



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



الحق  
علیه  
الصلوة  
والسلام

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir



دروس خارج شنا سال ۹۱-۹۲

استاد محمد حسین حسینی

(( به همراه صوت دروسی ))

WWW.GHBOOK.IR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آرشیو دروس شفا استاد محمد حسین حشمت پور ۹۱-۹۲

نویسنده:

محمد حسین حشمت پور

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاہت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

## فهرست

۵	فهرست
۱۳	آرشیو دروس شفا استاد محمد حسین حشمت پور ۹۲-۹۱
۱۳	مشخصات کتاب
۱۳	بیان فهرست مطالب مقاله دوم ۹۱/۰۶/۲۹
۲۳	تقسیم موجودات با توجه به حرکت ۹۱/۰۷/۰۱
۳۵	بیان تعاریفات باطله درباره حرکت ۹۱/۰۷/۰۲
۴۳	بیان تعریف حرکت طبق نظر ارسطو ۹۱/۰۷/۰۳
۴۹	توضیح لفظ «کمال»   بیان مفردات تعریف ارسطو در باب حرکت ۹۱/۰۷/۰۴
۵۷	توضیح لفظ «لاول»   بیان مفردات تعریف ارسطو در باب حرکت ۹۱/۰۷/۰۵
۶۱	توضیح لفظ «لما هو بالقوه» و «من حیث هو بالقوه»   بیان مفردات تعریف ارسطو در باب حرکت ۹۱/۰۷/۰۸
۶۷	۱- بیان علت اینکه در باب حرکت، تعاریف صحیحی بیان نشده ۲- بیان تعاریف دیگر در باب حرکت ۹۱/۰۷/۰۹
۷۵	۱- اشکال دوم بر تعریف اول ۲- بیان تعریف دوم در باب حرکت و رد آن ۳- بیان تعریف سوم در باب حرکت و رد آن ۹۱/۰۷/۱۰
۸۶	بیان رد نظریه سوم در باب حرکت و بیان نظریه چهارم و رد آن ۹۱/۰۷/۱۱
۹۲	بیان تقسیم حرکت به حرکت قطعی و حرکت متوسطه ۹۱/۰۷/۱۲
۱۰۱	بیان ترسیم حرکت قطعی در ذهن ۹۱/۰۷/۱۵
۱۱۳	بیان حرکت متوسطه ۹۱/۰۷/۱۶
۱۲۵	حرکت متوسطه امری بسیط و غیر متغیر است. ۹۱/۰۷/۱۷
۱۳۳	حرکت متوسطه در «آن» واقع می شود. ۹۱/۰۷/۱۸
۱۴۴	اشکال بر وجود حرکت متوسطه در خارج و جواب آن ۹۱/۰۷/۱۹
۱۵۵	ادامه جواب از اشکال بر وجود خارجی حرکت متوسطه ۹۱/۰۷/۲۳
۱۶۷	ادامه جواب از اشکال بر وجود حرکت متوسطه در خارج ۹۱/۰۷/۲۴
۱۷۷	ادامه جواب اول از اشکال بر وجود حرکت متوسطه در خارج ۹۱/۰۷/۲۶
۱۸۱	۱- مقایسه حرکت متوسطه با لون ۲- جواب دوم از اشکال بر وجود حرکت متوسطه در خارج ۹۱/۰۷/۲۹
۱۹۲	۱- خلاصه گیری مطالب گذشته (مقایسه بین لون و حرکت) ۲- حرکت متقوم به ۶ چیز است. ۳- دلیل اول بر اینکه حرکت نیاز به محرک دارد. ۹۱/۰۷/۳۰
۲۰۱	۹۱/۰۸/۰۱

- ۲۱۱ ----- اثبات نیاز حرکت به محرک ۹۱/۰۸/۰۳
- ۲۱۴ ----- دلیل دوّم و سوّم بر اثبات نیاز حرکت به محرک ۹۱/۰۸/۰۶
- ۲۱۷ ----- تقریر دلیل سوّم بر اثبات نیاز حرکت به محرک ۹۱/۰۸/۰۷
- ۲۲۱ ----- تقریر دلیل سوّم بر اثبات نیاز حرکت به محرک ۹۱/۰۸/۰۸
- ۲۲۳ ----- اشکال بر دلیل سوم بر اثبات نیاز حرکت به محرک ۹۱/۰۸/۰۹
- ۲۳۴ ----- بیان دو مطلب پیرامون استدلال سوم بر اثبات نیاز حرکت به محرک ۱\_مراد از جزء، جزء مقداری است. ۲\_مراد از حرکت کل و حرکت جزء، یک نوع حرکت است. ۹۱/۰۸/۱۰
- ۲۳۷ ----- اشکال بر محرک بودن جسم لذاته ۹۱/۰۸/۱۴
- ۲۴۲ ----- جواب از اشکال بر محرک بودن جسم لذاته، و اشکال بر جواب ۹۱/۰۸/۱۵
- ۲۵۱ ----- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - چهارشنبه ۱۷ آبان ماه ۹۱/۰۸/۱۷
- ۲۵۵ ----- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - شنبه ۲۰ آبان ماه ۹۱/۰۸/۲۰
- ۲۵۸ ----- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - یکشنبه ۲۱ آبان ماه ۹۱/۰۸/۲۱
- ۲۶۰ ----- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - دوشنبه ۲۲ آبان ماه ۹۱/۰۸/۲۲
- ۲۶۳ ----- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - سه شنبه ۲۳ آبان ماه ۹۱/۰۸/۲۳
- ۲۶۵ ----- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - چهارشنبه ۲۴ آبان ماه ۹۱/۰۸/۲۴
- ۲۶۵ ----- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - پنجشنبه ۲۵ آبان ماه ۹۱/۰۸/۲۵
- ۲۶۹ ----- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - چهارشنبه ۸ آذر ماه ۹۱/۰۹/۰۸
- ۲۷۱ ----- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - شنبه ۱۱ آذر ماه ۹۱/۰۹/۱۱
- ۲۷۳ ----- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - یکشنبه ۱۲ آذر ماه ۹۱/۰۹/۱۲
- ۲۷۶ ----- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - دوشنبه ۱۳ آذر ماه ۹۱/۰۹/۱۳
- ۲۷۹ ----- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - سه شنبه ۱۴ آذر ماه ۹۱/۰۹/۱۴
- ۲۷۹ ----- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - چهارشنبه ۱۵ آذر ماه ۹۱/۰۹/۱۵
- ۲۸۲ ----- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - شنبه ۱۸ آذر ماه ۹۱/۰۹/۱۸
- ۲۸۴ ----- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - یکشنبه ۱۹ آذر ماه ۹۱/۰۹/۱۹
- ۲۸۶ ----- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - سه شنبه ۲۱ آذر ماه ۹۱/۰۹/۲۱
- ۲۸۸ ----- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - چهارشنبه ۲۲ آذر ماه ۹۱/۰۹/۲۲

- ۲۸۹ ----- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - شنبه ۲۵ آذر ماه ۹۱/۰۹/۲۵ -----
- ۲۹۳ ----- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - یکشنبه ۲۶ آذر ماه ۹۱/۰۹/۲۶ -----
- ۲۹۷ ----- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - دوشنبه ۲۷ آذر ماه ۹۱/۰۹/۲۷ -----
- ۳۰۰ ----- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - سه شنبه ۲۸ آذر ماه ۹۱/۰۹/۲۸ -----
- ۳۰۴ ----- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - چهارشنبه ۲۹ آذر ماه ۹۱/۰۹/۲۹ -----
- ۳۰۶ ----- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - شنبه ۲ دی ماه ۹۱/۱۰/۰۲ -----
- ۳۰۸ ----- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - یکشنبه ۳ دی ماه ۹۱/۱۰/۰۳ -----
- ۳۱۱ ----- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - دوشنبه ۴ دی ماه ۹۱/۱۰/۰۴ -----
- ۳۱۳ ----- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - سه شنبه ۵ دی ماه ۹۱/۱۰/۰۵ -----
- ۳۱۳ ----- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - چهارشنبه ۶ دی ماه ۹۱/۱۰/۰۶ -----
- ۳۱۶ ----- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - شنبه ۹ دی ماه ۹۱/۱۰/۰۹ -----
- ۳۱۸ ----- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - یکشنبه ۱۰ دی ماه ۹۱/۱۰/۱۰ -----
- ۳۲۱ ----- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - دوشنبه ۱۱ دی ماه ۹۱/۱۰/۱۱ -----
- ۳۲۲ ----- ادامه دلیل دوم بر نفی حرکت در جوهر ۹۱/۱۰/۱۲ -----
- ۳۲۹ ----- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - چهارشنبه ۱۳ دی ماه ۹۱/۱۰/۱۳ -----
- ۳۳۲ ----- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - شنبه ۱۶ دی ماه ۹۱/۱۰/۱۶ -----
- ۳۳۵ ----- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - یکشنبه ۱۷ دی ماه ۹۱/۱۰/۱۷ -----
- ۳۳۹ ----- آیا در «کم» حرکت وجود دارد؟ ۹۱/۱۰/۱۸ -----
- ۳۵۱ ----- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - سه شنبه ۱۹ دی ماه ۹۱/۱۰/۱۹ -----
- ۳۵۴ ----- آیا در «متی» حرکت واقع می شود؟ ۹۱/۱۰/۲۰ -----
- ۳۵۸ ----- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - یکشنبه ۲۴ دی ماه ۹۱/۱۰/۲۴ -----
- ۳۶۱ ----- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - دوشنبه ۲۵ دی ماه ۹۱/۱۰/۲۵ -----
- ۳۶۴ ----- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - سه شنبه ۲۶ دی ماه ۹۱/۱۰/۲۶ -----
- ۳۶۶ ----- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - چهارشنبه ۲۷ دی ماه ۹۱/۱۰/۲۷ -----
- ۳۶۸ ----- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - شنبه ۳۰ دی ماه ۹۱/۱۰/۳۰ -----
- ۳۷۰ ----- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - دوشنبه ۲ بهمن ماه ۹۱/۱۱/۰۲ -----

- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - سه شنبه ۳ بهمن ماه ۹۱/۱۱/۰۳ - ۳۷۴
- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - چهارشنبه ۴ بهمن ماه ۹۱/۱۱/۰۴ - ۳۷۶
- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - شنبه ۷ بهمن ماه ۹۱/۱۱/۰۷ - ۳۷۹
- ادامه بحث حرکت در مقوله ان یفعل و ان ینفعل ۹۱/۱۱/۰۸ - ۳۸۲
- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - دوشنبه ۹ بهمن ماه ۹۱/۱۱/۰۹ - ۳۹۵
- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - چهارشنبه ۱۱ بهمن ماه ۹۱/۱۱/۱۱ - ۳۹۸
- آیا امکان دارد حد حرکت را از حد سکون بگیریم؟ ۹۱/۱۱/۱۴ - ۴۰۰
- آیا امکان دارد که حد حرکت را از حد سکون بگیریم و آیا امکان دارد که حد سکون را از حد حرکت بگیریم؟ ۹۱/۱۱/۱۵ - ۴۰۹
- آیا می توان حرکت را از حد سکون اخذ کرد؟ و اشکالات آن ۹۱/۱۱/۱۶ - ۴۱۵
- ادامه بحث اینکه آیا می توان حد حرکت را از حد سکون اخذ کرد؟ ۹۱/۱۱/۱۷ - ۴۲۶
- ۱- سکون در هر حرکتی در مقابل همان نوع از حرکت است. ۲- سکون امر عدمی است. ۳- بحث از وجود مکان ۹۱/۱۱/۱۸ - ۴۳۳
- دلیل اول نافیین مکان / بیان ادله نافیین مکان ۹۱/۱۱/۲۱ - ۴۴۷
- ادامه دلیل اول نافیین مکان / بیان ادله نافیین مکان ۹۱/۱۱/۲۳ - ۴۵۴
- دلیل دوم و سوم نافیین مکان/ بیان ادله نافیین مکان ۹۱/۱۱/۲۴ - ۴۵۸
- ادامه دلیل سوم نافیین مکان/ ادله نافیین مکان ۹۱/۱۱/۲۵ - ۴۶۸
- دلیل چهارم بر نفی مکان/ ادله نافیین مکان ۹۱/۱۱/۲۸ - ۴۷۸
- دلیل پنجم بر نفی مکان/ ادله نافیین مکان ۹۱/۱۱/۲۹ - ۴۸۹
- بیان ماهیت مکان و اقوال در آن ۹۱/۱۱/۳۰ - ۵۰۳
- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - سه شنبه ۱ اسفند ماه ۹۱/۱۲/۰۱ - ۵۱۲
- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - چهارشنبه ۲ اسفند ماه ۹۱/۱۲/۰۲ - ۵۱۶
- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - شنبه ۵ اسفند ماه ۹۱/۱۲/۰۵ - ۵۲۰
- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - یکشنبه ۶ اسفند ماه ۹۱/۱۲/۰۶ - ۵۲۳
- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - دوشنبه ۷ اسفند ماه ۹۱/۱۲/۰۷ - ۵۲۶
- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - سه شنبه ۸ اسفند ماه ۹۱/۱۲/۰۸ - ۵۲۹
- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - چهارشنبه ۹ اسفند ماه ۹۱/۱۲/۰۹ - ۵۳۲
- اشکال بر قول سوم در باب مکان ۹۱/۱۲/۱۲ - ۵۳۵



- ۵۴۰ ----- بررسی قول کسانی که مکان را عبارت از بُعد می داند و اشکال آن ۹۱/۱۲/۱۳ -----
- ۵۵۱ ----- متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - دوشنبه ۱۴ اسفند ماه ۹۱/۱۲/۱۴ -----
- ۵۵۴ ----- ۱- بررسی دلیل دوم بر بطلان بُعد بودن مکان ۲- دلیل سوم بر بطلان قول به بُعد بودن مکان ۹۱/۱۲/۱۵ -----
- ۵۶۶ ----- ادامه دلیل دوم بر اینکه بُعد مکان نیست. ۹۱/۱۲/۱۶ -----
- ۵۸۰ ----- : بحث در این بود که مکان را نمی توان عبارت از بُعد قرار داد ۹۱/۱۲/۲۰ -----
- ۵۹۲ ----- ادامه دلیل دوم بر اینکه مکان بُعد نیست ۹۱/۱۲/۲۱ -----
- ۶۰۶ ----- دلیل سوم بر اینکه مکان بُعد نیست ۹۱/۱۲/۲۲ -----
- ۶۱۹ ----- فصل هشتم در مناقضه قائلین به خلاء ۹۱/۱۲/۲۳ -----
- ۶۳۰ ----- اشکال بر خلا ۹۱/۱۲/۲۶ -----
- ۶۳۹ ----- ادام؟ اشکال بر خلا ۹۱/۱۲/۲۷ -----
- ۶۴۹ ----- ادامه جواب از اشکال ( اشکال این بود که عارض، عارض بر خلا می شود و خلاء محتاج به موضوع را از موضوع بی نیاز می کند ) ۹۱/۱۲/۲۸ -----
- ۶۶۰ ----- ادامه دلیل دوم بر بطلان خلا ۹۱/۱۲/۲۹ -----
- ۶۷۶ ----- دلیل دوم و دلیل سوم بر بطلان خلا ۹۲/۰۱/۱۰ -----
- ۶۸۷ ----- ادامه دلیلسوم بر بطلان خلا ۹۲/۰۱/۱۱ -----
- ۶۹۹ ----- دلیل چهارم بر بطلان خلا (چرا در خلا حرکت مستند بر وجود ندارد) ۹۲/۰۱/۱۲ -----
- ۷۲۱ ----- ادامه دلیل چهارم بر بطلان خلا ۹۲/۰۱/۱۳ -----
- ۷۳۲ ----- دلیل دوم بر نفی خلا در حرکت طبیعی متقسیم ۹۲/۰۱/۱۴ -----
- ۷۳۷ ----- ادامه دلیل دوم بر نفی خلا در حرکت طبیعی مستقیم ۹۲/۰۱/۱۷ -----
- ۷۴۹ ----- ادامه دلیل دوم بر نفی خلا در حرکت مستقیم ۹۲/۰۱/۱۸ -----
- ۷۵۸ ----- ادامه دلیل دوم بر نفی حرکت مستقیم در خلا ۹۲/۰۱/۱۹ -----
- ۷۶۷ ----- دلیل سوم نفی بر حرکت مستقیم در خلا، قوله و ایضا ۹۲/۰۱/۲۰ -----
- ۷۸۰ ----- ادامه دلیل سوم بر نفی حرکت مستقیم در خلا ۹۲/۰۱/۲۱ -----
- ۷۹۴ ----- ادامه دلیل سوم بر نفی حرکت مستقیم در خلا ۹۲/۰۱/۲۶ -----
- ۸۰۲ ----- اشکال بر دلیل سوم بر نفی خلا در حرکت مستقیم ۹۲/۰۱/۲۷ -----
- ۸۰۷ ----- جواب از اشکال بر دلیل سوم بر نفی حرکت مستقیم در خلا ۹۲/۰۱/۲۸ -----
- ۸۱۵ ----- دلیل بر نفی حرکت قسری در خلا ۹۲/۰۱/۳۱ -----

- ۸۲۶ ..... ادامه دلیل بر نفی حرکت قسری در خلا ۹۲/۰۲/۰۱
- ۸۳۶ ..... اشکال بر اینکه صغری، علم به نتیجه نیست. ۹۲/۰۲/۰۲
- ۸۴۴ ..... ادامه دلیل بر نفی حرکت قسری در خلا ۹۲/۰۲/۰۳
- ۸۵۲ ..... ادامه دلیل بر نفی حرکت قسری در خلا ۹۲/۰۲/۰۴
- ۸۶۲ ..... آیا خلا دارای قوه فعاله است؟ ۹۲/۰۲/۰۷
- ۸۶۷ ..... ردّ قول کسانی که قائل اند: خلا دارای قوه فعاله است ۹۲/۰۲/۰۸
- ۸۷۷ ..... رد قول کسانی که قائلند خلا دارای قوه فعاله (قوه دافعه) است ۹۲/۰۲/۰۹
- ۸۸۸ ..... ادامه اشکال بر قول کسانی که قائلند خلا دارای قوه محرکه (قوه دافعه) است ۹۲/۰۲/۱۰
- ۹۰۲ ..... ادامه اشکال بر قول کسانی که قائلند خلا دارای قوه محرکه (قوه دافعه) است ۹۲/۰۲/۱۱
- ۹۱۴ ..... بیان ویژگی و خصوصیت چهارگانه «مکان» ۹۲/۰۲/۱۵
- ۹۲۱ ..... بیان تقسیم اولی و ثانوی «مطالب» ۹۲/۰۲/۱۶
- ۹۲۸ ..... بیان دو مثال و تبیین «مکان» در آن دو مثال و فرق آنها ۹۲/۰۲/۱۷
- ۹۳۷ ..... ادامه رد دلیل اول قائلین به نفی مکان ۹۲/۰۲/۱۸
- ۹۴۹ ..... رد دلیل سوم نافیین مکان/ دلایل نافیین مکان ۹۲/۰۲/۲۱
- ۹۵۵ ..... رد دلیل چهارم نافیین مکان ۹۲/۰۲/۲۲
- ۹۶۴ ..... ادامه رد دلیل چهارم نافیین مکان و رد دلیل پنجم نافیین مکان ۹۲/۰۲/۲۳
- ۹۷۶ ..... ادامه رد دلیل چهارم نافیین مکان و رد دلیل پنجم نافیین مکان ۹۲/۰۲/۲۴
- ۹۸۹ ..... رد قول دوم درباره ماهیت مکان/ رد اقوال درباره ماهیت مکان ۹۲/۰۲/۲۵
- ۹۹۸ ..... رد دلیل قول دوم درباره مکان ۹۲/۰۲/۲۸
- ۱۰۰۳ ..... ادامه رد دلیل دوم درباره مکان ۹۲/۰۲/۲۹
- ۱۰۰۹ ..... ادامه رد دلیل قول دوم درباره مکان ۹۲/۰۲/۳۰
- ۱۰۱۸ ..... ادامه رد دلیل دوم قائلین به بُعد بودن مکان ۹۲/۰۲/۳۱
- ۱۰۲۵ ..... رد دلیل سوم قائلین بُعد بودن مکان ۹۲/۰۳/۰۱
- ۱۰۳۲ ..... ادامه ردّ دلیل سوم قائلین به بُعد بودن مکان و ردّ دلیل چهارم و پنجم ۹۲/۰۳/۰۴
- ۱۰۳۸ ..... رد دلیل ششم و هفتم قائلین به بعد بودن مکان ۹۲/۰۳/۰۵
- ۱۰۵۰ ..... ادامه رد دلیل هفتم قائلین به بُعد بودن مکان ۹۲/۰۳/۰۶

۱۰۵۹	ادامه رد دلیل هفتم قائلین به بُعد بودن مکان ۹۲/۰۳/۰۷
۱۰۶۸	رد دلیل هشتم قائلین به بُعد بودن مکان ۹۲/۰۳/۰۸
۱۰۷۳	رد دلیل اول اصحاب خلا ۹۲/۰۳/۱۱
۱۰۷۸	رد دلیل دوم و سوم و چهارم و پنجم اصحاب خلا ۹۲/۰۳/۱۲
۱۰۸۶	ادامه رد دلیل پنجم اصحاب خلا ۹۲/۰۳/۱۳
۱۰۹۶	ادامه رد دلیل پنجم اصحاب خلا ۹۲/۰۳/۱۸
۱۱۱۲	ادامه رد دلیل پنجم اصحاب خلا ۹۲/۰۳/۱۹
۱۱۲۱	رد دلیل ششم اصحاب خلا ۹۲/۰۳/۲۰
۱۱۲۹	اقوال درباره زمان ۹۲/۰۳/۲۱
۱۱۳۸	دلیل اول بر نفی وجود زمان/ ادله نفی وجود زمان ۹۲/۰۳/۲۲
۱۱۵۰	ادامه دلیل اول بر نفی وجود زمان/ ادله نفی وجود زمان ۹۲/۰۳/۲۵
۱۱۵۸	دلیل دوم بر نفی وجود زمان/ ادله نفی وجود زمان ۹۲/۰۳/۲۶
۱۱۶۶	ادامه دلیل دوم بر نفی وجود زمان / ادله نفی وجود زمان ۹۲/۰۳/۲۷
۱۱۷۲	بیان پیدایش قول به وهمی بودن زمان ۹۲/۰۳/۲۸
۱۱۸۲	توضیح نظریه کسانی که قائلند زمان، مجموعه ای از اوقات است ۹۲/۰۳/۲۹
۱۱۸۷	بیان قول کسانی که قائلند زمان، جوهر و ازلی است/ ادله نفی زمان ۹۲/۰۴/۰۱
۱۱۹۳	بیان اقوال در ماهیت زمان ۹۲/۰۴/۰۲
۱۲۰۳	رد قول اول و قول دوم درباره ماهیت زمان ۹۲/۰۴/۰۴
۱۲۱۶	رد قول اول و قول دوم درباره ماهیت زمان ۹۲/۰۴/۰۵
۱۲۲۷	رد دلیل قول اول و رد قول سوم و قول چهارم درباره زمان ۹۲/۰۴/۰۸
۱۲۴۵	بیان ماهیت زمان ۹۲/۰۴/۰۹
۱۲۶۰	ادامه بیان ماهیت زمان ۹۲/۰۴/۱۰
۱۲۷۵	بیان تقسیم حرکت به مقدم و موخر ۹۲/۰۴/۱۱
۱۲۸۲	اثبات وجود زمان ۹۲/۰۴/۱۲
۱۲۹۷	ادامه بیان اثبات وجود زمان ۹۲/۰۴/۱۳
۱۳۰۹	ادامه بیان اثبات وجود زمان ۹۲/۰۴/۱۵

۱۳۲۸ ----- ادامه دلیل بر اثبات وجود زمان ۹۲/۰۴/۱۶

۱۳۵۲ ----- درباره مرکز

## مشخصات کتاب

سرشناسه: حشمت پور، بشیر محمد حسین

عنوان و نام پدیدآور: آرشیو دروس شفا استاد محمد حسین حشمت پور ۹۱-۹۲/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: شفا

## بیان فهرست مطالب مقاله دوم ۹۱/۰۶/۲۹

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۷۹ سطر اول (قوله مقاله الثانیه)

موضوع: بیان فهرست مطالب مقاله دوم

((ابتدا مطلبی که در اول کتاب شفا در سال ۱۳۹۰ بیان شده را می گوئیم.

علم شفا مشتمل بر ۸ فن است. فن اول در سماع طبیعی است و فنون دیگری است از جمله سماء در عالم و ...

سماع طبیعی که به آن سماع و کیان هم می گویند.

چرا به فن اول، سماع طبیعی گفته می شود.

جهت اول: آن چه در این فن ذکر می شود کلیاتی است که در تمام علم طبیعی مورد استفاده است و حالت مبادی برای علم طبیعی دارد. و چون کلیات و مبادی هر علمی باید قبلا- دانسته شود مبادی طبیعات هم باید در ابتدا دانسته شود و در نتیجه مخاطب وقتی می خواهد وارد علم طبیعی شود اولین چیزی که به گوش او می خورد این مبادی علم طبیعی است و چون اولین چیزی است که به سماع می رسد سماع طبیعی گویند پس سماع طبیعی اشاره به مرتبه این فن دارد که اولین فن است که به گوش مخاطب خورده می شود.

جهت دوم: که این جهت نزدیک به جهت قبلی است چون مطالب و مبادی علم طبیعی که از مطالب این فن است بدون برهان به گوش مخاطب خورده و وارد می شود. برهانی بر این مبادی اقامه نمی شود و مصنف تعبیر می کند علی سبیل الوضع و المصادر زیرا برهان آنها در علم الهیات مطرح می شود. سپس این مطالب که مبادی این فن هستند به گوش مخاطب بدون برهان گفته شده یعنی فقط شنیدنی است نه این که اثبات شود.

ص: ۱

جهت سوم: ارسطو دو مجلس درس داشت، یک مجلس در صبح که شاگردهای خاصش حاضر می شدند یک مجلس در بعدازظهر که عمومی بود و اختصاص به شاگردان خاصی نداشت. در درس صبح، شاگردها فقط می شنیدند و حرفی نمی زدند اما در درس بعدازظهر حالت مباحثه و گفتگو بود. درس عمومی را عمومی می گفتند ولی درس صبح را سماع می گفتند و این بحثی که ما داریم از درس هایی بوده که برای شاگردان خاصش بود لذا سماع طبیعی گفته شده.

نام دیگری هم به آن دادند که سماع الکیان است که از همین ماده است سماع از ماده سماع است کیان هم از کون گرفته شده. کون، با طبیعت سازگار است و عالم طبیعت را عالم کون و فساد می گوئیم.)

اما بحث امروز (قوله المقالة الثانية من الفن الاول)

مقاله اولی از فن اول خوانده شد حال وارد مقاله ثانیه می شویم که درباره حرکت است. اما بعضی چیزها که همراه با حرکت هستند را مورد بحث قرار می دهیم چون حرکت، نوعاً در مکان واقع می شود پس همراه با مکان است لذا جا دارد که بحث از مکان کنیم (چرا «نوعاً» گفتیم، چون حرکت مکانی رایج ترین حرکت است و همه آن را می شناسند والا حرکت در کم و کیف و ... داریم) سپس به مناسبت، وارد بحث در خلا می شود. و چون هر حرکتی دارای مقدار است و مقدار حرکت، زمان است بحث از زمان می شود و اگر زمان را تقطیع کنیم، «آن» درست می شود لذا بحث از «آن» به میان می آید.

ص: ۲

پس بحث در این مقاله، سه بحث اساسی است که حرکت، مکان، زمان است. این مقاله مشتمل بر ۱۳ فصل است که بعضی فصول مربوط به حرکت و بعضی فصول مربوط به مکان و بعضی فصول مربوط به زمان است.

توضیح عبارات

(المقاله الثانيه من الفن الاول في الحركة و ما يجرى معها و هي ثلاثه عشر فصلا)

مراد از (ما يجرى معها) مکان و زمان است.

(الاول و في الحركة)

فصل اول درباره حرکت بحث می کند.

(الثاني في نسبة الحركة الى المقولات)

حرکت جزء کدام مقوله است؟ آیا حرکت را باید یک مقوله مستقل حساب کرد یا از جمله مقولات دیگر است؟

(الثالث في بيان المقولات التي تقع الحركة وحدها لا غيرها)

نسخه صحیح این است: تقع الحركة فيها وحدها لا غيرها.

حرکت در چه مقوله ای اتفاق می افتد و در چه مقوله ای اتفاق نمی افتد. مقولات ۱۰ تا است که یکی جوهر است و ۹ تا عرض است. مصنف معتقد است که حرکت جوهری نداریم و استدلال بر آن می آورد سپس ثابت می کند که در کم و کیف و وضع و این، حرکت داریم. اما در باقی مقولات آیا حرکت داریم یا نه؟ در بعضی از آنها نفی حرکت می کند و در بعضی می فرماید که اختلافی است ولی مصنف قبول می کند که حرکت است.

ضمیر (وحدها) و (غيرها) به مقولات بر می گردد نه به حرکت.

یعنی مقولاتی که حرکت، فقط در آنها واقع می شود (در ترجمه به جای «وحدها» کلمه «فقط» می گذاریم) و در غیر آنها حرکت نیست یعنی الحركة تقع فيها فقط و لا تقع في غيرها.

(الرابع في تحقيق تقابل الحركة و السكون)

سكون و حرکت با یکدیگر تقابل دارند اما آیا تضاد است چون دو امر ثبوتی اند که ناسازگارند. یا اگر یکی عدم دیگری است تقابل عدم و ملکه یا تناقض می شود.

مصنف می فرماید (تحقیق تقابل) یعنی اصل تقابل را پذیرفته اما تحقیق در این است که چه نوع تقابلی است و به مناسبت، بحث در سکون مطرح می شود.

لذا برای بیان تقابل، ابتدا سکون را بیان می کند سپس نوع تقابل را می فرماید.

(الخامس في ابتدا القول في المكان و ایراد حجج مبطلیه و مثبتیه)

ما در عبارت «فی المكان»، کلمه وجود را در تقدیر می گیریم یعنی (فی وجود المكان)

در این فصل، شروع در بحث مکان است یعنی بحث در مکان در فصل ۵ نیست بلکه از فصل ۵ شروع می کند و چند فصل درباره مکان است. بحثی که در فصل ۵ است درباره وجود مکان است که آیا مکان موجود است یا نه؟ بحث در ماهیت مکان در فصول بعدی است. مثبتین و نافیین دلایل می آورند که بیان می کنیم.

(السادس في ذکر مذاهب الناس في المكان و ایراد حججهم)

ما در عبارت «فی المكان» کلمه ماهیت را در تقدیر می گیریم یعنی فی ماهیه المكان.

ایراد: به معنای ذکر کردن است.

این فصل بحث در ماهیت مکان می کند. لذا تکرار فصل ۵ نیست.

چون در فصل ۵ بحث از حجت در وجود و عدم وجود مکان است و در فصل ۶ بحث از حجت در ماهیت و عدم ماهیت مکان است لذا تکرار لازم نمی آید.



در معنای مکان چند قول است.

قول اول: مکان عبارتست از ماده جسم است.

قول دوم: مکان عبارتست از صورت جسم است.

قول سوم: مکان، سطح است.

قول چهارم: مکان عبارت از بُعد است.

حال در فصل ۶ مذاهب علما و حجج آن ها را بیان می کنیم.

(السابع نقض مذاهب من ظن ان المكان هيولى او صورة او سطح كان او بُعد)

نسخه صحیح این است: (او ایّ سطح ملاق كان او بعد)

فصل ۷ این است که ۴ قول را رد می کنیم. نقض می کنیم مذهب

۱\_ کسانی که گمان کردند مکان، هیولی است.

۲\_ کسانی که گمان کردند مکان، صورت است.

۳\_ کسانی که گمان کردند مکان، ای سطح ملاق است.

۴\_ کسانی که گمان کردند مکان بُعد است حال این بُعد آیا می تواند خالی باشد یا نه؟ در اینصورت بحث خلا پیدا می شود.

متعینا قول پنجم که مکان عبارت از سطح حاوی است ثابت می شود. اما چون احتمال دارد که اقوال دیگری هم باشد و پیدا شود لذا باید قول ۵ را اثبات کنیم و بر آن دلیل بیاوریم.

(الثامن فى مناقضه القائلين بالخلا)

قول به خلا را رد می کند. بیان شد که چگونه در بحث مکان، بحث خلا می شود. گروهی از کسانی که مکان را تفسیر کردند گفتند مکان، بُعدی است که جسم آن را پُر کرده است. ممکن است آن بُعد، خالی باشد یا نباشد. بالاخره بُعد، ظرفیتی است که جا و مکان برای جسمی قرار می گیرد حال اگر آن بُعد، خالی باشد خلا می گویند و اگر آن بُعد، خالی نباشد و به محض اینکه جسمی را از آن بُعد خارج می کنی جسم دیگری جای آن را پُر کند خلا نیست لذا بحث از خلا می شود که آیا جایز است یا نیست.

نکته: البته خلاً که تعبیر می کنیم صحیح نیست. بلکه صحیح این است که خلا بگوییم.

(التاسع فی تحقیق القول فی المكان و بعض حجج مبطلیه و المخطئین فیہ)

بحث در ماهیت مکان است همان طور که در فصل ۶ در ماهیت مکان بود. اما در فصل ۶، بحث در ذکر اقوال دیگران بود ولی در این فصل در تحقیق قول حق در مکان است که عبارت از سطح حاوی است.

(بعض حجج مثبتیه): همه حجت ها را در فصول قبل ذکر نکرده بعضی را در این فصل ۹ بیان می کند. یعنی چیزهایی که در فصول قبل باید مطرح می شد مطرح نکرده و در این فصل مطرح می کند. شاید مناسب نبود که در فصول قبلی مطرح کند زیرا شبهه هایی به وجود می آمد که علاوه بر اینکه این شبهه ها شبهه بر دلیل مصنف است استدلال برای مخالفین هم هست و مصنف در فصول قبلی، قول خود را نگفته بود تا شبهه هایی بوجود آید و جواب دهد لذا تعبیر به حجج کردیم.

(مبطلیه) ضمیر را به مکان یا به وجود مکان برمی گردانیم و می توان به تحقیق برگرداند.

(قوله العاشر فی ابتداء القول فی الزمان و اختلاف الناس فیہ و مناقضه المخطئین فیہ)

فصل ۱۰ در ابتدا قول در زمان است، چون فصل ۱۰ تمام مباحث زمان را شامل نیست بلکه شروع بحث در زمان است که در فصول بعدی ادامه پیدا می کند لذا فرمود (فی ابتدا القول) و نفرمود (فی القول فی الزمان)

اختلافی که مردم در زمان دارند که آیا زمان موجود هست یا موجود نیست. بعضی می گویند زمان موجود نیست اما بعضی می گویند زمان موجود است و خود اینها دو گروه شدند:

یک گروه می گویند زمان حقیقتاً موجود است و زمانِ مستمر داریم که از اول خلقت تا آخر خلقت وجود دارد یعنی یک زمان است که ما آن را تقطیع می کنیم و سال و هفته و ماه و روز و ... در می آوریم. این تقطیعات برای ذهن ما است که مصنف طرفدار این قول است. یک گروه می گویند ما اوقات داریم که اوقات، نسبت یک شی به زمان است مثلاً عُمرِ ما، وقت ما است و عُمرِ شخص دیگر، وقت آن شخص است. این وقت ها را که جمع کنی زمان بوجود می آید. اجتماع این اوقات، زمان است. آنچه در خارج واقعا موجود است زمان نیست، بلکه این اوقات موجود است. و این اوقات را ذهن که کنار هم قرار می دهد امر مستمری پیدا می شود.

(و مناقضه المخطئین فیه): قول حق را می پذیریم و قول کسانی را که دربار [زمان خطا رفتند را نقض وارد می کنیم در اینجا تعبیر به مناقضه دارد و در مکان هم تعبیر به «نقض مذاهب من ظن ...» دارد و در خلا هم تعبیر به (مناقضه القائلین) می کند. چون در این سه مورد، دلیل مخالفین را ابطال می کند و ابطال دلیل، نقض شمرده می شود. این گونه نیست که دلیل در مقابل دلیل آنها اقامه کند گاهی حضم، دلیل مقابل را رد نمی کند بلکه دلیلی در مقابل دلیل آنها می آورد مثلاً بعضی می گویند عالم حادث است و دلیل می آورند اما بعضی می گویند عالم قدیم است و برای قدیم بودن عالم دلیل می آورند نه این که دلیل آنهایی که بر حدوث عالم را آوردند رد کنند. این را معارضه می گویند یعنی در عَرَضِ دلیل آنها، دلیل دیگری می آورد. مصنف در ابطال اقوال مخالفین از مناقضه استفاده می کند و دلیل آنها را رد می کند و این، قویتر از معارضه است چون در معارضه، دلیل حضم را باطل نمی کند. مصنف در این سه مورد که تعبیر به نقض کرده دلیل حضم را باطل می کند. (البته بین نقض و مناقضه فرقی نیست)

در فصل ۱۰ بحث در وجود زمان است در فصل ۱۱ بحث هم در وجود زمان و هم در ماهیت است لذا می گوید (فی تحقیق ماهیه الزمان و اثباتها) مصنف مطرح می کند که از طریق بیان ماهیت، اثبات وجود هم می کنیم یعنی ماهیت زمان را بیان می کند و با توجه به ماهیت زمان، وجود آن را هم اثبات می کند پس مصنف طرفدار وجود حقیقی زمان در خارج است.

(الثانی عشر فی بیان امر الآن)

فصل ۱۲ درباره امر (آن) است که آیا (آن) در خارج داریم یا نه؟ وجود (آن) در خارج محال است یا نه؟ ثابت می کنیم که (آن) در خارج موجود نیست و محال است که موجود باشد چون زمان، مستمر است و اگر به ما بگویند فلک از ابتدا که آفریده شده تا الان (طبق قول کسانی که می گویند فلک از بین می رود) یا تا ابد (طبق قول مشا که می گوید افلاک تا ابد باقی می ماند) چه مقدار حرکت کرده چه باید بگوییم؟ می گوییم یک حرکت دارد ولی این حرکت را ما تقطیع کردیم پس حرکت، واحد مستمر و متصل است ابتدا می گوییم مستمر است و استمرار این گونه ای دارد که اتصال دارد و صرف استمرار، اتصال نیست ممکن است چند چیز را در ردیف هم قرار بدهی ولی متصل نباشند. این اتصال را ما قطع می کنیم اما نه در خارج، چون توانایی قطع آن را در خارج نداریم مثلاً یک بهار را تا بهار دیگر که در نظر می گیریم یکسال است و بعداً سال بعدی شروع می شود در حالی که سال بعدی همان حرکت سال قبل است پس تقطیع در ذهن است وقتی امر متصل، قطع شد طرف پیدا می کند یعنی آن قسمتی که از قبل می آمده قطع می شود و به آخر می رسد و قسمت بعدی شروع می شود. زمان هم متصل است اگر قطع شود طرف پیدا می کند که قسمت ماضی، طرف و آخر پیدا می کند و قسمت مستقبل، طرف و اول پیدا می کند که این طرف را (آن) می گوییم که در خارج وجود ندارد چون زمان در خارج، طرف ندارد زمان را ازلی (اول ندارد) و ابدی (آخر ندارد) می دانند پس طرف ندارد پس (آن) در خارج نداریم.

(الثالث عشر فی حل الشکوک المقوله فی الزمان و اتمام القول فی مباحث زمانیه مثل الـکون فی الزمان و الـکون لا فی الزمان و فی الدهر و السرمد و تعینه و هوذا و قبیل و بعید و القـدیم)

در این فصل چند مطلب مطرح می شود.

مطلب اول: در حل شکوکی که درباره زمان گفته شده است. شبهاتی در وجود یا ماهیت زمان مطرح است که ما آنها را مطرح می کنیم و جواب می دهیم.

مطلب دوم: ما مباحثی را که منسوب به زمان است می آوریم مثلاً کون الزمان و کون لا فی الزمان چند معنی است.

بعضی موجودات مثل ما انسان ها کون و وجودمان در زمان است اما بعضی موجودات که اشراف بر زمان دارند مثل نفوس و عقول و خدای تبارک که فوق زمان است. و تدریجی که در زمان حاصل است بر این موجودات حاصل نیست.

بیان می کنیم هر موجودی که درباره آن معنای تقدم و تاخر می کند زمان دراد مثلاً به ما انسان ها گفته می شود که عُمر ما دو قسمت می شود قسمت مقدم و قسمت موخر. یا گفته می شود که وجود ما دو قسمت می شود قسمت مقدم و قسمت موخر. پس ما زمانی می شویم.

البته مراد از تقدم و تاخر، تقدم و تاخری است که با هم جمع نمی شود چون بعضی تقدم و تاخرها با هم جمع می شوند مثل علت و معلول که تقدم و تاخر علی دارند. همان لحظه که دست را حرکت می دهی (که علت است) کلید هم (که معلول است) حرکت می کند. این، تقدم و تاخر زمانی نیست و نشان نمی دهد که شی، (کون فی الزمان) دارد یا ندارد.

مثلا امری در شنبه اتفاق افتاده و در یکشنبه ادامه دارد در این صورت می توان گفت که تقدم و تاخر دارد. اینها نشان دهنده این است که شی، (کون فی الزمان) دارد اما اگر شی تقدم و تاخر ندارد مثل عقول که ممکن است بگویی نظر من در عقول در ماضی این گونه بود و در مستقبل طور دیگر است. این نظر من، زمانی است ولی خود عقول که ماضی و مضارع ندارند.

بعضی اشیاء دو حیث دارند:

۱\_ از بعضی حیث ها کون فی الزمان دارند.

۲\_ از بعضی حیث ها کون لا فی الزمان دارند.

مثال: خدا تبارک به لحاظ ذات، کون لا فی الزمان است و خدا تبارک به لحاظ صفات خالقیت و رازقیت، کون فی الزمان است و مقدم و موخر دارد یعنی قبلا خالق زید نبود الان خالق زید است. خالقیت گاهی به این معنی است که (کونه بحیث ان یخلق) می تواند خلق کند. این، صفت ذاتی می شود و ازلی است و عین ذات است چون به قدرت بر می گردد. اما خالقیت که بعد از خلق زید است صفت اضافی می شود که کون فی الزمان دارد.

(و اتمام البحث) بحث در مباحث زمانی را در فصل ۱۳ تمام و کامل می کند یعنی مباحثی که مربوط به زمان است را کامل می کنیم که در صفحه ۱۷۰ سطر ۱۴ می آید.

مطلب سوم: تفسیر بعضی الفاظ است.

در نسخه کتاب، تعیینه است اما در عنوان فصل ۱۳ در صفحه ۱۷۰ به جای آن، «و نعته» است اما مصنف در فصل ۱۳ که وارد می شود و دهر و سرمد و بغته و دفعتا را بیان می کند معلوم می شود همان بغته صحیح است.

ص: ۱۰

هوذا: زمان نزدیک است در فارسی ترجمه می کنیم به «اینک» یعنی زمانی که خیلی نزدیک است گویا زمان حال است.

قبیل: تصغیر قبل است که به معنای کمی قبل می آید اما به نزدیکی هوذا نیست.

بعید: مربوط به مضارع است. تصغیر بعد است یعنی یک کمی بعد.

قدیم بر دو معنی اطلاق می شود:

۱\_ زمان خیلی سابق ۳۰ سال قبل یا ۱۰۰ سال قبل

۲\_ (مالا اول) که اصلا زمان برای آن نیست.

### تقسیم موجودات با توجه به حرکت ۹۱/۰۷/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۸۱ سطر ۱ (قوله الفصل الاول)

موضوع: تقسیم موجودات با توجه به حرکت

فصل اول از مقاله دوم است. در مقاله اول، مبادی امور عامه و امور طبیعی ذکر شدند. در فصل اول مقاله اول گفتیم (الامور الطبيعية هي الاجسام و ما يعرض لها من هذه الجهة) مبادی امور طبیعی را در مقاله اول بحث کردیم اما در مقاله دوم از عوارض این امور بحث می کنیم. در فلسفه، عوارض خاصه شی را مطرح نمی کنیم بلکه عوارض عامه امور طبیعی را بیان می کنیم. عام ترین عارض برای امور طبیعی، حرکت و سکون است لذا در ابتدا باید حرکت و سکون را به عنوان عوارض علم مطرح کنیم اما در بین حرکت و سکون، حرکت که امر ثبوتی است را ابتدا مطرح می کنیم زیرا سکون، امر عدمی است و امر عدمی متوقف بر وجودی است لذا ابتدا وارد بحث در حرکت می شویم و بعدا در فصل ۴ وارد بحث سکون می شویم و در ادامه به عوارض دیگر که زمان و مکان است می پردازیم.

ص: ۱۱

(لقد ختمنا الكلام في المبادی العامة للامور الطبيعية)

ما بحث در مبادی عامه امور طبیعی را ختم کردیم و تمام کردیم یعنی این بحث را در مقاله اول مطرح کردیم و به آخر رساندیم.

(فحری بنا ان نتقل الی الکلام فی العوارض العامة لها)

مناسب است ما را که منتقل شویم به بحث در عوارض عامه برای امور طبیعی

مصنف حرکت را از عوارض امور طبیعی قرار داد ولی مرحوم صدر حرکت را از عوارض وجود قرار می دهد. مرحوم صدر می فرماید وجود یا موجود را می توان تقسیم کرد به متحرک و غیر متحرک، همان طور که می توان تقسیم به واجب و ممکن یا مجرد و مادی کرد. همان طور که تجرد، از عوارض وجود است حرکت و سکون هم از عوارض وجود است. مرحوم صدر موجود جسمانی را به متحرک و ساکن تقسیم نمی کند بلکه اصل موجود را تقسیم به متحرک و ثابت می کند و موجود جسمانی را به متحرک و ساکن تقسیم می کند. اگر در مقابل متحرک، ثابت را قرار بدهی این دو قسم، تمام موجودات را شامل می شود چون همه موجودات یا ثابتند یا متحرکند اما اگر در مقابل حرکت، سکون را قرار بدهی باید بگویی موجود جسمانی یا متحرک است یا ساکن است پس باید بینی در کنار حرکت، سکون یا ثابت بکار می رود. هر دو تقسیم صحیح است.

مرحوم صدر می فرماید موجود یا متحرک یا ثابت است پس مرادش موجود مطلق است لذا حرکت را از عوارض وجود مطلق می شمارد که بر همه مصادیق وجود حمل نمی شود. مثل وجوب و امکان که امکان بر همه موجودات صدق نمی کند. ولی مرحوم صدر منکر نیست که حرکت از عوارض امور طبیعی نباشند بلکه یک پله بالاتر می رود و می فرماید که حرکت از عوارض امور طبیعی است، از عوارض وجود هم هست لذا می گوید به حرکت، هم می توان نظر طبیعی کرد چون از عوارض امور طبیعی قرار داده شده و هم می توان نظر الهی کرد چون از عوارض موجود قرار داده شده. اما خود مرحوم صدر در اسفار، بحث حرکت را در جلد سوم که بحث الهی است آورده و در بحث طبیعی که جلد ۴ و ۵ است نیاورد. ولی بر ابن سینا ایراد نمی کند و می گوید توی ابن سینا حرکت را در این مرتبه پایین نباید قرار بدهی بلکه باید در مرتبه بالاتر قرار بدهی حال مصنف می فرماید که جا دارد در امور طبیعی بحث کنیم چون از عوارض امور طبیعی است.



(و لا اعم لها من الحركة و السكون)

چون عوارض باید عام باشند تا مورد بحث قرار بگیرند لذا از اعم عوارض شروع می کنیم و به سمت اخص می رویم و چون عارضی، عام تر برای امور طبیعی غیر از حرکت سکون نداریم لذا وارد بحث حرکت و سکون می شویم.

ضمیم در «لها» به امور طبیعی بر میگردد.

(و السكون كما سنين من حالة عدم الحركة)

«من» تبعیضیه است یعنی یکی از حالاتی که ما برای سکون می توانیم در نظر بگیریم این است که سکون، عدم الحركة است. حالات زیادی برای سکون است چنان که در فصل مربوطه گفته می شود. یکی از حالات این است که عدم الحركة است. حالت، هم بر حالت ذاتی اطلاق می شود هم بر حالت عرضی اطلاق می شود هم بر اوصاف می شود هم بر ذات گفته می شود. گاهی گفته می شود این موجود، انسانیت است گاهی گفته می شود حال این موجود کتابت است. هم انسانیت می تواند حال باشد هم کتابت می تواند حال باشد. اولی، حالی است مربوط به ذات. دومی حالی است مربوط به صفات. اینجا می فرماید: از جمله احوال سکون، عدم الحركة است. که ذات سکون را توضیح می دهد. پس این حالت، حالت مربوط به ذات است. درباره سکون اختلاف است که آیا سکون، امر وجودی است و با حرکت تضاد دارد یا امر عدمی است و با حرکت تقابل عدم و ملکه دارد. تقابل تصایف مسلما بین آنها نیست. تقابل تناقض هم بین آنها نیست. چون که آن، عدم الحركة است از موجودی که شانس متحرک بودن است. در مورد خدا تبارک و عقول، ما سکون به کار نمی بریم. نمی گوئیم خدا تبارک ساکن است. نمی گوئیم عقول ساکن است. از آنها به ثبوت تعبیر می کنیم و می گوئیم خدا تبارک و عقول ثابت اند چون سکون در جایی استعمال می شود که حرکت هم بتواند استعمال شود. درباره خدا تبارک و عقول، حرکت استعمال نمی شود پس سکون هم استعمال نمی شود. از اینجا می فهمیم که بین سکون و حرکت تناقض نیست چون در تناقض، شرط نمی شود که موضوع، قابلیت امر ثبوتی را داشته باشد ولی در تقابل عدم و ملکه شرط می شود که موضوع، قابلیت ثبوت و ملکه را داشته باشد یعنی بر موضوعی که قابلیت حرکت را دارد سکون اطلاق می کنیم چون این گونه است پس بین سکون و حرکت، تناقض نیست و تقابل عدم و ملکه است. بحث این در آینده به طور مفصل می آید. ما در این جا خواستیم اشاره کنیم که همه، سکون را امر عدمی نمی دانند ولی اگر بخواهند سکون را تعریف کنند ناچارند که آن را عبارت از عدم الحركة قرار بدهند اینکه ایشان می فرماید، سکون عدم الحركة است حتی بنا بر قول کسانی که بین سکون و حرکت تضاد قائلند و هر دو را امر وجودی می دانند سکون، عدم الحركة است یعنی اگر کسی بخواهد سکون را تفسیر کند به عدم الحركة بیان می کند ولو سکون امر وجودی باشد ولی وقتی مفهومش را می خواهد بیان کند عدمی بیان می کند پس علی ای حال سکون امر عدمی است و امر عدمی موخر از امر ثبوتی است پس باید سکون را از حرکت موخر کنیم و لذا ابتدا بحث در حرکت داریم اما می فرماید (فحری بنا ان تقدم الکلام فی الحركة)

مطلب اول: توضیح می دهد که موجودات به چند قسم تقسیم می شوند البته تقسیمی که مناسب با حرکت است.

مطلب دوم: در کدام قسم، حرکت راه دارد.

مطلب سوم: سپس وارد بحث های مربوط به حرکت می شود.

بیان مطلب اول: مصنف می فرماید درباره موجودات، در تصور به سه قسم تقسیم می شود اما در خارج، یک قسم آن محال است.

قسم اول: موجوداتی که من تمام الجهات بالفعل اند و هیچ جهت بالقوه برای آنها نیست مثل خدا تبارک که آنچه را که کمال حساب می شود بالفعل است و آن چه را که ندارد نقص است و تا آخر هم نباید داشته باشد. عقول هم آنچه را که دارند بالفعل دارند و قوه ندارند.

قسم دوم: موجوداتی که از جهتی بالفعل و از جهتی بالقوه اند مثل خود ما انسان ها که از ابتدا که آفریده شدیم ذات انسان را بالفعل داریم ولی اوصافی را باید به دست بیاوریم که نسبت به آنها بالقوه هستیم.

قسم سوم: موجودی که از تمام جهات بالقوه باشد. این چنین موجودی فقط در تصور است ولی در خارج نیست چون هر موجودی را که لحاظ کنی، ذات دارد و لااقل در ذاتش بالفعل است لذا نمی توان موجودی را داشته باشیم که از همه حیثیات بالقوه باشد.

نکته: در تصور و ذهن می توانیم موجودات قسم سوم را تصور کنیم ولی همین موجود به لحاظ این که وجود ذهنی پیدا کرد از نظر وجود ذهنی بالفعل می شود ولی قبل از تصور کردن، بالقوه است.

ما (شر من جميع الجهات) نداریم ولی شما به آن، وجود ذهنی می دهی و وجود، خیر است پس شر من جميع الجهات نشد. یعنی می توان آن را تصور کرد. بلکه وقتی تصور کردی و وجود ذهنی دادی خیر است و او را از شر محض بیرون آوردی. هکذا در ما نحن فيه که مفهوم بالقوه را قبل از اینکه بالقوه شود موجود است.

سوال: هیولای اولی آیا بالقوه من جميع الجهات نیست؟

جواب: هیولای اولی از همه جهت بالقوه است ولی در خود بالقوه بودن، بالفعل است نه اینکه می تواند قوه باشد بلکه قوه است و لذا می گوئیم بالقوه است. پس در بالقوه بودنش بالفعل است. هیولی فقط قابلیت دارد و در قابلیت داشتنش بالفعل است. به عبارت دیگر هیولی، در هیولی بودن بالفعل است.

بیان مطلب دوم: بعد از اینکه دو قسم را ذکر کرد احکامش را می گوید.

حکم قسم اول: حکمش این است که نمی تواند حرکت کند چون آن که قوه دارد. از قوه به سمت فعلیت خارج می شود. ما قوه کتابت داریم از قوه کتابت خارج می شویم و به سمت فعلیت می رویم تا کتابت را کسب کنیم اما موجودی که بالفعل محض است و قوه ندارد خروج من القوه الی الفعل در او تصور نمی شود پس موجوداتی مثل خدا تبارک و عقول، خروج من القوه الی الفعل ندارند زیرا که اصلا قوه ندارند.

حکم قسم دوم: حکمش این است که نسبت به فعلیت، خروج من القوه الی الفعل ندارند ولی نسبت به قوه هایشان خروج من القوه الی الفعل دارند. در چنین موجوداتی احتمال دیگر هم هست که نتواند به فعلیت برسند.

توضیح: ما به طور مطلق درباره موجوداتی که هم بالفعل اند و هم بالقوه اند حکم میکنیم که خروج من القوه الی الفعل دارند. احتمالی هم هست که خروج من القوه الی الفعل نداشته باشند ولو در یک قوه نتوانند به فعلیت برسند. این احتمال اگر به خاطر مانع خارجی باشد اشکال ندارد. اما فرض دیگر این است که بدون وجود مانع، این موجود بالقوه نتواند به سمت فعلیت خارج شود. این فرض، غلط است چون اگر این موجود نتوانست به سمت فعلیت برود معلوم می شود که قوه را هم ندارد. موجودی که نتوانست هیچ وقت کاتب بشود (مثل حیوانات) معلوم می شود که از اول قوه را نداشتند. نه اینکه مانعی وجود داشته باشد. پس اگر موجودی بالقوه باشد حتما خروج من القوه الی الفعل را دارد اگر مانعی مزاحم آن نشود. اما اگر مانع، مزاحم شود از بحث بیرون است. نتیجه می گیریم موجودی که هم بالقوه و هم بالفعل است حتما خروج من القوه الی الفعل را دارد.

بیان مطلب سوم: خروج به دو قسم تقسیم می شود ۱- خروج دفعی ۲- خروج تدریجی

دو چیز وقتی که به سمت هم روان می شوند و حرکت می کنند قوه اتصال برای آنها است وقتی به هم می رسند اتصال بالقوه، اتصال بالفعل می شود که این اتصال بالفعل، دفعتا حاصل می شود اگر چه مقدمات آن، تدریجی است. (چون باید این دو شی با حرکت کردن به هم برسند لذا مقدمات آن، تدریجی است).

خروج من القوه الی الفعل تدریجا، مانند سبب که سبز است و به تدریج زرد می شود. حال خروج من القوه الی الفعل تدریجا را حرکت می نامیم ولی خروج من القوه الی الفعل دفعتا را حرکت نمی نامیم.

بعدا می گوئیم این تعریف، کامل نیست الان به خاطر روشن شدن مطلب، این گونه تعریف کردیم والا این تعریف به عنوان چهارمین تعریف باطل، مطرح می شود و رد می گردد.

((مراد از قوه چیست؟))

جواب: قوه همان امکان استعدادی است نه امکان ذاتی.)

مصنف می فرماید: در همه اقسام موجوداتی که من حیثی بالقوه و من حیثی بالفعل اند خروج من القوه الی الفعل حاصل می شود ولی در همه اینها حرکت حاصل نمی شود. چون خروج من القوه من الفعل اعم از حرکت است زیرا خروج گاهی دفعی است و گاهی تدریجی است و خروج دفعی، حرکت نیست بلکه خروج تدریجی حرکت است. همه موجودات بالقوه، خروج دارند ولی همه حرکت ندارند.

مثلا- کیف و کم و این و وضع را همه قبول دارند که خروج تدریجی دارند در بقیه مقولات می گوئیم که بعضی مقولات مسلما حرکت ندارند ولی خروج دفعی دارند اما بعضی مقولات مورد بحث است که حرکت در آنها هست یا نیست. همه مقولات، خروج دارند حال بعضی دفعی و بعضی تدریجی است که در فصل ۳ بیان می شود.

توضیح عبارت

(فنقول ان الموجودات بعضها بالفعل من كل وجه و بعضها من جهة بالفعل و من جهة القوه)

نسخه صحیح: (من جهة بالقوه) است.

(و يستحيل ان يكون شی من الاشیا بالقوه من كل جهة لا ذات له بالفعل البته)

کلمه بالقوه خبر برای یكون است.

ترجمه: محال است که شیئی از اشیاء، بالقوه من كل جهة باشد.

ص: ۱۷

(لا- ذات له بالفعل البته)، توضیح (بالقوه من کل جهه) است. موجودی که ذات ندارد می توان گفت که بالقوه من جمیع الجهات است ولی اگر ذات داشت لااقل از جهت ذات بالفعل است و بالقوه من جمیع الجهات نیست.

(لیسلم هذا و لیوضع وضعاً)

این بحث که موجود به دو قسم تقسیم می شود یک بحث الهی است نه طبیعی.

یعنی در مباحث الهیات بالمعنی الاعم مطرح می شود و در کتاب شفا، هنوز بحث الهیات شروع نشده. لذا استدلال برای تقسیم نمی آورد و فقط تقسیم را بیان می کند. مصنف می فرماید این بحث را در اینجا به عنوان اصل موضوعی بپذیر. اصل موضوعی به اصلی می گویند که شنونده تعبداً می پذیرد به امید اینکه در جای خودش اثبات شود.

ترجمه: این تقسیمی که گفتیم باید قبول شود و به عنوان اصل موضوعی پذیرفته شود ولو اثبات این قانون آسان است ولی جای اثباتش در اینجا نیست.

(مع قرب تناول الوقوف علیه)

با اینکه اطلاع بر این مطلب خیلی قریب و نزدیک است و به آسانی می توان اثبات کرد ولی جایش اینجا نیست و به عنوان اصل موضوعی بپذیر.

تا اینجا مطلب اول تمام شد که تقسیم موجودات بود. از قوله «ثم من شان» وارد مطلب دوم می شود و احکام این اقسام را می گوید.

(ثم من شان کل ذی قوه ان یخرج منها الی الفعل المقابل لها)

فعلی داریم که شامل قوه می شود ولی فعلی هم هست که در مقابل قوه است که مراد ما می باشد والا- خود قوه هم، در قوه بودنش بالفعل است لذا خود بالفعل، شامل بالقوه می شود ولی مراد از بالفعل یعنی در مقابل قوه است.

ترجمه: از شان هر قوه است که به سمت فعلیتِ مقابل خودش خارج می شود.

(و ما امتنع الخروج اليه بالفعل فلا قوه عليه)

آیا ممکن است ذی قوه ای به سمت فعلیت خارج نشود با این که عاملِ خروج برای او هست و مانع خروج هم برایش نیست؟ می فرماید این، نمی شود. اگر اتفاق افتاد باید بدانی که این ذی قوه، ذی قوه نبوده است بلکه گمان کردی که ذی قوه است.

ترجمه: هر چیزی که خروج به سمت آن، بالفعل ممکن نباشد قوه ای بر آن هم وجود نخواهد داشت. یعنی اگر شیئی را یافتی که نتوانست به سمت فعلیت برود بدانی که قوه ی آن فعلیت را نداشته والا اگر قوه ی آن فعلیت را داشت بالاخره آن فعلیت را بدست می آورد. البته با توجه به داشتن مقتضی و نبود مانع.

(و الخروج الى الفعل عن القوه قد يكون دفعه و قد يكون لا دفعه)

مطلب سوم را بیان می کند که خروج من القوه الى الفعل به دو قسم تقسیم می شود.

(و هو اعم من الامرین جمیعا)

خروج، اعم از این دو است یعنی هم شامل دفعی و هم شامل لا دفعی می شود مراد از الامرین، دفعی و لا دفعی است.

(و هو بما هو اعم، امر يعرض لجميع المقولات)

خروج به معنای عامش که تقسیم می شود به دفعی و تدریجی، بر همه مقولات عارض می شود.

اما در خط ۱۵ قوله (لكن المعنى المتصالح عليه) است که یعنی خروج به معنای عام بر همه مقولات عارض می شود لکن معنای متصالح علیه (که خروج به تدریج، یعنی حرکت است) در همه مقولات نیست.

ترجمه: خروج به اعتبار این که عام است که هم شامل دفعی و هم شامل تدریجی می شود، امری است که بر هر ۱۰ مقوله اطلاق می شود.

(فانه لا مقوله الا و فیها خروج عن قوه لها الی فعل لها)

هیچ مقوله ای نیست مگر در آن مقوله، خروج از قوه به فعلیت اتفاق می افتد. قوه ای که مربوط به خود آن مقوله است. فعلیتی که مربوط به خود آن مقوله است مثلا- فرض کنید که انسان جوهر است این، خروج من القوه الی الفعل دارد. نطفه، بالقوه انسان است و بعدا که شرائط فراهم شد انسان می شود. پس جوهری از قوه به فعلیت خارج شده. و مانند رنگی که می تواند تبدیل به رنگ دیگر شود مثلا وقتی سیب، سبز است بالقوه، زرد است و خارج می شود و بالفعل زرد می شود. پس کیف هم توانست از قوه به فعلیت خارج شود هکذا در کم، که کسی قدّ او کوچک است بعدا بزرگ می شود و قد بزرگ پیدا می کند. این رشدی که می کند ابتدا بالقوه بوده بعدا باطل می شود.

(اما فی الجوهر فکخروج الانسان الی الفعل بعد کونه بالقوه)

اما در جوهر، انسان بعد از اینکه بالقوه بود یعنی نطفه بود یا قبل از نطفه که خاک بود، از خاک بودن به سمت نطفه بودن خارج می شود از نطفه بودن به سمت انسان بودن خارج می شود. پس از قوه به سمت فعلیت خارج می شود با اینکه جوهر هم هست.

(و فی الکم فکخروج النامی الی الفعل عن القوه)

ص: ۲۰



در کم هم این خروج اتفاق می افتد مثل خروجی که نمو می کند به سمت فعل

(الی الفعل) متعلق به خروج است. متعلق به نامی هم می توان گرفت ولی متعلق به خروج بهتر است.

ترجمه: این موجودی که نامی است یعنی شأن نمود دارد از قوه به فعلیت خارج می شود.

(و فی کیف فکخروج السواد الی الفعل عن القوه)

(فی کیف) یعنی اما فی کیف و اما فی الکم، لذا فاء آورده و گفته فکخروج، یعنی جواب برای اما است.

ترجمه: اما در کیف مثل این که سواد از قوه به فعلیت خارج شود.

(و فی المضاف فکخروج الاب الی الفعل عن القوه)

در مضاف هم، خروج من القوه الی الفعل داریم. این انسان تا وقتی که ازدواج نکرده اب بالقوه است وقتی ازدواج کرد و صاحب فرزند شد اب بالفعل می شود. پس، از مضاف بالقوه که اب بالقوه است به مضاف بالفعل که اب بالفعل است خارج می شود.

(و فی الاین فکالحصول فوق بالفعل)

مثل انسان در طبقه پایین است و به طبقه بالا می رود. وقتی که در طبقه پایین است کون در فوق، برایش بالقوه است ولی وقتی به طبقه بالا می رود همین کون بالقوه، بالفعل می شود.

(و فی متی فکخروج الغد الی الفعل عن القوه)

در متی، خروج من القوه الی الفعل اتفاق می افتد.

یعنی امروز که موجود است. غد (فردا) در امروز بالقوه است و بعداً بالفعل می شود خود غد، بالقوه است و خودش بالفعل می شود یعنی غد، که زمان است و بالقوه است بالفعل می شود. الان در مثال ملاحظه می کنید که مصنف متی را مطرح می کند که متی، نسبت به زمان است وقتی می خواهد مثال بزند خود زمان را می گوید. در این، این نکته را رعایت کرده است این را مطرح کرده و مثال به این زده اما در متی که نسبت به زمان است متی را مطرح کرده ولی مثال به خود زمان زده است و گفته خود غد، بالقوه است. نگفته حصول در غد، بالقوه است. باید می گفت که حصول در غد، بالقوه است و بعداً بالفعل می شود چون حصول در غد، متی است. خود غد متی نیست بلکه زمان است. متی نسبت به زمان است نه خود زمان.

مرحوم آقا جمال می فرماید که چون ملزوم با لازم در اینجا تلازم دارد مصنف، ملزوم را گفته و لازم را اراده کرده است.

ملزوم یعنی: غد، بالفعل می شود و لازم یعنی حصول در غد هم، بالفعل می شود. اگر غد بالفعل شد حصول در غد هم بالفعل می شود. یعنی می خواسته حصول در غد را مطرح کند ولی خود غد را مطرح کرده است. غد، ملزوم حصول فی الغد است و وقتی ملزوم می آید لازم هم به دنبال آن می آید. پس مصنف اکتفا کرده به ملزوم به جای لازم،

(و فی الوجود فکخرج المنتصب الی الفعل عن القوه)

منتصب کسی است که صاف ایستاده باشد. اما کسی که نشسته باشد یا خوابیده باشد بالقوه منتصب است. وقتی بلند شد و ایستاد منتصب می شود. این، وضع است. وضع ما (وضع یعنی نسبت شی به خارج از خودش) وقتی نشستیم به خارج از خودمان یعنی دیوار و در و کف و سقف یک نسبتی است وقتی بلند می شویم و می ایستیم مقداری از این نیست عوض می شود یعنی قبلاً نسبت قاعد به این اشیاء بود اما بعداً نسبت قائم به این اشیاء می شود.

(و كذلك فی الجده)

در جده هم همین طور است که خروج من القوه الی الفعل است. ما پیراهن الان نداریم اما بالقوه می توانیم تقمص داشته باشیم وقتی پیراهن را در بدن خود کردیم بالفعل می شویم. جده یعنی تعمم، تقمص و تنعل که به معنای عمامه بستن، نعلین به پا کردن و لباس پوشیدن است که اینها بالقوه هستند و بعداً بالفعل می شوند.

(و كذلك في الفعل و الانفعال)

فعل مثل تسخين. انفعال مثل تسخين. در فعل و انفعال، تدریج است تسخين، به تدریج انجام می شود و کم کم آتش آب را گرم می کند و تسخن هم به تدریج انجام می شود یعنی کم کم آن آب گرم می شود. این تسخين و تسخن، مقوله فعل و انفعال است ابتدا بالقوه می توانند باشند بعدا بالفعل باشند.

### بیان تعریفات باطله درباره حرکت ۹۱/۰۷/۰۲

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۸۱ سطر ۱۵ (قوله لكن المعنى)

موضوع: بیان تعریفات باطله درباره حرکت

ابتدا عباراتی را که در جلسه قبل توضیح دادیم را می خوانیم:

(لكن المعنى المتصالح عليه عند القدماء في استعمال لفظه الحركة)

جایی که قدما حرکت را استعمال می کنند معنایی که بر آن اصطلاح دارند خروج مطلق نیست بلکه خروج تدریجی است نه خروج مطلق و نه خروج دفعی مراد است.

این «لكن» استدارك از خط ۱۱ هست که گفت «و هو بما هو اعم امر يعرف لجميع المقولات» حال استدراك می کنیم که معنای متصالح علیه در همه مقولات نیست.

ترجمه: معنایی که بر آن معنی، اصطلاح شده در استعمال لفظ حرکت.

(ليس ما يشرك فيه جميع اصناف هذه الخراجات عن القوه الى الفعل)

(عن القوه) متعلق به خراجات است.

مراد از «ما» در (ما يشرك) کنایه از خروج است.

ترجمه: نیست خروجی که شرکت دارد در آن خروج، جمیع اصناف این خراجات.

(بل ما كان خروجاً لا دفعه بل متدرجاً)

ص: ۲۳

مراد از «ما» کنایه از خروج است یعنی بلکه خروجی که به متدریج باشد مراد است.

(خروج لا دفعه) یعنی خروج متدرج.

(و هذا ليس يتاتي الا في مقولات معدوده)

این خروج متدرج در همه مقولات میسر نمی شود و وجود نمی گیرد مگر در مقولات معدوده ای که در فصل ۳ ذکر می کنیم.

(مثل كالکيف فان ذا الكيف بالقوه يجوز ان يتوجه الى الفعل يسرا يسرا الى ان ينتهي اليه)

از حرکت در کیف، تعبیر به استحاله می شود (استحاله یعنی از حالتی به حالت دیگر بیرون آمدن و حالت، همان کیف است یعنی از کیفی به کیف دیگر خارج شود.

از حرکت در کم، تعبیر به نمو «رشد کردن» و ذهول «لاغر شدن» می کند. نمو، حرکت در کم است که امر تدریجی است و انسان و هر موجودی به تدریج نمو پیدا می کند پس حرکت در نمو، تدریجی است.

مراد از ذا الكيف یعنی جوهری که دارای کیف است. آن که کیف را بالقوه دارد و هنوز بالفعل نشده نمی گویند که کیفی را دارد و تبدیل به کیف دیگر می کند بلکه می گویند کیف را ندارد و می خواهد بدست بیاورد.

(یتوجه الى الفعل): به سمت تحصیل و بدست آوردن است ولی این خروج، یسیرا یسیرا یعنی تدریجی است تا منتهی به فعل شود و کیفی را که نداشته بدست آورد.

(و كذلك ذو الکم بالقوه)

ذو الکم یعنی جوهری که دارای مقدار و اندازه است که از این مقدار به مقدار بالاتر یا پایین تر حرکت می کند. این مثال دوم است که ذوالکم بالقوه، به سمت به دست آوردن آن کم حرکت می کند.

(كذلك) یعنی يجوز ان يتوجه الى الفعل يسرا يسيرا الى ان ينتهي اليه

(و نحن سنبين من بعد ان اى المقولات يجوز ان يقع فيه هذا الخروج من القوه الى الفعل و ايها لا يجوز ان يقع فيه ذلك)

این عبارت، خوب بود که به خط قبلی متصل می شد چون دنباله بحث است سنبنین یعنی در فصل ۳ که در چه مقوله ای این چنین خروجی که اسمش حرکت است اتفاق می افتد.

ضمیر در (فیه) و (الیها) به مقوله برمی گردد.

(هذا الخروج) مراد خروج تدریجی است.

(ذلك) یعنی این خروج تدریجی

صفحه ۸۲ سطر ۴ (قوله و لولا ان الزمان)

از اینجا شروع در بحث دیگر است که وارد در بحث در تعریف حرکت است حرکت را چگونه تعریف می کنیم

در اینجا به سه تعریف اشاره می کنیم:

۱\_ الحركة خروج عن القوه الى الفعل فى زمان

این قید «فی زمان» تدریج را افاده می کند.

۲\_ الحركة خروج عن القوه الى الفعل على الاتصال

قید «على الاتصال» تدریج را افاده می کند یعنی على الاستمرار

۳\_ الحركة خروج القوه الى الفعل لا دفعتاً

مصنف می فرماید هر سه باطل اند و مشتمل بر دورند.

اما تعریف اول مشتمل بر دور است چون: ما زمان را در تعریف حرکت اخذ کردیم و وقتی می خواهیم زمان را تعریف کنیم حرکت را در تعریف زمان اخذ می کنیم و می گوئیم (الزمان المقدار الحركة). پس شناخت زمان متوقف بر شناخت حرکت است حال در تعریف حرکت دوباره زمان را اخذ می کنیم یعنی چیزی که با حرکت شناخته می شود می خواهد معرف حرکت شود آن که به وسیله معرف شناخته می شود می خواهد معرف شود و این، دور است.

اما تعریف دوم مشتمل بر دور است چون: اتصال، گاهی اتصال در مکان است اجزاء مکان به هم متصل اند این اتصال اتصال تدریجی نیست. در زمان، اتصال است زیرا اجزاء زمان به هم متصل اند ولی اتصالی که اجزاء اتصالی آن باقی نمی ماند اجزائی می گذرند و اجزائی هم هنوز نیامده. اما در مکان، اتصال است اما اجزاء اتصالی همه ثابتند پس دو گونه اتصال داریم ۱\_ اتصالی که اجزایش عبور می کنند ۲\_ اتصالی که اجزایش ثابت می مانند. حرکت، در اتصالی که اجزایش عبور می کنند. اخذ می شود اما در حدّ مطلق اتصال اخذ نشده است لذا در زمان می گوید حرکت، اخذ می شود اما در اتصال نمی گوید حرکت، اخذ می شود بلکه می گوید گاهی اخذ می شود. ولی اخذ حرکت در تعریف اتصال، باعث می شود که شناخت اتصال متوقف بر شناخت حرکت باشد ولو یک قسم آن متوقف باشد لذا تعریف دوری می شود.

اگر حرکت را تعریف کنیم به خروج من القوه الى الفعل على الاتصال، باز مرتکب دور شدید زیرا اتصالی را که با حرکت شناخته می شود در تعریف حرکت آورید و معرّف حرکت قرار دادید.

اما تعریف سوم مشتمل بر دور است چون: دفعه را که می خواهیم تعریف کنیم «آن» را در تعریف آن اخذ می کنیم. دفعه یعنی امر «آنی»، «آن» را که می خواهیم تعریف کنیم زمان در تعریفش اخذ می شود و می گوئیم که «آن» طرف زمان و انتها و زمان یا ابتداء زمان است. زمان را که می خواهیم تعریف کنیم حرکت را در تعریفش اخذ می کنیم پس دفعه را به «آن» تعریف می کنیم «آن» را به زمان تعریف می کنیم. زمان را به حرکت تعریف می کنیم پس حرکت، با واسطه در تعریف «دفعه» اخذ می شود. اگر حرکت، با واسطه در تعریف «دفعه» اخذ می شود «دفعه» را نمی توانیم در تعریف حرکت بیاوریم و الا دور می شود. پس هر سه تعریف مشتمل بر دور است.

مصنف می فرماید اگر در تعریف زمان، حرکت را اخذ نمی کردیم. و اگر در تعریف اتصال و تدریج، گاهی حرکت را اخذ نمی کردیم و در تعریف «دفعه» هم حرکت را اخذ نمی کردیم اجازه داشتیم که حرکت را به این سه تعریف، تعریف کنیم اما چون در تعریف زمان و اتصال و تدریج و دفعه، حرکت را اخذ می کنیم اجازه نداریم حرکت را به این سه تعریف، تعریف کنیم لذا ارسطو حرکت را به نحوه دیگری تعریف کرده و وارد تعریف ارسطو می شویم بعدا که تعریف ارسطو تمام می شود چهار تعریف دیگر مطرح می کنیم و همه را باطل می کنیم.

توضیح عبارت

(و لولا ان الزمان)

جواب لولا- در دو خط بعد است که می فرماید (لیسهل علینا) خوب بود که (و لولا) سر خط نوشته شود چون وارد در بحث جدید است.

(مما نضطر فی تحدیده الی ان توخذ الحرکه فی حده)

در عبارت (نضطره و توخذ) آمده که اگر (نضطر است) باید (ناخذ) باشد اما شاید بتوان (نضطر) را به صورت مجهول خواند.

ترجمه: اگر زمان از چیزهایی نبود که به ناچار حرکت در تعریفش اخذ می شد حرکت را در تعریف و حدش اخذ می کردیم.

(و ان الاتصال و التدریج قد یوخذ الزمان فی حدهما)

و اگر این طور نبود که اتصال و تدریج، گاهی زمان در حد آنها اخذ می شود.

نکته: (این نکته در جلسه بعد بیان شده) چرا در تدریج کلمه «قد» آمده کهبه معنای این است که گاهی در تعریف زمان، تدریج اخذ می شود. آیا تدریج همیشه زمانی نیست. اگر تدریج همیشه زمانی است پس باید همیشه زمان در تدریج حاصل شود چرا می گوئید بعضی اوقات حاصل است.

ص: ۲۷

جواب: تدریج یعنی درجه درجه، و درجه درجه به معنای پله پله است یعنی (آن به آن) و (زمان به زمان). در واقع تدریج همیشه همراه زمان است اما ما گاهی آن همراهی را ملاحظه نمی کنیم. تدریج در یک چیزی را می خواهیم بیان کنیم که آن چیز زمان نیست و از سنخ زمانی هم نیست و اگر از سنخ زمانی است ما به زمانی بودنش توجه نداریم در آن حالت اگر تدریج بخواهد بیان شود به زمان توجه نمی شود. مثلاً در وقتی که در یک مکانی راه می رویم و مسافتی را طی می کنیم این مسافت، تدریجاً طی می شود. گاهی زمان طی مسافت لحاظ می شود و گاهی زمان لحاظ نمی شود ما می خواهیم بینیم چند کیلومتر طی کردیم. نه اینکه در چه زمانی طی کردیم. این چنین تدریجی را که برای طی مسافت داریم وقتی می خواهیم تعریف کنیم زمان را در تعریفش اخذ نمی کنیم. اگر بخواهیم بیان کنیم که در چه زمانی ما این امر متدرج (یعنی طی زمان را) انجام دادیم زمان در تعریف تدریج اخذ می شود والا اخذ نمی شود.

البته تدریج را اگر به طور مطلق بخواهیم بیان کنیم (آنچه که الان گفتیم تدریج در مکان و زمان بود) تدریج، همیشه احتیاج به اخذ زمان ندارد تدریج یعنی درجه درجه کاری را انجام بدهند و در آن، زمان اخذ نشده است مگر شما بگویی درجه هم اشاره به زمان دارد ولی این چنین نیست و درجه اشاره به زمان ندارد. پس لزومی ندارد که در تعریف تدریج، ما زمان را اخذ کنیم اگر چه تدریج همیشه همراه زمان است همان طور که در تعریف اتصال، لزوم ندارد زمان را اتخاذ کنیم. بله در تعریف زمان، حرکت باید اخذ شود چون زمان، مقدار حرکت است).



اگر اینگونه نبوده که دفعه (ایضا یعنی مثل زمان و اتصال و تدریج)، «آن» در حد آنها اخذ می شد.

(فانها قد یؤخذ الان فی حدها فیقال هو ما یکون فی آن و الآن یؤخذ الزمان فی حده)

ضمیر در (فانها \_ حدها \_ هو) به «دفعه» بر می گردد.

(لانه طرفه)

چون «آن» طرف زمان است و طرف شی همیشه باید به شی اضافه شود نقطه را اگر بخواهیم تعریف کنیم می گوئیم (طرف الخط). خط را که می خواهیم تعریف کنیم می گوئیم (طرف السطح). سطح را که می خواهیم تعریف کنیم می گوئیم (طرف الجسم). همیشه طرف باید به صاحب طرف اضافه شود تا شیء تعریف شود در اینجا هم «آن» طرف زمان است و اگر ((آن)) را بخواهیم تعریف کنیم باید به زمان اضافه اش کنیم و بگوئیم «طرف الزمان».

(الحركة یؤخذ الزمان فی حدها)

حرکت چیزی است که زمان در حد آن اخذ می شود.

در هنگام توضیح دادن مطالب گفتیم زمان چیزی است که حرکت در آن اخذ می شود که آسانتر بود. گفتیم که حرکت در تعریف زمان اخذ می شود و زمان در تعریف «آن» اخذ می شود و «آن» در تعریف دفعه اخذ می شود پس حرکت در تعریف دفعه اخذ می شود. ولی مصنف این گونه می فرماید که: (الحركة یؤخذ الزمان فی حدها) مرحوم آقا جمال توجیهی دارد که این توجیه در جلسه بعد بیان شده است: جمله «و الحركة یؤخذ الزمان» را باید مستقل از مطالب قبل به حساب بیاوریم. مطلب قبلی که شروع کردیم این بود که اگر دفعه را در تعریف حرکت اخذ کنی دور لازم می آید زیرا در تعریف دفعه «آن» اخذ می شود و در تعریف «آن» زمان اخذ می شود و در تعریف زمان، حرکت اخذ می شود. پس در تعریف دفعه، حرکت اخذ می شود شما با حرکت دفعه را تعریف می کنی حال اگر بخواهی حرکت را هم با دفعه بیان کنی لازم می آید آنچه که با حرکت معرفی شده خودش معرّف حرکت باشد. مصنف همین مطلب را گفته منتهی جمله آخر را حذف کرده که دفعه، با «آن» تعریف می شود و «آن» با زمان تعریف می شود و از اینجا جلوتر نرفته و نگفته زمان با حرکت تعریف می شود چون قبلا گفته بود این را هم ما باید ضمیمه کنیم تا نتیجه بگیریم که اخذ دفعه در تعریف حرکت یعنی اخذ آنچه که متوقف بر حرکت است بر حرکت. و این، دور است. کلام مصنف در اینجا تمام می شود و قوله (و الحركة یؤخذ الزمان) جمله مستقل است حال مرحوم آقا جمال توجیه کردند و می فرمایند که: آیا در تعریف حرکت ما زمان را اخذ می کنیم؟

می‌گوییم که نمی‌توانیم اخذ کنیم زیرا که دور است. تمام مقصود ما همین است که زمان را نمی‌توان در تعریف حرکت اخذ کرد در عین حال مصنف می‌فرماید (و الحركة یؤخذ الزمان فی حدها)

توجهی که مرحوم آقا جمال می‌کند این است (علی تقدیر تحدیدها باحد تحدیدات الآتیه)

مراد از (تحدیدات الآتیه) چیست؟ گفتیم ۸ تعریف برای حرکت شده که ۳ تا را الان می‌گوییم و تعریف ارسطو را قبول می‌کنیم و ۴ تا بعد از تعریف ارسطو می‌آید. مراد ۴ تعریفی که بعد از ارسطو می‌آید نیست. چون در هر ۴ تا زمان اخذ نشده است. مراد تعریف ارسطو هم نیست چون زمان اخذ نشده بلکه مراد از تحدیدات آتیه که مرحوم آقا جمال می‌فرماید همین سه تعریفی است که خواندیم در این سه تعریف زمان اخذ شده یکبار صریحا اخذ شده و گفتیم (خروج من القوه الی الفعل فی زمان) و دو مرتبه هم ضمنا اخذ شده و گفتیم (خروج من القوه الی الفعل علی الاتصال او لادفعه)

مصنف نظر به این سه تعریف دارد و می‌فرماید در بعض تعاریف، زمان در تعریف حرکت اخذ می‌شود و دور لازم می‌آید.

ترجمه: اگر ما در تعریف زمان، حرکت را اخذ نمی‌کردیم و در تعریف حرکت زمان را اخذ می‌کردیم آسان بود برای ما که این سه تعریف را قبول کنیم ولی چون در تعریف زمان حرکت را اخذ کردیم حال اگر بخواهیم در تعریف حرکت، زمان را هم اخذ کنیم بر ما آسان نیست تعریف، مگر تعریف دوری.

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۸۲ سطر ۷ (قوله لیسهل علینا)

موضوع: بیان تعریف حرکت طبق نظر ارسطو

در ابتدای جلسه دو نکته مربوط به جلسه قبل بیان شد که در جزوه جلسه قبل آمده.

مصنف می فرماید چون این سه تعریفی که برای حرکت شده دوری است و باطل است ارسطو به سمت این تعریفات تمایلی ندارد و تعریف چهارمی را بیان کرده ارسطو می گوید: الحركة کمالاً اول لما هو بالقوه من حیث هو بالقوه.

یک شی متحرک را که ملاحظه کنی قبل از اینکه حرکت را شروع کند دو قوه داشته یا به تعبیری قوه دو کمال در او موجود است.

۱\_ قوه حرکت: که می توانسته حرکت کند و بعداً هم حرکت را شروع می کند (وقتی حرکت می کند حرکتش بالفعل است و بالقوه نیست)

۲\_ قوه رسیدن به هدف: حرکت را به خاطر غایتی انجام می دهد. الان قبل از اینکه حرکت را شروع کند توانایی رسیدن به هدف را دارد. هیچ کمالی را نداشته (کمال را در نمط ۸ کتاب اشارات مرحوم خواجه معنی کرده) کمال یعنی امر بالفعل، حال چه از قوه خارج شده باشد چنان چه در موجودات مادی است چه از ابتدا بالفعل باشد و از ابتدا کمال بوده مثل اوصاف مجردات.

قبل از اینکه این موجود حرکت کند دو امر بالفعل را بالقوه دارد: ۱\_ حرکت کردن ۲\_ به هدف رسیدن، حرکت کردن صفت نفسی است یعنی متحرک این صفت را فی نفسه دارد. غایت، صفتی است بالقیاس الی الغیر، و نعتی برای خود حرکت نیست. غایت، کمال اضافی برای متحرک است و حرکت، کمال نفسی برای متحرک است.

ص: ۳۱

اما هدف را وقتی ملاحظه می کنی باید متحرک را با هدفی که غیر از خودش است بسنجیم و بگوییم به این هدف، واصل می شود. پس هدف، کمالی قیاسی است و حرکت، کمالی ذاتی است هر دو کمال اند ولی متحرک قبل از اینکه حرکت را شروع کند قوه این دو کمال را دارد بعد از اینکه حرکت را شروع کرد یکی از دو قوه اش که تبدیل به کمال و فعلیت می شود ولی قوه دیگر همچنان باقی است. مثلاً- نطفه، حرکت می کند که انسان شود. یک کمال نطفه، که حرکت است را دارد و یک کمال هم انسان شدن است که نسبت به آن بالقوه است و وقتی به انسانیت رسید هر دو قوه را بالفعل دارد.

پس حرکت کمال اول است برای چیزی که نسبت کمال دوم هنوز بالقوه است. نه نسبت به کمال اول بالقوه باشد چون نسبت

به کمال اول، بالفعل است.

(من حیث هو بالقوه): از این جهت که هنوز به کمال ثانی نرسیده اگر به کمال ثانی رسیده حرکت تمام می شود و دیگر حرکتی نیست پس این حرکت، کمال اول است برای این متحرک که نسبت به کمال ثانی بالقوه است از این جهت که نسبت به کمال ثانی بالقوه است و هنوز به فعلیت نرسیده.

(اول): مراد از اول، در مقابل ثانی نیست. منظور از کمال اول، اول اصطلاحی است کمال اول به کمالی گفته می شود که نوعی را می سازد مثل انسانیت کمال ما است چون نوع انسان با آن ساخته می شود اما بقیه کمالات مثل کتابت، ضحک و ... کمالات ثانیه اند. ثانی یعنی ما لیس باول. تعجب، کمال ثانی است ولی ضحک که بعد از تعجب است کمال ثالث است اما ما همه را کمال ثانی حساب می کنیم.

ص: ۳۲

حرکت، کمال اول است اما نه برای انسان بما هو انسان چون کمال اول انسان بما هو انسان، انسانیت است کمال اول است نه برای فرس بما هو فرس، چون کمال فرس بما هو فرس، فرسیت است. پس کمال اول برای متحرک بما هو متحرک است یعنی متحرک نوعی از جسم است که قوام این نوع به حرکت است اگر حرکت را از آن بگیری ساکن می شود. پس متحرک بما هو متحرک کمال اول آن حرکت است.

پس اگر می گوئیم حرکت یعنی کمال اول لما هو بالقوه، مراد از «لما» یعنی لمتحرک هو بالقوه نسبت به کمال ثانی. پس «ما» را کنایه از متحرک می گیریم.

یعنی هر جسمی، هر صورت نوعیه که داشته باشد اگر متحرک باشد حرکت، کمال اول متحرک بودنش است نه کمال اول انسان بودن یا فرس بودن.

پس تعریف ارسطو این شد که حرکت، کمال است برای متحرکی که نسبت به کمال ثانی بالقوه است مادامی که نسبت به کمال ثانی بالقوه است.

(ما حرکت را کمال اول برای جسم نمی گیریم بلکه برای جسم بما هو متحرک می گیریم لذا این جسم تا وقتی متحرک است کمال اول را دارد و وقتی به هدف رسید کمال ثانی که هدفش است را حفظ می کند. چون آن کمال، با حرکت بدست آمد ولی حفظ آن لازم نیست با حرکت باشد).

مصنف در ادامه مفردات تعریف ارسطو را توضیح می دهد. گفتیم (الحرکه کمال اول)، کمال بودنش را توضیح دادیم که در ذیل آن، اول بودنش هم روشن شد و وقتی می خواهد فرق بین حرکت بالقوه ای که بالفعل شده با امر دیگر بالقوه ای که بالفعل شده وارد شود توضیح (لما هو بالقوه) را می دهد و این را به طور مستقیم توضیح نمی دهد.

اما بیان (کمال اول): حرکت امری است بالقوه، و فرد بالفعل هم دارد وقتی حرکت را شروع نکردیم بالقوه است اما وقتی شروع کردیم بالفعل می شود پس هر فرد بالقوه دارد هم فرد بالفعل دارد و چون هر بالفعلی، کمال است پس فرد بالفعل حرکت هم کمال است به این بیان که ایشان حرکت را کمال می گیرد به توضیحی که گفتیم.

[سوال: آیا حرکت جوهری می تواند بالقوه باشد؟]

جواب: شما وقتی جوهر را ملاحظه می کنی که موجود شد جوهر قبل از وجودش، وجودش بالقوه است. حرکت جوهری اش هم بالقوه است وقتی وجود پیدا می کند حرکت جوهری را شروع می کند. نسبت به این بخش از حرکت، بالفعل است و نسبت به بخش های آینده حرکت، بالقوه است و آن بالقوه ها به تدریج بالفعل می شوند تا وقتی که تمام شوند. پس حرکت جوهری می تواند بالقوه باشد].

مصنف در وقتی که می خواهد کمال بودن حرکت را بیان کند توجه می کند که متحرک، فی نفسه کمال دارد. یک بار متحرک (نطفه) را قیاس به هدف (انسانیت) می کند و می گوید متحرک (نطفه) با قیاس به این هدف، (انسانیت) فلان صفت را دارد. اما اینکه گفته می شود این نطفه می تواند حرکت کند این صفت حرکت را که ما برای نطفه ثابت می کنیم بدون این است که چیزی را در نظر بگیریم یعنی خود این متحرک را فی نفسه و فی ذاته ملاحظه می کنیم می بینیم برایش صفت حرکت حاصل است اما اگر متحرک را فی نفسه ملاحظه کردید نمی توانید انسانیت را برایش حاصل بینید باید با هدفی که انسانیت است ملاحظه کنید و بگویید انسانیت را بالقوه دارد.

پس برای این نطفه، هم می توانید حرکت در نظر بگیرید هم می توانید انسانیت در نظر بگیرید. حرکت را وقتی در نظر می گیرید که خود نطفه را ملاحظه کنید. انسانیت را وقتی در نظر می گیرید که نطفه را با انسانیت در نظر بگیرید.

مصنف می گوید هر متحرکی فی نفسه صفتی دارد که آن صفت ممکن است برایش بالقوه باشد و فعلیت پیدا کند و آن صفت، حرکت است بنابراین حرکت، مادامی که شروع نشده شی متحرک نسبت به آن، بالقوه است و وقتی شروع شد، شی متحرک نسبت به آن، بالفعل می شود. یعنی او بالفعل برای شی متحرک حاصل است.

پس حرکت کمالی اول و کمال فی نفسه است.

توضیح عبارت

(ان نقول ان الحركة خروج عن القوة الى الفعل في زمان او على الاتصال او لا دفعه)

(فی زمان) اشاره به تعریف اول دارد.

(على الاتصال) اشاره به تعریف دوم دارد.

(لا دفعه) اشاره به تعریف سوم دارد.

(لكن جميع هذه الرسوم يتضمن بياناً دورياً خفياً)

این تعاریفات رسمی متضمن بیان دور خفی اند. درست است که خروج بمنزله جنس است چون شامل دو فرد دفعی و تدریجی می شود پس نسبت به حرکت که تدریجی است جنس می شود ولی ما بعد آن، عرض خاصه است لذا رسم است نه حدّ.

اما بیان دور: می گوید دور خفی است چون این دور در یک تعریف اتفاق نیفتاده ما باید این دو تعریف را کنار هم جمع کنیم تا به دوری که پیش می آید توجه پیدا کنیم لذا می گوید دور خفی است. دور است اما از بعضی ذهنها مخفی می ماند انسان، حرکت را تعریف می کند بعداً که می خواهد زمان را تعریف کند از تعریف حرکت غافل می شود و زمان را تعریف می کند. این دو تعریف کنار هم نیستند اما اگر کنار هم قرار داده می شدند دور ایشان جلی می شد و به آسانی دور معلوم می شد.

فاء تفریع بر مطالب قبل است چون این سه تعریف مشتمل بر دور است ارسطو موظف شده تعریف دیگری کند.

(مفیدنا) یعنی کسی که این صناعت فلسفه را به ما آموخت و معلم فلسفه، ارسطو است. مصنف صاحب مکتب مشاء است و ارسطو را معلم فلسفه مشاء می داند.

(الی ان سلک فی ذلک نهجا آخر)

(ذلک): در بیان حد حرکت (یا به عبارت دیگر در تعریف حرکت)

(فنظر الی حال المتحرک عند ما یکون متحرکا فی نفسه)

نظر کرده در حال متحرک، تا حرکت را از این حالت بدست بیاورد و تعریف کند.

قید (فی نفسه) را دقت کنید که قید برای (عند ما یکون متحرکا) نیست بلکه قید (فنظر الی حال المتحرک) است یعنی نظر کرد به حال متحرک، آن حالتی که این متحرک، آن حالت را فی نفسه دارد بدون قیاس به چیز دیگر، اما این حالت را فی حال الحرکه دارد.

(عند ما یکون متحرکا) یعنی در حال حرکت این متحرک، فی نفسه حرکتی دارد.

(و نظر فی النحو من الوجود یخص الحرکه فی نفسها)

نه تنها به متحرک نظر کرد بلکه به خود حرکت هم نظر کرد. خود حرکت هم یکبار ملاحظه می شود به عنوان اینکه حرکت است یکبار ملاحظه می شود به عنوان اینکه واصل الی الحرکه است ارسطو به حرکت بما اینکه حرکت است نظر کرد. نظر نکرد که این حرکت موصل الی الحرکه است و در تعریف، اصلا هدف را اخذ نکرد، خود وجود حرکت را ملاحظه کرد و گفت کمال اول است و نگفت موصل الی الحرکه است حالت ایصال الی الحرکه را لحاظ نکرد، حالت نفسانی حرکت را لحاظ کرد.



(فوجد الحركه في نفسها كمال و فعلا اي يكونا بالفعل)

یافت که حرکت فی نفسها کمال و فعل است لذا حرکت را به کمال تعریف کرد.

(ای کونا بالفعل)، تفسیر کمال است. کمال یعنی کون بالفعل، خواهی هم در نمط ۸ اشارات همین گونه بیان می کند که کمال شی یعنی فعلیت شی، تا وقتی که بالقوه است کمال نیست بعد از این که بالفعل می شود کمال می شود.

(اذ كان بازائها قوه اذ الشی قد یكون متحرکا بالقوه و قد یكون متحرکا بالفعل و بالکمال)

چرا حرکت را کمال می گیری چون هر کمالی در مقابل قوه است حرکت هم در مقابل قوه است یعنی بعضی حرکت ها بالقوه اند و بعضی حرکتها بالفعل اند و حرکت بالفعل در مقابل حرکت بالقوه است و چون فعلیت با قوه مقابله دارد ما می توانیم حرکت را با قوه حرکت، مقابل ببینیم و حکم بالفعل بودن و کمال بودن را برای حرکت قائل بشویم. چرا حرکت، کون بالفعل دارد چون کون بالقوه دارد و هر چیزی که کون بالقوه دارد مقابل کون بالقوه یعنی کون بالفعل را هم خواهد داشت.

ترجمه: چون به ازاء این حرکت قوه هم وجود دارد و چیزی که به ازاء قوه است فعلیت می باشد پس حرکتی که در مقابل قوه حرکت است فعلیت حرکت می شود.

(و فعله و کماله هو الحركه)

و فعل متحرک و کمال متحرک همان حرکت است.

**توضیح لفظ «کمال» | بیان مفردات تعریف ارسطو در باب حرکت ۹۱/۰۷/۰۴**

ص: ۳۷

موضوع: توضیح لفظ «کمال» | بیان مفردات تعریف ارسطو در باب حرکت

از اینجا بحث در ماهیت حرکت و به عبارت دیگر، بحث در تعریف حرکت بنا بر قول ارسطو است. تا اینجا سه تعریف برای حرکت، بیان شد که دوری بودند اما تعریف چهارم را که تعریف ارسطو است می پذیرد.

تعریف ارسطو: الحر که کمال اول لما بالقوه من حیث هو بالقوه.

۴ قید در تعریف حرکت بکار رفته که اینها را به ترتیب توضیح می دهد و نمی گوید که کدام عبارت، توضیح لفظ (کمال) است و کدام عبارت توضیح لفظ (اول) است.

بد نیست که بدانیم کلمه (اول) در تعریف ارسطو نیست و مصنف آن را اضافه کرده (البته بعضی معتقدند که با ذکر «اول» از لفظ «من حیث هو بالقوه» که در آخر تعریف آمده بی نیاز می شود و بعضی ها هم فکر می کنند که احتیاج به برداشتن آن قید نیست ولی ما فعلا وارد این بحث نمی شویم و در جلسه بعد به آن می پردازیم).

اما توضیح لفظ (کمال): کمال یعنی فعلیت، البته گاهی کمال، بعد از نقص است در این صورت، فعلیتی است بعد از قوه. گاهی کمال، کمال ابتدائی است و بعد از نقص نیست، این همان فعلیتی است که از اول بوده نه فعلیتی که با خروج از قوه بدست آمده باشد.

به بعضی اذهان خطور می کند که آیا فعلیتِ فساد هم کمال است (ما گفتیم فعلیت یعنی کمال) یکی از فعلیت ها، فعلیت فساد است. آیا شیء، ممکن است خودش فساد داشته باشد و فساد پیدا کند. جواب می دهیم که فعلیت فساد کمال است اما خود فساد که کمال نیست یعنی وقتی فساد حاصل نیست و این امر غیر حاصل، عدم حصولش نقص برای این شیء است فعلیتش کمال است یعنی وقتی قوه فساد را با فعلیتِ فساد ملاحظه می کنیم می بینیم فعلیت فساد کمال برای قوه فساد است، و لو خود فساد کمال نیست. قوه فساد یعنی نبودن، فعلیت فساد یعنی بودن، و بودن، کمال است نسبت به نبودن، و لو متعلق فعلیت کمال نیست ولی خود فعلیت کمال است پس اگر فعلیت به نقص تعلق گرفته باشد باز هم این فعلیت، کمال است.

ص: ۳۸

(نکته: در تحلیل ذهن، فعلیت فساد با فساد فرق می کند اما در خارج فعلیت فساد با فساد یکی است. «فعلیت فساد یعنی وجود فساد». در هر ماهیتی اینگونه است که وجود آن با ماهیت آن در خارج، یکی است و در ذهن دو تا است).

با این بیان معلوم شد که فعلیت، کمال است و چون حرکت، یک نوع فعلیت است پس کمال است. قبلا اشاره کردیم این فعلیت که برای حرکت است با فعلیت که برای اشیاء دیگر است تفاوت دارد. اگر چه در کمال بودن مشترکند ولی در یک

چیز فرق دارند و آن اینکه هر قوه ای وقتی به فعلیت می رسد اینگونه نیست که بخشی از خودش را بالقوه باقی بگذارد و بخش دیگر را بالفعل کند بلکه همه را بالفعل می کند مثلا برای یک جسم حادی از سیاهی امکان دارد وقتی که سیاهی را پیدا کرد آن سیاهی، بالفعل می شود و بخشی از سیاهی به صورت بالقوه باقی نمی ماند بلکه همه سیاهی حاصل می شود. آن مقدار که قوه و شانیت داشت را بالفعل می کند و چیزی از سواد باقی نماند، که به صورت قوه باقی مانده باشد. اما در حرکت اینطور نیست در حرکت همین که شی حرکت می کند حرکت بالقوه، بالفعل می شود چون امر تدریجی است زیرا در امر تدریجی اینگونه نیست که قوه تبدیل به فعلیت شود و چیزی به صورت بالقوه باقی نمانده باشد بلکه تا وقتی که این حرکت، به کمال دوم که مقصد اصلی متحرک است نرسیده، این حرکت هنوز، یک بخش بالقوه دارد و یک بخش بالفعل دارد که دارد انجام می دهد و بقیه اش هنوز بالقوه است. در سیاهی هم ممکن است به ذهن شما بیاید که «کم کم» حرکت کند و سیاه شود می گوئیم این «کم کم»، همان حرکت است که تدریج در آن است اما اگر یکدفعه آن را سیاه کنیم تمام آن مقدار سیاهی که بالقوه بود بالفعل می شود بدون اینکه بخشی از سیاهی، بالقوه باقی بماند. در حالی که در حرکت، وقتی حرکت، بالقوه است همه اجزایش بالقوه است و وقتی شروع به حرکت می کند بعضی اجزایش بالفعل می شود و بعضی هنوز بالفعل نشده است. پس بین بالفعل در حرکت و بالفعل در اشیاء دیگر فرق است.

(فالحرکه تشارک سائر الکمالات من هذه الجهه)

فاء تفریع است. حال که معلوم شد حرکت، کمال است پس باید گفت حرکت با سایر کمالات از این جهت (یعنی از جهت کمال بودن) مشارکت دارد یا از این جهت (یعنی از جهتی که بالفعلش، کمالش است) مشارکت دارد.

(و تفارق سائر الکمالات من جهه ان سائر الکمالات اذا حصلت)

اما با باقی مالات فرق می کند از این جهت که ساز کمالات وقتی حاصل می شوند. (حصلت) یعنی قوه تبدیل به فعل می شود.

(صار الشیء بها بالفعل)

آن شی که بالقوه بود (مثل سواد) به این حرکتی که از قوه به فعلیت کرده، بالفعل می شود.

ضمیر (بها) به کمالات یا به فعلیت می توان برگرداند. (اگر ضمیر، مذکر بود به حصول بر می گردانیم اگر «بها» به معنای «فیها» باشد باز به کمالات بر می گردد.)

(و لم یکن بعد فیه مما یتعلق بذلک الفعل شیء بالقوه)

(لم یکن) تامه است. (بعد) یعنی بعد از بالفعل شدن یا به معنای هنوز. (شی) فاعل (لم یکن) است.

ترجمه: وجود ندارد بخش بالقوه در این شی که بالفعل شده، (بخشی از آن، بالقوه باقی نمانده است).

(مما یتعلق بذلک الفعل): یعنی سواد که در شأن این جسم است نه مطلق سواد. چون سواد که در شأن این جسم است درجه خاصی از سواد است. سواد بالاتر از این درجه هم داریم. اما این جسم نسبت به آن جسم بالاتر، بالقوه است. آن مقداری که تعلق (بذلک الفعل) دارد دیگر بالقوه وجود ندارد و همه آن بالفعل شده است.

(فان الاسود اذا صار بالفعل اسود لم يبق بالقوه اسود من جمله الاسود الذى له)

ضمير (له) به اسود برمی گردد.

اسود وقتی بالفعل، اسود می شود بالقوه، اسود باقی نمی ماند.

از قسمت سوادى که برای اسود است چیزی بالقوه نمی ماند و همه آن بالفعل می شود.

(و المربع اذا صار بالفعل مربعا لم يبق بالقوه مربعا من جمله المربع الذى له)

مثلا سه خط مساوی، به هم چسبانیم که چسبیده اند حال خط چهارم را باید اضافه کنیم که مربع، بالفعل شود، و اینگونه نیست که بخشی از آن بالفعل شده و بخشی نشده بله این مربع، کوچک است. و بالقوه می تواند بزرگتر شود. آن که بالقوه است خارج از این مربع است که مربع بزرگتر است. بخش مربعیتی که برای این مربع حاصل شود الاذن بالفعل است آن مقداری که بالقوه است برای این مربع نیست بلکه برای مربع بزرگتر است.

ترجمه: مربع، وقتی مربع شود بالقوه نیست از آن بخش مربعی که برای این مربع ثابت است. یعنی برای مربعیتی که شان خودش است همه را بالفعل کرده و چیزی را بالقوه باقی نگذاشته.

(و المتحرك اذا صار متحركا بالفعل فيظن انه يكون بعد بالقوه متحركا من جمله الحر که المتصله التي هو بها متحرك)

(انه) یعنی این متحرك که بالفعل شده

(و المتحرك): علف بر اسود است یعنی فان الاسود اذا صار بالفعل اسود و المتحرك اذا صار. این احتمال بهتر است. اما می توان عطف بر سائر کمالات در (تفارق سائر الكمالات) بگیری.

واو را در ترجمه با استدراک معنی می‌کنیم (یعنی: به معنای «ولی» می‌گیریم)

ترجمه: ولی متحرک وقتی متحرک بالفعل شود یعنی وقتی از حالت سکون در آمد و متحرک شد، متحرک بالفعل است اما گمان می‌شود که هنوز بخشی از حرکت که بالقوه است هنوز بالفعل نشده.

(بعد بالقوه): یعنی بعد از بالفعل شدن، هنوز بالقوه، متحرک است. یعنی از آن مجموعه (جمله) حرکتی که برای خودش می‌توانست داشته باشد هنوز بخشی از آن بالقوه است یعنی قوه مقداری از حرکت را داشت حال که وارد این حرکت شده بخشی از همین مقدار حرکت، هنوز بالقوه است.

(فیظن): معنای اول: کسانی که عرفی فکر می‌کنند این گمان برایشان حاصل می‌شود که همه بخشهای حرکت تبدیل به فعلیت نشده بلکه بخشی از آن، مبدل به فعلیت شده و بخش دیگر همچنان بالقوه مانده است. فیظن را ناظر به ظن عرض گرفتیم اما فیلسوف چنین گمانی نمی‌کند عرف اینگونه گمان می‌کند چون فیلسوف بخشهای حرکت را جدا می‌کند و می‌گوید این بخش، بالفعل است و بخشهای دیگر که نیامده بالقوه است. ولی عرف، این حرکت را یک امر واحد متصل می‌بیند و معتقد می‌شود که این امر واحد، همه اش بالفعل نشده بلکه بعضی از آنها بالفعل شده.

معنای دوم: حرکت را به دو قسم تقسیم می‌کنند چنانکه در پایان صفحه ۸۳ می‌آید که حرکت یا قطعی است یا توسطیه است.

وقتی شخصی از مبدا مکان به منتهای مکان حرکت می‌کند دو حالت اتفاق می‌افتد:

۱- این مکان را با قدمهای متعدد طی می کند.

۲- بین مبدا و منتهی قرار دارد.

وقتی حرکت شروع می شود از مبدأ خارج می شود و وارد «بین المبدأ و المنتهی» می شود و تا وقتی به منتهی برسد حالت «بین المبدأ و المنتهی» برای او حاصل است که از آن تعبیر به حرکت متوسطه می کنیم. حرکتی که در آن حرکت، متحرک بین مبدأ و منتهی قرار گرفته و این حالت از ابتدا که از مبدأ خارج می شود شروع شده و تا آخر که به منتهی نرسیده است ادامه دارد و این، متعدد و حالات مختلف نیست که بگوییم اختلاف تباین و تشکیکی دارند. این حرکت، واقعا در خارج موجود است.

اما قسم دیگر، حرکت قطعی است که یعنی متحرک این مسافت را قطع می کند (طی می کند). این طی کردن، حالات مختلفی دارد. در یک حالت به مبدأ نزدیک است و در حالت دیگر به منتهی نزدیک است و در حالت دیگر، در وسط این دو است. قدم اول را که برمی دارد یک حرکت قطعی است و کاری نداریم که بین مبدأ و منتهی است و توجهی به این (بین بودن) نداریم. در این حالت فقط طی مسافت برای ما مهم است که طی مسافت با قدمهای متعدد حاصل می شود که این قدمها با یکدیگر فرق دارند از این حیث که از مبدأ دورتر یا به مبدأ نزدیکتر است. چون ما قدمها را حساب می کنیم لذا متعدد می شوند. این حرکت، در خارج وجود ندارد. بلکه قدمها در خارج وجود دارند ولی حرکتی که مرکب از قدمها است وجود ندارد چون قدم اول از بین رفته و قدم دوم شروع شده و قدم سوم هنوز نیامده است قدم اول و قدم سوم را نمی توان حساب کرد چون قدم اول که آمده و از بین رفته. قدم سوم هم هنوز نیامده است. مرکب من الاقدام را در خارج نداریم. این مرکب در ذهن شما جمع می شود یعنی صورتی را که ذهن شما از قدم اول و دوم و سوم گرفته و ذهن، صورت را زود از دست نمی دهد لذا این صورتهای را کنار هم قرار می دهد و متصل فرض می کند. پس در خارج، حرکت قطعی نداریم. در خارج ما فقط قدمها یا اجزاء قدمها را داریم حرکت که مرکب از اقدام است در ذهن ما هست.

کسانی که گمان می کنند حرکت قطعی در خارج موجود است یعنی اگر به عرف که دقت فلسفی ندارد بگوییم آیا حرکت قطعی هست یا نه؟ جواب می دهد که هست. ولی مصنف می فرماید حرکت قطعی، بخشی از آن بالفعل و بخشی بالقوه است ولی این حرکت در خارج موجود نیست.

حرکت توسطیه وقتی شروع شد چون امر بسیط است از همان ابتدا تا آخر بالفعل می شود، و بخشی بالقوه و بخشی بالفعل ندارد یعنی امر آن، دائر بین (هست و نیست) می باشد. یا معدوم است و آن در وقتی است که در مبدأ و منتهی نباشد یا موجود است و آن در وقتی است که بین مبدأ و منتهی باشد. پس حرکت توسطیه اگر شروع نشده، وجود ندارد و اگر شروع شده، بالفعل است و بخش بالقوه ندارد. اما حرکت قطعی بخشی که شروع شده بالفعل است و بخش دیگر که نیامده بالقوه است. کسانی که حرکت قطعی را موجود در خارج می بیند می گویند این، یک حرکت واحد متصله است که بخشی بالقوه و بخشی بالفعل است ولی ما که حرکت قطعی را موجود در خارج نمی دانیم نمی گوییم که این، یک حرکت واحد متصله است که بخشی بالقوه و بخشی بالفعل است بلکه می گوییم اقدام در خارج موجود است و این قدم، بالفعل است و آن قدم، بالقوه است یعنی حرکت را به بالفعل و بالقوه تقسیم نمی کنیم بلکه قدم را تقسیم می کنیم.

حرکت قطعی، گمان می شود که در خارج موجود است. این گمان را، عرف می کند نه فیلسوف. پس عرف است که حرکت قطعی را به دو بخش بالقوه و بالفعل تقسیم می کند. مراد مصنف از (یظن) این است که چون حرکت قطعی گمان می شود در خارج موجود است پس گمان می شود که بخشی بالقوه و بخشی بالفعل دارد. اما اگر دقیق شویم می بینیم این هم، بخش بالقوه و بالفعل ندارد و این هم مثل حرکت توسطیه، یا بالفعل است یا بالقوه است و واقعا دو بخش ندارد که بخشی بالقوه و بخشی بالفعل باشد بلکه اقدام، تقسیم به بالفعل و بالقوه می شود ولی بحث ما در اقدام نیست بحث ما در حرکت است.



این بیان دوم دقیق تر از بیان اول است.

## توضیح لفظ «الاول» / بیان مفردات تعریف ارسطو در باب حرکت ۹۱/۰۷/۰۵

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۸۲ سطر ۱۵ (قوله و يوجد ايضا)

موضوع: توضیح لفظ «الاول» / بیان مفردات تعریف ارسطو در باب حرکت

چرا قید «اول» را آوردیم در حالی که ارسطو در تعریف خود نیاورده. کلمه اول چه چیزی را افاده می کند؟ بیان کردیم شخص قبل از شروع کردن حرکت، نسبت به دو عمل، بالقوه است:

۱\_ حرکت ۲\_ هدفی که متحرک به سمت آن هدف حرکت می کند (ما يتوجه اليه الحركة) یعنی هر دو را می تواند داشته باشد وقتی به سمت تحصیل هدف می رود ابتدا حرکت می کند و بعدا به هدف می رسد. حرکت، ابتدا بالفعل می شود سپس آن هدف، بالفعل می شود. حرکت را ایشان کمال اول گرفته به این جهت که در این دو کمالی که قبل از حرکت برای شیء، بالقوه است حرکت، ابتداءً بالفعل می شود.

بعد از اینکه حرکت شروع شد متحرک، در یکی از دو کمال (کمال دوم) بالقوه می ماند سپس مصنف می فرماید: هنوز (فی الکمالین) بالقوه است چون در ظاهر امر (در عبارت قبلی، تعبیر به «فیظن» فرمود) بخشی از این حرکت بروز نکرده پس باز متحرک در آن حرکت باقیمانده بالقوه است پس باز هم (فی الکمالین) بالقوه است. چون حرکت امر تدریجی است و بخشی از آن نیامده و آن بخشی که نیامده بالقوه است.

این عبارت مصنف است که ابتداء، متحرک را بعد از شروع حرکت، در حرکت کردن بالفعل می کند و در هدف بالقوه می کند. اما وقتی به هدف برسد در هر دو مورد بالفعل می شود.

ص: ۴۵

توضیح عبارت

(و يوجد ايضا بالقوه شيئا آخر غيرانه متحرك)

ضمیر در وجود: به متحرک برمی گردد. از اینجا مصنف می خواهد دومین کلمه از کلمات تعریف را توضیح دهد که کلمه «اول» است.

(ايضا): یعنی علاوه بر متحرک بودن، شیء دیگر یافت می شود منتهی شیء دیگر بالقوه است.

(متحرک): یعنی نطفه که بر آن دو چیز اطلاق می شود.

۱\_ انه متحرک، پس یوجد متحرکا

۲\_ انه انسان پس یوجد انساناً. ولی «انه متحرک» که اولی است الان بالفعل شد ولی «انه انسان» هنوز بالقوه مانده.

یعنی: به عنوان شیء آخر یافت می شود ولی الان بالقوه است و بعدا بالفعل می شود. پس نسبت به متحرک بودن، بالفعل شده ولی نسبت به شیء دیگر الان بالقوه است.

(غیر انه متحرک): صفت برای شیئا است. (انه متحرک) الامن موجود است و بالفعل شده است ولی (انه انسان) که غیر (انه متحرک) است بالقوه برای این متحرک یافت می شود.

(فان ذات المتحرک مالم یکن بالقوه شیئا ما یتحرک الیه)

ما یتحرک الیه: خبر برای (ان) است و (ما) نافییه است چنانکه مرحوم اقا جمال تصریح کردند.

ذات متحرک (مثل نطفه) مادامی که شیئی (مثل انسان) نباشد حرکت به سمت انسانیت نمی کند. اگر قوه انسانیت را نداشت به سمت انسانیت نمی رود مثل سنگ که به سمت انسانیت نمی رود.

(و انه بالحرکه یصل الیه)

عطف بر (یتحرک الیه) است که «ما» بر سر آن درمی آید. یعنی به سمت آن شیء حرکت نمی کند. و چنین نبود که به سمت آن واصل شود. برای بالفعل شدن ۲ چیز لازم است ۱\_ حرکت کردن ۲\_ وصول به آن چیز. برای اینکه نطفه، انسان شود باید اولاً حرکت به سمت انسانیت کند و ثانیاً واصل به انسانیت شود چون ممکن است حرکت کند ولی در وسط راه بماند و به آن چیز واصل نشود.

این عبارت را می توان دلیل دوم قرار داد ولی لغو است چون دلیل اول می گوید که اصلا حرکت نمی کند حال شما می گوید در دلیل دوم که واصل نمی شود اگر شیء، بالقوه شی نباشد اصلا حرکت، شروع نمی شود تا نوبت به وصول برسد حال شما بگویید واصل نمی شود شخص می گوید این، هنوز حرکت نکرده تا واصل شود.

قوله و يوجد ايضا بالقوه

(فانه لا تكون حاله و قیاسه عند الحركة الى ذلك الشی الذی هو له بالقوه)

فاء تعلیل است در این جمله که خواندیم روشن شد که غیر از حرکت، یک چیز دیگر وجود دارد که هدف حرکت است حال با فاء تعلیل می گوید قبل از شروع شدن حرکت، با بعد از شروع شدن حرکت فرق دارد چون قبل از شروع حرکت، متحرک دو قوه دارد اما بعد از شروع حرکت یک قوه دارد.

در نیم خط قبل دو مدعا گفت: ۱\_ انه متحرك ۲\_ انه انسان

حال می خواهد «انه انسان» را استدلال کند به این صورت که قبل از حرکت دو کمال است و بعد از حرکت، یک کمال است.

اگر دو کمال موجود نبود حال قبل از حرکت با حال بعد از حرکت فرق نمی کرد اما چون فرق می کند معلوم می شود که دو کمال موجود است.

ترجمه: شان این است که حال و قیاس متحرک در حینی که حرکت را شروع کرد به شیء که آن شیء برای متحرک بالقوه ثابت است.

(كما كان قبل الحركة)

ص: ۴۷

(ما) کنایه از حال است و خبر برای لا تکون است.

(فانه فی حال السکون قبل الحرکه یکون هو ذلک الشیء بالقوه المطلقه)

ضمیر در (فانه) و (هی) به متحرک برمی گردد.

توضیح می دهد که قبل الحرکه با عند الحرکه فرق دارد.

قوله (قبل الحرکه) عطف بیان یا بدل برای سکون است.

متحرک مثل نطفه است و مراد از (ذلک الشی) انسان است. در مقابل عبارت «بالقوه المطلقه» چون نمی تواند چیزی بیاورد لذا به جای آن تعبیر به بالقوتین می کند که قبل از حرکت دو قوه داشت اما بعد از حرکت یک قوه دارد.

(بل یکون ذاقوتین احدهما علی الامر و الاخری علی التوجه الیه)

ضمیر در (الیه) به امر برمی گردد. این متحرک، قبل از حرکت فی حال السکون، ذاقوتین است یکی از آنها امر است و مراد از امر، هدف (انسانیت) است و دیگری (توجه الی الامر) یعنی همان حرکت است.

(فیکون له و ذلک الوقت کما لان)

(ذلک الوقت) یعنی در حال سکون یا به تعبیر مصنف: در حال قبل الحرکه

(و له علیهما قوتان)

برای متحرک براین دو کمال، دو قوه است ۱\_ کمال حرکت ۲\_ کمال انسانیت. و هر دو را بالقوه دارد.

(ثم یحصل له کمال احدی القوتین)

ضمیر در (له) به متحرک برمی گردد.

نسخه صحیح (القوتین) است.

(و یکون قد بقی بعد بالقوه فی ذلک الشی الذی هو المقصود بالقوتین)

(ذلک الشی): یعنی انسانیت.

در حالی که باقی مانده است این متحرک هنوز (یعنی بعد از اینکه یکی از دو قوه را بالفعل کرد) بالقوه در آن انسانیت، یعنی حرکت را برای آن انجام می داده آن دو قوه را داشت تا به آن فعلیت انسانیت برسد. حرکت هدف نهائیش نبود بلکه هدف بین راهی بود. از مقصود اصلی بالقوتین، دو قوه را خدا تبارک به او داده بود تا به انسانیت برسد هم قوه حرکت هم قوه انسانیت. تا از طریق فعلی کردن حرکت، به فعلی کردن انسانیت واصل شود پس مقصود اصلی، انسانیت بود. ایشان می فرماید هنوز این متحرک نسبت به آن که مقصود بالقوتین است وهدف اصلی (که همان انسانیت است) می باشد بالقوه است.

## توضیح لفظ «لما هو بالقوه» و «من حیث هو بالقوه» | بیان مفردات تعریف ارسطو در باب حرکت ۹۱/۰۷/۰۸

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۸۲ سطر ۲۰ (قوله بل فی کلیهما)

موضوع: توضیح لفظ «لما هو بالقوه» و «من حیث هو بالقوه» | بیان مفردات تعریف ارسطو در باب حرکت

توضیح عبارت

(بل فی کلیهما)

قبلا گفتیم شی، قبل از اینکه حرکت کند در دو کمال، بالقوه است بعد از اینکه حرکت می کند یکی از دو کمال، حاصل می شود و در کمال دیگر که مقصود اصلی حرکت است بالقوه می داند اما در اینجا می فرماید حال که حرکت کرد حق این است که در هر دو کمال بالقوه است زیرا حرکت، امر تدریجی است و تا وقتی تمام نشده شی متحرک اگرچه بخشی از حرکت را گذرانده و بالفعل کرده اما نسبت به بقیه بالقوه است. پس شی بعد از شروع در حرکت هم، در هر دو کمال بالقوه است یعنی هم در هدف اصلی، هم در حرکتی که برای رسیدن به هدف اصلی می کند. پس اینکه می گوییم در حرکت، باز بالقوه است یعنی نسبت به بخش های آینده بالقوه است نه بخش هایی که بالفعل شده است.

ص: ۴۹

این عبارت، عطف بر «ذلک الشی» است. شی که مقصود بالقوه است یعنی هدفی که حرکت، به خاطر رسیدن به آن انجام می شود وقتی شی حرکت را شروع کرد در این مقصود بالقوتین، بالقود است ولی در حرکت، بالفعل می شود و با این عبارت (بل فی کلیهما) استدراک می کند که در هر دو کمال هنوز بالقوه است چون در کمال دوم که بالقوه است، در کمال اول هم گرچه بخشی از حرکت را بالفعل کرد اما بخش دیگر را بالقوه دارد.

(و ان کان احدهما قد حصل بالفعل الذی هو احد الکمالین و اولهما)

ان، وصلیه است یعنی ولو یکی از این دو کمال که همان حرکت است بالفعل حاصل شد.

(الذی) می تواند صفت بالفعل یا احدهما باشد. یعنی احدهما که احد الکمالین است و اول الکمالین است یا فعلیتی که

احدالکمالین است و اول الکمالین است.

مصنف غالباً سعی می کند مطلب را اضافه نیاورد و عبارت را تکرار نکند ولی در اینجا تکرار کرده در حالی که در اینجا تکرار نکرده. چون وقتی احدالکمالین گفت ناقص بود زیرا بر کمال اول و کمال ثانی، احدالکمالین صادق است لذا برای اینکه کسی توهم نکند بدنبال احدالکمالین، اولهما هم آورد.

(فهو بعد لم یتبرا عما هو بالقوه فی الامرین جمیعا)

فاء بعد از این وسیله به معنای لکن است یعنی ولو اینگونه است که در یکی بالفعل شده ولی هنوز به طور کامل از بالقوه پاک نشده.

(لم یتبرا): شی متحرک هنوز (بعد از اینکه حرکت را شروع کرد و به هدف نرسید) پاک نشده از قوه ی در این دو امر چون در یک امر به طور کامل بالقوه است که هدف می باشد ولی در یک امر هم، بخشی از آن بالقوه است که حرکت است.

ص: ۵۰

اگر کلمه (هو) در نسخه نباشد بهتر است.

(احدهما المتوجه اليه بالحركه و الاخر في الحركه)

مراد از (المتوجه اليه بالحركه) هدف است.

این عبارت توضیح «امرین» را می دهد که آن است که به توسط حرکت، متحرک به او و توجه پیدا کرده یعنی هدف اصلی مراد است. یکی بالقوه است در متوجه شدن بالحركه، و دیگری که بالقوه است حرکت می باشد.

نکته: در عبارت اول کلمه (فی) نیامده اما در عبارت دوم گفته (فی الحركه) و کلمه (فی) را آورده مصنف نمی خواهد بگوید متحرک در چه چیز بالقوه است تا (فی) بیاورد بلکه می خواهد آن دو امری که متحرک در آنها بالقوه است را بشمارد که یکی حرکت و یکی هدف است. علت اینکه فی الحركه گفت و «فی» را آورد این است که متحرک، در حال حرکت است. خود حرکت بالقوه نیست زیرا اگر الحركه می گفت صحیح نبود. چون حرکت شروع شده و این شی در باقیمانده حرکت، بالقوه است یعنی بالقوه بودن را داریم اما در ادامه حرکت. پس (فی) را می آورد تا نشان دهد که بگوید هنوز در حرکت بالقوه است نه اینکه خود حرکت، بالقوه باشد.

(فان الحركه في ظاهر الامر لا تحصل له بحيت لا تبقى قوتها اليه)

نسخه صحیح به جای (اليه) کلمه (البتة) آمده.

این عبارت با عبارت در صفحه ۸۲ سطر ۱۲ (فیظن) مشابهت دارد. در آنجا (فیظن) گفت اینجا (فی ظاهر الامر) گفت. حرکت توسطیه را در خارج داریم اما حرکت قطعیه را نداریم، در حرکت قطعیه می توان گفت بخشی از این حرکت بالفعل شده و بخشی نشده اما در توسطیه نمی توان گفت، بلکه همین که وارد بین المبدأ و المنتهی شد بالفعل می شود چون امر بسیط است پس این بالقوه بودن در حرکت قطعیه است و حرکت قطعیه در ظاهر امر، در خارج موجود است اما فی الواقع موجود نیست و یعنی در ظاهر می گوئیم بخشی از آن بالقوه و بخشی بالفعل است ولی آنچه حقیقتاً در خارج است حرکت توسطیه است که بین المبدأ و المنتهی است و بالفعل می باشد.

(لا تحصل) یعنی متحرک حاصل نشده که هیچ مقدار از قوه اش باقی نماند بلکه مقداری از قوه اش باقی می ماند.

(لا تبقی) به طوری که قوه حرکت باقی نماند یعنی کاملاً بالفعل شده باشد بلکه قوه بخشهای بعد هنوز باقی است.

قوله فتکون توضیح مطالب

موضوع: توضیح لفظ «لما بالقوه» و «من حیث هو بالقوه»

از اینجا مصنف وارد قید سوم و چهارم می شود. قید سوم (لما هو بالقوه) بود و چهارم (من حیث هو بالقوه) بود که این دو را مصنف با هم بیان می کند.

لما بالقوه دو گونه معنی می شود.

معنای اول: حرکت کمال اول است لما بالقوه فی الامرین یا فی الکمالین. یعنی برای چیزی که در هر دو کمال، بالقوه است. در اضراب (بل کلیهما) تبیین شد که متحرک وقتی حرکت می کند کمال اول پیدا می کند برای متحرکی که در هر دو کمالش بالقوه است در کمال اول در بخشی از آن بالقوه است. یا اگر قبل از حرکت، لحاظ کنی در هر دو کمالش کاملاً بالقوه است.

معنای دوم: حرکت کمال اول است لما بالقوه در امر دوم. و هدف اصلی که این متحرک در هدف اصل بالقوه است ولی در حرکت بالفعل شده است.

هر دو معنی صحیح است.

معنای قید (من حیث هو بالقوه): این قید در تعریف ارسطو هست مصنف هم آن را در تعریف خود حفظ کرده. این قید نشان می دهد که حرکت، صفت این متحرک است اما تا وقتی که این متحرک، بالقوه است و در حالت بالفعل بودن این صفت را ندارد پس حرکت، صفتی است که با فعلیت جمع نمی شود.

ص: ۵۲



برای متحرک کمال دیگری هم هست مثل انسانیت که نطفه، کمال اولش حرکت است و کمال ثانی آن انسانیت است. انسانیت، قید (من حیث هو بالقوه) را ندارد. انسانیت برای نطفه (در حالی که نطفه، انسان نشده) وجود دارد و خودش بالقوه است پس مقید به حیث بالقوه نیست اما انسانیت برای انسان وجود دارد و خودش بالفعل است.

ولی حرکت مقید به حیث بالقوه است یعنی اگر شی از قوه بیرون آمد صفت حرکت به آن نمی دهیم می گوئیم «کان متحرکاً» و نمی گوئیم «متحرکاً» اما صفت دوم که انسانیت است هم در وقتی که متحرک، حیث او بالقوه است انسانیت بر او صادق است بالقوه، هم در وقتی که انسان، انسان است انسانیت بر او صادق است بالقوه، پس انسانیت کمال دوم است و قیدی ندارد اما حرکت، کمال دوم است و قیدی دارد این قید، من حیث هو بالقوه مثل انسانیت، مقصود بالقوه آن را اخراج کرد.

اشکال: با کلمه اول (در کمال اول) کمال دوم هم خارج شد. الان با قید «من حیث هو بالقوه» هم داریم کمال دوم را خارج می کنیم. اول را مصنف اضافه کرد و در تعریف ارسطو نبود. حال بر مصنف اشکال کردند که با آوردن (اول) نیاز به (من حیث هو بالقوه) نیست و تکرار لازم می آید.

جواب: حرف مصنف این است که حرکت، کمال اول است «لما بالقوه من حیث هو بالقوه» که این «لما بالقوه» شامل متحرک می شود و کمالش می تواند کمال حرکت و کمال انسانیت باشد باید کمال انسانیت را خارج کند که با قید «من حیث هو بالقوه» خارج می کند.

(فتكون الحركة هي الكمال الاول لما بالقوه لا من كل جهه)

حرکت کمال اولی است لما بالقوه اما نه بالقوه باشد من کل جهه، بلکه بالقوه نسبت به کمال ثانی یا بالقوه نسبت به بخش های بعدی باشد. این، یک معنی بود که معنای خوبی است. اما معنای دوم: حرکت، کمال است برای «ما بالقوه لا من کل جهه» یعنی کمال نیست «من کل جهه» که هم کمال برای (ما بالقوه) هم برای (ما بالفعل) باشد. این معنای دوم با تکلف حاصل می شود ولی معنای صحیحی است.

(فانه يمكن ان يكون لما بالقوه كمال آخر)

فاء تعلیل برای «تكون الحركة هي الكمال» است. بیان می کند که حرکت، کمال است برای شی از آن حیث که بالقوه است ولی کمال بعدی که انسانیت است کمال برای شیء بالقوه بودن نیست بلکه کمال برای شیء بالقوه است و کمال برای همان شی در حال بالفعل بودن هم هست.

(لما بالقوه) خیر برای یکون است. (کمال آخر) اسم یکون است. اما خیر را مقدم کرد چون اگر موخر می کرد معنای دیگری را به توهم می انداخت که لما بالقوه، متعلق به کمال آخر باشد در حالی که متعلق به یکون می گیرد.

ترجمه: ممکن است وجود داشته باشد برای چیزی که بالقوه است کمال دیگر باشد مثل نطفه که امری بالقوه است و کمال دیگری (انسانیت) برای او باقی است.

(ککمال انسانیه او فرسیه)

اضافه کمال، بیانیه است یعنی کمال عبارتست از انسانیت یا فرسیت.

(لا يتعلق ذلك بكونه بالقوه لما هو بالقوه)

یعنی انسانیت منحصرًا برای این امر بالقوه حاصل نیست بلکه اگر این امر بالفعل شد باز انسانیت بر آن صادق است یعنی انسانیت صفتی است که هم در حال بالقوه هم در حال حرکت باقی است ولی حرکت فقط در حال بالقوه صادق است.

ترجمه: وابسته نیست این کمال دوم به اینکه آن متحرک، بالقوه لما هو بالقوه باشد یعنی کمال دوم داشتن مقید به بالقوه بودن آن متحرک نیست بلکه متحرک چه بالقوه باشد چه بالفعل باشد می توان آن کمال (انسانیت) را به او اطلاق کرد پس کمال دوم، اختصاص به حالت بالقوه بودن ندارد.

ترجمه: این صدق کمال آخر و داشتن کمال آخر به (کون المتحرک بالقوه لما هو بالقوه) وابسته نیست.

(و کیف يتعلق و هو لا ینافی القوه مادامت موجوده)

چگونه این کمال ثانی که انسانیت مثلا است وابسته به حالت بالقوه است در حالی که کمال دوم (کمال انسانیت) منافات ندارد با قوه در حالی که قوه موجود است، و با کمال هم منافات ندارد در وقتی که کمال حاصل است. پس اتصاف به انسانیت وابسته و مقید به حالت بالقوه بودن نیست.

(فالحرکه کمال اول لما هو بالقوه من جهة ما هو بالقوه)

خوب بود این عبارت، سر خط نوشته شود چون نتیجه همه بحث است که بیان تعریف حرکت می باشد.

## ۱- بیان علت اینکه در باب حرکت، تعاریف صحیحی بیان نشده ۲- بیان تعاریف دیگر در باب حرکت ۹۱/۰۷/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۸۱ سطر ۵ (قوله وجدت)

ص: ۵۵

موضوع: ۱- بیان علت اینکه در باب حرکت، تعاریف صحیحی بیان نشده ۲- بیان تعاریف دیگر در باب حرکت

سوال: مصنف با توجه به ظاهر امر، ادعا کرد که حرکت، بخش بالفعل دارد و بخش بالقوه دارد و از طرف دیگر، ادعا کرد که حرکت، کمال است. می دانیم که با توضیحی که قبلا داده شد کمال امر بالفعل است و امر بالقوه نیست اگر حرکت نسبت به بخش آینده بالقوه است چگونه شما آن را کمال قرار می دهید با اینکه می گوئید کمال، امر بالفعل است شما فقط، قسمت گذشته را که بالفعل شده حرکت نمی گیرید بلکه آینده را هم حرکت می گیرید. آینده که بالقوه است و بالقوه، کمال نیست بلکه بالفعل، کمال است چطور شما بالقوه را کمال قرار می دهید.

جواب: کمالیت هر شیئی یا بالفعل بودن هر شیئی به حسب خودش است ما از امر ثابت توقع داریم که اگر بالفعل است به تمام اجزایش بالفعل است ولی از امر متحرک توقع نداریم بالفعل بودنش به معنای این باشد که تمام اجزایش بالفعل است چون سنخ وجود این متحرک اینگونه است که تدریجی باشد حال همین امر تدریجی وقتی واقع شد بالفعل می شود ولو بعضی اجزا (اجزاء بعدی) بالقوه است. و اگر اجزاء بعدی بالقوه است به خاطر جوهر و ذات خودش است که اینگونه اقتضا می کند که تدریجی باشد و بالفعل بودنش هم به ذاتش است و با تدریج جمع می شود پس مشکلی نداریم که بگوییم این شی بالفعل است در حالی که تدریجی است یعنی هنوز بخشی از آن بالفعل نشده. این خاصیت حرکت است بله اگر شیء ثابتی بود وقتی می گوییم بالفعل است یعنی تمام اجزایش بالفعل است اما شیء متحرک یا خود حرکت وقتی بخواهد بالفعل شود معنایش این نیست که تمام اجزایش بالفعل است به همین اندازه که توانست این صفت را تحصیل کند بالفعل می شود ولو آن صفت نحوه اش تدریجی است.

اما بحث امروز: بعد از اینکه تعریف ارسطو ذکر شد مصنف ۴ تعریف دیگر ذکر می کند و هر ۴ تا را رد می کند. ابتدا عذر کسانی که در مساله حرکت نتوانستند یک تعریف خوبی ارائه دهند ذکر می کند بعدا تعریف آنها را می آورد و رد می کند.

می فرماید این گروه همگی اشتباه کردند ولی در اشتباه کردنشان معذورند زیرا حرکت امری است که به آسانی بدست نمی آید چون امری را ما می توانیم تعریف کنیم که در مرأی و منظر خودمان قرار دهیم و درباره اش فکر کنیم تا جنس و فصلش را بدست بیاوریم و اما اگر امری را خواستیم ملاحظه کنیم از دست ما فرار کرده تا می خواهیم ملاحظه اش کنیم می بینیم آن جزئی که ملحوظ است را از دست دادیم هکذا جز بعدی را، یعنی ما نمی توانیم از حرکت، امر ثابتی در اختیار داشته باشیم و درباره آن امر ثابت فکر کنیم و جنس و فصل یا تعریف آن را بدست آوریم.

لذا کسانی که حرکت را تعریف کردند، برداشت صحیحی از حرکت نداشتند و به ضرورت این تعریفها را ارائه دادند. یعنی ناچارا سراغ این تعریفها رفتند و عذرشان این است که حرکت، یک موجود فزاری است و اجازه تأمل درباره خودش نمی دهد.

نکته: ما حرکت را در ذهنمان می توانیم ثابت نگه داریم چنانچه بعدا گفته می شود اما در خارج ثابت نیست. ما آن امر خارجی را می خواهیم تعریف کنیم. آن امر خارجی درست در اختیار ما قرار نمی گیرد ناچار می شویم به سراغ امر ذهنی بیاییم یعنی آن که در ذهنمان آمده را تعریف کنیم وقتی امر ذهنی را تعریف می کنیم این تعریفهای ارائه داده شده، درست می شود که در آن اشتباه وجود دارد چون آنچه که در ذهن ما آمده امر ثابت است و آنچه که ذاتی حرکت است تغییر است ما نمی توانیم آن ذاتی را در ذهن خود داشته باشیم بلکه امر ثابت را در ذهن می آوریم و فکر می کنیم و تعریف می کنیم.

اگر «مافی الذهن» با خارج طرف کند ما «مافی الذهن» را تعریف می کنیم و گاهی غافل از «مافی الخارج» می شویم و قیودی که لازم است بیاوریم را نمی آوریم و تعریف ما خراب می شود. می فهمیم این حرکت در ذهن چه چیز است اما چون از خارج غافل می شویم گاهی بعضی قیودی که لازم است اعتبار کنیم را اعتبار نمی کنیم و بعضی قیودی که اعتبار کردنشان مزاحم است غفلتا اعتبار می کنیم و تعریف یا جامع افراد نمی شود یا مانع اغیار نمی شود یا دور می شود و هکذا... که الان چهارتعریفی که نقل می کنیم این مشکلات را دارد.

توضیح عبارت

(و قد حدث بحدود مختلفه مشتبهه)

حرکت به تعریفهای مختلفی تعریف شده که ما ۴ تا را ذکر می کنیم که اینها مشتبه اند یعنی شبیه به حق هستند ولی حق نیستند. در یک نسخه (مشتهیه) است یعنی به اشتباه گوینده ترسیم شدند نه با لحاظ واقعیت. گوینده، دلخواه خودش را ملاحظه کرده و تعریف کرده نخواست و واقع را ببیند و واقع را تعریف کند.

(و ذلک لاشتباه الامر فی طبیعتها)

این جمله، تایید می کند که (مشتهیه) نسخه بهتر است گرچه نسخه (مشتهیه) قابل معنی است.

(ذلک) یعنی اینکه تعریفها مشتبه و مختلفند (خود اختلاف نشان می دهد که تعریف، تعریف دشواری است اگر تعریف، آسان بود همه یکسان تعریف می کردند) این اختلاف و اشتباه در تعریف به خاطر اشتباه امر است. امر در اینجا کنایه از حرکت است. آن امری که می خواهیم تعریفش کنیم اشتباه دارد یعنی آن، طوری است که ما را به اشتباه می اندازد.

ص: ۵۸

(فی طبیعتها) ضمیر آن به حرکت بر می گردد که معنای امر است. اگر (طبیعته) می گفت به لفظ امر بر می گردانندیم.

یعنی به خاطر اینکه طبیعت حرکت، طبیعت مشتبهی است و طبیعتی است که ثابت نمی ماند تا ما از آن عکس صحیحی بگیریم.

(اذ کانت طبیعه لا توجد احوالها ثابتة بالفعل)

ضمیر (کانت) به امر بر می گردد یعنی حرکت

(طبیعه) خبر برای (کانت) است

ترجمه: زیرا که این حرکت، طبیعتی است که احوالِ ثابتِ بالفعل نمی ماند که ما بتوانیم درباره آنها تامل کنیم و تعریف درستی ارائه بدهیم.

(و وجودها فیما یری ان یکون قبلها شی قد بطل و شی مستانف الوجود)

و (وجودها) مبتدی است و (ان یکون) خبر است و تامه می باشد.

(شی) فاعل برای (یکون) است. می توان شیء را خبر برای وجودها گرفت چنانکه بعضی محشین اینگونه گفتند ولی (ان یکون) اگر خبر باشد راحت تر معنی می شود.

ایشان می فرماید وجود حرکت را که ملاحظه کنیم می بینیم مرکب از دو شیء است ۱\_ شیئی که باطل شده ۲\_ شیئی که هنوز نیامده

شیئی که باطل شده مراد قسمت‌های ماضی است و شیئی که هنوز نیامده یعنی قسمت‌های مستقبل، لذا حرکت مرکب از این دو قسمت است ۱\_ قسمت گذشته که در اختیار ما نیست و ۲\_ قسمت آینده که باز هم در اختیار ما نیست. ما از حرکت هیچ چیز در اختیار نداریم. آن جزء حال را هم اگر تجزیه کنی می بینی اگر این جزء قابل تجزیه باشد جزئی از آن گذشته و جزئی در آینده است. خود آن جزء باز تقسیم به گذشته و آینده می شود و هیچ بخش موجود، در حرکت ندارید که بخواهید در آن تامل کنید. همه بخشها یا باطل شدند یا مستانف الوجودند و هنوز نیامدند.

ترجمه: وجود حرکت، در آن رؤیت و توجهی که به حرکت می کنیم (یعنی حرکت را وقتی ملاحظه می کنیم اینگونه می یابیم که وجودش اینگونه است که) از ناحیه حرکت، وجود داشته باشد. (وجود حرکت در آن چیز که از ظاهر حرکت می بینیم این چنین است که در ناحیه حرکت، دو چیز داشته باشیم ۱\_ شی قد بطل که اجزا ما فیه است ۲\_ شی مستانف الوجود که اجزا آینده است.

اما اگر (شی) را خبر بگیرد عبارت اینگونه معنی می شود:

وجود حرکت در آنچه که در ناحیه حرکت، موجود دیده می شود وجود این حرکت با لحاظ آنچه که در ناحیه حرکت، موجود دیده می شود، وجودش شیئی است که قد بطل و شیئی است که قد استانف.

قوله فبعضهم توضیح مطالب

از اینجا واد اولین تعریف از تعاریف حرکت می شود.

تعریف اول: الحركه هي الغیریه

غیریت دو گونه معنی می شود که البته این دو معنی به هم ارجاع داده می شود

۱\_ غیریت به معنای تغییر

۲\_ غیریت به معنای مغایرت

در هر حرکتی، تغییر است حال یا تغییر در این یا کیف یا جوهر (اگر حرکت جوهری را قبول کنیم)

معنای دیگر که می گوئیم حرکت، غیریت است یعنی مغایرت است. در حرکت، این جزء با جزء بعدی مغایرت دارد. جزء بعدی هم با جزء قبلی مغایرت دارد. اجزاء با هم مغایرت دارند و یکی نیستند. در یک موجود ثابت شاید شما تغایر را نبینی اما در یک موجود متحرک، مغایرت را می بینی ماهیت این شیء متحرک در این لحظه با ماهیتش در لحظه بعد فرق می کند. ماهیت این کیف با ماهیت آن کیف فرق می کند ولو فرق آنها متوجه نباشیم ولی فرق است والا حرکت صورت نمی گیرد. پس در هر حرکتی مغایرت و تغییر است. حال مراد گوینده از غیریه می تواند تغییر یا مغایرت باشد اگر چه مغایرت و تغییر به هم ارجاع داده می شوند چون اگر تغییری نبود مغایرتی نبود و هکذا اگر مغایری نبود تغییری نبود.



مصنف دو اشکال بر این تعریف می کند.

توضیح عبارت

(فبعضهم حدّها بالغيریه)

بعضی از حکماء حرکت را به غیریت تعریف کردند و گفتند الحركه هو الغیریه

(حدّها) فعل ماضی است.

(اذ كانت توجب تغيراً للحال و افاده لغیر ما كان)

دلیل بر این تعریف است مصنف متوجه است که غیریت دو گونه معنی می شود لذا دو عبارت می آورد ۱\_ توجب تغییراً للحال ۲\_ افاده لغیر ما كان. در صورت اول، غیریت را به معنای تغییر می گیرد و در صورت دوم، غیریت را به معنای مغایرت می گیرد. با این دو عبارتی که بر یکدیگر عطف گرفته به آن نکته اشاره کرده که غیریت می تواند هم به معنای تغییر باشد هم به معنای مغایرت باشد.

ترجمه: این حرکت، موجب می شود تغییر برای حال متحرک (چون مصنف معتقد به حرکت جوهری نیست حرکت را همیشه در حالت شی «مثل کیف و کم») اجرا می کند لذا فرموده (توجب تغییراً للحال) سپس فرموده (و افاده لغیر ما كان یعنی) حرکت افاده می کند که آنچه که مغایرت با (ما كان) دارد اتفاق بیفتد. یعنی اجزاء گذاشته با اجزاء آینده مغایرت پیدا کند و اجزاء آینده هم با گذشته مغایرت پیدا کند.

چون اینگونه شد ما حرکت را به غیریت تفسیر می کنیم.

قوله و لم يعلم توضیح مطالب

از اینجا مصنف بر این تعریف دو اشکال می کند.

اشکال اول: ما قبول داریم که حرکت افاده می کند غیریت را، ولی قبول نداریم که حرکت، غیریت باشد. افاده کردن، غیر از متحد بودن است. نه تنها در اینجا بلکه در همه جا اینگونه است که اگر فاعلی، فعلی را افاده می کند معنایش این نیست که فاعل همان فعل است اگر چیزی شی دیگر را افاده کرد یعنی چیزی فاعل و چیزی دیگر فعل شد فعل و فاعل، یکی نمی شوند. فاعل که همان فعلش نیست. فاعل، مفید فعل است. شما باید بگویید حرکت، مفید تغییر است. اگر اینگونه بگویید که حرکت، مفید تغییر است این، تعریف خوبی است اما این را نگفتید بلکه گفتید حرکت، خود غیریت است که این، صحیح نیست.

پس اشکال اول این شد که شما می گوئید حرکت، غیریت است دلیل شما هم این است که مفید غیریت است. از اینجا می فهمیم که شما مفید شیء را خود شی قرار می دهید. یعنی فاعل فعل را خود فعل قرار می دهید در حالی که فاعل فعل، خود فعل نیست بلکه مفید فعل است. حرکت، مفید تغیر است نه خود تغیر.

توضیح عبارت

(و لم يعلم انه ليس يجب ان يكون ما يوجب افاده الغيره فهو في نفسه غيريه)

واجب نیست. که آنچه که افاده غیریت می کند خودش فی نفسه غیریت باشد. یعنی لازم نیست که آنچه افاده غیریت می کند خودش فی نفسه غیریت باشد.

این که گفته لازم نیست، مفهومی این است که جایز است ولی لازم نیست.

عبارت مصنف نباید مفهوم داشته باشد چون مفهومی غلط است زیرا جایز نیست که چیزی که افاده غیریت کند خودش غیریت باشد. یعنی جایز نیست چیزی که فاعل فعل است خودش همان فعل باشد.

این را توضیح دادیم که (لیس یجب) را به معنای (واجب نیست) قرار نمی دهیم. (لیس یجب) در عبارت مصنف دو گونه معنی می شود ۱\_ به معنای واجب نیست، همین معنایی است که الان کردیم و معنای غلط است ۲\_ به معنای «نباید».

مصنف این قانون را دارد که فارسی را عربی می کند. همان که در فارسی می آید را عربی می کند مثلاً ما در فارسی می گوئیم این مطلب را از سر می گوئیم یعنی دوباره می گوئیم. در عربی گفته نمی شود از سر می گیریم. این، اصطلاح فارسی است اما مصنف این را عربی می کند و می گوید (نقول من رأس) یعنی مطلب را دوباره می گوئیم.

ص: ۶۲

در فارسی ما می‌گوییم «نباید این چنین باشد» که این را مصنف ترجمه می‌کند به «لیس یجب»، یعنی نباید اینگونه باشد که چیزی که مفید غیریت باشد خودش غیریت باشد.

(فانه لیس کل ما یفید شیئا یكون هواياه)

این عبارت، کبرای کلی است که مورد بحث ما را که جزئی است تعلیل و تبیین می‌کند یعنی کلاً اینگونه است که مفید شیء، خود شیء نیست. فاعل شیء، خود شیء نیست. در ما نحن فیه می‌گوییم مفید تغیر، تغیر نیست.

در (یکون) ضمیر نیست. چون ضمیر مستتر را مصنف، بارز کرده و فرموده «هو»، که به «ما» در ما یفید بر می‌گردد و ضمیر «ایاه» به «شیئا» بر می‌گردد.

ترجمه: این چنین نیست که هر چیزی که افاده کند جزئی را، مفید آن شیء باشد این عبارت تایید می‌کند که (لیس یجب) باید به معنای (نباید) باشد.

## ۱\_ اشکال دوم بر تعریف اول ۲\_ بیان تعریف دوم در باب حرکت و رد آن ۳\_ بیان تعریف سوم در باب حرکت و رد آن

۹۱/۰۷/۱۰

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۸۳ سطر ۹ (قوله ولو کانت)

موضوع: ۱\_ اشکال دوم بر تعریف اول ۲\_ بیان تعریف دوم در باب حرکت و رد آن ۳\_ بیان تعریف سوم در باب حرکت و رد آن

نکته مربوط به جلسه قبل: مراد از افاده تغیر در سطر ۸ افاده فاعلی است نه افاده غایی

توضیح: دو گونه حرکت اراده می‌شود: ۱\_ از طریق فاعل ۲\_ از طریق غایت

ص: ۶۳

از طریق فاعل مانند اینکه ما سنگی را هُل می‌دهیم این سنگ حرکت می‌کند. فاعل هم خودش حرکت می‌کند اما افاده غایی مثل اینکه معشوقی در خانه نشسته و عاشق به سمت او حرکت می‌کند. عاشق حرکت می‌کند برای اینکه به معشوق برسد. آن غایت است که عاشق را حرکت داده است. در حرکت‌های غایی لازم نیست محرک، متحرک باشد. ولی محرک‌های فاعلی باید متحرک باشند. اگر کسی افاده حرکت و افاده فاعلی می‌کند باید متحرک باشد.

اشکال دوم: اگر حرکت را به غیریت تعریف کنیم تعریف، مانع اغیار نیست زیرا همه غیریتها حرکت می‌شوند. در حالی که ما غیریت‌هایی داریم که حرکت نیست در وقتی که دو چیز را با هم می‌سنجی و متحرک نیستند مغایرت بینهما دیده می‌شود.

اینجا غیریت است ولی حرکت نیست. ممکن است شما بگویید سنجشی که ما در ذهنمان انجام می‌دهیم نوعی حرکت است ولی آن دو شی حرکت ندارند. شما در ذهن خودتان برای به دست آوردن رابطه بین این دو، حرکتی می‌کنید که اسم آن را سنجش می‌نامیم. آن حرکت نتیجه می‌دهد که این دو با هم غیریت دارند. می‌گوییم این دو واقعا هم غیریت دارند ولو حرکت ذهنی شما انجام نشود. مغایرت، حکم واقعی این دو است و حرکت هم در آن نیست. بلکه وقتی که می‌سنجی فکر شما یک حرکتی می‌کند که بر اثر حرکت به دست می‌آید ولی حرکت در ذهن شما انجام می‌گیرد و بر خود این دو شی، حرکت نیست ولی مغایرت است. پس غیریت مستلزم حرکت نیست. غیریت در جاهایی است که حرکت در آن جاها نیست. پس اگر حرکت را به غیریت تعریف کنیم همه نوع غیریت‌ها در تعریف می‌آید در حالی که همه نوع غیریتها حرکت نیستند پس تعریف شما مانع اغیار نمی‌شود.

سوال: ما می‌گوییم هر حرکتی غیریت است نگفتیم که هر غیریتی حرکت است. اگر این را گفته بودیم همه غیریتها در این تعریف می‌آمد و تعریف، مانع اغیار نمی‌شود.

جواب: گوینده نگفت که حرکت، مستلزم غیریت است. گفت حرکت خودش غیریت است یعنی حرکت را با غیریت، یکی گرفت. پس هر جا غیریت است باید حرکت باشد و هر جا هم حرکت است باید غیریت باشد (یعنی همان طور که ما می‌گوییم انسان بشر است که مرادف را با مرادف تفسیر می‌کنیم، در اینجا دو موجه کلیه صدق می‌کند «کل انسان بشر» از آن طرف می‌گوییم «کل بشر انسان»)

یعنی بین این دو، تساوی ایجاد می‌کنیم یعنی (کل حرکت غیریه) و (کل غیریه حرکت). اگر بگوییم (کل حرکت غیریه) این اشکال ندارد اما (کل غیریه حرکت) اگر بگوییم اشکال دارد چون باعث می‌شود که تعریف مانع اغیار نباشد. پس اشکال دوم وارد است.

توضیح عبارت

(ولو كانت الغیریه حرکه لكان کل غیر متحرکا و لکن لیس كذلك)

ترجمه: اگر غیریت، حرکت باشد هر مغایری باید متحرک باشد. هر جا غیریت است باید حرکت باشد بنابراین هر غیریتی، حرکت می‌شود در حالی که این چنین نیست.

(لکن لیس كذلك)

یعنی تالی باطل است. پس مقدم که حرکت، غیریت باشد باطل است.

مصنف عبارت را جالب آورده و نگفته (ولو كانت الحرکه غیریه) بلکه گفته (ولو كانت الغیریه حرکه) تا اشکال وارد شود و کلام گوینده هم این طور است که حرکت، غیریت است و غیریت هم حرکت است آن وقت مصنف، (حرکت، غیریت است) را لحاظ نکرده چون در این صورت نمی‌توانست اشکال بگیرد و عبارت (غیریت، حرکت است) را لحاظ کرده تا اشکال وارد شود.

تعریف دوم: حرکت، طبیعتی غیر محدود است.

توضیح: غیر محدود یعنی حد و مرز ندارد به عبارت دیگر هر چه ادامه اش بدهی باز می بینی ادامه دارد. حرکت را ملاحظه می کنیم بعضی حرکات شروعی دارند و ختمی دارند و اینگونه نیست که اگر ادامه بدهیم پیدا کند و منتهی نشوند. هر چه که اول و آخر دارد غیر محدود نیست پس چگونه این گوینده حرکت را غیر محدود تعریف می کند؟

از اینجا می فهمیم که مراد گوینده این که بیان کردیم نیست والا- بالوجدان خلافش ثابت می شود بلکه مراد این است که حرکت را طبیعتی می دانیم که اگر تقسیمش کنیم تقسیم امتداد پیدا می کند و متوقف نمی شود یعنی تقسیم حرکت به اجزاء، آخر ندارد هر چقدر حرکت را تقسیم کنی قابل انقسام است البته بنابر قول اینکه جزء لا یتجزی نداریم. این تفسیری است که مرحوم آقا جمال کرده و با عبارت (لأن المراد بها) بیان کرده (کلمه کأنّ نمی خواهد بگوید واقعا مراد همین باید باشد) یعنی با شک بیان کرد چون خود حرکت محدود نیست بلکه تقسیم یا اجزایش غیر محدود است.

[طبق آن چه که قبول داریم و آن اینکه جزء لا- یتجزی را منکر هستیم و قائل به تجزیه همه اجزاء هستیم لذا حرف این قول تمام می شود و صحیح است]

اشکال اول: این خاصه ای (عرض خاص) که شما در تعریف آوردید خاصه حرکت نیست اصلا این خاصه را برای حرکت قبول نداریم.

اشکال دوم: حرکت در این خاصه، شریک دارد و تعریف مانع اغیار نیست.

با کلمه خاصه می فهماند که تعریف، تعریف رسمی است چون از عرض خاص استفاده می کند نه از فصل، ولی این مهم نیست ما الان نمی خواهیم تعریف هایی که حدی اند ارائه دهیم شاید همه تعریف های ما رسمی باشند. نمی خواهیم اشکال کنیم و بگوییم که این تعریف، تعریف حدی نیست بلکه رسمی است. رسمی بودنش را قبول داریم ولی دو اشکال دیگر دارد.

مقدمه اشکال اول: گفتیم حرکت یا توسطیه یا قطعیه است. حرکت توسطیه را گفتیم که «کون المتحرک بین المبدأ و المنتهی» است به محض اینکه این صفت بر شی عارض شود آن شی متحرک می شود. تا وقتی «کون بین المبدأ و المنتهی» ندارد متحرک نیست و وقتی در منتهی رفتیم این کون را ندارد اما از مبدأ که خارج شد و تا به منتهی نرسیده حرکت بر او صادق است و صادق حرکت، یکسان است چون قرب به مبداء و بعد از مبدأ، قرب به منتهی و بعد از منتهی، قرب و بعد به وسط را لحاظ نکردیم. اما حرکت قطعیه حرکتی است که در آن حرکت، ما اجزاء مسافت را طی می کنیم. اجزاء مسافت با حرکتی طی می شود مثلاً اگر مسافت، مسافت مکان باشد (چون مسافت ممکن است کیف، وضع، کم و ... باشد ولی ما مثال به مسافت مکانی می زنیم چون واضح تر است) پس طی مسافت لحاظ می شود. در حرکت قطعیه، وقتی قدم اول را بر می داریم بخشی از مسافت برداشته می شود وقتی قدم دوم را بر می داریم بخش دیگری از مسافت برداشته می شود. حرکت قطعیه از اجزائی که گذرا هستند تشکیل می شود یعنی قدم هایی که یکی از آنها انجام می شود و وقتی تمام شد قدم بعدی شروع می شود و هکذا ادامه پیدا می کند که این تدریج، در حرکت قطعیه است.

در حرکت قطعیه قرب و بعد به مبدأ داریم. الان ۲۰ قدم رفته بعدا ۲۵ قدم می شود لذا در ابتدا به مبدا نزدیک است و از منتهی دور است اما در اواخر، از مبدأ دور شده و به منتهی نزدیک تر است.

اشکال اول: در حرکت توسطیه اصلا انقسام معنی ندارد که بخواهیم حرکت توسطیه را قسمت کنیم و بگوییم قسمتش نامحدود است و نتیجه بگیریم که طبیعت نامحدود است. این تعریف ربطی به حرکت توسطیه ندارد چون قابل انقسام نیست تا چه رسد به انقسام بی نهایت، زیرا حالت بسیط دارد. بلکه حرکت قطعیه را مثلا تقسیم به ۴۰ قدم می کنیم و هر قدم را مثلا به ۴۰ سانتی متر تقسیم می کنیم و هکذا ادامه می دهیم پس این خاصه که گفتید (غیر محدود) است یعنی منقسم به اقسام بی نهایت می شود امری است که برای حرکت توسطیه حاصل نیست ولی برای حرکت قطعیه حاصل است و آنچه حکما به وجود آن قائلند حرکت توسطیه است نه قطعیه. پس حرکتی که الان تعریف می شود حرکت توسطیه است و این خاصه ای که گفتید اصلا صفت حرکت توسطیه نیست. بله صفت حرکت قطعیه است ولی این حرکت را در خارج قبول نداریم.

اشکال دوم: (انه کان صفة لها)

فرض می کنیم صفت برای حرکت است اما صفت خاص نیست زیرا امور دیگری داریم که این وضع در آنها موجود است مثل نهایت و زمان که طبیعت غیر محدودند و قابل انقسام به بی نهایت هستند پس عَرَضی که برای حرکت آوردید خاص حرکت نیست پس تعریف، مانع اغیار نشد با اینکه باید مانع اغیار باشد.



نکته: آیا مفهوم (لا نهاییه) مراد است یا مصداق آن مراد است.

مصداق لا نهاییه، تا بی نهایت قابل انقسام است، ولی مفهوم، قابل انقسام نیست اگر مراد از لا نهاییه مفهوم آن باشد نقض وارد نیست چون مفهوم (لا نهاییه) اصلاً قسمت نمی شود تا چه رسد که به بی نهایت قسمت شود. پس (غیر محدود) شامل مفهوم لا نهاییه نمی شود ولی اگر مصداق (لا نهاییه) مراد باشد تقسیم به اقسام بی نهایت می شود و غیر محدود است و باید از تعریف خارج شود. ولی ظاهراً مصنف، مفهوم را اراده کرده والا- اگر مصداق را اراده کرده بود زمان و حرکت و جسم متصل هم مصداق لا- نهاییه بود. خود (لا نهاییه) را ذکر نمی کرد بلکه مصادیق را ذکر می کرد ولی از اینکه خود (لا نهاییه) را ذکر کرده معلوم می شود که مفهوم مراد است و اگر مفهوم مراد باشد نقض وارد نیست. این، اشکالی است که مرحوم آقا جمال به مصنف گرفته است.

نکته: مراد از غیر محدود، غیر محدود بالفعل است نه غیر محدود بالقوه

توضیح عبارت

(و قال قوم انها طبيعه غير محدوده و الاخرى ان يكون هذا ان كان صفة لها صفة غير خاصة)

(صفة) خبر کان است

(صفة غير خاصة) خبر یكون است

(ان كان صفة لها): اشکال اول است.

(غیر محدود) صفت برای حرکت توسطیه نیست بلکه برای حرکت قطعیه است. حال بر فرض صفت برای حرکت قطعیه قائل شویم ولی صفت غیر خاصه است.

ص: ۶۹

(غیر خاصه) یعنی عرض عام باشد نه عرض خاص. و آوردن عرض عام در تعریف شی باعث می شود که تعریف مانع اغیار نشود.

(فغیر الحرکه ما هو کذلک کاللانهایه و الزمان)

توضیح این است که این صفت، غیر خاص است. در بین حرکتها چیزی را می یابیم که غیر محدود است.

نکته: هر صاحب کم متصل، غیر محدود است اما کم منفصل، به واحد منتهی می شود و لذا غیر محدود نیست بله اگر عدد را از طرف زیاده حساب کنی غیر محدود است ولی از طرف نقیصه محدود است و وقتی تقسیم کنی به طرف نقیصه تا واحد می روی و دیگر ادامه پیدا نمی کند.

قوله (و قیل انها) توضیح مطالب

تعریف سوم: حرکت، خروج از مساوات است.

این تعریف چون مبهم است لذا خود مصنف آن را توضیح می دهد.

توضیح: ابتدا شی ساکنی را فرض می کند که مساوات داشته باشد تا از این طریق، خروج از مساوات را بتواند توضیح دهد. چون خروج از مساوات، مقابل مساوات است لذا سکون را بر مساوات تطبیق می کند بعدا خروج از مساوات را توضیح می دهد.

می فرماید: شی ساکن را ملاحظه کنید که اوقاتی، روی این شی ساکن عبور می کند مثلا روز شنبه و یکشنبه و ...، این شی ثابت است ولی زمان، عبور می کند. این شی حرکت نمی کند پس این شی نسبت به تمام زمان هایی که برایش می گذرد مساوات دارد چون ساکن و ثابت است. این شی ساکن را با دو چیز می توان سنجید:

ص: ۷۰

۱\_ با اطرافش بسنجیم و بگوییم که همان حالتی که ابتداء نسبت به اطرافش داشت در چند روز بعد هم همان حالت را دارد مثلا مقابل و محاذی فلان شی است الان هم محاذی همان شی است چون حرکت نکرده است.

۲\_ یکبار با زمان می سنجم و می گوییم نسبت به زمان هم مساوات دارد یعنی زمان ها عبور کردند و این، تغییر نکرده است. پس شیء ثابت، نسبت به زمان و اشیاء اطرافش مساوات دارد و مصنف آن را با زمان می سنجد ولی اگر با اجسام اطرافش هم بسنجی اشکال ندارد.

[نکته: مراد ما از زمان، حرکت اشیاء اطراف این شی ثابت نیست بلکه مراد حرکت فلک است. و کار خودش را انجام می دهد و زمان را تولید می کند این اشیاء اطراف، ساکن اند و ما اشیاء اطراف را ساکن می دانیم والا اگر اطراف، حرکت کنند این وضعی که این جسم ثابت داشته، عوض می شود. در فرضی که اشیاء اطراف ساکن باشد این شیء مورد نظر ما، مساوات دارد با اشیاء مورد نظر ما، حال اگر بخواهیم با زمان بسنجیم کاری به اشیاء اطراف نداریم چه اشیاء اطراف بخواهد عبور کند چه ساکن باشد. زمان عبور می کند و شیء مورد نظر ما ساکن و ثابت است یعنی حالات مختلفی که در زمان به وجود می آید این حالات برای این شیء نیست. این شیء نسبت به زمان ها مساوات دارد. زمان ها که عبور می کنند تغییری در آن ایجاد نمی کنند.]

پس مساوات به معنای این است که این امر (آن شیء که ساکن فرض شدی) نسبت به همه زمانهایی که عبور می کند مساوی است. در مقابل آن، شیء متحرک است که از این مساوات خارج می شود یعنی اگر با اشیاء اطرافش بسنجی، آن مساوات را ندارد پس خارج از مساوات است و اگر با زمان بسنجی می بینی که آن مساوات را ندارد پس خارج از مساوات است مثل وجود ما در روز شنبه با وجود ما در روز یکشنبه فرق دارد. اما اگر موجود ثابت بودیم مثل عقول مساوات داریم و زمان در ما اثر نمی گذاشت و نمی توان گفت امروز، یک روز از عمر عقل گذشت یا عقلی که یک ساله بود، دو ساله شد در موجودات ثابت، گذشت زمان، چیزی را عوض نمی کند چون در بستر زمان نیستند مثل چوبی که روی آب روان می افتد این چوب با روان شدن آب، روان می شود و من که کنار جوی آب ایستادم و آب روان را می بینم آن آب روان در من اثر نمی گذارد. گذشت او در من تغییری ایجاد نمی کند. اما اگر من در داخل جوی آب بودم گذشت آن در من تغییری ایجاد می کرد. کسانی که داخل زمان هستند مثل آن چیزی هستند که روی آب است. گذشت زمان در آنها تغییر ایجاد می کند اما کسانی که بیرون از زمان هستند و مشرف بر زمان اند گذشت زمان در آنها تغییری ایجاد نمی کند بر امر ثابت، هر چه زمان بگذرد عمرش زیاد نمی شود. پس شیء ثابت، خروج از مساوات ندارد اما شیء متحرک، خروج از مساوات دارد یعنی شیء متحرک، امروز آن با فردایش فرق می کند لاقلا یک روز به عمرش اضافه شده و به سمت پیری رفته. پس حرکت باعث می شود شیء متحرک از حالت مساواتی که نسبت به زمان داشت خارج شود و حالت مساوات نداشته باشد.

(وقیل انه خروج عن المساوات)

ضمیر (انها) به حرکت بر می گردد.

(كان الثبات علی صفة واحدة مساواه للامر بالقياس الی کل وقت یمر علیه)

(للامر) ال در للامر عهد حضوری است یعنی همان امری که درباره آن بحث می کنیم.

توضیح (قیل) را با این عبارت بیان می کند.

الثبات: ثبات امری (ما کلمه امر را در تقدیر می گیریم) بر صفت واحده، مساوات همان امر است که این امر نسبت به تمام اوقاتی که بر آن عبور می کند مساوی است. این ثبات اقتضاء می کند که گذشت زمان در موجود ثابت اثر نگذارد و همان مساواتی را که داشته، داشته باشد.

مصنف، تعبیر به ثبات می کند و کلمه (سکون) را نمی آورد چون ثبات با سکون فرق دارد زیرا به موجود مادی، ساکن می گوئیم اما به موجود مجرد، ساکن نمی گوئیم چون سکون، عدم حرکت برای چیزی است که من شانه الحركة است و مجردات قابلیت حرکت ندارند پس سکون بر آنها صدق نمی کند بلکه ثبات بر آنها صدق می کند. ثبات اعم از سکون است یعنی نه تنها ساکنها بلکه ثابت ها هم تساوی دارند. فقط آن چه که از تساوی خارج می شود متحرک است. اگر مصنف، سکون را ذکر می کرد اشکال نداشت ولی همه موارد را نگفته بود ولی مصنف ثابت را گفت چون مطلب در ثابت ها راحت تر فهمیده می شود اما در ساکن شاید بتوان اشکال مطرح کرد و تسامحی کرد و گفت که با گذشت زمان، ساکن تغییر می کند اما در ثابت نمی توان گفت که با گذشت زمان، تغییر می کند.

(و ان الحركة لا تتساوى نسبة اجزائها و احوالها الشى فى ازمه مختلفه)

(و احوالها) عطف تفسير بر اجزائها است

(فى ازمه مختلفه) يعنى در زمان هاى مختلف، نسبت احوال حرکت مساوى نيست يعنى اين حرکتى که الان است با حرکت قبل و حرکت بعد فرق مى کند چون متحرک، در اين حالت، با حالت قبل و حالت بعد فرق مى کند.

مراد از (الشى) مى تواند اشیاء اطراف باشد و مى تواند شى متحرک باشد ولی ظاهراً بلکه فوق ظاهراً مراد از شى، متحرک است. شاید اصلاً نتوانیم مراد از شى را اشیاء اطراف اين شى متحرک قرار بدهیم چون ایشان نمى گوید حالت متحرک نسبت به اشیاء عوض مى شود بلکه مى گوید حالت حرکت، نسبت به شى (يعنى متحرک) عوض مى شود.

حالت حرکت نسبت به متحرک عوض مى شود نه حالت متحرک نسبت به اشیاء اطرافش. آن هم صحيح است که شى که حرکت مى کند حالتش نسبت به اشیاء اطرافش عوض مى شود ولی مصنف نمى گوید که متحرک، حالتش عوض مى شود بلکه مى فرماید، حرکت حالتش عوض مى شود پس معلوم مى شود که نسبت به شى متحرک، لحاظ مى کند يعنى اين شى متحرک، حالاتی دارد که اگر حرکت کند هر حالتی در «آنى» واقع مى شود. حالت بعدی در «آن» بعدی و حالات مختلف در «آنات» مختلف و زمانهای مختلف مى آید و اين، خروج از مساوات است يعنى يك حالت برایش نيست. حالات مختلفی که از طريق زمان مى آیند روى اين، اثر مى گذارند و اين را مختلف الحال مى کند. نه حالات مختلفی که از اشیاء اطراف برایش پيدا مى شود. خود متحرک را با حرکت مى سنجيم و با زمان، که مقدار حرکت است مى سنجيم مى گوئيم اين حرکت، در شى متحرک، تغيير و خروج از مساوات درست مى کند و اين را در بحث حرکت خوانديد که شى متحرک در هر لحظه اى، حالتی دارد که غير از حالت قبلش است و غير از حالت بعدش است و ما اين شى متحرک را در آن حالت فرض مى کنيم و از آن، ماهيت را انتزاع مى کنيم مثلاً- وقتى اين شىء در كيف حرکت مى کند يك كيف، الان دارد و يك كيف قبلاً داشته و يك كيف بعداً پيدا مى کند ما اين را در اين حالت که الان دارد ثابت فرض مى کنيم و يك كيف از آن انتزاع مى کنيم دوباره به سراغ حالت بعدی مى رويم و در آنجا هم يك كيف انتزاع مى کنيم و اين كيفها را در کنار هم قرار مى دهيم و مى گوئيم حرکت، در كيف حاصل شده. در مکان اینگونه است که وقتى داریم حرکت مى کنيم الان که اين قدم را برداشتيم، از قدم ما و نسبتی که به مکان داریم يك نسبت انتزاع مى شود به نام اين. قدم بعدی دوباره نسبت دیگر انتزاع مى شود يعنى اين بعدی. اين اينها کنار هم قرار گرفته مى شوند و گفته مى شود که حرکت در اين کرد. پس ملاحظه مى شود که در هر حرکتی ما حالات مختلف برای آن متحرک داریم که از هر حالتش مى توانيم ماهيتی را که در حالت قبل وجود نداشته و در حالت بعد هم وجود ندارد انتزاع کنيم بنابراین در هر متحرکی، حالات مختلف داریم. اين حالات مختلف يعنى خروج از مساوات. پس حرکت در يك شى متحرک، خروج از مساوات درست مى کند يعنى باعث مى شود که اين متحرک، در آن مسافتی که حرکت مى کند يکنواخت نباشد بلکه آن مسافت را عوض کند و در نتیجه ماهيت آن مسافت را (حال چه مسافت کم چه مسافت كيف چه مسافت جوهر باشد) عوض شود در حرکت جوهری مسافت، جوهر است در حرکت كيف، مسافت كيف است.

(فانه المتحرك في كل آن له این آخر و المستحيل له في كل آن كيف آخر)

دو مثال می زند یکی به این و یکی مثال به کیف

متحرک در این، در هر «آن» اینی دارد که غیر از این قبل و غیر از این بعد است. متحرک در کیف در هر حالی، کیفی دارد که غیر از کیف قبل و غیر از کیف بعد است.

اینکه می گوئیم غیر از آن است یعنی از تساوی خارج می شود.

(و المستحيل) یعنی موجودی که متحول در کیف می شود در هر «آنی»، کیف دیگری دارد غیر از کیفی که در «آن» بعد یا «آن» قبل دارد.

پس حرکت، به معنای یکنواختی مثلاً در این و کیف و امثال ذلک نیست بلکه به معنای اختلاف در این و اختلاف در کیف و کم است. و اختلاف یعنی خروج از تساوی. پس حرکت یعنی خروج از تساوی.

### بیان رد نظریه سوم در باب حرکت و بیان نظریه چهارم ورد آن ۹۱/۰۷/۱۱

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۸۳ سطر ۱۳ (قوله و هذه رسوم)

موضوع: بیان رد نظریه سوم در باب حرکت و بیان نظریه چهارم و رد آن

این سه تعریف که ذکر کردیم رسم بودند و حدّ نبودند چون در بعضی تعریف ها فقط عرض خاصه (لحرکه هی الغیریه) ذکر شد و در بعضی تعریف ها (طبیعه غیر محدود) جنس با عرض خاصه ذکر شد. مصنف می فرماید این رسوم، رسومی است که بر اثر اضطرار تبیین شدند یعنی شخصی خواسته مطلب خود را افاده کند این تعریف ها را ارائه کرده و فرصت فکر کردن نداشته تا بتواند حدود این تعریف را ببیند تا ایرادی وارد نشود. به تعبیر دیگر این رسوم با دست پاچگی گفته شده نه با تأنی و تامل. لذا ضعیف اند و ما آنها را تضعیف نمی کنیم و همان حرفهایی که زدیم برای فهم ضعف آنها کافی است. از این سه تعریف دو مورد را مستقیماً رد کرد یعنی لازم نیست ما خودمان مطلبی را در ردّ آن بگوییم اما تعریف سوم را رد نکرد حال باید ببینیم حرفهای گذشته چگونه در ردّ کردن نظریه سوم کافی است.

ص: ۷۴

نظریه سوم را یا به همان بیانی که نظریه دوم را رد کردیم رد می کنیم یا به بیانی که تعریف چهارمی را رد می کنیم رد می شود.

تعریف سوم این بود: که حرکت، خروج از مسافت است. تساوی حالات این شی نسبت به زمان که بر این شی عبور می

کند. قید (فی کل آن له این آخر) یعنی زمان از روی این جسم عبور می کند پس آفات مختلف برای این جسم حاصل می شود. این حالت است و حالتش را در هر زمانی ملاحظه کنی می بینی غیر از حالتی است که در زمان قبل دارد پس زمان بر او عبور می کند با اختلاف حالات. این جسم را که حرکت اینی می کند در «آفات» مختلف فرض کنید. در هر «آنی» این دیگر دارد یعنی اینی دارد که قبل از این قبلش است و حالتش عوض شده ولی حالتی که با زمان مقایسه می شود یعنی گفته می شود (فی کل آن) این را مختلف گرفتیم اما نه اینکه بگوییم این مختلف است و توجه به زمان نکنیم بلکه توجه به زمان کردیم و گفتیم «فی کل آن» این مختلف دارد. پس زمان را در آن عبور دادیم و در زمان های مختلف حالهای مختلف برایش دیدیم یعنی حالت تساوی نداشت بلکه حالت مختلف داشت پس خروج از مساوات داشت. در کیف هم همین طور است و جسمی که استحاله پیدا می کند (یعنی تبدل کیفیت پیدا می کند) آن هم فی کل آن، له کیف آخر است.

رد نظریه سوم: الان می خواهیم این تعریف را رد کنیم و در رد کردن می گوییم خروجی را که در تعریف آوردید آیا خروجی است که اعم از حرکت است یا مساوی با حرکت است چون خروج بر دو قسم است ۱\_ خروج تدریجی ۲\_ خروج دفعی. خود خروج، اعم از حرکت است و حرکت، خروج تدریجی است. اگر مراد شما از خروج، خروج تدریجی و دفعی باشد این که در تعریف حرکت آوردید اعم از حرکت می شود چون حرکت، فقط خروج تدریجی است نه اینکه تدریجی و دفعی با هم مراد باشد. اما اگر مراد از خروجی که در تعریف آوردید، خروج تدریجی باشد این کلمه ای که در تعریف حرکت آمده مطلق حرکت است.

پس اگر کلمه خروج اعم از حرکت باشد اشکالی که بر تعریف دوم وارد کردیم وارد می شود که تعریف شما مانع اغیار نیست چون اعم را در تعریف ذکر کردید و اعم، شامل حرکت و غیر حرکت می شود. و اگر غیر داخل در تعریف شد مانع اغیار نمی شود و اگر مراد از خروج، خروجی باشد که مرادف با حرکت است اشکالی که بعدا بر تعریف چهارم وارد می کنیم، وارد می شود. چون شی را به مرادفش تعریف کردید و شی نباید به مرادفش تعریف شود باید تعریفی شود که در این تعریف، جنس یا ما هو بمنزله الجنس آمده باشد. مرادف، جای جنس یا ما هو بمنزله الجنس را نمی گیرد و شما حرکت را به خروجی که مرادف با خود حرکت است تعریف می کنید پس تعریف، صحیح نیست حتی اگر رسمی هم باشد.

توضیح عبارت

(و هذه رسوم انما ديا اليها الاضطرار و ضيق المجال)

این تعاریف، ما را (یا گوینده را) دعوت کرد به سمت خودش از باب اضطرار و وقت تنگی (کنایه از اینکه فرصتِ تامل پیدا نکردند و اگر فرصت داشتند تامل در این تعریفها نداشتند)

(ولا حاجة بنا الى التطويل في ابطالها و مناقضتها)

ما احتیاج نداریم که طولانی بحث کنیم و در بحث، خود اینها را ابطال کنیم و خدشه ای را که در مورد دلیل است وارد کنیم. مناقضه یعنی به خود دلیل پردازیم و دلیل را باطل کنیم اما معارضه یعنی دلیل در عرض دلیل دیگر بیاوریم حال چه مقدمات دلیل مخالف را رد کنیم یا رد نکنیم.

ص: ۷۶



یعنی تضعیف این رسوم، فرض سلیم را کافی است آن چه که ما قبلاً گفتیم که در تعریف اول و دوم صریحاً گفتیم و در تعریف سوم غیر صریح گفتیم.

و اما ما قیل توضیح مطالب

تعریف چهارم: حرکت، زوال از حالتی به حالتی یا سلوک از قوه به فعل است.

در تعریف چهارم، دو تعبیر آمده ۱\_ زوال ۲\_ سلوک. گفته شد که حرکت، زوال حالتی است به حالت دیگر یعنی حالتی از حالات متحرک عوض می شود و حالت جدیدی به جای آن می آید. این عوض شدن حالت و زوال حالت را حرکت می گوئیم. مثلاً حالت اولی ما نسبت داشتن به این مکان است وقتی راه می رویم، آن حالت یعنی نسبت به مکان، باطل می شود و حالت جدید (یعنی نسبت به مکان دوم) پیدا می شود و حالت قبل از بین می رود. پس زوال متحرک از حالی به حالت دیگر اتفاق می افتد این زوال را حرکت می گوئیم.

تعبیر بعدی، سلوک قوه الی فعل است. متحرک از قوه سلوک می کند به سمت فعلیت، گاهی می گوئیم از قوه به فعلیت می رود گاهی می گوئیم سلوک می کند به سمت فعلیت، یعنی مسیر بین قوه و فعل را طی می کند تا از قوه خارج شود و به فعل واصل شود.

مصنف می فرماید این دو تعریف باطل است زیرا تعریف کرده حرکت به مرادفش است در حالی که در تعریف لازم است جنس یا ما هو بمنزله الجنس را بیان کنیم. گاهی جنس ذکر می شود و گاهی دسترسی به جنس نداریم و ما هو بمنزله الجنس که لفظ عام است ذکر می کنیم. در هر دو صورت یک تعریف رسمی ارائه می شود اما در تعریف شما نه جنس و نه ما هو بمنزله الجنس بیان شده بلکه مرادف ذکر شده و این تعریف، نه تعریف حدی است نه تعریف رسمی است بلکه تعریفی است باطل. نمی خواهیم بگوئیم که دور لازم می آید اگر در تعریف حرکت، خود حرکت یا مشتقات حرکت را اخذ می کردند دور بود اما اخذ نشده لذا دور لازم نمی آید بلکه تعریف مرادف به مرادف شده و باید از قانون تعریف تبعیت کند و از لفظ عام استفاده کند حال آن لفظ عام چه جنس باشد چه ما هو بمنزله الجنس باشد. ولی مرادف نباید باشد چون این قانون تعریف رعایت نشده، لذا تعریف چهارم، باطل می شود.

نکته مهم: مصنف برای اثبات اینکه زوال حالت یا سلوک من القوه مرادف حرکت هستند بیان می کند بیانی که در بسیاری از اصطلاحات این را بیان می کند و تذکر می دهد.

رسم مصنف این است که بعضی اصطلاحات را که دارای تطورند یعنی ابتدا این اصطلاح رایج نبوده بلکه معنای دیگری رایج بوده و متحول به معنای دوم شده تا بالاخره مستقر به این اصطلاح شد، این تطورات را ذکر می کند مثلاً قوه در ابتدا به چه معنی بود و بعداً چه شد و در پایان، قوه بر امکان استعدادی حمل شد. مراحلی که طی شده تا قوه به معنای امکان استعدادی مستقر شده را ذکر می کند.

اینجا هم همین کار را می کند و می گوید حرکت و زوال در ابتدا برای استبدال مکان، وضع شده بود یعنی در عُرف اولیه، اگر چیزی، مکانش را تبدیل می کرد گفته می شود که حرکت کرد. بعداً نسبت به بعضی از حالات دیگر تعمیم داده شد یعنی تبدیل مکان تنها را حرکت نگفتند بلکه تبدیل کیفیت و کمیت و وضع هم حرکت نامیده شد. اگر موجودی مکانش را تبدیل می کرد می گفتند حرکت کرد و اگر موجودی کیفش تغییر می داد (مثلاً رنگش زرد بود الان سبز می شود) می گویند حرکت کرد و اگر موجودی کمیتش را تغییر می داد (مثلاً لاغر بود و چاق شد یا رشد نداشت و رشد کرد) می گویند حرکت کرد. یا فرض کن این دیوار سمت راست شخصی قرار گرفت و او چرخید و این دیوار در سمت چپ او قرار گرفت یعنی وضع خودش را تبدیل کرد. به همه اینها حرکت گفته می شود پس معنای اولی حرکت، استبدال مکان بود ولی حرکت به این معنی باقی نماند و تعمیم داده شد و به هر استبدال در مکان دیگر هم حرکت گفته شد.

همین تحول، در سلوک و در زوال من حاله اتفاق افتاده یعنی هر اتفاقی که برای حرکت افتاده برای این دو لفظ هم افتاد. این دو لفظ در ابتدا زوال حالتی را که مکان باشد یا زوال قوه ای را که مربوط به مکان باشد افاده می کردند بعداً کم کم تعمیم داده شدند و زوال حالتی را که مکان یا کیف یا کم یا وضع باشد را افاده کردند. سلوک از قوه ای که مربوط به مکان و کیف و کم و وضع است همه را شامل شدند. همان معنای محدودی که برای حرکت بود و بعداً تعمیم داده شد همان معنای محدود برای سلوک و زوال بود و بعداً تعمیم داده شدند یعنی این دو معنی پا به پای حرکت آمدند. وقتی معنای حرکت، محدود بود معنای اینها هم محدود بود و وقتی معنای حرکت، وسیع شد معنای اینها هم وسیع شد.

توضیح عبارت

(و اما ما قیل فی حد الحرکه انها زوال من حال الی حال او سلوک قوه الی فعل فذلک غلط)

این تعریف غلط است

(لان نسبه الزوال و السلوک الی الحرکه لیس کنسبه الجنس او ما یشبه الجنس)

شما باید چیزی را که جنس حرکت است یا شبیه حرکت است در تعریف بیاوری در حالی که مرادف را آوردی. این تعبیری که کردیم در آن، نسبت هم رعایت شده. ایشان می گوید «نسبه زوال و سلوک الی الحرکه» ما باید سلوک را جنس حرکت بگیریم. الان ما کلمه «جنس» را به حرکت اضافه کردیم و گفتیم «جنس حرکت» که اضافه، خودش یک نسبت است. همیشه آن عامی که بعد از معرف ذکر می شود نسبت به معرف داده می شود حال یا نسبت جنس به معرف است یا نسبت شبیه الجنس به معرف است. (مثلاً وقتی شما حیوان را در تعریف انسان ذکر می کنید حیوان را به انسان نسبت می دهید یا به عنوان اینکه این حیوان، جنس انسان است «کلمه جنس را به انسان اضافه کردیم» یا به عنوان اینکه شبیه جنس انسان است) همیشه در تعریف، آن عام را به معرف نسبت می دهند و اضافه می کنند یا به عنوان جنس یا به عنوان شبیه الجنس. شما در اینجا زوال و سلوک را به حرکت اضافه کردید. اما آیا جنس برای حرکت است. یا شبیه الجنس است. مرادف بودن کافی نیست ولی شما در این تعریف مرادف را به حرکت نسبت دادید در حالی که مرادف نمی تواند معرف باشد.

ص: ۷۹

(بل کنسبه الالفاظ المرادفه ایاها)

مثل نسبت الفاظی است که مرادف با حرکت هستند یعنی در تعریف حرکت، مرادف را به حرکت نسبت دادید در حالی که باید یا جنس یا شبیه، جنس را به حرکت نسبت دهید.

(اذ هاتان اللفظتان و لفظه الحرکه وضعت اولاً لاستبدال المکان)

چرا این دو (سلوک من القوه و زوال فی الحال) مرادف با حرکتند.

(اذ) دلیل ترادف و تعلیل آن است.

(هاتان اللفظتان) یعنی (سلوک من القوه و زوال من حال) و (لفظه الحرکه). و آن دو لفظ یکسان هستند. یعنی در جایی که برای مکان بودند هر سه برای مکان بودند وقتی توسعه داده شدند همه توسعه داده می شوند. پس دائماً در حال ترادف بودند.

(ثم نقلت الی الاحوال)

مراد از احوال یعنی استبدال احوال.

## بیان تقسیم حرکت به حرکت قطعی و حرکت توسطیه ۹۱/۰۷/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۸۳ سطر ۱۸ قوله (و مما یجب)

موضوع: بیان تقسیم حرکت به حرکت قطعی و حرکت توسطیه

بعد از تعریف حرکت، حرکت را تقسیم به حرکت قطعی و حرکت توسطیه می کند. البته به لحاظ مسافت، حرکت را می توان به این، کیف و کم تقسیم کرد ولی الان، اینگونه تقسیمها مراد نیست. مراد ما تقسیمی است که مربوط به خود حرکت است به لحاظ خودش.

۱\_ حرکت قطعی، که در خارج موجود نیست و وجودش در ذهن است.

۲\_ حرکت توسطیه که در خارج موجود است.

ما باید حرکت قطعی و توسطیه را توضیح دهیم و بیان کنیم که حرکت قطعی در ذهن است و حرکت توسطیه در خارج موجود است و حکم به بساطت آن و اجزاء نداشتن آن کنیم.

مصنف در این عبارت ابتدا می‌فرماید که اگر ما آنچه را که از تعریف حرکت واجب است بدانیم (مفهومی را که واقعا مفهوم حرکت است بدست آورده باشیم) در این حالت ملاحظه می‌کنیم این مفهوم به دو معنی لحاظ می‌شود.

یک معنا که در خارج موجود است و از آن تعبیر به حرکت توسط می‌کنیم.

و یک معنا که در خارج موجود نیست و از آن تعبیر به حرکت قطعی می‌کنیم.

در حرکت قطعی، بیان می‌کند که این حرکت چیست؟ و جای آن در کجاست؟ می‌فرماید در ذهن است و در خارج نیست. هم بودن در ذهن و هم نبودن در خارج را بیان می‌کند.

توضیح عبارت

(و مما یجب ان تعلم فی هذا الموضع)

بعد از اینکه حرکت را شناختی واجب است که اقسامش را هم بشناسی.

روشن است که شناخت اقسام بعد از شناخت مقسم است.

(ان الحركة اذا حصل من امرها ما یجب ان یفهم کان مفهومها اسماً لمعین)

اگر از امر حرکت و شان حرکت آنچه که واجب است فهمیده شود حاصل گردد یعنی مفهوم درست و مطابق با مصداق فهمیده شود در این صورت، مفهوم حرکت را می‌یابی که اسم برای دو معنی است و بر دو معنی اطلاق می‌شود که هر یک از این دو معنی، مصداقی دارند.

(احدهما لا یجوز ان یحصل بالفعل قائماً فی الاعیان)

یکی از آن دو معنی این است که جایز نیست که در اعیان (در خارج) قائم باشد و موجود باشد. بالفعل حاصل نمی‌شود اما بالقوه حاصل است. قبل از اینکه شروع شود می‌گوییم هست، ولی وقتی شروع به حاصل شدن کرد می‌بینیم که یک موجود فراری است و قائم نیست یعنی باقی نمی‌ماند.

تعبیر به «یجوز» کرده یعنی اگر واقع شود، در اعیان است ولی وقوعش امر واجبی نیست بلکه ممکن است، وجود جایز است واقع شود پس جایز است که فی الاعیان باشد پس کلمه (یجوز) قید برای (یحصل) شد نه برای (فی الاعیان) یعنی (فی الاعیان) بودنش برای (یحصل) است اما حصولش جایز است. حال اگر حصول جایز، تحقق یافت، (فی الاعیان) را خواهد بود.

معنای دیگر: (یجوز) قید (فی الاعیان) باشد یعنی یجوزان یحصل فی الاعیان کما یجوز ان یحصل فی الاذهان.

(بالفعل در خارج نیست) یعنی شما نمی توانی حرکت قطعی را در خارج موجود بینی اما جزء حرکت قطعی، در خارج است ولی جزء حرکت که حرکت نمی باشد. اما میتواند باشد به این نحو که اجزایش پشت سر هم بیاید.

قوله (فان الحركة) توضیح مطالب

مصنف از اینجا بیان حرکت قطعی می کند. این حرکت را طوری معنی می کند که وجود ذهنی آن روشن می شود چون این حرکت در خارج وجود ندارد لذا وجود خارجی آن را تبیین نمی کند.

تعریف حرکت قطعی: حرکت قطعی امری است متصل و مستمر که برای موجود متحرک بین المبدأ و المنتهی تعقل می شود.

یعنی عقل و ذهن ما این امر متصل را برای موجودی که متحرک بین المبدأ و المنتهی است در نظر می گیرد ولی در خارج برای این موجود، امر متصلی نیست بلکه اجزاء این امر متصل به تسامح یافت می شود. (چرا تسامح گفتیم، چون هر جزئی را می توان به گذشته و آینده تقسیم کرد، و جزء وسط را می توان به گذشته و آینده تقسیم کرد تا جایی که جزء حال هم نداریم پس آنچه است زمان گذشته یا آینده است یعنی ذره ای از زمانی که بتوانیم جدا کنیم و بگوییم زمان حال است، نداریم. ولی در ادبیات، زمان حال داریم چون ادبیات با عرف سر و کار دارد یعنی می گوید الان زمان حال است و آن را تجزیه نمی کند تا اجزاء گذشته و آینده در آن پیدا شود).

سوال: آیا زمان از اعدام تشکیل شده است؟

جواب: از چیزهایی تشکیل شده که معدوم می شوند و موجود می شوند اما نمی توانیم موجودیت آنها را تحفظ کنیم. اما موجود پایدار نیستند موجود گذرا هستند ما اصل پایدار بودن را رد می کنیم اما اصل وجود را رد نمی کنیم. می گوییم این مجموعه در خارج موجود نیست نه اینکه معدوم است. موجود نیست یعنی این مجموعه، قائم در خارج نیست بلکه عبور می کند و می رود.

پس حرکت قطعی عبارتست از امر متصلی که تعقل می شود (نه امر متصلی که در خارج یافت می شود). برای متحرک من المبدأ و المنتهی امری را تعقل می کنی که در تعقل شما است و در خارج نیست.

اما چرا در خارج نیست؟ ما متحرک را در سه حالت لحاظ می کنیم: ۱- فی المبدأ ۲- فی المنتهی ۳- بین المبدأ و المنتهی. غیر از این سه حالت، برای متحرک حالت دیگر نداریم. هر سه حالت را بررسی می کنیم.

در حالی که متحرک در مبدأ است روشن است که حرکت قطعی نیست چون هنوز حرکت شروع نشده. مصنف این فرض را از شدت وضوح بیان نمی کند چون وقتی متحرک در مبدأ است حرکت قطعی وجود خارجی ندارد. اما وقتی که بین المبدأ و المنتهی است این مجموعه (حرکت قطعی) وجود ندارد. بلکه گذر کردن یا به تعبیر ما، تکان خوردن است و گفتیم حرکت عبارتست از کمال اولی که این، بین المبدأ و المنتهی موجود نیست.

حالت سوم که به منتهی رسیده، حرکت موجود است و گمان می شود که موجود است ولی وقتی برمی گردیم می بینیم موجود نیست پس یک نوع حصولی دارد غیر از حصول اشیا دیگر. یعنی می گوییم حرکت، انجام شده و حاصل شده ولی وقتی برمی گردیم می بینیم موجود نیست پس یک نحوه حصول است که با حصولهای دیگر فرق دارد پس اگر بخواهیم بگوییم حرکت قطعی در خارج حاصل است باید بگوییم وقتی به منتهی رسیده است حاصل است ولی اگر به دقت نگاه کنیم می بینیم در آنجا هم موجود نیست. پس در هر سه حالت، حرکت قطعی موجود نیست. اما در ذهن موجود است که توضیح آن را در ادامه می دهیم.

شروع به بیان حرکت قطعی است.

(ان عنی بها الامر المتصل المعقول للتحرك من المبدأ و المنتهی)

نسخه بهتر: للمتحرک بین المبدأ و المنتهی است.

یعنی اگر قصد شود به این حرکت، امری که متصل است و تعقل می شود برای متحرک بین المبدأ و المنتهی («بین المبدأ و المنتهی» ظرف تحرك است نه تعقل، نگو بین المبدأ او المنتهی تعقل می شود بلکه بگو برای موجودی که متحرک بین المبدأ و المنتهی است تعقل می کنی)

حرکت قطعی حرکتی است که در آن، امری قطع می شود یعنی طی می شود حال یا مسافتی که مکان است یا مسافتی که کم و کیف است حاصل میشود.

(فذلك لا يحصل البتة للمتحرک و هو بین المبدأ و المنتهی)

(واو) در (و هو بین المبدأ) حالیه است.

(فذلك): اینچنین امر متصلی است که اسمش حرکت قطعی است البته حاصل نمی شود برای متحرک در دو حالت ۱\_ در مبدأ، که این حالت را مصنف نگفته چون روشن است که حرکت را شروع نکرده. ۲\_ در حالی که این شخص بین المبدأ و المنتهی است. این امر متصل، حاصل شده است.

(بل انما یظنّ انه قد حصل نحواً من الحصول اذا كان المتحرک عند المنتهی)

حالت سوم را می گوید: وقتی که متحرک به منتهی می رسد به نظر عرفی می گویند حاصل شد است.

(انه قد حصل نحواً من الحصول) یعنی یک نوع حصولی که غیر از حصولهای رایج است یعنی حصول گذرا نه حصول واقعی.



(اذا كان) ظرف برای یظن است (می توان برای حصل هم قرار داد) یعنی وقتی متحرک عند المنتهی است گمان می شود که یک نحوه از حصول دارد.

(و هناك يكون هذا المتصل المعقول قد بطل من حيث الوجود)

تا اینجا با نظر عرفی گفت الان با دقت فلسفی می گوید.

(هناك) یعنی: وقتی متحرک در منتهی است این متصلی که تعقل شده بود باطل شده اما از حیث وجود خارجی باطل شده ولی در وجود ذهن موجود است چون حرکت، بین المبدأ و المنتهی است و این قدمها در ذهن موجود است ولو در خارج نیست).

(فکیف یکون له حصول فی الوجود)

اگر باطل شد چگونه برای این امر متصل در وجود و خارج، حصول حقیقی است. حصول حقیقی در مقابل نحو من الوجود است که در خط قبل بوده.

(بل هذا الامر بالحقیقه مما لا ذات له فانه فی الاعیان)

این امر متصل معقول که اسمش حرکت قطعی بود در حقیقت، ذاتی که در خارج قائم باشد ندارد بلکه گذرا در اعیان است. ذاتی هست ولی ذاتی که قائم در اعیان باشد ندارد.

ضمیر (له) به امر متصل برمی گردد.

قوله (وانما ترسم)

از اینجا وجود ذهنی را توضیح می دهد.

مصنف دو بیان دارد. ۱- انما ترسم فی الخیال ۲- او یر تسم فی الخیال هر دو در خیال است. اما فرق این دو را در ادامه می گوئیم.

ابتدا توضیح را طوری می گوئیم که فرق روشن نشود.

متحرک در لحظه اول، به مکانی که دارد طی می کند نسبتی دارد. در لحظه دوم به مکان دیگر نسبت دارد. در لحظه سوم به مکان سوم نسبت دارد. این نسبتها یکی پس از دیگری حاصل می شوند و زائل می شوند ولی در ذهن ما این نسبتها پشت سر هم قرار می گیرند وقتی پشت سر هم قرار گرفتند مجموعه نسبتهایی که ردیف هم هستند در ذهن ما حاصل می شوند که این مجموعه را ما عین واحد و حرکت واحد می نامیم در حالی که عین متعدد است چون هر نسبتی خودش یک عین است. این عیون متعدد و نسبتهای متعدد را به هم متصل می کنیم و در ردیف هم در ذهن خودمان می آوریم و می گوییم این عین واحد، موجود است اما واحد علی سیلالاتصال است یعنی کثیری که به هم متصل شدند. که ذهن ما نسبت اول را از دست نداد و نسبت اول را به نسبت دوم چسباند و این دو نسبت را از دست نداد و نسبت سوم را به آن دو نسبت چسباند و هکذا نسبتها به هم چسبیدند و عین واحد و حرکت واحد درست کردند.

[سوال: مراد از ذهن چیست؟]

جواب: مراد از ذهن، اعم از اینکه خیال باشد یا غیر خیال. ذهن یعنی صفحه نفس، چه حس مشترک باشد چه خیال باشد چه قوه عاقله باشد نسبت در خارج نیست در صفحه ذهن است اگرچه مصنف می گوید خیال ولی بعدا خودش تعبیر به ذهن می کند. و در آنجا که تعبیر به ذهن می کند می گوییم سواذ کان خیالا او غیر خیال].

[سوال: چرا مجموعه نسبت ها را حرکت می نامیم؟ مجموعه نسبت ها اُیون (این ها) هستند و این که حرکت نیست، حرکت امری است که هم در این هم در کیف هم در کم حاصل می شود. خود این را نباید حرکت بگیریم. این را باید محل صنف حرکت بگیریم و بگویی حرکت در این است نه اینکه حرکت، خود این است. حرکت در این نسبتها نه این که حرکت، خود این نسبتها است.]

جواب: ما می خواهیم این نسبتهایی را که در خارج واقع می شوند را در ذهن خود بیاوریم و آنها را ردیف کنیم. خود نسبتها در ذهن نمی آید صورت نسبتها می آید. خود نسبتها در خارج حادث و زائل می شوند. در همه تعقلات اینگونه است که خودش نمی آید بلکه صورت آن می آید. این صورتها را ردیف می کنی و وقتی این صورتها ردیف می شوند یعنی در این صورتهای متصل به هم، شما حرکت را می یابی نه اینکه خود این صورتها، حرکت باشند. امر متصل را شما در این صورتهای پیوسته به هم می یابی. اسم آن امر متصل را حرکت می گذاریم. یعنی انتقال از صورتی به صورت دیگر یا از نسبتی به نسبت دیگر، این انتقال در ذهن حفظ می شود. ولو تعبیر به صورت یا نسبت کردیم ولی مراد اصلی این است که انتقالی که آن متحرک در این نسبتها داشت، این انتقال در صورتهای این نسبت، محفوظ می ماند و آن انتقالی که بین این صورتها انجام می شود، آن را حرکت می گوئیم. آن وقت این صورتها و این نسبتها را در خارج نداری لذا انتقال را در خارج نمی توانی موجود بگیری. این صورتها را که در ذهن حفظ می کنی انتقال را می توانی در ذهن داشته باشی. در خارج، انتقالی که مجموعه باشد نیست.]

بیان دیگر این است که متحرک را ملاحظه می کنیم بدون اینکه توجه به نسبتی که این متحرک به مکان یا به مسافت دارد کنیم. خود متحرک را در نظر می گیریم و از آن صورتی انتزاع می کنیم سپس این متحرک در مکان بعدی می آید. از این متحرک در مکان بعدی هم صورت می گیریم. نه اینکه از نسبت آن، بلکه از خودش صورت می گیریم. در فرض بعدی هم همینطور است. آن وقت این صورتهای را ردیف می کنیم انتقال به این صورتهای، حرکت می شود و امر متصلی است که در ذهن موجود است نه در خارج.

مرحوم آقا جمال فرق این دو عبارت را بیان کرده که فرق اول را قبول می کند و فرق دوم را قبول نمی کند.

فرق اول: در فرض اول نسبتها را ملاحظه کردیم و از نسبتها صورت گرفتیم.

در فرض دوم، متحرک را ملاحظه کردیم و از متحرک صورت گرفتیم. آن وقت این صورتهای را در هر دو حال در ذهن ردیف کردیم و انتقال بین این صورتهای لحاظ شد و حرکت حاصل شد. این مجموعه انتقالات در ذهن ما موجودند یعنی انتقال اول هنوز در ذهن ما از بین نرفته انتقال دوم و سوم و ... می آید که به آن حرکت می گوئیم.

به عبارت کتاب دقت شود که آمده (انما ترسم فی الخیال لان صورته قائمه فی الذهن بسبب نسبه المتحرک) که کلمه «نسبت» آمده اما در خط بعدی می گوید (او یرتسم فی الخیال لان صورته المتحرک) که کلمه «صورت» بکار برده و «نسبت» به کار نبرده).

فرق دوم: این است (که این فرق در جلسه بعدی بیان شد) که (مرحوم آقا جمال به آن اشاره می کند و قبول نمی کند) در عبارت اول صورت واحدی لحاظ می شود که این صورت واحد، نسبتهای مختلف دارد.

در عبارت دوم، صورتهای مختلفی کنار هم می آیند و بعداً بمنزله متصل به حساب می آیند. در عبارت اول که گفته (لان صورته قائمه فی الذهن بسبب نسبة المتحرک) یعنی نسبتها متحرک می شود و یک صورت با نسبتهای متعدد لحاظ می شود.

اما در عبارت دوم، چندین صورت کنار هم قرار می گیرند نه یک صورت. نسبتها هم لحاظ می شوند ولی صورت نسبتها نیست، صورت خود متحرک است.

سپس در یک عبارت، صورت واحدی را که با نسبتهای مختلف، متعدد می شود لحاظ کرده و در عبارت بعدی، صورتهایی که واقعا متعددند لحاظ کرده است. مرحوم آقا جمال فقط می فرماید این فرق مقبول نیست.

### بیان ترسیم حرکت قطعی در ذهن ۹۱/۰۷/۱۵

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۸۴ سطر ۴ قوله (و انما ترسم)

موضوع: بیان ترسیم حرکت قطعی در ذهن

بحث در تقسیم حرکت به حرکت قطعی و توسطیه بود. در حرکت توسطیه «کون بین المبدأ و المنتهی» مطرح است که در تمام قطعاتی که طی می کند این «کون» برایش حاصل است. قرب و بعد به مبدأ و نسبت داشتن به حدی دون حدی، در حرکت توسطیه ملا-حظه نمی شود. در حرکت قطعی این تغییر ملا-حظه می شود. قدم هایی که برای طی کردن مسافت بر می داریم، مجموع این قدمها را حرکت می گوئیم و هر کدام را جزء حرکت می گوئیم. همان طور که توجه می شود در حرکت قطعی، نسبت متحرک به مکان ثابت نیست و عوض می شود. مصنف فرمود این حرکت در خارج موجد نیست زیرا قبل از اینکه شروع کنیم این حرکت را نداریم. در میانه و وسط هم آنچه حاصل است اجزاء این حرکت است نه خود حرکت. حرکت مرکب از اجزاء است. در آخر که به منتهی می رسیم اجزاء حاصل شدند و می توانیم بگوئیم که الان، حرکت حاصل شد اما نحوه حصول حرکت با نحوه حصول چیزهای دیگر فرق می کند. چیزهای دیگر حاصل شدند به طوری که هنوز هم هستند اما حرکت، حاصل شده در حالی که نیست. تدریجا آمد و تدریجا از بین رفت. وقتی به آخر رسیدیم هیچ چیز از این حرکت نداشتیم ولی در عین حال می توان گفت به نحوی حاصل شد البته به نحو وجود خودش نه به نحو وجود موجودات ثابت.

ص: ۸۹

سپس مصنف فرمود که حرکت قطعی فقط در ذهن ترسیم می شود و در خارج وجود ندارد.

توضیح ترسیم حرکت قطعی در ذهن:

در یک لحظه ما متحرک را به یک مکانی نسبت می دهیم. در لحظه بعد او را به مکان بعدی نسبت می دهیم. این دو نسبتها، صورتی در ذهن ما بوجود می آورند که این صورتها به هم متصلند یعنی ما از نسبت اول صورتی می گیریم از نسبت دوم، صورت دیگر می گیریم. این نسبتها در خارج منتفی شدند ولی صورتشان در ذهن باقی می ماند. صورتهای باقیمانده، کنار هم جمع می شوند مجموعه ی اجزاء را در ذهن تشکیل می دهند در حالی که از بین نرفتند. مجموعه اجزاء حرکت بودند پس اجزاء در ذهن از بین نمی روند و در ذهن هست اما در خارج نیست.

در نسخه ما با کلمه (او) و در بعضی نسخ با کلمه (واو) دوباره تکرار می کند که این حرکت قطعی در خیال مرتسم می شود و نقش می بندد. آن وقت جای سوال دارد که چه فرقی است بین این دو عبارت که در خط ۴ و ۵ آمده. در هر دو می گوید که صورت حرکت در ذهن حاصل می شود یک فرق را در جلسه قبل گفتیم و آن فرق این بود که در صورت اول، صورت علمیه نسبتها کنار هم جمع می شدند اما در بیان دوم، صورت علمیه متحرکها کنار هم جمع می شدند.

توضیح بیان دوم این است که حس، متحرک را در یکی از این مکانها و حدود می یابد. از متحرک صورت می گیرد وقتی متحرک وارد حدّ بعدی مسافت می شود. باز، حس صورت دوم می گیرد. در خود حس، صورت قبلی باقی نمی ماند ولی این صورت از حس وارد خیال می شود و در خیال واقع است. صورت دوم که وارد حس شد باز منتقل به خیال می شود و در خیال باقی می ماند. این صورتها در کنار هم قرار می گیرند مجموعه آنها، حرکت قطعی را در ذهن ما تشکیل می دهند پس تفاوتی که بین کلام اول و کلام دوم است همین است که در هر دو بیان می کند که صورت در ذهن می آید ولی در یکی بیان می کند که صورت نسبت متحرک به مکاناست. و در یکی بیان می کند که صورت خود متحرکاست. این صورتها وقتی کنار هم جمع می شوند واحد متصلی را در ذهن ما ایجاد می کند که آن واحد متصل یا صورت مستمر نسبتها است یا صورت مستمر متحرک است هر دو صحیح است منتهی در وقتی که صورت متحرک را می خواهد ملاحظه کند و وارد ذهن کند قید می آورد. این طور نیست که صورت متحرک فقط خالی و خالصا در ذهن بیاید والا صورت بعدی با صورت قبلی هیچ فرقی نمی کند و نمی توان گفت صورت دومی آمد. بلکه صورت دومی منطبق بر اولی می شود و همان صورت اولی می شود. پس باید یک قیدی هم اضافه شود که ما صورت متحرک را می بینیم در حالی که در این مکان هستیم. مکانی که قریب تا مبدا این اندازه است و بُعدش از منتهی این اندازه است. مرتبه بعدی که او را می بینیم (یعنی متحرک را می بینیم) در حالی است که در مکان بعد است که قریب از مبدأ کم شده و به سمت بُعد رفته و بُعدش به منتهی کم شده و به سمت قریب رفته است یعنی در حالت اول که می بینیم، صورت متحرک است در حالی که در حدی از حدود مکان است. در حدّ خاصی از قریب و بعد به مبدا و منتهی است. در حال دوم که همین صورت متحرک را می بینیم در حالی است که در حدّ دیگری از مکان است و در حدّ دیگری از قریب و بعد به مبدا و منتهی است. خود متحرک به تنهایی نیست. بلکه متحرکی است که در فلان حد است. و بعد هم متحرکی است که در فلان حد دیگر است اینکه ما متحرک را در حدود مختلف می بینیم صورتهای مختلف درست می شود والا خود متحرک با قطع نظر از آن حدی که در آن است مختلف نیست و صورتهای مختلف درست نمی کند. اینکه می گوییم صورت اول، صورت دوم، صورت سوم و بعدا هم این صورتها را کنار هم جمع می کنیم به خاطر این است که متحرک را خالصا ندیدیم بلکه با توجه به حدّ دیدیم. ولی اسمی از نسبت نمی بریم چون نسبت همان بیان اول است اما در بیان دوم گفته می شود: متحرک فی حدّ کذا، یعنی از نسبتها صورت نمی گیریم. از خود متحرک صورت می

گیریم ولو این متحرکی که از آن صورت گرفتیم دارای نسبتی است ولی ما صورت نسبت را لحاظ نمی کنیم خود متحرک که منسوب است را لحاظ می کنیم. فرق است بین اینکه صورت را از نسبت بگیریم یا صورت را از منسوب بگیریم. در بیان اول، صورت را از نسبت می گیرد و در بیان دوم، صورت را از منسوب می گیرد.

ص: ۹۰

منسوب الیه را کار نداریم چون منسوب الیه، حرکت نیست بلکه مسافت حرکت است و خود منسوب الیه را که مکان یا کیف یا هر چه که هست اگر ملاحظه کنی از داخل آن، حرکت در نمی آید. متحرک و نسبت متحرک باید لحاظ شود.

توضیح عبارت

(و انما ترسم فی الخیال)

گفتیم که حرکت قطعیه دارای ذاتی که در خارج قائم باشد نیست. حال می گوید این حرکت فقط در خیال رسم می شود.

(ترتسم) مونث آورده به اعتبار حرکت. والا در جمله قبل، (هذا الامر) گفته که مذکر است. اگر مذکر (یرتسم) می گفت به (هذا الامر) ارجاعش می دادیم.

در خط بعد که (یرتسم) آمده به (هذا الامر) بر می گردانیم. ولی فرق ندارد که مذکر باشد یا مونث باشد هر دو صحیح است.

ترجمه: این حرکت در خیال مرتسم می شود و نقش می بندد.

(لان صورته قائمه فی الذهن)

صورتش در ذهن قائم است. کلمه قائم را جلسه قبل توضیح دادیم که خود حرکت در خارج هست اما قائم نیست بلکه گذرا است. در ذهن، حرکت در حالی که حکایت از گذشتن خارجی می کند قائم است. در ذهن، حرکت قائم است ولی در خارج قائم نیست اما حصول در خارج دارد منتهی حصولی مناسب خودش است که حصول مستمر، حصولی است که متجدد و متصرم است یعنی اجزاء آینده اش متجدد است و اجزاء گذشته اش متصرم است.

تعبیر به (قائمه) تعبیر خوبی است که باید دقت شود.



مراد از ذهن در اینجا فقط خیال نیست بلکه خیال و غیر خیال مراد است. یعنی صورت در ذهن قائم است یعنی در صفحه نفس قائم است حال در خیال قائم باشد یا در عقل قائم باشد. یا در حس مشترک که آن صورت را لحظه ای حفظ کند قائم باشد. الان مهم نیست که کجا قائم است بالاخره در نفس است و جای شاخص نفس، خیال است لذا گاهی می گوییم در نفس است گاهی می گوییم در خیال است. گاهی عام ذکر می کنیم و می گوییم در نفس است و گاهی خاص ذکر می کنیم و می گوییم در خیال است.

(سبب نسبت المتحرک الی مکانین مکان ترکه و مکان ادراکه)

چرا صورت و حرکتِ هذا الامر، در ذهن قائم است. کلمه نسبت را مصنف در این فرض آورده ولی در فرض بعدی به نسبت کار ندارد به متحرک کار دارد.

ترجمه: چون متحرک به دو مکان نسبت دارد ما حرکت را که امر تدریجی است در ذهن خودمان با آن دو نسبت حفظ می کنیم یعنی با حفظ صورتِ دو نسبت در ذهن، صورت حرکت در ذهن حفظ می شود ولی در خارج ما حرکت را به صورت غیر مستمر و غیر تدریجی نداریم.

(مکان ترکه و مکان ادراکه) عطف بیان برای مکانین است یعنی متحرک نسبت به دو مکان دارد که آن دو مکان یکی، «مکان ترکه» است و دیگری «مکان ادراکه» است. مکان ترکه این متحرک همان مکان اولش است و مکان ادراک (یعنی وصولش) که مکان دوم است، یعنی مکانی که از آن گذشته و مکانی که به آن واصل شده. نسبتی به مکان اول داشته و نسبتی هم به مکان دوم پیدا کرده از این دو نسبت، دو صورت می گیریم و دو صورت در نفس ما باقی می ماند و به هم متصل می شوند و اجزاء حرکت در ذهن موجود می ماند و از بین نمی رود. عبارت ما این گونه است که گفتیم (مکان ترکه و مکان ادراکه) اما در بعضی نسخ، طور دیگر آمده که بهتر است و آن اینکه: (مکان ترکه و مکان ادراکه) مکانی که این متحرک آن را ترکش کرده و مکانی که این متحرک، ادراکش کرده و به آن واصل شده.

(او یرتسم الخیال)

بیان دوم است بین این امر (حرکت قطعیه) در خیال رسم می شود نه به خاطر نسبت بلکه به خاطر اینکه صورت متحرک در خیال منطبع شده.

(لان صوره المتحرک و له حصول فی مکان و قرب و بعد من الاجسام)

زیرا صورت متحرک در حالی که این متحرک در یک مکان خاصی و در یک حد خاصی از این مسافت حاصل است.

(و له قرب) عطف بر حصول است. یعنی این متحرک، قرب و بعدی به اجسام دارد یا قرب و بعد به مبدأ و منتهی دارد.

مصنف تعبیر به (اجسام) می کند یعنی این متحرک در اطراف اجسامی قرار گرفته که این متحرک اگر نسبت به جسمی سنجیده شود ابتدا نسبت به آن جسم نزدیک است بعداً که حرکت ادامه پیدا کرد از آن جسم دور می شود یا مثلاً می بینی ابتدا نسبت به جسمی دور است و وقتی حرکت شروع شد نسبت به آن جسم نزدیک می شود. بالاخره با اجسام اطرافش، نسبت خودش را عوض می کند. قرب و بعدش را عوض می کند.

(تکون قد انطبعت فیه)

خبر برای آن است. ضمیر «فیه» به خیال بر می گردد.

اما صورت متحرک در حالی که حصول در مکان خاصی داشته باشد و قرب و بعد خاص را واجد باشد منطبع در خیال شده است.

(ثم تلحقها من جهة الحس صوره اخری)

ضمیر در (تلحقها) به صورت متحرک بر می گردد. یعنی به دنبال این صورت متحرک، صورت دیگر می آید.

کلمه (من جهة الحس)، مفادش این است که این صورت دوم که وارد خیال می شود از طریق حس می آید. چون خود خیال می تواند صورت بسازد و این قدرت را خدا تبارک به او داده است ممکن است صورت اول را از حس بگیرد و حس، صورت اول متحرک را گرفته و به خیال ارسال کرده است و صورت دوم و سوم را خود خیال بسازد. حال یک صورت مستمر جعلی در خودش ایجاد می کند حتی ممکن است ما چشم خودمان را ببندیم ولی تصور کنیم که متحرک دارد در این مسافت حرکت می کند بدون این که صورتی از بیرون به ذهن ما بیاید از قوای حسی، صورتی وارد نمی شود چون چشم را بستیم ولی با وجود این می بینیم صورت اول، صورت دوم و ... پشت سر هم ملحق می شوند و صورت واحده مستمره را که حرکت است می سازد و در ذهن می آید. این، از طریق حس وارد نشده و این، حرکت نیست. این، جعل حرکت است حرکت را باید از خارج بگیری لذا مصنف می گوید صورت دوم از جهت حس می آید یعنی چشم ما باز است و صورت متحرک را می بینیم. یعنی آنچه که در خارج اتفاق افتاد عکس آن در ذهن ما اتفاق می افتد صورت اول، دوم، و ... از طریق حس می گیریم.

ترجمه: ملحق می شود آن صورت متحرکی را که اولاً گفتیم، صورت دیگری

در بعضی نسخ: «ثم يلحقه» است که ضمیر مذکر آورده که ضمیر مذکر را به «ما فی الخیال» بر می گردانیم که این هم درست است.

(صوره اخری) فاعل تلحقها است.

(بحصول له آخر فی مکان آخر)

چگونه صورت دیگری حاصل می شود؟ به سبب اینکه آن متحرک، حصول دیگر در مکان دیگر پیدا می کند.

(آخر) قید حصول است و قید ضمیر (له) نیست یعنی (بحصول آخر له). صورت دیگر در ذهن می آید به سبب حصول دیگری که برای این متحرک در مکان دیگر داریم. یعنی چون متحرک در مکان دیگر به حصول دیگری دسترسی پیدا می کند ما صورت جدیدی از این متحرک می گیریم که جدیدی بودن آن به خاطر صورت متحرک نیست. بلکه صورت متحرک با صورت قبل و بعدی یکی است. جدیدی بودن آن به خاطر حصول دیگری است که در مکان دیگر است چون حصول دیگر در مکان دیگر دارد صورت دوم از آن می گیریم.

(و قرب و بعد آخرین)

این جمله عطف بر حصول است یعنی (بحصول له آخر و قرب و بعد آخرین) صورت دیگری که از طریق حصول دیگر آمده یا بگو صورت دیگری که از طریق قرب و بعد دیگر آمده است.

(فیشر بالصورتین معا علی انهما صوره واحده لحرکه)

نسخه صحیح (لحرکه واحده) است.

(فیشر الخیال): خیالی که این صورتهای در آنها ترسیم شده، هر دو صورت را با هم مطلع می شود اما در بیرون، این دو صورت با هم نیستند. صورت اول می آید و باطل می شود سپس صورت دوم می آید. ولی این دو صورت در ذهن ما با هم (معا) هستند. این با هم بودن باعث می شود که صورتهای پیوسته شوند تا ما حرکت را در ذهنمان موجود ببینیم. در خارج، دو صورت داریم ولی «معا» نیستند اما در ذهن دو صورت داریم ولی «معا» هستند.

ص: ۹۵

ترجمه: خیال، این دو صورت را به این وضع می یابد که این دو صورت، یکی صورتند برای یک حرکت. دو جزء حرکتند ولی یک حرکتند. دو صورت برای دو جزء حرکتند ولی یک صورت برای یک حرکتند. یعنی اجزاء حرکت را که نگاه کنی متعدد می شود که دو صورت یا دو جزء است. اما خود حرکت را که نگاه کنی حرکت، مرکب از اجزاء است و نمی گوئیم چند جزء بلکه می گوئیم همه این مجموعه، حرکت واحد است.

(و لا یكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن)

دوباره تکرار و تاکید می کند قبلا- اشاره کردیم که مصنف در بعضی موارد مطلب را تکرار کرده نوعا تکرارش بی جهت نیست گاهی به خاطر دشواری مطلب ناچار می شود که عبارت را به بیان دیگر تکرار کند، گاهی به خاطر اینکه خودش مبتکر مطلب است و شنونده ها تا حالا این مطلب را نشنیدند و به ذهنشان مانوس نیست لذا سعی می کند این مطلب را تکرار کند مثلا در تعریف جوهر، اشکالی که در تعریف ارسطو وارد شده را جواب می دهد که «الجوهر ماهیه اذا وجدت» که این کلمه (اذا وجدت) را خود مصنف اضافه می کند چون می خواهد اشکالی را برطرف کند که خیلی سنگین است. مرحوم صدرا با بیان اینکه حمل گاهی اولی است و گاهی شایع است اشکال را برطرف می کند. این خیلی به نظر نمی رسد که مشکلی باشد چون ما اینقدر شنیدیم برای ما مشکل نیست ولی چون مصنف مبتکر بوده و شنوندگان ایشان، مانوس به این مطلب نبودند لذا این مطلبی را که الان به نظر ما خیلی ساده شده را تقریبا در حدود ۲ صفحه در الهیات شفا مطرح می کند و مطلب را چند بار تکرار می کند تا خوب جا بیفتد. پس در جایی که مطلب سنگین باشد عبارتها را عوض می کند و تکرار می کند و گاهی چون مبتکر مطلب بوده تکرار می کند تا اذهان با آن انس بگیرند. مورد سوم گاهی است که قیدی را در یک عبارت نتوانسته بیاورد ناچار شده مطلب را تکرار کند تا آن قید را در عبارت بعدی بیاورد مثلا در عبارت قبل، قیدی را ذکر کرد و قید دوم اگر می آمد صحیح نبود لذا عبارت را تکرار کرد تا قید دوم را در عبارت بعدی بیاورد. این موارد در کلمات مصنف زیاد است. در اینجا هم مصنف با بیان بهتر و بیشتری تکرار می کند.

مصنف می فرماید حرکت قطعیه در خارج موجود نیست. ابتدا گفت در خارج موجود نیست بعدا گفت در ذهن موجود است. حال دوباره می گوید در خارج موجود نیست ولی بیانش طور دیگر است. می گوید حرکت در خارج موجود نیست نه در مبدا و منتهی و نه بینهما. این جمله، را اضافه کرد. یعنی الان تفصیل می دهد که یکبار حرکت را در مبدا و منتهی لحاظ می کند یکبار حرکت را بین المبدأ و المنتهی حساب می کند در هر حال می گوید حرکت قطعیه در خارج نداریم. وقتی که متحرک در مبدا و منتهی است با آن حالت در مبدا بودنش و با حالت در منتهی بودنش با هم نیستند که شما آنها را کنار هم بگذاری و حرکت را درست کنی. در خارج «فی المبدأ» ثابت و ساکن است. «فی المنتهی» هم ساکن است و در این وسط دارد حرکت می کند. فی المبدأ و فی المنتهی ساکن است ولی این دو ساکن کنار هم نیستند. اگر کنار هم بودند شما می توانستید حرکت را با این دو درست کنید. پس نمی توانید بگویید این متحرک، فی المبدأ و المنتهی دارای حرکتی است که موجود فی الخارج است بلکه باید بگوییم در مبدا و منتهی دارای سکون است. اما در وسط مبدا و منتهی را هم قبلا گفت که حرکت نداریم چون این موجود در هر کدام از این حدود مسافت که قرار بگیرد، قرار گرفتنش در این حد مسافت، باقی نمی ماند تا با قرار گرفتن بعدی ضمیمه شود و با قرار گرفتن قبلی ضمیمه شود و این چند تا قرار گرفتن ها به دنبال هم بیایند و حرکتی را در خارج درست کنند. در ذهن ما دنبال هم قرار می گیرند و در ذهن ما حرکت تشکیل می دهند اما در خارج، به دنبال هم قرار نمی گیرند بلکه اولی باطل می شود و دومی به وجود می آید نه اینکه اولی موجود است و دومی به دنبالش می آید لذا ما در خارج نمی توانیم چند امر را کنار هم قرار بدهیم و بگوییم این، حرکت شد چون امرها باطل می شوند و پشت سر آن، یکی دیگر می آید. امرها نمی مانند تا ضمیمه به قبلی و بعدی شوند. پس بین مبدا و منتهی ما اجزائی نداریم که بتوانند به هم ضمیمه شوند و مجموعه ای را که اسمش حرکت است در خارج موجود کنند در مبدا و منتهی، مجموعه داریم ولی اینها کنار هم نیستند. اما در بین مبدا و منتهی حلقاتی که موجود بمانند را نداریم پس حرکت در خارج موجود نیست چه شما اجزایش را در مبدا و منتهی قرار بدهی چه اجزایش را بین مبدا و منتهی قرار بدهی حرکت قطعیه در خارج نیست.

ترجمه: و نمی باشد برای حرکت قطعی در خارج (حصول در خارج برای حرکت است ولی حصول قائم نیست) حصولی که بماند نیست. چنان که در ذهن، حصول قائم است

(کما فی الذهن) مثال برای منفی است نه مثال برای نفی یعنی مثال برای (یکون فی الذهن حصول قائم) است نه مثال برای (لا یکون) باشد.

(إذا الطرفان لا یحصل فیهما المتحرک فی الوجود معا)

(الطرفان) یعنی مبدا و منتهی

(فی الوجود) متعلق به لا یحصل است. ضمیر (فیهما) به طرفان بر می گردد

یعنی طوفان در خارج این طور نیستند که متحرک در هر دو با هم حاصل شود. متحرک در هر دو حاصل می شود ولی نه با هم و کنار هم. اگر کنار هم حاصل می شد ما این دو حصول را کنار هم قرار می دادیم و هر کدام را جزء حرکت می گرفتیم و حرکت، در خارج تحقق پیدا می کرد اما این دو حصول کنار هم قرار نمی گیرند تا حرکت را درست کنند.

(و لا الحاله التي بینهما لها وجود قائم)

وضع دو طرف، روشن شد. متحرک در دو طرف، حاصل می شود ولی این دو حصول کنار هم نیستند تا حرکت درست کنند. اما بینهما یعنی بین طرفین، حالتی برای متحرک نیست که در آن حالت بتواند وجود قائم داشته باشد. در آن حالت، وجود گذرا دارد وجودی که یک جزء آن باطل می شود و جزء دیگرش وجود می گیرد. تا جزء قبلی باطل نشده جز بعدی حصول نمی گیرد چنین وجودی برای او بین المبدأ و المنتهی است نه اینکه «وجود قائم» به معنای وجودی که حصول و اجزایش باقی بماند باشد.

ترجمه: حالتی که بین الطرفين است برای آن حالت، وجود قائمی نیست. آن حالت، حالت گذرا بوده است.

مرحوم صدرا در اسفار مطلبی دارد که اشکال بر شیخ می کند و از آن اشکال جواب می دهد در جواب، همین عبارت مصنف را شاهد می آورد. ما کلام صدرا به منزله توضیح این عبارت قرار می دهیم. مرحوم صدرا اشکال می کند و می گوید که زمان در نظر ابن سینا امری موجود فی الخارج است و لذا در خارج، تقسیم می کنیم به سنین و شهور و هفته و ساعتها. به نظر ایشان، زمان موجود فی الخارج است و زمان مقدار حرکت است و به تعبیر دیگر، محلش حرکت است. آن هم حرکت قطعی نه توسطیه.

چطور می شود که عَرَض (زمان) موجود باشد و محلش (یعنی حرکت قطعی) موجود نباشد این، تناقض گویی است. وقتی می گوییم محلش موجود نیست یعنی خود عرض هم موجود نیست. از این طرف می گویی عرض موجود است و از طرف محل، می گویی عرض موجود نیست. پس عرض هم موجود است هم موجود نیست. و سپس مرحوم صدرا می فرماید که شیخ، اجل از این است که خودش را نقض کند. لذا باید توجیه کرد که مرادش چیست؟ چرا شیخ می گوید حرکت قطعی در خارج موجود نیست؟ مرحوم صدرا مطلبی می فرماید و آن این است که: شیخ معتقد است که حرکت در خارج، حصول دارد ولی حصول متجدد الذات دارد. حصول ثابت ندارد. پس مصنف برای حرکت قطعی، وجود متجدد الذات و وجود سیال قائل است. نه اینکه اصلا وجود قائل نباشد بلکه وجود سیال قائل است مثلا مکان یک وجود غیر سیال دارد و تمام اجزایش الان بالفعل حاصل است. حرکت یک وجود سیال دارد اجزایش حاصل می شوند ولی همه آنها با هم بالفعل حاصل نیستند هر کدام نه تنهایی، بالفعل حاصل شده، ولی الان همه آنها بالفعل حاصل نیستند برخلاف اجزاء مکان که با هم حاصل اند. اجزاء مکان یا خود مکان که مجموعه اجزا است یک حصول آرامی دارد ولی حرکت و زمان، حصول سیال دارند. پس نمی توان گفت که مصنف، مطلق حصول را برای حرکت منکر است.



به عبارت دیگر در اینجا سه فرض است

## ۱\_ عدم حصول ۲\_ حصول سیال ۳\_ حصول ثابت

مصنف فرض سوم را قبول ندارد و فرض دومی مقبول است نه اینکه فرض اولی را قبول دارد. ما فکر می کنیم وقتی حصول ثابت را نفی می کنیم به سراغ اولی می رویم و می گوئیم پس حاصل نیست. در حالی که نفی حصول ثابت، دو فرض دارد. یک فرض این است که اصلا حصول ندارد یک فرض این است که حصول ثابت ندارد ولی حصول سیال دارد. کلمه (حصول ثابت) مرکب از حصول و ثابت است. مرکب گاهی به یک جزئش نفی می شود گاهی به هر دو جزئش نفی می شود. گاهی ثابت بودن را بر می دارید اما حصول می ماند. گاهی هر دو را بر می دارید و می گوئید اصلا حصولی نیست. مرحوم صدرا می گوید در کلام مصنف وقتی حصول ثابت را نفی کرد، «ثابت» را فقط برداشت نه اینکه حصولش را بردارد.

کلمات بعدی مصنف را که نگاه کنی مبتنی به این تعبیری که مرحوم صدرا توضیح داده اشاره دارد تعبیر به وجود قائم می کند یعنی حصول ثابت که در مقابل حصول سیال است که قائم نیست.

## بیان حرکت توسطیه ۹۱/۰۷/۱۶

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۸۴ سطر ۹ قوله (و اما المعنی الموجود)

موضوع: بیان حرکت توسطیه

از اینجا وارد در بحث حرکت توسطیه می شود و آن را توضیح می دهد. می فرماید ابتدا سزاوار است که اسم حرکت را بر حرکت توسطیه اطلاق کنیم. اسم حرکت بر حرکت توسطیه مناسب تر است نه اینکه بر این صحیح است و بر آن غلط است. اطلاق اسم بر هر دو (توسطیه و قطعیه) صحیح است ولی در حرکت توسطیه مناسبتر است. اما اگر ما حرکت را حرکت توسطیه قرار بدهیم چون حرکت توسطیه در خارج موجود است این متحرک متصف است به یک وصفی که موجود است. باید این متحرک را که ما در خارج متصف به «آن متحرک» می کنیم صاحب وصف حرکت بدانیم و وصف حرکت در صورتی که حرکت، توسطیه باشد موجود است و در صورتی که حرکت، قطعیه باشد این وصف «کانه موجود» است. مصنف برای حرکت قطعیه «حصول ثابت» قائل نیست اما برای حرکت توسطیه که بعدا خواهیم گفت «حصول ثابت» قائل است. متحرک در طول حرکت، این وصف را واجد است و برایش ثابت است. کدام وصف در طول حرکت برای متحرک ثابت است؟ آن وصفی که خودش در طول حرکت، ثابت و موجود باشد نه آن وصفی که در طول حرکت موجود نیست. حرکت قطعیه چون متجدد الذات است نمی توانیم بگوئیم در طول حرکت موجود است قطعاً آن موجود می شوند و زائل می شوند اما نمی توانیم بگوئیم خودش موجود است. بنابراین متحرک باید وصفی که موجود است داشته باشد و آن وصفی که موجود است حرکت توسطیه است که قطعاً موجود است. حرکت قطعیه، «کانه موجود» است. متحرک، «کانه متحرک» نیست بلکه واقعا متحرک است. پس صفتی که واقعا حاصل است باید به او داده شود. آن صفتی که «کانه» حاصل است مفادش این است که متحرک،

کانه متحرک است. پس توصیف متحرک به حرکت قطعی درست است ولی توصیفش به حرکت توسطه مناسبتر است به این بیانی که گفته شد. بعد از اینکه این مطلب گفته می شود می فرماید که حرکت توسطه چیست؟

ص: ۱۰۰

وقتی که متحرک در مبدأ است ساکن است و اصلاً حرکت ندارد، نه حرکت قطعی دارد نه حرکت توسطه دارد. متصف کردنش به حرکت توسطه، در آن وقت، غلط است مگر به اعتبار «ما یأتی» بگوییم.

وقتی هم که در منتهی است دیگر متصف به حرکت توسطه نمی کنیم اتصافش به حرکت توسطه غلط است مگر به اعتبار «ما کان».

اما وقتی که بین مبدأ و منتهی است متصف به حرکت توسطه می کنیم، به قول مصنف: وقتی که در طرف اول مسافت نیست (یعنی از طرف اول مسافت که مبدأ است خارج شده) و به غایت که منتهی است هنوز نرسیده است در این صورت آن را به حرکت توسطه متصف می کنیم. حرکت توسطه «کون المتحرک بین المبدأ و المنتهی» است. این کون، بر این متحرک صدق می کند به محض این که از مبدأ خارج شود تا وقتی که در غایت وارد نشود. در طول این وقت، صدق می کند که متحرک، «کائن فی الوسط» است یا «کائن بین المبدأ و المنتهی» است. ما هم همیشه همینطور تعریف کردیم که کون المتحرک بین المبدأ و المنتهی است ولی این تعریف، ناقص است ولو ما همیشه همینطور تعریف کردیم ولی قیدی باید اضافه کنیم که نباید از آن غفلت شود آن قید اگر نیاید حرکت، تفهیم نمی شود. قید را مصنف در اینجا آورده. اما وقتی ما به طور خلاصه داریم حرکت توسطه را تعریف می کنیم این قید را حذف می کنیم حتماً باید قید در ذهن باشد. شما ملاحظه کنید که وقتی ما بین المبدأ و المنتهی می ایستیم، (کون بین المبدأ و المنتهی) صادق است ولی حرکت نیست. و وقتی هم که داریم راه می رویم (کون بین المبدأ و المنتهی) صادق است و حرکت هم هست. پس کون بین المبدأ و المنتهی دو حالت دارد چون اصل این کون، هم برای شخصی که بین المبدأ و المنتهی ایستاده است حاصل است هم برای کسی که دارد حرکت می کند. پس نمی توان حرکت توسطه را کون بین المبدأ و المنتهی گرفت زیرا این تعریف، مانع اغیار نیست و سکون را هم شامل است. مصنف قیدی می آورد که آن قید، سکون را خارج می کند، و آن قید این است که در هیچ یک از آنات خروج، در هیچ حدی، حاصل نیست یعنی متحرک در تمام آناتی که از مبدأ خارج شده و هنوز به منتهی نرسیده است در یک حدی از حدود مسافت، حاصل نیست. اما ساکن، در یک حدی از حدود مسافت، حاصل است.

ص: ۱۰۱

اینکه می‌گوییم حاصل نیست یعنی حصول علی نحو الثبوت ندارد. نه اینکه اصلاً حصول ندارد.

تعبیر خود مصنف این است که متحرک در هر حدی، حصول روان دارد. حصولش، حصول روان است نه حصول ثابت. پس کون المتحرک بین المبدأ و المنتهی، تعریف حرکت توسطیه نشد بلکه قید حیثیت را هم می‌خواهد یعنی بحیثی که در هیچ یک از آناتی که حرکت می‌کند حصول علی نحو الثبوت نداشته باشد.

مصنف در ادامه وارد این بحث می‌شود که حرکت توسطیه در خارج موجود است و فقط ذهنی نیست و بعد هم ادعا می‌کند که امری بسیط است و مرکب از اجزاء نیست اما حرکت قطعیه مرکب از اجزاء است و ما مجموعه اجزاء را حرکت می‌گفتیم نه اینکه هر جزئی را حرکت بگوییم. وقتی می‌خواهیم بین مبدأ و منتهی حرکت کنیم قدم‌هایی بر می‌داریم. هر کدام از این قدمها را حرکت نمی‌گوییم مگر اینکه قدمی که می‌خواهیم آن را حرکت بنامیم، تقسیم کنیم به اقسامی، یعنی مسافتش را تقسیم به اقسامی کنیم و بگوییم که این متحرک، این مسافت را گذارند ولی با یک قدم. می‌توانست پاها را نزدیکتر بگذارد و این مسافت را با دو قدم و سه قدم عبور کند ولی قدم معمولی برداشت و مسافت، یک دفعه طی شد. اگر این را لحاظ نکنیم قدم برداشتن حرکت نیست و جزء حرکت است. مجموعه اقدام که بین المبدأ و المنتهی انجام می‌شود را حرکت می‌گوییم. پس حرکت قطعیه، حرکتی مرکب است نه بسیط، و خود مجموعه را که ملاحظه می‌کنید حرکت می‌گویید نه اینکه هر قدمی را حرکت بگویید. ولی حرکت توسطیه بسیط است که بعداً بیان می‌کنیم وقتی بسیط شد «آنی» می‌شود نه زمانی. این را هم بعداً بیان می‌کنیم. البته وقتی حرکت توسطیه را فهمیدیم به بساطت و «آنی» بودنش پی می‌بریم.

(و اما المعنى الموجود بالفعل الذى بالحرى ان يكون الاسم واقعا عليه)

اما آن معنای حرکتی که بالفعل موجود است {و گفتیم حرکت قطعیه، موجود نیست بلکه در عقل و خیال است ولی حرکت توسطیه موجود بالفعل است. ابتدا که وارد بحث شد در صفحه ۸۳ سطر ۱۸ فرمود «کان مفهومها اسما لمعین احدهما لا يجوز ان يحصل بالفعل قائما فى الاعيان و الاخر يجوز ان يحصل فى الاعيان» یعنی دو قسم کرد یکی آن است که در خارج موجود نیست. یکی آن است که در خارج می تواند موجود شود. مصنف در ادامه نگفت (و اما الذى فى الخارج) لیس بموجود، بلکه گفت (فان الحركة ان عنى بها). وقتی این حالت تمام شد در اینجا یعنی در سطر ۹ تعبیر به «اما» می کند و می گوید «اما المعنى الموجود بالفعل» پس مثل این است که اینگونه عبارت آورده است که دو معنی است احدهما و الاخر اما الاول ..... و اما الثانى ..... اما عبارت را اینگونه نیاورده، بلکه طور دیگر آورده و این از مصنف بعید نیست چون عبارات مصنف همین گونه است اگر با «اما» جدا کند خیلی واضح تر می شود ولی این کار را غالبا نمی کند}.

ترجمه: آن معنایی که سزاوار است اسم حرکت بر آن واقع شود (یعنی آن را واقعا حرکت بنامیم).

(فهى حالته المتوسطة) این عبارت، جواب برای «اما» است یعنی آن معنایی که بالفعل موجود است حالت متحرک است که آن حالت متوسط است.

(و ان تكون الحركة التى توجد فى المتحرك)

(الحركة) خبر برای تکون است و ضمیر در (تکون) به (معنی) بر می گردد ولی چون مراد از معنی، حرکت است لذا ضمیر، مونث آمده است می تواند ضمیر را مذکر بیاورد به اعتبار لفظ «معنی». اما الان مونث آورده به اعتبار معنای «معنی»

ترجمه: باشد آن حرکتی که موجود بالفعل است، همان حرکتی که در متحرک یافت می شود اما حرکت قطعی در متحرک است ولی یافت نمی شود. یعنی هر وقت بخواهی آن را بیابی از دست شما فرار می کند. ولی حرکت توسطیه را می توانی بیابی پس مستمر و مستقر می ماند. یعنی متحرک، ولو مستمر است ولی حالتش مستقر است. «کون المتحرک بین المبدأ و المنتهی بحیث کذا» در تمام حالات برایش است. پس این حرکت توسطیه را می یابی برخلاف حرکت قطعی که آن را نمی یابی زیرا هر جای آن را که می خواهی بیابی از دست شما فرار می کند.

ترجمه: و سزاوار است که این حرکت توسطیه، حرکتی باشد که در متحرک یافت می شود. در پاورقی اشاره نکرده ولی در بعضی از نسخ اینگونه است (فان الحركة التي توجد) که در این صورت «فان»، جواب برای «اما» می شود. اما نسخه ما هم بد نیست و خوب است.

(فهی حالته المتوسطه)

ضمیر در (حالته) به (متحرک) بر می گردد. یعنی حالت متوسط متحرک.

(حين يكون ليس في الطرف الاول من المسافه و لم يحصل عند الغايه)

این عبارت، متوسط را معنی می کند. آن وقتی که متحرک در طرف اول از مسافت نیست (یعنی در مبدأ نیست و از مبدأ بیرون آمده) و هنوز هم به غایت نرسیده

ص: ۱۰۴

(بل هو في حد متوسط بحيث ليس يوجد ولا في آن من الآنات التي يقع في مده خروجه الى الفعل حاصلًا في ذلك الحد)

یعنی نه در طرف اول است نه در غایت است بلکه در حدّ متوسط است.

تا اینجا تعریف کامل حرکت توسطیه نبود. بلکه تعریف ناقص بود ما در تعریف حرکت توسطیه به طور خلاصه می گوئیم «کون بین المبدأ و المنتهی» است. در حالی که گفتیم به این کون، حرکت توسطیه نمی گوئیم زیرا شامل سکون هم می شود. پس کون بین المبدأ و المنتهی دو حالت دارد

۱\_ حالتی که در آن حالت، شیء، متحرک است.

۲\_ حالتی که در آن حالت، شیء متحرک نیست. اگر بخواهیم حرکت توسطیه را تبیین کنیم به کون بین المبدأ و المنتهی نباید اکتفا کنیم. نیاز به قیدی داریم که حالت سکون خارج شود. و آن قید، همان «بحیث لیس یوجد...» است.

کلمه «حاصلًا» مربوط به «لیس یوجد» است یعنی «لیس یوجد حاصلًا فی آن من الآنات» یعنی در هر آنی از آنات حرکت که ملا-حظه اش کنی می بینی که آن را در حدّی یافت نمی کنی. تا می خواهی در یک حدّ بینی، از آن حد عبور کرده و رفته است. این را متحرک به حرکت توسطیه می گویند که در یک حدّ، حاصل نباشد. حصول را هم قبلا- معنی کردیم یعنی حاصلًا علی نحو الثبوت، یعنی حاصل در حدّ است اما به صورتی که عبور می کند نه به صورت اینکه ثبوت داشته باشد.

این قید، تعریف را منحصر به حرکت می کند یعنی حرکت توسطیه را تبیین می کند.

نکته: مصنف در بسیاری از عباراتش، کلمه نفی را می آورد و قبل از اینکه منفی را ذکر کند نفی بعدی را اضافه می کند. اینجا هم همین کار را کرده و گفته «لیس یوجد و لا فی آن» که (ولا) تکرار شده چون ابتدا (لیس) گفت و بعداً (ولا) گفت. می توانست بگوید (لیس یوجد فی آن من الانات حاصل) بلکه (ولا) را تکرار کرده. اینگونه تعبیرات در عبارت مصنف زیاد است که نفی را تکرار می کند. اگر هم تکرار نمی کرد مطلب، فهمیده می شد ولی تکرار کرده به عنوان تاکید، یعنی: حتما و حتما بدان که این موجود، در یک حدی حاصل نمی ماند. در آن وقت، متحرک است. اما اگر در یک حدی حاصل بماند متحرک نیست چون در نفی، تاکید دارد لذا تکرار می کند.

یعنی می خواهد بفهماند که این نفی، یک امر حتمی است و خللی در آن نیست. حرکت قطعی هم به همین شکل تعریف می شود ولی «کون بین المبدأ و المنتهی» را ندارد. در حرکت قطعی هم در هیچ حدی ثابت نیستیم و یافت نمی شویم و حصول نداریم در حرکت توسطیه هم همین است. اصلاً حرکت، اینگونه است حال چه توسطیه چه قطعی باشد. ما وقتی می خواهیم حرکت توسطیه را تبیین کنیم به کون بین المبدأ و المنتهی نمی توانیم اکتفا کنیم چون این کون، صریح در حرکت نیست باید این قید را اضافه کرد که این قید در حرکت قطعی هم هست. ما به الامتیاز حرکت قطعی، این قید نیست بلکه این قید، ما به الاشتراک آنها است. ما به الامتیاز این است که حرکت توسطیه، کون بین المبدأ و المنتهی را دارد اما حرکت قطعی، این را ندارد.

این که ما می‌گوییم «در هیچ حدی نباید حاصل باشند آن هم حصول به نحو ثبوت»، این مشترک بین حرکت قطعیه و توسطیه است. ما به الامتیاز، «کون بین المبدأ و المنتهی» است.

(التي يقع) صفت برای آنات است یعنی آناتی که در مدتی که این متحرک به سمت فعلیت خارج شده و می‌خواهد آن غایتی را که در نظر داشته بالفعل کند در تمام آناتی که خارج شده و به سمت فعلیت می‌رود در آن حد حاصل نمی‌شود.

عبارت اینگونه بود «لیس یوجد و لا فی آن». و بعداً که «حاصلاً» را آورد اینگونه گفت (حاصلاً فی ذلك الحد) و نگفت (فی ذلك الآن) با اینکه ظاهر عبارت، نشان می‌دهد که باید (آن) گفته شود. یعنی در هیچ آنی، (حاصل فی ذلك الآن) نیست یا اینگونه بگویید که در هیچ حدی، حاصل فی ذلك الحد نیست. اما مصنف می‌گوید در هیچ آنی، حاصل فی ذلك الحد نیست. این، اشکالی ندارد چون در هر «آنی» معلوم است که متحرک در حدی از حدود مسافت است چه بگوییم در هیچ «آنی» حاصل در آن «آن» نیست یا در هیچ حدی حاصل در آن حد نیست یا اینگونه که مصنف گفته بگوییم تفاوتی ندارد.

(حاصلاً): باید به کلمه «حاصلاً» این عبارت را به صورت تعلیقه اضافه کنیم: حاصلاً ای بنحو الثبوت یعنی حاصل است اما حاصل به نحو ثبوت نیست والا در این مسافت دارد عبور می‌کند و در هر قطعه‌ای و در هر حدی حاصل می‌شود ولی حاصل به نحو ثبوت نیست بلکه حاصل به نحو فرار است یعنی در هر حدی که حاصل شود از آن حد فرار می‌کند.



(فیکون حصوله فی ای وقت فرضته قاطعا لمسافته)

این عبارت، عبارت جالبی است. نمی گوید متحرک، طی می کند مسافت را بلکه می گوید حصول متحرک، مسافت را طی می کند. منظورش این است که حصولش، حصول روان است و حصول ثابت نیست. خود حصول، روان است یعنی این طور نیست که بگوییم در این حدّ حاصل شد بلکه باید بگوییم در این حد، روان شد که حصول، حصولی است به نحو حرکت و روان.

ترجمه: پس می باشد حصول این متحرک، در هر وقتی از اوقات حرکت که تو این متحرک را فرض کنی، حصولش، مسافتی را قطع می کند و طی می کند.

(و هو بعد فی القطع)

در حالی که این متحرک، هنوز در حال قطع و طی کردن است.

تا وقتی که در حال طی کردن است شما می توانید حصولش را «قاطعا لمسافه ما» بگیری. وقتی که از حال طی کردن مسافت بیرون آمد و ساکن شد حصولش «قاطعا لمسافه ما» نیست بلکه حصولش، حصولی ثابت است.

(هذا هو صوره الحرکه، الموجوده فی المتحرک)

این است صورت حرکتی که در متحرک موجود است. حرکت قطعی را گفتیم که در متحرک موجود نیست بلکه کانه موجود است آن هم به نحوی از وجود (که به نحوی از وجود را دیروز از کلام مرحوم صدرا توضیح دادیم که وجودش، وجود متجدد الذات است و وجود ثابت و یکنواخت نیست).

این، صورت حرکت است که در متحرک موجود است. اگر در متحرک، موجود است در خارج هم موجود است چون متحرک، یک موجود خارجی است. اگر این وصف برای موجود خارجی حاصل است پس این وصف در خارج موجود است.

ص: ۱۰۸

لزومی ندارد که آن وصفی که برای موصوف خارجی است حتما در خارج باشد یعنی ممکن است موصوف در خارج باشد ولی وصفش در خارج نباشد. ما حرکت توسطیه را که می‌گوییم در خارج است نه به اعتبار اینکه متحرکش در خارج است یا موصوفش در خارج است چون صفاتی داریم که خودشان در خارج نیستند ولی موصوفشان در خارج است مثل امکانی که خود صفت امکان در خارج نیست اما موصوفش که ما هستیم در خارج هستیم. مثل اعمی که صفتش اعمی است که خود این اعمی که زید است در خارج است اما صفت آن که اعمی است که امر اعمی است در خارج نیست. از این موارد زیاد است اما صفت آن که اعمی است و امر اعمی است در خارج نیست. از این موارد زیاد است که موصوف در خارج باشد ولی صفت در خارج نباشد، که اصطلاحاً می‌گویند اتصاف در خارج است ولی صفت در ذهن است. صفت‌های اعمی نوعاً همین گونه‌اند. حرکت هم صفت برای متحرک موجود است نمی‌خواهیم از اینجا نتیجه بگیریم که پس خود حرکت هم موجود است نمی‌خواهیم بگوییم چون موصوف موجود است در خارج، و اتصاف هم در خارج موجود است پس حتماً باید صفت هم در خارج موجود باشد چون اینگونه نیست که هر گاه موصوف و اتصاف در خارج است صفت هم در خارج باشد پس ما از وجود موصوف در خارج نمی‌خواهیم استفاده کنیم که حرکت توسطیه در خارج است این را باید از طریق دیگر درست کنیم.

(و هو توسط بین المبدأ المفروض و النهایه بحیث ای حد یفرض فیہ لا یوجد قبله و لا بعده فیہ)

این صورت حرکت، (ضمیر را مذکر آورده به اعتبار خیر) توسط بین مبدئی که فرض شده و بین نهایت است ولی این توسط، کافی نیست بلکه باید قید (بحیث ای حد) هم باید اضافه بشود.

این جمله (لا یوجد قبله و لا بعده فیه) به چه معنی است.

معنای اول الف: قبل و بعد را اگر زمانی بگیریم عبارت اینگونه معنی می شود: هر حدی را که در این مسافت بین المبدأ و المنتهی فرض کنی، در زمان قبل، متحرک در آن حد نبوده، در زمان بعد هم، در آن حد، متحرک نبوده. الان در این زمان در آن حد هست. آن هم به صورت عبور کردن نه آنکه به صورت ثبوت باشد. هر حدی را که فرض کنی، متحرک در زمان قبل در آن حد نبوده الان در آن حد آمده و زمان بعد هم در آن حد نیست یعنی در زمان قبل به آن حد نرسیده بود در زمان بعد هم از آن حد عبور کرد. پس در گذشته و آینده در آن حد نبوده. این در صورتی است که (قبل) را زمان بگیریم.

معنای اول ب: اما اگر (قبل و بعد) را قبل و بعد خود حد بگیریم که ضمیر را به حد برگرداند (یعنی قبل و بعد آن حد) اینطور معنی می کنیم: قبل از ورود در این حد و بعد از خروج از آن حد، هر حدی که فرض شود، متحرک، قبل از ورود در آن حد، داخل آن حد نبوده و بعد از خروج از آن حد هم، در آن حد نیست. این، اشاره می کند به این که حصول به نحو ثبوت برای متحرک نیست. متحرک در یک حد نمی تواند طوری ثابت باشد که بگوییم قبلاً هم در این حد بود یا بعداً هم در این حد هست. بلکه در لحظه ای وارد حد می شود و رد می شود. اگر مقداری در یک حد بماند نه تنها در این حد است یک مقدار قبل هم در این حد بود. یک کمی بعد هم در این حد هست. اما وقتی که عبور کند نمی توانیم بگوییم یک مقدار قبل در این حد بوده بالاخره نمی توان گفت این متحرک در این حد موجود است.

پس اگر این طور بگوییم رساتر است: اگر در یک حدی، متحرک ثابت بماند می گوییم یک مقدار قبل هم در این حد بود. تا مقداری بعد هم، در این حد هست. وقتی ثابت بماند این دو تا صدق می کند که قبل بود، بعد هم هست. اما اگر عبور کند هیچ کدام از این دو صدق نمی کند. جاهایی که مطلب، منفی می شود باید از طریق مثبت توضیح بدهیم تا روشن شود.

(فرض فیه): ضمیر را مسافت یا به حرکت بر می گردانیم و به (بین المبدأ و المنتهی) هم می توان برگرداند.

ترجمه: یافت نمی شود آن متحرک قبل از آن حد (یعنی قبل ورود در آن حد) و بعد از آن حد (یعنی بعد از خروج از آن حد) اما نه اینکه یافت نشود به طور مطلق بلکه یافت نمی شود قبل از آن حد و بعد از آن حد.

معنای دوم: دو ضمیری که به متحرک برگردانیم، الان به توسط بر می گردانیم یعنی هر حدی که توسط در آن حد فرض شود این توسط، قبلاً و بعداً در آن حد نیست یعنی هر حدی را متوسط فرض کنی این حد، قبلاً و بعداً متوسط نبوده. همین الان، بر آن صدق می کند که حدی است متوسط، این معنی دقیق تر از معنای اول است.

(لا کحدی الطرفین)

طرفین یعنی ابتدا و انتها. متحرک در هر حدی که فرضش کنی می بینی «لا یوجد قبله و لا بعده». اما در حدی طرفین، اینگونه نیست یعنی در منتهی و مبتدا نمی توانی این حیثیت را بیاوری. در ابتدا و انتها، متحرک ساکن است به طوری که می توانی بگویی یک مقدار قبل هم در این حد بود یا یک مقدار بعد هم در غایت است. اما در وقتی که بین مبدأ و منتهی است اگر متحرک باشد و ساکن نباشد نمی توانی بگویی یک مقدار قبل در این حد بوده و یک مقدار بعد هم در این حد بوده.

این نوع توسط، صورت حرکت است نه اینکه توسط صورت حرکت باشد، یعنی توسط این است که موجود متحرک در این وسط، هیچ وقت حصول ثابت نداشته باشد).

طرفین به معنای مبدا و منتهای حرکت است. یعنی طرفین کل حرکت توسط است.

### حرکت توسط امری بسیط و غیر متغیر است. ۹۱/۰۷/۱۷

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۸۴ سطر ۱۴ (قوله فهذا التوسط)

موضوع: حرکت توسط امری بسیط و غیر متغیر است.

بحث در حرکت توسط داشتیم و حکم به وجود این حرکت در خارج بود. ابتدا تعریف حرکت را کردیم و اشاره داشتیم که این حرکت در خارج موجود است حال می خواهیم این بحث را مطرح کنیم که این حرکت، امری بسیط و غیر متغیر است.

گفتیم حرکت قطعه مرکب از اجزائی است این قدمهایی که برداشته می شود وقتی جمع میشوند حرکت قطعه حاصل می شود ولی حرکت توسط را می خواهیم بگوییم بسیط است و مرکب از اجزاء نیست. بعد از اینکه بساطت حرکت توسط را مطرح می کنیم وارد این بحث می شویم که حرکت توسط هم در «آن» واقع می شود نه در زمان. توجه شود که این دو مطلب خیلی با هم مناسبتند لذا پشت سر هم می آیند بساطت، حکمی است و در «آن» بودن حکم دیگر است اگرچه این دو حکم مستلزم همدیگر هستند ولی با هم تفاوت می کنند.

الان مصنف می فرماید که صورت حرکت توسط همان است که گفتیم. صورت یعنی چیزی که اگر تصور شود حرکت، تصور شده، صورت یعنی حقیقت شی.

ص: ۱۱۲

سپس می فرماید که این حرکت توسط برای موجود متحرک حاصل است یعنی از ابتدا که این موجود از مبدأ بیرون می آید تا وقتی که به منتهی می رسد مادامی که متحرک است این صفت برای او هست و این صفت، تغییر نمی کند. اما در حرکت قطعه، نوعی تغییر بین اجزایش است.

حرکت توسط از همان اول حاصل می شود و تا آخر هم حاصل می باشد و تغییر نمی کند ولی در حرکت قطعه اگر اجزاء را ملاحظه کنی تغییر در آن می بینی. یعنی می بینی متحرک در یک وقت نزدیک به مبدا است در یک وقت در وسط است و در یک وقت نزدیک به منتهی است. حالات مختلفی را برای متحرک در حرکت قطعه می بینی اما در حرکت توسط حالات مختلف نیست بلکه یک حالت است که آن، کون بین المبدأ و المنتهی است. این حالت هم تغییر نمی کند.

مگر اینکه برای مسافت اجزاء فرضی درست کنید و بگویید این جزء نزدیک است و آن جزء دور است و با توجه به اجزاء فرضی، نسبت متحرک به اجزاء مختلف می شود و می توانید بگویید متحرک در زمان تحركش تغییر کرد یعنی از جزئی که در آن جزء، کون بین المبدأ و المنتهی داشت به جزء دیگر منتقل شد و در آنجا، کون دیگر یعنی شخص دیگر از کون خواهد داشت. این بخشها با فرض ما ساخته می شوند در واقع بخشی در کار نیست بلکه یک مسافت متصل و پیوسته است که متحرک به این مسافت، نسبت واحد دارد. نسبتها مختلف نیستند چون منسوب الیه مختلف نیست. منسوب الیه، مسافت است، منسوب هم که متحرک است مختلف نیست زیرا صفت کون بین المبدأ و المنتهی بودن آن لحاظ می شود و این صفت، تغییر نمی کند. پس در طرف منسوب یک امر واحد است و منسوب الیه هم که مسافت است واحد است قهراً نسبت، واحد می شود و تغییری پیدا نمی شود اما اگر منسوب الیه را که مسافت است بالفرض متعدد کنی این منسوب ولو واحد است به هر یک از اجزاء مسافت که منسوب الیه جدا هستند نسبت جدا پیدا می کند قهراً تغییر پیدا می شود. پس تغییر فرضی در متحرک به حرکت توسطه داریم اما تغییر واقعی نداریم. این حرکت توسطه از ابتدا تا آخر در خارج یک چیز بیشتر نیست نه چند حرکت که متغیر و مختلف شود.

مصنف در ادامه دوباره همین مطلب را به بیان دیگر تکرار می کند.

توضیح عبارت

(فهذا التوسط هو صورة الحركة)

این توسط بین المبدأ و المنتهی صورت حرکت و حقیقت حرکت توسطیه است.

(و هو صفة واحده تلزم المتحرك و لا تتغير البتة مادام متحركا)

ضمیر «هو» به صورت یا توسط برمی گردد (چون ضمیر را مذکر آورده به توسط برمی گردانیم)

این توسط، یک صفت است که تغییر نمی کند و لازم می باشد متحرك را یعنی متحرك، ملزوم و سبب پیدایش این صفت است و این صفت، لازم این متحرك است. «تلزم» را (لازم میباشد) معنی می کنیم. (لازم دارد معنی نکن) چون متحرك، لازم می باشد این حرکت را نه اینکه حرکت، لازم دارد متحرك را. بلکه حرکت، لازم می باشد متحرك را. به طور کلی هر جا «تلزم» آمده بود (لازم می باشد) معنی کنید و هر جا تستلزم آمد، (لازم دارد) معنی کنید، برای لازم، «یلزم» می آید برای ملزوم، «تستلزم» می آید.

«و لا تتغير البتة» این صفت، تغییر نمی کند مادامی که آن متحرك، متحرك است. این قید (مادام) نشان می دهد که یک زمان تغییر است و آن وقتی است که این متحرك، متحرك نباشد و آن وقتی است که به منتهی رسیده که در این صورت این صفت، تغییر می کند و صفت دیگر برای متحرك می آید. (تغییر می کند یعنی زائل می شود) وقتی متحرك به انتهای مسافت رسید این صفت، تغییر می کند ولی مادامی که متحرك است صفت، تغییر نمی کند.

ص: ۱۱۴

(نعم قد تتغير حدود التوسط بالفرض و ليس المتحرك متوسطاً)

گاهی حدود توسط به وسیله فرض تغییر می کند یعنی مسافت به اجزاء متعدد و مختلفی تقسیم می شود و به مناسبت این اجزاء مسافت، این صفت هم در آن تغییری حاصل می شود. گفته می شود «کون فی الوسط» است، اما فی الوسطی که نزدیک به مبدأ است. چون وقتی مکان و مسافت، متصل باشد نزدیک به مبدأ و دور بودن از مبدأ صدق نمی کند ولی وقتی که مسافت را تکه تکه کنی قسمتی از آن نزدیک به مبدأ و قسمتی دور می شود. آن وقت می گویی که کون بین المبدأ و المنتهی را در مسافت نزدیک به مبدأ دارد. مقداری که رفت می گویی که کون بین المبدأ و المنتهی را در مسافت نزدیک به منتهی دارد. که تغییر درست شد و این کون، متغیراً برای متحرک ثابت شد منتهی تغییر را از تقسیم فرضی مسافت گرفتیم. اگر مسافت را تقسیم فرض نکنیم این تغییر حاصل نمی شود.

(و ليس المتحرك متوسطاً لانه فی حد دون حد)

مصنف در این قسمت هم می خواهد بیان کند که در حرکت قطعی، تغییر است. در حرکت توسطیه تغییر نیست مگر فرضاً. دوباره شروع می کند به بیان همین مطلب منتهی با عبارت دیگر. قبلاً گفت که در حرکت قطعی تغییر واقعاً است در حرکت توسطیه، تغییر فرضی است الان دوباره همین را می خواهد بیان کند. می فرماید که:

در حرکت قطعی، ما متحرک را متوسط می دانیم به شرطی که در فلان حد باشد و در حدود دیگر نباشد. چه وقتی می توان به متحرک به حرکت قطعی، متوسط بگویی؟

ص: ۱۱۵



به «توسط بین المبدأ و المنتهی» که تفسیر حرکت توسطیه است توجه نکن و از آن غفلت کن و یک حرکت قطعیه با قطع نظر از صفت کون بین المبدأ و المنتهی را لحاظ کن، حرکت قطعیه را به طور خالص ببین. وقتی که متحرک در حد وسط بین المبدأ و المنتهی قرار گرفت در آنجا به آن می گویی متوسط است. چون در این حد است و در حدود دیگر نیست می گویی متوسط است. اما در حرکت توسطیه اینگونه نیست. لازم نیست که وارد وسط مسافت بشود تا شما به آن بگویی متوسط. و بتوانید بگویید که در حدود دیگر متوسط نیست. بلکه در تمام حدود، متوسط است. همین که از مبدأ در آمد و وارد منتهی نشده است متوسط است چه در آن حدی که وسط مسافت است وارد شود چه قبل از آن چه بعد از آن. برخلاف حرکت قطعیه که باید متوسط باشد چون فی حد کذا است دون حد دیگر. در حرکت توسطیه نمی توان گفت چون فی حد کذا است و در حد دیگر نیست. بلکه در حرکت توسطیه، تمام حدود، متوسط است. در حرکت توسطیه این طور باید گفت که متوسط است چون در هر حدی که فرض شود قبل از آن، و بعد از آن در آن حد نیست. قید «قبله و بعده» را باید بیاوریم.

پس بر این متحرک، گفته می شود متوسط، اما نه اینکه چون حدی است دون حد بلکه چون در هر حدی که فرض شود چنان است که در قبلش و بعدش در آن حد نبوده اگر این صفت بر آن، صدق کند گفته می شود که متوسط است. در وقتی که متحرک به حرکت توسطیه در مبدأ است این صفت، صدق نمی کند و گفته نمی شود که در حدی است که قبل از آن و بعد از آن در آن حد نیست چون در مبدأ که می ایستد بالاخره یک لحظه ساکن می شود همان لحظه سکون، اشاره می کنیم که قبل آن هم در آن حد بوده یا یک لحظه بعدش هم در آن حد هست. اینطور نیست که بگوییم قبل و بعد در این حد نیست. در منتهی هم همینگونه است که ابتدا و انتها، متحرک به حرکت توسطیه، این صفت را ندارد صفت اینکه «هر حدی فرض کنید این متحرک، قبل و بعدا در آن حد نیست» این صفت را در مبدأ و منتهی نمی توان به متحرک داد. علت متوسط بودنش داشتن این صفت است و علت متوسط بودنش این است که حد وسط قرار گرفته و در حد ابتدائی و انتهائی نیست. در حرکت قطعیه می گوییم متوسط است چون در این حد که وسط مسافت است واقع شده. اما در حرکت توسطیه نمی گوییم چون در این حد واقع شده بلکه می گوییم در هر حدی که این، باشد اگر این صفت را داشته باشد متوسط بر آن صادق است. در ابتدای حرکت که مبدأ است این صفت را ندارد در انتها هم ندارد. در وسط مبدأ و منتهی در هر حدی که فرض کنی این صفت را دارد. پس متوسط است به خاطر اینکه این صفت را دارد نه اینکه متوسط است چون وسط این حد قرار گرفته و در حدود دیگر نیست.

ترجمه: یعنی به این جهت که متحرک، فی حدّ دون حدّ است بر این متحرک، متوسط را صدق نمی‌دهیم. یعنی به خاطر این جهت به او متوسط نمی‌گوییم بلکه به خاطر جهت دیگر به آن متوسط می‌گوییم.

«لا- نه فی حدّ دون حدّ» علت برای «لیس» نیست بلکه مدخول لیس است یعنی بگویید: اینچنین نیست که متحرک، متوسط باشد چون در حدّی است دون حدّی. که «لیس» را بر تمام جمله وارد کند.

(بل هو متوسط لانه بالصفه المذكوره)

این متحرک که حرکت توسطه را متوسط می‌گوییم چون صفت مذکوره را دارد اما صفت مذکوره چه چیز است؟ «و هو انه بحیث» بیان می‌کند که صفت مذکوره چیست؟

(و هو انه بحیث ای حدّ تفرضه لا یکون قبله و لا بعده فیه)

ضمیر هو را مذکر آورده به اعتبار خبرش. ضمیر «یکون» به متحرک برمیگردد. «ای حدّ تفرضه» گفت، و نگفت «ای حدّ موجود» چون حد در حرکت توسطه موجود نیست.

ضمیر «قبله و بعده و فیه» هر سه به «حدّ» برمی‌گردد. البته دیروز اشاره کردیم که «قبله و بعده» را می‌توان قبلا و بعدا هم معنی کرد که ناظر به قبل و بعد زمانی باشد ولی چون ضمیر دارد آن را به حدّ برمی‌گردانیم. «قبله» یعنی قبل از ورود در حدّ. «بعده» یعنی بعد از خروج از حدّ. در هر حدّی که فرض کنی باشد این متحرک در آن حدّ لا قبله و لا بعده.

با این عبارت می‌خواهد موجودی که بین المبدأ و المنتهی است ولی متحرک نیست را خارج کند. چون موجودی که بین المبدأ و المنتهی ایستاده است صدق می‌کند که بین المبدأ و المنتهی است اما صدق نمی‌کند که هر حدی که فرض کنی، قبل و بعد در آن حد نیست. در همان حدی که ایستاده، قبل و بعد هم در آن حد هست، یعنی الان که در آن حدّ است قبلش هم در آن حدّ است بعدش هم در آن حدّ است ولی وقتی که دارد حرکت می‌کند هر حدی که فرض کنی، قبل و بعد، در آن حد نیست. لحظه ای می‌آید و می‌رود. قبل از آن لحظه، نیست. بعد از آن لحظه هم نیست. این قید را می‌آورد تا بفهماند که کائن بین المبدأ و المنتهی، دارد حرکت می‌کند و الا شخص ساکن هم می‌تواند کائن بین المبدأ و المنتهی باشد ولی متحرک نیست. این قید، حتما باید بیاید و الا کائن بین المبدأ و المنتهی، متحرک می‌شود.

(و كونه بهذه الصفة امر واحد يلزم دائماً)

دوباره مطلب قبل را تکرار می کند. در مطلب قبل، گفت که توسط، امری است که تغییر نمی کند بنابراین بسیط است. اما الان می گوید که این صفت مذکوره که در حال توسط صادق است تغییر نمی کند و امر بسیط است.

ترجمه: بودن متحرک به این صفت (آن صفت یعنی «بحیث ای حد تفرضه لا یکون قبله و لا بعد فیه») یک امر است و متعدد و متغیر و مرکب نیست و این صفت یا این امر، متحرک را دائماً لازم می باشد.

«دائماً» یعنی در طول مدتی که «بین المبدأ و المنتهی» است. سپس که در منتهی رفت این صفت، لازمه آن نیست.

(فی ای حد کان لیس یوصف فی حد دون حد)

در هر حدی باشد، این صفت، لازم اوست نه اینکه «لیس یوصف بحد دون حد» باشد. نه اینکه متصف شود به این صفت، در وقتی که در حد وسط است دون وقتی که در حدود دیگر است که حرکت قطعی است.

(و هذا بالحقیقه هو الکمال الاول)

«هذا» یعنی این توسط و این امر

کمال اول، همین است چون کمالی است که موجود است. حرکت را تفسیر به کمال اول کردیم و کمال اول، این است.

اینجا نمی خواهد بیان کند که حرکت قطعی، کمال اول نیست. چون اگر حرکت قطعی کمال اول نباشد ما نمی توانیم مطلق حرکت را به آن تعریفی که ارسطو کرد تعریف کنیم باید فقط حرکت توسط را به آن تعریف، تعریف کنیم در حالی که ما مطلق حرکت را به تعریف ارسطو تعریف می کردیم. چه حرکت توسط باشد چه حرکت قطعی باشد. لذا کمال اول در هر دو حرکت، صادق است پس این عبارت (هذا بالحقیقه هو الکمال الاول) نمی خواهد بگوید که حرکت قطعی، کمال اول نیست، این در مقابل حرف بعدی است یعنی این کلام نمی خواهد بگوید که حرکت توسط، کمال اولی است و حرکت قطعی کمال اولی نیست بلکه می خواهد بگوید که حرکت توسط، کمال اولی است و آن هدفی که با حرکت به آن می رسیم کمال اولی نیست، بلکه کمال ثانی است یعنی مقابله بین حرکت توسط و آن هدفی که این حرکت توسط به آن می رسد بیندازد نه مقابله بین حرکت توسط و حرکت قطعی بیندازد که بگوییم حرکت توسط، کمال اول است و مفهومش این باشد که حرکت قطعی کمال اول نیست. بلکه این که می گوید حرکت توسط کمال اول است مفهومش این است که آن هدفی که با حرکت توسط به آن می رسد کمال اول نیست. خود مصنف، این مفهوم را در دنباله عبارت، ذکر می کند با عبارت (اما اذا قطع فذلک الحصول...)

قطع را به معنای (طی کردن) نگیرید. در تمام نسخی که حاشیه دارند همه تذکر دادند که قطع به معنای (طی کردن) نیست بلکه به معنای بریدن و تمام شدن است یعنی کمال اول قطع شود و تمام شود. این متحرک، به آن هدفی که به خاطرش حرکت کرد واصل شود.

«قطع الحركة» کمال اول که قطع شود یعنی حرکت قطع شود.

«فذلك الحصول» دست یافتن به منتهای حرکت، کمال ثانی است.

پس حرکت توسطیه، کمال اولی است، هدفی که با این حرکت، به آن می رسیم و دست می یابیم، کمال ثانی است. این عبارت کتاب، همین را که گفتیم می گوید. کاری به حرکت قطعیه ندارد.

نکته: (در بعضی زبانهای فارسی است که می گویند این کار طی شد یعنی تمام شد وقتی میگوییم متحرک دارد طی می کند یعنی می پیماید و مشغول است نه اینکه به معنای تمام شدن باشد. «قطع» در اینجا به معنای تمام شدن است نه طی کرد. چون طی کردن به معنای این است که در حال انجام است. ولی «قطع» یعنی تمام شد.)

اگر بخواهید این عبارت را مقابل حرکت قطعیه قرار بدهید که حرکت قطعیه را خارج کند شاید در کلمه (بالحقیقه) و حصری که با ضمیر فصل فهمیده می شود ممکن باشد به این صورت بگویید که منظور این است: حقیقتاً این حرکت است که کمال اول است. حرکت قطعیه، کمال اول نیست حقیقتاً، اما مجازاً کمال اول است. اگر اینگونه معنی کنی باید عبارت را اینگونه تفسیر کنی: کمال اولی که موجود است حقیقتاً این است، حرکت قطعیه، کمال اول موجود نیست. کمال اولی است که در ذهن موجود است یعنی صفت کمالی برای متحرک نیست زیرا صفت موجود نیست بلکه صفتی است که در ذهن است.

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۸۴ سطر ۱۸ قوله (و هذه الصورة)

موضوع: حرکت توسطیه در «آن» واقع می شود.

نکته: تا الآن گفتیم حرکت توسطیه بسیط است نه مرکب، الان می خواهیم بیان کنیم که حرکت توسطیه، در «آن» واقع می شود نه در زمان. حرکت قطعی روشن است که در زمان واقع می شود. حرکت قطعی عبور از یک مقدار مسافت نیست که بگویید در «آن» واقع می شود. حرکت قطعی، مجموع این عبورها است و مجموع عبورها در زمان واقع می شود چون امر تدریجی است. پس حرکت قطعی، زمانی می شود اما حرکت توسطیه، «آنی» است. «آنی» به چه معنی است؟ «آنی» را دو گونه معنی می کنند.

معنای اول: یعنی در «آن» واقع می شود ولو بعدا زائل شود یا بعدا به نحو ثبات باقی بماند. «آنی» است یعنی «آنی الحصول» است و آنّا حاصل می شود.

معنای دوم: یعنی در تمام «آنات»، شما می بینید که این صفت، صدق می کند نه اینکه این صفت، مشروط باشد به اینکه «آن» ها جمع شوند. و یک زمان، تشکیل دهند بلکه در هر «آنی» می تواند این صفت صدق کند. پس «آنی» است به این معنی که گفتیم می باشد نه «آنی» به معنای اول باشد که حاصل می شود و بعداً زائل می شود یا مستمر می ماند. چون موجودی که آنّا حاصل شد ممکن است دوباره بعدا زائل شود یا مستمرا باقی بماند. شما فرض کنید که دو انگشت خودتان را به هم نزدیک می کنید، اتصال حاصل می شود این اتصال، آنّا واقع می شود ولی وقتی که این دو انگشت به هم چسبیدند اتصال برقرار است. اتصال، آنی الحصول است ولی آنی البقاء نیست. گاهی از اوقات هم دو انگشت را به هم می زنید و باز می کنید. این اتصال، آنّا حاصل می شود و آنّا زائل می شود. اما گاهی اینطور است که در این «آن» اتصال است در «آن» بعدی هم اتصال است که جدای از اتصال قبلی است. حرکت توسطیه، قسم دوم است نه اینکه آنی الحصول است بلکه در تمام آنات، صادق است. در تمام آناتی که بین المبدأ و المنتهی است صادق است. البته آنات، نداریم باید به فرض تقسیم کنیم و تا تقسیم نکنیم «آن» به وجود نمی آید. بلکه بین المبدأ و المنتهی، یک حرکت توسطیه صادق است وقتی زمان این حرکت یا مسافت این حرکت را به اجزاء و آنات تقسیم می کنیم در هر آنی از آنات، این صفتی که حرکت توسطیه را می سازد موجود است لذا می گوئیم حرکت توسطیه، آنی است و زمانی نیست.

ص: ۱۲۰

به عبارت دیگر، بعضی چیزها مقیدند به اینکه در زمان واقع بشوند. اگر در قطعه ای از زمان آنها را ببینی می گوئید حاصل نشده بلکه قطعه ای از آن حاصل شده. مثلاً فرض کن که می خواهیم روزه بگیریم (مثال به یک امر اعتباری می زنیم) وقت روزه از ابتدای اذان صبح تا اذان مغرب است که یک امر زمانی است. قطعه ای از زمان اگر روزه گرفته، روزه صدق نمی

کند. باید در طول زمان، این امر باشد تا روزه صدق کند. روزه را امر زمانیم ی گوئیم و زمان را معین می کنیم (بعضی چیزها هم، زمان معین ندارند ولی باز هم زمانی اند) اگر امری زمانی باشد در کلّ این «آنات» باید موجود باشد نه اینکه در هر «آنی» موجود باشد. بلکه در کلّ این «آنات»، یکی موجود باشد. اگر مثلاً در ۱۰ تا «آن»، ۱۰ تا وجود بود، این موجود را موجود «آنی» گویند. اگر در ۱۰ تا «آن»، یک وجود بود که روی این ۱۰ تا پخش شده بود موجود زمانی می شود البته ما «آن» نداریم ما فرض می کنیم که زمان را تقسیم به «آنات» نکنیم مثلاً یک زمان، ۱۰ تا «آن» شود. اگر این موجود روی ۱۰ «آن» پخش شده بود زمانی است. اگر در هر «آنی» جدای از «آن» قبل و «آن» بعد، توانست موجود شود «آنی»، می شود. حرکت توسطه، اینگونه «آنی» است یعنی روی «آنات» پخش نمی شود بلکه روی «آن» واحد موجود است.

توضیح عبارت

(و هذه الصورة توجد في المتحرك)

این صورتی که حقیقت حرکت توسطه بود در متحرک یافت می شود در حالی که متحرک، در «آن» باشد یعنی در لحظه ای از لحظات که ملاحظه اش کنی می بینی به آن متوسط می گویی و بر کارش حرکت توسطه می گویی.

ص: ۱۲۱

(و هو فی آن لانه یصح ان یقال له)

چرا «آنی» است چون در تمام «آنات» می توان تعریف حرکت توسطیه را در کار این متحرک می بینی در هر «آنی» می توانی بگویی که حد وسط است «لم یکن قبله و لا بعده فیه».

(یصح ان یقال له فی کل آن یفرض انه فی حد وسط لم یکن قبله فیه و لا بعده یکون فیه)

ضمیر «له» به متحرک بر می گردد.

قید یفرض خیلی مهم است چون «آن» در خارج نداریم زیرا حرکتی که انجام داده «آن» را درست نکرده بلکه امر مستمری درست شده و ما امر مستمر را قطعه قطعه می کنیم و هر قطعه را «آن» می نامیم.

«انه فی حد وسط» یعنی متحرک در هر «آنی»، در حد وسطی است که قبل از آن، در این حد وسط نبوده بعد از این هم در این حد وسط نیست بلکه قبل و بعد، در حد وسط دیگری است نه در این حد وسطی که فرض کردیم. (لم تکن) ضمیر را می توان به متحرک و می توانی به وسط برگرداند.

صفحه ۸۴ سطر ۱۹ قوله (و الذی یقال)

اشکال: حکما قاعده کلی دارند که شمای مصنف هم قبول داری. حکما می گویند «کلّ حرکه فی زمان» و «کل حرکه» را قید نزدند که قطعی باشد یا توسطیه. پس چگونه حکم می کنید که حرکت توسطیه در «آن» است و در زمان نیست. این حرف با این قانون نمی سازد.

مصنف دو توجیه می کند:

ص: ۱۲۲

توجیه اول: منظور از «کل حرکت»، (کل حرکت قطعی) است که شامل توسطیه نمی شود قید را نیاوردند. شاید دیدند با تعریفی که از حرکت توسطیه دادند فهمیده می شود که توسطیه داخل در زمان نیست و این قانون، مخصوص حرکت قطعی است.

توجیه دوم: ما می گوئیم مراد از «کل حرکت» (کل حرکت توسطیه) است که به نحو دیگر توجیه می کنیم مصنف می گوید مراد از کل حرکت فی زمان، حرکت توسطیه است ولی روشن است که مرادش این است که مراد از حرکت، حرکتی است که توسطیه هم در آن باشد چون در حرکت قطعی اشکالی نیست.

در توجیه اول، قانون را اختصاص به قطعی می دهد ولی در توجیه دوم، قانون را اختصاص به حرکت توسطیه نمی دهد اگرچه ظاهر عبارتش اختصاص به حرکت توسطیه است بلکه می گوید که در حرکت توسطیه هم این قانون هست پس تعبیر دوم اگرچه به ظاهر نشان می دهد که حرکت توسطیه را در این قانون اراده کردیم مرادش این نیست که قطعی را شامل نیست بلکه اعم از حرکت توسطیه و حرکت قطعی است.

اما توضیح توجیه اول:

حرکت، حالتی است بین المبدأ و منتهی (یعنی حرکت قطعی، که مصنف اسم آن حرکت را نمی گوید ولی از توضیحش معلوم می شود که حرکت قطعی مراد است) اعم از اینکه این متحرک بعد از رسیدن به منتهی متوقف شود یا بعد از رسیدن به منتهی، باز حرکت را ادامه دهد. این تعمیم، شامل دو حرکت می شود.

۱\_ حرکت مستقیم (یا به عبارت دیگر، حرکت در این و کم و کیف که حرکت در این سه مستقیم است)، که متحرک به سمت یک غایت و هدفی حرکت می کند وقتی به آن غایت رسید متوقف می شود.



۲\_ حرکت وضعیه یعنی حرکت دورانی که متحرک به غایت مفروض می رسد و دوباره حرکت را تکرار می کند که در حرکت‌های دورانی مثل فلک، این وضع اتفاق می افتد. فلک با هر دوری که می زند تشبّه به مبادی عالیّه پیدا می کند این تشبّه را که پیدا کرد متوقف نمی شود و دوباره برای بدست آوردن مصداق دیگر تشبّه حرکت می کند.

اینکه با رسیدن به هدف متوقف نمی شود با آن قانون که هر متحرک که به هدف می رسد متوقف می شود ناسازگاری ندارد چون نه اینکه به هدف خارص رسید و متوقف نشد بلکه چون به هدف خاصی رسیده و یک مصداق را بدست آورده و ادامه حرکت را برای بدست آوردن همین مصداق انجام نمی دهد بلکه برای بدست آوردن مصادیق دیگر و غایت‌های دیگر است. منظور این است که حرکت متوقف نمی شود نه اینکه حرکت به سمت این غایت متوقف شود.

بله حرکت به سمت این غایت (این مصداق) متوقف می شود و حرکت به سمت غایت بعدی (مصداق بعدی) حاصل می شود. حرکت حالتی بین المبدأ و المنتهی است چه در حرکت قعطی که مستقیم اند و با رسیدن به هدف متوقف شوند چه در حرکت قطعی که دورانی است و با رسیدن به هدف متوقف نمی شود.

در این دو قسم، حرکت حالتی بین المبدأ و المنتهی است که این حالت، حالت ممتدّ است امتداد یعنی دارای زمان است. پس حرکت قطعیه است که ممتدّ است و زمان می خواهد اما حرکت توسطیه ممتد نبوده و بسیط است.

(و الذی یقال من ان کل حرکه ففی زمان)

آن گفته ای که از حکما نقل می شود که «کل حرکه فی زمان»، با مطلبی که گفتیم (یعنی، «آنی» بودن حرکت قطعی) منافات ندارد.

(فاما ان یعنی بالحرکه الحاله التی للشی بین مبدا و منتهی وصل الیه فتقف عنده او لا تقف عنده)

«فاما»، توجیه اول است و «اما ان یعنی» در خط ۵ هم توجیه دوم است.

به حرکتی که در این قانون آمده است و حکم شده که در زمان است برای حالتی که برای شی متحرک حاصل است که بین مبدا و منتهی است منتهایی که به آن منتهی می رسد و در بعضی حرکتهای در منتهی، متحرک می ایستد (یا حرکت می ایستد) یا این حرکت عندالمنتهی متوقف نمی شود (اشاره به حرکات وضعیه و مستدیره دارد)

(فتلک الحاله الممتده هی فی زمان)

این حالت ممتده در زمان است. اسم نمی برد که این حالت ممتده، حرکت قطعی است اما در پایان می گوید که حرکت قطعی است.

صفحه ۸۵ سطر ۲ قوله (و هذه الحاله)

گفتیم حرکت قطعی، حالتی ممتد است. حالت ممتد یعنی اجزائی را دارد که از امتداد آن اجزاء این حالت ممتده درست می شود حرکت امر مستمر و واحد است شما به قدمها یا ساعتها تقسیم می کنی بالاخره یک نحوه تقسیم فرضی دارد و با این تقسیم فرضی می گوئیم اگر امری ممتد بود دارای اجزایی است که پشت سر هم قرار می گیرد که قسمتی می گذرند و قسمتی الان موجودند و قسمتی بعدا می آیند بخشی از این اجزاء می گذرند و ماضی می شوند. در حرکت قطعی، ما این اجزاء گذشته را داریم اما در ذهن داریم نه در خارج. در خارج می آیند و می روند ولی در ذهن می آیند و باقی می مانند. این حالت ممتده یا اجزاء فرضی که قبلا گذشتند مثل امور ماضی اند یعنی مثل موجوداتی که لازم نیست «آنی» باشند بلکه در زمان گذشته آمدند مثلا نسل انسان که از آبائی شروع شد تا به این انسان رسید. این انسانهای گذشته را امور ماضی می نامیم.

«ما به الاشتراك» و «ما به الامتياز» اجزاء حرکت با امور ماضیه چیست؟

«ما به الاشتراك» این است که هر دو گذشتند و با اجزاء گذشته، امتداد درست شد و آن اجزاء که گذشتند الان وجود ندارند. اجزاء حرکت و حوادث ماضیه هر دو که قبل از این زمان حال، در زمان خودشان بودند و می آمدند ولی الان نیستند.

اما «ما به الامتياز» یعنی آن امور ماضیه در ماضی وجود داشتند و حاضر بودند حال که ماضی، گذشته است الان وجود ندارند چون گذشته است. برخلاف حرکت که اجزایش در ماضی هم حاضر نبودند. تا می خواستیم وجودشان را لحاظ کنیم از بین می رفت و عبور می کرد.

توضیح عبارت

(و هذه الحاله فوجودها على سبيل وجوده الامور فى الماضى)

(هذه الحاله) مبتدای اول است.

(فوجودها) مبتدای دوم است.

(على سبيل ...) خبر برای مبتدای دوم است. و این مبتدی و خبر دوم، خبر برای مبتدای اول است.

(فوجودها) ای وجوده الخیالی على سبيل وجود الامور فى الماضى. که این کلمه (الخیالی) را مرحوم آقا جمال فرمودند. مراد مصنف هم همین است که وجود خیالی بر سبيل وجود امور فى الماضیه است و الا وجود خارجی نداریم.

هذه الحاله: این حالت موجود که امتداد در زمان دارد. وجودش بر سبيل وجود امور فى الماضى است یعنی مثل امور ماضیه است.

(و تباینها بوجه آخر)

ضمیر فاعلی به حالت برمی گردد و ضمیر مفعولی به امور ماضیه برمی گردد.

یعنی آن حالت با امور فى الماضى مابینت دارد به وجه دیگری غیر از آن وجهی که مشابهت داشت.

(لان الامور الموجوده في الماضي قد كان لها وجود في آن من الماضي كان حاضراً)

اموری که در ماضی موجود بودند برای آنها در «آنی» از ماضی، وجود بود که آن «آن» یا آن وجوه، حاضر بوده.

(ولا كذلك هذا)

باید به جای هذا، هذه باشد یعنی این حالت و این حرکت. اما اگر هذا به صورت مذکر است به امر برمی گردانیم چون در خیلی جاها از حرکت، به امر تعبیر کرده، از طرفی خود مصنف گفته که مذکر و مونث را من رعایت نمی کنم.

ترجمه: این حالت که حرکت قطعی است اینگونه نیست که در «آنی» از ماضی وجود داشته باشد بلکه در «آنی» از ماضی تا می خواست وجود بگیرد از بین می رود.

(فتكون هذه الحركة یعنی بها القطع)

اینجا در این عبارت تصریح می کند مراد از «آن»، حالتی است که فی زمان باشد.

این حرکتی که عبارت از حالت ممتده در زمان بود (یا بگو آن حرکتی که در قضیه کلیه آمد که «کل حرکت فی زمان») قصد می شود به آن حرکت قطعی. لذا کلام ما ناسازگار با این قانون نیست چون قانون مربوط به حرکت قطعی است و تعریف ما ناظر به حرکت توسطیه است.

صفحه ۸۵ سطر ۵ قوله (واما ان یعنی)

توضیح توجیه دوم:

در توجیه دوم ایشان قبول می کند که مراد از حرکت، حرکت توسطیه است یا اعم از حرکت توسطیه و قطعی است. سپس حرکت توسطیه را توجیه می کند. در حرکت قطعی نیاز به توجیه نیست چون حرکت قطعی، مسلماً در زمان است همانطور که قبلاً هم اشاره کردیم در حرکت توسطیه احتیاج به توجیه داریم که ایشان توجیه می کند و می گوید هر حرکت توسطیه، با حرکت قطعی همراهی دارد. وقتی که این شی از مبدأ به سمت منتهی می رود علاوه بر اینکه به آن می توانیم بگوییم حرکت توسطیه دارد به اعتبار دیگر می توانیم بگوییم حرکت قطعی دارد. این شی الان هر دو حرکت قطعی و توسطیه را با هم انجام می دهد. نمی توان حرکت توسطیه را به تنهایی قائل شد و حرکت قطعی را منکر شد. این متحرک همانطور که کائن بین المبدأ و المنتهی است قاطع این مسافت هم هست. از این جهت که کائن بین المبدأ و المنتهی است دارای حرکت توسطیه است و از این جهت که به تدریج قاطع مسافت است، دارای حرکت قطعی است. پس حرکت توسطیه همیشه همراه حرکت قطعی است و هیچگاه از آن منفک نمی شود به اعتبار همراهش می توان گفت که «فی زمان» است. یعنی حرکت توسطیه را به اعتبار همراهش می گوئیم «فی زمان» است نه به اعتبار خودش. اما اگر به خودش توجه کنی و از همراهش قطع نظر کنی همانطور که ما گفتیم، خواهید گفت (فی آن). اگر به همراهش نگاه کنی می توانی بگویی «کل حرکت فی آن» که حرکت توسطیه هم در زمان واقع می شود ولی «فی زمان» واقع می شود اما به اعتبار همراهش که حرکت قطعی است.



کاری به ذهن نداشته باشید. در خارج که حرکت توسط انجام می گیرد، با حرکت قطعی همراهی دارد. در خود خارج، وقتی حرکت توسط انجام می شود و همیشه هم به نحو بساطت موجود است. در خارج همراه حرکت قطعی است. هر وقت حرکت قطعی منتفی شود این هم منتفی می شود.

توضیح عبارت

(و اما ان یعنی بالحرکه الکیمال اول الذی ذکرناه)

باید «اما» را بالکسر بخوانیم تا عطف بر «فاما ان یعنی» در صفحه ۸۵ سطر اول شود منظور از کمال اول که ذکر کردیم حرکت توسط بود که در جلسه قبل در صفحه ۸۴ سطر ۱۷ ذکر کردیم «قوله: و هذا بالحقیقه هو الکیمال الاول»

(فیکون کونه فی زمان لا علی معنی انه یلزمه مطابقه الزمان)

اگر حرکت، در این قانون کلی، توسط است چگونه می گویی (فی زمان) است در حالی که اصرار داشتی که «فی آن» است.

ترجمه: پس می باشد بودن حرکت توسط در زمان به این معنی نیست که نمی خواهد بگوید لازمه این حرکت، مطابقت با زمان است بلکه لازمه همراه این حرکت، مطابقت با زمان است (یعنی خودش در زمان پخش نمی شود در «آن» موجود می شود ولی همراهش در زمان، پخش می شود). ضمیرها را مذكر آورده به اعتبار (کمال اول) که مذكر است و مراد از کمال اول، حرکت توسط است.

(علی انه لا تخلو من حصول قطع ذلك القطع مطابق للزمان)

نسخه صحیح، کلمه (بل) را اضافه دارد یعنی: بل علی انه لا تخلو.

ص: ۱۲۸

یعنی این کمال اول (حرکت توسطیه) خالی نیست از حصول قطع (یعنی از همراهی با حرکت قطعیه و طی مسافت خالی نیست).

(لا تخلو من حصول قطع ذلك القطع)

یعنی: و آن قطع مطابق با زمان است که همراهش است نه خود حرکت توسطیه.

(فلا یخلو من حوادث زمان لانه کان ثابتاً فی کل آن من ذلك الزمان مستمراً فیہ)

این حرکت توسطیه از حدوث زمان خالی نیست زیرا که این حرکت توسطیه در هر «آن» ثابت است منتهی در هر «آنی» از «آنات» این زمان، حرکت توسطیه می آید و به لحاظ این «آنات» که پشت سر هم هست حرکت توسطیه موجود است و استمرار و امتداد پیدا می کند و فی زمان می شود. پس برای حرکت توسطیه امتداد درست می کند منتهی به توسط امتداد آناتی که این حرکت در آنها هست.

ابتدا گفت به خاطر همراهی با حرکت قطعیه اما الان می گوید به خاطر این آناتی که در هر یک از آن آنات، حرکت توسطیه صدق می کند و وجود دارد، این آنات پشت سر هم قرار گرفتند و آنات یک زمان ممتدند. چون آنات یک زمان ممتدند پس حرکتی که در این آنات واقع می شود در زمان واقع می شود. البته وقتی آنات را میبیند به حرکت قطعیه توجه می کند نه اینکه فقط آنات، ملحوظش باشد بلکه آنات پی در پی است که آنات پی در پی، نظر به حرکت قطعیه است. پس این توجه با توجه قبلی فرق نمی کند که بگوییم حرکت توسطیه همراه زمان است چون همراهش دارای زمان است یا بگوییم چون آناتی که این حرکت در آن واقع می شود پی در پی هستند آنها در یک زمان ممتدی رابطه برقرار می کنند.

ترجمه: حرکت توسطیه ثابت است در هر آن از زمان و مستمر در زمان است. در هر آنی از آنات این زمان حاصل است و چون آنات در این زمان مستمرند حرکت موجود در این آنات هم در این زمان موجود می شود و به این اعتبار، این حرکت، فی زمان می شود ولو حرکت توسطیه است. این در صورتی بود که عبارت کتاب را «لأنه» بخوانید اما اگر «لا-أنه» بخوانید معنایش این است که ما می گوییم حرکت توسطیه فی زمان است به اعتبار همراهش نه به اعتبار اینکه در هر آنی موجود است و استمرار دارد در زمانی که مشترک برای این آنات است. به این اعتبار نمی گوییم حرکت توسطیه (فی زمان) است که خودش دارای زمان بشود بلکه به اعتبار همراهش است.

## اشکال بر وجود حرکت توسطیه در خارج و جواب آن ۹۱/۰۷/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۸۵ سطر ۸ قوله (فان قال)

موضوع: اشکال بر وجود حرکت توسطیه در خارج و جواب آن

درباره حرکت قطعیه گفتیم که در خارج موجود نیست و در ذهن موجود است ولی حرکت توسطیه را معتقد شدیم که در خارج موجود است. این قائل بر وجود خارجی حرکت توسطیه اشکال دارد و ثابت می کند که حرکت توسطیه به هر تفسیری که ارائه شود امر کلی است و کلی در خارج موجود نیست چگونه شما حرکت توسطیه را در خارج موجود می دانید.

توضیح اشکال: حرکت توسطیه را سه گونه می توان تفسیر کرد.

۱ \_ به الـکون فی المـکان تفسیر می کنیم منتهی با این قید (لم یکن قبله و لا بعده فیه) چون کون فی المکان دو قسم است: الف \_ کون فی المکان در حال حرکت ب \_ کون فی المکان در حال سکون

ص: ۱۳۰

قید (لم یکن قبله و لا بعده فیه) می فهماند که کون فی المکان متحرکاً است که به جای «لم یکن قبله» می توان «متحرکاً» قرار داد و گفت حرکت توسطیه «کون فی المکان متحرکاً» است.

و این «کون فی المکان متحرکاً» کلی است که در این مکان یا آن مکان باشد. این کائن باشد یا آن کائن باشد. پس امر کلی است به تعبیر دیگر امری است مشتمل بر متعدد و این، همان تعریف کلی است. این تفسیر دوم (و عبارت اخری را) که گفتیم به خاطر این است که بعضی محشین به جای «کلی» از لفظ متعدد استفاده کردند در حالی که به نظر می رسد تمام حرف مصنف روی کل بودن است نه متعدد بودن. می خواهیم حرف آنها که تعبیر به متعدد کردند را صحیح کنیم. متعدد یعنی کلی، و کلی، شامل متعدد است. اما جزئی شامل متعدد نیست. منظورشان از متعدد، همان کلی است که متعدد است. چون کلی، متعدد و قابل صدق بر کثیرین است. تعبیر به متعدد، تقریباً عبارت از کلی است. و الا عبارتهای مصنف به تعدد کاری ندارد اگرچه در یک جا اشاره به تعدد دارد ولی بحثش درباره کلی است.



۲\_ حرکت توسطیه، «توسط الكون» است که توسط را به کون اضافه می کنیم و حرکت توسطیه را بیان می کنیم. توسط الكون هم یک امر کلی است.

۳\_ حرکت توسطیه، حرکتی است که «فی آن» باشد نه در زمان. «آن» که شما آن را ظرف حرکت توسطیه قرار می دهید و حرکت توسطیه را به وسیله آن تبیین می کنید یک امر کلی است پس این «آن» هم چون کلی است حرکت توسطیه هم کلی است.

ص: ۱۳۱

در نتیجه، حرکت توسط کلی می شود و در خارج موجود نیست بلکه وجودش در ذهن است پس چگونه حکم کرده حرکت توسط در خارج موجود است.

عبارت مصنف این است که کلی، بالفعل در خارج موجود نیست ما که حرف می زنیم می گوئیم کلی در خارج موجود نیست اما مصنف که دقیق صحبت می کند می گوید کلی، بالفعل در خارج موجود نیست اما بالقوه موجود است. وقتی یک شخص از اشخاص این کل موجود می شود کلی، در ضمن آن یا به عین آن موجود می شود کلی که ما الان در ذهن داریم با وجود فرد موجود می شود الان که در ذهن ما است بالقوه موجود می شود ولی وقتی در ضمن فرد آمد بالفعل می شود. کلی، بالفعل موجود نیست یعنی بالقوه موجود است به تعبیر دیگر (که معنای بالقوه و بالفعل، این نیست) کلی، مستقلاً موجود نیست، فی ضمن الفرد موجود است. قید «بالفعل» خیلی دقیق است ولی ما نوعاً قید «بالفعل» را نمی آوریم.

سپس می فرماید این مورد توافق اهل صناعت منطق و فلسفه است که معتقدند کلی در خارج موجود نیست فقط نقل می شود که رجل همدانی معتقد بوده که کلی در خارج موجود است که آن را هم بعضی توجیه می کنند و می گوید منظورش این نبوده که کلی در خارج موجود است بلکه منظورش این بوده که رب النوع این موجودات در خارج موجود است که اشاره به حرف افلاطون می کرده.

پس همه معتقدند که کلی به وصف کلیت در ذهن است و وقتی در ضمن شخص می آید خارجی می شود. لذا اگر مطلبی مورد توافق حکما حتی خود مصنف است چگونه شما (مصنف) حرکت توسط را در خارج موجود می دانید.

(فان قال ان الكون في المكان و لم يكن قبله و لا بعده فيه)

نسخه صحیح (فان قال قائل) است. واو در و لم یکن، حالیه است.

ضمیر در «قبله و بعده و فیه» هر سه به کون بر می گردد.

ترجمه: کون در مکان در حالی که متحرک قبلاً و بعداً در آن مکان نبوده.

نکته: به مناسبت تغییر اول، مطلبی را بگوییم و آن اینکه بیان کردیم که کتاب شفا توسط شخصی که بسیار مسلط بر این کتاب بوده تلخیص شده و با عبارت تقریباً روان بیان شده ولی بسیاری از موارد را هم حذف کرده که به نام «عون اخوان الصفا علی فهم کتاب الشفا» است که این کتاب را نگاه کردیم و این عبارت را اینگونه تلخیص کرده بود (ان الكون في المكان و لم يكن قبلاً و لا بعداً فيه) که بدون ضمیر آورده یعنی قبل و بعد را زمانی گرفته ولی ما ضمیر را به حدّ برگرداندیم. لذا می توان هم قبل و بعد را زمانی گرفت هم غیر زمانی گرفت.

مطلب عمده ای که در آن کتاب است (و به طور ممتاز در این باره کتابی نوشته نشده) این است که روابط جملات مصنف در آن مشخص می شود و اگر روابط کتاب شفا مشخص شود نصف مطلب شفا فهمیده می شود.

(و كذلك الاضافه اليه)

معنای دوم برای حرکت توسطیه است که با اضافه، تفهیم می کند یعنی حرکت توسطیه «توسط الكون في المكان» است که «توسط الكون في المكان»، مفادش همان حرکت توسطیه است.

ترجمه: توسط را اضافه کن به کون فی المكان.

(و الامر الذی يجعلونه آناً)

سومین تفسیر است یعنی امری که آن را آناً قرار می دهند. (حرکت توسطیه را قبلاً گفتیم که حرکت «آئیه» است برخلاف حرکت قطعی که گفتیم حرکت زمانیه است.)

(هو امر کلی معقول)

این سه تفسیر، امر کلی اند

معقول: یعنی وجودش در عقل و ذهن است.

(و لیس بموجود بالفعل)

وجود خارجی ندارد. شما چگونه حکم کردید و وجود خارجی برای حرکت توسطیه قائل شدید.

(بل انما الموجود بالفعل الكون فی هذا المكان لم یکن قبله و لا بعده فیه)

نسخه صحیح «و لم یکن» است که باید واو باشد. ضمیر در «قبله و بعده و فیه» به هذا المكان بر می گردد.

آن که در خارج موجود است کون فی هذا المكان است. آن هم لهذا الشخص الخاص، یعنی هم مکان هم کائن را خاص می کنیم. چون حرکت توسطیه هم بر آن کون فی المكان می گویند هم در هر لحظه می توان اطلاق کون فی هذا المكان کرد اما اگر کلی حساب کردی (یعنی الكون فی المكان) در این صورت کلی می شود.

در عبارت آمده «الكون فی هذا المكان».

«الكون فی هذا المكان» حرکت نیست چون «الكون فی هذا المكان» یعنی در این مکان خاص است اما حرکت در وقتی است که در مکان های دیگر هم باشد حال اگر در یک مکان جزئی کون داشته باشد حرکت نیست بلکه این، با سکون هم سازگار است. پس کون فی هذا المكان با قید (هذا)، حرکت توسطیه نیست اما کون فی المكان، حرکت توسطیه است ولی کلی است. حال شما کدام را می گویند در خارج است. کون فی هذا المكان را قبول داریم در خارج است ولی حرکت نیست. چون در یک مکان خاص بودن، حرکت نیست. حرکت یعنی در مکانهای متعدد باشیم. و اگر الكون فی المكان را مطرح کنی در این صورت، حرکت است ولی در خارج نیست. پس حرکت توسطیه ای که می گویند در خارج است مرادتان چیست؟

(و كذلك الاضافه الى هذا الكون)

مراد اضافه به كون نيست بلکه اضافه الى هذا الكون است که جزئی است و در خارج موجود است.

(و الامر الكلي انما يثبت باشخاصه)

مصنف توضیح نمی دهد که امر جزئی حرکت نیست بلکه می فرماید که کلی در خارج موجود نیست اما استاد فرمودند که امر جزئی را لحاظ کنی حرکت نیست و اگر امر کلی را لحاظ کنی در خارج موجود نیست.

ترجمه: کلی در خارج با اشخاصش ثابت می شود.

(و لا يكون شيئاً واحداً موجوداً يعينه كما اتفق عليه اهل الصناعة)

نسخه صحیح به جای (يعينه)، کلمه (بعينه) است.

کلی به عنوان کلی، نمی باشد یک شیء موجود معین، بلکه شخص آن، یک شیء موجود معین است و او در ضمن شخص موجود است پس کلی را در خارج به عنوان یک شیء نمی توانی بیابی بلکه در ضمن اشخاص می توانی بیابی. مراد از اهل الصناعة، منطق یا فلسفه یا هر دو است.

صفحه ۸۵ سطر ۱۲ (قوله فنقول)

[نکته: تشخص را اکثر مشاء به عوارض می دانند. مرحوم صدرای می فرماید: عوارض، امارات و علامات تشخص اند تشخص به وسیله وجود است و عوارض، حکایت از تشخص در وجود می کند. که این، حرف مرحوم صدرای نیست بلکه فارابی هم گفته.

درباره تشخص ۴ قول است:

۱ \_ تشخص به وجود است «نظریه مرحوم صدرای و فارابی»

۲ \_ تشخص به امارات شخصیه است «نظر مشاء»

۳ \_ تشخص به موضوع است.

ص: ۱۳۵

۴\_ تشخیص فاعل است این دو قول را مرحوم صدرا به وجود بر می گرداند.

سوال: ما هر شیء را به طور کلی تعریف می کنیم مثلاً الانسان، حیوان ناطق. پس این اشکال در همه تعاریف وارد است.

جواب: ما به تعریف کار نداریم به مصداق کار داریم. و می گوئیم حرکت توسطیه چیست؟ آیا خود همین کلی است یا مصداق کلی است. جواب می دهیم که حرکت توسطیه خود این کلی است مصداق آن، حرکت توسطیه نیست. مصداقش کون فی هذا المكان است. و کون فی هذا المكان حرکت نیست. خود کلی، حرکت توسطیه است. در انسان، حیوان ناطق کلی، انسان نیست. حیوان ناطق، انسان است و مصداقش در خارج است. مصداق حیوان ناطق، انسان است که در خارج است ولی مصداق الكون فی المكان (که الكون فی هذا المكان است)، حرکت توسطیه نیست.

اگر مصداق توانست آن معرّف را داشته باشد می گوئیم که در خارج موجود است اما مصداق نتوانست آن معرّف را داشته باشد معرّف فقط کلی است و در خارج موجود نیست. حرکت، اینگونه است که مصداقش، عنوان حرکت را ندارد خود کلی، عنوان حرکت را دارد. پس خود کلی در خارج موجود نیست حرکت هم در خارج نیست. اما حیوان ناطق اینگونه نیست که مصداقش، حیوان ناطق نباشد و فقط خودش، حیوان ناطق باشد. چون مصداقش، حیوان ناطق است پس شما می توانید به همین مصداق، حیوان ناطق بگویید و بگویید در خارج موجود است. پس اگر معرّف، مصداقش، عنوان معرّف را داشت خارجی است اگر فقط، کلی معرّف، عنوان معرّف را داشت در خارج نیست و حرکت از این قبیل است پس این اشکال در همه تعاریف نیست.].

ص: ۱۳۶

جواب از اشکال بر وجود حرکت توسطیه در خارج:

مصنف در جواب اشاره می کند که کون فی المكان را دو گونه می توان تصویر کرد که نحوه اول هم به چند صورت تصویر می شود. اصلاً بحث در کون فی هذا المكان نمی کند بلکه بحث در کون فی المكان می کند.

کون فی المكان را به دو گونه تصور می کنیم: ۱- بر متمکنات کثیرین صادق است. ۲- بر متمکن واحد صادق است.

اما گونه اول خودش چند صورت می شود.

صورت اول: زید را ملاحظه کنید که حرکت توسطیه انجام می دهد. بر او صدق می کند که کون فی المكان است عمرو را ملاحظه کنید که حرکت توسطیه انجام می دهد. بر او صدق می کند که کون فی المكان است حال شما یک کون فی المكان در نظر می گیری که هم بر کون فی المكانی که زید دارد صدق می کند هم بر کون فی المكانی که عمرو دارد صدق می کند. پس بر متمکنات کثیره صدق می کند و این، کلی می شود. این، فرض کلی است که ما به آن کاری نداریم و همان گونه که مستشکل می گفت کلی است

صورت دوم: اینکه زید و عمر را ملاحظه نکنی بلکه فقط زید را ملاحظه کنی که الان در این لحظه است و در مکان اول است و در لحظه دوم در مکان دوم است.

زید که بین مبدء و منتهی راه می رود در لحظه اول بر او کون فی المكان صدق می کند اما کون فی هذا المكان صدق نمی کند. در لحظه دوم بر او کون فی المكان صدق می کند اما کون فی هذا المكان صدق نمی کند. در اینجا یک کون فی المكان را در نظر بگیرید که بر تمام کون هایی که زید در لحظه های مختلف داشته صدق می کند.

در این صورت هم گفته می شود که حمل علی کثیرین، شد، لذا کلی می شود و اشکال مستشکل وارد است. اما اگر کون فی المكان گفتی و بر متمکن واحد اطلاق کردی یعنی بر زید به تنهایی اطلاق کردی آن همه در مكان تنها، این دیگر حرکت نیست مگر اینکه در دو حالت لحاظ کنی یعنی یکبار کون فی المكان در حالت اول لحاظ کنی و یکبار کون فی المكان در حالت دوم لحاظ کنی و چون دو تا کون فی المكان درست شده حرکت حاصل می شود. ولی این دو را ملاحظه کن اما «لامعاً» یعنی با هم ملاحظه نکن زیرا اگر با هم ملاحظه کنی تعدد می آید. و کون فی المكان بر هر دو صدق می کند و کلی می شود. اما توجه به حالات متعدد نکن با اینکه حالات متعدد دارد. پس کون فی المكان را اطلاق کن بر یک کون، بدون اینکه دیگر را ضمیمه کنی. لذا کون فی هذا المكان نگفتید بلکه کون فی المكان گفتدی که به ظاهر کلی است یعنی حالت جنسی به آن دادید و گفتید الكون فی المكان. و بعداً قید آوردید که «لم یکن قبله و لا بعده فیه» که حالت فصلی است و سکون را خارج کرد. سپس این مطلب مطرح است که آیا این کون، کلی است یا کلی نیست. به تعبیر دیگر، متعدد است یا نیست؟ اگر متعدد شد کلی می شود و الا فلا. به قول مصنف، در اینجا امر مشکل است.

در جایی که کون فی المكان را بر متمکنات کثیرین اطلاق کنید به هر دو فرض، کلیت صادق است اما در اینجا که فرض سوم است تعدد درست نمی شود حال آیا کون فی المكان کلی است یا نه؟ اگر کلی باشد حرف مستشکل وارد است.



ابتدا مصنف مقدمه ای می گوید که معنای جنسی به دو نحوه تقسیم می شود سپس که هر دو را می گوید. می پرسد که ما نحن فیه از کدام قبیل است. کون فی المكان از کدام قسم است حال ما کون فی المكان را فراموش می کنیم و وارد مقدمه می شویم.

مقدمه: معنای جنسی دو گونه تقسیم می شود»

در یک تقسیم، با عوض شدن مقسم، معنای جنس عوض می شود چون جنس یک امر کلی است. اگر مقسم عوض شد. جنس هم عوض می شود (اما در تقسیم دیگر اگر مقسم عوض شد جنس عوض نمی شود) در جایی که مقسم، فصل باشد مثلاً حیوان، یا ناطق است یا صاهل است که مقسم، فصل است. فصل، جنس را متخصص به حصه خاص می کند یعنی ناطق که کنار حیوان آمد عمومیت حیوان از بین می رود و یک حصه خاصی از حیوان که در ضمن ناطق است درست می شود. در چنین حالتی، اگر فصلی عوض شد آن جنس باید عوض شود چون حصه ای که در انسان است آن حصه در فرس نیست. پس اگر با ناطق، حیوان را متخصص به حصه ای کردید با صاهل، حصه دیگر درست می شود. اگر ناطق از بین رفت آن حصه ی مخصوصش هم که حیوان جنسی است از بین می رود. حیوانی که جنس بود الان هم جنس است ولی جنس متخصص شده است. وقتی که صاهل آمد دیگر، آن حیوان که در ضمن ناطق بود در اینجا نمی آید. پس اگر مقسم معنای جنسی، فصل باشد با زوال فصل، جنس هم زائل و مبتدل می شود اما اگر مقسم معنای جنسی، عرض بود مثل حرارت که یک جنس است حرارت را به فلان جسم نسبت می دهی که این نسبت، یک نوع عرضی برای حرارت است. الان حرارت را به حرارت متعلق به آب و حرارت متعلق به این ظرف تقسیم می کنیم که ظاهراً دو حرارت است چون تقسیم شد ولی به توسط فصل تقسیم نشد.

در اینجا اگر عرض عوض شد (حرارت متعلق به آب، تعلق به ظرف می گیرد) در این حالت، جنس عوض نمی شود. و مقسّم گرچه تبدیل می شود ولی جنس، عوض نمی شود و حرارت که متعلق به آب بود الان به ظرف تعلق می گیرد. و این حرارت، همان حرارت است. البته در موردی که حرارت را شخص بدانی و جنسی نبینی. اگر شخصی بینی یعنی آن شخص حرارتی که شما آن را تعلق به آب دادی، در آب نفوذ کرد و تمام شد. اما شخص بعدی که می خواهد داخل ظرف بیاید این را شخصی ملاحظه نکنید بلکه جنسی ملاحظه کنید. یعنی جنس حرارت نه شخص حرارت. چون وقتی که آتش را روشن کردی و زیر آب قراردادی مقداری حرارت در آب نفوذ می کند آن مقدار حرارت، در ظرف نمی آید. در این آب، حرارت را وارد کردی در آن آب، شخص دیگری از حرارت را وارد کردی. اگر اینگونه لحاظ کنی باز هم زوال حاصل می شود. یعنی با رفتن آن نسبت، این حرارت هم می رود. اگر حرارت را که اسم است ملاحظه کنی تعلق به این و تعلق به آن، تعدد درست می کند اما اگر این تعلقها متبدل شدند آن حرارت که جنس است متبدل نمی شود.

خلاصه: خاصیت فصل این است که چون مقوم است با تبدلش، جنس باید تبدل شود. اما عرض چون مقوم نیست با تبدلش جنس عوض نمی شود.

البته توجه شود که ما گفتیم «چون فصل مقوم است» این، توضیح مختصری می خواهد:

فصل را گفتند که عارض بر جنس است نگفتند که مقوم است. ولی استاد می فرمایند که فصل، مقوم است. چون در بیان قبلی این بود که فصل، این جنس را متحصص به حصه ای می کند و مقوم آن حصه می شود. مقوم جنس نیست عارض بر جنس عام است. اما بر این جنس موجود در حیوان، عارض نیست بلکه مقوم است. یعنی جنس اگر متحصص به حصه ای شود آن فصل، مقوم این جنس می شود ولو این فصل، عارض بر اصل جنس است ولی بر این جنس متخذ بر تعریف عارض نیست بلکه مقوم است. با عوض شدن مقوم، مقوم هم عوض می شود با عوض شدن عارض، معروض عوض نمی شود بنابراین اگر مقسّم، نوع باشد تبدلش باعث تبدل جنس است و اگر مقسّم، نوع نباشد تبدلش باعث تبدل جنس نیست. این کل مقدمه ای است که مصنف فرمودند حال حرکت از کدام است یا کون فی المكان از کدام است بحث دیگری است که در ذی المقدمه بیان می کنیم.

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۸۶ سطر ۲ قوله (فاذا كان)

موضوع: ادامه جواب از اشکال بر وجود خارجی حرکت توسطیه

گفتیم که حرکت توسطیه در خارج موجود است مستشکل گفت حرکت توسطیه را به کون فی المكان تعریف کردی و کون فی المكان امری کلی است پس حرکت توسطیه امری کلی می شود و امر کلی در خارج موجود نیست پس حرکت توسطیه در خارج موجود نیست.

مصنف ادعای وجود کرد و مستشکل، وجود حرکت خارجی را انکار کرد مصنف شروع به جواب دادن کرد. مقدمه ای ذکر کرد، مقدمه را که گفتیم این بود که معنای جنسی یعنی معنای کلی دو قسم است و به دو نحوه تقسیم می شود. یک وقت به واسطه مقومات که داخل اند تقسیم می شود و یکبار هم به توسط اعراض تقسیم می شود. هر گاه به توسط مقومات یعنی فصول تقسیم شد با تبدل فصل، متبدل می شود و هر گاه با اعراض تقسیم شد با تبدل اعراض متبدل نمی شود. در تبدل به وسیله فصل، مثال زد که در تشریح آن مثال، تأکید بر مساله ای داشتیم که آن مساله روشن نشد لذا دوباره مثال را تکرار می کنیم. مثال این بود که جسمی اسود است و ابيض می شود جسم، موضوع است و سواد و بیاض عرض اند، اگر این عرض، عوض شود موضوع که جسم است عوض نمی شود. یعنی با تبدل عَرَض (سواد و بیاض) موضوع که جدار است عوض نمی شود. این مطلب صحیح است ولی مثال ما این نیست. وقتی مصنف مثال به جسمی می زند که اسود است و ابيض می شود حال جسم را رها می کند و سواد و بیاض را لحاظ می کند و می گوید که سواد، ماهیتی است که دارای جنس و فصل است. جنس آن، لون است و فصل آن، قابض لنور البصر است. بیاض هم جنس و فصل دارد که جنس آن، لون است و فصل آن، مفرق لنور البصر است اگر این فصلها تبدیل شوند و مثلاً دیوار سیاه، سفید شود یعنی لون (جنس) که با قابض البصر بود الان با مفرق البصر است. قبلاً متخصص بود به تخصیصی که عبارت از قابض البصر بود و الان متخصص می شود به تخصیصی که عبارت از مفرق للبصر است. تبدیل این دو فرد (تبدیل قابض به مفرق) باعث تبدیل جنس یعنی نوع نمی شود کاری به جسم نداریم. الان ایشان مثال به جسم زد که این جسم، دو عرض را پی در پی بگیرد که ابتداءً اسود و بعداً ابيض می شود. خود جسم را که ملاحظه کنی با تبدیل عرض، متبدل نمی شود. ولی مراد مصنف از مثال، این نبود. خودش تصریح کرد که وقتی جسم، اسود و ابيض شد، بیاض و سواد را به لون و فصل تبدیل کنیم این لون که جنس است با تبدیل فصل، متبدل می شود پس مثال، جسم ابيض و جسم اسود نیست بلکه سواد و بیاض است که تبدیل فصل در آنها باعث تبدیل جنس آنها می شود. گفتیم اگر جنسی را با فصول مختلف آوردیم جنس با هر فصل متبدل می شود یعنی اگر فصل رفت حصه ای از جنس که با این فصل بوده می رود و خاصیت فصل بودن و مقوم بودن این است که اگر مقوم از بین رفت متقوم هم از بین می رود. چون فصل، مقوم این حصه از جنس است اما مقسم اصل جنس است.

اما اگر آن حالاتی که برای یک معنای جنسی عارض می شود حالت عَرَضی باشد با تبدل آن معنای جنسی، حالت عَرَضِ عوض نمی شود. مثلاً جسم که گاهی سواد و گاهی بیاض دارد با تبدل سواد و بیاض، جسم عوض نمی شود.

در ما نحن فیه، کون فی المکان که امر کلی است و با تخصیص های مختلف همراه می شود شخصی که از مبدأ خارج می شود تا به منتهی برسد در تمام این حالت، کون فی المکان دارد اما حالات مختلف دارد. گاهی در این حصه از مکان است گاهی در آن حصه از مکان است گاهی در حصه سوم است. لذا کون فی المکان هایی که با خصوصیت های مختلف همراه است پیدا می شود. (یک کون فی المکان است که خصوصیت های مختلف دارد) حال این خصوصیت های مختلف وقتی عوض می شود آیا با عوض شدن این خصوصیت ها و حصه ها، کون فی المکان عوض می شود یا نمی شود؟

اگر کون فی المکان عوض شود همانطور که این تخصیص ها متعدد می شوند کون فی المکان هم متعدد می شود و قهراً یک کون فی المکان کلی درست می شود و آن کون فی المکان کلی که معنای حرکت توسطیه است کلی می شود و اشکال متشکل وارد می شود.

مصنف می خواهد سعی کند کون فی المکان، کلی نشود و واحد نگه دارد تا با واحد بودن کون فی المکان، بحث کلی بودن کون فی المکان در خارج منفی می شود. پس ابتدا مصنف سوال می کند که کون فی المکان از قبیل لون است که با تخصیص های مختلف همراه شود و متبدل گردد یا بگوییم که کون فی المکان از قبیل جدار است که با تخصیص های مختلف، همراه شود و متبدل نمی شود.

(فاذا كان الامر على هذا فليُنظر)

اگر وضع اینچنین است که ما دو گونه کلی داریم: ۱\_ آن که با مخصصات همراه می شود و با تبدل مخصصات، متبدل نمی شود ۲\_ آن که با مخصصات همراه می شود و با تبدل مخصصات، متبدل می شود.

(هل حکم الكون في المتمكن تارة مقارنا لتخصيص انه في هذا المكان و تارة مقارنا لتخصيص آخر)

نسخه صحیح این است «الكون في المكان، الموجود في المتمكن» (که کلمه الموجود صفت برای کون است)

(حکم الكون) مبتدی است و (حکم اللون) در خط بعدی خبر است.

توضیح: حکم کون فی المكان، آن کونی که موجود در متمکن است منتهی به این نحوه موجود است که گاهی مقارن با تخصیص این است که متمکن در این مکان است و گاهی متمکن در مکان دیگر است.

(حکمه حکم اللون)

(حکم اللون) خبر را حکم الكون است.

چون فاصله بین مبتدا و خبر زیاد شده لذا مصنف (حکم اللون فی المتمکن ...) را دوباره تکرار می کند و می گوید حکمه حکم اللون.

(او لیس كذلك)

یا حکم حرکت، حکم لون نیست که با تبدل مخصصات، تبدل نشود. (البته ثابت می کنیم که حکمش، حکم لون نیست و با تبدل مخصصات، متبدل نمی شود و واحد می ماند)

(بل حمکه حکم حراره تاره يفعل فی هذا و تاره فی هذا)

مثال دیگری را مطرح می کند که در این مثال تغییر و تبدل مخصصات، شی را تغییر نمی دهد حرارتی را بر دو جسم مسلط می کنیم گاهی همراه می شود با تاثیر فی هذا الجسم، گاهی همراه می شود با تاثیر فی ذلك الجسم، تاثیرها مختلف می شوند در نتیجه مخصصه ها مختلف می شوند. این حرارت، تخصیص خورده به تاثیر فی ذلك الجسم و تاثیر فی هذا الجسم، حال این هذا الجسم و ذلك الجسم متعدد است. هذا الجسم، تبدل به ذلك الجسم می شود ولی حرارت تبدل نمی شود. حرارتی که این را گرم می کند همان حرارت، آن جسم دیگر را گرم می کند (دقت شود که شخص حرارت، مراد نیست بلکه خود حرارت مراد است)



والا- شخص، عوض می شود. شخصی که دارد آن جسم را گرم می کند، همان شخص که باقی نمی ماند چون حرارت به تدریج می آید و به تدریج می رود. حالت سیلان دارد. شخص آن باقی نمی ماند اما ما اصل حرارت را می گوئیم). اصل حرارتی که در این شخص، همراه باشد با (تاثیر فی کذا) و در شخص دیگر، همراه شده با (تاثیر فی آخر)

اینچنین حرارتی را که کلی است آیا می توان گفت که متبدل شده؟ می فرماید خیر، این مثال برای امر کلی است که تاثیر گذار است.

امر کلی تاثیرپذیر هم همین است، اگر رطوبتی باشد که گاهی از فلان امر منفعل شود گاهی از امر دیگر منفعل شود این منفعل شدنهای خاص، رطوبت را متعدد نمی کند. تبدیل فاعلی به فاعل دیگر، این منفعل را که رطوبت است عوض نمی کند.

در چنین دو مثال، امر کلی با خصوصیات (تاثیرها یا تاثرهای مختلف) همراه شد ولی اختلاف پیدا نکرد. خصوصیاتش متبدل شد ولی آن امر کلی متبدل نشد.

مثال سومی هم می زند و می گوید مانند اعراض دیگر. (حرارت و رطوبت را گفت که حرارت کیفیت فاعله است و رطوبت، کیفیت منفعله است حال، مثال به اعراض دیگر می زند) اعراض دیگر اگر همراه با خصوصیات بشود مثلاً فرض کنید که (مثال به حرکت نمی توان زد چون حرکت، مورد بحث ما است) عَرَضی را از جایی منتقل به جایی کنی موضع عَرَض عوض می شود و در نتیجه، عَرَضی که بر اثر ارتباط با موضعی، خاص شده بود و خصوصیت پیدا کرده بود بر اثر ارتباط با موجود دیگر، خصوصیات جدید پیدا میکند. خصوصیتها متعدد می شوند ولی عَرَض، متعدد نمی شود. این مثال با ما نحن فیه خیلی نزدیک است چون ما نحن فیه هم همین است که حرکت، یک نوع، عَرَض است که با مکانهای مختلف، مرتبط می شود و ارتباطش با مکان های مختلف، خصوصیات مختلف پیدا می کند. خصوصیتها متعدد و متبدل می شوند، ولی حرکت متبدل نمی شود.

ترجمه: بلکه حکم حرکت، حکم حرارت است (اگر حکم لون نباشد، حکم حرارت است)

این جمله اضراب از (و لیس کذلک) است یعنی حکم حرکت، حکم لون نیست بلکه حکم حرارت است

(او رطوبه تاره تنفعل عن هذا و تاره عن ذلك و هی واحده بعینها)

یعنی (حکمه حکم رطوبه) که گاهی از فلان چیز، منفعل می شود (و این، خصوصیتی است) و گاهی از چیز دیگر منفعل می شود (و این، خصوصیت دیگر است).

«و هی واحده بعینها»: این را مصنف، یکبار فرموده در حالی که باید بعد از حرارت هم در تقدیر گرفت یعنی «حکمه حکم حراره تاره یفعل فی هذا و تاره فی هذا و هی واحده بعینها او رطوبه تاره...»

رطوبت: مراد تری نیست. رطوبت دو معنی دارد: ۱- تر بودن ۲- قابلیت انفعال داشتن. می گویند هوا، رطب حار است. یعنی رطوبت دارد. در حالی که هوا گاهی بخار است و گاهی مه دارد و تر است ولی هوا، نوعاً تر نیست. علی الخصوص در تابستان، در عین حال می گویند هوا رطوبت دارد. رطوبت یعنی قابلیت انفعال دارد که در مقابل آن، ییوست است که ییوست یعنی قابلیت انفعال ندارد. سنگ که یا بس است یعنی قابل انفعال نیست. (البته ییوست به معنای سفتی و خشکی هم می آید).

ممکن است یک چیزی، رطوبت به هر دو معنی را داشته باشد مثل آب که هم قابلیت انفعال دارد و هم تر است. اما یک چیزی ممکن است رطوبت به معنای قابلیت انفعال دارد مثل هوا اما چیزی که رطوبت به معنی قابلیت انفعال را دارد و تر نباشد شاید نداشته باشیم.



علی ای حال، رطوبت به معنای رایجش یعنی قابلیت انفعال باشد. نه آنچه که در ذهن ما هست.

(او عَرَضٌ من آخر الاعراض)

آخر الاعراض یعنی اعراض آخر. تا اینجا مثال به دو عَرَض که حرارت و رطوبت باشد زد حال می فرماید بقیه اعراض هم همین حکم را دارند.

(ببقی واحد بعینه و يلحقه تخصیص بعد تخصیص)

تخصیص، بعد از تخصیص به آن ملحق می شود. تخصیصها عوض می شوند ولی آن عرض، همچنان واحد بعینه باقی می ماند. ما مثال زدیم به اینکه عَرَضی، موضوعش را عوض کند و گفتیم این مثال، غلط است. حال ممکن است مثال را طور دیگر بگوییم که: فرض کنید سفیدی باشد که در یک درجه خاصی از سفیدی باشد سپس درجه اش را عوض کند و سفیدتر یا کدرتر شود. یک خصوصیت دیگر پیدا می کند. این تبدلات، تبدلات خصوصیت است که روی سفیدی انجام می شود ولی سفیدی، واحد بعینه است. این مثال را عمداً گفتیم تا وارد جواب سوالی شویم که قبلاً شده بود.

سوال این است که در حرکت اشتدادی آیا اگر لونی، حرکت اشتدادی پیدا کرد خصوصیات مختلفی همراه این لون شد آیا خود لون تبدیل می شود یا لون باقی است. (جنس تبدیل می شود یا نه؟) وقتی که سفیدی از آن سفیدی بسیار روشن، شروع به کدر شدن کرد و درجات سفیدی را طی کرد و رو به ضعف رفت تا وقتی که وارد رنگ دیگر شد و سفیدی اش تمام شد آیا این سفیدی عوض می شود یا فقط آن خصوصیات، عوض می شود. هکذا اگر سفیدی کدر بود و به سمت روشن شدن حرکت کرد آیا خصوصیات مختلف که می آید سفیدی هم مختلف می شود یا نه؟

ص: ۱۴۶

بالاخره در یک امر تشکیکی آیا همه چیز عوض می شود یا یک امر باقی می ماند و خصوصیاتش عوض می شود. این سوالی بود که مطرح شده بود.

جواب این است که در مساله، دو مبنا است: ۱\_ مشاء ۲\_ اشراق و حکمت متعالیه.

اشراق و حکمت متعالیه می گویند در جایی که تشکیک است آن خصوصیت، عوض می شود، فصل، عوض نمی شود لذا مرحوم صدرا تصریح می کند به اینکه در موارد تشکیکی، امر واحدی داریم که خصوصیات مختلف پذیرفته است.

یعنی حقیقت واحده ای را در تمام این مراحل، قائل است یعنی در وجود، ایشان معتقد است که یک حقیقت وجود داریم که مراتبش مختلف است نه اینکه وجودات مختلف داشته باشیم. مثل بحث ما است که امر واحدی موجود است و خصوصیاتش متبدل می شود و به وحدت آن امر واحد آسیبی وارد نمی شود. این را اشراق و حکمت متعالیه می گوید که در همه جا وحدت است در عین کثرت. یعنی یک واحدی در آن کثرات موجود است. اینطور نیست که فقط کثرت باشد. بلکه یک واحدی در آن کثرات موجود است که حقیقت واحده است.

اما مشاء می گوید آن خصوصیات و مراتب، فصول اند و خصوصیات معمولی نیستند. و با عوض شدنشان، جنس عوض می شود بنابراین ما در مراحل تشکیکی، یک امر نداریم بلکه امور کثیره داریم که پی در پی قرار گرفتند و پله پله از پایین به بالا است و کثیرند اما وحدتی در میان آنها نیست. مشاء، تشکیک را یک نحوه به تباین برمی گرداند ولی مرحوم صدرا و اشراق سعی می کنند امر واحدی را در این مراتب مختلفه حفظ کنند. پس در حرکت اشتدادی اختلاف است.

ص: ۱۴۷

پس اگر کسی آن خصوصیات را عوارض بدانند می گوید آن امر واحد متبدل نمی شود مثل مرحوم صدررا و اشراق اما اگر کسی آن خصوصیات را مثل فصول بدانند می گوید آن امر واحد با تبدیل خصوصیات متبدل می شود.

صفحه ۸۶ سطر ۷: قوله (فنقول اولاً)

[در یکی از نسخ خطی «اولاً» وجود داشت. این «اولاً» در مقابلش، ثانیاً نیامده.

اما در بعضی جاها «اولاً» گفته، و بعداً «ثم» می آورد که جانشین ثانیاً است. و اینگونه «اولاً» ها را اینگونه معنی می کنیم. که «فنقول ابتداء» یعنی ابتداءً اینطور می گوئیم و مطلبی را بیان می کنیم که تقریباً حالت مقدمی دارد. و آن مطلبی که بیان می کند این است که مسافتی که حرکت توسطه در آن انجام می شود این مسافت، واحد لا جزء له است. سپس نتیجه می گیرد که کون فی المكان هم باید واحد باشد. یعنی ابتدا و اولاً می گوید مسافت واحد است و دیگر (ثانیاً) را نمی گوید و همینطور وارد (ثانیاً) می شود و می گوید که پس، حرکت هم واحد است. کون فی المكان هم واحد است. بعد می گوئیم خصوصیات چیست؟ می گوید خصوصیات را ذهن تو ساخت. یعنی تو با ذهن خودت و با تقسیمی که انجام دادی مسافت را تقسیم کردی. آن وقت این کون فی المكان در این حصّه، خصوصیتی پیدا کرد و در حصه دیگر (که در ذهن تو موجود است نه اینکه واقعاً موجود باشد) خصوصیت دیگر پیدا کرد. این خصوصیات را ذهن تو متعدد کرده ولی کون فی المكان متعدد نیست آن که در خارج است مسافت واحد است و کون فی المكان واحد است. تلاش مصنف این است که کون فی المكان را واحد کند و متعدد نکند. پس کل حرف مصنف این است که مکان واحد است پس کون فی المكان هم واحد است و این خصوصیات که هست، خصوصیات ساخته ذهن تو است. در ذهن تو، کون فی المكان متعدد است حال اگر متعدد باشد اشکال ندارد یک کلی هم در ذهن تو است.

ص: ۱۴۸

البته در جلسه بعد استاد فرمودند که «اولاً» در مقابل «ثانیا» است که با «ثم» در صفحه ۸۶ سطر ۱۸ بیان کرده است.

مقدمه ی دومی که مصنف می گوید این است که مکان را ما با تقسیم های خودمان تقسیم می کنیم و الا مکان، امری متصل است و امر متصل، چنانچه بعداً خواهیم گفت اجزاء متصل ندارد اجزاء بالقوه دارد. سپس می فرماید مکان را می توانیم به تقسیمات گوناگون تقسیم کنیم یکی از تقسیمات، تقسیم فکّی است. شاید این کار از ما برنیاید که مکانی را از مکانی جدا کنیم مگر اینکه بگوییم روی زمین که راه می رود گودالهایی بکنیم که مکان ها جدا شوند آن هم در واقع، جدا کردن مکان نیست. بلکه مثل خط کشی کردن مکان است که بر سر هر یک متر، یک خط بکشیم تا مکان ها از هم جدا می شوند. اینها جدا نیستند ما آنها را جدا کردیم. این یک نوع تقسیم است که در خارج اتفاق می افتد ولی تقسیم به وسیله اعراض است مثلاً اگر یک خط کشیدیم یعنی رنگش را جدا کردیم یا مقداری حفر کردیم.

گاهی تقسیم در ذهن انجام می شود که مکان را یک متر یک متر تقسیم می کنیم. مکان علامتی دارد. در این حالت هم گفته می شود که مکان، تقسیم شد.

تمام این تقسیمها، تقسیماتی است که از ناحیه ما می آید و واقعاً تقسیمی وجود ندارد و مکان از همان ابتدا متصل است.

سپس می فرماید: بعد از اینکه مکان را تقسیم کردیم اقسامی پیدا می شود که این اقسام در خارج نیستند و هر کدام از این اقسام ابتدا و انتها دارد یعنی اگر در یک متری، خط می کشی، این یک متر، در وسط دو خط می افتد که ابتدای این مسافت یک متری، یک خط است و انتهای این مسافت یک متری، خط دیگر است. پس هر کدام از این اقسام، ابتدا و انتها دارد به قول مصنف، حدود دارند. حدود یعنی ابتدا و انتها.

بین این حدود را هم می توانی تقسیم کنی یعنی بین ابتدا و انتها را می توانی تقسیم کنی به عبارت دیگر مسافت یک متری که بین این دو خط «ابتدا و انتها» واقع شده را می توانی دوباره تقسیم کنی اگر دوباره تقسیم کردی از باب اینکه جزء لا یتجزی نداریم باز می توانی آنچه را که تقسیم شده دوباره تقسیم کنی. در هر حال تو اقسامی داری که این اقسام هیچکدام در «آن» واقع نمی شوند. چون «آن» قسم ندارد. «آن» جزء لا یتجزی است. اگر چه می گوئیم جزء لا یتجزی نداریم ولی جزء لا یتجزی را به طور مستقل نداریم. «آن» هم مستقل، وجود ندارد.

«آن»، طرفِ زمان است. زمان اگر قطع شود اول و آخر آن را «آن» می گویند. ما طرفِ زمان را (اگر زمان را قطع کنیم) داریم. ولی چون زمان قطع نمی شود و ما با تصویر خودمان قطع می کنیم «آن» در خارج، موجود نمی شود بلکه با تصور ما موجود می شود.

در هر صورت («آن» وجود داشته باشد یا نه؟) این اقسام مختلف که بین دو حد انجام می گیرد در «آن» نمی تواند وجود بگیرد چون «آن» اقسام مختلف ندارد. «آن» جزء لا یتجزی زمان است و جزء لا یتجزی زمان، نمی تواند اجزائی را در خودش جای دهد. گفتیم حرکت توسطیه هم «آنی» است پس الان اضافه می کنیم که این اجزاء که در «آن» جا نمی گیرند در حرکت توسطیه هم جا نمی گیرند یعنی حرکت توسطیه هم مشتمل بر اجزاء نیست. و این، مسأله دیگری است که اولاً مکان واحد است ثانیاً بعد از اینکه تقسیمش کردی این اقسام را نمی توانی در حرکت توسطیه قرارش بدهی.

پس حرکت توسطیه را به هیچ وجه نمی توانی متعدد کنی. به خود مکان که نگاه کنی می بینی واحد است. به اجزاء که نگاه کنی، اجزا متعددند ولو فرضی اند ولی این اجزاء متعدد در حرکت توسطیه وارد نمی شوند. حرکت توسطیه، آنی و واحد است پس به هیچ نحوه نمی توانی حرکت توسطیه را متعدد کنی نه با ملاحظه مکان که حرکت توسطیه در آن، انجام می شود چون مکان، واحد متصل است نه با ملاحظه اجزائی که تو در ذهن خودت درست کردی. چون اجزاء در حرکت توسطیه نیست. حرکت توسطیه «آنی» است و اجزاء در آن وارد نمی شود. بله این اجزاء را در حرکت توسطیه می توانی درست کنی، حرکت قطعی هم در مکان متصل انجام می شود و تو در ذهن خودت با هر قدمی یک جزئی از حرکت را درست می کنی و این اجزاء را مجموعاً در حرکت قطعی می بینی.

حرکت قطعی بسیط نیست. اگر اجزاء در آن بریزی مشکلی پیش نمی آید ولی حرکت توسطیه بسیط و «آنی» بود و لذا نمی توانی مشتمل بر اجزاء قرارش بدهی پس اولاً- اجزائی نیست بلکه با فرض تو درست می شود. ثانیاً همان اجزاء فرضی را هم نمی توانی در حرکت توسطیه بریزی. پس حرکت توسطیه، همچنان که واحد است واحد می ماند و اصلاً متعدد نمی شود تا تو از آن کلی بگیری.

سپس بیان می کند که حرکت توسطیه، حکمش، حکم لون نیست. این، احتیاج به توضیح ندارد چون گفتیم که حرکت توسطیه با تبدل خصوصیات، مبتدل نمی شود.

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۸۶ سطر ۷: (قوله فنقول اولاً)

موضوع: ادامه جواب از اشکال بر وجود حرکت توسطیه در خارج

مصنف بعد از اینکه مقدمه ای را ذکر کرد وارد بحث می شود و دو جواب بیان می کند. در یک جواب بیان می کند که تعددی برای کون فی المكان نیست یعنی کون فی المكان، امر متعدد نیست. در جواب دیگر، تعدد را قبول می کند اما این تعدد را بیرون از ذات کون فی المكان قرار می دهد و توضیح می دهد که این تعدد در خارج کون فی المكان اتفاق می افتد و کون فی المكان را متعدد نمی کند پس در ابتدا اصل تعدد را منکر می شود ولی بعداً تعدد را قبول می کند ولی بیرون از کون فی المكان می داند لذا از آن نمی توان کلی گرفت تا اشکال شود که کلی در خارج موجود نیست بلکه کون فی المكان امر واحد می شود و امر واحد می تواند در خارج موجود شود.

جواب اول: مسافتی را که متحرک به حرکت توسطیه طی می کند را ملاحظه می کنیم می بینیم به اجزای تقطیع نشده و تجزیه نشده پس اجزاء بالفعل ندارد. در این صورت نمی توان گفت کون فی المكان الاول، کون فی هذا المكان الثانی و هكذا. بلکه یک کون فی هذا المكان داریم.

اینطور نیست که چند تا مکان و چند تا مسافت داشته باشیم چون «هذا» نیامده و نگفته «کون فی هذا المكان» مسافت تجزیه به اجزایی نشده که اشاره کنیم متحرک در این جز است یا در جزء بعدی است. بله بعد از اینکه تقسیم کردیم، اجزاء بوجود می آید و چون تقسیم، فرضی است اجزاء هم فرضی می شود لذا تعدد در فرض و ذهن ما حاصل می شود. این تعددی که در ذهن است تحت یک جامع و کلّ می رود که در ذهن است.

ص: ۱۵۲

بیانی که مصنف در ادامه می کند حدود نصف صفحه است و توضیح جواب می دهد.

[کون فی هذا المكان یعنی جزئی از این مسافت که طی می کند مثلاً جزء یک متری.

ما کون فی المكان را که ۳۰ متر است تبدیل به ۳۰ تا یک متری می کنیم پس ۳۰ تا هذا المكان پیدا می شود و ۳۰ تا کون فی هذا المكان پیدا می شود این ۳۰ تا کون فی هذا المكان را تحت کون فی المكان که جامع است می بریم و کلی می شود.]

ایشان بعد از اینکه جواب را بیان می کند ابتدا توضیح می دهد که می توانیم مسافت را تقسیم کنیم و این اقسام را نمی توانیم در حرکت توسطیه که «آنی» است واقع سازیم چون «آن» نمی تواند اقسام را در خودش قبول کند «آن» جزء لایتجزی است پس حرکت توسطیه نمی تواند اجزائی را که فرض می کنیم در خودش داشته باشد. سپس توضیح می دهد که معلوم شد که

مسافت متعدد نیست و وقتی متعدد نشد نسبت متحرک به مسافت هم متعدد نمی شود اگر نسبت، متعدد نشود حرکت هم متعدد نمی شود. اگر بخواهیم تعدد را درست کنیم باید مسافت، متعدد شود تا نسبت به مسافت متعدد شود و در نتیجه حرکتی که از این نسبتها تشکیل می شود متعدد شود. در ادامه مقایسه حرکت توسطیه با لون می کند که با یکدیگر تفاوت دارند. اینچنین نیست که با آمدن حالتی حرکت توسطیه عوض شود در حالی که با تبدیل فصول، لون عوض می شود. تبدیل را در حرکت توسطیه قبول نمی کند وقتی تبدیل قبول نشد، تعدد حاصل نمی شود وقتی تعدد حاصل نشود وحدت برای حرکت باقی می ماند و تکرار می کند که مسافت واحد است و نسبت واحد است در نتیجه حرکت واحد است. (این خلاصه و فهرست مطالب بود).



اولین بحث این است که مسافت را می توان به انحاء مختلف تقسیم کرد و از این تقسیم اقسامی بدست یاوریم که نمی توان در «آن» و حرکت توسطیه قرار داد اگرچه در حرکت قطعیه داریم. می توان مسافت را به انحاء مختلف تقسیم کرد که بعضی تقسیم ذهنی و بعضی تقسیم خارجی است مثلاً با این خط که در هر یک متر می کشیم مباحث را تقسیم خارجی می کنیم (مثلاً ۱۰ تا خط به فاصله یک متر در این مسافت ۱۰ متری می کشیم).

اما گاهی گودالی را در یک متر حفر می کنیم که مسافت ها متعدد شود پس نسبت ها هم متعدد می شود. این مسافت های یک متری حدود دارند. گاهی با خط کشیدن جدا می کنیم که این را تقسیم به وسیله عَرْض می گویند چون رنگی یا خطی را روی زمین می کشیم و جسم را تقسیم می کنیم. اول که قسمتی از زمین را از قسمت دیگر جدا می کنیم به این، تقسیم فکّی گویند و دوم که تقسیم بالعرض است یعنی به وسیله عَرْض مثل رنگ یا خط است تقسیم می کنیم. در ذهن هم می توان تقسیم کرد چه به وسیله وهم، چه به وسیله عقل.

این ۴ نحوه تقسیم بود که بیان کردیم. در بعضی جاها تقسیم بالکسر هم داریم که چیزی را می شکنیم و این را داخل در اقسام فکّی می کنیم.

وقتی انواع تقسیم را وارد کردیم اقسامی پیدا می شود مثلاً اقسام یک متری که هر قسم، حدود دارد یعنی اوّل و آخر دارد. بین این خطها، هر یک متر را می توان دوباره تقسیم به دو نیم متر کرد و تقسیم متوقف نمی شود و قابلیت تقسیم ادامه دارد. این تقسیمها چه در خارج چه در ذهن باشد مسافت پیوسته را متعدد نمی کنند مگر تقسیم فکّی باشد که بالفعل وارد کرده باشید، یا تقسیم بالعرض باشد و بالفعل وارد کرده باشید که در این صورت حرکت توسطیه در مسافت ۳۰ متری را ۳۰ قسم قرار می دهید که هر متر را یکی قرار می دهید و هر کدام، یک حرکت توسطیه است. اینها را اگر جمع کنی و از آن کلی بگیری در ذهن است اما از هر کدام که کون فی المكان بگیری کلی نیست و در خارج است.

آیا می توان این اقسام را در حرکت توسطه قرار داد. اگر اقسام در حرکت توسطه قرار بگیرد تعدد درست می شود. هر قسم، کون فی المكان می شود و اقسام را جمع می کنیم و کونهای فی المكان می شود و کونهای فی المكان، تحت یک جامع کلی می روند و حرکت حاصله، امر کلی می شود و اشکال مستشکل وارد می شود. مصنف توضیح می دهد که این اقسام در حرکت توسطه واقع نمی شوند چون حرکت توسطه همان طور که گفتیم «آنی» است و ما از «آنی» بودنش فراغت پیدا کردیم. مستشکل بر «آنی» بودن حرکت توسطه اشکال ندارد بلکه بر وجود خارجی اش اشکال دارد. ما در بیان خودمان نمی توانیم از وجود خارجی، بر علیه مستشکل اشکال کنیم زیرا مستشکل می گوید که این، مورد نزاع ما است. ما می توانیم در استدلالمان از «آنی» بودن حرکت توسطه استفاده کنیم زیرا که «آنی» بودن مورد توافق هر دو گروه است. اینطور نیست که ما نزاع را در دلیل اخذ کنیم، اگر می خواستیم از وجود حرکت توسطه استفاده کنیم خصم به ما می گفت که وجود ثابت نیست (ما نمی خواهیم از وجود استفاده کنیم بلکه از «آنی» بودن حرکت می خواهیم استفاده کنیم و خصم این را قبول دارد).

پس می گوئیم حرکت توسطه «آنی» است و در «آن» اقسام واقع نمی شود چون «آن»، جزء لا-یتجزی است و جز لا-یتجزی نمی تواند مشتمل بر اجزاء شود تا هر جزئی را یک حرکت بگیرد و مجموع را تحت جامع ببرد و بگویی آن جامع که کلی است در ذهن می باشد. بله حرکت اگر قطعی باشد می توان اجزا را در آن قرار داد مثلاً- در یک مسافت پیوسته ۳۰ قدم را برداریم. هر قدمی، مسافت را تقسیم می کند اما تقسیم فرضی نه واقعی. یعنی با این توجه، که قدمها ۳۰ تا است مسافتها هم ۳۰ تا است در حالی که مسافت، یکی است ولی می گوئیم که هر کدام از این ۳۰ تا مسافت را با یک قدم طی کردیم. حال در حرکت قطعی می توان اینگونه گفت که این اجزاء در زمان واقع شدند چون حرکت قطعی، زمانی است و زمان می تواند مشتمل بر اجزاء باشد و «آن»، چون جزء لایتجزی است نمی تواند مشتمل بر اجزا باشد.

حرکت توسطیه چون آنی است حکم «آن» را دارد نمی توان اجزاء را داخل آن قرار داد اما حرکت قطعیه چون زمانی است حکم زمان را دارد و می توان اجزاء را داخل آن قرار داد. پس در حرکت قطعیه می توان گفت که مشتمل بر اجزاء است ولی در حرکت توسطیه نمی توان گفت که مشتمل بر اجزاء است.

در حرکت قطعیه می توان گفت که مشتمل بر اجزاء است ولی اجزائش، حرکت نیستند بلکه مجموعش حرکت است باز هم در آنجا حرکتِ متعدد نداریم حرکتِ واحد داریم اما در حرکت توسطیه اگر توانستی اجزاء را در آن بریزید هر جزء آن، یک حرکت توسطیه می شود. حرکت توسطیه، بسیط است و وقتی بسیط باشد هر جزئش می تواند حرکت قطعیه باشد. حال اگر اجزائی در حرکت قطعیه بریزی، چندین حرکت قطعیه پیدا می شود و متعدد می شود و می توان از متعدد، کلی گرفت و اشکال مستشکل وارد می شود. ما اصلا اجازه نمی دهیم که اجزاء را در حرکت توسطیه بریزی و الا اگر ریختی تعدد درست می شود. اگر در حد حرکت توسطیه اجزاء درست کردی تعدد درست می شود. اما در حرکت قطعیه اگر اجزاء درست کردی تعدد درست نمی شود. پس فرق حرکت توسطیه و قطعیه این است که در حرکت توسطیه، اجزاء ممکن نیست چون توسطیه «آنی» است و «آن» مشتمل بر اجزاء نیست ولی در قطعیه اجزاء ممکن است که جمع شود ولی در آخر، نتیجه می گیریم که هر دو حرکت واحدند. حرکت قطعیه با این که اجزاء را در آن جمع می کنیم واحد است حرکت توسطیه که اجزاء در آن جمع نمی شود واحد است. هر دو در واحد بودن مشترکند اما در اینکه آن قبول اجزا نمی کند و این قبول اجزا می کند متعددند. سعی مصنف بر این است که در حرکت توسطیه، اجزا را با هم جمع نکند والا- تعدد درست می شود. پس اجزاء با تقسیم فرضی و خارجی درست می شوند و این اجزاء در «آن» که حرکت توسطیه است وارد نمی شود لذا حرکت توسطیه که واحد است همچنان واحد می ماند و نمی توانیم تعددش کنیم.

بله اگر این حرکت توسطه زید را با حرکت توسطه عمرو و بکر ملاحظه کنی تعدد درست می شود و کلی هم انتزاع می شود در ابتدای «فنقول» گفتیم که اگر اینطوری ملاحظه شود حق با مستشکل است ولی ما که اینگونه ملاحظه نمی کنیم بلکه هر حرکت توسطه را تنها می سنجم نه اینکه حرکت توسطه زید و بکر و عمرو را بسنجم. حرکت توسطه ی متعدد را کنار هم نمی گذاریم و الا اگر کنار هم بگذاریم کلی انتزاع می شود. حرکت توسطه زید را به تنهایی ملاحظه می کنیم و می گوئیم واحد است و متعدد نیست اگر بخواهیم متعدد کنیم باید تجزیه اش کنیم و بعد از تجزیه باید همه اجزاء را در حرکت توسطه بریزیم که نمی توانیم چون اولاً تجزیه ما ذهنی است و اگر هم خارجی است بالقوه است. و ثانیاً: اقسامی که بعد از تجزیه کردن بدست می آید آن اقسام را می توانیم حرکت توسطه قرار بدهیم و حرکت توسطه را متعدد کنیم. این، بیان اولی مصنف بود.

توضیح عبارت

(فنقول اولاً)

این اولاً در مقابل ثانیاً است که در سطر ۱۸ همین صفحه با عبارت «ثم» بیان می کند (ثم بعد ذلك) یعنی ثانیاً

ترجمه: اول که تعدد نیست. ثانیاً بر فرض که تعدد باشد، ذات را متعدد نمی کند.

(ان هذا التخصیص بهذا او بذاك في امر المكان)

«بهذا» یعنی این تخصیص که در این مکان وجود دارد.

«بذاك» یعنی تخصیصاتی که در امر مکان به وجود می آید خودش موجود بالفعل نیست با قطع نظر از اسباب.

ص: ۱۵۷

(لیس امرأ موجوداً بالفعل نفسه)

خود این تخصیص موجود بالفعل نیست با قطع نظر از اسباب (اما اگر اسباب را ملاحظه کنی موجود است. کلمه «امر» کنایه از مخصص است یعنی این تخصیصها موجود بالفعل نیستند یعنی با قطع نظر از اسبابی که مخصص اند این تقسیم ها را نداریم بلکه با توجه به اسباب تقسیم، این تخصیص، موجود بالفعل می شود. پس این تخصیصها خودشان با قطع نظر از اسباب تخصیص، موجود بالفعل نیستند با توجه به اسبابی که تقسیم می کند این تخصیصها موجود می شوند. به عبارت دیگر که عبارت عام است می گوئیم اگر اسباب بیاید تخصیصها موجود بالفعل اند والا- فلا) پس اگر فرض تو (یعنی یکی از اسباب) بیاید این تخصیصها موجود بالفعل می شوند ولی خود تخصیصها بدون این که فرض کنی موجود نیستند.

«لنفسه» تاکید برای امر است یعنی خود این امر، موجود بالفعل نیست. امر هم کنایه از تخصیص است یعنی این تخصیصها موجود بالفعل نیستند. یعنی با قطع نظر از اسبابی که مقسم اند این تخصیصات را نداریم. بلکه با توجه به اسباب تقسیم، این تخصیص، موجود بالفعل می شوند.

عبارت عام: اگر اسباب بیایند این تخصیصها موجود بالفعل اند.

اگر اسباب نباشند این تخصیصها موجود بالفعل نیستند.

به عبارت خاص: اگر فرض تو که یکی از اسباب تقسیم است (الان یکی از اسباب تقسیم که فرض تو است را تعیین می کنیم) بیاید این تخصیصها موجود بالفعل می شوند ولی اگر خود تخصیصها را ملاحظه کنی با قطع نظر از فرضی که می کنی، این تخصیصها موجود بالفعل نیستند.

(کما یظهر لک بعد)

ظاهر می شود که امر متصل، دارای اجزاء بالفعل نیست بلکه می توانی تقسیم کنی.

(اذ المتصل لاجزاء له بالفعل)

نسخه صحیح «لا اجزاء له بالفعل» است یعنی متصل، اجزاء بالفعل ندارد.

(بل یرض ان یتجزی لاسباب تقسم المسافه فتجعلها بالفعل مسافات)

بیان تقسیم است که میتوانی این مسافت را به اقسامی تقسیم کنی ولی این اقسام را نمی توانی در آن بریزی.

ترجمه: عارض می شود که این مکان تجزی پیدا کند (ذاتاً و فی نفسه تجزیه و تخصیص ندارد اما تجزیه بر آن عارض می شود ولی چگونه عارض می شود؟) به اسبابی که مسافت را تقسیم می کند این اسباب، مسافت واحده را بالفعل، مسافات قرار میدهد.

(علی احد انواع القسمه)

مربوط و متعلق به تقسم است یعنی به یکی از انواع قسمت (بعضی از قسمتها ذهنی و بعضی خارجی است)

(و ما بین حدود تلك القسمه ایضا مسافات)

بعد از اینکه قسمت پیدا می کنیم حدود پیدا می شود که در مثال ما، ۳۰ تا یک متری است. بین این یک متر هم مسافتی درست می شود که می توان تقسیم کرد پس تقسیم، متوقف نمی شود.

(لا یشتمل علیها آن و حرکه علی النحو الذی قلنا انها تکون فی آن)

بر این اجزاء نمی توانید «آن» را مشتمل قرار دهید یعنی اقسام را در «آن» نمی توانید بریزید. در حرکت توسطیه هم که «آنی» است نمی توانید بریزید.

ترجمه: مشتمل نیست بر این اقسام (یا بر این مسافات) «آن»، و حرکت به نحوی که گفتیم «فی آن» است (یعنی مراد، حرکت توسطیه است).

(بل الحركة التي على نحو القطع)

«بل» اضراب از «آن» و حرکت علی نحو الذی قلنا) است یعنی «بل یشتمل علیها الحركة التي...» یعنی حرکت قطعیہ مشتمل بر مسافت می شود و مجموع انتقال در این مسافت، حرکت قطعیہ را تشکیل می دهد.

(و یكون الزمان مطابقا لها)

ضمیر (لها) به تلك الحركة برمی گردد.

این جمله عطف بر «علی نحو القطع» است لذا عبارت را اینگونه می خوانیم «بل یشتمل علیها الحركة التي یكون الزمان مطابقا لها» یعنی حرکتی که زمان، مطابق با آن حرکت است که مراد حرکت قطعیہ است.

اما چرا تکرار کرد؟ خواست به علت مساله اشاره کند. چرا در حرکت قطعیہ می توان اجزاء را قرار داد چون حرکت قطعیہ در زمان است و زمان، در «آن» نیست یک امر مستمر است لذا می توان اجزاء را در حرکت قطعیہ قرار داد.

(و لا احدهما موجب للآخر و لا موجبُه)

نه یکی، علت دیگری است نه معلول دیگری است. یعنی نه حرکت، علت مسافت است نه مسافت، علت حرکت است. یعنی می خواهد رابطه بین حرکت و مسافت را کاملاً قطع کند که مسافت، یک امر بیرونی باشد. طوری نشود که نسبت در ذات حرکت بیاید یا اختلاف مسافت در ذات حرکت، راه پیدا کند. می خواهد رابطه را بین مسافت و حرکت قطع کند به طوری که مسافت یا نسبت به مسافت، خارج از حرکت بماند و الا اگر مسافت و نسبت حرکت، داخل حرکت رفت، وقتی که مسافت عوض شد حرکت هم عوض می شود، مصنف می خواهد سعی کند که مسافت و نسبت به مسافت، بیرون از حرکت بماند که اختلافات نسبت، به حرکت سرایت نکند لذا می گوید که نه حرکت، عامل شود برای اختلاف مسافت (که در این صورت لازم می آید حرکت، قبلاً خودش تقسیم شود تا بعداً مسافت را تقسیم کند) و نه هم مسافت بتواند در حرکت، تاثیر علی و معلولی داشته باشد (که در این صورت، چنان رابطه آنها به هم نزدیک می شود که اگر یکی مختلف شد دیگری مختلف می شود). می فرماید که این رابطه ها را قطع کنید حال ملاحظه کنید که حرکت می ماند با نسبتهای خارجی. و این نسبتهای خارجی، تعدد پیدا می کنند ولی حرکت، همچنان ثابت می ماند.

ص: ۱۶۰

(كانت الا ثنینه التي تعرض غیر متکثره بالذات)

این عبارت جواب برای ادا است.

در چنین حالتی که برای مسافت یک تقسیمی عارض شود اثنیتی که بر حرکت وارد می شود (متکثر بالذات نیست) متکثر بالعرض است یعنی عَرَضِ حرکت، تکثر پیدا می کند نه ذاتِ حرکت. نمی خواهد اثنیتی عارض بر نسبت را بدهد. چون ذاتی است و نسبت را متعدد می کند. اثنیتی عارض بر حرکت، متکثر بالذات نیست. اگر بر حرکت، اثنان می گوئیم نه به این است که ذات حرکت، اثنان است بلکه بیرون حرکت که آن نسبت است اثنان است یعنی اثنان در واقع، عارض آن نسبت است نه عارض خود حرکت.

ترجمه: اثنیتی که عارض بر کون فی المکان (یا حرکت یا متحرک) می شود (و به عبارت دیگر، عارض بر منسوب می شود) این اثنیتی، ذاتاً متکثر نیست بلکه به امر خارجی متکثر است.

(بل بالعرض و من طریق نسبه الواحد الی کثیر)

بلکه تکثرش بالعرض است. بالعرض به چه معنی است؟ با عطف تفسیری (بالعرض) را معنی می کند یعنی «و من طریق نسبه الواحد الی کثیر» یعنی از این جهت که واحد به کثیر نسبت دارد تکثر درست شده و الا ذات حرکت، متکثر نشده. حرکت، همان که بوده هست. یعنی متصل و مستمر بوده، و متعدد نشده. پس تعدد برای ذات حرکت نیست. (اثنیتی به معنای تعدد است به معنای دو تا نیست. حال می خواهد ۲ تا یا ۳ تا یا بیشتر باشد).

این اثنیتی و تعدد، بالعرض آمده یعنی از این راه آمده که واحد را به کثیر نسبت می دهد. چون واحد به کثیر نسبت داده می شود منسوب که این واحد است، بالعرض و المجاز متعدد می شود در واقع و حقیقت، آن نسبت، متعدد است و بالعرض «یعنی بالمجاز و واسطه»، منسوب متعدد می شود. پس اسناد تعدد به نسبت، اسناد حقیقی است و اسناد تعدد به حرکت، اسنادی مجازی و غیر ماهوله است.

ص: ۱۶۱



(و تكون النسبه خارجيه غير داخله في ذات الشيء).

نسبت، يك امر خارجي مي شود و داخل در ذات شي نيست. و وقتي خارجي شد تبادل در خارج پيدا مي شود. (خارج يعني خارج از ذات حركت و متحرك، نه اينكه خارج در مقابل ذهن باشد).

داخل در ذات شي نيست يعني داخل در كون في المكان نيست تا كون في المكان را متعدد كند.

### ادامه جواب اول از اشكال بر وجود حركت توسطيه در خارج ۹۱/۰۷/۲۶

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۸۶ سطر ۱۰ قوله (و لا يكون)

موضوع: ادامه جواب اول از اشكال بر وجود حركت توسطيه در خارج

جواب اول اين بود كه ما حركات توسطيه جزئيه در يك حركت توسطيه كه انجام مي شود نداريم مگر فرضا، يعني حركتي كه زيد بين المبدأ و المنتهى مي كند كه يك حركت است تقسيم به حركات جزئيه متعدده نمي شود مگر در فرض ما والا در واقع، امر واحد و غير منقسم است و گفتيم كه اين حركت توسطيه، حركتي «آني» است به معنایی كه بيان شد. و اين اقسام كه بالفرض حاصل مي شوند (در خارج اين اقسام را نداريم) يا بالقوه حاصل اند و ما بر فرض بتوانيم بالفعل كنيم نمي توانيم آن را در «آن» قرار بدهيم پس حركت توسطيه منقسم به اقسامی نيست. اينگونه نيست كه حركت توسطيه مثل حركت قطعيه باشد كه مجموعه ای از تغييرات را كنار هم جمع كنيم و حركت به حساب آوريم چون بسيط است لذا اگر تقسيم هم كرديم اين اقسام هر کدام در «آن» واقع مي شود و هر کدام يك حركت توسطيه مستقل مي شود، آنها را جمع نمي كنيم تا متعدد شود و كلي از آن انتزاع شود.

ص: ۱۶۲

(اگر بعد از تقسيم، اقسام را با هم جمع كردی تعدد درست مي شود و هر کدام جدای از ديگري مي شود و مفهوم كلي انتزاع مي شود كه آن در ذهن است و مورد بحث ما نيست و قبل از تقسيم، كون في المكان و بسيط است و اقسامی نيست و كلي نمي باشد)

اما در يك حالت تعدد است و آن وقتي است كه مسافت را متكثر بالفعل كني و با تكثر مسافت، تكثر نسبت درست كني و با تكثر نسبت، تكثر حركت درست كني يعني بيان كني كه مسافت متكثر بالفعل است و متحرك با هر قسمت، نسبتی دارد. با قسم اول نسبتی دارد و قطع مي شود. با قسم دوم، نسبتی دارد و قطع مي شود. با قسم سوم نسبتی دارد و قطع مي شود ولي اين كه تعدد شد حركت توسطيه نيست بلكه قطعيه است و ما قبول داريم كه حركت قطعيه دارای تعدد است و در خارج موجود است اما علي نحو استمرار و گذر كردن نه به نحو ثبوت.

سپس مصنف مطلب را دوباره تکرار می کند و می فرماید اگر حرکت، بر موضوع واحد است یعنی مسافت، واحد است و تقسیم نشده یا اگر تقسیم شده هر قسم آن جداگانه لحاظ می شود. حرکت هم روی این موضوع واحد انجام می شود. (پس مسافت، واحد است و تقسیم نشده و حرکت هم با موضوع واحد و متحرک واحد انجام می شود) در این حالت، حرکت باید واحد باشد و نمی تواند متعدد باشد و این در حرکت توسط اتفاق می افتد. گاهی مسافت را متعدد می کنی و حرکت در این مسافتهای متعدد واقع می شود و متعددها را لحاظ می کنی و امر کلی انتزاع می کنی و کلی در خارج نیست بلکه در ذهن است. اما اگر متحرک واحد است اولاً، و مسافت هم تقسیم بالفعل نشده ثانیاً، باید بگویی حرکت، واحد است و متعدد نیست. پس مصنف سعی می کند حرکت را واحد کند حال چه قبل از تقسیم مسافت چه بعد از تقسیم مسافت. قبل از تقسیم مسافت، حرکت واحد است. این قسم را الان بیان می کند. اما بعد تقسیم مسافت، حرکت واحد است. این قسم جلسه قبل بیان شد.

وقتی این مطلب تمام می شود حرکت توسطیه را با لون مقایسه می کند چون در مقدمه، مثال به لون زده بود. سپس بیان می کند که اصلاً تغییری در حرکت توسطیه اتفاق نمی افتد که توقع تعدد داشته باشیم. قبلاً اجازه داد که تغییر حاصل شود ولی گفت این حرکت توسطیه که در «آن» است با حرکت توسطیه که در «آن» دیگر است فرق می کند اما الان طوری بیان می کند که اصلاً تغییری روی نمی دهد که این تغییرها را باعث معیّر حرکت توسطیه ها بگیریم. بلکه می گوییم که یک حالت برای حرکت توسطیه است و تغییر و تعدد در آن روی نمی دهد.

توضیح عبارت

(و لا یكون المعنى الذى سميناها آنا هو متكرر فيها بالفعل)

نسخه صحیح «متکثراً» به نصب است. ضمیر «فیها» به مسافت بر می گردد.

معنایی را که ما آن را «آن» نامیدیم (که همان حرکت توسطیه است) متکثر نیست در آن مسافت بالفعل، اما تکثر بالقوه دارد. حرکت توسطیه را نمی توان متعدد گرفت چون اگر بخواهد متعدد باشد باید نسبت، متعدد باشد.

ترجمه: به آن معنایی که ما آن را «آنی» قرار دادیم (چون گفت حرکت توسطیه «آنی» است) آن معنی، در این مسافت، بالفعل متکثر نیست. تکثر بالفعل ندارد ولی تکثر بالقوه دارد. اگر تکثر بالفعل بدهی باز مستقل هستند و تعدد درست نمی شود چون در «آن» قرار می گیرد.

(لان ذلك لا يتكرر بالفعل الا بتكرر المسافه بالفعل)

آن معنایی که ما «آنی» قرارش دادیم نمی توانید آن معنی را متکثر کنید مگر مسافت را متکثر کنی، بعد از اینکه متکثر شد چون «آنی» است و هر جزئی در «آن» قرار می گیرد و حرکت مستقل است باز می گوییم حرکتها واحد هستند بله اگر این اجزاء را جمع کنی می توان کلی انتزاع کرد.

ص: ۱۶۴

(و اذا لم يكن متكثرا بالفعل و كانت الحركة على الموضوع الواحد اعنى المسافه حقا موجوده)

«لم يكن»: ضمير به «آن» بر می گردد یعنی به «معنى الذى سيمناه آنا» بر می گردد. (حقا) قيد مسافت است و «موجوده» خبر كانت است.

«و كانت»: حرکتی که بر موضوع واحد انجام می شود موجود است. مراد از موضوع، مسافت است موضوع یعنی محلی که حرکت در آن واقع می شود یا موضوع حرکت یعنی متحرک (که بعدا هم مراد از موضوع را متحرک می گیرد) به انسان حمل می شود. انسان، موضوع و موصوف می شود و حرکت، صفت است. گاهی حرکت روی آن واقع می شود که مسافت است و آن را موضوع می گوئیم. مصنف، موضوع گفته ولی گاهی متحرک و گاهی مسافت را اراده کرده و چون رایج است که موضوع را بر متحرک اطلاق می کنند لذا هر جا موضوع گفته، مراد متحرک است و اگر مرادش مسافت باشد بلافاصله بعد از آن کلمه (اعنى) می آورد و اینجا هم گفته «اعنى المسافه»

(و لم تكن كثيره بالعدد)

ضمير لم تكن به مسافت بر می گردد.

كثير بالعدد یعنی كثير به شخص نیست. هنوز تقسیمش نکردیم که اشخاص مختلف پیدا کند. كثير به نوع است اما كثير بالعدد نیست یعنی اگر شما بخواهی در همین مسافت کوتاه، چندین شخص از حرکت توسطیه پیدا کنی، می توانی پیدا کنی، و تمام این حرکتهاى كثيره تحت يك نوع مندرجند. پس حرکت بين المبدأ و المنتهى، نوعی است مشتمل بر اقسام و اشخاص.

این مسافت یا این حرکت، متکثر بالنوع است یعنی نوع واحدی است که می توانید متکثرش کنید. یعنی تا وقتی که تقسیم را بر آن وارد نکردید شخص واحد است. متکثر بالشخص نیست یعنی چند شخص نیست. واحد بالنوع است. اما اگر آن را تقسیم کردید كثير بالشخص و واحد بالنوع می شود.

ص: ۱۶۵

(کانت بالضرورة واحده بالعدد)

«کانت» جواب برای «اذا لم یکن» است و ضمیر آن به حرکت بر می گردد.

این حرکت بالضرورة واحد بالعدد است یعنی حرکت، واحد شخصی است و متعدد نیست که از آن کلی بگیری.

## ۱\_ مقایسه حرکت توسطیه با لون ۲\_ جواب دوم از اشکال بر وجود حرکت توسطیه در خارج ۹۱/۰۷/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۸۶ سطر ۱۳ قوله (و لم یکن)

موضوع: ۱\_ مقایسه حرکت توسطیه با لون ۲\_ جواب دوم از اشکال بر وجود حرکت توسطیه در خارج

جواب اول داده شد حال مقایسه بین حرکت توسطیه و لون می کند و ثابت می کند که حرکت توسطیه با لون فرق دارد. اگر لون با تبدل حالات، متبدل می شود حرکت توسطیه با تبدل مسافت ها و نسبت ها متعدد نمی شود.

لون اینگونه است که وقتی در موجودی وجود می گیرد یا در لحاظ سوادش موجود می شود یا در لحاظ بیاضش موجود می شود. بالاخره حالتی دارد که آن حالت، لون را در موضوع، بالفعل می کند یعنی با قطع نظر از آن حالت، لون در موضوع، بالفعل نیست وقتی که خود لون ملاحظه شود آن حالت، اختصاص به موضوع ندارد مگر بالقوه. ولی وقتی حالت خودش می آید اختصاص بالفعل پیدا می کند. یعنی حالت سواد الان است در حالی که قبلا بالقوه بود. با تبدل حالت، متبدل می شود و لون هم متبدل می شود.

وجود لون با سواد، غیر از وجود لون با بیاض است. این حالت در حرکت توسطیه (یا کون فی المكان) وجود ندارد. اینگونه نیست که حرکت توسطیه امری باشد و حالات شخصی مختلف داشته باشد و با تبدل این حالات، حرکت توسطیه متبدل شود. بلکه حرکت توسطیه یک امر مستمر است و اصلا تبدل حالت برای او پیدا نمی شود تا بعدا بگوییم آیا این تبدل حالت، مستلزم تبدل حرکت است یا نه؟ چون حالات مختلف از نسبتهای مختلف درست می شود و نسبتهای مختلف در خارج نیست و در ذهن است. آنچه در خارج اتفاق می افتد کون فی المكان است نه کون فی هذا المكان و ذلك المكان.

ص: ۱۶۶

این ها (کون فی هذا المكان و فی ذلك المكان) در ذهن ما هستند که مختلف می شود والا در خارج یک مکان است و یک کون فی المكان است ولی چون ذهن ما به طور واضح درک می کند که تعدد است گمان می کنیم که در خارج هم تعدد و نسبت های مختلف است لذا آن را در خارج پیاده می کند. اما اگر قطع نظر از آنچه در ذهن است بکنیم می بینیم یک مسافت و یک کون فی المكان داریم. پس در خارج یک امر مستمر است که واحد است. اگر امری داشتیم که حالات مختلف داشت می توانستیم سوال کنیم آیا با تبدل حالات، آن امر، مختلف می شود یا نه؟ ولی اصلا تبدل حالات نداریم. ما فقط امر مستمر

داریم. اما اینکه امر ثابتی در این لحظه باشد که شخصِ آن، موجود باشد و در لحظه دوم، امر ثابتی بیاید و شخصِ آن، موجود باشد نداریم.

اما چرا امر ثابت گفته چون حرکت در هر لحظه نیست خود لحظه لحظه را که نگاه کنی می بینی ثابت است و حرکت در آن نیست در حالی که گفتیم حرکت این چنین حاصل می شود که آن قید را رعایت کنیم و بگوییم این متحرک در هیچ لحظه ای در آن مکان، باقی نمی ماند و حاصل به نحو ثبوت نیست.

این امور ثابت را ذهن ما می سازد که فکر می کنیم این، کون فی المکانی است که این نسبت را دارد و آن، کون فی المکانی است که آن نسبت را دارد. این کون فی المکان ها (که شخصی شخصی و لحظه به لحظه است) را ذهن ما می سازد و قرین با امر واحد مستمر در خارج می کند برخلاف لون که امور مبتدله همراه آن می شود و آن لون را متبدل می کند.

ص: ۱۶۷

(و لم یکن علی النمط یكون علی الحال فی اللون)

کون فی المكان نسبت به آن نحوی که بر آن نحو، حال در لون موجود است (یعنی مثل لون) نیست که با تبدیل مبتدلات، متبدل شود. چون امور شخصیه همراه آن نیست (گرچه ذهنها همراه است ولی فایده ندارد).

(و وجوده فی الموضوع فی حال سواده و فی حال بیاضه و حال النسبه التي تخصص کلا الی الموضوع بالفعل)

ضمیر در «وجوده» به «لون» بر می گردد.

این جمله عطف بر «الحال فی اللون» است. لون در موضوع در حال سواد و در حالت دیگرش که حال بیاض است متبدل می شود و وجود لون در موضوع را متبدل می کنند نه اینکه وجود موضوع را متبدل کنند. موضوع همان جسم است که متبدل نمی شود.

«فی حال سواده و بیاضه» ضمیر سواده را می توان به لون بر گرداند چون لون در یک حالت همراه با سواد است یعنی بر آن، اطلاق سواد می شود. در یک حالت هم بر آن، اطلاق بیاض می شود. می توان ضمیر را به موضوع بر گرداند یعنی در حال سواد موضوع و در حال بیاض موضوع

هر دو وجه صحیح است.

سپس در عبارت بعد یعنی سواد و بیاض جمع می کند و می فرماید حال نسبتی که هر یک از سواد و بیاض را به موضوع، بالفعل (بالفعل یعنی تخصیصاً گفته) تخصیص می دهد.

در جمله قبل، حال سواد و بیاض را ملاحظه کرد چون گفت «فی حال سواده و فی حال بیاضه» که حال خود سواد و بیاض را ملاحظه کرد. اما در جمله دومی که خواسته جمع بین هر دو کند خود سواد و بیاض را ملاحظه نمی کند بلکه حالت نسبت را ملاحظه می کند و می گوید نسبتی که باعث می شود سواد، اختصاص بالفعل به موضوع پیدا کند، قبل از اینکه این نسبت بیاید سواد در این موضوع بالقوه بود. اختصاص به این موضوع داشت ولی بالقوه است. بعد از اینکه این نسبت آمد یعنی لون نسبت پیدا کرد به این موضوع، سواد بالفعل می شود.

در فرض قبل هم می‌گوییم: قبل از اینکه بیاض لون خاص است بیاید و نسبت به موضوع پیدا کند، بعد از اینکه بیاض آمد و لون بیاض را گرفت اختصاص، بالفعل شد یا بیاض، بالفعل شد. نسبت لون به موضوع، همراه با سواد بودن یا بیاض بودن است. اگر لونی را به موضوعی نسبت بدهید و بر موضوعی وارد کنید یا سواد آن لون، بالفعل در موضوع است یا بیاض آن لون بالفعل در موضوع است؟ این حال نسبت، عوض می‌شود چون نسبتها عوض می‌شوند. و باعث عوض شدن لون می‌شود اما در حرکت توسطه نسبت عوض نمی‌شود مگر این که ذهن شما، مسافت را تقطیع به قطعاتی کند سپس نسبت متحرک را به هر قطعه ای جدا کند از نسبتش به قطعه دیگر. این کار، کار ذهن است که نسبت ها را متعدد می‌کند یا حالات را متعدد می‌کند اما در خارج، ما یک نسبت و یک متحرک بیشتر نداریم و یک مسافت داریم ولی متحرک، امر ثابت نیست بلکه امر مستمر است یک امر مستمر داریم که به یک مسافت، یک نسبت دادیم ذهن ما این تعدد را در خارج درست می‌کند نسبتها را درست می‌کند. ذهن ما این تعددها را متعدد می‌کند. تعدد اصلا در خارج نیست که بعدا سوال کنی که این تعدد کون فی المكان را متعدد می‌کند یا نه؟ برخلاف لون که نسبتهای مختلف در خارج واقعا پیدا می‌کند. لون در خارج واقعا متعدد است و گاهی سواد و گاهی بیاض است و جای سوال است که اختلاف حالات لون باعث تعدد لون می‌شود یا نه؟



اما در ما نحن فيه که اصلا اختلاف حالتی در خارج نیست تا سوال شود.

(لانه الحرکه لا توجب بالفعل انفصالا)

دلیل برای لم یکن است چرا کون فی المكان، این نمطی را که لون دارد ندارد. زیرا حرکت بالفعل باعث انفصال نمی شود. بالقوه انفصال دارد یعنی می تواند منفصل شود بعد از اینکه با ذهن این کار را کردی. اما وقتی ذهن شما مشغول تقسیم نشد نمی توانی قطعات را درست کنی.

(بل یستمر الاتصال استمرارا لا یجب معه تغیر هذه الحال بالقیاس الی الموضوع)

بلکه یک اتصال، مستمر ماند نه اینکه چندین اتصال کنار هم باشند. استمراری که لازم نمی آید با آن استمرار، این حالت، نسبت به موضوع (متحرک) تغییر کند و موضوع (متحرک) دارای حالات مختلف شود تا جای این سوال شود که آیا این حالات مختلفه، باعث تبدل موضوع می شود یا نه؟

استمراری که حال حرکت را نسبت به متحرک عوض نمی کند یعنی برای متحرک، حالات مختلف نمی شود یعنی موضوع (متحرک) تغییر حال نمی دهد. استمرار یعنی یک حال، ولی حال مستمر است استمراری که تکه تکه شود تا با قطعاتش، موضوع (متحرک) تغییر حال پیدا کند نیست بلکه یک حالت دارد ولی آن یک حالت، مستمر است.

(حتی یعدم منه امر ثابت بالشخص)

ضمیر در (منه) به موضوع بر می گردد. به کون فی المكان هم شاید بتوان برگرداند که از نظر معنی قابل است ولی به موضوع بهتر است برگردانیم.

ترجمه: تا معدوم شود از این موضوع حرکت (یعنی متحرک) امر ثابت بالشخص،

ص: ۱۷۰

دوباره وقتی که این متحرک وارد مرحله بعدی شد امر ثابت بالشخصی را مجددا بگیرد و دوباره وقتی از اینجا گذشت امر ثابت بالشخصی که گرفته باطل شود. امر ثابت بالشخص یعنی در قطعات مختلف باشد. وقتی که متحرک حرکت می کند (البته ذهن را هم دخالت بدهید تا امر ثابت بالشخص معلوم شود اگر ذهن را دخالت بدهید اینگونه می شود که) ذهن دارد این مسافت را به هذا المكان و هذا المكان تقسیم می کند. متحرک وقتی وارد هذا المكان می شود یک امر ثابتی دارد و آن کون فی هذا المكان است. کون فی هذا المكان امر ثابتی است (کون فی المكان، امر مستمر است) ثابت یعنی استمرار ندارد به طوری که اگر از کون فی هذا المكان بیرون آمد کون فی هذا المكان باطل می شود و استمرار ندارد. پس این کون، ثابت است و امرش دائر بین وجود و عدم است. ولی خود کون فی المكان استمرار دارد. حال این کون فی المكان (یا متحرک) همراه امور ثابت نیست (یعنی کون فی هذا المكان اول، کون فی هذا المكان دوم، همراهش نیست) بله ذهنا همراه است پس امر ثابت بالشخص که همان کون فی هذا المكان است با این متحرک، همراهی ندارد. آنچه که همراه متحرک است کون فی المكان است نه کون فی هذا المكان. کون فی هذا المكان را ذهن می سازد. اصلا امور متبدله و متغیره نداریم که بعدا سوال شود که آن امر واحد (یعنی کون فی المكان) با تبدل اینها متبدل می شود یا نمی شود.

(فانه انما تختلف النسبه بالفعل الى مختلف بالفعل)

ایشان بیان می کند که چرا تغییر حالت و تعدد و تکثر نداریم. می فرماید که اگر مسافت های مختلف داشتیم نسبت های مختلف بین متحرک و مسافت های مختلف پیدا می شدند و بر اثر این نسبت های مختلف، آن حالات مختلف پیدا می شد و شما می توانستی سوال کنی که حالات مختلف، آن منسوب را متعدد می کند یا نه؟ منسوب، حرکت یا کون فی المكان بود. منسوب الیها هم همان قطعات حرکات بودند، شما کون فی المكان را به هذا المكان و هذا المكان و ... تقسیم می کنید و نسبت به مکان های خاص می دهید. نسبت به توسط تعدد منسوب الیه متعدد، متعدد می شود. حال اگر منسوب الیه که هذا المكان و هذا المكان است متعدد شد نسبت هم متعدد می شود وقتی نسبت متعدد شد حالات مختلفی بر کون فی المكان وارد می شود و جای سوال دارد که هذا المكان واحد، آیا متعدد شد یا نه؟ ولی الان فرض این است که ما مسافت متعدد نداریم. پس منسوب الیه متعدد نیست. منسوب هم که کون فی المكان است متعدد نیست پس نسبت، متعدد نیست. وقتی نسبت متعدد نشد حالات مختلف پیش نمی آید و سوال نمی شود که حالات مختلف، باعث اختلاف کون فی المكان می شوند یا نه؟

ترجمه: شان این است که نسبت بالفعل مختلف می شود. (البته، بالقوه مختلف است چون وقتی ما ذهنمان را وارد می کنیم اختلاف نسبت درست می کند و نسبت ها را بالفعل می کند و معلوم می شود که اختلاف نسبت، ابتدا بالقوه است و سپس ذهن ما آن را بالفعل می کند. ولی در خارج اختلاف نسبت پیدا نمی شود.

پس اگر نسبت، به شیء مختلف بالفعل بود یعنی منسوب الیه مختلف بود نسبت هم مختلف می شود).

(و انما تکثر الواحد بالفعل تکثرا من قبل النسبه)

تکثر واحد به صورتهای مختلف امکان دارد.

۱\_ واحد را قسمت می کنیم و بپریم و بشکنیم.

۲\_ واحد را قسمت نکنیم بلکه به منسوب الیه های مختلف نسبتش می دهیم. باز، واحد متکثر می شود اما نه از ناحیه ذاتش، بلکه از ناحیه نسبتش. یعنی همان طور که واحد بوده، واحد حفظش کردیم منتهی به منسوب الیه های متعدد نسبت دادیم. حالت تکثر که بر این واحد عارض می شود از ناحیه نسبت است نه از ناحیه ذاتش. چون ذاتش متکثر نیست. ایشان می گوید در صورتی می توانید شی واحد را ناحیه نسبت متعدد کنی که منسوب الیه های متعدد داشته باشیم تا نسبتها متعدد شوند. در این حالت می توان گفت این واحدی که منسوب است به لحاظ نسبتهای متعدد، متعدد شده است ولی اگر نسبت متعدد بالفعل نداری یعنی در خارج فقط یک نسبت است نمی توانی منسوب را متعدد کنی همان طوری که منسوب الیه واحد است.

ترجمه: واحد، کثرت بالفعل پیدا می کند تکثر از ناحیه نسبت (تکثر از ناحیه ذات توضیح دیگری دارد که الان به آن کار نداریم) زمانی متکثر می شود که اگر نسبت، متکثر بالفعل بود می توانی بگویی این واحد، متکثر بالفعل شده از طریق نسبت.

(اذا كانت النسبه متکثره بالفعل)

حال چه وقتی نسبت، متکثر بالفعل می شود؟ وقتی که منسوب الیهها متکثر بالفعل شوند اگر منسوب الیهها متکثر بالفعل شدند نسبت، متکثر بالفعل می شود و اگر نسبت، متکثر بالفعل شد منسوب با اینکه واحد است متکثر بالفعل می شود. اما در ما نحن فیه منسوب الیهها متکثر بالفعل نیستند. بله در ذهن متکثرند ولی در خارج متکثر نیستند.

(و اذا كانت المسافه واحده بالاتصال لا اختلاف فيها لم تختلف اليها نسبه)

«لا اختلاف فيها» توضیح «اتصال» است.

اگر مسافت، واحد باشد آن هم واحد بالاتصال، یعنی اتصالی که لحاظ کنیم واحد بالاتصال و واحد بالاستمرار است. آن حرکت را واحد بالاستمرار می گوئیم و مسافت را واحد بالاتصال می گوئیم مفاد هر دو یکی است ولی چون در مکان این طور نیست که با قطعه دوم، قطعه اول از بین برود به آن، اتصال می گوئیم ولی در حرکت، چون با قطعه دوم، قطعه اول از بین می رود به آن استمرار می گوئیم. استمرار یعنی به تدریج و به طور دوام مرور می کند اما اتصال یعنی اجزاء به هم متصل اند. وقتی اجزاء به هم متصل اند ما اجزاء نداریم بلکه یک واحد متصل داریم. وقتی که قطعات گذرا به هم متصل اند واحد مستمر داریم. در هر صورت، واحد داریم، اما بالفعل، متعدد نداریم.

ترجمه: اگر، مسافت، واحد بالاتصال بود اختلاف خارجی در مسافت نیست (ذهن، اختلاف درست می کند ولی اختلاف خارجی نیست)

«لم تختلف»: نسبت متحرک به این مسافت، مختلف نمی شود یا نسبت کون فی المكان به این مسافت، مختلف نمی شود. یعنی اگر منسوب الیه مختلف نبود نسبت، مختلف نمی شود.

(فلم يختلف بسبب ذلك عدد شی واحد)

مراد از «عدد شی واحد»، کون فی المكان است.

به سبب این نسبت، عدد شی واحد، مختلف نمی شود. شی واحد یعنی همان منسوب است، اگر منسوب الیه ها مختلف نبودند نسبت، مختلف نمی شود پس آن شی که این نسبت را دارد مختلف نمی شود یعنی همچنان واحد می ماند.

مستشکل ذهن را به لحاظ خلط کرده او دید که در ذهن این مسافت تقسیم به هذا و هذا می شود مسافت را منقسم کرد، نسبت ها را متعدد کرد منسوب هم متعدد شد. مصنف به او تذکر می دهد که این قضیه ای که گفتی در ذهن اتفاق می افتد و در خارج اتفاق نمی افتد. آنچه که در خارج است منسوب الیه واحد است و نسبت واحد و منسوب واحد است پس تعددی نداریم تا از این تعدد، کلی بگیریم تا شما بگویید این کل در خارج نیست. غافل از اینکه آنچه که شما عمل کردید در ذهن بود نتیجه اش هم در ذهن است. هیچ عملی در خارج انجام ندادید اگر عملی در خارج انجام می دادید اشکال وارد بود.

صفحه ۸۶ سطر ۱۸ قوله (ثم بعد ذلك)

بعد از این جواب، جواب دیگر است که اختلاف نسبت را قبول می کند اما در جواب اول، اختلاف نسبت را قبول نکرد. حال مماشاة قبول می کنیم که متعددند ولی در عین حال باعث تعدد منسوب نمی شوند.

جواب دوم از اشکال بر وجود حرکت توسطیه در خارج:

مصنف، نسبت را امر خارجی می گیرد و نسبت در ذات منسوب، داخل نیست لذا اگر نسبت متعدد شود امر خارجی متعدد می شود و امر خارجی در ذات منسوب تاثیر نمی کند. ذات با تعدد خارجی متعدد نمی شود مثلاً ذات ما انسان است که گاهی در فلان جا هستیم و گاهی در جای دیگر هستیم. گاهی در این حالت هستیم گاهی در حالت دیگر هستیم. امور خارجه و عوارض ما عوض شد ولی ذات ما اصلاً عوض نشد و واحد به وحدت خودش باقی است. پس قبول می کنیم که کون فی المكان، نسبت های مختلف دارد و در خارج، بالفعل متعدد است ولی منسوب که دارای این حالات است همچنان واحد می ماند چون تغییرات در ذات نیست تا ذات را متعدد کند پس کون فی المكان امر واحدی است که نسبت ها را عوض می کند و خودش عوض نمی شود.

ص: ۱۷۵

مگر اینکه حرکت، متعدد شود و تعددش، عامل تعدد مسافت شود یعنی تعدد از خود حرکت بیاید تا مسافت را متعدد کند و نسبت ها متعدد شود. تعدد در حرکت است. اما اگر مسافت متعدد شود بدون تعدد حرکت، بلکه از جاهای دیگر متعدد شود نسبت های متعدد می آورد ولی ذات حرکت را متعدد نمی کند. اما اگر حرکت، متعدد شد و مسافت را متعدد کرد یا اینکه مسافت و تعدد مسافت حالت علیت، نسبت به حرکت داشت در این صورت حرکت را متعدد می کند. طوری نشود که بین حرکت و مسافت، رابطه خاص برقرار کنی والا اگر آن رابطه برقرار شود تعدد مسافت یا تعدد نسبت به حرکت سرایت می کند یا از خود حرکت شروع می شود.

شما باید کاری کنی که نسبت، واقعا بیرون از حرکت بماند. در این حالت اگر نسبتها عوض شدند ذات حرکت عوض نمی شود و کون فی المكان، واحد است.

مصنف سعی دارد کون فی المكان را که واحد است واحد، حفظ کند چون اگر متعدد کند مستشکل می گوید متعدد، تحت کلی می رود و کون فی المكان کلی می شود و کلی باید در ذهن موجود باشد در حالی که در خارج موجود است.

[مشاء تشخص را به عوارض نمی گیرند می گویند خود عوارض کلی اند دو تا از عوارض را می گویند که شخصی اند و بقیه عوارض هم به توسط آن دو شخصی می شوند و سرایت می کنند و ماهیت را شخصی می کنند یعنی همه عوارض را مشخص نمی دانند اگر چه ظاهر کلامشان همین است. ظاهر کلامشان این است که عوارض، مشخص اند سپس مستشکل اشکال می کند خود این عوارض عامند. در کتاب شوارق الهمام مطلب را کاملا باز کرده و از شفا نقل کرده که این عوارض خودشان کلی اند و کلی مشخص کلی نمی شود. سپس جواب می دهد که دو تا از عوارض یا یکی از آن عوارض در واقع مشخص اند. ابتدا می آید و بقیه عوارض را تشخیص می دهد بعدا مجموعا ماهیت را تشخیص می دهند. اینها یک عارض را مشخص می دانند که آن یک عارض، نسبت نیست. عارض، اگر شخصیهای مختلف باشد معروض را شخصیهای مختلف نمی کند. آن که شخص مختلف باشد، معروض را شخص مختلف می کند آن، عَرَض دیگری است که نسبت نیست. که در جای خودش تعیین شده است.

پس اختلاف نسبت را باعث اختلاف منسوب قرار نمی دهند چون نسبت را مشخص نمی دانند بلکه اگر عرض مشخص در اینجا مختلف شود معروض، شخصیهای مختلف پیدا می کند ولی نسبت، عرض مشخص نیست بلکه یک امری است که باید خودش تشخیص پیدا کند.]

توضیح عبارت

(ثم بعد ذلک)

بعد از این جوابی که دادیم و بعد از حل مشکلی که توضیح دادیم.

(اذا عرض المسافه قسمه ما و اختلاف)

اگر برای مسافت، قسمتی و اختلافی عارض شد و مسافت، متعدد شد در نتیجه نسبتها متعدد شد. اما تعدد مسافت از ناحیه حرکت نیامد چون اگر تعدد مسافت از ناحیه حرکت بیاید لازم می آید که مسافت ابتدا قسمت شود سپس مسافت را تقسیم کند. در این صورت حرکت، متعدد شده است و ما نمی خواهیم حرکت را متعدد کنیم.

(و لم یکن ذلک مما یتعلق بالحرکه)

«ذلک» یعنی عروض اختلاف بر مسافت

عروض اختلاف بر مسافت از چیزهایی نبود که وابسته به حرکت باشد. یعنی حرکت، این اختلاف را نیاورد.

(و لا الحرکه تتعلق به)

حرکت هم تعلق به این اختلاف نداشت یعنی اختلاف، بیرون از حرکت بود. در ذات حرکت وارد نشده بود که حرکت، وابسته ذاتی به این اختلاف بشود. والا اگر وابسته ذاتی به این اختلاف می شود با این اختلاف، حرکت هم مختلف می شد.

**۱\_ خلاصه گیری مطالب گذشته (مقایسه بین لون و حرکت) ۲\_ حرکت متقوم به ۶ چیز است. ۳\_ دلیل اول بر اینکه حرکت نیاز به محرک دارد. ۹۱/۰۷/۳۰**

ص: ۱۷۷



موضوع: ۱\_ خلاصه گیری مطالب گذشته (مقایسه بین لون و حرکت) ۲\_ حرکت متقوم به ۶ چیز است. ۳\_ دلیل اول بر اینکه حرکت نیاز به محرک دارد.

از اینجا خلاصه گیری و جمع بندی مطالب می کند و می فرماید که حال در حرکت توسطه مثل حال لون نیست. لون، خودش با مقارنتِ فصولِ مختلف، مختلف می شود ولی حرکت توسطه، خودش با مقارنت با نسبت های مختلف، مختلف نمی شود. مصنف قبول کرد که حرکت توسطه نسبتهای مختلف دارد ولی با این نسبتهای مختلف، ذاتش مختلف نمی شود برخلاف لون که وقتی فصلش مختلف می شود خود لون هم مختلف می شود. سپس می فرماید که چنین هم نیست که ما یک کون فی المكانِ مطلقى داشته باشیم که با هذا المكان و ذلك المكان کثیر شود و بگوییم یک کون فی المكان داریم که با هذا المكان که مربوط شود یک کون می شود و با ذلك المكان که مربوط شود کون بعدی می شود و این کون ها متعدد می شوند حال یا به تعدد شخصی که از آن، کونِ مطلقى که نوع است بدست می آوریم یا به تعدد نوعی که در آن کون مطلقى که جنس است بدست می آوریم.

ایشان می فرماید: ما تعدد و کثرتی نداریم که برای این کثرات، نوعی را لحاظ کنیم یا جنسی را لحاظ کنیم و بگوییم اکثر کثرات، شخصی هستند این کون فی المكان، نوع این کثرات است و اگر کثرات، نوعی است این کون فی المكان، جنس این کثرات است پس کون فی المكان، شخص واحد است ولی مستمر است و با اختلاف نسبت مختلف نمی شود اگر چه نسبتها مختلف می شوند ولی چون نسبت ها مربوط به ذات نیستند حرکتها همچنان واحد هستند مصنف با کلمه (بالجمله) فهماند که می خواستم اجمال مطالب گذشته را بگویم.

ص: ۱۷۸

توضیح عبارت

(و بالجمله لا تكون هذه الحال حال اللون الذى هو بالحقیقه لا بالقیاس الى امر خارج یختلف بمقارنه فصلی السواد و البیاض)

حالی که برای حرکت توسطه است مانند حال لون نیست.

«بالحقیقه لا بالقیاس الى امر خارج» جمله معترضه است.

«الذی» صفت لون است نه صفت حال. یعنی لون امری است که اختلاف و تعدد پیدا می کند با مقارنتِ دو فصل سواد و بیاض. وقتی فصل سواد می دهیم یک لون است وقتی سواد را بر می داریم و بیاض می دهیم، یک لون دیگر است. اما این اختلاف چگونه است؟ بالحقیقه است نه به امر خارج یعنی لون، به عبارت دیگر بالحقیقه اختلاف پیدا می کند نه به قیاس امر خارج، یعنی مثل حرکت توسطه نیست که به امر خارج از ذاتش که آن نسبت است متعدد شود بلکه نسبت را متعدد می کنیم

و حرکت را به وسیله آن امر خارج از ذات متعدد می کنیم. پس لون، بالحقیقه مختلف است اما در حرکت توسطیه، بالقیاس به امر خارج مختلف است.

(و لا کون المتحرک فی مکان مطلقا یصیر کثیرا بکونه کثیرا فی هذا المكان و ذلك المكان)

«کون» عطف بر اسم «لا تکون» است (در یک نسخه خطی نوشته بود که عطف بر خبر لا تکون است که ظاهرا صحیح نیست) یعنی لا تکون هذه الحال حال اللون و لا تکون کون المتحرک فی مکان مطلقا یصیر کثیرا. (کلمه «یصیر» خبر برای «لا تکون» مقدر است)

ترجمه: این گونه نیست که این کون مطلق، کثیر شود به اعتبار اینکه فی هذا المكان است و فی ذلك المكان است (به خاطر اینکه این کون در هذا المكان و ذلك المكان کثیر است. آن کون مطلق، کثیر نمی شود به کثرت اینها)

ص: ۱۷۹

«مطلقاً» مربوط به کون است یعنی به معنای سواء كان كذا و سواء كان كذا نیست بلکه به معنای این است که کون مطلق که برای متحرک است به کثرت هذا المكان و ذلك المكان کثیر نمی شود.

(لانه ليس في مسافة الحركة انفصال بالفعل و مكان معين دون مكان حتى يجوز ان يكون هناك كون في المكان مطلقا جنسيا او نوعيا)

ضمير «لانه» برای شان است. «و مكان معين» عطف بر انفصال است.

این عبارت علت برای کثیر نشدن کون مطلق است. علتش این است که چون در مسافتی که این حرکت توسطه انجام می گیرد انفصال بالفعل نداریم تا تعدد بالفعل حاصل باشد و در ذات حرکت، تعدد راه پیدا کند بلکه امر مستمری است که نسبتهای آن متعدد می شود. (تازه اگر مماشات کنیم نسبتها متعدد می شود) نه این که خود حرکت، متعدد شود. وقتی خود حرکت متعدد می شود که در مسافت، اتصال بالفعل باشد. اگر در مسافت، اتصال بالفعل باشد حرکت، به تعدد مسافت متعدد می شود خود حرکت متعدد می شود اما وقتی که حرکت، واحد است و مسافت واحد است با نسبتهای بیرون از ذات، حرکت متعدد نمی شود.

«مكان معين دون مكان» یعنی يك مكان بیشتر نیست نه مكان معين دون مكان که بگویی این مكان، یکی است و مكان بعدی، یکی دیگری است.

«هناك»: در حرکت توسطه يك كون في المكان مطلق داشته باشیم این چنین نیست که کون في المكان های متعدد داشته باشیم تا بگوییم این متعدد، تحت يك كون في المكان مطلقى مندرج است و نتیجه بگیریم که پس کون في المكان هم داریم. حال مطلق، مطلق جنسی باشد یا مطلق نوعی باشد. کلمه «جنسیا او نوعیا» در عبارت کتاب که آمده، تفسیر مطلقا نیست چون گاهی مطلقا را اینگونه معنی می کنند که سواء كان كذا و سواء كان كذا. بلکه به معنای کون في المكانی که مطلق باشد و کون في المكان مطلق، دو نوع است:

۱\_ نوعی: که شامل اشخاص است.

۲\_ جنسی: که شامل انواع است.

(یتنوع او یتشخص)

«یتنوع» مربوط به «جنسیا» است و «یتشخص» مربوط به «نوعیا» است.

یعنی کون مطلق نداریم که اگر کون مطلق جنسی داشتیم، نوع، نوع می شود و اگر کون مطلق نوعی داشتیم شخص، شخص می شود.

(بسبب نسبت به الی امکانه کثیره بالفعل)

چون امکانه کثیره بالفعل نداریم و کثرت ذهنی دارد لذا نمی توان گفت کون فی المكان دارای اشخاص متعدد یا انواع متعدد است.

صفحه ۸۷ سطر ۵ قوله (و اعلم)

از ابتدای فصل که وارد شدیم گفتیم اشیاء به دو قسم تقسیم می شود: ۱\_ ثابت ۲\_ متحرک. گفتیم بحث در حرکت و سکون مطرح می کنیم که بحث از حرکت می کنیم (و بحث از سکون را بعدا می گوئیم) سپس وارد تعاریف حرکت شدیم و در ادامه وارد اقسام حرکت به توسطیه و قطعیه شدیم. حال وارد مطلب سوم می شود که حرکت، متقوم به ۶ چیز است یعنی در هر حرکتی این ۶ تا را می یابی ۱\_ متحرک ۲\_ محرک ۳\_ ما فیه الحركة (مسافت) ۴\_ ما منه الحركة (مبدا) ۵\_ ما الیه الحركة (منتهی) ۶\_ زمان.

در کتب دیگر که ملاحظه کنی آمده: «الحركة لابد لها من ستة امور» یعنی تعبیر به (لابد) کرده که واجب است حرکت ۶ امر داشته باشد اما مصنف در شفا، تعبیر به «قد تتعلق» دارد و اگر بدون «قد» می گفت از آن، لابدیت را بدست می آوریم ولی «قد» آورده یعنی گاهی اینگونه است که تعلق به این ۶ تا را دارد و گاهی اینگونه نیست که ۶ تا باشد درباره زمان بحث است که امر خارجی است یا توهمی است. مصنف هنوز بحث زمان را مطرح نکرده و ثابت نکرده که زمان موجود است چون امر ششم که زمان است واضح نشده و اثبات نگردیده و قانون مصنف این است که چون این مطلب ثابت نشده آن را با شک مطرح کند لذا جمله «قد تتعلق» را آورد و این جمله به این معنا نیست که گاهی تعلق به این ۶ امر می گیرد و گاهی تعلق به ۶ امر نمی گیرد بلکه حتما و لابد به این ۶ امر تعلق می گیرد و بعدا که زمان را ثابت کرد «قد تتعلق» را تبدیل به «لابد» می کند. پس این «قد» علامت شک نیست و علامت این نیست که بعضی حرکتها، ۶ تا را ندارد و ۵ تا مثلا دارد. پس «قد تتعلق» به اعتبار شنونده است که هنوز زمان را ثابت نکرد ولی به اعتبار گوینده ۶ تا است پس نزد بعضی که زمان را امر موهوم می دانند برای حرکت ۵ تا قائل می شوند نه ۶ تا. ولی نزد بعضی که زمان را امر موهوم نمی دانند برای حرکت ۶ تا قائل می شوند. پس «قد» به معنای گاهی هم می تواند باشد که گاهی تعلق به ۶ تا می گیرد و گاهی نمی گیرد. مصنف ادعا می کند

که حرکت، همراه ۶ تا است باید این را اثبات کند که چرا در هر حرکتی متحرک و محرک لازم است؟ چرا زمان لازم است (اینکه چرا زمان لازم است این را در جای خودش بحث می کند و اینجا اگر بحث کند بحث اجمالی می کند).

ص: ۱۸۱

اما چرا حرکت، ۵ تا امر دیگر را دارد. درباره امر اولی که متحرک است بحث نمی کند و می گوید حرکت، متحرک را لازم دارد و این روشن است اگر متحرکی نباشد حرکت تحقق پیدا نمی کند. درباره محرک بحث می کند و چند دلیل می آورد تا اثبات کند که اولاً محرک می خواهد ثانیاً خود متحرک، محرک خودش نیست باید امری بیرونی باشد. محرک باید غیر از متحرک باشد و درونی بودن و بیرونی بوده مهم نیست.

حال وارد این بحث می شود که حرکت محرک می خواهد و با دلایل متعددی آن را ثابت می کند.

دلیل اول: بر اینکه حرکت نیاز به محرک دارد.

دلیل اول می آورد که سه فرض دارد و از این سه فرض، دو تا را باطل می کند و فرض سوم، خود به خود ثابت می شود.

فرض اول: متحرک بدون سبب حرکت کند و عاملی برای حرکت آن نباشد.

فرض دوم: خود متحرک، سبب حرکت خودش باشد.

فرض سوم: متحرک با سبب حرکت کند و سبب، غیر خودش باشد و آن غیر، غیری باشد که داخل در خودش است یا بیرون از خودش است پس یا سبب دارد یا ندارد. (به صورت متناقضین می گوید که راه فراری از این جواب نباشد)

اگر سبب دارد یا درون خودش است یا بیرون خودش است. پس این سه قسم که از دو قضیه منفصله حقیقه بدست آوردیم قسم چهارم ندارد لذا اگر دو قسم را باطل کنیم قسم سوم خود به خود ثابت می شود. حال مصنف دو قسم اول را باطل می کند.

اما بطلان فرض اول: اینکه حرکت بدون سبب باشد یعنی ذات متحرک، حرکت کند یعنی حرکت، یک امری باشد ذاتی این متحرک. و ذاتی، سبب نمی خواهد (ذاتی شی لم یکن معللا) اگر ثابت کنیم حرکت، ذاتی متحرک است، دیگر سبب نمی خواهد.

هیچ ماهیتی، سبب جنس یا سبب فصل خودش نیست چون جنس و فصل، ذاتی ماهیاتند. نه خود نوع، علت آن است نه اجزا آن، علت است. پس اگر گفتیم حرکت، بی سبب است یعنی ذاتی متحرک است. و خود متحرک ذاتا این حرکت را دارد نه اینکه عامل حرکت می شود.

اگر این فرض، مراد باشد محذور دارد و محذورش این است که همه متحرکها باید حرکتشان دائمی باشند چون حرکت، ذاتی آنها است و ذاتی را رها نمی کنند. هر جسمی که متحرک است باید دائم الحركه باشد چون حرکت، ذاتی است (و هر جسمی که متحرک نیست محذور ندارد) زیرا تا وقتی این ذات را دارد ذاتی (حرکت) را هم دارد در حالی که بسیاری از جسمها را می بینیم که حرکت می کنند و بعدا حرکت نمی کنند.

مصنف در عبارت گفته: حرکت، بدون سبب و لذاته است یعنی ذاتی است و ذاتی اگر بشود تناقض بین لا- سبب و لذاته نیست.

توضیح عبارت

(و اعلم ان الحركه قد تتعلق بامور سته هي المتحرك و المحرك و ما فيه و ما منه و ما اليه و الزمان اما تعلقها بالمتحرك فامر لا شبهه فيه)

بدان که حرکت به ۶ امر تعلق می گیرد. اما تعلق حرکت به متحرک امر روشنی است.

ص: ۱۸۳

(و اما تعلقها بالمتحرك)

ضمير به حرکت برمی گردد.

(فلان الحركة اما ان تكون للمتحرك عن ذاته من حيث هو جسم طبيعي)

یا حرکت برای متحرك، عن ذاته است (یعنی بدون سبب است) منتهی از این جهت که متحرك، جسم طبیعی است دارای حرکت است چون هر جسم طبیعی، طبیعتش مقتضی حرکت و سکون است حال نمی گوئیم مقتضی حرکت و سکون است چون فرض دوم است بلکه می گوئیم طبیعت، مقتضی حرکت خودش می شود.

«من حيث هو جسم طبيعي» از این جهت که این ذات را دارد باعث شده که حرکت کند یعنی حرکت، ذاتی است.

(او تكون صادرة عن سبب)

یا حرکت، صادر از سبب است که سبب، یا خود متحرك است یا مغایر متحرك است.

(و لو كانت الحركة له لذاته لا لسبب اصلا)

ضمير در «لذاته» به متحرك بر می گردد.

این جمله، مقدم برای قضیه شرطیه است.

از اینجا وارد ابطال شق اول می شود که حرکت، بدون سبب باشد یا به عبارت دیگر، لذات المتحرك باشد به عبارت سوم ذاتی متحرك باشد.

«اصلا» یعنی چه سببی که خود متحرك باشد چه سببی که مغایر متحرك است هیچکدام را نداشته باشد و کاملاً بی سبب باشد.

(لكانت الحركة لا تعدم البتة ما دام ذات الجسم الطبيعي المتحرك بها موجودة)

باء در «بها» برای سببیت است و به حرکت بر می گردد.

این جمله، تالی برای قضیه شرطیه است.



«مادام» یعنی مادامی که ذات جسم طبیعی که متحرک به سبب حرکت موجود باشد، این حرکت باید معدوم نشود و دائمی باشد.

(لکن الحركة تعدم عن كثير من الاجسام و ذاته موجوده)

از اینجا می گوید: لکن التالی باطل. یعنی حرکت از بسیاری از اجسام معدوم می شود در حالی که ذات بسیاری از اجسام موجود است.

چرا قید «کثیراً» آمده. نمی گوید از همه اجسام معدوم شود زیرا بعضی متحرکها دائم الحرکتند و تا وقتی موجودند حرکت دارند و آن فلک است. زیرا فلک مادامی که ذاتش موجود است حرکت می کند. اما بسیاری از اجسام که حرکت می کنند حرکت از آنها معدوم می شود پس قید کثیر برای اخراج فلک است وقتی در بعضی اجسام، تالی باشد نمی توان تالی را به کلیت خود قبول کرد ولی ثابت شد در بعض اجسام حرکت ذاتی نیست، کافی است. چون خصم می گوید حرکت برای جسم ذاتی است خوب اگر حرکت برای هر جسم ذاتی باشد نباید در هیچ جسمی معدوم شود ولی در بعضی جسم ها معدوم نمی شود.

**ادامه دلیل اول بر اینکه حرکت نیاز به محرک دارد. ۹۱/۰۸/۰۱**

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۸۷ سطر ۹ قوله (و کانت ذات المتحرک)

موضوع: ادامه دلیل اول بر اینکه حرکت نیاز به محرک دارد.

دلیلی که اقامه شد این بود که حرکت یا بی سبب انجام می شود یا سبب است. اگر با سبب انجام شود یا سبب خود متحرک است یا غیر متحرک است. سه فرض داریم. حال وارد فرض دوم می شود که حرکت، دارای سببی باشد که آن سبب، متحرک است.

ص: ۱۸۵

بطلان فرض دوم: اگر متحرک، سبب حرکت خودش باشد لازمه اش این است که حرکت از ذات متحرک حاصل شود و در نتیجه مادامی که این ذات باقی است حرکت باقی باشد چون ذات، علت حرکت است و اگر علت موجود باشد معلول تخلف نمی کند لذا اگر متحرک خودش محرک باشد باید ذاتش حرکت را تولید کند و علت برای حرکت باشد و چون ذات همیشه موجود است حرکت هم باید موجود باشد در حالی که ما ذات جسم را ملاحظه می کنیم که گاهی حرکت می کند و گاهی ساکن است وجود سکون نشان می دهد که علت حرکت موجود نیست در حالی که ذات، موجود است پس می فهمیم که ذات، علت حرکت نیست. پس فرض سوم صحیح است یعنی علت حرکت باید سبب خارجی باشد. (یعنی حرکت، بدون سبب نیست و سببی هم که متحرک باشد ندارد پس باید سبب خارجی داشته باشد و آن سبب خارجی، محرک است) پس هر

حرکتی علاوه بر متحرک، دارای محرک هم هست.

این بخش اخیر که گفتند اگر حرکت مستند به متحرک باشد لازم می آید که جسم، دائم الحركه باشد زیرا دائم الذات است پس باید دائم الحركه می شود. (مراد از دائم الذات یعنی در همان مدتی که هست و تا مدتی که هست، ذاتش باقی است. پس حرکتش هم باید باقی باشد. نه اینکه دائم الذات که بر خدا تبارک اطلاق می کنیم بر این موجود هم اطلاق کنیم. متحرک را که دائم الذات می گوئیم یعنی تا وقتی که ذاتش برقرار است باید حرکتش هم برقرار باشد در حالی که گفتیم نیست.)

ص: ۱۸۶

حال دلیل را به شکل منطقی می‌گوییم. اگر عامل حرکت، خود متحرک باشد یعنی ذات متحرک، علت برای حرکت بشود لازم می‌آید که تا وقتی ذات، موجود است حرکت موجود باشد (و جسم، ساکن نباشد) لکن التالی باطل چون اجسامی را می‌بینیم که حرکت می‌کند ولی گاهی ساکن می‌شود پس مقدم هم باطل است. اینکه می‌گوییم تالی، باطل است یعنی اجسامی را می‌بینیم که حرکت می‌کند ولی گاهی ساکن می‌شود. بطلان تالی را به دو گونه می‌توان خدشه وارد کرد.

۱- ممکن است که مانعی نگذارد این علت، اثر کند یعنی علت، علت تام نباشد، چون علت در صورتی تام می‌شود که مقتضی و شرط، موجود باشد و مانع مفقود باشد اگر علت، تام نشود معلولی که حرکت است موجود نمی‌شود لذا ذات متحرک، موجود است ولی مانع است و نمی‌تواند متحرک حرکت کند. پس نمی‌توان گفت ذات متحرک، علت نیست بلکه مانع است.

بسیاری از اجسام را می‌بینیم که مانعی از حرکت ندارند و در عین حال ساکن اند، مثل سنگ که در مکان طبیعی قرار گرفته و مانعی از حرکت ندارد ولی می‌بینیم ساکن است. بلکه وقتی که سنگ از بالا می‌آید و من دست خودم را زیر آن می‌گیرم مانع می‌شود. مگر اینکه بگویی زمین، مانع است که اگر زمین را برداری پایین می‌رود؟

اولاً: این، گفتنی نیست چون باید عالم را بهم بزنی.

ثانیاً: دود بالا- می‌رود و به مکان طبیعی خود می‌رسد و متوقف می‌شود و دیگر بالا- نمی‌رود یا در هوا متوقف می‌شود یا بنا بر نظر قدما، وارد کره آتش می‌شود و در لبه کره آتش می‌سوزد و تبدیل به آتش می‌گردد و دیگر بالا نمی‌رود با اینکه جا دارد که برود ولی نمی‌رود و می‌سوزد و دیگر دیده نمی‌شود. شهاب را می‌گویند که چون از اول به بالا می‌رود و به کره آتش می‌رسد و چون ناخالصی دارد آتش گرفتن آن دیده می‌شود و بعداً تبدیل به کره آتش می‌شود و این دود دیگر حرکت نمی‌کند و مانعی هم ندارد چون خودش محرک خودش نیست.

خروج از طبیعت، باعث می شود که او را حرکت دهد. حال که در مکان طبیعی قرار گرفته دیگر حرکت نمی کند.

بالاخره اشیایی را بالوجدان می بینیم که مانعی بر سر راه آنها نیست ولی ساکن اند. الان بدن ما که اینجا ساکن شده است نفس، محرّک است و نفس غیر از بدن است. حال که خود بدن محرّک خودش است چرا اینجا ساکن است؟ تنها جوابی که می توان داد این است که ما اراده کردیم بنشینیم، اراده برای نفس است پس محرّک دست از تحریک برداشته. بدن اگر ذاتش حرکت می کند نباید بنشیند و بایستد بلکه باید همیشه حرکت کند. اما اگر نفس، آن را حرکت دهد بستگی به عامل حرکت دارد که اراده می کند حرکت دهد، حرکت می کند. اراده می کند سکون باشد، بعداً ساکن می شود.

در هر امری که ملاحظه می کنید می بینید گاهی ممکن است مانع وجود داشته باشد ولی مانع همیشگی نیست. علی الخصوص در جای خودش ثابت شده که قسر دائم نداریم یعنی اگر سکون یک امر قسری است نمی تواند دائمی باشد بالاخره در یک جا باید این محرّک تاثیر خود را بگذارد والا اگر قسر دائم داشته باشد آن نیرویی که خدا تبارک در این محرّک آفریده لغو می شود. هم قسر دائم نداریم هم بالوجدان می یابیم که حرکتها به خاطر مانعی تبدیل به سکون نمی شوند. گاهی هم مقتضی وجود ندارد.

۲\_ اشکالی که خود مصنف می کند که شما گفتید اگر حرکت از ذات جسم باشد باید جسم، مادامی که ذاتش موجود است حرکت می کند و تالی را باطل کردید و گفتید جسم گاهی ساکن است و گاهی متحرک است. این تالی در فلک جاری نیست چون فلک، دائم الحركه است و می توانیم لااقل در فلک این ادعا را کنیم که ذات فلک متحرک است، محرّک هم هست و شما نمی توانید بگویید تالی در اینجا باطل است.

مصنف جواب می دهد آنجا که حرکت، دائمی است نه به اقتضای خود جسم است بلکه به خاطر امری است که در این جسم مخصوص است و آن امر را نمی خواهیم تعیین کنیم آن عامل که در فلک موجود است و برای فلک، حرکت دائمی درست می شود، ذات فلک و ذات جسم نیست زیرا اگر ذات فلک و ذات جسم می خواست مقتضی حرکت باشد در همه جا مقتضی حرکت بود و تخلف نداشت در حالی که در عناصر، ذات جسم را داریم ولی حرکت دائم را نداریم می فهمیم که دوام حرکت فلک برای جسمیت آن نیست. چون جسمیت در بقیه اجسام هم بود. بلکه برای چیز دیگری است که آن، اراده نفس فلک است. نفس فلک، اراده دارد حرکت را دائماً. چون در جای خودش گفتیم که دائماً می خواهد خودش را به عقول عالیه در افاضه فیض شبیه کند و آن افاضه بالقوه اش را دائماً می خواهد بالفعل کند لذا دائماً حرکت می کند که لحظه به لحظه، قوه تبدیل به فعلیت بشود و این فعلیت مستمر را به جای فعلیت ثابت و دائم عقل قرار دهد یعنی در این فعلیت مستمر، خودش را شبیه کند به فعلیت ثابت و دائم عقل.

دائماً خودش را حرکت می دهد تا از قوه به فعلیت بیاورد تا در افاضه بالقوه ای که دارد، بالفعل شود منتهی بالفعل مستمر است شبیهاً به بالفعل ثابت. لحظه ای قطع نمی کند تا قوه باقی نماند بلکه دائماً فعلیت بدنبال فعلیت می آید. فلک می خواهد خودش را در افاضه بالفعل شبیه به عقول کند و چون بالقوه است و نمی تواند بالفعل باشد ناچار است که قوه ها را پشت سر هم تبدیل به فعلیت کند تا این فعلیتهایی که از قوه تبدیل شدند، ردیف قرار گیرند و بمنزله یک فعلیت مستمر بشوند و شبیه به فعلیت دائمی که عقل است بشوند. استمرار را شبیه به دوام می کند.

چون نفس اینگونه عمل کرده حرکت، دائمی است اگر این اراده را بردارید فلک هم مثل بقیه اجسام گاهی ساکن است و گاهی متحرک است. پس در جایی که حرکت، دائمی است نه به خاطر ذات این جسم است بلکه به خاطر جهت دیگر است لذا نمی توان گفت که در آنجا، ذات جسم اقتضای حرکت دائم را کرده است.

[بحث ما در محرک نیست بحث ما در متحرک است که آیا متحرک می تواند محرک باشد پس ذات متحرک را باید لحاظ کنیم که میتواند محرک باشد یا نه؟ و ذات متحرک، جسم است. آنچه که متحرک است جسمیت فلک است بتوسط حرکتی که نفسش می کند اگر شما حرکت نفس را محرک بگیرید، محرک را جدای از متحرک گرفتید و این، مطلوب ما است. اما اگر محرک را نفس نگیری بلکه محرک، خود جسم فلک باشد چون متحرک هم خودش است لازم می آید که جسم بما هو جسم بخواهد حرکت دهنده باشد. بقیه جسم ها هم جسم هستند و باید حرکت کنند ولی نمی کنند.

توضیح عبارت

(و لو كانت ذات المتحرك سببا للحركة حتى يكون محركا و متحركا لكانت الحركة تعجب عن ذاته)

این جمله، عطف بر «لو كانت الحركة» که در صفحه ۸۷ سطر ۷ آمده.

(و لو كانت ... متحرکا) مقدم است و (لكانت ... ذاته) تالی است.

ضمیر یکون به ذات برمی گردد.

اگر ذات متحرک سبب برای حرکت باشد به طوری که آن ذات، هم محرک هم متحرک باشد حرکت از ذات متحرک واجب می شود. ضمیر در «ذاته» به حرکت بر نمی گردد چون اولاً- مونث است ثانیاً اینگونه معنی می شود که حرکت، واجب می شود عن ذاته، و بدون سبب می شود. این معنی، داخل در فرض قبلی می شود که بیان شد، لذا ضمیر را باید به متحرک برگردانیم یعنی: ذات متحرک عامل حرکت است پس تا وقتی ذات است باید حرکت باشد.

ص: ۱۹۰

(لکن لا تجب عن ذاته اذ توجد ذات الجسم الطبيعي و هو غير متحرك)

این عبارت می گوید لکن التالی باطل یعنی لکن، حرکت از ذات متحرک واجب نمی شود زیرا اگر بخواهد از ذات متحرک، حاصل شود باید مادامی که ذات متحرک حاصل است حرکت، حاصل باشد در حالی که ذات جسم طبیعی پیدا می شود و متحرک نیست و حرکت ندارد.

(فان وجد جسم طبیعی يتحرك دائماً)

اشکال: جسم طبیعی داریم که مادامی که ذاتش موجود است حرکت دارد.

معنی: اگر یافت شود جسم طبیعی که دائماً حرکت می کند مثل فلک.

(فهو لصفه له زائده علی جسميته الطبيعيه)

این حرکت دائمی باید برای این متحرک به خاطر صفتی باشد که این صفت برای متحرک، حاصل است که غیر از جسمیت این متحرک است (غیر از صورت جسمیه است).

(اما فيه ان كانت الحركة ليست من خارج)

این جمله، مربوط به صفت است یعنی صفت زائدی که این صفت یا در متحرک است اگر حرکت از خارج بر این جسم وارد نشود مثلاً حرکت طبیعی یا نفسانی باشد که از عاملی از درون جسم حاصل می شود.

(و اما خارجاً عنه ان كانت عن خارج)

ضمیر «کانت» به حرکت برمی گردد.

یا آن صفت که باعث دوام حرکت شده خارج از متحرک است، اگر حرکت، از خارج بر این جسم تحمیل می شود یعنی حرکت قسریه که قاسر دائماً حرکت می دهد و این جسم هم دائماً حرکت می کند یعنی آن عاملی که باعث حرکت شده و دو امر را بوجود آورده خود جسم نیست بلکه صفتی است پس جسم، عامل حرکت نبوده.

(و بالجمله لا يجوز ان تكون ذات الشى سببا لحرکته فانه لا يكون شى واحد محرکا و متحرکا)

حال می خواهد خلاصه گیری و نتیجه گیری کند. می فرماید که ذاتِ شى متحرک نمی تواند محرک باشد. بله ممکن است صورت شى، محرک باشد و موضوع شىء، متحرک باشد و اگر صورت هم محرک و هم متحرک باشد جایز است که صورت، با شرطی محرک باشد و با شرط دیگر متحرک باشد. یک چیز را نمی توان هم محرک و هم متحرک قرار داد باید دو چیز را محرک و متحرک قرار داد و اگر یک چیز را بخواهیم هم محرک و هم متحرک قرار بدهیم باید یکبار با این شرط قرار داد تا محرک شود و یکبار با آن شرط قرار داد تا متحرک شود. پس در دو حالت اجازه می دهد که محرک و متحرک یک سنی باشد که در واقع یک شىء نیستند.

۱\_ حالتی که شى واحد، محرک و متحرک باشد ولی صورتش محرک و بدنش متحرک باشد.

۲\_ محرک و متحرک هر دو، صورت است اما صورت با شرطی، محرک باشد و با شرطی متحرک باشد. نمی گوید محرک و متحرک هر دو ماده باشند چون ماده قدرت تحریک ندارد حال اگر کسی دو ماده را محرک و متحرک فرض کرد که یک جسم است باید به دو شرط لحاظ شود جایکه صورتی محرک و موضوع یا متحرک است مثل سنگ که صورتش محرک است و ماده اش به سمت پایین حرکت می کند به وسیله طبیعت خودش که صورت نوعیه اش است و ماده خودش را حرکت می دهد این یک مثال است و مثال واضحترا این است که طبیعت بدنش مریض شده اما نفس او مریض نشده

ص: ۱۹۲



حال می خواهد خودش را از مریضی به سلامت حرکت دهد و بدنش که مریض است سالم بالقوه است می خواهد آن را سالم بالفعل کند لذا به وسیله نفس خودش، آن را مداوا می کند. البته نفس، محرک بالواسطه است چون محرک مباشر، دارویی است که استفاده می کند ولی نفس، محرک با واسطه است. بحث ما در حرکت مع الواسطه است که صورت است و صورت، محرک بدن است. حال طبیعی که نفس او مریض شد نفس او معالج است و متحرک، بدن او است.

ولی همان نفس، متعالج و متحرک می شود چون همین نفس به سمت سلامت حرکت می کند اینجا، شرط همراه آن است نفس به شرط طیب بودن محرک است و نفس به شرط مریض بودن متحرک است پس جایی نیست که محرک و متحرک یکی شود. این قاعده که محرک و متحرک، یکی نمی شود مندرج در یک قاعده کلی است که علت و معلول یکی نمی شود. هیچ جا علت و معلول را نمی توان یکی گرفت یعنی یک شیء در خودش اثر کند. این شدنی نیست صیغه فاعل و مفعول می تواند یکی باشد ولی علت و مفعول نمی تواند.

در بعضی موارد، ماده طوری است که اجازه می دهد فاعل و مفعول یکی باشد مثل جایی که ما علم به ذات داشته باشیم. فاعل (یعنی عالم) خودمان هستیم و مفعول (یعنی معلوم) هم خودمان هستیم. البته بعضی خواستند در این جا فرق اعتباری درست کنند. حال اگر فرق اعتباری را ندیده بگیریم عالم و معلوم یکی هستند. اما در بعضی موارد فاعل و مفعول فرق می کند مثل ضارب و مضروب که ضارب، دست شخص است و مضروب شخص دیگر است یا ضارب، دست شخص است و مضروب پای شخص دیگر است. بالاخره تفاوت است ولو در یک بدن باشد. ضارب و مضروب در یک جا جمع نمی شود. پس در فاعل و مفعول نمی توانیم بگوییم که ممکن است یکی باشد و نمیتوانیم بگوییم که باید دو تا باشد. هم ممکن است یکی باشد هم اینکه در بعضی جاها باید دو تا باشد. اما علت و معلول یقینی است که باید دو تا باشد.

در فاعل و مفعول دو احتمال است: ۱\_ یکی باشند. ۲\_ دو تا باشند. که این دو احتمال بستگی به ماده دارد. اگر ماده علم باشد یکی است اما اگر ماده ضرب و امثال آن باشد دو تا است. ولی در علت و معلول، علت و معلول واقعاً نمی توانند یکی باشند. در ما نحن فیه محرک و متحرک از مصادیق علت و معلول اند و نمی توانند یکی باشند باید دوئیت را برساند. حال دوئیت را به این صورت درست می کنیم که صورت، محرک است و ماده اش متحرک است یا به این نحو درست می کنیم که صورت با شرطی محرک است و همان صورت، با شرط دیگر متحرک است.

ولی اگر تفاوت بین محرک و متحرک نگذاریم لازمه اش این است که محرک و متحرک یکی باشد.

ترجمه: و بالجمله، خودش نمی تواند سبب حرکت خودش باشد که هم محرک هم متحرک باشد والا لازم می آید علت و معلول یکی باشد.

(الا ان یکون محرکا بصورته و متحرکا بموضوعه)

الا اینکه آن شی واحد، محرک به صورتش است و متحرک به موضوعش است که باز شی واحد محرک و متحرک نشد مثل سنگ و طیب که مثال زدیم.

(او محرکا و هو ماخوذ مع شیء و متحرکا و هو ماخوذ مع شی آخر)

یا اگر شی واحد، مثلاً صورت، هم محرک و هم متحرک باشد. می گوئیم محرک (نفس طیب) است در حالی که ماخوذ است با چیزی (طیب بودن) و با شرط دیگر همراه شده مثلاً نفس، متعالج است چون با شیء دیگر (یعنی مرض) همراه است لذا متحرک است.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اثبات نیاز حرکت به محرک

قوله (ره): « و مما بین لك أن الشیء لا یحرك ذاته أن المحرك إذا حَرَكَ لم یخل إما أن یكون یحرك لا بأن یتحرك و إما أن یكون یحرك بأن یتحرك. فإن كان المحرك یحرك لا- بأن یتحرك فمحال أن یكون المحرك هو المتحرك بل یكون غیره...» (طبیعیات الشفاء، ج ۱ ص ۸۷)

توضیح دلیل دوم:

بحث در امور شش گانه ای بود که حرکت بدانها نیاز دارد، دومین آنها محرک بود، بر این مطلب یک دلیل اقامه شد که در جلسه گذشته به توضیح آن پرداختیم.

ابن سینا (ره) در این فقره به دلیل دوم اشاره می نماید، در جلسه گذشته گفته شد که این فقره میتواند دلیل دوم بر نیاز حرکت به محرک قرار گیرد و میتواند دلیل دوم بر همین فرض اخیر (ذات متحرک محرک نیست) قرار گیرد؛ اگر دلیل دوم بر نیاز حرکت به محرک قرار گیرد لازم است احتمال بدون علت بودن حرکت را با استفاده از دلیل قبلی ابطال نمائیم؛ بنابراین بهتر است دلیل دوم بر همین فرض اخیر (ذات متحرک محرک نیست) قرار گیرد تا نیازی به استفاده از فرض قبلی نداشته باشیم.

در هر صورت، توضیح این دلیل این است که اگر متحرک بخواهد محرک نیز باشد، از دو حال خارج نیست:

فرض اول:

الف: متحرک حرکت می دهد ولی خودش با این حرکت، حرکت نمی کند. مانند معشوقی که در خانه خودش نشسته و عاشق را به طرف خودش حرکت می دهد، وصول به معشوق غایت حرکت است، و تصور غایت، علت غائی است و علت غائی از نگاهی دیگر، علت فاعلی است. و همانند عقل که فلک را به حرکت در می آورد ولی خودش حرکت نمی کند.

ص: ۱۹۵

در این فرض، محرک متحرک نیست، زیرا مفروض این است که محرک، خودش با این حرکت، حرکت نمی کند پس متحرک نیست.

فرض دوم:

ب: متحرک حرکت می دهد و خودش نیز با همان حرکت، حرکت می کند. مثلاً بدن حرکت می کند و با همین حرکتش سنگ را حرکت می دهد.

سؤال این است که آیا ممکن است یک چیز به خودش حرکت بدهد و با اینکه محرک است، متحرک نیز باشد با همان حرکتی که خودش به خودش داده است؟!

پاسخ این سؤال منفی است، توضیح این مطلب با توجه به دو نکته روشن می شود:

نکته اول: معنای اینکه متحرک، حرکت می کند این است که بالفعل حرکت برایش حاصل می گردد، بنابر این، حرکت در متحرک، بالقوه بوده و بالفعل می گردد، پس محرک، متحرک بالقوه را بالفعل می نماید، و وقتی بالفعل شد متحرک بالفعل بر آن اطلاق می گردد.

نکته دوم: معنای اینکه محرک، حرکت می دهد این است که حرکت را در موجودی که بالقوه حرکت دارد ایجاد می نماید و آنرا بالفعل می نماید.

با توجه به این دو نکته، مدعا این است که ممکن نیست یک چیز به خودش حرکت بدهد و با اینکه محرک است، متحرک نیز باشد با همان حرکتی که خودش به خودش داده است. دلیل این مدعا این است که آن چیز واحد از این لحاظ که محرک است بالفعل دارای حرکت است و از این لحاظ که متحرک است نسبت به حرکت، حالت بالقوه دارد. پس از لحاظ محرکیت، واجد حرکت است و از لحاظ متحرکیت، فاقد حرکت است و اجتماع وجدان و فقدان در شیئی واحد محال است. بنابر این محال است که یک چیز در خودش حرکتی ایجاد کند و با آن حرکت، خودش نیز متحرک گردد.

قوله (ره): « أن المحرك إذا حرك... فاعل فعل «يبين» است.

قوله (ره): «بل يكون غيره» یعنی بلکه محرّك، غیر از متحرّك است.

قوله (ره): «و بالحركة التي فيه بالفعل يحرك» این عبارت تفسیر عبارت قبلی «و إن كان يحرك بأن يتحرك» است، و معنایش چنین است: به حرکت در می آورد با همان حرکتی که در او بالفعل حاصل شده است، پس هم متحرّك است و هم با همان حرکت، محرّك است.

قوله (ره): «و معنى يحرك أنه يوجد في شىء متحرك بالقوه حركة بالفعل» لفظ «حركة بالفعل» مفعولٌ به فعل «يوجد» است.

قوله (ره): «فيكون حينئذ إنما يخرج شيئاً من القوه إلى الفعل بشىء فيه بالفعل و هو الحركة» معنای عبارت با توجه به ضمائر چنین است: فيكون المحرك حين يوجد الحركة في المتحرك إنما يخرج شيئاً من القوه إلى الفعل بشىء فيه بالفعل و هو الحركة. پس با حرکتی که در خودش بالفعل است، متحرّك را از قوه به فعلیت می رساند.

قوله (ره): «محال أن يكون ذلك الشىء» مقصود از شیئی در اینجا همان حرکت است.

قوله (ره): «فيحتاج أن يكتسبه» تفریع بر بالقوه بودن است.

قوله (ره): «مثلاً- إن كان حاراً فكيف يسخن نفسه بحرارة، أى إن كان حاراً بالفعل فكيف يكون حاراً بالقوه حتى يكتسب من ذى قبل حاره عن نفسه فيكون بالفعل و بالقوه معاً» هر گاه آبی گرم باشد، میتواند آب دیگری را گرم کند، پس حرکتی را در او ایجاد می نماید، لکن چون در اینجا، محرّك آب اولی است و متحرّك، آب دومی است، مشکلی وجود ندارد. اما اگر آبی گرم باشد و بخواهد خودش را گرم کند، از این لحاظ که ایجاد کننده گرمی است، بالفعل گرم است و از این لحاظ که میخواهد گرم شود، بالقوه گرم است، پس اگر بخواهد خودش را گرم کند، لازم می آید که شیئی واحد هم واجد گرمی باشد و هم فاقد آن، و اجتماع وجدان و فقدان محال است.

«إن كان حارا» یعنی اگر محرّک، حار باشد. «بحراره» یعنی با حرارت خودش، خودش را گرم کند.

قوله (ره): «حتى يكتسب من ذی قبل حراره عن نفسه» قبل ذو بعد است، زیرا هر قبلی، بعدی دارد، و نیز بعد، ذو قبل است، زیرا هر بعدی نیز قبلی دارد. مقصود از تعبیر «من ذی قبل» بعداً است یعنی بعداً حرارتی را از خودش کسب نماید. در بخری نسخ بجای قبل، لفظ فعل است، ذو فعل همان فاعل است.

تا اینجا تقریر این دلیل به پایان می رسد.

### دلیل دوّم و سوّم بر اثبات نیاز حرکت به محرّک ۹۱/۰۸/۰۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل دوّم و سوّم بر اثبات نیاز حرکت به محرّک

توضیح دلیل دوّم:

قوله (ره): «و بالجمله طبیعه الجسمیه طبیعه جوهر له طول و عرض و عمق، و هذا القدر مشترك فيه لا- یوجب حرکه و إلا لاشترك فيها بعینها، فإن زید علی هذا القدر معنی آخر حتی یلزم الجسم حرکه...» (طبیعیات الشفاء، ج ۱ ص ۸۷-۸۸)

بحث در امور شش گانه ای بود که حرکت بدانها نیاز دارد، دومین آنها محرّک بود یک دلیل بر این مطلب اقامه شد و به توضیحش پرداخته شد.

در جلسه قبل گفتیم که فقره «و مما بین لک أن الشیء لا یحرک ذاته أن المحرک إذا حرک لم یخل إما أن یكون یحرک لا بأن یتحرک...» (طبیعیات الشفاء، ج ۱ ص ۸۷) میتواند دلیل دوّم بر نیاز حرکت به محرّک قرار گیرد و میتواند دلیل دوّم بر همین فرض اخیر (ذات متحرّک محرک نیست) قرار گیرد؛ اگر دلیل دوّم بر نیاز حرکت به محرّک قرار گیرد لازم است احتمال بدون علت بودن حرکت را با استفاده از دلیل قبلی ابطال نمائیم؛ بنابر این بهتر است دلیل دوّم بر همین فرض اخیر (ذات متحرّک محرک نیست) قرار گیرد تا نیازی به استفاده از فرض قبلی نداشته باشیم.

ص: ۱۹۸

بنابر اینکه آنرا دلیل دوّم بر همین فرض اخیر (ذات متحرّک محرک نیست) قرار دهیم، فقره «و بالجمله طبیعه الجسمیه طبیعه...» دلیل دوّم بر اصل نیازمندی حرکت به محرّک قرار می گیرد.

توضیح این دلیل از این قرار است که صورت جسمیه بین همه اجسام مشترک است، و اگر صورت جسمیه علت حرکت باشد لازم می آید که همه اجسام در حرکت، اشتراک داشته باشند، لکن تالی باطل است پس مقدم نیز باطل است. بنابر این چیزی دیگری در حرکت دخالت دارد که زائد بر صورت جسمیه و مغایر با آن است؛ حالا این امر زائد یا داخل ذات متحرّک است و یا خارج ذات متحرّک است، اگر خارج ذات متحرّک باشد مغایرت متحرّک و محرّک روشن تر است.

قوله (ره): «و بالجمله طبیعه الجسمیه...» منظور از جسمیت در اینجا میتواند صورت جسمیه باشد و میتواند معنای لغوی آن باشد یعنی جسم بودن.

قوله (ره): «و هذا القدر مشترك فیه لا یوجب حرکه» این مقدار، مشترک<sup>۲</sup> فیه بین همه اجسام است. «مشترک فیه» خبر اول است و «لا یوجب حرکه» خبر دوم آن است.

قوله (ره): «و إلا-لا-مشترک فیها بعینها» دلیل بر «لا-یوجب حرکه» است، یعنی اگر موجب حرکت شود چون همه اجسام در صورت جسمیه اشتراک دارند، باید همه نیز در حرکت اشتراک داشته باشند، ضمیر در «لاشترک» به قدر مشترک بر می گردد که منظور از آن در حقیقت همان «کل جسم» است. قید «بعینها» اشاره دارد به اینکه نه تنها لازم است در اصل حرکت با هم اشتراک داشته باشند بلکه لازم است در نوع حرکت نیز با هم مشترک باشند.

قوله (ره): «فإن زيد على هذا القدر...» جواب شرط یا عبارت «يتحرك بسبب ذلك» است و یا عبارت «فيكون فيه مبدأ...»؛ در صورت دوم، عبارت «يتحرك بسبب ذلك» صفت «خاصه» قرار می گیرد.

قوله (ره): «حتى يلزم الجسم حركة» یعنی تا اینکه جسم را حرکت، لازم باشد.

قوله (ره): «زائد على الشرط الذى إذا وجد كان به جسما» شرطی که در جسمیت مطرح است جوهریت و قابلیت ابعاد ثلاثه است.

قوله (ره): «وإن كان من خارج فذلك فيه أظهر» اگر آن امر زائد داخل ذات متحرك باشد این احتمال وجود دارد که خود متحرك، علت حرکت است.

توضیح دلیل سوم:

قوله (ره): «وقد قيل فى إثبات أن لكل متحرك محركا قول جدلى، و أحسن العبارة عنه ما نقوله إن كل متحرك كما يتبين من بعد منقسم...» (طبيعيات الشفاء، ج ۱ ص ۸۸)

دلیل سومى که بر اثبات مدعى اقامه شده يك دليل جدلى است که از مقدماتى استفاده شده که مورد قبول خصم می باشد.

ابن سینا (ره) معتقد است بهترین تقریری که برای این دلیل مطرح شده همین تقریری است که ما ذکر می کنیم، وجه بهتر بودنش این است که در مقابل اشکالات، مقاوم بوده و قابل نفوذ نیست.

ایشان پیش از تقریر دلیل، سه مطلب مقدماتی ذکر می نمایند. توضیح این سه مطلب مقدماتی از این قرار است:

مطلب اول:

هر جسمی را میتوان به اجزائی تقسیم نمود، و این تقسیم تا بی نهایت ادامه دارد، زیرا جزء لایتجزی باطل است. حالا سؤال این است که آیا صورت جسمیه مانع سکون این اجزاء می شود یا خیر؟ پاسخ این است که صورت جسمیه مانع سکون این اجزاء نیست.

ص: ۲۰۰



مطلب دوّم:

هر توهمی که از متوهّمی (اسم فاعل) صادر شود و متوهّم (اسم مفعول) مانع آن توهم نشود، توهم مذکور ممکن است. این مطلب در حقیقت یک کبرای کلی است که در ما نحن فیه نیز جاری می گردد، تطبیق آن بر ما نحن فیه به این صورت است که توهم سکون اجزای جسم ممکن است زیرا سکون آنها با طبیعت جسم متوهّم (اسم مفعول) منافاتی ندارد، و متوهّم (اسم مفعول) مانع آن توهم نیست.

مطلب سوّم:

توضیح این مطلب در جلسه بعد خواهد آمد.

قوله (ره): «و قد قيل...» قولٌ جدلیّ نایب فاعل است.

قوله (ره): «إن کل متحرک كما يتبين من بعد منقسم» هر جسمی منقسم است و جسم متحرک نیز چون جسم است قابل انقسام است. البته جسم، بالفعل جزء ندارد و بعد از انقسام، دارای اجزاء بالفعل می باشد.

قوله (ره): «لا یمنع من توهمها ساکنه طبیعه الجسمیه التي لها...» «طبیعه الجسمیه» فاعل «لا یمنع» می باشد، ضمیر ها و ساکنه در عبارت «توهمها ساکنه» دو مفعول توهم اند. و ضمیر لها به اجزاء بر می گردد.

قوله (ره): «و کل توهم بشیء لا تمنعه طبیعته، فهو من التوهم الممكن...» لفظ «بشیء» خوب نیست، اگر لیشیء باشد یا شیء بدون حرف جر باشد بهتر است. لفظ «طبیعته» فاعل «لا تمنعه» است.

قوله (ره): «فتوهم جزء المتحرک ساکننا من حیث هو جسم توهم لا یستحیل إلا بشرط» دو اسم «جزء المتحرک» و «ساکننا» دو مفعول توهم اند.

**تقریر دلیل سوّم بر اثبات نیاز حرکت به محرک ۹۱/۰۸/۰۷**

ص: ۲۰۱

## Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقریر دلیل سوّم بر اثبات نیاز حرکت به محرّک

قوله (ره): «و ذلك الجزء ليس هو ذلك الكل، و كل ما هو متحرك لذاته ففرض ما ليس هو، بل هو غيره ساكنا، و خصوصا إذا كان غير محال في نفسه لا- يوجب في الوهم سكونه و كل جسم فإن فرض سكون الجزء منه يوجب سكون الكل إيجاب العله للمعلول، لأن السكون الذى للكل هو كما تبين لك مجموع سکونات الأجزاء إذا حصلت أجزاء بفرض أو غير ذلك، فإذن ليس و لا شىء من الأجسام متحركا لذاته....» (طبیعیات الشفاء، ج ۱ ص ۸۸)

توضیح دلیل سوّم:

دلیل سوّمی که بر اثبات مدعی اقامه شد یک دلیل جدلی است. ابن سینا (ره) معتقد است بهترین تقریری که برای این دلیل مطرح شده همین تقریری است که ما ذکر می کنیم، وجه بهتر بودنش این است که در مقابل اشکالات، مقاوم بوده و قابل نفوذ نیست.

ایشان پیش از تقریر دلیل، سه مطلب مقدماتی ذکر می نمایند. توضیح دو مطلب در جلسه قبل گذشت، برای انسجام بیشتر توضیح آنها را نیز تکرار می کنیم و به توضیح ادامه مطلب می پردازیم:

مطلب اوّل:

هر جسمی را میتوان به اجزائی تقسیم نمود، و این تقسیم تا بی نهایت ادامه دارد، زیرا جزء لایتجزی باطل است. حالا سؤال این است که آیا صورت جسمیه مانع سکون این اجزاء می شود یا خیر؟ پاسخ این است که صورت جسمیه مانع سکون این اجزاء نیست.

مطلب دوّم:

هر توهّمی که از متوهّمی (اسم فاعل) صادر شود و متوهّم (اسم مفعول) مانع آن توهّم نشود، توهّم مذکور ممکن است. این مطلب در حقیقت یک کبرای کلی است که در ما نحن فیه نیز جاری می گردد، تطبیق آن بر ما نحن فیه به این صورت است که توهّم سکون اجزای جسم ممکن است زیرا سکون آنها با طبیعت جسم متوهّم (اسم مفعول) منافاتی ندارد، و متوهّم (اسم مفعول) مانع آن توهّم نیست.

ص: ۲۰۲

مطلب سوّم:

در اینکه آیا کل مغایر با اجزایش است یا خیر؟ اختلافی است، لکن همه اتفاق نظر دارند در اینکه کل مغایر با جزئش می

باشد، از این جهت است که حمل کل بر جزئش صحیح نیست.

تقریر دلیل:

با توجه به سه مطلب فوق به تقریر دلیل می پردازیم:

صغری:

صغری این دلیل مرکب از یک قیاس می باشد بدین تقریر: جزء مغایر کل است و سکون مغایر یا فرض سکون آن با حرکت مغایرش منافاتی ندارد، نتیجه اینکه حرکت کل با سکون جزئش یا فرض سکون آن منافاتی ندارد.

صغری این قیاس روشن است. کبرای قیاس این است که هر گاه یک مغایر، متحرک باشد لزومی ندارد که مغایرش نیز متحرک باشد بلکه مغایرش میتواند ساکن باشد، مثلاً هر گاه زید متحرک باشد لزومی ندارد که دیواری که مغایر زید است نیز متحرک باشد بلکه میتواند ساکن باشد. و چون در صغری استدلال گفتیم که جزء مغایر کل است نتیجه می گیریم که سکون جزء با حرکت کل منافاتی ندارد، بنابر این کل میتواند متحرک باشد در حالی که جزئش ساکن است.

کبری:

سکون همه اجزاء مساوی با سکون خود جسم است، به این معنا که سکون جسم چیزی جز سکونات اجزایش نیست حتی اگر اجزاء را مغایر کل بدانیم سکون اجزاء مغایر سکون کل نیست.

نتیجه:

حالا با توجه به این صغری و کبری تقریر استدلال چنین است: اگر جسمی متحرک بالذات باشد نباید با فرضی که آن فرض، ممکن و جائز است، محالی لازم آید، در حالی که محال لازم می آید، پس هیچ جسمی متحرک بالذات نیست. توضیح صغری این است که اگر جسمی متحرک بالذات باشد طبق مقدمه دوم (کبری) لازم است با سکون همه اجزایش ساکن گردد، زیرا گفته شد که سکون همه اجزاء مساوی با سکون خود جسم است، بنابر این فرض سکون همه اجزاء جسم، فرض ممکن است، لکن این فرض ممکن، مستلزم محال است زیرا مستلزم این است که متحرک بالذات هم متحرک باشد و هم ساکن، اما اینکه متحرک باشد چون مفروض همین است و اما اینکه ساکن باشد چون طبق مقدمه دوم (کبری) لازم است با سکون همه اجزایش ساکن گردد.

ص: ۲۰۳

حاصل اینکه اگر جسمی متحرک بالذات باشد لازم می آید که با فرض سکون اجزایش ساکن گردد لکن تالی باطل است چون لازم می آید که جسم واحد هم متحرک بالذات باشد و هم ساکن. پس مقدم نیز باطل است و هیچ جسمی متحرک بالذات نیست، بنابراین محرکی غیر از ذات متحرک وجود دارد که به آن حرکت می دهد پس متحرک بالغیر است نه متحرک بالذات.

قوله (ره): «و کل ما هو متحرک لذاته ففرض ما لیس هو، بل هو غیره ساکنا، و خصوصا إذا کان غیر محال فی نفسه لا یوجب فی الوهم سکونه» این فقره، صغری دلیل است. «کل ما هو متحرک لذاته» مبتدأست و خبرش جمله اسمیه ای است مرکب از مبتدا که «ففرض ما...» است و خبرش که «لا یوجب فی الوهم سکونه» می باشد. لفظ «ساکناً» مفعول دوم فرض است. ضمیر در لیس و هو در «هو غیره» به مای موصوله بر می گردد. مفهوم جمله چنین است: هر چیزی که متحرک بالذات باشد، فرض سکون غیرش، موجب سکون آن جسم نیست، یعنی فرض سکون مغایر منافاتی با حرکت مغایرش ندارد. عبارت «و خصوصا إذا کان غیر محال فی نفسه» یعنی خصوصا وقتی این فرض سکون محال نباشد، که ما نحن فیه از همین قبیل است، زیرا فرض سکون جزء محال نیست.

قوله (ره): «و کل جسم فإن فرض سکون الجزء منه یوجب سکون الكل إيجاب العله للمعلول» این فقره، کبرای دلیل است. سکون اجزاء علت سکون کل اند.

قوله (ره): «فإذن لیس و لا شیء من الأجسام متحرکا لذاته» این فقره، نتیجه دلیل است. و عبارت «و لا شیء» تأکید نفی در لیس می باشد.

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تقریر دلیل سوّم بر اثبات نیاز حرکت به محرّک

قوله (ره): « فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ: إِنَّ قَوْلَكُمْ إِنَّ الْمُتَحَرِّكَ لَذَاتُهُ لَا يَسْكُنُ إِذَا فُرِضَ غَيْرُهُ سَاكِنًا إِنَّمَا يَصِحُّ إِذَا كَانَ فُرِضَ..... » (طبیعیات الشفاء، ج ۱ ص ۸۸)

در جلسه گذشته به تقریر دلیل سوم پرداخته شد، خلاصه دلیل سوم این شد که اگر جسمی متحرک بالذات باشد لازم می آید که با فرض سکون اجزایش، ساکن گردد لکن تالی باطل است چون لازم می آید که جسم واحد هم متحرک بالذات باشد و هم ساکن. پس مقدم نیز باطل است و هیچ جسمی متحرک بالذات نیست، بنابر این محرّکی غیر از ذات متحرک وجود دارد که به آن حرکت می دهد پس متحرک بالغیر است نه متحرک بالذات.

به تعبیر دیگر: کل با جزئش مغایرت دارد و هر گاه چیزی متحرک باشد لزومی ندارد که مغایرش نیز متحرک باشد بلکه میتواند ساکن باشد، پس اگر کل متحرک بالذات باشد لزومی ندارد که جزئش متحرک باشد. لکن اگر اجزایش ساکن باشند لازم می آید که کل نیز ساکن باشد، زیرا سکون همه اجزاء مساوی با سکون خود جسم است. لکن اگر کل، ساکن باشد لازم می آید که جسم واحد هم متحرک بالذات باشد و هم ساکن؛ و این محال است.

نتیجه اینکه فرض سکون همه اجزاء جسم، فرض ممکنی است، لکن این فرض ممکن، مستلزم محال است، زیرا مستلزم این است که متحرک بالذات هم متحرک باشد و هم ساکن؛ برای دفع این استحاله دو راه وجود دارد:

ص: ۲۰۵

الف: یا باید سکون اجزاء را مستلزم سکون کل ندانیم. این راه قابل قبول نیست.

ب: یا باید حرکت بالذات جسم را انکار کنیم تا مستلزم اجتماع حرکت و سکون نگردد. چون راه اول قابل قبول نیست پس باید همین راه دوم را بپذیریم.

مقرر گوید: راه سوم وجود دارد و آن راه اینکه فرض سکون همه اجزاء را ناممکن بدانیم، زیرا وقتی جسم مورد نظر، متحرک بالذات باشد اجزایش نمیتوانند ساکن باشند. به تعبیر دیگر: اگر مقصود از جزء در اینجا تک تک اجزاء به نحو بشرط عدم اجتماع است، ملازمه مورد قبول نیست، زیرا سکون تک تک اجزاء مستلزم سکون کل نیست، و اگر مقصود از جزء در اینجا اجزاء به نحو بشرط اجتماع اند، گر چه ملازمه مورد قبول است لکن فرض سکون همه اجزاء با فرض تحرّک بالذات کل قابل قبول نیست، بلکه لازم است همه اجزاء ساکن نباشند.

اشکال:

پیرامون دلیل سؤم اشکالی مطرح شده است که تقریرش از این قرار است:

اگر سکون جزء ممکن باشد و سکون کل محال باشد لازم می آید که لازم محال باشد ولی ملزومش ممکن باشد، لکن هیچگاه لازم ممکن محال نیست، زیرا لازم از ملزومش جدا نمی گردد، و اگر ملزوم ممکن است لازمش نیز باید ممکن باشد؛ راه حل این است که سکون جزء را محال بدانیم تا ملزوم نیز مانند لازمش محال باشد. وجه اینکه سکون جزء محال است این است که جزء دو لحاظ دارد:

الف: جزء به این لحاظ که جسمی از اجسام است و طبیعت خاصی دارد، جزء با این لحاظ میتواند ساکن باشد و میتواند متحرک باشد.

ص: ۲۰۶

ب: جزء به این لحاظ که جزئی از یک امر متحرک است یعنی همان طبیعت عام آن متحرک را دارد. جزء با این لحاظ نمیتواند ساکن باشد بلکه باید مانند آن امر متحرک بالذات، متحرک باشد.

حاصل اینکه سکون جزء محال است، بنابر این دلیل سوم تمام نیست!؟

### اشکال بر دلیل سوم بر اثبات نیاز حرکت به محرک ۹۱/۰۸/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۸۸ سطر ۱۲ قوله (فان قال قائل)

موضوع: اشکال بر دلیل سوم بر اثبات نیاز حرکت به محرک

بعضی برای اثبات اینکه هیچ شیء، نمی تواند متحرک بذاته (لذاته) باشد دلیلی آورده بودند که ذکر شد مصنف بر این دلیل چندین اشکال دارد. بعضی را جواب می دهد و بعضی را می گوید که من نمی توانم جواب دهم شاید شخص دیگری بتواند جواب دهد. اشکال اول با تعبیر (فان قال قائل) بیان می شود.

در دلیل گفته شد که کل و جزء مغایرند و هر گاه مغایر شیء را که متحرک است ساکن بینیم لازم نمی آید خود شیء متحرک هم ساکن شود پس اگر جزء را که مغایر کل است ساکن دیدیم لازم نمی آید کل هم که متحرک است ساکن باشد در حالی که در ما نحن فیه اینگونه نیست که هر جزء را که مغایر کل است ساکن دیدیم کل هم ساکن شود زیرا سکون کل، مرکب از سکونات اجزاء است وقتی اجزاء را ساکن دیدیم همه آنها که کل است ساکن می شود و اگر یک جزء را ساکن دیدیم نمی توان گفت که کل ساکن است. حال می گوییم سکون کل با توجه به این که متحرک لذاته است محال است پس امر ممکن که سکون اجزاء است مستلزم امر محالی می شود که سکون کل است. (تمام اشکال با این بیان روشن می شود) در حالیکه در اجسام می توان یک جزء را ساکن فرض کرد ولی لازم نمی آید که کل ساکن باشد. و می توان همه اجزاء را ساکن فرض کرد لازم می آید که کل، ساکن شود چون سکون کل، مجموع سکونات اجزاء است و اگر همه اجزاء را ساکن فرض کردی کل را هم باید ساکن فرض کرد. در حالی که کل، متحرک بالذات است پس از یک فرض ممکن، امر محال لازم آمد در حالیکه باید از فرض ممکن، امر ممکن لازم آید چون اگر ممکن است باید لازم آن هم ممکن باشد چون لازم، چیزی است که از ملزوم جدا نمی شود. در اینجا ملزوم (سکون اجزاء) ممکن است و لازم (سکون کل) محال است چون کل، متحرک بالذات است و سکونش محال است.

ص: ۲۰۷

حال باید یکی از این دو کار را انجام دهیم.

راه اول: باید سکون کل را لازم سکون جزء نگیریم که بگوییم سکون کل محال است و لازم این امر جایز نیست. یعنی این دو مطلب از یکدیگر جدا هستند و یکی لازم دیگری نیست تا گفته شود اگر ملزوم ممکن است لازم هم ممکن است اما این کار

و راه اول را نمی توان انجام داد چون سکون کل، لازم سکون اجزاء است.

راه دوم: حرکت بالذات جسم را منکر شویم لذا اگر اجزایش را ساکن فرض کنی خودش را هم می توان ساکن فرض کرد چون متحرک بالذات فرض نکردی. و همین راه دوم صحیح است که متحرک بالذات نداریم پس حرکتش، بالعرض است.

[جزء مغایر با کل است لذا کل می تواند حکمی داشته باشد که جزء نداشته باشد مثلا دست شما (جزء) حرکت نمی کند و به بدن شما چسبیده است ولی بدن شما (کل) حرکت میکند. اما بحث ما در جایی است که تمام اجزاء را ساکن فرض کنی و خواستی کل را متحرک بینی، این نمی شود که کل هم متحرک باشد.]

[نگویید مجموع اجزاء ساکن است پس کل هم ساکن شود تا اشکال شود که مجموع اجزاء با کل، یکی هستند و مغایر نیستند لذا گفتیم از ابتدا تک تک اجزاء را ساکن قرار می دهیم یعنی این جزء مغایر کل است می تواند ساکن باشد. آن جزء مغایر کل است می تواند ساکن باشد و همکذا همه اجزاء ساکن باشد پس کل هم باید ساکن باشد در حلی که متحرک بالذات فرض شده است اینکه از ابتدا فرض کنی همه اجزاء ساکن باشد، گفته نمی شود این فرض مغایر با سکون کل است بلکه تک تک اجزاء را حساب کن که در پایان همه اجزاء ساکن می شود.]

ص: ۲۰۸



در چنین حالتی، لازمه یک امر جایز، امر محال می شود. یعنی امری ممکن (سکون تک تک اجزاء) است. لازمه این امر ممکن این است که کل، که متحرک بالذات است ساکن شود و این (ساکن شدن متحرک بالذات) محال است. اگر امری ممکن است لازم آن هم باید ممکن باشد پس باید برای کل، حرکت بالذات قائل نشویم.

تا اینجا مقدمه بود حال وارد بحث امروز می شویم که اشکال بر استدلال است.

دلیل این بود: نمی شود ملزوم، امر جایز باشد و لازم، محال باشد. و در صورتی که جسم، حرکت بالذات کند این «که ملزوم، امر جایز باشد و لازم، محال باشد» اتفاق نمی افتد

بیان اشکال: قائل و متشکل می گوید اگر سکون جزء ممکن بود و سکون کل محال بود این امر پیش می آید که لازم، محال باشد و ملزوم، ممکن باشد ولی ما سکون جزء را محال می دانیم آن وقت سکون کل، محال می شود که لازمه یک امر محال، امر محال دیگر می شود و این، اشکال ندارد.

پس در اینجا سه حالت است:

۱\_ ممکن، لازم امر ممکن دیگر شود، این حالت اشکال ندارد.

۲\_ محال، لازم امر محال دیگر شود، این حالت اشکال ندارد.

۳\_ محال، لازم امر ممکن شود، این حالت اشکال دارد چون لازمه اش، این است که ملزوم (ممکن) می آید و لازم که محال است نمی آید لذا نمی توان گفت ملزوم ممکن باشد و لازم محال باشد. اما می توان گفت لازم، محال و ملزوم هم محال است.

سکون کل، محال است. سکون جز هم محال است شمای مستدل، سکون جزء را جایز گرفتید ولی ما سکون جزء را محال می گیریم. بله اگر سکون جزء ممکن بود، سکون کل هم لازم می آمد که امر محالی بود ولی اگر سکون جزء محال بود، سکون کل هم محال است و این اشکال ندارد. مثل آیه قرآن که از وجود آلهه متعدده، افساد ارض و سماء بوجود می آید یعنی از امر محال، امر محال دیگر لازم می آید.

در اینجا قائل و مستشکل باید اثبات کند که چگونه سکون جزء محال است.

مستشکل تمام حرفش این است که سکون جزء محال است و با این بیانش ثابت می شود که جسم، متحرک بالذات است.

توضیح اشکال: جزء را دو گونه می توان لحاظ کرد.

۱- جزء بما اینکه جسمی از اجسام است.

این جزء را ساکن و متحرک می توان فرض کرد. چون جسم می تواند ساکن و متحرک باشد.

۲- جزء به عنوان اینکه طبیعت آن جزء، همان طبیعت کل است لحاظ شود. این جزء، مثل خود کل است و نمی تواند ساکن باشد چون جزء متحرک بالذات قرار گرفته، جزء جسم است ولی جزء متحرک بالذات هم هست. اگر جزء جسم است یعنی طبیعت عام که جسم است بر آن بار می شود و این اشکال ندارد که ساکن قرار داده شود اما جزء را اگر به لحاظ اینکه جزء یک جسم متحرک بالذات است نمی توان ساکن فرض کرد پس اگر طبیعت خاصه به این جزء دادی «یعنی جسم مقید به حرکت بالذات»، نمی توانی نه جزء را و نه کل را ساکن فرض کنی.

ص: ۲۱۰

پس سکون جزء محال است، سکون کل هم محال بود و امر محالی، لازمه یک امر محال شد.

توضیح عبارت:

(فان قال قائل)

از اینجا تا قوله «فبقول» در صفحه ۸۹ سطر ۸ بیان اشکال است و از صفحه ۸۹ سطر ۸ شروع به جواب است.

(ان قولکم ان المتحرک لذاته لا یسکن اذا فرض غیره ساکناً انما یصح اذا کان فرض سکون ذلك الغير ممکنا غیر مستحیل)

(ان المتحرک.... ساکن) مقول قول است. «انما یصح» خبر آن است. مراد از «ذلك الغير» جزء است.

شما گفتید متحرک لذاته ساکن نمی شود وقتی که غیرش (یعنی جزئش) را ساکن فرض کنی در حالی که ساکن می شود و گفتید محال لازم می آید. ما می گوئیم اینکه فرض کنید غیر ساکن است و نتیجه می گیرید که کل، ساکن شده، در صورتی است که بتوان غیر را ساکن فرض کرد ولی ما می گوئیم نمی توان ساکن فرض کرد چون جزء خود متحرک است و این جزء را به عنوان اینکه جزء متحرک است نمی توانی ساکن فرض کنی.

(فیدل ذلك علی ان سکون ما یلزم ان یسکن معه جائز غیر مستحیل)

مراد از «ما» در ما یلزم کنایه از کل است که متحرک بالذات فرض شده است.

ترجمه: اگر سکون ذلك الغير، ممکن باشد، سکون این کل که با ذلك الغير باید ساکن شود ممکن خواهد بود. اگر سکون جزء که ملزوم است جایز باشد، سکون لازمش (یعنی کل) هم جایز خواهد بود و شما از سکون جزء به سکون کل منتقل می شوی و می گویی پس سکون کل جایز است در حالی که سکون کل جایز نیست و از امر ممکن، محال لازم آمده است. معلوم می شود که آن امر ممکن، ممکن نبوده و محال است. یا آن امر محال، محال نبوده و ممکن است.

ص: ۲۱۱

(و اما اذا كان سكونه مستحيلا فيجوز ان يكون فرضه ساكنا يلزم عنه سكون المتحرك لذاته مع انه محال)

جایز است که از فرض سکون غیر، لازم آید سکون متحرک لذاته که امر محال است ولی این اشکال ندارد چون امر محال، لازمه امر محال است.

(كما ان كثيرا من المحالات يلزمها محالات)

بسیاری از اوقات می گوین این امر محال است چون مستلزم تناقض است که محال است. می گوئیم چون لازم، محال است ملزوم هم محال است. دقت شود که يستلزم (لازم دارد) صفت ملزوم است و يلزم (لازم می باشد) صفت لازم است لذا معنای این دو فعل فرق می کند.

صفحه ۸۸ سطر ۱۵، قوله (فحق ان سکون)

مستشکل بیان خود را عوض می کند ولی دنباله حرف قبل است اما در یک وادی دیگر وارد می شود.

ما دو قضیه داریم که آیا با هم سازگارند یا خیر؟

قضیه اول: سکون جسمی که متحرک بالذات است محال است.

جسمی که متحرک بالذات است محال است که ساکن بشود یا ساکن باشد، این، یک قضیه حملیه است و قضیه صیحی است.

قضیه دوم: اگر فرض کردید که جزء متحرک بالذات ساکن است این متحرک بالذات، ساکن خواهد شد.

قضیه اول می گوید: محال است ساکن باشد، قضیه دوم می گوید که ساکن می شود.

مصنف می فرماید که بین این دو تناقض نیست. قضیه اول، حملیه است و قضیه دوم شرطیه است. یعنی در اولی (قضیه حملیه)، بدون شرط گفتیم که سکون شیئی که متحرک بالذات است محال است و در دومی (قضیه شرطیه)، گفتیم اگر جزئش ساکن باشد خودش هم ساکن می شود یعنی در این فرض، متحرک بالذات، ساکن است. متحرک بالذات اگر اجزایش ساکن باشد خودش هم ساکن است ولی محال است اجزایش ساکن باشد پس سکون خودش هم محال است. این دو قضیه تناقض ندارند زیرا یکی حکم نفس الامر می گوید و دیگری می گوید اگر این محال را جایز بدانیم آن محال دیگر را هم باید جایز بدانیم.

توضیح نبودن تناقض به بیان دیگر:

اگر دو جمله مناقض داشته باشیم باید یکی را باطل کنیم اگر یکی حق باشد دیگری را باطل خواهد کرد اما اگر دو قضیه تناقض نداشتند یکی، دیگری را باطل نمی کند چنانکه در ما نحن فیه است زیرا قضیه اولی (متحرک بالذات، محال است که ساکن بشود) به نظر ما حق است چون مطابق نفس الامر است. اگر قضیه دوم، نقیض قضیه اول باشد و حق هم باشد باید آن را باطل کنیم و ما ثابت می کنیم قضیه دوم (اگر جزء را فرض کردی ساکن است کل هم ساکن می شود) مناقض نیست و حق است.

حال مثال می زند که قضیه حملی و شرطی تناقض ندارند.

قضیه حملی: عدد ۱۰ کوچکتر از عدد ۱۰۰ است. (تعبیر مصنف این است که عدد ۱۰ بزرگتر از عدد ۱۰۰ نیست).

قضیه شرطی: اگر ۱۰۰ را جزء ۱۰ فرض کنی باید عدد ۱۰ بزرگتر از ۱۰۰ باشد. این قضیه هم صحیح است. پس در قضیه شرطیه، شرط آورد که (مائه را جزء عشره فرض کنی) این شرط، محال است و از این محال، لازم می آید محال دیگر (که عشره بزرگتر از مائه باشد). در قضیه شرطیه (مقدم و تالی) هر دو محال اند. اگر مائه جزء عشره باشد عشره بزرگتر از مائه است اما در صدق قضیه شرطیه، صدق مقدم و تالی لازم نیست بلکه صدق ملازمه لازم است و در این قضیه، صدق ملازمه وجود دارد. در ما نحن فیه هم اینگونه است که دو قضیه درست می کنیم که یکی مطلق و یکی مشروط است و هر دو صادق اند (تناقض بین این دو نیست) در ما نحن فیه می گوئیم:

ص: ۲۱۳

قضیه اول \_ کل که متحرک بالذات است ساکن نمی شود (یعنی متحرک بالذات، ساکن نمی شود و چون بحث در کل است لذا می گوییم کلّ که متحرک بالذات است ساکن نمی شود).

قضیه دوم \_ اگر جزئش را ساکن فرض کنی خودش ساکن می شود. این قیه هم صحیح است ولی مشروط است. اما ما نمی توانیم جزئش را ساکن فرض کنیم. زیرا محال است که جزء ساکن فرض شود پس محال است که کل هم ساکن باشد.

شرط قضیه شرطیه، محال است تالی و جزایش هم محال است یعنی اگر جزء متحرک بالذات را ساکن بینی محال است پس ساکن شدن جزء متحرک بالذات محال است و ساکن شدن کل هم محال است ولی این محال، مستلزم آن محال است. اما چرا سکون جزء محال است؟ زیرا جزء را دو گونه می توان ملاحظه کرد.

۱\_ جزء بمالینکه جزء جسم است یعنی طبیعت عامه جسم دارد، این محال نیست که ساکن باشد بلکه می تواند متحرک هم باشد.

۲\_ جزء را به عنوان اینکه جزء یک شی متحرک بالذات است ملاحظه می کنیم. در این حالت نمی تواند ساکن فرض شود پس اینکه سکون جزء محال است چون جزء را بما هو جزء لحاظ نمی کنیم بلکه بما هو جزء متحرک بالذات لحاظ می کنیم و جزء متحرک بالذات، با قید اینکه تحرک بالذات دارد محال است که متحرک نباشد.

توضیح عبارت

(فحق ان سکون المتحرک لذاته محال)

(لذاته) مربوط به متحرک است نه محال. یعنی نگو لذاته محال است بلکه بگو متحرک لذاته محال است.

ترجمه: حق است این مطلب که سکون جسمی که متحرک لذاته است محال باشد.

(لکنه اذا فرض محال آخر جاز ان يلزمه سکون المحال)

سکونه: فاعل است و ضمیر آن به متحرک لذاته برمی گردد.

یلزمه: ضمیر آن به محال آخر برمی گردد.

المحال: صحت سکون است.

لکن شان این است که اذا فرض محال آخر (که سکون جزء است) (محال اول، سکون کل بود محال آخر، سکون جز است) جایز است که لازم باشد این محال دیگر را (لازمه سکون جز باشد) سکون کلّ که آن سکون کل، محال است. که در این صورت از فرض محالی، محال دیگر لازم آمد.

(فانه انما يستحيل سکونه فی الوجود)

سکونه: ضمیر به متحرک بالذات بر می گردد.

فاء: تعلیل برای فحق ان سکون المتحرک .... است.

مراد از وجود یعنی خارج و نفس الامر. (یعنی در خارج و نفس الامر، سکون متحرک لذاته محال است).

(و اما لزوم القول بسکونه عند فرض محال لا یمكن)

لزوم القول: مبتدی.

بسکونه: ضمیر آن به متحرک بالذات (که کلّ است) برمی گردد.

جواب «اما»، قوله «فامر غیر مناقض» است.

مراد از لزوم القول، قضیه شرطیه است که امری است مناقض با قضیه حملیه (حق ان سکون المتحرک) نیست. قوله (عند فرض محال) شرط است یعنی عند فرض سکون جزء که امری محال و لایمکن است.

این عبارت (اما لزوم القول) تکرار عبارت (لکنه اذا فرض محال آخر) است.

(لا يمكن) جواب برای (اما لزوم) نیست بلکه تفسیر و تاکید محال است.

(بل عند فرض ما يسقط عنه كونه متحركا لذاته)

ضمير در «عنه» و «كونه» به متحرك لذاته بر می گردد.

بل، برای ترقی است یعنی نه فرض محال لایمکن، بلکه فرض محالی که قضیه (حق ان سکون...) را می خواهد اسقاط کند یا به عبارت دیگر، متحرك بالذات بودن کل را می خواهد ثابت کند.

«عند فرض»: آن فرض، باعث می شود سلب الشیء عن نفسه شود یعنی متحرك بالذات، متحرك بالذات نشود.

این جمله، توضیح (محال) است اما با بیان شدیدتری.

ترجمه: عند فرض سکون جزئی که اسقاط کند از متحرك لذاته، کونه متحركا لذاته را، یعنی از متحرك بالذات، متحرك بالذات بودن را می گیرد چون سکون جزء باعث سکون کل می شود و کل نمی تواند متحرك بالذات شود و این، مسقط متحرك بالذات بودن متحرك بالذات است. و اگر متحرك بالذات، متحرك بالذات نباشد سلب الشیء عن نفسه است که محال می باشد.

(فامر غير متناقض لذلك الحق)

جواب برای اما لزوم القول است.

عبارت (حق ان سکون) می گفت که متحرك بالذات نمی تواند ساکن باشد اما این قائل می گفت که متحرك بالذات عند فرض محال می تواند ساکن باشد. مصنف می فرماید این دو با هم مناقص نیستند چون آن، به طور مطلق می گوید متحرك بالذات نمی تواند ساکن باشد. اما این قضیه می گوید اگر ساکن فرض کنی متحرك بالذات، ساکن میشود.

(لان ذلك حمله و ذلك شرطی)



مراد از ذلک، قوله (فحق ان سکون المتحرک ....) است.

مراد از ذلک: یعنی قول «بسکونه عند فرض محال» شرطی است. (یعنی ان فرض جزء المتحرک بالذات ساکناً فالمتحرک بالذات نفسه ساکن).  
در بعضی نسخ آمده: لان ذلک حملی و هذا شرطی.

ذلک اشاره به دور است که مراد، عبارت (حق ان سکون...) است و (و اما لزوم القول) که به ما نزدیکتر است با هذا به آن اشاره می کند و این نسخه، بهتر است.

(و هذا كما لو فرصت المائة جزء للعشره أليست العشره تكون حينئذ مائه و شيئاً)

هذا: یعنی این که متحرک بالذات و متحرک بالکون گفتیم.

أليست: همزه برای استفهام انکاری است که نفی را افاده می کند و با لیس، اثبات را افاده کند.

یعنی وقتی تو مائه را جزء عشره حساب کردی عشره، عبارت می شود از مائه + چیز اضافه،

(و ذلک ما لا یکون)

این فرض، امر محال نیست.

تا اینجا، قضیه شرطیه را بیان کرد. حال از عبارت لیس یلزم لذلک که در ادله می آید قضیه حملیه را می گوید.

(و لیس یلزم لذلک ان یکون قولنا ان العشره لیست اکثر من مائه باطلاً)

ان العشره لیست اکثر من مائه: مقول قول است.

باطلاً: خبر برای یکون است.

به خاطر این فرض که کردی، لازم نمی آید که قول ما که قضیه حملیه است (عشره اکثر از مائه نیست) باطل باشد چون یکی شرطی و یکی حملی بود و در وقتی که در فرض خودت قبول کردی (که ۱۰۰ جزء عشره است) باید قبول کنی (۱۰ بزرگتر از ۱۰۰ است) اما با توجه به نفس الامر می گوئیم عشره بزرگتر از مائه نیست.

**بیان دو مطلب پیرامون استدلال سوم بر اثبات نیاز حرکت به محرک ۱\_مراد از جزء، جزء مقداری است. ۲\_مراد از حرکت کل و حرکت جزء، یک نوع حرکت است. ۹۱/۰۸/۱۰**

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۸۹ سطر ۲

موضوع: بیان دو مطلب پیرامون استدلال سوم بر اثبات نیاز حرکت به محرک ۱\_مراد از جزء، جزء مقداری است. ۲\_مراد از حرکت کل و حرکت جزء، یک نوع حرکت است.

توضیح عبارت مربوط به جلسه قبل

(و كذلك فعسى ان المتحرك بذاته و ان امکن توهم سکون جزئه من حیث هو جسم)

مثال دوم است که چه بسا متحرک بذاته ولو توهم سکون جزئش ممکن است (جزئش را می توان توهم رد که ساکن است اما به چه حیث؟) از این جهت که آن، جزء جسم است. یعنی از این جهت که متحرک بالذات، جسم است لحاظ کنیم. (یعنی متحرک بالذات بودنش را لحاظ نمی کنیم).

«من حیث هو جسم» ضمیر به جزء و می توان به متحرک بالذات هم برگرداند.

(فلیس یمكن من حیث هو جزء المتحرك لذاته و علی طبیعتہ)

ضمیر «هو» به جزء برمی گردد و ضمیر در «طبیعتہ» به متحرک بالذات برمی گردد.

فء بعد از ان وصلیه آمده، که به معنای لکن است. یعنی اگر چه ممکن است این توهم شود اما توهم سکون جزء از حیث اینکه جزء متحرک لذاته است و بر طبیعت متحرک بالذات قرار گرفته (یعنی همان حرکتی که برای کل است برای جزء که لحاظ کنی نمی توانی جزء را ساکن فرض کنی).

ص: ۲۱۸

(و ان كان یمكن ذلك له من حیث هو طبیعتہ جنسه)

«ذلك» یعنی توهم السكون. ضمیر «له» به جز برمی گردد.

مطلب را به عبارت دیگر بیان می کند. می توان جزء را به لحاظ اینکه طبیعت عامه (طبیعت جسمیه) دارد ساکن فرض کنی اما به لحاظ اینکه طبیعت خاصه دارد نمی توانی ساکن فرض کنی.

مراد از «طبیعت جنسه» یعنی طبیعت عامه که طبیعت جسمی است لذا می توان ساکن فرض کرد.

(فلیس یمکن ذلک له من حیث طبیعه الخاصه بل یمتعلیل فرضه)

فا در فلیس به معنایی لکن است. «ذلک» یعنی توهم سکون.

«من حیث» یعنی از جهت طبیعت خاصه اش که متحرک بالذات بودن است نمی توان، ساکن فرض کرد. ضمیر «له» به جز برمی گردد و ضمیر «فرضه» به سکون جزء برمی گردد.

(کما ان الانسان من حیث هو حیوان لا یمتنع ان یکون طائر و یمتنع من حیث هو انسان)

تشبیه می کند که انسان را می دانیم حیوان است و طائر هم نیست. اگر گفتیم انسان لیس بطائر که قضیه صحیح است. اما اگر انسان، حیوان مطلق باشد نه حیوان خاص، جایز است که طائر باشد.

(فاذا کان ممتنعاً فقد لزم فرض المحال من فرض المحال)

این عبارت مربوط به هر سه مثال است:

۱\_ ممتنع، طائر بودن انسان است که از فرض محال یعنی حیوان مطلق بودن انسان لازم می آید.

۲\_ اگر حرکت جزء ممتنع باشد لزم فرض المحال (حرکت کل) از فرض محال، (حرکت جزء).

۳\_ اگر کثرتی بودن عشره از ۱۰ ممتنع باشد لازم می آید فرض محال (اکثر بودن عشره).

بیان دو مطلب پیرامون استدلال:

در انتهای استدلال، دو مطلب را باید تذکر می دادیم و آن دو مطلب این است.

مطلب اول: مراد از جزء در این استدلال، جزء مقداری است نه بقیه اجزاء.

مثلاً جسم، تجزیه به ماده و صورت می شود و ماده و صورت هم جزءند و تجزیه به اجزاء مقداری می شود مثلاً یک جسم را به ۱۰ قسمت ۱ سانتیمتر می کنیم. چه تقسیم مقداری چه تقسیم معنوی برای جسم، جزء درست می کند ولی مراد ما از جزء در اینجا، جزء مقداری است. نمی گوییم اگر ماده و صورت را ساکن فرض کردی باید جسم ساکن باشد بلکه می گوییم اگر اجزاء مقداری جسم را ساکن فرض کنی، کل آن هم ساکن می شود.

جزء مقداری، ماهیتش با کل یکی است ولی اجزاء دیگر، ماهیتش با کل یکی نیست اگر دست خودمان را تقسیم کنیم، تقسیم مقداری است اما اگر پوست و گوشت و استخوان را جدا کردیم این، مراد نیست چون اجزاء مقداری نیست.

مطلب دوم: منظور ما از حرکت جزء و حرکت کل، یک نوع حرکت است یعنی اگر گفتیم که جزء، حرکت دورانی می کند باید بینیم کل، حرکت دورانی می کند یا نه؟ یا اگر حرکت جزء حرکت اینی است حرکت کل را هم باید ملاحظه کرد که اینی است یا نه؟

بنابر قانونی که می گوید: مغایر اگر حرکت کند، مغایر دیگری می تواند ساکن باشد. اگر جزء، حرکتی داشت لازم نیست کل، آن حرکت را داشته باشد و بنابر این که درباره جسم می گوییم: اگر جزئش ساکن شد کل آن باید ساکن شود باید گفت که اگر حرکتی برای جزء بود کل هم همان حرکت را دارد و اگر سکون برای جزء بود کل هم همان سکون را دارد. مثلاً اگر در فلک می بینیم جزء، حرکت دورانی به تبع کل می کند و حرکت اینی ندارد، این، مورد بحث ما نیست. ما می گوییم اگر جزء ساکن شد (یعنی حرکت دورانی نکرد) کل هم باید ساکن باشد یعنی حرکت دورانی را ندارد حال حرکتهای دیگر را داشته باشد یا نداشته باشد کاری نداریم. بلکه باید حرکتها را یکنواخت در نظر گرفت. مثلاً اگر حرکت کل، وضعی است باید کل را ملاحظه کرد که حرکت وضعی دارد یا نه؟ و سکون به معنای ترک حرکت وضعی است.

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۸۹ سطر ۶ قوله (و نحن انما نسلم)

موضوع: اشکال بر محرک بودن جسم لذاته

خلاصه استدلال این بود: اگر متحرک لذاته داشته باشیم در فرضی که توضیح داده شد لازم می آید این متحرک لذاته، ساکن باشد یعنی حکم حرکت لذاته از آن گرفته شود و گرفتن حکم حرکت از چنین موجودی، محال است پس اگر متحرک لذاته داشته باشیم لازم می آید تغییر حکم این متحرک لذاته، و این تغییر، باطل است.

اشکال: مستشکل می گوید حکم از متحرک لذاته گرفته نمی شود چون سکون جزء ممکن نیست، شما سکون جزء را فرض می کنید و این، فرض محالی است و از سکون جز، سکون کل لازم می آید که این هم محال است یعنی از محالی، محال لازم می آید. سکون کل که محال است اتفاق نمی افتد. آن که حاصل است حرکت کل است. حرکت کل، حکم کل است پس حکم کل را از آن نگرفتیم، و گرفتن حکم کل از خود کل لازم نمی آید.

مستشکل در اشکال اینطور می گوید که ما سه وجه در اینجا داریم.

وجه اول: سکون جزء متحرک بالذات در خارج اتفاق بیفتد یعنی واقعاً جزء جسم متحرک بالذات، در خارج ساکن شود (کاری به توهم ما ندارد).

وجه دوم: سکون جزء متحرک بالذات در خارج اتفاق نیفتد ولی ما تصور کنیم اما تصور ممکن کنیم (تصور ممکن یعنی تصویری که مستلزم محال نشود که در ما نحن فیه ما چنین تصویری نداریم چون تصور سکون جزء، مستلزم تصور سکون کل است و تصور سکون کل، تصور محال است پس تصور سکون جزء محال است.

ص: ۲۲۱

وجه سوم: جزء نه در خارج ساکن شود و نه در تصور بتواند ساکن شود یعنی همین جزء مورد بحث ما است که جزء شی متحرک بالذات است و این جزء نمی تواند ساکن باشد. مثلاً جسمی که متحرک لذاته نیست را تصور کنیم جزئش یا کلش ساکن است.

در دو وجه از این سه وجه، شما می توانی جزء را ساکن داشته باشی و فرض کنی و از سکون جزء یا فرض سکون جزء، سکون کل یا فرض سکون کل لازم می آید.

اما وجه سوم این است که جزء جسمی داشته باشیم که آن جسم، متحرک بالذات است اگر بخواهی جزء این جسم متحرک بالذات را ساکن فرض کنی محال است و از این محال، لازم می آید که سکون کل هم محال باشد و واقع نشود. آنچه که

واقع می شود حرکت کل است پس کل، حرکتِ بالذاتِ خودش را دارد و از آن نمی توان گرفت. شمای مستدل گفتید اگر جزء را ساکن فرض کنی باید حرکت را از کل بگیریم و اگر حرکت برای کل بذاته است گرفتن حرکت از او محال است. ما جواب می دهیم جزء را ساکن فرض می کنیم و حرکت را از کل نمی گیریم چون فرضِ جزء ساکن، فرضِ محال است و این فرض محال، مستلزم فرض محال دیگر است یعنی مستلزم این است که سکون کل فرض شود و این محال است و وقتی واقع نشد حرکت بالذاتی که برای کل است باقی می ماند و استدلال شما تمام نمی شود.

توضیح عبارت

(نحن انما نسلّم انّ ما هو متحرک لذاته فلا یسکن بسکون غیره)

ص: ۲۲۲

ما قبول داریم که متحرک لذاته با فرض سکون غیر یا با خود سکون غیر، ساکن نمی شود چون متحرک لذاته است و با هیچ چیز نمی توان آن را ساکن کرد مگر اینکه ذاتش را از بین ببری تا ساکن شود.

ترجمه: ما قبول داریم آنچه متحرک لذاته است ساکن نمی شود به سکون غیرش یا به فرض سکون غیرش، اما چه وقت ساکن نمی شود؟ در دو وجه اول و دوم که بیان کردیم ساکن نمی شود.

نکته: در متن کتاب آمده: «ان ما هو متحرک لذاته» که جسم را متحرک لذاته فرض کرده نه اینکه جسم مطلق فرض کرده باشد و غیر را یکبار جزء فرض کرد (وجه سوم) و یکبار جزء فرض نکرد (وجه اول و دوم) ولی استاد در توضیحاتی که فرمودند جسم را مطلق لحاظ کردند.

(اذا حصل سکون غیره فی الوجود)

این عبارت وجه اول را می گوید.

اگر سکون غیر در وجود (خارج) حاصل شود یعنی اگر در خارج جزء (غیر) ساکن شود. (مراد از جزء می تواند غیر باشد. می توان جزء نگرفت بلکه عبارت از جسم دیگر گرفت. ما یک متحرک لذاته داریم و یک غیر داریم که جدای از متحرک بالذات است. می فرماید اگر آن غیر که یک جسم دیگر است ساکن شود متحرک بالذات را ساکن نمی کند. یا آن غیر اگر فرض شود ساکن است متحرک بالذات، ساکن نمی شود.

ترجمه: زمانی که سکون غیر متحرک بالذات حاصل شود یعنی غیر، جزء نباشد تا بتواند ساکن باشد.

(او توهّم المتوهّم ای الممكن)

این جمله عطف بر وجود است یعنی غیر، ساکن شود در فرض توهّم.

در بعضی نسخ، «بتوهّم المتوهّم» است که عطف بر (فی الوجود) می شود نه بر (الوجود)

«ای الممكن» تفسیر توهّم است چون توهّم، دو گونه است.

۱\_ فرض محال: اگر غیر را جسم دیگر گرفتی، فرض سکون و توهّم سکونش، توهّم ممکن است.

۲\_ فرض ممکن: اگر غیر را جزء گرفتی، فرض سکونش و توهّم سکونش، توهّم ممکن نیست.

حال مصنف می فرماید از فرض توهّم، توهمی که ممکن است را می گوئیم.

(و اما علی وجه آخر)

«علی الوجه الآخر» یعنی وجه سوم است که در مقابل دو وجه قبلی است.

وجه آخر یعنی وجهی که غیر، ساکن فی الوجود نباشد و ساکن فی التوهّم نباشد، آن غیری که اینگونه نیست، غیری است که جزء باشد.

(فانا تقول انه قد يلزم ان يسكن المتحرك بذاته اذا فرض سکون محال فی غیره)

در چنین حالتی لازم می آید که متحرک بذاته که جسم کل است ساکن شود اما چه وقت ساکن شود؟ (اذا فرض) بیان می کند. یعنی اگر سکون محال را در غیر متحرک بالذات فرض کنی. متحرک بالذات ساکن می شود تا اینجا که توضیح دادیم کلمه (فی غیره) را متعلق به فرض گرفتیم.

می توان (فی غیره) را متعلق به محال گرفت. یعنی وقتی سکونی که در غیر (جزء) محال است فرض شود لازم می آید که متحرک بالذات، ساکن شود. و يلزم من امر المحال (سکون جزء) محال آخر (سکون کل) اما چرا «قد يلزم» گفت؟ چون این لزوم گاهی است و گاهی نیست. اما گاهی که است یعنی (اذا فرض سکون محال فی غیره) باشد یعنی در این حالت که با (اذا فرض سکون محال فی غیره) باشد لزوم است.



جواب از اشکال: اگر شما جسم را متحرک بالذات فرض نکنی بلکه جسم بما هو جسم فرض شود آیا فرض سکون جزئش که مستلزم فرض سکون کلش است محال است؟

جواب می دهیم که محال نیست یعنی اگر جسم، مطلق فرض شود و متحرک بالذات فرض نشود سکون این جسم اشکال ندارد. جسم بما هو جسم می تواند ساکن باشد و سکونش ممتنع نیست. اما چه وقت، سکونش ممتنع می شود؟ وقتی که جسم بما هو جسم نباشد بلکه چیزی اضافه داشته باشد (نمی گوییم آن چیز، حرکت بالذات داشته باشد) یعنی وقتی به حرکت می افتد و نمی توان سکون برای آن قائل شد. ما دنبال همین هستیم که جسم بما هو جسم می تواند ساکن باشد و اگر چیزی اضافه بر جسمیت داشت سکون را از آن می گیرد و حرکت می دهد که همان را محرک می گوییم. پس سکون برای جسم متحرک بالذات، محال است ولی سکون برای جسم بما هو جسم محال نیست یعنی جسم بما هو جسم می تواند ساکن باشد اگر جسمی بخواهد از سکون درآید باید اضافه بر جسمیت، چیزی داشته باشد که آن چیز، همان محرک است وقتی محرک داشت نمی تواند ساکن باشد و این، همان حرف ما است و ما گفتیم جسم بما هو جسم حرکت نمی کند. می تواند ساکن باشد پس جسم بما هو جسم نمی تواند متحرک لذاته باشد وقتی سکون برایش ممتنع می شود که علاوه بر جسمیت، چیز دیگه داشته باشد که آن چیز، محرک است.

توضیح عبارت

ص: ۲۲۵

(فبقول فی جواب ذلک ان جز الجسم من حیث هو جسم لا یمتنع علیه السکون)

ضمیر «علیه» به جسم بر می گردد.

ضمیر (هو) می تواند به جسم بر گردد می تواند به جزء بر گردد.

اگر به جسم بر گردد معنای عبارت این است: جزء جسم از اینکه جسم، جسم است سکون بر آن ممتنع نیست.

و اگر به جزء جسم بر گردد معنای عبارت این است. جزء جسم از اینکه خود جزء جسم است.

(فان امتنع السکون یکون بمعنی عارض علیه غیر الجسمیه)

اگر سکون بر جسمی ممتنع شد آن امتناع از ناحیه معنایی (امری) آمده که عارض بر جسم شده و غیر از صورت جسمیه است.

«بمعنی عارض» یعنی به سبب معنی عارض

(فاذا کان کذلک)

اگر چنین است یعنی جسم بما هو جسم می تواند ساکن باشد و وقتی معنایی اضافه شد به حرکت می افتد

(فتکون علیه الحركه فی کل جسم امرا زائدا علی الجسمیه)

در هر جسمی، علت حرکت، غیر از خود جسم است. غیر از صورت جسمیه است. پس خود جسم حرکت نمی کند.

(و هذا نسلمه)

مطلوب و مدعای ما همین است که جسم، خود به خود متحرک نمی شود باید معنایی زائد بر جسمیت داشته باشد تا به حرکت بیفتد و آن معنای زائد، محرک است.

**جواب از اشکال بر محرک بودن جسم لذاته، و اشکال بر جواب ۹۱/۰۸/۱۵**

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۸۹ سطر ۱۰ قوله (لکن بالحری)

موضوع: جواب از اشکال بر محرک بودن جسم لذاته، و اشکال بر جواب

ص: ۲۲۶

دلیلی را بر اینکه متحرک لذاته نداریم اقامه کردیم آن دلیل بیان می کرد که ما حق نداریم جزء متحرک بالذات را ساکن فرض کنیم زیرا فرض سکون این جزء مستلزم این است که کل هم ساکن شود در حالی که کل، متحرک بذاته دیده می شود و سکونش ممکن نیست. بنابراین از فرض سکون جزء که امری ممکن است سکون کل که امر غیر ممکن است لازم می آید. امر ممکن، مستلزم محال می شود کشف می گردد که آن ممکن، جایز نیست و اگر این ممکن جایز نیست کشف می کنیم حرکت بالذات جایز نیست.

معترضی بر این استدلال اعتراض کرد و گفت که جزء نمی تواند ساکن باشد چون جزء متحرک بالذات است ما جواب می دهیم که می تواند ساکن باشد. جزء را اگر بما هو جسم لحاظ کنی سکونش ایراد ندارد. یعنی جسم متحرک لذاته نیست چون ذاتش با سکون جمع می شود اگر حرکت برای آن لازم شده به خاطر عامل بیرونی یعنی محرک است که جدای از جسم است.

با این جواب، اشکال مستشکل باطل شد زیرا اشکال متشکل مبتنی بر این بود که حرکت جزء، واجب است چون جزء متحرک بالذات قرار داده شده و سکونش ممتنع است و این ممتنع، مستلزم ممتنع دیگر است یعنی قبول کرد حرکت جزء واجب است ما به او گفتیم اگر جزء را همان طور که جزء جسم است لحاظ کنی سکونش محال نیست اما اگر جزء متحرک بالذات لحاظش کنی سکونش محال است پس استحاله سکون و وجوب حرکت، برای جسمیت نیست برای حرکت بالذاتی است که برای آن است پس جواب مستشکل را با توجه به فرضی که کرده بود (که این جزء، جزء متحرک بالذات باشد) دادیم.

اما بحث امروز این است که ما فکر می کنیم این جوابی که از مستشکل دادیم را مستدل گفته. سپس به او (مستدل) می گوئیم که اگر تو این جواب را قبول داری چرا استدلال را به آن صورتی که خواندیم مطرح کردی، می توانستی از ابتدا اینطور بگویی و کاری به جزء نداشته باشی و نگویی که جزء را ساکن فرض می کنیم و لازمه چه چیزی است. بلکه از ابتدا اینگونه بگو که کل را ملاحظه می کنیم، یکبار بما هو جسم ملاحظه می کنیم و یکبار بما هو متحرک لذاته لحاظ می کنیم نگاه می کنیم و می بینیم که این کل بما هو جسم می تواند ساکن باشد حال می گوئیم که اگر حرکت می کند به لحاظ جسمیتش نیست بلکه به خاطر امر دیگری است که محرکیت است همین جوابی که الان تو از مستشکل دادی، همین جواب را که درباره جزء پیاده شده بود درباره کل پیاده می کنیم و دلیل مستقل قرار می دهیم. و این طور می گوئیم که کل، جسمی بود و فرض کردیم که متحرک لذاته باشد. ما می گوئیم این جسم را بما هو جسم ملاحظه کن نه بما هو متحرک لذاته. حال که بما هو جسم ملاحظه کنی می بینی که قابل سکون است. پس ذاتش که جسمیت است اقتضای حرکت نمی کند والا نمی توانستی آن را ساکن فرض کنی. نمی توانستی با لحاظ جسمیتش، ساکن فرضش کنی. اگر جسمیتش و ذاتش اقتضای حرکت می کرد نمی توانستی ساکن فرضش کنی در حالی که ساکن فرضش می کنی پس معلوم می شود که جسمیت، اقتضای حرکت نمی کند یعنی متحرک لذاته نداریم بلکه یک عامل بیرونی باید اقتضای حرکت کند و آن عامل، جلوی سکون را بگیرد. یعنی همین حرفی که شما در جواب از این اشکال دادید و درباره جزء پیاده کردید ما درباره کل پیاده می کنیم و اصل استدلال قرار می دهیم. شما اگر این جواب را می دانستید چرا این جواب را درباره کل، اجرا نکردید.

پس اشکال دوم بر مستدل می شود که چرا استدلالی کردی که مبتلی به این اشکال باشد استدلال را عوض می کرد. (یا بگو اشکال می شود بر جوابی که از مستشکل دادیم).

توضیح عبارت

(لکن بالحرى ان يقول لنا قائل)

سزاوار است قائلی به ما (که دفاع از استدلال می کنیم تا مثل مستدل شویم) اینگونه بگوید

(فما اضطرکم الی ان اشتغلتم بالجزء و ان کان ما خذ الاحتجاج هو هذا)

و او در (و ان کان) زیادی است و باید حذف شود.

چه چیزی شمای مستدل را مضطر کرد که مشغول به جزء شوی و در استدلال از جزء وارد شوی. اگر ماخذ استدلال شما این است که در جواب گفتید چرا در استدلال از این ماخذ استفاده نکردید.

(و لم تنصوا فی اول الامر علی الكل)

چرا در ابتدا (وقتی که استدلال می کردید) تصریح بر کل نکردید.

(انه اذا توهم ساکنا من حیث هو جسم لم یستحل)

ضمیر در «انه» به «کل» بر می گردد.

به این صورت که این را دلیل قرار دهید که این کل را اگر به لحاظ جسمیت، ساکن فرض کنی محال نیست پس جسمیت، اقتضا حرکت ندارد والا نمی توانستی جسم بما هو جسم را ساکن فرض کنی.

(فقد عرض له معنی ازید من الجسمیه)

پس نتیجه بگیری که برای جسم، معنایی اضافه بر جسمیت عارض شده که به خاطر آن معنای عارض، جسم، تحرک بالذات نداشت پس معنایی عارض شده که جسم را متحرک قرار داده لذا متحرک، از بیرون عارض می شود نه اینکه خود جسم حرکت کند.

(به صارمتحرك الذات واجب الحركة مستحيل فرض السكون)

«به» یعنی به خاطر آن معنی، متحرك بالذات و واجب الحركة و مستحيل فرض السكون می گردد.

(و ان كان ذلك الاحتجاج يكفيكم فهذا الكفى)

اگر آن احتجاجی که از طریق جزء پیش آمد کافی است پس این استدلالی که ما ارائه می دهیم ناظر به خود کل می باشد اکفی است.

صفحه ۸۹ سطر ۱۳ قوله (وان كان الغرض)

کسی به مصنف اشکال می کند که این کلام تو اشکال نیست که بگویی چرا آن دلیل را نیاورده و این دلیل را آورد. زیرا آن به ذهنش نرسیده و نیاورده ولی این به ذهنش رسیده و این را آورده چند دلیل در هر مساله وجود داد یک دلیل به ذهن او می رسد و آن را اقامه می کند دلیل دیگر به ذهنش نمی رسد. نمی توان اشکال کنی که چرا این دلیل را نیاوردی؟ چون جواب می دهد که به ذهن من نرسید اگر به ذهن من می رسید آن را می آوردم.

مصنف متوجه مساله است لذا جواب می دهد که اگر آن دلیلی که او گفت را مطرح کنید اشکالی که مستشکل کرد وارد است اما اگر قطع نظر از این بیان کنید (با این بیان که کردیم جواب اشکال داده شد) که جسم را بما هو جسم ملاحظه کن. جزء را بما هو جزء لحاظ کن که جواب داده شد. اما اگر مستدل نظرش به این بیان (اشکال) نبوده اشکال مستشکل، جواب داده نمی شود چون اشکال مستشکل از همین طریق جواب داده شد لذا مستدل باید یکی از دو امر را بپذیرد یا اینکه: این اشکال را بپذیرد که چرا بیانت را عوض نکردی و این بیانی را که گفتیم به جای بیان خودت نگذاشتی. یا باید بپذیرد که به فکرم نرسید تا آن را بگویم. می گوئیم اگر به فکر نرسید پس جواب از اشکال مستشکل را هم نمی توانی بدهی چون جواب از اشکال مستشکل همین بود که بیان کردیم.

ص: ۲۳۰

خلاصه این شد که ابتدا استدلال مصنف بیان شد. سپس اشکال مستشکل وارد شد و بعدا جواب داده شد. در ادامه گفت که اگر این جواب را بلد هستی چرا این جواب را دلیل مستقل قرار ندادی. مستدل گفت زیرا به ذهنم نرسید. ما می گوییم اگر به ذهنت نمی رسید پس جواب از اشکال مستشکل هم نباید به ذهنت برسد. لذا اشکال مستشکل بر تو وارد است. پس یا باید دلیل را عوض کنی به صورتی که ما آوردیم بیاوری یا اگر عوض نمی کنی باید اشکال مستشکل را بپذیری. پس در هر صورت مبتلا به اشکال هستی.

در پایان مصنف گوید من جوابی بر این اشکال نیافتم و استدلال مستدل باطل است.

توضیح عبارت

(و ان كان الغرض في هذا الاحتجاج غير هذا الغرض)

اگر غرض مستدل در آن استدلالی که گفت (استدلالی که از طریق جزء پیش رفت نه استدلالی که ما گفتیم) غیر از این غرض باشد که ما گفتیم یعنی به استدلالی که ما در جواب گفتیم نباشد و استدلال دیگری مرادش باشد.

(و كان لم يذهب اليه القائل الاول و لا اراده بوجه)

ضمیر «الیه» به هذا الغرض بر می گردد.

مراد از «القائل الاول» مستدل است چون وقتی استدلال را شروع کرد و گفت «و قد قيل في اثبات ان لكل متحرك محرکا قول جدلی» (صفحه ۸۸ سطر ۳). سپس که اشکال کرد گفت «ان قال قائل» صفحه ۸۸ سطر ۱۲ که هر دو را با لفظ (قول) شروع کرد. مستدل، همان قائل اول است و مستشکل، قائل دوم است. لذا مراد از قائل اول، مستدل است.

ص: ۲۳۱

ترجمه: به این غرضی که گفتیم، قائل اول (مستدل) اصلا توجه نکرده و این وجهی که گفتیم را به هیچ وجه لحاظ نکرده است.

(و انما هو تحسین منکم لکلامه)

این وجهی که شما الان گفتید و یک وجه مستقل قرارش دادید و در جواب مستشکل آوردید به خاطر این بود که شما خواستید کلام مستدل را درست کنید والا خود مستدل توجه به این نداشته است.

(و هو نفسه لم یذهب الی امکان هذا الغرض فیه من حیث هو جسم)

ضمیر «هو» قائل اول بر می گردد.

نسخه صحیح: «هذا الفرض» است نه «هذا الغرض». ضمیر در «فیه» به متحرک بالذات بر می گردد.

خود قائل اول به سمت این فرض جسم بما هو جسم (نه فرض جسم بما هو متحرک لذاته که مستدل مطرح کرد) نرفته است.

(و لا اعتبر الامکان)

نظر به امکان این فرض نداشت.

(بل قال ان کل ما توهم غیره ساکنا یوجب کونه ساکنا فلیس متحرکا لذاته)

«توهم غیره ساکنا یوجب کونه ساکنا» این جمله، صله برای «ما» است.

«توهم غیره ساکنا» مبتدی است و «یوجب کونه ساکنا» خبر است. «غیره» مفعول اول برای «توهم» است و «ساکنا» مفعول دوم

است. «فلیس متحرکا لذاته» خبر برای «ان» است.

ترجمه: هر چیزی که توهم ساکن فرض کردن غیرش، موجب سکون خودش شود یعنی جسمی که ساکن فرض کردی

جزءش، موجب سکون خود این جسم شود متحرک لذاته نیست.

(فلیس هذا مسلما)



این عبارت جواب برای «ان كان الغرض» در صفحه ۸۹ سطر ۱۳ است.

مستدل آن را نگفته بلکه «ان كل ما توهم غيره...» را گفته پس این حرف خودش، مسلم نیست چون اشکال مستشکل بر او وارد می شود.

ترجمه این (اینکه مستدل می گوید که كل ما توهم غيره ساكنا ... لذاته است) مسلم نیست.

(بل الامر على ما اوضحناه في التقرير الاول للشك)

بلکه آن امر طوری است که در تقریر اول که برای شك گفتیم می باشد یعنی «ان قائل قائل» است (پس لکن بالحرى صفحه ۸۹ سطر ۱۰، تقریر دوم و اشکال دوم بر مستدل است و تقریر اول همان «ان قال قائل» صفحه ۸۸ سطر ۱۲ است حال اگر مستدل همان حرفی را بزند که ظاهر کلامش اقتضا دارد در این صورت اشکالی که در تقریر اول بوده وارد می شود)

ترجمه: بلکه وضع همان است که ما در تبیین اول که برای اشکال داشتیم بیان کردیم.

(فانه يجوز ان يكون الشئ كل متحرك لذاته)

ضمیر «فانه» به اشکال مستشکل بر می گردد. «يجوز» به معنای ممکن است و مراد از «الشئ» كل است.

این عبارت، تکرار «ان قال قائل» است. در عبارت «بل قال ان كل ما توهم غيره» استدلال مستدل را تکرار کرد حال در اینجا، اشکال مستشکل را تکرار می کند. اشکال این بود که جایز است جسم را متحرك لذاته قرار بدهی و سپس ادعا کنی که محال است جزئش ساکن شود و نتیجه بگیری که محال است خودش ساکن شود. محال، لازمه محال دیگر قرار گیرد یا محال، مستلزم محال دیگر شود. سکون الكل، محال است لازم هم سکون الجزء است. سکون الجزء مستلزم سکون الكل است اما اینکه سکون جزء محال است و مستلزم محال است حکم كل را از بین نمی برد که حرکت بالذات است. پس گرچه محالی، مستلزم محال دیگر شده (سکون جزء مستلزم سکون کل شده) ولی حکم كل (حرکت بالذات) با این استلزام از بین نمی رود. بله اگر امر ممکن مستلزم محال می شد حرکت كل را از بین می برد ولی چون محال، مستلزم محال شده سکون كل به حالت محال خودش باقی است.

(ثم يتوهم محال فيعرض من توهمه ان يصير هو غير متحرك لذاته)

مراد از «محال» سکون جزء است.

ترجمه: پس عارض شود از توهم این محال (سکون جزء) آن شی که متحرک بالذات فرض شده غیر متحرک لذاته شود یعنی ساکن شود.

(و لا يلزم ذلك المحال ان يتغير حكمه بمحال يلزمه ذلك المحال)

لازم نمی باشد آن محال را (سکون کل یا به عبارت رساتر، سکون متحرک لذاته) که حکمش تغییر کند. یعنی لازم نمی باشد این محال را (سکون کل) که حکمش (که حرکت بالذات است) تغییر کند به خاطر محال (سکون جزء)

(بل يجوز ان لا يكون المتحرك لذاته بحيث اذا توهم جزءه ساكنا سكن)

«ساکن» مربوط به لا یکون است.

«يجوز» یعنی «یمكن» (به معنای امکان عام است که با «يجب» هم جمع می شود چون امتناع را نفی می کند زیرا در عبارت قبل «يمنتع» بود.

ترجمه: بلکه جایز است که متحرک بالذات طوری باشد که اگر جزئش را ساکن فرض کردی، آن متحرک بذاته ساکن نشود چون سکون جزئش محال است پس سکون کل، محال می شود پس متحرک بذاته ساکن نمی شود.

(لکنه يجب حیثئذ عدمه)

در این هنگام که جزء ساکن فرض نشود و حرکت بالذات از کل گرفته نشود واجب است عدم آن.

در ضمیر «عدمه» دو احتمال است:

۱\_ عدم سکون جزء: یعنی در این هنگام که کل، ساکن نشد واجب است عدم سکون جزء یعنی وقتی کل، ساکن نشد باید جزء هم ساکن نشود.

ص: ۲۳۴

۲\_ عدم متحرک لذاته: یعنی اگر جزء را ساکن فرض کردی، کل باید ساکن شود و اگر ساکن شود باید ذاتش را از دست بدهد چون وقتی این ذات است حرکت را اقتضا می کند. اگر توانستی از طریق جزء، کل را ساکن کنی و حرکت را از آن بگیری معلوم می شود که ذاتش را از او گرفتی چون این ذات اقتضا حرکت می کند اگر سکون را عارض بر آن کنی یعنی ذاتش را گرفتی پس واجب است عدم آن متحرک لذاته. کلمه «حیثند» را هم دو گونه معنی کردیم.

(فان قيل: ان هذا محال)

«هذا» یعنی سکون جزء معدوم شود یا متحرک بالذات معدوم شود.

(قيل نعم و قد لزم محال محالا فرض قبله)

گفته شده که همین طور است ولی محالی که سکون الكل است لازم می باشد محال دیگر را که سکون الجزء است که آن محال دیگر، قبل از محال اول فرض شده یعنی سکون جزء قبل از سکون کل فرض شد و آن سکون جزء که قبل فرض شد محال بود حال، محال دیگری لازم آمد که سکون کل است. (یا سکون الكل یا عدم الكل است که محال است).

**متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – چهارشنبه ۱۷ آبان ماه ۹۱/۰۸/۱۷**

Your browser does not support the audio tag

سوئین دلیلی که برای مدعای «هرمتحرکی محرک می خواهد» اقامه شد جدلی است، که بر آن اشکال شد. و این سبب اشکال را وارد می دانست و برای رفع اشکال دلیل را بنحوی دیگری ارائه نمود که از اشکال مصون است و به گفت اگر مستدل دلیل را به این نحو که ما بیان نمودیم بیان می کرد اشکال وارد نبود ولی اگر مستدل این بیان ما را نپذیرد بیان ما دلیل مستقلی است و بر دلیل مستدل اشکال وارد است.

ص: ۲۳۵

مستدل به این صورت استدلال کر که اگر ما متحرک بالذات داشته باشیم با فرض سکون غیر نباید ساکن شود، لکن التالی باطل یعنی با فرض سکون غیر متحرک بالذات ساکن می شود. پس مقدم هم باطل است یعنی متحرک بالذات نداریم.

تالی این دلیل دوشق دارد که مستدل متذکر آن نشده، یکی اینکه غیر جزء متحرک بالذات باشد و دیگر آنکه غیر شی بیرون از ذات متحرک بالذات باشد، در صورت دوم با فرض سکون غیر متحرک بالذات ساکن نمی شود. پس نمی توانیم دلیل تالی باطل است، اما در شق اول که غیر جزء متحرک بالذات باشد فرض سکون آن مستلزم سکون متحرک بالذات است و تالی باطل است.

در فرض اول سکون غیر جایز است ولی سکون آن مستلزم سکون متحرک بالذات نیست و لذا تالی باطل نیست و ما نمی توانیم دلیل را ادامه دهیم، اما در فرض دوم سکون غیر که جزء متحرک بالذات باشد محال است و مستلزم سکون متحرک بالذات

است که آن هم محال است و تالی باطل است.

مستدل هر چند توضیح نداده که مرادش از غیر چیست، ولی از آنجای که استدلال را ادامه داده معلوم می شود که مرادش از غیر شق دوّم است. و مستشکل هم همین فرض مطرح و اشکال می کند و می گوید که فرض سکون جزء محال است و از آن محال دیگر که سکون متحرک بالذات است لازم می آید، و این اشکال ندارد؛ چرا که معنای سکون جزء محال است و از محال دیگر لازم می آید این است که جزء ساکن نمی شود و لذ کل هم ساکن نمی شود یعنی ما متحرک بالذات داریم. پس این استدلال نتیجه دارد درست مخالف آنچه مستدل بیان نمود.

ص: ۲۳۶

مستدل می گوید از ممکن که سکون غیر باشد سکون متحرک بالذات لازم آید که محال است و اینکه ممکن مستلزم محالی باشد درست نیست یعنی محال است و این محال از این جا پیش آمده که ما متحرک را بالذات فرض کردیم پس متحرک بالذات نداریم.

اشکال بیان مستدل آن است که غیر را مبهم گذاشته بیان نکرده که مرادش از غیر چیست، اگر مرادش از غیر جزء متحرک بالذات است در این صورت سکون آن جایز نیست و اگر مرادش از غیر شی بیرون از متحرک بالذات است سکون مستلزم سکون متحرک بالذات نیست. لذا اشکال مستشکل وارد است و شیخ می فرماید که ما جواب قانع کننده از این اشکال نداریم شاید دیگران داشته باشد، کنایه از اینکه این اشکال جواب ندارد.

ابن سینا می فرماید لازم نیست که ما تمام مبادی این استدلال را اثبات کنیم، یک مقدمه است که اگر آنرا بتوانیم اثبات کنیم استدلال تمام است، و آن مقدمه این است که « هر چیزی که با فرض سکون غیر حرکتش متوقف شود آن چیز متحرک بالذات نخواهد بود ». این مقدمه را سه جور می شود بیان کنیم:

الف) هر چیزی که ممتنع الحركت شود با فرض سکون غیرش آن چیز متحرک بالذات نخواهد بود. در این بیان غیر مطلق است.

ب) هر شی که ممتنع الحركه شود با فرض سکون غیرش \_ چه آن غیر ممتنع الحركه باشد چه غیر ممتنع الحركه باشد \_ آن شی متحرک بالذات نیست. این بیان تعمیم همان بیان اول است لذا شیخ در عبارت اولی را عین دوّمی می داند.

ج) هر چیزی که ممتنع الحركت شود با فرض سکون غیر (جز) که آن غیر ممتنع الحركت است آن چیز متحرک لذاته نخواهد بود.

توجه داریم که بیان اول عین بیان دوم است، اولی مطلق است به عمومیت تصریح نشده در دومی به عمومیت تصریح شده، بنابراین اگر مقدمه بصورت اول صحیح باشد مقدمه بصورت دوم هم صحیح خواهد بود و اگر چیزی بصورت عام صحیح باشد بصورت خاص یعنی بصورت سوم هم صحیح خواهد بود. پس باید مقدمه بصورت خاص که به بیان سوم اثبات شود؛ یعنی باید اثبات نماییم که « هر چیزی که ممتنع الحركت شود بافرض سکون جزئش که ممتنع الحركت است آن چیز متحرک لذاته نخواهد بود » ولی اثبات این مطلب ممکن نیست؛ چرا که بین مقدم و تالی ملازمه نیست؛ بعبارت دیگر اینکه « آن چیز متحرک لذاته نباشد » صحیح نیست. لذا شیخ می فرماید « لو سلم ذلك » اگر پذیرفته شود که نمی شود.

متن : فهذا القول ( قول قائل یعنی اشکال ) لیس مما يحضرنی له جواب أقنع به، و لا یبعد أن یکون عند غیری له جواب. و أظن أن مأخذ الاحتجاج لا- یلجئ إلى هذا کل الإلجاء، ( یعنی ما مجبور نیستیم که کل مبادی را اثبات کنیم، بلکه کافی است که یک مقدمه را اثبات کنیم ) و ذلك ( اینکه ما مجبور نیستیم که کل مبادی را اثبات کنیم ) إن كانت هذه المقدمه مسلمه ( یعنی در هر دو حال صحیح باشد ) کان ( ای سواء کان ) التسکین ( یعنی سکون الغیر ) محالا أو غیر محال، ثم (1) الاحتجاج، ( خبر ان ) أعنی بالمقدمه ( بیان مقدمه ای که در عبارت بالا آمد ) قولنا کل ما تمتنع حرکت لفرض سکون فی غیره فلیس متحرکا لذاته، ( مقدمه بصورت مطلق که همان بیان اول باشد ) و هذا ( یعنی این مقدمه که خالی از تعمیم است ) غیر (2) قولنا کل ما ( یعنی متحرک لذاته ) تمتنع حرکت لفرض سکون فی غیره محال أو غیر محال، ( شیخ فقط خواسته تعمیم را بیان کند خبر که « لم یکن متحرکا لذاته » باشد را نیاورده ) حتی لو قلنا کل ما ( یعنی متحرک لذاته ) یمتنع أن یتحرک لفرض محال فی غیره ( یعنی جزئش ) لم یکن متحرکا لذاته، فسلم ذلك، ( جواب لو یعنی این مقدمه را هم قبول کنیم، که قابل قبول نیست چرا که لم یکن متحرکا لذاته یعنی خبر قابل پذیرش نیست. ) فصح لنا القول و القیاس. ( عطف تفسیر ) و لکن الشأن ( یعنی بحث ) فی صحه هذه المقدمه فلیجتهد غیرنا من المتعصبین لهذا الاحتجاج فی تصحیح هذه المقدمه فریما تیسرت له ( ضمیر به غیرنا برمی گردد ) هذه ( صحت این مقدمه ) المتعسره علینا.

ص: ۲۳۸

۱- (۱). تم صحیح است.

۲- (۲). عین صحیح است.

Your browser does not support the audio tag

بحث در این داشتیم که متحرک بالذات نداریم، و هر متحرکی باید محرکی داشته باشد، بر این مدعا سه دلیل اقامه شد که دلیل سوم مبتنی به اشکال است، یک یا دوتا ( در صورت که لکن ... ص ۸۹، س را اشکال مستقل بگیریم نه دنباله اشکال اول) از این اشکالات بیان شد، در این جا شیخ به بیان اشکال دیگری می پردازد.

قبل از بیان اشکال جا دارد یک بار دیگر دلیل را بیان نماییم، به این نحو که اگر متحرک بالذات داشته باشیم و بر فرض جزئیات ساکن باشد متحرک بالذات ( کل) ساکن نمی شود، در حالیکه کل ساکن می شود پس متحرک بالذات نداریم.

اشکال سوم ( وعلی هذا الاحتجاج ...): این دلیل مبتنی بر توهّم سکون جزء است که در اشکال قبل مستشکل گفت جزء ساکن نمی شود؛ چرا که جزء جزء متحرک بالذات است، در این جا می گوئیم که ما اصلاً جزء نداریم، بلکه می توانیم جزء را توهّم نماییم و با فرض جزء متوهّم سکون آنرا هم توهّم نماییم. در این صورت می توانیم دو حال داشته باشیم یکی اینکه توهّم نماییم که که جزء داریم ولی سکون جزء را توهّم نماییم در این شق اصلاً دلیل اجرا نمی شود؛ چرا که اجرای دلیل مبتنی بر توهّم سکون جزء است. اما اگر جزء را توهّم نمودیم و سکون آنرا هم توهّم نماییم دلیل اجرا می شود ولی تالی باطل نیست.

به بیان دیگر ما دوتا فرض داریم، یکی اینکه برای کل جزء فرض می کنیم و فرض دوم آنکه جزء را ساکن فرض می کنیم، حال یا جزئیت جزء را در نظر نمی گیریم بلکه مستقل لحاظ می کنیم و یا جزئیت جزء را در نظر می گیریم، اگر جزئیت جزء را کنار بگذاریم و از کل جدا نماییم وقت هم که ساکن فرض می کنیم باز هم از کل جدا است. پس هم ذاتاً جدا از کل است و هم حکماً و چنین جزئی در واقع جزء نیست و در نتیجه سکون آن مستلزم سکون کل نیست. اما اگر هنوز جزئیت را برای جزء باقی گذاشته باشیم، سکون این جزء سکون متداول نیست و مبنای استدلال سکون متداول جزء است؛ به بیان سوم اگر جزء را جزئی بگیریم سکونش سکون متداول است ولی تالی باطل نیست، اما اگر جزء را جزء بگیریم سکون آن دیگر سکون متداول نخواهد بود و سکون جزء مستلزم سکون کل است.

ص: ۲۳۹

خلاصه ما سه فرض داریم، اول اینکه جزء را فرض کنیم ولی سکونش را فرض نکنیم این با دلیل نمی ساز؛ چرا که مقوم دلیل سکون جزء بود، دوم اینکه جزء را ساکن فرض کنیم، به این صورت که قسمتی از جسم را جدا کنیم و اسم آنرا بگذاریم جزء و این جزء را ساکن فرض کنیم و سکون هم سکون متداول باشد در این صورت سکون جزء مستلزم سکون کل نیست و لذا اینکه می گوئیم باید کل ساکن باشد درست نیست؛ عبارت دیگر تالی باطل نیست؛ نمی توانیم بگوئیم « در حالیکه کل ساکن می شود»؛ چرا که جزء ذاتاً و حکماً جدا از کل است و سکون آن مستلزم سکون کل نمی شود. سوم اینکه جزء را فرض کنیم و ساکن هم در نظر بگیریم ولی مراد از سکون سکون رایج و متداول نباشد در این صورت هم سکون رایج کل لازم نمی آید.

بیان شیخ به این صورت است که چون جسم یک پارچه است ما جزء نداریم مگر اینکه جزء را فرض کنیم، حال آیا این جزء

فرضی صاحب این است یا این فقط مال کل است؟ مسلماً کل این یعنی نسبت به مکان را دارد ولی جزء به تبع وبالعرض (۱) کل این دارد. باتوجه این مطلب کل حرکت اینی دارد؛ بعبارت دیگر کل چون این دارد می تواند حرکت اینی داشته باشد ودرفرض ما دارد، وجزء چون این را ندارد مگر بالعرض حرکت اینی هم ندارد مگر بالعرض و تبع کل ودرنتیجه سکون اینی هم ندارد.

ص: ۲۴۰

---

۱- (۱). بالعرض به دومعنا می آید، گاهی بمعنای بالمجاز و گاهی بمعنای بالتبع، دراین جا معنای دوّم مراد است.



باتوجه به مطلب مذکور جزء متحرک بالذات توهم سکون برایش ممکن نیست، مگر اینکه جزئیت آنرا در نظر نگیریم، بلکه مستقل در نظر بگیریم در این صورت استلزام بین سکون جزء و کل نخواهیم داشت چون دو جسم جدا از هم اند. اگر جزئیت جزء را در نظر بگیریم در این صورت سکون را که برای جزء در نظر می‌گیریم سکون رایج و متداول نخواهد بود؛ چرا که جزء جزء متحرک بالذات است و تابع آن واگر آنرا ساکن فرض کنیم سکون آن سکون رایج نخواهد بود. در هر صورت بین استدلال مذکور مخدوش است؛ چون قوام استدلال به سکون جزء است که یا امکان ندارد، مگر اینکه جزئیت را از آن بگیریم، و یا بمعنای سکون رایج که در استدلال مدنظر است نمی‌باشد.

متن: وعلی هذا الاحتجاج شك آخر، و هو أن المتصل و إن كان يمكن أن تفرض له أجزاء فلا يمكن ( یعنی ولكن لا يمكن، چرا که فای بعد از آن وصلیه بمعنای لکن می‌آید ) أن تتوهم تلك الأجزاء ساكنه أو متحركه إلا (استدراک از غیرذات این ) بالفرض (1) ( یعنی فرض دیگر بکنیم که سکون جزء باشد ) لأنها غير ذات أين ما دامت أجزاء المتصل إلا- بالفرض ( / بالعرض ) و لا ذات وضع، و هذا ( انکه اگر جزء سکون دارد به تبع کل است ) شیء سيبين بعد. فإذا كان توهم السكون في الجزء مما لا يتحقق توهما إلا و ينفصل بالفعل ( یعنی جزئیت را در نظر نگیریم، جدا در نظر بگیریم )، لم يكن لهذا الاحتجاج مأخذ سديد أو ( بمعنای إلاأن ) يدعى توهم فصل ثم إسكان معا. ( در این صورت استلزام نیست بین سکون جزء و سکون کل، چون دو جسم مستقل اند ) و لو أنت توهمت في الجزء المفروض سکونا و هو متصل ( یعنی باحفظ جزئیت )، فقد توهمت معنى مشاركا للسكون في الاسم. و أما السكون بحده فلا يمكن أن يتوهم في ذلك الجزء ( جزء که هنوز متصل است و جزئیت آن محفوظ )، كما لا يمكن أن تتوهم الأمور المحاله في الفعل (2) و الخيال جميعا، فليكن هذا المأخذ ( مبنای دلیل ) مما يسئل (3) غیرنا ( منصوب به نزع حافظ ) ممن يقف على تحقيقه أن ينوب عنا فيه

ص: ۲۴۱

۱- (۲). استاد نسخه ای بالعرض را ترجیح داد ( بالعرض بمعنای بالتبع )

۲- (۳). « فی العقل » صحیح می‌باشد.

۳- (۴). « مسؤل عنه » در عربی مطلب است، امّا در فارسی شخص است، عبارت را اگر فارسی معنا کنیم یعنی از غیر ما سؤال کند.

Your browser does not support the audio tag

گفته شد که در حرکت شش چیز لازم است، متحرک، محرک، مسافت یا مافیه حرکت، مبدأ یا مامنہ حرکت، منتها یا مالیه حرکت و زمان.

زمان چون مستقلاً مورد بحث واقع می شود، در این فصل از بحث نمی شود، متحرک هم چون وجودش روشن است مورد بحث قرار نمی گیرد، بحث از محرک گذشت، در این جا به بحث در مبدأ و منتهای حرکت می پردازیم. اگر به تعریف حرکت توجه نماییم می بینیم که برای حرکت باید و مبدأ و منتهای وجود داشته، توضیح مطلب اینکه اولاً حرکت کمال اول است برای شی که آن شی کمال ثانی دارد، ثانیاً قبل از حرکت آن شی حالتی دارد که نسبت به هر دو کمال بالقوه است، و ثالثاً وقت که حرکت شروع می شود آن حالت را ترک می کند و به سوی کمال ثانی می رود. (۱)

جمع سه مطلب این می شود که شی هم می تواند کمال اول داشته باشد و هم کمال ثانی، حالتی که متحرک با حرکت آن حالت را ترک می کند و به سوی کمال ثانی می رود آن حالت مبدأ است، چه این حالت کمی باشد، چه کیفی باشد، چه وضعی باشد و چه اینی باشد؛ مثلاً در حرکت مکانی حالت نسبت به مسافت را ترک می کند و به سوی کمال ثانی می رود وقت که کمال ثانی را بدست آورد این حالت می شود منتهای حرکت. خلاصه آن حالت اول که نسبت به هر دو کمال بالقوه است مبدأ حرکت است و آن حالتی که شی نسبت به هر دو کمال بالفعل است منتهای حرکت است.

ص: ۲۴۲

---

۱- (۱). همین که حالت اول را ترک می کند یعنی مبدأ دارد و اینکه به سوی کمال ثانی می رود یعنی منتها دار.

از جمع سه مطلب مبدأ و منتها برای حرکت بدست آمد، توجه داریم که این سه مطلب تفصیل همان تعریفی است که برای حرکت بیان شد. بنابراین مبدأ و منتها برای حرکت از خود تعریف حرکت بدست می آید، و نیاز به اثبات جدا گانه ندارد.

مبدأ و منتهای حرکت تقسیمات مختلف دراد :

الف) مبدأ و منتها : گاهی دوضدین است؛ مثل اینکه شی از سفیدی به سمت سیاهی حرکت کند، که بین سفیدی و سیاهی تضاد است، و متضادین بین شان غایت خلاف است و قابل جمع نیست، گاهی بین دوضدین است؛ مثل اینکه متحرک از زردی به سوی سبزی حرکت نماید، که زردی و سبزی تضاد ندارند؛ چرا که بین شان غایت خلاف نیست، ولی بخاطر نزدیکی به دوضد باز هم قابل جمع نیست، اگر هر دو به زردی نزدیک بوند به یک اندازه یا به سبزی نزدیک بود به یک اندازه قابل جمع بودند. ۳. گاهی به امور متقابل نسبت دارد ( نه اینکه ضدین باشد و یا بین دوضد )؛ مثل فلک که حرکت دورانی دارد، اگر یک نقطه را شروع حرکت در نظر بگیریم دوباره به همان نقطه می آید، این نقطه مبدأ و منتها است که نه ضدان است و نه بین ضدان، اما نسبت دارد به اموری که به وجهی متقابل اند، از این جهت جمع نمی شود، از جهت اینکه شروع حرکت است

غیر از جهتی است که منتهای حرکت است؛ چون شروع و ختم جمع نمی شود نقطه شروع و ختم جمع نمی شود. (برخی گفته اند که در فلک مرکز و محیط را مبدأ و منتهای بگیریم که متقابل اند و جمع نمی شود.)

ب) گاهی متحرک در مبدأ و منتهای سکون پیدا می کند و گاهی به سرعت و بدون توقف عبور می کند، در حرکت های مستقیم چه بسیط باشد و چه مرکب از حرکات باشد، متحرک در مبدأ و منتهای حرکت ساکن می شود، یا کم و یا زیاد، اما در حرکت های دورانی که یک نقطه را مبدأ و منتهای حرکت می گیریم، متحرک در آن نقطه توقف ندارد، بلکه از آن عبور می کند ساکن نمی شود.

ص: ۲۴۳

متن : و أما تعلق الحركة بما منه و بما إليه فيستتبط من حدها، لأنها(الف) أول كمال يحصل لشيء له كمال ثان ينتهي به ( بواسطة كمال اول) إليه،(ب) و له حاله القوه التي قبل الكمالين،(ج) و هي الحالة التي الكمال الأول تركها و توجه إلى الكمال الثاني (1) و ربما كان ما منه و ما إليه ضدین و ربما كانا بین الضدین، لكن الواحد أقرب من ضد، و الآخر أقرب من ضد، و ربما لم یكونا ضدین و لا بین ضدین، و لكن كانا من جمله أمور لها نسبه إلى الأضداد و أمور متقابله ( عطف تفسیری براین اضداد یا عطف برامور، که اولی بهتراست) بوجه ما فلا تجتمع معا ( پس مبدأ ومنتها هم که با این امورنسبت دارد باهم جمع نمی شود) کالاً-حوال التي للفلک، فإنه لا-یضاد مبدأ حركه منه لمنتهاها لكنها لا تجتمع معا. و ربما كان ما منه و ما إليه مما یثبت الحصولان فیهما زمانا، حتی یكون عند الطرفين سکون، و ربما لم یکن الحصول فيه إذا فرض كأنه حد بالفعل ( در حرکت دورانی حد بالفعل نداریم، بلکه باید فرض کنیم حدی را بالفعل و بگوییم متحرک در آن حد یک آن و اشده که همان مبدأ ومنتها است لذا گفته شده « فيه » باضمیر مفرد) إلا أنا کما للفلک، فإن فی حرکتها ترک مبدأ و توجهها إلى غایه، لكن لا وقوف له عند أحدهما.

### متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – دوشنبه ۲۲ آبان ماه ۹۱/۰۸/۲۲

ص: ۲۴۴

---

۱- (۲) . باتوجه به جمع این سه مطلب مبدأ ومنتها براین حرکت بدست، و این سه مطلب در واقع تفصیل همان تعریفی است که براین حرکت بیان شد.

کالاحوال... ص ۹۱، س ۳: مبداء و منتهای حرکت فلک بالذات تضاد ندارد، ولی به اعتبار اینکه یکی وصف مبدائیت را دارد و دیگری وصف منتهائیت را، و این دو وصف تضاد دارند مبداء و منتهای حرکت فلک بالعرض تضاد پیدا می کند و به همین خاطر جمع نمی شوند.

ثم لقائل ... ( اشکال بر لزوم مبداء و منتهای برای حرکت ) : مبداء و منتهای مقوم حرکت نیستند؛ چرا که اگر مبداء و منتهای مقوم حرکت باشند باید برخی از متحرک را ساکن بدانیم، در حالیکه این گونه نیست.

توضیح مطلب اینکه مبداء و منتهای حد حرکت یا حد مسافت اند، حال اگر حرکت و مسافت متصل را برایش حد در نظر بگیریم حدی نخواهد داشت، و اگر حد نداشته باشد مبداء و منتهای ندارد و اگر مبداء و منتهای نداشته باشد حرکت نخواهد بود، و لذا باید حدود را خود ما فرض نماییم، و الا حرکت نخواهیم داشت؛ مثلاً در حرکت فلک مبداء و منتهای نداریم باید نقطه ای را بعنوان مبداء و منتهای در نظر بگیریم، در غیر این صورت ( طبق اینکه مبداء و منتهای مقوم حرکت باشند ) حرکت برای فلک نخواهد بود، در حالیکه فلک دارای حرکت است، بستگی به فرض ما ندارد. پس مبداء و منتهای از مقومات حرکت نیستند.

اموری که حد می سازند : یکی از امور که حد برای حرکت می سازد قطع است؛ مثلاً ما مسافت را قطع می کنیم و می گویم این مبداء است و آن یکی منتهای، امر دیگر برخورد دو جسم است، آنجای که برخورد جسم متحرک با جسم دیگر صورت می گیرد، چه این برخورد به صورت مماسه باشد یا موازات، می تواند مبداء و منتهای حرکت باشد، امر سوم فرض است، ما می توانیم یک نقطه را بعنوان مبداء و نقطه ای دیگر را بعنوان منتهای در نظر بگیریم، یا یک ساعت از روز را بگویم مبداء و ساعت دیگری را بگویم منتهای است ( توجه داریم که ما فرض می کنیم چیزی را که در نفس الامر است، نه اینکه صرف اعتبار ما باشد و هیچ نفس الامریت نداشته باشد )، امر چهارم عرض است، یک مسافت را می توانیم با پاشید رنگ مبداء و منتهای برایش درست نماییم و یا مثلاً تاریکی را بگویم مبداء است و روشنی را منتهای حرکت بگیریم، البته بستگی به ما ندارد این امور در خارج است، برخی شان مبداء و برخی دیگر منتهای حرکت اند.

ص: ۲۴۵

بیان اشکال به صورت قیاس : اگر مبداء و منتهای مقوم حرکت باشد، و با امور مذکور حد درست نشود نباید حرکت داشته باشیم، در حالیکه بدون این حدود هم حرکت داریم. پس مبداء و منتهای مقوم حرکت نیست.

متن : ثم لقائل أن يقول: إن الحدود في المتصل على مذهبكم ( بنا بر مذهب شماي مشاء که جسم را متصل و یک پارچه می دانید حدود بالفعل وجود ندارد، اما بنا بر مذهب ذی مقراطیس که جسم را مرکب از اجزاء صغار صلبه می داند جسم حدود بالفعل دارد ) لیست موجوده بالفعل، بل بالقوه، و إنما یصیر بالفعل إما بقطع و إما بموافاه محدوده کماسه أو موازاه أو بفرض أو بعرض کما سنذکره، فیکون إذن ( حال که بواسطه ای این اسباب حدود بوجود می آید ) ما لم یکن أحد هذه الأسباب بالفعل لا- یكون مبدأ و لا- منتهی و ما لم یکن ( تمامه یعنی لم یتحقق ) مبدأ و لا نهاییه معینین ( صحیح معینین )، عنه تبتدی

الحركة و تنتهي إليه لا يكون ( تامه یعنی لایتحقق ) حرکت: فالفلک ما لم یکن له سبب محدد لا یكون متحرکا، و هذا محال.

فالدی نقول ... ( جواب ): مبداء و منتهای سه جور است، یکی مبداء و منتهای که بالفعل موجود است، دیگری مبداء و منتهای که بالقوه القریبه من لفعل است و سومی مبداء و منتهای که بالقوه البعیده من لفعل است.

توضیح مطلب اینکه هرگاه حدود و نقاط بالفعل موجود باشد و متحرک آن حد را ترک نماید این حد مبداء بالفعل است و وقت که به آن برسد منتهای بالفعل است، اما اگر وقت که حرکت انجام می شود، چه حرکت مستقیم چه مستدیر، حد و نقطه ای بالفعل نداشته باشیم می توانیم یک یا دو نقطه ای را جدا نماییم در حرکت های دورانی و یا دو نقطه را جدا نماییم در حرکت مستقیم، در این صورت وقت که متحرک می خواهد آن حد و نقطه را ترک نماید و یا نزدیک است به آن برسد حدود معین شده مبداء و منتهای بالقوه القریبه من الفعل است، ولی چنانچه آن حدود را در مسافت جدا نکرده باشیم و یا حدود جدا شده اما متحرک در شرف حرکت نیست در این صورت حدود مورد نظر مبداء و منتهای بالقوه البعیده من الفعل است.

با توجه به بیان مذکور وقت که گفته می شود مبداء و منتهای از مقوماً حرکت اند مراد معنای عام مبداء و منتهای است که شامل هر سه قسم، و آنچه را که شمای مستشکل وجودش را نفی نمودید قسم اول از سه قسم است، و بانفی خاص عام نفی نمی شود.

### متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – سه شنبه ۲۳ آبان ماه ۹۱/۰۸/۲۳

Your browser does not support the audio tag

جواب ( فالذی نقول ... ) : جواب از اشکال این است که مبداء سه قسم : ۱. مبداء که بالفعل موجود است، ۲. مبداء که بالقوه القریبه من الفعل موجود است، ۳. مبداء که بالقوه البعیده من الفعل موجود است. و وقت که گفته می شود مبداء و منتهای مقوم حرکت است یا حرکت مقوم به مبداء و منتهای است، مراد معنای عام مبداء و منتهای است که شامل هر سه قسم می شود، نه مبداء و منتهای بالفعل تنها تا اشکال شما وارد باشد.

در بالفعل شدن مبداء و منتهای دوجیز لازم است، یکی اینکه حد معین باشد و یا بایکی از اسباب حد را معین نماییم، دیگر اینکه متحرک در حد معین واصل شود، در این صورت مبداء و منتهای بالفعل است، در غیر این صورت مبداء و منتهای بالقوه است، که سه صورت دارد، یکی اینکه متحرک واصل شده ولی ما آن نقطه را فرض نکرده ایم در این صورت منتهای بالقوه قریبه من الفعل است، دیگر اینکه وصول نباشد ولی فرض باشد و سوم اینکه وصول نباشد و ما هم فرض نه کرده باشیم و یا با یکی از اسباب آنرا مشخص ننموده باشیم در این دو صورت منتهای بالقوه بعیده من الفعل است. مثلاً اگر متحرک از مبداء بیرون آمده و به نقطه ای که آنرا فرض نموده ایم یا با یکی از اسباب قطع جدا نموده ایم واصل شده، منتهای بالفعل است؛ چرا که هم حد معین شده و هم متحرک به آن واصل شده است، همین طور در مبداء وقت که شروع حرکت با فرض آن نقطه بعنوان مبداء یکسان و هم زمان باشد شود، آن نقطه مبداء بالفعل است. اما اگر از حد معین نشده شروع شده حرکت شروع شده و به حدی که معین نشده واصل شده در این صورت هم مبداء و هم منتهای بالقوه قریبه من الفعل است، ولی اگر شروع حرکت نباشد و ما هم فرض نکرده باشیم مبداء بالقوه بعیده من الفعل است، و در صورت که حرکت شروع شود و به حدی که منتهای می تواند باشد واصل نشده و هم آنرا معین نکرده ایم منتهای بالقوه بعیده من الفعل است.

ص: ۲۴۷

مثالی را که اقا جمال خوانساری بیان نموده در باب افلاک است، به این نحو که وقت شمس حرکت می کند و به درجه ای مثلاً اول حمل واصل می شود، ولی ما آن درجه را حد فرض نکرده ایم، در این صورت منتهای بالفعل نیست، بلکه بالقوه قریبه من الفعل است همین گونه است وقت که ما درجه دهم حمل را منتهای فرض کرده باشیم ولی خورشید واصل نشده باشد، اما اگر درجه ای از حمل منتهای است ولی ما فرض نکرده ایم و خورشید هم واصل نشده آن درجه منتهای بالقوه بعیده من الفعل است.

در حرکت های مستقیم مبداء و منتهای دوتا است و در حرکت های دورانی ممکن است مبداء و منتهای دوتا باشد مثل اینکه مشرق را مبداء حرکت شمس و مغرب را منتهای آن بدانیم، و ممکن هم است که یک نقطه باشد، ولی به دو اعتبار مثل اینکه یک شبانه روز را یک حرکت بدانیم در این صورت یک نقطه هم مبداء است و هم منتهای به دو اعتبار.

نکته: آنچه که مهم است و باید به آن توجه شود این است که حرکت چون اجزایش بالقوه است، ولو خود حرکت بالفعل است، مبداء و منتهای آن هم می تواند بالقوه باشد، و با شرائطی که بیان شد بالفعل می شود.

ملاک حرکت های دورانی این است که یک نقطه مهروب و مطلوب باشد بایک حرکت، و چنانچه مسافت حرکت به شکل مربع باشد هرچند یک نقطه مهروب و مطلوب است ولی باچند حرکت، و لذا حرکت روی مسافت مربع شکل حرکت مرکب است نه حرکت دورانی.

متن: فالذی نقول فی جوابه أن النهایه و المبدأ تكون للحركه بضرب فعل و بضرب قوه، و القوه تكون علی وجهین: وجه قریب من الفعل، و وجه بعید من الفعل. مثال ذلك أن المتحرك في حال ما يتحرك، له بالقوه القریبه حد، و لك أن تفرضه، و قد وصل إليه فی آن تفرضه (آن یعنی جزء لا-یتجزی زمان که وجود ندارد باید فرض نمایم) فیکون ذلك له فی نفسه (یعنی باقطع نظر از فرض فارض و اسباب قطع) بالحقیقه بالقوه (که باعروض اسباب قطع بالفعل می شود، قبل از آن حقیقتاً وجود دارد ولی بالقوه) و إنما یصیر بالفعل حداً لحصول الفرض بالفعل القطع بالفعل، و مع ذلك (یعنی با اینکه به حد رسیده) لا یقف بل یستمر) مثل حرکت های دورانی که درمبداء و منتهامتوقف نمی شود، و حد مستقبل (عطف بر «له بالقوه القریبه حد» آقا جمال می گوید این عبارت بالقوه البعیده من الفعل را بیان می کند) لا یمکن من حیث هو حد حرکت (نسخه پاورقی بهتر است که قید بالفعل دارد؛ یعنی حرکت بالفعل است، اما حد از حیث حد بودن بالفعل نیست) أن یجعل بالفعل حد حرکته بفرض (متعلق یجعل) أو بسبب (مثل قطع و موافات) محدد بالفعل بل یحتاج أن یتوفی (کاملاً طی کند) المسافه إليه (حد) حتی بصیر بهذه الصفه، أعنی (تفسیر بهذه الصفه) أن یکون هناك ما یمکنک أن تفرضه مبدأً أو یمکنک أن تفرضه منتهی، و بالجمله حداً تفرضه من الحرکه. فکل حرکه من حرکات الفلک تشیر إليها فی وقت معین و یحصلها (یعنی حاصلش بدانیم، حرکت فلک انقطاع ندارد یک حرکت است، ولی ما می توانیم قطع نمایم و حرکات درست کنیم لذا گفته تشیر... و تحصلها)، فإنها یفترض لها ذلك (مبداء و منتهای) فتاره یفترض المبدأ و المنتهی متباینین آی نقطتین مختلفتین هما حداً ذلك المفروض من الحرکه (بیان ال المفروض) فی ذلك الوقت الذی تعینه، و تاره تكون نقطه واحده هی بعینها مبدأً و منتهی. أما مبدأً، فلأن الحرکه عنها، و أما منتهی فلأن الحرکه إليها و یکون ذلك (دوعنوان داشتن دو وصف داشتن) لها فی زمانین.



Your browser does not support the audio tag

گفته شد که هر حرکتی متقوم است به مبداء و منتهای، مستشکل گفت چون مسافت متصل است حد ندارد. پس مبداء و منتهای بالفعل ندارد، حال اگر مبداء و منتهای از مقومات حرکت باشد حرکت نخواهیم داشت، درحالیکه حرکت داریم. پس مبداء و منتهای از مقومات حرکت نیست. در جواب این اشکال بیان گردید که لازم نیست مبداء و منتهای بالفعل داشته باشیم، همین که مبداء و منتهای بالقوه داشته باشیم کافی است؛ چرا که مراد از مبداء و منتهای که مقوم حرکت است اعم از مبداء و منتهای بالفعل و بالقوه است، و اگر در حرکتی مبداء و منتهای بالفعل نداشتیم، مبداء و منتهای بالقوه القریبه من الفعل یا مبداء و منتهای بالقوه البعیده من الفعل را داریم و همین کافی است.

فالحركة المکانیه : در عبارت قبلی بیان شد که باید حدود را معین کنیم، بواسطه ای اسباب که حدود را معین می کند، تا مبداء و منتهای معین گردد، در این فراز می فرماید لازم نیست که برای تعیین مبداء و منتهای حدود را معین کنیم، بلکه همین که مسافت و حرکت را تعیین نماییم مبداء و منتهای خود بخود معین می شود؛ مثلاً حرکت چه مکانی باشد که نوعاً مستقیم است، چه وضعی باشد که نوعاً مستدیر است، وقت که مسافت آنرا تعیین نماییم مبداء و منتهای آن قهراً تعیین می شود؛ مثل اینکه می گوئیم حرکت فلک از ازل تا ابد در این بیان که حرکت کلی فلک را تعیین نمودیم، مبداء و منتهای آن هم بصورت کلی معین می شود، مبداء ازل و منتهای آن ابد است. و اگر حرکت فلک را بصورت جزئی معین نمودیم مثل حرکت یک سال یا حرکت یک شبان روز خورشید حرکت آن هم به صورت جزئی مشخص می شود. پس تقوم حرکت به مبداء و منتهای به این صورت که است که هرگاه حرکت و مسافت آنرا معین نماییم مبداء و منتهای آن هم معین می شود.

ص: ۲۴۹

متن : فالحركة ( در بحث قبلی حرکت فلک مطرح شد ولی این بحث اختصاص به فلک ندارد لذا در این جا با فای تفریع حرکات دیگر را بیان می کند که عمومیت را افاده نماید ) المکانیه أو الوضعیه تعلقها ( وابستگی دارد، تقوم دارد ) بالمبداء و المنتهی هو أنک، إذا عینت حرکت و مسافه تعیین مع ذلك ( تعیین حرکت و مسافت ) مبداء و منتهی قائم بنفسه ( نه اینکه قائم به فرض ما باشد )، و المتحرک ( نسخه بدل « المتحرک المکانی » دارد که بهتر است ) تعلقه بالمبداء و المنتهی هو أن یکون ذلك ( مبداء و منتهای ) له بالفعل أو بالقوه القریبه من الفعل ( در این جا بالقوه البعیده من الفعل را طرح نکرده، در ابتدای جواب عنوان کرده بود )، ذلك ( مبداء و منتهای داشتن ) علی ای وجه کان منهما ( وجه بالفعل و وجه بالقوه ) جاز. فإننا لم نشترط الوجه المعین فیہ ( متحرک مکانی ) منهما. و بالجمله فإنها تعلق ( یعنی تقوم دارد ) بالمبداء و المنتهی علی هذه الصورة و الشرط المذكور ( عطف مرادف بر مرادف، شرط مذکور یعنی تعیین حرکت و مسافت )، لا من حیث هما بالفعل .

Your browser does not support the audio tag

ثم من المشهور...: بحثی که داشتیم این بود که هر حرکتی احتیاج به مبداء و منتهای دارد و هر متحرکی مبداء را در نظر گیرد و محرک هم متحرک را به همان جهت سوق می دهد و تحریک می کند. پس حرکت و تحریک و تحرک با هم ارتباط پیدا می کند، و لذا مصنف از بحث مبداء و منتهای وارد این بحث شده که آیا حرکت و تحریک و تحرک یک ذات است یا سه ذات مستقل؟ البته لزوم ندارد این بیان را داشته باشیم چرا که می شود از یک بحث وارد بحث دیگر شد چنانچه از بحث تعریف حرکت وارد تقسیم حرکت به توسطیه و قطعیه شد و از بحث اقسام حرکت به بحث مقومات حرکت منتقل کردید، ولی از آنجای که این مورد با موارد قبل تفاوت دارد بهتر است توجیه شو؛ چرا که بحث از مبداء و منتهای هنوز تمام نشده بعد از این بحث هم بحث مسافت مطرح شده این نشان می دهد که بحث یک ذات بودن حرکت، تحریک و تحرک یا ذوات مستقل بودن شان مربوط به بحث مبداء و منتهای است، که در این صورت توجیه همان است که بیان شد، احتمال هم دارد که نساخ جا بجا کرده باشد و احتمال دیگر این است که نخواسته از مسافت در این جا بحث نماید.

ص: ۲۵۰

آیا حرکت تحریک و تحرک یک ذات است یا دوتا؟ روشن است که حرکت با محرک فرق دارد همین طور حرکت با متحرک، اما حرکت با تحرک و تحریک فرق شان روشن نیست پس جا دارد که درباره اش بحث شود.

مشهور: حرکت، تحرک و تحریک یک ذات است، حرکت که امر تدریجی است چنانچه بدون نسبت به چیزی لحاظ شود حرکت است، اما اگر آنرا به متحرک نسبت دهیم می شود تحرک و چنانچه به محرک نسبت دهیم تحریک نامیده می شود. پس تحرک نسبت حرکت است به متحرک، و تحریک نسبت حرکت است به محرک.

ابن سینا در عبارت می گوید تحرک حرکت است منسوباً ای مافیه و تحریک حرکت است منسوباً الی ماعنه، مراد از « مافیه » متحرک و مراد از « ماعنه » محرک، ولی بجای این دو کله از مافیه و ماعنه استفاده نموده، یکی به این جهت که قبلاً هم عبارات مافیه و ماعنه به کار رفته بود، و دیگر اینکه می خواهد بیان کند که کلمه مافیه معنای دیگری غیر از مسافت هم دارد.

آیا تحرک و تحریک نسبت است یا حرکت منسوب؟ اگر بگوییم نسبت است تحرک یعنی نسبه حرکت الی المتحرک و تحریک یعنی نسبه حرکت الی المحرک، دیگر این بحث مطرح نمی شود که یک ذات است یا دوتا ذات چرا که معلوم است که حرکت با نسبت حرکت الی المتحرک و الی المحرک فرق می کند. اما اگر گفتیم تحرک حرکت منسوب المتحرک است و تحریک حرکت منسوب المحرک این بحث جا دارد که آیا حرکت، تحرک و تحریک یک ذات است و یا ذوات مستقل؛ چرا که در سه ذات حرکت را مطرح کرده ایم. ولی شیخ هر دو بحث را مطرح نموده است؛ هم نسبه حرکت را هم حرکت منسوبه را، به همین جهت باید توجیه نماییم یا بگوییم که حرکت منسوباً و نسبه حرکت خیلی تفاوت ندارد، پس فرق نمی کند که نسبه حرکت را مطرح کنیم یا حرکت منسوباً، البته این که نسبه حرکت و حرکت منسوب یکی باشد توجیه خوبی نیست، و یا بگوییم ابن سینا خواسته هم احتمالات را طرح ورد نماید، چه قائل داشته باشد و چه قائل نداشته باشد، این توجیه خوبی است..

ص: ۲۵۱

ابن سینا نظر مشهور را قبول نیم کند می گوید شما گفتید که تحرک یعنی حرکت منسوب الی المتحرک ، درحالیکه تحرک نسبتبه المتحرک الی حرکت است نه نسبتبه حرکت الی المتحرک، بعبارت دیگر تحرک وصف متحرک است نه وصف حرکت؛ مثلاً انسان که راه می رود نسبتش می دهیم به حرکت می گوئیم متحرک است، خلاصه تحرک حال متحرک است ( صغرا) و حرکت منسوب الی المتحرک حال متحرک نیست ( کبرا) پس تحرک حرکت منسوب الی المتحرک نیست.

درست هین بیان در تحریک هم می آید به این صورت که تحریک حال محرک است ( صغرا) و نسبت حرکت به محرک حال محرک نیست ( کبرا) پس تحریک نسبت حرکت به محرک نیست.

اشکال : شما گفتید که تحرک نسبت متحرک است به حرکت نه نسبت حرکت به متحرک، و تحریک نسبت محرک است به حرکت نه نسبت حرکت به محرک، درحالیکه نسبت طرفینی است اگر به متحرک به حرکت نسبت دارد حرکت هم به متحرک نسبت دارد، همین طور اگر محرک به حرکت نسبت دارد حرکت هم به محرک نسبت دارد. پس فرقی نمی کند چه بیان مشهور را داشته باشیم چه بیان شما را.

جواب شیخ : درست است که نسبت دوطرف دارد، ولی نسبت متحرک به حرکت با نسبت حرکت به متحرک دو معنا است هرچند وجوداً تلازم دارد، همین طور نسبت محرک به حرکت با نسبت حرکت به محرک دو معنا است هرچند وجوداً تلازم دارد، و بحث ما در معنای تحرک و معنای تحریک است، نه در وجود شان.

آخرین بحث که باقی مانده این است که حرکت مقوم است به مافیه، در جای خودش این بحث مفصلاً می آید در این جا فقط معنای « مافیه » بیان می شود، مافیه به دو معنا به کار می رد، یک بمعنای متحرک، چنانچه در صدر بحث امروز مافیه بهمین معنا است و دیگری مقوله ای که در آن حرکت رخ می دهد، که اصطلاحاً به آن مسافت حرکت گفته می شود، مسافت عبارت از چیزی که متحرک آنرا ترک می و چیزی دیگری را طلب می کند، فاصله بین این دو شخص متروک و مطلوب « مافیه » حرکت است آنچه را که متحرک ترک می کند مقوله است و آنچه را که طلب می نماید هم مقوله است درجه دیگری از همان مقوله پس « مافیه » حرکت مقوله ای است که در آن حرکت واقع می شود.

خلاصه: در این فصل چهار مطلب بیان شد: ۱. تعریف حرکت؛ ۲. تقسیم حرکت به توسطیه و قطعیه؛ ۳. تقوّم حرکت به شش چیز؛ ۴. اینکه حرکت، تحرک و تحریک یک ذات اند یا سه ذات مستقل.

متن: ثم من المشهور أن الحركة و التحرك و التحريك ذات واحده، فإذا أخذت باعتبار نفسها فحسب كانت حركة، و إن أخذت بالقياس إلى ما فيه (يعنى متحرك) سميت تحركا، و إن أخذت بالقياس إلى ما عنه (يعنى محرك) سميت تحريكا.

و يجب أن نحقق هذا الموضوع و نتأمله تأملا أدق (ابن سينا نظر مشهور را قبول ندارد، پس ادق صفت تأمل است نه قول یعنی ادق است از تأمل مشهور) من المشهور فنقول: إن الأمر بخلاف هذه الصورة و ذلك لأن التحرك حال للمتحرك (صغرا)، و كون الحركة منسوبة إلى المتحرك بأنها فيه حال للحركة لا للمتحرك (كبرا)، (نتیجه این قیاس شکل دوم این می شود که تحرک حرکت منسوب الی المتحرک نیست) فإن نسبة، الحركة إلى لماده في المعنى غير نسبة المادة إلى الحركة و إن تلازما في الوجود. و كذلك التحريك حال للمحرك لا للحركة (صغرا)، و نسبة الحركة إلى المحرك حال للحركة لا للمحرك (كبرا). (نتیجه این قیاس شکل ثانی این می شود که تحریک نسبت الحركة الی المحرك نیست) فإذا كان كذلك، كان التحرك نسبة المادة (متحرك) که در آن حرکت واقع می شود، چنانچه ماده چیزی را قبول می کند (إلى الحركة لا الحركة منسوبة إلى المادة، و لم يكن التحرك هو الحركة بالموضوع (ذات که موضوع هردو بشود یکی نیست)، و كذلك لم يكن التحريك هو الحركة في الموضوع (تحريك و حرکت هم موضوع شان یکی نیست، و چون عراض باموضوع شان سنجیده می شود وقت که موضوع دوتا باشد دو ذات است). و لا تناقض في أن يكون كون الحركة منسوبة إلى المادة معنى معقولا، و كذلك («كون الحركة منسوبة» این عبارت در تقدیر است) إلى المحرك لكن هذين المعنيين لا يدل عليهما بهذين الاسمين (تحرک و تحریک). و أما تعلق الحركة بما فيه الحركة من المقولات فليس یعنی بالموضوع لها (یعنی از «ما فيه» موضوع حرکت که متحرک است اراده نشده)، بل الأمر الذي هو المقصود حصوله في الحركة (یعنی مقوله ای که حصولش مقصود است اراده شده، نه متحرک و نه غایت حرکت، باتوجه به عبارت بعد). فإن المتحرك عند ما يتحرك موصوف بالتوسط بين أمرين، أمر متروك (مبدء) و أمر مقصود (منته)، إما أين، و إما كيف، أو غير ذلك إذ كانت الحركة تغير الشئ لا دفعه. فإذا يكون متوسط بين حدين و لهما مقوله إما أين و إما كيف و إما غير ذلك، فيقال إن الحركة في تلك المقوله (نه متحرک). و قد تزدد لهذا بيانا، بعد أن نعرف نسبة الحركة إلى المقولات (یعنی بحث کردیم که حرکت از کدام مقوله است؛ چون بحث است که حرکت از مقوله است یاخیر)

Your browser does not support the audio tag

در این فصل بحث می شود که حرکت با مقولات چه نسبتی دارد، آیا مصداق مقوله ای خاص است یا به اشتراک لفظی بر مقولات متعدد حمل می شود و با هر مقوله ای که مرتبط شد از سنخ همان مقوله است و یا اینکه جنس است برای مقولات؟

نوفاً به تسامح عبارت « نسبة الحركة الى المقولات » را این طور معنا می کنیم که حرکت مصداق کدام مقوله است، در حالیکه باید همان معنای عام را که بیان شد داشته باشیم؛ چرا که نسبت و رابطه حرکت با مقولات به سه صورت متصور است، ابن سینا هم هر سه صورت را طرح می کند و در آخر همین معنا را می پذیرد که حرکت از کدام مقوله است.

اقول در رابطه ای حرکت با مقولات :

۱. حرکت از مقوله ای ان ینفعل است؛ یعنی حرکت یک نوع انفعال است، انفعال که تدریجی باشد، که همان ان ینفعل است؛ چرا که حرکت تدریجی است و چیزی که حرکت را قبول می کند به تدریج منفعل می شود. پس حرکت از مقوله ان ینفعل است ( شیخ در آخر همین قول را می پذیرد )

۲. حرکت شان و حالت ثابت ندارد، باید بینیم که در چه مقوله ای اجرا می شود، اگر در مقوله ای کیف اجرا شد از مقوله ای کیف است، اگر در مقوله ای کم اجرا شد از مقوله ای کم است و ... پس حرکت به اشتراک لفظی بر مقولات صادق است.

۳. حرکت تشکیکی است مثل وجود با این تفاوت که اولاً وجود بر همه ای مقولات صدق می کند ولی حرکت بر چهار یا پنج مقوله صادق است و ثانیاً وجود بر هر مقوله ای که صدق می کند بر تمام اصناف آن صدق می کند ولی حرکت بر همه ای اصناف مقولات دارای حرکت صادق نیست، بلکه برخی از اصناف آن مقوله دارای حرکت است؛ مثلاً همه ای اصناف کیف دارای حرکت نیست، کیف سیال حرکت است و یا سیلان در کیف حرکت است.

ص: ۲۵۴

دلایلی داریم که وجود مشترک معنوی است بین همه ای اقسام و جودات، همین دلایل را می توانیم بر اشتراک معنوی حرکت هم اقامه نماییم، هر چند شیخ متذکر این مطلب نشده است. پس حرکت مشترک معنوی است یعنی اصل حرکت که تغییر تدریجی است در همه ای اصناف حرکت است، درست است که در برخی موارد این تغییر تدریجی در کیف است و در برخی موارد در کم و یا ... ولی این موجب نمی شود که حرکت مشترک لفظی باشد و معنای حرکت در موارد مختلف فرق نماید.

متن : إنه قد اختلف فی نسبة الحركة إلى المقولات، فقال بعضهم : إن الحركة هی مقوله أن ینفعل ( یعنی شی قابل که حرکت را می پذیرد تدریجاً آنرا می پذیرد؛ مثلاً اول کیفی را می پذیرد و ثانیاً این پذیرش به تدریج است. پس از مقوله ای ان ینفعل است )، و قال بعضهم : إن لفظه الحركة تقع علی الأصناف التي ( صفت اصناف ) تحتها ( حرکت اصناف دارد؛ حرکت در کیف، حرکت در کم و ... ) بالاشتراك البحت ( یعنی هیچ جامعی ندارد پس به اشتراک لفظی است ) : و قال بعضهم : بل

لفظه الحركة لفظه مشككة مثل لفظه الوجود ( نسخة ای پاورقی که ولعرض دارد صحیح است ) ، تتناول ( از این جا تفسیر تشکیک است؛ چرا که صدق سه صورت دارد؛ به تباین صدق کند یا به تواطو و یا به تشکیک، و اگر صدق به اشتراک لفظی و به تباین نباشد به تواطو هم نباشد به تشکیک است، توجه داریم که صدق را مطرح نمودم؛ چرا که مشاء تشکیک را به صدق مفهوم برمصادیق به تشکیک معنا می داند، برخلاف اشراق و صدرا که تشکیک درمصادیق را هم مطرح می کنند. ) اشیاء کثیره لا- بتواطؤ و لا- باشتراک بحت ( اشتراک لفظی )، بل بالتشکیک لكن الأصناف المدخلة تحت لفظه الوجود و العرض دخولا أولیا ( بدون واسطه ) هی المقولات و أما الأصناف الداخلة تحت لفظه الحركة فهی أنواع ( به تعبیر تسامحی ) أو أصناف ( به تعبیر دقیق ) من المقولات. فالأین منه قار و منه سیال هو الحركة فی المكان، و لکیف منه قار ( مثل رنگ روی دیوار ) و منه سیال ( مثل رنگ سیب ) هو الحركة فی الکیف أي الاستحاله، و الکم منه قار و منه سیال و هو الحركة فی الکم أي النمو ( نمو اصطلاحاً بمعنای رشد درسه جهت است که با چاقی فرق دارد که ممکن است دریک جهت باشد، ولی این جا معنای عام نمو اراده شده که اعم از نمو اصطلاحی و چاقی است ) و الذبول. و ربما تمادی بعضهم فی مذهبه حتی قال و الجوهر منه قار و منه سیال هو الحركة فی الجوهر أي الكون و الفساد، و قال إن الکم السیال نوع من أنواع الکم المتصل لإمكان وجود الحد المشترك فيه، إلا أنه يفارقه بأنه لا وضع له و للمتصل وضع و استقرار. قال و التسود و السواد من جنس واحد، إلا أن السواد قار و التسود غیر قار

Your browser does not support the audio tag

بحث در این داشتیم که حرکت چه نسبتی با مقولات دارد خودش مقوله ای خاصی است و یا از مصادیق یکی از مقولات است، در این باره سه قول وجود دارد؛ گروهی می گویند که حرکت از مقوله ای ان ینفعل است، برخی معتقد است که حرکت به اشتراک لفظی بر مقولات اطلاق می شود و در هر مقوله ای از سنخ همان مقوله است و قول سوم می گوید حرکت به تشکیک به اصناف از مقولات چهار گانه و یا پنج گانه صادق است، نه بر تمام مقولات چهار گانه یا پنج گانه؛ چرا که مقولات یا سیال است و یا ثابت و سیال از مقولات چهار گانه و یا پنج گانه حرکت است. ظاهر این بیان این است که مثلاً این سیال، کم سیال، کیف سیال، وضع سیال و جوهر سیال حرکت است، ولی حق این است که سیلان در این، سیلان در کم و... حرکت است.

از همین گروه سوم بعضی شان تفصیل قائل شده به این نحو که اگر حرکت به علت حرکت یعنی به محرک نسبت داده شود از مقوله ای ان ینفعل است و اگر به معلول و قابل حرکت یعنی به متحرک نسبت داده شود از مقوله ای ان ینفعل است.

اگر بخواهیم بین کلام و بین کلام قبلی این گروه جمع نماییم باید حرکت یا بماهی ملاحظه می شود در این صورت از مقوله ای کم، کیف، این، وضع و یا جوهر است، و یا منسوباً الی العله حرکت که در این صورت از مقوله ای ان ینفعل است و یا منسوباً الی المعلول حرکت و قابل حرکت که در این صورت از مقوله ای ان ینفعل است.

برخی از همین گروه سوم این تفصیل را فقط در کیف لحاظ نموده، که حرکت در کیف اگر بماهی ملاحظه شود از مقوله ای کیف است، و چنانچه به علت حرکت و محرک نسبت داده شود از مقوله ای ان ینفعل است و اگر به معلول و قابل حرکت و متحرک نسبت داده شود از مقوله ای ان ینفعل است.

ص: ۲۵۶

با توجه به آنچه بیان شد می توانیم بگوییم قائلین به تشکیک به چند دسته تقسیم می شود، یک دسته آنهای که تفصیل قائل نیستند و می گویند حرکت صنف از مقوله ای چهار گانه یا پنج گانه است و این سیال، کم سیال، کیف سیال و... حرکت است، و دسته ای دیگر آنهای که تفصیل می دهند و می گویند اگر حرکت در این، حرکت در کم و... بماهی ملاحظه شود از مقوله ای این، کم و... است و چنانچه به منسوباً الی العله حرکت ملاحظه شود از مقوله ای ان ینفعل است و اگر منسوباً الی المعلول و قابل حرکت ملاحظه شود از مقوله ای ان ینفعل است.

قائلین به تشکیک اختلاف نموده اند که آیا اختلاف سواد به و تسوّ به فصل است یا به عوارض، برخی شان معتقد اند که اختلاف سواد و تسوّ به فصل است و هر کدام نوعی خاص اند گروهی دیگر شان می گویند اختلاف سواد و تسوّ به امور عرضی و هر کدام صنف برای یک نوع اند (۱). (شیخ اختلاف بین سواد و تسوّ را به جنس می داند، سواد از مقوله ای کیف است و تسوّ از مقوله ای ان ینفعل)

متن : و بالجمله فإن السیال فی کل جنس ( چهار یا پنج مقوله ) هو الحركه. فقال بعض هؤلاء لكنها إذا نسبت إلى لعله التي هي ( حرکت ) فيها ( علت یعنی به علت قابلی و متحرک نسبت داده شود ) كانت مقوله أن يفعل أو إلى العله التي هي ( حرکت ) عنها ( علت یعنی به علت فاعلی و محرک نسبت داده شود ) صارت مقوله أن يفعل. و قوم خصوا هذا لاعتبار بالکیف السیال و أخرجوا ( استخراج نموده و تفصیل مذکور را فقط در کیف سیال بیان نموده، درسه یا چهار مقوله ای دیگر چنین تفصیلی را نیاورده، بلکه گفته کم سیال، کیف سیال و... حرکت است ) منها مقولتی يفعل و يفعل . و اختلف أصحاب هذا المذهب ( قائلین به تشکیک که می گویند سیال از چهار یا پنج مقوله حرکت است لذا شیخ تفسیر نموده به قول سیال ) أعنى القول بالسیال ( برخی محشّین اضافه نموده اند « وان المقوله جنس الحركه )، فمنهم من جعل لافتراق الذی بین السواد ( که قار است ) و التسود ( که سیال است ) افتراقاً فصلیاً منوعاً ( که در این صورت سواد و تسود هر کدام نوع خاصی خواهد بود )، و منهم من جعله افتراقاً بمعنی غیر فصلی ( طبق این قول سواد و تسود دو صنف از یک نوع خواهد بود ).

ص: ۲۵۷

---

۱- (۱) . مشاء و حکمت متعالیه اختلاف دارند در اینکه آیا وجودات تباین به تمام ذات دارند و یا اختلاف شان تشکیکی است، مشاء معتقد اند اشیاء تباین به تمام ذات دارند ولی حکمت متعالیه اخیلاف وجودات را به تشکیک می داند. این مساله می تواند ما را کمک نماید در فهم اختلاف که درباره ای سواد و تسود وجود دارد.



Your browser does not support the audio tag

بحث درباره حرکت و نسبت آن به مقولات داشتیم، که سه قول درمسأله وجود دارد، یکی اینکه حرکت از مقوله ای ان یفعل است، دیگر اینکه حرکت به اشتراک لفظی برمقولات اطلاق می شود و سوم آنکه حرکت امر تشکیکی است و برمصایدیش به تشکیک صدق می کند، این گروه به دسته های تقسیم شد که بیان گردید، همین گروه درباره ای سواد و تسود اختلاف نموده اند؛ برخی شان معتقد اند که اختلاف سواد و تسود به فصل است و هریک از سواد و تسود نوع مستقل اند، دسته ای دیگرشان می گویند اختلاف سواد و تسود به امر عرضی است و سواد و تسود دو صنف و یا دوشخص از یک نوع اند، این اختلاف اختصاص به سواد و تسود ندارد درباره ای کم ثابت و سیال، این ثابت و سیال، وضع ثابت و سیال هم می آید، که اختلاف این امور به فصل است و یا امر عرضی

دلیل قول دوم: اگر خطی داشته باشیم و برآن خط بیافزایم، خط با اضافه زیاد شده اخط بودن خارج نمی شود، بلکه فقط تفاوت به کوتاهی و بلندی پیدا می کند، مانحن فیه هم از همین قبیل است؛ تسود سواد شدید است، زیاد شدن سواد است و درخط دیدیم که با اضافه زیاد شدن و حرکت از کم به زیاد تفاوت ماهوی و فصلی درست نمی شود.

جواب: همیشه این طور نیست که زیاده اختلاف نوعی درست نکند، بلکه گاهی زیاده اختلاف نوعی می سازد، مثل عدد که زیاده ای درآن نوع درست می کند (۱). پس باتشبییه به یک مورد نمی توانیم قاعده کلی بدست بیاوریم، بلکه اصلاً تشبییه نمی تواند قاعده ساز باشد ولو موارد آن متعدد باشد.

ص: ۲۵۸

---

۱- (۱). البته این طبق آن مبنای است که هریک از اعداد را نوع خاصی می داند.

دلیل قول اول: گفته شد که سواد یعنی سواد ثابت و تسود یعنی سواد سیال، و سیلان برای تسود خارج از ذاتش نیست، بلکه قوام تسود به سیلان است و تفاوت سواد و تسود هم به همین امر ذاتی است، و امر ذاتی فصل است پس سواد و تسود اختلاف به فصل دارد، که نوع ساز است.

جواب: بیاض نسبت به ابیض ذاتی است، به این معنا داخل درهویت \_ وجود شخصی \_ آن است، ولی درعین حال نمی توانیم بگوییم که فصل ابیض است. پس هرچیزی که خارج از هویت چیز دیگر نشد نمی توانیم بگوییم که فصل است. سیلان هم هرچند خارج از هویت تسود نیست ولی نمی توانیم بگوییم فصل تسود است.

دراین جواب ابن سینا کلیت این امر را رد می کند که هرچیزی که خارج از هویت نباشد دلیل فصل بودن آن نیست، می تواند فصل باشد مثل ناطق برای انسان و می تواند هم غیرفصل باشد مثل بیاض نسبت به ابیض یعنی جسم سفید، که هرچند بیاض خارج از هویت جسم است ولی خارج از هویت جسم سفید یعنی ابیض نیست ولی درعین حال فصل ابیض هم نیست.

فرق وجود بالذات ووجود بالعرض : وجود بالذات آنچه که واقعاً وجود دارد مثل وجود دیوار ووجود بیاض که خود دیوار و خود بیاض در خارج وجود دارد، ووجود بالعرض یعنی آنچه که خودش در خارج نیست؛ مثل ایضیت که از نسبت بیاض به دیوار انتزاع می شود (۱).

ص: ۲۵۹

---

۱- (۲) . با تسامح می شود این حرف را پذیرفت، اما در فلسفه ای صدرا وجود بالذات و بالعرض معنای دقیق تری پیدا می کند؛ وجود بالذات یعنی آنکه وجودش حیثیت تقییدیه نمی خواهد مثل وجود، وجود بالعرض آن است که وجودش حیث تقییدیه می خواهد مثل ماهیات.

با توجه به آنچه که بیان شد شیخ هم قول اول را ردّ نمود هم قول دوّم را ولی این بمعنای ارتفاع نقضین نیست؛ چرا که اولاً قول سوم هم درمسأله است که اختلاف سواد و تسود به جنس باشد، نه فصل و نه به امر عرضی؛ و ثانیاً بر فرض قول سوم هم نباشد باز هم ارتفاع نقضین لازم نمی آید چرا که ممکن است ردّ دو قول با توجه دلیل هریک باشد؛ یعنی با توجه به این دلایل این اقوال باطل است، نه اینکه خود اقوال در واقع باطل باشد، البته در مانحن خود اقوال صرف نظر از دلایل شان هم باطل است؛ و ثالثاً، می شود بگوییم که ردّ هریک از اقوال صرف نظر از دیگری است، نه اینکه هر دو قول را در نظر گرفته باشد و ردّ نموده باشد تا ارتفاع نقضین شود.

متن : إذ كان ( دلیل قول دوّم ) هو ( معنای غیر فصلی؛ یعنی سیلان ) کز یاده تعرض علی خط فیسیر ( یصیر ن خ ) خطا أكبر و لا- یخرج به ( زاید ) من نوعه. و قال الأولون: بل التسود بما هو تسود هو سواد سیال، و لیس ( «هذا له» ن خ، و صحیح ) أمر خارجا عن هویته بما هو تسود ( از آنجهت که سواد است خارج است، امّا از آنجهت که تسود است خارج نیست )، فهو ( تسود ) إذن ( حالا- که سیلان در ذاتش است ) تمايز السواد الثابت بفصل. و یمكن أن یبین بطلان الحجّتين جمیعا. أما الأولى فتنتقض بالعدد ( چرا که عدد با اضافه نوع دیگری می شود )، و أما الثانیة فبالبیاض و کونه أمرا غیر خارج عن هویة الأبیض بما هو أبيض من غیر أن یكون فصلا.

Your browser does not support the audio tag

وهنا مذهب ثالث :

درباب رابطه ای حرکت با مقولات سه قول بیان شد، یکی اینکه حرکت از مقوله ای ان ینفعل است، دیگر اینکه حرکت مشترک لفظی است، و برهر مقوله ای که اطلاق شود از سنخ همان مقوله است، و سوم آنکه حرکت به تشکیک برچهار یا پنج مقوله صادق است، اما ابن سینا گویا قول دوم را نادیده می گیرد، اصلاً درموردش بحث نمی کند، و با ههنا مذهب ثالث به بیان قول سوم می پردازد. پس این عبارت بیان قول سوم دراصل مسأله است، احتمال هم دارد که بگوییم این عبارت اشاره به قول سوم درباب تشکیک دارد، اگر به بحث های که می آید نگاه نماییم می بینیم که احتمال اول قوی تر است.

قول دوم (۱) که حرکت را تشکیکی می داند می گوید، چهار یا پنج مقوله هرکدام دو قسم دارد ثابت و سیال دارد، و قسم سیال آن حرکت؛ یعنی کم سیال حرکت است، کیف سیال حرکت است، این سیال حرکت است وضع سیال حرکت است، جوهر سیال حرکت است. پس هر یک از مقولات مذکور دونوع دارد، ثابت و سیال، و سال آن حرکت است. با این بیان حرکت نوع از مقولات چهار یا پنجگانه است و این مقولات برای حرکت جنس اند، نه اینکه حرکت جنس باشد برای این مقولات.

قول سوم، که تشکیک در حرکت را قبول دارد، می گوید موضوع حرکت فقط جوهر می تواند باشد، و باقی موارد همه برگشت به حرکت در جوهر می کند، استحاله حرکت در کیف است اما نوع از کیف نیست، انتقال حرکت در این است اما نوع از این نیست و...؛ چرا که اگر حرکت بخواهد مثلاً- نوع از کیف باشد باید کیف جنس حرکت باشد و برای اینکه حرکت حقیقتاً به کیف نسبت داده شود باید کیف موضوع حرکت باشد، درحالیکه هیچ کدام نیست، نه کیف جنس حرکت است و نه موضوع آن پس حرکت نوع از کیف نیست و حقیقتاً هم به آن نسبت داده نمی شود، به همین بیان حرکت نوع از کم، نوع از این نوع از وضع هم نیست و به این امور هم حقیقتاً نسبت داده نمی شود. ( تفاوت قول دوم با قول سوم، که هر دو تشکیک در حرکت را قبول دارد، در همین نکته است که قول دوم حرکت در کیف را نوع کیف می داند، حرکت در کم را نوع کم می داند و... اما قول سوم قبول ندارد که حرکت در کیف نوع کیف باشد و حرکت در کم نوع کم باشد. )

ص: ۲۶۱

---

۱- (۱). اینکه قول دوم این گونه توضیح داده می شود بخاطر این است که استاد، احتمال اول را در توجیه ههنا ترجیح می دهد، و الا باید طوری دیگر بیان می شد.

نکته: اگر به ظاهر عبارت ابن سینا توجه نماییم چنین بنظر می رسد که اگر چیزی موضوع حرکت باشد، جنس برای حرکت خواهد بود و لذا جوهر باید جنس باشد برای حرکت باشد و حرکت نوع از جوهر باشد، درحالیکه نوع بودن برای جوهر قابل قبول نیست. پس باید بنحوی که در تبیین شد عبارت را معنا نماییم و بگوییم ملاک نوع بودن حرکت برای چیزی این است که آن چیز جنس باشد برای حرکت، اما اگر چیزی موضوع حرکت بود بمعنای این است که حرکت حقیقتاً به آن نسبت داده

می شود، بهمین جهت می توانیم بگوییم که حرکت نوع از جوهر، نوع از کیفیت، نوع از کم، نوع از وضوع و نوع از این نیست؛ چرا که جوهر، کیفیت، کم، وضع و این جنس برای حرکت نیستند، و دیگر اینکه حرکت را واقعاً می توانیم به جوهر نسبت دهیم به این لحاظ که جوهر موضوع حرکت است.

اینکه جوهر، کیفیت، کم، این و وضع جنس حرکت نیستند، دلیلش همان است که بیان گردید، به این نحو که اگر جوهر، کیفیت، کم، این و وضع جنس برای حرکت باشد و حرکت نوع از جوهر، کیفیت، کم، این و وضع باشد، باید سیالیت فصل باشد درحالیکه بیان گردید که سیالیت فصل نیست، اما اینکه کیفیت، کم، این و وضع موضوع حرکت نیست و جوهر موضوع حرکت است، به این دلیل که موضوع عرض نمی تواند عرض باشد بلکه باید جوهر باشد.

توضیح مطلب: دو مطلب مسلم است؛ یکی اینکه عرض می تواند عارض بر عرض شود جای شک و اختلاف نیست؛ وجود کیفیت مختص به کم گویای این مطلب است مثلاً انحا عارض بر خط می شود و...، و دیگر آنکه عرض می تواند عارض بر جوهر شود اختلافی درش نیست، آنچه که جای بحث دارد و اختلافی است این مطلب است که عرض بتواند موضوع عرض شود، ابن سینا معتقد است که عرض نمی تواند موضوع عرض دیگر باشد، موضوع عرض باید جوهر باشد؛ مثلاً انحا که بر خط عارض می شود، خط موضوع انحا نیست، جسم موضوع انحا است. با توجه به این مبنا کیفیت، کم، این و وضع نمی تواند موضوع حرکت باشد. پس حرکت در کیفیت داریم، حرکت در کم واقع می شود و... امّا حرکت در کیفیت نوع از کیفیت نیست، حرکت در کم نوع از کم نیست، حرکت در این نوع از این نیست و حرکت در وضع نوع از وضع نمی باشد.

به بیان دیگر پنج تا حرکت داریم که اگر موضوع حرکت را لحاظ نماییم همه حرکت در جوهر است، ولی اگر مسافت و یا مبداء و منتهای حرکت را لحاظ نماییم، حرکت یا در کیف است، یا در کم است، یا در این است، یا در وضع و یا در جوهر.

از بیان که در ردّ قول دوّم داشتیم بدست می آید که بین قول دوّم و سوم دوتا فرق وجود دارد، که البته اولی مبتنی بر دوّمی است؛ یکی اینکه قول دوّم حرکت در کیف را نوع کیف می داند، حرکت در کم را نوع کم می داند و... اما قول سوّم حرکت در کیف را نوع کیف نمی داند، حرکت در کم را نوع کم نمی داند، و دیگر آنکه قول دوّم موضوع حرکت کیفی را کیف می داند، موضوع حرکت کمی را کم می داند و... ولی قول سوّم موضوع حرکت را در همه ای موارد جوهر می داند.

متن: وهاننا ( در اصل مسأله یا در تشکیک ) مذهب ثالث و هو مذهب من يقول إن لفظه الحركة و إن كانت مشككة كما قيل، فإن ( فا بعد از ان وصلیه بمعنای لکن می باشد ) الأصناف الواقعة تحتها ليست أنواعا من المقولات على السبيل المذكوره، فلا التسود نوع من کیف، و لا النقلة نوع من الأین. فإن وقوع الحركة فی کیف ليس على أن کیف جنس لها و لا أيضا موضوع لها، فإن جمیع الحركات إنما هی فی الجواهر من حیث هی فی موضوع لا غیر ( تاکید مفاد انما ) و لا تمایز بینها فی هذا المعنی ( یعنی اگر موضوع حرکت را در نظر بگیریم حرکت فقط در جوهر است ). و لکن ( یعنی اگر مسافت و یا مبداء و منتهای حرکت را در نظر بگیریم حرکت یا در جوهر است و یا در کم و... ) إذا تبدلت جوهریته سمی ذلك التبدل، ما دام فی السلوک ( وقت که متحرک در حرکت است حرکت در جوهر است، امّا وقت که حرکت پایان پذیرد کون و فساد است ) حرکت فی الجوهر، و إن كان فی الأین، سمی حرکت فی الأین. و بالجمله إن كان ما عنه ( مبداء حرکت ) و ما إليه ( منتهای حرکت ) کیفا فالحرکه فی کیف. و إن كان كما فالحرکه فی الكم و يقال الحركة على هذه ( قبلاً اشاره شد که مشاء تشکیک را به صدق مفهوم بر مصادیق به تشکیک می تشکیک در مصادیق را قبول ندارد، مصادیق متباین است، حرکت در جوهر با حرکت در کیف و... متباین است، ولی صدق حرکت به حرکت در جوهر مثلا اولی است از صدق آن بر کیف مثلاً ) لا بالتواطؤ

Your browser does not support the audio tag

بحث در نسبت حرکت به مقولات داشتیم، سه قول بیان شد؛ یکی اینکه حرکت از مقوله ای ان یفعل باشد، دیگر آنکه حرکت تشکیکی باشد و نوع از مقولات چهار یا پنجگانه و سوم اینکه حرکت تشکیکی است و موضوع آن فقط جوهر است.

دو دلیل تشکیکی بودن حرکت - که مدعی قول دوم سوم هر دو است - :

دلیل اول: حرکت را که تعریف می به کمال خاص تعریف می کنیم، و کمال خاص تشکیکی است؛ مثل وجود و وحدت. پس معرّف تشکیکی است و لذا معرّف که حرکت است هم باید تشکیکی باشد .

دلیل دوم: روشن است که مقولات جنس عالی است، و اگر حرکت جنس باشد برای مقولات، مقولات جنس عالی نخواهد بود، در حالیکه جنس عالی بودن این مقولات محرز است . پس حرکت جنس و ذاتی نیست، که به تواطی صدق کند، عرض هم در صورت به تواطی صدق می کند که بر امور غیر متباین به تمام ذات عارض شود و مقولات متباین به تمام ذات اند پس نمی تواند بر آنها به تواطی صدق نماید و قبلاً گفته شد که صدقش به اشتراک لفظی هم نیست . بنا بر این باید به تشکیک صدق کند.

در دلیل دوم دوجمله به هم عطف شده؛ جمله ای « و اذا لم تکن ... » معطوف علیه و جمله ای « ولانسبه الکمال ... » معطوف است، می توانیم این دوجمله را دوجور تفسیر نماییم : ۱. عطف مرادف بر مرادف باشد؛ چرا که جمله ای اول می گوید مقولات چون جنس عالی اند جنس پذیر نیستند، و جمله ای دوم می گوید کمال اول جنس نیست؛ چرا که مقولا جنس پذیر نیستند، توجه داریم که مفاد هر دوجمله یکی است، با این بیان عطف مرادف بر مرادف عطف شده، ۲. مفاد جمله ای اول خاص است و اشاره دارد به آنچه قبل از ههنا مذهب ثالث بیان شد، در قول دوم گفته شد که حرکت نوع از کیف است، نوع از کم است و... پس حرکت نمی تواند جنس باشد برای این مقولات، امّا مفاد جمله ای دوم عام است جنس بودن حرکت را بطور مطلق ردّ می کند، ناظر به قبل از ههنا مذهب ثالث نیست.

ص: ۲۶۴

متن: (دلیل اول) فإن الکمال المأخوذ فی رسمها ( حرکت ) أخذ الجنس ( مانند اخذ جنس؛ چرا که کمال حقیقت حرکت را بیان می کند ) هو من الألفاظ المجانسه للوجود والوحده. و أنت تعلم ( باتوجه به اینکه مقولات جنس عالی اند ) أن الكم و کیف و الأین لیست داخلات تحت جنس واحد، و إذا ( بیان تفصیلی عبارت قبل ) لم تکن هذه المقولات داخله تحت جنس واحد ( یعنی مقولات جنس پذیر نیستند ) و ( عطف بر لم تکن ) لا نسبه الکمال الأول إليها ( مقولات ) أمرا أيضا حاصرا إياها حصر الجنس، لم یکن ( جواب اذا ) سبیل إلى أن نجعل الحركة معنی جنسیا، بل هو الرسم یتناول معنی ( کمال ) إنما یدل علی مثله ( کمال ) لفظ مشکک لا غیر.

بحث در بیان اقوال در باب نسبت حرکت به مقولات داشتیم، قول اول این بود که حرکت از مقوله ای ان ینفعل است، مذهب دوم می گفت حرکت مشترک لفظی است و بر هر مقوله ای که حمل شود از سنخ همان مقوله است، قول سوم حرکت را تشکیکی می دانست، که دو تقریر داشت؛ یکی اینکه مقوله جنس حرکت باشد و دیگر آنکه جوهر موضوع حرکت است و بقیه ای مقولات که حرکت در آن واقع می شود مسافت حرکت است.

مذهب ثلاثه: از میان این سه قول قول دوم واضح البطلان است لذا به آن نمی پردازد و بلکه نادیده می گیرد، قول اول را خود ابن سینا می پذیرد و دو تقریر در باب تشکیک را به صورت دو قول بیان می نماید.

ص: ۲۶۵

گروهی دیگر اقوال ثلاثه را طوری دیگر بیان نموده اند، به این نحو که قائلین به تشکیک در باب سواد و تسود دو گروه شدند و مذهب سوم در باب تشکیک در « ههنا مذهب ثالث » بیان گردید، لذا مذهب ثلاثه این سه قول در باب تشکیک است؛ قول اول می گوید که فرق سواد و تسود به فصل است، قول دوم فرق سواد و تسود را به امر عرضی می داند و قول سوم که مذهب ثالث باشد معنای دیگری در تشکیک است .

خود شیخ اشاره نکرده که مرادش از مذهب ثلاثه کدام یک از این دو احتمالی است که شارحین بیان نموده اند، ولی با توجه مطرح شده می توان احتمال اول را ترجیح داد. با پذیرش همین احتمال به توضیح عبارت می پردازیم .

شیخ می فرماید از میان مذاهب ثلاثه از مذهب وسطی خوشم نمی آید، بلکه آنرا زشت می دانم؛ چرا که مدعی است که تسود کیفیت است اما کیفیت سیال نه ثابت؛ بعبارت دیگر تسود خود سواد است که سیلان دارد، و نمو کمیت سیال است، خود کم است که سیلان دارد، در حالیکه تسود تغییر در کیفیت است و نمو تغییر در کمیت است؛ بعبارت دیگر تسود سیلان سواد، اشتداد سواد است، به بیان سوم تسود اشتداد موضوع در سواد است، نه اینکه سواد سیال باشد، و نمو از دیاد در کم است، از دیاد موضوع در کم است، نه اینکه کم متزاید باشد.

دلیل شیخ: در سواد که اشتداد پیدا می کند دو حالت متصور است؛ یا سواد که اول بوده باقی است و یا از بین می رود، اگر از بین برود و چیزی دیگری جایش بیاید، در این صورت دیگر حرکت نداریم؛ چرا که حرکت آن است که چیز موجود باشد و تغییر نماید، چیزی که از بین رفته موصوف به صفت موجود یعنی تغییر نمی شود. پس سواد مشتد نداریم، بلکه چند تا سواد داریم که بوجود آمده و از بین رفته، کائن شده و فاسد. و اگر باقی است و چیزی به آن اضافه می شود، سواد قبلی ثابت است تغییر نکرده بلکه چیزی به آن اضافه شده، لایه های به آن اضافه شده، نه اینکه آن سواد مشتد شده باشد. پس سواد باقی است ولی اشتداد ندارد. خلاصه در هر دو صورت سواد مشتد نداریم ولی تسود داریم بنابراین تسود نمی تواند سواد سیال باشد که از مقوله ای کیف است، بلکه تسود اشتداد موضوع در سواد است که از مقوله ان ینفعل است .

ص: ۲۶۶



متن : والمذاهب الملتفت إليها ( برای خروج اشتراك لفظی که ملتفت نیست ) فی هذا المطلوب ( نسبه الحركه الى المقولات )  
هی هذه الثلاثة، و ليس يعجبني المذهب الأوسط أولاً ( قيد ليس يعجبني / قيد المذهب الاوسط، به این بیان که مذهب ثلاثه  
یکی مقوله ای ان ینفعل است، دیگری تشکیک بمعنای اول و سومی تشکیک بمعنای دوم است، تشکیک اول اوسط اولاً  
است، چرا که خود همین تشکیک اول شعبی داشت؛ اول، اوسط و آخر، اوسط که در این شعب است اوسط اولاً نیست ) ، بل  
استکره ما یقال ( ص ۹۳، س ۱۲ ) فیه من أن التمسود کیفیه، و أن النمو کمیه. و بالحرى أن لا- یكون التمسود سواداً اشتد، بل  
اشتداد الموضوع فی سواده، و ذلك ( اینکه تمسود سواد اشتد نیست، دلیل بر مدعای خودش ) لأنه لا یخلو إذا فرضنا سواداً اشد  
إما ( الف ) أن یكون ذلك السواد ( سواد که مشتد می شود ) بعینه موجوداً و قد عرضت له عند الاشتداد زیاده، أو ( ب ) لا  
یكون موجوداً. فإن لم یکن موجوداً فمحال أن یقال إن ما قد عدم و بطل هو ذا ( اینک ) یشتد، فإن الموصوف بصفه موجوده  
بحب أن یكون أمراً موجوداً ثابت بالذات، و إن كان السواد ثابت الذات ، فليس بسیال كما زعموا من أنها کیفیه سیاله، بل هو  
ثابت علی الدوام ( قيد ثابت : در طول آن زیادات که براو وارد می شود ثابت است / قيد يعرض : علی الدوام يعرض ) يعرض  
علیه زیاده لا یثبت مبلغها ( مقدار زیادت )، بل یكون ( تامه ای یتحقق ) فی کل آن مبلغ آخر، فتكون هذه الزیاده المتصله هی  
الحركه إلى السواد فاشتداد السواد و سیلانه، أو اشتداد الموضوع فی السواد و سیلانه فیه، هو الحركه لا السواد المشتد ( چرا که  
سواد موصوف به اشتداد نمی شود ).

Your browser does not support the audio tag

در نسبت حرکت به مقولات سه قول نقل شد، البته اقوال بیشتر از این ها است، ولی آنچه که قابل التفات و توجه است سه قول است، قول اول این بود که حرکت از مقوله ای ان ینفعل است، قول دوم حرکت را تشکیکی می دانست و می گفت مقولات چهار گانه یا پنجگانه جنس برای حرکت اند و حرکت نوع از این مقولات است و قول سوم هم حرکت را تشکیکی می داند ولی نه حرکت را جنس مقوله می داند و مقولات را جنس برای حرکت.

مذهب دوم گفت بین سواد و تسود در اینکه هر دو کیف اند تفاوت نیست، فرق از این جهت است که سواد ثابت است و تسود سیال، شیخ در رد این قول گفت که تسود اگر کیف است آیا سواد قبلی بجای خود باقی است و زیاداتی بر او اضافه شده و یا سواد قبلی از بین رفته و سواد دیگری بجای آن آمده؟ در هر دو صورت تسود سواد نیست؛ چرا که اگر سواد قبلی ثابت است و زیادات روی آن آمده سواد تغییر نکرده، پس نمی توانیم بگوییم که همان سواد تسود پیدا نموده؛ چرا که سواد قبلی ثابت است، و اگر سواد قبلی از بین رفته و سواد های دیگر جایش آمده باز هم سواد های متعدد داریم، تسود نداریم؛ چرا که آنچه از بین رفته نمی تواند صفت موجود را بپذیرد. بنابر این سواد و تسود از دو مقوله اند، سواد از مقوله ای کیف است و تسود از مقوله ای ان ینفعل.

در اشتداد سواد و یا وقت چیزی از بیاض به سوی سواد حرکت می کند، سه صورت متصور است؛ یکی اینکه تا نصف مسیر بیاض بر آن صادق است و از نصف دیگر مسیر سواد بر آن صادق می کند، دوم اینکه یک سوم مسیر بیاض صادق باشد، یک سوم دیگر ممتزج و یک سوم آخر سواد و سوم آنکه آنچه در طرف اول است بیاض بر آن صادق باشد و آنچه در طرف آخر است سود بر آن صادق نماید و آنچه که وسط دو طرف است کالممتزج باشد و انواع مختلف که فقط بلحاظ اسم با سود و بیاض شریک اند. طبق فرض اول دو نوع داریم، تا نصف مسیر واقعاً بیاض صادق است و از نصف مسیر به بعد واقعاً سواد صادق است، طبق فرض دوم باز هم دو نوع داریم؛ یک سوم اول واقعاً بیاض است، یک سوم آخر واقعاً سواد است و آنچه که ممتزج است هم بلحاظ واقع ملحق می شود یا به نوع اول و یا به نوع دوم، اما طبق فرض سوم انواع گوناگون از بیاض و سواد داریم که فقط در اسم سواد و بیاض مشترک اند. آنچه که از این سه فرض صحیح بنظر می رسد همین فرض اخیر است.

ص: ۲۶۸

از مطلب که در باب سود و تسود گفتیم می توانیم صحت مدعای فوق را استظهار نماییم؛ در با تسود گفتیم که اگر چیزی ثابت نداریم نمی توانیم بگوییم که اشتداد پیدا نموده، و اگر چیزی ثابت داریم زیاداتی بر آن اضافه شده در حقیقت آن چیز ثابت تغییر نکرده، آنچه که دم بدم و پیوسته تغیر می کند همین زیادات است. پس در حقیقت آنچه حرکت است همین زیادات متصله است که به می توانیم بگوییم اشتداد سود یا اشتداد موضوع در سواد، نه سواد مشتد؛ چون سواد یا ازین می رود و یا ثابت است و در هر دو صورت نمی تواند صفت اشتداد و سیلان را داشته باشد. با توجه به این مطلب می توانیم بگوییم فرض اول و دوم هر دو باطل است؛ چون هر دو مبتنی است بر اینکه چیزی ثابت داریم، در حالیکه ما در اشتداد سواد و یا در حرکت موضوع

از بیاض به سواد چیزی ثابت نداریم، بلکه یک امر بسیط سیال داریم که در هر لحظه ای نوع خاص و مستقل است و فقط در اسم با بیاض و سواد شریک است و اینکه بسیط است ضرر به نوع بودن وارد نمی کند؛ چرا که نوع ممکن است از جنس و فصل درست شود، که تمایز انواع به فصول باشد و ممکن هم است انواع با تمام ذات تمایز داشته باشد. پس اولاً دو نوع، یکی سواد و دیگری بیاض نداریم، بلکه انواع مختلف داریم که فقط در اسم سواد و بیاض شریک اند، و ثانیاً ترکیب نداریم تا امتزاج داشته باشیم.

متن : و يظهر من هذا ( از اینکه گفتیم در تسود سواد قبلی از بین می رود و سود بعدی جایش می آید و یا اینکه سواد قبل ثابت است و زیادات بر آن اضافه می شود / از اینکه تسود اشتداد سواد است نه سواد مشتد ) أن اشتداد السواد يخرج عن نوعه الأول، إذ يستحيل أن يشير إلى موجود منه و زياده عليه مضافه إليه بل كل ما يبلغه من الحدود فكيفيه بسيطه واحده. لكن الناس يسمون جميع الحدود المشابهه لحد واحد سوادا، و جميع المشابهه للبياض أي المقاربه له بياضا. والسواد المطلق هو واحد ( سواد که در طرف واقع شده و اشد از آن نیست، و برخی از محشین می گوید در تحققش تامل است )، و هو طرف خفی ( برای ما خفی است هر چند در عالم واقع وجود دارد ولی ما پیدا نمی کنیم )، و البياض كذلك ( یعنی بیاض مطلق واحد است و برای ما مخفی ) و ما سوی ذلك كالممتزج. و الممتزج ليس أحد الطرفين، و لا يشاركه في حقيقه المعنى، بل في الاسم و إنما تتكون الأنواع المختلفه في الوسط، لكنه يعرض لما يقرب من أحد الطرفين أن ينسب إليه، و الحس ربما لم يميز بينهما ( نوع قبلی و بعدی؛ یعنی ممتزج واحد الطرفين ) فظنهما نوعا واحدا و ليس كذلك، و تحقيق هذا في العلوم الكلبيه ( یعنی الهیات بالمعنى الاعم ).

Your browser does not support the audio tag

گفته شد که در نسبت حرکت به مقولات سه قول داریم؛ یکی اینکه حرکت از مقوله ای ان ینفعل است، دوّم اینکه حرکت تشکیکی است، و مقولات جنس برای حرکت و سوّم آنکه حرکت تشکیکی است، ولی نه حرکت جنس مقوله است و نه مقولات جنس برای حرکت تا حرکت نوع از مقولات باشد.

شیخ از « لیس یعجبنی ...، ص ۹۴ ) قول اوّل در تشکیک بیان را بیان نمود، و از « وأما المذهب ... » قول دوّم در تشکیک را بیان می کند و می فرماید این قول هر چند اشکالی که بر اصل مبنای تشکیک وارد است را دارد، ولی محکم تر از قول اوّل در تشکیک است، در قول دوّم گفته شد که نه حرکت جنس است برای مقولات و نه مقولات جنس اند برای حرکت، حال آنهای که می گویند عدد مقولات ده تا است، باید یکی از دو امر را بپذیرد یا قبول کنند که عدد مقولات از ده تا بیشتر است و یا حرکت را ملحق نمایند به مقوله ای ان ینفعل.

اینکه حرکت یکی از مقولات باشد و عدد مقولات بیشتر از ده تا باشد، به این صورت متصور است که بگوییم مقولات لازم نیست جنس باشد بلکه مقوله عبارت است از عالی ترین محمول، که ممکن است به حمل جنسی حمل شود مثل مقولات ده گانه و ممکن است هم به حمل جنسی حمل نشود، در این صورت حرکت مقوله ای دیگر غیر از مقولات ده گانه خواهد بود چرا که عالی ترین محمول است که حمل جنسی حمل نمی شود و وجود هم نیست. پس باید مقوله ای دیگر باشد.

ص: ۲۷۰

اگر آنهای که معتقد اند مقولات ده تا است به عقیده شان پافشاری نمایند و مقوله ای دیگر را نپذیرند، باید حرکت را ملحق نمایند به مقوله ای ان ینفعل، در این صورت این اشکال مطرح خواهد شد که مقوله ای ان ینفعل به تواطو بر مصادیقش صدق می کند لی و حرکت طبق مبنای تشکیک حمل تشکیکی دارد. پس چگونه حرکت می تواند ملحق به مقوله ای ان ینفعل باشد؟

از این اشکال می تواند دو جواب داد :

جواب اوّل : اشکال ندارد که خود همین قائل به ده تا بودن مقوله در بعضی از مقولات تشکیک را پذیرفته اند؛ مثلاً در جده که یکی از مقولات است تشکیکی است؛ چرا که جده عبارت است از « کون الشی محاطاً بما ینتقل بانتقاله » یعنی جده آن است که شی محاط باشد به چیزی که آن چیز با انتقال شی منتقل شود، مثل اینکه ما هم محاطیم به پوست بدن ما و هم به لباس که پوشیدیم و پوست بدن و لباس با انتقال ما منتقل می شود. و می بینیم که محاط بودن بدن ما به پوست بدن شدید تر است از محاط بودن بدن ما به لباس که پوشیدیم، و صدق جده بر پوست بدن ما اولی از صدق آن بر لباس.

متن : وأما المذهب الآخر ( مذهب دیگر در تشکیک یعنی قول دوّم تشکیک که از ههنا مذهب ثالث شروع شد ) فهو أحصف (

محکم تر است ) من المذهب الأول ( مذهب اول تشکیک ) ، و لا یلزمه إلا أمر مشترك یلزم المذهبین ( ایراد واشکال نمی شود بر آن مگر همان اشکال که بر مبنای تشکیک وارد است ) ، و مبناه ( این مذهب آخر ) علی أن الواضعین لعدد المقولات هذا العدد یلزمهم أحد أمرین: إما أنهم یجوزوا ( اجازه دهد ) أن تكون الحركه جنسا من الأجناس العالیه و إما أن یزیدوا فی عدد المقولات زیاده ضروریه ( حتمی ) إذ كانت ( دلیل زیادت حتمی ) أصناف الحركه لا تدخل فی جنس منها و لا فی مقوله أن ینفعل ، و هی ( مقولات ) معان کلیه مقوله علی کثیرین قول الأجناس ، فإن تشددوا فی عشریه المقولات، فواجب أن یسامحوا و یجعلوا مقوله أن ینفعل هی الحركه، و أن لا یطلبوا فی مقوله أن ینفعل من ( بیان ماى ما أراهم ) صریح التواطؤ ما أراهم یتعصبون فیہ ( طلب نکند ... یعنی دنبال توافق در مقوله ای ان ینفعل نباشد ) و لا یحفظونه، فإنهم قد فعلوا فی مقوله الجده بین ( من صحیح است ) المسامحه ما یحملهم علی أكثر من ذلك فی الحركه.

Your browser does not support the audio tag

در مذهب دوم تشکیک بحث داشتیم گفته شده آنهای که عدد مقولات را ده تا می داند بنا بر تشکیکی بودن حرکت یا باید قبول نمایند که مقولات بیشتر از ده تا است و به عقیده ای شان پافشاری نداشته باشند و یا حرکت را ملحق نمایند به مقوله ای ان ینفعل، در این صورت این اشکال پیش می آید که مقوله ای ان ینفعل به توطی بر مصادیقش صادق است چگونه حرکت که تشکیکی است ملحق باشد به مقوله ای ان ینفعل، از این اشکال دوجواب داده شده که جواب اولش بیان شد، حال به جواب دوم می پردازیم.

جواب دوم: در جواب قبل با فرض تشکیکی بودن حرکت وجود تشکیک در برخی مقولات بیان گردید در این جواب تشکیکی بودن حرکت نفی می شود، به این بیان که حرکت عبارت است از کمال خاص که با کمال مطلق تفاوت دارد، کمال مطلق هر چند بر اصل مقولات صدق تشکیکی دارد ولی حرکت که کمال خاص - کمال اول لما بالقوه من حیث هو بالقوه - است صدقش بر اصناف حرکت صادق به توطی است.

توضیح مطلب اینکه وقت می گوئیم کمال، یک بار کمال مطلق مراد است، که شامل فعلیت و... می شود در این صورت کمال بر مقوله جوهر و مقوله ای عرض به تشکیک صادق می کند، صدق کمال بر جوهر اولی است از صدق آن بر عرض، چرا که فعلیت عرض بستگی دارد به فعلیت جوهر، به تعبیر دیگر جوهر کمال مستقل است و عرض کمال وابسته لذا کمال اولاً و بدون واسطه بر جوهر صادق می کند و ثانیاً و بالتبع بر عرض. و بار دیگر مراد از کمال کمال خاص است که تعریف حرکت است در این صورت کمال خاص بر صناف حرکت به تشکیک صادق نمی کند بلکه به توطی صادق می کند؛ چرا که تشکیک آن است که مفهوم واحد به مصادیق متعدد به اختلاف صادق نماید، ولی حرکت چنین نیست، حرکت بر اصناف حرکت که حالات از مقولات است به توطی صادق می کند، اما بر خود مقولات اصلاً صادق نمی کند. وجه صدق توطی حرکت بر اصنافش این است که حرکت اگر به تشکیک صادق نماید مثلاً حرکت اینی در کمال بون سبب شود برای حرکت کیفی در کمال بودن تا صدق تشکیکی داشته باشد، در حالیکه چنین نیست. بلکه در وجود ممکن است حرکت اینی سبب شود برای حرکت کیفی و صدق مفهوم وجود بر حرکت اینی و حرکت کیفی تشکیکی باشد.

ص: ۲۷۲

به بیان دیگر مصادیق حرکت دو حیث دارد، یک بار وجودش ملاحظه می شود و بار دیگر کمال بودنش، اگر وجودشان ملاحظه شود ممکن است یکی سبب دیگری باشد در این صورت تشکیک است، اما اگر کمال بودنش را لحاظ نماییم در این صورت یکی سبب دیگری نمی شود و لذا تشکیک نداریم.

مثال اول: حرکت اینی ممکن است وجودش مقدم باشد برای وجود کیفی و لذا مفهوم وجود بر حرکت اینی و حرکت کیفی صادق تشکیکی دارد، اما کمال بودن حرکت اینی مقدم بر کمال بودن حرکت کیفی نیست لذا صدق حرکت بر حرکت اینی و حرکت کیفی به توطی است.

مثال دوّم: اثنان وثلاثه اگر ملا-حظه نماييم وجود ثلاثه وابسته است به وجود اثنين، چرا كه ثلاثه بلحاظ وجود اثنين است بعلاوه اى واحد ووجود اثنان مقدم است بر وجود ثلاثه، اما ثلاثه بعنوان يك عدد متوقف نيست به اثنان، ثلاثه بعنوان يك عدد از سه واحد تشكيل شده وهر يك از اعداد نوع مستقل است. پس مفهوم وجود صدق تشكيكي دارد بر وجود اثنان وثلاثه ولى كمال يعنى مفهوم عدد صدقش تشكيكي نيست.

با توجه به بيان مذکور صدق كمال خاص بر اصناف و مصاديقش به تواطى است و كمال معرف و حرکت معرف است پس حرکت هم به تواطى صادق است. بنابراین حرکت مى تواند از مقوله اى ان ينفعل باشد.

متن: على أنه لا- يبعد أن تكون لفظه الكمال و الفعل و إن كان وقوعهما ( صدق وحمل شان ) على الجوهر و التسعه الباقية وقوعا بالتشكيك، فإن ( يعنى لكن؛ چرا كه فا بعد از ان وصيله بمعناى لكن مى آيد ) وقوعهما على أصناف الحركة لا يكون بالتشكيك الصريح. و ذلك ( اينكه صدق كمال و فعل بر اصناف حرکت تشكيكي نيست ) لأن التشكيك هو أن يكون اللفظ واحد المفهوم، لكن الأمور التي يتناولها ذلك المفهوم يختلف بالتقدم و التأخر فيه ( از هو...، تفسير تشكيك )، كالوجود فإنه للجوهر أولًا- و للأعواض ثانيا. و أما مفهوم الحركة و هو الكمال الأول لما بالقوه من حيث هو بالقوه، فليس ( كمال ) بما ( « مما صحیح است ) يستفیده بعض ما ( حرکت نقلی ) يسمی باسم الحركة من بعض ( حرکت كیفی )، فليس كون النقلة ( حرکت دراین ) بهذه الصفه ( كمال اول لما... ) عله لكون الاستحاله بهذه الصفه، بل يجوز أن يكون وجود النقلة سببا لوجود الاستحاله، فيكون التقدم و التأخر فى المفهوم من لفظه الوجود لا فى المفهوم من لفظه الحركة،

Your browser does not support the audio tag

گفته شد که اگر بگوییم مقولات الّا- ولا بد ده تا است باید حرکت ملحق شود به مقوله ای این ینفعل؛ چرا که حرکت عالی ترین محمول است و از طرفی وجود هم نیست. پس باید ملحق شود به مقوله ای ان ینفعل، اشکال شد که مقوله ای ان ینفعل به توطی بر مصداقش صدق می کند، اما صدق حرکت بر اصنافش تشکیکی است، دوجواب از این اشکال دادیم در جواب اول گفتیم که لازم نیست همه ای مقولات بر مصداقش به توطی صدق نماید، بلکه برخی مقولات بر مصداقش به تشکیک صدق می نماید؛ مثل مقوله ای جده که بر مصداق جده به تشکیک صدق می کند و در جواب دوم گفتیم که حرکت تشکیکی نیست، بلکه بر اصناف حرکت به توطی صدق می کند، بله کمال مطلق صدقش بر اصل مقولات به تشکیک است و کمال خاص که حرکت باشد بر اصناف حرکت به توطی صادق است.

برای این مدعا دو مثال اقامه شد :

مثال اول : حرکت اینی و حرکت کیفی را اگر ملاحظه نماییم می بینیم که حرکت اینی از آنجهت که حرکت است سبب حرکت کیفی نیست تا صدق حرکت بر اینی مقدم و اولی باشد از صدق آن بر حرکت کیفی تا بگوییم صدق حرکت بر حرکت اینی و حرکت کیفی تشکیکی است؛ چرا که در تشکیک باید مفهوم واحد باشد و اختلاف در صدق داشته باشد، ولی مفهوم واحد حرکت اختلاف در صدق ندارد نسبت به حرکت اینی و حرکت کیفی. بله در وجود ممکن است حرکت اینی سبب حرکت کیفی باشد و صدق مفهوم وجود بر حرکت اینی و حرکت کیفی تشکیکی باشد، ولی خود حرکت کیفی بستگی به حرکت اینی ندارد.

ص: ۲۷۴

مثال دوم : همان دولحاظ در اثنان و ثلاثه هم وجود دارد، ثلاثه بعنوان عدد وابسته به اثنان نیست تا صدق عدد بر اثنان و ثلاثه به تشکیک باشد؛ چرا که اثنان و ثلاثه هر کدام نوع مستقل اند و از وحدات تشکیل شده اند، اما ثلاثه وجودش بستگی دارد به اثنان، و وجود اثنان مقدم است بر وجود ثلاثه است لذا صدق مفهوم وجود بر اثنان و ثلاثه تشکیکی است.

باتوجه به بیان فوق صدق حرکت بر اصناف حرکت به توطی است و لذا می توانیم ملحق نماییم به مقوله ای ان ینفعل.

متن : كما أن الاثنین قبل الثلاثیه فی مفهوم الوجود ( یعنی صدق مفهوم وجود بر اثنین و ثلاثه به تشکیک است ). و لیس قبله فی مفهوم العددیة ( یعنی صدق مفهوم عدد بر اثنین و ثلاثه به تشکیک نیست ). فإن العددیة لهما معا لیست العددیة للثلاثیه من جهة العددیة للثنائیه، كما أن الوجود للثلاثیه یتعلق بالوجود فی الثنائیه. ومفهوم الوجود غیر المفهوم من العدد. و أنت قد عرفت هذا المعنی ( وجود غیر از ماهیت است / مفهوم وجود غیر از مفهوم عدد است ) فی مواضع آخری، فلا ( متفرع بر کل مطلب که صدق کمال بر اصل مقولات به تشکیک است و صدق آن بر اصناف حرکت به توطی ) یبعد أن یکون الکمال، و إن کان مشککا بالقیاس إلى أشياء أخرى هو متواطئ بالقیاس إلى هذه ( اصناف حرکت ) كما لا یبعد أن یکون مشترکا ( مشترک



لفظی ) بالقیاس إلی أشياء و متواطئًا بالقیاس إلی ما تحت بعضها.

**متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – شنبه ۲۵ آذر ماه ۹۱/۰۹/۲۵**

ص: ۲۷۵

بحث در نسبت حرکت به مقولات داشتیم، سه قول قابل توجه بیان شد؛ قول این بود که حرکت از مقوله ای ان ینفعل باشد، قول دوّم این بود که حرکت تشکیکی است و نوع از مقوله و مقوله جنس برای حرکت و قول سوم بیان داشت که حرکت تشکیکی است اما نه حرکت جنس است برای مقوله و نه مقوله جنس است برای حرکت تا حرکت نوع از مقوله باشد.

ابن سینا قول اوّل را می پذیرد و دو قول دیگر را ردّ می نماید، بیانش در ردّ دو قول به تشکیک به گونه ای است که قول اوّل را هم اثبات می کند.

ردّ دوم مذهب تشکیک : درباره ای مقوله ای ان ینفعل دو احتمال است؛ یکی اینکه مقوله ای ان ینفعل نفس حرکت باشد و دوّم اینکه مقوله ای ان ینفعل نسبه الحركه الی الموضوع باشد (۱). احتمال اول مقوله ای ان ینفعل را نسبی نمی داند و احتمال دوّم مقوله ای ان ینفعل را نسبی می داند و همین احتمال با بیان علما سازگار است؛ چرا که ایشان هفت تا از مقولات را نسبی می داند که از جمله ای این مقولات مقوله ای ان ینفعل و مقوله ای جده است.

اگر حرکت از مقوله ای ان ینفعل باشد و مقوله ای ان ینفعل نفس الحركت باشد این خودش دوشق دراد؛ یکی اینکه مقوله ای ان ینفعل نفس الحركت مطلقه باشد، بدون اینکه قید کیف، کم و... را داشته باشد، دوّم آنکه مقوله ای ان ینفعل نفس الحركت باشد اما مقید به کیف، کم، وضع، این و... طبق این نظر ان ینفعل حرکت در پنج مقوله است.

ص: ۲۷۶

---

۱- (۱). توجه داریم که حرکت با توجه به عام بودنش نمی تواند که به مقوله ای ان ینفعل اصلاً نسبت نداشته باشد، لذا دو صورت در مساله طرح می شود.

توجه داریم که شیخ این گونه وارد شده که مقوله ای ان ینفعل حرکت است یا نسبت حرکت تا راه را بر خصم ببندد، اگر می گفت حرکت از مقوله ای ان ینفعل است، که مطلوب خودش است، خصم می گفت که ما قبول نداریم که حرکت از مقوله ای ان ینفعل باشد، ولی وقت می گویند مقوله ای ان ینفعل نفس الحركت است و یا نسبت حرکت است و آخر سر اثبات می کند که مقوله ای ان ینفعل نفس الحركت است مطلوب خودش که حرکت از مقوله ای ان ینفعل است اثبات می شود.

شیخ از دوشق مذکور شق اوّل را که مقوله ای ان ینفعل نفس الحركت مطلقه باشد بدون اشکال می داند و می گوید این را قبول نمایید که مدعای ما ثابت می شود، اما اگر شق دوّم را بگویید که مقوله ای ان ینفعل نفس الحركت مقیده باشد که در این صورت مقوله ای ان ینفعل می شود نقله، استحاله، حرکت در کم و... این دو اشکال دارد :

اشکال اوّل : لازم می آید که یک چیز بشود چند چیز؛ چرا که می گوئیم مقوله ای ان ینفعل عبارت است از نقله، عبارت است از استحاله و...، نه اینکه مقوله ای ان ینفعل جنس باشد که پنج نوع داشته باشد، یک نوعش نقله باشد، نوع دیگرش استحاله و...، که اگر چنین می گفتیم اشکال اوّل دیگر وارد نبود؛ چرا که می شود مفهومی جنس باشد و تحت آن انواعی قرار

بگیرد، چنانچه لامسه طبق یک نظر جنس است که تحت آن پنج نوع قرار دارد لامسه که تشخیص می دهد بین یبوست و رطوبت، لامسه ای که تشخیص می بین ثقل و خفت، لامسه که تشخیص می دهد بین حرارت و برودت، لامسه ای که تشخیص می دهد بین زبری و نرمی و لامسه ای که تشخیص می دهد بین استقامت و انحناء. « استاد »

ص: ۲۷۷

اشکال دوّم: شیخ اشکال این فرض را این گونه بیان می کند که اگر حرکت نفس الحركت مقیده باشد لازم می آید که مقولات بیشتر از ده تا باشد که طبق مینای شما که پافشاری دارید بر ده تا بون مقولات ساز گاری ندارد؛ چرا که اگر مثلاً مقوله ای ان ینفعل عبارت باشد از نقله، دو صورت دارد یا نقله جنس عالی است و یا جنس عالی نیست، اگر جنس عالی باشد، استحاله جنس عالی دیگر خواهد بود و حرکت در کم جنس دیگر و... در این صورت اجناس بیشتر از ده تا خواهد شد که شما قبول ندارید، و اگر نقله جنس عالی نباشد باز هم مقولات بیشتر از ده تا خواهد شد، چرا که هر چند نقله واستحاله و... جنس نیستند ولی تحت شان جنس قرار دارد و این جنس جنس عالی است؛ چرا که جنس عالی آن است که بالاتر از آن جنس نباشد نه اینکه بالاتر از آن مفهوم نباشد؛ به بیان دیگر اگر بگویید که نقله مثلاً به توطی بر مادونش صادق است که در این صورت جنس عالی خواهد بود واستحاله و... هم اجناس عالی خواهد بود در این صورت به روشنی مقولات بیشتر از ده تا خواهد شد، و اگر بگویید که مثلاً نقله نسبت به مادونش به تشکیک صدق می کند در این صورت در مادون جنس عالی خواهیم داشت؛ چرا که جنس عالی آن است که فوق آن جنس نباشد نه اینکه فوق آن مفهوم نباشد. پس اگر بگویید که مقوله ای ان ینفعل نفس الحركت مقیده است اشکالش آن است که مقولات بیشتر از ده تا خواهد شد که شما قبول ندارید.

ان قلت : چه اشکال دارد که بگوییم که مقوله ای ان ینفعل نفس الحركت است لابلشرط از اطلاق از و تقیید.

قلت : اگر مقوله ای ان ینفعل نفس الحركت باشد لابلشرط از اطلاق و تقیید، دراین صورت یا لابلشرط مردد است که وجود نخواهد داشت و یا لابلشرط معین است که دراین صورت بازهم مقولات بشتر از ده تا خواهد شد و یا لابلشرط است بمعنای اینکه مطلق است دراین صورت همان مدعای ما اثبات می شود که حرکت همان مقوله ای ان ینفعل است.

متن : و نرجع إلى ما كنا فيه ( نسبه الحركه الى المقولات ) و نقول للطائفتين ( دومذهب تشكيك ) جميعا ما قولكم في مقوله أن ینفعل، أ هي نفس الحركه أم نسبه للحركه إلى الموضوع كما يقولون؟ فإن كانت نفس الحركه أ فهي نفس الحركه المطلقه أم نفس حركه ما ( حركت مقیده مثلا حركت دراین ) ؟ فإن كانت نفس الحركه المطلقه فالحركه أحد الأجناس، و إن كانت نفس حركه ما مثلا نفس النقله أو نفس الاستحاله، فيجب أن يزداد في عدد الأجناس، فإنه ( تعليل برای يزداد... ) إن كانت النقله جنسا فالاستحاله أيضا جنس و الحركه في الكم جنس، فإن كل واحده من هؤلاء ( حركات مقیده ) تستحق ما تستحقه الأخرى ، و إن كانت النقله ليست جنسا، بل اسما مشككا، فيوجد تحته معنى هو جنس، و إن كان ( جنس ) أخص من عمومه ( چون جنس عالی آن است که فوق آن جنس نباشد نه اینکه بالاتر از آن مفهوم نباشد )،

**متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – یکشنبه ۲۶ آذر ماه ۹۱/۰۹/۲۶**

ص: ۲۷۹

بحث در اشکال مشترکی داشتیم که بر هر دو گروه از قائلین به مذهب تشکیک وارد است و علاوه بر آن مطلوب شیخ را که حرکت از مقوله ای ان ینفعل است هم اثبات می کند، گفته شده که شما مقوله ای ان ینفعل را چطور ترسیم می کنید، آیا مقوله ای ان ینفعل را نفس حرکت می دانید یا مقوله ای ان ینفعل را نسبه حرکت لی الموضوع می دانید؟

اگر مقوله ای ان ینفعل را نفس حرکت می دانید آیا نفس حرکت مطلقه می دانید یا نفس حرکت مقیده، نفس حرکت کیفیه، نفس حرکت الکیه و... در صورت اول اشکالی پیش نمی آید و در صورت دوم لازم می آید که مقولات بشتر از ده تا باشد، که شما اجازه نمی دهید.

اگر مقوله ای ان ینفعل نسبت به حرکت الی الموضوع باشد آیا نسبه حرکت المطلقه است یا نسبه حرکت المقیده؟ اگر نسبه حرکت المطلقه باشد دو صورت دارد، یکی اینکه حرکت مطلقه صدقش بر مصادیقش به توطی باشد، دوم اینکه حرکت مطلقه بر مصادیقش به تشکیک صدق کند، در صورت اول حرکت می شود جنس برای مصادیقش؛ چرا که هر ذاتی صدق به توطی دارد و اگر عام هم باشد می شود جنس، در این صورت نسبه حرکت مطلقه هم باید جنس باشد؛ چرا که نسبه حرکت المطلقه مقوله ای ان ینفعل است و مقوله ای ان ینفعل جنس است، بنابراین هم حرکت مطلقه جنس است و هم نسبه حرکت المطلقه و مقولات یازده تا خواهد بود، در حالیکه مقولات طبق مینای شما ده تا است و زیاده باطل است.

زیادت مقولات را طبق این فرض طوری دیگر هم می شود بیان کرد، به این صورت که اگر نسبه حرکت جنس باشد حرکت به طریق اولی جنس است؛ چرا که نسبه حرکت امر اعتباری است و حرکت یک امر حقیقی است، بر فرض اگر جنس بودن حرکت نسبت به نسبه حرکت اولی نباشد حتماً مساوی است.

ص: ۲۸۰

اگر مقوله ای ان ینفعل نسبه حرکت مطلقه الی الموضوع باشد و صدق حرکت تشکیکی باشد بالتبع نسبه حرکت جنس تشکیکی خواهد بود و نسبه حرکت همان مقوله ای ان ینفعل است. پس باید مقوله ای ان ینفعل تشکیکی باشد و چون در ذاتیات تشکیک نیست باید مقوله ای ان ینفعل جنس نباشد، در حالیکه مقوله ای ان ینفعل جنس است.

سوال: آیا در این جا می شود بگوییم که اگر نسبه حرکت تشکیکی هم باشد تحت آن جنس خواهد بود و مقولات بشتر از ده تا خواهد شد، چنانچه در فرض قبل که مقوله ای ان ینفعل نفس حرکت مقیده بود چنین گفتیم؟

جواب: در این جا نمی توانیم این بیان را داشته باشیم؛ چرا که نسبه حرکت مقوله ان ینفعل است و مقوله ای ان ینفعل جنس لذا آنچه تحت آن است هر چند جنس باشد جنس عالی نخواهد بود.

اگر مقوله ای ان ینفعل نسبه حرکت المقیده الی الموضوع باشد، در این صورت مقوله ای ان ینفعل نسبه حرکت الاینیه، نسبه حرکت الکیه و... خواهد؛ یعنی مقوله ای ان ینفعل پنج تا مقوله خواهد شد و عدد مقولات بشتر از ده تا خواهد شد.

ثانياً خود حرکت مقیده \_ حرکت اینیه، حرکت کمیه و... \_ می شود جنس و باید متواطی باشد؛ چون که مقوله ای ان ینفعل متواطی است، اگر حرکت مقیده مشکک باشد باید ان ینفعل هم مشکک باشد، درحالیکه ان ینفعل جنس است. پس باید حرکت مقیده جنس باشد و در این صورت پنج حرکت مقیده جنس می شود و نسبه الحركه المقیده هم جنس است و مقولات نوزده تا می شود.

ص: ۲۸۱

متن : و إن لم تكن مقوله أن ينفعل هي الحركة مطلقه ( یعنی نه حرکت مطلقه ونه حرکت مقیده )، بل كانت نسبه للحركة إلى المادة ( موضوع، متحرك )، فلا يخاو إما أن تكون للحركة المطلقه أو لحرکه ما. ( الف ) فإن كانت للحركة المطلقه ، فلا يخاو إما أن تكون الحركة المطلقه مقوله على أصنافها بالتواطؤ أو بالتشكيك ، (١) فإن كانت مقوله بالتواطؤ، فالحرکه باعتبار ذاتها ( خودش، نه نسبه الحركة ) جنس، فصارت الأجناس أكثر من عشره ( چون نسبه الحركة جنس است وحرکت هم جنس شد ) و لأن تكون ( حرکت ) بذاتها ( باقطع نظر از نسبت ) جنسا، أولى من أن تكون نسبتها إلى موضوعها جنسا، و إن لم يكن أولى ( اگر جنس بودن حرکت اولی نباشد از جنس بودن نسبه الحركة ) فليس دونه ( نسبه الحركة ) في الاستحقاق ( دراستحقاق جنس بودن )، (٢) و إن كانت ( حرکت باقطع نظر از نسبت ) مقوله بالتشكيك و كذلك مقوله أن ينفعل التي ( وصف مشعر به عليت ) هي نسبه هذا المشكك ( یعنی حرکت ) اسمه ( مشاء اسم وصدق را تشكيکی می داند، نه مصداق و مسمى را ) إلى موضوعه ( متعلق نسبه ) مقوله بالتشكيك، فليس ( ان ينفعل ) بجنس، ( ب ) و إن كانت المقوله ( مقوله ان ينفعل ) هي النسبه لصنف من الحركة ( مثلا حرکت اینی ) إلى الموضوع فيستحق مثله سائر الأصناف ( یعنی نسبت سایر اصناف هم مقوله ای ان ينفعل خواهد بود، که در نتیجه مقوله ای ان ينفعل پنج مقوله خواهد شد و مقولات بشتر از ده تا خواهد شد، این اولاً )، و مع ذلك ( یعنی ثانياً ) فيكون ( صنف حرکت ) بنفسه ( باقطع نظر از نسبت ) جنسا و بالقياس إلى الموضوع ، جنسا آخر، و بتزید الأجناس تزیدا کثیرا.



Your browser does not support the audio tag

اشکال مشترکی بر دو مذهب تشکیک وارد شد، شقوق را بیان نمودیم، همه ای شقوق را بجز یک شق رد نمودیم، در ضمن شقوق رد شده تشکیک هم بود. پس قول به تشکیک باطل است و اقوال دیگر هم همین طور بنابراین آن شقی که باقی می ماند همان مطلوب ما است.

اشکال دیگری بر حکما در باب حرکت : اگر شما مقوله ای ان ینفعل را نسبت می دانید، نسبه حاله الانفعال یانسه الحرکه بدانید این اشکال وارد که چرا حاله الانفعال را جنس قرار نمی دهید، نسبه الانفعال را جنس قرار می دهید؛ مثلاً در کیف می گویند که طبیعت جنس است ولی در مقوله ای ان ینفعل می گویند که نسبه حاله الانفعال جنس است، در حالیکه باید طبیعت یعنی حاله الانفعال جنس باشد، فرق این دو تا در چیست که در یکی طبیعت را جنس قرار می دهید و در دیگر نسبت را؟

اگر نسبت جنس باشد دو تا اشکال دارد؛ یکی اینکه نسبت امر اعتباری است ولی ماهیت امر اعتباری نیست. پس نسبت نمی تواند ماهیت باشد، چه بگوئیم نسبت اصلاً در خارج نیست، چنانچه فخر رازی معتقد است و یا بگوئیم نسبت در خارج است چنانچه ابن سینا و صدرا می گویند و یا مثل خواجه عقیده بین این دو اعتقاد داشته باشیم. و دیگر اینکه اگر نسبت را جنس قرار دهیم جنس حقیقی نخواهیم داشت اما اگر طبیعت را جنس قرار دهیم جنس حقیقی و حقیقی الجنسیه است، نسبت حقیقی الجنسیه نیست، در حقیقت طبیعت جنس بوده و ما نسبت را به اعتبار آن جنس قرار می دهیم.

ص: ۲۸۳

حکما هفت تایی از مقولات را نسبی می دانند، حال اگر مقوله ای ذاتش نسبت باشد مثل مقوله ای اضافه، ذاتش که همان نسبت است جنس است، ولی در مقولات که ذات منسوبه است و ذات غیر از نسبت است مثل مقوله ای ان ینفعل که ذات دارد و نسبت در آن اخذ شده باید ذات جنس باشد نه نسبت. لذا جای این سوال است که چرا که در مقولات دیگر ذات منسوبه را جنس قرار می دهید، عبارت دیگر ذات را جنس قرار می دهید ولی در مقوله ای ان ینفعل که نسبت ماخوذ است نسبت را جنس قرار می دهید نه ذات را؟

این سوال با توجه به این عقیده ای حکما است که به ذات امور توجه می کنند، به طبیعت امور توجه می کنند به عوارض که از جمله ای آن نسبت است توجه نمی کنند؛ مثلاً در کیف ذات و طبیعت را جنس قرار می دهند، لذا سوال می شود که چرا در باب نفعال طبیعت ار که حاله الانفعال است جنس قرار نمی دهید، نسبت را جنس قرار می دهید.

ابن سینا : حکما با توجه به اینکه اولاً معتقد اند که مقولات حتماً ده تا است و ثانیاً می گویند باید به طبایع امور را مطرح می کنند که تشکیکی نیست باید حرکت را نفس مقوله ای ان ینفعل و یا مقوله ای ان ینفعل را نفس الحرکه بدانند، ولی ما چون خود مان را مقید نمی کنیم که مقولات الا- و لابد باید ده تا باشد و علاوه بر این نمی گوئیم که فقط طبیعت ملاک است نه عوارض، می توانیم حرکت را از مقوله ای ان ینفعل قرار دهیم یا مقوله ای جدا گانه وهم چنین می توانیم بگوئیم که حرکت

تشکیکی است؛ چرا که طبیعت تنها را ملاک قرار نمی دهیم، اما درعین حال ما حرکت را نفس مقوله ای ان ینفعل می دانیم، هرچند واجب نمی کنیم.

ص: ۲۸۴

قبلاً بعضی ها گفتند که حرکت مشترک لفظی است، بر این ها آنچه را که بر قائلین به مذهب تشکیک گفتیم می گوئیم، به این صورت که مقوله ای ان ینفعل را نفس الحركه می دانید و یا نسبه الحركه و بحث را ادامه می دهیم تا مشترک لفظی را باطل نماییم و به مطلوب مان برسیم.

متن : و كذلك يلزم أن يطالبوا (هم چنین لازم است که مطالبه شود) بالسبب (که چه سببی باعث شده) الذي جعلوا له نفس الكيفيه جنسا، و لم يجعلوا نسبتها إلى الموضوع جنسا، و (حالیه) هناك (درباب انفعال) أخذوا النسبه الحركه المطلقه أو حركه ما فجعلوها جنسا و لم يجعلوا الحركه نفسها جنسا، و إن كان مأخوذهم طبائع الأمور و ذواتها مجردة الماهيات، لا (یعنی نه ماهیت همراه عوارض را) مع عوارض لها من نسب و غير ذلك، فيجب من ذلك أن يجعلوا مقوله أن ینفعل هي نفس حاله الانفعال، لا ما هو نسبه لها (یعنی نسبه حاله الانفعال) إلى شیء. و هذا الكلام (این اشکال) إنما يتحقق (به تحقیق برای شما روشن می شود) كله بعد أن تعرف ما قلناه قديما (درباب مقولات عشر درمدخل منطق) من حال الفعل و الانفعال بالتحريك و التحرك (یعنی فعل را تطبیق کردیم بر تحریک و...). و الأولى بهم (حکما/قائلین به تشکیک) أن يجعلوا مقوله أن ینفعل و الحركه من بابه (بابه، صحیح است) واحده، و أما نحن فإننا لا نتشدد كل التشدد (سخت گیری نمی کنیم سخت گیری کامل) في حفظ القانون المشهور من (۱) أن الأجناس عشره، و (۲) أن كل واحد منها حقیقی الجنسیه و (۳) لا شیء خارج منها (تاکید قانون اول). و يمكنك أن نبين هذا البيان (ردّ که برای قائلین به تشکیک گفتیم) بعينه لمن جعل الحركه اسما مشتركا على الإطلاق (یعنی حرکت مطلق مشترک لفظی است، اما حرکت مقید به کیف مثلاً به توافق بر اصناف خود صدق می کند)، فإذا انفسخت المذاهب التي أثبتناها (یعنی دلایل شان را آوردیم و طبق مبنای خود شان اثبات کردیم)، و لم نقبلها بعی الحق واحدا، و هو المذهب الأول. فإذا قد بينا وجه نسبه الحركه إلى المقولات و أوضحنا (وقت که سواد و تسود را توضیح دادیم؛ چرا که تسود حرکت درکیف است پس حرکت در مقوله را هم بیان نمود) معنى قولنا إن الحركه فی المقوله ما هو، فلنبين الآن أن الحركه فی كم مقوله تقع.

Your browser does not support the audio tag

در این فصل مقولات ده ملاحظه می شود تا بینیم که در کدام حرکت جاری می شود و در کدام حرکت جاری نمی شود. پس همه ای مقولات را ذکر می کنیم تا هم مشخص شود که در کدام مقوله حرکت است و در کدام مقوله حرکت نیست، یعنی هم بحث اثباتی داریم و بحث نفی لذا است که ابن سینا در عنوان می گوید: « فی بیان ... وحدها لا غیرها » یعنی مقولات که فقط در آنها حرکت واقع می شود و در غیر آنها حرکت واقع نمی شود.

اینکه می گوئیم « فلان مقوله درش حرکت واقع می شود » یکی از چهار معانی ذیل ممکن است اراده شود:

۱. حرکت در خود مقوله واقع شود و خود مقوله تبدیل پیدا نماید، هر مقوله ای که باشد چه جوهر و چه عرض، در این صورت مقولات عرضی حالت جوهری پیدا می کند؛ چرا که به آنها مستقل نگاه می شود، و اگر دقت نماییم می بینیم که این حرکت نیست کون و فساد است؛ مثلاً جوهر را اگر ملاحظه کنیم حرکت در جوهر بمعنای تبدیل آن این گونه است که جوهر برود و جوهر دیگر بیاید و هکذا و این کون و فساد است نه حرکت؛ چرا که جوهری از بین رفته و جوهر دیگر بجای آن آمده است.

در مقولات عرضی هم ای اگر حرکت در کیف بمعنای تبدیل آن به این صورت است که کیفی برود و کیف دیگر جای آن بیاید، این هم حرکت نیست کیفی از بین رفته و کیف دیگر بجایش آمده است. و همین طور در آیین و وضع و... ( بله می شود جوهر در کیف خود حرکت نماید که این معنای چهارم است )

ص: ۲۸۶

۲. حرکت را ابتدا در مقوله جاری نماییم بعد توسط آن در موضوع که جوهر است؛ مثلاً حرکت روی کیف یعنی رنگ وارد شود و بعد توسط آن بر سیب، برخلاف معنای چهارم که حرکت ابتدا بر جوهر وارد می شود؛ مثلاً حرکت بر سیب وارد می شود در رنگش یعنی سیب متحرک است در رنگش.

در معنای اول معروض را لحاظ نکردیم فقط مقوله را لحاظ نمودیم، در معنای دوم هم مقوله لحاظ می شود و هم معروض، حرکت روی مقوله می رود و توسط آن بر معروض وارد می گردد. این هم حرکت نیست مثلاً یک رنگ رفته رنگ دیگر بجایش آمده، بله در وجود سیب حرکت است، سیب قوه ای رنگش به فعلیت تبدیل می شود، اما برای مقوله حرکت نیست، خروج از قوه به فعلیت نیست، مثلاً رنگ قبلی قوه ای رنگ بعدی را ندارد تا با حرکت آنرا به فعلیت تبدیل نماید، بلکه رنگ قبلی از بین می رود و رنگ بعدی بجایش می آید.

صدرا: وقت که معنای اول باطل شود معنای دوم هم باطل می شود؛ چرا که در معنای اول مقوله متحرک است، در معنای دوم هم مقوله متحرک است و هم موضوع، در حالیکه مقوله حرکت ندارد، بلکه تبدیل می شود یعنی از بین می رود و دیگری بجایش می آید.

در معنای دوم حرکت ابتدا بر مقوله وارد می شود و بعد بر موضوع لذا مقوله را واسط قرار می دهیم، مثل اینکه وقت دست روی سنگ پابکشیم زبری احساس می کنیم و وقت روی شیشه دست می کشیم می بینیم که املس و هموار است، روشن است که سطح املس است و توسط سطح جسم املس می شود، همین گونه است در بحث ما حرکت ابتدا بر مقوله وارد می شود و بعد توسط آن بر موضوع ( توجه داریم که این مثال برای وساطت درست می باشد، ولی در حرکت چنین وساطت را نداریم. )

ص: ۲۸۷

۳. وقت گفته می شود انسان در حیوان است معنایش این است که انسان در حیوان مندرج است، گویا این که حیوان معنای وسیع دارد که در گوشه ای آن انسان قرار دارد و در گوشه ای دیگرش فرس و... اصطلاحاً گفته می شود که انواع مندرج است در حیوان و حیوان جنس است برای انواع.

وقت می گوئیم حرکت در مقوله است، ممکن است فهمیده شود که حرکت مندرج در مقوله است، حرکت نوع مقوله است و مقوله جنس برای حرکت. این معنا در فصل قبل رد شد آنجای که تشکیک بمعنای دوّم را و تشکیک بمعنای اوّل را باطل نمودیم.

۴. حرکت در مقوله است، به این معنا که جوهر مثلاً در کیفیتش حرکت می کند، جرهر در کمش حرکت می کند، این معنا برای حرکت در مقوله صحیح می باشد؛ چرا که در حرکت یک چیزی ثابت می خواهیم که از قوه به فعلیت برسد، اگر چیز ثابت نداشته باشیم حرکت نداریم؛ چون که حرکت کمال است و متحرک کامل و چیزی که زایل می شود کامل نیست. پس معنای چهارم حرکت در مقوله این است که چیزی در مقوله اش حرکت می کند و کامل می شود؛ مثلاً شی که سیب باشد از سبزی به سوی زردی به تدریج حرکت می کند، کم کم اصناف سبزی را می پیماید تا اینکه برسد به زردی که نوع دیگری از رنگ است. پس سیب در حرکت از سبزی به زردی اصناف و انواع از رنگ به تدریج عوض می شو.

توجه داریم که در این معنا برای حرکت یک امر ثابت که داریم که در مقوله حرکت می کند. پس باید در حرکت چیزی ثابت داشته باشیم تا در چیز دیگر حرکت نماید، صدرا هم این قانون را قبول دارد لذا در حرکت جوهری می گوید هیولی در صورت حرکت می کند.

متن : فصل فی بیان المقولات التي تقع الحركة فيها وحدها (قيد مقولات یعنی مقولات که فقط در آنها حرکت است در غیر آنها حرکت نیست) لا- غیرها إنا لن ضع أصلاً ( قانوناً)، و إن كان ( اصل ) ربما اشتمل على تکرار بعض ما قيل، فنقول إن قولنا إن مقوله كذا فيها حركة قد يمكن ( گاهی ممکن است چهار معنا فهمیده شود، گاهی دومعنا ولی حد اکثر چهار معنا فهمیده می شود ) أن يفهم منه أربعة معان: أحدها أن المقوله موضوع ( یعنی متحرک، خیر ان ) حقیقی لها ( حرکت ) قائم بذاته ( خبر بعد از خیر/ عطف بر موضوع ... با حذف عاطف یعنی مقوله دوتا وصف دارد یکی موضوع حقیقی بودن برای حرکت و دیگری قائم بذاته بودن که به مقوله حالت جوهری بدهیم )، و الثاني أن المقوله و إن لم تكن الموضوع الجوهری لها ( چنانچه در معنای اول موضوع جوهری بود ) فتوسطها ( یعنی لکن بواسطه ای مقوله، چرا که فا بعد از ان وصلیه بمعنای لکن است ) تحصل ( حرکت ) للجوهر، إذ ( دلیل توسط ) هی ( حرکت ) موجوده فیها ( مقوله ) أولاً- ( اشتباه در همین است؛ چرا که حرکت اولاً در جوهر است یعنی جوهر حرکت می کند در کیش مثلاً- )، كما أن الملاسه إنما هی للجوهر بتوسط السطح ( این مثال برای وساطت است که حرف درستی است ولی درممثل چنین وساطتی نداریم )، و الثالث أن المقوله جنس لها ( حرکت ) و هی ( حرکت ) نوع لها ( مقوله )، و الرابع أن الجوهر يتحرك من نوع لتلك المقوله إلى نوع آخر و من صنف إلى صنف. و المعنى الذى نذهب إليه ( معنای که از حرکت در مقوله می فهمیم ) هو هذا الأخير،

Your browser does not support the audio tag.

در این فصل قرار است بحث نماییم که کدام مقوله درش حرکت واقع می شود و کدام مقوله حرکتش اشکال دارد و در آن حرکت واقع نمی شود، اولین مقوله ای که بررسی می شود.

حرکت جوهری یا حرکت در جوهر را مشاء نمی پذیرند، تمام حرف شان این است که باید امر ثابت داشته باشیم که در چیزی تغییر نماید، اگر جوهر در اعراضش حرکت نماید این اشکال ندارد، جوهر ثابت است و کم و کیفش عوض می شود، ولی اگر خود جوهر حرکت چیز ثابت نداریم که حرکت نماید. پس نمی توانیم بگوییم که جوهر در خودش حرکت نماید، بلکه باید بگوییم که جوهر در اعراضش حرکت می کند، البته برخی گفته اند که جوهری که عبارت از ماده است در جوهر دیگر که صورت است حرکت می کند، این قول را صدرا می پذیرد ولی ابن سینا نمی پذیرد و آنرا ردّ می کند.

دلایل بطلان حرکت جوهری : سه دلیل برای بطلان حرکت جوهری اقامه می شود، در دلیل اول آنچه را که بالا بیان شد به تقریر دیگر بیان می کند، در دلیل دوم گفته می شود که جوهر تضاد ندارد که از ضد له ضدش حرکت کند ابن سینا این دلیل را باطل می کند بعد می گوید اگر مرادش این باشد به دلیل اول برمی گردد، دلیل سوم را از الهیات شفا نقل می کند که در حقیقت اشکالی است که حرکت جوهری را نفی می کند.

مدعا اگر گفتیم حرکت در جوهر است مجاز گفتیم مجاز در اسناد که اسناد حقیقت است الی غیر ما هوله، حرکت مال عرض جوهر است اگر به جوهر نسبت دهیم اسناد الی غیر ما هوله است.

ص: ۲۹۰

دلیل : طبیعت جوهری امرش دایر است بین کون و فساد، حدوث و زوالش دفعی است این طور نیست که حرکت کند برای حدوث و برای زوال، بلکه قوه حدوثش یکباره و فعلاً به فعلیت می رسد و قوه ای زوالش هم د فعلاً به فعلیت فساد می رسد، عبارت دیگر بین قوه ای صرف و فعلیت صرفش حرکت نیست، بلکه دفعاً قوه ای صرف تبدیل به فعلیت صرف می شود.

توجه داریم که این دلیل در حقیقت بیان همان مدعا است و نیاز به اثبات دارد و لذا ابن سینا به استدلال می پردازد، به این صورت که چون جوهر اشتداد و تنقص نمی پذیرد لذا حرکت ندارد، اما اینکه چرا اشتداد و تنقص ندارد نیاز به استدلال دارد.

اگر جوهر بخواهد اشتداد و تنقص پذیرد به یکی از دو صورت است یا اینکه نوعش باقی است و یا نوعش باقی نیست. به تعبیر صدرا در شرح هدایه ای اثیری که مفسر بیان ابن سینا است، اگر جوهر بخواهد اشتداد و تنقص داشته باشد یا نوعش باقی است و مشخصش عوض می شود و یا نوع باقی نیست.

مثلاً زید که شروع کرده به حرکت جوهری یا مشخصش عوض می شود امروز عوارض دارد که با آن عوارض زید است و فردا عوارض دیگری دارد ولی انسانیت زید باقی است تغییر نمی کند، و یا اینکه وقت که حرکت می کند خود انسانیت آن عوض



می شود چیزی دیگری غیر از انسان می شود، اگر شخص عوض شود این حرکت با نظر دقیق حرکت دراعراض است نه حرکت درجوهر هرچند به دید مسامحی و عرفی حرکت درجوهر خوانده شود، بعبارد دیگر دراین حرکت جوهر درجوهرش حرکت نکرده درعرضش حرکت نموده است که اشکال ندارد، اما اگر انسانیت زید عوض شود این حرکت نیست بطلان یک نوع و بوجود آمدن نوع دیگر است.

ص: ۲۹۱

خلاصه : حرکت جوهری قولی است مجازی، بلکه جوهر دفعه حادث و دفعه زایل می شود.

دلیل : جوهر اشتداد و تنقص نمی پذیرد، اگر اشتداد و تنقص بپذیرد یا شخصش عوض می شود یا نوعش، اولی امکان دارد ولی حرکت جوهری نیست و دومی که نوع عوض شود باطل است. پس حرکت جوهری نداریم.

متن : فنقول أما الجوهر فإن قولنا إن فيه حركة هو قول مجازی، فإن هذه المقوله ( مقوله ای جوهر ) لا تعرض فیها الحركة،

**متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – شنبه ۲ دی ماه ۱۳۹۱/۱۰/۰۲**

Your browser does not support the audio tag

بحث در مقولاتی است که حرکت در آنها واقع می شود و مقولات که حرکت در آنها واقع نمی شود، اولین مقوله ای که مطرح شد جوهر بود، گفتیم که حرکت در جوهر واقع نمی شود، بلکه جوهر یا حادث می شود دفعتاً و یا زایل می شود دفعتاً که قوه ای حدوث دفعتاً به فعلیت می رسد و قوه ای فساد دفعتاً به فعلیت می رسد و اصطلاحاً گفته می شود کون و فساد، نه اینکه بین قوه ای حدوث و فعلیت آن و قوه ای زوال و فعلیت آن حرکت و تدریج باشد تا گفته شود که حرکت در جوهر واقع می شود، و این بخاطر آن است که جوهر اشتداد و تنقص نمی پذیرد. ( توجه داریم که این دلیل خود مدعا است که نیاز به استدلال دارد، لذا به ابن سینا به اثبات آن می پردازد )

صورت جوهریه که حرکت می کند یا نوعش باقی است \_ چنانچه ابن سینا می گوید \_ و شخص آن عوض می شود \_ چنانچه صدر را در شرح هدایه ای اثیری می گوید \_ و یا نوعش باقی نیست؛ مثلاً اگر سیب را با همراهی عوارض ملاحظه کنیم می شود شخص واگر به خودش صرف نظر از عوارض نگاه کنیم می شود نوع، حال یا نوع باقی است و شخص عوض می شود و یا نوع باقی نیست، بلکه عوض می شود.

ص: ۲۹۲

اگر بگوییم که شخص عوض می شود این عوض شدن یا به عوض شدن وجود است و یا به عوض شدن عوارض، در هر صورت چه وجود عوض شود و چه عوارض، عوارض عوض می شود چرا که عوارض یا اماره ای تشخیص است و یا مشخص و یا عوض شدن عوارض شخص عوض می شود، در این صورت نوع باقی است و شخص عوض می شود این صورت اشکالی ندارد ولی حرکت در جوهر نیست، بلکه حرکت جوهر است در عوارضش.

اگر بگوییم که نوع عوض می شود مثلاً سیب تبدیل می شود به گلابی و گلابی تبدیل می شود به چیز دیگر، وقت که سیب تبدیل می شود به گلابی، یک نوع تبدیل می شود به نوع دیگر در این جا امر ثابتی نداریم که بگوییم حرکت نموده بلکه یک نوع از بین رفته و نوع دیگر بوجود آمد است.

آنچه که باید به آن توجه نماییم تفاوت بین موضوع حرکت و مسافت آن است، موضوع حرکت یعنی متحرک باید امر بالفعل باشد نمی تواند امر بالقوه باشد، اما مسافت حرکت امر بالقوه است که به تدریج به فعلیت می رسد؛ مثلاً وقت که ما حرکت

اینی می کنیم خودما موضوع حرکت ایم و آن مکانی را که طی می کنیم مسافت بالقوه است که به تدریج به فعلیت می رسد.

اگر جوهر در کیفیت حرکت نماید اشکال پیش نمی آید چرا که جوهر موضوع است و بالفعل و کیف مسافت است و بالقوه، اما اگر جوهر در جوهریت خود حرکت نماید از جهت اینکه موضوع است باید بالفعل باشد و از جهت اینکه مسافت است باید امر بالقوه باشد. پس باید جوهر هم بالفعل باشد و هم بالقوه که باطل است، بعبارت دیگر مسافت که جوهر است بالقوه است پس باید موضوع هم بالقوه باشد که باطل است.

ص: ۲۹۳

آنچه که مهم است و باید مورد عنایت باشد این است که موضوع در حرکت باید باقی باشد، تا حرکت صدق کند و در حرکت جوهری موضوع باقی نیست لذا حرکت جوهری باطل است. (۱)

متن : و ذلك ( اینکه مقوله در جوهر حرکت واقع نمی شود ) لأن الطبیعه الجوهريه إذا فسدت تفسد دفعه ، و إذا حدثت تحدث دفعه، فلا يوجد بين قوتها الصرفة و فعلها الصرفة ( انجامی که حرکت است هم قوه است و هم فعل، قوه و فعلیت صرف نداریم ولی در کون و فساد یا قوه ای صرف داریم یا فعلیت صرف ) کمال متوسط ( نائب فاعل لایوجد )، و ذلك ( اینکه کمال متوسط یعنی حرکت نداریم بین قوه ای صرف و فعلیت صرف ) لأن الصوره الجوهريه لا تقبل الاشتداد و التنقص، و ذلك ( اینکه صورت جوهریه اشتداد و تنقص ندارد ) لأنها ( صورت جوهریه ) إذا قبلت الاشتداد و التنقص لم يخل إما أن يكون الجوهر و هو في وسط الاشتداد و التنقص يبقى نوعه أو لا يبقى، فإن كان يبقى نوعه فما تغيرت الصوره الجوهريه البته، بل إنما تغير عارض للصوره فقط، فيكون الذي كان ناقصا و اشتد ( كيف که ناقص بود و اشتداد پیدا کرد ) قد عدم و الجوهر لم يعدم، فيكون هذا استحاله أو غيرها ( حرکت در این مثلا ) لا کونا،

### متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – یکشنبه ۳ دی ماه ۹۱/۱۰/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

گفته شد که اگر حرکت جوهری داشته باشیم یا به این صورت است که نوع باقی است و شخص عوض می شود یا نوع عوض می شود، اگر شخص عوض شود که اشکال ندارد ولی حرکت در جوهر نیست و اگر نوع عوض شود باید در طول اشتداد جوهرهای که بالقوه در مسیر موجود اند بالفعل شود که این مستلزم چندین محال است :

ص: ۲۹۴

۱- (۱). صدرا که حرکت جوهری را می پذیرد می گوید موضوع ماده است که باقی است.

۱. لازم می آید تتالی آنات و تتالی آنات مبتنی است بر جز لایتجزی که در جای خودش ثابت شده چنین جزء نداریم

۲. باید بین مبداء و منتها حرکت بی نهایت داشته باشیم که محصور بین حاصری است و محال

۳. حرکت نباید هرگز قطع شود؛ چون که بی نهایت مسافت داریم، در حالیکه حرکت چند روز بستر طول نمی کشد.

بیان مطلب : اگر قائل شدیم که در حرکت جوهری نوع متبدل می شود باید در هر آن نوع داشته باشیم غیر از نوع دیگر؛ چون بی نهایت نوع بالقوه وجود دارد و اگر حرکت در جوهر واقع شود انواع بی نهایت بالفعل می شود و محذورات فوق لازم می آید.

اگر حرکت در جوهر بحسب کیفش واقع شود این محذورات لازم نمی آید؛ چون نوع عوض نمی شود و اگر نوع هم عوض شود یک امر ثابت داریم که از محذورات جلوگیری می کند، اما اگر حرکت در خود کیف واقع شود باز هم محذورات فوق

لازم می آید.

دیروز گفته شد که موضوع حرکت باید امر بالفعل باشد و مسافت حرکت باید امر بالقوه باشد و به تدریج بالفعل شود؛ مثلاً ما وقت که در مکان حرکت می کنیم این های بالقوه \_ یعنی نسبت المتحرک به مکان \_ را بالفعل می کنیم، اما خود مان بالفعل ایم. پس در هر حرکتی یک موضوع بالفعل داریم و یک مسافت بالقوه حال اگر جوهر در کیف خود حرکت کند موضوع جوهر است و بالفعل و کیف مسافت است و بالقوه، امّا اگر جوهر در خودش حرکت کند موضوع خود جوهر است و بالفعل و مسافت هم جوهر است و باید بالقوه باشد. پس باید جوهر هم بالفعل باشد چون موضوع است و هم بالقوه چون مسافت است، و از آنجای که بی نهایت مسافت داریم لازم می آید تتالی آنات، بی نهایت محصور بین حاصرین باشد و حرکت قطع نشود.

ص: ۲۹۵

ابن سینا می فرماید در حرکت قانون داریم که باید موضوع باقی باشد، اگر حرکت جوهری داشته باشیم باید موضوع و مسافت یکی شود و چون مسافت متغیر است باید موضوع هم متغیر باشد و این خلاف قانون حرکت است. خلاصه همه ای حکما معتقد اند که موضوع حرکت باید باقی باشد و در حرکت جوهری این قانون حفظ نمی شود. پس حرکت جوهری باطل است.

اگر جوهر موضوع حرکت باشد و در جوهر حرکت نماید اولاً موضوع حرکت باقی نخواهد بود و ثانیاً اگر بالقوه بالفعل شود سه تا تالی فاسد دارد یکی اینکه باید تالی آنات داشته باشیم دیگر اینکه حرکت قطع نشو و سوم آنکه اگر حرکت قطع شود باید بی نهایت محصور بین حاصرین باشد.

نکته: توجه به این مطلب ضرورت دارد که در حرکت کیفی یا بعبارت بهتر حرکت جوهر در کیف مسافت بی نهایت بالقوه داریم و این اشکال ندارد؛ چرا که جوهر که بالفعل است در آن حرکت می کند و می تواند اجزاء متعدد بالقوه را یکباره بالفعل نماید، اما در حرکت جوهری اجزاء بی نهایت بالقوه اشکال دارد؛ چرا که متحرک جوهری می خواهد اجزا خودش را بالفعل نماید و لذا نمی تواند اجزاء متعدد را یکباره بالفعل نماید.

متن: و إن كان الجوهر (نوع جوهر) لا یبقی مع الاشتداد فیکون الاشتداد قد جلب جوهر آخر (نتیجه ای اشتداد این است که جوهر دیگری بیاید). و كذلك فی کل آن یفرض للاشتداد یحدث جوهر آخر، و یكون الأول (نوع اول و قبلی) قد بطل، و یكون بین جوهر و جوهر. إمكان أنواع جوهریه غیر متناهیة بالقوه (چون تقسیم نشده امکان تقسیم است، چنانچه در کیفیات این گونه است ولی در کیفیات محذور لازم نمی آید چرا که جوهر بالفعل در کیف حرکت می کند) كما فی کیفیات (از این فهمیده می شود که موضوع حرکت که جوهر است باید بالقوه باشد). و قد علم أن الأمر بخلاف هذا (یعنی موضوع باید بالفعل باشد) فالصورة الجوهریه إذن تبطل و تحدث دفعه (قید هر دو)، و ما كان هذا وصفه فلا یكون بین قوته و فعله (بین قوه ای حدوث و فعلیت حدوث و همین طور بین قوه ای فساد و فعلیت آن) واسطه هی الحركة.

Your browser does not support the audio tag

بحث در نفی حرکت جوهریه داشتیم، استدلالی را بر این مدعا آوردیم به این صورت که حرکت باید موضوع ثابت داشته باشد ولی وقت که جوهر در خودش حرکت می کند موضوع ثابت نداریم.

ان قلت : در حرکت جوهری هم موضوع ثابت داریم؛ چرا که حرکت جوهری به دو صورت متصور است یکی اینکه صورت جوهری دری خودش حرکت نماید که موضوع و مسافت یکی باشد در این فرض استدلال شما تمام است و دیگر آنکه هیولی در صورت جوهری حرکت نماید در این صورت استدلال تمام نیست؛ چرا که موضوع ثابت داریم که هیولی است و در صورت جوهری که مسافت است حرکت می کند و هیچ اشکالی ندارد مثل این است که جوهر در کیف حرکت نماید.

این مطلب را می توان به صورت دیگر که اشکالی بر بیان قبل نباشد هم مطرح نمود به این صورت که حرکت جوهری دو فرض دارد یکی اینکه صورت جوهریه در صورت جوهریه حرکت نماید و دیگری آنکه هیولی در صورت جوهریه حرکت نماید، در صورت اول استدلال تمام است اما در صورت دوم استدلال تمام نیست. بلکه موضوع با مسافت فرق می کند.

فنقول : ماده موجود نیست که بخواهد در صورت جوهریه و یا در کم و کیف حرکت نماید، اما اگر صورت را در کنار ماده در نظر بگیریم در این صورت می شود موجود مادی وقت که در صورت حرکت نماید موضوع و مسافت می شود یکی که اشکال دارد ولی اگر در کیف و کم و... حرکت کند اشکال ندارد.

این بیان در ماده ای اولی خیلی روشن است ولی در ماده ثانیه وقت که بخواهد صورت دیگری بگیرد در این جا نوعش عوض می شود و اشکال همان است که در تبدیل نوع بیان شد.

ص: ۲۹۷

اگر حرکت جوهریه موجود است باید موضوع آن هم باید موجود باشد؛ چون ذات غیر متحصّل محال است که حرکت کند، بنابراین اگر ماده موضوع است باید بالفعل باشد یعنی صورت را بگیرد تا حرکت نماید، اگر صورت را بگیرد وقت که حرکت می کند یا صورت آن تغییر می کند و یا صورت آن تغییر نمی کند، چنانچه صورت تغییر نکند حرکت در عرض است نه حرکت در جوهر و اگر صورت تغییر کند به دو صورت ممکن است؛ یکی اینکه با مکث صورت عوض نماید و دیگر آنکه دم بدم صورت عوض نماید.

چنانچه با مکث صورت عوض نماید مثلاً صورت اول را داشته بعد از مدتی صورت دیگری گرفته و بعد از مدتی این صورت را رها نموده و صورت سوم گرفته است، در این فرض سه نوع داریم با سه صورت تا وقت که صورت اول را دارد حرکت نیست وقت که صورت دوم را می گیرد هم فعه می گیرد. پس حرکت نیست کون و فساد است، که نوع اول فاسد می شود و نوع دوم بجای آن می آید همین طور نوع دوم باطل می شود نوع سوم بجای آن می آید.

اگر بگوییم که دم بدم صورت عوض می کند، که در هر لحظه ماده دفعه صورت بعدی را بگیرد در این صورت تنالی آنات لازم می آید.

متن : و نقول أيضا إن موضوع ( موضوع عام به کار رفته که شامل ماده هم بشود چنانچه که گاهی ماده عام به کار می رود که شامل موضوع هم بشود، هر چند اصطلاحاً ماده غیر از موضوع است ) الصورة الجوهریه لا- يقوم بالفعل ( یعنی متحصل نمی شود ) إلا بقبول الصورة كما علمت ، و هی ( تاکید مطلب قبل ) فی نفسها ( بدون ضمیمه ای صورت ) لا توجد الأشياء إلا بالقوه ( یعنی وجود شیاء است بالقوه ) . و الذات غیر المحصله بالفعل يستحيل أن تتحرك من شیء إلى شیء ، فإن كانت الحركة الجوهریه موجوده فلها متحرك ( موضوع ) موجود، و ذلك المتحرك يكون له صورة هو ( متحرك ) بها بالفعل، و يكون جوهر قائما بالفعل، فإن كان هو الجوهر الذی قبل ، فهو ( مبتدا ) حاصل ( خبر ) موجود إلى وقت حصول الجوهر الثانی لم یفسد ( خبر بعد از خبر ) و لم یتغیر فی جوهریه بل فی أحواله، و إن كان جوهر غیر الجوهر الذی فرضت الحركة عنه، و الذی إليه، فیکون قد فسد الجوهر أولاً إلى الجوهر الوسط، و تمیز إذن جوهران ( جوهر اول و جوهر وسط ) بالفعل . و الکلام فیهِ ( جوهر وسط، صورت وسط ) کالکلام فی الجوهر الذی فرضت الحركة منه ( یعنی همان طور که جوهر اول مبداء شد جوهر وسط هم مبداء است تا برسد به جوهر سوم )



Your browser does not support the audio tag

گفته شد که ماده بدون صورت متحصل نیست، بنابراین اگر ماده در صورت بخواهد متحول و متبدل شود باید صورت به آن داده شود تا متبدل شود؛ چرا که اگر حرکت و تبدل امر بالفعل و موجود است باید موضوع آن که ماده است هم باید امر بالفعل موجود باشد، حال وقت که ماده حرکت می کند آیا صورت را عوض می کند یا صورت باقی است و حرکت می کند، اگر صورت باقی باشد و حرکت نماید این حرکت در عرض است نه حرکت در جوهر و اگر صورت عوض شود چون قوام ماده به صورت است خود ماده هم متبدل می شود و در نتیجه موضوع ثابت نخواهیم داشت (البته اصل ماده مبهمه عوض نمی شود ولی شخص ماده که مقوم به این صورت است متبدل می شود، چنانچه در کون و فساد هم امر همین گونه است، ابن سینا به گونه ای دیگر طرح بحث می کند)

ابن سینا این گونه طرح بحث می کند که آیا صورت عوض می شود یا صورت باقی است و عوض نمی شود، چنانچه اگر صورت عوض نشود که این حرکت در عرض است نه حرکت جوهری، و اگر صورت عوض شود آیا آن به آن و لحظه به لحظه عوض می شود و یا به کمی مکث، اگر لحظه به لحظه صورت عوض نماید در این صورت لازم می آید اولاً تشافعی و تتالی آفات، ثانیاً اینکه حرکت قطع نشود و ثالثاً بر فرض قطع شدن حرکت نامتناهی محصور بین حاصرین باشد.

در صورت که با کمی مکث صورت عوض نماید یعنی ماده کمی مکث نماید، هر چند در چیزهای دیگر حرکت کند، و بعد دفعه صورت دیگر بگیرد، و باز هم در این صورت مدتی مکث نماید و بعد دفعه صورت دیگر بگیرد، در این جا سه صورت داریم که هر کدام نوعش با صورت قبلی فرق دار چون تشکیک در ماهیت نداریم که صورت شدید تر شود. پس دو تا مبداء و دو تا منتها که انتقال از مبداء به منتها به صورت دفعی است، این حرکت نیست بلکه کون صورت و فساد صورت دیگر است.

ص: ۲۹۹

متن: فإنه ( متحرك ) إما أن يكون في تلك المدة ( مدت که از وسط شروع می شود تا آخر ) كلها على طبيعة الجوهر ( جوهر وسط ) المتغير إليه أولاً، فيكون التغير ( تغییر ماده ) إلى الثاني ( به صورت بعد از صورت وسط ) دفعه و إما أن يكون متحرك یعنی ماده ) في بعض تلك المدة ( مدت که حرکت از وسط را شروع کرده تا به منتها برسد ) حافظاً لنوعه الأول ( جوهر وسط )، و في بعضها الآخر واقعا في النوع الآخر بلا- توسط، فيلزم فيه ما قيل من الانتقال من نوع إلى نوع دفعه، فتكون تلك المدة ( مدت که از وسط شروع کرده تا به آخر برسد یعنی بین دو تا صورت ) مطابقه لحرکات غیر حرکات نوعیه الجوهر ( یعنی ماه ظرف حرکت است امّا حرکت در جوهر نیست، حرکت در احوال جوهر است )، إذ كانت الانتقالات في الجوهریه لا في مده و زمان.

Your browser does not support the audio tag

گفته شد که چنانچه حرکت بخواهد در جوهر باشد یا در شخص جوهر اتفاق می افتد یا در نوع جوهر، اگر شخص جوهر عوض شود حرکت داریم ولی این حرکت جوهری نیست حرکت عرضی است و اگر نوع جوهر عوض شود این حرکت نیست کون و فساد است و اگر هیولی بخواهد در صورت جوهری حرکت کند باید تحصیل داشته باشد یعنی صورت را بگیرد؛ چرا که حرکت امر موجود است و موضوع آن هم باید امر موجود باشد حال که صورت را گرفت و بالفعل شد آیا در حال حرکت صورت باقی است و یا باقی نیست، چنانچه صورت باقی باشد و حرکت نماید این حرکت در عرض است نه حرکت در جوهر، و اگر صورت عوض شود یا با مکث عوض می شود و یا بدون مکث، بلکه لحظه به لحظه؛ در صورت که با مکث عوض نماید لازم می آید که چند تا کون و فساد داشته باشیم نه حرکت مثلاً اگر سه تا صورت را عوض نماید سه تا کون و فساد داریم که صورت قبلی دفعه باطل و صورت بعدی بجای آن می آید، و در صورت که لحظه به لحظه صورت را عوض نماید لازم می آید اولاً تتالی آنات، ثانیاً عدم توقف حرکت و ثالثاً در صورت توقف حرکت نامتناهی محصور باشد بین حاصرین که هر سه باطل است.

ص: ۳۰۰

اشکال: اگر دلیل شما در حرکت جوهری تمام باشد باید حرکت کیفی هم نداشته باشیم؛ چرا که در حرکت کیفی متحرک به اسم جسم داریم که در کیف حرکت می کند همان طور که در حرکت جوهری هیولی در صورت جوهری حرکت می کند، حال در حرکت کیفی آیا متحرک در شخص کیف حرکت می کند یا در نوع کیف و اگر در نوع کیف حرکت می کند با مکث عوض می کند یا بدون مکث؟ پس همان سه حالت که در حرکت جوهری وجود دارد در حرکت کیفی هم وجود دارد و اگر در استدلال در حرکت جوهری تمام باشد در حرکت کیفی هم جاری می شود.

جواب: متحرک در حرکت جوهری هیولی است که فعلیت ندارد مگر اینکه صورت را بگیرد ولی در حرکت کیفی متحرک جسم است که قوامش به کیف نیست برخلاف هیولی که تقوم وجودی اش به صورت است.

بیان مطلب: هیولی تقوم وجودی به صورت دارد، صورت که بالفعل است و الا- هیولی بدون تحصیل خواهد بود و نمی تواند حرکت نماید. پس دائماً باید صور را بالفعل نگهداریم تا هیولی بتواند حرکت کند، حال اگر صورت متبدل شود یا شخصش متبدل می شود و یا نوع آن، اگر شخصش متبدل شود در حقیقت عوارض عوض می شود و صورت باقی است، اما اگر نوع صورت عوض شود لحظه ای که می خواهد صورت برود هیولی از بین می رود و از فعلیت می افتد.

ان قلت: بین صورت که می خواهد برود و صورت که می آید فاصله نمی شود و هیولی بدون صورت نمی شود؛ مثل ستون خیمه که هم زمان با برداشتن یک ستون دیگر جای آن می آید.

ص: ۳۰۱

قلت : صورت باید همیشه بالفعل باشد وقت که نوع می عوض شود هم باید صورت بالفعل باشد ولحظه به لحظه عوض شود و این سه محذور دارد، یکی تتالی آنات دیگری نامتناهی محصور بین حاصرین باشد وسوم اینکه حرکت متوقف نشود.

اگر صورت بالفعل نباشد این محذورات پیش نمی آید؛ چرا که آنات بالقوه اشکال ندارد پشت سر هم باشند یا نامتناهی بالقوه محصور بین حاصرین باشد ویا حرکت بالقوه نامتناهی باشد.

مشکل در حرکت جوهری این است که متحرک که هیولی است احتیاج به صورت جوهریه بالفعل دارد، حال اگر صورت عوض نشود حرکت نیست و اگر صورت جوهریه عوض شود سه محذور دارد چرا که بالفعل است و می خواهد عوض شود، اما در حرکت کیفی متحرک جسم است که بالفعل است و متقوم به کیف نیست، بلکه کیف را بعنوان کمال طلب می کند نه متقوم، لذا می شود کیف بالقوه باشد به این صورت که کیف تغییر کند و تمام آنات آن بالفعل نباشد، بلکه اجزای آن بالقوه باشد و جسم که می خواهد در آن حرکت کند چند تا از اجزای آنرا دفعه به فعلیت می رساند.

خلاصه : متحرک در حرکت جوهری هیولی است که خالی از فعلیت است اما متحرک در حرکت کیفی جسم است که بالفعل است و متبدل در حرکت جوهری صورت جوهری است که بالفعل است ولی متبدل در حرکت کیفی است که می تواند بالقوه باشد، بعبارت دیگر جسم در آنی بدون کیف نیست ولی در بین دو تبدیل آنات و کیف های بالقوه داریم ولی صورت جوهری چنین نیست نمی تواند بالقوه باشد و لذا متحرک در حرکت جوهری نمی تواند از چند آن بگذرد ولی در حرکت کیفی متحرک می تواند چند آن بالقوه را طی کند. پس فرق است بین حرکت جوهری و حرکت در کیف.

ابن سینا گفت در حرکت کیفی تمام اجزای کیف می تواند بالقوه باشد چرا که جسم در قوامش احتیاج به کیف ندارد، در کمالش احتیاج به کیف دارد ولی در حرکت جوهری هیولی در قوامش احتیاج به صورت جوهریه دارد، اما برخی از محشین بیان دیگری دارد می گوید که اجزای آنیه می تواند بالقوه باشد ولی اجزای وجودیه باید بالفعل باشد یعنی در طول زمان کیف را می بینیم امّا در طول آنات می تواند بالقوه باشد، در زمان کیف بالفعل است ولی در آن بالقوه است در اجزای آنیه فعلیت کیف لازم نیست ولی فعلیت صورت جوهریه لازم است.

متن : و لا يمكن أن يقال إن هذا القول ( گفته ای که شما در ردّ حرکت جوهری داشتید ) يلزم أيضا على حركة الاستحالة، و ذلك ( دلیل لا-میکن ) لأن الهیولی فیما نحن فیه ( حرکت جوهری ) محتاجه فی قوامها إلی وجود صوره بالفعل و الصوره ( صورت نوعیه ) إذا وجدت حصلت ( هیولی ) نوعا بالفعل، فوجب أن يكون الجوهر الذی بین الجوهرین ( جوهر مبدا و جوهر منتها ) أمرا محصلا بالفعل لیس بالفرض ( یعنی این چنین نیست که بالفرض درست شود یعنی بالقوه باشد ) و لا كذلك فی الأعراض التي تتوهم بین کیفیتین ( کیف مبدا و کیف منتها ) مثلا، فإنها ( اعراض ) مستغنی عنها فی قوام الموضوع بالفعل.

**متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – شنبه ۹ دی ماه ۱۳۹۰/۱۰/۹**

Your browser does not support the audio tag.

دلیل دوّم بر بطلان حرکت جوهری : در هر حرکت اشتدادی و تنقصی باید بین مبدا و منتها تضاد باشد و غایت خلاف ولو این غایت خلاف جعلی و قرار دادی باشد؛ مثلاً در حرکت کمی بین مبدا و منتها غایت خلاف قرار دادی است ولی در حرکت کیفی بین مبدا و منتها غایت خلاف واقعی است وقت که متحرک از سیاهی به سفیدی حرکت می کند، بین سیاهی و سفید تضاد است و غایت خلاف، هنگام متحرک در وسط است وقت که در قسمت سیاهی است گفته می شود در سیاهی استمرار دارد تا برسد به سفید و سپس در سفیدی استمرار دارد تا برسد به غایت. پس در حرکت اشتدادی و تنقصی باید استمرار در اشتداد و یا در تنقص باشد اگر استمرار نباشد حرکت نیست بلکه کون و فساد است. به بیان دیگر چنانچه حرکت وسط نداشته باشد ولو اینکه اندکی طول بکشد این حرکت نیست، بلکه در مبدا مکث نموده و از آن دفعاً وارد منتها شده است.

ص: ۳۰۳

طبق این مبنا حرکت جوهری نداریم؛ چرا که در جوهر تضاد نداریم، یکی از متضادین مبدا و دیگری منتها باشد. پس جوهر حرکت ندارد بلکه کائن و فاسد می شود.

ابن سینا : برای این دلیل دو توجیه و تفسیر وجود دارد طبق یک توجیه کلیت ندارد و طبق توجیه دیگر اصلا حرکت جوهری نداریم.

بیان مطلب : این دلیل می گوید اولاً در جوهر تضاد نیست و ثانیاً برفرض وجود ضد استمرار بین دو ضد واقع نمی شود، برای روشن شدن مطلب باید تضاد را تعریف نماییم و بینیم که استمرار است یا خیر. لذا می گوئیم که آنچه مسلم است در تضاد اخذ ماده و یا موضوع در تعریف آن است، اما مراد از ماده و موضوع چیست؟ ن آن اگر مراد از ماده و یا موضوع محل مستغنی

باشد که تمام آنچه را که برای فعلیتش نیاز داشته گرفته است، ماده ای تنها نیست که نیاز به صورت دارد و ماده بعلاوه صورت جسمیه نیست که برای نوع شدن به صورت نوعیه نیاز دارد، در این صورت جوهریه تضاد ندارد؛ چرا که درچنین ماده واقع نمی شود، امّا اگر مراد از ماده ویا موضوع مطلق محل باشد، چه آن ماده که صورت را قبول نموده و نوع شده ویا ماده ای که صورت نوعیه نگرفته هرچند صورت جسمیه را گرفته باشد، در این صورت درجوهر تضاد است مثلاً بین صورت مائی و ناری تضاد وجود دارد تعاقب بر محل واحد دارند و بین شان غایت خلاف هم است. پس این دلیل کلیت ندارد.

متن : و قد یثبتون ( دلیل دوّم بر بطلان حرکت جوهری ) أن الجوهر لا حرکه فیه لأن طبیعته ( جوهر ) لا ضد لها، و إذا لم یکن طبیعته ضد ( می توانیم کبرا را این گونه هم بیان نماییم که کل مالم یکن طبیعته ضد استحال ... )، استحال أن ینتقل عن طبیعته إلى طبیعته أخرى علی سبیل التنقص و الاشتداد، حتی تكون الحاله التي و فیها عند الحرکه حاله متوسطه ( یعنی وقت که طبیعت ضد نداشت که به صورت اشتداد ویا تنقص از ضدی به ضدی حرکت نماید حالت توسط هم نخواهیم داشت ) بین طرفین لا یجتمعان ( صفت طرفین ) و بینهما غایه البعد و هما الضدان.

و يجب أن نتأمل نحن هذه القضية ( الجوهر لا حرکه فيه لان طبيعته لا ضد لها ) فنقول: إنه لا بد من أخذ المادة أو الموضوع في حد التضاد، فإن (الف) عنى بالموضوع الموضوع الحقيقى القائم بالفعل نوعا القابل للأعراض التى لذلك النوع ( يعنى ماده نباشد که بالفعل نشده وماده بعلاوه صورت جسميه نباشد که هنوز نوع نشده )، فلا- تكون الصور الجوهر يهمتضاده لأنها ( صورت جوهریه ) فى هیولى لا- فى موضوع، و إن ( ب ) عنى بذلك أى محل کان، فیشبهه ( قطع نداریم، بلکه نزدیک به قطع است ) أن تكون الصورة النارية ( که ییوست وحرارت دارد ) مضاده للصوره المائیه ( که رطوبت وپرودت دارد ) لا کیفیتاهما فقط، فذلك ( تضاد در کیفیت ) لا شک فيه، بل ( عطف بر لا کیفیتاهما ) الصور التى عنها ( صورت ) تصدر کیفیات التى لهما ( صورت ناریه ومائیه ). و ذلك ( دو صورت ناریه ومائیه تضاد دارند ) لأن الصورتین مشترکتان فى محل و متعاقبتان علیه و بینهما غایه الخلاف ( یعنی جمع نمی شوند )

### متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – یکشنبه ۱۰ دی ماه ۹۱/۱۰/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

بحث در حرکت جوهری داشتیم، دوّمین دلیل که اقامه شد این است که جوهر ضد ندارد که حرکت از ضد به ضد دیگر انجام شود و حرکت اشتدادی و تنقصی حرکت از ضد به ضد دیگر است.

برای بررسی این دلیل باید ببینیم که منصور ضدان چیست، اگر در تعریف تضاد موضوع را اخذ نماییم که ضدان امران وجودیان باشند که بر موضوع واحد علی التعاقب وارد می شود در این صورت جوهر ضد ندارد؛ چرا که موضوع ندارد، اگر در تعریف ضدان محل مطلق را اخذ نمودیم و گفتیم ضدان دو امر وجود اند که بر محل واحد علی التعاقب وارد می شود در این صورت جوهر ضد دارد.

ص: ۳۰۵

گفته شده است که فلک حرکت اشتدادی ندارد؛ چرا که صورت فلکی ضد ندارد لذا حرکت اشتدادی که حرکت از ضد به ضد دیگر است ندارد. به همین بیان فلک تکون و کون و فساد ندارد؛ چرا که تکون چه با کون و فساد باشد و چه با حرکت باید متکون ضدی را رها کند و ضد دیگر دیگر را بگیرد و صورت فلکی چون ضد ندارد لذا کون و فساد ندارد.

باتوجه به بیان فوق چون عناصر تکون دارد باید تضاد داشته باشد؛ چرا که آتش تبدیل می شود به هوا و هوا تبدیل می شود به آب و آب و وقت که از سرچشمه دور شود تبدیل می شود به املاح و سنگ. خلاصه عناصر اربعه تکون دارد و به هم دیگر تبدیل می شود یا با واسطه مثل تبدیل شدن آتش به آب و یا بدون واسطه مثل تبدیل شدن آتش به هوا و بالعکس. پس باید تضاد داشته باشد، و از آنجای که عناصر جوهر اند پس جوهر تضاد دارد.

سوال : حال که ثابت شد جوهر تضاد دارند؛ چرا که حرکت را در جوهر نمی پذیرید، در حالیکه حرکت اشتدادی مبتنی است بر تضاد؟

جواب: باید بینیم که ضدان که در حرکت مهم است ملا-کش چیست؛ الف) اگر گفتیم که ملا-ک ضدان که در حرکت مهم است غایت خلاف داشتن است؛ یعنی دو چیز که بین شان تضاد است باید غایت خلاف داشته باشد و غایت خلاف در جای است که بین دو ضد واسطه باشد، چرا که واسطه با هر یک از طرفین اختلاف کمی دارد ولی دو طرف اختلاف شان زیاد است. پس غایت خلاف دارند، حال ممکن است بین دو ضد استمرار و حرکت هم باشد. طبق این مبنا عناصر که بین شان واسطه نیست تضاد ندارند. ترتیب عناصر را که ملاحظه نماییم به این صورت است که در وسط خاک است، آب در اطراف آن است بعد از آب هوا است و بعد از هوا نار است، با توجه به مبنای فوق در تضاد بین آب و خاک تضاد نیست هم چنین بین هوا و نار؛ چرا که واسطه نیست، اما آب و نار تضاد دارند همین طور خاک و نار و هوا و خاک تضاد دارند؛ چرا که بین شان واسطه است.

ب) ممکن است که ضدان که در حرکت مهم است مبنایش تعاقب بر موضوع واحد باشد ولی تعاقب دو ضد که غایت خلاف دارد، طبق این مبنا ممکن است بین دو ضد واسطه باشد و می تواند هم واسطه نباشد، ولی استمرار لازم است؛ چرا که دو ضد که غایت خلاف دارد تعاقبش بر موضوع واحد بنحو استمرار است.

اگر مبنای دوم را در ضدان پذیرفتیم در عناصر و جواهر تضاد نیست چون که عناصر با استمرار تبدیل به هم دیگر نمی شود، بلکه عناصر دفعتاً تبدیل به هم دیگر می شود چه عناصر که بین شان واسطه نیست مثل آب و هوا که آب دفعتاً تبدیل به هوا می شود و هوا در کوره آتش دفعتاً تبدیل به نار می شود. و چه عناصر که بین شان واسطه است؛ چرا که مثلاً آب دفعتاً تبدیل به هوا می شود در هوا مکث می کند و بعد دفعتاً تبدیل به آتش می شود.

متن : و لهذا ( معنای « لهذا ما » در عبارت شیخ : بخاطر این جهت است که ) من الشأن ( بیان مشار الیه هذا ) ما اشتغل من بین أن الفلك لا يتكون لأنه ( متعلق اشتغل ) لا ضد لصورته، كأنه وضع ( کسی که می گوید فلك تكون ندارد قرار داده، فرض نموده ) أن كل متكون فلصورته ضد و إليه يكون انتقاله، فيجعل النار و الهواء و الماء و الأرض متضاده الصور. فلم أنكر أن يكون للصوره الجوهرية ضد البته ( یعنی چرا انکار کرده که برای صور جوهری ضد باشد )، ( الف ) فیشبه أن يكون الضد الذي ذكرها هنا ( در باب حرکت ) هو الذي بينه ( ضد ) و بين شىء آخر غايه الخلاف و إنما يكون بينه ( شىء أول ) و بين ذلك ( شىء آخر ) غايه خلاف إذا كان لشيء ثالث معه ( شىء اول ) خلاف دونه ( یعنی کمتر از شىء آخر ) و هو ( شىء ثالث ) الواسطه، بحيث ( مربوط به اذا كان ) يحتمل استمرارا فيه كالاستمرار فى بعد ( یعنی فاصله ) بين شيئين و ليس بين الصور الجوهرية التي فيها الاستحاله الأوليه ( بين هوا و نار استحاله اولی است ولی بين نار و آب استحاله ای اولی نیست ) واسطه بهذه الصفة ( واسطه ای که اختلافش کمتر از اختلاف شىء آخر باشد )، كما ليس بين النار و الهواء واسطه.



Your browser does not support the audio tag

دلیل دوم که بر نفی حرکت جوهر اقامه شد این بود که حرکت اشتدادی و تنقصی همیشه بین دو ضد باید باشد تا متحرک که از مبداء به منتها حرکت می کند حرکتش تنقصی یا اشتدادی باشد، و جوهر ضد ندارد تا حرکت اشتدادی و تنقصی داشته باشد.

برای بررسی این دلیل گفته شد که باید بینیم که تضاد چیست تا بگوییم که در جوهر تضاد است یا تضاد نیست. اگر در تعریف تضاد موضوع را خذ نماییم در این جوهر تضاد ندارند چون که موضوع یعنی محل مستغنی ندارند و اگر در تعریف تضاد مطلق محل را اخذ نماییم در این صورت در جوهر تضاد است. علاوه بر این گفته شده که در افلاک کون و فساد نیست؛ چون که صور فلکی تضاد ندارند معنای این حرف این است که صورت عنصری چون تکون و کون و فساد می پذیرند تضاد دارند و صور عنصری جوهر اند. پس در جوهر تضاد است.

سوال: باتوجه به بیان فوق در جوهر تضاد است پس چرا حرکت اشتدادی و تنقصی در جوهر نفی می شود در حالیکه طبق بیان مستدل هر جای تضاد باشد حرکت اشتدادی و تنقصی هم است.

جواب: باید بینیم که تضاد که در حرکت مهم است و با وجود آن حرکت اثبات می شود ملاکش چیست؛

الف) اگر مناط تضاد در باب حرکت این باشد که بین متضادین غایت خلاف باشد و غایت خلاف به این معنا باشد که دو ضد واسطه داشته باشد، در این صورت در تضاد واسطه داشتن را شرط نموده ایم و تضاد در جای خواهد که واسطه باشد، بعبارت دیگر طبق این بیان در غایت خلاف واسطه داشتن شرط است و در تضاد هم غایت خلاف داشتن شرط است. پس تضاد در جای است که بین مبداء و منتها واسطه باشد، حال چه یک واسطه یا چند واسطه باشد. طبق این مناط بین آب و آتش که هوا واسطه است تضاد وجود دارد همین طور بین خاک و آتش که تضاد است؛ چرا که آب و هوا واسطه است. امّا بین هوا و نار تضاد نیست، همین طور بین آب و خاک چرا که بین شان واسطه وجود ندارد.

ص: ۳۰۸

ب) چنانچه در تضاد در باب حرکت تعاقب بر موضوع واحد ملاک باشد، تعاقب ضدان که بین شان غایت خلاف است و چنین تعاقبی در جای است که استمرار باشد. پس در تضاد دو چیز شرط است یکی تعاقب بر موضوع واحد و دیگر استمرار داشتن. طبق این مبنا در غایت خلاف شرط نیست که بین متضادین واسطه باشد ممکن است واسطه باشد و ممکن هم است واسطه نباشد، آنچه که مهم است تعاقب بر موضوع واحد داشتن و دیگر استمرار داشتن است.

طبق این مبنا باید بینیم که آیا در جوهر تضاد است یا خیر، طبق شرط اول که باید متضادین تعاقب بر موضوع ویا محل واحد داشته باشد در نفوس، عقول، افلاک و عناصر مرکبه \_ جماد، نبات، حیوان و انسان \_ تضاد نیست؛ چرا که تعاقب بر موضوع ویا

محل واحد ندارند، و با توجه به شرط دوم که متضادین باید بنحویستمر بر موضوع واحد وارد شود عناصر بسیط تضاد ندارد؛ چرا که هر چند صور عنصری بسیط بر محل واحد که ماده است وارد می شود ولی این تعاقب استمراری نیست، بلکه مثلاً آب دفعتاً تبدیل به هوا می شود یعنی آب بخار می شود و بعد دفعتاً تبدیل می شود به هوا، همین طور آب اگر بخواهد تبدیل به نار شود اول تبدیل می شود به هوا در هوا مکث می کند وقت که هوا را در کره ای اهنگری بگذاریم و با دم بدمیم دفعتاً تبدیل می شود به نار. پس در جواهر تضاد نیست.

## ادامه دلیل دوم بر نفی حرکت در جوهر ۹۱/۱۰/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۰۰ سطر ۹ قوله (او یشبه ان یکون)

موضوع: ادامه دلیل دوم بر نفی حرکت در جوهر

بحث ما در حرکت جوهری و نفی آن بود. دومین دلیلی که بر این مدعی اقامه شد این بود که صورت جوهریه، تضاد پذیر نیست یعنی نمی توانیم صورت جوهریه ای را ضد صورت جوهریه دیگر قرار بدهیم و حرکت در جایی است که طرفین تضاد داشته باشند. پس در حرکت جوهری تضاد نیست. به عبارت دیگر: حرکت در جایی است که طرفین تضاد داشته باشند و در جوهر، طرفین تضاد ندارند پس حرکت حاصل نیست. (منظور ما از حرکت، حرکت اشتدادی و تنقصی است نه حرکت کون و فساد، چون کون و فساد را در جوهر قبول داریم) سپس این دلیل دوم را رسیدگی کردیم و تحقیق کردیم و توضیح دادیم که در چه فرضی بین دو صورت جوهریه تضاد هست و در چه فرضی نیست. گفتیم اگر تضاد را در جایی بدانیم که محل، باید موضوع باشد چون جوهر موضوع ندارد پس ضدیت برای آن نیست. و اگر ما تضاد را در جایی قرار دادیم که هر نوع محلی وجود داشته باشد چه آن محل، موضوع باشد چه ماده باشد برای جوهر، ضدیت ممکن است باشد. اینکه می گوئیم (ممکن است) به خاطر این است که در ضدیت، محل تنها کافی نیست باید تعاقب آن دو ضد در محل، جایز باشد و اجتماع، جایز نباشد یعنی بین آنها غایه اخلاف باشد. الان ما گفتیم اگر محل را مطلق گرفتیم نمی توانیم بگوئیم ضدیت حاصل است چون ممکن است محل را مطلق بگیریم و بین دو حال، غایه الخلاف نباشد و ضدیت حاصل نشود لذا می گوئیم اگر محل را مطلق گرفتیم ممکن است بین دو صورت جوهریه تضاد باشد یعنی اگر شرایط دیگر هم جمع شد تضاد هست و اگر شرایط دیگر جمع نشد تضاد نیست. اینکه ما در صورت دوم «که مراد از محل، هر نوع محلی است» نگفتیم که تضاد است بلکه گفتیم «یشبه ان تکون الصوره الناریه که در سطر اول صفحه ۱۰۰ بیان شد» یعنی مراد از «یشبه»، به نظر رسیدن است یعنی ممکن است و به نظر می رسد که تضاد باشد، علتش همین است که تضاد مشروط به شرایط دیگر هم هست شاید شرایط دیگر نباشد و ما نتوانیم حکم به تضاد کنیم. اگر شرایط دیگر وجود داشت حکم به تضاد می کنیم.

ص: ۳۰۹

(سپس وارد این مساله شدیم که گوینده دلیل، بین صور فلکیه تضاد قائل نیست)

جواب دلیل به همین مقدار بود که تمام شد، البته شاید جواب نباشد چون تردید بین دو امر است. اگر این امر اراده شده تضاد نیست و حق با شما است و اگر آن اراده شده تضاد هست یعنی می تواند تضاد باشد و حق با شما نیست. یعنی جواب کامل ندادیم که او را کامل رد کنیم بلکه می گوییم در یک فرض حق با شما است و در فرض دیگر حرف شما تمام نیست. این، تمام جواب بود.

سپس به این بحث رسیدیم که این شخص، کون و فساد را در فلک اجازه نداده زیرا در صور فلکیه، کون و فساد و تضاد ندیده چون در صور فلکیه تضاد ندیده کون و فساد را اجازه نداده است یعنی حرکت کون و فسادی را هم اجازه نداده ولی بین صور عنصری، تضاد را قائل شد، و لذا کون و فساد را قائل می شود.

اینجا که می رسد، این سوال برای مصنف پیش می آید که این شخص چرا با اینکه بین صور عنصریه تضاد قائل است و در نتیجه کون و فساد را اعتراف می کند حرکت اشتدادی و تنقصی را قائل نیست. او می گفت حرکت اشتدادی و تنقصی در جایی است که مبدا و منتهی تضاد داشته باشند و بین صورت هوا و نار تضاد را قائل است پس چرا حرکت اشتدادی، و تنقصی را قبول نمی کند.

[ما می گوییم اگر شما تضاد را قائل هستید و به خاطر وجود تضاد، کون و فساد را قائل هستید باید حرکت اشتدادی را هم به خاطر تضاد قائل شوید نه به خاطر اینکه کون و فساد را قائل هستید چون حرکت اشتدادی را مشروط به تضاد کردید و تضاد که شرط حرکت اشتدادی است در بین صور جوهریه عنصریه وجود دارد پس باید حرکت اشتدادی هم که مشروط است وجود داشته باشد. ما نمی خواهیم از اینکه این قائل، حرکت کون و فسادی را قبول کرده، حرکت اشتدادی را به او بقبولانیم. بلکه می خواهیم بگوییم که شما تضاد را قبول دارید و به خاطر همین تضاد، حرکت کون و فسادی را قبول کردید پس حرکت اشتدادی را که خودتان مشروط به تضاد کردید، باید قبول کنید. ما کاری به حرکت کون و فسادی نداریم و از آن نمی خواهیم استفاده کنیم بلکه از تضاد می خواهیم استفاده کنیم].

نکته مربوط به جلسه قبل: استاد مطلبی را اشتباها فرمودند که مربوط به «فَلِمَ أَنْكَرَ» است که در صفحه ۱۰۰ سطر ۵ بیان شده بود.

چرا انکار کرد که برای صورت جوهریه ضد باشد اگر شما کون و فساد را در این صور عنصریه قبول دارید و علت قبول کردن این است که اینها را متضاد می بینید و می گوید فلک، کون و فساد ندارد چون تضاد ندارد اما عناصر، کون و فساد دارند چون تضاد دارند شما اگر تضاد را در عناصر قبول دارید چرا می گوید صورت جوهریه ضد ندارد، عناصر هم صورت جوهریه اند چرا برای آنها ضد قائل نمی شوید. سپس شروع می کند به جواب این «چرا» (یعنی لِمَ) که می فرماید «یشبه» که این قائل از تضاد، این را اراده کرده باشد «او یشبه» که آن دیگری را اراده کرده باشد.

یعنی با توجه به اینکه ایشان کون و فساد را در عنصر قبول می کند و تضاد را می پذیرد چرا در صورت جوهریه، تضاد را قائل نیست مگر عناصر، صورت جوهریه نیستند. ایشان باید بین عناصر، تضاد را بپذیرد چرا نمی پذیرد. مصنف از (یشبه) و (او یشبه) توجیه می کند که چرا تضاد را بین عناصر نمی پذیرد. تضاد را دو گونه معنی می کند و هر دو را، از عناصر نفی می کند تا کلام گوینده توجیه شود و گوینده کسی است که مصنف به آن اعتقاد دارد لذا سعی دارد که کلامش را توجیه کند و رد نمی کند از ابتدا با احتیاط با او بحث می کند یعنی کسی نیست که او را سریع رد کند. و در پایان، دلیلش را به دلیل قبلی که خودش قبول دارد برمی گرداند چون این دلیل را نمی تواند کامل قبول کند لذا به دلیل خودش ارجاع می دهد و قبول می کند یعنی تقریباً از گوینده دفاع می کند. گوینده، ارسطو است و مصنف به آن اعتقاد دارد تا جایی که ممکن است از او دفاع می کند الان «فلم انکر» را که مطرح می کند یک سوال است که در آن اشکال است و با این سوال، بر گوینده، اشکال می کند اما در عین حال، این سوال را خودش جواب می دهد و از گوینده دفاع می کند. پیدا است که نمی خواهد کلام آن گوینده را باطل کند. در وقت جواب دادن هم در یک صورت، گفت حق با شماست و در یک صورت گفت شاید بتوانیم ضد درست کنیم از اینجا معلوم می شود که نمی خواهد گوینده را کامل رد کند. اینجا هم که به سوال رسیده با «لِمَ انکر» گفت باز می خواهد جواب دهد یعنی از گوینده می خواهد دفاع کند. بعداً اشکال می شود که چرا شما حرکت را مبتنی بر تضاد کردید گرچه در عناصر تضاد نیست و کون و فساد هست و حرکت نیست اما چرا حرکت را مبتنی بر تضاد کردید این اشکال را اینطور جواب می دهد که حرف گوینده به حرف ما برمی گردد و با دلیل اول ما یکی می شود لذا اگر دلیل اول را قبول داریم دلیل ایشان را هم بعد از بیان مرادش قبول می کنیم.

الان وارد بحث می شویم که ثابت کنیم بین صور عنصریه تضاد نیست. گویا از مباحث قبل گذشتیم. الان این سوال را مطرح کرده بودیم که چرا شما بین صور عنصریه تضاد قائل نیستید و چرا با اینکه عناصر را متضاد الصور قرار می دهید، صور جوهریه را متضاد نمی دانید. الان بحث ما فعلاً در این مطلب متمرکز می شود که ثابت کنیم بین صور عنصریه تضاد نیست. ابتدا تضاد را یک طور و بعداً طور دیگر معنی می کنیم و در هر دو فرض، ثابت می کنیم که تضاد بین صور عنصریه نیست.

نکته مربوط به صفحه ۱۰۰ سطر ۴ قوله (فيجعل النار و الهوا و الماء و الارض متضاده الصور) یعنی این صور عنصریه را متضاد قرار بدهد. در ادامه مصنف سوال می کند که چرا صورت جوهریه را متضاد قرار دادی. سپس در جواب، بیان می کند که صور عنصریه تضاد ندارند. سوال این است که چرا صور جوهریه را متضاد قرار نمی دهید؟ ولی در وقتی که می خواهد این سوال را جواب بدهد می گوید صور عنصریه تضاد ندارند، همان که خود ارسطو قبول کرده.

جلسه قبل این اشکال را جواب دادیم و گفتیم که صور فلکیه، جوهرند و تضاد ندارند. صور عنصر مرکب هم که آنها با هم در محلی وارد نمی شوند که بتوانیم بین آنها تضاد قائل شویم یعنی ماده ای که در آن، صورت انسانی وارد شده صورت فرسی وارد نمی شود. صورت نباتی وارد نمی شود. (مراد از صورت، صورت عنصر مرکب است که جماد و نبات و حیوان است) صور عنصریه مرکبه، محل واحد ندارند که در آن محل، متعاقب شوند تا بعداً بحث کنیم که جمع نمی شوند و در نتیجه تضاد دارند. بحث تضاد در اینجا نمی آید چون اینها محل واحد ندارند. پس صور عنصریه مرکبه، فرض ندارد که تضاد داشته باشند. سپس در عنصر مرکب می بینیم که عناصر بسیطه هم وجود دارند چون عناصر مرکب، از عناصر بسیطه درست شدند.

عناصر بسیطه، صور مخصوص به خودشان را دارند و ماده آن هم ماده اولی یعنی هیولی است. حال بین آنها آیا تضاد هست یا نه؟ این، همان است که مورد بحث ما هست و آنچه که باقی می ماند صور عنصریه بسیطه است.

اگر ثابت کردیم که اینها تضاد ندارند ثابت می شود که جوهر، تضاد ندارد. و اینکه ایشان می گوید صورت جوهریه تضاد ندارند روشن شد که مراد چیست؟ چون صورت جوهریه، همین ۴ صورت عنصریه است زیرا بعینه، صور عنصریه وضعشان روشن شد. صورت فلکیه را کنار گذاشتیم و معلوم شد که تضاد ندارند. عنصر مرکب را هم به یک طور، به عنصر بسیط وصل کردیم و لذا تمام بحث در عنصر بسیط می آید و در عنصر بسیط اگر ثابت کردیم که تضاد نیست ثابت می شود که در صورت جوهریه تضاد نیست. ولی تناقض در عبارت درست می شود. چون مصنف نار و هوا و ماء و ارض را متضاده الصور قرار می دهد و در عین حال، انکار می کند که صورت جوهریه ضد داشته باشد. اگر ما صورت جوهریه را با صورت عنصریه مرادف کنیم، عبارت اینگونه می شود: یکبار می گوید این صور عنصریه متضادند.

یکبار می گوید چرا جوهر را که همین ها هستند متضاد قرار ندادی.

این دو عبارت با هم نمی سازد لذا باید این بحث را که گفتیم اضافه کنیم یعنی بگوییم:

صورت عنصریه مرکبه هم داخل بحث است آن هم، صورت جوهریه است و در او هم اگر توانستیم باید قائل به تضاد شویم در اینصورت معنای عبارت اینگونه می شود که ارسطو در عنصر بسیط تضاد را قبول دارد حال سوال می کنیم که چرا در مطلق صور جوهریه، تضاد را قبول نداری. (در مطلق صور یعنی در عنصر مرکب و حتی در فلک، که همه اینها صور جوهریه اند) حال این سوال پیش می آید، و ما در بخش عنصر بسیط، جواب را می دهیم که تضاد نیست.

ما یکبار می‌گوییم صور عنصر بسیطه، تضاد دارند تا کون و فساد آنها را توجیه کنیم و یکبار می‌گوییم تضاد ندارند تا نفی حرکت اشتدادی کنیم وقتی که می‌گوییم تضاد ندارند استمرار را در تضاد اخذ می‌کنیم وقتی استمرار اخذ شد این چنین تضادی را بین صور عنصریه نفی می‌کنیم تا حرکت نفی شود. وقتی که تضاد را بین صور عنصریه قبول می‌کنیم تا کون و فساد را اثبات کنیم آن تضاد، احتیاج به استمرار ندارد اما وقتی تضاد را نفی می‌کنیم تا حرکت اشتدادی را نفی کنیم تضادی که در آن، استمرار اخذ می‌شود نفی می‌کنیم. پس یکبار تضادی را که با کون و فساد مرتبط است نفی می‌کنیم یکبار تضادی را که با حرکت و استمرار مرتبط است اثبات می‌کنیم. این دو با هم مخالفتی ندارند، بحث ما این طور اقتضا می‌کند که چون در حرکت بحث می‌کنیم اقتضا دارد اینگونه بگوییم. ما تضاد را بین صور عنصریه قبول می‌کنیم اما تضادی که یکی به سمت دیگری حرکت کند و استمرار داشته باشد را قبول نمی‌کنیم چنانچه از بحث‌های بعدی روشن می‌شود که ما در این تضاد، کاری می‌کنیم که صورت، دفعه تبدیل شود و استمرار برداشته شود. لذا از این طریق می‌توانیم جواب دهیم به اشکالی که در ظاهر جواب دیده می‌شود که یکبار گفته می‌شود عناصر، متضاد الصورند و یکبار هم گفته می‌شود بین صورتهای جوهری تضاد نیست.

مصنف می‌خواهد به طور کامل بر ارسطو اشکال نکند اگر گوینده غیر از ارسطو بود به آسانی آن را رد می‌کرد ولی خود را به زحمت می‌اندازد در عین اینکه حرف ارسطو را قبول نمی‌کند اما به یک نحوه توجیه می‌کند و در پایان به حرف خودش بر می‌گرداند.

مصنف در صفحه ۱۰۰ سطر ۴ با عبارت «کانه وضع» شروع کرده یعنی گویا نظر ارسطو این است که متکون (یعنی آن که دارای کون و فساد است) ضد داشته باشد پس باید عناصر را هم چون متکون اند متضاد بیند این، برداشت مصنف است.

برداشت مصنف این است که ارسطو گفته بود فلک، کون و فساد ندارد چون تضاد ندارد لازمه این حرف این است که آن جایی که کون و فساد است باید تضاد باشد حال ما هر چه توجیه کنیم این لازمه را نمی توانیم کاری کنیم مگر اینکه بگوییم این لازم را ما برداشت کردیم و برداشت تامی نیست در حالی که ظاهر کلام ارسطو این برداشت را اجازه می دهد ولی نظر مصنف آن طور که از عبارتش بر می آید این است که ابتدا سوالی را بر ارسطو وارد می کند سپس توجیه می کند تا این اشکال وارد شود یعنی خود مصنف، برداشتی می کند و آن برداشت را بعدا نفی می کند تا از ارسطو دفاع شده باشد اما برداشت مصنف از این طریق است که افلاک متکون نیستند چون متضاد نیستند. مفهوم عبارت این می شود که آن جا که تکون می خواهد راه پیدا کند باید تضاد باشد. افلاک چون تضاد ندارند تکون ندارند پس جایی که تکون است باید تضاد باشد این، نتیجه می دهد که عناصر تضاد دارند و توجیه هم که می کنیم بالاخره ثابت می کند عناصر تضاد ندارند و کون و فساد را باید از راه دیگر توجیه کند نه اینکه چون تضاد دارند پس کون و فساد پیدا می کنند بلکه به جهت دیگری باید گفت که کون و فساد پیدا می کنند. البته چون مصنف استمرار را در تعریف تضاد اخذ می کند در حرکتی که اشتدادی است می خواهد تضاد را نفی کند اما در حرکت کون و فساد، تضاد را نفی نمی کند. بیان مصنف نشان می دهد که تبدیل دفعی را قبول می کند و می فرماید که این، همان چیزی است که در استدلال او گفتیم و در استدلال اول، تبدیل دفعی در جوهر را قائل بود. در استدلال اول که بر نفی حرکت جوهری داشت. تبدیل دفعی برای جوهر قائل بود الا این هم تبدیل دفعی برای جوهر قائل می شود و استدلال ارسطو را به استدلال خودش بر می گرداند.



Your browser does not support the audio tag

بحث در نفی حرکت جوهری داشتیم، دلیل دوّم که اقامه شد گفت حرکت اشتدادی باید متضادین باشد و چون تضاد بین صور جوهریه نیست حرکت در صور جوهریه نیست.

ابن سینا، اولاً باتوجه به اینکه در تضاد موضوع ملاک باشد و یا مطلق محل و ثانیاً عقیده مستدل به اینکه در افلاک کون و فساد نیست چون صور فلکی تضاد ندارند از کلام گویند و مستدل لازمی استخراج نمود که خود مستدل به آن اعتقاد ندارد و آن لازم عبارت است از اینکه باید در صور عنصری تضاد باشد و روشن است که صور عنصری صور جوهری است. پس باید در صور جوهری تضاد باشد.

باتوجه به این لازم در کلام ارسطو تضاد وجود دارد، صریح کلامش این است که در جواهر تضاد نیست ولی لازمه ای کلامش این است که صور جوهریه تضاد دارند. برای حل این تضاد ابن سینا دو معنا برای متضادان در باب حرکت بیان می کند که طبق یک معنای آن در صور جوهریه تضاد نیست و حرف ارسطو درست و بعد کلام ارسطو را به کلام خودش ارجاع می دهد.

معنای اوّل برای متضادین: متضادین آن است که بین شان غایت خلاف باشد و غایت خلاف داشتن به این است که بین متضادین واسطه باشد؛ چون واسطه با طرفین خلاف خفیف دارد و بین دو طرف خلاف شدید است مثلاً بین آب و هوا غایت خلاف نیست چرا که واسطه ندارد اما بین آب و نار هوا واسطه است و یا بین سواد و بیاض رنگ زرد و سبز واسطه است پس بین آب و آتش و بین سواد و بیاض تضاد است. پس در تضاد غایت خلاف شرط است و در غایت خلاف داشتن واسطه لازم است بنابراین در تضاد واسطه داشتن لازم است.

ص: ۳۱۶

معنای دوّم برای متضادین: متضادین آن است که اولاً متعاقب بر موضوع واحد باشند تعاقب دو امر که بین شان غایت خلاف باشد و ثانیاً استمرار در تعاقب داشته باشند.

فرق تفسیر اوّل دوّم در این است که در تفسیر اوّل غایت خلاف داشتن شرط است در تضاد و غایت خلاف داشتن به واسطه داشتن است پس در تضاد واسطه داشتن شرط است توجه داریم که چون غایت خلاف شرط است تعاقب را هم داریم ولی آنچه که مهم است غایت خلاف داشتن است، ولی در تفسیر دوم تعاقب بر موضوع واحد شرط است که البته باید غایت خلاف هم باشد ولی غایت خلاف داشتن به این نیست که باید بین متضادین واسطه باشد، بلکه ممکن است واسطه باشد و ممکن هم است که واسطه نباشد. پس فرق اوّل دو تفسیر در لازم بودن واسطه در تفسیر اوّل و لازم نبودن واسطه در تفسیر دوّم است. فرق دوم تفسیر اوّل در لازم نبودن استمرار در تفسیر اوّل و لازم بودن استمرار در تفسیر دوّم است.

واسطه دوجور ممکن است باشد یکی اینکه شی از مبداء راه بیافتد و در وسط مکث نماید و دوباره به آخر منتقل شود و دیگر اینکه وقت از مبداء راه می آفتد بنحو مستمر وسط را طی نماید تا اینکه به آخر برسد. حرکت در صورت تحقق می یابد که استمرار باشد، اما چنانچه مکث در وسط صورت بگیرد انتقال دفعی و کون و فساد خواهد بود.

اگر بخواهیم عناصر را بررسی نماییم بن آب و هوا واسطه نیست و آب یک باره تبدیل به هوا می شود هم چنین وقت که آب بخواهد تبدیل به نار شود استمرار نیست، بلکه آب تبدیل به هوا می شود دفعتاً در آن مکث می کند سپس تبدیل به نار می شود والا. اگر بلافاصله تبدیل به آتش شود تتالی آنات لازم می آید. پس تضاد نیست نه صورت های عنصری که بدون واسطه تبدیل می شود و نه در صورت های عنصری که با واسطه تبدیل می شود؛ چون یکی از شرایط تضاد که استمرار در انتقال است مفقود است، و بلکه غایت خلاف هم نیست چرا که وقت آب می خواهد تبدیل به نار شود در هوا متوقف می شود و سپس هوا است که به نار تبدیل دفعی می شود. خلاصه ما دو تا انتقال داریم یک انتقال از آب به هوا و انتقال دیگر از هوا به نار پس یک انتقال نیست که بین آب و نار غایت خلاف است یا نیست.

شیخ در آخر می فرماید اگر مراد ارسطو از تضاد بیان دوّم باشد بیان ایشان بر می گردد به بیان ما؛ چرا که ما گفتیم که انتقال صور جوهری دفعی است مثلاً آب دفعتاً به هوا تبدیل می شود و کون و فساد دارد نه حرکت، طبق بیان ارسطو هم جوهری دفعتاً تبدیل می شود به جوهر دیگر و حرکتی در کار نیست، تنها فرق که بیان ما با بیان ارسطو دارد این است که ما گفتیم طرفین دفعتاً تبدیل می شود به دیگری و ارسطو گفت این ضد تبدیل می شود به ضد دیگر دفعتاً، و ضدین و طرفین در مانحن فیه مفادشان یکی است. پس هر دو حرف یکی است.

نکته: اگر طبقات هوا را ملاحظه نماییم طبقه ای اوّل مجاور زمین و گرم است، صبقه ای دوّم زمهری و سرد است، طبقه ای سوّم جایگاه نیازک ها است و طبقه ای چهارم نزدیک به نار است، این چهار طبقه فقط جایگاه شان فرق می کند، صورت شان یکی است لذا وقت که سیر هوا در طبقات تا رسیدن به کره نار حرکت مکانی است نه حرکت اشتدادی که صورت تبدیل به صورت دیگر شود مستمراً.

متن: أو يشبه أن يكون يرى أن التعاقب المأخوذ في حد الضد، هو تعاقب بين شيئين بينهما غايه الخلاف. و هذا ( این تفسیر که برای تضاد گفتیم ) علی ما قلنا ( همان طور که ما گفتیم که تعاقب را در تضاد شرط نمودیم ) یصح أن يكون بلا واسطه، فیصح أن يرتفع هذا الضد و يعقبه الآخر ( ضد آخر ) من غير أن يتخلل بينهما ( دوضد ) عاقب آخر ( عقب آینده دیگر یعنی بین دوضد واسطه نباشد ). و إن كان قد یصح أيضا أن يكون بتعقب المتوسط، إن كان هناك ( دوضد که می خواهد بیاید ) متوسط فیکون الانتقال مستمرا من الطرفين ( ماء و نار مثلاً ) علی الاتصال، ثم لا یری ( ارسطو رای نمی دهد ) أن المحل یقبل الصوره الناریه عقیب المائیه من غير أن یقبل أولا- صوره الهواء المتوسط لا علی استمرار متصل ( یعنی وقت که صورت هوی واسطه است در صورت هوی مکث می کند نه اینکه استمرار باشد )، بل و جب أن یسکن ( تا اینکه تنالی آفات لازم نیاید؛ چرا که صورت هوایی را دفعتاً گرفته اگر بدون فاصله صورت ناری را بگیرد تنالی آفات است ) لا محاله علی الصوره الهوائیه، فلا تكون الصوره المائیه مضاده للناریه إذا لا- یستمر الانتقال من إحداهما ( مائیت ) إلى الأخری ( ناریت ) إلا من الناریه إلى الهوائیه، و لا- الصوره الناریه مضاده للصوره الهوائیه، إذا لا- یستمر بینهما ( ای لیس بینهما... « آقا جمال » ) غایه الخلاف فإن كان القصد هذا القصد ( اگر قصد ارسطو این باشد که ما بیان کردیم ) كان التعبير عنه یرده إلى البیان الأول الذی حاولناه نحن و هو أن طبیعه الجوهریه لا تنسلخ سیرا سیرا إذ لا تقبل الشده و الضعف قبولا یكون لاشتداده و لضعفه طرفان یخصان فی هذا النظر ( نظر ارسطو؛ یعنی مستدل به دلیل دوّم ) باسم الضدیه. و سنین لك أيضا فی الفلسفه الأولى ( الهیات شفا، مقاله هشت ) أن الصوره الجوهریه لا تقبل الاشتداد و الضعف بیان أشرح،

Your browser does not support the audio tag

بحث در حرکت جوهری داشتیم دو دلیل بر نفی آن اقامه نمودیم، اشکالی طرح شده که با توجه به آن خواسته حرکت جوهری را اثبات نماید، به این بیان که ما حرکت جوهری را مشاهده می کنیم مثلاً بذر به تدریج گیاه می شود و نطفه به تدریج با حرکت اشتدادی حیوان می شود، شما چگونه حرکت جوهری را نفی می کنید؟

شیخ می فرماید در باب نبات ما خیلی اطلاع نداریم که تکونش چگونه است، در باب حیوان تکونش تقریباً روشن است لذا در حیوان تکونات را قبول داریم، ولی حرکت را قبول نداریم نطفه منتقل می شود به علقه و علقه تبدیل می شود به مضغه و مضغه به عظم و استخوان، اما این تبدلات با حرکت نیست نطفه دفعتاً تبدیل می شود به علقه و همین طور تبدل علقه به مضغه و مضغه به استخوان دفعی است، بله در کنار این تبدلات جوهری که دفعی است تبدلات هم در کیف و کم رخ می دهد که این تبدلات با حرکت است، در حقیقت تبدل که در کیف و کم نطفه رخ می دهد زمینه را آمده می کند که نطفه دفعتاً تبدیل شود به علقه و تبدلات تدریجی در کم و کیف علقه زمینه را فراهم می کند که علقه دفعتاً تبدیل به مضغه بشود و هکذا سایر تبدلات جوهری که در تکون حیوان رخ می دهد دفعی است و به صورت کون و فساد، البته همراه است با حرکات کمی که اصطلاحاً نمو گفته می شود و حرکت کیفی که اصطلاحاً استحاله گفته می شود.

باتوجه به بیانات که گذشت حرکت جوهری نداریم، دومی مقوله ای که طرح می شود و حرکت در آن بررسی می گردد مقوله ای کیف است، و از آنجای که کیف اقسامی دارد باید تک تک اقسام آن طرح شود تا روشن گردد که حرکت کیفی داریم یا نه.

ص: ۳۱۹

اقسام چهارگانه کیف :

کیف محسوس که خود دارای اقسامی است : کیف مبصر، کیف مذوق، کیف مشموم. رایحه دوجور شدت و ضعف پیدا می کند؛ یکی اینکه خود رایحه اشتداد پیدا نماید و دیگر آنکه شامه ای انسان شدید و ضعیف درک نماید. صوت هم چنین است. کیف ملموس و کیف مسموع. (اگر گفتیم کیف محسوس با عرض به پنج صنف تبدیل می شود این اقسام می شود اصناف و اگر گفتیم کیف محسوس به پنج فصل تبدیل می شود این اقسام می شود انواع) کیف نفسانی که تقسیم می شود به حال و ملکه کیف استعدادی که تقسیم می شود به قوه و لاقوه و... کیف مختص به کم مثل انحناء، استقامت و اشکال که عارض بر سطح جسم می شود. در کیف فی الجمله در همه ای اقسام چهارگانه ای آن حرکت است، اما برخی فقط در کیف محسوس حرکت را قبول دارد در بقیه ای اقسام آن حرکت را نمی پذیرد :

در کیف نفسانی حرکت نیست چرا که کیف نفسانی موضوعش نفس انسان است که ثابت است حرکت ندارد، نمی توانیم بگوییم که نفس در کیف نفسانی اش عوض می شود، بله آنچه را که می توانیم بگوییم حرکت می کند جسم طبیعی که

موضوع کیف نفسانی نیست.

در کیف استعدادی حرکت نیست؛ چرا که در حرکت نیاز به موضوع ثابت داریم ولی در کیف استعدادی جوهر با پذیرفتن عرضی موضوع می شود برای عرض دیگر که مثلاً اسمش قوه یا صلابت است و با پذیرض عرض دیگر عرض دیگری را می گیرد که مثلاً اسمش لاقوه ویا لین است مثل انسان که طبیعتی است با پذیرفتن سلامت قوه بر آن عارض می شود و با پذیرفتن مرض لاقوه بر او عارض می شود، ویا جسم مثلاً با پذیرفتن یبوست عارض به اسم صلابت را می گیرد و با پذیرش رطوبت لین بر آن عارض می شود. پس ما موضوع ثابت نداریم تا حرکت داشته باشیم.

ص: ۳۲۰

درکیف مختص به کم هم حرکت نیست چرا که مثلاً شکل که کیف مختص به کم است بر جسم عارض می شود دفعتاً، جسم یکباره مکعب می شود یا کره می شود و یا مثلاً زاویه حاده، قائمه و منفرجه دفعتاً عارض می شود، نه تدریجاً.

متن : لکنه ( باوجود اینکه استدلال بر نفی حرکت جوهری داشتیم ) لما رأى أن المني يتكون حيوانا يسيرا يسيرا ( یعنی تدریجاً )، و البذر يتكون نباتا يسيرا يسيرا، توهم من ذلك ( از این رؤیت بنظر می رسد ) أن هناك ( درتکون حیوان از منی و نبات از بذر ) حركة و الذي يجب أن يعلم هو أن المني إلى أن يتكون حيوانا، تعرض له تكونات أخرى تصل ما بينها ( تکونات اخری ) استحالات في الكيف و الكم، فيكون المني لا يزال يستحيل يسيرا يسيرا ( یعنی تبدل کیفی پیدا می کند تدریجاً )، و هو بعد مني، إلى أن تنخلع عنه صورته المنويه، و يصير علقه، و كذلك حالها إلى أن تستحيل مضغه، و بعدها ( مضغه ) عظاما و عسبا و عروقا و أمورا آخرلا- ندرکها، و كذلك ( وضع ادامه پیدا می کند ) إلى أن يقبل صورته الحياه، ثم كذلك ( جوهرها دفعه تبدیل می شود و دربین شان استحاله و نمو است ) يستحيل و يتغير إلى أن يشتد ( اشتداد درهر مرحله مناسب همان مرحله است اشتداد دررحم آن است که کامل الخلقه شود و مراحل بعدی را بگذراند تا اینکه منفصل شود، اشتداد در جوانی هم این است که مراحل جوانی را بگذراند تا اینکه منفصل شود و به میان سالی برسد ) فينصل . لكن ظاهر الحال توهم ( این طور به وهم ما می اندازد ) أن هذا سلوك واحد من صورته جوهریه إلى صورته جوهریه أخرى، و يظن لذلك أن في الجوهر حركة و ليس كذلك، بل هناك ( در این موارد ) حركات و سکونات کثیره. و أما كون الحركة في الكيف فذلك ظاهر ( درهر چهار قسم کیف ) لكن في الناس من لم ير الحركة في أنواع الكيف كلها إلا في الصنف ( لغوی یعنی قسم / اصطلاحی یعنی در مقابل نوع ) المنسوب إلى الحواس ( کیف محسوس / کیف منسوب الی البصر و... )، فقال : أما نوع الحال ( اضافه ای بیانیه ) و الملكة فهو متعلق بالنفس، و ليس موضوعه الجسم الطبيعي، و أما القوه و اللاقوه و الصلابه و اللين ( دو مثال برای کیف استعدادی ) و ما أشبه ذلك فإنها ( قوه و لاقوه ) تتبع أعراضا تعرض للموضوع، و يصير الموضوع مع بعض تلك الأعراض ( اعرض سابقه ) موضوعا لها ( اعراض لاحقه )، فلا- يكون حينئذ ( که عرض قبلی عوض می شود ) الموضوع للقوه هو بعينه الموضوع لعدم القوه، و كذلك الحال في الصلابه و اللين. و أما الأشكال و مايشبهها ( مثل زاویه ) فإنها إنما توجد في المادة التي قبلها دفعه ( مکعب دفعتاً به کره تبدیل می شود ) إذ لا تقبل التشدد و التضعف.

Your browser does not support the audio tag

بحث در حرکت کیفی داشتیم که در انواع چهارگانه ای آن حرکت جاری می شود، البته در کیف مختص به کم بعداً بیان می شود که در بعضی اقسام آن حرکت نیست.

گروهی معتقد است که فقط در کیف محسوس حرکت است و در بقیه ای انواع کیف حرکت نیست، شیخ در رد این گروه کیف مختص به کم را بعنوان نقض مطرح می کند؛ چرا که در انحنا و استقامت ملاحظه می کنیم که شدت وضعف بر می دارد، منحنی را می شود به تدریج منحنی تر کرد و مستقیم را می شود به تدریج مستقیم تر نمود. پس در این قسم کیف مختص به کم حرکت داریم.

این گروه به تفصیل در انواع کیف بیان نمود که حرکت نداریم، شیخ هم تک تک موارد مذکور رد می کند و هم در انواع کیف حرکت را بیان می کند؛ در کیف نفسانی حرکت را قبول می کند، در کیف محسوس حرکت را می پذیرد، در بعضی اقسام کیف مختص به کم حرکت را بیان می کند و در کیف استعدادی هم حرکت را می پذیرد.

آخرین حرف این گروه درباره ای کیف مختص به کم بود شیخ هم از همین جا به بررسی می پردازد و می فرماید ما در شکل حرف شما را قبول داریم مثلاً جسم که به حالت مستطیل است دفعتاً به مکعب تبدیل می شود نه به تدریج، امّا در انحنا و استقامت حرف شما را قبول نداریم، بلکه چه طبق مبنای آنهای که تضاد را بین مبداء و منتها اعتبار می کند و چه طبق مبنای کسانی که تضاد را اعتبار نمی کنند در انحنا و استقامت حرکت داریم؛ چرا که استقامت یک حدی دارد که از آن شدید تر ممکن نیست اگر از آن حد بگذرد از استقامت خارج می شود همین طور انحنا یک حد نهایت دارد که از آن منحنی تر ممکن نیست، بلکه دوضلع بهم می چسپد. پس اولاً استقامت و انحنا تضاد دارند چرا که بین شان غایت خلاف است و ثانیاً از استقامت به سمت انحنا رفتن و بالعکس تدریجی است، بعبارت بین مبداء و منتها تدریج وجود دارد. پس هم بنا بر قول آنهای که تضاد بین مبداء و منتها را در حرکت اعتبار می کنند و هم بنا بر قول آنهای که تضاد را شرط نمی کنند در بعضی اقسام کیف مختص به کم حرکت داریم.

ص: ۳۲۲

کیف نفسانی تقسیم می شود به حال و ملکه آنهای که در این نوع از کیف نمی پذیرد حرکت را نمی پذیرد دلیل شان این است که موضوع ملکه و حال نفس مجرد است که حرکت ندارد و لذا در کیف نفسانی حرکت محال است.

این سینا در جواب می فرماید حال که کیف غیر راسخ و ملکه که کیف راسخ است گاهی بر بدن تنها وارد می، گاهی بر نفس تنها وارد می شود و گاهی بر نفس و بدن هر دو وارد می شود، وقت که بر بدن تنها عارض می شود حال و ملکه نیست بلکه شان حال و ملکه را دارد مثل سرخی که بر انسان خجالت کشیده وارد می شود. پس کیف نفسانی موضوعش یا نفس است، یا بدن است و یا نفس و بدن هر دو، امّا مهم نیست که موضوع آن چیست بلکه مهم این است که کیف نفسانی به تدریج وارد

موضوع می شود پس حرکت است، اگر هم قائل شویم که مبداء و منتهای باید تضاد داشته باشد باز هم حرکت است؛ چرا که می توانیم تضاد را اعتبار نماییم و بین متضادین استمرار هم است پس حرکت است.

حال و ملکه که به تدریج وارد موضوع می شود و از این جهت اشتراک دارد، حال وقت که رو به اشتداد می رود تدریجی است و حرکت دارد و ملکه وقت که روبه تنقص می رود حرکت دارد.

این گروه در کیف استعدادی حرکت را قبول نکردند به این دلیل که موضوع کیف استعدادی عارضی پیدا می کند و به دنبال آن عارض صلابت یا لین عارض می شود یعنی صلابت بعد از عارضی بر موضوع وارد می شود و لین بعد از عارض دیگری بر موضوع وارد می شود؛ جسم بعلاوه یبوست موضوع صلابت است و جسم بعلاوه رطوبت موضوع لین است، و جسم بعلاوه یبوست غیر از جسم بعلاوه رطوبت است پس موضوع ثابت نداریم درحالیکه موضوع حرکت باید امر ثابت باشد.

ص: ۳۲۳



ابن سینا از این دلیل دوتا جواب می گوید یک جواب نقضی و دیگری جواب حلی :

جواب نقضی : در حرکت کمی که جسمی نمو و ذبول پیدا می کند، وقت جسم نمو پیدا می کند جسم بعلاوه عرضی که اضافات متناسب باشد می شود نامی همین طور در ذبول جسم بعلاوه عرضی که کم شدن اضافات است می شود ذابل. پس در این جا باید بگوئید که حرکت نداریم چون موضوع عوض می شود در حالیکه شما این را نمی گوئید بنابراین در کیفیت استعدادی هم نباید حرکت را نکار کنید.

جواب حلی : در موارد فوق چه در حرکت کمی و چه در حرکت کیفی باید ملاحظه نماییم که موضوع چیست، آیا موضوع طبیعت جسم است یا طبیعت جسم بعلاوه چیز دیگر، اگر موضوع طبیعت جسم بعلاوه چیز دیگر باشد حرف شما درست است ولی اگر گفتیم موضوع طبیعت جسم است در این صورت موضوع عوض نمی شود و اشکال شما وارد نیست و حق این است که موضوع حرکات طبیعت جسم است مثلا- موم چه خشک باشد و چه رطب باز هم موم است و آنچه که موضوع حرکت همین موم است. خلاصه موضوع صلابت جسم است نه جسم بعلاوه یبوست و موضوع لین هم جسم است نه جسم بعلاوه رطوبت، همین طور در حرکات کمی موضوع نمو جسم است نه جسم بعلاوه عرض خاص و موضوع ذبول هم جسم است نه جسم بعلاوه عرض خاص دیگر.

ان قلت : درست که موضوع صلابت جسم است و موضوع لین هم جسم است، ولی موضوع قریب چیست، وقت که از صلابت به سوی لین می رود موضوع قریب جسم است بعلاوه یبوست تا انیکه برسیم به لین که موضوع جسم بعلاوه رطوبت می شود. پس موضوع تغییر می کند.

قلت : این تغییر اشکال ندارد چرا که در هر صورت جسم باقی است ولو موضوع جسم بعلاوه اعراض باشد در حرکات کیفی و یا جسم بعلاوه تعداد باشد در حرکات کمی، بعبارت دیگر ما یک امر ثابت داریم که جسم باشد و همین کافی است برای اینکه حرکت داشته باشیم.

در کیف مختص به کم حرف این گروه را در بعض اقسام آن می پذیریم مثلاً- شکل دفعتاً عوض می شود، جسم که به شکل مکعب است یک باره به شکل مستطیل در می آید و هکذا، اما در انحنا و استقامت حرکت و تدریج داریم و حرف این گروه قابل قبول نیست، در زوایا می توانیم تفصیل دهیم و بگوییم که حرکت از منفرجه مثلاً- به سوی حادّه به تدریج است و حادّه شدن دفعی است. البته حق این است که در این جا هم تدریج است ولو اینکه حادّه شدن و یا منفرجه شدن دفعتاً حاصل شود.

متن : ولا- أدری ما ذا یقولون فی الانحناء و الاستقامه و غیر ذلک ( کیف که در آنها تدریج وجود دارد ) ، و عندی أن الأمر لیس علی ما یقولون ( در کیف استعدادی حرف شان را قبول نداریم در کیف نفسانی هم همین طور ) ، فإن موضوع الحال و الملكة، كان نفساً أو بدناً أو هما ( نفس و بدن، که ابتدا بر یکی و توسط آن بر دیگری وارد می شود، البته هما که بر یکی وارد می شود بر دیگری وارد نمی شود، بلکه اثر آن بر دیگری وارد می شود مثل ترس که بر نفس وارد می شود بعد اثرش بر بدن وارد می شود ) معا بحال الشرکه، فإنه یوجد فیه کمال ما ( حرکت ) بالقوه من جهة ما هو بالقوه لجوهر ما ( نفس، بدن و یا هر دو ) . و الذین قالوا: إن الموضوع لیس واحد للصلابه ( متعلق موضوع ) و اللین أو القوه و الضعف، فینتقض علیهم فی النمو و الذبول ( حرکت کمی یا به نمو و ذبول است و یا به تخلخل و تکاثف ) ، و كان یجب علی قولهم أن لا- تکونا ( نمو و ذبول ) حرکتین ( حرکت کمی ) بل إنما نعنی بالموضوع فی هذه الأشياء ( صلابت و لین و نمو و ذبول ) طبیعه النوع الحامله للأعراض ( چه عرض که صلابت و لین باشد و چه رطوبت و یبوست ) ، فما دامت تلک طبیعه ( طبیعت که حامل اعراض است ) باقیه لم یتغیر النوع، و لم تفسد الصوره الجوهریه. فإن الموضوع ثابت من غیر أن یبالی ( بدون اینکه اعتنا شود ) أنه ( موضوع ) ( الف ) لعارض ( که یبوست و رطوبت است، در حرکات کیفی ) یعرض له أو زیاده ( در حرکات کمی ) تنضاف إلیه، یصیر موضوعاً قریباً للحاله ( صلابت و لین در حرکات کیفی و نمو و ذبول در حرکات کمی ) التي فیها الحرکه أو ( ب ) لذاته. نعم الأشکال یشبه أن لا یكون حکمها حکم سائر کیفیات فی وقوع الاستحاله فیها، لأنها ( اشکال ) تكون دفعه،

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۰۲ سطر ۳ قوله (و اما الکم)

موضوع: آیا در «کم» حرکت وجود دارد؟

بحث در این بود که در چه مقوله ای حرکت راه دارد و درجه مقوله ای حرکت اتفاق نمی افتد دو تا از مقولات عشر را بحث کردیم که جوهر و کیف بود. حال وارد در «کم» می شود که آیا حرکت در کم هست یا نیست. مصنف، حرکت در کم را قبول می کند یعنی جسم در کم خودش حرکت می کند و بیان می کنیم که حرکت کمی دو قسم است.

در یک قسم، چیزی به جسم اضافه می شود یا از جسم کم می شود. با اضافه شدن، جسم عظیم می شود و با کم شدن صغیر می شود که از صغیر به سمت کبر می رود از کبر به سمت صغیر می رود. اینها هر دو حرکتی هستند که با زیاده یا نقصیه انجام می شود. در جایی که زیاده حاصل می شود حرکت را نمو می گویند در جایی که نقصیه حاصل می شود حرکت را ذبول می گویند در این قسم که اول حرکت کمی است چیزی اضافه و چیزی کم می شود.

در قسم دوم، چیزی اضافه و کم نمی شود ولی موضوع از سمت صغیر به سمت کبر می رود یا برعکس از کبر به سمت صغیر می رود. مثال به تخلخل و تکائف می زنیم به این صورت که جسمی بر اثر گرفتن حرارت، متخلخل می شود یعنی خلل و فرج آن باز می شود و قهرا اضافه حجم پیدا می کند یعنی از صغیر به سمت کبر می رود و جسمی بر اثر گرفتن برودت، تکائف پیدا می کند یعنی خلل و فرج آن از بین می رود و متکائف و فشرده می شود.

ص: ۳۲۶

همان طور که ملاحظه می کنید چیزی به جسم اضافه نمی شود تا تخلخل به وجود بیاید و چیزی هم از جسم کم نمی شود تا تکائف حاصل شود.

در هر دو قسم توجه کردید که صغیر تبدیل به کبیر یا کبیر تبدیل به صغیر می شود پس در واقع حرکت بین صغیر و کبیر واقع می شود سپس اشکالی وارد می شود که بین صغیر و کبیر نمی تواند حرکت باشد. این اشکال بر هر دو قسم کم وارد است.

در قسم اول که چیزی به موضوع اضافه می کنیم تا کبر حاصل شود یا چیزی از موضوع کم می کنیم تا صغیر حاصل شود. موضوع، همان جسم اولیه است که کم آن تغییر می کند و خودش ثابت است چون در حرکت گفتیم موضوع باید ثابت باشد و حرکت، در مسافت واقع شود مسافت در بحث ما، کم است. حال موضوع باید باقی باشد تا در مسافت (کم) حرکت کند تا اضافه و نقص حاصل شود و موضوعی که قبل از اضافه داشتیم الان هم داریم یا موضوعی که قبل از نقص داشتیم الان هم داریم. موضوع، عبارت است از ماده ای که دارای فلاخن صورت است مثلاً بدن انسان که مجموعه ماده و صورت است وقتی چاق یا لاغر می شود چیزی کم یا زیاد می شود ولی صورت جوهریه این بدن، کم یا زیاد نمی شود پس تفاوتی در موضوع

حاصل نمی شود لذا شرط حرکت که بقاء موضوع یا تدریج در حالتی از حالات موضوع است واقع شده.

در قسم دوم (که هیچ اتفاقی جز بزرگی و کوچکی واقع نشده) در جایی که تخلخل و تکاثف است واقع شده و فقط کمیت این جسم، کم یا زیاد می شود و خود موضوع اصلا تغییری نکرده ولی در قسم اول، در بدن انسان چیزی کم یا اضافه شده، اما در قسم دوم چیزی کم یا زیاد نشده است و همان طور که هست، باقی مانده پس در قسم دوم، شرط حرکت (که بقاء موضوع و تدریج در حالتی از حالات موضوع است) را داریم.

ص: ۳۲۷

در قسم اول، ضمیمه شدن یا جدا شدن، منشأ حرکت به سمت زیاده (نمؤ) یا حرکت به سمت نقیصه (ذبول) است. اما در قسم دوم، ضمیمه و نقیصه واقع نمی شود بلکه عَرَض دیگری بر جسم واقع می شود که یا حرارت است یا برودت است.

حرارت اگر وارد شود تخلخل می آورد که باعث ازدیاد حجم می شود و حرکت در کمّ اتفاق می افتد برودت اگر وارد شود تکاثف می آورد که باعث انتقاص حجم می شود و حرکت در کمّ اتفاق می افتد. البته خود حرارت و برودت با حرکت حاصل می شود ولی این حرکت، حرکت کیفی است و بحث ما در حرکت کمی است. و این، اشکالی ندارد که یک جسم دو حرکت را با هم یا متعاقبا انجام دهند که این جسم به دنبال حرکت در کیف، حرکت در کم هم کند حال، حرارت می آید و با حرارت، تخلخل می آید یا به دنبال حرارت، تخلخل می آید. این، برای ما مهم نیست.

پس دو فرق بیان کردیم:

۱\_ در قسم اول، اصلِ موضوع باقی است و ظاهرش فرق می کند.

۲\_ در قسم اول حرکت کمی با ازدیاد و انتقاص اتفاق می افتد ولی در قسم دوم، حرکت کمی با ورود عرض دیگر که کیف (حرارت و برودت) است واقع نمی شود.

البته تفاوت اول به تفاوت دوم بر می گردد و گویا یک تفاوت بین آنهاست.

توضیح عبارت

(و اما الکم ففیه ایضا حرکه)

«ایضا» یعنی همان طور که در کیف حرکت است در کم هم حرکت است.

ص: ۳۲۸

(و ذلک علی وجهین)

حرکت در کم بر دو وجه است.

(احدهما بزیاذه مضافه فینمو لها الموضوع)

یکی از آن دو وجه این است که زیاده ای را به موضوع اضافه کنیم.

لام در «لها» لام تعلیل است یعنی به خاطر این زیاده، موضوع نمو می کند یعنی حرکت به سمت کبر می کند.

(او نقصان نفع بالتحلل فینتقص له الموضوع)

نسخه صحیح به جای «نفع» کلمه «یقع» است. یعنی نقصانی است که واقع می شود به تحلل و کم شدن از جسم که از جسم بریده شود.

لام در «له» برای تعلیل است و ضمیر آن به تحلل بر می گردد یعنی موضوع به خاطر این تحلل، کم می شد و از کمی به کم دیگر حرکت می کند.

(و صورته فی الامرین باقیه)

صورت موضوع در هر دو امر (در صورت زیاده و نقیصه) باقی است ولو کم موضوع عوض شده ولی صورت موضوع باقی است و آن که موضوع است صورت است که در کم خودش حرکت می کند و کم چون مسافت است باید تغییر کند.

با این عبارت، بیان می کند که شرط حرکت که بقاء موضوع می باشد باقی است.

(و هذا ما یسمی ذبولا و نموا)

این نوع حرکت، حرکتی است که نامیده می شود ذبول، اگر به سمت نقیصه برود یعنی با تحلل واقع شود، و نمو است اگر به سمت زیاده برود

(و قد یکون لا بزیاذه تزد علیه او نقصان ینقص منه)

ضمیر «منه» به موضوع بر می گردد.

حرکت در کم دو وجه دارد مورد اول این بود که با زیاده یا با نقیصه انجام شود حال مورد دوم را با کلمه ثانیها نمی گوید بلکه با عبارت «قد یکون لا بزیاده» می گوید که به جای «قد یکون»، «ثانیها» می توان گذاشت. گاهی حرکت در کم انجام می شود اما نه این که چیزی را بر موضوع اضافه کنیم یا کم کنیم تا حرکت در کم اتفاق بیفتد.

(بل بان یقبل الموضوع نفسه مقدارا اکبر او اصغر بتخلخل او تکاثف)

به اینکه قبول می کند مقداری را که اکبر است (اگر حرکت به سمت کبر دارد) یا اصغر است (اگر حرکت به سمت صغر دارد)

«نفسه» یعنی بدون اینکه چیزی به آن اضافه یا کم کنی.

«بتخلخل» جسمی با تخلخل یا تکاثف، مقدارش اکبر یا اصغر شود.

کلمه تخلخل یا تکاثف، با اکبر و اصغر لف و نشر مرتب دارد.

(من غیر انفصال فی اجزائه)

بدون اینکه در اجزایش انفصال رخ دهد. این (من غیر انفصال) را دو گونه معنی می کنیم که یک گونه آن غلط است.

اما معنای غلط این است: خارج می کند قسم اول را که در قسم اول ما زیاده و نقیصه داشتیم و در فرض نقیصه چیزی کم می کردیم و جدا می کردیم و شی در کم خودش به سمت نقیصه حرکت می کند. اینجا می گوید چیزی از اجزاء کم نکن بدون اینکه چیزی از اجزاء کم شود حرکت در کم واقع می شود. این معنی صحیح نیست زیرا علاوه بر کم شدن، زیاد شدن هم هست. در قسم اول هم کم شدن هم زیاد شدن را گفتیم. ثانیاً، عبارت، انفصال اجزاء را می گوید که اجزاء از هم جدا نمی شود نه اینکه کم شود. لذا این قید، خارج کننده قسم اول نیست.

ص: ۳۳۰

اما معنای دوم که معنای صحیح است: یعنی به این قید، احتراز از تخلخل و تکائف مشهوری است چون تخلخل و تکائف حقیقی را مصنف بیان می کند لذا باید مشهوری را خارج کند و مشهوری به قسم اول بر می گردد پس این قید، قسم اول را خارج می کند اما نه به طور مستقیم بلکه تخلخل و تکائف مشهوری را خارج می کند که تخلخل و تکائف مشهوری با قسم اول سازگار است.

توضیح مطلب: تخلخل و تکائف بر دو قسم است.

۱\_ حقیقی: جسم بدون اینکه چیزی به آن اضافه شود، اضافه حجم پیدا کند نه اضافه وزن T مثلا- رقیق شود. این را تخلخل حقیقی گویند. اما تکائف حقیقی یعنی بدون اینکه چیزی از جسم کم شود جسم، نقص حجم پیدا کند نه نقص وزن. آیا تخلخل و تکائف حقیقی داریم یا نه؟ شیخ اشراق انکار می کند ولی مشاء معتقد است که داریم.

۲\_ مشهوری: چیزی اضافه کنید تا جسم، اضافه حجم پیدا کند این را تخلخل مشهوری گویند. و چیزی کم کنید تا جسم، نقص حجم پیدا کند این را تکائف مشهوری گویند.

مثلا پنبه ای است که پنبه زن آن را می زند و باد می کند و اضافه حجم پیدا می کند که در واقع هوا در لابلاهای پنبه وارد می شود یعنی جسمی در جسم دیگر وارد می شود و تخلخل واقع می گردد. مشهور فلاسفه وقتی تخلخل می گویند تخلخل مشهوری را اراده می کنند. حال روی تشک می رویم و جسم سنگین روی آن می گذاریم و هوای آن را خارج می کنیم این را تکائف مشهوری گویند. تخلخل و تکائف مشهوری با ضمیمه کردن یا جدا کردن اتفاق می افتد پس به قسم اول بر می گردد ولی در قسم اول، طوری بحث کردیم که آن چه ضمیمه می شود با منضم الیه یک چیز است مثلا بدن ما گوشت است و گوشت به آن اضافه شود اما در تخلخل و تکائف مشهوری، هوا به پنبه اضافه می شود.



توضیح «من غیر انفصال»: در مشهوری، انفصال اتفاق می افتد وقتی هوا وارد پنبه می شود اجزاء پنبه از هم جدا می شوند و خلل و فرج که بوجود می آید جا برای هوا قرار می دهد. اجزای پنبه که فشرده بودند در آنها شکاف واقع می شود و هوا در آن پُر می شود. پس در تخلخل مشهوری، انفصال اجزا داریم نه اینکه چیزی بیرون رود بلکه چیزی (هوا) داخل می شود. در تکاثف هم تقریباً همین است. در تکاثف، این مجموعه اجزائی دارد که بعض اجزا آن، پنبه و بعض دیگر، هوا است وقتی هوا بیرون می رود جز هوایی از جزء پنبه ای جدا می شود پس هم در تخلخل و هم در تکاثف انفصال اجزاء است. در تخلخل، اجزاء پنبه از اجزاء پنبه جدا می شود تا هوا داخل شود و در تکاثف جزء هوا را از جزء پنبه جدا می کنیم و انفصال می کنیم.

انفصال اجزاء در تخلخل و تکاثف مشهوری واقع شد و در تخلخل و تکاثف حقیقتی واقع نشد. قید «من غیر انفصال» مشهوری را خارج می کند چون مشهوری را می توان به نحوی به قسم اول برگرداند چون در قسم اول لازم است که منضم و منضم الیه از یک جنس باشد ولی در مشهوری لازم نیست از یک جنس باشد بلکه یکی پنبه و یکی هوا است.

(و هذا و ان كان يلزمه استحاله قوام و هي من الكيف)

این حرکت کمی در قسم دوم، همراه با یک حرکت کیفی است یعنی با استحاله ای همراه است و این استحاله، حرکت کیفی می شود ولی اشکال ندارد حرکت کیفی با حرکت کمی جمع شود که یک موضوع با هم دو حرکت را قبول کنند یا متعاقباً قبول کنند. حرکت کیفی یعنی تحول در حالتی که آن حالت، کیف است حال آن حالت را، حرارت یا برودت بگیری یا قوام بگیری یعنی نمی توان گفت شی از حرارت به سمت برودت رفت و تکاثف شد یا از برودت به سمت حرارت رفت و تخلخل شد و حرکت در کیف واقع شد و به دنبال آن، حرکت کمی شد ولی مصنف فرمود حرکت در قوام، و حرکت در قوام به معنای رقت و غلظت است یعنی این جسم در قوامش حرکت کرد یعنی به سمت رقت یا غلظت حرکت کرد که یک نوع حرکت کیفی است که همراه حرکت کمی واقع می شود پس دو حرکت اتفاق می افتد ۱- حرکت در کم ۲- حرکت در کیف. و می توان گفت که سه حرکت اتفاق افتاده

۱\_ حرکت در کیف که حرارت و برودت است.

۲\_ حرکت در کم که قوام است.

۳\_ حرکت در کم که تخلخل و تکائف است.

ولی حرکت در حرارت و برودت، جدا از حرکت در کم است و اشتباه نمی شود که بخواهیم تذکر بدهیم. هر کس می داند که حرکت در حرارت و برودت با حرکتِ تخلخل و تکائف فرق می کند لذا می توان به حرکت در حرارت و برودت توجه نکنیم چنان که مصنف توجه نکرده. بلکه حرکت در قوام است که گاهی با حرکت در تخلخل و تکائف اشتباه می شود و کسی ممکن است فکر کند که تخلخل با رقت یکی است در حالی که رقت، حرکت در کیف است و تخلخل، حرکت در کم است و غلظت، حرکت در کیف است و تکائف، حرکت در کم است. مصنف این را تذکر می دهد که لازمه حرکت در تخلخل و تکائف، حرکت کیفی هم است ولی این حرکت کیفی غیر از آن تخلخل و تکائفی است که منظور ما هست. حرکت در حرارت و برودت را اصلاً تذکر نداده چون اشتباه نمی شده. بحث در این نبوده که آیا دو حرکت با هم جمع می شوند یا نمی شوند تا به سراغ حرکت در حرارت و برودت برود. بحث در این است که می خواهیم حرکت در کم را تبیین کنیم باید اشتباهی که در این حرکت در کم اتفاق می افتد را برطرف کنیم. اشتباه این است که ممکن است کسی این حرکت را با حرکت در غلظت و رقت یکی بگیرد و ما برای این که این اشتباه واقع نشود این دو را جدا می کنیم و می گوئیم حرکت تخلخلی و تکائفی غیر از حرکت رقت و غلظت است.

«هذا» یعنی حرکت کم (قسم دوم که تخلخل و تکائف است)

ضمیر «هی» به استحاله قوام بر می گردد یعنی استحاله قوام از حرکت کیفی

(فتلک غیر ازدیاده فی الکم او نقصانه فیه)

فاء بعد از ان وصلیه آمده به معنای لکن است.

ترجمه: لکن این استحاله که حرکت کیفی است غیر از ازیاد جسم در کم (تخلخل) یا نقصان جسم در کم (تکائف) است.

ترجمه: این دو تا را با هم اشتباه نکن ولو با هم آمدند و یکی لازم دیگری است.

(و لان هذا الحاله سلوک من قوه الی فعل یسراً)

این حالت که در قسم اول و قسم دوم است یعنی خروج از ذبول به سمت نمو یا از نمو به سمت ذبول، یا خروج از تکائف به سمت تخلخل یا خروج از تخلخل به سمت تکائف.

«یسراً یسراً»: یعنی خروج از قوه به فعل به تدریج است.

(فهو کمال ما بالقوه فهو حرکه)

این سلوک، کمال مابالقوه است و کمال مابالقوه حرکت است پس این سلوک، حرکت است پس این سلوک چه در قسم اول چه در قسم دوم، حرکت می شود.

نکته مربوط به صحنه ۱۰۲ سطر ۷ قوله «من قوه الی فعل»

ثابت شد در قسم اول و دوم که خروج من القوه الی الفعل هست. در قسم اول، «قوه نمو یا قوه ذبول» را داریم و جسم به سمت نمو یا ذبول حرکت می کند و قوه، بالفعل می شود. در قسم دوم، تخلخل و تکائف را داریم و جسم به سمت تخلخل و تکائف حرکت می کند و قوه، بالفعل می شود و این تبدیل قوه به فعل، تدریجی است پس در هر دو قسم، حرکت داریم چون حرکت، خروج من القوه الی الفعل تدریجاً است. مصنف، هم خروج من القوه را ثابت می کند هم تدریجی بودن را ثابت می کند.

توجه شود که در هر دو قسم بیان کردیم جسم از صغر به کبر و از کبر به سمت صغر می رود.

در قسم اول: نموّ از صغر به کبر می رود و ذبول، از کبر به صغر می رود.

در قسم دوم: تخلخل از صغر به کبر می رود و تکاثف از کبر به صغر می رود.

پس در هر دو قسم، طرفین حرکت، صغیر و کبیر است حال یا مبدا صغیر است و کبیر منتهی می شود یا بالعکس است. پس حرکت در هر دو قسم بین صغیر و کبیر است.

اشکال: حال معترض اشکال می کند به صغیر و کبیر، و می گوید حرکت در کمّ (به هر دو قسمش) باطل نیست.

مقدمه اول: حرکت بین المتضادین واقع می شود.

مقدمه دوم: صغیر و کبیر، متضادین نیستند.

نتیجه: حرکت بین صغیر و کبیر واقع نمی شود.

مقدمه اول روشن است و مصنف آن را قبول داشت.

اما درباره مقدمه دوم می گوییم:

در تضاد شرایط می کنیم که متضادین باید غایه الخلاف داشته باشند و بین صغیر و کبیر، غایه الخلاف نیست. شما چیزی را صغیر کنی، قابل است که صغیرتر شود و بین صغیرتر و کبیر، اختلاف بیشتری درست می شود لذا این صغیر را می توان صغیرتر کرد و در هیچ جا متوقف نشد و هکذا کبیر را می توان کبیرتر کرده و هیچ جا متوقف نشد لذا حدّ ندارد تا بتوانی بگویی بینهما غایه الخلاف است.

پس به جایی نمی‌رسیم که صغیر، آخرین درجه صغر داشته باشد و کبیر، آخرین درجه کبر داشته باشد و بینهما غایه الخلاف باشد و اگر بینهما غایه الخلاف نباشد تضاد نیست این را مصنف قبول دارد که در تضاد، غایه الخلاف بودن متضادین را قبول دارد ولی بین مبدا و منتهی، لازم نمی‌داند که تضاد باشد.

مصنف به هر دو مقدمه اشکال می‌کند یکبار مقدمه اول (که در حرکت، تضاد لازم است) را رد می‌کند و یکبار ثابت می‌کند که بین صغیر و کبیر، اختلاف است لذا تضاد است.

جواب اول: جواب اول این است که خودمان را مقید نمی‌کنیم که حرکت را بین المتضادین قرار بدهیم.

ارسطو این شرط را کرد ولی ما سخت‌گیری نمی‌کنیم که بین المتضادین قرار بدهیم. بله در حرکت، این را شرط می‌کنیم که مبدا و منتهی جمع نشود ولی جمع نشدن، اعم از تضاد است. اگر جمع نشدن و غایه الخلاف داشتند می‌گوییم تضاد دارند اما اگر جمع نشدن و غایه الخلاف نداشتند نمی‌گوییم تضاد دارند.

ما شرط می‌کنیم که مبدا و منتهی جمع نشوند حال چه غایه الخلاف داشته باشند که متضاد هم بشوند چه غایه الخلاف نداشته باشند و متضاد هم نباشند. شرط دیگر، داریم که سلوک متحرک از مبدا به منتهی یسرا یسرا باشد تا حرکت انجام شود اگر اینگونه است ما در حرکت کمی هر دو شرط را داریم که ذبول و نمو با هم جمع نمی‌شوند با اینکه مبدا و منتهی هستند. پس هر دو شرط حرکت را در حرکت کمی داریم ولو غایه الخلاف را نداریم. بله کسانی که می‌گویند مبدا و منتهی باید تضاد داشته باشند با این جواب اول نمی‌توانند اشکال را برطرف کنند لذا باید جواب دوم را بیان کنند.

(لکنه قد یشکک فیقال ان الصغیر و الکبیر لیسا بمتضادین و الحركات کلها بین المتضادات)

عبارت «ان الصغیر و الکبیر لیسا بمتضادین» مقدمه اول است.

و عبارت «و الحركات کلها بین المتضادات» مقدمه دوم است.

در هر دو قسم، تشکیک کردند، یا به طور کلی در حرکت کمّ به هر دو قسمش تشکیک کردند جای دو مقدمه را اگر عوض کنیم مطلب، بهتر فهمیده می شود. اشکالی به مصنف وارد نیست که چرا عوض نکرده چون روش مصنف، بیان کردن مطلب به بیان سخت است. نتیجه را مصنف بیان نکرده، نتیجه این است که صغیر و کبیر، حرکت بردار نیست یعنی بین صغیر و کبیر حرکت نیست.

(فتقول اما اولاً فلسنا نحن ممن یتشدد کل التشدد فی ایجاب کون الحركات کلها بین المتضادات لا غیر)

ما از کسانی نیستیم که سخت گیری می کند آن هم سخت گیری کامل در اینکه واجب کند که حرکات همه بین المتضادان است.

«لا-غیر» تاکید «کلها» است یعنی تمام حرکات بین متضادات باشد و هیچ حرکتی در غیر متضادات واقع نمی شود بلکه همه حرکات در متضادات واقع می شود.

ضمیر در «غیرها» به متضادات بر می گردد.

(بل اذا كانت اشیاء متقابله لا تجتمع معا و سلک الشی من احدهما الی الآخر یسیرا یسیرا، سمینا الشی متحرکا و ان کان لا تضاد هناک)

می گوید حرکت در جایی است که دو شرط حاصل شود. شرط اول، «متقابله» است و شرط دوم «سلوک» است.

«کان» می تواند تامه باشد و می تواند ناقصه باشد تا کلمه «متقابله» خبر برای آن باشد.

اگر اشیائی متقابل باشند و با هم جمع نشوند (یعنی مبدا و منتهی متقابل باشند و جمع نشوند که این، اعم از متضاد است).

شرط دوم: یعنی شی از یکی از این دو متقابل، به متقابل دیگر سلوک کند (نمی گوید «حرکت کند» چون در بیان حرکت نمی تواند از «حرکت» استفاده کند) آن شی که دارد بین متقابلها سلوک می کند آن هم سلوک تدریجی می کند به آن، متحرک می گوئیم ولو در آن مسافتی که این متحرک یا شیء حرکت می کند تضادی وجود نداشته باشد ما قائل هستیم که حرکت موجود است.

«علی ان الصغیر» به جای «ثانیا» است که «اولا» را در صفحه ۱۰۲ سطر ۱۰ بیان کرد.

**متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – سه شنبه ۱۹ دی ماه ۹۱/۱۰/۱۹**

Your browser does not support the audio tag.

جواب دوم: در جواب اول حرکت را مشروط به تضاد مبدا و منتهی ندیدیم و گفتیم بین صغیر و کبیر تضاد نیست و درعین حال حرکت است، در این جواب تضاد را بین صغیر و کبیر اثبات می کنیم.

توضیح مطلب: بین صغیر و کبیر چه تقابلی می تواند باشد؟ کسانی که تضاد را قبول ندارد می گوید بین صغیر و کبیر تضایف است که در این صورت صغیر و کبیر با مقایسه درست می شود و اگر مقایسه نباشد صغیر و کبیر نداریم، وقت چیزی را نسبت چیزی دیگر مقایسه نماییم می گوئیم صغیر است و اگر همان شی را به چیز دیگر مقایسه نماییم کبیر خواهد بود.

ما قبول داریم که صغیر و کبیر در بعضی جا تضایف دارد ولی بطور مطلق این گونه نیست، بلکه در بعض جا بین شان تضاد است مثلاً نامی و ذابل فقط در نبات و حیوان است و بقیه موجودات نامی و ذابل ندارد، حال وقت که در نبات و حیوان تضاد را ملاحظه نماییم می بینیم که در طبیعت این طور است که انسان های کوتاه قد داریم که کوچک تر از آن نیست و همین طور انسان های بلند قدی داریم که بلند تر از آن نیست، هر چند ممکن است باشد ولی در طبیعت نداریم، یا مثلاً اسپ در کوچکی و بزرگی یک اندازه ای دارد که در طبیعت کوچک تر و بزرگ تر از آن نداریم. پس در نبات و حیوان غایت خلاف داریم، مبدا و منتهی که نامی و ذابل باشد بین شان غایت خلاف است و تضاد دارند. بنابراین اگر تضاد را در حرکت شرط بدانیم صغیر و کبیر تضاد دارند و می توانیم حرکتی از نمو به سوی ذبول و بالعکس و همین طور از تخلخل به سوی تکاثف و بالعکس داشته باشیم.

ص: ۳۳۸

اشکال: طبق این بیان شما باید همه ای حرکت های کمی را حرکت اینی قرار دهید و حرکت های کمی همه اش حرکت های اینی خواهد بود؛ چرا که چیزی که بزرگ می شود مکان بزرگ تری را می گیرد و چیزی که کوچک می شود مکان کمی تری را می گیرد.

جواب: دلیل ندارد که در موضوع واحد دو تا حرکت جمع نشود، یک موضوع هم می تواند حرکت کمی داشته باشد و هم

حرکت اینی ویا هم حرکت اینی داشته باشد وهم حرکت وضعی. موجودی که نموّ دارد دوتا حرکت دارد هم حرکت اینی وهم حرکت کّمی.

سوال : آیا در مقوله ای اضافه حرکت داریم یا نه ؟

جواب : جل اضافات تبدل شان دفعی است ولذا حرکت را در مقوله ای اضافه نمی توانیم بپذیریم، در آنجای که تغییر تدریجی را در اضافه می بینیم در حقیقت خود اضافه تغییر تدریجی ندارد بلکه معروض آن تغییر تدریجی می کند و به تبع آن مقوله ای اضافه تغییر تدریجی می نماید.

معروض اضافه می تواند تمام مقولات نه گانه باشد، و چون در مقولات کم، کیف، این و وضع حرکت است به تبع آن در اضافه حرکت است. پس اکثر یا کل اضافات تغییر دفعی دارند و اگر در بعض جا تغییر تدریجی باشد این تغییر تبعی است.

اگر جل بمعنای اکثر باشد می توانیم بگوییم مقوله ای اضافه بر تمام مقولات نه گانه عارض می شود وقت که بر چهار مقوله یعنی کم، کیف، این و وضع عارض شود به تبع این مقولات تغییر تدریجی دارد، ولی وقت که بر پنج مقوله ای دیگر عارض شود تغییر دفعی دارد.

ص: ۳۳۹



متن : علی ( بجای ثانیاً ) أن الصغير و الكبير اللذين يتحرك فيما بينهما النامي و الذابل، ليسا الصغير و الكبير الإضافي المطلق ( مطلقاً، بطور کلی )، بل كأن الطبعه جعلت للأنواع الحيوانيه و النباتيه حدوداً في الصغير ( حدود درصغير دارد که کوچک تر از آن نمی شود ) و حدوداً في الكبير لا يتعداهما و يتحرك ( طبيعت ) فيما بينهما، فيكون العظيم هناك ( درطبيعت ) عظيماً على الإطلاق، لا يصير ( بيان على الإطلاق ) صغيراً بالقياس إلى عظيم آخر في ذلك النوع، فكذلك الصغير يكون صغيراً بالإطلاق. و إذا كان كذلك ( يعنى صغير صغير على الإطلاق شد و كبير كبير على الإطلاق ودرنتيجه بين شان غايت خلاف ) لم يبعد أن تشاكل المتضادات ، بل تكون متضاده ( چون شرط تضاد غايت خلاف است که دراین جا وجود دارد ). فإن قال قائل: إن النمو حركه في المكان، لأن المكان يتبدل به ( نمو ) ، فالجواب أنه ليس إذا قلنا: إن النمو حركه في الكم فإن ( جواب اذا ) ذلك ( گفته ای ما ) يمنع فيه أن تكون معه حركه في المكان، فإنه لا يمتنع أن يكون في موضوع النمو تبدلان: تبدل کم، و تبدل أين، فتكون فيه ( موضوع نمو ) حركتان معاً.

و أما مقوله المضاف، فيشبه أن يكون جل ( كل / اكثر ) الانتقال فيها إنما هو ( خبريكون ) من حال إلى حال دفعه، و إن ( شرطيه ) اختلف ( اضافه ) في بعض المواضع، فيكون التغير بالحقيقه و أولافى مقوله أخرى عرضت لها الإضافة، إذ الإضافة من شأنها أن تلحق مقولات أخرى و لا تتحقق بذاتها ( مستقلاً محقق نمی شود ). فإذا كانت المقوله ( مقوله ای که معروض اضافه شده ) مما يقبل الأشد و الأضعف ( حركت را قبول می کند ) عرض للإضافة مثل ذلك ( قبول اشد و اضعف )، فإنه لما كانت السخونه ( که كيف است ) مما يقبل الأشد و الأضعف كان الأسخن ( که اضافه است و با ابرد مقایسه می شود همان طور که ابرد با اسخن مقایسه می شود ) يقبل الأشد و الأضعف، فيكون موضوع الإضافة ( معروض اضافه ) يقبل و يلزمه ( قبولی است که لازم هم است، قبول معمولی نیست ) ذلك ( اشد و اضعف ) قبولا- ( مفعول مطلق يقبل ) أوليا فتكون الحركه في الأمر العارض ( معروض اضافه ) له ( امر ) الإضافة بالذات و أولاً، و للإضافة بالعرض و ثانياً. و أما مقوله الأين فإن وجود الحركه فيها واضح بين

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۰۳ سطر ۵ قوله (و اما مقوله متی)

موضوع: آیا در «متی» حرکت واقع می شود؟

الان بحث در حرکت در «متی» است که مصنف آن را انکار می کند و حرکتی را در «متی» می پذیرد که نظیرش را در «اضافه» می پذیرد و آن، حرکت بالعرض است و بواسطه حرکت در مقوله دیگر است که بالعرض و بالواسطه این حرکت به متی هم نسبت داده می شود.

در ابتدا مصنف می فرماید «متی» دفعه واقع می شود. چون «متی» زمان نیست که تدریجا واقع شود بلکه نسبت به زمان است و نسبت به زمان خاص است و نسبت به زمان خاص، دفعه حاصل می شود. مثلا از سالی می خواهیم منتقل به سال دیگر بشویم دفعه انتقال حاصل می شود هکذا از روزی به روزی. از ماهی به ماهی، از دقیقه ای به دقیقه دیگر. یعنی نسبت دوم، دفعه حاصل می شود و نسبت اول هم دفعه حاصل بود. خود زمان تدریجی است ولی نسبت به زمان، تدریجی نیست.

سپس می فرماید که می توانیم در «متی» همان حرکتی را که قائل شویم که در «اضافه» قائل شدیم یعنی موجودات را به دو قسم تقسیم کنیم.

۱\_ موجوداتی که در امری از امورشان حرکت می کنند و تغییر پیدا می کند مثل موجودات مادی.

۲\_ موجوداتی که تغییر در آنها نیست مثل موجودات مجرد.

در موجوداتی که تغییر است می گوئیم تغییر در زمان اتفاق می افتد یعنی زمان، لازم این تغییر است و از این تغییر، جدا نمی شود. و در آن صورت، شی در آن امری که تغییر می کند حرکت دارد اما در لازم تغییر و همراه تغییر که زمان است حرکت ندارد مگر بالعرض، پس در زمان، حرکت بالعرض واقع می شود به توسط تغییری که در این شی حاصل شده مثلا تغییر در کم است که در یک زمان می خواهد واقع شود. «کم» دارد تغییر می کند ما می گوئیم «متی» هم دارد تغییر می کند هکذا «کیف» هم در یک زمانی می خواهد تغییر پیدا کند ما می گوئیم تغییر در کیف حاصل شد و بالعرض، تغییر در «متی» حاصل شد. پس در موجوداتی که تغییر پیدا می کنند حال در کم و کیف (و حتی بنابر قول جوهری) در جوهرشان، در اینها چون تغییر، در زمان واقع می شود می توانیم بگوئیم همان طور که در فلان شی (یعنی کیف یا کم) حرکت واقع شد در زمان و «متی» آن هم حرکت واقع شد. در حالی که این حرکت، در حقیقت برای «متی» نیست برای چیزی است که «متی» بر آن عارض می شود. در موجودات غیر متغیر که نه خودشان و نه تغییرشان در زمان واقع می شود روشن است که حرکت در «متی» نداریم و حرکتهای دیگر هم نداریم تا به تبع و به عرض حرکتهای دیگر، حرکت در «متی» واقع شود.

(و اما مقوله متی فیشبه ان یكون الانتقال من متی الی متی آخر امرا واقعا دفعه كالانتقال من سنه الی سنه او من شهر الی شهر)

ابتدا با «یشبه» حرکت در «متی» را نفی می کند اما با «یشبه» که در خط بعدی می گوید حرکت بالعرض را قبول می کند.

ترجمه: این انتقال، امری است واقعا دفعه. و وقتی دفعه واقع شد دیگر حرکت نیست.

در وقتی که حرکت در «این» باشد آیا انتقال از «این» به «این» دفعه واقع می شود یا به تدریج حاصل می شود می توان گفت وضع «متی» با «این» خیلی نزدیک است. ما به ظاهر حرکت در «این» را حرکت در مکان می گیریم و می گوییم حرکت تدریجی است و صحیح هم هست که امر تدریجی دارد اتفاق می افتد یعنی ما داریم تغییر مکان می دهیم به تدریج. اما گاهی نسبت را مطرح می کنیم یعنی نسبت ما به مکان تغییر می کند. و آن وقت می گوییم که ما تبدیل «این» پیدا می کنیم اما آیا تبدیل «این» دفعی است یا تدریجی است؟ تغییر مکان تدریجی است اما تبدیل «این» چون تبدیل نسبت است لذا تدریجی نیست و دفعی است پس وضع «متی» مثل «این» است و فرقی بین این دو از این جهت نیست.

حاشیه ای در اینجا آمده که معلوم نیست برای چه کسی است. بعد از کلمه «من شهر الی شهر» حاشیه زده که «و بهذا الاعتبار لا یمكن فيه الحركة» (به این اعتبار که انتقال دفعی است در «متی» حرکت واقع نمی شود) «و حکم المسافه من حیث انها مسافه كذلك فلو تحرك جسم فی المسافه من تلك الحیثیه» (یعنی من حیث انها مسافه) «یلزم ان یكون انتقاله من فرسخ الی فرسخ دفعی» که محشی همین اشکال را می کند.

و ظاهراً «متی» و «این» در این مساله با هم تفاوتی ندارد.

نکته: در عرف و فلسفه رایج است که حرکت را در مکان می گیرند لذا تدریج حاصل می شود و حرکت، محقق می شود و در حرکتِ «اینی» می گوییم که مکان را داریم عوض می کنیم و مکان هم تدریجاً عوض می شود اما اگر بگوییم نسبت را داریم عوض می کنیم، نسبت دفعه عوض می شود. البته در «این» می توان توضیحی اضافه کرد که شاید در «متی» نباشد و آن این است که حرکت اینی را ما می توانیم دو گونه لحاظ کنیم.

۱\_ به صورت حرکت توسطیه ۲\_ حرکت قطعیه

اگر حرکت را حرکت توسطیه بگیریم تدریج است و اگر قطعیه بگیریم در زمان نمی توانیم این کار را بکنیم چون زمان، بین المبدأ و منتهاش را نداریم یعنی خود زمان لحظه به لحظه عوض می شود دفعه به دفعه عوض می شود یعنی یک امر مستمری که ما بتوانیم در آن، حرکت توسطیه را قائل بشویم نداریم و حرکت آن، حتماً حرکت قطعیه است یعنی لحظه به لحظه عوض می شود پس در «متی» راهی برای توجیه تدریج نداریم اما در حرکت «اینی» راه داریم و آن این است که حرکت توسطیه را مطرح کنیم. اگر حرکت توسطیه را در «این» مطرح کردیم تدریج حاصل می شود اما در زمان، حرکت توسطیه مطرح نمی شود و فقط حرکت قطعیه، مطرح می شود و حرکت قطعیه هم دفعی است.

شاید همین در نظر علما بوده که بین «متی» و «این» فرق گذاشتند.

(او يشبه ان يكون حال متى كحال الاضافه في ان نفس متى لا ينتقل فيه عن شى الى شى بل يكون الانتقال الاول في الكيف او كم)

احتمال دوم است که می گوئیم حرکت در «متی» هم تدریجی است ولی بالعرض است.

ترجمه: حال «متی» مثل حال «اضافه» است در اینکه در خود «متی»، انتقالی حاصل نمی شود یعنی این طور نیست که شخصی یا شیئی در «متی» از «متی» به «متی» دیگر منتقل شود بلکه در چیز دیگر انتقال پیدا می شود و چون «متی» و زمان، لازم آن چیز دیگر است بالعرض در «متی» هم تغییر و تبدل و انتقال حاصل می شود.

«فی ان نفس متی» وجه شبه را بیان می کند.

«لا ينتقل فيه»: در «متی» از درجه ای به درجه دیگر و از قطعه ای به قطعه دیگر نمی توان منتقل شد بلکه انتقال اول و بلاواسطه در کیف یا کم است یا بنابر قول مرحوم صدرا در جوهر است.

(و يكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل)

زمان، لازم این تغییر اولی است پس عارض می شود به سبب این تغییر در زمان، تبدل یعنی چون زمان لازم این تغییر اولی است وقتی در این تغییر، تبدل راه پیدا کرد در زمان هم که لازم این تغییر است تبدل راه پیدا می کند.

(و اما ما لا تغير فيه)

از اینجا قسم دوم موجودات را بیان می کند که تغییر ندارند. اصلا در زمان نیستند تا گفته شود که تغییر در زمان کردند پس این که می گوئیم در «متی» می توان تغییر کرد مربوط به موجوداتی است که تغییرات دیگر غیر از تغییرات زمانی را داشته باشند اما چیزی که اصلا تغییر ندارد او را نمی توان گفت تغییرش در زمان، بالعرض است چون اصلا زمان ندارد تا تغییر در زمان، بالعرض داشته باشد.

آن گونه که استاد توضیح داد معلوم شد این جمله (مالا- تغییر فیه) برای چه آمده است یعنی از ابتدا موجود را دو قسمت کردیم ۱- متغیر ۲- غیر متغیر والا اگر به این تقسیم بندی توجه نشود ربط این عبارت با عبارت قبل معلوم نمی شود).

(فستعلم انه لیس فی الزمان فکیف تکنون له حرکه فیه)

ضمیر «له» به «ما» در مالا تغییر بر می گردد و ضمیر «فیه» به زمان بر می گردد.

چگونه برای مالا تغییر فیه، حرکتی در زمان باشد. اگر زمان ندارد حرکت در زمان هم ندارد.

**متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - یکشنبه ۲۴ دی ماه ۹۱/۱۰/۲۴**

Your browser does not support the audio tag

بحث در نسبت حرکت با مقولات داشتیم، مقوله ای وضع هم از مقولاتی است که حرکت در آن واقع می شود چرا که شیء که وضعش را تغییر می دهد این تغییر تدریجی است مثلاً کسی که رو به دیوار ایستاده است و بر می گردد که پشت به دیوار نماید به تدریج این تغییر حاصل می شود. پس در اینجا حرکت برای جسم در وضع اتفاق افتاده است.

تذکر: حرکت های وضعی لزوم ندارد که همه اش دورانی باشد بلکه می تواند بنحو دیگری باشد ولی حرکت های دورانی حرکت های وضعی است.

برخی مدعی است که حرکت وضعی وجود ندارد و برای این مدعا دو دلیل اقامه نموده اند.

دلیل اول: در وضع تضاد وجود ندارد و حرکت در جای است که تضاد باشد (و تضاد در جای است که غایت خلاف باشد).

ص: ۳۴۵

دلیل دوم: تبدلات وضعی دفعی است مثلاً اگر ایستاده باشیم دفعتاً می نشینیم و اگر نشسته باشیم دفعتاً می استیم و حرکت تبدیل تدریجی است. پس در وضع حرکت نیست.

جواب دلیل اول: تضاد یا واقعی است و یا ادعایی، تضاد واقعی آن است که طرفین اولاً قابل جمع نباشد و ثانیاً بین شان غایت خلاف باشد و تضاد ادعای آنست که مبداء و منتها جمع شان ممکن نباشد، دیگر لزوم ندارد که غایت خلاف هم داشته باشد. و در حرکت لزوم ندارد که بین مبداء و منتها تضاد واقعی باشد بلکه همین کافی است که قابل جمع نباشد مثلاً حرکت فلک وضعی است که بین اوضاع غایت خلاف نیست بلکه تنها قابل جمع نیست و این اوضاع به تدریج عوض می شود. علاوه بر این اگر تضاد واقعی هم شرط باشد در وضع تضاد واقعی هم است، مثلاً مستلقی که به پشت خوابیده با منبطح که به روی خوابیده غایت خلاف دارند هر چند که در غایت خلاف واسطه را هم شرط نماییم؛ چرا که به طرف راست خوابیدن و یا به طرف چپ خوابیدن متوسط است بین مستلقی و منبطح و یا بین خوابیدن و ایستادن غایت خلاف است و تضاد دارند. پس اگر تضاد واقعی هم در حرکت شرط باشد باز هم حرکت داریم چرا که در بعض موارد تضاد واقعی داریم.

جواب دلیل دوّم : گفتید که قیام فعلاً به قعود تبدیل می شود و یا از قعود دفعلاً به قیام می رسیم، که صفت قبلی ثابت است و صفت بعدی دفعلاً حاصل می شود. مراد شما از حصول صفت دفعلاً چیست؟ وقت که کسی تصمیم قعود می گیرد وقت که از قعود به سمت قیام می رود، یک حالت اول داریم که قعود باشد و یک حالت آخر که قیام باشد و یک حالت که بین این دو حالت است، این حالت وسطی اسمش چیست؟ اگر قعود باشد چنانچه شما می گوئید می پرسیم که قیام کی حاصل می شود، در آن آخر و طرف قیام حاصل می شود یا قبل از آخر و طرف، اگر در آخر حاصل شود این اختصاص به وضع ندارد در همه ای حرکات طرف دفعلاً حاصل می شود و اگر قبل از آخر قیام حاصل می شود یعنی به سمت قیام رفتن هم قیام به حساب بیاید این تدریجی است و حرکت در وضع داریم.

برای اینکه حرکت وضعی روشن شود جسم را فرض می کنیم که تبدیل مکانی ندارد، در این صورت می که نسبت این جسم با اجزاء مکان عوض می شود مثل اینکه کسی در وسط اتاق ایستاده است بگونه ای که دست راست او به طرف دیوار است و دست چپش به سمت درب، حال اگر این شخص همان طور که ایستاده است بدون اینکه مکانش را عوض نماید دور خودش بچرخد و وضعیت عوض می شود مثلاً دست راستش به طرف درب می شود و دست چپش به طرف دیوار، اما مکان این شخص عوض نمی شود، همان هوا و سطح که اور احاطه کرده بود حالا هم احاطه نموده و نمی توانیم بگوئیم که مکانش را عوض نموده است.

متن : و أما مقوله الوضع فقد قيل إنها لا حركة فيها البتة، (١) إذ لا- تضاد في الوضع. و (٢) أنه إذا انتقل الشيء من قیام إلى قعود، فإنه لا يزال في حكم القائم إلى أن يصير قاعداً دفعه، و كذلك إذا انتقل من قعود إلى قیام (مثال دوم برای این آمده که ممکن است کسی گمان کند که قعود دفعی است اما قیام تدریجی است. لذا بیان شده که قیام هم دفعی است)، فإنه لا يزال في حكم القاعدة حتى يصير قائماً دفعه. و الحق (مطابقت باواقع ایجاب می کند) یوجب أن يكون في الوضع حركة، و أنه لا كثير حاجة إلى التضاد الحقيقي في طرفي الحركة، تبين لك ذلك بتأمل حركة الفلك (که بین واضعش غایت خلاف ندارد). على أن الوضع لا يبعد أن يكون فيه تضاد، حتى يكون المستلقى (کسی که به پشت خوابیده) مضاداً للمنبطح (کسی که به رو خوابیده). و الذي قيل من أن الانتقال إلى القعود يكون دفعه (الف) إن عني به (الذي قيل) أن القعود الذي هو الطرف يحصل دفعه فهو صادق و كذلك السواد الذي هو الطرف، و الأين الذي هو الطرف يحصل دفعه. و (ب) إن عني به (الذي قيل) أن كل وضع ينتقل عنه إلى القعود يكون (خبر ان) ذلك الانتقال دفعه، فهو كذب، لأن الانتقال عن القیام إلى القعود يكون قليلاً قليلاً، حتى يوافي (برسد) النهاية التي هي القعود. كالحال في الانتقال من السفلى إلى العلو بعينه (انتقال از سفلی به علو با قیام فرق دارد؛ چرا که در قیام بدون اینکه مکان را عوض نماییم قیام صورت می گیرد ولی در حرکت به علو مکان عوض می شود پس حرکت روشن است). و أما كيفية وجود الحركة في الوضع فهو أن كل مستبدل وضع من غير أن يفارق بکلیته المكان (بطور کلی مکانش را عوض نمی کند، بلکه ممکن است اجزاء مکانش را عوض کند)، بل بأن تتبدل نسبه أجزائه إلى أجزاء مكانه و إلى جهاته، فهو متحرك (خبر ان) في الوضع لا- محاله (چون مکانش که عوض نشده). لأن مکانه لم يتبدل، بل يتبدل وضعه في مكانه، و المكان هو الأول بعينه. و إذا كان التبدل في الوضع و كان مع ذلك (تبدل) متدرجاً يسيراً يسيراً، كان ذلك التبدل حركة في الوضع، (قاعده کلی : ) إذ كانت كل حركة هي تبدل حال بهذه الصفة (متدرجاً يسيراً يسيراً) و بالعكس (كل تبدل حال تدریجی حرکت است)، و تكون منسوبة إلى الحالة التي تبدلت (که در مانحن فيه وضع باشد)، لا إلى شيء آخر لم يتبدل.



Your browser does not support the audio tag

بحث در حرکت وضعی داشتیم که برخی قبول ندار و برای نفی حرکت وضعی دو تا دلیل اقامه نمود که استدلالش رد شد، ما که حرکت وضعی را قبول داریم فرضی را مطرح نمودیم که در آن فرض حرکت در این نداریم ولی حرکت وضعی وجود دارد. پس حرکت وضعی داریم. طرح این فرض به این جهت است که اگر حرکت وضعی در جای مطرح شود که حرکت اینی وجود داشته باشد ممکن است کسی خلط نماید و حرکت موجود را حرکت اینی بداند. پس اینکه حرکت وضعی همراه حرکت اینی است و یا همراه آن نیست مقصود ما نیست، ممکن است در جای باهم باشد مثل توپ که بصورت چرخشی غل می خورد و ممکن هم است که حرکت وضعی باشد ولی حرکت مکانی نباشد.

ما در بیان فوق از یک موجه کلیه استفاده نمودیم، که عبارت است از اینکه « هر گاه شیء مکانش ثابت باشد و وضعش تغییر کند حرکت وضعی دارد » و این قضیه به صورت کلی عکس نمی شود که « هر جا حرکت وضعی باشد شیء مکانش ثابت است و تغییر در وضع دارد » چرا که عکس موجه کلیه موجه کلیه نیست، مگر در جای که موضوع و محمول مساوی باشد مثل کل انسان ناطق و کل ناطق انسان و در مانحن فیه موضوع و محمول مساوی نیست، ثبوت مکان و تغییر وضع که موضوع است با حرکت وضعی داشتن که محمول است مساوی نمی باشند.

سوال: آیا حرکت وضعی خالی از حرکت مکانی داریم که شیء فقط حرکت وضعی داشته باشد.

جواب: بلکه حرکت فلک چنین است که حرکتش فقط وضعی است؛ چرا که فلک نهم اصلاً مکان ندارد و بقیه افلاک که مکان دارد تغییر مکانی ندارد.

ص: ۳۴۸

توضیح مطلب: در مکان دوقول است؛ یکی اینکه مکان عبارت است از بُعد که بوسیله ای جسم اشغال می شود و دیگری اینکه مکان عبارت است از سطح حاوی که مماس است با سطح محوی، و به بیان ابن سینا، مکان عبارت است از سطح حاوی شامل مساوی یعنی سطح که محوی را شامل است یعنی احاطه دراد و مساوی با محوی است مثلاً ظرف که پر آب است، هم آب را شامل است و هم مساوی آن است و یا سطح باطنی ظرف مماس است با سطح بیروی آب.

بنابر قول اول فلک نهم مکان دارد چون جای را اشغال نموده است ولی طبق نظر دوم که مکان سطح حاوی ... است فلک نهم مکان ندارد چرا که آخرین جسم است. بنابر همین قول دوم وقت که فلک نهم تغییر می کند و یک شبانه روز دور زمین می چرخد حرکت وضعی دارد؛ زیرا که حرکت جوهری ندارد، حرکت کمی هم ندارد پس آنچه که می ماند حرکت مکانی و حرکت وضعی است و از آنجای که فلک نهم مکان ندارد حرکتش وضعی است.

افلاک دیگر غیر از فلک نهم همه مکان دارد چه قول اول در مکان را بپذیریم و چه قول دوم را؛ چرا که هر یک از افلاک

توسط فلک فوق شان احاطه شده است، اما هیچ کدام تغییر مکانی ندارد، که جای را رها کند و مکان دیگر را اشغال نماید، بله آنچه که هست این است که اجزای فلک محاط که محاذی است با اجزای فلک محیط جا عوض می کنند، ولی حق این است که فقط محاذات بهم می خورد، نه اینکه جای اجزا عوض شود چون که مکان جزء محاط جزء محیط نیست.

ص: ۳۴۹

متن : و لست أعنى بهذا ( بيان که کردم و حرکت وضعی را درشی که مکانش ثابت است بیان کردم ) أن كل متحرك في وضع فهو ثابت في مكانه، فليس يجب من قولي ( یعنی موجهه کلیه به موجهه کلیه عکس نمی شود تا چنین بگوییم : ) إن كل ثابت في مكانه يستبدل وضعه بالتدريج فهو متحرك في الوضع، أن كل متحرك في الوضع كذلك ( یعنی ثابت مکانه ... ) بل لا أمتنع ( اینکه گفته منع نمی کنم نه اینکه مدعی باشم و یا قبول داشته باشم بخاطر این است که تا حالا استدلال نکرده و الا هم مدعی است و هم قبول دارد ) أن يكون الشيء لا بتغير وضعه إلا وقد تغير مكانه، كما لا أمتنع أن يكون شيء لا يتغير كميته إلا وقد تغير مكانه، بل ( عطف بر لست اعنى ) الغرض هو أن يثبت وجود المتحرك في الوضع ( اصل حرکت دروضع ) یا ثبات متحرك ما في الوضع. و أما أنه هل يمكن أن يكون الشيء يتبدل وضعه وحده و لا يتبدل مكانه، فلنعلم إمكانه من حركة الفلك، فإنه ( الف ) إما أن يكون ( شيء ) كالفلك الأعلى الذي ليس في مكان بمعنى نهاية الحاوي ( سطح درونی حاوی ) الشامل المساوي الذي ( صفت نهاییه ... ) إياه نعى بالمكان، و ( ب ) إما أن يكون في مكان لكنه لا يفارق كليته مكانه، بل إنما تتغير عليه ( شيء محاط ) نسبه أجزائه إلى أجزاء مكانه الذي تلقاها ( ضمير فاعلي : اجزاء / مكان، ضمير مفعولي : مكان / اجزاء ) . و إذا لم يكن هناك ( درباب افلاک، افلاک هشت گانه ) إلا هذا التغير و المكان ثابت، و هذا التغير تغير هذه النسبه ( نسبت جزء به جزء ) و هذه النسبه هي الوضع، ( جواب اذا : ) فهذا التغير هو تغير في الوضع، و ليس ( تامه ) هناك ( افلاک هشت گانه ) غير هذا التغير، فليس ( تامه ) هناك ( افلاک هشت گانه ) غير هذه الحركة التي في الوضع. و أما كون حركة الفلك الأعلى غير مكانيه، فواضح عندهم ( كسانيكه مكان را سطح حاوی می دانند ) بين، ثم ليس تحركه ( فلك اعلى ) في كيفية و لا كميته و لا جوهرية و لا في مقوله غير الوضع، فإنك إذا تعقبت مقوله مقوله ( مقولات را جدا گانه جدا گانه بررسی کنی ) لم تجد هذه الحركة ( حرکت فلك اعلى ) تلائمها ( مقوله ) ما خلا الوضع أو الأين، و ( حالیه ) لا أين بقى الوضع.

Your browser does not support the audio tag

بحث در حرکت وضعی داشتیم که و برای اثبات آن موردی را فرض نمودیم که حرکت های دیگر منتفی باشد و بتوانیم بگوییم حرکت وضعی داریم، یکی از موارد که نفی شد حرکت مکانی است در فلک چنین وضعی داریم که حرکت مکانی منتفی است و در عین حال حرکت داریم.

فان قال قائل : ما در فلک حرکت مکانی داریم حال یا حرکت وضعی نداریم و یا داریم، چرا که وقت اجزای فلک را مشاهده می کنیم می بینیم که هر کدام جای خود را رها نموده و طالب جای دیگر است مثلاً این جزء از فلک محوی محاذی است با یک جزء خاص از فلک حاوی و وقت فلک که حرکت می کند جزء مذکور محاذی می شود با جزء دیگر، و چون تک تک اجزاء چنین است پس کل فلک هم حرکت مکانی دارد، بعبارت دیگر چون کل جزء جزء حرکت مکانی دارد کل هم حرکت مکانی دارد.

جواب خاص (۱) : در فلک جزء نداریم که حرکت کند و از حرکت شان حرکت کل نتیجه شود، بله فلک اجزای فرضی دارد ولی اجزای فرضی تغییر مکان نمی دهد. مثلاً فلک پایینی که در جوف فلک با لایه و اجزایش مماس با اجزاء فلک بالایی است، در این صورت باید بینیم وقت که فلک محوی حرکت می کند آیا مکان اجزاء فلک پایینی و محوی عوض می شود؟ اگر جزء فلک محوی را در ضخامت آن فرض کنیم می بینیم که جای آن عوض نمی شود و اگر جزء فلک محوی را در سطح آن فرض نماییم می بینیم که یک قسمت آن که مماس با جزء فلک حاوی است عوض می شود ولی سه قسمت دیگر آن مکانش عوض نمی شود؛ یعنی جزء از مکان که مماس با جزء فلک حاوی است عوض می شود ولی سه طرف دیگر مکان در ضخامت فلک محوی است عوض نمی شود، و با عوض شدن جزء از مکان مکان عوض نمی شود مثلاً آب که داخل حوض است با اینکه هوای که با سطح حوض مماس است عوض می شود ولی چون جداره ها و کف حوض عوض نمی شود مکان آب هم عوض نمی شود.

ص: ۳۵۱

جواب عام (۲) : اگر جزء از چیزی تغییر کند لازم نیست که کل آن هم تغییر کند چرا که حرکت جزء مستلزم کل نیست.

این جواب عام است هم در فلک که جزء ندارد جاری می شود هم در غیر فلک که جزء دارد، به این که می گوییم فلک جزء ندارد و اگر جزء هم داشته باشد تغییر جزء موجب تغییر کل نمی شود، همین طور در غیر فلک مثل کوبه ای از رمل که در جای محصور باشد وقت که باد بیاید رمل ها را جابجا می کند ولی از آنجا بیرون نمی برد در این صورت جزء جابجا شده ولی کل جابجا نشده است.

متن : فإن قال قائل: إن الفلك كل جزء منه متحرك في المكان، و كل ما ( جسم ) كان ( صحيح : كل ) جزء منه متحرك في المكان فالكل منه متحرك في المكان، فالجواب عن هذا أن الأمر بخلاف ذلك. أما الفلك فلا جزء له بالفعل حتى يتحرك في

المكان ، و لو فرضنا له أجزاء فليست تفارق أمكنتها، بل يفارق كل جزء منها ( أجزاء ) جزءا من مكان الكل إن كان كله في مكان: وليس مكان الجزء جزء مكان الكل ( یعنی جزء مکان کل را نمی توانیم مکان جزء قرار دهیم مثلا مکان کل فلک هشتم فلک نهم است جزء فلک نهم مکان جزء فلک هشتم نیست )، بل عسی ( وقت که مکان جزء ضخامت فلک باشد اصلا مکان جزء عوض نمی شود ولی اگر مکان جزء را در محیط فرض کردیم در این صورت چه بسا که این چنین است که : ) أن يكون جزء مكان الكل ( جزء از فلک محیط مثلاً ) جزء مكان الجزء ( جزء که در محیط فرض شده فقط جزء مکانش جزء فلک محیط است؛ چرا که اجزاء دیگر مکانش در خود فلک محاط است ). و ذلك لأن جزء مكان الكل لا يحيط بالجزء و المكان كما يعلم ( تعلم ن. ب یعنی بعداً می دانید ) محیط، بل عسی أن يكون المتصل ليست أجزاءه في مكان إلا بالقوه، بل ( اضراب از عسی ) قد صرح لهم بهذا ( متصل لیست... ) فی کتبهم

Your browser does not support the audio tag

بحث در حرکت وضعی داشتیم و مثالی را انتخاب نمودیم که از همه ای حرکات خالی باشد بجز حرکت وضعی تا مدعا ثابت شود، فلک چنین وضعی دارد که همه ای حرکات در آن متفی است بجز حرکت وضعی، معترض اعتراض نمود که فلک تغییر مکان می دهد؛ چرا که تک تک اجزاء فلک تغییر مکان می دهد و لذا کل هم تغییر مکان می دهد.

جواب عام (۲): کبرای کلی قابل قبول نیست که هرگاه تک تک اجزاء حکمی داشته باشد کل هم همان حکم را داشته باشد؛ چرا که سه فرض متصور است؛ یکی اینکه حکم بر کل جزء جزء یعنی کل افرادی مترتب شود که تک تک اجزاء ملاحظه شود و حکم بر آن بار شود، دیگر اینکه حکم بر کل اجزاء یعنی کل جمعی بار شود، که کل اجزاء بدون اینکه واحد ملاحظه شود حکم را بپذیرد و سوم اینکه حکم بر کل یعنی کل مجموعی وارد گردد، که مثلاً ده جزء را یکی ملاحظه نموده و حکم را بر آن مترتب نماییم .

از میان این سه فرض صورت سوم که جای بحث نیست چرا که حکم روی کل رفته، فرض دوم را هم می شود پذیرفت یعنی اینکه حکم کل اجزاء به کل داده شود خیل مخالفت نمی کنیم مگر اینکه مبنای ما فرق نماید؛ چرا که طبق یک مبنا کل اجزاء همان کل ست و طبق مبنای دیگر کل عبارت است از کل اجزاء به شرط هیئت اجتماعی، طبق مبنای اول می شود حکم کل اجزاء را به کل نسبت داد. اما فرض اول را قبول نداریم یعنی حکم کل جزء جزء را نمی توانیم به کل سرایت دهیم؛ چرا که جزء بماهو جزء با کل بماهو کل تفاوت دارد و نمی توانیم حکم جزء بماهو جزء را به کل بماهو کل سرایت دهیم مثلاً یک حکم جزء این است که جزء جزء کل است ولی کل جزء کل نیست و یا مثلاً هر جزء عشره واحد است ولی خود عشره واحد نیست. پس کبرای کلی صحیح نیست.

ص: ۳۵۳

توجه داریم که در جواب قبلی صغرا را مخدوش نمودیم و در این جواب کبرای کلی نپذیرفته نشد در جواب قبلی گفتیم فلک جزء بالفعل ندارد و بر فرض جزء داشته باشد مکانش عوض نمی شود، در این جواب می گوئیم اگر چیزی داشته باشیم که جزء بالفعل داشته باشد و مکان کل جزء جزء هم عوض شود مکان کل عوض نمی شود چرا که حکم کل جزء جزء را نمی توانیم به کل سرایت دهیم؛ مثل اینکه در چهار دیواری تپه ای از رمل داشته باشیم وقت که رمل ها بجابجا می شود مکان جزء عوض می شود ولی مکان کل عوض نمی شود، در همان چهار دیواری که بود حالا هم است.

تذکر: در جواب اول بحث صغروی مطرح شد که « أما الفلک ... ص ۱۰۴ » عدل أما ... « بل نرجع ... ص ۱۰۵ » است، که دوباره بحث صغروی می کند لذا گفته بل نرجع ...

متن: و بعد هذا ( علاوه بر این یعنی جواب دوم )، فلیس إذا كان كل جزء يفارق مكان نفسه، فالكل ( كل جمعی یا كل مجموعی ) يفارق مكان نفسه، لأنه فرق بين قولنا كل جزء، و بين قولنا كل الأجزاء، و ذلك ( وجود فرق ) أن كل جزء قد

يكون بصفه، و الكل لا يكون بتلك الصفه، لأن للكلية حقيقه خاصه مباينه لحقيقه كل واحد من الأجزاء. ألا ترى أول ( يعني بدون اينكه رؤيت متقف برچيزى باشد يعنى بديهى اولى است ) شىء أن كل جزء هو جزء الكل . و الكل ليس بجزء، و كل جزء من العشره واحد، و العشره ليست بواحد.

ص: ٣٥٤

بل نرجع ( بیان عدل اما الفلک درص ۱۰۴، س ۱۹ ) إلى مسألتنا فنقول: إنه يجوز أن يكون مكان يشتمل على شىء ذى أجزاء بالفعل كالرمل و غير ذلك، ثم كل جزء منه يفارق مكانه، و الكل لا يفارق مكانه، بل ما نحن بسبيله لا شك أنا و إن سلمنا فيه أن كل جزء منه ( مانحن فيه ) يفارق مكانه الخاص، فالكل لا يفارق مكانه الخاص، فلم يقع الشك فى أن الكل غير متحرك فى المكان، و إن كان كل جزء متحركاً، و عندى أن كل من يتأمل ما قلناه، ثم ينصف، سيعتقد يقيناً أن الوضع فيه حركة

**متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – شنبه ۳۰ دی ماه ۹۱/۱۰/۳۰**

Your browser does not support the audio tag

بحث در حرکت وضعی داشتیم که و گفته شد که حرکت وضعی داریم، اشکالی بر حرکت وضعی فلک وارد شد که جواب دادیم، اشکال دیگر بر اصل حرکت وضعی وارد می شود و برای فلک حرکت مکانی اثبات می کند. پس این اشکال هم حرکت وضعی را نفی می کند و هم حرکت مکانی را برای فلک اثبات می کند.

اشکال: حرکت مکانی این نیست که متحرک مکانش را عوض نماید، بلکه حرکت مکانی این است که شیء حرکت کند و حال آنکه در مکان است، مثلاً سبب در کیفیت حرکت می کند بدون اینکه مکانش عوض شود ولی چون در مکان است حرکت سبب حرکت مکانی محسوب می شود. پس حرکت مکانی یعنی در مکان بودن شیء متحرک، نه اینکه متحرک مکانش را تغییر دهد. باتوجه به این بیان فلک حرکت مکانی دارد چرا که حرکت می کند و حال آنکه در مکان است. پس حرکت فلک وضعی نیست، بلکه حرکت مکانی است.

ص: ۳۵۵

جواب: وقت که می گوئیم متحرک در مکان است ولی بگفته ای شما در مکان هیچ تغییری رخ نمی دهد، باید بینیم که متحرک بودن به چه معنا است؛ چرا که متحرک بودن شیء بی معنا که نمی تواند باشد باید معنا داشته باشد معنای متحرک بودن یکی از معانی ذیل می تواند باشد:

۱. یکی اینکه در هیچ یک از حالات کیفی، کمی و... تغییر رخ ندهد در این صورت اصلاً حرکت نیست؛ چرا که متحرک قبلاً در مکان بود حالاً هم در همان مکان است، اگر کیفی را مفارقت نکند و کیفی را بدست نیاورد، کمی را از دست ندهد و کمی را بدست نیاورد و... در این صورت هیچ تغییری رخ نداده پس حرکت نیست.

۲. اینکه در بقیه حالات تغییر رخ دهد کیفی را رها کند و کیفی دیگری را بدست آورد و یا... در این صورت حرکت کیفی است نه حرکت مکانی؛ چرا که هر چند در مکان است ولی در مکان تبدیل رخ نداده در کیف تبدیل رخ داده است و حرکت تبدیل و تغییر است و هر امری که در آن تبدیل بیاید حرکت مربوط به همان امر است.

معنای چهارم که برای حرکت در مقوله بیان شد این بود که متحرک از نوع از مقوله به نوع دیگر از آن مقوله و از صنف مقوله به صنف دیگری از آن مقوله حرکت نماید، بعبارت دیگر مقوله که بر متحرک حمل می شود در آن مقوله تغییر رخ دهد نه



اینکه متحرک صرفاً درمقوله باشد ولو اینکه تغییر درمقوله رُخ ندهد.

به بیان دیگر باید بنیم که تغییر درچیسث نه اینکه متحرک درچیسث؛ چرا که متحرک همیشه درمکان است

ص: ۳۵۶

متن : و لعل قائلان يقول: إن معنى الحركة في المكان ليس هو أن يكون المتحرك يفارق المكان، بل أن يكون متحركاً و هو في مكان، و إن لم يفارقه. فيقال له ( اى فى الجواب له ) حينئذ ( كه شىء در مكان است ولى مكان را عوض نمى كند ) يجب أن يكون لكونه متحركاً و متغيراً معنى، (الف) فإن كل ( صحيح : كان ) كونه متحركاً و متغيراً غير متعلق بأمر يفارقه و أمر يوجد له، فلا- حركه فى الحقيقه و لا- تغير، بل الحركه و التغير المذكوران هما باشتراك الاسم ( حركت به اين معنا و حركت بمعناى واقعى مشترك لفظى است )، و (ب) إن كان يتعلق بأمر متغير، و ( حالیه ) هو ( امر ) غير المكان، فهناك حاله تتبدل و فيها ( حاله ) الحركه الخاصه، و إن ( وصلیه؛ چرا كه يکى از مصاديق شق دوم را بيان مى كند ) كان الشىء فى مكان كون الشىء مستحيلاً، و هو فى مكان، فذلک ( اينكه شىء مستحيل است در حالیکه در مكان است ) لا يوجب أن تكون الاستحاله استحاله مکانيه، و إن كانت ( استحاله ) فى مكان و لا غرضنا فى أن الحركه فى كذا، معناه، و المتحرك فى كذا، بل ( بلکه غرض ما ) على ما علمت ( معنای چهارم كه برای حرکت در مقوله بیان شد در صدر همین فصل، ص ۹۸ ) .

### متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – دوشنبه ۲ بهمن ماه ۹۱/۱۱/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

بررسی حرکت در مقوله ای جده :

بحث در مقولات داشتیم كه حرکت در آنها رُخ مى دهد و مقولات كه حرکت در آنها نیست. هفت تا از مقولات را بررسی نمودیم مقوله هشتم كه باید بررسی شود مقوله ای جده است.

ص: ۳۵۷

ابن سینا : مقوله ای جده خودش برای ما روشن نیست چه رسد به حرکتش، اگر آنطوری كه رایج است مقوله ای جده را تعریف نماییم حرکت در آن راه ندارد بلکه حرکت در مكان است و اگر به جده نسبت داده مى شود مجازى است.

تعریف رایج جده : نسبة الجسم الى ما يشمله ويلزمه فى الانتقال؛ مثل اینکه انسان را به لباس كه او را دربر گرفته و ملازم اوست در انتقال نسبت دهیم.

اشتمال دو قسم است گاهى ذاتى است مثل پوست بدن نسبت به بدن و گاهى ذاتى نیست مثل لباس نسبت به بدن.

طبق این تعریف در جده حرکت نیست، وقت كه انسان راه مى رود تبدل مكان مى یابد، لباس هم به تبع انسان تبدل مكان پیدا مى كند ولى نسبت انسان به لباس تبدل پیدا نمى كند، اگر هم تبدل را به آن نسبت انسان به ... نسبت دهیم مجازى است. خلاصه آنچه كه در واقع است تبدل مكانى جسم و لباس است اگر بگوییم نسبت تبدل دارد مجازى است. پس اولاً ما درباره ای این مقوله شك داریم و ثانیاً اگر تعریف رایج را بپذیریم جده حرکت ندارد، جسم تبدل مكانى دارد لباس هم به تبع جسم تبدل مكانى دارد ولى نسبت جسم به لباس تبدلى ندارد.

بررسی حرکت در مقوله ای ان يفعل وان ینفعل

وجه تسمیه مقوله ای ان یفعل وان ینفعل : اینکه به این مقولات گفته نمی شود مقوله ای فعل وانفعال بلکه گفته می شود ان یفعل وان ینفعل، به این جهت است که فعل وانفعال می تواند دفعی باشد و می تواند تدریجی باشد، قسم تدریجی آنرا ان یفعل وان ینفعل می گویند و تدریج را با ان نشان می دهند بمعنای اینکه فعل واقع شود و اینکه انفعال واقع شود.

ص: ۳۵۸

سوال : آیا درمقوله ان یفعل وان ینفعل حرکت وجود دارد یانه؟

جواب : سه وجه برای وجود حرکت درمقوله ان یفعل وان ینفعل گفته شده است

وجه اول : حرکت درمقوله ان یفعل وان ینفعل به این صورت باشد که شیء فاعلیت و منفعلیت نداشته باشد و آهسته آهسته حرکت نماید که فعل و انفعال و به تعبیر دقیق تر فعل داشتن و انفعال داشتن و یا فاعلیت و منفعلیت را بدست آورد، طبق این تصویر فعل و انفعال و یا فاعلیت و منفعلیت حرکت ندارد، بلکه شیء می رود که فعل و انفعال و یا فاعلیت و منفعلیت را بدست آورد. پس فعل و انفعال و یا فاعلیت و منفعلیت غایت حرکت است. مثل اینکه شیء سفید باشد و بخواهد تسود پیدا کند برای این منظور لحظه به لحظه حرکت نماید تا برسد به تسود که مقوله ای ان ینفعل است.

وقت که شیء به سوی تسود حرکت می کند تسود در آخر بدست می آید، همین در تسوید، برخی گفته اند که حرکت به سوی تسود حرکت درمقوله ای ان ینفعل است و حرکت به سوی تسوید حرکت درمقوله ای ان یفعل است.

وجه دوم : مثلاً اگر آتش داشته باشیم و آب که نه آتش حرارت ایجاد کند و نه آب حرارت را بپذیرد؛ یعنی بهم مرتبط نباشد، و بعد آتش را گذاشتیم زیر آب که آتش به تدریج حرارت ایجاد نماید و آب به تدریج حرارت را بپذیرد، در این صورت حرارت به تدریج فاعل و آب به تدریج منفعّل است.

تذکر : فرق وجه اول و وجه دوم در این است که در وجه اول حرکت از نبود فعل به سوی فعل و از نبود انفعال به سوی انفعال است ولی در وجه دوم حرکت در خود تسخن و تسخین است.

ص: ۳۵۹

وجه سؤم : گاهی انفعال حاصل است و کم کم شدت پیدا می کند مثلاً در زمستان وقت که آب می خواهد گرم شود زود گرم نمی شود ولی وقت که ولرم شد و به حالت توسط رسید گرم شدن و انفعال آب از حرارت سرعت پیدا می کند، که انفعال از اول است ولی سرعت ندارد و بعد کندی انفعال به سرعت انفعال تبدیل می شود.

متن : و أما مقوله الجده، فإنی إلى هذه الغايه ( تا این زمان ) لم أتحققها ( مقوله ای جده / حرکت در این مقوله ). و الذی یقال إن هذه المقوله تدل على نسبه الجسم إلى ما يشمله ( جسم ) و یلزمه ( همراهی می کند، همراهی بدون انفکاک ) فی الانتقال، فیکون تبدل هذه النسبه على الوجه الأول ( یعنی اولاً وبالذات ) إنما هو فی السطح الحاوی و ( تفسیر سطح حاوی : ) فی المكان فلا یکون فیها ( مقوله ای جده ) - على ما أظن لذاتها ( در ذات خودش ) و أولاً ( بدون واسطه ) حرکه.

و أما مقوله أن یفعل و أن ینفعل، فربما ظن أن فیهما حرکه من وجوه ( متعلق ظن / متعلق حرکت ). (۱) من ذلك ( یکی از وجوه ) أن الشیء یكون لا یفعل و لا ینفعل ( مثلاً خورشید در لباس تأثیر نمی گذارد و لباس هم از خورشید متأثر نیست ) ، ثم یتدرج یسیرا یسیرا إلى أن یصیر یفعل أو ینفعل، فیکون أن یفعل و أن ینفعل غایه لذلك التدرج، مثل السواد فإنه غایه للتمسود ( چنانچه تمسود طبق این فرض غایت تدرج است ) ، فظن أن فی هاتین المقولتین حرکه و (۲) أيضا ( یعنی هم چنین یکی از وجوه این است : ) فإنه قد یتغیر الشیء من أن لا یكون ینفعل بالجزء ( صحیح : بالحر؛ یعنی شیء متأثر از حرارت نیست ) أو یفعله ( یعنی تأثیر در حرارت ندارد ) إلى ( متعلق یتغیر ) أن ینفعل بالجزء ( صحیح : بالحر ) أو یفعله، و یكون ذلك ( تغیر ) قليلاً قليلاً فیظن أن ذلك حرکه. و (۳) ایضا فإن الانفعال قد یكون بطیئاً فیتدرج یسیرا یسیرا إلى أن یسرع و یشتد و بالعکس ( اولاً سریع است و می رود به سوی بطی شدن ) فیظن أن ذلك حرکه إلى السرع

Your browser does not support the audio tag

بحث درمقوله ای ان یفعل وان ینفعل داشتیم که حرکت در آن واقع می شود یا واقع نمی شود، سه وجه برای وقوع حرکت درمقوله ای ان یفعل وان ینفعل بیان شد، که به ترتیب به بررسی شان می پردازیم.

بررسی وجه اول: وجه اول این بود که جسم فعل وانفعال را نداشته باشد و به تدریج به سمت واجد شدن فعل وانفعال برود، در این صورت هرچند تدریج است ولی این تدریج قبل از فعل وانفعال است و فعل وانفعال دفعتاً حاصل می شود، روشن است که در این وجه حرکت درفعل وانفعال نیست، بلکه برای بدست آوردن فعل وانفعال است. پس هرچند حرکت داریم ولی حرکت درفعل وانفعال نیست که مورد بحث ما است.

بررسی وجه ثانی: در این وجه مثال به تسخن زده شد که بمعنای گرم شدن است. در تسخن شی از سردی به سوی گرمی پیش می رود، بعبارت دیگر تغییر از گرمی به سوی سردی است، که شی به تدریج از سردی به گرمی می رود، درجه از تبرد را رها می کند و درجه از تسخن را می گیرد، توجه داریم که هر درجه تسخن را که نگاه کنیم نسبت به درجه بعد تبرد دارد و بالعکس وقت که شی از تسخن به سوی تبرد می رود هر درجه از تبرد نسبت به درجه بعد تسخن است. پس وقت که شی به سوی تسخن می رود در هر مرتبه تسخن را می گیرد و تبرد را رها می کند؛ یعنی از ضلای به ضلای دیگر منتقل می شود و انتقال بین دو ضد همیشه با سکون همراه است و لذا حرکت نداریم، بعبارت دیگر قطعات از فاعلیت و منفعلیت کنار هم ردیف شده است نه اینکه یک امر متصل داشته باشیم.

ص: ۳۶۱

اگر در این تصویر که شد دقت کنیم می بینیم که این قطعات که به تبرد و تسخن تقسیم شد یکی در میان تبرد و تسخن داریم؛ چون هر تسخن نسبت به درجه ای بعد تبرد است. پس بین تسخن ها سکون فاصله است و لذا حرکت نیست (۱).

بررسی وجه سوم: وجه سوم این بود که فعل به صورت بطی انجام می شد و بعداً به تدریج همین فعل سرعت می گرفت مثل اینکه سنگی از بالا- به سمت پایین بیاید ابتدا به صورت آهسته می آید و وقت که نزدیک زمین رسید سرعت می گیرد یا بالعکس وقت که سنگی را از پایین به سمت بالا پرتاب کنیم اول سریع حرکت می کند بعد بطی می شود.

در این وجه قبول داریم که بطی بالفعل سریع بالقوه است و بعداً این قوه تبدیل به فعلیت می شود و تبدیل قوه به فعلیت حرکت است، ولی این تبدیل بالقوه به بالفعل در سرعت است و سرعت وصف حرکت و وصف فعل وانفعال است، نه حرکت و نه فعل وانفعال.

نکته: این دو مقوله با اینکه قوام شان به تدریج است ولی در عین حال حرکت ندارد، وجه این مطلب آن است که حرکت درمقوله عبارت است از اینکه شی در هر آن فرد یا نوع و صیغ از مقوله را داشته باشد که در آن قبل و آن بعد آن فرد یا نوع

ویا صنف را نداشته باشد ( ر.ک: ص ۹۸ ) ، اما مقولات که در ذات شان تدریج است چنانچه مقوله ای ان یفعل وان ینفعل این گونه است در آن واقع نمی شود و تحقق ندارد تا بگوییم که متحرک در این آن نوع یا صنف مقوله ای ان یفعل وان ینفعل را دارد. پس این مقولات در زمان واقع می شود و نمی توانیم بگوییم که متحرک در این آن نوع ویا صنف ویا فرد از مقوله ای ان یفعل وان ینفعل را دارد که در آن قبل وآن بعد آن نوع ویا صنف را ندارد. خلاصه مقولاتی می تواند که حرکت داشته باشد که در آن واقع شود و مقوله ای ان یفعل وان ینفعل نمی تواند در آن واقع شود و لذا متحرک نمی تواند در یک آن فرد از این دو مقوله را داشته باشد.

ص: ۳۶۲

---

۱- (۱) . تصویر دقیق این فرض و اشکال آن با توجه فرض های متعدد که از وبالجمله به بعد مطرح می شود روشن می گردد.

متن : فاقول. أما الوجه الأول فلا- تكون الحركة فيه في الفعل و الانفعال، بل في اكتساب الهيئه و الصورة التي بها ( هيئت و صورت ) يصح أن يصدر الفعل ( فاعل بشود ) أو الانفعال ( منفعّل بشود ). و أما الوجه الثاني فيحله ( حل می کند و باطل ) ما سنين بعد ( ص ۱۰۷ )، من أنه لا سبيل إلى أن يتصل السبيل من تبرّد إلى تسخن أو تبريد إلى تسخين إلا بانقطاع و تخلل وقفه ( مضاف اليه يعنى وقفه اندكى تخلل نماید/ عطف بر تخلل يعنى توقف کند ). و أما الوجه الثالث فلا أعنف ( منع شديد نمی کنم، درگیر نمی شوم ) من يجعل الاستحاله ( مفعول اول ) من السرعة بالقوه إلى سرعه بالفعل يسيرا يسيرا حركة ( مفعول دوّم يجعل )، و هو استكمال لما بالقوه من حيث هو القوه. لكن ذلك في السرعة و البطء، و ليسا ( سرعت و بط ) بحرکتين و لا فعلين و لا انفعالين، بل عارضين و كيفيتين و هيئتين لها ( حرکت ) أو لفعل أو لانفعال .

### متن درس طبيعيات شفا استاد حشمت پور - چهارشنبه ۴ بهمن ماه ۹۱/۱۱/۰۴

Your browser does not support the audio tag

حرکت یا عدم حرکت درمقوله ای ان یفعل وان ینفعل

بحث در حرکت شی درمقوله ان یفعل وان ینفعل داشتیم که برخی حرکت در این دو مقوله واقع می شود، لی وحق این است که حرکت در این دو مقوله واقع نمی شود. و جوه سه گانه ای برای وقوع حرکت در این دو مقوله بیاشد که بررسی وردّ گردید، درو بالجمله... مطلب به صورت کلی بیان می شود.

ص: ۳۶۳

از سه وجه که برای حرکت در مقوله ای ان یفعل وان ینفعل بیان شد، وجه و تصویر اول که شی به تدریج تبدل پیدا کند تا فعل و انفعال را داشته باشد، روشن است که این فرض حرکت در مقوله ای ان یفعل وان ینفعل نیست، وجه و تصویر سوّم که فعل و یا انفعال بطی به فعل و یا انفعال سریع تبدل شود این استكمال در وصف فعل و انفعال است نه اینکه حرکت در فعل و انفعال باشد، امّا وجه دوّم که تبدل از تبرّد به سوی تسخن است این می تواند مورد بحث واقع شود، و فرض های مختلف برای آن متصور است.

فرض های مطرح درمسأله :

اگر شیء مثلاً از تبرّد به سوی تسخن برود درنگاه اول دو فرض مطرح است :

الف) یا اینکه تبرّدش باقی است و به سوی تسخن می رود؛

ب) یا اینکه شی تبرّد را قطع می کند و به سوی تسخن می رود؛

در صورت که تبرّد باقی باشد و به سوی تسخن برود معنی اش این است که شی به سوی دوضد حرکت نماید؛ چرا که داشتن تبرّد بمعنای این است که فرد از برودت را دارد و میل به تبرّد دارد و حرکت به سوی تسخن وقت صادق است که فرد از



طبیعت تسخن را اخذ نماید و وقت گفته می شود طبیعت تسخن را دارد که فرد از سخونت را بگیرد و میل به سوی تسخن داشته باشد. پس باید شی برودت و حرارت و یا تبرد و تسخن را باهم قصد نماید و این جمع بین ضدین است و ممکن نیست (۱).

ص: ۳۶۴

---

۱- (۱). اینکه شیخ فرد از برودت و حرارت را طرح می کند شاید به این جهت است که تبرد و تسخن سیال است و لذا تعیین فرد برای شان اسان نیست و در اجتماع ضدین باید دو ضد در موضع واحد جمع شود و این وقتی است که فرد دو ضد معین باشد.

در صورت که تبرد را رها کند و به سمت تسخن برود، این صورت هر چند امکان دارد ولی حرکت نیست؛ چرا که تبرد قطع می شود و تسخن شروع می شود و قطع و شروع حرکت نیست، بعبارت دیگر وقت که تبرد قطع شد تبرد صادق نیست همی طور تسخن هم صادق نیست چرا که شروع نشده است، و این بخاطر این است که هر دو حرکت متضاد بین شان تخیل سکون است.

سؤال: در حرکت کیفی هم می توانیم همین حرف را بگوییم، به این بیان که وقت حرارت شروع می شود یا برودت قطع می شود و یا حرارت قطع نمی شود، اگر برودت قطع شود وقفه حاصل می شود و حرکت نیست و اگر برودت قطع نشود باید شی میل به دو تا ضد داشته باشد که صحیح نیست. پس باید در کیف هم حرکت نداشته باشیم، در حالیکه شما حرکت کیفی را قبول دارید.

جواب: کیف چون در آن واقع می شود در یک آن می تواند برودت برود و سخونت بیاید بدون تخیل سکون ولی مقوله ای ان یفعل وان ینفعل تدریجی است در آن واقع نمی شود و لذا نمی توانیم در آن که تبرد قطع شد بگوییم که تسخن می آید بلکه باید چند آن بگذرد تا بگوییم که تسخن آمده، و وقت که تسخن نیامده هم عدم تبرد صادق است چون قطع شده و هم عدم تسخن چون نیامده است.

متن: و بالجمله لا- یجوز أن یکون فی طبیعه أن ینفعل و أن یفعل حرکه علی سبیل ما تقال الحرکه فی المقوله ( که متحرکت در هر آن نوع و یا صنف از مقوله را داشته باشد )، فإنه إن جاز أن یکون انتقال من التبرد إلى التسخن یسیرا یسیرا، فلا یخلو إما أن یکون ( تامه یعنی یتحقق ) ذلک ( انتقال از تبرد به تسخن ) و ( حالیه ) التبرد بعدُ تبرد ( یعنی تبرد باقی است ) أو عند ما ینتهی التبرد ( یعنی تبرد قطع می شود ) . ( الف ) فإن کان ( انتقال ) عند ما التبرد بعد تبرد، و معلوم أن الانتقال إلى التسخن أخذ ( گرفتن و بدست آوردن ) من طبیعه التسخن و فی طبیعه التسخن أخذ ( بدست آوردن ) من طبیعه السخنه، فیکون عند ما یقصد الحر یقصد البرد معا، و هذا محال. و ( ب ) إن کان ( انتقال ) عند منتهی البرد فهو ( انتقال به تسخن ) بعد الوقوف علی البرد و بعد الانتهاء ( انتها برد )، كما ستعلم ( که بین کل حرکتین متضادین لامحاله یتخیل السکون )،

Your browser does not support the audio tag

بررسی حرکت درمقوله ای ان یفعل وان ینفعل

بحث در جریان حرکت مقوله ای ان یفعل وان ینفعل داشتیم گفته شد که دراین دومقوله حرکت وجود ندارد، به این بیان که ومثلاً وقت آب از تبرد به سوی تسخن می رود دریک نگاه کلی دوصورت متصور است :

الف) تبرد را دارد وبه سوی تسخن می رود؛

ب) تبرد را رها می کند به سوی تسخن می رود؛

درصورت اول لازم می آید که متحرک میل وحرکت به سوی ضدین داشته باشد؛ چرا که داشتن تبرد یعنی میل به تبرد دارد وبه سوی تسخن رفتن یعنی میل به تسخن دارد، ومیل وحرکت به سوی دوضد باطل است. پس این شق صحیح نیست.

درصورت دوم که شی تبرد را رها کند وبه سوی تسخن برود، به چند صورت ممکن است باشد :

۱.ب) بمحض اینکه تبرد تمام شود خود تسخن بیاید، نه اینکه برود تا تسخن را شروع کند؛

۲.ب) تبرد که تمام شد عدم تبرد بجای آن بیاید وبعد تسخن را بپذیرد، که این هم دو حالت دارد :

۱\_۲.ب) تسخن در آخر حاصل شود قبل از آن هیچ تسخن وتبرد نباشد

۲\_۲.ب) تسخن درش حاصل شود وچیزی از تسخن را داشته باشد ودرعین حال برود به سوی تسخن:

۱\_۲\_۲.ب) به سوی همان تسخن که دارد؛

۲\_۲\_۲.ب) به سوی تسخن شدید؛

باتوجه به شوق فوق وقت که شی از تبرد به سوی تسخن می رود درمجموع پنج صورت متصور است، فرض اول چنانچه بیان شد حرکت به سوی دوضد است وباطل، صورت دوم که بمحض قطع شدن تبرد انتقال به سوی تسخن باشد واین انتقال خود تسخن باشد لازم می آید که انقطاع حاصل شود؛ چرا که تبرد تدریجی است چنانچه که تسخن تدریجی است وتبرد وتسخن ضد هم اند. پس تبرد وتسخن مثل حرکت رفت وبرگشت است که بین شان باید انقطاع حاصل شود، حال این انقطاع یا در آن است ویا درزمان اگر درهما آن که حرکت رفت تمام شود حرکت برگشت شروع شود دراین صورت بین دو حرکت متضاد آن فاصل است واگر حرکت رفت تمام شود ومتحرک توقف نماید ودر آن بعد حرکت برگشت را شروع نماید دراین صورت بین دو حرکت متضاد زمان فاصله است، پس منتهای حرکت رفت سکون است وابتدای برگشت هم سکون است،

خلاصه در هر صورت باید بین دو حرکت متضاد باید تخیل سکون باشد و انقطاع حاصل شود و این حرکت نیست. با توجه به این بیان فرض دوم هم حرکت نیست.

ص: ۳۶۶

فرض سوم که وقت شی از تبرد به سوی تسخن حرکت می کند تبرد قطع شود و بجای آن عدم تبرد بیاید و آخر سر تسخن حاصل شود، که در ابتدا تسخن را نپذیرد در این صورت طبیعی است که سخونت را هم نپذیرفته است و این نه تنها حرکت در فعل و انفعال نیست بلکه حرکت در کیف هم نیست. فرض چهارم که وقت شی از تبرد به سوی تسخن می رود تبرد قطع شود بجای عدم تبرد بیاید و تسخن را بپذیرد و به سوی همان تسخن حرکت نماید این حصول شی قبل از تحصیل است و باطل حاصل است و باطل.

فرض پنجم که متحرک از تبرد به سوی تسخن برود تبرد قطع شود و بجای آن عدم تبرد بیاید و تسخن را بپذیرد و به سوی تسخن شدیدتر برود این حرکت در تسخن نیست بلکه حرکت به سوی وصف تسخن است یعنی سخونت شدید می شود نه اینکه تسخن شدید شود، که قبول سخونت شدید شود؛ چرا که تسخن شدید یعنی اینکه قبول شدید باشد، عبارت دیگر سخونت را شدیداً قبول نماید چنانچه که تسخن ضعیف یعنی اینکه قبول ضعیف همان سخونت که است.

با توجه به این در مقوله ای ان یفعل وان ینفعل حرکت واقع نمی شود، وجه این مطلب آن که این دو مقوله وقوعش تدریجی است، نه اینکه واقع شود و بعد حرکت نماید، عبارت دیگر تدریج ذاتی ان یفعل وان ینفعل است و حرکت در مقوله آن است که متحرک در یک آن نوع و صنف از مقوله را داشته باشد که در آن قبل و آن بعد آن نوع و صنف را نداشته باشد و مقوله ای ان یفعل وان ینفعل چون تدریج ذاتی اش است در آن واقع نمی شود.

ص: ۳۶۷

متن : و مع ذلك ( علاوه بر این توضیحات که دادیم ) فحیثذ ( که تبرد تمام شده و تسخن شروع، بعبارت دیگر تبرد را رها کند و به سوی تسخن برود ) لا- یخلو إما أن يكون ذلك الانتقال (۱) نفس التسخن ( یعنی تبرد که تمام شد تسخن واقع می شود نه اینکه به سوی تسخن برود ) أو (۲) انتقالا- من ( صحیح : إلى ) التسخن، فإن كان ( انتقال ) نفس التسخن فليس بين التبرد و التسخن إلا زمان سکون أو أن ( صحیح : آن ) لا حركة فيه و لا سکون كما تعلمه، و إن كان ( انتقال ) المصير ( رفتن به سوی تسخن است ) إلى التسخن فلا- یخلو إما أن يكون في المصير إلى التسخن أخذ ( گرفتن ) من طبیعه التسخن أو لا يكون. فإن لم يكن ( یعنی لم يتحقق اخذ از طبیعت تسخن ) ، فليس ذلك استحاله البته ( یعنی حتی حرکت درکیف هم نیست، درحالیکه فرض این است که یا استحاله درانفعال است و یا استحاله درکیف ) ، و إن كان ( یعنی تحقق اخذ از طبیعت تسخن ) ، فهناك أخذ لا محاله من طبیعه السخونه ( چون اگر تسخن را بگیرد فرد از سخونت را می گیرد )، و الأخذ من طبیعه السخونه هو تسخن فيكون ( تامه ) عند الانتقال إلى التسخن و التوجه إليه ( عطف تفسیر برای انتقال ... ) تسخن موجود ( فاعل يكون )، اللهم إلا أن يفرض التسخن ( نائب فاعل يفرض ) ما ( مفعول دوم يفرض ) هو في الغايه تسخن ( یعنی تسخن شدید ) و يكون الانتقال إليه مما هو أضعف منه.

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۰۷ سطر ۹ قوله (ثم التسخن نفسه)

موضوع: ادامه بحث حرکت در مقوله ان یفعل و ان ینفعل

در اینجا چند فرض مطرح شد

۱\_ تبرد باقی باشد و تسخن شروع شود که این را باطل کردیم چون لازمه اش این است که شی به طور طبیعی به سمت دو ضد (برودت، سخونت) برود و حرکت طبیعی شی به سمت دو ضد ممکن نیست.

۲\_ تبرد از بین رود و تسخن شروع شود و به وجود آید که این لازمه اش این است که بین تبرد و تسخن، سکون فاصله شود و انقطاع لازم آید و لذا حرکت واقع نمی شود.

اشکال مقدری شد که فرض ها بیش از این است و شروع به بیان فرض های دیگر کرد و فرض دوم را به چند حالت تقسیم کرد.

صورت اول: انتقال از تبرد به تسخن، خود تسخن باشد یعنی به محض تمام شدن تبرد، تسخن بیاید.

اشکال: یا بینهما یک «آن» فاصله می شود یا زمان فاصله می شود اگر یک «آن» فاصله شود «آنی» است که در آن، نه حرکت و نه سکون است و اگر زمان فاصله شود در زمان، سکون واقع می شود که لازم بود حرکت، قطع شود و حرکت نداشته باشیم پس حرکت به سمت تسخن حاصل نشده است. این، در صورتی است که انتقال از تبرد به تسخن، همان تسخن باشد یعنی این گونه نباشد که از تبرد به عدم تبرد برود و از عدم تبرد به تسخن برود.

ص: ۳۶۹

اشکالی در جلسه قبل مطرح شد که باید جواب بدهیم:

الان می گوییم اگر از ضدی به ضدی منتقل شد، باید بین این دو ضد یا زمان باشد یا «آن» خالی از حرکت و سکون باشد.

در گذشته (در ابتدای فصل) که قول ارسطو را می گفتیم، بیان کردیم که ارسطو معتقد است بین مبدأ و منتهی حرکت واقع می شود و مبدأ و منتهی باید تضاد داشته باشند یعنی از آن ضدی که مبدأ است به این ضدی که منتهی است اگر بخواهیم منتقل شویم با حرکت منتقل می شویم. ما گفتیم که تضاد را شرط نمی کنیم ولی اگر تضاد باشد اشکال ندارد که حرکت باشد ما تضاد را شرط نکردیم به صورتی که اگر تضاد نباشد حرکت نیست بلکه اگر تضاد نباشد باز هم حرکت است. علی ای حال در جایی که تضاد بود یعنی مبدأ و منتهی متضاد بودند حرکت، تصویر شد یا حال یا واجب بود تصویر شود چنانچه

ارسطو می گفت یا ممکن بود تصویر شود چنانچه ما می گوییم ولی تصریح کردیم که بین الضدین، حرکت است. و انقطاع را قائل نشدیم اما الان در ما نحن فیه، انقطاع را قائل می شویم و می گوییم اگر از ضدی بخواهیم به ضد دیگر منتقل شویم باید در بین این دو ضد توقف حاصل شود. این دو کلام با هم نمی سازد که در ابتدای فصل، حرکت بین الضدین را تصویر کردیم اما الان داریم حرکت بین الضدین را رد می کنیم و می گوییم بین ضدین وقفه ای حاصل می شود و حرکت انجام نمی گیرد. این تهافت را چگونه حل کنیم.

ص: ۳۷۰

جواب: اگر بین المبدأ و المنتهی، فاصله زمانی فرض شود و گفتیم آن فاصله را با سکون پر می کنیم و آن، (همان طور که توضیح دادیم) فاصله ای بود که مرکب از دو «آن» باشد. ۱- «آن» تمام شدن یک حرکت ۲- «آن» شروع شدن حرکت دیگر. ولی اگر زمان، بیش از دو «آن» باشد ما در آنجا حرکت را قائل هستیم یعنی اگر شرائط حرکت فراهم باشد حرکت است و انقطاع نیست. ما انقطاع را به این جهت فرض کردیم که به منتهای حرکتی و ابتدای حرکتی داریم می رسمیم. همان طور که دقت کردید در مثالی که ما زدیم حرکت رفت و حرکت برگشت داشتیم. حرکت رفت، منتهی می شد و حرکت برگشت می خواهد شروع شود. یک حرکت می خواست تمام شود و یک حرکت می خواهد شروع شود. در اینجا یا یک «آن» فاصله می کردیم یا دو «آن» فاصله می کردیم.

در جایی که یک «آن» فاصله می کردیم می گفتیم همان «آن» که منتهای حرکت اول است ابتدای حرکت ثانی است. و در آنجا که دو «آن» فاصله می کردیم می گفتیم یک «آن» منتهای حرکت اول است و یک «آن» که به آن چسبیده ابتدای حرکت دوم است و بیش از این دو «آن» قائل نمی شدیم اگر بیش از این دو «آن» قائل شویم، وسط را مسافت حرکت قرار می دهیم. از این مطلب که گفتیم استفاده می شود که اگر امری تمام شود و امر دیگر شروع شود ما انقطاع را قائل هستیم و فرض ما هم همین طور است که تبرد را تمام می کنیم و تسخن را شروع می کنیم. اینجا انقطاع را قائل می شویم اما اگر تبرد همچنان بیاید و به تسخن مبدل شود بدون اینکه تبرد، تمام شود یا مثلاً فرض کنید در برودت که می گوئیم این ماء، برودت دارد و می خواهیم حرارتش بدهیم و برودتش کم می شود تا به مرحله منتهی می رسد که سخونت کامل بگیرد. در آن جاها که مقداری گرم شده باز آن گرمی نسبت به بعدی، سردی است و هنوز در برودت دارد حرکت می کند و تا آخر در برودت حرکت می کند. آبی که به سمت گرمی می رود تا لحظه آخر در برودت حرکت می کند ولی برودتی که لحظه به لحظه ضعیف تر می شود آن وقت که حرکت، منتهی می شود برودت تمام شده و سخونت نهایی بدست می آید ولی سخونت نهایی مناسب با همین آب به دست می آید وقتی که آتش را از زیر آب برمی داریم سخونت نهایی که منظور ما بوده حاصل شده است و لازم نیست که سخونت نهایی حتماً ۱۰۰ درجه باشد. آن سخونت که مطلوب ما است اگر حاصل شود حرکت تمام می شود. پس همیشه حرکت در برودت است و برودت رو به ضعف می رود تا سخونت پیدا شود و وقتی که سخونت نهایی پیدا می شود در یک «آن» پیدا می شود. و آن وقت که سخونت پیدا شد حرکت در برودت قطع می شود تا وقتی که آن منتهی پیدا نشده بود حرکت را داشتیم. به محض اینکه منتهی حاصل شد حرکت قطع شد حال از این به بعد اگر خواستیم سخونت را عوض کنیم و به سمت برودت ببریم حرکت جدید شروع می شود و بین حرکت قبل و حرکت جدید، فاصله می افتد و باید قطع شود. حرف ما در تبرد و تسخن همین است. در تبرد و تسخن اگر چه ما تضاد را قائل شدیم و قائل هم هستیم اما فرض ما این است که تبرد، قطع شده و تسخن شروع شده همین انقطاع نشان می دهد که حرکت انجام نگرفته است نه اینکه ما نخواستیم حرکت انجام نگیرد و بین الضدین حرکت نباشد بلکه بین الضدین حرکت واقع می شود ولی ما نخواستیم حرکت را درست کنیم بلکه حرکت را قطع کردیم. آن وقتی که می بینی بین الضدین حرکت واقع می شود یک ضد مبدا است و یک ضد، منتهی است و در این وسط، ضد اولی دارد ضعیف می شود و ضد دوم درست نشده است به محض اینکه ضد دوم می آید حرکت قطع می شود. و بین الضدین که وسط است اینطور نیست که ضد دوم آمده باشد بلکه ضد اول دارد ضعیف می شود. به محض اینکه ضد دوم آمد حرکت، قطع می شود. حال بین تبرد و تسخن، تضاد است ولی ما یک ضد را منتفی می کنیم و ضد دیگر را موجود می کنیم. اینجا حتماً باید حرکت، قطع شود. اگر ضد اول تضعیف شود و



رو به ضعف برود تا در منتَهی، ضد دوم درست شود در این وسط، حرکت انجام می شود و بین الضدین، حرکت انجام می گیرد.

ص: ۳۷۱

حرکت بین الضدین غیر از این است که ضدی را قطع کنی و ضد دیگر را شروع کنی. در اینجا حرکت بین الضدین نیست بلکه حرکت، قطع شده است.

پس آنچه که ما در گذشته می گفتیم این بود که حرکت را بین الضدین قرار می دادیم یک ضد را در مبدأ و یک ضد را در منتهی می گذاشتیم و در این وسط، می گفتیم ضدی که در مبدا است حرکت می کند و ضدی که در منتهی است حرکت نمی کند.

در اینجا که می گوئیم بین تبرد و تسخن فاصله است اینگونه است که ضد اول را در مبدأ قرار نمی دهیم و ضد دوم را در منتهی قرار نمی دهیم بلکه ضد اول را تمام شده حساب می کنیم و ضد دوم را شروع شده حساب می کنیم.

این، مثل این است که حرکت اولی به نهایت رسیده و حرکت دومی شروع شده است که مثل حرکت رفت و برگشت می ماند که حرکت رفت، تمام شد و حرکت برگشت می خواهد شروع شود که بین اینها انقطاع حاصل می شود ولو رفت و برگشت تضاد دارند. ما بیان می کنیم که در جایی که بین الضدین حرکت را قائل می شدیم ضدی را که در مبدأ بود منقطع نمی کردیم بلکه تضعیفش می کردیم یعنی متحرک به سمت نقص می کردیم و در پایان، ضد دوم درست می شود و با آمدن ضد دوم، حرکت قطع می شود. در اینجا که بحث می کنیم و می گوئیم ضد اول را قطع می کنیم و می گوئیم تبرد تمام شده و به منتهی رسیده و تسخن شروع شده یعنی حرکت دیگر شروع شده است. حرکت اول که بین الضدین بود تمام شد و حرکت دوم هم که بین الضدین است می خواهد شروع شود. در اینجا دو حرکت جدا است که هر کدام بین الضدین است. و حتما باید بینهما انقطاع رخ دهد. پس بین ما نحن فیه و ما تقدّم فرق است. آنچه که قبلا می گفتیم عبارت بود از اینکه دو ضد در دو طرف مبدا و منتهی قرار گرفته بودند و یکی از دو ضد ضعیف می شد و به سمت ضد دیگر می رود و این، انجام می شود و حرکت هم هست و اشکالی ندارد. اما در ما نحن فیه یک ضد را تمام شده حساب می کنیم و ضد دیگر را شروع شده حساب می کنیم یعنی دو حرکت مستقل است که مخالف هم هستند و باید یکی از این دو حرکت قطع شود و یکی قطع نشود پس نگویید این بحث با بحث قبلی تناقض دارد.

[نکته: تبرد انجام می شد. یعنی تبرد به سمت برودت می رود یعنی سخونت را تضعیف می کرد. آب ابتدا سخونت داشت وقتی که تبرد شروع شد به سمت برودت رفت یعنی سخونت را تضعیف کرد تا به برودت رسید و وقتی که به برودت نهایی و مطلوب رسید حرکتش قطع شد. بین سخونت ابتدائی و برودتی که الان کسب کرده است حرکت کرده و در طول این حرکت، تبردی انجام گرفت. تبرد حرکت نکرد. بلکه شی در برودت حرکت کرد. برودت، امر «آنی» است و حرکت در آن واقع می شود. تبرد، امر تدریجی است و حرکت در آن واقع نمی شود. متدرج، یک تبرد می شود. از ابتدا که سخونت را دارد کم می کند تا وقتی که به برودت نهایی می رسد همه اینها یک تبرد است نه اینکه تبردات پی در پی باشد که حرکت در تبرد واقع شود. از اول تا آخر، یک امر تدریجی است و اسم یک امر تدریجی را تبرد می گذاریم نه اینکه تبرد، دارد متبدل می شود بلکه تبرد دارد حاصل می شود پس حرکت در تبرد نیست. از اول تا آخر، یک تبرد است ولی حرکت در سخونت است و سخونت رو به ضعف می رود تا برودت حاصل شود. اینجا حرکت، قطع می شود و اصطلاحاً گفته می شود که تبرد حاصل می شود و تمام شد دوباره آب را به سمت گرمی می بریم و وارونه حرکت می دهیم یعنی برودتی که پیدا شده را کم می کنیم تا سخونت حاصل شود بین برودت و سخونت، حرکتی انجام می گیرد که کل این حرکت را از اول تا آخر، تسخن می گوئیم نه اینکه چندین تسخن متبدل شده باشد. پس یک تبرد داریم که حرکت من السخونه الی البروده بود و یک تسخن داریم که حرکت من البروده الی السخونه بود. پس دو حرکت داریم که اسم یکی، در سر تا سر این حرکت، تبرد است و یکی، در سر تا سر آن تسخن است. و وسط آن باید قطع شود. نگوئید تبرد و تسخن تضاد دارند پس باید حرکت در اینها انجام شود. بلکه تبرد، یک حرکت جدا است و تسخن هم یک حرکت جدای دیگر است.

تسخن یعنی به سمت گرما رفتن است اما سوال نمی شود که از ابتدا تا آخر چند تسخن داری، بلکه یک تسخن هست و در فرض خودتان می توانید آن را قطعه قطعه کنید.

تسخن امر تدریجی است و تحققش به تدریج است. اما معنای حرکت این است که این شیء دائماً متبدل شود و خود تبدیل حرکت نمی کند بلکه این شیء متبدل حرکت می کند.

یک شیء اگر تحققش و ذاتش به تدریج وابسته است یعنی تا تدریج حاصل نشود این شیء محقق نمی شود و وقتی هم محقق شد تمام می شود و متبدل نمی شود. آن که متبدل می شود برودت است که هر لحظه آن را می یابی و درجه ای از برودت را می یابی. در برودت، تبدیل است چون لحظه به لحظه حاصل می شود و ذاتش تحقق پیدا می کند و دوباره متبدل می شود و یکی دیگر درست می شود و شخص دیگری می آید و هکذا]

صورت دوم: انتقال از تبرد به تسخن، خود تسخن نیست بلکه تبرد، تمام می شود و مدتی عدم تبرد است و سپس تسخن شروع می شود. این به معنای این است که تبرد، تمام شد و عدم تبرد جای آن نشست یعنی به سمت سردی رفت اما آیا به سمت گرمی رفت یا در همان حال متوقف شد؟

باید بگوییم در همان حال متوقف شد. و مدتی مکث کرد و تسخن بعداً حاصل شد که تسخن در منتهی آمد این را دو گونه فرض کردیم و گفتیم:

(صورت دوم) ۱\_ یا در زمانی که به سمت تسخن می رفت سخونتی کسب نمی کرد.

(صورت سوم) ۲\_ یا در زمانی که به سمت تسخن می رفت سخونتی کسب می کرد.

اگر کسب نمی کرد، هیچ حرکتی انجام نمی شود چون تبرد تمام شده و مدتی سکون بوده و بعدا تسخن حاصل شده است و این، خلاف فرض ما است و اگر بگوییم سخونت کسب می کرده است یعنی داشته متسخن می شده. تسخنی را که بعدا لازم بود که پیدا کند بعد از تمام شدن تبرد شروع کرده بود و گفتیم که لازم می آید حصول شی قبل از تحصیل شی یا به تعبیر دیگر، شی به سمت خودش حرکت می کند یعنی تسخن به سمت تسخن حرکت می کند چون نهایتش تسخن است و در این وسط هم سخونت پیدا می کند. و سخونت (تسخن) که پیدا شد. یعنی سخونت را قبول می کند و با آمدن سخونت، تسخن هم می آید ولی تسخن تدریجی است. اما سخونت، «آنی» است.

صورت چهارم: این است که تبرد تمام شود و عدم تبرد حاصل شود تسخن شروع شود اما تسخن ضعیف باشد و برود قوی شود تا آخرین تسخن که اوج تسخن است در منتهی تحقق پیدا کند. که این تسخن شروع شده، با تسخنی که در منتهی می آید فرق می کند و حصول شی قبل از تحصیل اتفاق نمی افتد. شی به سمت خودش حرکت نمی کند بلکه شی به سمت اشتداد خودش حرکت می کند که این اشکال ندارد.

توضیح عبارت

(ثم التسخن نفسه و کل حرکه فانه ینقسم بالزمان علی ما ستعرف)

گفتید انتقال از تسخن ضعیف به تسخن شدید است حال ما همین مثال را بحث می کنیم این (ثم التسخن) دنباله فرض اخیر است که می گوید تسخن ضعیف، تبدیل به تسخن شدید می شود البته اشکال ندارد که (ثم التسخن) را مطلب مستقل قرار بدهی و دنباله بحث قبل نگیری.

ص: ۳۷۵

ترجمه: خود تسخن اگر دارای حرکت است بلکه و کل حرکت هم اینگونه است که اگر تسخن دارای حرکت باشد این حکم را دارد بلکه هر حرکتی این حکم را دارد. حکم این است «فانه ینقسم بالزمان»، بقاء در بالزمان برای سببیت است یعنی در زمانهای مختلف شما می توانی آن را قطع کنی ولو حرکت، یک امر مستمر است ولی می توان آن را قطع کنی و به لحاظ هفته به هفته یا سال به سال یا دقیقه به دقیقه تقسیم شود.

(و حیثند یتکمل السخونه فی آن)

«حیثند» یعنی عند الانتهاء. یعنی وقتی حرکت تسخنی تمام می شود و ما به آن تسخن نهایی می رسیم که قوی ترین تسخن در این حرکت است.

ترجمه: با رسیدن به انتها، سخونت کامل می شود.

تسخن را تقسیم می کند اما در واقع، تسخن تقسیم نمی شود بلکه سخونت تقسیم می شود ولو در ظاهر تسخن را تقسیم می کنیم. تسخن اگر متحرک باشد تقسیم می شود ولی هنوز حرکت تسخن معلوم و ثابت نشده است پس در واقع سخونت را داریم تقسیم می کنیم. در لحظه آخر که به سمت تسخن نهایی می آید تسخن می آید.

(فلا یكون تسخن)

تسخنی در آن زمان نیست. تسخن در آن نهایت است چون در «آن» واقع شده است.

(فان كان تسخنا فهو منقسم الی اجزاء)

حال اگر همان تسخن قوی را که در «آن» آخر واقع شد را گفتی تسخن است نه سخونت، می گوئیم اگر تسخن بگیرد امر تدریجی است و الان آن را قسمت می کنیم اما چه مقدار قسمت کنیم؟ شی که دارای مقدار است می توانیم بی نهایت تقسیم کنیم چون جزء لا یتجزی نداریم. پس این سخونت، دائماً تقسیم می شود و وقتی تقسیم شد به هیچ درجه ای نمی رسد که بگوئید این، آخرین است پس آن که فرض کردید تسخن نهایی است تسخن نهایی نیست. مسافت را تقسیم می کنی می بینی و کدام نسبت به ما قبل خود تسخن کمتری دارد. و بعدی نسبت به ما قبل خودش تسخن بیشتر دارد.

ص: ۳۷۶

همان طور که تقسیم این مسافت تمام نمی شود از دیاد آن تسخن هم تمام نمی شود. (همان طور که اگر مقدار تسخن را تقسیم کنی به یک تسخنی که قابل تقسیم باشد نمی رسی هکذا اگر تسخن را ادامه بدهی به یک حالتی نمی رسی که بگویی این، آخرین درجه تسخن است. این را که بعدا می توانی ادامه بدهی مورد بحث ما نیست. در عدد گفته می شود که شما هر چقدر عدد داشته باشی می توانی عدد بعدی تصور کنی و اینجا هم می توان گفت که هر چقدر تسخن باشد می توان تسخن بعدی را درست کرد. ولی این، مراد ما نیست چون ما تسخن را بستیم و گفتیم این، آخرین درجه تسخن است و منتهی است و وقتی به منتهی رسیدیم چیزی اضافه نمی کنیم حال این وسط را تقسیم می کنیم یعنی از وقتی که تبرد تمام شد تا وقتی که تسخن تمام شد. در این وسط گفتیم که تسخن هایی از ضعیف به سمت قوی می آید، که این مسافتی که الان تسخن های شدید و ضعف جای گرفتند بی نهایت تقسیم می شوند و بی نهایت جزء پیدا می کند. این بی نهایت جزء یعنی هر قبلی، تسخن کمتری از بعدی دارد و هر بعدی، تسخن بیشتر از قبلی دارد. آیا شما به آخرین آن می رسید. گرچه آخری برای آن فرض کردید ولی همین تسخنی که از اول شروع کردید و به آخر ختم کردید را تقسیم به اجزاء بی نهایت می کنید و اجزاء بی نهایت، آخر ندارد. وقتی آخر نداشت شما نمی توانید یک تسخن که آخرین تسخن در آن است را بدست بیاورید در حالی که گفتید ما آخرین تسخن را بدست آوردیم پس خلف فرض درست شد و تسخنی را که شما به آن، تسخن نهایی می گفتید را پیدا نکردید. انگشت روی هر تسخنی که بگذارید نمی توانید بگویید که آن، تسخن نهایی است. پس این مشکل را دارد (در سخونت، تقسیم می شود و بی نهایت سخونت پیدا می شود اما مشکل در تسخن این است که تدریجی است و اگر تدریجی باشد تقسیم کردن، همین طور ادامه پیدا می کند و اگر دوباره خواستی یکی از این تسخن ها را ملاحظه کنی بی نهایت تقسیم می شود اما سخونت، اینگونه نیست. بی نهایت سخونت است و سخونت چون در «آن» حاصل می شود لذا تقسیم نمی شود ولی تسخن تقسیم می شود).

ترجمه: اگر آن چه که در منتهی قرار گرفته تسخن باشد چون امری تدریجی است پس منقسم به اجزا می شود.

(و یكون كل جزء من التسخن يفرض، تسخناً)

هر جزئی که از تسخن فرض می شود خود آن جزء دوباره تسخن است و اگر تسخن است قابل تقسیم است چون امری تدریجی است.

(و یكون الجزء المتقدم منه اضعف فلا یكون بالغایه)

جزء مقدم از این تسخن، اضعف می شود و جزء بعدی، اعلی از این جزء قبلی می شود نه اینکه اعلاّی نهایی شود.

«فلا یكون بالغایه»: هیچ کدام از این تسخن ها، تسخن غایی نیست.

(فلا یكون تسخنا بهذا المعنى و فرض تسخنا هذا خلف)

واو در «وفرض» حالیه است.

آن تسخنی که در منتهی قرار گرفته، تسخن به این معنی (تسخن در اوج و تسخن نهایی) نیست چون ما می گفتیم در منتهی، تسخن نهایی قرار گرفته و الان هر چه می گردیم تسخن نهایی پیدا نمی شود.

ترجمه: آن تسخنی را که شما یافتید و نسبت به گذشته قویتر دیدید تسخن به این معنی نیست یعنی تسخن نهایی نیست. در حالی که فرض شده بود تسخن نهایی است. (شما فرض کرده بودید تسخن نهایی است حال روی هر کدام که دست می گذاری می بینی تسخن نهایی نیست چون بعد از آن، تسخن قویتری است).

(و اما ان یكون التسخن غیر منقسم البته)

تا اینجا بحث کرد در صورتی که تسخن، تقسیم شود. حال بحث می کند از اینکه آن تسخن که در نهایت واقع شده تقسیم نشود.



(فلا یکون حرکه)

اصلا حرکتی نیست. چون هر متحرکی و حرکتی باید بوسیله زمان تقسیم شود الان می بینیم تسخن تقسیم نمی شود معلوم می شود که متحرک نیست.

(بل سخونه)

بلکه سخونت است و سخونت در «آن» واقع می شود و وقتی در «آن» واقع شد می توانید آن را تقسیم نکنید چون «آن» تقسیم نمی شود پس سخونت هم تقسیم نمی شود. اما تسخن که امری تدریجی است و در «آن» واقع نمی شود بلکه باید در زمان واقع شود اگر تقسیمش نکردی معلوم می شود که حرکت نکرده پس تدریج نداشته است.

(و اما ان یکون منقسما فلا یکون من التسخن ما هو غایه)

«من التسخن» خبر برای لا یکون است و «ما هو غایه» اسم برای آن است.

یا این تسخن، منقسم می شود که اگر تسخن، منقسم شد آن تسخن غایی نمی باشد. یعنی از این تسخن ها، تسخن غایی واقع نشده است. (اگر تسخن را تقسیم کنی به آن تسخن نهایی نمی رسی)

از بین تسخن ها، آن تسخنی که غایت و نهایی است واقع نمی شود. می توان «فلا یکون» را تامه گرفت در این صورت «ما هو غایه» فاعل می شود. یعنی تحقق پیدا نمی کند از بین تسخن ها «ما هو غایه»

(فلیس اذن من شرط التسخن هو ان یکون فی الغایه بل ان یکون اخذا فی السخونه)

فرض کردید که تسخن، باید تسخن نهایی باشد که از ضعف شروع کند و به قوت ختم کند. الان روشن شد که ختم کردن به قوت، شرط است پس نمی توان گفت که تسخن آخری، تسخن نهایی است. این فرض که تسخن از ضعف شروع کند و به قوت، تمام کند هم صحیح نشد.

ص: ۳۷۹

ترجمه: با این توضیحی که گفتیم معلوم شد که از شرط تسخن، این نیست که تسخن در غایت باشد بلکه شرطش این است که اخذ در سخونت باشد. اخذ در سخونت یعنی گرفتن در سخونت باشد. یعنی سخونت را بگیرد.

می توان اخذا را به معنای شروع گرفت یعنی اگر این آب، سخونت را گرفت با گرفتن و قبول کردن، تسخن شروع شده است.

(و لا يتسخن في الغايه و اذ قد عرفت الكلام في التسخن عرفت في التسخين)

و این تسخن به حد نهایی نمی رسد. گر چه سخونت می تواند به حد نهایی برسد. پس تمام فرض های موجود در حرکت در تسخن را مطرح کردیم و در هیچ کدام نتوانستیم حرکت را تصویر کنیم پس حرکت من التبرد الى التسخن نداریم یعنی حرکت در مقوله انفعال نداریم. تا اینجا حرکت در انفعال را نفی کرد در حالی که بحث در دو حرکت بود ۱\_ حرکت در انفعال ۲\_ حرکت در فعل. حال مصنف می فرماید: وقتی که فهمیدی کلام را در تسخن که انفعال بود در تسخن هم مطلب را فهمیدی یعنی دانستی که در تسخن هم حرکت نداریم تسخن، فعل است.

(و يجب ان يكون هذا القدر كافيا)

واجب است که باشد این مقدار بحث که در کدام مقوله حرکت داریم کافی باشد.

(و نرفض جميع ما يذنب به هذا الموضوع)

تمام آنچه که دنباله این موضوع است همه را ترك می کنیم یعنی مباحث حاشیه ای را که می توانیم حذف می کنیم. مطالبی که دنباله اینها گفته شده را نمی گوئیم مثلا در حرکت جوهری و کیفی مباحثی داریم که اینها را مطرح نمی کنیم. اصل بحث گفته شد اما دنباله ها و حاشیه ها لازم نیست که بیان شود.

ترجمه: ترک می کنیم جمیع آنچه که دنباله قرار داده می شود آن چیز برای این موضوع (یعنی برای این بحثی که حرکت در مقولات است) یعنی برای حرکت فی المقوله، مطالب حاشیه ای و دنباله ای داریم که آنها را ترک می کنیم و وارد آن نمی شویم.

(فقد ظهر لك من هذه الجملة ان الحركة انما تقع في المقولات الاربع التي هي الكيف و الكم و الاین و الوضع)

از این جمله و مجموعه ای که در این فصل بحث کردیم برای تو روشن شد که حرکت در ۴ مقوله واقع می شود که آن ۴ مقوله، کیف و کم و این و وضع هستند و در بقیه مقولات، حرکت را قائل نیستیم.

(فقد وقفتُ على نسبة الحركة الى المقولات)

حال با تمام شدن فصل قبلی و این فصل، آگاه شدیم بر دو مطلب.

۱- «نسبه الحركة الى المقولات» که این را در فصل سابق گفتیم.

۲- مقولاتی که حرکت در آنها واقع می شود، این را در همین فصل ثالث گفتیم.

همه مطالبی که درباره حرکت می خواستیم بگوییم بیان شد.

(و اذا قد عرفنا طبيعه الحركة فحري بنا ان نعرف السكون)

حال که طبیعت حرکت را شناختیم مناسب است که سکون را بشناسیم لذا در فصل بعدی وارد سکون می شویم.

**متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – دوشنبه ۹ بهمن ماه ۹۱/۱۱/۰۹**

Your browser does not support the audio tag

تا این جا درباره ای حرکت بحث نمودیم حالا می خواهیم درباره ای سکون بحث نماییم و تقابل آنرا با حرکت کنیم، در عنوان می فرماید: می خواهیم در تقابل حرکت و سکون بحث تحقیقی کنیم که در ضمن آن از سکون هم بحث می شود، عین همین عنوان را در مقاله چهارم فصل هفتم ص ۲۸۹ داریم.

ص: ۳۸۱

تقابل حرکت و سکون تقابل تضایف نیست؛ چرا که تعقل و شناخت یکی بستگی به دیگری ندارد، ما درباره ای حرکت بحث نمودیم و آنرا شناختیم بدون اینکه سکون را تعریف نموده باشیم، در حالیکه در تقابل تضایف بین دو طرف تقابل توقف حتی در تصور است مثل ابوت و بنوت که تصور یکی بدون دیگری ممکن نیست.

تقابل بین حرکت و سکون سلب و ایجاب هم نیست؛ چرا که در تقابل سلب و ایجاب شرط نمی شود که مسلوب عنه شان ایجاب

را داشته باشد، اما در حرکت و سکون شرط می شود شانیت حرکت در صدق سکون مثلاً نمی گوییم که عقول سکون دارد؛ چون عقول شانیت حرکت را ندارد. پس تقابل حرکت و سکون تقابل تناقض و سلب و ایجاب نیست.

اگر سکون را امر وجودی گرفتیم از آنجای حرکت هم امر وجودی است تقابل حرکت و سکون تقابل تضاد خواهد بود ولی اگر گفتیم که سکون امر عدمی است تقابل حرکت سکون عدم و ملکه خواهد بود.

مشهور معتقد است که بین سکون و حرکت تقابل تضاد است ابن سینا هم حرف مشهور را قبول دارد، اما برخی معتقد است که تقابل حرکت و سکون تقابل تضاد است، در این صورت باید ببینیم که قانون که در تضاد است درباره ای حرکت سکون اجرا می شود یا جاری نمی شود، در این فصل تقریباً اکثر بحث در اجرای همین قانون تضاد است که جاری می شود یا جاری نمی شود.

گفته شد که حرکت امر وجودی است؛ چرا که حرکت کمال اول است لما... و کمال امر وجودی است حال سکون چگونه است امر وجودی است و یا امر عدمی؟ اگر سکون را تعریف کردیم به عدم الحركة من شانه این یکون الحركة در این صورت سکون امر عدمی است و تقابل حرکت و سکون تقابل عدم و مکله است اما اگر سکون را بمعنای مکث اندک در این، در کیف، در کم و در وضع بدانیم، عبارت دیگر شی را ملاحظه نماییم که اندک زمانی در این باقی بماند یا اندک زمانی در کیف باقی بماند و در کم باقی بماند و یا در وضع باقی بماند و بگوییم شی ساکن است در این صورت سکون امر وجودی است و تقابل حرکت و سکون تقابل تضاد خواهد بود. و باید قانون تضاد در موردش اجرا شود و اگر قانون تضاد که بعد می آید جاری نشود معلوم می شود که سکون امر وجودی نیست و تقابل تضاد با حرکت ندارد.

نکته (۱): اگر تعریف سکون به امر عدمی باشد تعریف که آنر امر وجودی می داند لازم تعریف اولی است و اگر تعریف سکون به امر وجودی است تعریف سکون به امر عدمی لازمه ای آن تعریف است.

نکته (۲): تعریف های که برای حرکت و سکون می شود تعریف های رسمی است و حقیقت آنرا بیان نمی کند.

متن: فصل فی تحقیق تقابل الحركة و السكون ( یعنی تقابل حرکت و سکون گفته شده ما می خواهیم در این باره تحقیق کنیم )

إن أمر السكون فيه ( سکون ) إشكال ( یعنی مشکل ) أيضا ( همان طور که درباب حرکت مشکل داشتیم، مثلاً درباب حرکت جوهری مشکل داشتیم وحل کردیم ) ، لأن المشهور من مذهب الطبيعيين أن السكون مقابلته للحركة هي مقابله العدم للقنيه ( یعنی ملکه، دارایی، مال ) ، لا- مقابله الضد. ثم من البين أنه لا يصلح أن يفرض بينهما ( حرکت و سکون ) مقابله إلا إحدى هاتين المقابلتين، أعنى العدميه ( عدم وملکه بودن ) و الضديه ( تقابل تضاد ) . و قد جعلنا ( درفصل اول همین مقاله ) لفظه الحركة واقعا على معنى صوري ( یعنی وجود؛ چرا که صورت جزء بالفعل شی است و فعلیت با وجود مرادف است ) ، ليس ( معنی ) عدميا ، إذ قلنا إنها ( حرکت ) كمال أول . ( فای تفریع یعنی حالا که حرکت امر وجودی است : ) فإن كانت المقابله ( مقابله حرکت و سکون ) مقابله العدم للملكه ، لم يمكن أن تكون الحركة منهما ( از بین حرکت و سکون ) هي العدم، ( اشاره به تعریف اول سکون : ) بل نقول إن الجسم إذا كان عادما للحركة، و كان من شأنه أن يتحرك، قيل له ساكن. و معنی قولنا من شأنه أن يتحرك، أن يكون ما تتعلق به الحركة ( موضوع که این چهار حرکت را دارد/ یکی از امور شش گانه مربوط به حرکت ) موجودا، و هو أن يكون ( جسم ) مثلا- في مكان و زمان . ( معنای دوّم سکون : ) و أيضا إذا كان له ( للجسم ) حصول في مكان ( قید حصول، مکان بعنوان مثال ذکر شده ) واحد زمانا، فيقال له إنه ساكن. فهنا معنيان موجودان في الساكن: أحدهما عدم الحركة، و من شأنه أن يتحرك، و الآخر أين له موجود زمانا ( سکون عبارت است از وجود جسم مدت زمانی در این، نه اینکه سکون عبارت باشد از حصول این برای جسم مدت زمانی ) . فإن كان السكون منهما ( دو معنا ) هو الأول ( معنای اول ) و هذا ( معنای دوّم ) لازم له ( معنای اول )، كان السكون عدما ، و إن كان السكون هو الثاني ( معنای دوم ) منهما، و الأول ( معنای اول ) لازم له ( معنای دوّم ) ، لم يكن السكون أمرا عدميا.

Your browser does not support the audio tag

تقابل حرکت و سکون

بحث در این داشتیم که بین حرکت و سکون چه نوع تقابل است، گفته شد که تقابل تضایف و سلب و ایجاب نمی تواند باشد. پس باید یا تقابل تضاد باشد و یا تقابل عدم و ملکه، اگر گفتیم که سکون امر وجودی است با حرکت که وجودی است تقابل تضاد خواهد داشت و اگر سکون امر عدمی باشد تقابل حرکت و سکون عدم و ملکه است، مشهور همین را معتقد است و این سینا هم حرف مشهور را قبول دارد.

برای اینکه بدانیم بین حرکت و سکون تضاد است یا نیست، باید راهی را طی کنیم که نشان دهد تضاد است و یا خیر، و آن راه این است که برای یکی از متضادین حدی را بیاوریم و قیود آنرا ملاحظه نماییم اگر مقابل آن حد و قیود برای متضاد دیگر است می فهمیم که تقابل شان تضاد است.

راهی که در این جا برای شناخت متضادین و بدست آوردن حد آن بیان شد راه لازم نیست، بلکه یکی از راههای ممکن است که در باب جدل جایز است و در مانحن فیه هم برای شناخت تضاد بین حرکت و سکون تضاد جایز است، اما در باب برهان که فهم یقینی مهم است این راه جایز هم نیست.

وقت که راه فوق را رفتیم اگر دو حد مقابله داشت می فهمیم که حد سکون حد ثبوتی است و با حرکت تضاد دارد، اما اگر دو حد تقابل نداشت می فهمیم که این حد که از این طریق بدست آمده حد سکون نیست، بلکه لازمه ای حد سکون است و آنچه که حد سکون است آن امر عدمی است که این امر وجودی لازمه ای آن است.

ص: ۳۸۴

خلاصه: گفته شد که حد حرکت وجودی است لذا باید بینیم که حد سکون وجودی است تا بین حرکت و سکون تضاد باشد و یا حد سکون عدمی است تا بین حرکت و سکون عدم و ملکه باشد.

قانون: در جای که تضاد است می توانیم حد هریک از ضدین از حد ضد دیگر بدست آوریم به این صورت که حد یکی از ضدین را می آوریم و قیود آنرا ملاحظه می کنیم اگر مقابلات آن حد و قیودش بر ضد دیگر صادق است می فهمیم که دو تا محدود ها تضاد دارد، ولی اگر نتوانیم حد یکی از ضدین را از حد ضد دیگر بدست آوریم معلوم می شود که محدودها تضاد ندارند، در مانحن فیه نه حد سکون از حد حرکت اخذ می شود و نه حد حرکت از حد سکون، پس بین حرکت و سکون تضاد وجود ندارد.

متن: فلنضع ( این چنین فرض می کنیم ) أن السكون المقابل للحركة ( قید توضیحی است یعنی مقابله امر مسلم است ) هو المعنى الصوري ( وجودی ) منهما ( از دو معنای که برای سکون گفتیم ) ، و أن حده ( سکون ) هو الدال على كونه ( سکون )

صوريا منهما ( دوحده/ حركه وسكون ) ، فاذا اردنا ان نقايس بين هذا الحد و حد الحركه، و جب ( طبق قانون كه در تضاد داريم كه اكتساب حدهى يكي از حد ديگرى است ) ان يكون لنا ان نقتضب ( كسب كنيم، بيريم ) إما حد الحركه من هذا الحد ( حد ثبوتى سكون ) أو نقتضب هذا الحد ( حد ثبوتى سكون ) من حد الحركه، على ما يوجب القانون الامتحانى فى اقتضاب ( اكتساب ) حد الضد من حد ضده. لست أقول: إن سبيل التحديد لل ضد أن نقتضب ( حد ضد را ) من حد ضده، فهذا ( اكتساب حد ضد از حد ضد ديگر ) شىء منعنا عنه فى تعليم البرهان ( در باب برهان كه يقين مهم است ) ، و دحضنا ( صحیح : ورخصنا يعنى اجازه داديم ) فيه بوجه ما فى تعليم الجدل. بل نقول: إن ذلك و إن لم يكن واجبا و لم يكن طريقا لاقتناص الحد، فهو ممكن. أعنى ( تفسير فهو ممكن ) أن يكون حد الضد يوازي به حد ضده ( يعنى حد ضد اول را داريم وحد ضد دوم را موازى آن قرار مى دهيم ) ، و يكون للامتحان ( لامتحان ن ب ) سبيل إليه ( تضاد ). فإن كان الحدان ( حد حركه وحد سكون ) متضادين و يتقابلان جاز حينئذ ( كه دوحده متقابل و متضاد است ) أن يكون السكون قنيه ( چون فرض اين است كه سكون معنای ثبوتى است ). و إن كان الحدان لا يتقابلان، لم يكن حينئذ ( كه دو حد متقابل نيستند ) هذا المعنى ( معنای صورى و ثبوتى ) هو السكون، لأن السكون مقابل الحركه، بل يكون ( معنای ثبوتى ) معنى يلزم معنى السكون، و السكون هو الذى يدل عليه الحد العدمى.

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۰۹ سطر ۷ (قوله فنقول)

موضوع: آیا امکان دارد حد حرکت را از حد سکون بگیریم؟

حال وارد این بحث می شویم که آیا امکان دارد که ما حد سکون را از حد حرکت بگیریم به طوری که حد سکون مقابل حد حرکت باشد. سپس وارد این بحث شویم که آیا می توان حد حرکت را از حد سکون بگیریم به طوری که دو حد، مقابل هم باشند. اما در هر دو صورت سکون را امر ثبوتی می گیریم حال یا حد سکون را از حد حرکت بدست می آوریم یا حد حرکت را از حد سکون بدست می آوریم. ابتدا بحث ما این است که حد سکون را از حد حرکت بگیریم یعنی حد حرکت را اصل قرار بدهیم و حد سکون را متخذ از اصل قرار بدهیم که این را با عبارت «فنقول اما اولاً» بیان می کند.

بحث دوم این است که حد سکون را اصل قرار بدهیم و حد حرکت را از آن بگیریم. این بحث دوم را مصنف به صورت صریح تعبیر به «و ثانیاً» نمی کند بلکه در صفحه ۱۱۰ سطر ۳ می فرماید «فان جعلنا الاصل».

بحث اول این است که حد حرکت را از حد سکون بدست بیاوریم:

حد حرکت را دوباره مرور می کنیم که عبارتست از «کمال اول لما بالقوه من حیث هو بالقوه» به تعبیر مصنف، رسم حرکت، این است و به تعبیر سوم: مفهوم از لفظ حرکت، این است. حال این تعریف را می خواهیم ملاحظه کنیم.

ص: ۳۸۶

در حد سکون چون کلمه «این» اخذ شده بود و در صفحه ۱۰۸ سطر ۱۰ گفتیم «این له موجود زماناً» حال اگر مقابله را بخواهیم بین تعریف حرکت و سکون به واسطه این دو تعریف بدست بیاوریم باید ابتدا حد حرکت را در «این» تطبیق کنیم و مقایسه کنیم تا ببینیم بین الحدین مقابله است یا نه؟ لذا حرکت را اینگونه تعریف می کنیم «کمال اول فی الاین لما هو بالقوه ذو این من حیث هو بالقوه» سپس مقایسه می کنیم و می گوئیم، همین طور که ملاحظه کنیم بدون اینکه تعریف سکون را عوض کنیم هیچ مقابله ای بین آنها نیست. هر کدام یک تعریف جداگانه است. لذا باید مقابله را بین این دو تعریف آماده قرار ندهیم.

کار دوم را انجام می دهیم و (می توان «اولاً» را اینگونه توضیح داد که «ثانیاً» در صفحه ۱۱۰ سطر ۳ نمی آید بلکه مراد از «ثانیاً» همین کار دوم است یعنی) از تعریفی که برای سکون آماده کردیم صرف نظر می کنیم بلکه تعریف دیگری می گذاریم و تعریف حرکت را لحاظ می کنیم و قیودش را عوض می کنیم «کمال اول فی الاین لما هو ذو قوه بالاین» که یکبار «کمال اول» را عوض می کنیم و مقابلش که «کمال ثانی» است می گذاریم و یکبار «بالقوه» را عوض می کنیم و مقابلش که «بالفعل» است می گذاریم. هر دو را با هم انجام نمی دهیم. فعلاً این دو احتمال را لحاظ می کنیم تا سکون را تعریف کنیم.



می توان این تعریف که مقابله با حرکت دارد ولی تعریف سکون نیست را «ثانیا» قرار داد یعنی در فرض اول که می خواهیم تعریف سکون را از حرکت بگیریم اولاً اعلام می کنیم که تعریف قبلی نمی تواند مقابل باشد لذا باید ثانیا تعریفی را اتخاذ کنیم که قابلیت داشته باشد تعریف برای سکون باشد.

ص: ۳۸۷

اما توجه اول بهتر است.

توضیح عبارت

(فنقول اما اولاً)

فاء، برای تفریع است یعنی: حال که معلوم شد در تضاد، این قانون امتحانی را داریم و در ما نحن فیه باید اگر تضادی بین سکون و حرکت است تا حد سکون را از حرکت بگیریم یا حد حرکت را از حد سکون بگیریم و در هر دو حال، مقابله بین دو حد را بیابیم. حال می‌گوییم آیا این قانون را می‌توان در حرکت و سکون جاری کرد یا نه؟

(فان هذا الرسم لا يقابل الرسم المقول للحركة الذي هو باصطلاحنا مفهوم لفظ الحركة)

«هذا الرسم» اشاره به رسم سکون دارد چون آخرین بحثی که در جلسه قبل خوانده شد رسم سکون بود.

«لا- يقابل»: مقابل نیست رسمی را که حمل بر حرکت می‌شود. ما از حرکت، تعریفی داشتیم که نمی‌توانیم حد حرکت قرار بدهیم لذا رسم حرکت قرار دادیم حال از رسم بودن، درجه اش را پایین تر می‌آوریم و می‌گوییم رسم است. بالاخره معرّف است ولی معرّف حقیقی نیست بلکه مبین مفهوم رسم است چون نمی‌توان شرایط حد را در موردش اجرا کرد. شرائط رسم اگر چه اجرا می‌شود و تمیزی که شان رسم اسم حاصل می‌شود ولی مصنف می‌گوید این حد یا رسم، مفهوم لفظ حرکت است و درجه اش را مقداری کم می‌آورد.

«الذی هو باصطلاحنا»: سکون با رسم حرکت مقابلیت ندارد اما کدام رسم سکون مقابلیت ندارد؟ می‌فرماید همان رسم سکونی که به صورت آماده است نه رسم سکون که بعداً می‌خواهیم بدست بیاوریم.

ص: ۳۸۸

(فان قولنا کمال اول لما بالقوه من حیث هو بالقوه)

این جمله، تعریف حرکت است.

(اذا اردنا ان نخصصه بالحرکه المکانیه صار هکذا)

اگر بخواهیم این تعریف را به حرکت مکانی اختصاص بدهیم (چون تعریف سکون، در مکان بود لذا تعریف حرکت را در مکان بیان می‌کنیم تا ما بتوانیم مقابله را بسنجیم).

(و هو انه کمال اول فی الاین لما هو بالقوه ذو این من حیث هو بالقوه)

تعریف حرکت در «این» این است که حرکت اینی، کمال اول است در «این» برای انسانی که بالقوه صاحب آن «اینی» است که منتهی است نه اینکه بالقوه، صاحب آن این است. زیرا در جایی که الان قرار دارد این بالفعل دارد اما اینی که در منتهی است نسبت به آن بالقوه است.

«من حیث هو بالقوه»: تا وقتی که این موجود، بالقوه است کمال اول و حرکت را دارد.

(و هذا الحد لیس بمقابل لحد سکون الذی حددناه)

این، حد حرکت بود. بعد از تطبیق بر «این» می‌گوید این حد حرکت بعد از اینکه تطبیق بر «این» شد مقابل حد سکون نیست. آن سکونی که تعریفش کردیم یا آن حدی که معرفی کردیم عبارت بود از «این له موجود زمانا» در صفحه ۱۰۸ سطر ۱۱ آمده است.

(بل عیسی ان یلزم ما یقابل ذلک)

بلکه شاید حد سکون، را لازم باشد حد سکون دیگری که آن حد سکون دیگر، مقابل حد حرکت است. این حد سکونی که گفتیم مقابل حرکت نیست شاید این حد سکون، لازم حد دیگری از سکون باشد که آن حد دیگر، مقابل حد حرکت است (چون دیگر سکون که مقابله با حرکت دارد عدم الحركه است به تقابل عدم و ملکه. این حد سکون که جلسه قبل در صفحه ۱۰۸ سطر ۱۱ گفتیم لازم حد دیگری از سکون است که آن حد دیگر از سکون، با حرکت مقابله دارد).

ترجمه: این حد سکون که گفتیم لازم باشد حد دیگری برای سکون که آن حد دیگر، مقابل با حد حرکت است.

ضمیر «یلزم» به حد سکون بر می گردد. مراد از «ما» کنایه از حد سکون است اما نه این حد در صفحه ۱۰۸ سطر ۱۱ بلکه حد دیگر مراد است. «ذلک» اشاره به حد حرکت دارد.

(و هذا مما لا يمنع)

ما این را منع نمی کنیم که این تعریفی که ما برای سکون گفتیم لازم یک تعریف دیگر سکون باشد ما در ابتدای فصل گفتیم که از این دو تعریف، یکی لازم دیگری است که حد ثبوتی لازم حد سلبی باشد یا بالعکس.

(فانا نسلم ان معنى كل واحد من الرسمين المفروضين للسكون يلزم الآخر)

زیرا قبول داریم که معنای هر یک از دو رسمی که فرض شد برای سکون، لازم می باشد دیگری را، یعنی لازم است نه ملزوم.

(و ليس هو هو)

این، عین آن نیست بلکه یکی از دو تعریف، لازم دیگری است. الان هم می گوئیم یک حد سکون، لازم حد دیگر سکون است و حد دیگر سکون، مقابله با تضاد دارد.

صفحه ۱۰۹ سطر ۱۱ قوله (فان شئنا)

از اینجا وارد مطلب بعدی می شویم که می خواهیم حد سکونی را بیان کنیم که از حد حرکت استخراج کنیم.

در این صورت یکی از دو تعریف را خواهیم داشت.

۱\_ کمال اول را که در تعریف حرکت آمده تبدیل به کمال ثانی کنیم.

۲\_ کمال بالقوه را که در تعریف حرکت آمده تبدیل به کمال بالفعل کنیم.

ص: ۳۹۰

مصنف می فرماید این، شدنی نیست.

البته در اینجا دو احتمال است

احتمال اول: هر کدام از این قیود (کمال اول، کمال بالقوه) در تعریف حرکت را به تنهایی تغییر بدهیم.

احتمال دوم: همه قیود در تعریف حرکت را با هم تغییر بدهیم. این احتمال را در جلسه بعد بیان می کنیم.

توضیح احتمال اول: حد حرکت را مقابل خودمان می گذاریم و قیود آن را مقابل می کنیم تا حد سکون بدست آید اولین تعریف که برای سکون ارائه می دهیم کمال ثانی است که به جای کمال اول می گذاریم. (البته می توان تمام قیود را عوض کرد یا طور دیگر عوض کرد ولی آنها را مصنف بعداً توضیح می دهد) فرض کن سکون، کمال ثانی است آیا این کمال ثانی، حدّ صحیحی است یا خیر؟ حد، همیشه باید بر محدود صدق کند اگر در بعضی مواضع صدق کرد و در بعضی مواضع صدق نکرد معلوم می شود که حدّ نیست چون حد، معرّف محدود است و هر جا حد است باید محدود باشد. آیا همه جا سکون، کمال ثانی است یعنی در همه جا آیا سکون، مسبوق به حرکت است؟ خیر، ممکن است موجودی اولین کمالش سکون باشد نه اینکه اولین کمالش حرکت باشد و بعداً سکون باشد.

پس کمال ثانی در تعریف سکون نمی تواند بیاید چون بعضی موارد را شامل می شود. این تعریف اول اگر چه مقابله با حرکت دارد ولی بر سکون صدق نمی کند).

اما تعریف دوم که «بالقوه» را عوض می کنیم و «بالفعل» بیاوریم ولی سکون، همچنان کمال اول باشد.

می فرماید: وقتی گفتمی کمال اول، مفادش این است که ثانیاً به دنبال آن است و اما اگر ثانی نباشد قید اول معنی ندارد. آیا سکون که کمال اول حساب می کنیم به دنبال آن، کمال ثانی است؟ ممکن است یک جسم همین یک کمال را داشته باشد و کمال دیگر نداشته باشد. در این صورت کمال اول را بر سکون این جسم نمی توان اطلاق کرد. باز هم در تمام سکونها این تعریف صادق نیست. پس اگر یک شیء را لحاظ کنی که فقط یک کمال دارد که آن سکون است در اینجا لازم نیست بگویی کمال اول یعنی یک امر بالفعل است.

کمال اول، کمال ثانی می خواهد. اینکه قابلیت برای حرکت دارد این قابلیت، قوه است و قوه، کمال نیست. بله، قابل حرکت است ولی قابل حرکت است یعنی قوه ی حرکت دارد. و قوه، کمال نیست. پس کمال ثانی برایش حرکت حاصل نمی شود. کمال اول و کمال ثانی را ندارد بلکه قوه ثانی را دارد.

توضیح عبارت

(فان شئنا ان نقتضب من حد الحركة حد السكون)

ترجمه: اگر خواستیم از حد حرکت، حد سکون را بدست بیاوریم یعنی حد حرکت، اصل شود.

(علی ان السكون معنی صوری)

به طوری که سکون، معنای صوری و ثبوتی باشد.

(لم نجد الا ان نقول)

می فرماید که نمی یابیم مگر اینکه یکی از دو راه را برویم.

(انه کمال اول لما هو بالفعل این من حیث هو بالفعل این)

نسخه صحیح این است: «بالفعل ذو این من حیث هو بالفعل ذو این»

سکون عبارت است از کمال اول در «این» برای موجودی که صاحب «این» است و آن «این» خودش را بالفعل دارد.

یعنی سکون، کمال اول است برای موجودی که بالفعل، صاحب «این» است.

(او نقول انه کمال ثان لما هو بالقوه این من حیث هو بالقوه)

نسخه صحیح: «ذو این» است.

تعریف دوم است که کمال اول را به کمال ثانی تبدیل می کنیم.

سکون، کمال ثانی است برای موجودی که بالقوه صاحب «این» است یعنی «این» منتهی مراد است والا الان «این» دارد و در «این» خودش الان هست و ساکن می باشد. اما بالقوه، صاحب «این» است از این جهت که بالقوه است قید بالقوه که در تعریف حرکت آمده را عوض نمی کنیم فقط کلمه «اول» را تبدیل به ثانی می کنیم.

این دو تعریف را می توانیم در مقابل حرکت قرار بدهیم اما کدام یک می تواند تعریف سکون باشد؟ در ادامه جواب می دهد.

(فیکون الاول من هذین لیس حدا لازما للسکون)

شروع به اشکال می کند (مقابله درست شد و تعریفی که برای سکون آوردیم مقابل تعریفی است که برای حرکت آوردیم و اتفاقاً تعریف سکون هم تعریف ثبوتی است اما این تعریف، بر خود سکون صادق نیست. صادق نیست یعنی واجب الصدق نیست چون در بعضی موارد تخلق می کند در حالی که تعریف نباید تخلف کند.

ترجمه: اولی از این دو حد، حدی نیست که لازم سکون باشد و برای سکون واجب باشد یعنی در تمام موارد سکون صادق باشد.

ص: ۳۹۳

(فان السكون من حيث هو سکون لیس یحتاج ان یکون کمالا اولاً حتی یکون للشی کمال ثان)

زیرا سکون از این جهت که سکون است احتیاج ندارد که کمال اول باشد تا برای شی، کمال ثانی تصویر شود.

این عبارت را معنای دیگر می توان کرد: این طور نیست که سکون، کمال اول باشد مگر این که شی که می خواهد ساکن باشد کمال ثانی هم داشته باشد (حتی را به معنای «الا ان» بگیریم) که سکون، کمال اول آن می شود.

(فانه یجوز ان یعقل السکون سکونا و الشی لا کمال فیه غیر ما فیه)

می توانیم تعقل کنیم سکون را سکون، در حالی که شیئی که متصف به سکون می شود غیر از سکون کمال دیگر نداشته باشد که نوبت به کمال ثانی برسد. اگر اینگونه است نمی توان در همه جا گفت سکون، کمال اول است.

(و اما الحد الثانی فانه یجعل من شروط ماهیه کون السکون سکونا ان یکون قد تقدمه الحركه و هذا لیس بواجب)

ضمیم در «فانه و یجعل» به حد ثانی بر می گردد. «من شروط ... سکونا» مفعول دوم یجعل است و «ان یکون ... الحركه» مفعول اول است.

چرا شرط ماهیت گفت؟ چون تعریف را برای ماهیت می آورند این تعریف، ماهیت سکون را بیان می کند یعنی این تعریف، ماهیت سکون را این گونه قرار می دهد که باید کمال ثانی باشد و یک کمال باید قبل از آن باشد که حرکت است پس باید هر سکونی مسبوق به حرکت باشد.



ترجمه: حد ثانی قرار می دهد از شروط ماهیت سکون، اینکه حرکت بر آن محقق شود.

«ان یکون قد تقدمه»: حرکت بر سکون مقدم باشد در حالی که این شرط، واجب نیست و همه جا اینگونه نیست که سکون مسبوق به حرکت باشد.

## آیا امکان دارد که حد حرکت را از حد سکون بگیریم و آیا امکان دارد که حد سکون را از حد حرکت بگیریم؟ ۹۱/۱۱/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۰۹ سطر ۱۶ قوله (فان حذفنا)

موضوع: آیا امکان دارد که حد حرکت را از حد سکون بگیریم و آیا امکان دارد که حد سکون را از حد حرکت بگیریم؟

بحث اول: آیا امکان دارد که حد حرکت را از حد سکون بگیریم؟ در اینجا دو احتمال مطرح کردیم:

احتمال اول: هر یک از قیود تعریف حرکت را به تنهایی تغییر دهیم. بحث این احتمال گذشت.

احتمال دوم: این است که هم کمال اول را کمال ثانی کنیم و هم بالقوه را بالفعل کنیم. آیا می توانیم بگوییم حدی که برای سکون آوردیم در همه موارد سکون حاصل است. در جواب این سوال باید به مبنای فیلسوف و متکلم جداگانه نظر کنیم. در مبنای فیلسوف سکون، کمال ثانی نیست برای موجودی که بالفعل ذو «این» باشد که بیانش در جلسه قبل گذشت.

اما بنابر قول متکلم می توان سکون را این چنین تعریف کرد: «سکون الثانی فی المكان الاول»، یعنی شیء، کون اول در مکان اول داشته باشد که هم با سکون می تواند سازگار باشد هم با حرکت سازگار باشد. شیء متحرک، در مکان اول که می آید کون اول دارد سپس عبور می کند و کون ثانی شیء متحرک، در مکان ثانی است و در مکان اول نیست. اما کون ثانی سکون، در مکان اول است یعنی کون اول را در مکان اول دارد و کون ثانی که در لحظه، بعد اتفاق می افتد برای این شیء است در حالی که در مکان اول است. پس «کون اول در مکان اول» هم برای حرکت هم برای سکون صادق است. و «کون ثانی در مکان اول» فقط برای سکون صادق است.

ص: ۳۹۵

اما اگر بنابر نظر فیلسوف لحاظ کنیم در این صورت، همان اشکالی که به تعریف اول و دوم وارد بود (که تعریف سکون بر تمام مصادیق سکون صادق نیست) وارد می شود اما طبق مبنای متکلم، آن اشکال وارد نمی شود.

مصنف در ادامه می گوید: کمال ثانی را در تعریف سکون گذاشتیم و نتیجه نگرفتیم. کمال اول را در تعریف سکون گذاشتیم و نتیجه نگرفتیم حال کار دیگری انجام می دهیم و آن این است که اول و ثانی را حذف کنیم. در این صورت هم می گوییم مقابله درست نمی شود یعنی اگر بگوییم حرکت، کمال است و سکون هم کمال است. این دو با هم مقابله ندارند.

راه بعدی این است که تغییر دیگری بدهیم مصنف مشخص نمی کند که چه تغییری بدهیم. ولی می فرماید: تمام قیود حرکت را ملاحظه کن. یا قید اول یا قید قوه. حال به جای بالقوه، بالفعل نیاوردی بلکه چیز دیگری بیاوری. در این صورت می گوییم این تعریف، ربطی به سکون ندارد،

راه دیگر این است که کمال را عوض کنیم و مقابل کمال که قوه است قرار دهیم و بگوییم سکون را تعریف به قوه کنیم در این صورت، قوه یک امر عدمی است و فعلیت آن قوه، ثبوتی است پس سکون، تعریف به امر عدمی می شود در حالی که تلاش ما این است که سکون را امر وجودی کنیم نه عدمی.

پس نتوانستیم حد حرکت را با تبدیل کردن، حد سکون قرار بدهیم به طوری که بتوانیم سه مطلب را حفظ کنیم ۱- حد سکون باشد ۲- مقابل حد حرکت باشد ۳- ثبوتی باشد ما نتوانستیم هر سه را درست کنیم. هر کدام را که درست می کردیم دیگری خراب می شد مصنف گرچه ۵ تغییر داد ولی در واقع سه کار کرد.

در کار اول که انجام داد کلمه «اول» را تبدیل به «ثانی» کرد یا «قوه» را تبدیل به «فعلیت» کرد. می‌گوییم این، تعریف سکون نمی‌شد ولی مقابله بودن و ثبوتی بودن آن حفظ شد.

در کار دوم که دو حالت دارد که لفظ اول و ثانی را حذف کرد یا تغییرات دیگری داده شود. می‌گوییم تعریف سکون صدق کرد و ثبوتی بود. ولی تقابل حفظ نشد.

در کار سوم که کمال را مبدل به قوه کرد، مقابله درست شد و تعریف بر سکون صادق شد ولی ثبوتی بودن حد، درست نشد. لذا هیچ کدام از این سه کار صحیح نیست و به نتیجه نمی‌رسیم. لذا مصنف نتیجه می‌گیرد که «فقد بان انه ليس يمكن...».

توضیح عبارت

(فان حذفنا لفظ الاول و الثانی لم نكن قد حفظنا شرط التقابل فی الحد)

اگر لفظ اول و ثانی را حذف کنیم شرط تقابل در حد را حفظ نکردیم.

(و ان غیرنا تغییرا آخر)

اگر تغییر دیگری (تغییر چهارمی) دادیم یعنی «اول» را به «ثانی» تبدیل نکردیم بلکه به چیز دیگر تبدیل کردیم. و هم چنین «قوه» را به «فعل» تبدیل نکردیم بلکه به چیز دیگر تبدیل کردیم.

(لم یکن له مفهوم اصلا)

مفهومی در نمی‌آید که صادق بر سکون باشد

(و ان اردنا ان تاتی بمقابل الکمال کان القوه)

اگر خواستیم در تعریف سکون، میاوریم مقابل کمال را که آن مقابل، قوه باشد.

(فالتحق السکون حیثند بالعدمیات)

سکون ملحق به عدمیات می شود.

(فقد بان انه ليس يمكن ان نقتضب من حد الحركة يطابق حد السكون و يكون السكون مقابل لها و يكون السكون مع ذلك قنيه)

روشن شد که نمی توانیم از حد حرکت، حدی را بگیریم که این سه شرط را داشته باشد.

۱\_ مطابق بر حد سکون باشد یعنی در تمام موارد، حد سکون بر آن صدق می کند.

۲\_ حدی باشد که سکون را با حرکت مقابل کند.

۳\_ سکون با وجود اینکه حد بر آن صادق می کند و مقابل حرکت است، قنيه و ثبوتی باشد.

حال اگر حدی، این سه شرط را نداشت کاشف از حد سکون نمی تواند باشد.

صفحه ۱۱۰ سطر ۳ قوله (فان جعلنا)

بحث دوم: آیا از حد سکون، می توان حد حرکت را به دست آورد

حال وارد قسم دوم می شود. قسم اول این بود که از حد حرکت، حد سکون را بدست آوریم اما قسم دوم این است که از حد سکون، حد حرکت را اقتضاب کنیم یعنی حد سکون را اصل قرار بدهیم که هم حرکت را ثبوتی قرار بدهیم و هم مقابل سکون باشد یعنی تمام سه شرط که در تعریف سکون لازم است در تعریف حرکت باشد. آیا می توان از تعریف سکون، تعریفی برای حرکت بدست آورد که این سه شرط را داشته باشد.

(نکته: ما در ابتدای فصل جزم پیدا کردیم که حرکت، امر ثبوتی است و در این قسمت از بحث، از جزم خود دست بر می داریم. گاهی حرکت را امر ثبوتی می گیریم و تعریف آن را از سکون بدست می آوریم و گاهی حرکت را امر سلبی می گیریم و تعریف آن را از سکون بدست می آوریم تا روشن شود که نمی توان تعریف حرکت را از سکون اقتضاب کرد. عمدا سلبی بودن را فرض کردیم تا کسی نگوید که شما چون حرکت را ثبوتی فرض کردید از حد سکون نتوانستید اقتضاب کنید لذا بیایید و آن را سلبی فرض کنید. پس این مطلب با مطلب قبل تنافی دارد گرچه در ابتدا بحث به طور جزم حرکت را ثبوتی دانستیم ولی الان می گوییم سلبی فرض کن).

حال وارد بحث می شویم که حدی برای سکون قبلا- ارائه دادیم که سکون را ثبوتی گرفت و آن حد عبارتست از «این له موجود زمانا» یعنی برای شی ساکن که در زمانی (یک زمانی) موجود است یعنی همین وجود «این» در زمان، سکون می شود. وجود «این» در «آن» با حرکت هم سازگار است. هم متحرک و هم سکون در یک «آن» نسبتی دارند. «آن» مشخص نمی کند که شی متحرک است یا ثابت است اما اگر برای این شیء این «این» را در زمان، واجد بود یا این «این» را در دو «آن» واجد بود یا به عبارت سوم «این» را در اکثر از «آن» واجد بود باز سکون می شود.

پس قید «زمانا» یعنی در یک زمانی این «این» را دارد و زمان، فوق «آن» است پس سکون دارد. یک اشکال در خود این تعریف که برای سکون کرده می کند با قطع نظر از اقتضاب، سپس وارد اقتضاب حد حرکت از حد سکون می شود و دو اشکال می کند.

اشکالی بر این حد وارد است (چه اقتضاب کنیم چه نکنیم) این است: در تعریف سکون، زمان را اخذ کردیم حال می خواهیم زمان را تعریف کنیم که به حرکت، تعریف می کنیم، طوری زمان را تعریف می کنیم که به حرکت یا چیزی که اشاره به حرکت دارد اخذ می شود حال اگر بگوییم زمان، کم متصل است که قرار و ثبات ندارد و قرار نداشتن همان حرکت است.

پس در تعریف سکون، زمان اخذ شده، در تعریف زمان هم حرکت اخذ شده پس در تعریف سکون، حرکت اخذ شده است یعنی ضدی در تعریف ضد دیگر اخذ شده و این جایز نیست.

(فان جعلنا الاصل حد السكون الذی ذکرناه دخل فيه)

اگر اصل (مقتضب منه) را حد سکون قرار بدهیم که ذکر کردیم (این له موجود زمانا) نه حد سکونی که بعداً می گوییم.

«دخل فيه»: دخلی در این حد است.

(اول شی الزمان او ما يتعلق بالزمان)

اول چیزی که داخل می شود در این تعریف، زمان است یا «ما يتعلق بالزمان» اخذ می شود. اولین اشکالی که می کنیم این است که در تعریف زمان است یا ما يتعلق بالزمان اخذ می شود.

مراد از (ما يتعلق بالزمان)، «آن» است. یعنی «این له موجود زمانا» یا «موجود فی آنین» یا «موجود فی اکثر من آنین» در دو عبارت اخیر (آنین، اکثر من آنین) زمان را اخذ کردیم. یا تعریف دیگر کنیم که «این بحيث یكون الشی قبله و بعده فيه» یعنی «اینی» است که این شیء قبل از این و بعد از این در آن «این» قرار گرفته. پس سکون را معنی می کنیم به اینکه اینی که برای شیء است به طوری که شیء قبل از این و بعد از آن در زمان باشد. در اینجا، زمان را نیاوردیم ولی کلمه قبل و بعد را آوردیم یعنی در تعریف دوم و سوم و چهارم، متعلق زمان آمد نه خود زمان.

(و الزمان يتحدد بالحركة)

در حالی که زمان، تعریف به حرکت می شود.

(فیکون السكون يتحدد بالحركة)

نتیجه این شد که سکونی که با زمان تعریف می شود قهراً با حرکت تعریف می شود.

(و الاضداد ليس بعضها جزء رسم البعض)

اضداد اینگونه نیست که یکی در رسم ضد دیگری قرار بگیرد.

## آیا می توان حرکت را از حد سکون اخذ کرد؟ و اشکالات آن ۹۱/۱۱/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۱۰ سطر ۵ قوله (و یکون الزمان)

موضوع: آیا می توان حرکت را از حد سکون اخذ کرد؟ و اشکالات آن

بیان کردیم که حد حرکت را نمی توان از حد سکون اقتضاب کرد. ابتداءً اشکال را بر خود حد سکون بیان کردیم که زمان در آن اخذ شده و زمان به وسیله حرکت، تعریف می شود پس در هر تعریفی که ما زمان را اخذ کنیم حرکت را هم اخذ کردیم. ما در تعریف سکون، زمان را اخذ کردیم پس در تعریف سکون، حرکت را هم اخذ کردیم یعنی ضدی، جزء حد ضد دیگر شده و این، جایز نیست. بعد از اینکه اشکال را ذکر کردیم می گوئیم اگر حد حرکت اقتضاب از حد سکون شود و حد سکون را اصل قرار بدسیم. در اینجا دو حالت اتفاق می افتد که در هر دو حالت اشکال می کنیم.

حالت اول: حرکت را مثل سکون که امر ثبوتی است ثبوتی قرار می دهیم.

اشکال بر حالت اول: ما این چنین عمل می کنیم که حد سکون را می آوریم و حد حرکت را از آن اتخاذ می کنیم. در اتخاذ حد از حد ضد آن، گفتیم که باید قیود موجود در حد اصلی را ملاحظه کنیم و مقابل آن را در حد فرع بیاوریم و از بیاناتی که مصنف فرمود لازم نمی آید همه قیود را مقابل کنیم بلکه کافی است یکی را مقابل کنیم مثلاً در اقتضاب حد سکون از حد حرکت، یکبار «کمال اول» را «کمال ثانی» می کنیم و یکبار «قوه» را «بالفعل» می کنیم تا اقتضاب حد سکون از حد حرکت حاصل شود. پس هم می توان یک قید را مقابل کرد و می توان همه قیود را مقابل کرد.

ص: ۴۰۱

حال می گوئیم در ما نحن فیه که حد سکون را اصل قرار می دهیم لازم نیست که تمام قیود موجود در حد سکون را در حد حرکت عوض کنیم. از جمله قیود، «زمان» است که در حد سکون بود و آن را در حد حرکت می آوریم و قیود دیگر را تبدیل می کنیم. اگر هم خواستیم زمان را تبدیل کنیم می توان زمان را تبدیل به «آن» کرد. چون تبدیل دیگر ندارد. اگر سکون، «کون الشی فی این واحد زمانا» است، حرکت عبارت می شود از «کون شی فی این واحد لا فی زمانا بل فی آن» یعنی در تعریف سکون می گوئیم در یک زمانی در «این» می ماند. اما در حرکت که در آن «این» در یک «آن» می ماند و در «آن» بعدی در «این» بعدی قرار می گیرد. پس زمان به «آن» تبدیل شد. حال فرق نمی کند که چه در تعریف حرکت، زمان را حفظ کنی و بقیه قیود را تبدیل کنی و چه زمان را هم تبدیل کنی، زیرا زمان از بین نمی رود و تبدیل به «آن» می شود بالاخره یا زمان یا متعلق به زمان را می آوریم (چون در تعریف سکون، زمان است) حال زمان را می خواهیم تعریف کنیم به حرکت

تعریف می شود. در ضمن تعریف حرکت، زمان آمده. زمان را به حرکت تعریف می کنیم سپس در ضمن تعریف حرکت، حرکت می آوریم. لازم می آید که حرکت به خودش تعریف شود که دور لازم می آید یعنی باید حرکت را از طریق زمان بشناسیم و زمان را از طریق حرکت بشناسیم و قهرا حرکت را باید از طریق حرکت بشناسیم.

ص: ۴۰۲



تعبیر مصنف این است: حرکت قبل از زمان است فی التصور.

قید «تصور» آورده شد چون اولاً بحث در حدّ و تعریف است و در حد، تصور مطرح است و در استدلال، تصدیق مطرح است. ثانیاً می گوید این حرکت قبل از زمان است یعنی اول باید حرکت را بشناسی و بعداً زمان را بشناسی زیرا حرکت، معرّف است و هر معرّفی، قبل از معرّف است در تصور. در تصور کردن ابتدا معرّف را تصور می کنی تا از طریق تصور معرّف، بتوانی معرّف را تصور کنی. هر معرّفی در تصور قبل از معرّف است پس حرکت هم در تصور، قبل از زمان است یعنی برای شناخت زمان باید حرکت شناخته شود حال که زمان در تعریف حرکت آمده پس برای شناخت زمان باید اول این حرکت را بشناسی تا زمان شناخته شود و اول زمان را بشناسی تا حرکت شناخته شود. شناخت حرکت، توقف دارد بر شناخت زمان و شناخت زمان توقف بر شناخت حرکت دارد. این اشکال اول است که در صورتی لازم می آید که حرکت را امر ثبوتی بگیری همان طور که سکون امر ثبوتی است.

توضیح عبارت

(و یكون الزمان يدخل ايضاً في حد الحركة)

اشکالی را جلسه قبل خواندیم و آن این بود که لازم می آید ضدی را جزء ضد دیگر قرار بدهیم که باطل است. اما اشکال امروز این است که اگر حد حرکت را از حد سکون اقتضاب کردی قیود در سکون را باید در حد حرکت بیاوری و زمان که در حد سکون است در حد حرکت می آید حال یا خود زمان یا مقابل زمان در حد حرکت می آید.

ص: ۴۰۳

ترجمه: لازم می آید که زمان در حد حرکت داخل باشد همانطور که در حد سکون داخل است.

(لانه داخل فیما یدخل فی حده)

نسخه صحیح «حدها» است و ضمیر آن باید به حد حرکت برگردد ولو مذکر باشد. ضمیر در «لانه» به زمان بر می گردد. مراد از «ما» در «ما یدخل» سکون است.

ترجمه: برای اینکه زمان داخل است در سکون که آن سکون داخل در حد حرکت می شود چون حد حرکت را از حد سکون می گیری پس حد سکون اولاً است و حد حرکت از حد سکون گرفته می شود پس حد سکون در حد حرکت می آید حال یا با عوض شدن یک قید یا همه قیدها.

(و الحركة قبل الزمان فی التصور)

وقتی زمان در حد حرکت اخذ شد با توجه به اینکه زمان را از طریق حرکت می شناسیم لازم می آید که حرکت در تعریف زمان اخذ شود در حالی که حرکت در تصور، قبل از زمان است و باید قبل از زمان حرکت را بشناسی پس هم شناخت زمان متوقف بر حرکت است و هم شناخت حرکت متوقف بر زمان است و هذا دور.

صفحه ۱۱۰ سطر ۶ (قوله فلا یجوز)

حالت دوم: حرکت را امر سلبی بگیریم.

اشکال: اگر حرکت، امر سلبی باشد قهراً سکون، امر ثبوتی است چون بنای ما این است که سکون، امر ثبوتی باشد. (می توان فرض کرد حرکت، امر ثبوتی باشد که در واقع هم اینگونه است. می توان فرض کرد که حرکت، امر ثبوتی نباشد و این به عنوان فرض است نه اینکه در واقع اینگونه باشد. ما به عنوان فرض مطرح می کنیم تا رسیدگی کنیم که آیا صحیح است یا نیست عادت مصنف این است که تمام فرضها ولو غلط باشد را مطرح می کند و جواب می دهد. پس در اینجا که حرکت را امر سلبی فرض کردیم و می خواهیم از حد سکون اخذ کنیم دیگر نباید به تعریف قبلی حرکت که کمال اول لما هو بالقوه است نظر داشته باشیم).

ص: ۴۰۴

در این فرض، حرکت را از عدمی می‌گیریم و این حد عدمی را از حد سکون که وجودی است اقتضاب می‌کنیم و بدست می‌آوریم و می‌گوییم السکون «این له موجود زمانا» حرکت را امر عدمی می‌گیریم در اینصورت به تعریف سکون اشکال وارد می‌شود. زیرا در تعریف سکون، زمان را اخذ کردید و زمان متوقف بر حرکت است یعنی شناخت زمان متوقف بر شناخت حرکت است پس در تعریف سکون، حرکت اخذ می‌شود. (تا اینجا را قبلاً گفته بودیم) و حرکت الان بنا بر فرض، امر سلبی است پس در تعریف سکون که امر وجودی است حرکت که امری سلبی است اخذ شده. ما در تعریف امر ثبوتی، عدم را اخذ می‌کنیم و این غلط است زیرا عدم در تعریف امر ثبوتی اخذ نمی‌شود گرچه عکس آن صحیح است و ممکن است که امر ثبوتی را در تعریف عدمی اخذ کنیم مثلاً عمی را می‌توان تعریف به امر سلبی کرد به ندیدن یا نابینایی، و می‌توان تعریف به امر ایجابی کرد به بسته بودن چشم یا کار آمد نبودن چشم.

ثبوتی را به عدمی نمی‌توان تفسیر کرد در حدّ یک امر ثبوتی نمی‌توان عدم را قرار داد چون ثبوتی از عدم درست نمی‌شود ولی عدمی می‌تواند از ثبوتی درست شود.

عدمی یعنی امر ثبوتی که معدومش دیدید. عدم از ثبوت درست نشده ولی عدمی از ثبوتی درست شده. الان می‌خواهید در تعریف سکون که ثبوتی فرض شده حرکت را که بالفرض عدمی است اخذ کنی چون زمان را اخذ کردید و با اخذ زمان در واقع حرکت در تعریف سکون اخذ شده و حرکت را الان عدمی می‌گیرد. سپس عدمی را در تعریف سکون اخذ می‌کنید در حالی که سکون امر ثبوتی است. پس لازم می‌آید که امر سلبی در تعریف ثبوتی بیاید.

(فلا يجوز ان تكون الحركة حينئذ عدما)

بعضی نسخ «و لا يجوز» دارد که بهتر است چون فاء تفریع را به سختی می توان معنی کرد.

در هر صورت، این عبارت اشکال بعدی است و در فرضِ سلبی بودنِ حرکت است.

«حينئذ»: در هنگامی که در حد سکون، اخذ می شود به خاطر اینکه زمان در حد سکون اخذ شده است.

(ان كان السكون قنيه)

اگر سکون امر ثبوتی است حرکت نمی تواند سلبی باشد.

(لان العدم لا يدخل في مفهوم القنيه)

چون عدم که در فرض ما حرکت است نمی تواند در مفهوم وحد قنیه که در فرض ما سکون است اخذ شود تعبیر به مفهوم می کند چون حد بودن این تعریفها را قبول ندارد. اگر «فی حد القنيه» می گفت درست بود ولی اگر بخواهد دقیق تر حرف بزند «فی مفهوم القنيه» می گوید.

(بل الامر بالعكس)

بلکه در حد امر عدمی می توان ثبوتی را اخذ کنی.

(فان الحركة داخله في حد الزمان الداخل في حد السكون)

این عبارت، تعلیل برای چه چیز است؟

از نحوای عبارت (نه صراحت آن) بدست می آید که لازم است حرکت را در تعریف سکون اخذ کنیم و وقتی اخذ کردیم با توجه به سلبی بودن و عدمی بودن حرکت، لازم می آید امر عدمی در تعریف، اخذ شود.

سوال: چه لزومی دارد که حرکت را در تعریف سکون اخذ کنی تا این محذور لازم بیاید. بلکه حرکت را در تعریف سکون اخذ نکن.

جواب: این «فان الحركة» دلیل برای لزوم اخذ حرکت در تعریف سکون است. می گوید: لازم است در تعریف سکون، حرکت را اخذ کنیم چون در تعریف سکون، زمان را اخذ کردیم و اگر زمان اخذ شود حتما حرکت هم اخذ می شود.

«فان الحركة» تعلیل برای چه هست؟ تعلیل برای لزوم اخذ حرکت در تعریف سکون است.

چرا حرکت را باید در تعریف سکون، اخذ کنیم؟ زیرا حرکت داخل در حد زمان است و زمان هم داخل در حد سکون بود چون زمان در حد سکون اخذ شد حرکت هم در حد زمان اخذ می شود پس حرکت باید در حد سکون اخذ شود.

(المذكور بالمعنى الصورى)

المذكور را صفت حد می توان گرفت یعنی حد سکونی که ذکر شد. بالمعنى الصورى را توضیح حد بگیریم. صوری یعنی ثبوتی و وجودی. المذكور را می توان صفت سکون گرفت که بالمعنى الصورى به خوبی بیان می شود: در حد سکونی که این سکون ذکر شد با حد و مفهوم صوری و ثبوتی خودش که «این له موجود زمانا» در این تعریف، زمان آمد و در تعریف زمان، حرکت می آید سپس در تعریف سکون حرکت می آید.

صفحه ۱۱۰ سطر ۸

توضیح مطلب

تا اینجا سه اشکال وارد شد:

۱\_ اشکال بر تعریف سکون بود که ضدی در حد ضد دیگر بکار می رود.

۲\_ اشکال بر تعریف حرکت بود که دور لازم می آید.

۳\_ اشکال بر تعریف سکون بود که امر سلبی در امر ثبوتی اخذ شود.

ص: ۴۰۷

این سه اشکال به ما می فهمانند که اقتضابِ حد حرکت از حد سکون، ممکن نیست چون حد سکون دارای زمان است. حد حرکت هم دارای زمان است. حد حرکت هم دارای زمان است و سه اشکال می شود که هم در تعریف سکون هم در تعریف حرکت می آید.

حال چه می شود که تعریف سکون را عوض کنیم و حد حرکت را از این تعریف جدید اقتضاب کنیم؟ ۱ تا الان گفت بهترین تعریف، همان است که قید زمان را اخذ کردیم و گفتیم «این له وجود زماناً». اما اگر آن حدی که قرار است اصل قرار داده شود را عوض کنیم آیا این تعریف هم اشکال خواهد داشت.

«فبقول»: بهترین تعریف برای سکون این است که شی در «این» واحد باشد وقتاً، به طوری که این شی قبل از آن وقت و بعد از آن وقت در همان «این» باشد. حال حرکت در مقابل آن قرار بگیرد می گوئیم جسم، در «این» واحد باشد فی وقت به طوری که قبل از آن وقت و بعد از آن وقت، در این واحد نباشد.

اشکال: بر این تعریف اشکال دور وارد می شود. چون کلمه «قبل و بعد» را اخذ کرده که مراد قبل و بعد زمانی است نه رتبی، گویا زمان در تعریف سکون و حرکت اخذ شده. در تعریف سکون زمان را اخذ کردی چون زمان به حرکت اخذ می شود پس در تعریف سکون باید حرکت را اخذ کنی و این تعریف ضد به ضد است. در تعریف حرکت که زمان را اخذ کردی چون زمان به حرکت تفسیر می شود پس در تعریف حرکت، حرکت را اخذ کردی و این دور است پس هم تعریف سکون اشکال دارد هم تعریف حرکت اشکال دارد.

(فتبین اذن انه لا يجوز ان نقول هذا الاقتضاب ان الحركة هي ان لا يكون للجسم اين واحد زمانا)

«هذا الاقتضاب» یعنی اقتضاب حد حرکت از حد سکون

در این اقتضاب نمی توان حرکت را اینگونه تعریف کرد که «ان الحركة لا يكون للجسم اين واحد زمانا». تعریف سکون را در ذهن بیاورید که «این له موجود زمانا» بود این تعریف را ملا-حظه کنید. که «یکون» را تبدیل به «لا-یکون» کردیم و آن را تعریف برای حرکت قرار می دهیم.

سکون: یکون للشی این واحد زمانا

حرکت: لا یکون للشی این واحد زمانا، یعنی در طول زمان یک «این» ندارد بلکه در طول زمان متحرک، چندین «این» دارد اما جسم ساکن، در طول زمان یک «این» دارد. در اینجا تعریف حرکت را مقابل تعریف سکون قرار دادیم بدون اینکه کلمه زمان را در مقابل بیاورد همان زمان که در سکون بود در تعریف حرکت آمد، گرچه می توانست مقابل زمان را بیاورد ولی نیارود. ولی باز این اشکال وارد می شد که زمان در تعریف اخذ شده و اگر زمان در تعریف حرکت اخذ شود همان مشکلات وجود دارد.

(فینظر هل يمكن ان يكون هذا الاقتضاب على وجه آخر)

مراد از هذا الاقتضاب یعنی اقتضاب حد حرکت از حد سکون.

حال که روشن شد که در این اقتضاب نمی توانیم اینگونه حد حرکت را تعریف کنیم نظر می کنیم که آیا این اقتضاب به وجه دیگری می تواند باشد.

(فنقول ان احسن ما يمكن ان يقال حينئذ)

«حينئذ» در این هنگام که از تعریف قبل، دست برداشتیم، در این هنگام که حد حرکت را از حد سکون بگیریم و حد سکون قبلی را کنار گذاشتیم و حد دیگری برای سکون بگوییم.

(هو ان السكون كون في اين واحد وقتا و الشئ قبله و بعده فيه)

یعنی شی، کون داشته باشد در یک این و در یک وقتی (این وقت، می تواند «آن» یا زمان باشد) در حالی که شی قبل از آن وقت و بعد از آن وقت در همان این است یعنی سکون، این است که شی در یک وقت در این باشد، قبل و بعد از آن وقت هم در همان این باشد.

(و الحركة كون في اين واحد من غير ان يكون قبله او بعده فيه)

حرکتی که از این تعریف سکون می گیریم این است که شی در این واحد باشد وقتا (کلمه وقتا را مصنف نیاورده ولی باید در تقدیر گرفت) بدون اینکه قبل از آن وقت و بعد از آن وقت در آن این باشد.

سوال: چرا در سکون گفت «و التي قبله و بعده فيه» که با لفظ واو آمده اما در حرکت گفت «و الشئ قبله او بعده فيه» که بالفظ او آمده.

جواب: چون در سکون، قبل و بعد و «آن» یک حالت دارد و تغییر حالتی نیست یعنی این شی در این وقت و قبل از این وقت و بعد از این وقت در همین این است اما در حرکت اینگونه نیست. در حرکت می توان گفت قبل از این وقت در این «این» نیست یا بگویید بعد از این وقت در این «این» نیست چه بعد را مطرح کنی چه قبل را مطرح کنی فرق نمی کند در حرکت، هر کدام از قبل و بعد را بیاوری کافی است اما در سکون می گوئید قبل از این و بعد از این در همین جا است. البته در سکون هم می تواند «او» آورده و لزومی ندارد. ولی «او» در حرکت بهتر است و «واو» در سکون بهتر است البته در کتاب بین «قبله» و «واو» فاصله افتاده که شاید الف افتاده و «او» بوده لذا باید به نسخه خطی مراجعه کرد.

ص: ۴۱۰



(فتكون قد استعملنا في تفهيمهما القبل الزماني و البعد الزماني)

ما بكار گرفتيم در تفهيم حركت و سكون (در هر دو بكار گرفتيم) قبل و بعد كه زماني است اگر قبل و بعد رتبي را بكار مي گرفتيم مشكلي نبود ولي قبل و بعد زمان را گرفتيم.

(و هما متحددان بالزمان و الزمان متحدد بالحركة)

قبل و بعد زماني، به زمان تعريف مي شوند. چون زماني با زمان تعريف مي شوند و زمان هم با حركت، تعريف مي شود پس قبل و بعد با حركت تعريف مي شود. آنجا كه قبل و بعد مي آيد حركت است. بنا بر اين در تعريف حركت، زمان را اخذ كرديد پس حركت را اخذ كرديد.

(فيكون قد صارت الحركة ماخوذة في مفهوم نفسها)

لازم مي آيد كه حركت در مفهوم خودش اخذ شود. بيان كرديم كه حركت در مفهوم سكون هم اخذ مي شود. حركت در مفهوم حركت هم اخذ مي شود. و اينكه حركت در مفهوم سكون اخذ شود، اخذِ ضد به ضد است كه صحيح نيست و حركت در مفهوم حركت اخذ شد كه دور است و باطل است.

مصنف فقط حركت را مطرح كرد و سكون را مطرح نكرد ولي اشكال در سكون هم است.

(فظاهر ان الحركة لا تفهم من هذه الجهة)

معلوم شد كه حركت از حد سكون فهميده نمي شود به خاطر اين مشكلي كه داشتيم.

ظاهر است كه حركت فهميده نمي شود از اين تعريفی كه از تعريف سكون متخذ شد اما چرا فهميده نمي شود؟ از اين جهت و حيث كه اين اشكال وارد شد. («من» را تعليليه گرفتيم و «جهت» را به معنای «حيث» گرفتيم. «من هذه الجهة» يعني به خاطر اين اشكالي كه وارد شد)

بعد از «لا- تفهم» هم چیزی در تقدیر گرفتیم به این صورت (لا- تفهم من حد السكون) می توان تقدیر نگرفت و «من هذه الجهه» را اشاره به تعریف سکون گرفت و گفت: حرکت فهمیده نمی شود از این جهت (یعنی از چنین تعریفی که برای سکون کردیم).

نکته ای در جلسه ۱۷/۱۱/۹۱ استاد فرمودند: «من هذه الجهه یعنی «من جهه اخذ فی حد نفسها» یعنی از این جهت که داریم نفس حرکت را در حد نفس حرکت اخذ می کنیم این تعریف پذیرفته نیست.

فلیس هذا رسما

پس این تعریفی که برای حرکت ارائه دادیم رسم حرکت نیست چون به مشکل برخورد کردیم.

### ادامه بحث اینکه آیا می توان حد حرکت را از حد سکون اخذ کرد؟ ۹۱/۱۱/۱۷

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۱۰ سطر ۱۳ قوله (و اضعف من هذا)

موضوع: ادامه بحث اینکه آیا می توان حد حرکت را از حد سکون اخذ کرد؟

حال سکون را به معنای سوم که وجودی است مطرح می کنیم و می گوئیم آیا می توان از آن، حد حرکت را گرفت یا نه؟

حد سوم سکون این است که «کون فی این واحد زمانا» یعنی سکون، بودن شی است در یک «این» در طول یک زمان، یعنی لااقل در دو «آن» شی در یک «این» باقی باشد این شی را ساکن، و بقاء و کون آن شیء در این «این» را سکون می گوئیم.

در حرکت، همین حد را می آوریم ولی زمان را تبدیل به لا فی زمان می کنیم و می گوئیم حرکت: «کون الشی فی این واحد لا فی زمان» یعنی در یک «آن» شی در یک «این» باشد و «آن» بعدی در «این» دیگر باشد.

ص: ۴۱۲

توجه کنید که حد حرکت را از حد سکون گرفتیم یعنی که «زمانا» که در حد سکون بود را تبدیل به «لا فی زمان» کردیم و به بقیه قیود ضمیمه کردیم آیا این کار، مطلوب ما را نتیجه می دهد یا نه؟

جواب این است که این تعریف سوم ضعیف تر از تعریف دومی است زیرا تمام اشکالاتی که در تعریف دومی وجود دارد در تعریف سوم هم وجود دارد و علاوه بر آن، اشکال دیگری هم دارد. در تعریف دومی دو اشکال بود. اشکال اول مربوط به حد حرکت بود و گفتیم که اخذ شی در تعریف خودش لازم می آید و اشکال دوم مربوط به حد سکون بود که اخذ الضد فی حد الضد الاخر لازم می آید.

در راه سوم هر دو اشکال است. به این بیان که در سکون می گوید «کون فی این واحد زمانا» که قید «زمان» را آوردیم و زمان با حرکت تفسیر می شود پس سکون به حرکت، تفسیر می شود که تعریف ضد به ضد دیگر است.

به تعریف حرکت نگاه می کنیم که «لا فی زمان» قرار داده شده و زمان یعنی حرکت است پس اخذ الشی فی حد نفسه است.

ولی اشکال سومی هم هست که تعریف مانع اغیار نیست یعنی در حد حرکت، چیزی داخل می شود که نه حرکت است نه سکون. چون حرکت را اینگونه تفسیر کردیم: «کون الشی فی این واحد لا- فی زمان». فرض کن شیء ساکن است و می خواهد حرکت را شروع کند آن «آنی» که می خواهد حرکت را شروع کند و مبدأ حرکت است آن «آن» نه سکون است و نه حرکت است. اما اینکه حرکت نیست روشن است چون شروع در حرکت است و هنوز حرکت شروع نشده است. آن مبدأ، شروع حرکت نیست. بعد از مبدأ، حرکت شروع می شود. پس مبدأ، حرکت نیست.

ص: ۴۱۳

مبدأ، سکون هم نیست چون شی در مبدأ در یک «آن» حاصل است در حالی که سکون، «آنی» نیست بلکه زمانی است. ساکن باید در جایی است که هست لااقل در دو «آن» حاصل باشد. و یک «آن» کافی نیست تا اطلاق سکون بر آن کنیم.

پس در مبدأ، شی نه ساکن است و نه متحرک است در حالی که تعریف حرکت بر «کون الشی فی المبدأ» صادق است و تعریف حرکت «کون الشی فی آن واحد لا فی زمان» بود.

پس تعریف حرکت، این فرضی را که از اغیار بود شامل شد یعنی تعریف، مانع اغیار نیست. اما الان در منتهای حرکت بحث می کنیم یعنی در آن جا که حرکت می خواهد تمام شود و سکون می خواهد حاصل شود. بین آن حرکتی که تا الان داشت واقع می شد و سکونی که الان می خواهد واقع شود یک «آنی» داریم که آن «آن» منتهای حرکت است و بین سکون قبلی و حرکتی که می خواهد شروع شود «آنی» بود که حرکت می خواهد شروع شود حال بین حرکتی که دارد انجام می شود و سکونی که بعداً می خواهد انجام شود «آنی» داریم که منتهای حرکت است. در آن «آن» هم شی کائن است در «این واحد لا فی زمان» یعنی تعریف حرکت بر کون شی در منتهای حرکت هم صادق است در حالی که کون شی در منتهای حرکت، نه حرکت است نه سکون است. اما حرکت نیست چون حرکت تمام شده. اما سکون نیست چون یک «آن» در آنجا می ایستد و سکون، زمانی است و «آنی» نیست. پس کون الشی فی المبدأ (فی المبدأ یعنی حد فاصل بین سکون قبلی و حرکتی که می خواهد شروع شود) و کون الشی فی المنتهی (فی المنتهی یعنی حد فاصل بین حرکتی که داشت تمام می شد و سکونی که می خواهد شروع شود) مصداق تعریف حرکت است در حالی که حرکت نیست پس در حرکت، دو مورد از اغیار داخل شد و تعریف حرکت مانع اغیار نشد.

(و اضعف من هذا)

اضعف از راه دوم این است که بگوییم

(ان یوخذ متوسعا فیه)

ضمیر در «یوخذ» به حد حرکت بر می گردد. شاید کسی به حد سکون برگرداند و با تکلف می توان همراهی کرد ولی اگر به حد حرکت برگردد بهتر است چون اشکال در حد حرکت است که مانع اغیار نیست.

اضعف از این راه دوم این است که حد حرکت اخذ شود در حالی که در این حد، وسعت قائل شویم (ضمیر در فیه به حد حرکت بر می گردد) ما حد حرکت را طوری بگیریم که در آن وسعت قائل شویم. وسعت قائل شویم یعنی دو مورد از اغیار را هم بیاوریم تا حد حرکت، وسیع شود و «مالیس بحرکه» را هم شامل شود. آن حدهایی که قبلا می گفتیم وسیع نبودند و فقط مصادیق حرکت را شامل می شدند ولی این حدی که الان می گوییم چنان وسیع است که نه تنها مصادیق حرکت را شامل می شود بلکه اوسع از مصادیق حرکت را (یعنی مالیس بحرکه) را هم شامل می شود.

(فیقال ان السکون فی این واحد زمانا و الحرکه کون فی این واحد لافی زمان)

سکون این است که شی در زمانی، در این واحد باشد و حد حرکت را می خواهیم از این تعریف بگیریم می شود «کونه فی این واحد لافی زمان» که مقابل کردیم و گفتیم که در مقابله لازم نیست تمام قیود شی را در تعریف حرکت اخذ کنیم.

(فان هذا يلزمه ما قيل هناك)

تعلیل برای اضعف بودن است. چون لازم می آید این تعریف را، اشکالاتی که در تعریف قبل گفته سند و آن دو اشکال بود. ۱\_ مربوط به حرکت (اخذ الشی فی حد نفسه) ۲\_ مربوط به سکون (اخذ الضد فی ضد الآخر) در این تعریف سوم هم می آید.

«هذا» یعنی این تعریف سوم، لازم می باشد آنچه که در تعریف قبل گفته شد.

(و یشرکه حال المتحرک فی ابتدا الحرکه و انتهائها)

یعنی اشکال، اضافه دارد که: شریک می باشد حرکت یا حد حرکت را، «کون الشی فی المبدأ و المنتهی»، در حالی که حرکت نیست.

ترجمه: شریک حد حرکت می شود (چون ضمیر مذکر آمده به حد حرکت بر می گردانیم نه به حرکت والا به حرکت بر می گردانیم که بهتر بود).

(فی ابتدا الحرکه) ابتدا حرکت یعنی «آنی» که فاصل بین سکون قبلی و حرکتی که می خواهد واقع شود، آخرین لحظه سکون که اولین لحظه حرکت است یا مبدأ الحرکه گویند که شی در آن، لا فی زمان حاصل است و تعریف حرکت صدق کرد در حالی که حرکت نیست.

(انتهائها): «آنی» که فاصل بین حرکتی که تمام شده و سکون که بعداً شروع می شود. در این دو «آن» متحرک حالتی (کون فی این) دارد که آن کون، لا فی زمان است و در عین حال حرکت نیست.

(فذلک کونه فی مکان واحد لا زمانا و لیس بحرکه و لا سکون)

آن حالی که شی در ابتدا و انتها دارد «کون فی مکان واحد زمانا» است در حالی که این حالت و این کون، نه حرکت و نه سکون است. اما حرکت نیست چون در مبدأ حرکت، حرکت هنوز شروع نشده تا بگوییم حرکت است. در منتهای حرکت، حرکت تمام شده پس حرکت نه در مبدأ و نه در منتهی حاصل است. اما سکون نیست چون می گوییم: مبدأ و منتهی «آنی» است در حالی که سکون «آنی» نیست بلکه زمانی است. نمی توان سکون را «آنی» قرار داد بلکه باید حتما زمانی باشد.

پس چه حد حرکت را از حد سکون بگیریم چه حد سکون را از حد حرکت بگیریم دارای اشکال است. لذا باید بگوییم سکون عبارت از امر عدمی است که عدم الحركه من شانہ ان يتحرك است ولی تقابل عدم و ملکہ درست می کند نہ تضاد.

سپس دوباره مصنف عدمی بودن سکون را اثبات می کند. تا اینجا ثبوتی بودن سکون را رد کرد و عدمی بودن نتیجه گرفته شد حال مستقیماً وارد این می شود که عدمی بودن سکون را ثابت کند و دلیل بیاورد.

ما سه گونه امر داریم دفعی - زمانی - تدریجی. چیزی که می خواهد واقع شود و حادث شود به این سه گونه است.

اما دفعی: در دفعی می توانید مفهوم را صدق بدهید به شرطی که دفعه حاصل شود مثل اتصال دو انگشت به یکدیگر که اتصال، دفعی است یعنی این حالت، دفعه واقع می شود و بر این حالت دفعی، اتصال صدق می کند پس اتصال، تدریجی نیست. بله ما قبل آن تدریجی است ولی خودش تدریجی نیست.

اما زمانی: بعضی چیزها زمانی اند مثل وجود ما انسانها که زمانی است یعنی ما در زمان موجود هستیم. بله ممکن است یک وجود عقلی داشته باشیم که لا-فی زمان باشد ولی وجودی که الان داریم و در همین عالم کون و فساد داریم وجود زمانی است این وجود زمانی به چه معنی است؟ یعنی در هر زمانی ملا-حظه کنید، این وجود حاصل است. اگر از اول عمر تا آخر عمر رایک زمان لحاظ کنی وجود ما حاصل است. اگر قطعه قطعه کنی باز هم وجود ما حاصل است نه اینکه وجودمان را قطعه قطعه کنیم. وجود، قطعه قطعه نمی شود ولی زمان قطعه قطعه می شود. صدق می کند که این وجود کائن فاسد برای من در این روز هست. صدق می کند که در این هفته، و در این سال هست. و در تمام عمر هم هست. پس روشن شد که در امر زمانی، لازم نیست که از اول تا آخر زمان را یکی حساب کرد ولو قطعه قطعه هم شود آن شیء زمانی در این قطعات صادق نیست.

اما تدریجی: تدریجی طوری است که از اول تا آخر، یکی است و اگر از وسط، قطع کنید اصلا صدق نمی کند.

یک امر تدریجی می خواهد حاصل شود مثل خود زمان. خود زمان باید به تدریج حاصل شود یعنی لا اقل دو «آن» باشد (البته بیان کردیم که دو «آن» کنار هم را اصلا قبول نداریم ولی شما فرض کن که دو «آن» را مستقل نگیری بلکه یک زمان مستقل در نظر بگیر که اگر تقسیم کردی، دو «آن» شود زمان تدریجا حاصل می شود به طوری که اگر آن را قطع کنی زمان نیست. دو «آن» به هم چسبیده فرض کن و این زمان باید در مجموع دو «آن» واقع شود. از اول تا آخرش یک زمان است اگر قطع کنی دیگر زمان نیست. زمان امر تدریجی است نه امر زمانی، (زمان، که زمانی نمی شود والا ظرف و مظروف یکی می شود) یعنی از اول تا آخرش یکی است. اگر قطع کردی و تدریج حفظ شد باز هم زمان است و اگر تدریج حفظ نشد زمان نیست.

توضیح عبارت

(فقد تبين واتضح انه لا وجه لتصحيح تقابل حد الحركة بحد السكون و السكون حده المعنى القيني)

روشن و واضح شد که راهی نداریم و توجیهی نداریم که تصحیح کنیم تقابل حد حرکت با حد سکون را در حالی که حد سکون همان معنای ثبوتی باشد (یعنی طوری این دو را تعریف کنیم که تعریف آنها متقابل بشوند در حالی که حد سکون، همان معنای ثبوتی باشد).

در کتاب نوشته «القینی» ولی ظاهر این است که «القینی» درست است چون قنیه است.

ص: ۴۱۸



(فبقی ان یكون السكون حده المعنى العدمی)

باقی ماند که سکون، حدش معنای عدمی باشد.

**۱- سکون در هر حرکتی در مقابل همان نوع از حرکت است. ۲- سکون امر عدمی است. ۳- بحث از وجود مکان**

۹۱/۱۱/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۱۰ سطر ۱۷ قوله (اعلم)

موضوع: ۱- سکون در هر حرکتی در مقابل همان نوع از حرکت است. ۲- سکون امر عدمی است. ۳- بحث از وجود مکان

ثابت کردیم سکون امر وجودی نیست بلکه امر عدمی است. الان می خواهیم شاهی بر این مدعا اقامه کنیم تا ثابت کنیم سکون، امری عدمی است نه اینکه از نفی ثبوتی بودنش، عدمی بودنش را نتیجه بگیریم بلکه می خواهیم، امر عدمی بودن آن را ثابت کنیم ولی دلیل، دلیلی است که با ارجاع به امر بدیهی و وجدانی مطرح می شود یعنی مقدمات آن بدیهی و مقبول است. این دلیل در ضمن اینکه ثابت می کند سکون عدمی است، مطلبی را هم بیان می کند و آن اینکه سکون در هر حرکتی مقابل همان حرکت است و چنین نیست که ما همه سکونها را یکی لحاظ کنیم یعنی همانطور که ۴ نوع حرکت یا به قولی ۵ نوع حرکت داریم، ۴ نوع سکون و به قولی ۵ نوع سکون داریم. سکون در مقابل کیف، سکونی است در مقابل حرکت کیفی، که این سکون را نمی توان در مقابل حرکت نمو گذاشت. حرکت نمو، حرکتی جدا از حرکت کیف است پس سکون در کیف با سکون در نمو هم باید جدا باشد. اگر حرکت در مکان با حرکت در وضع جدا است سکون در وضع و سکون در مکان هم جدا است.

ص: ۴۱۹

پس دو مطلب را بیان می کنیم: ۱- سکون واحد را در مقابل ۴ نوع حرکت یا ۵ نوع حرکت قرار ندهید بلکه به تعداد حرکتها، سکون پیدا می کنیم ۲- سکون، امر عدمی است. این مطلب دوم از مطلب اول استفاده می شود حتماً باید به مطلب اول توجه داشته باشیم تا مطلب دوم استفاده شود. مطلب اول این بود که اگر ما ۴ نوع حرکت داریم ۴ نوع سکون داریم. این، در چه وقت صحیح است؟

روشن است چون هر کدام از حرکتها را که نفی کنی، سکون درست می شود. زیرا ۴ تا حرکت داریم لذا ۴ تا نفی حرکت پیدا می کنیم و در نتیجه ۴ تا سکون پیدا می کنیم. پس مطلب اول زمینه برای مطلب دوم می شود یعنی اینکه ما در مقابل ۴ حرکت، یک سکون نداریم بلکه ۴ تا سکون داریم زمینه می شود برای استنباط اینکه سکون، امری عدمی است چون اگر امر وجودی بود یکی از آنها تقسیم می شد ولی چه لزومی دارد که دیگری تقسیم شود آن هم به همان اندازه که اولی تقسیم می شود.

از اینکه می بینیم اولی به ۴ قسم تقسیم می شود و دومی هم به ۴ قسم تقسیم می شود و هکذا از اینکه می بینیم اولی به ۵ قسم تقسیم می شود و دومی هم به ۵ قسم تقسیم می شود و می فهمیم که این دو تا مقابل هم هستند اما مقابل نه به معنای وجودی، چون لزومی ندارد که یک امر وجودی تقسیم شود و امر وجودی دیگر هم تقسیم شود. و حتی تعداد اقسام آنها هم مساوی باشد.

ص: ۴۲۰

توضیح بحث: سکون در مقابل استحاله (استحاله، حرکت در کیف است) معنایش کیف نیست. سکون در مقابل استحاله به معنای کیفی نیست که موجود فی زمان باشد. شما حرکت در کیف را تفسیر کنید که شی در کیف حرکت می کند یعنی کیفش در زمان ثابت نمی ماند و در هر «آنی» عوض می شود. حرکت در کیف یعنی تبدیل کیف در هر «آن». حال اگر کسی بخواهد تسامحی حرف بزند می گوید حرکت در کیف به معنای کیف مبتدل است. این حرف، غلط است. زیرا حرکت، کیف نیست حرکت را نمی توان به کیف تعریف کرد. حرکت را باید به تغیر و تبدل کیف تعریف کرد. اما اگر کسی گفت حرکت در کیف، کیف متحرک است. این، تسامح است.

اما اینکه آیا سکون عدمی است یا وجودی است؟ مصنف می خواهد بیان کند که ما سکون را نباید به کیفی که زماناً باقی بماند تفسیر کنیم بلکه باید بگوییم سکون در کیف، حرکت نکردن در کیف، است.

{سوال: اگر سکون را تعریف به عدم الحركه کنیم لازم می آید که ضدی را در تعریف ضدی اخذ کنیم و این را قبلاً باطل کردیم پس قهراً این تعریف، باطل می شود یعنی نمی توانیم سکون را عبارت از عدم الحركه بگیریم و وقتی نتوانستیم سکون را عبارت از عدم الحركه بگیریم نمی توانیم حکم کنیم که سکون امر عدمی است؟

جواب: وقتی ما سکون را امر عدمی بگیریم رابطه اش با حرکت، رابطه تضاد نیست بلکه رابطه عدم و ملکه است. ما ضدی را نمی توانیم در تعریف ضدی اخذ کنیم ولی ملکه را می توانیم در تعریف عدم، اخذ کنیم و باید اخذ کنیم. ملکه باید در تفسیر عدم اخذ شود چون عدم به معنای عدم این ملکه است و به معنای عدم مطلق نیست. در جایی که رابطه بین عدم و وجود، تناقض نباشد بلکه عدم و ملکه باشد، عدم، عدم مطلق نیست. بلکه عدم همان ملکه است باید در تفسیر سکون، عدم الحركه بگیریم بله اگر حرکت و سکون تضاد داشتند نمی توانستیم حرکت را در تعریف سکون اخذ کنیم ولی ما تضاد را رد کردیم لذا تفسیر سکون به عدم الحركه اشکال ندارد بلکه واجب است.}

از آنچه در جلسات گذشته و جلسه امروز بیان شد نتیجه می‌گیریم سکون، عدم‌الحركة است یعنی امری عدمی است. اشکالی در پایان جلسه قبل مطرح شده بود که الان مطرح می‌کنیم و جواب می‌دهیم.

اشکال: در گذشته خواندیم که طبیعت، منشاء حرکت و سکون شیء است. یعنی حرکت و سکون هر دو اثر طبیعتند. آیا اثر می‌تواند امر عدمی باشد. اثر باید صادر شود و امر عدمی صادر نمی‌شود پس نمی‌توان سکون را امر عدمی گرفت و گفت اثر طبیعت است. بله حرکت، امر وجودی است و اثر طبیعت است. پس آن مطلبی که درباره طبیعت گفته شد سلبی بودن و عدمی بودن سکون را در اینجا نفی می‌کند.

جواب: «عدم» نمی‌تواند اثر باشد. اما «عدمی» می‌تواند اثر باشد مثلاً یک مرضی حاصل می‌شود و شخص، نابینا می‌شود و آن مرض، عامل نابینائی است و نابینائی امر عدمی است. این، اشکال ندارد. «عدمی»، عدم مضاف است و مضاف به وجود است پس بهره از وجود دارد و می‌تواند اثر قرار داده شود. آن که نمی‌تواند اثر قرار داده شود عدم محض است. پس ایرادی ندارد که بگوییم طبیعت، منشاء حرکت و سکون است و بگوییم حرکت امر ثبوتی و سکون امر عدمی است و طبیعت، منشاء بر یک امر ثبوتی و عدمی می‌شود.

توضیح عبارت

(و اعلم ان فی کل صنف من اصناف الحركة سکونا یقابله)

در هر صنفی از اصناف حرکت، سکونی است که مقابل آن صنف است.

ص: ۴۲۲

حرکت را نوع گرفته نه جنس. و قبلاً بحث شد که اقسام آن را صنف نامیده نه نوع. البته گاهی از اوقات صنف، به معنای لغوی اطلاق می شود که شامل نوع هم می شود شاید مصنف در اینجا اینگونه عمل کرده که صنف را معنای لغوی گرفته و کاشف از نفی نوعیت نیست یعنی نمی توانیم با تعبیر صنف، بگوییم این اصناف، انواع نیستند ممکن است کسی ادعا کند که حرکت، جنس است و این اصناف هم انواع آن هستند که عبارت مصنف آن را رد نمی کند البته به طور رایج، صنف بر آن معنای اصطلاحی اطلاق می شود ولی گاهی از اوقات، صنف بر نوع هم اطلاق می شود چنانچه در نهج سوم منطق اشارات خود مرحوم خواجه در ذیل عبارت مصنف می آورد که صنف گاهی به معنی لغوی می آید و شامل نوع هم می شود اما گاهی به معنای اصطلاحی است.

نکته: اگر شی، در کیف ساکن بود لازم نیست که در کم هم ساکن باشد لذا ممکن است که در کم هم حرکت کند. این اصناف مختلف در مقابل اصناف حرکتند و صنف خودشان را نفی می کنند و به صنف دیگر کاری ندارند. اگر این سکون در کیف است حرکت کیفی را نفی می کند و حرکتهای دیگری را کار ندارد. حرکت کم و جوهر را نفی نمی کند و منافات ندارد که جسمی، سکون در یک عرض دارد و در عرض دیگر، حرکت داشته باشد.

(فلنمو سکون یقابله و للاستحاله كذلك)

پس برای نمو، سکونی است که مقابل همین نمو است. نمو، حرکت کمی است و سکون در مقابلش است. و برای استحاله كذلك (یعنی سکون یقابله) یعنی سکونی در مقابل استحاله است. سپس توضیح می دهد که سکون مقابل استحاله چیست؟ سکون مقابل نقله، چیست؟ نقله، حرکت در مکان و حرکت در این است.

(و كما ان السكون المقابل للاستحاله ليس هو الكيف الموجود زمانا بل سكون في الكيف)

سكون که مقابل استحاله است تعريف نمی شود به «الكيف الموجود زمانا». حرکت در کيف يعنى تبديل کيف در هر «آن»، و عدم بقا کيف در زمان. به عبارت ديگر وجود کيف در هر «آنی» يعنى در هر «آن» يك کيف است لذا حرکت در کيف است. اما در سكون يعنى: کيف باقى باشد و موجود باشند زماناً، حتى ممکن است مرکب از دو «آن» باشد و اگر تبديل پيدا نکرد به آن ساکن می گوييم. اگر آنات بیشتری توقف کرد و تبديل نداشت سكون بیشتری خواهد داشت. بالاخره با وجود دو «آن» سكون حاصل می شود و دو «آن» (اگر چه غلط است که کنار هم قرار بگيرند ولی دو «آن») کنار هم که باشد را زمان می گوييم. پس اگر شى در زمانى باقى ماند معلوم می شود ساکن است. ما سكون در مقابل استحاله را به معنای کيف نمی گيريم که بگوييم سكون در مقابل استحاله، کيفی است که در مدت زمانى باقى باشد ولو در دو «آن» باشد چون سكون را نمی توان به کيف تعريف کرد زیرا سكون، کيف نیست بلکه عدم حرکت در کيف است لذا گوید «بل سكون في الكيف» يعنى اين سكون به معنای حرکت است. که لازمه اش بقا کيف است.

(و كذلك السكون المقابل للنقله ليس هو الاين الواحد الموجود زمانا بل هو سكون في ذلك الاين فالسكون عدم الحركة)

در عبارت کتاب (و كذلك) است و لذا عدل برای (کما) نیامده است مگر اینکه بگوييم «فالسكون عدم الحركة» که در صفحه ۱۱۱ سطر اول می آید عدل برای (کما) باشد که خیلی خوب نیست. اما در نسخه خطی «فكذلك» است که عدل برای (کما) است و مطلب، تمام می شود و «فالسكون عدم الحركة» تفریع است.

ترجمه: همچنین سکونی که مقابل نقله است عبارت از این نیست چون سکون این نیست بلکه سکون، در آن این است.

و در پایان نتیجه می‌گیرد که «فالسکون، عدم الحركه» که این نتیجه را با بیانی که از خارج توضیح دادیم می‌توان بدست آورد. خود عبارت، اگر آن ضمیمه را نداشته باشد به سختی فهمیده می‌شود. آن ضمیمه عبارت از این بود که اگر سکون امر ثبوتی بود نباید مثل حرکت، تقسیم می‌شد و نباید به تعداد اقسام حرکت تقسیم می‌شد در حالی که می‌بینیم اولاً تقسیم می‌شود همانطور که حرکت تقسیم می‌شود. ثانیاً به تعداد اقسام حرکت تقسیم می‌شود.

از اینجا کشف می‌کنیم که سکون، عدم الحركه است هر جا و هر صنفی که حرکت را آوریم مقابل آن، سکون است.

(و اذ قد تکلمنا فی الحركه و السکون فحری بنا ان نعرف حقیقه المعنی المسمی مکانا و المعنی المسمی زمانا)

در ابتدا که وارد مقاله ثانیه شدیم گفتیم در این مقاله سه بحث داریم ۱\_ حرکت ۲\_ مکان ۳\_ زمان

الان بحث حرکت تمام شد حال باید وارد دو بحث دیگر شویم. از فصل بعد بحث مکان شروع می‌شود.

ترجمه: مناسب است که ما حقیقت معنایی که مکان نامیده می‌شود و حقیقت معنایی که زمان نامیده می‌شود را بشناسیم.

(اذهما من الامور السدیده المناسبه للحركه)

در بعضی نسخه‌ها «الشدیده» است که بهتر است

چرا سزاوار است که این دو حقیقت را بشناسیم؟ چون زمان و مکان از اموری هستند که مناسبت آنها با حرکت، شدید و زیاد است.

ص: ۴۲۵

ابتدا می‌گوییم بحث از وجود مکان می‌کنیم و اشاره می‌کنیم درباره وجود مکان اختلاف است گروهی معتقدند که مکان موجود نیست و گروهی مکان را موجود می‌دانند آنها که معتقدند مکان موجود نیست ۵ دلیل دارند.

ما در این فصل فقط دلائل هر دو گروه را بیان می‌کنیم بدون اینکه درباره دلائل نظر بدهیم. سپس به بحث از ماهیت مکان می‌پردازیم. در بحث از ماهیت، نظرات را نقل می‌کنیم که آنها را در فصل بعدی بیان می‌کنیم. سپس درباره ماهیت مکان، بحث و داوری می‌کنیم و برخی از اقوال را باطل می‌کنیم و در فصل بعدی به بحث از خلأ می‌پردازیم و خلأ را باطل می‌کنیم و در فصل نهم، بر می‌گردیم به آنچه که در فصل پنجم گفتیم را رسیدگی می‌کنیم. لذا این مباحث باید کاملاً در ذهن باشد.

در فصل نهم می‌گوید «اما التسکیک الاول و الثانی و... الخامس» که ۵ دلیل را که در فصل ۵ گفته در فصل نهم بدون اینکه ذکر کند رد می‌کند. و در صفحه ۱۳۸ سطر ۹ می‌فرماید «اما حجج نفاه المکان فالحججه الاولی» و در ادامه دیگر تعبیر به حجت نمی‌کند بلکه تعبیر به تشکیک الاول و الثانی و الثالث ... کند. لذا مطالبی که در این فصول ۵ و ۶ و ۷ و ۸ می‌گوییم باید در ذهن باشد.

این فصل درباره مکان است. ابتدا درباره وجود مکان بحث می‌کنیم اما ماهیت مکان را در فصول بعدی بحث می‌کنیم ابتدا بحث می‌کنیم که آیا مکان موجود است یا نیست گروهی گفتند مکان امر موهوم است و وجود ندارد. قول آنها و دلیل آنها را باید بیاوریم و رد کنیم. گروهی گفتند مکان واقعیت دارد و موجود است. قول آنها و دلیل آنها را باید بیاوریم و چون طرفدار آن هستیم قول آنها را رد نمی‌کنیم. بعد از اینکه وجود اثبات می‌شود وارد در بحث ماهیت مکان می‌شود.



اشکال: معترض اعتراض می کند که در منطق خواندیم و اصرار شده که ابتدا ماهیت شی را بیان کنید بعداً به وجود آن بپردازید. و این خلاف قاعده است که ابتدا وجود شی را ثابت کنیم و بعداً ماهیتش را بگوییم. شما خلاف قاعده عمل کردید و خلاف قانونی است که در مطالب ثلاثه گفته شده که ابتدا «ما» شارحه می آید که می خواهند درباره آن بحث کنند را شرح می دهد سپس «هل» بسبب می آید و وجود را اثبات می کند سپس «ما» حقیقه می آید که همان را شرح دادید حقیقتش را بیان می کند سپس «هل» مرکبه می آید و اوصاف و لوازم ماهیتی را که ثابت کردید و وجودش را گفتید اثبات می کند. ولی شما از ابتدا وارد در بحث وجود می شوید و بعداً ماهیت را مطرح می کنید حال چه ماهیت به صورت شرح باشد چه به صورت بیان حقیقت باشد. هر کدام که باشد اینطور نیست که وجود قبل از این دو تا باشد. وجود، قبل از حقیقت ماهیت است ولی قبل از شرح ماهیت نیست. شما هیچ بیانی از مکان و توضیحی درباره مکان ندادید و وارد بحث در وجود مکان شدید.

جواب: این اعتراض را خود مصنف متوجه است و بیان می کند و جواب می دهد که منظور ما این نیست که در اینجا ثابت کنیم آن حقیقی که برای مکان بعداً توضیح داده می شود موجود است. ما نمی خواهیم آن را موجود کنیم ما یک عرضی را مشاهده کردیم. عرض جسم را مشاهده کردیم که این جسم، نسبت به چیزی دارد و از آن چیز منتقل می شود و به آن چیز هم منتقل می شود و می بینیم گاهی در یک چیزی ثابت است و گاهی از جایی به اینجا منتقل می شود و گاهی از اینجا به جای دیگر منتقل می شود و این اعراض را مشاهده می کنیم. یکی از اعراض این است که نسبتی به جسم دارد. یکی دیگر این است که نسبتی دارد که منتقل می شود. سوم اینکه نسبتی دارد که از آن جا بیرون می آید یعنی از چیزی بیرون می آید. این نسبتها که بعضی به نحو سکون و بعضی به نحو حرکت است منتهی «حرکتِ عنه» یا «حرکتِ الیه» است. این نسبتها را مشاهده می کنیم و چیزی نیست که بخواهیم اثبات کنیم. حال می خواهیم بینیم آیا آن چه که از این نسبت فهمیده می شود که ما بعداً حقیقت و ماهیتش را بیان می کنیم آیا موجود است یا نیست. ما خیال می کنیم که این جسم نسبت دارد چنانکه قائلین به موهوم بودن مکان گفتند. یا خیال نمی کنیم و واقعا اثبات می کنیم. اگر ما می خواستیم بحث در وجود ماهیت بکنیم باید قبلاً ماهیت را می شناختیم و سپس درباره وجودش بحث می کردیم. ما درباره ماهیت نمی خواهیم بحث کنیم ما می خواهیم درباره همان نسبتی که جسم به چیزی دارد بحث کنیم که آن چیزی که جسم به آن نسبت دارد موجود است و این، احتیاج به بحث ندارد و این نسبت را ما مشاهده می کنیم و برای ما معلوم است حال می خواهیم بینیم آیا این نسبت را خیال می کنیم یا موجود است. پس بحث ما در اینجا، خلاف قانون بحث نیست چون قانون بحث این است که چیزی که شناخته شده باید درباره وجودش بحث شود. ما گرچه ماهیت مکان را شناختیم ولی درباره وجود آن که نمی خواهیم بحث کنیم. ما چیزی از مکان را شناختیم و درباره همان چیز می خواهیم بحث کنیم پس قبلاً چیزی را در اختیار داریم و شناختیم حال می خواهیم درباره آن بحث کنیم لذا بحث ما مناسب همان چیزی است که در منطق گفتیم و خلاف آن عمل نکردیم یعنی این عارض را می یابیم حال بحث می کنیم آیا موجود است یا نه؟ غرض ما اثبات وجود ماهیت مکان نیست بلکه غرض ما اثبات وجود این عرضی است که می یابیم. بعداً بحث می کنیم که این عرض چیست؟

(الفصل الخامس فی ابتدا القول فی المكان و ایراد حجج مبطلیه و مثبتیه)

«ابتدا» به معنای شروع است. «قول» هم به معنای بحث است یعنی در شروع بحث در مکان است و ذکر حجج مبطلین مکان و مثبتین مکان است. در این فصل ابتدا دلیل مبطلین را می‌گوییم و رد می‌کنیم سپس دلیل خودمان که مثبتین است را می‌گوییم.

(و اول ما یجب ان نفحص عنه من امر المكان وجوده)

اول چیزی که درباره مکان باید از آن فحوص کنیم وجود مکان است یعنی اول با بینیم آیا مکان را داریم یا نداریم؟ بعداً درباره حقیقت مکان بحث کنیم.

(و انه هل ههنا مكان ام لا مكان البته)

این عبارت، عطف تفسیر است یعنی باید فحوص کنیم آیا در جهان خارج (ههنا) مکانی وجود دارد یا مکانی در خارجی نیست مگر در وهم خودمان که مکان برای جسم می‌سازیم.

(علی انا نحن انما نفهم بعد من اسم المكان لا ذاته بل نسبة الی الجسم)

نسخه صحیح «بل نسبة له الی الجسم» است. این که ما الان گفتیم که بحث درباره وجود است مبنی بر این است که ما مکان را می‌شناسیم و داریم درباره وجودش بحث می‌کنیم اما نه اینکه مکان را به لحاظ ذات و حقیقتش بشناسیم بلکه به لحاظ اینکه نسبتی به جسم دارد می‌شناسیم. چون به همین اندازه می‌شناسیم مُجاز هستیم که درباره وجودش بحث کنیم. پس اینکه ما بحث درباره وجودش می‌کنیم مبنی بر این است که ما از مکان یک آشنایی و معرفت کمی داریم و می‌توانیم درباره وجود همین که نزد ما معلوم است بحث کنیم و لزومی ندارد که ذاتش را بشناسیم چون ما الان درباره ذات مکان و وجود ذات مکان بحث نداریم فقط درباره آن چه که می‌یابیم بحث داریم که آیا وجود دارد یا نه؟

ترجمه: این مطلب بنابراین است که ما می فهمیم هنوز (هنوز که وجود مکان اثبات نشده و ماهیت و ذات مکان بیان نشده) از اسم مکان اما نه و ذات و حقیقت آن را بشناسیم بلکه می فهمیم نسبتی را که برای مکان به جسم است. این نسبت را می فهمیم و می یابیم. اما این نسبت چگونه فهمیده می شود و خود نسبت به چه معنی است؟ با عبارت «بانه یسکن» توضیح می دهد.

بانه یسکن فیه و یثقل عنه و الیه بالحرکه

در نسخه خطی «ینتقل» است

نسبت، اینگونه است که «الجسم یسکن فی المکان و ینتقل عنه و الیه بالحرکه»، که سه گونه نسبت است. یکی از آنها همان است که از آن تعبیر به سکون می کنیم. دو تا نسبت هم از آنها تعبیر به حرکت می کنیم ۱- حرکت الیه ۲- حرکت عنه. یعنی می یابیم به اینکه جسم حرکت می کند به سوی این مکان یا از این مکان حرکت می کند و بیرون می آید.

این نسبتی که برای مکان است تا حدی مکان را برای ما روشن می کند اگر چه ذات مکان را روشن نمی کند، لذا جا دارد که درباره این مطلب که برای ما روشن شده بحث کنیم که آیا وجود دارد یا ندارد؟

(فان الفحص عن وجود الشی قد یكون بعد تحقق ماهیته و قد یكون قبل تحقق ماهیته)

توضیح می دهد که ما می توانیم از وجود شی بحث کنیم قبل از اینکه ماهیت آن را بشناسیم گاهی از اوقات از وجود بحث می کنیم سپس از شناخت ماهیت بحث می کنیم ولی گاهی از وجود بحث می کنیم در حالی که هنوز ماهیت را نشناختیم. این حالت دوم، در صورتی است که ما عرضی از شی را در اختیار داشته باشیم یعنی اگر ماهیت شی در اختیار ما باشد از وجودش می توانیم بحث کنیم اما اگر ماهیت شی در اختیار ما نبود و خواستیم که از وجودش بحث کنیم حتماً باید عرضی از آن شی در اختیار ما باشد تا بتوانیم درباره آن بحث کنیم.

ترجمه: فحص از وجود شی گاهی بعد از تحقق ماهیت است یعنی بعد از اینکه ماهیت را بیان کردیم. مراد از تحقق، وجود نیست. چون اگر وجود ماهیت روشن است چرا بحث از وجود می کنیم. مراد از تحقق یعنی روشن شدن حقیقت، که از ماده حقیقت است. یعنی بعد از تحقق ماهیت است.

«و قد یکون قبل» گاهی بحث از وجود شی قبل از تحقق ماهیت است.

(اذ کان قد وقف علی عارض له)

در نسخ «اذا» آمده است. «وقف» یعنی اطلاع حاصل شد.

ترجمه: اگر اطلاع حاصل شده بر عارضی که برای آن شی است آن وقت می توانیم قبل از تحقق ماهیت آن شیء، درباره وجودش بحث کنیم.

(مثلا قد وقف علی ان ههنا شینا له النسبه المذكوره)

مثال است که بحث را منطبق در ما نحن فیه می کند یعنی به سراغ مکان می رود

مثلا اطلاع حاصل می شود که در جهان خارج (ههنا) شیئی است که نسبت مذکوره (نسبت جسم الی السکون یا الی الحرکه عنه یا الیه) برای آن چیز است. (مراد از شیء، همان مکان است که حقیقت آن را بیان نکردیم)

(و لم یعلم ما ذلک الشی)

ولی نمی دانیم که آن شی چیست؟ می دانیم که آن نسبت را دارد و همین اندازه می شناسیم اما نمی دانیم که آن شی چیست؟ یعنی حقیقتش برای ما روشن نیست؟ در این هنگام اجازه بحث از آن شی داریم.

(و حینئذ یحتاج اذا فهمت تلک الماهیه ان نبین وجودها)

به یک قانون که در این بحث مطرح است اشاره می کند و آن قانون این است که ما اگر عَرَضِ شی را شناختیم و درباره وجودش بحث کردیم و اثبات کردیم و بعداً حقیقت آن شی را هم یافتیم سپس خود ماهیت را کاملاً و بالکنه شناختیم دوباره باید درباره وجودش بحث کنیم و سپس اگر آن نسبت، بعد از شناخت ماهیت برای ما مجهول بود درباره آن نسبت هم باید بحث کنیم. پس می گوییم ابتدا، نسبت برای ما روشن است چون حقیقت مکان را نیافتیم. سپس که حقیقت مکان را می یابیم نمی دانیم جسم به آنچه که ما الان یافتیم نسبت داشت یا به چیز دیگر نسبت داشت. درباره نسبت شک داریم. اگر شک پیدا نکردیم لازم نیست درباره نسبت و وجود آن بحث کنیم اما اگر شک داریم ما باید درباره نسبت هم دوباره بحث کنیم.

پس ابتدا عارضی را می شناسیم و درباره وجود آن عارض بحث می کنیم و درباره وجود اطراف آن عارض و معروض آن عارض بحث می کنیم. درباره خود عارض بحث نمی کنیم. سپس معروض را کامل می شناسیم. وقتی معروض را شناختیم دوباره درباره وجودش بحث می کنیم.

ترجمه: در این هنگام که از طریق عرض، معروضی را یافتیم ولی گُنه آن معروض برای تو روشن نبود در این هنگام احتیاج است که وقتی آن ماهیت شناخته شد و حقیقت شناخته شد وجود این ماهیت، دوباره باید روشن شود یعنی یحتاج (اذا فهمت تلک الماهیه) ان نبین وجودها

چون تا الان وجود را بیان کرده بودیم و از معروض، شناخت کاملی نداشتیم حال از معروض شناخت کاملی پیدا کردیم باید ببینیم آیا الان موجود است یا نیست

(ثم ان لم يكن وجود النسبه بينا لها احتيج الى ان نبين انها هي الماهيه التي تخصها تلك النسبه)

اول دربارہ معروض بحث کر دیم بدون اینکه کُنہ معروض را بشناسیم سپس دربارہ وجودش بحث کر دیم. بعد از اینکه وجودش تمام شد دربارہ وجود معروض بحث کر دیم. حال که بحث دربارہ وجود معروض تمام شد در ماهیت معروض بحث می کنیم. حال که ماهیت معروف روشن شد در وجود این ماهیت باید بحث کنیم.

اما اگر همان عرض و نسبت آن عرض برای ما مبهم شد دوبارہ باید در وجود آن عرض برای این معروف بحث کنیم.

ترجمه: اگر وجود نسبت، بین برای آن ماهیت نبود. احتیاج پیدا می شود که بیان کنیم که این ماهیت همان ماهیتی است که دربارہ نسبت آن، قبلاً بحث می کر دیم.

قبلاً گفتیم نسبت برای معروض است حال بیان می کنیم که این معروض، همان ماهیت است پس این نسبت برای این ماهیت هم هست. اینطور نیست که بی نیاز از بحث شویم بلکه گاهی بی نیاز می شویم. اگر احتیاج بود حتماً باید بحث دوم هم مطرح شود تا بیان کند که این نسبت برای ماهیت است.

( و هذا شی قد بان لك فی موضع آخر)

این روش بحث چیزی است که در جای دیگر شناختی که باید اینطوری بحث کنی یعنی اگر ابتدا ماهیت شی را شناختی و بحث کردی، دربارہ وجودش بحث می کنی سپس دربارہ عوارضش بحث می کنی. اما اگر ابتدا از طریق عرض پیش آمدی و معروض را خواستی بحث کنی دربارہ وجود معروض بحث می کنی و سپس حقیقت معروض را بحث می کنی و اگر آن وجودی که بحث کردی کافی نبود (که کافی هم نیست) باید ثابت کنی که این حقیقت موجود است یعنی دوبارہ بحث از وجود کنی، بعد از اینکه ثابت شد این حقیقت موجود است باید بحث کنی از اینکه آن عرضی که برای این معروض ثابت دیدی برای این ماهیت هم ثابت می بینی یا نه؟ البته گاهی آن عرض که برای این معروض ثابت دیدی برای این ماهیت هم ثابت است که نیاز به بحث ندارد.

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۱۱ سطر ۱۳ قوله (فتقول)

موضوع: دلیل اول نافیان مکان / بیان ادله نافیان مکان

تا اینجا توضیح داد که چرا وارد در بحث وجود مکان شدیم و این ورود در بحث، خلاف عادت و روش منطقی نیست. از اینجا وارد در استدلال نافیان مکان می شود و بعدا استدلال مثبتین را می گوید که ۵ دلیل برای نافیان می آورد و مصنف آنها را جواب نمی دهد.

در این فصل، ایراد حجج مبطلیه و مثبتیه است و فقط ذکر حجت آنها است و ردّ حجت نیست.

دلیل اول: اولین حجتی که برای نافیان ذکر می کند این است که مکان اگر موجود باشد یا جوهر است یا عرض است. چون هر ممکن الوجودی به یکی از دو قسم تقسیم می شود. مکان، واجب الوجود نیست بلکه ممکن الوجود است و ممکن الوجود یا جوهر است یا عرض است. عرض را تقسیم نمی کند ولی می گوئیم اگر جوهر باشد یا جوهر محسوس است یا جوهر معقول است. این، روشن است که جوهر به دو قسم تقسیم می شود چون انواع جوهر ۵ تا است که ۳ تا از آنها معقول هستند و به حس نمی آیند که عبارتند از نفس و عقل و هیولی و ۲ تا از آنها محسوس هستند که عبارتند از صورت و جسم.

پس اگر مکان، داشته باشیم یکی از سه حالت را دارد یا جوهر محسوس است یا جوهر معقول است یا عرض است. و ما هر سه را رسیدگی می کنیم و هر سه را رد می کنیم تا نتیجه بگیریم که مکان هیچ یک از این سه قسم نیست و چون ممکنات منحصر در این سه تا هستند پس از قسم ممکنات نیست. از قسم واجب هم که نیست لذا موجود نیست.

ص: ۴۳۳

بیان اینکه مکان جوهر محسوس نیست: چون اگر مکان جوهر محسوس باشد تسلسل می شود زیرا اگر جوهر محسوس باشد مکان می خواهد و مکانش دوباره جوهر محسوس خواهد بود و آن هم به نوبه خودش احتیاج به مکان خواهد داشت، هکذا برای هر مکانی، مکان خواهد بود الی غیر النهایه و این، تسلسل است و باطل است لذا اینکه مکان، جوهر مخصوص باشد چون به مخدور تسلسل منتهی می شود باطل است.

توضیح عبارت

(فتقول ان من الناس من نفی ان یکون للمکان وجود اصلا و منهم من اوجب وجوده)

«من» تبعضیه است.

کسانی هستند که برای مکان، اصلاً وجود قائل نیستند (یعنی نه وجود جوهری نه عرضی هیچکدام را قائل نیستند) و بعضی هم وجود آن را واجب دانستند نه اینکه جایز بدانند.

(فاما النفاه منهم فلهم ان يحتجوا بحجج منها ما تقرب منه عبارتنا هذه)

«منهم»: از مردم، آنهایی که نفی مکان می کنند.

کلمه: «فلهم ان يحتجوا» نشان می دهد که همه این ۵ حجت را خود نافین مکان نگفتند، بعضی را مصنف به آنها یاد می دهد. یعنی حق دارند اینگونه استدلالهایی را مطرح کنند.

«منها»: دلیل اول است که دلیل آنها را با عبارتی بیان می کنم که نزدیک به عبارت خودشان است.

ترجمه: کلمه «منه» در فارسی، «الیه» معنی می شود. یعنی بعضی از این حجج حجتی است که نزدیک به آن حجت است یعنی عبارتی که مصنف می آورد عین عبارت نافین مکان نیست بلکه نزدیک به عبارت آنها را می آورد.



(و هو ان المكان اذا كان موجودا فلا- يخلو من ان يكون جوهر او عرضا فان كان جوهر فاما ان يكون محسوسا او جوهر معقولا)

و آن حجت این است (ضمیر را مذکر می آورد چون به «ما» در ما تقرب بر می گردد و کنایه از حجت بود) که مکان زمانی که موجود باشد یا جوهر است یا عرض است.

این، تقسیم اولی است. اما در تقسیم ثانوی، جوهر را تقسیم به محسوس و معقول می کنیم و مجموع این دو تقسیم، نتیجه می دهد که مکان یکی از این سه قسم است.

(فان كان جوهر محسوسا و كل جوهر محسوس فله مكان، فللمكان مكان الی غیر نهاییه)

از اینجا شروع به بحث است که اگر مکان، جوهر محسوس باشد با توجه به «کل جوهر محسوس فله مكان» لازم می آید که فللمكان، مکان الی غیر النهاییه.

چون این کبرای کلی را داریم که «کل جوهر محسوس فله مكان» و این را خود مستدل هم قبول دارد ما هم قبول داریم. اما آیا مکانش موجود است یا در تصور ما است اختلافی است و الا دارای مکان بودنش روشن است. با توجه به این کبرای کلی که هر جوهر محسوس مکان می خواهد چون مکان، جوهر محسوس است مشمول این قاعده است پس لازم می آید که للمكان، مکان.

صفحه ۱۱۲ سطر ۱ قوله (و ان كان جوهر معقولا)

اگر مکان، جوهر معقول باشد اشکالش این است که قانونی در مکان داریم که مکان چیزی است که جوهر محسوس با آن مقارن می شود و از آن مفارقت می کند. مثلاً مکان ما چیزی است که ما با آن مقارن می شویم و دوباره اگر حرکت کردیم و بیرون رفتیم از آن مفارقت می کنیم و با یک مکان دیگر مقارن می شویم. این، قانون مکان است. (بحث ما در مکان جزئی است که از مکان جزئی مفارقت می کند و وارد در مکان جزئی دیگر می شود اما از اصل مکان کلی مفارقت نمی کنیم چون جسم هستیم)

ص: ۴۳۵

این قانون کلی است که در مکان است. پس اگر مکان، جوهر معقول باشد باید جوهر محسوس با این جوهر معقول مقارن شود و از جوهر معقول مفارقت کند. در حالی که محسوس با معقول نه مقارن می شود نه مفارقت می کند. اگر مکان، جوهر معقول باشد این جوهر محسوس که اسم آن متمکن است یعنی صاحب مکان است باید مقارنت با این معقول کند و مفارقت از این معقول کند در حالی که جوهر محسوس نمی تواند با معقول مقارنت کند یا از آن مفارقت کند. پس جوهر معقول نمی تواند مکان باشد. اما چرا جوهر محسوس با جوهر معقول نمی تواند مقارن شود یا مفارقت شود؟

چون مفارقت و مقارنت بین دو شیء واقع می شود که آن دو شیء قابل اشاره حسی باشد و معقول قابل اشاره حسی نیست ولی محسوس قابل اشاره حسی است لذا مقارنت معقول با محسوس ممکن نیست، مفارقت هم ممکن نیست.

البته توجه شود که مراد ما از مقارنت، مقارنت خاص است و الاً دو معقول که با هم مقارن شوند یک معنای دیگر دارد مثلاً صورت عقلیه با نفس و قوه عاقله ما مقارن می شود که بنا بر نظر مرحوم صدررا مقارن می شود یعنی متحد می شود و بنا بر نظر مشاء مقارن می شود یعنی مرتسم می شود این نوع مقارنت را قبول داریم و در معقول اتفاق می افتد ولی مراد ما از مقارنت، این نیست بلکه مقارنتی است که محسوس می تواند پیدا کند چون این مقارنتی که الاً این داریم مطرح می کنیم مقارنت بین محسوس و معقول است.

این نوع مقارنتی که محسوس می تواند پیدا کند مقارنتی است که طرفین آن، قابل اشاره حسی باشد و محسوس قابل اشاره حسی است و معقول، نیست لذا نمی توان مقارنت بین محسوس و معقول قائل شد در حالی که مقارنت بین متمکن و مکان را قائل هستیم. پس نمی توان مکان را معقول بگیریم والا مقارنتی که بین متمکن و مکان است باید اتفاق بیفتد در حالی که نمی افتد.

این بیان را به صورت قیاس می گوئیم.

جوهر محسوس، با مکان مقارن می شود و از مکان مفارقت می کند ولی با جوهر معقول، مقارن نمی شود و از جوهر معقول مفارقت نمی کند. نتیجه می گیریم که مکان، جوهر معقول نیست. چون شان مکان این است که با آن مقارن شویم و مفارق از آن شویم و این شان را جوهر معقول ندارد پس شان مکانیت را جوهر معقول ندارد. چون شان مکانیت این است که متمکن با آن مقارن می شود و از آن مفارقت می کند. معقول این شان را ندارد لذا مکان نیست اما چرا معقول، این شان را ندارد قیاس دیگری تشکیل می دهیم و می گوئیم چون معقول، قابل اشاره حسی نیست و این شان (مفارقت و مقارنت) برای چیزی است که قابل اشاره حسی باشد. پس معقول شان مفارقت و مقارنت را ندارد.

پس دو قیاس تشکیل دادیم. یک قیاس اقترانی تشکیل دادیم که یک مقدمه آن که می گفت با معقول نمی توان مقارنت و مفارقت کرد احتیاج به اثبات داشت و برای اثبات آن دوباره یک قیاس اقترانی دیگر اقامه کردیم که آنچه که مقارن و مفارق می شود قابل اشاره حسی است و معقول قابل اشاره حسی نیست پس مقارنت و مفارقت برای آن نیست.

می توان مطلب را به صورت قیاس استثنائی گفت که:

اگر مکان، معقول باشد باید جوهر محسوس با او مقارن شود و از آن مفارقت کند

لکن تالی باطل است (مفارقت و مقارنت کردن جوهر محسوس با جوهر معقول باطل است) پس مقدم که می گوید مکان، جوهر معقول است باطل است. حال باید ملازمه بین مقدم و تالی را درست کنیم. اگر مکان، جوهر معقول باشد مفارقت یا مقارنت لازم است. اما به چه دلیل لازم است؟ چون هر متمکنی با مکان مقارن است و از مکان مفارقت می کند. ابطال تالی هم باید بیان شود به این صورت که جوهر معقول قابل اشاره حسی نیست و چون قابل اشاره حسی نیست پس قابلیت مفارقت و مقارنت ندارد.

نکته: در این نکته سوال و جوابی را مطرح می کنیم و آن اینکه ما بیان کردیم که محسوس با معقول نمی تواند مقارن باشد و مفارق باشد. شا نقص به نفس و بدن می کنید که نفس، معقول است و بین محسوس است. این دو با هم مقارن می شوند و در هنگام مرگ از هم مفارقت می کنند. جواب همان است که گفتیم که مقارنت و مفارقت ها را باید ملاحظه کرد. مقارنت نفس با بدن، مقارنت دو شیء قابل اشاره حسی نیست. بلکه مقارنت تدبیر و تصرف است نه مقارنتی که بین دو جسم انجام می شود. و مفارقت هم مفارقت بین دو جسم نیست. نفس یا بدن مقارنت دارد ممکن است مثل دو موجود عقلی مقارنت داشته باشد ولی مقارنتها فرق می کند.

توضیح عبارت

ص: ۴۳۸

(و ان كان جوهرًا معقولاً فيستحيل ان يقال ان الجوهر المحسوس يفارقه و يقارنه)

اگر مکان جوهر معقول باشد محال است که جوهر محسوس از آن مفارقت و مقارنت کند.

مصنف، یک مقدمه را حذف کرده است، و آن مقدمه این است که مکان «جوهر محسوس يفارقه و يقارنه» است، و محال است که گفته شود جوهر محسوس مقارن معقول و مفارق معقول است، نتیجه می گیریم که پس محال است مکان، جوهر معقول باشد.

این، قیاس اقترانی بود که یک مقدمه آن محذوف بود.

(لان المعقولات لا اشاره اليها و لاوضع لها)

این، قیاس اقترانی دیگر است که می خواهد «ان الجوهر المحسوس يفارقه و يقارنه» را بیان می کند یعنی «يستحيل ان يقال» را می خواهد اثبات کند.

«لان المعقولات» بیان برای يستحيل و تعلیل است.

نمی توان به معقولان اشاره حسی و وضعی کرد. وضع به معنای قابلیت اشاره می آید و به معنای نسبت هم می آید. در اینجا به معنای قابل اشاره حسی نیست چون قبلاً گفت لا- اشاره اليها، و اگر دوباره عطف بگیری معنی ندارد مگر عطف را عطف تفسیری بگیری.

«لا وضع لها» یعنی نسبت محسوس به چیزی ندارد. نه می توان به آن اشاره کرد و نه طرف نسبت قرار داد.

(و كل ما يقارنه الجوهر المحسوس او يفارقه فهو ذو اشاره اليه و وضع له)

در حالی که هر چیزی که جوهر محسوس با آن مفارق یا مقارن است قابلیت دارد که آن اشاره حسی کنیم و قابلیت دارد که برای آن وضعی قائل شویم. پس برای معقول، اشاره و وضعی نیست و مقارن باید اشاره و وضع داشته باشد. پس معقول، مقارن نیست نه می توان مقارنت با آن داشت و نه از آن می توان مفارقت کرد.

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۱۲ سطر ۳ قوله (و ان كان عرضا)

موضوع: ادامه دلیل اول نافیین مکان / بیان ادله نافیین مکان

دلیل اول برای منکرین مکان این بود که مکان یا جوهر جسمانی است یا جوهر عقلانی است یا عرض است جوهر جسمانی و عقلانی را باطل کردیم اما اگر عرض باشد را الان مطرح می کنیم.

اگر کسی بگوید مکان، عرض است مستدل می گوید ما چگونه این احتمال را رد می کنیم؟ استدلال مستدل این است که اگر مکان عرض باشد حکم بقیه اعراض را خواهد داشت. حکم بقیه اعراض این است که در محلی حلول کند و آن محل را به نامی که از این محل مشتق می شود موسوم می کنند یعنی از عرض می توان مشتقی را گرفت و بر محل، آن مشتق را اطلاق کرد مثلا بیاض، عرض است که حلول در جسم می کند و از بیاض، مشتقی که ایض است را بر این محل که جسم است حمل می کنیم و می گوئیم دیوار ایض است کاغذ ایض است پس قانون عرض این است که بتوان از آن مشتق گرفت و بر محل مشتق حمل کرد و آن مشتق عبارت از متمکن است. بر حالّ فی المکان هم متمکن می گوئیم بر محلّ آن هم باید متمکن بگوئیم ما در یک مکان که هستیم متمکن گفته می شود یعنی صاحب مکان است محلّی که این مکان در آن حلول می کند را متمکن می گوئیم که دو متمکن داریم ۱\_ صاحب مکان ۲\_ محل مکان

ص: ۴۴۰

قانون درباره متمکن داریم که این قانون را باید در این متمکن که محلّ مکان شده نیز اجرا کنیم و آن این است که متمکن می تواند به تبع مکان، منتقل شود اگر مکان را منتقل کردیم متمکن هم منتقل می شود. متمکن (مراد صاحب مکان است) در مکان منتقل می شود بدون اینکه مکان منتقل شود. صاحب مکان منتقل می شود بدون مکان، یعنی مکان، سر جای خودش محفوظ است و صاحب مکان عوض می شود گاهی هم مکان منتقل می شود و صاحب مکان با مکان منتقل می شود پس متمکن می تواند با مکان منتقل شود ولی مکان به تبع متمکن منتقل نمی شود یعنی اینطور نیست که اگر متمکن رفت مکان هم با آن برود. در نقله و انتقال، متمکن تابع مکان است ولی مکان به تبع متمکن منتقل نمی شود.

حال اگر محل مکان را متمکن نامیدیم لازم می آید که با انتقال متمکن، مکان منتقل شود یعنی مکان، در انتقال، پیرو متمکن می شود چون مکان، عرض است و متمکن، محل است و اگر محلّ عرض را انتقال دادی خود عرض هم منتقل می شود حال اگر متمکن که محل مکان است (نه صاحب مکان) را منتقل کردی، لازم می آید که مکان هم منتقل شود مثل عرض دیگر که با انتقال محل، منتقل می شود پس لازم می آید که مکان، منتقلّ معه (مع المتمکن) باشد به عبارت دیگر، تابع متمکن باشد در انتقال، در حالی که مکان، منتقلّ فیه است نه منتقلّ معه. مکان چیزی نیست که با چیز دیگر منتقل شود بلکه مکان چیزی است که شی در آن منتقل می شود پس منتقلّ فیه است نه منتقلّ معه.



مستدل را که ملاحظه کنید در ابتدای بحث گفت متمکن (یعنی صاحب مکان) تابع مکان است در انتقال، یعنی اگر مکان منتقل شد صاحب مکان هم منتقل می شود. اگر مکان عرض باشد متمکن که محل است منتقل می شود و مکان تابع متمکن است و مکان به تبع متمکن حرکت می کند. مستدل، اشکال را اینگونه مطرح نمی کند و نمی گوید در صورتی که متمکن محل بود، مکان تابع می شود در حالی که متمکن تابع است. مستدل اینگونه نمی گوید چون اگر می گفت به او می گفتیم متمکن که تابع محل بود غیر از متمکنی است که مکان، تابع آن است.

شما مشترک لفظی دیدید و مغالطه کردید چون دو تا متمکن داریم آن متمکن (صاحب مکان) که تابع است غیر از متمکن (صاحب مکان) است که محل است. وقتی مکانی نمی تواند عرض باشد نمی توان گفت که لازم می آید به تبع متمکن منتقل شود در حالی که متمکن به تبع مکان منتقل می شود چون اگر بگوییم، می گوئیم مغالطه کردی. و متمکن که تابع بوده الان متبوع شده و لازم می آید مکان که منتقل<sup>۱</sup> فیه است منتقل<sup>۲</sup> معه باشد.

خلاصه استدلال: گفتیم اگر مکان، عرض باشد باید برای محلش اسمی را از این مکان مشتق کرد که آن اسم، متمکن است و لازم می آید که مکان، عرض باشد در این متمکن، و چون هر عرضی به تبع محل منتقل می شود یعنی منتقل<sup>۱</sup> مع المحل است لازم می آید که مکان هم منتقل<sup>۲</sup> مع المحل باشد در حالی که مکان منتقل<sup>۱</sup> معه نیست بلکه منتقل<sup>۲</sup> فیه است. و اینکه مکان، منتقل<sup>۱</sup> فیه باشد خلاف است پس اینکه مکان، عرض باشد خلاف است. (اگر مکان، عرض باشد لازم می آید که مکان، منتقل<sup>۱</sup> معه باشد و این خلاف است که مکان منتقل<sup>۱</sup> معه باشد زیرا مکان، منتقل<sup>۲</sup> فیه است نه منتقل<sup>۱</sup> معه، پس عرض بودن مکان، باطل است)



(و ان كان عرضا فالذی يحله هذا العرض هو كالذی يحله البياض)

اگر مکان، عرض باشد محلّی که این عرض در آن حلول می کند مثل محلی است که بیاض در آن حلول می کند یعنی حکم بقیه محلّ ها را دارد.

(فالذی يحله البياض يشق له منه الاسم فيقال مبيض و ابيض)

حکم محلّ بیاض این است که آنچه که بیاض در آن حلول می کند مشتق می شود برای محلّ از بیاض، اسم (یعنی برای محلّ، از بیاض، اسمی را مشتق می کنیم که اسم، مشتمل بر ماده بیاض است).

«فقال» به محلّ بیاض، مبيض و ابيض گفته می شود.

(فالجوهر الذی يحله المكان يجب ان يشق له منه الاسم)

جوهری که مکان در آن حلول می کند واجب است که برای آن جوهر از مکان، اسم مشتق باشد چون مکان، عرض است و محلش را جوهر قرار می دهد.

(فيكون هو المتمكن)

ضمیر می تواند به جوهر یا به اسم بر گردد. یعنی آن جوهر، متمکن است یا آن اسم، متمکن است.

(فيكون مكان المتمكن عرضا فيه)

ضمیر در «فيكون» به جوهر بر می گردد.

مراد از متمکن، محلّ است یعنی مکان متمکن، عرضی در این متمکن خواهد شد نه ظرف آن متمکن.

(فيلزم ان يلزمه في النقلة)

لازم می آید مکان متمکن، عارض در متمکن باشد و متمکن محلّ برای آن باشد.

«يلزمه» ضمیر فاعلی به مکان و ضمیر مفعولی به متمکن بر می گردد یعنی لازم می باشد و لازم می آید که ملازم باشد و لازم باشد این مکان، آن متمکن را در انتقال (یعنی تابع باشد آن مکان، متمکن را در انتقال، مراد از اینکه لازم باشد یعنی تابع باشد ولی تابع غیر منفک باشد)

به عبارت دیگر: عرض در انتقال، تابع محل است، اگر متمکن، محل شد و مکان، عرض باشد لازم می آید مکان به تبع متمکن، منتقل شود یعنی مکان، منتقلٌ معه باشد در حالی که مکان منتقلٌ فیه است.

(و یصیر معه حیث صار)

ضمیر در «یصیر» به مکان بر می گردد و ضمیر در «صار» و «معه» به متمکن بر می گردد. (و یصیر به معنای ینتقل است) یعنی مکان با متمکن، منتقل می شود هر جا که متمکن منتقل شود.

(و اذا كان كذلك كان منتقلا معه و المكان كما تزعمون ليس هو المنتقل معه بل المنتقل فیه)

حال که اینگونه شد آن مکان، منتقل با متمکن می شود و مکان با متمکن، منتقل می شود یعنی منتقلٌ معه می شود در حالی که مکان نمی تواند منتقلٌ معه باشد بلکه منتقلٌ فیه است. پس خلاف آن لازم می آید. و تالی باطل باشد پس مقدم (که عرض بودن است) باطل است.

جمله «ان كان عرضا» مقدم است و جمله «فالفذی یحله... حیث صار» بیان ملازمه است و دوباره مقدم را با عبارت «اذا كان كذلك» تکرار می کند و عبارت «كان منتقلا معه» تالی است و با جمله «المكان كما تزعمون...» بیان می کند که تالی باطل است یعنی در حالی که مکان، آن طور که شما حساب می کنید منتقلٌ معه نیست.

### دلیل دوم و سوم نافین مکان / بیان ادله نافین مکان ۹۱/۱۱/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۱۲ سطر ۶ قوله (و ایضا)

موضوع: دلیل دوم و سوم نافین مکان/ بیان ادله نافین مکان

ص: ۴۴۴

ابتدا اشکالی را مطرح می کنیم و آن را جواب می دهیم:

فرق است که بگوییم هر جسمی، مکان را لازم دارد که حرف صحیحی است. و بگوییم هر جسمی، با انتقالش، مکان را منتقل می کند که حرف غلطی است.

در جلسه قبل اصرار بر مطلب اول شد که ما منکر نیستیم. هر جسمی مکان دارد و از این مکان که بیرون برود وارد مکان دیگر می شود. اینطور نیست که مکان را از جایی به جایی منتقل کند یعنی مکان اول را در مکان دوم نمی آورد. معنی ندارد مکان که ظرف ما است با ما منتقل شود. پس فرق است بین این دو عبارت که ۱ \_ مکان، ملازم با ما است و ما را رها نمی کند و ما نمی توانیم بدون مکان باشیم ۲ \_ مکان با ما منتقل می شود که حرف صحیحی نیست.

اشکال: این مطلب، به وضع نقض شد زیرا وضع، عَرَض است و با ما منتقل نمی شود. چه اشکال دارد که مکان، عرض باشد و با ما منتقل شود. آیا هر عرضی با انتقال معروض منتقل می شود؟ بعضی مثل وضع منتقل نمی شود.

جواب: وضع، نسبت است و با انتقالِ صاحبِ نسبت، نسبت باطل می شود. علت اینکه وضع با ما منتقل نمی شود به خاطر این است که باطل می شود ولی مکان، باطل نمی شود. اما «این» که نسبتِ من به مکان است باطل می شود پس اگر بخواهیم مکان را با وضع مقایسه کنیم مکان را باید تبدیل به «این» کنیم و بگوییم با انتقال ما، این و وضع باطل می شود ولی مکان، امر ثابت است و نسبت نیست. اگر عرض باشد باید با ما بیاید و منتقل شود. پس وضع، عرضی نسبی است که با انتقال ما باطل می شود اما مکان، نسبی نیست و منتقل نمی شود لذا نقضِ مکان به عرض صحیح نیست.

ص: ۴۴۵

دلیل دوم نافیان مکان: این دلیل، مردد بین دو احتمال است که هر دو احتمال، رد می شود. (دلیل قبلی مردد بین سه احتمال بود و هر سه احتمال را باطل کردیم).

احتمال اول: مکان، جسم باشد \_ این را با دو بیان رد می کند.

احتمال دوم: مکان، غیر جسم باشد \_ این را با یک بیان رد می کند.

پس می گوئیم اگر مکان، موجود باشد یا باید جسم باشد یا غیر جسم باشد. لکن جسم بودن و جسم نبودنش باطل است (تالی به هر دو صورتش باطل است) پس مقدم (وجود مکان) باطل است.

اما اگر مکان جسم باشد باطل است به دو دلیل:

دلیل اول: اگر مکان جسم باشد متمکن (یعنی آن که در مکان واقع می شود) مسلماً جسم است چون چیزی که جسم نیست مکان ندارد، چیزی که مکان دارد جسم است. پس متمکن هم جسم است. لازم می آید جسمی در جسمی داخل شود بدون اینکه مدخول فیه، بزرگتر شود که این را اصطلاحاً تداخل اجسام گویند و محال است. اما اگر جسمی در جسم دیگر داخل شود و مدخول فیه بزرگتر شود اشکالی ندارد و تداخل در اجسام نیست.

اگر جسمی در جسمی داخل شود بدون اینکه مدخول فیه بزرگتر شود تداخل اجسام می شود و باطل است. در ما نحن فیه، مکان جسم است. متمکن هم جسم است و متمکن در مکان داخل می شود و مکان را در بر می گیرد بدون اینکه جسم، بزرگتر شود و این باطل است هیچکس، مکان را جسم قرار نمی دهد. تفسیری که بعداً درباره مکان می کنیم بعضی مکان را سطح و بعضی مکان را بُعد خالی قرار می دهند.

دلیل دوم: جسم هایی که موجودند شناخته شده اند که بعضی بسیط است و بعضی مرکب است. اما مکان، نه جسم بسیط است و نه جسم مرکب است.

اما اگر مکان غیر جسم باشد هم باطل است

اگر مکان را غیر جسم بگیریم اشکالش این است که گفتند:

مقدمه اول: مکان، مساوی جسم است. (یعنی مساوی با متمکن است. هر مکانی مساوی با متمکن است)

مقدمه دوم: مساوی جسم، جسم است. (کبری، به ظاهر روشن است ولی بعداً توضیح می دهد).

نتیجه: پس مکان، جسم است. پس جسم نبودن مکان باطل است.

از این دو مقدمه، مقدمه اول روشن است و احتیاج به اثبات ندارد چون همانطور که می دانیم مکان گشادتر و تنگ تر از متمکن نیست بلکه مساوی جسم است. و مساوی جسم، جسم است این دلیل را باید خوب ملاحظه کرد. احتمال دارد که مغالطه شود.

منظور از مساوی، مساوی در اندازه است. این دو مساوی اند یعنی اندازه آنها یکی است نه اینکه ماهیت آنها یکی است. این مقدمه می گوید ماهیت آنها یکی است یعنی اگر ماهیت این جسم است مساوی آن هم باید جسم باشد مساوی یعنی اتفاق در ماهیت نیست بلکه اتحاد در کم است.

چرا می گوید مساوی جسم باید جسم باشد؟ این به نظر می رسد که مغالطه باشد.

ولی توجه شود که مغالطه نیست و حرفش صحیح است. وقتی می گوییم این شی مساوی جسم است چه چیز را با جسم می سنجید و حکم به تساوی در کم می کنید. مجرد را نمی توان با جسم سنجید و مساوی جسم قرار داد. هکذا هیولی و مفهوم را نمی توان با جسم سنجید و مساوی جسم قرار داد.

آنچه که با جسم می توان سنجید و مساوی یا بزرگتر یا کوچکتر است آن هم جسم است.

ما نمی گوییم تساوی بین دو ماهیت است بلکه بین دو کم است. نمی شود جسم را با هیولی و مجرد و مفاهیم سنجید. جسم را با عدم هم نمی توان سنجید. پس جسم باید با جسم سنجید شود و سپس حکم شود که مساوی است. اگر مکان مساوی با متمکن است و متمکن، جسم است حتماً باید مکان هم جسم باشد. نه اینکه از ماهیت متمکن، پی می بریم که ماهیت مکان هم جسم است. ما از برقرار کردن نسبت تساوی که حتماً باید بین الجسمین باشد کشف می کنیم که اگر یک طرف تساوی، جسم است طرف دیگر هم باید جسم باشد نه اینکه کلمه تساوی به معنای اتحاد در ماهیت و اتحاد در جسمیت است. تساوی، امری است که به معنای سنجش دو کم است و سنجش دو کم در جسم اتفاق می افتد. پس اگر یک طرف این سنجش، جسم است طرف دیگر هم باید جسم باشد. لذا صحیح است که بگوییم مساوی جسم، جسم است و نتیجه هم روشن است که می گوییم مکان مساوی متمکن و جسم است و مساوی جسم، جسم است پس مکان که مساوی جسم است جسم می باشد. بنابراین این فرض دوم که می گوید مکان غیر جسم است با این استدلال رد می شود.

توضیح عبارت

(و ایضا فان المكان لا یخلو اما ان یکون جسماً و اما ان یکون غیر جسم فان کان جسماً و المتمکن یکون فیه فالتتمکن مداخل له و مداخله الاجسام بعضها بعضاً محال)

ص: ۴۴۸

اگر مکان جسم باشد دو اشکال دارد.

ایراد اول این است که: اگر مکان جسم باشد در حالی که متمکن در آن جسم است (از اینجا مقدمه چینی برای لزوم تداخل می کند، کلمه «فیه» آورد، تا بعداً بتواند اشکال تداخل را وارد کند). پس متمکن که جسم است تداخل می کند با این مکانی که شما فرض می کنید جسم است و لازم می آید تداخل اجسام، در حالی که تداخل بعضی از جسمها در بعضی اجسام باطل است. مراد از مداخله این نیست که اصل دخول جسم در جسم محال است بلکه دخولی که باعث شود مدخول فیه بزرگتر نشود محال است.

(ثم کیف یکون جسما و لا هو بسیط من الاجسام و لا مرکب منها)

اشکال دوم است: چگونه مکان، جسم باشد در حالی که مکان نه جسم بسیط است نه جسم مرکب است. جسم بسیط و مرکب هر دو را شناختیم و مکان هیچکدام از این دو نیست.

(و ان كان غير جسم فكيف يقولون انه يطابق الجسم و يساويه و مساوی الجسم جسم)

تا اینجا فرض اول را مطرح کرد که اگر مکان جسم باشد به دو دلیل باطل است اما فرض دوم که مکان غیر جسم باشد می گوئیم اگر مکان، غیر جسم باشد این قول فلاسفه که الان نقل می کنیم باطل می شود و چون آنها بر این قولشان پافشاری دارند و اجازه نمی دهند که باطل شود پس باید گفت که مکان، غیر جسم نیست.

ترجمه: چگونه می گویند فلاسفه که مکان مطابق جسم و مساوی جسم است در حالی که مساوی جسم، جسم است. (آنها می گویند مکان، مساوی جسم است و ما می دانیم که مساوی جسم، جسم است. پس نتیجه حرف آنها این می شود که مکان، جسم باشد در حالی که می گویند مکان، غیر جسم است. اگر مکان را غیر جسم می دانند پس چطور می گویند مکان مساوی متمکن است. چون مساوی متمکن، برای با جسم است. این تناقض گویی است. یکی از طرفین کلامشان باید رد شود. آنها مساوی بودن مکان با متمکن را قبول دارند پس این را رد نمی کنند لذا غیر جسم بودن مکان را باید رد کنند.

دلیل سوم نافین مکان: در دلیل سوم مصنف انتقال را معنی می کند چون متمکن از مکان منتقل می شود پس وقتی ما مکان و متمکن را ملاحظه می کنیم حالت انتقال متمکن از مکان را هم تصدیق می کنیم. گاهی متمکن در مکان ساکن است گاهی متمکن، از مکان حرکت می کند و منتقل می شود چون ما حرکت را قبول داریم آن هم حرکت اینی که واضحترین حرکات است پس انتقال را هم قبول داریم. حال می خواهیم انتقال را معنی کنیم. انتقال این است که منتقل لحظه به لحظه از منتقل منه دور شود و به منتقل الیه نزدیک شود پس در انتقال، استبدالِ قرب و بعد را داریم یعنی هر قربی را تبدیل به بعد می کنیم. قرب منتقل منه را تبدیل به بعد می کنیم. بعد از منتقل الیه را تبدیل به قرب می کنیم.

همینطور دائماً قربی به بعدی و بعدی و به قربی تبدیل می شود. این معنای انتقال است. این معنی، برای جسم متحرک حاصل است جسمی که دارد حرکت می کند دائماً قریبش را نسبت به نقطه ای تبدیل به بعد می کند و بعدش را نسبت به نقطه ای دیگر تبدیل به قرب می کند دائماً این اتفاق می افتد این جسم که این اتفاق برایش می افتد برای سطح آن هم این اتفاق می افتد چون سطحش جدای از این نیست. برای خط آن هم اتفاق می افتد برای نقطه اش هم اتفاق می افتد. پس جسم، سطح، خط و نقطه، هر ۴ تا منتقل می شوند.



منتقل می شوند یعنی قرب را تبدیل به بعد و بعد را تبدیل به قرب می کنند. تا اینجا مطلب روشن است.

مطلب بعدی و مقدمه دوم این است که هر جا انتقال اتفاق بیفتد معلوم می شود که منتقل، مکان دارد. یعنی هر شی که انتقال برای آن حاصل می شود یعنی منتقل است دارای مکان است. برای مجردات انتقال نیست، آنها اشراف دارند و نسبت آنها به تمام امکان مساوی است. انتقال از مکان به مکان دیگر برای آنها نیست و حاجتی هم به انتقال ندارند.

انتقال حتماً برای جسم است پس منتقل، جسم است و جسم صاحب مکان است لذا منتقل، صاحب مکان است. هر جا که انتقال باشد منتقلی است و آن منتقل، صاحب مکان است.

نتیجه: جسم، مکان دارد چون منتقل است و هر منتقلی مکان دارد هکذا سطح و خط و نقطه مکان دارند چون منتقل است و هر منتقلی مکان دارد چون همه اینها منتقل اند پس مقدمه اول، درباره آنها صادق است و هر منتقلی هم مکان دارد پس هر ۴ تا مکان دارند ما به جسم و سطح و خط کاری نداریم بحث ما در نقطه است. نتیجه این شد که نقطه، مکان دارد اما مکان نقطه چقدر است؟ مکان نقطه که نمی تواند جسم باشد چون گفتیم مکان باید مساوی با متمکن باشد. اگر متمکن، نقطه است مکان هم باید نقطه باشد. پس مکان نقطه، نقطه است. حال می گوئیم مکان، نقطه شد. متمکن هم نقطه شد. اشکال از اینجا شروع می شود که چه اولویتی دارد که این یکی را که نقطه است، مکان می گیری و آن نقطه دیگر را متمکن می گیری. اگر یکی در دیگری داخل می شود و یکی ظرف و یکی مظلوف است کدام یک را ظرف و کدام یک را مظلوف قرار دهیم. اگر از طرف راست شروع کنیم سمت راست را مکان و سمت چپ را متمکن قرار می دهیم اما اگر از طرف دیگر شروع کنیم برعکس می شود که لازم می آید متمکن در مکان باشد که این اشکال ندارد و لازم می آید که مکان در متمکن باشد که این غلط است.

(و ایضا فان الانتقال ليس الا الاستبدال لقرب و بعد)

انتقال به معنای این است که قرب و بعد را تبدیل می کنیم یعنی قرب به منتقل عنه را به بعد تبدیل می کنیم و بعد از منتقل الیه را دائماً تبدیل به قرب می کنیم.

(و كما ان هذا الاستبدال قد يقع للجسم فكذلك قد يقع للسطح و للخط و للنقطه)

گاهی استبدال برای جسم واقع می شود و همین استبدال برای سطح و خط هم واقع می شود.

(فان كان الانتقال يوجب للمنتقل مكانا)

مقدمه بعدی را ضمیمه می کند که اگر انتقال باعث شود که منتقل، مکان داشته باشد و از مکانی به مکان دیگر منتقل شود.

(فيجب ان يكون للسطح مكان و للخط مكان، بل و للنقطه مكان و معلوم ان مكان النقطه يجب ان يكون مساويا لها)

واجب است که برای سطح، مکان باشد چون سطح، منتقل است. برای خط مکان باشد چون خط هم منتقل است. و برای نقطه هم مکان باشد (که نقطه برای ما مهم است) چون نقطه منتقل است سپس اضافه می کنیم که مکان نقطه واجب است مساوی با نقطه باشد زیرا شما می گوئید مکان باید با نقطه مساوی باشد. اگر متمکن نقطه است پس مکانش هم باید نقطه باشد.

«مساویا لها» ضمیر به نقطه بر می گردد.

(اذ جعلتم المكان مساويا للمتمكن حتى لا يسعه غيره)

زیرا شما مکان را قرار دادید مساوی با متمکن به طوری که وسعت و گنجایش نداشته باشد مکان را غیر متمکن.

(و ما يساوى النقطة نقطة فمكان النقطة نقطة)

مكان نقطة، مساوى نقطة است و مساوى نقطة هم نقطة است پس لازم مى آيد مكان نقطة، نقطة باشد تا اينجا تشریح کرد که چه چیز اتفاق مى افتد.

(فلم صارت احدى النقطتين مكانا و الاخرى متمكنه بل عسى ان تكون كل واحد منهما مكانا و متمكنا)

اشكال از اينجا شروع مى شود که اگر هر دو، نقطة هستند چرا مى گويى اين، مكان است و آن، متمكن است چرا عكس نمى كنى. چون مكان اگر سطح حاوى باشد نقطة ها سطح حاوى ندارد. اگر مكان، بُعد خالى باشد نقطة بُعد ندارد. کدام يك از اين دو نقطة را به عنوان مكان حساب مى كنى. اگر يكى بُعد داشت مى گفتيم آن که بُعد دارد را مكان حساب كن.

نمى توان گفت اين، مكان است و آن، متمكن است چون ترجیح بلامرجح مى شود پس بايد اينطور حکم كنيد که «بل عسى ان تكون كل واحد منهما» يعنى هر يك از اين دو را هم مى توان مكان و هم متمكن گرفت.

(فتكون بالقياس الآخذ منهما الى الاخرى متمكنه)

نسخه صحيح «الآخذ» است. و «متمكنه» خبر تكون است.

اين نقطة سمت چپ مثلاً به قیاسى که شروع مى شود از نقطة سمت چپ به نقطة سمت راست، اين نقطة سمت چپ متمكن مى شود.

(و بالقياس الآخذ ما الاخرى اليها مكاناً)

و بالقياسى که شروع مى کند از ديگرى به اين اولى يعنى از نقطة سمت راست شروع مى کند به سمت چپ، همان نقطة سمت چپ، مكان مى شود. همان سمت چپ، که با قیاس اول متمكن بود همان سمت چپ، با قیاس دوم مكان مى شود. يعنى همين که در مكان بود ظرف برای مكان مى شود يعنى مكان در او واقع مى شود. يعنى قبلا- متمكن در مكان بود اما الان مكان در متمكن است.

(و هذا مما حضرتموه حين ايتم ان يكون المكان متمكنا في المتمكن فيه)

اینکه مکان در متمکن باشد و متمکن در مکان باشد را منع کردیم. و گفتیم فقط متمکن در مکان است. هر دو در همدیگر قرار گرفتند یا به تعبیر دیگر گفتید مکان در متمکن باشد غلط است.

«حين ايتم»: زیرا شما ابا کردید. آن وقت که ابا کردید که مکان، متمکن باشد در چیزی که متمکن فی المكان است.

«المتمکن فيه» ال برای موصول است و ضمیر «فيه» به مکان بر می گردد.

ترجمه: ابا کردید که مکان، متمکن باشد در چیزی که متمکن فی المكان است. یعنی قبول نکردید که مکان در چیزی که متمکن فی المكان است تمکن پیدا کند یعنی مکان در متمکن داخل شود. شما مدعی شدید که متمکن در مکان است اما عکس آن را که مکان در متمکن باشد را قبول نکردید در حالی که اگر ما مکان داشته باشیم با توجه به اینکه نقطه هم مکان پیدا می کند لازم می آید که نقطه ای با نقطه دیگر، یکی مکان و یکی متمکن شود و لازم آید که متمکن در مکان باشد که این اشکال ندارد و لازم آید مکان در متمکن باشد که این باطل است.

### ادامه دلیل سوم نافین مکان/ادله نافین مکان ۹۱/۱۱/۲۵

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۱۲ سطر ۱۵ قوله (و زادوا)

موضوع: ادامه دلیل سوم نافین مکان/ادله نافین مکان

بحث در این بود که آیا مکان در خارج موجود است یا معدوم است. کسانی معتقد بودند که مکان نداریم وارد دلیل سوم شدیم که در دلیل سوم یکی از خصوصیات مکان را (که انتقال متمکن از آن است) بیان کردیم و توضیح دادیم که انتقال به معنای استبدال قرب و بعد است و این استبدال و انتقال همانطور که در جسم اتفاق می افتد در سطح و خط و نقطه هم اتفاق می افتد پس اگر جسم دارای مکان باشد به خاطر اینکه این خصوصیت انتقال برایش است نقطه هم باید دارای مکان باشد به خاطر اینکه این خصوصیت را دارد ولی مکان داشتن نقطه سه محذور و اشکال دارد که هر سه اشکال را مطرح می کند و نتیجه می گیرد که نقطه مکان ندارد. سپس از این طریق بیان می کنند که جسم هم مکان ندارد پس اصلاً مکانی موجود نیست وقتی نقطه مکان نداشت سطح و خط هم مکان ندارد جسم هم مکان ندارد پس اصلاً مکان موجود نیست. الان ما می خواهیم آن سه دلیلی را که ثابت می کند نقطه، مکان ندارد بیان کنیم.

ص: ۴۵۴

دلیل اول بر اینکه نقطه مکان ندارد: این دلیل را در جلسه گذشته بیان کردیم و خلاصه اش این بود که مکان نقطه هم، نقطه است و ترجیحی نیست که آن نقطه را مکان بگیریم یا این نقطه را مکان بگیریم. بنابراین می توانیم با قیاس، مکان بودن را

عوض کنیم یعنی یکبار آن نقطه اول را مکان قرار می دهیم و نقطه دوم را متمکن قرار می دهیم و مرتبه دوم، برعکس می کنیم و آن نقطه که متمکن بود را مکان قرار می دهیم و آن که مکان بود را متمکن قرار بدهیم. لازمه این کار این است که یک نقطه که مکان است متمکن را در خودش بپذیرد و دوباره آن متمکن، مکان را در خودش بپذیرد یعنی همانطور که متمکن، در مکان است (که این، اشکالی ندارد) لازم می آید که مکان هم در متمکن باشد که این، اشکال دارد. این، محذور اول برای مکان داشتن نقطه بود.

دلیل دوم بر اینکه نقطه مکان ندارد: اگر نقطه مکان داشته باشد باید ثقل و خفت داشته باشد یعنی باید وزن داشته باشد در حالی که وزن داشتن برای نقطه محال است پس مکان داشتن نقطه محال است. (این قیاس استثنائی است) لکن وزن داشتن نقطه محال است نتیجه این است که مکان داشتن نقطه محال است.

اما اینکه وزن داشتن نقطه محال است (یعنی تالی باطل است) روشن است و احتیاج به استدلال ندارد و آن که احتیاج به استدلال دارد بیان ملازمه است. یعنی چرا اگر نقطه مکان داشته باشد باید ثقل و خفت داشته باشد؟

این را از طریق حرکت اثبات می کند و می گوید اگر نقطه مکان داشته باشد حرکت هم خواهد داشت یا لا- اقل قابلیت حرکت را خواهد داشت. هر جسمی که مکان داشته باشد می تواند در آن مکان بماند و سکون حاصل شود و می تواند از آن مکان منتقل شود تا حرکت حاصل شود. پس نقطه اگر بخواهد مکان داشته باشد باید قابلیت حرکت و انتقال را داشته باشد اما حرکت چه وقت اتفاق می افتد؟ وقتی که متحرک، میلی داشته باشد و آن میل به فعالیت بیفتد آن وقت حرکت حاصل می شود. این سنگ تا وقتی که روی زمین است و در جای طبیعی خودش قرار گرفته است میل بالقوه دارد و میل بالفعل ندارد یعنی میل آن جسم، فعالیت خودش را شروع نکرده ولی وقتی این سنگ را به بالا- می بریم و رها می کنیم آن میل در آن، فعال می شود و بالفعل می گردد و این حرکت را بوجود می آورد. طبیعت از طریق میل، منشا حرکت این جسم می شود.

پس مقدمه اول این است که حرکت به وسیله میل است.

مقدمه دوم این است که میل همیشه همراه با وزن (سنگینی و سبکی) است. آن چیز که میل دارد وزن هم دارد و همین وزن باعث حرکتش می شود. اگر وزنش سنگین باشد حرکتش سریعتر است و اگر سبک باشد حرکتش بطی تر است.

نتیجه این دو مقدمه این است که هر جا حرکت بود وزن هم هست. حالا- اگر نقطه را دارای مکان ببینید قابلیت انتقال و حرکت برای آن قائل می شوید و اگر قابلیت حرکت برای آن قائل شدید در آن، میل و در نتیجه وزن قائل می شوید. نمی توان حرکت نقطه را بدون وزن قائل شد لذا لازم می آید که نقطه وزن داشته باشد.

این اشکال را نافین مکان، مطرح کردند. کسانی که نفی مکان کردند بعضی از آنها فقط نفی مکان کردند اما بعضی نفی حرکت هم کردند و گفتند جسم، نه مکان دارد نه حرکت دارد. این گروه دوم به آسانی می توانند مکان داشتن نقطه را رد کنند. به تعبیر بهتر: این گروه به آسانی می توانند مکان داشتن نقطه را منع کنند. چون از طریق حرکت وارد می شوند مصنف، تعبیر به «خصوصاً» می کند و می گوید گروهی نفی مکان می کنند به این دلیل که گفتیم خصوصاً آنهایی که نفی حرکت کردند. کلمه «خصوصاً» اشاره به این مطلبی دارد که می گوئیم و آن اینکه آنهایی هم که نفی مکان کردند و نفی حرکت نکردند باید در نقطه نفی حرکت بکنند تا بتوانند به این منظور و اشکال که وارد کردند برسند. ولی برای کسانی که نفی حرکت کردند خیلی آسانتر است.

توضیح عبارت

(و زادو فقالوا)

یعنی اشکالی اضافه بر اشکالی که دیروز خواندیم مطرح کردند.

(ان كان للنقطه مكان فبالحرّی ان يجعلوا لها ثقلاً و خفه)

اگر برای نقطه، مکانی قائل شویم سزاوار است که برای نقطه، ثقل و خفت یعنی وزن قائل شویم.

(قال ذلك خصوصاً القوم الذين نفوا الحركة)

این اشکال را گفتند خصوصاً قومی که حرکت را نفی کردند. (همه کسانی که نفی مکان کردند این اشکال را دارند. اما نافین حرکت، بخصوصه، این اشکال را مطرح کردند چون به آسانی می توانند این اشکال را مطرح کنند)

(فقالوا لا معنى يوجب للجسم مكاناً و حرکه الا و مثله يوجب للنقطه مكاناً و حرکه)

ص: ۴۵۷

نافین مکان (یا نافین مکان و نافین حرکت) گفتند که آن معنایی که برای جسم، مکان و حرکت را باعث می شود، همان معنی برای نقطه، مکان و حرکت را باعث می شود چه چیزی باعث می شود که جسم حرکت کند؟ وزن و میل آن باعث می شود. اما چه چیز باعث می شود که جسم مکان داشته باشد؟ انتقال و حرکتش باعث شود که با وزن همراه است. همین ها باید در نقطه هم باشد. اگر نقطه بخواهد مکان داشته باشد هر عاملی که جسم را صاحب مکان می کند همان عامل، نقطه را صاحب مکان می کند، آن عامل عبارت از انتقال یعنی حرکت و میل و وزن است.

بنابراین اگر برای نقطه مکان قائل شویم باید برای آن، حرکت قائل شویم و برای آن وزن قائل شویم همانطور که برای جسم مکان قائل می شویم و حرکت و وزن قائل می شویم. هر عاملی که در جسم گفتید در نقطه هم باید همان را بگویید و هر چه را که در نقطه نفی کردید در جسم هم باید نفی کنید.

ترجمه: نقطه و جسم در این مساله مشترکند. هر عاملی که برای جسم قرار بدهید و برای جسم به خاطر آن عامل، قائل به مکان شوید همان عامل برای نقطه هم هست و به خاطر آن باید قائل شوید که نقطه، حرکت و مکان دارد.

(فان جوزتم فی النقطه حرکه)

اگر در نقطه، حرکت را اجازه بدهید مثل این است که در جسم حرکت را اجازه دادید. در جسم، چطور حرکت را اجازه می دهید؟ از طریق میل اجازه می دهید که میل هم همراه وزن است پس معتقدید که جسم، وزن و میل و حرکت دارد پس در نقطه هم باید اینها را بگویید که وزن و میل و حرکت دارد. پس مکان داشتن نقطه، باعث وزن داشتن نقطه می شود.



(فقد اعطيتموها ميلاً الى جهة و جعلتم لها خفه و ثقلاً)

عطا کردند به نقطه، میل به سمتی را، و برای آن خفت و ثقل را گذاشتند.

خفت و ثقل با میل فرق دارد. حاصلِ میل، خفت و ثقل است. آنجا که میل است خفت و ثقل هم هست. میل همان چیزی است که این جسم به سمت مکان طبیعی خودش دارد. امروزه می گویند کِششی است که زمین بر این جسم وارد می کند، اما در قدیم می گفتند وزنِ جسم است که به زمین می رود نه اینکه زمین آن را می کشد. امروزه می گویند اگر قوه جاذبه نباشد و این جسم سنگین را بالا- بیندازی در وسطِ هوا می ایستد یعنی سنگینی، باعث پایین رفتنش نمی شود. سبکی هم باعث ایستادن در بالا نمی شود. جاذبه است که آنرا می کشد اما در گذشته می گفتند این جسم سنگین است و به پایین می آید آن جسم، سبک است و در بالا می ایستد.

(و هذا مشهور البطلان)

اینکه نقطه، میل داشته باشد و به تبعِ خفت و ثقل داشته باشد مشهور البطلان است. تا این جا اشکال دوم بود که بر نقطه وارد کردیم.

صفحه ۱۱۲ سطر ۱۸ قوله (علی ان النقطة)

دلیل سوم بر این که نقطه، مکان ندارد: می فرماید نقطه، فناءِ خط است و فناء، امری عدمی است پس نقطه هم امری عدمی است. فنا یعنی «تمام شدن» و «به آخر رسیدن» و «از اینجا به بعد نبودن» اینها همه عدمی است. نقطه یعنی نبود خط در جایی که خط تمام می شود، نه اینکه مراد، نبود خط مطلقاً باشد بلکه نقطه یعنی نبود خط در جایی که خط تمام می شود. پس نقطه امر عدمی است و امر عدمی نه مکان و نه حرکت دارد. پس واضح است که نقطه مکان و حرکت ندارد.

ص: ۴۵۹

ما دو مطلب گفتیم ۱ \_ نقطه امری عدمی است.

۲ \_ امر عدمی مکان و حرکت ندارد.

نتیجه این می شود که نقطه مکان و حرکت ندارد.

یک مقدمه که کبری است روشن است و احتیاج به اثبات ندارد چون امر وجودی است که مکان و حرکت را می تواند داشته باشد. لذا مصنف این مقدمه را اثبات نمی کند.

اما مقدمه اول که نقطه امری عدمی است که حالت صغروی دارد را اثبات می کند. با معنی کردن نقطه، فانی بودن نقطه معلوم می شود. اینگونه می گوید که نقطه، نهایت خط است و نهایت و پایان هر چیزی، معدوم شدن آن چیز است یعنی شیئی که موجود است اگر پایان پذیرفت یعنی معدوم شد. پس روشن است که این خط در جایی که معدوم می شود و نمی تواند امتداد پیدا کند نقطه است. نقطه یعنی پایان پذیرفتن خط و ادامه نیافتنش. در همه موارد نقطه را به صورت عدمی معنی می کنیم، با عدم، بیان می کنیم پس امر عدمی است.

توضیح عبارت

علی ان النقطه لیست الا فناء الخط و فناء الخط معنی عدمی فکیف یکون للمعنی العدمی مکان او حرکه)

نقطه، چیزی جز فنا خط نیست و فناء خط هم معنایی عدمی است. تا اینجا صغری را گفت. حال کبری را با عبارت «فکیف یکون للمعنی العدمی مکان او حرکه» می گوید چون کبری امر بدیهی است با «کیف» انکاری شروع می کند: چگونه می توان برای معنای عدمی مکان یا حرکت درست کرد. این واضح است که معنای عدمی مکانی یا حرکت ندارد. سپس از این دو مقدمه نتیجه می گیرد که نقطه مکان ندارد.

ص: ۴۶۰

(فاما ان النقطة فناء الخط فلانها نهايه و النهايه هي ان يفنى الشئ فلا يبقى منه شئ)

مقدمه اول را با این عبارت اثبات می کند.

(اما) در اینجا، عدل ندارد. عدلش، کبری است که چون نیاز به اثبات ندارد آن را نیاورده.

ترجمه: اما اینکه نقطه، فناء خط است به این جهت است که نقطه، نهایت و پایان است و پایان این است که شیء تمام شود. خط باید تمام شود تا نقطه درست شود.

«فلا- بقی» از این چیزی (خط) که تا الان ادامه داشت (نهایت این است که شیء، فانی شود و باقی نماند از آن چیزی) «فلا بقی» به معنای باقی نماند (نه باقی نمی ماند) چون عطف بر «یفنی» است و «ان» بر سر آن داخل می شود.

ترجمه: نهایت این است که شیء فانی شود پس با فانی شدنش از او چیزی باقی نماند. پس خط باید فانی شود و چیزی باقی نماند و امتداد پیدا نکند.

نکته: سطح و خط چون خصوصیت وجودی دارند که طول و عرض است لذا آنها را وجودی قرار می دهیم اما نقطه هیچ خصوصیت وجودی ندارد. حال اگر عدمی قرار بدهیم آیا می توان گفت بالتبع موجود است؟ سطح و خط بالتبع موجودند اما نقطه آیا بالتبع موجود است؟ شما به عمی نظر کنید جواب روشن می شود. می گوئیم عمی آیا موجود است یا نیست؟ کوری برای شخص، موجود است و امری عدمی است ولی در حدّ خودش موجود است. ما عدمی را لحاظ می کنیم نه عدم را. اما وجودی که برای نایبائی داریم، وجود خاصی است که برای امر عدمی داریم. آن را با امر وجودی مقایسه نکنید اگر مقایسه کنید باید بگویید که نیست و وجود ندارد. اما خودش را که لحاظ کنی وجود دارد اما وجود در حدّ خودش دارد. شما برای حرکت هم وجود قائل بودید آیا حرکت را می توانستی در خارج بیابی؟ خیر، با اینکه دائماً حرکت، زوالِ حدوث بود ولی وجود برای آن قائل بودیم اما وجود مناسب خودش. برای عدمی هم وجود قائل هستیم اما وجود مناسب خودش قائل هستیم اما می دانیم که امر عدمی، مکان و حرکت ندارد. ممکن است بگویی که بالتبع، حرکت و مکان دارد.

تا اینجا این مطلب را گفتیم که نقطه به سه دلیل مکان ندارد. حال می گوید اگر نقطه مکان ندارد جسم هم مکان ندارد که مدعای اصلی ما همین بود چون می خواستیم مکان را نفی کنیم نه اینکه مکان نقطه را نفی کنیم. چه عاملی باعث می شود که جسم، مکان داشته باشد هر عاملی که باعث شود که جسم، مکان داشته باشد همان عامل هم باعث می شود که نقطه هم مکان داشته باشد یعنی عامل، مشترک است اگر این عامل مشترک را در نقطه از بین ببریم در جسم هم از بین می رود چون عامل مشترک است. اگر دو عامل جدا بود و عامل در نقطه را از بین می بردیم عامل در جسم از بین نمی رفت. اما چون عامل، مشترک است اگر در نقطه از بین بردیم در جسم هم از بین می رود و ما این کار را کردیم و عامل را در نقطه از بین بردیم سپس در جسم هم از بین می رود پس جسم هم مکان ندارد یعنی اصلا مکان وجود ندارد نه برای جسم نه برای سطح نه خط نه نقطه.

پس عامل مکان داشتن را در نقطه و جسم، مشترک کرد و سپس گفت دو عامل نیست که با نفی آن، دیگری باقی بماند بلکه یک عامل است و آن یک عامل از بین رفت. این عامل که از بین برود دو نتیجه می دهد. هم نفی مکان برای نقطه می کند هم نفی مکان برای جسم می کند.

(و اذا لم يكن للنقطة مكان لم يكن للجسم مكان، اذ كان ما يوجب الجسم مكانا يوجب للنقطة مكانا)

مراد از «ما» در «ما یوجب» عامل است یعنی عاملی که برای جسم، مکان را موجب می شود آن عامل برای نقطه هم مکان را ایجاب می کند یعنی عامل، مشترک است.

عامل مشترکی که در این اشکال مطرح شد انتقال و استبدال بود. گفتیم که جسم، منتقل می شود و قرب و بُعد را تبدیل به همدیگر می کند یعنی قرب را تبدیل به بُعد می کند و بُعد را تبدیل به قرب می کند، و انتقال پیدا کردن یعنی از مکانی به مکان دیگر، بیرون رفتن. پس مکان، وجود دارد. عامل بیرون رفتن از مکان این بود که می توانست منتقل شود. همین عامل برای نقطه هم هست که آن هم می تواند منتقل شود. پس عامل، مشترک شد و اگر این عامل مشترک را در نقطه ابطال کردیم در جسم هم ابطال می شود.

نکته: اگر عامل مشترک باشد در یکی نفی شود در دیگری هم نفی می شود اما در بعضی موارد عامل، مشترک نیست مثلاً جسم، وضع دارد و نقطه وضع ندارد چون آن میل دارد و این، میل ندارد. اگر عامل را غیر مشترک قرار بدهی در یکی می توان نفی کرد و در دیگری باقی بماند، ما عامل را در نقطه با سه بیان بی اثر کردیم سپس در جسم هم بی اثر می شود لذا همانطور که نقطه، مکان ندارد جسم هم مکان ندارد ولو تبعاً. بالاخره این عامل و انتقال در نقطه است تبعاً و در جسم است استقلالاً، و همین انتقال باعث می شود که مکان وجود داشته باشد ولی جسم، مکان دارد استقلالاً و نقطه مکان دارد تبعاً. وقتی انتقال را در نقطه از بین بردی در جسم هم از بین می رود.

ترجمه: زیرا آنچه که موجب شود برای جسم مکان را، برای نقطه هم موجب مکان می شود یعنی موجب مکان داشتن جسم با موجب مکان داشتن نقطه مشترک است حال اگر ما این مشترک را نفی کنیم دو تا نتیجه می دهد. هم نفی مکان را در نقطه نتیجه می دهد هم نفی مکان را در جسم نتیجه می دهد. پس لازم می آید که جسم، مکان نداشته باشد و ما مکانی در جهان نداشته باشیم. دلیل سوم در اینجا تمام شد.

پس خلاصه این شد که ابتدا بیان کرد که اگر جسم، مکان دارد، نقطه هم باید مکان داشته باشد. ولی نقطه به سه بیان مکان ندارد. نتیجه گرفت که پس جسم هم مکان ندارد وقتی ثابت شد که جسم، مکان ندارد نقطه و سطح و خط هم مکان ندارند و قهراً مکانی وجود ندارد.

### دلیل چهارم بر نفی مکان / ادله نافیان مکان ۹۱/۱۱/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۱۳ سطر ۳ قوله (و ایضا)

موضوع: دلیل چهارم بر نفی مکان / ادله نافیان مکان

دلیل چهارم بر نفی مکان است. در دلیل چهارم مستدل به مبنایی که قائلین به مکان دارند اشاره می کند و با فرض آن مبنای اشکال را وارد می کند و می فرماید شما برای حرکت، مکان را لازم می دانید یعنی مکان را محتاج الیه قرار می دهید و هر محتاج الیه، علت برای محتاج است پس مکان هم باید علت برای حرکت باشد. این، مطلبی است که از قول خصم نتیجه می گیرد سپس شروع به اشکال می کند که اگر علت باشد یا علت مادی یا غایی یا صوری یا فاعلی است ولی هیچکدام از این ۴ تا نیست پس محتاج الیه نیست و نتیجه می گیرد که پس وجود ندارد چون شما وجودش را برای حرکت لازم می دانید. وقتی ثابت کردیم که حرکت، وجود مکان را لازم ندارد وجود مکان از بین می رود یا باید احتیاج حرکت به مکان را از بین ببریم یا باید مکان را از بین ببریم یعنی یا باید بگوییم مکان هست و حرکت به آن احتیاج ندارد یا باید بگوییم مکان، نیست.

ص: ۴۶۴

احتمال اول را نمی توان گفت چون خلاف مبنای شما است پس باید دومی را بگویید یعنی از نفی احتیاج، به نفی وجود رسیدیم. نفی احتیاج، امری است و نفی وجود، امر دیگری است اما چگونه از نفی احتیاج، نفی وجود را نتیجه می گیریم؟

در این استدلال دو مطلب است.

مطلب اول: حرکت احتیاج به مکان دارد و مکان، محتاج الیه است. و هر محتاج الیه، علت است.

مطلب دوم: مکان علت (هیچ یک از این ۴ علت) برای حرکت نیست.

وقتی این دو مطلب بیان شود دلیل چهارم بیان شده است.

در دلیل سوم بر نفی مکان، اشاره کردیم که بعضی ها معتقدند که حرکت و مکان، منفی است و دلیل را بر مبنای آنها بهتر بیان کردیم. اما در دلیل چهارم، می خواهیم مکان را نفی کنیم و به حرکت، کار نداریم ولی اگر کسی بخواهد حرکت را نفی کند می تواند از این دلیل نفی مکان را اثبات کند و از طریق نفی مکان، نفی حرکت کند. یعنی اگر مکان وجود ندارد پس حرکتی که به مکان احتیاج دارد هم وجود ندارد پس می تواند بگوید این مکان، موجود نیست و شما مکان را محتاج الیه حرکت می گیرید و اگر مکان، موجود نیست محتاج الیه حرکت، موجود نیست و اگر محتاج الیه حرکت موجود نیست خود مکان هم موجود نیست.

در حرکت اینی این مطلب روشن است که قوام آن به حرکت است. در حرکت اینی اگرچه مسافت، این است ولی با یک لحاظ دیگر، مسافت، مکان است پس حرکت اینی احتیاج به مکان دارد و احتیاجش به مکان روشن است. حرکت کمی هم احتیاج به مکان دارد چون اگر به شیء در گمش اضافه می شود مکان بیشتری اشغال می کند و اگر به شیء در گمش، نقصان شود مکان کمتری اشغال می کند.

در حرکت وضعی و کیفی، احتیاج به مکان، نیاز به توضیح دارد. باید اینطور اشاره کرد که در حرکت کیفی و وضعی، شیء که در مکان قرار گرفته حرکت کیفی یا وضعی می کند و اگر مکانی نبود حرکت نداشت یعنی اگر جسمی نبود که چیزی و مکانی را اشغال کند حرکت هم نمی کرد.

پس ملاحظه شد که ما در باقی حرکات هم مکان را دخالت دادیم. البته لزومی ندارد به باقی حرکات نظر کنیم بلکه همان حرکت اینی کافی است. پس روشن شد که حرکت، احتیاج به مکان دارد اما در چه چیز احتیاج دارد؟ آیا در قوامش احتیاج دارد (که در این صورت مکان، جنس یا فصل می شود یعنی یکی از ذاتیات است) یا در وجودش احتیاج دارد.

پس یا علت وجود است (که تقسیم به علت غایی و فاعلی می شود) یا علت قوام است (که تقسیم به صورت و ماده می شود).

چگونه مکان، علت نیست؟

اما علت فاعلی نیست؟ زیرا فاعل حرکت، سه چیز است و آن سه چیز معلوم هستند و هیچکدام از این سه تا، مکان نیست. حرکت یا طبیعی است که فاعلش طبیعت است. یا ارادی است که فاعلش اراده است. یا قسری است که فاعلش قاسر است.

و ما غیر از این سه حرکت و سه فاعل نداریم. پس فاعل، معلوم است و مکان، آن فاعل نیست پس مکان، علت فاعلی نیست.

اما علت مادی نیست: علت مادی حرکت یعنی قابل حرکت و معروض و موضوع حرکت باشد. آن چیز که حرکت به آن قوام دارد و موضوع و معروض حرکت است متحرک می باشد نه مکان. مکان، علت قابل برای حرکت نیست. متحرک، علت قابل برای حرکت است چون علت قابل یعنی ما يحل الحركة فيه (ما يعرض الحركة عليه، ما يقبل الحركة) و اینها، مکان نیستند.



اماعلت صوری نیست: چون علت صوری، صورت است و مکان، صورت حرکت نیست. هیچ کس این احتمال را قبول نکرده و تصور هم نکرده است.

توضیح عبارت

(و ایضا فان المكان عندکم امر لابد منه للحركة)

«ایضا» یعنی مکان وجود ندارد به خاطر اینکه مکان نزد شما امری است که «الابد منه للحركة» است یعنی حرکت به آن احتیاج دارد.

صغری: مکان محتاج الیه برای حرکت است.

کبری: هر محتاج الیه (چه محتاج الیه در قوام چه در وجود باشد) علت است.

نتیجه: مکان، علت حرکت است ولی چون علت، تقسیم می شود باید گفت مکان، یکی از این ۴ علت است.

«عندکم»: نافی مکان به مصنف می گوید نزد شما مصنف اینطور است که قبول داری حرکت احتیاج به مکان دارد پس باید مکان را علت برای حرکت قرار بدهی.

(اذ تجعلون الحركة محتاجه الیه)

حرکت، محتاج به مکان است. در حرکت اینی روشن بود. در حرکت‌های دیگر هم توجیه می کنیم گرچه لازم نبود توجیه کنیم. ولی اگر در حرکت اینی بحث کنیم کافی است.

(فهو احدی علل الحركة)

این عبارت، نتیجه است.

(لکنه لیس بفاعل للحركة)

لکن مکان، علت فاعلی برای حرکت نیست.

(کیف و لكل حركة يجعلونها في المكان مبدا فاعلي معلوم غير المكان)

این عبارت، سوال است ولی در واقع دلیل بر نفی فاعلیت مکان است.

ترجمه: چگونه می تواند فاعل، حرکت باشد در حالی که برای هر حرکتی که آن حرکت را در مکان قرار می دهی مبدأ فاعلی معلوم غیر از مکان داریم که با طبیعت یا اراده یا قاسر است و مکان، هیچ یک از این سه نیست پس مکان علت فاعلی

نیست.

ص: ۴۶۷

نکته: کلمه (فی المكان) روشن می کند که مستدل، حرکت اینی منظورش است یعنی حرکتی که در مکان باشد احتیاج به مکان دارد لذا احتیاج به توجیه که گفتیم نیست تا سه حرکت دیگر (وصفی، کیفی، کمی) را ملحق به حرکت اینی کنیم.

(و لا هو ایضا مبدا عنصری له)

مکان، مبدا عنصری برای حرکت نیست. ضمیر در «له» به حرکت بر می گردد ولی مذکر آمده به اعتبار «امر» البته «امر» را مستدل برای مکان آورد که «المکان عندکم امر» فت اما در بعضی نسخه ها «لها» آمده که خوب است.

(اذ الحركة انما قوامها فی المتحرک لا فی المكان)

قوام حرکت در متحرک است نه در مکان تعبیر به قوام می کند یعنی این حرکت اگر بخواهد قوام پیدا کند باید در متحرک حاصل شود نه در مکان. یعنی معروض و موضوعش که مفهوم وجودش است مکان نیست بلکه متحرک است.

(و لا ایضا مبدا صوری له لان المكان لیس هو صورة الحركة)

در نسخه خطی «لها» به جای «له» است.

صفحه ۱۱۳ سطر ۶ قوله (و لا ایضا)

اما علت غایی نیست به سه دلیل:

دلیل اول: غایت امری است که در نهایت حرکت، به آن احتیاج است نه در حین حرکت. متحرک به سمت غایت می رود که در نهایت حرکت، آن غایت را بدست می آورد نه در حین حرکت. چون اگر در حین حرکت، غایت را بدست بیاورد حرکت تمام می شود. پس غایت به معنای منتهای حرکت است به تعبیر مصنف غایت، محتاج الیها است اما در پایان حرکت، محتاج الیها است. در حین حرکت لازم نیست غایت باشد. ولی مکان، هم در حین حرکت است هم در انتهای حرکت است. غایت، این خصوصیت را دارد که این خصوصیت، در مکان نیست.

ص: ۴۶۸

کسی راه حل پیشنهاد می کند که مکان، محتاج الیه عند الوصول می شود نه قبل الوصول و مکان را مصنف به حالتی می کند و به خاطر اتصاف به آن حالت، مکان در انتهای حرکت، محتاج الیه می شود نه در حین حرکت، لذا غایت بودن مکان درست می شود. مثلاً ما از شهری که سکونت داریم به سمت وطن خود مسافرت می کنیم یعنی به سمت این مکانی که وطن است می رویم پس به سمت مکان نمی رویم بلکه به سمت مکانی می رویم که حالت وطنیت دارد. در حین الحرکه به مکانی که وطن است نرسیدیم پس محتاج الیه ما نیست. محتاج الیه، مکانی است که وطن است و عند الوصول به آن می رسیم و این، غایت است.

اما این حرکت قبل الوصول، مکان را لازم دارد. حین الوصول، مکانی را که وطن است لازم دارد. پس حین الوصول و عند الوصول، مکان متصف به وطن بودن، غایت است پس غایت، مکان نیست. بلکه مکانی است که متصف به وطن بودن باشد.

این مستدل جواب می دهد که بحث ما در مطلق مکان است که غایت برای حرکت است نه مکانی که متصف به وصف خاص باشد پس بحث ما در مکان خاص نیست بلکه در مطلق مکان است که مطلق مکان محتاج الیه است هم حین الوصول و هم عند الوصول.

دلیل دوم: قوله (و لو كان المكان)

دلیل دوم که مکان، غایت حرکت نمی باشد این است که غایت هر متحرکی، برای آن متحرک کمال است که متحرک برای بدست آوردن آن کمال، حرکت می کند.

اگر مکان، غایت برای حرکت باشد یا به تعبیر دیگر، غایت برای متحرک باشد لازم می آید که وجود مکان برای ما یا ورود ما در مکان، یکی از کمالات ما باشد. کمالاتی که ما به آنها اشتیاق داریم یعنی کمال واقعی باشد.

وورد ما در یک مکان خاص، ممکن است غایت و کمال واقعی باشد اما ورود ما در یک مکان (بدون قید خاص) غایت و کمال واقعی نیست گرچه ممکن است غایت خیالی باشد، چون چه این مکان باشد چه آن مکان باشد برای ما فرقی ندارد (اما اگر خاص باشد مثلاً برای تفرّج رفته و احتیاج به تفرّج دارد، در این صورت، ورود در آن مکان خاص، کمالی برای آن است، یا صله رحم می کنم).

اما اگر مطلق مکان باشد می گوئیم من در مطلق مکان هستیم چرا جای خود را عوض کنم و به مکان دیگر بروم. نمی توان گفت که این مکانی که الان هستم کمال واقعی من است، چون کمال چیزی است که من به آن اشتیاق دارم. این مکان برای من حاصل است و اشتیاق به آن معنی ندارد. اشتیاق یعنی چیزی را ندارم، به دنبال آن می روم تا تحصیلش کنم. در آن مکانی که ایستادم نمی توان گفت این مکان را ندارد و به آن مشتاق است. بلکه آن مکانی که ندارم را به آن مشتاق هستم. پس این کمالی که الان هستم را نمی توان گفت کمال واقعی من است. علی الخصوص که حرکتی هم نکردیم. شما می خواهید بگوئید مکان، کمال برای متحرک است. من که در آن مکان هستم حرکتی نکردم. وقتی که می خواهم حرکت کنم یعنی می خواهم وارد در مکان دیگر شوم. می گوئیم آن مکان دیگر برای من چه امتیازی دارد؟ (اگر خاص نباشد چه امتیازی دارد والا اگر خاص باشد به خاطر آن خصوصیت امتیاز دارد).

پس غایت هر شی کمال آن شی است و غایت متحرک باید کمال متحرک باشد. و مکان بما هو مکان، کمال متحرک نیست پس غایت نیست.

توضیح عبارت

(و لا ایضا مبدا غائی له و ذلك لانه مما یحتاج عند کم الیه قبل الوصول الی الغایه و التمام)

این عبارت دلیل اول است که مکان، مبدا غائی برای حرکت نیست.

«مما یحتاج» مکان چیزی است که هم قبل از وصول به منتهی، احتیاج به آن داریم هم حین الوصول به منتهی احتیاج به آن داریم.

(کما یحتاج الیه عند الوصول)

ضمیر «الیه» به مکان بر می گردد.

مراد از وصول، وصول الی الغایه است.

(فان كان المكان غایه فلیس لانه مکان بل لانه مکان لحال لحرکه بحال)

اگر مکان را غایت قرار بدهی به خاطر این نیست که چون مکان است غایت شده بلکه مکان خاص بودن غایت است.

«لانه مکان لحاله» نسخه صحیح «بحال» است یعنی مکانی که متلبس به حالتی است در حالی که بحث ما در این نیست که مکان خاص را غایت قرار بدهیم اگر مکان خاصی را غایت قرار دادیم باز خود مکان، غایت نیست آن خصوصیت و حالت غایت می شود.

(لو كان المكان کمالا لانه یشتاق الیه المتحرک اما طبعاً و اما اراده لکان من کمالات الانسان ایضا ان یحصل فی امکانه یشتاق الیهها)

اگر مکان کمال باشد به این جهت که یا اشتیاق طبعی یا اشتیاق ارادی است لازمه اش این است که از جمله کمالات انسان باشد ایضاً (یعنی همانطوری که بقیه کمالات از کمالات انسان است این هم از کمالات انسان باشد) از کمالات انسان این باشد که حاصل شود در امکانه ای که مورد اشتیاقش است در حالی که تالی باطل است و مکان، از جمله کمالات ما نیست پس مکان غایت حرکت نیست.

نکته: مکانِ خاص، مورد بحث نیست. مکان عام هم مشتاق الیه نیست. بلکه مکان خاص مشتاق الیه است. بلکه مکان خاص مشتاق الیه است. پس مکان خاص غایت است و مکان عام غایت نیست و بحث ما در مکان عام است گوینده می گوید اگر مکان، کمال باشد باید مورد اشتیاق ما باشد. مکان عام مورد اشتیاق ما نیست پس کمال نیست پس غایت نیست. مکان خاص، غایت است اما آن هم نه به خاطر مکان بودنش غایت باشد بلکه به خاطر خاص بودنش غایت است. یعنی در مثالی که بیان کردیم آن وطن بودن غایت است نه اینکه اصل مکان بودن غایت باشد چون اصل مکان بودن را الان هم داریم و احتیاج به حرکت نیست.

صفحه ۱۱۳ سطر ۹ قوله (علی ان التمام)

دلیل سوم: دلیل سوم بر اینکه مکان غایت نیست این است که هر غایتی یا خاص است یا عام است. مکان هم اگر بخواهد غایت باشد یا باید خاص باشد یا عام باشد. اما غایت خاص، عبارت از صورت شی است. غایت عام عبارت از چیزی است که هم این شی می تواند آن غایت را تحصیل کند هم چیز دیگر می تواند تحصیل کند، غایت خاص، صورت شی است که این شی، می رود تا آن صورت را تحصیل کند. شخص دیگری غیر از او نمی تواند این صورت را تحصیل کند. این ماده با این استعداد خاصی که دارد به سمت این صورت خاص می رود، ماده های دیگر به سمت این صورت نمی آیند. این ماده است که با استعدادش به سمت این صورت می رود. بقیه ماده ها استعدادهای دیگری دارند و به سمت صورتهای خودشان می روند لذا این صورت، غایت خاص برای این ماده می شود و صورت دیگر، غایت خاص برای ماده دیگر می شود. پس غایت خاص یعنی صورت نوعیه شی، که شی به سمت گرفتن آن صورت، حرکت می کند. مکان که صورت نیست چنانکه قبلاً گفتیم پس اگر صورت نیست، غایت هم نیست.

ص: ۴۷۲

اما غایت عام نیست چون غایت عام را اینگونه تعریف کردیم: غایتی که شی می تواند به سمت آن برود. شیء دیگر هم می تواند به سمت او برود. آیا مکان اینگونه است که دو شی به سمت مکان می روند یا هر شیء مکان خاص دارد. این شی به سمت این مکان می رود و شی دیگر به سمت مکان دیگر می رود و هر دو نمی توانند در یک مکان جا بگیرند. پس مکان، غایت عام هم نیست.

توضیح عبارت

(علی ان التمام منه خاص و منه مشترك و الخاص هو صورة الشی)

مراد از التمام، غایت است.

غایت، دو قسم دارد. (منه برای تبعیض است یعنی بعضی از این تمام و غایت، خاص و بعضی مشترك است).

غایت خاص و تمام خاص، عبارت از صورت شی است که شی به سمت آن صورت می رود و با داشتن استعداد خاص به سمت صورت خاص می رود و صورت خاص، غایت حرکتش می شود و حرکت می کند تا آن صورت را بگیرد و وقتی صورت را گرفت، حرکتش تمام می شود. حال چه صورت، صورت جوهری باشد که اشاره کردیم چه صورت، صورت عرضی باشد چون در ابتدای این کتاب گفتیم که صورت گاهی بر عرض هم اطلاق می شود. گاهی شی و جسم می رود تا صورت خاصی را که عرض خاص است بگیرد. گاهی به سمت گرفتن صورت خاص رود. ولی در اینجا مراد مصنف، صورت نوعیه است که صورت جوهریه است و صورت را بر عرض اطلاق نکرده است.

ص: ۴۷۳



ترجمه: و غایت خاص، صورت شی است یعنی صورت نوعیه شی است.

(و المكان ليس هو صورة المتحرك و لا صورة الحركة)

مکان، صورت متحرک و صورت حرکت هم نیست. اصلاً مکان، صورت نیست نه صورت برای متحرک نه صورت برای حرکت است. صورت نیست یعنی صورت نوعیه و جوهریه مراد است و الا صورت به معنای عرض است. لذا گفتیم که صورت در اینجا مراد، صورت جوهریه است و شامل عرض نمی شود.

(اما المشترك فانه يكون للشي و لغيره و المكان عندكم خاص)

اما غایت مشترک نیست چون غایت مشترک (ضمیر را در «فانه» مذكر آورده به اعتبار تمام، چون از غایت، تعبیر به تمام کرد) غایت برای چند چیز می تواند باشد در حالی که مکان خاص است و فقط یک شی می تواند در آن مکان وارد شود پس مکان، غایت عام و خاص نیست پس اصلاً غایت نیست.

مصنف از نفی محتاج الیه بودن مکان، نفی خود مکان را نتیجه می گیرد. گفتیم با توجه به مبنایی که داریم، نفی مکان نتیجه گرفته می شود. نفی حرکت هم نتیجه گرفته می شود.

**دلیل پنجم بر نفی مکان / ادله نافیین مکان ۹۱/۱۱/۲۹**

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۱۳ سطر ۱۱ قوله) و لو كان الجسم)

موضوع: دلیل پنجم بر نفی مکان / ادله نافیین مکان

[ابتدا دلیل چهارم را به بیان واضحتر بگوییم. دلیل به این صورت است که اگر مکان موجود باشد باید علت حرکت باشد لکن علت حرکت نیست (یعنی تالی باطل است) پس مکان موجود نیست (یعنی مقدم باطل است) این دلیل، هم باید ملازمه اش بیان شود هم بطلان تالی بیان شود.

ص: ۴۷۴

با عبارت «فان المكان عندكم» صفحه ۱۱۳ سطر ۳ ملازمه را بیان می کند و بطلان تالی را با عبارت «لکنه ليس بفاعل بالحركة و لا مبدء عنصري» صفحه ۱۱۳ سطر ۴ بیان می کند.

حال ملازمه را تکرار می کنیم: بیان کردیم که نتیجه دلیل، دو چیز می تواند باشد.

۱ \_ مکان موجود نباشد ۲ \_ مکان موجود باشد ولی علت حرکت نباشد.

و گفتیم با مبنائی که قائلین به مکان دارند نمی توان گفت مکان، علت نیست پس باید قسمت دیگر را لحاظ کنیم. حال می خواهیم این مطلب را با بیان روانتری بیان کنیم. بیان ملازمه این است که چرا اگر مکان موجود باشد باید علت باشد چون مبنای شما این است که مکان، محتاج الیه است و محتاج الیه علت است پس مکان، علت است پس ملازمه برقرار شد. تالی که علت بودن است باطل شد. مقدم که موجود بودن است هم باطل می شود. این دلیل می فهماند که مکان، موجود نیست نه اینکه علت نیست.

اما دلیل پنجم بر نفی مکان این است: که اگر جسم مکان داشته باشد (یعنی مکان موجود باشد و جسم در مکان واقع شود) اجسام نامید چون جسم اند باید مکان داشته باشند و در مکان واقع شوند (اجسام نامیه مثل بدن ما و نباتات) امروز می بینیم این گندم که روئیده کوچک است و مکانش که آن را احاطه کرده یک مکان کوچک است. روزهای بعد می بینیم بزرگ شد و به صورت سنبله در آمد. یعنی جسم در مکان، نمو می کند. مکان هم به تبع او نمو می کند. تا وقتی که کوچک بود مکانش کوچک بود الان که بزرگ شد مکانش بزرگ می شود پس مکان با جسم نامی، نمو می کند و نمو یعنی حرکت؛ پس مکان حرکت می کند و شما می گوئید هر چه حرکت می کند احتیاج به مکان دارد. لازم می آید که برای مکان، مکان باشد.

پس سه مطلب بیان شد ۱ \_ مکان، نمو می کند ۲ \_ مکان حرکت می کند (که این دومی در واقع، معنی و لازمه اولی است زیرا نمو کردن یعنی حرکت کردن) ۳ \_ چون حرکت در مکان واقع می شود و به مکان احتیاج دارد پس مکانی که دارد حرکت می کند به مکان احتیاج دارد پس می گوئیم اگر بالتبع، حرکت و مکان دارد حرکت و مکان برای خودش نیست. و هر سه مطلب را شما منکر هستید.

پس خلاصه استدلال این شد که اگر مکان موجود باشد سه تالی لازم دارد ۱ \_ مکان نمو کند ۲ \_ مکان حرکت کند ۳ \_ مکان، مکان داشته باشد. و هر سه باطل است و شما منکر آن هستید پس وجود مکان که مقدم است هم باطل است.

البته این ملازمه در صورتی است که متمکن را جسم نامی بگیری وقتی جسم نامی مکان نداشت بقیه اجسام هم مکان ندارند.

[در استدلال گفته می شود که هر جسمی به خاطر جسم بودنش مکان دارد و چون جسم نامی مکان ندارد پس بقیه اجسام هم مکان ندارند].

جواب این ۵ دلیل در فصل نهم صفحه ۱۳۸ به بعد می آید و خود مصنف در آخر همین فصل پنجم اشاره می کند و می فرماید که من جوابها را تاخیر می اندازم. و ابتدا وارد ماهیت مکان می شوم. این مطالبی که در فصل های بعدی گفته می شود را مصنف خودش نظر نمی دهد بلکه فقط اقوال را مطرح می کند و در فصل ۹ جواب می دهد.

(و لو كان الجسم في مكان لكانت الاجسام الناميه في مكان)

دلیل پنجم را با کلمه «ایضاً» بیان نکرد.

اگر جسم در مکان باشد باید اجسام نامیه در مکان باشند چون اجسام نامیه همه جسم اند پس آنها هم احتیاج به مکان دارند.

(و لو كانت في مكان لكان مكانها ايضا ينمو معها)

ضمیر در «مکانها» به اجسام بر می گردد و مراد از «ایضا» یعنی خود اجسام.

جملات شرطیه را مصنف، پشت سر هم می آورد و در پایان هر سه تالی را با هم باطل می کند.

«ینمو معها» آن مکان هم با اجسام، نمو می کند.

(و لو كان مكانها ينمو معها لكان مكانها يتحرك معها)

اگر مکان اجسام با اجسام نمو کند چون نمو، حرکت است لازم می آید مکان اجسام نامیه با خود اجسام نامیه حرکت کنند و چون گفتید هر حرکتی به مکان احتیاج دارد پس این مکان که حرکت می کند احتیاج به مکان دارد یعنی لازم می آید برای مکان اجسام نامیه، مکان باشد.

(و لكان لمكانها مكان)

ضمیر در «لمکانها» به اجسام بر می گردد.

(و انتم تمنعون هذا كله)

یعنی تالی باطل است و شما قبول دارید که این سه تالی باطل است.

صفحه ۱۱۳ سطر ۱۳ قوله (و اما مثبتوا المكان)

مثبتین مکان، سه دلیل و شاید ۵ دلیل آورده اند (چون در ذیل دلیل سوم، به دو مطلب اشاره می کند که شاید بتوان آن دو را دلیل مستقل حساب کرد).

دلیل اول: نقطه در عالم خارج موجود است و همه می دانیم و این یک امر مشهودی است و کسی نمی تواند انکار کند. (نقطه یعنی انتقال شی از جایی به جایی. نمی گوییم انتقال از مکانی به مکانی، زیرا اگر تعبیر به مکان کنیم از لفظ مکان که مورد نزاع است استفاده کردیم در حالی که هنوز وجودش ثابت نشده لذا لفظ انتقال بکار می بریم).

انتقال همیشه از چیزی به چیزی است پس انتقال، امری مقبول است و از چیزی به چیزی است لفظ (چیز) بکار بردیم نه لفظ (مکان)، تا از لفظی که مشکوک است استفاده نکنیم.

حال این موجودی که منتقل می شود از چه چیز بیرون می آید و منتقل می شود؟ آیا از جوهریت خود بیرون می آید یعنی از این جوهریتی که دارد وارد جوهریت دیگر می شود؟ خیر، آیا از کم خود بیرون می آید یعنی از این کمی که دارد وارد کم دیگر می شود؟ خیر، البته دقت شود که بحث ما در نقطه است و نقطه یعنی مکان نه کم و کیف و الا در اینجا نمو و حرکت کمی واقع می شود.

حال می گوییم بحث ما در نقله است که در نقله، از کمی به کمی منتقل نمی شود هکذا از کیفی به کیفی منتقل نمی شود (یعنی کیفی را از دست نمی دهد تا کیف دیگر را بدست آورد) پس انتقال، در چیزی است که ما اسمش را مکان می گذاریم. پس نقله، دلالت می کند که مکان وجود دارد.

دلیل دوم: دلیل دوم وجود تعاقب است. تعاقب یعنی جسمی به عقب جسم دیگر در جایی وارد می شود (کلمه «جا» را نباید در دلیل بیاوریم ولی چون مطلب را می خواهیم از ابتدا نتیجه بگیریم از کلمه «جا» استفاده کردیم).

توضیح استدلال به صورتی که مدعا در دلیل اخذ نشود این است که:

ما مشاهده می‌کنیم که جسمی در برابر ما حاضر است یعنی ما در جایی ایستادیم و شیء را ملاحظه می‌کنیم که حاضر است (یعنی در مکان حاضر است) سپس این شیء غایب می‌شود و به جای آن، شیء دیگر حاضر می‌شود مثلاً در خُمره می‌بینیم که آب حاضر است و آب، غایب می‌شود و به جای آن روغن و هوا می‌آید. این دومی به جای اولی نشسته است اما در چه چیز به جای اولی نشسته است یعنی چه چیز از اولی عوض شده که دومی آن را از اولی گرفته است. آیا دومی به جای جوهر اولی نشسته یا دومی به جای کَم و کیفِ اولی نشسته یا دومی به جای معانی دیگر نشسته است؟ جواب می‌دهیم خیر. آن شیء اول که رفت کیف و کم خودش را بُرد. اما چه چیز را به شیء دوم داد؟ چیزی باقی نماند جز مکان.

پس نتیجه این می‌شود که چیزی وجود دارد که اولی به آن اختصاص داشت و الا این دومی اختصاص به آن دارد و آن چیز، مکان است پس مکان موجود است.

نکته: بین دلیل اول و دلیل دوم فرق است.

دلیل اول فقط می‌گوید: متمکن، بیرون رفت یعنی این شیء از آن شیء مفارقت کرد و بیان نکردیم بعد از مفارقت، چه چیزی اتفاق افتاد.

دلیل دوم می‌گوید: متمکن بیرون رفت و به جای آن، چیزی آمد. یعنی این شیء از آن شیء مفارقت کرد و شیء دوم به جای شیء اول نشست که این، تعاقب است. عبارت «و به جای آن چیزی آمد» فارق بین دلیل اول و دوم است.

(و اما مثبتوا المكان قد احتجوا بوجود النقلة)

مراد از «قد احتجوا» یعنی «فقد احتجوا» که لفظ فاء جواب اما است و حذف شد.

(و ذکروا ان النقلة لامحاله مفارقه شی لشی الی شی)

اینکه گفتند نقله موجود است و نقله را معنی کردند با توجه به معنای نقله به سراغ خیلی از معانی رفتند و دیدند که آن معانی در اینجا صادق نیست ولی مکان، صادق است لذا گفتند مکان موجود است. مراد از شیء اول، متمکن است و مراد از شیء دوم، مبدا است و مراد از شیء سوم، منتهی است.

ترجمه: مفارقت شیئی است از چیزی به سمت چیز دیگر، یعنی از مبدا به سمت منتهی می رود. چون بحث از مفارقت است از لفظ لام استفاده کرده و گفته (لشیء) نه (من شیء).

(و لیس ذلک مفارقه جوهر و لا کیف و لا کم فی ذاته)

این مفارقت، مفارقت جوهر نیست یعنی این شیء از جوهریت خودش مفارقت نمی کند تا جوهریت دیگر را بدست آورد و مفارقت کیف نیست یعنی این شیء از کیف خودش مفارقت نمی کند تا کیف دیگر را بدست آورد و هکذا در کم (گاهی نقطه عوض می شود و وضع ثابت است مثل اینکه من در بین درب و دیوار حرکت می کنم ولی وضع من همچنان باقی است زیرا دیوار که قبلاً سمت راست من بود الان هم سمت راست من است هکذا درب، در سمت چپ من است).

«فی ذاته» مربوط به هر سه است یعنی از جوهر و کیف و کم که در ذاتش و در خودش است مفارقت نمی کند. به کیف و جوهر اشیاء دیگر کار نداریم. بلکه به کیف و جوهر که در خود این شیء است کار داریم که مفارقت نکرده است.

ضمیر در «ذاته» به شی بر می گردد که مضافاً الیه مفارقه شد.

(و لا غیر ذلک من المعانی)

مفارقتِ غیر از این سه هم نیست. اینطور نیست که معانی دیگر از این شی مفارقت کرده باشد یا شیء از معانی دیگر مفارقت کند.

(اذ جمیع هذه یبقی مع النقله بل انما کان ذلک مفارقه شی کان الجسم فیه ثم استبدل به)

چون مفارقت که در نقطه است مفارقت کم و کیف و وضع نیست چون تمام امور با نقطه می تواند باقی باشد و شیء از اینها مفارقت نکند با اینکه مفارقتی حتماً واقع شده ولی آن مفارقت از چه چیز است؟ در مکان است.

«کان ذلک» این مفارقت، مفارقت شی است (مکانی است) که جسم در آن شی بود سپس آن شی را عوض و استبدال کرد.

(و هذا هو الشی الذی نسیمه مکاناً)

آن شی که تبدیل شد و عوض شد همان چیزی است که مکان نامیده می شود پس آن چه مکان نام دارد در خارج موجود است که شیء متمکن از آن جدا شد و به سمت او رفت.

(و احتجوا ایضاً بوجود التعاقب)

مثتین مکان احتجاج کردند به وجود تعاقب. تعاقب یعنی تعاقب شیئی نسبت به شیء دیگر در مکان (قید «در مکان» را نباید بگوییم بلکه باید در پایان که نتیجه می گیریم بگوییم زیرا هنوز مکان را اثبات نکردیم)

(فانا نشاهد هذا الجسم یكون حاضراً ثم تراه غائباً)

این جسم، حاضر در برابر ما است یا حاضر در مکان است. سپس آن را غائب می بینی.



(و تری جسما آخر حضر حیث هو)

جسم دیگر را می بینیم که حاضر است در همان جایی که اول بود. کلمه «حیث» بکار برد ولی چاره نداشت (چون نباید از لفظ مکان بکار ببرد).

(مثلاً قد کانت جرّه فیها ماء ثم حصل بعد فیها هواء او دهن)

کوزه ای بود که در آن کوزه آب بود سپس حاصل شد بعد از غیب آب در آن کوزه، هوا یا روغن.

(و البدیهه توجب ان هذا المعاقب عاقب هذا الشی)

شیء دوم در چه چیز به دنبال اولی می آید آیا در کم یا کیف یا جوهر یا ... می آید؟ جواب می دهیم که در جا و مکان اولی می آید.

«هذا المعاقب»: این که دنبال آمده (یعنی شیء دوم که هوا یا روغن است) به دنبال شیء اول آمده و جانشین شیء اول شده در چیزی که آن چیز برای ما مهم است.

(و خلفه فی امر کان لذلك الشی اولاً و کان الاول مختصاً به و الآن قد فاته)

امری که این امر برای شیء قبل بود اولاً و الان برای شیء ثانی است دوماً.

«کان الاول»: امری که شیء اول مختص به آن امر بود. کلمه «الاول» یعنی شیء اول، اسم برای کان است کلمه «مختصاً» خبر برای کان است و ضمیر در «به» به امر بر می گردد.

کلمه مختصاً، عکس استعمال شده یعنی آن امر مختص به آن اولی بوده و الان مختص به دومی شده. (کلمه مختص، بسیاری از اوقات، عکس استعمال می شود) البته می توان طور دیگری خواند که «مختصاً» عکس نباشد و در «کان» ضمیر است که به امر بر می گردد و «الاول» منصوب باشد یعنی «فی الاول» که آن امر در زمان اولی مختص به آن شیء است و الان یعنی در زمان دوم فقد فاته.

ولی احتمال اول بهتر است.

(و ذلك لا كيف و لا كم في ذات احدهما و لا جوهر)

این امر که از دست رفت (آن امری که این شی آن را از دست داد، نه کیف بود نه کم بود. البته کیف و کمی که در خود اولی یا دومی است.

توضیح: کم و کیفی که در ذات یکی از این دو است یعنی در خودش است. مراد از ذات، ذاتی نیست.

(بل الحيز الذی کان الاول فيه ثم صار الآخر فيه)

بلکه چیزی است که شیء اول در آن بود سپس دومی در آن قرار گرفت. پس چیز را در اینجا این دو شیء، تبدیل کردند یعنی آن شیء چیز خودش را به این شیء داد.

صفحه ۱۱۴ سطر ۲ قوله (و لان الناس)

دلیل سوم: همه معتقدیم که در جهان هم فوق و هم سفلی است حال فوق حقیقی یا اضافی باشد. فوق حقیقی را منتهای فلک نهم گویند. سفلی حقیقی را مرکز زمین گویند. فوق و سفلی اضافی هم فراوان است. اینجا که سفلی اتاق است علو برای زیرزمین است.

حال شیئی در فوق قرار می گیرد و شیء دیگر در سفلی قرار می گیرد یعنی چه؟ آیا جوهرش فوق است و جوهرش سفلی است؟ جوهر که عوض نمی شود. چون چه در بالا- باشد چه در پایین، جوهرش عوض نمی شود. پس چیزی در آن شیء هست که عوض می شود. جوهر و کیف و کم آن عوض نمی شود. چیزی عوض می شود که اسم آن را مکان می نامیم این را در مکان فوق بردیم فوق شد و در مکان سفلی بردیم سفلی شد.

ص: ۴۸۳

سپس دلیل را ادامه می دهد و می گوید عناصر را ملاحظه کن که دو عنصر (آب و خاک) به سمت سفلی و دو عنصر (هوا و نار) به سمت علوی می روند. آن که بالا می رود چه چیز را طلب می کند. آن که پایین می رود چه چیز را طلب می کند؟ چیزی را که ندارد و می خواهد بدست آورد را طلب می کند. وقتی به مطلوبش برسد آرام می گیرد مثل سنگ که از بالا رها می شود یا هوا و آتش که بالا می رود و در جایی آرام می گیرد. در آنجا، مکان طبیعی اش است. اگر مکان طبیعی برای عناصر نبود و طالب مکان طبیعی خود نبودند هرگز آب و خاک به سمت پایین میل نمی کردند و آن دو به سمت علوی نمی رفتند این میل به سمت بالا و پایین نشان می دهد که اینها به طبیعت خودشان طالب چیزی هستند که آن چیز جوهر و کم و کیف نیست چون اینها را دارند.

این، همان بحث علوی و سفلی است که در عناصر مطرح شده و دنباله دلیل سوم است. بین دلیل سوم (که دلیل سوم از دو بخش تشکیل شد ۱\_ علوی و سفلی را به طور مطلق معنی می کند ۲\_ علوی و سفلی را در عناصر ثابت می کند) مطلبی می آورد که شاید آن را دلیل چهارم قرار می دهد و می گوید اشکال تعلیمی را توهم نمی توان کرد مگر در مکان، یعنی شما وقتی کره را تصور می کنی در مکان تصور می کنی ولو کل کره عالم باشد که مکان ندارد. (زمین مکان دارد و مکانش همان سطح هوایی است که آن را پوشانده است) اما کل عالم که مکان ندارد ولی وقتی این را تصور می کنی که یک شکل تعلیمی است بدون مکان تصور نمی کنی بلکه باید با مکان تصور کنی. هکذا مکعب و اشکال دیگر را شما در یک مکان قرار می دهید. این، استدلال نیست بلکه ارجاع به بداهت است. و لذا می توان این را یک دلیل جدا گرفت تا ۵ دلیل شود.

سپس که تمام می شود می گوید که اگر به عرف مراجعه کنی و بگویی مکان نداریم، همه تو را انکار می کنند حتی شاعری که ترتیب خلقت را می خواسته بگوید نتوانسته مکان را نادیده بگیرد و ابتدا مکان را مطرح کرده سپس ترتیب خلقت را گفته است.

توضیح عبارت

(و لان الناس کلهم یعقلون أن ههنا فوقا و ان ههنا اسفل)

از دلیل سوم شروع کرد به رجوع به مردم. مردم تعقل می کنند که فوق و سفلی داریم و از فوق و سفلی به خود مکان می آید. (دلیل ۴ و ۵ را در ذیل دلیل سوم می آورد).

ترجمه: مردم تعقل می کنند که در جهان فوق و اسفل است. حال شی به سمت فوق و سفلی می رود. مراد این نیست که جوهر شیء سفلی و فوق شود بلکه مکانش عوض می شود.

(و لیس یصیر الشی فوقا و اسفل بجوهر له او کیف او کم فیه او غیر ذلک)

به آن جوهر یا کم و کیفی که دارد فوق و سفلی نمی شود یعنی اینطور نیست که جوهرش، فوق و سفلی شود چه در بالا چه در پایین باشد جوهرش باقی است.

«له» به جای فی ذاته آورده. و «فیه» آورد، که به جای «فی ذاته» نشسته است یعنی کم و کیفی که در ذات خودش است.

(بل المعنی الذی یسمی مکانا)

آن که دارد فوق و سفلی می شود مکان است یعنی مکانش، مکانِ سفلی و مکانش، مکانِ علوی می شود.

(و حتی ان الاشکال التعليمیه لا تتوهم الا ان تتخصّص بوضع و حیز)

اشاره به دلیل چهارم دارد. اشکال تعلیمه تصور هم نمی شوند مگر اینکه اختصاص به وضع و حیز (مکان) داشته باشند.

(و لو لا ان المكان موجود مع وجود له تنوع و فصول و خواص)

نسخه صحیح: «موجود و مع وجوده له تنوع» است.

اگر مکان موجود نبود و با وجودش برای مکان، تنوع و فصول و خواص نبود (اولاً- مکان موجود است ثانیاً مکان، انواع دارد یعنی بالا و پایین دارد).

(لما كان بعض الاجسام يتحرك طبعاً الى فوق و بعضها الى اسفل)

اینطور نبود که بعضی (هوا و آتش) به سمت فوق و بعضی (هناک و آب) به سمت سفلی بروید. اینکه بعضی بالا و بعضی پایین می روند دلالت دارد که چند گونه مکان داریم.

(قالوا و قد بلغ من قوه امر المكان ان التخيل العامی بمنع وجود شی لا فی مکان)

این عبارت را دلیل پنجم قرار دادیم که وجود مکان، بدیهی است و بداهتش به حدی رسیده که شی منکر آن نشده است.

ترجمه: وضع مکان و قوت احتمال وجود مکان به حدی رسیده که تخیل عامی (انسانهای معمولی) مانع می شود که شی وجود داشته باشد لا فی مکان. یعنی افراد را که می بینی می گوید مکان است.

اما چرا «تخیل عامی» گفته گفته؟ چون به طور کلی حرف می زند. نمی گوید شی مادی، اگر شیء مادی را مطرح می کرد تعقل می گفت نه تخیل. یعنی تعقل عامی و غیر عععااامی می گوید شیء مادی در مکان است اما الان کلمه «شیء» گفته که مطلق است حتی مجرد را شامل می شود. تخیل عامی یعنی عوام که مجرد مثل ملک را نمی شناسد یعنی همه اشیاء را در جا قرار می دهد حتی ملک و فرشته را فکر می کند مکان دارد.

پس تخیل عامی برای همه اشیاء مکان قائل است چه مجرد چه غیر مجرد اما تخیل دانشمند اجازه نمی دهد که برای مجردات مکان باشد) یعنی اینقدر وجود مکان روشن است که عامی در جایی که نباید مکان قائل شود می گوید مکان است. ما نمی خواهیم بگوییم کار عامی صحیح است بلکه چیز دیگر می گوییم).

«تخیل العامی» تخیل عامی چه در عالم و چه در غیر عالم باشد اینطور فکر می کند که مکان، ظرفی است که موجود است و در آن ظرف ریخته شده.

«بمنع وجود شیء» مانع می شود که شیء، لافی مکان باشد یعنی مجرد را که مکان نداشته باشد قبول نمی کند.

(و یوجب ان المکان امر قائم بنفسه)

تخیل عامی، متمکن را در ظرفی که قائم بنفسه قرار می دهد که مکان است. یعنی تخیل عامی باعث می شود که مکان، امری باشد قائم بنفسه.

(یحتاج ان یکون معداً حتی توجد فیہ الاجسام)

اینکه احتیاج باشد که آماده شود تا اجسام در آن قرار بگیرند.

(و لما اراد استودوس الشاعر ان یقول شعرا یحدّث فیہ عن ترتیب الخلقه)

وقتی خواست که شعر بگوید که حدیث کند در آن شعر از ترتیب خلقت.

(لم یر ان یقدم علی وجود المکان شیئاً)

رأیش بر این قرار نگرفت که بر وجود مکان، چیزی را خلق کند. گفت اول چیزی که خلق شد مکان بود و بعداً چیزهای دیگر را در مکان آفرید یعنی اینقدر وجود مکان، بدیهی بود که اول مکان را گفت.

(فقال ان اول ما خلق الله تعالى المكان ثم الارض الواسعه)

اول گفت خدا تبارك، مكان را آفريد سپس زمين را آفريد و سپس مابقي را آفريد.

(فاما حل الشكوك التي اودها نفاه المكان فسيئاخر الي وقت احاطتنا بماهيه المكان فلنعرف اولاً ماهيه المكان)

اثبات مكان را قبول داريم اما ادله نافين مكان را تعبير به شكوك مي كنيم كه در فصل ۹ بعد از بيان ماهيت مكان جواب مي دهد.

حال كه بحث وجود را ناچاراً مطرح كرد به همين اندازه اكتفا مي كند. و وارد در بحث از ماهيت مكان مي شود. لذا بايد قبل از حل شكوك، ماهيت مكان را بشناسيم پس، از فصل ۶ وارد در بحث ماهيت مكان مي شود.

### بيان ماهيت مكان و اقوال در آن ۹۱/۱۱/۳۰

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۱۴ سطر ۱۰ قوله (الفصل السادس)

موضوع: بيان ماهيت مكان و اقوال در آن

فصل ششم درباره ماهيت مكان است. بعد از بحث مختصري كه در وجود مكان كرد به بحث درباره ماهيت مكان مي پردازد و اقوال مردم درباره ماهيت مكان را بيان مي كند اما چرا لفظ «ناس» بكار برده چون تنها، توجه به فلاسفه و حكما نداريم بلكه همه كساني كه مي توانند در اين مساله نظر دهند حتي عرف را هم ملاحظه مي كنيم.

در ابتدا مي فرمايد مردم از مكان، يكي از دو معني را مي فهمند. (مراد از مردم يعني عامه مردم «نه دانشمندان فقط»).

۱ \_ ما يستقر عليه الشئ يا ما يكون الشئ مستقراً عليه.

ص: ۴۸۸

هر چيزي كه چيز ديگر بر آن مستقر شود را مكان آن چيز ديگر مي گوييم.

چيزي را روي زمين مي گذاريم و مي گوييم روي زمين مستقر شد، و مي گوييم مكان آن است. مثلاً قلم را روي كتاب مي گذاريم و مي گوييم كتاب، مكان قلم است اما كجاي كتاب، مكان قلم است؟ كتاب، عمق و رويه (سطح) دارد و سطح زيرين و سطح فوق دارد. قلم در كجا قرار گرفته است؟ آيا در كتاب قرار گرفته يا در رويه (سطح) كتاب قرار گرفته؟ اگر روي سطح قرار گرفته آيا روي سطح زيرين يا سطح رو قرار گرفته؟ اين گروه دوم، تعيين نمي كنند بلكه به طور مطلق مي گویند مكان قلم، كتاب است. اما اگر از حالت عامي بودن در بيايم و ترقی كنيم مي گوييم سطح روي كتاب، مكان قلم است.

۲\_ مکان را عبارت از حاوی می گیرند. اما آیا سطح حاوی یا جسم حاوی مراد است؟ اینها را اعتبار نمی کنند. بعداً دانشمندان بحث می کنند که سطح حاوی، مکان است یا بُعد حاوی مکان است. اما مردم عادی که می گویند حاوی، مرادشان شیء حاوی است چه سطح باشد چه بُعد باشد. کوزه را مکان آب می گویند چون حاوی آب است و آ را احاطه کرده.

این گروه دوم، استقرار را شرط نمی کنند اما گروه اول می گفت مکان، چیزی است که شیء روی آن استقرار پیدا کند مثل کتاب. ولی گروه دوم استقرار را شرط نمی کند و می گوید مکان عبارت از شی حاوی است ولو آن شی بر این حاوی استقرار نداشته باشد باز هم مکان گفته می شود. حال برای توضیح این مطلب می گوئیم که چگونه استقرار هست و چگونه استقرار نیست؟ وقتی قلم را روی کتاب می گذاری استقرار بر کتاب دارد اما اگر تیر را در هوا رها کنی، هوا، تیر را احاطه می کند و دو احتمال است.



۱ - تیر در هوا استقرار ندارد یعنی تیر، عبور می کند و استقرار ندارد. مراد از عدم استقرار این نیست چون فرمود «لم یستقر فی الهواء».

۲ - مراد «لم یستقر علی الهواء» است یعنی عدم استقرار دیگری است که اگر تیر را رها کنی پایین می آید و زیرا هوا، بند و بستی ندارد که آن را نگه دارد. مستقر علی الهواء نیست و به سمت پایین می آید. استقرار بر هوا ندارد یعنی هوا، امری نیست که آن را نگه دارد.

یعنی در این مثال، عرف می گوید تیر در هوا و توی هوا است. که (این دو کلمه «در هوا و توی هوا» دلالت بر مکان دارد). پس حاوی را مکان می گویند چه محوی بر حاوی استقرار داشته باشد چه نداشته باشد. این دو اطلاق، در عرف رایج است اما اطلاق دوم برای مکان رایجتر است هنوز بحث دقیق فلسفی را مطرح نکردیم بلکه بعداً مطرح می کنیم مصنف در نظر دوم دو مثال می آورد ۱ - تیری که در هوا رها می کنی ۲ - کلّ عالم را مثال می زند و می گوید مردم عامی که می فهمند صورت عالم را، (یعنی برای آنها تشریح شده و فهمیدند که زمین و افلاک داریم) اگر از مردم عامی بپرسی که عالم کجا است؟ می گوید در یک مکان است اما اگر بپرسی بر روی چه چیز قرار دارد؟ می گوید بر روی هیچ چیز قرار دارد یعنی مکان را قبول دارد اما استقرار را قبول ندارد مثل تیری که پایین می آید. ولی عالم هم باید پایین بیاید اما خدا تبارک آن را نگه داشته است، پس به تعبیر استاد: کلّ عالم که در فضا قرار گرفته است (ما عبارات را عواما نه می آوریم، عوام می گوید این عالم در یک فضایی قرار گرفته ولو استقرار ندارد و اگر خدا تبارک آن را رها کند به سمت پایین می رود).

سوال: گروه دوم چون استقرار را شرط نمی داند برای تیر، مکان قائل می شود اما گروه اول چون استقرار را شرط می کند برای تیر، مکان قائل می شود یا نمی شود؟

جواب: واضح است که مکان قائل نمی شود چون استقرار را شرط می کند و حاوی بودن را معتبر نمی کند. می گوید باید استقرار باشد و شیء بر چیز دیگر مستقر شود تا آن شیء، مکانش شود. اگر استقرار نباشد مکان هم نیست. اگر از آنها سوال کنیم که آیا می شود چیزی مکان نداشته باشد؟ در این صورت از معنای اول دست بر می دارد و معنای دوم را قبول می کند. اگر پرسند تیر کجاست و استقرار ندارد باید مکان داشته باشد؟ می گوید: در هوا است. یعنی همان معنای دوم است.

یا اگر پرسیم مکان قلم کجاست؟ می گوید کتاب است. اگر پرسیم قلم کجا قرار گرفته می گوید روی کتاب است. پس اگر به سوال کردن از عرف، ادامه دهیم او را به سمت قول حق که قول دانشمندان است می بریم.

توضیح عبارت

(الفصل السادس فی ذکر مذاهب الناس فی المكان و ایراد حججهم)

مراد از ناس، عرف است نه اینکه فقط مراد حکما باشد.

«ایراد حججهم» یعنی مقداری ناس را از عام بودن در می آورد کسانی که مقداری از عام بودن جدا می شوند می توانند دلیل بیاورند ولو دلیل آنها عوامانه باشد.

(ان لفظه المكان قد يستعملها العامه علی وجهین)

مردم عامی و توده مردم، لفظ مکان را استعمال می کنند بر دو وجه.

ص: ۴۹۱

مصنف تعبیر به وجه اول و وجه دوم نمی کند بلکه با کلمه «ربما عنوا» وجه اول را بیان می کند و با «ربما عنوا» در صفحه ۱۱۵ سطر ۱ وجه دوم را می گوید:

(ربما عنوا بالمكان ما يكون الشيء مستقراً عليه)

قصد می کند به مکان، چیزی را که شیء بر آن مستقر شده یعنی ما يستقر عليه الشيء را مکان گویند.

(ثم لا يتميز لهم انه هو الجسم الاسفل او السطح الاعلى من الجسم الاسفل)

تمییز برای آنها حاصل نمی شود (جدا نمی کنند که کل این جسم، مکان قلم است یا رویه و سطح این جسم، مکان قلم است).

«انه هو الجسم» این مکان، خود جسم زیرین (کتاب مثلاً) است یا سطح اعلی از جسم اسفل است یعنی رویه بالایی آن مراد است که همان سطح بالایی است.

(الا ان يتر عزعوا يسيرا عن العامية فيتخيل بعضهم انه هو السطح الاعلى من الجسم الاسفل دون سائره)

«ترزع، یعنی جنییدن و لرزیدن، یعنی بجنبنند کمی از عامیت (مقداری از عامیت بیرون آیند یعنی از عام بودن مقداری ترقی کنند) در این صورت بعض اینها از عام بودن، مقداری ترقی کردند خیال می کنند (یعنی تعقل نمی کنند بلکه با تخیل می فهمند) که مکان، سطح اعلی از جسم اسفل است نه سائر جسم اسفل باشد.

(و ربما عنوا بالمكان الشيء الحاوی للشيء كالدن للشراب و اللبیت للناس)

وجه دوم است: عامه می گوید مکان، شیئی است که حاوی شی دیگر باشد (تعبیر به سطح نمی کند) مثل حُم بزرگ که جایگاه شراب است و احاطه به شراب کرده است و مانند بیت که حاوی ناس است پس مکان ناس است اما کجای بیت، مکان است؟

آیا هوایی که این شخص را احاطه کرده مکان است یا خانه، مراد است. اگر سوال کنند که این شخص در کجا است می گویند توی اتاق است و نمی گوید هوایی او را احاطه کرده.

(و بالجمله ما یکون فیه الشی و ان لم یستقر علیه)

از اینجا با عبارت «بالجمله» خلاصه گیری می کند. ضمیر در «یستقر» به شی بر می گردد و ضمیر در «علیه» به «ما» در ما یکون بر می گردد.

چیزی که شی در آن باشد (یعنی انسان در بیت است یا توی بیت است. این تیر در هوا یا توی هوا است. کلمه «فیه» خیلی مهم است. اگر چیزی در چیزی باشد مظلوف را مکان می گوئیم).

«و ان لم یستقر» یعنی مکان چیزی است که یکون فیه الشی ولو آن شی استقرار بر آن چیز ندارد مثل تیر که در هوا یا عالم قرار دارد.

(و هذا هو الاغلب عندهم و ان لم یشعروا به)

این معنای دوم عند العامه اغلب است ولو به این عدم استقرار، توجه ندارند. بعداً اگر آنها را متوجه کنی می گویند اگر مستقر نباشد اشکال ندارد اما همین که در هوا است کافی است حال که در هوا است پس هوا مکانش است.

(اذ الجمهور منهم يجعلون السهم ینقذ فی مکان)

تحلیل برای «بالجمله ما یکون فیه الشی و ان لم یستقر عنه» است چرا آنها، حاوی را مکان می دانند ولو استقراری هم برای محوی نباشد؟ به این دلیل است که دو مثال می زنند ۱ \_ مثال به تیر ۲ \_ مثال به کلّ عالم که در فضا است.

ترجمه: جمهور از این عامه (توده مردم از این عامه یا از این گروه دوم یعنی مردم عادی از این گروه دوم) تیر را قرار می دهند که نفوذ در مکان می کند یعنی در هوا که رها می کنی می گوید در مکان نفوذ می کند یعنی مکان دارد مکان خودش را عوض می کند عوض کردن مکان مراد ما نیست.

این تیر در هوا استقرار ندارد یعنی قابل فرود آمدن است و استقرار ندارد. با وجود این، مکان برایش قائل اند و می گویند در مکان نفوذ می کند و در هوا دارد می رود.

(و ان السماء و الارض عند من فهم صوره العالم منهم مستقره فی مکان و ان لم تعتمد علی شی)

مثال دوم است. جمهور اعتقاد دارند (توده مردم که صورت عالم را می فهمند) یعنی آن تود مردم که می فهمند صورت عالم و زمین داریم حکم می کنند که سماء و ارض مستقر در یک مکانی است ولو اینکه اعتماد بر شی ندارد یعنی استقرار روی شی ندارد.

توجه شود: «مستقره فی مکان» گفت نه «مستقره علی مکان»، سپس در ادامه گفت «و ان لم تعتمد علی شی» یعنی «و ان لم تستقر علی شی» در یک جا استقرار را نفی کرد و گفت «لم تعتمد» اما در یک جا استقرار را اثبات کرد و گفت «مستقره». در جایی که اثبات کرد با لفظ «فی» اثبات کرد و در جایی که نفی کرد با «علی» نفی کرد. استقرار «علی» ندارد یعنی کل عالم، استقرار «علی» ندارد اما استقرار «فی» دارد. یعنی حرکت نمی کند و در یک جا قرار گرفته است. اینطور نیست که کل عالم دارد می رود. بله افلاک به دور زمین حرکت می کنند ولی اینطور نیست که کل عالم حرکت کند بلکه استقرار دارد. در تیر، تعبیر به «ینفذ فی مکان» کرد چون تیر دارد می رود و نفوذ می کند یعنی هوا را می شکافد و می رود. پس در تیر تعبیر به نفوذ کرد چون حرکت داشت و استقرار «علی» نداشت. همانطور که استقرار «فی» هم نداشت. در عالم، تعبیر به استقرار می کند و کلمه نفوذ بکار نمی برد. یعنی استقرار در مکان دارد یعنی حرکت نمی کند ولی استقرار علی شی ندارد.

حکما صفات مکان را ملاحظه می کنند و به معنای دوم توجه می کنند و به معنای اول توجه ندارند چون جامع افراد نسبت زیرا استقرار را شرط می کنند و تیر، استقرار ندارد.

حال به سراغ معنای دوم می رویم تا معنای دوم را قبول کنند و آن را کامل کنند و قیودی را اضافه کنند. حکما وقتی به مکان توجه کنند می بینند مکان به معنای ثانی، دارای اوصافی است که با توجه به آن اوصاف، قیود تعیین کننده مکان را می آورند تا مکان کاملاً تفهیم شود. ۴ قید و صفت را برای مکان ملاحظه می کنند.

صفت اول: مکان چیزی است که متمکن در آن است پس باید «فی» بودن حفظ شود یا به تعبیر دیگر، حاوی بودن برای مکان لازم است که محوی فی الحاوی باشد. «فی» را باید لحاظ کرد تا حاوی بودن و محوی بودن در آید. پس مکان را باید به حاوی تعبیر کنیم که محوی، «فی الحاوی» باشد.

صفت دوم: مکان چیزی است که متمکن یا حرکت از آن جدا می شود لذا مکان ما را بیت قرار نمی دهند. زیرا ما در بیت از این طرف به آن طرف می رویم ولی از بیت بیرون نرفتیم. با اینکه مکان چیزی است که با حرکت از آن بیرون می رویم سپس همه بیت، مکان نیست بلکه بخشی از بیت مکان است باید آن بخش از هوا که مماس بدن است را مکان قرار داد. اگر مکان خودمان را بیت بگیریم، این صفت دوم رعایت نشده چون می توان در بیت حرکت کرد در حالی که از بیت بیرون نرفتیم. پس باید مکان را متکثر کنیم تا با حرکت ما صدق کند که مکان را تغییر داد.

صفت سوم: مکان، اختصاص به متمکن دارد و متمکنِ دیگر را نمی توان در آنجا قرارداد یعنی هر مکانی برای یک متمکن است. دو متمکن در یک مکان قرار نمی گیرند. این قید هم تاکید قید قبلی است. در این اتاق، چندین نفر می توانند بنشینند اما در جایی که زید نشسته و هوایی، اطراف او را احاطه کرده فقط زید است و عمرو نیست مگر اینکه زید بیرون برود و عمرو جای آن بنشیند. پس مکان امری اختصاص است و اختصاص به متمکن دارد یعنی «لا یسعه غیر المتمکن» یعنی جا برای غیر متمکن ندارد.

صفت چهارم: «ینتقل المنتقلات الیه»، یعنی همانطور که با حرکت، متمکن منتقل از آن است همانطور هم با حرکت، شیء که متمکن نیست منتقل به مکان می شود تا در آن مکان، متمکن شود.

توضیح عبارت

(لکن الحکما وجدوا للشی الذی یقع علیه اسم المكان بالمعنی الثانی اوصافاً مثل ان یکون فیه الشی و یفارقه بالحرکه و لا یسعه غیره و یقبل المنتقلات الیه)

حکما برای شیء که بر آن اسم مکان اطلاق می شود اما مکان به معنای ثانی (که عبارت از حاوی شیء است) اوصافی را یافتند. اوصاف را ذکر می کند که ۴ تا است.

کلمه «اوصافاً» مفعول برای وجدو است.

«مثل ان یکون فیه الشی» صفت اول است یعنی مکان چیزی است که در آن، شیء است.

«یفارقه بالحرکه» صفت دوم است یعنی «یفارق الشی بالحرکه» (شیء با حرکت، از آن جدا می شود).

«لا یسعه معه غیره» صفت سوم است یعنی گنجایش ندارد این مکان را با آن شیء، غیر شیء. اما وقتی آن شیء است جای غیر نیست و اگر شیء را بیرون ببری جای غیر می شود.

ص: ۴۹۶

«يَقْبَلُ الْمُنْقَلَاتِ إِلَيْهِ» صفت چهارم است. منتقلات به سمت خودش را قبول می کند. یعنی قبول می کند چیزهایی را که انتقال به او می کند.

می توان «يُقْبَلُ الْمُنْقَلَاتِ إِلَيْهِ» خواند. یعنی منتقلات، رو می کنند و اقبال به مکان می کنند.

(ثم تدرجوا قليلاً إلى ان توهموا انه حاو)

یعنی حکما بعد از اینکه این معنای دوم را از عرف گرفتند و اوصاف مکان را هم توجه کردند مقداری بالا رفتند یعنی یک کما از عرف فاصله گرفتند و توانستند مطلب دقیقتری بگویند یعنی بگویند که مکان، حاوی است.

(و اذ كان المتمكن موصوفا بانه فيه فلما ارادوا ان يعرفوا ماهيه هذا الشى و جوهره فکانهم قسموا فى انفسهم)

نسخه صحیح بدون واو است البته با واو هم می توان معنی کرد ولی اگر واو را حذف کنیم آسانتر است چرا فهمیدند که مکان، حاوی است؟ چون متمکن، موصوف بود به اینکه در مکان است فهمیدند که این کلمه «فی» به آنها فهماند که مکان، حاوی است یعنی چون متمکن فی المكان بود گفتند که پس مکان، حاوی است.

بعد از اینکه فهمیدند مکان، حاوی است به سراغ فهم ماهیت مکان رفتند تا ببینند ماهیت آن چیست.

اما اگر با واو بخوانیم «و اذ» یعنی: چون متمکن، موصوف به این بود که باید در مکان باشد پس با حفظ این مطلب که متمکن باید در مکان باشد به سراغ ماهیت رفتند و اراده کردند که ماهیت را بیان کنند.

**متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – سه شنبه ۱ اسفند ماه ۹۱/۱۲/۰۱**



گفته شد که مکان در نظر عرف دو اطلاق دارد؛ یکی اینکه مکان « ما يستقر عليه الشی » است و دیگری آنکه مکان « چیزی است که حاوی چیز دیگر باشد » و حکما با توجه به صفات که برای مکان است اطلاق دوم مکان را پذیرفتند.

تقسیم اجسام بلحاظ اختصاصات :

اگر هیولای هر جسم را ملاحظه نماییم دوتا صفت دارد یکی اینکه داخل درجسم است و دیگری آنکه مخصوص به جسم است، همین طور صورت جسمیه هم داخل درجسم است و هم مختص به جسم، امّا سطح و بُعد که جسم را احاطه نموده اند هرچند مخصوص جسم است ولی داخل درجسم نیست. پس آنچه که مختص به جسم است گاهی داخل درجسم است و گاهی خارج از جسم.

بیان دیگر آنچه که اختصاص به شی دارد و در غیر آن شی یافت نمی شود یا داخل درجسم است و یا خارج از جسم، و اگر داخل درجسم باشد یا هیولی است و یا صورت و اگر خارج از جسم باشد یا بُعدی است که جسم آنرا اشغال کرده است و یا سطحی است که ملاقات کرده باجسم، حال این سطح ملاقی گاهی ملاقاتش با احاطه است و گاهی ملاقاتش با محاط بودن است، اینکه ملاقی جسم محیط باشد روشن است مثل مکان متمکن را احاطه کرده است، امّا اینکه ملاقی جسم محاط باشد، عبارت دیگر متمکن مکان را احاطه نماید یک مصداق دارد و آن هم فلک نهم است بنا بریک مینا؛ چرا که اگر گفتیم مکان بُعد اشغال شده است در این صورت بُعد که از سطح فلک هشتم شروع شده و تا سطح بیرونی فلک نهم ادامه دارد مکان فلک نهم است، امّا اگر گفتیم مکان سطح است ولو سطح که احاطه نکرده باشد طبق این مینا فلک هشتم مکان فلک نهم است و محاط آن .

ص: ۴۹۸

ابن سینا گفت مکان سطح ملاقی است که هر قول را شامل می شود چه قول که مکان را سطح محیط می داند و چه قول که مکان را سطح محاط بداند.

بیان اقوال : تقسیم که بیان شد پنج قسم دارد و هر یک از اقسام قولی شده در مکان، گویا فائین به مکان این تقسیم را ارائه نموده اند و هر یک یکی از اقسام را بعنوان مکان انتخاب نموده اند.

قول اول : مکان هیولی است؛ چرا که خصوصیت مکان یکی این است که اختصاص به متمکن دارد و دیگر اینکه متمکن بر آن تعاقب دارد، و هر دو ویژگی بر هیولی صادق است؛ هیولی هم اختصاص به جسم دارد و هم صور بر هیولی تعاقب دارد. ( البته اگر دقیق شویم باید بگوییم هیولی مکان صورت است نه جسم چرا که صورت بر هیولی تعاقب دارد نه جسم )

قول دوم : مکان صورت جسمیه است؛ زیرا که خصوصیات مکان بر صورت جسمیه صادق است، یکی از خصوصیات مکان

این است که حاوی متمکن است خصوصیت دیگر مکان این است که اندازه متمکن را تعیین می کند؛ اگر مکان بزرگ باشد نشان می دهد که متمکن بزرگ است و اگر مکان کوچک باشد نشان می دهد که متمکن کوچک است، و صور جسمیه هر دو ویژگی را دارد؛ هم حاوی است چون که فعلیت می دهد به هیولی، قبل از آمدن صورت هیولی گویا پخش و گسترده است می تواند این صورت را بگیرد یا صورت دیگر را وقت که صورت آمد هیولی را در بر می گیرد و صورت دیگر نمی تواند بر آن وارد شود مگر اینکه صورت زایل شود، همین طور صورت است که اندازه هیولی را معین می کند، قبل از آمدن صورت هیولی اندازه ندارد.

قول سَوْم : مکان بُعد یا ابعاد است که توسط متمکن اشغال می شود مثلاً ظرف را که ملاحظه نماییم آنچه که بین جداره ای درونی آن می باشد بُعد خالی است و این بُعد مکان آب است مثلاً، این معنا از مکان را هم عرف تأیید می کند وهم ویژگی مکان که تعاقب متمکن باشد بر آن صادق است.

متن : فلما أرادوا أن يعرفوا ماهیه هذا الشیء ( مکان که درباره اش بحث می کنیم ) و جوهره ( ذات مکان )، فکأنهم قسموا فی أنفسهم ( پیش خود شان )، فقالوا إن کل ما ( امر ) یکون خاصا ( اختصاص دارد ) بالشیء و لا یکون لغيره ( تفسیر خاصا بالشیء )، فلا یخلو ( الف ) إما أن یکون ( امر ) داخلا فی ذاته ( شیء )، ( ب ) أو یکون ( امر ) خارجا عن ذاته ( شیء )، فإن کان ( امر ) داخلا فی ذاته ( شیء )، ( ۱ ) فإما ان یکون ( امر ) هیولاه ( شیء )، ( ۲ ) و إما أن یکون ( امر ) صورته ( شیء )، و إن کان ( امر ) خارجا عن ذاته ( شیء )، و یکون مع ذلك ( درعین خارج بودن ) یساویه ( سطح محیط عمق ندارد فقط طول و عرض دارد که مساوی است با سطح محاط و چیزی بر آن اضافه نکرده است ) و یخصه ( اختصاص دارد به شیء )، فهو ( امر ) خارجی که مساوی با متمکن است و خارج از آن ( ۱ ) إما نهاییه سطح یلاقیه ( شیء ) و یشغل ( به صیغه ای مجهول : یعنی پر می شود آن امر به مماسه ای این شیء ) بمماسه و لا-یماسه ( امر ) غیره ( شیء )، إما محیط و إما محاط مستقر علیه ( یعنی متمکن بر آن استقرار دارد ) أیهما اتفق ( هر کدام باشد اشکال ندارد سطح ملاقی است ) ( ۲ ) و إما أن یکون بعدا یساوی أقطاره ( شیء )، فهو ( شیء ) یشغله ( امر ) بالاندساس ( داخل شدن ) فیه ( امر ) . ( الف ) فمنهم من زعم أن المكان هو الهیولی، و کیف لا و الهیولی قابل للتعاقب ( ویژگی مکان این است که شیء به عقب شیء دیگر در آن وارد می شود )، ( ب ) و منهم من زعم أن المكان هو الصوره و کیف لا- و هو أول حاوٍ محدّد، ( ج ) و منهم من ( افلاطون و پیروان او از اشراقیون ) قال إن المكان هو الأبعاد، فقال إن بین غایات الإناء ( جداره درونی ظرف ) الحاوی للماء أبعادا مفطوره ( یعنی عقل بالفطره بر وجود آن حکم می کند ) ثابته ( یعنی آن ابعاد ثابت است )، و أنها یتعاقب علیها الأجسام المحصوره فی الإناء. و بلغ بهم الأمر ( یعنی این مطلب آنقد برای شان مسلم شده ) إلى أن قالوا إن هذا ( اینکه مکان بُعد است ) مشهور مفطور علیه البدیهه ( یعنی هم مشهور است وهم بدیهی )، فإن الناس کلهم یحکون أن الماء فیما بین أطراف الإناء ( جداره ظرف )، و أن الماء یزول و یفارق و یحصل الهواء فی ذلك البعد بعینه ( یعنی متمکن در آن تعاقب دارد )،

Your browser does not support the audio tag

بیان اقوال درماهیت مکان :

درباره ای ماهیت مکان است مجموعاً در پنج قول بیان شد قول او اینکه مکان جسم هیولای جسم است، قول دوّم اینکه مکان جسم صورت جسم است، قول سوّم مکان جسم را بُعد می داند که جسم آن بُعد را شغال نموده است، قول چهارم می گوید مکان سطح است هر سطح که باشد، وقول پنجم مکان را سطح حاوی می داند، ابن سینا همین قول پنجم را قبول می کند، اما در این فصل فقط به بیان اقوال وادله قائلین شان می پر دازد و در فصل نهم به بررسی وردّ ادله می آید.

قول سوّم : دو تا از اقوال بیان شد رسیدیم به قول سوّم که مکان بُعد است، قائلین به این قول علاوه بر اینکه ادعای فطری و بدیهی بودن می کنند هشت دلیل مدعای شان اقامه نموده اند.

قائلین به بُعد نظر شان این است که قائلین به سطح بودن مکان را ردّ نمایند و در تمام استدلال های شان توجه به این مطلب دارند.

دلیل اوّل : اگر سطح مکان باشد لازم می آید که جسم ساکن متحرک باشد لکن التالی باطل فالمقدم مثله. اما اگر بُعد مکان باشد جسم ساکن خواهد بود و محذوری پیش نمی آید.

در این دلیل دو مدعا داریم یکی اینکه مکان بودن سطح محذور دارد و دیگر آنکه مکان بودن بُعد محذور ندارد.

مدعای اوّل : مکان بود سطح محذور دارد.

مدعای اوّل با قیاس استثنایی بیان گردیده که بطلان تالی اش روشن است نیاز به بیان ندارد، اما اثبات ملازمه اش نیاز به بیان دارد، که در ذلیل به بیان آن می پردازیم.

ص: ۵۰۱

بیان ملازمه : اگر مکان سطح باشد با توجه به اینکه حرکت مکانی عبارت است از مفارقت متحرک از مکان و توجه به مکان دیگر، باید بگوییم حرکت مکانی عبارت است از مفارقت متحرک از سطح و توجه به سطح دیگر، و در این صورت لازم می آید؛ اوّل، که پرنده ای ساکن در هوا متحرک باشد؛ چرا که سطح مماس با پرنده عبارت از هوای که پرنده را احاطه نموده و این هوا دائماً عوض می شود. پس پرنده ای که ساکن است مدام سطحی را رها و به سطح دیگر توجه می کند یعنی مدام در حرکت است، در حالیکه ساکن است.

ثانیاً، سنگی را که در ته رود خانه است ساکن است ولی سطح مماس با آن که آب باشد مدام عوض می شود پس سنگ مدام دارد سطحی را رها می کند و به سطح دیگر توجه می کند. و در نتیجه سنگ هم باید ساکن باشد و هم متحرک.

اگر بخواهیم سنگ و پرنده را ساکن نگهداریم باید بگوییم که سنگ و پرنده ملازم باشد با سطح واحد در مدت زمانی چرا که ساکن آن است که ملازم باشد با مکان در مدت زمانی، و در مانحن فیه سنگ و پرنده مدت زمانی با سطح واحد ملازم نیست. پس ساکن نیست بلکه متحرک است، در حالیکه فرض این است که واقف و ساکن است.

خلاصه: اگر مکان سطح باشد باید جسم ساکن متحرک باشد در حالیکه جسم ساکن نمی تواند متحرک باشد پس سطح مکان نیست.

مدعای دوم: اگر مکان بُعد باشد لازم نمی آید که جسم ساکن متحرک باشد؛ چرا که حرکت عبارت است از مفارقت از مکان و توجه به مکان دیگر، در صورتی که مکان بُعد باشد حرکت مکانی عبارت است از مفارقت از بُعد و توجه به بُعد دیگر و بُعدی را که جسم بعنوان مکان اشغال می کند ثابت است؛ چرا که همان طول و عرض و عمقی است که بین سطح و یا مثلاً جداره ظرف است و این طول و عرض و عمق همواره ثابت است. پس پرنده ای ساکن در هوا و سنگ ته رود خانه ساکن است نه متحرک چرا که مکانش عوض نمی شود.

دلیل دوم: اولاً- وقت که مرکب را تحلیل کنیم و یا امور مجتمع را تحلیل نماییم در نهایت به آخرین جزء می‌رسیم که بسیط است؛ چرا که هر مرکب باید بسایط ختم شود. (راه تشخیص اجزای مرکب)

ثانیاً این اجزاء را که متمایز شده و درعین حال درهم اند، می‌شود در تصور مان تک رفع نماییم تا برسیم به آخرین جزء که مثلاً- هیولی باشد و منفرداً باقی بماند. (توجه داریم که چون دروهم است اشکال پیش نمی‌آید که هیولی چگونه بدون صورت نمی‌تواند باقی بماند.) و درمانحن فیه جسم داریم و مکان ما وقت که جسم را از مکان بیرون نماییم، آنچه که تک و تنها باقی می‌ماند مکان است و می‌بینیم که آن مکان بُعد است چون بُعد است که باقی مانده و جسم از آن خارج گردیده است.

در این استدلال به سطح توجه نمی‌شود، لذا می‌شود بگوییم که سطح هم باقی می‌ماند و ممکن است مکان سطح باشد، ولی با توجه به اینکه در دلیل دیگر بیان می‌شود که سطح باقی نمی‌ماند. می‌شود نتیجه بگیریم که آنچه باقی می‌ماند بُعد است و همان مکان است.

متن: و احتجوا أيضا (علاوه بر اینکه ادعای فطری بودن و بدهت کردند) بضروب من الحجج، (۱) فقالوا و هم یخاطبون خاصه أصحاب السطوح (در حالیکه خطاب شان بخصوص به قائلین به سطح است) أنه إن كان المكان سطحاً یلقى سطح الشیء (متمکن)، (تفریعیه یعنی اگر مکان سطح است): فتكون الحركة هی مفارقة سطح متوجها (حال از جسم که مفارقت می‌کند از سطح) إلى سطح آخر (چرا که حرکت مکانی عبارت است از مفارقت از مکان و توجه به مکان دیگر) فالطائر الواقف فی الهواء، و الحجر الواقف فی الماء، و هما (در حالیکه آب و هوا) یتبدلان علیه (واقف)، و هو (واقف) یفارق سطحاً إلى سطح، (جواب این/تالی) یجب أن یكون متحرکاً. و ذلك (اینکه لازم می‌آید شی واقف متحرک باشد یعنی بیان ملازمه) لأن ما یجعلونه (ما) مکانه (شی واقف) یتبدل (ما) علیه (شی واقف)، فإن كان (واقف) ساکناً فسکونه فی آی مکان، إذ من شرط الساکن أن یلزم مکانه زماناً (شرط ساکن این است که ملازم مکان خودش باشد مدت زمانی)، إذ الساکن قد یصدق علیه هذا القول (یعنی بر ساکن این قضیه صادق است که یلزم مکانه زماناً)، فإذ لیس یلزمه (شی واقف) السطح، فما الذی یلزمه سوی البعد (چه چیزی را جسم واقف لازم دارد جز بُعد) الذی شغله (صفت بُعد): الذی لا ینزعج (کنده نمی‌شود) و لا یتبدل، بل یكون (بُعد) دائماً واحداً بعینه (یکی معین است). (۲) و قالوا أيضا إن الأمور البسیطة إنما یؤدی إليها التحلیل (تحلیل مرکب/تحلیل مجتمع)، و تُؤهم (توهم می‌شود) رفع شیء شیء (یعنی تک تک) من الأشياء المجتمعه معاً (اجتماع اعم از ترکیب است؛ چرا که هم شامل اجتماع هیولی و صورت است و هم شامل اجتماع مکان و متمکن) و هما (مربوط به رفع)، فالذی یبقی بعد رفع غیره فی الوهم (متعلق ببقی و رفع هر دو) هو البسیط الموجود فی نفسه (البته دروهم)، و إن كان لا ینفرد له قوام (مرحوم جلوه: وان كان لا ینفرد له قوام فی الخارج؛ یعنی دروهم قوام دارد در خارج قوام ندارد مثل هیولی نسبت به صورت و صورت نسبت به هیولی)، و بهذا السبب (از طریق همین تحلیل) عرفنا الهیولی و الصورة و البسائط (در این جا یعنی مجتمع نیست) التي هی آحاد فی أشياء مجتمعته. ثم إذا توهمنا الماء أو (و ن.ب) غیره من الأجسام (بیان غیره) مرفوعاً (مفعول دوم توهمنا) غیر موجود فی الإناء (بیان مرفوعاً) لزم من ذلك (از اینکه با مفارقت متمکن مکان باقی می‌ماند) أن یكون البعد الثابت بین أطرافه موجوداً و ذلك (بُعد ثابت بین اطراف که خالی شده) أيضا (همان طور که با رفع آب و... موجود بود) موجود عند ما تكون هذه موجوده معه (آب و...)



Your browser does not support the audio tag

ادله قائلین بُعد :

بحث در ادله ای داشتیم که اصحاب بُعد در باره ای مدعای شان داشتند، دوتا از دلیل شان بیان شد.

دلیل سوّم : جسم با سطح تنها وارد مکان نمی شود، بعبارت دیگر تنها سطحش وارد مکان نمی گردد، بلکه بکلّیته وارد مکان می شود پس باید مکان مساوی جسم باشد و سطح مساوی جسم نیست، اما بُعد مساوی جسم است بنابر این باید بُعد مکان باشد.

ان قلت : دلیل سوّم را می توانیم این گونه جواب بگوییم که جسم با تمام سطحش وارد مکان می شود و تمام سطح متمکن را پُر می کند.

قلت : این بیان مبتنی بر این است که مکان سطح حاوی باشد نه سطح مطلقاً، اما آنهای که قائل به سطح اند هر دو را مطرح نموده اند، حال اگر سطح مطلق مکان باشد که تمام سطح متمکن را نمی در خود جای نمی دهد، گذشته از این اگر سطح حاوی هم مکان باشد باز هم دلیل تمام است؛ چرا که دلیل می گوید جسم بکلّیته مکان می خواهد نه تنها با سطحش و اگر سطح حاوی مکان باشد، فقط تمام سطح متمکن را در خود جای می دهد، در حالیکه طول، عرض و عمق جسم هم مکان می خواهد.

نکته : عبارت « أو لأن المكان ... » می تواند عبارت أخرای دلیل سوّم باشد در این صورت باید عبارت را این گونه معنا نماییم که یا آن بیان و یا این بیان، چنانچه که می تواند دلیل مستقل باشد در این صورت باید بگوییم یا آن دلیل و یا این دلیل، البته در صورت که بجای « أو لأن ... ولأین المكان ... » روشن است که دلیل مستقل است. به هر صورت می توانیم دلیل چهارم قرارش بدهیم.

ص: ۵۰۴

دلیل چهارم : مکان مساوی است با متمکن بلحاظ اندازه نه بلحاظ ماهیت، و متمکن ذواقطار ثلاثه است و چیزی که ذواقطار ثلاثه است بُعد است نه سطح. پس باید بُعد مکان باشد.

دلیل پنجم : دو قانون داریم یکی اینکه باید مکان ثابت باشد و حرکت نکنند و دیگر آنکه سطح می تواند حرکت کند؛ مثلاً وقت که جسم داشته باشیم که حفره داشته باشد و یا توپُر باشد ولی با فشار جداره ای آنر بزرگ نماییم در این صورت سطح جسم حرکت می کند ولی مکان حرکت نمی کند پس سطح مکان نیست. ( البته بعدا ابن سینا در ردّ این دلیل می گوید مکان هم حرکت می کند و قانون دوم شما بی دلیل است )



دلیل ششم: اگر به عرف بماهم عقلا مراجعه کنیم می بینیم که می گویند مکان گاهی توپُر است و گاهی توخالی، اما نسبت به سطح نه اطلاق پُر بودن می کنند و نه اطلاق خالی بودن. پس مکان باسطح فرق دارد.

دلیل هفتم (اشکال نسبت به قائلین سطح حاوی): اگر مکان عبارت از بُعد باشد همه ای اجسام دارای مکان می شود، حتی فلک نهم، امّا اگر سطح مکان باشد بعضی از اجسام که فلک نهم باشد مکان نخواهد داشت. و قانون می گوید که برای هر جسمی مکان است. پس برای اینکه این قانون را حفظ کنیم باید بگوییم که بُعد مکان است.

دلیل هشتم: ما ملاحظه می کنیم که آتش به سمت بالا می رود و اگر سنگ یا کلوخ را رها کنیم به سمت پایین می آید، روشن و مشهود است که آتش بکلّیته بالا را طلب می کند و آنچه که از زمین است بکلّیته پایین را طلب می کند، باز هم واضح است که جسم بکلّیته نمی تواند طالب سطح باشد چون جسم بکلّیته در سطح قرار نمی گیرد بلکه بسطحه در سطح واقع می شود. پس باید بُعد مکان باشد چرا که جسم بکلّیته در آن واقع می شود.

ص: ۵۰۵

ان قلت : آتش و آنچه که از زمین است در بُعد است، طلب بُعد تحصیل حاصل نیست.

قلت : آتش و زمین بُعد و ترتیب در بُعد را طلب می کند، آتش بُعد بالا را طلب می کند و زمین بُعد پایین را طلب می کند، عبارت دیگر آتش و زمین بُعد خاص را طلب می کند.

قائلین به بُعد : قائلین به بُعد دو گروه اند؛ بعضی شان قائل اند که خلا وجود ندارد و برخی دیگر قائل اند که خلا وجود دارد، به بیان دیگر گروهی گفته اند که بُعد می تواند خالی باشد و چیزی آنرا پر نکند و گروهی دیگر می گویند که بُعد نمی تواند خالی باشد بلکه همیشه پر است.

متن : و قالوا أيضا إن كون الجسم في مكان ليس بسطحه «٩»، بل بحجمه «١٠» و كميته، فيجب أن يكون ما فيه «١١» بجسميته مساويا له، فيكون بعد أو لأن المكان مساو «١٢» للمتمكن «١٣»، و التمكن جسم ذو ثلاثة أقطار، فالمكان أيضا ذو ثلاثة أقطار. و قالوا أيضا «١٤» إن المكان يجب أن يكون شيئا لا يتحرك بوجه و لا يزول، و نهايات المحيط قد تتحرك بوجه ما و تزول. و قالوا أيضا إن الناس «١٥» قد يقولون إن المكان قد يكون «١٦» فارغا، و قد يكون «١٧» ممتلئا، و لا يقولون إن البسيط يكون فارغا، و يكون ممتلئا. قالوا و القول بالأبعاد يجعل كل جسم في مكان، و مذهب أصحاب البسيط الحاوي يوجب أن يكون من الأجسام ما لا مكان له. و قالوا «١٨» أيضا إن النار في حركتها إلى فوق، و الأرض في حركتها إلى أسفل يطلبان مكانا لكلتيهما «١٩»، و محال أن يطلبنا نهاية الجسم الذي فوقه «٢٠» أو تحته، فإن النهاية محال أن يلاقيها كليه جسم، فإذا طلب الترتيب في البعد. فهذه «٢١» حجج أصحاب البعد «٢٢» مطلقا.

لكن أصحاب البعد على مذهبين: منهم من «٢٣» يحيل أن يكون هذا البعد يبقی فارغاً لا مالئ له، بل یوجب أن لا يتخلى عن مالئ إلا عند لحوق مالئ «٢٤»، و منهم من لا- يحيل «٢٥» ذلك، بل یجوز أن يكون هذا البعد خالياً تاره و مملوا تاره، و هم أصحاب الخلاء. و بعض القائلين بالخلاء یظن أن الخلاء «٢٦» ليس هو بعدا، بل هو لا شیء، كأن الشیء هو الجسم

### متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور - یکشنبه ۶ اسفند ماه ۹۱/۱۲/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

بحث در باره ای خلاء :

بحث که شروع می کنیم این است که چه شد که گروهی به خلاء معتقد شدند و چگونه دیگران آنها را منع نمودند، و اینکه چرا قائلین به خلاء باتوجه به آن منع بازهم دست از عقیده ای شان بر نداشتند و دلایل بر مدعای شان اقامه نمودند.

چگونگی بوجود آمدن قول به خلاء: اینکه برخی معتقد به خلاء شدند بخاطر این است که ظرف را مثلاً از آب خالی می کردند و نمی دانستند که هوا وجود دارد و لذا فکر می کردند خلاء اتفاق می افتد.

این گروه به ظن عامی اول به دو قاعده معتقد بودند :

قاعده ای اول: آنچه که جسم نیست و در جسم نیست موجود نیست، بلکه لاشیء است.

قاعده ای دوم: چیزی جسم است که دیده شود و اگر چیزی دیده نشود جسم نیست.

باتوجه به این دو قاعده چیزی که دیده نمی شود جسم نیست و چیزی که جسم نباشد و یا در جسم نباشد موجود نیست، بلکه لاشیء است و هوا چون دیده نمی شود جسم نیست بمقتضای قاعده ای اول و لاشیء است به مقتضای قاعده ای دوم، و لذا وقت که ظرف را خالی کنیم در ظرف چیزی وجود ندارد و بعد خالی است. پس خلاء از طریق ظن در میان برخی مردم عامی جا افتاد، ظن که اولاً عامی است یعنی ظن که با مسائل علمی آشنا نیست و ثانیاً اول است یعنی گمانی است که با اولین نظره حاصل می شود و ممکن است با دقت از بین برود چنانچه ممکن هم است که با دقت تایید شود. خلاصه اینکه خلاء وجود دارد ظن است که هم عامی است و هم اول.

ص: ۵۰۷

کسانیکه آمدند عقیده ای خلاء را از مردم گرفتند به این صورت عمل نمودند که مشکی را پُر از هوا نمودند و به مردم گفتند آنرا لمس کنند تا نشان دهد که پُر است و از مردم پرسیدند که چه چیزی آنرا پُر کرده، در حالیکه جز هوا در آن چیزی وجود ندارد، و به این صورت عقیده ای آنها را در عدم بون هوا باطل نماید.

ممکن است هم مس را به این صورت معنا کنیم که به آنها گفتند دست تان را در جلو دهانه ای مشک بگیرد و هوا را خارج نمودند تا آنها هوا را لمس کنند و به این نحو عقیده ای آنها را درباره ای عدم بودن هوا ردّ نماید.

برخی از مردم باتوجه به این ازاله بازهم به خلاء معتقد ماندند؛ چرا که گمان نمودند که در لابلای هوا خلاء وجود دارد.

دلایل مدعیان خلاء :

دلیل اول : ما ملاحظه می کنیم که اجسام تخلخل و تکاثف پیدا می کند، اجزای جسم از هم فاصله می گیرد و متخلخل می شود بدون اینکه جسمی در آن داخل شود و این خلاء است و یا جسمی اجزایش بهم می چسبد و متکاثف می شود بدون اینکه جسمی در آن خارج شود و چیزی از جسم کم شود. پس خلاء موجود بوده و پُر شده است.

تخلخل و تکاثف دو قسم است :

الف) حقیقی : تخلخل حقیقی آن است که جسم بزرگ شود بدون اینکه چیزی در آن داخل شود و تکاثف حقیقی آن است که جسم کوچک شود بدون اینکه چیزی از جسم کم شود.

ب) مشهوری : تخلخل که مشهور آن را قبول دارد این است که جسم بزرگ شود با دخول جسمی در آن مثل اینکه نَداف پنبه را می زند، اجزای پنبه از هم فاصله می گیرد و هوا در آن داخل می شود و به اصطلاح متخلخل شود، و یا جسم کوچک شود با خروج جسم از آن مثل اینکه پنبه زده شده را بهم فشرده نماییم که هوای داخل در آن خارج شود و به اصطلاح متکاثف شود.

ص: ۵۰۸

متن : وأول شيء أُخِيل ( به خیا انداخت ) اعتقاد الخلاء هو الهواء، و ذلك ( اینکه هوا خلاء را به خیال بشر انداخت ) لأن الظن العامي الأول هو (١) أن ما ليس بجسم و لا- في جسم فليس بموجود. ثم ظنهم الأول (٢) في أمر الأجسام الموجوده، هو أن تكون محسوسه بالبصر، و ما لا- يحس بالبصر يظن أنه ليس بجسم ( به مقتضای قاعده ای دوّم ) ، ثم يُوجِب ( ظن ) أنه ( ما لا يحس ) ليس لشيء ( بهتر : بشيء ، به مقتضای قاعده ای اوّل ). فكذلك ( چون دو قاعده را سر هم کردند ) يتخيل من أمر الهواء أنه ليس بملاء، بل لا شيء ، فكان الإناء الذي فيه هواء لا يتخيل عندهم من أمره في أول الأمر ( قبل از اینکه آگاه شان کنیم ) أن فيه ( ظرف ) شيئاً، بل يخيل أن هناك ( در ظرف ) أبعاداً خالية، فأول من نبههم ( عامي را ) نبههم ( به این صورت آگاه کرد که ) بأن أراهم الأزقاق ( مشك ) المنفوخه تقاوم المس ، فأظهر ( من ) لهم بالمس أن الهواء جسم كسائر الأجسام في أنه جسم ( بيان وجه شبه يعنى بيان وجه كاف كسائر... ). فمن الذين أراهم ( ضمير فاعيلي : من نبه، ضمير مفعولي : الذى ) ذلك ( وضع را ) من رجع، فلم ير ( لم يعتقد ) أن هاهنا خلاء موجوداً، إذ صار الشيء الذى كان يظنه خلاء، هو الملاء ، و منهم من سلم أن الهواء ليس بخلاء صرف، بل ملاء، و يخالطه ( هوا ) خلاء، و لم يخل من الخلاء، إذ قد وجد حججاً و قياسات ( عطف مرادف بر مرادف / عطف خاص بر عام ) أنتجت أن الخلاء موجود. فمن الحجج على ذلك أنا نرى أن الأجسام تتخلخل و تتكاثف من غير دخول شيء أو خروجه. فالتخلخل إذن تباعد الأجزاء تباعداً يترك ما بينها خالياً و التكاثف رجوع من ( تبعضيه يعنى اجزای که در جداره است ) الأجزاء إلى ملاء ( مصدر يعنى پر کردن ) الخلاء المتخلخل ( خالی های جسم متخلخل )

Your browser does not support the audio tag

دلایل قائلین به خلاء :

قائلین به بُعد دو دسته شدند؛ گروهی معتقد شدند که این بُعد می تواند خالی باشد و گروه دیگر گفتند این بُعد نمی شود خالی باشد، و اگر خالی شود باید پُر گردد، از این جا بود که وارد بحث خلاء شدیم و بعد از بیان معنای خلاء به بررسی دلایل قائلین به خلاء پرداختیم که دلیل اول گذشت.

دلیل دوم : ظرفی را پُر از خاکستر می کنیم بطور که جا برای چیزی دیگر نماند وقت که آب را در ظرف پر از خاکستر بریزیم می بینیم که در آن جا می گیرد و چون قاعده داریم که جسم در جسم دیگر داخل نمی شود باید بگوییم خلاء وجود داشته که آب وارد خلاء شده است.

این دلیل تا این جا تمام است برخی اضافه نموده اند که آب به اندازه ای است که تمام گنجایش ظرف را پُر می کند بگونه ای که اگر ظرف خالی بود همان قدر آب را در خود جای می داد. پس کأنه ظرف کاملاً خالی بوده است.

جواب : وقت که آب می ریزیم خاکستر را می شوید و در خود حل می کند، نه اینکه خلاء وجود داشته و آب خلاء را پُر نموده است.

دلیل سوم : خمره ای را پُر از شراب می کنیم و آنگاه شراب آنرا در مشک می ریزیم و دوباره مشک را داخل خمره قرار می دهیم باز هم می بینیم که در خمره جا می گیرد و چیزی اضافه نمی آید، و این بخاطر این است که وقت در خمره شراب ریخته بودیم خلاء وجود داشته ولی ما متوجه نبودیم و حالا مشک آن خلاء را پُر کرده است و الا مشک در داخل خمره جا نمی گرفت و یا مقداری از شراب بیرون می ریخت.

ص: ۵۱۰

دلیل چهارم : جسمی که نمو دارد مثل درخت و یا بدن انسان در حقیقت از بیرون غذای ر جذب می کند و این غذای جذب شده در جای قرار می گیرد که خالی بوده باشد، نه در جای که جسم است چرا که تداخل اجسام می شود که محال است. پس خلاء وجود داشته است.

تذکر : تداخل اجسام این است که جسمی در جسم دیگر وارد شود بدون اینکه در جسم تغییر پیش بیاید و بزرگ شود. پس از این قانون نمی توانیم در استدلال مذکور استفاده نماییم چرا که در نمو جسم بزرگ می شود.

جواب : اگر غذا وارد جای شود که خالی است نباید رشد حاصل شود؛ چرا که جای خالی را پُر کردن رشد نیست. ( این دلیل در ظاهر واضح البطلان است برای توجیه بگوییم : شاید منظور مستدل این بوده که هوا با بدن انسان مثلا تماس نیست و لذا در

بیرون بدن خلاء بوده و غذا آنر پُر نموده است. این توجیه هم صحیح نیست چرا که هوا با بدن مماس است و خلاء وجود ندارد

(

همین دلیل چهارم را برخی بطور کلی بیان نموده اند و می شود آنرا به صورت دلیل مستقل بیان نماییم، البته ابن سینا دلیل مستقل قرار نداده ولی برا تکثیر دلیل می شود مستقلاً بعنوان دلیل پنجم مطرح نماییم.

دلیل پنجم: یک شیء که حرکت می کند درفضای حرکت می کند، حال آیا درملاء حرکت می کند و یا درخلاء طبیعی است که متحرک در ملاء حرکت نمی کند بلکه در جای که خالی است حرکت می کند. پس خلاء وجود دارد.

ص: ۵۱۱

دلیل ششم: شیشه ای خالی را مک می زنیم و بلا فاصله با دهانه در آب قرار می دهیم و می بینیم که یک مقدار از آب را جذب می کند به سمت بالا، معلوم می شود که در شیشه خلاء بوده که آب در آن جای گرفته است، حتی اگر با مک زدن هوا بیرون بیاید بازهم مدعای ما ثابت می شود؛ چرا که در همان یک لحظه که فاصله ای بیرون آمدن هوا وارد شدن آب است خلاء اتفاق می افتد.

متن: (۲) قالوا: و نحن نرى إناء مملوا من رماد يسع ملاؤه ماء فلو لا أن هناك (در داخل ظرف) خلاء لاستحال أن يسع ملاؤه ماء. (۳) وقالوا أيضا: و الدن (خمره) يملأ شرابا، ثم يجعل ذلك الشراب بعينه (همان شراب) في زق (مشك)، ثم يجعلان (مشك و شراب) في ذلك الدن بعينه، فيسع الدن الزق و الشراب معا. فلو لا أن في الشراب خلاء قد انحصر فيه مقدار مساحه الزق، لاستحال أن يسع (جای بدهد، گنجایش داشته باشد) الزق و الشراب معا (یعنی دن، فاعل يسع) كان يملأه الشراب وحده. (۴) وقالوا: إن النامى أيضا إنما ينمو بنفوذ شىء فيه فلا شك أن ذلك الشىء ينفذ لا في الملاء (چون که تداخل اجسام)، و لكن في الخلاء. (۵) وبعضهم جعل هذا الاحتجاج كليا (ای سواء كان نامياً او غير نامياً، محشین/ چه غذا باشد یا غیر غذا، استاد) فقال: إن المتحرك (مطلقاً ای بلا اختصاص بالنامى، محشین/ ای بلا اختصاص بالغذا، استاد) لا يخلو إما أن يتحرك في خلاء أو يتحرك في ملاء، لكنه إن تحرك في الملاء دخل ملاء في ملاء، فبقى أن يتحرك في الخلاء. (۶) و من ذلك (استدلالاتی که کرده اند) احتجاجهم بالقاروره التي تمص (مکیده شود) ثم تكب على الماء (قرار داده شود) بادهانه بر آب، و لو كانت مملوه لما وسعت شيئاً آخر يدخل فيها



Your browser does not support the audio tag

بیان اقوال در باب مکان :

بحث در دلایل داشتیم که اصحاب خلاء برای مدعای شان اقامه نمودند و شش تای آن بیان گردید.

دلیل هفتم : وقت که متحرکی حرکت می کند در ملاء حرکت می کند یا در خلاء؟ اگر در خلاء حرکت کند که مدعای ما ثابت است و اگر در ملاء حرکت به دو صورت ممکن است که هر دو مستلزم محال است و راه سومی هم برای حرکت در ملاء وجود ندارد.

بیان مطلب : اگر جسم در ملاء حرکت کند : الف) یا بدون اینکه ملاء را جابجا نماید حرکت می کند مثلاً وقت که ما حرکت می کنیم بدون اینکه هوا را جابجا کنیم حرکت نماییم که در این صورت تداخل اجسام است و باطل. ب) ویا ملاء را جابجا نموده و حرکت می کند مثلاً وقت که ما حرکت می کنیم هوا را جابجا می کنیم به این صورت که اولین قدم را که بر می داریم هوا را دفع می کنیم و هوای دفع شده هوای مجاورش را دفع می کند و همین گونه هواهای دفع شده هوای مجاور خود شان را دفع می کند و در نتیجه با حرکت یک انسان تمام هوای روی زمین به حرکت در خواهد آمد و اگر چنانچه متحرک با فشار حرکت نماید هوا موج می شود بگونه ای که اولاً این موج هم جهت حرکت متحرک است و ثانیاً مساوی است با فشار حرکت متحرک. پس اگر متحرک در ملاء حرکت کند یا تداخل اجسام لازم می آید و یا موج برداشتن هوا به اندازه وهم جهت با حرکت هریک از متحرک ها، در حالیکه ما می بینیم که با حرکت یک متحرک تمام هوای روی زمین حرکت نمی کند و تداخل اجسام هم باطل است. پس متحرک در ملاء حرکت نمی کند.

ص: ۵۱۳

تبصره : البته امروزه معتقد اند که هوا با حرکت متحرک موج بر می دارد، و به این صورت تمام موجودات روی زمین بر هم دیگر اثر می گذارد. بنابر این تالی باطل نیست.

بحث در اقوال داشتیم که در باره ای مکان مطرح است، برخی گفتند که هیولای جسم مکان جسم است، گروهی دیگر مکان را صورت جسمیه دانستند گروه سوم با دلایل متعدد مکان را بُعد گرفتند حال با بُعد که می تواند خالی باشد و یا بُعد که نمی تواند خالی باشد.

قول چهارم : عرف در باره ای مکان معتقد است که ما یستقر علیه الشیء یعنی سطح که شیء روی آن قرار می گیرد مکان است، برخی فلاسفه هم این عقیده ای عرف را پذیرفته اند که به جهت وضوح بطلان جای بحث ندارد.

قول پنجم : مکان عبارت است از سطح ملاقی کیف کان، چه حاوی باشد و یا حاوی نباشد، بنابر این همان طور که کوزه مکان آب است چرا که سطح حاوی کوزه ملاقی آب است، سطح بیرونی آب هم ملاقی کوزه است و آب هم مکان کوزه است.

شیخ این دلیل این قول را بیان نمی کند بلکه به توضیح آن می پردازد، البته می توانیم این توضیح را دلیل برای این قول قرار دهیم.

دلیل: فلک اعلی حرکت می کند، بگونه ای که در یک شبانه روز دور زمین را می چرخد و حرکتش سریع ترین حرکات است، (صغرا) و هر متحرکی مکان دارد (کبرا). پس فلک اعلی مکان دارد.

با توجه به این بیان فلک علی مکان دارد و اگر ماسطح حاوی را مکان قرار دهیم فلک اعلی بدون مکان خواهد بود. پس باید مکان را مطلق سطح بدانیم که فلک اعلی هم مکان داشته باشد.

ص: ۵۱۴

قول ششم: آنچه که جای تبیین و توضیح دارد این است که مکان سطح حاوی است، چه جسم در آن مستقر شود یا مستقر نشود، مثلاً تیرووقت که روی زمین است استقرار دارد و مکان آن هم زمین است، اما تیری که در هوا رها شده استقرار ندارد، درحالیکه مکان آن هوا است.

متن: (۷) و قالوا أيضا (علاوه بر دلایل قبل): إن المتحرك إذا تحرك فلا يخلو (اگر حرکت در ملاء باشد) (۱) إما أن يدفع الملاء فيحركه، (۲) و إما أن يداخله، لكن المداخلة محالة، فبقي أن يدفعه (ملاء) فيحركه (ملاء). و كذلك حال المدفوع (هوای که دفع شده) فیما يتحرك فيه (یعنی در آنچه که هوای مدفوع در آن حرکت می کند که عبارت باشد از هوای بعدی خودش)، فيلزم إذا تحرك متحرك أن يتحرك العالم، و (ويلزم) أن يكون إذا تحرك متحرك بعنف (باشدت) أن يتموج (خبر يكون) العالم تموجا بعنف و مضاهيا لتموجه (متحرك). (د) وأما القائلون (فلاسفه ای که قائل اند) بأن المكان ما يكون الشيء عليه (متعلق يكون) فيأخذون ذلك من العامه إذ يسمون (عامه) مجالسهم أمكنه لهم. و نحن لا نبالي (اهمیت نمی دهیم) أن يسمي مسم (فاعل يسمي) هذا (نام گذاری/آنچه را که عرف گفته) مكانا، لكننا لا نشتغل بتحقيق هذا المكان الذي يكون المتمكن عليه (متعلق يكون)، بل الذي قيل إنه حاو مساو (از نظر اندازه)، و لا بد منه لكل منتقل حيث كان (هرجای که این متمکن باشد، چه جای که بتواند مستقر شود و چه جای که نتواند مستقر شود)، و إن لم يكن مستقرا على مستند.

(ه) وأما القائلون بأن المكان هو البسيط ( سطح ) كيف كان ( چه حاوی باشد و چه حاوی نباشد ) ، فهم يقولون إنه كما أن سطح الجره ( كوزه ) مكان للماء، كذلك سطح الماء مكان للجره، لأنه ( مكان ) سطح مماس لجمله بسيط متصل به ( یعنی بامجموعه سطح متمكن ). و يقولون إن الفلك الأعلى متحرك، و كل متحرك فله مكان، فالفلك الأعلى له مكان لكن ليس له نهاية حاويه من محیط ( یعنی نهایت که از جسم محیط باشد و حای باشد یعنی سطح حاوی )، فليس كل مكان هو النهاية الحاويه ( صفت نهایت ) من المحيط ( متعلق نهایت ) ، بل مكانه ( فلك اعلى ) هو السطح الظاهر ( بيرون ) من الفلك الذي تحته ( فلك هشتم، فلك ثوابت ) . ( ز ) وأما القائلون بأن المكان هو السطح الحاوی فسندكر مذهبهم و نحققه ( تثبتش می کنیم )، فيجب أن نبدأ أول شيء بإبطال هذه المذاهب ( ابطال مذهب شان صرف نظر از استدلال شان )، ثم نتبعها بكشف المغالطات في قياساتهم ( یعنی ابطال استدلال های شان )،

### متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – چهارشنبه ۹ اسفند ماه ۹۱/۱۲/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

ابطال اقوال درباب مكان :

اقوال که در باره ای مکان ذکر شد شش قول بود؛ یکی اینکه مکان هیولی باشد، دوّم اینکه مکان صورت جسمیه باشد، سوّم اینکه مکان بُعد باشد، چهارم اینکه مایستقر علیه الشیء مکان است، پنجم اینکه مکان ای سطح کان باشد و ششم آنکه مکان سطح حاوی باشد.

در این فصل چهار قول از اقوال مذکور را باطل می کنیم؛ یکی مکان بودن هیولی و دیگری مکان بودن صورت جسمیه، سوّم اینکه مکان بُعد باشد، چهارم اینکه مکان ای سطح کان باشد و بطلان قول عرف که مکان مایستقر علیه الشیء است به دلیل روشن بودن انیاز به بیان ندارد.

ص: ۵۱۶

باطل نمودن اقوال به این صورت است که خود اقوال را باطل می کنیم نه اینکه دلیل شان را باطل نماییم، در باره ای دلایل در فصل نهم بحث می کنیم.

قول اوّل و دوّم باهم باطل می شود، چهار اشکال بر دو قول به طور مشترک وارد می گردد بر قول به هیولی اشکال جدا گانه ای هم بیان می شود.

اشکالات مشترک :

۱. مکان چیزی است که یفارق عنه یعنی متمکن از مکان مفارقت می کند، ولی متحرک از هیولی و از صورت مفارقت نمی کند. پس هیولی و صورت مکان نیست.

به بیان دیگر: مکان مفارقت می شود و هیولی و صورت مفارقت نمی شود و آنچه که مفارقت می شود مغایر است با آنچه که مفارقت نمی شود. پس مکان غیر از هیولی و صورت است.

۲. مکان چیزی است که در آن حرکت واقع می شود و هیولی و صورت چیزی است که با آنها حرکت واقع می شود و چیزی که حرکت در او است فرق دارد با چیزی که حرکت با او است. پس مکان غیر از هیولی و صورت است.

تذکر: بُعد که مکان شیء محسوب می شود بین نهایت و جداره ای داخل مثلاً ظرف است، بعبارت دیگر مکان همان گنجایش ظرف است.

۳. مکان چیزی است الیه حرکت است و هیولی و صورت مالیه حرکت نیست و چیزی که الیه حرکت است با چیزی که الیه حرکت نیست فرق دارد. پس مکان با هیولی و صورت فرق دارد.

۴. در باب تبدل عناصر گفته شده است که آب مثلاً در مکان طبیعی خودش قرار دارد بعداً آفتاب به آن می تابد و بخار می شود و در بخار بازهم قطرات آب وجود دارد وقت که آفتاب بشتر بتابد آن قطرات هم تبدیل به هوا می شود و می رود در مکان طبیعی هوا. پس این عنصر مکانش عوض می شود ولی هیولی آن عوض نمی شود، و چیزی که عوض می شود غیر از چیزی است که عوض نمی شود بنابراین مکان غیر از هیولی است.

هوای را فرض کنید که در آب قرار داده شود مثلاً شیشه ای پُر از هوا را در آب سرد قرار می دهیم می بینیم که در جداره ای داخلی آن قطرات آب شکل می گیرد و هوا تبدیل به آب می شود، در لحظه ای اول که هوا به آب تبدیل می شود در همان مکان اولش می ماند، ولی در همان لحظه اول تبدیل هوا به آب صورت اولش نیست؛ چرا که صورت اولش هوایی بود و وقت که تبدیل می شود صورت آبی می گیرد. پس در لحظه ای تکون در مکان اولش است و صورت اولش را ندارد. پس صورت مکان نیست.

اشکال بر مکان بودن هیولی : سه عبارت داریم که در آن مکان را می توانیم بیاوریم ولی هیولی را نمی توانیم به کار ببریم؛ یکی اینکه مثلاً چوب که هیولای ثانیه است تخت شد ولی نمی توانیم بگوییم که مکان تخت شد، دوّم اینکه عن الماء كان البخار و سوّم اینکه عن النطفه كان انسان، ولی نمی توانیم بگوییم که عن المكان كان جسم کذا؛ یعنی آب ماده ای بخار است و نطفه هم ماده ای انسان است ولی مکان ماده ای هیچ جسمی نیست.

نکته : اینکه درباره ای هیولی سه مثال آورده و در مورد مکان دو مثال وجه اش این است که در باب هیولی هر یک از مثال ها به ویژگی اشاره دارد؛ در مثال اول ماده هیچ چیزی را از دست نمی دهد فقط صورت صناعی را می گیرد و صورت طبیعی اش باقی است، در مثال دوم وقت که صورت بخاری آمد صورت مائی از بین می رود و در مثال سوّم صورت کائن و فاسد نمی شود بلکه صورت نطفه کامل می شود و مندرج می شود در صورت انسان. اما در مورد مکان در مثال دوّم جسم آمده و جسم را اگر تکرار کند باز هم می شود جسم، بعبارت دیگر مثال دوّم بیان یک امر کلی است نه بیان مصادیق، ولی در باب هیولی مثال ها بیان مصادیق است و لذا متعدد اند.

متن: [الفصل السابع] ز- فصل فی نقض مذهب من ظن أن المكان هیولی او صوره أو أى سطح ملاق كان ( چه سطح حاوی باشد و چه سطح محوی ) أو بعدا أما بیان فساد قول من یری أن الهیولی أو الصوره مكان، فبأن یعلم (۱) أن المكان یفارق عند الحركه، و الهیولی و الصوره لا یفارقان ، (۲) و المكان تكون الحركه فيه، و الهیولی و الصوره لا تكون الحركه فیهما، بل معهما (۳) و المكان تكون إليه الحركه، و الهیولی و الصوره لا تكون إلیهما حركه البته. (۴) و المتكون ( عنصری كه صورت قبلی اش فاسد و صورت جدید گرفت متكون نامیده می شود ) إذا تكون استبدل مكانه الطبیعی كالماء إذا صار هواء، و لا یستبدل هیولاه الطبیعیه ( فلا یكون الهیولی مكاناً، محشین ). و فی ابتداء الكون یكون فی المكان الأول، و لا یكون فی صورته ( محشین : فلا تكون الصوره مكاناً ). (۵) و یقال إن الخشب كان ( صار ) سریرا، و یقال عن الماء كان ( حصل ) بخاراً، و ( او ن.ب ) عن النطفه كان إنسانا ( صحیح : انسان ) و لا یقال إن المكان كان جسم كذا و لا عن المكان كان جسم كذا ( درمقابل عن الماء ... وعن النطفه ... )،

### اشكال بر قول سوم در باب مكان ۹۱/۱۲/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۱۹ سطر ۳ قوله ( و القائلون )

موضوع: اشكال بر قول سوم در باب مكان

قول سوم این بود: مكان، سطح است هر سطحی كه باشد چه محیط چه محاط. البته قولى هم بود كه محیط، فقط سطح است ولی نمی گفت سطح تام، بلکه می گفت «ما یستقر علیه الشیء» كه سطح تام نبود. یعنی مكان را اگر مستقر علیه قرار بدھیم با تمام متمكن ملاقات ندارد بلکه با قسمتی كه متمكن روی آن قرار دارد تماس دارد مثلاً وقتی ما می نشینیم سطحی كه بر آن مستقر هستیم سطحی است كه فقط آن قسمتی را كه روی زمین گذاشتیم مكان ما است نه آنچه كه كل بدن ما را احاطه کرده است كه قول عرف بود و گفتیم كه متعرض قول عرف نمی شویم (نمی گوئیم غلط است) البته به نظر فلاسفه صحیح نیست چون سطح حاوی تمام محوی را احاطه می كند و با تمام محوی ملاقات می كند را مكان قرار می دھیم ولی بنا نبود بگوئیم كدام صحیح است و كدام صحیح نیست بلکه می خواهیم اقوال را نقل كنیم.

ص: ۵۱۹

این قول می گوید تمام سطح، با متمكن ملاقات می كند ولی شرط نمی كند كه سطح ملاقات كننده حاوی باشد یا محوی باشد. سبب اینكه به این قول معتقد شده بود را گفتیم. این قائل می دیدید كه فلک نهم حركت دارد و هر متحركی مكان دارد پس باید فلک نهم هم مكان داشته باشد اما ملاحظه می كرد كه سطح حاوی برای فلک نهم نیست پس اگر مكان را برای سطح حاوی قرار بدھیم فلک نهم مكان ندارد لذا ناچار شدیم مكان را عبارت از مطلق سطح بگیرد كه مكان برای فلک نهم، سطح محوی باشد و برای سایر افلاك، سطح حاوی باشد لذا به صورت عام گفت. ولی ما تذكر می دھیم كه حركت فلک نهم، مكاني نیست، اگر حركت مكاني می كرد باید مكان داشته باشد ولی الان كه حركت وضعی دارد لازم نیست مكان داشته باشد.

اگر قائل به قول سطح بگوید: هر چیزی که حرکت کند مادی و جسم است و هر چه که مادی و جسم است مکان می خواهد پس هر متحرکی، مکان می خواهد.

اگر قائل، اینطور استدلال کند، جواب مصنف کافی نیست چون مصنف می گوید حرکت، حرکت وضعی است و در حرکت وضعی احتیاج به مکان نداریم چون حرکت در غیر جسم راه ندارد ولو حرکت، وضعی باشد لذا فلک نهم جسم می شود و هر جسمی احتیاج به مکان دارد، اگر مستدل اینگونه استدلال کند که هر حرکت مکانی، احتیاج به مکان دارد می توان جواب داد که فلک نهم، حرکتش مکانی نیست بلکه وضعی است لذا احتیاج به مکان ندارد.

ص: ۵۲۰



استدلال مصنف، به این بیان دوم است که هر متحرک مکانی، احتیاج به مکان دارد لذا جواب مصنف به او صحیح است. مستدل باید اثبات کند که هر متحرکی احتیاج به مکان دارد چون این را اثبات نکرده است.

اشکال دیگری که مصنف در لابلای اشکال اول کرده این است که یک جسم، یک مکان دارد نه دو مکان، ولی بنابر تعریفی که شما از مکان می‌کنید لازم می‌آید یک جسم، دو مکان داشته باشد مثلاً سطح کوزه، ملاقات با کوزه کرده و آن طرف هم ملاقات با هوای بیرون کرده. الا من خود کوزه دو مکان دارد. سطح داخلی کوزه (البته سطح، احتیاج به مکان ندارد این حرفها، تسامح است) مماس با آب است و فرض کن که مکانش آب است. سطح خارجی کوزه، مکانش هوایی است که آن را احاطه کرده (سطح که مکان نمی‌خواهد لذا دیواره کوزه را لحاظ کردیم) که دو مکان دارد ۱- جایی که کوزه آن را احاطه کرده ۲- هوایی که کوزه، محاط به آن است شما می‌گویید هر سطحی، مکان می‌شود و این کوزه، دو جسم دارد که دارای سطح اند و یکی محیط به کوزه است و یکی محاط به کوزه است.

توضیح عبارت

(و القائلون بان المكان کل بسیط ملاق بسیط تام کان محیطا او کان محاطا)

کسانی که قائل شدند مکان، هر سطحی است که ملاقات با سطح دیگر کند فقط، ملاقات کردن لازم است. احاطه و محیط بودن و محاط بودن معتبر نیست. همین اندازه که ملاقات باشد مکان حاصل می‌شود.

ص: ۵۲۱

«تام» صفت برای ملاقی است یعنی ملاقات باید ملاقات تام باشد یعنی همه سطح متمکن، با سطح مکان ملاقات کرده باشد. یک قولی می گفت مکان، ما یستقر علیه الشی است و نمی گفت که تمام بدن تو با مکان ملاقات کرده بلکه آن بخش از بدن تو که با زمین تماس پیدا کرده را می گوید مکان تو است.

(فیلزمهم ان يجعلوا للجسم الواحد مکانین)

«فیلزمهم» جواب برای اما است که قبل از «القائلون» توهّم می شود، و اشکال بر «القائلون» است.

ترجمه: لازم می آید این قائلون را که قرار بدهند برای جسم واحد، دو مکان. این، اشکالی است که به صورت کلی بیان شد، حال با جمله بعدی (و انه یلزم) تطبیق این قاعده کلی بر مثال کوزه می کند.

(و انه یلزم علی مذهبهم ان یكون للجرحه مکانان مکان هو سطح الماء الذی فیها)

لازم می آید برای خمره، دو مکان باشد یک مکان که سطح ماء است که در کوزه است.

(و مکان هو سطح الهواء المحیطه بها)

و یک مکان که احاطه کرده به این کوزه.

تا اینجا، صغری را بیان کرد (که جَرّه طبق تفسیری که شما از مکلف کردید دو مکان دارد)

(وقد علم ان الجسم الواحد لا یكون فی مکانین)

این عبارت، کبری است. یعنی جسم واحد، در دو مکان نیست و به تعبیر دیگر، یک متمکن، یک مکان دارد.

(و ان للمتمکن الواحد مکانا واحداً)

و برای متمکن واحد، یک مکان است.

(و انما اضطروا الى هذا القول بسبب جعلهم بحركة الفلك الاعظم)

چه عاملی باعث شد، که اینها به سمت آن قوه رفتند و سپس آن عامل را رد می کنند که این، در واقع اشکال دوم است که بر استدلال آنها و بر آنچه که آنها را مضطر به این قول کرده وارد می شود.

مضطر به این قول شدند به خاطر اینکه علم به نوع حرکت فلك اعظم نداشتند. به عبارت دیگر، جاهل بودند که فلك اعظم در چه مقوله ای حرکت می کند آنها فکر می کردند که در مقوله مکان حرکت می کند.

(فظنهم انها مكانيه)

گمانشان این بود که حرکت فلك اعظم، مکانی است در حالی که قلاً گفتیم مکانی نیست.

(و وجودهم الجرم الاقصى لا في مكان حاو من خارج و هو متحرك حركه مكانيه)

تمام نسخ، «و وجودهم» آمده اما ناچاریم وجود را به معنای «وجدانهم» بگیریم یعنی اینچنین یافتند که جسم اقصی، مکان خارجی (یعنی مکان حاوی) ندارد لذا برای آن، مکان داخل و محوی قائل شدند.

ترجمه: یافتند جرم اقصی را (یعنی فلك نهم را) در مکانی که حاوی باشد و احاطه کند از خارج، قرار نگرفته در حالی که حرکت مکانی را دارد (و در مکان هم نیست و چون حاوی ندارد لذا محوی را مکانش قرار می دهیم) از طرفی هم حرکت مکانی برای او قائل بود لذا مکانش را محوی قرار دادند.

(و اذا علم مذهبا في الحركة الوضعيه استغنى عن هذه الكلفه)

اگر مذهب ما (مصنف) در حرکت و ضعیه، داشته می شد، بی نیازی حاصل می شد از این زحمتی که اینها کشیدند.

(و تخلص عن هذه الضرورة)

«هذه الضرورة» اشاره به اضطرار در دو خط قبل دارد.

خلاصه حاصل می شد از این ضرورت و اضطرار یعنی حرکت، حرکت مکانی نیست تا مکان بخواهد بلکه حرکت وضعی است.

## بررسی قول کسانی که مکان را عبارت از بُعد می داند و اشکال آن ۹۱/۱۲/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۱۹ سطر ۹ قوله (اما القائلون)

موضوع: بررسی قول کسانی که مکان را عبارت از بُعد می داند و اشکال آن

بحث در رسیدگی به اقوال درباره مکان بود یک قول این بود که مکان عبارتست از بُعدی که بین اطراف حاوی وجود دارد مثلاً ظرفی را ملاحظه کنید اطراف این ظرف، جداره و دیواره ظرف است در بین این اطراف بُعدی وجود دارد که جسم در آن قرار می گیرد و اشغال می کند که آن بُعد را مکان گفتند نه اینکه سطح دیواره ظرف را مکان بگویند، بلکه آن فاصله بین دیواره ظرف را مکان گویند. این آب که داخل ظرف می ریزیم کجای ظرف را پر می کند؟ همان بُعد و فضای که بین اطراف است. جسمی که متمکن است آن فضا را پر می کند. قائلین به بعد دو گروه اند: ۱- خلأ را محال می دانند ۲- خلأ را معتقدند.

حال ما به قولی می پردازیم که می گوید بُعد، مکان است و خلأ را محال می داند. چند دلیل بر ردّ این قول می آوریم. اینها دلیل بر مدعا داشتند که به دلایل آنها کار نداریم. در فصل نهم به دلائل آنها می پردازیم و جواب می دهیم ولی الان فقط به حرف آنها می پردازیم. و اشکال یا اشکالهایش را ذکر می کنیم.

ص: ۵۲۴

اشکال اول: آن جسمی که می خواهد این بُعد را اشغال کند آن هم بُعد دارد چون صورت جسمیه دارد و هر چه که صورت جسمیه دارد بُعد دارد پس جسم متمکن، بُعد دارد خود ظرفی هم که جسم متمکن، آن را اشغال کند (یا جایی که جسم متمکن آن را اشغال می کند) بُعد است که مکان می باشد. حال سوال ما این است که این دو تا که یکی مکان و یکی بُعد متمکن است آیا هر دو موجودند یا یکی موجود است؟ یکدفعه فرض می کنیم که یکی موجود باشد و یکمرتبه فرض می کنیم که هر دو موجود باشند. حالا- اگر هر دو موجود بودند دو تا شخص می شوند باز سوال بعدی می کنیم که هر دو، در حالی که مغایرند موجود می باشند یا در حالی که متحدند موجود می باشند. پس مجموع احتمالاتی که داریم ۳ تا می شود.

در این اشکال بُعد بودن مکان منحصر در سه فرض است که آنها را باطل می کنیم تا این قول باطل شود. آن سه فرض عبارتند

از اینکه آن دو بُعد: یا هر دو موجودند یا یکی موجود است. در صورت اول یا هر دو مغایرند یا هر دو متحدند.

اما فرض اول: که یک بُعد موجود است: می‌گوییم آن بُعدی که موجود است حتماً بُعد جسم است چون بدون شک، جسم بُعد دارد هم مصنف که قائل است مکان، سطح است و هم این گروه که قائل است مکان، بُعد است هر دو می‌گویند جسم، بُعد دارد حتی کسانی مثل شیخ اشراق که قائل به بساطت جسم هستند و جسم را دارای هیولی و صورت نوعیه نمی‌دانند قائلند که صورت جسمیه را دارد. یعنی هیولی و صورت نوعیه را بعضی منکرند ولی صورت جسمیه را منکر نیستند. پس کسی بُعد جسم را منکر نیست لذا اگر از متمکن و مکان، یکی از آنها بُعد دارد و یکی ندارد باید بگوییم متمکن بُعد دارد پس لازم می‌آید بُعدی که مکان باشد نداشته باشیم پس چیزی به نام مکان نداریم چون شما می‌گویید مکان، همان بُعد است.

ص: ۵۲۵

(و اما القاتلون بان المكان هو البعد الثابت بين اطراف الحاوی)

اما قائلین به اینکه مکان، بُعدی است که ثابت بین اطراف حاوی است.

قید «ثابت» می آورد چون آن بُعد، حرکت نمی کند و متمکن حرکت می کند و از آن بُعد خارج می شود یا به سمت آن بُعد می آید. ظرف را اگر تکان هم بدهی، بُعد آن، ثابت است.

(فنخص الذین یحیلون منهم خلو هذا البعد)

«منهم» یعنی از بین قائلین به بعد.

ترجمه: ما در این بحث اختصاص می دهیم کلام خود را به کسانی که محال می دانند جسم خالی از بُعد باشد.

(ان هذا البعد لا یخلوا اما ان یکون موجوداً مع البعد الذی للجسم المحوی او لا یکون موجوداً)

«ان هذا» مفعول دوم برای نخص است یعنی اختصاص می دهیم (یعنی مخصوصاً بر علیه این گروه استدلال می آوریم).

«هذا البعد»: این بُعدی که شما اجازه نمی دهید خالی باشد و متمکن آن را اشغال می کند و اسم آن را مکان می گذارید خالی نیست از اینکه یا این بُعد، موجود است علاوه بر بُعدی که برای جسم محوی داریم که این را کسی نمی تواند بگوید موجود نیست.

از این عبارت، شروع به دلیل اول بر علیه این گروه است.

(فان لم یکن موجوداً فلیس مع وجود المتمکن فی المكان مکان)

لازمه اش این است که با اینکه متمکن در مکان قرار گرفته مکانی وجود نداشته باشد یعنی «لیس مکان» که «لیس» تامه است. (یعنی کلام شما تناقض دارد).

(لان المتمكن هو هذا الجسم المحوى)

چرا با وجود متمکن فی المكان، لازم می آید مکان نباشد چون متمکن همان جسم محوی است.

(و المكان هو هذا البعد الذى لا يوجد مع بعد الجسم)

یا بُعد جسم یافت نشده لذا متمکن و جسم محوی با بُعد را داریم اما مکانی را که بُعد است همراه ندارد چون فرض می کنید که بُعد، یکی بیشتر نیست و بُعد مکانی را ندارید پس لازم می آید مکانی موجود نباشد.

(و ان كان موجودا معه فلا يخلو اما ان يكون له وجود هو غير وجود بعد الجسم المحوى بالعدد)

اما فرض دوم که دو بُعد موجوداند و هر دو مغایرند: یعنی اگر آن بُعدی که شما می گوئید و اسم آن را مکان می گذارید با بُعد جسم موجود باشد. خالی نیست که برای آن بُعدی که شما آن را مکان قرار می دهید، برای آن وجودی است که آن وجود، غیر از وجود بُعد محوی است.

«بالعدد» قید برای غیر است یعنی شخصی است و مغایرت عدد و شخص دارند. هر دو بُعدند و نوع و جنس آنها یکی است اما به عدد و شخص با هم مغایرت دارند.

(فهو ممايز له يقبل خواص و اعراضاً هي بالعدد)

فء نتیجه است و تبیین دیگری برای تعدد دو شخص می کند یعنی بُعدی که شما می گوئید عوارضی دارد و بُعد متمکن، عوارض دیگر دارد. و همین اختلاف عوارض، دو شخص مختلف درست می کند.

ترجمه: آن بُعدی که شما گفتید بُعد مکانی است ممایز با بُعد محوی و متمکن است.

ضمیر «هی» به خواص و اعراض بر می گردد.

(اعراضا له من دون التي لبعده الجسم المحوی)

ضمیر «له» به بُعد مکانی بر می گردد.

آن بُعد حاوی که اسمش مکان است اعراضی دارد که غیر از اعراضی است که برای بُعد متمکن و محوی است.

در نسخه کتاب «دون و بالعدد» هر دو به خوبی معنی نمی شود اما نسخه دیگر داریم: «فهو ممایز له یقبل خواص و اعراضا هی بالعدد غیر امثالها التي لبعده الجسم المحوی» (کلمه «اعراضاً له من دون» در این نسخه نیست) و «بالعدد» مربوط به «غیر امثالها» است یعنی این بُعدی که مکان است ممایز با بُعد متمکن است، که این بُعد مکانی قبول می کند خواص و اعراضی را که این خواص و اعراض، بالشخص غیر از خواص و اعراضی است که مثل خودشان است (یعنی هم نوع خودشان است) ولی برای بُعد جسم محوی است. بالشخص، مغایر است اما بالنوع، مثل است.

(و اما ان لا یكون غیره بل یتحد به فیصیر هو هو)

اما فرض سوم که دو بُعد موجودند و هر دو متحدند: یعنی آن بُعدی که شما می گوئید غیر از بُعد جسم محوی است بلکه آن بُعدی که شما آن را مکان می گیرید متحد با این بُعد محوی است.

«فیصیر هو هو» یعنی هر دو بُعد، یکی می شوند. یعنی آن بُعدی که شما می گوئید همین بُعدی که در جسم است با هم یکی می شوند.

صفحه ۱۱۹ سطر ۱۴ قوله (و ان کان غیره)

ص: ۵۲۸



بیان اشکالِ فرضِ دوم: فرض دوم این بود که اگر این بُعد مکانی، با بُعد متمکن مغایر باشد لازمه اش این است که ما دو بُعد داشته باشیم:

۱\_ بُعد بین اطراف حاوی (فضایی که دیواره ظرف است که اسم آن را مکان گذاشته)

۲\_ بُعدی که در خود متمکن است و متمکن دارای صورت جسمیه است و دارای بُعد است و این دو بُعد باید موجود باشند و بالعدد و بالشخص باید یکی نباشند.

تا اینجا توضیح فرض بود که مغایرتِ دو بُعد را درست کرد. حال از عبارت «لکن» شروع به بیان اشکال است. لکن ما یک بُعد شخصی در اینجا می یابیم به دلیل اینکه وقتی قسمت می کنیم، یک بُعد قسمت می شود نه دو بُعد، یعنی ما می یابیم که بین دو طرفِ ظرف، بُعدی وجود دارد. امری متصل است که یک قسمت را قبول می کند یعنی اگر شما مثلاً این بُعد را نصف کردید آن بُعدِ جسم هم دارد نصف می شود. که یک امر متصل بین دو طرفِ ظرف وجود دارد. بین این دو ظرف، یک فضایی است که این فضا را می توانی با یک قسمت، تقسیم کنی (البته با قسمت شخصی باید باشد) و اشاره هم می کنید و می گوید این طرف، نصف بُعد است و آن طرف هم نصف بُعد است پس بین دو طرفِ ظرف، یک بار بُعد را می یابیم و دو بُعد نیست. یعنی یک شخص بُعد است که جسم آن را پر کرده و وقتی جسم، شخص آن را پر کرده دو بُعد نمی تواند باشد چون اگر دو بُعد شود، تداخل بُعدین لازم می آید. دو بُعد باید کنار هم باشند نه داخل هم. اگر داخل هم بروند و همدیگر را بزرگ نکنند تداخل بُعدین می شود. البته ممکن است بگویی یک بُعد، بدون ماده است و یک بُعد با ماده است.

ص: ۵۲۹

آن بُعدِ ظرف، ماده در درون آن نیست فقط بُعد است. بُعدِ جسم متمکن، ماده هم دارد اگر هر دو ماده داشتند تداخلشان محال بود، اما اگر یکی خالی باشد و یکی ماده داشته باشد اشکال ندارد که یکی در دیگری داخل شود و در ما نحن فیه اینطور اتفاق می افتد که آن که ماده ندارد در آن که ماده دارد، داخل می شود. جواب می دهیم که تداخل بُعدین محال است و ماده ها دخالت ندارند. ماده که بعد ندارند. اگر به ماده صورت جسمیه ندهی اندازه ندارد. در کتاب شوارق الالهام این مطلب خوانده شد و در کتاب شفا در همین فصل می آید که دو بُعد که با هم تداخل می کنند و تداخلشان محال است به خاطر وجود ماده نیست بلکه به خاطر وجود دو بُعد است. دو بُعد، تداخل را نمی پذیرد والا اگر هزار ماده را در یکدیگر تداخل کنی اشکال ندارد چون ماده، بُعد ندارد. ماده اندازه ندارد. تا وقتی به ماده، صورت جسمیه ندهی اصلاً بُعدی درست نمی شود پس تداخل مادّین اشکال ندارد بلکه تداخل بُعدین اشکال دارد.

البته بنابر قول به اینکه خلأ محال است همین است که بُعد بدون ماده نداریم یعنی همین فضای خالی ظرف هم در واقع خالی نیست. یک جسم خاصی با بُعد خاصی آن را اشغال کرده. ما اینطور فرض می کنیم که بُعد یعنی فضای خالی در این ظرف، بدون ماده است اگرچه با یک ماده ای دارد پر می شود. حال سوال می شود که اگر بُعد متمکن، داخل در بُعد مکان باشد و هر دو هم موجود باشند بُعد در بُعد، داخل می شود و شخص واحد می گردد و وحدتی که ما الان به دنبال آن هستیم حاصل می شود و تداخل بُعدین که ما دنبالش هستیم لازم می آید. برای اینکه تداخل بُعدین لازم نیاید باید شخصیت هر دو بُعد را حفظ کنی و این نمی شود چون یک شخص در اینجا بیشتر نداریم یعنی وقتی ملاحظه می کنیم، یک شخص است و یک قسمت وارد می شود. اینطور نیست که دو شخص باشد و یکبار این شخص را قسمت کنی و یکبار آن شخص را قسمت کنی. به محض اینکه این شخص، قسمت شود آن شخص هم قسمت می شود پس معلوم می شود که دو تا نیستند. هرگونه قسمتی که بر این بُعد متمکن وارد کنی بر بُعد مکان هم وارد می شود در حالی که اینها اگر دو شخص بودند عوارض مختلف داشتند. قسمتی که عارض بر این است به آن دیگری سرایت نمی کرد چون توضیح دادیم که این، اعراضی دارد غیر از اعراض آن دیگری است. قسمت هم جزء عوارض است. ما قسمت را بر این بُعد وارد می کنیم می بینیم عیناً بر آن بُعد هم وارد شد یعنی عَرَض ها یکی شدند پس معلوم می شود که شخص واحد است و متعدد نیست. اگر متعدد بود عَرَض آنها فرق می کرد. حال معلوم شد که ما در اینجا یک بُعد شخصی داریم نه دو بُعد.

نکته: بُعد، با صورت جسمیه فرقی ندارد و همان صورت جسمیه است. آن قولی که می گفت صورت جسمیه، مکان است می گفت صورت جسمیه ی خود جسم، مکان جسم است. این می گوید صورت جسمیه که فضای ظرف را تشکیل می دهد مکان جسم است. بله هر دو، صورت را می گویند. آن قول، صورت جسمیه خود جسم را می گفت که مکان خود این جسم است نه اینکه یک صورت جسمیه بیرونی مراد باشد. اما این قول می گوید که بُعدی که داخل دیواره ها و اطراف ظرف است مکان می باشد در اینجا که صورت خود جسم با متمکن نیست. صورت جسمیه و متمکن، چیز دیگری است.

پس توجه شد فرضی که داشتیم این بود که بُعد مکان با بُعد متمکن، شخصاً دو تا باشد ولی بعداً با بیانی که کردیم رسیدیم به اینکه یک بُعد بیشتر نیست و دو بُعد وجود ندارد. حال این یک بُعد برای کدام یک است؟ آیا برای متمکن است یا برای مکان است. متمکن، بدون شک بُعد دارد و آن را نمی توان انکار کرد پس باید بُعدی را که عبارت از مکان است منکر شویم پس باید گفت در این فرض دوم بُعدی به نام بُعد مکان نداریم.

توضیح عبارت

(و ان كان غيره فهناك بعد بين اطراف الحاوی و هو مکان)

اگر آن بُعدی که شما آن را مکان قرار دادید غیر از این بُعد متمکن باشد.

«فهنالك»: یعنی در جایی که ظرف و مظروف دارید به قول شما دو تا شخص بُعد وجود می گیرد که یک بُعد بین اطراف حاوی است (حاوی را ظرف قرار بدهید) که مکان است و بُعد دیگری که آن هم بین اطراف حاوی است و بین دیواره های ظرف قرار گرفته است (یعنی بُعدی بین دیواره ظرف قرار گرفته که اسم آن را مکان گذاشتید و یک بُعد دیگر هم که برای خود جسم متمکن است که آن هم بین دیواره های حاوی قرار گرفته، هر دو بُعد در یک جا هستند).

ص: ۵۳۱

(و بعد آخر فی المتمکن ایضا هو بین اطراف الحاوی غیر ذلک بالعدد)

ولی این بُعدِ آخر، غیر از آن بُعدِ اول است.

«بالعدد» یعنی بالشخص (و قید برای «غیر» است).

تا اینجا، ترسیم فرض است که اگر دو بُعد داشته باشیم چگونه است:

۱\_ بُعدی که بین دیواره های ظرف است که اسم آن را مکان می گذاریم ۲\_ بُعدِ آخر است بالعدد که برای متمکن است و هر دو بین اطراف ظرف هستند و هر دو بُعد در یک جا هستند. از «لکن معنی» شروع به اشکال است.

(لکن معنی قولنا البعد الشخص الذی بین هذین الشیئین هو انه هذا الامر المتصل بینهما الذی یقبل القسمه الواحد المشار الیهما)

گفته ما این بود که بُعد شخصی که موجود است بین هذین الشیئین (مراد دو طرفِ ظرف است. شیئین به معنای طرفین است). این بُعدی که بین هذین الشیئین است امر واحد متصلی است که اگر قسمتش کنیم عارضی را بر آن وارد کردیم و این عارض اینگونه نیست که بر یک بُعد حاصل شود و مغایر آن، بر بُعد دیگر حاصل شود. بلکه بر هر دو بُعدی که داریم ادعا می کنیم یک عارض وارد می شود. دو بُعد شخصی است که عارض آنها یکی است و نمی توان بین عارض آنها فرق گذاشت. معلوم است که دو بُعد نیستند بلکه یک بُعدند و الا اگر دو بُعد بودند بالاخره یک عارض از عوارض آنها فرق می کرد ولی هیچ چیز فرق نمی کند. همه، یکجا را اشغال کردند و همه با تقسیم، تقسیم می شوند که اینها همه عوارض هستند ولی می بینی همه اینها واحد هستند. به هر دو بُعد با یک اشاره، اشاره می کنیم نه دو اشاره. تقسیمی که می کنیم بر هر دو بُعد یک تقسیم است نه دو تقسیم. یعنی عوارض مختلف را وارد می کنیم می بینیم هیچ تفاوتی حاصل نمی شود معلوم می شود که این دو بُعد، یکی هستند و دو بُعد نیستند.

ص: ۵۳۲

ترجمه: معنای قول ما که می‌گوییم بُعد شخصی (بُعد معین و بُعد مخصوص) که بین اطراف ظرف است معنای کلام ما این است که این امر متصل که بین شیئین (دیواره‌های ظرف و اطراف ظرف) است که قسمت واحد را قبول می‌کند و مشاراً الیها هم هست. (یک قسمت قبول می‌کند نه اینکه این، یک قسمت قبول کند و آن هم قسمت دیگر قبول کند. هر دو هم مشاراً الیه به یک اشاره هستند نه دو اشاره).

«البعد الشخصي الذي بين هذين الشيئين» مبتدی است و خبر آن را نیاورده چون احتیاج به آن نداشته. در وقتی که معنی می‌کند باز هم خبر را نمی‌آورد و می‌گوید «انه هذا الامر المتصل بينهما... المشار اليها» (البته در جمله دوم می‌توان خبر درست کرد و گفت: «أنه» یعنی آن بُعد شخصی، همین امر متصل است که «هذا الامر المتصل» را خبر گرفت. ولی اگر خبر هم نبود هیچ اشکالی ندارد چون دارد معنای عبارتی را می‌کند که فقط مبتدای آن را گفته و خبر آن را نگفته لذا در وقت معنی کردن می‌تواند مبتدی را بگوید و خبر را نگوید.

(فكل ما بين هذا الطرف و هذا الطرف هو هذا البعد الذي بين الطرفين)

در اینجا تعبر به «شیئین» نمی‌کند بلکه «هذا الطرف و هذا الطرف» می‌گوید.

یعنی هر چیزی که (مراد از چیز، بُعد است) بین دو طرف این ظرف است همین بعدی است که بین طرفین است نه اینکه چند بُعد باشد.

«هذا البعد» یعنی همین امر متصل که «يقبل القسمه الواحده» و مشار اليها هم هست. آن که بین این طرف و آن طرف است «هذا البعد» است. هذا البعدی که بین الطرفين است یعنی همین بُعد شخصی است.

(فكل ما هو هذا البعد الذی بین الطرفين المحدودین فهو لا محاله واحد شخصی لا غير، فيكون كل ما بین هذا الطرف و هذا الطرف بعدا شخصيا واحدا)

نتیجه گرفت آن که بین طرفین است واحد شخصی است و غیر از این واحد شخصی، واحد دیگر نداریم.

ترجمه: هر چه که همین هذا البعد است (نه هر چیزی که بُعد است) بین طرفین محدودین، لا محاله واحد شخصی است.

توجه شود که هم بُعد را شخصی کند و می گوید «هذا البعد» و «بُعد» نمی گوید. هم طرفین را محدودین و معینین می کند نه اینکه هر طرفی باشد. (یعنی بین دو طرف، بُعدی است که ممکن است این دو طرف، یک بُعد دارند آن دو طرف هم یک بُعد دارند که بُعدها متعدد می شوند اما وقتی که هذا البعد را داشته باشیم و طرفین هم، طرفین محدودین باشد. یعنی دو طرف معین باشد و یک بُعد معین باشد در این صورت دو بُعد نداریم بلکه یک بُعد است. تمام سعی مصنف این است که یک بُعد درست شود نه دو بُعد.

چون مطلب مهم است مصنف آن را به عبارتهای مختلف می آورد تا ثابت کند بین دو طرف، بُعد واحد است نه متعدد.

(و اذ كان كذلك لم يكن بين هذا الطرف و هذا الطرف بعد للجسم و بعد آخر)

حال که معلوم شد بین این دو طرفِ معین، یک بُعد وجود دارد آن یک بُعد برای کجا است؟ آیا برای متمکن است یا برای مکان است. می فرماید متمکن که مسلّم، بُعد دارد پس این بُعد برای متمکن است و برای مکان نیست یعنی بُعدی به نام مکان نداریم.

ترجمه: وقتی چنین است که بین طرفین معینین فقط یک بُعد وجود دارد نمی باشد بین این طرف و آن طرف، بُعدی برای جسم متمکن و بُعدی دیگر که مکان باشد. (باز هم تکرار کند).

(لکن البعد الذی للجسم بین الطرفين هذا فالبعد الآخر لیس بموجود هذا)

لکن بُعدی که برای جسم است بین طرفین موجود است یعنی از بین دو بُعدی که آن را یکی کردیم بُعد متمکن را یقین داریم که موجود است پس بُعد مکان را باید نفی کنیم.

ترجمه: لکن بُعدی که برای جسم، بین طرفین می باشد موجود است پس بُعد دیگر موجود نیست پس مکانی به نام بُعد نداریم.

«هذا» یعنی «خذ ذا».

**متن درس طبیعیات شفا استاد حشمت پور – دوشنبه ۱۴ اسفند ماه ۹۱/۱۲/۱۴**

Your browser does not support the audio tag

ردّ مذاهب که درباب مکان بیان شد :

بحث در ردّ مذاهب داشتیم که در باب مکان بیان شد، یکی از مذاهب این بود که مکان بُعد است حال یا بُعد که می تواند خالی باشد و خلاء محال نیست و یا این بُعد نمی تواند خالی باشد چرا که خلاء ممکن نیست، درباره ای خلاء در فصل آینده بحث می کنیم در این فصل قول آنها را باطل می کنیم که مکان را بُعد می داند و قائل اند که خلاء محال است.

ص: ۵۳۵

دلیل اوّل بر بطلان بُعد بودن مکان : بُعدی را که شما مکان قرار می دهید یا با بُعد متمکن موجود است و یا موجود نیست، واگر موجود است یا متحد است با بعد متمکن و یا مغایر است با بُعد متمکن.

اگر بُعد که مکان است با بُعد متمکن موجود نباشد بُعد مکان نیست چرا که بُعد متمکن در مکان است و اگر بُعد که مکان است موجود نیست پس مکان بُعد نیست.

اگر بُعد که مکان قرارش دادید موجود است یا مغایر با بُعد متمکن است و یا متحد با بُعد متمکن است، اگر مغایر باشد باید بتوانیم آنرا قسمت کنیم، در حالیکه ما یک قسمت بستر نداریم و آن قسمت مسلماً مال بُعد متمکن است. پس بُعد مکانی مغایر

با بُعد متمکن نداریم، اما چنانچه بُعد مکانی با بُعد که متمکن است متحد باشد در این صورت باز هم بُعد مکانی را نداریم و آن بُعدی را که داریم بُعد متمکن است؛ چون واضح است که جسم دارای بُعد است.

توضیح مطلب: آنچه را که در ظرف داریم و مشهود می باشد بُعد جسم است از طرفی بُعد مکانی را هیچ گاه نمی توانیم نشان دهیم؛ چرا که اگر جسم را در بیاوریم جسم دیگر بلافاصله جای آنرا می گیرد؛ چون طبق فرض خلاء را قبول نداریم. پس هیچ گاه بُعد مفرد نداریم که بگوییم بُعد مفرد مکان است. بله می شود توهم نماییم که بُعد مفرد و مکانی داریم، به این صورت که « اگر حاوی را خالی نماییم و اطراف آن بهم نچسپد و منطبق نشود در این صورت بُعد مفرد موجود خواهد بود » توجه داریم که این قضیه صادق است چرا که صدق قضیه ای شرطیه به صدق رابطه و تلازم آن است، اما مقدم این قضیه در خارج وجود ندارد چرا که اگر ظرف خالی شود اطراف آن بخاطر فشار هوا بر هم منطبق می شود. پس این قضیه هر چند صادق است ولی در خارج مصداق ندارد. مثل این است که بگوییم اگر عدد پنج بر متساویین تقسیم شود یک عدد بر فرد اضافه دارد یعنی زوج است. این قضیه هر چند صادق است ولی مصداق ندارد.

ص: ۵۳۶



دلیل دوّم که بُعد مکانی نداریم یا بُعد مکان نست :

اگر امر واحدی داشته باشیم و واحد دیگر را کنار آن بگذاریم مجموع خواهیم داشت که این مجموع بزرگ تر از اولی است در عدد یا در مقدار؛ مثلاً چنانچه یک را داشته باشیم و یک دیگر را کنارش بگذاریم می شود دو، که از یک بزرگ تر است عبارت دیگر اکثر است و یا اگر مقداری داشته باشیم و بر آن مقداری اضافه نماییم در این صورت مجموع اعظم از مقدار اولی است، چرا که هر کل بزرگ تر از جزء است.

درمانحن فیه اگر ظرف خالی را داشته باشیم بُعد داریم طبق قول به بُعد حال اگر جسمی را در آن بگذاریم باید بُعد متمکن به بُعد مکانی اضافه شود و مجموع البعدین اضافه باشد بر یک بُعد درحالیکه چنین نیست. پس بُعد که مکان باشد نداریم.

به بیان دیگر اگر بُعد محوی در بُعد حاوی داخل شود یا بُعد حاوی معدوم می شود و یا بُعد حاوی موجود است، اگر بُعد حاوی معدوم شود لازم می آید که موجود داخل در معدوم شود که باطل است، اما اگر بُعد حاوی موجود باشد باید مجموع بُعدین بیشتر باشد از بُعد واحد درحالیکه چنین نیست. پس بُعد حاوی نداریم.

متن : و أما إن كان هو (بُعد مکانی) هو (بُعد متمکن)، فليس هناك (در ظرف که جسم گذاشته شده) بعد إلا هذا (بُعد متمکن)، و كذلك إذا تعقبه (جسم) جسم آخر (تفسیر كذلك : ) لم يكن هناك بعد إلا الذي للجسم الآخر، فلا يوجد (نسخه بدل : ولا يجوز) البته بین أطراف الحاوی بعد هو غیر بعد المحوی، فلا يجوز عندهم (قائلین به بُعد) خلوه البته عن المتمکن. فإذن لا- يوجد البعد المفرد إلا في توهم محالات مثل أن يتوهم أن يبقى ذلك الجسم الحاوی غير منطبق النهايات (سطوح) الداخلة بعضها على بعض و لا- جسم فيه. و هذا (قول) كمن (كقول من) يقول: إذا توهمنا الخمسة منقسمه بمتساويين فيكون حينئذ زائدا على الفرد بواحد (يعنى زوج خواهد بود)، فليس يجب (نباید این چنین باشد) إذا لزم هذا عن توهم، محال هناك (در بحث ما) أن تكون (فاعل يجب) له (بُعد مفرد) حقيقه في الوجود. (دلیل دوّم بر بطلان مکان بودن بُعد) : و كيف يمكن أن يكون بعدان معا، و من البين أن كل بعدين اثنين أكثر من بعد واحد، لأنهما اثنان و مجموع لا لأجل شىء آخر (يعنى اكثر بودنش بخاطر اثنين بودنش است نه چیزی دیگر)، و كل مجموع بعد أكبر (نسخه بدل : اكثر) من بعد. فهو أعظم منه، لأن العظيم هو الذى يزيد على القدر (مقدار اولیه) بعدد خارج عن الشىء، و العظيم فى المقادير كالكبير (نسخه بدل : كالكثير) فى الأعداد، فكل ما هو أكبر (نسخه بدل : اكثر) فى المقادير قدرا، فهو أعظم. فإذا كان بعد يدخل فى بعد، (۱) فإما أن يعدم الدخول (نسخه بدل : المدخول) فيه، فيكون قد دخل بعد موجود فى معدوم، (۲) و إما أن يبقى هو (بُعد حاوی) و الداخِل فيه (بُعد محوی) مجموعين أعظم من واحد منهما، فيكون البعدان أعظم من الواحد. و ليس الأمر كذلك (که بُعدان از بُعد واحد بیشتر باشد) لأن مجموعهما هو (بُعد) الذى بين النهايات، و ذلك (بُعد که بین نهايات است) بعينه قدر كل واحد منهما، فليس المجموع اعظم من الواحد.

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۲۰ سطر ۱۵ قوله (ولسائل)

موضوع: ۱\_ بررسی دلیل دوم بر بطلان بُعد بودن مکان ۲\_ دلیل سوم بر بطلان قول به بُعد بودن مکان

اشکال: مستشکل اشکال می کند و نمونه ای می آورد که مجموع، بزرگتر از کل واحد نیست بلکه برابر با کل واحد است و نتیجه می گیرد که اگر در این نمونه می توان گفت که مجموع برابر با کل واحد است در ما نحن فیه هم می توان گفت که مجموع برابر کل واحد است پس بُعد مکان و بُعد متمکن را قبول می کنیم و مجموع، درست می کنیم ولی انتظار نداریم که مجموع، بزرگتر از کل واحد باشد.

بیان نمونه: خطی را که ۱۰ سانتی متر خم می کنیم به طوری که نصف شود و نصف آن با نصفش ملازم شود. الان دو خط ۵ سانتی متر پیدا می شود که به هم متصل اند. مجموع دو خط ۵ سانتی را داریم در حالی که اندازه آنها ۵ سانت است. یعنی مجموعی درست کردیم که برابر با کل واحد است البته باید خط را از وسط تا کنیم که ۵ سانت بر ۵ سانت منطبق شود. الان دو تا خط داریم که دو تا ۵ سانتی متر روی هم قرار گرفته که مجموعاً ۱۰ سانت است ولی الان که رویت می کنیم می بینیم مجموع، ۵ سانت شده لذا اشکال ندارد که در ما نحن فیه هم همین را بگوییم که مجموع البعدین برابر با بُعد واحد است یعنی بُعد متمکن و بُعد مکان را جمع کنیم برابر با بُعد متمکن به تنهایی است یا برابر با بُعد مکان به تنهایی است.

ص: ۵۳۸

توضیح عبارت

(و لسائل ان یسال ههنا بحال الخط اذا عطف حتی لزم نصفه)

در نسخه ای (فقال الخط) به جای (بحال الخط) آمده اگر (فیقول) بود خوب بود اما (فقال) خیلی مناسب با (یسال) نیست لذا کلمه (بحال) را به حال خودش می گذاریم و شیخ هم (بحال) دارد و در (یسال) تصرف می کنیم. سائل می تواند تشبیه کند ما نحن فیه را به حال خط.

ما نحن فیه شبیه به خط معطف است و ما هم «یسال» را به معنای تشبیه می آوریم یعنی سائل می تواند ما نحن فیه را به حال خود تشبیه کند.

«اذا عطف» یعنی خم شود به طوری که نصف این خط با نصف دیگرش ملازم باشد یعنی از وسط تا کنیم و از هم جدا نشوند و پاره نشود ولی ۱۰ سانتی، ۵ سانتی شود در این صورت مجموع که ۱۰ سانت بود با تا شدن ۲ تا ۵ سانت شد. این دو تا ۵ سانتی را روی هم که نگاه می کنیم ۵ سانت است. پس لازم نیست مجموع بزرگتر از کل واحد باشد.

نسخه صحیح: لزم نصفه نصفه (باید کلمه «نصفه» به کتاب اضافه شود)

(فیکون خطان و مجموعهما فی الطول لا یزید علی طول واحد منهما)

اینها دو تا خط اند اما مجموع آنها در طول، اگر جمع کنی، اضافه بر طول کل واحد منهما نیاروند در عرض هم کار نداریم چون خط عرض ندارد.

(لکل هذا محال)

اینکه خطی اینچنین باشد (یعنی مجموع باشد و در عین حال برابر کل واحد باشد) غلط است. و در خود خط هم تصویر ندارد به این صورت که این دو خط یا وضع واحد دارند یا در وضع خودشان با هم تغییر دارند و فرق دارند. مراد از وضع، اشاره حسی است یعنی یا چنان قرار گرفتند که به آنها با دو اشاره حسی اشاره می شود یا با یک اشاره حسی اشاره می شود مثلاً اگر دو خط بر هم منطبق نشوند مثل زاویه قائمه یا حاده تشکیل دهند به هر کدام از دو خط باید اشاره مستقل کنیم. پس تمیز در وضع و اشاره دارند.

ص: ۵۳۹

فرض دیگر: این دو خط بر هم منطبق شوند و با یک اشاره به آن اشاره کنیم.

پس دو حالت برای این خطی که خم می شود تصور می گردد.

۱\_ این دو خط، در وضع با هم جدا باشند یعنی به آن اشاره شود به این هم اشاره دیگر شود.

۲\_ به هم منطبق شوند که با یک اشاره به هر دو اشاره شود.

در فرض اول، مجموع بزرگتر از واحد است شما که می گویی مجموع، ۵ سانت است یکی را نگاه می کنی. اگر دو تا را نگاه کنی ۵ سانت نیست. بلکه دو تا ۵ سانتی است که ۱۰ سانت می شود و ۱۰ سانت که مجموع دو خط است اکبر از کل واحد است.

اما اگر فرض دوم باشد که بر هم منطبق شدند به طوری که با یک اشاره به آن اشاره کردیم حکمش این است که این دو خط، دو خط نیستند بلکه یک خط هستند. علی الخصوص که خطها عرض ندارند و اگر این نصف بر آن نصف منطبق شود ضخیم تر نمی شود بلکه ضخامتش به همان حدی است که در اول بوده است. پس یک خط در خط دیگر گم شده و فقط یک خط ۵ سانت است. پس در فرض اول، مجموع است و بزرگتر از کل واحد است و در فرض دوم، بزرگتر از کل واحد نیست و مجموع وجود ندارد. پس در کجا یافتی که دو خط، مجموعشان برابر با کل واحد باشد. شما ما نحن فیه را به این خط که مشبه به است تشبیه کردید و ما مشبه به را خراب کردیم پس این تشبیه باطل است پس این قاعده که مجموع بزرگتر از کل واحد است جاری است و در ما نحن فیه اجرا می شود که در ما نحن فیه دو بُعد نداریم و یک بُعد است که برای مکان است نه متمکن.

ص: ۵۴۰

(لانه لا يخلوا اما ان يتميز كل نصف عن الآخر في الوضع)

این، قسم اول است و قسم دوم در صفحه ۱۲۱ سطر اول با عبارت «اما ان يتحددا خطا واحداً» می آید. این عبارت، قسم اول است که هر کدام از دو نصف، از دیگری در وضع متمیز شود یعنی اشاره مستقل داشته باشد.

(فيكون مجموع الخطين يفعل بعدا غير بعد واحد منهما و اكبر منه)

ضمير «منه» به بُعد كل واحد منهما برمی گردد.

این دو خط که هر کدام در فرض ما ۵ سانت بودند مجموعی درست می کنند که این مجموع، می سازد بُعدی را (بُعد ۱۰ سانت را) که غیر از بُعد هر یک از آن ۵ سانت ها است.

این روشی است چون دو خط از هم جدا هستند و به هر کدام اشاره مستقل می شود مثلاً این دو خط، زاویه درست کردند ولو زاویه حاده باشد.

(و ان كان ليس على الاستقامه لم يكن الانعطاف)

بعضی گفتند نسخه کتاب، غلط است و ارزش ندارد که تلاش کنیم تا نسخه را تصحیح کنیم اما بعضی نسخه را با دو بیان درست کردند. مرحوم آقا جمال زحمت کشیده و درست کرده که در یک بیان اصرار می کند (إن) وصلیه است نه شرطیه و در دو بیان هم (ان) را شرطیه می گیرد.

احتمال اینکه «ان» شرطیه باشد: در مورد این دو خط که تا شدند سه فرض وجود دارد.

۱\_ تا شوند و بر هم منطبق نشوند: این همان است که گفتیم.

ص: ۵۴۱

۲\_ تا شوند و بر هم منطبق شوند: این همان است که بعداً در صفحه ۱۲۱ سطر اول می‌گوییم.

۳\_ خطی را که تا می‌کنیم از همان قسمت تا شده می‌شکند و اتصال، به هم می‌خورد.

فرض اول را گفته و فرض دوم را بعداً می‌گوید و فرض سوم را الان می‌گوید که دو تا پاره خط جدا داریم که بر استقامت و در امتداد هم نیستند و انعطاف و خمیدگی هم نیست بلکه شکستگی است یعنی هم بر استقامت و در امتداد هم نیستند چون تا شدند و هم خمیدگی نیست بلکه شکستگی است و از هم جدا شدند، در این حالت می‌گوید ما یک بُعد نداریم که بینیم با مجموع مساوی است یا نه؟ اینجا دو بُعد جدا است یک ۵ سانتی جدا است و یک ۵ سانتی دیگر که جداست.

ترجمه: این خط، علی‌الاستقامه نماند و در امتداد هم نماند بلکه تا شده و استقامتی را که داشت از دست داد. اگر این خط علی‌الاستقامه نباشد (البته در بعضی نسخه، «و لم یکن» با واو آمده که خیلی مشکل است معنی کنیم) انعطاف هم نیست در این صورت بُعد واحد، شامل مجموع نمی‌شود چون مجموعی نداریم بلکه بُعدی از بُعد دیگر جدا است. اصلاً مجموعی درست نمی‌شود تا بعداً بگوییم مجموع مساوی با کل واحد است یا نیست.

اما اگر «این» را وصلیه بگیریم دو احتمال است.

احتمال اول: (لم یکن الانعطاف) را عطف بگیریم بر (علی‌الاستقامه) یا اگر واو در نسخه ای نیست، بدل برای (علی‌الاستقامه) بگیریم که (لیس) بر سر لم یکن الانعطاف درآید. این احتمال را مرحوم آقای جمال ذکر می‌کند و قبولش می‌کند.

احتمال دوم: این آقا جمال خودش می فرماید و تاییدش می کند که (لم یکن الانعطاف) را عطف بر (لیس علی الاستقامه) می گیرد که (لیس) بر آن داخل نمی شود حال یا عطف می گیرد اگر واو باشد یا بدل می گیرد اگر واو نباشد.

ترجمه: ولو این خطی که تا شده استقامت ندارد (یعنی دو تا پاره خط آن، در امتداد هم نیستند) و اینطور نیست که انعطاف نباشد بلکه انعطاف هست («لیس» را بر «لم یکن» وارد می کنیم و نفی نفی، اثبات می شود).

«لا- یکون»، عطف بر «فیکون مجموع الخط» می شود و می گوئیم بُعد واحد شامل هر دو نمی شود بلکه شامل نصف از این مجموع می شود و مجموع بزرگتر از هر یک از این دو صفت می شود.

(و لا یکون البعد الواحد متناول لمجموعهما بل یتمیز بعد و بعد)

یعنی این ۵ سانت را جدا و آن ۵ سانت را جدا حساب کنیم و مجموع ۱۰ سانت شود و در این صورت، انعطاف را قبول می کند و با قبول انعطاف، توضیح می دهد که احتمال سوم از آن در نمی آید.

(و اما ان یتحدا خطا واحدا ان امکن ذلک فحینئذ لایکون خطان بل خط واحد)

و یا این دو خطی که از تا کردن خط اول بوجود آمدند با هم متحد می شوند به عنوان یک خط.

(ان امکن ذلک) فیه برای چیست؟

دو تا خط چون عرض ندارند انطباقشان بر هم و ایجاد خط واحد از آن دو تا هیچ اشکال ندارد و امری ممکن است. این خط با آن خط، هر دو بدون عرض اند و بر هم منطبق می شوند و خط بی عرض درست می کند که از انطباق دو خط درست می شود چون خط اگر عرض ندارد اگر روی هم بگذاریم عرض درست نمی شود. از دو تا صفر، عدد حادث نمی شود. انطباق یعنی تداخل می کند و تداخل در جایی که بُعد وجود دارد محال است اما اگر بُعد وجود ندارد محال نیست. این دو خط در طول نمی توانند تداخل کنند اما در عرض می توانند تداخل کنند. اگر این، عرض داشت و آن هم عرض داشت هر دو عرض با هم مقاومت می کردند و تداخل نمی کردند، دو جسم چرا نمی توانند در یکدیگر تداخل کنند؟ چون هر جسمی، سه بعد دارد و طول این جسم باید در طول آن جسم تداخل کند و هر دو طول دارند و عرض این جسم باید در عرض آن جسم تداخل کند و هر دو عرض دارند. هکذا عمق این باید در عمق آن تداخل کند و هر دو هم عمق دارند.

ص: ۵۴۳

اما اگر دو خط عرض نداشتند تداخل صدق نمی کند چون عرض وجود ندارد. پس انطباق دو خط یا به تعبیر دقیق تر، تداخل دو خط اگر به لحاظ عرض باشد اشکال ندارد. پس چرا می گوید (ان امکن). نیاز به قید (ان امکن) نبود چون دو خط کاملاً بر هم منطبق می شوند و در یکدیگر تداخل می کنند. این (ان امکن ذلک) را مصنف به خاطر کلمه اتحاد آورد. چون می دانید که مصنف معتقد است که اتحاد باطل است و در همه جا اتحاد را باطل می داند. در بحث اتحاد عاقل و معقول که وارد می شود این مطلب را بیان می کند و می گوید نه تنها اتحاد عاقل و معقول باطل است بلکه اصلاً اتحاد باطل است مگر اینکه اتحاد، اتحاد مجازی باشد اتحاد مجازی مثل اینکه آب را با خاک مخلوط کنی تا گل بدست آید که این در واقع اتحاد نیست بلکه اختلاط و ترکیب است که مجازاً به آن اتحاد می گوئیم.

دو مثال برای اتحاد مجازی می زند، یکی همین مثال گل است و یکی هم مثال به این می زند که ابیض، اسود شود. اتحاد مجازی را قبول می کند ولی اتحاد حقیقی را در هیچ جا قبول نمی کند در ما نحن فیه هم همین را می گوید که اگر دو خط را بخواهی متحد کنی اتحاد ممکن نیست لذا می گوید (ان امکن ذلک) یعنی اگر اتحاد ممکن باشد. آن بیان که می کردیم «اتحاد من جهة العرض» بود و این را مصنف، اشکال نمی گیرد این اتحادی را که می گوید اتحاد مطلق است یعنی دو خط به لحاظ عرضشان متحد شوند و به لحاظ ماهیت متحد شوند و به لحاظ اندازه هم متحد شوند. متحد به معنای همین است. این را اجازه نمی دهد که دو خط، شخص واحد باشند لذا می گوید (ان امکن ذلک). پس این قید به خاطر این است که اتحاد را در اینجا فقط اتحاد به لحاظ عرض نگرفته بلکه اتحاد دو خط به تمام معنی گرفته و لذا اجازه نمی دهد.



ترجمه: در این هنگام که این دو خط، یک خط شدند، تحقق پیدا نمی کند دو خط، بلکه یک خط است. (لا یكون) تامه است.

صفحه ۱۲۱ سطر ۲ (و الاجسام التي تمنع عن التداخل)

مطلب جدیدی را شروع می کند که می تواند دلیل سوم بر بطلان قول به بُعد باشد یا جواب سوال مقدر باشد هر دو احتمال ممکن است. استاد این را جواب سوال مقدر قرار می دهد. چون دلیل مستقل اگر بخواهیم بگیریم نیاز به توضیح ندارد و واضح است. اما اگر بخواهیم جواب سوال مقدر بگیریم باید به قبل ربط بدهیم. (و وقتی دلیل مستقل قرار بدهیم فقط توضیح می دهیم و ارتباط دادن به قبل لازم نیست اما اگر جواب سوال مقدر بگیریم هم باید توضیح بدهی هم باید به قبل ارتباط بدهی).

در دلیل دوم گفتیم که اگر مکان، بُعد باشد ما دو بُعد خواهیم داشت: ۱- بُعدی که عبارت از مکان است ۲- بُعدی که عبارت از متمکن است و مجموع البعدین باید اعظم از واحد باشد همانطور که دلیل را توضیح دادیم تا به آخرش رسیدیم. حال معترضی می گوید که درست است دو بُعد داریم ولی دو بُعد، با هم تداخل می کنند و یک بُعد می شود لذا نمی توان گفت مجموع البعدین داریم که باید بزرگتر از بُعد واحد باشد. این مجموع البعدین، تداخل کردند و چون تداخل کردند اشکال ندارد که به اندازه بُعد واحد باشد. قبول داریم در جایی که تداخل نیست مجموع بزرگتر از کل واحد باشد ولی در اینجا تداخل، است و چون تداخل است لازم نیست بزرگتر از کل واحد باشد.

ص: ۵۴۵

به این گوینده می‌گوییم تداخل، باطل است. او می‌گوید تداخلی باطل است که جسمی بخواهد در جسم دیگر داخل شود یعنی بُعد همراه با ماده بخواهد و در بُعد همراه ماده وارد شود که دو جسم هستند و تداخل این محال است. اما اگر بُعد همراه ماده که عبارت از جسم است بخواهد در بُعد خالی یعنی در بُعدی که ماده ندارد بخواهد وارد شود این، تداخل محال نیست. ظرف را خالی می‌کنیم و خود ظرف یک بُعدی دارد سپس جسم را که آب است داخل آن میریزیم. آن بُعد با ماده که جسم آب را تشکیل داده در بُعد خالی از ماده که درون فضای ظرف است واقع می‌شود و تداخل رخ می‌دهد بدون اینکه اشکالی پیش آید. اگر جسم در ظرف بود و ما جسم دیگر را در ظرف می‌ریختیم تداخل جسمین بود که باطل بود اما ما یک فضای در این ظرف داریم که این جسم را در آن فضا می‌ریزیم و آن فضا، یک بُعد است و این جسم هم دارای یک بُعد است این بُعد در آن بُعد تداخل می‌کند. چون یکی از آنها ماده ندارد و یکی ماده دارد تداخل محال لازم نمی‌آید به تعبیر دیگر، یکی جسم است و یکی فضا است و جسم را در فضا که قرار بدسیم تداخل جسمین نمی‌شود.

مستشکل، کانه ماده‌ها و هیولاها را مزاحم تداخل می‌داند. آنجا که ماده وجود دارد تداخل بُعدین را اجازه نمی‌دهد آنجا که یکی از دو بُعد همراه ماده نیست تداخل را اجازه می‌دهد پس معلوم می‌شود که امتناع تداخل را به گردن ماده می‌گذارد که اگر ماده نبود تداخل مجاز است. حال ما در جواب آن باید بحث کنیم که در تداخل یا استحاله تداخل، ماده دخالت دارد یا ندارد. مستشکل، اشکال خود را گفت و بیان کردیم که چه نظری داشته. ما آن نظر را می‌خواستیم خراب کنیم. نظرش این بود که ماده باعث تداخل است و امتناع تداخل به خاطر وجود ماده است. اگر ماده را برداریم امتناع تداخل از بین می‌رود حال باید بحث کنیم که آیا امتناع تداخل از ناحیه ماده می‌آید. یا دو بُعد تداخل نمی‌کنند چه ماده باشد چه نباشد. ما اثبات می‌کنیم که دو بُعد نمی‌توانند تداخل کنند چه ماده باشد چه نباشد. چه هر دو با ماده باشند چه یکی با ماده باشد و یکی نباشد. آنچه که مهم است بُعد می‌باشد. و در این فرض که شما می‌کنید و می‌گویید ما جسمی را در فضای ظرف قرار می‌دهیم بالاخره دو بُعد را دارید ولو فضای ظرف، ماده ندارد ولی بُعد را دارد.

این جسم هم که بُعد دارد در این صورت تداخل بُعدین می شود و تداخل بُعدین محال است چنانچه ثابت خواهیم کرد. تداخل دو ماده مطرح نیست پس این قائل، استحاله تداخل را مربوط به هیولی می کند ما باید ثابت کنیم که استحاله تداخل مربوط به بُعد است نه به هیولی.

این بحثی که الان شروع می کنیم همین است که استحاله مربوط به بُعد است لذا اگر دو بُعد در یکدیگر جمع شدند تداخلشان جایز نیست. باید مجموع را بگیرد و اگر مجموع، گرفتید دوباره حرفها برمی گردد که مجموع باید بزرگتر از کل واحد باشد در حالی که بزرگتر نیست. در این صورت استدلال دوم ما تکمیل می شود.

پس این دارد استدلال دوم را رد می کند و ما داریم از آن دفاع می کنیم.

می توان این را دلیل مستقل قرار داد و گفت: اگر مکان، بُعد باشد متمکن هم صاحب بُعد است و اگر متمکن بخواهد در مکان قرار بگیرد بُعدی در بُعدی واقع می شود بدون اینکه بُعد مدخول فیه بزرگتر شود و این، تداخل بعدین است چون بُعدی اگر در بُعدی داخل شود و مدخول فیه بزرگتر شود تداخل بعدین نیست. اما، اگر بزرگتر نشود تداخل بعدین است. در ما نحن فیه وقتی متمکن وارد بُعد مکان می شود بُعد مکان، بزرگتر نمی شود پس تداخل اتفاق می افتد. اگر تداخل مربوط به بُعدین باشد تداخل محال اتفاق می افتد. و چون تداخل، محال است باید یک بُعد داشته باشیم که آن یک بُعد برای جسم است پس مکانی که عبارت از بُعد باشد نداریم. در این صورت، این دلیل، مستقل شد و کاری به دلیل دوم نداشتیم. این که بیان کردیم فهرست بحث بود حال مصنف که وارد بحث می شود به طور مفصل توضیح می دهد. فرض می کند دو جسم را که در یکدیگر تداخل کنند. می گوید تداخل محال است. عامل استحاله چیست؟

آیا صورت نوعیه این جسم با صورت نوعیه آن جسم نمی سازد که تداخل به وجود می آید؟ البته ما معتقدیم که تداخل از ناحیه صورت جسمیه است. این جسم و آن جسم هر کدام، صورت جسمیه دارند و صورت جسمیه را بعد می گوئیم. تداخل محال است به خاطر صورت جسمیه. اما الان بحث ما صورت جسمیه نیست. لذا اگر مصنف تعبیر به صورت، می کند مرادش صورت جسمیه نیست بلکه صورت نوعیه است. یعنی آیا این دو تا، صورت نوعیه آنها تداخل می کند که محال است.

دو جسم داریم که یک جسم مثلا سنگ است و یک جسم تنه درخت است. که دو تا صورت نوعیه دارند که یکی، صورت نوعیه سنگ را دارد و یکی صورت نوعیه چوب را دارد آیا وقتی که سنگ نمی تواند در چوب داخل شود یا چوب نمی تواند در سنگ داخل شود به خاطر صورت نوعیه آنها است؟

می فرماید خیر. ما صورت نوعیه چوب را اگر بتوانیم تبدیل به سنگ می کنیم باز هم می بینیم تداخل صورت نمی گیرد. پس معلوم می شود که استحاله تداخل از ناحیه صورت نوعیه نیست.

آیا استحاله تداخل از ناحیه کیفیت است. مثل یک جسم حرارت دارد و یک جسم برودت دارد. اگر این دو جسم را نمی توانیم در یکدیگر تداخل کنیم آیا به خاطر این است که حرارت و برودت با یکدیگر نمی سازند؟ این هم نیست. اگر حرارت را بردارید و به جای حرارت، برودت بگذارید باز هم می بینی دو جسم در یکدیگر تداخل نمی کنند پس معلوم می شود که وجود دو کیفیت مخالف، مانع تداخل نبوده. همانطور که وجود دو صورت نوعیه مخالف، مانع تداخل نبوده. ما این مخالفها را که صورت نوعیه یا کیفیت است را بر می داریم باز هم می بینیم استحاله تداخل باقی است پس می فهمیم که استحاله به خاطر این کیفیتها و صورتها نبوده است.

(والاجسام التي تمتنع عن التداخل ليس الذي منع ذلك من هذا الجسم ان يدخل في ذلك الجسم جمله ما يشتمل عليه الجسم من الصورة و الكيفيات و غير ذلك)

اجسامی که مانع از تداخل هستند باید ببینیم چه چیز آنها مانع از تداخل است. آیا کیفیت، صورت نوعیه، هیولی یا صورت جسمیه آنها مانع است. مجموع آنچه که در این جسم است را ملاحظه می کنیم تا ببینیم مانع از تداخل چه چیز است.

مصنف می فرماید مجموع جسم، بما هو مجموع مانع تداخل نسبت چون اجزاء آن را که نگاه می کنی می بینی صورت نوعیه آن مانع نیست. کیفیت آن هم مانع نیست. بعدا هم ثابت می کنیم هیولای آن هم مانع نیست پس نمی توان گفت که این مجموع با آن مجموع مانع است یعنی مجموع را مانع نمی گیریم باید به سراغ اجزاء برویم چون مجموع از اجزا درست می شود اگر همه اجزاء مانع نباشند نمی توانیم بگوییم مجموع مانع است. می بینیم بعضی اجزاء مانع نیستند. منحصر در یک جزء می شود که آن یک جزء مانع است.

«ذلك» مرحوم جلوه اشاره به تداخل می گیرد ولی تکرار در عبارت لازم می آید چون در ادامه «ان يدخل في ذلك الجسم» می گوید لذا اگر در عبارت کلمه «ذلك» یا کلمه «ان يدخل نبود» بهتر معنی می شد

اگر (ذلك) را اشاره به تداخل نگیریم بلکه اشاره به بخش از جسم بگیریم در این صورت آن تکرار که بنا بر معنای مرحوم جلوه لازم می آید لازم نمی آید. اما باید از خودمان در بیاوریم و بگوییم: جسمی داخل در جسم دیگر شده و قسمت اسفل آن، داخل شده و قسمت فوقانی، بیرون مانده است. الان به بخشی از آن دارد تداخل می کند. آنچه که از تداخل این بخش در جسم دیگر منع می کند چیست؟ آیا مجموع جسم است یا اجزاء جسم است، اگر اجزاء است کدام جزء مراد است؟

ترجمه: آن که مانع از چنین تداخلی است مجموع آنچه که جسم بر آن مشتمل است نمی باشد که آن مجموع عبارت از صورت و کیفیات و غیر ذلک است. (غیر ذلک یعنی بقیه چیزهایی که در جسم است که عبارت از هیول و صورت جسمیه است)

(فان الصورة کیفیات ایها فرضت لو لم تکن)

هر کدام از اینها را که فرض کنی نباشد. (البته وقتی ما حرف می زنیم می گوئیم: فرض کن نباشد. نمی گوئیم: فرض کن اگر نباشد) و فرض کنی که جسم موجود است باز می بینی که تداخل ممتنع است. آن وقت که کیفیت و صور موجودند می بینی تداخل، ممنوع است و وقتی که فرض می کنی کیفیت و صور نباشد باز می بینی تداخل، ممنوع است. پس معلوم می شود که ممنوعیت تداخل از ناحیه صورت نوعیه و کیفیت نیست.

**ادامه دلیل دوم بر اینکه بُعد مکان نیست. ۹۱/۱۲/۱۶**

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۲۱ سطر ۴

موضوع: ادامه دلیل دوم بر اینکه بُعد مکان نیست.

بیان کردیم که اگر تداخل دو جسم محال است باید دید که این تداخل به کل جسم منسوب است یا به جزء جسم منسوب است و اگر به جزء جسم منسوب است به کدام جزء منسوب است یعنی عامل تداخل، کل جسم است یا جزئی از جسم است و اگر جزء جسم است کدام جزء است.

هر دو گروه (هم کسانی که قائلند مکان، بعد است و هم کسانی که منکر آن هستند) معتقدند که تداخل محال است.

ص: ۵۵۰

حال بحث این است که استحاله تداخل از ناحیه چیست؟ و چه چیز در جسم امتناع میکند؟ آیا تمام آن (جسم)، امتناع میکند یا جزئی از اجزاء جسم، امتناع می کند. و اگر جزئی از اجزاء امتناع می کند کدام جزء است؟

بیان کردیم که صورت نوعیه و کیفیت، امتناع از تداخل ندارد حال رسیدیم به هیولی که امتناع از تداخل ندارد و ثابت می کنیم که امتناع از تداخل ندارد و در پایان، بُعد باقی می ماند و معلوم می شود که بُعد، امتناع از تداخل دارد پس باید در جایی که جسمی در مکان وارد می شود دو بُعد قائل شویم و الا بُعد متمکن، امتناع از تداخل در بُعد مکان می کند چون بنا است که بُعدها امتناع کنند و ثابت می کنیم که بُعدها امتناع دارند.

می بینیم جسم در مکان داخل شده اگر هر دو دارای بُعد باشد تداخل بُعدین شده پس باید یکی از بُعدها را منکر شویم تا تداخل بُعدین نشود چون می بینیم که دخول جسم در مکان جائز است در حالی که دخول بُعد در بُعد جائز نیست. می فهمیم

در وقتی که دخول جسم در مکان شده ، دخول بُعد در بُعد انجام نگرفته و نتیجه می گیریم که مکان بُعد نیست .

کل مطلب ، بیان شد . حال این بخش را توضیح می دهیم که هیولی ، امتناع از تداخل ندارد :

می فرماید که امتناع از تداخل داشتن را به این صورت بیان می کنیم که هیولی ، تداخل ندارد یا تداخل نمی کند آیا این سلبی که می کنیم و می گوئیم (( هیولی تداخل نمی کند )) به نحو سلب تحصیلی است یا سلب عدولی است یعنی مطلق سلب است یا سلب امری است که قابل است که اتفاق بیفتد ولی آن را سلب می کنیم . به عبارت دیگر ، آیا هیولی قابلیت تداخل را دارد و ما تداخل را از آن سلب می کنیم یا مطلقا ، تداخل را سلب می کنیم و کاری به قابلیت آن نداریم . حال همین دو حالت در ما نحن فیه تصور می شود .

ص: ۵۵۱

امتناع هیولی از تداخل یا به عبارت دیگر ، تداخل نداشتن هیولی را ، هم علی سبیل السلب بیان می کند هم علی سبیل الخاص بیان می کند .

برای سلب مطلق ، دو مثال می زند و مطلب مربوط به هیولی را با همین دو مثال بیان می کند.

مثال اول : ما می گوئیم صوت دیده نمی شود ، یعنی معنای رویت را از صوت سلب می کنیم با اینکه صوت ، قابلیت رویت را ندارد ولی با وجود این ، سلب می کنیم پس سلب ، سلب مطلق است یعنی سلب یک شیء که قابل نیست یعنی رویت را از صوت سلب می کنیم نه اینکه برای صوت چیزی که ممکن است را سلب کنیم بلکه چیزی را که برای صوت قابل نیست را سلب می کنیم .

مثال دوم : ما دخول در حرکت را از نفس سلب می کنیم و می گوئیم نفس ، داخل در حرکت نمی شود . دخول در حرکت ، شان نفس نیست ولی سلب می شود این سلب ، سلب مطلق است یعنی چنین نیست که ما یکی از شئون نفس را از نفس نفی کنیم به این صورت که این شان ، برای نفس ، قابلیت دارد و الان دارد سلب می شود . بلکه چیزی را که شان نفس نیست از نفس ، سلب می کنیم .

حالا در ما نحن فیه می گوئیم تداخل از هیولی سلب می شود یا امتناع تداخل به هیولی نسبت داده می شود و فرق ندارد ، چه بگویی امتناع تداخل ، بر هیولی حمل می شود چه بگویی تداخل از هیولی سلب می شود. در هر دو صورت ، چیزی را سلب می کنیم که هیولی شایسته آن را ندارد این سلب ، سلب مطلق و تحصیلی است. اما یکبار ما از هیولی می خواهیم تداخل را سلب کنیم ولی سلب خاص می کنیم و این تداخل که به معنای خاص مطرح می شود را از هیولی سلب کنیم . ابتدا برای تداخل ، معنای خاصی می کنیم سپس آن معنای خاص را از هیولی سلب می کنیم.



تداخل را اینگونه معنی می‌کنیم: دو جسم چنان باشند که اگر به جزئی (یا بخشی) از جسمی اشاره کردی این اشاره عینا، به جزء مشابه از جسم دیگر باشد. یعنی دو جسم چنان باشند که اگر به بخش سمت راست یکی از این دو جسم اشاره کردیم این اشاره، اشاره به بخش سمت راست جسم دیگر هم باشد. این تداخل است به عبارت دیگر دو جسم چنان در یکدیگر تداخل کنند که به هر جزئی از جسمی اشاره کردیم و این اشاره، اشاره به جسمی از جزء دیگر باشد که برای اشاره به جزء جسم دیگر، اشاره جدید نخواهد و همان اشاره قبلی کفایت می‌کند.

حال این تداخل را می‌خواهیم از هیولی سلب کنیم یعنی دو هیولی داریم که آن‌ها، چنان متمیز باشند که اگر به یکی اشاره کردیم کافی برای اشاره به دیگری نباشد و برای اشاره به دیگری باید جداگانه اشاره کرد.

پس روشن شد که در فرض دوم، تداخل را به معنایی می‌گوییم و همان تداخل خاص را سلب می‌کنیم اما در احتمال اول، تداخل را سلب کردیم بدون این که معنای خاصی برای تداخل بیاوریم و گفتیم هیولی به طور مطلق تداخل ندارد و نظر هم نکردیم که چه نوع تداخلی را نفی می‌کنیم و آیا هیولی شائیت این تداخل را دارد یا ندارد.

این دو احتمال، در وقتی که سلب تداخل از هیولی می‌شود وجود دارد. حال باید دو احتمال را بحث کنیم و ثابت کنیم که در احتمال اول که تداخل را می‌توان از هیولی سلب کرد و در احتمال دوم هم باید ثابت کرد که تداخل را از هیولی می‌توان سلب کرد. ولی مصنف بعدا مطرح می‌کند که احتمال اول را اصلا مطرح نمی‌کنیم چون واضح و مسلم است. فقط احتمال دوم باقی میماند و آن را بحث می‌کنیم و می‌گوییم تداخل ندارد، اما چرا تداخل ندارد؟ باید بیان کنیم که تداخل در مورد آن تصور می‌شود. بعدا بگوییم تداخل ندارد. حال که می‌خواهیم بیان کنیم تداخل در مورد این تصور می‌شود پای بُعد به میان می‌آید. پس نتیجه می‌گیریم که عامل تداخل، همان بُعد است که توضیح این‌ها می‌آید.

در فرض دوم که تداخل در معنای خاص گرفته شد و سلب شد ما طوری وارد مطلب شدیم که دو جسم متداخل را تجزیه کردیم و گفتیم جزئی از این جسم را مورد اشاره قرار می دهیم و این اشاره، اشاره به جزء آن جسم دیگر هم می شود پس در این معنای خاصی که برای تداخل کردیم تجزیه مدخول فیه و داخل لحاظ شد. بنابراین اگر بخواهیم این تداخل را در مورد هیولی تصور کنیم و سپس سلب کنیم باید هیولی را تجزیه کنیم و بدون تجزیه نمی توان این معنای خاص تداخل را در موردهیولی به کار ببریم و سلب کنیم. و تجزیه هیولی متوقف بر این است که هیولی را صاحب بُعد بدانیم و بدون اینکه بُعدی پیدا کند تجزیه آن ممکن نیست. پس وقتی می خواهیم تداخل را در موردهیولی تصور کنیم و سلب کنیم باید هیولی را تجزیه کنیم یعنی صاحب بُعد کنیم در این صورت هیولی، همراه بُعد می شود و تداخل و عدم تداخل مربوط به بُعد قرار می گیرد. (تداخل در همه جا به معنای تداخل است. در جایی که سلب میکنیم، فقط ثابت می کنیم که تداخل نیست اما آیا می توانسته تداخل باشد ولی نیست؟ یا اصلا تداخل نمی تواند باشد؟

جواب میدهیم: در جایی که سلب خاص می کنیم باز هم بیان می کنیم که تداخل نیست اما می توانسته باشد ولی نیست. حال سوال این است که چه وقتی تداخل می توانسته باشد ولی نیست؟ آن وقتی که بُعد می گیرد اگر بُعد نگرفته باشد اصلا تداخل در مورد آن مطرح نمی شود که بخواهد بعدا سلب شود بلکه بدون شرط سلب می شود چون تداخل در مورد آن اصلا تصور نمی شود، پس می توان سلب کرد.

در بحث منطق خواندید که فرق بین سلب تحصیلی و عدولی چیست؟ این جا هم تقریباً اشاره به همان دارد .

( ما نمی گوئیم اجزاء جسم در خارج موجودند. بلکه می گوئیم موجود نیستند ولی می بینیم تداخل در جسم اتفاق نمی افتد حال سوال می کنیم که این به خاطر چه چیز است ؟ چرا اتفاق نمی افتد. آیا بُعد آن، یعنی صورت جسمیه آن نمی گذارد یا صورت نوعیه یا هیولی یا کیفیت آن نمی گذارد که تداخل انجام شود . این مجموعه اجزای جسم ، یک محمولی دارد به نام عدم تداخل ، این محمول آیا برای مجموع است یا برای جزء است ؟ اگر برای مجموع است باید ثابت کنی که تمام اجزاء دخالت دارد تا بتوانی بگویی برای مجموع است. اگر می بینید که همه اجزا دخالت ندارند باید بدانی که یک جزء در این مساله ، دخالت دارد و آن جزء نمی گذارد که تداخل حاصل شود.

ماده، صورت جسمیه و صورت نوعیه و کیفیات (البته کیفیات ، جزء نیست ولی اگر جزء حساب کنی) همه این ها اجزای خارجی اند . نمی گوئیم جزء شدن با تحلیل درست می شود بلکه جدا شدن با تحلیل درست میشود . هر مرکبی همینطور است که اگر اجزای آن را از هم جدا کنی یعنی تحلیل کردی حال گاهی تحلیل ذهنی است و گاهی تحلیل خارجی است. جسم واقعا در خارج مرکب است و اجزاء دارد ولو اجزای آن را نمی توان جدا کرد . ماده و صورت جسمیه دو جزء خارجی اند نه دو جزء تحلیلی. کیفیت را هم تسامحا می توان جزء گفت گر چه جزء نیست. که مجموعاً ۴ جز می شود حال علت این که این جسم با آن جسم تداخل نمی کند کدام یک از این اجزاء است . یا خود مجموعه است یا یکی از این اجزاء است؟ اگر بگویی مجموعه است پس باید تمام این اجزاء امتناع کنند تا بتوانی بگویی مجموعه ، امتناع میکند .

ما قبول میکنیم که جسم، مرکب است و نمی توانیم اجزا را برداریم اما الان در ذهن خودمان آن را ندیده می گیریم حال می بینیم که آیا محمول را می توان حمل کرد یا نه؟ حال یک جزء را ندیده میگیریم و میبینیم که محمول، هنوز حمل می شود پس معلوم می شود که این محمول برای این جزء نیست. الان امتناع تداخل را برای این جسم داریم حمل می کنیم حال کیفیت را بر میداریم می بینیم امتناع تداخل حمل می شود می فهمیم که امتناع تداخل برای کیفیت نبوده است. ما وقتی می خواهیم موضوعی را بریک مرکبی یا جزئی حمل کنیم، بقیه اجزاء را که بیرون نمی کنیم تا اشکال شود که این کار را نمی توان در خارج انجام داد و هیولی یا صورت را جداگانه لحاظ کرد. بلکه بقیه اجزاء را ندیده می گیریم باز می بینیم این محمول دارد حمل میشود پس معلوم می شود آن جزئی که ندیده گرفتیم دخالتی در این محمول ندارد. وقتی می گوئیم کیفیت را ندیده می گیریم شما اشکال میکنی که کیفیت را جدا کردید و کیفیت دیگر جای آن می آید جواب می دهیم که نمی خواهیم کیفیت را در خارج جدا کنیم. مثل:

حیوان را با ناطق همراه دارید و نمی توانید آن را جدا کنید ولی می توانید این حیوان را ندیده بگریید باز می بینید که کاتب دارد حمل می شود پس می فهمیم که کاتب به حیوانیت کار ندارد بلکه به ناطقت کار دارد. در ما نحن فیه هم نمی خواهیم کیفیت را از جسم بگیریم بلکه کیفیت را ندیده می گیریم و می بینیم که محمول دارد حمل می شود می فهمیم که این محمول، محمول کیفیت نبوده است. صورت نوعیه را ندیده می گیریم میبینیم، که محمول با حمل می شود پس معلوم میشود که این محمول، محمول صورت نوعیه هم نبوده است. اما بعد را ندیده می گیریم می بینیم این محمول حمل نمی شود معلوم می شود که همه مشکلات به خاطر بعد است و این محمول که عبارت از امتناع تداخل است از ناحیه بعد است و این بعد نمی گذارد تداخل انجام شود.

ابتدا توضیحی پیرامون عبارت سطر ۳ می دهیم

(فان الصورة و کیفیات ایها فرضت لو لم تکن و فرض الجسم موجودا کان التداخل ممتنعا ایضا)

(لولم تمکن) را مربوط به (فرض) کردیم و گفتیم هر کدام را فرض کنیم که لولم تکن باشد که معنای خوبی نبود و اگر نوشته شده باید خط زده شود.

(الصورة و کیفیات) اسم (ان) است و (لولم تکن) خبر است و (ایها فرضت) جمله معترضه است.

ترجمه: صورت و کیفیات، هر کدام را که فرض کنی این صورت و کیفیات اگر نباشد و جسم موجود باشد باز هم می بینی تداخل ممتنع است. پس معلوم می شود امتناع تداخل برای صورت نوعیه و برای تداخل نبوده است زیرا ما فرض می کنیم هر یک از این دو را که نباشند. باز میبینیم محمول که امتناع تداخل است حمل می شود معلوم می شود که این محمول، برای صورت و کیفیت نبوده است

یعنی (لولم تکن) را مربوط به (فرضت) نکنید چنان چه در جلسه قبل کردیم بلکه خبر برای (ان) است.

ترجمه: صورت و کیفیت هر کدام که فرض شدند اگر این صورت و کیفیت، وجود نداشتند و جسم موجود بود باز هم تداخل ممتنع است.

(و لیس هیولی هی التي تمتنع عن مداخله هیولی آخری بالعدد)

وقتی می گوئیم جسم تداخل نمی کند این (تداخل نمیکند) برای هیولای جسم هم نیست.

(بالعدد) قید برای آخری است یعنی این چنین نیست که هیولی امتناع کند از مداخله هیولی دیگر که شخص دیگر هیولی است

چرا قید بالعدد را می آورد؟ هیولی ، واحد مبهم است و دو هیولی نداریم که فرض کنیم که یکی در دیگری تداخل می کند یا تداخل نمی کند بلکه در جهانِ عنصر ، یک هیولی بیشتر نیست .معنی ندارد که بحث تداخل مطرح شود .هیولی باید شخصی شود و در جای خودش گفته شده که با بُعد (یعنی صورت جسمیه) و صورت نوعیه ، مجموعاً هیولی را شخصی می کنند . بعد از این که صورت نوعیه خاص به آن دادیم هیولی ، شخصیه می شود .البته فقط صورت نوعیه نیست بلکه عوارض شخصیه هم باید بیایند که یک شخص هیولی در این جسم حاصل می شود و شخص هیولی دیگر در جسم دیگر حاصل می شود. مثلاً این آب و آن آب که دو هیولی شخصی برای این ها است ولو اگر صورت نوعیه و صورت جسمیه و کیفیت و امثال ذلک را برداری هر دو یک هیولی دارند ولی وقتی که این آب از آن آب جدا می شود (الان به صورت نوعیه جدا نشده بلکه به صورت شخصیه جدا شده . گاهی هم ممکن است به صورت نوعیه جدا کنی علی ای حال اگر دو جسم داریم حال این دو جسم آب باشند که صورت نوعیه آن ها جدا نیست یا یکی آب باشد و یکی سنگ باشد که صورت نوعیه آن ها فرق دارد. در هر صورت در این جسم یک هیولای شخصیه درست می شود و در آن جسم هیولای شخصی دیگر درست می شود.) حال می گوئیم این دو تا با هم تداخل می کنند .

علت اینکه قید بالعدد را آورده چون بحث در هیولایی است که دو تا شخص شده باشد. ما ایندو را داریم بحث می کنیم که تداخل شده یا نشده است . و الا هیولایی که شخص نشده یکی بیشتر نیست و تداخل در مورد آن اصلاً امکان ندارد تا بگوئیم آیا تداخل می شود یا نمی شود . این که قید بالعدد می آورد به خاطر این است که جایی را مطرح کند که جای بحث تداخل در آن نباشد .

ترجمه: این طور نیست که هیولای شخصی ای امتناع کند از دخول هیولای شخصی ای دیگر، این مدعا است که امتناع تداخل مربوط به هیولی نیست.

(و ذلك انا اذا قلنا ان الهیولی تمتنع عن مداخله هیولی اخرى)

از اینجا می خواهد استدلال را شروع کند ولی قبل از این که استدلال را شروع کند دو فرض را مطرح می کند که در این جمله ای که مدعای ما بود تداخل را از هیولی سلب می کنیم یا امتناع تداخل را به هیولی نسبت می دهیم. این سلب تداخل از هیولی به دو صورت است. دو گونه سلب را مطرح می کند و سپس وارد استدلال می شود. پس مدعا این است که هیولی تداخل نمی کند که در دو جا می توان بحث را مطرح کرد و اثبات کرد ۱. در جایی که سلب تداخل از هیولی سلب مطلق باشد ۲. سلب خاص باشد. هر دو را باید بحث کنیم و استدلال کنیم اما سلب مطلق را می گوید که احتیاج به استدلال ندارد و در سلب خاص وارد استدلال می شود.

این (وذلك) استدلال نیست بلکه تقسیم بحث به دو قسم است.

ترجمه: وقتی می گوئیم این هیولی امتناع دارد از این که هیولای دیگر مداخله کند.

امتناع دارد یعنی مداخله نمی کند. (مداخله نمی کند) به صورت سلب است.

(اما ان یكون علی سبیل السلب كقولنا ان الصوت لا یری)

یا این، به صورت سلب است و قسم دوم را در خط بعدی با عبارت (و اما ان یكون) بیان می کند. یعنی یا سلب تحصیلی است یا سلب عدولی است به تعبیر بهتر یا می گوئیم تداخل نمی کند یا می گوئیم امتناع از تداخل می کند. این که می گوئیم تداخل نمی کند، سلب است. امتناع از تداخل می کند، ظاهر آن ایجاب است ولی این هم به سلب بر میگردد ولی سلب عدولی نه سلب تحصیلی.

حال مثال می زند برای جایی که محمول را از موضوع سلب می کنیم بدون اینکه شرط کنیم محمول برای موضوع ، قابل است یا قابل نیست بلکه محمول را سلب می کنیم ولو موضوع، قابل این محمول نیست.

در این مثال ، معنایی را که عبارت از رویت است از صوت، سلب می کنیم چون صوت ، شان رویت را ندارد.

(بل كما نقول ان النفس لا تداخل الحركة)

داخل شدن در حرکت را از نفس سلب می کنیم و می گوئیم نفس، داخل در حرکت نمی شود یعنی متحرک نمی شود و حکم حرکت را پیدا نمی کند. در اینجا ملاحظه می شود که نفس اصلا قابلیت دخول در حرکت را ندارد این امر غیر قابل را از آن داریم سلب می کنیم .

(اذ ليس من شان كل واحد منهما ان يكون مع الاخر بحيث يتوهم عليه المداخله)

(اذ ليس) تعلیل برای مثال دوم است یعنی تعلیل برای (كما نقول ان النفس لا تداخل الحركة) است. تعلیل برای مثال اول نیست چون به دنبال آن فرموده (بحیث يتوهم عليه المداخله) که این جمله مربوط به مثال دوم است چون مداخله که در مثال اول یعنی صوت و رویت، ادعا نشد. اگر عبارت (بحیث يتوهم عليه مداخله) نبود جمله (اذ ليس) را به هر دو مثال مربوط می کردیم و می گفتیم شان هیچ یک از این دو یعنی صوت و رویت، این نیست که با دیگری باشد و شان هیچ یک از این دو یعنی نفس و حرکت ، این نیست که با دیگری باشد. یعنی (اذ ليس) را به طور مطلق معنی می کردیم .



ترجمه:منهما:یعنی نفس و حرکت با هم نیستند تا توهم شود بر هر یک از این دو ، مداخله .ضمیر در (علیه)را به (کل واحد)برمی گردانیم که در اینجا مراد نفس است . یعنی کل واحد ، با هم نیستند که توهم مداخله آنها شود . پس میتوان مداخله را سلب کرد زیرا شان اینها این نیست که با هم باشند چه رسد به این که مداخله کنند با این که شان مداخله ندارند مداخله را از آنها سلب میکنیم .این سلب مطلق است نه سلب خاص.

(و اما ان لا يكون على هذا المعنى بل على المعنى الذى يقابل المداخله مقابله خاصيه)

ضمیر لا یكون به امتناع مداخله برمی گردد یعنی این امتناع مداخله بر معنای سلب نیست .بلکه منظور از عدم تداخل ، معنایی است که مقابل تداخل است آن هم به نوعی از مقابله خاص است .یعنی هر چه را در تداخل گفتیم همان را در عدم تداخل، برمی داریم .در تداخل می گوییم ،اشاره می شود به این جزء از این جسم ، که این اشاره ،اشاره است به جزئی جسم دیگر، که دو جسم را تجزیه می کند و جزئی از این جسم را با جزئی از آن جسم ملاحظه می کنیم و میگوییم به هر دو به یک اشاره ، اشاره کرده است و در این صورت تداخل است و مقابل این سلب، این طور میشود که باز هم باید تجزیه کنی و بگویی به دو اشاره ،اشاره ،میکنیم .

نکته مهمی در این جا است که تفاوت این دو صورت را می گوید:

ص: ۵۶۱

یک وقت می‌گوییم هیولا در هیولای دیگر تداخل نمی‌کند و کاری نداریم به این که هیولا را تجزیه کنیم یا نکنیم، کاری نداریم که تداخل چگونه است و شان تداخل وجود دارد یا ندارد. فقط تداخل را از هیولی سلب می‌کنیم اما یکبار تداخل را معنی می‌کنیم و آن معنای خاص را سلب می‌کنیم و می‌گوییم تداخل به این معناست که دو شیء متداخل، تجزیه شوند و اجزا پیدا کنند و در این صورت، اشاره ما به جزئی از این شیء با اشاره به جزئی از شیء دیگر، یکی باشد که این، تداخل است. حال نفی تداخل این است که این دو شیء را تجزیه کنیم ولی اشاره به این جزء از این جسم با اشاره به جزء از جسم دیگر فرق کند. این، مقابل تداخل است. در این جا نمی‌گوییم تداخل را سلب کرد بلکه می‌گوییم مقابل تداخل را برای هیولی اثبات کردیم یا اینکه آن تداخلی را که گفتیم برایش، ثابت نکردیم.

ترجمه عبارت: یا اینکه این امتناع مداخله به این معنی نیست که ما فقط سلب تداخل از هیولی می‌کنیم بلکه تداخل خاصی را می‌خواهیم سلب کنیم. یعنی عدم تداخلی را برای هیولی بیان می‌کنیم که مقابل مداخله باشد و مقابله خاصه باشد. در این صورت باید ببینیم که خود تداخل چه معنی دارد تا بفهمیم که مقابل، چه چیز است.

(فانه كما ان معنى المداخله هو ان يكون اى شى اخذت من احد الامرین تجد معه فى الوضع شيئا من الاخر)

شروع به بیان معنای مقابله است. (کما ان معنى) نیاز به عِدَل دارد که در خط بعدی با عبارت (فالذی يقابله) آورده است یعنی همانطور که معنای مداخله اینچنین است معنای مقابل مداخله اینگونه است.

ترجمه: همانطور که معنای مداخله این است که این دو امری که با یکدیگر تداخل می کنند هر شیء و جزئی را که از این دو امر بگیری می یابی با این جزء، در وضع شیء دیگر را . یعنی وقتی داری اشاره به جزء این جسم می کنی جزء از جسم دیگر را هم در این اشاره میابی . که می بینی این اشاره، در واقع هم اشاره به این جزء میشود هم اشاره به آن جزء میشود یعنی دو جزء از دو جسم که اگر اشاره به یکی می کنی می بینی اشاره به دیگری هم شده است.

(اذ لا ینفرد احدهما عن الآخر بوضع)

زیرا هیچ یک از دیگری در اشاره از هم جدا نمی شوند. یعنی اینطوری قرار گرفتند که اگر به این جزء از جسم اشاره می کنی به آن جزء از آن جسم هم اشاره می شود.

(فالذی یقابله هو ان یکون ذات هذا متمیزا فی الوضع عن ذات ذلک)

آنچه که مقابل این معنی مداخله است این است که ذات یکی از این دو مداخله ، متمیز باشد در وضع از ذات مداخله دیگر. به طوری که به این جسم اشاره کردی ، کافی نیست که اشاره به جسم دیگر باشد بلکه برای اشاره به جسم دیگر ، اشاره دیگر لازم داری و با دو اشاره، به این دو تا اشاره می کنی .

(فتوجد اجزاه مبینة لاجزاء ذلک )

اگر ذات این جسم با ذات آن جسم جدا است اجزاء این جسم هم با اجزاء آن جسم جدا است بنابراین اگر بخواهی به این جزء اشاره کنی اشاره به این جزء، در اشاره به جزء دیگر ، کافی نیست. بلکه جزء دیگر احتیاج به اشاره دیگر دارد. توجه شود که در معنای دوم که مقابل است تجزیه کردیم و بعد از تجزیه گفتیم که تداخل نیست. اما در معنای اول ، کاری به تجزیه نداشتیم بلکه گفتیم این دو تا هیولی با هم تداخل نمی کنند نه اینکه تجزیه می شوند. پس در معنای اول احتیاج به تجزیه نداریم لذا میگوییم هیولی تداخل ندارد . اما معنای دوم می گوید اگر هیولی را تجزیه کردی به همان معنایی که گفستی تداخل حاصل نیست. حال هیولی باید تجزیه شود و اگر بخواهد تجزیه شود باید بُعد پیدا کند و پای بُعد به میان می آید و عدم تداخل را به گردن بُعد می اندازیم که بحث این بُعداً می آید.

## بحث در این بود که مکان را نمی توان عبارت از بُعد قرار داد ۹۱/۱۲/۲۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بحث در این بود که مکان را نمی توان عبارت از بُعد قرار داد .

دلیل دومی بر این مدعا اقامه کردیم که در آن دلیل، اینچنین گفتیم که اگر متمکن بعد دارد و مکان هم بعد است وقتی متمکن، در مکان قرار می گیرد دو بُعد با هم جمع می شوند و مجموع بُعدین، بیش از یک بُعد است در حالی که وقتی به مکان متمکن نظر می کنیم فقط یک بُعد می بینیم حال یا بُعد مکان است یا بُعد متمکن است و چون می دانیم که متمکن، حتماً بُعد دارد پس بُعد واحد را به متمکن می دهیم و می گوئیم بُعدی به نام مکان نداریم .

ممکن است کسی اینگونه بگوید: اگر دو بُعد را در امتداد هم قرار بدهیم و مجموع بُعدین درست کنیم مجموع، بزرگتر از کل واحد است . اما اگر بُعدی را در بُعد دیگر قرار بدهیم نباید انتظار داشت که بزرگتر از کل واحد شود بلکه مجموع به اندازه واحد می شود .

این را خواستیم جواب دهیم ( البته می توان این جواب را دلیل مستقل قرار داد، و می توان جواب سوال قرار داد) که وقتی دو بُعد را کنار هم قرار می دهیم تداخل بُعدین می شود و تداخل بُعدین باطل است .

تفضیل جواب: چرا تداخل بُعد باطل است ؟

آیا علت استحاله این است که صورت نوعیه ها با هم نمی سازند. یا کیفیت آن ها با هم نمی سارد یا بُعد آن ها با هم نمی سازد یا هیولای آن ها با هم نمی سازد ؟

ص: ۵۶۴

ثابت کردیم که استحاله از ناحیه صورت نوعیه و کیفیت نیست. به این جا رسیدیم که آیا از ناحیه هیولی است یا خیر ؟ اگر ثابت کنیم که از ناحیه هیولی نیست نتیجه می گیریم که از ناحیه بعد است .

اگر نتیجه گرفتیم که از ناحیه بعد است فرق نمی کند که بُعد مکان ( که خالی است ) یا بُعد متمکن ( که همراه هیولی است ) هر دو بُعد هستند و چون هر دو بُعد هستند امتناع تداخل دارند. خالی بودن یکی و پر بودن دیگری دخالت ندارند هر دو، صورت جسمیه دارند یعنی هر دو، بُعد دارند و این بُعد داشتن باعث می شود که نتوانند در یکدیگر تداخل کنند. چون ممکن است کسی بگوید که تداخل دو جسم در یکدیگر محال است چون دو جسم هستند. اما اگر یکی را بُعد خالی قرار بدهیم و دیگری را بُعد دارای ماده قرار بدهیم آن را که دارای ماده است جسم می باشد و جسم را در جای خالی می گذاریم و این، تداخل نمی شود.

جواب این است که میگوئیم چرا تداخل محال است؟ آیا به خاطر هیولی است؟ اگر به خاطر هیولی محال باشد شما می توانید

بگویید این جسم، هیولی دارد و آن جسم، هیولی ندارد. این بُعد، هیولی دارد و آن بُعد، هیولی ندارد و بگویید این بُعدی که هیولی ندارد، مانع از تداخل نمی شود. اما اگر خود بُعدها مانع از تداخل بودند چه هیولی همراه آن ها باشد چه نباشد تداخل آن ها باطل است. ما الان می خواهیم ثابت کنیم که خود بُعد ها با هم نمی سازند خالی بودن و پر بودن مهم نیست. می خواهیم بیان کنیم که هیولی دخالتی در تداخل ندارد. اگر هیولی، دخالتی در امتناع تداخل نداشت خود بُعد ها نمی گذارند تداخل شود حال می خواهد بُعد ها پر باشد یا خالی باشد پس این مهم نیست که مکان بُعد خالی است و متمکن، بُعد پر است. بُعد خالی با بعد پر هم نمی توانند تداخل کنند .

الآن می خواهیم ثابت کنیم که هیولی در امتناعِ تداخلِ نقشی ندارد و تمام امتناع را به صورت جسمیه که همان بُعد است نسبت بدهیم .

برای این نظریه، مقدمه ای را گفتیم که آن مقدمه این بود که سلب تداخل از هیولی به دو نحو ممکن بود:

۱ هیولی تداخل نمی کند

۲ تداخل را معنی کنیم و بگوییم هیولی، اینگونه تداخل را که معنی کردیم ندارد

امر مثبت یا ملکه را به نحوه می توان سلب کرد مثلاً

یکبار می گوییم دیوار، چشم ندارد و یکبار می گوییم این انسان، آن چشمی که دیگران دارند را ندارد (یا اینکه خودش می توانست آن چشم را داشته باشد ولی ندارد) سلبِ اوّل، سلبِ مطلق است و سلبِ دوّم، سلبِ خاص است .

در سلبِ مطلق، لازم نیست که مسلوب عنه قابلیتِ مسلوب را داشته باشد. (لازم نیست که هیولی قابلیت تداخل را داشته باشد حال چه داشته باشد چه نداشته باشد می توان گفت که تداخل ندارد) مثل مجردات که می گوییم: مجردات، تداخل ندارند نه اینکه قابلیت تداخل ندارند. چون سلبِ ما، سلبِ مطلق است. پس لازم نیست مسلوب عنه (هیولی) قابلیتِ مسلوب (تداخل) را داشته باشد تا اجازه داشته باشیم تداخل را از آن سلب کنیم .

اما اگر تداخل خاص را خواستیم سلب کنیم هیولی باید قابلیتِ آن را داشته باشد. ما از دیوار، بینائیِ مطلق را سلب می کنیم ولی بینائیِ خاص که برای انسان باشد را نمی توان از دیوار سلب کرد چون دیوار، قابلیتِ آن بینائی را نداشته تا ما آن را سلب کنیم . آن بینائی، خود به خود سلب شده است .

ص: ۵۶۶

حال در ما نحن فیه، تداخل را یا به نحو سلب مطلق می‌خواهیم از هیولی سلب کنیم. که در این صورت، هیولی چه قابلیت تداخل داشته باشد چه نداشته باشد، تداخل را می‌توان از او سلب کرد. یا تداخل خاص را می‌خواهیم از هیولی سلب کنیم که در این صورت باید هیولی، قابلیت تداخل خاص را داشته باشد تا بتوانیم سلب کنیم.

اما تداخل خاص به چه معنی است (سلب مطلق نیاز به توضیح ندارد یعنی می‌گوییم: هیولی تداخل ندارد) که اگر خواستیم از هیولی سلب کنیم باید هیولی قابلیت آن را داشته باشد.

تداخل خاص این است که دو جسم چنان بر هم وارد شوند که به هر جزئی از جسم اشاره ای شود، این اشاره، اشاره به جزء آن جسم دیگر هم بشود. در این تداخل لازم است که شیء متداخل و شیء متداخل فیه، جزء داشته باشد و تجزیه بشود و بتوانیم به آن اشاره کنیم. پس اینچنین تداخل خاصی را که داریم تعریف می‌کنیم دو قید دارد:

۱ مدخول فیه و داخل هر دو، جزء داشته باشند

۲ بتوانیم به جزء این و جزء آن اشاره کنیم و اشاره واحد، هم به جزء این جسم باشد هم به جزء آن جسم باشد مثلاً وقتی ما به جزء دست راست این جسم اشاره می‌کنیم همین اشاره، اشاره به جزء دست راست جسم دیگر هم هست. این، تداخل است یعنی در چنین حالتی دو جسم با یکدیگر تداخل دارند.

حالا سوال می‌کنیم که آیا در هیولی این دو شرط را داریم؟

جواب می دهیم که هیولی، تجزیه نمی شود مگر اینکه بُعد ( صورت جسمیه ) را به آن بدهیم و بعد از آنکه صورت جسمیه را دادیم تجزیه شود. والاّ هیولی، واحد ابهامی است و با تمام اجسام سازگار است و تجزیه نمی شود مگر اینکه صورت جسمیه بر آن وارد شود .

قابل اشاره ی حسی هم نیست مگر اینکه به آن، صورت جسمیه بدهیم پس هیولایی قابلیت تداخل دارد که صورت جسمیه بگیرد خود هیولی به تنهایی، قابلیت تداخل ندارد. حال اگر تداخل را بخواهیم از هیولی سلب کنیم باید اینطور بگوییم ((هیولایی که دارای صورت جسمیه است تداخل ندارد)) وقتی این جمله را گفتیم برای ما روشن نشد که تداخل نداشتن به خاطر هیولی است یا به خاطر صورت جسمیه است. چون نتوانستیم هیولای تنها را لحاظ کنیم. هیولای تنها، تداخل ندارد. این، روشن است یعنی به سلب مطلق، تداخل ندارد . اما اگر خواستیم سلب خاص کنیم باید هیولای مطلق را خاص کنیم یعنی صورت جسمیه به آن بدهیم تا هم تجزیه شود و هم قابل اشاره حسی بشود و تداخل خاص در آن تصور شود بعدا آن تداخل را سلب کنیم. به عبارت خود مصنف، باید هیولی را ذات وضع قرار بدهیم ( یعنی قابل اشاره حسی ) این کار با صورت جسمیه انجام می شود و وقتی که صورت جسمیه را آوردیم هیولی، قابل اشاره حسی می شود و از طرف دیگر هم قابل تجزیه می شود و هر دو قیدی که در تداخل معتبر می دانیم حاصل می شود و حالا می توانیم این تداخل خاص را از هیولی سلب کنیم .



از این جا می فهمیم که وجود این تداخل خاص و سلب این تداخل خاص، مربوط به بُعد است چون هیولی تا بُعد را نگرفته بود نه قابلیت این تداخل را داشت و نه قابلیت سلب این تداخل را داشت. به قول مصنف، نه قابلیت تداخل را داشت و نه قابلیت غیر تداخل را داشت. وقتی بُعد را به آن دادیم، تصور تداخل شد (قابلیت، پیدا نکرد، چون ما معتقدیم که تداخل باطل است) و غیر تداخل هم برای آن ثابت شد (یعنی سلب تداخل هم شد) پس معلوم می شود که همه این مسائل، به خاطر بُعد است و به تداخل، مربوط نیست.

این ها مطالبی بود که توضیح جلسه گذشته بود. حال وارد بحث امروز می شویم:

مصنف می فرماید: این دو معنی برای سلب تداخل، از هیولی وجود دارد.

سوال این است که کدام یک از این دو سلب را اراده کردید؟

وقتی می گوییم هیولی، تداخل ندارد یعنی تداخل را از هیولی سلب می کنیم کدام یک مراد است. آیا سلب مطلق است یا سلب خاص است؟

قسم اول: سلب مطلق باشد:

اگر سلب مطلق است، این احتیاج به بحث ندارد. همه قبول دارند که هیولی، تداخل ندارد. اصلاً تداخل در هیولی تصور نمی شود چون چیزی که اندازه و بُعد ندارد تداخل در آن معنی ندارد و نمی توان گفت این، داخل در آن شده. البته چون تصور هیولی مقداری سنگین است شاید این مطلب به نظر شما سنگین بیاید ولی واقعیت آن این است که هیولی را تصور کنید به همان اندازه که قابل تصور است و هیچ بُعد جسمانی و صورت نوعیه به آن ندهید. فقط قابلیت به آن بدهید حال قابلیت دیگری به آن قابلیت اضافه کنید چه می شود؟ همان قابلیتی که بوده، خواهد بود و تداخل معنی ندارد.

ص: ۵۶۹

پس قسم اول چون مورد قبول همه است را بحث نمی کنیم .

قسم دوم : سلب خاص باشد

یعنی هیولی، تداخل خاص ندارد. ابتدا باید در این هیولی، تداخل خاص را تصور کنیم که هم احتیاج دارد به اینکه داخل و مدخول فیه، جزء داشته باشد و هم قابل اشاره حسی باشند. این چنین تداخل را اگر بخواهیم از هیولی سلب کنیم ابتدا باید هیولی را طوری قرار بدهیم که قابلیت تداخل را پیدا کند (یعنی قابل اشاره حسیه و قابل جزء باشد) سپس تداخل را از آن سلب کنیم. اگر بخواهید هیولی را قابل تداخل کنید باید صورت جسمیه را به آن بدهید، پس هیولای صاحب صورت جسمیه مطرح می شود و اینچنین هیولایی از آن، تداخل فهمیده می شود .

توضیح عبارت

( فان قيل ان الهیولی یمتنع علیها التداخل بمعنی السلب الذی هو المعنی الاول )

اگر گفته شد که بر هیولی تداخل، امتناع دارد و نمی شود به هیولی تداخل را نسبت بدهیم بلکه باید هیولی را از تداخل سلب کنیم، اما مراد از امتناع، سلب مطلق باشد یعنی تداخل را به سلب مطلق، سلب کنیم نه به سلب خاص .

( الذی هو ) سلب مطلق که معنای اول بود که احتیاج نداشت به قابلیت داشتن هیولی برای تداخل .

( فلیس کلا منا فی ذلک )

اگر این مراد باشد بحث ما در باره این هیولی نیست

( و ذلک مسلم )

اینکه این هیولی تداخل ندارد مسلم است هم در نزد ما و هم در نزد شما مسلم است و نزاعی در آن نیست که بخواهیم وارد بحث آن بشویم .

ص : ۵۷۰

( اذا الهیولی فی نفسها بهذه الصفه )

( فی نفسها ) یعنی وقتی که هنوز بُعد نگرفته و خودش به تنهایی است .

( بهذه الصفه ) یعنی تداخل ندارد یعنی مسلوب عنه التداخل . یعنی این صفت را دارد که تداخل از او ممتنع است . این صفت برای هیولی است و کسی منکر آن نیست تا بخواهیم وارد بحث آن بشویم .

( ولكن کلا منا فی القسم الثانی )

کلام ما در قسم ثانی است ( « لکن » ، به معنای بلکه می باشد یعنی : بلکه کلام ما در قسم ثانی است یعنی در تداخلی که باید به سلب خاص از هیولی سلب شود )

( و ذلك القسم الثانی لا يتصور فی الهیولی الا ان يجعل ذات وضع )

قسم ثانی در هیولی تصور نمی شود مگر اینکه هیولی، ذات وضع ( اشاره حسی ) قرار داده شود .

( ولا یصیر كذلك الا بالعرض بسبب البعد الذی یعرض لها )

چه وقتی هیولی، ذات وضع قرار داده می شود ؟ وقتی که بُعد را به آن ملحق کنی .

ترجمه: هیولی نمی گردد قابل اشاره حسی مگر با واسطه چیز دیگر، که آن واسطه عبارت است از بُعدی که عارض به هیولی می شود .

هیولی اگر قابل اشاره حسی شود خودش قابل اشاره حسی نیست بلکه مقرون می شود با چیزی که مقارن او، قابل اشاره حسی است و به عرض و به واسطه آن مقارن، خود هیولی هم قابل اشاره حسی می شود .

ص: ۵۷۱

(فحینند)

در این هنگام که بُعد به هیولی مقارن شد .

(یتعرض للتجزی والانقسام)

این هیولی معروض تجزی و انقسام می شود و وقتی که معروض تجزی و انقسام شد آن قابلیت، برای آن تداخل خاص پیدا می شود حال اگر خواستیم تداخل را از او سلب کنیم، سلبِ مقابلِ آن، اثبات است (و سلبِ مطلق نیست) یعنی هیولی باید قابلیت تداخل را داشته باشد تا بتوانیم تداخل را از آن سلب کنیم. (قابلیتِ همان تداخلِ مخصوص را که مشروط به دو شرط است را داشته باشد)

(فیکون استعداد الهیولی لان یحمل علیها بهذه المقابله و هی التداخل و غیر التداخل المقابل امرایلحقها من البعد)

می باشد استعداد هیولی برای اینکه حمل شود تداخل بر آن، به این صورت که سلبِ مقابلِ اثبات را داشته باشیم (بهذه المقابله یعنی سلبِ مقابلِ اثبات)

کلمه (امرا) خبر برای (یکون) است

ترجمه: استعداد هیولی امری است که به هیولی عارض می شود از ناحیه بعد (من البعد) «من» برای نشویه است یعنی از ناحیه بعد .

توضیح: این استعداد حمل تداخل و یا استعداد حمل عدم تداخل بر هیولی، امری است که بر هیولی ملحق می شود اما از ناحیه بُعد است یعنی بُعد است که برای هیولی این دو استعداد (موضوع شدن برای تداخل و موضوع شدن برای عدم تداخل) را می آورد. پس این استعداد، امری است که از ناحیه بُعد می آید .

ص: ۵۷۲

( لان يحمل ) متعلق به استعداد است یعنی هیولی استعداد پیدا می کند برای اینکه تداخل حمل شود.

( وهی التداخل و غیر التداخل المقابل ) آن دو چیز که بر هیولی می توانند حمل شوند یکی تداخل و دیگری غیرالتداخل است اما غیر التداخلی که مقابل تداخل است نه غیرالتداخلی که مطلق است. یعنی سلب مقابل این اثبات مراد است نه سلب مطلق. کلمه ( المقابل ) صفت برای ( غیر التداخل ) است .

سوال : اگر مصنف لفظ ( المقابلان ) می آورد بهتر بود یعنی بگوید ( التداخل و غیر التداخل المقابلان )

جواب : این صحیح نیست چون در عدم و ملکه رایج نیست که ملکه را در مقابل عدم بگیرند. عدم، همیشه در مقابل ملکه قرار داده می شود یعنی گفته می شود عدم در جایی است که شان ملکه را داشته باشد. نمی گویند: ملکه در جایی است که شان عدم را داشته باشد .

( والبعدهو السبب )

تا این جا نتیجه گرفتیم که آن شرایط تصور تداخل برای هیولی حاصل می شوند اگر هیولی بعد بگیرد. اما اگر هیولی بُعد نگیرد آن شرایط حاصل نمی شود. ( مراد از شرایط، قابلیت اشاره حسی و تجزیه شدن است ) یعنی به سبب بُعد ، هیولی می تواند محمولی را که تداخل یا غیر تداخل است را بپذیرد. معلوم می شود که این محمول به کمک بُعد آمده است و خود هیولی هیچ کدام از این دو محمول را نداشته حال اگر ما توانستیم ادعا یا ثابت کنیم که تداخل بُعدین محال نیست ( تداخل هیولی بدون بعد را گرفتیم که تصور نمی شود ) لازم می آید که دو جسم بتوانند تداخل کنند. دو جسم، هر کدام یک هیولی و یک بعد دارند. اگر شما استحاله تداخل بعدین را بردارید هیولی، استحاله درست نمی کند بنابراین این دو جسم که به لحاظ بُعد، تداخلشان محال نیست به لحاظ هیولی هم تداخلشان محال نمی شود چون هیولی اقتضای این مساله را ندارد لذا باید گفت این دو جسم تداخلشان در جسم است .

شما که می‌گویید بُعد خالی با تداخل ممانعت ندارد معلوم می‌شود که بعد را مانع از تداخل نمی‌بینید. هیولی هم که در این مساله دخالت نمی‌تواند بکند پس باید جسم تداخل بکند. پس اگر دو جزء جسم، هیچکدام با تداخل ممانعت ندارد خود آن جسم هم نباید با تداخل ممانعت کند در حالی که تداخل جسمین را شما اجازه نمی‌دهید. لذا باید گفت تداخل از ناحیه بُعد است پُر بودن و خالی بودن جسم دخالت ندارد. پس اگر مکان، بُعد خالی است و متمکن، بُعد پُر است باز هم ممانعت از تداخل نمی‌کند چون بنا شد که بُعد ها با هم ن سازند. پُر و خالی بودن مهم نیست.

{ صورت جسمیه ، مطلق بُعد است، و صورت نوعیه، بعد را معین نمی‌کند صورت نوعیه، نوع این جسم را بیان می‌کند. مثلاً صورت نوعیه انسان بیان می‌کند که این صورت، صورت انسان است. اندازه را تعیین نمی‌کند. اندازه را جسم تعلیمی بیان می‌کند و جسم تعلیمی هم عرض است که عرض لازم است و از جسم طبیعی که صورت جسمیه است جدا نمی‌شود. همیشه با تعیین می‌آید. چون جسم طبیعی بدون تعیین نمی‌شود و همیشه همراه تعیین است. صورت نوعیه و کیفیت و هیولی همراه جسم است ولی دخالت نمی‌کند. اما صورت جسمیه دخالت می‌کند }

{اشکال: هیولی، واحد است و صورت جسمیه هم واحد است پس حکم آن ها یکی است .

جواب: هیولی، اندازه ندارد ولی صورت جسمیه اندازه دارد. صورت جسمیه چیزی را پُر می‌کند ولی هیولی، چیزی را پُر نمی‌کند .

صورت جسمیه یک جسم را نمی توان در صورت جسمیه دیگر داخل کرد بلکه باید کنار صورت جسمیه دیگر چسباند. پس جواب این شد که صورت جسمیه بدون جسم تعلیمی که تعیین صورت جسمیه است نمی آید چون جسم تعلیمی، عرض لازم برای آن است لذا هر جا صورت جسمیه را داریم تعیین هم هست و شما قبول دارید که اگر تعیین باشد تداخل محال است. بر فرض، تعیین هم نباشد می گوییم صورت جسمیه، جا پُر می کند و مثل هیولی نیست لذا اگر بخواهد صورت جسمیه دیگر هم که آن، جا پُر کند را داخل این بگذاری بزرگتر می شود. اگر بزرگتر نشود تداخل میشود. کاری به اندازه آن نداریم.

(و تصور فیها)

و سبب شده که این مقابله در آن هیولی تصور شود.

(وهو السبب فی ان صارت الهیولی)

همین بُعد، سبب شده در این که هیولی، این چنین شود که نتواند هیولایی در هیولایی داخل شود نه به خاطر خودش، بلکه به خاطر بُعدی که گرفته است.

(وان كان البعد جا ئزاً له ذلك و ليس فی طبيعه الهیولی وحدها منع یقابل المداخله فلا یمتنع علی الهیولی المداخله)

حال که این طور شد اگر تداخل را در بُعد، محال ندانی چون در هیولی هم تداخل، محال نمی شود لازم می آید در جسمی که مرکب از بُعد و هیولی است تداخل محال نباشد در حالی که تداخل در جسم محال است. شما میگویید بُعد این جسم، نقشی در استحاله تداخل ندارد. هیولی هم که نقش ندارد پس لازم می آید که بعد و هیولی که دو جزء جسم هستند هیچکدام دخالتی در تداخل نداشته باشند پس دو جسم باید بتوانند تداخل داشته باشند در حالی که تداخل نمی کنند. از این که تداخل نمی کنند معلوم می شود که یک جزء یا هر دو جزء آن مانع است. هیولی که مانع نیست پس بُعد مانع است.

ص: ۵۷۵

ترجمه: اگر برای بُعد، آن تداخل جایز باشد در حالی که طبیعت هیولی به تنهایی (یعنی فارغ از بُعد) منعی نیست که جلوی مداخله را بگیرد. پس بر هیولی، مداخله ممتنع نیست و در نتیجه در جسم هم مداخله ممتنع نیست. در حالی که در جسم مداخله ممتنع است.

## ادامه دلیل دوم بر اینکه مکان بُعد نیست ۹۱/۱۲/۲۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه دلیل دوم بر اینکه مکان بُعد نیست

بحث در این بود که مکان عبارت از بُعد نیست. دلیل دومی بر این مدعا اقامه کردیم. در این دلیل، سوال مقدری حاصل شد که شروع به جواب آن کردیم برای جواب دادن، ناچار شدیم که ثابت کنیم هیولی مانع تداخل نیست و ثابت هم کرده بودیم که صورت نوعیه و کیفیات جسم هم مانع تداخل نیست نتیجه این شد که بُعد، مانع تداخل است. پس اگر مکان، بُعد باشد بُعد جسم در بُعد مکان داخل می شود و تداخل بُعدین است که محال است لذا باید مکان را عبارت از بُعد قرار ندهیم تا تداخل بُعدین لازم نیاید. این تمام دلیل بود درباره اینکه هیولی، تداخل ندارد. تفصیل دلیل را از جلسه قبل شروع کرده بودیم. حال به اینجا رسیدیم که هیولایی که ذات بُعد است ( چون در وقتی که وارد بحث شدیم گفتیم هیولی را باید با بُعد حساب آورد و بدون بُعد نمی توان لحاظ کرد چون می خواهیم تداخل خاص را از هیولی سلب کنیم و تداخل خاص اقتضا می کند که مدخول فیه و داخل هر دو قابل اشاره حسی باشد و تجزیه شود. لذا هیولی باید قابل اشاره حسی باشد و تجزیه شود تا بتوانیم تداخل خاص را در مورد آن فرض کنیم و سپس سلب کنیم و برای اینکه قابل اشاره حسی شود و تجزیه را بپذیرد باید بُعد را به آن بدهیم پس هیولایی که مورد بحث ما است هیولایی است که همراه بُعد است ) حال می گوئیم هیولایی که بُعد دارد به لحاظ خودش نمی تواند مانع بُعد جسم دیگر شود اما به لحاظ بُعد خودش می تواند مانع بُعد جسم دیگر شود .

ص: ۵۷۶

اگر هیولی را با بُعد ملاحظه کنی این بُعد با بعد دیگر جمع نمی شود پس این بُعد، مانع بُعد دیگر است. اما اگر هیولایی که همراه بُعد است را به تنهایی ملاحظه کنی (اگر تصور کنی که هیولی به تنهایی است ) می بینی این هیولی، مانع بُعد نیست و می تواند بُعد داشته باشد. حتی می تواند زیادی بُعد پیدا کند. و دلیلش هم تخلخل است که در جسم اتفاق می افتد و این تخلخل را هیولی قبول می کند . قبول تخلخل یعنی قبول صورت جسمیه بزرگتر، یا بُعد بزرگتر. پس هیولی به لحاظ خودش می تواند بُعد را قبول کند پس نمی توانیم بگوئیم هیولای ذات بُعد، مانع بُعد است مگر اینکه بُعد آن را مطرح کنیم .

تا اینجا نتیجه شد که هیولی می تواند بُعد را بپذیرد. از این مطلب منتقل می شویم که اگر جسم، بُعد جدید نمی پذیرد به خاطر بُعدش می باشد نه هیولایش، چون الان معلوم شد که هیولی می تواند بُعد بپذیرد. جسم را تحلیل کردیم به چهار بخش که عبارتند از هیولی، صورت نوعیه، صورت جسمیه (که همان بُعد است) و کیفیات ( یا به طور کلی، عوارض ) دیدیم که در کیفیات، معنی از تداخل نیست . در صورت نوعیه و هیولی هم معنی از تداخل نیست پس باید در بُعد، منع باشد. اگر کسی منع بُعد را در تداخل قبول نکند باید تداخل جسم در جسم دیگر را جایز بداند پس اگر بُعد را مانع تداخل نبیند باید جسم،



مانع از تداخل نباشد در حالی که جسم، ممنوع از تداخل است پس باید بُعد آن جسم، ممنوع باشد. جسم، بُعد دارد و مکان هم اگر بُعد باشد دو بُعد در هم داخل می شود و تداخل بعدین که محال است لازم می آید. پس باید مکان را عبارت از بُعد نگیریم بلکه عبارت از سطح بگیریم تا دخول بُعد در بُعد لازم نیاید بلکه دخول بعد در سطح لازم آید که اشکال ندارد.

ص: ۵۷۷

تا این جا استدلال را بیان کرد .

اشکال بر استدلال : شما گفتید تک تک اجزاء جسم ، مانع از تداخل نیستند مگر بُعد ، و گفتید اگر بُعد را مانع نگیرید پس مجموع جسم ، مانعی از تداخل ندارد . حال اشکال می کنیم که چه اشکال دارد که اجزاء ، مانع از تداخل نشود ولی خود مجموع ، مانع از تداخل شود .

توضیح عبارت :

( و کیف ممکن ان تمنع هذه الهيولى ذات البعد لنفسها لا لامتناع البعد الجسماني ان تلقى ذاته البعد الجسماني الاخر )

ابتدا عبارت را تجزیه و ترکیب می کنیم .

( هذه الهيولى ) فاعل برای تمنع است .

( ذات البعد ) صفت برای هیولی است .

( لنفسها ) مربوط به تمنع است ( لا لامتناع ) غطف برای لنفسها است

( ان تلقى ذاته البعد الجسماني الاخر ) مفعول تمنع است .

( ذاته ) فاعل برای تلقى است . ( البعد الجسماني الاخر ) مفعول برای تلقى است .

توضیح : چگونه ممکن است این هیولایی که این صفت را دارد که بُعد را گرفته و صاحب بُعد شده لنفسها ( یعنی با قطع نظر از بُعدی که گرفته ) منع کند اما نه به خاطر بُعد جسمانی که دارد ، بلکه منع کند ملاقات با بُعد جسمانی دیگر را .

در این عبارت ، بیان می شود که هیولی می تواند هر بُعدی را بپذیرد پس اینکه می تواند هر بُعدی را بپذیرد چگونه به لحاظ خودش ، مانع بُعد می شود .

ص: ۵۷۸

(ذاته) در ضمیر در (ذاته) دو احتمال است:

یک احتمال این است که به هیولی بر می گردد ولی هیولی، مونث است و ضمیر به صورت مذکر آمده. خیلی اهمیت ندارد چون در کلمات ابن سینا و نویسندگان فارسی، اشکال ندارد، که گاهی رعایت مذکر و مونث نشود. علی الخصوص خود ابن سینا تصریح دارد که من خیلی به این امور توجه نمی کنم، گرچه مواظب است ولی آن گونه نیست که خیلی دقت داشته باشد

احتمال دیگر این است که ضمیر (ذاته) به بُعد جسمانی برگردد که هیولی، آن بُعد را گرفته است یعنی: ذات هیولی، مانع باشد از اینکه ذات این بُعدی را که گرفته با بُعد جسمانی دیگر ملاقات نکند. (نمی گوئیم که ذات بُعد، مانع بُعد دیگر باشد چون ذات بُعد، مانع بُعد دیگر هست بلکه می گوئیم: ذات هیولی که این بُعد را گرفته، مانع شود که این بُعدش، بُعد دیگر را قبول کند. یعنی ذات هیولی بخواهد مانع شود. به عبارت دیگر: اگر خود بعد بخواهد مانع شود می تواند مانع شود. اما ذات هیولی، مانع می شود که بُعدش، بُعد دیگر را بگیرد. این کار، از هیولی بر نمی آید. هیولی قدرت مانعیت ندارد زیرا هیولی فقط قابل است و سبب هیچ امر دیگری نمی شود فقط سبب برای قبول است. حال چگونه این هیولی می تواند (با اینکه خودش، قابل بُعد است) که بُعد خودش را از بُعد دیگر منع کند.

در صورتی که ضمیر (ذاته) به هیولی برگردد معنی این است که چگونه هیولی می تواند خودش را از بُعد دیگر منع کند. اما اگر ضمیر (ذاته) به بُعد جسمانی برگردد معنی این است که هیولی، چگونه می تواند بُعدش را از بُعد دیگر منع کند. که در هر دو صورت، هیولی بنفسها منع می شود و این اشکال دارد چون هیولی نمی تواند به تنهایی مانع بُعد شود چون هیولی نسبت به بُعد، قابل است نه مانع.

ص: ۵۷۹

( و لیست الهیولی مما لا یقبل طبیعه البعد و یلاقیه )

واو، حالیه است

نسخه صحیح ( تلاقیه ) است و باید تلاقیه باشد .

ترجمه : در حالی که هیولی چیزی نیست که طبیعت بعد و تلاقیه با بُعد را منع کند یعنی قبول نکند. به عبارت دیگر: چگونه هیولی مانع بُعد و تلاقیه بعد است در حالی که هیولی، چیزی نیست که قبول نکند طبیعت بُعد و تلاقیه با بُعد را، بلکه چیزی است که قبول می کند

( ولا ایضا مما لا یقبل بعدا و زیاده )

نسخه صحیح : ( و زیاده ) است نه ( او زیاده )

این عبارت که در این جا می خوانیم، در کتاب شوارق الالهام هم نقل شده در جلد ۳ صفحه ی ۲۱۱ که در آن جا با واو آمده یعنی ( بعدا و زیاده )

ترجمه : هیولی، چیزی نیست که قبول نکند بُعد و زیاده بُعد را، یعنی نه تنها بُعد را قبول نمی کند زیاده بُعد را هم قبول نمی کند. حال چگونه می تواند بُعد دیگر را منع کند. چون بُعد دیگر را به عنوان زیاده می تواند بپذیرد حال که بُعد اول را پذیرفت بُعد دوم را هم به عنوان زیاده می پذیرد. حال اگر بُعد دوم بخواهد تداخل کند مشکل درست می شود و این را هیولی منع نمی کند چون هیولی به لحاظ بُعد خودش با هر بُعدی سازگار است. هم با پذیرش اصل بُعد و هم با پذیرش بُعد بعدی که به اصل بُعد می خواهد اضافه کند سازگار است .

ص: ۵۸۰

نسخه صحیح یکشفه است و در شوارق هم ( ویکشف ) آمده است ولی نسخه های خطی، ( یکشفه ) است و روشن است که مصححین آن را یکشفه کردند چون وقتی که نسخه را نگاه می کنیم روشن است که کاتب، ابتدا یکشف نوشته است و آن هایی که اصلاح می کردند مثل مرحوم جلوه، ضمیر به آن اضافه کرده، حتی در بعضی از نسخه ها در زیر یکشفه، عدد گذاشته بود تا نشان دهد که ضمیر به کجا بر می گردد. معلوم می شود که ضمیر را درست کرده و مرجع ضمیر را هم بیان کرده است .

ضمیر در ( یکشفه ) به ( ولیت الهیولی مما یقبل طبیعه البعد و تلاقیه و لا ایضا مما لا یقبل بعدا و زیاده ) بر می گردد .

ترجمه : کاشف از اینکه، هیولی مانع از بُعد نیست اولاء و مانع زیادت بُعد نیست ثانیاء کاشف از این دو مطلب، این است که تخلخل ( یعنی زیاده بُعد ) را قبول می کند .

چیزی که زیادی بُعد را قبول می کند نه با بُعد مخالفت دارد نه با زیادی بُعد مخالفت دارد. پس هیولی که تخلخل را قبول می کند نه با بُعد مخالفت دارد نه با زیادی بُعد مخالفت دارد. پس آن چه که بُعد را منع می کند چیز دیگری غیر از هیولی است .

تخلخل عبارت است از اینکه جسم، بزرگتر می شود بدون اینکه جسم دیگری در آن داخل شود یعنی صورت جسمیه بزرگتر باشد. و صورت جسمیه به معنای بُعد است یعنی بُعد یک جسم بزرگتر می شود بدون اینکه جسم دیگری در آن داخل شود. وقتی بُعد یک جسم بزرگتر شود چه چیزی این بُعد بزرگتر را می پذیرد ؟

معلوم است که هیولی می پذیرد . پس هیولی قابل بُعد و قابل زیاده است .

( وذلک حین تحقکه و تصححه )

این دلیل که مصنف آورده با استفاده از تخلخل حقیقی است که تخلخل حقیقی را بعضی اجازه دادند و بعضی محال قرار دادند . اگر تخلخل حقیقی محقق شود این دلیل مصنف کارآیی دارد ولی اگر تخلخل، محال باشد مصنف به یک دلیل محال استناد می کند و این دلیل ، دلیل تمام نیست . خود مصنف متوجه به این مطلب است که اگر تخلخل محال باشد این دلیل، کارایی ندارد و در صورتی کارایی دارد که تخلخل جایز باشد . و خود مصنف هم طرفدار جواز تخلخل است . شیخ اشراق تخلخل حقیقی را باطل می داند ولی مشاء . از جمله مصنف، تخلخل حقیقی را اجازه می دهند . چون مصنف متوجه است که این دلیلش متوقف بر جواز و امکان تخلخل است به دنبال آن می گوید ( وذلک حین تحقکه و تصححه ) که ضمیر در تحقکه و تصححه به تخلخل بر می گردد .

( ذلک ) یعنی این کشفی که گفتیم ( یعنی از مدعای خودمان کشف می کنیم که تخلخل را هیولی قبول می کند ) در صورت تصحح ( امکان ) و تحقق تخلخل است .

( فان کان البعد یمتنع عن مداخله بعد آخر فی نفسه )

تا این جا ثابت شد که هیولی مانع نیست بلکه ثابت شد که کیفیت جسم و صورت نوعیه و هیولی مانع نیست و فقط بُعد جسم باقی می ماند که همان صورت جسمیه است . حال در این جا می فرماید اگر هم بُعد مانع نباشد ( ما معتقدیم که بُعد مانع است ) لازم می آید که هیچ جسمی منع از تداخل در جسم دیگر نداشته باشد و تداخل جسمین جایز باشد در حالی که جایز نیست

ترجمه : اگر بُعدی از مداخله در بُعد دیگر منع نکند باید تداخل جسمین جایز باشد چون هیچ یک از اجزاء جسم منع نکرد. در حالی که تداخل جایز نیست پس چیزی در جسم است که مانع تداخل می شود .

جواب ( فان كان ) در خط بُعدی می آید که ( فواجب ) است .

( فی نفسه ) ممکن است کسی بگوید بُعد به تنهایی مانع تداخل نیست ولی بُعد وقتی با آن سه جزء دیگر که کیفیت و صورت نوعیه و هیولی است جمع می شود و یک جسم کامل درست می شود آن وقت منع کند یعنی بُعد به تنهایی مانع تداخل نیست بلکه بُعد به همراه آن سه جزء مانع تداخل است. الان بحث ما در این نیست که بُعد همراه آن سه تا چه حکمی دارد. آن را بعداً بیان می کنیم، اما الان بحث ما این است که بُعد ، فی نفسه مانع باشد . ( فی نفسه ) یعنی با قطع نظر از همراهانش در نظر بگیریم یعنی کاری به هیولی و صورت نوعیه و کیفیت نداریم . خود بُعد به تنهایی اگر مانع نباشد لازم می آید که اجزاء جسم هیچ کدام مانع نباشد .

( البته اینکه تعبیر به ۴ جزء می کنیم تسامح است چون کیفیت، جزء نیست )

( و الهیولی مستعده لان یلقاها البعد )

واو ، حالیه است یعنی در حالی که هیولی توانایی برخورد با بعد را داشت و مانع نبود ( یعنی در حالی که هیولی به خاطر قابل بعد بودن، مانع نمی شود پس باید جسم، مانعی از تداخل نداشته باشد )

( ولس فی طباعها هیولی بما هی هیولی ان تنفرد بحیز )

هیولی بما هی هیولی در طبع خودش ای طور نیست که به تنهایی بتواند در مکان یا در جهتی قرار بگیرد. هیولی بدون صورت و بُعد، اصلاً تحقق پیدا نمی کند و فعلیت پیدا نمی کند. هیولی در طبع خودش که امر بالقوه است اینگونه نیست که بتواند حیزی را اشغال کند اما اگر بالفعل بود می توانست حیزی را اشغال کند .

( بما هی هیولی ) یعنی هیولی بما هی هیولی نه اینکه هیولی بماهی صاحب البُعد، چون هیولی به عنوان اینکه صاحب بُعد است حیز را اشغال می کند پس هیولی بما هی هیولی در شانش این نیست که منفرد به حیز باشد یعنی به تنهایی مکانی را اشغال کند یا به تنهایی در جهتی قرار بگیرد که قابل اشاره حسی شود . ( حیز به دو معنی می آید ۱ مکان ۲ جهت داشتن )

( فتقابل الداخله )

در این جا دو نسخه است ( فتقابل المداخله ) یا ( فتقابل المداخله ) هر دو نسخه آمده است . در نسخ خطی و شوارق الالهام ( فتقابل المداخله ) است .

فاء در این جا تفریع بر (ان تنفرد بحیز) است یعنی منفرد به حیز نیست تا بتواند با مداخله، ممانعت و مقابله کند. مقابله با مداخله برای هیولی نیست چون هیولی، منفرد به حیز نیست و نمی تواند بُعدی را اشغال کند تا بُعد دیگر را منع کند .

(فواجب ان یکون التداخل فی الجسمین جانزا )

ص: ۵۸۴



اگر بُعد مانع نشود در حالی که هیولی هم مانع نیست پس باید تداخل در جسمین جایز باشد. به عبارت دیگر اگر بُعد مانع تداخل نشد چون هیولی هم مانع نشد و کیفیت و صورت نوعیه هم مانع نشد پس جسم ، هیچ مانع از تداخل ندارد پس باید بتواند تداخل کند ولی تداخل نمی کند پس معلوم می شود که مانع در داخل جسم است.

(فان کل مولف من شیئین و لیس الا- نفس تولّفهما من غیر ان حدث هناک استحاله و انفعال هی صورہ ثالثہ و معنی ثالث غیرهما)

این عبارت دفع دخل مقدر است. تا اینجا مصنف ثابت کرد که کیفیت و صورت نوعیه و هیولی هیچکدام مانع تداخل نیستند سپس گفت اگر بُعد هم به تنهایی مانع تداخل نباشد لازم می آید که این ۴ چیز که در جسم هستند هیچ کدام مانع نباشد. نتیجه می گیریم که جسم هم نباید مانع باشد.

اعتراض: معترضی اعتراض می کند که بُعد به تنهایی نمی تواند مانع تداخل باشد ولی وقتی همراه داشته باشد می تواند مانع تداخل شود. چه اشکال دارد که جزء می تواند کاری را انجام دهد و اثری نگذارد ولی مجموعه بتواند آن اثر را بگذارد. چه لزومی دارد که اگر جزء نتوانست کل هم نتواند انجام دهد.

جواب: مصنف می گوید باید ببینیم که مرکب چه نوع مرکبی است. مجموع چه نوع مجموعی است (مصنف در اینجا صورت نوعیه و کیفیت را کنار میگذارد و مطرح نمی کند گویا از بحث آن، کاملاً- فارغ است و در جسم فقط همین دو جزء (بُعد و هیولی) را لحاظ می کند و وقتی تعبیر به مجموع می کند مرادش همین دو تا است و ۴ تا را اراده نکرده یعنی اینقدر نزد مصنف روشن است که کیفیت و صورت نوعیه مانع تداخل نیستند که آن را ادامه نمی دهد و همه بحث را در هیولی و بُعد مطرح می کند). مصنف این طور بیان می کند که اگر شیئی مرکب از دو جزء شد دو حالت اتفاق می افتد.

حالت اول: یا این دو جزء با هم فعل و انفعال می کنند و یک امر سومی هم با فعل و انفعال متولد می شود که مرکب، سه جزء می شود.

حالت دوم: یا این دو جزء با هم متحد می شوند و فعل و انفعالی نمی کنند و جزء سومی درست نمی شود بلکه همین دو جزء کنار هم می آیند (حال یا ضمیمه می شوند یا متحد می شوند علی ای حال، امر سومی را متولد نمی کنند. اگر امر سوم متولد شد جا دارد که بگوییم اجزاء اثری ندارد ولی مجموع، اثر دارد چون شاید آن شیء سوم دخالت کرده است.) وقتی آن دو جزء نتواند اثر بگذارد مجموعه هم نمی تواند اثر بگذارد چون مجموع، چیزی غیر از این دو جزء نیست.

در ما نحن فیه اینگونه است که دو جزء (هیولی و بُعد) جمع شدند و این دو، مرکب را ساختند و شیء سومی پیدا نشد تا شما بگویید که مجموع که شیء سوم شد حکم جدیدی غیر از دو جزء پیدا کرد. بلکه حکم مجموع همان، حکم اجزاء است اگر اجزاء نتوانستند تداخل کنند مجموع هم نمی تواند تداخل کند.

(فان کل مولف من شیئین ولیس الا نفس تولفهما) کلمه (کل مولف) اسم (ان) است و کلمه (فان الحکم اذا کان جانزا) خبر می شود.

ترجمه: هر مؤلف از دو شیء، در حالی که این مؤلف چیزی جز، تألف آن دو شیء نیست. خود مصنف این عبارت را توضیح می دهد که (من غیر ان حدث هناک استحاله و انفعال هی صورہ ثالثه و معنی ثالث غیرهما) است یعنی بدون اینکه در انجا (یعنی در مرکب) استحاله و انفعالی صورت بگیرد که آن استحاله و انفعال، صورت ثالثه این مرکب قرار داده شود و معنای ثالثی حادث شود که این معنای سوم، این صفت دارد که غیر از آن دو شیء است.

(فان الحكم اذا كان جائزا على كل واحد منهما كان جائزا على الجملة )

اگر چنین مؤلف از دو شیء داشتیم که در یکدیگر فعل و انفعال نکرند و شیء ثالثی به وجود نیامد در چنین مولفی اگر حکم جایز باشد ( مراد از حکم، عدم تداخل است یعنی اگر عدم تداخل جایز باشد ) بر هر یک از دو جزء ، بر جمله و مجموعه هم جایز خواهد بود.

(و اذا لم يمنعهُ واحدٌ واحدٌ منهما لم تمنعه الجملة)

اگر هیچ یک از این دو جزء، آن حکم (تداخل) را منع نکرد جمله و مجموعه هم نباید منع کند. و فرض این است که هیولی به تنهایی و صورت به تنهایی مانع نیستند. اگر مانع نیستند پس مجموعه هم نمی تواند مانع باشد. اگر بعد از مانع نگرفتید لازمه اش این است که هیولی و بعد مانع نباشند پس مرکب و مجموعه هم مانع نخواهد بود.

(لكن جملة الجسم تُمايغ مداخله جسم آخر)

لكن مجموعه جسم ، مانع می شود از تداخل جسم دیگر .

از اینکه مجموعه جسم، مانع است کشف می کنیم که یکی از جزء ها مانع از تداخل است که او باعث می شود که مجموعه هم مانع شود .

(فهو سبب ان في اجزائه ما يمنع ذلك )

مانع بودن مجموع به سبب این است که در اجزاء این مجموع، چیزی وجود دارد که آن تداخل را منع می کند .

(فانه ليس كل جزء منه غير مانع لذلك )

نمی توانیم بگوییم همه اجزاء این چنین هستند که مانع از تداخل نیستند چون اگر همه اجزاء مانع نباشند بحث کردیم و گفتیم که مجموعه هم مانع نمی شود و حال که مجموعه مانع می شود معلوم است که یک جزء از آن مجموعه مانع است. هر جزء را که بررسی می کنیم می بینیم مانع نیست. فقط بُعد باقی می ماند.

( اذا لیست الهیولی سببا یمنع ذلک )

نسخه صحیح ( و اذ لیست ) است که با واو آمده در شوارق الا لهام هم با واو آمده است

ترجمه : و چون هیولی مانع نیست باقی نمی ماند جزء اینکه بُعد، مانع باشد. و همین مطلوب است. در این جا نتیجه نهایی را می گیرد. جمله را اینگونه باید بخوانیم و اذ لیست الهیولی سببا یمنع ذلک... فبقی ان تکون طبیعه البعد لا- تحتمل. یعنی چون هیولی، سببی نیست که تداخل را منع کند پس باقی می ماند که طبیعت بُعد، متحمل تداخل نیست. \* (مراد از طبیعت بعد یعنی چه بُعد تنها باشد چه بُعدی که همراه با اجزاء دیگر باشد. طبیعت بُعد، هر جا که باشد مانع است چه به تنهایی تحقق پیدا کند چه در ضمن بقیه اجزاء مرکب بیاید )

( ولا سبب فعل خاص و انفعال خاص )

کلمه ( سبب ) را مفتوح بخوانید تا عطف بر ( سبباً ) باشد یعنی هیولی ، سببی نیست که مانع تداخل شود بلکه اصلاً سبب هیچ فعل خاص و انفعال خاص نیست. اصلاً هیولی ، سببیت ندارد. یعنی نه تنها سبب منع تداخل نیست بلکه سبب هیچ فعل و انفعال خاصی هم نیست .

( البته هیولی سبب انفعال است چون علت قابلی است ولی سبب انفعال خاص نیست ) در نسخه شوارق ( لا بسبب ) آمده اگر ( بسبب ) آمده باشد همین طور معنی می کنیم و این طور می گوئیم که ( ولا بسبب ) یعنی ( ولا یمنع بسبب ) یعنی تداخل به سبب فعل و انفعال خاصی، منع نشد .

( فبقی ان تكون طبیعه البعد لا تحتمل التداخل )

وقتی که هیولی ، سبب نشد که تداخل را منع کند بلکه اصلا سببیت برای هیچ چیز نداشت جز برای انفعال عام ، باید گفت که طبیعت بعد است که تحمل تداخل نمی کند و تداخل را اجازه نمی دهد.

( فان كان مع ذلك یجبو الهیولی المتصوره بالبعد ان لا تداخل البعد )

نسخه صحیح ( للهیولی ) است

این ، ادامه بحث است . می گوئیم سلمنا که بُعد، به تنهایی مانع نیست ولی بُعدی که با هیولی همراه شده باشد مانع است . ( تا الان اصرار داشتیم که بعد ، مانع است چه تنها باشد چه همراه داشته باشد . به عبارت دیگر گفتیم طبیعت بُعد مانع است . ) ولی در بحث خودمان که بحث مکان است می گوئیم : مکان عبارت از بُعد است و جسم متمکن را که صاحب بُعد است در این بُعد قرار داریم . بُعدی که برای جسم متحرک است همراه با هیولی است شما می گوئید این بُعدی که همراه هیولی است مانع تداخل است و بُعد به تنهایی را مانع تداخل قرار نمی دهید . ما می گوئیم این ، اتفاق افتاده و بعد همراه با ماده که در متمکن حاصل است مانع تداخل است ولی شما آن را در بُعد مکان داخل کردید یعنی به مانعیت آن ، توجه نکردید . تا الان می گفتیم بُعد مکان در بُعد متمکن ، اما الان میگوئیم بعد متمکن تداخل نمی کند چون بُعد متمکن مانع است . حال که بُعد متمکن ، مانع تداخل است در عین حال اجازه می دهید که بُعد متمکن در بُعد مکان داخل شود .

این صحیح نیست چون خود متمکن به خاطر اینکه بُعدی دارد که همراه ماده است مانع از تداخل است. و نمی گذارد در بُعدی که مکان است داخل شود. حال چگونه میگویید مکان، بُعد است و متمکن را در این بُعد قرار می دهید.

پس بر فرض قبول کنیم که بعد به تنهایی مانع تداخل نیست و بپذیریم بُعدی که در جسم است مانع است باز می گوئیم متمکن، بُعدی را که در جسم است واجد است پس مانع را داراست و اگر مانع را داراست پس بُعد این متمکن نمی گذارد که متمکن در بُعد داخل شود. پس متمکن، در مکانی که بُعد است نمی تواند داخل شود بلکه در مکان دیگر باید داخل شود پس نتیجه می گیریم مکان، بُعد نیست.

ترجمه: اگر با این بیان هایی که کردیم برای هیولای متصور به بُعد (هیولایی که صورت بُعد را گرفته و صورت جسمیه را قبول کرده) واجب است که در بُعد داخل نشود و جایز نیست این جسم (که همان متمکن است که دارای بُعد همراه است) داخل در بُعد شود. پس مکان را نباید بعد گرفت.

در این جا دلیل دوم بر اینکه مکان بُعد نیست تمام شد.

### دلیل سوم بر اینکه مکان، بُعد نیست ۹۱/۱۲/۲۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل سوم بر اینکه مکان، بُعد نیست

این دلیل را می توان دلیل سوم یا دلیل چهارم قرار داد. اگر دفع دخل مقدر را که می توانستیم دلیل مستقل به حساب بیاوریم دلیل مستقل حساب کنیم این دلیل، دلیل چهارم می شود و الا دلیل سوم می شود.

ص: ۵۹۰

در این دلیل فرض می کنیم که مکان، بُعد است. یکی از دو حالت را در مورد مکان احتمال می دهیم و حالت سومی وجود ندارد چون دو حالت، مردد بین نفی و اثبات است و بین نفی و اثبات حالت سوم وجود ندارد. هر دو احتمال را باطل می کنیم و نتیجه می گیریم که مکان، بُعد نیست. چون بُعد بودن مکان یکی از دو فرض را دارد. و هر دو فرض باطل است.

شروع دلیل: ظرفی را پر از جسمی می کنیم (یعنی پر از متمکن می کنیم) یکی از دو حالت اتفاق می افتد.

یا این بُعد، ملاقات با ماده آن جسم متمکن می کند (بُعدی که آن را مکان قرار می دهیم که فضای خالی داخل ظرف است). یا ملاقات با ماده آن جسم متمکن نمی کند.

(به این نکته دقت شود تا اشکال پیش نیاید:

یک بار می گوئیم سطحی، ملاقات با ماده متمکن می کند

و یک بار می‌گوییم: بُعدی، ملاقات با ماده متمکن می‌کند.

اگر سطح، با ماده متمکن ملاقات کند از ملاقات، تعبیر به تماس می‌کنیم یعنی سطحی، مماس با ماده متمکن می‌شود اگر بُعد با ماده متمکن ملاقات کند حق نداریم تعبیر به تماس کنیم بلکه تعبیر به نفوذ و سرایت می‌کنیم یعنی بُعد ظرفی اگر با ماده متمکن ملاقات کند چون بُعد است باید در ماده نفوذ کند و تمام ماده را اشغال کند چون ملاقات بُعد یعنی ملاقات این فضای خالی ظرف، و ملاقات این فضای خالی ظرف در صورتی است که تمام فضای خالی ظرف ملاقات کند نه اینکه جدا از آن ملاقات کند، پس این بُعد، نفوذ و سرایت در ماده می‌کند.

ص: ۵۹۱

حالت اول: این که بُعد با ماده ملاقات نکند معنای این حالت این است که این بُعد، همچنان به حالت اولی که داشت باقی می ماند قبلاً این جسم ملاقات با ماده ندارد الان هم این جسم ملاقات با ماده ندارد پس لازم می آید که جسم، ظرف را پر نکرده باشد و داخل در ظرف نشده باشد یعنی متمکن در این مکان نباشد مگر اینکه بگویید جسم متمکن ماده ندارد یعنی جسم متمکن در این مکان نباشد مگر اینکه بگویید این جسم متمکن، ماده ندارد که آن بعد بخواهد با ماده آن ملاقات کند و این، درست نیست چون جسم بدون ماده نداریم. نمی توان ماده را نفی کرد باید ماده را قبول کرد. اگر ماده را قبول کردید و گفتید که این بُعد با ماده ملاقات نکرد، معنایش این است که این ماده در این بُعد داخل نشده است و آن بُعد، مشتمل بر این ماده نشده والا ملاقات صورت می گرفت. پس این حالت روشن است که باطل است.

حالت دوم: اینکه بُعد موجود در این ظرف، با ماده متمکن ملاقات کرده باشد (وملاقات به معنای سرایت و نفوذ است) این حالت باعث می شود که دو بُعد در ماده وجود بگیرد ۱ بُعدی که خود ماده داشت ۲ بُعد ظرف که نفوذ در ماده کرده و چون بُعد ها که صورت های جسمیه اند متماثل اند، با تعیین و اندازه فرق می کنند ولی در این جا اندازه ها یکسان است پس دو بُعد مثل هم هستند پس تفاوتی ندارد چون نه ماهیت (صورت جسمیه) آنها، فرق دارد نه عرض (که همان جسم تعلیمی است و مقدار و اندازه است) فرق دارد.



( ثم لا یخلو اذا كان المتمکن فی الاناء قد ملاه من الیلغی ما ذنه وهیولاه ذلك البعد المفطور او یلاقیها )

( ما دته و هیولاه ) مفعول برای ( ان یلقى ) است

( ذلك البعد المفطور ) فاعل برای ( ان یلقى ) است

( من ان یلقى ) مربوط به لا- یخلو است یعنی جمله ( اذ كان المتمکن فی الاناء قد ملاه ) بین ( لا- یخلو ) و ( من ) فاصله انداخته است

توضیح : اگر متمکن، در ظرف باشد و ظرف را پر کرده باشد خالی نیست از اینکه آن بعد معظور که در ظرف وجود دارد با ماده آن متمکن و هیولای آن ملاقات کند و ملاقات کردن به معنای نفوذ کردن و سرایت کردن است نه تماس پیدا کردن. لذا مُصنّف در دو خط بعد، که می خواهد فرض اول را مطرح کند می فرماید ( وان سری ذلك البعد ) یعنی بعد، سرایت می کند، تعبیر به تماس نکرده است .

( البعد المفطور ) بعد مفطور، بُعدی است که فطرت انسان و عقل انسان به وجودش شهادت می دهد و احتیاج به استدلال ندارد . ما وقتی بالفطره جداره ظرف را می بینیم بعد را می یابیم و به وجودش شهادت می دهیم . کسانی که قائلند مکان ، بعد است قید مفطور را آوردند تا بگویند مطلب ، بدیهی و فطری است.

( او یلاقیها ) عطف بر ( یلقى ) است یعنی این بعد، آن ماده را ملاقات نمی کند

( فان انفرد عنها و فارقتها فلا يكون الجسم ذو الهیولی قد ملا الاناء ولا دخل فيه )

دو احتمال را مطرح کردیم ۱ تلاقی ۲ عدم تلاقی.

مُصنّف ابتدا فرض دوم را رسیدگی می کند. لذا این جمله ، بیان برای ( لا یلاقیها ) می باشد و آن فرض را باطل می کند .

ترجمه اگر بُعد، منفرد و جدا از هیولی و ماده باشد ( مُنفرد باشد یعنی ملاقات و سرایت نکند ) لازمه اش این است که جسم ذو الهیولی، ظرف را پر نکرده و داخل در ظرف نشده است .

(اذ يكون ذلك البعد مفطور قائما علی حیاله )

زیرا آن بُعد مفطور همانطور که قبلا- مستقل بود و متمکن ، در آن داخل نبود الان هم مستقلا قائم بر خودش است و چیزی درونش نیست چون اگر چیزی درون آن بود ملاقات، صورت می گرفت. اگر ظرف را از آب پر کنیم و مکان را سطح بدانیم حتما آن سطح با ماده این آب ملاقات می کند(ملاقات به معنای تماس است) اگر ملاقات نکند معلوم می شود که این آب به جداره نچسبیده و در سطحی که عبارت از مکان است وارد نشده است. در ما نحن فیه هم همینطور است که اگر آب را داخل ظرف ریختیم و این بُعد، با ماده آب ملاقات نکرد معلوم می شود که آب را داخل ظرف نریختی. اگر می ریختی ملاقات حاصل می شد.

(علی حیاله ) یعنی (علی استقلاله )

(لیس ملاقیاً لماده الجسم الداخل فیه )

بُعد، به حالت قبلی خودش باقی است یعنی با ماده جسمی که آن جسم داخل در این بُعد شده، ملاقات نکرده و اگر ملاقات نکرده معلوم می شود که جسم، داخل نشده.

(و الجسم الداخل فيه لا تكون ذاته خاليه عن مادته )

جسمی که داخل در بُعد شده، ذاتش خالی از ماده اش نیست. بلکه اگر بُعد آن را به تنهایی (جدای از ماده) لحاظ کنی میگویی جدای از ماده است ولی ذات جسم را ملاحظه می کنی و جسم، بدون ماده نمی شود. تا اینجا یک فرض را (که هیولی و ماده متمکن ملاقات نکنند) باطل کرد.

(و ان سری ذلك البعد في ذات المادة مع البعد الذي في المادة )

فرض بعدی را مطرح می کند و عطف بر (ان انفراد) است.

توضیح: اگر آن بعد مفطور در ذات ماده سرایت و نفوذ کند با وجود بُعدی که در ماده بود.

(فتكون المادة قد سری فيها بعد ان متساویان متفقا الطبعه) اگر آن بعد مفطور در ذات ماده به ضمیمه بُعدی که در ماده بود سرایت و نفوذ کند، دو بُعد در ماده سرایت کرده که به لحاظ اندازه مساوی اند و به لحاظ ماهیت، متفق الطبیعتند. (یعنی به لحاظ اندازه مساوی اند و با هم فرق نمی کنند و به لحاظ ماهیت هم هر دو صورت جسمیه اند و صورت جسمیه این با صورت جسمیه دیگر فرق ندارد مگر اینکه به لحاظ اندازه فرق کنند یا به لحاظ ماده فرق کنند یعنی این صورت جسمیه در این ماده است و صورت جسمیه دیگر در ماده دیگر است والا- صورت های جسمیه، همه آنها با هم مشابهند و مماثلند و تفاوتی بین آنها نیست.

(و قد علم ان الامور المتفقہ فی الطباع التی لا تتنوع بفصول فی جوهرها لا تتکثر فی هویاتها)

این عبات بیان می کند که تالی باطل است. استدلال این بود که اگر این بُعد در ماده سرایت کند لازم می آید که در ماده واحد، دو بُعد جمع شود. حال می گوئیم تالی (در ماده واحد، دو بُعد جمع شود)، باطل است اما چرا باطل است؟

به این دلیل باطل است که می گوئیم ما چه وقتی می توانیم دو صورت و دو بُعد داشته باشیم؟ در یکی از این دو حال می توانیم دو صورت داشته باشیم.

۱- این صورت جسمیه متفصل به فصلی باشد و صورت جسمیه دیگر هم متفصل به فصل دیگر باشد و این دو فصل چون در جوهر این دو صورت جسمیه داخل اند. جوهر این صورت جسمیه را با جوهر آن صورت جسمیه متفاوت می کند و دو بُعد درست می شود دو بُعدی که بین آنها اختلاف نوعی است. اختلافی که از ناحیه فصل آمده و فصل هم امری است که داخل در ذات و جوهر است و لازم می آید که جوهر این با جوهر آن فرق کند و دوئیت درست می شود ولی ما در دو صورت جسمیه، این وضع را نداریم. صورتهای جسمیه، همه مثل هم هستند. اینطور نیست که یکی متفصل به فصلی باشد و دیگری، متفصل به فصل دیگر باشد. پس از این طریق نمی توان بین آنها تعدد درست کرد یعنی تعدد ماهوی ندارد و ماهیت هر دو یکی است.

۲- این دو صورت جسمیه در دو ماده حلول کنند چون ماده های آنها متفاوت است خودشان هم متفاوت می شوند.

در این صورت هم می‌توانیم دو بُعد داشته باشیم. ولی در ما نحن فیه این اتفاق نمی‌افتد چون فرض کردیم هر دو بُعد در یک ماده‌اند. پس اختلاف از ناحیه محل برای آنها حاصل نمی‌شود. بنابراین مثل هم هستند و اگر در یکجا جمع شدند اجتماع مثلین رُخ می‌دهد.

پس تالی باطل است و مقدم (که این بُعد در ماده سرایت کند) هم باطل است. پس اصل اینکه مکان بعد باشد باطل است.

ترجمه: و دانسته شد اموری که متفق در طبع اند اموری است که ماهیتشان یکسان است و تفاوت ماهوی بین آنها نیست. آن اموری که با فصولی که در جوهرشان دخالت دارد و ذاتشان را متفاوت می‌کند، نوع بندی نمی‌شود یعنی اموری که نمی‌توان گفت چند نوع هستند چون فصول مختلف که در جوهرشان داخل شود ندارند پس متنوع نیستند یعنی ماهیت واحده و نوع واحدند. این امور نمی‌توانند متکثر شوند (اگر در ماهیت خودشان اختلاف و تکثر ندارند در هویتشان هم اختلاف و تکثر ندارند مگر محل آنها متفاوت شود که در این صورت با اینکه در ماهیت اختلاف ندارند در هویت، اختلاف پیدا می‌کنند).

(انما تتکثر بتکثر المواد التي تحملها)

این امور، متکثر در هویتشان می‌شوند به وسیله موادی که این امور را حمل می‌کنند.

(و اذا كانت المادة لها واحده لم تتکثر البته فلا یکون بعدان)

اگر ماده این امور، واحد باشد چون خود این امور، انواع مختلف نیستند. (یعنی اختلاف ماهوی ندارند) نمی‌توانند کثیر شوند بلکه همچنان واحدند. و در مورد بحث ما، بُعد تحقق پیدا نمی‌کند. (فلا یکون، تامه است)

جواب: ماده بُعد، همان هیولی است. بُعد به معنای صورتِ جسمیه است و ماده صورتِ جسمیه هیولی است حال یا هیولای اولی است یا هیولای ثانیه است.)

(ولو انا فرضنا البعد قد تکثر فی الماده اذا صار فیها بعدان )

این عبارت ، دو گونه معنی می شود .

۱ اینکه بگوییم بُعد، در ماده متکثر شده چون ماده متکثر است .

۲ ماده، همان ماده واحده باشد و دو بُعد در آن داخل شود .

ظاهر عبارت این است که معنای دوم مراد است یعنی نمی خواهد بگوید دو ماده داریم از ابتدای بحث تا آخر بحث نشان می دهد که یک ماده است که دو بُعد در آن داخل شده ، حال عبارت را همینگونه معنی می کنیم اگرچه بعضی به صورت اول معنی کردند .

توضیح : یک ماده ، در بُعد داخل شده ، حال مصنف سوال می کند که این ماده ، این بُعد را گرفت حال باید خصوصیت بُعدیت پیدا کند وقتی بُعد دیگر را می گیرد خصوصیت بُعد دیگر را می گیرد . پس دو خصوصیت باید در اینجا باشد چون دو بُعد در اینجا است . اگر بُعد ، دو تا شد و هر کدام خاصیتی دارند پس باید دو خصوصیت در اینجا باشد در حالی که وقتی ظرف و مظروف را ملاحظه می کنیم می بینیم یک اتصال و یک انقسام است پس اگر دو بُعد در ماده وارد شود هر بُعد خصوصیتی دارد و به ماده هم خصوصیتی می دهد و ما باید آن دو خصوصیت را ببینیم و حالت واحدی برای این ماده نیابیم در حالی که حالت واحده برای این ماده می یابیم یعنی می بینیم این ماده الان یک حالت و یک اتصال دارد نه اینکه دو اتصال داشته باشد . و یک انقسام را ملاحظه می کنیم نه دو انقسام را .

یعنی اگر تقسیم می کنیم دو صورت جسمیه تقسیم نمی شود بلکه یک صورت جسمیه است که تقسیم می شود .

در ابتدا گفت که اجتماع مثلین می شود الان نمی گوید اجماع مثلین می شود بلکه می گوید اگر دو بعد در این ماده وجود داشته باشد با آن حالتی که یک بعد در ماده وجود دارد فرقی ندارد. پس می فهمیم که دو بعد نیست .

ترجمه عبارت : اگر فرض کنیم که بعد ، در ماده تکثر پیدا کرده زمانی که در ماده دو بُعد حاصل می شود ( در این صورت تکثر درست شده )

(فایه خاصیه بعدیه تکون للماده بسبب سزبان احد البعدین فیها )

سوال ما این است که چه خاصیت بُعدیه ای برای این ماده به سبب سزبان یکی از دو بُعد برای این پیش می آید .

( و آیه خاصیه اخری تکون لها بسزبان البعد الاخر فیها )

چه خاصیت دیگری برای این ماده با سزبان بُعد دیگر در این ماده درست می شود. ( یک ماده بیشتر نداریم که دو بعد می خواهد در آن سزبان کند. بُعد اول باید یک خصوصیتی بیاورد و بعد دوم هم باید خصوصیت دیگر بیاورد و الا دو تا نمی شود .

حال سوال می کنیم که این دو خصوصیت چگونه دیده می شود ؟ )

استفهام در اینجا، استفهام انکاری است یعنی این دو خصوصیت را ندارد.

( فاننا لا نجد فی ماده الانحوا من الاتصال واحدا ونحوا من الانقسام واحدا )

ص: ۵۹۹

این جمله ، دلیل بر آن انکار است ، استفهام انکاری به معنای نفی است یعنی این دو خصوصیت را نفی می کند . اما به چه دلیل نداریم ؟ با این عبارت، بیان علت می کند .

ترجمه : ما نمی یابیم در این ماده مگر یک نوع اتصال را و یک نوع انقسام را .

( وعلی ما لو کان فیها بعد واحد فقط لکانت الصوره تلک الصوره )

این جمله ، عطف بر نحو من الاتصال است . یعنی ما نمی یابیم ، در ماده ، مگر یک نوع اتصال و یک نوع انقسام را به این نحو و به این صورت که اگر در ماده فقط بعد واحد بوده ( و دو بُعد نبود ) هر آینه صورت حاصل از ماده و آن یک بُعد، همین صورت حاصل از ماده با این دو بعد است .

( لکانت الصوره تلک الصوره ) مراد از صورت، صورت جسمیه نیست بلکه صورت به معنای شکل و قیافه است .

( فهذا ما نقوله فی ابطال وجود هذا البعد مفطور )

( هذا ) یعنی این سه دلیل (و یا به عبارتی این چهار دلیل ) چیزی است که مادر ابطال وجود این بُعد مفطور می گوئیم . یعنی گفتند مکان ، بُعد مفطور است و ما در جواب آن ، این سه دلیل را می آوریم .

( وقد قیل فی ابطال ذلک شیء مبنی علی استحاله وجود ابعاد فی ابعاد بلا نهایه )

مُصنّف می فرماید بعضی دلیل دیگری بر بطلان بعد بودن مکان ذکر کردند که این است: اگر مکان عبارت از بُعد باشد، بُعد بدون ماده نیست. ( چون بُعد به معنای صورت جسمیه است و صورت جسمیه بدون ماده نمی شود چون صورت جسمیه حالّ است و حالّ، بدون ماده نمی شود پس باید جسمی را بسازد .



چون صورت جسمیه با ماده ، جسم می سازد. متمکن هم همینگونه است یعنی متمکن عبارت از صورت جسمیه و ماده است. چون متمکن هم جسم است متمکن چون جسم است می تواند حرکت کند و از مکان منتقل شود. آن مکان هم جسم است ، می تواند حرکت کند و از متمکن جدا شود. هر دو می توانند حرکت کنند چون هر دو جسم هستند. هر دو هم می توانند از دیگری مفارقت کنند چون هر دو جسم اند . آنکه مفارقت می کند متمکن نامیده می شود و آنکه مفارقت می شود مکان نامیده می شود . حال سوال این است که کدام یک متمکن و کدام یک مکان است ؟ هر کدام می تواند متمکن باشد و هر کدام می تواند مکان باشد . چون هر دو می توانند مفارقت کنند و از هر دو می توان مفارقت شود .

آنکه شما آن را مکان گرفتید چون قابلیت دارد که متمکن شود آن را متمکن می گیریم اگر متمکن شد احتیاج به مکان پیدا می کند ( این گوینده نمی گوید مکانش همان متمکن اولی است بلکه می گوید مکانش شی سوم است. ظاهرش این است که مکان، متمکن می شود و مکان با متمکن، یکی شد و فرقی نکرد لذا می توان این مکان را متمکن قرار بدهیم و متمکن را مکان برای آن قرار بدهیم و می توانیم متمکن را متمکن قرار بدهیم و مکان را مکان برای آن متمکن قرار بدهیم اما گوینده اینگونه نمی گوید بلکه می گوید ) این متمکن در این مکان وارد شد و این مکان، خودش متمکن شد پس مکان می خواهد ( نمی گوید مکانش همان متمکن است که تا الان متمکن بود بلکه ) می گوید مکانش یک شی سوم است پس این مکانی که شما آن را جسم فرض کردید مکان می خواهد دوباره نقل کلام در آن مکان می کنیم که مکان آن هم جسم می شود پس نیاز به مکان چهارم داریم و چهارمی که مکان است جسم می شود پس نیاز به مکان پنجم داریم و بینهایت مکان داشته باشیم .

مصنف می گوید من این مطلب را متوجه نمی شوم چون همان طور که اشاره کردیم مکان این مکان، خود متمکن می شود یعنی این مکان و متمکن که دو چیز هستند، مکان بودن و متمکن بودن را بین خودشان رد و بدل می کنند. و احتیاج به مکان سوم و چهارم و بی نهایت، پیدا نمی شود. شما می گوید این مکان، جسم است و متمکن هم جسم است و از همه جهت مثل هم هستند اگر از همه جهت مثل هم هستند می توان این مکان را مکان برای متمکن گرفت و هم متمکن را می توان مکان برای این مکان گرفت و لازم نیست به دنبال مکان سوم و چهارم و بی نهایت رفت.

ترجمه: در ابطال اینکه مکان، بعد مفطور باشد گفته می شود چیزی (مراد از شی، دلیل است ولی مصنف تعبیر به شی کرده است) که لازم می آید بعدی در بُعد باشد و آن بعد که مکان است در بعد دیگر باشد و هکذا. و چون این، باطل است پس بعد بودن مکان باطل است.

(ونحن لم نحصل الی هذه الغایه فهم ذلك علی حقیقه یوجب الركون الیها)

مصنف می گوید تا این وقت نتوانستیم فهم این دلیل را حاصل کنیم.

(علی حقیقه) یعنی دلیل را طوری بفهمم که موجب اعتماد و تمایلی به این دلیل پیدا کنم. (مصنف می فرماید: می فهمم که این دلیل، چه می گوید ولی نمی توانم طوری بفهمم که بتوانم به آن اعتماد کنم.)

( و سندر که بعد او یدر که غیر نا )

به زودی این را درک خواهیم کرد یا اگر من موفق به درک آن نشوم شاید غیر من بتواند آن را درک کند .

مُصنّف ، اینگونه عبارت ها را در جایی می آورد که می خواهد بیان کند که این دلیل ، قابل درک نیست . اگر دلیل درست باشد هر کسی می تواند آن را درک کند . این که ما نمی توانیم درک کنیم معلوم می شود که ایرادی در آن است .

تا این جا بحث کردیم در اینکه مکان بُعد باشد و نتواند خالی باشد . اما از فصل بعدی بحث می کنیم در اینکه مکان ، بُعد باشد و خلا هم جایز باشد

## فصل هشتم در مناقضه قائلین به خلاء ۹۱/۱۲/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : فصل هشتم در مناقضه قائلین به خلاء

بعد از اینکه در فصل قبل ، قول به صورت بودن مکان و قول به هیولی بودن مکان و قول به سطح بودن مکان را باطل کرد وارد ابطال قول به بُعد شد و قول به بُعد را به دو قول تقسیم کرد:

۱ مکان بُعد باشد و این بُعد نتواند خالی باشد یعنی خلاء محال باشد .

۲ مکان بُعد باشد و این بُعد خالی باشد و با متمکن پر شود و اگر متمکن در آن نباشد خلاء اتفاق بیفتد و خلاء جایز باشد .

قول اول را در فصل قبل بیان کردیم اما الان در فصل ۸ می خواهیم وارد قول دوم شویم که مکان، بُعد است و خلاء این بُعد هم جایز است. از این قول به تعبیر به قول به خلاء می کنیم و قائل به جواز خلاء می شویم .

ص: ۶۰۳

نکته : در تمام این فصل ، بُعد بودن مکان را باید مفروض بگیریم سپس درباره خلاء بحث کنیم یعنی دو چیز را باید لحاظ کنیم ۱ مکان بُعد است ۲ جایز است که مکان ، خالی باشد . عنوان فصل ، نشان می دهد که خلاء را باطل می کنیم ولی باید به این نکته هم توجه داشته باشیم که مکان را بُعد می گیریم .

اشکال اول : اولین اشکال این است که شما خلاء را «لاشی» می دانید و خود شما به این مطلب تصریح می کنید . در این فضایی که بین دیواره های ظرف است قائل به خلاء هستید و می گوئید خلاء به معنای «لاشی» است که نه هوا و نه جسم لطیف و نه جسم کثیف در آن وجود دارد بلکه «لاشی» است . حال مصنّف بیان می کند که ما با تصریح و خودتان جواب می دهیم که آیا «لاشی» در خارج موجود است یا نه ؟

اگر خلاء «لاشی» است «لاشی» در خارج موجود نیست پس خلا در خارج موجود نیست و این ، همان مطلوب ما را نتیجه می دهد که خلاء باطل است پس شما چگونه ادعای وجود خلاء می کنید .

توضیح عبارت

(الفصل الثامن فی مناقضه القائلین بالخلاء )

می خواهیم قائلین به خلا را مناقضه کنیم نه معارضه .

معارضه یعنی دلیلی نظیر دلیل آن ها اقامه کنیم . ما به دلیل آن ها کار نداریم مستقیماً به سراغ قول آن ها می رویم و قول آن ها را نقض می کنیم . پس:

ص: ۶۰۴

اولا: معارضه با دلیل آن ها نمی کنیم که دلیلی در عرض دلیل آن ها بیاوریم.

ثانیا: معارضه با دلیل آن ها نمی کنیم که دلیل آن ها را رد کنیم زیرا در فصل بعد دلیل آن ها را رد می کنیم. آنچه در فصل ۸ بیان می کنیم اشکالاتی است که بر اصل قول آن ها می آوریم.

( واما القائلون بالخاء فاؤل ما يجب علينا هو ان نعرفهم ان الخلا ليس لاشي مطلقا )

اول چیزی که بر ما واجب است اینکه به اینها بفهمانیم که خلاء «لاشی» نیست مطلقا. کلمه (مطلقا) قید (شی) است و قید «لاشی» نیست یعنی خلا، هیچ شی نیست. در این صورت می گوید ما می خواهیم ثابت کنیم که نمی توان گفت خلاء، هیچ شی نیست.

( كما يظن و يتوهم قوم كثير )

در بعضی از نسخه ها اینگونه آمده ( كما يظن و يتوهم منهم قوم كثير ) که ضمیر (منهم) به اصحاب خلاء بر می گردد و این نسخه، نسخه خوبی است.

قوم کثیری از اصحاب خلاء گمان می کنند که خلائ، «لاشی» مطلق است، ما می خواهیم به این گروه بفهمانیم که خلاء «لاشی» نیست.

( وانه ان كان الخلا لاشي ء البته فليس ههنا منازعه بيننا و بينهم )

حال اگر کسی خلاء را «لاشی» بگیرد نزاعی باقی نمی ماند و حق با ما است چون ما می گوئیم خلاء موجود نیست و آن ها می گویند خلاء «لاشی» است پس نزاعی نداریم زیرا «لاشی» موجود نیست.

ص: ۶۰۵

سوال: آیا میتوان گفت: خلاء، «لاشی» است که موجود است.

جواب: این تناقض است چون اگر بگوییم موجود است آیا بعد قرار می دهی یا هیولی یا ... است که بحث آن بعداً می آید.

(فلیکن الخلا شیئاً حاصلًا)

حال که اصرار دارند که خلاء موجود است و موجود نمی تواند «لاشی» باشد فرض کن که خلاء یک شیء حاصل باشد.  
(ولنسلم هذا لهم)

موجود بودن خلاء را قبول می کنیم .

ترجمه: موجود بودن خلاء و در نتیجه وارد نشدن اشکال قبل را از آن ها قبول می کنیم .

مرحوم آقا جمال می فرماید: ان سلمنا لهم عدم تمامیه هذا الوجه لردّ مذهبهم و تنزلنا عنها فنقول لكن الصفات.... یعنی وجه اول را قبول می کنیم که تمامیت ندارد برای رد مذهب آنها از وجه اول (که «لاشی» وجود ندارد) تنزل می کنیم و می گوییم «لاشی» وجود دارد.

صفه ۱۲۳ سطر ۹

اشکال دوم: قبل از بیان اشکال دوم، زمینه را برای اشکال آماده می کند.

این گروه که اصحاب خلاء هستند تصریح می کنند که برای خلاء اوصافی است که این اوصاف، حکایت از وجود خلاء می کند. ما به آن صفاتی که مطرح کردند توجه می کنیم و می گوییم خلاء، شیء است. موجود است. کمّ است. جوهر است دارای قوه فعاله است. اگر کمّ باشد جوهر نیست؛ بله جوهر می تواند ذو کمّ باشد ولی کمّ نیست.

اینها فرض هایی است که داریم یعنی اگر خلاء موجود باشد در یک فرض، کم می شود و در یک فرض، جوهر می شود و با یک بیاناتی صاحب قوه فعاله می شود. اما فعلاً به این ها نمی پردازیم. آنچه که به آن می پردازیم این است که خلاء، شیء است و موجود است.

ص: ۶۰۶

ما به جایی می‌رسیم که خلاء باید صاحب قوه فعاله باشد. که توضیح اینها به طور مفصل بعداً می‌آید.

سوال این است که چگونه اوصاف دلالت می‌کند که خلا موجود است حال کم باشد یا جوهر باشد. (قوه فعاله را بعداً مطرح می‌کنیم).

مصنف می‌فرماید: که ما می‌دانیم که خلاء کوچک و بزرگ می‌شود. اگر گفتند بین آسمان و زمان خالی است خلاء وجود دارد که آن خلا خیلی بزرگ است و اگر گفتند بین دو شهر خالی است خلاء وجود دارد که آن خلاء خیلی بزرگ است. اگر گفتند در روی زمین، بین دو جسم کروی خلاء وجود دارد که آن خلاء کوچک است. پس خلاء وجود دارد که کوچک و بزرگ است. یعنی خلاء را طوری مطرح کردیم که کم یا زیاد شد. و آنچه کم یا زیاد شود «لاشی» نیست بلکه شیء است. حال مطلب را تاکید می‌کند که نه تنها شیء است بلکه با شیء دیگر نسبت دارد آن هم نسبت معین دارد. باز هم تاکید می‌کند که حتی خود خلاء را بدون توجه به نسبت می‌توان اندازه گیری کرد. مثلاً می‌گویند یک فرسخ خلاء است یا یک ظرف داریم که خالی است.

پس هم برای خلاء، کم و زیادی قائلند هم برای خلاء، نسبت قائلند یعنی می‌گویند این خلاء نصف آن خلاء است. نمی‌گویند، این اندازه آن است بلکه اندازه آن را هم معین می‌کنند که نصف آن است.

این اوصافی که گفته شد تماماً دلالت می‌کند که خلاء «لاشی» نیست بلکه «شیء» است. اما آیا موجود است؟ بعداً جواب آن را مطرح می‌کنیم.

تا اینجا شیء بودن خلاء با این اوصاف که خود این گروه گفتند ثابت شد.

توضیح عبارت

(لکن الصفات التي يصفون بها الخلا توجب ان يكون الخلا شيئاً موجوداً و ان كما وان يكون جوهرًا و ان يكون له قوه فعاله)

نسخه صحیح، (ان يكون كما) است که لفظ (یکون) در کتاب نیامده.

صفتی که به آن صفات، خلاء را متصف می کنند آن صفات باعث می شود که خلاء شیء شود و شیء موجود شود. و اینکه کم و جوهر باشد و برای آن قوه فعاله باشد. یعنی بعضی اوصاف دلالت می کند که خلاء کم است و بعضی اوصاف دیگر دلالت می کند که خلاء جوهر باشد و بعضی اوصاف دیگر دلالت می کند که خلاء، نه تنها شیء موجود باشد بلکه تاثیر گذار باشد و دارای قوه فعاله باشد.

(فان اللا شیء لا يجوز ان يكون بين شيئين اقل او اكثر و الخلا قد يكون بين جسمين اقل او اكثر)

(فان) تعلیل برای (لکن الصفات....) است چرا این صفات باعث می شود که خلاء، شیء باشد اوصاف را ذکر می کند و می گوید این اوصاف دلالت دارد که خلاء شیء است.

ضمیر در لا یکون به «لاشی» بر می گردد و خبر آن (اقل و اکثر) است. و (بین شیئین) ظرف است.

توضیح: «لاشی» را نمی توان متصف به اقل و اکثر کرد. یعنی نمی توان گفت که بین دو شیء «لاشی» است. که این «لاشی» در این اینجا کمتر است و در آنجا بیشتر است در حالی که می گوییم بین دو شیء خلاء است و این خلاء در اینجا بیشتر از همه است پس معلوم میشود که خلاء «شیء» است نه «لاشی».

ص: ۶۰۸



ترجمه: «لاشی» جایز نیست که بین دو شیء، متصف به اقل و اکثر شود در حالی که خلا، بین دو جسم، گاهی اقل می شود و گاهی اکثر می شود. مثلاً برای ان بیان می کند که عبارت (فان الخلا) بیان می شود.

(فان الخلا المتقدر بين السماء و الارض اكثر من المتحصل بين بلدين في الارض)

این عبارت، مثال است. خلائی که بین آسمان و زمین اندازه گرفته می شود بیش از خلائی است که بین دو بلد اندازه گرفته می شود. هر دو خلاء هستند ولی یکی بزرگتر و یکی کوچکتر است یا یکی کمتر و یکی بیشتر است. اتصاف به کمی و زیادی نشان می دهد که موصوف، شیء است و لذا خلاء، شیء است و «لاشی» نیست.

(بل له الیه نسبه ما)

سپس ترقی می کند. ضمیر (له) به الف و لام در (المقتدر) و ضمیر (الیه) به الف و لام در (المتحصل) بر می گردد.

یعنی: این متقدر بین سماء و ارض، نسبت معین به متحصل بین بلدین دارد. (نسبه ما) یعنی نسبت معین، ولی نسبت معینی که می تواند هر نسبت معین باشد. گاهی میگوییم نسبت معین و مراد ما نسبت است که به این نسبت معین می گوئیم. اما گاهی می گوئیم نسبت معینی که می تواند هر نسبتی باشد ولی هر کدام که بود معین است. که این نسبت نصف و ثلث و خمس و... می شود. مراد از (نسبه ما) معنای دوم است.

مراد از «ما» که در اینگونه عبارات می آید معنایش این نیست که معین نباشد بلکه معنایش این است معین باشد هر نوع معینی که بود. در ما نحن فیه هم همینطور می گوئید که متقدر بین سماء و ارض به متحصل بین بلدین، نسبت معینی دارد مثلاً می گوئیم بین سماء و ارض، ۱۰۰ برابر متحصل بین بلدین است. یا اگر از این طرف حساب کنی متحصل بین بلدین را می گوئیم یک صدم متقدر بین سماء و ارض است. از هر طرف که نگاه کنی می توانی نسبت معین داشته باشی.

ص: ۶۰۹

پس ابتدا فرمود خلاء می تواند کم و زیاد را بپذیرد سپس گفت این کم و زیاد را می توان به هم نسبت داد و نسبت هم ، نسبت معین است یعنی چنان شیئیت خلاء ، مسلم است که می توان برای آن نسبت معینی درست کرد و نسبت هم بین دو شیء موجود است یعنی اگر بین دو شیء موجود هم نگوییم

لا اقل بین دو شیء است. پس نتیجه می گیریم که متقدر بین سماء و ارض هم شیء است. متحصل بین بلدین هم شیء است والا نسبت بینهما برقرار نمی شود.

( بل هو ممسوح مقدر المقدار )

این عبارت، ترقی دوم است. یعنی نه تنها به هم نسبت دارند بلکه خود آنها را تک تک بسنجی می بینی مساحت و اندازه گیری می شود.

ترجمه: اندازه گیری می شود مقدار آنها ( یعنی مقدار آنها اندازه گرفته شده است. ) در نسخه ای که در پاورقی هم اشاره کرده آمده: بل کل منهما یوخذ ممسوحاً مقدرًا: یعنی هر کدام از این دو تا (چه متقدر بین سماء و ارض و چه متحصل بین بلدین ) ممسوح هستند یعنی مساحت آنها معین شده و مقدر هستند یعنی اندازه گیری شدند.

(فیکون خلا الف ذراع و خلا اخر عشره اذرع و خلا یتنا هی الی ملا و خلا یذهب الی غیر النهایه)

یک خلاء را پیدا می کنیم که ۱۰۰۰ ذراع است و یک خلاء را پیدا می کنیم که ۱۰ ذراع است. و یک خلاء طوری است که به یک جا می رسد و تمام می شود و یک خلاء است که غیر نهایت می رود.

ص: ۶۱۰

پس این اوصاف نشان می‌دهد که خلا شیء است. الان سه تا اوصاف گفتیم ۱- اقل و اکثر را قبول می‌کند ۲- نسبت معین دارد ۳- مساحت می‌شود و اندازه گیری می‌شود.

(وهذه الا حوال لا تُحمل البته علی اللاشیء الصّرف)

این سه حال که گفتیم بر لا شیء صرف نمی‌تواند حمل شود اما در خلا دارد حمل می‌شود پس خلاء لا شیء صرف نیست.

صفحه ۱۲۳ سطر ۱۳ قوله لانه یقبل

از اینجا شروع به اشکال است که دلیلی تقریباً طولانی است. دلیلی که بر بطلان خلاء اقامه می‌شود مفادش این است. ابتدا فهرست دلیل را می‌گوییم.

مصنف می‌فرماید: این خواص که ذکر کردیم یا این محمولاتی که برای خلاء آوردیم این خواص و محمولات، ذاتاً برای کم هستند یعنی کمی که اقل و اکثر دارند. کم است که می‌تواند مساحت شود و اندازه گیری شود. و اگر چیز دیگری اقل و اکثر پیدا کرد به لحاظ کمی است که دارد. و اگر خودش کم نبود چون صاحب کم است می‌تواند اقل و اکثر داشته باشد و می‌تواند اندازه گیری شود. پس آنچه برای خلاء آوردیم بر کم می‌گوییم یا بر چیزی که صاحب کم است می‌گوییم پس خلاء هم، باید یا کم باشد یا صاحب کم باشد. (مراد از اینکه کم باشد یعنی کم با لذات باشد و مراد از صاحب کم باشد یعنی دارای کم باشد و به تعبیر دیگر، کم با واسطه باشد.) اگر کم باشد بعداً درباره آن بحث می‌کنیم. اما اگر صاحب کم باشد دو حالت دارد.

ص: ۶۱۱

۱- یا جوهری است که صاحب کم است.

۲- یا عرضی است که صاحب کم است. چون عرض اگر در جوهری حلول کند به تبع آن جوهر، کم پیدا می کند مثلاً بیاض در این کتاب حلول کرده و به اندازه این جدار، بیاض است. پس بیاض هم اندازه گیری می شود با اینکه عرض است پس هم جوهر می تواند ذو کم باشد مثل دیوار، هم عرض می تواند ذو کم باشد مثل سفیدی دیوار.

اگر کم باشد کم متصل است و کم متصل دارای ابعاد است پس خلاء دارای ابعاد می شود. ابعاد، حتماً باید با ماده همراه باشد پس خلاء صاحب ماده می شود و اگر صاحب ماده شد پس جسم می شود. آن که فرض کردید خلاء باشد جسم می شود و پُر می شود. اگر جسم باشد نمی توان داخل آن جسم گذاشت. جسم را نمی توان در جسم گذاشت چون تداخل جسمین لازم می آید در حالی که شما خلاء را مکان گرفتید (غافل از این نکته نشوید که این گروه می گویند که مکان، بُعد است و آن بُعد، خالی است پس این خلاء در نزد این گروه مکان است.) و اگر مکان است باید جسم در داخل آن شود. حال رسیدیم به اینکه خلاء جسم است و جسم در جسم داخل نمی شود در حالی که در مکان باید جسم داخل شود. پس اگر کسی بگوید خلاء کم است به این مخدور می افتد که کم متصل است و دارای ابعاد است و اگر دارای ابعاد است ماده است و اگر دارای ماده است پس جسم است و اگر جسم است جسم نمی تواند در آن داخل شود در حالی که جسم در خلاء باید داخل شود. این فرض دوم است که مصنف مطرح کرده چون بحث آن طولانی بود. و الا فرض اول را ثانیاً مطرح می کند و اولاً توضیح می دهد و فرض دوم را اولاً مطرح می کند و ثانیاً توضیح می دهد.

ص: ۶۱۲

اما فرض دیگر که خلا جوهر ذی کم یا عرض ذی کم باشد.

اما اگر خلاء عرض ذی کم باشد می گوئیم عرض ذی کم، بدون جوهر نمی شود چون عرض باید منتهی به جوهر شود حال اگر این عرض، صاحب کم است خود عرض با کم، باید منتهی به جوهر شود. پس در خلاء، هم جوهر و هم کم داریم. هم جوهر داریم که خلاء باید بر آن عارض شود هم کم داریم که آن کم بر خلاء عارض شده.

اما اگر خلاء، جوهر ذی کم باشد باز هم لازم می آید که جوهر و کم باشد. پس در هر دو حالت (چه خلاء، عرض ذی کم باشد چه جوهر ذی کم باشد) این اتفاق می افتد که خلاء همراه با جوهر و کم باشد. حال مصنف بحث می کند که آیا این جوهریت و کمیت، مقوم اند یا مقارن اند. حکم هر کدام را جداگانه بیان می کند و همه را باطل می کند.

حال به بیان و ترتیبی که مصنف بیان کرده بیان می کنیم.

مصنف می فرماید: خلاء این اوصاف را دارد و این اوصاف، اوصاف کم هستند پس در خلاء باید کمی باشد. حال یا خود خلاء، کم باشد یا ذی کم باشد. بالاخره کم باید دخالت کند تا این خواص بتوانند وارد شوند. فرض می کنیم خلاء ذی کم است (اول میگوید خلاء کم است و یا ذی کم است اما وقتی وارد بحث میشود اول می گوید خلاء ذی کم است. اینکه خلاء کم باشد بیانش را تاخیر می اندازد). ذی کم را به دو قسم تقسیم می کند: ۱- جوهر ذی کم ۲- عرض ذی کم.

در هر دو قسم اینگونه می گوید که خلاء همراه جوهر و همراه کم است.

چون چه جوهر ذو کم باشد، جوهر و کم، هر دو را دارد و چه عرض، ذو کم باشد از این جهت که عرض با ید به جوهر منتهی شود هم جوهر و هم کم است. در هر دو حال، در کنار خلاء هم جوهریت است هم کمیت است. حال بحث می کند که این جوهر و کم، مقوم خلاء هستند یا مقارن خلاء هستند.

سپس فرضی که خلاء کم باشد را مطرح می کند (تا الان فرضی را مطرح کرد که خلا ذو کم باشد حال جوهر ذو کم باشد یا عرض ذو کم باشد). و می گوید اگر کم است دارای ابعاد است پس باید با ماده همراه باشد و اگر با ماده همراه شد جسم می شود. اگر جسم شد دیگر را در خودش راه نمی دهد در حالی که خلاء، جسم را در خودش راه می دهد. معترضی می گوید چرا شما می گوئید این خلاء که کم است باید همراه ماده باشد. خلاء را بدون ماده در نظر بگیرید و بحث می کند اگر خلاء بخواهد بدون ماده باشد حتماً عارضی باید مانع شود و درباره آن عارض بحث میکند که حالت جوهری یا حالت عرضی دارد. بالاخره این مباحث را مطرح می کند و رد می کند و نتیجه می گیرد که خلاء نداریم.

## اشکال بر خلا ۹۱/۱۲/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اشکال بر خلا

مصنف ابتدا به طور خلاصه، اشکال را بیان می کند سپس در صفحه ۱۲۴ سطر اول وارد تفصیل اشکال می شود.

بیان اجمالی اشکال:

مصنف می فرماید: اصحابِ خلا برای خلا سه خاصیت بیان کردند؛

ص: ۶۱۴

۱ خلا می تواند اقل و اکثر باشد.

۲ خلا میتواند نسبت معین به چیزی داشته باشد.

۳ خلا می تواند ممسوح باشد و مقدارش اندازه گرفته شود.

مصنف می فرماید: این خاصیتها، خاصیتهای کم هستند و اگر چیزی کم نباشد و این سه خاصیت را داشته باشد معلوم می شود که صاحب کم است. پس هر جا که این سه خاصیت باشد کم وجود دارد حال چه مستقیماً کم باشد چه چیزی باشد که کم بر او عارض می شود.

مصنف ابتدا فرض ذو کم را مطرح می کند چون بحث آن زود به پایان می رسد

فرض اوّل : خلا ذو کمّ باشد

در این فرض بیان می کنیم که خلا بر دو قسم می شود ۱ خلا، جوهر ذو کمّ باشد ۲ خلا، عرضِ ذو کمّ باشد. مصنف هر دو فرض را باطل می کند سپس به فرض دوم می پردازد

فرض دوم : خلا، کمّ باشد

حکم این فرض را مطرح می کند که هر کمّی، همراه ماده است پس خلا باید دارای ماده باشد سپس اشکال را وارد می کند مصنف، به اینجا که می رسد می فرماید: اگر دیدید کمّی، ماده را قبول نکرد به خاطر عارض است و به خاطر کمّیت نمی باشد چون طبیعت کمّ، این است که به همراه ماده باشد حال این عارض را تقسیم می کند که تقسیمِ عارض، تا آخرِ دلیل ادامه می یابد.

ص: ۶۱۵

ولانه یقبل هذه الخواص و هذه الخواص بذاتها للکم

( لانه ) متعلق به ( لا- یخلو ) است یعنی چون این خواصی که برای خلا- گفتیم برای کمّ پیدامی شود خالی نیست این خلا ازاینکه یا کمّ است یا ذو کمّ است و چون خلا این خواص را قبول می کند و این خواص بذاتها ( یعنی بلا واسطه ) برای کمّ است و بر کمّ عارض می شود .

و توسط الکم ما یكون لغيره

نسخه صحیح ( بتوسط ) است .

این عبارت را باید وارونه معنی کنیم و بگوییم ( ما یكون لغيره بتوسط الکم )

یعنی این خاصیت اگر برای غیر کمّ است پس به توسط کمّ است .

فلا یخلو اما ان یقبلها الخلا قبولاً اولیا بالذات او قبولاً بالعرض

کلمه ( اولیا ) و ( بالذات ) به یک معنی است یعنی بلا واسطه، که معلوم می شود خلا، کمّ است . ( بالعرض ) یعنی با واسطه قبول کند که معلوم می شود خلا، ذو کمّ است .

فان كان قبلها بالذات فهو کمّ

این عبارت، بیانِ قسم اول را می کند یعنی: اگر خلا خواصِ بالذات ( بلا واسطه ) را قبول کند پس خلا، کمّ است .

( وان كان قبلها بالعرض فهو کمّ اما عرض ذو کمّ و اما جوهر ذو کمّ )

اگر خلا- این خواص را بالعرض و با واسطه قبول کرد پس خلاء شی ذو کمّ است و حال که شیء ذو کمّ شد یا عرضِ ذو کمّ است یا جوهر ذو کمّ است.



توضیح بحث:

قسم اول که با عبارت (فان کان قبلها بالذات) بود چون بحث مفصلی دارد لذا آن را به تاخیر می اندازد و وارد قسم دوم می شود که (ان قبلها بالعرض) می باشد. اگر خلاء ذو کم با شد یا عرضِ ذو کم است یا جوهرِ ذو کم است. جوهرِ ذو کم در خارج، موجود هست همه اجسامِ ذو کم هستند یعنی اندازه گیری می شوند اما اندازه و کم آنها متفاوت است.

اما اگر عرضِ ذو کم باشد مثل: عرضی که در جوهر حلول کند، چون آن جوهر، ذو کم است به تبع آن، عرضِ ذو کم می شود. کم به طور مستقیم بر عرض وارد نمی شود. اما کیف بر کم عروض می کند. انحنای کیف است که بر خط و سطح، عروض می کند اما کم، مستقیم بر کیف عروض نمی کند. کیف مختص به کم داریم ولی کم مختص به کیف نداریم. کم، عروض می کند بر کیفی که آن کیف بر جسم عروض کرده است.

حال در بحث خودمان می گوئیم خلاء یا جوهرِ ذو کم است یا عرضِ ذو کم است. اگر خلاء، جوهرِ ذو کم باشد هم جوهریت و هم کمیت همراه آن است اما اگر خلاء، عرضِ ذو کم باشد حتما عرضیت و کمیت را دارد. مُصنّف تلاش می کند که این قسم را ملحق به جوهرِ ذو کم کند یعنی جوهریت را همراه خلاء کند.

مُصنّف میگوید: در جایی که عرض، ذو کم است عرض نمی تواند ذو کم باشد مگر اینکه عرض بر جوهر عارض شود. (بیاض اگر بر دیوار عارض نشود ذو کم نیست) پس جوهر، دخالت دارد. حال شروع به تقسیم می کند و می فرماید این جوهر و این کم، یا مقوم برای خلاء هستند یا مقارن با خلاء هستند

ص: ۶۱۷

اما اگر جسمیت و کمیت مقوم خلاء باشد خلاء، جوهر ذو کم می شود و جوهر ذو کم، جسم است پس خلاء، جسم است و اگر جسم شدن می تواند در آن داخل شود در حالی که شما (اصحاب خلاء) خلاء را خالی می گیرید و می گوید خلاء می تواند پُر شود و جسمی داخل آن بیاید. در حالیکه اگر خلاء جسم باشد نمی تواند پُر شود. پس خلاء چیزی شد که حکم آن خلاء که شما گفتید را ندارد. زیرا شما خلاء را مکان می دانستید و اجازه می دادید که جسم در آن داخل شود ولی این حکم در این جا جاری نمی شود.

اما اگر جسمیت و کمیت مقارن با خلاء باشد مُصنّف می فرماید مقارن بودن به دو نحوه امکان دارد:

۱- به نحو تقویمی باشد؛ این صورت به همان فرض قبلی بر می گردد چون اجزاء مرکب، مقارن مرکب هستند ولی مقارنی که مقوم اند و این مقارن ها می توانند عارض باشند. حداقل حالتی که به مقارن داده می شود این است که عَرَض باشد و حداکثر حالتی که به مقارن داده می شود این است که جوهر باشد.

۲- به نحو مقارنت باشد یعنی عَرَض است در این صورت لازم می آید که جسمیت و کمیت، عارض بر خلاء شود و خلاء باید جسم باشد چون کمیت و جسمیت برای جسم است لذا اشکال قبلی بر می گردد.

توضیح عبارت:

(والعرض لا یکون ذو کم الا لوجوده فی جوهر ذی کم)

می گوید عرض نمی تواند جوهر ذو کم باشد مگر اینکه بگویی در جوهر ذی کم وارد شده. مثلاً بیاض را نمی توانی ذی کم بگیری مگر اینکه بگویی در جوهر ذی کم که دیوار است وارد شده است. پس در جایی که عَرَض، ذو کم است پای جوهر به میان می آید. چون عرض احتیاج به جوهر دارد.

ص: ۶۱۸

(فیلزم ان یكون الخلا ذاتا مقارنه لجوهر وکم)

پس در هر دو حال، چه خلاء جوهر ذو کم باشد چه عرضِ ذو کم باشد که این عَرَض، جوهر را لازم دارد می گوئیم که لازم می آید خلاء همراه با جوهر و کم باشد حال آیا همراهی به نحو تقویم یا به نحو آلت است. (مُرَاد از خود کم در اینجا، کم متصل است. یعنی دارای ابعاد است که حتما با جسم سرو کار دارد چون مصنف بحث جسم را نکرد بلکه بحث جوهر را کرد. زیرا مصنف تعبیر به جوهر می کند و وقتی جوهر می گوید باید مراد از کم را کم متصل بگیری تا به جسم برگردد چون کم منفصل، جسم درست نمی کند.)

(ولیس ذلك الكم الا الكم المتصل القابل للقسمه فی الاقطار الثلاثه)

ترجمه: این کم که در اینجا مطرح است، نیست مگر کم متصل که قابل قسمت در اقطار ثلاثه است.

(وان كان كل واحد من الجوهر والكم داخلا فی تقویمه و كل جوهر بهذه الصفه فهو جسم فالخلا جسم)

نسخه بهتر (فان) است.

ترجمه: حال که جوهریت و کمیت، همراه با خلاء هستند این، دو قسم می شود:

۱ یا مقوم خلاء است ۲ یا مقارن خلا است.

ضمیر در (تقویمه) به خلاء بر می گردد.

(فالخلا جسم) جواب (ان كان) است.

عبارت (وكل جوهر بهذه الصفه فهو جسم) را این طور معنی می کنیم: اگر خلاء چیزی است که جوهر و کم، داخل در تقویم آن هستند و می دانیم که جوهری که این صفت را دارد جسم است نتیجه می گیریم که خلاء جسم است.

ص: ۶۱۹

مراد از (جوهر) دو احتمال است:

جوهر، معرّب گوهر است که به معنای ذات می باشد یعنی هر ذاتی که به این صفت باشد (یعنی جوهر و کم در تقوّمش باشد) به آن، جسم می گوئیم که مراد از (بهذه الصفة) مقوم بودن جوهر و کم است. جوهر به معنای خودش باشد، در این صورت، این گونه معنی می شود: هر جوهری که «کم متصل قابل قسمت فی الاقطار الثلاثة» را دارد جسم است و خلاء جوهری است که این کم را دارد پس خلاء جسم است. (وان كانا مقارنين له من خارج غير مقومين له)

این جمله، عطف بر (فان كان كل واحد) است.

ترجمه: اگر جوهر و کم مقوم خلاء نبودند این جوهر و کم، مقارن با خلاء بودند و مقوم خلاء نبودند.

(فأقلّ احواله يكون عرضاً في جسم)

اقل احوال خلاء این می شود که خلاء عرض در جسم باشد.

(والعرض في الجسم لا يدخله جسم)

در جسم، جسم داخل نمی شود در عرض جسم هم، جسم داخل نمی شود در حالی که شما گفتید در خلاء، جسم داخل می شود پس خلاء نه می تواند جسم باشد نه می تواند عرض جسم باشد پس هر دو صورت باطل است.

(فالاخلاق لا يدخله جسم)

پس خلاء، جسم در آن داخل نمی شود در حالی که شما می گوئید خلاء، چیزی است که جسم داخل آن می شود. پس شما نمی توانید این دو خلاء را که الان تصور کردیم اراده کنید زیرا حکم این دو خلاء، حکمی نیست که شما برای خلاء ثابت کردید.

(وان كان يقبل ذاك بالذات فهو لا محاله بالذات)

این عبارت، عطف بر (والعرض لا یکون ذو کم الا لوجوده) است لذا در این جمله باید تقدیر بگیریم به این صورت: اگر خلاء، ذو کم باشد حکمش را با عبارت (والعرض لا یکون) بیان می کند. که در این عبارت، حکم یک صورت را بیان می کند و در عبارت (وان کان یقبل ذاک) حکم صورت دوم را بیان می کند. لذا مصنف، تکرار نمی کند بلکه در صفحه ۱۲۳ سطر ۱۴ با عبارت (فلا یخلو) اقسام را ذکر کرد و در صفحه ۱۲۴ سطر ۲ با عبارت (والعرض لا یکون) حکم هر یک از اقسام را می گوید.

ترجمه: و اگر این خلاء خواص مذکور را بالذات (بلا واسطه) قبول کند پس خلاء، لامحاله، کم است بالذات. (کم بالذات یعنی خود خلاء کم است نه اینکه صاحب کم است.)

حال باید بیان کنیم که اگر کم است چه اشکالی دارد، حکم آن این است که اگر خلاء، کم باشد باید حکم همه کم ها را داشته باشد. حکم کم این است که باید همراه با ماده باشد پس خلاء هم باید همراه ماده باشد. مراد از کم، کم متصل است. یعنی بعد است و خلاء بعدی می شود که همراه با ماده است. بعد همراه با ماده یا جزء جسم است بنا بر قول مشا، یا هیئت جسم است بنا بر قول اشراق.

(ومن طباع الکم بالذات الذی له ذهاب فی الابعاد الثلاثه ان تنطبع به ماده)

کم بالذات بر دو قسم است: ۱ متصل ۲- منفصل. آن کم که ذهاب به ابعاد ثلاثه دارد مراد کم متصل است نه منفصل. لذا با این قید (ذهاب فی الابعاد الثلاثه) منفصل را خارج می کند.

ترجمه: کمّ بالذات که ذهاب در ابعاد ثلاثه دارد از طبیعت و طباعش این است که ماده، به این کمّ منطبق می شود یعنی کم را بپذیرد.

(وان یکون جزءا او هیئته للجسم المحسوس)

طباع این کمّ بالذات این است که جزء یا هیئت برای جسم محسوس باشد. کم متصل، بُعد است حال که بُعد شد یا جزء جسم است یا هیئت جسم است. بنا بر قول مشا، جزء جسم است چون جسم را مرکب از هیولی و این بُعد می داند. بنا بر نظر اشراق، جزء جسم نیست بلکه هیئت جسم است. اشراق، جسم را بسیط می داند و مرکب نمی داند. بُعد را هیئت عارض بر جسم می داند. اما مشا، جسم را مرکب از ماده و صورت می داند و مرادش از صورت، صورت جسمیه است که همان بُعد است.

پس بُعد یا جزء جسم است یا هیئت جسم است که در هر صورت با جسم ارتباط دارد، خلاء هم همینطور می شود که با جسم مرتبط می شود.

{ سوال: اینکه می گوئیم بُعد، جزء جسم یا هیئت جسم است و جزء بودن، بنا بر مشا است و هیئت بودن، بنا بر اشراق است باعث اشکال نشود. و فکر نکنیم که اشراق بعد از ابن سینا آمده چگونه ابن سینا به نظر او اشاره دارد.

جواب: نظر اشراق قبل از ابن سینا مطرح بوده و افلاطون و فلهویون (فلاسفه ایران) و رواقیون (فلاسفه یونان) قائل به مذهب اشراق بوده اند و اشراق مذهب آن ها را تایید کرد. لذا مصنف به این گروه از فلاسفه نظر دارد.

{مراد از ذهاب فی ابعاد ثلاثه چیست؟

کم بالذات که دارای ابعاد ثلاثه است جزء جسم است. یعنی کمی که دارای سه بعد است، یعنی از هر سه طرف امتداد دارد، یعنی هم امتداد طولی، هم امتداد عرضی و هم امتداد عمقی دارد. امتداد در هر سه بُعد دارد. چنین کم، حتما هیئت جسم است یا جزء جسم است. این قید (ذهاب فی الابعاد الثلاثه) کم منفصل را خارج می کند. شما می گوئید اگر منفصل را خارج کرد کم متصل دارای سه قسم است ۱ حجم ۲- سطح ۳ خط. سطح و خط به چه وسیله ای خارج می شود؟ قید (الابعاد الثلاثه) آن را خارج می کند و این سطح و خط، مورد بحث اصحاب خلاء نیست. کمی را که اصحاب خلاء مطرح می کنند کمی است که ذهاب الی ابعاد الثلاثه داشته باشد. و خلاء را خط یا سطح قرار نمی دهند. بلکه حجم خالی قرار میدهند پس کم را کم متصلی می گیرند که حجم باشد.}

**ادام؟ اشکال بر خلا ۹۱/۱۲/۲۷**

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۲۴ سطر ۷

موضوع: ادامه اشکال بر خلا

دلیلی بر بطلان خلا اقامه کردیم. در این دلیل گفتیم خواصی که برای خلا گفته می شود برای کم هم هست که به توسط خلا برای اشیاء ذی کم عارض می شود و خلا یا باید کم باشد یا ذی کم باشد. فرض اینکه خلا، ذی کم باشد را باطل کردیم حال رسیدیم به اینکه خلا، کم باشد.

گفتیم اگر خلا کم باشد و چون کم با ماده همراه می شود پس خلا هم با ماده همراه می شود و چون خلا، بعد است وقتی با ماده همراه شد جسم را می سازد زیرا که بعد، یا جزء جسم است یا هیئت جسم است و در نتیجه لازم می آید که خلا، جسم باشد و اگر جسم باشد، اشکال وارد می شود زیرا لازم می آید چیزی (جسمی) نتواند داخل در خلا شود در حالی که شما، خلا را مکان می گیرید و جسم می تواند داخل مکان و در نتیجه داخل خلا شود.

ص: ۶۲۳

در جلسه امروز بیان می کنیم اگر خلا با اینکه کم است (کم است یعنی بعد است) نتواند همراه ماده بیاید به خاطر کم بودنش نیست چون طبیعت کم این است که همراه ماده باشد و اگر نتواند همراه ماده بیاید به خاطر عارض است که باید درباره عارض بحث کنیم و می گوئیم درباره عارض دو احتمال است

۱- قائم لا فی موضوع باشد (یعنی حالت جوهری داشته باشد)

۲ قائم فی موضوع باشد (یعنی حالت عرضی داشته باشد)

در حالتی که جوهر باشد باید آن را محلّ برای بُعد قرار بدهیم و لو عارض به حساب آوردیم ولی چون جوهر است و جوهر نمی تواند عارض (بر کم) شود پس قهراً باید محل برای این کم باشد.

و در صورتی که این عارض، قائم فی موضوع باشد حالت عرضی دارد.

{ اشکال چطور ممکن است عارض را جوهر لحاظ کنی. چرا مصنف اینگونه تعبیر می کند و عارض را در یک جا جوهر حساب می کند و در یک جا عَرَض حساب می کند. عارض در همه جا عَرَض است و عَرَض نمی تواند جوهر باشد.

جواب: منظور مصنف از عارض، عَرَض نیست. بلکه منظورش از عارض، امرِ خارج از این خلا است یعنی اگر خلا که کم است و بُعد است اگر نتوانست همراه ماده همراه شود به خاطر وجودِ عارض یعنی امرِ خارج از کم است که او نمی گذارد کم، با ماده همراه شود. حال آن عارض می خواهد محلّ این خلا باشد یا حالّ در این خلا باشد.

ص: ۶۲۴



فرض اول: که عارض قائم فی موضوع نباشد یعنی حالت جوهری داشته باشد. این خلا در این صورت عارض و جوهری است که همراه با بُعد شده است و بُعد، کم است و کم عَرَض است و عَرَض، مُتَّکِی می خواهد و مُتَّکِی، همین عارضی است که (لا فی موضوع) است این عارضی که (لا- فی موضوع) است خودش موضوع برای این کم می شود. جهت آن همین است که خارج از کم است و قائل به موضوع هم نیست بلکه امرِ مستقلّی است اما چرا موضوع بُعد قرار می دهید؟ چون برای اصحابِ خلا، این ضرر دارد که عارض (که جوهر است) موضوع برای خلا باشد و لازم می آید که خلا همراه با جوهری باشد و تبدیل به جسم شود.

اصحابِ خلا اجازه نمی دهند که عارضِ لا فی موضوع، موضوع برای بُعد شود. اگر این را اجازه بدهند به آنها اشکال وارد می شود.

مصنف چون می داند که اینها از همین جا می خواهند نفوذ کنند راه آنها را می بندد و موضوع بودنِ عارض را ثابت می کند به این بیان که:

موضوع بُعد، عبارتست از چیزی که لا فی موضوع است و به توسط بُعد، اندازه پیدا می کند و تکمّم می یابد و این عارض اینگونه است که با بُعد، مقارن شده. و این بُعد، به عارض اندازه داده و این عارض، لا فی موضوع است. موضوع بُعد، چیزی غیر از این نیست که لا فی موضوع باشد و از طریق بُعد اندازه بگیرد. عارض هم همینگونه است که هم لا فی موضوع است هم با مقارنّت با بُعد، اندازه پیدا کرده است پس باید این عارض را موضوع بُعد قرار بدهیم و راه دیگری ندارد.

فرض دوم: که عارض، عَرَض شود. این را بیان می کنیم.

توضیح عبارت

(فان لم تنطبع به المادة فلا يكون لانه كم بل لامر عارض)

اگر به این خلا (که کم متصل و بُعد است) ماده، منطبع نشود پس نمی باشد این عدم انطباع (ضمیر در لا یکون به عدم انطباع که از لم تنطبع فهمیده می شود بر می گردد) به خاطر این نیست که خلا، کم است. بلکه این عدم انطباع به خاطر امری است که عارض است.

(وذلك العارض لا يحلو اما ان يكون من شانه ان يقوم لا في موضوع او يكون ليس من شانه ذلك)

آن عارض که همراه خلا آمده خالی نیست از اینکه

یا از شان او این است که قائم است لا فی موضوع (یعنی موضوع نداشته باشد و حالت جوهری داشته باشد که در این صورت، این عارض را محل خلا قرار می دهیم)

یا از شان این عارض قیام لا فی موضوع نیست بلکه قیام فی موضوع دارد که در این صورت، این عارض را عَرَض بر خلا قرار می دهیم.

(فان كان من شانه ان يقوم لا في موضوع و قد قارن البعد)

اگر شان این عارض، این است که لا فی موضوع باشد و حالت جوهری داشته باشد و این جوهر با بُعد مقارن شده باشد.

بُعد با این جوهر چه ارتباطی پیدا می کند؟ مقارن با این جوهر است و مقارنت با جوهر به این معنی است که به جوهر اَتْكا دارد و این یعنی جوهر، محل برای بُعد است و چیز دیگر را به عنوان محل نپذیرفته است.

ص: ۶۲۶

ترجمه: اگر از شان این عارض این است که لا فی موضوع، قائم شود در حالی که عارض این گونه ای، مقارن با بُعد هم شده است.

(فهذا البعد لا یخرج ان یقوم مقارناً لقائم لا فی موضوع غیره)

این عبارت، احتیاج به تجزیه و ترکیب دارد.

بعد از (لقائم) کلمه (لا فی موضوع) را در تقدیر می گیریم به این صورت (مقارنا لا فی موضوع لا فی موضوع غیره)

(غیره) صفت برای (موضوع) است و ضمیر به قائم بر می گردد.

ترجمه: این بُعد، خارج نیست (یعنی غیر از این نیست) از اینکه قائم شود در حالی که مقارن با لا فی موضوع است.

یعنی مقارن با عَرَض است که آن عَرَض، قائم لا فی موضوع بود. قیام این بُعد به این قائم است نه اینکه این بُعد، قیام داشته باشد در موضوعی که این صفت دارد که غیر از آن قائم است.

(فما یقارنه البعد و یقوم به و هو قائم فی نفسه فهو موضوع یقوم به بعد الخلاء)

حال به صورت کلی بیان می کند: آن قائم لا فی موضوع که بُعد همراه آن می شود محل برای بُعد است. پس این عارض هم محل برای بُعد می شود.

ضمیر در (یقوم) به بُعد بر می گردد و ضمیر در (به) به «ما» در (مایقارنه) بر می گردد ضمیر (هو) به «ما» بر می گردد.

ترجمه: آنچه که به آن چیز، بُعد مقارن می شود و بُعد به آن چیز قائم است (که در ما نحن فیه، آن چیز عبارت از عارض است) در حالیکه آن چیز (عارض) قائم فی نفسه است (فرض ما همین بود که آن چیز قائم فی نفسه است و قائم به غیر نیست) چنین چیزی که مقارن با بُعد است و بُعد به آن قیام دارد و خود او قیام به چیزی ندارد موضوعی است که بُعد و خلاء به آن قیام می کند.

(فان الموضوع للبعد ليس الا شيا هو في نفسه لا في موضوع و يقارنه بعد و بكمه)

می خواهد بیان کند که عارض، شانِ موضوعیت را دارد. اصحابِ خلاء نمی توانند موضوع بودنش را نفی کنند چون اگر اصحابِ خلاء این موضوع را قبول کنند برای آن ها خیلی ضرر دارد. مصنف سعی می کند این عارض را که مقارن با بعد شده محل و موضوعی برای بعد قرار دهد تا ضرر بر اصحابِ خلاء وارد نشود.

موضوع بعد را هر جا بخواهی ملاحظه کنی این گونه تعریف می شود:

۱ موضوع بعد، شیء است که خودش لا فی موضوع است.

۲ بعدی با آن مقارن می شود و او را متکمم می کند. نسخه صحیح (یکممه) است و (بکممه) غلط است.

ترجمه: موضوع بعد، نیست چیزی مگر اینکه خودش، لا فی موضوع باشد اولاً و با او، بعدی مقارن باشد و این بعد، آن چیز را تکمم دهد.

درمانحن فیه هر دو قید صادق است. هم عارض، چیزی است که لا فی موضوع است و هم (یقارنه بعد) را دارد. پس عارض باید موضوع و محل باشد.

فرض دوم: که آن عارض، قائم لا- فی موضوع نیست. بلکه قائم فی موضوع است و حالتِ جوهری ندارد بلکه حالتِ عَرَضی دارد یعنی آن عارضی که نمی گذارد یا مستغنی می کند خلاء را از ماده، آن عارض قائم لا فی موضوع نیست بلکه خودش عارض است.

الان دو امری که هر دو احتیاج به موضوع و متکی دارند مقارن هم شدند:

۱ خلاء ۲- عارضی که نگذاشته این خلاء منطبق در ماده شود. مصنف می فرماید این عارض، با مقارنش که خلاء است هر دو در موضوع هستند. اگر هر دو در موضوع هستند پس بعد رانمی توان گفت که لا فی موضوع است. خلاء را نمی توان مستقل گرفت بلکه خلاء را هم باید عارض گرفت آن عارض، عارض بر خلاء می شود و خلاء هم چون قائم لا فی موضوع نیست باید عارض بر چیزی شود. وقتی خلاء عارض شد دوباره اشکالِ تبدیلِ خلاء به جسم بر می گردد و خلاء، جسم می شود و خلاء نخواهد بود.

سوال: چگونه عَرَضِ عارض بر خلاء مانع می شود که خلاء ماده بگیرد و منطبع در ماده شود؟ جواب آن را در ادامه بحث می دهیم.

حال مصنف می فرماید: تصویر مطلب در فرض دوم این است که آن عارض، عارض بر خلاء می شود که بعد و کم است و این دو تا به این صورت، مقارن هم می شوند و هر دو چون حالتِ عَرَضِی دارند محتاج به مَتَکی می شوند و آن مَتَکی باید جوهر و موضوع باشد پس خلاء موضوع پیدا می کند و موضوع پیدا کردنِ خلاء باعث اشکال می شود همان طور که توضیح دادیم.

توضیح عبارت:

(وان كان ليس من شان ذلك المعنى ان يقوم لافى موضوع)

اگر از شان این معنایی که عارض حساب شده (و مانع شده که خلاء ماده را منطبع کند) این نباشد که قائم به لافى موضوع باشد یعنی حالت جوهری نداشته باشد.

(فیکون لا وجود له مع ما هو معه الافى موضوع)

مراد از «ما» در (ماهو) کنایه از بعد است.

ترجمه: پس نیست وجودی برای عارض با آن که بعدی برای عارض است وجودی نیست مگر در یک موضوع. یعنی هر دو احتیاج به موضوع پیدا می کنند.

(فکیف یصیر به البعد قائما لافى موضوع و هو یحتاج الی موضوع)

چگونه (به توسط آن عارضی که خود محتاج به موضوع است) به وسیله آن عارض بعد قائم لافى موضوع است در حالی که آن عارض احتیاج به موضوع دارد.

ص: ۶۲۹

ترجمه: در حالی که آن عارض، محتاج به موضوع است چگونه بُعد را از موضوع بی نیاز می کند. لذا هر دو محتاج به موضوع می شوند. عارض اگر محتاج به موضوع شود برای ما خیلی مهم نیست. اما خلاء محتاج به موضوع می شود که این برای ما مهم است و اگر محتاج به موضوع شد حرف شما باطل می شود.

(فان قیل ان موضوعه هو البعد)

اشکال اگر قائل اینچنین بگوید که آن عارض، عارض بر خلاء می شود و خلاء محتاج به موضوع را از موضوع بی نیاز می کند.

جواب اول: همان است که خودش الان گفت که :

این عارضی که خودش محتاج به موضوع است چگونه معروض خودش را بی نیاز می کند.

حال وارد این مطلب می شود که چگونه امر عارضی، جوهر می شود در حالیکه جوهریت، نسبی نیست تا بگوییم این شیء در فلان حالت جوهر است و در فلان حالت عارض است. این، غلط است.

در اینجا نکته ای را توضیح می دهیم و آن اینکه: عارض در دو باب اطلاق می شود.

باب ایساغوجی عارض در باب ایساغوجی که تقسیم به عارض عام و عارض خاص می کنند تعبیر به عارضی می کنند که عارضی، قابل حمل است مثلاً «ماشینی» عارضی است و «مشی» عارض است. آن که در باب ایساغوجی مطرح است که دو تا از کلیات خمس به حساب می آید به آن عارضی یا عارض می گویند. این عارضی در باب ایساغوجی، در مقابل ذاتی است.

۲ باب فاطیغور یا ( یعنی مقولات عشر)

ص: ۶۳۰

عَرَض در این باب، در مقابل جوهر است و به آن عَرَضِ نَمِی گویند و فقط، عَرَضِ مِی گویند.

عَرَض در باب ایساغوجی نسبی است. یعنی «مشی» و «ماشی» نسبت به افرادش ذاتی است. و نسبت به افراد حیوان، عرضی است.

ماشی را اگر نسبت به افراد خودش بسنجی، ذاتی میشود. یعنی ماشی برای ماشی ها، ذاتی است چون نوع است. اما ماشی برای انسان و حیوان، ذاتی نیست بلکه عرضی است چون در ذات حیوان، مشی دخالت ندارد ولی در ذات ماشی، مشی دخالت دارد.

اما در عَرَضِ باب فاطیغوریا، نسبی بودن محال است یعنی اگر بیاض، عَرَضِ است هر کاری که بکنی عَرَضِ است و با هر چه بسنجی عَرَضِ است. ممکن نیست که عَرَضِ، جوهر شود یا جوهر، عَرَضِ شود. اگر چیزی عَرَضِ است در همه موارد عَرَضِ است نه اینکه در هزار مورد عَرَضِ باشد و در یک مورد جوهر باشد. آن هم که جوهر است در همه جا جوهر است. پس شما می گویند که این عارض بر بُعدی که موضوع و عَرَضِ است عارض می شود و بُعد را بی نیاز از موضوع می کند یعنی بُعدی که عَرَضِ است جوهر می شود. به عبارت دیگر، عَرَضِ که بر بُعد وارد شده بُعدی را که فی موضوع و عَرَضِ است را لایفی موضوع و جوهر می کند. این، کلام مستشکل بود. ما می گوئیم معنای حرف شما اینست که چیزی عارض بر عَرَضِ شد و عَرَضِ محتاج به موضوع را بی نیاز از موضوع (جوهر) کرد پس عَرَضِ، جوهر شد و این محال است که عَرَضِ، جوهر شود.

(فان قیل ان موضوعه هو البعد و انه اذا حصل فی موضوعه جعل موضوعه لا فی موضوع)

اگر گفته شود که موضوع آن عارض، بُعد است و آن عارض وقتی در موضوعش که همین بُعد است وارد می شود موضوعش را که بعد است لا فی موضوع قرار می دهد.

(کان معنا هذا الکلام ان ما لا قوام له بنفسه يعرض لما لا قوام له فی نفسه الا فی موضوع)

این جمله، جواب اول برای اشکال است.

ترجمه: معنای کلام تو این است که آن عارضی که قوام بنفسه برای او نبود، عارض می شود برای بُعدی که آن بُعد هم قوامی نداشت جز در موضوع.

مراد از «ما» در (لما لا قوام له) بُعد است

(فیجعله قائما بنفسه لا فی موضوع)

این عارض، آن بُعد را قائم بنفسه و لا فی موضوع قرار می دهد.

(و یکون بعض هذه الاشیا هو فی طبیعته عرض و يعرض له ان یکون جوهر)

عطف تفسیر است یعنی: معنای کلام شما این است که، بعضی از اشیائی که در جهان می بینیم (همه ممکناتی که در جهان هستند که تقسیم به جوهر و عرض می شوند) در طبیعتش عرض است ولی عارض می شود تا جوهر شود (یعنی تا الان عرض بود اما یک عارض بر آن می آید و جوهر می شود)

(فتکون الجوهریه مما يعرض لبعض الطباع)

لازمه اش این است که جوهریت، عارض شود. جوهریت، ذاتی شی است و عرضیت ذاتی شیء است و قابل نیست که از شیء گرفته شود. لازمه حرف شما این است که جوهریت از چیزهایی باشد که عارض بر بعضی طباع شود و این عارض بودن جوهر بین الاستحاله است و در جای خودش گفتند که جوهر، ذاتی شی است خصوصا در فلسفه اولی ثابت شده که جوهریت، ذاتی شی است و نمی توان امر عرضی حساب کرد.



(استاد بیان فرمودند که جوهریت را نمی توان نسبی گرفت یعنی در یک جا ذاتی و در یک جا عرضی گرفت اگر ذاتی است در همه جا ذاتی است. مصنف می فرماید نمی توان جوهریت را یک امر عارض بگیری که بتوان آن را عوض کنی. جوهریت، ذاتی است و قابل عوض کردن نیست. این یک بیان بود که نمی توان جوهریت را عوض کرد. بیان دوم و سوم هم هست که تا الان یک بیان و یک دلیل را گفتیم که جوهریت، نسبی نیست و قابل عوض کردن نیست. لذا جمله (وبالجملة فان البعد) بیان و جواب دوم است و با عبارت (وایضا ان کانت) بیان و جواب سوم است .

**ادامه جواب از اشکال ( اشکال این بود که عارض، عارض بر خلا می شود و خلاء محتاج به موضوع را از موضوع بی نیاز می کند ) ۹۱/۱۲/۲۸**

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه جواب از اشکال ( اشکال این بود که عارض، عارض بر خلا می شود و خلاء محتاج به موضوع را از موضوع بی نیاز می کند )

جواب دوم: بُعد، یک امر بیشتر نیست. شما اجازه می دهید که این بُعد، هم همراه ماده شود یعنی متکی به ماده شود و حالت عرضی پیدا کنند هم اجازه می دهید که خالی از ماده باشد و حالت جوهری پیدا کند. وقتی عرض قرار می دهید داخل در یک جنس عالی می کنید و وقتی جوهر قرار می دهید مندرج در تحت جنس عالی دیگر قرار می دهید. لازم می آید که یک طبیعت، داخل در تحت دو جنس عالی باشد و این باطل است.

توضیح عبارت

ص: ۶۳۳

( و بالجملة فان البعد المشار الیه القابل للامرین هو طبیعه واحده بالعدد )

این عبارت، اشکال دیگری است که بر ( ان قیل ) وارد می کند.

(بُعد مشار الیه) قید مشار الیه را آورده تا بفهماند که شخص واحد است و مندرج در تحت یک طبیعت است. (

( القابل للامرین ) مراد از امرین، انطباع در ماده و عدم انطباع در ماده است که انطباع در ماده باعث می شود که بُعد، عرض باشد و

عدم انطباع در ماده باعث می شود که بُعد، جوهر باشد.

ترجمه: بُعد مشار الیه که قابل این دو امر را دارد یک طبیعت شخصی است

( فلا تترتب هی بعینها الا فی جنس واحد )

( فلا ترتب ) به معنای فلا تندرج است.

ترجمه: این طبیعتِ واحده بعینها ( همین طبیعت که واحد است ) مندرج در یک جنس عالی نمی شود.

نکته: تعبیر به ترتب که می کند تعبیر به جایی است ولو مرادش اندراج است ولی در اندراج، ترتیب فهمیده می شود. (از اینکه می گوئیم شیی مندرج در تحت خودش است ترتیب فهمیده می شود ولی به آن ترتیبی که فهمیده می شود مصنف دارد به آن ترتیب، تصریح می کند هیچ وقت دو چیزی که در عرض هم هستند یکی در دیگری مندرج نمی شود. حتماً مندرج و مندرج فیه باید در طول هم باشند. پس هر جا اندراج است ترتیب است.)

( فتكون تلك الطبيعة اما تحت ما وجوده هي موضوع او تحت ما وجوده لا في موضوع )

ص: ۶۳۴

این طبیعتِ بُعد که مورد بحث ما است یا باید تحتِ جنسی باشد که وجودش فی موضوع است (یعنی عرض است) یا باید تحتِ جنسی باشد که وجودش لافی موضوع است (یعنی جوهر است).

جواب سوم: اگر طبیعتِ بُعد، یکبار جوهر شود و همان طبیعت، بار دیگر، لا- جوهر شود لازمه اش این است که جوهریتش فاسد شود تا بعداً لا جوهر شود. و اگر بخواهد جوهریتِ آن فاسد شود باید ذاتش فاسد شود چون جوهر، جنسِ عالی است. اگر جوهریت از بین رفت بالاترین جنسِ این شیء از بین رفته و اگر بالاترین جنس از بین برود جنس های پایین هم از بین می رود، نوعیت را هم از بین می برد پس ذات هم از بین می رود. سپس می فرماید اگر فقط نوعیت از بین برود و جنسِ عالی از بین نرود، این ذات از بین رفته است. حال اگر جنسِ عالی از بین برود که مادونِ خودش را از بین می برد به طریقِ اولی، ذات از بین رفته است. شما چگونه می توانید بگویید، همان که جوهر نبود، جوهر شد. لفظ «همان» را چگونه می توان بگویید (یعنی این مثلث و عینیت را چگونه می توانید بگویید) این عبارت (همان که جوهر نبود، جوهر شد) غلط است چون ذاتی که جوهر نبود و جوهر شد یا جوهر بود و از جوهریت افتاد، چنین ذاتی، باطل می شود و دیگر نمی توان گفت همان چیز که جوهر نبود، جوهر شد. یا همان چیز که جوهر بود، لا جوهر شد. زیرا آن چیز که جوهر بود، باطل شده و از بین رفته، چطور می توان گفت همین بُعدی که جوهر نبود با عروضِ این عارض، جوهر شد. این اگر بخواهد از جوهریت یا عرضیت بیرون بیاید باید جنسِ عالی خود را باطل کند. خود شما می گوید از جوهریت یا عرضیت بیرون می آید یعنی جنسِ عالی از بین می رود و اگر جنسِ عالی از بین رفت، ذاتِ آن از بین رفته، و اگر ذاتِ آن از بین رفته دیگر، همان شیء نیست بلکه چیز دیگر است. این طبیعتِ بُعد اگر همین طبیعتِ بُعد باشد نمی تواند با وجودِ جوهر بودن، لا جوهر شود. یا با وجودِ لا جوهر بودن، جوهر شود. این، امکان ندارد چون ذاتش باطل می شود و آن طبیعت، باطل می شود و طبیعتِ دیگری است و اسمِ آن، بُعد نیست بلکه چیز دیگری است.

پس تصور نمی شود که یک شیء و یک طبیعت، هم جوهر و هم عَرَض باشد مراد ما این نیست که یک شیء و یک طبیعت، در یک آن، هم جوهر و هم عَرَض باشد این قائل هم نمی گوید در آن واحد، هم جوهر و هم عَرَض باشد بلکه در یک حالت، جوهر و در یک حالت، نمی تواند عَرَض باشد. آن عارض اگر عارض بر این بُعد شد این بُعد جوهر می شود و اگر عارض بر این بُعد نشد این بُعد، عَرَض می شود. ما این را باطل می کنیم که در یک حال، جوهر و در یک حال، عَرَض باشد والا یک شیء در آن واحد اگر جوهر و عَرَض باشد جمع بین متناقضین و متضادین است. و این به طور مسلم باطل است.

توضیح عبارت:

( و ایضا ان کانت تاره هی بعینها جوهر و تاره هی بعینها لا جوهر )

اگر طبیعت واحده (مابه بُعد کار نداریم ، مطلب را به طور مطلق بیان می کنیم. می خواهد در بُعد باشد یا در جای دیگر باشد) بعینها جوهر باشد و بار دیگر، همین طبیعت، بعینها جوهر نباشد.

(فاذا صارت لا جوهر فقد فسدت منها ذاتها فسادا مطلقا)

اشکال اینست که این طبیعتی که جوهر بود، لا- جوهر می شود ( به عنوان مثال بیان می کند ولذا می توانست بگوید فاذا صارت جوهر یعنی آن لا جوهر، جوهر شود) لازم می آید که از آن طبیعت، خود همان طبیعت، فاسد شود. چون جنس عالی آن فاسد شده.

(فسادا مطلقا) یعنی: در عناصر که فاسد می شوند فقط صورت آنها فاسد می شود و ماده آنها فاسد نمی شود. ماده ی آنها باقی می ماند و صورت بعدی می گیرد مثلا- آب وقتی تبدیل به هوا می شود صورت آبی از بین می رود ولی ماده باقی می ماند و صورت هوایی روی این ماده ی باقی مانده قرار می گیرد. پس فساد، فساد مطلق نیست. صورت، فاسد می شود فساداً مطلقا، اما عنصر، فاسد نمی شود فساداً مطلقا.

ص: ۶۳۶

اما اگر در عنصر، ماده فاسد شود، صورت باقی نمی ماند و فساد، فسادِ مطلق است یعنی عنصر، کاملاً فاسد است. در جایی که صورت، فاسد شود صورت، فاسدِ مطلق است ولی عنصر، فاسدِ مطلق نیست حال اگر ماده فاسد شد عنصر، فاسدِ مطلق است. این در ماده و صورت بود.

اما در جنس و فصل می گوئیم جنس و فصل، حکم ماده و صورت را دارد بحث ما در جنس و فصل است و در ماده و صورت نیست. ماده و صورت را به عنوان بیان کردیم تا مقدمه برای این بحث شود.

در جنس و فصل، اگر فصل از بین رفت حیوان بود و فصلِ انسان را گرفتند و فصلِ فرس را ملحق کردند در این صورت، انسان فاسد شده ولی حیوان فاسد نشده است. پس فساد، فسادِ مطلق نیست. حال اگر جنس را گرفتند و حیوان را برداشتند انسان، فسادِ مطلق پیدا می کند چون جنس آن از بین رفته است. در ما نحن فیه، جوهریت را می گیریم یا لا جوهریت را می گیریم یعنی جنسِ عالی را می گیریم. جنس اگر گرفته شود فسادِ مطلق است همان طور که اگر ماده گرفته می شد فسادِ مطلق بود اگر فصل یا صورت را بگیریم، فسادِ مطلق نیست اما اگر جنس یا ماده را بگیریم فسادِ مطلق است و ما در اینجا جنس را می گیریم پس فساد، فسادِ مطلق است.

( حتی زال اعلی اجناسها و هو الجوهریه )

فسادِ مطلق پیدا کرد به صورتی که اعلی اجناسِ آن، زائل شد و آن جوهریت است.

(فلا تكون باقيه لا محاله)

چنین طبیعتی که بالاترین جنس آن گرفته شده باقی نمی ماند.

(فانها لو كان يفسد نوعها دون جنسها الاعلى لكان جوهرها لا يبقی )

سپس می فرماید اگر نوعش را هم می گرفتیم باقی نمی ماند، تا چه رسد به اینکه بگوییم جنس عالی آن را گرفتیم.

ترجمه: اگر نوع این طبیعت، فاسد می شد و جنسِ اعلاّی آن فاسد نمی شد هر آینه جوهر و ذاتِ آن باقی نمی ماند. مراد از (جوهر) ذات است.

(فكيف اذا فسد جنسها الاعلى فتری تبقى نوعيتها التي هي بها جوهر)

چگونه ذاتِ این طبیعت، باقی بماند در جایی که نوعش فاسد می شد ذاتش باقی نمی ماند چه طوری می توانی بگویی ذات، باقی مانده در حالیکه جنسِ اعلاّی فاسد شده است.

(فتری) یعنی افتری: آیا با از بین رفتن جوهر، می توان گفت که نوعیتی که این طبیعت به خاطر داشتنِ این نوعیت، جوهر بوده. اگر جوهریت از بین رفته نوعیت هم از طریق جوهریت آمده است. جوهریت هم از طریق نوعیت آمده و هر دو به هم وابسته اند. حال شما چگونه می توانید بگویید ذات یا نوعیت باقی است.

ترجمه: آیا می بینی که (جمله چون حالتِ استفهامی دارد همزه در تقدیر می گیریم) نوعیتِ این طبیعت باقی مانده، آن نوعیتی که این طبیعت، به خاطر داشتنِ این نوعیت، جوهر بود.

واما ان كان هذا المعنى الموضوع للبعد ملازما غير زائل

توضیح:

دو عبارت از عبارت های گذشته را اشاره می کنیم تا به آنها دقت شود.

ص: ۶۳۸

۱ در صفحه ۱۲۴ سطر ۷ بیان کردیم فان لم تنطع به المادة فلا يكون لانه كم بل لامر عارض.

یعنی در این عبارت، یک احتمال این بود که بگوییم (بل لامر عارض) اما احتمال دیگر هم هست که بگوییم (بل لامر لازم)، این احتمال دوم را مصنف، بیان کرد و الان با این عبارت (وان كان هذا المعنى الموضوع) می خواهد بیان کند.

۲ در صفحه ۱۲۴ سطر ۱۹ بیان کردیم (فاذا صارت لا جوهرها فقد فسدت منها ذاتها فسادا مطلقا) که ذات، فاسد شده و با این عبارت (وان كان هذا المعنى الموضوع) بیان می کنیم که ذات، فاسد نشد.

این عبارت (وان كان هذا المعنى الموضوع) را به هر دو جا مرتبط کردیم.

مرحوم آقا جما به احتمال دوم مرتبط می کند و بعضی به احتمال اول مرتبط کردند.

نظر استاد: به احتمال اول مرتبط می کنیم. کلام مصنف همانطور که شروع می کنیم نشان می دهد که به احتمال اول مرتبط است. البته اگر به احتمال دومی

هم مرتبط بگیریم اشتباه نکرده ایم ولی ارتباطش به اولی بهتر است.

حال با توجه به اینکه مرتبط به احتمال اولی کردیم توضیح می دهیم و می گوییم:

گفتیم که گاهی عارضی، شیء صاحب ماده را بی ماده می کند پس عارض ممکن است بعدی را که در جایی، ماده دارد در یک جا، خالی از ماده کند و بعد خالی از ماده، خلاء شود و فرض کردیم که عارضی، بعد را بی ماده کند. این را جواب دادیم به اینصورت که عارض را به دو قسم کردیم، حال یک امر لازمی می خواهد بعد را بی ماده کند و ما خواهیم وارد این فرض شویم که آن امر لازم که می خواهد بعد را بی ماده کند به دو قسم تقسیم می شود.

## ۱ یا عارضِ لازم است ۲ یا ذاتی لازم است

ذاتی لازم به معنای فصل است و فصل را نمی توان از جنس یا نوع جدا کرد. نمی توان فصل را برداشت و نوع باقی بماند. پس فصل هم، لازم است. عَرَضِ لازم هم لازم است.

مصنف ابتدا لازم را مطرح می کند و بعدا به سراغ فصل می رود. به نظر می آید که این دو قسم چه ربطی به یکدیگر دارند ولی این طور که در ابتدا توضیح دادم که لازم، دو قسم است ۱- لازمی که عارض باشد ۲ لازمی که ذاتی باشد و آن، فصل است. روشن می شود که مصنف چگونه از بحثِ لازم به بحث فصل منتقل می شود چون فصل هم لازم است اما لازم ذاتی است. مصنف در این یک صفحه همین دو فرض را مطرح می کند ۱ لازمی بیاید و با آمدن لازم، بُعدِ خالی از ماده درست شود ۲ فصلی بیاید و بُعدِ خالی از ماده درست کند که یک بُعد داشته باشیم که دارای فصلی است که آن بُعد را همراه ماده کند یعنی دو تا بُعد داشته باشیم که بُعد به طور مطلق، جنس شود و این جنس، با یک فصل، بُعدی که خالی است بشود و با فصل دیگر، بُعدی که خالی نیست بشود. این ها تصوراتی است که مصنف می خواهد بیان کند

نکته در بین کلماتمان مطلبی را گفتیم که موهم تناقض بود والان می خواهیم آن تناقض را که توهم شده رفع کنیم .



گفتیم که اگر فصل از بین رفت جنس هم از بین می رود. بنابراین اگر فصلِ بُعد را از بین بردیم جنس هم از بین می رود و باقی نمی ماند. این را الان بیان کردیم.

در وقتی که فسادِ مطلق را توضیح دادیم گفتیم اگر فصل از بین برود جنس باقی است و اگر جنس از بین برود فسادِ مطلق درست می شود.

جواب:

برای حل این تناقض اینگونه ما می گوئیم که جنس وقتی با فصل همراه می شود، حصّه می گردد و به آن عمومیتِ خودش باقی نمی ماند مثلاً- وقتی به حیوان، فصلِ انسان ملحق می شود حیوانِ کلی نیست بلکه حصه ای از حیوان است که همان حصه حیوانیت است یعنی انسان را نمی توان گفت که مطلق حیوان و ناطق است بلکه انسان، حصه ای از حیوان است که آن حصه، ناطق است همیشه در هر نوع، حصه ای از جنس می آید نه تمام جنس، این مطلب، روشن است. وقتی که فصل را از بین بردی، جنس (یعنی حصه ای که در این نوع آمده) از بین می رود ولی وقتی که فصل را از بین بردی آن جنسِ مطلق که هنوز حصه نشده از بین نرفته است و آن جنسِ مطلق، هنوز باقی است و فصلِ دیگر می توان به او چسباند.

( واما ان كان هذا المعنى الموضوع للبعد ملازما غير زائل )

مراد از (هذا المعنى) چیست؟ مراد از هذا المعنى که حدودِ بک صفحه بحث کردیم، عدمِ تعلق بالماده است یعنی تعلق نداشتنِ بُعد به ماده تا بُعدِ خالی درست کنیم تا خلا تحقق پیدا کند. مراد از هذا المعنى که عدمِ تعلق بود تا الان به خاطر عارضی حاصل شده بود که این را بحث کردیم و رد کردیم اما الان هذا المعنى را به خاطر عدمِ تعلق بُعد به ماده بیان می کنیم که مراد، لازم است یا به خاطر فصل می آید.

ص: ۶۴۱

ترجمه: این معنایی که برای بُعد قرار دادیم که همراه نبودن با ماده است (مراد از موضوع در اینجا، موضوع اصطلاحی اگر گرفته نشود بهتر است. بلکه به معنای لغوی بگیریم و بگوییم: معنایی که برای بُعد قرار دادیم و آن معنی، عدم تعلق به ماده بود که این را برای بُعد، طبق قول اصحاب خلا فرض کردیم و قبول کردیم که بُعد بدون ماده داریم، حال این «بی ماده بودن» اگر برای بُعد، ملازم غیر زایل باشد. تا الان فرض کردیم «بی ماده بودن» عارض است اما الان «بی ماده بودن» را غیر زایل و ملازم می گیریم. در اینصورت می خواهیم بحث کنیم که چه می شود).

( فلا یخلوا اما ان یلزم الخلا لاجل انه بعد ذاهب فی الاقطار )

در اینجا مصنف فرض می کند که «بی ماده بودن» لازم است و آن را فصل، قرار نمی دهد. در دو خط بعد که می فرماید ( و لیس هذا اللحق ) وارد این فرض می شود که «بی ماده بودن» فصل شود.

مصنف در این فرض که «بی ماده بودن» لازم و عَرَض باشد دو احتمال می دهد

۱- این خلا به خاطر بُعد بودن، این لازم «بی ماده بودن» را دارد نه به جهت دیگر.

۲- خلا، این لازم «بی ماده بودن» را دارد چون بُعد کذایی است نه اینکه چون بُعد است.

۳- اگر خلا، لازم را به خاطر بُعد بودن دارد (یعنی احتمال اول) باید همه بُعدها این لازم را داشته باشند. پس هر جا بُعد باشد باید خلّو از ماده باشد در حالی که خود شما این را قبول ندارید.

ضمیر در ( یلزم ) به هذا المعنی الموضوع للبعد ( بی ماده بودن ) بر می گردد.

ترجمه: یا این معنی، خلا- را لازم می آید چون خلا- بُعدی است که در هر سه قطر پیش می رود یعنی بُعد صاحب سه قطر است. بُعدی است که هم عرض و هم طول و هم عمق دارد.

( فیلزم کل بعد فیکون کل بعد مفارقا للماده و هذا محال )

اشکال احتمال اول را با این عبارت بیان می کند.

ضمیر در ( یلزم ) به ( هذا المعنی الموضوع للبعد ) بر می گردد.

ترجمه: پس لازمه اش این است که آن معنی، که بی ماده بودن است لازم هر بُعدی باشد و همه بُعد ها مغارق ماده باشد در حالی که این، محال است و خود شما هم قبول دلرید.

( او یلزمه لمعنی یلحقّه بعد کونه بُعدا ذا هبا فی الاقطار )

فرض دوم را بیان می کند که خلا-، بی ماده است چون بُعد کذایی است. کذایی به این معنی است: یعنی یعنی خلا- یک معنایی دارد که آن معنی باعث می شود که خلا- بی ماده شود. آن معنی، معنایی است که به بُعد بودن خلا- ملحق می شود. اگر آن معنی به بُعد بودن خلا- ملحق شود لازمه اش بی ماده شدن خلا- است و اگر آن معنی به بُعد بودن خلا- ملحق نشود لازمه این است که خلا- بی ماده نشود. یعنی آن معنی، می آید و بی ماده بودن را می آورد، صرف بُعد کافی نیست.

آن معنی را چگونه تصور می کنیم، آن معنی، یا عارض است یا لازم است اگر عارض باشد یا عارضی است که حالت جوهری دارد یا عارضی است که حالت عارضی دارد. یا لازم است و اگر لازم است یا لازم، فقط برای مطلق بُعد است یا لازم برای بُعد کذایی و دوباره همه این حرف ها که درباره آن معنی ( یعنی بی ماده بودن ) گفتیم درباره آن معنایی هم که می خواهد عارض بُعد شود و بُعد عام را بُعد خاص کند خواهد بود.

و به این می‌رسیم که آن معنی هم به خاطر وجود یک معنای دیگر اقتضای بی‌ماده بودن را می‌کند. دوباره درباره آن معنای سوم بحث می‌کنیم که آیا آن، عارض یا لازم است. که بحث همینطور ادامه پیدا می‌کند و تسلسل می‌شود.

ترجمه: ضمیر فاعلی در (یلزمه) به (معنی) بر می‌گردد و مراد از معنی، بی‌ماده بودن است. ضمیر مفعولی (یلزمه) به (خلاء) بر می‌گردد. ضمیر در (یلحقه) و (کونه) به خلاء بر می‌گردد.

این بی‌ماده بودن خلاء را لازم می‌آید به خاطر معنایی که ملحق به خلاء می‌شود بعد از اینکه خلاء بُعد ذاهب فی الاقطارالثلاثة است. یعنی خلاء بی‌ماده است چون بُعد کذائی دارد.

(و یکون الکلام فی ذلک المعنی هو ذلک الکلام بعینه و یذهب الی غیر النهایه)

(ذلک المعنی) به (هذه المعنی الموضوع للبعد) بر نمی‌گردد بلکه به معنای دوم بر می‌گردد که (او یلزمه لمعنی یلحقه) است.

ترجمه: کلام در آن معنی، همان حرفی است که در خود معنای اول زدیم.

### ادامه دلیل دوم بر بطلان خلا ۹۱/۱۲/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه دلیل دوم بر بطلان خلا

ما تا الان دو فرض را مطرح کردیم

فرض اول: این بود که بُعد در همه جا یک نوع باشد و همراه با ماده باشد ولی عارضی در بعضی موارد این بُعد را از داشتن ماده منع می‌کند که در آنجا خلا تحقق پیدا می‌کند.

فرض دوم: بعد، یک نوع باشد و آن یک نوع هم همراه با ماده باشد ولی عارضی لازمی بُعد را از داشتن ماده منع کند که در این صورت هم خلا تحقق پیدا می‌کند.

ص: ۶۴۴

فرض سوم: که اول بحث امروز است و آن این است که فصل بر بُعد وارد شود و این بُعدی را که حالت جنسی دارد به دو نوع تقسیم کند. که یک فصل بیاید و این بُعد را به بُعد همراه با ماده اختصاص دهد و فصل دیگری بیاید و این بُعد جنسی را به بُعد خارج از ماده اختصاص دهد. تا دو نوع برای مطلق بُعد پیدا می‌شود ۱\_ بُعد همراه با ماده که همین اجسام اند ۲\_ بُعد خالی از ماده که خلا است.

الان وارد این قسم می‌شویم.

نحوه ای که امروز بیان کردیم بیان آن با بیان جلسه قبل فرق کرد. در بیان قبل، گفتیم آن لازمی که باعث می شود بُعد، خالی از ماده باشد به دو قسم تقسیم می شود یا لازمی است که خارج است یا لازمی است که ذاتی است. لازم خارج را جلسه قبل گفتیم و لازم ذاتی را که فصل می باشد امروز بیان می کنیم چون فصل، هم لازم است ولی خارج از ذات نیست.

پس یک بحث ما این است که بُعد را با فصل خاصی، بُعد همراه با ماده کنیم و با فصل دیگری، بُعد خالی از ماده کنیم که بُعد، جنس شود و دارای دو نوع گردد.

مصنف ابتدا ادعا می کند که لحوق امری که بُعد را بی ماده کند این لحوق، لحوق فصل نیست. حدود نصف صفحه درباره این بحث می کند تا فرف بگذارد بین عارضی که ملحق به شی می شود یا فصلی که ملحق به شی می شود. وقتی فرق را بیان کرد تبیین می کند که در ما نحن فیه، آن لاحق نمی تواند فصل باشد آن لاحق اگر وجود دارد باید عرض لازم باشد یا عرض مفارق که در جلسه قبل گفتیم باشد.

فرق بین لاحقی که فصل است و لاحقی که خارج است این است که:

وقتی که شیئی هنوز نوع نشده اگر ملحقی به آن وارد شد و خواست آن را نوع بسازد این ملحق، ملحق فصلی است. اما اگر شیئی نوع شده (یعنی جنسی، حالت نوعی پیدا کرده) بعد از نوع شدت، ملحقی به آن وارد شد این ملحق، ملحق فصلی نیست بلکه عارض خارجی است حال یا عارض مفارق یا عارض لازم است این یک قانونی است که در منطق آمده است.

اما از کجا بفهمیم این که عارض می شود نوع ساز است یا عارض بر نوع است؟

مصنف می گوید: به عقل خودتان مراجعه کنید و مفهوم را به عقل بدهید که اگر اولاً: تصورش کرد و ثانیاً: اجازه وجودش را داد بدانید که نوع شده است. اما اگر، تصورش نکرد و گفت یک چیزی باید ضمیمه کنی تا من بتوانم تصورش کنم در این صورت، نوع نشده است. این ملحقی که می خواهد بیاید نوع ساز است.

توضیح مطلب: حیوان را (از باب مثال) که جنسی ملاحظه می کنیم مردّد بین انواع است حیوان به معنای (جسم نامی حساس متحرک بالاراده) نیست زیرا این حیوان به صورت ماده لحاظ شده و خودش یک نوع لحاظ شده و جنس نیست. حیوانی جنس است که مردد بین انواع باشد، برای حیوان نباید تعریفی آورد و فقط باید مردد بین انواع کنی یعنی موجود زنده ای که می تواند این یا آن یا آن دیگری باشد. این، جنس است حال اگر این جنس را به عقل بدهی عقل آن را تصور نمی کند چون مردد است وقتی می خواهد تصور کند اجباراً، چه بخواهد چه نخواهد، فصلی از فصول یا نوعی از انواع را می آورد و این حیوان را ضمن آن تصور می کند پس حیوان نسبی را نمی تواند خود به خود تصور کند آن را در نوع انسان یا نوع دیگر می برد آن وقت تصور می کند اجباراً فصل را به آن می چسباند و آن را نوع می کند سپس اگر یک مفهوم اینچینی به عقل دادیم که عقل نتوانست آن را تصور کند و اجازه وجودش را بدهد و به ما گفت باید ملحق بیآوری، آن ملحق که می آوریم نوع ساز است و آن ملحق می آید و این مفهوم را تمام می کند و وقتی که تمام کرد عقل هم آن را تصور می کند و هم اجازه وجودش را صادر می کند.

اما یکبار مفهوم را به عقل می دهیم و عقل آن را تصور می کند و اجازه وجودش را هم می دهد معلوم می شود که این، نوع شده حال، ملحق می آوریم و این ملحق را که می آوریم نوع ساز نیست یعنی فصل نیست. این ملحق، بعد از تمامیت نوع می آید و چون بعد از تمامیت نوع می آید یا عارض است یا لازم است یعنی یا خارج عارض است یا خارج لازم است.

حال در ما نحن فیه می گوئیم گاهی بُعد را به ما می دهند و هیچ قیدی برای آن نمی آورند و آن را مردد بین بُعد سه تا می کنند (یعنی بعد در طول و عرض و عمق) که حجم شود و بین بُعد دو تا می کنند (یعنی بعد در طول و عرض) که سطح شود و بین بُعد یکی (یعنی بعد در طول) که خط شود. این بُعد را به ما می دهند که نه معلوم است که حجم است یا سطح است یا خط است. عقل در اینجا تصور نمی کند چون حالت جنسی دارد. اجازه وجود هم نمی دهد. اما اگر بگوئیم: (بعد من جهات الثلاث)، در این صورت، عقل آن را تصور می کند پس (من جهات الثلاث) فصل می شود. یکبار می گوئیم (بُعد من جهتین)، در این صورت، عقل آن را تصور می کند پس (من جهتین) فصل می شود. یکبار می گوئیم (بُعد من جهه واحده) در این صورت، عقل آن را تصور می کند پس (من جهه واحده) فصل می شود. پس (من جهه واحده) و (من جهتین) و (من جهات الثلاث) هر سه فصل هستند که بر بُعد وارد می شود و بُعد را متصور عقل قرار می دهند و عقل هم اجازه می دهد که چنین بعدی در خارج وجود بگیرد. این سه تا منوع و فصل هستند.

اما (با ماده بودن و بی ماده بودن) چگونه است؟ می‌گوییم این قید (با ماده بودن و بی ماده بودن) بُعد را تقسیم می‌کند اما بعدی را که معین شده تقسیم می‌کند نه بُعد مطلق را، بُعد مطلق را آن سه قید، تقسیم می‌کنند به سه نوع، اما ماده داشتن و ماده نداشتن، بُعد سفید بودن و سیاه بودن، بعد از تمامیت بُعد و تنوع بُعد عارض می‌شود. اینها را نمی‌توان فصل قرار داد.

پس ماده داشتن بُعد یا ماده نداشتن بُعد که محل بحث است ملحق به بُعد می‌شوند اما لحوق آنها، لحوق معنای فصلی و معنای جنسی نیست بلکه لحوق آنها لحوق عارض به معروض است پس این قسم سوم روشن شد که تحقق پیدا نمی‌کند.

نحوه بیان استاد با بیان مصنف فرق کرد. استاد طوری توضیح دادند که هم مطلب از خارج روشن شود و هم از عبارت روشن شود.

نکته حیوان نوعی قابل تصور است اما حیوان جنسی قابل تصور نیست.

حیوان نوعی به دو گونه لحاظ می‌شود.

۱- حیوانی که در ضمن این نوع باشد یعنی حیوانی که در ضمن انسان است. این حیوان نوعی در واقع خود انسان و فرس است.

۲- حیوان که به صورت ماده ملاحظه شود یعنی جسم نام حساس متحرک بالاراده. این قسم، قابل تصور است چون نوع است.

اما آن حیوان جنسی، قابل تصور نیست چون جنس است. شما اشکال می‌کنید که فرق بین ماده و جنس، فرق اعتباری است و فرق اعتباری چگونه باعث می‌شود بگویید که یکی از دو طرف این فرق اعتباری، قابل تصور است و طرف دیگر قابل تصور نیست، فرق اعتباری چقدر اهمیت و اعتبار دارد که می‌تواند چنین فرقی را ایجاد کند!



جواب: فرق اعتباری بین ماده و صورت در چه چیز است؟ در قابلیت حمل و عدم قابلیت حمل است والا ماده یک امر بسته است و جسم یک امر مردد و وسیع است لذا از این جهت فرق دارند. یعنی حیوانی که به صورت ماده لحاظ شده یک محدوده بسته دارد که عقل می تواند آن محدوده را اخذ کند. که جسم نام حساس متحرک بالاراده است که عقل، مجموع اینها را می فهمد و تردیدی در آن نیست اما وقتی جنس باشد تردید می آید تا تردید آمد، وسیع می شود اما در ماده، تعیین است یعنی در وقتی که حیوان را به عنوان ماده اخذ می کنی که نوع خاص می شود در آنجا تردید نیست بلکه تعیین است. ما در جنس، تردید است. فرق اعتباری که دارند این است که شما با اعتبار، ماده را منحصر در این ۴ تا می کنی و دور آن حصار می کشی و می گویی همین ۴ تا است و بیش از این نیست و نمی توان بر آن چیزی حمل کرد و این را هم نمی توانی بر چیزی حمل کنی. این، فقط همین ۴ تا را دارد و بیشتر ندارد. اما در جنس، حصار نمی کشی و می گویی این است و هر چقدر هم به آن اضافه کنی، قبول می کند. با این اعتبار، شما این کار را انجام می دهید ولی وقتی که این اعتبار را کردید آیا واقعا اطراف حصار می آید؟ و دور آن دیگری حصار نمی آید. شما می توانید جنس را در حالی که تردید دارد قبول نکنید و آن دیگری که تردید ندارد قبول می کنید.

اگر کسی حیوان را به لحاظ مادی، لحاظ کرد و به شما القا کرد و شما به صورت جنسی لحاظ کردید می توان گفت که تصور می کند. پس هر جا ماده لحاظ کنی قابل تصور است و هر جا جنس لحاظ کنی قابل تصور نیست مگر در ضمن یکی از افراد. این، یک معیار کلی است ولی شما می گوئید در یک جا من، جنس لحاظ کردم و آن دیگری ماده لحاظ کرده. هرگونه لحاظ کنی حکمش همان است شما که جنس لحاظ کردی نمی توانی تصور کنی مگر در ضمن یک نوع و آن که ماده تصور کرده می تواند لحاظ کند یعنی معیار، کامل است.

توضیح عبارت

(و لیس هذا اللقوق کلقوق المعنی الفصلی للمعنی الجنسی)

(هذا اللقوق) یعنی لقوق شیئی بعد از اینکه بُعد، بُعد شده است. و مراد از هذا اللقوق، عدم تعلق بالماده بود. این عدم تعلق بالماده می خواهد به بُعد، ملحق شود.

ترجمه: این لقوقی که گفتیم یعنی لقوقِ هذا المعنی که بی ماده بودن است به بُعدی که نوع کامل شده این چنین لقوقی مثل لقوقِ معنای فصلی و لقوق معنای جنسی نیست بلکه مثل لقوق عارض و معروض است.

(اذ طبیعه البعد اذا کان بحیث ینقسم فی الابعاد الثلاثه فهی طبیعه نوعیه المقدار و كذلك طبیعه الخط و كذلك طبیعه السطح)

از اینجا شروع به فرق بین لقوق فصلی و لقوق عارض را بیان می کند.

فرق این دو را در ضمن مثالش که همان بعد است بیان می کند.

ص: ۶۵۰

طبیعت بعد (که حالت جنسی دارد) اگر طوری باشد که منقسم در ابعاد ثلاثه شود. طبیعه نوعیه در مقدار است.

طبیعت خط هم همینطور است که بُعدی است که من جهة واحده قسمت می شود که این قید (من جهة واحده) بُعد جنسی را نوع کرده. و همچنین طبیعت سطح هم بعدی است که من جهتین تقسیم می شود. قید من جهتین را آوردیم یعنی فصل را به آن ملحق کردیم و نوع شده. حال اگر چیزی به نوع ملحق شود فصل نیست)

(لان التميز بين الطبيعه النوعيه على ما يلحقها من العوارض و الجنسيه على ما يلحقها من الفصول)

ترجمه: برای اینکه تمیز بین طبیعت نوعیه که به آن ملحق می شود به آن نحوه ای که عوارض، ملحق می شود. و طبیعت جنسیه که به آن ملحق می شود به آن نحوه ای که فصول، ملحق می شود.

(التميز) اسم برای (انّ) است و (ان الطبيعه الجنسيه) خبر برای (انّ) است

(ان الطبيعه الجنسيه تنفصل بفصول تلحق الطبيعه بما هي)

تمیز بین طبیعت نوعیه و طبیعت جنسیه این است که طبیعت جنسیه اینگونه است (طبیعت نوعیه را بیان نمی کند فقط طبیعت جنسیه را بیان می کند چون طبیعت نوعیه در مقابل طبیعت جنسیه است لذا نیاز نبود مطرح کند.) که جدا می شود

(یا به عبارت دیگر به جای تفصل، تنقسم بکار می بریم یعنی تقسیم به انواع می شود) به سبب فصول.

توضیح: مصنف می فرماید ملحقاً به را لحاظ کن که لاحق را بلاواسطه قبول می کند یا مع الواسطه قبول می کند یعنی این لاحق که آمده، برای ملحق به بلاواسطه وارد می شود یا باید واسطه ای را بیاوریم تا لاحق، وارد شود. اگر دیدید لاحق بدون واسطه وارد می شود یعنی بر خود ملحق وارد می شود. چیزی لازم نیست ضمیمه شود، بر خود ملحق به وارد می شود. بدانید که آن ملحق به، جنس است و این لاحق، فصل است که بدون واسطه بر ملحق به وارد می شود اما اگر شما خواستید معنایی را بر طبیعتی وارد کنید و دیدید که خود طبیعت، این معنی را قبول نمی کند و باید واسطه ای به طبیعت ضمیمه کنی تا این لاحق وارد شود در این صورت آن لاحق، عارض است.

طبیعت جنسی را داریم و خود این طبیعت را بدون اینکه چیزی بر آن ضمیمه کنیم لاحقی را بر آن می آوریم. اگر پذیرفت، حکم می کنیم که این لاحق، فصل است که بدون واسطه عارض بر طبیعت جنسی می شود اما گاهی نمی پذیرد در این صورت باید چیز دیگری که فصل است ضمیمه کنیم تا این طبیعت، بتواند این عارض را بپذیرد. در این حالت باید گفت که این لاحق، عارض است و فصل نیست. مصنف به این نکته اشاره می کند.

این دو فرض که گفته می شود شاید به هم احتیاج داشته باشند اینطور نیست که از هم جدا باشند.

(تفصل بفصول) یعنی تنقسم الی الانواع و تفصل الی الانواع

(بفصول) یعنی به سبب فصول

(تلحق الطبیعه بما هی) طبیعت به عنوان اینکه طبیعت است و احتیاج به انضمام دیگر نیست. لازم نیست که طبیعت را به چیزی منضم کنیم بلکه طبیعت بماهی طبیعت این لاحق را می گیرد. معلوم می شود طبیعت، جنس است و آن لاحق، فصل است.

(و اذا لم تلحق یكون العقل مقتضیا للحوقها)

اگر این فصل را ملحق به طبیعت نکنیم، خود عقل این فصل را ملحق می کند یعنی طبیعت جنسی را در ضمن یکی از انواع می برد و قهرا تصور می کند.

ضمیر در (تلحق) و (للحوقها) به فصول بر می گردد.

(حتی یتکمل فی العقل تصورها و یجوز عنده تحصیل وجودها)

تا اینکه تصور طبیعت جنسی در عقل، کامل شود (ضمیر در تصورها به طبیعت جنسی بر می گردد)

(یجوز) عطف بر یستکمل است و منصوب می خوانیم یعنی عقل اقتضا می کند که این فصول، ملحق شود تا تصور آن طبیعت جنسیه در عقل کامل شود اولاً و جایز شود در نزد عقل، تحصیل وجود طبیعت جنسیه ثانیاً

(و بالجمله قد یكون فصلا له لانه هو)

ضمیر در (یکون) به (لاحق) بر می گردد که از (تلحق) فهمیده می شود (کلمه لاحق در عبارت نبود اما کلمه لحوق و يلحق و تلحق داشتیم و ضمیر یکون به لاحق بر می گردد که از اینها فهمیده می شود.

(له) به طبیعت بر می گردد و ضمیر را مذکر آورده چون مرادش از طبیعت، طبیعت جنسی است و از آن، معنای جنسی را اراده کرده و معنای جنسی، مذکر است لذا ضمیر را مذکر بر گردانده. خود مصنف تعبیر به معنای جنسی کرد و قبلاً گفت (لیس هذا اللحقو کلحقو المعنی الفصلی للمعنی الجنسی)

اگر به جای (له)، (لها) بود به طبیعت جنسیه بر می گردانیم.

ضمیر در (لانه) و (هو) به معنای جنسی بر می گردد.

ترجمه: گاهی لاحق، فصل برای معنای جنسی می شود چون معنای جنسی، معنای جنسی است.

(فانه اذا قيل بُعدُ مطلقاً ای امر یقبل الانقسام المتصل بلا تحصیل)

این مطلب را بر بحث خودش تطبیق می کند و می گوید اگر «بُعد» به طور مطلق گفته شود یعنی بدون قید اینکه (فی جهات ثلاث) باشد یا (فی جهتين) یا (فی جهة واحدة) باشد که این بُعد، حالت جنسی پیدا کند.

(مطلقاً) را در ادامه معنی می کند که (امر یقبل الانقسام المتصل بلا تحصیل) است. یعنی بعد، امری باشد که انقسام متصل را قبول کند انقسامی که بر یک امر متصل وارد می شود چه نوع انقسامی است؟ انقسام به جهات ثلاث و به جهتين و به جهة واحدة است. هر سه، انقسام است.

(بلا- تحصیل) یعنی بلا- تعیین. گاهی می‌گوییم انقسام الی جهات ثلاث، در این صورت، انقسام را به جهات ثلاث تعیین کردیم اما اگر بدون اینکه انقسام را در یکی از این سه صورت (جهات ثلاث، جهتین، جهه واحده) تعیین کنی و بگویی قبول انقسام می‌کند و قید جهات ثلاث یا جهتین یا جهه واحده را نیاوری. و قبول تقسیم را به طور مطلق می‌گوییم.

(مطلقا) به معنای این نیست که بُعد مطلق بگوییم بلکه بعد را مطلق بگذاریم و قید جهات ثلاث یا جهتین یا جهه واحده را نیاوریم یعنی بُعد را امری قرار بدهیم که قبول انقسام شیء متصل را بکند بدون اینکه این انقسام را تعیین کنیم که به چه جهتی است. اگر بعد را اینگونه لحاظ کنیم معنای جنسی می‌شود. حال که معنای جنسی شد *كان الفصل الذی ... ال در الانقسام* لازم نیست برداشته شود. اینگونه معنی می‌کنیم که امری که قبول می‌کند انقسامی را که مربوط به شیء متصل است نه اینکه امری است که قبول انقسام متصل می‌کند چون انقسام دو گونه است ۱\_ انقسام امور متصله ۲\_ انقسام منفصله مثل عدد که منقسم است. اما انقسام متصل یعنی انقسامی که متصف به متصل بودن است. البته اگر ال هم نداشت همین طور معنی می‌کردیم.

(*كان الفصل الذی يلحق هذا انه في جهة او جهتين او جميع الجهات فصلا يكيف المعنى المعقول من البعد و يحصله مقررًا في الوجود و في العقل*)

این فصلی که ملحق می‌شود فصلی است که معنای معقولی برای بُعد درست می‌کند. (تا الان بُعد، معنای معقول نداشت چون مردد بود و عقل آن را قبول نمی‌کرد حال که شما فصل را به آن ملحق کردی این بُعد، معنای معقول پیدا می‌کند یعنی عقل آنرا تعقل می‌کند و اجازه وجود و حصولش را می‌دهد.)

ترجمه: این فصلی که ملحق به این (بُعد مطلق و بُعد جنسی) می شود که آن فصل عبارت است از آنه فی جهه او جهتین او جمیع الجهات، اولاً مکیف می کند آن معنایی را که از بُعد فهمیده می شود. (ان معنایی که اولاً از بُعد، فهمیده می شود، مردد است. این فصل که می آید این معنی را مکیف می کند و کیفیت به آن می دهد و از حالت تردید در می آورد. یعنی کیفیت فی جهه واحده یا فی جهتین یا فی جهات ثلاث می دهد) و ثانیاً: تحصیل می کند (یعنی حکم به حصولش می کند) در حالی که اجازه می دهد که ثابت باشد در خارج و در تصور.

(انه فی جهه) خبر برای کان نیست بلکه بیان برای (الفصل الذی یلحق) است یعنی فصل را بیان می کند. که اگر (فی جهه) باشد بُعد، خط می شود و اگر (فی جهتین) باشد بُعد، سطح می شود و اگر (فی جمیع الجهات) باشد بُعد، حجم می شود (فصلاً) خبر برای (کان) است.

(و یفتقر الیه العقل فی تحصیله موجوداً او معقولاً مفروغاً منه)

عقل برای تصور طبیعت نوعیه احتیاج به عارض ندارد اما برای تصور طبیعت جنسیه احتیاج به این لاحق که فصل است دارد. ضمیر (الیه) به فصل بر می گردد. ضمیر (تحصیله) به بُعد بر می گردد.

ترجمه: عقل به این فصل احتیاج دارد در تحصیل آن بُعد مطلق (که جنس است) چه بخواهد این بُعد را در خارج محصل کند (یعنی حکم به وجودش کند) چه بخواهد این بعد را در عقل، محصل کند (یعنی تصورش کند) احتیاج به این فصل دارد. در حالی که این تحصیل، مفروغ منه باشد یعنی عقل از آن فارغ شده باشد.

(مفروغانه) حال برای تحصیل است و ضمیر به تحصیل بر می گردد. یعنی اگر بخواهد از تعقل و تحصیل فارغ شود احتیاج به این فصل دارد.

(فاما کون البعد بعضه ملاقیا للبیاض او السواد و کون بعضه ملازما للماده و بعضه قائما بلاماده فلیس یکیف بعدیته)

تا اینجا مصنف، طبیعت جنسی و فصلی که به این طبیعت جنسی ملحق می شود را بیان کرد. حال از اینجا به بعد می خواهد طبیعت نوعی را بیان کند و عارضی که به این طبیعت نوعی ملحق می شود را بیان کند.

باز هم همانطور که در طبیعت جنسی و فصلی، مثال به ما نحن فیه (یعنی بعد) زد در این جا (که طبیعت نوعی و عارض می باشد) مثال به ما نحن فیه (یعنی بعد) می زند و باز هم بعد را مطرح می کند و می گوید اگر بعدی خواست سفید باشد یا سیاه باشد. همراه با ماده یا خالی از ماده باشد. این ها، لاحق هستند اما لاحق به بعدی هستند که نوعیت آن تمام شده نه اینکه به بعد جنسی لاحق شود. پس این لاحقها نمی توانند فصل باشند بلکه باید عارض باشند. در ابتدای بحث هم گفت که این لاحقی که مورد بحث ما است لاحق معنای فصلی و جنسی نیست.

برای لاحق، دو مثال می زند ۱\_ سواد و بیاض که ملحق بر بعد شوند ۲\_ این بعد، همراه با ماده است یا همراه با ماده نیست.

(او السواد) مصنف عبارت را با (او) آورده و معنایش این است که (بعضه ملاقیا للبیاض و بعضه ملاقیا للسواد) که به جای (بعضه ملاقیا) از لفظ (او) استفاده کرده. اما در مثال دوم، به هر دو صورت تصریح کرده و از لفظ (او) استفاده نکرده است.



ترجمه: اما اینکه بعضی از بُعدها ملاقی بیاض اند و بعضی ملاقی سوادند یا اینکه بعضی ملازم ماده اند و بعضی خالی از ماده اند بُعدیت بُعد را مکیف نمی کند (منظور از یکتف این است که بُعد را متنوع نمی کند بلکه بُعد متنوع شده را متصف می کند یعنی بُعدی را که نوع شده متصف می کند)

(فلیس) جواب برای (اما لون البعد) است

(و لایحتاج الیها فی تحصیل انه بُعد و تقویمه)

ضمیر در (لایحتاج) به عقل بر می گردد. و ضمیر در (الیها) به لواحق که گفت بر می گردد.

ترجمه: در تحصیل بُعد بودن و در قوام بُعد بودن، احتیاج به این لواحق نیست. چون این لواحق بعد از تمامیت نوع می آیند.

سوال: چرا دو مثال زد ۱\_ سواد و بیاض ۲\_ ملازم با ماده و خالی از ماده

جواب: خود مصنف اشاره کرد که چرا دو مثال زد. در مثال اول تعبیر به (ملاقی) کرد و در مثال دوم تعبیر به (ملازم) کرد. (ملاقیا) را آورد تا بیان کند که عَرَضِ مفارق باشد. (ملازما) را آورد تا بیان کند عَرَضِ لازم باشد. چون بیان کردیم در جایی که فصل نیست دو قسم می تواند باشد یا لاحقِ مفارق است یا لاحقِ لازم است.

(تقویمه) عطف بر تحصیل است یعنی تحصیل بُعد بودن و در قوام بُعد بودن احتیاج به این ملحقات نداریم.

(بل هی امور تلحقه من حیث هو فی ماده او من حیث وجوده)

(هی) به امور بر می گردد که (بیاض و سواد) و (ملازم با ماده و قائم بلاماده) بر می گردد این امور ملحق به بُعد می شوند (البته بُعدی که تمام شده و نوع شده) بُعدی که در ماده است یا ملحق به بُعد می شوند از حیث وجود این بُعد در خارج

چرا دو عبارت (من حیث هو فی ماده، من حیث وجوده) آورد؟ چون این ملحقیات یا ملحق به ماده هستند یا ملحق به وجود هستند یعنی یا عوارض ماهیت هستند یا عوارض وجود هستند. یعنی یا عوارض ماهیت این شی هستند (که مراد از ماهیت، ماهیت نوع است) که ملحق به ماده آن می شوند یا عوارض وجود این شی هستند که ملحق به وجود آن می شوند.

ترجمه: این امور ملحق می شوند به بُعدی که در ماده است یا از حیث وجودش در خارج، ملحق می شوند.

یعنی این امور ملحق می شوند به بُعدی که حیثیت فی ماده بودن را گرفته و نوع شده یا اینکه نوع موجود شده) معنای دقیق تر این است: که این ۴ امر، ملحق به بُعد می شوند از این جهت که بُعد، در ماده است (یعنی تعیین شده است و نوع خاص شده) یا از این جهت که بُعد موجود شده (از حیث وجودش) چون نوع است که بعداً وجود بگیرد. یعنی این امور، ملحق بر چیزی شدند که از نظر قوامی تمام شده و از نظر وجودی هم وجود گرفته، حال وجود بُعد را مکیف می کند به واسطه امری که خارج از ذات بُعد است و عارض است. اما فصول، اینگونه نیستند.

(و یکیف وجوده امر من خارج)

یعنی وجود این بُعد را یک امر خارجی (یعنی عارض) مکیف می کند نه اینکه یک امر ذاتی (یعنی فصل) مکیف کند.

ترجمه: مکیف می کند وجود این بُعد را امری از خارج از ذات که عبارت از عوارض است. مراد از این عارض، (سواد و بیاض) و (ملازم با ماده و قائم بلاماده بودن) است.

(و الفصول هی التي تتکيف بها ماهیه الشی سواء فرض موجوداً فی الاعیان او لم یلتفت الی ذلک)

اما فصول اینگونه نیست. این لاحقی که بحث می کنیم مکیف به وجود است یعنی بُعد، اولاً وجود می گیرد (حال چه در ذهن چه در خارج) سپس این عارض می آید و آن را متصف و مکیف می کند اما فصل، اینگونه نیست که شیئی که در خارج یا در ذهن موجود شده را مکیف کند بلکه او می آید تا شیئی را که نه در خارج موجود است و نه عقل توانسته تصور کند تازه به آن وجود بدهد و زمینۀ وجودش را فراهم کند.

ترجمه: فصول ماهیت شی را (مراد از ماهیت، جنس است نه نوع) مکیف می کنند چه ماهیت، موجود باشند در خارج (اعیان) یا التفاتی به وجود نشود. (یعنی روی خود ماهیت وارد می شوند و خود ماهیت جنسیه را مکیف می کنند).

(لم یلتفت) بیان نکرد که موجود نباشد بلکه بیان کرد که التفات به وجود نکند.

نکته: عبارت (بل هی امور تلحقه ... وجوده) را اینطور معنی می کنیم که این امور، اموری هستند که ملحق بر وجود شی می شوند و عبارت (و الفصول هی التي ... الشیء) بگویید فصول، چیزهایی هستند که ملحق به ماهیت شی می شوند. که جمله اول را فقط مربوط به وجود کردیم و جمله دوم را فقط مربوط به ماهیت کردیم.

توجه شود که بیان کردیم (من حیث هو فی ماده) مراد نوع است که نوع هم موجود است پس (من حیث هو فی ماده) با (من حیث وجوده) یکی می شود و اختلاف در تعبیر می شود.

(و هذا العلم يُستتم من صناعه اخري)

مصنف می فرماید ما تا اینجا از صناعت دیگر استفاده کردیم، این مطلب، مطلبی است که در منطق بیان شده یعنی مطلب را با کمک از صنعت دیگر که منطق است تمام می کنیم. در اینجا از علم منطق استفاده کرد. در خطوط بعدی از مطلبی که در الهیات بیان می شود استفاده می کند و در پایان بحث می گوید که از بحث بیرون رفتیم چون می خواستیم خلا را در علم طبیعی باطل کنیم در حالی که از علم منطق و علم الهی استفاده کردیم پس برمی گردیم و خلا را از علم طبیعی باطل کنیم که شروع می کند به استدلالهایی از طریق خلا که از علم طبیعی استفاده می کند.

## دلیل دوم و دلیل سوم بر بطلان خلا ۹۲/۰۱/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۲۶ سطر ۷

موضوع: دلیل دوم و دلیل سوم بر بطلان خلا

نکته: در دلیل اول بر بطلان خلا از بعضی قواعد علم منطق و علم الهی استفاده شد ولی بالاخره یک دلیل تمام بود اما چون از مباحثی استفاده شد که مربوط به علم طبیعی نبود لذا مصنف در ادامه به ادله ای می پردازد که خلا را باطل می کند و مربوط به علم طبیعی باشد.

دلیل دوم: اگر ما بُعد مفارق داشته باشیم (بُعد مفارق یعنی بُعدی که خالی از ماده است) یا متناهی است یا نامتناهی است (روش بحث در اینگونه امور این است که اگر بُعد مفارق را به دو قسمت تقسیم کرد درباره هر قسم جداگانه بحث کند ولی مصنف به این گونه وارد نمی شود بلکه می گوید اگر خلا داشته باشیم بُعد نامتناهی خواهیم داشت) مصنف در ادامه می فرماید اگر خلا داشته باشیم بُعد نامتناهی خواهیم داشت و بُعد نامتناهی داشتن با دلایلی که بر تناهی ابعاد آورده می شود نمی سازد پس موجود بودن خلا باطل است. پس دلیل دوم به این صورت می شود که اگر خلا داشته باشیم بُعد نامتناهی خواهیم داشت لکن بُعد نامتناهی داشتن (تالی) باطل است به خاطر دلایلی که بر تناهی ابعاد می آوریم پس وجود خلا (مقدم) باطل است.

ص: ۶۶۰

نآیلریآنچه در این دلیل مهم است بیان ملازمه می باشد که چرا اگر خلا داشته باشیم بُعد نامتناهی خواهیم داشت؟

مقدمه: نظامی را که فلاسفه برای عالم تصویر می کنند این است که زمین را در مرکز عالم قرار می دهند و سه کره آب و هوا و نار را در اطراف زمین تصویر می کنند و نه فلک هم، این کرات اربعه را احاطه کرده و مجموعاً ۴ کره و ۹ فلک داریم که مجموعاً ۱۳ تا می شود. بعد از این ۱۳ تا، که انتهای فلک نهم است چیزی وجود ندارد نه خلا و نه ملا وجود دارد. چون اگر ملا باشد عالم ادامه پیدا می کند و به نهایت نمی رسد در حالی که فلاسفه قائل به تناهی ابعاد هستند. و اگر خلا باشد خلا

جزءِ عالم می شود و بُعد نامتناهی درست می شود و این هم باطل است.

در اینجا اشکالی شده که چطور نه خلا- و نه ملا وجود دارد در حالی که این دو متناقضین هستند و رفع هر دو نقیض محال است.

جواب دادند که خلا و ملا، متناقضان نیستند بلکه عدم و ملکه هستند یعنی جایی که موضوع، قابلیت برای ملکه ندارد هم عدم و هم ملکه را نفی می کنیم مثل دیوار که قابلیت برای بصیر و عمی ندارد در ما نحن فیه هم می گوییم در مافوق فلک نهم، قابلیت ملا (که ملکه باشد) نیست قابلیت خلا (که عدم است) هم نیست پس می توان هر دو را نفی کرد.

مصنف در بیان ملازمه سه فرض را مطرح می کند

ص: ۶۶۱

فرض اول: بُعد، مرکب از خلا و ملا باشد

یعنی اگر بُعد از محدب فلک فهم، خلا- باشد چنانچه قائلین به خلا معتقدند مرز این خلا بسته نمی شود مگر اینکه به ملا منتهی شود. خود اصحاب خلا این را قبول دارند حال اگر از محدب فلک نهم، خلا را شروع کنیم ملا نداریم و این خلا تا بی نهایت می رود و در این صورت، قسمتی از عالم را ملا گرفته و قسمتی را خلا گرفته و لازم می آید که بُعد نامتناهی داشته باشیم و این، باطل است.

فرض دوم: ملاء بی نهایت داریم

این فرض را اصحاب خلا بیان نمی کنند چون اگر بیان کنند مدعای مصنف ثابت می شود که خلا وجود ندارد.

فرض سوم: سر تا سر جهان، خلا باشد.

این احتمال به دو گونه معنی می شود

الف) بعد از فلک نهم، خلاء بی نهایت داریم.

ب) مطلقاً بی نهایت باشد. که این احتمال را قائلین به خلا نمی گویند چون لازمه اش این است که این عالمی که ملا است را منکر شوند.

ولی مصنف به اینها کار ندارد و برایش مهم نیست که شما، خلاء بی نهایت از هر دو طرف قائل شوی یا خلاء بی نهایت از یک طرف قائل شوی. مصنف می خواهد الا-ن ثابت کند که اگر خلا را قائل شدید بُعد نامتناهی خواهیم داشت ولو خلا متناهی باشد. البته خلاء، لااقل از یک طرف نامتناهی خواهد شد.

توضیح عبارت:

(و كانا امعنا الآن فی غیر النظر من غرضنا ان نتلکم فیہ و هو النمط الاشبه بالكلام الطبیعی).

ص: ۶۶۲

گویا که تا الان در غیر نظری که غرض ما تکلم در آن نظر بود فرو می رفتیم یعنی نظر ما این بود که در طبیعی بحث کنیم ولی الان در غیر طبیعی بحث کردیم پس از نظری که غرض ما تکلم در آن نظر بود که بحث طبیعی می باشد دور افتادیم. ضمیر در (فیه) به (النظر) برمی گردد.

ضمیر (هو) به نظر برمی گردد و می توان به غرض هم برگرداند. یعنی آن نظری که غرض ما تکلم در آن نظر بود و الان از آن دور افتادیم نمط و روشی بود که شباهتش به کلام طبیعی نزدیک باشد. یعنی سخنی داشته باشیم که با علم طبیعی سازگار باشد.

(فنقول)

حال که تصمیم گرفتیم به غرض خودمان برگردیم و کلامی مناسب با علم طبیعی بیاوریم در بطلان خلا اینگونه می گوئیم.

(ان کان بعد مفارق فلا یخلو اما ان یکون متناهی و اما ان یکون غیر متناه)

اگر بُعدی داشته باشیم که مفارق از ماده باشد (یعنی خلا باشد) آن بُعد مفارق یا متناهی است یا غیر متناهی است.

ضمیر در (لایخلو) می تواند به بُعد مفارق برمی گردد و می تواند به بُعد برگردد علی طریق استخدام.

(لکن طبیعه الخلا عند جمیع من یوجب وجوده هی بحیث لایتنهی الا الی بُعد ملاء).

از اینجا شروع به بحث می کند که اصحاب خلا می گویند که اگر خلا داشته باشیم این خلا منتهی به ملا می شود همانطور که ملا باید منتهی به خلا شود بعداً ادامه می دهد که بُعد نامتناهی داشته باشیم (تعبیر به خلا نامتناهی نمی کند).

ص: ۶۶۳

ترجمه: لکن طبیعت خلا- در نزد کسانی که وجود خلا را واجب می دانند طبیعت خلا به حیثی است که منتهی نمی شود مگر به بُعدی که آن بُعد، عبارت از ملا است.

(بُعد ملا) اضافه آن، می تواند اضافه بیابند باشد. اضافه لامیه هم می تواند باشد یعنی خلا را اگر به ملا منتهی نکنی تا بی نهایت ادامه پیدا می کند. اگر خلا- بخواهد، منتهی شود، فقط باید به ملا- برسد تا منتهی شود. همانطور که عکس آن هم همینطور است که ملا اگر بخواهد منتهی شود باید به خلا یا به قول فلاسفه به (لاخلا و لاملا) منتهی شود.

(فانه ان كان الملا متناها انتهي ايضا الى الخلا)

اگر ملا، متناهی باشد او هم به خلا منتهی می شود پس خلا هم اگر بخواهد منتهی شود باید به ملا منتهی شود. هر کدام از این دو اگر بخواهد منتهی شود باید به دیگری منتهی شود چون واسطه نداریم یعنی سومی نداریم.

(فیلزم ان یکون عندهم بعد غیر متناه اما خلا وحده او ملا وحده يتحدد به الخلا او تالیف خلا و ملا)

بنابر فرضی که اینها می کنند که هم خلا و هم ملا داریم لازم می آید که بُعد غیرمتناهی داشته باشیم (نمی گوید: خلا غیر متناهی داشته باشیم بلکه می گوید بعد غیر متناهی داشته باشیم) این بُعد غیرمتناهی یا خلاء تنها است یا ملاء تنها است ولی ملائی که خلا به آن می رسد و منتهی می شود و یا تالیف از خلا و ملا است. البته نظر اینها این است که ما ملا و خلا را داریم پس (تالیف خلا و ملا) نزد آنها روشن است منتهی خلا را از آن طرف نامتناهی می گیرند یعنی بعد از اینکه عالم ملا تمام می شود خلا- را شروع می کنند و تا بی نهایت می روند. حال برای مصنف مهم نیست که تمام عالم خلا باشد یا ملا باشد یا مرکب باشد، بُعد نامتناهی درست می شود.



(و محال ان یکون بعد غیر متناه علی هذه الصفة كما نوضحه بعد)

تا اینجا مقدم و تالی قیاس را گفت که اگر خلا داشته باشیم بُعد نامتناهی داریم حال بُعد نامتناهی به یکی از آن سه احتمال است. از این عبارت (فمحال ان یکون) بیان می کند که تالی باطل است یعنی محال است که ما بُعد نامتناهی داشته باشیم به هر صفتی باشد (چه این بُعد، خلاء تنها باشد چه ملاء تنها باشد چه مولف از خلا و ملا باشد) محال است.

ترجمه: بُعد غیر متناهی به این صفت محال است چنانکه بعداً در بحث اثبات تناهی ابعاد توضیح می دهیم که داشتن بُعد نامتناهی باطل است.

(فمحال ان یکون خلا علی ما یقولون)

با این عبارت، بیان می کند که مقدم هم باطل است یعنی محال است که خلا وجود داشته باشد بنابر آنچه که آنها می گویند.

(و ایضا ان کان خلا)

دلیل سوم

مصنف می فرماید اگر خلا وجود داشته باشد دو حالت دارد و یکی از آن دو حالت خودش به دو قسم تقسیم می شود که مجموعاً سه حالت می شود ولی یک حالت را به خاطر واضح البطلان بودنش بحث نمی کند.

مصنف می فرماید اگر خلا وجود داشته باشد به یکی از سه حالت وجود دارد و هر سه حالت باطل است پس وجود خلا باطل است.

توضیح: اگر خلا داشته باشیم یا ملا، این خلا را پر می کند یا ملا، این خلا را پر نمی کند. فرض دوم که خلا به وسیله ملا پر نشود واضح البطلان است چون لازمه اش این است که خلا جسم باشد که نتواند به وسیله ملا پر شود.

ص: ۶۶۵

اما اینکه خلا به وسیله ملا پر شود را به دو حالت تقسیم می کنیم.

حالت اول: وقتی ملا، این خلا را پر می کند خلا را معدوم و باطل می کند.

حالت دوم: وقتی ملا، این خلا را پر می کند، خلا هنوز موجود است.

اما طبق حالت اول می گوئیم اگر خلا بعد از پر شدن به وسیله ملا، معدوم شود نمی توان آن معدوم را مکان قرار داد. زیرا مکان، با آمدن متمکن، معدوم نمی شود پس نمی توان خلا را مکان قرار داد. مکان را عبارت از فضایی که پر شده نگیرید چون آن فضا به نظر شما معدوم می شود بلکه مکان را عبارت از نهایت آن فضا و اطراف آن فضا بگیرید مثلا کاسه خالی را فرض کنید که بین دیواره های کاسه، فضای خالی است. وقتی که متمکن را در این کاسه قرار می دهید آن فضا پر می شود. اینکه می گوئیم (پر می شود) یعنی به قول قائلین خلا می گوئیم معدوم می شود. اما چه چیز باقی می ماند؟ اگر بگویی فقط دیواره های این کاسه باقی می ماند مکانی نخواهیم داشت و آن خلا بتمامه از بین رفته و خلا، مکان بود پس مکان، بتمامه از بین رفته است. اما شما نمی گوئید که مکان نداریم بلکه باید جایی را خالی بگذارید انتهای آن فضا که به دیواره کاسه نرسیده است را باید خلا قرار بدهی و بگویی این مقدار خلا، باقی مانده و آن را مکان قرار بدهید. دو دلیل می آورد بر این که این را باید مکان قرار بدهی و تمام فضای درون کاسه مکان نیست بلکه انتهای این فضا که به دیواره کاسه چسبیده است را باید مکان قرار بدهی.

سپس بیان می کند که آن وقتی که کاسه خالی است آن مکان وجود دارد و وقتی که کاسه پر است آن مکان وجود ندارد. (مصنف بنا بر فرض قائلین به خلا- بحث می کند والا بنا بر فرض فلاسفه می گوئیم مکان در همه جا وجود دارد اما قائلین به خلا می گویند این خلا، پر می شود و وقتی پر شد، معدوم می شود) پس گاهی این خلا، خالی است و متمکن و ملائی آن را پر نکرده در این صورت خلا موجود است و وقتی متمکن آن را پر کرده خلا معدوم است.

پس گاهی موجود می شود و گاهی معدوم می شود و چیزی که گاهی موجود و گاهی معدوم می شود در وقتی که معدوم است بالقوه می باشد و وقتی که موجود هست، بالفعل می باشد. اما چیزهایی هستند که هیچ وقت موجود نمی شوند به اینها، موجود بالقوه نمی گوئیم. (چون از وجودشان امر محال لازم می آید) اما چیزی که الان معدوم است ولی بعداً می تواند موجود شود به آن، موجود بالقوه می گوئیم و وقتی که موجود شد به آن موجود بالفعل می گوئیم. حال می گوئیم مکان در نزد شما اینگونه است که گاهی موجود و گاهی معدوم است و وقتی که معدوم است چون بعداً می تواند موجود شود پس باید موجود بالقوه قرار دهیم پس مکان امری است که گاهی بالقوه و گاهی بالفعل است.

قانونی داریم که بعداً آن را اثبات می کنیم و اصحاب خلا باید به عنوان اصل موضوعی بپذیرند که هر چیزی که بالقوه باشد باید قبل از وجودش (یعنی در آن هنگامی که بالقوه است) ماده داشته باشد تا قوه اش را آن ماده حمل کند و بعداً آن شی در این ماده ای که قوه اش را حمل می کرده موجود شود. ماده باید باشد. قوه آن شی که بعداً می خواهد موجود شود در این ماده باید باشد تا بعداً آن شی موجود شود و قوه که استعداد است از بین برود و آن شی که فعلیت است به جای آن بیاید مثلاً نطفه می خواهد انسان شود قبل از آمدن صورت انسان باید قوه انسان در این نطفه باشد و بعداً صورت به این نطفه افاضه می شود و این نطفه این صورت را می گیرد و آن قوه که استعداد بوده، باطل می شود. هر جا که قوه باشد باید ماده باشد.

پس خلا اگر موجودی بالقوه است باید ماده داشته باشد یعنی بُعد که شما از آن تعبیر به خلا می کنید باید ماده داشته باشد یعنی صورت جسمیه باید ماده داشته باشد و اگر صورت جسمیه، ماده داشته باشد جسم می شود و لازم می آید که خلا، جسم باشد.

این در صورتی بود که با آمدن متمکن و ملا، خلا باطل شود.

اما اگر با آمدن ملا، خلا باطل نشود یعنی خلا بُعدی است که جسم را می پذیرد و خودش باطل نمی شود در این صورت، خلا یک بُعد می شود و ملا بُعد دیگر می شود و بُعدی را که ملا است در بُعدی که خلا است وارد می کنیم و خلا باقی می ماند و لازم می آید که دو بُعد در یکدیگر تداخل کنند. و تداخل بُعدین باطل است.

توضیح عبارت:

(و ایضا)

دلیل سوم بر بطلان خلا است

(ان كان خلا فلا یخلو اما ان یدخله الملا او لا یدخله)

(كان) تامه است.

ترجمه: اگر خلا وجود داشته باشد یا اینکه خلا، چیزی است که ملا داخل آن می شود یا خلا چیزی است که ملا داخلش نمی شود.

فرض دوم را اصلا مطرح نمی کند (فقط در همین عبارت به آن اشاره کرد) چون واضح البطلان است و با نظر خود اصحاب خلا- نمی سازد چون آنها معتقدند که ملا داخل خلا می شود و ما هم اعتقاد داریم که اگر خلا داشتیم ملا را می توان در آن داخل کرد لذا به این فرض نمی پردازد چون هر دو گروه به این مطلب توافق دارند.

ص: ۶۶۸

(و ان دخله الملا فلا يخلو اما ان يبقی بعد الخلا مع المداخله موجوداً او معدوما)

در نسخه ای (فان دخله) با فاء آمده چون بعد از این تشقیق که درست کرد شق اول را باید با فاء شروع کند. و شق دوم را با واو می آورند.

ترجمه: اگر ملا بتواند داخل خلا شود دو حالت پیدا می کند.

یا بعد خلا بعد از مداخله با ملا، موجودی می ماند یا معدوم می شود.

(فان کان معدوما فلا يجوز ان سيموه مكانا)

اگر خلا بعد از وارد شدن ملا، معدوم باشد. (شق دیگر که موجود بودن خلا باشد را در خط ۲۰ همین صفحه با عبارت و ان کان یبقی مع المداخله بیان می کند) نباید آن را مکان بنامند چون معدوم که مکان نیست به عبارت دیگر مکان با ورود متمکن که معدوم نمی شود پس نباید خلا را مکان بنامند. کلّ فضای داخل کاسه را نباید مکان بنامند بلکه باید بگویند مکان، قسمت نهایی این خلا است که به کاسه وصل شده است البته استاد در هنگام توضیح دادن طور دیگر فرمودند که به کاسه وصل نکردند بلکه فاصله بین این ملا و کاسه را خلاء نهایی قرار دادند و این، برای تصویر کردن بود والا در واقع اینگونه اتفاق نمی افتد زیرا آب را وقتی داخل کاسه می ریزی فاصله بین جداره و آب باقی نمی ماند تا آن را مکان قرار بدهیم والا واقعت این است که نهایت آن خلا که به کاسه چسبیده است را مکان می گویند و در واقع خود جداره کاسه، چسبیده است را مکان می گویند و در واقع خود جداره ی کاسه مکان می شوند. که به حرف مصنف بر می گردد که جداره ی کاسه را مکان می گیرد.

ص: ۶۶۹

ولی ما ناچاریم طبق قائلین به خلا، مکانی را که نهایت آن، خلا است قائل شویم و نهایت خلا در تصویری که استاد فرمودند خلا مختصری بود ولی در واقع، خلا باقی نمی ماند. فضای کاسه را آب کاملاً پر می کند.

ترجمه: آن معدوم را که نمی توانند مکان بنامند.

(بل یكون المكان هو ما يحيط بالجسم من الخلا المقارن له)

(من الخلا) بیان برای (ما يحيط) است.

مکان، خلا مقارن با جسم است که به جسم احاطه کرده است این بیان، همان خلای است که در توضیح دادن، به آن اشاره کردیم ولی واقعاً با فرض اینها، این خلا هم باقی نمانده ولی مصنف دارد آن را درست می کند و می گوید مکان، آن است.

(و ذلك لانه في ذلك لا غير)

(ذلك) اشاره به ما بعد (بل) دارد یعنی اشاره به (يكون المكان ... المقارن له) دارد ضمیر در (لانه) به جسم برمی گردد. (فی ذلك) اشاره به «ما» در (ما يحيط) دارد.

ترجمه: اینکه می گوییم مکان این است به خاطر این است که جسم، در آن (ما يحيط) است و در جای دیگر نیست.

(اذ قد عدم ما بين ذلك من بعد الخلا)

چرا در آن غیر نیست. و در (ما يحيط) است.

زیرا بنا بر فرضی که ما الان مطرح می کنیم ما بین ما يحيط (که آن فضای خالی درون کاسه است) که آن ما بین، عبارت از بُعد خلا است معدوم شده و معدوم که مکان نیست پس آن را نمی توان مکان قرار داد پس (ما يحيط) را باید مکان قرار داد. و (ما يحيط) انتهاء خلا است. پس انتها خلا را باید مکان قرار بدهیم نه خود خلا را یعنی انتها خلا آن جداره کاسه است نه خلای که ما فرض می کنیم چون آن خلا پر شده. فضای درون کاسه پر شد و معدوم شده و مکان، معدوم نمی شود و موجود است. آن که موجود است انتهاء این خلا و اطراف این خلا است و اطراف خلا یعنی جداره کاسه که باقی است.

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۲۶ سطر ۱۴

موضوع: ادامه دلیسوم بر بطلان خلا

دو دلیل می آورد که باید نهایت خلا مکان باشد.

دلیل اول: می گوئیم نهایت خلا، خاصیت مکان را دارد یعنی آن خاصه ای که برای مکان ذکر کردیم در نهایت خلا می یابیم پس حکم می کنیم که نهایت خلا، مکان است.

خاصه مکان این است که اگر متمکن از مکان، حرکت کند و از مکان جدا شود و مکان، آماده شود که جانشین این متمکن را بپذیرد. هر متمکن می تواند از مکان خودش مفارقت کند مگر اینکه موانع باشد مثل فلک که نمی تواند از مکان خودش بیرون بیاید ولی اگر مانع در کار نباشد هر متمکنی می تواند از مکان بیرون بیاید و مفارقت کند و بعد از مفارقت کردن مکان، آماده است که متمکن دیگر را به جای متمکن اول بپذیرد. این، خاصیت مکان است که آن را در نهایت خلا می توان یافت. آب را اگر ملاحظه کنی می بینی که متمکن در نهایت خلا است (یعنی در این کاسه ای که خالی بوده و الان به توسط آب پر شده در نهایت این خلا که مکان آب است این خاصیت را می یابیم که متمکن (یعنی آب) می تواند از آن مفارقت کند و بعد از مفارقت، می تواند جانشینی برای آب در این کاسه واقع شود و مکان متمکن اول را که همان نهایت الخلا است را پر کند و چون خاصیت مکان در آن است پس حکم می کنیم که نهایت الخلا مکان است نه اینکه خود خلا مکان باشد چون اگر خود خلا مکان بود که باطل نمی شد در حالی که معدوم شده پس معلوم می شود که مکان نیست.

ص: ۶۷۱

توضیح عبارت

(و لا یكون ایضا جمیع ذلك بل نهایتہ التي تلی المتمکن)

ضمیر در (لا یكون) به مکان برمی گردد. تمام آنچه که احاطه به جسم متمکن دارد، مکان نیست.

(بل نهایتہ) یعنی بلکه نهایت آن (ما یحیط به الجسم) که به متمکن چسبیده است. و آن در مثال ما عبارت از جداره کاسه است یعنی آن سطح حاوی که این آب را در بر گرفته پس تمام خلا نتوانست مکان باشد چون معدوم شد. این مطلبی است بلکه ما یحیط به الجسم مکان است. تا اینجا را دیروز گفتیم اما الان می گوئیم آن ما یحیط به الجسم هم نمی تواند مکان باشد بلکه نهایت آن ما یحیط که تماس با متمکن دارد آن، مکان است. پس سه تا احتمال بود ۱- خلا مکان باشد ۲- ما یحیط به الجسم که من الخلا- است مکان باشد ۳- ما یحیط، مکان نباشد بلکه نهایت ما یحیط که به متمکن چسبیده، مکان

باشد. دیروز، احتمال اول را باطل کردیم و گفتیم همه خلا که معدوم شده و مکان معدوم نمی شود پس همه خلا نمی تواند مکان باشد. امروز هم با عبارت (و لا یكون) گفتیم (ما یحیط به الجسم من الخلا) هم نمی تواند مکان باشد. حال نتیجه می گیریم که نهایت ما یحیط به الجسم که تماس با جسم متمکن دارد را مکان می گیریم. و دو دلیل بر حقانیت آن اقامه می کنیم.

ترجمه: و جمیع ما یحیط، مکان نمی باشد همانطور که جمیع خلا نبود، جمیع ما یحیط هم نیست بلکه نهایت این ما یحیط که به متمکن چسبیده مکان است.

ص: ۶۷۲



(لان جميع ذلك لو توهم معدوماً الا هذا الطرف)

این عبارت، دلیل اول است و بیان می کند که خاصیت مکان برای نهایت محیط وجود دارد پس نهایت (ما محیط) می تواند مکان باشد.

ترجمه: جميع ما يحيط را اگر معدوم بگیری مگر آن طرف را یعنی بگویی، خلاصه که معدوم شد و ما محیط به الجسم را هم معدوم فرض کن و فقط نهایت و طرف این ما محیط را موجود فرض کنی می بینیم که متمکن می تواند از این نهایت، مفارقت کند و جای خودش را به متمکن دیگر بدهد و این، خاصیت مکان است پس نهایت المحيط که این خاصیت را دارد مکان است.

(لکان المتمکن فی شیء ان یحرک فارقه مهیناً لعاقب یخلفه)

(ان) را باید به کسره بخوانی

مصنف دو صورت می تواند حرف بزند.

۱\_ خاصیت مکان را فقط در همین نهایت ما محیط وارد کند و ثابت کند.

۲\_ خاصیت مکان را به طور کلی بگوید و به نهایت ما محیط اختصاص ندهد و ما تطبیق بر نهایت ما محیط کنیم. مصنف راه اول را که راه آسانی است نمی رود یعنی کبرایی را که عبارت از خاصیت مکان است بر نهایت ما محیط، تطبیق نمی کند بلکه خود کبری را می آورد و تطبیقش را به ما واگذار می کند.

محشین در اینجا، مراد از (شی) را عبارت از بُعد خلا گرفتند.

این عبارت مصنف، خاصیت کلی مکان را بیان می کند. ضمیر در (فارقه) به (شی) برمی گردد که شیء عبارت از مکان است.

ص: ۶۷۳

ترجمه: متمکن در یک شیء اگر حرکت داده شود با آن شیء مفارقت می کند (و از آن مکان مفارقت می کند) اما در حالی که آن مکان آماده شده برای جسمی که عقب این متمکن بیاید که جانشین این متمکن می شود. یعنی مکان بعد از خالی شدن از این متمکن، آماده می شود برای اینکه جسمی که عقب این متمکن می آید و جانشین این متمکن می شود. این خاصیت مکان است که هر مکانی ممکن است که متمکن از او مفارقت کند و او را آماده سازد که جسم دیگری جانشین آن متمکن می شود و مکان را پر کند. این، قانون و خاصیت مکان است که در نهایت بُعد الخلا حاصل است و اگر این خاصیت در نهایت بُعد الخلا حاصل است پس آن نهایت، مکان است.

توضیح مطالب:

و ایضا ماوراء ذلک:

دلیل دوم بر این که مکان، عبارت از نهایت بُعد الخلا است نه این که عبارت از خلا باشد.

می توان (من) در (من الخلا) را بیاینه بگیریم و به تبعیض کار نداشته باشیم یعنی مکان، خلائی است که جسم است و بحث نوار باریک که احتمال دوم بود را نمی اوریم بلکه می گوییم خلائی که محیط به جسم است مکان برای جسم می شود که آن خلا باطل نشده. آن خلائی که فضای داخل کاسه بود با آمدن ملا باطل شده اما خلائی که محیط به جسم است باطل نشده و آن را مکان بگیریم، نگوئید بعض از خلائی که پر شده مکان است چون باطل شده بلکه بگوئید خلائی که این جسم را احاطه کرده آن، مکان جسم است.

ص: ۶۷۴

حال وارد دلیل دوم می شویم:

ملاحظه کنید که کاسه ای داریم که خالی است حال این کاسه را پر از آب می کنیم و خلا، پر می شود و معدوم می شود. سپس نهایت آن خلائی که پر شده به نظر ما مکان است. خلائی که محیط به این کاسه است (نه نواری که درون کاسه است بلکه خلا بیرون کاسه را لحاظ کن) مکان آب نیست. پس خلائی که پر شد مکان آب نیست. این واضح است. خلائی که هم الان به کاسه احاطه دارد و در نتیجه به آب احاطه دارد آن هم مکان آب نیست به دلیل دوّمی که الان می گوئیم.

به خاطر اینکه در آن (ما محیط) اجسام دیگر هم می توانند بیایند ولی در مکان یک متمکن، اجسام دیگر نمی توانند بیایند. پس مکان این آب، آن (ما محیط) نیست بلکه مکان آب باید داخل کاسه باشد و تا وقتی آب در کاسه موجود است چیز دیگری نمی تواند درون کاسه بیاید اما اگر (ما محیط) یعنی خلائی که به کاسه و آب احاطه کرده را بخواهید مکان آب قرار بدهید می گوئیم که در آن خلا هم می توان اجسام دیگر قرار داد و لذا نمی توان (ما محیط) را که جای اجسام دیگر می تواند باشد جای آب قرار بدهی. چون مکان آب، مخصوص خود آب است و چیز دیگر در آنجا جا نمی گیرد پس نباید (ما محیط) را که می تواند مکان برای اجسام دیگر باشد مکان برای آب قرار بدهی.

توضیح عبارت:

(و ایضا ماوراء ذلک قد تسکنه اجسام کثیره)

ص: ۶۷۵

(ما وراء ذلك) یعنی ماوراء نهاییه الخلاء و خلاء عبارت بود از فضای داخل کاسه و ماوراء آن، خلایفی است که محیط به این کاسه می باشد.

ترجمه: ماوراء نهاییه الخلاء (که آن خلاء محیط به کاسه است) اجسام کثیره می تواند در آنجا قرار بگیرد و ساکن شود در حالی که جسم دیگری با وجود متمکن نمی تواند مکان را پر کند. متمکن را باید خالی کنی تا جسم دیگری جای آن بیاید. با وجود متمکن نمی توانی مکان متمکن را پر کنی سپس اطراف کاسه را که خالی است نمی توانی مکان آب قرار بدهی زیرا با وجود آب می توانی آن خالی ها را پر کنی.

خلاصه مطلب این شد که سه تا فرض درست شد:

۱\_ خلایفی که الان اشغال شده.

۲\_ خلایفی که محیط به این جسم متمکن است.

۳\_ نهایت خلایفی که اشغال شده (نه نهایت خلایفی که احاطه دارد)

آن خلاء محیط را در ابتدای بحث گفتم مراد آن است که بین دیواره کاسه و آب است ولی بعداً بیان کردیم که خلاء محیط، مراد آن خلایفی است که در اطراف کاسه است و مقارن با جسم و احاطه به جسم دارد.

(و مع ذلك فان كان هذا البعد تاره يعدم و تاره يوجد فيكون تاره بالقوه و تاره بالفعل)

از اینجا که اشکال دوم را بیان می کند.

اشکال دوم بر این فرض است که خلا بتواند ملا را بپذیرد و با پذیرش ملا، معدوم شود که این فرض دو اشکال داشت. یک اشکال این بود که مکان با آمدن متمکن معدوم نمی شود ولی شما خلا را که مکان گرفتید می گوئید با آمدن ملا معدوم می شود پس معلوم می شود خلاء مکان نیست و در واقع موجود نیست.

ص: ۶۷۶

اشکال دوم این است که این خلا که الان شما به وسیله ملا پر می کنید می گوئید گاهی موجود است و گاهی معدوم است. وقتی که پر می شود می گوئید معدوم است و وقتی که پر نشده و ملا در آن داخل نشده می گوئید موجود است.

این مقدمه اول بود. حال مقدمه دوم این است که هر گاه چیزی بالقوه موجود بود باید در آن هنگام که بالقوه موجود است ماده ای داشته باشد که قوه آن را حمل کند و بعداً که آن شی، بالفعل موجود شد قوه اش باطل شود مثل نطفه که بالقوه انسان است و باید قوه و استعداد انسان بودن را حمل کند سپس که صورت انسانی به این نطفه داده شد استعداد و قوه باطل شود. این، قانون هر بالقوه ای است که باید در زمانی که بالقوه است قبل از بالفعل شدن باید ماده داشته باشد و ماده، قوه و استعداد او را حمل کند. اگر اینگونه است این قانون در هر بالقوه ای جاری است. شما الان مدعی شدید که خلا می تواند بالقوه و می تواند بالفعل موجود باشد و آن وقت که بالقوه موجود است باید ماده داشته باشد و آن ماده، این قوه را حمل کند و سپس که بالفعل موجود می شود قوه باطل می شود اما ماده باطل نمی شود پس باز هم ماده را دارد بنابراین خلا دائماً دارای ماده می شود هم در آن وقتی که بالفعل موجود است دارای ماده است هم آن وقتی که بالفعل موجود است دارای ماده است پس خلا، دارای ماده است. پس اگر خلا-بُعدی دارای ماده باشد می گوئیم بُعدِ دارای ماده، جسم است (یعنی قابل اشاره حسی می شود) و لازم می آید که خلا جسم باشد و شما معتقدید که خلا جسم نیست.

ترجمه: علاوه بر این اشکالی که کردیم در این فرض (اشکال این بود که لازم می آید که خلا، مکان نباشد در حالی که شما خلا را مکان می دانید) اگر این بُعد (یعنی بُعد مفارق که همان خلا است) گاهی معدوم می شود (وقتی که ملا آن را پر کند) و گاهی موجود باشد (وقتی که ملا آن را پر نکند) و این بُعد، گاهی بالقوه است (و آن زمانی است که معدوم باشد) و گاهی بالفعل است (و آن زمانی است که موجود باشد)

(و کل ما کان کذلک فانّ کونه بالقوه معنی موجود قبل وجوده فی طبیعۀ قابلہ لوجوده)

حال کبرای کلی می آورد و می گوید هر شیئی که این چنین باشد (یعنی گاهی بالقوه باشد و گاهی بالفعل باشد) بالقوه بودن خلا، معنایی است که موجود است قبل از وجود خلا (یعنی بالقوه بودن خلا قبل از وجود خلا برای خلا حاصل است پس قبل از وجود خلا، این صفت برای آن است اما این صفت در کجا است؟ به خلا که نجسیده چون خلا هنوز نیامده، پس باید به ماده خلا بچسبد و لذا باید قبل از آمدن خلا ماده ای وجود داشته باشد که این وصفِ خلا در آن ماده قرار بگیرد. (مراد از این وصف، بالقوه بودن است).

ترجمه: بودن خلا- بالقوه، معنایی موجود است که قبل از وجود خلا موجود است. اما در کجا موجود است؟ در طبیعتی که آن طبیعت، قابل وجود خلا است (مراد از طبیعت، همان ماده است. «فی طبیعۀ» متعلق به «موجود» است نه به «وجود»).

(و لیسلم الطبیعیون هذا علی سبیل الاصل الموضوع)

ممکن است این کسانی که با آنها حرف می‌زنیم این قانون را قبول نداشته باشند. مصنف می‌فرماید که این قانون را در جای خودش اثبات می‌کنیم و الان به این گروه می‌گوییم به عنوان اصل مسلّم بپذیرید تا بعداً آن را اثبات کنیم. در جای خودش اثبات می‌کنند که هر بالقوه ای باید قبل از وجودش ماده داشته باشند.

ترجمه: باید طبیعیون این قانون را قبول کنند به عنوان اصل موضوعی (هذا) یعنی (کلّ ما کان كذلك) که همان کبرای کلی بود.

(فیکون الخلا مولفا من بُعد و ماده تتصوّر بذلك البعد فیصیر ذاوضع و یکون الیه اشاره و هذا هو الجسم فیکون الخلا جسما)

دو مطلب بیان کرد: ۱- صغری: این بُعد گاهی معدوم می‌شود و گاهی موجود می‌شود یعنی گاهی بالقوه و گاهی بالفعل است ۲- کبری: هر چیزی که بالقوه دارد پس ماده دارد ۳- نتیجه: که با همین عبارت بیان می‌کند که لازم می‌آید که خلا، مرکب از بُعد (که همان خلا و بُعد مفارق است) و ماده ای که این بُعد، صورت آن می‌شود. (ماده و صورتی داریم و ماده و صورت، جسم است پس خلا جسم می‌شود).

(فیصیر) یعنی این بُعد و خلا صاحب اشاره حسیه می‌شود.

(و یکون الیه) عطف تفسیر بر (فیصیر ذا وضع) است.

(و هذا) چیزی که به آن اشاره می‌شود و صاحب وضع است جسم است.

(فیکون الخلا) نتیجه این می‌شود که خلا جسم است.

(و ان كان يبقی مع المداخله فيكون بُعد يدخل في بُعد و هذا قد ابطالنا امكانه)

شق دوم است. این جمله عطف بر (فان كان معدوما) در سطر ۱۳ است اگر خلا با مداخله ملا باقی بماند و معدوم نشود (این، فرض سوم از سه فرضی بود که بیان کردیم) اشکالش این است که لازم می آید بُعد ملا داخل در بُعد خلا شود و این، تداخل بُعدین است.

(هذا) اینکه بُعدی در بُعدی داخل شود، امکان این را باطل کردیم و ثابت کردیم که تداخل بُعدین باطل است.

صفحه ۱۲۷ سطر اول

موضوع: دلیل چهارم بر بطلان خلا

خلاصه دلیل چهارم این است که در خلا، حرکت اتفاق نمی افتد.

سکون هم اتفاق نمی افتد. در حالی که در هر مکانی هم حرکت در آن اتفاق می افتد هم سکون اتفاق می افتد پس خلا مکان نیست. و اگر خلا مکان نباشد با توجه به اینکه اصحاب خلا، خلا را مکان می دانند اگر ما مکانی به نام خلا نداشته باشیم اصلاً خلا نخواهیم داشت و ثابت می شود که خلا نیست. این، کل استدلال بود توضیح استدلال اقتضا می کند که ما ثابت کنیم در خلا- حرکت و سکون نیست. اما مقدمه دوم که می گفت در مکان، حرکت و سکون است احتیاج به اثبات ندارد و همه می دانیم که آن صحیح است و شی می تواند در مکان حرکت کند و از مکان مفارقت کند و می تواند ساکن باشد و مکان را اشغال کند.

اما اینکه در خلا، حرکت و سکون نیست نیاز به اثبات دارد.

ص: ۶۸۰



حرکت دو قسم است.

۱\_ حرکت طبیعی که دو قسم می شود الف: مستدیر ب: مستقیم

۲\_ حرکت قسری

هر سه حرکت را باید نفی کنیم و ثابت کنیم در خلا- که حرکت مستدیر طبیعی و حرکت مستقیم طبیعی و حرکت قسری نیست. بعداً هم ثابت کنیم که در خلا سکون هم نیست. ۴ مطلب را باید ثابت کنیم لذا این استدلال، استدلال طولانی است که حدود ۸ صفحه طول می کشد.

نکته: حرکت طبیعی یعنی حرکتی که به مقتضای طبیعت شی باشد حال آن حرکتی که به مقتضای طبیعت شی است گاهی مستدیر است مثل حرکت فلک و گاهی مستقیم است مثل حرکت سنگی که از بالا به سمت پایین می آید. حرکت هر دو طبیعی است و قسری نیست. کسی فلک و سنگ را حرکت نمی دهد. سنگ را که به سمت بالا می بریم حرکتش قسری است ولی وقتی به سمت پایین می آید طبیعی است. حرکت طبیعی به دو قسم مستدیر و مستقیم می شود. البته حرکت قسری هم به این دو قسم تقسیم می شود ولی ما آن را تقسیم نمی کنیم چون وقتی گفتیم حرکت قسری یعنی قاسری این را ایجاد می کند چه می خواهد حرکت مستدیر باشد چه حرکت مستقیم باشد. حرکت قسری را که نفی کردیم هم مستدیر هم مستقیم نفی می شود. حرکت فلک را می گویند حرکت ارادی است و مصنف در یکی از فصل های کتاب النجاه می گوید در عین این که ارادی است طبیعی است اما طبیعی به چه معنی است در آنجا بیان کرده و فرموده که طبیعی یعنی قاسری بر آن، وارد نمی کند ولو ارادی باشد. یعنی به اقتضای طبیعت خودش است منتهی طبیعت که گفته می شود در موجودات مادی گفته می شود اما در موجودات غیر مادی، طبع و طباع گفته می شود مثلاً- می گوئیم طبع یا طباع نفس. اما طبیعت را در مادیات و عناصر بکار می بریم.

ص: ۶۸۱

(و نقول: انه لا يجوز ان يكون في الخلا حركة و لا سکون)

این، مقدمه اول است یعنی جایز نیست که در خلا، حرکت و سکون باشد.

(کل مکان فیه حرکت و سکون فالخلا لیس بمکان)

این، مقدمه دوم است. قیاس اقترانی به شکل ثانی است. که حد وسط، محمول در هر دو است. و مقدمه اول سلبی است و مقدمه دوم ایجابی است و شرایط انتاج را دارد و نتیجه می دهد که خلا مکان نیست.

استدلال همین مقدار است اما بقیه مطالب که حدود ۸ صفحه است اثبات مقدمه اول است.

(و اما انه لا حرکت فیه فان کل حرکت اما قسریه و اما طبیعیه)

(اما) باید به فتح خوانده شود.

اما اینکه حرکتی در خلا- نیست به این دلیل است که هر حرکتی، یا قسری یا طبیعی است بیان اینکه سکون در خلا نیست در صفحه ۱۳۴ سطر ۴ می فرماید (فنقول و لا سکون فیه ذلک) و تا سطر ۶ ادامه می یابد.

اما اینکه حرکت قسری در خلا نیست در صفحه ۱۳۲ سطر ۷ می فرماید (فنقول و لا سکون فیه) و تا سطر ۱۶ ادامه می یابد. اما اینکه حرکت قسری در خلا نیست در صفحه ۱۳۲ سطر ۷ می آید (نقول و لا حرکت قسریه و ذلک)

اما اینکه حرکت طبیعی مستدیر در خلا نیست از صفحه ۱۲۷ سطر ۳ می فرماید (لأنها اما ان تكون مستدیره)

اما اینکه حرکت طبیعی مستقیم در خلا نیست از صفحه ۱۲۷ سطر ۱۹ می فرماید (و نقول و لا حرکت طبیعیه مستقیمه)

(و نقول ان الخلا لا تكون فيه حركة طبيعيه و ذلك لانها اما ان تكون مستديره و اما ان تكون مستقيمه)

(ذلك) اینکه حرکت طبیعی در خلا نیست به خاطر این است.

(لأنها) یعنی حرکت طبیعی.

## دلیل چهارم بر بطلان خلا (چرا در خلا حرکت مستدیر وجود ندارد) ۹۲/۰۱/۱۲

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۲۷ سطر ۳ قوله لا يجوز

موضوع: دلیل چهارم بر بطلان خلا (چرا در خلا حرکت مستدیر وجود ندارد)

نکته: قبل از شروع بحث، مطلبی که مربوط به جلسه دیروز است را بیان می کنیم. در جلسه قبل بخشی از مباحث را اصلاح کردیم الان در تایید آن اصلاح، مطالبی را بیان می کنیم. در فرضی که ملا بتواند وارد خلا شود و با دخول ملا، خلا معدوم شود سه امر و سه شی را موجود فرض کردیم.

۱\_ خلائی که به وسیله آن جسم پر می شود مثلاً کاسه ای داشتیم که داخل آن خالی بود و آب درون آن می ریختیم این آب که ملا بود خلاء درون کاسه را پر می کرد.

۲\_ نهایت همین خلا- بود که اشتباهاً عبارت از یک خلا دیگری گرفتیم که از آن تعبیر به نوار باریکی از خلا که بین آب و دیواره کاسه است کردیم، و اشاره کردیم که این احتمال، احتمال درستی نیست و این احتمال را هم نفی کردیم.

نهایت این خلا، عبارت از دیواره های کاسه است که خلا درون کاسه در آنجا تمام می شود.

۳\_ خلا دیگری است که این جسم (یعنی آب) آن را پر نکرده بلکه مثلاً بیرون کاسه است این خلائی بود که در ابتدای بحث تصویر آن را نکردیم و در وسط بحث تصویر کردیم و مراد، نوار باریک از خلا نیست یعنی خلائی که غیر از خلا درون کاسه است مثل خلائی بیرون کاسه است.

ص: ۶۸۳

این سه فرض را مطرح کردیم و گفتیم آن خلا که به وسیله ملا پر شده مکان نیست چون به قول شما، به حسب فرض، معدوم شده و با آمدن متمکن، مکان معدوم نمی شود پس این، مکان نیست. و گفتیم خلاء بیرون هم مکان نیست چون در عین اینکه آب، درون کاسه است می توانیم جسم دیگر را درون آن خلا وارد کنیم پس نمی توان گفت مکان آب است چون اگر مکان آب باشد غیر آب نمی تواند وارد شود در حالی که در آن خلا، جسم دیگر وارد می شود پس مکان آب همان امر دوم است یعنی انتها و نهایت آن خلائی که پر شده و آن انتهای خلائی که پر شده همان دیواره کاسه است که همان سطح حاوی

است که مصنف به آن قائل است.

اما چرا مطلب را دوباره تکرار کردیم چون یک کلمه از عبارت مصنف در صفحه ۱۲۶ سطر ۱۴ را توضیح نداده بودیم و آن کلمه (المقارن له) است. حال در توضیح آن می گوییم:

دو خلا پیدا کردیم ۱- خلا- درون کاسه ۲- خلا- بیرون کاسه که وسط این دو خلا، جداره کاسه است که هم نهایت خلا درون کاسه است و هم نهایت خلا- بیرون کاسه است یعنی سطح حاوی نهایت برای هر دو خلا است اما خلاءها با هم فرق دارند. یک خلا، معدوم شد و آن، خلا درون کاسه است و دیگر مقارن جسم نیست چون ملا (مثلا آب) آمده و آن را معدوم کرده اما خلای که بیرون کاسه است مقارن با جسم است.

ص: ۶۸۴

پس دو گونه خلا- داریم ۱- خلائى که معدوم شده ۲- خلائى که مقارن با جسم باقى مانده است. اين توضيحاتى که داديم  
برای کلمه (المقارن له) بود.

(من) در عبارت (من الخلا- المقارن له) را نشویّه نگیرید بلکه بیانیه بگیرید یعنی آن که احاطه به جسم دارد عبارت از خلا  
مقارن است چون خلا داخل کاسه معدوم شد. خلا دیگری است که الان جسم را احاطه کرده و الان بیرون کاسه است، جداره  
کاسه را هم ندیده بگیرید. البته در واقع آنچه که جسم را احاطه کرده جداره کاسه است جداره کاسه را حضم قبول نمی کند  
زیرا ما معتقد هستیم که سطح حاوی داریم ما با زبان حضم می خواهیم با حضم حرف بزیم لذا می گوئیم که آن خلا بیرون،  
جسم را احاطه کرده نمی گوئیم کاسه احاطه کرده یا سطح حاوی احاطه کرده. پس این که می گوئیم آن خلا بیرون احاطه  
کرده است یعنی نهایت خلا بیرون، جسم را احاطه کرده. ما با زبان خودمان که حرف زدیم جداره کاسه جسم را احاطه کرده  
و آن را مکان گرفتیم اما اگر به زبان خصم حرف بزیم جداره کاسه را مکان نمی گیریم آن خلائى که به جداره کاسه از  
بیرون چسبیده را مکان قرار می دهیم. پس یکبار می گوئیم مکان عبارت از خلا درون کاسه است که این را قبول نکردیم و  
گفتیم که معدوم شده. یکبار می گوئیم مکان این آب عبارت از خلا بیرون کاسه است که آب را احاطه کرده است این را هم  
گفتیم نمی شود چون جسم های دیگر جای آن می توانند بیایند و مکان آب را جسم دیگر نمی تواند پر کند در حالی که  
مکان آب را جسم دیگر پر می کند.

اما بحث امروز ادامه دلیل چهار بر بطلان خلا است بیان کردیم که دلیل چهارم از دو مقدمه تشکیل شده است.

صغری: در خلا، حرکت و سکون اتفاق نمی افتد.

کبری: در مکان، حرکت و سکون اتفاق می افتد.

نتیجه: خلا، مکان نیست و چون خلا را آنها به عنوان مکان بودن موجود می دانند لذا اگر مکان بودن خلا را نفی کنیم وجود خلا نفی می شود.

مقدمه دوم روشن است زیرا مکان، چیزی است که متمکن از آن مفارقت می کند و اگر مفارقت کرد حرکت در مکان اتفاق افتاده و اگر مفارقت نکرد سکون در مکان اتفاق افتاده است.

اما حرکت سه قسم است ۱\_ حرکت طبیعی مستدیر که الان وارد آن می شویم ۲\_ حرکت طبیعی مستقیم ۳\_ حرکت قسری. ما باید هر سه حرکت را نفی کنیم و در پایان، سکون را هم نفی کنیم تا مقدمه اول اثبات شود. حال می خواهیم وارد نفی حرکت مستدیر شویم.

مصنف دلیل می آورد که آن دلیل، متوقف بر عدم تناهی بُعد است لذا در خط اول در این دلیل که می خوانیم مصنف تلاش می کند که عدم تناهی بُعد را درست کند و می گوید اگر خلا است باید عدم تناهی بُعد باشد و اگر عدم تناهی بُعد باشد وارد استدلال می شود و ثابت می کند در این بُعد نامتناهی، حرکت مستدیر محال است.

مصنف استحالة حرکت را در بُعد نامتناهی درست می کند نه در خلاء خاص، یعنی خود خلا اقتضا نمی کند که حرکت مستدیر وجود نداشته باشد بلکه چون خلاء مستلزم عدم تناهی است به بیانی که می گوییم حرکت مستدیر در خلا نفی می شود. اگر ما ملاء نامتناهی هم داشتیم حرکت مستدیر هم در آن نفی می شد فرقی نمی کند. چون اگر بُعد نامتناهی داشته باشیم (چه خلاء باشد چه ملا باشد) حرکت مستدیر در آن نفی می شود. مصنف الان بیان می کند که اگر خلا داشتیم بُعد نامتناهی داریم و وقتی بُعد نامتناهی داشتیم حرکت مستدیر در بُعد نامتناهی محال است نتیجه می گیریم که حرکت مستدیر در خلا که مستلزم بُعد نامتناهی است محال است.

اما مصنف چگونه خلا را مستلزم بُعد نامتناهی می کند؟ روشن شد که چرا مصنف ابتدا وارد می شود و عدم تناهی خلا یا بُعد مشتمل بر خلا را اثبات می کند؟ چون دلیل متوقف بر این است که بُعد نامتناهی داشته باشیم تا بعدا بتوانیم حرکت مستدیر را نفی کنیم لذا مصنف وارد این بحث می شود.

اما چگونه خلا مستلزم بُعد نامتناهی است؟

مصنف می فرماید خلا را اگر رها کنی و به جایی منتهی نکنی همینطور ادامه می یابد و نامتناهی می شود. اگر بخواهید خلا را متناهی کنید باید به ملا منتهی کنید. آن ملا هم باید نامتناهی باشد زیرا می خواهیم خلا را منتهی کنیم. اگر این ملا متناهی نباشد پشت این ملا، دوباره خلا می آید و فرض اینکه گفتیم خلا منتهی شد به ملا، باطل می شود لذا باید ملا را متناهی کنیم و خلا را منتهی به ملا کنیم در این صورت ملا تا بی نهایت می رود.

پس یا خلا نامتناهی می شود (اگر ملا نداشته باشیم) یا خلا منتهی به ملا می شود و ملا نامتناهی می شود. در هر صورت، بُعد نامتناهی پیدا می شود. اما اگر طبق نظر مصنف خلا را قائل نشدیم چنانکه قائل نشدیم و همانطور که گفتیم جهان، عبارت از ۴ کره عناصر و ۹ فلک است و بعد از فلک نهم، لاخلا و لاملا است پس جهان همین مقدار متناهی می شود و بُعد نامتناهی نخواهیم داشت. اما اگر خلا را قایل شدیم بُعد نامتناهی پیدا می شود حال یا خود خلا- بُعد نامتناهی می شود یا ملا بُعد نامتناهی می شود. بعد از اینکه بُعد نامتناهی را درست می کند دلیل را شروع می کند.

(و لا يجوز ان تكون في الخلا حرکه مستديره)

(تكون) تامه است یعنی جایز نیست که در خلا حرکت مستدیره تحقق پیدا کند.

(و ذلك لان الخلا من شانه ان لا يقف و لا يفنى الا ان يكون وراءه جسم غير متناه)

(ذلك) یعنی عدم جواز به خاطر این است.

ترجمه: شان خلا این است که متوقف و فانی نمی شود مگر اینکه وراء آن، جسم باشد و آن جسم، غیرمتناهی باشد. (لفظ غیر متناه، صفت برای جسم است)

(فذلك الجسم يمنع ان يمتد الى غير النهايه)

بعد از کلمه (فذلك الجسم) خوب است که حاشیه ای بزنیم و بگوییم (فذلك الجسم لا نفس الخلا يمنع) یعنی این جسم است که نمی گذارد خلا تا بی نهایت برود. ضمیر مفعولی در (يمنعه) به خلا و ضمیر فاعلی به جسم برمی گردد یعنی این جسم است که منع می کند خلا را از اینکه امتداد تا بی نهایت پیدا کند. اگر این جسم نبود خود خلا مانع از امتداد نبود و تا بی نهایت می رفت. پس در هر صورت ما بعد نامتناهی پیدا کردیم.

توضیح صفحه ۱۲۷ سطر ۵

تا اینجا مصنف زمینه را برای ورود دلیل باز کرد حال دلیل را بیان می کند دلیل، دلیلی است که برای تناهی ابعاد اقامه می شود و اسم آن، برهان مسامته است. البته برهان موازات هم می گویند. (توضیح بیشتر نامگذاری این برهان به برهان موازات را در آخر بحث بیان می کنیم)



مصنف دلیل را بیان می کند و شکلی را تصویر می کند که باید در نسخه کتاب باشد زیرا مصنف به یک دایره اشاره می کند پس معلوم است که آن دایره را کشیده است لذا ما آن دایره را رسم می کنیم

به این صورت

می گوییم: در خلا- دایره ای را فرض می کنیم که جسمی روی این دایره حرکت می کند وقتی حرکت روی دایره باشد، حرکت مستدیر می شود و بحث ما هم در حرکت مستدیر است. بعداً مصنف به این قناعت نمی کند و می گوید خود دایره هم حرکت می کند و حرکت دایره، حرکت مستدیر است. علی ای حال ما می خواهیم حرکت مستدیر را نفی کنیم.

رایج است که در علم ریاضی دایره را با حروف مشخص می کنند که گاهی با سه حرف و گاهی با چهار حرف مشخص می کنند. مصنف، دایره را با ۴ حرف مشخص کرده و اسم دایره را دایره اب ج- د نامیده حال می گوییم مصنف این دایره را در خلا فرض کرده و جسمی در نقطه ج- حرکت می کند و به سمت نقطه د می رود یا به سمت نقطه الف می رود. (استدلال در هر دو صورت تمام است) برای دایره، مرکزی قائل می شود و آن را ط می نامد و قطر را وصل می کند که خط الف ط د است. سپس خطی را از نقطه ج- که آن جسم وجود دارد به مرکز مرتبط می کند و خط ج ط بوجود می آید و این خط یا عمود است مثل همین شکلی که کشیدیم یا کالعمود بر مرکز است مثل اینکه خط ح- ط- را

ص: ۶۸۹

به این صورت بکشیم.

که این خط مایل است ولی مثل عمود بر مرکز است.

سپس می فرماید خط دیگری که خط ه ز است را رسم می کنیم به طوری که موازی با قطر دایره باشد (موازات یعنی هر چقدر این دو خط را ادامه بدهی همدیگر را قطع نکنند) و چون خلاء بی نهایت یا ملاء بی نهایت یا مرکب از خلاء و ملاء بی نهایت داریم لذا این خط ه ز بی نهایت است.

حال خط ط ج\_ را ملاحظه می کنیم که دو طرف دارد یک طرف در نقطه ط است که به سمت خط ه ز است و یک طرف نقطه ج\_ است که به سمت خط ه ز نیست حال می فرماید اگر خط ط ج\_ را از نقطه ج\_ امتداد بدهی هرگز خط ه ز را قطع نمی کند

یعنی به اینصورت

چون به طرف ه ز نیست و از خط ه ز دور می شود.

حال اگر خط ج\_ ط مایل باشد و امتداد بدهی باز هم خط ه ز را قطع نمی کند به این صورت که چه به سمت نقطه د بروی چه به سمت نقطه الف بروی

به اینصورت

ص: ۶۹۰

حال اگر خط ج\_ط روی قطر منطبق شود باز هم خط ج\_ط، خط ه ز را قطع نمی کند چون موازی با خط ه ز است. اما اگر مقداری از نقطه د یا الف تجاوز دهی و به سمت نقطه ب بروی خط ه ز را قطع می کند

به اینصورت

به تعبیر مصنف این دو خط (ه ز\_ج\_ط) مسامت می شوند یعنی این دو خط به سمت یکدیگر می روند و همدیگر را قطع می کنند. در این صورت، مسامته حادث می شود چون در وقتی که خط ج\_ط در طرف خط ه ز نیست یا در وقتی که روی قطر قرار گرفته مسامته موجود نیست اما وقتی خط ط\_ج\_از نقطه د عبور کرد و در جهت خط ه ز قرار گرفت لامسامته تبدیل به مسامته می شود یعنی وجود مسبوق به عدم پیدا می کند پس مسامته حادث می شود.

نکته: خط ه ز مهم نیست که چه مقدار با دایره فاصله داشته باشد لذا ممکن است که داخل دایره قرار بگیرد یا مماس با دایره شود و یا بیرون دایره قرار بگیرد

به اینصورت

حال ادامه می دهیم و می گوئیم این مسامته حادث، باید نقطه ای را در خط ه ز قطع کند فرض کن نقطه ح را قطع می کند حال خطی را از نقطه ط به نقطه ح می کشیم و خط ط\_ج منطبق بر خط ط\_ح می شود و خط ه ز را در نقطه ح قطع می کند

ص: ۶۹۱

اما چون خط ه ز بی نهایت است و بی نهایت نقطه روی آن خط می توان فرض کرد (اگر خط ه ز متناهی بود و انتهای خط ه ز را نقطه ح قرار می دادیم می گفتیم بالا-تر از نقطه ح، نقطه ای نیست ولی این را می گوییم) لذا بالا-تر از نقطه ح، نقطه ای است که آن نقطه را ک می نامیم

به اینصورت

پس خط ط ج- که بنابر فرض ما روی خط ط ح منطبق بود الان روی خط ط ح منطبق نشد بلکه روی خط ط ک منطبق شد. حال می گوییم نقطه ک، آخرین نقطه نیست. بلکه بالا-تر از ک هم نقطه وجود دارد. تا اینجا مقدمات بحث را بیان کردیم حال استدلال را ادامه می دهیم و می گوییم اگر خط ه ز بی نهایت نباشد اولین نقطه اش که در طَرَفِ خط ه ز است خط ط ج- آن را قطع می کند و بالاتر از آن را قطع نمی کند چون خط را متناهی فرض کردیم. اما اگر خط ه ز نامتناهی باشد بالاتر از نقطه ح نقطه دیگری می توان فرض کرد چون خط ه ز بی نهایت است یعنی هر نقطه ای را که فرض کنی اولین نقطه تماس است خلف فرض لازم می آید چون بالا-تر از نقطه ح نقطه دیگری است که ک است پس ک اولین نقطه تماس است و اگر ک را اولین نقطه فرض کنی می گوییم بالاتر از آن هم نقطه ای است.

پس خط ه ز را نمی توان نامتناهی گرفت پس بُعد نامتناهی نداریم. اما چون خلا مستلزم بُعد نامتناهی است این دلیل، خلا را باطل می کند. این دلیل، مستقیماً بُعد نامتناهی را باطل می کند اما چون خلا مستلزم بُعد نامتناهی می شود وقتی این دلیل، بُعد نامتناهی را باطل کرد به توسط ابطال بُعد نامتناهی، خلا را هم ابطال می کند.

تا اینجا بیان کردیم اگر این خط نامتناهی باشد خلف فرض لازم می آید و نمی توان فرض نکرد و شما می گویی فرض نکن می گوئیم دست ما نیست که فرض نکنیم بالا-خره این خط ط ج\_ یک جایی را دارد قطع می کند که اولین نقطه است ولی بعداً می فهمیم که اولین نقطه نیست و بالاتر از آن نقطه ای است می خواهیم بیان کنیم تناقض هم لازم می آید که بعداً بیان می کنیم.

البته این که گفتیم خلف فرض است تناقض هم است زیرا این نقطه را که فرض کردی اول است معلوم می شود که اول نیست پس این نقطه هم اول است و هم اول نیست. این، تناقض است اما این همان خلف فرض است ولی یک تناقض دیگری هم درست می کنیم که بعداً توضیح می دهیم.

حال که استدلال را توضیح دادیم به صورت قیاس استثنائی می گوئیم که اگر در خلا (که نامتناهی است) حرکت مستدیر اتفاق بیفتد خلف فرض یا تناقض لازم می آید و خلف یا تناقض (یعنی تالی) باطل است پس حرکت مستدیر در خلا داشتن (یعنی مقدم) هم باطل است.

(فلنفرض جسما يتحرك على الاستدار. على دائرة ا ب ح د)

نسخه صحیح این است (ا ب ج\_ د)

ترجمه: جسمی را فرض می کنیم (مثلا خود ج\_ را یا سنگ یا شن روی نقطه ج\_ باشد) که حرکت کند بر استداره و بر دایره ا ب ج\_ د باشد.

(و نجعل الدایره نفسها تتحرك)

خود دایره را هم فرض می کنیم که حرکت می کند.

(و لیکن مرکزها ط)

(و لیکن) در علم ریاضی به معنای (فرض کن) می آید.

ترجمه: فرض کن که مرکز دایره ط است.

(و لنفرض خارجا عنها امتداد ز المستقیم بلا نهاییه موازیا ل\_ «ا د» اما فی خلا او فی ملا او فیهما جمیعا)

نسخه صحیح این است: (امتداد ه ز)

باید فرض کنی خارج از این دایره امتداد ه ز را.

(در اینجا خوب است کلمه ای در تقدیر بگیریم و بگوییم و لنفرض فی طرف ب)

(المستقیم) صفت ه ز است. یعنی خط مستقیم ه ز را بلانهایت فرض می کنیم و موازی با اد (که قطر است) قرار می دهیم.

حال این خط بی نهایت ه ز امتداد دارد یا در خلاء تنها یا در ملاء تنها یا در مرکب من الخلا و الملا که هر کدام از این سه تا نامتناهی اند لذا خط می تواند در هر یک از این سه تا به طور نامتناهی امتداد پیدا کند.

(ولیکن خط ط ج یصل بین المراكز و بین نقطه ج المنتقله کیف کانت الاستداره)

فرض کن خط ط ج\_ را که وصل کند بین مرکز که ط است و بین نقطه ج\_ که منتقله است. اما چگونه نقطه ج\_ منتقله است؟ هرگونه که می خواهد باشد به این سمت باشد یا به آن سمت باشد یعنی حرکت دورانی ج\_ به سمت الف باشد یا به سمت د باشد به شکل ۴ و شکل ۵ نگاه شود.

(استداره) یعنی حرکت مستدیر هر طور باشد یعنی به هر جهت باشد.

اینها فرض هایی بود که کردیم. تا اینجا آماده شدیم برای ورود در استدلال.

(فلان خط ط ج\_ عمود او کالعمود علی اد فی غیر جمعه ه ز)

این (فلان) متعلق به مابعد است یعنی به (فاذا اخرج) است و متعلق به ما قبل نیست یعنی: چون خط ط ج\_ عمود است یا مانند عمود است (یعنی مایل است. شکل شماره ۲) براد، اما در غیر جهت ه ز عمود است.

(فاذا أُخْرِجَ مِنْ جِهَةٍ ج\_ الی غیر النهایه لم یلاق ه ز)

(أُخْرِجَ) در علم ریاضی به معنای امتداد است. چون خط ط ج\_ اینگونه است پس اگر خط ط ج\_ اخراج شود (امتداد داده شود) از طرف ج\_ (نه اینکه به طرف ب بیاید یعنی خط ط ج\_ از طَرَفِ ج\_ امتداد داده شود نه اینکه از طَرَفِ ط امتداد داده شود) ملاقات نمی کند با خط ه ز. (چون در طَرَفِ ه ز نیست که بخواهد با آن ملاقات کند).

(اذ لا شک ان ل ط جِهه لاتلی بَعْد ه ز)

نسخه صحیح این است اَنْ لِـ «ط»

زیرا شکی نیست که برای ط که مرکز است طَرَفی است که آن طَرَف به سمت بُعد ه ز نیست. نقطه ط را ملاحظه کنید سمت چپ نقطه ط در جهت ه ز است اما نقطه ط طَرَف دیگر دارد که سمت راست نقطه ط است که در جهت ه ز نیست. حال اگر خط ط جـ را از طَرَف جـ امتداد بدهی با خط ه ز ملاقات نمی کند.

ترجمه: زیرا که برای ط جهتی است که تالی بُعد ه ز نیست یعنی به سمت بعد ه ز نیست.

(و ما ینفذ فیها لا یصل الیه)

مراد از (ما) خط است.

ترجمه: و خطی که نفوذ در آن جهت می کند به بُعد ه ز نمی رسد خطی که نفوذ در آن طرف راست ط می کند به خط ه ز نمی تواند برسد چون به طَرَف ه ز نیست.

(و الا فبُعد ه ز متناه یطیف بدازه اب جـ د من کل جهه و لم یفرض کذلک)

اگر خط ط جـ را از طرف جـ ادامه می دادیم و خط ه ز را قطع می کرد نتیجه می گرفتیم خط ط جـ به دور دایره پیچیده و با توجه به اینکه دایره، متناهی است پس خط ه ز متناهی می شود (پس خط ه ز اولاً پیچیده است و مستقیم نیست، ثانیاً متناهی می شود و غیر متناهی نخواهد بود در حالی که ما فرض کردیم خط ه ز هم مستقیم باشد هم نامتناهی باشد) پس خط ط جـ اگر از طرف جـ امتداد داده شود، نمی تواند خط ه ز را قطع کند اگر بخواهد ه ز را قطع کند در تمام وقتی که در تمام رُبع دایره ای که در بین نقطه جـ و د است یا در رُبع دایره ای که در بین نقطه جـ و الف است باید بتواند خط ه ز را قطع کند و لازمه این حرف این می شود که خط ه ز بر دور دایره پیچیده است یعنی ه ز خط مستقیم نخواهد بود و خط مدور است و متناهی هم می شد.

ص: ۶۹۶



ترجمه: اگر خط ط ج\_ بعد از نفوذ کردن از نقطه ج\_ (و امتداد داده شدن از طَرَف ج\_) باز هم ه ز را قطع کند پس اولاً بُعد ه ز متناهی خواهد بود و ثانیاً دور دایره اب ج\_ در اطراف می کند (و الا یعنی اگر خط ط ج\_ بخواهد خط ه ز را از همه جهت قطع کند)

(و لم یفرض كذلك) خط ه ز اینگونه فرض نشده بود که دور دایره طواف کند و متناهی باشد. لذا دو خلف فرض لازم آمد و برای اینکه این دو خلف فرض لازم نیاید پس باید بگوییم خط ط ج\_ اگر از سمت نقطه ج\_ امتداد داده شود خط ه ز را قطع نمی کند.

(فمیکن ط ج\_ بعداً او خطا لا یلاقی ه ز مادام فی تلک الجهه)

پس ط ج\_ را بُعد بگیر (بُعد، مطلق است می خواهد سطح یا خط یا جسم باشد) یا ط ج\_ را خط بگیر و تا وقتی که هنوز بر قطر منطبق نشده نمی تواند امتدادش ملاقی با ه ز باشد.

(مادام فی تلک الجهه) یعنی مادامی که در طرف ج\_ است و از طرف ج\_ امتداد پیدا می کند و هنوز بر قطر منطبق نشده تا به سمت ه ز متمایل شود.

(الی ان ینطبق علی خط ها و ا د)

نسخه صحیح این است: (عل خط ا ط د)

تا اینکه خط خط ج\_ منطبق بر خط بُعد شود (مراد از خط بُعد، ط د است)

(ثم يُجاوزه فهناك لا محاله يقاطع ه ز)

سپس از قطر تجاوز کند (در وقتی که ط ج\_ منطبق بر قطر شد باز هم خط ه ز را قطع نمی کند چون خط ط د موازی با خط ه ز است) و منحرف شود (فهنالك) در وقتی که تجاوز کرده در این صورت ه ز را قطع می کند.

چرا لفظ (يقاطع) آمده چون هم ه ز خط ط ج\_ را قطع می کند هم ط ج\_ خط ه ز را قطع می کند.

(فانه اذا صار في جهة ه ز و كان عمودا على اد او غير عمود)

(فانه) دلیل برای این است که این خط ط ج\_ بعد از انحراف از قطر، خط ه ز را قطع می کند.

ترجمه: خط ط ج\_ وقتی منتقل به طرف ه ز شود و عمود بر اد باشد یا غیر عمود بر اد باشد یعنی مایل باشد.

عمود بر اد مانند

و اگر غیر عمود باشد مانند شکل ۶ و ۷.

(فاذا اخرج الی غیر النهایه قاطع ه ز لا محاله)

اگر خط ط ج\_ به غیر نهایت، امتداد داده شود بعد ه ز را قطع می کند نسخه صحیح (قاطع بُعد ه ز) است.

(و لاقی نقطه منه)

خط ط ج\_ ملاقات می کند با نقطه ای از خط ه ز، اما خط ه ز، چون بی نهایت است لذا بی نهایت نقطه دارد.

(و لیست نقطه واحدۀ بعینه)

آن نقطه ای که این خط ط ج\_ آن را قطع می کند یک نقطه ی معین نیست چون می توانی روی خط ه ز نقات بی نهایتی فرض کنی.

(فانک می‌کنک ان تفرض فی خط ه ز نقطه کثیره و تصلها بمرکز ط بخطوط کثیره)

زیرا که تو ممکن است در خط ه ز فرض نقطه های کثیر و بی نهایتی را بکنی و می توانی آن نقطه ای را که روی که روی خط ه ز تصور کنی، به مرکز دایره که ط است به وسیله خطوط کثیره وصل کنی که ما یکی از آن خطوط را رسم کردیم که خط ط ک است.

یعنی این خط ط ج\_ بعد از عبور از قطر (شکل ۶ و ۷) در یکی از این خطوط کثیره که و اصل بین ط و نقطه ای از نقاط ه ز است منطبق کنی.

(کلما انطبق خط ط ج\_ علی خط منها صار فی سمت مقاطعه النقطه التي جاء منها ذلك الخط)

هر گاه منطبق شود خط ط ج\_ بر خطی از این خطوطی که نقطه ط را به نقطه ای از خط ه ز وصل کند (یعنی بر یکی از آن خطوط کثیره منطبق شود) به نقطه ای این خط در «ه ز» شروع شده وصل می شود.

توضیح بیشتر: خط ط ل ک را ملا حظه کن که بین نقطه ط و ک را وصل کرده و این خط، از نقطه ای که روی ه ز بوده شروع شده که نقطه ک است و به ط ختم شده. حال خط ط ج\_ که از قطر عبور کرده روی خط ط ک منطبق می شود یعنی خط ط ج\_ نقطه ای را روی خط ه ز قطع می کند که این خط ط ل ک از آن نقطه شروع شده بود.

ص: ۶۹۹

ترجمه: هرگاه منطبق شود خط ط ج\_ بر خطی از این خطوط (که بین خط ه ز و مرکز دایره که ط است) واقع شد به سمت قطع کردن نقطه ای می رود که از آن نقطه، این خط آمد (یعنی خطی که ج\_ ط بر آن منطبق شد.

(و لما كانت المسامته بعد لا- مسامته فيجب ان يكون اول ان زمان المسامته التي في هي فصل بين الزمانين في سمت نقطه و لتكن نقطه ح)

از اینجا اساس استدلال شروع می شود و می گوید مسامته حاصل و حادث است پس باید اولین نقطه داشته باشیم در حالی که نمی توان اولین نقطه داشت.

چون مسامته بعد از لامسامته است یعنی حادث است و بعد از عدم است پس واجب است اولین آن مسامته در سمت نقطه باشد (آن آنی که فاصله بین زمان مسامته و لا مسامته است).

توضیح: یعنی اولین آن مسامته آنی باشد که خط ط ج\_ روی نقطه ای از خط ه ز واقع شود.

هم اولین آن مسامته داریم هم اولین نقطه مسامته داریم.

از نظر زمان، اولین آن مسامته داریم و از نظر مقدار، اولین نقطه مسامته داریم.

(التي هي فصل بين الزمانين) توضیح برای آن زمان المسامته است و صفت برای آن است آن زمان مسامته بین دو زمان است ۱ \_ زمان لامسامته ۲ \_ زمان مسامته، زمان لا مسامته می خواهد تمام شود و زمان مسامته می خواهد شروع شود بین این دو زمان، آن فاصله شده که به آن آن، آن مسامته می گویند.

ضمیر در (یکون) به خط ط ج\_ بر می گردد و کلمه (اَوّل) ظرف است و خیر برای (یکون) نیست. (فی سمت نقطه) خیر برای (یکون) است. پس ترجمه عبارت این می شود: واجب است آن خط ط ج\_ در سمت نقطه ای باشد (اما چه زمانی در سمت نقطه ای باشد؟) در اوّل آن زمان مسامته که این آن، فصل بین زمانین است این خط ط ج\_ باید در سمت نقطه ای باشد (یعنی به سمت نقطه ای برود و آن نقطه را قطع کند) و فرض کن آن نقطه، نقطه ح است.

توضیح فصل بین زمانین:

در مقادیر متصله، فصل داریم اما در مقادیر منفصله، فصل نداریم.

فصل عبارتست از نهایت مقدار قبل و بدایت مقدار بعد به شرطی که نه از نسخ آن قبل باشد و نه از نسخ بعد باشد مثلاً خطی را فرض کن که از وسط قطع کردی حال این دو خط را به هم وصل کن. این نقطه ی قطع شده، انتها برای قسمتی از خط و انتها برای قسمتی دیگر از خط است و خودش، نقطه است و نه از نسخ خط قبلی است و نه از نسخ خط بعدی است به این، فصل مشترک هم می گویند.

مثال دیگر: یک سطح را از وسط نصف کن، خطی درست می شود که این خط، فصل مشترک است که از جنس هیچکدام از این دو سطح نیست.

مثال دیگر: یک جسم را لحاظ کن که از وسط نصف کنی، سطحی بین آن دو درست می شود که آن سطح فصل مشترک است.

ص: ۷۰۱

آن، فصل بین دو زمان است یعنی نهایت زمان قبل و بدایت زمان بعد است و از سنخ زمان نیست چون زمان، امر تدریجی است ولی آن که امر تدریجی نیست. اما در کم و مقدار منفصل که عدد است فصل نداریم مثلاً فرض کنید عدد ۵ را اگر به ۲ و ۳ قسمت کنی نمی توان ۲ را بدایت بعد و نهایت قبل بگیری. و از سنخ قبل و بعد خودش هم هست زیرا ۲ مثل ۳ و ۴ عدد است.

(و لناخذ نقطه ک قبل نقطه ح)

نقطه ک را قبل از نقطه ح اخذ می کنیم یعنی گفتیم اولین نقطه مسامته، ح است اما به قول مرحوم لاهیجی زاویه را کمتر می کنیم می بینیم خط ط ج، نقطه ای بالاتر از ح را قطع کرده (شکل شماره ۸ و ۹) پس ح که فرض شده بود اولین نقطه مسامته باشد اولین نقطه مسامته نیست.

(ولنا ان نصل بین ط و ک علی خط ط ل ک)

ما می توانیم بین ط (که نقطه مرکز است) و ک (که نقطه قبل از ح بود) وصل کنیم بر خط ط ل ک (شکل ۹)

(فیکون خط ج ط اذا بلغ فی الدور حتی یلقى ج نقطه ل کان مسامتا لنقطه ک فی خط ه ز قبل نقطه ج )

خط ط ج در وقت دور زدن برسد به اینکه ج به نقطه ل برسد (شکل شماره ۱) هم سمت با نقطه ک می شود که در خط ه ز وجود دارد.

ص: ۷۰۲

نسخه صحیح: (قبل نقطه ح) است.

(وقیل ان ح اول نقطه تسامت من خط ه ز هذا خلف)

واو، حالیه است یعنی در حالی که گفته شد ح اولین نقطه تسامت از خط ه ز است حال معلوم شد که ک اولین نقطه تسامت است و خلف فرض لازم می آید.

(بل یلزم ان یکون دائما مسامتا و دائما مباینا و هذا محال)

این، تناقض را بیان می کند اما غیر از آن تناقضی است که قبلا گفتیم خط ط ج که حرکت کرد و نقطه ح را قطع کرد (شکل ۸) قبل از اینکه نقطه ح را قطع کند با خط ه ز مباین بود چون نقطه ح اولین نقطه مسامته است وقتی که خط ط ج به اولین نقطه مسامته نرسیده باشد با خط ه ز مباین خواهد بود (چون اگر اولین نقطه مسامته که ح است را قطع نکنند مباین است) پس قبل از اینکه به ح برسد مباین بوده یعنی خط ط ج با خط ه ز مباین بوده و وقتی به نقطه ح می رسد با خط ه ز مسامت می شود.

حال اگر ح اولین نقطه نباشد لازم می آید خط ط ج در زمانی که در نقطه ح است هم مسامت با خط ه ز باشد ( چون نقطه را قطع کرده) هم مباین با خط ه ز باشد ( چون قبل از ح، نقطه دیگری است که ک است)

پس لازم می آید ط ج در وقتی که در ح است هم مسامت با ح باشد چون فرض شد اولین نقطه است هم با ح مباین باشد چون قبل از آن، نقطه داریم.

ص: ۷۰۳

پس اگر در نقطه ح باشد هم مسامت و هم مباین است و اگر در نقطه ک باشد هم مسامت و هم مباین باشد هکذا در نقاط بالاتر اگر باشد هم مسامت و هم مباین است. چرا لفظ «دائما» به کار برد چون این خط ه ز بی نهایت است و لذا بالاتر از آن نقطه، نقطه های دیگر وجود دارد.

هذا محال: این محال است که، خطی دائما مسامت و دائما مباین باشد

(فاذن لا حركة مستديرة في الخلا الذي فرضوه)

تا اینجا ثابت شد که حرکت مستدیر در خلا نداریم.

نکته: این برهان را برهان مسامته و برهان موازات می گوئیم.

اما چرا برهان موازات می گوئیم چون خط ط ج را به سمت نقطه د می آوریم مسامته نبود اما به محض اینکه خط ط ج از نقطه د به سمت نقطه ب می رفت مسامته پیدا می شد و نقطه های مسامته پیدا می شدند.

حال فرض کن که خط ط ج را بین نقطه ط و ح قرار دادیم و می خواهیم این خط ط ج را از خط ط ح جدا کنیم که خط ط ج الان مسامته داشته و می خواهد به سمت موازات برود و وقتی منطبق بر خط ط د می شود موازات با خط ه ز می گردد. در اینجا می گوئیم آخرین نقطه مسامته را لحاظ کن که آخرین نقطه مسامته را پیدا نمی کنیم. یعنی وقتی به سمت مسامته می آیم اولین نقطه مسامته را نمی توانیم پیدا کنیم و وقتی به سمت موازات می رویم آخرین نقطه مسامته را نمی توانیم پیدا کنیم

ص: ۷۰۴



Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۲۷ سطر ۱۹

موضوع: ادامه دلیل چهار بر بطلان خلا

نفی حرکت مستقیم در خلا

دلیل چهارم که بر بطلان خلا اقامه کردیم این بود که در خلا، حرکت و سکون نیست اما در مکان، حرکت و سکون هست پس خلا، مکان نیست. گفتیم مقدمه اول این استدلال احتیاج به اثبات دارد و باید ثابت کنیم که در خلا حرکت و سکون نیست و چون حرکت، اقسامی دارد باید همه اقسام را در خلا- نفی کنیم. قسم مستدیر را نفی کردیم و تمام شد حال می خواهیم قسم مستقیم را هم نفی کنیم یعنی ثابت کنیم که در خلا، حرکت مستقیم طبیعی وجود ندارد. این را با بیانات متعددی ثابت می کنیم.

بیان اول: حرکت مستقیم اگر طبیعی باشد حرکتی است که متحرک از مبدئی که منفور او است شروع می کند و به مقصدی که مطلوب او است تمام می کند مثلاً سنگ را که بالا می بریم و رها می کنیم بالا برای سنگ مطلوب نیست بلکه منفور است و پایین برای او مطلوب است لذا سنگ از مبدئی که منفورش است حرکت را شروع می کند و به منتهایی که مطلوبش است ختم می کند. حرکت مستقیم اگر طبیعی باشد همیشه اینگونه است که بیان کردیم. هیچ وقت شی از مطلوب خودش حرکت را شروع نمی کند و به سمت منفور نمی رود. مگر اینکه قاسری این کار را بکند و هیچ وقت شی از مساوی به مساوی حرکت نمی کند یعنی اینطور نیست که از مبدئی به مثل آن مبدأ از همه جهات منتقل شود. باید مطلوب که منتهی است با مبدأ فرق کند تا حرکت انجام بگیرد. (بحث ما در حرکت طبیعی است و بحث در حرکت قسری و ارادی نداریم. در حرکت ارادی ممکن است شخصی از مطلوب خود به سمت منفور خودش برود مثلاً یک اتفاق افتاده و دلش می خواهد اینگونه عمل کند که از سمت مطلوب خود به سمت منفور خود برود. این به اراده آن شخص است. باز هم اگر ملا-حظه کنیم در اینجا روی غرض و اتفاقی که افتاده مطلوب در نزد او منفور شده و آن منفور، در نزد او مطلوب شده و الان از منفور به سمت مطلوب می رود. بالاخره چیزی در ذهن این شخص است که آن مکان را دارد ترک می کند و مکان دیگر را انتخاب می کند پس درباره حرکت ارادی هم می توان این قانون را گفت و اختصاص به حرکت طبیعی ندارد. که اگر حرکت، مستقیم بود چه ارادی باشد چه طبیعی باشد آن متحرک، از منفور به سمت مطلوب می رود و لو در تشخیص مطلوب و منفور اشتباه کند ولی بالاخره به سمت مطلوب خودش می رود.)

ص: ۷۰۵

این مهم است که هیچ وقت ممکن نیست یک شی از جایی به جای مساوی منتقل شود که به تمام جهات مساوی باشد.

این، یک کبرای کلی بود حال می خواهیم این کبرای کلی را بر ما نحن فیه تطبیق بدهیم. در ما نحن فیه، تمام نقاط خلا مساوی اند و هیچ فرقی بین نقطه ای با نقطه دیگر نیست. از همه جهت مساوی اند چون فرض این است که خلا می باشد و چیزی درون آن نیست و جسمی در آن وجود ندارد که آن جسم، یمین و یسار و فوق و تحت درست کند. بلکه همه چیز مثل هم است و از همه جهت مثل هم است.

حال اگر بخواهد حرکتی صورت بگیرد باید از مبدء به منتهی باشد و چون حرکت مستقیم است باید از منفور به سمت مطلوب باشد. هر نقطه ای از خلا را که حساب کنی مثل نقطه دیگر از خلا است پس نباید جسمی بتواند در خلا حرکت مستقیم کند چون قانون حرکت مستقیم در آنجا عملی نمی شود.

توضیح عبارت:

(و نقول و لا حرکه طبیعیہ مستقیمه)

یعنی (ولا حرکه مستقیمه بموجود فی الخلا) که خبر «لا» نفی جنس حذف شده است. ترجمه: یعنی حرکت طبیعی مستقیم در خلا نداریم.

(و ذلک لان الحرکه الطبیعیہ تترک جهه و تنحو جهه)

(ذلک) اینکه حرکت طبیعی مستقیم نداریم به این جهت است که حرکت طبیعی، جهتی را ترک می کند و جهت دیگری را قصد می کند (تنحو) به معنای (تقصد) است.

این جمله، صغری است.

ص: ۷۰۶

(و يجب ان يكون ما يتركه بالطبع مخالف لما يقصده بالطبع)

این جمله، کبری است. کلمه (بالطبع) اول را متعلق به (یترکه) و کلمه (بالطبع) دوم را متعلق به (یقصده) می گیریم. (متعلق به «مخالفا» نگیرید).

ترجمه: آنچه را که طبعاً ترک می کند واجب است که مخالف باشد با آنچه که طبعاً قصد می کند. (آن را که به طور طبیعی ترک می کند باید متفاوت باشد با آن که به طور طبیعی قصد می کند).

باید بین متروک و مطلوب، مخالفت باشد و تساوی نباشد پس نتیجه می گیریم که در حرکت طبیعی مستقیم باید این وضع اتفاق بیفتد لکن در خلا- این وضع اتفاق نمی افتد چون هم نواحی خلا- مساوی از تمام جهات هستند پس معنی ندارد که قسمتی را مطلوب و قسمتی را متروک بگیری تا حرکت مستقیم در آن رخ دهد.

(فانه ان كان ما يتركه في جميع احواله في حال ما يقصده)

(في جميع احواله) را مربوط به (في حال ما يقصده) کنید.

(في حال ما يقصده) خبر برای (كان) است و (ما يتركه) اسم (كان) است.

ترجمه: اگر بوده باشد آنچه را که این متحرک ترک می کند، بوده باشد در حال آنچه که قصدش می کند یعنی حال این متروک، حال همان مقصود باشد.

(في جميع احواله) یعنی از همه جهت، این حال مثل آن حال باشد و تفاوتی بین آنها نباشد.

(فلا معنى لان تكون الطبيعة تتركه طبعاً لتأخذ مثله طبعاً)

معنی ندارد که آن جا را طبیعت، طبعاً ترک کند تا مثل آن را طبعاً اخذ کند بلکه ممکن است آن را قسراً ترک کند و مثل آن را قسراً اخذ کند ولی اینچنین نیست که طبعاً جایی را ترک کند و طبعاً هم مثل آن جا را که من تمام الجهات مثل آن است را اخذ کند.

(فان الترك الطبيعي نفار طبعی)

آن جا که طبیعت، چیزی را ترک می کند معلوم می شود که منفور طبیعت است.

(و من المحال ان يكون المنفور عنه بالطبع مقصودا بالطبع)

و محال است که منفورِ عنه بالطبع، مقصود بالطبع باشد.

(بالطبع) اول قید برای (منفور) است و

(بالطبع) دوم قید برای (مقصود) است.

توضیح: آن که طبیعت از آن نفرت دارد محال است که همان، مقصود بالطبع باشد.

توضیح مطالب صفحه ۱۲۸ سطر ۳

این، دلیل دیگری بر نفی حرکت مستقیم در خلا است. این دلیل شقوق متعددی دارد ابتدا شقوق را بیان می کنیم بدون اینکه حکم این شقوق را بیان کنیم بعداً دوباره شقوق را یکی یکی بیان می کنیم و حکمشان را بیان می کنیم. حرکت طبیعی یا جهتی را قصد می کند و یا جهتی را قصد نمی کند.

اگر جهتی را قصد نمی کند، کاری به آن نداریم و بعداً آن را ابطال می کنیم ولی اگر جهتی را قصد می کند آن جهت، یا موجود است یا معدوم است.

(اول گفتیم قصد این متحرک، یا موجود است یا معدوم است یعنی یا جهتی را قصد می کند که آن قصدش موجود می شود، یا جهتی را قصد نمی کند که آن قصدش معدوم می شود.

در تقسیم دوم، بعد از اینکه گفتیم جهتی را قصد نمی کند می گوئیم آن جهت، یا موجود است یا معدوم است، به قصد کاری نداریم.)

اگر جهت معدوم را قصد کند، این قسم را کنار می گذاریم چون این را هم باطل می کنیم اما اگر جهت موجود را قصد کند، این جهت موجود، یا امری عقلی یا امری غیر عقلی است. (یعنی یا امری است که قابل اشاره حسی است یا امری است که غیر قابل اشاره حسی است. اگر غیر قابل اشاره حسی باشد و عقلی باشد این قسم را هم کنار می گذاریم و بعداً آن را باطل می کنیم.

اما اگر حسی و قابل اشاره حسی باشد یا تجزیه می شود یا تجزیه نمی شود. (آن جهتی که متحرک مستقیم، آن را قصد می کند یا تقسیم می شود یا نمی شود) اگر منتهی تقسیم و تجزیه شد و متحرک به یک قسم آن وارد شد حرکتش یا متوقف می شود یا ادامه می یابد و حرکتش را ادامه می دهد.

و اگر منتهی و مقصد، تقسیم و تجزیه نمی شود یا ذاتاً تقسیم نمی شود (مثل نقطه که اصلاً تقسیم نمی شود) یا عاملی نمی گذارد که تقسیم شود (مثل فلک که تقسیم نمی شود زیرا صورت نوعیه آن، اجازه تقسیم نمی دهد)

حال باید یکی یکی این اقسام را باطل کنیم

اما اینکه متحرک، هیچ جهتی را در حرکتش قصد نکند این واضح البطلان است اگر به هیچ سمتی نرود یعنی حرکت کند. اگر متحرک، جهتی را قصد نمی کند معنایش این است که اصلاً حرکتی را شروع نمی کند یعنی متحرک نیست. پس اگر متحرک است نمی توان گفت که جهتی را قصد نمی کند. بلکه باید جهتی را قصد کند. پس این فرض باطل شد. حال به سراغ فرض دیگر می رویم که گفت اگر قصد کرد، یا جهت موجود را قصد می کند یا جهت غیر موجود را قصد می کند.

جهتی که موجود نیست واضح است که نمی تواند آن را قصد کند و نمی تواند به سمت آن برود چون چیزی نیست که به سمت آن برود.

پس باقی می ماند که متحرک، جهتی را که موجود است قصد کند حال آن جهت موجود یا عقلی بود یا حسی. عقل را نمی تواند قصد کند چون حرکت به سمت امر عقلی اتفاق نمی افتد. پس باقی نماند مگر اینکه حرکت به سمت امر حسی باشد.

توضیح عبارت:

(بل نقول من راس)

یعنی دوباره می‌گوییم (دلیل جدیدی می‌خواهد اقامه کند)

(انه لا یخلو اما ان تکون الحرکه الطبیعیه تَنَحُّو بالطبع جهه او لا تنحو جهه)

منظور از (جهه) جهت خاص است چون جهت مطلق قابل قصد نیست در خط بعدی خود مصنف کلمه (خاصه) را می‌آورد.

(و محال ان تکون الحرکه لا تنحو جهه خاصه)

محال است که حرکت، جهت خاص را قصد نکند (سپس یکی از این دو صورت را که گفتیم باطل است. حال صورت دیگر را مطرح می‌کند.

(فان کانت تنحو جهه خاصه فلا یخلو اما ان تکون الجبهه شینا موجوداً او شینا غیر موجود)

اگر جهت خاص را که قصد می‌کند آن جهت، یا شی موجود است یا غیر موجود است.

(فان کان شینا غیر موجود فمحال ان یکون متروکا او منحوا متوجها الیه)

ضمیر در (کان) به جهت بر می‌گردد که از آن تعبیر به (شی) کرده بود و اشکال ندارد لذا ضمیر را مذکر آورده است.

ترجمه: اگر شیء غیر موجود باشد محال است که متروک باشد یا مقصود و متوجها الیه باشد. کلمه (متوجها الیه) عطف تفسیری بر (منحوا) است با حذف عاطف. بدل و عطف بیان هم می‌توان گرفت. (منحوا) و (متوجها الیه) هر دو به یک معنی است یعنی مقصود است.

(و ان کان شیئا موجودا فاما ان یکون موجودا عقليا لا وضع لذاته فلا یشار الیه او یکون له وضع فیشار الیه)

ص: ۷۱۰

اما اگر آن جهت، شی موجود باشد یا موجود عقلی است که وضعی برای آن نیست و اگر وضعی نباشد پس به آن اشاره نمی شود.

(لذاته) یعنی ذاتش طوری است که با وضع نمی سازد، وضع سه تا معنی دارد.

۱\_ وضع تمام مقوله ۲\_ وضع جزء مقوله ۳\_ وضع به معنای قابلیت اشاره حسی.

در جایی که وضع به معنای تمام مقوله یا جزء مقوله نباشد وضع به معنای قابلیت اشاره حسی هم نیست لذا این جاهایی که (وضع) نفی می شود غالباً اینطور می گوئیم که وضع ندارد یعنی قابلیت اشاره حسی ندارد. و این بالکنایه می فهماند که وضع تمام مقوله و جزء مقوله هم ندارد و همه وضع ها را نفی می کند.

در اینجا ظاهراً، مراد مصنف از وضع، وضع تمام مقوله یا جزء مقوله است سپس نتیجه می گیرد که اشاره به آن نمی شود، یعنی وضع تمام مقوله یا جزء مقوله برای موجود عقلی نیست و در نتیجه اشاره حسی نمی شود.

(فلا- یشار الیه) یعنی حساً اشاره نمی شود اما به عقل می توان اشاره عقلی کرد مثل اینکه شما وقتی متوجه خدا تبارک می شوید این یک نوع اشاره است. همین توجه، یک نوع اشاره است و لو ما خدا تبارک را بالکنه درک نمی کنیم لذا نمی توانیم اشاره عقل به کند آن کنیم ولی بالاخره اشاره عقلی در حد توانایی انجام می دهیم.

به مجردات و عقول دیگر وقتی توجه پیدا می کنیم در حد توجه خودمان، داریم اشاره می کنیم و این، اشاره عقلی است و اشاره حسی نیست.

(او یکون له وضع) یا برای آن هدف و برای آن مقصود و جهت، وضعی است که به آن جهت اشاره می شود یعنی قابلیت اشاره حسی برای آن است.

(و محال ان یکون عقليا لا وضع له لان ذلك لا حرکه الیه)

قسم اول باطل است یعنی محال است که آن هدف یا جهت، عقلی باشد که وضع ندارد و خالی از وضع باشد. (لان ذلك) زیرا چنین جهت و موجودی، به سمت آن، حرکتی اتفاق نمی افتد تا ما آن را جهت و مقصد حرکت قرار بدهیم.

(فبقی ان یکون له وضع و حیث لا یخلو اما ان یکون شینا لا یتجزا من حیث یصار الیه بالقطع للبعد او یکون یتجزا)

همه ضمیرها را مذکر آورده به خاطر اینکه از جهت، تعبیر به شی کرده بود.

(فبقی ان یکون) برای جهت، وضع و قابلیت اشاره حسی است که بتوان به آن اشاره کرد.

این تقسیم، دو قسم شد که هر کدام از این دو قسم، تقسیم می شود.

نکته: فرض کنید خطی را به سمت بالا حرکت می دهیم. نوک خط به سمت بالا است و به سمت بالا حرکت می کند. طول خط، حرکت نمی کند یعنی فرض کنید خطی بر روی زمین، عمود است (نه اینکه به صورت افقی بر روی زمین بکشید بلکه به صورت عمود روی زمین قرار بدهید) سپس آن را به سمت بالا حرکت دهید، این خط، با نوک خودش به سمت بالا می رود.

متحرک، فقط طولش تقسیم می شود و عرض و عمقش تقسیم نمی شود.



حال این خط به سمت بالا برود تا اینکه به جایی می رسد و در آنجا که هدف وصول این خط است عرضاً و عمقاً نباید تقسیم شود چون این خط، تقسیم نمی شود.

جایی که خط به آن می رسد و می ایستد آن جا اصلاً عرضاً و عمقاً تقسیم نمی شود چون معنی ندارد خطی که باشد خودش به سمت بالا می رود هدفش عبارت از یک سطح یا یک جسم باشد. بلکه هدفش باید یک خط باشد یعنی نوک این خط به نوک آن خط برسد تا در اینجا باشید، آن خط دیگر که هدف است را اگر بخواهیم قسمت کنیم چگونه قسمت می کنیم؟ آن خط، فقط طولاً تقسیم می شود یعنی مثل نقطه های روی هم چیده شده تقسیم می کنیم. و به لحاظ عرض و عمق تقسیم نمی کنیم. آن خطی که مقصد است و این خط به سمت آن می رود چگونه تقسیم می شود؟ مثل نقطه های روی هم چیده شده تقسیم می شوند یعنی در طول تقسیم می شود نه اینکه در عرض و عمق تقسیم شود. خطی که در بالا، هدف این خط پایینی است آن خط بالاء به عرض و عمق خودش تقسیم نمی شود اگر بخواهد تقسیم شود به طولش تقسیم می شود. این مطلب روشن است.

حال فرض کنید که سطحی به سمت بالا می رود (یا خط افقی را به سمت بالا می برید) این سطح باید برسد به چیزی که عرضاً قسمت می شود که خود سطح، عرض دارد و طولاً تقسیم می شود اما عمقاً قسمت نمی شود.

اما اگر جسمی می خواهد به سمت بالا برود این جسم باید به چیزی برسد که از همه جهت می تواند تقسیم شود. حال اگر مثال به خط بزیم آسانتر است.

در خطی که هدف است در طول می تواند تقسیم شود. حال ما که می گوییم آن هدف تقسیم می شود یا تقسیم نمی شود کدام تقسیم، مراد است. الان روشن شد آن تقسیمی که امکان دارد مراد است.

تعبیر حکما این است که گفتند آن جهت، غیر منقسم است در امتداد ماخذ الحركه. جهت، در همه حرکتهای غیر منقسم است (ما الا ان تصریح می کنیم که جهت یا منقسم است یا غیر منقسم است و منقسم و غیر منقسم را تقسیم می کنیم ولی حکما گفتند جهت حرکت باید منقسم نباشد. اما در چه چیزی منقسم نباشد؟

در امتداد ماخذ الحركه منقسم نباشد. ماخذ حرکت یعنی شروع حرکت، حرکت طولاً شروع شد و ماخذ حرکت، طولی است و امتداد ماخذ حرکت هم طولی است. هدف باید به خطی برسد که طولاً قسمت نمی شود. حال فرض کن که خط به سطح برخورد کرد یک نقطه از سطح، هدف این خط است و بقیه آن تقسیم می شود و مهم نیست.

این خط وقتی به خطی یا سطحی می خورد آن خط که هدف است در طول نباید تقسیم شود یعنی خط باید به یک نقطه از سطح برخورد و تمام شود.

اما چرا نباید تقسیم شود؟

زیرا اگر این خط به نقطه اول برسد یا توقف می کند یا نمی کند. اگر توقف کرد معلوم می شود که همان نقطه هدفش بوده و اگر توقف نکرد معلوم می شود که نقطه های بعدی هدفش بوده. بالاخره هدفش، نقطه است و وقتی به نقطه اول می رسد و توقف نمی کند معلوم می شود که نقطه اول هدف نبوده بلکه مسافت بوده و این مسافت را عبور کرده تا به آن آخری رسیده است. آن نقطه آخری که می ایستد هدفش بوده و لو این هدف از نظر عرض و عمق تقسیم شود.

اگر سطحی به سمت فوق می رود باید به هدفی برسد که آن هدف عبارت نیست از سطح های روی هم چیده شده. اگر هدف، سطح های روی هم چیده شده باشد این سطح متحرک به اولین سطح هدف برسد یا می ایستد یا نمی ایستد. اگر ایستاد معلوم معلوم می شود که همان سطح، هدفش بوده و سطح های دیگر هدفش نبوده و اگر نایستاد معلوم می شود که این سطح اولی مسافت است و هنوز هدف نیست و سطح های بعدی هدف است و به هر جا رسید و توقف کرد همان هدف است.

و اگر هدف، جسم باشد باز باید یک جسم هدف باشد نه اینکه جسم های روی هم چیده شده هدف باشد و الا همین محذور لازم می آید.

پس توجه کنید که ماخذ حرکت و شروع حرکت چگونه است؟ متحرک به جهتی می رسد که آن جهت در امتداد شروع حرکت تقسیم نمی شود نه اینکه اصلاً تقسیم نمی شود.

مصنف، این عبارت را نپسندیده و نیاورده (یعنی عبارت عدم انقسام در امتداد ماخذ حرکت را نیاورده) عبارتی که مصنف آورده این است (لا- يتجزا من حيث يصار اليه) یعنی از آن جهت که متحرک به آن منتقل می شود از آن جهت قسمت نشود ولو از جهات دیگر قسمت شود.

ترجمه عبارت:

(بقی ان یکون له وضع) باقی ماند که برای آن هدف، وضع و قابل اشاره حسی باشد (فحینئذ) در این هنگام که هدف، دارای وضع است و حسی می باشد.

(من حيث يصار اليه) قید برای (لا يتجزا) است یعنی تجزی آن، از این حیث نباشد اما اگر تجزّی دیگر پیدا کند اشکال ندارد. این (من حيث يصار اليه) قید برای (يتجزا) هم هست و به قرینه حذف شده است.

ص: ۷۱۵

(بالقطع للبعد) مربوط به (یصار) است یعنی از آن حیثی که متحرک منتقل می شود به آن هدف. اما چگونه منتقل می شود؟ به اینکه بعدی را قطع و طی می کند.

## دلیل دوم بر نفی خلا در حرکت طبیعی متقسیم ۹۲/۰۱/۱۴

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۲۸ سطر ۷

موضوع: دلیل دوم بر نفی خلا در حرکت طبیعی متقسیم

می خواستیم ثابت کنیم که در خلا حرکت طبیعی مستقیم واقع نمی شود وارد دلیل دوم شدیم و تقسیماتی را بیان کردیم و به اینجا رسیدیم که جهت، امر حسی باشد و قابل اشاره باشد گفتیم در این صورت یا جهت، تجزیه می پذیرد یا نمی پذیرد (یعنی یا تقسیم می شود یا تقسیم نمی شود).

اگر جهت، تجزیه شود و تقسیم شود. این متحرک الی الجهه به بخشی از اقسام جهت نزدیکتر است و به بخشی دورتر است مثلاً فرض کنید سنگی که از بالا به سمت پایین می آید به لایه روی زمین می رسد این لایه روی زمین تقسیم می شود و لایه های دیگری در زیر آن قرار می گیرد. این جسم متحرک به لایه اول نزدیکتر است تا به لایه های بعدی. پس متحرک وقتی جهت آن تقسیم شود به بعضی از اقسام جهت از بعض دیگر نزدیکتر است مثل سنگی که حرکت می کند اگر جهتش که زمین است در عمق تقسیم شود و لایه های روی هم به وجود آید این سنگ به لایه اول نزدیکتر است تا به لایه های بعدی. حال که نزدیکتر است ابتدا به لایه اول می رسد چون به آن نزدیکتر است. بعداً اگر بخواهد عبور کند به لایه های بعدی می رسد.

ص: ۷۱۶

حال که به لایه اول رسید یکی از دو حالت اتفاق می افتد.

الف: در همان لایه اول بایستد و توقف کند.

در این صورت، معلوم می شود که همان لایه اول که بعض الجهه است (جهت وقتی که تقسیم شود آن لایه اول را بعض الجهه می نامیم) معلوم می شود که همان بعض الجهه، جهت است و بقیه، جهت نیستند.

ب: از لایه اول عبور کند و در لایه های بعدی برود و در آنجا بایستد.

در این صورت، معلوم می شود که لایه بعدی که در آن ایستاده جهتش است و بقیه، جهت نبوده و مسافت است مثل بقیه مسافتها که طی کرد این لایه را هم باید طی کند. حکم لایه اول مثل بقیه مسافتها است که باید طی شود.

پس در هر صورت نمی توان جهت را تقسیم کرد. پس این فرض که جهت تقسیم شود باطل است چه حرکت در خلا باشد (که الان بحث می کنیم) چه حرکت در ملا- باشد. ولی چون بحث ما در خلا است لذا حرکت را در خلا مطرح کردیم والا جهت، هرگز نباید تقسیم شود چه حرکت در خلا باشد چه در ملا باشد.

توضیح عبارت:

(و ان كان يتجزا فالبعض منه يكون اقرب من المتحرك اليه)

نسخه خطی (فان كان) بود که بهتر است.

مصنف ابتدا حکم قسم دوم را بیان می کند چون مختصر است ولی حکم قسم اول طولانی است لذا آن را بعداً در سطر ۱۳ بیان می کند.

ص: ۷۱۷

ضمیر در (یتجزا) به جهت بر می گردد. ضمیر را به صورت مذکر آورده به اعتبار اینکه تعبیر به (شی) کرده بود.

ترجمه: و اگر آن جهت تجزیه شود بعضی از جهت اقرب است از متحرک الیه.

(المتحرک الیه) کلمه (الیه) متعلق به (المتحرک) است و ضمیر آن به جهت بر می گردد و ال در (المتحرک) موصوله است.

ترجمه: بعضی از این جهت، نزدیکتر است به آن چیزی که به سمت جهت دارد حرکت می کند.

(یعنی به متحرک نزدیکتر است) وقتی بعضی از قسمت‌های جهت، نزدیکتر به متحرک است متحرک، به آن قسمت نزدیکتر، زودتر واصل می شود و به قسمت‌هایی دورتر، دیرتر واصل می شود. حال اگر به قسمت اول رسید که به آن نزدیکتر بود یا متوقف می شود یا نمی شود.

(فاذا وصل الیه المتحرک فاما ان یکون قد حصل فی الجبهه فالبعض هو الجبهه المقصوده و الباقی خارج عنه)

اگر متحرک، به آن بعض که اقرب است رسید یا در جهت، حاصل شده و ایستاده است در این صورت نتیجه می گیریم که همین بعض، جهت مقصوده است و لایه های باقی، جهت نیستند.

(و اما ان لا یکون قد حصل فی الجبهه بل یحتاج ان یتعداه)

و یا این متحرک وقتی به لایه اول رسید در جهت، حاصل نشده و توقف هم نمی کند و عبور می کند و می رود تا به لایه های بعدی برسد.

(بل یحتاج) بلکه احتیاج دارد که از بعض اقرب، تعدی و تجاوز کند یعنی به آن بعض اقرب که رسیده جهت را نگرفته و توقف نکرده و لازم است که هنوز حرکت خودش را ادامه بدهد.

(فان كان يحتاج ان يتعداه فهو سبيل الى الجبهه لا بعض الجبهه المقصوده)

اگر احتیاج است که از این لایه عبور کند پس معلوم می شود که خود این لایه، جهت نیست بلکه سبیلِ الی الجبهه است یعنی هنوز، مسافت است که متحرک باید آن را طی کند تا به جهت برسد.

(و حکمه حکم سائر مایلیه)

حکم این لایه ای که به آن رسیده، حکم سائر چیزهایی است که مجاور این لایه هستند یعنی قسمتهای بالایی که هوا بود مجاور با این لایه هستند و آنها مسافت بودند. این لایه زمین هم هنوز مسافتند پس حکم این لایه مثل حکم قبلی ها است. که قبلی ها مسافت بودند این لایه هم مسافت است و جهت نیست.

(و ان كان غير متجز من حيث یصار الیه)

تا اینجا حکم این قسم که جهت تجزیه شود را بیان کرد. حال وارد قسم بعدی می شود که این سنگی که در خلا حرکت می کند به سمت جهتی می رود که آن جهت، جسمانی است و تجزیه نمی شود. این را دو قسم می کنیم.

۱\_ یا تجزیه نمی شود چون اصلاً قابل تجزیه نیست مثل نقطه که قابل تجزیه نیست.

۲\_ یا تجزیه نمی شود چون صورت نوعیه آن نمی گذارد که تجزیه شود مثل جسمی که از سنخ فلک است که صورت نوعیه آن مانع تقسیم است. خود فلک چون جسم است مانع تقسیم نیست زیرا فلک قابل انقسام است اما صورت نوعیه اش نمی گذارد قسمت شود نه اینکه اصلاً قابل انقسام نباشد. بلکه اگر صورت نوعیه دیگر به فلک بدهی قسمت می شود. زیرا به لحاظ جسم بودن قسمت می شود اما به لحاظ صورت نوعیه اش قسمت نمی شود.

ص: ۷۱۹

(من حیث یصار الیه) این عبارت را در خط ۸ همین صفحه آورده بود ولی (بالقطع للبعد) را هم اضافه کرده بود اما در اینجا نیاورد.

ترجمه: این جهت ترجمه نمی شود از آن حیثی که متحرک، انتقالش به جهت حاصل می شود. (یعنی از آن حیث که انتقال متحرک به جهت است جهت، از آن حیث تقسیم نمی شود ولو از حیث های دیگر تقسیم می شود).

(فلا یخلو اما ان یکون فقدانہ التجزی لا لانه فی نفسه لا یحتمل فرض القسمه)

اگر اینچنین باشد دو حالت پیدا می کند.

اینکه تجزی پیدا نمی کند نه به خاطر این است که فی نفسه فرض قسمت را قبول نمی کند مثل نقطه که فی نفسه، فرض قسمت را قبول نمی کند حتی قسمت فرضی هم در نقطه نداریم (یعنی نه قبول قسمت خارجی می کند نه قبول فرض قسمت را می کند. یا خط، به لحاظ عمق و سطحش فرض قسمت را قبول نمی کند اما به لحاظ طولش قسمت را قبول می کند. یا سطح، به لحاظ عمقش فرض قسمت را قبول نمی کند اما به لحاظ طول و عرض قسمت را قبول می کند) مصنف می فرماید اگر قسمت را قبول نمی کند نه به این جهت است بلکه به خاطر صورت نوعیه اش است که نمی گذارد قبول کند.

ترجمه: اینکه تجزی را از دست داده و قابل تجزی نیست یا به این صورت است که نه به خاطر این است که فی نفسه قبول فرض قسمت نکند بلکه به خاطر صورت نوعیه اش قبول تجزی نکرده. حالت دوم را در خط بعدی با عبارت (او یکون لا یتجزا) بیان می کند یعنی یا اصلا قبول تجزی نمی کند.



(بل لانه ليس في طباعه الانكسار كما يقولونه في الفلك)

انكسار یعنی شکستن یعنی نمی توانی آن را بشکنی که تجزیه شود. فلک هم همینطور است که قابل خرق و شکستن نیست لذا نمی توان آن را قسمت کرد. چنانچه در فلک می گویند.

حال اگر در خلا، جهتی بود که مثل فلک است و حکم فلک را داشت و صورت فلکیه در آن بود قابل انکسار نیست اما به خاطر صورتش قابل انکسار نیست نه اینکه اصلاً قابل انکسار نباشد.

(او یکون لا يتجزا اصلا)

یا اینکه این جهت اصلاً تجزیه نمی شود نه به خاطر صورتش بلکه به خاطر اینکه اصلاً قابل قسمت نیست مثلاً نقطه است یا خط است که در عرض و عمق تقسیم نمی شود یا سطح است که فقط در عمق تقسیم نمی شود.

### ادامه دلیل دوم بر نفی خلا در حرکت طبیعی مستقیم ۹۲/۰۱/۱۷

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۲۸ سطر ۱۳

موضوع: ادامه دلیل دوم بر نفی خلا در حرکت طبیعی مستقیم

نکته: وقتی در این دلیل، جهت را در خلا- نفی می کنیم حرکت، نفی می شود. پس تمام بحث ما در نفی جهت است و از نفی جهت، نفی حرکت نتیجه گرفته می شود.

بحث امروز: شقوق مختلفی را مطرح کردیم به اینجا رسیدیم که جهت، موجود حسی باشد حال موجود حسی بر دو قسم است یا تجزیه می شود یا تجزیه نمی شود. اما حالتی که تجزیه نمی شود را بحث می کنیم که خودش دو حالت دارد.

حالت اول: چون اصلاً قابل تجزیه نیست لذا می گوئیم تجزیه نمی شود مثل نقطه که بحث آن در صفحه ۱۲۹ سطر ۹ می آید.

ص: ۷۲۱

حالت دوم: چون صورت نوعیه خاصه ای دارد لذا می گوئیم تجزیه نمی شود مثل فلک که صورت نوعیه آن، نمی گذارد که تجزیه شود البته تجزیه خارجی نمی شود اما تجزیه قرض قبول می کند.

فارق این دو حالت، فرض است یعنی هم نقطه و هم فلک تقسیم نمی شوند اما فلک، فرضاً تقسیم می شود ولی نقطه، فرضاً هم تقسیم نمی شود.

ابتدا حالت دوم را مورد بحث قرار می دهد که شی قابل تجزیه است ولی به خاطر صورت نوعیه اش تجزیه نمی شود. در این

صورت بیان می کنیم که در خلا، شیئی وجود دارد که به سمت جهتی حرکت می کند و آن جهت، چیزی از سنخ فلک است که تجزیه خارجی ندارد ولی تجزیه فرضی دارد. این چنین چیزی، جسم خواهد بود پس لازم می آید در خلا، جسم وجود داشته باشد و اگر جسم باشد یعنی خلا نخواهد بود در حالی که شما فرض کردید خلا مطلق داریم.

مصنف قبل از اینکه حکم این حالت را بیان کند آن را تقسیم می کند و می فرماید این جهتی که در خلا است و تجزیه خارجی نمی پذیرد اما تجزیه فرضی می پذیرد و گفتیم که جسم می باشد بر دو قسم است.

الف: یا جسمی است که همان نقطه از خلا را که پر کرده آن را رها نمی کند و مخصوص و ملازم همان نقطه است.

ب: یا جسمی است که مختص به آن نقطه نیست و قابلیت دارد که به جای دیگر برود.

ص: ۷۲۲

حکم قسم الف این است که لازمه اش این است که در خلا یک جای مشخصی را در نظر بگیرید و بگویید این جسم که جهت حرکت آن متحرک است باید چنین جای خاصی را برای آن جسم در خلا- قائل شویم در حالی که سر تاسر خلا یکسان است و نمی توان گفت این جای خلا اختصاص به چیزی دارد و آن جا اختصاص به چیز دیگر دارد پس در خلا که متشابه است جسمی قائل می شود که اختصاص به جای مخصوص از خلا قائل می شوید و این خلف فرض است.

نکته: دو تا جسم در اینجا مطرح است که باید با هم اشتباه نشود.

۱- جسمی که حرکت کند ۲- جسمی که در خلا واقع شده و حالت فلکی دارد و تجزیه می شود فرضاً لا واقعاً،

یعنی یک جسم، متحرک است و یک جسم، جهت حرکت متحرک است. الان بحث ما در جسم متحرک نیست بلکه جهت حرکت متحرک مراد است که جای خاصی از خلا- را اشغال کرده که این جسم به طبیعت خودش جای خاصی از خلا- را اشغال کرده پس با طبیعت آن قسمتی از خلا که اشغال کرده سازگار است پس اجزا خلا با اجزا دیگرش فرق می کند پس خلا دارای طباع مختلف می شود در حالی که اجزاء خلا دارای طبیعت مشابه است.

حکم قسم ب این است:

این احتمال این بود که هدف حرکت جسم متحرک، جسمی باشد که در جای خاصی از خلا قرار گرفته ولی اختصاص به آنجا ندارد و می تواند از آنجا جدا شود و در جای دیگر برود. حکم این قسم این است که چون جای آن در خلا- جای خاصی نبود و می توانست حرکت کند، فرض کن که حرکت کرده و از این جایی که بوده به جای دیگر می رود.

حال متحرک چه کار می کند و به کدام طرف می رود آیا راه خود را کج می کند و به سمت آن جسم می رود یا به سمت همان موضعی از خلا می رود که قبلاً آن جسم در آن مکان بود ولو الان آن جسم در آن موضع نیست.

اگر بگوییم به سمت جای قدیم می رود اشکالش این است که معلوم می شود این جسم متحرک، آن جهت را هدف حرکت خودش نگرفته چون جای جهت عوض شد و این جسم متحرک هنوز به سمت جایگاه اولی می رود و به سمت آن جسم نمی رود پس معلوم می شود که آن جسم، جهت آن نبوده و جهتش، آن نقطه خاص از خلا- بوده که هنوز هم به سمت آن می رود و جهت بالذاتش آن نقطه خاص از خلا بوده و آن جسمی که جابجا شد، جهت بالعرض بوده و چون آن جسم قبلاً در آن نقطه از خلا- قرار گرفته بوده جهت به حساب می آمده نه اینکه ذاتاً جهت باشد در حالی که ما فرض کردیم آن، ذاتاً جهت است. از ابتدا که وارد بحث شدیم فرض کردیم که آن، جهت است.

و اگر بگوییم به سمت جای جدید می رود یعنی جسم متحرک راه خود را عوض کند و به سمت جسمی که قبلاً هدفش بوده برود چون آن جسم، هدفش است و آن جسم که جابجا شده جسم متحرک هم به سمت آن می رود. مصنف می گوید این، دو حالت دارد.

۱- یا به طور طبیعی می رود ۲- یا آن جسم، این متحرک را می کشد همانطور که آهن ربا آهن را می کشد.

اگر بگویی به طور طبیعی راه خود را کج می کند معلوم می شود که شعور دارد و حرکتش، حرکت ارادی است و بحث ما در حرکت طبیعی بود و بحث در حرکت ارادی نداشتیم.

اگر بگویی آن جسم، این متحرک را می کشد می گوئیم این، حرکت قسری است و باز هم از بحث ما بیرون است چون بحث ما در حرکت طبیعی است.

و اگر در حرکت طبیعی بحث می کنیم هیچ وقت این جسم به طبیعت خودش راه خود را کج نمی کند.

توضیح عبارت:

(فان كان لا يتجزا بالتفكيك و يتجزا بالفرض فهو جسم غير خلا)

اگر جهت، حسی است ولی تجزیه نمی شود. یعنی نمی توان آن را در خارج جدا کرد ولی با فرض تجزیه می شود این جهت، جسم است اما جسمی که غیر خلا است.

(غیر خلا) صفت توضیحی جسم است.

(فما لم يكن في الخلا جسم موجود لا تكون له جهة).

اگر در خلا جسم موجودی نداشته باشیم برای خلا، جهتی نمی باشد.

یعنی اگر این جسم موجود را بر داریم همه جای خلا یکنواخت می شود و هیچ جهتی برای حرکت متحرک، در خلا نخواهیم داشت در حالی که حرکت متحرک، احتیاج به جهت دارد پس باید این جسم را در این خلا قائل شویم تا بتوانیم حرکت این متحرک را جهت دار کنیم.

فیکون حينئذ لاجهه في الخلا المطلق وحده.

اگر خلا را مطلق گرفتید (یعنی جسمی در آن قرار ندادید) جهت در آن وجود ندارد و حرکت، قهراً در آن انجام نمی شود. این، روشن است و نیاز نداریم آن را باطل کنیم.

ص: ۷۲۵

(حینئذ) یعنی در این هنگام که جهت را عبارت از چنین جسمی گرفتید (وحده) یعنی بلا جسم. پس در خلا مطلق که وحده ملاحظه شود (وحده) قید برای (مطلق) است و (مطلق) را توضیح می دهد این چنین خلائی، جهت نخواهد داشت.

(و ذلك الجسم ایضا لا یخلو اما ان یكون مختصا بالطبع بالجزء من الخلا الذی هو فیه او لا یكون مختصا به)

اما اگر این جسم را قائل هستید و خلا را مطلق قرار نمی دهید این بحث مطرح می شود که این جسم آیا مختص به آن جایی است که در خلا دارد یا مختص نیست.

(ذلك الجسم) مراد از (ذلك الجسم)، جسمی است که جهت حساب شده است. مراد از (ذلك الجسم)، جسم متحرک نیست بلکه اشاره به جسمی است که در خلا واقع شده و جهت برای جسم متحرک به حساب می آید.

ترجمه: جسمی که در خلا واقع شده و خلا را از خلاء مطلق بودن بیرون آورده یا مختص است طبیعاً به جزئی از خلا که این جسم در آن جزء است یا اختصاص به آن جزء از خلا ندارد.

(مختصا بالطبع) یعنی اختصاص بالقسر مراد ما نیست که جسمی را در خلا قسراً ببرد و در جایی از خلا قرار بدهند. این، مشکل ندارد. مشکل در جایی است که جسمی به طور طبیعی قسمتی از خلا را انتخاب کند که معلوم می شود خلا، طبیعاً اقسامی دارد و اجزائی دارد. طبیعت این قسم از خلاء، اقتضا می کند آن جزء دیگر از خلا را مثلاً یک قسمت بالا و یک قسمت پایین برای خلا است و این جسم چون سبک است به سمت بالا می رود. طبیعاً جسم به سمت بالا می رود و آن جسمی که هدف حرکت این جسم قرار گرفته به طور طبیعی در فلان جای خلا قرار گرفته است (که بحث روی طبیعت است نه قسر) در خط بعدی هم می گوید فبعض الخلا مخالف لبعضه فی الطبیعه (که لفظ طبیعت را می آورد) لازم می آید که طبیعت خلا، مختلف باشد و جزئی از خلاء طبیعت بالا بودن را دانسته باشد و جزء دیگر، طبیعت دیگر داشته باشد و این اختلاف طبیعت، باعث می شود که این جهت خاص که جسم است به آن سمت از خلا مرتبط شود و این جهت به سمت دیگر مرتبط شود و لذا جاهای مختلف برای خلا پیدا شود، و لازم می آید که خلا متشابه نباشد.

(فان كان مختصا به فبعض الخلا مخالف لبعضه في الطبيعه حتى تختص به بعض الاجسام طبعا دون بعض)

اگر این جسمی که هدف و جهت است اختصاص به جزء خلا نداشته باشد لازمه اش این است که خلاء اجزا پیدا کند و بعضی جزء آن با بعضی دیگر مخالف باشد یعنی بعضی از خلا-مخالف با بعضی دیگر باشد در حالی که در خلا، همه اجزا متشابه است.

ضمیر در (به) به بعضی مخالف بر می گردد.

(و ان كان غير مختص جاز فيه مفارقه له)

ضمیر (كان) به (ذلك الجسم) که هدف قرار داده شد بر می گردد.

ترجمه: اگر آن جسم، اختصاص به نقطه ای از خلا ندارد در این صورت جایز است در این جسمی که هدف قرار داده شده که مفارقت کند این جسم، آن جزء از خلا را ضمیر در (مفارقه) به (ذلك الجسم) بر می گردد. و ضمیر در (له) به (جزء من الخلا) بر می گردد.

و اذا فارق ذلك الجزء من الخلا)

(ذلك الجزء) مفعول برای فارق است و ضمیر مستتر در (فارق) به (ذلك الجسم) بر می گردد (مراد از ذلك الجسم، جسمی است که هدف می باشد).

ترجمه: آن جسمی که هدف است اگر مفارقت کند آن جزء از خلا را و به جای دیگر برود.

(لم يخل اما ان يتحرك الجسم المفروض متحركا اليه بحركته الطبيعه الى الخير الاول الذي كان فيه ذلك الجسم من الخلا)

یا این جسم متحرک، هنوز هم به سمت آن جایگاه قبلی این جسم که هدف است می رود یا این جسم متحرک مسیر خود را عوض می کند و به سمت جای جدید این جسم که هدف است می رود.

(الجسم المفروض متحرکا) این قیده‌ها را آورده تا معلوم کند که این جسم، جسم دیگری است غیر از جسمی که هدف قرار داده شده. مراد از (الجسم) همان جسمی است که حرکت می‌کند یعنی مراد، متحرک است، بیان کردیم که در ما نحن فیه دو جسم داریم ۱ \_ متحرک ۲ \_ هدف. که از آن هدف، تعبیر به (ذلک الجسم من الخلاء) می‌کند و از آن جسم متحرک، تعبیر به (المتحرک الیه) می‌کند (یعنی جسمی که متحرک به آن هدف است).

ترجمه: آن جسمی که فرض شده حرکت می‌کند به سوی آن جسمی که هدف است (الیه) متعلق به (متحرکا) است.

چرا قید (مفروض) آمده؟ چون مصنف حرکت در خلا را قبول ندارد نمی‌گوید جسمی که حرکت می‌کند بلکه می‌فرماید جسمی که فرض شد حرکت می‌کند.

(بحرکته الطبیعیه) متعلق به (یتحرک) است (البته اگر متعلق به متحرکا هم بگیری غلط نیست ولی اگر متعلق به (یتحرک) بگیری عبارت، بهتر می‌شود.

ترجمه: جسمی که فرض شده متحرک، حرکت کند به حرکت طبیعی خودش (نه با حرکت شعوری و قسری) به حیز اول. که در آن حیز، قبلا جسمی که جزئی از خلا بود وجود داشت.

حالا آن جسمی که جزئی از خلا بود جابجا شد ولی این جسم متحرک، هنوز به سمت جایگاه قبلی آن جسم حرکت می‌کند.

(او یتحرک نحو الحیز الآخر الذی صار الیه)

ضمیر در (یتحرک) به (جسم متحرک) بر می‌گردد.

یا حرکت می‌کند به سمت حیز جدید می‌رود.



(صار) به معنای (انتقل) است.

تا اینجا دو فرض را مطرح کرد حال وارد احکام آنها می شود.

(و لا يجوز ان يتحرك الى الحيز الاول)

حال فرض اول را بیان می کند که جسم متحرک، به جایگاه اولیه از جسم من الخلا- حرکت کند. این صورت، لازمه اش خلف فرض است چون در این صورت روشن می شود که هدف اصلی متحرک، جزء من الخلا بوده نه آن جسمی که در آن جزء ساکن بوده و اگر به سمت آن جزء می رفته است بالعرض بوده و به خاطر اینکه آن جسم در آن جزء ساکن بوده می رفته است و الا- مطلوب اصلی همان نقطه از خلا- بوده پس لازم می آید جهت بالذات جسم متحرک، آن نقطه از خلا- بوده نه جسمی که فرض کردیم جهت باشد و این خلف فرض است.

ترجمه: جایز نیست این جسم متحرک، حرکت کند به حیز اولی که برای این جسم من الخلا بود.

(و الا فحركته الى ذلك الحيز هي الحركة الطبيعية و التي بالذات)

(و الا-) و اگر هنوز حرکتش را به سمت حیز اول ادامه دهد معلوم می شود که حرکت این جسم متحرک، به این حیزی که هنوز به سمت آن می رود حرکت طبیعی است و حرکتی است که بالذات است.

(و اما الى ذلك الجسم الذي كان فيه فقد كانت بالعرض)

اما حرکتی که این جسم متحرک، به آن جسم از خلا- می کرد که آن جسم در آن حیز قدیم بود، حرکت بالعرض بود و آن جسم، جهت بالعرض بود نه جهت بالذات.

الان معلوم شد که حرکت به سمت این قسمت از خلا، حرکت بالذات است نه اینکه حرکت به سمت آن جسم از خلا بالذات باشد در حالی که ما فرض کردیم آن جسم، هدف است و حرکت بالذات به سمت آن جسم است پس خلف فرض لازم می آید.

(و لا يجوز ان تتحرك بالطبع الى الحيز الآخر)

وارد فرض دوم می شود که این جسم متحرک بعد از اینکه جسمی که هدف است مکان خودش را عوض کرد این جسم متحرک هم مصیر خودش را عوض کند و به سمت مکان جدید آن جسمی که هدف بود برود.

در این صورت می گوئیم، احتیاج به شعور دارد مگر اینکه آن جسمی که هدف است این جسم متحرک را بکشد که در این صورت، حرکت قسری می شود.

(لا- يجوز عطف بر (لا- يجوز) در خط قبل است که در خط قبلی احتمال اول را باطل کرد و در اینجا، احتمال دوم را باطل می کند.

ترجمه: جایز نیست که این جسم متحرک، حرکت بالطبع کند به سمت نقطه دوم از خلا که جسم من الخلا به آن نقطه دوم، نقل مکان کرده.

(لان الجسم المتحرك ان لم يشعر بوجه من الوجوه بانتقال ذلك الجسم عن حيز الى حيز)

این عبارت، فرض اول است که فرض دوم را در خط ۷ با عبارت (و ان شعر) بیان می کند. دو فرض مطرح می کند.

فرض اول این است که جسم متحرک، متوجه حرکت آن هدف نشود چون جسم است و حرکتش طبیعی است و حرکت شعوری و ارادی ندارد.

ص: ۷۳۰

فرض دوم این است که جسم متحرک، متوجه حرکت آن هدف شده (که هدفش جایجا شده) لذا مسیرش را به سمت آن عوض می کند.

فرض اول، امکان ندارد چون اگر متوجه انتقال هدفش نشده چگونه مسیرش را عوض می کند.

ترجمه: زیرا جسم متحرک اگر متوجه نشده به هیچ وجهی از وجوه به انتقال آن جسم از خلا (که هدف بود) از حیز به حیزی نشده است.

(کیف یتاتی ان یترک جهه کانت مقصوده بحرکتہ لان ذلک الجسم فیها)

چگونه ممکن است که این جسم متحرک، ترک کند جهتی را که با حرکتش آن جهت را قصد کرده بود.

(لان ذلک) مربوط به (کانت مقصوده) بگیرید. قبلاً که این جسم متحرک، حرکت می کند به سمت دو چیز حرکت می کرد  
۱\_ به سمت جسمی که هدف قرار داده شده بود ۲\_ به سمت جایگاه آن جسم من الخلا.

یعنی وقتی به سمت آن جسم می رفت در ضمن اینکه به سمت آن جسم می رفت به سمت مکان آن جسم هم می رفت پس هم جسم، هدفش بود و هم آن مکان، هدفش بود ولی آن مکان و حیز را قصد کرده بود چون آن جسم در آنجا بود (فرض ما این بود که آن جسم، واقعاً هدف است پس اگر این جسم متحرک به سمت آن جایگاه می رفت خود جایگاه مقصودش نبود بلکه خود آن جسمی که موجود در آن جایگاه بود مقصودش بود.

ترجمه: چگونه ممکن است این جسم متحرک، آن جهت اولی را ترک کند جهتی که مقصود به حرکت این جسم بود و آن حیز و جهت را قصد کرده بود چون این جسمی که هدف است در آن جهت بود.

مراد از (جهه) در این عبارت، حیز است.

(و یقصد جهه اخری من تلقا طباعه)

(و یقصد) عطف بر (یترک) است یعنی چگونه ترک کند آن جهت قبلی را و قصد کند جهت دیگر را

(من تلقا طباعه) اگر (من تلقا شعوره) بود اشکال نداشت ولی (من تلقا طباعه) است و مسیر حرکتش را عوض می کند. با اینکه شعور ندارد و متوجه نشده که جسمی که هدف است جابجا شده. با وجود این که متوجه نشده چگونه به طور طبیعی مسیر خودش را عوض می کند مگر اینکه در آن جسمی که هدف است نیرویی قرار بدهی و بگویی این جسمی که هدف است و من الخلا- است آن جسم متحرک را به سمت خودش می کشد. تا وقتی که آن جسم من الخلا در حیز اول بود متحرک را به سمت حیز اول می کشاند حال آن جسم من الخلا به جای دیگر منتقل شده با آن نیرو، این جسم متحرک را به سمت مکان جدید می کشد. این هم، حرکت قسری می شود که از بحث ما بیرون است.

(الا ان یکون ذلک الجسم یبعث الیها اثر او قوه)

(ذلک الجسم) یعنی همان جسم من الخلا که ما آن را هدف قرار دادیم.

مگر اینکه بوده باشد آن جسم که هدف است بفرستد به این جسم متحرک اثر یا قوه ای که به توسط این اثر یا قوه، آن جسم را به سمت خود بکشاند.

(الیها) به جسم متحرک بر می گردد. ضمیر را مونث آورده چون بحث از طبیعت جسم متحرک است لذا به طبیعت جسم بر می گردانیم.

ص: ۷۳۲

(و ذلك الاثر و تلك القوه تكون مبدا لانبعث حرکه الجسم المتحرك بالطبع اليه)

(اليه) متعلق به انبعث است و ضمير آن به (ذلك الجسم من الخلا) بر می گردد. مگر اینکه آن جسمی که هدف است اثر بفرستد و آن اثر بوده باشد (تكون را به معنای می باشد معنی نمی کنیم بلکه بوده باشد معنی می کنیم، چون (ان) که بر سر) ان يكون ذلك الجسم يبعث) درآمده بر سر این (تكون) هم می آید.

(كحال ما بين المغناطيس و الحديد)

مثل حالتی که بین آهن ربا و آهن اتفاق می افتد.

(فحينئذ تكون الحرکه قسر به لا طبيعه)

در این صورت، حرکتِ جسمِ متحرکِ قسری می شود و طبیعی نیست و از بحث ما بیرون است.

(و ان شعر فقد حصل هناك ادراك و حصلت الحرکه اراديه لا طبيعه)

اما اگر جسمِ متحرکِ متوجه انتقال آن جسمِ من الخلا شده باشد و اراده کند و مسیر خود را عوض کند. حکم این صورت این است که امکان دارد ولی حرکت، ارادی است نه طبیعی و از بحث ما بیرون است.

(هناك) یعنی در این باب و فرضی که بحث می کنیم.

(و هذا كله باطل)

تمام این فرض هایی که کردیم باطل است.

این عبارت (علی ان الکلام) تتمه بحث قبل است که در جلسه بعد توضیح می دهیم.

**ادامه دلیل دوم بر نفی خلا در حرکتِ مستقیم ۹۲/۰۱/۱۸**

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۲۹ سطر ۹

موضوع: ادامه دلیل دوم بر نفی خلا در حرکتِ مستقیم

ص: ۷۳۳

نکته: این عبارت (علی ان الکلام) دنباله دلیل قبل است که نباید سر خط نوشته شود بلکه باید از (وان كان المتوجه اليه) سر خط نوشته شود.

توضیح دادیم اگر جسمی که هدف استجای خود را رها کند و از جایی که خلا بود به جای دیگر برود این متحرک به سمت آن جسم چه حالتی دارد که احتمالات را بیان کردیم.

حالا مصنف بیان می کند که اشکال دیگری در خود جسم داریم. (همان جسمی که جهت و هدف و جزئی از خلا بود که متحرک به سمت آن می رود) تا الان اشکالاتی که کردیم درباره جسمی که متحرک بود بیان کردیم (که آیا مسیر خود را عوض می کند یا نمی کند و اگر عوض می کند با اراده عوض می کند یا آن جسم من الخلا، آن جسم متحرک را به سمت خود می کشد).

اشکال این است که آن جسمی که هدف بوده چگونه ممکن است از نقطه ای به نقطه دیگر حرکت کند. علی الخصوص که در خلا، نقطه مشخصی نداریم که بگوییم از این نقطه مشخص به نقطه مشخص دیگری رفت.

مصنف اشکال را توضیح نمی دهد که آن جسمی که هدف است چگونه حرکت می کند. می گوید مشکل آن، همان است که در فرض بعدی (هدف، اصلاً قابل انقسام نباشد مثل نقطه) بیان می کنیم.

توضیح عبارت:

(علی ان الکلام فی انتقال ذلك الجسم بالطبع او بغير الطبع)

سوال و اشکال و بحث ما در انتقال آن جسم است (آن جسمی که هدف قرار داده شده است) خط اول در صفحه ۱۲۹ گفت (الذی کان فیہ ذلک الجسم من الخلا) ایشان به آن جسمی که من الخلا است که هدف است با (ذلک الجسم) اشاره می کند. اما به جسمی که متحرک است (الجسم المتحرک) می گوید. این دو جسم را با اختلاف تعبیر از یکدیگر جدا کرده. اینجا هم (ذلک الجسم) گفته. معلوم می شود مرادش آن جسمی است که هدف است.

ص: ۷۳۴

(بالتبع او بغیر الطبع) متعلق به انتقال است یعنی چه انتقال آن را طبیعی بدانی چه قسری و ارادی بگیری. اشکال ما در خود انتقال است که جسمی که هدف است چگونه از جایی به جایی منتقل می شود.

(یرجع الی ما نحن نشرده و نقوله)

برمی گردد آنچه که ما آن را ردیف می کنیم و می گوئیم.

(سرد الحدیث) یعنی داستان را پیایی گفتن. مصنف می فرماید من مطلب را در فرض بعدی سرد می کنم و همه آن مطلب را می گوئیم.

صفحه ۱۲۹ سطر ۹ قوله و ان كان المتوجه الیه

این جمله عطف بر (فان كان لایتجزی) در صفحه ۱۲۸ سطر ۱۳ است. چون گفتیم جهتی که حسی و موجود است را تقسیم به دو حالت کردیم.

۱- تجزیه پذیر است. ۲- تجزیه پذیر نیست مثل نقطه.

حال وارد حالت دوم می شویم.

مصنف، منحصرأً نقطه را مطرح نمی کند و سطح و خط را هم بیان می کند.

در ادامه بیان می کند که جهت، امری باشد که به وجه من الوجوه تقسیم نشود و مثال به نقطه و خط و سطح می زند. در اینجا گویا اشکالی به ذهن می رسد و آن این است که نقطه به هیچ وجه تقسیم نمی شود اما خط در طول تقسیم می شود و در عرض و عمق تقسیم نمی شود. هکذا سطح در طول و عرض تقسیم می شود و در عمق تقسیم نمی شود.

برای حل این اشکال به قید (من حیث یصار الیه) که مصنف فرموده باید دقت شود که در صفحه ۱۲۸ سطر ۸ بیان کردیم که مراد از آن قید این است که از این حیث که متحرک، منتقل می شود تقسیم نمی شود مثل سطح، که جسمی را فرض کنید از بالا به سمت پایین حرکت می کند روی لایه ظاهری زمین مستقر می شود و در زیر این لایه، یک لایه دیگر می توان تصور کرد. لایه بالایی، یک سطح است و لایه زیرین، سطح دیگر است. امتداد حرکت هم از بالا به پایین است به عبارت دیگر، امتداد حرکت، در عمق بوده نه در طول و عرض. پس وقتی این شی به هدف می رسد هدف در عمق نباید تقسیم شود چون حرکت به سمت عمق بوده ولی اگر به لحاظ طول و عرض تقسیم شد اشکال ندارد. حکما از این قید تعبیر به (امتداد ماخذ حرکت) کردند و فرمودند که این جسم در امتداد ماخذ حرکت نباید تقسیم شود و در مثالی که بیان کردیم امتداد حرکت، در عمق بوده.

حال مصنف وارد این فرض می شود که جهت تقسیم نمی شود. این فرض را به دو قسم تقسیم می کند (که آخرین تقسیم است و با این تقسیم، دلیل تمام می شود).

قسم اول: جهت هایی که در خلا هستند همه از یک سنخ اند یعنی یا همه جهت ها نقطه هستند یا خط هستند یا سطح هستند (نمی توان جهت را جسم فرض کرد چون اگر جسم فرض کنی همان فرض قبلی می شود که باطل کردیم).

قسم دوم: جهت هایی که در خلا هستند همه از یک سنخ نیستند بلکه بعضی از جهت ها نقطه هستند و بعضی از آنها خط و بعضی سطح هستند.

اما حکم قسم اول این است که اگر همه جهات، نقطه باشند (ما خط و سطح را فرض نمی کنیم و بیان نمی کنیم ولی حکم خط و سطح مثل نقطه است یعنی فرض می کنیم در خلا، جهات متعددی داریم که همه نقطه هستند حال شما اضافه کنید که همه آن جهات خط باشد یا همه آن جهات، سطح باشد. آنچه که درباره نقطه بیان می کنیم درباره سطح و خط هم گفته می شود).

حال بنا شد که در خلا مثلاً ۱۰ جهت داشته باشیم و همه این ۱۰ جهت، نقطه باشند. حال سوال می شود که فرق این نقطه ها به چه چیز است؟ بالاخره سنخ همه، نقطه است و ذات آنها یکی است اگر فرق دارند فرق آنها به عوارض است. و این عوارض دو نوع هستند.

۱\_ عوارضی که عوارض مختص به نقطه هستند.



۲\_ عوارض غریبه. مثل اینکه نقطه ای رنگ آن قرمز و نقطه دیگر رنگش زرد است که نقطه های مختلف، رنگهای مختلف دارند ولی ذات همه آنها نقطه است و رنگ، عَرَضِ غریبه است یعنی بیرون از ذات نقطه است و کاری به نقطه ندارند. یا گاهی رائقه و طعم این نقطه با نقطه دیگر فرق می کند.

اما گاهی عوارض غریبه نیستند بلکه عَرَضِ خودی هستند مثلاً- این نقطه، نهایت فلاَن خط است که خطِ کوتاه است و آن نقطه، نهایت فلاَن خط است که خطِ بلند است.

عَرَضِی که داریم بر نقطه وارد می کنیم مناسب با خود نقطه است چون نقطه، نهایت خط است عرضی که بر نقطه وارد کردیم مناسب با خود نقطه است چون گفتیم این نقطه، نهایت است ولی نهایتِ خطِ بلند یا خطِ کوتاه است. این عَرَضِ خودی را در خود خط، بهتر می توان تصور کرد مثلاً خطی داریم که بلند است و خطی داریم که کوتاه است. که بلندی و کوتاهی، عَرَضِ خود خط است و عرض غریبه نیست اما رنگ و بو و طعم عرض خود خط نیست بلکه عرض غریبه است.

مصنف می فرماید اگر عوارض بیایند همانطور که اشاره کردیم و گفتیم که این نقطه چرا رنگ پیدا می کند؟ چون خطی که این نقطه، پایان آن خط است این رنگ را دارد لذا نقطه هم، رنگ آن خط را گرفته چون رنگ نقطه با رنگ خط فرق نمی کند. قسمتی از انتهای خط باید آبی باشد تا نقطه، آبی باشد والا خود نقطه را نمی توان آبی کرد چون چیزی ندارد. چون طول و عرض و عمق ندارد. ولی این نقطه به تبع آن خطی که این نقطه، پایان آن است رنگ آبی پیدا کرده است. همینطور آن خط هم به تبع آن سطحی که رنگ آن سطح، آبی بوده آبی شده و همینطور آن سطح هم به تبع آن جسم که رنگش آبی بوده آبی شده پس به محض اینکه رنگ نقطه را آبی کردیم ناچاریم که در خلا هم نقطه را بپذیریم هم خط و هم سطح و هم جسم را بپذیریم یعنی آنچه که نقطه، پایان آن به حساب می آید آن چیز باید در خلا باشد. اگر بزرگی و کوچکی را مطرح کرده یعنی گفته این نقطه انتهای خط بزرگتر است و آن نقطه، انتهای خط کوچکتر است پس قبول کردید که در خلا خط است. اگر خط را در خلا- گذاشتی، خط بدون سطح نمی شود پس باید سطح را در خلا بگذاری و اگر سطح را در خلا گذاشتی سطح، بدون جسم نمی شود پس جسم را در خلا قرار داده. در این صورت خلا، پر از همه چیز می شود هم نقطه هم سطح هم خط هم عوارض مثل رنگ و طعم و ... قرار دارد. یعنی همه چیزهایی که در ملا است در خلا هم خواهد بود در حالی که خلا اینگونه نیست و خلف فرض خلا بودن لازم می آید.

نکته: در فرض اول، اشکال را روی خود خلا- نبرد و نگفت خلا، جاهای مختلف ندارد بلکه اشکال را روی چیزهایی برد که در خلا هستند. اما در فرض بعدی که یک قسمت از خلا نقطه باشد و یک قسمت آن خط و قسمت دیگر، سطح باشد اشکال را روی خود خلا- می برد و می گوید خلا- یک امر متشابه است و کدام قسمت آن را نقطه و کدام قسمت را خط و کدام قسمت را سطح فرض می کنی]

توضیح عبارت:

(و ان كان المتوجه اليه لا يتجزأ من حيث يصار اليه بوجه من الوجوه و له وضع)

(المتوجه اليه) یعنی جهت که متحرک، به سمت آن توجه کرده و حرکت مستقیم خود را به آن سمت می دهد.

(و له وضع) یعنی برای آن (المتوجه اليه) وضع و قابل اشاره حسی باشد. چون وقتی که می گوید بوجه من الوجوه تقسیم نشود چند احتمال است که عقل و وحدت و نقطه و سطح و خط اینگونه هستند که به هیچ وجه از وجوه تقسیم نمی شوند اما اگر قید (وله وضع) را بیاوری عقل و وحدت را خارج می کند.

پس این جهت، دو قید دارد اولاً باید قسمت نشود ثانیاً: برای او وضع و اشاره حسی باشد.

(فهو اما نقطه و اما خط و اما سطح)

همانطور که محشین تذکر دادند مراد، نقطه و سطح و خط عَرَضی است نه اینکه نقطه و خط و سطح جسمی مراد باشد. در هندسه، نقطه و خط و سطح هر سه جوهری اند. یعنی نقطه جوهری، خط جوهری و سطح جوهری است. این اگر اینگونه تعبیر کردی، جسم می شوند و ما قبلاً فرض کرده بودیم که جهت، جسم باشد و از آن فرض بیرون آمدیم پس نباید نقطه و خط و سطحی را که الان مطرح می کنیم جوهری بگیریم والا- جسم می شود و به فرض قبلی برمی گردیم بلکه باید بگوییم مراد از نقطه و خط و سطح، نقطه و خط و سطح فلسفی است نه هندسی که عَرَضی است نه جوهری. که این تبدیل به جسم نمی شود. و یک فرض جداگانه در مقابل جسم می شود.

ص: ۷۳۸

(فلا یخلو بعد ذلک اما ان تكون الجهات کلها متشابه فی انما نقط او خطوط او سطوح)

حال که نباشد جهت، نقطه یا خط یا سطح باشد یکی از دو احتمال را دارد که یا همه از یک جنس هستند که همه خط یا همه سطح یا همه نقطه اند.

یا همه از یک جنس نیستند و بعضی خط و بعضی نقطه و بعضی سطح است.

ترجمه: حال که قرار شد هدف، نقطه یا خط یا سطح باشد خالی نیست از اینکه یا این جهات که در خلا تصور شدند همه متشابهند در اینکه نقطه هستند یا متشابهند در اینکه خطوط هستند یا متشابهند در اینکه سطوح اند. که این، احتمال اول است.

(او تكون جهة نقطه و جهة خطاً و جهة سطحاً)

احتمال دوم است که یا در خلا، یک جهتی را نقطه بگوییم و یک جهت را خط انتخاب می کنیم و یک جهتی را سطح انتخاب می کنیم که جهات مختلف در خلا وجود دارد.

(فان كانت الجهات کلها نقطاً او خطوطاً او سطوحاً و النقط و الخطوط و السطوح لا تختلف الا بعوارض تعرض لها)

این عبارت، حکم احتمال اول را بیان می کند.

ترجمه: اگر جهات، کل آنها نقطه یا خط یا سطح بود در حالی که نقطه ها و خطوط و سطوح (بذاتشان اختلاف پیدا نمی کنند چون همه آنها نقطه اند یا همه آنها سطح هستند یا خط هستند) اختلاف ندارند مگر به عوارضی که عارض می شود بر اینها و این عوارض دو قسم هستند.

(اما بما يختص بها من حيث هي كذلك و اما غريبه عنها)

عوارضی که بر نقطه ها یا خطها یا سطوحها وارد می شوند یکی از دو قسم است.

(اما) تفصیل برای (عوارض) است.

(بما) متعلق است به همان چیزی که (بعوارض) به آن متعلق است یعنی متعلق به (لا تختلف) است.

ترجمه: اختلاف به عوارضی است که آن عوارض اختصاص به این نقطه ها و خطها و سطوحها دارند از حیث اینکه این نقطه ها هستند از حیث اینکه این خطوط، خطوط اند. از حیث اینکه این سطوح، سطوح اند نه از حیث اینکه فلان رنگ را دارند چون رنگ حالت غریبه است.

(اما غریبه عنها) ضمیر آن به نقطه ها و خطها و سطوحها برمی گردد.

(و جميع ذلك يلزمها من جهة الاشياء المختلفه الاشكال و الطبايع)

(جميع ذلك) یعنی تمام این اعراض، چه عرض های خودی باشد چه عرض های غریبه باشد اگر بر نقطه عارض می شود به تبع چیزی است که نقطه نهایت آن چیز است یعنی به تبع خط است. اگر بر خط عارض می شود به تبع چیزی است که خط نهایت آن چیز است یعنی به تبع سطح است اگر بر سطح عارض می شود به تبع چیزی است که سطح نهایت آن چیز است یعنی به تبع جسم است. پس اگر نقطه، رنگی می شود یا نقطه برای خط کوتاه یا خط بزرگ می شود این نقطه، مستلزم وجود خط می شود و خط مستلزم وجود سطح می شود و سطح مستلزم وجود جسم می شود و لازم می آید که در خلا همه چیز باشد.

ص: ۷۴۰

(یلزمها) یعنی لازم می آید این خطوط و سطوح و نقطه ها را اما نه اینکه لازم خود خطوط و سطوح و نقطه ها باشد بلکه لازم این سه تا است از جهت اشیاایی که این نقطه ها پایان آن اشیاء هستند. اشیاایی که این خطوط، پایان آن اشیاء هستند اشیاایی که این سطوح، پایان آن اشیاء هستند. که آن اشیاء مختلفند و در نتیجه این سطوح و خطوط و نقطه ها مختلف شدند.

(التی هی نهایت لها)

(التی) صفت برای الاشیاء است. (هی) یعنی خطوط و سطوح و نقطه ها

(لها) ضمیر آن به (اشیا) برمی گردد.

ترجمه: اشیاء مختلف الاشکال و طبایع که این خطوط و سطوح و نقطه ها نمایانند برای آن اشیاء یعنی آن اشیاء مختلف شدند که این خطوط، یا سطوح یا نقطه ها اختلاف پیدا کردند.

پس لازم می آید که در خلا همه چیز وجود داشته باشد در حالی که خلا اینگونه نیست.

(و الخلا لیس كذلك فاذن لا یجوز ان یکون منه اختلاف جهات علی هذه الصفة بالنوع)

(فاذن) یعنی حال که معلوم شد که اگر ما اختلاف نقطه ها و خطوط و سطوح را به عوارض دانستیم و این مشکل پیش آمد که لازم آمد در خلا، همه چیز وجود داشته باشد و خلا، خلا نباشد. باید بگوییم که جایز نیست که بوده باشد از خلا، اختلاف جهانی بر این صفت.

ضمیر در (منه) به خلا برمی گردد.

(علی هذه الصفة) یعنی اختلاف جهاتی با این صفت که جهات، نقطه باشند و اختلافشان به عوارض باشد یا جهات، خطوط باشند و اختلافشان به عوارض باشد یا جهات، سطوح باشند و اختلافشان به عوارض باشد. چنین تصویری را در مورد جهات موجود در خلا نمی توانیم داشته باشیم.

ص: ۷۴۱

(بالنوع) این کلمه را دو گونه می توان معنی کرد:

۱\_ متعلق به (اختلاف) کنیم یعنی اختلاف نوعی به این صورت نمی توانیم درست کنیم یعنی بین این نقطه و آن نقطه، اختلاف نوعی در رنگ باشد که این، یک نوع رنگ داشته باشد و آن، یک نوع دیگر داشته باشد. یا اختلاف نوعی در کوچکی و بزرگی باشد که یکی کوچکتر و یکی بزرگتر باشد. اختلاف نوعی را نمی توانیم قائل شویم.

۲\_ متعلق به (هذه الصفة) باشد یعنی نوع این صفت، نمی تواند اختلاف ایجاد کند. شاید هر دو توجیه، مال واحدی داشته باشد ولی به ظاهر فرق کند. یعنی نوع این صفت نمی تواند باعث اختلاف شود.

### ادامه دلیل دوم بر نفی حرکت مستقیم در خلا ۹۲/۰۱/۱۹

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۲۹ سطر ۱۵ (قوله و ان كان ليس كذلك)

موضوع: ادامه دلیل دوم بر نفی حرکت مستقیم در خلا

مصنف فرمود طبق فرضی که جهت از هیچ حیث تقسیم نشود بر دو حالت است.

حالت اول: یا جهت هایی که در خلا هستند همه از یک سنخ اند که بحث آن گذشت.

حالت دوم: یا جهت هایی که در خلا هستند همه از یک سنخ نیستند.

این صورت، باطل است چون خلا- یک امر متشابه و یکنواخت است چگونه در خلائی که مشابه و یکنواخت است. بعضی از خلا- را خط و بعضی را سطوح و بعضی را نقطه قرار می دهی. اگر یکنواخت است امکان مشاهده اختلاف نیست چون در خلا، ماده وجود ندارد تا جسمی تشکیل شود و مادامی که جسم تشکیل نشده، سطح و خط و نقطه هم نیست. نقطه و خط و سطح و این اختلافات برای جایی است که ماده وجود داشته باشد و چون در خلا- ماده نیست پس نقطه و خط و سطح و اختلاف، در خلا نیست.

ص: ۷۴۲

توضیح عبارت:

(و ان كان ليس كذلك بل جهة نقطه و جهة اخرى سطح او خط او على وجه آخر مما تحتمله القسمه)

اگر مثل این احتمالی که گفتیم، نباشد یعنی جهات متعدده از یک سنخ نباشند بلکه بعضی، نقطه و بعضی خط و بعضی سطح باشد.

(علی وجه آخر): وقتی که ما امری را می خواهیم تقسیم کنیم یکبار به خود آن امر و قابلیت تقسیمش توجه می کنیم و یکبار به وقوع اقسامش در خارج یا واقع توجه می کنیم. وقتی می خواهیم تقسیم کنیم و به وقوع آن در خارج کاری نداریم نگاه می کنیم که چه احتمالاتی در این قسمت است. نگاه می کنیم که این امر، این احتمالات را واجد می شود اما یکبار دیگر به خود امر توجه نمی کنیم بلکه به وقوعش توجه می کنیم که در این حال، ملاحظه می کنیم که چه قسمتی می تواند واقع شود و آن قسم را که واقع می شود مطرح می کنیم مثلاً در بحث شرّ گفتند مخلوقات می توانند ۵ قسم باشند: ۱\_ شر مطلق (یعنی هیچ خیری از آنها صادر نشود) ۲\_ شر کثیر ۳\_ خیر و شر مساوی باشند ۴\_ خیر کثیر ۵\_ خیر مطلق.

گفته می شود آن که قسمت، آن را تحمل می کند این ۵ تا است یعنی آن که ما می توانیم اقسام اشیا قرار بدهیم این ۵ تا است اما کدام یک از اینها در خارج واقع می شود؟ فقط دو قسمت داریم ۱\_ خیر کثیر مثل موجودات دنیایی ۲\_ خیر مطلق، مثل عالم عقول.

لذا اصطلاحاً می‌گوییم تقسیم در اینجا تحمل این ۵ قسم را دارد. حال در ما نحن فیه می‌گوییم ما وقتی جهات را قسمت می‌کنیم با توجه به این که جهت، قسم نیست (فقط همین قید قسم نبودن را دارد) تحمل می‌کند که این جهت، نقطه باشد یا خط و یا سطح و یا مرکب من الاثنین و یا مرکب من الثلاثه باشد اما آیا اینها واقع شده‌اند یا نشده‌اند ما کاری به آن نداریم. حال مصنف می‌فرماید وجه دیگری که در تقسیم می‌توانیم بیاوریم آن وجه را هم اضافه کن. یک وجه این بود که جهتی، نقطه باشد و جهتی سطح باشد، و جهتی خط باشد و جهتی بر وجه دیگر باشد یعنی یا مرکب من الاثنین یا مرکب من الثلاثه باشد. قسمت، این را هم تحمل می‌کند حال آیا در خارج هم واقع می‌شود یا نمی‌شود به آن کاری نداریم و ممکن است یک جهتی باشد که به صورت خط است و جسم متحرک، به سمت انتهای آن خط برود و جسم متحرک دیگر به سمت خود آن خط برود که اینجا جهت، مرکب من الاثنین شد یعنی هم خط، جهت شد که متحرکی دیگر به سمت نقطه می‌رود. یعنی یک متحرک به سمت نوک خط و یک متحرک به سمت طول خط می‌رود. یا سطحی را فرض کن که سه تا متحرک به سمت آن می‌رود که یکی به سمت سطح می‌رود و یکی به سمت انتهای سطح که خط است می‌رود و یکی به سمت انتهای خط که نقطه است می‌رود که جهت در این صورت مرکب من الثلاثه شد. قسمت، این را تحمل می‌کند حال آیا واقع شده یا نشده کاری نداریم.



(فکیف یمكن ان یکون فی الخلا موضع نقطه بالفعل فقط و فی موضع خط بالفعل فقط او سطح بالفعل او وجه آخر)

با این عبارت، حکم این حالت دوم را بیان می کند.

ترجمه: چگونه در خلا، یک جا را نقطه و یک جا را سطح و یک جا را خط می گیری در حالی که خلا، امر واحد متصل است.

این عبارت، اشکال بر فرض اخیر است. عبارت مصنف را توجه کنید که نمی گوید چطور در خلا نقطه و سطح و خط قائل هستی البته جای گفتن این بود که در خلائی که هیچ چیز نیست چطور نقطه و خط و سطح پیدا شد ولی گوینده ای که بر آن اشکال می کنیم اینطور نگفته که در خلا نقطه ای داریم که آن، جهت است و خطی داریم که آن جهت است و سطحی داریم که آن جهت است بلکه خصم گفته نقطه ای از خلا جهت است یا خطی از خلا جهت است یا سطحی از خلا جهت است که خود خلا را تقسیم به اقسامی می کنیم نه اینکه چیزی در خلا قرار بدهیم. مورد بحث این است که خود خلائی که هیچ چیز نیست را بخش بخش می کنیم و می گوئیم این بخش، نقطه است و آن بخش، خط و آن بخش سطح است. مصنف می فرماید چگونه می توانید بگوئید که بخشی از خلا، نقطه است و بخشی خط است و بخشی سطح است در حالی که خلا ماده ندارد و جسم نیست تا در یک جا آن جسم را قطع کنی و بگویی سطح درست شد یا در یک جا آن سطح را قطع کنی و بگویی خط درست شد و در یک جا آن خط را قطع کنی و بگویی نقطه درست شد.

ص: ۷۴۵

در چه جایی است که با انقطاع، سطح درست می شود؟ در جایی که جسم باشد سطح درست می شود اما اگر در خلا که ماده نیست و جسمی وجود ندارد چه چیزی را می خواهی قطع کنی تا خط و سطح و نقطه بدست آید.

(او وجه آخر) اشاره به خط قبلی دارد که (علی وجه آخر مما احتمله) بود چون آنجا توضیح نداد اینجا هم توضیح نمی دهد و فقط تعبیر به (علی وجه آخر) می کند و ما تعبیر به مرکب من الاثنین او الثلاثة کردیم.

(و الخلا واحد متصل لا انقطاع فیه)

و او، حالیه است.

ترجمه: مواضعِ خلا- را مختلف می کنید در حالی که خلا، واحدی متصل است که انقطاع نیست چون اگر بخواهیم سطح را داشته باشیم باید جسم را قطع کنیم و اگر بخواهیم خط را داشته باشیم باید سطح را قطع کنیم و در جایی که انقطاع نیست خط و سطح و نقطه هم نیست.

(لانه لا ماده له فیقبل لاجلها هذه الاحوال)

چرا انقطاع نیست؟ چون ماده در آن نیست تا این احوال را (سطح داشتن و خط داشتن و نقطه داشتن) به خاطر داشتن آن ماده، قبول کند.

(فیقبل) یعنی (فان یقبل)

و وضعنا ان ذلک لیس بسبب جسم لما بان من البیان

این عبارت جواب اشکال مقدر است که ممکن است کسی بگوید که در خلا، جسم وجود دارد یا بخشی از خلا جسم باشد لذا تمام این نقطه و خط و سطح ها قابل تصور می شوند پس بخشی از خلا را جسم می کنیم یا به تعبیر دیگر، جهت را جسم می کنیم و این جسم هم نقطه و هم خط و هم سطح دارد.

ص: ۷۴۶

جواب این است که این جهت داشتن ها به خاطر جسم خلا نیست به خاطر بیانی که قبلا روشن شد که در صفحه ۱۲۸ سطر ۱۵ بیان کردیم که اگر جسم باشد آن جسم دو حالت دارد و هر دو حالت باطل است.

در بعضی از نسخ به جای کلمه (جسم)، کلمه (جسمه) آمده که ضمیر آن به خلا برمی گردد.

(وضعنا) به معنای (فرضنا) است.

(ذلک) یعنی داشتن خط و سطح و نقطه.

(فالخلا لیس فیه اختلاف جهات)

دلیل در اینجا تمام شد اما مطلبی را مصنف ذکر می کند که تتمه بحث امروز است و می توان آن را نتیجه کل دلیل قرار داد و ما آن را نتیجه کل دلیل قرار می دهیم تا اینجا که دلیل را گفتیم معلوم شد که در خلا، اختلاف جهت نیست وقتی اختلاف جهت نبود محال است که شیئی، مکانی را ترک کند و مکان دیگری را قصد کند یعنی محال است که حرکت مستقیم کند.

در حرکت مستقیم متحرک، مکانی را ترک می کند و مکان دیگر را قصد می کند وقتی در خلا ما جهت مختلف نداشته باشیم و در نتیجه مکان های مختلف نداشته باشیم این چنین نیست که متحرکی بتواند مکانی را ترک کند و مکانی را قصد کند. پس هرگز حرکت مستقیمی که با ترک مکانی و با قصد مکانی انجام می شود در خلا اتفاق نمی افتد. پس مصنف با این عبارت می خواهد بیان کند که اگر در خلا، جهت نیست حرکت هم نیست. اینجا که رسید می گوید پس سکون هم نیست چون اگر مکان های مختلف وجود ندارد سکون هم اتفاق نمی افتد. سکون یعنی انتخاب یک شیئی، مکان مناسب خودش را. شیئی در جایی ساکن می شود که مکان مناسب خودش باشد.

ص: ۷۴۷

اگر در خلا، مکانی نیست که حرکت را توجیه کند سکونی هم نیست.

(و اذا لم یکن هناک اختلاف جهات و اما کن استحال ان یکون مکان متروکا بالطبع و مکان مقصودا بالطبع)

ترجمه: اگر در خلا- اختلاف جهات و اماکن نباشد محال است که مکانی را بگوییم که متحرک، به طبیعت خودش ترک می کند و مکان دیگری را به طبیعت خودش قصد می کند. در آنجا که اختلاف مکان نیست که متحرکی، یکی را ترک کند و یکی را قصد کند و در نتیجه حرکت مستقیم را انجام دهد. پس چون محال است که مکانی ترک شود و مکانی قصد شود لذا محال است که حرکت مستقیم اتفاق بیفتد.

(فلیس اذن فی الخلا سکون طبیعی)

تا اینجا نتیجه این شد که حرکت مستقیمی در خلا- نیست. وقتی حرکت مستقیمی در خلا- نبود پس سکون طبیعی در خلا نیست (سکون قسری ممکن است در خلا باشد)

(اذ لیس فی الخلا موضع هو اولی بالسکون فیه بالطبع من موضع)

اما چرا سکون طبیعی در خلا نیست چون سکون طبیعی یعنی انتخاب کردن طبعی مکان یعنی یک شی، به طبیعتش مکانی را انتخاب کند و بگوید این مکان، مناسب من است و آن را انتخاب می کنم. حال اگر در خلا مکانی وجود ندارد انتخاب مکان مناسب و در نتیجه سکون هم تحقق پیدا نمی کند.

(بالطبع) متعلق به سکون است.

(من موضع) متمم برای (اولی) است.

ترجمه: در خلا، موضعی نیست که سکون طبعی در آنجا اولی باشد از موضع دیگر یعنی دو موضع نداریم که سکون در این موضع اولی باشد از سکون در آن موضع (سکون قسری مراد ما نیست. چون بحث ما، در حرکت طبعی است و بالتبع در سکون طبعی است. بحث قسری بعداً می آید).

تا اینجا دلیل دوم بر نفی حرکت مستقیم در خلا تمام شد.

(و ایضا) صفحه ۱۳۰ سطر ۳ توضیح مطالب

خلاصه دلیل سوم بر نفی حرکت مستقیم در خلا

دلیل سوم بر نفی حرکت مستقیم در خلا است. که این دلیل سوم از دلیل دوم طولانی تر است و دقت این دلیل بیشتر است.

این دلیل از اینجا تا صفحه ۱۳۲ سطر ۷ طول می کشد.

این دلیل را مصنف در اینجا با دو فرض مطرح کرده و در جاهای دیگر فقط فرض دومش مطرح شده و فرض اول مطرح نشده. مصنف هم که وقتی فرض اول را بحث می کند و به آخر می رساند می گوید این فرض، خیلی فایده ندارد و آن را ترک می کنیم و به سراغ فرض دوم می رویم.

این دلیل به این صورت است که ما اجسامی را ملاحظه می کنیم که حرکت طبیعی به سمت جهتی دارد و علاوه بر این، بعضی را می بینیم که به سمت آن جهت، سریع حرکت می کنند و بعضی به سمت آن جهت، بطی حرکت می کنند. در این دلیل، به قسمت اول (که حرکت به سمت جهتی است) کاری نداریم و آن را در دلیل قبلی مطرح کرده بودیم و گفته بودیم که حرکت به سمت جهتی است و در خلا، جهت نیست پس حرکت نیست پس سکون هم نیست. اما این بخش دوم (هر متحرکی به سمت جهت یا سریع حرکت می کند یا بطی حرکت می کند) را در این دلیل سوم می خواهیم مطرح کنیم. توجه شود این دلیلی که الان شروع می کنیم دلیل بر نفی حرکت مستقیم در خلا است ولی این دلیل را در خیلی موارد، دلیل بر نفی خود خلا قرار دادند ما الان آن را، دلیل بر نفی حرکت مستقیم در خلا قرار می دهیم تا بعداً از آن نفی خلا را استفاده کنیم البته اشکالی ندارد که این دلیل را دلیل بر نفی خلا بگیریم ولی کار دقیقی نیست. همین کاری که مصنف می کند، خوب است چون مصنف می فرماید خلا- متنفی است چون حرکت مستدیر و حرکت مستقیم و حرکت قسری و سکون ندارد. و الان، حرکت مستقیم را نفی می کند تا با نفی اقسام سه گانه حرکت و نفی سکون، نفی خلا- را نتیجه بگیرد. پس الان به طور مستقیم نفی خلا نمی کند بلکه نفی حرکت مستقیم در خلا می کند. می فرماید: هر جسمی را که ما می بینیم حرکت می کند هم به سمت جهت می رود هم گاهی سریع و گاهی بطی می رود. اما آن که به سمت جهت می رود بحث آن را بیان کردیم و تمام شد حال می خواهیم درباره سرعت و بطو بحث کنیم. جسمی را می بینیم که سریع حرکت می کند و جسمی بطی حرکت می کند. از این سرعت و بطو می خواهد نتیجه بگیرد که حرکت مستقیم در خلا نداریم یعنی حرکت سریع و بطی را در خلا نداریم و هر حرکت مستقیمی یا سریع است یا بطی است و اگر هیچکدام در خلا نبودند پس حرکت مستقیم در خلا نیست.

مصنف بیان می کند که شی یا سریع حرکت می کند یا بطی حرکت می کند. و این را تقسیم می کند که سرعت و بطور یا مربوط به خود متحرک است یا مربوط به مسافتی است که متحرک طی می کند.

مصنف دو مثال می زند ۱\_ دو آهن که جنس هر دو یکی است و زن یا اندازه یکی بیشتر است. می گوید آن که اندازه اش بیشتر است سریعتر به سمت پایین می آید و آن که اندازه اش کمتر است بطی تر پایین می آید ۲\_ دو جسم از دو سنخ هستند که اندازه آنها یکی است و یکی از آهن و یکی از چوب است که آهن سریعتر از چوب پایین می آید.

اینجا گفته می شود که علت سرعت و بطو در خود متحرک است و کاری به مسافت ندارد مثال دیگری مصنف می زند که مثلاً مخروط را از بالا که رها می کنی خودش سریعتر پایین می آید و مربع را هم که رها می کنی بطی تر پایین می آید چون شکل مخروط اقتضا دارد که سریعتر حرکت کند. البته بعداً باید بحث شود که آیا به خاطر این است که چون هوا را راحت تر می شکافد یا به خاطر اینکه خود متحرک، یک متحرک خاصی است. در مورد این، بعداً بحث می کنیم.

این بحثی که کردیم سرعت و بطو به خاطر خود متحرک بود اما گاهی سرعت و بطو به خاطر مسافت است مثلاً متحرکی در هوا دارد حرکت می کند که هوا جسم لطیفی است و خیلی مقاومت ندارد و متحرک دیگری در آب حرکت می کند که آب مقداری سنگین تر است لذا مقاومتش بیشتر است می بینید آن که در هوا حرکت می کند سریعتر می رود و آنکه در آب حرکت می کند بطی تر می رود. نیرو و جسم و جنس هر دو جسم یکی است ولی مسافت فرق می کند زیرا مسافت یکی، رقیق است و مسافت دیگری غلیظ است. آن که در مسافت رقیق حرکت می کند چون در مقابل مقاومت ضعیفتری قرار دارد می بینید که سریعتر حرکت می کند و آن که در مقابل مقاومت قویتری قرار دارد می بینید که بطی تر حرکت می کند. پس علت سرعت و بطو دو چیز می تواند باشد. ۱\_ مربوط به متحرک ۲\_ مربوط به مسافت.

مصنف درباره سرعت و بطوء متحرک بحث می کند و می گوید این برای ما خیلی فایده ندارد و علت فایده نداشتن آن، این است که ما تجربه نکردیم شاید اگر تجربه کنیم هر دو در خلا- یکسان حرکت کنند. یعنی این جسم بزرگ با آن جسم کوچک، در خلا- به طور یکسان حرکت کنند و سرعت و بطو نباشد. چون این احتمال را می دهیم این فرض را که مطرح کردیم دیگر ادامه نمی دهیم و به سراغ فرض دوم می رود که اساس استدلال همین است که سرعت و بطو به خاطر مقاومت مسافت باشد که مسافتی غلیظ فرض می کند و جسم را در آن مسافت قرار می دهد و مسافتی رقیق فرض می کند و همین جسم را در آن مسافت قرار می دهد. خلا، فرض می کند و همین جسم را در خلا حرکت می دهد. که سه تا حرکت درست می کند ۱- حرکت در مسافت رقیق ۲- حرکت در مسافت غلیظ ۳- حرکت در خلا. سپس بحث را ادامه می دهد و نتیجه می گیرد که اگر خلا- وجود داشت. وجود عدم در یک امری مساوی می شود و تساوی وجود و عدم باطل است پس خلا باطل است. این خلاصه استدلال بود که بیان کردیم.

### دلیل سوم نفی بر حرکت مستقیم در خلا، قوله و ایضا ۹۲/۰۱/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۳۰ سطر ۳

موضوع: دلیل سوم نفی بر حرکت مستقیم در خلا، قوله و ایضا

دلیل سوم بر نفی حرکت مستقیم در خلا است که می توان این دلیل را دلیل مستقل بر بطلان خلا گرفتند و اما در نظم بحثی که مصنف شروع کرده که این دلیل نافی حرکت طبیعی مستقیم در خلا قرار داده شده است.

ص: ۷۵۱

بیان دلیل: ما علاوه بر اینکه حرکت مستقیم به سمت جهتی می بینیم، این حرکت را دارای سرعت و بطو هم می بینیم. از اینکه این حرکت، دارای جهت است در دلیل قبلی استفاده کردیم و به نتیجه مطلوب رسیدیم الان از سرعت و بطو داشتن متحرک، می خواهیم استفاده کنیم و از این طریق به مطلوب برسیم، کاری به این نداریم که چه جهتی را طلب می کند، می بینیم بعضی از حرکت های مستقیم، سریع و بعضی بطی هستند، سوالی که پیش می آید این است که علت سرعت بعضی و بطوء بعضی برای چه چیزی است؟ دو گونه می توان این سرعت و بطو را توجیه کرد.

۱- آن سرعت و بطو را به خود آن متحرک نسبت دهیم.

۲- آن سرعت و بطو را به مسافتی که در برابر این متحرک مقاومت می کند نسبت دهیم.

احتمال اول را مصنف مطرح می کند و می فرماید که چون خیلی فایده ندارد آن را کنار می گذاریم و به بحث از احتمال دوم می پردازد که هم بحث مفیدی است و هم قابلیت دارد که ادامه داده شود.

[نکته: بعضی احتمال دوم را ابتدای دلیل قرار دادند و فقط سرعت و بطو را به لحاظ مسافت مطرح کردند و دلیل را همین طور تمام کردند و احتمال اول را مطرح نکردند و توجهی به این نکردند که سرعت و بطو مربوط به خود متحرک است.]

اما احتمال اول که سرعت و بطو به لحاظ خود متحرک باشد به دو قسم است یعنی دو عامل از ناحیه متحرک می توانند علت سرعت و بطو شود.

ص: ۷۵۲



الف: یک عامل در قوه ای است که این عامل دارد و این قوه را دو قسم می کند و می گوید که یا خود قوه قویتر یا چون جسم بزرگتر است و قوای بیشتری دارد لذا این قوه قویتر شده.

ب: یک عامل شکلی است که این متحرک دارد.

تا اینجا سه فرض مطرح شد فرض اول این است که دو جسم داشته باشیم که متحرکند و هر دو از نظر جنس و ماهیت، یکی هستند مثلاً هر دو آهن هستند یا هر دو سنگ هستند ولی یکی بزرگتر و یکی کوچکتر است. در نمط ۶ اشارات خود مصنف ثابت کرد و خواهی هم قبول کرد که اگر جسم یک شئی بزرگتر باشد نیروی محرکه او بیشتر است بنابراین میل قویتری ایجاد می کند و اگر جسم یک شی کوچکتر باشد نیروی محرکه او ضعیف تر است بنابراین میل ضعیف تر ایجاد می کند. آن که میل قویتر ایجاد کرد، حرکتش سریعتر است و آن که میل ضعیف تر ایجاد کرده و حرکتش بطیء تر است.

سقوط این دو سنگ با توجه به اینکه قوه جاذبه را مطرح نکنیم (قدما هم قوه جاذبه را مطرح نمی کردند. نیروی خود سنگ را ملاحظه کنید) مصنف می فرماید وقتی سنگ طبیعت بزرگتری دارد نیروی بیشتری ایجاد می کند و اگر میل بیشتر ایجاد کرد سریعتر حرکت می کند.

فرض دوم این است که دو جسم داریم که جنس و ماهیت آنها فرق می کند مثلاً یکی چوب باشد و یکی آهن باشد و اندازه هر دو یکسان است. حال این دو جسم را رها می کنیم آن جسم که آهن است سریعتر حرکت می کند و آن جسم که چوب است بطیء تر حرکت می کند چون آهن، میل شدیدتری تولید می کند و در نتیجه حرکتش سریعتر می شود و آن چوب میل ضعیف تری تولید می کند و در نتیجه حرکتش کندتر می شود.

فرض سوم: سرعت و بطو، مربوط به شکل شی متحرک است یعنی این متحرک، به شکل مکعب است و آن متحرک، به شکل مخروط است حال مخروط با نوک خودش شروع به حرکت و شکافتن هوا می کند مکعب هم با پهنای خودش (یعنی با یکی از سطوح خودش) شروع به شکافتن هوا می کند، حال می گوییم مخروط، به اندازه نوک خودش باید هوا را بشکافت. مکعب هم باید به اندازه سطح خودش باید هوا را شکافت. شکافتن آن مقدار کم، که مخروط انجام می دهد آسانتر است از شکافتن آن مقدار زیاد است که سطح مکعب انجام می دهد یعنی مخروط در مقابل مقاوم بیشتری قرار گرفته لذا سرعت مخروط، بیشتر می شود و سرعت مکعب کمتر می شود.

و این، امروزه هم ثابت شده و مطلب بدیهی به نظر می رسد لذا ماشین هایی که برای مسابقه هستند طوری می سازند که نوک آنها تیز باشد چون می خواهد سریع حرکت کند اما ماشین های معمولی، نوک آنها تیز نیست یا هواپیما که می خواهد در بالا، سریع حرکت کند نوک آن تیز است. اینها به خاطر این است که با مقاومت کمتری روبرو شود. حال اگر ما مکعب را با زاویه اش به حرکت بیندازیم یعنی مکعب را با سطحش حرکت ندهیم یعنی اینطور نباشد که سطح مکعب، به سمت شکافتن هوا برود بلکه نوک زاویه آن مکعب به سمت شکافتن هوا برود که در اینجا باز هم این مکعب سریعتر حرکت می کند حال اگر به اندازه مخروط حرکت نکند ولی نازل منزله مخروط است.

اگر دقت شود سرعت و بطو در اینجا به کمی مقاومتِ مسافت و زیادی مقاومت بر می گردد. اگر مصنف به متحرک بر می گرداند و می گوید این متحرک، بهتر می تواند بشکافد ولی آن متحرک، سخت تر می شکافد. زیرا مصنف می خواهد سرعت و بطو را به متحرک نسبت دهد ولی شما می توانید این را به خود مقاوم که مسافت است بر گردانی و بگویی این مسافت، در مقابل این شکل، مقاومت کمتری می کند و همین مسافت در مقابل شکل دیگر مقاومت بیشتری می کند. که این را به شکل بر گردانیم. مصنف، به شکل بر گرداند، ولی ما می توانیم هم به مقاوم و هم به شکل بر گردانیم. اگر به مقاوم بر گردانیم داخل در بحث بعدی می شود اما اگر به شکل بر گردانیم داخل شکل است. مصنف، به شکل بر می گرداند و ظاهراً حق با ایشان است چون این شکل است که مقاومت را از کار می اندازد و الا هوا چه در وقتی که مخروط در آن حرکت می کند و چه در وقتی که مکعب در آن حرکت می کند یکسان است. مقاومت که کم و زیاد نمی شود یعنی هوا، غلیظ و رقیق نمی شود پس این مقاومت کردن و مقاومت نکردن، به شکل متحرک وابسته است نه به هوا، بلکه گاهی می گوییم این شی در آب حرکت میکند که مقاومت بیشتری را می شکند و آن شی در هوا حرکت می کند که مقاومت کمتری را می شکند که اینجا اختلاف به خاطر مسافت است. اما یکبار هر دو در هوا دارند حرکت می کنند و مسافت هیچ دخالتی ندارد یعنی غلیظ و رقیق نیست. اگر غلیظ است برای هر دو غلیظ است و اگر رقیق است برای هر دو رقیق است حال در اینجا اگر سرعت و بطو است مرتبط به مقاومت مسافت نیست بلکه مرتبط به شکل است پس حق با مصنف است که این سرعت و بطو را مستند به شکل میکنند و مستند به مسافت نمی کند (و نباید مستند به مسافت کند چون فرض این است که هر دو جسم در یک نوع مسافت دارند حرکت می کنند و اختلاف در مسافت نیست)

پس سه عامل و سه فرض داریم که باعث سرعت و بطو و اختلاف در سرعت و بطو می شود ۱\_ اختلاف در اندازه داشته باشند ولو ماهیت یکسان داشته باشند ۲\_ اختلاف در ماهیت دو جسم باشد ۳\_ اختلاف در شکل بود.

توضیح عبارت

(و ایضا فانا نشاهد الاجسام تتحرك بالطبع الى جهات ما و تختلف بعد ذلك في السرعة و البطو)

اجسام را مشاهده می کنیم که بالطبع به سمت جهاتی حرکت می کنند.

در چند نسخه به جای (بعد) کلمه (مع) آمده که بهتر معنی می شود.

(بعد ذلك) یعنی با اینکه یا بعد از اینکه اختلاف جهات دارند، اختلاف سرعت و بطو هم دارند.

اختلاف در جهت را در دلیل قبلی مطرح کردیم و از طریق همان اختلاف در جهت، به مطلوب رسیدیم در این دلیل، اختلاف در جهت را مطرح نمی کنیم بلکه در این دلیل، به اختلاف دوم توجه می کنیم که اختلاف در سرعت و بطو است و از این استفاده می کنیم تا به مطلوب خودمان برسیم.

(فلا يخلو اختلافها في السرعة و البطء ان يكون اما لامر في المتحرك منها او لامر في المسافة)

(ان يكون) یعنی (من ان يكون) که کلمه (من) را در تقدیر می گیریم چون بعد از کلمه (لا يخلو) می آید.

ترجمه: اختلاف اجسام در سرعت و بطو خالی نیست از اینکه یکی از این دو عامل را دارد که عبارتند از اینکه عامل در متحرك وجود دارد که باعث سرعت یا بطو می شود یا عاملی در مسافت وجود دارد که باعث سرعت یا بطو می شود. اگر فرض دوم باشد، آن را در چند خط بعد بیان می کنیم. حال می خواهیم فرض اول را بحث کنیم.

ص: ۷۵۶

ضمیر در (منها) و (اختلافها) به اجسام بر می گردد.

(اما الامر الذی فی المتحرک فقد یکون لاختلاف قوه میله)

اما امر و عامل سرعت و بطوئی که در متحرک است به دو قسم است قسم اول این است که به خاطر قوت میل آن متحرک است و قسم دوم این است که به خاطر اختلاف شکل آن متحرک است.

اختلاف در میل را باز به دو قسم تقسیم می کند یا جنس های این متحرکها مختلف است یا اندازه های این متحرکها مختلف است.

(میل یعنی همان اثری که طبیعت در جسم می گذارد و منشا حرکت می شود یعنی طبیعت، میل را ایجاد می کند و میل، مباشرت می کند حرکت را، خود طبیعت مباشر حرکت نیست سپس قاسر، این میل را مغلوب و محکوم می کند و میلی را خودش ایجاد می کند را غالب می کند و این جسم به سمت میلی که قاسر ایجاد کرده حرکت می کند. که همه حرکتها چه قسری چه طبیعی باشد از طریق میل انجام می شود. حال طبیعت و قاسر، کاری که انجام می دهد این است که ایجاد میل می کند و وقتی میل، ایجاد شد حرکت، با مباشرت میل، ایجاد می شود.

اگر بخواهیم میل را ملموس کنیم اینگونه می گوئیم که تویی یا مشکی را پر از باد کنید در زیر آب ببرید. که فشاری را احساس می کنید. آن جسم (هوا) که در جایگاه نامناسب قرار گرفته (چون جای هوا که در آب نیست) طبیعت آن جسم، میل ایجاد می کند که این جسم را به سمت جایگاه مناسب ببرد و آن میل، همان فشاری است که شما احساس می کنید.

حال می فرماید میلی که ایجاد می شود گاهی بیشتر و گاهی کمتر است، علتِ بیشتری و کمتری آن، یا اختلاف در اندازه جسم است یا اختلاف در ماهیت جسم

ترجمه: آن امری که در متحرک است و باعث سرعت و بطو می شود گاهی به خاطر قوت میل این متحرک است.

(فان الازید فی الثقل النازل او الخفه الصاعده لقوته او لزیاده عظمه یسرع و الانقص یبطئ)

آن که در ثقلی که باید به سمت پایین بیاید زیاده دارد یا در خفتی که باید به سمت بالا برود زیاده دارد، سریعتر حرکت می کند.

اما چرا ثقل این، بیشتر است و خفت آن، بیشتر است؟ می فرماید یا به خاطر اختلاف جنس آنها است یا به خاطر اختلاف اندازه آنها است بالاخره این آهن، سنگین تر از پنبه است به خاطر اختلاف جنسی که دارد.

چرا اگر کمتر، سنگین باشد یا بیشتر، سنگین باشد باعث اختلاف در سرعت می شود؟ چون اختلاف در میل دارند یعنی سنگینی و سبکی، کاری انجام نمی دهند بلکه این سنگینی و سبکی باعث اختلاف میل می شود و آن اختلاف میل باعث اختلاف در سرعت و بطو می شود.

(لقوته او لزیاده عظمه) اما چرا ثقل و خفت جسم، اضافه است؟ دو جهت برای آن ذکر می کند. ۱- چون میل آن بیشتر است حال یا میل به طرف پایین یا میل به طرف بالا. ۲- یا به خاطر اینکه بزرگتر است.

ترجمه: آن جسمی که زیاد دارد حاله زیاد داشتش به خاطر زیادی قوت باشد یا به خاطر بزرگی جسم باشد سریعتر است و آن که کم دارد بطی می رود

(و قد یکون لاختلاف شکله)

ضمیر در (یکون) به اختلاف در سرعت و بطو بر می گردد.

ترجمه: گاهی اختلاف در سرعت و بطو به خاطر اختلاف در شکل متحرک است.

(فالشکل مثلاً اذا کان مربعاً مقطع المسافه بسطحه لم یکن کمخروط یقطع المسافه براسه)

مثال می زند که مربعی باشد که قطع کننده مسافت است اما با سطحش قطع کننده است نه بازویه اش، (چون مربع می تواند دو گونه حرکت کند ۱\_ با سطحش حرکت کند ۲\_ با زاویه اش حرکت کند حال مصنف می فرماید مربعی که مسافت را با سطحش طی کند) مثل مخروطی که مسافت را با نوک خود طی می کند، نیست.

در بعضی نسخه ها (مربعاً و قطع المسافه) است که راحت تر معنی می شود ولی هر دو نسخه خوب است.

(و كذلك المربع اذا قطع المسافه بزایوه)

این عبارت را دو گونه معنی می کنیم.

۱\_ کاف در (کذلك) را به معنای (مثل) می گیریم و (ذلك) را اسم اشاره می گیریم ترجمه: مربع مثل این (یعنی مخروط) است اگر مسافت را با زاویه طی کند.

۲\_ (کذلك) را به معنای خودش قرار می دهیم.

ترجمه: یعنی لم یکن کمخروط یقطع المسافه براسه و كذلك (یعنی ولم یکن کالمربع اذا قطع المسافه بزایوه) معنای عبارت این می شود: این مربع که مسافت را به سطح طی می کند نمی باشد مانند مخروط و نمی باشد مانند مربعی که مسافت را با زاویه طی می کند.

هر دو معنی صحیح است.

(اذ ذلک یحتاج ان یحرک شیئا اکثر)

(ذلک) یعنی مربعی که مسافت را با سطحش طی می کند.

(شیئا اکثر) یعنی مقاوم بیشتری را باید حرکت دهد. یعنی هوای اکثر یا آب اکثری را باید حرکت دهد.

(و هو الذی یلاقیه اولاً)

ضمیر (هو) به آن شی بر می گردد که باید این متحرک، آن را حرکت دهد یعنی به آن مقاوم بر می گردد.

ترجمه: آن شیئی که این جسم باید آن را حرکت دهد، چیزی است که این جسم متحرک، با آن چیز، اولاً- ملاقات می کند یعنی در ابتدای حرکتش با او برخورد می کند، همان چیزی که در مسافتش است.

(و هذا لا یحتاج الی ذلک)

ضمیر در (هذا) به مخروط بر می گردد یا به مربعی که با زاویه حرکت می کند. (ذلک) اشاره به (ان یحرک شیئا اکثر) دارد که به تاویل مصدر می رود یعنی حرکت دادن شی اکثر.

ترجمه: آن مخروط یا مربعی که با زاویه حرکت می کند احتیاج به اینکه چیز بیشتری را حرکت بدهد ندارد.

(فیکون سبب السرعه فی کل حال، الاقتدار علی شده دفع ما یمانع الشی و یقاومه مقاومه ما علی شده الخرق)

چون ممکن است ما گمان کنیم که سبب سرعت، کمتر مقاومت کردن مسافت است و سبب بطو زیادتر مقاومت کردن مسافت است و اشکال به مصنف کنیم که این مثالی که شما بیان کردی مربوط به فرض بعدی است. فرضی که می گوید سرعت و بطو مستند به مسافت است.

ص: ۷۶۰



مصنف این اشکال را با این عبارت دفع می کند و می فرماید این، مربوط به مسافت نیست. مسافت در هر دو جسم، یکی فرض شده یعنی فرض شده که هر دو در هوا دارند حرکت می کنند یا هر دو در آب حرکت می کنند پس اختلاف مسافت در جلوی آنها نیست اما یکی، بهتر میتواند این مسافت را بشکافد و دیگری دیرتر می تواند همین مسافت را بشکافد. پس اختلاف، مربوط به شکافتن این دو جسم می شود نه اینکه مربوط به مسافت شود. چون در مسافت، اختلافی ندارند مسافت هر دو، هوا یا آب است. اختلاف در نحوه شکافتن است که مخروط و مکعب با زاویه اش بهتر می شکافند اما مکعب با سطحش، دیرتر می شکافد پس این اختلاف در سرعت و بطو مربوط به متحرک می شود. به قول مصنف، آن که قدرتش برای شکافتن یا برای دفع کردن بیشتر است سرعتش بیشتر است آن که قدرتش برای شکافتن یا برای دفع کردن کمتر است سرعتش کمتر است. پس اختلاف در سرعت و بطو به اختلاف در قدرت شکافتن و قدرت دفع کردن برگشت.

(فیکون سبب السرعة) این عبارت را در جایی که اختلاف شکل وجود دارد توضیح دادیم و درست هم بود ولی مصنف به طور مطلق بیان می کند یعنی هم در فرض دوم که اختلاف در شکل بود هم در فرض اول که اختلاف در میل بود در هر دو صورت، اختلاف بر می گردد به قدرت بر شکافتن و عجز از شکافتن یعنی آن که قدرت بر شکافتنش بیشتر باشد حال یا به خاطر شکلش یا به خاطر ازدیاد میلش، سریعتر می شود اما آن که قدرت بر شکافتنش کمتر باشد حال یا به خاطر شکلش یا به خاطر کمی میلش بطی تر می رود.

پس هر دو فرضی که کردیم (چه اختلاف در میل چه اختلاف در شکل باشد) هر دو فرض را می توان جمع کرد و به یک اختلاف بر گردانیم و اینطور بگوییم که اختلاف در قدرت شکافتن مانع دارند.

(فی کل حال) یعنی چه آنجا که اختلاف در سرعت و بطو به خاطر شکل باشد چه آنجایی که اختلاف در سرعت و بطو به خاطر قوت و ضعف میل باشد.

(الاقتدار علی شده دفع مایمانع الشی) سبب سرعت در هر حال، اقتدار آن متحرک است بر کامل دفع کردن مانع.

(مایمانع الشی) مراد از (ما) یعنی ملاء و مراد از (الشی) متحرک است یعنی: آن ملائی که متحرک را منع می کند (حال آن ملا هر چه می خواهد باشد آب باشد یا هوا باشد).

(و علی شده الخرق) عطف بر (علی شده الدفع) است یعنی آن که بهتر می تواند مانع را دفع کند یا بهتر می تواند مانع را بشکافد سریعتر می رود.

(فان الادفع و الاخرق اسرع و الاعجز عنهما ابطا)

آن که بهتر دفع می کند و بهتر می شکافد، اسرع است و آن که از شکافتن و دفع کردن، عاجز تر است کندتر می رود.

(و هذا لایتقرر فی الخلا)

از اینجا مصنف استدلال را بیان می کند.

ابتدا عامل سرعت و بطور را دو چیز بیان کرد ۱ \_ اختلاف قوت ۲ \_ اختلاف شکل سپس هر دو را به یک چیز (مقاومت) برگرداند چون می خواست در خلاء مقاومت را بر دارد و وقتی که استدلال را بیان می کرد به اینجا رسید که مقاومت باعث سرعت و بطو می شود حال می فرماید که در خلاء مقاومت نیست و چیزی بر سر راه آن متحرک نیست پس این دو جسم هیچکدام نباید خرق مقاومت کند تا بگوییم این جسم زودتر خرق می کند پس سریعتر است و آن جسم، دیرتر خرق می کند پس بطی تر است. اصلاً این مباحث پیش نمی آید چون مقاومتی بر سر راه نیست. پس در خلا باید سرعت و بطو اتفاق نیفتد در حالی که سرعت و بطو، لازم حرکت مستقیم است و هر جا حرکت مستقیم را داریم باید سرعت و بطو را داشته باشیم. در حالی که با این بیانی که کردیم سرعت و بطو در اینجا معنی ندارد و اگر معنی نداشت پس حرکت مستقیم، معنی ندارد. پس حرکت مستقیم را نفی کرد

(هذا) یعنی این بهتر شکافتنِ مقاوم که منشا سرعت بود یا دیرتر شکافتنِ مقاوم که منشا بطو بود در خلا اتفاق نمی افتد و خلا اصلا مقاوم نیست.

تا اینجا، استدلال مصنف، تمام شد و نتیجه نهایی را گرفت که در خلا حرکت مستقیم نیست. سپس یک نتیجه بعدی می گیرد که اصلا خلا نیست.

(بل لنترك هذا الوجه فانه لاكثر نفع لنا فيما نحاوله منه)

مصنف بیان می کند که خوب است این فرض را ترك کنیم. (البته بحث آن را که تمام کرد می گوید خوب است که این فرض را ترك کنیم.) یعنی به آن توجه زیاد نکنیم اما چرا توجه زیاد نکنیم؟ دو عامل برای اینکه توجه زیاد نکنیم را ذکر می کند یک عامل، همان است که استدلال بر نفی خلا یا استدلال بر نفی حرکت مستقیم در خلا، در شق بعدی کامل است و احتیاجی به ضمیمه کردن این شق نداریم یعنی وقتی وارد شق بعدی شدیم آن را یک دلیل مستقل می گیریم لذا خیلی از حکما این شق را مطرح نکردند و فقط شق دوم را گفتند و آن را دلیل مستقل حساب کردند پس احتیاجی به ضمیمه کردن شق اول به شق دوم نیست لذا خوب است که آن را ترك کنیم.

عامل دیگر این است که ما خلا نداریم تا در خلا آزمایش کنیم و ببینیم که مخروط سریعتر می رود یا مکعب سریعتر می رود. همینطور خلا نداریم تا در خلا آزمایش کنیم و ببینیم که سنگ بزرگ، سریعتر می رود و یا سنگ کوچک، سریعتر می رود همینطور خلا نداریم تا در خلا آزمایش کنیم که سنگ تندتر می رود یا چوب تندتر می رود. اینکه بیان کردیم که اختلاف سرعت و بطو به خاطر اختلاف در قوت و شکل است چون در ملا تجربه شده بود و در ملا می دانیم که صحیح است.

ممکن است کسی ادعا کند که در خلا سرعت و بطور نداریم و نفی سرعت و بطو کند و بگوید همه اشیا به طور مساوی حرکت می کنند. این ادعا ممکن است که بشود و امروزه هم شده و ثابت کردند. چون ممکن است که این اشکال پیش آید پس خوب است که ما این صورت را رها کنیم یعنی این صورت کارآرایی هم ندارد.

ترجمه: باید ترک کنیم این فرض و این شق را زیرا آنچه که ما از این وجه قصد کردیم فایده ای را به ما نمی دهد. احتمال می دهیم که در خلا- همین وضع باشد ولی احتمال که کافی نیست زیرا ما دنبال یقین هستیم. این فرض به ما فایده می دهد ولی نفع زیاد نمی دهد. نفع زیاد، در وقتی است که ما را قاطع کند ولی ما ظانّ می شویم و ظانّ شدن، یک نفع است ولی نفع زیاد نیست.

تجربه گالیه را مصنف انجام نداده ولی در کلماتش اشاره دارد که احتمال دارد آنگونه باشد یعنی گوید ما استفاده زیاد نمی بریم چون یقین پیدا نمی کنیم زیرا در خلا تجربه نکردیم شاید در خلا این حرفهای ما صدق نکند. پس مصنف تجربه های آیندگان را پیش بینی کرده و احتمال هم داده که تجربه خلاف آنچه که خودش گفته حاصل شود لذا قبلاً دست از استدلالش برداشته

و اما الذی یکون: شق بعدی است که اختلاف در سرعت و بطو در ناحیه مسافت باشد که از اینجا یک استدلالی جدید شروع کند.

**ادامه دلیل سوم بر نفی حرکت مستقیم در خلا ۹۲/۰۱/۲۱**

ص: ۷۶۴

قوله و اما الذی یكون من قبل المسافه

موضوع: ادامه دلیل سوم بر نفی حرکت مستقیم در خلا

دلیل سومی که بر نفی حرکت مستقیم در خلا می کردیم مشتمل بر د و احتمال بود ۱ \_ سرعت و بطوئی که در حرکت می بینیم را به متحرک نسبت دهیم و چنین حرکتی را در خلا تصویر کنیم ۲ \_ سرعت و بطو را به مسافت نسبت دهیم و با توجه به این نسبت دادن، حرکت سریع و بطی را در خلا ملاحظه کنیم.

احتمال اول را مطرح کردیم و سپس اشاره کردیم که احتمال دوم خودش مستقلا می تواند دلیل قرار بگیرد برای نفی حرکت مستقیم در خلا و احتیاج نیست که احتمال اول را به آن ضمیمه کنیم. حال می خواهیم احتمال دوم را شروع کنیم و آن را به عنوان یک دلیل مستقل حساب کنیم.

مصنف ابتدا مقدمه ای را ذکر می کند که مقدمه ای تجربی و ثابت شده است سپس با توجه به این مقدمه، دلیل را طرح می کند لذا ابتدای بحث ما شروع در مقدمه دلیل است.

مقدمه:

مسافت حرکت مشتمل بر یک مقاومی است. حال آن مقاوم گاهی هوا و گاهی آب است، آب را مقاوم شدید و هوا را مقاوم رقیق می بینیم. مقاومهایی هم از آب شدیدتر است مثل سنگ و خاک. حال اگر بر سر راه یک مقاومی خاک باشد و به خاک برخورد کند باید حرکتش شدید باشد تا بتواند از خاک عبور کند. بالاخره در مسافت هر حرکتی، مقاومی وجود دارد. هر چقدر که مقاوم، رقیق تر باشد حرکت متحرک در آن سریعتر است.

ص: ۷۶۵

مصنف می فرماید این مسافت که مثلا هوا یا آب است در مقابل آن خرقی که متحرک می خواهد انجام دهد مقاومت می کند و این مقاومت مسافت گاهی ضعیف و گاهی قوی است. مثلا هوا مقاومت ضعیف دارد لذا متحرک در آن، سریعتر می رود و زمین، مقاومت قوی دارد و متحرک در آن، بسیار بطی می رود و مقاومت آب، بین هوا و زمین است پس متحرک در آن، متوسط بین حرکتین حرکت می کند.

خلاصه کلام مصنف این است که چون متحرک در این مسافت رقیق بهتر نفوذ می کند پس سریعتر می رود و در مقاوم غلیظ چون سخت تر نفوذ می کند پس بطی تر می رود. عبارت را با بیان دیگر می آورد که گاهی به مقاومت مسافت می پردازد و گاهی به نفوذ آن متحرک می پردازد. این مقدمه استدلال بود.

مصنف در ادامه در سطر ۱۷ (قوله: فاذا تحرك) شروع به استدلال می کند و می فرماید: سه حرکت درست می کند که در هر

سه حرکت متحرک، واحد است و هیچ تفاوتی ندارد. یعنی نیروی محرکه، کوچکی و بزرگی متحرک، هیچکدام نیست و تفاوت در این سه حرکت، فقط از ناحیه مسافت می باشد یکبار متحرک را در ملا غلیظ فرض می کند.

یکبار متحرک را در ملا رقیق فرض می کند.

یکبار متحرک را در خلا فرض می کند. البته یکبار هم فرض می کند که متحرک، در مسافت ارق باشد یعنی ارق من الرقیق باشد که ۴ حرکت می شود. البته این فرض چهارمی را بدل یکی از آن سه تا می گیرد.

ص: ۷۶۶

ابتدا فرض می کند که در خلا، حرکت انجام شود این متحرک که در خلا حرکت می کند یا حرکت آن در زمان اتفاق بیفتد یا در لازمان اتفاق می افتد.

مصنف می فرماید در لازمان نمی تواند اتفاق بیفتد چون این حرکت، بعضی و کل دارد چون مسافت را طی می کند و مسافت دارای بُعد است لذا دارای بعضی و کل می شود و بعضی از مسافت را زودتر از کل طی می کند. در چنین حالتی باید حرکتش در زمان واقع شود. چون اگر در لازمان واقع شود یعنی از مبدا حرکت، یکدفعه وارد منتهای حرکت شود و در چنین حالتی گفته می شود که حرکتش در لازمان واقع شده.

پس حرکتش در زمان است و تدریجی است پس حرکت در خلا، در زمان خواهد بود.

حال می فرماید فرض کن که زمان آن حرکت، یکساعت است. یعنی این متحرک، مسافت معینی را در خلا به مدت یکساعت طی می کند.

سپس خود این متحرک را در ملاء غلیظ به حرکت می اندازیم در آنجا هم در زمان، حرکت می کند. (در خلا، احتمال حرکت دفعی را می دادیم ولی در ملاء اصلا نمی توان حرکت دفعی و فی لازمان را احتمال داد) فرض کن زمان حرکت در ملاء، ۲ ساعت است چون مقاومت آن، بیشتر است پس همان متحرک، با همان نیرو، همان مقدار بُعد و مسافتی که در خلا طی کرده را می خواهد در ملاء حرکت کند هیچ تفاوتی نیست و فقط تفاوت در این است که در فرض اول، در خلا حرکت می کند و در فرض دوم در ملاء حرکت می کند.

حال نسبت این دو زمان را ملا-حظه کن (یعنی زمان حرکت در خلا- با زمان حرکت در ملا،) غلیظ را ملاحظه می کنیم که نسبت دو به یک است یعنی زمان حرکت در خلا- به زمان حرکت در ملا غلیظ، است. (البته برعکس هم می توان گفت که زمان حرکت در ملا غلیظ، دو برابر زمان حرکت در خلا بود).

حال این متحرک را با تمام خصوصیات که داشت در مسافتی قرار می دهیم که دارای ملا رقیق است می گوئیم در ملا رقیق چه مقدار از زمان، این مسافت را طی می کند چون رقت، کم و زیاد می شود و کم و زیاد شدن رقت، در سرعت تاثیر دارد لذا می گوئیم این متحرک در ملا رقیق، کمتر از ملا غلیظ حرکت می کند یعنی مقاومتِ غلیظ حرکت می کند.

این سه حرکت انجام شد. حرکت اول که در خلا بود یکساعت طول کشید و حرکت دوم که در ملا غلیظ بود دو ساعت طول کشید و حرکت سوم به نسبت مقاومترین است یعنی هر چقدر مقاوم، رقیق تر شود به همان نسبت، سرعت بیشتر می شود ما فرض می کنیم مقاومتی که در مسافت رقیق است نصف مقاومت در مسافت غلیظ باشد و چون سرعت و بالتبع زمان، تابع مقاومت است اگر مقاومت، نصف می شود سرعت، دو برابر می شود و زمان متحرک هم نصف می شود پس متحرک در ملا رقیق، مسافت را در یکساعت طی می کند.

از طرفی هم فرض کردیم که بُعد ملا- رقیق و بُعد ملا- غلیظ و بُعد خلا یکسان است و تمام خصوصیات متحرک هم یکسان است در این صورت لازم می آید که وجود ملا رقیق مثل لا وجود باشد یعنی اگر ملا رقیق باشد در یکساعت طی می کند و اگر ملا رقیق نباشد یعنی در خلا باشد باز هم در یکساعت طی می کند و این محذور به خاطر این است که قاتل به خلا شدیم.



مصنف دوباره ادامه می دهد و متحرک را با تمام خصوصیات، در ملا ارق من الرقیق حرکت می دهد. مثلاً این ارق نسبت به غلیظ، ربع است (رقیق، نصف غلیظ بود) حال، اگر مقاومت ارقی داریم که ربع غلیظ بود و متحرک را در این، به حرکت انداختیم، زمان حرکت این جسم در ارق، ربع زمان حرکت در ملا- غلیظ است چون مقاومت ارق، ربع مقاومت غلیظ است پس زمان حرکت در ارق، ربع زمان حرکت در غلیظ می شود یعنی در ارق، نیم ساعت طول می کشد و در خلا- یکساعت طول می کشد. در این صورت لازم می آید که حرکت در خلا، ابطا از حرکت در ملا باشد.

پس خلاصه این شد که لازم می آید حرکت در رقیق، مثل حرکت در خلا باشد یا حرکت در رقیق، سریعتر از حرکت در خلا باشد. و از آن طرف می گوئیم که حرکت در خلا، مثل حرکت در ملا- است یا حرکت در خلا کندتر از ملا است و هر دو باطل است پس خلا که منشا این بحث شد باطل است.

توضیح عبارت

(و اما الذی یکون من قبل المسافه)

یعنی اختلاف در سرعت و بطو که از ناحیه مسافت می آید.

(فهو انها کما کانت ارق کان قطعها اسرع و کما کانت اغلظ کان قطعها ابطا)

(فهو) به اختلاف بر می گردد. ضمیر (کانت) به مسافت بر می گردد.

این اختلاف، بیانش این است که آن مسافت هر چقدر که رقیق تر باشد قطع این مسافت به توسط متحرک، اسرع خواهد بود و هر زمانی که این مسافت غلیظ باشد قطع و طی این مسافت توسط متحرک ابطا خواهد بود.

ص: ۷۶۹

(و ذلك بحسب المتحرك بالطبع الواحد)

با این عبارت، موضوع بحث را تعیین می کند و این مهم است.

اگر متحرکی، نیروی محرکه قوی داشته باشد و متحرک دیگر، نیروی محرکه ضعیف داشته باشد سرعت و بطو تنها به مسافت، مرتبط نخواهد شد بلکه علاوه بر مسافت، به نیروی محرکه هم مرتبط می شود پس باید شرط کنیم که نیروی محرکه واحد باشد و از طرف متحرک، هیچ اختلافی نباشد تا بتوان نتیجه گرفت که اختلاف در سرعت و بطو از ناحیه مسافت است و اگر سرعت و بطو را با عامل دیگر مرتبط کنیم نمی توانی سرعت و بطو را منتسب به مسافت کرد بلکه مربوط به مسافت و آن عامل دیگر می شود لذا باید تمام عوامل را نفی کنیم و یک متحرک را در مسافت رقیق که بطی حرکت می کند و همان متحرک، در مسافت غلیظ، سریع حرکت می کند در اینجا سرعت و بطو فقط مربوط به مسافت است و مورد بحث اینجا است البته چون بحث در حرکت طبعی است قید (بالطبع) می آورد.

(ذلك) یعنی اینکه گاهی به لحاظ مسافت، حرکت اسرع می شود و گاهی به لحاظ مسافت، حرکت ابطا می شود به حسب متحرکی است که متحرک بالطبع باشد و این متحرک هم واحد باشد و دو متحرک نباشد که اختلاف در نیروی محرکه برای آنها درست کنیم بلکه یک متحرک باشد که این یک متحرک، با تمام خصوصیاتش در این مسافت حرکت کند همین متحرک با تمام خصوصیات در مسافت دیگر حرکت کند و اگر مسافتها مختلفند اختلاف در سرعت و بطو می شود که از ناحیه مسافت است.

ص: ۷۷۰

(و بالجمله السبب فيه الاقتدار على مقاومه الواضع الخارق و العجز عنه)

تا اینجا مصنف بیان کرد سبب اختلاف سرعت، مسافت است حال همین مطلب را با عبارت دیگر می گوید که سبب اختلاف سرعت، قدرت مقاومتی است که این مسافت در قبال آن متحرک دارد. در این عبارت، تعبیر به رقت و غلظت نمی کند بلکه تعبیر به مقاومت می کند که اگر مقاومت این مسافت و اقتدار مسافت بر مقاومت، کمتر باشد آن متحرک سریعتر می رود و اگر مقاومت این مسافت و اقتدار مسافت بر مقاومت، بیشتر باشد آن متحرک بطی تر می رود.

(الواضع) مراد از آن، جسم متحرک است که مسافت را می خواهد دفع کند.

(الخارق) مراد از آن، جسم متحرک است که مسافت را می خواهد خرق کند.

(و العجز) عطف بر اقتدار است یعنی سبب در این اختلاف، اقتدار و عجز است که اگر مقاوم (مسافت) عجز از مقاومت داشته باشد سرعت حاصل می شود و اگر مقاوم (مسافت) قدرت بر مقاومت داشته باشد بطو حاصل می شود.

(فان الرقيق شديد الانفعال عن الدافع الخارق و الغليظ الكثيف شديد المقاومه له)

(الرقيق) یعنی مسافت رقیق مثل هوا که شدیداً منفعل می شود از متحرکی که دافع و خارق است.

(و الغليظ) مسافت، غلیظ و شدید المقاومه در مقابل دافع و خارق است لذا آن دافع و خارق ناچار است که بطی حرکت کند.

(له) ضمیر به دافع و خارق بر می گردد.

(و لذلك ليس نفوذ المتحرك في الهواء كنفوذه في الارض و الحجاره)

از اینجا مطلب را با عبارت دیگر بیان می کند.

چون مسافت رقیق، مقاومتش کمتر است پس جسم خارقِ دافع، نفوذش در مسافت بیشتر است لذا سرعت بیشتری دارد و چون مسافت غلیظ، مقاومتش بیشتر است پس جسم خارقِ دافع، نفوذش در مسافت سخت است لذا حرکت آن بطی تر است.

نکته: مصنف ابتدا غلظت و رقت مسافت و بعداً نفوذ متحرک و عدم نفوذش را بیان می کند یعنی ابتدا مسافت را بیان می کند و بعداً متحرک را بیان می کند سپس نفوذ متحرک و عدم نفوذ متحرک را بیان می کند.

این (لذلك) بحث دوم است که بعد از اینکه مقاومت آن مسافت را لحاظ کرد به سراغ نفوذ متحرک می رود.

مشار الیه (لذلك) این است: به خاطر اینکه مقاومت مسافت، مختلف است و یکسان نیست، به خاطر همین است که نفوذ متحرک یکسان نیست.

ترجمه: به خاطر همین که مقاومت مسافت یکسان نیست نفوذ متحرک در هوا مانند نفوذ متحرک، در ارض و حجاره نیست. هوا مقاومت رقیق و ضعیف دارد اما ارض و حجاره مقاومت قوی دارند لذا نفوذ متحرک در هوا آسانتر است و نفوذ متحرک در سنگ و ارض سخت تر است.

(و نفوذ فی الماء بین الامرین)

نفوذ این متحرک در آب که مسافت متوسط است، بین الامرین است (بین الامرین) یعنی بین نفوذ در هوا و نفوذ در ارض یعنی همانطور که مقاومت آب، متوسط است نفوذ در آب هم متوسط است.

(و الرقه و الغلظ تختلف فی الزیاده و النقصان)

رقت و غلظت، در زیاده و نقصان اختلاف پیدا می کند قهراً مقاومت، اختلاف پیدا می کند و قهراً نفوذ، اختلاف پیدا می کند.

(و نحن نتحقق أنّ السبب في ذلك، المقاومه)

(المقاومه) مشار اليه برای (ذلك) نیست. بلکه خبر برای (ان) است.

ترجمه: تحقیق می کنیم که سبب در این اختلافِ سرعت و بطو، مقاومت است یعنی اختلاف در مقاومت.

(و كلما قلت المقاومه زادت السرعه و كلما زادت المقاومه زاد البطوء)

از اینجا وارد بیان سوم می شود گفتیم که امر اول، شدت و ضعفِ مقاومتِ مسافت است امر دوم، شدت و ضعف نفوذ متحرک است. امر سوم، سرعت و بطو متحرک است که الان امر سوم را بیان می کند که به امر اول (مقاومت) مرتبط می کند می توانیم اینگونه مرتبط کنیم که سرعت و بطو، مرتبط به شدت و ضعفِ نفوذ است و شدت و ضعف نفوذ، مرتبط به شدت و ضعف مقاومت است که نفوذ را واسطه قرار بدهیم. مصنف این کار را نمی کند بلکه سرعت و بطور را مرتبط به مقاومت می کند و نفوذی را که خودش ذکر کرد از آن، قطع نظر می کند.

(كلما): بعضی نسخه ها (فكلما) دارد که بهتر است چون ابتدا گفت سبب در اختلاف سرعت و بطو، اختلاف در مقاومت است حال این مطلب گفته شده را توضیح می دهد و تفصیل می دهد.

ترجمه: هر چقدر که مقاومت مسافت کم شود سرعت متحرک زیاد می شود و هر چقدر که مقاومت مسافت بیشتر شود بطو متحرک زیاد می شود.

(فيكون المتحرك تختلف سرعته و بطوه بحسب اختلاف المقاومه)

نتیجه خط قبل است یعنی حال که اختلاف در سرعت و بطو را به اختلاف در مقاومت مرتبط کردیم می گوییم که اختلاف در سرعت و بطو به حسب اختلاف در مقاومت مسافت است.

(و كلما فرضنا قله مقاومه و جب ان تكون الحركه اسرع و كلما فرضنا كثره مقاومه و جب ان تكون الحركه ابطا)

به عبارت خط قبل توجه كنيد (كلما قلت المقاومه زادت السرعه) بود و در اين عبارت مي فرمايد (كلما فرضنا قله مقاومه و جب ان تكون الحركه اسرع).

اين دو عبارت را كه با هم مقايسه كني فرقي ندارند جز اينكه در عبارت دومي كلمه (فرضنا) آمده و هكذا در عبارت بعدي فرموده (كلما زادت المقاومه زاد البطو) و در اين عبارت مي فرمايد (كلما فرضنا كثره مقاومه و جب ان تكون الحركه ابطا) كه اين دو عبارت هم فرقي ندارند جز اينكه در عبارت دومي كلمه (فرضنا) آمده است.

پس گويا اين دو عبارت را تكرر کرده شما نگوئيد كه تكرر شده زيرا ما در دليل، فرض مي كنيم لذا مصنف در مقدمه دليل بايد اين عبارت را بياورد. عبارات مصنف اينقدر دقيق است كه اگر در دليلي، لازم است مطلبي آورده شود بايد آن مطلب در مقدمه بيان شود ولو اينكه به نظر برسد كه تكرر است. اين كارها را مصنف زياد انجام مي دهد كه تمام آنچه را كه در دليل، لازم دارد در مقدمه مي آورد ما در دليل، مقاومتهايي را فرض مي كنيم. چون نمي دانيم كه اين مقاومتها را آيا داريم يا نداريم. مصنف در دليل مي فرمايد (لو كانت) در سطر اول صفحه ۱۳۱ كه مقاومت را فرض مي كند لذا در اينجا (فرض) را مطرح مي كند كه اگر مقاومتی قويتر فرض شد سرعت متحرك، كم می شود و متحرك، بطی تر می شود و اگر مقاومتی ضعيفتر فرض شد سرعت متحرك بيشتر می شود.

(فاذا تحرك في الخلا لم يخل اما ان يقطع المسافه الخاليه بالحركه في زمان و لا في زمان).

نسخه صحيح (او لا في زمان) است.

وقتي که این متحرک، در خلا حرکت می کند خالی نیست از اینکه یا مسافت خالی را در زمان طی می کند یا با حرکت در لا زمان، این مسافت خالی را طی می کند.

(و محال ان یکون ذلک لا في زمان)

دومی، محال است.

(ذلک) یعنی طی مسافت خالیه.

ترجمه: محال است که طی مسافت خالیه در لا في زمان باشد.

(لانه يقطع البعض من المسافه قبل قطعه الكل)

زیرا این متحرک، طی می کند بعضی از مسافت را قبل از اینکه کل را طی کند، سپس معلوم می شود که مسافت را به تدریج طی می کند و اگر به تدریج طی می کند یعنی در زمان طی می کند.

(فيجب ان یکون في زمان).

واجب است که این طی کردن، در زمان باشد.

(و یکون ذلک الزمان نسه لا محاله الی زمان الحركه في ملا مقاوم)

نسخه صحيح (لذلک) با لام باید باشد.

(ذلک الزمان) یعنی زمان حرکت در خلا.

(ملا مقاوم) یعنی ملا غلیظ.

ترجمه: این زمان (که زمان حرکت در خلا است) به زمان حرکت در ملاء غلیظ، نسبتی دارد. حال هر نسبتی که می خواهد باشد. ما فرض کردیم نسبت است.

بالاخره حرکت در خلا زمان دارد و حرکت در ملا هم زمانی دارد. وقتی این دو زمان را با هم مقایسه کنی نسبتی درست می شود که قهری است و نمی توان آن را کاری کرد.





(و یكون مثل زمان مقاومه لو كانت نسبتها الى مقاومه الملا نسبه الزمانين)

(یکون) یعنی اگر خلا داشته باشی این تالی فاسد لازم می آید که بیان می کنیم. ضمیر در آن به زمان حرکت متحرک در خلا بر می گردد.

مراد از (مقاومه) اولی، مقاومت رقیق است.

یعنی زمان حرکت در خلا به اندازه زمان مقاومت (یعنی به اندازه زمان حرکت، در مقاومت رقیق است).

(لو كانت) این، جمله معترضه است و (كان) تامه است یعنی اگر چنین مقاومتی داشته باشیم.

(نسبتها) صفت برای (مقاومه) است.

(مقاومه الملا) یعنی مقاومت غلیظ.

ترجمه: زمان حرکت متحرک در خلا، می باشد مثل زمان حرکت متحرک در مقاومت رقیق، اما آن مقاومتی که نسبت آن مقاومت به مقاومت ملا، مانند نسبت دو زمان است یعنی این مقاومت رقیق با مقاومت غلیظ، همان نسبتی را دارد که زمان حرکت در خلا با زمان حرکت در ملا غلیظ داشت. یعنی در مثال ما، نسبت آن است.

(و ابطا من زمان مقاومه هی اصغر فی النسبه الى المقاومه المفروضه من نسبه الزمان الى الزمان)

(ابطا) عطف بر (مثل) است یعنی (یکون ابطا). یعنی حرکت در خلا مثل حرکت در ملا رقیق می شود. یا ابطا از حرکت در ملا رقیق می شود.

(مقاومه) یعنی مقاومت ارق که اصغر است در نسبت به مقاومت مفروضه. (المقاومه المفروضه) مراد مقاومت غلیظ است.

ترجمه: مقاومتی که اصغر است در نسبت داشتن به مقاومت مفروضه (مقاومت غلیظ) اصغر است از نسبت زمان به زمان (نسبت زمان به زمان، نسبت بود این نسبت، نسبت است که اصغر از است).

(و محال ان تكون نسبة زمان الحركة حيث لا مقاومة البتة كنسبه زمان حركة في مقاومة لها)

و محال است که نسبت زمان حرکت، در آنجا که مقاومت نیست (یعنی خلا است) مانند نسبت زمان حرکت، در مقاومت رقیق باشد.

(مقاومه ما) یعنی مقاومت رقیق.

(لوصح لها وجود)

اگر برای این مقاومت رقیق، وجودی صحیح باشد. در خط اول همین صفحه تعبیر به (لو كانت) کرد و در اینجا تعبیر به (لوصح) می کند.

(فضلا عن ان تكون ابطا من زمان مقاومه اخرى لو توهمت اقل من المقاومه القليله الاولى)

تا چه برسد که نسبت زمان حرکت در خلا ابطا باشد از زمان مقاومت دیگر، اگر توهم شود مقاومت دیگر. (مراد، مقاومت ارق است) که از مقاومت رقیقه اولی اقل است. (مراد از قلیله اولی، رقیق است) یک (کثیر) بود که مراد از آن غلیظ بود. یک رقیقه بود که مراد از آن رقیق بود.

حال این، کمتر از آن قلیل است یعنی کمتر از آن رقیق است یعنی ارق است.

**ادامه دلیل سوم بر نفی حرکت مستقیم در خلا ۹۲/۰۱/۲۶**

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۳۱ سطر ۴

موضوع: ادامه دلیل سوم بر نفی حرکت مستقیم در خلا

بحث در دلیلی بود که برای نفی حرکت مستقیم در خلا آوردیم خلاصه دلیل این بود که اگر خلا داشته باشیم و جسمی را در این خلا به حرکت در آوریم در یک زمانی حرکت می کند (در لا زمان حرکت نمی کند) زمان حرکت این جسم را در خلا ثبت می کنیم که یک ساعت است سپس همین جسم را با تمام خصوصیات که دارد در ملا غلیظ به حرکت در می آوریم که در یک زمانی حرکت می کند مثلا- در دو ساعت حرکت می کند در مرتبه سوم مسافتی را ملاحظه می کنیم که ملا رقیق است که نسبت آن به ملا غلیظ، مانند نسبت نصف است (زمان حرکت در خلا، نصف زمان حرکت در ملا غلیظ است) لازم می آید که آن جسم در ملا- رقیق هم یک ساعت طی می کند. پس زمان حرکت در ملا رقیق، نصف زمان حرکت در ملا غلیظ می شود. زمان حرکت در ملا رقیق مثل زمان حرکت در خلا می شود یعنی ملا رقیق، وجودش با عدمش مساوی باشد. فرض دیگری هم مطرح کردیم که جسمی را در ملا ارق حرکت دهیم که نسبت آن به ملا غلیظ مثلا ربع باشد. در اینصورت

هم لازم می‌آید زمان حرکت در ملارق کمتر از زمان حرکت در خلا باشد.

ص: ۷۷۷

بحث امروز این است که مصنف مطلب را ادامه می‌دهد و می‌فرماید بلکه واجب است اصلا برای حرکت در خلا، با حرکت در ملا مقایسه درست نکنیم تا ببینیم حرکت در خلا نصف یا ربع حرکت در ملا است. اصلا مقایسه غلط است یعنی باید بگوییم زمان حرکت در خلا به زمان حرکت در ملا نسبت داده نمی‌شود. چون اگر نسبت داده شود این اشکالات لازم می‌آید. برای اینکه این مشکل پیش نیاید باید زمان را در یکی از این دو (خلا یا ملا) ندیده گرفت (مثل صفر و یک که یکی عدد است و یکی عدد نیست لذا نسبت بین آنها برقرار نمی‌شود) در ما نحن فیه می‌گوییم بین حرکت در ملا و حرکت در خلا نسبت گیری نکن، که نتیجه‌ی عدم نسبت گیری این است که حرکت در خلا زمان ندارد یعنی در لا زمان است در حالی که در جلسه قبل در صفحه ۱۳۰ سطر ۱۹ گفتیم که حرکت باید در زمان باشد (لانه یقطع البعض من المسافه قبل قطعه الكل) یعنی قبل از اینکه کل مسافت طی شود باید بعض مسافت را طی کند.

توضیح عبارت

(بل یحب ان لا تكون لما توجهه ایّ مقاومه تو همت موجوده من الزمان نسبه الی زمان لا مقاومه اصلا).

ابتدا عبارت را تجزیه و ترکیب می‌کنیم

(ایّ مقاومه) خبر (لا تكون) است

(ایّ مقاومه) فاعل (توجهه) است

(موجود) مفعول (تو همت) است

(من الزمان) بیان از «ما» در (لما توجهه) است

ص: ۷۷۸

(نسبه) اسم (لا تکون) است.

توضیح: هر مقاومتی را که فرض کنی موجود است بالا-خره یک زمانی را ایجاب می کند و یک زمانی را دارد. برای این زمانی که مقتضای هر مقاومتی است نمی باشد زمان حرکتی که در لا مقاومت انجام شود یعنی زمان حرکت در ملا را نمی توان نسبت به زمان حرکت در خلا بدهی. هر زمانی را که مقاومتی ایجاب کند (زمان حرکت در ملا) نباید نسبت به زمان لا مقاومت در (زمان حرکت در خلا) بدهی چون یکی (حرکت در ملا) زمان است و یکی (حرکت در خلا) زمان نسبت و الا اگر هر دو زمان باشد می توان به یکدیگر نسبت داد. اما کدام باید زمان نباشد؟ حرکت در خلا باید زمان نباشد لذا می گوید فیجیب اذن...

ترجمه: نمی باشد برای زمانی که آن زمان را هر مقاومتی که فرض کنی ایجاد کند (زمان مقاومت، هر مقاومتی که باشد. مقاومت رقیق یا ارق یا ارق من الارق حساب کنی بالاخره یک زمانی باید در نظر بگیری چون هر مقاومتی زمانی را ایجاب می کند)

(فیجیب اذن ان تکون الحرکه لا فی زمان)

(اذن) یعنی حال که نسبت، محقق نشد و نتیجه گرفتیم که زمان، در یک طرف نیست.

مراد از (الحرکه) حرکت در خلا است.

ترجمه: واجب است که حرکت در خلا، حرکت در لا-زمان باشد (چون نمی توان حرکت در ملا-را حرکت لا-فی زمان حساب کنی)

(ولا لیست فی زمان و هذا محال)

در حالی که در صفحه ۱۳۰ سطر ۱۹ گفتیم که حرکت در خلا، نیست در زمان.

ص: ۷۷۹

ترجمه: این چنین نیست که حرکت در خلا، فی زمان باشد یعنی لا فی زمان باشد. اگر مصنف می فرمود (لیست فی لا زمان) بهتر بود.

(هذا محال) این، خلف فرض است.

صفحه ۱۳۱ سطر ۶ توضیح مطالب

تا اینجا استدلال چهارم بر نفی حرکت مستقیم در خلا تمام شد از اینجا به بعد دو مطلب درباره این استدلال بیان می شود.

مطلب اول: یکی از دو مقدمه ای که در استدلال بکار رفت فرضی و تعلیقی بود.

مطلب دوم: اشکالی که بر اصل استدلال شده و از صفحه ۱۲ سطر ۱۳۱ شروع می شود

اما توضیح بیان مطلب اول این است که در خط اول در صفحه ۱۳۱ عبارت (لو کانت) بود که به صورت جمله معترضه بیان شده بود به معنای: اگر چنین مقاومتی باشد. سوالی که پیش می آید این است که این استدلال، فرضی است آیا این امر فرضی خللی به استدلال وارد نمی کند

مصنف جواب می دهد که اشکالی ندارد در مقدمه، از امر فرضی استفاده شود.

آن هم فرضی که جایز است. مقاومتی را فرض می کند که ممکن است و محال نیست مثلاً می گوید اگر چنین مقاومتی داریم با مقاومت غلیظ نسبتش را می سنجیم ولو آن مقاومت در خارج نباشد ولی می توان نسبتی را بین مقاومت فرضی و واقعی لحاظ کرد.

مصنف به این جواب اکتفا نمی کند و استدلال بر آن می آورد در استدلال، ابتدا مقدمه ای (صغری) را بیان می کند ولی مقدمه دیگر (کبری) را ضمیمه نمی کند بلکه مقدمه اول (صغری) را رها می کند و به سراغ یک قیاس دیگر می رود و نتیجه ای که از آن قیاس می گیرد را کبری برای آن مقدمه (صغری) قرار می دهد. که در اصطلاح، قیاس مرکب است.

ص: ۷۸۰

استاد ابتدا قیاس دیگر را بیان می کند و نتیجه را کبری برای صغری اول قرار می دهد زیرا این روش، روش منطقی است.

صغری: (کل حرکت فی الخلا فهی فی عدم مقاومه)

جمله ی (کل حرکت فی الخلا) اصغر است و جمله ی (فهی حرکت فی عدم مقاومه) اوسط است.

کبری: (کل حرکت فی عدم مقاومه فلیست مساویه البته لحرکه فی مقاومه ما علی نسبه ما لو کانت موجوده)

جمله ی (کل حرکت فی عدم مقاومه) اوسط است و جمله ی (فلیست... موجوده) اکبر است. این قیاس به شکل اول است که حد وسط، محمول در صغری و موضوع در کبری است و برای نتیجه گرفتن، حد وسط را حذف می کنیم. و چون صغری، موجب است و کبری، سالبه است لذا نتیجه هم سالبه می شود.

نتیجه: (لا حرکت فی الخلا هی مساویه الزمان لزمان حرکت فی مقاومه ما لو کانت)

جمله (لا حرکت فی الخلا) اصغر است و جمله ی (هی مساویه... کانت) اکبر است، توضیح این استدلال این است:

توضیح صغری: هر حرکتی در خلایفی، حرکت در عدم مقاومت است یعنی اگر جسمی را در خلا به حرکت انداختیم به هیچ چیز برخورد نمی کند تا مقاومت کند. این مقدمه، روشن است.

توضیح کبری: هر جا که مقاومت نبود (یا هر حرکتی که در فرض عدم مقاومت انجام شد) مساوی نخواهد بود با حرکتی که در مقاومت انجام می شود. این کبری هم روشن است زیرا حرکت در عدم مقاوم، مساوی با حرکت در مقاوم نیست. (مقاوم، باید علی نسبه باشد یعنی بر یک نسبی مثل نصف یا ربع باشد البته اگر این مقاومت وجود داشته باشد)

نتیجه: حرکت در خلا نداریم که زمانش مساوی با حرکت در مقاوم باشد.

تا اینجا این قیاس را توضیح دادیم حال نتیجه را در صغری برای قیاس بعدی قرار می دهیم و می گوئیم.

صغری (یا نتیجه ی قیاس قبلی): (لا حرکه فی الخلا هی مساویه الزمان لزمان حرکه فی مقاومه ما لو کانت).

جمله ی (لا حرکه فی الخلا) اصغر است و ما بقی، اوسط است.

کبری: (زمان هذه الحرکه فی الخلا یكون مساویا لزمان حرکه فی مقاومه ما لو کانت موجوده).

جمله ی (زمان هذه الحرکه فی الخلا) اکبر است و ما بقی، اوسط است.

حد وسط در کبری و صغری، محمول می باشد و شکل آن، شکل ثانی است.

نتیجه: (لاشی من الحركات فی الخلا حرکه فی الخلا)

یعنی لازم می آید که هیچ حرکتی در خلائی، حرکت در خلا نباشد که این، سلب شی از خودش می شود که باطل است.

توضیح عبارت

(ولا یحتاج فی بیاننا هذا ان تجعل هذه المقاومه التي علی النسبه المذكوره استحقاق وجود او عدم)

مصنف می فرماید ما در استدلالی که بیان کردیم مقاومتی رقیق یا ارق را فرض کردیم نمی دانستیم که چنین مقاومت رقیق یا ارق را داریم یا نداریم. آیا این فرض کردن، به دلیل مستدل آسیبی نمی رساند. می فرماید اشکال ندارد به شرطی که آن فرض، ممکن باشد و محال نباشد.

ترجمه: در این بیان و استدلالی که گذرانیدیم احتیاج نداریم برای این مقاومتی که رقیق یا ارق است و بر نسبت مذکوره وجود دارد (مثلا نصف یا ربع است) استحقاق وجود یا استحقاق عدم قرار بدهیم بلکه فرض آن مقاومت را که بکنیم کافی است.

ص: ۷۸۲

(لا نا نقول ان زمان هذه الحركة في الخلا يكوم مساويا الزمان حركة في مقاومه ما لو كانت موجوده)

مقدمه اول را بيان می کند و سپس آن را رها می کند و وارد قیاس بعدی می شود.

ترجمه: زمان این حرکت متحرک در خلا، اگر مقاومت کذائی را دارد (مثلاً نصف) زمان حرکت در خلا مساوی با زمان حرکت در مقاومه ما (ملا رقیق) می شود اگر این ملا رقیق موجود باشد.

(و هذه المقدمه صادقه او ضحنا صدقها)

این مقدمه صادق است که صدق آن را توضیح دادیم.

حال مصنف این مقدمه را رها می کند و به سراغ قیاس بعدی می رود. البته ناچار است که این کار را بکند. نگویید که چرا مصنف، بهم ریخته حرف زده، اگر مصنف آن طور که ما بیان کردیم بیان می کرد خیلی آسانتر بود ولی مصنف در صدد دفع این اشکال است که چرا این مقدمه اشکالی است که چرا این مقدمه را فرضی و تعلیقی کردی. اینگونه وارد می شود و می گوید که این مقدمه اشکال ندارد و می تواند نتیجه هم بدهد و به سراغ قیاس بعدی می رود و نتیجه آن قیاس بعدی را به این مقدمه ضمیمه می کند. چون شروع بحث به این صورت بود که مقدمه ای که در دلیل اخذ کردیم مقدمه ی تعلیقی بود و مقدمه تعلیقی اشکال ندارد. باید مقدمه تعلیقی را بحث می کرد و آن را تمام می کرد اما نتوانست این مقدمه را تمام کند مگر اینکه بعداً نتیجه را بدست بیاورد سپس مقدمه را تمام کند.

ص: ۷۸۳



(وکل حرکه فی الخلا فہی حرکہ فی عدم مقاومہ و ہذہ المقدمہ ایضا صادقہ)

وارد قیاس دوم می شود و این عبارت، صغری قیاس است کہ حرکت در خلا، حرکت در عدم مقاومت است. اسن مقدمہ، ہم صادق است و ہم بدیہی است.

(وکل حرکہ فی عدم مقاومہ فلیست مساویہ البتہ لحرکہ فی مقاومہ ما علی نسبہ ما لو کانت موجودہ)

این عبارت، کبری قیاس است کہ ہر حرکتی کہ در عدم مقاومت (یعنی در خلا) اتفاق می افتد مساوی نخواہد بود با حرکتی کہ در مقاومہ ما انجام می شود (مقاومہ ما کہ بر نسبہ ما باشد یعنی با مقاومت غلیظ نسبتی داشته باشد.)

اگر چنین مقاومتی داشتہ باشیم کہ با مقاومت غلیظ، چنین نسبتی داشتہ باشد حرکت در خلا مساوی با حرکت در مقاومت نیست حال مقاومت، ہر نسبتی کہ با ملا غلیظ داشتہ باشد.

(فیلزم من ہذہ المقدمات ان لا حرکہ فی الخلا ہی مساویہ لزمان حرکہ فی مقاومہ ما لو کانت)

مراد از ہذہ المقدمات، ہمین صغری و کبری است و در ادامہ، نتیجہ این قیاس را ہم بیان می کند کہ لازم می آید حرکتی در خلا نباشد کہ مساوی با زمان حرکت در مقاومہ ما باشد. اگر چنین مقاومتی باشد.

(ویلزم منها و من الاولی ان لا شی من الحركات فی الخلا حرکہ فی الخلا و ہذا خلف)

ضمیر در (منها) بہ این نتیجہ بر می گردد (یعنی بہ عبارت ان لا- حرکہ فی الخلا- ہی مساویہ لزمان حرکہ فی مقاومہ ما لو کانت)

مراد از من الاولى مقدمه اول است یعنی ان زمان هذه الحركة فى الخلا- يكون مساويا لزمان حركة فى مقاومة ميا لو كانت موجودة)

## اشکال بر دلیل سوم بر نفی خلا در حرکت مستقیم ۹۲/۰۱/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۳۱ سطر ۱۲

موضوع: اشکال بر دلیل سوم بر نفی خلا در حرکت مستقیم

مستشکل اشکال می کند و مصنف جواب آن را بیان نمی کند سپس اشکال دومی را بیان می کند و جواب از اشکال دوم را می دهد. البته بعد از اتمام اشکال دوم و جواب آن، کلامی از مرحوم لاهیجی در شوارق الالهام برای جواب از اشکال اول بیان می کنیم.

اشکال اول: جسم و نیرویی محرکهی آن را ملاحظه کنید و این جسم را به حرکت بیندازید بالاخره حرکت، یک امر تدریجی است و امر تدریجی در زمان اتفاق می افتد پس حرکت در زمان اتفاق می افتد.

کاری به مسافت و مقاومت در مسافت نداریم گویا اصلا مقاومتی وجود ندارد مثلاً این سنگ چون حرکت می کند و حرکت، امر تدریجی است لذا در یک زمان اتفاق می افتد حال این زمان را ثبت می کنیم.

به همان اندازه، زمانی را لازم دارد. مقاومت، آن زمان را بیشتر می کند نه اینکه مقاومت، زمان را برای حرکت درست کند بلکه خود حرکت دارای زمان است و چون امر تدریجی است مقاومت، حرکت را کند می کند و لذا زمان، بیشتر می شود پس مقداری از زمان برای حرکت است و مقداری از زمان برای مقاومت است لذا نباید همه زمانها را برای مقاومت در نظر بگیری.

ص: ۷۸۵

حال می گوئیم این سه حرکت (حرکت در ملا غلیظ، حرکت در ملا رقیق، حرکت در خلا) را ملاحظه می کنیم و می گوئیم جسم را در خلا- حرکت می دهیم و فرض می کنیم یک ساعت طول می کشد این یک ساعت، برای خود حرکت است و برای مقاومت، نمی باشد چون در خلا، مقاومتی نبوده. حال این یک ساعت را باید حفظ کنیم و در دو حرکت دیگر که ملاغلیظ و ملارقیق است باید یک ساعت را برای اصل حرکت حفظ کنیم.

حال در مقاومت غلیظ می گوئیم که خود اصل حرکت، یک ساعت طول می کشد و یک ساعت برای مقاومت لحاظ می کنیم پس این متحرک در ملاغلیظ، دو ساعت طول می کشد که حرکت کند.

اما در مقاومت رقیق می گوئیم که خود اصل حرکت، یک ساعت طول می کشد و چون این مقاومت رقیق را نصف مقاومت

غلیظ حساب کردیم پس زمان آن را هم نصف قرار می دهیم یعنی متحرک، در ملا رقیق یک ساعت و نیم طول می کشد که حرکت کند.

در این صورت تساوی حرکت در خلا با حرکت در ملا رقیق بوجود نمی آید. این اشکال اول از طرف ابوالبرکات است.

اشکال دوم:

در استدلال اینگونه گفته شد که اگر مقاومت را رقیق کنیم سرعت باید بیشتر شود و زمان، کوتاهتر شود تا به جایی می رسیم که مقاومت را چنان کم می کنیم که نسبت ملا غلیظ به ملا رقیق مانند نسبت زمانین (زمان ملا غلیظ و زمان خلا) شود که زمان حرکت در خلا با زمان حرکت در ملا رقیق یکی شد. مستشکل می گوید ممکن است مقاومت به حدی برسد که اثر نکند لذا شما نمی توانید بگویید که اینجا، مقاومت تبدیل به لامقاومه شد و مؤثر، غیر مؤثر شد و تناقض لازم می آید. ما مواردی را مثال میزنیم که شی اثر می کند اما اگر آن را نصف کنی اثر نمی کند مثلاً ۱۰ نفر این سنگ بزرگ را حرکت می دهند اگر این ۱۰ نفر تبدیل به ۵ نفر شوند این سنگ بزرگ را اصلاً نمی توانند حرکت دهند نمی توان گفت که نصف ۱۰ نفر، نصف آن سنگ را حرکت می دهند.

ص: ۷۸۶

یا مثلاً ۱۰۰ قطره آب روی سنگ می افتد و این سنگ را آرام آرام سوراخ می کند اما اگر یک قطره یا ۱۰ قطره بیفتد آن سنگ را سوراخ نمی کند پس نمی توان گفت که اگر یک شی تأثیر داشت و ما آن شی را نصف کردیم تأثیرش هم نصف شود چون گاهی ممکن است که تأثیرش از بین برود و اصلاً تأثیر نکند ملا هم همینطور است که ملا غلیظ یک تأثیری دارد اما ملا رقیق، تأثیرش ضعیف می شود اما اگر خیلی رقیق کنیم به جایی می رسد که تأثیر نمی کند.

اینجا اشکال نکنید که ملا با لاملا یکی شد (نگو تأثیر با غیر تأثیر یکی شد) بلکه شی از قابلیت تأثیر افتاد نه اینکه این ملا با خلا یکی باشد بلکه این ملا چون نتوانسته تأثیر کند حکمش با خلا یکی شد پس نباید انتظار داشت که ملا، هر چقدر هم که رقیق شود تأثیر بکند. شما گفتید ملا را به یک حدی می رسانیم و تأثیرش به نسبت زمانین شود ما می گوئیم اگر به حدی رسانده شد دیگر نمی تواند تأثیر کند پس حرکت در او با حرکت در خلا یکسان می شود اما نه اینکه این ملا را لاملا بدانیم تا تناقض شود بلکه از باب اینکه این ملا نتوانسته تأثیر کند. یا آن یک قطره را نمی گوئیم که لاقطره است بلکه می گوئیم قطره است ولی اثر ندارد. این ۵ نفر آدم را نمی گوئیم آدم نیستند بلکه می گوئیم تأثیر ندارند چون سنگ بزرگ است و لذا نمی توانند حرکت دهند.

نکته: در استدلال گفتیم زمان حرکت در خلا یکبار مثل زمان حرکت درملا رقیق می شود و یکبار کندتر از زمان حرکت در ملا رقیق می شود. مستشکل اشکال خود را فقط در یک صورت بیان کرد و آن، صورت تساوی بودن است.

توضیح عبارت:

(و مما یمكن ان یقول القائل علی هذا)

(علی هذا) متعلق به یقول است و مشار الیه آن (هذا الاستدلال) است.

ترجمه: از چیزهایی که ممکن است قائلی بر علیه این استدلال بگویید.

(ان کل قوه محرکه تكون فی جسم فانها تقتضی بمقدار الجسم فی عظمه و مقدارها فی شدتها و ضعفها زماناً لو لم تكن مقاومه اصلاً)

(زمانا) مفعول برای (تقتضی) است.

(لم تكن) تامه است.

هر قوه محرکه ای که در جسم است وقتی جسم را به حرکت انداخت خود این حرکت اقتضا زمان می کند و کاری به مقاومت نداریم. اقتضا زمان می کند به مقدار جسم در دو چیز ۱- هر چه جسم بزرگتر باشد حرکت آن سخت تر و طولانی تر است و هر چه جسم کوچکتر باشد حرکت آن آسانتر و کوتاهتر است. ۲- مقدار قوه در شدت و ضعف یعنی هر چه مقدار قوه شدیدتر باشد حرکت، سریعتر است و زمان، کوتاهتر می شود و هر چه مقدار قوه ضعیف تر باشد حرکت طولانی تر است و زمان بیشتر می شود. پس در قوه محرکه به لحاظ جسمی که حرکتش می دهد و به لحاظ شدت و ضعفی که خودش دارد زمان را اقتضا می کند زمانی را که اگر اصلاً مقاومتی وجود نداشت مثل حرکت در خلا که اصلاً مقاومتی وجود ندارد.

ص: ۷۸۸

(ثم بعد ذلك فقد تزداد الازمنه بحسب زياده مقاومات ما)

بعد از اینکه برای اصل حرکت، زمانی تعیین کردیم به سبب زیادی مقاومت ها، ممکن است زمان اضافه شود. اگر مقاومت، خیلی شدید باشد زمان زیادی به اصل زمان اضافه می کنیم و اگر مقاومت خیلی شدید نباشد زمان کمتری به اصل زمان اضافه می کنیم.

(و ليس يلزم ان تكون كل مقامه ما توثر في ذلك الجسم)

شروع در اشکال دوم است.

(ذلك الجسم) یعنی جسم متحرک.

ترجمه: لازم نیست که هر نوع مقامتی اثر کند در آن جسم متحرک، و حرکت آن را کند کند. ممکن است یک مقاومت، اصلاً نتواند تأثیر بگذارد.

(فانه ليس يلزم اذا اكانت مقاومه ما توثر ان يكون نصفها يوثر)

اینچنین نیست که لازم باشد که اگر مقاومه ما اثر کرد اینگونه نیست که لازم باشد نصف آن هم اثر کند و نصفِ نصفِ آن هم اثر کند بلکه ممکن است که به جایی برسیم که این مقاومت، هیچ اثری نداشته باشد. در اینجا است که حرکت در خلا با حرکت در این ملاریق مساوی می شود زماناً.

(فانه ليس يلزم اذا كان عده يحركون تقلا و ينتقلونه ان يكون نصف العده يحرك شيئا)

از اینجا وارد در مثال می شود.

(ان يكون) فاعل برای ليس يلزم است.

یعنی اگر گروهی شی سنگینی را حرکت می دهند و نقل می دهند لازم نمی آید که نصف این گروه هم بتواند نصف آن شی سنگین را حرکت دهند.

(او کانت قطرات کثیره تثقب المقطور علیه ثقباً ان تکون قطره واحده توثر اثر)

مثال دوم را بیان می کند.

(کانت قطرات) عطف بر (کان عده) است یعنی (لیس یلزم اذا کانت) است. (ان تکون) فاعل برای (لیس یلزم) است که در تقدیر گرفتیم.

ترجمه: اگر قطرات زیادی سوراخ کنند مقطور علیه (آن چیزی که قطرات بر روی آن می افتند) را لازم نیست که قطره واحد اثری بگذارد. (البته به دقت فلسفه قطره واحده اثر می گذارد ولی اثرش محسوس نیست).

(فیجوز ان تکون المقاومه الی زمانها علی نسبه زمان مقاومه الخلا لا توثر شیئا)

مقاومتی که زمانش به نسبت زمان مقاومت خلا است یعنی مقاومت رقیقی که فرض کردیم نسبت رقتش به ملاغلیظ، مانند نسبت زمان حرکت در خلا- به حرکت در ملا- غلیظ است. ممکن است آن ملاریقی که اینچنین نسبتی برای آن قرار دادیم اصلاً اثر نکند بلکه مقاومت بالاتری اگر موجود بود می توانست اثر کند اما به اینجا که رسید نمی تواند اثر کند و اگر نمی تواند اثر کند حرکت در خلا با حرکت در این ملا مساوی شود و محذوری پیش نمی آید تا استدلال را به خاطر آن محذور تمام کنید.

### جواب از اشکال بر دلیل سوم بر نفی حرکات مستقیم در خلا ۹۲/۰۱/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۳۱ سطر ۱۸

موضوع: جواب از اشکال بر دلیل سوم بر نفی حرکات مستقیم در خلا

جوابی که داده می شود این است که بحث ما در ملا- موثر است یا به تعبیر مصنف بحث ما در مقاومتی است که اولاً موجود است و ثانیاً موثر است. و مقاومت موثر، حرکت را کند می کند و نمی گذارد حرکت متحرک، برابر با زمان حرکت در خلا باشد.

ص: ۷۹۰

مصنف نمی گوید مقاوم می تواند موثر نباشد یا نمی تواند موثر نباشد چون ممکن است کسی بگوید مقاومی که موثر نباشد نداریم. بلکه قبول می کند مقاوم غیر موثر داریم ولی از بحث ما خارج است چون بحث ما در مقاومی است که موثر است لذا خودش را درگیر این مساله نمی کند که آیا مقاوم غیر موثر داریم یا نداریم.

مصنف اینگونه جواب را توضیح می دهد که اگر مقاومت موجود باشد و موثر باشد لازمه اش این می شود که زمانش با زمان

حرکت در خلا- مساوی باشد و این باطل است پس خلا- باطل است. یعنی استدلال اینگونه بیان شد که اگر مقاوم غیر موثر داشتیم لازم می آید که زمان حرکت در این مقاوم برابر با زمان حرکت در خلا باشد و این جایز نیست پس خلا جایز نیست. بعد از اینکه این استدلال را مصنف بیان می کند بر خودش اشکال می کند که اگر مراد از مقاومت، مقاومت موثر بود چرا قید «موثر» را نیاورد جوابی که مصنف می دهد این است که چون احتیاج به این قید نبود زیرا کلمه (مقاومت) ، موثر بودن را می رساند. اگر بگوییم مقاومت غیر موثر، یعنی مقاومتی که مقاوم نباشد و این، تناقص گویی است.

مصنف از صفحه ۱۳۲ سطر ۳ گویا استدلال را تکرار می کند به طوری که اشکال مستشکل باطل شود پس هم استدلال را تکرار می کند و هم اشکال را باطل می کند به این صورت می فرماید: متحرکی که می خواهد در ملا مقاومی حرکت کند تاثیر می گذارد اما چگونه در این متحرک تاثیر می کند؟ می فرماید به دو نحوه تاثیر می کند و بیان می کند که در هر کدام از این دو نحوه، استدلال تمام است.



۱\_ شتاب این متحرک و میل این متحرک کم شود (تعبیر به میل می شود) یعنی این متحرک اگر در خلا حرکت می کرد شتاب خاصی داشت الان می خواهد در ملا حرکت کند ملا در آن تاثیر می کند و در مقابل او مقاومت می کند یعنی شتاب او کم می شود.

۲\_ ملا، شتاب این متحرک را کم نمی کند بلکه متحرک با همان شتابی که در خلا می تواند حرکت کند در ملا هم حرکت کند ولی این ملا کم کم این متحرک را متوقف کند یعنی فرض کنید یک سانت، این متحرک با آن شتاب خاص حرکت می کند وقتی می خواهد وارد در سانت دوم شود در یک لحظه این مقاوم، متحرک را متوقف می کند و دوباره دست از مقاومت بر می دارد و متحرک دوباره با شتاب قبلی حرکت را ادامه می دهد. بار دیگر در یک لحظه این مقاوم، متحرک را متوقف می کند و دوباره دست از مقاومت بر می دارد و اجازه می دهد که متحرک با همان شتاب قبلی حرکت کند. متحرک اینگونه حرکت می کند که اگر این متحرک، به آخر برسد زمان طولانی تری می خواهد.

(ما نمی خواهیم بگوییم این نحوه دوم صحیح است یا غلط است بلکه می گوییم تاثیر به یکی از این دو نحوه است)

در سرعت و بطو هم بعضی این را گفتند. در سرعت گفتند مقاومی وجود ندارد و شی با شتاب مخصوص خودش می رود. در بطو گفتند، این شی (یا در اثر مقاومت یا به خاطر خودش) شتاب مخصوص را دارد ولی در لابلای این حرکت، توقفهای نامرئی می کند بعد که این توقفها را جمع می کنیم حس می کنیم که توقف کردند یعنی در آخر حرکت، متوجه می شویم یک متحرک، در یک ساعت آمده و دیگری یک ساعت و ربع آمده است. چرا کند تر آمده؟ چون در بین راه به اندازه یک ربع توقف کرده و این یک ربع در یک جا نبوده بلکه تکه تکه بوده است. اینها را که جمع کردیم ربع توقف را حس می کنیم. پس بطو عبارت از تخلل سکانات در حرکات است یعنی در ضمن حرکات، سکانات هم اتفاق افتاده ولی این سکانات را حس نمی کنیم وقتی جمع کردیم حس می کنیم. این توجیه را قبول نکردیم چون لازمه اش این است که سکون در (آن) واقع شود و این (آن) ممکن است با (آن) دیگر قرار بگیرد و تشافع آنان درست شود.

خود (آن)، در بین حرکت باطل است چون جزء لایتنجری است مگر حرکت را قطع کنی که اگر قطع کنی انتهای حرکت، (آن) است و اشکال ندارد اما حرکتی که مستمراً انجام می گیرد در لابلای آن نباید (آن) باشد چون جز لایتنجری است و جز لایتنجری باطل است. این یک مطلب است. اما مطلب دیگری هم هست که اگر ده (آن) کنار هم جمع شدند تشافع آنات می شود و تشافع اجزاء می شود (یعنی اجزاء لایتنجری، جفت می شوند و کنار هم می آیند و این محسوس است لذا نه (آن) را اجازه می دهیم که در ضمن اجزاء لایتنجری وجود داشته باشد نه تشافع آنات را اجازه می دهیم. (شفع در مقابل وتر است. و به معنای جفت است. دو جز که کنار هم قرار بگیرند لا اقل دو جزء هستند که می گویند تشافع دو جز شد. حال اگر دو (آن) کنار هم قرار بگیرند می گویند تشافع آنات شد و این اشکال دارد که بین دو (آن)، زمان فاصله نشود. اما اگر زمان فاصله شود اشکال ندارد. زیرا (آن) اول را ابتدا و (آن) دوم را انتها قرار می دهیم و زمان مستمر بین این دو (آن) است.

اما اگر وسط رابرداری مثل این است که دو طرف داری که وسط ندارد و این، محذور دارد. علاوه بر اینکه جز لایتنجری است لازم می آید که وسط نداشته باشند.

مصنف می فرماید هر کدام از این دو نحوه باشد میتوانیم تاثیرها را کم کنیم حال چه تاثیر، تاثیر در شتاب باشد چه تاثیر در ایجاد سکانات باشد. اگر مقاومت را کم کردی تاثیر کم می شود و اگر مقاومت را کمتر کردی تاثیر کمتر می شود. اگر موثر رقیق تر شد تاثیر کمتر می شود و به جایی می رسی که تاثیر موجود است ولی کم شده است و به جایی می رسی که زمان حرکت متحرک در این تاثیر رقیق، برابر با زمان حرکت متحرک در خلا می شود. گاهی تاثیر، زیاد است و زمان حرکت در ملا کند می شود و زمانش بیشتر از زمان حرکت در خلا می شود و چون بیشتر شد اشکال ندارد اما اگر مقاوم را رقیق کنیم و تاثیر ضعیف شود تا به جایی می رسد که تاثیر، طوری می شود که زمان حرکت در ملا غیر موثر، برابر با زمان حرکت در خلا می شود پس استدلال تمام است.

توضیح عبارت

(فالجواب عن هذا)

جواب از اشکال دوم این است.

(انا اخذنا المقاومة على انهالو كانت موجودة مقاومة موثره لكان زمانها زمان حرکه و لا مقاومة)

ما مقاومت را طوری اخذ کردیم که اگر موجود باشد و موثر باشد لازم می آید که (اگر خلا داشته باشیم) زمان این مقاومت (به عبارت دیگر زمان حرکت در این مقاومت) برابر باشد با زمان حرکت در لا مقاومت. یعنی اگر خلا و مقاومت موثر داشته باشیم لازم می آید زمان حرکت در مقاومت موثر با زمان حرکت در خلا برابر باشد و این برابری باطل است.

(و انما لم نحتج ان نقول مقاومة موثره لان المقاومة اذا قيل انها غير موثره كان كما يقال مقاومة غير مقاومة)

این عبارت جواب از اشکال مقدر است.

اشکال: اگر مراد از مقاومت، مقاومت موثر بود چرا قید «موثر» را نیاورد.

جواب: لازم نبود مقاومت موثر بگویید، زیرا اگر گفته شود که مقاومت، غیر موثر است گویا گفته شده که مقاومت، غیر مقاومت است. یعنی اگر تاثیر را از مقاومت برداریم گویا مقاومت را از مقاومت برداشتیم.

(فمعنى المقاومة هو التأثير لا غير)

معنای مقاومت، همان تاثیر است نه غیر تاثیر.

مصنف این جواب را نداد که مقاوم به غیر موثر نداریم اما از این عبارت، بدست می آید که این جواب را می تواند بدهد که مقاوم موثر نداریم.

(و هذا التأثير على وجهين)

این تاثیر که مقاوم در متحرک می گذارد دو گونه است.

ص: ۷۹۴

(احد هما الكسر من الحُمَيَّة و من قوه الميل)

(واو) تفسیر است.

(کسر) یعنی کاستنی. و مراد از (الحمیه) سُورت و شدت است که ما از آن تعبیر به شتاب کردیم.

مقاومت تاثیر می گذارد یعنی از شدت حرکت می کاهد و از سورت حرکت کم می کند. خود مصنف متوجه است که (من الحمیه) ناشناخته است لذا با عبارت (ومن قوه الميل) توضیح می دهد.

(و الثانی ما یظنّ من احداث المقاومه سکونا)

احتمال اول را که قبول داشت لفظ (یظن) را نیاورد اما احتمال دوم را که قبول ندارد لفظ (یظن) را می آورد یعنی چیزی که دیگران گمان کردند ولی نزد مصنف مقبول نیست.

ترجمه: آنچه گمان شده این است که مقاومت، سکون احداث کند.

(فلا تزال تحدث سکونات عن مقاومات متشافعه لا یحس بامزادها و تحس بالجمله کالبطو)

(متشافعه) اگر به رفع بخوانیم صفت برای (سکونات) می شود و این بهتر است اگر به جر بخوانیم صفت برای (مقاومات) می شود.

این احتمال دوم را قبول نداریم ولی چون قابل تصور است آن را طرح می کنیم و می گوئیم دائماً سکوناتی حادث می شود از مقاوماتی که آن مقاومات متشافعه (یا آن سکونات متشافعه) یعنی سکونات، پی در پی است که در لابلائی حرکت واقع شده نه اینکه یک سکون باشد.

(لا- یحس بافرادها) یعنی به تک تک این سکونات، حس تعلق نمی گیرد و حس، آنها را تشخیص نمی دهد اما مجموعه را حس می کند و به مجموعه تعلق می گیرد.

(کالبطو) مثل اتفاقی که در بطو می افتد که متحرک در لابلائی حرکتش، سکنااتِ غیر محسوس انجام می دهد و این بنا بر قولی است. اما بنا بر قولی که مصنف طرفدار آن قول است این است که حرکت از ابتدا کُند است نه اینکه سریع است و به خاطر تخلخل سکناات، کند می شود ولی این گوینده که مقاومت را مُحدثِ سکون حساب می کند بطو را اینگونه توجیه می کند که تخلخل سکناات است لذا می گوید کالبطو، یعنی همانطور که در بطو تخلخل سکناات است در مقاومتها هم اینگونه باشد که گاهی مقاومت می شود و گاهی مقاوم، رها می کند و متحرک با سرعت خودش حرکت می کند. چون این حرکت و ایستادن با یکدیگر تلفیق می شود ما می گوئیم مقاومت حاصل شد و حرکتِ متحرک در ملا کُند شد.

(و انت ستعلم بعد انه ما من تاثیر علی احد الوهمین الا و فی طباع المتحرک ان یقبل اقل منه)

این عبارت، مقدمه دوم است. یعنی تو در آینده خواهی دانست که هیچ تاثیری به یکی از دو وجه نیست مگر اینکه این خاصیت در آن است که در طبع متحرک، این است که قبول می کند اقل از آن تاثیر را، حال چه تاثیر به نحو اول باشد یا به نحو دوم قبول کند. و هکذا اقل از آن اقل را قبول می کند تا به جایی می رسد که مقاومت، لا مقاومت می شد.

(لو کان موثرا یوثره)

نسخه صحیح (موثر) به رفع است.

یعنی متحرک، اقل را قبول میکند اگر موثری در این اقل اثر بگذارد متحرک در طبیعتش اینگونه است که می تواند این را قبول کند.

ص: ۷۹۶

(فيجب من ذلك ان تكون بعض تلك المقاومات التي تحملها طبيعة الجسم مساويا في زمانه لغير المقاومة و هذا محال)

(فيجب) به معنای (يلزم) است. مراد از (الجسم) جسم متحرك است.

ترجمه: لازم می آید از این بیانی که کردیم اگر خلا داشتیم بعضی از مقاومتی را که طبیعت جسم تحمل می کند و می پذیرد و با پذیرش آن مقاومات، متاثر می شود لازم می آید که بعضی این مقاومات مساوی باشد در زمان با غیر مقاومات (یعنی با خلا)

(فقد طهرانه لا يكون في الخلا حركة طبيعة البته)

تا اینجا ثابت شد که در خلا، حرکت طبیعی مستقیم نیست.

تا اینجا جواب از اشکال دوم را بیان کردیم اما جواب از اشکال اول را مصنف بیان نکرد ولی مرحوم لاهیجی در کتاب شوارق الالهام جواب آن را داده

اشکال اول این بود که اصل الحركة زمانی می طلبد و مقاومت می تواند این زمان را اضافه کند اگر مقاومت، زیادتر باشد زمان را زیادتر اضافه می کند و اگر مقاومت کمتر باشد زمان را کمتر اضافه می کند ولی مقاومت، زمانی را بر اصل زمان حرکت اضافه می کند لذا اگر حرکت متحرك در خلا يك ساعت شد مقاومت غلیظ، چیزی به آن اضافه می کند مثلا یکساعت دیگر اضافه میکند و حرکت در ملا غلیظ دو ساعت می شود و اگر حرکت متحرك در مقاوم رقیق باشد که نصف مقاومت غلیظ، مقاومت کندزمانی را که مقاومت رقیق اضافه میکند نصف زمانی است که مقاومت غلیظ اضافه میکند پس مقاومت رقیق به جای اینکه یکساعت به اصل الحر که اضافه کند نیم ساعت اضافه می کند و لازم می آید در ملا رقیق، حرکت یکساعت و نیم طول بکشد و تساوی خلا با ملا لازم نمی آید.

مرحوم لاهیجی می فرماید مصنف جواب از اشکال دوم را بیان کرد و جواب از اشکال اول مبتنی بر جواب از اشکال دوم است لذا از اشکال دوم جواب داد تا مقدمه ی جواب از اشکال اول را بیان کرده باشد و وقتی مقدمه را بیان کرد ذی المقدمه (که جواب از اشکال اول است) را نگفت و مرحوم لاهیجی آن ذی المقدمه را بیان کردند.

مصنف قبول می کند که برای اصل حرکت، زمانی را باید در نظر گرفت و آن را حفظ کرد حال به سراغ مقاومت می آید و برای مقاومت، زمان قرار می دهد با مطلبی که در جواب از اشکال دوم خواندیم گفتیم این مقاومت، از یک حداکثری شروع می شود و همینطور کم می شود مثلا مقاومت غلیظ، یکساعت حرکت را بر اصل حرکت اضافه می کند سپس می گوید این مقاومت غلیظ را که یکساعت تاثیر می گذارد رقیق کن اگر نصف کنی، نصف ساعت تاثیر می گذارد. اگر نصف ساعت را نصف کنی ربع ساعت تاثیر می گذارد و همینطور تاثیر کم می شود تا به یک دقیقه و نصف یک دقیقه می رسد و تا حد صفر می آید در اینجا این مقاومت، تاثیر می کند ولی چندان تاثیری ندارد که برای آن زمان قرار داد لذا حرکت در ملا رقیق مثل حرکت در خلا می شود.

و اگر مدت زمان، کمتر از صفر شد کندتر از خلا می شود و اشکال بیشتر می شود.

### دلیل بر نفی حرکت قسری در خلا ۹۲/۰۱/۳۱

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۳۲ سطر ۷

ص: ۷۹۸

موضوع: دلیل بر نفی حرکت قسری در خلا

بحث در این بود که خلا- ممتنع است. دلیل چهارمی بر این مدعا شروع کردیم که اگر خلا موجود باشد حتما مکان است و باید خاصیت مکان را داشته باشد خاصیت مکان این است که در مکان، حرکت و سکون واقع می شود پس خلا هم اینگونه است که در آن، حرکت و سکون واقع می شود ولی در خلا حرکت و سکون وجود ندارد پس خلا مکان نیست. و چون خلا، شان دیگری ندارد پس نمی تواند موجود باشد. این اصل استدلال بود. برای اثبات این مدعا که حرکت در خلا اتفاق نمی افتد حرکت را به سه قسم تقسیم کردیم ۱- حرکت مستدیر ۲- حرکت طبیعی ۳- حرکت قسری. تا اینجا دو قسم از حرکت را در خلا نفی کردیم. الان می خواهیم حرکت قسری را هم در خلا نفی کنیم. مصنف می فرماید حرکت قسری دو قسم است و باید هر کدام از دو قسم را جداگانه مطرح کنیم و ببینیم که در خلا امکان وقوع دارد یا ندارد.

قسم اول: حرکتی که قاسر، ملازم متحرک است مثلاً سنگی را روی دست خود می گذاریم و راه می رویم در این صورت محرک که قاسر است ملازم با متحرک است و با او حرکت می کند.

قسم دوم: محرک و قاسر ملازم متحرک نیست. بلکه نیرویی در متحرک ایجاد می کند و متحرک را رها می کند مثل اینکه

شخصی، سنگی را پرتاب کند که خود آن شخص، همراه سنگ نمی رود ولی نیروی قسری در سنگ ایجاد کرده.

ص: ۷۹۹



ابتدا وارد حکم قسم اول می شویم و می گوئیم در چنین حالتی باید در خود محرک بحث کنیم و به متحرک کاری نداریم زیرا محرک، در خلا حرکت می کند و متحرک را به حرکت وا می دارد باید بینیم خود محرک چگونه حرکت می کند پس بحث را اگر در محرک روشن کنیم بحث در متحرک هم روشن می شود.

مصنف می فرماید حرکت این محرک یا قسری است یا ارادی است یا طبیعی است چون قاسر، یکی از این سه نوع حرکت را دارد.

اگر حرکتش قسری باشد دوباره تقسیم می کنیم و می گوئیم قاسری که این قاسر را به حرکت انداخته یا ملازم با قاسر اول است یا ملازم با قاسر اول نیست. اگر ملازم با قاسر اول نیست، بحث آن را بعداً باطل می کنیم اما اگر ملازم با قاسر اول باشد نقل کلام در قاسر دوم می کنیم که آیا حرکت آن طبیعی است یا ارادی است یا قسری است که بحث دوباره به حرکت طبیعی یا ارادی یا قسری بر می گردد. اگر حرکت آن به خاطر قاسر سوم باشد تسلسل می شود و تسلسل باطل است اما اگر حرکت قاسر دوم، به حرکت نفسی یا طبیعی باشد این را بیان می کنیم که باطل است.

اما اگر مستند به حرکت طبیعی باشد باطل است زیرا مصنف بیان کرد که حرکت طبیعی در خلا- ممکن نیست به خاطر اشکالاتی که در جلسات قبل بر نفی حرکت طبیعی بیان شد. لذا اگر حرکت طبیعی در خلا اتفاق نمی افتد حرکت قسری مستند به حرکت طبیعی هم نخواهیم داشت.

اما اگر مستند به حرکت نفسی باشد می‌گوییم اراده، منشا می‌شود که این محرک، میلی را در متحرک ایجاد کند و این میل قابل شدت و ضعف است. دلیل وجود میل در متحرک، فشاری است که این متحرک وارد می‌کند مثلاً اگر دست خود را جلوی این متحرک بگذاری فشار به دست وارد می‌کند و این فشار، علامت این است که آن محرک در متحرک میل ایجاد کرده است در اینجا همان مباحث قبلی پیش می‌آید که این میلی که ضعیف یا شدید است باعث سرعت و بطو می‌شود و گفتیم سرعت و بطو یا مربوط به امری در متحرک است که این صورت را بحث نکردیم. یا مربوط به امری در مسافت است که این را بحث کردیم و ثابت کردیم چنین حرکتی اتفاق نمی‌افتد لذا حرکت نفسی که به این صورت باشد نداریم. در نتیجه حرکت قسری که بواسطه این حرکت می‌خواهد اتفاق بیفتد نداریم.

پس حرکت قسری در این فرض که محرک، ملازم متحرک باشد اتفاقات نمی‌افتد چون بحث را روی خود محرک پیاده می‌کنیم و می‌بینیم محرک نه حرکت طبیعی نه قسری نه نفسی می‌کند.

پس اینکه محرکی حرکت کند و بخواهد موجود دیگری را قسراً حرکت دهد نداریم. پس حرکت قسری در خلا حاصل نمی‌شود چون محرکی حاصل نمی‌شود.

توضیح عبارت

(فقد ظهر انه لا يكون في الخلا حركة طبيعية البته نقول و لا حر که قسریه)

نسخه صحیح (ونقول) است یعنی باید واو باشد.

ص: ۸۰۱

با بیانات گذشته ظاهر شد که حرکت طبیعی در خلا واقع نخواهد شد حال می گوئیم که حرکت قسری هم واقع نخواهد شد.

(لا حرکه قسریه) عطف بر (حرکه طبیعیه) است یعنی اسم برای (لا یکون) است.

(و ذلک ان الحرکه القسریه اما ان تکون بمقارنه المحرک او بمفارقه)

اینکه در خلا، حرکت قسری اتفاق نمی افتد بیانش این است که حرکت قسری یکی از دو قسم است.

۱\_ حرکت قسری یا به این صورت است که محرک، ملازم و همراه متحرک است و حرکت را لحظه به لحظه در متحرک ایجاد می کند.

۲\_ حرکت قسری یا به این صورت است که محرک، ملازم و همراه متحرک نیست و مفارقت می کند و نیرویی را در متحرک ایجاد می کند و خودش از متحرک جدا می شود.

(فان کان بمقارنه المحرک فالمحرک متحرک)

وارد در بیان قسم اول می شود و آن را باطل می کند. فرض دوم را در سطر ۱۳ با عبارت (و ان کان المحرک) بیان می کند.

ترجمه: اگر حرکت قسری به مقارنت محرک باشد، یعنی خود محرک، همراه با متحرک است لذا خود محرک، متحرک می شود.

(فهو ایضا اما متحرک عن قاسر او عن نفس او عن طبع)

این محرک قسری مثل متحرک، یا متحرک به واسطه قاسر است یا متحرک بواسطه نفس است یا متحرک بواسطه طبع است.

(و ان کان عن قاسر لزم الکلام الی ان ینتهی الی نفس او طبیعه)

اگر این محرک، حرکتش قسری باشد یعنی نقل کلام در آن محرک دوم می‌کنیم که آن محرک دوم آیا نفس یا طبع یا قسر است. اگر قسر باشد نقل کلام در آن مقسور می‌کنیم لذا تسلسل می‌شود و برای اینکه تسلسل نشود باید آنچه که محرک اول را حرکت می‌دهد نفسی یا طبیعی بگیریم و هر دو باطل است.

(لزوم الکلام) یعنی کلام، لازم است و منفک نمی‌شود یعنی همینطور کلام واقع می‌شود و سوال ما هنوز از اینجا برداشته نمی‌شود سوال می‌کنیم که این قاسر چگونه حرکت کرد تا اینکه آن را منتهی به نفس یا طبیعت کنیم در این صورت، سوال را ادامه نمی‌دهیم چون این حرکت یا از نفس آن یا از طبیعت آن درست شد و حرکت آن نفسانی یا طبیعی می‌شود که بحث آن در ادامه می‌آید.

(و ان كان عن نفس فالنفس تحرك باحداث ميل ما مختلف ايضا في الشده و الضعف)

از اینجا شروع در این مطلب می‌کند که حرکت قاسر، از نفس باشد (و در سطر ۱۲ بیان می‌کند که اگر طبیعی باشد چه مشکلی دارد) در این صورت می‌گوییم نفس اینگونه نیست که لحظه به لحظه حرکت را ایجاد کند بلکه ابتدا در متحرک، میل ایجاد می‌کند بعدا حرکت را ایجاد می‌کند. شاهد بر اینکه اول میل ایجاد می‌کند این است که اگر دست خود را جلوی متحرک بگیری فشار را احساس می‌کنی.

(ایضا) می‌تواند متعلق به (فالنفس تحرك) باشد یعنی همانطور که طبیعت بواسطه میل، حرکت ایجاد می‌کند نفس هم بواسطه میل حرکت ایجاد می‌کند.

می توان متعلق به مختلف باشد یعنی این میل، مختلف است به لحاظ صدورش از فاعلهای مختلف، همینطور مختلف است به خاطر شدت یا ضعف.

(حتى ان ذلك ليحس مع التسكين المقام للحركة)

آن میل حس می شود اگر شما بخواهی این متحرک را ساکن کنی.

لفظ (مع التسكين) بکار رفته و (مع السكون) بکار نرفته است. مصنف نمی خواهد بگوید وقتی متحرک، ساکن شد میل آن را احساس می کنی چون در آن صورت، میل ندارد بلکه بالفظ (تسكين) آمده یعنی وقتی آن شی را ساکن کنی احساس فشاری می کنی پس با تسكين احساس فشار می شود نه با سکون.

ترجمه: آن میل حس می شود همراه با تسکینی که جلوی حرکت را می بندد و مقاومت با حرکت می کند.

(كما يحس في المتحرك طبعاً اذا قووم فمئعت حركته)

چنانچه همین میل، حس می شود در آن جسمی که به سمت طبیعتش حرکت می کند، وقتی این متحرک طبیعی، مبتلا به مقاوم شود و حرکتش منع شود در این صورت حس می کنیم که این متحرکی که به حرکت طبیعی حرکت می کند دارای میل است چون فشار آن را می یابیم.

(و ذلك الميل يختلف بالقوه والشدته)

تا اینجا ثابت شد که حرکت نفسانی با احداث میل همراه است. حال مقدمه بعدی را اضافه می کند که این میل با قوت و شدت، اختلاف پیدا می کند یعنی اگر در مقابل این میل، معاق وجود داشت آن میل، ضعیف است و اگر در مقابل این میل، معاق وجود نداشت آن میل، قوی است.

(و یلزمه ما یلزم الميل)

میلی که نفس ایجاد می کند مختلف است یعنی ضعیف و شدید می شود.

مشکل آن این است که حرکت در خلا- با حرکت در ملا- رقیق مساوی می شود که در صفحه قبل کتاب بیان کردیم که حرکت طبیعی در خلا- باطل است زیرا ایجاد میل می کرد. در ما نحن فیه هم حرکت نفسانی چون ایجاد میل می کند حکم حرکت طبیعی را دارد و همان اشکالی که بر حرکت طبیعی وارد می شود بر حرکت نفسانی هم وارد می شود.

ترجمه: لازم می آید این میل را که میل نفسی است همان مخدور و اشکالی را که در میل طبیعی لازم می آمد.

(و ان كان طبيعيا لزم ما قيل)

اگر حرکت قاسر، حرکت طبیعی باشد لازم می آید همان مشکلی که در حرکت در خلا با حرکت در ملا رقیق پیش می آمد.

(فاذا كان النفس و الطبيعي لا يصح في الخلا لم يصح ان يكون في الخلا تحريك قاسر يلزم المحرك فيه المتحرك)

نسخه صحیح (و النفسی) است.

مراد از (نفسی و طبیعی) حرکت نفسی و طبیعی یا میل نفسی و طبیعی است. اگر حرکت نفسی یا طبیعی در خلا ممکن نباشد صحیح نیست بگوییم در خلا تحریک قاسری اتفاق افتاده چون قاسر، حرکت نمی کند زیرا اگر قاسر حرکت کند اشکالات قبل پیش می آید. پس قاسر حرکت نمی کند و اگر حرکت نکند نمی تواند قسری را ایجاد کند.

ترجمه: اگر این دو حرکت نفسی و طبیعی در خلا صحیح نبودند تحریک قاسری در خلا اتفاق نمی افتد. قاسری که اینچنین صفت دارد که ملازم با متحرک است.

ص: ۸۰۵

(قاسری که مفارفت از متحرک می کند بحث بعدی است که بعداً می آید)

(یلزم) صفت برای تحریک قاسراست یعنی تحریکی که در آن تحریک، محرک ملازم متحرک است. اینچنین تحریکی در خلا انجام نمی شود پس قسری که در آن قسر محرک، ملازم متحرک است را نمی توان تصویر کرد.

توضیح مطالب صفحه ۱۳۲ سطر ۱۳

از اینجا وارد در حکم قسم دوم می شود. قسم دوم این بود که محرک، همراه متحرک نرود. بلکه محرک، نیرویی را در متحرک ایجاد کند. در اینجا نمی توان گفت که آیا خود قاسر، مقسور است یا مقسور نیست چون قاسر، حرکت نمی کند بلکه نیرویی در متحرک (سنگ) ایجاد می کند لذا نمی گوئیم آن قاسر، یا حرکت طبیعی یا نفسی یا قسری دارد زیرا آن قاسر، اصلاً حرکت ندارد.

مصنف فرماید چنین متحرک قسری، اختلاف حرکت پیدا می کند اما نه از طریق قاسر، چون قاسر یک نیروی واحد در سنگ وارد کرده است و در نیروی واحد، اختلاف معنی ندارد. اما این متحرک (سنگ) وقتی وارد مسافت می شود اگر مسافت، خالی باشد به مانعی برخورد نمی کند لذا آن نیرویی که در سنگ ایجاد شده با چیزی اصطکاک پیدا نمی کند و قهراً سنگ به حرکت خود ادامه می دهد اما اگر سنگ را در ملا رها کنی آن مسافت، مانع از حرکت سنگ می شود لذا حرکت آن را کند می کند.

(نیرو و محرک، عوض نمی شود بلکه آنچه که تاثیر می کند مانع است) و لذا سرعت و بطو مربوط به مسافت است و اگر مسافت، خالی باشد سرعت، زیاد است و اگر مسافت در ملا غلیظ باشد سرعت، خیلی کم است و اگر مسافت، در ملا رقیق باشد سرعت، متوسط است.

ص: ۸۰۶

به بیانی که قبلا در دلیل گفتیم لازم می آید که این جسم در خلا و ملا رقیق، یکسان حرکت کند و در یک زمان، حرکتش را تمام کند و این باطل است.

و قبلا این بحث را در حرکت طبیعی مطرح کردیم که اختلاف در سرعت و بطو اگر به لحاظ محرک باشد یک بحث دارد و اگر به لحاظ مسافت باشد اشکال دیگری دارد.

توضیح عبارت:

(و ان كان المحرك يفارق عند ايجاد الحركة)

این جمله عطف بر (و ان كان بمقارنه المحرك) در سطر ۸ است.

یعنی اگر آن محرک قسری، از متحرک مفارقت کند در وقتی که حرکت را در متحرک ایجاد می کند.

(فقد يلزمها الاختلاف من جهة ما يتحرك فيه)

اختلاف از ناحیه میل نیست و نمی توان گفت میل، شدید و ضعیف می شود چون میل را ایجاد کرد و تمام شد بلکه اختلاف از ناحیه مسافت است پس لازم می آید که این اختلاف از ناحیه مسافتی که متحرک قسری در آن مسافت حرکت می کند باشد.

مراد از «ما» در (ما يتحرك) مسافت است و ضمیر در (يتحرك) به متحرک بر می گردد.

(و يلزم ما قلنا في الحركة الطبيعية بعينها)

آنچه را که ما در حرکت طبیعی گفتیم لازم می آید یعنی لازم می آید زمان حرکت در خلا برابر با زمان حرکت در ملا رقیق باشد.

(و ايضا فان الحركة القسريه المفارقة للمحرك قد تكون موجوده و تحريك المحرك قد زال)

ص: ۸۰۷



این عبارت، اشکال دوم بر قسم دوم (محرک، ملازم متحرک نباشد) است که برای آن اقسامی را بیان می کند و نتیجه می گیرد که حرکت قسری ممکن نیست.

در مقدمه بحث ثابت می کند که این حرکت، موجود است و تحریک، معدوم است. ابتدا تحریک حاصل شد و این حرکت را ایجاد کرد سپس از این تحریک حاصل شده، تحریک محرک، زائل شد یعنی سبب تحریک، زائل شد نه اینکه خود تحریک زائل شود. پس حرکت قسری در این فرض که محرک همراه متحرک نمی رود باقی است اما تحریک محرک زائل شده و محرک تحریکی دیگر نمی کند بلکه همان تحریکی را که کرده موجود است. سوال این است که این حرکتی که حاصل می شود از کجا حاصل می شود و سبب آن چیست؟

جواب این است که این حرکت از همان نیروی است که محرک در این سنگ ایجاد کرده و باید درباره این نیرو بحث کنیم.

ترجمه: حرکت قسری که محرکش را از دست داده و از محرکش جدا شده گاهی آن حرکت هنوز باقی است و می بینیم این سنگ حرکت می کند.

(و محال ان یکون ما يتجدد علی الاتصال من الحرکه موجودا و سببه غیر موجود)

و محال است حرکتی که علی الاتصال، متجدد می شود موجود باشد در حالی که سبب آن موجود نباشد پس ناچاریم بگوییم سبب در این متحرک، موجود است.

(من الحرکه) بیان از «ما» در (ما يتجدد) است.

واو در (و سببه) حالیه است. و در بعضی نسخه ها به جای (و سببه) (و موجب) است.

(فيجب ان يكون هناك سبب يستبقي الحركة)

در موجود متحرکی که قسراً حرکت می کند باید سببی باشد که این سبب حرکت را باقی بدارد و حفظ کند.

(و ان يكون ذلك السبب موجودا في المتحرك يوثر فيه)

این سبب باید در متحرک موجود باشد و در متحرک تاثیر بگذارد سبب ایجاد میل، محرک است اما سبب حرکت‌های پی در پی، محرک نیست بلکه سبب یا نیرویی است که در این سنگ ایجاد کرده یا چیز دیگری است.

### ادامه دلیل بر نفی حرکت قسری در خلا ۹۲/۰۲/۰۱

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۳۲ سطر ۱۷

موضوع: ادامه دلیل بر نفی حرکت قسری در خلا

بحث در این بود که حرکت قسری در خلا- ممکن نیست. برای اثبات مدعا گفتیم که حرکت قسری دو گونه تصور می شود  
۱- قاسر همراه متحرک باشد ۲- قاسر نیرویی را در متحرک ایجاد کند و خودش همراه متحرک نیاید.

صورت اول را بحث کردیم اما وارد فرض دوم شدیم که قاسر، همراه متحرک نمی آید بلکه مفارقت از متحرک می کند مثل اینکه سنگ را به هوا پرتاب می کند.

گفتیم اینچنین حرکتی سرعت و بطو در آن فقط به توسط مقاومی است که بر سر راه او وجود دارد. اگر مقاوم غلیظ باشد بطی حرکت می کند و اگر رقیق باشد سریع حرکت می کند و اگر مقاوم نباشد باید سریعتر حرکت کند که لازم می آید که حرکت در غیر مقاوم با حرکت در مقاوم مساوی شود و تساوی این دو لازمه اش محذوری است که بیان شد. در ادامه وارد این فرض شدیم که حرکت، حرکت قسری است و محرک همراه متحرک نمی رود ولی حرکت متحرک قسری ادامه پیدا می کند و حرکت بدون سبب نمی تواند ادامه پیدا کند پس باید سبب آن موجود باشد. خود قاسر که همراه متحرک نیامده پس آن را نباید سبب بگیریم پس چه سببی در متحرک موجود است که این متحرک را به حرکت وا می دارد.

ص: ۸۰۹

مصنف می فرماید یکی از دو سبب را احتمال می دهیم که موجود باشد.

۱- نیرویی که از این محرک وارد شده است ۲- مسافتی که این متحرک در آن نفوذ کرده مثلا- هوا است. مصنف در همه جا، هوا را مقاوم می گیرد ولی در اینجا هوا را علت حرکت می گیرد. که این، نیاز به توضیح دارد که در ادامه بیان می کنیم.

حال وارد قسم اول می شویم که نیرویی از قاسر وارد بر متحرک شد. و این نیرو تا وقتی که باقی است حرکت ادامه دارد و حرکت، معلول آن نیرو است.

مثال مصنف این است که ما بوسیله نار، در آب حرارتی ایجاد می کنیم و آن حرارت، حرکت ایجاد می کند. آن حرارتی که وارد آب می شود حرکت ایجاد می کند یعنی حرکت به توسط نیرویی است که در خود این متحرک حاصل شده مثلا وقتی که چراغی را در زیر آب روشن می کنیم که آب در داخل ظرفی است که آن ظرف، درب دارد، می بینید که آن درب حرکت می کند که این حرکت به توسط بخار است. خود آب هم وقتی می جوشد می بینی حرکت می کند. آن حرارتی که وارد آب شده آب را به حرکت می اندازد. اگر آتش را هم بردارید تا یک مدتی که حرارت، توانایی ایجاد حرکت دارد باز هم آب را حرکت می دهد. و کم کم از توانایی می افتد و رها می کند. البته چون بحث، بحث حرکت است کلام مصنف را اینگونه توحید کردیم والا ظاهر عبارت مصنف به حرکت، ربطی ندارد مصنف فرموده: مثل حرارتی که در آب ایجاد می کنی که تا ساعتها این حرارت باقی می ماند ولی حرکت نمی کند. ما به خاطر اینکه بحث، در بحث از حرکت بود لذا به حرکت منتقل شدیم. ممکن است که مصنف اصلا نظر به حرکت نداشته باشد و فقط می خواهد مثال به نیرویی بزند که در مقسور باقی می ماند حال آن نیرو، حرارت باشد یا نیروی محرک باشد. مصنف نمی خواهد که فقط برای حرکت مثال بزند بلکه می خواهد مثال بزند برای نیرویی که با آن شی مقسور، مخلوط می شود و در شی مقسور اثر می گذارد. می خواهد به این نیرو مثال بزند حال چه این نیرو حرارت باشد چه نیرو، نیروی محرک باشد. نمی خواهد حرارت را محرک بگیرد. ما حرارت را محرک گرفتیم تا بحث ایشان مناسب با بحث شود ولی ممکن است کسی بگوید که مصنف نمی خواهد مثال برای حرکت بزند بلکه برای نیرویی مثال می زند که در شی مخصوص می خواهد وارد شود و اثر بگذارد ولو اثر آن، اثر حرکت نباشد. هر دو صورت را در عبارت مصنف می توان احتمال دارد.

(فلذلك اما قوه عرضيه ارتبكت في المتحرك من المحرك)

از اینجا بیان می کند که سبب حرکت چیست؟

آن سببی که می تواند حرکت مقسور را ادامه دهد یا قوه ای عرضی است. مراد از قوه عرضی در مقابل قوه ذاتی متحرک است چون اگر قوه ذاتی متحرک بتواند حرکت را ایجاد کند حرکت، قسری نیست بلکه طبیعی است پس این قوه، عرضی است یعنی قوه ای است که وارد در این متحرک شده و خود متحرک، این قوه را ندارد و قاسر از بیرون، به این متحرک داده است. (ارتبکت) به معنای اختلطت است یعنی در متحرک ممزوج شد، یعنی از ناحیه محرک در متحرک حلول کرده.

(كالحراره في الماء عن النار)

مثل حرارتی که در آب از ناحیه نار آمده است. این حرارت، نیرویی در آب است که با آب مخلوط شده است. حال آیا این حرارت، منشا حرکت می شود یا نمی شود؟ مصنف بیان نکرده که منشا حرکت می شود ولی ما به خاطر اینکه مناسب بحث شود گفتیم که منشا حرکت هم می شود شما می توانید منشا حرکت قرار ندهید و بگویید مثال برای نیرویی که با شی مخلوط شود می باشد. حال چه این نیرو، محرک باشد چه نباشد.

(و اما تاثیر مما يلاقي المتحرك مما ينفذ فيه)

یا آن، سبب تأثیری است از ناحیه آنچه که با متحرک ملاقات می کند یعنی آن که با متحرک ملاقات می کند تأثیر در متحرک می گذارد و حرکت متحرک را ادامه می دهد اما آن چیزی که با متحرک ملاقات می کند و تأثیر می گذارد چه چیز است؟ بیان می کند که (مما ينفذ فيه) است. (من) در (مما) بیان از «ما» در (ما يلاقي) است و مراد از (ما يلاقي) جز اول است ضمیر در (ينفذ) به متحرک برمی گردد و ضمیر در (فيه) به «ما» در (ما ينفذ) برمی گردد.

یعنی آن ما یلاقی که در متحرک اثر می کند عبارت از چیزی است که این متحرک در آن نفوذ می کند یعنی مسافت و هوایی که این متحرک در این مسافت و هوا حرکت می کند آن هوا، این متحرک را به حرکت بعدی وادار می کند به این صورت که حرکت مقسوره بعد از جدا شدن قاسر به خاطر تاثیری است که از ناحیه چیزی است که با متحرک ملاقات کرده است و آن عبارتست از چیزی که متحرک در آن نفوذ کرده مثلا- مسافت و هوا باشد. اما چگونه هوایی که تا الان می گفتیم مانع حرکت است جسم را حرکت می دهد؟ می فرماید (و هذا التأثير) یعنی این تاثیر به یکی از دو وجه تصور می شود. که وجه اول را بیان می کند و وجه دوم را در صفحه ۱۳۳ سطر ۳ بیان می کند.

(و هذا التأثير معقول علی احد وجهین)

محرکی که قاسر بود و سنگ را پرتاب می کند این سنگ در یک جسم متوسط حرکت می کند. جسم متوسط همان هوا است که واسطه بین مبدا حرکت و منتهای حرکت شده. سنگ در این جسم متوسط حرکت می کند. متوسط عبارت از مسافت و مسیر است. مصنف از مسافت یا هوا تعبیر به متوسط می کند چون مسافت، متوسط بین المبدأ و المنتهی است. مصنف می فرماید این سنگی که از دست قاسر پرتاب می شود در متوسط حرکت می کند و با متوسط ملاقات می کند. در این صورت به جزء اول از اجزاء متوسط فشار وارد می کند و آن جزء را دفع می کند این سنگ جز اول هوا را دفع می کند و جز اول، جز دوم را حرکت می دهد و جزء دوم، جزء سوم را حرکت می دهد پس این هوا، شروع به حرکت می کند و این، به خاطر فشاری است که سنگ وارد می کند. اما آیا سنگ سریعتر حرکت می کند یا هوا سریعتر حرکت می کند؟

ص: ۸۱۲

می فرماید هوا سریعتر حرکت می کند چون هوا، جسم لطیفی است و فشار که وارد می کند سریعتر حرکت می کند در این صورت اتفاقی می افتد و آن این است که هوا که به جلو حرکت می کند سنگ را با خودش می کشد یعنی یک مقدار از حرکت سنگ به خاطر کشش هوا است. مصنف تعبیر می کند که هوا، سنگ را حمل می کند، سپس می فرماید که جذب را ملحق به حمل کن یعنی بگو هوا آن را جذب می کند. یعنی هوایی که جلوتر از سنگ می رود سنگ را جذب می کند و سنگ را به سمت جهت حرکت می کشد. به این ترتیب مقاوم، حرکت می کند و در سنگ تاثیر می گذارد.

سوال: اگر هوا بخواهد سنگ را بکشد نباید سنگ متوقف شود چون اگر نیروی سنگ تمام شود کشش هوا باقی است لذا سنگ باید بر اثر کشش هوا دائماً حرکت کند در حالی که می افتد.

جواب: اولاً- ما نمی خواهیم بگوییم این تاثیر آیا هست یا نیست؟ بلکه می خواهیم بگوییم این تاثیر به دو وجه تصور می شود. یعنی اینها فرضی است.

ثانیاً: تنها فرض نیست بلکه واقعا هوا سنگ را می کشد اما یک وقتی می رسد که سنگ به خاطر فشاری که بر هوا می آورد هوا را متراکم می کند و هوای متراکم، مانند دیوار سختی می شود که سنگ نمی تواند در آن نفوذ کند و مقاومت هوا زیاد می شود. هم کشش دارد و هم مقاومت می کند مقاومت بر کشش غلبه پیدا می کند و کم کم سنگ را متوقف میکند وقتی سنگ متوقف شد نمی تواند فشار ایجاد کند لذا کشش هم ایجاد نمی کند. یعنی هوا یکدفعه دیوار نمی شود بلکه کم کم دیوار می شود ابتدا فشار سنگ که کم کم فشار می آورد باعث می شود این هوا متراکم شود و ضخیم می شود تا به جایی می رسد که هوا خیلی ضخیم شده و سنگ نمی تواند آن را بشکافد در آنجا می گوئیم هوا مثلاً تبدیل به دیوار می شود که نه سنگ در هوا تاثیر می گذارد نه هوا می تواند سنگ را بکشد، نیرویی هم که قاسر ایجاد کرده بود تمام شده در این صورت سنگ توقف می کند و پایین می افتد]

[سوال: این متحرک، هوا را به اطراف خود پخش می کند؟]

جواب: این در صورتی است که متحرک، به شکل مخروطی باشد. قبلا- هم گفتیم که هوا را روی جداره خودش پخش می کند ولی اگر به صورت مکعب باشد هوا را پخش نمی کند بلکه هوا را می کوبد و به هوا فشار وارد می کند تا هوا متراکم شود و در یک جا متوقف شود. قبلا- گفتیم نوک هواپیما را تیز درست می کنند و در نوک هواپیما یک فلز می گذارند که مانند آنتن است تا بتواند هوا را بشکافد و هوا را روی بدنه هواپیما پخش کند اگر جایی را فرض کنی که هوا را پخش می کند در اینجا ما کشش را قبول نمی کنیم].

ما مقاومت را ندیده نگرفتیم بلکه لحاظ کردیم لذا معتقد شدیم که سنگ متوقف می شود اما در یک مدتی گفتیم این کشش است و می خواستیم برای حرکت، عاملی درست کنیم. عامل عبارت از قوه محرکه ای شد که قاسر در این سنگ ایجاد کرده بود و چیزی هم معین آن بود که همان کشش است. اینطور نیست که کشش به تنهایی بتواند کاری انجام دهد. بلکه آن نیروی محرکه کار را انجام می دهد و کشش هم آن را تقویت می کند. و این کشش تا مدتی تقویت می کند و وقتی که هوا محکم می شود در این صورت سنگ فقط در مقابل مقاومت قرار می گیرد و نیروی خود را از دست می دهد و ساکن می شود. ولی همان لحظاتی که کشش، حرکت را ادامه می دهد ما می توانیم علت و حرکت را همان کشش و جذب قرار بدهیم. چون مصنف به دنبال علت می گردد و می گوید این حرکت که ادامه پیدا می کند علت دارد.

ص: ۸۱۴

(اما ان يكون الجزء الاول من الشى الذى فيه الحركة)

مراد از (الشی الذى فيه الحركة) همان است که متحرک با آن ملاقات می کند و آن مسافت یا هوا است.

(لَمَّا دفعه المحرك بالمتحرك و هو يلاقيه دفع ذلك مايليه)

مراد از (المحرك)، قاسر است. باء در (بالمحرك) برای سببیت است.

مراد از (ذلك) جزء اول است. (دفع) جواب برای (لَمَّا) است.

ترجمه: چون قاسر به توسط متحرک (سنگی که پرتاب کرد) آن جزء اول هوا را دفع کرد. آن جزء اول از هوا هم جزء دوم از هوا را دفع می کند.

(و هو يلاقيه) یعنی جزء اول ملاقی با این متحرک هم بود.

(دفع ذلك مايليه) چون محرك، جزء اول از هوا را دفع کرد، جز اول از هوا هم جزء دوم از هوا را دفع می کند. ترجمه: آنچه که تالی خود جز اول است.

(و استمراری آخر الاجزاء)

ضمیر در (استمر) به دفع برمی گردد.

این دفع کردن استمرار پیدا می کند تا آخرین جزئی که سنگ در آن جز، حرکت می کند یعنی تا وقتی که سنگ از حرکت می ایستد.

(و كان هذا المرمی المقذوف موضوعا فی ذلك المتوسط)

مراد از (المتوسط) همان مسافت و هوا است.

(المرمی المقذوف) هر دو به معنای پرتاب شده است و یکی تفسیر برای دیگری است.

ترجمه: این مرمی که پرتاب شده در همین متوسط قرار داده شده و روی این متوسط (هوا) حمل می شود.



مراد از موضوع چیست؟ گاهی تعبیر به موضوع و گاهی تعبیر به محمول می‌کند یعنی هوا این سنگ را حمل می‌کند پس این سنگ در این متوسط حمل شده است. گاهی هم می‌گویند: این متوسط را جذب می‌کند. هر سه تعبیر صحیح است به این صورت که می‌گوییم این سنگ، موضوع در متوسط است یعنی در متوسط قرار داده شده است. این سنگ، محمول در متوسط است یعنی روی متوسط حمل می‌شود و جلو می‌رود. این سنگ مجذوب به توسط این متوسط است یعنی جذب می‌شود و کشیده می‌شود. هر سه تعبیر صحیح است.

(فیلز مه ان يتحرك في ضمان تلك الاجزاء المتدافعه المتحركة اسرع من حركة المرمي الذي دفعه المحرك)

ضمیر در (یلز مه) به مرمی برمی‌گردد.

یعنی لازم می‌باشد این مرمی را که حرکت کند در ضمن این اجزا متوسط یعنی در ضمن اجزا هوا باید حرکت کند که اجزا متدافعه هستند.

(اجزا المتدافعه) یعنی اجزائی که همدیگر را دفع می‌کنند.

(اسرع) قید برای (یتحرك) نیست بلکه قید برای (المتحركة) است. یعنی حرکت اجزا متدافعه از مرمی سریعتر است.

(لان ذلك اسهل اندفاعا من هذا المرمي)

این عبارت، علت برای این است که چرا حرکت اجزاء اسرع از حرکت مرمی هست. (ذلك) اشاره به متوسط دارد که دارای اجزا است. چون (ذلك) مذکر آمده لذا اشاره به متوسط دارد. اما اگر مؤنث می‌آورد به اجزا برمی‌گردانیم.

ترجمه: چون این متوسط، اندفاع و پذیرش دفع و فشارش از پذیرش و فشار آن سنگ بهتر است یعنی هوا زودتر فشار را قبول می‌کند پس حرکتش سریعتر از سنگ است.

(و اما ان يكون خرق الدافع لذلك الجسم المتوسط بالمدفوع يلجى الشى الى ان يلتئم)

تا اینجا دو وجه گفتیم وجه اول: نیروی وارد در این متحرک، سبب ادامه حرکت قسری متحرک است وجه دوم: آن هوای دفع شده و اجزاء متدافعه که این سنگ، درون آن قرار داده شده (یا بر آن هوا حمل می شود یا به توسط آن هوا که سریعتر از سنگ حرکت می کند کشیده شده) اثر می گذارد.

اما وجه سوم این است که این متحرک هوا را می شکافد. (قبلاً گفتیم که هوا را می کوبد) این شکافتن هم در جسمی که به صورت مخروط است و هم در جسمی که به صورت مکعب است حاصل است چون مکعب همانطور که بخشی از هوا را می شکافد بخشی از هوا را هم می کوبد اما در مخروط گویا فقط شکافتن است. حال می گوئیم این جسم وقتی وارد هوا می شود و هوا را می شکافد این هوا به کجا می رود؟ جواب می دهیم که هوا به پشت این جسم وقتی وارد هوا می کند منتقل می شود. این اجزاء هوا که به پشت این جسم متحرک می آیند با فشار وارد می شوند و متحرک را به سمت جلو هل می دهند.

لذا سبب برای ادامه حرکت قسری فراهم می شود.

ابتدا این عبارت را تجزیه ترکیب می کنیم:

(خرق الدافع) اسم برای (یکون) است. (لذلك) متعلق به خرق است.

(بالمدفوع) متعلق به خرق است و باء برای سبب است. و مراد از آن، سنگ پرتاب شده است (یلجى الشى) خبر یکون است و مراد از (الشى) همان متوسط است که در مثال ما هوا قرار دادیم.

ترجمه: یا خرق کردن این دافع (مراد از دافع همان قاسر است) آن جسم متوسط را به توسط سنگی است که پرتاب شده است. و این شکافی که از جانب دافع برای جسم متوسط حاصل می شود جسم متوسط را ناچار می کند که برگردد و ملتئم شود و جای خالی را پر کند.

(فینعطف من ورائه مجتمعا)

ترجمه: آن جسم متوسطی که شکافته شده به ناچار پشت این متحرک جمع می شود.

(و یلزم ذلك الاجتماع دفع الجسم الى قدام)

(الاجتماع) فاعل برای (یلزم) است.

(دفع) مفعول برای (یلزم) است.

ترجمه: این اجتماع لازم دارد دفع جسم متحرک را به سمت جلو

(و هذا كله لا يتصور في الخلا)

مراد از (هذا كله) این دو قسم است که حرکت جسم مقسور به توسط ملاقات جسم دیگر (یعنی هوا) انجام می شود. در این دو فرض اخیر، حرکت جسم مقسور به توسط ملاقات با هوا انجام شد و هوا ملاقات کرد و آن را کشید یا هوا آن جسم را هل داد.

در این دو قسم این طور بود که جسمی که متحرک به حرکت قسری بود با ملاقات هوا یا کشیده شد یا هل داده شد در خلا چنین متوسطی وجود ندارد تا بخواهد جسمی را که حرکت قسری می کند بکشد یا هل دهد. در خلا فقط قسم اول است که نیروی محرک، بر این جسم متحرک به حرکت قسری وارد شود و این جسم متحرک را در این مسافت به حرکت بیندازد.

ص: ۸۱۸

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۳۲ سطر ۴

موضوع: ادامه دلیل بر نفی حرکت قسری در خلا

بحث در این بود که در خلا حرکت قسری نداریم و آن را دو قسم کردیم.

قسم اول: محرک همراه متحرک باشد. که این قسم را باطل کردیم.

قسم دوم: محرک همراه متحرک نباشد بلکه مفارقت کند. در این قسم بحث کردیم و به اینجا رسیدیم که اگر محرک همراه متحرک نمی آید و از طرفی حرکت قسری بدون سبب نیست لذا باید سببی همراه متحرک باشد که آن سبب منشأ بقاء این حرکت شود و آن سبب یا قوه ای است که محرک در این جسم متحرک ایجاد کرده یا هوایی است که این متحرک را به سمت خود می کشد یا هوایی است که این متحرک را هل می دهد.

البته مصنف تعبیر به این صورت نکرد (هوایی که این متحرک را می کشد) بلکه تعبیر به این صورت کرد (هوایی که متحرک را حمل می کند و متحرک، در آن وضع می شود و قرار داده می شود) یعنی وقتی هوا بر اثر فشار متحرک حرکت می کند و حرکتش سریعتر از خود این متحرک است پس این متحرک روی هوایی که سریع الحركه است سوار می شود و با سرعت این هوا سیر می کند لذا هوا در سیر این متحرک دخالت می کند و سیر آن را تندتر می کند. مصنف، بحث از کشش نداشت اما چون خود مصنف بعداً جذب را محلق به حمل می کند و می گوید حمل و جذب یکی هستند لذا استاد در جلسه قبل، حمل را با جذب توضیح دادند.

ص: ۸۱۹

تا اینجا سه فرض بیان کردیم که متحرک به حرکت قسری که قاسر همراه او نمی رود حرکتش را ادامه می دهد و علت بقا حرکت قبل از این سه چیز است ممکن است که هر سه با هم باشند مهم این است که عامل برای این حرکت وجود داشته باشد.

رایج است که اینگونه بیان می کنند این اقسام با چه تقسیماتی بوجود آمده مثلاً می گویند عدد یا تام است یا ناقص است یا زائد است که سه قسم شد. تقسیمی که نتیجه اش سه قسم باشد نداریم بلکه تقسیم همیشه با منفصله درست می شود و منفصله دو ضلع دارد به خصوص اگر منفصله حقیقه باشد که اثر بین نفی و اثبات (و نقیضین) است که بیش از دو فرد ندارد بنابراین اگر بخواهیم از تقسیم، سه قسم بوجود آید باید یکبار تقسیم کنیم و دو قسم بوجود آید و مرتبه دوم یک قسم از آن دو را دوباره تقسیم کنیم تا دو قسم بوجود آید و این دو قسم با آن یک قسم که جمع کنیم سه قسم می شود. همیشه سه قسم را با دو منفصله بیان می کنند و چهار قسم را با سه منفصله بیان می کنند و هکذا. مصنف سه قسم را گفت بدون اینکه منفصله

بیاورد. اما از اینجا می خواهد از منفصله استفاده کند و بگوید علت اینکه اقسام، منحصر در این سه قسم شد این است که چون دو تقسیم وجود دارد. تقسیم او می گوید بقا حرکت متحرک قسری یا از قوه است یا از جسمی که با متحرک ملاقات می کند است، یعنی سنگی که حرکت قسری می کند یا به خاطر قوه ای است که در این سنگ نهاده شد، یا به خاطر جسمی است که با این سنگ ملاقات می کند که هوا است.

ص: ۸۲۰

سپس قسم دوم را تقسیم می کند و می فرماید اگر جسمی ملاقات کرد و آن جسم، عامل بقا حرکت متحرک شد آن جسم یا به حمل، در این متحرک تاثیر می گذارد یا به دفع (هُل دادن) در این متحرک تاثیر می گذارد.

بعد از اینکه این تقسیم را مطرح می کند به توضیح این اقسام سه گانه می پردازد. بحث از قسم اول را به طور مفصل مطرح می کند و قسم دوم و سوم را مختصراً مطرح می کند. وقتی این سه فرض، تمام شد مطلوب خود را که نفی حرکت قسری در خلا باشد نتیجه می گیرد.

توضیح عبارت

(و انما كانت الاقسام هذه)

این اقسام که گفتیم سه تا است چون دو تقسیم بیشتر نداریم و از هر تقسیمی، دو قسم بوجود می آید. دو تقسیمی که در طول هم باشند نتیجه اش سه قسم می شود.

(اذ كانت هذه الحركة اما ان تكون عن قوه او عن جسم يحرك بالملاقات)

زیرا حرکت قسری که در آن حرکت، محرک همراه متحرک نیست بقاء این حرکت یا از قوه است یا از ناحیه جسمی است که آن جسم، این متحرک را با ملاقات حرکت می دهد که آن جسم را فرض کردیم که هوا و مسافت باشد و به عبارت مصنف آن جسم عبارت از آن چیزی است که متحرک در آن نفوذ می کند.

(و الجسم المحرك بالملاقاه اما ان يحرك بانه يحمل و اما بانه يدفع بالملاقات)

دو بار لفظ «اما» بکار رفته که این نشان می دهد تقسیم دیگری شروع کرده است. جسمی که محرک به ملاقات است یا حرکت می دهد به اینصورت که این متحرک را حمل کند (هوا این متحرک را حمل می کند و با حمل کردن این متحرک، حرکت آن را ادامه می دهد).

ص: ۸۲۱

(و اما بانه یدفع) یا به این است که جسم محرک، این متحرک را دفع می کند به واسطه ملاقات پیدا کردن با آن متحرک (این هوا که جسم ملاقی است آن متحرک را به جلو می راند)

(و اما الذی یجذب بالملاقاه فحکمه حکم الحامل)

می گوید فرض سومی هم داریم که هوا این متحرک را حمل نکند و به جلو هل ندهد بلکه آن متحرک را از جلو جذب کند. مصنف با این عبارت می فرماید که حکم جذب با حمل یکی است.

ترجمه: اما آن جسم ملاقی که متحرک را به وسیله ملاقاتی که با آن می کند، جذب می کند حکم آن جاذب، حکم حامل است. ضمیر در (حکمه) به (الذی) برمی گردد.

توضیح مطالب صفحه ۱۳۳ سطر ۶

تا اینجا سه قسم را مطرح کرد و از اینجا می خواهد وارد در حکم این سه قسم شود قسم اول را از اینجا شروع می کند و قسم دوم و سوم را با عبارت مختصر در صفحه ۱۳۴ سطر اول بیان می فرماید (فان كان السبب)

حال می خواهیم وارد بحث اول شویم موضوع بحث این است که سنگی را در هوا پرتاب کردیم و قاسر که دست ما است همراه سنگ نرفته و مفارقت از سنگ کرده ولی نیرویی در سنگ ایجاد کرده و با این نیرو پیش می رود. و فرض این است که سنگ در خلا رها شده (و در هوا رها نشده است) در چنین حالتی، قسم دوم و سوم وجود ندارد زیرا هوایی که حمل کند یا دفع کند وجود ندارد. فقط نیرو به تنهایی تاثیر می کند.

ص: ۸۲۲

مصنف می فرماید که چون حرکت در خلا است این نیرویی که وارد سنگ شده هرگز تمام نمی شود چون اصطکاک و برخورد با مقاوم ندارد زیرا در خلا حرکت می کند لذا لازم می آید که حرکت نه سست و گند شود و نه بایستد و متوقف شود. با همان سرعتی که انجام می شد باید ادامه داده شود.

ظاهراً مصنف می خواهد در ادامه بفرماید که (و التالی باطل) ولی نفرموده. مصنف می خواهد حرکت قسری را نفی کند لذا این قسم اول را باید نفی کند اگر نفی نکند حرکت قسری ثابت می شود. اما ظاهراً مراد مصنف این است که تالی باطل است یعنی حرکت بالا-خره در یک جا تمام می شود در حالی که امروزه ثابت شده که حرکت در خلا توقف ندارد یعنی آنچه که مصنف نتیجه گرفته صحیح است ولی نباید باطل کند. اما محتوای بحث نشان می دهد که باید آن را باطل کند. امروزه حکم می کنند که اگر حرکتی در خلا باشد به خاطر اینکه مقاومتی نیست نیرو باقی می ماند. و چون باقی می ماند اثر خودش باقی می ماند.

مصنف وارد این بحث می شود که اگر نیرویی بر جسم وارد شود و آن جسم در خلا وارد شود باید این نیرو تا آخر در جسم اثر کند و حرکت آن کند و تند نشود.

مصنف می فرماید وقتی سنگ با این نیرو حرکت می کند خالی از دو حال نیست.

۱- یا این نیرویش تا آخر موجود است ۲- یا این نیروش معدوم می شود. و غیر از این دو حال نیست چون دائر بین نقیضین می کند.



اگر نیرو باقی است باید تاثیر گذار باشد چون نیرو اگر موجود است تاثیر می گذارد لذا حرکت ادامه پیدا می کند. سپس حرکت با همان سرعت تا آخر ادامه پیدا می کند.

اما اگر نیرو معدوم شود در این صورت بحث می کنیم که آیا می توان نیرو را معدوم کرد یا نه؟

ما سه فرض مطرح کردیم ۱- نیرو، موجود باشد و حرکت با همان سرعتی که انجام می شده انجام شود ۲- حرکت، سست و کند و ضعیف شود ۳- حرکت معدوم و منقطع شود.

مصنف فقط حکم فرض اول و سوم را بیان می کند و حکم فرض دوم را بیان نمی کند. بلکه فقط به فرض دوم اشاره می کند. مصنف متوجه به این مطلب بوده لذا می گوید هر چه درباره معدوم بودن گفتم درباره ضعف جاری می شود یعنی در جایی که فرض می کنیم قوه معدوم می شود فرض کن که قوه ضعیف می شود. اشکالی که در معدوم مطرح می شود در ضعیف هم مطرح می شود لذا لازم نیست سه بحث کنیم بلکه به دو بحث اکتفا می کنیم.

توضیح عبارت

(فان كانت الحركة القسریه فی المرمی عن قوه فی الخلا)

(عن قوه) متعلق به (کانت) است.

ترجمه: اگر حرکت قسری که در مرمی و در سنگ پرتاب شده انجام می گیرد از قوه باشد (یعنی حرکت به خاطر جسمی که با این متحرک ملاقات کرده نباشد یعنی هوا آن را نکشد و هل ندهد بلکه فقط نیرو بخواهد اثر بکند و متحرک را به ادامه حرکت وادارد.

ص: ۸۲۴

عدل (فان كانت الحركة) در صفحه ۱۳۴ سطر اول (فان كان السبب) می آید.

(فيجب ان تبقى فلا تفتربته و لا تنقطع البته)

نتیجه این است که واجب است این حرکت باقی بماند. و نه کند شود و نه منتفی شود.

(و ذلك لان القوة اذا وجدت في الجسم فلا يخلو اما ان تبقى و اما ان تعدم)

(ذلك) یعنی اینکه اگر حرکت قسری از قوه باشد و در خلا باشد و نتیجه اش این می شود که این حرکت باقی بماند به این جهت است که اگر قوه در جسم یافت شده باقی بماند پس حرکت هم باقی می ماند اما اگر قوه در جسم زائل شود حرکت هم زائل می شود.

ترجمه: آن قوه وقتی در جسم یافت می شود یا باقی می ماند یا معدوم می شود.

(فان بقيت فالحرکه تبقى دائماً)

اگر این قوه باقی بماند حکمش همان است که گفتیم که حرکت دائماً باقی می ماند آن هم با همان سرعت قبلی باقی می ماند نه کند می شود و نه معدوم می شود.

(و ان عدمت او ان ضعفت)

معدوم شدن قوه و ضعیف شدن قوه را با هم می آورد زیرا حکمشان یکی است.

(فلا يخلو اما ان تكون تعدم او تضعف عن سبب او تعدم او تضعف لذاتها)

این قوه یا از سبب، معدوم و ضعیف می شود یا معدوم و ضعیف لذاتها می شود مراد از (لذاتها) یعنی خود عامل، خود بخود معدوم می شود و هیچ عاملی آن را معدوم نمی کند. یا خود عامل، خود بخود ضعیف می شود هیچ عاملی آن را ضعیف نمی کند.

(عن سبب) متعلق به (تعدم) و (تضعف) هر دو است.

(لذاتها) متعلق به (تعدم) و (تضعف) هر دو است.

ترجمه: اگر این قوه معدوم یا ضعیف شود خالی نیست از اینکه معدوم یا ضعیف می شود به خاطر سبب یا معدوم و ضعیف می شود بدون اینکه سببی او را معدوم ضعیف کند.

(و الکلام فی العدم يعرفك الماخذ فی الکلام فی الضعف)

ما وضع عدم را بیان می کنیم و بیانی که درباره معدوم شدن این قول می آوریم به تو نشان می دهد که حکم ضعیف شدن قوه چیست؟

ترجمه: سخنی که ما در فرض معدوم شدن این قوه می گوئیم به تو می شناساند که چگونه کلام بگویی. مدرکی را که در سخن گفتن درباره ضعف قوه لازم است را به تو نشان می دهد.

(فنقول و يستحيل ان تعدم لذاتها فان ما يستحق العدم لذاته يمتنع وجوده زمانا)

موضوع بحث این است که قوه می خواهد معدوم شود و باقی نمانده (ضعف را مطرح نمی کند شما خودتان ضعف را در ذهن مطرح کنید) حال یا از سبب معدوم می شود یا لذاتها معدوم می شود.

می فرماید: نمی توان گفت که قوه، عن ذاتها معدوم می شود یعنی نمی توان گفت که ذاتش اقتضای معدوم شدن دارد چون اگر ذاتش اقتضای معدوم شدن داشت از اول وجود نمی گرفت و نمی توانست آن تاثیر ابتدائی را داشته باشد چون چیزی که ذاتش اقتضای عدم کند لحظه ای وجود نمی گیرد.

پس این فرض محال شد که قوه، خودش اقتضای عدم کند فرض دیگر صحیح است که قوه را چیز دیگر معدوم کند.

ترجمه: حال که بنا شد درباره عدم بحث کنیم و ضعف را خود شما ملاحظه کنید می‌گوییم که محال است که قوه ذاتا معدوم شود زیرا چیزی که به لحاظ ذاتش مستحق عدم است ممتنع است که حتی یک لحظه هم وجود بگیرد چون تا وجود به آن بدهی معدوم می‌شود و اصلاً وجود را قبول نمی‌کند. چون تا وجود به آن بدهی اقتضای ذات خود را بکار می‌گیرد و معدوم می‌شود. پس این فرض را نمی‌توان قبول کرد چون قوه تاثیر می‌گذارد پس معلوم می‌شود که وجود گرفته و اگر وجود گرفته پس ذاتش اقتضای عدم نکرده لذا توانسته تا این جا بیاید پس اگر بخواهد معدوم شود ذات معدوم نمی‌کند و عامل بیرونی آن را معدوم می‌کند.

## ادامه دلیل بر نفی حرکت قسری در خلا ۹۲/۰۲/۰۳

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۳۳ سطر ۹

موضوع: ادامه دلیل بر نفی حرکت قسری در خلا

گفتیم اگر متحرک قسری بخواهد در خلا ادامه حرکت بدهد بدون عامل ممکن نیست پس باید عاملی داشته باشد که آن عامل را دو قسم فرض کردیم ۱\_ عاملی که عبارت از قوه باشد ۲\_ عاملی که عبارت از جسمی که با ملاقات، این جسم متحرک به حرکت قسری را حرکت می‌دهد. خواستیم به این دو قسم رسیدگی کنیم و حکم آن را بیان کنیم. گفتیم فرض اول که قوه ای وارد شود آن قوه این متحرک را به حرکت وادارد و حرکت را برای متحرک حفظ کرده باشد را بحث می‌کنیم که آیا می‌توان قبول کرد یا نه؟

ص: ۸۲۷

ابتدا ایشان فرمود که اگر این قوه، عامل حرکت این متحرک باشد لازم می‌آید که این متحرک که در خلا حرکت می‌کند هرگز حرکتش کند نشود و به سکون مبدل نشود. چون در خلا، مقاومتی نیست که این قوه را تضعیف و منتفی کند. وقتی این مطلب را ادعا کرد وارد استدلال شد که این قوه یا در حالت بقا حرکت، باقی می‌ماند یا بعد از حدوث حرکت و مدتی از بقاء حرکت، زائل می‌شود. اگر باقی بماند چون قوه است و قوه، تأثیر گذار است و منشا حرکت است پس حرکت ادامه دارد. اگر باقی نماند سوال می‌کنیم که به چه علت معدوم شد؟ جواب این است که یا ذاتا معدوم شد یعنی خود قوه اقتضای معدوم شدن کرد یا می‌گوییم به سبب و عاملی معدوم شد.

مصنف می‌خواهد ثابت کند که اگر این نیرو حافظ حرکت است حرکت باید با همان سرعت، همیشه ادامه پیدا کند نه سرعت آن کم شود و نه خودش متوقف شود و می‌فرماید این درست نیست زیرا حرکت در یک جایی تمام می‌شود و نتیجه می‌گیرد که قوه نمی‌تواند عامل حرکت یا بقا این متحرک در خلا باشد.

ابتدا فرض می‌کند که این قوه باقی باشد می‌فرماید همان محذور لازم می‌آید که این متحرک دائماً در خلا متحرک باشد و

سرعت آن، یکنواخت باشد. حال فرض می کند که قوه از بین برود پس آن محذور که این متحرک، دائماً در خلا متحرک باشد از بین می رود ولی مصنف نمی خواهد اشکال را منتفی کند بلکه می خواهد اشکالی وارد شود لذا سعی دارد که راههای معدوم شدن قوه را نفی کند پس راههای معدوم شدن قوه را یکی یکی بررسی می کند که موجود است و اگر قوه موجود است همان محذور که در امر حرکت است باقی خواهد ماند لذا فقط یک فرض باقی می ماند که این قوه برخورد به مانع کرده و بر اثر مانع کم کم تضعیف می شود تا منتفی گردد.

ص: ۸۲۸

اگر این قبول شود معنایش این است که متحرک در ملا حرکت می کند لذا به مانع برخورد کرده و کم کم ضعیف می شود و نابود می گردد و این، همان مطلوب است که خلا نداریم و آنچه که فکر می کردیم خلا است ملا بود.

پس سه فرض مطرح شد ۱\_ قوه، در حرکتی که در خلا است باقی بماند که لازمه اش این است که شی دائم الحركه باشد در حالی که دائم الحركه نیست ۲\_ این قوه از بین برود بدون اینکه با مانع برخورد کند. این صورت، راههای مختلفی دارد که همه را باطل می کنیم ۳\_ این قوه مدتی باقی بماند ولی بر اثر برخورد به مانع کم کم تضعیف شود و از بین برود که لازمه اش این است که خلا نباشد بلکه ملا باشد.

اما اگر محرک، جسم ملاقی باشد یعنی هوایی باشد که این جسم را بکشد یا هل دهد را بعداً بیان می کنیم.

در جلسه دیروز به اینجا رسیدیم که قوه، موجود باشد که حرکت، دائمی می شود و دوام حرکت را قبول نکردیم لذا وارد اعدام قوه شدیم (که حکم ضعف قوه هم از انعدام قوه معلوم می شود)

بیان کردیم که این قوه به یکی از دو حالت معدوم می شود ۱\_ ذاتا معدوم می شود ۲\_ سببی آن را معدوم می کند.

اگر ذاتا خودش را معدوم کند اشکال کردیم که قوه ای که ذاتش اقتضا عدم کند از ابتدا نمی تواند وجود بگیرد در حالی که وجود گرفته و مدتی موجود است پس ذاتش اقتضای عدم ندارد زیرا اگر اقتضای عدم داشت از ابتدا وجود نمی گرفت لذا انعدام به خاطر ذات قوه نیست.

بلکه نیاز به سببی دارد که درباره این سبب دو احتمال می دهیم:

۱\_ این سبب داخل در خود جسم متحرک باشد.

۲\_ این سبب بیرون از خود جسم متحرک باشد.

حالت دوم که سبب بیرون از جسم متحرک باشد را به دو قسم تقسیم می کنیم:

الف) این سبب خارج، ملاقی با متحرک است.

ب) این سبب خارج مابین با متحرک است.

مجموعاً سه سبب درست می شود که باید این سه را باطل کنیم تا نتیجه بگیریم که قوه نمی تواند معدوم شود پس قوه موجود است مگر اینکه موانع باشد که آن قوه را نابود کند که آن موانع در خلا نیست و در ملا هستند.

حال وارد این بحث می شویم که اگر سببی که باعث انعدام این قوه می شود داخل متحرک باشد چه محذوری دارد؟ می گوئیم این سبب، داخل متحرک بود ولی فعالیت ندارد چون متحرک، حرکت می کند و حرکتش به خاطر قوه ای بود که داشت. آن سببی که مُعَدِم قوه است فعال نبود اگر فعال بود قوه را معدوم می کرد در حالی که قوه، وجود دارد و آن شی را حرکت می دهد.

حال سوال می شود که این سببی که از اول فعال نبود و بعداً فعال شد چه چیزی آن را فعال کرد؟ خود ذات نمی تواند آن را فعال کند چون این ذات از ابتدا بود و سبب انعدام قوه را هم به قول شما، از ابتدا داشت ولی فعالیت نمی کرد اما الان فعالیتش شروع شده. چه عاملی باعث شد که فعالیتش را شروع کند؟ فاعلیت برای آن حادث است و هر حادثی عامل می خواهد پس این فعالیت هم عامل می خواهد یعنی سببی دیگر باید باشد تا این سبب انعدام قوه را فعال کند چون سبب انعدام قوه از ابتدا در متحرک بود ولی فعال نبود و بعداً فعال شد پس باید با یک سببی فعال شود زیرا خود ذات نمی تواند فعال کند اگر می توانست فعال کند از ابتدا فعال می کرد. لذا این سبب انعدام قوه برای فعالیت خودش نیاز به سبب دارد. نقل کلام در آن سبب می کنیم که بیرون از ذات است یا داخل ذات است اگر بیرون از ذات است که اقسام بعدی است اما اگر درون ذات است می گوئیم چرا تا الان فعالیت نمی کرد و سبب اعدام را به کار نمی گرفت و نیاز به سبب سوم دارد که تسلسل لازم میآید و لذا سبب درون متحرک نمی تواند علت انعدام آن قوه باشد.

(فنقول و يستحيل ان تعدم لذاتها فان ما يستحق العدم لذاته يمتنع وجوده زمانا)

محال است که این قوه موجود در جسم متحرک خود بخود معدوم شود یا به اقتضای ذات خود، این قوه معدوم شود. زیرا اگر این قوه، ذاتاً اقتضای معدوم شدن را دارد از همان اول موجود نمی شد. در حالی که به وجود آمده پس معلوم می شود که خودش مقتضی عدم نیست. از قید (زمانا) معلوم می شود که (لا یمتنع وجوده آنّا) یعنی وجود آنی را قبول می کند ولی وجود زمانی را قبول نمی کند. چیزی که اقتضای عدم دارد اگر وجودش بدهیم پایدار نمی ماند. لحظه اول وجود می گیرد تا بتواند اقتضای خودش را بکار بگیرد و همان لحظه که وجود گرفت اقتضای خودش را بکار گرفت و چون اقتضایش اعدام است خودش را اعدام می کند ولی لحظه اول باید وجود بگیرد تا خودش را اعدام کند. بنابراین در لحظات بعدی باقی نمی ماند پس (آن) اول موجود می شود ولی زمانا نمی تواند باقی بماند. و قید (زمانا) به همین مناسبت آمده که چیزی که خودش، خودش را اعدام می کند در (آن) وجود می گیرد و در همان (آن) وجود تاثیر می گذارد و خودش را معدوم می کند اما در زمان نمی تواند تدریجاً موجود باشد بلکه در همان لحظه اول موجود است پس می توان گفت وجودش ممتنع نیست آنّا ولی وجودش ممتنع است زمانا.

(وان عدمت بسبب)

اما اگر قوه، به واسطه سببی معدوم شود سوال می کنیم که این سبب، داخل متحرک است یا بیرون متحرک است.



(فاما ان يكون ذلك السبب في الجسم المتحرك او يكون في غيره)

يا آن سبب داخل در جسم متحرك است يا خارج از جسم متحرك است و در غير متحرك است.

(فان كان في الجسم المتحرك و قد كان غير سبب لذلك بالفعل عند اول الحركة)

اگر این سبب که سبب اعدام متحرك است در خود جسم متحرك باشد در حالی که آن سبب، سبب بالفعل برای عدم نبوده اما سبب بالقوه بوده.

ضمير در (قد كان) به متحرك برمی گردد.

(لذلك) يعنى لعدم القوه

در اول که این جسم حرکت می کرد این سبب، فعالیت نداشته و الاقوه را معدوم می کرد و نمی گذاشت فعالیت کند.

(بل كان مغلوبا ثم صار سببا و غالباً)

بلکه در اول حرکت، این سبب مغلوب بوده.

پس این سبب، سبب برای اعدام قوه شد و غلبه بر قوه پیدا کرد و قوه را از بین برد.

(فلگونه كذلك سبب آخر و الامر في ذلك يتسلسل الى غير النهايه)

این جمله جواب برای (فان كان في الجسم المتحرك) است.

ترجمه: پس به خاطر بودن آن سبب، بعد از مغلوبیت غالب می شود این غالب شدنش سبب دیگر می خواهد. تا الان مغلوب بود ولی الان غالب شد پس غالب شدنش حادث است و هر حادثی سبب می خواهد پس این سبب، برای این که غالب شود سبب می خواهد.

(و الامر في ذلك): دوباره درباره سبب دوم اگر در خود متحرك باشد همین کلام درباره او هست که تا الان فعالیت نکرد و از الان فعالیت می کند پس فعالیت سبب دوم هم حادث است و اگر حادث است سبب می خواهد پس این سبب دوم برای شروع فعالیتش سبب داشته یعنی سبب سوم می خواهد و تا الی غیر نهاییه تسلسل می شود و تسلسل باطل است پس این فرض که سبب داخل در متحرك باشد و قوه را معدوم کند باطل است.

(فان كان السبب خارجا عن الجسم او كان المعنى للسبب الذى فى الجسم)

این جمله عطف بر (فان كان فى الجسم المتحرك) است.

ترجمه: اگر آن سببی که قوه را اعدام می کند خارج از جسم متحرک باشد.

نسخه صحیح (فى الجسم خارجا) است که (خارجا) خبر برای (كان) باشد.

توضیح: ابتدا گفت اگر آن سبب، خارج باشد بعداً می گوید اگر معین سبب، خارج باشد یعنی سبب به توسط آلتی می تواند نتیجه بدهد که آن آلت، خارج باشد ولی خود سبب، خارج نباشد. باز هم بعضی از کارها که انجام می گیرد به توسط امر خارجی انجام می گیرد. این را مصنف دو قسم می کند. یعنی اگر سببی که اعدام کند یا معین سبب خارج باشد. در این صورت می فرماید که دو حالت دارد: ۱\_ آن سبب خارجی با این متحرک و قوه اش ملاقات کند و اعدام کند ۲\_ آن سبب خارجی با این متحرک و قوه اش ملاقات نکند و قوه موجود در متحرک را معدوم کند. هر دو را مطرح می کند و بحث می کند.

اما در صورت اول که با ملاقات، قوه موجود در متحرک را اعدام کند، می فرماید که حتما باید آن سبب، جسم باشد تا بتواند با متحرکی که جسم است ملاقات کند. زیرا ملاقات با جسم، به توسط جسم انجام می شود. و فرض این است که این جسم در خلا حرکت می کند و در خلا جسمی وجود ندارد که با این متحرک ملاقات کند و قوه موجود در این متحرک را اعدام کند. و چون جسمی وجود ندارد قهراً آن سببی که می خواهد این قوه را اعدام کند وجود نمی گیرد چون سبب باید ملاقات کند و آن سبب، جسم است و در خلا جسم نداریم پس آن سبب را هم نداریم. و اگر آن سبب در خلا موجود نیست قوه بدون مُعَدِم بماند و دائماً فعالیت خود را ادامه دهد و حرکت قسری دائمی باشد.

ترجمه: آن سببی که می خواهد قوه را اعدام کند خارج از جسم باشد یا معین سببی که در جسم است خارج باشد. یعنی خود سبب، در جسم است اما معین سبب، در خارج است.

(فیجب ان یکون الفاعل او الفاعل او المعین مما یفعل بملاقاه او یکون یفعل بغير ملاقاه)

واجب است که فاعل (یعنی سبب) و معین (که این سبب را کمک می کند) که یا با ملاقات کردن به قوه متحرک، در آن تاثیر می گذارد معدوم می کند یا بدون ملاقات کردن به قوه متحرک، در آن تاثیر می گذارد و معدوم می کند.

(فان کان یفعل بملاقاه فهو جسم یلاقی المتحرک)

اگر آن سبب بخواهد با ملاقات فعالیت کند این سبب جسم خواهد شد اما جسمی که با متحرک باید ملاقات کند. اگر جسمی که در خلا وجود داشته باشد و بخواهد با این متحرک ملاقات کند در این صورت خلا، خلا نخواهد بود و خلا تبدیل به ملا می شود.

(فلا یکون فی الخلا المحض هذا السبب)

چون شما فرض کردید که خلا است پس باید بگویید این جسم که به عنوان سبب انتخاب کردید وجود ندارد و لازم می آید که سببی نداشته باشیم.

(فالحرکه القسر لا تفتقر فی الخلا المحض و لا تقف)

و لازمه اش این است که حرکت قسریه سببی برای اعدام قوه اش نداشته باشد و وقتی سبب برای اعدام قوه اش نبود در خلا محض، این حرکت نه گند می شود و نه متوقف می شود (چون سببی که باید قوه را اعدام کند جسم بوده و این جسم در خلا موجود نبود یعنی سبب در خلا موجود نبود و اگر سبب برای اعدام قوه موجود بود قوه باقی می ماند و فعالیت خود را ادامه می دهد و نه سست می شود نه منتفی می شود.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه دلیل بر نفی حرکت قسری در خلا

و دلیل بر نفی سکون در خلا

گفتیم در خلا حرکت قسری نداریم و برای اثبات مدعا بیان کردیم که اگر متحرک به حرکت قسری بخواهد در خلا حرکت کند و محرک همراه او نیاید باید قوه ای را در آن متحرک داشته باشیم یا جسمی با آن متحرک ملاقات کند و آن جسم، این متحرک را حرکت دهد. فرض اینکه جسم، همراه متحرک باشد را بعداً بیان می کنیم اما فرضی که متحرک دارای قوه باشد را الان مطرح می کنیم که این قوه اگر در متحرک موجود باشد باید متحرک، تا ابد حرکت کند چون قوه مزیل پیدا نمی کند و در نتیجه زائل نمی شود و وقتی زائل نشد و موجود بود تاثیر خود را می گذارد و چون موجود است تاثیر خود را تا ابد می گذارد در حالی که می بینیم حرکتش دائمی نیست پس معلوم می شود که قوه معدوم شده. حال سوال می کنیم این قوه چگونه معدوم می شود آیا بداتها معدوم می شود یا به وسیله سببی معدوم می شود و اگر به وسیله سبب است آیا آن سبب در درون خودش است یا خارج است. گفتیم بداتها معدوم نمی شود و اگر به وسیله سبب در درون خودش باشد هم نمی شود به اینجا رسیدیم که به وسیله سبب بیرونی معدوم شود. این سبب بیرونی را به دو قسم تقسیم کردیم که یا سببی است که با متحرک ملاقات می کند که حکمش را گفتیم یا سببی است که ملاقات با متحرک نمی کند. بحث امروز درباره این قسم است که حکمش چه می باشد.

ص: ۸۳۵

مصنف می فرماید آن سبب بیرونی ابتدا تاثیر نگذاشت لذا این متحرک توانست با قوه ای که دارد حرکت کند و به حرکت خود ادامه بدهد. بعداً این سبب بیرونی تاثیر گذاشت و این متحرک را ساکن کرد. زیرا یا آن سبب در لحظاتی که این متحرک، قوه را داشت و حرکت می کرد موجود نبود یا اگر موجود بود فعال نبود و فعال نبودن به خاطر مانع داشتن بود و مانع هم غلبه این قوه ای که در متحرک بود می باشد لذا این سبب نتوانست فعالیت کند.

پس سببی که فعالیت نکرد یا به خاطر این بود که قبلاً موجود نبود که تاثیر کند یا موجود بود ولی مغلوب بود و فعال نبود و بعداً موجود شد و یا بعداً فعال شد. اگر بگویید بعداً موجود شد معنایش این است که وجودش حادث شد و اگر بگویید بعداً فعال شد معنایش این است که فعالیتش حادث شد.

چه وجود، حادث شود چه فعالیت حادث شود نیاز به سبب دارد، سببی باید بیاید که آن سبب مورد بحث را ایجاد کند یا آن سبب مورد بحث را فعال کند. ممکن است بگویید: قوه ای که غالب بود، مغلوب شد و چون مغلوب شد سبب، فعالیت خودش را شروع کرد. این مطلب را جواب می دهیم که قوه چگونه مغلوب شد. چون قوه در خلا حرکت می کند و چیزی با آن اصطکاک ندارد چگونه معدوم شد. پس باید سببی که باعث شده این سبب مورد بحث فعال شود این سبب باید قوه را مغلوب

کند یا این سبب باید سبب مورد بحث را تقویت کرده باشد. اگر سبب مورد بحث فعال نبود و بعداً فعال شد یا باید سبب دیگری (که مغلوب است) قوه را مغلوب کند یا سبب دیگری، همین سبب مورد بحث را تقویت کند زیرا قوه، خود به خود معدوم نمی شود بلکه نیاز به سببی دارد. پس در تمام حالات این سبب مورد بحث احتیاج به سبب دیگر دارد چه برای موجود شدنش (اگر موجود نبوده) و چه برای فعال شدنش (اگر فعال نبوده)، علی ای حال این سبب اول که می خواهد قوه را معدوم کند احتیاج به سبب دوم پیدا می کند و نقل کلام در سبب دوم می کنیم که سبب دوم چرا الان فعالیت کرد و سبب اول را الان درست کرد یا الان فعال کرد؟ جواب این است که حتما سبب سوم می آن را ایجاد کرد یا فعال کرد که احتیاج به سبب سوم پیدا می شود و تسلسل می شود.

پس توجه شود که اشکالی که در این فرض مطرح شد مثل اشکالی است که در فرضی که سبب اعدام کننده قوه، در خود متحرک وجود داشت را مطرح کردیم. در آنجا که سببی که قوه را اداره می کرد در خود متحرک بود، اشکال ما همان تسلسل اسباب بود الان هم سببی که قوه را اعدام می کند بیرون از قوه است به طوری که مابین است و ملاقی نیست. همان اشکال را در اینجا هم جاری می کنیم پس کلام در این فرض (که سبب مُعَدِم، بیرون از متحرک و مابین با متحرک است) همان اشکالی را مطرح می کنیم که سبب مُعَدِم در متحرک باشد.

همه فرضها را مصنف رسیدگی کرد و باطل کرد پس اعدام قوه، ممکن نشد چون تمام اسبابی که می خواستند قوه را اعدام کنند باطل کردیم. پس اعدام قوه انجام نشد لذا قوه باید تا ابد موجود باشد و تا ابد این شی متحرک را در خلا حرکت دهد ولی این کار را نمی کند چون ما می دانیم که این جسم حرکتش در خلا تمام می شود و می ایستد.

و چون حرکتش تمام می شود باید گفت این نیرو به یک جایی برخورد دارد. آن برخوردها این نیرو را ضعیف می کنند تا بالاخره معدوم شود یعنی در خلا که حرکت می کنند مقابل با مقاومتهایی می شود که این مقاومتها آن را ضعیف می کنند و مقاومت بعدی، ضعیف تر می کند و هکذا. لذا این مقاومتها همان ملا هستند پس خلا نداریم.

توضیح عبارت

ص: ۸۳۷

(و ان كان لا يفعل بملاقاه)

اگر سببِ مُعدم، با ملاقات، قوه را اعدام نمی کند و تاثیر نمی گذارد.

(بل یكون شینا من الاشیا یوثر علی المباینه)

بلکه این سبب که بیرون از متحرک است شیئی از اشیاست که با ملاقات اثر نمی کند بلکه با مابینت اثر می کند.

(فما باله لم یوثر فی اول الامر و یكون الکلام علیه کالکلام فی السبب لو کان فی الجسم)

جواب از این اشکال است که چه می شود این سبب در اول الامر اثر نکرد چرا در ابتدا که این قوه، جسم را در خلا حرکت داد این سبب اثر نکرد و آن قوه را معدوم نکرد. و جسم را متوقف نکرد. جواب می دهیم که دو حالت دارد ۱ \_ یا موجود نبود که بخواهد اثر نکند ۲ \_ یا موجود بود و فعال نبود. نیز به سبب دیگر دارد که آن را موجود کند یا فعال کند. همان اشکال تسلسلی که در فرض وجود سبب معدوم، در جسم متحرک بود در اینجا هم می آید.

ترجمه: کلام در این فرض، همان کلامی است که در جایی که سببِ معدوم در خود جسم وجود داشت گفتیم که تسلسل در اسباب لازم می آید اینجا هم تسلسل در اسباب لازم می آید.

(لو کان فی الجسم) یعنی در آن فرضی که سبب معدوم در جسم متحرک بود اشکالِ تسلسل اسباب را گفتیم. در این فرض هم اشکالِ تسلسل اسباب را می گوئیم.

(بل الاولی ان یكون تواتر المقاومات علی الاتصال هو الذی یسقط هذه القوه و یفسدها)

ص: ۸۳۸

تا اینجا سبب معدم، رسیدگی شد و معلوم شد که وجود نداشت ولی باید سبب معدمی وجود داشته باشد لذا ناچاریم سبب معدم را عبارت از تواتر مقاومات بگیریم یعنی این قوه در مقابل مقاومی قرار می گیرد و ضعیف می شود و سپس در مقابل مقاوم دوم قرار می گیرد و ضعیف می شود و در مقابل مقاوم سوم قرار می گیرد و ضعیف می شود تا معدوم می شود. در این صورت می گوئیم خلا، ملا- شد و ما دنبال همین هستیم. پس سبب معدم را قبول کردیم که همان مقاومتها است و اگر مقاومت در خلا باشد معلوم می شود که خلا، ملا است توجه شود که سبب معدم را منحصر به این سبب اخیر کرد و وقتی که منحصر شد همین سبب اخیر را قائل شویم و این سبب اخیر، خلا را ملا می کند و وجود خلا نفی می شود.

ترجمه: اولی این است که پی در پی انجام گرفتن مقاومات، اسقاط این قوه می کند.

(علی الاتصال) این را دو گونه می توان معنی کرد.

۱ \_ تاکید برای (تواتر) باشد یعنی اینطور نیست که یکبار مقاومتی حاصل شده باشد و قوه، رها شده باشد بلکه مقاومتی، پشت مقاومتی متصل می آید تا قوه را به طور کامل ساقط کند و الا قوه اگر یکبار با مقاوم برخورد کند یکبار کند می کند و دوباره که مقاوم دست بردارد کار خود را انجام می دهد اما اگر تواتر مقاومات بود قوه را از کار می اندازد.

۲ \_ یعنی وقفه ای نمی افتد تا قوه بتواند در آن وقفه خودش را دوباره تقویت کند یا دوباره تاثیر خودش را شروع کند. بلکه به طور متصل و پی در پی، تضعیف از ناحیه مقاوم می آید و این قوه، تضعیف می شود تا اینکه از بین برود که (علی الاتصال) به معنای این می شود که حتی مهلت تقویت به این قوه داده نمی شود شاید این معنی دوم درست باشد و مصنف همین را اراده کرده باشد.



(يسقط هذه القوه و يفسدها) تعبير به (يسقط) کرده که می توان گفت مراد از (يسقط) یعنی آن را ضعیف می کند و از نیروی اولیه سقوط می دهد. و (يفسد) به معنای این است که آن را زائل می کند چون بحث ما، هم در ضعف قوه بود و هم در انعدام قوه بود. در اینجا می توان (يسقط) را اشاره به ضعف بگیری یعنی قوه، سقوط می کند نه آنکه زائل شود. و (يفسد) اشاره به معدوم شدن دارد و با بحث ما هم سازگار است که (يسقط) به معنای سقوط باشد نه اینکه به معنای از بین رفتن باشد و (يفسد) به معنای از بین رفتن باشد این یک احتمال است ولی این احتمال را تایید نمی کنیم. بلکه (يفسد) را عطف تفسیر بر (يسقط) می گیریم چون مصنف اینگونه بحث می کرد که اعدام را بحث می کنیم تا بحث ضعف، روشن شود. مصنف در ابتدا فرمود که بحث ضعف را به خود شما واگذار می کنیم و بحث درانعدام قوه را مطرح می کنیم لذا مراد از سقوط، سقوط از قوه نیست بلکه سقوط از اصل وجود است.

(و هذا لا يمكن الا ان تكون الحركة في الخلا الصرف)

(هذا) یعنی اینکه مقومات، قوه را اسقاط و فاسد کنند.

ترجمه: این، ممکن نیست مگر اینکه حرکت در خلا- صرف، واقع نشود و الا- اگر حرکت در خلا- صرف واقع شود مقاومتی وجود ندارد. اصلاً مقاومت نیست تا چه رسد به تواتر مقاومت. پس باید حرکت در خلا صرف انجام نشده باشد و آن چیزی که شما فکر می کردید خلا است ملا می باشد.

(هذا اذا كان سبب الحركة قوه)

در ابتدا که مصنف وارد این بحث شد اینگونه فرمود که آن حرکت قسری یا به توسط قوه ای ادامه پیدا می کند یا به توسط ملاقات جسم است و ملاقات جسم عبارت بود از ملاقات هوا که یا از جلو می کشید یا از عقب، هل می داد.

پس دو بحث شد ۱ \_ قوه، ادامه دهنده حرکت قسری باشد ۲ \_ جسمی که ملاقات می کند (چه از جلو بکشد چه از عقب هل بدهد) سبب ادامه حرکت می شود.

در قسم اول، بحث طولانی کرد و الان می خواهد وارد در قسم دوم شود. لذا چون فاصله بین دو قسم، زیاد شده به یک نحوه ای اعلام می کند که وارد در بحث دوم می شوم و الا- ما نمی توانیم به آسانی بفهمیم که این عبارت که الان وارد آن می شویم عدل آن است که تا الان بحث کردیم.

لذا برای اینکه مصنف بفهماند که قسم اول تمام شده و می خواهد وارد فرض بعدی شود می فرماید (هذا اذا كان سبب الحركة قوه) و این سبب را مطرح کرد و به این نتیجه رسید که خلا، ملا شد.

اما الان می خواهد وارد در احتمال بعدی شود که سبب، جسمی باشد که یا این متحرک، ملاقات کند و بر اثر ملاقات، این متحرک را حرکت دهد (حال یا از جلو او را بکشد یا از عقب او را دفع کند)، کشیدن را ما بیان می کنیم ولی مصنف تعبیر می کند که این جسم، متحرک را حمل کند و چون جذب را با حمل یکی کرد به جای حمل تعبیر به کشش کردیم در اینجا هم همینطور بیان می کند که (علی سیل حمل و دفع) یعنی یا آن جسم ملاقی، این متحرک را حمل کند (که از آن تعبیر به کشش کردیم) یا دفع کند (یعنی هل) دهد.

ص: ۸۴۱

در کتاب آمده (علی سیبل حمل و دفع) که حمل و وضع، یکی هستند و دو چیز نیستند زیرا وضع یعنی قرار گرفتن این متحرک، در این جسم ملاقی که نتیجه اش این است که جسم ملاقی او را حمل کند. پس حمل و وضع، یکی می شود. اما در نسخه های دیگر آمده (علی سیبل حمل و دفع) که نسخه خوب است چون دو صورت (حمل و دفع) را شامل می شود. چون قبلاً هر دو قسم را گفته بودیم نسخه (دفع) بر نسخه (وضع) ترجیح دارد. گرچه نسخه (وضع) غلط نیست.

حال اگر سبب، این جسم ملاقی بود که علی سیبل حمل و دفع حرکت داد، اشکالش چیست؟ مصنف مثل گذشته اشکال نمی کند و نمی گوید که لازم می آید جسم بر هوا سوار شود و با حرکت هوا حرکت کند.

و نمی گوید که لازم می آید هوایی در پشت سر، این جسم را هل دهد. چون قبول دارد که اتفاق می افتد ولی اشکالی که لازم می آید این است که این بحث، بر می گردد به بحثی که در چند جلسه قبل گذرانیدیم که گفتیم قاسری که می خواهد حرکت قسری در جسمی ایجاد کند دو حالت دارد ۱ - یا همراه آن متحرک می رود ۲ - یا آن متحرک را پرتاب می کند.

مثال زدیم به شخصی که سنگ را در دست خود گرفته و حرکت می کند که قاسر (که این شخص است) و مقسور باهم حرکت می کنند. و مانند شخصی که سنگ را پرتاب کند. مصنف می فرماید اگر شما سببی را که محرک و ادامه دهنده حرکت قسری است عبارت از جسم ملاقی بگیری، خود جسم ملاقی، قاسر می شود و قاسر ملاقی است نه قاسر مفارق. زیرا بحث ما در قاسر مفارق بود. اگر شما این فرض را مطرح کنید به بحث قبلی ما بر می گردد که قاسر در آنجا خودش حرکت می کند پس همانطور که این مقسور، متحرک است قاسر هم متحرک است و قاسر متحرک، حرکت خودش یا باید طبیعی یا قسری یا نفسی باشد. قسری را باطل کردیم چون تسلسل لازم می آید. لذا اگر بخواهد تسلسل نشود حرکت قاسر را یا باید طبیعی یا نفسی بگیریم که در این صورت، شدت و ضعف دارد و ایجاد میل می کند و شدت و ضعف باعث می شود که ما سه نوع حرکت بتوانیم تصویر کنیم ۱ - خلا ۲ - ملا رقیق ۳ ملا غلیظ. و مطالب به همانهایی که قبلاً گفتیم بر گردد.

پس این بحثی که در فرضِ مفارق بودنِ قاسر داشتیم به فرضی بر می گردد که در آن فرض قاسر، مقارن است.

توضیح عبارت

(فان كان السبب جسماً ملاقياً يحرك على سبيل حمل و وضع رجع الكلام الى السبب المقارن و قد قيل فيه ما قيل)

کلامی که در سبب مفارق داشتیم به آن چه که در سبب مقارن گفتیم بر می گردد.

(فبين ان لا حرکه قسريه مفارقة للمتحرک او مقارنه اياه في خلا صرف)

تا اینجا معلوم شد که حرکت قسری در خلا نیست و روشن شد که حرکت قسری (چه این قاسرِ مفارق با متحرک باشد یا مقارن با متحرک باشد) در خلا صرف نداریم.

(فقد وضح بما قلنا ان الخلا لا حرکه فيه لا طبعيه و لا قسريه)

نتیجه تمام مباحث گذشته که در چند صفحه خواندیم را می گوید وقتی که دلیل بر نفی خلا را شروع کردیم اینطور گفتیم که خلا، مکانی است که پُر نشده و می تواند پر شود پس باید خصوصیت مکان را داشته باشد. خصوصیت مکان این است که بتواند در آن، حرکت و سکون واقع شود، پس خلا هم اگر وجود داشته باشد با توجه به اینکه مکان است باید در آن، حرکت و سکون واقع شود ولی گفتیم که در آن، حرکت واقع نمی شود. نه حرکت طبیعی مستدیر و نه حرکت طبیعی مستقیم و نه حرکت قسری واقع می شود. تا اینجا اثبات شد که در خلا هیچ نوعی حرکتی واقع نمی شود. در ادامه هم اضافه می کنیم که سکون هم حاصل نمی شود. نتیجه می گیریم که پس خلا، خصوصیات مکان را ندارد و وقتی که خصوصیات مکان را نداشت پس مکان نیست و اگر مکان نباشد با توجه به اینکه چیز دیگر نمی تواند باشد پس می گوئیم اصلاً خلا نداریم.

ص: ۸۴۳

توضیح: دلیل بر نفی سکون در خلا

(تقول و لا سکون فیه)

از اینجا شروع می کند و می فرماید که سکون در خلا نیست به این دلیل که سکون با حرکت، رابطه عدم و ملکه دارد. سکون، عدم الحركه است عما من شانہ ان یكون متحرکاً. یعنی سکون در جایی اتفاق می افتد که در آنجا، حرکت امکان دارد. اگر در جایی حرکت، امکان ندارد سکون هم امکان ندارد چون قانون رابطه عدم و ملکه این است که هر جا ملکه، امکان داشت، اگر سببی برای ملکه نبود، عدم ملکه حاصل است. اما جایی که ملکه امکان ندارد (چه سبب باشد چه سبب نباشد) نمی توان گفت عدم ملکه حاصل است.

مصنف می فرماید اگر حرکت در ملا امکان نداشت، سکون هم در ملا امکان ندارد مثلاً فرض کن در افلاک اگر بخواهیم حرکت کنیم و فلک را بشکافیم. اینچنین حرکتی وجود ندارد. نتیجه می گیریم که عدم حرکت که سکون است هم امکان ندارد یعنی ما نمی توانیم در افلاک، ساکن شویم همانطور که نمی توانیم حرکت کنیم و عبور کنیم.

پس می فرماید در خلا هم همینطور است که حرکت موجود نیست و قابلیت حرکت نیست پس قابلیت سکون هم نیست.

ترجمه: سکونی در خلا نیست.

(و ذلك لانه كما ان الذي يسكن هو عادم الحركة و من شانہ ان يتحرك كذلك الذي يسكن فیه هو الذي تعدم فیه الحركة و من شانہ ان يتحرك فیه)

(ذلك) یعنی نبودن سکون در خلا

ضمیم در (فیه) که سه بار تکرار شده به خلا بر می گردد.

ص: ۸۴۴

ترجمه: نبودن سکون در خلا به این جهت است که هر چیزی که ساکن می شود فاقد حرکت است ولی به شرطی که شانش این باشد که حرکت کند، هر ساکنی، عادم الحركه است ولی شان حرکت را دارد.

(كذلك) یعنی به طور کلی اینچنین است که سکون عبارت از عدم الحركه است در مورد شی که قابلیت حرکت را دارد.

(الذی یسکن فیه) آن شی که می خواهد در خلا ساکن شود.

(هو الذی تعدم فیه الحركه) می توان (تَعْدُم) خواند یعنی چیزی که در آن، حرکت معدوم شده، که ضمیر در (فیه) به (الذی) بر می گردد. میتوان (تُعْدِم) خواند یعنی چیزی است که از دست داده در خلا حرکت را، که ضمیر (فیه) به خلا بر می گردد.

(و من شانه ان یتحرک فیه) یعنی شانش این است که می تواند در خلا حرکت کند.

(و الخلا لیس من شانه ان یتحرک)

در حالی که شان خلا این نیست که حرکت در آن واقع شود پس شانش این نیست که در آن سکون واقع شود. تا اینجا دلیل چهارم تمام شد.

## آیا خلا دارای قوه فعاله است؟ ۹۲/۰۲/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۳۴ سطر ۶

موضوع: آیا خلا دارای قوه فعاله است؟

در ابتدای فصل در صفحه ۱۲۳ سطر ۱۰ بیان شد که (ان یکون له قوه فعاله) بعضی قائل شدند که خلا، موجود است و قوه فعاله هم دارد، الان به بحث آن رسیدیم و می خواهیم این مطلب را رسیدگی کنیم.

ص: ۸۴۵

مصنف می فرماید بعضی که قائل به خلا شدند معتقد شدند که خلا، قوه جاذبه دارد بعضی گفتند که خلا قوه محرکه دارد ولو حرکتش به صورت جذب نباشد و بعضی هم هر دو را گفتند.

باید این اقوال را مطرح کنیم و رد کنیم. ابتدا مقدمه ای بیان می کنیم سپس قول این گروه را مطرح می کنیم.

مقدمه: دو وسیله ای که در گذشته بین مردم رایج بوده و از آن استفاده می کردند عبارتند از (سراقات الماء) و (زراقات الماء) این دو وسیله در کتاب شرح مواقف توضیح کامل داده شده اند البته در آخر همین فصل توضیح بیشتری درباره این دو وسیله می آید.

سرادقات الماء دستگاه بود که مانند یک لوله بود و به قول خودشان مثل انبوه است. انبوه به فضایی که بین دو گره در نی وجود دارد را گویند صاحب شرح مواقف می گوید در گذشته، انبوه را از مس می ساختند اما امروزه از پلاستیک و شیشه و فلزات دیگر هم ساخته می شود و روی آن درجه درجه می گذارند و انبوه مدّرجه می گویند. این وسیله مانند سرنگ امروزی است که یک طرف آن، وسیع است و یک طرف آن تُنک است این لوله را در زیر آب فرو می کردند و پر از آب می شد سپس انگشت خود را بر روی سوراخ گشاد قرار می دادند و لوله را بیرون آب قرار می دادند آب، داخل لوله حبس می شد و بیرون نمی آمد وقتی انگشت را از روی سوراخ بر می داشتند تمام آب، بیرون می آمد چه اتفاقی می افتد که آب، حبس می شود؟

ص: ۸۴۶

این گوینده می گوید که خلائی در این لوله بوجود می آید که با گذاشتن انگشت بر روی این لوله، مانع از ورود هوا به داخل آن می شود مثلاً فرض کنید که این لوله را که داخل آب کردید هوای آن، تخلیه می شود و به جای آن، آب می آید شما انگشت خود را بر ته لوله می گذاری و لوله را بیرون می آوری، مقداری از آب لوله کم می شود هوا هم داخل لوله نمی شود چون انگشت خود را بر روی سوراخ قرار دادید. آن قسمتی از لوله که کم شده، خالی می ماند این خلائی که در آن لوله بوجود آمده این آب را جذب می کند. وقتی انگشت خود را بر می دارید آن خلا، تبدیل به ملا می شود و هوا وارد می شود و آب، خالی می شود و دیگر، خلائی نیست که آب را جذب کند. این را سراقه الماء می گویند که در فارسی به معنای آب دزدک است. (سراقه) به معنای دزد است.

پس در این سراقه الماء آب، جذب می شود یا به تعبیری آب حبس می شود که توسط خلا انجام می شود. پس در خلا قوه ای است که این کار را انجام می دهد و قوه جاذبه دارد.

اما زراقه الماء: دستگاهی است که مثل سراقه الماء است دستگاهی است که از مس ساخته شده که یکی از دو طرفش باریک قرار داده می شود و تجویفِ همین طرف، خیلی تنگ است و طرف دیگرش غلیظ قرار داده می شود و شکاف آن هم واسع است که چوب طولانی که قطرش به اندازه قطر لوله است بر سر گُشاد لوله داخل می کنند سپس این چوب را داخل لوله هُل می دهند تا اینکه به قسمت باریک می رود و تمام آب را خالی می کند مثل سرنگ است. یعنی این چوب چنان بلند است که به اندازه طول لوله است و وقتی که این چوب را وارد می کنی از ابتدای لوله تا انتهای آن، این چوب وارد می شود و وقتی چوب را به سمت بیرون می کشیم، آب درونش را به سمت بالا می مکد وقتی این چوب را داخل لوله وارد می کنیم تمام آبهای داخل لوله را خالی می کند وقتی این چوب را بالا می آوریم آب را می مکد. مانند سرنگهای امروزی است. زراقه در فارسی به معنای آب زنگ است که با فشار آب را بیرون می ریزد (ما می گوئیم در انتهای زراقه، هوا است ولی این گروه می گوید خلا است و همان خلا باعث می شود که هوا جذب شود یا وقتی که چوب را به سمت بالا می کشید این چوب، خلا تولید می کند و آن خلا است که آب را به سمت بالا می کشد پس خلا، جذب کننده است)



بعضی از محشین در کنار این عبارت کتاب شفا نوشتند (مال الی هذا المذهب محمد بن زکریا الرازی) که ایشان معتقد است که خلا، جاذبه دارد چون ایشان طیب بوده و بازراقه و سراقه زیاد سروکار داشته است و به این مطلب قائل شده که اینها خلا دارند و خلا، جاذبه دارد.

در ادامه این گروه مطلب دیگری هم اضافه کردند که خلا شانش این است که اکثف را حبس می کند (اکثف به جسم فشرده و سنگین گویند) اگر اکثف نبود الطف را جذب می کند چون این لوله تا وقتی که در آب نرفته هوا را جذب می کند یعنی خلا- موجود در لوله، هوا را جذب می کند اما وقتی که در زیر آب فرو رفت، آن خلا که در درون لوله است اکثف من الهوا را که آب است جذب می کند. در هر دو صورت، این خلا است که یا اکثف یا الطف را جذب می کند.

قول دوم این است که برای خلا قوه دافعه قائل شدند و توضیح دادند که اگر شما جسمی را که به خاطر سنگینی بر روی زمین قرار گرفته در داخل آن، هوا داخل کنی و متخلخل کنی (و خُلل و فُرج در آن درست کنی) مثلاً پنبه ای روی زمین است اگر آن را با دستگاهی بزنیم پنبه، از حالت فشردگی در می آید و تُنک می شود یعنی متخلخل شده حال اگر خلل و فرج را بیشتر کنی به طوری که هوا بر پنبه غلبه کند یعنی اکثر این مجموعه، هوا شود و اقل آن، پنبه شود در این صورت، پنبه بالا می رود.

مصنف می گوید پنبه پایین رفتن را اقتضا دارد و هوا بالا رفتن را اقتضا دارد اما این گروه می گویند وقتی خلل و فرج درست شود خلا درست می شود و این خلا است که این پنبه را بالا می برد.

توضیح عبارت

(و قد بلغ من غلو القائلین بالخلا فی امره قوه جاذبه او محرکه ولو بوجه آخر)

(فی امره) متعلق به غلو است. ضمیر (له) به خلا بر می گردد.

ترجمه: از غلوی که قائلین به خلا درباره خلا می کنند به این جا رسیدند که قرار بدهند برای خلا قوه جاذبه یعنی نه تنها در وجود خلا غلو کردند بلکه از این هم بالاتر رفتند و برای این شیء موجود که خودشان موجود کردند قوه جاذبه قرار دادند.

(محرکه ولو بوجه آخر): قید (ولو بوجه آخر) فقط مربوط به (محرکه) است یعنی یا قوه محرکه ولو به وجه دیگر باشد (یعنی به وجه غیر جذب باشد یعنی به وجه دفع باشد توضیح این در ادامه می آید) این قید را آورد تا بفهماند مراد از (محرکه)، جاذبه نیست بلکه مراد دافعه است لذا محرکه ای که اعم از جاذبه و دافعه است با این قید، فقط شامل دافعه می شود.

(حتی قالوا ان سبب احتباس الماء فی الاوانی التي تسمى سراقات الماء)

وارد در بیان قسمت اول می شود که قائل شدند برای خلا قوه جاذبه است و از عبارت (قال الاخرون) وارد در قسمت دوم می شود که برای خلا، قوه دافعه است.

ص: ۸۴۹

ترجمه: سبب حبس شدن آب در ظروفی در (سراذقات الماء) نامیده می شود.

(و انجذابه فی الآلات التی تسمى زراقات)

جذب شدن آب در آلاتی که زراقات نامیده می شود.

(انما هو جذب الخلا)

این جمله، خبر برای (ان سبب احتباس ...) است یعنی سبب این احتباس و انجذاب آب، جذب خلا است.

(و انه یجذب اول شی الاکثف ثم الالطف)

شان این خلا این است که اکثف را جذب کند وقتی اکثف در اختیارش نیست الطف را جذب می کند.

(و قال الآخرون بل الخلا محرک للاجسام الی فوق)

گروه دیگر می گویند خلا اجسام را به سمت بالا حرکت می دهد یعنی دافع الی فوق است.

این عبارت، توضیح (محرکه بوجه آخر) است که سطر ۶ گفته شد.

(و انه اذا تخلخل الجسم بکثره خلا یداخله صار اخف و اسرع حرکه الی فوق)

وقتی جسم، متخلخل شود و خلل و خرج پیدا کند به خاطر خلا زیادی که داخل جسم شده آن جسم، خفیف تر از جالت قبل می شود و سریعتر به سمت فوق حرکت می کند.

ضمیر در (صار) به جسم بر می گردد.

**ردّ قول کسانی که قائل اند: خلا دارای قوه فعاله است ۹۲/۰۲/۰۸**

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۳۴ سطر ۹ قوله (فنقول)

موضوع: ردّ قول کسانی که قائل اند: خلا دارای قوه فعاله است

بعضی از طرفداران خلا برای خلا، قوه جاذبه قائل شدند و بعضی قوه دافعه قائل شدند کسانی که قوه جاذبه قائل بودند گفتند که خلا می تواند جسمی را جذب کند منتهی شانش این است که جسم اکثف را جذب می کند و اگر جسم اکثف پیدا نشد، جسم الطف را جذب می کند و کسانی هم قائل شدند که خلا، جسم را دفع می کند و جسم را به سمت بالا حرکت می دهد. آنها اینگونه گفتند که خلای در لابلائی جسم داخل می شود و جسم به سمت بالا می رود که در جلسه قبل مثال به پنبه زدیم

اما چون مثال غریبی است لذا مثال را عوض می کنیم . آب را ملاحظه کنید که تبدیل به بخار می شود آبی که تا الان به سمت پایین می رفت الان به سمت بالا می رود چون در لابلای ذرات آب، خلا وجود دارد که باعث می شود به سمت بالا برود (البته مصنف قائل است که بخار، مرکب از ذرات ریز آب و ریز هوا است که به سمت بالا می رود).

ص: ۸۵۰

از اینجا شروع به جواب است که قول اول را جواب می دهد و قول دوم را با عبارت (و كذلك قولهم فی رفع الخلا) در سطر ۱۵ جواب می دهد.

مصنف می فرماید اگر خلا جاذبه داشته باشد چون خلا، طبیعت واحده دارد باید هر جزئی از خلا، حکم جزء دیگر را داشته باشد. بله اگر ملا بود می گفتیم این قسمت از ملا، سنگ است و آن قسمت، آب است و آن قسمت هوا است در این صورت، ملا، حکم واحد ندارد اما اگر ملائی بود که همه آن از سنگ بود باید حکمی را که برای سنگ قائل می شویم به طور یکنواخت قائل شویم. خلا هم همینگونه است که در آن، اجسام مختلف نیست تا اقتضاهای مختلف داشته باشد. بلکه در خلا هیچ چیز نیست. فوق و تحت هم ندارد. هر جزئی از خلا با جزء دیگر، علی سبیل واحد است یعنی اگر خلا قوه جاذبه دارد به معنای این است که اولاً هم این جزئش باید جاذب باشد هم آن جزئش باید جاذب باشد.

ثانیاً: هم باید بتواند این شی را جذب کند هم آن شی را باید جذب کند. مصنف هر دو مطلب را جواب می دهد. ما می بینیم که انگشت را روی سراقه قرار دادیم و خلا، جذب می کند اما وقتی انگشت را برداریم آب می ریزد. آن جزئی از خلا که در زیر انگشت ما قرار دارد توانست جذب کند، اما انگشت را که برداشتیم، قسمتی از خلا است که نمی تواند جذب کند. پس خلا که از بین نرفت (البته ما بیان می کنیم که هوا نفوذ می کند و خلا از بین می رود) اما چگونه از بین نرفته؟ به این صورت که هوا هجوم می آورد ولی بین این هوا که هجوم می آورد و آبی که بیرون می ریزد هنوز خلا-فاصله است. تا الان، فاصل بین انگشت ما و خلا، آب بود اما الان، فاصل بین هوایی که آمده جای انگشت را گرفته و بین آب، خلا موجود است. آن خلا، آب را جذب یا حبس می کرد اما این خلا که الان موجود شده نمی تواند جذب کند. سوال می کنیم که چه فرقی بین آن خلا و این خلا است؟ بیان دیگر این است که شما سراقه را تخلیه کنید و آب آن را بیرون بریزید. خلا تا الان آب را جذب می کرد باید جسم دیگر را جذب کند یعنی مثلاً باید خود سراقه را جذب کند. گویا کسی می گوید که سراقه سنگیتر از آب است و خلا- نمی تواند آن را جذب کند جواب می دهد که سراقه ای را درست می کنیم که از آب، سبکتر باشد مثلاً- از پلاستیک است و روی آب می ایستد باید خلا بتواند آن را جذب کند ولی جذب نمی کند. پس دو مشکل پیدا شد ۱- جزئی از خلا، آب را جذب کرد که نتیجه اش حبس آب بود اما جزء دیگر نتوانست جذب کند و حبس کند.

ص: ۸۵۱

۲\_ این جز که توانست را جذب کند نتوانست سراقه را جذب کند.

توضیح عبارت

(فَنَقُولُ لَوْ كَانَ لِلْخَلَا قُوَّةٌ جَاذِبَةٌ لَمَا جَازَ أَنْ يَخْتَلِفَ فِي أَجْزَاءِ الْخَلَا بِالْأَشَدِّ وَالْأَضْعَفِ)

(فَنَقُولُ) یعنی در اشکال بر قول به جاذبیت خلا- اینطور می‌گوییم که اگر برای خلا قوه جاذبه باشد جایز نیست که این قوه جاذبه در اجزاء خلا، مختلف شود به اینکه بعض اجزاء شدید، بعضی اجزاء ضعیف می‌شود و نمی‌توان گفت که یک جزء اشدُّ جزءاً است و می‌تواند آب را جذب کند و یک جزء اضعف جزءاً است و نمی‌تواند آب را جذب کند.

(إِذَا لَا سَبِيلَ كُلِّ جُزْءٍ جَذَابٍ مِنَ الْخَلَا سَبِيلَ الْآخَرِ)

زیرا راه هر جزء جاذب از خلا، راه دیگر است. منظور این است که حکم همه اجزاء فرضی خلا، یکسان است یعنی اینطور نیست که اجزاء فرضی، حکم مختلف داشته باشند چون خلا، اختلاف اجزاء ندارد اگر برای آن، اجزاء فرضی کنی این اجزاء در جاذب بودن و جاذب نبودن، اختلاف ندارند و در جاذب ضعیف بودن و جاذب قوی بودن اختلاف ندارند.

(فَمَا كَانَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْأَنْجَذَابُ إِلَى شَيْءٍ، مِنْهُ أَوْلَى مِنَ الْأَنْجَذَابِ إِلَى شَيْءٍ آخَرَ)

این عبارت را ابتدا معنای نادرست می‌کنیم بعداً معنای درست را بیان می‌کنیم معنای نادرست: واجب نیست که انجذاب به بخشی از خلا- اولی از انجذاب به بخش دیگر از خلا- باشد. اینکه گفتیم (واجب نیست) دارای مفهوم است و مفهومش این است که جایز است. در حالی که جایز هم نیست. چون اگر همه اجزاء خلا- یک حکم دارند جایز هم نیست که اختلاف را قائل شویم و بگوییم این جزء، اولی از آن جزء است. این گونه نباید عبارت را معنی کنیم.

ص: ۸۵۲

معنای صحیح: (ما کان یجب) را به معنای (نباید) معنی می کنیم. (ما) نافیه است یعنی: پس نباید انجذاب به شیئی از این خلا اولی از انجذاب به شی دیگر باشد.

اگر اجزاء خلا با هم تفاوت ندارند نباید انجذابشان تفاوت کند که بگویید انجذاب این جزء اولی از انجذاب آن جزء است بلکه همه اجزاء باید انجذاب مساوی داشته باشند. و اگر انجذاب ندارند هیچکدام انجذاب ندارند. و اگر انجذاب دارند باید انجذابشان مساوی باشد.

(و لا الاحتباس فی شی منه اولی بالاحتباس فی شیء منه آخر)

نسخه صحیح: (فی شیء آخر منه) است.

و همچنین نباید احتباس در بخشی از خلا، اولی از احتباس در بخش دیگر از خلا باشد یعنی احتباس در همه جا باید یکسان باشد اگر این نقطه می تواند آب را حبس کند آن نقطه دیگر هم می تواند آب را حبس کند و اگر این نقطه، آب را حبس کرد همین نقطه یا نقطه دیگر باید بتواند سراقه را حبس کند.

(و سراقه الماء ان کان حابس الماء فیها هو الخلا الذی امتلا به)

تا اینجا مقدمه بحث را گفت که در اجزاء فرضی خلا نمی توان تفاوت قائل شد. اگر جذب است برای همه است اگر عدم جذب است برای همه می باشد و اگر جذب ضعیف و قوی است برای همه است.

حال با توجه به این مقدمه، دو اشکال می کند. از اینجا وارد در اشکال اول می شود. که این است چرا اگر انگشت را به کمک نگیریم، آب به سمت پایین می آید دوم اینکه چرا خود سراقه اگر خالی از آب باشد به سمت پایین می آید یعنی چرا خلا نمی تواند آب را بدون استمداد انگشت جذب و حبس کند و چرا نمی تواند خود سراقه را حبس و جذب کند.

سراقه الماء را لحاظ کن که اگر حابس ماء در این سراقه، خلا باشد اگر توجیه دیگری برای حبس آب داشته باشیم خلا ثابت نمی شود یا جاذب بودن خلا ثابت نمی شود. اما اگر توجیه ما همین باشد که خلا جاذب آب است، در این صورت جاذب بودن خلا ثابت می شود و بحث ما در همین سراقه است.

ترجمه: اگر حابس ماء در این سراقه، خلا باشد خلائی که با آب پر شده است جاذب باشد.

نکته: این کلام مصنف، مطلبی را روشن می کند، مصنف فرمود خلائی که با آب پر شده است این عبارت، نشان می دهد مطلبی را که دیروز گفتیم که خلائی که فاصل بین انگشت ما و آن آبی که در سراقه است جاذب است. این، حرف بدی نیست ولی اگر انگشت را برداریم هوا آن خلا را پر می کند و خلائی وجود ندارد که جاذب باشد. در این صورت اشکال مصنف وارد نمی شود چون طرفدار این قول به مصنف می گوید وقتی انگشت را گذاشته بودی بین انگشت و آب، خلا وجود دارد و این خلا آب را جذب می کرد. الان که انگشت را برداشتی هوا، هجوم می آورد و خلا را پر می کند و وقتی خلائی وجود نداشت جذبی نیست. مصنف، آن خلائی که بین انگشت و آب است را جاذب نمی داند بلکه آن خلائی که آب، آن را پر کرده و الان ملا شده، آن را جاذب می داند و آن خلائی که آب، آن را پر کرده موجود است چه انگشت بر سر سراقه بگذاری یا نگذاری. همان بُعد خالی که الان پر شده همان پُری خودش را جذب می کند. اگر جاذب را اینگونه معنی کنیم نمی توان بر مصنف اشکال کرد و گفت که بین گذاشتن انگشت و برداشتن انگشت فرق است مصنف می فرماید هیچ فرقی نیست چون چه انگشت بگذاری چه نگذاری خلائی که آب، آن را پر کرده باقی است. بله آن خلائی که بین انگشت و آب است از بین می رود اما خلائی که آب آن را پر کرده باقی است بنابراین چه انگشت باشد چه نباشد فرقی نمی کند و باید آب، حبس شود در حالی که نمی شود لذا اشکال مصنف وارد می شود.

(الذی امتلا به) یعنی آن خلائی که به وسیله آب پر شده.

(فلم اذا خلی من الآله نزل)

در بعضی نسخ (من الاناء) است.

اگر خلا، واقعا جاذب است آن خلای جاذب، بعد از برداشتن انگشت هم وجود دارد چرا دوباره جذب نمی کند.

(بل کان یجب ان یحبس الماء فی نفسه و یحفظه و لا یترکه یفارقه)

بلکه اگر خلا جاذب بود و خلا حبس بود، واجب بود که آن خلا، ماء را حبس کند بنفسه (یعنی بدون احتیاج به انگشت) و آن آب را حفظ کند فی نفسه (به صورتی که اگر ما انگشت را برداریم آب، حفظ شود و به سمت پایین نیاید).

(لا- یترکه یفارقه) تتمه برای اشکال اول است یعنی این خلا، آن آب را ترک نکند که این آب از آن آلت مفارقت کند و بیرون بریزد (ضمیر فاعلی در یفارقه به ماء بر می گردد و ضمیر مفعولی به آله یا اناء بر می گردد) اگر خلا واقعا جاذب بود با برداشتن انگشت، چون خلا هنوز موجود است باید بتواند آب را فی نفسه (بدون کمک از انگشت) حبس کند.

(و لا یدع الاناء الذی فیه ان ینزل ایضا)

اشکال دوم است. ضمیر در (لا یدع) به خلا بر می گردد یعنی این خلا، انائی را که در خلا است رها نکند. به طوری که این اناء پایین بیاید. یعنی خلائی که الان، اناء در آن است باید این اناء را حفظ کند و نگذارد پایین بیاید ضمیر در (فیه) به اناء بر می گردد و کلمه ماء را در تقدیر بگیر یعنی (الذی فیه الماء).



ترجمه: این خلاء انائی را که در آن اناء آب است ترک نکنند که نازل شود همانطور که وقتی در آن اناء، آب نیست. همانطور که اگر آب، داخل اناء نیست باید نازل نشود الان هم که در آن آب است باید آب و اناء با هم نازل نشود همانطور که لازم است اناء خالی هم نازل نشود. در حالی که هم اناء با آب، نازل می شود و هم اناء خالی نازل می شود و فقط آب است که نازل نمی شود.

(ایضا) را محسین به همین دو صورت که گفتیم معنی کردند.

(لان ذلک الماء احتبس هناک فیحبس الاناء ایضا)

(ذلک الماء) یعنی آبی که در سراقه است یعنی در خلائی که داخل این سراقه است آب قرار گرفت و آب به خاطر وجود خلا حبس شد. باید خود اناء و سراقه هم در همان جا محبوس شود حال یا با کمک خلائی که درون خود سراقه است که آب را هم او جذب کرده یا به کمک خلاء بیرون است. اگر ما این آزمایش را در خلا انجام دادیم می گوییم به کمک خلاء بیرون است. یا خلاء بیرون و درون است اما اگر این آزمایش را در ملا انجام دادیم می گوییم به کمک خلاء درون لوله است.

(فما یقولون فی اناء یتخذ اخف من الماء)

جواب از سوال مقدر است. اگر کسی بگوید که سراقه سنگین تر از آب است لذا پایین می آید. و خلا توانایی دارد که آب را نگه دارد و سنگین تر از آب را نمی تواند نگه دارد و سراقه سنگین تر از آب است. مصنف جواب می دهد که ما سراقه ای را که سبکتر از آب است ملاحظه می کنیم که چرا او پایین می آید. پس معلوم می شود که مشکل به خاطر سنگینی نیست بلکه مشکل، جاذب نبودن خلا است. اگر خلا جاذب بود نمی گذاشت سراقه پایین بیاید.

ترجمه: پس چه می گویند در انائی که اخف از آب اخذ می شود و ساخته می شود {خدا تبارک که خواست عالم را بیافریند طبق خطبه اول نهج البلاغه آب را آفرید و آب، سنگین بود و در زیر آب، باد را آفرید که آب در همان جا که قرار داده شد ثابت ماند و باد نگذاشت این آب، بیاید. سپس باد دیگر که از سوراخ تنگی با فشار شدید وارد شد این دو باد بر آب وارد شدند و آب را بهم زدند تا به صورت کف درآمد و از کف آن، خدا تبارک آسمان را آفرید. یعنی باد زیری، آن آب سنگین را که می خواهد تمام کرات را بسازد با باد آفرید. باد یعنی فشار هوا.}

از اینجا رد قول دوم است که خلا را دارای قوه دافعه می دانند مثال بخار را که زدیم. قدما می گفتند بخار چون سبک است بالا می رود اما این گروه که طرفدار خلا هستند می گویند بالا رفتن آن به خاطر سبک بودنش نیست بلکه به خاطر این است که داخل فُرج و خُلل آن، خلا وارد شده و آن خلا، قوه دافعه دارد و این بخار را به سمت بالا هل می دهد.

حال مصنف می خواهد جواب دهد. در جواب، مصنف دو فرض می آورد که یکی از این دو فرض باید اتفاق بیفتد. می فرماید آیا این خلائی که این جسم منخلخل را به سمت بالا حرکت می دهد آیا این خلا، همراه جسم است و همین خلای وارد شده، همراه جسم است یا خلای دیگری جای این خلا می آید؟ بالاخره خلائی باید این جسم را بالا ببرد یعنی یک خلا همیشه ملازم با این جسم است و جسم را رها نمی کند و جسم را بالا می برد یا یک خلا نیست بلکه دائماً خلا عوض می شود یعنی این خلا- می رود و خلا بعدی می آید. نمی توان گفت خلا از بین رفت چون اگر از بین برود که نمی تواند دفع کند. (اگر سبب دفع، خلا است این سبب باید حفظ شود تا دفع، انجام شود).

اگر بگویی خلا، ملازم است اشکال دارد و اگر بگویی خلا مبتدل است اشکال دارد. و پس در هر دو فرض اشکال است و چون غیر از این دو فرض نداریم پس اشکال باقی است اما در صورتی که خلا، ملازم با جسم باشد اشکالش این است که خلا، ملازم، با جسم حرکت می کند چون جسم به سمت بالا می رود این خلا هم به سمت بالا می رود منتهی خلا مانند یک موتور فعالیت می کند و جسم را بالا- می برد ولی بالا-خره حرکت برای خلا است و همانطور که جسم به سمت بالا می رود خلا هم به سمت بالا می رود. پس خلا، منتقل می شود.

از طرف دیگر، قائلین به خلا معتقدند که خلا دارای بُعد است.

و از طرف سوم قائلین به خلا- معتقدند که خلا- وضع دارد و قابل اشاره حسی است و وضع آن هم جدا از وضع اشیاء دیگر است یعنی به آن، اشاره حسی می شود که سه صفت برای خلا درست کرد ۱- انتقال ۲- صاحب بُعد بودن ۳- متمیز در وضع بودن. این سه خصوصیت برای هر چیز که ثابت شود آن چیز، مکان می خواهد مثلا خود ما وقتی حرکت می کنیم منتقل می شویم و دارای بُعد و قابل اشاره حسی هستیم. پس ما باید مکان داشته باشیم. و در ما نحن فیه خلا چون این سه صفت را دارد پس خلا باید مکان داشته باشد در حالی که هیچ کس برای خلا، مکان قائل نشده است.

در این فرض اول، مصنف تعبیر نمی کند که خلا- ملازم حرکت است بلکه تعبیر می کند که خلا- موجب حرکت و عامل و سبب حرکت است سپس از باب اینکه سبب باید موجود باشد تا مسبب موجود شود نتیجه می گیرد که پس باید خلا ملازم این متحرک باشد. ابتدا فرض می کند که خلا، علت حرکت است و می داند که علت باید همراه معلول باشد و اگر علت، فانی شود معلول هم فانی می شود پس باید علت را حفظ کنیم تا حرکت، حفظ شود. به اینجا می رسد و می گوید که پس خلا باید ملازم با متحرک باشد.

(و كذلك قولهم في رفع الخلا للجسام)

یعنی باطل است قول اصحاب خلا در بالا بردن خلاء اجسام را.

کلمه (رفع) متعدی نیست ولی استاد آن را به خاطر لام تعدیه، به صورت متعدی معنی کردند.

(فان لا یخلو اما ان ینکون الخلا المتخلخل لاجزاء الجسم المتخلخل هو الذی ینوجب حرکتہ الی فوق و موجب الشیء ملازم له)

عدل (اما ان ینکون)، در صفحه ۱۳۵ سطر اول (او لا ینکون ملازما) آمده است. این دو عدل باید هماهنگ باشد ولی در عبارت مصنف، هماهنگ نیست زیرا در اولی از کلمه (یوجب) و در دومی از کلمه (ملازما) استفاده می کند.

توضیح این است که (یوجب) به معنای (ملازم) است یعنی موجب بودن خلا، مستلزم ملازم بودنش است. پس وقتی (یوجب) آورده گویا (ملازم) گفته. لذا بین دو عبارت هماهنگی حاصل می شود.

ترجمه: یا خلائی که متخلخل برای اجزاء جسم است (متخلخل یعنی در خُللِ اجزاء جسم رفته و این جسم که دارای خلل شده و این خلا در خلل آن جسم وارد شده) همین خلا موجب می شود حرکت متخلخل را به فوق (خود همین خلا که درون جسم رفته موجب می شود حرکت متخلخل را به فوق نه اینکه جای خود را به خلا دیگر بدهد) اگر اینگونه است با توجه به اینکه موجب شیء، ملازم شیء است (یعنی سبب، ملازم مسبب است و از مسبب جدا نمی شود چون اگر جدا شود مسبب از بین می رود).

(فیکون ذلک الخلا یلازم المتخلخل فی حرکتہ)

باید این خلا، ملازمِ متخلخل باشد در حرکتی که این متخلخل انجام می دهد.

(فیکون منتقلا معه)

اگر اینگونه شد این خلا با متخلخل منتقل می شود.

(فیحتاج الی مکان ایضا)

پس خلا احتیاج به مکان پیدا می کند.

(ایضا) یعنی همانطور که خود آن متخلخل، احتیاج به مکان دارد این خلاء درون آن متخلخل هم احتیاج به مکان دارد.

(اذا كان منتقلا ذا بعد متميز في الوضع)

در نسخه ای (اذ) آمده که بهتر است. و (متمیز) باید (متمیزاً) منصوب باشد.

چرا خلا احتیاج به مکان پیدا می کند؟ چون سه صفت دارد ۱ \_ به تبع جسم منتقل است. ۲ \_ دارای بُعد است ۳ \_ متمیز در وضع است.

اگر این سه صفت را دارد باید مکان داشته باشد در حالی که مکان ندارد پس معلوم می شود خلائی که شما آن را محرک برای جسم قرار دادید نمی تواند محرک باشد و همان نفسِ خلا که در خلل جسم قرار داده شد بود نمی تواند محرک باشد.

**رد قول کسانی که قائلند خلا دارای قوه فعاله (قوه دافعه) است ۹۲/۰۲/۰۹**

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۳۵ سطر اول

موضوع: رد قول کسانی که قائلند خلا دارای قوه فعاله (قوه دافعه) است

بعضی قائل بودند که خلا دارای قوه دافعه است یعنی جسم گاهی متخلخل می شود و تکاثف پیدا می کند و در این شکافها، خلا وارد می شود و این خلا باعث می شود که جسم به سمت بالا حرکت کند.

ص: ۸۶۰

مصنف در جواب به این قول فرمود: آیا این خلائی که این جسم را به سمت بالا حرکت می دهد خودش همراه این جسم بالا می رود یا همان خلائی که حرکت را شروع کرده باقی نمی ماند و خلاهای بعدی جانشین آن می شوند و این جسم را به سمت بالا می برد. به تعبیر مصنف، آیا خلا ملازم با جسم متحرک است یا ملازم نیست. اگر ملازم باشد حکم آن را در جلسه

قبل بیان کردیم که چون خلا صاحب بُعد و متمیز در وضع است پس محتاج به مکان می شود. در حالی که مکان داشتنِ خلا باطل است.

بحث امروز درباره فرض دوم است که خلا ملازم با جسم متحرک نباشد. منظور این نیست که خلا همراه جسم نباشد اگر خلا همراه جسم نباشد جسم به سمت بالا نمی رود و دفع نمی شود بلکه منظور این است که آن خلائی که ابتدا با جسم همراه بود دیگر همراه نباشد. چون اگر خلا ملازم باشد از باب اینکه ملازم، شی را رد نمی کند باید این خلا (یعنی همان خلا خاص و شخصی) همراه این جسم باشد و منتقل شود اما الان می گوییم ملازم نیست نمی گوییم خلا موجود نیست. یعنی ملازم جسم متحرک نیست و می تواند جسم متحرک را رها کند و جای خود را به خلا بعدی بدهد پس در فرض دوم، وجود خلا را نفی نکردیم بلکه ملازمیتِ خلا با جسم متحرک را نفی کردیم مصنف می فرماید این خلا که تجدید می شود چگونه تجدید می شود؟ آیا آنآ فآناً تجدید می شود یا در زمان محدود تجدید می شود؟ قطعاً نمی توان گفت که در زمان محدود، تجدید می شود چون تعیین زمان، سبب می خواهد مثلاً این خلا، ۵ دقیقه همراه جسم بود و آن خلا دیگر ۱۰ دقیقه همراه جسم متحرک بود اگر این خلا قابل تبدیل است و در زمان خاصی تبدیل می شود باید بیان کنیم. و در این صورت سوال می کنیم که چرا ۱۰ دقیقه یا ۵ دقیقه شد؟ لذا چون سببی نداریم ناچاریم بگوییم خلا آنآ فآناً عوض می شود حال که معلوم شد خلا آنآ فآناً عوض می شود باید ببینیم در (آن)، فرصتِ چه تاثیری را پیدا می کند خلا در یک (آن) می آید در یک (آن) چه کار می تواند بکند؟ آیا می تواند دفع کند؟ دفع یک امر تدریجی است و در (آن) واقع نمی شود پس این خلائی که آمد نتوانست دفع کند چون فرصتِ دفع پیدا نکند چون یک (آن) آمد و رفت. دفع هم (آنی) نیست که بتواند در یک (آن) امر دفعی را ایجاد کند. پس در (آن) نمی تواند کاری کند، خلا بعدی هم آمد و آن هم در (آن) بود و نتوانست کاری کند قهراً خلاها از جهتِ دفع بی اثر شدند فقط یک راه می ماند و آن این است که بگوییم هر کدام از این خلاها که می آیند یک نیرویی به اندازه خودشان در این متحرک ایجاد می کنند.

تا اینجا روشن شد که خلا، همراهی نمی کند و ملازمه هم ندارد بلکه تبدیل می شود و تبدیلیش هم در (آن) واقع می شود و در هر (آنی) هم که وارد می شود نمی تواند دفع ایجاد کند بلکه فقط می تواند نیرو ایجاد کند.

حال امر دائر بین این است که این نیرو از بین برود یا باقی بماند؟ این خلا- مقدار کمی نیرو ایجاد کرد و این نیرو، صرف حرکت می شود و جسم را بالا- می برد خلا- بعدی هم که می آید یک نیرو می دهد و جسم را بالا- می برد. این نیروها که صرف شدند آیا از بین می روند یا نمی روند؟ اگر بگوییم از بین می روند باید قبول کنیم که در خلا اصطکاک و مقاومت است و این نیروی حاصل، از بین می رود. البته این اشکال وارد نمی شود چون این جسم (یعنی بخار) در خلا- حرکت نمی کند گرچه مشتمل بر خلا است لذا آیا می توان گفت که این نیروی حادث از بین رفته؟ اگر نیروی حادث از بین رفته باشد ما اشکالی نداریم چون خلا ایجاد شده و آمده نیرویی ایجاد کرده و رفته است و این نیرو هم کار خودش را کرده و تمام شده خلا بعدی می آید و نیروی بعدی می آید و این هم کار خودش را انجام می دهد تا بتدریج تمام شود. اما اگر این نیروهای وارد شده باقی بمانند لازم می آید که شی (جسم متحرک که حرکت را شروع کرده بود) دائماً حرکتش سریعتر شود چون نیروها متراکم می شوند. نیروی قبلی که به وسیله خلا قبلی وارد شد باقی ماند نیروی بعدی هم، به آن نیروی قبلی اضافه می شود و کم کم نیروها متراکم می شوند و سرعت جسم متحرک، بیشتر می شود. البته در اینجا اشکالی وارد می شود که در توضیح عبارت می گوئیم.

پس توجه شود در صورتی که خلا ملازم نباشد، اشکال این بود که خلا خودش باقی نمی ماند و لحظه به لحظه می آید و می رود و نمی تواند دفع انجام دهد مگر اینکه بگویی نیرو ایجاد می کند. حال این نیرویی که ایجاد کرد دو حالت دارد ۱- یا زائل می شود ۲- یا باقی می ماند.

زوال نیرو، جهتی ندارد. مصنف بحث زول را مطرح نمی کند بلکه می گوید نیرو متراکم می شود. نیرویی که وارد می شود پشت سر آن، نیروی بعدی می آید چون (آن) به (آن) است. حال فرض کن قسمتی از این نیروها زائل شود ولی قسمتی از آنها باقی بماند. هنوز که کاملاً زائل نشده نیروی بعدی می آید. قهراً اگر همه نیروها اثر نکنند بالاخره تراکم نیرویی از این نیروها حاصل می شود و اشکال تراکم پیش می آید و لازم می آید که شی در ادامه، حرکتش سریعتر شود. آیا اینگونه است؟ مثلاً- بخار وقتی که به سمت بالا- می رود آیا در بالا- حرکتش سریعتر می شود؟ تا جایی که ما بخار را می بینیم حرکتش سریعتر نمی شود. در جاهایی هم حرکتش محو می شود و در جاهایی هم متراکم می شود و ابر می شود که به سمت بالا حرکت نمی کند چون مقداری فشرده تر می شود و خلاهایی که آن بخار را بالا می بردند کم می شود.

توضیح عبارت

(اولاً یكون ملازماً له بل لا يزال يستبدل بحرکته خلاءً بعد خلاء)

این جمله عطف بر صفحه ۱۳۴ سطر ۱۵ است.

ص: ۸۶۳



ضمیر در (لا یکون) به خلا بر می گردد و ضمیر در (له) به جسم متحرک بر می گردد.

ضمیر در (یستبدل) و (بحرکت) به جسم متحرک بر می گردد.

ترجمه: نمی باشد خلا، ملازم با جسم متحرک، بلکه این جسم متحرک، حرکتش پیوسته تبدیل می شود خلائی بعد از خلا.

نکته: حاشیه ای در نسخه خطی بر روی کلمه (یستبدل) نوشته شده (به نحو الاعداد لا الايجاب) یعنی این جسم، ایجاب نمی کند با حرکتش خلا را، بلکه این جسم اعداد می کند با حرکتش، خلا را.

این اعداد به چه معنی است؟ ما مثال به تکلم می زنیم. تکلم یک نوع حرکت است که به تدریج انجام می شود و با حرکت، صادر می شود. این جزء از کلام زائل می شود و جا برای جزء بعدی حاصل می شود و جزء بعدی می آید. مادامی که جزء قبلی از بین نرفته باشد جزء بعدی نمی تواند بیاید پس هر جزء قبلی، علت برای پیدایش جزء بعدی است اما نه اینکه علت ایجابی باشد بلکه علت اعدادی است. علت ایجابی تکلم، خود ما هستیم و قوای ادراکی ما است که تکلم می کنیم اما قسمت قبلی که با رفتنش، جا برای قسمت بعدی باز می کند علت اعدادی است نه علت ایجابی، آن قسمت قبلی، کلمات بعدی را ایجاب نمی کند.

پس این حرکت که در کلام واقع می شود (حرکت در کلام یعنی رفتن کلام قبلی که زمینه را برای آمدن بعدی باز می کند) مُعدّ برای آمدن جزء بعدی است و موجد نیست این بخار هم که حرکت می کند همینطور است. با حرکتش، خلائی را کنار می گذارد و خلا-دیگر می آید. اما این حرکت، کارش فقط اعداد است یعنی این حرکت، فضا و زمینه را برای آمدن خلا آماده می کند.

(فان كان كذلك فإي خلاء تفرضه يكون ملاقاته له في آن)

شروع به ایراد می کند که اگر چنین است خلا باقی نمی ماند بلکه دائماً شخصِ خلا مبتدل می شود و اگر چنین است پس هر خلائی که آن را فرض کنیم ملاقات آن خلا با این جسم متحرک در آن خواهد بود یعنی این خلا با این جسم متحرک در (آن) ملاقات می کند و در (آن) بعدی، شخص دیگر خلا می آید.

(و في الآن لا يحرك شي شيئاً)

اشکال این فرض این است که در (آن) نمی تواند شیئی، شی دیگر را حرکت دهد علتش همین است که حرکت، امر (آنی) است و تدریجی نیست، دفع هم گفتیم امر تدریجی است. و امر تدریجی در (آن) واقع نمی شود پس نمی توان گفت در یک (آن) که این شی، موجود می شود حرکتی را ایجاد می کند. می گوییم بعد از (آن) حرکت را ایجاد کند. یعنی یک مقداری را در (آن) ایجاد کند و مقداری را بعد از (آن) ایجاد کند.

جواب می دهد که بعد از (آن)، این خلا، ملاقی نیست و باطل شده و رفته است و با جسم متحرک، ملاقاتی ندارد که بخواهد در جسم متحرک، حرکتی را ایجاد کند یا حرکت را ادامه دهد مگر نیرویی از خودش در جسم متحرک بگذارد که بعداً می گوییم.

(و بعد الآن لا يكون ملاقيا فيه)

ضمیر در (لا یكون) به خلا بر می گردد. در بعضی نسخه ها (ملاقیا له) است که بهتر است و ضمیر در (له) به جسم متحرک بر می گردد.

ص: ۱۶۵

(بل عسی ان یعطیه قوه من شان تلک القوه ان تبقی فیه و تحرکه)

ضمیر فاعلی (یعطیه) به خلا و ضمیر مفعولی به جسم متحرک بر می گردد.

ترجمه: بلکه شاید این خلا، آن جسم متحرک را قوه ای عطا کند که از شان آن قوه این باشد که باقی بماند در جسم متحرک و آن را حرکت دهد.

کلمه (شان) مشکل را حل می کند.

وقتی که وارد بحث شدیم این دو احتمال را مطرح کردیم.

۱\_ قوه وجود بگیرد و کار خودش را انجام دهد و معدوم شود.

۲\_ قوه وجود بگیرد و کار و معدوم نشود و بماند.

سپس گفتیم اگر قوه بخواهد از بین برود مشکلی پیش نمی آید ولی از بین رفتنش مساله دارد که باید بحث کنیم چگونه از بین می رود. اما اگر قوه بماند اشکال می شود که تراکم قوه ها می شود و باید جسم متحرک، سریعتر حرکت کند.

ما، در فرض زوال قوه مشکلی که در آن است، را حل نکردیم، مشکل این است که خلا بیاید قوه را ایجاد کند و آن قوه کار خود را انجام دهد و باطل شود خلا بعدی بیاید و قوه بعدی بیاید و این کار دوباره ایجاد بشود و هکذا ادامه پیدا کند که در اینصورت تراکم قوه نمی شود و اشکال مصنف وارد نمی شود. این مشکل را باید جواب بدهیم. جوابش این است که قوه می خواهد چه کاری بکند؟ خلا، ایجاد حرکت می کرد. قوه ای هم که ایجاد خلا می کند آن هم باید ایجاد حرکت کند. یعنی همان کار را می کند.

همانطور که خلا- در (آن) می آید قوه هم در (آن) می آید. خلا- در (آن) نتوانست حرکت ایجاد کند چون حرکت امر تدریجی بود و در (آن) واقع نمی شود. قوه هم همینطور است که نمی تواند در (آن) حرکت تدریجی کند. این قوه که الان در (آن) آمده و (آن) بعدی می خواهد از بین برود نمی تواند کاری انجام دهد در حالی که حرکت انجام می شود پس معلوم می شود که قوه باقی مانده است. ممکن است قوه در (آن) اول و دوم و سوم حرکت را انجام دهد چون حرکت، تدریجی است.

الان چند (آن) گذشته و حرکت، صورت گرفته است. آن قوه، این حرکت را تامین می کند پس معلوم می شود که این قوه، لااقل در چند (آن) باقی مانده که حرکت را تامین می کند. این فرضی که ما گفتیم این قوه باطل می شود، فرض باطلی است چون قوه نمی تواند باطل شود. زیرا اگر خلا و قوه هر دو باطل شود این حرکت، چگونه واقع می شود. خلا اولی که وارد شد شروع کرد. خلاهای بعدی که می آیند هیچکدام نمی توانند تاثیر کنند چون در (آن) انجام می گیرند و در (آن) نمی توانند حرکتی ایجاد کنند. حال قوه اگر در یک (آن) موجود باشد و در (آن) بعدی فاسد شود آن هم نمی تواند تاثیر کند و لازم می آید که این جسم متحرک، بدون عامل به سمت بالا حرکت کند و این باطل است سپس اگر ما خلاها را باطل می کنیم نیروهایی که از طریق این خلاها ایجاد می شوند نباید باطل کنیم بلکه باید مدتی باقی بمانند تا بتوانند فعالیت های خود را بکنند حال این قوه باقی می ماند و قوه بعدی ضمیمه می شود و تراکم قوه لازم می آید.

این فرض که قوه ایجاد شود و زود باطل شود امکان ندارد چون اگر باطل شود نمی تواند حرکت ایجاد کند لذا قوه های بعدی به آن ضمیمه می شود و تراکم قوه لازم می آید. لذا مصنف تعبیر به (من شان تلک القوه ان تبقی) کرد.

(مثلا ان تسخنه او توثر فیه اثر آخر بقی فیه)

می گوییم آن قوه چیست؟ جواب می دهد که مثلا آن جسم متحرک را گرم کند. یعنی قوه، قوه گرم کردن باشد یا قوه ای باشد که در این متحرک، اثر دیگری را بگذارد که آن اثر، در متحرک باقی بماند. یعنی آن قوه یا اثر از بین نرود (ولو خلا از بین رفته باشد) تا بتواند حرکت را که تدریجی است و باید در چند (آن) واقع شود آن را واقع کند.

(و یكون المحرك ذلك الاثر)

یعنی محرک، خود خلا نباشد بلکه اثری که خلا گذاشته، باشد. در اینجا مصنف اشکال نمی کند که خلف فرض لازم آمد. چون فرض بر این بود که خلا، محرک است. الا ان معلوم شد که خلا، محرک نیست. آن نیرویی که ایجاد می شود محرک خواهد بود.

(و یكون کل خلا جدید یوثر فیه من ذلك الاثر)

این عبارت، شروع در اشکال بعدی است. یعنی خلا در این متحرک، این قوه را می گذارد و خلا بعدی می آید و قوه ای از سنخ همان قوه می گذارد و همه قوه ها از سنخ هم هستند و متراکم می شوند و وقتی متراکم شدند تاثیرشان بیشتر می شود و جسم، سریعتر حرکت می کند.

ص: ۸۶۸

(فلا يزال ذلك الاثر يشتد و الحركة تسرع)

دائماً باید اثر بیشتر شود و حرکت، شدیدتر شود در حالی که اینچنین نیست. وقتی بالاتر می رود تا جایی که ما آن را می بینیم حرکتش اسرع نمی شود بلکه وقتی تا یک حدّ بالا رفت حرکتش متوقف می شود زیرا در آنجا تراکم پیدا می کند و به شکل ابر در می آید. یعنی خلهایی که تا الان اثر گذاشته بودند تمام شد.

(الان ان ايجاب جهه من الخلا لذلك الاثر ايضا من دون جهه و الخلا متشابه ايجاب مستحيل)

(لذلك الاثر) متعلق به (ایجاب) است یعنی جهتی از خلا- بتواند این اثر را ایجاب کند. (من دون جهه) یعنی قسمتی از خلا بتواند ایجاد این قوه و اثر کند. خلا دیگر یا قسمت دیگر از خلا نتواند ایجاد این قوه و اثر کند. در حالی که خلا متشابه است. (و الخلا متشابه) اشاره به اشکال دارد.

این عبارت را دو گونه معنی می کنیم.

معنای اول: این عبارت، جواب برای سوال مقدر باشد مصنف گفت که این جسم هر چقدر بالاتر رود نیروی بیشتری را کسب می کند و قهراً باید سریعتر برود.

مستشکل می گوید چه اشکال دارد که خلهای مختلف باشد و جزئی از خلا که در این متحرک داخل می شود قوه ای را اثر کند، و جزء دیگر که وارد می شود قوه دیگری را اثر کند و به این صورت که بعضی اثر کند و بعضی اثر نکند. در این صورت اشتداد نیست. زیرا اگر همه خلهای اثر می کردند هر کدام که می آمد یک قوه ای ایجاد می کرد و تراکم قوه لازم می آمد ما اینگونه تصویر می کنیم که خلاء اول، قوه ای ایجاد کرد و این قوه، شروع به حرکت دادن کرد و در دو (آن) باقی ماند. خلاء دوم که آمد، قوه ای ایجاد نکرد و همان قوه اولی باقی ماند و جسم متحرک، در دو (آن) حرکتش را ادامه داد. سپس این قوه از بین رفت و خلاء سوم که آمد، قوه را ایجاد کرد و خلا چهارم، قوه ایجاد نکرد. یعنی طوری شد که تا وقتی قوه قبلی باقی است و اثر می کند خلهای بعدی که می آیند قوه، ایجاد نمی کنند. بنابراین همیشه قوه ای که در این جسم متحرک، حاصل است به یک اندازه می باشد زیرا تراکم قوه لازم نمی آید. اینطور نیست که هر خلای که می آید یک قوه ایجاد کند. بعضی خلا قوه ایجاد می کند و بعضی خلهای قوه ایجاد نمی کنند. در جایی که لازم است قوه ایجاد شود قوه ایجاد می شود و وقتی که تراکم قوه بوجود می آید قوه، ایجاد نمی شود لذا این قوه همیشه ثابت می ماند یعنی اندازه ی قوه ثابت می ماند و تراکم قوه نمی شود.

مصنف جواب می دهد که همه خلاها یکسان اند. چرا برای یکی این شان را قائل هستی که ایجاد قوه بکند و برای یکی، این شان را قائل هستی که ایجاد قوه نکند فرق گذاشتن بین خلاها، محال است.

(لذلك الاثر) متعلق به (ایجاب) است یعنی جهتی از خلا- بتواند این اثر را ایجاب کند (من دون جهه) یعنی قسمتی از خلا بتواند ایجاد این قوه و اثر کند. خلا- دیگر یا قسمت دیگر از خلا نتواند ایجاد این قوه و اثر را کند در حالی که خلا متشابه است.

این عبارت (و الخلا متشابه) اشاره به اشکال دارد. مراد از (جهه) جهت تحت است. بخاری که بالا می رود از پایین باید جمع شود.

(ایجاب جهه) اسم برای (ان) است و (ایجاب مستحیل) خبر برای (ان) است و (و الخلا متشابهه) دلیل است. یعنی اینکه جهتی از خلا این اثر را ایجاد کند و جهت دیگر، ایجاد نکند. این ایجاد، ایجاد مستحیل است چون خلا، متشابه است و حکم همه اجزایش یکسان است. اگر خلایی بتواند ایجاد اثر کند خلا دیگر هم باید بتواند ایجاد اثر کند.

مراد از (لذلك الاثر) در مثال مصنف، تسخین و حرارت است.

معنای دوم: دفع دخل مقدر نیست بلکه مراد از جهت، جهتی است که متحرک می خواهد به سمت آن جهت حرکت کند. یعنی جهتی از خلا می خواهد این متحرک را به سمتی حرکت دهد. و جهت دیگر، این متحرک را به سمت دیگر حرکت می دهد. مصنف می فرماید چون خلا متشابه است این اتفاق نمی افتد.

البته معنای اول بهتر از معنای دوم است.

الان جهت تحت، اثر را ایجاد می کند که بخار، بالا می رود وقتی که بالاتر رفت دیگر ایجاب نمی کند. چون معترض گفت این پایین، این اثر ایجاد می شود و در مرتبه بعدی اثر ایجاد نمی شود و با همان اثر بعدی بالا می رود و لازمه اش این است که این خلائی که تحت است بتواند موثر شود و خلائی که فوق است نتواند موثر شود یعنی یک جهت از خلا موثر شود و یک جهت موثر شود.

### ادامه اشکال بر قول کسانی که قائلند خلا دارای قوه محرکه (قوه دافعه) است ۹۲/۰۲/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۳۵ سطر ۶

موضوع: ادامه اشکال بر قول کسانی که قائلند خلا دارای قوه محرکه (قوه دافعه) است.

بحث در قول کسانی داشتیم که برای خلا قوه دافعه قائل بودند یعنی قوه محرکه الی الفوق قائل بودند. مدعی بودند که جسم، متخلخل می شود و در خُلَلِ آن، خلا وارد می شود و جسم با این خلا، به سمت بالا حرکت می کند. ما بر این مدعا اشکال اول را وارد کردیم حال می خواهیم اشکال دوم را وارد کنیم.

مصنف در ابتدا ظاهر کلام قائل، که پراکندگی خلا در جسم متخلخل است را منشاء حرکت آن جسم به سمت بالا می گیرد و می گوید اجزاء این جسم از هم جدا شدند و تخلخل پیدا کردند و در لابلاهی این جسم، خلا پراکنده شد. این خلای پراکنده، این جسم را به سمت بالا حرکت می دهد. ابتدا این فرض را مطرح می کند و به مشکل برخورد می کند و می بیند که این فرض، ناتمام است. سپس مصنف به این قائل می گوید که حرف خودت را عوض کن و بگو خلائی که احاطه می کند. یعنی خلائی که این جزء را احاطه کرده این جزء را بالا می برد. آن جزء دیگر را هم احاطه کرده و بالا می برد و با بالا رفتن اجزاء، کل هم بالا می رود سپس مصنف می گوید اگر اینگونه هم بگویی اشکال دیگری وارد است. پس در این اشکالی که مصنف به این قائل وارد می کند دو فرض مطرح است.

ص: ۸۷۱

در یک فرض، سبب حرکت به فوق، انبثا الخلا و پراکندگی خلا قرار داده می شود و در فرض دیگر، سبب حرکت به فوق، احاطه خلا قرار داده می شود و در هر دو صورت، مصنف بر قائل، اشکال می کند.

اما فرض اول: اگر انبثا و پراکندگی خلا در جسم را منشا حرکت جسم به سمت فوق قرار بدهی این اشکال وارد می شود که جسم وقتی حرکت می کند به تمام اجزایش حرکت می کند و بلکه ابتداءً حرکت بر اجزاء وارد می شود و سپس به کمک اجزاء بر کل وارد می شود. یعنی در واقع اجزاء هستند که به سمت بالا حرکت می کنند و کلی که مرکب از اجزاء است به سمت بالا حرکت می کند معنی ندارد که بگوییم کل، حرکت می کند و اجزاء حرکت نمی کنند. این واضح البطلان است.



شما می‌گویید اثبات خلا در کل، باعث حرکت کل شده است. باید اجزاء، حرکت کند در اجزا که اثبات الخلا نداریم. در هر جزئی که نگاه کنی می‌بینی خلا آن را احاطه کرده ولی خلا در آن، پراکنده نشده بلکه خلا در کل، پراکنده شده ولی در جزء پراکنده نشده است. خلا- هر جزئی را احاطه کرده ولی درون جزء نرفته که در آن جزء پراکنده شود و جزء را بالا ببرد. پس آن چیزی که شما سبب حرکت قرار دادید که اثبات الخلا- و پراکندگی خلا- است در کل، موجود است اما در جزء موجود نیست. یعنی سبب حرکت الی الفوق در جزء موجود نیست. اگر در جزء موجود نیست حرکت هم که مسبب از این سبب است باید در جزء موجود نباشد. اگر جزء حرکت نکند کل هم حرکت نمی‌کند و کل وابسته به جزء است. پس اگر خلا را محرک بدانید به این مشکل برخورد می‌کنید. وقتی این مطلب، تمام می‌شود مصنف به این قائلین، می‌گوید که شما اثبات الخلا نگویید تا این اشکال به شما وارد شود بلکه تعبیر به (احاطه الخلا) کنید که صحیح باشد یعنی خلا هر یک از این اجزا را احاطه کرده و این احاطه، سبب حرکت است و این سبب حرکت، در اجزاء موجود است و اجزاء حرکت می‌کند. وقتی حرکت کرد کل هم که همین اجزا است حرکت می‌کند. پس اینگونه توجیه کنید که (احاطه الخلا) منشا حرکت است نه اثبات الخلا، اگر این احتمال را گفتید اشکال دیگری بیان می‌کنیم.

(و من العجایب ان یصیر انبثاٹ الخلا بین اجزاء الملا موجبا حکما فی الجملة من الاجزاء دون ان یوجب فی واحد واحد م) ن  
الاجزاء

از عجایب این است که پراکنندگی خلا- بین اجزاء ملا، موجب حکمی در مجموعه شود بدون اینکه موجب همان حکم در اجزاء شود.

انبثاٹ الخلا، موجب حکم (یعنی حرکت) است اما در مجموعه موجب حرکت است در حالی که این انبثاٹ موجب آن حکم (یعنی حرکت) در اجزاء نیست. و این، جزء عجایب است.

عجیب است که پراکنندگی خلا- بین اجزاء ملا، موجب حکمی بشود در مجموعه ای که از اجزاء فراهم آمده، بدون اینکه همان انبثاٹ موجب همان حرکت در تک تک اجزا شود.

(فانه محال ان تكون اجزاء منفصلة لا يتحرك واحد واحد منها عن سبب محرك لكن الجملة تتحرك عنه)

(اجزاء منفصله)؛ اجزاء، اجزاء منفصله هستند. اگر اجزاء، متصله باشند خود جسمی که مرکب از این اجزاء است تقریباً یکپارچه است و ما توقع نداریم که حکم در اجزایش جدا جاری شود و در خودش هم جدا جاری شود نمی گوئیم که باید جزء از اول حرکت کند سپس کل هم حرکت کند زیرا اجزاء به یکدیگر وصل هستند و کل و جزء تقریباً یکسان هستند. اما در ما نحن فیه اجزاء، منفصل از یکدیگرند یعنی هر کدام جدای از دیگری باید حرکت کنند اینطور نیست که به یکدیگر پیوسته باشند تا حرکت یکی باعث حرکت دیگری شود. بلکه جدا جدا باید حرکت کنند و از حرکتهای جداگانه این اجزاء، حرکت کل درست شود.

ترجمه: محال است که اینچنین وضعی اتفاق بیفتد که اجزاء منفصله ای داشته باشیم که تک تک آن اجزاء به کمک سبب محرّکی حرکت نکنند ولی مجموعه، از همان سبب حرکت کند نه از سبب دیگری باشد (یعنی یک سبب است که اجزاء جدا را حرکت نمی دهد ولی مجموعه را حرکت می دهد. مصنف می گوید این، محال است و واضح هم هست که محال است).

(بل من الواجب ان تكون الجملة المركبة عن اجزاء متباینه و مماسه انما تنتقل لوجود انتقال يحدث في واحد واحد من الاجزاء) بلکه واجب این است که مجموعه ای که مرکب از اجزاء متباین و جدا شده که این اجزاء مماس به هم هستند ولی متصل به هم نیستند، این مجموعه واجب است که انتقال پیدا کند به خاطر انتقالی که در تک تک اجزاء حاصل می شود.

پس نمی توان گفت که اجزاء، تک تک حرکت نمی کنند ولی مجموعه، حرکت می کند.

(فيكون المتخلخل المتباین الاجزاء بالخلا انما يتحرك عن الخلا فيبلغ اولاً الى فوق جزء جزء منه)

(بالخلا) متعلق به متباین است و بآء، برای سببیت است.

(المتخلخل) یعنی جسمی که متخلخل شده و اجزایش به توسط خلا از هم متباین و جدا شدند.

ترجمه: جسمی که متخلخل شده و اجزایش به خاطر ورود خلا، از هم جدا شدند این متخلخل، باید از طریق خلا حرکت کند به این صورت که ابتداءً و اولاً (قبل از اینکه کل، منتقل شود) جزء جزء از این متخلخل منتقل به فوق بشوند.

(جزء جزء منه) فاعل برای یبلغ است و ضمیر آن به متخلخل بر می گردد.

(و کل جزء من تلک الاجزاء لاخلایه اذا اخذنا ابسط الاجزاء المتناهیة فیه)

و او در (و کل جزء) حالیه است. از اینجا اشکال را شروع می کند و می فرماید که لازم است که اینچنین باشد که اول، جزء برود و بدنبال آن، کل برود (یا همراه با آن، کل برود) در حالی که جزء نمی تواند برود چون عامل حرکت در جزء نیست. چون عامل حرکت، انباشت بود و انباشت خلا، در اجزا نیست اما در کل هست. آن چه را که شما عامل فرض کردید جزء را نمی تواند حرکت دهد و اگر جزء حرکت نکند کل هم نمی تواند حرکت کند.

ترجمه: در حالی که هر یک از این اجزاء، خلا در آن نیست. (خلا، آن را احاطه کرده ولی در آن پراکنده نشده است) وقتی که جزء را بسیطترین جزء بگیری ولی اگر جزء را مرکب بگیری که خود این جزء، یک نوع کلّ باشد باز ممکن است بگویند خلا در آن جزء هم پراکنده شده است. چون آن جزء، جزء بسیط نیست بلکه جزئی است که در واقع مرکب است و در لابلای این اجزاء این مرکب می توانید خلا را مُنبث کنید ولی اگر جزء را جزئی گرفتید که ابسط الاجزاء بود نمی توانید خلا را بین آن پراکنده کنید.

(فیه) یعنی در متحرک یا متخلخل.

(الاجزاء المتناهیة) در نسخ خطی، (الاجزاء المتبانیة) است که هر دو صحیح است ولی (متناهیة) خیلی به نظر صحیح نمی رسد. (متبانیة) صحیح است چون مصنف، (متبانیة) را صفت (اجزا) قرار داده و گفت (اجزاء المنفصله و المتبانیة).

(فیکون لیس صعوده لانبثا الخلا)

حال که خلا در آن جزء و جزء دیگر و اجزاء دیگر نیست پس صعود این جزء (صعود ابسط الاجزاء) به خاطر پراکندگی خلا نیست.

ضمیر در (صعود) به (کل جزء من تلک الاجزاء) برگردانده شود بهتر است چون شامل تمام اجزا می شود ولی به (ابسط الاجزاء) هم می توان برگرداند.

(بل لاجل احاطه الخلا به)

ضمیر در (به) به (کل جزء) بر می گردد.

از اینجا مصنف، به مستدل یاد می دهد که طور دیگر حرف بزند یعنی: نگو که در اجزاء، خلا مُنبث شده بلکه بگو اجزاء را خلا احاطه کرده است و آن احاطه ی خلا را سبب حرکت قرار بده. اگر این کار را بکنی در هر جزئی صدق می کند که محاط به خلا است و خلا آن را حرکت می دهد و نتیجه این می شود که اجزاء، حرکت می کنند چون سبب حرکت دارند و با حرکت اجزاء، کل هم حرکت می کند یعنی مشکلی که گفتیم وارد نمی شود ولی اشکال دیگری وارد می کنیم.

ترجمه: هر صعود به خاطر انبثا خلا به این اجزاء نیست بلکه به خاطر احاطه خلا به اجزاء است.

(فحینئذ یشبه ان یکون اذا اجتمع و کثر لم ینفعل عن الخلا)

از اینجا مصنف شروع به تبیین مطلب می کند که اگر اجزاء به خلا محاط شدند چه اتفاقی برای آنها می افتد و اتفاقی که برای آنها می افتد برای کل هم می افتد مصنف، طوری مطلب را تبیین می کند که در خود همین تبیین، اشکالات نهفته است.

ص: ۸۷۶

می فرماید اجزاء محاط به خلا را اگر جمع کنی و متراکم و فشرده کنی ولو خلا به مجموع احاطه می کند ولی نمی تواند این اجزاء فشرده و متراکم را به بالا-سوق دهد یعنی وقتی اجزاء مائیه که در بخار است را کنار هم جمع کنی و یک قطره آب تشکیل بدهی خلا این قطره آب را احاطه می کند ولی نمی تواند قطره آب را بالا ببرد بلکه قطره آب، به پایین می افتد. برای بالا رفتن این قطره آب، باید اجزاء این قطره را از هم جدا کنیم و هر جزئی، محاط به خلائی شود تا این اجزا به سمت بالا بروند و با رفتن اجزاء به سمت بالا، کل هم به سمت بالا برود. کلّ که تا الان به خاطر متراکم بودن بالا نمی رفت الان بالا می رود چون اجزایش منفصل شده است.

(فحینئذ) یعنی الان که صعود به خاطر احاطه است نه به خاطر انباشت.

ترجمه: الان که صعود به خاطر احاطه است به نظر می رسد که بحث اینگونه باشد که اگر این اجزاء جمع شوند و فشرده و متراکم شوند از خلا منفعل نمی شوند و خلا نمی تواند آنها را بالا ببرد چون این اجزاء بر اثر تراکم، محاط به خلا نشدند. کل آن محاط به خلا-شده ولی اجزاء، محاط به خلا نشدند و محاط شدن کل به خلا کافی نیست بلکه محاط شدن اجزاء لازم است چون اجزاء باید بالا بروند تا کل با آنها بالا برود.

ضمیر در (اجتمع) و (کثر) و (لم ینفعل) به (کل جزء) بر می گردد.

(و اذا تفرق و صغرت اجزائه انفعلت اجزائه الصغار من الخلا و يعرض منه ان يتحرك الكل الى فوق)

وقتی آن مجتمع و کل، متفرق شد و اجزایش صغیر شد به طوری که (ابسط الاجزاء المتبانیه) درست شد. اجزاء صغار آن، از خلا منفعل می شود. در این صورت، اجزاء صغار به سمت بالا می روند و وقتی به سمت بالا رفتند عارض می شود از بالا رفتن جزء، که کل هم به سمت بالا برود و حرکت کند.

(و يكون مع ذلك ليس كل الاجسام تنفعل هذا الانفعال بل اجسام ما لها طبایع مخصوصه و طبائعها توجب ان تتخلخل هذا التخلخل الكائن بالخلا)

(مع ذلك) یعنی ما یک شرط برای بالا رفتن جسم ذکر کردیم و آن شرط این بود که اجزاء از یکدیگر متفرق بشوند. اگر این شرط، حاصل نشود این جسم به وسیله خلا بالا نمی رود.

مصنف بیان می کند علاوه بر آن شرط، شرط دیگری هم لازم است و باید گفته شود که همه اجسام نمی توانند چنین وضعی پیدا کنند باید آن جسمی که حرکت به فوق می کند طبیعتش طبیعی باشد که انفصال اجزاء را بپذیرد. آب اینگونه است که انفصال اجزاء را می پذیرد و به صورت بخار در می آید اما سنگ اینگونه نیست. اگر اجزاء سنگ را منفصل کنی اجزاء ریز آن هم بر روی زمین باقی می ماند و بالا نمی رود. خلا به آن احاطه می کند ولی بالا نمی رود چون آنچه که باید انجام شود انجام نمی شود زیرا شرط دیگر که لازم می باشد این است که باید طبیعت، طبیعی باشد که چنین انفصالی را پیدا کند یعنی چنین تخلخلی را پیدا کند. (مصنف در مقام تبیین این قول است که در چه جایی صعود این جسم اتفاق می افتد. بیان کرد یکی از شرائط این است که تمام اجزاء ریز شود تا خلا هر کدام از اجزاء را احاطه کند. شرط دوم این است که طبیعت جسم، طبیعی باشد که به سمت تخلخل برود و چنین حجم متخلخلی را پیدا کند) با این دو شرط می توان گفت خلا محرک جسم به سمت فوق است. ولی اولاً محرک اجزاء است و ثانیاً محرک کل است. (ما) در (اجسام ما) زائده است.

ترجمه: علاوه بر آن که گفتیم، وضع چنین است که اینطور نیست که هر جسمی (یا همه اجسام) بتوانند اینچنین انفعالی را پذیرند و متخلخل شوند که به سمت فوق بروند بلکه این، شان اجسامی است که دارای طبایع مخصوصه هستند که آن طبایعشان اجازه تخلخل می دهد. (اگر سنگ را ریز کنی تخلخل پیدا نمی کند. ولی اگر آب را ریز کنی تخلخل پیدا می کند و اجزایش متبایناً می توانند با هم بالا بروند و روی زمین نمی ریزد).

(هذا التخلخل الكائن بالخلا) یعنی طبایعی دارند که طبایعشان موجب می شود که متخلخل شوند، اما اینچنین متخلخلی که از ناحیه خلا می آیند.

(فتكون حقيقه هذا ان شيا من الاجسام مقتضى طبيعته ان تباعد اجزاؤه بعضها عن بعض بعدا ما يفعل ذلك التخلخل و اجسام اخر تقتضى ما هو اشد من ذلك بعدا)

(ما) در (بعدا ما) زائده است.

از اینجا، مطلب را جمع می کند. هنوز وارد اشکال نشده و نظر خصم را تبیین می کند. می فرماید که نتیجه بحثی که کردیم این است که قول خصم ما که حرکت جسم الی الفوق به توسط خلا- است این، در اجسامی اتفاق می افتد که طبیعت آنها بتواند اینچنین باشد که اتصال اجزاء را از دست بدهد. (با آمدن خلا، اتصال اجزاء را از دست بدهد. یعنی طبیعتش طوری باشد که اتصال برایش لازم نباشد و بتواند این اتصال را با دخالت خلا از دست بدهد. حال چنین جسمی می تواند تباعد اجزاء پیدا کند و خلا، همه اجزای آن را احاطه کند. بعضی جسم ها اینگونه هستند که تباعد آنها بیشتر است آن وقت ما می توانیم بگوییم این اجسامی که تباعد لازم یا تباعد بیشتر را دارند وقتی متخلخل شدند به توسط خلا، سقوط می کنند. پس خلاصه مطلب این شد که باید طبیعتی را پیدا کنیم که آن طبیعت اینچنین اقتضائی داشته باشد که اتصال برایش لازم نباشد و بتواند اجزایش را متباین و منفصل کند و اجزاء از یکدیگر فاصله بگیرند.



حقیقت این بحثی که گفتیم این است که بعضی از اجسام داریم که بُعدِ مخصوصی بین اجزایش اتفاق می افتد اما بعضی اجسام داریم که بُعدِ بیشتری اتفاق می افتد. این دو مورد برای ما مهم است. اما آن که بین اجزایش فاصله نمی افتد و خلا نمی تواند فاصله ایجاد کند برای ما فایده ندارد و درباره آن اجسام بحث نمی کنیم و معتقد نمی شویم که خلا آن گونه اجسام را بالا ببرد.

ترجمه: نتیجه ای که از این بحث می گیریم این است که مقتضای طبیعت بعض اجسام این است که بعض اجزایش از بعض دیگر متباعد می شود (اما در چه حدّ از تباعد است؟) در حدّی از تباعد که بتواند این حجم از تخلخل را بسازد و بعضی اجسام، بُعدی بیشتر از این بُعد که گفتیم اقتضا می کند. حال اگر حداکثر از آن هم پیدا شد که اشکال ندارد.

تا اینجا مصنف، مطلب را تبیین کرد.

(و من العجائب تصور هرب هذه الاجزاء المتجانسه بعضها عن بعض حتى يتم بينها ابعاد محدوده)

از اینجا مصنف ۴ اشکال بر این گروه می گیرد.

این عبارت، عطف بر (من العجائب) در سطر ۶ نیست.

اشکال اول این است که چگونه توجیه می کنید که این اجزاء یک جسم که متصل بودند از یکدیگر فرار می کنند و تباعد این اجزاء درست می شود. این فرار اجزاء را چگونه توجیه می کنید! اجزائی که متجانس اند و همه آنها یک جنس دارند چگونه از هم جدا می شوند. یعنی دو جزئی که متجانس اند با هم الفت دارند و از همدیگر دور نمی شوند شما چگونه ادعا می کنید که این اجزاء از یکدیگر دور شدند؟

ترجمه: از عجایب است که ما تصور کنیم این اجزائی که متجانس اند و طبیعتشان اقتضای الفت می کند بعضی از بعضی فرار کنند به نحوی که ابعاد محدود در دست کنند. این که ابعاد محدود در دست کنند مشکل دیگری است که حاصل می شود یعنی به یک حدّ خاصی از همدیگر جدا شوند نه اینکه به مقدار زیادی از یکدیگر جدا شوند چون اگر به مقدار زیادی جدا شوند کل را به هم می ریزند اگر هم به مقدار کمی جدا شوند در آن صورت، خلا نمی تواند آن را حرکت دهد. بالاخره در یک حدّ خاصی باید از یکدیگر جدا شوند تا خلا بتواند آن را حرکت دهد. حال سوال این است که این حدّ خاص از کجا می آید؟ یعنی اصل تباعد اجزاء، مشکل دارد. بر فرض هم اصل تباعد اجزاء مشکل ندارد و خلا، قسراً تباعد اجزا را درست کند در این صورت می گوئیم تباعد به اندازه محدود از کجا درست می شود؟

ضمیر در (بینها) به (اجزائی) بر می گردد.

(و کون ذلک الهرب الی جهات غیر محدوده کیف کانت فجزء یهرب بالطبع الی فوق و جزء الی اسفل و جزء یمنه و جزء یسره حتی یحدث التخلخل)

این عبارت، اشکال دوم را بیان می کند. (کون) عطف بر (هرب) است یعنی (و من العجائب تصور کون...) اشکال اول در اصل تباعد بود که این اجزاء متجانس، چگونه از یکدیگر دور شدند و به اندازه خاصی دور شدند که نه بیشتر از آن مقدار از همدیگر دور شدند و نه کمتر از آن مقدار از همدیگر دور شدند.

اشکال دوم در این است که اجزائی که متجانس اند و از همدیگر دور می شوند دور شدن به این است که یک جز به سمت بالا- و یک جز به سمت پایین و یک جز به سمت راست و یک جز به سمت چپ برود. چون وقتی که جسم می خواهد متخلخل شود اینگونه متخلخل می شود که همه اجزایش بعد از اینکه متخلخل شدند به سمت بالا می روند اما قبل از تخلخل، وقتی که می خواهد تخلخل حاصل شود این اجزا از یکدیگر باید جدا شوند و وقتی که جدا می شوند همه اجزا به سمت بالا نمی روند و الا اگر به سمت بالا روند تخلخل اتفاق نمی افتد بلکه بعضی به بالا و بعضی به پایین و بعضی به راست و بعضی به چپ می رود. حال سوال می کنیم که با اینکه اجزاء متخلخل هستند چرا یکی به سمت بالا و یکی به سمت راست و یکی به سمت چپ می رود و رفتنشان هم بالطبع است و قاسری نیست.

ترجمه: از امور عجایب این است که این فرار کردن به جهاتی است که محدود نیست (اینطور نیست که همه اجزا به سمت فوق بروند یا همه به سمت تحت بروند بلکه جهات، پراکنده و غیر محدود است)

کیف کانت (یعنی هر کدام از اجزا به هر طرفی که رفتند)

عبارت (کون ذلک الهرب .... کیف کانت) را با عبارت (فجزء یهرب ....) توضیح می دهد یعنی جزئی به طبعش به سمت فوق می رود و جزئی به طبعش به سمت اسفل می رود و جزئی به سمت راست می رود و جزئی به سمت چپ می رود. و فرار به جهات غیر معین انجام می گیرد تا تخلخل حادث شود.

(فیری ان کل واحد من هذه الاجزاء يعرض له الهرب او يكون واحداً قارا مهروباً عنه و البواقی هاربه غیر قاره).

نسخه صحیح (واحداً قاراً) است.

این عبارت، اشکال سوم است و آن اشکال این است که آیا یک جزء را ثابت نگه می داری و بقیه اجزاء از آن یک جزء فرار می کنند یا اینکه همه از همدیگر فرار می کنند؟ می گوییم نمی توان یک جزء را ثابت نگه داشت و گفت که بقیه از آن فرار می کنند؟ و الاّ گفته می شود که چرا این جزء، ثابت است و بقیه فرار کردند چرا جزء دیگر ثابت نباشد و بقیه فرار کنند؟ چون همه اجزاء متجاوزند. توجه شود. که اشکال اول و دوم و سوم مبتنی بر تجانس اجزا است یعنی چون اجزاء، متجانس اند این اتفاقات نباید بیفتند.

ترجمه: این گوینده می بیند که هر یک از این اجزاء از جزء دیگر فرار می کند (یعنی همه اجزا از یکدیگر فرار می کنند و جزء ثابت نداریم) یا یکی از این اجزاء، قار است و در جای خودش محفوظ است و مهروب عنه است (یعنی دیگران از او فرار می کنند و خودش هارب نیست) اما باقی اجزا فرار می کنند و قرار ندارند.

(و من العجایب ان یکون جزء واحد منها لایهرب و البواقی تهرب و اجزاوها متشابهه و الخلا الذی هی فیه متشابه).

از عجایب است که جزء واحدی از این اجزاء (که همه اجزا متجانسند) فرار نکند و باقی آنها فرار کند و حال آنکه اجزاء، متشابه است و طبیعت اجزا با یکدیگر فرق نمی کند. و خلایقی هم که اجزا در آن خلا هست هم متشابه است (یعنی خلایقی که در لابلای این جسم است و اجزا در آن هست آن خلا هم متشابه است. خلا، متشابه است زیرا ایجاد تفاوت نکند. خود اجزاء هم متشابه است که بالطبع تفاوت نمی کنند. حال چگونه شد که یک جزء ثابت می ماند و بقیه اجزا از آن فرار می کنند).

(و من العجایب ایضا ان یکون جزء واحد یاخذ یمنه و جزء آخر یاخذ یسره).

اشکال چهارم است که می توان به یکی از اشکالات قبلی ملحق کرد. یعنی از جمله عجایب این است که با اینکه دو جزء از نظر طبیعت، مساوی اند یکی به سمت راست و یکی به سمت چپ برود که این اشکال چهارم با اشکال سوم یکی می شود ولی برای اینکه یکی نشود اینگونه می گوئیم که در اشکال سوم یا یک جزء را ثابت نگه می داریم و بقیه را هارب می گیریم یا می گوئیم همه اجزاء از همدیگر فرار می کنند. حال اگر یک جزء را ثابت نگه داری و بقیه را هارب بگیری، اشکال سوم وارد می شود ولی اگر همه اجزاء را هارب از یکدیگر بگیری اشکال چهارم وارد می شود. چون در اشکال سوم دو فرض مطرح کرد: ۱- یکی را قار و ثابت بگیری و بگویی بقیه از آن فرار می کنند ۲- همه را بگویی که فرار می کنند. حکم آن که همه اجزا فرار کنند در اشکال سوم نیامد و فقط حکم صورت اول را آورد. حال در اشکال چهارم، حکم صورت دوم را که مطرح کرده بود بیان کند.

ترجمه: از عجایب است که جزئی به سمت راست برود و جزء دیگری به سمت چپ برده در حالی که حکم دو جزء نزد طبیعت به واحد است و آنچه که در آن حرکت است غیر مختلف است یعنی نه خود اجزاء در طبیعتشان فرق می کنند نه خلائی که این اجزا را احاطه کرده فرق می کند و نه آن مسافتی که اجزا در آن حرکت می کنند فرق می کند. هیچ عامل فرقی وجود ندارد در حالی که می بینیم یک جزء به سمت راست و یکی به سمت چپ می رود. و لذا از جزء عجایب است.

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۳۶ سطر ۳ (فمن هذه الاشياء)

موضوع: ادامه اشکال بر قول کسانی که قائلند خلا دارای قوه محرکه (قوه دافعه) است.

مصنف از اینجا وارد در اشکالِ نقضی بر قائلین به قوه محرکه بودن خلا می کند و از مثالهایی که آنها در اثبات خلا آوردند بر علیه آنها استفاده می کند.

مصنف ابتدا می فرماید چرا در سراقه و زراقه کار غیر طبیعی انجام می شود.

کار طبیعی این است که آب به سمت پایین برود ولی در سراقه که انگشت خودمان را پشت لوله قرار دادیم، آب به سمت پایین نمی آید. این، امر غیر طبیعی است چون طبیعت آب اقتضای نزول می کند ولی در سراقه می بینیم آب، نازل نمی شود. در زراقه، مشکل سخت تر است چون آب باید به سمت پایین بیاید ولی در زراقه، آب به سمت بالا می رود، پس در اینجا هم کار، غیر طبیعی است.

اما چرا کار، غیر طبیعی می شود؟ چون باید محال لازم نیاید. اگر این کار غیر طبیعی انجام نشود، محال لازم می آید که خلا است.

ابتدا سراقه و زراقه را توضیح می دهیم.

سراقه عبارت بود از آلتی که شبیه لوله است که یک طرف آن وسیع و طرف دیگر آن ضیق است. این وسیله را در آب فرو می کنیم و جسمی مثل انگشت را روی قسمت فراخ آن قرار می دهیم و نگه می داریم. وقتی این لوله را از آب بیرون می آوریم می بینیم آبی که داخلش است بیرون نمی آید با اینکه طبیعت آب، اقتضای پایین آمدن را دارد. الا این یک امر غیر طبیعی اتفاق می افتد.

ص: ۸۸۵

در زراقه گفتیم عبارت از لوله ای است که یک طرف آن وسیع و طرف دیگر آن باریک است و چوبی را در قسمت فراخ آن وارد می کنیم که آن چوب، مطابق و اندازه ی سطح داخلی لوله است به طوری که بر دیواره های لوله به سختی مماس می شود و اجازه نمی دهد که منفذی بین آن چوب و دیواره های لوله وجود داشته باشد. حال اگر قسمت تنگ زراقه را درون آب می گذاریم و چوب را بیرون می کشیم آب مثل سرنگ، به داخل زراقه وارد می شود. آب که باید به سمت پایین برود الا این به سمت بالا- می رود. و وقتی دوباره این چوب را به درون زراقه فشار می دهیم آب از نوک باریک زراقه با شتاب به بیرون می آید و مسافتی را طی می کند. فشار دادن به سمت پایین و ریختن به سمت پایین، امر طبیعی است که به آن کاری

نداریم. آنچه که برای ما مهم است این است که این آب، چگونه به سمت بالا کشیده می شود.

پس در سراقه، آب به سمت پایین ریخته نمی شود و در زراقه، نه تنها به پایین ریخته نمی شود بلکه به سمت بالا کشیده می شود. که در هر دو، خلاف طبیعت آب انجام می شود. هم ایستادن آب و هم بالا رفتن آب، خلاف طبیعت آب است.

قائلین به خلا گفتند که چون در خلا، قوه جاذبه یا دافعه است این اتفاق می افتد ولی مصنف می فرماید چون خلا نداریم این اتفاق می افتد، این، ادعای مصنف است اما اثبات آن را در ادامه بیان می کنیم.

ص: ۸۸۶

علی ای حال، به محض اینکه این کلامی که مصنف مطرح کرده به عنوان احتمال هم باشد کلام خصم باطل می شود. لذا از این جهت، مشکلی ندارد. اما آیا توجیهی که مصنف کرده صحیح است یا نیست، بحث دیگری است. غرض اصلی هم، بطلان کلام خصم بود.

توضیح عبارت

(فمن هذه الاشياء تبين ان الخلا لا معنى له)

روشن شد که خلا، معنایی ندارد یعنی نه تنها خلا وجود ندارد بلکه معنی هم ندارد. یعنی يك ادعای بیهوده و تخیلی است. مراد از (الاشیا) یعنی این اشکالاتی که کردیم، چون از هر چیزی می توان تعبیر به (اشیا) کرد لذا اشکال ندارد که از اشکال تعبیر به (اشیا) کنیم.

ترجمه: از این چیزها و اشکالات و توضیحاتی که دادیم روشن شد که معنایی برای خلا نیست.

(و ان هذه الالاف السراقه و الزراقه انما تكون فيها امور خارجه عن المجرى الطبيعي)

از اینجا شروع در این مطلب می کند که با کمک سراقه و زراقه، ثابت می کند خلا نداریم. نسخه صحیح (الالات) است و (تکون) تامه است یعنی تحقق.

ترجمه: این آلات که عبارتند از سراقه و زراقه، در این آلات اموری که خارج از مجاری طبیعی هستند تحقق پیدا می کنند.

(لاجل امتناع وجود الخلا)

(لا-جل) متعلق به (تکون) است. یعنی چرا این امور خارجه از مجرای طبیعی در این آلات اتفاق می افتد؟ چون خلا- محال است لذا این اتفاقات غیر طبیعی واقع می شود تا امر محال که خلا است واقع نشود.

ص: ۸۸۷



مراد از مجرای طبیعی مثلاً- آبی است که پایین می آید ولی توقف آب یا بالا- رفتن آب، هر دو غیر طبیعی است. چون وجود خلا محال است اگر این اتفاقات خارج از مجرای طبیعی پیش نیاید امر محال که خلا است اتفاق می افتد.

(ووجوب تلازم صفایح الاجسام الا عند افتراق قسری)

این جمله، عطف بر امتناع است و تفسیر برای (امتناع وجود الخلا) است. یعنی چرا این امور خارج از مجرای طبیعی اتفاق می افتد؟ چون خلا محال است یا به عبارت دیگر، چون واجب است که صفایح اجسام تلازم داشته باشند. یعنی صفحه ی جسم بالایی با صفحه ی جسم پایینی به یکدیگر بچسبند به طوری که بین آنها خلا پیدا نشود. مراد از صفایح اجسام، سطوح اجسام است یعنی سطوح اجسام به یکدیگر بچسبند به طوری که بین این سطوح، خالی نماند تا خلا پدید آید. پس مصنف می گوید واجب است تلازم و چسبندگی صفحه ها و سطوح اجسام.

(الا عند افتراق قسری) مگر اینکه این دو سطح جسم، قسراً از یکدیگر جدا شوند. که اگر با قسر افتراق پیدا کرد حتماً جسم سومی می آید و در وسط این فاصله قرار می گیرد و دوباره صفایح اجسام به یکدیگر متصل می شوند.

(یکون مع بدل ملاق)

(یکون) صفت برای (افتراق) است یعنی افتراقی که همراه با بدلی است که هم با آن صفحه و هم با این صفحه ملاقات کند و بین دو صفحه را پُر کند.

مراد از (مع بدل) این است که، همان وقتی که افتراق دو سطح رخ می داد در همان وقت، بدل همراه با این افتراق می آید.

(عوضا عن المفارق بلا زمان يخلو فيه سطح عن سطح يلاقيه)

بدل برای چه چیز می آید؟ مصنف می فرماید که آن بدل، به جای مفارق می آید.

توضیح: یعنی این سطح را از سطح زیرین آن جدا کردیم و یک جسم دیگری با سطح زیرین تماس پیدا می کند و به جای سطح فوق که رفت، سطح دیگری تماس می گیرد تا خلا بین این دو سطحی که از یکدیگر جدا شدند پیدا نشود.

(بلا زمان) قید برای (عوضا) است و تاکید کلمه ی (مع) می کند یعنی بدون فاصله زمانی، این بدل مفارق حاصل می شود. آن جسم بالایی که از جسم پایینی مفارقت کرد چیز دیگری جای آن می آید و جای جسم بالایی را بلافاصله پر می کند.

ضمیر در (فیه) به زمان بر می گردد.

(بلا- زمان يخلو فيه...) یعنی بدون زمان که خالی شود از آن زمان، سطح پایینی از سطح بالایی که با آن ملاقات می کرد. سطحی که با آن ملاقات می کرد قبلا سطح بالایی بود اما الان سطح دیگری است. مراد از (سطح يلاقيه) اختصاص به سطح بالایی که الان مفارقت کرده ندارد بلکه بگویید هر سطحی که با این سطح پایینی ملاقات کند. که تا الان، سطح قبلی ملاقات داشت، الان که سطح قبل رفت بدل و عوض آن، ملاقات دارد.

(یلاقیه) ضمیر فاعلی به (سطح) دوم بر می گردد و ضمیر مفعولی، به (سطح) اول بر می گردد.

توضیح مطالب صفحه ۱۳۶ سطر ۵

ص: ۸۸۹

تا اینجا این نتیجه گرفته می شود (این نتیجه را بیان می کنیم تا معلوم باشد که چرا مصنف، از این مطلبی که توضیح دادیم) وارد مطلبی می شود که در ادامه بیان کنیم) که اگر سطحی از سطح دیگر جدا شود حتما باید بدل به جای آن بیاید. و اگر بدل به جای آن نیاید خلا اتفاق می افتد. حال مصنف، این قاعده کلی را در مورد بحث اجرا می کند و می فرماید انگشت ما که بر روی سراقه گذاشته شده یک سطح است. فرض کنید هوایی نیست و سراقه به طوری پر است که انگشت ما به واسطه تماس با آب، خیس شده است. در مانحن فیه، صفحه ای که عبارت از انگشت ما است با صفحه دیگر که عبارت از آب داخل سراقه است تماس دارد. به قول مصنف، تلازم دو صفحه است. اثر انگشت را بلند کنم این صفحه که صفحه بالایی است از صفحه پایینی جدا شده آیا خلا است یا اینکه هوا، اینجا را پر می کند؟ پس تا انگشت از روی سراقه بلند شد و بین این انگشت که یک سطح است و آن آبی که در درون سراقه است که سطح دیگر است فاصله واقع شده و این فاصله را سریعاً هوا پر می کند. تا خلا اتفاق نیفتد. این هوا، بدل می شود اما بدلی که به جای انگشت نشسته و قبلاً صفحه انگشت به آب متصل بود اما الان صفحه بدل (یعنی هوا) به آب متصل است. این هوا فشار می آورد و آب به بیرون می ریزد اما چرا فشار می آورد چون هوا مثل انگشت نیست. زیرا انگشت، صفحه ای است که آب را نگه می دارد چون بسته است. یا به تعبیر مصنف خارج از مجرای طبیعی است ولی هوا، آب را نگه نمی دارد چون هوا مثل انگشت سفت نیست آب را نگه نمی دارد بلکه فشار می آورد تا آب، خالی شود. سوال این است که آیا هوا فشار می آورد و آب را خالی کند یا نه؟ امروزه می گویند هوا فشار می آورد. اما در قدیم فشار هوا ثابت نشده بود لذا اینگونه می گوید که: آب اینچنین است که به سمت پایین میل دارد. اگر سطحی به آن چسبیده باشد و نتواند آن سطح را با خودش بکشد ناچار به سمت پایین نمی رود. اگر بتواند آن سطح را بکشد، خودش به سمت پایین می آید و سطح را هم با خودش پایین می آورد. یعنی آب، هوای مجاور خودش را می کشد و نمی گذارد بین خودش و هوا فاصله بیفتد چون اگر آب به سمت پایین بیاید و هوا در جای خودش باقی بماند دوباره بین هوا و آب، خلا واقع می شود و مصنف نمی خواهد خلا را اجازه دهد لذا می فرماید: آب وقتی پایین می آید، آن چیزی را که با آن تماس دارد به سمت پایین می کشد. پس آن چیزی که با آب، تماس دارد دو حالت دارد ۱ - یا طوری است که آب می تواند این تماس را با خودش به سمت پایین بکشد مثل اینکه هوا باشد ۲ - یا طوری است که آب نمی تواند این تماس را با خودش به سمت پایین بکشد در این صورت خود آب هم پایین نمی آید که در هر صورت، خلا رخ نمی دهد.

این مباحث نشان می دهد که تلازم صفایح لازم است و اگر تلازم به هم بخورد خلا اتفاق می افتد و چون خلا محال است تلازم واجب است و این تلازم ایجاب می کند که یا انگشت بر لبه سراقه بماند یا اگر انگشت رفت، بدلتش به جای آن بیاید.

توضیح عبارت

(فاذا كانت صفيحه الماء الذي في السراقه تلزم بالطبع صفيحه جسم يلاقيه كسطح الاصبع)

وقتی صفحه ی آبی که در سراقه است بالطبع، جدا شدنی نیست. (تلازم به معنای لغوی مراد است اینکه میگوید لازم است یعنی جدا نمی شود و منفک نمی شود) از صفحه جسمی که با این آب ملاقات کرده مثل سطح انگشت.

(فيلزم ان يكون محبوساً عن النزول عند احتباس ذلك السطح معوقاً على النزول معه)

این عبارت، جواب برای (اذا) است.

اگر صفحه آب با صفحه جسم ملاقی، طبعاً طوری که جدا نشد لازم می آید که این آب باید محبوس از نزول شود و فرود نیابد تا وقتی که این سطح انگشت، احتباس دارد (یعنی تا وقتی که سطح انگشت، احتباس دارد آب هم باید احتباس داشته باشد)

(معوقاً) صفت برای (ماء) است و ضمیر در (معه) به سطح بر می گردد. یعنی: در حالی که آب ممنوع شد، از نزول با این سطح.

(فلزم ان يقف ضروره)

در چنین حالتی این آب لزوماً می ایستد و پایین نمی آید چون آن مانع که انگشت است نمی گذارد آب به سمت پایین بیاید و آب هم نتوانسته انگشت را با خودش به سمت پایین بکشد.

ص: ۱۹۱

و لو جاز ان یکون خلا و افتراق سطوح لا عن بدل لنزل)

(یکون) تامه است.

این عبارت، استدلال مصنف است. و می فرماید: اگر خلا جایز بود آب، انگشت را رها می کرد. توجه شود که امر آب، دائر بین دو چیز است ۱- یا بایستد ۲- یا انگشت را با خودش به سمت پایین بکشد. امر سومی هم تصور می شود که نه بایستد و نه انگشت را با خودش به سمت پایین بکشد. بکه انگشت بر سر سراقه چسبیده باشد در عین حال، آن آب به سمت پایین بیاید. در صورت سوم، خلا اتفاق می افتد چون انگشت، سر سراقه را بسته است و آب هم به سمت پایین می آید و اجازه نمی دهد هوا به درون آن برود در این صورت بین انگشت که یک صفحه است و بین آب که صفحه دیگر است فاصله می افتد که این فاصله، خلا است.

پس اگر خلا جایز بود آب، انگشت را رها می کرد و بدون اینکه احتیاج باشد که انگشت را با خودش به سمت پایین بکشد خودش به سمت پایین می آید و خلا حاصل می شد اما چون خلا جایز نیست لذا آب، چنین عملی را انجام نمی دهد بلکه یا توقف می کند یا اگر توانست، انگشت را هم با خودش به سمت پایین می کشد.

ترجمه: اگر جایز بود که خلا، اتفاق بیفتد و افتراق سطوح، بدون بدل حاصل شود (یعنی آب به سمت چپین بیاید و به جای آن، چیزی نیاید) آب، نازل می شد بدون اینکه انگشت را پایین بکشد و انگشت برداشته شود. ولی اینگونه نیست، اگر انگشت را برداریم آب به سمت پایین می آید اما تا وقتی که انگشت هست، آب به سمت پایین نمی آید.

ص: ۸۹۲

پس ابتدا اینگونه گفت که صفحه انگشت با صفحه آب، ملازمت دارد و لذا آب پایین نمی آید. اگر خلا- جایز بود این ملازمت، واجب نبود و آب، انگشت را رها می کرد و به سمت پایین می آمد. و اینکه پایین نمی آید نشانه این است که خلا جایز نیست.

(و لذلك ما، صحّ انجذاب الماء في الزاقيه)

(لذلك ما) این را یک کلمه حساب کنید و (ما) زائده است و برای تاکید آورده شده است. عادت ابن سینا اینگونه است که از این عبارات، استفاده می کند و می گوید (لذلك ما، لهذا ما) در خط بعدی هم درباره این کلمه آمده است.

زراقه آب را می مکد و به بالا جذب می کند. این چوبی که داخل زراقه است وقتی آب را به سمت بیرون می کشیم آب را با خودش به سمت بالا می آورد پس آب به سمت بالا جذب می شود. اگر چوب را به داخل زراقه وارد کنی آب با شدت به سمت پایین می رود چه در وقتی که آب به سمت بالا جذب می شود چه وقتی که آب با فشار به سمت بیرون می رود، حالت دیگری تصور می شود به این صورت که وقتی آب را به سمت بالا- می کشیم فرض کنید تا نصف لوله، آب است و وقتی دوباره چوب را به سمت بالا می کشیم می بینیم آب، از سرِ نصف، بالا آمد اما متصلا بالا آمد، یعنی صفحات روی هم قرار گرفته ی آب، ملازمت نمی شود که قسمتی از سطح بالایی قطع شود و قسمتی از سطح پایینی بماند و وسط این دو، قطع شود و خالی بماند مگر اینکه هوا را بکشد و الا اگر هوا نکشد، وسط آب، خالی نمی ماند.

ص: ۸۹۳

تعبیر مصنف این است که این طرفِ آب که جذب شده، لازم دارد آن طرف را، یعنی اجازه نمی دهد که بین آنها فاصله بیفتد.

ترجمه: چون خلا- جایز نیست (یا به تعبیر دیگر، چون صفایح اجسام با یکدیگر تلازم دارند و از همدیگر جدایی ندارند) جذب آب در زراقه صحیح می شود. (یعنی جذب آب در سراقه به خاطر همین قانون اتفاق می افتد)

(للزوم ما قد نزل من طرفیه للطرف الثانی)

(للتطرف الثانی) متعلق به (لزوم) است و مراد از آن، طرفِ آخر است. مراد از ثانی، ثانی درمقابل ثالث نیست بلکه به این معنی است که این آب، دو طرف دارد که یک طرف آن، داخل زراقه آمده و طرف دیگرش داخل کاسه ای است که از داخل کاسه آب را می کشیم. وقتی این طرف که داخل زراقه است به سمت بالا می آید آن طرف که از درون کاسه وارد زراقه می شود هم بالا می آید. و وقتی که این آبِ درون زراقه به سمت بیرون می رود آن طرفِ سرِ زراقه که به سمت بیرون می رود طرف داخل زراقه هم به همان وزن به بیرون می رود. و در وسطِ آب، پارگی اتفاق نمی افتد.

ترجمه: چرا آب در زراقه جذب می شود؟ به خاطر اینکه آن قسمت از آبی که از یکی از دو طرفِ زراقه نازل شد، از طرف دیگر جدا نمی شود. بلکه با طرف دیگر، ملازمه دارد و طرف دیگر را با همان ملازمه به سمت خودش جذب می کند و به سمت بالا می کشد.

(و امتناع الا نقطاع فی البین)

در بین این آب، انقطاع و پارگی رخ نمی دهد.

(المودی الی وجود الخلا)

(المودی) صفت برای (انقطاع) است یعنی اگر انقطاع حاصل شد، خلا- حاصل می شود انقطاعی که منجر به خلا می شود ممتنع است لذا انقطاع آب، اتفاق نمی افتد و آب، ملازمه دارد.

مصنف، فرض را در جایی برد که آب از زرافه به سمت بیرون می رود، اما ممکن است طور دیگر هم فرض شود که آب، در زرافه وارد می شود. مثل اینکه سرنگ را گاهی سر بالا- می گیرند و آب را از بالا به داخلش می کشند. و مثلاً مایع داخل آمپول را به درون سرنگ می کشند. آب وقتی وارد زرافه و سرنگ می شود به سمت پایین تنزل می کند و وقتی که تنزل می کند اینطور نیست که در وسط این آب متزل پارگی اتفاق بیفتد. همانطور که آب پایین می آید بین بخشهای آن جدایی نمی افتد بلکه متصل به سمت پایین می آید.

زرافه برای مکیدن آب است و گاهی هم برای بیرون کردن آب است لذا این عبارت مصنف را با هر دو فرض می توان تفسیر کرد. ولی چون مصنف از لفظ (انجذاب) استفاده کرده معنای دوم بهتر است. که آب به داخل سرنگ وارد می شود.

(و طاعه الممتصات للمص)

(للمص) متعلق به (طاعه) است.

این عبارت، از عبارات، عجیب مصنف است این جمله عطف بر (امتناع) یا (وجوب تلازم) است. چرا این امور غیر طبیعی در سراقه زرافه اتفاق می افتد؟ به خاطر امتناع وجود خلا یا به عبارت دیگر به خاطر وجوب تلازم صفایح یا به عبارت سوم نه ممتصات، مص را اطاعت می کنند. ملا-حظه شود که مصنف، مطلب دیگری را بیان می فرماید که گاهی یک لیوانی را به وسیله می مکیم و سپس این لیوان را به دیگری پر از آب است می چسبانیم وقتی لیوان را بر می داریم دیگر هم با آن بلند می شود. یعنی یک لیوان کوچک، یک دیگر بزرگ را بلند می کند.



ترجمه: این لیوان ممتص، مَصّ را اطاعت می کند یا آن کاسه و دیگ، این مَصّ را اطاعت می کند یعنی مثل اینکه هنوز مکیده می شود. مثال دیگری می زنیم. مثلاً مَحَجَمَه که آلت حَجَام است یعنی کسی که حجامت می کند از این وسیله استفاده می کند. که چیزی شبیه شاخ گاو است یا امروزه مثل لیوان است که این را می مکینند و بر روی پوست بدن انسان می گذاشتند این پوست، داخل محجمه می شد اما امروزه آن لیوان را مقداری گرم می کنند و هوای آن، رقیق می شود و سپس به بدن می چسبد. که حالت مکیدن پیدا می کند و پوست به سمت بالای آن می آید. این بالا آمدن پوست برای چه چیز است؟ برای اینکه داخل لیوان خالی می شود و هوای آن رقیق شده.

در مثال دیگ هم همینطور است که اگر لیوان را به قسمت سفت دیگ بچسبانید دیگ را بلند نمی کند مثلاً فرض کنید روی دیگ، به جای در، پارچه سفت و محکم گذاشتیم. وقتی لیوان را می مکیم اگر به قسمت های سفت دیگ بچسبانیم هیچ اتفاق نمی افتد. اما اگر روی پارچه می گذاری، بلند می شود چون هوایی که از لیوان، خارج شده پارچه را می مکد و به سمت داخل می آید.

(و لذلک ما، امکان رفعِ ثقلِ کبیر بقدر صغیر مهندم علیه)

به این جهت است که ثقل کبیر (کاسه یا دیگ مثلاً) را به وسیله قدر صغیر (که در مثال ما لیوان بود) بلند کردیم. اما اگر آن قدر صغیر، مکیده شود. [بعد از عبارت (مهندم علیه)، لفظ (اذا مَصّ) را در تقدیر می گیریم]

(بقدرح صغیر) به قدح کوچکی که بر آن ثقل کبیر آماده شده و ترتیب داده شده. یعنی با نظم خاصی روی ثقل کبیر قرار گرفته است. ضمیر در (منهدم) به (قدح صغیر) بر می گردد و ضمیر در (علیه) به (ثقل کبیر) بر می گردد.

(و اشیاء اخر من الحیل العجیبه التی تتم بامتناع وجود الخلا)

اشیا دیگری هست و حیلہ های عجیبی در عالم طبیعت می توانیم انجام دهیم که تمام این حیلہ ها که از مجرای طبیعی خارج هستند شاهد بر این می باشند که خلا ممتنع است.

تا اینجا بحث از دفع خلا تمام شد. گفتیم در این فصل، خلا را دفع می کنیم بدون اینکه توجه به ادله اصحاب خلا داشته باشیم اما در فصل بعدی در صفحه ۱۴۵ سطر ۶ دلایل آنها را می آوریم و رد می کنیم.

### بیان ویژگی و خصوصیت چهارگانه «مکان» ۹۲/۰۲/۱۵

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۳۷ سطر اول

موضوع: بیان ویژگی و خصوصیت چهارگانه «مکان»

ابتدا خلاصه فصل نهم را بیان می کنیم.

در فصل نهم دو مطلب بیان می شود.

مطلب اول: مصنف، مکان را طبق معنایی که خودش قبول دارد بیان می کند و ۴ ویژگی برای آن مطرح می کند.

مطلب دوم: جواب از ادله کسانی که مکان را به معانی دیگر تفسیر کردند.

در فصل ششم از همین مقاله اقوالی درباره مکان ذکر شد و ادله آنها در آنجا بیان شد بدون اینکه آن ادله باطل شود اما در فصل نهم ادله آنها را باطل می کنیم.

ص: ۸۹۷

اقوالی که درباره تفسیر مکان مطرح شده بود عبارتند از

۱ \_ مکان، عبارت از هیولی است

۲ \_ مکان، عبارت از صورت (صورت جسمیه) است

۳ \_ مکان، عبارت از بُعد (مراد از بُعد، غیر از صورت جسمیه است)

۴\_ مکان عبارت از سطح است هر سطحی که باشد.

۵\_ مکان عبارت از سطح حاوی است.

مصنف بیان می کند که هیچکدام از این اقوال صحیح نیست بلکه سطحی است حاوی که مساوی با متمکن و محوی باشد به عبارت دیگر سطح درونی حاوی که مماس با سطح بیرون محوی است.

مصنف می فرماید مکان دارای ۴ ویژگی است که این ۴ ویژگی در تعریفی که خودش ارائه می دهد جمع شده است اما در اقوال دیگر، این ۴ ویژگی به تمامه وارد نشده.

ویژگی اول: مکان، چیزی است که فقط، متمکن را در خودش جا می دهد و با متمکن، جسم دیگر را جا نمی دهد، یعنی دو جسم در آن جمع نمی شود. مثلاً ما که الان اینجا نشستیم هوایی ما را احاطه کرده، و کف زمین که روی آن نشستیم مجموعاً مکان ما است و شخص دیگر در اینجا نمی نشیند و شخص دیگر در جای دیگری از زمین نشسته و هوای دیگری آن را احاطه کرده است. این ویژگی های چهارگانه که مطرح می شود بدیهی هستند و نیاز به استدلال ندارند.

ویژگی دوم: مکان با ممکن، مساوی باشد.

مساوی به معنای تساوی در ماهیت نیست بلکه به معنای تساوی در اندازه است یعنی مکان، گنجایش متمکن را دارد و مساوی با متمکن است.

ویژگی سوم: مکان، تجدید می شود.

مراد این است که متمکن می تواند این مکان را انتخاب کند در حالی که قبلا در این مکان نبود و می تواند از این مکان مفارقت کند.

ویژگی چهارم: متمکن های متعددی می توانند پی در پی و متعاقبا بر این مکان وارد شوند.

این چهار ویژگی در هیولی، صورت، بُعد و سطح یافت می شود ولی چهار ویژگی به تمامه در تک تک این اقوال یافت نمی شود. یعنی اینگونه نیست که قول به هیولی، چهار ویژگی را داشته باشد. و یا قول به صورت، چهار ویژگی را داشته باشد. مثلا هیولی فقط ظرف برای صورت است و صورت دیگر را در خودش جا نمی دهد اما هیولی، مساوی و هم اندازه با صورت نیست. ولی هیولی، می تواند صورتهای مختلفی (از حیث بزرگی و کوچکی) را بگیرد.

توضیح عبارت

(الفصل التاسع فی تحقیق القول فی المكان و نقض حجج مبطلیه و المخطئین فیه)

مصنف تحقیق قول در مکان را در ابتدای فصل بیان می کند. که مطلب اول است.

(و نقض حجج...) مطلب دوم است که کسانی که به خطا، «مکان» را چیز دیگری تفسیر کردند و اقدام بر ابطال قول ما کردند، قول آنها و ادله آنها را قبلا نقل کردیم و الان می خواهیم حجج و ادله آنها را رد کنیم.

کسانی که مکان را منکر نه دلیل آنها را قبلا بحث کرد ورد چون وجود مکان را اثبات کرد و وارد در بحث ماهیت مکان شد و بحث را در ماهیت مکان ادامه داد و الان هم بحث در ادامه ماهیت مکان است البته اگرچه الان اشاره می کند که وجود و ماهیت مکان بیان شد ولی بحث را در ماهیت می برند.

ص: ۸۹۹

ضمیر در (مبطلیه) به (حق القول فی المكان) بر می گردد یعنی بیان قول حق در مکان می کند.

(فاذا كان المكان. هو الذی فیہ الجسم وحده ولا یجوز ان یکون فیہ معه جسم غیره)

ضمیر در (الذی فیہ) و در (ان یکون فیہ) به مکان بر می گردد. ضمیر در (وحده، معه، غیره) به جسم بر می گردد.

از این عبارت وارد در این می شود که چهار خصوصیت مکان را بیان می کند.

(اذا) شرطیه است که دو جمله شرطیه دارد یکی از آنها (كان المكان..) است و شرطیه دومی (كانت هذه المفات...) است و جواب (اذا) کلمه (فالمكان هو السطح) است. ترجمه این چند خط اینگونه است: اگر مکان، این چهار خصوصیت را دارد و این خصوصیات گرچه در اقوال دیگر، پراکنده هستند ولی در هیچ قولی جمع نمی شوند جز در قول ما، پس مکان همان است که قول ما آن را تعیین کرده است.

اما ویژگی اول این است که مکان، چیزی است که در آن مکان جسم به تنهایی واقع می شود. کلمه (وحده) قید برای جسم است نه مکان یعنی مکان چیزی است که تنها همین جسم در آن، جا می گیرد و جا برای جسم دیگر ندارد. توضیح کلمه (وحده) را با عبارت (ولا- یجوز... غیره) می دهد یعنی جایز نیست که در این مکان، کنار جسمی که در مکان جا گرفته جسمی غیر از این جسم قرار بگیرد.

مثلا- نمی گوئیم اتاق، مکان ما است این، اطلاق عرفی و تسامحی است تا (اشکال نکنی که مکان ما، جا برای دیگران است بلکه مکان همان هوایی است که ما را احاطه کرده و بخشی از زمین که روی آن نشسته ایم.

ضمير در (كان) به (مكان) بر می گردد.

ویژگی دوم را بیان می کند. در بعضی نسخ (و كان) آمده که هر دو نسخه صحیح است.

(وكان يستجد و يفارق)

ویژگی سوم را بیان می کند که مكان چیزی است که تجدید می شود و مورد مفارقت واقع می شود یعنی شیئی این مكان را به عنوان مكان جدیدش انتخاب می کند و از آن مفارقت می کند.

(يفارق) یعنی آن شی بیرون می رود و مكان، مفارقت می شود.

(والواحد منه تتعاقب عليه عدّه متمكنات)

ویژگی چهارم را می گوید که يك مكان، طوری است که اجسان مختلف می توانند به تعاقب بر آن وارد شوند.

(وكانت هذه الصفات كلها لو بعضها لا توجد الا لهيولى او صوره او بُعد او سطح ملاق كيف كان)

این ۴ ویژگی در این ۴ قول یافت می شود اما همه این ۴ ویژگی را در يك قول نمی توانید جمع کنید فقط در قول ما (قول مصنف) می تواند این ۴ ویژگی جمع شود.

(كيف كان) یعنی هر سطحی که باشد.

ترجمه: این صفات، یافت نمی شود مگر در این مجموعه، یعنی این ۴ ویژگی در این مجموعه پیدا می شود اما تمام این ۴ ویژگی در تک تک اقوال جمع نمی شود چون اگر جمع شود با عبارت بعدی (و جميعها لا توجد..) در تناقض است. پس در تک تک این اقوال، همه ۴ ویژگی نمی آید ولی در کل اقوال یا کل این چهار ویژگی و یا بعض این چهار ویژگی می آید.

(و جميعها لا توجد في الهيولى ولا في الصورة والبعد لا وجود له خاليا ولا غير خال)

همه این چهار صفت را نمی توان در هیولی و در صورت پیدا کند. البته ممکن است در «بُعد» این چهار صفت جمع شود لذا مصنف نمی فرماید در «بُعد» این ۴ ویژگی وجود ندارد بلکه می گوید «بعد» که شما، غیر از صورت جسم می گیرید وجود ندارد و خیالی است و لذا وجود این ۴ صفت برای «بعد» خیالی می شود. لذا بُعد منحصر در صورت جسمیه است و اگر صورت جسمیه را برداری بُعدی در جهان نخواهیم داشت. چه بُعد خالی باشد چنانچه اصحاب خلاء گویند. چه بُعد غیر خالی و پر باشد چنانچه دیگران می گویند.

(والسطح غیر الهاوی لیس بمکان ولا حاومنه الا الذی هو نهایه الجسم الشامل)

روشن است که سطح غیر حاوی، مکان نیست مثلا این زمینی که روی آن نشستیم همه بدن ما را شامل نشده پس مکان ما نیست ولو عرف می گوید این، مکان شما است و هوایی که ما را احاطه کرده عرف به نظر نمی آورد در حالی که این بخشی از زمین، بعض مکان است نه همه مکان.

(ولا- حاومنه) می فرماید حاوی از این سطح، مکان نیست مگر بخشی که نهایت جسم حاوی است نه اینکه خود حاوی و هر سطحی مکان باشد. الان این اتاق، حاوی ما است و تمام دیوارها، حاوی اند. و ما و محاط به این دیوارها هستیم. می فرماید این هم مکان نیست چون مکان، سطحی است که نهایت حاوی باشد نه خود حاوی. خود حاوی یعنی هوایی که با بدن ما بر خورد کرده همان سطحی که نهایت سطح حاوی و مماس با ما است مکان است. (نهایه الجسم) یعنی قسمتهایی که با رسیدن به متمکن تمام می شود را مکان می گویند.

ص: ۹۰۲

پس دقت شود که مراد از مکان، سطح است اما سطحی که اولاً حاوی باشد و ثانیاً نهایت آن سطح حاوی لحاظ شود.

(فالْمَكَانُ هُوَ السُّطْحُ الَّذِي هُوَ نِهَائِيَةُ الْجِسْمِ الْحَاوِي لَا غَيْرَهُ)

(فالْمَكَانُ) جواب برای (فاذا كان المكان) است یعنی وقتی خصوصیات مکان، این چهار تا باشد این خصوصیات در اقوال دیگر، یا پیدا نمی شود یا در اقوال دیگر، اصلاً موضوع ندارد که این خصوصیات در آن جاری شود، نتیجه می گیریم که مکان، سطحی است. که نهایت جسم حاوی است نه غیر این سطح. یعنی فقط همین سطح، مکان است و غیر این سطح مکان نیست.

(فهو حاو و فساد)

نسخه صحیح (ومساو) است. از اینجا مصنف خلاصه تعریف مکان را می گوید که ثابت کند هر ۴ ویژگی در این تعریفی که برای مکان گفته شده موجود است.

این عبارت (فهو حاو) اشاره به ویژگی اول دارد ولی آن را به طور کامل بیان نکرده و در ادامه بیان می کند. یعنی مکان، حاوی جسم است و جسمی را در بر گرفته و جا برای جسم دیگر قرار نمی دهد. (و مساو) ویژگی دوم را بیان کند که این سطح، مساوی با متمکن است یعنی مساوی با جسمی است که آن جسم در این سطح است.

(ثابت للمنتقلات)

ویژگی چهارم را بیان می کند که آن اجسامی که منتقل می شوند در این مکان، به تعاقب منتقل می شوند. یعنی این مکان، برای آنها ثابت است و مکان، حرکت نمی کند بلکه منتقلات و متحرکات به تعاقب، وارد این مکان می شوند و عبور می کنند اما مکان واجب نیست که منتقل شود

ص: ۹۰۳



(ویملا المنتقل شغلا)

این عبارت ادامه خاصیت اول است یعنی آن جسم که به این مکان منتقل شده این مکان را پرمی کند و جا برای شی دیگر نمی گذارد.

(و یفارقه المنتقل بالانتقال عنه و یواصله بالانتقال الیه)

این عبارت، خاصیت سوم را بیان می کند که مفارقت می کند این مکان را، آن متمکنی که حرکت می کند به انتقال از مکان و آن منتقل به این مکان، می رسد به واسطه انتقال به آن مکان.

ضمیر فاعلی در (یواصله) به (منتقل) و ضمیر مفعولی به (مکان یا سطح) بر می گردد.

(و یستحیل ان یوجد فیه جسمان معا)

این عبارت، ادامه خاصیت اول است که محال است که در این سطح، دو جسم با هم یافت شوند.

(فقد ظهر وجود المكان وماهیته)

تا اینجا ماهیت مکان روشن شده و وجود مکان هم که قبلا ثابت شده بود. وقتی که ما این سطح را به عنوان ماهیت، اعلام کردیم ماهیت مکان روشن شد و چون چیزی که دارای این خواص چهارگانه است در خارج داریم پس وجود مکان هم در خارج داریم.

تا اینجا مصنف در ماهیت مکان بحث کرد. الان می خواهد مکان را که عبارت از سطح است تقسیم کند که در جلسه بعدی می گوئیم.

**بیان تقسیم اولی و ثانوی «مطالب» ۹۲/۰۲/۱۶**

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۳۷ سطر ۱۱ قوله (وقد یتفق)

موضوع: تقسیمات مکان

گفته شد که در این فصل دو مطلب بیان می شود.

ص: ۹۰۴

مطلب اول: تحقیق درباره مکان و بیان قول حق است.

مطلب دوم: رسیدگی به ادله مخالفین و ردّ قول ادله آنها.

در مطلب اول، سه نکته بیان می شود که نکته اول در جلسه قبل خوانده شد.

نکته اول: ۴ خصوصیت در مکان وجود دارد که آن ۴ خصوصیت در سطح حاوی موجود است لذا معتقد می شویم که مکان، همان سطح حاوی است.

نکته دوم: تقسیم مکان به اقسامی که ذکر می کنیم.

نکته سوم: ظرفی را مثال می زند که آبی داخل آن وجود دارد و می خواهد مکان آن آب را پیدا کند.

نکته اول را در جلسه قبل مطرح کردیم. امروز وارد نکته دوم می شویم.

مصنف برای مکان، ۵ قسم بیان می کند. که در هر ۵ قسم، مکان همان سطح حاوی است.

قسم اول: مکان، سطحی واحد است.

قسم دوم: مکان، سطحی متعدد است که از التیام این سطوح، مکان ساخته می شود.

قسم سوم: مکان، سطحی متعدد است که بعضی از سطوح، حرکت می کند و بعضی ثابت است.

قسم چهارم: مکان عبارت از سطح متحرک است و متمکن را ساکن فرض می کنیم.

قسم پنجم: محیط (حاوی) را مکان قرار می دهیم و محوی هم متمکن است و برای همه آنها حرکت قائل می شود.

در این ۵ قسم که بیان شد دو گونه تقسیم مطرح شد.

گونه اول: تقسیم مکان به لحاظ اینکه یک سطح است یا چند سطح است.

گونه دوم: تقسیم مکان به لحاظ اینکه ساکن است یا حرکت می کند و اگر حرکت می کند بعض آنها حرکت می کند و بعضی ساکن است یا همه آنها حرکت می کند.

از اینجا وارد در مثال می شویم و برای اقسام ۵ گانه مثال می زنیم.

مثال قسم اول: مثلاً پرنده ای که در هوا ایستاده باشد همان سطحی که آن پرنده را احاطه کرده که سطح هوا است مکان پرنده می باشد. یا مانند ماهی که در آب وجود دارد و آب، تمام اطراف ماهی را احاطه کرده که هم هوا و هم آب، یک سطح است که به پرنده و ماهی احاطه کردند.

مثال قسم دوم: مثلاً مکانی که خود ما نشستیم مرکب از دو سطح است. یک سطح عبارتست از بخشی از زمین که به مقداری از بدن ما احاطه دارد و یک سطح عبارتست از هوایی که به ما احاطه کرده مجموع این دو سطح را که جمع کنیم مکان ما می شود یا مثل خود آب که در یک نهری جاری است که قسمت زیرین آب، که به کف رودخانه متصل است و قسمت روی آب که به هوا متصل است و مجموع این دو سطح (کف رودخانه و هوای روی آب) آب را احاطه کرده و یا مانند کشتی که روی آب راه می رود.

مثال قسم سوم: سنگی که در کف رودخانه قرار گرفته که دو سطح به آن احاطه کرده یکی همان کف رودخانه است که ساکن می باشد و دوم، سطح آبی که روی سنگ است و حرکت این سطح به تبع حرکت آب است. لذا این بخشی از مکان متحرک است.

مثال قسم چهارم: اینکه همه سطح‌ها حرکت دورانی کنند ولی متحرک<sup>ک</sup> علیه که این سطح‌ها روی آن حرکت می‌کنند ساکن باشد مثال به زمین زدند که (البته با تسامح) افلاک که محیط به زمین هستند به دور آن حرکت می‌کنند و زمین که محاط است ساکن می‌باشد. مصنف تعبیر به «متحرک علیه» می‌کند نه «زمین».

مثال قسم پنجم: مثل افلاک که بعضی به سمت مشرق و بعضی به سمت مغرب می‌روند که اختلاف در حرکت دارند. اما بعضی از سماویات و افلاک، اختلاف حرکت ندارند لذا تعبیر به (کثیر) کرد و تعبیر به (کل) نکرد.

توضیح عبارت

(و قد يتفق ان يكون المكان سطحاً واحداً)

این عبارت، قسم اول از اقسام پنجگانه را می‌گوید.

(و قد يتفق ان تكون عده سطوح يلتئم منها مكان واحد كما للماء في النهر)

این عبارت، قسم دوم از اقسام پنجگانه را می‌گوید.

ترجمه: گاهی اتفاق می‌افتد که چند سطح، شیئی را احاطه کرده باشد که از این چند سطح، یک مکان التیام پیدا کند مثل مکانی که برای آب در نهرهاست. در این مثال کاری نداریم که آب حرکت کند یا نکند به حرکت آب کاری نداریم بالاخره دو سطح، این آب را احاطه کردند.

مراد از «ما» در (كما للماء) کنایه از مکان است.

(و قد يتفق ان تكون بعض هذه السطوح متحرکه بالعرض و بعضها ساکنه)

این عبارت، قسم سوم از اقسام پنجگانه را می‌گوید.

ص: ۹۰۷

ترجمه: بعضی از این سطوح که شی را احاطه کردند متحرک بالعرض هستند و بعضی ساکن هستند.

(و يتفق ان تكون لكها متحرك بالدور عل المتحرك و المتحرك ساکن)

نسخه صحیح این است (علی المتحرك علیه و المتحرك علیه ساکن)

این عبارت قسم چهارم از اقسام پنجگانه را می گوید.

همه این سطوح به نحو دورانی بر متحرک<sup>و</sup> علیه حرکت می کنند.

(و ربما كان المحيط و المحاط متخالفی المفارقة كما فی كثير من السماویات)

این عبارت، قسم پنجم از اقسام پنجگانه را می گوید.

توضیح مطالب صفحه ۱۳۷ سطر ۱۴ قوله (و يجب ان تنظر)

از اینجا مصنف وارد در نکته سوم می شود و خلاصه نکته سوم این است که ظرفی را مثال می زند که آبی درون آن هست سپس مکان این آب را می خواهد پیدا کند و در مکان آب، تردید دارد که یک سطح، مکان آب است یا دو سطح، مکان آب است سپس نظیر می آورد و مثال دیگری بیان می کند و در پایان بین دو مثال فرق می گذارد.

توضیح: کوزه ای را فرض کنید که داخل آن پر از آب است. اگر پرسند که مکان آب چیست؟ گفته می شود مقعر کوزه و سطح درونی کوزه مکان آب است. حال فرض کن که در دهانه کوزه، چوبی وارد کرده باشیم و در این صورت، اینطور نیست که مقعر کوزه فقط مکان آب باشد بلکه سطح دیگری هم با آب تماس پیدا کرد که آن، سطح چوب است که سطح محدب چوب با سطح مقعر کوزه با هم به این آب تماس دارند. (مانند سماوری که در داخل سماور لوله ای وجود دارد که آن لوله را مثل چوب فرض کنید و خود سماور را مانند کوزه فرض کنید) آیا در این صورت، باز هم می گوئیم مکان آب، فقط سطح مقعر کوزه است یا مجموع سطح مقعر کوزه و سطح محدب چوب هر دو با هم مکان آب هستند؟

حال مصنف، مثال دیگری می زند که ظرفی را توجه کنید که دو جداره است و بین دو جداره، فاطه ای باشد که آن فاصله را با آب پر می کنیم. مثلا کاسه ای که داخل در کاسه دیگر قرار می دهیم و بین دو کاسه را آب می کنیم این آب بین دو سطح قرار گرفته ۱ \_ سطح مقعر ۲ \_ سطح محدب.

به عبارت دیگر این دو ظرف را مانند دو کمر بند حساب کن.

توضیح عبارت:

(و یحب ان ننظر هذا)

نسخه صحیح (تنظر هذا) است و مراد از هنا، موردی است که مکان، در ظاهر دو سطح است و ما می خواهیم از التیام این دو سطح، یک سطح بدست بیاوریم.

(اذا كان ماء مثلاً في جرة وفي وسط الماء شي آخر يحيط به الماء)

(مثلاً) می تواند قید برای (ماء) باشد یعنی به عنوان مثال، به آب مثال زدیم و می توان به غیر آب مثال زد و می تواند قید برای (جره) باشد یعنی به عنوان مثال، به جره مثال زدیم و می توان به غیر جره مثال زد.

ترجمه: مثلاً- در کوزه ای آب است و در وسط آب، چیز دیگری باشد که آب به آن احاطه کرده و آب، محیط به آن است و کوزه محیط به آب است.

(وقد علمنا ان مكان الماء هو السطح المقعر من الجره فهل هو وحده مكانه او هو السطح المحدب الظاهر من الجسم الموجود في الماء مجموعين مكان الماء)

ص: ۹۰۹

نسخه صحیح (هو و السطح) است که واو حذف شده.

ما می دانیم که درون کوزه، مکان آب است ولی سوال این است که آیا فقط سطح مقعر از کوزه مکان است یا مجموع سطح مقعر کوزه و سطح محدب آن چیزی (چوبی) که درون آب قرار داده شده مکان است.

(كما لو كان الماء على شكل محيط به سطح مقبب و سطح مقعرو سطحان آخران على هذه الصورة

نسخه بهتر، (على هذه الصورة است

مصنّف تنظير به مثال دوم می زند که مثلا آب بر شکلی باشد که بر آن آب، ۴ سطح احاطه کرده ۱ \_ سطح مقبب که مراد علامت بالایی است ۲ \_ سطح مقعر که مراد علامت و پرانتز پایینی است و دو سطح دیگر که مراد، دو طرف است.

برای بهتر فهمیدن مثال را اینگونه بیان می کنیم که کمربندی را لحاظ کنید و کمربند دیگری داخل آن قرار دهید به طوری که بین این دو کمر بند آب قرار بگیرد. اگر این آب بخواهد از میان این دو کمربند بیرون نریزد باید دو سطح مثل دیوار به این دو کمربند متصل باشد.

(لم یکن السطح المقعر من المحيط به وحده مکانه)

این عبارت، جواب برای (لو كان الماء) است.

همان طور که اگر این آب را داشته باشیم که در این شکل، سطح مقعر از آن جسمی که به آب احاطه کرده، به این سطح مقعر به تنهایی مکان آب نمی گویند بلکه سطح مقعر و محدب با همدیگر مکان آب است آیا در مثال اولی که مثال کوزه بود همین وضع است و سطح مقعر به تنهایی مکان است یا مقعر و محدب با هم مکان آب هستند.

(من المحيط به) یعنی سطح مقعر از جسمی که احاطه به آب کرده. به عبارت دیگر: سطح مقعری که عبارت است از آنچه که احاطه به آب کرده.

(مکانه) ضمیر به آب بر می گردد.

(بل جمله السطوح التي تلاقی جميع جهاته)

سطح مقعر، مکان آب نیست بلکه جمله سطوحی که ملاقی کرده، تمام جهات آب را مکان آب می گوئیم.

(فیشبه ان تكون جمله السطوح التي تلاقی الماء من جميع جهاته مقعرا من الجره و محدبا من الجسم الذی فی داخل الماء هو المكان له)

(هو المكان له) مربوط به (ان تكون جمله السطوح) است.

ممکن است مجموع سطوحی که با آب ملاقات کرده از تمام جهات آب، مکان آب باشد.

مراد از جمله السطوح را با عبارت (التي تلاقی، ... داخل الماء) توضیح می دهد. یعنی یک سطح مقعر از کوزه است و سطح دیگر سطح محدب از جسم داخل آب است.

اگر ما بتوانیم مثال کوزه را تشبیه به مثال دومی که الان گفتیم بکنیم چون در مثال دومی مجموع سطوح، مکان آب است به نظر می رسد که در کوزه هم بتوانیم بگوئیم مجموع سطوح مکان آب است.

## بیان دو مثال و تبیین «مکان» در آن دو مثال و فرق آنها ۹۲/۰۲/۱۷

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۳۸ سطر ۴

موضوع: بیان دو مثال و تبیین «مکان» در آن دو مثال و فرق آنها

و رد دلیل اول قائلین به نفی مکان

ص: ۹۱۱

مصنف فرمود که اگر در جسمی، دو سطح با این جسم مرتبط بودند آیا هر دو سطح را مکان آن جسم به حساب می آوریم یا کافی است که یکی از این دو سطح را مکان قرار بدهیم. این بحث را مطرح کردیم و دو مثال زدیم.

مثال اول: کوزه ای را پر از آب می کنیم و از دهانه کوزه چوبی که استوانه ای شکل است وارد کوزه می کنیم به طوری که



آب، محیط بر کوزه شود و کوزه محیط بر آب شود.

سوال این بود که آیا مقعر کوزه، مکان آب است؟ یا مقعر کوزه و محدب چوب مجموعاً مکان آب هستند؟

مثال دوم: کمربندی را لحاظ کنید و کمربند دیگری داخل آن قرار دهید به طوری که بین این دو کمربند آب قرار بگیرد. اگر این آب بخواهد از میان این دو کمربند بیرون نریزد باید دو سطح مثل دیوار به این دو کمربند متصل باشد.

در مثال دوم حکم کردیم که مکان آب، عبارت از دو سطح است هم سطح زیرین که محیط به آب است و هم سطح درونی که محاط به آب است. یعنی مکان آب را منحصر در سطح زیرین نمی‌کنیم بلکه مجموع سطح زیرین و سطح روئی را مکان آب قرار می‌دهیم.

مصنف در بحث امروز دو فرق بین این دو مثال بیان می‌کند. که یک فرق ناشی از فرق دیگر است.

فرق اول بین دو مثال این است که: در کوزه می‌توانیم برای بیان مکان آب، به مقعر کوزه اکتفا کنیم و چوب را مطرح نکنیم و از عرف هم اگر پرسیم که مکان آب کجا است می‌گویید درون کوزه است.

ص: ۹۱۲

اما در مثال دوم، نمی توان گفت آبی که درون این ظرف مرتبط به هم هست مکانش فقط ظرف پایینی است بلکه می گوید مکان آب، بین این دو ظرف است.

فرق دوم این است که: در مثال اول نمی توانیم این دو سطح (سطح مقعر کوزه و سطح محدب چوب) را یک سطح قرار بدهیم بلکه دو سطح هستند اما در مثال دوم می توان جداره پایین و جداره بالا را یک سطح قرار داد یعنی می توان از این دو جداره بالایی و پایینی، یک سطح را تالیف کرد و گفت آن یک سطح، مکانش است.

سپس مصنف از فرق دوم، قاعده ای استنباط می کند و شکی که در مثال اول بود برطرف می شود. مصنف می فرماید هر جا سطوحی را دیدید که توانستید آنها را تالیف کنید و آنها را به سطح واحد برگردانی بگویید مجموع این سطوح، مکان است و هر کدام از اینها، جزء مکان است نه اینکه هر کدام، مکان باشند. اما در جایی که نتوانستید سطوح را با هم تالیف کنید و سطح واحد بدست بیاورید بگویید یکی از این سطوحها مکان است.

توضیح عبارت

(لکن ههنا شی واحد لیس هناك)

(ههنا) اشاره به مثال دوم دارد.

(هناك) اشاره به مثال اول دارد.

ترجمه: لکن در مثال دوم، یک فرقی است که در مثال اول وجود ندارد.

(وهوان المقعر من الشكل الذی صورناه لیس یحیط به وحده)

ضمیر در (به) به ماء برمی گردد.

ص: ۹۱۳

(وحده) مربوط به مقعر است و مربوط به ضمیر در (به) نیست. مراد این نیست که آب به تنهایی مکان است بلکه سطح مقعر به تنهایی مکان است.

(بل انما تحیط به السطوح الجمله کسطح واحد)

نسخه صحیح (و الجمله) با واو باید باشد.

این عبارت، اشاره به فرق دوم دارد که از سطح ها که ترکیب شوند سطح واحدی به دست می آید.

(و هناک لیس الامر کذلک بل بالمقعر کفایه فی الاحاطه به)

(هناک) یعنی مثال اول

در مثال اول اینگونه نیست یعنی اینطور نیست که مقعر تنها، کافی نباشد بلکه در مثال اول، سطح مقعر کفایت می کند در احاطه کردن به آب.

(کان السطح المحذب او لم یکن)

(کان) یعنی (سواء کان)

چه سطح محذب وجود داشته باشد چه سطح محذب وجود نداشته باشد. در هر صورت، سطح مقعر کافی است که مکان آب باشد.

(و هناک ایضا سطوحان متباینان لیس یا تلف منهما شی واحد یكون مکانا)

از اینجا وارد در فرق دوم می شود لذا کلمه (ایضا) می آورد.

مراد از (هناک) مثال اول است که دو سطح جدا داشت (۱\_ سطح مقعر کوزه ۲\_ سطح محذب چوب) که از این دو سطح، یک سطح تالیف و ترکیب نمی شود تا آن یک سطح، مکان باشد.

(یکون مکانا) صفت برای (شی واحد) است یعنی سطح واحدی که این صفت دارد که مکان باشد، از این دو سطح متباین تالیف نمی شود.

(و اما فی هذا الشكل فانه یأ تلف من جمله السطوح الملاقیه سطح واحد یلاقی سطحاً واحداً)

(هذا الشكل) مراد، مثال دوم است.

از مجموع سطوحی که ملاقات کردند سطح واحدی تألیف می شود که ملاقات به سطح واحدی می کند که مراد، سطح واحد آب است.

(فیشبه ان یكون حیث یحصل من الجملة واحد فان الجملة تكون مکاناً واحداً)

(حیث) مکانیه است. (واحد) فاعل برای یحصل است.

این عبارت، نتیجه گیری از فرق دوم است و می خواهد قانونی را از فرق دوم استخراج کند که به طور کلی می خواهد حکم کند که هر جا سطوح مختلف، توانستند جمع شوند و سطح واحد تشکیل بدهند تمام آن سطوح را مکان قرار می دهید و هر یک را جزء مکان قرار می دهید و اگر این سطوح نتوانستند با هم جمع شوند و سطح واحد را تشکیل بدهند یک سطح را به عنوان مکان اعلام می کنیم و بقیه سطوح را کنار می گذاریم.

ترجمه: به نظر می رسد که اینچنین باشد آن جایی (حیث) که حاصل شود از مجموعه سطوح، سطح واحدی درست شود. در چنین حالتی مجموع (همه اجزاء) با هم یک مکان می شوند.

(و تكون الاجزاء اجزاء المكان)

و هر یک از سطوح به تنهایی، اجزاء مکان می شوند.

(ولا یكون شی منها مکان للکل)

هیچ یک از آن اجزاء، مکان برای مظلوف نیست بلکه هر کدام، جزء مکان است و مکان نیستند. مکان، مجموعه ی سطوح است.

(و حیث لایحصل لایکون)

این عبارت، عطف بر (حیث یحصل) است.

این عبارت، خیلی خلاصه است و جملاتی در آن حذف شده لذا همان جملاتی که در خط قبلی آمده در اینجا می آید یعنی (حیث یحصل من الجملة واحد فان الجملة تكون مکاناً واحداً) که عبارت (من الجملة واحد) و (مکاناً واحداً) را حذف کرده.

ترجمه: آن جایی که از مجموعه اجزا و سطوح، سطح واحدی حاصل نشود. نمی توان مجموعه را مکان واحد لحاظ کرد و هر سطحی را جزء المکان بگویید.

توضیح مطالب صفحه ۱۳۸ سطر ۹

مصنف وارد در مطلب دوم می شود و آن، جواب به استدلال مخالفین است

مخالفین در این باب، فقط همان مخالفین در باب مکان بودند ولی چون به مناسبت وارد در بحث خلا شدیم. مخالفینی هم پیدا کردیم که در باب خلا مخالف ما بودند. اگرچه حرف آنها هم در باب مکان بود و بُعد خالی را مکان قرار می دادند و از اینجا بحث خلا- پیش آمد. پس دو بحث و دو مخالف نداشتیم. فقط در باب مکان، مخالف داشتیم مصنف در اینجا حجج نافیان مکان را رسیدگی می کند و در صفحه ۱۴۵ سطر ۶ حجج اصحاب خلا را رسیدگی می کند.

حال وارد در جواب به حجج نافیان مکان می شویم. قائلین به مکان، حجج مختلفی داشتند. اولین دلیل آنها در صفحه ۱۱۱ سطر ۱۴ بیان شد.

خلاصه استدلال اول این بود:

مکان یا جوهر است یا عرض است و اگر جوهر است یا جسم است یا مجرد است. پس سه فرض پیدا می کند ۱- جوهر جسمانی باشد ۲- جوهر مجرد باشد ۳- عرض باشد.

ص: ۹۱۶

بیان شد که اگر جوهر جسمانی باشد خودش مکان لازم دارد و مکانش، چون جوهر جسمانی است مکان لازم دارد و هکذا تسلسل می شود. و اگر جوهر مجرد باشد معنی ندارد که جسمانی را در این جوهر مجرد که مکان است قرار بدهیم. اما اگر عرض باشد (مصنف هم همین را انتخاب می کند) قانون عرض این است که اگر بر معروضی، عارض شد ما بتوانیم از این عرض، اسمی برای معروض، مشتق کنیم مثلاً- بیاض بر جدار عارض می شود و ما از این عرض که بیاض است اسمی برای جدار مشتق می کنیم و جدار را ابیض می گوئیم. همیشه معروض، موسوم به اسمی می شود که از عرض مشتق شده است.

آیا در ما نحن فیه می توان چنین کاری کرد؟ یعنی اگر مکان، عرض است حتماً معروضی دارد شما باید از مکان، اسمی را برای آن معروض مشتق کنید و آن اسم عبارت از متمکن است. پس از مکان باید متمکن را مشتق کنید و بر معروض مکان، اطلاقش کنید در حالی که متمکن، بر معروض مکان، اطلاق نمی شود. بر آنچه که در مکان واقع می شود اطلاق می گردد نه آن که مکان بر او عارض می شود. شما باید اسم متمکن را که از مکان مشتق کردید بر معروض مکان عارض کنید نه اینکه بر مافی المکان عارض کنید. در حالی که شما بر مافی المکان، این اسم را اطلاق می کنید پس قانون عرض بودن در اینجا حفظ نشده است.

مصنف، جوهر جسمانی بودن مکان و جوهر مجرد بودن مکان را قبول نمی کند اما عرض بودنش را قبول می کند و مبنایش هم با عرض بودن سازگار است چون مکان را سطح می داند و سطح کم است و کم هم عارض است پس مکان چون سطح است باید عارض باشد.

مصنف در اینجا دو جواب بیان می کند.

جواب اول: این قانونی که شما گفتید قانون درستی است ولی در همه جا عمل نمی شود. اما چرا عمل نمی شود؟ چون آگاهی ما محدود است. همیشه ما باید از عرض برای معروض اسم، مشتق کنیم. اما گاهی می توانیم مشتق کنیم و گاهی نمی توانیم. گاهی الفاظی در اختیار ما هست و مشتق می کنیم اما گاهی الفاظی در اختیار ما نیست لذا مشتق نمی کنیم.

مثلاً- در مثال بیاض ما از عرض که بیاض است می توانیم بیض را مشتق کنیم و بر معروض این عرض که دیوار است حمل کنیم. اما در مکان نمی توانیم این کار را بکنیم چون لفظ نداریم، تا مشتق از آن درست کنیم. اینطور نیست که فقط در مکان اینگونه است بلکه در بسیاری از موارد، اینگونه است که ما برای معروض، اسمی را از عرض، مشتق نکردیم با اینکه می شد مشتق کنیم. در ما نحن فیه اینگونه است که از مکان، نتوانستیم اسمی برای معروضش بدست بیاوریم. اسم را گرفتیم ولی بر ما فی المکان اطلاق کردیم نه اینکه بر معروض مکان، اطلاق کنیم. آن که می توانست از مکان مشتق شود و بر معروض مکان، عارض شود را نیافتیم. و اگر فقط در باب مکان بود می گفتیم که مکان عرض نیست اما در جاهای دیگری هم وجود دارد که عرض بودنشان تمام است اما با وجود این نتوانستیم مشتقی را از این عرض برای معروض بدست بیاوریم لذا در ما نحن فیه هم مانند موارد دیگر است.

مصنف جواب دیگری می دهد آنجا که عرض، مصدر باشد یا مصدر داشته باشد ما می توانیم از آن، مشتقی بگیریم و آن مشتق را بر معروض، اطلاق کنیم. اما مکان که مصدر نیست و از آن، مصدر هم مشتق نمی شود پس نباید توقع داشته باشیم که از مکان، اسمی اشتقاق پیدا کند که آن اسم بر معروض اطلاق شود. این قاعده ای که شما گفتید و ما هم قبول کردیم در همه جا نیست. قاعده ای است که در موردی اجرا می شود که عارض، یا مصدر است یا مصدر دارد. و مکان نه مصدر است و نه مصدر دارد پس مندرج در تحت این قاعده نیست و لازم نیست این قاعده را در آن ثابت کنیم.

ص: ۹۱۸

(و اما حجج نفاء المكان فالحججه الاولى يقال عليها)

حجت اولی بر علیه آنها گفته می شود.

(ان المكان عرض و يجوز ان يُشتق منه الاسم لما هو عرض فيه)

مراد از (ما) در (لما هو عرض) معروض است و ضمیر (هو) به مکان برمی گردد.

جایز است که از این مکان، مشتق کنیم اسم برای معروضی که این مکان، عرضی در این معروض است.

(لکنه لم یشتق)

لکن شان این است که این چیزی که جایز است، مشتق نشده و واقع نشده. یعنی جواز هست ولی وقوع نیست اما چرا واقع نشده؟ (لانه لم یوقف)

(لانه لم یوقف علیه بالتعارف)

چون به صورت عرفی، بر آن اطلاع حاصل نشده.

(لم یوقف) یعنی اطلاع حاصل نشده. (علیه) ضمیر آن به معروض یا به اسم برمی گردد.

(بالتعارف) یعنی اسمی که شناخته نشده است. مراد مصنف این است که اسم باید در لغت آمده باشد و این اسم، در لغت و عرف نیامده و متعارف نیست. ممکن است شما چیزی بسازی و بگویی (صاحب المكان و معروض المكان) ولی این اسم، شناخته شده نیست بلکه جعلی و ساختگی است.

(و مثل هذا کثیر)

ممکن است بگویی که چرا از اینجا (که نبود مشتق است) منتقل نمی شوی که مکان، عرض نیست چون قانون عرض بودن در اینجا اجرا نشده تا نتیجه بگیری که مکان، عرض نیست. چرا می گویی که نتوانستند قانون را اجرا کنند لذا عمل نشد. چرا اینطور می گویند که عرض بودن را قبول می کنید و قانون را مخدوش می کنید. این طور بگویند که قانون به جای خودش باقی است و عرض بودن مکان، مخدوش است. جواب می دهد که مثل این زیاد است و تنها در اینجا نیست بلکه مواردی داریم که عرض بودنشان حتمی است و مفروغ عنه است. از آنها هم نتوانستیم برای معروض اسمی مشتق کنیم. پس معلوم می شود که لازم نیست که ما بتوانیم. در ما نحن فیه اشتقاق، جایز است ولی واقع نشده است.



Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۳۷ سطر ۱۰

موضوع: ادامه رد دلیل اول قائلین به نفی مکان

و رد دلیل دوم قائلین به نفی مکان

اولین دلیلی که ناقلین مکان بر مدعای خود اقامه کردند این بود که مکان، یا جوهر است یا عرض است و جوهر یا عقلی است یا جسمی است. پس مکان یا جوهر جسمی یا جوهر عقلی یا عرض است. جوهر بودن آن را باطل کردند. اما عرض بودن را به این صورت باطل می کنند که اگر عرض باشد باید برای معروضش از این عرض، بتوانیم اسمی مشتق کنیم یعنی باید از مکان که عرض است بتوانیم اسمی برای معروض مشتق کنیم و به معروض، متمکن بگوییم در حالی که به معروض، متمکن نمی گوییم بلکه به آنچه که در مکان است متمکن می گوییم. معروض مکان، جسم نیست که نهایت آن جسم را ما مکان قرار دهیم و چیزی را در این نهایت، واقع سازیم.

پس سه امر است ۱\_ جسمی که محیط است ۲\_ نهایت این جسم که نهایتش، محیط است ۳\_ جسم محاط که در این محیط واقع شده است.

آن سطحی که نهایت محیط است مکان می باشد و عارض بر جسم محیط است چون هر سطحی عارض بر خودش است. و جسم محیط معروض می شود و عارض هم، نهایت آن می شود. ما باید (اگر آن عارض که سطح است مکان باشد) برای معروض که همان جسم محیط است بتوانیم مشتقی از مکان بیاوریم و معروض را متمکن بگوییم یعنی جسم محیط را متمکن بگوییم در حالی که جسم محاط را متمکن می گوییم پس قانون عرض بودن در اینجا صادق نیست لذا نمی توان نهایت جسم محیط را مکان برای جسم محاط قرار داد.

ص: ۹۲۰

وقتی مکان نه جوهر عقلانی و نه جوهر جسمانی و نه عرض باشد پس مکان نداریم.

این اولین دلیل بود که نافیان مکان آوردند.

جواب اول: می توان از عرض برای معروض، اسمی را مشتق کرد ولی چون این اسم را (اگرچه جایز است ولی متعارف نیست) نداریم. و در جاهای زیادی اتفاق افتاده که اسمی از عرض برای معروض مشتق نشده است.

جواب دوم: اگر بر فرض لازم باشد که از عرض برای معروض، اسمی مشتق کنیم چرا اسم مشتق را همان متمکن می گیرید که اطلاق بر معروض نمی شود. بلکه اسم دیگری را مشتق کنید چون واضح است که لفظ متمکن، بر جسم محیط اطلاق نمی

شود. اما چرا می‌گوییم این لفظ متمکن را مشتق نکنید؟ چون معنای این لفظ با معروض موافقت ندارد بلکه با جسم محاط موافقت دارد.

(تممكن) یعنی (صاحب المكان) نه به معنای اینکه (معروض المكان) باشد.

(تممكن) یعنی (كون الشی فی المكان) نه به معنای این که (كون الشی ذا عرض هو المكان) باشد. زیرا این (كون الشی فی المكان) صفت محاط است یعنی شیئی است که در مكان است یعنی به كون آن شی در مكان، تممكن گفته می‌شود. و خود آن شیء متممكن در مكان است.

(كون الشی ذا عرض هو المكان) صفت برای جسم محیط است. تممكن به معنای این كون نیست پس نمی‌توان تممكن یا متممكن را از مكان مشتق کنید و اسم برای معروض قرار دهید این در واقع اسم برای محاط است و اسم برای معروض (جسم محیط) نیست.

ص: ۹۲۱

(و اذا اشتق فلا- يجب ان يكون ذلك الاسم هو لفظ المتمكن فان المتمكن مشتق من التمكن و ليس التمكن هو كون الشئ ذا عرض هو مكان لشيء)

حال که بنا شد از عارض برای معروض اسمی مشتق کنیم واجب نیست. کلمه (فلا يجب) به معنای (واجب نیست) نمی آید تا مفهوم گرفته شود که پس جایز است بلکه به معنای این است که جایز هم نیست که لفظ متمکن را اطلاق بر معروض مکان کنید لذا «لا يجب» به معنای «نباید» است.

ترجمه: وقتی که مشتق کردید نباید آن اسم را لفظ متمکن قرار دهید زیرا متمکن، مشتق از تمکن است و تمکن چیزی نیست که وصف برای معروض قرار بگیرد. بلکه وصف برای جسم محاط قرار می گیرد.

(و ليس التمكن) تمکن به معنای این نیست که شیئی داری عرض است که آن عرض، مکان برای شی باشد. جسم محیط دارای عرضی است که آن عرض، سطحش است و ما از آن سطح، تعبیر می کنیم که مکان برای چیزی (محاط) است. تمکن به این معنی نیست که این جسم محیط دارای چنین عرضی است. (یعنی اینگونه نیست که تمکن به این معنی باشد که دارای عرضی باشد که آن عرض مکان برای شی است. بلکه تمکن به معنای (كون الشئ في مكان) است. نه به معنای (كون الشئ ذا عرض هو مكان) باشد. یعنی تمکن، وصفی برای محاط است نه اینکه وصف برای محیط باشد.

(و يجوز ان يكون في الشئ عرض)

از اینجا اشکال و جوابی را مطرح می کند. گویا کسی اشکال می کند و آن اشکال این است که مبدا اشتقاق که گرفتید در جسم محیط است نه در جسم محاط. مراد از مبدا اشتقاق در ما نحن فيه، مکان است یعنی مکان، سطح جسم محیط است و عارض بر جسم محیط است مبدا اشتقاق در جسم محیط است و در جسم محاط مبدا اشتقاق نیست. بله این جسم محاط در مبدا اشتقاق واقع شده ولی خودش صاحب مبدا اشتقاق نیست.

یعنی شما از مبدا اشتقاق، کلمه ای را مشتق کردید اما نه برای محیطی که صاحب مبدا اشتقاق است بلکه برای محاطی که مبدا اشتقاق در آن نیست قرار دادید یعنی اسم را از چیزی که صاحب مبدا اشتقاق است برای غیر صاحب مبدا اشتقاق انتزاع می کنید و این، امکان ندارد و غلط است.

مصنف جواب می دهد که این کار زیاد واقع شده و نمونه دارد. مثلاً ولادت، مبدا اشتقاق است که در پدر است و در پسر نیست. یعنی ولادت، صفتی است که به پدر قائم است نه به پسر، پسر حاصل آن صفت است نه اینکه دارای آن صفت باشد. ولی در عین حال به پسر، مولود می گوئیم و مشتق می کنیم. البته به پدر هم والد می گوئیم و برای آن هم مشتق می آوریم و برای پدر که دارای صفت ولادت است مشتقی را که والد است می آوریم و این اشکالی ندارد. اما برای پسر که صفت ولادت به او قائم نیست «مولود» را مشتق می کنیم.

همچنین علم در عالم است و در معلوم، علم وجود ندارد مثلاً من به این کتاب عالم هستم. کسی نمی گوید که این کتاب به من علم دارد بلکه من به این کتاب علم دارم یعنی علم، برای عالم است نه معلوم، اما در عین حال از این علم هم برای عالم اسمی مشتق می کنیم به نام «عالم» و هم برای معلوم، اسمی مشتق می کنیم به نام «معلوم» این مبدا اشتقاق، در عالم است و در معلوم نیست و اما اسم را مشتق می کنیم برای آن معلومی که مبدا اشتقاق را ندارد و اسم را مشتق می کنیم برای آن مولودی که مبدا اشتقاق را ندارد. در ما نحن فیه هم «متمکن» را از مکان مشتق می کنیم که برای موجودی (محاطی) که این مبدا اشتقاق را ندارد. و در ذاتش نیست. پس اشکال ندارد که اسم را مشتق کنیم برای غیر صاحب مبدا اشتقاق.

ترجمه: ممکن است که در شی (مراد از شی در ما نحن فیه، جسم محیط است) عرضی باشد.

(و یشقق منه الاسم لغيره كالولاده فهی فی الوالد و العلم فهو فی العالم)

و از این عَرَض اسمی مشتق شود برای غیر این جسم محیط (یعنی برای جسم محاط است) مثل ولادت که در والد است ولی مولود را (که صاحب ولادت نیست) از آن ولادت مشتق می کنیم و بر ولدی که صاحب ولادت نیست حمل می کنیم. و مانند علم که علم در عالم است و در معلوم نیست.

(و یشقق منه للمعلوم الاسم و لیس العلم فیه)

ترجمه: از این علم برای معلوم، اسم مشتق می شود در حالی که علم در معلوم نیست.

(فیجوز ان یشقق من المكان اسم المتمکن و لا یکون المكان فیه بل هو فی المكان)

پس در ما نحن فیه هم جایز است که از مکان، اسم متمکن، مشتق شود در حالی که مکان در این متمکن نیست. مکان که مبدا اشتقاق است در این متمکن (یعنی در جسم محاط) است. بلکه این جسمی که برای آن اسمی از مکان مشتق کردیم در مکان است نه اینکه مکان در او است.

(و لکن کون الجسم محیطا بجسم آخر حتی یکون سطحه الباطن مکانا هو معقول)

در اینجا مصنف، همان جواب اولی را که دیروز خواندیم توضیح می دهد ولی به بیان دیگر می گوید.

مصنف می فرماید (کون الجسم محیطا بجسم اخر) این عبارت را تصور کنید معنایش این است که نهایت جسم اول، محیط به جسم دیگر است. یعنی اگر جسمی به جسمی محیط است تمام آن جسم که محیط نیست، نهایت آن محیط است. البته همه جسم محیط است ولی نهایتش علاوه بر محیط بودن، ملاقی هم هست. اما آن که بلاواسطه محیط است همان سطح است و بقیه قسمتهای جسم، مع الفاصله و مع الواسطه محیط هستند. اما آن سطح، بلاواسطه و بلافاصله محیط است.

پس وقتی می‌گوییم جسمی به جسمی احاطه کرده یا به عبارت دقیق‌تر می‌گوییم نهایت جسمی احاطه به نهایت جسمی کرده است این یک معنای معقولی است و می‌توان آن را تصور کرد چون معنای معقولی است لذا می‌توان به کمک عقل خودمان از آن مشتق را هم بدست بیاوریم. چون معقول است و وقتی معقول است یعنی متصور است و لذا قابل است که از آن، مشتق بگیریم. بله معنایی را تصور نمی‌کند لذا از آن هم نمی‌تواند مشتق کند اما اگر چیزی معقول شد قابلیت است که از آن مشتقی بدست بیاوریم. این معنی، معقول است یعنی احاطه جسمی به جسم دیگر، یا احاطه سطحی به جسم دیگر یا احاطه سطحی به سطح دیگر، چون این سطوح به یکدیگر احاطه می‌کنند. اگر بخواهیم دقیق‌تر حرف بزنیم می‌گوییم سطح محیط به سطح محاط احاطه کرده و اگر مقداری تسامح کنیم می‌گوییم سطح محیط به محاط احاطه کرده و اگر بیشتر بخواهیم مسامحه کنیم می‌گوییم جسم محیط به جسم محاط احاطه کرده. همه این تعابیر صحیح است چون بعضی احاطه‌ها بی‌واسطه است و بعضی احاطه‌ها با واسطه است و بعضی احاطه‌ها بدون ملاقات است و بعضی احاطه‌ها با ملاقات است اینها مهم نیست. آنچه مهم است این است که ما وقتی می‌گوییم جسمی به جسم دیگر محیط است معنای معقولی را بیان می‌کنیم چون معنی معقول است و متصور است می‌توان از آن مشتق گرفت اما این مشتق ریختن مشروط به این است که آن چیزی که این مشتق را برای آن میریزیم و این مشتق را اسم قرار می‌دهیم آن مبدا اشتقاق را به صورت مبدا داشته باشیم. یعنی صیغه مصدر بر آن اطلاق می‌شود و ما مشتق را از آن مصدر بدست بیاوریم و بر این شی که صاحب مصدر مبدا است اطلاق کنیم ولی مکان، مصدر نیست لذا نیاز نیست از آن، تعبیر به اسم مشتق ببریم. (آنچه که ما برای آن اطلاق اسم مشتق می‌کنیم در صورتی است که مشتق منه مصدر باشد به نحوی بتوانیم به مصدر برگردانیم.

حال از آن مصدر، اسمی را مشتق می‌کنیم و این اسم را روی صاحب مبدا قرار می‌دهیم. در ما نحن فیه، مکان مصدر نیست پس انتظار اینکه ما از مکان مشتقی را بدست بیاوریم و آن مشتق را بر معروض مکان وارد کنیم این انتظار نیست چون در جایی لازم است که این اشتقاق را بیاوریم که مبدا اشتقاق، مصدر می‌شود و در اینجا مبدا اشتقاق مکان است.

مبدا نیست پس ضرورتی ندارد که مشتق را از این مکان بدست بیاوریم و بر معروض اطلاق کنیم.

ترجمه: این (کون الجسم محیطا بجسم آخر) یک معنای معقول است.

معنای (کون الجسم محیطا بجسم آخر) این است (یکون سطحه الباطن مکانا له) ضمیر در (سطحه) به جسم اول برمی‌گردد در ضمیر در (له) به جسم آخر برمی‌گردد.

عبارت اینگونه معنی می‌شود تا سطح باطنی آن جسم محیط، مکان برای جسم دیگر باشد.

(و یجوز ان یشق منه اسم لذلك المحيط)

می‌توانیم از این معنای معقول، اسمی را برای محیط، مشتق کنیم (البته اسم برای محاط مشتق شده است چون لفظ متمکن برای محاط مشتق شده که در این بحثی نداریم. بحث در این است که برای محیط هم آیا می‌توانیم لفظی مشتق کنیم یا نه)

(لو كان اشتق له منه مصدر و المكان ليس بمصدر)

اگر برای محیط از آن معنای معقول، مصدری مشتق شده باشد (در این صورت می‌توان از آن مصدر، لفظی و اسمی را برای محیط مشتق کنیم) در حالی که مکان، مصدر نیست.

(فلم يتفق ان يشتق منه على هذه الجبهه مصدر)

بعضی نسخ (و لم يتفق) است.

ترجمه: مکان، مصدر نیست پس نمی توان از مکان، به این جهت، مصدر مشتق کرد، (علی هذه الجبهه) یعنی به این جهت که سطح، مکان است نمی توان از این مکان، مصدری (یعنی تمکن) را مشتق کرد. از مکان نمی توان تمکن را مشتق کرد و این تمکن را وصف برای معروض قرار داد.

(فلیس یجب من هذا ان لا یکون المکان عرضا)

(من هذا) یعنی از اینکه نتوانستیم اسمی مشتق کنیم لازم نمی آید که مکان، عرض نباشد چنانچه مستدل گفت. چون مستدل می گفت الان که نمی توانید اسمی را مشتق کنید پس مکان عرض نیست. ما جواب دادیم که از عدم توانایی بر اشتقاق اسم، نتیجه نمی گیریم که مکان عرض نیست. زیرا می توان گفت مکان، عرض است و در عین حال به خاطر نبود این شرطی که گفتیم نتوانستیم مشتقی را از آن بگیریم.

توضیح صفحه ۱۳۸ سطر ۱۷

ردّ دلیل دوم نافین مکان

دومین استدلالی که نافین مکان برای نفی مکان اقامه کرده بودند این بود که مکان یا جسم است یا جسم نیست؟ امر را دائر بین متناقضین کردند و فرض سومی نیست.

اگر جسم باشد، چون جسمی در آن وارد می شود لازم می آید که جسمی در جسم داخل شود و این، تداخل اجسام است و محال است. پس مکان نمی تواند جسم باشد. و اگر جسم نباشد با قاعده ای که می گوید مکان مساوی با متمکن است سازگاری ندارد. اگر مکان با متمکن مساوی است با توجه به اینکه متمکن، جسم است مکان هم که مساوی با متمکن است باید جسم باشد. پس فرض دوم هم صحیح نیست.

ص: ۹۲۷



جواب: ما فرضی را انتخاب می کنیم که مکان، جسم نیست و اینطور بیان می کنیم که مکان، سطح است و سطح، جسم نیست. فقط اشکال شما باقی می ماند که اگر جسم نیست آن قاعده ای که می گوید مکان با متمکن مساوی است چگونه توجیه می شود؟ این را اینگونه جواب می دهیم که مراد از تساوی، تساوی در حقیقت نیست. نمی خواهد بگوید که اگر حقیقت متمکن، جسم بود پس حقیقت مکان هم جسم است. بلکه مرادش از تساوی، تساوی در اندازه است یعنی مکان به اندازه جسم متمکن است به طوری که جسم دیگری در مکان این متمکن جا نمی گیرد فقط خود همین جسم که متمکن است در این مکان، جا می گیرد. به تعبیر دیگر که مصنف اینگونه فرموده اینکه وقتی می گوئیم مکان مساوی با متمکن است منظورمان این است که مکان، مخصوص متمکن است و چیز دیگری را در آنجا راه نمی دهد و مکان، اختصاص به این متمکن دارد و جسم دیگری را راه نمی دهد تا این مکان، مکان برای جسم دیگر هم باشد. پس می توان گفت مکان، جسم نیست ولی متمکن جسم است و در عین حال به قاعده ای که می گوید مکان مساوی با متمکن است وفادار بمانیم.

توضیح عبارت

(و اما التشکیک الثانی)

اما تشکیک دوم که در صفحه ۱۱۲ سطر ۶ مطرح شد (و ایضا فان المکان لا یخلو ...)

(فالجواب عنه ان المکان لیس بجسم و لا مطابقا للجسم بل محیطا به)

مکان جسم نیست و مطابق با جسم هم نیست. در استدلال، (مطابقا للجسم) ذکر نشد بلکه در استدلال آمده بود (فان المکان لا یخلو اما ان یكون جسما و اما ان یكون غیر جسم).

ص: ۹۲۸

مراد از (مطابقاً للجسم) چیست؟ ما می‌گوییم مکان مساوی با متمکن است و چون متمکن، جسم است پس مکان مساوی با جسم است. ولی مطابق با جسم نیست. پس مراد از (مطابق)، مساوی نیست.

مطابق للجسم بودن، در عرضی که طول در جسم می‌کند وجود دارد مثل بیاض، حلول در تمام جسم می‌کند که این، مطابق با جسم می‌شود. اما بیاضی در روی جسم می‌آید که این بیاض، مطابق با جسم نیست بلکه مطابق با سطح جسم است. مکان عبارت از سطح آن جسم محیط است. و این، انتهای آن جسم محیط است نه خود جسم محیط و نه مطابق به جسم محیط است. یعنی در تمام جسم محیط نفوذ نکرده تا مطابق با جسم محیط شود بلکه فقط لایه‌ی بیرونی این جسم را تشکیل داده بله این سطح هم محیط به جسم و هم ملاقی به جسم است. لذا مصنف تعبیر به (بل محیطاً به) می‌کند و این عبارت را خود مصنف توضیح می‌دهد.

(بمعنی انه منطبق علی نهایته انطباقاً اولیا)

این عبارت، توضیح (بل محیطاً به) است. به این معنی که مکان، منطبق بر نهایت جسم است اما انطباق اولی و بلافاصله و بلاواسطه است. چون ما ممکن است که خود جسم را هم مکان بگیریم اما مسامحه کردیم بواسطه‌ی اینکه نهایتش مکان است گفتیم خودش مکان است. خود متمکن، انطباق بر جسم ندارد مگر با واسطه انطباقش بر سطح. این متمکن با سطح محیط، انطباق دارد و بواسطه انطباق با سطح محیط، با خود محیط هم مرتبط است و تسامحاً با محیط، ارتباط دارد. پس روشن شد که مکان جسم نسبت حال اشکالی که بر صورت دوم (مکان جسم نیست) وارد است وارد می‌شود که شما گفتید مکان مساوی جسم است اما الان می‌گویید مکان، جسم نیست. حال با این عبارت (قولنا ان المكان...) جواب می‌دهد.

(و قولنا ان المكان مساو للمتمكن قول مجازی)

و قول ما که می گوئیم مکان مساوی با متمکن است قول مجازی است. قول مجازی است یعنی ظاهرش را اراده نکردیم. از (مساو)، اراده (مخصوص) کردیم یعنی (ان المكان مساو للمتمکن) به معنای (ان المكان مخصوص للمتمکن) است یعنی چیز دیگری به جز متمکن را نمی توان جا داد. این جا، جای مخصوص برای متمکن است.

(ارید به کون المكان مخصوصا بالمتمکن)

از این قول ما (ان المكان مساو للمتمکن) این را اراده کردیم که مکان، مخصوص به متمکن است

(فیخیل انه مساو له بالحقیقه)

خیال می شود از این کلام ما، که مکان در حقیقتش مساوی با متمکن است. یعنی اگر حقیقت یکی جسم است باید حقیقت دیگری هم جسم باشد.

(و لیس كذلك)

اینچنین نیست که واقعاً مکان با متمکن، در حقیقت مساوی باشند.

(بل مساو لنهایته بالحقیقه)

بلکه مکان، حقیقتاً با نهایت مکان مساوی است. مراد از (بالحقیقه) این نیست که در صورت نوعیه مساوی اند بلکه مراد این است که به لحاظ اندازه مساوی اند و این تساوی را حقیقتاً دارند و مجازاً مساوی نیستند. یعنی تسامح نکردیم و واقعاً این مکان، جا برای متمکن دارد و ذره ای اضافه ندارد که جسم دیگر به جای آن بیاید

ترجمه: بلکه مساوی با نهایت آن جسم است و مساوی با خود متمکن نیست. و مراد از نهایت جسم، نهایت متمکن است. و تساوی هم، تساوی حقیقی است و تساوی تسامحی نیست.

(و هو مخصوص به بالحقیقه)

و مکان، مخصوص به متمکن است بالحقیقه. توضیح (مخصوص) را با عبارت (اذ لا يجوز...) می دهد.

(اذ لا يجوز ان يكون في باطن النهايه الحاويه جسم غير الجسم الذي يساوي نهايته الظاهره تلك النهايه)

(نهایت حاویه) برای جسم محیط یا جسم حاویه است. (نهایت ظاهره) برای جسم محاط است چون باطن محیط، ظاهر محاط را احاطه کرده است لذا درباره محاط، تعبیر به نهایت ظاهره می کند.

نهایت باطنه محیط با نهایت ظاهره محاط، چنان تماس دارند که جا برای غیر نمی گذارند. به جای (نهایت باطنه) تعبیر به (حاویه) کرده.

ترجمه: زیرا جایز نیست که در باطن نهایت حاویه، جسمی واقع شود غیر از جسمی که نهایت ظاهره اش مساوی با آن نهایت حاویه است. یعنی غیر از این جسم، جسم دیگری نمی تواند بیاید. (غیر الجسم) صفت برای (جسم) است.

(و اذا لم يكن ما قيل من مطابقه المكان و مساواته للمتمكن واجبا تسليمه و لا اوليا بينا بنفسه لايحتاج ان يدل عليه لم يكن التشكيك لازما)

(واجبا تسليمه) خبر برای (لم يكن) است

(لا يحتاج ان يدل عليه) صفت برای (اوليا بينا بنفسه) است.

(لم يكن التشكيك) جواب برای (اذا لم يكن) است.

تا اینجا معلوم شد که مساوات مکان با متمکن یا مطابقت مکان با متمکن، به معنای این نیست که حقیقت این دو یکی است یعنی اگر متمکن، جسم است پس مکان هم جسم است تا این را ایراد بر قول ما بگیرید که گفتیم مکان، جسم نیست. لذا با این توضیحی که دادیم، تشکیک دوم از بین رفت.

ترجمه: اگر آنچه که گفته شد (آنچه که گفته شد عبارتست از اینکه مکان مطابق با متمکن و مساوی با متمکن است. مصنف کلمه مساوات را عطف بر کلمه مطابق گرفته تا بفهماند که مراد ما از مطابقت، همان مساوات است). تسلیمش واجب نباشد (یعنی دلیلی برای این گفته نداشته باشیم) و مطلب اولی و بین بنفسه که احتیاج ندارد دلیلی بر آن اقامه شود. در این صورت، تشکیک دومی که شما گفتید بر ما لازم نمی آید و نیاز به جواب ندارد. زیرا که شما قاعده ی گفته شده را اینگونه بیان می کنید که مطابقت مکان با متمکن در حقیقت است در حالی که آنها این را نگفتند.

## رد دلیل سوم نافین مکان / دلایل نافین مکان ۹۲/۰۲/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۳۹ سطر ۴

موضوع: رد دلیل سوم نافین مکان/ دلایل نافین مکان

نکته مربوط به جلسه قبل: در صفحه ۱۳۹ سطر ۳ عبارت (لا اولیا بینا بنفسه لا یحتاج ان یدل علیه) بود که (لا یحتاج) صفت برای (بینا بنفسه) است ولی (لا- یحتاج) نفی است و (بینا بنفسه) هم نفی است زیرا (لا) در ابتدای جمله آمده و نفی در نفی، مثبت می شود و معنای عبارت این می شود: اینچنین نیست که اولی باشد و محتاج به دلیل نباشد بلکه غیر اولی است و محتاج به دلیل است. به عبارت دیگر اینچنین نیست که اولی باشد و غیر محتاج به دلیل باشد بلکه اولی نیست و محتاج به دلیل است.

دلیل سوم نافین مکان: چون جسم، منتقل می شود یعنی از مکان به مکان دیگری می رود پس باید مکان داشته باشد. علت قائل شدن به مکان انتقال جسم است و به تعبیر مستدل، علت، این بود که جسم از منتقل عنه دور می شود و به منتقل الیه نزدیک می شود. این دوری از مبدا و نزدیکی به مبدا (که اسم آن را انتقال می گذاریم) دلیل بر وجود مکان شده است. پس متحرک، احتیاج به وجود مکان دارد زیرا که نیاز به انتقال دارد. حال اگر جسم به خاطر منتقل شدن احتیاج به مکان دارد پس سطح و خط و نقطه به تبع جسم منتقل می شوند پس باید آنها هم مکان داشته باشند مشکل در نقطه است که چون گفته شده مکان هر شی به اندازه خود شی است و چیز دیگری در آن قرار نمی گیرد پس مکان نقطه باید نقطه باشد حال بحث می شود که کدام یک از این دو نقطه، مکان دیگری است چرا یکی را مکان و یکی را متمکن قرار می دهید. بلکه این را بر عکس کنید و بگویید اگر از این طرف شروع کنیم این نقطه، مکان است و آن نقطه، متمکن است و اگر از آن طرف شروع کنیم آن نقطه، مکان است و این نقطه، متمکن است. یعنی جای مکان و متمکن عوض می شود در حالی که خود شما که قائل به مکان هستید هیچ وقت مکان را با متمکن عوض نمی کنید. در حالی که در نقطه باید عوض کنید. پس قانون مکان، در نقطه رعایت نمی شود پس در نقطه نباید مکان قائل شد. و اگر برای نقطه نباید مکان قائل شد انتقال را نباید سبب وجود مکان قرار داد لذا نمی توان گفت انتقال دلیل بر وجود مکان است.

ص: ۹۳۲

جواب مصنف از دلیل سوم: حرکت یا انتقال، دو قسم است ۱- انتقال بالذات ۲- انتقال لا بالذات (مع الواسطه)

انتقال بالذات: یعنی انتقال خود متحرک، مثلاً فرض کنید که جسمی حرکت می کند در این صورت، خود جسم منتقل می شود.

انتقال لا بالذات: یعنی انتقال تبعی مثال وقتی جسم حرکت می کند سطح هم که انتهای جسم است حرکت می کند. خط هم که انتهای سطح است حرکت می کند. نقطه هم که انتهای خط است حرکت می کند.

در جایی که انتقال، بالواسطه باشد سبب این انتقال، بالذات است به عبارت دیگر در جایی که منتقلی به تبع منتقل دیگر، انتقال پیدا می کند آن منتقلی که سبب است منتقل بالذات است و به عبارت سوم آن که ملزوم است منتقل بالذات است و لازم که حرکتش تبعی است منتقل بالذات نیست.

مصنف می فرماید ما هر انتقالی را کاشف از وجود مکان قرار نمی دهیم به عبارت دیگر نمی گوییم هر منتقلی مکان می خواهد به بیان دیگر می گوییم منتقلی که انتقالش بالذات باشد مکان می خواهد. حرکت جسم (یا انتقال جسم) بالذات است پس جسم، مکان می خواهد اما حرکت خط، سطح و نقطه بالذات نیست بلکه به واسطه جسم است و چون انتقالشان بالذات نیست لذا نیاز به مکان ندارند و وقتی که نقطه مکان ندارد اشکال سوم وارد نمی شود.

توضیح عبارت

(و اما التشکیک الثالث)

تشکیک سوم در صفحه ۱۱۲ سطر ۹ آمده بود.

(فانما كان يلزم لو قلنا ان كل انتقال كيف كان بالذات او بالعرض يوجب ان يثبت المكان)

ص: ۹۳۳

(بالذات او بالعرض) توضیح برای (کیف کان) است.

این شك ثالث لازم می آید اگر بگوییم هر انتقالی (چه بالذات چه بالعرض) موجب می شود که مکان، ثابت شود.

(و نحن لا نقول ذلك)

ما نمی گوییم که هر انتقالی کیف کان، مثبت مکان باشد بلکه ما انتقال بالذات را مثبت مکان می دانیم. و انتقال بالذات برای جسم است پس جسم مکان می خواهد و سطح و خط و نقطه انتقال بالذات ندارند پس مکان نمی خواهند.

(بل نقول ان انتقال الشی بالذات و هو ان يفارق كل ما يحصره و يحيط به مفارقة عن ذاته لا بسبب ملزوم هو مفارق بذاته و هو الذي يجب ان يكون مثبتا للمكان)

نسخه صحیح (هو الذی) است که بدون او باید باشد تا خبر برای (ان انتقال) باشد. کلمه (بالذات) قید برای (انتقال) است.

جمله (هو ان يفارق ... مفارق بذاته) جمله معترضه است که توضیح انتقال بالذات را می دهد. ضمیر در (يفارق) به (الشی) بر می گردد.

(كل ما يحصره و يحيط به) کلمه (كل) منصوب بنزع خافض است و مفعول مع الواسطه برای (يفارق) است یعنی دراصل اینگونه بوده (يفارق عن كل ما يحصره). ضمیر فاعلی هر دو فعل به «ما» بر می گردد و ضمیر مفعولی هر دو فعل به (الشی) بر می گردد.

(مفارقة) مفعول مطلق نوعی است.

انتقال بالذاتِ شی، چیزی است که واجب است مثبت مکان باشد ولی انتقال بالعرض، مثبت مکان نیست.

(مفارقة عن ذاته) چه نوع مفارقتی می‌کند؟ مفارقت باید عن ذاته باشد نه مفارقت به سبب باشد. کلمه (عن ذاته) به معنای (بذاته) است و (عن) متعدی کننده (مفارقة) نیست یعنی نمی‌گویید مفارقت از ذات خودش کند چون شی از ذات خودش مفارقت نمی‌کند. قبلاً گفت مفارقت از حاصر و محیطش کند.

(لا سبب ملزوم هو مفارق بذاته) نه اینکه مفارقت، به وسیله سبب و ملزوم انجام شده باشد. یعنی نه اینکه انتقال شی به وسیله سببی باشد که آن سبب ذاتاً مفارقت کرده و آن سبب که ذاتاً مفارقت کرد مکان می‌خواهد اما آنچه بالذات حرکت نمی‌کند مکان نمی‌خواهد.

مفارقت بالذات را معنی کرد که شی بذاته از حاصرش و از محیطش حرکت کند و مفارقت کند اما این مفارقت بذاته باشد نه به وسیله سببی باشد که آن سبب، مفارقت بذاته دارد بلکه خود همین شی باید مفارقت بذاته داشته باشد تا صدق کند که مکان را لازم دارید.

ضمیر در (ملزوم) به سبب بر می‌گردد و ضمیر (هو) به سببی که ملزوم است بر می‌گردد.

البته، می‌توان بسبب ملزوم که به صورت اضافه خواند که اضافه اش بیانیه می‌شود.

(هو الذی یحبب ان یکون مثبتاً لمکان) همین انتقال بالذات واجب است که مثبت مکان باشد. مصنف ضمیر فعل (هو) آورده تا حصر را افاده کند یعنی فقط انتقال بالذات است که مثبت مکان است نه انتقال بالعرض.

(و اما السطح و الخط و النقطه فانها تلزم ما هی معه من الجسم و لا تفارقه البته)



ضمیر (هی) به خط و سطح و نقطه بر می گردد. ضمیر (معه) به جسم بر می گردد.

(من الجسم) بیان از «ما» است.

ترجمه: اما سطح و خط نقطه لازمند جسمی را که این سه تا با آن جسم اند و مفارقت از جسم نمی کند نه بالذات نه بالعرض و چون مفارقت نمی کند پس جسم، مکان اینها نیست.

(لکن الجسم قد يفارق لكل ما معه و عنده و کل ما يطيف به)

(کل ما معه) منصوب به نزع خافض است.

گفتیم که این سطح و خط و نقطه که با جسم اند مفارقت بالذات نمی کنند حال می گوید لکن جسم مفارقت می کند پس جسم مکان دارد و هر چه را که همراه جسم و نزد جسم است مفارقت می کند مثل کتابی را کنار میز گذاشتیم و این کتاب را حرکت می دهیم و این کتاب نه تنها از مکان خودش مفارقت می کند بلکه از آن میز که با او بود نیز مفارقت می کند پس از «ما معه» مفارقت می کند و از «ما عنده» یعنی چیزی که نزدیک این کتاب بود مفارقت می کند.

ترجمه: لکن جسم، گاهی مفارقت می کند (کلمه «قد» آورد چون گاهی جسم در مکان خودش ساکن است و حرکت نمی کند) از هر چه همراهش است و از هر چه نزد او است و از هر سطحی که به جسم احاطه دارد مفارقت می کند.

(فلیزم ان یکون الخط قد فارق حضا و السطح سطحا)

وقتی جسم، مفارقت کرد بالتبع و بالعرض لازم می آید که خط و سطح و نقطه هم مفارقت کند که مفارقت آنها، مفارقتی است که لازمه مفارقتِ بالذات جسم است.

(فلو كان الخط و السطح و النقطه مما يجوز ان تفرق بذاتها و تتحرك بنفسها لكان الحكم ما قيل)

پس معلوم شد که خط و سطح و نقطه، بالذات حرکت ندارند. حال مصنف می فرماید اگر خط و نقطه و سطح، چیزی بودند که توانستند مفارقت بذاتها داشته باشند و حرکت بنفسها کند همان بود که از جانب مستدل و مشکک گفته شد و اشکال مستشکل وارد می شود که باید نقطه مکان داشته باشد و اگر نقطه مکان داشته باشد، امر نسبی می شود یعنی از این طرف لحاظ کنیم این نقطه مکان است و اگر از آن طرف لحاظ کنیم آن نقطه مکان است.

(و اما قولهم ان النقطه عدم ففیه نظر و موضعه الخاص به غیر هذا الموضع و لا نعلق له بمحل اشک فقد ينحل دونه)

مستدل در وقتی که دلیل خود را اقامه می کرد گفت نقطه امر عدمی است و امر عدمی نمی تواند مکان داشته باشد بعضی در جواب این دلیل گفتند اگر نقطه امر عدمی است اصلاً مکان ندارد و این اشکال، جواب داده می شود. یعنی مستشکل از باب اینکه برای نقطه مکان قائل شوی این اشکال لازم می آید مجیب جواب می دهد که نقطه مکان نمی خواهد.

مصنف می فرماید این جواب را من لازم نمی دانم چون اولاً آیا نقطه عدمی است یا وجود است باید در جای خودش بحث شود و ما ثابت کردیم وجودی است. ثانیاً بر فرض وجودی باشد در مورد بحث احتیاج به این جواب نداریم زیرا ما با اینکه نقطه را وجودی می دانیم جواب از این متشکل را دادیم.

(و اما قولهم): اما قول مستدل که گفت نقطه عدم است و دیگران هم همین را گرفتند و جواب از آن دادند دو اشکال دارد.

اشکال اول این است که در آن نظر است یعنی نقطه عدمی نمی دانیم بلکه امر وجودی می دانیم. حال به چه دلیلی نقطه را وجودی می دانیم؟ موضع نظر که اختصاص به این نظر دارد (یعنی جایی بحث می کنیم که موضع و محل نقطه است نه در ما نحن فیه که بحث مکان است بحث کنیم)

ضمیر در (موضعه) به (نظر) بر می گردد.

(و لا نعلق له بجهل الشك) نسخه صحیح (لا تعلق) است.

ضمیر در (ینحل) به شك بر می گردد.

یعنی عدمی بودن نقطه، ربطی به حل شك ندارد یعنی اشکال مستشکل را رد نمی کند. رد نمی کند یعنی احتیاج ندارد.

(فقد ینحل دونه) یعنی شك حل می شود بدون التزام به عدمی بودن نقطه (یعنی حتی با قول به وجودی بودن نقطه، می توانیم شك را حل کنیم).

### رد دلیل چهارم نافین مکان ۹۲/۰۲/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۳۹ سطر ۱۱

موضوع: رد دلیل چهارم نافین مکان

دلیل چهارمی که نافین مکان برای نفی مکان آوردند این بود (صفحه ۱۱۳ سطر ۳) که مکان امری است که لابد منه للحركة است یعنی حرکت، احتیاج به مکان دارد شیئی که انتقالش از مکانی به مکان دیگر است پس خود انتقال، شاهد بر وجود مکان است و مکان را لازم دارد پس مکان لابد منه للحركة است یعنی

ص: ۹۳۸

صغری: مکان لابد منه للحركة است.

کبری: و چیزی که لابد منه برای چیز دیگر است علت آن چیز دیگر است.

نتیجه: پس مکان باید علت حرکت باشد.

اما وقتی رسیدگی می کنیم می بینیم مکان نه علت صوری نه مادی نه فاعلی نه غایی است پس مکان، علت نیست و اگر علت

نباشد پس لابد منه للحركة نیست و اگر لابد منه للحركة نیست دلیلی که بر اثبات مکان آوردید باطل است.

جواب مصنف: مصنف می فرماید کبری را قبول نداریم زیرا خیلی چیزها هستند که لابد منه هستند ولی علت نیستند. دو مثال میزنیم

مثال اول: برای علت باید معلول باشد یعنی معلول لابد منه برای علت است چون بین علت و معلول تلازم است. اگر علت حاصل است باید معلول و لوازم معلول هم باشد چون لوازم، احتیاج به جعل جدا ندارد. پس معلول و لوازم معلول هر دو، لابد منه برای علت هستند در حالی که هیچکدام از معلول و لوازم معلول، علت برای علت نیستند.

مثال دوم: علت و لوازم علت، لابد منه برای معلول هستند (در مثال اول معلول، لابد منه برای علت بود). لوازم علت از علت جدا نمی شوند اما اینکه علت، لابد منه برای معلول است مشکلی ندارد ولی اگر لوازم علت، لابد منه برای معلول است علت برای معلول نیستند (البته در جاهایی که لوازم علت، علت نباشند)

پس مواردی پیدا شد که امر لابد منه وجود داشت ولی علت وجود نداشت پس کبری کلیت ندارد.

مصنف در ادامه علت بودن را معنی می کند و بیان می کند که علت بودن دارای سه جزء است که یک جزء آن لابد منه بودن است و دو جزء دیگر لازم دارد.

جزء اول: شی باید لابدً منه باشد تا بتوان آن را علت قرار داد.

جزء دوم: شی باید اقدم از شی دیگر باشد. مراد از اقدم، اقدم بالذات و اقدم بالعلیه است نه اقدم بالطبع. مثلاً حرکت ید علت برای حرکت کلید است و لابدً منه برای حرکت کلید است یعنی اگر حرکت دست نباشد حرکت کلید هم نیست و اقدم بر حرکت کلید است اما نه زماناً بلکه بالعلیه اقدم است.

جزء سوم: آن امر لابدً منه باید مفید برای وجود شی دیگر باشد یعنی اگر چیزی لابدً منه برای چیزی شد باید وجود آن چیز را افاده کند که این جزء سوم شاید به جزء دوم برگردد یعنی به اقدم بالعلیه برگرداند. و مصنف جزء دوم را با عبارت دیگری بیان کرده لذا می‌گوییم علت، چیزی است که دو جزء دارد.

سوال این است که آیا مکان این دو جزء را دارد یا ندارد؟

مکان قید اول (لابدً منه) را دارد اما قید دوم (اقدم بالعلیه) را ندارد. زیرا مکان، اقدم بالطبع است اما اقدم بالعلیه نیست. توضیح مطلب این است که اقدم بالعلیه در جایی است که اگر مقدم را نفی کنیم موخر نفی می‌شود و اگر موخر را نفی کنیم مقدم نفی می‌شود و اگر مقدم را اثبات کنیم موخر اثبات می‌شود و اگر موخر را اثبات کنیم مقدم اثبات می‌شود یعنی هر دو در نفی و اثبات، ملازم یکدیگرند مثلاً در حرکت کلید و حرکت ید می‌گوییم اگر حرکت ید نفی شود حرکت کلید هم نفی می‌شود و اگر حرکت کلید نفی شود حرکت ید هم نفی می‌شود. اگر حرکت ید اثبات شود حرکت کلید هم اثبات می‌شود و اگر حرکت کلید اثبات شود حرکت ید هم اثبات می‌شود.

در تقدم بالطبع تلازم فقط در مرتبه نفي است نه در اثبات. مثل علت ناقصه كه تقدم بالطبع دارد يعنى اگر علت ناقصه نفي شود معلول نفي مى شود و اگر معلول نفي شود علت ناقصه هم نفي مى شود اما در اثبات، ملازمه نيست زيرا اگر معلول باشد معلوم مى شود علت ناقصه هست و اگر علت ناقصه باشد معلوم نمى شود كه معلول هست يا نيست.

حال سوال اين است كه آيا مكان اينگونه است؟

مكان را اگر نفي كنيم حركت نفي مى شود اما اگر حركت را نفي كنيم مكان نفي نمى شود چون جسم ساكن در مكان قرار مى گيرد پس مكان و حركت، در نفي تلازم ندارند ولي در اثبات تلازم دارند. در جاى يكه مكان است قابليت حركت است و در جاى يكه قابليت حركت است مكان است. پس حركت، معلول مكان نيست اگر معلول مكان بود با نفي مكان بايد نفي مى شد. با نفي مكان، حركت نفي مى شود ولي بانفي حركت، مكان نفي نمى شود بنا بر اين تقدم مكان بر حركت، تقدم بالطبع است و تقدم على نيست پس مكان، علت نيست.

شما علت بودن مكان را اشكال كرديد ولي لابد منه بودن مكان را اشكال نكرديد. و دليل ما مبتنى بر لابد منه بودن مكان بود نه بر علت بودن مكان، پس دليل ما مبتنى بر مبنائى شد كه شما نتوانستيد آن مبنا را باطل كنيد لذا دليل ما بر ثبوت مكان صحيح است.

رابطه بين مكان و حركت چيست؟

ثابت شد كه مكان علت براى حركت نيست پس رابطه مكان با حركت چيست كه مى توان گفت لابد منه است؟ مى فرمايد مكان، لازم حركت است و لازم شىء، لابد منه براى شىء است پس علت نيست ولي لازم اعم است و لازم مساوى نيست.

ص: ۹۴۱

مکان لازم اعم برای حرکت است چون مکان هم لازم برای حرکت است هم لازم برای سکون است یعنی هم لازم برای جسم ساکن است و هم لازم برای جسم متحرک است پس لازم برای سکون و حرکت است پس مکان، اگر لازم هر دو باشد لازم عام می شود. پس رابطه بین مکان و حرکت، رابطه علت با معلول نیست بلکه رابطه لازم اعم با ملزوم است.

جواب دوم: مصنف قبول می کند که مکان، علت حرکت است سپس مستدل می گوید که چه علتی است؟ آیا علت فاعلی یا مادی یا صوری یا غایی است؟ مصنف می فرماید علت مادی است. و از مادی تفهیم به عنصری می کند.

علت مادی و عنصری چه علتی است؟ علتی است که جزئی از مرکب است که محل برای جزء دیگر است یا بگو موضوع برای جزء دیگر است یعنی موضوع، علت عنصری برای حال است. حتی در عرض هم علت عنصری است ولی تفاوت این است که در عرض، موضوع مستغنی است و در علت عنصری رایج، موضوع که ماده است مستغنی از صورت نیست ولی علی ای حال، محل این عارض، علت عنصری می شود.

محل صورت هم علت عنصری می شود. اگر ما دو محل برای شیء درست کردیم دو علت عنصری برای آن شیء درست می شود حال آیا می توان این کار را کرد یا نکرد؟ الان مورد بحث مانیست ولی کثیری از قدما فلاسفه برای یک عرض، دو موضوع قائل می شدند. موضوع حرکت، جسم متحرک است که یک موضوع است و موضوع دیگری می توان برای آن درست کرد که مکان است به این صورت که می گوئیم حرکت چیست؟ حرکت، مفارقت است و مفارقت هم با مفارقت رابطه دارد هم با مفارقت رابطه دارد. مفارقت، جسم است که از مکان حرکت می کند و بیرون می رود. و مفارقت، مکان است که جسم از آن بیرون می رود. مفارقت با هر دو (مفارقت و مفارقت) ارتباط دارد. هم متقوم به مفارقت هم به مفارقت است. پس موضوعش می تواند هم مفارقت هم مفارقت باشد پس هم اشکال دارد طبق مبنای اکثر فلاسفه بگوئیم حرکت، دو موضوع و دو علت عنصری و مادی (۱ - مکان ۲ - متحرک) دارد. اینکه متحرک، موضوع آن است مانع نمی شود که مکان هم موضوع شود پس متحرک، علت عنصری برای حرکت می شود مکان هم علت عنصری برای حرکت می شود و اشکالی ندارد. سپس می گوید اگر این مساله را قبول نکردیم و گفتیم یک عرض، نمی تواند دو موضوع داشته باشد عامل دیگری دارد نه اینکه چون حرکت، در متحرک واقع شده و متحرک، علت مادی است مکان نمی تواند علت مادی باشد. سبب بطلان، این مطلبی که گفتیم نیست بلکه مطلب دیگری است.

پس اشکال ندارد با قطع نظر از سبب البطالانی که ربطی به بحث ما ندارد بگوییم مکان، علت عنصری برای حرکت است همانطور که متحرک هم علت عنصری برای حرکت است.

توضیح عبارت

(و اما التشکیک الرابع)

تشکیک چهارم در صفحه ۱۱۳ سطر ۳ ذکر شد.

(فانما کان یلزم لو کان صحیحا ان کل ما لا بد منه فهو عله)

شک چهارم لازم می آید در صورتی که اگر صحیح باشد که این کبری را بگوییم که (کل ما لا بد منه فهو عله).

(و لیس كذلك)

اما کبری صحیح نیست لذا اشکال چهارم وارد نیست.

(فانه لا بد ایضا للعله من المعلول و من لوازم المعلول)

چرا کبری صحیح نیست. شروع در ذکر دو مثال می کند و بیان می کند که کبری صحیح نیست.

(ایضا) یعنی همانطور که مکان برای حرکت، لا بد منه است معلول هم برای علت، لا بد منه است

(من لوازم المعلول) عطف بر (المعلول) است یعنی (من) متمم برای (لا بد) است.

(و لیس عللا)

واو، حالیه است یعنی در حالی که با اینکه معلول و لوازم معلول لا بد منه برای علت هستند ولی علت برای علت نیستند.

(كما لا بد للمعلول من العله و من لوازم العله التي لیست بعلة)

شروع در مثال دوم است که برای معلول، دو چیز لا بد منه است ۱\_ لا بد من العله ۲\_ لا بد من لوازم العله.



(من لوازم العله) عطف بر (العله) است و (من) متمم برای (لابد) است.

(التي) صفت برای (لوازم العله) است یعنی لوازم العلتی که علت نیستند.

(ولیس شی منها بعله للعله)

هیچ یک از این لوازم، علت برای علت نیستند ضمیر در (منها) به علت و لوازم علت بر می گردد. توضیحی پیرامون این عبارت در جلسه بعدی بیان می کنیم.

(بل العله هی التي لابد منها و هو لذاته لا لغيره اقدم)

در بعضی نسخ (هی لذاتها لا لغيرها) آمد، که ضمیر به علت بر می گردد و نسخه بهتری است اما اگر ضمایر به صورت مذکر آمده باشد چنانچه در کتاب اینگونه است به اعتبار سبب، مذکر آمده.

از اینجا مصنف شروع در این مطلب می کند که علت چیست؟ می فرماید علت چیزی است که تقدم بالذات دارد نه اینکه قاسری آن را مقدم کند بلکه خودش باید مقدم باشد.

(فالمكان من الامور التي لابد منها للحركة)

بحث در این است که آیا این معنای علت، در مکان هست یا نیست؟ می فرماید: مکان قید اول را دارد یعنی مکان چیزی است که لابد منها للحركة است.

(و لیس اقدم من الحركة بالعلیه)

ولی مکان، قید دوم را ندارد یعنی اقدم بالعلیه نسبت به حرکت نیست.

(بل عساه ان يكون اقدم منه بالطبع)

شاید بتوان گفت که این مکان، اقدم از حرکت است بالطبع، اقدم بالطبع را می توان قبول کرد ولی اقدم بالعلیه را نمی توان قبول کرد.

ترجمه: بلکه انتظار می رود که مکانف اقدم بالعلیه باشد.

((حتی انه ان کانت نقله کان مکان و لیس اذا کان مکان کانت نقله))

از اینجا بیان مناط برای اقدم بالطبع بودن را می کند یعنی بلکه انتظار می رود که مکان، اقدم بالعلیه باشد به این صورت که اگر نقله حاصل باشد مکان حاصل است.

و این طور نیست که اگر مکان حاصله باشد نقله هم حاصل باشد ممکن است که مکان حاصل باشد و جسم، ساکن باشد و نقله نداشته باشد استاد در طرف نفی، تلازم را رفع کردند ولی مصنف، در طرف اثبات نفی کردند. هر دو صورت صحیح است.

(کانت) در هر دو جا تامه است.

(لکن هذا التقدیم غیر تقدم العلیه)

این تقدم که تقدم بالطبع است، تقدم است ولی تقدم بالعلیه نیست تا مکان را علت قرار بدهیم.

بل یجب ان یکون الشی مع وجود هذا مفیداً لوجود المعلول حتی یکون عله)

مراد از (یجب) یعنی واجب است در علت بودن.

مراد از (الشی) شیئی است که می خواهیم علت قرار بدهیم.

مراد از (هذا) کونه لابد منه است.

این عبارت بیان برای تقدم بالعلیه است و جزء سوم را اضافه می کند یا جزء سوم را به جزء دوم بر می گرداند. یعنی می گوید جایی تقدم بالعلیه است که مقدم، مفید وجود موخر باشد و به موخر، وجود بدهد.

ترجمه: واجب است در علت بودن که شیئی که می خواهد علت باشد علاوه بر لابد منه بودن، وجود معلول را هم افاده کند یعنی علاوه بر لابد منه بودن، قید دیگری هم باید داشته باشد و مکان، قید لابد منه بودن را دارد ولی قید دوم را ندارد.

(و هذا انما يتحقق لك في صناعه اخرى)

مصنف می گوید این مطالبی که در اینجا گفتیم در علم الهیات اثبات می شود و جای آن در آنجا است و در اینجا (علم طبیعی) از آن استفاده کردیم.

(فيجوز ان يكون المكان امرا اعم من الحركة لازما للحركة و ليس بعلة)

مکان امر اعم از حرکت است و لازم حرکت است ولی علت حرکت نیست.

(و ايضا فان كون الحركة موجودة في المتحرك مما لا يمنع ان يكون المكان ايضا عله عنصرية لها)

(و ايضا) یعنی جواب دیگری می دهیم

اینکه حرکت در متحرک، موجود است و در نتیجه متحرک، موضوع حرکت است و به عبارت دیگر متحرک، علت عنصری و مادی برای حرکت است. از چیزهایی است که منع نمی کند که مکان، علت عنصری برای حرکت باشد.

(ايضا) یعنی همانطور که متحرک، علت عنصری است. یعنی علت عنصری بودن متحرک، منع نمی کند که مکان هم علت عنصری برای حرکت باشد. یعنی دو علت عنصری برای یک شی داشته باشیم یا دو موضوع برای یک حال داشته باشیم

(فكثير من الامور يتعلق بموضوعين عند كثير من الناس)

زیرا کثیری از امور به دو موضوع تعلق می گیرند در نزد بسیاری از فیلسوفان قدیم

(و الحركة مفارقة ما فلايبعد انتتعلق بالمفارق و المفارق على انهما كلاهما موضوعان)

نسخه صحیح (کلیهما) است زیرا تاکید برای (هما) در (انهما) است و باید منصوب باشد آیا می توان برای حرکت، دو موضوع درست کرد؟ می فرماید می توان درست کرد به این صورت که حرکت را ملاحظه کن که عبارت از مفارقة ما است، این «مفارقة ما» به چه چیزی مربوط است؟ هم به مفارق هم به مفارق مربوط است. مفارق همان متحرک است و مفارق، مکان است. پس این حرکت هم به مکان و هم به متحرک مرتبط است و ایرادی ندارد که هر دو را موضوع (علت عنصری و مادی) برای حرکت قرار بدهی.

(علی انهما کلیهما موضوعان) یعنی مفارق و مفارق هر دو موضوع شوند.

(فتكون الحركة موجودة في المتحرك و في المكان)

در این صورت هم در متحرک و هم در مکان، موجود می شود یعنی دو محل پیدا می کند یا به عبارت دیگر دو علت عنصری پیدا می کند و ایرادی ندارد.

(فان بطل هذا بطل بیان آخر لا لنفس صحه وجود الحركة في المتحرك)

(هذا) یعنی علت عنصری بودن مکان یا موضوع بودن مکان یا دو علت عنصری داشتن.

اگر علت عنصری بودن مکان باطل شود به بیان دیگری باطل می شود نه از این جهت که وجود حرکت در متحرک، صحیح شده.

### ادامه رد دلیل چهارم نافین مکان و رد دلیل پنجم نافین مکان ۹۲/۰۲/۲۳

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۴۰ سطر دوم (قوله و بالجمله)

موضوع: ادامه رد دلیل چهارم نافین مکان و رد دلیل پنجم نافین مکان

نکته مربوط به جلسه قبل: در صفحه ۱۳۹ سطر ۱۳ داشتیم (كما لا بد للمعلول من العله و من لوازم العله التي ليست بعلة و ليس شي منها بعلة للعله)

احتمال دادیم که شاید نسخه به این صورت باشد (بعله للمعلول) اگر اینگونه باشد همان توضیحی است که در جلسه قبل دادیم. اما در نسخه خطی (بعله للعله) بود لذا عبارت را بر این اساس معنی می کنیم و می گوئیم در این صورت ضمیر (منها) به لوازم بر می گردد به این صورت که این لوازم، علت هم نیستند یعنی علاوه بر اینکه این لوازم، علت معلول نیستند علت هم نیستند. با اینکه این لوازم، لازم علت اند و برای علت، لابد من هستند ولی علت برای علت نیستند.

ص: ۹۴۷

ترجمه عبارت به این صورت می شود: معلول احتیاج به علت دارد و علت برای آن لا- بد منها است و از لوازم علت که این لوازم علت، علت برای معلول نیستند و علت برای علت نیستند.

اما بحث امروز این است که از دلیل چهارم نافین مکان، دو جواب داده شد و ثابت شد که هر لابد من، علت نیست و نتیجه گرفتیم که مکان اگر لابد من است اینطور نیست که حتما علت هم باشد. در ادامه بیان کردیم که مکان، لازم عام حرکت

است حال مصنف می فرماید مکان، لازم موضوع حرکت است و موضوع حرکت همان متحرک است. مصنف با عبارت (و بالجمله المكان...) خلاصه جواب اول بر دلیل چهارم را تکرار می کند. در جوابی که بیان کردیم گفتیم مکان، لازم حرکت است ولی الاذن گفتیم مکان، لازم موضوع حرکت (متحرک) است. در اینجا سوالی مطرح می شود که آیا بین این دو کلام ناسازگاری است یا نیست؟

پاسخ به این جواب، عبارت بعدی مصنف را روشن می کند، زیرا در عبارت بعدی قید «حیث» آمده و روشن می شود که چرا این قید آمده است.

اما جواب از این سوال این است که وقتی می گوییم این شی، لازم حرکت است و لازم متحرک من حیث هو متحرک است فرقی ندارد. این قید حیث، متحرک را با حرکت، یکی می کند. متحرک، یک حیث ذات دارد و یک حیث حرکت دارد ما که الاذن حرکت می کنیم متحرک هستیم. حیث ذات ما، انسان است و حیث متحرک بودن ما به حیث متحرک بودن، حرکت است یعنی وقتی می گوییم «متحرک من حیث هو متحرک» یعنی حرکت را لحاظ می کنیم یعنی اگر حکمی بر «متحرک من حیث هو متحرک» بار می شود یعنی بر حرکتش بار می شود نه بر ذاتش. در فلسفه گفتند موضوع فلسفه، وجود است. بعضی هم گفتند موضوع فلسفه، موجود بما هو موجود است که موجود بما هو موجود را به خود وجود برگرداندند چون با وجود، یکی است چون موجود یعنی ماهیتی که وجود گرفته است. اگر حکمی را بر موجود بما هو موجود بار کنیم در واقع این حکم را بر وجودش بار کردیم، وقتی می گوییم موجود بما هو موجود، موضوع است یعنی موضوعیت را بر این موجود بما هو موجود حمل می کنیم در واقع بر خود وجودش موضوعیت را حمل کردیم. در ما نحن فیه هم وقتی می گوییم مکان، لازم متحرک من حیث هو متحرک است یعنی مکان، لازم حرکت است. لازم متحرک است ولی به حیث حرکتش لازم است نه اینکه لازم این متحرک است به حیث انسانیت یا چیز دیگر باشد.

پس قید «حیثیت» که می آید روشن می کند که این عبارت با عبارت قبل ناسازگار نیست. عبارت قبلی گفت مکان، لازم حرکت است اما الان می گوید مکان، لازم متحرک است و سپس اضافه می کند که مراد از متحرک، متحرک من حیث هو متحرک است. یعنی حکم لازم بودن را بر متحرک من حیث هو متحرک بودن بار می کند. این مثل این است که حکم لازم بودن را بر حرکت بار کند. پس فرقی ندارد که بگوییم مکان، لازم حرکت است یا مکان، لازم متحرک من حیث هو متحرک است. فقط عبارت، عوض شد. لذا بین دو کلام مصنف تعارضی نیست.

سپس این را تفسیر می کند یعنی حیثیت را طور دیگری معنی می کند (گاهی اوقات مصنف می بیند که مطلب را با یک عبارت نمی تواند تبیین کند، ناچار می شود که عبارت بعدی را بیاورد. در عبارت بعدی گاهی با «ای» تفسیریه شروع می کند گاهی «نقول من راس» می آورد که تکرار عبارت قبلی نمی کند بلکه مطلب دیگری را بیان می کند که نتوانسته آن را در عبارت قبلی بگنجانند لذا ناچار شده در عبارت جدید بیاورد. بعضی ها، دو مطلب را در یک عبارت، طوری می آورند که به یکدیگر پیوند می دهند ولی مصنف این کار را نمی کند، وقتی می خواهد دو مطلب را افاده کند با یک عبارت نمی آورد مگر اینکه به راحتی بتواند این کار را انجام دهد. اگر به راحتی نتوانست دو عبارت می آورد) در ما نحن فیه قید حیثیت را تفسیر می کند و به بیان دیگری حیثیت را مطرح می کند و حیثیت دوم، مفاد دیگری غیر از حیثیت اول دارد.

(و بالجمله المكان امر لازم لموضوع الحركة)

این عبارت، جواب سوم نیست. اجمال جواب دوم هم نیست بلکه اجمال جواب اول است.

ترجمه: بالجمله مكان امری است که لازم موضوع حرکت یعنی متحرك است اما به چه دلیل، لازم است؟ با عبارت بعدی بیان می کند که چرا لازم است؟

(فان موضوع الحركة من حيث هو بالفعل موضوع الحركة بالفعل ای من حيث هو بالفعل جایز علیه التحريك لا من حيث هو بالفعل موجود فيه الحركة فقط هو فی مكان لا محاله)

(موضوع الحركة من حيث هو بالفعل موضوع الحركة بالفعل) اسم (ان) است و خبر آن، (هو فی مكان لا- محاله) است و بین اسم و خبر دو «حیثیت» آمده است.

(هو بالفعل) ضمیر به متحرك بر می گردد.

(فان موضوع الحركة من حيث هو بالفعل موضوع الحركة بالفعل) یعنی موضوع حرکت (که همان متحرك است) از حیث اینکه بالفعل، متحرك است یعنی متحرك من حيث هو متحرك، لحاظ شود که حرکت می شود و این حرکت، درمكان است. یا متحرك چون متحرك است باید گفت که در مكان است.

در این عبارت دوبار «بالفعل» آمده است. «بالفعل» دوم را قید حرکت می گیریم و «بالفعل» اول را قید موضوع می گیریم.

آیا «بالفعل» دوم را می توان مربوط به حرکت کرد یعنی از این جهت که موضوع حرکت بالفعل است؟ شاید نتوان این کار را کرد چون قید بعدی یعنی تفسیری که می کند (که با عبارت ای من حيث هو بالفعل ... تفسیر می کند) لفظ «جایز علیه التحرك» بکار می برد. و این لفظ «جایز علیه التحرك» با حرکت بالفعل نمی سازد. یعنی اینگونه بگوییم که موضوع حرکت از این جهت که بر آن، تحرك جایز است نه از این جهت که حرکتش بالفعل است. عبارت بعدی اجازه نمی دهد که «بالفعل» را قید حرکت بگیریم چون در عبارت بعدی، فعلیت حرکت، لازم شمرده نمی شود بلکه جواز حرکت، کافی دانسته می شود. پس قید «بالفعل» را نمی توانیم قید حرکت بگیریم.

یکی از محشّی در روی کلمه «بالفعل» دوم حاشیه زده به این صورت که [ای موضوعیته بالفعل لا کون الحرکه بالفعل] یعنی «بالفعل» را قید حرکت نگیر (اما چرا قید حرکت نگیریم؟ به خاطر همان مطلبی که توضیح دادیم که با عبارت «جایز» نمی سازد) می گوییم اینکه موضوعیت، بالفعل است را مصنف با کلمه «بالفعل» اول فهماند و احتیاجی به کلمه «بالفعل» دوم نیست. در حاشیه می گوید [فظهر ان قوله بالفعل لا یكون مکرراً بل تکرارها من النساخ] یعنی مصنف آن را تکرار نکرده چون با قید «بالفعل» اول فهمانده که موضوعیت باید بالفعل باشد و «بالفعل» دوم که می خواهد بفهماند که موضوعیت باید بالفعل باشد نیازی به آن نیست و مصنف متوجه بوده که احتیاجی به آن نیست لذا تکرار از نساخ است. یعنی «بالفعل» دوم معنی نمی شود.

(ای من حیث هو بالفعل...) توضیح این عبارت این است که در متحرک، دو حیث می توان تصور کرد ۱ \_ فیه الحرکه ۲ \_ یجوز فیه الحرکه.

بالاخره متحرک است یا حرکتش بالفعل است یا حرکتش بالجواز است یعنی یا حرکتش الامن موجود است که در آن (فیه الحرکه) صدق می کند، یا مشغول حرکت نیست ولی جایز است که حرکت کند. حال متحرکی که حرکت می کند یا حرکت نکرده و الامن ساکن است بر هر دو «یجوز علیه الحرکه» صدق می کند. مصنف می فرماید مکان، لازم این متحرک است نه اینکه چون متحرک، الان حرکت می کند بلکه چون جواز حرکت دارد. این حیثیت را آورد تا مکان را لازم متحرکی که الان ساکن است و می تواند متحرک شود هم بکند. اگر بگوید مکان، لازم متحرکی است که الان مشغول حرکت است باعث می شود مکان را لازم جسم متحرک ساکن نداند و مکان را لازم جسم متحرک قرار دهد. اما اگر بگوید مکان، لازم متحرکی است که «یجوز علیه الحرکه» است یعنی چه الان حرکت را مشغول باشد که متحرک باشد چه الان حرکت را مشغول نباشد و ساکن باشد مکان لازم نیست. مصنف قید حیثیت آورد یعنی می گوید مکان، لازم متحرک است از این جهت که «یجوز علیه الحرکه» است، نه تنها از این جهت که «فیه الحرکه» باشد یعنی از جهت «فیه الحرکه» مکان، لازم آن است ولی تنها از این جهت نیست بلکه از جهتی که «یجوز علیه الحرکه» است مکان، لازمش است. مصنف می خواهد کاری کند که مکان، شامل لازم متحرکی که مشغول حرکت است باشد و مکان شامل لازم متحرکی که الان ساکن است باشد یعنی می خواهد بحث را تعمیم دهد که مکان، فقط لازم امر متحرک نباشد بلکه هم لازم جسم متحرک باشد هم لازم جسم ساکن باشد در واقع می خواهد مکان را لازم جسم کند حال آن جسم، متحرک باشد یا «یجوز علیه الحرکه» (یعنی ساکن) باشد. یعنی می خواهد مکان را لازم جسم کند و برایش، حرکت کردن یا جواز حرکت، فرقی نمی کند، منتهی چون مکان را از طریق مفارقت جسم ثابت کرد لذا حرکت را که همان مفارقت است اخذ می کند حال یا حرکت بالفعل یا حرکت بالجواز را، چون از طریق اینکه جسم از مکان مفارقت می کند و به مکان منتقل می شود مکان را ثابت کرد و گفت این جسم از جایی منتقل می شود و به جای دیگر وارد می شود. معلوم می شود که جایی داریم که این جسم از آن جا می رود و به جای دیگر وارد می شود. مکان را از طریق حرکت جسم و مفارقت جسم و انتقال جسم درست کرد. چون مکان را از این طریق درست کرد ناچار است که در این بحث بگوید مکان، لازم جسم است (بما هو متحرک) یا (بما هو یجوز علیه الحرکه)، قید حرکت را می آورد چون از همین طریق، مکان را اثبات کرده و الا کافی بود که بگوید مکان، لازم جسم نیست اما چون از طریق مفارقت، مکان ثابت شد و مکان را لازم جسم می گیرد مفارقت را به گونه ای در جسم اخذ می کند حال یا وقوع مفارقت یا جواز



مفارقت را.

ص: ۹۵۱

ترجمه: مکان، لازم متحرک است از این جهت که متحرک، بالفعل برای آن تحرک جایز است. «بالفعل» قید برای جواز است یعنی جواز حرکت را بالفعل دارد اگر چه خود حرکت را بالفعل نداشته باشد. نه از این جهت که متحرک، اینچنین است که در او حرکت، بالفعل موجود است.

(هو فی مکان لا محاله) یعنی موضوع حرکت (متحرک) در مکان است پس مکان را لازم دارد پس مکان لازم متحرک است.

(و ان كان كونه في مكان ليس بعلة له فالمكان لازم لعله الحركة العنصرية)

تا اینجا ثابت شد که مکان لازم متحرک است لازم است یعنی لابد منه است پس ثابت شد که مکان لابد منه للمتحرک است و لو اینکه لابد منه برای علت نیست یعنی لا-بد منه بودن للمکان را برای متحرک قائل هستیم ولو این لابد منه بودن را علت نمی دانیم (چون قبلاً گفتیم که هر لابد منه، علت نیست)

ترجمه: ولو بودن این متحرک در مکان، علت برای متحرک نیست (یعنی ليس بعلة للمتحرک) ضمیر در (له) و (کونه) به (متحرک) بر می گردد.

مرحوم جلوه در تفسیر (له) اینطور فرموده [ای للمتحرک لذاته] قید «لذاته» را توضیح می دهیم و بیان می کنیم که چرا مرحوم جلوه به عبارت مصنف اضافه کرده است؟ البته جز عبارت نیست. قید «لذاته» را قید «للمتحرک» یا قید «ليس بعلة» می گیریم به این صورت که اگر قید «ليس بعلة» باشد اینگونه معنی کنیم که علت بالذات نیست یعنی علت بالعرض و الواسطه است. و اگر قید متحرک باشد اینگونه معنی می کنیم که برای ذات متحرک، علت نیست.

قید «لذاته» را قید برای «متحرک» نمی توان گرفت چون کسی نگفته که مکان، علت ذات متحرک است. آنهایی که اشکال می کنند و می گویند مکان باید علت باشد می گویند علت برای حرکت متحرک است نه علت برای ذات متحرک باشد مصنف فرمود: مکان، لابد منه برای حرکت است و نگفت برای ذات متحرک، لابد منه است. مستدل گفت اگر لابد منه است باید علت باشد یعنی علت برای حرکت باشد نه اینکه علت برای ذات متحرک باشد. پس «لذاته» مربوط به متحرک نیست بلکه مربوط به علت است. یعنی کونه فی مکان، علت بالذات برای متحرک نیست یعنی خودش علت نیست مفادش این است که علت بالعرض برای متحرک می تواند باشد. اما اینکه می تواند علت بالعرض برای متحرک باشد به چه معنی است؟ عبارت بعدی مصنف (فالمکان لازم لعله الحركه العنصریه) توضیح می دهد.

(العنصریه) صفت برای علت است و صفت برای حرکت نیست پس عبارت اینگونه معنی می شود که مکان، لازم علت عنصری حرکت است. علت عنصری حرکت یعنی متحرک. چون حرکت، حلول در متحرک می کند و متحرک، موضوع برای حرکت می شود و موضوع و محل، علت عنصری برای حال است. پس متحرک، علت عنصری برای حرکت است و مکان لازم همین علت عنصری است و لازم العله، عله أما به واسطه علت نه لذاته لذا الکلام مرحوم جلوه روشن می شود یعنی لازم علت حرکت، علت حرکت است ولی با واسطه علت است. حرکت، علت عنصری آن، متحرک شد. مکان هم لازم همین متحرک است یعنی لازم علت عنصری است و به توسط این علت عنصری میتوان لازم را علت گرفت ولی خودش علت نیست یعنی مکان، علت حرکت نیست بلکه لازم علت حرکت است که علت عنصری حرکت، متحرک شد و مکان، لازم علت عنصری شد. و لازم علت، به توسط علت ممکن است علت به حساب بیاید ولی خودش علت نیست.

و در جلسه قبل گفتیم لازم علت، علت نیست نه برای خود علت و نه برای معلول، ولی بالعرض و المجاز میتوان به آن علت گفت» پس (گونه فی مکان ... لذاته) یعنی علت لذاته برای متحرک نیست. این عبارت مصنف روشن شد که با قید حیثیت ها که می آوریم اینگونه معنی می کنیم که مکان، لازم است برای متحرک بما هو متحرک، و متحرک بما هو متحرک به معنای للحرکه است پس نتیجه گرفته می شود مکان لازم برای حرکت است. این سه خطی که خوانده شد در واقع همان جواب اول بود.

توضیح صفحه ۱۴۰ سطر ۶

رد دلیل پنجم نافین مکان

پنجمین استدلالی که نافین مکان کردند این بود که اگر مکان داشته باشیم همانطور که همه اجسام می توانند در مکان واقع شوند جسم نامی هم می تواند در مکان واقع شود. جسم نامی شروع به نمو کردن می کند مکان هم باید با آن شروع به نمو کند. اگر جسم نامی در مکان باشد با نمو جسم نامی، مکان هم باید نمو کند چون مکان برای درخت کوچک نمی تواند مکان برای درخت بزرگ باشد. پس همانطور که درخت، نمو می کند مکانش هم نمو می کند و اگر مکان نمو کند لازم می آید که مکان منتقل شود چون نمو کردن به معنای منتقل شدن است و انتقال، مستلزم وجود مکان است پس مکان باید مکان داشته باشد و تسلسل لازم می آید درحالی که مکان، مکان ندارد پس مکان به واسطه نمو جسم نامی نمو نمی کند پس جسم نامی مکان ندارد و اگر جسم نامی مکان ندارد هیچ چیزی هم مکان ندارد. این استدلال پنجم در صفحه ۱۱۳ سطر ۱۱ مطرح شد.

ص: ۹۵۴

جواب: مصنف جواب می دهد که اگر این درخت که کوچک است وقتی بزرگ می شود همان مکان قبل را داشته باشد باید گفت که مکان قبل، نمو کرده است اما اگر جسمی که کوچک است مکان جدید پیدا کند لازم نیست بگوییم که مکان نمو کرده است. قبلا مکانش، حجم یک متری بود الان مکانش حجم یک مترو نیم می شود یعنی مکانش را عوض می کند ولو قسمتی از مکان یک مترو نیم، همان یک متر سابق است ولی یک مترو نیم، مکان جدید است.

تعبیر مصنف این است که اشکال شما در صورتی وارد می شود که مکان جسم نامی، واحد باشد یعنی همان مکان قبلی باشد. اگر مکانش متعدد شود یعنی مکان قبلی یک متری است و مکان الان، یک مترو نیم است با اینکه قسمتی از مکان قبلی در آن است. این دو مکان می شود و می توان گفت جسم نامی، مکان را عوض کرده، نمی توان گفت مکانش نمو کرده است که در این صورت اشکال لازم نمی آید. اشکال در صورتی است که بگویید مکان، واحد است و در عین حال برای این درخت بزرگتر باقی است. اگر این را بگویید لازم می آید که مکان، نمو کرده باشد و اشکال، وارد می شود.

(و اما التشکیک الخامس)

تشکیک پنجم در صفحه ۱۱۳ سطر ۱۱ آمد.

(فانما یصح لو کان النامی الذی فی المکان یجب ان یلزم مکانا واحدا)

اگر آن نامی که در مکان است واجب باشد که ملازم یک مکان باشد اشکال شما وارد می شود.

(و اما اذا کان دائما یتبدل مکانا بعد مکان کما یتبدل کما بعد کم فلیس ما قیل بواجب)

ص: ۹۵۵

اگر این نامی، دائماً مکانِ بعد از مکان را عوض کند چنانکه کمی رابعد از کمی عوض می کند (جون ابتدا یک متر بود و بعداً یک مترونییم شد) آنچه که در اشکال گفته شد واجب نیست (واجب نیست یعنی اشکال شما لازم نمی آید)

توضیح صفحه ۱۴۰ سطر ۷ (قوله فلنبطل)

نفی قول اول در ماهیت مکان

تا اینجا ۵ دلیل، نافین مکان آورده بودند که ما آنها را ذکر کردیم و رد کردیم. سپس بحثی در ماهیت مکان داشتیم که ماهیت مکان چیست؟ بعضی گفته بودند که مکان، هیولی است بعضی گفته بودند صورت است. بعضی گفته بودند بُعد است و بعضی گفته بودند سطح کیف کان است. و مصنف گفت مکان، عبارت از سطح حاوی است. حال می خواهیم به اقوال دیگر پردازیم و همه را باطل کنیم. الان بحث ما در وجود مکان و نفی آن نیست. بحث در وجود و عدم وجود مکان تمام شد الان بحث ما در ماهیت مکان است. قبلاً درباره ماهیت مکان اقوالی را مطرح کردیم که می خواهیم آن اقوال را باطل کنیم.

اولین قولی که گفته شده بود این بود که مکان، هیولی باشد. خود این قول را قبلاً رد کردیم ولی الان می خواهیم دلیل آن را رد کنیم. دلیل این گروه بر اینکه مکان، هیولی است این بود که مکان، چیزی است که بر آن متمکن، تعاقب می کند یعنی متمکن می رود و به عقب این متمکن، متمکن دیگری می آید. هیولی هم اینگونه است که بر او صور تعاقب می کنند. مثلاً صورت هوایی گرفته می شود و در صورت مائی داده می شود. پس مکان، یتعاقب علیه المتمکن است. هیولی هم یتعاقب علیه المتمکن است پس مکان همان هیولی است. این استدلال، به صورت قیاس اقترانی شکل دوم است. که منتج نیست چون شرط آن این است که یکی موجه و یکی سالبه باشد در حالیکه هر دو مقدمه، موجه است و اختلاف در کیف ندارند.

ص: ۹۵۶

سپس مصنف می فرماید می توان این قیاس را به صورت شکل اول بیان کرد و گفت:

صغری: الهیولی یتعاقب علیه

کبری: و کل ما یتعاقب علیه مکان

نتیجه: فالهیولی مکان

مصنف می فرماید این قیاس هم باطل است چون کبری کلیت ندارد یعنی هر چیزی که تعاقب بر او حاصل شود مکان نیست مثلاً- بر دیوار، سفیدی و سیاهی تعاقب می کند پس هیولی، ما یتعاقب علی السواد و البیاض است اما آیا دیوار، مکان سواد و بیاض است؟ می گوییم دیوار محل و معروض و موضوع برای سواد و بیاض است اما مکان برای سواد و بیاض نیست. لذا کلیت کبری باطل است و اگر بخواهی کبری را جزئی لحاظ کنی شرط انتاج در شکل اول که کلیت کبری است حاصل نمی شود.

توضیح عبارت

(فلنبطل الآن حجج المخطين فی ماهيته)

حجت مخطئین در ماهیت مکان را در صفحه ۱۱۵ سطر ۱۱ بیان کردیم.

(فاما قیاس من قال ان المكان یتعاقب علیه و الهیولی یتعاقب علیه فقد علم انه غیر منتج)

نسخه اگر (تعاقب علیها) بود بهتر می شد که ضمیر آن مونث باشد. البته ایرادی بر مصنف نیست زیرا خود مصنف فرموده که من در مذکر و مونث دقت نمی کنم.

(فقد علم) دانسته شد که منتج نیست چون شکل ثانی است و اختلاف در کیف ندارد.

(اللهم الا ان يقال و کل ما یتعاقب علیه مکان)

مگر اینکه کبری را عوض کنی و قیاس را به صورت شکل اول در بیاوری و بگویی (کل ما یتعاقب علیه مکان)

ص: ۹۵۷

(فلا تسلّم حينئذ)

اگر این را بگویی خود کبری را قبول نداریم مگر اینکه کبری را جزئی کنی که در این صورت، شرط انتاج را ندارد.

(الان المكان هو بعض ما يتعاقب عليه و هو الذي تتعاقب فيه الاجسام بالحصول فيه)

زیرا مکان (بعض ما يتعاقب) است نه اینکه (کل ما يتعاقب) باشد.

مکان، بعض ما يتعاقب است به این معنی است که مکان چیزی است که اجسام به واسطه حصول در آن تعاقب می کنند اجسام ممکن است بر چیزی بالحصول فيه یا بالحلول فيه تعاقب کنند اما در مکان، فقط اجسام بالحصول فيه تعاقب می کنند و بالحلول فيه تعاقب نمی کند پس در بعضی موارد، تعاقب هست ولی حصول فيه نیست.

ضمیر (هو) به (بعض ما يتعاقب) بر می گردد.

ترجمه: آن بعض ما يتعاقب، چیزی است که در آن، اجسام تعاقب می کنند به این که در آن حاصل شوند. تعاقب در خ یلی جاها هست ولی تعاقب باید اولاً: بالحصول باشد و ثانياً: اجسام باید تعاقب کنند. عوارض اگر تعاقب کنند فایده ندارد. صور که بر هیولی تعاقب می کنند فایده ندارد. بلکه اجسام باید تعاقب کنند و نحوه تعاقب هم بالحصول فيه است اما در هیولی اینگونه نیست زیرا اولاً- اجسام تعاقب نمی کنند ثانياً: بالحصول فيه نیست بلکه بالحلول فيه است صور در هیولی بالحلول فيه تعاقب می کنند.

**ادامه رد دلیل چهارم نافین مکان و رد دلیل پنجم نافین مکان ۹۲/۰۲/۲۴**

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۴۰ سطر دوم (قوله و بالجمله)

ص: ۹۵۸

موضوع: ادامه رد دلیل چهارم نافین مکان و رد دلیل پنجم نافین مکان

نکته مربوط به جلسه قبل: در صفحه ۱۳۹ سطر ۱۳ داشتیم (كما لا بد للمعلول من العله و من لوازم العله التي ليست بعلة و ليس شي منها بعلة للعله)

احتمال دادیم که شاید نسخه به این صورت باشد (بعلة للمعلول) اگر اینگونه باشد همان توضیحی است که در جلسه قبل دادیم. اما در نسخه خطی (بعلة للعله) بود لذا عبارت را بر این اساس معنی می کنیم و می گوئیم در این صورت ضمیر (منها) به لوازم بر می گردد به این صورت که این لوازم، علتِ هم نیستند یعنی علاوه بر اینکه این لوازم، علتِ معلول نیستند علتِ هم نیستند. با اینکه این لوازم، لازم علت اند و برای علت، لابد منه هستند ولی علت برای علت نیستند.



ترجمه عبارت به این صورت می شود: معلول احتیاج به علت دارد و علت برای آن لا- بدُّ منها است و از لوازم علت که این لوازم علت، علت برای معلول نیستند و علت برای علت نیستند.

اما بحث امروز این است که از دلیل چهارم نافین مکان، دو جواب داده شد و ثابت شد که هر لابدُّ منه، علت نیست و نتیجه گرفتیم که مکان اگر لابدُّ منه است اینطور نیست که حتما علت هم باشد. در ادامه بیان کردیم که مکان، لازم عام حرکت است حال مصنف می فرماید مکان، لازم موضوع حرکت است و موضوع حرکت همان متحرک است. مصنف با عبارت (و بالجمله المكان...) خلاصه جواب اول بر دلیل چهارم را تکرار می کند. در جوابی که بیان کردیم گفتیم مکان، لازم حرکت است ولی الاذن گفتیم مکان، لازم موضوع حرکت (متحرک) است. در اینجا سوالی مطرح می شود که آیا بین این دو کلام ناسازگاری است یا نیست؟

ص: ۹۵۹

پاسخ به این جواب، عبارت بعدی مصنف را روشن می کند، زیرا در عبارت بعدی قید «حیث» آمده و روشن می شود که چرا این قید آمده است.

اما جواب از این سوال این است که وقتی می گوئیم این شی، لازم حرکت است و لازم متحرک من حیث هو متحرک است فرقی ندارد. این قید حیثیت، متحرک را با حرکت، یکی می کند. متحرک، یک حیثیت ذات دارد و یک حیثیت حرکت دارد، ما که الان حرکت می کنیم متحرک هستیم. حیثیت ذات ما، انسان است و حیثیت متحرک بودن ما به حیث متحرک بودن، حرکت است یعنی وقتی می گوئیم «متحرک من حیث هو متحرک» یعنی حرکت را لحاظ می کنیم یعنی اگر حکمی بر «متحرک من حیث هو متحرک» بار می شود یعنی بر حرکتش بار می شود نه بر ذاتش. در فلسفه گفتند موضوع فلسفه، وجود است. بعضی هم گفتند موضوع فلسفه، موجود بما هو موجود است که موجود بما هو موجود را به خود وجود برگرداندند چون با وجود، یکی است چون موجود یعنی ماهیتی که وجود گرفته است. اگر حکمی را بر موجود بما هو موجود بار کنیم در واقع این حکم را بر وجودش بار کردیم، وقتی می گوئیم موجود بماهو موجود، موضوع است یعنی موضوعیت را بر این موجود بماهو موجود حمل می کنیم در واقع بر خود وجودش موضوعیت را حمل کردیم. در ما نحن فیه هم وقتی می گوئیم مکان، لازم متحرک من حیث هو متحرک است یعنی مکان، لازم حرکت است. لازم متحرک است ولی به حیث حرکتش لازم است نه اینکه لازم این متحرک است به حیث انسانیت یا چیز دیگر باشد.

پس قید «حیثیت» که می آید روشن می کند که این عبارت با عبارت قبل ناسازگار نیست. عبارت قبلی گفت مکان، لازم حرکت است اما الان می گوید مکان، لازم متحرک است و سپس اضافه می کند که مراد از متحرک، متحرک من حیث هو متحرک است. یعنی حکم لازم بودن را بر متحرک من حیث هو متحرک بودن بار می کند. این مثل این است که حکم لازم بودن را بر حرکت بار کند. پس فرقی ندارد که بگوییم مکان، لازم حرکت است یا مکان، لازم متحرک من حیث هو متحرک است. فقط عبارت، عوض شد. لذا بین دو کلام مصنف تعارضی نیست.

سپس این را تفسیر می کند یعنی حیثیت را طور دیگری معنی می کند (گاهی اوقات مصنف می بیند که مطلب را با یک عبارت نمی تواند تبیین کند، ناچار می شود که عبارت بعدی را بیاورد. در عبارت بعدی گاهی با «ای» تفسیریه شروع می کند گاهی «نقول من راس» می آورد که تکرار عبارت قبلی نمی کند بلکه مطلب دیگری را بیان می کند که نتوانسته آن را در عبارت قبلی بگنجانند لذا ناچار شده در عبارت جدید بیاورد. بعضی ها، دو مطلب را در یک عبارت، طوری می آورند که به یکدیگر پیوند می دهند ولی مصنف این کار را نمی کند، وقتی می خواهد دو مطلب را افاده کند با یک عبارت نمی آورد مگر اینکه به راحتی بتواند این کار را انجام دهد. اگر به راحتی نتوانست دو عبارت می آورد) در ما نحن فیه قید حیثیت را تفسیر می کند و به بیان دیگری حیثیت را مطرح می کند و حیثیت دوم، مفاد دیگری غیر از حیثیت اول دارد.

(و بالجمله المكان امر لازم لموضوع الحركة)

این عبارت، جواب سوم نیست. اجمال جواب دوم هم نیست بلکه اجمال جواب اول است.

ترجمه: بالجمله مكان امری است که لازم موضوع حرکت یعنی متحرك است اما به چه دلیل، لازم است؟ با عبارت بعدی بیان می کند که چرا لازم است؟

(فان موضوع الحركة من حيث هو بالفعل موضوع الحركة بالفعل ای من حيث هو بالفعل جایز علیه التحريك لا من حيث هو بالفعل موجود فيه الحركة فقط هو فی مكان لا محاله)

(موضوع الحركة من حيث هو بالفعل موضوع الحركة بالفعل) اسم (ان) است و خبر آن، (هو فی مكان لا- محاله) است و بین اسم و خبر دو «حیثیت» آمده است.

(هو بالفعل) ضمیر به متحرك بر می گردد.

(فان موضوع الحركة من حيث هو بالفعل موضوع الحركة بالفعل) یعنی موضوع حرکت (که همان متحرك است) از حیث اینکه بالفعل، متحرك است یعنی متحرك من حيث هو متحرك، لحاظ شود که حرکت می شود و این حرکت، درمكان است. یا متحرك چون متحرك است باید گفت که در مكان است.

در این عبارت دوبار «بالفعل» آمده است. «بالفعل» دوم را قید حرکت می گیریم و «بالفعل» اول را قید موضوع می گیریم.

آیا «بالفعل» دوم را می توان مربوط به حرکت کرد یعنی از این جهت که موضوع حرکت بالفعل است؟ شاید نتوان این کار را کرد چون قید بعدی یعنی تفسیری که می کند (که با عبارت ای من حيث هو بالفعل ... تفسیر می کند) لفظ «جایز علیه التحرك» بکار می برد. و این لفظ «جایز علیه التحرك» با حرکت بالفعل نمی سازد. یعنی اینگونه بگوییم که موضوع حرکت از این جهت که بر آن، تحرك جایز است نه از این جهت که حرکتش بالفعل است. عبارت بعدی اجازه نمی دهد که «بالفعل» را قید حرکت بگیریم چون در عبارت بعدی، فعلیت حرکت، لازم شمرده نمی شود بلکه جواز حرکت، کافی دانسته می شود. پس قید «بالفعل» را نمی توانیم قید حرکت بگیریم.

یکی از محشّی در روی کلمه «بالفعل» دوم حاشیه زده به این صورت که [ای موضوعیته بالفعل لا کون الحرکه بالفعل] یعنی «بالفعل» را قید حرکت نگیر (اما چرا قید حرکت نگیریم؟ به خاطر همان مطلبی که توضیح دادیم که با عبارت «جایز» نمی سازد) می گوئیم اینکه موضوعیت، بالفعل است را مصنف با کلمه «بالفعل» اول فهماند و احتیاجی به کلمه «بالفعل» دوم نیست. در حاشیه می گوید [فظهر ان قوله بالفعل لا یكون مکرراً بل تکرارها من النساخ] یعنی مصنف آن را تکرار نکرده چون با قید «بالفعل» اول فهمانده که موضوعیت باید بالفعل باشد و «بالفعل» دوم که می خواهد بفهماند که موضوعیت باید بالفعل باشد نیازی به آن نیست و مصنف متوجه بوده که احتیاجی به آن نیست لذا تکرار از نساخ است. یعنی «بالفعل» دوم معنی نمی شود.

(ای من حیث هو بالفعل...) توضیح این عبارت این است که در متحرک، دو حیث می توان تصور کرد ۱ \_ فیه الحرکه ۲ \_ یجوز فیه الحرکه.

بالاخره متحرک است یا حرکتش بالفعل است یا حرکتش بالجواز است یعنی یا حرکتش الاّن موجود است که در آن (فیه الحرکه) صدق می کند، یا مشغول حرکت نیست ولی جایز است که حرکت کند. حال متحرکی که حرکت می کند یا حرکت نکرده و الاّن ساکن است بر هر دو «یجوز علیه الحرکه» صدق می کند. مصنف می فرماید مکان، لازم این متحرک است نه اینکه چون متحرک، الاّن حرکت می کند بلکه چون جواز حرکت دارد. این حیثیت را آورد تا مکان را لازم متحرکی که الاّن ساکن است و می تواند متحرک شود هم بکند. اگر بگوئید مکان، لازم متحرکی است که الاّن مشغول حرکت است باعث می شود مکان را لازم جسم متحرک ساکن نداند و مکان را لازم جسم متحرک قرار دهد. اما اگر بگوئید مکان، لازم متحرکی است که «یجوز علیه الحرکه» است یعنی چه الاّن حرکت را مشغول باشد که متحرک باشد چه الاّن حرکت را مشغول نباشد و ساکن باشد مکان لازم نیست. مصنف قید حیثیت آورد یعنی می گوید مکان، لازم متحرک است از این جهت که «یجوز علیه الحرکه» است، نه تنها از این جهت که «فیه الحرکه» باشد یعنی از جهت «فیه الحرکه» مکان، لازم آن است ولی تنها از این جهت نیست بلکه از جهتی که «یجوز علیه الحرکه» است مکان، لازمش است. مصنف می خواهد کاری کند که مکان، شامل لازم متحرکی که مشغول حرکت است باشد و مکان شامل لازم متحرکی که الاّن ساکن است باشد یعنی می خواهد بحث را تعمیم دهد که مکان، فقط لازم امر متحرک نباشد بلکه هم لازم جسم متحرک باشد هم لازم جسم ساکن باشد در واقع می خواهد مکان را لازم جسم کند حال آن جسم، متحرک باشد یا «یجوز علیه الحرکه» (یعنی ساکن) باشد. یعنی می خواهد مکان را لازم جسم کند و برایش، حرکت کردن یا جواز حرکت، فرقی نمی کند، منتهی چون مکان را از طریق مفارقت جسم ثابت کرد لذا حرکت را که همان مفارقت است اخذ می کند حال یا حرکت بالفعل یا حرکت بالجواز را، چون از طریق اینکه جسم از مکان مفارقت می کند و به مکان منتقل می شود مکان را ثابت کرد و گفت این جسم از جایی منتقل می شود و به جای دیگر وارد می شود. معلوم می شود که جایی داریم که این جسم از آن جا می رود و به جای دیگر وارد می شود. مکان را از طریق حرکت جسم و مفارقت جسم و انتقال جسم درست کرد. چون مکان را از این طریق درست کرد ناچار است که در این بحث بگوئید مکان، لازم جسم است (بما هو متحرک) یا (بما هو یجوز علیه الحرکه)، قید حرکت را می آورد چون از همین طریق، مکان را اثبات کرده و الا کافی بود که بگوئید مکان، لازم جسم نیست اما چون از طریق مفارقت، مکان ثابت شد و مکان را لازم جسم می گیرد مفارقت را به گونه ای در جسم اخذ می کند حال یا وقوع مفارقت یا جواز

مفارقت را.

ص: ۹۶۳

ترجمه: مکان، لازم متحرک است از این جهت که متحرک، بالفعل برای آن تحرک جایز است. «بالفعل» قید برای جواز است یعنی جواز حرکت را بالفعل دارد اگر چه خود حرکت را بالفعل نداشته باشد. نه از این جهت که متحرک، اینچنین است که در او حرکت، بالفعل موجود است.

(هو فی مکان لا محاله) یعنی موضوع حرکت (متحرک) در مکان است پس مکان را لازم دارد پس مکان لازم متحرک است.

(و ان كان كونه في مكان ليس بعلة له فالمكان لازم لعله الحركة العنصرية)

تا اینجا ثابت شد که مکان لازم متحرک است لازم است یعنی لابد منه است پس ثابت شد که مکان لابد منه للمتحرک است و لو اینکه لابد منه برای علت نیست یعنی لا-بد منه بودن للمکان را برای متحرک قائل هستیم ولو این لابد منه بودن را علت نمی دانیم (چون قبلاً گفتیم که هر لابد منه، علت نیست)

ترجمه: ولو بودن این متحرک در مکان، علت برای متحرک نیست (یعنی ليس بعلة للمتحرک) ضمیر در (له) و (کونه) به (متحرک) بر می گردد.

مرحوم جلوه در تفسیر (له) اینطور فرموده [ای للمتحرک لذاته] قید «لذاته» را توضیح می دهیم و بیان می کنیم که چرا مرحوم جلوه به عبارت مصنف اضافه کرده است؟ البته جز عبارت نیست. قید «لذاته» را قید «للمتحرک» یا قید «ليس بعلة» می گیریم به این صورت که اگر قید «ليس بعلة» باشد اینگونه معنی کنیم که علت بالذات نیست یعنی علت بالعرض و الواسطه است. و اگر قید متحرک باشد اینگونه معنی می کنیم که برای ذات متحرک، علت نیست.

قید «لذاته» را قید برای «متحرک» نمی توان گرفت چون کسی نگفته که مکان، علت ذات متحرک است. آنهایی که اشکال می کنند و می گویند مکان باید علت باشد می گویند علت برای حرکت متحرک است نه علت برای ذات متحرک باشد مصنف فرمود: مکان، لابد منه برای حرکت است و نگفت برای ذات متحرک، لابد منه است. مستدل گفت اگر لابد منه است باید علت باشد یعنی علت برای حرکت باشد نه اینکه علت برای ذات متحرک باشد. پس «لذاته» مربوط به متحرک نیست بلکه مربوط به علت است. یعنی کونه فی مکان، علت بالذات برای متحرک نیست یعنی خودش علت نیست مفادش این است که علت بالعرض برای متحرک می تواند باشد. اما اینکه می تواند علت بالعرض برای متحرک باشد به چه معنی است؟ عبارت بعدی مصنف (فالمکان لازم لعله الحركه العنصریه) توضیح می دهد.

(العنصریه) صفت برای علت است و صفت برای حرکت نیست پس عبارت اینگونه معنی می شود که مکان، لازم علت عنصری حرکت است. علت عنصری حرکت یعنی متحرک. چون حرکت، حلول در متحرک می کند و متحرک، موضوع برای حرکت می شود و موضوع و محل، علت عنصری برای حال است. پس متحرک، علت عنصری برای حرکت است و مکان لازم همین علت عنصری است و لازم العله، عله أما به واسطه علت نه لذاته لذا الکلام مرحوم جلوه روشن می شود یعنی لازم علت حرکت، علت حرکت است ولی با واسطه علت است. حرکت، علت عنصری آن، متحرک شد. مکان هم لازم همین متحرک است یعنی لازم علت عنصری است و به توسط این علت عنصری میتوان لازم را علت گرفت ولی خودش علت نیست یعنی مکان، علت حرکت نیست بلکه لازم علت حرکت است که علت عنصری حرکت، متحرک شد و مکان، لازم علت عنصری شد. و لازم علت، به توسط علت ممکن است علت به حساب بیاید ولی خودش علت نیست.



و در جلسه قبل گفتیم لازم علت، علت نیست نه برای خود علت و نه برای معلول، ولی بالعرض و المجاز میتوان به آن علت گفت» پس (کونه فی مکان ... لذاته) یعنی علت لذاته برای متحرک نیست. این عبارت مصنف روشن شد که با قید حیثیت ها که می آوریم اینگونه معنی می کنیم که مکان، لازم است برای متحرک بما هو متحرک، و متحرک بما هو متحرک به معنای للحرکه است پس نتیجه گرفته می شود مکان لازم برای حرکت است. این سه خطی که خوانده شد در واقع همان جواب اول بود.

توضیح صفحه ۱۴۰ سطر ۶

رد دلیل پنجم نافین مکان

پنجمین استدلالی که نافین مکان کردند این بود که اگر مکان داشته باشیم همانطور که همه اجسام می توانند در مکان واقع شوند جسم نامی هم می تواند در مکان واقع شود. جسم نامی شروع به نمو کردن می کند مکان هم باید با آن شروع به نمو کند. اگر جسم نامی در مکان باشد با نمو جسم نامی، مکان هم باید نمو کند چون مکان برای درخت کوچک نمی تواند مکان برای درخت بزرگ باشد. پس همانطور که درخت، نمو می کند مکانش هم نمو می کند و اگر مکان نمو کند لازم می آید که مکان منتقل شود چون نمو کردن به معنای منتقل شدن است و انتقال، مستلزم وجود مکان است پس مکان باید مکان داشته باشد و تسلسل لازم می آید درحالی که مکان، مکان ندارد پس مکان به واسطه نمو جسم نامی نمو نمی کند پس جسم نامی مکان ندارد و اگر جسم نامی مکان ندارد هیچ چیزی هم مکان ندارد. این استدلال پنجم در صفحه ۱۱۳ سطر ۱۱ مطرح شد.

ص: ۹۶۶

جواب: مصنف جواب می دهد که اگر این درخت که کوچک است وقتی بزرگ می شود همان مکان قبل را داشته باشد باید گفت که مکان قبل، نمو کرده است اما اگر جسمی که کوچک است مکان جدید پیدا کند لازم نیست بگوییم که مکان نمو کرده است. قبلا مکانش، حجم یک متری بود الان مکانش حجم یک مترو نیم می شود یعنی مکانش را عوض می کند ولو قسمتی از مکان یک مترو نیم، همان یک متر سابق است ولی یک مترو نیم، مکان جدید است.

تعبیر مصنف این است که اشکال شما در صورتی وارد می شود که مکان جسم نامی، واحد باشد یعنی همان مکان قبلی باشد. اگر مکانش متعدد شود یعنی مکان قبلی یک متری است و مکان الان، یک مترو نیم است با اینکه قسمتی از مکان قبلی در آن است. این دو مکان می شود و می توان گفت جسم نامی، مکان را عوض کرده، نمی توان گفت مکانش نمو کرده است که در این صورت اشکال لازم نمی آید. اشکال در صورتی است که بگویید مکان، واحد است و در عین حال برای این درخت بزرگتر باقی است. اگر این را بگویید لازم می آید که مکان، نمو کرده باشد و اشکال، وارد می شود.

(و اما التشکیک الخامس)

تشکیک پنجم در صفحه ۱۱۳ سطر ۱۱ آمد.

(فانما یصح لو کان النامی الذی فی المکان یجب ان یلزم مکانا واحدا)

اگر آن نامی که در مکان است واجب باشد که ملازم یک مکان باشد اشکال شما وارد می شود.

(و اما اذا کان دائما یتبدل مکانا بعد مکان کما یتبدل کما بعد کم فلیس ما قیل بواجب)

ص: ۹۶۷

اگر این نامی، دائماً مکانِ بعد از مکان را عوض کند چنانکه کمی رابعد از کمی عوض می کند (جون ابتدا یک متر بود و بعداً یک مترونییم شد) آنچه که در اشکال گفته شد واجب نیست (واجب نیست یعنی اشکال شما لازم نمی آید)

توضیح صفحه ۱۴۰ سطر ۷ (قوله فلنبطل)

نفی قول اول در ماهیت مکان

تا اینجا ۵ دلیل، نافین مکان آورده بودند که ما آنها را ذکر کردیم و رد کردیم. سپس بحثی در ماهیت مکان داشتیم که ماهیت مکان چیست؟ بعضی گفته بودند که مکان، هیولی است بعضی گفته بودند صورت است. بعضی گفته بودند بُعد است و بعضی گفته بودند سطح کیف کان است. و مصنف گفت مکان، عبارت از سطح حاوی است. حال می خواهیم به اقوال دیگر پردازیم و همه را باطل کنیم. الان بحث ما در وجود مکان و نفی آن نیست. بحث در وجود و عدم وجود مکان تمام شد الان بحث ما در ماهیت مکان است. قبلاً درباره ماهیت مکان اقوالی را مطرح کردیم که می خواهیم آن اقوال را باطل کنیم.

اولین قوی که گفته شده بود این بود که مکان، هیولی باشد. خود این قول را قبلاً رد کردیم ولی الان می خواهیم دلیل آن را رد کنیم. دلیل این گروه بر اینکه مکان، هیولی است این بود که مکان، چیزی است که بر آن متمکن، تعاقب می کند یعنی متمکن می رود و به عقب این متمکن، متمکن دیگری می آید. هیولی هم اینگونه است که بر او صور تعاقب می کنند. مثلاً صورت هوایی گرفته می شود و در صورت مائی داده می شود. پس مکان، یتعاقب علیه المتمکن است. هیولی هم یتعاقب علیه المتمکن است پس مکان همان هیولی است. این استدلال، به صورت قیاس اقترانی شکل دوم است. که منتج نیست چون شرط آن این است که یکی موجهه و یکی سالبه باشد در حالیکه هر دو مقدمه، موجهه است و اختلاف در کیف ندارند.

ص: ۹۶۸

سپس مصنف می فرماید می توان این قیاس را به صورت شکل اول بیان کرد و گفت:

صغری: الهیولی یتعاقب علیه

کبری: و کل ما یتعاقب علیه مکان

نتیجه: فالهیولی مکان

مصنف می فرماید این قیاس هم باطل است چون کبری کلیت ندارد یعنی هر چیزی که تعاقب بر او حاصل شود مکان نیست مثلاً- بر دیوار، سفیدی و سیاهی تعاقب می کند پس هیولی، ما یتعاقب علی السواد و البیاض است اما آیا دیوار، مکان سواد و بیاض است؟ می گوییم دیوار محل و معروض و موضوع برای سواد و بیاض است اما مکان برای سواد و بیاض نیست. لذا کلیت کبری باطل است و اگر بخواهی کبری را جزئی لحاظ کنی شرط انتاج در شکل اول که کلیت کبری است حاصل نمی شود.

توضیح عبارت

(فلنبطل الآن حجج المخطين فی ماهيته)

حجت مخطئین در ماهیت مکان را در صفحه ۱۱۵ سطر ۱۱ بیان کردیم.

(فاما قیاس من قال ان المكان یتعاقب علیه و الهیولی یتعاقب علیه فقد علم انه غیر منتج)

نسخه اگر (تعاقب علیها) بود بهتر می شد که ضمیر آن مونث باشد. البته ایرادی بر مصنف نیست زیرا خود مصنف فرموده که من در مذکر و مونث دقت نمی کنم.

(فقد علم) دانسته شد که منتج نیست چون شکل ثانی است و اختلاف در کیف ندارد.

(اللهم الا ان يقال و کل ما یتعاقب علیه مکان)

مگر اینکه کبری را عوض کنی و قیاس را به صورت شکل اول در بیاوری و بگویی (کل ما یتعاقب علیه مکان)

(فلا تسلّم حينئذ)

اگر این را بگویی خود کبری را قبول نداریم مگر اینکه کبری را جزئی کنی که در این صورت، شرط انتاج را ندارد.

(الان المكان هو بعض ما يتعاقب عليه و هو الذي تتعاقب فيه الاجسام بالحصول فيه)

زیرا مکان (بعض ما يتعاقب) است نه اینکه (کل ما يتعاقب) باشد.

مکان، بعض ما يتعاقب است به این معنی است که مکان چیزی است که اجسام به واسطه حصول در آن تعاقب می کنند اجسام ممکن است بر چیزی بالحصول فيه یا بالحلول فيه تعاقب کنند اما در مکان، فقط اجسام بالحصول فيه تعاقب می کنند و بالحلول فيه تعاقب نمی کند پس در بعضی موارد، تعاقب هست ولی حصول فيه نیست.

ضمیر (هو) به (بعض ما يتعاقب) بر می گردد.

ترجمه: آن بعض ما يتعاقب، چیزی است که در آن، اجسام تعاقب می کنند به این که در آن حاصل شوند. تعاقب در خ یلی جاها هست ولی تعاقب باید اولاً: بالحصول باشد و ثانياً: اجسام باید تعاقب کنند. عوارض اگر تعاقب کنند فایده ندارد. صور که بر هیولی تعاقب می کنند فایده ندارد. بلکه اجسام باید تعاقب کنند و نحوه تعاقب هم بالحصول فيه است اما در هیولی اینگونه نیست زیرا اولاً- اجسام تعاقب نمی کنند ثانياً: بالحصول فيه نیست بلکه بالحلول فيه است صور در هیولی بالحلول فيه تعاقب می کنند.

**رد قول دوم درباره ماهیت مکان / رد اقوال درباره ماهیت مکان ۹۲/۰۲/۲۵**

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۴۰ سطر ۱۰ (قوله و كذلك ما قيل)

ص: ۹۷۰

موضوع: رد قول دوم درباره ماهیت مکان / رد اقوال درباره ماهیت مکان.

قول دوم: مکان عبارت از صورت است.

این قول در صفحه ۱۱۵ سطر ۱۱ بیان شد.

دلیل: صغری: صورت، اولین حاوی و اولین محدد است.

کبری: مکان، اولین حاوی و اولین محدد است.

نتیجه: پس صورت، مکان است. مصنف چهار اشکال می گیرد که اشکال دوم، ناظر به کلمه «حاوی» است و اشکال سوم ناظر به کلمه «محدد» است و اشکال اول و چهارم نظر به این کلمات ندارد بلکه به اصل قیاس اشکال می کند.

اشکال اول: این دلیل به صورت شکل دوم بیان شده است که حد وسط در صغری و کبری، محمول است. اما چون هر دو مقدمه (صغری و کبری) موجه اند و شرط اختلاف در کیف را ندارند لذا منتج نیستند. حال آن را به صورت شکل اول بیان می کنیم و می گوئیم:

صغری: صورت، اولین حاوی و اولین محدد است.

کبری: و هر اولین حاوی و اولین محدد، مکان است.

نتیجه: پس صورت، مکان است.

مصنف می فرماید این قیاس، شرط انتاج را دارد ولی کبری صادق نیست زیرا هر اولین حاوی و اولین محوی، مکان نمی باشد بلکه هر اولین حاوی و اولین محوی که محوی و محدود بتواند از آن مفارقت کند مکان است. یعنی کبری باید مقید شود و به آن وسعت باقی نماند. در این صورت کبری وقتی صادق می شود که خاص و مقید و به عبارت دیگر، جزئی شود و اگر جزئی شود شرط قیاس شکل اول که کلیت کبری است را ندارد لذا منتج نیست.

در اینجا توضیحی پیرامون لفظ حاوی و محدود می دهیم.

«حاوی بودن مکان» روشن است یعنی مکان، متمکن را احاطه می کند مراد از حاوی، محیط است. اینکه مکان، محیط به متمکن است حرف تمامی است حال چه مکان، بُعد باشد یا سطح باشد (البته مصنف معتقد است که مکان، سطح است) پس آن سطحی که مماس با بدن ما است مکان ما و حاوی ما است پس مکان، حاوی است. اما آیا صورت، حاوی ماده است؟ این کلام احتیاج به توضیح دارد که شما ندارید. این کلام، خودش به عنوان یکی از اشکالاتی است (اشکال دوم) که در ادامه بیان می کنیم.

اما مکان، «محدود» است به این معنی است که چون همانطور که گفتیم مکان مساوی با متمکن است پس می تواند حد و حدود متمکن را تعیین کند.

ما دو گونه محدود داریم (در اشکال سوم که نظر به لفظ «محدود» می کنیم این مطلب برای ما مفید است) ۱\_ محدود داخلی ۲\_ محدود خارجی

پایان جسم، محدود جسم است. یعنی سطوح جسم، محدود و معین جسم هستند. می توان با این سطوح، اندازه جسم را تعیین کرد پس سطوح جسم و نهایت جسم، محدودند. مکان هم محدود است یعنی این متمکن را دربر گرفته و حد برای متمکن است ولی سطوح و نهایت، محدود داخلی اند اما مکان، محدود خارجی است. هر دو، اندازه جسم را تعیین می کنند اما مکان امر خارجی است که تعیین می کند ولی سطوح و نهایت جسم امر داخلی اند.

سوال این است آیا صورت، محدود است؟ در محدود بودن صورت فعلاً اشکالی نداریم. صورت یعنی صورت جسمیه که بر ماده (هیولی) وارد می شود اما اندازه هیولی چه مقدار است؟ می گوئیم هیولی، اندازه ندارد نمی توان گفت هیولی بزرگ است یا کوچک است و اگر بزرگ است نمی توان گفت چه مقدار بزرگ است. باید صبر کرد تا صورت جسمیه بیاید و اندازه پیدا شود بعداً جسم تعلیمی بیاید تا اندازه صورت جسمیه را که مبهم است معین کند چون جسم تعلیمی، معین صورت جسمیه است. فرق بین صورت جسمیه و جسم تعلیمی، فرق به ابهام و تعین است. صورت جسمیه، معین نیست مثلاً این مُوم را اگر مدور و مکعب کنی صورت جسمیه را دارد ولی وقتی کُره می شود جسم تعلیمی به آن داده، و صورت جسمیه آن معین می شود و وقتی مکعب به آن داده می شود جسم تعلیمی به آن داده شده و تعین دیگری بر آن وارد شده است.

پس صورت جسمیه صورتی است که در تمام اجسام است اما مطلق است ولی وقتی می خواهی معین کنی باید شکل (شکل، آیا جسم تعلیمی است یا نه؟ اختلاف است) به آن بدهی.

صورت، محدد است و صورت جسمیه با جسم تعلیمی همراه است یعنی جسم تعلیمی، عرض مفارق نیست. بلکه عرض لازم است اما شخص جسم تعلیمی، عرض مفارق است یعنی شخص جسم تعلیمی میتواند عوض شود ولی اصل جسم تعلیمی را نمی توان از جسم طبیعی جدا کرد چون عرض لازم است. پس هرگز این صورت، خالی از جسم تعلیمی نیست. بنابراین همیشه صورت جسمیه، محدد ماده است چون اگر چه خود صورت جسمیه نمی تواند تعیین کند ولی همراهش که جسم تعلیمی است تعیین می کند.

ماده خودش نه بزرگ و نه کوچک است ولی وقتی صورت جسمیه می آید بزرگی و کوچکی تعیین می شود. پس صورت، محدد می شود و اولین محدد هم هست چون ماده که حدی ندارد. صورت جسمیه ی اول که می آید اولین حد را می آورد سپس شما می توان جسم های تعلیمی مختلف را بیاوری و حدود بعدی را عارض کنی. ولی اولین محرک، صورت جسمیه است.

پس روشن شد که مکان حاوی است و محدد است ولی محدد خارجی است. اما صورت، محدد است و محدد بودنش روشن است اما حاوی بودنش سوال و اشکال دارد.

اشکال دوم: این اشکال مربوط به کلمه «حاوی» است. شما می گویید صورت، حاوی است ما قبول کردیم که مکان، حاوی است اما صورت چگونه حاوی است؟



می‌گوییم مکان با متمکن، محیط و محاط اند و دو چیز هستند. مکان، بیرون از متمکن است و غیر از متمکن است و متمکن را احاطه می‌کند ولی صورت با هیولی این وضع را ندارد صورت، ماده را احاطه نکرده است بلکه حلول در ماده کرده است. شاید گفته شود که حلول، یک نحوه ای احاطه است اما احاطه شدید است چون احاطه یعنی احاطه کردن بر سطح محاط، ولی حلول یعنی احاطه کردن بر سطح و عمق محاط است. حال به شما می‌گوییم محیط می‌تواند از محاط جدا شود. محاط هم می‌تواند از احاطه محیط بیرون رود ولی صورت نمی‌تواند از ماده جدا شود ماده هم نمی‌تواند خودش را از صورت بکند در حالی که محیط و محاط اینگونه است که محیط می‌تواند احاطه را قطع کند و از محاط جدا شود.

اشکال سوم: این اشکال با توجه به کلمه «محدد» است گفتیم محدد بر دو قسم است ۱\_ محدد داخلی ۲\_ محدد خارجی

محدد خارجی عبارت از مکان است و محدد داخلی عبارت از نهایت جسم است یعنی همین سطوحی که جسم را احاطه کردند چون اینها حد و نهایت برای جسم هستند. حال از شما سوال می‌کنیم که مراد شما از محدد چیست؟ اینکه می‌گویید مکان، محدد است آیا مراد از محدد، محدد داخلی است یا خارجی است؟

اگر مراد، محدد داخلی باشد یعنی همین نهایت جسم، اراده شده در این صورت می‌گوییم، مشهور نیست که این محدد داخلی را مکان بگویند. مصنف می‌گوید اگر مشهور نباشد ولی حقیقتاً بتوان به آن مکان گفت اشکال ندارد لذا مصنف بدنبال آن می‌فرماید (اما نه غیر حق فقد بان) یعنی تنها اشکال ما، مشهور نبودن نیست تا بگویی مشهور نبودن اشکالی ندارد بلکه اشکال این است که این، غیر حق است و روشن است که محدد داخلی، مکان نیست. زیرا محدد داخلی، مکان برای این جسم نیست ولی ممکن است مکان برای جسم دیگر باشد زیرا مکان، چیزی است که جسم بتواند از او منتقل شود و به او منتقل شود (ما ینتقل عنه و ما ینتقل الیه). و جسم نمی‌تواند از نهایت خودش منتقل شود یا به نهایت خودش منتقل شود. یعنی شرط مکان بودن را ندارد زیرا مکان، چیزی است که جسم (متمکن) می‌تواند مفارقت از آن کند و از آن منتقل شود یا به او منتقل شود. نهایت جسم این خاصیت را ندارد نه تنها مشهور نیست که به نهایت جسم مکان بگوید بلکه اصلاً حق هم نیست.

اما اگر مراد شما از محدد، محدد داخلی نباشد بلکه مراد محدد خارجی باشد. می‌گوییم محدد خارجی جسم، همان حاوی است. اشکال این است که شما می‌گویید (الصورة حاو و محدد) معنایش این است که «الصورة حاو و حاو» یا «الصورة محدد و محدد» که تکرار می‌کنید.

اشکال چهارم: مکان حاوی است اما محوی آن است چیست؟ می‌گوییم جسم، محوی آن است مکان، محدد است. جسم، محدد است به تعبیر خلاصه متمکن، جسم است قبلا- هم گفتیم که متمکن را سطح، خط و نقطه قرار ندادیم. زیرا متمکن بالذات را جسم قرار دادیم و متمکن بالعرض را سطح، خط و نقطه قرار دادیم یعنی بواسطه جسم، صاحب مکان اند شما اگر صورت را مکان بگیرید باید ثابت کنید که صورت، حاوی جسم و محدد جسم است چون مکان، حاوی جسم و محدد جسم است زیرا چیز دیگری غیر از جسم، متمکن نیست و مکان، این جسم را تحدید می‌کند و حاوی بر جسم می‌شود. صورت هم باید همین گونه باشد یعنی صورت باید جسم را احاطه و تحدید کند. در حالی که صورت، محدد و حاوی ماده است و احاطه بر ماده دارد و ماده، جسم نیست.

پس هیچکدام از دو قیدی که برای مکان است در مورد صورت، صادق نیست.

۱\_ مکان حاوی جسم است ولی صورت حاوی جسم نیست.

۲\_ مکان محدد جسم است ولی صورت محدد نیست.

ماده، خودش جسم نیست و مشتمل بر جسم هم نیست تا بگویی صورت، ماده را احاطه کرده و در ضمن احاطه ماده، جسم موجود در ماده را هم احاطه کرده.

(و كذلك ما قيل ان المكان اول حاو و محدد فهو الصورة)

(كذلك) یعنی مبتلی به همین اشکال است که در قول اول (قول به هیولی بودن مکان) بیان شد که شکل قیاس، شکل ثانی است و منتج نیست و اگر به صورت شکل اول باشد کبری صادق نیست. مصنف عبارت را طوری آورده که هم می توان در شکل اول و هم در شکل دوم قرار داد.

اما در شکل اول:

صغری: الصورة اول حاو و محدد.

کبری: و المكان اول حاو و محدد.

نتیجه: فهو الصورة

اما در شکل دوم:

صغری: الصورة اول حاو و محدد

کبری و کل اول حاو و محدد مکان

نتیجه: فالصورة مکان

(و ذلك انه ليس المكان كلّ اول حاو بل الذى يحوى شيئا مفارقا)

اگر به صورت شکل ثانی بیان شود چون مفروغ عنه بود و نیاز به بیان نداشت لذا مصنف آن را بیان نکرد اما اگر به صورت شکل اول قرار داده شود مصنف با این عبارت، اشکال بر آن وارد می کند که کبری کلیت ندارد یعنی هر اولین حاوی را مکان نمی گویند بلکه اولین حاوی که محوی آن، بتواند مفارقت کند مکان می گوییم.

ترجمه: مکان، هر اولین حاوی نیست بلکه اولین حاوی است که محوی را احاطه می کند و محوی می تواند از مکان و حاوی مفارقت کند. اما روشن است که محوی صورت که ماده است نمی تواند از صورت مفارقت کند.

(و ايضا الصورة لا تحوى شيئاً لان المحوى منفصل عن الحاوى، و الهیولی لا تنفضل عن الصورة)

این عبارت اشکال دوم است. صورت نمی تواند چیزی را احاطه کند ولی محوی می تواند از حاوی جدا شود اما هیولی از صورت منفصل نمی شود پس نمی تواند محوی باشد. در نتیجه صورت، نمی تواند حاوی باشد. پس اینکه گفتید صورت، حاوی باشد غلط است.

اشکال دوم را طوری بیان کردیم که با اشکال اول فرق کرد. اشکال اول بیان می کرد که قیاس، منتج نیست و وقتی این مطلب را بیان می کرد ادعا کرد که کبری کاذب است به این دلیل که محوی، در مکان مفارقت از حاوی می کند. یعنی کلمه «مفارقت» را بکار برد.

فرق بین این دو اشکال این است: در اشکال اول، قبول می کند که صورت، حاوی است. (این جمله را مصنف نفرموده ولی استاد اضافه کردند) ولی می گوید مکان، کلّ اولین حاوی نیست بلکه حاوی است که محوی آن می تواند مفارقت کند. اما در اشکال دوم، حاوی را طوری معنی می کند که اصلاً شاید صورت نیست.

(فان المحدد ان عنى به الطرف الذى به يتحدد الشئ)

اگر منظور از محدود جسم، طرف جسم باشد آن طرفی که به توسط آن طرف شی و جسم محدود می شود.

(فلیس بمشهور ان المكان بهذه الصفة اما انه غير حق فقد بان)

اشکال این است که اولاً مشهور نیست که مکان، به این صفت باشد که طرف و منتهای شی باشد. کسی نمی گوید مکان، منتهای شی باشد. ثانیاً: این مطلب که مکان عبارت از محدود داخلی باشد باطل و غیر حق است چون مکان، تعریف می شود به اینکه (ينتقل عنه و ينتقل اليه)، و نهایت جسم اینگونه نیست. سپس خاصیت مکان را ندارد پس مکان بودنش حق نیست.

(و اما المحدد الذی یراد به الحاوی فهو اسم مرادف للحاوی و معناه معناه)

اما اگر مراد، محدود خارجی باشد محدود خارجی همان حاوی است اسمی است که مرادف با حاوی است و معنایش همان معنای حاوی است پس اگر می گوید (الصورة المكان حاو و محدود) یعنی گفتی (حاو و حاو) یا (محدد و محدود). که تکرار بیهوده است.

(وایضا المكان حاو للمتمکن و محدده و المتمکن جسم)

ضمیر در (محدده) به متمکن برمی گردد.

مکان، حاوی و محدود هر چیزی نیست.

ترجمه: مکان، حاوی متمکن و محدود متمکن است و متمکن هم جسم است پس مکان، حاوی جسم و محدود جسم است. اگر صورت توانست حاوی و محدود بر جسم باشد، می توان گفت مکان است ولی صورت، محدود جسم و حاوی جسم نیست پس مکان نیست.

(و الصورة تحوی المادة لا جسما فیها)

عبارت (لا- جسما فیها) به دو گونه معنی می شود در معنای اول ضمیر به ماده برمی گردد و در معنای دوم به صورت برمی گردد.

معنای اول: صورت، ماده را احاطه می کند اما نه جسمی را که در ماده است پس بالاخره احاطه کننده جسم نشد. این معنی، گرچه معنای صحیحی است ولی معنای خوبی نیست. کسی نگفته مکان، احاطه می کند جسمی را که در ماده است تا بگویی صورت، چنین احاطه ای ندارد پس مکان نیست.

معنای دوم: صورت، ماده را احاطه می کند اما نه جسمی را که در صورت قرار گرفته در حالی که مکان، جسمی را که در مکان قرار گرفته احاطه می کند. و صورت، جسمی را که در صورت قرار گرفته احاطه نمی کند بلکه ماده را احاطه می کند.

به عبارت دیگر: (لا جسمها فیها) صفت برای «ماده» است یعنی صورت احاطه می کند اما نه جسمی را که در خودش است بلکه ماده ای را که در خودش است پس این صورت، صنعت مکان را ندارد.

## رد دلیل قول دوم درباره مکان ۹۲/۰۲/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۴۰ سطر ۱۴ (قوله و اما الحججه)

موضوع: رد دلیل قول دوم درباره مکان

قول دوم درباره مکان در صفحه ۱۱۵ سطر ۱۵ بیان شد.

قول دوم: مکان عبارت از بُعد خالی است که جسم آن بُعد را اشغال میکند.

دلیل: ما می بینیم پرنده ای که روی هوا ایستاده و سطح هوا از روی بدن او رد می شود ولی پرنده در جای خود قرار گرفته یا سنگی که در کف رودخانه قرار گرفته و آب از روی این سنگ عبور می کند یا ماهی که در آب قرار دارد و آب از طرف ماهی عبور می کند (این قول دوم، فقط قول مصنف و کسانی که قائل به سطح بودن مکان هستند را رد می کند. لذا طرف مقابل این قول دوم، قول مصنف است) شما (یعنی کسانی که قائل به سطح بودن مکان هستند) معتقدید که مکان عبارت از سطح است و در این مثالها که زدیم باید بگویید سطح، تغییر می کند. یعنی سطح هوا و آبی که مماس با بدن پرنده و ماهی است تغییر می کند اما نه می توان به این پرنده ساکن اطلاق کرد و نه می توان متحرک اطلاق کرد. و شی در مکان یا ساکن است یا متحرک است لذا باید قائل شویم که مکان، عبارت از بُعد است تا بتوانیم بگوییم ماهی و پرنده ساکن هستند چون همان بُعدی (حجمی) که ماهی و پرنده آن را اشغال کرده همان مقدار را پر کرده و بُعد عوض نشده پس این پرنده و ماهی ساکن است ولی طبق نظر شما که مکان را سطح می گیرید این پرنده و ماهی ساکن نیستند چون ساکن، موجودی است که در یک مکان، در زمانی باقی بماند و این ماهی و پرنده در یک زمان، در مکان و سطح باقی نیست پس نمی توان مکان را سطح گرفت و این ماهی را ساکن فرض کرد.

ص: ۹۷۹

خلاصه جواب در سه کلمه است:

کلمه اول: این پرنده و ماهی در فرضی که گفتید مکان دارند و مکانش همان است که ما می گوییم یعنی مکان سطح حاوی است.

کلمه دوم: این پرنده و ماهی نه ساکن و نه متحرکند.

کلمه سوم: اشکال ندارد که جسمی نه ساکن و نه متحرک باشد.

تفصیل جواب: مصنف در ابتدا می فرماید پرنده مکان دارد و به سبب مکانش تبدیل پیدا می کند نه اینکه مکانش تبدیل پیدا کند. یعنی مکان، تبدیل پیدا می کند پرنده هم به سبب مکان تبدیل پیدا می کند. فرض کنید ماهی در آب است و آب جریان دارد. تمام سطحی که حاوی ماهی بود عوض شده و سطح بعدی آمد. مکان عوض می شود. عوض شدن و تبدیل مکان را قبول داریم که همان سطح است. اما خود ماهی تبدیل ندارد چون در جای خودش ایستاد، ولی به سبب تبدیل مکان، او هم متبدل می شود. یعنی با توجه به تبدیل مکان می توان گفت ماهی متبدل شد یعنی وصف تبدیل و حرکت برای مکان، وصف به حال متعلق موصوف است نه وصف به حال موصوف باشد. تعبیر مصنف این است که ماهی حرکت می کند به سبب حرکت مکان نه با مکان حرکت کند حرکت را به پرنده نسبت می دهیم پس خود پرنده را متبدل نمی دانیم. خود پرنده را مع مکانه متبدل نمی دانیم بلکه پرنده را بمکانه (به سبب مکانش) متبدل می دانیم.

اما چرا ماهی و پرنده ساکن نیستند.

مصنف برای سکون سه معنی می کند.

ص: ۹۸۰

معنای اول: ساکن موجودی است که زماناً (نه آنآ) فی مکان واحد باقی باشد.

در مورد پرنده و ماهی این معنی صدق می کند چون زماناً فی مکان واحد، ثابت نیست زیرا مکان عبارت از سطح است و سطح عوض می شود. اما اصحاب بُعد می گویند بُعد عوض نمی شود لذا ماهی در مکان واحد، زماناً هست پس ساکن است. اما ما که قائل هستیم مکان، سطح است قبول می کنیم که مکان عوض شود پس نمی توان گفت این ماهی (فی مکان واحد زماناً) است پس سکون درباره ماهی صادق نیست.

معنای دوم: بقاء نسبت شی به اطراف خود، اگر اجسام اطراف شی ثابت باشند و نسبت او به موجودهای اطراف ثابت باشد این شیء ساکن است مثلاً- توجه کنید سمت راست ما دیوار است و سمت چپ ما پنجره است و دو دیوار در جلو و عقب است. انسانهایی هم در کلاس نشسته اند نسبت من با این افراد، فرق نمی کند پس من ساکن هستم اما اگر حرکت کردم و مقداری چرخیدم نسبت من با همه فرق می کند.

طبق این معنی، پرنده و ماهی نسبت به هوا ساکن نیستند ولی نسبت به اشیاء دیگر ساکن هستند.

معنای سوم: ساکن، موجودی است که خودش، مکانش را تبدیل نکند حال مکانش تبدیل شود یا نشود. این ماهی که در آب ایستاده مکانش تبدیل می شود ولی خود ماهی مکانش را تبدیل نمی کند. یعنی حرکت نمی کند. ماهی بنابراین تفسیر هم ساکن است چون خودش مکانش را تبدیل نمی کند. حال اگر نسبت مکان با اشیاء متحرک عوض می شود این اشکال ندارد.



مصنف می فرماید جسم را به حال خودش ترک و رها کن، خودش مکانش را حفظ می کند و مکانش را تبدیل نمی کند.

توضیح عبارت

(و اما الحجه التي لا صحاب البعد المبنيه على وجود البسيط مستبدلا و المتمكن غير مستبدل مكانه)

حجت این گروه در صفحه ۱۱۵ سطر ۱۵ آمده است. این حجت مبنی بود بر وجود سطح (مراد از سطح، بسیط است) در حالی که آن سطح تبدل پیدا می کند.

(و المتمكن) در حالی که متمکن مکانش تبدیل نمی شود یعنی در همان جا که هست ایستاده و حرکت نمی کند مثل ماهی که در آب است که بسیط (سطح) مستبدل می شود ولی ماهی (آب) مستبدل نیست.

(مکانه) فاعل برای (مستبدل) است.

(ولیکن هناك شی یبقی ثابت الا البعد)

در این فرض، چیزی ثابت نیست مگر بُعد، چون مکان این پرنده و ماهی باید ساکن باشد تا صدق کند که این پرنده و ماهی ساکن اند. پس قبول داریم ثابت اند. در مکان خودشان ثابت است اما هر چه مکان ثابت است در بُعد ثابت است نه در سطح خود، چون سطح آن حرکت می کند پس باید مکان را طوری تفسیر کنیم که عوض نشود و آنچه که عوض نشد بُعد است پس مکان بُعد است.

(فنقول انا لا نسلم ان المتمكن غير مستبدل مكانه)

(مکانه) فعل برای (مستبدل) است و در (مستبدل) ضمیر نیست تا به متمکن برگردد.

(بل هو مستبدل)

نه اینکه مکانش را تبدیل کند و نه خودش تبدیل شود بلکه به سبب تبدیل مکان، او هم تبدیل می شود که اسناد تبدیل به مکان، اسناد ما هو له است و وصف به حال موصوف است و هم اسناد تبدیل به ماهی اسناد غیر ما هو له است و وصف به حال متعلق موصوف است.

(الانه ليس بمتحرك و لا ساكن)

با این که مکان پرنده و ماهی عوض می شود و خود پرنده و ماهی به سبب مکان عوض می شود بالمجاز و العنايه، در عین حال خودش نه ساکن است و نه متحرک است.

(اما انه ليس ساكن فلانہ ليس عندنا في مكان واحد زمان)

نسخه صحیح زماناً است که در اصل (فی زمان) است.

مراد از (عندنا) مصنف است چون مصنف معتقد است که مکان، سطح است.

(اللهم الا ان يعنى بالساکن لا مذا بل الذی لا تتبدل نسبة من امور ثابتة فيكون ساكنا بهذا المعنى)

نسخه صحیح (لا- هذا) است. و مراد از (هذا) یعنی نه این معنایی که گفتیم بلکه ساکن موجودی است که نسبتش به امور اطرافش متبدل نمی شود. این عبارت معنای دوم از معانی سکون است.

(و الذی لوخلى و حاله و ترک عليه مكانه حفظ ذلك المكان و لم يستبدل به من نفسه كان حافظا لمكان واحد)

موجودی که خودش را به حال خودش بگذارد و مکانش را برای آن قرار بدهیم، این موجود، خودش آن مکان را حفظ می کند و مکان را از جانب خودش عوض نمی کند ساکن می باشد.

(و نحن لا نريد الآن بالساکن لا الاول و لا هذا)

(الان) یعنی در این مبحث

(لا الاول) یعنی اولین معنی از دو معنای اخیر که با عبارت (ان یعنی بالساکن) اشاره کرد.

(لا هذا) یعنی دومین معنی از دو معنای اخیر که با عبارت (و الذی لوخلى و حاله) اشاره کرد.

اگر یکی از این دو معنای اخیر را اراده کردی این پرنده و ماهی ساکن خواهد بود.

## ادامه رد دلیل دوم درباره مکان ۹۲/۰۲/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۴۱ سطر ۲

موضوع: ادامه رد دلیل دوم درباره مکان

خلاصه بحث جلسه قبل:

کسانی که معتقدند مکان عبارت از بُعد است استدلالی را مطرح کردند که استدلال این بود که در مکان، لازم است شی ساکن باشد یا متحرک باشد. اگر مکان، سطح باشد لازم می آید ماهی در آب و پرنده در هوا ایستاده باشد و سطح آب و هوا از روی آنها عبور کند. و این پرنده و ماهی نه ساکن است و نه متحرک است. اما ساکن نیست چون سکون یعنی در زمان واحد فی مکان واحد باقی باشد و این پرنده و ماهی اینگونه نیست چون سطح آن عوض می شود. اما متحرک نیست چون متحرک به معنای این است که این پرنده و ماهی مکان خودشان را عوض کنند ولی عوض نمی کنند. پس تفسیر شما از مکان باطل است ولی اگر مکان را تغییر به بُعد کنیم می گوییم ساکن است چون یک مدت زمانی در بُعد باقی مانده است.

مصنف جواب داد که مکان، تبدیل می شود و مکان، همان سطح است. و متمکن به سبب مکان تبدیل می شود ولی اگر خود متمکن را لحاظ کنی نه حرکت و نه سکون دارد. برای سکون سه معنی بیان کرد که طبق یک معنی ساکن نبود اما طبق دو تفسیر، ساکن است. ولی بحث امروز درباره این است که می خواهد ثابت کند این پرنده، متحرک هم نیست.

ص: ۹۸۴

بیان نفی حرکت در ماهی و پرنده: متحرک به چیزی گفته می شود که استبدال از ناحیه آن چیز باشد یعنی خودش جا و مکان را عوض کند اگر جایش عوض شود متحرک نامیده می شود. به قول مصنف، مبدا استبدال باید از خود شی باشد نه اینکه مبدا استبدال از ناحیه دیگری باشد. حرکت کردن یک شی به سه نحوه است: ۱- با اراده حرکت کند. ۲- با طبیعتش حرکت کند ۳- به وسیله قاسر حرکت کند. اما اگر شی، جای خودش را عوض نمی کند بلکه فقط هوای آن عوض شود به آن، متحرک نمی گوییم.

مصنف عبارت را عوض می کند و می فرماید متحرک، آن است که (الذی الکمال الاول لما بالقوه فیه)، عبارت (کمال الاول بالقوه) همان حرکت است که در شی حاصل می شود در ما نحن فیه می گوییم این پرنده و ماهی، حرکت از ناحیه خودشان حاصل نشده می توان گفت که نه حرکت «فیه» حاصل شد، و نه «منه» حاصل شد.

نکته: مصنف این مطلب را بیان می کند که آیا امکان دارد جسمی نه ساکن و نه متحرک باشد؟ جواب می دهد که واجب نیست جسم یا متحرک یا ساکن باشد بلکه می تواند متحرک و نه ساکن باشد که در اینجا سه مثال می زنیم.

مثال اول: در جایی که جسم اصلا مکان ندارد تا گفته شود در مکانش ساکن است یا از مکانش منتقل است مثل فلک محدود الجهات که نمی توان گفت در مکان، ساکن است یا در مکان، متحرک است. البته محدود الجهات متحرک است و ما نفی حرکت نمی کنیم اما می گوئیم در مکان، نه حرکت دارد و نه سکون یعنی نه در این مکان باقی است تا سکون بر آن اطلاق شود و نه از این مکان منتقل می شود تا حرکت بر آن صدق کند پس نه ساکن در مکان است و نه متحرک از مکان است زیرا که مکان ندارد.

ص: ۹۸۵

مثال دوم: همین پرنده و ماهی که توضیح دادیم این پرنده و ماهی مکان دارند (یعنی مانند محدد الجهات نیستند که مکان نداشته باشند) ولی نه ساکن و نه متحرکند.

مثال سوم: چیزی مکان دارد و در مکانش مدتی باقی مانده که می توانیم بر آن، ساکن اطلاق کنیم یا از مکانش منتقل می شود که می توانیم بر آن حرکت یا متحرک اطلاق کنیم اما ما این شی را (فی آن) ملاحظه می کنیم نه (فی زمان) یعنی در یک (آن)، در این مکان نه ساکن است نه متحرک است.

نمی توان گفت متحرک است چون حرکت امر تدریجی است و امر تدریجی در (آن) واقع نمی شود. پس در (آن) حرکتی نیست که به این جسم، متحرک بگوییم.

نمی توان گفت ساکن است چون ساکن، موجودی است که (فی مکان واحد زمانا) باشد یعنی سکون هم زمانی است و آنی نیست.

الان این جسم در مکان معینی است و ما یک (آن) را لحاظ می کنیم که این جسم نه ساکن و نه متحرک است.

توضیح عبارت

(و اما انه لیس بمتحرک)

اما اینکه جسم در هوا و آب روان قرار گرفته متحرک نیست به این دلیل است.

(فلانه لیس مبدا الاستبدال منه و المتحرک بالحقیقه هو الذی مبدا الاستبدال منه)

(منه) اول خبر برای (لیس) است.

مبدا استبدالی از ناحیه خود جسم نیست در حالیکه متحرک بالحقیقه جسمی است که مبدا الاستبدال، باید از او (منه) باشد و در مورد بحث (ماهی و پرنده) مبدا استبدال از او (منه) نیست پس متحرک نیست.

ص: ۹۸۶

(و هو الذی الکمال الاول لما بالقوه فیه من نفسه)

از اینجا مصنف، مطلب را با عبارت دیگر می آورد و قید دیگری (فیه) را اضافه می کند جمله (الکمال الاول لما بالقوه) تفسیر حرکت است.

(من نفسه) یعنی اگر حرکت طبیعی و ارادی باشد معلوم است و اگر قسری باشد می گوید طبیعت مقسور، حرکت می دهد یعنی طبیعتی که در آن نیرو وارد شده، آن طبیعت حرکت می دهد. مثل اینکه وقتی سنگ را بالا- پرتاب می کنیم طبیعت مقسور سنگ، سنگ را حرکت می دهد.

(حتی انه لو کان ساکن الاشیا عنده بحالها لکان حاله یتغیر)

ضمیر در (بحالها) به (ساکن الاشیا) برمی گردد و ضمیر در (عنده) به متحرک برمی گردد.

همین مطلب را توضیح می دهد که اگر کار برعکس شد. یعنی ما نحن فیه اینگونه بود که شی ایستاده و اطرافش حرکت می کند یعنی پرنده و ماهی ایستاد. اما آب و هوا حرکت می کنند. حال اگر برعکس شود یعنی تمام اطراف، ساکن باشند و این شی فقط تغییر و استبدال پیدا کند در این صورت استبدال حرکت صادق است.

پس حرکت به معنای تبدیلی است که از خود این شی باشد و کاری به بقیه نداریم که ساکن هستند یا حرکت می کنند. آنچه مهم است اینکه مبدا استبدال باید از خود شی باشد پس اگر همه اشیاء اطراف، ثابت باشد نسبت آنها با این شی عوض نشد ولی این نسبت خودش را با آنها عوض کرد، حرکت، صدق می کند ولو بقیه ساکن هستند.

ص: ۹۸۷

(اعنی لو كانت الامور المحیطه و المقارنه اياه ثابتة كما هي لا يعرض لها عارض كان الذی عرض له تبدل نسبتہ فیہا)

جواب لو، (كان الذی) است.

دوباره مطلب قبل را توضیح می دهد و می فرماید اموری که این متحرک را احاطه کردند یا مقارن با متحرکند را ثابت فرض کن.

(کما هی) یعنی همانطور که هستند. توضیح این مطلب را با عبارت بعدی (لا يعرض لها عارض) می دهد.

ترجمه: اگر امور محیطه و مقارنه، با متحرک نسبت ثابتی داشتند آن طور که هستند (یعنی بر این امور ثابت، عارضه، عارض نشود) آن که عارض بر متحرک شده، تبدل نسبتش در این امور محیطه و مفارقه است.

(و اما هذا فلیس كذلك)

اما این موردی که مورد بحث ما است (پرنده و ماهی) اینچنین نسبت که استبدال از ناحیه خودش باشد. و در پایان نتیجه می گیرد پرنده و ماهی متحرک نیستند.

(فلیس بواجب ان یکون الجسم لا محاله ساکنا او متحرکا)

می توان این جمله را تفریع بر مطالب گذشته گرفت یعنی حال که معلوم شد ماهی نه متحرک و نه ساکن است پس واجب نیست که جسم یا ساکن یا متحرک باشد.

می توان این جمله را جواب سوال مقدار گرفت.

(فان للجسم احوالا لا یکون فیها ساکنا و لا متحرکا فی المكان)

قید (فی المكان) خیلی مهم است. نمی گوئیم جسمی است که نه متحرک و نه ساکن است بلکه می گوئیم جسمی است که نه متحرک و نه ساکن است در یک مکان معین.

در این صورت مثال به محددالجهات اشکال ندارد که سالبه به انتفا موضوع است.

(من ذلک ان لایکون له مکان)

ضمیر در (له) به جسم برمی گردد.

(و لکن لیس له ذلک المکان بعینه فی زمان)

ولی برای همین مکان معین، نباید (فی زمان) باشند تا بتوانی اطلاق ساکن کنی.

(و لا هو المبدأ فی مفارقته)

و خود جسم هم مبدا در مفارقت این مکان نباشد تا اطلاق متحرک کنیم. مثل ما نحن فیه که پرنده و ماهی مکان داشتند ولی در این مکان معین، مدت زمانی باقی نمی ماندند تا اطلاق ساکن بر آنها شود و خودشان از این مکان، مفارقت نمی کردند تا اطلاق متحرک بر آنها شود.

(و من ذلک ان یکون له مکان و هو له بعینه زمانا)

مثال سوم است. ضمیر در (له) به جسم برمی گردد.

برای جسم، مکانی باشد. و این مکان برای جسم در طول زمان، معیناً وجود داشته باشد یعنی در یک مدت زمانی این مکان معین برای آن جسم باشد تا بتوانیم بر آن، اطلاق ساکن کنیم.

(و لکن اخذناه فیه لا فی زمان بل من حیث هو فی آن)

لکن ما این جسم را در آن مکان اخذ کردیم اما لا فی زمان یعنی نه اینکه مدت زمانی ما این جسم را در مکان، ملاحظه کنیم بلکه از این جهت (بل من حیث) که این جسم (فی آن) است ملاحظه کردیم یعنی در یک (آن) ملاحظه کردیم که در یک مکان معین است و نمی توان به آن، اطلاق ساکن کرد چون سکون، (آنی) نیست و نمی توان به آن اطلاق متحرک کرد چون حرکت از خودش ندارد و اگر حرکت از خودش دارد می گوییم حرکت در (آن) واقع نمی شود.



(الجسم حينذ لساكنا و لا متحركا)

نسخه صحيح (فيكون الجسم) است.

(حينئذ) در اين هنگام كه جسم را اينگونه ملاحظه كرديم كه (في آن) است اين جسم نه ساكن و نه متحرك است.

مصنف در اينجا نفرمود (لا ساكنا و لا متحركا في مكان) و قيد (في مكان) را نياورد.

**ادامه رد دليل قول دوم درباره مكان ۹۲/۰۲/۳۰**

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۴۱ سطر ۸

موضوع: ادامه رد دليل قول دوم درباره مكان

قائلين به اينكه مكان عبارت از بعد است بر قول خود دليل آورده اند كه اين دليل در صفحه ۱۱۶ سطر ۳ بيان شد.

خلاصه دليل: جسمي را كه در مكاني قرار گرفته تحليل مي كنيم و اجزاء جسم را و در پايان خود جسم را رفع مي كنيم مي بينيم بعد باقي مانده است مي گوييم متمكن اگر از مكان بيرون رود مكان باقي مي ماند الان هم جسم را از اين بعد بيرون كرديم و بعد باقي ماند. آنچه كه بعد از رفتن متمكن باقي مي ماند مكان است و در اين فرضي كه ما كرديم بعد بود پس بعد، مكان است. و به همين طريق تحليل مي فهميم كه جسم مركب از هيولي و صورت است يعني جسم را تحليل مي كنيم و يك جزء آن را بر مي داريم مي بينيم جزء ديگر هست. پس مي فهميم جسم داراي دو جزء است كه عبارت از هيولي و صورت است. بالاخره به طور كلي راه تحليل راهي است كه به ما مي فهماند اجزاء يك مركب چه چيز است حال جسمي كه در بعد قرار گرفته با خود بعد به نحوي تركيب شده اگر ما اين مركب را منحل كنيم جسم آن را كه متمكن است مي توانيم جدا كنيم و بعد را هم كه مكان است مي توانيم جدا كنيم و مي گوييم جزئي را رفع كرديم و جز ديگر باقي ماند. همانطور كه هيولي رارفع مي كنيم مي بينيم صورت هست و صورت را رفع مي كنيم مي بينيم هيولي است. پس حكم مي كنيم به اينكه جسم مركب از اين دو تا است.

ص: ۹۹۰

جواب: مصنف اولاً تحليل را معني مي كند و بيان مي كند اين چيزي كه شما گفتيد معنای تحليل نيست. ثانياً به مثالي كه اين گروه زدند مي پردازد كه جسم مركب از هيولي و صورت است. ثالثاً اگر اين نحوه اي كه اين گروه، تحليل را معني كردند معني كنيم به نتيجه نمي رسيم. پس سه مطلب را بايد توضيح دهيم.

مطلب اول: تحليل به چه معني است (قوله و اما ما ذكر ... الموجود فيه)

تحلیل این است که مرکبی را که اجزا در آن موجودند از حالت اجتماع بیرون بیاوریم و واحد واحد اجزاء را افراد کنیم و از دیگری جدا کنیم پس تحلیل به معنای رفع الجزء نیست بلکه به معنای انفکاک الاجزا است.

مطلب دوم: بررسی مثالی که این گروه زدند (قوله فان التحليل يدل... على هذا القبيل)

این گروه مثال به جسم زده بودند که می توانیم جسم را تحلیل کنیم و از طریق تحلیل می فهمیم جسم دارای صورت و هیولی است. مصنف می فرماید این را قبول نداریم چون چگونه می توان فهمید که جسم دارای هیولی است؟ آیا صورت را رفع می کنید و بعداً هیولی را می یابید؟ اگر صورت را رفع کنید هیولی هم رفع می شود. در مانحن فیه متمکن را که بر دارید می توانید بگویید مکان باقی است ولی در هیولی و صورت نمی توان گفت. پس راه تحلیل این نیست که گفتید بلکه راه تحلیل این است که هیولی و صورت را جداگانه ملاحظه کنید. جسم را در نظر بگیرید و هیولی و صورت آن را جدا ملاحظه کنید و ببینید که صورت، بذاتها باقی نمی ماند بلکه باید حلول کند و از اینجا به این برسید که هیولی وجود دارد. نباید چیزی را رفع کنید بلکه جسم را منحل به دو بخش کنید که هیولی و صورت است و طبق تعریفی که برای صورت است می بینید که بدون ماده نمی توان باشد پس می فهمید که ماده ای هم وجود دارد. این روشی است که به وسیله آن می توان به این رسید که هیولی وجود دارد.

مطلب سوم: اگر این نحوه از تحلیل را که قائلین به بُعد گفتند معنی کنیم به نتیجه نمی‌رسیم (و ذلك لان البعد ... ان يثبت في الوهم بعد) در مورد جسم، بعد از تحلیل صورت را یافتیم چون صورت قوام فی نفسها و بذاتها ندارد پس هیولی موجود است. اما در مورد بحث (مرکب از مکان و متمکن) را نمی‌توان تحلیل به دو چیز کرد (۱ - مکان ۲ - متمکن) یعنی نمی‌توان گفت که متمکن قوام بذاته ندارد و باید در مکان باشد و آن مکان، بُعد است.

ما «مرکب اعتباری من المكان و المتمکن» را ملاحظه می‌کنیم و سپس جسم را رفع می‌کنیم بُعد باقی می‌ماند تا اینجا مماشاء از شما قبول می‌کنیم اما سوال این است که آیا از ابتدا این بُعد، وجود داشت که بعد از رفع متمکن باقی مانده است یا بُعد از رفع متمکن بُعد، حاصل شد. شاید این بُعد، الان پیدا شده و وقتی که متمکن در این مکان بود بُعدی نبود تا اسم آن بُعد را مکان بنامی بلکه سطح بود که مراد همان سطح حاوی است.

پس این تحلیل که درباره بُعد کرده شما را به نتیجه مطلوب نرساند.

توضیح عبارت

(و اما ما ذکر من حدیث التحلیل)

آنچه که از بحث تحلیل ذکر شده بود در صفحه ۱۱۶ سطر ۳ بیان شده بود.

(فان التحلیل لیس علی وجه الذی ذکروا)

نسخه صحیح (علی الوجه) است.

جواب این است که تحلیل آن وجهی نیست که آنها گفتند و تحلیل را به معنای رفع الجزء گرفتند.

ص: ۹۹۲

(بل التحليل هو افراد واحد واحد من اجزاء الشئ الموجود فيه)

نسخه صحیح (الموجود فيه) است چون صفت برای اجزاء است نه برای شی بلکه تحلیل، جدا کردن واحد واحد از اجزاء شی است یعنی آن اجزائی که در آن شیء موجودند آن اجزاء را تک تک از یکدیگر جدا می کنیم.

(فان التحليل يدل على الهيولى بانه يبرهن ان هنالك صوره و انها لاتقوم بذاتها بل لها ماده)

ضمیر در (انها) به صورت بر می گردد و (بانه) متعلق به يدل است.

تحلیل، دلالت بر هیولی می کند اما نه به آن نحوه ای که شما گفتید بلکه به این طریق که برهان اقامه می شود که در مورد جسم، صورت وجود دارد و برهان اقامه می کنیم که این صورت، نمی تواند مستقلاً قیام داشته باشد و بر پا باشد بلکه باید ماده داشته باشد پس دارای ماده است.

(فیبرهن ان فی هذا الشئ الان صوره و ماده)

در این شی (یعنی جسم) همین الان که مرکب است ماده و صورت دارد. هیچ چیز را رفع نکردیم اما شما در تحلیل، رفع کردید.

(و اما البعد الذی يدعونه فهو فی شی لیس ثبوتہ علی هذا القبیل)

نسخه صحیح (فهو شی) است که کلمه (فی) زائده است.

بُعدی که شما ادعا می کنید چیزی است که با این قبیل (تحلیلی که در جسم داشتید و با کمک آن، هیولی را اثبات کردید) نمی توانید ثابت کنید بُعد است چون در جسم گفتید صورت نمی تواند بدون هیولی باشد پس باید هیولی داشته باشد یعنی صورت، وجوداً وابسته به هیولی بود، اما متمکن وجوداً وابسته به مکان نیست یعنی از طریقی که در جسم، هیولی را اثبات کردید که طریقی وابستگی صورت به هیولی بود از آن طریق نمی توان ثابت کرد که مکان، بُعد است. بله می توان گفت متمکن وابسته به مکان است اما قائلین به بُعد می خواهند ثابت کنند وابسته به بُعد است که این را نمی توان ثابت کرد.

(وذلك لان البعد انما يثبت في الوهم عند رفع المتمكن و اعدامه)

(ذلك) اینکه می گوید نمی توان با این بیانی که در مورد هیولی و صورت و جسم گفتیم بُعد را اثبات کرد به این جهت است که بُعد در وهم ما حاصل می شود وقتی که متمکن را رفع و معدوم کنیم.

(فهی اذا رفع المتمکن و اعدم واحب ان یثبت فی الوهم بعد)

نسخه صحیح (وجب ان یثبت) است.

ترجمه: شاید وقتی متمکن رفع می شود و معدوم شود بُعدی بوجود بیاید نه در آن وقتی که متمکن است بُعد هم باشد تا شما بُعد را مکان متمکن بگیرید.

(و اما ماده فانما یوجبها اثبات الصوره لا توهم رفعها)

همین تحلیلی را که مستدل درباره بُعد کرد می خواهد درباره هیولی بیاورد .

می گوید: شما اگر بخواهید تحلیل را به این معنی بگیرید که جزئی را رفع کنید و جز دیگر را لحاظ کنی به مطلوب نمی رسی.

ترجمه: اثبات صورت، ماده را ایجاب و اثبات می کند (یعنی اگر صورت را اثبات کردید و احتیاج صورت را ثابت کردید وجود ماده ثابت می شود). نه اینکه ماده را، توهم رفع صورت، ایجاب کند (یعنی نمی تواند ماده را ایجاب کند چون اگر صورت را رفع کنی ماده هم رفع می شود).

(اللهم الا ان یعنی بالرفع معنی آخر فتكون المغالطه واقعه باشتراك الاسم)

رفع دو معنی دارد ۱ \_ رفع یعنی آن را برداریم ۲ \_ رفع یعنی توجه به آن نکنیم مثلا- صورت و ماده هر دو را داریم ولی قطع نظر از صورت کنی، در این صورت نمی گویند صورت را برداشتیم چون اگر صورت را برداری ماده هم برداشته می شود در این صورت مغالطه و اشتراک لفظی می شود.

(و ذلك لان الرفع يعنى به توهّم الشىء معدوماً و هذا التوهّم فى الصورة يوجب بالحقيقه ابطال الماده لا اثباتها)

اینکه می‌گوییم رفع را در صورت اگر بکار ببری ماده از بین می‌رود به این جهت است که رفع به معنای (توهّم الشىء معدوماً) است نه به معنای دیگر.

نکته: اینکه می‌گوییم متمکن را بر داری یا صورت را برداری، این برداشتن، برداشتن در خارج نیست بلکه اگر در ذهن هم باشد کافی است.

(و فى المتمكن لا يوجب لا ابطال البعد و لا اثباته)

این (توهّم الشىء معدوماً) در مثال جسم و ترکیب آن از هیولی و صورت، کارآیی ندارد اما در مورد بحث (بُعد) آیا کارآیی دارد یا ندارد؟

جواب بر این قول از همین جا شروع می‌شود (البته مقدار کمی از جواب را در سطر ۱۱ بیان کرد با عبارت و ذلك لان البعد...) که شاید این بُعد، بُعد از رفع متمکن ساخته می‌شود و از ابتدا همراه با متمکن نباشد. اما از اینجا جواب مفصل را شروع می‌کند و رفع را به معنای اعدام بگیر نه به معنای قطع نظر، که به صورت احتمال با (اللهم) مطرح کرد. پس از اینجا اولاً: کاری به هیولی ندارد و مستقیماً به سراغ بُعد و متمکن می‌رود و ثانیاً: رفع را به معنای اعدام می‌گیرد.

آیا اگر متمکن را رفع و اعدام کردیم بُعد که مکان است هم رفع و هم اعدام می‌شود یا خیر؟ آیا اگر متمکن را اثبات کردیم بُعد که مکان است هم اثبات می‌شود یا خیر؟

دو سوال مطرح است. سوال اول را مطرح نمی کنیم چون خود مستدل قبول دارد که اعدام متمکن باعث اعدام بعد نمی شود اما سوال دوم را باید مطرح کنیم که به دو دلیل بیان می کنیم با اثبات متمکن، بعد ثابت نمی شود.

اشکال اول: شما می گوئید اعدام متمکن اظهار بعد و اثبات بعد می کند ما می گوئیم اعدام متمکن به تنهایی برای اثبات بعد کافی نیست بلکه باید اجسامی که این جسم را احاطه کرده بودند ابقا کنیم یعنی دو چیز باید داشته باشیم ۱ - جسمی که در مکان قرار گرفته و ما آن را متمکن می نامیم اعدام کنیم ۲ - اجسامی که این جسم را احاطه کردند ابقا کنیم.

این در صورتی است که بخواهید بعد مقدر و معین درست کنی، در این صورت باید تمام اجسام اطراف متمکن را ابقا کنی. اما اگر نخواستی بعدی درست کنی که مقدارش معین باشد ابقا اجسام اطراف لازم نیست. اعدام خود متمکن هم لازم نیست چون یک خلا وسیعی بوجود می آمد و لازم نیست این متمکن را اعدام کنی.

ترجمه: گفتیم اعدام صورت در مثال، باعث اثبات ماده نمی شود بلکه باعث ابطال ماده می شود اما در متمکن، اعدام متمکن نه موجب ابطال بعد و نه اثبات بعد می شود اما ابطال بعد را خود آنها قبول دارند و اثبات آن را باید بحث کنیم.

(اما انه لا یوجب ابطال البعد فقد استفنینا عنه اذا الخصم لا یقول به)

اما اینکه اعدام متمکن، موجب ابطال بعد نمی شود از این بحث بی نیازیم زیرا خصم قائل به ابطال بعد نیست ما هم که قائل به ابطال بعد نیستیم پس لازم نیست وارد آن شویم چون مورد توافق طرفین است.

(و اما اثباته فلان نفس ابطال المتمكن وحده لا يوجب ذلك مالم يضاف اليه حفظ الاجسام المطيفه به موجوده على احوالها)

اما اينکه اِعدامِ متمکن، اثباتِ بُعدِ نمی کند زیرا نفسِ ابطالِ متمکن به تنهایی موجب اثباتِ بُعدِ نمی شود بلکه باید چیز دیگر ضمیمه کنی و آن، ابقاء اجسامی است که این متمکن را احاطه کردند.

ضمیر (به) به جسمِ متمکن برمی گردد.

(ما لم يضاف اليه) مادامی که اضافه نکنی به ابطالِ متمکن، حفظ اجسامی که احاطه به جسمِ متمکن کردند در حالی که این اجسامِ موجود، بر احوال خودشان باشند در این صورت می توان گفت متمکن، اعدام شد و بُعدِ خالی ماند.

(و اما ان كان جسم واحد فقط و توهم معدوما فليس يجب من توهم عدمه القول ببعد لولا توهم عدمه كما قيل به)

(کان) تامه است.

اما اگر یک جسم داشتیم و همین متمکن را داشتیم. اعدامِ متمکن، بُعدِ را درست نمی کند بلکه ما یک خلا وسیعی خواهیم داشت که چه متمکن را اعدام کنید چه نکنید آن خلا هست.

اگر یک جسم فقط وجود داشت که آن فقط متمکن بود و در اطرافش اجسامی نبود و همین یک جسم (متمکن) را توهم کردید معدوم است.

ضمیر (عدمه) به جسم واحد بر می گردد. ضمیر در (به) به بُعدِ بر می گردد.

(لولا توهم عدمه كما قيل به) صفت برای بعد است.

ترجمه: اگر یک جسم داشتیم (که همان متمکن است) که اجسامِ محیطِ نداشت و ما آن جسم واحد را معدوم فرض کردیم از توهمِ عدمِ این متمکن، واجب نمی شود که ما قائل به بُعدی شویم که اگر توهمِ عدمِ آن جسم نبود، قائل به این بُعدِ نمی شدیم.



بله به بُعد وسیعی که خلا- است می توانی اعتراف کنی ولی به این بُعدی که از طریق اعدام متمکن می خواهی درست شود نمی توانی اعتراف کنی. اعدام متمکن، چنین بُعدی درست نمی کند بلکه بُعد وسیعی به نام خلا درست می کند که آن اشکال ندارد، پس بُعد موصوف را نفی می کنند یعنی بُعدی که اگر اعدام جسم نبود قائل به این بُعد نمی شدیم.

(بل التوهم يتبع التخيل في اثبات فضاء غير متناه دائما كان جسم فرفته اولم ترفعه)

شما یک فضای بی نهایتی را تخیل می کنید و توهم اعدام به دنبال این فضا است و وقتی متمکن را اعدام می کنید چیزی در این فضا اتفاق نمی افتد. قبلا فضای خالی بود الان هم خالی است چه این متمکن را اعدام کنید چه نکنید این بُعد خالی را داریم که بُعدی غیر معین است. اما آن بُعدی که جایگاه متمکن بود بُعد معین بوده الان می توانید با اعدام یا بدون اعدام، بُعد غیر معین را داشته باشید اما بُعد معین را از طریق اعدام نتوانستید اثبات کنید مگر اینکه ثابت کنید اجسام اطراف به حالت خود باقی اند.

ترجمه: بلکه توهم در اینجا تابع خیال است. خیالی که در اثبات فضاء غیر متناهی واقع شده و یک فضای غیر متناهی را برای ما آورده.

(دائما) قید برای اثبات است یعنی فضای غیر متناهی دائما ثابت است. دائمی به چه معنی است؟ خود مصنف در ادامه عبارت، معنی می کند (کان جسم فرفته اول ترفعه) یعنی جسمی باشد که آنرا رفع کنی یا جسمی نباشد که آن را رفع کنی به عبارت دیگر، متمکنی باشد که اعدامش کنی یا متمکنی نباشد که اعدامش کنی. فرقی نمی کند چون دائما این فضا غیر متناهی را داری یعنی اینطور نیست که با اعدام متمکن بدست بیاوری و بدون اعدام بدست بیاوری. بلکه دائما بدست می آوری.

(و اما وجوب بعداً معین التقدير فانما يكون في الوهم تبعاً لعدم جسم بشرط حفظ الاجسام المطيفه به التي كانت تقدر البعد المحدود)

اما اگر بخواهی بُعد معین درست کنی باید جسم (متمکن) را اعدام کنی و بعد از اعدام متمکن، باید جسم هایی را که اطراف متمکن هستند را ابقا کنی.

ترجمه: اما اینکه بُعد از اعدام، واجب است بُعد معین التقدير (بُعد با اندازه معین) باقی بماند (یعنی همان بُعدی که این متمکن آن را پر کرده نه فضای بی نهایت) این چنین بُعدی در وهم حاصل می شود اما به دنبال دو چیز حاصل می شود. مورد اول این است که جسم متمکن را معدوم کنیم (تبعالعدم جسم) مورد دوم این است که اجسامی که این جسم متمکن را احاطه کرده بودند آن اجسامی که اندازه بُعد معین را تعیین می کردند (آن اجسام محیطی که اندازه بُعد معین را تعیین می کردند باید باقی بگذاریم)

(و لو لا التقدير لما احتيج الى اعدام جسم و تخيل البعد)

اگر نخواهی اندازه، معین شود (مراد از تقدير یعنی تعیین مقدار است) و مقدار معین را نخواهی، احتیاج به ابقا اجسام اطراف نداری، و احتیاج به اعدام خود متمکن هم نداری بلکه یک فضای بی نهایت خالی اثبات می شود.

ترجمه: اگر تعیین بُعدی را لازم نداشتی احتیاج نبود که جسم را در یک بُعد متخیل اعدام کنی تا بعداً این بُعد متخیل ثابت شود.

**ادامه رد دلیل دوم قائلین به بُعد بودن مکان ۹۲/۰۲/۳۱**

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۴۲ سطر ۱

ص: ۹۹۹

موضوع: ادامه رد دلیل دوم قائلین به بُعد بودن مکان

دلایلی را که اصحاب بُعد آورده بودند را جواب می دادیم

دلیل اصحاب بُعد این بود: وقتی جسمی را در مکانی قرار می دهیم می توان گفت یک مرکب صناعی (اعتباری) داریم. جسم (متمکن) را با مکانش مرکب کنیم و جزئی از این مرکب را که متمکن است رفع کنیم و جزء دیگرش باقی می ماند و ملاحظه می کنیم که جزء دیگر چیست؟ می بینیم جزء دیگر، بُعد است پس کشف می کنیم مکان، همان بُعد است.

جواب اول: تحلیل به آن معنایی که شما گفتید نیست بلکه تحلیل معنای دیگری دارد که در جلسه قبل گفتیم.

جواب دوم: قبول می کنیم که تحلیل به همان معنایی است که شما گفتید چون شما گفتید متمکن را از مکان اخراج می کنیم و بعد خالی باقی میماند و وقتی این بعد را ملاحظه می کنیم می بینیم مکان آن جسمی که رفع کردیم همین بعد است ما می گوئیم تا اینجا، حرف شما را قبول داریم ولی سوال این است که به چه دلیل این فرض شما صحیح است تا بتوانید از آن نتیجه بگیرید؟ شاید فرض شما باطل باشد. زیرا فرض شما مستلزم پیدا شدن خلا است. شما جواب می دهید که این تحلیل را در وهم می آوریم. ما جواب می دهیم که مگر هر چه در وهم بیاید باید قبول شود؟ خیلی چیزها در وهم می آید و قبول شدنی نیست شاید این هم یکی از آنها باشد. شما باید ثابت کنید آنچه که تصور کردید صحیح است تا بتوانید لازم آن متصور خود (که بعد بودن مکان است) را نتیجه بگیرید. صرف توهم کردن کافی نیست.

ص: ۱۰۰۰

مصنف از اینجا دوباره جواب اول را تکرار می کند ولی به صورتی که آن را جمع می کند.

مصنف می فرماید تحلیل را دو معنی کردیم

معنای اول: مرکبی که مشتمل بر اجزایی است و این اجزا با هم جمع هستند و آنها را تحلیل می کنیم به طوری که اجزاء مجتمع از یکدیگر تمییز داده شوند و جدا شوند.

شمای مستدل اجزاء را از هم جدا نکردید بلکه خواستید جزئی را که عبارت از متمکن است معدوم کنید نه از مکان که جزء دیگر است جدا کنید. معدوم کردن را تحلیل نمی گویند بلکه جدا کردن و ممتاز کردن اجزاء را تحلیل می گویند.

معنای دوم: بعضی از اجزاء را دال بر بعض دیگر قرار بدهیم مثلاً وجود صورت در مرکب را با توجه به اینکه صورت، محتاج به ماده است دال بر وجود ماده قرار دهیم.

این کار را وقتی می توانیم بکنیم که از یک جزء صرف نظر کنیم و متوجه به جزء دیگر شویم و این (صرف نظر کردن) است نه اینکه آن جزء را اعدام کنیم.

اگر بخواهید معنای دوم را در ما نحن فیه اجرا کنید (که شمای مستدل «قائلین به اصحاب بعد» هم همین را اجرا کردید) باید رفع را به معنای قطع نظر بگیریید نه اعدام در حالی که شما به معنای اعدام گرفتید. پس تحلیلی که شما کردید با هیچ یک از دو تحلیلی که ما گفتیم سازگاری ندارد بنا بر این، تحلیلی مردود است.

توضیح عبارت

(و مع هذا كله)

علاوه بر این مطلبی که گفتیم جواب دومی از این استدلال می دهیم

(فلنسلم ان هذا البعد مفترض عند الوهم اذ اعدم جسم او اجسام)

قبول می کنیم که این بُعدی که شما می گوئید در نزد وهم فرض می شود اما زمانی که ما جسمی را که داخل این بُعد است معدوم کنیم یا اجسامی که محیط به این بُعد بودند را معدوم کنیم در این صورت، این بُعد فرض می شود.

(فما يدريه ان هذا التوهم ليس فاسدا حتى لا يكون تابعه محالا)

چه می داند این شخصِ مستدل که این توهم، فاسد است تا تابع و لازم این توهم محال نباشد. شاید این توهم، توهم فاسد باشد و در نتیجه، لازم این توهم هم فاسد باشد.

(و هل صحيح ان هذا الفرض ممكن حتى يكون ما يتبعه غير محال)

ترجمه: آیا این فرض ممکن و صحیح است تا تابع این فرض، غیر محال و ممکن باشد.

مراد از هذا الفرض چیست؟ در نسخه ی محشی، نوشته شده (ای خروج الماء عن الاناء و عدم شی آخر فیه) یعنی آب را از کاسه بیرون کردیم و چیزی جانشین آن نشد و خلا حاصل شد.

آیا این فرض تو ممکن است. نمی گوئید «فرض کردن تو» ممکن است زیرا، فرض کردن ممکن است بلکه می گوئید آیا فرض تو تحقق خارجی می تواند پیدا کند یعنی ممکن الوقوع است یا خیر؟

(فعسى ان يقضى هذا القاتل بان الوهم عليه و ان كل ما يوجب الوهم واجب)

ص: ۱۰۰۲

در نسخه ای اینگونه است (بان الوهم يحكم)

اما طبق نسخه ای که در کتاب است: (الوهم) اسم آن است و (علیه) خبر است معنای این عبارت این می شود که قائل می گوید وهم بر این مطلب است و آنچه را که وهم بر او باشد واجب است پس وهم واجب است

اما طبق نسخه ای که (بان الوهم يحكم) باشد معنای عبارت این می شود: قائل این گونه قیاس می کند که وهم حکم و ایجاب می کند و آنچه را که وهم، حکم و ایجاب کرده واجب است پس این وهمی که ما در ما نحن فیه داریم واجب است در حالی که ما می خواهیم بگوییم این وهم باطل است.

(ولیس الامر كذلك)

اینطور نیست که (ان کل ما یوجه الوهم واجب) باشد. یعنی کبری را باطل می کند.

(فکثیر من الاحوال الموجوده مخالف للموهوم)

چرا صادق نیست زیرا در وهم خود، چیزی آوردیم و موهوم کردیم اما وقتی به وجود خارجی بر می گردیم می بینیم با هم مخالفت دارند. امری که در خارج موجود است با آن که در وهم است سازگاری ندارد پس معلوم می شود که همیشه موهوم مطابق با خارج نیست و موجود خارجی نیست.

(و بالجمله یحب ان نرجع الی ابتدا الکلام)

و بالجمله واجب است که رجوع به ابتدا کلام کنیم و دوباره اشکال اول را که بیان کرده بودیم به بیانی، تکرار کنیم و منظم کنیم.

(فنقول: ان التحلیل تمیز لاشیاء صح وجودها فی المجتمع)

ص: ۱۰۰۳

مراد از (اشیا)، اجزاء مرکب است.

تحلیل، جدا کردن اجزاء و اشیائی است که وجود آن اشیاء در مجتمع (مرکب) صحیح است و لازم نیست اعدام کنیم. همین مقدار که جدا کنیم تحلیل حاصل می شود.

(ولکنها مختلطه عند العقل)

لکن این اشیاء اجزاء نزد عقل، مختلط و آمیخته اند و یک مرکبی را بوجود آورند.

(فیفضل بعضها من بعض بقوه و بحده)

نسخه صحیح (بقوه و بگده) است

عقل بعض اشیا را از بعض دیگر جدا می کند اما چگونه تحلیل می کند؟ در خارج تحلیل نمی کند بلکه به قوت خودش و با زحمت و تلاش تحلیل می کند. یعنی عقل بعضی اشیا را از بعضی دیگر جدا می کند به کمک نیرویی که دارد و به کمک تلاشی که می کشد.

(او یکون بعضها یدل علی وجود الامر)

نسخه صحیح (وجود الآخر) است. از اینجا معنای دوم تحلیل را بیان می کند یعنی تحلیل به این معنی است که بعضی اجزاء دلالت بر وجود بعضی دیگر کند چنانکه صورت که جزئی از مرکب است دلالت بر ماده که جزء دیگر است می کند.

(فاذا تأمل حال بعضها انتقل منه الی الآخر)

چگونه دلالت کند؟ اگر عقل که بعضی اشیا را از بعضی دیگر جدا کرده، بر گردد و حال بعض اجزاء را تأمل کند از آن شی به جزء دیگر انتقال پیدا می کند. (در اینجا بحث اعدام نیست)

(ویکون الرفع حیثئذ بمعنی الترتک له و الاعراض عنه الی الآخر لا بمعنی الاعدام)

ص: ۱۰۰۴

(حینئذ) یعنی در این معنای دوم که برای تحلیل داشتیم

رفع به معنای اینکه این جزء را ترک می کند و اعراض از این جزء می کند و به سمت جزء دیگر می رود اینچنین نیست که رفع به معنای اعدام باشد در حالی که شما رفع را به معنای اعدام گرفتید. که در این صورت نه به تحلیل طبق معنای اول اشاره کردید و نه به تحلیل طبق معنای دوم اشاره کردید.

توضیح صفحه ۱۴۲ سطر ۸ (و اما الحجه)

اصحاب بُعد، دلیل دیگری داشتید که باید آن را رد کنیم.

دلیل: جسم نه بسطحه بلکه بجسمیته اقتضای مکان دارد. این چنین نیست که سطح آن جسم، مکان بخواهد بلکه جسمیت جسم (و بُعد جسم) مکانی می خواهد و مکان مساوی با متمکن است. پس اگر متمکن، بُعد و جسم است مکان هم که مساوی با متمکن است باید جسم باشد اگر متمکن بسطحه، مکان می خواست می گفتید سطحش مقتضی مکان است و مکان، سطح است و اشکال نداشت اما جسمیت این جسم مکان می خواهد نه سطح آن، و تساوی بین متمکن و مکان اقتضا می کند که اگر جسمیت (یعنی بُعد) مکان می خواهد مکانش هم بُعد باشد. اگر سطح، مکان می خواست تساوی مکان و متمکن اقتضا می کرد که مکان هم سطح باشد اما الان که سطح، مکان نمی خواهد بلکه جسم (یعنی بُعد) مکان می خواهد.

تساوی متمکن و مکان اقتضا می کند که اگر متمکن، بُعد است مکان هم بُعد باشد.

جواب: ما سه گونه می توانیم حرف بزنیم

ص: ۱۰۰۵



۱\_ بگوئیم جسم اقتضای مکان می کند بجسمیته.

۲\_ بگوئیم جسم به خاطر اینکه جسم است صلاحیت دارد که در مکان واقع شود.

۳\_ بگوئیم جسم اقتضای بُعد می کند بجسمیته.

مورد سوم، واضح است که مصادره است زیرا جسم به خاطر جسمیتش اقتضای بُعد می کند اما دو مورد دیگر مصادره نیستند ولی اشکالی که دارند این است که اگر جسم، مقتضی مکان است و مکان، مقتضا است چه دلیل دارید که مقتضا باید از نسخ مقتضی باشد و بُعد باشد. یعنی بُعد، اقتضای مکان می کند و جسم مقتضی است و مکان، مقتضا است حال می گوئیم چه دلیلی دارد که اگر مقتضی صفتی دارد مقتضا هم همان صفت را دارد مقتضی که جسم است صفت بُعد را دارد چه دلیلی دارید که مقتضا که مکان است آن هم بُعد داشته باشد.

مثلا عَرَض، موضوع را اقتضا می کند. موضوع، مقتضا است و عرض، مقتضی است اگر لازم است که مقتضا از نسخ مقتضی باشد باید موضوع عَرَض، عَرَض باشد.

در حالی که اینگونه نیست پس مقتضی، اقتضا نمی کند که مقتضا از نسخ او باشد پس قبول داریم که جسمیت، اقتضای مکان می کند ولی قبول نداریم که چون جسمیت اقتضای مکان کرد پس مکان هم باید جسم باشد.

توضیح بیشتر بحث و توضیح عبارات را در جلسه بعد بیان می کنیم.

**رد دلیل سوم قائلین بُعد بودن مکان ۹۲/۰۳/۰۱**

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۴۲ سطر ۸ (قوله و اما الحججه)

موضوع: رد دلیل سوم قائلین بُعد بودن مکان

ص: ۱۰۰۶

بحث در ابطال ادله اصحاب بُعد بود و دو دلیل آنها را باطل کردیم و الان دلیل سوم را بیان می کنیم.

دلیل سوم: جسم بجسمیته اقتضای مکان می کند نه بسطحه. پس باید با توجه به اینکه متمکن، با مکان مساوی است مکان هم باید جسم باشد یا به تعبیر دیگر اگر متمکن، بُعد است پس مکان هم باید بُعد باشد.

جواب: مصنف می فرماید شما اینگونه گفتید که «الجسم بجسمیه یقتضی المكان لا بسطحه» این عبارت، سه معنی دارد.

معنای اول: جسم به جسمیتش وارد مکان می شود یعنی اینگونه نیست که سطح جسم، مکان را اشغال کند ولی خود بُعد و

جسمیت جسم، مکان نخواهد، بلکه جسم وقتی وارد مکان می شود با تمام حجم و جسمیتش وارد مکان می شود نه اینکه فقط سطح خود را در مکان بگذارد.

این معنای اول، صحیح است ولی سوالی این است که آیا این کلام شما دلیل می شود که مکان، جسم و بُعد است؟ یعنی این معنای اول، صحیح است ولی نظر شما را نتیجه نمی دهد.

معنای دوم: این جسم چون جسم است و بُعد دارد مکان دارد. یعنی (باء) در (یقتضی بجسمیه) بآء سببیه است یعنی جسم به خاطر جسم بودنش مکان می خواهد اما اگر جسم نبود (مثلا مجرد بود) مکان نمی خواهد.

مصنف می فرماید این، حرف صحیح است ولی آیا ثابت می کند که این جسم، مکانش آن فضایی است که اشغال کرده یا سطحی است که آن را احاطه کرده؟ پس باز هم مطلوب این گروه را اثبات نمی کند.

ص: ۱۰۰۷

معنای سوم: هر بُعدی چون جسم است اقتضای بُعد می کند. اگر بُعد نداشت داخل بُعد قرار نمی گردد. سطح، بُعد جوهری لازم ندارد چون بُعد یعنی دارای ابعاد ثلاثه (طول و عرض و عمق) باشد. و لذا سطح و خط و نقطه چون بُعد ندارد. احتیاج به مکان ندارند اما جسم چون بُعد دارد اقتضای مکان می کند.

مصنف می فرماید اگر این معنی را اراده کرده باشید مدعای شما را اثبات می کند ولی مصادره است. و مدعا را در دلیل آورید.

توضیح عبارت

(و اما الحججه التي بعد هذا)

(هذا) یعنی اشاره به (ما ذکر من حدیث التحلیل) که در صفحه ۱۴۱ سطر ۸ آمده دارد که به صورت مذکر آمده اما در ادامه در صفحه ۱۴۳ سطر ۴ به صورت مونث می آورد و می فرماید (اما الحججه التي بعد هذه)

(فجوا بها ان قول هذا القائل ان الجسم يقتضى المكان لا بسطحه بل بجسميته)

جوابش این است که قول این قائل که گفت (ان الجسم ... بجسميته) سه معنی می توان اراده کرد.

(ان عنى به ان الجسم بسطحه وحده لا يكون فى مكان بل انما يكون فى المكان بجسميته)

این عبارت، معنای اول را بیان می کند و معنای دوم را عبارت (او عنى انه لانه جسم...) و معنای سوم را با عبارت (و ما ان عنى به ان كل بعد...) بیان می کند.

اگر منظور از این کلام این باشد که جسم، به سطح تنها در مکان نیست بلکه در مکان، با تمام جسمیتش است. یعنی اینطور نیست که یک جسم در یک مکان برود و فقط سطحش را در مکان قرار دهد و جسم خودش را در مکان قرار ندهد بلکه هم سطح و هم جسمش در مکان قرار می گیرد.

ص: ۱۰۰۸

مصنف حکم معنای اول را بیان نمی کند چون حکم معنای اول با حکم معنای دوم یکی است لذا حکم هر دو معنی را بعد از معنای دوم بیان می کند.

(او عنی انه لانه جسم یصلح ان یکون فی مکان)

معنای دوم را بیان کند، مصنف به جای لفظ «بجسمیته» از لفظ (لانه جسم) استفاده کرد تا بفهماند که (باء) در (بجسمیته) به معنای سببیت است.

ترجمه: چون جسم، جسم است صلاحیت دارد که در مکان باشد و اگر جسم نبود مکان نمی خواست .

(فالقول حق و لیس یلزم منه ان یکون مکانه جسما)

اگر منظور شما یکی از این دو معنی باشد گفته شما حق است ولی لازم نمی آید که مکان جسم، جسم باشد و مکانِ بُعد، بُعد باشد بلکه ممکن است مکان، سطح باشد یعنی دلیل شما مستلزم بُعد بودن مکان نیست ولی مستلزم مکان داشتن جسم است.

(فانه لیس یجب اذا کان امر یقتضی حکما ما او اضافه الی شیء ما بسبب وصف له ان یکون المقتضی بذلک الوصف)

(ان یکون) فاعل برای لیس یجب است.

مصنف استدلال می کند که چرا مستلزم نیست؟ مصنف مطلب را کلی می کند و اینگونه می گوید که در ما نحن فیه حکم شده به اینکه جسم، مکان می خواهد و علت این حکم، این قرار داده شده که این جسم متصف به جسمیت و بُعد است. چون متصف به جسمیت است مکان می خواهد. این حکم که جسم، مکان می خواهد صحیح است. و صف هم صحیح است زیرا متصف به جسمیت است. جسم، مقتضی است و مکان مقتضا است.

مقتضی مصنف به صفت است به خاطر همان صفت، این اقتضا را می کند.

جسم مصنف به جسمیت است و مقتضایش مکان است. آیا مقتضی، متصف به صفتی بود و به خاطر همان صفت، چیزی را اقتضا می کرد. آیا مقتضا هم باید همان صفت را داشته باشد. اگر لازم بود مقتضا همان صفت را داشته باشد ما می گفتیم مکان، همان صفت را دارد که مقتضی جسم دارد ولی لازم نیست که مقتضا همان صفت را داشته باشد که مقتضی آن صفت را دارد. لذا اگر مقتضی، جسم است لازم نیست بگوییم مکان جسم است.

دو نمونه می آوریم که مقتضی به خاطر وصفی چیزی را اقتضا کرده و آن چیز که مقتضا است آن وصف را ندارد.

مثال اول: همین جسم که مبدا می خواهد و به دو حیث مبدا می خواهد: ۱- چون جسم است یعنی ماهیت جسمیه دارد. ۲- چون موجود است.

بنا بر اصاله الماهیه، جسم مبدا می خواهد و بنا بر اصاله الوجود، وجود جسم مبدا می خواهد. بنا بر اصاله الماهیه، اینطور می گوئیم که جسم چون جسم است مبدا می خواهد یعنی مقتضی چون صفت جسمیت دارد مبدا می خواهد. اما بنا بر اصاله الوجود می گوئیم این جسم، چون وجود دارد مبدا می خواهد در یک جا، مقتضی را مصنف به جسمیت می کنیم و در جای دیگر مقتضی را به وجود مصنف می کنیم. مقتضا، علی ای حال مبدا است. جسم، به خاطر جسمیت، مبدا می خواهد و جسم به خاطر وجود مبدا می خواهد. اگر بگویید جسم به خاطر وجودش مبدا می خواهد می توان گفت که مقتضی، چون صفت وجود را دارد مقتضایش هم باید این صفت را داشته باشد.

ص: ۱۰۱۰

اما اگر جسم به خاطر جسمیت، مبدا بخواهد جسم، مقتضی است و مبدا، مقتضا است .

بنا بر قول به اصالة الماهیه، که می گویند خدا تبارک، جسم را جسم خلق می کند آیا می گویند خدا تبارک جسم است. وقتی جسم به خدا تبارک احتیاج داشت و وجود علت و مبدئش را اقتضا کرد آیا می توان گفت که چون مقتضی جسم است پس مقتضا یعنی مبدا جسم باید مقتضا باشد نه مبدا فاعل و نه قابل (که مثلا اجزا ترکیبی جسم که هیول و صورتند) لازم است جسم باشد.

پس اگر جسم مقتضا و مبدا را اقتضا کرد (چه مبدا فاعل چه قابل) هیچکدام لازم نیست که صفت مقتضی را که جسمیت است پیدا کند.

معنای دوم: عَرَض به خاطر اینکه عرض است موضوع می طلبد پس عرض مقتضی است و موضوع مقتضا است و سبب اقتضا، عرض بودن است یعنی همین وصفی که این عَرَضاً دارد. آیا می توان گفت الان که مقتضی به خاطر این وصف، اقتضا می کند مقتضایش که موصوف است باید این وصف را که عرضیت است داشته باشد. یعنی حتما موضوع عرض باید عرض باشد. یعنی عرض، موضوع را اقتضا می کند و اگر عرض، عرض است و به خاطر وصف عرضیت، اقتضا می کند مقتضایش هم باید عرض باشد. البته موضوع می تواند عرض باشد مثل جایی که کیف استعدادی عارض بر کم است که آن هم عرض است. ولی واجب نیست عرض باشد.

در ما نحن فیه اگر جسم اقتضای مکان می کند جسم، مقتضی است و مکان مقتضا است و سبب اقتضا، وصف جسم که جسمیت است می شود آیا می توان گفت که چون سبب در مقتضی این است پس این سبب در مقتضا هم هست و نتیجه بگیریم جسم که اقتضای مکان می کند به خاطر جسمیت پس مکان هم باید این صفت را داشته باشد و صفت بُعد را داشته باشد.

ص: ۱۰۱۱

مراد از (لیس یحب... ان یکون) این است که (لیس یحب) به معنای (واجب نیست) است که مفهوم دارد. اینجا به معنای (نباید) نیست بلکه مفهوم دارد.

ترجمه: واجب نیست (ولی جایز هم هست) که اگر امری اقتضای حکمی کند یا اقتضای اضافه به یک شی را کند، و این اقتضا به سبب امری باشد که برای امر است.

(ان یکون) یعنی واجب نیست که مقتضا، همان وصف را داشته باشد تا بعد از اینکه جسم، مکان را اقتضا کرد و نتیجه بگیری که مقتضا، (یعنی مکان هم) باید صفت جسمیت را داشته باشد.

(فلیس اذا کان الجسم یحتاج الی مباد لکونه جسما لا لکونه موجودا یجب ان تکون مبادئه ایضا اجساما)  
(یجب) جواب برای اذا است.

یعنی اگر جسم به خاطر جسم بودن احتیاج به مبدا پیدا کرد واجب نیست که مبادی این جسم هم اجسام باشد با اینکه مقتضی، این صفت را دارد ولی مقتضا که مبادی هستند لازم نیست این صفت را داشته باشد.

(اذا کان العرض یحتاج الی موضوع لکونه عرضا ان یکون موضوعه عرضا)

نسخه بهتر (او کان العرض) است

این مثال دوم است.

ترجمه: اگر عرض احتیاج به موضوع دارد آن هم به خاطر وصف عرضیتی که دارد واجب نیست که موضوعشان عرض باشد.

(واما ان عنی به ان کل بعد من جسمیته یقتضی بعدا یکون فیه فهو مصادره علی المطلوب )

معنای سوم است.

(ان عنی به) اگر قصد شود به قول قائل که ان الجسم یقتضی المكان لا بسطحه بل بجسمیته است. ضمیر (یکون) به (بعد) در (کل بعد) بر می گردد و ضمیر در (فیه) به (بعدا) بر می گردد.

ص: ۱۰۱۲

ترجمه: اگر قصد شود به این قول این مطلب که هر بُعدی به خاطر جسمش اقتضا می کند بُعدی که می باشد آن بُعد اول در آن بُعد دوم. در این صورت مصنف می فرماید مصادره به مطلوب است.

چرا المطلوب الاول گفت: الان دو بحث داریم یک مطلوب این است که مکان بُعد است و برای اینکه مطلوب اول را بیان کنیم اثبات می کنیم که (الجسم يقتضى المكان بجسمه لا- بسطحه)، حال این بیان ما با این مقصودی که گفتیم مصادره بر همان مطلوب اول است یعنی همان چیزی که در اول مطلب گفتیم.

### ادامه ردّ دلیل سوم قائلین به بُعد بودن مکان و ردّ دلیل چهارم و پنجم ۹۲/۰۳/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۴۲ سطر ۱۴ (قوله و بالجمله)

موضوع: ادامه ردّ دلیل سوم قائلین به بُعد بودن مکان و ردّ دلیل چهارم و پنجم

دلیلی را قائلین به بُعد بودن مکان اقامه کردند که این دلیل را رد کردیم و الان می خواهیم اجمال رد را بیان کنیم. نمی خواهیم ردّ جدیدی وارد کنیم حال اگر کسی این را ردّ جدیدی بگیرد اشکال ندارد.

قائلین به بُعد گفتند جسم بجسمیتش اقتضای مکان دارد نه به سطحش. نتیجه گرفتند که چون مقتضی جسم است پس مقتضا هم که مکان است باید جسم باشد به عبارت دیگر چون مقتضی، بُعد است پس مقتضا هم که مکان است باید بُعد باشد.

جوابی که دادیم این بود که وقتی می گوئیم جسم بجسمیته اقتضای مکان دارد یکی از سه معنی اراده شده:

۱- جسم نه تنها به سطحش بلکه به سطحش و درون سطحش اقتضای مکان می کند.

ص: ۱۰۱۳

۲- جسم چون جسم است مکان می خواهد نه اینکه چون سطح دارد مکان می خواهد.

هر یک از این دو معنی که اراده شود صحیح است چون مفاد هر دو در این است که جسم مقتضی مکان است نه اینکه سطح تنها مقتضی باشد بلکه جسم باید وارد مکان شود و در ضمن جسم، سطح هم باید وارد مکان شود پس خلاصه کلام شما این است که جسم، مقتضی است و مکان، مقتضا است و سبب مقتضی بودن جسم، جسمیتش است نه سطحش، یعنی شما سه چیز گفتید:

الف: جسم را مقتضی گرفتید ب \_ مکان را مقتضا گرفتید. ج: سبب اقتضا را هم جسمیت گرفتید نه سطح. این سه مطلب را گفتید و ما هر سه مطلب را قبول داریم که جسم به خاطر جسمیتش اقتضای مکان می کند و مکان، مقتضا است. تا اینجا را ما قبول داریم ولی شما ادعا کردید که اگر مقتضی به خاطر صفتی، اقتضائی کرد مقتضا هم باید آن صفت را داشته باشد و



گفتید که جسم اگر به خاطر جسمیتش و بُعدش، مکان را اقتضا کرد مکان هم که مقتضا است باید آن صفت (یعنی بُعد) را داشته باشد این نتیجه حرف شما است.

مصنف می فرماید همه حرفهای شما را قبول داریم ولی این را قبول نداریم.

۳\_ بُعد به خاطر اینکه جسم است مکانی را که بُعد است اقتضا می کند.

در این صورت مدعای شما ثابت می شود، ولی عین مطلوب و مدعا را در دلیل آوردید.

الان با لفظ (و بالجمله) می خواهد عبارت را عوض کند و بگوید: شما گفتید هر جسمی برای تمام خودش، مکان را لازم دارد و این، کلام صحیحی است ولی آیا هر جسمی برای تمام خودش ملاقات با مکان را لازم دارد؟ یعنی جسم می گوید همه جسم من، باید در مکان باشد ولی نمی گوید که همه جسم من، ملاقات با مکان را لازم دارد. و این اشکالی ندارد چون ما برای جسم، مکان می خواهیم اما برای جسم، ملاقات با مکان نمی خواهیم. نگفتیم که جسم باید بتمامه ملاقات با مکان کند بلکه گفتیم جسم، بتمامه مکان می خواهد. پس اینکه می گوید جسم بجسمیته مکان می خواهد لابسطحه، معنایش این نیست که جسم بتمامه، ملاقات با مکان می خواهد تا شما بگویید که بتمامه ملاقات با مکان نکرد، بلکه بسطحه ملاقات با مکان کرده.

ص: ۱۰۱۴

این، بیان جدید ایشان است مثل این که مطلب چهارمی از آن جمله ی خصم استفاده می کند. خصم گفت جسم بتمامه مکان را اقتضا می کند نه بسطحه. مصنف می فرماید این را قبول داریم ولی قبول نداریم که جسم بتمامه ملاقات با مکان را اقتضا کند نه بسطحه.

توضیح عبارت

(و بالجمله انه ليس اذا كان بجسميته يقتضى المكان يجب ان يلاقى بجميع جسميته المكان كما انه لو كان بجسميته يقتضى الحاوى فليس يلزم ان يكون بجميع جسميته يلاقى الحاوى)

ضمیر در (انه) به جسم یا شان بر می گردد و ضمیر در (بجسميته) به جسم بر می گردد.

اگر جسم با تمام جسمیتش مکان خواست لازم نیست با تمام جسمیتش ملاقات با مکان کند کما اینکه اگر مکان را حاوی قراردادی لازم نیست تمام جسمیتش با مکان ملاقات کند یعنی اگر گفتیم که جسم بتمام جسمیتش حاوی می خواهد معنایش این نیست که تمام جسمیتش ملاقی با حاوی می خواهد.

مصنف می گوید اینگونه عبارت آورده که در بخش اول، اسمی از بُعد نمی برد و فقط تعبیر به مکان می کند. اما در بخش دوم، لفظ حاوی می آورد. یعنی نمی گوید: اگر بتمام جسمیتش بُعد را خواست بتمام جسمیتش ملاقات با بُعد را نمی خواهد. بلکه به جای لفظ بُعد، لفظ مکان می آورد. و در بخش دوم لفظ حاوی می آورد یعنی مکان را با حاوی مقایسه می کند نه اینکه بُعد را با حاوی مقایسه کند. طوری بیان می کند که حاوی و مکان یک چیز هستند.

ص: ۱۰۱۵

(و بالجمله فانه غير مسلم ان الجسم يقتضى لجسميته مكانا الا مقدار ما يسلم انه بجسميته يقتضى حاويا)

این (بالجمله) که در سطر ۱۴ بود را دوباره با (بالجمله) در سطر ۱۶ می خواهد خلاصه کند. یعنی ما به همان اندازه که می گوئیم جسم اقتضای حاوی می کند به همان اندازه می گوئیم جسم، اقتضای مکان می کند، چیزی اضافه نمی کنیم پس اجازه می دهیم که مکان، همان حاوی باشد. به همان مقدار که ما جسم را مقتضی حاوی می دانیم به همان مقدار هم مقتضی مکان می دانیم پس هیچ اشکال ندارد که بگوئیم حاوی همان مکان است. اما به چه مقدار ما جسم را مقتضی حاوی می دانیم؟ به اینکه سطحش با حاوی تماس پیدا کند. به همان مقدار، این جسم را مقتضی مکان می دانیم.

ترجمه: قبول نداریم که جسم به خاطر جسمیتش مکانی را اقتضا کند مگر به همان مقداری که قبول داریم که این جسم، جسمیتش اقتضای حاوی می کند. پس می توان حاوی با مکان را یکی بگیریم و بر همدیگر منطبق کنیم.

در اینجا هم به بُعد تعبیر نکند باز هم از لفظ مکان استفاده می کند.

(و معنى القولین جميعا ان جمله الجسم الماخوذ كشي واحد يوصف بانه فى مكان او فى حاو و ليس كون الشى بكليته فى شى هو كونه ملاقيا له بكليته)

مصنف، مطلب را با بیان سوم تکرار کند. مرتبه اول با (بالجمله) اول گفت و مرتبه دوم با (بالجمله) دوم گفت.

مراد از قولین چیست؟ مراد این دو (بالجمله) نیست بلکه مراد قول به مکان و قول به حاوی است. معنای هر دو قول یکی است. یعنی چه بگوئید جسم اقتضای مکان دارد چه بگوئید جسم اقتضای حاوی دارد، جسم را بکلیته یک چیز می گیریم، مجموع جسم را مثل شی واحد می گیریم یعنی وسط جسم را از کناره جسم جدا نمی کنیم تا بگوئیم کل، مکان می خواهد پس اجزا هم مکان می خواهد. کل، ملاقات می خواهد پس اجزا هم ملاقات می خواهد. ما برای اجزاء ملاقات را لازم نمی دانیم چون اجزاء را جدای از کل قرار نمی دهیم. کل را مثل شی واحد می گیریم. لذا ملاقات این شی واحد را کافی می دانیم و لازم نیست که تمام جزء جزء آن با مکان ملاقات کنند بلکه همه را مثل شیء واحد می گیریم و اینطور می گوئیم که این مجموعه (کشی واحد) در مکان واحد است یا بگوئیم در حاوی است، این دو عبارت، فرقی ندارند. معنایش این است که این مجموعه در یک شی است اما ادعا نکردیم که با همه آن شی ملاقات می کند. ملاقات شی واحد، با همه ظرفیت لازم نیست بلکه وجود شی واحد، در این ظرف لازم است اما ملاقات کردنش با آن ظرف، لازم نیست. آنچه لازم است اینکه همه این «کشی واحد» در ظرف واقع شود.

ترجمه: معنای هر دو قول (چه بگوییم جسم اقتضا مکان می کند چه بگوییم اقتضای حاوی کند) این است که مجموعه جسم که به مثل شی واحد اخذ شده (یعنی وسط آن جسم را از کنار، جسم، جدا نکردیم و برای وسط، حکم مستقلی غیر از کناره جسم قرار ندادیم بلکه همه مجموعه را یک شی گرفتیم) این وصف را دارد که «انه فی مکان» یا «انه حاو».

و اینکه شی بلکیته در ظرفی باشد مثل این نیست که آن شی، ملاقی با آن ظرف بلکیته باشد (بودن تمام جسم در چیزی به معنای ملاقات کردن تمام آن جسم با آن چیز نیست).

(فانا نقول ان جمیع هذا الماء و جملته فی هذه الجره و لا نعنی به ان جملته ملاقیه للجره)

ما میگوییم تمام این ماء و مجموعه این ماء در این کوزه است و این، صحیح است ولی قصد نمی کنیم از این کلام که همه آب با کوزه ملاقات دارد بلکه سطح بیرونی آن با سطح درونی کوزه ملاقات دارد.

(و اما الحججه التي بعد هذه، المبنيه علی مساواه المكان و المتمکن فقد فرغ عن جوابها)

دلیل چهارم قائلین به بعد بودن مکان: این دلیل در صفحه ۱۱۶ سطر ۹ آمده بود (لان المكان مساو للمتمکن)

مکان مساوی متمکن است و متمکن، جسم است پس مکان باید جسم باشد.

جواب: جواب این دلیل را در صفحه ۱۳۸ سطر ۱۸ (قوله و قولنا ان المكان مساو للمتمکن) بیان شد که این مساوات بین مکان و متمکن قائل هستیم ولی مساوات در ماهیت نیست. نمی گوییم ماهیت این دو یکی است بلکه مراد، مساوات در اندازه است یعنی مکان، بزرگتر از متمکن نیست که در یک مکان گشاد باشد و متمکن، بزرگتر از مکان نیست تا در مکان جا نگیرد.

(المبنيه) صفت برای حجت است.

ترجمه: اما حجتی که بعد از آن حجت قبلی بود که این حجت مبنی بر مساوات مکان و متمکن بود (یعنی از این قانون استفاده کرد که مکان و متمکن مساوی اند) پس از جوابش فارغ شویم.

(و اما التي بعد تلک فہی مبنيه على ان المكان لا يتحرك و المسلم ان المكان لا يتحرك بذاته و اما انه لا يتحرك لا بالذات و لا بالعرض فذلک غير مسلم و لا مشهود)

دلیل پنجم قائلین به بعد بودن مکان: این دلیل در صفحه ۱۱۶ سطر ۹ آمده بود (و قالوا انهما ان المكان)

مکان، حرکت نمی کند و زائل نمی شود ولی نهایات محیط که سطح اند حرکت می کنند و زائل می شوند پس نهایت (سطوح) مکان نیستند.

جواب: مکان، بالذات حرکت نمی کند نه اینکه اصلاً حرکت نمی کند، شما گفتید مکان به هیچ وجه حرکت نمی کند ما می گوئیم مکان، بالذات حرکت نمی کند ولی بالعرض حرکت می کند.

ترجمه: اما حجتی که بعد از این حجت مذکور آمده مبنی بر این است که مکان بذاته حرکت نمی کند اما اینکه حرکت نکند لا بالذات و لا بالعرض، نه مشهود است و نه مقبول است. نه در نزد فلاسفه مقبول است و نه واضح و آشکار است که در نزد عرف مقبول باشد. (غیر مسلم، مربوط به فلاسفه است و مشهود، مربوط به عرف است).

مراد از حرکت بالعرض و حرکت بالذات چیست؟ یکبار می گوئیم مکان حرکت می کند و یکبار می گوئیم کوزه حرکت می کند. اینکه بگوئیم مکان حرکت می کند صحیح نیست ولی اگر بگوئیم کوزه حرکت می کند و کوزه، مصنف به مکان بودن شده باشد مکان هم حرکت می کند. گاهی کوزه را خالی کردید و آبی درون آن نیست در این صورت، کوزه را متصف به مکان نمی کنید و اگر کوزه را حرکت بدهید فقط کوزه حرکت کرده است. اما گاهی کوزه را پُر از آب کردید و کوزه را مکان آب دیدید. وقتی که کوزه را حرکت می دهید، کوزه بالذات حرکت می کند و بالعرض، مکان حرکت می کند.

ص: ۱۰۱۸

پس یکبار می گوئید مکان حرکت می کند که این، حرف باطلی است چون مکان، حرکت بالذات ندارد. خود مکان بما اینکه مکان است حرکت نمی کند چون وقتی کوزه را حرکت می دهید آب، درون کوزه است و مکان آب، تغییر نکرده مگر اینکه آب از کوزه بیرون رود تا مکان آب تغییر کند والا- تا وقتی که آب، درون کوزه است مکانش تغییر نکرده است ولی وقتی که کوزه را حرکت می دهید کوزه حرکت می کند و این حرکتش بالذات است اما مکان، بالعرض حرکت می کند. در واقع مکان بودن آب این است که در کوزه باشد. در کوزه بودن، هم بعد از حرکت کوزه است هم قبل از حرکت کوزه است که عوض نمی شود بلکه خود کوزه، جایش عوض می شود و بالعرض می گوئیم مکان هم عوض شده والا- مکان، واقعا عوض شده چون آب، درون کوزه بود الان هم درون کوزه است.

(فان الجمهور لا یابون ان یتحرک مکان الشی فانهم یرون الجره مکانا و یجوزون لا محاله حرکتها)

این جمله تعلیل برای (لا مشهود) است یعنی مشهور ابا ندارد که مکان شی حرکت کند.

مشهور می بینند کوزه مکان است و حرکت کوزه را اجازه می دهند و حرکت کوزه، حرکت برای کوزه است بالذات، و حرکت مکان است بالعرض. و این، اشکالی ندارد. بنابراین اینکه شما در حجت خودتان گفتید مکان به هیچ وجهی حرکت نمی کند ولی سطح، حرکت می کند حرف صحیحی نیست.

**رد دلیل ششم و هفتم قائلین به بعد بودن مکان ۹۲/۰۳/۰۵**

ص: ۱۰۱۹

موضوع: رد دلیل ششم و هفتم قائلین به بعد بودن مکان

دلیل ششم: این دلیل در صفحه ۱۱۶ سطر ۱۰ (قوله و قالوا ایضا ان الناس) بیان شده بود و خلاصه دلیل این بود که مردم می گویند مکان گاهی خالی و گاهی پر است و ما وقتی ملاحظه می کنیم می بینیم بُعد اینگونه است که گاهی خالی و گاهی پر است و سطح اینگونه نیست.

پس از این قولی که مردم درباره مکان دارند کشف می کنیم که آنها هم مکان را بُعد می دانند پس باید قائل شویم که مکان بُعد است نه سطح.

مصنف دو جواب می دهد که جواب دوم را طولانی بیان می کند البته جواب دوم را می توان به چند جواب مستقل تبدیل کرد.

جواب اول: اطلاق مردم برای عرف، مفید است و برای فلسفه مفید نیست. اگر ما بخواهیم یک حکمی را که حکم عرفی است مترتب کنیم می توانیم از حرف مردم استفاده کنیم اما اگر بخواهیم مطلب عقلی و فلسفی را بیان کنیم نمی توانیم از حرف عرف و مردم استفاده کنیم.

جواب دوم: خلاصه جواب دوم این است قبول می کنیم که باید در فلسفه هم به عرف اعتماد کنیم اما این بحث را مطرح می کنیم که آیا عرف آن حرفی را که شما گفتید فقط در بُعد قبول دارد یا در سطح هم قبول دارد؟ و در ادامه بیان می کنیم که عرف، سطح را بهتر قبول می کند (می توان این مطلب را جواب مستقل گرفت) و در ادامه بیان می کنیم در سطح، قبول داریم و در بُعد قبول نداریم (می توان این مطلب را هم جواب مستقل گرفت)

ص: ۱۰۲۰

اما تفصیل جواب دوم این است که وقتی به عرف مراجعه می کنیم می بینیم آنها می گویند مکان گاهی پر است و گاهی خالی است و بر بُعد هم اطلاق می کنند که گاهی پر است و گاهی خالی است و بر سطح هم اطلاق می کنند که گاهی پر است و گاهی خالی است. لذا از اطلاق عرف نمی توان فهمید که بُعد، مکان است یا سطح، مکان است چون عرف، پر و خالی بودن را که درباره مکان اطلاق می کنند هم برای بُعد قائلند و هم برای سطح قائلند. البته مصنف مطلبی را اضافه می کند و می گوید: اینکه عرف، پر و خالی بودن را در فرض بُعد و سطح، اطلاق می کنند مبنی بر این است که بُعد و سطح را به عرف تفهیم کنیم. ممکن است اینکه عرف بر سطح، اطلاق پر و خالی نمی کند علتش این است که سطح را نمی شناسد و اگر سطح را به عرف بشناسانیم می بینیم اطلاق پر و خالی می کند.

بُعد هم همین طور است که اگر عرف بُعد را نشناسد اطلاق پر و خالی نمی کند. بُعد از شناخت بُعد و سطح، هم اطلاق پر و

خالی بر سطح می کند هم بر بُعد می کند، پس هر دو اطلاق را دارد و ما نمی توانیم از کار عرف، کشف کنیم که مکان، بُعد است یا سطح است. با هر دو سازگار است.

مصنف از عبارت (و یشبه ان یکنوا) یک پله بالاتر می رود و می گوید اطلاق فارغ و مملو در سطح حاوی، سریعتر از اطلاق فارغ و مملو در بُعد است یعنی عرف درباره سطح، راحت تر اطلاق فارغ و مملو می کند تا درباره بُعد اطلاق کند؟ چون عرف مملو را اطلاق می کنند بر چیزی که احاطه کرده باشد و یک شیء مصمت (توپر، جسمی که درون آن، پُر است) داخل آن باشد یعنی می گوید این کاسه پُر و مملو است یعنی کاسه را متصف به مملو می کند چون می بیند این کاسه، احاطه به جسمی (آب) کرده که توپر است.

ص: ۱۰۲۱



مصنف از عبارت (ولا- يعرفون حال البعد) يك پله بالاتر می رود و می گوید عرف، اصلاً بُعد را نمی شناسد تا برای آن اطلاق مملو و فارغ کند. عرف فقط سطح را می شناسد و اگر کوزه را به عرف بدهی می گوید کوزه پر از آب است و نمی گوید بُعد داخل کوزه پر است در واقع، حاوی (یعنی محیط) را متصف به مملو می کند و بُعد، که محیط نیست بلکه بُعد، اشغال می شود و احاطه نمی کند. سطح و دیواره کوزه به آب احاطه می کند اما بُعد و فضای داخل کوزه آب را اشغال نمی کند بلکه آب، آن بُعد را اشغال و احاطه می کند. مصنف در ادامه بیان می کند که مراد از کوزه چیست؟ می فرماید آیا کوزه، بُعد است یا کوزه خذف و گِل است که سطح بیرونی و درونی دارد. عرف می گوید کوزه پر است و نمی گوید بُعد کوزه پر است.

حال اگر سطح درون کوزه که بالاخره نهایت کوزه است اگر جدا موجود می شد (سطح را نمی توان جدای از جسم موجود کرد حالا- اگر کسی موجود کرد) همان سطح را عرف می گفت پر است اینکه عرف می گوید کوزه پر است به خاطر این است که شی آن سطح را از کوزه جدا نمی کند.

توضیح عبارت

(و اما الحجج التي بعد هذه فهي اول شي مبنيه على عادات الجمهور و ذلك ليس بحججه في الامور العقلية)

اما ردّ حجت ششمی که قائلین به اصحاب بُعد، بعد از حجت پنجم آوردند این است که این دلیل شما مبنی بر عادات توده مردم شده و اطلاقات مردم و عادات آنها در امور عقلیه حجت نیست اما در امور شرعیه و لغویه و عرفیه حجت است.

ص: ۱۰۲۲

دلیل ششم در صفحه ۱۱۶ سطر ۱۰ آمده است.

(اول) مراد از آن، اولاً است که کلمه ثانیاً در خط بعدی عطف بر این است.

(و ثانیاً نه کما لا یمنع العامه ان تقول ان البعد المفطور فی الجره فارغ و مملو)

عامه و جمهور منع نمی کند که گفته شود بعد مفطور در کوزه خالی باشد یا پر باشد.

مراد از بُعد المفطور، بُعدی که فطرت باید چنین بُعدی به وجودش شهادت می دهد.

(كذلك لا یمنع ان تقول انا البسيط المقعر الذی فی الجره فارغ و مملو)

همان طور که عامه منع نمی کند که درباره بُعدی که در کوزه است اطلاق فارغ و مملو کند هم چنین عامه منع نمی کند که بگوید سطح مقعری که در کوزه است فارغ و مملو گفته شود.

(علی ان تفهم الهامه المعینین جمیعاً)

این جمله مربوط به کما لا یمنع و كذلك لا یمنع است.

در چه وقتی مانع نمی باشد؟ بنابر اینکه عامه، هر دو معنی را با هم بفهمد یعنی هم بُعد و هم سطح را به آن تفهیم کنیم و بنابر فهمی که پیدا می کند فارغ و مملو را به بُعد و سطح اطلاق می کند.

(فانهم لا فتوی لهم فی لفظ لم تجر العاده بفهم معناه محصلاً)

چرا باید عامه را تفهیم کنیم چون آنها اگر چیزی را نفهمند درباره آن نظر نمی دهند. عرف اگر بُعد و سطح را نفهمد درباره آن نظر نمی دهد. وقتی تفهیم به عرف کردی نظر می دهد و می گوید این بُعد و سطح، فارغ و مملو است.

ص: ۱۰۲۳

ترجمه: فتوایی برای عرف نیست در لفظی که عادت به فهم معنایش حاصل نشده.

(محصلاً) می تواند مربوط به فتوی باشد یعنی عرف فتوای محصلی ندارد و می تواند مربوط به فهم معنی باشد یعنی فتوایی ندارد به لفظی که فهم محصلی از معنای آن ندارند.

(و يشبه ان يكونوا الي ان يطلقوا ذلك في البسيط المقعر اسرع منهم الي غير ذلك)

به نظر می رسد که این عامه برای اطلاق کردن مملو و فارغ در سطح مقعر، آمادگی بیشتر دارند از خود عامه به غیر آن، یعنی بر بسط و سطح آسانتر اطلاق مملو و فارغ می کنند اما در بُعد و چیزهای دیگر سخت تر اطلاق می کنند.

(و ذلك لان المملو في عرفهم هو الذي يحيط بشي مصمت في ضمنه)

ضمیر در (ضمنه) به الذی بر می گردد.

ترجمه: اینکه عرف در اطلاق مملو و فارغ در بسط مقعر اسرع اند به این جهت است که مملو در عرف عامه، عبارت از ظرف و کوزه ای است که احاطه به یک شی مصمت (توپر) می کند که در ضمن آن ظرف است.

(حتى يلاقيه من كل جهه)

این جمله، توضیح (یحیط) است یعنی احاطه کرده باشد این ظرف، شی مصمت (توپر) را به طوری که با این شی مصمت از هر جهت ملاقات داشته باشد. یعنی همه جوانب ظرف را پر کرده که می گویند مصمت (توپر) است.

(الا ترى انهم يقولون فيما بينهم ان الجره مملوه و الزق مملو)

نظر نمی کنی که عرف در بین خودشان به صورت متداول و متعارف می گویند کوزه پر است یا مشک پر است. یعنی می گویند کوزه پر است نه اینکه بُعد موجود در کوزه را بگویند پر است و می گویند مشک پر است نه اینکه بُعد موجود در مشک را بگویند پر است.

پس مملو را صفت برای سطح، آسانتر قرار می دهد تا صفت برای بُعد قرار دهد.

(و لا يعرفون حال البعد الذی يدعونه فی داخل الجره)

عرف نمی شناسد حال بُعدی را که اصحاب بُعد، در داخل کوزه آن را ادعا می کنند. عرف اصلاً بُعد را نمی شناسد تا بخواهد آن را متصف به فارغ و مملو کند.

(بل یصفون الحاوی بهذه الصفه)

بلکه حاوی را متصف به فارغ و مملو می کند.

(و الحاوی اشبه بالبسیط منه بالبعد)

ضمیر در (منه) به (الحاوی) بر می گردد.

حاوی شباهتش به بسیط بین از شباهتش به بُعد است یعنی آنها بر حاوی اطلاق مملو و فارغ می کنند و حاوی با بُعد خیلی ارتباط ندارد چون بُعد، حاوی نیست. بُعد، اشغال می شود. بلکه اگر دقیق حرف بزنیم می گوئیم بُعد، محاط است نه محیط.

(فان البعد لا یحیط بشی)

بُعد احاطه به چیزی نمی کند.

(بل ربما احاط به ما یملوه ان کان موجوداً)

ضمیر در (به) و مضیر مفعولی (یملوه) و ضمیر در (کان) هر سه به بُعد بر می گردد.

ترجمه: بلکه چه بسا احاطه می کند به این بُعد، آن چه که بُعد را پر کرده (آنچه که داخل بُعد می آید بر بُعد احاطه کرده) اگر بُعد موجود باشد (ما می گوئیم بُعد، موهوم است و موجود نیست).

(فلذلك تجد العامه لا يتحاشون ان يقولوا ان الجره مملوه و ربما توقفوا عن ان يقولوا: ان البعد الباطن مملو)

(لا يتحاشون) یعنی به حاشیه رفتن و کنار رفتن، یعنی از اینکه این حرف را بزنند کناره می گیرند و این حرف را نمی زنند.

چون عامه ملا را صفت حاوی می داند و حاوی یعنی محیط را بر سطح، تطبیق می کنند نه بر بُعد، لذا می باید عامه را که تحاشی ندارند که بگویند کوزه پر از آب است اما توقف و مکث می کنند و نمی گویند بُعدی که در باطن کوزه است مملو است بلکه می گویند بُعد باطن، مملو است.

(و الجره اسم الجوهر الخزف المعمول علی شکل البسیط الباطن المحيط)

کوزه را تعریف می کند که کوزه، اسم جوهری است که از جنس خزف (گِل) ساخته شده به شکل سطح باطنی که احاطه کرده آنچه درونش است.

کوزه یعنی سطح باطنی حاوی، ولی چون سطح را نمی توان جدا از جسم کرد لذا این جسم خزف را هم آوردیم والا اگر می توانستیم این سطح را از خزف جدا کنیم جدا می کردیم و به آن خزف نمی گفتیم که مکان است بلکه به سطح مفر کوزه می گفتیم مکان آب است.

(و لو كان البسيط يقوم بنفسه لكان مقام هذه الجره و لكانوا يقولون في البسيط ما يقولونه في الجره)

اگر بسیط و سطح می توانست قائم به نفس باشد و احتیاج نبود که نهایت جسم قرار داده شود آن سطح، جانشین خود کوزه می شد و حرفی را که عرف درباره کوزه می گفت درباره سطح هم می گفت. درباره کوزه گفت مملو یا فارغ است درباره سطح هم می گوید مملو یا فارغ است.

(فقد بان انهم اذا قالوا: ان الجره فارغه و ملموه و جعلوا ذلك كقولهم مكان ما فارغ او مملو ذهبوا الى المحيط)

(ذهبوا) جواب برای (اذا) است

روشن شد که عامه وقتی می گویند کوزه فارغ است یا مملو است و قرار می دهند این گفته را مثل گفته ای که درباره مکان دارند روشن شد که نظرشان به محیط است و منظورشان این است که محیط که مکان است فارغ و مملو است پس مکان بودن محیط با اطلاق عرف بدست می آید.

(نعم انما يمتنعون ان يقولوا في البسيط المطلق انه فارغ و مملو)

آنها اطلاق مملو و فارغ را بر سطح ندارند بلکه اطلاق مملو و فارغ را بر سطح حاوی دارند یعنی بر مطلق سطح، اطلاق مملو و فارغ نمی کنند اما بر سطح حاوی اطلاق می کنند. یک ورق کاغذ را اگر لحاظ کنی، نمی گویند این ورق کاغذ، پر از آب است ولی اگر این کاغذ را جمع کنی و حاوی قرار بدهی می بینی داخل آن آب است پس عرف به مطلق سطح، وصف مملو یا فارغ را نمی دهد بلکه به سطح حاوی، این وصف را می دهد.

ترجمه: بله عرف امتناع می کند که بگوید درباره بسیط مطلق (بسيط مطلق در مقابل بسيط حاوی است) که فارغ یا مملو است.

(لان البسيط المطلق ليس هو المكان بل المكان بسيط بشرط الاحاطه)

زیرا بسیط مطلق، مکان نیست. بلکه بسیط حاوی، مکان است.

(و اذا جعل بدل البسيط المطلق بسيط بهذه الصفه لم يتحاشوا عن ذلك)

ص: ۱۰۲۷

مراد از (هذه الصفه) بین صفت احاطه نه به صفت مملو و فارغ.

ترجمه: اگر به جای بسیط مطلق، بسیط با این صفت (یعنی بسیط محیط) را گذاشتیم تحاشی ندارند از اطلاق فارغ و مملو. اما گر به جای بسیط مطلق، بسیط موصوف به حاوی بودن بگذاری تحاشی از اطلاق فارغ و مملو ندارد.

صفحه ۱۴۴ سطر ۳ ردّ دلیل هفتم است.

دلیل هفتم: این دلیل در صفة ۱۱۶ سطر ۱۲ (و القول بالابعاد يجعل كل جسم في مكان) بیان شده بود که خلاصه دلیل این بود که می گفتند اگر ما مکان را عبارت از بُعد قرار دهیم همه اجسام حتی محدد الجهات هم دارای مکان می شوند اما اگر مکان را عبارت از سطح حاوی قرار دهیم همه اجسام مکان ندارند چون محدد الجهات، سطح حاوی ندارد و چون لازم است همه اجسام مکان داشته باشند پس باید مکان را طوری تفسیر کنیم که همه اجسام صاحب مکان باشند لذا مکان را به بُعد معنی می کنیم تا همه اجسام، مکان داشته باشند.

جواب: مصنف بر این قاعده کلی (كل جسم لازم ان يكون له مكان) اشکال می کند و می گوید این قاعده را چه کسی گفته است. بله جسم، مکان دارد و مجردات مکان ندارند اما آیا هر جسمی مکان دارد؟

سپس می گوید بر فرض لازم باشد همه اجسام مکان داشته باشند و محدد الجهات هم مکان داشته باشد لازم نبود ما خود را به زحمت بیندازیم تا برای محدد الجهات، مکان پیدا کنیم چنان که شما سعی می کنید با قائل شدن به بُعد، برای آن مکان قائل شوید.

ص: ۱۰۲۸

اگر سه مطلب تمام بود ما ناچاریم که سعی کنیم مکان را بُعد قرار دهیم ولی هیچ کدام از این سه مطلب ثابت نیست.

۱\_ کل جسم فله مکان

۲\_ نمی توانیم برای همه اجسام، مکانی غیر از بُعد قائل شویم یعنی چیز دیگری غیر از بُعد که بتوانیم مکان قرار دهیم وجود نداشته باشد ناچار می شویم بُعد را مکان قرار دهیم.

۳\_ بُعد مفطور وجود داشته باشد.

ولی اولاً قاعده اولی صحیح نیست و ثانیاً اینکه فرض کنیم همه اجسام مکان می خواهند و مکان، منحصر در بُعد باشد صحیح نیست چون ممکن است در بعضی امور، سطح مستقر مکان باشد و در بعضی امور سطح حاوی مکان باشد و در همه اجسام، سطح حاوی داریم و آن را مکان قرار می دهیم اما در محدد الجهات چون سطح حاوی نداریم سطح مستقر را مکان قرار می دهیم و سطح مستقر برای محدد الجهات، سطح فلک هشتم است. حال اگر این قول را ثابت کنیم احتیاج به بُعد پیدا نمی کنیم. ثالثاً: باید ملتزم شوید که بُعد، وجود دارد.

توضیح عبارت

(و اما الحججہ التي بعد هذه)

اما حجت هفتم که بعد از حجت ششم در صفة ۱۱۶ سطر ۱۲ ذکر شد

(فمبناها علی ان یصیر المکان بعدا یجعل لکل جسم مکانا)

نسخه صحیح (تصیر) است.

مبنای این دلیل، بُعد بودن مکان است. یعنی اگر برای هر جسمی بخواهی مکان قائل شوی باید بُعد بودن مکان را قبول کنی ولی سطح بودن مکان، برای هر جسمی مکان قرار نمی دهد. (لا اقل برای فلک الافلاک مکان قرار نمی دهد)

ص: ۱۰۲۹



ترجمه: مبنای دلیل بر این است که بُعد بودن مکان، قرار می دهد برای هر جسمی مکان، ولی بُعد بودن سطح این کار نمی کند.

(و هو امر صواب واجب)

این عبارت، دنباله حجت و دلیل است و ضمیر در (هو) به (جعل مکان لکل جسم) بر می گردد.

مقدمه اول: اگر مکان را بُعد قرار بدهی همه اجسام صاحب مکان می شوند.

مقدمه دوم: اینکه همه اجسام صاحب مکان می شوند امری واجب است.

نتیجه: پس قرار دادن مکان را بُعد، امری واجب است.

(و هذا التصویب شهوه من الشهوات)

اینکه گفتید حتما باید هر جسمی مکان داشته باشد و مکان داشتن هر جسمی، امر صوابی است این تصویب، امر دلخواهی است که شما به دلخواه و خواسته خود گفتید نه اینکه مقتضای دلیل باشد.

(فانه ان لم یکن واجبا ان یكون کل جسم فی مکان وجوبا فی نفسه کان سعینا فی ایجابہ سعیا باطلا)

(کل جسم فی مکان) یک قضیه است که باید این قضیه، واجب شود و واجب شدن به دو صورت است ۱\_ به کمک دلیل (اگر قضیه، نظری باشد) ۲\_ فی نفسه (اگر قضیه، بدیهی باشد) مصنف می فرماید این قضیه (کل جسم فی مکان) اگر وجوب فی نفسه داشته باشد لازم نیست تلاش کنیم و دلیل بیاورید چون هر جسمی در مکان قرار می گیرد زیرا یک امر بدیهی و واجبی است و دست ما نیست که اگر دلیل آوردیم مکان درست می کنیم و اگر دلیل نیاوردیم مکان درست نمی کنیم.

ص: ۱۰۳۰

ترجمه: اگر واجب نباشد که هر جسمی در مکان است به نحو وجوب بدیهی، تلاش ما برای اینکه هر جسمی در مکان باشد تلاش باطلی است.

(و عسی ان یکون الاوجب لبعض الاجسام ان لا یکون فی مکان)

چه بسا این طور باشد که بعض اجسام مکان ندارد.

(و ان کان واجبا لم یحتج الی تدبیر منا)

و اگر مکان داشتن واجب باشد احتیاج ندارد ما دنبال مکان بگردیم.

**ادامه رد دلیل هفتم قائلین به بُعد بودن مکان ۹۲/۰۳/۰۶**

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۴۴ سطر ۶

موضوع: ادامه رد دلیل هفتم قائلین به بُعد بودن مکان

دلیل هفتم: دلیل هفتم اصحاب بُعد این بود که هر جسمی مکان می خواهد و اگر مکان را به معنای بُعد قرار دهیم به این قانون که می گوید هر جسمی مکان می خواهد عمل کردیم بدون اینکه استثنائی قائل شویم. یعنی برای همه اجسام حتی فلک الافلاک مکان قائل می شویم اما اگر مکان را عبارت از سطح حاوی قرار دهیم فلک نهم را باید استثنا کنیم چون سطح حاوی ندارد پس مکان ندارد و اگر بخواهیم قاعده را تحفظ کنیم خوب است استثنایی برای آن قرار ندهیم.

جواب: اگر ما سه مقدمه را صحیح بدانیم می توانیم نتیجه بگیریم که مکان، بُعد است ولی هیچ یکاز سه مقدمه صحیح نیست.

۱\_ کل جسم فی مکان اگر این قاعده را قبول نداشته باشیم می توان گفت که بعضی جسم ها مکان ندارند از جمله فلک نهم است.

۲\_ ممکن نباشد که ما برای همه اجسام، مکانی غیر از بُعد قائل شویم ولی اگر توانستیم برای اجسام، مکانی غیر از بُعد قائل شویم مثلا بگوییم مکان همه اجسام، سطح حاوی است و مکان فلک الافلاک، سطح محوی است که در این صورت برای همه اجسام مکان قائل شویم. پس باید ثابت شود که برای همه اشیا مکانی جز بُعد نداریم.

ص: ۱۰۳۱

۳\_ بُعد باید وجود داشته باشد و امر توهمی نباشد.

اگر یکی از این سه مقدمه یا هر سه مقدمه مخدوش شود نمی توان گفت مکان، بُعد است.

(و لو كانت هذه المقدمه صحيحه و هو ان كل جسم فى مكان و لم يمكن ان يوجد لكل جسم حاو او شى من الاشياء المتوهمه مكانا غير البعد المفطور و كان البعد المفطور موجودا كانت الحاجه تمسنا الى ان نقول بان البعد مكان).

(كانت الحاجه) جواب برأى (لو كانت) است.

(و لو كانت هذه المقدمه) مراد از (هذه المقدمه) در ادامه آمده يعنى (ان لكل جسم فى مكان) و گویا مشارالیه (هذه) هر سه مقدمه باشد.

ضمیر (هو) به مقدمه بر می گردد و به اعتبار خبر، مذكر آمده است.

(ان كل جسم مكان) آن مقدمه این است که هر جسمی باید در مكان باشد و جسمی که در مكان نباشد نداریم این عبارت، مقدمه اول بود.

(و لم يمكن ان يوجد لكل جسم حاو او شى من الاشياء المتوهمه مكانا غير البعد المفطور) این عبارت، مقدمه دوم است. (كل) اضافه به (جسم) شده و (حاو) صفت برای جسم نیست بلکه نائب فاعل یوجد است. (شى من الاشياء) عطف بر (حاو) است. (مكانا) مربوط به متوهمه است.

نمی توانیم بگوییم همه اجسام در مكان اند به این صورت که بعضی حاوی دارند و بعضی محوی دارند (محوی عبارت اخرى برای «شى من الاشياء المتوهمه مكانا» است) مثل فلک نهم که استقرار بر فلک هشتم دارد و ما یستقر علیه، مكان است پس سطح محوی مكان شد. حال مصنف در مقدمه دوم می فرماید حکم می کنیم که برای كل جسم نمی توانیم مكاني را که جسم حاوی است یا مكان دیگری را قائل شویم، فقط باید بعد را قائل شویم.

طور دیگری می توان این جمله را معنی کرد و گفت (یوجد) دو مفعولی است (و حاو او شی من الاشیاء) مفعول اول که نائب فاعل شده و (مکانا) مفعول دوم است و (غیر البعد) صفت برای (مکانا) یا استثنا می شود، معنی: برای هر جسمی ممکن نیست که حاوی یا شی الاشیاء یافت شود مکانی. مگر اینکه آن مکان غیر بُعد مفظور باشد.

معنایی که ابتدا کردیم بهتر است.

این کلمه (غیر البعد) صفت برای (شی) است در صورتی که به رفع بخوانی، و استثنا است اگر به نصب بخوانی یعنی: ممکن نیست برای هر جسمی، حاوی یا شیء الاشیاء یافت شود غیر از بُعد مفظور، یعنی غیر از بُعد مفظور چیز دیگری برای اشیاء حاصل نمی شود. ممکن است برای تک تک اشیاء چیز دیگری حاصل شود ولی برای همه ایشا نمی توان گرفت.

(و کان البعد المفظور موجودا) مقدمه سوم است.

(کانت الحاجه) حاجت ما را به این منتهی خواهد کرد که بگوییم بُعد مکان است.

(و اما و لیس شی من ذلک واجبا)

می توان (و اما) بدون تشدید خواند به معنای اینکه آگاه باش که هیچ یک از این سه تا واجب نیستند لذا نباید خودمان را حاجتمند کنیم به اینکه بُعد را مکان قرار دهیم

و می توان (و اما) با تشدید خواند که به معنای (ولکن) باشد.

(ذلک) یعنی سه مقدمه ای که ذکر شد.

(فما اشد تحریفنا فی ان نتمحل حیلہ فیکون لنا ان نجعل کل جسم فی مکان)

ص: ۱۰۳۳

(نتحمل) یعنی با تکلف چاره اندیشی کنیم.

این جمله تفریع بر (لیس واجبا) است حال که این سه مقدمه واجب نیست پس چقدر انحراف است که ما چاره بیندیشیم برای این که برای همه اجسام مکان درست کنیم. این چاره اندیشیدن واجب نیست.

ترجمه: چقدر بی راهه و منحرف می شویم در اینکه با تکلیف چاره اندیشی کنیم تا این حق به ما داده شود و ما به این مساله عمل کنیم که هر جسمی را در مکان قرار بدهیم.

در نسخه ای (لیکون) است ولی (فیکون) هم خوب است و به این صورت معنی می کنیم که چقدر انحراف است که چاره اندیشی کنیم تا بوده باشد برای ما این مطلب که هر جسمی را در مکان قرار بدهیم. یعنی اگر بخواهیم (کل جسم فی مکان) را تحفظ کنیم چاره اندیشی می کنیم. مصنف می فرماید این چاره اندیشی، بیراهه رفتن است چون این چاره اندیشی واجب نبود، زیرا مقدمات سه گانه را نداشتید که شما را ملزم به این چاره اندیشی کند. پس این چاره اندیشی بی راهه روی است.

(و لنسلم ایضا ان کل جسم فی مکان)

تا اینجا منصف ادعا کرد که لازم نیست هر جسمی در مکان باشد. الان می گوید قبول می کنیم که هر شی باید در مکان باشد. اما شما گفتید مکان عبارت از بُعد است ولی مصنف می فرماید مکان عبارت از بُعد نیست بلکه مکان چیزی است که نمی دانیم آن چیز چیست؟ می گوییم همه اجسام مکان دارند حتی فلک الافلاک هم مکان دارد ولی مکان، بُعد نیست بلکه مکان چیزی است که بُعد، لازم آن است هر جا جسمی در مکان رفت شما بُعد را می یابید ولی بُعد، لازم عام مکان است و در هر جا که ملزوم بود، لازم هم هست یعنی لازم مساوی است.

ص: ۱۰۳۴

پس در همه اجسام، بُعد است اما بُعد بما انه مکان نیست بلکه بُعد بما انه لازم للمکان است.

(فلیس یجب ان یکون ذلک المکان هو البعد)

واجب نیست آن مکان که هر جسمی در آن است، بُعد باشد.

(فانه یجوز ان یکون هذا المعنی لیس بمکان لکنه لازم للمکان و عام لكل جسم عموم المکان)

(هذا المعنی) یعنی بُعد

جایز است که بُعد، مکان نباشد بلکه لازم مکان باشد و این لازم (بُعد) شامل همه اجسام می شود همان طور که مکان، شامل همه اجسام می شود یعنی همان طور که همه اجسام شامل مکان هستند همه اجسام، بُعدی که لازمه ی مکان است را دارند.

(فان عنی بهذا القول انه یکون اشبه برای الجمهور و ان کل جسم فی مکان فلیس ذلک حجه)

این عبارت، جواب بعدی است و می گوید چه کسی گفته (کل جسم فی مکان) آیا فلسفه ثابت کرده یا عرف می گوید؟ می گوئیم فلسفه ثابت نکرده ولی عرف این را می گوید.

مصنف می فرماید ما نباید به رای عرف اعتماد کنیم مصنف برای کلامش شاهد آورد می گوید عرف، رأی دیگری هم دارد که آن رأی با این رأی مساوی است اگر رأی عرف در باب مکان را پذیرفتی باید آن رأی را هم بپذیری. و در ادامه مصنف می فرماید عرف رای دومی هم دارد که قویتر از رای اول است و اگر رای عرف در باب مکان را پذیرفتی باید رای دوم عرف را هم بپذیری.

ص: ۱۰۳۵

رای عرف این است که می گوید هر شیئی در مکان است و نمی گوید هر جسمی در مکان است. ما جسم نوشتیم ولی عرف «جسم» را تبدیل به «شی» می کند. حتی خدا تبارک که مجرد است هم در مکان است یعنی هر چیزی قابل اشاره حسی است چه مجرد باشد چه مجرد نباشد. مثلاً مردم می گویند خدا تبارک در بالا نشسته و جهان را اداره می کند (البته نه مثل «الرحمن علی العرش استوی» باشد).

اگر رای اول عرف را در باب مکان قبول کردی باید رای دوم را هم قبول کنی.

(هذا القول) یعنی قضیه «کل جسم فی مکان»

(ان کل جسم) عطف بر (بهذا القول) یا (الجمهور) است. اگر به این قول گفته شود شبهه به رای جمهور است یعنی شبهه به (ان کل جسم فی مکان) است.

ترجمه: اگر قصد شود به این قول (کل جسم فی مکان) به رای جمهور شبیه و نزدیک است تا دنبال دلیلش باشی و اینکه هر جسم در مکان است پس این، حجت نیست.

(فان شبه هذا الراى الى الجمهور و الذين هم العامه من حيث لا يعتقدون مذهباً يذهبون اليه بل يعلمون و يقولون على ما فى المشهور او الوهم كنسبه راي آخر اليهم).

(کنسبه رای) خبر برای (فان نسبه هذا الراى) است. کلمه (الوهم) عطف بر (المشهور) است.

جمله (و الذين هم ... او الوهم) عطف تفسیر بر جمهور است و مراد از جمهور عموم مردم است که مذهبی را معتقد نیستند که به سمت آن مذهب بروند یعنی به دنبال دلیل نمی گردند تا مطلبی را با دلیل ثابت کنند و سپس این مطلب ثابت شده را به عنوان مذهب خودشان انتخاب کنند. اینطور نیست که دنبال مذهب باشند. اما فیلسوف دنبال مذهب است و به هر بابی که می رسد قضایا را رسیدگی می کند و یکی از آن قضایا را انتخاب می کند و می گوید مذهب من همین است اما عرف این کار را نمی کند چون عرف به دنبال مذهب نیست بلکه عمل می کند و چیزی را در مشهور می بیند و می پذیرد یا عمل می کند و در واهمه اش چیزی می آید و می پذیرد.

ترجمه: عامه ای که این حالت برای آنها است که مذهبی را معتقد نمی شوند که به سمت آن مذهب بروند بلکه مشغول اعمال خودشان هستند و رای می دهند طبق ما فی المشهور یا ما فی الوهم

(فان نسبه هذا الراى الى الجمهور ... كنسبه راي آخر اليهم) يعنى چون نسبت اين راي به جمهور مثل نسبت راي ديگر به جمهور است که اگر اين راي قبول کردى آن راي ديگر را هم بايد قبول کنى.

(و هو ان كل موجود فى مكان و انه يشاراليه)

راى ديگر اين است که هر موجودى در مکان است (چه جسم باشد چه مجرد باشد) و هر موجودى اشاره حسی به آن مى شود يعنى داراى وضع است.

(وهذان الرايان يتساويان فى ان العامه تنصرف عنهما بتبصير و تعريف يرد عليهم بعد الفطره العقلية و الوهميه)

(هذان الرايان) عبارتند از: ۱\_ كل جسم فى مكان ۲\_ كل موجود فى مكان

اين دو راي مساوى اند در اينکه اگر عرف را صاحب بصيرت کند و بينا به مطلب کنى و براى آن توضيح بدهى دست از هر دو راي بر مى دارد. وقتى که عرف را متوجه کنى که بعضى احکام عقلی اند که به فطرت عقلی صادر شدند و بعضى احکام، وهمی اند که به فطرت وهمی صادر شدند و بعداً براى عرف بيان کنى که احکام وهميه اعتبار ندارند. از اين دو قول خودش دست بر مى دارد. پس اين دو راي مساوى اند از اين جهت که عرف از آنها منصرف مى شود.

ص: ۱۰۳۷



(بعد الفطره العقلیه و الوهمیه) این عبارت را به دو گونه می توان معنی کرد.

۱\_ بَعْدَ الفطره العقلیه و الوهمیه: بعد از اینکه به فطرتشان به مقدمات عقلی و وهمی حکم می کنند و هر دو را یکسان می بینند. بعد از اینکه برای آنها توضیح دادی که مقدمات عقلی اعتبار دارد و مقدمات وهمی اعتبار ندارد (بصیرت به عرف داده) از حکم وهمی دست بر می دارد و حکم عقلی را می پذیرد.

۲\_ (بَعْدُ الفطره العقلیه و الوهمیه)

ما تفسیر می کنیم و برای عرف، مقدمه وهمی و عقلی را تعریف می کنیم و می گوئیم دو گونه مقدمه داریم و دو مقدمه را برای عرف می شماریم و به سبب همین تقسیم به عرف می فهمانیم که دو مقدمه داریم و مقدمه ای را که توی عرف به آن اعتراف می کنی وهمی است. بعد از اینکه دو نوع فطرت را شمردیم و به عرف فهمانیدیم که گرفتار فطرت وهمی شدی در این صورت بصیرت پیدا می کند و دست از حرفش بر می دارد.

این دو وجه را مرحوم آقا جمال خوانساری توضیح دادند.

(و قد عرفناك احوال هذه المقدمات حيث تكلمنا في المنطق و بينا انها وهميات دون عقلیه)

تا اینجا ثابت شد که این مقدماتی که عرف در نزد خودش به عنوان رای پذیرفته مقدمات وهمیه اند. مصنف می گوید در منطق گفتیم که مقدمات وهمیه را باید رها کنی.

ترجمه: در جایی که بحث منطق داشتیم درباره مقدمات صحبت کردیم و گفتیم اینها وهمی اند و عقلی نیستند و باید کنار گذاشته شود. این مقدمات برای ساختن حکم مغالطه استفاده می شود و برای برهان و قیاس فایده ندارد.

ص: ۱۰۳۸

(ولا يجب ان يلتفت اليها)

واجب نیست به این مقدمات التفات کنیم چون عقلی نیستند بلکه وهمی اند.

(علی ان حکمهم ان کل جسم فی مکان لیس فی تاکد حکمهم فی ان کل موجود الیه اشاره و له حیز)

از اینجا مطلب را عوض می کند و می گوید در نزد عرف، رای دوم واضح تر است یعنی عرف، (کل موجود فی مکان) و (کل موجود یشار الیه بالاشاره الحسی) را بهتر قبول می کند از قضیه (کل جسم فی مکان). عرف، دقیق حرف نمی زند اما فیلسوف می گوید (کل جسم فی مکان) یعنی کلمه «موجود» را عرف بکار می برد اما فیلسوف آن را تبدیل به «جسم» می کند و می گوید «کل جسم فی مکان»

بنابراین اگر به رای عرف در باب مکان اعتماد کنید به این رای واضح تر (که کل موجود فله مکان و یشار الیه) و به طریق اولی باید اعتماد کنی در حالی که شما به آن اعتماد ندارید پس به این هم اعتماد نکنید.

ترجمه: حکم عرف که می گوید «کل جسم فی مکان» در قوت (تاکد به معنای قوت است) حکم عرف نیست که می گوید «کل موجود الیه اشاره و له حیز» یعنی «کل جسم فی مکان» ضعیف تر است در نزد عرف و قضیه (کل موجود الیه اشاره و له حیز) در نزد عرف قویتر است.

(ولا وهم يفهمون من التمكن غير ما يفهم من الوضع)

این عبارت، مطلب توضیحی است یعنی عرف از مکان داشتن، همان قابل اشاره حسی بودن را می فهمد. وقتی می گوید جسم مکان دارد این را می فهمد که به آن جسم اشاره حسی می شود یعنی رد یک مکانی قرار می دهیم و به آن اشاره می کنیم.

ص: ۱۰۳۹

مصنف چون گفت قوت حکمشان در این قضیه (کل موجود الیه اشاره و له حیز) بیشتر است و این قضیه مربوط به مکان نیست بلکه مربوط به اشاره است. حال با این عبارت بیان می کند که عرف از مکان، جز اشاره چیزی نمی فهمند و لذا این قول واضح عرف که مربوط به اشاره است مربوط به مکان هم می شود.

(کل موجود فله اشاره) یک قضیه است اما عرف، اشاره و مکان را یکی می گیرد پس (کل موجود فله اشاره) تبدیل به (کل موجود فله مکان) می شود (و کل موجود فله مکان) در نزد عرف واضح تر است از (کل جسم فله مکان) است. اگر شما به (کل جسم فله مکان) که عرف می گوید اعتماد می کنید به (کل موجود فله مکان) باید اعتماد کنی.

### ادامه رد دلیل هفتم قائلین به بُعد بودن مکان ۹۲/۰۳/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۴۴ سطر ۱۷ (قوله ثم لو كان)

موضوع: ادامه رد دلیل هفتم قائلین به بُعد بودن مکان

دو مطلب برای جلسه دیروز است که بیان کنیم:

۱\_ عبارت (بل يعلمون و يقولون علی ما فی المشهور اولوهم) که در سطر ۱۲ صفحه ۱۴۴ مطرح شد، بعد به این صورت معنی می کنیم که (علی ما فی المشهور اولوهم) هم مربوط به (يقولون) و هم (يعلمون) است یعنی عمل و قول عرف طبق مشهور و آن چیزی است که در وهم خودشان است.

۲\_ عبارت (ولا و هم يفهمون) در سطر ۱۶ صفحه ۱۴۴ بود که بعد از (ولا) حرف (واو) آمده بود که این کلام ابن سینانی است و در نسخه هم واو آمده و اشکال ندارد.

ص: ۱۰۴۰

دلیل هفتم: اگر مکان را بُعد بدانیم به این کبری (کل جسم له مکان) عمل کردیم و استثنائی بر این کلی وارد نکردیم زیرا بنابر اینکه مکان، عبارت از بُعد باشد همه اجسام حتی فلک الافلاک هم بُعد دارد اما اگر مکان عبارت از سطح باشد چون برای فلک الافلاک سطح حاوی نیست باید بی مکان باشد و نمی توانیم به قاعده (کل جسم له مکان) عمل کرده باشیم و باید این قاعده را در فلک الافلاک استثنا بزنیم. و چون این قاعده را داریم پس باید مکان را طوری تفسیر کنیم تا این قاعده استثنا نخورد.

جواب: تمام حرف مصنف درباره همین قاعده است که آن را قبول ندارد که در جلسات قبل بیان کردیم اما در این جلسه مصنف این مطلب را بیان کند که قبول داریم (کل جسم فله مکان) اما در عین حال آنچه را که آنها گفتند حق نمی دانیم یعنی اینکه مکان، بُعد باشد را حق نمی دانیم. و از این قانون بُعد بودن مکان را نتیجه نمی گیریم.

این مطلب خلاصه گیری از حرفهایی است که مصنف در این چند خط فرمود.

مصنف می فرماید جسم (هر جسمی که باشد) با دو چیز همراه است ۱\_ با بُعد همراه است ۲\_ با سطح همراه است بنابراین نمی توانیم حکم کنیم که کدام یک از این دو مکان است؟ چون با هر دو همراه است بله اگر فقط یا یکی همراه بود همان را مکان می گرفتیم.

توجه کنید که این قاعده با قطع نظر از فلک نهم است. همه اجسام دو چیز را همراه دارند ۱\_ بُعد ۲\_ سطح. ولی فلک نهم دو چیز را همراه ندارد فقط یک چیز را همراه دارد که بُعد است فلک نهم، سطح حاوی را همراه ندارد ولی سطح را همراه دارد یعنی سطح فلک هشتم را همراه دارد و ما الان اصرار نمی کنیم که مکان، سطح حاوی است تا بگوییم فلک نهم سطح حاوی ندارد می خواهیم چیزی را در کنار بُعد قرار بدهیم و بگوییم آن هم می تواند مکان باشد اعم از اینکه حاوی باشد یا محوی باشد. پس همه اجسام همراه با سطح ملاقی اند و همه اجسام همراه با بُعد اند و تعیین نمی کنیم سطح، سطح حاوی باشد چون اگر تعیین کنیم در فلک الافلاک دچار مشکل می شویم.

ص: ۱۰۴۱

ثم لو كان هذا ايضاً حقاً لما وجب على ما بينا ان يكون ما قالو حقاً

جمله (علی ما بینا ان یکون) جمله معترضه است یعنی با توضیحی که دادیم معلوم شد که این نتیجه را نمی توان از این قانون گرفت. وقتی می توان این نتیجه را گرفت که به سه قضیه اعتراف کنیم که در سطر ۶ و ۷ از صفحه ۱۴۴ بیان کردیم. اما ما به این سه قضیه اعتراف نداریم (هذا) اشاره به (کل جسم فله مکان) دارد.

(ما قالوه) کنایه از (کون المكان بعداً) است.

اگر این (کل جسم فله مکان) حق باشد (ما که گفتیم حق نیست ولی بر فرض که حق باشد می گوئیم) آن که آنها گفتند حق نمی شود یعنی نتیجه نمی دهد که بُعد، مکان است بر فرض کبرای کلی را قبول کنیم نتیجه آن را که بُعد باید مکان باشد را قبول نمی کنیم.

(و كان يجوز ان يكون المكان امر غير البعد)

جایز است که مکان امری غیر از بُعد باشد چون هم بُعد همراه است هم غیر بُعد همراه است و شما از کجا ثابت می کنی مکان یکی از این دو همراه است و دیگری نیست.

(و كل واحد منهما مما يوجد لكل جسم)

در عبارت مصنف، دو مطلب آمده ۱\_ ما قالوه که مراد، بُعد است ۲\_ امرأ غیر البُعد آمده نتیجه به سطح حاوی نکرد. صحیح (منهما) به این دو بر می گردد. (ضمیر را به سطح حاوی بر نمی گردانیم چون سطح حاوی برای همه اجسام از جمله فلک الافلاک نیست بلکه مراد غیر بُعد است که غیر بُعد، همراه اجسام ولو فلک الافلاک است.

می توان کلمه ملاقات را اضافه کرد و گفت ملاقات با بُعد و ملاقات با غیر بُعد و این، از عبارت بعدی مصنف بدست می آید.

(فلا یکون وجود البعد ملاقیاً لكل جسم دلیلاً علی انه مکان له)

(ملاقیا) خبر برای (یکون) نیست بلکه حال است و (دلیلاً) خبر است.

(انه مکان له) یعنی ان البعد مکان الجسم)

ترجمه: همراه بودن (کل جسم) با بُعد، دلیل بر مکان بودن بُعد نیست. زیرا احتمالات دیگر هم هست که آنها هم همراه این جسم هستند.

(اذ کان یجوز ان یکون شیئان موجودین لكل جسم واحد هما دون الآخر مکان)

دو چیز برای جسم موجود باشد ۱\_ بُعد ۲\_ غیر بُعد. ولی یکی مکان باشد و دیگری مکان نباشد آیا بُعد مکان است یا غیر بعد، مکان است؟ نمی توان تعیین کنی که احدهما مکان است واحدهما مکان نیست. به عبارت مصنف، نمی توان گفت که واجب است بعد، مکان باشد.

توضیح مطلبی که خارج از درس است و آن این است که:

مرحوم صدرای می فرماید کل عالم جسمانی مکان ندارد. در کل عالم جسمانی، بُعد است. پس اگر بُعد مکان بود باید می گفتیم عالم جسمانی هم مکان دارد ولی چون می گوئیم عالم جسمانی مکان ندارد نگاه می کنیم و می بینیم که فقط سطح حاوی ندارد می فهمیم که سطح حاوی مکان است. این هم حرف بدی نیست البته در صورتی که ثابت شود عالم جسمانی، محدود است. عالم جسمانی چه محدود باشد چه نباشد بُعدی را اشغال کرده ولی سطح حاوی ندارد. اگر محدود باشد و سطح حاوی ندارد روشن است اگر نامحدود هم باشد سطح حاوی ندارد.

ص: ۱۰۴۳

آیا عالم جسمانی محدود است یا نامحدود است؟

حکما اصرار دارند که عالم جسمانی محدود است و مرحوم صدرا هم می گوید محدود است در حالی که یکی از مبانی مرحوم صدرا، ملازم با نامحدود بودن عالم است و نمی توانیم بگوییم که مرحوم صدرا متوجه این لازم نبوده، بلکه متوجه این لازم بوده ولی آن را نفی می کرده، این مطلب، از بحث ما خارج است ولی آن را مطرح می کنیم و می گوئیم

مرحوم صدرا معتقد است این عالمی که ما در آن زندگی می کنیم ازلی و ابدی نیست برخلاف مشا که معتقدند این عالمی که ما در آن زندگی می کنیم ازلی و ابدی است و از ازل این عالم خلق شد و تا ابد هم ادامه دارد و هیچ تخریبی در آن روی نمی دهد و در آیه (اذا الشمس کورت) و امثال آن که نمی توانند توجیه کنند لذا آنها را کنایه می گیرند، و در واقع کنایه گرفتن، خراب کردن معنای آیه است و آیه را از دلالت ظاهری می اندازد که کار صحیحی نیست.

مرحوم صدرا چون متوجه این تالی فاسد کلام مشا است معتقد می شود این عالمی که ما در آن زندگی می کنیم ازلی و ابدی نیست بلکه حق در این مساله با متکلمین است که می گویند این عالم اول و آخر دارد. قرآن و روایات هم بر این مساله دلالت دارد که این عالم اول و آخر دارد ولی اعتقاد مرحوم صدرا برخلاف متکلمین است چون متکلمین می گویند خدا تبارک در ازل، بی کار بود و هیچ چیز را خلق نکرد و در وقت شروع این عالم، خلق شروع شد و سپس خدا تبارک، این عالم را از بین می برد و بساطش را جمع می کند و عالم دیگر نمی آفریند بلکه همین موجودات این عالم را در آخرت اداره می کند یعنی فیض خدا تبارک ابدی است اما ازلی نیست. در ازل، خلقی نداشت اما در لا یزال که همین عالم است خلق، شروع شد و سپس فیض تبارک ابدی است و ازلی نیست و این عالم ما حادث است و زائل می شود و بعد از ارواحش در برزخ می رویم و بعد از زوال برزخ، در عالم آخرت می رویم.

ص: ۱۰۴۴

مرحوم صدرا این نظر را غلط می داند و می گوید قبل از این عالم خدا تبارک، عالمی آفرید و آن عالم هم مثل عالم خودمان بود که اول و آخر داشت و با آخرش، قیامتش برپا شد. عال ما هم آخری دارد که قیامت ما برپا می شود. سپس خدا تبارک بعد از عالم ما، عالم دیگری خلق می کند و هر عالمی قبل از ما قیامتی داشته و هر عالمی بعد از ما هم قیامتی دارد ولی خلق عوالم یا به تعبیر خدا تبارک فیض الهی از ازل بوده یعنی از ازل، خلق عالم ها شروع شد و تا ابد، خلق عالم ها ادامه پیدا می کند. اما چند عالم را خدا تبارک خلق می کند؟ بی نهایت عالم خلق کند چون از ازل نهایت است و از ازل تا ابد بی نهایت است پس بی نهایت عالم خلق می شود که ما یکی از این عالم ها هستیم و نمی توان شمرد که عالم ما، عالم چندم است؟ چون از ازل شروع شده و اولی نبوده تا از آن ابتدا شروع کنیم و به عالم خودمان برسیم. پس عدد عالم ما معلوم نیست.

این، کلام مرحوم صدرا است که روایات آن را تایید می کند مثل این روایت که می گوید قبل از عالم ما چه بود؟ بعد از عالم ما چه بود؟ می فرماید قبل از عالم شما.

الف الف عالم بود و انتم فی آخر تلك العوالم. یعنی شما آخر آن عوالم هستید نه اینکه آخر اصل عالم هستید زیرا بعد از شما هم عالمی می آید. این روایت نشان می دهد که حرف مرحوم صدرا صحیح است و حرف متکلمین و حکما صحیح نیست.



پس بی نهایت عالم داریم و این بی نهایت عالم، بی نهایت قیامت لازم دارد یعنی بی نهایت آخرت لازم دارد. مرحوم صدرا آخرت را جسمانی می داند و روحانی نمی داند. پس بی نهایت جسم، وارد عالم آخرت می شود. در همین دنیا همه موجودات جسمی اند. دنیاها قبل و بعد هم همین گونه است. پس بی نهایت جسم وارد می شود و جسم، جا می خواهد اما جای آن کجاست.

اگر همان جسم بی نهایت نباشد این بی نهایت جسم در کجا قرار می گیرد لازم کلام مرحوم صدرا این است که عالم بی نهایت داشته باشیم. یعنی تناهی ارجاء را مرحوم صدرا نباید قبول کند. مرحوم صدرا باید بگوید ابعاد بی نهایت یعنی عالم جسم، عالمی بی نهایت است و مرز و انتها ندارد. اما مرحوم صدرا این را نمی گوید اما نه به خاطر اینکه متوجه لازم کلامش نبود، بلکه متوجه بوده اما چون مبنایی داشته که او را ملتزم نمی کرده که به این لازم قائل شوی و آن مبنا این است که هر عالم تامی بی مکان است یعنی این عالم ما، عالم تام است آخرت آن هم عالم تام است و با جسم وارد آخرت می شود ولی آخرت عالم گامی است و مکانی ندارد.

آخرت آن عالم قبل از ما، تام است و مکان ندارد.

آخرت آن عالم بعد از ما تام است و مکان ندارد هر یک از این عوالم چون تامند سپس مکان ندارند پس یک یک این جسم ها در مکان هستند ولی عالم وقتی عالم تام باشد در مکان نیست مثل عالم خودمان که عالم تام است اگر سوال کنی که دنیای ما در کجا است؟ می توان گفت که فلک و جایش کجا است ولی نمی توان بگویی کل این عالم کجاست؟

این کلام صدرا است که می فرماید عالم تام امکان ندارد اگر کسی این قاعده را قبول نکند ناچار است که به عدم تناهی ابعاد معتقد شود و قول به تناهی ابعاد را که فلاسفه گفتند را رد کند این، تحقیق بود که بیان شد.

حال بعضی بدون این تحقیق می خواهند بگویند عالم جسمانی ما، نامتناهی است. شاید بتوان با این گروه موافقت کرد چون معتقدند که هنوز به آخر آسمان اول نرسیدیم، یعنی این همه کهکشانشان کشف شد، که بعضی از آنها چهل میلیارد سال نوری با زمین فاصله دارند و ماورا، آنها هم کهکشان هایی وجود دارد که دستگاه برای کشف آنها نداریم. بعد از آن، آسمان دوم شروع می شود که آسمان اول در مقابل آسمان دوم طبق دلالت روایات « کحلقة فی فلات » یعنی مثل انگشتری در یک بیابان است که انگشتر در میان بیابان گم می شود یعنی این آسمان اول با این عظمت، در مقابل آسمان دوم، به حساب نمی آید. سپس آسمان دوم در مقابل آسمان سوم همین طور است. اگر این طور ادامه بدهی می بینی بی نهایت است احتیاج نیست که معنای مرحوم صدرا بیان کنیم

بدون احتیاج به مبنای مرحوم صدرا می توان قائل به بی نهایت شد. لذا تناهی ابعاد را که قدما ثابت می کردند باطل می شود و عالم جسمانی را محدود نمی دانند ولی محدود نمی دانیم اگر مبنای مرحوم صدرا را که می گوید عالم تام، مکان ندارد را بپذیریم باید برای این عالم نامحدود، مکان قائل شویم نامحدود بودن، دلیل بر نفی مکان نمی شود. پس برای آن مکان را قائل هستیم مگر اینکه مبنای مرحوم صدرا را قبول کنیم که می گوید عالم تام مکان نمی خواهد.

سوال: مرحوم صدر معتقد است که در قیامت، انسان با بدن مثالی محشور می شود لذا نتیجه حرفهای ما این شد که موجودات مثالی جمع شوند و بی نهایت شوند نه اینکه این عالم عنصر، بی نهایت شود.

جواب: انسان با بدن اخروی محشور می شوند نه با جسم عنصر، بنابراین نظر به مرحوم صدر با توضیحی که دادیم اگر ملاحظه شود این نتیجه را می دهد که بی نهایت بدن مثالی (بدن اخروی) خواهیم داشت و عالمی که عالم مثالی است عالم نامتناهی است. این اشکال شما است. اما جواب این است که عالم مثال عالم اندازه است اگر چه اده عنصری در آن نیست و لذا موجوداتی که در آنجا هستند اندازه دارند. و لذا اگر اندازه داشته باشد لازم می آید که هر کدام جایی را اشغال کنند و قهرا یک عالم مثال بی نهایت پیدا می شود یعنی یک عالم جسمانی بی نهایت پیدا می شود. و ما هم همین را می خواستیم بگوییم ولی با عالم عنصری نگفتیم عالم عنصری چه متناهی باشد چه نباشد که البته با بیان اخیری که دادیم احتمال دادیم که عالم عنصری هم بی نهایت می شود ولی اگر از این با بیان اخیر صرف نظر کنیم می خواهیم بگوییم عالم جسمانی بی نهایت است ولو جسم، جسم عنصری نباشد. ما داریم اضافاتی را که در این عالم است به عالم خودمان اضافه می کنیم تا این عالم، طولانی شود شاید آسمان دوم و سوم، وجود مثالی باشند و فقط وجود مثالی برای آسمان اول باشد. ولی ما آن مثالی را به این عنصری ضمیمه می کنیم و مجموع را گفتیم که بی نهایت است. لزومی ندارد که بی نهایت را حتما بر عنصر تطبیق کنیم بلکه با جسم می خواستیم بیان کنیم ولو جسم عنصری نباشد بلکه جسم مثالی باشد. کلام مرحوم صدر این اقتضا را دارد که اجسام، مجموعا نامتناهی باشد که اعم از جسم عنصری و مثالی است.

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۴۵ سطر اول (قوله و اما الحجه التی)

موضوع: رد دلیل هشتم قائلین به بُعد بودن مکان

دلیل هشتم: آب و ارض در حرکتشان به سمت پایین، و هوا و آتش در حرکتشان به سمت بالا، مکان را طلب می کنند که بکلیتشان در مکان واقع شوند. یعنی عناصر به سراغ مکانی می روند که تمامشان را در آن مکان قرار دهند مثلاً سنگی از بالا رها می شود این سنگ می خواهد مکانی را طلب کند و تمام خودش را در آن مکان قرار دهد. نمی خواهد فقط سطحی از سطوحش را در مکان قرار دهد.

آن مکانی که جسم می تواند بکلیده در آن قرار بگیرد بُعد است. سطح اینگونه نیست چون جسمی که بالا یا پایین می رود نمی تواند تمام خودش را در مکان (سطح) قرار دهد پس سطح، مکان نیست اما چون جسم میتواند بکلیده در بُعد قرار بگیرد پس بُعد، مکان است.

مستدل اضافه میکنند که این اجسامی که بالا می روند یا پایین می آیند ترتیب در بُعد را طلب می کنند مثلاً سنگی را فرض کنید که از بالا به سمت پایین می آید و می خواهد در اسفل که زمین است بُعدی را اشغال کند. سنگ دومی که از بالا به سمت پایین می آید روی این سنگ اول قرار می گیرد و بُعدی را که روی سنگ اول است اشغال می کند و سنگ سومی که پایین می آید بُعدی را که روی سنگ دوم است اشغال می کند. پس این سنگ که پایین می آید طالب ترتیب در بُعد است یعنی طالب این است که از بالا و پایین ابعادی بسازد و هر کدام از این سنگها، بُعدی را بسازند که این اشیا مرتبند و یکی در بالا و یکی در وسط و یکی در پایین است. که یکی از این سنگها، بُعد بالا را اشغال کرده و یکی از این سنگها بُعد وسط را اشغال کرده و یکی از این سنگها بُعد پایین را اشغال کرده است. نباید بگویی یکی از سنگها در بالا و یکی در وسط و یکی در پایین است اگر اینطور بگویی فقط ترتیب در وضع درست شده یعنی قرار گرفتن و وضع آنها را مرتب می کنی. بلکه بگو ترتیب در بُعد دارند یعنی یکی در بُعد بالا و یکی در بُعد وسط و یکی در بُعد پایین است.

ص: ۱۰۴۹

(سپس در ادامه مصنف در مقام جواب، بیان می کند که ترتیب در بُعد نیست ولی ترتیب در وضع است)

جواب: خلاصه بخش اول کلام مستدل این بود که جسم، نهایت (سطح) جسم دیگر را طلب نمی کند تا نهایت جسم دیگر را مکان قرار دهد زیرا جسم نمیتواند بکلیده در نهایت و سطح قرار بگیرد. مصنف می فرماید طلب نهایت و طلب سطح جسم دو صورت است که یک صورت ممکن است و صورت دیگر محال است.

اما صورت محال: جسمی با داشتن حجم، نهایت و سطح جسم دیگر را طلب کند تا خودش را بکلیده در ضخامت آن سطح

قرار دهد.

این صورت، باطل است چون سطح، ضخامت ندارد تا جسم، بکلیته در آن قرار بگیرد.

اما صورت ممکن: جسم، نهایت و سطح جسم دیگر را طلب کند تا سطحش را به سطح آن جسم ملاقات دهد. مثل ملاقات محاط با محیط.

مصنف در ادامه بیان می کند که در باب مکان، صورت دوم واقع می شود. و جسم مکان را طلب می کند اما نه برای اینکه کلیت خودش را در آن مکان قرار دهد بلکه برای اینکه خودش را با آن ملاقات دهد.

اما بخش دوم کلام مستدل این بود که جسم ترتیب در بُعد را طلب می کند مصنف می فرماید ترتیب در وضع لازم است و ترتیب در بُعد لازم نیست یعنی این جسم با جسم دیگر می خواهد وضعی تشکیل دهد که گفته شود این در بالا است و آن در پایین است نه اینکه گفته شود این در بُعد بالا است و آن در بُعد پایین است. اسمی از بُعد نمی آورد. این جسم پایین می آید تا بالا و پایین درست کند نه اینکه بُعد بالا و بُعد پایین درست کند پس ترتیب در وضع را طلب می کند نه ترتیب در بُعد را. این تمام جوابی است که مصنف از استدلال اخیر داده است.

ص: ۱۰۵۰

(و اما الحججه التي بعد هذه)

مراد حجتی است که در صفحه ۱۱۱۶ سطر ۱۳ بیان شد (وقالوا ایضا ان النار)

ترجمه: حجتی که بعد از این حجت هفتم است.

(فلیعلم ان طلب النهایه علی وجهین طلب ممکن و طلب محال)

جسمی که نهایت جسم دیگر را طلب می کند تا در آن نهایت قرار بگیرد، این طلب به دو قسم است: ۱\_ طلب ممکن، ۲\_ طلب محال.

(فاما الطلب المحال فهو ان یكون ذو الحجم یطلب ان یدخل بحجمه سطحاً و نهایه جسم)

(ونهایه جسم) عطف بر سطحاً است

اما طلب محال ( که ما آن را ادعا نمی کنیم و شما خواستید آن را در استدلالتان اخذ کنید) این است که جسمی که دارای حجم است طلب کند که با حجمش داخل در سطحی و در نهایت جسمی شود. این، ممکن نیست چون سطح ضخامت ندارد تا این جسم با ضخامتش وارد ضخامت سطح شود.

(و الطلب الممكن یطلب ان یلاقیه)

در نسخه تهران (ان یطلب) آمده که خوب است.

طلب ممکن این است که ذوالحجم، طلب کند که با این نهایت و سطح جسم ملاقات کند نه اینکه داخل شود. طالب دخول نیست ولی طالب ملاقات است.

(ملاقاه محاط به محیط)

مانند ملاقات محاط به، به محیط. مراد از (محاط به) محاط است یعنی چیزی که به آن احاطه شده.

در نسخه تهران و نسخه های خطی اینگونه بوده (ملاقاه المحاط بالمحیط) که لفظ (به) نبود و (ال) بر هر دو کلمه داخل شده بود.

مفاد هر دو نسخه یکی است.

(و هذا المعنى يتحقق مع وضع النهايه مكانا)

این عبارت اشاره به (ملاقاه المحاط بالمحيط) می کند یعنی ملاقات محاط با محیط حاصل می شود حتی در صورتی که نهایت و سطح را مکان قرار دهید و بُعد را مکان قرار ندهید. با وجود این، این ملاقات (یعنی این معنایی که ممکن است) حاصل می شود و ما هم همین را می گوئیم یعنی می گوئیم که متمکن باید با مکان ملاقات کند و همین برای ما کافی است و لازم نیست که در مکان داخل شود اگرچه در محاورات می گوئیم (این در مکان قرار گرفت) ولی ما فلسفه می خوانیم و به محاورات کاری نداریم.

تا اینجا قسمت اول کلام مستدل تمام شد.

(ثم ليس اذا لم يطلب النهايه و جب ان يطلب ترتيبا في ابعاد مرتبه)

از این جا وارد در مطلب دوم می شود یعنی اینطور نیست که اگر این جسم که پایین یا بالا- می رود طلب نهایت نکرد، حتما واجب باشد که ترتیب در ابعاد مرتبه را طلب کند بلکه کافی است که ترتیب در وضع را طلب کند.

(بل ربما طلب ترتيبا في الوضع فقط من غير حاجه ان يكون كل وضع في بعد)

جمله (من غير حاجه ان يكون كل وضع في بعد) توضیح (فقط) است

ترتیب در وضع را طلب می کند بدون اینکه نیاز داشته باشد که هر وضعی (بالا یا پایین) را در یک بُعدی قرار دهد. لازم نیست از بالا بودن تعبیر به بُعد بالا بودن کند و از پایین بودن تعبیر به بُعد پایین کند.

ص: ۱۰۵۲

(بل علی ان یکون کل وضع هو نسبه ما بین جسم و جسم آخر تلیه فی جهه)

وضع را با بُعد مخلوط نمی کند و نمی گوید بالایی که در بُعد است یا پایینی که در بُعد است چون «بالا و پایین» بُعد است و این را با بُعد مخلوط نمی کند و تعبیر به بُعد بالا و بُعد پایین نمی کند. بلکه فقط خود وضع را می آورد که بالا و پایین است.

ترجمه: هر وضعی را نسبتی می گیرد (نسبت بالا و پایین بودن) نسبتی بین جسمی و جسم دیگری که این جسم دیگر، بدنبال جسم اول است در جهتی (یعنی بدنبال او است در جهت بالا و پایین، یا بدنبال او است در جهت راست و چپ)

دنبال وضع و نسبت است و بدنبال بُعد نیست.

(و لا ابعاد الا ابعاد الاجسام المتتالیه)

این اجسامی که روی یکدیگر قرار می گیرند یا کنار یکدیگر قرار می گیرند هر کدام دارای بُعد هستند. ابعادی که تشکیل می شود ابعاد همین اجسام است نه اینکه ابعاد دیگری مراد باشد که به نام مکان است و این ابعاد اجسام دلالت بر آن مکان کند. دو بُعد نداریم که یکی اشغال کننده و یکی اشغال شونده باشد بلکه فقط یک بُعد است و آن، بُعد خود جسم است. پس ترتیب بین ابعاد جسم برقرار است و ترتیب در وضع و در ابعاد جسم برقرار است. اما نمی توان گفت که ترتیب در ابعاد مکان است.

مصنف، بر مطلب خود استدلال نکرد فقط ادعا می کند، چون مستدل ادعا کرده بود مصنف هم ادعا می کند و منظور مصنف این است که ادعای مستدل را از بین ببرد و نمی خواهد ادعای خودش را اثبات کند. اگر می خواست مدعای خودش را اثبات کند حتما استدلال می کرد. چون می خواهد استدلال خصم را باطل کند کافی است که احتمالی در مقابل احتمال خصم قرار دهد. پس اشکال نکنید که چرا مصنف، استدلال نیاورد؟ چون بیش از ادعا، لازم نداریم و مصنف، ادعا می کند.



Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۴۵ سطر ۶ (قوله فاما حجج اصحاب الخلا)

موضوع: رد دلیل اول اصحاب خلا

اصحاب خلا بر مدعای خودشان ادله ای اقامه کردند تا خلا را اثبات کنند مابعد از اینکه اصل قول آنها را رد کردیم ادله آنها را رد می کنیم.

دلیل اول: این دلیل در صفحه ۱۱۷ سطر ۸ آمده (انا بزی ان الاجسام)

اجزاء جسم گاهی از یکدیگر دور می شوند و بین اجزایش خلا- واقع می شود که گفته می شود این جسم متخلخل شد (تخلخل یعنی خُلل و فُزج پیدا کردن) و گاهی اجزاء جسم به سمت یکدیگر نزدیک می شوند و فشار داده می شوند و خلّائی که وجود داشت به وسیله اجزائی که به هم نزدیک می شوند پُر می کردند و گفته می شود که جسم، متکائف شد (تکائف یعنی انبوه و فشرده شدن)

در تخلخل خلا- بوجود می آید اما در تکائف، خلا از جسم بیرون می رود پس هم تخلخل دلیل بر وجود خلا است که این واضح است و هم تکائف دلیل بر وجود خلا است چون تکائف، خلا را از بین می برد یعنی خلّائی که موجود بوده را از بین می برد.

مقدمه جواب: مصنف می فرماید تخلخل و تکائف دو گونه است. (مصنف، بحث را در تکائف مطرح می کند و تخلخل را قیاس به تکائف می کند)

۱- تخلخل و تکائف حقیقی: تکائفی که فقط با نزدیک شدن اجزا به یکدیگر انجام می شود و تخلخلی که با دور شدن اجزا از یکدیگر حاصل می شود به شرطی که هیچ چیز در داخل جسم نمی شود ولی جسم، متخلخل می شود و حجمش بیشتر می شود و هیچ چیز از جسم، خارج نمیشود ولی جسم متکائف می شود و حجمش کمتر می شود.

ص: ۱۰۵۴

در وجود این نوع تخلخل و تکائف، اختلاف است. گروهی گفتند که این قسم از تخلخل و تکائف واقع نمی شود و گروهی گفتند واقع می شود. مصنف از گروه دوم است و شیخ اشراق از گروه اول است.

۲- تخلخل و تکائف مشهوری (و مجازی)؛ عبارتست از اینکه جسمی مانند هوا داخل در جسم دیگر می شود و آن جسم دیگر، بزرگتر می شود. مثلاً پنبه ای که فشرده است و حلاج، این پنبه را بزند به طوری که تَنک شود و در لابلای این پنبه، هوا داخل شود و این جسمی که نازک بود بر اثر ورود هوا در اجزایش ضخیم می شود سپس بر روی این پنبه، جسم سنگینی

بگذاریم که هوای آن خارج شود و متخلخل گردد.

این تخلخل و تکاثف را همه قبول دارند.

اصل جواب: مصنف می فرماید اگر مراد، تخلخل و تکاثف مشهوری باشد آنچه که داخل در جسم و خارج از جسم می شود هوا می باشد یعنی در وقتی که تخلخل بود هوا و پنبه بود که خلا وجود نداشت و در وقتی که تکاثف بود فقط پنبه بود که خلا وجود نداشت.

و اگر مراد، تخلخل و تکاثف حقیقی باشد می گوئیم همانطور که مستدل این قسم را محال می داند ما هم می گوئیم محال است. اما در جای خودش، که بحث از تخلخل و تکاثف می کنیم بیان خواهیم کرد که تخلخل و تکاثف حقیقی محال نیست و جواب از اشکال خلا را در آنجا می دهیم.

توضیح عبارت

(فاما حجج اصحاب الخلا فالجواب عن المبني، منها على التخلخل و التكاثف ان التكاثف على وجهين)

ص: ۱۰۵۵

(من) در (منها) بیان برای (ال) در المبنی است و ضمیر آن به حجج برمی گردد.

جواب از حجتی که از بین آن حجج، مبنی بر تخلخل و تکائف است این است که تکائف بر دو نوع است (مصنف چون تخلخل را قیاس به تکائف می کند لذا اسمی از تخلخل نیاورد و نگفت تکائف و تخلخل بر دو نوع است)

(تکائف با اجتماع الاجزاء المنبثه فی هوا یتخللها)

ضمیر مفعولی در یخللها به اجزاء (پنبه) برمی گردد.

این عبارت، بیان وجه اول تکائف است که تکائف مشهوری است.

تکائف مشهوری، تکائفی است که اجزاء منبثه در هوا، مجتمع می شوند (اجزا جسم مثلا پنبه که در هوا پراکنده بودند مجتمع می شوند و هوا از آنها خارج می شود. در اینصورت تکائف اتفاق می افتد. اما کدام هوایی است که اجزاء پنبه در آن منبثه است؟ می فرماید هوایی که در خلل این اجسام رفته

ترجمه: تکائف به این است که جمع می شود اجزائی که پراکنده در هواست

(بان یخرج الهوا عن الخلل)

این عبارت توضیح (با اجتماع) است. می گوئیم چگونه اجزاء منبثه در هوا مجتمع می شوند؟ می فرماید هوایی که داخل در خلل و شکافها بودند از خلل و شکافها بیرون بیایند.

(فنقوم الاجزا مقامه من غیر ان یکون هناك خلا معه)

اجزا جسم (پنبه مثلا) قائم نمی شود مقام هوایی که خارج شده بدون اینکه با آن جسم خلائی باشد (قبل از اینکه تکائف شود خلا نبود بلکه هوا بود. الان هم که تکائف شد هوا بیرون رفته باز هم خلا نیست بلکه اجزاء جانشین شده است پس اصلا خلا نداریم)

ص: ۱۰۵۶

(و يقابله تخلخل)

تنوین در (تخلخل) تنوین تنويع است یعنی در مقابل این تکاثف، مطلق تخلخل قرار نگرفته بلکه نوعی از تخلخل قرار گرفته که تخلخل مشهوری است و تخلخل مشهوری این است که اجزا جسم که به هم چسبیده از یکدیگر دور شوند و فاصله بین اجزاء را هوا پر کند، این تخلخل مشهوری هم نافی خلا است).

(و تکاثف یکون لا بان الاجزاء المتفرقه اجتمعت بل بان المادة نفسها تقبل حجما اصغر تاره و حجما اكبر اخرى)

این عبارت، وجه دوم تکاثف را می گوید که تکاثف حقیقی است به این صورت است که نه به این نحو باشد که اجزاء متفرقه اجتماع کنند بلکه خود ماده (بدون دخالت ماده دیگر مثل هوا) قبول کند حجم اصغر را که تکاثف شود و قبول کند حد اکبر را که تخلخل شود.

(نفسها) یعنی نه چیزی در او داخل شود در تخلخل، و نه چیزی از او خارج شود در تکاثف.

(اذا كان كلاهما امرين عارضين له ليس احدهما اول من الآخر)

(كلاهما) یعنی حجم اصغر و حجم اکبر

(له) یعنی للماده

زیرا هر یک از این دو (اصغر و اکبر) می تواند عارض بر آن ماده شوند به این صورت که هیچ یک از این دو (اصغر و اکبر) اولی به ماده از دیگری نیستند لذا نمی توان گفت که ماده، با این همراه است بلکه ماده، قابل هر دو است و هر دو را به نحو مساوی می تواند بپذیرد بنابراین هم تخلخل و هم تکاثف اتفاق می افتد اگر یکی از این دو برای ماده اولی بود همیشه با همان اولی همراه می شد اما چون هیچ کدام از این دو برای ماده اولی نیست بلکه ماده می تواند هم با این و هم با آن باشد لذا قابل است که هر دو را بگیرد پس تخلخل و تکاثف، اتفاق می افتد.

ص: ۱۰۵۷

(فاذا قيل حجما اصغر قيل نه تكاثف)

نسخه صحيح (فاذا قيل) است.

اگر حجم اصغر را قبول کند گفته می شود که تکاثف پیدا کرد.

(و لمقابلہ تخلخل)

یعنی (قيل لمقابلہ تخلخل)

اگر مقابل تکاثف اتفاق افتاد گفته می شود که تخلخل واقع شد بدون اینکه چیزی داخل یا خارج شود.

(و هذا امر تبين في صناعه اخرى)

این امری است که در جای دیگری بیان می شود. مراد از صناعه اخرى، طبیعيات است و چون طبیعيات دارای چند فن است هر فنی را یک صناعت نامیده جای بحث تخلخل و تکاثف در الهیات شفا نیست بلکه در نمط ۱ یا نمط ۲ کتاب اشارات بحث کرده است و در شرح حکمت اشراق در بخش منطق بحث کرده که مغالطات را می شمارد و می گوید مشا در اینجا به مغالطه افتادند که تخلخل و تکاثف را قائل شدند. یکی از مغالطات ۱۰ گانه همین تخلخل و تکاثف حقیقی است.

(و ان لم يبين في هذا الموضع لم يضر)

اگر در این موضع، بیانش نکردیم و خلاء ادعا شده را در این تخلخل و تکاثف حقیقی باطل نکردیم ضرر نمی زند چون اصل تخلخل و تکاثف حقیقی را باطل می دانیم و قبول نداریم تا جواب از این اشکال را بدهیم.

(اذ تكون غايه ذلك ان هذا القسم يبطل)

زیرا که غایت بحثی که ما در اینجا می توانستیم از تخلخل و تکاثف حقیقی کنیم این است که بگوییم باطل است تا گرفتار خلا نشویم چون خلا، محذور دارد.

(و یبقی ذلک القسم الذی اجیب عنه)

این قسم دوم که باطل شد قسم اول باقی می ماند که عبارت از تخلخل و تکاثف مشهوری است که از آن، جواب دادیم و گفتیم خلا در آن نیست.

### رد دلیل دوم و سوم و چهارم و پنجم اصحاب خلا ۹۲/۰۳/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۴۵ سطر ۱۱ (قوله و اما حدیث انا الرمد)

موضوع: رد دلیل دوم و سوم و چهارم و پنجم اصحاب خلا

دلیل دوم: این دلیل در صفحه ۱۱۷ سطر ۱۱ (قوله قالوا و نحن) بیان شد و خلاصه آن این است که ظرفی را پر از خاکستر می کنیم به طوری که هیچ منفذ و جای خالی نداشته باشد و سپس داخل آن آب می ریزیم که به اندازه گنجایش ظرف، آب در داخل ظرف ریخته می شود معلوم می شود که در این ظرف، خلا وجود داشت که آب، آن خلا را پر کرده والا اگر ظرف، پُر بود آب داخل آن قرار نمی گرفت.

جواب: این، کذب صرف است که شما به اندازه ظرف، آب داخل آن بریزید. بله مقداری آب داخل ظرف ریخته می شود و ظرف، آب را قبول می کند چون خاکستر در درون آب حل و ذوب می شود یعنی تا آن مقداری که آب می تواند خاکستر را حل کند این ظرف، آب را قبول می کند.

این استدلال احتیاج به جواب ندارد و تجربه، خلاف آن را نشان می دهد.

دلیل سوم: این دلیل در صفحه ۱۱۷ سطر ۱۲ (قوله و قالوا ایضا) بیان شد و خلاصه آن این است که خمره ای را پر از شراب می کنیم به طوری که جا برای چیز دیگر نباشد و کاملاً لب به لب و پُر باشد سپس شراب داخل خمره را در یک مشک داخل می کنیم به طوری که نه چیزی بر شراب اضافه شود و نه کم شود. سپس این مشک را با شراب داخل خمره می گذاریم و می بینیم که درون خمره جا گرفت. از اینجا نتیجه می گیریم که وقتی شراب در خمره بود خلائی در آن موجود بود که این مشک در آن خلا قرار گرفته.

ص: ۱۰۵۹

مصنف سه جواب می دهد

جواب اول: صورتی که خمره، پُر از شراب است و مشک در آن نیست با صورتی که خمره پر از شراب است و مشک هم درون خمره است تفاوت دارند ولی تفاوت اینقدر محسوس نیست زیرا از مشک نازکی استفاده شده که خیلی نمود ندارد. یعنی تفاوت وجود دارد ولی محسوس نیست.

جواب دوم: در وقتی که شراب را از خمره داخل مشک می کنیم یا در زمانی که درب مشک را می بندیم مقداری از شراب در معرض هوا قرار می گیرد و بخار می شود آن مقداری که بخار شده شراب را کم می کند و اجازه می دهد که شراب با مشک، جای شراب بدون مشک را پر کند. این مقدار اضافه را، خودِ بدنه مشک جبران می کند لذا فرقی بین حالتی که شراب خالی در خمره بود و حالتی که شراب با مشک در خمره بود نیست.

جواب سوم: ما از کسانی هستیم که تکاثف حقیقی جسم را قبول داریم یعنی قبول داریم که چیزی از جسم خارج نمی شود ولی فشرده می گردد و این فشرده شدن یا طبیعی است یا قسری و با فشار است. در مورد شراب می گوئیم اگر شراب را داخل مشک گردید متکاثف می شود و حجمش کم می گردد بدون اینکه چیزی از آن کم شود. و لذا آن مقداری از شراب که فرونشسته جا برای مشک پیدا می کند و الان مشک با شراب، جایی را پر می کند که قبلا شراب به تنهایی پر می کرد.

دلیل چهارم: این دلیل در صفحه ۱۱۷ سطر ۱۴ (قوله و قالوا ان النامی) بیان شد و خلاصه آن این است که نمو برای بدن انسان و حیوان و درخت حاصل می شود. اجزا غذا که وارد بدن انسان و حیوان یا بدنه درخت می شوند و باعث رشد می گردند به خاطر این است که در بدن انسان و حیوان و در بدنه درخت جاهای خالی وجود دارد که این غذاها در آن جاها قرار میگیرند پس خلا وجود دارد و اگر خلا وجود نداشت غذا چگونه می توانست وارد بدن شود.

جواب: نیرویی که در قوه غذایی و نامیه وجود دارد و به غذا منتقل می کنند باعث می شود سطوح بهم چسبیده بدن، شکاف بردارند و از یکدیگر دور شوند و این غذا آن شکافها را پر کند.

شاهد: در نمو، بدن بزرگتر می شود (اما در تغذیه لازم نیست بدن، بزرگ شود) اگر غذا در خلا وارد می شد و خلا را پر می کرد این بدن به همان اندازه ای که بود باید باشد در حالی که بدن رشد و نمو می کند پس معلوم می شود که غذا در جایی می رود که خالی نیست بلکه جا برای خودش باز می کند و باعث می شود که آن بدن بزرگ و بزرگتر شود.

دلیل پنجم: این دلیل در صفحه ۱۱۷ و سطر ۱۶ (قوله و من ذلك احتجاجهم) بیان شد و خلاصه آن این است که شیشه خالی (قاروره، بطری) را می مکیم و بلافاصله با دهانه، وارد آب می کنیم (یعنی از دهانه بطری، وارد آب می کنیم) می بینیم که آب را به خودش جذب کرد و مقداری از آب، داخل شیشه آمد. اما اگر نمی مکیدیم و شیشه را داخل آب می کردیم آب، وارد شیشه نمی شد. این آب که وارد شیشه شد در خلای که درون شیشه موجود بود وارد شد.

جواب: در جواب از تخلخل حقیقی استفاده می کنیم و بیان می کنیم که تخلخل (البته تکائف فعلا مورد بحث ما نیست ولی چون بحث ما مربوط به تخلخل است لذا تخلخل را مطرح می کنیم) بر دو قسم است: ۱- مشهوری: چیزی داخل جسم شود و حجم جسم بزرگتر شود. ۲- حقیقی: چیزی داخل جسم نشود و حجمش زیاد شود. و تخلخل حقیقی گاهی به صورت طبیعی است و گاهی قسری است.



در جواب به این استدلال از تخلخل حقیقی قسری استفاده می کنیم و می گوئیم: ما هوا درون شیشه را می مکیم و قسمتی از هوا بیرون می آید و قسمتی در شیشه باقی می ماند. آن قسمت باقیمانده چه حالتی دارد؟ یکی از این دو حالت را خواهد داشت.

الف: همان جایی که هست باقی بماند و هیچ وسعتی پیدا نکند مثلاً سنگی را درون شیشه فرض کنید. وقتی قسمتی از آن را بشکافیم و جدا کنیم قسمت باقیمانده ی سنگ در همان جا باقی می ماند و وسعت پیدا نمی کند حال در ما نحن فیه هم می گویی هوای درون شیشه مثل سنگ است که اگر قسمتی از هوا را با مکیدن خارج کردیم قسمت باقیمانده هوا در همان جا باقی بماند. در این صورت، خلا حاصل می شود ولو در یک لحظه خلا اتفاق می افتد و سپس آب به داخل شیشه می رود.

ب: همان جایی که هوا هست وسعت پیدا می کند و این، همان تخلخل حقیقی قسری است اما چرا قسری است چون قسمتی از هوا را قسراً (با مکیدن) بیرون آوردیم و آن قسمت باقیمانده بر اثر جدا شدن قسمت دیگرش ناچار می شود که پخش گردد و تمام شیشه را پُر کند اما در وقتی که قاسر از بین برود و نوک شیشه را داخل آب کنیم، در هوای پخش شده تکاثف واقع می شود و آب داخل شیشه می گردد.

توضیح عبارت

(و اما حدیث اناء الرماء فهو كذب صرف)

اما (حدیث اناء رماد) که در صفحه ۱۱۷ سطر ۱۱ مطرح شد کذب خالص است. (نه اینکه مقداری از آن راست و مقداری کذب باشد بلکه کذب خالص است).

ص: ۱۰۶۲

(و لو كان ذلك صحيحا كان الاناء كله خاليا لا رماد فيه اصلا)

اگر حرف شما صحیح بود و ظرف به اندازه گنجایشش آب می گرفت حتما همه اناء خالی بود و خاکستری در آن نبود و فقط هوا بود تا بتواند به اندازه ظرف، آب در آن قرار بگیرد.

(و اما حدیث الزق و الشراب)

این دلیل سوم در صفحه ۱۱۷ سطر ۱۲ بیان شد.

(فیجوز ان یکون المقدار الذی للزق لایظهر تفاوته فی الحب حسا)

این جواب اول است. ممکن است آن مقداری که برای آن مشک وجود دارد تفاوت آن مقدار در خمره ظاهر نشود حسا (حُب) یعنی خمره.

(حسا) قید برای لایظهر است یعنی حسا ظاهر نمی شود اما عقلا ظاهر است.

(و یجوز ان یکون الشراب فیعصر فیخرج منه بخارا و هوا فیصیر اصغرا)

این جواب دوم است.

نسخه صحیح (ینعصر) بدون فاء است.

جایز است که شراب فشرده شود و این شراب فشرده شده، از مشک یا حبّ (خمره) به صورت بخار یا هوا خارج شود پس شراب کم می شود و وقتی مقدارش کم شد مشک را اضافه به آن می کنی و آن مقدارِ نقص را جبران می کند و شراب باقیمانده با مشک خمره را پر می کند.

(و یجوز ان یصغر بتکائف طبیعی او قسری علی ما تعلمه)

این جواب سوم است.

جایز است که این شراب خودبخود کوچک شود (از طریق بخار شدن کم نشود) حال یا تکائف طبیعی یا قسری (به اینکه آن را فشار دهیم)

(علی ما تعلمه) تو می دانی که تکاثف حقیقی داریم که تکاثف حقیقی میتواند طبیعی و قسری باشد.

(و اما حدیث النامی)

این دلیل چهارم در صفحه ۱۱۷ سطر ۱۴ بیان شد.

(فان الغذاء ینفذ بقوته بین متماسین من اجزاء الاعضاء و یحرکهما بالتبعید)

غذا با قوه ای که دارد (قوه ای که از طریق غاذیه و نامیه گرفته است) بین دو جزئی از عضو که با هم تماس دارند نفوذ می کند و این ها را به سمت دور شدن از یکدیگر حرکت می دهد.

(من اجزاء) بیان از (متماسین) است.

(فیسکن بینهما فینفسح الحجم)

غذا بین این دو جزء، ساکن می شود و آرام می گیرد و توسعه در حجم پیدا می کند.

(فینفسح) به معنای توسعه پیدا کردن است.

(و لو كان الغذاء انما ینفذ فی الخلا لكان الحجم فی حال دخوله و قبله حجما و احدا لا زائدا)

تا اینجا توضیح داد که چه اتفاقی در تغذیه و رشد می افتد اما الان بیان می کند که این اتفاق، منافی با خلا و مزاحم با خلا است.

ترجمه: اگر غذا در خلا نفوذ می کرد حجم این جسم در حالتی که غذا داخل شد و در حالت قبل از دخول یکسان می بود در حالیکه حجمش زائد می شود و اگر حجمش زائد می شود معلوم می شود که این غذا خلا را پر نکرده بلکه ملا را پر کرده است.

(و اما حدیث القاروره)

ص: ۱۰۶۴

این دلیل پنجم در صفحه ۱۱۷ سطر ۱۶ بیان شد.

(فان الجواب عن ذلك مبني على المذكور في التخلخل و التكاثف)

جواب از دلیل پنجم مبنی بر آنچه بود که در تخلخل و تکاثف حقیقی ذکر شد.

(و هو انه من الجائز ان يكون الجسم يستفيد حجما اصغر و حجما اكبر)

آنچه که در باب تخلخل و تکاثف ذکر شده این است که جایز است جسم استفاده کند حجم اصغری را در تکاثف یا حجم اکبری را در تخلخل، بدون اینکه جسمی داخل در این جسم شود یا جسمی خارج از این جسم شود.

(و ان يكون من ذلك ما هو طبيعي و منه ما هو قسري)

(ان يكون) عطف بر (ان يكون) است.

بعضی از همین صغر حجم یا کبر حجم، طبیعی باشد و بعضی قسری باشد یعنی تخلخل و تکاثف حقیقی ممکن است طبیعی باشد یا قسری باشد که در ما نحن فیه قسری است زیرا قاروره را مکیدیم.

(فكما انه يجوز ان يسخن و يبرد و يكن منه ما هو طبيعي و منه ما هو قسري فكذلك الحال في العظم و الصغر)

تشبیه میکنند که تسخن و تبرّد یکی از عوارض جسم است و می تواند قسری و طبیعی باشد صغر و کبر هم از عوارض من حجم و جسم است که می تواند قسری و طبیعی باشد.

ضمیر (منه) به هر یک از تسخین و تبرید برمی گردد و برای تبعیض است.

توضیح: همانطور که سخونت و برودت می تواند طبیعی باشد مثلا بدن ما به اندازه خاص حرارت دارد که اعتدال است و ۳۷ درجه است اما گاهی بر اثر عروض تب یا نشستن در کنار بخاری یا دویدن، بدن گرم می شود که قسری است. سرما هم همینطور است که گاهی طبیعی است و آن ۳۷ درجه است اما گاهی به خاطر هوای سرد یا مریضی کمتر از آن می شود. ازدیاد حجم و صغر حجم هم گاهی طبیعی و گاهی قسری است.

ص: ۱۰۶۵

(و اذا كان هذا جانزا لم يكن كل انتقاص جز من جسم يوجب ان يبقى الباقي على حجمه الاول)

(هذا) یعنی عظم و صغر جایز باشد.

یعنی ماده، ماده ای باشد که بتواند بزرگ و کوچک شود. اما سنگ خود بخود نمی تواند متخلخل و متکاثف شود. آهن در گرما بالقسر می تواند بزرگ و کوچک شود. یعنی اگر این مراد (ازدیاد و انتقاص) جایز باشد اینطور نیست که اگر جزئی از جسم را جدا کردن باقیمانده جسم، همچنان به همان حالت بماند بلکه چون جسم، قابل بزرگ شدن است باقیمانده جسم، بزرگ می شود و تخلخل پیدا می کند و شیشه را پر می کند.

ترجمه: اگر چیزی از جسم کم کردید موجب نمی ستود که باقی آن جسم بر حجم اولی خودش باقی بماند زیرا قابلیت بزرگ شدن را دارد لذا بزرگ می شود.

(حتی ان یکون اذا اخذ جز من هوا مالى للقاروره یجب ان یبقی الباقي على حجمه فیکون ماوراءه خلا)

(حتی) مرتبط به منفی است نه نفی. در عبارت قبل گفتیم (لم یکن کل انتقاص)، این (حتی) برای (یکن کل انتقاص) است یعنی غایت برای منفی است نه نفی.

ترجمه: اینچنین نیست که جسم باقیمانده، به حجم اولش باقی بماند تا اینگونه شود که اگر اخذ کنیم جزئی از هوا را که قاروره را پر کرده، واجب باشد که بر حجم اول خودش باشد تا در ماوراء باقیمانده شیشه، خلا درست شود. (اگر تخلخل حقیقی ممکن نبود این اتفاق می افتد که قسمتی از هوا را تقطیع می کردیم و بقیه هوا به حال خود باقی می ماند و در مقدار باقیمانده خلا واقع می شد.

ص: ۱۰۶۶

(و اذا لم يجب هذا لم تجب تلك الحجه)

اگر این مطلب (که باقیمانده جسم به حجم اول خودش باقی بماند) واجب نبود و جسم می توانست اجزاء خودش را پخش کند حجت شما مورد قبول نیست.

### ادامه رد دلیل پنجم اصحاب خلا ۹۲/۰۳/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۴۶ سطر ۴ (قوله و اذا كان خلافه)

موضوع: ادامه رد دلیل پنجم اصحاب خلا

دلیل پنجم: این دلیل در صفحه ۱۱۷ سطر ۱۶ (قوله و من ذلك احتجاجهم) بیان شد و خلاصه آن این است که شیشه خالی (قاروره، بطری) را می مکیم و بلافاصله با دهانه، وارد آب می کنیم (یعنی از دهانه بطری، وارد آب می کنیم) که آب را به خودش جذب کرد و مقداری از آب، داخل شیشه آمد. اما اگر نمی مکیدیم و شیشه را داخل آب می کردیم آب، وارد شیشه نمی شد. این آب که وارد شیشه شد در خلالتی که درون شیشه موجود وارد شد.

جواب: گفتیم بعضی از اجسام قابلیت دارند که تخلخل و تکائف حقیقی پیدا کنند یعنی بدون اینکه جسمی در آن داخل یا خارج شود بزرگی و کوچکی حجم پیدا کند. از جمله آب اجسام، هوا است که می تواند فشرده شود بدون اینکه چیزی از آن خارج شود (که همان تکائف حقیقی است) و می تواند منسبط شود بدون اینکه چیزی در آن داخل شود (که همان تخلخل حقیقی است) اگر مقداری از این جسم را جدا کنیم جایز است قسمت باقیمانده، جای آن قسمت جدا شده را پر کند یعنی اضافه حجم پیدا کند. در این حالت، به وسیله مکیدن قسمتی از هوای درون قاروره، هوای باقیمانده اضافه حجم پیدا می کند و پخش می شود و تمام قاروره را پر می کند. بعدا که قاروره را در آب گذاشتیم آب وارد می شود و هوایی که متخلخل شده بود را دوباره به جای اولش برمی گرداند و تکائف می شود

ص: ۱۰۶۷

این، داستان قاروره است نه آنچه که شما گفتید. شما گفتید خلا حاصل می شود و این خلاء حاصل، آب را جذب می کند ما و شما هر دو قبول داریم که هوایی بیرون می آید و آبی داخل می شود ولی در توجیه آن اختلاف داریم. شما می گوئید خلا درست می شود ما می گوئیم تخلخل درست می شود. سپس شما می گوئید خلا جذب می کند ما می گوئیم آب به خاطر اینکه قوه قاسر که منشا پیدایش تخلخل شده، تمام شده لذا تخلخل به تکائف برمی گردد و آب، راه ورود پیدا می کند و وارد می شود. ما می گوئیم قاسری تخلخل درست کرد و این قاسر، تمام شد پس قاسر هم تمام شد. این هوایی متخلخل چون قاسری ندارد باید به تکائف برگردد.

تا وقتی می مکیدیم قاسر بود و تا وقتی که در آب نینداخته بودیم قاسر دیگری بود. یعنی دو قاسر در اینجا فعالیت می کند ۱\_

دهان ما که می مکد و مقداری از هوا را خارج می کند ۲\_ خلا ممتنع است و ملا واجب است. خود همین اقتضا می کند که هوا متخلخل شود و نگذارد خلا درست شود و ملا منتفی شود. وقتی که شیشه را در آب انداختیم. قاسر اول که مکیدن بود. تمام شد و قاسر دوم هم (که وجود الملا و امتناع الخلا است) می رود چون آب می تواند جای خالی را پُر کند و احتیاجی به انبساط هوا نیست و هوا به سمت تکاثف می رود.

این، خلاصه حرفهایی بود که در جلسه قبل بیان کردیم.

ص: ۱۰۶۸

مصنف گفت (اگر بعد از اینکه ما قسمتی از جسم را بُریدیم و جایز بود که جسم، آن حجم سابق خود را حفظ نکند و متخلخل شود و حجم بزرگتری پیدا کند دلیل شما باطل می شود به همان بیانی که گفتیم. اما اگر جسم، بعد از اینکه بخشی از آن جدا شد واجب بود که در همان جایگاهی که بود باقی بماند و حق تخلخل نداشت حجت شما درست می شد. حال مصنف در جلسه امروز می گوید (اذا كان خلافه جائزا) مطلب این بود که جسم بعد از اینکه مقداری از آن جدا شد در همان مکان خودش باقی بماند به طوری که خلا بوجود بیاید، حال مصنف می فرماید اگر خلاف این مطلب جایز باشد یعنی اگر عدم وقوع جسم در همان جایگاه اولش جایز بود اینچنین می گوییم: داخل قاروره مقداری هوا وجود دارد که به طور طبیعی دارای حجمی خاص است اما وقتی قاروره را مکیدیم و قاسری بوجود آمد، چون خلا محال و ملا واجب است هوای داخل قاروره باید انبساط پیدا کند.

توضیح عبارت

(و اذا كان خلافه جائزا فجائز ان يكون الهوا بطبعه يقتضى حجما)

مطلبی که گفته بودیم در صفحه ۱۴۶ سطر ۳ (قوله يجب ان يبقى...) بود یعنی اگر قسمتی از هوا را گرفتیم و واجب شد باقیمانده هوا به حجم خود باقی بماند در این صورت ماوراء این حجم باقیمانده خلا بوجود می آید. اما اگر خلاف آن جایز باشد یعنی باقیمانده جسم به حجم خود باقی نماند و منبسط شود و قاروره را پر کند جایز است که هوا طبیعاً حجمی را اقتضا کند و همان حجم را دارد

ص: ۱۰۶۹



(ثم انه يضطر في حال الى ان يصير اعظم)

سپس همین هوایی که به طبیعت خودش و بدون اینکه اضطراری بر آن وارد شود حجمی را اقتضا می کند همین هوا بعد از ورود اضطرار، اقتضا می کند که عظیمتر شود. تا وقتی که حالت طبیعی داشت و اضطرار برای او وارد نشده بود حجمی را اقتضا می کرد اما الان که اضطرار و قاسری بر آب وارد شده و او را مجبور به کاری می کند او ناچار است که خودش را پهن کند و اضافه حجم به خودش بدهد.

(بان يقطع من جزء بالقسر)

این جمله، تفسیر برای حال اضطرار است. آن حال اضطرار چه وقت حاصل می شود؟ به این صورت حاصل می شود که جزیی از هوا، بالقسر تقطیع شود و وقتی تقطیع شد دو حالت پیدا می شود ۱\_ جانشین، جای جزء تقطیع شده می رود ۲\_ جانشین، جای جز تقطیع شده نمی رود. بحث ما در وقتی است که جانشین، جای جزء تقطیع شده نمی رود

(من غير ان يجعل له الی استخلاف جسم يدل ما يقطع منه و فی حجه سبیل)

(سبیل) نائب فاعل (يجعل) است.

ضمیر در (له) به هوا برمی گردد.

(الی استخلاف... حجه) جمله معترضه است یعنی: به اینکه جسمی را جانشین کند به جای قطعه ای که از هوا جدا شده و در حجم آن هوای جدا شده است.

بدون اینکه قرار داده شود برای هوا راهی، به اینکه جانشین کند یا طلب جانشین کند جسمی را که اولاً به جای ما یقطع من الهوا است و ثانیاً فی حجم ما یقطع من الهوا است. یعنی وقتی مقداری از هوا را خارج کردیم راهی برای جانشینی آن هوای خارج شده نباشد در این صورت حالت اضطرار درست می شود و هوا بر مقتضای طبیعت خودش عمل نمی کند چون مقتضای طبیعت هوا این بود که حجم خودش را داشته باشد ولی الان به خاطر انبساطی که پیدا کرد از طبیعت خودش خارج شد.

ص: ۱۰۷۰

(و اذا كان اقتطاع ذلك الجزء منه لا يمكن او ينسب انبساطا يصير الباقي في حجه الاول لامتناع وقوع الخلاء وجوب الملا)

مصنف از اینجا دوباره مطلب را بیان کند. در خط قبل بیان کرد که حال اضطرار را با دو قید درست کردیم ۱\_ از هوا قطعه ای را جدا کردیم ۲\_ جانشین برای آن قرار ندادیم حال مصنف مطلب را ادامه می دهد و می گوید سه قید لازم داریم

۱\_ اگر بریدن از این جسم ممکن نباشد مگر اینکه این جسم منبسط شود (یعنی از اجسامی مانند هوا باشد که با جدا کردن بخشی از آن، منبسط شود و مانند سنگ نباشد که با جدا کردن بخشی از آن، منبسط نشود).

۲\_ این انبساطی هم که باید حاصل شود ممکن الحصول باشد یعنی ذاتا حاصل است و مانعی جلوی آن را نبسته است.

۳\_ قاسری این امکان را به فعلیت برساند. یعنی ممکن است که هوا منبسط شود اما قاسری، این امر ممکن را بالفعل کند یعنی قاروره را بَمکد و مقداری از هوا را بیرون ببرد تا هوای باقیمانده منبسط شود.

اگر این سه شرط حاصل شود هوا از قاسر اطاعت کند و منبسط می شود انبساط عظیمًا.

سوال: این انبساط هوا، طبیعت هوا است چرا آن را به قاسر نسبت می دهی

جواب: ما بیان کردیم که هوا به مقتضای طبیعت خود حجمی را می طلبد وقتی قاسر می آید و قسمتی از هوا را قطع می کند باز هوا به طبیعت خودش پهن می شود اما به طبیعت مقسوره خودش منبسط می شود. اگر هوا مقسور نشده بود همان حجم اولی را پُر کرده بود و منبسط تر نمی شد. هوا، طبیعتی است که قسر قاسر را می پذیرد. اما سنگ اینطور نیست شما می گوید هوا به طبیعتش پهن می شود ما هم می گوئیم هوا به طبیعتش پهن می شود اما سنگ به طبیعت خودش پهن نمی شود. اما هوا به طبیعت خودش پهن می شود ولی هوایی که مقسور شده است. یعنی جون می بیند که الا، جایی آن هوای خارج شده، خالی شده پهن می شود. ولی باز هم طبیعت هوا، هوا را پهن می کند اما طبیعتی که مبتلی به قسر شده اگر مبتلی به قسر نشده بود بر سر جای خودش بود و اضافه حجم پیدا نمی کرد. الا، هم که قسمتی از آن را قطع کردیم باز هم به طبیعت خودش فعالیت می کند و با طبیعت قسری خود فعالیت می کند.

ص: ۱۰۷۱

(او ینسط) به معنای (الا ان) است.

ترجمه: اگر اقتطاع این جزء از این جسم (که در مثال ما، هوا است) ممکن نبود مگر اینکه هوا منبسط شود یک نوع انبساطی که آن مقدار باقی، حجم اول را پیدا کند (یعنی حجم مقدار باقیمانده به اندازه کل شود). به خاطر اینکه خلا ممتنع است و ملا واجب است لذا هوا ناچار است خودش را به حجم اول برساند.

(و کان هذا الانبساط ممکنا)

این جمله، عطف بر (کان) در خط قبل است و شرط دوم را بیان می کند.

ترجمه: این انبساط هم ممکن باشد و به مانعی برخورد نکند.

(و کان للقا سر قوه تحوج الی خروج هذا الممكن الی الفعل بجذبہ ایاہ فی جہہ)

این جمله عطف بر (کان) در دو خط قبل است و شرط سوم را بیان می کند.

قاسر، قوه و نیرویی داشته باشد که آن نیرو، هوا را وادار و محتاج کند به اینکه این امر ممکن را به سمت فعل ببرد. (یعنی آن قوه قاسر، ممکن را وادار کند که به سمت فعلیت خارج شود)

(بجذبہ ایاہ) ضمیر در (بجذبہ) به قاسر بر می گردد و ضمیر در (ایاہ) به هوا بر می گردد. و این عبارت، تفسیر برای (خروج هذا الممكن) است.

فرض کنید شیشه ای پر از هوا است. یک سطح هوایی که درون شیشه است لب به لبِ درب شیشه است. سطح دیگر این هوا به تهِ شیشه چسبیده است یعنی هوایی که درون شیشه است دو سطح دارد که سطح بالا و سطح پایین است.

ص: ۱۰۷۲

سطح بالایی آن به ته شیشه چسبیده است و سطح پایین آن، لب به لب سر شیشه است. چون شیشه را وارونه گرفتیم و می خواهیم آن را بکنیم.

هوای درون شیشه را با مکیدن جذب می کنیم به طوری که سطح پایین آن به جهتی می رود مثلاً داخل دهان ما می رود ولی سطح دیگر آن، ملازم با «مایلی» می باشد یعنی ملازم با ته شیشه می ماند. و قسمتی از هوای داخل شیشه جدا می شود. حال سطحی در کمر شیشه درست می شود و سطحی هم به ته شیشه چسبیده است آن سطحی که به ته شیشه چسبیده از اول هم به ته شیشه چسبیده بود و ملازم با «مایلی» است و آن را رها نمی کند اما این سطحی که از آن جا هوا را بریدیم و جدا کردیم که در وسط و کمر شیشه قرار دارد جذب به سمت درب شیشه می شود.

مراد از (فی جهه) یعنی جهت دهانه شیشه مراد است.

(و لزوم سطحه لمایلیه فی جهه)

مراد از (فی جهه) جهت «مایلیه» که ته شیشه می باشد است.

سطح هوا با ته شیشه ملازم باشد که تالی آن سطح هوا است یعنی به سطح هوا چسبیده است. سطحی که به ته شیشه چسبیده ملازم داشته باشد و بچسبد و جدا نشود.

(لزوم) عطف بر (جذب) است

ترجمه: لزوم داشته باشد سطح هوا با ته شیشه که مجاور هوا است.

پس هوای داخل شیشه از یک جهت جذب در دهان آن شخصی که می مکد می شود و از جهت دیگر ملازم با «مایلی» باشد. یعنی اینطور نباشد که وقتی هوا مکیده شد هوا از ته شیشه جدا شود و بین ته شیشه و وسط شیشه خالی شود.

ص: ۱۰۷۳

(و ذلک بسط منه و تنظیم اياه بالقسر)

(ذلک) یعنی این جذبِ سطح و لزومِ سطح که توضیح دادیم.

(بسط) این کلمه را دو گونه معنی می کنند ۱\_ به معنای پهن شدن است که در این صورت ضمیر (منه) به هوا بر می گردد. یعنی: پهن شدنی از جانب هوا است ۲\_ به معنای پهن کردن است (البته این معنای دوم به صورت احتمال مطرح می شود چون بسط به معنای پهن کردن نیست) ضمیر در (منه) به قاسر بر می گردد.

(و تنظیم اياه بالقسر) تنظیم در نسخ خطی نبود و به جای آن، (تعظیم) بود که بهتر است

ترجمه: و بزرگتر شدنی است هوا را، اما بزرگتر شدنی که قسری است.

(اطاع القاسر فانبسط انبساطا عظيما و صار بعض ما انبسط واقفا خارج القاروره و هو الممصوص)

این جمله جواب برای اذاکان در سطر ۶ می باشد.

در بعضی نسخ، (واقعا) به جای (واقفا) است که شاید بهتر باشد.

ترجمه: هوا اطاعت قاسر می کند و منبسط می شود و وقتی منبسط شد مقداری از آن، بیرون می آید که آن بعض، همان است که مکیده شده است.

(و بقى الباقي ملء القاروره ضروره)

باقی هوا به پُری قاروره باقی می ماند اما پُری که به اضطرار و ضرورت حاصل شده (مراد از ضروره، بدیهی نیست بلکه به معنای اضطرار و وجوب است)

(قد ملاها منبسطا لضروره الجذب الماص بقدر القاروره)

این عبارت، تکرار جمله قبلی است

(بقدر القاروره) متعلق به (منبسطا) است

ترجمه: هوا، قاروره را پر می کند در حالی که آن هوا، منبسط به مقدار قاروره شده است. هوایی که این حالت را دارد که به قدر قاروره منبسط شده قاروره را پر می کند به خاطر اضطرار جذبی که آن شخص مک زنده ایجاد کرده بود.

(فاذا زال ذلك المص و جاز ان يرجع الى قوامه الاول بان ينجذب ماء او هواء الى شغل المكان الذي يتحرك عنه متقلصا)

تا اینجا توضیح داده شد که هوا در قاروره پهن شود اما الان قاروره را در آب انداختیم البته انگشت خود را بعد از مکیدن بر درب قاروره می گذاریم سپس قاروره را وارد آب می کنیم و انگشت خود را بر می داریم و آب وارد قاروره می شود و این دخول آب، و اضطرار را از هوایی که درون شیشه بود و منبسط شده بود بر می دارد. و هوا به جای اول خودش بر می گردد یعنی قبلا یک سطح هوا به ته شیشه چسبیده بود و یک سطح هوا در وسط شیشه بود. حال آن سطحی که به درب شیشه آمده بود به جای اول خودش که وسط شیشه است بر می گردد. و سطحی که به ته شیشه چسبیده بود همچنان چسبیده است. پس هوا به حجم اولی خودش بر می گردد یعنی به حجمی که مقتضای اولیش بود. در خط ۵ همین صفحه خوانده شود (فجایز ان یکون الهوا. بطبعه یقتضی حجما)

که هوا به طبیعت خودش حجمی را اقتضا می کرد که قاسر او را وادار کرده بود از حجم خودش دست بردارد. حال که قاسر رفت دوباره به حجم اولش بر می گردد یعنی به همان حجمی که مقتضای طبیعتش بود بر می گردد.

ص: ۱۰۷۵

ترجمه: وقتی که آن مکیدن تمام شود و جایز باشد که این هوا به قوام اولی خودش برگردد (این جواز وقتی است که آب داخل شود یعنی استخلاف شود و خلیفه بیاید حال آن خلیفه، هوا باشد یا در مثال ما، آب باشد. خود مصنف «جواز ان یرجع» را با عبارت «بان یجذب» بیان می کند) به اینکه هوای داخل شیشه آبی را جذب کند (در وقتی که شیشه را در آب بیندازیم) یا هوایی را جذب کند (در وقتی که انگشت را از دهانه شیشه برداریم و شیشه را در درون آب نگذاریم. پس هوای باقیمانده در شیشه گاهی آب و گاهی هوا را جذب می کند)

(الی شغل المکان) این هوا و آبی که جذب می شود به کجا می رود؟ می رود تا مکانی را پر کند. مکانی را که هوای باقیمانده از آن مکان، تقلص کرده است. تقلص یعنی مرتفع شده و بالا رفته است. این هوایی که الان پهن شده و کل شیشه را پر کرده وقتی آب، داخل آن می شود تقلص می کند و به سمت بالا می رود یعنی به سمت ته شیشه می رود چون شیشه را به صورت وارونه در داخل آب کردیم.

(عاد الی قوامه)

جواب برای (اذا زال) است یعنی به قوام اول خودش بر می گردد.

در بعضی نسخ آمده (عاد الی قوامه الاول)

پس اگر ۱\_ زال ذلك المص ۲\_ هوا باقیمانده رجوع به قوام اولش کند به این نحوه که گفتیم این هوا به قوام اولش بر می گردد. و وقتی به قوام اولش برگشت مقتضای طبیعت اولیه خودش را بدست می آورد و همان حجمی را پر می کند که قبلاً از ورود قاسر پر می کرد.

ص: ۱۰۷۶

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۴۶ سطر ۱۲ (قوله و نحن اذا)

موضوع: ادامه رد دلیل پنجم اصحاب خلا

دلیل پنجم: ما قاروره ای را می مکیم و مقداری از هوای درون آن بیرون می آید و خلا درست می شود سپس این قاروره را وارونه در آب می اندازیم می بینیم آب وارد قاروره می شود و ورود آب در قاروره نشان می دهد که این قاروره خالی شده و جا برای آب باز شد. لذا آب وارد این قاروره می شود.

جواب: مصنف جواب این را داد که در جلسه قبل بیان شد. سپس مصنف مطلب جدیدی را که ممکن است مورد تمسک اصحاب خلا قرار بگیرد را طرح می کند و رد می کند. ممکن است که اصحاب خلا به این هم استدلال کرده باشند و ممکن است که استدلال نکرده باشند در هر صورت، این مطلب بیان می شود و رد می گردد. و آن مورد این است که قاروره و شیشه ای را می گیریم و با فشار، هوا به داخل آن می کنیم و سپس وارونه داخل آب می اندازیم. این قاروره هم آب را بالا می کشد ولی چیزی در این قاروره است که در قاروره قبلی نبود.

در جایی که قاروره را می مکیم وقتی وارونه داخل آب می اندازیم آب به سمت بالا می آید اما جایی که قاروره را فوت می کنیم (و هوا را به داخل آن می فرستیم) وقتی داخل آب می گذاریم ابتدا مقداری از هوای درون قاروره خالی می شود و صدای بق بق یا غل غل می کند سپس آب را به سمت بالا می کشد. یعنی در این قاروره سه کار انجام می شود ۱- فوت می کنیم ۲- وقتی وارونه داخل آب می اندازیم آن فوت و هوای اضافه خارج می شود ۳- آب داخل آن قاروره می رود.

ص: ۱۰۷۷

مصنف می فرماید یکی از دو حال اتفاق افتاده است.

۱- یا اینکه خلائی در این قاروره بوجود آمده و ما فوت کردیم و بر اثر فوت کردن ما، هوا جابجا شده و بعداً خالی شده و شیشه مشتمل بر مقداری هوا و مقداری خلا است و این هوای زائد وارد آن خلا می شود.

۲- یا خلا حاصل نشده و با فوت کردن ما، هوای درون شیشه تکاثف قسری پیدا کرده ولی تکاثف حقیقی نه تکاثف مشهوری.

وقتی تکاثف پیدا کرد، جا برای ورود هوای زائد پیدا شده است و آن مقدار فوت که کردیم و هوا را داخل قاروره کردیم، در آب خالی می شود و بعداً آب، وارد قاروره می شود نه اینکه این هوای زائد برود و خلا را پُر کند بلکه جایی را که این هوا بر اثر تکاثف خالی کرده این هوای زائد آن را پُر کرده است. خلاصه آن هوا، متکاثف شده والان بر اثر تکاثف جا برای هوای



زائد پیدا شده است.

پس یکی از این دو حالت اتفاق می افتد که باید هر دو حالت را رسیدگی کنیم. ابتدا فرضی را که خلاصه درست شده را رسیدگی می کنیم و رد می کنیم سپس فرض دوم را طرح می کنیم و توضیح می دهیم.

توضیح عبادت

(و نحن اذا نفخنا في القارورة ثم كبناها على الماء)

اگر ما در قاروره فوت کنیم سپس آن قاروره را وارونه (و بادهانه) داخل آب بیندازیم.

(خرجت من هاريج كثيره يفتق منها الماء)

ص: ۱۰۷۸

از قاروره، بادِ زیادی خارج می شود (یعنی همان فُوت که ما در قاروره کردیم الان در آب خارج می شود) آب، از آن ریح صدای بَق بَق می کند.

ضمیر در (منها) می تواند به قاروره و می تواند به ریح برگردد که بهتر این است به ریح برگردانیم و ریح، مونث است چنانکه می گوید ریح کثیره، (بیتقبق) یعنی صدای بَق بَق می کند که در فارسی می گوئیم غُل غُل می کند.

(ثم عاد الماء فدخل فيها)

بعد از اینکه آن ریح کثیره از شیشه خارج شد آب بر می گردد و داخل در این قاروره می شود.

(فَيَعْلَم انا قد ادخلنا فيها بالقسر شيئا لامحاله)

(فَيَعْلَم) به معنای معلوم است (دانسته می شود یعنی معلوم است و واضح است)

ترجمه: معلوم است که ما در قاره داخل کردیم بالقسر (به واسطه فُوتی که کردیم نه به طور طبیعی) شئی را (مراد از «شی» هوای زائد است که با فُوت کردن داخل قاروره شد)

(و لما زال القسر حَرَج)

بعد از اینکه قسر زائل شد (مراد از قسر، دهان است که فُوت نکند) و شیشه در آب قرار دارد آن شی که بالقسر داخل شده بود خارج می شود یعنی آن هوایی زائدی که داخل در قاروره شد الان خارج می شود.

(ذلک لا یخلو اما ان یكون دخول ما ادخلناه بالقسر هو بنفوزه فی الخلا)

تا اینجا داستانِ شیشه را بیان کرد که چه اتفاقی می افتد اما الان می خواهد توجیه کند و بگوید این هوای زائد که وارد قاروره می شود آیا در خلا می رود یا و جایی هوای مکث شده را می گیرد؟ آن دو احتمالی را که گفتیم مطرح می کند و درباره هر کدام جداگانه بحث می کند.

ترجمه: و این اتلاق که می افتد (که آب، داخلِ قاروره می شود) خالی نیست از اینکه دخولِ هوایِ زائدی که ما بالقسر داخل کردیم یا بنفوذ هوا در خلا است (خلائی که در لابلای هوای شیشه موجود است)

مراد از «ما ادخلناه بالقسر» هوای زائد است.

(او یکون علی سبیل تکائف من الموجود الذی کان فیه)

یا خلائی موجود نیست و هوا در درون قاروره، پُر است و هوایِ درونِ شیشه متکائف می شود و جا را برای هوای زائد خالی می کند.

ترجمه: یا اینکه این دخول بواسطه تکائفی رخ می دهد از جانب موجودی که در قاروره است (ضمیر در «فیه» به «قاروره» بر می گردد به اعتبار اینکه مکان برای آن است. اگر «فیها» بود خوب بود)

یعنی از هوایی که در قاروره بود تکائفی از آن درست شد که این تکائف باعث شد که هوای زائد، جا پیدا کند و داخل در این قاروره شود.

(حتی حصل للمدخل بالقسر مکان)

(مکانه) فاعل براء حصل است.

(حتی) مربوط به تکائف است نه موجود.

(بالقسر) متعلق به مُدخل است.

توضیح: آن هوای درونِ قاروره متکائف شد به طوری که برای آن مُدخلِ بالقسر (که همان هوای زائد است) مکانی پیدا شد یعنی تکائف طوری اتفاق افتاد که جا برای مدخلِ بالقسر پیدا شد. ولی این تکائف، تکائفِ مشهوری نیست تا گفته شود که چیزی را خارج کردیم و هوای درونِ شیشه تکائف پیدا کند سپس فُوت کردیم. بلکه بدون اینکه چیزی از درون قاروره خالی کنیم فُوت کردیم و هوایی داخل قاروره رفت، معلوم می شود تکائفی که برای هوایِ درونِ شیشه اتفاق افتاده تکائفِ مشهوری نبوده که چیزی از این هوا خارج شود بلکه تکائفِ حقیقی بوده یعنی بدون خروج چیزی از این شیشه، هوای درون شیشه متکائف شد و هوایِ زائد وارد شد.

(و يكون ذلك التكاثف على سبيل التكاثف الذي نقوله نحن)

تکاثفی که برای هوای درون شیشه اتفاق می افتد به طریق تکاثفی است که ما به آن قائل هستیم یعنی تکاثف حقیقی است. چون مصنف می فرماید ما به تکاثف حقیقی قائل هستیم اما تکاثف مشهوری را همه قبول دارند ولی تکاثف حقیقی را هم ما قبول داریم اما تکاثف حقیقی دو قسم است ۱ \_ تکاثف قسری ۲ \_ تکاثف طبیعی. این تکاثفی که در اینجا اتفاق افتاده تکاثف طبیعی نیست بلکه قسری است چون با فوت کردن اتفاق افتاده و هوا خود بخود جا را برای هوای بعدی خالی نکرده بلکه ما فوت کردیم تا هوای درون شیشه جا خالی کرده است. اما قسری است که وقتی قاسر از بین رفت به حالت طبیعی بر می گردد یعنی تکاثف قسری، تا وقتی قاسر است تحقق دارد به محض اینکه قاسر از بین رفت آن تکاثف از بین می رود و هوا به حالت طبیعی خودش بر می گردد و تکاثفی را که بدست آورده بود از دست می دهد.

(و نرى ان القسرى منه ان يعود الى الطبيعى عند زوال القاسر)

در نسخه خطی: (للقسرى) آمده که بهتر است یعنی می بینیم و رای می دهیم که برای قسری از تکاثف این حق است که به حالت طبیعی بر گردد در وقتی که قاسر زائل می شود.

و رای می دهیم که قسری از تکاثف بر می گردد به حالت طبیعی، وقتی که قاسر از بین رفت.

مراد از «طبیعی» حالت طبیعی است یعنی حالت طبیعی هوا نه اینکه مراد از طبیعی، تکاثف طبیعی باشد. نمی خواهد بگوید که تکاثف قسری بعد از زوال قاسر بر تکاثف طبیعی بر می گردد «چون تکاثف قسری به تکاثف طبیعی بر نمی گردد. می خواهد بگوید که تکاثف قسری بعد از اینکه قاسر از بین رفت به حالت طبیعی بر می گردد نه به تکاثف طبیعی بر گردد.

ص: ۱۰۸۱

خلاصه مطلب این شد که در داخل شیشه فوت می کنیم و سپس شیشه را وارونه در آب می اندازیم ابتدا مقداری از هوا خارج می شود بعداً آب، داخل می شود الان سوال ما این است که این فوت که می کردیم در شیشه ای که پُر بود وارد شد چگونه توانست این هوای زائدی که بر اثر فوت کردن ما داخل شیشه می شود با اینکه شیشه پُر بود وارد شیشه شود.

یک احتمال این بود که در شیشه، خلا وجود دارد یعنی لابلائی هوای موجود خلا بود و این فوت ما آن خلاها را پُر کرد. یک احتمال این بود که هوای درون شیشه بر اثر فوت ما تکائف حقیقی پیدا کرد منتهی تکائف حقیقی قسری، و جا برای هوای زائدی که بر اثر فوت ما بوجود آمده بود پیدا شد و داخل شیشه شد.

حال می خواهیم احتمال اول را شروع کنیم که این هوای زائدی که بر اثر فوت وارد شیشه شده داخل خلاهایی که در لابلائی این هوای موجود در شیشه وجود داشته و آن خلاها را پُر کرده است. حدود ۸ خط درباره این احتمال اول بحث می کند و در صفحه ۱۴۷ سطر ۶ قولد (فاذا استبانتم) احتمال دوم را بحث می کند.

ابتدا مصنف احتمال اول را تصویر می کند و اشکالی نمی کند. اما از صفحه ۱۴۷ سطر اول (قوله فینبغی ان لایحتاج) شروع به اشکال می کند.

مصنف در تصویر کردنِ مطلب، سه امر بیان می کند.

امر اول: مکانی که این هوای زائد پیدا می کند مکانِ قسری برای هوای زائد نیست زیرا خلائی بوده و هوای زائد این خلا را پیدا کرده و آن را پُر کرده است یعنی قسری نیست و به طوری است که اگر این هوای زائد بیاید لازم نیست که قاسری آن هوای زائد را در این خلاها ببرد. بلکه خود هوای زائد، این خلاها را پیدا کرده و وارد در این خلاها شده است.

امر دوم: این هوای زائد با آن هوای موجود در قاروره تعاند و بُغضی ندارد تا برود و آن را به زور خارج کند و خودش جانشینِ آن شود. زیرا خلا وجود دارد و آن خلاها را پُر می کند. و لذا لازم نیست هوای داخل شیشه را خارج کند.

امر سوم: خود هوای قدیمی و قبلی هم، اینچنین نیست که خودبخود فرو بریزد و بیرون بیاید و جا را به هوای جدید (که با فُوت کردن می آید) بدهد.

این سه فرض را می کند بعد از این سه فرض، اشکال را بیان می کند. این سه امر، تصویر مطلب است.

ترجمه: اگر آن دخول بر سبیل نفوذ در خلا باشد.

ضمیر در (کان) به دخول بر می گردد که در خطِ ۱۴ گفته شد (دخول ما ادخلناه)

(حتی حصل فی ذلک المكان منه)

ضمیر در (حصل) به مُدخل بالقسر (که همان هوای زائد است) بر می گردد. و ضمیر در (منه) به خلا بر می گردد.

ترجمه: اگر آن دخول بر سبیل نفوذ در خلا باشد به طوری که این هوای زائد در آن مکان از خلا حاصل شد.

ص: ۱۰۸۳

(و ليس ذلك المكان له بقسري)

ضمير در (له) به مدخل للقسر برمی گردد (که مراد هوای زائد است)

از اینجا آن سه امر را بیان می کند. این عبارت، امر اول را بیان می کند. این مکانی که از بین خلا انتخاب شد برای مدخل للقسر (یعنی هوای زائد) مکان قسری نیست بلکه مکانی خالی بوده که به طور طبیعی این هوای زائد آن مکان را اشغال می کند و قسری نیست گرچه هوای زائد را با فُوت کردن داخل می کنیم ولی مکانش را بالقسر تعیین نمی کنیم. قاسر با فُوت کردن، هوای زائد می فرستد ولی مکان این فُوت (یعنی هوای زائد) را قاسر تعیین نمی کند بلکه خود شیشه، قسمت‌های خالی داشته و این هوای زائد به طور طبیعی آن قسمت‌های زائد را پُر می کند. قسر وجود دارد و آن، همان فُوت کردن است که هوایی را وارد شیشه می کند ولی مکان آن، بالقسر تعیین نمی شود بلکه مکانش طبیعی است.

(و لا مبغضا لجسم هوائی یملوه فیفه عنه و یدفعه)

این عبارت، امر دوم را بیان می کند.

(و لا-) یعنی (و لا-) یكون مدخل بالقسر مبغضا لجسم هوائی یملوه) یعنی مبغض آن جسم هوایی که این خلا- را پر می کرده نیست. یعنی هوای زائد که مدخل بالقسر است مبغض جسم هوایی قبلی که در شیشه موجود بوده نیست و آن هوای قبلی را خارج نمی کند تا خلا درست شود و خود همین هوای زائد در آن خلا قرار بگیرد. مراد از (جسم هوائی) یعنی جسمی که از سنخ هوا است. (یملوه) صفت برای جسم است و ضمیر فاعلی آن به جسم هوایی بر می گردد و ضمیر مفعولی به خلا بر می گردد.

ص: ۱۰۸۴

(فَيْنْفِيهِ عَنْهُ وَ يَدْفَعُهُ) یا می توان (فَيْنْفِيهِ عَنْهُ وَ يَدْفَعُهُ) خواند که (فاء) به معنای (حتی) باشد. ضمیر فاعلی (ینفیه) به مدخل بالقسر بر می گردد و ضمیر مفعولی به جسم هوایی بر می گردد و ضمیر (عنه) به خلا بر می گردد.

ترجمه: آن هوای زائد با این جسم هوایی که آن خلا را پر کرده مبغض نیست تا این هوای زائد نفی کند جسم هوایی را از آن خلا (جسم هوایی را از آن خلا نفی کند) و دفع کند و خلا درست شود سپس هوای زائد آن خلا را پر کند اینگونه هم نیست.

مراد از (مُبْغِض) یعنی دشمن و معاند. احتمال دارد که مُبْغِض هم بتوان خواند یعنی این هوای زائد، جسم هوایی را تبعیض کند یعنی قسمتی از آن در داخل شیشه بماند و قسمت دیگر را نفی کند و بیرون بریزد که خلا درست شود و این هوای زائد آن خلا را درست کند.

(و لا من طبعه الهوا ان ينزل متسفلا عن خلا)

این عبارت، امر سوم را بیان می کند. آن هوای درون شیشه که در ابتدا درون شیشه بود طبیعتش این نیست که به طور طبیعی نزول کند و به سمت پایین بیاید.

(متسفلا عن خلا) یعنی به طوری طبیعی خودش پایین می آید و خلائی را به جا می گذارد.

(يحصَل فيه نزولا مندفعاً في الماء)

خلائی که آن هوای متنزّل، در آن خلا حاصل می شود و الان از آن خلا دارد بیرون می آید یک نوع نزولی که در آب، پرت می شود یعنی قاروره را که در آب می گذاری می بینی آب، غُلُّ غُلُّ می کند معلوم می شود که آن هوا خودش را پرت می کند یعنی اینطور نیست که کم در آب بیاید. بلکه خودش را دفع و پرت می کند به طوری که صدای بَقَّ بَقَّ و غُلُّ غُلُّ آن می آید.



مصنف می‌فرماید اینطور نیست که هوای موجود در شیشه به طور طبیعی نازل شود و خودش را در آب پرت کند تا خلأئی درست شود. هیچکدام از حالتها اتفاق نمی‌افتد.

تا اینجا مصنف مطلب را تصویر کرد و خلاصه مطلب این شد که هوای زائد، خلاهای موجود در این شیشه را پُر می‌کند.

(فینبغی ان لایحتاج الهواء الی ان یفارقة و یتخلص عنه)

اشکالِ مصنف این است که اگر چنین وضعیتی اتفاق افتاده و هوای زائد، خلاها را پُر کرده است داخلِ شیشه تنگ نیست که وقتی این شیشه را در آب می‌اندازیم چیزی بیرون بیاید.

ترجمه: سزاوار است که هوا (چه هوای قدیم چه هوای جدید، به طور کلی هوایی که درون شیشه است) باید احتیاج نداشته باشد که مفارقت از خلا کند و خلاصی یابد از آن خلا.

(فان کان الخلا هو الذی یاباه فلم لایاتی الهوا الآخر)

خصم دفاع می‌کند و می‌گوید خلا، هوا را نمی‌پذیرد. الان که با فوت کردن هوا را در خلا جا دادیم وقتی فوت کردن، تمام می‌شود خلا به هوا می‌گوید بیرون برو و آن هوا را نمی‌پذیرد. خلأئی که از پذیرش هوا ابا دارد و لذا هوا به بیرون می‌آید.

مصنف جواب می‌دهد که اگر اینچنین است چرا خلاهای دیگر، هوای خودشان را بیرون نمی‌کنند. قانونی که اصحاب خلا قبول دارند این است که تمام جهان، خلا است و هوا آن خلاها را پُر می‌کند. جاهایی که هوا است می‌گویند در اصل خلا است و هوا این خلاها را پُر کرده است. اگر هوا را برداری باز هم خلا است.

حال می‌گوییم چرا جاهای دیگری که هوا است خلاها اجازه دادند که هوا بیاید و آن خلاها را پُر کند، چرا این خلاها، از هواهای دیگر ابا نکردند و هوا را در خود جای دادند آیا فقط همین خلا موجود در شیشه ابا می‌کند و نمی‌گذارد هوا بیاید.

ترجمه: اگر خلا درون شیشه، چیزی باشد که از این هوا ابا کند و هوا را در خودش نپذیرد مصنف، جواب می‌دهد که (فلم لا یاتی ....) نسخه صحیح (فلم لا یأبی) است.

ضمیر در (لایابی) به خلا بر می‌گردد. و (الهوا الآخر) مفعول آن می‌شود.

چرا این خلا از هوای دیگر، ابا و امتناع نمی‌کند یعنی خلاهای دیگر چرا هوا را در خودشان جا دادند. اگر خلا بخواهد از هوا ابا کند باید هیچ هوایی نداشته باشیم چون شما گوید همه هواها در خلاها هستند. اگر اینگونه باشد در همه جا که خلا است باید خلا بماند و هوا نباید بیاید. این، یک دفاع بود که خصم کرد و مصنف جواب آن را داد حال با عبارت بعدی، دفاع بعدی می‌کند.

(و ان كان الماء بأباه فلم اذا احکم المص ثم ترك حتى يخرج من الهواء، ما من شانہ ان يخرج و كب سريعا على الماء دخله الماء)

خصم دفاع بعدی می‌کند و می‌گوید آب می‌خواهد وارد شیشه شود و آن آب، ابا دارد از اینکه هوا در شیشه باقی بماند، آب به هوا می‌گوید تو پایین بیا تا من بتوانم داخل شوم. یعنی خلا، هوا را بیرون نمی‌کند این آبی که می‌خواهد داخل در شیشه شود هوا را بیرون می‌کند یعنی آب، مانع هوا می‌شود.

جوابی که مصنف می دهد این است که اگر آب با هوا ناسازگار بود در آن فرضی که ما شیشه را می مکیدیم و مقداری از هوا را خارج می کردیم چگونه آب وارد شیشه می شد و با باقی هوا سازگار بود. چرا باقی هوا را بیرون نمی کرد و با هوای داخل شیشه سازگار بود.

(و ان كان الماء ياباه) یعنی اگر آب، از هوا ابا کند یعنی آب باعث شود که هوا نتواند در شیشه بماند و مجبور به خروج شود. این عبارت، دفاع خصم است.

(قلم اذا احکم المص) از اینجا شروع به جواب مصنف است.

(اذا) سه جمله شرطیه دارد ۱ \_ اذا احکم ۲ \_ ترک ۳ \_ کُب

وقتی ما شیشه را به شدت می مکیم و در شیشه را در مدت کوتاهی رها می کنیم تا هوای مکیده شده بیرون بیاید سپس این شیشه وارونه در آب می افتد در این صورت آب داخل می شود. (یعنی چرا وقتی اینگونه می شود آب داخل می گردد، اگر آب با هوا نمی سازد چرا با باقیمانده هوا سازش می کند و داخل می شود؟ باید صبر کند تا باقیمانده هوا هم خارج شود. پس معلوم می شود این راه دفاع هم بسته است).

(فان كان الخلا يابي ان يشعله الهوا و يدفعه فلان يا بي جذب الماء اولی)

این عبارت، دفاع سوم خصم است.

دفاع سوم: این عبارت، همان دفاع اول را تکرار می کند تا اشکال جدیدی بر آن وارد کند. دفاع اول این بود که خلا ابا از هوا دارد و لذا هوا را دفع می کند و بیرون می ریزد. جواب اولی که دادیم این بود که چرا خلاهای دیگر از هواهای دیگر ابا ندارند. جواب دوم که با این عبارت بیان می کند این است که اگر خلا، هوا را دفع می کند دفع کردن آب برای او اولی است. اگر هوا را که سبک است دفع می کند آب را که سنگین است به طریق اولی باید دفع کند.

در حالی که آب را به سمت بالا می کشد و دفع نمی کند بلکه آن را قبول می کند پس معلوم می شود خلا همانطور که با آب نزاعی ندارد با هوا هم نزاعی ندارد و با هر دو می سازد.

ترجمه: اگر خلا ابا دارد که هوا آن را اشغال کند و لذا این خلا، هوا را دفع می کند پس برای ابا از جذب آب، اولی است («ان» در «لان» مصدریه است و «یابی» تاویل به مصدر می رود یعنی این خلا برای ابا کردن جذب آب اولی است. یعنی اگر ابا از جذب هوا دارد به طریق اولی باید ابا از جذب آب داشته باشد. دفاع اولی که خصم کرد دوباره تکرار شد تا مصنف اشکال دومی را وارد کند البته مصنف می توانست در همان دفاع اول دو اشکال وارد کند ولی نکرد.

(فعل الخلاء یغضّ الهواء بطبیعتّه و یجذب الماء فلم یترک الماء المنفوش فی الهواء، الشاغل لخلّاء الهواء الخالیه ینزل)

از اینجا دفاع چهارم خصم که در واقع دفاع سوم می باشد را بیان می کند.

دفاع سوم: طبیعت خلا، هوا را دفع می کند و طبیعت خلا، آب را جذب می کند یعنی شما گفتید که خلا با هوا نمی سازد ما گفتیم اگر با آب نسازد بهتر است و اولی است. حال این شخص، جواب می دهد که طبیعت خلا با هوا نمی سازد اما با آب می سازد. (اینکه مصنف دفاع اول را دوباره تکرار کرد و اشکال جدید کرد و در همان وقتی که دفاع اول را گفت و دو اشکال را با هم وارد نکرد به خاطر همین است که این اشکال را می خواست مربوط به این مطلب جدید کند که الان می گوئیم.

مصنف می خواهد اشکال دومی را که بر دفاع اول وارد کرد زمینه در ورود این بحث قرار دهد. چون اشکال کرد که اگر خلا، ابا از هوا دارد چرا ابا از ماء ندارد؟ مدافع جواب می دهد که چون طبیعت خلا اینچنین است که به طبیعتش ابا از هوا می کند و آب را جذب می کند یعنی طبیعت آن خلا اینگونه است که با هوا نمی سازد و با آب می سازد به طوری که هوا را دفع می کند ولی آب را جذب می کند. این، دفاع سوم یا جواب از اشکال دومی است که بر دفاع اول وارد کردیم.

مصنف جواب می دهد و می گوید اگر اینطور است می گوییم این شیشه پر از هوا بود و خلا هم درون آن بود و هوایی را که با فوت وارد کردیم خلا را پر کرد و خلا چون با هوا نمی ساخت این هوای زائد را که با فوت وارد شده بود بیرون کرد و آب را به جای آن هوا بیرون کشید. حال شیشه را بالا می آوریم و از آب خارج می کنیم می بینیم آبی که درون شیشه است بیرون می ریزد. می گوییم اگر خلا-علاقه به آب داشت چرا الان که شیشه را از آب بیرون آوردیم آب درون شیشه را نگه نمی دارد.

ترجمه: شاید خلا- به طبیعت خودش بغض با هوا دارد (در صورتی که یُبغض بخوانیم اینگونه معنی می شود. البته می توان یُبغض خواند به معنای اینکه طبیعت خلا اینطور است که هوا را تبعیض می کند و قسمتی از آن را بیرون می ریزد) و آب را جذب می کند.

(فلم یترک... مصنف جواب می دهد که چرا این خلا آب افشاندہ شدہ در خلا یا ہوا را ترک می کند.

ضمیر در (یترک) بہ خلا بر می گردد یعنی چرا خلا ترک می کند آب افشاندہ شدہ را و اجازہ می دهد کہ آب افشاندہ شدہ، نازل شود.

(الشغل) صفت برای (الماء) است و (الخالیه) صفت برای (خلل) است.

(و ان کان ثقله یغلب جذب ذلک الخلا)

خصم دفاع بعدی می کند و می گوید آب، سنگین است و سنگینی آب باعث می شود کہ آب فرو بریزد.

ترجمہ: اگر ثقل آب، غلبہ بر جذب این خلا کند یعنی خلا جذب می کند اما چون آب، سنگین است رها می شود.

(فلم ثقل الماء المکب علیہ القارورہ لا یغلب الخلا بل ینجذب)

مصنف جواب می دهد کہ اگر سنگین بود چرا آن را بالا کشید، چرا خلا این آب سنگین را بالا کشید با اینکه بالا کشیدن شی سنگین سخت تر از حفظ کردن شی سنگین است.

ترجمہ: چرا سنگینی آبی کہ قارورہ بہ صورت وارونہ بر آن آب افتادہ، سنگینی برخلا نمی کند و این آب با وجود سنگینی جذب می شود. یعنی چرا وقتی کہ این شیشہ را در آب انداختہ بود این خلا، آب را جذب می کرد و بالا می کشید. الان کہ ما شیشہ را بیرون آوردیم خلا نمی تواند این آب سنگین را نگہ دارد. خوب اگر این آب، سنگین است از همان ابتدا نمی توانست آب را بہ سمت بالا بکشد.

ص: ۱۰۹۱

(و امساک الثقیل المشتمل علیه اصعب من اشاله الثقیل المباین)

در نسخه ما (اصعب) است اما نسخه قدیم (اسهل) است که ظاهراً بهتر است. اگر (اسهل) باشد واو در (وامساک) حالیه است و اینطور معنی می کنیم: در حالی که امساک ثقیلی که خلا مشتمل بر این ثقیل است (ضمیر در «المشتمل» به خلا بر می گردد و ضمیر در «علیه» به ثقیل بر می گردد) آسانتر است از برداشتن و بلند کردن ثقیلی که جدا باشد. گاهی ثقیل، چسبیده است که اگر خلا را بلند کنیم آن شی ثقیل که به خلا چسبیده، آن هم بلند می شود مثلاً آبی به خلا چسبیده است و ما شیشه را بلند می کنیم و آب نمی ریزد چون به خلا چسبیده است. اما گاهی مباین و جدا است. یعنی اگر مباین و جدا و سنگین است بالا کشیدن آن سخت تر از حفظ کردنش است و به عبارت مصنف حفظ کردنش آسانتر از بالا کشیدن آن است.

اما اگر (اصعب) باشد واو در (وامساک) عطف بر (ثقل الماء) می شود. یعنی چرا نگه داشتن ثقیل سخت تر از بالا کشیدن ثقیل شده است؟

اما چرا مصنف قید (المباین) را آورد؟

ما وقتی شیشه را از آب بیرون می کشیم سنگین می شود تا وقتی که شیشه در آب است و مباین (جدا) از آب نشده آب درون شیشه سنگین نیست و وزن آن آب داخل شیشه در وزن آبهای اطرافش گم شده است. لذا معنی ندارد که بگوییم چرا نگه داشتن ثقیل سخت تر از بالا کشیدن ثقیل شده است.

ص: ۱۰۹۲

مصنف متوجه به این اشکال بوده و لذا کلمه (المباین) آورده است تا بیان کند که آن آب درون شیشه باید از آبهای دیگر جدا شود تا ثقل و سنگینی پیدا می کند. پس مصنف کلمه (المباین) را برای دفع این اشکال آورده است.

## ادامه رد دلیل پنجم اصحاب خلا ۹۲/۰۳/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۴۷ سطر ۶ (قوله فاذا استبانتم)

موضوع: ادامه رد دلیل پنجم اصحاب خلا

بحث در جواب ادله اصحاب خلا- داشتیم یکی از دلایلمان این بود که اگر ما قاروره ای را بمکیم و مقداری از هوای آن را بیرون بریزیم و سپس قاروره را وارونه داخل آب کنیم می بینیم آب وارد شیشه می شود و این نشان می دهد که در شیشه خلای بوجود آمده که آب آن خلا را پر می کند. مصنف این دلیل را جواب داد و سپس نمونه دیگری را هم اضافه کرد و آن را هم در یک احتمال، مدرکی برای قول به خلا گرفت ولی این مدرک را هم باطل کرد. آن نمونه ای که مصنف اضافه کرد این بود که در قاروره ای فوت می کنیم و هوای زائد وارد می کنیم و سپس آن داخل آن می شود.

در مورد این نمونه دو احتمال مطرح کردیم.

احتمال اول: این هوای زائد که بر اثر فوت کردن ما در قاروره وارد می شود جاهای خالی که در لابلاهای هوای موجود در قاروره است را پر می کند و مکان برای خودش بدست می آورد بدون اینکه قاسری او را وادار کند که در آنجا برود.

ص: ۱۰۹۳

این احتمال را مطرح کردیم و جواب دادیم.

احتمال دوم: بر اثر فوت کردن، هوای داخل شیشه متکاثف به تکاثف حقیقی می شود و حجمش کم می شود ولی چون با فوت کردن ما انجام می شود تکاثف حقیقی قسری واقع می شود نه طبیعی.

مصنف این فرض را رد نمی کند چون تکاثف حقیقی را قبول دارد و لذا شروع به بیان اتفاقاتی که می افتد می کند و در پایان بیان می کند که این اتفاقات، نمونه هم دارند. و در واقع مصنف این فرض را تایید می کند.

توضیح: بر اثر فشاری که هوای زائد بر هوای قبلی شیشه وارد می کند هوایی موجود در شیشه متکاثف به تکاثف حقیقی می شود و وقتی که این فوت کردن تمام می شود آن هوایی که قبلا شیشه را پر کرده بود قاسرش که او را به تکاثف وادار کرده بود زائل می شود یعنی فوت کردن را قطع می کنیم. حال شیشه را در آب می اندازیم. در این صورت آن هوای زائدی که وارد شیشه شده بود بیرون می آید و آن هوای قبلی هم که در شیشه بود به حجم خودش بر می گردد اما نه به حجم اصلی خودش، بلکه به بیش از حجم اصلی اش بر می گردد چون عاملی که آن را متکاثف کرده بود (که هوای زائد بود) بیرون



رفت و با بیرون رفتنش به هوای اولی اجازه داد که فضای قاروره را پر کند اگر همین بود و اضافه بر این نداشتیم آن هوای قبلی، فضای شیشه را پر می کرد و اضافه حجمی هم نداشت و به حجم اولی خودش بر می گردد اما وقتی ما فوت کردیم گذشته از اینکه هوای زائد را داخل کردیم گرمایی هم به هوای قبلی دادیم و خود گرما منبسط کننده است و اضافه حجم می آورد چون جسم را لطیف می کند و با لطیف کردنش حجم آن را اضافه می کند و از حالت فشرده گی در می آورد. این هوای قبلی، قبل از ورود هوایی زائد، گرم نبود و حجم خاصی داشت که به اقتضای طبیعت خودش آن حجم را واجد بود ولی الان که ما فوت کردیم هم گرم شد و هم تکاثف قسری پیدا کرد حال که شیشه را در زیر آب کردیم و عامل تکاثفش که هوای زائد می باشد بیرون رفت هوای اولی دوباره به حجم خودش بر می گردد ولی هوای اولی که گرم شده می خواهد به حجم خودش بر گردد. و لذا اضافه حجم پیدا می کند. نه تنها حجم اولی را دارد بلکه حجم اضافه ای را هم که آن تسخن بوجود آورده را بدست می آورد پس حجمی پیدا می کند که اکبر است از آن حجمی که قبل از نفخ و فوت کردن داشت. سپس می فرماید این سخونت، سخونت عارضی است و اصلی نیست لذا کم کم از بین می رود. وقتی از بین برود این هوا بر می گردد به همان حجمی که مقتضای خودش بود لولا-السخونه. یعنی اگر سخونت نبود به مقتضای خودش همان مقدار حجم پیدا می کرد که قبلا داشت. یعنی به اندازه خود شیشه حجم پیدا می کند. اما هوایی که زائد بود و بر اثر فوت کردن وارد شده بود وقتی که شیشه را در آب می اندازیم با غل غل کردن، هوای آن بیرون می آید و این هوایی که از ابتدا در شیشه وجود داشت اضافه حجم پیدا کرده و اضافه ی حجم آن، در شیشه نمی تواند بماند لذا آن هم باید بیرون بریزد پس الان در شیشه هوایی وجود دارد که به اندازه تراکم هوای اولی نیست بلکه لطیف تر شده است. یعنی آن هوای زائد بیرون رفت و از هوای اصلی به خاطر گرمایی که پیدا کرده مقداری بیرون رفته است الان هوایی که در شیشه است کل حجم شیشه را پر کرده است اما هوای لطیفی است و تراکم قبلی را ندارد. و لذا آب داخل شیشه می شود. پس مصنف دخول آب را اینگونه توجیه کرد که هوای زائد، بیرون می رود و هوای اصلی هم که بر اثر سخونت اضافه حجم پیدا کرده اضافه حجم خود را بیرون می ریزد الان هوایی در شیشه است که کل هوای شیشه را پر کرده است اما هوای لطیفی است هوایی که تراکم اولی را ندارد. چون لطیف است آب می تواند وارد شود و هوای فعلی شیشه را به اندازه اولیه، متراکم کند نه اینکه به اندازه بعد از فوت کردن متراکم کند بلکه به اندازه ی قبل از فوت کردن متراکم می کند و به همان مقدار که متراکمش کرد آب وارد می شود.

پس مصنف فرض دوم را تثبیت می کند ولی به این نحوه ای که بیان کردیم تبیین می کند.

توضیح عبارت

(فاذا استبانست استحاله هذا القسم)

وقتی روشن شد که این قسم (هوای زائد وارد خلاهایی شود که در هوای قدیم موجود بودند) محال است.

(بقی ان السبب فیہ التجاء الهواء الی حجم اصغر للانضغاط)

ضمیر در (فیہ) را می توان به این مورد برگرداند و می توان به دخول هوای زائد و جا گرفتن در شیشه برگرداند که هوای زائد در شیشه وارد شده و جا گرفته است.

ترجمه: سبب این است که هوا ناچار شده و پناهنده شده که حجم اصغری بگیرد به خاطر فشاری که هوای زائد بر آن وارد کرده بود. حال که حجم اصغر گرفته جا برای این هوای زائد باز شده و هوای زائد، آن جایی را که باز شده پر می کند.

للانضغاط (یعنی قبول فشار).

(فاذا زال انبسط الی حجمه)

تا اینجا را در جلسه قبل هم گفته بود که هوای زائد، هوای قبلی را متکاثف به تکاثف حقیقی قسری می کند و جا را برای خودش باز می کند و سپس این جای باز شده را پر می کند.

از اینجا می خواهد جریانی را که در شیشه اتفاق می افتد توضیح دهد.

ترجمه: زمانی که این انضغاط یا قاسر زائل شد آن هوای اصلی منبسط به حجم اولی خودش می شود.

(زال) زائل شد. یعنی غُلُّ غُلُّ کرد و در آب دفع شد.

ص: ۱۰۹۵

(انبساط الی حجمه) آن هوای اصلی منبسط به حجم اولی خودش می شود چون هوای زائد بیرون رفته بود و وارد آب شد به واسطه غل غل کردن. از طرفی قاسر هم از بین رفت، انضغاط و فشاری که هوای قبلی قبول می کرد هم از بین رفت حال هوا می خواهد به حالت طبیعی خودش برگردد و به حجم اصلی اش بر می گردد. قبل از فوت کردن حجمی داشت اما الان بر اثر فوت کردن گرم است و حجم اضافه ای پیدا می کند. حال با عبارت (و لا جل ان هناک) تسخن را می خواهد توضیح بدهد و بگوید این هوای موجود در شیشه که مزاحم را بیرون کرده خودش الان یک سبب دیگر دارد و آن، تسخن است، آن سبب دیگر، اضافه حجم برای هوا می آورد و این اضافه حجم باعث می شود که مقداری از همین هوای اصلی از شیشه بیرون بیاید. نه تنها هوای زائد بیرون رفت مقداری هم از هوای اصلی بیرون رفت.

(ولا جل ان هناک سببا آخر یقتضی حجما اکبرو هو التسخن و التلطف)

(هناک) خبر (ان) است و مراد از آن، درون شیشه است و (سببا) اسم (ان) است. و (یقتضی) متعلق به (لاجل) است.

(سببا اخر): یک سبب، زوال قاسر بود. حال بیان می کند که سبب دیگر برای ازدیاد حجم هوای اولی وجود دارد یعنی یک سبب، زوال قاسر بود (قاسری که این هوا را متکاثف کرده بود از بین رفت پس این هوای متکاثف، ازدیاد حجم پیدا کرد. سبب دیگری هم برای ازدیاد حجمش هست و آن گرمایی است که بر اثر فوت کردن حاصل شده است که آن هم ازدیاد حجم را اقتضا می کند و این هوا حجمی پیدا می کند بیش از حجمی که قبل از نفخ داشته است. این توضیح طبق این احتمال شد که یقتضی متعلق به لاجل است. این هوای باقیمانده که هوای اصلی شیشه است اقتضای حجم بیشتر می کند چون دو سبب در آن وارد شده: ۱ \_ زوال قاسر ۲ \_ تسخن.

احتمال دیگر که بهتر می باشد این است که در دو خط بعد آمده (فاقتضی السخوند العارضه) که این عبارت، متعلق به (لاجل) است و (یقتضی) را متعلق به (لاجل) نگیریم. بلکه صفت برای (سبیا آخر) می گیریم. حال معنای عبارت اینگونه می شود: به خاطر اینکه در آن شیشه سبب دیگری وجود دارد که آن سبب دیگر اقتضا می کند برای هوای باقیمانده (یعنی هوای اصلی شیشه) حجم اکبری را که آن سبب دیگر، تسخن هوا و در نتیجه تطف اوست.

(تفسر تحریک النفخ)

(بقسر) مضاف است و (تحریک) مضاف الیه و (النفخ) هم مضاف الیه است.

این تسخن و تطف از کجا پیدا شده است؟ به تحریک قسری که نفخ ایجاد کرده پیدا شده است چون نفخ، هوای موجود در شیشه را به سمت سخونت تحریک کرده و حرکت داده ولی این تحریک، تحریک قسری بود. اضافه قسر به تحریک، از قبیل اضافه صفت به موصوف است یعنی: تحریکی که از ناحیه نفخ حاصل شده و این صفت را دارد که این تحریک، تحریک قسری است.

(ان کان ممنوعا عن مقتضاه)

مرحوم آقا جمال فرموده در اکثر نسخ (ان کان) آمده است اما در بعضی نسخ (و کان) آمده است و در بعضی نسخ (کان) آمده است. اکثر نسخ که (ان) دارد نمی توان خوب معنی کرد لذا به جای (ان)، واو می گذاریم. ضمیر در (کان) را به تطف بر می گردانیم چون (بقسر تحریک النفخ) هم مربوط به تسخن بود و هم مربوط به تطف بود یعنی تسخن و در نتیجه تطف به تحریک قسری که نفخ ایجاد کرده بود وجود گرفت سپس می گوییم این تطف تا الان در کجا بود؟ نمی گوییم این تسخن تا الان در کجا بود؟ اگر این هوا گرم شده بود و نتیجه گرما تطف است چرا تا الان تطف نداشت؟ با این عبارت بیان می کند که تطف ممنوع بود چون فشار هوای زائد نمی گذاشت که این هوای گرم شده لطافت پیدا کند. ما ضمیر (کان) را به تطف برگردانیم اما چون کلمه (عن مقتضاه) دارد خوب است که ضمیر (کان) را به تسخن برگردانیم یعنی این تسخن، ممنوع است از مقتضای خودش که تطف می باشد در نتیجه اضافه حجم است و اگر ضمیر را به تطف برگردانیم اینگونه معنی می کنیم که این تطف، از مقتضای خودش (که ازدیاد حجم می باشد) ممنوع است.

ص: ۱۰۹۷

(بالضغط الذی یکتفه اشد من تلطیف هذا)

نسخه صحیح (تکثیفه) است.

سوال می کنیم که چرا آن تلطف یا تسخن، از مقتضای خودش ممنوع بوده است! مصنف با این عبارت، جواب می دهد.

(باء) در (بالضغط) برای سببیت است یعنی ممنوعیت آن به خاطر هوای زائد بوده که تکثیف آب هوای زائد تکثیف هوای اصلی را اقتضا می کرد. آن تسخن یا فوت کرده، اقتضای تلطف هوای اصلی را می کرد. تکثیف فشار هوای زائد اشد بوده و جلوی تلطیف آن تسخن یا فوت را گرفته است و نگذاشته که آن فوت کردن، باعث تلطیف شود. تکثیفی را که هوای زائد وارد کرده نگذاشته که آن تلطیف حاصل شود، حال که هوای زائد از بین رفته است و تلطیف، مانعی ندارد لذا آن تلطیف ثابت می شود.

ترجمه: این تلطف یا تسخن از مقتضای خودش ممنوع بود، به واسطه فشار آن هوای زائد، فشاری که تکثیفش اشد بوده از تلطیف فوت یا تلطیف تسخن.

(و قدر زال العائق)

عائق زائل شده، عائق همان فشار و هوای زائد است که از بین رفته است.

(فاقتضی السخونه العارضه ان یصیر الهواء اعظم حجما من الحجم الذی کان قبل النفخ)

این جمله مربوط به (لاجل ان هناك) در دو خط قبل می باشد.

حال که سبب دیگری است و این سبب دیگر، تا الان مقتضایش ممنوع بوده است و الان ممنوعیت از بین رفته (چون قاسر از بین رفته است) یعنی این سخونتی که سبب دیگر است و تا الان ممنوع بوده الان چون ممنوعیتش از بین رفته تاثیر خودش را می گذارد.

ص: ۱۰۹۸

ترجمه: سخونتی که بر اثر نفخ و فوت کردن عارض شده اقتضا می کند که هوای موجود در شیشه (یعنی همان هوای اصل و هوای اولیه) حجمش بزرگتر شود از حجمی که قبل از نفخ داشت. (بعد از نفخ که متکاثف شد و حجم اولی خودش را از دست داد و کم حجم شد).

(العارضة) یعنی این سخونت هم عارضی است و از بین می رود.

(و من اجل ان تلک السخونه عرضیه بهذا و تزول)

نسخه صخیخ (تهدا و تزول) است. در کتاب (بهذا) است که بآء سببیه است و (هذا) اشاره به نفخ دارد یعنی به خاطر نفخ. در این صورت (فیعود الماء) که در خط بعدی آمده متعلق به (من اجل) می گیریم اما اگر (تهدا) باشد (تهدا) را متعلق (من اجل) قرار می دهیم (تهدا) به معنای آرام گرفتن و کم شدن است یعنی کم می شود و بعداً زائل می شود. چون آن چیزی که عَرَضی است باقی نمی ماند بلکه آرام می گیرد و بعداً هم زائل می شود.

(و ینقبض الهواء الی الحجم الذی اقتضته طبیعته لو لم تکن تلک السخونه)

در این صورت، هوایی که در شیشه بود اولاً و مقداری از آن بر اثر سخونت و اضافه حجم، بیرون ریخته است ثانیاً خودش را قبض و جمع می کند به همان مقدار حجمی که طبیعتش اقتضا می کرد اگر سخونت نبود. (یعنی اگر سخونت نبود طبیعتش یک مقدار حجمی را اقتضا می کرد و به آن مقدار بر می گردد و وقتی به آن مقدار بر می گردد شیشه خالی می شود و تا شیشه خالی شد آب وارد می شود.

ترجمه: وقتی سخونت از بین رفت و زائل شد هوا جمع می شود و به سمت حجمی می رود که هوا اقتضای آن حجم را می کرد اگر سخونت نباشد.

(لو لم تکن) قید برای (اقتضته) است، یعنی اگر این سخونت نبود طبیعت هوا چه مقدار حجم را اقتضا می کرد؟ الان که سخونت از بین رفته هوا بر می گردد به همان مقدار حجمی که لولا-السخونه اقتضا می کرد. سخونت آمد و حجم را اضافه کرد و مقداری از هوا اولی را بیرون کرد و الان آن سخونت از بین رفته و هوا باید به حجمی بر گردد که بدون سخونت اقتضا می کند.

(فیعود الماء لاستحاله وقوع الخلا)

چون الان مقداری از شیشه خالی شد جای برای آن باز شد و آب داخل شیشه می شود چون هوا که مقداری از شیشه را خالی کرده نمی تواند به صورت خلا باقی بماند لذا آب داخل می شود تا خلا بوجود نیاید.

اینکه تعبیر به (عود) کرده شاید به این مناسبت باشد که آب، عود می کند و جای هوای قبلی را می گیرد. درست است که آب، مرتبه اول است که وارد می شود و صدق عود بر آن نمی کند ولی چون جای هوا را می گیرد می توان گفت که گویا همان هوا عود می کند.

معنای دیگری برای (یعود) است که به معنای (یصیر) است. در این صورت احتیاج به توضیح نداریم.

(فلهذا ما تشاهد من ان المنفوخ بالقوه اولاً یتبقی منه هوا یخرج)

(تشاهد) و (نشاهد) هر دو نسخه آمده است. ضمیر (منه) به منفوخ بر می گردد که مراد همان قاوره است.

(فلهذا ما تشاهد) چون عبارت (من ان المنفوخ) آمده و (من) بیانیه است لذا (ما) در (ما تشاهد) زائده نیست بلکه موصوفه یا موصوله است که با (من) بیانیه بیان می شود.

ترجمه: به خاطر همین است آنچه که مشاهده می کنیم (آنچه که مشاهده می کنیم چیست؟ با «من» بیانیه بیان می کند) این است که منفوخ بالقوه (آن چیزی که با فشار در آن دمیده شد، است یعنی شیشه ای که با فشار درون آن را فوت کردیم) اولاً (در ابتدا که وارونه در آب می اندازیم) می بینیم که این منفوخ بالقوه (یعنی قاروره) اولاً تبقیق پیدا می کند از آن، هوایی که خارج می شود.

(ثم ياخذ في جذب الماء الى نفسه)

به جای (ثانیا) تعبیر به (ثم) می کند.

ثانیا این منفوخ، شروع در جذب آب به سمت خودش می کند. علتش همین است که گفتیم (فلهذا ما تشاهد...) یعنی علتش این است که هوای زائد هوای اصلی را متکاثف کرد و مقداری هم آن را گرم کرده وقتی که این هوای زائد بیرون می آید آن هوای اصلی، حجم را پر کند ولی سخونت هم در آن تاثیر کند و حجم اضافه پیدا می کند و اضافه حجم را هم بیرون می کند و دوباره این هوای باقیمانده به مقتضای اصل خودش بر می گردد و مقداری از شیشه که خالی شد آب داخل می گردد.

(كما لو سد فم القاروره باصبع)

از اینجا نمونه را بیان می کند. در این نمونه فرض می کند که شیشه و قاروره ای داریم که در آن فوت نمی کنیم بلکه جداره شیشه را با آتش گرم می کنیم اما نه به مقداری که شیشه را بترکاند، بلکه در حد معمولی گرما می دهیم که هوای درون شیشه گرمایی را بگیرد، این هوای درون شیشه وقتی گرما گرفت اضافه حجم پیدا می کند. اضافه حجم که پیدا می کند بیرون می ریزد ولی ما قبل از اینکه بیرون بریزد آن رادر آب رها می کنیم یعنی وارونه در آب می اندازیم می بینیم باز هم صدای بوق می کند یعنی آن اضافه هوایی که بر اثر حرارت بوجود آمده کم کم بیرون می آید. در شیشه قبلی، فوت می کردیم و فوت با مقداری از اضافه حجم هوا بیرون می آید. حال در این صورت، فوت نکردیم بلکه فقط هوای درون شیشه را گرم کردیم. این هوای درون شیشه اضافه حجم پیدا می کند. قبل از اینکه این اضافه حجم، بیرون بریزد ما شیشه را به صورت وارونه داخل آب می کنیم و آن اضافه حجم هوا، در آب بیرون می آید. یعنی همین وصفی که بر اثر فوت کردن اتفاق افتاده بود همین وضع بر اثر آتشی که هوا را گرم می کند اتفاق می افتد منتهی فرقی که دارد این است که در موردی که فوت کردن بود هوای بیشتری باید از شیشه ای که در آب می افتد خارج شود و در فرضی که شیشه را گرم می کنیم هوای کمتری خارج می شود.



ترجمه: دَرِ قاروره را با انگشت ببندید.

(و سخت بنار حاره لا تکسرھا)

آتش گرمی که این قاروره را نشکند قاروره را گرم کند.

(ثم اکبت علی الماء)

سپس این شیشه وارونه روی آب بیفتد.

(عَرَضُ اَوْلَا تَبْقُبِقُ ثَمَّ اِمْتِصَّاصُ مِنْهَا لِلْمَاءِ)

وقتی اینگونه که ابتدا غُلُّ غُلُّ کردن آب عارض می شود بعداً (ثانیا) عارض می شود به چسبیدن آب از قاروره (از جانب قاروره شروع می شود به مکیدن آب)

ضمیر در (منها) به قاروره بر می گردد.

تا اینجا روشن شد که دلیل اصحاب خلا دلیل ناتمامی است.

### رد دلیل ششم اصحاب خلا ۹۲/۰۳/۲۰

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۴۷ سطر ۱۴ (قوله واما الجواب عن الحججه)

موضوع: رد دلیل ششم اصحاب خلا

دلیل ششم: هر متحرکی که حرکت می کند آیا در ملا حرکت می کند یا در خلا حرکت می کند اگر در خلا حرکت کند اثبات خلا می شود ولی اگر در ملا حرکت کند یکی از دو امر اتفاق می افتد که هر دو باطل است.

امر اول: این جسمی که حرکت می کند، در ملا- داخل شود مثلا ما که در هوا حرکت می کنیم هوا را پس و پیش نمی کنیم بلکه هوا، ثابت در سر جای خودش است و بدن ما در هوا داخل می شود. این امر باطل است چون مستلزم تداخل اجسام است و تداخل اجسام باطل است.

امر دوم: ما وقتی حرکت می کنیم جسم مقابل (ملا) را جابجا می کنیم. ما در ملا داخل نمی شویم بلکه آن را دفع می کنیم و جا برای خودمان باز می کنیم حال اگر فرض کنیم اولین قدم را برداریم فشار به هوا می آوریم و هوا دفع می شود و آن هوای دفع شده به هوای بعد از خودش فشار می آورد و همینطور این دفع ادامه پیدا می کند و باید کلّ هوای موجود در کره زمین حرکت کند در حالی که روشن است با حرکت ما، کلّ هوای زمین حرکت نمی کند. پس حرکت در ملا باطل است در نتیجه

حرکت در خلا ثابت می شود.

ص: ۱۱۰۲

جواب: دو جواب می توان در اینجا داد.

جواب اول: حرکتی که روی هوا وارد می شود حرکت قسری است یعنی وقتی ما حرکت می کنیم هوای مقابل ما، بالقسر حرکت می کند و در حرکت قسری تا وقتی قاسر فعالیت می کند باقی است و وقتی فعالیت قاسر قطع شد حرکت قسری، نیرویی برای ادامه پیدا نمی کند و کم کم تحلیل می رود و تمام می شود ولی وقتی که ما حرکت می کنیم هوای مقابل ما حرکت می کند و جابجا می شود و وقتی ما ایستادیم نیرویی که ما در هوا ایجاد کرده بودیم موجود است و در مدت زمان کوتاهی بعد از ایستادن ما، هوا را تکان می دهد ولی چون نیرویی، پشتیبان آن نیرو نمی آید کم کم آن نیرو تحلیل می رود و تمام می شود و وقتی تمام شد هواهای بعدی را نمی تواند حرکت دهد و در یک جایی تمام می شود و وقتی که تمام شد این موجی که ما در هوا ایجاد کردیم مثل موجی است که در آب ایجاد می شود. مثلاً سنگی را داخل آب می اندازیم و ایجاد موج می کند و این موج تا جایی ادامه دارد و بعداً تمام می شود اینطور نیست که کلّ دریا را حرکت دهد. چون نیروی قاسر، ادامه پیدا نکرد و در یک جایی ایستاد و تمام شد و این حرکت تا مقداری ادامه پیدا کرد که آن نیرو توانست تاثیر بگذارد و وقتی آن نیرو تمام شد حرکت هم تمام شد. در هوا هم همین اتفاق می افتد. این مطلبی است که امروزه معتقدند.

ص: ۱۱۰۳

جواب دوم: جوابی است که مصنف بیان می کند و شاید بتوان این جواب را به جواب اول برگرداند، جواب مصنف این است که وقتی ما شروع به حرکت می کنیم هوای جلوی ما به سمت جلو دفع می شود و پشت سر ما خالی می شود یعنی ما وقتی هوای جلوی خودمان را به جلو حرکت می دهیم این هواها به یکدیگر متصل اند هوای جلوی ما از هوای پشت سر ما بُریده می شود و وقتی هوای جلو را فشار می دهیم پشت سر ما خالی می شود. هوای جلوی ما تکاثف پیدا می کند و هوای پشت سر ما تخلخل پیدا می کند چون جای خالی در پشت سر ما حادث می شود و هوای پشت سر ما باید جای خالی را پر کند لذا بدنه خودش را وسعت می دهد و تخلخل حقیقی بوجود می آید، و هرگز خلائی رخ نمی دهد و هوای پشت سر دم به دم تخلخل حقیقی پیدا می کند و جاهای خالی را پر می کند و هوای جلوی ما دم به دم تکاثف حقیقی پیدا می کند.

هوای جلوی ما که تکاثف پیدا می کند دوباره با دفع شدن هوای دیگر، تکاثف شدیدتر پیدا می کند و به جایی می رسد که این تکاثف مثل یک دیواره می شود و هوا را تبدیل به یک دیواره ای می کند که دفع را قبول نمی کند اما نه دیواره محکم مثل سنگ شود بلکه دیواره معتدل ایجاد می کند و وقوف معتدلی اتفاق می افتد یعنی هوای مقابل، دفع جدید را قبول نمی کند.

فرض مصنف این است که ما حرکت کردیم و به جایی که می خواستیم برسیم، رسیدیم و توقف کردیم. لذا از جانب ما حرکتی نیست فقط هوایی را که ما به حرکت انداختیم دارد حرکت می کند و مصنف آن را اینگونه می گوید که وقتی به سمت جلو رفت هوای جلوتر را متکاثف می کند تا وقتی که آن هوا سفت می شود و وقتی که سفت شد قبول دفع نمی کند و مندفع نمی شود. و این هوایی هم که حرکت می کرد دیگر نمی تواند دفع کند. و چون آن، مندفع نمی شود و این هم دفع نمی کند لذا توقف حاصل می شود.

توضیح عبارت:

(و اما الجواب عن الحججه التي بعد هذه)

اما جواب از حجتی که بعد از این حجت، جواب داده شده که در صفحه ۱۱۷ سطر ۱۸ (قوله وقالو ایضا ان المتحرك) آمده بود.

(فمناسب لهذا الجواب)

مناسب با این جواب از دلیل قبلی (دلیل پنجم) است.

دلیل پنجم که دلیل قبلی بود را چگونه جواب دادیم؟ با توجه به تکاثف حقیقی جواب دادیم. این دلیل ششم را هم با تکاثف جواب می دهیم. پس این جواب با جواب از دلیل پنجم مناسب دارد. هر دو از مبنای تکاثف حقیقی قسری استفاده می کنند. (و ذلك لان المتحرك يدفع ما يليه من قدام من الهواء).

متحرك، دفع کند ما يليه را، (ما يليه) را بعداً با (من الهواء) بیان می کند یعنی متحرك، دفع می کند هوایی را که مجاورش است.

(من قدام): مجاور هر شی ۶ چیز است. هوایی جلوی ما مجاور ما است که تالی من قدام است و هوای پشت سرما، تالی من خلف است و هوایی سمت راست ما، تالی من یمن است و هوایی سمت چپ ما، تالی من شمال است و هوایی بالای سرما تالی من فوق است و هوایی پایین پای ما تالی من تحت است.

ص: ۱۱۰۵

هر موجود جسمانی ۶ تالی دارد یعنی ۶ جهت از هوا آن را احاطه کرده که هر کدام از این جهات، مجاورند. مصنف می گوید هوای تالی، اما تالی که من قدام باشد یعنی هوای مجاور که جلوی ما است نه اینکه پشت سر ما یا سمت راست و چپ ملاحظه شود.

ترجمه: اینکه می گوئیم جواب، مناسب است به خاطر این است که از تکائف استفاده می کنیم به این بیانی که می گوئیم که متحرک، مجاور خودش را دفع کند مجاوری که من قدام است و عبارت از هوا می باشد را دفع می کند.

(و یمتد ذلک الی حیث لا یطیع فیہ الهواء المتقدم للدفع)

(للدفع) متعلق به (لا یطیع) است و ضمیر در (فیہ) به (حیث) بر می گردد.

این دفع کردن و مندفع شدن امتداد پیدا می کند تا جایی که در آن جا هوای جلوی ما اطاعت از دفع نمی کند. هوایی مقابل، دفعی را که دافع بر او وارد می کند نمی پذیرد و مندفع نمی شود.

(فیتلبّد الموج بین المندفع و غیر المندفع)

(یتلبّد) که باء مقدم بر لام باشد به معنای کودن است که مراد نیست ولی در اینجا لام مقدم بر باء است. تلبّد به معنای به هم چسبیدن و انبوه شدن است.

تلبّد را بعضی به معنای تداخل گرفتند یعنی هوای دافع و هوای مندفع در یکدیگر داخل می شوند و بالاخره فشرده می شوند و این فشرده گی به جایی می رسد که حالت دیواره پیدا می کند.

بعضی تلبّد را به معنای روی هم نشستن معنی کردند یعنی دافع با مندفع روی هم می نشینند و این تعبیر از تعبیر اول (تداخل) بهتر است. این نشستن روی همدیگر اینقدر ادامه پیدا می کند تا استحکام درست شود و هوا محکم شود و دیگر دفع نمی شود.

مرحوم آقا جمال عبارتی دارد که می فرماید «فانه لما وقع هناك تداخل المندفع في غير المندفع» که تلبد را به معنای تداخل معنی کرده است.

هوای مندفع یعنی هوایی که جلوی متحرک بوده و بر اثر حرکت متحرک، به جلو رانده شده است. هوای غیر مندفع، هوایی است که جلوتر است که این هوای مندفع به آن هوای غیر مندفع باید برخورد کند و آن را مندفع کند ولی آن، مندفع نمی شود و غیر مندفع می شود. موجی که بین مندفع و غیر مندفع بوجود آمده در مندفع و غیر مندفع گم می شود و تمام می گردد. مصنف تعبیر جالبی می کند و می گوید در این قسمت از هوای مندفع که بر اثر حرکت ما جابجا شد و آن غیر مندفع که هنوز این جابجایی به آن نرسیده است موج موجود، در بین این دو هوا (ی مندفع و غیر مندفع) گم می شود و آن موج، تداخل می کند و گم می شود و باقی نمی ماند تا بخواهد ادامه بدهد.

ترجمه: موج تداخل می کند بین قسمت از هوا که مندفع است و قسمتی که هنوز مندفع نشده است.

(و يضطرا لي قبول حجم اصغر)

ضمیر در (يضطر) به (مایلیه من قدام) بر می گردد یا می توان به مندفع برگرداند.

ترجمه: آن هوایی که جلوی متحرک است مضطر می شود به اینکه حجم اصغر را قبول کند یعنی متکاثف شود.

(و ما خَلْفَه يَكُونُ بِالْعَكْسِ)

ضمیر در (خلفه) به متحرک بر می گردد و «ما» کنایه از هوا است یعنی هوایی که پشت سر متحرک است بالعکس است. یعنی هوای جلوی ما متراکم و متکاثف می شود ولی هوای پشت سر ما برعکس می شود یعنی متخلخل می شود و حجمش اکبر می شود.

(فیکون بعضه ینجذب معه و بعضه یعضی فلا ینجذب)

ضمیر در (معه) به مندفع بر می گردد به متحرک هم می توان بر گردد.

ضمیر در (بعضه) به (ماخلفه) بر می گردد.

هوایی که پشت سر متحرک است همه آن متخلخل نمی شود بلکه قسمتی از آن به دنبال متحرک کشیده می شود و متخلخل می شود و قسمتی هم به قول مصنف، عصیان می کند و در سر جای خودش می ماند و به دنبال متحرک نمی آید.

توضیح: بعضی از قسمت هوا با هوای مندفع به سمت جلو کشیده می شود و قسمتی عصیان می کند و باقی نمی ماند و آن قسمت عصیان کرده که پشت سر ما باقی مانده متخلخل می شود.

ترجمه: بعض هوای پشت سر ما با مندفع جذب می شود و بعض از قسمت هوای پشت سر ما عصیان می کند و جذب متحرک (یا مندفع) نمی شود و آن که جذب نمی شود تخلخل پیدا کند.

(فیتخلخل ما بینهما الی حجم اکبر)

مراد از (ما بینهما) یعنی ما بین آن قسمتی از هوا که جلو رفته است (و به سمت مندفع جذب شده) و قسمتی از هوا که عصیان کرده، مابین این دو، خلا پیدا می شود که حجم هوای ما بین این دو، اکبر می شود که تخلخل حاصل شود و خلایق موجود نشود.

ترجمه: مابین آن قسمتی که همراه مندفع به جلو رفت و آن قسمتی که عصیان کرد متخلخل به سمت حجم اکبر می شود.

(یحدث من ذلک وقوف معتدل عند قوام معتدل)

ص: ۱۱۰۸

(یحدث) صفت برای جذب و دفع است. به این صورت می‌گوییم که جذب و دفعی حاصل می‌شود. دفعِ هوای جلوی ما و جذبِ هوای پشت سر ما اتفاق می‌افتد.

(ذلک) اشاره به جذب و دفع دارد.

ترجمه: جذب و دفعی که از آن جذب و دفع، حادث می‌شود وقوف معتدل عند قوام معتدل.

(وقوف معتدل) یعنی آن موجی که هوا برداشته متوقف می‌شود اما توقفی که معتدل است. توقف معتدل، توقفی است که بازگشت ندارد. ممکن است این هوایی که می‌رود محکم به دیواری برخورد کند در این صورت توقف می‌کند ولی توقفش توقف معتدل نیست و دوباره به عقب بر می‌گردد مثل توپ که به زمین می‌زنیم و دوباره به سمت بالا می‌رود. چون هوای مقابل آنچنان سفت نشده و این هوایی هم که مندفع می‌شود حرکت عظیمی ندارد لذا وقتی برخورد می‌کند به دیواره ای که از هوا درست شده، توقف معتدل پیدا می‌کند نه توقفی که دوباره برگردد.

به قول مرحوم آقا جمال، لایز عجه الموج عن مکانه. یعنی موجی را از مکانش نمی‌کند.

ترجمه: حادث می‌شود از جذب و دفع، وقوفی که این وقوف، معتدل است در وقتی که هوای مقابل، قوام معتدلی پیدا می‌کند. هوای مقابل مثل آهن و سنگ سفت و محکم نمی‌شود.

(فلیکفنا هذا القدر من الکلام فی المکان و لتکلم الآن فی الزمان)

مصنف می‌فرماید این مقدار از کلام درباره مکان ما را بس است و الان جا دارد که وارد در بحث زمان شویم و بحث از زمان کنیم.

ص: ۱۱۰۹



Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۴۸ سطر ۳

موضوع: اقوال درباره زمان

فصل دهم از مقاله دوم است. بعد از اینکه بحث از مکان تمام می شود مصنف وارد در بحث از زمان می شود. در این فصل، اختلاف مردم درباره زمان مطرح می شود و قول آنها نقض و ابطال می شود. پس در این فصل دو مطلب داریم ۱ \_ نقل اقوال ۲ \_ ابطال اقوالی که ما به آنها معتقد نیستیم.

ابتداءً مصنف می فرماید نظر درباره زمان مناسب با نظر درباره مکان است یعنی این دو را می توان نزدیک به هم قرار داد. مثلاً در ماهیت مکان اختلاف است پس در ماهیت زمان هم اختلاف است. در وجود مکان اختلاف است پس در وجود زمان هم اختلاف است. مکان از لوازم حرکت بود زمان هم از لوازم حرکت است، چون هر دو وابسته به حرکتند لذا با یکدیگر مناسبت دارند.

سپس وارد نقل اقوال می شود.

گروهی معتقدند که اصلاً زمان وجود ندارد نه در خارج و نه در توهم.

گروهی معتقدند که زمان در خارج وجود ندارد ولی در توهم وجود دارد یعنی یک امر موهومی است.

گروهی معتقدند که زمان در خارج وجود دارد ولی به نحو عَرَض وجود دارد.

گروهی معتقدند که زمان در خارج وجود دارد ولی به نحو جوهر وجود دارد.

خود این گروه که می گویند زمان به نحو جوهر موجود است به چند دسته تقسیم شدند. دسته ای آن جوهر را واجب الوجود قرار می دهند و دسته ای آن را ممکن الوجود قرار می دهند.

ص: ۱۱۱۰

و آن دسته که ممکن الوجود قرار می دهد دو صنف شدند. صنف اول می گوید موجودی مجرد است و صنف دوم می گوید موجودی جسمانی است که عبارت از فلک نهم است.

گروهی معتقدند که زمان مرکب از اوقات است و اینطور تفسیر می کنند که زمان (نسباً ما لامور الی امور) است مثلاً نسبت تولد ما که امری از امور است به هجرت پیامبر بسنجیم یا به عام الفیل که آن هم امری از امور است یا مثلاً به فلان واقعه ای که

در فلان زمان اتفاق افتاده است اما واقعه ای است که مشهور می باشد. یا مثالی که خود مصنف زده مثل حضور زید عند طلوع الشمس که نسبت حضور زید با طلوع شمس می سنجیم که این نسبت را زمان می گوئیم ولی طلوع شمس مشهورتر است و حضور زید مخفی است ما این امر مخفی را به آن امر مشهور نسبت می دهیم و این نسبت یعنی زمان و وقت حضور که عند طلوع الشمس است. خود این نسبت که بین حضور زید و طلوع شمس برقرار است را زمان می گویند. آن وقت می گوئید که زمان حضور زید، طلوع شمس است. یعنی یکی از این دو امر را زمان امر دیگر قرار می دهیم. به تعبیر دیگر می گوئیم دو عرض داریم ۱ - حضور زید. که این، عرض است چون خود زید جوهر است ولی حضور زید عرض است ۲ - طلوع شمس که این، عرض است. چون خود شمس جوهر است ولی طلوع شمس عرض است. دو عرض را به یکدیگر نسبت می دهیم که یکی معروفتر و یکی مخفی است آن عرض معروف را زمان و وقت برای عرض غیر معروف قرار می دهیم. آن عرضی که وقت قرار داده شود هر امری می تواند باشد. این عرضی هم که صاحب وقت قرار داده می شود هر امری می تواند باشد. مهم نیست فقط آنچه که مهم است اینکه آنچه که زمان قرار دادیم باید معلوم تر باشد.

مثلاً رسیدن میوه‌ها در امسال و فصل درو کردن امری است که می‌توانیم به آنها چیزی را نسبت دهیم مثلاً بگوییم ما در فصل رسیدن فلاخن میوه نزد تو می‌آییم. اینها هم حادثند و همه عرض‌اند. رسیدن میوه عرض است ولی خود میوه جوهر است. مصنف تعبیر به عرض حادث می‌کند. (مراد از عرض، حادثه و پدیده است اما اگر به معنای خود عرض اصطلاحی هم بگیری ایراد ندارد چون طلوع شمس عرض است و خود شمس جوهر است. رسیدن میوه عرض است.)

امر موهوم یعنی وهم ما فکر کند که زمان است ولی زمان نیست. مادر ماهیت زمان هم بحث می‌کنیم مصنف از طریق ماهیت زمان، وجود زمان را اثبات می‌کند در کتاب اشارات هم همین کار را کرد که ابتدا را بیان کرد و اسمی از لفظ «زمان» نمی‌آورد در پایان می‌گوید آن چیزی که ما آن را اثبات کردیم زمان است. در شفا هم همینطور است که اول ماهیت زمان را بیان می‌کند بعداً به سراغ وجود زمان می‌رود.

توضیح عبارت

(ی\_فصل)

مراد از «ی» یکی از حروف ابجد است که به حروف ابجد، برابر با ۱۰ است یعنی مراد فصل دهم است. در فصول قبلی هم هر کدام یک حرف ابجد داشت که نشانگر شماره فصل بود.

(فی ابتدا، القول فی الزمان و اختلاف الناس فیهِ و مناقضه المخطئین فیهِ)

در این فصل، شروع گفتار درباره زمان است و بیان اختلاف مردم درباره زمان است و مناقضه‌ی کسانی که خطای در زمان کردند.

ص: ۱۱۱۲

(مناقضه می کنیم یعنی باطل می کنیم حال چه قول آنها را باطل کنیم چه دلیل آنها را باطل کنیم. نه اینکه مناقضه به معنای معارضه باشد و در عرض دلیل آنها، دلیل بیاوریم)

(ان النظر فی امر الزمان مناسب للنظر فی امر المكان)

مراد از (النظر)، بحث و فکر است.

بحث در امر زمان مناسب با بحث در امر مکان است یعنی این دو خیلی به همدیگر نزدیکند با یکدیگر مناسبت دارند.

(لانه من الامور التي تلزم كل حركة)

چون زمان از اموری است که لازمه هر حرکتی است و مثل مکان می ماند چون مکان هم لازمه هر حرکتی است. زمان هم لازمه هر حرکتی است. البته درباره مکان فقط درباره فلک نهم یک خدشه احتمالی داشتیم که متحرک است ولی مکان ندارد ولی از فلک نهم که بگذریم مکان لازمه هر حرکتی است. زمان هم لازمه هر حرکتی است پس زمان و مکان هر دو وابسته به حرکتند و از این جهت با هم مناسبند.

(و الحال فی اختلاف الناس فی وجوده و ماهيته كالحال فی المكان)

مردم در وجود و ماهیت زمان اختلاف دارند همانطور که در وجود و ماهیت مکان اختلاف داشتند. پس حال زمان با حال مکان از این جهت مساوی است یعنی از جهت اختلاف مردم در وجود و ماهیت مساوی است.

(فمن الناس من نفي ان يكون للزمان وجود البته)

گروهی گفتند که اصلاً برای زمان وجودی نیست.

(البته) یعنی نه وجود خارجی و نه وجود وهمی.

ص: ۱۱۱۳

(و منهم من جعل له وجوداً لا على انه في الاعيان الخارجيه البته بوجه من الوجوه)

بعضی وجود برای زمان قائل اند اما نه اینکه زمان در اعیان خارجه باشد و وجود خارجی داشته باشد.

(البته) یعنی قطعاً در خارج وجود ندارد.

(بوجه من الوجوه) می تواند تفسیر (البته) باشد، این (بوجه من الوجوه) در مقابل اختلاف بعدی است که بیان می کند یعنی نه وجود تدریجی دارد نه وجود دفعی دارد، نه وجود جوهری دارد و نه وجود عرضی دارد، و نه وجود واجبی دارد و نه وجود امکانی دارد، نه مفرد و نه مرکب است.

(بل علی انه امر متوهم)

این گروه بر این هستند که زمان، امری متوهم است یعنی امری است که وهم ما آن را درک می کند. امر متوهم دو قسم است ۱\_ امر متوهمی که وهم ما آن را ساخته است. ۲\_ امر متوهمی که وهم ما از خارج آن را انتزاع کرده است و خودش در خارج نیست اما چیزی در خارج است که از آن چیز، و هم ما آن را انتزاع کرده است.

زمان از قبیل قسم دوم است یعنی امر متوهم ساخته شده که از آن تعبیر به نیش غولی می کنیم نیست بلکه امر متوهمی است که منشا انتزاع دارد و منشا انتزاعش همان حرکت خارجی است. یا منشا انتزاعش نسبت بین دو شی است مثل نسبت وجود من با گردش فلک یا نسبت وجود من با هجرت پیامبر. اینها چیزهایی است که در خارج موجودند و ما از آنها زمان را انتزاع می کنیم و زمان، امر متوهم می شود. پس کسانی که می گویند زمان، امر متوهم است منظورشان این است نه اینکه مراد از متوهم به معنای ساختگی و نیش غولی باشد.

ص: ۱۱۱۴

(و منهم من جعل له وجودا لا على انه امر و احد في نفسه)

ترجمه: بعضی برای زمان وجودی قائل اند اما نه به این صورت که زمان، امر واحد فی نفسه باشد. اولاً واحد باشد و ثانیاً فی نفسه باشد این دو هیچکدام نیست بلکه اولاً از اوقات متعددی درست شده و ثانیاً امری نسبی است و فی نفسه نیست بلکه باید چیزی را به چیزی نسبت بدهی تا در این نسبت، زمان متولد شود. ما زمان را امر نسبی نمی دانیم بلکه زمان را کم متصل غیر قار می دانیم و کم از قبیل نسبت نیست. در بین اعراض، کیف و کم نسبی نیستند آن هفت مورد باقیمانده نسبی اند. پس زمان را از اقسام کم قرار می دهیم و آن را نسبی قرار نمی دهیم ولی این گروه آن را نسبی قرار می دهند.

(بل علی انسه ما علی جهه ما لامور آنها کانت الی امور آنها کانت)

نسخه صحیح: (اینها کانت الی امور آنها کانت) است.

نسبتی است اما نسبتها مختلف است ممکن است پدر را به پسر نسبت دهیم اما نسبت تولد و تولید می دهیم. ممکن است کتابت را به کاتب نسبت دهیم اما نسبت متأثر به اثر است، پس نسبتها هر کدام به حیثیتی هستند، این نسبت حضور زید عند طلوع الشمس علی جهه ما است یعنی یک نوع نسبت خاصی است. نسبت موثر و اثر نیست. نسبت مولد و ولد نیست بلکه نسبت خاصی است و بیان نمی کند چه نسبتی است چون هنوز خود زمان را روشن نکرده است. همان نسبت زمانی است ولی اسم آن را نمی برد. چون اگر بخواهد اسم زمان را ببرد دور لازم می آید. چون زمان را تعریف می کند به اینکه نسبتی کذائی است. حال اگر در تعریف زمان، از کلمه زمان استفاده کند دور لازم می آید. ناچار است که «علی جهه ما» بکار برد. پس «علی جهه ما» یعنی نسبت به یک حیثیت خاص باشد چون نسبت ممکن است به حیثیتهای مختلفی باشد. این نسبتی که الان درباره زمان است به یک حیثیت خاصی است که اسم آن حیثیت را هم نمی آوریم. و الا اگر بیاوریم دور می شود.

ص: ۱۱۱۵

ترجمه: بلکه زمان یک نوع نسبتی است با یک حیثیتی (مثلاً نه به حیثیت تاثیر و تاثر است و نه به حیثیت تولید و تولد است).

نسبتی است برای اموری به اموری (مثلاً- نسبت حضور زید به طلوع شمس یا نسبت ارسال حضرت ابراهیم(ع) به طوفان نوح(ع)) حالا- این امور هر چه می خواهد باشد. (حفظ شرط می شود که یکی از این امور شناخته تر از امور دیگر باشد که بتوانیم آن امر شناخته تر را زمان قرار دهیم.

(فقال ان الزمان هو مجموع اوقات)

این گروهی که زمان را وجود واحد فی نفسه قرار نداده بلکه زمان را اولاً مرکب گرفته و ثانیاً امر نسبی قرار داده اینگونه می گویند که زمان، یک وقت نیست بلکه مجموعه اوقات است. و در ادامه وقت را تعریف می کند.

(و الوقت عرض حادث يعرض وجود عرض آخر مع وجوده بحضور)

نسخه صحیح (يفرض) به جای (يعرض) است و (كحضور زید مع طلوع الشمس) به جای (بحضور) است.

ترجمه: و وقت، عرضی است که حادث می شود، فرض می شود وجود عرض دیگر با وجود آن عرض حادث.

(ضمیر در ((مع وجوده)) به عرض حادث بر می گردد). یعنی این دو عرض ها با هم فرض می شوند. مانند حضور زید با طلوع شمس که حضور زید، عرض آخر است و طلوع شمس، عرض حادث است.

(فهو وقت للآخر ای عرض حادث کان)

ضمیر (هو) به عرض حادث بر می گردد. ضمیر (کان) به عرض آخر بر می گردد. در اینجا مصنف به جای (عرض آخر) تعبیر به (للاخر) کرده و الف و لام در (للاخر) برای عهد ذکری است. که در جمله قبل ذکر شده است.

ترجمه: این عرضِ حادث، وقت است برای عرضِ دیگر، هر عرضِ حادثی باشد این عرضِ آخر. (فرقی نمی‌کند چه عرضی باشد. وقتی به عرضِ حادث نسبت دادی وقت برای آن است مثل اینکه حضور زید را نسبت به طلوع شمس دادی، طلوع شمس وقت برای حضور زید می‌شود. حال اگر این وقتها را با هم ترکیب کنی تعبیر به زمان می‌کنیم).

(و منهم من جعل للزمان وجودا و حقیقه قائمه)

بعضی از کسانی که قائل به زمان هستند و زمان را هم امر خارجی می‌دانند نه امر متوهم، کسی است که برای زمان وجود و حقیقتِ قائمه قائل است (مراد از قائمه، قائم بالذات نیست بلکه مراد این است که در خارج وجود دارد. لذا این گروهی که برای زمان وجود خارجی قائلند و او را حقیقتِ قائمه می‌دانند بعضی از آنها گفتند این حقیقتِ قائمه، جوهر است و بعضی گفتند عرض است. اگر مراد از قائمه، قائم بالذات بود نمی‌توانست بگوید عرض است و نمی‌توانستیم تقسیم به جوهر و عرض کنیم. اما تقسیم به جوهر و عرض می‌کنیم پس معلوم می‌شود که مراد از قائمه، قائم بالذات نیست. بله مراد از قائما بذاته که در ادامه می‌آید قائم بالذات است).

(فمنهم من جعله جوهرًا قائمًا بذاته)

بعضی از همین گروه که برای زمان، وجود و حقیقتِ قائمه قائلند کسی است که زمان را جوهر قائم بالذات قرار می‌دهد. در مقابل این گروه، کسی است که جوهر را عرض قرار می‌دهد. مصنف این قسم دوم را ذکر نکرده است.

ص: ۱۱۱۷



مرحوم صدر را در شرح هدایه اثیریة فرموده کسانی که برای زمان وجود خارجی قائلند به دو دسته تقسیم می شوند بعضی زمان را جوهر قرار می دهند و بعضی عرض قرار می دهند. مصنف نگفته که بعضی زمان را عرض قرار می دهند ولی وقتی می گوید (فمنهم من جعله جوهر) مفهومی این است که گروه دیگری هم هست که آن را عرض قرار داده است. اما مرحوم صدر به هر دو گروه تصریح کرده است. مصنف در اینجا، تقسیم را تمام می کند ولی مرحوم صدر در شرح هدایه اثیریة تقسیم را ادامه می دهد و می گوید کسانی که زمان را جوهر قائم بالذات قرار می دهند باز به دو گروه تقسیم می شوند. بعضی زمان را واجب الوجود می دانند و بعضی ممکن الوجود می دانند. آن گروه هم که ممکن الوجود می دانند به دو گروه تقسیم شدند بعضی زمان را مجرد می دانند و بعضی آن را مادی می دانند.

عبارت مرحوم صدرالدین است: والجا علون له جوهرأ منهم من جعله جوهر اقدسیا غیر جسمانی و فرقه منهم زعمت انه الواجب الوجود لذاته و منهم من جعله جوهر ا جسمانی هو الفلك الاعلی.

(فاما من نفی وجود الزمان فقد تعلق بشکوک)

تا اینجا نقل اقوال در عبارات مصنف تمام شد.

در صفحه ۱۵۱ سطر ۱۴ می گوید فالزمان واجب الوجود... که در اینجا واجب الوجود بودن زمان را می آورد. در ابتدای فصل که اشاره به اقوال می کند اشاره ای به واجب الوجود بودن زمان نمی کند. و استاد از مرحوم صدر آن را نقل کردند ولی در وسط فصل، مصنف قول گروهی را می آورد که با استدلالی که کردند زمان را واجب الوجود قرار دادند. پس این اقوالی که از مرحوم صدر نقل کردیم اقوالی است که بعضی از آنها را مصنف در لابلای عباراتش می آورد بعد از نقل اقوال مصنف وارد بحث می شود و می فرماید کسی که وجود زمان را نفی کردند تمسک به شکوکی کرده اند. (تعلق به معنای تمسک است) نمی گوید تمسک به ادله ای کرده اند بلکه می فرماید تمسک به شکوکی کرده است. یعنی ادله آنها اینقدر ضعیف است که ما باید اسم آنها را شک بگذاریم.

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۴۸ سطر ۱۲ (قوله فاما من نفی وجود الزمان)

موضوع: دلیل اول بر نفی وجود زمان / ادله نفی وجود زمان

گفتیم درباره زمان اقوال وجود دارد گروهی منکر وجود زمان شدند، نه زمان را موجود در خارج دیدند و نه زمانی را موجود در توهم دیدند. نه زمان را موجود تدریجی قرار دادند نه زمان را موجود دفعی قرار دادند. نه زمان را به عنوان امر واحد پذیرفتند و نه به عنوان امر مرکب پذیرفتند. اینها بر نفی زمان دلایلی اقامه کردند یکی از دلایشان را امروز شروع می کنیم.

این گروه فرض را تقسیم به طرفین نقیض می کنند و هر دو طرف را باطل می کنند. یعنی اگر زمان فرض شود این فرض ما تقسیم به طرفین نقیض می شود مثلاً- گفته می شود که زمان یا منقسم است یا منقسم نیست. و ادامه می دهد و همه تقسیمها دائر بین نفی و اثبات است و تمام اقسام را استیفا می کند و بعداً شروع به ابطال این اقسام می کند و چون اقسام به طور مستوفی بیان شد و باطل گردید سپس زمان هم باطل می شود.

اما تفصیل دلیل این است که زمان اگر وجود داشته باشد یا امری منقسم است یا امری غیر منقسم است (یعنی یا قسمت می شود یا قسمت نمی شود).

اما این فرض که زمان امر غیر منقسم است (صفحه ۱۴۸ سطر ۱۴) باطل است چون ما زمان را تقسیم به قرن و ماه و سال و هفته می کنیم. چون این تقسیمات زمان مورد قبول طرفین است پس زمان ابر غیر منقسم نیست.

ص: ۱۱۱۹

اما این فرض که زمان امر منقسم باشد (صفحه ۱۴۹ سطر ۱) می گوئیم امری که منقسم می شود دارای اقسام است چون قابلیت تقسیم دارد. حال سوال می شود که آیا همه این اقسام با هم هستند و همه موجودند یا بعضی موجود است و بعضی معدوم است مثلاً- زمان را تقسیم به ماضی و مستقبل و حال می کنیم. آیا هر سه با هم موجودند یا یکی موجود است و بقیه معدوم است؟

اگر همه اقسام موجود باشند (صفحه ۱۴۹ سطر ۱) اشکال می کنیم که لازم می آید ماضی و مضارع با هم موجود باشند و اینکه ماضی و مضارع با هم موجود باشند واضح البطلان است پس اینکه همه اجزاء زمان با هم موجود باشند واضح البطلان است.

اما اگر بعض اقسام موجود باشد و بعض اقسام موجود نباشد (صفحه ۱۴۹ سطر ۲) یعنی زمان تقسیم به اجزائی می شود که بعضی از آن اجزا موجودند و بعضی معدومند. در اینصورت مستدل می گوید: وقتی گفتید زمان تقسیم به اقسامی می شود.

قبل از اینکه بگویید بعضی از اقسام موجودند و بعضی معدومند ما از شما سوال می کنیم که آن اقسام چه چیز هستند؟ آیا آن اقسام عبارت از ماضی و حال و مستقبل است یا سال و ماه و روز و ساعتند.

اگر تقسیم به ماضی و حال و مستقبل را اراده کردید اشکال دارد و اگر تقسیم به سال و ماه و روز را اراده کردید اشکال آن را مصنف بیان نمی کند چون حکم این قسم مانند قسمی است که زمان تقسیم به ماضی و حال و مستقبل شود.

ص: ۱۱۲۰

اما اگر تقسیم به ماضی و حال و مستقبل را اراده کردید اشکالش این است که ماضی و مستقبل وجود ندارند. خود قائلین به زمان هم معتقدند که ماضی، گذشته است و مستقبل هم نیامده است. گذشته، که وجود ندارد آینده هم که هنوز نیامده و وجود ندارد فقط حال است که وجود دارد. پس ماضی و مستقبل هم به اعتراف قائلین به زمان و هم به اعتراف خود مستدل (که از منکرین زمان است) وجود ندارد. و اگر احتمال وجود باشد فقط درباره حال و حاضر است. لذا درباره حال بحث می کند (قبل از ورود در بحث از زمان حال، اشکالی را به این استدلال می کنیم و آن این است که چه کسی گفته ماضی و مستقبل وجود ندارد. ماضی و مستقبل در زمان حال موجود نیستند اما هر کدام از اینها در زمان خودشان موجودند. ماضی بهره ای از وجود در زمان خودش دارد مستقل هم بهره ای از وجود در زمان خودش دارد. بله در زمان حال، ماضی و مستقبل وجود ندارد علتش هم این است که زمان امر تدریجی است. پس نمی توان از ماضی و مستقبل وجود را به طور مطلق نفی کرد بلکه باید بگویی ماضی و مستقبل، وجود در زمان حال را ندارند.

مستدل می گوید اگر بحثی وجود دارد درباره زمان حال است. اگر احتمال وجود هست درباره زمان حال مطرح می شود و در مورد ماضی و مستقبل مطرح نمی شود. لذا وارد در بحث این می شود (صفحه ۱۴۹ سطر ۴ قوله و اما الحاضر) و می گوید درباره زمان حال دو فرض وجود دارد.

ص: ۱۱۲۱

۱\_ ابتدای مختصری داشته باشد به طوری که بتوانیم آن را تقسیم کنیم.

۲\_ هیچ امتدادی نداشته باشد و قابل انقسام نباشد یعنی «آن» باشد.

اما فرض اول که بگویید مقداری امتداد دارد و قهراً می توان آن را تقسیم کرد. در این صورت حال را تقسیم به سه قسم می کنیم که یک قسم آن، ماضی و قسم دیگر، حال و قسم سوم، مستقبل می شود. دوباره ماضی و مستقبل را می گوئیم وجود ندارد و حال باقی می ماند و آن حال اگر قسمت شد دوباره به ماضی و حال و مستقبل تقسیم می کنیم و ماضی و مستقبل را بیرون می کنیم و حال باقی می ماند و همینطور تقسیم را ادامه می دهیم تا وقتی که شما قبول کنی که قابل قسمت نیست. وقتی قبول کردی قابل قسمت نیست می گوئیم «آن» است و قابل قسمت نیست، در این صورت، فرض دوم می آید که حال، قسمت نمی شود و اگر قسمت نشود پس «آن» است که چند اشکال وارد می شود.

اشکال اول: وجود «آن» محال است و خود شمای مثبتین زمان هم این را قبول دارید چون می گوئید «آن» انتهای زمان است و نمی تواند به طور مستقل وجود پیدا کند و وجودش مستقلاً محال است. شما گفتید ماضی و مستقبل نیستند اما حال هست و حال هم عبارت از «آن» شد یعنی «آن» موجود هست، در حالی که خود شمای مثبتین زمان می گوئید «آن» هم نیست و «آن» را موجود به وجود استقلالی نمی دانید. بله «آن» را انتهای ماضی و ابتدای مستقبل قرار می دهید ولی الان که ماضی و مستقبل را معدوم کردیم «آن» اگر بخواهد موجود شود باید مستقلاً موجود شود نه به عنوان اینکه انتهای ماضی یا ابتدای مستقبل است. و لذا باید مستقلاً موجود شود و شما هم قبول ندارید که مستقلاً موجود است پس طبق مبنای شما (مثبتین زمان) «آن» که همان حال است معدوم می شود. لذا از زمان چیزی باقی نماند و در نتیجه زمان معدوم می شود.

ص: ۱۱۲۲

مستدل می گوید اگر تقسیم شما به «آن» رسید، به اعتراف مثبتین زمان، «آن» ممنوع الوجود است، «آن» وجود بالفعل نمی تواند داشته باشد اما وجود بالقوه می تواند داشته باشد.

وجود بالقوه یعنی «آن» را نداریم بلکه زمان داریم منتهی در این زمان، «آن» هم بالقوه و بالفرض موجود است مثل اینکه در یک مسافت یک متری، جزء لا یتجزی نداریم ولی می گوئیم بی نهایت جزء لا یتجزی هست اما همه آنها بالقوه موجودند. در یک متر از مکان، بی نهایت اجزاء لا یتجزی است اما چون موجود بالقوه اند می توانیم از آنها عبور کنیم و با یک قدم این یک متر مکان را طی کنیم در حالی که اگر می خواستیم اجزاء بی نهایت را طی کنیم بی نهایت زمان لازم داشت و هر کدام را باید جدا جدا طی می کردیم چون این اجزاء بی نهایت، بالفعل نیستند و لازم نیست که آنها را طی کنیم کافی است که یک قدم راه برویم تا با همین یک قدم، بی نهایت جزء ها طی شود چون یک جزء بالفعل یک متری داریم که آن را طی می کنیم. و آن اجزاء ریز را بالقوه داریم و بالفعل نداریم و لذا طی کردن آن اجزاء لازم نیست. این در مسافت است در زمان هم همینطور است که این موجودات «آن»ی، بالقوه موجودند و وقتی بالقوه موجودند نمی توان گفت که موجودند بلکه باید بالفعل موجود باشند تا بتوان گفت موجودند. شما بر فرض که به «آن» وجود بالقوه بدهید می توانید بگویید زمان موجود بالقوه است. شما می خواهید زمان را موجود بالفعل بگیرید.

پس خلاصه اشکال این شد که «آن» موجود نیست مگر بالقوه، و وجود بالقوه فایده ندارد و باید بالفعل موجود شود. وقتی بالفعل شد اشکال دوم را مطرح می‌کنیم که این «آن» که بالفعل موجود شد یا باقی می‌ماند یا معدوم شود. (این اشکال در صفحه ۱۴۹ سطر ۶ قوله و لو وجد بالفعل بیان می‌شود) جواب می‌دهد اگر باقی بماند معلوم می‌شود همین «آن» که استمرار داشت تقسیم به ماضی و حال و مستقبل می‌شود. چون اگر باقی بماند استمرار پیدا می‌کند و تا استمرار پیدا کرد ماضی و مستقبل و حال در آن پیدا می‌شود و دوباره حرفهای قبل بر می‌گردد اما اگر معدوم شود می‌گوییم که در همان «آن» که موجود است نمی‌تواند معدوم شود بلکه باید در «آن» بعد معدوم گردد یعنی «آن» وجود با «آن» اعدام، دو «آن» می‌شود، حال این سوال مطرح می‌شود که آیا بین الانین، زمان فاصله است یا زمان فاصله نیست؟ به عبارت دیگر «آن» وجود داشت و در همان لحظه وجود که نمی‌توان گفت معدوم شد. بلکه در لحظه بعدی باید معدوم شود پس یک «آن» برای وجود و یک «آن» برای عدم داریم، حال سوال می‌کنیم که آیا بین این دو «آن» زمان فاصله است یا به یکدیگر چسبیده‌اند؟

می‌گوییم بین آنها زمان نیست. اما اگر بگوییم بین آنها زمان است معنایش این است که «آن» اول، ادامه داشت تا وقتی که «آن» دوم که «آن» اعدام است به وجود آمد. «آن» اول اگر ادامه داشت دیگر «آن» نبود. یعنی منجر به خلف فرض می‌شود. شما می‌گویید «آن» اول در «آن» دوم معدوم شد و بین الانین، زمان وجود دارد معنایش این است که تا «آن» دوم نیامد «آن» اول باقی است. «آن» دوم، «آن»، اعدام است و «آن» اول، تا «آن» دوم باقی است. یعنی یک مدت زمانی باقی است ولو کوتاه باشد. در این صورت به این، «آن» نمی‌گویند چون «آن» نمی‌تواند باقی باشد و استمرار پیدا کند پس این فرض باطل شد.

فرض بعدی این است که بگویید بین الانین، زمان نیست. در این صورت لازمه اش این می شود که دو «آن» در کنار یکدیگر قرار بگیرد و تشافه «آنین» یا تشافه «آنات» شود و خود شما تشافه «آنین» و «آنات» را باطل می دانید. پس این فرض هم باطل می شود حتی به اعتراف خود شما که قائل به زمان هستید.

(فاما من نفی وجود الزمان فقد تعلق بشکوک)

تعلق یعنی تمسک.

(من ذلك)

از جمله آن شکوک که ما آن را دلیل اول قرار می دهیم این است.

(ان الزمان ان كان موجودا فاما ان يكون شيئا منقسما او يكون شيئا غير منقسم)

(ان الزمان ان كان موجودا) مقدم است.

(فاما ان يكون ... غير منقسم) تالی است و تالی بتمام اقسامش باطل می شود پس مقدم که زمان موجود باشد باطل است.

ترجمه: زمان اگر موجود است یا منقسم است یا غیر منقسم است.

(فان كان غير منقسم فمستحيل ان يكون منه سنون و شهور و ساعات و ماض و مستقبل)

اگر زمان غیر منقسم باشد اشکالش این است که محال است که تحقق پیدا کند از زمان، سالها، ماهها، ساعتها و ماضی و مستقبل. یعنی این اقسامی که برای زمان داریم همه محال می شوند. در حالی که ما این تقسیمات را داریم و می دانیم که باطل نیستند، پس نتیجه می گیریم این فرض که زمان قسمت نشود باطل است.

(و ان كان منقسما فاما ان يكون موجودا بجميع اقسامه او ببعضها)

ص: ۱۱۲۵



اگر زمان، منقسم شود یا همه اقسامش با هم موجود است یا بعضی اقسامش موجود است.

(فان كان موجودا بجميع اقسامه يكون الماضي و المستقبل منه موجودين معا)

اگر زمان، به تمام اقسامش موجود باشد واجب است که ماضی و مستقبل از زمان، با هم موجود باشند.

البته توجه شود که مستدل فرقی بین وجود دفعی و وجود تدریجی نگذاشته است. در وجود دفعی اینگونه است که اگر همه اقسامش موجودند لازم می آید که همه با هم موجود باشند اما در تدریجی اگر حکم کنیم که اقسامش موجود است لازم نیست که با هم موجود باشند.

ما حکم می کنیم که ماضی و مستقبل موجودند ولی با هم موجود نیستند. بله اگر زمان امر دفعی بود حکم می کردیم که ماضی و مستقبل با هم موجودند که در این صورت اشکال وارد می شد اما چون زمان امر تدریجی است می توانیم بگوییم ماضی و مستقبل موجودند ولی هر کدام در ظرف خودشان موجودند نه اینکه با هم موجود باشند.

(و ان كان بعض اقسامه موجودا و بعضها معدوما)

اگر بعضی اقسام زمان موجود باشد و بعض اقسامش معدوم باشد سوال می کنیم که مراد شما از این اقسام چیست؟ آیا مراد ماضی و مستقبل و حال است یا سال و ماه و هفته و روز است؟

(فلا يخلو اما ان تكون القسمه التي تعتبر اياها تعبير واقعه على سبيل الحاضر و المستقبل و الماضي او واقعه على سبيل الساعات و الايام و ما اشبه ذلك)

نسخه صحیح (التي اياها تعتبر) است.

ص: ۱۱۲۶

ترجمه: یا می باشد قسمتی که آن قسمت را تو اعتبار می کنی (چون تقسیم زمان با اعتبار درست می شود زیرا زمان واقعا منقسم نیست. زمان، امر واحد مستمر است و با اعتبار تقسیم می شود. حال مصنف می گوید این قسمتی که تو اعتبار می کنی چه نوع قسمتی است) آیا قسمت زمان به ماضی و مستقبل و حال است یا قسمت زمان به ساعات و ایام است.

(و ما اشبه ذلك) یعنی هفته و سال و ماه.

نحوه دوم (که علی سبیل الساعات و الايام است) را مستدل، ادامه نمی دهد و حکمش را بیان نمی کند. علتش همین است که این نحوه دوم را با نحوه اول یکی می کند یعنی این ساعات را که تقسیم می کنی در خود ساعات، ماضی و مستقبل و حال وجود دارد یا وقتی که ایام را تقسیم می کنی در خود یوم، ماضی و مستقبل و حال وجود دارد. و وقتی وضع ماضی و مستقبل و حال روشن شد وضعیت سال و هفته و ماه هم روشن می شود. پس احتیاج ندارد که این نحوه دوم را جدا مطرح کنیم و لذا همان اشکالی که در نحوه اول می آید در نحوه دوم هم می آید.

(فاما الماضی و المستقبل فكل واحد منهما باتفاق من مثبتی الزمان معلوم).

نسخه صحیح (الزمان معدوم) است.

ماضی و مستقبل را اگر لحاظ کنی (مستدل که نافی زمان هست معتقد است که همه زمانها معدوم هستند و اصلا زمانی نداریم. اما در بین این سه ماضی و مستقبل را، شما ((که قائل به زمان هستید)) قائلید که معدوم است.)) به اتفاق مثبتین زمان معدوم است.

ص: ۱۱۲۷

(جواب این را دادیم که ماضی و مستقل را معدوم نمی دانیم بلکه معدوم فی الحال می دانیم و فرق است بین معدوم فی الحال و معدوم مطلق).

(و اما الحاضر فان كان منقسما و جبت المساله بعینها)

اما زمان حاضر و زمان حال، اگر زمانی باشد که استمرار داشته باشد و لو استمرار کمی داشته باشد (یعنی منقسم شود) دوباره همان مساله بعینها واجب می شود و سوال دوباره تکرار می شود که این حال را آیا تقسیم می کنی یا نمی کنی؟ اگر بگویی قابل انقسام نیست می گوئیم پس چگونه به ساعات و دقائق تقسیم می کنی اما اگر بگویی قابل انقسام است می گوئیم آیا همه اجزایش موجود است؟ یا بعض آن موجود و بعض آن معدوم است اگر بگویی بعضی موجود است و بعضی معدوم است می گوئیم چگونه آن را تقسیم می کنی؟ حتما تقسیم به ماضی و حال و آینده می کنی که دوباره همان سه قسم درست می شود و دو قسم آن را منتفی می کنیم و حال باقی می ماند و نقل کلام در حال می کنیم که آن را به ماضی و مستقبل و حال تقسیم می کنیم و هکذا.

(و ان كان غير منقسم كان الامر الذي ليمونه آنا و ليس بزمان)

(كان) تامه است.

اگر زمان حاضر غیر منقسم باشد (ماضی و مستقبل ندارد) در این صورت این اشکال لازم می آید که تحقق پیدا می کند امری که آن را «آن» می نامند و زمان نیست. این، محقق می شود در حالی که خود شما (مثبتین زمان) منکر تحقق آن هستید.

ص: ۱۱۲۸

این مطلب (که خود شما منکر تحقق آن هستید) اشکال است ولی مستدل نگفته است و مقدر گرفته و به خود ما واگذار کرده است.

(و مع ذلك فانه لا يجوز ان يوجد بالفعل)

(مع ذلك) اشاره به اشکالی است که مقدر است یعنی لازم می آید «آن» داشته باشیم در حالی که «آن» نداریم و خود شما (مثبتین زمان) معتقدید که «آن» نداریم پس وجود «آن» محال است

(مع ذلك) یعنی علاوه بر اینکه وجود «آن» محال است جایز نیست که وجود بالفعل داشته باشد و اگر موجود است بالقوه موجود است. اگر بالفعل موجود باشد اشکال دارد که بیان می کنیم.

(ولو وجد بالفعل لم يخل اما ان يبقى و اما ان يعدم)

اگر «آن» وجود بالفعل پیدا کند یا باقی می ماند یا معدوم می شود.

(فان بقى كان منه شى متقدما و شى متاخرا و لم يكن كله آنا و كان الماضى و المستقبل معا فى آن واحد و هذا محال)

اگر بگویید «آن» باقی است (بعد از لفظ «کان» استاد، جمله ای را اضافه کردند برای توضیح مطلب به این صورت «کان بمقتضای بقاء منه شى»)) به خاطر اینکه بقاء، این اقتضا را می کند باید این «آن» باقیمانده، از آن شى متقدّمی و شى متاخری درست شود که در این صورت لازم می آید که همه آن، «آن» نیست بلکه وسط آن متقدم و متاخر، «آن» می شود. متقدم، همان ماضی است و متاخر، همان مستقبل است و در وسط که لحظه ای باقی می ماند «آن» است. پس ما فرضنامه «آنا» لیس ب\_ «آن» بلکه بعض آن، «آن» شد نه اینکه همه آن، «آن» شود.

(و لم یکن کله آنا) این عبارت، اشکال است که بیان کردیم.

(و کان الماضی و المستقبل) اشکال دوم است یعنی شما این «آن» را «آن» گرفتید و الان ماضی و مستقبل را در آن قرار دادید پس ماضی و مستقبل را در «آن» واقع ساختید در حالی که ماضی و مستقبل در «آن» واقع نمی شوند.

(و ان عدم لم یخل اما ان یعدم فی آن یلیه لا زمان بینهما و اما ان یعدم فی آن بینه و بینه زمان)

اما اگر بگوییم «آن» باقی نمی ماند و معدوم می شود. می گوییم حال که معدوم می شود در همان «آن» وجودش که معدوم نمی شود بلکه در «آن» بعدی معدوم می شود و در این صورت بین الانین، یا زمان فاصله است یا زمان فاصله نیست.

ترجمه: اگر «آن» معدوم شود خالی نیست از اینکه یا معدوم می شود در «آن» بعدی اش که زمانی بین این دو «آن» نیست. و یا معدوم می شود در «آن» ی که بین این «آن» موجود و «آن» معدوم، زمان هست.

(فان عدم فی آن بینه و بین زمان لزم ان یبقی زمانا و قد ابطلنا ذلک)

نسخه صحیح: (بینه و بینه زمان) است.

اگر معدوم شود در «آن» ی که بین آن «آن» وجود و این «آن» دومی که «آن» عدم است زمانی وجود دارد لازم می آید که آن «آن» اول در یک زمانی باقی بماند و با آمدن «آن» دوم معدوم شود.

و ما باطل کردیم این مطلب را که «آن» باقی بماند چون «آن»، لحظه ای است و نمی تواند باقی بماند و مستمر باشد.

(و ان عدم فی آن یلیه کان الآن یلی الآن علی الاتصال من غیر تخلل زمان بینهما و هذا مما یمنعه مثبتوا الزمان)

اگر معدوم شود این «آن» (که همان زمان حاضر است) در «آن» پشت سر خودش که بین آنها زمانی فاصله نیست لازم می آید که «آن» ی کنار «آن» دیگر قرار بگیرد و به یکدیگر متصل باشند (به هم متصل باشند یعنی زمانی بین آنها فاصله نشود و تخلل نداشته باشد. این، همان تشافه آتات است که باطل است).

(هذا) یعنی این تشافه آتات از چیزهایی است که مثبت زمان آن را نفی می کند.

### ادامه دلیل اول بر نفی وجود زمان / ادله نفی وجود زمان ۹۲/۰۳/۲۵

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۴۹ سطر ۱۰ (قوله ثم بالجمله)

موضوع: ادامه دلیل اول بر نفی وجود زمان / ادله نفی وجود زمان

خلاصه دلیل اول بر نفی وجود زمان این بود که زمان یا امری منقسم است یا امری غیر منقسم است. غیر منقسم بود نش را بالوجدان باطل کردند. و درباره منقسم بودنش بحث کردند و گفتند اگر منقسم است یا همه اقسامش موجود است یا بعض اقسام موجود است و بعض اقسام معدوم است. اگر همه اقسامش موجود است یا لازم می آید که ماضی و مستقبل با هم موجود باشند که باطل است و اگر بعض اقسام موجود باشد و بعضی معدوم باشد دارای دو حالت است: ۱- زمان را به ماضی و مستقبل و حال تقسیم کنیم و بگوییم بعضی موجود است و بعضی معدوم است. ۲- زمان را به ساعت و هفته و ماه تقسیم کنیم و بگوییم بعضی موجود است و بعضی معدوم است. در قسم دوم چون تقریباً نظیر قسم اول است لذا حکم آن را مطرح نمی کند و فقط در همان قسم اول بحث می کند.

ص: ۱۱۳۱

در قسم اول گفتند که ماضی و مستقبل به نظر همه فلاسفه (چه منکرین زمان و چه مثبتین زمان) معدومند و باید درباره حال بحث کنیم و وارد در بحث حال شد و گفتند حال یا تقسیم می شود یا تقسیم نمی شود. اگر تقسیم می شود دوباره ماضی و مستقبل پیدا می شود و ماضی و مستقبل معدوم اند و باید زمان حال و حاضر داشته باشد که موجود است. اینقدر این تقسیم را ادامه می دهیم تا به زمان حاضری برسیم که دیگر تقسیم نشود که آن را «آن» می گوئیم و لازمه اش این می شود که زمان تبدیل به «آن» می شود.

و اگر بگوییم زمان حال و حاضر که موجود است از ابتدا تقسیم نمی شود باز هم لازم می آید که زمان تبدیل به «آن» شود. در این صورت این سوال می شود که آیا این «آن» موجود می ماند یا معدوم می شود. اگر بگویید موجود می ماند لازمه اش این است که استمرار پیدا کند و اگر استمرار پیدا کند «آن» نیست و شما اشتباها آن را «آن» قرار دادید. و اگر بگویید معدوم می شود سوال می کنیم بین این «آن» ی که الان موجود است و آن «آن» ی که معدوم است آیا زمان فاصله می شود یا زمان

فاصله نمی شود و دو «آن» در کنار هم قرار می گیرند. که اشکالات آن را در جلسه قبل خواندیم.

آخرین قسمی که در این تقسیم بوجود آمد و ما در باره آن بحث کردیم این بود که زمان حاضر تقسیم نشود. (اگر تقسیم شود دوباره ماضی و مستقبل پیدا می شد) در این قسم، سه ایراد داریم که ایراد اول را در جلسه قبل خواندیم.

ص: ۱۱۳۲

اشکال اول: این زمانِ حاضری که «آن» است آیا باقی می ماند یا از بین می رود. اگر باقی بماند لازمه اش این است که «آن» تبدیل به زمان شود و اگر هم از بین برود دو حالت داشت. الف: یا بین آن «آن» و «آن» زوال زمان فاصله است. ب: یا بین آن «آن» و «آن» زوال زمان فاصله نیست.

اشکال دوم: ابتدا اشکال دوم و اشکال سوم را با یک بیان می گوئیم و بعداً آن دو اشکال را جداگانه مطرح می کنیم. اشکال دوم را بر زمان وارد می کنیم و اسمی از «آن» نمی آوریم چون بحث ما درباره زمان است مستشکل می گوید زمان نمی تواند موجود باشد. همان زمان حاضر که شما می گوئید موجود است (مستقبل و ماضی را قبول دارید که موجود نیست) ما به شما این اعتراض را می کنیم که این زمان حاضر، لااقل به دو ((آن)) تقسیم می شود (در این اشکال بحث از «آن» نمی کند بلکه بحث از زمان می کند تا بتواند زمان را تقسیم به دو «آن» کند) یک «آن» موجود است و یک «آن» معدوم است. در این صورت زمانِ موجود، مرکب من الموجود و المعدوم می شود و این باطل است که یک موجودی مرکب از وجود و عدم شود.

(جواب این اشکال روشن است چون امر قارّ است که نمی تواند مرکب من الموجود و المعدوم باشد ولی امر غیر قار می تواند مرکب من الموجود و المعدوم شود مثل زمان و تکلم که امر بی قرار است و می تواند تقسیم به موجود و معدوم شود. سنخ اینچنین وجودی، طوری است که مرکب از موجود و معدوم می شود).



مستشکل اشکال دوم و سوم را جداگانه مطرح می کند.

اشکال دوم این است که: یکبار این دو «آن» که یکی موجود و یکی معدوم است دو طَرَف قرار می دهیم یعنی می گوییم این زمان، دو طَرَف دارد که یک طرف آن، موجود است و طرف دیگرش معدوم است و دوباره «آن» بعدی می آید و می گوید یک طرف آن، موجود است و طرف دیگرش معدوم است مثلاً زمان را از این لحظه که در آن هستیم شروع می کنیم و وارد لحظه بعدی می شویم که لحظه قبلی از بین رفته ولی طَرَفِ زمان و ابتدای زمان است و این لحظه ای که الان در آن هستیم طرفِ دیگر زمان است که موجود است. وسط این دو «آن» هم چیزی نیست. اینجا فقط، مشکل این است که وسط ندارد از این می گذریم و وارد در «آن» سوم می شویم که «آن» سوم موجود است و «آن» اول معدوم است، به «آن» دوم که وسط است کاری نداریم.

دوباره وارد «آن» چهارم می شویم که در این صورت «آن» چهارم، طرف می شود و دوباره «آن» اول، طرفِ معدوم است و به «آن» دوم و سوم کاری نداریم. و هکذا ادامه می دهیم. پس همیشه «آن» اول در زمان، معدوم است و «آن» آخرش موجود است که در این صورت زمان متقوم به یک طرف موجود و یک طرف معدوم شد و این باطل است. مثلاً جسم که طرفش سطح است نمی توانیم بگوییم جسم را داریم ولی طرفش که سطح است موجود نیست پس اگر طرفِ زمان موجود نیست باید بگوییم خود زمان هم موجود نیست همانطور که اگر سطح موجود نیست باید بگوییم جسم موجود نیست.

ص: ۱۱۳۴

اشکال سوم: (صفحه ۱۴۹ سطر ۱۳) این اشکال مثل اشکال دوم است فقط عبارت ظاهری آن فرق می کند لذا اشکال دوم و سوم را در یک قالب بیان کردیم.

اما اشکال سوم این است که زمان، امری مستمر است و اول و آخر دارد ولو اول و آخر فرضی دارد مبدا و منتهی دارد و خودش هم بین این مبدا و منتهی است چگونه ممکن است یک شی، بین موجود و معدوم برقرار باشد. چون دو طرف دارد که یک طرف آن موجود و طرف دیگر معدوم است و خودش هم بین این دو طرف است. مستشکل می گوید چگونه یک شی واصل بین موجود و معدوم می شود همیشه واصل باید بین موجود و موجود باشد تا این موجود را به آن موجود وصل کند. فرض کنید زمانی را ما لحاظ می کنیم که مرکب از ۴۰ «آن» است (این، فرض است و الا ما قبول نداریم که زمان مرکب از «آن» است) «آن» اول و «آن» چهارم که «آن» اول و «آن» آخر است در وسط این دو، هر چه قرار دارد واصل بین «آن» اول و «آن» چهارم است و «آن» اول معدوم است و «آن» چهارم موجود است و این زمان واصل بین این دو «آن» است. حال «آن» بیستم را لحاظ کن که باز هم «آن» اول معدوم است و «آن» بیستم موجود است و آنچه در وسط است واصل بین «آن» اول و چهارم است. یعنی وقتی می گوئیم (واصل بین موجود و معدوم) کاری نداریم که مراد از موجود «آن» دوم باشد یا «آن» چهارم باشد اما «آن» معدوم، «آن» اول است. هر چقدر که در این وسط باشد واصل بین موجود و معدوم است و واصل بودن بین موجود و معدوم باطل است پس مراد از واصل، عام است چه واصل بین ابتدا و انتها و چه واصل بین ابتدا و هر یک از آناتِ وسط.

توضیح عبارت:

(ثم بالجمله كيف يكون للزمان وجود و كل زمان تفرضه فقد يتحدد عند فاضه بآنين)

(بالجمله) یعنی به طور مجمل، یعنی این اشکالی که تا الان گفتیم با تفصیل بود که این «آن» آیا باقی می ماند یا معدوم می شود و اگر معدوم می شود بین این «آن» و «آن» بعدی آیا فاصله هست یا نیست. الان به طور مجمل می خواهیم بیان کنیم و نمی خواهیم احتمالات مختلف را مطرح کنیم.

ترجمه: چگونه برای زمان وجود است در حالی که هر زمانی که فرض می کنیم در نزد فرضش، به دو «آن» محدود می شود.

(آن ماضی و آن هو بالقیاس الی الماضی مستقبل)

یکی «آن» ماضی است و یکی «آن»ی است که نسبت به ماضی، مستقبل است.

(و علی کل حال لا یصح ان یوجدا معا بل یكون احدهما معدوما)

و علی کل حال، صحیح نیست که این دو «آن» با هم موجود شوند بلکه یکی از این دو معدوم است و یکی موجود است.

(و اذا كان معدوما فكيف یصح وجود ما یحتاج الی طرف هو معدوم فكيف یكون للشی طرف هو معدوم)

اگر معدوم است چگونه صحیح است حکم کنیم به وجود زمان که احتیاج به طرفی دارد که آن طرف، معدوم است. یعنی اگر زمان امری است که طرف دارد مثل جسم که طرف و نهایت و سطح دارد نمی توانیم آن طرف و نهایتش را معدوم کنیم چون این شی محتاج به این طرف است. اگر محتاج به طرف است محتاج الیه آن را که طرف است نمی توانیم معدوم حساب کنیم در ما نحن فیه هم زمان محتاج به این آنات است. به آن طرفی که شروع زمان از آن طرف بوده احتیاج دارد و نمی توان گفت که معدوم است.

ص: ۱۱۳۶

در نسخه خطی به جای (فکیف یکون)، (و کیف یکون) دارد. که این عبارت دنباله اشکال است یعنی چگونه ممکن است یک شی طرفی داشته باشد که آن طرف، معدوم باشد.

(و بالجمله کیف یکون شی و اصلاً بین معدوم و موجود)

چگونه یک شی و اصل بین معدوم و موجود شود.

(فهذه هي الشبه القويه التي يتعلق بها من ينفي الزمان)

این عبارت نباید سرخط نوشته شود باید ادامه عبارت قبلی باشد.

در نسخه خطی (هی الشبهه) است که به صورت مفرد آمده و ظاهراً همین صحیح است چون یک اشکال بیشتر نکرد ولی یک اشکالی است که مشتمل بر تقسیمات است که به هر قسم آن اشکال کرده است. مگر اینکه کسی بگوید هر قسم آن را یک اشکال جداگانه لحاظ کنیم که در اینصورت تعبیر به (الشبه) به صورت جمع اشکال ندارد.

(يتعلق) به معنای یتمسک است.

(و يقولون ايضاً)

این عبارت باید سر خط نوشته شود. از این جا اشکال دوم طرفداران نافیان زمان است.

دلیل دوم بر نفی وجود زمان: خلاصه آن به بیان استاد این است (بیانی را که مصنف کرده در جلسه بعد می گوئیم) که لازم می آید زمان در زمان باشد. یعنی زمان، مظلوف شود و زمان دیگری، ظرف شود. دوباره نقل کلام در آن ظرف می کنیم که آن ظرف هم لازم می آید در زمان باشد. و همه این زمانها با هم خواهند بود و لازم می آید بی نهایت زمان با هم باشد. اما چگونه لازم می آید؟ توضیح آن را در ادامه می گوئیم.

ص: ۱۱۳۷

نتیجه این دلیل این است که لازم می آید بی نهایت زمان داشته باشیم چون زمان ظرف برای زمانهایی می شود و دوباره آن زمانی که ظرف شده مظلوف برای زمان دیگری می شود و هکذا بی نهایت زمان با هم جمع می شوند و بی نهایت متحرک با هم جمع می شوند. که اینها همه باطل است.

مصنف در این بیان سعی می کند که برای هر حرکتی زمان درست کند چون قائلین به زمان این اعتقاد را دارند که هر حرکتی دارای زمان است همانطور که می گویند هر حرکتی دارای مکان است یعنی برای متحرکی اتفاق می افتد که آن متحرک، مکان دارد. همینطور می گویند هر حرکتی دارای زمان است یعنی زمان، لازم حرکت است همانطور که مکان لازم حرکت است سپس دو حرکت را با هم جمع می کند مثلاً ما دستمان را حرکت می دهیم و با حرکت دست، سنگ هم حرکت می کند. که دو حرکت انجام شده و این دو حرکت، هر کدام زمان خودشان را دارند. مصنف گوید حرکت دوم لازم حرکت اول نیست چون اگر لازم حرکت اول باشد به همان زمان حرکت اول برای حرکت دوم می توان اکتفا کرد. مصنف سعی می کند حرکت دوم را لازم حرکت اول نگیرد یعنی اینها را دو حرکت قرار دهد شاهدش هم این است که گاهی ما دست خودمان را حرکت می دهیم بدون اینکه سنگ در دست ما باشد که در اینصورت حرکت اول از حرکت دوم منفک می شود. اگر حرکت دوم لازم بود هرگز حرکت اول بدون حرکت دوم نمی آمد در حالی که حرکت اول بدون حرکت دوم واقع می شود. پس حرکت دوم، لازم حرکت اول نیست.

حال که دو حرکتند دو زمان می خواهند و چون این دو حرکت با هم هستند پس زمان آنها هم با هم است. اما سوال این است که این دو زمان در چه چیز با هم هستند آیا در شرافت یا وجود یا زمان؟ ثابت می کند که این دو زمان در زمان با هم هستند و روشن می شود وقتی که دو زمان مظلوف شدند و یک زمان هم ظرف شد دوباره این مظلوف را با ظرف، یکی می کنیم و می گوئیم این دو هم با یکدیگرند در اینکه در یک زمان هستند. دوباره می گوئیم این زمان سوم با این دو زمان هستند البته در زمان با هم هستند. و لازم می آید که بی نهایت زمان درست شود.

### دلیل دوم بر نفی وجود زمان / ادله نفی وجود زمان ۹۲/۰۳/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۴۹ سطر ۱۴ (قوله و یقولون ایضا)

موضوع: دلیل دوم بر نفی وجود زمان / ادله نفی وجود زمان

این دلیل دوم را در جلسه قبل به روش خودمان توضیح دادیم اما الان به نحوی که خود مصنف وارد بحث شده بحث می کنیم. مصنف می فرماید:

دلیل دوم: حرکت را ملاحظه می کنیم و بحث می کنیم که در حرکت بودن به چه چیزی احتیاج دارد یا به تعبیر بهتر، در حرکت بودن چه چیزی برای آن لازم و لابد منه است. دو امر را مورد توجه قرار می دهیم تا ببینیم که آیا هر دو لازم حرکتند و حرکت، در حرکت بودن به هر دو توقف دارد یا فقط بر یکی توقف دارد؟ آن دو چیز عبارت از ۱\_ زمان و ۲\_ حرکت همراه است. این حرکتی که انجام می گیرد به ناچار باید زمان داشته باشد اما آیا به ناچار باید همراه هم داشته باشد یا نه؟ این دو مساله را باید رسیدگی کنیم.

ص: ۱۱۳۹

در حرکت بودن، احتیاج به زمان دارد و زمان برای او لابد منه است. این واضح است (البته کسی که منکر زمان است این حرف را می زند پس معلوم می شود که مماشات می کند تا بعداً همه را خراب کند و اگر دقت هم شود از ابتدا با لفظ «ان» شروع می کند. و می گوید اگر زمان، لابد منه باشد. ولی بعداً می گوید زمان، لابد منه برای حرکت نیست ولی چون الان استدلال را مطرح می کنیم زمان را لابد منه فرض می کنیم).

اما آیا احتیاج به همراه دارد یا ندارد؟

واضح است که حرکت، سه گونه همراه می تواند داشته باشد.

۱\_ چیزی برای خودش حرکت می کند و چیز دیگری برای خودش حرکت می کند و این دو حرکت با هم شروع کردند و ادامه پیدا می کنند حال یا با هم به پایان می رسند یا نمی رسند؟ این مسلم است که هر حرکتی به این گونه همراه ها لازم

ندارد و اصلاً جای سوال ندارد که بگوییم آیا چنین همراهی لازم حرکت است یا نیست؟

۲ و ۳\_ ما سنگی را حرکت می دهیم و خودمان هم با حرکت سنگ حرکت می کنیم ما، فاعل حرکت هستیم و سنگ، قابل حرکت است. این دو تا (قابل و فاعل) همراهند یعنی حرکت فاعل همراه با حرکت قابل است و حرکت قابل همراه حرکت فاعل است اینها دو تا است. یکبار قابل را نگاه می کنیم و می گوییم حرکتش همراه با فاعل است یعنی سنگ که حرکت می کند بدن ما هم حرکت می کند. یکبار فاعل را نگاه می کنیم و می گوییم حرکت فاعل همراه با قابل است یعنی این بدن که دارد حرکت می کند سنگ هم حرکت می کند، این دو مورد، محل بحث هست.

ص: ۱۱۴۰

در جلسه قبل، حرکت قابل را همراه فاعل گرفتیم که صحیح بود اما امروز برعکس می کنیم چون عبارت مصنف، برعکس است یعنی قابل را همراه فاعل می گیرد یعنی بحث در این بود که حرکت، زمان را لازم دارد پس به نحوی متوقف بر زمان است و حرکت، همراه را لازم دارد و باید به نحوی این حرکت متوقف بر آن همراه باشد که قابلی متوقف بر فاعل است لذا در اینجا می گوییم آیا همراهی فاعل لازم است یا لازم نیست؟ (البته فرقی نمی کند که حرف جلسه قبل را بگوییم یا حرف در این جلسه را بگوییم ولی عبارت مصنف این است که فاعل را باید همراه قابل بگیریم و لابد منه قرار دهیم). سوال این است که آیا این همراهی، همراهی لازم است آیا ممکن است متحرکی حرکت کند بدون اینکه فاعلش حرکت کند؟ جواب می دهیم امکان دارد، مثل فلک که حرکت می کند و فاعلش که عقل است حرکت نمی کند. از آن طرف هم ممکن است ما حرکت کنیم و سنگی را حرکت ندهیم یعنی فاعل، حرکت می کند ولی قابل حرکت نمی کند. پس در حرکت کردن فاعل، همراهی قابل لازم نیست و در حرکت کردن قابل، همراهی فاعل لازم نیست.

تا اینجا دو مطلب روشن شد: ۱\_ لازم بودن زمان ۲\_ لازم نبودن حرکت دیگر برای این حرکت

پس اگر دو حرکت اتفاق افتاد باید هر کدام را جدا حساب کرد و برای هر کدام زمان علی حده در نظر بگیریم. اگر توانستی دو حرکت را لازم یکدیگر کنی یک زمان برای هر دو کافی است اما اگر نتوانستی دو حرکت را لازم یکدیگر کنی برای هر حرکت باید یک زمان قرار بدهی. مستدل می خواهد ثابت کند هر حرکتی زمان دارد (تا بعداً به محذور بیفتد). و برای دو حرکت، به یک زمان قناعت نمی کند و می خواهد برای هر حرکتی زمان مستقل درست کند. لذا سعی می کند حرکتها را لازم و ملزوم یکدیگر قرار دهد. تا نتیجه نشود که یک زمان برای این دو حرکت کافی است بلکه برای هر حرکتی، زمان جدا قائل می شود. این مطلب را در ابتدای دلیلش می آورد که هر حرکتی دارای زمان است. سپس بحث را ادامه می دهد و فرض می کند که در یک جا دو حرکت با هم باشند در چنین جایی حتماً باید دو زمان با هم باشند. (آنچه برای مستدل مهم است با هم بودن است) اگر آب مقدمه استدلال را نمی گفتیم کسی می گفت که دو حرکت با هم هستند ولی یک زمان دارند. ولی مستدل می خواهد ثابت کند که اگر دو حرکت داریم پس دو زمان داریم و اگر این دو حرکت با هم هستند زمانشان هم با هم هست. در این صورت معیت دو زمان درست شد. حال سوال می کند که این دو زمان که با هم هستند در چه چیز با هم هستند آیا در یک مکان با هم هستند یا در شرافت معیت دارند یا در طبع معیت دارند؟ تفحص و جستجو می کند و می گوید در هیچ چیز نمی توانند با هم باشند جز در زمان یعنی معیت آنها، معیت زمانی است. پس دو زمان با هم هستند اما در زمان با هم هستند. (اما چگونه بقیه معیت ها را نفی می کنیم و فقط معیت در زمان را ثابت می کنیم بعداً توضیح می دهیم). در این صورت لازم می آید که یک زمان ظرف باشد و دو زمان، مظلوف باشد که این دو زمان هر دو در آن زمان واقع شوند مثلاً ساعت ۸ روز یکشنبه دو حرکت واقع می شود که این دو حرکت در ساعت ۸ است که اشکال ندارد ولی این دو حرکت، دو زمان دارند و هر دو زمان با هم هستند یعنی هر دو زمانها در ساعت ۸ روز یکشنبه واقع می شود که دو زمان در یک زمان واقع می شود.



این زمانی که ظرف است با این زمانها که مظروفند معیت دارند چون ظرف با مظروف معیت دارد اما در چه چیز معیت دارد؟ می گوید در زمان معیت دارند پس این ظرف با آن مظروفها در یک زمان سوم قرار می گیرند و زمان سوم با ظرف اول و مظروفهای اول معیت دارد و معیتش هم معیت زمانی است سپس ظرف چهارم پیدا می شود و هکذا لازم می آید که بی نهایت زمان با هم باشند البته ما بی نهایت زمان داریم که من الازل الی الابد است ولی با هم نیستند مثل فلک که من الازل الی الابد حرکت می کند ولی با هم نیستند.

در حالی که در این صورت لازم می آید که بی نهایت حرکت با هم باشند و چون هر حرکتی برای متحرک است لازم می آید بی نهایت متحرک داشته باشیم و این محال است. از کجا به این محال افتادیم؟ از اینکه از همان اول، زمان را لازم حرکت دانستیم اگر زمان را لازم حرکت ندانیم و منکر شویم این اشکال لازم نمی آید.

توضیح عبارت

(و یقولون ایضا)

ورود در دلیل دوم است که منکرین زمان می گویند.

(انه ان كان لا بد للحركة في ان تكون حركة من ان يكون لها زمان)

کلمه (لابد) را با (من) تمام می کنند لذا جمله (فی ان تكون حركة) متمم برای (لابد) نیست و به صورت جمله معترضه آمده است.

مستدل زمان را قبول ندارد و لابدیت زمان برای حرکت را هم قبول ندارد لذا با فرض شروع می کند و می گوید اگر زمان ،لابد برای حرکت باشد در اینکه حرکت، حرکت باشد. (یعنی در صدق حرکت بر حرکت، باید زمان باشد. یعنی زمان چنان لازمی است که در حرکت بودن حرکت دخالت دارد).

ص: ۱۱۴۲

ترجمه: اگر برای حرکت در حرکت بودن، لازم است که زمان داشته باشد («فی ان تکون حرکه» را تاویل به مصدر بردیم و ترجمه کردیم).

(و لیس تحتاج هذه الحرکه فی ان تکون حرکه الی ان یکون جسم آخر یتحرک ایضا غیر جسمها)

واو در (ولیس) حالیه است یعنی در حالی که این حرکت در حرکت بودنش محتاج به جسم دیگری در حرکت نیست. (یعنی به همراه احتیاج ندارد یعنی به حرکتی که همراه خودش باشد احتیاج ندارد ولی به زمان احتیاج دارد).

ترجمه: احتیاج ندارد این حرکت در حرکت بودنش به اینکه جسم دیگری را حرکت بدهد یعنی متحرک می تواند محرک نباشد و چیزی را حرکت ندهد و فقط خودش حرکت کند.

(بل ربما احتیج الی ذلک فی بعض الامور لا ان تکون حرکه بل لان موجودها یحتاج فی ان یحرک الی ان یتحرک)

(ذلک) یعنی تحرک غیر جسمش

در یک نسخه خطی مراد از (ذلک) را (تحرک جسمها) گرفته بود. اما اگر مراد (تحرک غیر جسمها) باشد عبارت روانتر معنی می شود)

(لا ان تکون الحرکه) در نسخه ای (لا لان تکون الحرکه) است که هر دو صحیح است.

(موجودها) نسخه صحیح (موجدها) است.

(فی بعض الامور) را با عبارت (لا ان تکون حرکه) توضیح می دهد.

متحرک به حرکت غیر جسمش احتیاج دارد اما در بعض امور احتیاج دارد، نه اینکه در حرکت بودن، احتیاج داشته باشد بلکه موجب این حرکت، عقل نیست لذا در حرکت دادن احتیاج دارد که خودش حرکت کند در جایی که موجب این حرکت، عقل است در حرکت دادن احتیاج به حرکت ندارد ولی جایی که موجب عقل نیست در حرکت دادن، احتیاج به حرکت دارد اما نه اینکه چون حرکت، حرکت است بلکه چون موجب، اینچنین است. در چنین حالتی است که حرکتی لازم حرکتی می شود و الا ذاتاً این حرکت متحرک در حرکت بودن احتیاج به آن محرک ندارد. و محرک هم در حرکت بودن احتیاج به متحرک ندارد. بلکه چون این محرک، محرکی است که اگر بخواهد حرکت دهد خودش هم باید حرکت کند در اینجا حرکت محرک، لازم حرکت متحرک می شود و با همدیگر رابطه لزومی پیدا می کند و می توان گفت یک زمان برای هر دو کافی است. ولی در چنین حالت خاصی این اتفاق می افتد و الا- به صورت ذاتی که نگاه می کنی این حرکت، جدا است و آن حرکت هم جدا است پس برای هر کدام می توان زمان جدا در نظر گرفت.

ترجمه: احتیاج به حرکت این جسم در بعضی از امور نه برای تحقق حرکت. (برای تحقق حرکت احتیاج به حرکت کردن این جسم نیست بلکه چون موجد، موجدی است که تا حرکت نکند نمی تواند حرکت بدهد احتیاج به حرکت جسمی موجد پیدا شد والا- موجد می توانست حرکت نکند. چون چنین موجودی است که حرکت دادنش همراه با حرکت کردنش است لذا لازم شد که جسمش حرکت کند).

(و هذا ليس من شرط الحركة که بما هی حرکه و لا من لوازمها)

(هذا) به معنای همراهی حرکت است.

ترجمه: و این همراهی حرکت این جسم از شرط حرکت بماهی حرکت نیست، از لوازم حرکت هم نیست. و الا- هیچ وقت تخلف نمی کرد.

(فاذا كان كذلك فایه حرکه فرضتها موجوده یلزمها من حیث هی حرکه ان یكون لها زمان)

از اینجا نتیجه می گیرد و می گوید حال که چنین است یعنی زمان، لازم حرکت شد اما همراهی لازم نشد یعنی ما دو حرکت را از هم جدا کردیم. پس باید برای هر حرکتی به صورت جدا زمان قائل شد نمی توان برای دو حرکت، یک زمان قائل شد. دو حرکت، دو زمان می خواهد. اگر دو حرکت با هم هستند دو زمان هم باید با هم باشد.

ترجمه: اگر اینچنین است که حرکتهاى همراه، هر کدام جدای از هم می توانند حساب شوند پس هر حرکتی را که فرض کنی آن حرکت موجود است لازم می باشد این حرکت را از این جهت که حرکت است زمان داشته باشد.

(و لا يلزمها من حيث هي ان تكون هناك حركة اخرى)

و لازم نمی باشد این حرکت را از این جهت که حرکت است حتماً همراه حرکت دیگر باشد (اگرچه لازم است همراه زمان باشد ولی لازم نیست همراه حرکت دیگر باشد).

(و اذا كان كذلك)

و اگر اینچنین است که حرکت، باید زمان را همراه داشته باشد ولی حرکت، لازم نیست حرکت دیگر را همراه داشته باشد.

(كان كل حركة مستتبعه زمانا علی حده غیر موقوف علی حركة اخرى)

هر حرکتی (چه این حرکتهای با هم باشند چه جدا باشند) یک زمان علی حده ای را بدنبال دارند و وقتی چند حرکت حاصل شد چند زمان حاصل می شود و اگر حرکتهای با هم باشند این چند تا زمان هم با هم می باشند.

(غیر موقوف) یعنی حرکت، موقوف بر حرکت دیگر نیست به طوری که زمان آن حرکت دیگر بر این حرکت موقوف هم کافی باشد بلکه دو حرکت هستند و دو زمان می خواهند.

(كما يستتبع مکانا علی حده)

چنانکه هر حرکتی مکان علی حده می خواهد. هر حرکتی با متحرکی است و متحرکش مکان علی حده می خواهد و این حرکت در این مکان واقع می شود و حرکت دیگر در مکان دیگر باید واقع می شود. هر دو حرکت نمی توانند با هم در یک مکان واقع شوند بلکه جدا جدا در یک مکان می توانند واقع شوند پس همانطور که هر حرکتی مکان مستقل می طلبد هر حرکتی، زمان مستقل می طلبد.

ص: ۱۱۴۵

(و لا يكون لها زمان واحد الا على نحو ما يكون لها مكان واحد اي الواحد بالعموم)

این عبارت، مطلبی است که مصنف بیان می کند و ربطی به بحث ما ندارد و آن مطلب این است که «هر حرکتی مکان واحد می خواهد» به چه معنی است؟ آیا به معنای این است که هر حرکتی مکان واحد شخصی می خواهد به طوری که نمی تواند در واحد شخصی دیگر تحقق پیدا کند؟ اینطور نیست. ما در این مکان واحد شخصی حرکت می کنیم و همین حرکت ما می توانست در یک مکان واحد شخصی دیگر واقع شود. پس اینطور نیست که هر حرکتی، مکان واحد شخصی را طلب کند بلکه مکان واحد بالعموم را طلب می کند یعنی نیاز به یک مکان دارد حال چه این مکان شخصی باشد چه آن مکان شخصی باشد. پس واحد بالعموم (یعنی یک واحد) برای ما کافی است و فرق نمی کند این مکان باشد یا آن مکان باشد پس واحد شخصی لازم نیست در مکان که اینطور است در زمان هم همینطور است که هر حرکتی یک زمان بالعموم می خواهد حال زمانش شنبه باشد یا یکشنبه باشد. حال که شنبه است می خواهد در ساعت ۸ باشد یا در ساعت ۹ باشد فرق ندارد. پس هر حرکتی مکان واحد بالعموم می خواهد و هر حرکتی زمان واحد بالعموم می خواهد.

ترجمه: و نمی باشد برای حرکت، زمان واحد مگر به همان نحوی که حرکت، مکان واحد می خواهد به همان نحو هم زمان واحد می خواهد.

(و ليس كلامنا في ذلك)

ص: ۱۱۴۶

یعنی بحث ما در این نیست که واحد، بالعموم است یا بالشخص است و در دلیل ما دخالتی ندارد. این یک خط را مصنف به صورت جمله معترضه آورد و سریع آن را کنار گذاشت.

### ادامه دلیل دوم بر نفی وجود زمان / ادله نفی وجود زمان ۹۲/۰۳/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۵۰ سطر ۳ (قوله فاذا كانت الحركات)

موضوع: ادامه دلیل دوم بر نفی وجود زمان / ادله نفی وجود زمان

بحث در استدلال دوم نافین مکان بود. قسمتی از این استدلال را بیان کردیم. گفتیم اگر زمان وجود داشته باشد لازم حرکت خواهد بود اما همراهی حرکت دیگر با این حرکات لازم نیست. از این بیان نتیجه گرفتیم که برای هر حرکتی زمان لازم است اگر زمان داشته باشیم هر حرکتی خودش مستقلاً زمان دارد و سپس به اینجا رسیدیم که اگر دو حرکت با هم همراه شدند چون هر یک از این حرکتها، لازم خودش که زمان است را دارد پس دو زمان با هم همراه می شوند و اگر چند حرکت با هم اتفاق بیفتد چند زمان با هم موجود می شوند.

(از اینجا مربوط به درس امروز است) حال این زمانها که با هم هستند در چه چیزی با هم هستند. آیا در مکان یا شرف یا موضوع یا زمان با هم هستند؟ معیت غیر زمان را رد می کنیم و معیت زمانی را اثبات می کنیم یعنی می گوئیم این زمانها در یک زمانی با هم هستند و نتیجه می گیریم که زمانها در زمان واقع می شوند (این که زمانها در زمان واقع می شوند محذور دارد ولی ما به این محذور توجه نمی کنیم و بحث را ادامه می دهیم و می گوئیم) پس خود آن زمان که ظرف این زمانها واقع شده آن هم با این زمانها است و معیت با این زمانها دارد. حال این مجموعه ای از زمانها که با هم هستند در چه چیز با هم هستند. تا الان مظلوفها را می گفتیم که در چه چیزی با هم هستند اما الان می گوئیم مظلوف و ظرف در چه چیزی با هم هستند؟ باز نتیجه می گیریم که در زمان با هم هستند و همینطور ادامه می دهیم که لازم می آید بی نهایت زمان با هم باشند و چون زمانها، لازم حرکت هستند لازم می آید بی نهایت حرکت با هم باشند و چون هر حرکتی متحرک می خواهد لازم می آید که بی نهایت متحرک با هم باشند. (ما حرکت و زمان و متحرک بی نهایت داریم که از ازل شروع شدند و تا بی نهایت ادامه دارند اما با هم بودن آنها را نداریم) که محذور دارد و باطل است پس این استدلال ما باطل است و بطلان آن به خاطر این است که در ابتدای استدلال فرض کردیم که زمان داریم و زمان، لازم حرکت است و ادامه دادیم.

ص: ۱۱۴۷

توضیح اینکه این زمانها در چه چیزی معیت دارند؟

مقدمه: دو چیز ممکن است که در مکان با هم باشند. این، چگونه تصویر می شود آیا اگر زید در این نقطه از مکان در ساعت اول ایستاد و بعداً این مکان را تخلیه کرد و عمرو در همان نقطه آمد و در ساعت دوم در آنجا ایستاد. آیا می توان گفت این

دو نفر (زید و عمرو) در مکان با هم هستند و معیت دارند یا نمی توان گفت؟

به ظاهر در طول هم هستند و با هم نیستند زیرا یکی در ساعت قبل بود و الان نیست و یکی در ساعت بعد است و الان هم هست. پس در طول هم هستند ولی آیا می توان گفت که این دو با هم هستند؟ در اینجا ما یکبار زمان را لحاظ می کنیم و یکبار زمان را لحاظ نمی کنیم. اگر زمان را لحاظ کنیم از نظر زمان معیت ندارند زیرا یکی در ساعت قبل و یکی در ساعت بعد است اما سوال این است که به لحاظ مکان آیا می توان صفت معیت به این دو داد؟ اگر زمان را هیچگونه لحاظ نکنیم و زمان را در مکان نیاوریم و فقط مکان را لحاظ کنیم صدق می کند که این دو با هم هستند.

شروع جواب: اگر معیت، معیت مکانی باشد می تواند بعضی از این زمانها قبل باشد که الان موجود نیستند و می تواند بعضی از این زمانها، بعد باشند که الان موجود باشند ولی در عین حال می گوئیم هر دو در یک مکان هستند. در این مقدمه که مثال برای معیت مکانی زدیم برای معیت زمانها هم کمک می کند و اینطور می گوئیم که این ۴ تا زمان مثلاً، با هم هستند که سه تا از آنها رفته است و یکی از آنها باقی مانده است ولی در مکان با هم هستند در این صورت صدق معیت در مکان می کند چون آن سه تا که رفته اند، به لحاظ زمان رفته اند و به لحاظ مکان نرفته اند. هر ۴ تا، در مکان واحد هستند (با قطع نظر از زمان) پس در مکان معیت دارند بنابراین معیت مکانی، منافات ندارد که بعضی از این «مع» ها باشند و بعضی نباشند. آن معیت زمانی است که منافات دارد بعضی از این «مع» ها باشند و بعضی نباشند. پس معیت مکانی با زوال بعضی از این «مع» ها و وجود بعضی از این «مع» ها سازگار است. ولی معیت زمانی با زوال بعضی از این «مع» ها و وجود بعضی از این «مع» سازگار نیست همه باید وجود داشته باشند تا «مع» زمانی صدق کند.

ص: ۱۱۴۸

معیت های غیر زمانی، با قبل و بعد جمع می شوند اما معیتهای زمانی با قبل و بعد جمع نمی شوند. این مطلب، روشن است حال ما بگوییم ازمنه با هم اند می گوئیم اگر در مکان با هم هستند می تواند بعضی از آن رفته باشد و بعضی باقی بماند اگر در شرف با هم هستند باز می تواند بعضی از آن رفته باشد و بعضی باقی بماند اما اگر بگویی در زمان با هم هستند نمی توانی بگویی بعضی از آن رفته است و بعضی باقی مانده بلکه همه باید باشند.

یعنی اگر این ۴ تا زمان را در یک زمان معیت بدهید باید این ۴ تا زمان با هم باشند و زمان پنجمی که ظرف برای این ۴ تا هست باید باشد و دوباره این ۵ تا زمان باید معیت در یک زمان دیگر داشته باشند و همینطور زمانها اضافه می شوند یعنی همین الان بی نهایت زمان داریم و بی نهایت حرکت و بی نهایت متحرک داریم.

توضیح عبارت:

(فاذا كانت الحركات معا كانت ازمنتنا لامحاله معا)

نسخه صحیح (از منتها) است که اسم برای (کانت) است و (معا) خبر است.

اگر حرکات با هم انجام شوند از منه این حرکات هم با هم خواهند بود

(و لا یخلو اما ان تكون معيتها فى المكان او فى الموضوع او فى الشرف او فى الطبع او فى شى آخر غیر المعیه فى الزمان)

ضمیر در (معیتها) به ازمنه بر می گردد (که در فرض ما ۴ تا ازمنه بود). (غیر المعیه) صفت برای (شى آخر) است.

ص: ۱۱۴۹



اما سوال این است که این ازمه در چه چیز با هم هستند؟ می فرماید این ازمه خالی نیست از اینکه یا معیت آنها در مکان است (هر ۴ تا یک مکان را اشغال کردند اما در طول هم هستند اگر قید «در طول» را برداری معیت، معیت خالص می شود و ما می خواهیم معیت خالصاً را داشته باشیم پس باید قید «در طول» را برداریم) یا هر ۴ زمان در یک موضوع حلول کردند یا در شرف یادر طبیعت یکسان بودند یا در شی دیگری غیر از معیت زمانیه معیت پیدا کردند.

(لکن جمیع وجوه «معاً» لایمنع ان یکون بعضها قبل و بعضها بعد ای بعضها یکون موجودا و بعضها معدوما)

ضمیر در (بعضها) به (از من) بر می گردد که استاد همه را به «مع»ها بر می گرداند.

تمام فرض هایی که برای معیت داریم هر کدام را که نگاه کنی (چه معیت در مکان چه در موضوع چه در شرف چه در طبع چه در چیز دیگر باشد، فقط معیت زمانیه نباشد آن معیت مانع نمی شود که بعضی از این «مع»ها قبل باشد و بعضی ها بعد باشد (یعنی در طول هم باشند).

(فبقی ان تکون معیتها المعیه التی بالزمان)

حالا که معلوم شد هیچ یک از «مع»ها مانع از قبل و بعد نیستند و فقط «مع» زمانی است که با قبل و بعد نمی سازد. پس باقی ماند که معیت این ازمه معیت بالزمان باشد یعنی قبلیت و بعدیت نداشته باشند بلکه فقط معیت داشته باشند. در جاهای دیگر اگر معیت را آوردی با قبلیت و بعدیت می سازد و منافات ندارد اما در زمان است که اگر معیت را آوردی با قبلیت و بعدیت نمی سازد. این ازمه اگر معیت دارند (یعنی قبلیت و بعدیت ندارد) باید معیت در زمان داشته باشند تا بتوانیم بگویم قبلیت و بعدیت ندارند. حال اگر بخواهد معیت در زمان داشته باشند معنایش این است که هیچکدام از زمانها از بین نرود و همه همین الان باشند. که «الان» ظرف برای همه زمانها می شوند یعنی ۴ تا زمان است و «الان» که ظرف برای همه آنها می شود زمان پنجم می شود. دوباره همه این ۵ زمان در «الان» هستند و «الان» زمان ششم می شود و هکذا بی نهایت زمان داریم.

ترجمه: باقی ماند که بارها معیت ازمنه، معینی که به زمان است. و معیت بالزمان معنایش این است که همه این اشیا در زمانِ واحدند یا در «آن» واحدند که لازم می آید هم این زمانها در زمانِ واحد یا در «آن» واحد باشند.

(و المعیه التی بالزمان هی ان تکون اشیا کثیره فی زمان واحد او فی آن واحد هو طرف زمان واحد)

و معیتی که بالزمان است این است که اشیا کثیره در زمان واحد یا در «آن» واحدی که طرفِ زمانِ واحد است قرار بگیرد.

(فیجب من ذلک ان تکون للازمنه الکثیره زمان واحد)

(ذلک) یعنی از اینکه زمانهای متعدد در زمان واحد قرار گرفتند

پس لازم می آید از آن که برای ازمنه کثیره، زمان واحد باشد یعنی برای این ۴ تا زمان، زمان واحدی باشد که آن زمان واحد، ظرف برای آنها باشد.

(و یکون الکلام فی جمیع ذلک الزمان معها فی هذا المعنی کالکلام فی التی هی مجموعه فیه)

این زمان واحد را که ظرف برای این ۴ تا است با خود آن ۴ تا جمع می کنیم (چون همه با هم هستند زیرا آن ۴ زمان که مطروف هستند با آن زمان واحد که ظرف هست موجودند)

پس وقتی همین زمان را که ظرف برای این ۴ تا شد با خود آن ۴ تا معیت دادیم لازمه اش این است که دوباره زمان دیگری به نام زمان ششم درست شود و هکذا زمان هفتم و هشتم و... هزارم درست شود و بی نهایت زمان داشته باشیم مصنف می فرماید همان کلامی که ما در آن ۴ تا زمان داشتیم که در یک زمان قرار دادیم حال همان کلام را با این زمان ظرفی و آن ۴ تای مطروف خواهیم داشت که این ظرف را با آن مطروفات، «مع» می کنیم (همانطور که آن ۴ تا را «مع» کردیم و برای آنها ظرف درست کردیم) و یک ظرف جدید برای آن درست می کنیم.

(ذلک الزمان) یعنی آن زمانی را که ظرف قرار دادیم.

مراد از (جميع ذلک الزمان) زمان واحد که ظرف است و ۴ زمان که مظروفند می باشد.

(معها) ضمیر به ۴ ازمنه بر می گردد. ضمیر (فیه) به ذلک الزمان بر می گردد. یعنی: کلام در آن زمانی که ظرف است با آن ۴ ازمنه جمعاً مثل کلام در آن ۴ تایی است که به طور مجموع در آن زمان هستند.

یعنی کلام در این ۵ تا که یکی ظرف است و ۴ تا مظروف است مانند کلام در همان ۴ زمانی است که مظروفند. چطور معیتی که در آن ۴ تا بود معیت زمانی بود و مستلزم این بود که زمان پنجمی به عنوان ظرف داشته باشند حالا معیتی که بین این ۵ تا است معیتی است بین مظروفهایی که یک ظرف داشته باشند به نام ظرف ششم.

(فی هذا المعنی) وجه شبهه است یعنی در این معنی که معیت زمانی داشته است یا به زمان دیگری که ظرف آنها باشد احتیاج دارند.

(فیلزم ان تکون ازمنه بلا نهاییه معا)

(معا) خبر برای تکون است.

ترجمه: لازم می آید که زمانهای بی نهایت با هم باشند. (زمانهای بی نهایت را داریم و این اشکال ندارد اما اینکه زمانهای بی نهایت با هم باشند اشکال دارد)

(و عندکم ان الازمنه تتبع الحركات فیلزم ان تکون حركات لانهایه لها معا)

و نزد شما ازمنه تابع حرکات است و اگر بی نهایت زمان و بی نهایت تابع داریم پس بی نهایت متبوع و حرکت داریم چون هر زمانی تابع یک حرکت است نه اینکه زمانهای بی نهایت تابع یک حرکت باشند.

ص: ۱۱۵۲

ترجمه: و نزد شما از منته تابع حرکات است و لازم می آید که حرکات بی نهایتی با هم باشند.

(فیلمز ان تکون متحرکات لانهایه لها معا)

(معا) حبر برای تکون است

چون هر حرکتی، متحرکی لازم دارد (نه اینکه چند حرکت در یک متحرک جمع شود) پس لازم می آید که حرکات بی نهایتی با هم باشند.

(فیلمز ان تکون الاجسام لانهایه لها معا)

اگر متحرکات بی نهایتند (متحرکات، جسم اند) پس لازم می آید که اجسام بی نهایتی واقع شوند.

(و هذا من المستحيل الذی یدفعونه و یمنعون وجوده)

اینکه اجسام بی نهایتی با هم باشند همچنین حرکات و متحرکات بی نهایت داشته باشیم محال است محالی که خود مثبتین زمان آن را دفع می کنند و وجودش را منع می کنند. پس برای اینکه این محال لازم نیاید باید از همان ابتدا که فرض کردیم هر حرکتی دارای زمان است بگوییم هر حرکتی دارای زمان نیست.

**بیان پیدایش قول به وهمی بودن زمان ۹۲/۰۳/۲۸**

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۵۰ سطر ۱۰ (قوله فمن جهد هذه الشكوك)

موضوع: بیان پیدایش قول به وهمی بودن زمان

دو اشکال بر وجود زمان وارد کردیم و نتیجه گرفتیم که زمان در خارج موجود نیست. گروهی از فلاسفه این دو اشکال را پذیرفتند و آنها هم نتیجه گرفتند که زمان در خارج موجود نیست ولی ملاحظه کردند و دیدند که هر شیئی دارای زمان است و نمی توان زمان را انکار کرد. پس از طرفی ادله نفی زمان اجازه نمی دهد که زمان را در خارج موجود ببینیم. از طرف دیگر زمان را نمی توانیم نفی کنیم لذا این گروه ناچار شدند اینگونه رای دهند که زمان در خارج موجود نیست ولی در توهم ما موجود است. یعنی به طور کلی وجود زمان را انکار نکردند بلکه وجود خارجی آن را انکار کردند و ملتزم به وجود وهمی شدند و گفتند زمان امری موهوم است ابتدا امر موهوم را توضیح می دهیم تا ببینیم زمان می تواند امر موهوم باشد یا نه؟

ص: ۱۱۵۳

لفظ موهوم معانی مختلفی دارد:

خیالهایی که ما می‌بافیم و وجود ندارند را می‌گویند و مطالب باطلی که در مغالطات گفته می‌شود را می‌گویند.

زمان که امر موهوم است آیا به همین معنای موهوم در مغالطات و خیالها است؟ در این صورت یعنی زمان در ذهن هم وجود ندارد. لذا برای زمان نه واقعیت خارجی و نه واقعیت ذهنی می‌توانیم قائل شویم پس باید با منکرین زمان یکسان شویم در حالی که این گروه برای وجود زمان، وجود وهمی قائلند و وجود وهمی را واقعی می‌دانند ولی خارجی نمی‌دانند.

مصنف تفسیری برای امر متوهّم ذکر می‌کند که بسیار تفسیر مهمی است و در همه جا باید در ذهن شما باشد.

مصنف می‌فرماید: معانی را در عقل خودمان حاضر می‌کنیم و آنها را تعقل می‌کنیم سپس این معانی را با هم می‌سنجیم که بین آنها نسبتی است، آن نسبت، صورتی در ذهن ما ایجاد می‌کند که آن صورت، امر متوهّم می‌شود.

مثلا معنای زید را در ذهن می‌آوریم معنای قائم را هم در ذهن می‌آوریم و این دو معنی را با هم می‌سنجیم می‌بینیم یکی بر دیگری حمل می‌شود و آن دیگری، این را قبول می‌کند. نسبتی بین این دو معنی در ذهن ما حاضر می‌شود که به خاطر آن نسبت، از یکی از این دو معنی، تعبیر به موضوع می‌کنیم و از دیگری تعبیر به محمول می‌کنیم. اما اگر خود نسبت را ملاحظه کنیم می‌گوییم وضع و حمل است. به خاطر اینکه مناسبت زید با قیام به وضع است به آن، موضوع می‌گوییم و به خاطر اینکه مناسبت قیام با زید به حمل است به آن محمول می‌گوییم پس حمل و وضع یک امر خارجی نیستند چون در خارج، حمل و وضع نداریم بلکه امر متوهّم هستند. دو معنی را با هم ملاحظه کردیم و با هم سنجیدیم و این رابطه حمل و وضع را یافتیم که این وضع و حمل، امر متوهّم است.

یا مثلاً قیاس را به ما دادند ما صغری و کبری و نتیجه را ملاحظه کردیم سپس صغری و کبری را با همدیگر سنجیدیم، دیدیم که آن را می توان نتیجه گفت و اینها را می توان مقدمه گفت. مقدمه بودن و نتیجه بودن، دو امر متوهم است. ما در خارج این جمله را می گوئیم (العالم متغیر، کل متغیر حادث) اما عنوان مقدمه در خارج نداریم بلکه توهم ما این عنوان را به این دو جمله می دهد. سپس نتیجه می گیریم که (العالم حادث)، عنوان نتیجه را هم در خارج ندایم و این عنوان بر اثر مقایسه درست شد. این چند قضیه که در خارج موجودند یا در ذهن متصورند با هم که می سنجم می بینیم که یکی قابلی است که شان مقدمیت به او می دهیم و به دیگری نشان نتیجه می دهیم. این نسبت مقدمه و نتیجه بودن، امر متوهم است که باعث می شود این را نتیجه و آن را مقدمه بنامیم.

پس امر متوهم عبارت است از صورت نسبتی که با سنجش بین معانی عقلیه پیدا می شود.

این، تفسیر کلی برای امر متوهم بود. اما در زمان چگونه زمان را امر متوهم می گیریم؟

می گوئید متحرک که یک امر خارجی است را با مبدا حرکت و منتهای حرکت مقایسه می کنیم مبدا و منتهای حرکت امر خارجی است ولی وقتی که ما می خواهیم امر خارجی را مقایسه کنیم نمی توانیم، باید اینها را در ذهن بیاوریم و در ذهن مقایسه کنیم لذا معنای متحرک و معنای مبدا و منتهی را هم در ذهن می آوریم سپس در ذهن، بین مبدا و منتهی، فاصله ای است که ما آن فاصله را در ذهن، پُر می کنیم و می گوئیم این متحرک، به مبدا نزدیک است و از منتهی دور است. مقداری که از فاصله را طی می کند می گوئیم از مبدا دور شد و به منتهی نزدیک شد. (دقت شود که ما در حال سنجیدن هستیم) سپس می گوئیم چنان حرکت می کرد که این فاصله را زود طی کرد و سریع حرکت کرد یا می گوئیم که چنان حرکت می کرد که این فاصله را با کندی طی کرد و کند حرکت کرد. این سرعت و بطو، زمان است که امری متوهم است. پس با توهم خودمان، مقدار حرکت را بیان می کنیم در حالی که مقدار، در خارج نیست. آن مقداری که نسبت متحرک به حرکت یا به مبدا و منتهی را نشان می دهد زمان می گوئیم که وجودی برای آن در خارج نیست ولی در ذهن وجود دارد. پس امری متوهم است اما چرا در خارج وجود ندارد؟ چون این متحرک وقتی از مبدا بیرون می آید و مقداری حرکت می کند آن حرکت های قبلی از بین رفته است و حرکت های بعدی هنوز موجود نشده است. شما چگونه می خواهید در خارج، مقدار را درست کنید؟ لذا باید این حرکت های از دست رفته و حرکت های نیامده را کنار هم بیاورید و سپس ملاحظه کنید که سریع انجام شد یا بطی انجام شد.

(فمن جهده هذه الشكوك و وجوب ان يكون للزمان وجود اضطر كثير من الناس الى ان جعل للزمان نجوا من الوجود آخر و هو الوجود الذي يكون في التوهم)

به خاطر وجود این شکوک (یعنی دلایلی که بر نفی زمان اقامه شد) از یک طرف، و وجوب اینکه برای زمان، وجود باشد از طرف دیگر (یعنی از طرفی می بینیم این شکوک نمی گذارد زمان موجود باشد و از طرف دیگر واجب است که زمان را موجود بدانیم چون وقتی به پدیده های جهان برخورد می کنیم زمان را می یابیم) مضطر شدند بسیاری از مردم به اینکه قرار بدهند برای زمان، یک نوع دیگری از وجود را (لفظ «آخر» صفت برای «نحو» است یعنی نحو دیگری از وجود را برای زمان قرار بدهند نه اینکه وجود خارجی را برای زمان قرار دهد) که آن نحوه دیگر، وجود توهمی است نه وجود خارجی.

(و الامور التي من شأنها ان توجد في التوهم هي الامور التي تلحق المعاني اذا عقلت و نوسب بينهما)

تا اینجا طرح مذهب این گروه و عامل اینکه چرا این مذهب را انتخاب کرده بیان شد.

(نکته: فرق وجود ذهنی با وجود توهمی: وجود ذهنی در نظر ما وجودی است که از خارج گرفته می شود یعنی ماهیت آن در خارج هست و ما همان ماهیت خارجی را در ذهن خودمان موجود می کنیم. اما امر توهمی یک نوع امر انتزاعی است که منشا انتزاع آن در خارج است ولی خودش در خارج نیست.)

این عبارت، امر توهمی را به طور مطلق توضیح می دهد و کاری به زمان ندارد بعدا همین مطلق را بر زمان تطبیق می دهد و با تطبیق می فهماند که زمان هم امر توهمی است.

ترجمه: و اموری که از شان آنها این است که در توهم یافت شود. (نه اینکه در توهم، بافته شود، یعنی واقعیت توهمی داشته باشد) عبارتند از اموری که به معانی ملحق می شوند (مثلا معنای زید و معنای قیام را داریم که به یکی وضع و به یکی حمل ملحق می شود. این وضع و حمل، امور توهمی می شوند که ملحق به معانی می شوند (اما چه زمانی ملحق می شوند؟ با عبارت «اذا غفلت» توضیح می دهد و «اذا» ظرف برای «تلحق» است و ضمیر در «عقلت» به معانی بر می گردد) زمانی که آن معانی را اولاً تعقل کنید ثانياً بین آنها مناسبت گیری شود.

(فتحدث هناك صور نسب انما وجودها فی الوهم فقط)

(هناك) یعنی در زمان تعقل و مناسبت گیری، صُورَ نسبت حادث می شود (نمی گوید «نسبت»)، بلکه تعبیر به «صور نسبت» کرد چون آنچه که در وهم و قوای ادراکی ما می آید صورت است). که وجود آنها فقط در وهم است و در خارج وجود ندارد. (در این عبارت هم «انما» و هم «فقط» بکار برده که تاکید می کند).

(فجعلوا الزمان شینا ينطبع فی الذهن من نسبة المتحرك الی طرفی مسافته)

تا اینجا معنای امر متوهم را به طور کلی بیان کرد حال می خواهد این معنای کلی را در زمان پیاده کند می فرماید: سه معنی در اینجا داریم:

۱\_ معنای متحرک ۲\_ معنای این طرف مسافت که مبدا است ۳\_ معنای آن طرف مسافت که منتهی است. این سه معنی را تعقل می کند و بین آنها نسبت می گیرد. در خارج ممکن است این سه باشد ولی نسبت گیری در خارج انجام نمی شود بلکه باید در ذهن بیاید و تصور کند. اما چرا در خارج نمی تواند نسبت گیری کند؟ چون در خارج، چیزی را نمی یابد که نسبت گیری کند چون حرکت و اجراء قبلی آن رفته، چگونه می خواهد نسبت گیری کند. باید اجزائی که از بین رفتند در ذهن جمع کند سپس نسبت گیری کند.



ترجمه: پس قرار دادند زمان را شیئی که در ذهن منطبع می شود (این شی که در ذهن منطبع می شود از کجا می آید؟) از صورتی است که در ذهن منطبع می شود ولی حاصل می شود از نسبت متحرک به دو طرف مسافتش.

دو طرف مسافت را معنی می کند.

معنا کردن مسافت ممکن است به چند صورت اتفاق بیفتند.

۱- این بخش اتاق و آن بخش اتاق را تصور کنید و هیچ عنوانی به آن ندهید. الان در اینجا نسبت گیری نیست.

۲- اما یک وقت عنوان مبدئیت و منتهایت می دهید. عنوان نزدیک بودن به او و دور بودن از او می دهید در این صورت، نسبت مطرح می شود.

(پس باید بینیم این شی را چگونه ملاحظه می کنید) لذا مصنف در ادامه عبارت (اللذین هو بقرب احدهما) را می آورد.

(اللذین هو بقرب احدهما بالفعل و لیس یقرب الآخر بالفعل)

نسخه صحیح: «بقرب الآخر» است.

(اللذین) صفت برای (طرفی المسافه) است.

ضیر (هو) به متحرک بر می گردد.

ترجمه: دو طرف مسافتی که این متحرک به قرب احدهما است بالفعل (یعنی اگر الان نگاه می کنی می بینی نزدیک یکی از این دو تا است چون تازه از مبدا جدا شده است) و الان، نزدیک به آن طرف دیگری نیست (گرچه بالقوه نزدیک آن دیگری است چون بعد از گذشتن مقداری از زمان، به آن طرف دیگر نزدیک می شود و به منتهی می رسد).

(اذ فی حصوله هناک لا یصح مع حصوله ههنا فی الاعیان)

نسخه صحیح: (اذ حصوله) است و کلمه (فی) باید حذف شود.

(فی الایمان) مربوط به (لا یصح) است.

(اذ) تعلیل برای چیست؟ در خط قبلی مصنف فرمود (فجعلوا الزمان شیئا ینطبع فی الذهن) اما به چه دلیل، انطباع در ذهن دارد؟ با (اذ) بیان می کند که چرا نسبت گیری در ذهن انجام می شود تا صورت نسبت که همان زمان است در ذهن واقع شود بلکه آن را در خارج انجام دهید این گروه می گویند که در خارج چیزی نداریم. آن وقتی که متحرک در این مکان است آنچه قبل از این و بعد از این هست معدوم می باشد. اما در ذهن می توانید همه این معدوم ها را جمع کنید و با هم تصور کنید.

ترجمه: زیرا حصول متحرک در اینجا (مراد از هناک، نقطه ای که متحرک در آن نقطه قرار دارد که مثلا- نزدیک به مبدا است) صحیح نیست که در آنجا حاصل باشد (مراد از ههنا یعنی در نقطه های دیگری غیر از آن نقطه حاصل نیست) در اعیان (یعنی در خارج، این حصول هنا و حصول ههنا صحیح نیست، اما در ذهن این دو حصول صحیح است یعنی وقتی که متحرک در آن نقطه و در غیر آن نقطه قرار دارد در ذهن، حاضر است)

(لکن یصح فی النفس)

لکن این «حصوله هناک و حصوله ههنا» در خارج صحیح نیست اما در ذهن صحیح است. ضمیر در (یصح) به (حصول) بر می گردد.

اما نحوه صحیح بودن آن حصول در نفس را با عبارت بعدی (قوله فانه یوجد) توضیح می دهد.

ص: ۱۱۵۹

(فانه يوجد في النفس تصورهما و تصور الواسطه بينهما معا)

(تصورهما) یعنی (تصور طرفیه)

(تصور الواسطه بينهما) یعنی تصور مسافت بین آن دو طرف (مبدا و منتهی).

(معا) قید برای تصور است یعنی هم طرفین و هم واسطه را با هم تصور کنی.

(فلا يكون في الاعيان امر موجود يصل بينهما)

در خارج، امر موجودی که واسطه شود و مبدا و منتهی را وصل کند، نداریم.

(و يكون في التوهم امر ينطبع في الذهن)

اما در توهم، امری منطبع در ذهن می شود

(انّ بين وجوده ههنا و بين وجوده هناك شيئا في مثله يقطع هذه المسافه بهذه الرعه او البطو)

(انّ، تفسیر برای آن امری است که در ذهن منطبع می شود.

توضیح آن امر این است که بین وجود متحرک در این قسمت از مسافت (که مراد مثلا مبدا باشد) و بین وجود متحرک در آن قسمت از مسافت (که مراد مثلا منتهی باشد) شیئی وجود دارد (نمی گوئیم آن شیء چه چیزی است، بعدا بیان می کنیم که آن شیء زمان است) که در مثل آن شیء متحرک این مسافت را با این سرعت یا با این بطوطی می کند.

(التي لهذا الحركات او لهذا العدد من الحركات و السكونات المترکبه)

این عبارت را دو گونه می توان معنی کرد

۱\_ اشاره به دو مبنای دارد: مبنای اول این است که وقتی ما در مسافتی حرکت می کنیم یک حرکت مستمر داریم ولی شخص حق دارد این حرکت مستمر را قطعه قطعه کند و تعبیر به «هذه الحركات» کند بدون اینکه بین آنها سکون را فاصله کند. یک مبنای دیگر این است که این حرکت واحد را به حرکاتی تقسیم کند و بین آنها، سکونات را متخلخل کند. در این صورت ترکیبی از حرکات و سکونات درست می شود. اما در مبنای اول، فقط حرکات بود.

استاد این معنی را خیلی تایید نمی کنند چون شاید کسی قائل به این نباشد که یک حرکت مستمر را بتوانیم قطعه قطعه کنیم و سکناات را فاصله کنیم. چون در ذهن ما قطعه قطعه شده ولی در خارج، استمرار است و سکونی وجود ندارد.

۲\_ «لهذه الحركات» مربوط به «سرعت» باشد و «لهذا العدد» مربوط به «بطو» باشد. در سرعت، بعضی فائلند که حرکت، یکسره است و در بطور حرکت و سکناات است. این گروه گفتند حرکت در همه جا یکنواخت است اگر یک جا سریع به نظر می رسد به خاطر این است که سکناات فاصله نشده و اگر یک جا بطی به نظر می رسد به خاطر این است که سکناات نامحسوس فاصله شده (یعنی شخصی که حرکت کند می کند، در واقع دائم الحركه نیست بلکه حرکت می کند و ساکن می شود دوباره حرکت می کند و ساکن می شود. ولی آن سکونات محسوس نیستند. لذا معلوم نمی شود که ساکن شده این توجیه دوم، توجیه خوبی است.

در نسخه ای به جای «لهذا العدد»، «لهذا القدر» دارد که آن هم به این صورت معنی می شود: سرعت و بطوئی که برای این حرکات است یا سرعت و بطوئی که برای این قدر از حرکات و سکونات است.

(فیکون هذا تقديرا لتلك الحركه لا جود له)

(هذا) اسم یكون است و اشاره به کلمه «شیئا» در خط قبلی دارد.

مراد از تقدیر، اندازه است. (لا وجود له) یعنی (لا وجود له فی الخارج)

ترجمه: پس می باشد آن شی، اندازه این حرکتی که متحرک طی می کند ولی تقدیری که این صفت دارد که در خارج، این تقدیر و اندازه وجود ندارد.

(لكن الذهن يوقعه في نفسه لحصول اطراف الحركة فيه بالفعل معا)

لكن ذهن این تقدیر را که در خارج موجود نیست در خودش ایجاد می کند (یعنی ذهن این تقدیر را در خودش می یابد)، اما چرا در ذهن این کار واقع می شود در حالی که خارج نبود) چون اطراف حرکت در ذهن، بالفعل با هم وجود دارند.

مراد از (اطراف حرکت) مبدا و منتهی نیست زیرا مبدا و منتهی اطراف نیستند بلکه طرفین هستند. هر قدمی که بر می دارید یک ابتدا و یک انتها دارد. قدم بعدی هم یک ابتدا و یک انتها دارد. اینها را که جمع کنی اطراف حرکت می شوند. این اطرافی که در خارج منتفی شدند همه آنها در ذهن موجودند.

(معا) یعنی این اطراف در خارج موجودند اما در خارج (معا) موجود نیستند ولی در ذهن (معا) وجود دارند. مصنف نمی گوید وجود ذهنی دارد بلکه می گوید ذهن آن را ایجاد می کند چون اگر در خارج موجود بود وجود ذهنی داشت.

(مثل ما ان الحمل و الوضع و المقدمه و ما جرى هذا المجرى اشيا يقتضى بها الذهن على الامور المعقوله و مناسبات بينها)

«ما» در «مثل ما» زائده است و برای تاکید است.

حال مثال می زند تا بفهماند که زمان از چه سنخی است.

مثل حمل و وضع و مقدمه و آنچه جاری مجرای این است (مثل نتیجه قیاس که بیان کردیم) اشیایی هستند که ذهن به این اشیاء حکم می کند بر اموری که به آنها تعقل کرده است (اموری را که تعقل می کند بر یکی حکم به حمل می کند و بر یکی حکم به وضع و بر یکی حکم به مقدمه بودن می کند).

ص: ۱۱۶۲

(و مناسبات) عطف بر (اشیا) است. یعنی مناسباتی بین امور معقوله هستند.

(و لا یكون فی الامور الموجوده شی منها)

در اموری که در خارج موجودند هیچ یک از این اشیا و احکام و مناسبات، یافت نمی شود (هیچ کدام از حمل و وضع و مقدمه و نتیجه را در اشیا موجوده در خارج نمی یابیم بلکه ذهن ما به آن حکم کرده است).

### توضیح نظریه کسانی که قائلند زمان، مجموعه ای از اوقات است ۹۲/۰۳/۲۹

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۵۱ سطر ۴ (قوله و قالت الطائفة)

موضوع: توضیح نظریه کسانی که قائلند زمان، مجموعه ای از اوقات است

این گروهی که زمان را وجود واحد فی نفسه قرار ندادند بلکه زمان را اولاً مرکب گرفتند و ثانیاً امر نسبی قرار دادند این گونه می گویند که زمان، یک وقت نیست بلکه مجموعه اوقات است.

توضیح این نظریه: اگر اوقاتی را پشت سر هم مرتب کنید و همه را کنار جمع کنید زمان درست می شود. قائلین به این نظریه، اوقات را طوری تفسیر کردند که ما می توانیم به جای لفظ «اوقات» از کلمه «حوادث» استفاده کنیم و وقتی که می گوئیم اگر اوقات را کنار هم بگذارید زمان درست می شود می توانیم بگوئیم که اگر حوادث را در کنار هم بگذارید زمان درست می شود. همان طور که قبلاً بیان کردیم که چند حادثه را ملاحظه می کنید و یکی را تاریخ قرار می دهی و بقیه حادثه ها را با آن می سنجی مثلاً هجرت پیامبر و تولد شخصی را ملاحظه می کنی که دو حادثه هستند. حادثه اولی (هجرت) را وقت برای حادثه دومی (تولد شخصی) قرار می دهید.

ص: ۱۱۶۳

یا طلوع شمس و ورود زید که دو حادثه اند. حادثه اولی (طلوع شمس) را وقت برای حادثه دومی (ورود زید) قرار می دهید. پس زمان چیزی نیست جز این سه طلوع شمس که کنار هم قرار داده شده است و هر طلوع شمسی یک روز است و چند روز را که کنار هم قرار می دهیم زمان درست می شود.

در این دو مثال، آن حادثه ای که معروف است را وقت قرار می دهیم ولی ممکن است یک حادثه مبهمی، وقت قرار داده شود اما چون وقت قرار دادن حادثه های معروف، بهتر معلوم می شود سعی می کنند آنها را وقت قرار بدهند.

از این بیان روشن شد که وقت به توسط موقت، تعیین می شود یعنی تعیینش در دست شخص است. لذا شخصی طلوع شمس را وقت قرار می دهد و الا این که شمس طلوع می کند می گویند دو روز بعد نزد تو می آیم یعنی دو طلوع شمس دیگر که بگذرد من نزد تو می آیم.

نکته: بعضی از حوادث را زمان قرار می دهیم چون معروف است ولی بقیه حوادث را اگر چه زمان قرار نمی دهیم ولی شانیت زمان واقع شده را دارند.

توضیح عبارت

(وقالت الطائفة الذی ذکرناها بُدّیا)

آن طایفه ای که ما در آغاز همین فصل ذکر کردیم این طور گفتند.

(ان الزمان لیس الا مجموع اوقات فانک اذا رتبت اوقاتا متتالیه و جمعتها لم تشک ان مجموعها الزمان)

این گروه این طور گفتند که زمان مجموع اوقات است به این صورت که تو اگر مرتب کردی اوقاتی (مراد از اوقات، حوادث است) را در پی هم و کنار هم قراردادی (و فاصله بین آنها نینداختی) بدون شک حکم می کنی که مجموع این اوقات (مثلا مجموع این طلوع ها) زمان است.

ص: ۱۱۶۴

(و اذا كان كذلك فاذا عرفنا الاوقات عرفنا الزمان)

اگر زمان، مجموع اوقات باشد اگر اوقات را شناختیم زمان را هم خواهیم شناخت چون زمان، مجموع اوقات است.

(و ليس الوقت الا ما يوجه الموقت)

اما وقت چه چیزی است که مجموع آن، زمان می شود؟ می فرماید وقت چیزی نیست جز آن چه که موقت (تعیین کننده وقت) آن را ایجاب و واجب می کند. یعنی هر حادثه ای وقت نیست اگر چه شان وقت بودن را دارد. در صورتی وقت می شود که معینی آن را به عنوان وقت تعیین کند در این صورت، وقت بالفعل می شود این وقت‌های بالفعل را اگر جمع کنی زمان بدست می آید.

(و هو ان يعين مبدا عارض يعرض)

ایجاب موقت این است که تعیین می کند مبدا یک حادثه ای را که حادث شده است.

(فنقول مثلا يكون كذا بعد يومين معناه انه يكون مع طلوع الشمس بعد طلوعين)

(یکون) هر دو مورد تامه است.

(کذا) فرض کن که مراد از (کذا) ملاقات با دوست باشد.

ترجمه: تحقق پیدا می کند این ملاقات بعد از دو روز که معنای این دو روز یعنی بعد از دو طلوع که هر طلوعی حادثه است و این دو حادثه را کنار هم بگذار تا زمان ملاقات مشخص شود.

ضمیر در (یکون) به (کذا) بر می گردد و به جای یومین، طلوعین گذاشته است.

(فيكون الوقت طلوع الشمس)

وقت آن حادثه ای که از آن تعبیر به (کذا) کردیم (مثل ملاقات با رفیق) وقتش، طلوع شمس است ولی طلوع شمسی که بعد از دو طلوع شمس باشد.

ص: ۱۱۶۵



(و لو جعل بدله قدوم زید لصلح فی ذلک صلوح طلوع الشمس)

(ذلک) یعنی در تعیین مبدا عارض

اگر به جای طلوع شمس، ورود زید گذاشته شود و این قدوم زید هم در تعیین مبدا عارض صلاحیت دارد مانند صلوح طلوع شمس (یعنی همان طور که طلوع شمس صلاحیت داشت وقت باشد همچنین قدوم زید هم صلاحیت دارد که وقت باشد).

(فاذن انما صار طلوع الشمس وقتا يتعين القائل اياه)

نسخه صحیح (بتعین یا بتعین) است. ضمیر در (ایاه) به طلوع شمس بر می گردد.

طلوع شمس قابلیت داشت که وقت شود ولی وقت نبود اما وقت شد به واسطه تعیین آن قائل (مراد از قائل، کسی است که این جمله «یکون کذا بعد یومین» را گفت) طلوع شمس را (اگر قدوم زید را تعیین می کرد قدوم زید وقت می شد).

(و لو شاء لجعل غیره وقتا)

اگر این قائل می خواست غیر از طلوع شمس، چیز دیگری را وقت قرار دهد قرار می داد اما الان طلوع شمس را وقت قرار داده است.

(الان ان طلوع الشمس قد کان اعم و اعرف و اشهر)

الا- اینکه طلوع شمس اعم است (اعم یعنی همه آن را می شناسند و اختصاص به گروه خاص ندارد) و اعرف است (یعنی کسانی که آن را می شناسند بهتر از قدوم زید می شناسند و شهرتش بیشتر است).

(و لذلک اختیر ذلک و ما یجری مجراه للتوقیت)

(و لذلک) یعنی به خاطر اعم و اعرف و اشهر بودن

(للتوقيت) متعلق به (اختیر) است.

(لذلك) یعنی طلوع شمس

ترجمه: و برای وقت قرار دادن، طلوع شمس و آنچه جاری مجرای طلوع شمس است را انتخاب می کنیم (یعنی چیزی باشد که عام و معروف باشد که بتوانیم به عنوان تاریخ یا به عنوان حادثه ای که از آن زمان درست می شود تعیین کنیم)

(فالزمان هو جمله امور هی اوقات موقته او من شانها ان تجعل اوقاتا)

پس زمان جمله اموری است که این جمله امور یکی از دو حال را دارد یا اوقات تعیین شده اند یا شانشان این است که اوقات تعیین شده باشند. همه اوقات این شان را دارند ولی باید بینم که کسی این حادثه را به عنوان وقت تعیین می کند یا نمی کند؟ وقتی تعیین کرد که شانیت آنها تبدیل به فعلیت می شود.

فرق این دو عبارت (اوقات موقته و من شانها) این است که دومی اشاره می کند به آنچه که در ذات همه حوادث است و اولی اشاره می کند به آنچه که در ذات همه حوادث است و تعیین هم شده است.

(قالوا: و ان الزمان علی غیر هذا الوجه لا وجود له يعرف ذلك من الشكوك المذكوره)

این گروه این طور گفتند که (گروهی گفته بودند زمان توهمی وجود دارد و زمان غیر توهمی وجود ندارد) زمان اینگونه ای وجود دارد و غیر از آن وجود ندارد؟ اما به چه دلیل غیر از آنها وجود ندارد؟ چون آن شکوکی که نافین زمان آورده بودند این گروه را وادرا کرده که بگویند زمان موجود نیست و گفتند اگر به این نحوه از وجود ملتزم شویم آن شکوک وارد نمی شود.

ص: ۱۱۶۷

(ذلك) یعنی لا وجود له.

## بیان قول کسانی که قائلند زمان، جوهر و ازلی است / ادله نفی زمان ۹۲/۰۴/۰۱

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۵۱ سطر ۱۱ (قوله و قالت طائفه)

موضوع: بیان قول کسانی که قائلند زمان، جوهر و ازلی است / ادله نفی زمان

داشتیم شبهاتی که در باب زمان گفته شده بود را نقل می کردیم. بعد از نقل شبهات به ذکر بعضی اقوال پرداختیم. مصنف آن بعض اقوال را جزء شکوک حساب می کند چون این اقوال را که طرح می کند دلیل آنها را هم می گوید. مصنف چون دلیل آنها را در حد شبهه می داند لذا این نقل اقوال را ملحق به شبهه می کند و در پایان می گوید (هذه هي الشكوك المذكورة في امر الزمان) که در سطر ۱۹ صفحه ۱۵۱ آمده.

بیان قول: زمان اولاً جوهر است و ثانیاً ازلی است.

برای اثبات جوهر بودن و ازلی بودن به این صورت وارد بحث می شود: ابتدا ثابت می کند زمان واجب الوجود است. بعد، از واجب الوجود بودن نتیجه می گیرد که نمی تواند عرض باشد پس باید جوهر باشد. سپس این دو مطلب را به هم ضمیمه می کند که اگر واجب الوجود و جوهر است پس جوهری ازلی است.

(نکته: جوهر لازم نیست منحصر در همان ۵ موردی باشد که در بحث مقولات گفته شد، زیرا انحصار در مقولات، استقرائی است نه عقلی. لذا اگر یک نوع جوهر به جواهر پنجگانه اضافه شود اشکالی ندارد).

دلیل بر اینکه زمان، واجب الوجود است: چون زمان را اگر بخواهی رفع کنی، از رفعش وجودش لازم می آید و چیزی که از رفعش، وجودش لازم آید پس رفعش ممکن نیست و اگر رفعش ممکن نباشد واجب الوجود خواهد بود.

ص: ۱۱۶۸

دلیل بر این که چرا زمان قابل رفع و اعدام نیست؟ چون وقتی آن را دفع می کنید آیا بعد از چیزی آن را رفع می کنید یا قبل از چیزی آن را رفع می کنید؟ مثلاً می گوئید من این زمان را قبل از فلان حادثه یا بعد از فلان حادثه برداشتم. یعنی می گوئیم فلان حادثه اتفاق افتاد. قبل از اینکه آن حادثه اتفاق بیفتد زمان نبود و زمان بعد از آن حادثه شروع شد. در این جملات از کلمه «قبل» استفاده شد و این کلمه، همان زمان است و همین طور می گوئیم زمان، قبلاً بود و فلان حادثه بعد از زمان آمد. در این جمله از کلمه «بعد» استفاده شده و این کلمه، همان زمان است.

پس زمان قابل ارتفاع و معدوم شدن نیست و چیزی که قابل ارتفاع و معدوم شدن نباشد و از عدمش، بقائش لازم بیاید معلوم می شود موجودی واجب است پس زمان، واجب است.

دلیل بر این که زمان عَرَض است: چون عرض باقی نمی ماندولی زمان باقی می ماند. زیرا قبلا گفتیم که عرض دائما در حال ارتفاع است. اگر علتِ عرض از بین برود آن عرض هم از بین می رود و بنابر قول به تجدد امثال، عرض دائما از بین می رود (تجدد امثال بنابر نظر متکلمین در باب اعراض است. در جواهر در بحث معاد اشاره ای به تجدد امثال می شود اما در جواهر، تجدد امثال را قائل نمی شوند. مرحوم صدرا هم حرکت جوهری را قائل است). از آن طرف، زمان نمیتواند از بین برود پس زمان، عرض نیست و اگر عرض باید جوهر باشد.

ص: ۱۱۶۹

(و قالت طائفة ان الزمان جوهر ازلی)

گروهی ادعا می کنند که زمان جوهر ازلی است.

(و کیف لا یکون جوهرها و هو واجب الوجود)

از این عبارت شروع به استدلال است که چگونه جوهر نباشد در حالی که واجب الوجود است. این گروه در ابتدا واجب الوجود بودن را فرض می کنند و از واجب الوجود بودن، عرض بودن را نفی می کنند و جوهر بودن را نتیجه می گیرند سپس می گویند اگر جوهر واجب الوجود است باید ازلی باشد.

(فان وجوب وجوده بحیث لا یحتاج فی الی اثبات دلیل)

(وجوب وجوده) اسم برای (ان) است و (بحیث) خبر برای (ان) است ضمیر در (فیه) به وجوب وجود برمیگردد.

وجوب وجود زمان به طوری است که احتیاجی در وجودش به اثبات ندارد به وسیله دلیل، و لازم نیست با دلیل آن را اثبات کنیم. همین اندازه که می فهمیم نمی توان آن را رفع کرد می فهمیم که واجب الوجود است.

(بل کلما حاولت ان ترفع الزمان وجب ان تثبت الزمان)

بلکه هر وقت که قصد می کنی زمان را رفع کنی واجب است که زمان را اثبات کنی (یعنی از رفعش، وجودش لازم می آید)

(لانک ترفعه قبل شی و بعد شی)

تو زمان را قبل از یک حادثه ای یا بعد از یک حادثه ای نفی می کنی و می گویی زمان قبلا نبود یا زمان بعد از این موجود، بوجود آمد. یا می گویی زمان، بعدا نخواهد بود. در این جملات از کلمه «قبله» و «بعد» استفاده شده که زمانی هستند. و قبل و بعد، قبل و بعدی است که با هم جمع نمی شوند و «قبلی» که با «بعد» جمع نمی شود قبل و بعد زمانی است ولی قبلیت و بعدیت های غیر زمانی با هم جمع می شوند مثلاً علت، قبل از معلول است ولی با هم جمع می شوند مثل حرکت ید و حرکت کلید. که حرکت ید علت است و حرکت کلید معلول است و علت و معلول با هم جمع شدند.

در این جا مصنف می گوید قبل و بعدی را که ما نظر داریم قبل و بعدی است که با هم جمع نمی شوند پس معلوم می شود که قبل و بعد زمانی مطرح است یعنی زمان را رفع می کنی به وسیله قبل و بعدی که زمانی است پس زمان نفی نشده و به صورت دیگری ثابت شده است.

ترجمه: تو زمان را قبل از شی و بعد از شی رفع می کنی.

(ومهما فعلت ذلک)

و هر گاه که انجام دادی آن را (یعنی رفع کردی زمان را قبل از شی و بعد از شی)

(فقد اوجدت مع رفعه قبلیه و بعدیه)

به تحقیق یافتی با رفع زمان، قبلیت و بعدیتی را.

(فتکون قد اثبت الزمان مع رفعه)

تو اثبات کردی زمان را در حینی که داشتی رفعش می کردی.

(اذ القبلیه و البعدیه التی تکون علی هذه الصوره لا تکون الا الزمان او بزمان)

زیرا قبلیت و بعدیتی که براین صورت است (یعنی قابل اجتماع نیستند یعنی متقوم آن با متاخر آن با هم جمع نمی شوند) نمی باشد مگر اینکه یا قبلیت و بعدیت خود زمان است یا قبلیت و بعدیت دو چیزی است که زمانی اند.

قبلیت و بعدیتی که جمع نمی شود یا خود زمان است یا بزمان است. در جایی که اجزاء زمان را مطرح می کنیم قبلیت و بعدیت خود زمان است و در جایی که دو شی زمانی را مطرح می کنیم قبلیت و بعدیتی که جمع نمی شوند بزمان است مثلاً فرض کنید که حضرت ابراهیم و حضرت نوح علیهما السلام با هم در مرتبه جمع نمی شوند اما به لحاظ اینکه زمانی هستند در زمان یکسان نیستند یعنی یکی قبل و یکی بعد است.

ص: ۱۱۷۱

(فالزمان واجب الوجود)

از این که نتوانستیم زمان را رفع کنیم و هر وقت خواستیم رفعش کنیم موجودش کردیم نتیجه می‌گیریم که زمان واجب الوجود است.

(و ما كان واجب الوجود فلا يجوز ان يرفع وجوده)

سپس اضافه می‌کند که آنکه واجب الوجود است را نمی‌توان رفع کرد چون از رفعش، وجودش لازم می‌آید.

(و ما لا يجوز ان يرفع وجوده فليس بعرض)

و چیزی که نمی‌تواند وجودش نفی شود عرض نیست چون عرض قابل رفع هست.

(و ما كان موجودا و ليس بعرض فهو جوهر)

اگر چیزی موجود است و عرض نیست پس جوهر است.

(سوال: مراد از عرض آیا عرض لازم است یا عرض مفارق است؟)

جواب: مراد، عرض مفارق است چون غالب مواردی که ما به کلمه عرض برخورد می‌کنیم مراد عرض مفارق است و در جایی که عرض لازم مراد است تعبیر به عرض لازم می‌شود. البته گاهی از اوقات لفظ عرض را بکار می‌برند و لازم را اراده می‌کنند اما این در وقتی است که از عرض، معنای عام اراده شود).

مصنف از ابتدا اینگونه وارد بحث نشد و نگفت چیزی که جایز نیست رفع شود جوهر است. می‌توانست از ابتدا یک مقدمه را کم کند و بگوید چیزی که قابل رفع نیست جوهر است بلکه گفت چیزی که قابل رفع نیست عرض نیست و وقتی عرض نیست جوهر است. اگر یک مقدمه را کم می‌کرد و می‌گفت چیزی که قابل رفع نیست جوهر است اشکال وارد می‌شد چون جوهر هم قابل رفع است. اما اگر بگوید چیزی که قابل رفع نیست عرض است اشکالی ندارد.

ص: ۱۱۷۲

(و اذا كان جوهرًا واجب الوجود فهو جوهر ازلی)

اگر زمان جوهر واجب الوجود باشد جوهر ازلی هم هست چون واجب الوجود، ازلی است.

(قالو: و اذا كان واجب الوجود استحال ان يتعلق وجوده بالحركة)

حال می خواهد نتیجه دیگری از واجب الوجود بودن زمان بگیرد. نتیجه اول این بود که جوهر است و ازلی است. نتیجه دوم این است که اگر واجب الوجود است وابسته به چیزی نیست چون هر واجب الوجودی این گونه است. حتی وابسته به حرکت هم نیست یعنی اگر حرکت هم نباشد زمان می تواند موجود باشد. اگر حرکت باشد زمان، موجود است ولی وابستگی به حرکت ندارد اگر وابستگی داشت با نفی حرکت، زمان نمی توانست موجود باشد اما چون زمان واجب است و وابسته نیست اگر چه در بعضی موارد با حرکت حاصل می شود ولی در بعضی موارد می تواند بدون حرکت حاصل شود یعنی زمانی باشد که حرکت و تدریج در آن نباشد. این زمان را دهر می نامیم. یعنی دهر، زمان بی حرکت و فاقد تدریج است.

پس این گونه نتیجه گرفت که زمان، واجب الوجود است و اگر واجب الوجود است وابسته به چیزی نیست از جمله اینکه وابسته به حرکت نیست یعنی هم می تواند با حرکت باشد هم می تواند بدون حرکت باشد. اگر با حرکت بود همین زمانهای رایج است اما اگر بدون حرکت بود دهر است.

ضمیر در (کان) به زمان بر می گردد.

ترجمه: اگر زمان واجب الوجود باشد محال است که وجود آن وابسته به حرکت باشد.

ص: ۱۱۷۳



(فجائز ان بوجود الزمان و ان لم توجد الحركة)

پس جایز است که زمان یافت شود ولی حرکت یافت نشود.

(فالزمان عندهم تاره يوجد مع الحركة فيقدر الحركة تاره مجردا فحينئذ يمسي دهر)

(عندهم) نزد کسانی که زمان را جوهر ازلی می دانند.

(فيقدر) حرکت را اندازه می گیرد (یعنی اندازه حرکت را تعیین می کند).

نسخه صحیح (و تاره) با او است. یعنی و گاهی زمان مجرد از حرکت و تدریج یافت می شود. پس زمان به دو قسم تقسیم شد ۱\_ زمان گذرا ۲\_ زمان ثابت که اسم زمان ثابت را دهر می نامیم.

(فهذه هي الشكوك المذكورة في امر الزمان)

تا اینجا ۴ شک در امر زمان مطرح کردیم دو تا از آنها دلیل بود و دو تا قول طائفه بود که یکی را در جلسه امروز خواندیم و یکی را در جلسه قبل خواندیم.

مصنف می فرماید ما ابتدا ماهیت زمان را بیان می کنیم تا به کمک ماهیت، وجود زمان شروع شود و معلوم شود که زمان موجود است در این صورت مبنای ما که وجود زمان است درست می شود و به مبنای دیگران که زمان را موجود نمی دانند می پردازیم.

## بیان اقوال در ماهیت زمان ۹۲/۰۴/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۵۱ سطر ۱۹ (قوله و الاولى بنا)

موضوع: بیان اقوال در ماهیت زمان

بعد از اینکه مصنف فرمود (فهذه هي الشكوك المذكورة في امر الزمان) جا دارد که فعلا- این شکوک را مسکوت عنه بگذاریم و وارد در بحث از ماهیت زمان بشویم و ماهیت زمان را طوری بیان کنیم که وجود زمان و نحوه وجود زمان را از آن بفهمیم سپس به این شبهه ها برگردیم و جواب آنها را بدهیم.

ص: ۱۱۷۴

مصنف ابتدا اقوال دیگران را که مورد قبولش نیست بیان می کند و رد می نماید که این فصل تمام می شود و در فصل بعدی به نظر خودش می پردازد.

قول اول: کسانی که حرکت را زمان قرار می دهند یعنی اگر زمان را بخواهند تفسیر کنند آن را حرکت قرار می دهند مطلقاً (چه حرکت مستدیر چه حرکت مستقیم)

قول دوم: کسانی که حرکت مستدیر فلکی را زمان قرار می دهند ولی بقیه حرکات را زمان قرار نمی دهند.

قول سوم: کسانی که هر دور فلک را زمان قرار می دهند. البته بیان نمی کنند که مراد از یک دور، یک دور شمس است یا یک دور فلک الافلاک است؟ فلک الافلاک هر شبانه روز یک دور می زند و شمس هر ۳۶۵ روز یک دور می زند. ولی ظاهراً همان دور فلک الافلاک مراد است. پس هر شبانه روزی به نظر این گروه زمان است.

قول چهارم: کسانی که خود فلک را زمان قرار می دهند. معین نمی کند که مراد، کدام فلک است.

دو دلیل برای قول اول آورده می شود. البته دلیل طوری است که می تواند برای قول دوم و قول سوم هم دلیل قرار داده شود، به همین جهت است که وقتی مصنف وارد ردّ این دلیل می شود قول اول و دوم و سوم را رد می کند. چون هر سه قول، حرکت را زمان قرار می دهند ولی در حرکت، توسعه و ضیق قائل شدند. قول اول، مطلق حرکت را زمان قرار می دهد. قول دوم حرکت فلک را زمان قرار می دهد و قول سوم یک دوره ی فلک را زمان قرار می دهد.

ص: ۱۱۷۵

دلیل اول: ما خصوصیتی را که در زمان داریم در حرکت مشاهده می‌کنیم از اینجا می‌فهمیم که زمان و حرکت یکی هستند. خصوصیت یعنی عرض خاص، و عرض خاص همان طور که از اسم آن پیداست چیزی است که مخصوص این معروض است. و در جای دیگر عارض نمی‌شود. اگر می‌بینیم این عرض خاص، که عرض خاص زمان است در حرکت جاری می‌شود نباید این عرض خاص را جاری در چیز دیگر قرار بدهیم و بگوییم عرض خاص، عرض عام شد. چون عرض خاص، عرض عام نمی‌شود بلکه باید آن حرکت را با زمان مرتبط کنیم و یکی بگیریم تا عرض خاص زمان، تا آخر، عرض خاص زمان باشد. آن عرض خاص زمان این است که زمان به دو جزء ماضی و مستقبل تقسیم می‌شود (زمان در نظر ادبیات به سه جزء تقسیم می‌شود اما بنابر نظر فیلسوف به دو جزء تقسیم می‌شود). عرض خاصه زمان، تقسیم شدنش به دو جزء ماضی و مستقبل است. این خاصه در حرکت هم وجود دارد پس حرکت همان زمان است زیرا حرکت، اجزاء گذشته و آینده دارد ولی اجزاء حال ندارد پس زمان با حرکت یکی است.

دلیل دوم: وقتی ما حرکت را احساس می‌کنیم گمان می‌کنیم زمان وجود گرفته است از همین جا نتیجه می‌گیریم که حرکت همان زمان است.

شاهد: به سه امر اشاره می‌شود ۱\_ وقتی که زمان طولانی است ۲\_ وقتی که زمان کوتاه است ۳\_ وقتی که زمان اصلاً احساس نمی‌شود

به عبارت بهتر وقتی که حرکت طولانی است و وقتی که حرکت کوتاه است و وقتی که حرکت اصلا احساس نمی شود

شاهد اول: انسانی که مریض یا گرفتار غم است زمان به نظرش طولانی می آید چون حرکت به نظر او طولانی می آید لذا زمان را طولانی می بیند یعنی حرکت را احساس می کند اما زمان را گمان می کند.

شاهد دوم: شخصی که شاد است زمان در نظر او کوتاه است چون حرکت در نظر او کوتاه است.

شاهد سوم: گروهی اصلا متوجه گذشت زمان نمی شوند مثل اصحاب کهف که سیصد و نه سال خوابیدند و متوجه حرکت نشدند لذا متوجه زمان هم نشدند و وقتی که از خواب بیدار شدند گفتند گویا از صبح تا ظهر خوابیدیم.

ارسطو گفته قومی از متالین این گونه بودند که زنده و بیدار بودند ولی اصلا حرکت را درک نکردند و گذشت زمان را نیافتند و جزء عرفا بودند و در یک حالتی قرار گرفتند که در آن حالت، متوجه هیچ چیز نبودند حتی متوجه حرکت و عبور زمان هم نشدند. بعد از مدتی فکر کردند در همان زمانی هستند که قبلا بودند. یعنی این جریان اصحاب کهف برای آنها اتفاق افتاد. سپس مصنف می گوید از تاریخ بر می آید که این قضیه ای که ارسطو نقل می کند قبل از اصحاب کهف بوده است و این، صحیح است چون اصحاب کهف وقتی بیدار شدند و وارد شهر شدند فهمیدند که پیغمبری ظهور کرده و دین عوض شده و دقیانوسی که از دست او فرار کردند مرده است و مسیح ظهور کرده است پس بیدار شدن اصحاب کهف بعد از ظهور مسیح بوده و قضیه ای که برای اصحاب کهف اتفاق افتاده تقریباً ۳۰۹ سال قبل از خواب آنها بوده. ارسطو بیش از ۳۰۹ سال قبل از میلاد بوده است پس یا مقارن با جریان اصحاب کهف بوده یا جلوتر بوده حال ارسطو نقل می کند قومی از متالین این چنین بودند روشن می شود که این متالین قبل از اصحاب کهف است چون ارسطو که مقارن با اصحاب کهف بوده یا قبل از اصحاب کهف بوده نقل می کند که در گذشته چنین قومی بوده، معلوم می شود که آن قوم قبل از اصحاب کهف بوده است.

توضیح عبارت:

(و الاولی بنا ان ندل اولاً علی نحو وجود الزمان و علی ماهیته)

سزاوارتر به ما این است که اولاً (اولاً یعنی قبل از پرداختن به حل این شبهات و شکوک) بر نحوه وجود زمان و بر ماهیت زمان دلیل اقامه کنیم.

(علی نحو وجود الزمان) چرا تعبیر به (علی وجود الزمان) نکرد چون گویا وجود زمان بدیهی است. یا شاید با ابطال قول کسانی که منکر وجود زمان شدند وجود زمان ثابت می شود. آنچه مهم است نحوه وجود زمان است. وجود زمان از ماهیت زمان استفاده نمی شود ولی نحوه وجود زمان از ماهیت زمان استفاده می شود.

(بان نجعل الطریق الی وجوده من ماهیته)

یکی را طریق قرار می دهیم و یکی را مقصد قرار می دهیم یعنی از ماهیت زمان شروع می کنیم و به وجود زمان منتهی می شویم.

ترجمه: به این که طریق به وجود زمان را از ماهیتش قرار می دهیم.

(ثم نکرّ علی هذه الشبهه فنحلها)

بعضی از این شبهه ها اصل وجود زمان را منکرند و بعضی ها وجود خارجی را منکر بودند و بعضی وجود زمان را به عنوان امر واحد منکرند و ادعا می کردند زمان مرکب از اوقات است و بعضی وجود زمان را به عنوان وجود ممکن منکرند و ادعا می کردند زمان مرکب واجب الوجود است.

همه این شبهه ها باید رد شود و ما در جای خودش این شبهه ها را رد می کنیم.

ترجمه: رجوع می کنیم به این شبهه ها و این شبهه ها را حل می کنیم (نکرّ به معنای رجوع می کنیم است).

ص: ۱۱۷۸

(و نقول ان الذين اثبتوا وجود الزمان معنى واحدا فقد اختلفوا ايضا)

در نسخه (فنقول) است که بهتر است یعنی حال می خواهیم وارد در بحث از ماهیت زمان شویم پس می گوییم کسانی که وجود زمان را به معنای واحد قائل بودند (یعنی اولاً- وجود زمان را قبول دارند ثانيا وجود زمان را به عنوان امر واحد قبول دارند) اختلاف دارند.

[ايضا] یعنی در اصل وجود زمان اختلاف بود. بعضی وجود زمان را در خارج منکر بودند بعضی وجود زمان را به طور کلی منکر بودند بعضی منکر معنای واحد بودن زمان شدند. حال می فرماید کسانی که زمان را امر واحد می دانند خود اینها هم در زمان اختلاف دارند.

(فمنهم من جعل الحركة زمانا)

این عبارت، قول اول را بیان می کند.

مراد از (الحركة) مطلق حرکت است چه حرکت مستدیره چه مستقیمه، (این اطلاق را از قرینه قول بعدی بدست می آوریم).

(و منهم من جعل الحركة الفلك زمانا دون سائر الحركات)

این عبارت، قول دوم را بیان می کند.

این قول، حرکت مستقیم را زمان قرار نمی دهد. حرکت مستدیر هم اگر غیر فلکی باشد را زمان قرار نمی دهد بلکه منحصر حرکت مستدیر فلک را زمان قرار می دهد.

این قول دوم، زمان را متعدد نمیداند چون از وقتی که فلک آفریده می شود تا وقتی که بهم می ریزد یک حرکت برای فلک است لذا امر واحد است (طبق نظر مشاء حرکت فلک ازلی است) و وقتی حرکت فلک از ابتدا تا انتها یکی است زمان هم از اول تا آخر یکی خواهد بود.

ص: ۱۱۷۹

(و منهم من جعل عوده الفلك زمانا ای دوره واحده)

این عبارت، قول سوم را بیان می کند.

ترجمه: گروهی بازگشت فلک را زمان قرار می دهند یعنی یک دور واحد را زمان قرار می دهند.

(و منهم من جعل نفس الفلك زمانا)

این عبارت، قول چهارم را بیان می کند.

مراد از نفس الفلك چیست؟ مصنف در کتاب مبدا و معاد توضیح داده که نفس دو اطلاق دارد: ۱- بر نفس یا عقل فلک نهم گفته می شود ۲- بر مجموعه عقول افلاک یا بر مجموعه نفوس افلاک گفته می شود. در اینجا هم همین طور است یعنی بگوییم مجموعه افلاک را زمان قرار داده یا فلک نهم را که محدد الجهات است زمان قرار داده است.

(فاما الذين جعلوا الحركة نفسها زمانا)

از این عبارت، دلیل اول برای قول اول را می آورد.

(نفسها) در آن دو احتمال است.

۱- خود حرکت را زمان قرار بده بدون اینکه قید استقامت، استداره و ... لحاظ شود. در این صورت، این دلیل، دلیل برای قول اول است چون اقوال دیگر نفس الحركة را زمان قرار نمی دهند بلکه حرکت مقید به قید را زمان قرار می دهند.

۲- خود حرکت را زمان قرار بده نه صاحب حرکت و متحرک را.

در این صورت قول چهارم را رد می کند و این دلیل، دلیل برای قول اول و دوم و سوم می شود.

(فقالوا: ان الحركة من بين ما نشاهده من الموجودات هي التي تشتمل على شي ماض و شي مستقبل)

(من الموجودات) بیان از «ما» است.

حرکت در بین موجوداتی که ما این موجودات را مشاهده می‌کنیم چیزی است که مشتمل بر ماضی و مستقبل است (و قسم سوم که حال باشد را ندارد).

(و فی طبیعتها ان یکون لها دائما جزان بهذه الصفه)

این عبارت، صغری است.

در طبیعت حرکت است که برای آن دائما دو جزء به همین صفت باشد. حرکت دو جزء دارد که این دو جزء همین دو صفت را دارند که یکی ماضی و یکی مستقبل است.

(و ما كان بهذه الصفه فهو الزمان)

این عبارت، کبری است یعنی هر موجودی که این چنین صفتی داشته باشد زمان است پس حرکت، زمان است.

(قالوا و نحن انما نظن انه كان زمان اذا احسنا الحركة)

این عبارت، دلیل دوم است.

ما گمان می‌کنیم که زمان تحقق پیدا کرد زمانی که حرکت را حس می‌کنیم و مشاهده کنیم (طولانی بودن حرکت، باعث گمان طولانی بودن زمان می‌شود و کوتاه بودن حرکت باعث گمان کوتاه بودن زمان می‌شود و منتفی شدن حرکت باعث منتفی شدن زمان است).

(حتى ان المريض و المعتم يستطيلان زمانا يستقصره المتمادى فى البطر)

در این عبارت به شاهد اول و شاهد دوم اشاره می‌کند. می‌گوید حرکت با زمان چنان ارتباط دارد که مریض و کسی که گرفتار غم است زمان را طولانی می‌شمارد، همان زمانی را که شخصی که در شادی غوطه ور است کوتاه می‌شمارد.

ص: ۱۱۸۱



(التمتادی فی البطر) یعنی کسی که امتداد در شادی دارد. در فارسی به معنای سرمست از شادی گویند. البطر به معنای شادی است.

(لرسوخ الحركات المقاسات فی ذکر هذین و انمحائها من ذکر المتلهی عنها بالبطر و الغبطه)

در بعضی نسخ به جای (المقاسات) لفظ (بالمقاسات) آمده که بهتر است. عبارت (لرسوخ الحركات المقاسات فی ذکر هذین) مربوط به مریض و مغتم است یعنی چرا مریض و غمگین، زمان را طولانی می شمارند چون در ذکر و حافظه اش حرکت رسوخ کرده و ثابت شده و تمام نمی شود.

(المقاسات) یعنی رنج و سختی کشیدن. حرکات بالمقاسات یعنی حرکات رنج آور.

ترجمه: حرکات رنج آور رسوخ دارد در ذکر و حافظه این دو (مریض و مغتم) لذا هر چه که می بینند حرکت می بینند و حس نمی کنند که حرکت تمام می شود.

(انمحائها) عطف بر رسوخ است. این عبارت مربوط به (التمتادی فی البطر) است و ضمیر آن به حرکات بر می گردد. یعنی آن متمادی در شادی، حرکت در ذهنش محو شده چون تمام وقت خود را صرف شادی می کند گویا حرکت در ذکر و حافظه اش محو شده و حرکت به نظرش زیاد نمی آید در نتیجه زمان، کوتاه می شود.

ترجمه: ولی محو شدن این حرکات از ذکر و حافظه متلهی (این کلمه مثل لفظ شغل است که اگر با عن متعدی شود به معنای اعراض است و اگر با الی متعدی شود به معنای رغبت است در اینجا المتلهی با عن متعدی شده و ال در آن موصوله است یعنی کسی که اعراض کرد از حرکات) به خاطر خوشحالی و شادی

(بَطْر و غِبْطَه هر دو به معنای خوشحالی است شاید بَطْر شدیدتر از غِبْطَه باشد).

(و من لا يشعر بالحركة لا يشعر بالزمان كاصحاب الكهف)

از اینجا شاهد سوم را می آورد که بعضی اصلاً شعور به حرکت پیدا نمی کنند و در نتیجه شعور به زمان هم پیدا نمی کنند.

ترجمه: کسی که متوجه حرکت نمی شود متوجه زمان هم نمی شود مانند اصحاب کهف.

(فانهم لما لم يشعروا بالحركات التي بين آن ابتدا لقائهم انفسهم للاستراحة بالنوم و آن انتباههم لم يعلموا انهم زادوا على يوم واحد)

نسخه صحیح (القائهم) است.

کلمه (بین) اضافه به دو چیز می شود که آن دو چیز عبارتند از: ۱\_ «آن» ابتدا ۲\_ ((آن)) انتباه.

(بالنوم) متعلق به (استراحه) است و نحوه استراحت را بیان می کند.

(آن ابتدا القائهم ...) آنها نفس خودشان را به وسیله نوم برای استراحت القا کردند ابتدای استراحتشان، «آن» اول بود. انتهای استراحتشان، «آن» انتباه و بیدار شدن بود. بین ابتدای استراحت و انتهای استراحت، زمان و حرکتی بود که اصحاب کهف آن زمان و حرکت را نمی دانستند.

ترجمه: اصحاب کهف چون متوجه شدند حرکات شبانه روزی که بین ابتدا القاء خودشان برای استراحت از طریق نوم و بین «آن» انتباهشان وجود داشت. لذا نفهمیدند که بیش از یک روز خوابیدند. چون متوجه حرکت یک روز شدند تخمیناً، لذا گفتند که یک روز خوابیدیم. حرکت یک روز را تخمین زدند لذا حکم به خوابیدن یک روز را کردند. اما بقیه حرکات (حرکات روزهای دیگر) را تخمین نزدند لذا حکم به زمان نکردند. از اینجا می فهمیم که حرکات همان زمان است که اگر به آن حرکت توجه نکردیم پس به زمان توجه نکردیم.

ص: ۱۱۸۳

(فقد حكى المعلم الاول ايضا ان قوما من المتالihin عرض لهم شبيه بذلك)

نمونه ديگري ذكر مي كند (ايضا يعني علاوه بر اصحاب كهف، حكايته از ارسطو داريم)

(متالihin): اين كلمه غير از (الهيون) است. چون الهيون كساني هستند كه مسائل الهي را ياد گرفتند مثلا فلسفه را ياد گرفتند. اما كساني متاله هستند كه مسائل الهي را در خودشان پياده کرده باشند و مورد عمل قرار بدهند و خودشان مزين به اين مسائل شده باشند نه اينكه فقط عالم به اين مسائل باشند بلکه علما و عملا- از اين مسائل بهره برده باشند. لذا عارف را متاله مي گويند. يا صدر المتالihin به مرحوم صدررا مي گويند چون نه تنها مسائل مشا و فلسفه خودش را فهميده بود بلکه آنها را هم در خودش اجرا کرده بود اما فلسفه مشا را الهي مي گويند اما اشراق را متاله مي گويند چون دنبال عمل هم بودند.

ترجمه: قومي از متالihin بر آنها عارض شد حالي شبيه حالت اصحاب كهف كه آنها در حين اينكه زنده بودند گذر زمان را نفهميدند چون حركت را نميديدند.

(و يدل التاريخ على انهم كانوا قبل اصحاب الكهف)

مصنف مي فرمايد كه تاريخ دلالت مي كند كه اين قوم از متالihin كه ارسطو قضيه آنها را نقل مي كند قبل از اصحاب كهف بودند.

## رد قول اول و قول دوم درباره ماهيت زمان ۹۲/۰۴/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۵۲ سطر ۱۱ (قوله فهذه هي الاقوال)

موضوع: رد قول اول و قول دوم درباره ماهيت زمان

ص: ۱۱۸۴

بعد از اينكه اقوال درباره وجود زمان را مطرح كرديم به ذكر ماهيت زمان پرداختيم و اقوال در ماهيت زمان را بيان كرديم كه ۴ قول بود. مصنف مي فرمايد هيچ کدام از اين ۴ قول صحيح نيست و شروع به رد اقوال چهارگانه مي كند. قول اول را با ۵ بيان باطل مي كند.

رد قول اول (قول اول اين بود كه زمان همان حركت است)

اشكال اول: (فلا نه قد يكون) خصوصيتي در حركت است كه در زمان وجود ندارد، حركت متصف به سرعت و بطو مي شود ولي زمان متصف به سرعت و بطو نمي شود يعني نمي توان گفت اين زمان، سريعتر است و آن زمان، بطي تر است. بلکه زمان را متصف به قلت و كثرت مي كنند. و مي گويند اگر حركت، بطي باشد زمان، طويل يا كثير است و اگر حركت، سريع باشد

زمان، قصیر است. در حالی که حرکت متصف به سرعت و بطو می شود. سپس نتیجه می گیریم حرکت و زمان با یکدیگر تفاوت دارند والا اگر یکی بودند وصف حرکت، می توانست وصف زمان هم باشد.

اشکال: ممکن است کسی اشکال به کلام مصنف کند که این، مصادره است. زیرا کسی که زمان را با حرکت یکی می بیند همان طور که حرکت را متصف به سرعت و بطو می کند زمان را هم متصف به سرعت و بطو می کند. تنها اختلاف در این نیست که زمان و حرکت یکی هستند یا یکی نیستند؟ بلکه اختلاف در اتصاف هم هست یعنی شما می گوئید این اتصاف حاصل نمی شود ولی آن ها می گویند این اتصاف حاصل می شود.

ص: ۱۱۸۵

شما با آن امری که مورد نزاع است می خواهید نزاع دیگری را برطرف کنید. یعنی همان که مورد نزاع است را می خواهید دلیل بر رفع نزاع قرار دهید.

جواب: خصم مصنف، معتقد است که زمان متصف به سرعت و بطو نمی شود والا اگر اختلاف در این باشد که آیا ماهیت زمان با حرکت یکی است یا نه؟ مصادره می شود پس مصنف از آن چه که مقبول خصم است استفاده می کند و کلامش را رد می کند لذا اگر به کلام خصم توجه کنیم همین مطلب از آن به دست می آید. کلام خصم این بود که (ان المریض و المغتم يستطیلان زمان يستقصره المتماذی فی البطر) که در کلامش طول و قصر را آورد و از سرعت و بطو استفاده نکرد. یعنی نگفت مریض، زمان را بطی می بیند بلکه گفت مریض، زمان را طولانی می بیند و نگفت انسان خوشحال زمان را سریع می بیند بلکه گفت انسان خوشحال زمان را کوتاه می بیند.

اشکال دوم: (قوله و قد یكون حرکتان) می توانیم دو حرکت را با هم موجود کنیم اما دو زمان را نمی توانیم با هم موجود کنیم.

مثال اول: توپی که روی زمین قتل می خورد این توپ هم حرکت دورانی می کند و به دور خودش می چرخد هم حرکت مستقیم می کند و بر روی زمین حرکت می کند این دو حرکت در یک زمان واقع می شوند (مثل حرکت وضعی و انتقالی زمین).

مثال دوم: حرکت شمس و قمر که هر دو با هم اتفاق می افتد ولی زمان، یکی است.

در این دو مثال، می توان گفت دو و حرکت انجام شد ولی نمی توان گفت دو زمان حاصل شد بلکه یک زمان است.

اشکال: این اشکال دوم هم مصادره است اینجا هم ممکن است شخصی بگوید کسانی که حرکت را عین زمان می دانند همان طور که دو حرکت قائل هستند دو زمان قائل هستند و اگر کسی بخواهد این گروه را رد کند نمی تواند بگوید زمان، یکی است چون این گروه می گوید زمان دو تا است. شما در محل نزاع، زمان را یکی می گیرد و قول این گروه را رد می کنید.

جواب: جواب همان است که گفتیم این گروه قبول دارد که زمان یکی است مگر ادعا کند که زمان دو تا است و مصنف در این صورت نمی تواند با یکی بودن زمان، این گروه را رد کند.

اشکال سوم: (و الحركة فصولها) احتمال دارد مراد از فصول، چون به زمان نسبت داده می شود فصول بهار و تابستان باشد در حالی که این، مراد نیست بلکه مراد از فصول، فصل حرکت و فصل زمان (فصل منطقی) است.

اگر زمان را تعریف کنی می گویی: مقدار الحركة من حیث التقدم و التأخر. اما حرکت را تعریف کنی می گویی کمال اول من حیث هو لما بالقوه.

فصل زمان (من حیث التقدم و التأخر) است و فصل حرکت (من حیث هو لما بالقوه) است اگر دو حقیقت، فصل شان فرق کند خود آن دو حقیقت هم فرق می کنند لذا حقیقت زمان با حقیقت حرکت یکی نیست.

اشکال چهارم: (و الامور المنسوبة) چیزهایی را به زمان نسبت می دهیم که به حرکت، اصلا نسبت نمی دهیم مثلا کلمه الان، بغته، هوذا (اینک) که برای زمان است ولی مربوط به حرکت نیستند. اگر بگوییم (بغته «اینک» حرکتی شروع کردیم یا الان این امر اتفاق افتاد) کلمه «بغته» و «الان» مربوط به زمان است نه حرکت. و این منسوبها نشان می دهند که منسوب الیه آنها که زمان است با حرکت فرق می کند چون این منسوب، منسوب به زمان است نه حرکت.

اشکال پنجم: (و الزمان یصلح) این اشکال درباره فصل منطقی زمان و حرکت است اما نه به بیان که در اشکال سوم گفتیم بلکه به بیان دیگری می‌گوییم. وقتی حرکت سریع را تفسیر می‌کنیم می‌گوییم: موجود تدریجی که در زمان کمتری واقع می‌شود یعنی در فصل حرکت سریع، زمان را دخالت می‌دهیم. اما اگر بخواهیم حرکت سریع را تفسیر کنیم حرکت را جزء فصل قرار نمی‌دهیم اما زمان را قرار می‌دهیم. اگر حرکت و زمان فرقی نداشتند همان طور که زمان می‌توانست جزء فصل حرکت سریع باشد حرکت هم می‌توانست جزء فصل برای حرکت سریع باشد. در حالی که حرکت، جزء فصل برای حرکت سریع نیست بلکه جنس برای حرکت سریع است. پس زمان، جزء الفصل است ولی حرکت، جز الفصل نیست بلکه جنس است و جنس با جزء الفصل فرق می‌کند پس حرکت هم با زمان فرق می‌کند.

رد قول دوم: (قول دوم این بود که زمان حرکت فلک است و مرادش از فلک، فلک الاولی یا فلک اطلس بود. اما به چه دلیل حرکت اولی می‌گویند بعضی می‌گویند به خاطر این بود که اولین حرکتی بود که بشر به آن پی می‌برد. چون حرکت شبانه روزی اولین حرکتی بود که بشر به آن پی برد و حرکت شبانه روزی بوسیله فلک نهم انجام می‌شد پس حرکت فلک نهم، حرکت اولی است.

بعضی می‌گویند به خاطر اینکه بقیه حرکتها را با این حرکت حساب می‌کنند مثلاً می‌گویند ماه در ۳۰ روز و شمس در ۳۶۵ روز حرکت می‌کند یعنی ۳۰ یا ۳۶۵ دوری که فلک الافلاک بزند).

اشکال اول: ما این طور می‌گوییم که حرکت فلک نهم را با حرکت یک فلک دیگر می‌سنجیم و مقایسه می‌کنیم می‌بینیم فلک نهم مسافت بیشتری را طی کرده است پس نتیجه می‌گیریم که فلک نهم حرکتش سریع‌تر است. دقت شود که حرکت فلک نهم را با حرکت فلک دیگر می‌سنجیم یعنی حرکتی را با حرکتی می‌سنجیم (یعنی حرکتی مع حرکتی) اما در وقتی که این دو حرکت، معیت دارند زمان، معیت ندارد. یک زمان وجود دارد که هر دو حرکت، با یکدیگر در آن زمان واقع می‌شوند یعنی یک زمان، ظرف برای دو حرکت با هم هست. اینکه دو حرکت با هم هستند ولی ظرف زمانشان دو تا نیست نشان می‌دهد که حرکت، زمان نیست یعنی آن حرکت فلک نهم، زمان نیست چون می‌توان گفت که حرکت فلک نهم با حرکت فلک دیگر است ولی نمی‌توان گفت که زمان با حرکت فلک دیگر است یعنی حرکت فلک نهم را می‌توان با حرکت فلک دیگر قرار داد ولی زمان حاصل با فلک نهم را نمی‌توان با حرکت فلک دیگر قرار داد. حرکت فلک نهم با حرکت فلک دیگر همراه می‌شود. اما زمان، همراه نمی‌شود ولی ظرف می‌شود. (آن چه در اشکال مصنف مهم است کلمه «مع» است) پس می‌توان گفت حرکت فلک نهم با حرکت فلک دیگر معیت دارد اما نمی‌توان گفت زمان حاصل از حرکت فلک نهم با حرکت فلک دیگر معیت دارد بلکه باید از «فی» استفاده کنی و به جای معیت بیاوری یعنی بگویی زمان حرکت فلک نهم، ظرف برای حرکت فلک دیگر است. یعنی حرکت فلک دیگر در (فی) زمان حاصل از حرکت فلک نهم است نه همراه با زمان حاصل از او باشد در حالی که همراه با حرکت حاصل از فلک نهم است.



به بیان بهتر می‌گوییم: شما حرکت خورشید را فرض کنید که همراه با حرکت فلک نهم است ولی همراه با زمان حاصل از فلک نهم نیست.

اشکال دوم: (مع ما فی هذا) وقتی می‌گوییم این حرکت مقدم بر آن حرکت است. کلمه «تقدم و تاخر و معیت» نشان می‌دهد که آن دو طرف، در یک چیز دیگری غیر از خود دو طرف واقع اند که در آن چیز دیگر یا معیت دارند یا تاخر دارند.

توضیح عبارت:

(فهذه هی الاقوال السالفه قبل نضح الحکمه فی امر الزمان)

این ۴ قولی که گفتیم قبل از این بود که حکمت، پخته شود و جا بیفتد. اما امروزه که حکمت به نضح آمده در بین فلاسفه این اقوال را نداریم.

(و کلها غیر صحیح)

ما در زبان فارسی می‌گوییم هیچ کدام صحیح نیست. نمی‌گوییم همه صحیح نیستند اگر بگوییم همه صحیح نیستند، این جمله مفهوم دارد و این مفهوم، مراد مصنف نبوده ولی در عین حال کلام مصنف، موهم نیست چون نگفته (لیس کلها صحیحا) یعنی از سالبه استفاده نکرده که مفهوم داشته باشد بلکه از معدوله استفاده کرده یعنی هر یک از اقوال را حساب کنی صحیح نیست. که همان مفاد (هیچ کدام صحیح نیست) را می‌رساند.

(اما ان الحرکه لیست زمانا)

اولین قول از اقوال چهارگانه این بود که حرکت، مطلق زمان است (چه حرکت مستدیر چه حرکت مستقیم چه حرکت فلک چه غیر فلک) که در صفحه ۱۵۲ سطر دوم بیان شد (فمنهم من جعل الحرکه زمانا)

ص: ۱۱۹۰

(فلانه قد یکون حرکه اسرع و حرکه ابطا و لا یکون زمان اسرع من زمان و ابطا بل اقصر و اطول)

این عبارت، اشکال اول را بیان می کند که اگر حرکت گفته شد می گوئیم این حرکت، سریع است و آن حرکت بطی است ولی زمان اسرع از زمان دیگر یا ابطا از زمان دیگر نداریم بلکه زمان اقصر از زمان دیگر یا اطول از زمان دیگر داریم. پس زمان و حرکت یکی نیستند. اگر یکی بودند هر دو متصف به سرعت و بطو می شدند.

(و قد یکون حرکتان معا و لا یکون زمانان معا)

این عبارت، اشکال دوم است. (قد یکون) تامه است. البته می تواند ناقصه باشد و (معا) خبر است ولی تامه بودن بهتر است.

ترجمه: گاهی دو حرکت با هم واقع می شوند در حالی که دو زمان با هم واقع نمی شوند.

(و انت تعلم انه قد تحصل حرکتان مختلفان معا فی زمان واحد و زمانهما لا یختلف)

این عبارت، توضیح اشکال دوم است. (معا) قید برای حرکتان است.

دو حرکت مختلف با هم حاصل می شوند اما در زمان واحد، در حالی که زمانشان مختلف نیست. در ابتدای اشکال، مصنف گفت این دو حرکت با هم واقع می شوند در حالی که دو زمان نداریم اما در ادامه اشکال مصنف گفت این دو حرکت مختلف با هم واقع می شوند در حالی که دو زمان مختلف نداریم. باید ببینیم کلمه «مختلف» چه معنایی دارد؟

دو حرکت مختلفند احتمال دارد به لحاظ استداره یا استقامت باشد. این احتمال بنا بر قول اول فرقی نمی کند چون استداره با استقامت، زمانشان یکسان است و مختلف نمی شود. احتمال دارد که مراد از مختلف، مختلف در اندازه است. در این صورت، زمانشان عوض می شود و نمی تواند بگوید زمان، یکی است. پس مختلف در اندازه مراد نیست والا- اگر مراد باشد، دو حرکتی که در اندازه مختلفند پس زمانشان هم مختلف می شود (زمانشان یکسان نمی شود).

منظور از مختلف، می تواند مختلف در استداره و استقامت باشد که احتمال اول بود و آن را رد کردیم و می تواند مختلف در سرعت و بطو باشد. بالا-خره زمان را یک ظرف فرض می کنیم و دو حرکت (که یکی استقامت و یکی استداره است) انجام می شود (یا دو حرکت که یکی سریع تر و یکی بطی تر است انجام می شود هر دو در یک زمان واقع می شوند ولی یکی مسافت بیشتری طی می کند اگر سریعتر باشد و یکی مسافت کمتری طی می کند. یا یکی مسافت استداره طی کند و یکی مسافت مستقیم طی می کند ولی هر دو در یک زمان هستند) پس مراد از مختلف، مختلف در اندازه و مقدار (احتمال دوم) نیست والا اگر بگیری وقتی که حرکت، مختلف المقدار باشد زمانش هم مختلف المقدار است به شرطی که فقط مقدارشان فرق کند. اما اگر سرعت و بطو آن فرق کرد ممکن است زمانش یکی باشد و مسافتش فرق کند. پس اگر اختلاف را به معنای اختلاف در سرعت و بطو بگیری از همه واضح تر است. اگر اختلاف به معنای اندازه گرفتید باید در زمان اندازه را مختلف نکنید و این طور بگویید در ۵ دقیقه زمان، دو حرکت است.

(و الحركة فصولها غیر فصول الزمان)

این عبارت، بیان اشکال سوم است.

فصل حرکت با فصل زمان فرق می کند و وقتی فصل، تفاوت کرد خود آن دو هم فرق می کند. پس اگر حرکت با زمان، دو فصل مختلف دارند پس دو حقیقت مختلف هم خواهند داشت.

ص: ۱۱۹۲

(و الامور المنسوبة الى الزمان مثل هودى و نعته و الان و آنفا ليست هي من ذات الحركة في شي)

این عبارت، بیان اشکال چهارم است.

نسخه صحیح به جای (نعته)، (بغته) باید باشد.

(آنفا) یعنی به زودی

این ۴ مثال، منسوب به زمانند ولی منسوب به ذات حرکت نیستند و این، دلیل است که حرکت با زمان یکی نیست.

(و الزمان يصلح ان يؤخذ في حد الحركة السريعة جزا من الفعل و الحركة لا تصلح ان توجد كذلك)

زمان صلاحیت دارد که در حد حرکت سریع به عنوان جزء از فصل اخذ شود (یعنی بگوییم حرکت سریع، حرکتی با زمان کمتر است) در فصل که «زمان کمتر» است کلمه «زمان» آمده است. پس زمان داخل در فصل حرکت سریع شد ولی خود حرکت را نمی توان در فصل حرکت سریع اخذ کرد. یعنی نمی توان گفت: حرکت سریع، حرکتی است که با حرکت کمتر باشد یا با حرکت بیشتر باشد پس در ضمن فصلی، زمان اخذ شد ولی حرکت اخذ نشد. معلوم می شود که زمان با حرکت یکی نیست.

ترجمه: زمان صلاحیت دارد که در حد حرکت سریع به عنوان جزء از فصل قرار بگیرد.

(و الحركة لا- تصلح ان تؤخذ كذلك) مراد از (كذلك) این است یعنی فی حد الحركة السريعة جزء من الفصل. مراد از (كذلك)، فی حد الزمان السريع نیست. از کلمه «زمان سریع» استفاده نکن چون ممکن است کسی این گونه فکر کند که زمان را در حد حرکت سریع اخذ می کنیم اما حرکت را در حد زمان سریع اخذ نمی کنیم. این، مراد نیست. مراد این است که در حد حرکت سریع (فقط حرکت سریع) زمان به عنوان جزء فرضی اخذ شود ولی حرکت به عنوان جزء فرضی اخذ نمی شود. بلکه حرکت در عنوان جنس است.

ص: ۱۱۹۳

(بل توخذ علی انها جز متقدم)

بلکه حرکت را در حد حرکت سریع اخذ می کنیم به این عنوان که جزء متقدم حد است. و جزء متقدم در حد، جنس است و جزء متاخر، فصل است در حالی که زمان را به عنوان جزء الفصل اخذ می کنیم و حرکت به عنوان جنس اخذ می شود معلوم می شود که زمان با حرکت فرق دارد. یعنی حرکت با زمان یکی نیست.

(فانه يصلح ان يقال ان السريع هو الذي يقطع مسافة اطول في زمان اقصر و لا يصلح ان يقال في حركة اقصر)

با این عبارت، حرکت سریع را تعریف می کند و می گوید حرکت سریع آن است که ((هو الذي يقطع مسافة اطول)) جنس است و «فی زمان اقصر» است فصل است که کلمه «زمان» جزئی از فصل است) قطع کند مسافت اطول را در زمان اقصر.

(و لا يصلح ان يقال) نمی توان به جای (فی زمان اقصر)، (فی حركة اقصر) بگوییم یعنی حرکت را نمی توان جزء الفصل قرار داد ولی می توان جنس قرار داد و گفت (الحركة السريعة هو الحركة في مسافة اطول في زمان اقصر) که حرکت به عنوان جنس اخذ شده.

(و حکم الحركة الاولى الفلكية هذا الحكم بعينه)

این عبارت باید سرخط نوشته شود. از اینجا وارد در ردّ قول دوم می شود.

حکم حرکت اولای فلک (که همان حرکت فلک نهم است و خصم آن را عبارت از زمان می گیرد) همان حکم مطلق الحركة بعينه است یعنی همان طور که اگر مطلق الحركة را زمان قرار بدهیم باطل بود، هم چنین اگر حرکت فلک نهم را که حرکت اولی است زمان قرار بدهیم باطل است.

ص: ۱۱۹۴

(فانها يصلح ان يقال فيها انها اسرع الحركات)

ضمير در (فانها) به حرکت اولای فلکیه بر می گردد.

ترجمه: حرکت اولای فلکیه، صلاحیت دارد که درباره اش بگوییم اسرع الحركات است. (یعنی از همه حرکت ها سریع تر است).

(لانها تقطع مع قطع الحرکه الاخری اعظم)

چرا اسرع الحرکه است؟ چون این حرکت اولی طی می کند (چه چیزی را طی می کند؟ بعداً بیان می کند که اعظم است و مراد از اعظم، مسافت اعظم است) با طی کردن حرکت دیگر که برای فلک دیگر است (چون فلک نهم مثلاً به همراه فلک خورشید، مسافت اعظمی را طی می کند سپس معلوم می شود که اسرع است. هر دو در یک زمان حرکت می کنند اما فلک نهم مسافت بیشتری را طی می کند پس معلوم می شود که اسرع است.

مصنف، «اسرع بودن» را دلیل بر این قرار نمی دهد که زمان با حرکت یکی نیست. این معیت را دلیل قرار می دهد یعنی می گوید دو حرکتها با هم انجام می شوند اما زمان یک حرکت با حرکت دیگر انجام نمی شود.

(مع ما فی هذا مما تتکلم فیه بعد)

این عبارت، بیان اشکال دوم است. یعنی علاوه بر این اشکال اول، اشکال دیگری هم هست و آن اشکال عبارتست از آن که ما بعداً درباره آن تکلم می کنیم.

مراد از «بعداً» خط بعدی قوله «هذه المعیه» است

(فی هذا) یعنی در قول دوم.

(وهذه المعیه تدل علی امر غیر الحركتين)

این معیت، دلالت بر امری (که زمان است) می کند که غیر از حرکتین است.

توضیح: این معیت، دلالت می کند بر این که غیر از حرکتین که دو طرف «مع» هستند امر دیگری وجود دارد که این طرفین، در امر دیگر معیت دارند.

(بل تدل علی معنی ینسبان لکلتاها الیه و یتساویان فیه و یختلفان فی المسافه)

نسخه صحیح: (کلتاهما) است.

بلکه معیت دلالت می کند بر معنایی (که آن معنی، زمان است) که این دو حرکتی که در دو طرف «مع» هستند هر دو به همان معنی، نسبت داده می شوند (یعنی می گویند در این معنی با هم هستند) و آن دو طرف در آن معنی مساوی اند گرچه در مسافت مختلفند (مسافتی که فلک نهم طی می کند پیش از مسافتی است که فلک شمس طی می کند).

(و ذلک المعنی لیس ذات احدهما)

از اینجا بیان می کند که آن معنی، خود ذات آن دو حرکت نیست.

(لان الثانی لا یشارک الآخر فی ذاته)

زیرا دومی (یعنی حرکت فلک شمس) با دیگری (یعنی حرکت فلک نهم) در ذاتش مشارک باشد (یعنی این طور نیست که حرکت فلک شمس با ذات حرکت فلک نهم مشارک باشد. بلکه با حرکت فلک نهم در زمان حاصل از حرکت فلک نهم مشارک است. نه این که با حرکت فلک نهم در حرکت فلک نهم مشارک است. حرکت شمس با حرکت فلک نهم در حرکت فلک نهم مشارک ندارد بلکه در زمان ساخته شده به وسیله حرکت فلک نهم مشارک است. این نشان می دهد که حرکت با زمان یکی نیست.

ص: ۱۱۹۶

ترجمه: و این معنی که هر دو حرکت با هم در آن معنی مشارکت دارند، این معنی ذات حرکت فلک نهم (احدهما) نیست زیرا که دومی (حرکت فلک شمس) با دیگری (حرکت فلک نهم) مشارکت در ذات حرکت فلک نهم ندارد. بلکه مشارکت دارد در امر (یعنی زمانی) که هر دو حرکت با هم در آن زمان هستند اگر مشارکت در آن زمان است مشارکت در حرکت فلک نهم نیست پس زمان با حرکت فلک نهم یکی نیست.

## رد قول اول و قول دوم درباره ماهیت زمان ۹۲/۰۴/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۵۳ سطر ۴

موضوع: رد نظریه کسانی که قائلند زمان مرکب از اوقات است.

بحث ما درباره ماهیت زمان بود بیان کردیم ۴ قول درباره ماهیت زمان است که تا اینجا قول اول و قول دوم را رد کردیم. از اینجا (یعنی صفحه ۱۵۳ سطر ۴ قوله و یمكن من هذا) مصنف بحث از ماهیت زمان را قطع می کند و به صورت جمله ای معترضه به بحث از وجود زمان می پردازد و یکی از اقوالی که زمان را مرکب از اوقات می گرفت (که در صفحه ۱۴۸ سطر ۹ قوله و منهم من جعل له وجودا لا علی انه امر واحد بیان شد) را رد می کند. و تا صفحه ۱۵۳ سطر ۱۵ ادامه دارد که سه رد به آن وارد می کند البته می توان هر سه رد را یک رد حساب کرد. (چون عبارات مصنف، عوض می شود و با عوض شدن عبارت، دلیل هم عوض می شود لذا بهتر است که آن را سه رد به حساب بیاوریم). ابتدا این قول را توضیح می دهیم بعداً آن را رد می کنیم.

ص: ۱۱۹۷

بیان نظریه مرکب بودن زمان از اوقات: حداقل دو حادثه را ملاحظه می کنیم که یکی را وقت برای دیگری قرار می دهیم. مثل هجرت پیامبر و تولد شخصی. که این دو، حادثه هستند ولی یکی را وقت برای دیگری قرار می دهیم و چند تا از این وقتها را کنار هم بگذاریم زمان بوجود می آید. یعنی زمان را ترکیبی از اوقات می گرفت و اوقات را هم همان حوادث قرار می داد. این قول، از اوقات تعبیر به عَرَض می کرد و می گفت این عَرَض را وقت برای عرض و اعراض دیگر قرار بده. مثلا- در کتاب ناسخ التواریخ، عَرَضی را که عبارت از هبوط حضرت آدم علیه السلام است را وقت قرار داده تا به هجرت پیامبر می رسد سپس هجرت پیامبر را وقت قرار میدهد.

رد اول: (قوله و ذلك لانهم صفحه ۱۵۳ سطر ۴) مصنف می فرماید آیا این حادثه بما اینکه حادثه است زمان و وقت می شود یا اینکه ما آن را به عنوان وقت تعیین می کنیم؟ جواب این است که ما آن را به عنوان وقت قرار می دهیم. اما چگونه وقت قرار می دهیم؟ به این صورت که حادثه دیگر را با این حادثه مقارن می کنیم و با این مقارنت، یکی را وقت دیگری قرار می دهیم. (مقارنت یعنی معیت) می گوید این دو حادثه با هم هستند یا به تعبیر دیگر این دو حادثه معیت دارند. در اینجا سه چیز داریم که عبارتند از دو حادثه و یک معیت. که معیت غیر از آن دو حادثه است و آن معیت، وقت است چرا شما حادثه را



وقت قرار می دهید؟

ص: ۱۱۹۸

حادثه بما هو حادثه زمان و وقت نیست شما باید آن را توقیت کنید و به عنوان وقت تعیینش کنید.

شاهد: این حادثه را می توان وقت برای آن حادثه قرار داد و آن حادثه را می توان وقت برای این حادثه قرار داد. مثلاً هجرت پیامبر را وقت برای ولادت شخصی قرار بدهی یا ولادت شخصی را وقت برای هجرت پیامبر قرار بدهی. پس نتیجه می گیریم که زمان چیز دیگری غیر از آنچه شما گفتید هست.

ردّ دوم: (قوله و لو كان ذلك صفحہ ۱۵۳ سطر ۱۱) اگر فلان حادثه (هجرت پیامبر) معیناً وقت بود و این هجرت پیامبر، مدتی باقی می ماند. (هجرت پیامبر که باقی نمانده مثلاً در طول سه روز طول کشیده و تمام شده ولی شما در همان سه روز که هجرت اتفاق می افتاد و لحاظ کنید) یعنی سه روز طول کشید تا پیامبر از مکه به مدینه بروند. حال اگر شما حادثه ای را بخواهید با هجرت پیامبر بسنجید و هجرت را زمان قرار بدهید از همان اولی که هجرت پیامبر شروع می شود تا وقتی که تمام می شود این حادثه، زمان واحد پیدا خواهد کرد و ماضی و مستقبل ندارد. شما می گوئید هجرت، زمان است و هجرت در مدت سه روز اتفاق می افتد. در این سه روز، هجرت (که زمان است) عوض نشده است پس ماضی و مستقبل پیدا نمی شود. بله وقتی که هجرت تمام می شود هجرت، ماضی می شود ولی تا وقتی این حادثه (هجرت) دارد اتفاق می افتد ماضی و مستقبل نداریم بلکه زمان حال داریم. و اگر حادثه ای را زمان برای حادثه دیگر قرار میدهید اگر حادثه اول (که وقت و زمان قرار داده می شود) ادامه پیدا کند، در طول مدتی که ادامه پیدا می کند باید وقت، ثابت باشد و ماضی و مستقبل پیدا نکند در حالی که زمان، مشتمل بر ماضی و مستقبل است. پس آن که وقت قرار داده شده وقت نیست. بلکه باید چیزی را وقت قرار بدهید که لحظه به لحظه، ماضی و مستقبل داشته باشد.

ص: ۱۱۹۹

رد سوم: (قوله و نحن نعلم صفحه ۱۵۳ سطر ۱۲) ابتدا مقدمه ای را می گوئیم.

مقدمه: حدّ شی یعنی نهایت و ابتدا شی، اما حدّ دو شی عبارت از مرز دو شی است. مرزی که انتهای دیگری و ابتدای اولی است یا بگوئید انتهای هر دو یا ابتدای هر دو است. مثلاً خطی را ملاحظه کنید که نقطه ای در وسط این خط در نظر بگیرید که این نقطه، خط واحد را به دو قسمت تقسیم می کند. شما می توانید این طور بگوئید که از ابتدای خط به این نقطه می رسمیم و در این نقطه، خط تمام می شود یا بگوئید از آن طرف دیگر خط به این نقطه می رسمیم و در این نقطه، خط تمام می شود. هر دو تکه خط در این نقطه تمام می شوند. یا از نقطه شروع می شوند. یا یکی از دو خط از این نقطه شروع می شود و یکی از این دو خط در این نقطه تمام می شود. بستگی دارد که شما کجای خط را ابتدا و کجا را انتها بگیری. اما این نقطه از سنخ هیچ یک از دو طرف نیست زیرا آن نقطه، نقطه است و خط نیست.

حال مصنف مقدمه اول را می فرماید که وقت، حدّ بین مقدم و مؤخر است یعنی شما اگر مقدم و موخری داشتید بین آن را ملاحظه کنید آن بین (چه وسط باشد چه نباشد) حدّ می شود. که مقدم، با این حدّ تمام می شود و موخر، با این حدّ شروع می شود و این حدّ، نه از سنخ مقدم و نه از سنخ موخر است.

ص: ۱۲۰۰

مقدمه دوم: مقدم و موخر را می توان جابجا کرد. به شرطی که وصف تقدم و تأخر را برداریم. مثلاً پیامبری حضرت نوح علیه السلام، مقدم است و پیامبری حضرت ابراهیم علیه السلام موخر است. حال اگر وصف تقدم و تأخر را برداری می توانی این دو را جابجا کنی اما مقدم و موخر را نمی توان جابجا کرد. وقت، مرز بین مقدم و موخر است یعنی مرز بین دو چیزی است که نمی توان آن دو را جابجا کرد در حالی که حادثه ها را می توان جابجا کرد پس وقت، مرز بین این حادثه ها نیست پس حادثه، وقت نیست چون حادثه، امکان جابجایی دارد. به جای حرکت، ممکن است سکون باشد ولی حرکت متقدم را با وصف متقدم نمی توان متأخر کرد و هکذا حرکت متأخر را با وصف تاخر نمی توان متقدم کرد. پس نمی توان زمان را با حرکت که یک حادثه است یا سکون یا تولد یا هجرت یا امثال ذلک، یکی گرفت. چون این حادثه ها جابجا می شوند ولی تقدم و تاخر جابجا نمی شود.

توضیح عبارت

(و يمكن من هذا الموضوع)

از این بیانی که ما در رد قول دوم (زمان عبارت از حرکت فلک نهم است) در بحث ماهیت زمان داشتیم (که در صفحه ۱۵۳ سطر ۲ قوله و هذا المعیه تدل بود) می توانیم استفاده کنیم و اینطور بگوییم که ما دو حرکت و یک معیت داریم که معیت غیر از دو حرکت است. در ما نحن فیه هم (که بحث در رد قول کسانی است که اوقات را زمان قرار می دهند) می گوییم دو حادثه و یک معیت داریم که معیت غیر از دو حادثه است.

ص: ۱۲۰۱

(ان يطهر فساد قول من جعل الاوقات اعراضاً تُؤَقَّتُ لاعراض)

ممکن است از همین موضع (یعنی از عبارت و هذه المعیه تدل) ظاهر شود فساد قول کسی که قرار می دهد اوقات را اعراض (که این صفت دارند) که وقت قرار داده می شوند برای اعراض دیگر.

(و ذلك لانهم لا يجعلون نفس ذلك العرض الحادث من حيث هو حركة او سکون او سواد او بیاض او غیر ذلك وقتاً)

از این عبارت، شروع به اشکال اول است.

(ذلك) یعنی ظهور و فساد این قول.

(وقتاً) مفعول دوم برای (لا يجعلون) است.

برای اینکه کسانی که قائل به این قولند خود عرض حادث را از این جهت که حرکت یا سکون یا سواد یا بیاض یا غیر ذلك (مثل هبوط حضرت آدم علیه السلام یا هجرت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم) است وقت قرار نمی دهند بلکه می گویند ما باید اینها را وقت قرار بدهیم.

(و لكن يضطرون الى ان يقولوا انه يصير وقتاً بالتوقيت)

بلکه مضطربند به اینکه قائل شوند که این عرض، وقت می شود اما به وسیله توقيت (یعنی بعد از اینکه به عنوان وقت تعیین کردیم عرض، وقت می شود و الا- خود عرض، ذاتاً وقت نیست. بلکه خودش ذاتاً یک حادثه است. اما چگونه آن را توقيت می کنیم و وقت قرار می دهیم؟ با مقارنت کردن آن با حادثه دیگر (و با هم قرار دادن این دو حادثه) آن را وقت قرار می دهیم.

(و يضطرون الى ان يكون التوقيت يقرن وجود شی آخر مع وجوده)

ص: ۱۲۰۲

نسخه صحیح (تقرین وجود شی) است.

مضطرند که حادثه را وقت قرار بدهند و برای وقت قرار دادن حادثه، مضطرند که مقارن کنند.

توقیت یعنی مقرون کردن وجود شی دیگری با وجود همین حادثه ای که می خواهیم آن را وقت قرار بدهیم. وقتی این مقارنت حاصل شد آن حادثه، وقت قرار داده می شود.

(و هذا الاقتران و هذه المعیه يفهم منها ضروره معنی غیر معنی کل واحد من العرضین)

(هذه المعیه) یعنی معیت شی دیگر با شیئی که می خواهد وقت قرار داده شود.

نظیر همین معیت را در جلسه قبل (در صفحه ۱۵۳ سطر ۲ قوله و هذه المعیه تدل) بیان کردیم.

ترجمه: این اقتران یا به عبارت دیگر این معیت، فهمیده می شود که به طور ضروری و حتمی معنایی غیر از معنایی که برای آن دو عرض بود.

(و کل مقترنین یقترنان فی شی)

(کل) مبتدی است و (یقترنان) خبر است.

این عبارت، تکرار مطلب قبل است یعنی هر دو مقترن، در چیزی با هم مقترن اند.

(و کل معین فهما فی امر ما معا)

این عبارت، تکرار مطلب قبل است یعنی دو چیزی که با هم هستند («مع» هستند) در یک امری با هم هستند. به عبارت دیگر دو مقترن، در چیزی با هم مقترنند و به عبارت سوم دو «مع» در یک چیزی با هم معیت دارند پس معیت غیر از این دو است. اقتران، غیر از این دو مقترن است، معیت غیر از این دو «مع» است.

ص: ۱۲۰۳

(فاذا كان وجودهما معا او وجود واحد منهما موقتا بانه مع وجود الآخر)

وقتی وجود این دو حادثه با هم بودند یا به عبارت دیگر تعبیر به (وجود هما معا) نکن بلکه بگو وجود یکی از این دو موقت است به اینکه با جود دیگری است که وجود دیگری وقت برای آن شده است.

(فالمفهوم من المعیه هو امر ما لا محاله لیس هو مفهوم احد هما)

(ال) در (المفهوم) موصوله است.

آنچه که فهمیده می شود از معیت، امری است که این امر لامحاله، آنچه که فهمیده می شود از احد الطرفين (یکی از دو حادثه) نیست. یعنی آنچه که از معیت و اقتران فهمیده می شود چیزی است و آنچه که از این دو حادثه فهمیده می شود چیز دیگری است ولی شما احد الحادثین را همین معیت قرار دادید در حالی که معیت غیر از آن دو حادثه است.

(و هذا المعیه مقابله لمعنی ان لو تقدم احدهما او تاخر)

این معیت با دو معنی مقابله دارد ۱\_ با (ان تقدم) ۲\_ با (ان تاخر). یعنی با تاخر و تقدم مقابله دارد (چون «ان» تاویل به مصدر می برد) یعنی جمع نمی شود در حالی که این دو طرفِ مقترن که معیت پیدا کردند می توانند تقدم و تاخر داشته باشند و با تقدم و تاخر جمع می شوند. اما معیت آنها با تقدم و تاخر جمع نمی شود و مقابله دارد.

تقدم و تاخر که برای زمان است با معیت مقابله دارد و با این دو حادثه معیت ندارد پس این دو حادثه ربطی به زمان ندارند، بله امر زمانی هستند ولی زمان نیستند.

ص: ۱۲۰۴

ترجمه: این معیت با معنای اینکه یکی مقدم باشد و یکی موخر باشد مقابله دارد یعنی با تقدم و تاخر نمی سازد.

(و هذا الشی الذی فیہ المعیه هو الوقت الذی یجمع الامرین)

این عبارت، عبارت مهمی است. وقت، آن حادثه اول و حادثه دوم نیست بلکه وقت، آن شیئی است که این دو حادثه در آن شی معیت دارند یا یکی بر دیگری تقدم دارد. چیزی که این دو حادثه در آن معیت دارند یا یکی بر دیگری تقدم دارد وقت است.

نکته: چون مصنف، سراغ اقتران رفت، بحث معیت را مطرح کرد و بعداً بحث تقدم و تأخر را مطرح می کند.

ترجمه: این شی که در آن، معیت این دو حادثه رخ داده وقتی است که این دو شی را جمع می کند و کنار هم مقارن می کند.

(فکل واحد منهما یمکن ان یجعل دالا علیه الوقت)

(فا) در (فکل واحد) تفریع بر قبل است و همان شاهد است. یعنی اگر زمان و وقت، یکی از این دو حادثه بود دیگری را نمی توانستیم وقت قرار بدهیم چون این حادثه وقت بود و حادثه دیگری موقت بود. در حالی که حق داریم حادثه دیگری را هم وقت قرار بدهیم. پس معلوم می شود که هیچکدام از این دو حادثه وقت نیست. (لذا می توانیم حادثه اول یا حادثه دوم را وقت قرار بدهیم) بله آن چیزی که این دو در آن معیت دارند وقت است.

ترجمه: حال که معلوم شد هیچکدام از این دو، وقت نیستند بلکه وقت آن است که این دو حادثه در آن جمع هستند، هر یک از دو حادثه را می توان دال بر این وقت قرار بدهی.

ص: ۱۲۰۵



(كما لو كان غير ذلك الامر مما يقع في ذلك الوقت)

همانطور که اگر اتفاق بیفتد غیر آن امر (یعنی غیر از آن دو حادثه) می تواند وقت قرار داده شود البته با این شرط که بتواند در آن وقت، واقع شود. (پس هم تعیین تکوینی برای وقت، نسبت به این دو حادثه نداریم هم تردید بین این دو حادثه معین نیست بلکه می توان حادثه سوم را وقت قرار داد).

(و لو كان ذلك الامر في نفسه وقتا لكان اذا بقي مده و هو واحد بعينه و جب ان تكون مده البقا و ابتدا وها وقتا واحدا بعينه)

(فی نفسه) یعنی بدون تعیین کردن برای وقت، بلکه تکویناً وقت باشد.

ترجمه: اگر این امر، فی نفسه وقت باشد لازمه اش این است که اگر مدتی باقی بماند و در این مدت هم واحد بعینه باشد و عوض نشود لازم می آید که مدت بقا و ابتداء، یک وقت باشد (یعنی ابتدا و انتها همه، یک وقت شود و نتوانیم ابتداء را به ماضی و انتها را به مستقبل و وسط را به حال تقسیم کنیم).

(و نحن نعلم ان الوقت الموقت هو حدٌ بين مقدم و متأخر)

این عبارت، مقدمه اول را بیان می کند.

ترجمه: ما می دانیم وقت موقت و معین (یعنی وقتی که به عنوان وقت، تعیین شده) حدّ و مرز بین مقدم و متأخر است.

(و ان المتقدم و المتأخر بما هو متقدم و متأخر لا يختلف)

این عبارت، مقدمه دوم را بیان می کند.

مقدم و موخر بما اینکه مقدم و موخرند اختلاف پیدا نمی کنند. ظاهر اینکه «اختلاف پیدا نمی کنند» یعنی جابجا می شوند و می توان مقدم را موخر کرد و موخر را مقدم کرد. اما این معنای ظاهری مراد نیست بلکه مراد از این که اختلاف پیدا نمی کنند یعنی مقدم باید مقدم باشد و اختلاف پیدا نمی کند که موخر باشد و موخر هم باید موخر باشد و اختلاف پیدا نمی کند مقدم باشد.

(و بما هو حرکه او سکون او غیر ذلک یختلف)

ولی این مقدم و موخر بما هو حرکه (حادثه) یا سکون (یعنی حادثه دیگر) یا غیر آن، نمی تواند عوض شود زیرا وصف تقدم و تأخر که بیاید نمی توان عوض کرد لذا اگر ذات حادثه را بدون وصف تقدم و تأخر بیاوری می توانی جابجا کنی. پس متقدم و متاخر بما اینکه وصف تقدم و تأخر را دارد جابجا نمی شود اما بما اینکه حرکت یا سکون است جابجا می شود.

(فلیس کونه عرضا ککونه حرکه او سکونا هو کونه متقدما او متاخر او معا)

(کونه عرضا) اسم برای (لیس) است.

(ککونه حرکه او سکونا) جمله معترضه است و تمثیل برای عرض بودن است نه اینکه تمثیل برای عرض نبودن باشد.

(هو کونه متقدما او متاخرا او معا) خبر برای لیس است.

ترجمه: اینکه شیئی، عرض و پدیده و حادثه باشد (مثلا حرکت و سکون باشد) این، عین متقدم بودن یا متاخر بودن یا «مع» بودن نیست. متقدم بودن و متاخر بودن و «مع» بودن، غیر از آن حادثه است بلکه امر دیگری است که (یعنی پدیده بودن مرادف و عین متقدم و متاخر و «مع» بودن نیست. پدیده بودن یعنی حرکت بودن یا سکون بودن، و حرکت بودن و سکون بودن، عین متقدم بودن و متاخر بودن نیست. تقدم و تأخر وصفی است که از زمان آمده. پس این حوادث این وصف را نداشتند یعنی زمان نبودند. اگر زمان بودند این وصف را داشتند ولی این وصف از جای دیگر آمد.

(بل حقیقه التقدّم و التأخر و المعیه امر آخر هو حال الزمان)

بلکه حقیقت تقدّم و تأخر و معیت، امر دیگری است که ما اسم آن را زمان می گذاریم.

خود حقیقت تقدّم و تأخر و معیت، زمان نیستند. اینها حالت زمانند یعنی زمان چیزی است که به تقدّم و تأخر و معیت متصف می شود. شیء در زمان است. که به تقدّم و تأخر و معیت متصف می شود.

## رد دلیل قول اول و رد قول سوم و قول چهارم درباره زمان ۹۲/۰۴/۰۸

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۵۳ سطر ۱۶ (قوله و اما الحجة التي)

موضوع: رد دلیل قول اول و رد قول سوم و قول چهارم درباره زمان

بحث در ماهیت زمان داشتیم و اقوال درباره ماهیت زمان را نقل کردیم و رای آنها را باطل دانستیم و گفتیم که بعد از ابطال آراء آنها، مطلب حق را در فصل بعدی ذکر خواهیم کرد. اقوالی که نقل کردیم ۴ تا بود:

قول اول: زمان، حرکت است.

قول دوم: زمان، حرکت فلک نهم است.

قول سوم: زمان، یک دور حرکت فلک نهم است.

قول چهارم: زمان، خود فلک نهم است.

قول اول و قول دوم را رد کردیم قول اول را قبلا رد کرده بودیم ولی الان می خواهیم دلیل قول اول را رد کنیم.

دلیل قول اول: حرکت، بخش ماضی و بخش مستقبل دارد و هر چیزی که بخش ماضی و بخش مستقبل دارد زمان است. نتیجه این می شود که حرکت، زمان است.

ص: ۱۲۰۸

اشکال اول بر دلیل قول اول: مصنف می فرماید کبری قیاس باطل است. چون هر چیزی که مستقبل و ماضی دارد را نمی توان گفت زمان است. بلکه تمام زمانیات، به اعتبار وقوعشان در زمان، ماضی و مستقبل دارند مثلا طوفان حضرت نوح علیه السلام در زمان ماضی بوده است و قیامت، در زمان مستقبل است. با وجود این، نه طوفان حضرت نوح علیه السلام زمان است و نه قیامت، زمان است بلکه دو امر زمانی اند.

پس این کبری پذیرفته نیست زیرا کلیت ندارد و وقتی کبری، کلیت نداشته باشد قیاس منتج نیست.

نکته: آیا قیامت، یک امر زمانی است؟

در این مثالی که مصنف زده (یعنی مثال به طوفان و قیامت) بحث مختصری می کنیم و آن این که طوفان یک امر دنیایی است و اموری که در این دنیا واقع می شوند همه در زمان واقع می شوند بنابراین طوفان هم در زمان واقع می شود ولی قیامت، بیرون از این دنیا و در انتهای این دنیا و با برچیده شدن بساط زمان بوجود می آید، چطور مصنف، قیامت را امر زمانی می داند در حالی که قیامت، زمانی نیست بلکه مابعد از زمان است.

جواب: مصنف نمی گوید قیامت، زمانی است بلکه ما می گوییم قیامت، زمانی است تا مطلب را واضح کنیم. یعنی گفتیم آن چه که در مستقبل واقع می شود زمان نیست ولی زمانی هست. حال اگر بخواهیم دقیق حرف بزنیم می گوییم، قیامت زمان نیست (اما «زمانی هست» را اضافه نمی کنیم) ولی آیا قیامت مربوط به مستقبل هست یا نه؟ جواب می دهیم که مربوط به مستقبل هست ولو امر زمانی نیست ولی به لحاظ دنیای ما، در مستقبل واقع می شود، قیامت همین الان موجود است. بهشت و جهنم، الان موجودند زیرا پیامبر وقتی معراج رفتند بهشت و جهنم را دیدند. کسانی که عذاب می شدند و کسانی که متنعم بودند را دیدند. معلوم می شد که وجود داشتند که پیامبر آنها را دید. ولی به حساب این دنیا، قیامت مستقبل است. ولو الان موجود است ولی این دنیا باید بگذرد تا آن وجود باطنی که برای قیامت است ظاهر شود، قیامت، وقتی که ظاهر شد ما می گوییم موجود شد. در حالی که همین الان هم موجود است.

ص: ۱۲۰۹

پس مصنف به این اعتبار قیامت را مستقبل قرار داده است و مستقبل قرار دادن قیامت، مانعی ندارد. اما برای قیامت اگر زمان قائل شویم، مانع دارد که مصنف این را نفرموده. پس مثالی که مصنف بیان فرموده مثال باطلی نیست.

پس طوفان به لحاظ زمان ما، در گذشته بوده و قیامت هم به لحاظ زمان ما (نه به لحاظ خود قیامت) در آینده است. پس طوفان، ماضی می شود و قیامت هم، مستقبل می شود و در عین حال هیچ کدام زمان نیستند. و لذا اشکال مصنف وارد می شود. اشکال اول را به صورت کامل توضیح ندادیم وقتی که اشکال دوم را توضیح دادیم بر می گردیم و اشکال اول را به صورت کامل توضیح می دهیم.

اشکال دوم بر دلیل اول قول اول: (قوله بل یجب صفحه ۱۵۴ سطر ۱) این گونه می گوئیم که شما ملاحظه کردید که در حرکت، ماضی و مستقبل است و در زمان هم ماضی و مستقبل است ولی توجه نکردید که ماضی و مستقبل در زمان با ماضی و مستقبل در حرکت فرق می کند. در حرکت، ماضی و مستقبل برای آن، ذاتی نیستند و چون حرکت را روی زمان خوابانید و به آن، تدریج دادند لذا ماضی و مستقبل پیدا می کند. ماضی و مستقبل در طبیعت و ذات حرکت نیست بلکه در آن ظرفی است که حرکت را به توسط آن ظرف اندازه می گیریم. و لذا به کمک آن، ماضی و مستقبل برای حرکت پیدا می شود. اما زمان این گونه نیست، زمان در ذاتش ماضی و مستقبل است نه اینکه چیز دیگری وجود داشته باشد و آن چیز، ماضی و مستقبل داشته باشد و این ماضی و مستقبل در آن چیز، به زمان سرایت کرده باشد. بلکه زمان فی نفسه صاحب ماضی و مستقبل است.

ص: ۱۲۱۰

اگر شما ثابت کنید که در حرکت، ماضی و مستقبل مربوط به ذات حرکت است می توانید نتیجه بگیرید که زمان همان حرکت است.

ولی نمی توانید ثابت کنید که ماضی و مستقبل برای حرکت، ذاتی اند. بلکه ماضی و مستقبل در حرکت، به خاطر ارتباط با زمان است. اگر زمان را بگیرید در حرکت، تدریج نداریم و وقتی تدریج پیدا نکرد ماضی و مستقبل نخواهد داشت. پس ماضی و مستقبل برای ذات حرکت نیست.

با این بیان روشن شد که صغری استدلال هم ایراد دارد. این گروه در صغری گفتند حرکت، دارای ماضی و مستقبل است. حال اشکال ما این شد که حرکت، دارای ماضی و مستقبل نیست. چون منظور ما از ماضی و مستقبل، هر ماضی و مستقبلی نیست. بلکه منظور ما از ماضی و مستقبل، ماضی و مستقبلی است که در طبیعت و ذات شی باشد و این گونه ماضی و مستقبل، در حرکت نیست.

نکته: در اشکال اول، کبری را مخدوش کردیم و در اشکال دوم، صغری را مخدوش کردیم اگر صغری این گونه باشد. حرکت، دارای ماضی و مستقبل است. (قید طبیعت و ذات نیاوریم یعنی نگوئیم حرکت در طبیعتش دارای ماضی و مستقبل است). و در کبری بگوئیم: هر چیزی که در طبیعتش ماضی و مستقبل است زمان است. کبری صحیح است زیرا هیچ چیز غیر از زمان، در طبیعتش ماضی و مستقبل ندارد. فقط زمان است که در طبیعتش ماضی و مستقبل دارد. در این صورت کبری صحیح است و صغری هم صحیح است. لذا می توان هر دو اشکال را رفع کرد ولی مشکل دیگری بوجود می آید و آن این است که حد وسط تکرار نشده است. حد وسط در صغری، قید «طبیعت» را ندارد ولی در کبری این قید را دارد).

ص: ۱۲۱۱

از اینجا نکته ای که در توضیح اشکال اول نگفتیم را بیان می کنیم؛ منصف در توضیح اشکال اول، کبری را خراب می کند. کبری این بود (ان کل ما یقتضی ان یکون فی طبیعتہ شی ماض و شی مستقبل فهو زمان) این کبری صحیح است چون قید «فی طبیعتہ» دارد یعنی صحیح است که بگوییم هر چیزی که در طبیعتش ماضی و مستقبل است زمان است. غیر از زمان، هیچ چیزی نیست که در طبیعتش ماضی و مستقبل باشد.

پس اشکال اول مصنف، بر این کبری که مستدل گفته وارد نمی شود. چون مستدل کبرایی را مطرح کرده که اختصاص به زمان دارد. مصنف، اشکالی که می کند مربوط به زمانیات است. اصلاً کبری، شامل زمانیات نمی شود تا بگویید با زمانیات، نقض می شود بلکه کبری، مقابل زمانیات است. بنابراین اشکال اول مصنف را نمی توان تایید کرد. خود مصنف در اشکال دومش قبول می کند که اگر قید «فی طبیعتہ» بگذاری استدلال صحیح می شود.

این توضیحاتی که دادیم به طور مختصر در حاشیه مرحوم آقا جمال خوانساری آمده و این اشکال از ایشان است.

استاد: می توان گفت که مصنف در اینجا دو اشکال نکرده بلکه یک اشکال کرده و آن اشکال را با عبارت «بل یجب ان یکون مع هذا شرط آخر» بیان کرده است. که در این صورت یک اشکال می شود.

اما کلمه «بل» نمی گذارد که این احتمال را در اینجا بدهیم. زیرا کلمه «بل» نشان می دهد که با عبارت ماقبلش فرق دارد. آن طور که استاد از خارج توضیح فرمودند (که در حاشیه مرحوم آقا جمال هم نیامده) که گفتیم یکی از دو اشکال وارد است که یا صغری خراب است یا کبری خراب است و یا اگر هر دو صحیح است حد وسط تکرار نشده است. این اشکال، اشکال خوبی است ولی تعبیر مصنف نشان می دهد که گویا دو اشکال است. آن اشکالی که استاد فرمودند این است که یکی از این سه اشکال وارد است (یعنی اگر قید «طبیعت» را در صغری و کبری بیاوری، صغری غلط است ولی کبری صحیح است و اگر این قید را در هر دو حذف کنی، صغری صحیح است ولی کبری غلط است و اگر این قید را در صغری بیاوری ولی در کبری بیاوری، صغری و کبری هر دو صحیح هستند ولی حد وسط تکرار نشده است. اگر هم برعکس کنی و این قید را در صغری بیاوری و در کبری بیاوری هم صغری و کبری باطل است و هم حد وسط تکرار نشده است.

این اشکال اگر اینگونه گفت شود ابهامی ندارد ولی مصنف این گونه فرموده و مرحوم آقا جمال هم اینگونه فرمودند بلکه فقط اشکال کردند. مرحوم آقا جمال اشکال «بل یجب» را قبول کرده ولی اشکال قبل از «بل یجب» را قبول نکرده.

احتمال می‌دهیم که نظر مصنف به همان مطلبی است که ما از خارج بیان کردیم ولی روش مصنف این است که تصریح نمی‌کند. در ابتدا می‌گوید کبری صحیح است ولی صغری داخل آن نیست. و در عبارت «بل یجب» می‌گوید اگر قید «طبیعت» را در صغری بیاوری صغری، خراب می‌شود.

پس اگر این گونه که ما گفتیم عبارت مصنف را حمل کنیم اگر چه مقداری خلاف ظاهر است ولی اشکال از آن برطرف می‌شود.

توضیح صفحه ۱۵۴ سطر ۷ (قوله و اما القائلون)

از اینجا می‌پردازیم به قولی که زمان را دور واحدی از ادوار فلک قرار داده است که مراد همان قول سوم است قول اول و دوم را قبلاً باطل کرد.

قول سوم: زمان عبارت از یک دور از ادوار فلک نهم است.

اشکال: ما جزئی از این دور را می‌گیریم و به آن، جزء دور می‌گوییم. حال آیا می‌توان بر آن اطلاق زمان کرد؟ جواب می‌دهیم که می‌توان اطلاق کرد. حال این جزء دور هر چقدر می‌خواهد باشد. چه به اندازه نصف دور یا کمتر از نصف دور باشد. (ولی دقت شود که در یک لحظه و یک «آن» نباشد).

اما سوال دیگر این است که آیا بر این جزء دور، دور اطلاق می‌شود؟ جواب می‌دهیم که دور اطلاق نمی‌شود. پس بر جزء دور، زمان اطلاق می‌شود ولی دور اطلاق نمی‌شود پس زمان با دور فرق کرد.

ص: ۱۲۱۳



توضیح صفحه ۱۵۴ سطر ۸ (قوله و ابعده من هذا كله)

از اینجا قول چهارم را می خواهد رد کند.

قول چهارم: زمان، خود فلک نهم است.

دلیل: صغری: کل جسم فی فلک

دلیل کبری: و کل جسم فی زمان

نتیجه: فالفلک هو الزمان

اشکال اول: شکل ثانی از دو موجه تشکیل شده و این، نتیجه نمی دهد.

نکته: این اشکال اول وارد نیست چون شکل ثانی نیست بلکه شکل ثالث است. زیرا حد وسط (کل جسم) در هر دو مقدمه، موضوع قرار گرفته است.

بعضی از محشین نقل می کنند که در بعضی نسخ به جای لفظ «شکل ثانی»، لفظ «شکل ثالث» آمده است و آن صحیح است. پس بعضی محشین، نسخه را عوض می کنند تا اشکال بر مصنف وارد نشود.

مرحوم آقا جمال، نسخه را عوض نمی کند بلکه قیاس را به صورت دیگری بیان می کنند و می فرماید:

صغری: الزمان فیه کل جسم

کبری: و الفلک فیه کل جسم

نتیجه: فالفلک هو الزمان

مرحوم آقا جمال به جای لفظ «فی» از لفظ «فیه» استفاده می کند در این صورت «کل جسم» که حد وسط است در هر دو قضیه، محمول است و شکل ثانی بدست می آید.

عبارت مرحوم آقا جمال این است «فعلی هذا يجب ان يقال ان ما ذكره الشيخ ليس اصل مقدمه قیاسه بل عكسها والغرض بیان اصل المعنی» (غرض مصنف این بوده که حاصل معنی را بیان کند، نمی خواسته عین قیاس آنها را تشکیل دهد. و اگر مصنف عین قیاس آنها را می آورد به صورت شکل ثانی بود. اما معنای قیاس را اشاره کرده و معنای قیاس به صورت شکل ثالث است.

اشکال دوم: (علی ان احدی المقدمتین) بر فرض، این قیاس منتج باشد ولی یکی از دو مقدمه باطل است. این که می گویند «کل جسم فی الفلک» به چه معنی است. خود فلک هم جسم است آیا خود فلک در خودش قرار دارد یا باید بگوییم (کل جسم لیس بفلک فی الفلک) این روشن است که باید به جای کبری بگوییم (کل جسم لیس بفلک فی الفلک) بر فرض مراد از فلک، فلک نهم باشد آیا همه اجسام در فلک نهم هستند؟ بله همه افلاک غیر از فلک نهم، در جوف فلک نهم هستند اما خود فلک نهم که در فلک نهم نیست.

اشکال سوم: (و اما الذی فی الزمان) اگر بخواهید کبری و مقدمه را درست کنید و بگویید «کل جسم لیس بفلک فی الفلک» و مقدمه بعدی را ضمیمه کنید و بگویید «کل جسم فی الزمان»، در این صورت، شکل ثالث می شود. و هر دو مقدمه صحیح است ولی حد وسط تکرار نشده است.

چون در کبری، «کل جسم غیر الفلک» است ولی در صغری «کل جسم» به صورت مطلق آمده حتی فلک را هم شامل می شود.

نکته: قیاس شکل ثانی در این باب را ما به بیان مرحوم آقا جمال توضیح دادیم. اما به بیان مصنف، قیاس به صورت شکل ثالث است. و فرموده (کل جسم فی فلک و کل جسم فی زمان) آمده است. تبیین دیگری در شرح مواقف است که به صورت شکل ثانی است و تبیین دیگری در شرح هدایه اثیریة مرحوم صدرا آمده که به صورت شکل ثالث است.

بیان شرح مواقف: الفلک الاعظم (شرح مواقف تعبیر به فلک اعظم کند. مراد گوینده هم فلک اعظم است چون وقتی این گروه می گویند کل جسم فی فلک مرادش از فلک، فلک قمر نیست همه اجسام در جوف فلک اعظم می باشد نه در جوف فلک قمر) محیط بکل الاجسام المتحرکه المحتاجه الی مقارنه الزمان (یعنی فلک اعظم محیط است به همه اجسامی که حرکت می کنند و چون حرکت می کنند احتیاج به زمان دارند) کما ان الزمان محیط بها ایضا (یعنی زمان هم محیط است به کل اجسامی که متحرک و محتاج اند به مقارنت زمان).

در این بیان شرح مواقف، حد وسط تکرار نشده زیرا احاطه زمان به جسم غیر از احاطه فلک به جسم است. اینکه می گوئیم فلک، احاطه به جسم دارد یعنی اجسام را در بردارد. اما اینکه می گوئیم زمان احاطه به جسم دارد یعنی مقارنت با اجسام دارد.

پس لفظ حد وسط (احاطه) در هر دو یکسان است ولی معنای آن فرق می کند و اگر معنی فرق کند پس حد وسط تکرار نشده است و از طرف دیگر این که این بیان شرح مواقف، موجبین است که منتج نیست.

بیان مرحوم صدرا: (کل شی فی الزمان) و (کل شی فی الفلک) این بیان به صورت شکل ثالث است که همان بیان مصنف است ولی به جای «جسم»، لفظ «شی» آمده است در این صورت اشکال اول، وارد نمی شود ولی اشکال دیگری وارد است و آن اینکه این قیاس نتیجه جزئی می دهد. چون شکل ثالث همیشه نتیجه جزئی می دهد و بیان می کند بعضی زمان ها فلک هستند در حالی که نظر این گروه این است که زمان، فلک نهم است نه اینکه بعضی فلک نهم است.

توضیح عبارت

(و اما الحججه التي اعتمدها جاعلو الزمان حركه)

عبارت باید اینگونه باشد (جاعلوا الزمان)

کسانی که زمان را حرکت قرار دادند بر یک حجتی اعتماد کردند که هم قول و هم حجت آنها را نقل کردیم. قول آنها را باطل کردیم ولی حجت آنها را باطل نکردیم و الان می خواهیم حجت آنها را باطل کنیم.

(فهی مبنیه علی مقدمه غیر مسلمه)

این حجت مبنی بر مقدمه ای است که آن مقدمه، مسلم نیست.

(و ذلك قولهم: ان كل ما يقتضى ان يكون في طبيعته شيء ماض و شيء مستقبل فهو زمان)

و آن مقدمه، این کبری کلی است (ان کل ما ... زمان) که این کبری، کلیت ندارد و این گونه نیست که هر چیزی که ماضی و مستقبل داشته باشد زمان باشد. زمانیات، ماضی و مستقبل دارند ولی زمان نیستند.

(فان هذا غير مسلم)

این مقدمه (کبری) مسلم نیست.

(فان كثيرا مما ليس بزمان هو ماض و مستقبل)

بسیاری از چیزهایی که زمان نیستند هم ماضی و هم مستقبل دارند (یا بعضی از آنها ماضی و بعضی، مستقبل هستند).

(و هو كالطوفان و القيامة)

و آن چیزی که زمان نیست و می توان برای آن ماضی و مستقبل درست کرد مثل طوفان و قیامت است.

(بل يجب ان يكون مع هذا شرط آخر)

واجب است که علاوه بر ماضی و مستقبل داشتن، شرط دیگری وجود داشته باشد یعنی زمان با وجود ماضی و مستقبل، محقق نمی شود بلکه علاوه بر تحقق ماضی و مستقبل، قید دیگری لازم دارد.

ص: ۱۲۱۷

(مع هذا) یعنی علاوه بر ماضی و مستقبل داشتن.

(بل یجب) یعنی در صدق زمان و تحقق زمان واجب است.

(یکون) تامه است و (شرط آخر) فاعل است.

(و هو ان یکون لذاته ما هو بحيث منه الشی الذی هو نفس الماضی او نفس المستقبل)

ضمیر در (یکون) به شی بر می گردد. شیئی که می خواهد زمان نامیده شود که مستدل آن شی را عبارت از حرکت گرفت و اسم آن را زمان گذاشت.

و آن شرط دیگر که در تحقق زمان لازم است این است که ماضی و مستقبل، در طبیعت شی و برای ذات شی باشد و از بیرون نیامده باشد.

ترجمه: آن شرط دیگر این است که آن شیئی ذاتاً حقیقتی باشد در ذات آن شی چیزی است که بعضی از آن چیز، ماضی است و بعضی، مستقبل است.

(منه): من برای تبعیض است.

چرا کلمه «نفس» آمده است؟ چون حرکت لذاته، چیزی است که بعضی از آن در ماضی و بعضی از آن در مستقبل است نه این که نفس الماضی و نفس المستقبل باشد. یعنی حرکت، لذاته اینگونه نیست که بعضی از آن نفس الماضی و بعضی از آن نفس المستقبل باشد. بلکه بعضی از آن، فی الماضی است و بعضی از آن فی المستقبل است لذاته.

پس «نفس الماضی و نفس المستقبل» در مقابل «فی الماضی و فی المستقبل» بودن است. یعنی «فی الماضی و فی المستقبل بودن» زمان درست نمی کند بلکه «نفس الماضی و نفس المستقبل بودن» زمان درست می کند.

ص: ۱۲۱۸

(حتی تکون طبیعتہ الامر الذی اذا قیس الی امر آخر کان لذاته حیثند ماضیا او مستقبلا)

به طوری که طبیعت آن امری باشد که اگر با امر دیگر مقایسه شود لذاته ماضی و مستقبل شود. اگر زمان حال را با فردا مقایسه کنی می بینی دیروز، نفس الماضی است و فردا، نفس المستقبل است. اما اگر چیز دیگر را با چیز دیگری بخواهی مقایسه کنی می بینی خودش ماضی و مستقبل ندارد بلکه در ماضی و مستقبل واقع شده. یعنی در ظرفی که به وسیله آن ظرف اندازه گرفته می شود واقع شده و به خاطر آن ظرف، ماضی و مستقبل پیدا کرده است.

تا اینجا بیان کرد که زمان چه چیزی است، حال می خواهد با عبارت بعدی بیان کند که آیا حرکت می تواند این قیود را داشته باشد تا زمان بشود یا حرکت، این قیود را ندارد و در نتیجه زمان نیست.

(و الحركة اذا مضت لم یکن نفس وجودها حرکت که هی انها ماضیه)

(نفس وجودها حرکت) اسم برای (لم یکن) است و (هی انها ماضیه) خبر است.

و حرکت اگر بگذرد و ماضی پیدا کند و تمام شود، نمی توان گفت که قسمتی از آن ماضی است لذاته و قسمتی از آن مستقبل است لذاته. بلکه باید بگوییم قسمتی از آن در ماضی واقع شد و قسمتی از آن در مستقبل واقع شد نه اینکه قسمتی از آن ماضی بود و قسمتی از آن مستقبل است.

ترجمه: نفس وجود این حرکت، به عنوانی که حرکت است (نه به عنوان وقوعش در زمان) به آن، ماضی نمی گوئیم. (بلکه به اعتبار زمانی که حرکت در آن واقع است ماضی و مستقبل می گوئیم برخلاف زمان که به اعتبار خود این قسمت از زمان، به آن ماضی می گوئیم و به اعتبار خود آن قسمت از زمان به آن مستقبل می گوئیم.

مصنف اشاره به (فی انها ماضیه) کرد و اشاره به (فی انها مستقبل) نگفت ولی آن هم صحیح است اما به چه دلیل نگفت؟ چون از ابتدا که وارد شد تعبیر به (و الحركه اذا مضت) کرد و زمان ماضی را مطرح کرد یعنی فرض کرد حرکتی را که بگذرد حرکتی که ماضی است اگر خودش را ملاحظه کنی نمی توان بگویی ماضی است اما اگر زمانش را ملاحظه کنی می توانی بگویی ماضی است.

(بل تکنون قد قارنت الماضی)

بلکه مقارن با ماضی شده نه این که خودش ماضی باشد.

(و لذلك یصح ان یقال: حرکه فی زمان ماض و لا یجوز ان یقال حرکه فی حرکه ماضیه)

(لذلك) یعنی چون حرکت، خودش ماضی نیست بلکه مقارن ماضی است و متحد نشده

ترجمه: و به خاطر آن، می توانی بگویی حرکت، در زمان ماضی واقع شد که با لفظ «فی» مقارنت را برسانی ولی نمی توانی بگویی حرکت، در حرکت ماضی واقع شد (والا- اتحاد ظرف و مظروف می شود همان طور که نمی توانی بگویی ماضی در ماضی واقع شد. و نمی توانی بگویی: دیروز در دیروز واقع شد. نمی توانی بگویی حرکت ماضی در حرکت ماضی واقع شد ولی می توانی بگویی حرکت، در ماضی واقع شد. این نشان دهنده این است که حرکت با زمان فرق می کند. حرکت با ماضی فرق می کند.

پس طبق این معنایی که کردیم، گفتن جمله (حرکه فی حرکه ماضیه) غلط است ولی می توان طور دیگری معنی کرد که این جمله، صحیح باشد. به این صورت می گوئیم که (فی حرکه ماضیه) را به تقدیر مضاف بگیریم یعنی (حرکه فی جمله حرکات الماضیه) یعنی در ضمن حرکات گذشته این حرکت، یکی از آن حرکات بود. اگر اینگونه بگوئیم صحیح است.

اما اگر حرکت را بخواهد روی زمان پخش کند به طوری که حرکت بتوسط زمان اندازه گیری شود و حرکت منطبق بر زمان ماضی شود این طور می گوییم که حرکتی است در زمان. در اینجا چون حرکت را بر زمان منطبق کردیم و با زمان اندازه گرفتیم و با این کار اعلام می کنیم که حرکت، غیر زمان است باز اشکال نیست. اما اگر بگوییم (حرکه فی حرکه ماضیه) که حرکت را بر روی حرکت ماضیه منطبق کردی نه بر زمان ماضی، در این صورت اتحاد در مظلوف لازم می آید و باطل است.

پس سه احتمال شد:

۱\_ بگویید حرکت در جمله حرکات ماضی است. این، اشکال ندارد.

۲\_ حرکت را بر زمان منطبق کنید و بگویید حرکت در زمان ماضی است. این هم اشکال ندارد.

۳\_ حرکت را بر حرکت ماضیه منطبق کنید. این احتمال سوم اشکال دارد زیرا حرکت همان طور که در زمان است در حرکت ماضیه می باشد. و غرض ما هم از اینکه می گوییم (حرکه فی حرکه ماضیه) همین احتمال سوم است که اشکال دارد. نه اینکه منظور ما (حرکه فی جمله حرکات الماضیه) باشد که اشکال ندارد.

(اللهم الا ان یعنی فی جمله الحركات الماضیه)

مگر اینکه از (فی حرکه ماضیه)، در عبارت قبلی (فی جمله الحركات الماضیه) قصد شود.

(و لیس قصدنا هذا)

وقتی ما می گوییم حرکت، در زمان است یا وقتی ما می گوییم حرکت، در زمان ماضی است مقصود ما این نیست که حرکت، یکی از حرکات ماضی است. بلکه منظور ما این است که حرکت در زمان ماضی تطبیق می کند یعنی حرکت با زمان ماضی اندازه گرفته می شود. حال اگر به جای «زمان ماضی»، لفظ «حرکت ماضی» بگذاریم معنایش این است که حرکت با حرکت ماضی اندازه گیری می شود. که حرکت هم ظرف و هم مظلوف است و این باطل است.

ص: ۱۲۲۱



ترجمه: قصد ما این نیست که وقتی می‌گوییم «حرکه فی حرکه ماضیه»، «حرکه فی جمله حرکات الماضیه» گفته باشیم.

(بل ان یكون الشی مطابقا لوجود ذلك الذی هو فیه)

بلکه وقتی می‌گوییم «حرکه فی زمان» مقصود ما این است که شی (مراد از شی در این عبارت، حرکت است) مطابق باشد با وجود زمانی که این شی در آن زمان است.

(هو) به (شی) بر می‌گردد. ضمیر در (فیه) به (الذی) بر می‌گردد. و مراد از (الذی) زمان است.

(و اما القائلون بان الزمان هو دوره واحده من الفلک)

کسانی که گفتند زمان، یک دور از فلک است.

(فنبین حالته بان کل جز زمان زمان و جزء الدوره لیس دوره)

بیان می‌کنیم محال بودن این قول را به اینکه می‌گوییم هر جزء زمانی، زمان است در حالی که جزء دوره، دوره نیست. (تعبیری که استاد کردند واضح تر بود. استاد فرمودند: هر جزء دوره، زمان است ولی دوره نیست. انفکاک در صدق، نشان می‌دهد که زمان و دوره دو چیزند ولی مصنف تعبیر می‌کند که هر جزء زمانی، زمان است. شما می‌گویید زمان، دور است. جزء این زمان «یعنی جزء دور» زمان است ولی دور نیست.

پس اینگونه می‌گوییم (به صورت شکل سوم) جزء زمان، زمان است و جزء دور، دور نیست نتیجه می‌گیریم که بعضی از زمان‌ها دور نیستند. و همین کافی است. (در شکل سوم، نتیجه به صورت جزئی است).

(و ابعده من هذا کله ظن من ظن ان الزمان هو الفلک)

بعیدتر از این سه قولی که درباره ماهیت زمان گفتیم (که یک قول این بود که زمان، حرکت است. قول دوم این بود که زمان، حرکت فلک الافلاک است. قول سوم این بود که زمان، یک دور حرکت فلک الافلاک است) چهارمین قول است که زمان، خود فلک الافلاک است.

ترجمه: ابعده از این، گمان کسی است که گمان کرده زمان فلک است.

(بقیاس من موجبتین فی الشکل الثانی)

دلیلش این است که از قیاسی استفاده کرده که از دو موجه در شکل ثانی استفاده کرده در حالی که شکل ثانی از دو موجبتین تشکیل نمی شود. زیرا یکی از شرایط شکل ثانی، اختلاف در کیف است.

(علی ان احدی المقدمتین فیه کاذبه)

یکی از دو مقدمه در این قیاس، کاذب است. (بر فرض هم شرایط انتاج را داشت این مقدمه اش کاذب است).

(و هی قوله کل جسم فی فلک)

و آن مقدمه که باطل است این است «کل جسم فی فلک»

(فانه لیس کذلک)

شان این است که این چنین نیست که هر جسمی در فلک باشد.

(بل الحق ان کل جسم لیس بفلک هو فی فلک)

بلکه اجسامی که، غیر از فلک نهم هستند همه در جوف فلک نهم هستند. (اما همه اجسام داخل در فلک نهم نیستند. یکی از اجسام، فلک نهم است و خود فلک نهم داخل در خودش نیست). ولی این گروه تعبیر به این بیان نکردند

(و اما الذی فی الزمان فلعله هو کل جسم مطلقا)

آن که در فلک است، (کل جسم) نیست بلکه (کل جسم لیس بفلک) است ولی آن که در زمان است (کل جسم) است نه (کل جسم لیس بفلک) باشد در این صورت حد وسط در قیاس تکرار نشده و منتج نیست.

چرا تعبیر به (لعله) کرد. یعنی چرا بیان کرد: آن که در فلک است شاید کل جسم باشد.

آیا واقعا کل جسم نیست؟

فلک را می توان سازنده زمان نامید که به اعتباری آن را «فی الزمان» هم قرار می دهیم ولی چون سازنده زمان است پس بر زمان تقدم دارد. بله وقتی که زمان ساخته شد خودش هم محکوم به زمان می شود. لذا تعبیر به «لعل» کرد.

البته نکته دیگری برای «لعل» است و آن این که زمان، از جسم کم می کند و عمر جسم را می کاهد اما فلک این گونه نیست. یعنی عبور زمان از روی اجسام، تاثیر گذار است. این جماد بعد از مدتی فرسایش پیدا می کند و شاید از بین برود و جماد دیگری بیاید و ترکیب در اجزایش بوجود می آید یا این انسان از بین می رود و انسان دیگر می آید. گرچه نوع جسم از بین نمی رود ولی شخص از بین می رود. زمان از بین برنده اشخاص است اما این زمان، شخص فلک را علاوه بر نوعش از بین می برد. فلک قمر و شمس و ... از ابتدا فلک هستند. این طبق نظر مشا است که فلک قمر و شمس و ... را ازلی و ابدی می دانند هکذا انواع را هم ازلی و ابدی می دانند. حال می گوئیم زمان، اشخاص را حادث و زائل می کند ولی شخص فلک را نه حادث و نه زائل می کند. پس زمان برای بقیه اجسام است و برای فلک هم هست. آن زمان که برای همه اجسام است برای فلک نیست. یعنی می خواهد نشان دهد که «کل جسم فی زمان» اگر مربوط به همه اجسام باشد باید تفصیل داده شود که اجسام فلکی و عنصری چگونه هستند.

ص: ۱۲۲۴

(فان الفلك نفسه ايضا فى زمان على النحو الذى تكون الاجسام فى الزمان عليه)

ضمير در (عليه) به (نحو) بر مى گردد و در نسخه هاى ديگر موجود است. اگر موجود نبود (فى الزمان) را خبر براى (تكون) مى گرفتيم ولى چون (عليه) آمده لذا آن را خبر قرار مى دهيم و (فى الزمان) مربوط به اجسام مى شود يعنى اجسامى كه در زمان اند.

ترجمه: خود فلک (نه جوف فلک) در زمان است به همان نحوی كه اجسام زمانی بر آن نحو هستند. (يعنى به همان نحوه ای كه اجسام زمانی در زمان هستند خود فلک هم به همان نحو است. سپس اين مقدمه كه (كل جسم فى الزمان) صحيح است ولى (كل جسم فى الفلك) صحيح نيست مگر قيد بزيم و بگويم (كل جسم غير الفلك فى الفلك) كه صحيح است ولى حد وسط تکرار نمى شود.

(و اذ قد اشرنا الى المذاهب الباطله فى ماهى الزمان)

مصنف مى فرمايد:

حال كه ۴ قول درباره ماهيت زمان را باطل كرديم جا دارد كه به قول صحيح پردازيم و در فصل بعدى وارد بحث در ماهيت زمان مى شويم.

ترجمه: و چون اشاره به مذاهب باطله در ماهيت زمان كرديم.

(فحقيق بنا ان نشير الى ماهيه الزمان)

سزاوار است كه به ماهيت زمان، واقعا اشاره كنيم (تا الان ماهيت هاى باطله را گفتيم)

(فيتضح لنا من هناك وجوده)

اگر ماهيت زمان را گفتيم به تبع روشن شدن ماهيت زمان، خود وجود زمان هم براى ما روشن مى شود ولى نبايد توقع داشته باشيم كه وجود زمان مانند وجود بقيه اشياء باشد. بالاخره وجود زمان، تدريجى است و مانند بقيه اشياء نيست.

ص: ۱۲۲۵

(من هناك) یعنی از اینجا که ماهیت زمان برای ما روشن شد.

(وجوده) یعنی وجود زمان برای ما روشن می شود نه اینکه وجودهای دیگر روشن شود.

(و يتضح حل الشبه المذكوره فی وجوده)

و روشن می شود حل شبهی که ذکر شد. شبهی که در وجود زمان داشتیم هم حل می شود و شبهات را بعدا بیان می کنیم و رد می کنیم.

(فی وجوده) متعلق به الشبه است.

## بیان ماهیت زمان ۹۲/۰۴/۰۹

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۵۵ سطر اول (قوله فصل فی تحقیق ماهیه الزمان)

موضوع: بیان ماهیت زمان

توضیح مطلبی مربوط به جلسه گذشته: قول چهارم و دلیل آن را که بیان کردیم مصنف فرمود این دلیل، قیاس شکل ثانی و مرکب از موجبتین است که منتج نیست. ما این شکل ثانی را به بیان مصنف و مرحوم آقا جمال و شرح مواقف و مرحوم صدرا بیان کردیم. حال می خواهیم بیان پنجمی هم اضافه کنیم که به صورت قیاس اقترانی شکل ثانی تنظیم می شود

بیان پنجم:

صغری: الزمان ظرف لکل جسم

کبری: و الفلک ظرف لکل جسم

نتیجه: فالزمان فلک

اشکال این بیان هم روشن است

اشکال اول: این شکل، شکل ثانی و مرکب از موجبتین است که منتج نیست.

اشکال دوم: حد وسط تکرار نشده چون ظرف بودن «زمان» با ظرف بودن «فلک» فرق دارد. زیرا زمان، ظرف برای جسم به عنوان امر مقارن است ولی فلک ظرف برای جسم به عنوان امر مشتمل است. یعنی زمان، مقارن جسم است ولی فلک، مشتمل بر جسم است زیرا جسم هایی که در جوف فلک قرار دارند فلک، مشتمل بر آنها است. پس کلمه «ظرف» در صغری و کبری

به یک معنی نیست.

ص: ۱۲۲۶

اشکال سوم: کبری باطل است زیرا از جمله اجسام، خود فلک است و فلک ظرف برای خودش نیست ولی زمان، ظرف برای همه اجسام است حتی فلک نهم.

اگر بخواهی کبری را درست کنی و بگویی (الزمان ظرف لكل الاجسام) و (الفلك ظرف لكل الاجسام غیر الفلك) در این صورت صغری و کبری صادق است ولی حد وسط به نحو دیگری تکرار نشده است زیرا مراد از (كل الاجسام) در صغری به معنای كل اجسام است ولی در کبری، به معنای كل اجسام غیر فلك است.

بحث امروز: در جلسه گذشته مصنف وعده داد که به نحوی وارد در بحث ماهیت زمان می شود که از تبیین ماهیت زمان، وجود زمان هم بدست آید. وقتی مصنف وارد بحث می شود این مطلب، روشن می شود لذا در عنوان فصل، هم این را آورده که این فصل درباره تحقیق ماهیت زمان و وجود زمان (اثباتها) است. پس بیان مصنف، اگر چه یک بیان است ولی دو مطلب را عائد می کند. یعنی مثل اینکه مصنف از ما التزام می گیرد که ما معتقد به وجود زمان بشویم.

بیان اجمالی: در ابتدا دو نمونه ای که برای همه ما مشهودند را ذکر می کند که در نمونه اول، دو متحرک، مسافت مختلف را در زمان واحد طی می کنند ولی با هم شروع می کنند و با هم تمام می کنند. در نمونه دوم، دو متحرک مسافت واحدی را در زمان مختلف طی می کنند که در ابتدا با هم شروع می کنند ولی در انتها با هم تمام نمی کنند سپس نتیجه می گیرد که در طی مسافت، علاوه بر مسافت و متحرک و حرکت و سرعت و بطو، چیز دیگری داریم (که اسم آن را نمی برد و آن، همان زمان است) که موجود است و امر معین و محدودی است. سپس مسافت را تقسیم می کند و با تقسیم شدن مسافت، نتیجه می گیرد که آن امر هم (یعنی زمان) تقسیم می شود.

ص: ۱۲۲۷

سپس این تقسیم را تعمیم می دهد و می فرماید چه حرکت، در مکان باشد (حرکت اینی) چه حرکت در وضع باشد فرقی ندارد. سپس بیان می کند آن امری که تقسیم پذیر است یا مقدار است یا ذو مقدار است. اگر مقدار باشد یا مقدار متحرک است یا مقدار حرکت است یا مقدار مسافت است. مقدار متحرک و مسافت را قبول نمی کند و می گوید پس باید مقدار چیز دیگر باشد و قبل از اینکه بیان کند مقدار حرکت است بیان می کند خود حرکت و خود سرعت و بطو نیست سپس بیان می کند که مقدار حرکت است. سپس وارد این بحث می شود که آیا این که ذو مقدار است جوهر است یا عرض است (مستقل است یا مستقل نیست) بیان می کند که مستقل نیست پس باید عرض باشد اما عرض بر چه چیز است؟

آیا عرض بر ماده است مستقیماً یا عرض بر چیزی است که آن چیز عرض بر ماده است؟ ثابت می کند که عرض بر ماده نیست بلکه عرض بر چیزی است که آن چیز یا ثابت است یا متغیر است. می گوید نمی تواند ثابت باشد پس متغیر است. سپس می گوید آن واسطه، حرکت است و آن که عرض بر حرکت می شود مقدار حرکت است و آن مقدار حرکت هم زمان است.

دقت شود که در طول این استدلال، ماهیت زمان را بیان کردیم ولی از وجود زمان غافل نبودیم چون از ابتدای بحث، دو نمونه را گفتیم که زمان را موجود کردیم ولی اسمی از زمان نبردیم و همین دو مورد را توضیح می دادیم.

بیان تفصیلی: ابتدا دو نمونه بیان می کنیم.

نمونه اول: دو متحرک را ملا-حظه می کنیم که هر دو شروع به حرکت کنند (چه حرکت قسری، چه حرکت طبیعی، برای ما مهم نیست) شروع حرکت با هم است و با هم حرکت را ختم می کنند (یعنی زمان هر دو یکی است ولی بنا نیست ما اسمی از زمان بیاوریم) ولی وقتی حرکتها تمام می شود می بینیم یکی مسافت بیشتری (۱۰ کیلومتر) طی کرده و دیگری مسافت کمتری (۸ کیلومتر) طی کرده. سوال این است که چه اتفاقی افتاده که این، بیشتر و آن دیگری کمتر رفته است؟ یک جواب دارد و آن اینکه این سریعتر و آن، بطی تر رفته است ولی این جواب را می توان به دو بیان گفت چون در سرعت و بطو دو مبنا است.

۱\_ خود آن نیرو بطی تر عمل کرده اند لذا آن شی، بطی تر رفته است و خود آن نیرو سریع تر عمل کرده لذا آن شی سریع تر رفته است. مصنف این مبنا را قبول دارد.

۲\_ آن شی که بطی رفته به خاطر این است که در لابلای حرکتش، سکون فاصله شده و آن شی که سریع رفته به خاطر این است که اصلا توقف نکرده یا اگر توقف و مکث کرده مدت مکثش کمتر است. این را مصنف قبول ندارد.

(چون این دو مبنا در اصل مساله دخالتی ندارد لذا هر دو مبنا را مطرح کرد)

نمونه دوم: مسافت را واحد فرض می کنیم و می گوئیم زمان شروع حرکت، یکسان است ولی زمان ختم حرکت یکسان نیست یعنی یکی به مقصد رسیده ولی دیگری به مقصد نرسیده است. زمان طی مسافت مختلف است (نباید اسمی از زمان ببریم ولی به خاطر توضیح بحث اسم از زمان بردیم).

ص: ۱۲۲۹



مصنف از این دو نمونه نتیجه می گیرد که وقتی حرکتی انجام شود، غیر از حرکت و سرعت و بطو و مسافت، امر دیگری وجود دراد که آن امر دیگر را زمان می دانیم. مصنف تعبیر خاصی درباره زمان دارد و آن این است که «امکان قطع مسافت معین با سرعت معین و بطو معین»

(صفحه ۱۵۵ سطر ۱۱) تا اینجا امکانی که محدود است را ثابت کرد حال می خواهد این امکان را تقسیم کند و می فرماید مسافتی را که ما الان داشتیم و درباره آن بحث می کردیم را نصف کن. مثلاً مسافت ما ۱۰ کیلومتر بود. اگر نصف کنی تبدیل به دو تا ۵ کیلومتری می شود که حرکت، گاهی به سمت آن نصف باشد و گاهی از نصف شروع می شود یعنی حرکتی که از ابتدا تا انتها طول می کشید دو حرکت باشد. که یکی از ابتدا تا نصف برود و دیگری از نصف تا آخر برود. اما سرعت را حفظ کنید در این صورت چه اتفاقی می افتد؟ جواب می دهیم آن امکانی که در اول بود الان نصف می شود یعنی آن شی، با همان سرعت، نصف آن مسافت را طی می کند.

مصنف این گونه وارد بحث می شود و می فرماید مسافت و سرعت را حفظ کن ولی متحرک را از مبدا تا نصف به حرکت در آور، آن امکان هم نصف می شود. دوباره می فرماید از نصف شروع کن و به منتهی برسان یعنی حرکت متحرک را با همان سرعت از نصف شروع کن و به منتهی ختم کن تعبیر مصنف در حرکت از نصف به سمت منتهی این است (برای روشن شدن تعبیر مصنف، مقدمه ای می گوئیم و آن اینکه ما سه حرکت داریم ۱- حرکت اول که از ابتدا تا انتها است سپس این حرکت را به دو قسمت تقسیم می کنیم ۲- حرکت دوم که از مبدا تا نصف است ۳- حرکت سوم که از نصف تا منتهای حرکت اول است).

از منتهای الان (یعنی منتهای حرکت دوم که همان آخرِ نصف اول است) شروع کن و تا منتهای حرکت اول ادامه بده.

سپس مصنف می فرماید آن امکانی که قبل از تقسیم مسافت وجود داشت الان به دو امکان مساوی تقسیم شد پس معلوم می شود که این امکان، قابل انقسام است.

(صفحه ۱۵۶ سطر ۱) مصنف در ادامه، این بحث را تعمیم می دهد و می فرماید حرکت، چه حرکت اینی باشد چه حرکت وضعی باشد حکم، همین است که گفتیم و تفاوتی وجود ندارد زیرا در هر دو نوع از حرکت (اینی و وضعی) امکان اول وجود دارد و ثانیاً این امکان، محدود است و ثالثاً این امکان قابل انقسام است.

اما نحوه بیان آن در حرکت اینی به این است که خود متحرک، مماس با قطعه ای از مکان می شود و سپس تماسش را عوض می کند و با قطعه دوم مماس می شود و تماسش را عوض می کند و با قطعه سوم و ... مماس می شود و مماسات متصل پیدا می کند. اما نحوه بیان آن در حرکت وضعی به این است که اتفاقی برای متحرک نمی افتد بلکه جزئی را در متحرک به حرکت وضعی، (مثل گره) فرض می کنیم که در موازات فلان جسم است سپس این گره را حرکت می دهیم که جزء فرضی دیگری در موازات فلان جسم قرار می گیرد هکذا جزء سوم و ... که این موازات، پی در پی عوض می شوند در هر دو صورت (حرکتی اینی و حرکت وضعی) حرکت در مسافت انجام می شود و در این حرکت، مماسه ها و موازات ها عوض می شوند و حکم (که وجود امکان و محدودیت امکان و قابلیت انقسام امکان است) در هر دو هست.

(الفصل الحادی العشر ك \_ فصل فی تحقیق ماهیه الزمان و اثباتها)

این فصل، فصل ۱۱ است چون ۱۰ فصل را مصحح کتاب با حروف ابجد مشخص کرد فصل ۱۱ را باید به صورت «یا» می نوشت که «ی» علامت ((۱۰)) و «ا» علامت یک باشد ولی مصحح کتاب به جای اینکه این فصل را با «یا» مشخص کند با «ک» مشخص کرده و در فصل بعدی با «ل» که نشانگر عدد ۳۰ است بیان کرده و هکذا در فصول بعدی. شاید مصحح کتاب خواسته از عدد ۱۰ به بعد، عقود عدد (که همان ۱۰، ۲۰، ۳۰، ۴۰ و ...) است را بیان کند لذا گویا مصحح کتاب قصد شمارش نداشته و ترتیب عددی مرادش نبوده است.

(فنقول ان من البین الواضح)

«بین» است یعنی احتیاج به استدلال ندارد. «واضح» است یعنی احتیاج به تنبیه دادن هم ندارد. یعنی نه نیاز به استدلال دارد و نه از آن غافل هستیم تا نیاز به تنبیه داشته باشد.

(انه قد يجوز ان یبتدی متحرکان بالحرکه و ینتهیا معا و احدهما یقطع مسافه اقل و الآخر مسافه اکثر)

از اینجا وارد در نمونه اول می شود:

کلمه (معا) قید برای (یبتدی و ینتهیا) هست. (بالحرکه) متعلق به یبتدی است و نباید متعلق به متحرکان گرفت چون لغو می شود. واو در (و احدهما) واو حالیه است.

ترجمه: جایز است که دو متحرک، ابتدای به حرکت کنند با هم و منتهی شوند با هم در جایی که یکی مسافت اقل را طی می کند و دیگری مسافت اکثر را طی می کند.

ص: ۱۲۳۲

(اما لاختلاف البطء و السرعة او لتفاوت عدد السكونات المتخلله كما يراه قوم)

يا به خاطر اين است كه چون حركشان، كيفيت مختلف داشته (كه نظر مصنف همين است) يا به خاطر اين است كه در وسط حركات، سكوناني تخلل پيدا كردند و در خلال و وسط حركت قرار داشتند تفاوت دارند. يعنى در آن شى كه حركت بيشتر داشته سكونات كمترى آمده و در اين شى كه حركت كمترى دارد سكونات بيشترى آمد، يا تعداد سكونات در هر دو برابر بود ولى مدت مكث و سكون در يك شى بيشتر از مدت مكث و سكون در شى دوم است. در اينجا تعبير به «تفاوت عدد» كرده. كه ممكن است گاهى تفاوت عدد باشد و گاهى تفاوت عدد نباشد يعنى سكون هر دو مساوى مثلا هر دو شى، در حركشان ۵ سكون دارند ولى ۵ سكون در شى اول، طولانى تر بوده و ۵ سكون در شى دوم طولانى تر بوده چون مصنف نمى خواهد به طولانى و کوتاه بودن اشاره كند (چون اگر اشاره كند همان زمان است) لذا از لفظ «عدد» استفاده كرد. و الا اينجا مى توانست بگويد (لتفاوت عدد السكونات المتخلله) يا بگويد (لتفاوت طول و قصر سكونات المتخلله) (كما يراه قوم) يعنى اين مبنای دوم را قومی رای می دهند و ما در باب سرعت و بطو این تخلل سکونات را قائل نیستیم.

(و يجوز ان يبتدى اثنان و يقطعا مسافتين مساويتين)

از اينجا نمونه دوم را بيان می کند كه مسافت را واحد و زمان را مختلف می گيرد.

(لكن احدهما ينتهى الى الآخر المسافه و الآخر لم ينته)

ص: ۱۲۳۳

لکن یکی به آخر مسافت می رسد در حالی که دیگری به آخر مسافت نمی رسد.

(و ذلك للاختلاف المذكور)

(ذلك) یعنی این اختلاف در این نمونه دوم هم، به خاطر اختلاف در سرعت و بطو یا اختلاف در عدد سکونات متخلله است.

(و یكون فی کل حال من الاحوال من مبتدا کل حرکه الی منتهاها امکان قطع تلك المسافه بعینها بتلك الحرکه المعینة السرعه و البطء).

این دو نمونه را ذکر و از آن یک مطلب جامعی می گیرد و آن مطلب جامع این است که هر متحرکی برایش این امکان است که مسافت معینه را با حرکتی که سرعت و بطوش معین است طی کند. مصنف تعبیر به امکان می کند تا بعدا همین امکان را توضیح بدهد و تطبیق به زمان کند.

(فی کل من الاحوال) یعنی چه نمونه اول، چه نمونه دوم. (امکان) اسم یکن است.

از ابتدای حرکت تا منتهای حرکت، امکان طی این مسافت معین به توسط حرکتی که سرعت و بطوش معین است. (ال در السرعه و البطو، بدل از مضاف الیه است یعنی المعینة سرعتها و بطوها، حرکتی که سرعت و بطوش معین است).

(و المعینة التریب مع السکون)

اگر (او المعینة) با (او) بود بهتر بود چون عبارات بعدی که در خط ۹ (او الاقل) آمده یا در خط ۵ (او لتفاوت) آمده با (او) آمده است.

این جمله عطف بر (المعینة السرعه و البطو) است که با این عبارت به مبنای مخالف اشاره می کند.

ترجمه: به آن حرکتی که معینة التریب با سکون است یعنی با سکون های معینی ترکیب می شود. (یعنی تعداد سکونها و طول و قصر سکونها مشخص است).

(و امکان قطع اعظم من تلك المسافه بالاسرع منها او الاقل مخالطه سکونات)

(امکان) عطف بر (امکان) است و اسم برای یکون است.

در این عبارت و عبارت بعدی، مسافت و حرکت را عوض می کند. مسافت را طولانی تر و حرکت را هم سریع تر می کند. در عبارت اول و (ان کان قطع المسافه بتلك الحركه) که آن را زیاد و کم نکرد. در عبارت دوم مسافت را بالاتر و سرعت را بیشتر می کند. در عبارت سوم مسافت را کوتاهتر و سرعت را هم کمتر می کند.

می توانست دو کار دیگر هم انجام دهد: ۱\_ مسافت را بیشتر کند و سرعت را کمتر کند. ۲\_ مسافت را کمتر کند و سرعت را بیشتر کند. اما مصنف وقتی مسافت را بیشتر می کند سرعت را هم بیشتر می کند و وقتی مسافت را کمتر می کند سرعت را هم کمتر می کند چرا مصنف این کار را انجام نداد؟

در ضمن مثال توضیح می دهیم:

حالتی که در ابتدا ذکر کردیم این بود که مسافت ۱۰ کیلومتری را با سرعت ۱۰ کیلومتر طی کند حال اگر مسافت را ۱۲ کیلومتر کند. که ۱۲ ساعت طول بکشد تا هر کیلومتر را در یک ساعت طی کند در این صورت بین دو مثال فرقی نیست مصنف می خواهد مثالی بزند که بین دو مثال فرق باشد لذا وقتی مسافت را بیشتر می کند سرعت را هم بیشتر می کند به این صورت که مسافت ۱۰ کیلومتری، ۱۰ ساعت طول بکشد و مسافت ۱۲ کیلومتری هم ۱۰ ساعت طول بکشد. در این صورت، سرعت آن بیشتر می شود اما وقتی مسافت را ۸ کیلومتر کند سرعت را کمتر می کند تا ۱۰ ساعت طول بکشد. یعنی زمان را محدود می کند.

ص: ۱۲۳۵

ضمیر در (منها) به تلک الحرکه بر می گردد.

(او الاقل) اشاره به مبنای دوم در سرعت می کند که مورد قبول مصنف نیست. یعنی آن که مخالطت سکوناتش کمتر باشد که در نتیجه سرعتش بیشتر است.

(و امکان قطع اقل منها بالابطا من تلک او الاکثر مخالطه سکونات)

(امکان) عطف بر (امکان) در سطر ۷ است.

و وجود دارد امکان اقل از مسافت به ابطا از آن حرکت (یعنی مسافت آن بیشتر است ولی حرکتش کندتر است).

(او الاکثر) اشاره به مبنای مخالطت دارد. یعنی عدد سکونات متخلل، زیاد باشد.

(و ان ذلک لا يجوز ان یختلف البته)

تا اینجا سه مرتبه لفظ امکان را بکار برد ۱\_ امکان در مسافت متوسط ۲\_ امکان در مسافت اعظم ۳\_ امکان در مسافت اقل، سرعت هم همین طور است که ۱\_ سرعت معین ۲\_ سرعت ابطا ۳\_ سرعت اسرع. سپس می فرماید در هر یک از این سه نمونه که گفتیم همه چیز معین است و جایز نیست که مختلف باشد. یعنی در هر سه، ۱۰ ساعت طول می کشد.

(فقد ثبت بین المبدأ و المنتهی امکان محدود بالقیاس الی الحرکه و الی السرعه)

در هر سه نمونه (چه مسافت متوسط چه اعظم چه اقل، و چه سرعت معین چه اسرع و چه ابطا) ثابت شد که بین مبدأ و منتهی امکان ثابت است و امکان، کنایه از زمان است که بعدا اسم آن را می بریم. و این امکان، محدود و معین است یعنی وقتی حرکت و سرعت را ملاحظه می کنی می بینی این امکان، معین است.

ص: ۱۲۳۶

(و اذا فرضنا نصف تلك المسافه)

تا اینجا امکانی که محدود است را ثابت کرد حال می خواهد این امکان را تقسیم کند و می گوید مسافت ۱۰ کیلومتری را نصف کردیم و به دو تا ۵ کیلومتری تبدیل کردیم.

(و فرضنا السرعه بعینها و البطء بعینه)

سرعت و بطو را دست نزدیک و سرعت و بط، همان سرعت و بطو معین است

(كان امکان آخر بین ابتدا تلك المسافه و منتهی نصفها)

(كان) تامه است یعنی امکان دیگری محقق می شود که این امکان، بین ابتدا و انتهای آن مسافت اول نیست بلکه بین ابتدای آن مسافت و منتهایی که عبارت از نصف است می باشد.

(منتهی نصفها) اضافه بیانیه است نه لامیه یعنی منتهایی که عبارت از نصف آن مسافت است.

(انما يمكن فيه قطع النصف بذلك السرعه و البطء)

ضمیر در (فیه) به (امکان آخر) بر می گردد.

آن امکان آخر که این صفت دارد که ممکن است در آن امکان آخر (یعنی در زمان) که طی کند این متحرک، نصف مسافت را با همان سرعت و بطوئی که کل مسافت را در مرتبه اولی طی می کند. حال می خواهد حرکت نصف دوم را بیان کند که با این عبارت (و كذلك بین ...) بیان می کند.

(و كذلك بین هذا المنتهی المنصف المفروض الان و بین المنتهی الاول)

(كذلك) یعنی امکان دیگری (امکان سوم) وجود دارد که بین منتهایی که نصف شده و الان در حرکت دوم، فرضش کردیم و بین منتهایی که در اول فرض کردیم. به عبارت دیگر بین منتهای حرکت دوم و منتهای حرکت اول است.

ص: ۱۲۳۷



(فيكون الامكان الى النصف و من النصف يتساويان)

تا اینجا سه حرکت را بیان کرد ۱\_ از ابتدا تا انتها که ۱۰ کیلومتر است. ۲\_ از ابتدا تا نصف ۱۰ کیلومتر ۳\_ از منتهای جدید (که ابتدا ۵ کیلومتر است) تا انتهای قدیم (که انتهای ۱۰ کیلومتر است). مصنف با این عبارت، می فرماید امکان دوم و امکان سوم مساوی اند و هر یک، نصف امکان اول اند پس معلوم می شود که امکان اول تقسیم می شود. پس امکان اول قابل تنصیف است.

ترجمه: امکان، تا نصف (از اول تا ۵ کیلومتر) و امکانی که از نصف شروع می شود و به آخریم رسد مساوی اند.

(فکل واحد منهما نصف الامکان المفروض اولاً)

هر یک از این دو امکان که مساوی اند نصف امکانی هستند که در ابتدا فرض کردیم که برای مسافت ۱۰ کیلومتری بود.

(فيكون الامکان المفروض اولاً منقسماً)

(اولاً) مربوط به (مفروض) است و (منقسماً) خبر برای (یکون) است.

پس آن امکانی که در اول فرض شد (که مسافت ۱۰ کیلومتری بود) منقسم شد.

(ولا عليك الان ان نجعل هذا المتحرك شيئاً متحركاً بالحقیقه فی المکان.

(الان) یعنی در این بحثی که داریم (ولی ممکن است در جای دیگر و در بحث دیگر متفاوت باشد و بگوییم مراد از حرکت، حرکت اینی است و حرکت وضعی اراده نشده یا بگوییم مراد از حرکت، حرکت اینی نیست و حرکت وضعی اراده شده)

ترجمه: بر تو نیست که قرار بدهی این متحرک را شیئی، که متحرک است بالحقیقه در مکان (یعنی متحرک را شیئی بگیر که به طور حقیقی در مکان حرکت می کند یا متحرک را جزء بگیر که آن جزء حقیقه حرکت نمی کند بلکه کل فلک حقیقه حرکت می کند و آن جزء به تبع فلک حرکت می کند

ص: ۱۲۳۸

(او جزء یفرضه لمتحرک بالوضع یتسبه المتحرک فی المکان)

(او جزء) عطف بر (شیئا) است.

(یفرضه) اگر تفرضه باشد بهتر است.

ترجمه: جزئی که تو آن جزء را فرض می کنی برای متحرک بالوضع است.

(یشبه المتحرک) این جزئی که روی متحرک (کره) حرکت می کند شبیه آن شیئی است که در مکان حرکت می کند چون این با فرض، حرکت می کند ولی آن شی با فرض، حرکت نمی کند بلکه با حقیقت حرکت می کند. حال سوال می کنیم در چه چیزی شبیه است؟ در اینکه آن شی که در مکان حرکت می کند دائما و متصلا (بدون فاصله) مماسه را عوض می کند. آن جزئی هم که روی کره است دائما و متصلا (بدون فاصله) موازات را عوض می کند.

(فانه یفارق مماسه الی مماسه بمماسات متصله)

این عبارت، دلیل برای (یشبه) است. چرا این شی و این جزء به هم شبیه اند؟

به خاطر این که متحرک در حرکت مکانی، جدا می شود از مماسه ای و به سمت مماسه دیگر می رود و این کار را به مماسات متصله انجام می دهد و بین آنها وقفه نیست.

(او موازۃ الی موازه بموازیات متصله)

عطف به مماسه است یعنی (یفارق موازاه) که مربوط به حرکت جزئی روی متحرک بالوضع است.

(و ان یسمی ما یقطعه مسافه کیف کان)

(ان یسمی) عطف بر (ان نجعل) است یعنی و لا علیک الان ان یسمی (اگر ان تسمی بود بهتر بود)

ترجمه: و باز بر تو باسی نیست که آنچه را که این جزء یا آن شی (و به طور کلی آن متحرک) طی می کند، مسافت بنامی.

(کیف کان) یعنی چه آن مسافت، مکان باشد چه آن مسافت امری باشد که این متحرک وضعی یا جزء روی متحرک وضعی آن را طی می کند.

(فلیس یختلف لذلک حکم فیما نحن بسبیل)

(لذلک) یعنی برای اینکه حرکت، حرکت مکانی باشد یا حرکت، حرکت وضعی باشد.

ترجمه: و به خاطر آن، اختلاف پیدا نمی کند حکم به خاطر وضعی بودن حرکت یا به خاطر اینی بودن حرکت (که مراد از حکم همان سه تا است ۱\_ امکان قطع، حاصل است ۲\_ این امکان، محدود و معین است. ۳\_ این امکان قابل انقسام است).

آیا هیچ حکمی اختلاف پیدا نمی کند؟ جواب می دهد که خیر، بعضی حکم ها اختلاف پیدا می کنند آنچه که ما بحث در آن داریم مختلف نمی شود. بحثی که ما در آن هستیم همان سه مطلب بود. و این سه حکم در (ما نحن بسبیل) فرقی ندارد.

از (فنقول) شروع به ادامه استدلال است. چون استدلال را به جایی رساند و سپس استدلال را قطع کرد و به سراغ تعمیم بحث رفت و در تعمیم بحث، استدلال را ادامه نداد از (فنقول) می خواهد استدلال را ادامه دهد.

نکته: توجه شود در بحثی که گفتیم مصنف می فرماید این امکان، موجود است و بعدا بیان می کند که امکان، زمان است. الان که می گویی امکان موجود است یعنی زمان موجود است. که در لابلای بحث از ماهیت زمان، بحث از وجود زمان را هم مطرح می کند یعنی به آن وعده ای که داده وفا می کند که ما نه تنها ماهیت زمان را به تنهایی ذکر می کنیم بلکه ماهیت زمان را همراه با وجود زمان بیان می کنیم تا معلوم شود زمان که ماهیتش این است نیز موجود است.

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۵۶ سطر ۳ (قوله فنقول)

موضوع: ادامه بیان ماهیت زمان

بحث در تحقیق ماهیت زمان بود که در ضمن این تحقیق بیان وجود خارجی آن را هم کردیم ابتدا دو نمونه مثال زدیم که متحرکی در مسافتی حرکت کند که در نمونه اول، مسافت، مختلف باشد و زمان، واحد باشد و در نمونه دوم مسافت، واحد باشد و زمان، مختلف باشد. با کمک این دو نمونه گفتیم «می توانیم» مسافت معینی را با حرکتی که سرعت و بطوش معین است طی کنیم. این «می توانیم» را به نام «امکان» می نامیم و بعداً اسم آن را زمان می گذاریم. این امکان طی قطعات مختلف مسافت به توسط سرعتهای یکسان یا سرعتهای مختلف است. سپس بیان کردیم این امکان، محدود و معین است و گفتیم این محدود را می توان قسمت کرد و بحث را تعمیم دادیم که چه حرکت مستقیم و چه حرکت وضعی باشد. اما از بحث امروز می خواهیم بیان را ادامه بدهیم و می گوئیم حال که روشن شد این امکان منقسم است با توجه به اینکه هر منقسمی مقدار یا ذو مقدار است پس امکان هم باید مقدار یا ذو مقدار باشد. مقدار و ذو مقدار در این امر شریکند که خالی از مقدار نیستند لذا می توان حکم کرد که این امکان، خالی از مقدار نیست حالی چه مقدار باشد چه ذو مقدار باشد. سپس درباره مقدار بحث می کنیم و می گوئیم مقداری که خود این امکان است (یا مقداری که عارض بر این امکان است) این مقدار، یا مقدار برای مسافت است، یا مقدار برای متحرک است یا مقدار، همان حرکت است یا مقدار، همان سرعت و بطو است یا امر پنجمی است. در پایان ثابت می کنیم که امر پنجم است.

ص: ۱۲۴۱

اما اینکه این مقدار، مقدار مسافت نیست: مقدار مسافتی را مثلاً فرض کنید که مسافت، ۱۰ کیلومتر است. که این ۱۰ کیلومتر، مقدار مسافت است. اگر منظور از مقدار، مقدار مسافت باشد این مقدار مسافت، فرق نمی کند چه ما متحرک در آن باشیم چه شخص دیگری در آن متحرک باشد. چه آهو در این مسافت بحدود چه لا-ک پشت در این مسافت، آرام راه برود. در هر صورت، مقدار مسافت عوض نمی شود.

در حالی که آن مقداری که ما اسم آن را زمان می گذاریم عوض می شود، برای دوییدن آهو در این ۱۰ کیلومتر، زمانی داریم و برای راه رفتن لا-ک پشت در این ۱۰ کیلومتر، زمان دیگری داریم. اینطور نیست که زمان همه یکسان باشد. پس در هر دو صورت، این مسافت، واحد است و مقدار واحدی است در حالی که این مقداری که مورد بحث ما است و ما می خواهیم آن را زمان بنامیم تفاوت دارد و تفاوت به سرعت و بطو دارد که اگر با سرعت حرکت کند آن مقدار کم می شود و اگر با بطو حرکت کند آن مقدار زیاد می شود.

پس مراد از مقدار، مقدار مسافت نیست. مسافت عامل تقسیم است ولی یکی از نصف کرد و یکی را نصف نکرد معلوم می

شود که مسافت با مقدار یکی نیست. اگر یکی بودند این عامل، هر دو را نصف می کرد. در حالی که می بینیم سرعت را نصف کرد ولی زمان را نصف نکرد.

اما اینکه این مقدار، مقدار متحرک نیست: (صفحه ۱۵۶ سطر ۶ قوله فاما ان یکون) ابتدا متحرک را معنی می کنیم. متحرک یعنی شخصی که مثلا بر روی زمین حرکت می کند، مثلا یک شخص لاغری حرکت می کند که مقدارش کم است و یک شخص چاق حرکت می کند که مقدارش زیاد است. آیا مقداری که متحرک در آن مقدار، آن مسافت را طی می کند همان مقدار هیکل خودش است؟ مسلّم است که نمی باشد و الا لازم می آید که شخصی که لاغر است تندتر برود چون مقدارش کمتر است. در حالی که تندی و کندی ربطی به لاغری و چاقی متحرک ندارد.

ص: ۱۲۴۲

اما اینکه این مقدار، مقدار خود حرکت نیست: (صفحه ۱۵۶ سطر ۷ و من المعلوم) می فرماید چون حرکات را می بینیم که در حرکت بودن یکسان اند ولی در این مقدار یکسان نیستند مثل حرکت آهو با حرکت لا-ک پشت که هر دو حرکتند ولی مقداری که ما درباره آن بحث می کنیم که همان زمان طول کشیدنش است یکسان نمی باشد. آهو، تندتر می رود و زمان کمتری دارد. لا-ک پشت، کندتر می رود و زمان بیشتری دارد. یکی زمانش بیشتر و دیگری زمانش کمتر است در حالی که حرکت در هر دو، همان حرکت است. لذا زمان را نمی توان همان حرکت گرفت.

اگر آن مقداری که ما درباره آن بحث می کنیم و اسمش زمان است با اصل حرکت یکی باشد (چون اصل حرکت آهو با اصل حرکت لا-ک پشت فرق نمی کند) باید زمان حرکت آنها هم فرق نکند در حالی که زمان حرکت فرق می کند پس نتیجه می گیریم آن مقداری که درباره اش بحث می کنیم (که همان زمان است) غیر از اصل حرکت است.

اما اینکه مقدار، سرعت و بطو نیست: احتمال دارد که گفته شود این مقداری که ما درباره آن بحث می کنیم (و بعداً اسم آن را زمان می گذاریم) همان سرعت و بطو باشد سرعت و بطو به حرکت مربوط است. چه اشکال دارد که بگوییم منظور از مقدار الحركة همان سرعت و بطو حرکت است. مصنف می فرماید این احتمال هم صحیح نیست زیرا گاهی سرعت و بطو متفق است ولی آن مقدار، مختلف است. و این، نشان می دهد که آن مقدار با سرعت و بطو فرق دارد.

سوال: چگونه سرعت و بطو متفق است؟

جواب: دو نفر در مسافت معینی (مثلاً ۱۰ کیلومتر) حرکت می کنند. هر دو با سرعت یکسان حرکت می کنند، زمان حرکت آنها هم یکسان می شود ولی مصنف می فرماید آن مقدار مختلف می شود اما چگونه مختلف می شود؟ ظاهراً به این بیانی که کردیم تصور نمی شود.

دقت شود که مصنف به کجا نظر دارد؟ مصنف اینگونه فرض می کند که یک متحرک (نه اینکه دو متحرک با هم مقایسه شود) با سرعت یکنواختی این مسافت ۱۰ کیلومتری را طی می کند وقتی به نصف مسافت می رسد آن مقدار نصف می شود با اینکه سرعت عوض نشده. یعنی سرعت، نصف نشده ولی مقدار، نصف شده است. پس ممکن است در طی مسافتی، سرعت کم نشود ولی آن مقدار، کم شود مثل این مثالی که گفتیم که متحرکی مسافت ۱۰ کیلومتری را شروع به حرکت می کند و سرعت حرکتش یکنواخت است حالا اگر بخواهد این مسافت را تمام کند مثلاً ۱۰ دقیقه طول می کشد. اگر این مسافت را نصف کند ۵ دقیقه طول می کشد. مقدار را توانست کم کند ولی سرعت را نتوانست کم کند پس معلوم می شود که سرعت، مقدار نیست والا با کم شدن مقدار، سرعت هم کم می شود یا با ثابت ماندن سرعت، مقدار هم ثابت می ماند در حالی که سرعت، ثابت مانده ولی مقدار کم شده. مصنف در عبارت خودش هر دو احتمال (اینکه آن مقدار، خود حرکت باشد یا سرعت و بطو باشد) را با یک بیان رد می کند ولی ما این دو احتمال را جدا جدا بیان کردیم و یکبار بحث را در اصل حرکت مطرح کردیم و ثابت کردیم که مقدار مورد بحث ما، حرکت نیست و یکبار بحث را در اصل سرعت و بطو مطرح کردیم و ثابت کردیم که مقدار مورد بحث ما، سرعت و بطو حرکت نیست. علت اینکه این دو احتمال را جداگانه مطرح کردیم همین بود که اولاً مطلب، روشن تر می شد ثانیاً در بحث سرعت، شبهه ای برای ما پیش می آمد و کلمات مصنف مبهم بود لذا این شبهه را باید بیان می کردیم و رد می کردیم.

ص: ۱۲۴۴

تا اینجا معلوم شد که آن مقدار مورد بحث ما، نفس الحركه و سرعه الحركه نیست بلکه چیز دیگری است که مربوط به حرکت است که در ادامه بیان می کنیم.

(گاهی سرعت و بطو فرق می کند ولی زمان فرق نمی کند مثلاً یکی ۱۰ کیلومتر را با یک سرعت خاصی در ۱۰ ساعت طی می کند و شخص دیگری ۵ کیلومتر را با سرعت کمتر، در ۱۰ ساعت طی می کند. ساعت هر دو ۱۰ ساعت است ولی یکی سرعت و یکی بطو دارد پس سرعت و بطو اختلاف پیدا کرد اما ساعت اختلاف پیدا نکرد یعنی اختلاف مسافت در سرعت و بطو اثر گذاشت ولی در زمان اثر نگذاشت پس زمان با سرعت و بطو یکی نیست.

صفحه ۱۵۶ سطر ۱۱ (قوله و هذا المقدار ليس)

سوال: آیا مقدار امری قائم بالذات است یا امری عارضی است؟

جواب: بعد از اینکه مصنف اثبات کرد که این مقدار، مقدار متحرک نیست. مقدار مسافت و نفس الحركه و سرعت و بطوء حرکت نیست، این بحث را مطرح می کند که این مقدار آیا امر قائم بالذات است یا امری عارضی است.

مصنف ثابت می کند که قائم بالذات نیست و متکی به غیر است. چون وقتی که متقدّر آن از بین می رود این مقدار هم از بین می رود. (اگر متکی به غیر نبود باید خود مقدار را از بین می بردیم).

دلیل: چگونه قائم بنفس باشد در حالی که با مقدرش عبور می کند و می گذرد و هر عبور کننده ای فاسد است پس با مقدرش فاسد می شود.

ص: ۱۲۴۵



توضیح عبارت:

(فنقول: ان هذا الامكان قد صح انه منقسم و كل منقسم فمقدار او ذو مقدار فهذا الامكان لا يعرى عن مقدار)

این امکان، روشن است که منقسم است چون در جلسه قبل بیان کردیم که قابل قسمت است.

مقدمه اول: ان هذا الامكان منقسم

مقدمه دوم: و كل منقسم فمقدار او ذو مقدار

نتیجه: فهذا الامكان لا يعرى عن مقدار

نتیجه این است که این امکان یا مقدار است یا ذو مقدار است. این نتیجه را جمع می کند که فهذا الامكان لا يعرى عن مقدار، یعنی این امکان، برهنه از مقدار نیست حال چه خودش مقدار باشد چه معروض مقدار باشد.

(فلا يخلو ان يكون مقداره مقدار المسافه او مقدار آخر)

نسخه صحیح (مقداراً آخر) است.

حال که نتیجه گرفتیم که این امکان دارای مقدار است درباره این مقدار بحث می کنیم.

(و لو كان مقدار المسافه لكانت المتساويات في المسافه متساويه في هذا الامكان)

از اینجا می خواهد مقدار مسافت بودن آن امکان را رد کند. مراد از (لكانت المتساويات)، (لكانت الحركات المتساويات) است اگر این امکان، مقدار مسافت باشد حرکاتی که مساوی در مسافت باشند (چه حرکت، حرکت آهو باشد که سریع است چه حرکت، حرکت لا-ک پشت باشد که بطی است همه این حرکات که مساوی در مسافتند) باید در این امکان مساوی باشند یعنی زمانشان باید یکی باشد. در حالی که اینچنین نیست.

(لكن ليس كذلك)

لکن اینچنین نیست که حرکت همه متحرکها در این مسافت یکی باشد. یعنی زمان حرکت آنها یکی باشد بلکه یکی این مسافت را کوتاهتر و یکی این مسافت را طولانی تر طی می کند.

ص: ۱۲۴۶

(فهو اذن مقدار آخر)

این مقداری که برای امکان مقدار دیگری است و مقدار مسافت نیست.

حال که مقدار دیگری است باید بینیم که مقدار چه چیزی است.

(فاما ان یكون مقدار المتحرك اولا یكون)

یا این مقدار که مقدار امکان است مقدار متحرک است یا مقدار متحرک نیست. ثابت می کنیم که مقدار متحرک نیست.

(لکنه لیس مقدار المتحرك)

لکن این مقداری که بر امکان است مقدار متحرک نیست.

(و الا مکان المتحرك الاعظم اعظم فی هذا المقدار)

نسخه صحیح (والا لکان) است. این عبارت، بیان دلیل است یعنی والا لازم می آید آن متحرکی که چاقتر و بزرگتر است اعظم باشد در این مقدار، یعنی مقدار حرکتش و زمان حرکتش طولانی تر باشد. (و اعظم در این مقدار باشد مراد از این مقدار یعنی همان چیزی که درباره آن بحث می کنیم و اسم آن را زمان می گذاریم).

(و لیس كذلك فهو اذن غیر مقدار المسافه و غیر مقدار المتحرك)

در حالی که تالی باطل است نتیجه می گیریم که (فهو اذن غیر مقدار المسافه و غیر مقدار المتحرك) قبلاً ثابت کرد که مقدار مسافت نیست الان هم اضافه کرد که مقدار متحرک هم نیست.

ضمیر (هو) به مقدار (ی که مورد بحث است) بر می گردد.

در این صورت، چیزی باقی نمی ماند جز اینکه مقدار حرکت باشد ولی مصنف این را بیان نمی کند ولی می توان نتیجه گرفت زیرا می گوئیم یا متحرک است یا مسافت است یا حرکت است. اگر این مقدار، مقدار مسافت و مقدار متحرک نیست قهراً مقدار حرکت است. به محض اینکه گفته می شود منظور از مقدار، مقدار حرکت است بحث می شود که آیا اینکه مقدار حرکت است آیا مقدار برای خود حرکت است یا مقدار برای سرعت و بطو حرکت است یا چیز دیگر است.

ص: ۱۲۴۷

(و من المعلوم ان الحركة ليست نفسها ذات هو المقدار نفسه)

در نسخه خطی به این صورت است (ان الحركة ليست بعينها ذات هو المقدار).

اگر نفسها باشد تاکید برای ضمیر در (ليست) است. مراد از (نفسه) یعنی خود مقدار،

ترجمه: از معلوم این است که حرکت عیناً ذاتی نیست که همین مقدار مورد بحث ما باشد.

(به جای «نفسه» از لفظ «همین» در ترجمه استفاده کردیم).

(ولا السرعة و البطء ذلك)

این مقدار مورد بحث ما، سرعت و بطو هم نیست بلکه چیزی غیر از این دو است.

(اذ الحركات في انها حركات تتفق في الحركية و تتفق في السرعة و البطء و تختلف في هذا المقدار)

این عبارت بیان برای هر دو مطلب است هم بیان بر اینکه مقدار مورد بحث، نفس الحركة نیست هم بیان برای اینکه مقدار مورد بحث، سرعت و بطوء حرکت نیست. یعنی هر دو مطلب را با یک بیان ثابت می کند.

مراد از (من المعلوم) اگر معلوم بدیهی باشد (اذ الحركات) تشبیه می شود و اگر مراد از (من المعلوم)، معلوم نظری باشد (اذ الحركات) نظری می شود.

ترجمه: زیرا حرکات، در اینکه حرکاتند در حرکت بودن اتفاق دارند و همچنین در سرعت و بطو اتفاق دارند ولی در این مقدار، اختلاف دارند. (این اتفاق در حرکت و اتفاق در سرعت و بطو و اختلاف در این مقدار نشان می دهد که این مقدار، نه حرکت است و نه سرعت و بطو است).

(و ربما اختلفت الحركة في السرعة و البطء و اتفقت في هذا المقدار)

حرکت در سرعت و بطو مختلف است اما در این مقدار (که اسم آن زمان است) اتفاق دارد.

(فقد ثبت وجود مقدار لامکان وقوع الحركات بين المتقدم والمتاخر وقوعاً يقتضى مسافات محدوده).

از اینجا نتیجه گیری می کند و می گوید: ما یک مقدار برای امکان مورد بحث درست کردیم (که بعداً می خواهیم اسم آن را زمان بگذاریم) که ۴ صفت داشت ۱ \_ مقدار مسافت نبود ۲ \_ مقدار متحرک نبود ۳ \_ نفس الحركه نبود ۴ \_ سرعت حرکت و بطو حرکت نبود.

امکان را قبلاً معنی کردیم الا این هم معنی کردیم (نمی خواهیم اسم آن را ببریم و بگوییم زمان است) حالا می خواهیم با مضاف الیه های آن معنی کنیم و به کمک مضاف الیه ها تعیینش کنیم. از (فقد ثبت تا مسافات محدوده) مضاف الیه امکان آمد و قهراً امکان به وسیله مضاف الیه خودش روشن شد.

ترجمه: وجود مقدار برای امکان وقوع حرکات بین متقدم و متاخر (یعنی بین مسافت متقدم و مسافت متاخر، چون حرکات، مسافتی را طی می کنند که ابتدا قسمت متقدم مسافت را طی می کند و سپس قسمت بعدی مسافت را ثانیا طی می کند پس حرکاتی بین مسافت متقدم و مسافت متاخر انجام می شود) یک نوع وقوعی که اقتضای مسافات معینه می کند یعنی حرکات در این مسافات واقع می شود و مسافات، معین است حرکات هم معین است یا حرکت معینی که مسافت را معین می کند. (فرقی ندارد که چه مسافت، حرکت را معین کند چه حرکت مسافت را معین کند البته واقعا مسافت، معین شود و حرکت از طریق مسافت معین می شود.

نکته: ثابت شد که این امکان، برایش مقداری است. این عبارت به چه معنی است؟ آیا به معنای این است که مقدار بر او عارض است یا مقدار، نفس او است.

عبارت با هر دو سازگار است. ثابت شد که مقداری برای این امکان است حال این مقدار، ذاتی این امکان است یا عارض بر این امکان است؟ که اگر ذاتی باشد خود امکان را مقدار می‌گوییم و اگر عارض باشد امکان را ذو مقدار می‌گوییم. چنانکه قبلاً بیان کرد که این امکان، یا مقدار است یا ذو مقدار است.

اینکه گفتیم برای امکان زمان و مقدار وجود دارد دو احتمال دارد که گفتیم ذاتی یا عرضی باشد. پس اشکال نکنید که ما مقدار را عارض زمان می‌گیریم تا اشکال کنی که مقدار، خود زمان است. ما مطلب را طوری بیان کردیم که با هر دو احتمال سازگار باشد هم مقدار، خود زمان باشد هم مقدار، عارض بر زمان باشد. ولی چون الان بحثی در این باره نداریم لذا روی آن تاکید نمی‌کنیم والا در واقع نظر مصنف این است که مقدار، خود زمان است. یا امکان، مقدار است نه ذو مقدار.

(لیس مقدار المتحرک و لا المسافه و لا نفس الحرکه)

(لیس) صفت برای مقدار است و ضمیر در آن به مقدار بر می‌گردد و (مقدار المتحرک) خبر برای لیس است.

ترجمه: مقداری برای امکان ثابت شد که آن مقدار، مقدار متحرک نبود مقدار مسافت و نفس الحرکه هم نبود. سرعه الحرکه و بطو الحرکه هم نبود.

ص: ۱۲۵۰

(و هذا المقدار ليس يجوز ان يكون قائما بنفسه)

این مقدار، قائم بنفسه نیست. مستقل نیست بلکه متکی است.

(و كيف يكون قائما بنفسه و هو منقص مع مقدره و كل منقص فاسد)

نسخه صحیح (متنقص) است.

ترجمه: چگونه قائم بنفسه باشد در حالی که با مقدرش عبور می کند و می گذرد و هر عبور کننده ای فاسد است پس با مقدرش فاسد می شود.

(فهو فی موضوع او ذو موضوع)

این دو کلمه چه فرقی دارند؟ ثابت کردیم آن مقدار، مستقل نیست وقتی مستقل نیست نیاز به موضوع دارد. یکبار (فی موضوع) می گوئیم و یکبار (ذو موضوع) می گوئیم که به ظاهر فرقی ندارند ولی در باطن فرق دارند. فرقی این است که عَرَض گاهی در موضوعی به طور مستقیم حلول می کند مثلا کیفیت لون، عارض بر موضوع خودش مثل جدار می شود. اما گاهی کیفیتی مثل انحنای است که عارض بر خط می شود و خط عارض بر سطح می شود و سطح، عارض بر حجم می شود و حجم، عارض بر جسم می شود و موضوع، جسم است. و بقیه، معروض هستند. پس موضوع عبارتست از محلی که بی نیاز باشد در قوامش، ولو در کمالش نیازمند به آن حال است ولی در قوامش بی نیاز از آن حال است. ما آن جسم را موضوع می گیریم چون بحث ما در این بود که این مقدار، مستقل است یا مستقل نیست. آن، جسم است که مستقل است و خط و سطح و ... مستقل نیستند ولو بر آنها بتوانی موضوع اطلاق کنی ولی ما اطلاق نمی کنیم، پس اگر این مقدار مستقیما در یک جایی حلول کرد (فی موضوع) می گوئیم، اگر با واسطه حلول کرد (ذو موضوع) می گوئیم یعنی در وقتی که با واسطه حلول می کند (فی موضوع) نیست ولی بالاخره صاحب موضوع است.

ص: ۱۲۵۱

پس این قید برای این است که بفهماند این مقدار، یا مستقیم در جوهر حلول کرده و یا اینکه با واسطه حلول کرده ولی علی ای حال باید موضوع داشته باشد.

(فهذا المقدار هو متعلق بموضوع)

کلمه (متعلق) را دقت کنید. چه (فی موضوع) باشد چه (ذو موضوع) باشد متعلق به موضوع است. (این جمله عام است و شامل هر دو می شود).

(و لا يجوز ان يكون موضوعه الاول ماده المتحرك)

مراد از موضوع چیست؟ اگر موضوع نبود این مقدار هم نبود. اگر متحرك و حرکتی نداشتیم، مقدار هم نداشتیم پس باید متحرك و حرکت باشد تا این مقدار درست شود. پس یقیناً این مقدار وابسته به متحرك است و وابسته به مسافت نیست. زیرا مسافت وجود دارد ولی این مقدار موجود نشده است. تا متحرك حرکت را شروع نکند این مقدار بوجود نمی آید. پس موضوع این مقدار، همان متحرك است ولی آیا متحرك بلا-واسطه موضوع است یا متحرك بتوسط حرکت موضوع است یعنی این مقدار ابتدا عارض حرکت می شود سپس به توسط حرکت عارض بر متحرك می شود یا مستقیماً به روی متحرك می آید؟ اگر مستقیماً به متحرك تعلق بگیرد معنایش این است که متحرك ولو حرکت نکند و صفت متحرك را نداشته باشد این مقدار را خواهد داشت. این مقدار، مقدار خود متحرك است. این، چاق و لاغری خود متحرك را نشان می دهد که قبلاً گفتیم این، مراد ما نیست.

در حالی که تندی و کندی متحرك ربطی به چاقی و لاغری متحرك ندارد. پس این مقداری که مورد بحث ما است مقدار خود متحرك نیست بلکه مقدار متحرك با وصف حرکت است که مصنف تعبیر می کند به مقدار متحرك که با هیئت باشد. (اسمی از حرکت نمی آورد) بعداً آن هیئت را دو قسم می کند ۱ \_ هیئت ثابت ۲ \_ هیئت متغیر.

ص: ۱۲۵۲

هیئت ثابت را رد می کند و هیئت متغیر را نتیجه می گیرد و هیئت متغیر همان حرکت است و این مقدار، مقدار حرکت متغیر می شود. به اینجا که می رسد اسم آن را می آورد و می گوید هذا هو الزمان.

موضوع اول مقدار که مستقیماً این مقدار در آن موضوع رفته و هیچ واسطه بین این مقدار و آن موضوع نیست، یعنی موضوعی که عرض با او هیچ واسطه ندارد مثل لونی که بر کاغذ وارد می شود. کاغذ، موضوع اول لونی می شود. اما این کاغذ، موضوع اول انحنا نیست. موضوع اول انحنا، خط است. بعداً به کاغذ می رسد.

کلمه (موضوعه الاول) نشان می دهد که موضوع دوم و سوم هم داریم یعنی انحنا که عارض می شود موضوع اولش خط است. موضوع دومش سطح است، موضوع سومش حجم است. موضوع چهارمش جسم تعلیمی است و این، نشان می دهد که می توان این واسطه ها را علاوه بر معروض بودن، موضوع هم بنامیم.

(فی موضوع) یعنی حلول در موضوع کرده است.

(ذو موضوع) یعنی بالاخره موضوع دارد یعنی بالاخره به موضوع نهایی خواهی رسید.

ترجمه: موضوع اول این مقدار را نمی توانیم ماده متحرک (خود ماده بدون قید حرکت) بیاوریم.

(لما بیناه فانه ان كان مقدار ماده بلاواسطه لكانت المادة تصیر به اعظم او اصغر)

مراد از (ما بیناه) را با عبارت (فانه) بیان می کند.

ضمیم در (فانه) به مقداری که مورد بحث ما است بر می گردد.

ترجمه: اگر آن مقدار، مقدار ماده باشد بلاواسطه (یعنی خود همین ماده متحرک، این مقدار را داشته باشد نه اینکه این ماده متحرک هیئتی داشته باشد که آن هیئت، این مقدار را داشته باشد). در این صورت ماده با این مقدار بزرگ و کوچک می شود (که لازم می آید ماده وقتی بزرگ شد مقدارش هم بزرگ شود و نتیجه حرکت کندتر شود و ماده وقتی کوچک شد مقدارش هم کوچک شود و نتیجه حرکت سریعتر شود. در حالی که اینطور نیست. زیرا سرعت و بطو حرکت کاری به چاقی و لاغری ماده ندارد. در توضیح که بیان می کردیم گفتیم اگر ماده بزرگ شود باید مقدار هم کوچک شود و اگر ماده کوچک شود باید مقدار بیشتر شود. این حرف صحیحی بود که قبلاً گفتیم. اما کلامی که مصنف می گوید این است که آن مقدار اگر مقدار ماده باشد با بزرگ شدنش ماده را بزرگ می کند و با کوچک شدنش ماده را کوچک می کند و ربط به بزرگ کردن و کوچک کردن ماده پیدا می کند و ربطی ماده را کوچک می کند و ربط به بزرگ کردن و کوچک کردن حرکت پیدا نمی کند، طی مسافت را که بزرگ و کوچک نمی کند بلکه ماده را بزرگ و کوچک می کند و ما بحثی در چنین ماده نداریم.



(فاذن هو فی الموضوع بوساطه هیئه اخری)

(فاذن) یعنی حال که معلوم شد موضوع اول این مقدار، ماده متحرک نیست. (هو) به مقدار بر می گردد.

ترجمه: در این هنگام مقدار در موضوع (که همان متحرک است) قرار گرفته اما با واسطه نسبت دیگری (یعنی این مقدار بر هیئتی وارد شده و آن هیئت، در این موضوع واقع شده. اگر آن هیئت نباشد لازم می آید که این مقدار به طور مستقیم بر ماده وارد شود و گفتیم این، صحیح نیست.

(و لا يجوز ان يكون بوساطه هیئه قاره کالبیاض و السواد)

این مقدار نمی تواند بواسطه هیئت قاری به این ماده (یعنی به متحرک) نسبت داده شود مثل بیاض و سواد که هیئت قار هستند.

(و الا لكان مقدار تلك الهیئه فی المادة يحصل فی المادة مقدارا ثابتا قارا)

اگر آن هیئت ثابت باشد این مقدار هم که بر آن هیئت عارض می شود و به توسط آن هیئت بر آن ماده عارض می شود باید یک مقدار ثابت قار باشد در حالی که آن امکانی که بحث کردیم (که مراد زمان است) ثابت قار نیست پس معلوم می شود که آن هیئت هم ثابت قار نیست.

ترجمه: اگر آن هیئت، ثابت باشد مقدار این هیئت که در ماده قرار می گیرد (فی المادة متعلق به هیئت است) مقدارش هم در ماده حاصل است ولی به کمک هیئت حاصل است اما حاصل است به عنوان یک مقدار ثابت قار (چون واسطه ثابت بود پس خودش هم ثابت می شود).

ص: ۱۲۵۴

(فبقی ان یکون مقدار هیئتہ غیر قارہ)

ضمیر در (یکون) به مقدار مورد بحث بر می گردد.

ترجمه: مقدار مورد بحث باید مقدار هیئتی باشد که آن هیئت غیر قار است.

(و هی الحركه من مکان الی مکان او من وضع الی وضع بینهما مسافه تجری علیها الحركه الوضعیه)

از اینجا هم اسم آن هیئت را می آورد هم اسم آن مقدار را می آورد.

(هی) به هیئت غیر قار بر می گردد.

و آن هیئت غیر قار، حرکت است و حرکت، چنانکه در جلسه قبل تعمیم دادیم ممکن است حرکت در این باشد (من مکان الی مکان) و ممکن است حرکت در وضع باشد (من وضع الی وضع) یعنی فرق نمی کند که آن حرکت، حرکت در این باشد یا حرکت در وضع باشد. در هر دو صورت، آن هیئت، حرکت می شود و آنچه که به این هیئت وابسته است را زمان می گویند یعنی همان مقدار حرکت را زمان می گویند.

(بینهما مسافه تجری علیها الحركه الوضعیه) ضمیر در بینهما را به دو وضع بر می گردانیم چون در ادامه، لفظ (حکرت وضعیه) آورده. اگر به جای (حکرت وضعیه)، لفظ (حکرت) می آورد می گفتیم ضمیر در (بینهما) به دو مکان و دو وضع بر می گردانیم.

(و هذا هو الذی نسیمه الزمان)

(هذا) یعنی آن مقدار هیئت.

تا اینجا ماهیت زمان معلوم شد ولی در ضمن معلوم شدن ماهیت، روشن شد که وجود هم دارد. ما طوری ماهیت زمان را روشن کردیم که به وجودش هم اشاره کردیم. پس نه تنها ماهیت زمان را تحلیل کردیم بلکه وجود آن را هم گفتیم پس زمان را اگر بخواهیم تعریف کنیم می گوئیم زمان، مقدار حرکت است و حرکت موجود است پس مقدار حرکت هم موجود است پس زمان هم موجود است.

ص: ۱۲۵۵

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۵۶ سطر ۱۸ (و قوله و انت تعلم)

موضوع: بیان تقسیم حرکت به مقدم و موخر

بعد از اینکه زمان را بیان کردند و معلوم شد زمان، مقدار حرکت است. درباره حرکت بحثی را شروع می کنند که آن بحث می تواند خصوصیتی از خصوصیات زمان را توضیح دهد. پس این بحث، مربوط به زمان هم هست اگر چه در مورد حرکت مطرح می شود.

خصوصیت اول: می فرماید که حرکت به تبع مسافت تقسیم به مقدم و موخر می شود. وقتی متحرک، بخش مقدم مسافت را طی می کند ما به حرکت آن می گوئیم این قسمت از حرکت مقدم است و وقتی بخش بعدی مسافت را طی می کند به حرکت متحرک که در این بخش واقع شده می گوئیم حرکتش موخر است دوباره قدم های بعدی را که بر می دارد هر کدام تقسیم به مقدم و موخر می شود. پس در طول مسافتی که طی می کند همواره اجزاء مقدم و موخر برای حرکت پیدا می شود که این اجزاء مقدم و موخر در پی هم قرار می گیرند و حرکت واحده را می سازند پس حرکت دارای اجزاء مقدم و اجزاء موخر است و این تقدم و تأخرش را به تبع تقدم و تاخری که در مسافت حاصل است دارد یعنی قسمتی از مسافت، مقدم بر قسمت دیگر است و طی آن قسمت مقدم، با حرکت مقدم انجام می شود و طی آن قسمت موخر، با حرکت موخر انجام می شود بنابراین تقدم و تاخر مسافت، باعث پیدایش تقدم و تاخر در حرکت می شود اما بین تقدم و تاخری که برای حرکت حاصل است و تقدم و تاخری که برای مسافت حاصل است فرق وجود دارد و آن فرق این است که مقدم و موخر در مسافت، قابل اند که با هم باشند و قابلند که عوض شوند. یعنی می توانند با هم باشند مثلاً فرض کنید که ما از یک مکانی به سمت مکان دیگر می رویم وقتی قسمتی از این مسافت را طی می کنیم و وارد در مسافت بعدی می شویم مسافت قبلی هنوز موجود است و از بین نرفته و در جای خودش محفوظ است. مسافت بعدی هم ضمیمه می شود پس مسافت بعدی هم موجود است. پس مقدم و موخر مسافت همه با هم موجودند ولی حرکتی که کردیم بخش مقدم آن از بین رفته و تا بخش مقدم از بین نرود ما نمی توانم وارد در بخش موخر شویم پس مقدم و موخر، در حرکت با هم جمع نمی شوند.

ص: ۱۲۵۶

خصوصیت دوم: می توانیم مقدم مسافت را موخر کنیم یعنی اگر ما می خواستیم از مدرسه به مسجد برویم مدرسه، مقدم است و مسجد، موخر است. حال اگر برعکس کنیم و در وقت برگشتن که از مسجد به سمت مدرسه می آییم آن که مقدم بوده، موخر می شود و آن که موخر بوده، مقدم می شود یعنی مسافتی که مقدم بوده موخر می شود و مسافتی که موخر بوده مقدم می شود اما حرکت را نمی توان وارونه کرد. چه از مسجد راه بیفتیم چه از مدرسه راه بیفتیم، در هر صورت جزء مقدم، مقدم است و جزء موخر، موخر است. وقتی از مسجد راه می افتیم قدم های اول، جزء مقدم حرکت می شود و مقدم بر قدم های بعدی است وقتی از مدرسه راه بیفتیم همین مساله است.

پس نه می توانیم اجزاء مقدم و موخر حرکت را در کنار هم جمع کنیم و نه می توانیم تعویض کنیم برخلاف مسافت که هم اجزاء مقدم و موخر را می توان جمع کرد و هم می توان تعویض کرد. این تفاوت بین مقدم و موخر حرکت با مقدم و موخر مسافت است ولی هر دو دارای مقدم و موخر هستند. و حرکت، تقدم و تاخرش را از تقدم و تاخر مسافت می گیرد. آن، اصل است و این، فرع است. که اصل، عوض نمی شود و از بین نمی رود ولی فرع، هم عوض می شود و هم از بین می رود.

تا اینجا بحث ما در حرکت بود حال می خواهیم کم کم به زمان منتقل شویم و به بحث زمان پردازیم. این طور می گوئیم که این حرکت، انجام می شود و در جلسه گذشته اسم این حرکت را زمان نامیدیم حال ما می خواهیم همین حرف را تشریح کنیم. اینکه گفتیم زمان، مقدار حرکت است صحیح می باشد ولی باید مطلبی به آن اضافه کنیم و آن این است که ملاحظه کنید حرکتی که الان انجام می شود پیوسته دیده می شود و از اول تا آخر، یک حرکت دیده می شود. از مدرسه که راه افتادیم و به مسجد رسیدیم یک حرکت انجام دادیم که این حرکت، متصل است و آن را متصل می بینیم. اما یک بار این گونه نیست و همین حرکتی را که متصل است تقسیم به اجزا مقدم و موخر می کنیم (همین بحثی که در ابتدای جلسه کردیم) و می گوئیم این جزء، مقدم بر جزء دوم است و جزء دوم نسبت به جزء اول، موخر است دوباره به سراغ جزء دوم می رویم و می گوئیم نسبت به جزء سوم، مقدم است و نسبت به جزء اول، موخر است و همین طور اجزاء مقدم و موخر درست می کنیم یعنی اجزاء متصل را منفصل می کنیم در این صورت نمی گوئیم زمان، مقدار حرکت است بلکه می گوئیم زمان، عدد حرکت است چون حرکت را شمردیم و به چند جزء تقسیم کردیم. حال زمان، عدد این حرکت می شود. ما در جلسه گذشته گفته بودیم زمان، مقدار حرکت است حال می خواهیم بیان کنیم که زمان، مقدار حرکت است یا عدد حرکت است. پس بستگی دارد به اینکه حرکت را چگونه می بینید اگر حرکت را متصل بینید زمان را مقدار حرکت قرار می دهید و اگر حرکت را منفصل بینید زمان را عدد حرکت قرار می دهید.

(و انت تعلم ان الحركة يلحقها ان تنقسم الى متقدم و متاخر)

(يلحقها) یعنی يعرضها

مطلب برای تو روشن است که بر حرکت، این امر عارض می شود که تقسیم به بخش مقدم و بخش موخر شود. اما از کجا این تقسیم بر حرکت وارد می شود؟ می فرماید چون این تقسیم بر مسافت وارد می شود و حرکت در مسافت انجام می شود آن تقسیمی که بر مسافت وارد می شود بر حرکت هم وارد می شود و حرکت به تبع تقدم و تاخر مسافت، اجزاء متقدم و متاخر پیدا می کند.

(و انما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة)

ضمیر (فیها) به حرکت بر می گردد.

ضمیر (منها) به حرکت بر می گردد و «من» بیانیه است.

در حرکت، جزء متقدم یافت می شود که آن متقدم عبارت است از حرکتی که در مقدم از مسافت انجام می شود (آن چه که از این حرکت، در مقدم از مسافت اتفاق می افتد آن را جزء متقدم حرکت می گوئیم)

(والتاخر ما يكون منها في المتاخر من المسافة)

ضمیر (منها) به حرکت بر می گردد و «من» بیانیه است.

و جزء متاخر حرکت، که در متاخر از مسافت اتفاق می افتد به آن، جز متاخر حرکت می گوئیم. تا اینجا معلوم شد که حرکت به تبع مسافت به بخش مقدم و متاخر تقسیم می شود.

(لكنه يتبع ذلك ان المتقدم للحركة لا يوجد مع المتاخر منها)

از اینجا می خواهد فرق تقدم و تاخري که در حرکت بکار می رود را با تقدم و تاخري که در مسافت بکار می رود ذکر کنیم.

ترجمه: به تبع این تقسیم حرکت به متقدم و متاخر، این مطلب پیش می آید که این دو قسم با هم قابل اجتماع نیستند. (اگر در حرکت باشند قابل اجتماع نیستند، قابل تبدل هم نیستند).

(كما يوجد المتقدم و المتأخر في المسافة معا)

چنان چه مقدم و موخر در مسافت با هم جمع می شوند این چنین نیست که مقدم و موخر، در حرکت با هم جمع شوند.

(ولا يجوز ان يصير ما هو مطابق المتقدم من الحركة في المسافة متأخرا)

(متأخرا) خبر برای (يصير) است.

(من الحركة) بیان برای «ما» در (ما هو مطابق) است.

(المتقدم) مراد، متقدم در مسافت است.

ترجمه: جایز نیست که حرکت در مسافتی که مطابق متقدم مسافت است، متاخر شود. (جایز نیست که آن حرکتی که مطابق با متقدم مسافت است که بخش مقدم خود حرکت به حساب می آید نمی تواند متاخر شود. طور دیگر معنی می کنیم که از حرکت در مسافت، آن که مطابق با متقدم در مسافت است نمی تواند متاخر شود.

(ولا الذي هو مطابق المتأخر منها متقدما كما يجوز في المسافة)

(منها) به حرکت بر می گردد و «من» بیانیه است.

و نه حرکتی که مطابق متاخر مسافت است جایز است که متقدم شود یعنی حرکت متاخر هم، نمی تواند متقدم شود. ما گفتیم که متاخر نمی تواند متقدم شود و قبلا گفتیم که متقدم نمی تواند متاخر شود. عبارت ما کوتاهتر از عبارت مصنف بود ولی مصنف، نخواست فقط این مطلب را بگوید بلکه خواست تبعیت حرکت با مسافت را هم بیان کند لذا گفت آن بخش از حرکت که تابع مسافت مقدم است، موخر نمی شود یعنی همان مقدم حرکت را گفت که موخر نمی شود ولی در ضمن آن فهماند که مقدم حرکت، مطابق با مقدم مسافت است که تبعیت تقدم حرکت، با تقدم مسافت را هم افاده کرد.

(كما يجوز في المسافه) یعنی همان طور که در مسافت جایز است متقدم آن، متاخر شود و متاخر آن، متقدم شود.

در عبارت (لکنه یتبع ذلک ...) اشاره کرد به این که مقدم و موخر در حرکت، جمع نمی شوند. در عبارت (لا- يجوز ان یصیر...) اشاره می کند به این که مقدم و موخر در حرکت، متبدل نمی شوند.

(فیكون المتقدم و المتأخر فی الحرکه خاصیه تلحقهما من جهه ما هما للحرکه)

برای تقدم و تاخر در حرکت خاصیتی است که آن خاصیت (لا یجتمعان و لا یتبدلان) بود که آن خاصیت ملحق به تقدم و تاخر می شود از این جهت که تقدم و تاخر برای حرکت کنند.

(لیس من جهه ما هما للمسافه)

نه از جهت اینکه این تقدم و تاخر برای مسافتند.

(و یكونان معدودین بالحرکه)

ضمیر در (یكونان) به تقدم و تاخری که در خط قبل است بر نمی گردد بلکه به مقدم و متاخر بر می گردد. یعنی مقدم و موخر، با حرکت شمرده می شوند یعنی اجزاء حرکت، مقدم و موخر را می شمارند و می گوید این، جزء اول است و آن، جزء دوم است و همین طور می شمارد تا حرکت، تمام شود.

(فان الحرکه باجز انها بعد المتقدم و المتأخر)

نسخه صحیح (تعد المتقدم) است.

حرکت با اجزائی که دارد مقدم و موخر خودش را می شمارد و عاد می کند البته مقدم و موخر مسافت را هم می شمارد ولی آن برای ما فایده ای ندارد.

(فتكون الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدم و تاخر)

پس حرکت، دارای عدد می شود اما به شرطی که حرکت را تفصیل بدهی و متصل مستمر نگیری والا اگر بگیری گفته می شود که حرکت، مقدار دارد و گفته نمی شود که حرکت عدد دارد. وقت می توان گفت که حرکت، عدد دارد که آن را تفصیل بدهی و تکه تکه کنی و بشماری.

ترجمه: حرکت چیزی است که برای آن عدد است از این جهت که حرکت را در مسافت، قطعه قطعه می کنیم و قطعه ای از آن را موصوف به تقدم می کنیم و قطعه ای دیگر را موصوف به تاخر می کنیم، از این جهت که وصف تقدم و تاخر پیدا می کند حرکت شمرده می شود والا- اگر آن حرکت را متصل واحد بینی و برای آن تقدم و تاخری نبینید در این صورت نمی توان آن را شمرد. فقط می توان گفت مقدار دارد.

(و لها مقدار ایضا بازاء مقدار المسافة)

و برای حرکت هم به ازاء مقدار مسافت، مقدار پیدا می شود مثلا مقدار مسافت را فرض کنید که ۱۰ کیلومتر باشد. حرکت هم، حرکت در ۱۰ کیلومتر است یعنی همان مقداری که در حرکت است به مسافت نسبت داده می شود ولی نمی گوییم حرکت، ۱۰ کیلومتر است بلکه می گوییم حرکت در ۱۰ کیلومتر است.

(و الزمان هو هذا العدد او المقدار)

تا اینجا بیان کردیم حرکت، هم مقدر است و هم معدود است. حال به سراغ زمان می رویم و می توانیم زمان، هم مقدار این حرکت است هم عدد این حرکت است.

ص: ۱۲۶۱



اگر زمان را عدد حرکت بدانیم زمان، کم منفصل است و اگر زمان را مقدار حرکت بدانیم زمان، کم متصل است. معروف این است که زمان، کم متصل غیر قار است ولی الان معلوم شد که کم منفصل هم می توان قرار داد.

(فالزمان عدد الحركة اذا انفصلت الى متقدم و متاخر)

مصنف (اذا انفصلت) را گفت ولی (اذا اتصلت) را نگفت. با همین (اذا انفصلت)، آن (اذا اتصلت) که مقابلش بود را افاده کرد.

زمان، عدد حرکت است اگر زمان را منفصل به متقدم و متاخر کنیم و اگر متصل کنی زمان، عدد حرکت نیست بلکه مقدار حرکت است. یعنی می گوییم (فالزمان مقدار الحركة اذا اتصلت)

(لا بالزمان بل في المسافة)

بعضی می گویند این تعریفی که کردید دوری است. زمان را تعریف کردید و گفتید (فالزمان عدد الحركة اذا انفصلت الى متقدم و متاخر)

بعضی اینچنین گفتند مراد از متقدم و متاخر در این تعریف به چه معنی است؟ یعنی متقدم بالزمان و متاخر بالزمان. در این صورت تعریف زمان، این می شود (فالزمان عدد الحركة اذا انفصلت الى متقدم بالزمان و متاخر بالزمان) که کلمه زمان در تعریف زمان اخذ می شود و تعریف، دوری می شود یعنی معرّف، مشتمل بر معرّف می شود به تعبیر دیگر، معرّف، در معرّف اخذ می شود.

مصنف می فرماید مراد از متقدم و متاخر که در این تعریف آوردیم متقدم و متاخر بالزمان نیست بلکه متقدم و متاخر بالمسافه است لذا کلمه زمان در تعریف نیامده و دور لازم نمی آید. سپس می فرماید بعضی از منطقیین اشتباه کردند و گفتند این تعریف، تعریف دوری است چون توجه به این نکته ای که ما کردیم نکردند.

ص: ۱۲۶۲

(لا بالزمان بل في المسافه) قيد برای تقدم و تاخر است يعنى (اذا انفصلت الى متقدم و متاخر في المسافه)

(والا لكان البيان تحديدا بالدور)

و اگر تقدم و تاخر به زمان باشد نه به مسافت، این بیان (که برای تحديد زمان آوردیم) تحديدی است که مشتمل بر دور است.

(و الذى ظن بعض المنطقيين انه وقع فى هذا البيان دور اذ لم يفهم هذا فقد ظن غلطا)

مصنف می فرماید گمانی که برای بعض منطقيين پیدا شده و این چنین گمان کردند که در این بیان (يعنى در تعريف زمان به الزمان عدد الحركة اذ انفصلت الى متقدم و متاخر) دور است (اما به چه دليل گمان کردند دور است) چون این که منظور از تقدم و تاخر، تقدم و تاخر مسافت است. (نه تقدم و تاخر زمان) را نفهمیدند. این گمانی که بعضی منطقيين کردند گمان اشتباه کردند. و لذا اشکال کرده.

(و هذا الزمان)

این عبارت باید سر خط نوشته شود. از اینجا می خواهد از طریق دیگری وجود زمان را ثابت کند

## اثبات وجود زمان ۹۲/۰۴/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۵۷ سطر ۷ (قوله و هذا الزمان)

موضوع: اثبات وجود زمان

بحث در ماهیت زمان و اثبات وجود زمان داشتیم. ماهیت آن را طوری بیان کردیم که وجودش هم ثابت شد. الان با بیان دیگری می خواهیم وجود زمان را اثبات کنیم و در ضمن به ماهیتش هم اشاره کنیم. در این بیان که می کنیم از تقدم و تاخر اشیاء استفاده می کنیم و با توجه به تقدم و تاخر اشیاء یا قبلیت و بعدیت اشیاء وجود زمان را بدست می آوریم.

ص: ۱۲۶۳

دو شی را ملاحظه می کنیم که یکی مقدم و یکی موخر است. می گوییم چه عاملی باعث شد که یکی را مقدم و یکی را موخر بگیریم. قبلیت و بعدیت از کجا آمد؟ وقتی تفحص می کنیم و احتمالات را رسیدگی می کنیم می بینیم همه احتمالات باطل است جز یک احتمال، و آن احتمال این است که شی دیگری وجود داشته باشد که ذاتا دارای تقدم و تاخر باشد و ذاتا قبلیت و بعدیت داشته باشد و اشیاء در آن واقع شوند و قبلیت و بعدیت پیدا کنند که از این طریق ثابت می شود امری در جهان موجود است که ذاتا به قبل و بعد تقسیم می شود که آن زمان است. این بیان که کردیم خلاصه دو صفحه از کتاب بود. در

این بیانِ خلاصه، وجود زمان را بیان می‌کنیم، و ماهیت زمان هم روشن می‌شود ولی نظر اصلی ما به اثبات وجود زمان است. ما همان ماهیتی را که قبلاً برای زمان بیان کردیم همان را حفظ می‌کنیم و می‌گوییم ماهیت زمان عبارتست از مقدار حرکت اشیاء. حال این معنی را حفظ می‌کنیم و ثابت می‌کنیم که این معنی در خارج، موجود است.

در ابتدا مصنف از همین تقدم و تاخر یا قبلیت و بعدیت اشیا استفاده می‌کند و زمان را اثبات می‌کند و نتیجه می‌گیرد که قبلیت و بعدیت زمان، ذاتی است سپس اشکالی پیش می‌آید که قبلیت و بعدیت دو امر اضافی اند. چگونه می‌گوید قبلیت و بعدیتِ زمان اضافی است؟ توضیح می‌دهد که مراد ما از ذاتی این نیست که قبلیت و بعدیت اضافی نیستند، بلکه ما قبول داریم که اضافی اند ولی این امر اضافی ذاتاً برای زمان هستند. یعنی لازم نیست چیز دیگری باشد تا قبلیت و بعدیت را به زمان بدهد بلکه خود زمان، قبلیت و بعدیت را که امری اضافی است دارد بدون اینکه این امر اضافی را از چیزی گرفته باشد.

ص: ۱۲۶۴

سپس مصنف این بحث را رها می کند و تقدم و تاخر را طوری مطرح می کند که وجودی با عدمی سنجیده شود. مثلاً پدر، موجود است در حالی که پسر هنوز موجود نیست. وجود پدر را با عدم پسر می سنجد و می گوید پس پدر مقدم بر پسر است یعنی حالت قبلیت و بعدیت را که قبلاً سنجیده بود را فعلاً رها می کند و این بحث را رها می کند که وجود با عدم سنجیده می شود. سپس ثابت می کند که این تقدم از تقدم هایی است که با تاخر و با «مع» نمی سازد. به محض اینکه پسر موجود شد به لحاظ سابق می توان گفت این پدر مقدم است ولی الان نمی توان گفت که مقدم است بلکه باید بگویی پسر با پدر «مع» دارد. یعنی الان وجود این دو با هم است برخلاف تقدم علت و معلول که با «مع» جمع می شود. علت و معلول در عین اینکه رتبه یکی مقدم بر دیگری است از نظر زمان با هم هستند و معیت دارند. آن تقدم با «مع» و با تاخر سازگار است ولی این تقدمی که مربوط به زمان است با معیت و تاخر سازگار نیست.

در این مطلب، مصنف وجود را با عدم مقایسه کرد و تقدم را درست کرد در حالی که گاهی ما وجود را با عدم مقایسه می کنیم و تاخر درست می شود. پدر بود ولی پسر نبود. پس پدر بر پسر تقدم دارد. بعداً پسر متولد می شود و از این لحظه معیت صدق می کند. بعداً پسر می میرد. پدری که تقدم و معیت داشت باقی می ماند. در اینجا پدر با عدم وجود پسر، موجود است. این وجود پدر، حکایت از تاخر می کند نه حکایت از تقدم. بله وقتی که پسر به دنیا نیامده بود وجود پدر با عدم پسر، حکایت از تقدم پدر می کرد ولی الان که پسر به دنیا آمد مُرد و پدر باقی است، وجود پدر با عدم پسر است وی این، حکایت از تقدم نمی کند بلکه حکایت از تاخیر می کند. پس صرف وجود را با عدم مقایسه کردن، کافی در اثبات تقدم نیست بلکه گاهی از اوقات دلیل تاخر و معیت است.

پس صرف انتساب وجود به عدم، تقدم درست نمی کند بلکه گاهی هم تاخر درست می کند.

مصنف می گوید اشیا متقدم و متاخر را می بینیم و این وصف تقدم و تاخر را برای اشیا ثابت می دانیم. این تقدم و تاخر که آمده از کجا آمده است؟ اول می گوید از زمان آمده است. نتیجه می گیریم که زمان موجود است. اما بار دوم می گوئیم از مقایسه وجود با عدم به دست می آید که در این، اشکال است، آن وجودی که با عدم می آید و تقدم دارد ممکن است با عدم بیاید و تاخر داشته باشد. لذا بیان دوم را باید اصلاح کند.

اما تفصیل بحث: تفصیل بحث در چند جلسه طول می کشد

مصنف ابتدا زما نرا با حرکت می سنجد و می فرماید این زمان، مقدار برای حرکت است و حرکت امری است که دارای تقدم و تاخر است اما تقدم و تاخری که با هم جمع نمی شوند بعدا به سراغ زمان می رود. البته خود حرکت، تقدم و تاخرش را از زمان می گیرد اگر زمان نباشد حرکت تبدیل به ثبات می شود و دارای جزء مقدم و جز موخر نمی باشد تا بعدا بحث کنیم که جزء مقدم و موخر جمع می شود یا نمی شود. مثلا تکلم که وقتی در زمان می آید به تدریج حاصل می شود. حال اگر کسی قدرت عرفانی عظیمی داشته باشد و بتواند مطلبی که به مقدار یک صفحه است را در یک لحظه در ذهن ما القا کند، این شخص تکلم کرده اما تکلمی که خالی از زمان است مثل الهام که نوعی از تکلم است. اگر زمان نبود تکلم، تدریجی نبود. حرکت هم تدریجی نبود خروج من القوه الی الفعل هم تدریجی نبود. اما زمان است که تدریج ها را درست می کند چون مقدار برای امر تدریجی است. ما حرکت را تدریجی بالذات می دانیم والا اسم آن حرکت نیست و باید به آن ثبات بگوئیم. تدریجی بودن حرکت را از زمان نمی گیریم. (ما نمی خواهیم بگوئیم حرکت، تدریجی شده چون در زمان قرار گرفته، بلکه حرکت اگر بخواهد حرکت شود قوامش به تدریجی بودن است والا ثبات می شود پس تدریجی بودن و تقدم و تاخر داشتن برای حرکت بما اینکه این حرکت، حرکت ذاتی می شود. حال می گوئیم زمان مقدار است برای آنچه که تقدم و تاخرش ذاتی است یعنی مقدار برای حرکت است. مصنف در مورد حرکت، مثل بقیه اشیا حرف نمی زند چون بقیه اشیا تقدم و تاخر خودشان را از زمان می گیرند و خودشان هیچ نوع تقدم و تاخر ندارند. حرکت هم تقدم و تاخر برای خودش است ولی اگر زمان را نداشتیم حرکت تبدیل به ثبات می شد و باز هم تقدم و تاخری نخواهیم داشت. در پایان همه تقدم و تاخرهای این گونه ای (یعنی تقدم و تاخری که مقدم و موخرش نمی تواند جمع شود) به زمان بر می گردد. یعنی وقتی به زمان رسیدیم توقف می کنیم. نمی گوئیم تقدم و تاخر زمان از کجا آمد.

(نکته: در امور مجردات که زمان نداریم حرکت هم نداریم. البته یک نوع حرکت است ولی آن حرکت، حرکت اصطلاحی نیست. مرحوم صدرا معتقد است که یک نوع حرکت در مجردات است. مرحوم سبزواری در حاشیه شواهد الربوبیه از مرحوم صدرا گرفته و مرحوم صدرا این مطلب را در کتاب مبدا و معاد آورده که حرکت در مجردات است ولی حرکت را این گونه معنی می کند: خروج من العدم الذاتی الی الوجود العطائی. هر ممکنی غیر از خدای تبارک این حرکت را دارد. یعنی از عدم ذاتی به سمت وجود عطائی خارج می شود. تا فاعل به اینها وجود ندهد اینها معدوم می شوند. فاعل به آنها وجود می دهد و از عدمی که ذاتا آن عدم را داشتند به وجودی که با عطا حاصل شده خارج می شوند. اما این حرکت، مورد بحث ما نیست و اصلا حرکت نامیده نمی شود بلکه از آن تعبیر به موجود شدن می کنیم. ولی حرکت معمولی که خروج من القوه الی الفعل است حتما مربوط به زمان است و بدون زمان نمی شود پس موجودات مادی، حرکتی که مربوط به زمان است را دارند ولی موجودات مجرد آن حرکت خاص را که گفتیم دارند.)

سپس بیان می کند که ما تقدم و تاخر داریم، نحوه این تقدم و تاخر را توضیح می دهد چون تقدم و تاخر اقسامی دارد. یک قسم آن از بقیه اقسام ممتاز است که در آن یک قسم، خصوصیتی است که در بقیه نیست. آن خصوصیت، عبارت از جمع نشدن متقدم با متاخر است. خود زمان را ملاحظه کنید که مقدم آن، روز شنبه باشد و موخر آن یکشنبه باشد. امروز، مقدم است و فردا موخر است که با هم جمع نمی شوند. تا امروز نرود فردا نمی آید. تا مقدم عبور نکند موخر حاصل نمی شود اما سائر انحاء تقدم و تاخر، چه علی چه بالشرف چه بالمکان باشد، مقدم و موخر با هم جمع می شوند. مثلا این شخص، آدم شریف عالم است و آن شخص، آدم غیر شریف جاهل باشد. این دو با هم جمع نمی شوند. اجتماع مقدم بالشرافه با موخر بالشرافه اشکال ندارد. علت و معلول مانند حرکت ید و کلید که این دو گرچه یکی مقدم و یکی موخر است هر دو با جمع می شوند.

پس در سائر تقدم و تاخر، تقدم و تاخر با هم جمع می شود ولی فقط یک نوع از تقدم و تاخر داریم که تقدم و تاخر آن جمع نمی شود به تعبیر مصنف، فقط یک نوع تقدم و تاخر داریم که فایده (فوت شده) و لاحق دارد یعنی یک جزء باید فوت شود تا جزء بعدی لاحق شود. تا فایده فاسد نشود لاحق نمی آید. و در هر تقدمی که از ناحیه زمان باشد وضع این گونه است که زمانیات هم تقدم و تاخر اینگونه ای دارند که با هم جمع نمی شوند البته زمانیات، تقدم و تاخر خود را از زمان گرفتند. وقتی تقدم و تاخر زمان، نتوانست جمع شود تقدم و تاخر زمانی ها هم که از زمان گرفته شده جمع نمی شود.

پس یک نوع تقدم و تاخر داریم که قابل اجتماع نیست و آن، تقدم و تاخر زمان است یا برای خود زمان است بالاصاله یا برای زمانی است به توسط زمان. اما بقیه تقدم و تاخرها جمع می شوند.

مصنف با توجه به تقدم و تاخری که در جهان است و با توجه به خصوصیتی که در این تقدم و تاخر است که با هم جمع نمی شوند پی به وجود زمان می برد و می فرماید که باید یک چیزی باشد که ذاتا، مقدم و موخری داشته باشد که با هم جمع نمی شوند تا ما بتوانیم تقدم و تاخر اشیاء بیرونی را با این چیز (یعنی با تقدم و تاخر این چیز) توجیه کنیم و آن، زمان است.

توضیح عبارت

ص: ۱۲۶۸

(و هذا الزمان هو ايضا لذاته مقدار لما هو في ذاته ذو تقدم و تاخر لا يوجد المتقدم منه مع المتاخر)

(هذا الزمان) یعنی همان چیزی که تا الان ماهیت آن را بیان کردیم و گفتیم که مقدار الحركة است.

(لما هو): «ما» کنایه از حرکت است.

(لذاته): یعنی بلاواسطه زمان مقدار برای حرکت است نه این که چیزی بین زمان و حرکت واسطه شود به تعبیری که مصنف در سطر ۱۶ می گوید حرکت در زمان واقع می شود و قوعا اولیا (یعنی بلاواسطه)

این زمان (همین زمانی که ما آن را اثبات کردیم) لذاته، مقدار است برای حرکتی که آن حرکت فی ذاته، صاحب تقدم و تاخر است.

(لا يوجد المتقدم....) صفت برای تقدم و تاخر است. بیان می کند که چه نوع تقدم و تاخری برای حرکت است. می فرماید تقدم و تاخری که متقدم از آن با متاخر جمع نمی شود. یعنی تقدم و تاخری که برای زمان است نه تقدم و تاخر علت و معلولی که با هم جمع می شوند.

(ایضا) به چه معنی است؟ تا الان بیان کرد که زمان، مقدار حرکت است. حال می گوید همان طور که مقدار حرکت است، مقدار این گونه ای هم برای حرکت است. یعنی هم مقدار است و هم مقدار است برای حرکتی که این صفت را دارد.

(كما قد يوجد في سائر انحاء التقدم و التاخر)

ضمیر در (یوجد) این گونه معنی می شود. (قد يوجد المتقدم و المتاخر فی سائر انحاء التقدم و التاخر) یعنی در بقیه اقسام تقدم و تاخر، مقدم و موخر با هم جمع می شوند.

ص: ۱۲۶۹



(و هذا هو لذاته يكون شي منه قبل شي و شي منه بعد شي)

(هذا) اشاره به زمان دارد.

زمان، لذاته (بدون اینکه احتیاج به واسطه دیگری داشته باشیم) پاره ای از این زمان قبل از پاره ای دیگر است (امروز آن، قبل از فردا است) و پاره ای از آن زمان بعد از پاره ای دیگر است (فردای آن، قبل از امروز است) زمان ذاتا اینگونه است نه اینکه به توسط شی دیگر باشد. موجودات زمانی اینگونه اند که این انسان با آن انسان قبلیت و بعدیت ندارد. نمی توان گفت این، قبل است و آن، بعد است. ولی وقتی آن را در ظرف زمان قرار می دهیم و می بینیم که آن، ابتدا در ظرف زمان قرار گرفت یا به عبارت دیگر در بخش اول زمان قرار گرفت و آن شخص دیگری در بخش دوم زمان قرار گرفت و تقدم و تاخر پیدا می کند. لذا تقدم و تاخر برای حضرت نوح و حضرت ابراهیم علیهما السلام نیست بلکه تقدم و تاخر برای ظرفی است که این دو در آن به وجود آمدند (یعنی زمان)، و اگر آن زمان را برداریم هر دو با هم هستند. پس همه چیز را با زمان، قبلیت و بعدیت می دهیم ولی اجزاء زمان، ذاتا قبلیت و بعدیت دارند و چیزی به آنها قبلیت و بعدیت نمی دهد. این طور نیست که شنبه چون در ظرف زمان جلوتر قرار گرفته مقدم شود و یکشنبه چون در ظرف زمان موخر قرار گرفته موخر شود بلکه خودش مقدم و خودش موخر است.

ص: ۱۲۷۰

(و تكون سائر الاشياء لاجله بعضها قبل و بعضها بعد)

و ساير اشيا غير از زمان، به خاطر همين زمان، بعضى از آنها قبل و بعضى، بعد مى شوند.

(و ذلك لان الاشياء التى يكون فيها قبل و بعد بمعنى ان القبل منها فآيت و البعد غير موجود مع القبل انما يكون كذلك لا لذواتها)

(و ذلك) اشاره به دو مطلب است و (لان) تليل برآى هر دو مطلب است.

دو مطلب اين است: ۱\_ قبلت و بعديت زمان، ذاتى است ۲\_ قبلت و بعديت زمانيات، ذاتى زمانيات نيست بلکه به توسط زمان است.

جمله (بمعنى ان القبل منها فآيت و البعد غير موجود مع القبل) به صورت جمله معترضه آمده است که برآى تفسير قبل و بعد آمده تا معلوم شود اين قبل و بعد که در اينجا مى گوييم با قبل و بعد که در جاى ديگر مى گوييم فرق دارد.

(انما يكون كذلك) خبر برآى (لان) است.

(كذلك) يعنى (فيها قبل و بعد) يعنى در اشياء قبل و بعد است.

ترجمه: اينکه تقدم و تاخر، ذاتى زمان است و از طريق زمان به ساير اشياء داده مى شود به اين جهت است که اشيايى که در آن اشيا قبل و بعد وجود دارد (اما کدام قبل و بعد وجود دارد؟ چون قبل و بعد، اقسامى دارد که يکى قبل و بعد على و يکى شرافتى است که با هم جمع مى شوند، کدام قسم مراد است؟) قبل و بعدى است که آن قبل، فآيت و آن بعد، لاحق است. (قبل را با بعد نمى توانى موجود بينى که در اشيا وجود دارد اما نه به خاطر ذات اشياء، بلکه به خاطر زمانى که اين اشياء در آن زمان هستند.

ص: ۱۲۷۱

(بل لوجودها مع قسمین من اقسام هذا المقدار)

(هذا المقدار) مراد همان زمان است چون قبلا بیان کرد که زمان، مقدار حرکت اشیاء است.

بلکه به خاطر اینکه اشیا موجود شدند با دو قسم از اقسام این مقدار یعنی علت تقدم و تاخر پیدا کردن اشیاء، ذات خود اشیاء نیست بلکه این است که شیئی در این بخش از زمان که مقدم است قرار می گیرد و شی دیگر در بخش دیگر از زمان که موخر است قرار می گیرد. چون این دو شیء در دو بخش و دو قسم از اقسام زمان واقع شدند تقدم و تاخر پیدا کردند والا ذاتا تقدم و تاخر ندارند.

(فیما یطابق منها جزءا هو قبل قبل له انه قبل)

نسخه صحیح (فما یطابق) است.

(منها) ضمیر آن به اشیاء بر می گردد و «من» بیانیه است و بیان برای «ما» است.

(له) ضمیر به «ما» در ما یطابق بر می گردد.

ترجمه: اگر شیئی که مطابق است جزئی از زمان را که آن جزء از زمان، قبل است گفته می شود به آن شی، که قبل است.

(و ما یطابق جزءا هو بعد قبل له انه بعد)

ولی شیئی که مطابق با جزء زمان باشد که آن جزء زمان، بعد است به آن شی گفته می شود که بعد است.

(و معلوم ان هذه الاشياء هي ذوات التغير فيه فلا فایت فيه و لا لاحق)

مصنف مطلبی را اشاره می کند و آن اینکه چیزی که قابلیت دارد که تغییر کند گاهی در بخش مقدم زمان واقع می شود و متصف به مقدم می شود و گاهی در بخش موخر زمان واقع می شود و متصف به موخر می شود. اما چیزی که قابلیت تغییر ندارد او را هر کاری بکنی متصف به مقدم و موخر نمی شود. او را نمی توانی در ظرف زمان قرار بدهی چون تغییر نمی کند ولی ممکن است همراه زمان باشد ولی اشراف بر زمان دارد.

ص: ۱۲۷۲

نسخه صحیح این است (و معلوم ان هذه الاشياء هي اشياء ذوات التغير و ما لا تغير فيه فلا فایت فيه و لا لاحق) است.

ترجمه: معلوم است این اشیائی که ما می گوییم به کمک زمان دارای مقدم و موخر می شوند اشیائی هستند که باید دارای تغییر باشند (تا بتوانیم برای آنها قبل و بعد درست کنیم والا از ناحیه زمان هم نمی توانند قبل و بعد بگیرند و موجودی که تغییر در آن نیست نه بخش فائت در آن می توانی قائل شوی و نه بخش لاحق (نه فائتی برای آن می توانی درست کنی که بگویی بخش مقدم بوده و نه لاحق می توانی درست کنی که بگویی بخش موخر بوده است)

(افلاک به لحاظ کم و کیف و ... تغییر ندارند اما به لحاظ وضع تغییر دارند به همین لحاظ، وضع مقدم و موخر دارند و گفته می شود این حرکت وضعی، قبل از آن حرکت وضعی شده ولی به لحاظ کم و کیف و این و جوهر تغییری در آن نیست و به این لحاظ ها سقف به مقدم و موخر نمی کنیم فقط به لحاظ حرکت وضعی مقید به مقدم و موخر می کنیم چون به همین لحاظ تغییر دارند)

(و هذا الشی لیس یکون قبل و بعد لاجل شی آخر)

(هذا الشی) مراد خود زمان است. یعنی آن چیزی که اشیاء تقدم و تاخر خود را از آن گرفتند.

ترجمه: اما خود زمان به کمک چیز دیگری قبل و بعد پیدا نمی کند بلکه قبل و بعد، ذاتی آن است.

ص: ۱۲۷۳

(لانه لو كان كذلك لكان القبل منه انما صار قبلها لوجوده في قبل شي آخر)

نسخه صحيح (قبلا لوجوده) است ضمير (منه) به هذا الشئ برمی گردد.

اگر برای زمان هم شما قبلیت و فعلیت بالواسطه قائل شوید معلوم می شود که زمان را زمان نگرفتید. آنکه به زمان قبلیت و بعدیت می دهد زمان است. حال ممکن است کسی بگوید این شی قبلیت و بعدیت به خاطر ظرفش دارد و ظرفش هم قبلیت و بعدیت دارد به خاطر ظرفش و همین طور پیش برود. ممکن است همین طور پیش برود. ایشان می گوید به آن آخرین شیئی که می رسی باید قبلیت و بعدیت آن ذاتی باشد. پس قبلیت و بعدیت زمان باید ذاتی باشد اگر ذاتی نبود و از شیئی گرفت آن شیئی زمان است. اگر از آن شیئی هم نگرفت و همین طور عقب رفت و از شیئی دیگر گرفت بالاخره در آخر به یک شیئی خواهی رسید که قبلیت و بعدیت آن شیئی ذاتی باشد که آن، زمان است.

ترجمه: اگر این شی هم قبلیت و بعدیتش به خاطر شیئی دیگر باشد قبل از این زمان، قبل شده چون این قبل، در قبل شیئی دیگر وجود گرفته که به آن زمان می گوئیم. اگر قبلیت زمان برای خودش نباشد باید قبلیت خودش را از شیئی دیگری که صاحب قبل است گرفته باشد. و در قبلی که برای شیئی دیگر است واقع شود تا با وقوعش در قبل شیئی دیگر، قبلیت پیدا کرده باشد.

(فيكون ذلك الشيء او شي آخر ينتهي اليه التدرج آخر الامر)

ص: ۱۲۷۴

(ذلك الشئ) اشاره دارد به «شی» که در (لوجوده فی قبل شی آخر) دارد. یعنی شی دیگر می خواهد به زمان قبلیت بدهد.

ترجمه: آن شی که می خواهد به زمان قبلیت بدهد یا شی دیگر که تدریج در آخر به او منتهی می شود. («او شی آخر» را برای این می آورد که ممکن است شما بگویید زمان، قبلیت خودش را از شی اول نگرفته. یعنی قبلیت را از این شی اول گرفته ولی قبلیت برای شی اول ذاتی نبوده، بلکه از قبلیت قبل از خودش گرفته است. همین طور ادامه بده و بگو از شی قبل از خودش گرفته و آن شی هم از قبل از خودش گرفته تا آخر به یک شیئی خواهید رسید که قبلیت آن از جای دیگر نیست).

(هو لذاته و قبل و بعد)

نسخه صحیح (هو لذاته ذو قبل و ذو بعد) است.

این شی یا شی دیگر که در مراحل بعدی به آن می رسی (و زمان به آن منتهی می شود) لذاته، صاحب قبل و صاحب بعد است.

(ای لذاته یقبل الاضافه التي بها یكون قبل و بعد)

به یک شی باید برسیم (یا آن شیئی که زمان به آن متکی می شود) که بدون واسطه و کمک شی دیگر، قبول می کند اضافه ای را که به سبب آن اضافه، موصوف به قبل و بعد می شود.

(و معلوم ان ذلك الشئ هو الذی يقع فيه امکان التغيرات على النحو المذكور و قوعا اولیا و يقع فی غیره لاجله)

ص: ۱۲۷۵

(ذلک الشی) مراد زمان است حال چه خود زمان ابتداءً مراد باشد چه آن که زمان می خواهد به آن متکی شود. چه آن که آخر الامر به آن رجوع می شود. یعنی چه می خواهید اولین ظرف را زمان بگیریید چه ظروف بعدی را زمان بگیریید هر چه که زمان است این گونه است که تمام تغییرات در او واقع می شود. و اضافه می کند تغییراتی که (علی النحو المذکور) باشد یعنی تغییر تقدم و تاخر که تقدم و تاخر در آن جمع شوند. این شیء مقدم می شود و اگر مقداری جلوتر رفت «مع» می شود و اگر جلوتر می رود، موخر می شود. این تغییرات برای شی حاصل می شود و در این تغییرات، مقدم با موخر و با «مع» جمع نمی شود. موخر هم با مقدم و با «مع» جمع نمی شود. این چنین تغییراتی که برای اشیاء اتفاق می افتد تماماً در زمان اتفاق می افتد.

ترجمه: این شیئی که عبارت از زمان است چیزی است که در آن، امکان تغییرات واقع می شود (اما کدام تغییرات واقع می شود؟) تغییراتی که علی النحو المذکور باشد (یعنی تغییراتی که به نحو تقدم و تاخر باشد آن هم تقدم و تاخری که با هم جمع نمی شوند) که وقوع این تغییرات به نحو وقوع اولی (بالواسطه) است (یعنی بین شیئی که تغییر می کند و این زمان، واسطه دیگری نیست)

(و یقع فی غیره لاجله) و این تغییرات (یعنی تقدم و تاخر) در غیر زمان واقع می شود به خاطر زمان.

(فیکون ذلک الشی هو المقدار المقدر للامکان المذکور تقدیراً بذاته)

(ذلک الشی) مراد زمان است.

ترجمه: این زمان، مقداری است که مقدار مذکور (مراد از مقدار مذکور، امکان تغییرات علی النحو المذكور است) را اندازه می گیرد اندازه ای که بدون واسطه است (یعنی تغییرات به توسط زمان اندازه گرفته می شود).

(تقدیرا بذاته) زمان که تغییرات را تعیین می کند بذاته تعیین می کند نه این که به توسط چیز دیگری این تغییرات را تعیین کند.

(و یكون ما نحن فيه لا غيره)

ضمیر در (یکون) به (ذلک الشی) بر می گردد که همان مقدارِ مقدر و زمان است.

ترجمه: و همین مقدار مقدر، (که مراد زمان است) چیزی است که ما در آن بحث می کنیم.

(لا غيره) یا عطف بر (ذلک الشی) است یا عطف بر ضمیر (یکون) است.

اگر عطف بر (ذلک الشی) باشد دو مطلب را افاده می کند یعنی این شی اولاً مقدار مقدر است و غیر آن مقدر مقدار نیست. ثانیاً ما نحن فيه است و غیر آن ما نحن فيه نیست.

اگر عطف بر یکون باشد فقط می فهماند که این شی همان است که مورد بحث است نه غیر این شی

اگر عطف بر (ذلک الشی) بگیریم چون دو مطلب را افاده می کند بهتر است.

(فنحن انما كنا جعلنا الزمان اسما للمعنى الذى هو لذاته مقدار للامكان المذكور)

ما قرار دادیم زمان را اسم برای معنایی که آن معنی، ذاتاً (بدون واسطه) مقدار است برای امکان مذکور (مراد از امکان مذکور یعنی امکان تقدیری).

ص: ۱۲۷۷



(و يقع فيه الامكان المذكور وقوعا اوليا)

که در همین مقدار (یعنی زمان) امکان مذکور واقع می شود (یعنی آن مقدار هم ظرف است که امکان در آن قرار می گیرد).

(و يقع) عطف بر مقدار است یعنی (اسما للمعنی الذی هو لذا ته يقع فيه).

## ادامه بیان اثبات وجود زمان ۹۲/۰۴/۱۳

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۵۷ سطر ۱۸ (قوله فبین من هذا)

موضوع: ادامه بیان اثبات وجود زمان

بحث ما درباره اثبات زمان و بیان ماهیت زمان بود. ابتدا بحث در ماهیت زمان کردیم و در ضمن آن، اثبات وجود کردیم بعداً با توجه به ماهیتی که تبیین شد به بحث در وجود زمان پرداختیم. در بحث از وجود زمان، از وصف تقدم و تاخر استفاده می کنیم. دو شی را ملاحظه می کنیم می بینیم یکی مقدم و یکی موخر است نمی توانیم تقدم و تاخر آنها را انکار کنیم پس باید قبول کنیم یکی مقدم است و دیگر موخر است. سپس به نحوه تقدم و تاخر توجه می کنیم می بینیم این نحوه تقدم و تاخر با نحوه تقدم و تاخرهای دیگر فرق می کند. در تقدم و تاخرهای دیگر، متقدم و متاخر جمع می شوند اما در این نوع از تقدم و تاخر، متقدم و متاخر جمع نمی شوند. در ادامه شروع به تفحص می کنیم که این تقدم و تاخری که جمع نمی شوند از کجا آمدند؟ تمام احتمالات را رسیدگی می کنیم و می بینیم خدشه دارد. در پایان به این نتیجه می رسیم که چیزی به نام زمان موجود است و تقدم و تاخر از آن جا گرفته می شود. به این ترتیب وجود زمان ثابت می شود. مثلاً می بینیم اب مقدم بر ابن است. در اینجا دو احتمال است. احتمال اول این است که تقدم و تاخر، عین ذات یا جزء ذات اب باشد.

ص: ۱۲۷۸

احتمال دوم این است که تقدم و تاخر لازم ذات باشد.

احتمال اول را رد می کنیم و می گوئیم اب و ابن جوهر است. و تقدم و تاخر، اضافه است نمی توانیم بگوئیم اضافه، عین جوهر یا جز ذات جوهر است.

احتمال دوم هم باطل است چون اگر لازم ذات باشد اجزاء منفک نمی شوند یعنی اب همیشه مقدم است در حالی که اینچنین نیست بلکه در حین سنجش با ابن، گاهی مقدم و گاهی موخر است. مثلاً اب را با ابن می سنجم می بینیم مقدم است وقتی ابن دنیا می آید و می میرد و اب باقی می ماند به اب، صفت تاخر را اسناد می دهیم. پس اب که نسبت به ابن صفت تقدم را گرفت می تواند نسبت به همان ابن، صفت تاخر را بگیرد لذا صفت تقدم و تاخر، لازم ذات نیست. اگر لازم ذات بود منفک نمی شد.

سپس وجود اب را با عدم ابن می‌سنجیم باز می‌بینیم تقدم و تاخري درست شد. تقدم و تاخري درست می‌شود یعنی وقتی می‌گویی اب هست در حالی که ابن نیست پس اب مقدم بر ابن است. شخص دیگری می‌گوید بعد از اینکه ابن، مُرد. اب هست در حالی که ابن نیست. در اینجا نمی‌توان گفت اب مقدم است بلکه موخر است. پس نسبت وجود شی به عدم شی دیگر، نمی‌تواند تقدم و تاخري را توجیه کند. چون در همان هنگام، تاخري هم می‌تواند بیاید. لاجرم ناچاریم به چیز دیگری تن بدهیم که تقدم و تاخري وصف خودش است. این جزء زمان تقدم دارد و نمی‌توان تقدم را از این جزء زمان گرفت چون لازم ذاتش است. تاخري برای این جزء نیست بلکه برای جزء دیگر است. چنان این تقدم لازم ذات است که اگر بخواهیم موخرش کنیم باطل می‌شود والا- نمی‌توان جزء را نگه داشت و وصف تقدم را از او گرفت و وصف تاخري را داد. پس باید چنین چیزی معتقد شویم و بگوییم اجزا اگر تقدم و تاخري دارند به وسیله این چیز است. تا اینجا استدلال تمام شد.

خلاصه گیری استدلال: وصف تقدم را در اشیا دیدیم و جستجو کردیم که این وصف از کجا آمده است. از ذات شی و جزء ذات شی و لازم ذات شی نبود. از مقایسه وجود این شی با عدم شی دیگر نبود. از مقایسه وجودی با وجود دیگر نبود (مثلاً وجود حضرت نوح (ع) که با وجود حضرت ابراهیم (ع) مقایسه شود. که اگر زمان را برداریم تقدم و تاخری نیست. همانطور که وجود اب را با عدم این مقایسه کردیم وجود حضرت نوح (ع) را با وجود حضرت ابراهیم (ع) مقایسه کردیم). پس هر چه جستجو کردیم منشأ این تقدم را نیافتیم. به سراغ چیزی به نام زمان رفتیم که تقدم و تاخری ذاتی آن بود یا لازم ذاتیش بود که از آن منفک نمی شد. در اینجا، تقدم و تاخری را یافتیم و دیدیم بقیه اشیا تعداد تاخری خود را از آن می گیرند فهمیدیم که چنین چیزی موجود است و آن زمان است.

احتمالات متعددی برای وصف تقدم و منشأ تقدم دادیم. ۱\_ برای خود ذات باشد ۲\_ جز ذات باشد. این دو مورد را مصنف مطرح نکرده است ۳\_ لازم ذات باشد. مصنف این احتمال سوم را به طور ضمنی اشاره کند چون می فرماید این ذات، وصف تقدم می گیرد و تقدم از بین می رود و صفت تاخری می آید در حالی که شی، همان شی است. مصنف با این عبارت بیان می کند تقدم لازم ذات نیست. اب، همان اب است که وصف تقدم و تاخری و معیت را می گیرد و ذاتش عوض نمی شود. این، نشان می دهد که تقدم و تاخری لازم ذات نیست. تمام این سه احتمالات را فخر رازی در مباحث مشرقیه می آورد و هر سه را رد می کند.

سپس مصنف این بحث را مطرح می کند که وجود را با عدم بسنجیم و به طور تفصیل وارد آن می شود و قبول می کند که اگر وجود را با عدم بسنجیم تقدم درست می کند.

ولی می گوید گاهی تقدم و گاهی تاخر درست می کند پس به این هم نمی توان اکتفا کرد.

بله ما از سنجش وجود با عدم، می توانیم تقدم را بدست بیاوریم ولی در همه جا نیست چون گاهی تاخر را می رساند. اما وجود را با وجود می توان سنجید و تقدم به دست آورد. ولی گاهی معیت بدست می آید. پس باید بگوییم تقدم این شی که مقارن با چیز دیگر (که مراد زمان است) تقدم پیدا کرده است که آن مقارن (که زمان است) تقدم را بر آن شیء سرایت داده است. مصنف این را قبول می کند. در ادامه بیان می کند که با این دلیل، زمان یا زمانی اثبات می شود. اگر زمان اثبات شود به مطلوب رسیدیم اما اگر زمانی اثبات شود بیان را ادامه می دهیم تا زمان اثبات شود.

توضیح عبارت

(فیین من هذا ان هذا المقدار المذكور هو بعینه الشی الذی هو لذاته یقبل اضافه قبل و بعد)

مطالبی که در جلسه قبل خوانده شد این بود که اولاً: تقدم و تاخر اشیاء مطرح شد. ثانیاً: معلوم شد که این تقدم و تاخر با هم جمع نمی شوند. ثالثاً معلوم شد که این تقدم و تاخر برای زمان است بالذات، و برای زمانیات است بالواسطه. تا اینجا را جلسه قبل خواندیم و گفتیم زمان، مقدار حرکت است و خود حرکت را گفتیم ذاتاً بخش مقدم و بخش موخر دارد گویا تقدم و تاخرش را از زمان نمی گیرد. بیان کردیم که اگر بخواهی بگویی حرکت را از زمان برمی داریم، زمان نیست بلکه ثبات می شود.

ص: ۱۲۸۱

یعنی زمان را ملاحظه نکنیم فقط خود ذات حرکت را ببینیم. این، حرکت نیست اما اگر حرکت، حرکت باشد با وصف حرکت بودن، تقدم و تاخر برایش ذاتی است و از زمان نمی گیرد. در واقع شاید بتوانیم بگوییم مقارنت حرکت با زمان، این تقدم و تاخر را برایش ذاتی کرده.

نتیجه ای که از مباحث قبلی گرفتیم این بود که زمان، مقدار حرکت است. حال می فرماید این مقدار، شیئی است که تقدم و تاخرش ذاتی است یعنی از جای دیگر نگرفته بلکه برای خودش است. ذاتا دارای قبل و بعد است.

ترجمه: از مطالب گذشته روشن شد که این مقدار مذکور (که امکان تغییرات را اندازه می گرفت) عینا چیزی است که ذاتا اضافه قبل و اضافه بعد را قبول می کند.

کلمه (اضافه) در اینجا دو مطلب را افاده می کند.

۱\_ می فهماند که قبلیت و بعدیت، ذاتی زمان نیست بلکه امری اضافی و از لوازم است یعنی عارض است و به عنوان اضافه عارض می شود ولی عارض لازم است و ذاتی نیست.

۲\_ می فهماند که خود قبلیت و بعدیت امر اضافی است که این را در خط بعدی شروع به توضیح دادن می کنیم.

پس کلمه ی (اضافه) به کلمه (قبل و بعد) اضافه شده به نحو اضافه بیابند. یعنی قبلیت و بعدیت یک امر اضافی است اولاً، و این امر اضافی عارض می شود به عنوان اضافه بر زمان اما به عنوان عارض لازم است ثانیاً. هر دو مطلب از کلمه (اضافه) در عبارت مصنف فهمیده می شود.

(بل هو بنفسه منقسم الی قبل و بعد)

(هو) به شی برمی گردد که همان زمان است.

این عبارت، دو گونه معنی می شود یعنی آوردن این اضراب به یکی از دو نحوه توجیه می شود.

توجیه اول: عبارت قبلی، کلمه (یقبل) داشت کلمه (یقبل) باعث می شود این مطلبی که در اینجا به زمان نسبت داده شد منحصر به زمان نباشد. «آن» هم همین حکم را دارد و لذاته مقدم و موخر می شود. عبارت مصنف، «آن» را خارج نمی کند. چون «آن» اینگونه نیست که تقدم و تاخرش را از زمان بگیرد بلکه «آن» مثل زمان، تقدم و تاخرش لذاته است. پس وقتی گفت زمان، ذاتاً اضافه قبل و بعد را قبول می کند، نمی تواند «آن» را خارج کند. در حالی که مصنف می خواهد زمان را تعریف کند و وجود آن را اثبات کند در حالی که ممکن است «آن» را هم شامل شود. لذا به دنبال آن کلمه (یقیل)، کلمه (منقسم) می آورد که «آن» نتواند بیاید. «آن» می تواند قبول قبل و بعد کند اما نمی تواند به قبل و بعد منقسم شود چون «آن» قابل تقسیم نیست و در این صورت (بل هو منقسم) اختصاص به زمان پیدا می کند و غیر را که عبارت از «آن» است در خودش راه نمی دهد. در این صورت غرض مصنف که بیان وجود زمان است تامین می شود.

توجیه دوم: قبل و بعد را در اینجا به معنای قبل و بعد نگیریم بلکه به معنای قبلیت و بعدیت بگیریم. و کلمه (اضافه) شهادت می دهد که مراد، قبلیت و بعدیت است. اگرچه خود قبل و بعد هم می توانند اضافه باشند ولی اضافه بودن قبلیت و بعدیت روشن تر است. در جمله اول مصنف می گوید، زمان، قبلیت و بعدیت را قبول می کند، در جمله دوم که اضراب می کند می گوید زمان، خود قبلیت و بعدیت است نه اینکه قبول کند. بعضی گفتند (که قول مشهور هم است) که زمان، نفس التقضی و التجدد است نه قابل التقضی و التجدد باشد. پس می توان گفت زمان، نفس قبلیت و بعدیت است نه اینکه قابل قبلیت و بعدیت باشد. پس (بل هو بنفسه) این نکته را افاده می کند اگر بگویی زمان، دارای قبلیت و بعدیت است شاید مسامحه کرده باشی. اگر بخواهی دقیق حرف بزنی باید بگویی زمان، نفس قبلیت و بعدیت است.

ص: ۱۲۸۳

این دو توجیه را مرحوم آقا جمال در حاشیه خود فرمودند.

توضیح صفحه ۱۵۸ سطر ۱ (قوله و لست اعنی بهذا)

از اینجا، مصنف مطلبی را شروع می کند که در گذشته به آن اشاره کرده بودیم و آن این است که مصنف می فرماید زمان ذاتاً قبلیت و بعدیت را قبول می کند.

کلمه (ذاتا) دو معنی دارد:

۱- این قبلیت و بعدیت را از جایی نمی گیرد و برای خودش است یعنی مثل زمانیات نیست که این قبلیت و بعدیت را از زمان بگیرند.

۲- قبلیت و بعدیت هست بدون اینکه مقایسه بین اجزا زمان شود. در زمانیات باید مقایسه شود. مثلاً حضرت نوح علیه السلام را با حضرت ابراهیم علیه السلام مقایسه کنیم تا یکی قبل و یکی بعد شود. اما در زمان، لازم نیست که شنبه را با یکشنبه مقایسه کنید. بلکه شنبه، مقدم است و یکشنبه، موخر است بدون اینکه احتیاج به مقایسه و اضافه باشد. پس زمان، ذاتاً قبلیت و بعدیت دارد یعنی احتیاج به مقایسه و اضافه ندارد یعنی قبلیت و بعدیت برای زمان امر اضافی نیست.

مصنف معنای دوم را رد می کند و می گوید ذات قبلیت و بعدیت، اضافه است و نمی توان بدون اضافه درآورد. شما اگر شنبه و یکشنبه را مقایسه نکنید نمی توانید بگویید شنبه، قبل است و یکشنبه، بعد است. در خود اجزا زمان هم باید مقایسه بیاید تا قبلیت و بعدیت درست شود. اصلاً قوام قبلیت و بعدیت به مقایسه است چون از مقوله اضافه است و چیزی که از مقوله اضافه است نمی توان اضافه را از آن گرفت. پس نمی توان گفت قبلیت و بعدیت، در زمانیات امری اضافی است و در خود زمان، امری اضافی نیست بلکه در همه جا امری اضافی است. اینکه می گوئیم (زمان لذاته قبل و بعد است) اینطور معنی می کنیم که زمان بدون احتیاج به واسطه ی چیز دیگر، قبلیت و بعدیت را دارد. تعبیر خود مصنف این است که زمان، ذاتاً این امر اضافی را لازم دارد. (یعنی مصنف، قبول می کند که قبلیت و بعدیت، امر اضافی اند) ولی بقیه چیزها این امر اضافی را بواسطه زمان قبول می کنند. پس اضافی بودن قبلیت و بعدیت، امری مفروغ عنه است سپس باید بگوئیم این اضافه، لازم زمان است و بدون احتیاج به اینکه از چیزی بگیرند و مربوط به زمانیات است به شرطی که از زمان بگیرند.

ص: ۱۲۸۴

(و لست اعنی بهذا ان الزمان يكون قبل لا بالاضافه بل اعنی ان الزمان لذاته تلزم هذه الاضافه)

اینکه ما می گوئیم (لذاته یقبل اضافه قبل و بعد) منظور مان این نیست که قبل بودنش را امر اضافی قرار بدهیم تا بدون مقایسه برای زمان حاصل شده باشد بلکه قصد ما این است که این امر اضافی لازم زمان است اما لازم ذاتا است (یعنی بدون احتیاج به واسطه)

(بل اعنی ان الزمان....) یعنی: بلکه قصد می کند که این اضافه، لازم زمان است بدون وساطت چیزی.

(و تلزم سائر الاشياء سبب الزمان)

همین اضافه، لازم سایر اشياء (یعنی زمانیات) است به کمک زمان، یعنی اگر زمان نباشد اضافه ی تقدم و تاخر برای زمانیات نیست.

(فان الشی اذا قبل له قبل و كان الشی غیر الزمان فكان مثل الحركة و الانسان و غیر ذلك)

این عبارت، تعلیل برای هر دو مدعا است. در اینجا دو مدعا داریم. یک مدعی این است که این اضافه، لازم زمان است ذاتا، مدعی دیگر این است که این اضافه، لازم زمانیات است با واسطه. مصنف می خواهد هر دو را اثبات کند. در هر دو، اضافه لازم است. ولی در یک جا گفت ذاتا لازم است و در یک جا گفت با واسطه لازم است.

ابتدا به اثبات این اضافه برای زمانیات می پردازد بعداً به این بحث می پردازد که اضافه را برای خود زمان هم اثبات کند. درباره درست کردن اضافه برای زمان، توضیحی لازم نیست و مصنف هم توضیحی نمی دهد. اما درباره درست کردن این اضافه برای زمانیات اینگونه توضیح می دهد و می فرماید: شیئی را که غیر از زمان است (مثلا انسان) بدست می آوریم و می بینیم این شی در ظرفی که عبارت از زمان است به نحوی قرار گرفته و حالتی دارد که اگر آن حالتش را با حالت شی دیگر بسنجی اسم آن حالت را تبدل می گذاری مثلا پدر در ظرفی قرار گرفته که آن ظرف، زمان است و پدر در آن ظرف، حالتی دارد و ما از آن تعبیر به تقدم می کنیم که اگر این حالت را بسنجی با حالتی که شی دیگر در این ظرف دارد (یعنی مثلا با حالت ابن بسنجی) وصف قبلیت را به اب ملحق می کنی و وصف بعدیت را به ابن ملحق می کنی. این دو حالتی را که آن دو موجود، در آن ظرف دارند را با هم مقایسه کنید (فعلا اسم آن حالتها را نمی بریم) وقتی آن دو حالت را مقایسه کردیم حالتی که برای اب است جا دارد که تقدم نامیده شود و حالتیکه برای ابن است جا دارد که تاخر نامیده شود. اما چگونه مقایسه می کنیم؟ به این نحو مقایسه می کنیم که اب را موجود می بینیم در حالی که ابن هنوز معدوم است (نه اینکه معدوم شده باشد) چون اگر اب را موجود بگیری بعد از اینکه ابن، معدوم شده اب موخر از ابن می شود. اما ما می گوئیم اب را موجود می بینیم در حالی که هنوز ابن موجود نشده) در این صورت اب، قبل از ابن می شود. در اینجا وجودی با عدم مقایسه می شود. از همین جا است که مصنف در دو خط بعد به همین مطلب می پردازد که مقدم را مقدم می نامند زیرا وقتی با عدمی می سنجی می بینی که این مقدم، موجود شده و آن شی که متصف به عدم است هنوز نیامده است یعنی اب موجود شده در حالی که ابن



موجود نشده است. با این سنجش، اب را متصف به مقدم می‌کنی. پس متقدم معنایش این است که موجود است در حالی که شی دیگر هنوز معدوم است. این مطلب را در جلسه بعدی توضیح می‌دهیم.

ص: ۱۲۸۵

الان بحث ما این بود، شیئی که غیر از زمان است (مثلا انسان است) با شی دیگری (یعنی با ظرفی که عبارت از زمان است) موجود می شود اما موجود شدنش در این ظرف، به حالتی است که اگر این حالت را با حالت موجود دیگر که در همین ظرف دارد مقایسه کنی این شی (انسان) را متصف به قبل می کنی بعد از اینکه این شی (انسان) را در آن ظرف دیدی. اما خود آن ظرف اگر بخواهد حالت تقدم یا تاخر بگیرد فقط کافی است که مقایسه اش کنی، و لازم نیست شی دیگری که ظرف این زمان است را بدست بیاوری و این دو حالت را در آن ظرف دیگر مقایسه کنی که این دو حالت که برای خود این ظرف وجود دارد را بدون احتیاج به ظرف دیگر مقایسه کنی و بخشی از این ظرف را متصل به قبل و بخشی را متصف به بعد کنی در حالی که در انسانی که در این ظرف بود نمی توانستی این کار را بکنی بلکه باید آن ظرف را به کمک می گرفتی تا این انسان را به قبل یا بعد متصف کنی.

ترجمه: پس شی (مثل انسان) اگر به آن، قبل گفته شود و آن شی هم غیر از زمان باشد.

«قیل له قبل»، شرط برای «اذا» است و «و کان» عطف بر شرط است یعنی شرط بعد از شرط است.

(فکان مثل الحركة) این جمله، تفسیر برای (و کان ذلک الشی غیر الزمان) است. اینکه می گوئیم شی، غیر از زمان باشد مثل اینکه آن شیء حرکت، انسان و غیر آن باشد.

ص: ۱۲۸۶

(کان معناه انه موجود مع شی هو بحال)

(کان معناه) جواب برای (اذا قبل) است. پس ترجمه عبارت این می شود که اگر به شیئی، گفته شد «قبل»، و آن شی، غیر زمان باشد یعنی مثل حرکت و انسان و غیر اینها باشد در چنین حالتی معنای این گفته (یا معنای این قبلیت) این است که این شی که مثلا انسان است) با چیزی موجود است (مراد از شی، زمان است) که آن شی به حالی است (که این حال، بعدا معلوم می شود که تقدم یا قبل است)

(تلك الحال يلزمها اذا قیست الی حال الآخر)

این حال (که برای آن شی موجود است و می خواهد این شیء آن حال را به انسان سرایت دهد) لازم می باشد اگر به چیز دیگر مقایسه شود. (بدون قیاس نمی تواند قبلیت و بعدیت را برساند حتما باید مقایسه شود).

(حال الآخر): مضاف و مضاف الیه است و مضاف الیه «ال» دارد و مراد از آن، شی دیگر (یا انسان دیگر) است. (اگر حال الاخری می گفت یعنی حال دیگری که برای این شی یعنی زمان است. اما جوی حال الآخر گفته بین حال انسان دیگر یعنی حال یک موجود زمانی دیگر).

(ان كان الشی بها قبل لذاته)

این جمله فاعل برای يلزمها است یعنی لازمه این حالت بعد از مقایسه، این است که آن شی (یعنی آن انسانی که در مثال ما، قبل شد) به خاطر داشتن این حالت، قبل شود ولی این حالت را خود آن شی (یعنی خود انسان) ندارد بلکه چون آن انسان، همراه با چیزی موجود است که آن چیز، به حالتی است حال قبلیت برای انسان درست شده است. (یعنی چون انسان موجود در ظرف زمان است قبلیت برایش درست شده است).

ص: ۱۲۸۷

(لذاته) مربوط به یلزمها است. یعنی لازمه ذاتی این حالت، وقتی که مقایسه با حالت دیگر شود، این است که (قبل) بوجود آید. در زمان می گوید لازم ذاتیش است اما در انسان می گوید که باید از این زمان بگیرد. یعنی اگر این دو حالت که برای زمان است (نه دو حالتی که برای دو انسان است) را مقایسه کردی لازم ذاتی این است که قبلت، ابتداءً برای زمان بیاید و سپس به کمک زمان برای انسانی که در زمان است بیاید.

(ای یکون هذا للزوم له لذاته)

نسخه صحیح (هذا للزوم) است.

این جمله، تفسیر (لذاته) است. خود مصنف متوجه است که کلمه «لذاته» با «یلزمها» فاصله پیدا کرده است و ممکن است خواننده، متوجه ارتباط کلمه (لذاته) با (یلزمها) نشود. این «لذاته» را طوری تفسیر می کند که به خواننده بفهماند کلمه «لذاته» مربوط به «یلزمها» است و در ضمن این کار هم می خواهد مطلب دوم را افاده کند. بیان کردیم که در این تعلیل دو مطلب گفته می شود ۱\_ قبلت برای زمانیات، ذاتی نیست. ۲\_ قبلت برای خود زمانی، ذاتی است اما اینکه قبلت برای زمانیات ذاتی نیست را در عبارت قبلی بیان کرد ولی در عبارت (ای یکونی هذا...) مطلب دوم را می گوید که قبلت برای زمان، ذاتی است.

ضمیر (له) به شی برمی گردد. به آن شیئی که انسان و امثال انسان با آن موجودند یعنی ظرفِ انسان و امثال انسان است.

(هذا للزوم) یعنی همین لزومی که عند المقایسه حاصل شد یعنی لزوم قبلت.

ص: ۱۲۸۸

ترجمه: این لزوم برای آن شی (یعنی زمان) لذاته است به طوری که زمان، این لزوم را از جای دیگر نگرفته است (برای زمانی، این لزوم به کمک زمان حاصل است ولی برای خود زمان، بدون احتیاج به کمک زمان دیگر، لازم است).

(فالمتقدم تقدمه...)

از اینجا مصنف وارد مطلب بعدی می شود. بیان کردیم که از همین عباراتی که خواندیم بدست آمد که وجود شیء را با عدم شی دیگر می سنجمیم به آن شی موجود، مقدم می گوئیم و به آن شیئی که الان معدوم است و بعداً می خواهد موجود شود موخر می گوئیم. به اب، مقدم می گوئیم و به ابن، موخر می گوئیم. مصنف از اینجا می خواهد این استفاده را بکند که آیا می تواند تقدم را عبارت از نسبة الوجود الی العدم گرفت. و خود نسبت، تقدم شود؟ شروع می کند به بیان این مطلب و آن را تایید می کند سپس در خط ۱۳ صفحه ۱۵۸ (قوله و هذا الامر لا يجوز ان تكون) بیان می کند که یک شرط دیگر هم داریم. صرف نسبت دادن وجود به عدم، تقدم درست نمی کند باید عدم را مقارن با زمان بگیری تا تقدم درست شود.

## ادامه بیان اثبات وجود زمان ۹۲/۰۴/۱۵

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۵۸ سطر ۵ (قوله فالمتقدم تقدمه)

موضوع: ادامه بیان اثبات وجود زمان

بحث در این بود که زمان در خارج موجود است بعد از اینکه ماهیت زمان را بیان کردیم و در ضمن آن، وجودش را اثبات کردیم به بیان اثبات وجود زمان پرداختیم و گفتیم در جهان، تقدم و تاخر داریم و این تقدم و تاخر به نحوی است که با هم جمع نمی شوند و با تقدم و تاخرهای دیگری فرق دارد. جستجو کردیم که این تقدم و تاخر از کجا حاصل می شود؟ به این نتیجه رسیدیم که از زمان حاصل می شود و فهمیدیم که زمان موجود است سپس در وقتی که زمان را معرفی می کردیم گفتیم زمان چیزی است که لذاته، قبل و بعد است. اما بقیه اشیاء لذاته قبل و بعد نیستند بلکه به کمک زمان، قبل و بعد می شوند. توهم شد که منظور از لذاته این است که بدون مقایسه اجزاء زمان به یکدیگر، می توان تقدم را صفت برای جزئی قرار داد و تاخر را صفت برای جزئی دیگر قرار داد. مصنف فرمود، «لذاته» را این گونه معنی نکن. اضافه در حصول تقدم و تاخر لازم است چون تقدم و تاخر امر اضافی اند و نمی توانند بدون اضافه بدست بیایند. ولی همین امر اضافی برای زمان، لذاته (یعنی بدون واسطه چیز دیگر) حاصل است و برای اشیاء دیگر (زمانیات) به وسیله زمان حاصل است. پس مراد از «لذاته» این نیست که ذاتی باشد و اضافی نباشد بلکه مراد از «لذاته» این است که به واسطه چیز دیگر نباشد و مربوط به خود زمان باشد ولو با اضافه بدست آید. مصنف در جای دیگر به این مطلب تصریح می کند که قبلیت و بعدیت (یا تقدم و تاخر) اضافی اند. سپس درباره اشیاء دیگر اینگونه توضیح می دهند که مثلاً انسان و حرکت را چه وقت متصف به قبل و بعد می کنیم؟ وقتی که انسان را ملاحظه می کنیم که موجود است در حالی که اشیاء دیگر هنوز به وجود نیامدند و معدوم اند. در این صورت برای انسان صفت تقدم را درست می کنیم که از ناحیه زمان آمده است. مصنف در این توضیح، تقدم را با مقایسه وجود پدر به وجود فرزند به دست می آورد. سپس از اینجا وارد این مطلب می شود که شاید تقدم، نسبت الوجود الی العدم باشد (که

بحث امروزه از اینجا شروع می شود) مصنف می فرماید می توان وجودی را به عدمی نسبت بدهی و بینی این وجود حاصل است در حالی که عدمی هم حاصل است مثلاً پدر، موجود است در حالی که فرزند وجود ندارد. این وجود پدر که مقارن با عدم فرزند است را متصف به تقدم می کنیم.

ص: ۱۲۸۹

حال بحث به این صورت در می آید که می خواهیم وجود را با عدم مقایسه کنیم و تقدم را بدست بیاوریم. به این صورت بیان می کنیم که وقتی وجود شی را با عدم شی اعتبار و ملاحظه و مقایسه کنی به آن وجود، متقدم می گوئیم و به وجودی که الان معدوم است و بعداً می خواهد موجود شود متاخر می گوئیم (البته مصنف فعلاً به تاخر کاری ندارد، الان فقط بحث تقدم را مطرح می کند و تاخر چون طرف دیگر اضافه است خود به خود روشن می شود و لذا مصنف بحث تاخر را مطرح نمی کند. بلکه در آخر بحث در سطر ۱۶ قوله و كذلك نظیره بیان کند). سپس مصنف می خواهد این تقدمی را که برای وجود همراه با عدم ثابت کرده را تشریح کند که چگونه تقدمی است؟ همان طور که قبلاً گفتیم تقدمی است که با تاخر و معیت جمع نمی شود در این بیان، یکبار آن انسان را ملاحظه می کند که وصف تقدم دارد و یکبار خود زمان را ملاحظه می کند که وصف تقدم دارد در هر دو حکم می کند به این که تقدم با معیت جمع نمی شود. (تقدم را با معیت می سنجد و به تاخر کاری ندارد) وقتی معیت آمد، تقدم باید باطل شود و وقتی معیت است نباید تقدم حاصل شود. مصنف می فرماید در چیزی که مانند انسان باشد با چیزی که مانند اجزاء زمان باشد چند تفاوت حاصل است.

تفاوت اول: آن شیی که مثل انسان است خودش در حال تقدم و در حال معیت فرق نمی کند فقط وصف تقدم و معیتش تفاوت می کند. اما وقتی که وصف جزء زمان، تقدم است و وصف جزء دیگر، «مع» است نه تنها وصف تقدم و «مع» عوض می شود بلکه خود آن جزء هم عوض می شود یعنی آن جزئی که متصف به وصف تقدم بود در وقت «مع»، آن جزء نیست و باطل شده، و جز دیگری است و منشا این تفاوت همان است که گفتیم که تقدم و تاخر برای زمان ولو امر اضافی است ولی لذاته است (یعنی مربوط به خودش است و از چیزی نمی گیرد) اما تقدم و تاخر برای انسان، لذاته نیست بلکه از غیر می گیرد که زمان است.

ص: ۱۲۹۰

اما چه وقت، تقدم باطل می شود؟ وقتی آن عدمی که وجود پدر را با آن سنجیده بودیم موجود شود یعنی فرزندی که معدوم بود متولد شود آن وقت گفته می شود این وجود پدر که متقدم بر وجود فرزند بود الان «مع» و همراه با وجود فرزند شده خود پدر باطل نشده بلکه تقدم پدر باطل شده و الان صفتی که معیت است به جای صفت تقدم نشسته است.

تفاوت دوم: انسان در حال تقدم و معیت و تاخر، ذاتش ثابت دارد یعنی انسانیتش باقی است. این طور نیست که در حال تقدم، ذاتی داشته باشد و در حین معیت، ذات دیگر داشته باشد. اما این وصف تقدم به همراه انسان، ثابت ندارد بلکه این وصف، تبدیل به معیت می شود و معیت هم عوض می شود و تبدیل به تاخر می شود و آن وقتی که است که فرزندی متولد شده و ازین رفته، در این صورت پدر، متصف به تاخر می شود.

توضیح عبارت

(فالمتقدم تقدمه انه له وجود مع عدم شی آخر لم یکن موجودا و هو موجود)

فاء تفریع است چون مطالب قبل ایجاب می کرد که مصنف وارد این مطلب شود لذا فاء تفریع آورده که توضیح آن را در جلسه قبل و در ابتدای همین جلسه بیان کردیم.

(لم یکن موجودا) وصف برای شی آخر است و ضمیر در آن به (شی آخر) بر می گردد (هو موجود) ضمیر به متقدم بر می گردد و او حالیه است. ضمیر لانه به متقدم بر می گردد.

ترجمه: متقدم، تقدمش به این معنی است که این متقدم (مثل پدر) برایش وجودی است اما همراه عدم شی دیگر (مثل ابن) که موجود نبود در حالی که آن متقدم موجود است (یعنی در وقتی که متقدم، موجود است شی آخر، موجود نیست. ما به وجود شیئی که الان موجود است متقدم می گوئیم).

ص: ۱۲۹۱

(فهو متقدم عليه اذا اعتبر عدمه)

ضمير (هو) به متقدم و ضمير (عليه) به شی آخر بر می گردد.

ترجمه: آن متقدم (که در مثال ما پدر بود) متقدم بر شی آخر (یعنی پسر) است.

اما چه وقت متقدم است؟ تا وقتی که عدم پسر اعتبار و لحاظ شود یعنی در زمان هایی که پسر معدوم بود اگر وجود پدر را لحاظ کنی متصف به تقدم می کنی ولو الان پسر موجود باشد ولی چون شما وجود پدر را با زمانی که پسر معدوم بوده ملاحظه می کردی در این صورت متصف به تقدم می کنی. حال اگر وجود پدر را با وجود فرزند مقایسه کردی (یعنی صبر کردی تا فرزند موجود شود یا فرزند موجود بود و شما وجود پدر را با آن زمانهایی که فرزند معدوم بود مقایسه نکردی) برای پدر معیت ثابت می شود و تقدم نیست.

ترجمه: آن متقدم (یعنی پدر) متقدم بر فرزند است زمانی که عدم شی آخر (یعنی فرزند) اعتبار شود.

(و هو معه اذا اعتبر وجوده فقط)

ترجمه: آن متقدم، با شی دیگر است وقتی که وجود شی آخر، اعتبار شود. (یعنی وقتی وجود شی آخر را اعتبار کنی برای وجود پدر، وصف معیت درست می شود و وصف تقدم درست نمی شود).

اما چرا قید «فقط» آمده است؟ گاهی وجود فرزند را اعتبار می کنید ولی وجودی که منتهی به عدم و فوت فرزند شده. اگر این چنین وجودی برای فرزند لحاظ شود (یعنی وجودی که به دنبالش عدم حاصل شد) وجود پدر را متصف به معیت نمی کنیم. بلکه وجود پدر را متصف به تاخر می کنیم چون الان برای پسر وجودی را لحاظ می کنیم که به عدم منتهی شده و وجود پدر را با چنین وجودی می سنجیم. اما اگر فقط وجود پسر لحاظ شود و عدمی که به دنبال این وجود آمده لحاظ نشود، وجود پدر همراه با وجود فرزند می شود و معیت ندارد. پس قید «فقط» را آورده تا مقایسه را طوری کند که فقط وصف معیت بیاید.

ص: ۱۲۹۲



(و فی حال ما هو معه فلیس متقدما علیه و ذاته حاصل فی الحالین)

این عبارت می خواهد بیان کند که تقدم، تقدمی است که با معیت جمع نمی شود. اگر معیت آمد تقدم باید باطل شود. نمی تواند هم تقدم و هم معیت باشد.

ضمیر (هو) به مقدم بر می گردد. ضمیر (معه) به شی آخر بر می گردد. و او در «و ذاته» حالیه است.

ترجمه: در حالی که مقدم، با شی آخر است، این مقدم، متقدم بر شی دیگر نیست در حالی که ذات امر مقدم (که پدر است) در هر دو حال حاصل است (یعنی چه در حالی که متصف به تقدم می شود و چه در حالی که متصف به معیت می شود).

(و لیس حال ما هو له متقدم هو حال ما هو مع)

مراد از «ما» در (ما هو) زمانیات مثل انسان است.

کلمه (له) اگر در نسخه نباشد بهتر است. در نسخه خطی که استاد دیدند روشن است که ضمیر (له) را پاک کردند یعنی نوشته شده ولی بعدا پاک شده اگر نباشد بهتر است و اگر در نسخه باشد معنی را باطل نمی کند ولی معنی را خوب نمی کند.

ترجمه: نیست حال انسانی که آن انسان، متقدم است حال همان انسانی که «مع» است یعنی حالش فرق کرده ولی ذاتش فرق نکرده. ذات این انسان همان ذات انسان قبلی است ولی حال این انسان، حال انسان قبلی نیست. یعنی حالش وقتی که متقدم است با حالش در وقتی که متاخر است فرق دارد.

ص: ۱۲۹۳

ترجمه: حال آن چیزی که متقدم است حال آن چیزی که «مع» است نمی باشد یعنی این متقدم با معیت، در حال یکی نیست ولو ذات یکی است.

اگر (له) در نسخه باشد اینگونه معنی می شود. حال آنچه که آن چیز به خاطر آن حال، مقدم است، حال چیزی نیست که آن چیز، «مع» است.

(فقد يبطل منه لا محاله امر كان له من التقدم عند ما هو مع)

ضمير (منه) به «ما» در (حال ما هو) بر می گردد.

(من التقدم) بیان برای (امر) است. ضمير (له) بر متقدم بر می گردد.

(عند ما هو مع) ظرف برای (يبطل) است.

از این چیزی که متقدم بود (مثلا انسان) و الان «مع» باشد باطل گردید امری که برای آن شی (انسان) بود و آن امر عبارت از تقدم بوده (یعنی آن امری ((تقدمی)) که برای این متقدم بود باطل شد در وقتی که این انسان «مع» می شود).

(فالمتقدم و القبليه معنی لهذا الذات)

پس تقدم و قبلیت معنایی برای این ذات (مثلا انسان یا هر چیزی که غیر از زمان است) هستند نه اینکه ذات انسان باشند چنان چه ذات زمان هستند. و این معنی، عوض می شود اما ذات، عوض نمی شود.

(لیس لذاته)

این معنی برای ذات این ذات نیست بلکه بیرون از ذات است. به همین جهت است که اگر این معنی از بین رفت ذات، خسارت نمی بیند و باقی می ماند.

ترجمه: این معنی برای ذات این ذات نیست. (ضمیر در «لذاته» را مونث نیاورده بلکه مذکر آورده به خاطر اینکه قبلا به جای «ذات» تعبیر به «ما» کرده بود و به آن اعتبار، ضمیر را مذکر آورده و اگر مونث می آورد به ذات بر می گردانیم)

ص: ۱۲۹۴

(و لا ثابت مع ثبات ذاته)

این معنی، با ثبات ذات آن شی، ثابت نمی ماند. گفتیم ذات انسان ثابت می ماند ولی این معنایی که برای ذات انسان موجود بود با ثبات ذات و به همراه ذات، باقی نمی ماند و عوض می شود.

ترجمه: این معنی، ثابت نیست با ثبات ذات آن شی (یعنی انسان) ولی خود آن معنی باید عوض شود (پس ذاتی که عبارت از مثلا انسان است باید عوض نشود و ثابت بماند ولی «ذلک المعنی» که تقدم و معیت است باید عوض شود. محال است که با آمدن معیت، تقدم باقی بماند)

(و ذلک المعنی مستحیل فیه ان یبقی مع الحاله الاخری البته استحاله لذاته)

(ذلک المعنی): یعنی این معنایی که عبارت از تقدم است.

ترجمه: محال است در این معنی، که باقی بماند با حالت دیگر (یعنی معیت) البته اما استحاله ذاتی (یعنی خود تقدم با معیت نمی سازد نه اینکه چیز دیگری نسازد و آن ناسازگاری به معیت و تقدم داده شود (در انسان که مقدم و موخر است چیز دیگری ناسازگار است و انسان متقدم را با انسان «مع» متفاوت می کند. اما در خود وصف تقدم و تاخر این طور نیست که چیز دیگری این دو را ناسازگار کند. خود تقدم و معیت، ذاتا سازگارند).

(و یستحیل فیه ان یصیر «مع»)

ضمیر (فیه) به (ذلک المعنی) بر می گردد که عبارت از تقدم بود.

محال است که خود این تقدم، «مع» شود. بله صاحب تقدم، صاحب معیت می شود ولی تقدمش، معیت نمی شود.

ص: ۱۲۹۵

ترجمه: در این معنی (تقدم) محال است که خود این معنی، «مع» بشود.

(و معلوم ان هذا الوجود لا يثبت له عند وجود الآخر)

ترجمه: این وجودی که وجود تقدمی است، برای این معنایی که تقدم است ثابت نمی ماند نزد وجود معنای دیگر (که مراد «مع» است)

در وقتی که معنی دیگر (که همان معنای «مع» است) این معنی وجود می گیرد یا این وجودی که برای این معنی است ثابت نمی ماند. ما، معنای عبارت را تحت اللفظی بیان کردیم اما بعضی از محشین، معنای این عبارت را معنای آزاد کردند و گفتند (ای لا ثبات له بل غیر قار) یعنی این وجود تقدمی برای تقدم، ثبات ندارد بلکه غیر قار است و با آمدن «مع» باطل می شود.

دقت شود که در ابتدا، به موصوف به تقدم و به «مع» پرداخت و بیان کرد که این موصوف، باقی می ماند ولو وصفش عوض شود. مثلاً انسان باقی می ماند ولو وصف تقدم و وصف معیت انسان عوض شود. بعداً بحث را منتقل به این معنی (یعنی تقدم و تاخر) کرد و توضیح داد که تقدم و تاخر باقی نمی ماند و محال است که باقی بماند چون استحاله ذاته دارد. یا لذاته (بدون اینکه احتیاج به واسطه داشته باشد) محال است. حال دوباره با عبارت (و اما الشی الذی له) بر می گردد و به موصوف توجه می کند.

(و اما الشی الذی له هذا المعنی و الامر)

اما شیئی که برایش این معنی و امر است (تا الامن، تعبیر به «هذا المعنی» می کرد ولی در این عبارت تعبیر به «هذا المعنی و الامر» کرد. و بعداً فقط تعبیر به «الامر» می کند و «هذا المعنی» را حذف می کند. به این عبارت دقت شود که از لفظ «معنی» به لفظ «امر» منتقل می شود. یعنی کم کم ما را آماده کند که به جای «هذا المعنی»، تعبیر به «هذا الامر» کند. یک همچنین کاری را مصنف در «الاول و الواجب» انجام داد. در زمان فارابی به خدا (تبارک)، اطلاق «الاول» می شد. فارابی، اطلاق واجب بر خدا (تبارک) کرد اما نتوانست واجب را جای اول بگذارد ولی مصنف گفت «الاول و الواجب» یعنی «اول» را کنار «واجب» گذاشت. کم کم «الاول» را حذف کرده و به جای آن «واجب» گذاشت. و بعد از ابن سینا «الواجب» به جای «الاول» آمد. در زمان قبل از فارابی مثلاً در کتاب تنزیه الانبیاء که برای مرحوم سید مرتضی است کلمه «الاول» بکار رفته و بسیاری از فلاسفه و متکلمین کلمه «الاول» را می آورند ولی زمان ابن سینا، کلمه «الاول» با «الواجب» کنار هم می آیند و کم کم در کلمات خود ابن سینا و بعد از ابن سینا کلمه «واجب» بدون کلمه «الاول» می آید. این، یک کار رایجی بوده که وقتی می خواستند از یک لفظی به لفظی منتقل شوند مدتی هر دو لفظ را کنار هم می آوردند تا شنوندگان به این دو لفظ انس پیدا کنند سپس لفظ اولی را حذف می کردند و به جای آن، از لفظ دومی استفاده می کردند. مصنف در اینجا این کار را می کند).

(فلا يستحيل ذلك فيه)

در خود آن امر و معنی، محال بود که «یصیر مع» شود. اما ذلك (یعنی «یصیر مع») در خود آن شیئی که صاحب این معنی بود و صاحب تقدم بود محال نیست. او تا الان، تقدم داشت ولی الان «مع» شد. (ذلك) اشاره به صيرورت (ان یصیر مع) در خط قبل دارد یعنی در معنی، محال است که «مع» شود. در اینجا هم می گوید «مع» شدن محال نیست و می تواند «مع» شود.

(فانه تاره يوجد و هو قبل و تاره يوجد و هو معا و تاره يوجد و هو بعد)

ضمیر در (فانه) و (هو) به شی بر می گردد.

پس آن شی که صاحب تقدم بود گاهی یافت می شود در حالی که آن شی (مثلا انسان) قبل است و گاهی یافت می شود در حالی که آن شی، متصف به معیت است و گاهی یافت می شود در حالی که آن شی بعد است (یعنی موخر است) در حالی که آن شی در هر سه حال، یک چیز معین بود یعنی انسان بود و تفاوتی نداشت.

(و اما نفس الشی الذی هو قبل و بعد لذاته و ان كان بالقیاس فلا يجوز ان یبقی هو بعینه)

دوباره به خود آن معنی بر می گردد و تکرار می کند (ابتدا درباره شی، صحبت کرد بعدا درباره معنی صحبت کرد. دوباره درباره شی صحبت کرد الان دوباره به شی بر می گردد و درباره شی صحبت می کند و می گوید خود شی تقدم و تاخر دارد).

ص: ۱۲۹۷

مصنف می گوید غیر ممکن است که تقدم با آمدن «مع» باقی بماند. یا با آمدن تاخر، باقی بماند.

توضیح: اما نفس شیئی که عبارت از قبل و بعد بود لذاته ولو این قبلیت و بعدیت بالقیاس است (یعنی امر اضافی است) ولی جایز نیست که بعینه باقی بماند. می توان این عبارت را طور دیگر معنی کرد و گفت: نفس شیئی که قبلیت ذاتی او است (مراد از شیء را زمان بگیرد نه اینکه مراد از شیء را قبل و بعد بگیرد). یعنی این شیء مثل انسان نیست که با رفتن قبلیت و بعدیت باقی بماند. این زمان با رفتن قبلیت و بعدیت، باقی نمیماند یعنی همان طور که وصف را از بین می بریم موصوف هم از بین می رود.

در مثل انسان، موصوف که انسان است باقی می ماند. ولی وصف که تقدم است از بین می رود. اما در مثل زمان، موصوف و صفت با هم از بین می روند. شاید معنای دوم به لحاظی بهتر است چون عبارت مصنف از تکرار کردن، محفوظ می ماند. اما اگر معنای اول را اراده کنیم عبارت، تکرار می شود.

ترجمه: اما نفس شیء که قبل و بعد است لذاته (یعنی زمانی که ذاتا قبل و ذاتا بعد است و قبلیت و بعدیت را از چیز دیگر نگرفته) ولو این قبلیت و بعدیت آن، بالقیاس است ولی جایز نیست که این شیء بعینه باقی بماند.

(فیکون بعد، بعد ما کان قبل)

(یکون) ناقصه است.

یعنی آن شیء، (بعد) بشود بعد از اینکه قبل بود. یعنی قبل بودنش باطل شود و بعد بودنش بیاید اما خودش، همان باشد که بود، این طور نیست که همین موجود که زمان است (بعد) شود بعد از قبل بودن، بلکه باطل می شود «بعد از قبل بودن».

ص: ۱۲۹۸

این عبارت، تقریباً متعین می‌کند که معنای دوم برای عبارت (و اما نفس الشی الذی هو قبل) درست است و مراد از (اما نفس الشی) را عبارت از زمان بگیریید نه شیئی که عبارت از قبل و بعد باشد. یعنی به خود معنی و وصف کاری ندارد بلکه موصوف را عوض می‌کند. موصوف تا الان انسان بود اما الان، خود زمان است. موصوفی که خود زمان باشد با وصفش باطل می‌شود. این طور نیست که باقی بماند و وصف بعدی را بگیرد و (بعد) بشود بعد از اینکه قبل بود.

(فانه ما جاء المعنی الذی به الشی بعد الا بطل ما هو به قبل)

(ما) در (ما جاء) نافییه است. یعنی نمی‌آید (باید «نیامده» معنی کنیم چون فعل ماضی است ولی ما به «نمی‌آید» معنی می‌کنیم) معنایی که به وسیله آن معنی، شی موصوف به بعد می‌شود. مگر اینکه باطل می‌شود آن معنایی که به خاطر آن معنی، آن شیء قبل بود. (یعنی آن معنایی که شیء را قبل می‌کرد باید باطل شود تا معنایی که شیء را بعد می‌کند بیاید.

ترجمه: نیامده است معنایی که به توسط آن معنی، شی متصف به بعدیت شده مگر آنکه باطل شده آن معنایی که شی به توسط آن معنی متصف به قبلیت شده است.

(و الشی ذو هذا الامر هو باق مع بطلان الامر القبلی)

مراد از (الشی) انسان است و زمان نیست.

شیئی که صاحب آن امر (یعنی معنای تقدم) است (دقت کنید که مصنف تعبیر به «هذا المعنی و الامر» نکرد فقط تعبیر به «هذا الامر» کرد و «المعنی» را حذف کرد) باقی است در حالی که باطل شد آن امری که این صفت دارد که قبل بوده («القبلی» صفت برای «الامر» است و اضافه نیست).

مصنف از اینجا بر می گردد به بحثی که از ابتدای این جلسه شروع کرده بود، گفتیم وجود منسوب به عدم، تقدم است و وجود منسوب به وجود، «مع» است. وجود پدر را نسبت به عدم فرزند دادیم که ثابت می شود پدر وصف تقدم دارد. وجود پدر را با وجود فرزند مقایسه کنی ثابت می شود که وجود پدر، وصف معیت دارد. گفتیم اگر وجود را مقارن با عدم کنی تقدم بدست می آید و اگر وجود را مقارن با وجود کنی معیت بدست می آید. (البته گاهی وجود را با وجود مقارن می کنیم تقدم بدست می آید مثل وجود حضرت نوح علیه السلام و وجود حضرت ابراهیم علیه السلام که هر دو وجودند ولی می گوئیم وجود حضرت نوح علیه السلام، مقدم بر وجود حضرت ابراهیم علیه السلام است. در اینجا که دو وجود با هم مقارن شدند تقدم به دست می آید).

از اینجا مصنف می فرماید این، کافی نیست. درست است که ما گفتیم اگر وجود را با عدم مقایسه کنی، وجود، متصف به تقدم می شود. ولی این طور نیست. چون گاهی وجود را با عدم مقایسه می کنیم و وجود متصف به تاخر می شود. مثلا وجود پدر را با عدم (بعد الوجود) فرزند مقایسه می کنیم یعنی فرزند به دنیا آمده و بعدا از دنیا رفته است. برای وجود پدر، تقدم ثابت نمی شود بلکه تاخر ثابت می شود. پس این طور نیست که اگر وجود مقارن با عدم شد همیشه اتصاف به تقدم را بیاورد بلکه گاهی هم، اتصاف به تاخر را می آورد. و این طور هم نیست که اگر وجود با وجود مقایسه شود وصف تقدم یا معیت را بیاورد، شاید وصف تاخر را بیاورد. مثلا وجود حضرت ابراهیم علیه السلام با وجود حضرت نوح علیه السلام مقایسه می شود که وصف تاخر را بدست بیاوریم.



بنابراین معلوم می شود که وصف تقدم فقط با این مقایسه حاصل نمی شود بلکه باید در این مقایسه، چیز دیگری را هم لحاظ کرد تا اینکه وصف تقدم بیاید یعنی عدم راقید بزیند و بگویند وجود، با عدم سابق مقایسه می شود در این صورت، چنین وجودی حتما مقدم می شود. اگر بخواهید وصف تقدم را بردارید و وصف تاخر را بیاورید باید اینطور بگویند که وجود، با عدم لاحق مقایسه می شود نه با عدم سابق. که در این صورت باز هم با عدم، مقایسه شد اما عدمی که در طرف دیگر (یعنی در ظرف لاحق) است. پس قید سابق را باید بیاوریم تا تقدم درست شود. مصنف نمی فرماید که مقید به قید «سابق» کن. بلکه می فرماید: عدم را مقارن با امر دیگر کن. و منظورش از امر دیگر، زمان است. عدمی که مقارن با امر آخر است اگر وجود با آن سنجیده شود این وجود، متصف به تقدم می شود نه هر عدمی.

اگر آن عدم عوض شود و مقارن با چیز دیگری شود، برای وجود وصف تاخر می آید یعنی عدم، عوض نمی شود بلکه مقارنت آن عوض می شود عدمی که مقارن با سابق بود الان مقارن با لاحق می شود. (چون عدم، چیزی نیست که بخواهد عوض شود، خود عدم، عوض نمی شود بلکه مقارنت عدم عوض می شود. یعنی سابق و لاحق عوض می شود) مصنف می فرماید اگر با عدم، چیزی دیگر مقارن شود، تاخر حاصل می شود.

توضیح عبارت

(و هذا الامر لا يجوز ان تكون نسبتة الى عدم فقط او الى وجود فقط)

ص: ۱۳۰۱

(هذا الامر) یعنی تقدم. (مراد همان «هذا المعنى» بود که قبلا می گفت)

نسخه صحیح «نسبه الی» است چون تقدم، امر اضافی است پس نسبت است مصنف می فرماید، تقدم را «نسبت الی عدم» نگیر «نسبت الی وجود» هم نگیر بلکه نسبت به عدم سابق بگیر.

ترجمه: این تقدم، جایز نیست که نسبت به عدم فقط باشد (تا الان گفتیم وجود را به عدم نسبت بده تا وجود متصف به تقدم شود. اما الان این را نمی گوییم بلکه می گوییم وجود را به عدم نسبت بده ولی عدمی که مقارن است با کلمه «سابق» یا امثال آن، در این صورت چنین وجودی که به عدم نسبت داده شده متصف به تقدم می شود والا هر وجودی را که نمی توان با عدم مقایسه کرد و متصف به تقدم کرد زیرا بعضی وجودها متصف به وصف تاخر می شوند).

(فان نسبه وجود الشی الی عدم الشی قد یکون تاخرا)

نسبت وجود شی (مثلا وجود پدر) به عدم شی (مثلا عدم فرزند) گاهی تاخر است (وقتی تاخر است که عدم فرزند، عدم بعد از وجود فرزند شود)

(کما یکون تقدما)

چنانکه گاهی این نسبت تاخر است (وقتی که عدم فرزند، عدم قبل از وجودش باشد).

اگر این عدم فرزند، عدم بعد از وجودش باشد نسبت وجود پدر به این عدم، تاخر می شود. و اگر این عدم فرزند، عدم قبل از وجودش باشد نسبت وجود پدر به این عدم، تقدم می شود. پس نسبت به عدم می تواند تقدم و می تواند تاخر باشد بنابراین لفظ «عدم» برای وصف تقدم کافی نیست بلکه چیز دیگری هم باید اضافه کرد.

ص: ۱۳۰۲

(و كذلك في جانب الوجود)

این عبات به دو صورت معنی می شود.

معنای اول: هم چنین است نسبت عدم به وجود، (تا الان نسبت وجود به عدم دادیم اما الان می گوییم در جانب وجود هم همین طور است. یعنی تا الان عدم را منسوب الیه گرفتی اگر وجود را هم مثل عدم، منسوب الیه قرار بدهی همین طور است. و عدم را به وجود نسبت بده. در این صورت، عدم را می توانی مقدم قرار بدهی. مثلاً عدم فرزند، قبل از وجود فرزند است. یک عدمی هم برای فرزند است که بعد از وجود فرزند است و آن وقتی است که بمیرد. پس عدم هم که به وجود نسبت داده می شود دو قسم است. عدم فرزند را به وجود فرزند نسبت می دهی در این صورت می گوییم بستگی دارد که مراد از عدم، چه عدمی است؟

آیا عدم قبل از وجود است که متصف به تقدم می شود. یا عدم بعد از وجود است که متصف به تاخر می شود.

خلاصه اینکه چه وجود را منسوب قرار بدهی چه عدم را منسوب قرار بدهی این منسوب گاهی مقدم است و گاهی موخر است.

معنای دوم: وجودی را به وجودی نسبت بدهی (نه اینکه عدم را به وجود نسبت بدهی) همان طور که وجود را به عدم نسبت می دادید و آن وجود منسوب الی العدم، گاهی مقدم و گاهی موخر بود. حال اگر وجودی را به وجودی نسبت دادی مثل وجود حضرت نوح علیه السلام را به وجود حضرت ابراهیم علیه السلام نسبت دادی، وجود حضرت نوح علیه السلام، مقدم می شود. پس اگر وجودی را به وجودی نسبت بدهی آن منسوب که وجود است گاهی مقدم و گاهی موخر می شود.

ص: ۱۳۰۳

پس نسبت به عدم یا نسبت به وجود، نتوانست تقدم باشد به عبارت مصنف توجه کنید که فرمود: «هذا الامر لا يجوز ... الى وجود فقط» که به دو مطلب اشاره کرد. یکی فرمود (الی عدم فقط) و یکی فرمود (الی وجود فقط).

در خط بعدی می فرماید (فان نسبه وجود الشی الی عدم الشی) که این عبارت مربوط به (نسبه الی عدم فقط) است و در ادامه می فرماید (و كذلك فی جانب الوجود) که این عبارت مربوط به (الی وجود فقط) است. که (الی وجود فقط) را به دو گونه می توان معنی کرد. ۱\_ نسبت عدم به وجود ۲\_ نسبت وجود به وجود.

(بل هو نسبه الی عدم مقارنِ امرأ آخر)

ضمیر (هو) به (هذا الامر) بر می گردد که مراد از آن، تقدماست.

یعنی آن امر، نسبت وجود است به عدمی که (دقت شود که مصنف لفظ «عدم» را قید می زند و مطلق قرار نمی دهد تا تقدم و تاخر خلط شود) مقارن امر دیگر است (مراد از امر دیگر، زمان سابق است. عدمی که مقارن با زمان سابق است نسبت وجود به چنین عدمی، تقدم است).

ترجمه: این تقدم، نسبت وجود است به عدمی که آن عدم مقارن با امر دیگر یعنی مقارن با زمان سابق است (عدمی که مقارن با زمان سابق است اگر منسوب الیه قرار بگیرد و وجود به این چنین عدمی نسبت داده شود، این وجود را متصف به تقدم می کنیم).

(إذا قارنه کانی تقدما و ان قارن غیره کان تاخرا)

ضمیر مستتر (قارنه) به عدم بر می گردد و ضمیر مفعولی به (امر آخر) بر می گردد. ضمیر موجود در (کان) به (هذا الامر) بر می گردد. و ضمیر (قارن) به عدم بر می گردد و ضمیر (غیره) به امر آخر بر می گردد و ضمیر در (کان تاخرا) به هذا الامر بر می گردد.

ترجمه: زمان که این عدم با امر آخر (زمان سابق) مقارن شود. آن امر (یعنی نسبتی که می خواهد برای وجود منسوب به چنین عدمی حاصل شود تقدم خواهد بود و این وجود را متصف به تقدم می کنیم) و اگر این عدم، مقارن با غیر امر دیگر شد (یعنی مقارن با زمان سابق نشد بلکه مقارن با زمان لاحق شد آن امر آخر که برای وجود منسوب به چنین عدمی ثابت می شود) تاخر است.

(و ان قاره غیره کان تاخرا) مراد از (غیر امر آخر) چیست؟ مراد از امر آخر، زمان سابق بود. و مراد از (غیر امر آخر)، زمان لاحق است پس این غیر، سنخ همان امر آخر است (یعنی هم آن وهم این، زمان است ولی یکی زمان سابق و یکی زمان لاحق است هر دو یک سنخ اند) ولی شخص آنها عوض می شود. آن امر آخری که مقارن با عدم می شد و تقدم می ساخت، غیر از این امر آخری است که مقارن با عدم می شود و تاخر می سازد اما غیریت آن، در سنخشان نیست بلکه در شخص است، پس مراد از مغایرت، مغایرت در سنخ نیست بلکه مغایرت در شخص است.

(و العدم فی الحالین عدم)

ص: ۱۳۰۵

عدم در هر دو حال عدم است. آن که منسوب الیه است و وجود را به آن نسبت می دهی در هر دو حال یکی است و در هر دو حال، عدم است. در یک حال متصف به سابق است و در یک حال متصف به لاحق است. وصف آن که سابق و لاحق می باشد فرق می کند اما خودش که همان عدم است فرق نمی کند.

(و كذلك الوجود)

این عبارت را دو گونه معنی می کنیم:

معنای اول: این طور بگوییم (و العدم فی الحالین عدم و كذلك الوجود فی الحالین وجود)

یعنی وجودی که منسوب است عوض نمی شود. عدمی که منسوب الیه است عوض نمی شود. آنچه که عوض می شود مقارن عدم است. پس عدم در هر دو حال (یعنی چه مقارن آن، سابق باشد یا لاحق باشد) عدم است همچنین وجودی که منسوب به این عدم است در هر دو حال، وجود است. یعنی وجود و عدم فرق نکرده آنچه که فرق کرده، مقارن است.

معنای دوم: اینطور بگوییم که (کذلك الوجود یقارن العدم) که این وجود گاهی متصف به سابق می شود به تبع، عدم را مقدم می کند و گاهی متصف به لاحق می شود و به تبع عدم را موخر می کند. (تا الان می گفتیم عدم، متصف به سابق و لاحق می شود و عدم را منسوب الیه می گرفتیم. اما الان وجود را متصف به سابق و لاحق می کنیم و وجود را منسوب الیه می گیریم).

(نکته: اینکه ما عبارت را دو گونه معنی می کنیم لازم می آید که عبارات بعدی تکرار شود و این، اشکالی ندارد. و اگر تکرار شد باید بگوییم مصنف، آن معنایی را اراده کرده که تکرار نیست ولی بالاخره کلامش با هر دو معنی سازگار است)

ص: ۱۳۰۶

(و كذلك نظيره يقارن المنسوب لان المنسوب ايضا منسوب اليه بالعكس و له ذلك الحكم)

ضمير در (نظيره) به (هذا الامر) بر می گردد. و مراد از (هذا الامر) تقدم بود. نظير (هذا الامر) تاخر می شود.

مصنف با این عبارت می خواهد، درباره تاخر حرف بزند. در این بحثی که قبلا می کردیم منسوب، وجود بود و منسوب اليه، عدم بود. ما تقدم را برای وجود قائل می شدیم. حال مصنف می فرماید نسبت را عکس کن به طوری که تا الان وجود، منسوب بوده و عدم، منسوب اليه بوده، حال این را عکس کن و عدم را منسوب قرار بده و وجود را منسوب اليه قرار بده. همان طور که در وقتی که وجود، منسوب بود به کمکِ نسبتِ به عدم دادنش برای وجود، وصف تقدم آوردی، می توانی عدم را منسوب کنی و برای عدم، وصف تاخر بیاوری. (در این صورت منسوب و منسوب اليه را، وجود و عدم گرفتیم) ممکن است مطلق منسوب و منسوب اليه را اراده کرده باشد و به وجود و عدم کاری نداشته باشیم مثلا پدر با پسر که پدر، منسوب است و پسر، منسوب اليه است. پدر، مقدم شد و پسر موخر شد. حال اگر شما بعد از وجود پسر و مرگ پسر، وجود پدر را ملاحظه کنید منسوب که وجود پدر است موخر می شود. مصنف می فرماید در جایی که منسوب و منسوب اليه دارید چون نسبت، طرفینی است حکمی که به منسوب می دهید به منسوب اليه هم می توان داد.

ترجمه: و همچنین است نظیر هذا الامر (یعنی تقدم) که تاخر است (یعنی همان طور که تقدم، نسبت چیزی بود به چیزی که مقارن با زمان سابق باشد همچنین تاخر، نسبت چیزی است به چیزی که مقارنه با زمان لاحق دارد) زیرا که منسوب، منسوب اليه است بالعکس (یعنی وقتی شما منسوب و منسوب اليه را عکس می کنید آن منسوب اليه، دوباره منسوب می شود. و منسوب هم منسوب اليه می شود. در این صورت، حکم آن برای این ثابت است یعنی حکم منسوب اليه برای منسوب ثابت است).

ص: ۱۳۰۷

(لان المنسوب ايضاً...) منسوب، همان منسوب اليه است اگر آن را عكس كنى.

(و له ذلك الحكم) يعنى حكم همان منسوب اليه را دارد.

تا اینجا نتیجه گرفته شد كه تقدم، (نسبت الوجود الى العدم) به تنهایی نیست. هم چنین، (نسبت الوجود الى الوجود) نیست.

(و هذا الامر هو زمان او نسبه الى زمان)

نتیجه می گیریم كه آن شی كه تقدم و تاخر دارد یا اصلاً ذاتش تقدم و تاخر است كه به آن زمان می گویم. (مراد از هذا الامر همان تقدم است و اشاره به قول مشهور می كند كه زمان به تنهایی سازنده تقدم و تاخر نیست) زمان نفس قبلیت و بعدیت است.

(او نسبه الى زمان) اشاره می كند كه قول غیر مشهور را هم گفته باشد.

### ادامه دلیل بر اثبات وجود زمان ۹۲/۰۴/۱۶

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۵۸ سطر ۱۶ (قوله و هذا الامر)

موضوع: ۱- ادامه دلیل بر اثبات وجود زمان،

۲- زمان اولاً: مادی است و ثانياً: متقوم به حرکت و تغییر است و ثالثاً: امر مستمر است.

نکته مربوط به جلسه قبل: قوله (و كذلك نظيره) صفحه ۱۵۸ سطر ۱۶

مصنف در سطر ۱۶ به جای تقدم، تاخر را مطرح كرد. توضیح مختصری درباره آن بیان می كنیم.

مصنف درباره تقدم گفت: صرف نسبت وجود الى العدم، تقدم نیست بلکه باید عدم را مقرون به قید سابق یا زمان سابق كرد تا بتوان برای وجودی كه به عدم نسبت می دهید تقدم قائل شوید، وجود پدر را به عدم پسر نسبت می دهیم و می گویم پدر، هست در هنگامی كه پسر نیست. از اینجا تقدم استفاده می شود. وقتی وجود پدر به عدم پسر نسبت داده می شود وصف تقدم را نمی آورد مگر اینکه عدم را مقارن با زمان سابق كنیم و این چنین بگویم كه وجود پدر چون مقارن می باشد با عدمی كه قبل از وجود پسر است پس وجود پدر مقدم است. یا بگویم وجود پدر كه مقارن با عدم سابق پسر است، مقدم بر وجود پسر است. این، درباره تقدم بود كه درباره تقدم گفتیم كه نسبت وجود به عدم، كافی نیست بلکه نسبت وجود به عدم سابق لازم است. حال مصنف با این عبارت می فرماید در نظیر تقدم، كه تاخر است همین وضع را داریم یعنی نسبت وجود به عدم، برای به دست آوردن وصف تاخر كافی نیست بلکه باید عدم را متصف كرد و این چنین گفت: وجودی كه مقارن با عدم لاحق باشد موخر است. همان طور كه می گفتیم وجودیكه مقارن با عدم سابق است مقدم می باشد. نباید بگویید: وجودی كه



مقارن با عدم است. چون وجودی که مقارن با عدم باشد می تواند با عدم سابق مقارن باشد و مقدم شود و می تواند با عدم لاحق مقارن شود و موخر شود. ما باید تعیین کنیم که با کدام عدم، مقارن است. اگر بخواهیم تاخر را برای وجود ثابت کنیم باید عدم را مقید به لاحق کنیم و بگوییم این وجود، با عدم لاحق مقارن است پس خود وجود هم لاحق است یعنی موخر است.

ص: ۱۳۰۸

عبارت مصنف طور دیگری است که ما باید عبارت را توضیح بدهیم والا مطلب مصنف روشن است.

عبارت مصنف این است که ما وجود پدر را به عدم فرزند نسبت می دهیم و می گوییم پدر، وجود داشت در حالی که فرزند موجود نبود با نسبت دادن وجود پدر به عدم فرزند، تقدم پدر بر فرزند را نتیجه می گیریم. حالا اگر وجود پدر را که منسوب بود و عدم پسر را که منسوب الیه بود وارونه کردیم و عدم پسر را نسبت به وجود پدر دادیم و گفتیم پسر معدوم شده در حالی که پدر هنوز موجود است، از اینجا تاخر وجود پدر را می فهمیم. در هر دو مثال، نسبت است اما در عبارت اول، نسبت وجود پدر به عدم فرزند است و در عبارت دوم، نسبت عدم فرزند به وجود پدر است. یعنی منسوب با منسوب الیه عوض شد. مصنف می فرماید که این، فرقی نمی کند و حکم در هر دو یکسان است. می توان منسوب را منسوب الیه قرار داد چون نسبت، طرفینی است. مثلا- ابوت و بنوت. مصنف می فرماید حکم هر دو یکی است یعنی چه از این طرف نسبت بدهی چه از آن طرف نسبت بدهی حکم یکی است یعنی همان طور که از آن طرف نسبت دادی و تقدم را بدست آوردی از این طرف هم نسبت بدهی تاخر را بدست می آوری.

ممکن است عبارت را طور دیگر معنی کنیم و بگوییم مراد از اینکه حکم، یکی است یعنی اگر گفتی پدر نسبت به عدم پسر دارد، تقدم را برای منسوب که وجود پدر است درست کردی و اگر گفتی عدم پسر، نسبت به وجود پدر دارد (یعنی عدمی که منسوب الیه بود، منسوب شد. وجود پدری که منسوب بود، منسوب الیه شد) در این صورت وصف تقدمی که قبلا برای منسوب (که وجود بود) اثبات کرده بودی الان هم برای منسوب (که عدم است) اثبات کن.

ص: ۱۳۰۹

یعنی منسوب، اولاً وجود بود و منسوب الیه، عدم بود. در اینصورت برای منسوب، تقدم قائل شدیم و در مرتبه دوم، منسوب، عدم پسر شد و منسوب الیه، وجود پدر شد. باز هم برای منسوب تقدم درست شد. همان طور که در مرتبه اول برای منسوب، تقدم درست کردیم الان هم برای منسوب، تقدم درست کردیم ولی منسوب، در مرتبه اول، وجود پدر بود و در مرتبه دوم، عدم پسر بود.

بحث امروز: ادامه دلیل بر اثبات وجود زمان (قوله و هذا الامر هو زمان)

مصنف بعد از اینکه تقدم و تاخر را بیان کرد می فرماید این امر (یعنی همان تقدم و تاخر) همان زمان است. یا نسبت به زمان است و از این دو حالت خارج نیست. (نسبت به زمان است یعنی امر زمانی است و منسوب به زمان است).

اگر خود زمان باشد ثابت می شود که در جهان و خارج، زمان موجود است و این، همان مطلوب است. که از صفحه ۱۵۷ سطر ۷ (قوله و هذا الزمان) شروع کرده بودیم اما اگر زمانی باشد می گوییم امر زمانی، قبل و بعد دارد ولی قبل و بعد برای خودش نیست و از جایی گرفته. به سراغ جایی می رویم که قبلیت و بعدیت از آنجا گرفته شده است. اگر آن، زمان باشد باز، زمان ثابت می شود و ما به مطلوب خود که وجود زمان در خارج است رسیدیم و اگر آن هم زمان نباشد پس اگر آن هم، قبلیت و بعدیت دارد باید از جای دیگری گرفته باشد. همین طور ادامه می دهیم تا به جایی برسیم که قبلیت و بعدیت ذاتی باشد و برای خود آن باشد. چون نمی توان تا بی نهایت بگوییم این شی، قبلیت و بعدیت را از چیز دیگر گرفته و آن از چیز دیگر گرفته. پس علی ای حال (چه زمان باشد چه به زمان منتهی شود) در خارج، زمان داریم چه این تقدم و تاخر را زمان بنامیم چه زمانی بنامیم.

ص: ۱۳۱۰

(و هذا الامر هو زمان او نسبه الى زمان)

این امر یا زمان است یا نسبت به زمان است (یعنی زمانی است و منسوب به زمان است)

(فان كان زمانا فلذلك ما نقوله)

اگر زمان باشد این، همان است که ما به آن قائل هستیم. ما در صدد اثبات وجود همین بودیم.

(و ان كان نسبه الى الزمان فتكون قبلتها لاجل الزمان)

اگر این امر، زمان نباشد بلکه نسبت به زمان باشد، بالاخره امری است که دارای قبلت و بعدیت است و قبلت و بعدیت باید در زمان درست شود و از زمان گرفته باشد (چون شی، بدون تدریج نمی تواند قبلت و بعدیت داشته باشد).

(و يرجع الامر الى ان هذه القبليه البعديه اول موضوعهما الزمان)

نسخه صحیح (القبلیه و البعدیه) است که واو افتاده است.

منتهی می شویم به این که این قبلت و بعدیت که الان در این امر زمانی وجود دارد موضوع اولی آنها زمان است یعنی اولاً بر زمان وارد شدند و سپس به توسط زمان بر بقیه اشیاء عارض می شوند. (پس موضوع اول برای قبلت و بعدیت باید در خارج موجود باشد پس زمان باید در خارج موجود باشد زیرا موضوع اول برای قبلت و بعدیت، زمان است و به توسط زمان، این قبلت و بعدیت بر چیزهای دیگر عارض می شود. پس اولین معروض و اولین موضوعش، خود زمان است).

کلمه اول می فهماند که واسطه نیست. اولین موضوع برای قبلت و بعدیت زمان است یعنی بی واسطه قبلت و بعدیت بر زمان وارد می شود. در بقیه اشیا ممکن است زمان یا چیزهای دیگر واسطه شود اما در زمان، هیچ چیز واسطه نمی شود. این، اولین موضوع است یعنی اولین چیزی که قبلت و بعدیت بر آن عارض می شود زمان است سپس چیزهای دیگر، قبلت و بعدیت برای آنها، دومین یا سومین یا .. است که عارض می شود.

(فالزمان لذاته يعرض له قبل و بعد)

يعنى اگر چیزهای دیگر، قبلیت و بعدیت برای آنها، به توسط زمان عارض می شود اما زمان، لذاته قبلیت و بعدیت برایش عارض می شود. لذا اگر قبلیت و بعدیت را در خارج داریم بالاخره باید منتهی به زمان شویم و قبلیت و بعدیت زمان را باعث پیدایش قبلیت و بعدیت در سایر اشیاء کنیم و از اینجا وجود زمان اثبات می شود که مطلوب ما هم همین است.

(بل الذی يعرض له قبل و بعد لذاته هو الذی نسیمه الزمان)

آن که قبل و بعد برایش لذاته عارض می شود آن را زمان می نامیم.

مراد از اضرب (بل) چیست؟ به نظر می رسد که همان عبارت قبل را تکرار می کند. برای تبیین اضراب، دو معنی گفته شده که هر دو معنی را مرحوم آقا جمال فرمودند.

معنای اول: در عبارتی که الان خواندیم بیان کردیم که قبلیت و بعدیت، عارض زمان است. ابتدا گفتیم اولین موضوعش زمان است. از کلمه «موضوع» استفاده کردیم و با تعبیر به موضوع، فهمانندیم که زمان، عارض است اما در عبارت دوم تعبیر به «يعرض» کردیم یعنی تصریح به «يعرض» داشتیم که در هر دو جمله، قبلیت و بعدیت را عارض زمان قرار دادیم.

ممکن است بعضی ادعا کنند که عروض قبلیت و بعدیت برای زمان پذیرفته نیست. ما خودمان را درگیر بحث با اینها نمی کنیم که اثبات کنیم قبلیت و بعدیت عارض است یا حرف این بعض را قبول کنیم و بگوییم عارض نیست. با کلمه «بل» مطلب را عوض می کند و می گوید قبلیت و بعدیت بر اشیا عارض شدند پس قبلیت و بعدیت پیدا کردند ولی قبلیت و بعدیت، ذاتی نیست. باید قبلیت و بعدیت اینها را به چیزی غیر از خودشان اسناد بدهیم که آن چیز زمان است. اگر بگوییم آن چیز، زمان نیست می گوییم پس آن چیز هم، قبلیت و بعدیت برای خودش نیست بلکه برای چیزی قبل تر از خودش است. بالاخره باید در جایی متوقف شوید و بگویید قبلیت و بعدیت برای خودش است. توجه شود که مصنف با کلمه «بل» به این مطلب اشاره می کند که قبلیت و بعدیت، ذاتی زمان است پس منتهی الیه تمام قبلیت و بعدیتهایی است که در زمان وجود دارد و باید این منتهی الیه را داشته باشیم حال می خواهد قبلیت و بعدیت بر زمان عارض شود یا نشود. ما باید در این اموری که قبلیت و بعدیت برای خودشان نیست قائل شویم به اینکه یک ذاتی وجود دارد که قبلیت و بعدیت برای خود آن ذاتی است.

ص: ۱۳۱۲

این معنای اول به راحتی از عبارت بدست نمی آید لذا مرحوم آقا جمال معنای دوم را ارائه می دهد.

معنای دوم: انحصار را می خواهد بفهماند. چون در این عبارت، ضمیر فصل (هو) آمده است. در عبارت قبلی فرمود موضوع و معروض اولی قبلیت و بعدیت، زمان است. اما در این عبارت بیان می کند که مختصرا معروض ذاتی قبلیت و بعدیت، زمان است. لذا کسی ممکن است در معنای اول اشکال کند که چیزی غیر از زمان ممکن است باشد که قبلیت و بعدیت برای آن ذاتی باشد اما این معنای دوم این اشکال را رد می کند. پس اگر منحصرا معروض ذاتی قبلیت و بعدیت، زمان است ما باید همه قبلیت و بعدیت های موجود جهان را منتهی به زمان کنیم. توجه شود که معنای اولی که در اضراب بیان کردیم در معنای دوم، اخذ می شود لذا معنای دوم ما را از معنای اول بی نیاز می کند.

(اذ قد بینا انه لذاته هو مقدار الامکان المشار الیه)

چرا قبلیت و بعدیت، اختصاص به زمان دارد؟ چون زمان لذاته مقدر است و این مقدار، مقداری است که قبلیت و بعدیت دارد. چون مقدار غیر قار است. پس زمان که ذاتا مقدار است ذاتا قبلیت و بعدیت دارد.

(مقدار الامکان المشار الیه): مصنف در این فصل در دو مورد به این امکان، اشاره کرد یکی در صدر فصل صفحه ۱۵۵ سطر ۷ (و یکون فی کل حال ... امکان قطع تلک المسافه) و یکی در صفحه ۱۵۶ سطر ۱۰ (فقد ثبت وجود مقدار لامکان وقوع الحركات ...) که در صفحه ۱۵۵، امکان را مطرح کرد و در صفحه ۱۵۶، مقدار این امکان را بیان کرد و گفت مقدار این امکان، همان زمان است. در صفحه ۱۵۷ سطر ۱۵ (و معلوم ان ذلک الشی هو الذی یقع فیہ امکان التغییرات) و در صفحه ۱۵۷ سطر ۱۶ می فرماید (فیکون ذلک الشی هو المقدار المقدر للامکان المذكور) که در اینجا زمان را مقدار امکان تغییرات می گیرد اما در صفحه ۱۵۶، زمان را مقدار امکان وقوع حرکات یا امکان طی مسافت گرفت. هر دو یکی هستند چون در هر دو، زمان را مقدار امکان گرفت ولی در یک جا تعبیر به (مقدار امکان تغییرات) و در جای دیگر تعبیر به (مقدار امکان وقوع الحركات یا طی مسافت) گرفت. حال در اینجا می فرماید: (الامکان المشار الیه) که مراد از امکان، هر کدام از این دو امکان را بگیری جایز است اما اگر به (امکان تغییرات) اشاره بگیری بهتر است لذا بعضی از محشین این طور گفتند: «اشار الی ما ذکره آنفا بقوله و معلوم ان ذلک الشی هو الذی یقع منه امکان التغییرات علی النحو المذكور وقوعا اولیا» که در صفحه ۱۵۷ سطر ۱۵ بود.

ص: ۱۳۱۳

موضوع: زمان اولاً: مادی است و ثانياً: متقوم به حرکت است

از طرفی گفتیم زمان، مقدار حرکت یا مقدار تغییر است. از طرف دیگر می‌گوییم حرکت مقوم زمان است. الان می‌خواهیم این مطلب را ثابت کنیم که حرکت و تغییر، مقوم زمانند یا به تعبیر دیگر، زمان متقوم به حرکت و تغییر است و اگر تغییر و حرکت نباشد زمان نیست.

بیان اینکه زمان مادی است: زمان، امر قائم به ذات نیست بلکه امر قائم به ماده است.

دلیل: امر قائم به ذات از بین نمی‌رود. آنچه که قائم به ماده است می‌تواند از بین برود چون ماده، حامل قوه است و قوه ی فسادِ شی را ماده حمل می‌کند همان‌طور که قوه ی حدوثِ شی را ماده حمل می‌کند.

زمان امری است که حادث می‌شود پس قوه حدوث دارد. و زمان امری است که فاسد می‌شود پس قوه فساد دارد. اگر به زمان نگاه کنید لحظه به لحظه حادث و فاسد می‌شود. پس حدوث و فساد وصف زمان است. چیزی که حادث شود قبل از حدوث، قوه حدوث دارد و چیزی که فاسد شود قبل از فساد، قوه فساد دارد، پس زمان، قوه حدوث و فساد می‌خواهد و جایگاه قوه، ماده است پس زمانب باید قائم به ماده باشد نه اینکه قائم به ذات باشد. پس زمان امر مجرد نیست بلکه امر مادی است.

بیان اینکه زمان، متقوم به حرکت متغیر است: تا اینجا مصنف ثابت کرد زمان، امر مادی است سپس بیان می‌کند که علاوه بر مادی بودن، احتیاج به حرکت و تغییر هم دارد. البته اگر شیئی تغییر کند حتماً باید مادی باشد مثلاً اینکه می‌گویید زمان، مادی است بالالتزام می‌فهماند که احتیاج به حرکت هم دارد یعنی وقتی که این را مادی می‌داند به یک صورت بیان می‌کند که محتاج به حرکت است زیرا که تغییر و حرکت باید به کمک قوه باشد و حامل قوه، ماده است پس هر جا تغییر و حرکت است باید ماده باشد و هر جا که ماده است تغییر و حرکت هم هست. پس مادی بودن زمان نشان می‌دهد که زمان با حرکت، یک نوع مقارنتی دارد. حال ما می‌خواهیم بیان کنیم که آن مقارنت عبارت از تقوم است (یعنی زمان متقوم به حرکت است) مصنف این مطلب را ثابت می‌کند و می‌فرماید اگر حرکت و تغییر نباشد زمان وجود ندارد.

دلیل: ما ثابت کردیم که زمان دارای قبل و بعد است و قبل و بعد را برای آن، ذاتی گرفتیم. قبل و بعد، متقوم است به اینکه امری حادث شود و امر قبل، زائل شود. والا تقدم و تاخر درست نمی شود (چون تقدم و تاخری را که ما می گوئیم تقدم و تاخری است که با هم جمع نمی شوند. تا قبل، زائل نشود بعد نمی آید. تا مقدم نرود موخر نمی آید. پس زمان متقوم به قبل و بعد شد و اگر قبل و بعد را از آن بگیری زمان نیست. قبل و بعد هم، قبل و بعدی است که با تغییر می آید و بدون تغییر نمی آید. چون قبل و بعدی است که با هم جمع نمی شود این رفتن و آمدن، همان تغییر است. پس زمان متقوم به قبل و بعد است و قبل و بعد، متقوم به تغییر است لذا زمان، متقوم به تغییر است. و تغییر هم به معنای حرکت است پس زمان متقوم به تغییر و حرکت است.

توضیح عبارت

(و لما صح ان الزمان ليس مما يقوم بذاته)

این عبارت باید سر خط نوشته شود.

جواب «لما» در خط چهارم قوله (فیکون الزمان مادیا) می آید.

چون ثابت شد و صحیح شد و به دست آمد که زمان، امری نیست که قائم به ذات باشد.

(و کیف یکون مما يقوم بذاته و ليس له ذات حاصله و هو حادث و فاسد)

با این عبارت، دلیل می آورد که زمان قائم به ذات نیست. این طور بیان می کند که چگونه زمان از چیزهایی باشد که قائم به ذاتند در حالی که برای زمان، ذات حاصله نیست. (مرا از ذات حاصله یعنی، ذاتی است که قرار داشته باشد والا حاصل، است. چون زمان، حاصل است و حصولش، بی قراری است. اما حصول قار برای زمان نیست. پس عبارت «لیس له ذات حاصله» به معنای این است «لیس له ذات حاصله مع قرار» دلیلش هم عبارت بعدی است که می فرماید «و هو حادث و فاسد» در حالی که هم حادث و هم فاسد است (یعنی اگر لحظه به لحظه حادث و فاسد می شود سپس معلوم می شود که ذات حاصله و با قرار ندارد. بلکه ذاتش، بی قرار است.

ص: ۱۳۱۵

ترجمه: چگونه زمان، قائم بذاته باشد در حالی که ذاتِ حاصله ندارد زیرا که حادث و فاسد است.

(و کل ما یکون مثل هذا فوجوده متعلق بالماده)

هر چیزی که این چنین باشد (یعنی ذات حاصله نداشته باشد یعنی حادث و فاسد باشد) وجودش متعلق به ماده است (چون اگر ماده نداشت حاملِ قوه حدوث و حاملِ قوه فساد نداشت و در نتیجه حادث و فاسد نبود. در حالی که حادث و فاسد است پس قوه حدوث و فساد دارد پس ماده یعنی حاملِ قوه دارد)

مرحوم آقا جمال (حاصله) را به معنای (حصولاً قاراً) گرفته و ماده را در (متعلق بالماده) به معنای موضوع قرار داده است. اما به چه دلیل این گونه معنی کرده؟

این که (حاصله) را به معنای (حصولاً-قاراً) گرفته روشن است. چون معلوم است که زمان، حصول دارد ولی حصولِ با قرار ندارد. نمی تواند مصنف بگوید (لیس له ذات حاصله) چون زمان، ذات دارد و نمی توان ذاتش را نفی کرد اما ذاتِ حاصله قاره ندارد و آن را باید نفی کرد. لذا این تفسیر مرحوم آقا جمال، تفسیر صحیحی است.

اما چرا مرحوم آقا جمال مراد از ماده را موضوع گرفت؟ چون ماده، اطلاق بر محلِ محتاج می شود و موضوع، اطلاق بر محلِ بی نیاز می شود. ماده همیشه محتاج به صورت است نه عوارض. حرکت، صورت نیست بلکه از عوارض است. پس ماده، محتاج به حرکت نیست و اگر محتاج به حرکت نیست اصطلاحاً اطلاق ماده بر آن نمی شود. موضوع، غیر محتاج است اما ماده محتاج است. ماده، محتاج به حرکت و زمان نیست از اینجا می فهمیم که ماده، ماده برای زمان نیست چون اگر ماده بود، ماده، محتاج بود. می گوئیم ماده، ماده برای صورت است و لذا محتاج به صورت است اما نمی گوئیم ماده، ماده ی عرض است چون محتاج به عرض نیست. پس باید مراد از ماده را موضوع بگیریم. لذا تفسیر مرحوم آقا جمال صحیح است چون حرکت یا زمان، عارض است و ذاتی نیست لذا ماده ای که در اینجا بحث می شود مراد، معروض است.



دلیل بر اینکه زمان، قائم به ذات نیست با عبارت (کیف یکون) بیان شد.

(فیکون الزمان مادیا و مع انه مادی موجود فی الماده بتوسط الحركه)

این عبارت، جواب برای «لما صح» است.

خود ماده بودن نشان می دهد که وابستگی به حرکت و تغییر دارد. اما مصنف تصحیح می کند و می فرماید (و مع انه مادی) یعنی علاوه بر مادی بودن، موجود در ماده است اما بتوسط حرکت، یعنی اگر حرکت و تغییر نبود زمان در ماده هم موجود نبود. بلکه اصلا زمان موجود نبود. حال که زمان در ماده موجود است بتوسط حرکت می باشد. پس متقوم به حرکت است. پس زمان، امری مادی است و علاوه بر مادی بودن متقوم به حرکت است. چون هر امر مادی، متقوم به حرکت نیست مثلا بیاض، امر مادی است و قائم بذات نیست و باید در ماده (موضوع) حلول کند اما متقوم به حرکت نیست. زمان از جمله عوارضی است که بر ماده وارد می شود و مادی می گردد ولی ورودش بر ماده احتیاج به واسطه دارد که آن واسطه عبارت از حرکت و تغییر است. (بیان کردیم که خود مادی بودن، تغییر را نشان می دهد اما اینکه شی متقوم به تغییر باشد، این را نشان نمی دهد و نمی توان از مادی بودن بدست آورد. لذا مصنف می فرماید علاوه بر مادی بودن، متقوم به حرکت هم هست، پس دو مطلب را بیان می کند هم مادی بودن زمان، هم متقوم به حرکت بودنش را بیان می کند.

ترجمه: علاوه بر اینکه مادی است، موجود در ماده هست به توسط حرکت.

ص: ۱۳۱۷

(فان لم تکن حرکه و لا تغیر لم یکن زمان)

از اینجا استدلال می کند بر اینکه زمان، متقوم حرکت است.

(لم تکن و لم یکن) تامه است. ترجمه: اگر حرکت و تغییری وجود نداشته باشد زمانی وجود ندارد.

(فانه کیف یکون زمان و لا یکون قبل و بعد)

(یکون و لایکون) تامه است.

ترجمه: چگونه زمان می تواند موجود باشد در حالی که قبل و بعد موجود نباشد این عبارت می فهماند که زمان، متقوم به قبل و بعد است. و در ادامه، قبل و بعد را متقوم به تغیر می کند چون قبل و بعد، قبل و بعدی نیستند که با هم بتوانند جمع شوند قبلی است که باید برود تا بعد بیاید. یعنی تغیر باید پیدا شود و اگر تغیر پیدا نشود قبل و بعد تحقق پیدا نمی کند پس زمان، متقوم به قبل و بعد است و قبل و بعد بدون حرکت نمی توانند بیانند پس زمان متقوم به حرکت است.

(و کیف یکون قبل و بعد اذا لم یحدث امر فامر)

(یکون) تامه است.

حال درباره خود قبل و بعد بحث می کند و می فرماید قبل و بعد هم متقوم به تغیر است.

ترجمه: چگونه قبل و بعد، تحقق پیدا می کند اگر امر فامر (یعنی تغیر) حادث نشود (یعنی اگر تغیر رخ ندهد قبل و بعد پیدا می شود).

(فانه لا یکون بعد و قبل معا)

این عبارت، بیان این مطلب است که قبل و بعد زمانی متقوم به تغیر است یعنی توضیح عبارت قبلی است (و کیف یکون قبل و بعد اذا لم یحث امر فامر) یعنی قبل و بعد با تغیر همراه است چون این قبل و بعد با قبل و بعدهای دیگر فرق دارد. چون قبل و بعدی است که با هم جمع نمی شوند. باید (قبل) از بین برود تا (بعد) بیاید.

ص: ۱۳۱۸

ترجمه: قبل و بعد با هم نمی توانند باشند و با هم جمع نمی شوند.

(بل يبطل الشی الذی هو قبل من حیث هو قبل لانه یحدث الشی الذی هو بعد من حیث هو بعد)

شیئی که قبل است با وصف قبلیتش باطل می شود. («من حیث هو قبل» را برای این آورد تا بفهماند که انسان به حیث انسانیتش باطل نمی شود وقتی انسان از مرتبه قبل به مرتبه بعد وارد می شود فقط قبلیتش باطل می شود. انسانیتش باطل نمی شود. پس اگر شی، قبلیت خود را از دست داد از حیث اینکه قبلیت است آن را از دست می دهد نه از حیث اینکه انسانیت یا امثال ذلك است آن را از دست بدهد) چون آن که بعد است از حیث بعد بودنش حادث شده. (چون این بعد حادث شده، قبل باید برود یعنی این بعد نمی آید مگر اینکه قبل را باطل کند).

(مصنف تعبیر نکرد که قبل، منشا برای پیدایش بعد است بلکه آمدن بعد، منشا زوال قبل است. وقتی بعد می آید باید قبل برود. چون وقتی بعد می آید نیاز به جا دارد و جای آن را قبل پر کرده باید قبل برود تا بعد به جای آن بنشیند).

(فان لم یکن اختلاف و تغیراً)

این عبارت، توضیح همین مطلب است که اگر تغیر نبود، این شیء باطل نمی شود و آن شیء حادث نمی شد. باید آن یکی باطل شود و این یکی حادث شود تا تغیر، حاصل شود و باید تغیر، حاصل شود تا قبل و بعد اتفاق بیفتد و بعد اتفاق بیفتد تا زمان حاصل شود. پس زمان، متقوم به حرکت و تغیر شد.

ص: ۱۳۱۹

ترجمه: اگر اختلاف و تغییری نبود (در فارسی، یاء نکره می آوریم و می گوئیم اختلاف و تغییری، اما در عربی «یا» وجود ندارد و لذا «ما» می آورند).

(بان یبطل شی او یحدث شی لا یکون امر هو بعد اذ لم یکن قبل)

(لا یکون) تامه است.

اختلاف و تغییر به چه معنی است؟ به این که شیئی باطل شود یا حادث شود.

ترجمه: تا اختلاف و تغییر نباشد به این صورت که شیئی باطل شود یا حادث شود تحقق پیدا نمی کند امری که بعد است چون قبلی نبود که این، بعد از آن بیاید. بعد چیزی است که تا قبل نداشته باشد نمی آید. (اگر شما می گوئید چیزی از بین نرفته و چیزی حادث نشده و همان که بوده الان هم هست. بعدی نمی تواند بیاید چون بعدی وقتی می آید که قبلی داشته باشد. و الان قبل وجود ندارد).

(او امر هو قبل اذ لیس بعد)

این جمله عطف بر «امر» است.

یعنی باز هم تحقق پیدا نمی کند امری که قبل است زیرا بعدی نیست زیرا قبل و بعد متضایفانند. و چون متضایفانند اگر بعد بخواهد بیاید باید قبلی داشته باشد قبل هم اگر بخواهد قبل باشد باید بعد داشته باشد. قبل و بعد هم با یکدیگر نمی سازند و لذا اگر قبل آمد معلوم می شود که بعد رفته است. اگر قبل آمد معلوم می شود که بعد نیامده است. بالاخره، همه این چیزهایی که بیان می کنیم حاکی از تغیرند و زمان احتیاج به اینها دارد یعنی احتیاج به تغیر دارد.

ص: ۱۳۲۰

(فاذن الزمان لا يوجد الا مع وجود تجدد حال)

این عبارت، نتیجه گیری است. یعنی زمان نمی تواند موجود شود مگر اینکه حالتی متجدد شود. (حالت متجدد یعنی حالتی برود و حالتی بیاید که عبارت اخری تغییر است).

صفحه ۱۵۹ سطر ۹ (قوله و يجب ان يستمر في ذلك التجدد)

موضوع: ثالثا: زمان امر مستمر است

تا اینجا وجود زمان را ثابت کرد و وقتی وجود زمان را ثابت کرد دو چیز برای زمان بیان کرد ۱\_ مادی است ۲\_ علاوه بر ماده بودن، متقوم به تغیر است. از اینجا مطلب جدیدی است که درباره تجدد حالی که زمان به آن احتیاج دارد ذکر می شود.

تجدد زمان چگونه باید حاصل شود؟ به دو صورت ممکن است بگوییم تجدد حاصل می شود.

صورت اول: به صورت استمرار باشد (بدون انقطاع)

صورت دوم: به این صورت که یک دفعه حاصل می شود و قطع می کند دوباره حاصل می شود و قطع می کند. این دفعه دفعه ها کنار هم قرار می گیرند. استمراری نیست. بلکه اجتماع دفعات است.

مصنف می فرماید صورت اول صحیح است و استمرار واجب است. قرار گرفتن دفعات صحیح نیست. زمان مرکب از آنات نیست. بلکه امر مستمر واحد است بله اگر زمان را تقطیع کنید «آن» درست می شود. مصنف از اینجا وارد این بحث می شود که زمان باید مستمر باشد و از اجتماع دفعات و آنات تشکیل نشود. در آخر بحث بیان می کند بله می توان برای زمان، حد مشترکی که عبارت از «آن» است فرض کنی. (ابتدا بیان می کند که زمان مرکب از آنات نیست اما در آخر بحث بیان می کند که چون زمان امر متصل است و بر هر امر متصلی می توانی فصل مشترک فرض کنی در زمان هم می توانی فصل مشترک فرض کنی که توضیح این را در آخر بحث بیان می کنیم).

ص: ۱۳۲۱

مصنف به این صورت وارد بحث می شود و می فرماید این تجددی که زمان به او متقوم است باید مستمر باشد. نتیجه اش این است که پس زمان هم مستمر است. ما گفتیم زمان مستمر است ولی مصنف نمی فرماید زمان مستمر است بلکه می فرماید آن تجددی که زمان به آن متقوم است و او مقوم زمان است باید مستمر باشد قهرا خود زمان هم مستمر می شود.

مدعی این است که زمان متقوم به استمرار است.

مصنف فرض می کند که زمان بخواهد از اجتماع دفعات و آنات تشکیل شود. این احتمال، سه فرض دارد. هر سه فرض را مصنف باطل می کند. هر سه فرض که باطل شد اجتماع دفعات (که غیر از این سه فرض ندارد) باطل می شود و وقتی باطل شد استمرار ثابت می شود. پس زمان احتیاج به استمرار دارد.

اما سه فرضی که زمان، اجتماع دفعات باشد (اجتماع دفعات یعنی امری یا حالی در یک دفعه اتفاق می افتد و سپس اتفاق نمی افتد و بعدا در دفعه دوم اتفاق می افتد. دوباره اتفاق نمی افتد و در مرتبه سوم در دفعه دیگر اتفاق می افتد این، استمرار تجدد حال نیست بلکه حالها، قطعه قطعه کنار هم اتفاق می افتند).

فرض اول: بین این دفعات، فاصله باشد.

فرض دوم: بین این دفعات، فاصله نباشد بلکه این دفعات به یکدیگر التصاق داشته باشند و چسبیده باشند. این فرض دوم خودش به دو قسم می شود.

قسم اول: یا خود التصاق، استمرار پیدا می کند.

ص: ۱۳۲۲

قسم دوم: یا التصاق را قطع می کند. (همان طور که حالت، قطع کرده بود التصاق هم قطع می کند)

پس سه فرض پیدا شد ۱\_ دفعات با فاصله بیایند. ۲\_ دفعات بدون فاصله بیایند و به هم بچسبند ولی آن التصاقشان استمرار پیدا نکنند. ۳\_ دفعات، التصاق پیدا کنند ولی التصاقشان، سریع قطع شود.

باید این سه فرض را رسیدگی کنیم.

حکم فرض اول: لازمه این فرض، خلف فرض است چون آیا این فاصله، پُر می شود یا نمی شود. آیا اموری در این فاصله حاصل می شود یا نمی شود.

الف: اگر اموری در این فاصله واقع شدند این امور، قبل و بعد پیدا می کنند. وقتی قبل و بعد پیدا کردند دوباره استمراری را که ما به دنبالش بودیم پیدا می شود. و خلف فرض اتفاق می افتد چون فرض کردیم که استمرار نیست و دفعه دفعه است که کنار هم قرار گرفته. ما می گوییم این دفعات که کنار هم هستند وسط آنها را چه چیزی پر کرده اگر وسط آنها را اموری پر کرده باشد آن امور، با تدریج اند و قبل و بعد دارند قهرا استمراری که ما به دنبالش هستیم حاصل می شود. این فرض، مطلوب ما را (که استمرار است) نتیجه می دهد ولی خلف فرض شد. و از باب خلف فرض باطل است.

ب: و اگر بگوییم این فاصله را چیزی پر نمی کند. می گوییم حتما امکان تجدد امور هست. اگر تجدد امور نباشد، امکان تجدد امور هست. کسی اشکال می کند که اگر امکان تجدد امور باشد، امور به دست نمی آید و موجود نمی شود تا شما از وجود آن، استمرار را استخراج کنید. مصنف جواب می دهد که زمان، مقدار امکان تغییرات بود وقتی امکان حاصل شود مقدار هم هست حال امور، حاصل باشد یا نباشد. ولی امکان امور است و زمان هم امکان این مقدار است و این مقدار، موجود است (چون ما بحث در وجود زمان نداریم. زیرا وجود زمان را اثبات کردیم و الان خصوصیات زمان را می گوییم لذا اشکال نکن که وجود زمان را از کجا اثبات کردید؟) در این صورت، بین این دفعات را زمان پر کرده ولی شما می گویید تدریج و استمرار نیست. ما این مطلبی را که شما می گویید رد می کنیم. والا- همه ما قبول داریم که زمان هست زیرا دلیل بر وجود زمان آوردیم و وجودش را قبول کردیم و الان درباره خصوصیاتش بحث می کنیم. مصنف می فرماید در وسط این دو دفعه، اگر چه امور نیست قهرا قبل و بعدی هم نیست. قهرا تدریجی هم نیست اما امکان امور است و وقتی امکان امور باشد مقدار آن امکان هم هست و مقداری آن امکان، همان زمان است. و مقدار، قبل و بعد دارد. دوباره تدریج می آید یعنی لازم می آید اموری وجود داشته باشد ولی اموری که از ناحیه مقدار به دست می آید نه اینکه مراد از امور، حالت خاص باشد چون گفتیم حالات، وجود ندارند. بلکه خود مقادرها موجودند و اینها قبل و بعد دارند و دوباره تدریج درست شد. یعنی دوباره لازم شد اموری باشد که آن امور، تدریج است. بالاخره خلف فرض لازم می آید چه بین دو دفعه را با امور پر کنی چه با امکان امور پر کنی.

پس فرض اول به خاطر خلف فرض، باطل است.

حکم فرض دوم: (صفحه ۱۵۹ سطر ۱۲، فرض دوم این بود که التصاق است و این التصاق استمرار پیدا می کند) گرچه مطلوب ما را نتیجه می دهد ولی بعدا این را باطل می کنیم.

حکم فرض سوم: (صفحه ۱۵۹ سطر ۱۴، فرض سوم این بود که تا التصاق حاصل شود، قطع گردد)

تصویر فرض سوم این است: دفعه اول می آید و بعدا هیچ چیز نمی آید اما هیچ امکان تجدید اموری بین این دفعه واقع نیست. چون این دو دفعه به هم چسبیدند و نگذاشتند اموری بین اینها بیاید. لذا امکان تجدید امور نیست. اما تا التصاق حاصل شد دوباره از هم جدا شدند. حال که جدا شدند آیا بین آنها امکان امور می آید یا نمی آید؟ اگر امکان امور نیاید دوباره التصاق پیدا می کنند. پس دقت شود که اگر التصاق، قطع شود دوباره کلام تکرار می شود از اول، اقسام را شروع می کنیم. و می گوئیم این التصاقی که قطع شده آیا بین این دو ملتصق، فاصله انداخته است. آیا این فاصله را امکان امور، پُر می کند یا نمی کند. اگر پُر کند همان فرض قبلی است اگر پُر نکرد دوباره سر جای اول خودمان بر می گردیم. یعنی کلام دوباره بر می گردد.

پس هر سه فرض (که می گوئید تغییری که زمان به آن احتیاج دارد می تواند دفعی باشد) باطل شد پس تغییری که مغیّر زمان است نمی تواند دفعی باشد و از اجتماع دفعات نمی تواند تشکیل شود بلکه باید امر تدریجی باشد و هو المطلوب.

ص: ۱۳۲۴



(و يجب ان يستمر في ذلك التجدد)

واجب است که زمان در این تجدد استمرار پیدا کند نه این که دفعه دفعه شود و قطعه قطعه گردد تا از اجتماع دفعات و آفات پدید آید.

(والا لم یکن زمان ایضا)

والا- اصل زمان وجود نمی گیرد بلکه «آن» ها وجود می گیرند و «آن» ها غیر از زمانند، زیرا «آن» طرف زمان است و طرف شی، خود شی نیست. طرف خط، نقطه است و خود خط نیست. این چیزی که شما ترسیم کردید آنات را کنار هم قرار داد نه زمان را، پس زمان وجود نگرفته در حالی که ما با دلیل ثابت کردیم که زمان موجود است.

(ایضا) یعنی همان طور که قبلا- اگر تغییری بود زمان نبود همچنان اگر تغییر باشد ولی تجدد نباشد باز هم زمان نیست. تغییر دفعی برای ما کافی نیست تغییر تجدیدی و استمراری برای ما لازم است.

(لانه اذا كان امرا دفعه ثم لم یکن شی البته حتی کان شی آخر دفعه)

از اینجا شروع به احتمال ترکیب از دفعات است که سه فرض در آن است. هر سه فرض را که باطل کند این احتمال ترکیب از دفعات هم باطل می شود و در نتیجه استمرار ثابت می شود.

ترجمه: اگر امری دفعه اتفاق بیفتد و بعداً هیچ چیزی واقع نشود و خالی بماند دوباره شی دیگری دفعه اتفاق می افتد (یعنی یک دفعه اتفاق می افتد و فاصله می شود بعداً دفعه دیگر اتفاق می افتد و فاصله می شود. حال مصنف بین این دو دفعه را بحث می کند که آیا چیزی، آن را پر کرده یا نکرده است).

(لم یخل اما ان یکون بینهما امکان تجدد امور او لا یکون)

(کان) تامه است.

یا بین این دو دفعه، امکان تحقق امور هست یا نیست. اگر نباشد التصاق است که التصاق، به دو فرض تبدیل می شود.

ترجمه: یا بین این دو دفعه امکان تجدد امور هست یا نیست.

(فان کان بینهما امکان تجدد امور فیکون فیما بینهما قبل و بعد)

اگر بین دو دفعه امکان تجدد امور است. این فرض اول است و در خط ۱۲ فرض دوم (و ان لم یکن بینهما هذا الامکان) را بیان می کند.

توجه شود که مصنف فرض نمی کند که بین دو دفعه امور واقع اند بلکه امکان امور را فرض می کند. ولی اینگونه گفتیم: یا اموری واقع می شوند یا امکان امور واقع می شود؟ چرا ما اینگونه گفتیم که گفتیم دو دفعه حاصل می شود. نگفتیم دفعه اول حاصل شد، و هیچ چیز حاصل نمی شود بعداً دفعه دوم می آید. چون این گونه نگفتیم لذا توانستیم بین دو دفعه را پر کنیم. اما مصنف اینگونه فرض می کند که دفعه اول آمد. سپس هیچ چیزی نیامد. بعداً دفعه دوم آمد. یعنی مصنف، بین دو دفعه را خالی فرض می کند و لذا مصنف نمی تواند بگوید که پس بین دو دفعه می تواند اموری بیاید و می تواند امکان اموری بیاید. پس، امور نمی تواند بیاید چون مصنف فرض کرد که اموری نباشد. در بین دفعاتین، مصنف فقط می تواند فرض کند که امکان اموری است.

ص: ۱۳۲۶

لذا مصنف، بحث را اینگونه طرح کرده ولی ما (استاد) بحث را طور دیگر مطرح کردیم که دفعه ای است و سپس دفعه دوم بیاید. وسط این دو دفعه را کار نداشتیم و گفتیم گاهی وسط، با اموری پر می شود گاهی با امکان امور پر می شود. ولی وقتی مصنف، وسط را خالی می گذارد و فرض می کند اموری نیامده نمی تواند این احتمال را بدهد که شاید اموری بین دو دفعه باشد. بلکه مصنف فقط می تواند این احتمال را می دهد که امکان اموری بین دو دفعه باشد، نه خود امور. لذا مصنف، فقط امکان امور را مطرح می کند و اگر امکان امور باشد مقدار، که همان زمان است بین دو دفعه را پر خواهد کرد چون وقتی امکان بیاید مقدارش هم می آید. زیرا اگر قبول دارید امکان است مقدار امکان هم هست. بله آن امور نیستند ولی اموری که از مقدار استخراج می شوند هست. باز لازم می آید اموری بین این دو دفعه را پر کند و استمرار حاصل شود که این، گرچه مقصود ما را می رساند ولی چون خلف فرض است باطل می باشد. (و نمی گوییم مدعای ما را ثابت کرد چون خلف فرض، باطل است و ما نباید از امر باطل بر مدعای خود استفاده کنیم. ما می خواهیم حرف خود را بر پایه حق بگذاریم لذا اگر در جایی به محذور برخورد کردیم و در عین برخورد به محذور، مطلوب ما را نتیجه داد نباید استفاده کنیم والا لازم می آید که مطلوب خود را بر یک امر باطلی بنا کرده باشیم)

ترجمه: اگر امکان تجدد امور، بین این دو دفعه حاصل شده و وجود دارد لازمه اش این است که بین آنها قبل و بعد باشد (مصنف نفرمود که لازمه اش این است بین آنها امور باشد. این همان مطلبی است که بیان کردیم یعنی لازم می آید که مقدار باشد و آنچه که از مقدار استخراج می شود همین قبل و بعد است. آن اموری که عبارت از حالات است را نفی کردیم بلکه گفتیم بین این دو دفعه، مقدار است و مقدار، همان زمان است)

(و القبل و البعد انما يتحقق بتجدد امور و فرضنا انه ليس هناك تجدد امور هذا خلف)

(هناك) یعنی بین دو دفعه

ترجمه: و قبل و بعد با تجدد امور حاصل می شود (پس باید اموری بین این دو دفعه حاصل باشد تا قبل و بعد حاصل شود) در حالی که فرض کردیم بین دو دفعه تجدد اموری نیست. و این خلف فرض است.

(و انه لم يكن بينهما هذا الامكان فهما متلاصقان)

اگر بین این دو دفعه، این امکان تجدد امور فاصله نشود این دو دفعه به هم چسبیدند که در این صورت دو فرض پیدا می کند.

(فلا يخلوا ما ان يكون ذلك الاتصاق مستمرا او لا يكون)

یا این التصاق، همچنان مستمر می ماند یا التصاق هم از بین می رود و قطع می شود.

(فان كان مستمر فقد حصل ما فرضناه على انه محال ستتضح استحالته بعد)

اگر این التصاق، مستمر باشد آن که ما فرض می کردیم که استمرار آن تجدد بود، حاصل شده بود. (در ابتدای بحث گفتیم «و يجب ان يستمر في ذلك التجدد» که این استمرار تجدد دوباره حاصل شد ولی استمرار تجدد التصاق حاصل شد. نه استمرار تجدد حالات حاصل شود. و همین استمرار تجدد برای ما کافی است پس ما فرضناه اولاً که وجود استمرار تجدد بود حاصل شده است).

ص: ۱۳۲۸

(علی انه محال) این فرض، باطل است که دو دفعه با هم ملتصق شوند و بعدا، التصاقشان باقی بماند.

(و ان كان منقطعا عاد الكلام من راس)

این عبارت، عطف به (فان كان مستمرا) است.

اگر اتصاق، منقطع باشد دوباره کلام از سر شروع می شود یعنی می گوئیم بین این دو قطعه که التصاق داشتند و جدا شدند آیا امکان تجدد امور است یا نیست. اگر بگوئید امکان تجدد امور است وارد فرض قبلی می شویم. اگر بگوئید نیست، دوباره وارد فرض التصاق می شویم.

هر سه فرض باطل شد. پس نتیجه می گیریم اجتماع دفعات غلط است پس زمان احتیاج به تغیر دارد و تغیر هم احتیاج به تدریج و استمرار دارد. پس زمان احتیاج به تغیر مستمر دارد.

(فیجب ضرورة ان كان زمان ان يكون تجدد احوال اما على التصاق و اما على الاتصال)

(ان يكون) فاعل يجب است.

اگر زمانی وجود دارد (که دلیل ما ثابت کرد زمان وجود دارد) واجب است که این تجدد احوال یا به نحو چسبندگی باشد و چسبندگی، استمرار پیدا کند (که ما این را قبول کردیم ولی گفتیم که بعدا آن را باطل خواهیم کرد) یا به نحو اتصال (که همان استمرار است و قول حق می باشد)

(فان لم تكن حركة لم يكن زمان)

اگر حرکت نباشد زمان نیست. حرکت هم امر تدریجی است پس اگر تدریج هم نباشد زمان نیست. بنابراین زمان احتیاج به حرکت یا تغیر مستمر دارد. تا اینجا مطلب، روشن شد. پس ما وجود آنات را که بخواهند زمان را تشکیل بدهند منکر شدیم. ممکن نیست که زمان از اجتماع آنات و دفعات تشکیل شود. ولی آیا اصلا زمان با «آن» سازگار نیست؟ می فرماید بله سازگار است زیرا «آن» فصل مشترک دو زمان است که با فرض می توانیم آن را موجود کنیم.

بیان مطلب: مقدار، دو قسم است ۱\_ متصل ۲\_ منفصل

مقدار متصل، قطعه قطعه نیست بلکه متصل است اما شما می توانی یک جای این مقدار متصل، را فرض کنید که قطع شده، آن مقداری که ادامه می دادید در اینجا که قطع کردید قطع شده و مقدار بعدی می خواهد شروع شود. آن جایی که منقطع شده نقطه ای وجود دارد که آن نقطه انتهایی مقداری است که تا الان ادامه داشت و ابتدای مقداری است که می خواهد شروع شود. یک خط متصلی را فرض کنید که یک جای آن را در ذهن خود قطع کردید. در جایی که این خط، قطع می شود نقطه است. قبل از نقطه، خطی بود که به این نقطه رسید و تمام شد و بعد از این نقطه هم خطی است که ادامه دارد این نقطه، انتهای خط قبل و ابتدای خط بعدی است. (یا انتهای هر دو یا ابتدای هر دو است) این چنین چیزی که ابتدا و انتهای خط است و از سنخ خط نیست را فصل مشترک می گوئیم. در مقدار متصل هم فصل مشترک داریم اما فصل مشترکی که فرض است. اگر قطع کردید فصل مشترک نیست بلکه طَرَف است. طَرَف یعنی آن خط به این نقطه رسیده و تمام شده اما وقتی که هنوز خط را قطع نکردید و در فرض خودمان قطع کردیم در اینجا طرف حاصل نشده بلکه فصل مشترک حاصل شده است. این در مقادیر متصله بود.

اما در مقادیر منفصله، فصل مشترک نداریم چون تعریف فصل مشترک در آن صدق نمی کند. مثلاً فرض کنید که عدد ۵ را داریم و ۵ را از ۳ قطع کنید که ۳ تا در این طرف و ۳ تا در آن طرف قرار دهید که مجموعاً ۵ می شود. آیا ۳ فصل مشترک است؟ خیر چون ۳ خودش عدد است و نه انتهای قبل و نه ابتدای بعدی است. گذشته از این، اینکه از سنخ قبل و بعد است در حالی که گفتیم فصل مشترک از سنخ قبل و بعد نیست. پس کم متصل نمی تواند فصل مشترک داشته باشد.

ص: ۱۳۳۰

حال مصنف می فرماید چون زمان، متصل است ولو متصل غیر قار است.

به محاذاتِ اتصالِ حرکات و اتصالِ مسافات، زمان متصل است یعنی وقتی مسافتِ حرکت، متصل است خود حرکت هم متصل است قهرا زمان هم متصل خواهد بود (گاهی مسافت متصل است ولی حرکت ما منقطع است) در این صورت، زمان قطع می شود اما گاهی مسافت، متصل است حرکت ما هم متصل است در این صورت، زمان قطع نمی شود و مستمر است) برای زمانِ متصل می توان فصل مشترک فرض کرد که آن فصل مشترک، «آن» است. اینکه ما گفتیم زمان از اجتماع آنات تشکیل نشده موهوم این نباشد که زمان با «آن» سازگار نیست. ما معتقدیم که زمان با «آن» سازگار است به همین بیانی که گفتیم.

(و لان الزمان كما قلنا مقدار و هو متصل محاذ لاتصال الحركات و المسافات فله لا محاله فصل متوهم و هو الذی یسمى الآن)

چون زمان همان طور که قبلا گفتیم مقدار است و این مقدار هم متصل است، در مقابلِ اتصالِ حرکات و مسافات (یعنی آن اتصال حرکات، یک نوع اتصال است و اتصال مسافات یک نوع اتصال دیگر است. اتصال زمان هم اتصال دیگر است).

(لان الزمان) تعلیل برای (فله لا محاله) است. یعنی چون زمان مقدار متصل است برای زمان، لا محاله فصلِ متوهم است. (فصل مشترک، وجود ندارد بلکه فصل مشترک همان است که توهم می کنیم) فصل مشترکی که زمانِ مستمر فرض می شود «آن» است (پس زمان با «آن» سازگار نیست)

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](http://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](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto: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](http://www.Ghaemiyeh.com)**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

