



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir



دروس خارج ثفا سال ۹۲-۹۳

استاد محمد حسین حسینی

((به همراه صوت دروسی))

WWW.GHBOOK.IR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آرشیو دروس شفا استاد محمد حسین حشمت پور ۹۲-۹۳

نویسنده:

محمد حسین حشمت پور

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاہت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵ فهرست
۱۰ آرشيو دروس شفا استاد محمد حسين حشمت پور ۹۲-۹۳
۱۰ مشخصات كتاب
۱۰ بيان ماهيت «آن» و وجود «آن» و كيفيت وجود «آن» ۹۲/۰۶/۲۴
۱۹ دليل بر اينكه زمان، مشتمل بر «آن» نيست/ بحث از كيفيت وجود «آن» ۹۲/۰۶/۲۵
۲۸ آيا زمان مي تواند از انتها قطع شود/ آيا زمان مي تواند قطع شود/ كيفيت وجود «آن» ۹۲/۰۶/۲۶
۳۵ الف: بيان دو مطلب مربوط به جلسه قبل ۱ _ مراد از بعديت، بعديت زماني است ۲ _ علت تفاوت استدلال در فرض اول (انقطاع زمان از ابتدا) با فرض دوم (انقطاع زمان از انتها). ۹۲/۰۶/۲۷
۴۷ ۱_ «آن» وجود بالاضافه و بالقياس دارد/ كيفيت وجود «آن» ۹۲/۰۶/۳۰
۵۷ كيفيت انعدام «آن» ۹۲/۰۶/۳۱
۶۸ اشكال بر اين مطلب كه عدم «آن» زماني است و جواب از اشكال ۹۲/۰۷/۰۱
۷۹ ادامه جواب از اشكال بر اينكه عدم «آن» زماني است ۹۲/۰۷/۰۲
۸۸ ادامه جواب از اشكال بر اينكه عدم «آن» زماني است. ۹۲/۰۷/۰۳
۹۸ ادامه جواب از اشكال بر اينكه عدم «آن» زماني است ۹۲/۰۷/۰۶
۱۰۷ تاثير آوردن بر اينكه موجود زماني غير منطبق داريم ۹۲/۰۷/۰۷
۱۱۷ وضعيت و حالت «آن» ي كه بين دو زماني كه حالت مختلف دارند چيست؟ ۹۲/۰۷/۰۸
۱۲۶ آيا «آن» فاصل، حالت زمان قبل را دارد يا حالت زمان بعد را دارد؟ ۹۲/۰۷/۰۹
۱۳۶ بيان وجود «آن» سيال ۹۲/۰۷/۱۰
۱۴۴ ادامه بحث وجود «آن» سيال ۹۲/۰۷/۱۳
۱۵۴ ادامه بحث وجود «آن» سيال ۹۲/۰۷/۱۵
۱۶۵ بيان وجود «آن» سيال ۹۲/۰۷/۱۶
۱۷۵ آيا «آن» في نفسه عاد زمان است. ۹۲/۰۷/۱۷
۱۸۳ «آن» زمان را عاد مي كند ۹۲/۰۷/۲۰
۱۹۳ آيا هر يك از زمان و حركت مي توانند همدیگر را عاد كنند. ۹۲/۰۷/۲۲
۲۰۱ حركت، زمان را تقدير مي كند و زمان، حركت را تقدير مي كند. ۹۲/۰۷/۲۳
۲۱۰ بيان اشكالاتي كه در مورد زمان شده و جواب از آنها ۹۲/۰۷/۲۷
۲۱۹ جواب از اشكال بر وجود زمان به دو بيان ديگر ۹۲/۰۷/۲۸
۲۲۸ بيان اشكال اول و جواب آن با عبارت ديگر ۹۲/۰۷/۲۹
۲۳۷ اشكال دوم بر وجود زمان ۹۲/۰۷/۳۰
۲۴۲ بيان دوم براي جواب از اشكال دوم ۹۲/۰۸/۰۴
۲۵۱ ادامه بيان دوم براي جواب از اشكال دوم بر نفی وجود زمان ۹۲/۰۸/۰۵
۲۶۴ اگر حركتي كه سازنده زمان است (مراد حركت فلک نهم است) وجود نداشته باشد آيا زمان وجود ندارد ۹۲/۰۸/۰۶
۲۷۵ عامل اتصال حركت چيست؟ ۹۲/۰۸/۰۷
۲۸۶ بيان اتصال حركت از طريق مسافت يا زمان در قالب مثال ۹۲/۰۸/۰۸
۲۹۴ بيان اتصال زمان (اتصال زمان از كجا آمده است) و بيان اينكه حركت، باعث وجود زمان است نه اتصال زمان ۹۲/۰۸/۱۱
۳۰۸ عامل اتصال حركت چيست (اينكه حركت به زمان اتصال مي دهد بايد خود حركت، اتصال داشته باشد عامل اتصال خود حركت چيست؟) ۹۲/۰۸/۱۲
۳۱۸ چه چيزهاي «كون الشی فی الزمان» هستند. ۹۲/۰۸/۱۳
۳۳۹ ۱_ توضیح اصطلاح «كون فی الشی لا فی الزمان» ۲_ اشیایی كه به حیثی فی الزمان هستند و به حیثی فی الزمان نیستند. ۹۲/۰۸/۲۶
۳۴۹ ۱_ بيان معنای سرمد ۲_ بيان معنای دهر طبق قول بعضی و رد آن ۹۲/۰۸/۲۷
۳۵۷ آيا «زمان» علت برای بعضی اشیاء می باشد یا نه؟ ۹۲/۰۸/۲۸
۳۶۴ توضیح اصطلاحاتی درباره زمان مثل «آن» ۹۲/۰۸/۲۹

۳۷۳	معنای چهارم «آن» / بیان اصطلاحاتی در مورد زمان، لفظ «آن» ۹۲/۰۹/۰۲
۳۸۱	بیان اصطلاحاتی در مورد زمان مانند «دفعه» و «هوذا» و «قبیل» و «بعید» و «متقدم» و «سناخر» و «قدیم» ۹۲/۰۹/۰۳
۳۸۹	فهرست فصول ۱۴ گانه در مقاله سوم از فن اول ۹۲/۰۹/۰۴
۴۰۳	ادامه فهرست فصول ۱۴ گانه در مقاله سوم از فن اول ۹۲/۰۹/۰۵
۴۱۰	کیفیت بحثی که در مقاله سوم از فن اول مطرح می شود. ۹۲/۰۹/۰۶
۴۱۸	ادامه کیفیت بحثی که مختص به این مقاله سوم است ۹۲/۰۹/۰۹
۴۲۴	ادامه کیفیت بحثی که مختص به مقاله سوم است/فصل اول/مقاله سوم/فن اول/طبیعیات شفا ۹۲/۰۹/۱۰
۴۳۰	ادامه کیفیت بحثی که مختص به مقاله سوم است/فصل اول/مقاله سوم/فن اول/طبیعیات شفا. ۹۲/۰۹/۱۱
۴۳۸	تعریف تنالی/ فصل دوم/مقاله سوم/ فن اول/ طبیعیات شفا ۹۲/۰۹/۱۲
۴۴۳	ادامه تعریف تنالی/ فصل دوم/مقاله سوم/ فن اول/ طبیعیات شفا. ۹۲/۰۹/۱۳
۴۴۹	ادامه تعریف تنالی/ فصل دوم/مقاله سوم/ فن اول/ طبیعیات شفا. ۹۲/۰۹/۱۶
۴۵۶	تعریف مماس/ فصل دوم/مقاله سوم/ فن اول/ طبیعیات شفا ۹۲/۰۹/۱۷
۴۶۳	تعریف مداخله/ فصل دوم/مقاله سوم/ فن اول/ طبیعیات شفا. ۹۲/۰۹/۱۸
۴۷۰	بیان حکم تداخل جسم سوم در متداخلان/ بیان تداخل / فصل ۲ / مقاله ۳ / فن ۱ / طبیعیات شفا ۹۲/۰۹/۲۰
۴۸۰	بیان لوازم تداخل (لازم دوم): اگر شی ثانی با دو شینی که با هم ملاقی کردند ۹۲/۰۹/۲۴
۴۸۷	اگر شاغلی وارد مشغول شود آیا مانع از شاغل دیگر می شود یا نمی شود؟/ بیان مداخله/ فصل ۲ / مقاله ۳ / فن ۱ / طبیعیات شفا. ۹۲/۰۹/۲۵
۴۹۸	ادامه بحث اینکه اگر شاغلی وارد مشغول شود آیا مانع از شاغل دیگر می شود؟/ بیان مداخله/ فصل ۲ / مقاله ۳ / فن ۱ / طبیعیات شفا. ۹۲/۰۹/۲۶
۵۰۶	ادامه بحث اینکه آیا یک شی می تواند نسبت به شی دوم مشغول باشد و نسبت به شی سوم فارغ باشد/ بیان لوازم تداخل/ فصل ۲ / مقاله ۳ / فن ۱ / طبیعیات شفا. ۹۲/۰۹/۲۷
۵۱۴	ادامه بحث اینکه آیا یک شی می تواند نسبت به شی دوم مشغول باشد و نسبت به شی سوم فارغ باشد/ بیان لوازم تداخل/ فصل ۲ / مقاله ۳ / فن ۱ / طبیعیات شفا. ۹۲/۰۹/۳۰
۵۲۲	بیان فرق بین ملاقات دو شی و معلومیت یک شی نسبت به دو شخص/ بیان لوازم تداخل/ فصل ۲ / مقاله ۳ / فن ۱ / طبیعیات شفا. ۹۲/۱۰/۰۱
۵۳۷	فرق بین تداخل و تماس (به تعبیر دیگر فرق بین متداخلان و متماسان)/ بیان لوازم تداخل/ فصل ۲ / مقاله ۳ / فن ۱ / طبیعیات شفا. ۹۲/۱۰/۰۳
۵۴۸	۱ _ بیان معنای تشافق ۲ _ بیان معنای ملئصق/ فصل ۲ / مقاله ۳ / فن ۱ / طبیعیات شفا. ۹۲/۱۰/۰۴
۵۵۹	بیان معنای «متصل»/ فصل ۲ / مقاله ۳ / فن ۱ / طبیعیات شفا ۹۲/۱۰/۰۷
۵۷۲	ادامه بیان معنای متصل/ فصل ۲ / مقاله ۳ / فن ۱ / طبیعیات شفا ۹۲/۱۰/۰۸
۵۹۱	معنای سوم متصل، معنای متصل ۹۲/۱۰/۱۴
۶۰۰	بیان تعریف «فرادی» و «معا» ۹۲/۱۰/۱۵
۶۱۰	بیان اقوال در مساله انقسام اجسام ۹۲/۱۰/۱۶
۶۱۷	قول سوم در اجزاء تشکیل دهنده جسم/ ادامه بیان اقوال در مساله اجزاء جسم ۹۲/۱۰/۱۷
۶۲۵	۱_ ادامه قول سوم در اجزاء تشکیل دهنده جسم ۲_ بیان فرق قول سوم با قول اول و دوم ۹۲/۱۰/۱۸
۶۳۶	بیان فرق بین قول اول و قول سوم/ بیان اقوال درباره اجزاء جسم. ۹۲/۱۰/۲۱
۶۴۵	بیان فرق بین قول اول و قول دوم در اجزاء لاینجزی / بیان اقوال در اجزاء اجسام. ۹۲/۱۰/۲۲
۶۵۲	دلیل اول بر قول کسانی که قائلند ترکیب جسم از اجزاء لا ینجزایی که جسم نیستند می باشد. ۹۲/۱۰/۲۳
۶۶۰	دلیل دوم بر قول کسانی که قائلند ترکیب جسم از اجزاء لاینجزایی که جسم نیستند، می باشد. ۹۲/۱۰/۲۴
۶۷۰	دلیل سوم و دلیل چهارم بر قول کسانی که قائلند ترکیب جسم از اجزاء لا ینجزایی که جسم نیستند، می باشد. ۹۲/۱۰/۲۵
۶۷۴	دلیل پنجم و دلیل ششم و دلیل هفتم بر قول کسانی که قائلند ترکیب جسم از اجزاء لاینجزایی که جسم نیستند می باشد. ۹۲/۱۰/۲۸
۶۸۴	دلیل هشتم و نهم بر قول کسانی که قائلند ترکیب جسم از اجزاء لاینجزایی که جسم نیستند می باشد. ۹۲/۱۰/۳۰
۶۹۰	بیان دلیل کسانی که جسم را به اجسام لا ینجزی منتهی می کنند ۹۲/۱۱/۰۱
۶۹۸	بیان قول نظام و پیروانش بر وجود اجزاء لاینجزی و غیر منتهی/ بیان اقوال در اجزاء جسم. ۹۲/۱۱/۰۲
۷۰۴	ادامه بیان قول نظام و پیروانش بر وجود اجزاء لاینجزی و غیر منتهی/ بیان اقوال در اجزاء جسم ۹۲/۱۱/۰۵
۷۱۲	دلیل بر جواز طفره از نظام ۹۲/۱۱/۰۶
۷۲۰	جواب متکلمین از اشکال طی شدن مسافت مشتمل بر اجزاء نا منتهی در زمان منتهی. ۹۲/۱۱/۰۷

۷۲۵ بیان ابطال رای نظام در جزء جسم ۹۲/۱۱/۰۸
۷۳۰ بیان اشکال بر رای نظام/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامان ۹۲/۱۱/۰۹
۷۳۹ اشکال چهارم بر رای نظام/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامان ۹۲/۱۱/۱۲
۷۴۶ ادامه اشکال چهارم بر رای نظام/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامان. ۹۲/۱۱/۱۳
۷۵۰ رد مذهب ذیمقر اطیس/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامان ۹۲/۱۱/۱۴
۷۵۷ اشکال اول بر مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلمین / بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامان ۹۲/۱۱/۱۵
۷۶۳ ادامه اشکال اول بر مذهب متکلمین / رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامان ۹۲/۱۱/۱۶
۷۶۹ ادامه اشکال اول بر مذهب متکلمین ۹۲/۱۱/۱۹
۷۷۶ اشکال سوم بر مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامان ۹۲/۱۱/۲۳
۷۸۴ ادامه اشکال سوم بر مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامان ۹۲/۱۱/۲۶
۷۸۸ بیان دیگری از اشکال سوم بر مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در حال انقسامان ۹۲/۱۱/۲۷
۷۹۴ ادامه بیان دیگر از اشکال سوم بر مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در حال انقسامان ۹۲/۱۱/۲۸
۸۰۰ ادامه بیان دیگر از اشکال سوم بر مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در حال انقسامان ۹۲/۱۱/۲۹
۸۱۱ بیان تصویر کردن قطر مربع به طوری که بزرگتر از مجموع ضلعین نشود/ دفاع متکلمین از اشکال سوم بر مذهبشان / بررسی رای حق در حالت اجسام در حال انقسامان ۹۲/۱۱/۳۰
۸۱۷ اشکال بر بیان متکلمین در تصویر کردن قطر مربع به طوری که بزرگتر از مجموع ضلعین نشود/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامان ۹۲/۱۲/۰۳
۸۲۷ ادامه اشکال بر بیان متکلمین در تصویر کردن قطر مربع به طوری که بزرگتر از مجموع ضلعین نشود/ رد مذهب متکلمین / بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامان ۹۲/۱۲/۰۴
۸۳۴ ادامه اشکال بر بیان متکلمین در تصویر کردن قطر مربع به طوری که بزرگتر از مجموع ضلعین نشود/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامان ۹۲/۱۲/۰۵
۸۴۴ ادامه اشکال بر بیان متکلمین در تصویر کردن قطر مربع به طوری که بزرگتر از مجموع ضلعین نشود/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامان ۹۲/۱۲/۰۶
۸۵۴ اشکال بر فرض اول و فرض دوم در جایگاه نقطه تالیه ادامه اشکال بر بیان متکلمین در تصویر کردن قطر مربع به طوری که بزرگتر از مجموع ضلعین نشود/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامان ۹۲/۱۲/۰۷
۸۶۱ دفاع متکلمین از اشکال تساوی قطر با احد الضلعین و تساوی با مجموع الضلعین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامان ۹۲/۱۲/۱۰
۸۷۰ دلیل چهارم بر بطلان قول متکلمین/ رد قول متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامان ۹۲/۱۲/۱۱
۸۷۷ ادامه دلیل چهارم بر بطلان قول متکلمین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامان ۹۲/۱۲/۱۲
۸۸۳ ادامه دلیل چهارم بر بطلان مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامان ۹۲/۱۲/۱۳
۸۹۲ دلیل پنجم بر بطلان مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامان ۹۲/۱۲/۱۴
۸۹۸ ادامه دلیل پنجم بر بطلان مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامان ۹۲/۱۲/۱۷
۹۰۵ ادامه دلیل پنجم بر بطلان مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامان ۹۲/۱۲/۱۸
۹۱۳ ادامه دلیل پنجم بر بطلان مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامان ۹۲/۱۲/۱۹
۹۲۰ ادامه دلیل پنجم بر بطلان مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامان ۹۲/۱۲/۲۰
۹۳۱ ادامه دلیل پنجم بر بطلان مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامان ۹۲/۱۲/۲۱
۹۳۸ ادامه دلیل پنجم بر بطلان مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامان ۹۲/۱۲/۲۵
۹۵۵ دلیل هفتم بر بطلان مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامان ۹۲/۱۲/۲۶
۹۶۸ ادامه دلیل هفتم بر بطلان مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامان ۹۲/۱۲/۲۷
۹۷۹ ادامه دلیل هفتم بر بطلان مذهب متکلمین/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامان ۹۲/۱۲/۲۸
۹۹۲ رد دلیل اول متکلمین بر جزء لایتجزی/ رد ادله متکلمین بر جزء لایتجزی ۹۳/۰۱/۱۶
۱۰۰۷ ادامه رد دلیل اول متکلمین بر جزء لایتجزی/ رد ادله متکلمین بر جزء لایتجزی ۹۳/۰۱/۱۷
۱۰۲۱ ادامه رد دلیل اول و رد دلیل دوم متکلمین بر جزء لایتجزی/ رد ادله متکلمین بر جزء لایتجزی ۹۳/۰۱/۱۸
۱۰۳۵ ادامه رد دلیل دوم و رد دلیل چهارم متکلمین بر جزء لایتجزی/ رد ادله متکلمین بر جزء لایتجزی ۹۳/۰۱/۱۹
۱۰۴۸ ادامه رد دلیل چهارم متکلمین بر جزء لایتجزی/ رد ادله متکلمین بر جزء لایتجزی. ۹۳/۰۱/۲۰
۱۰۵۴ رد دلیل سوم متکلمین بر جزء لایتجزی/ رد ادله متکلمین بر جزء لایتجزی ۹۳/۰۱/۲۳
۱۰۶۴ ادامه رد دلیل سوم و رد دلیل پنجم متکلمین بر جزء لا یتجزی/ رد ادله متکلمین بر جزء لا یتجزی ۹۳/۰۱/۲۴
۱۰۷۶ ادامه رد دلیل پنجم و رد دلیل ششم و دلیل هفتم متکلمین بر جزء لا یتجزی/ رد ادله متکلمین بر جزء لا یتجزی ۹۳/۰۱/۲۵

رد دلیل هشتم متکلمین بر جزء لا یتجزی/رد ادله متکلمین بر جزء لا یتجزی ۹۳/۰۱/۲۶-----

رد دلیل نهم متکلمین بر جز لا یتجزی /رد ادله متکلمین بر جزء لا یتجزی ۹۳/۰۱/۲۷-----

ادامه رد دلیل نهم متکلمین بر جز لا یتجزی/رد ادله متکلمین بر جزء لا یتجزی ۹۳/۰۱/۳۰-----

رد دلیل دهمقرطیس بر جزء لا یتجزی ۹۳/۰۲/۰۱-----

ادامه رد دلیل دهمقرطیس بر جزء لا یتجزی ۹۳/۰۲/۰۲-----

آیا در حرکت و زمان جزء لا یتجزی داریم؟/مناسبت مسافات و حرکات و ازمنه با یکدیگر ۹۳/۰۲/۰۳-----

ادامه بحث اینکه آیا در حرکت و زمان جزء لا یتجزی داریم؟/مناسبت مسافات و حرکات و ازمنه با یکدیگر ۹۳/۰۲/۰۶-----

ادامه بحث اینکه آیا در حرکت و زمان، جزء لا یتجزی داریم؟/مناسبت مسافات و حرکات و ازمنه با یکدیگر ۹۳/۰۲/۰۷-----

ادامه بحث اینکه آیا در حرکت و زمان، جزء لا یتجزی داریم؟/مناسبت مسافات و حرکات و ازمنه با یکدیگر ۹۳/۰۲/۰۸-----

هیچ یک از مسافات وحرکات و ازمنه اول جزء ندارند ۹۳/۰۲/۰۹-----

بیان معنای اول در عبارت «هیچ یک از مسافات و حرکات و ازمنه اول جزء ندارند» / مسافات و حرکات و ازمنه اول جزء ندارند ۹۳/۰۲/۱۰-----

ادامه بیان معنای سوم «اول» و احکام هر سه معنای «اول»/ مسافات و حرکات و ازمنه اول جزء ندارند ۹۳/۰۲/۱۴-----

ادامه بیان حکم معنای سوم لفظ «اول»/ مسافات و حرکات و ازمنه اول جزء ندارند ۹۳/۰۲/۱۵-----

ادامه بیان حکم معنای سوم لفظ «اول»/ مسافات و حرکات و ازمنه، اول جزء ندارند ۹۳/۰۲/۱۶-----

اشکال دوم بر معنای سوم «اول»/ آیا برای حرکت می توان اول قائل شد ۹۳/۰۲/۱۷-----

ادامه اشکال دوم بر معنای سوم «اول» / آیا برای حرکت می توان اول قائل شد ۹۳/۰۲/۲۰-----

آیا جزء لا یتجزی حرکت می کند یا نمی کند؟/ حرکت اول دارد یا ندارد ۹۳/۰۲/۲۱-----

ادامه اشکال مصنف بر کلام مشائین/ آیا جز لا یتجزی حرکت می کند یا نمی کند؟ حرکت اول دارد یا ندارد؟ ۹۳/۰۲/۲۲-----

ادامه اشکال مصنف بر کلام مشائین/ آیا جزء لا یتجزی حرکت می کند یا نمی کند؟/ حرکت اول دارد یا ندارد ۹۳/۰۲/۲۴-----

دلیل مصنف بر اینکه حرکت برای جزء لا یتجزی نیست ۹۳/۰۲/۲۷-----

انقسام علاوه بر حرکت مکانی در حرکت کیفی و کمی و وضعی نیز وجود دارد/ادامه دلیل مصنف بر اینکه حرکت برای جزء لا یتجزی نیست ۹۳/۰۲/۲۸-----

اشکال بر حرکت کیفی «چند استحالہ ادعا شده که دفعی اند و قهراً انقسام پذیر نیستند»/ انقسام علاوه بر حرکت مکانی در حرکت کیفی و کمی و وضعی نیز وجود دارد/ دلیل مصنف بر اینکه حرکت برای جزء لا یتجزی نیست ۹۳/۰۲/۲۹-----

بحث تناهی و عدم تناهی در چه جاهایی جاری می شود؟ _ ۲ _ فهرست مباحث فصول آتیه/ ابتدا کلام در تناهی و عدم تناهی اجسام و ذکر ظنون ناس در آن ۹۳/۰۲/۳۰-----

معنای «مالانهایه له» در ابتداء کلام در تناهی اجسام و عدم تناهی اجسام و ذکر ظنون ناس در آن ۹۳/۰۲/۳۱-----

ادامه معنای حقیقی ما لا نهایه له/ معنای لا نهایه له/ فصل هفتم: ابتدا کلام در تناهی اجسام و عدم تناهی اجسام و ذکر ظنون ناس در آن/مقاله سوم/ فن اول ۹۳/۰۲/۰۳-----

ادامه معنای حقیقی «ما لا نهایه» ۲ _ معنای مجازی «ما لا نهایه له» ۳ _ علت قائل شدن گروهی به عدم تناهی/ معنای «ما لا نهایه له»/ فصل هفتم: ابتدا کلام در تناهی اجسام و عدم تناهی اجسام و ذکر ظنون ناس در آن/مقاله سوم/ فن اول ۹۳/۰۲/۰۵-----

قائل شدن گروهی به عدم تناهی/ فصل هفتم: ابتدای کلام در تناهی اجسام و عدم تناهی اجسام و ذکر ظنون ناس در آن/ مقاله سوم/ فن اول ۹۳/۰۲/۰۷-----

سبب سوم برای قائل شدن گروهی به عدم تناهی/ فصل هفتم: ابتدا کلام در تناهی اجسام و عدم تناهی اجسام و ذکر ظنون ناس در آن/ مقاله سوم/ فن اول ۹۳/۰۲/۱۰-----

سبب چهارم و پنجم برای قائل شدن گروهی به عدم تناهی/ فصل هفتم. ۲_ محال است که جسم یا مقدار یا عدد ذو ترتیب، غیر منتهای باشد/ فصل هشتم/مقاله سوم/ فن اول ۹۳/۰۲/۱۱-----

ادامه دلیل بر اینکه محال است جسم یا مقدار یا عدد ذو ترتیب غیر منتهای باشد/ فصل هشتم/مقاله سوم/ فن اول ۹۳/۰۲/۱۲-----

ادامه دلیل بر اینکه محال است جسم یا مقدار یا عدد ذو ترتیب، غیر منتهای باشد. فصل هشتم/مقاله سوم/ فن اول ۹۳/۰۲/۱۳-----

دلیل دوم بر بطان وجود نامتنهائی در خارج ودلیل اینکه جسم نامتنهائی حرکت نمی کند/ فصل هشتم/مقاله سوم/ فن اول ۹۳/۰۲/۱۷-----

دلیل دوم و سوم اینکه جسم نامتنهائی نمی تواند حرکتی که در آن استبدال مکان است «یعنی حرکت مستقیم» حرکت کند/ آیا جسم نامتنهائی حرکت می کند یا نمی کند/ دلیل دوم بر بطان وجود نامتنهائی در خارج / فصل هشتم/مقاله سوم/ فن اول ۹۳/۰۲/۱۸-----

بررسی وضعی اینکه قاسر، جسم بسیط را جمع کند تا منتهای شود. ۲ _ بیان دلیل سوم در جسم مرکب بر اینکه جسم نامتنهائی نمی تواند حرکتی که در آن استبدال مکان است «حرکت مستقیم» حرکت کند/ادامه دلیل سوم بر اینکه جسم نامتنهائی نمی تواند حرکتی که در آن استبدال م

ادامه دلیل سوم بر اینکه جسم نامتنهائی نمی تواند حرکتی که در آن استبدال مکان نیست «حرکت وضعی» حرکت کند/ آیا جسم نامتنهائی حرکت می کند یا نمی کند؟/ دلیل دوم بر بطان وجود نامتنهائی در خارج/ فصل هشتم/مقاله سوم/ فن اول ۹۳/۰۲/۲۰-----

استدلال سوم «برهان مسامحه» بر نفی حرکت مستدیر جرم غیر منتهای/ آیا جسم نامتنهائی حرکت می کند یا نمی کند؟/ دلیل دوم بر بطان وجود نامتنهائی در خارج/ فصل هشتم/مقاله سوم/ فن اول ۹۳/۰۲/۲۱-----

بررسی استدلال سوم بر نفی حرکت مستدیر جرم غیر منتهای توسط مصنف / آیا جسم نامتنهائی حرکت می کند یا نمی کند؟/ دلیل دوم بر بطان وجود نامتنهائی در خارج/ فصل هشتم/مقاله سوم/ فن اول ۹۳/۰۲/۲۴-----

ادامه بررسی استدلال سوم بر نفی حرکت مستدیر جرم غیر منتهای توسط مصنف/ آیا جسم نامتنهائی حرکت می کند یا نمی کند؟/ دلیل دوم بر بطان وجود نامتنهائی در خارج/ فصل هشتم/مقاله سوم/ فن اول ۹۳/۰۲/۲۵-----

استدلال چهارم «برهان سلمی» بر نفی حرکت مستدیر جرم غیر منتهای و بررسی آن توسط مصنف/ آیا جسم نامتنهائی حرکت می کند یا نمی کند؟/ دلیل دوم بر بطان وجود نامتنهائی در خارج/ فصل هشتم/مقاله سوم/ فن اول ۹۳/۰۲/۲۶-----

توضیحاتی مربوط به جلسه گذشته ۲ _ بیان نظریه کسانی که حرکت در نامتنهائی را نفی می کنند بگلیته و جزئیت و بررسی آن نظریه توسط مصنف / آیا جسم نامتنهائی حرکت می کند یا نمی کند؟/ دلیل دوم بر بطان وجود نامتنهائی در خارج/ فصل هشتم/مقاله سوم/ فن اول ۹۳/۰۲/۲۷-----

ادامه بررسی مصنف نظریه کسانی که حرکت در نامتنهائی را نفی می کنند بگلیته و جزئیت/ آیا جسم نامتنهائی حرکت می کند یا نمی کند؟/ دلیل دوم بر بطان وجود نامتنهائی در خارج/ فصل هشتم/مقاله سوم/ فن اول ۹۳/۰۲/۲۸-----

۱۴۸۳-----

- ۱۴۸۹ - ۹۳/۰۳/۳۱ مقاله سوم / فن اول
ادامه بررسی مصنف، نظریه کسانی که حرکت در نامتناهی را نفی می کنند بکلیته و جزئیه/ آیا جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند؟/ دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج/ فصل ۸/ مقاله سوم/ فن اول
- ۱۴۹۹ - ۹۳/۰۴/۰۱ مقاله سوم / فن اول
جزء در طلب مکان مانند کل است/ ادامه بررسی مصنف، نظریه کسانی که حرکت در نامتناهی را نفی می کنند بکلیته و جزئیه/ آیا جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند؟/ دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج/ فصل ۸/ مقاله سوم/ فن اول
- ۱۵۰۸ - ۹۳/۰۴/۰۲ مقاله سوم / فن اول
آیا تعدادی از اجسام در فضا وجود دارند که بی نهایت باشند؟/ دلیل بر بطلان وجود نامتناهی در خارج/ فصل ۸/ مقاله سوم/ فن اول
- ۱۵۱۵ - ۹۳/۰۴/۰۳ مقاله سوم / فن اول
بیان اینکه جهت، نامتناهی نیست. ۲ _ بررسی مصنف نظریه انکسیمدروس در مورد اینکه نامتناهی به طوری ماهیتی جداگانه که یکی از عناصر است وجود دارد/ دلیل بر بطلان وجود نامتناهی در خارج/ فصل ۸/ مقاله سوم/ فن اول
- ۱۵۲۹ - ۹۳/۰۴/۰۴ مقاله سوم / فن اول
آیا جسمی داریم که بتوانیم بی نهایت مرتبه به آن اضافه کنیم و بگوییم هنوز امکان اضافه کردن هست یا چنین جسمی نداریم؟/ دلیل بر بطلان وجود نامتناهی در خارج/ فصل ۸/ مقاله سوم/ فن اول
- ۱۵۴۹ -
درباره مرکز

مشخصات کتاب

سرشناسه: حشمت پور، بشیر محمد حسین

عنوان و نام پدیدآور: آرشیو دروس شفا استاد محمد حسین حشمت پور ۹۲-۹۳/محمد حسین حشمت پور.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی: سایت مدرسه فقاقت

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

مشخصات ظاهری: نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: شفا

بیان ماهیت «آن» و وجود «آن» و کیفیت وجود «آن» ۹۲/۰۶/۲۴

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۶۰ سطر اول قوله (الفصل الثانی عشر)

موضوع: بیان ماهیت «آن» و وجود «آن» و کیفیت وجود «آن»

بعد از اینکه زمان را بیان کردیم می خواهیم «آن» را هم بیان کنیم. «آن» را تفسیر به نهایت زمان یا حد فاصل بین دو زمان می کنند. در هر صورت به هر تعریفی که «آن» را تعریف کنیم «آن» از طریق زمان فهمیده می شود. لذا باید ابتداءً زمان را بشناسیم و بعداً «آن» را بشناسیم. مصنف هم به خاطر همین نکته، اول زمان را بیان کرد و الان به بحث از «آن» می پردازد. این فصلی که الان می خواهیم آن را مطرح کنیم درباره ماهیت «آن» و وجود «آن» و کیفیت وجود «آن» بحث می کند. یعنی ماهیت «آن» چیست؟ و آیا «آن» موجود است یا موجود نیست؟ و اگر موجود است موجود بالفعل است یا موجود بالقوه است؟ «آن» در این فصل به دو قسم تقسیم می شود: ۱- «آن» ی که نهایت زمان است یا به تعبیر دیگر، حد فاصل بین دو زمان است. ۲- «آن» سیال.

در این فصل ماهیت هر دو قسم را بیان می کنیم و می گوئیم هر دو قسم وجود دارند و ثابت می کنیم قسم اول، وجودش بالقوه است و سازنده زمان نیست بلکه ماهیتاً با زمان متفاوت است. اما «آن» دوم که «آن» سیال است وجود بالفعل دارد و سازنده زمان هم هست. بیشتر بحث ما در قسم اول است و دو صفحه آخر فصل، درباره قسم دوم است. که در صفحه ۱۶۳ سطر ۱۲ بیان می شود «و قد یتوهم آن آخر علی صفحه اخری».

بیان ماهیت «آن»: همانطور که بیان شد «آن» عبارتست از حد فاصل بین زمانین که میتوانیم انتهای زمان اول و ابتدای زمان دوم قرار دهیم. «آن» نه از سنخ زمان اول است و نه از سنخ زمان دوم است چون «آن» اصلاً زمان نیست زیرا زمان، امر متدرج است و «آن» امر دفعی است و امر متدرج با امر دفعی فرق می کند پس زمان با «آن» فرق می کند. البته ماهیت «آن» وابسته به ماهیت زمان است لذا از طریق زمان می توان «آن» را شناخت. مصنف ماهیت «آن» را به طور خلاصه بیان می کند.

بیان وجود «آن»: مصنف ثابت می کند که «آن» وجود دارد. به این صورت که هر امر متصلی، فصل دارد. امور منفصل، فاصل ندارند ولی امور متصل، فاصل دارند مثلاً عدد ۶ و عدد ۴ را ملاحظه کنید آیا فاصل بین این دو وجود دارد؟ جواب می دهیم که فاصل وجود ندارد چون فاصل شی، آن چیزی است که از جنس و سنخ شی نباشد به طوری که اگر آن را اضافه به شی کردیم شی، اضافه نشود و اگر آن را از شی کم کردیم شی کم نشود.

عدد، فاصل ندارد زیرا اگر از عدد ۶، یکی را کم کن واقعاً کم می شود یا اگر به عدد ۴، یکی را اضافه کنی واقعاً اضافه می شود اما در خط اگر ملاحظه کنید که نقطه ای از آن را برداریم چیزی از خط کم نمی شود چون نقطه از سنخ خط نیست لذا اگر از خط کم شود چیزی از خط کم نشده. پس حد فاصل را باید مبدا برای یک خط و منتهی برای خط دیگری قرار داد مثل نقطه که می توان آن را ابتدای خط سمت راست و منتهای خط سمت چپ قرار داد اما در عدد نمی توان گفت که عدد ۵ منتهای عدد ۴ باشد و ابتدای عدد ۶ باشد بلکه ۵ خودش یک عدد مستقل است.

از اینجا نتیجه می‌گیریم که هر کم متصلی، حد مشترک دارد و هر کم منفصلی، حد مشترک ندارد. این، یک قانون کلی است که اگر بر زمان تطبیق کنیم می‌گوییم:

صغری: زمان، کم متصل است.

کبری: و هر کم متصلی، حد مشترک و حد فاصل دارد.

نتیجه: پس زمان، حد مشترک و حد فاصل دارد و آن حد فاصل، «آن» است پس زمان، «آن» دارد. نتیجه می‌گیریم که «آن» موجود است زیرا اگر زمان موجود است «آن» که حد فاصل زمان است هم موجود می‌باشد.

بیان کیفیت وجود «آن»: مصنف می‌فرماید که «آن» وجودش بالقوه است نه بالفعل. اگر «آن» بالفعل موجود باشد چون شان «آن» فاصل بودن است. پس فاصله بین دو قطعه از زمان می‌اندازد و زمان را قطع می‌کند و ما بالوجدان می‌دانیم که زمان، امر متصل است پس قاطع زمان را باید بالفعل معدوم بدانیم پس «آن» وجود بالفعل ندارد. بلکه بالقوه موجود است. «بالقوه موجود است» یعنی فرض می‌تواند در امر متصل واحد، فاصلی را فرض کند که آن فاصل، «آن» است یعنی «آن» چیزی است که می‌تواند فرض بشود.

حال سوال این است که آیا بعد از فرض کردن «آن»، آیا «آن» وجود بالفعل پیدا می‌کند یا هنوز وجودش بالقوه است؟

می‌فرماید یکبار ما نفس زمان را ملاحظه می‌کنیم. در این صورت می‌بینیم «آن» وجود بالفعل ندارد بلکه وجود بالقوه دارد یعنی می‌تواند فرض شود.

یکبار زمانی که فرض فرض همراهش شده را ملاحظه می‌کنیم. در این صورت می‌گوییم «آن» در زمان است و وجود بالفعل دارد. پس «آن» وجود بالفعل در زمان پیدا می‌کند اما نه به لحاظ نفس زمان، بلکه به لحاظ زمان که توأم با فرض فرض باشد یعنی زمانی که فرض در آن، فرضی را ایجاد کرده. اگر ملاحظه کنیم می‌بینیم این زمان، مشتمل بر «آن» است بالفعل.

(الفصل الثانی عشر _ ل _ فصل فی بیان امر الان)

حرف «ل» ظاهراً در کتاب مصنف نبوده ولی مصحح کتاب، این حروف ابجد را در اول هر فصل آورد، اما باید در فصل ۱۲ به جای «ل» از «یب» استفاده کند چون «ی» معادل ۱۰ است و «ب» معادل ۲ است که مجموعاً عدد ۱۲ را تشکیل می دهد اما مصحح به جای اینکه از عدد ۱۱ و ۱۲ و... استفاده کند از عقود اعداد استفاده کرده که ۱۰ و ۲۰ و ۳۰ و... است. چنانکه در فصل بعدی از عدد ۱۳ یعنی «یج» استفاده نکرده بلکه حرف «م» که معادل ۴۰ است استفاده کرده.

مراد از «امر الان» یعنی ماهیت و وجود و کیفیت وجود «آن» است.

(نقول ان الآن يعلم من جهة العلم بالزمان)

«من جهة العلم» به معنای «من طریق العلم» است.

«آن» دانسته می شود از طریق علم به زمان یعنی اگر کسی علم به زمان داشت می تواند به «آن» عالم شود. پس ماهیت «آن» را از ماهیت زمان می توان بدست آورد.

(فان الزمان لما كان متصلاً فله لا محاله فصلٌ يتوهم و هو الذی یسمى الان)

«فان» تعلیل برای این است که شناخت «آن» بر شناخت زمان متوقف است ولی در ضمن بیان تعلیل این مطلب، به وجود «آن» هم اشاره می کند و می گوید زمان امر متصلی است و هر امر متصلی مشتمل بر فاصل است پس زمان مشتمل بر فاصل است و فاصل زمان، «آن» است پس زمان، مشتمل بر «آن» است و در ادامه بیان می کند که وجودش بالقوه است نه بالفعل.

این عبارت در بعضی از حواشی شفا تبیین شده ولی تبیینی که ما کردیم از کتاب شوارق جلد ۴ بحث کم بود.

«یتوهم» صفت فصل است. لذا اگر علامت ویرگول در کتاب نبود بهتر بود یعنی فصلی که این صفت دارد که وجود خارجی ندارد بلکه با توهم وجود دارد.

نکته: این فصل در زمان، «آن» نامیده می شود و در خط، نقطه نامیده می شود و در سطح، خط نامیده می شود و در حجم، سطح نامیده می شود.

(و هذا الآن ليس موجودا البته بالفعل بالقياس الى نفس الزمان)

از اینجا بیان کیفیت وجود «آن» را می گوید. که «آن» وجود بالفعل ندارد.

اما آیا با فرض خاص هم جود بالفعل ندارد؟ جواب می دهد که وجود بالفعل دارد.

«نفس الزمان»: یعنی اگر خود زمان را ملاحظه کنی «آن» در آن موجود نیست نه واقعاً و نه فرضاً.

نکته: آیا می توان گفت که خطِ وسطی، فاصل بین دو خط دیگر شود؟

می گوئیم لغتاً صحیح است اما اصطلاحاً صحیح نیست و خط وسطی نمی تواند فاصل باشد چون وقتی يك خط به دو قسمت تقسیم شود تقسیم، ثنایی است حال اگر فاصل را خط قرار بدهی نه نقطه، لازم می آید خطی را که به دو قسمت تقسیم کردی سه قسم شود. و اگر به سه قسم تقسیم کنی ۴ قسم شود. مثلاً- اگر بخواهیم چیزی را از هم جدا کنیم با چاقو آن را می بُریم. این چاقو از سنخ آن دو شی نیست، نقطه هم از سنخ این دو خط نیست و این نقطه میتواند خط واحد را دو قطعه کند.

این عبارت، یک قیاس استثنایی است.

صغری: اگر زمان بالفعل مشتمل بر «آن» باشد (به عبارت دیگر اگر «آن» بالفعل موجود باشد) زمان متصل، اتصالش را از دست می دهد.

اثبات ملازمه: روشن است چون اگر زمان دارای «آن» بالفعل باشد چون «آن» قاطع است پس زمان اتصالش باید قطع شود.

کبری: لکن تالی محال است (یعنی قطع زمان محال است)

نتیجه: وجود بالفعل «آن» محال است.

دلیل بر اینکه قطع زمان محال است: مصنف در ابتدا می فرماید اگر زمان بخواهد قطع شود یا از اول باید قطع شود یا از آخر باید قطع شود چون از وسط نمی تواند بالوجدان قطع شود. یعنی اینطور نیست که یک دفعه زمان از بین برود و همه موجودات، بدون زمان بشوند و بعداً دوباره زمان شروع شود. زمان از اول که خلق شده تا آخر، یک زمان واحد متصل است. پس زمان از وسط قطع نمی شود یا باید از اول یا باید از آخر قطع شود. یعنی یا بدون اول است و قبلاً موجود نبود و بعداً موجود شد یا بدون آخر است یعنی باید گفت ابتدا موجود بود ولی ادامه پیدا نکرد و تا آخر نرفت.

ملاحظه کنید که مصنف این دو قسم را از کجا بدست می آورد؟ چون زمان یا ماضی یا مستقبل است. قبلاً بیان کردیم که زمان حال وجود ندارد. البته در عرف و لغت و نحو، زمان حال داریم ولی در فلسفه، زمان حال نداریم چون زمان حال یعنی «آن». و «آن» جزء لایتجزی زمان است و ما جزء لایتجزی نداریم.

اگر نسبت به گذشته حساب کنید انتهای گذشته «آن» می شود. و اگر نسبت به آینده حساب کنید ابتدای آینده «آن» می شود.

اینکه مصنف می گوید یا «آن» باید در ابتدای زمان باشد یا در انتهای زمان باشد به این جهت است که اگر زمانِ مستقبل را ملاحظه کردید بگویید «آن» در مبتدی است. اگر زمان گذشته را ملاحظه کردید بگویید «آن» در مستقبل است. و چون غیر از این دو زمان نداریم پس غیر از این دو «آن» نداریم.

بعدا بیان می کند که «آن» را چه در مبتدی فرض کنی چه در منتهی فرض کنی باطل و محال است پس انقطاع زمان محال است چه انقطاع از اول باشد چه انقطاع از آخر باشد.

(بل انما وجوده علی ان یتوهمه الوهم و اصلا فی المستقیم الامتداد)

در دو نسخه خطی به جای «واصل»، «فاصل» است که بهتر معنی می شود و به جای «و الواصل»، «فالفصل» است و به جای «من حیث هو واصل»، «من حیث هو فاصل» است و به جای «واصلات»، «فاصلات» است. و فصل بر وصل ترجیح دارد.

ابتدا باید مستقیم الامتداد را معنی کنیم: بعضی امتدادها، امتدادِ رفت و برگشت است مثلا شخصی روی یک خطی می رود و روی خط دیگری برمی گردد که این رفت و برگشت، یک زاویه درست می کند اما این مسیر، مسیر مستقیم الامتداد نیست یعنی امتدادِ مستقیم نیست بلکه امتدادِ رفت و برگشت است. در چنین امتدادی فاصل بالفعل وجود دارد یعنی آن نقطه انعطاف و بازگشت بالفعل وجود دارد و لازم نیست فرضی آن را فرض کند. پس در جایی که امتدادِ مستقیم نیست بلکه رفت و برگشت است فاصل، بالفعل موجود است.

در جایی هم که مسیر، مسیر دورانی است اگر آن را مستقیم فرض کنی باز فاصلی بالفعل وجود ندارد اما چون در آنجا هم انعطافی است می توان گفت که فاصل، بالفعل موجود است ولی مقداری مخفی است.

اما در امتدادِ مستقیم، اصلاً فاصل نیست مثلاً یک مسیری را امتداد بدهی و بروی فاصل وجود ندارد بلکه باید فاصل را فرض کرد. مصنف می گوید فاصل در امتدادِ مستقیم وجود ندارد. این، امر وجدانی است و احتیاج به اثبات ندارد ولی ایشان آن را اثبات می کند. این بیانات که کردیم بنابر نسخه ای است که «فاصل» باشد.

اما بنابر نسخه ای که «واصل» باشد اینگونه معنی می کنیم: اگر چیزی بخواهد به نقطه ای واصل شود که آن نقطه، انتهای مسافتش باشد باید آن نقطه، موجود باشد تا واصل به آن، واصل شود. واصل بودن، نشان می دهد که موصولٌ به موجود است و این شخص به آن موصولٌ به واصل می شود پس اگر خطِ مستقیمی باشد و انتهایی داشته باشد واصل می تواند به آن انتها واصل شود ولی اگر انتها نداشت واصل بالفعل وجود ندارد. یعنی وصلی وجود ندارد تا واصلی درست شود.

ترجمه: بلکه وجود «آن» به این صورت است که وهم، آن «آن» را فاصل در مستقیم الامتداد فرض می کند یعنی یک شیء که مستقیم الامتداد است را فاصل فرض می کند یعنی وهم آن را به عنوان یک فاصل فرض می کند و این فاصل در خارج وجود ندارد.

مستقیم الامتداد یعنی آن که امتداد مستقیم دارد که همان زمان است.

(فالفاصل لا يكون موجودا بالفعل في المستقيم الامتداد من حيث هو فاصل)

تا اینجا یک مقدمه را گفت که وهم، «آن» را فاصل می گیرد. مقدمه بعدی را با این عبارت می گوید: شیئی که فاصل باشد بالفعل در مستقیم الامتداد موجود نیست از این جهت که فاصل است. وَاَلَّا نقطه نه به عنوان نقطه بودن (که عنوان نقطه بودن همان عنوان فاصل بودن است) در خط موجود است بلکه به عنوان اینکه اگر بخواهید این نقطه را بدست بیاورید باید از این خط بدست بیاورید یعنی خط را قطع کنید تا نقطه به دست بیاید. پس نقطه در خط موجود است اما به این نحوی که گفتیم موجود است.

(و الا لكانت كما نيين بعد فاصلات بلانهايه)

و اگر در مستقیم الامتداد، فاصلی بالفعل وجود داشت. مثلا- نقطه ای بالفعل وجود داشت. به تعبیر دیگر (که مطلب را بیان کنیم والا- این تعبیر، تعبیر درستی نیست) نقطه در خط گم شده است اگر بخواهد مشخص شود و بیرون بیاید جزء لا یتجزی می شود و ما جزء لا یتجزی نداریم پس همین نقطه باید تقسیم شود این که آن نقطه را از خط بیرون آوردی و آشکار کردی معلوم می شود که حجم دارد والا اگر حجم نداشت آشکار نمی شد اگر حجم داشته باشد یعنی جسم است و اگر جسم باشد قابل تجزیه خواهد بود. اگر تجزیه کنیم لازم می آید از درون این نقطه، نقطه ای بدست آید و هکذا از آن نقطه، نقطه دیگر بدست آید. همینطور فاصلات بی نهایت بدست می آید.

«کانت» تامه است یعنی لتحقق و «فاصلات» فاعل برای کانت است.

ترجمه: اگر فاصل، بالفعل وجود داشته باشد چنانکه بعداً بیان می کنیم فاصلاتِ بی نهایت تحقق پیدا می کند یعنی شما می خواهید یک فصل درست کنی اما بی نهایت فصل درست می شود و بی نهایت فصل درست کردن باطل است پس یک فصل داشتن هم باطل است بنابراین فصل بالفعل موجود نیست.

فاصل باید در محدوده فصل خودش تقسیم نشود. اگر آن چیز فاصل دو خط است باید در طول تقسیم شود چون مفصول در طول تقسیم می شود فاصل هم باید در طول تقسیم شود. اگر فاصل دو سطح است در طول می تواند تقسیم شود اما در عرض نباید تقسیم شود. اگر فاصل دو حجم است در طول و عرض می تواند تقسیم شود اما در عمق نباید تقسیم شود.

خط از جهت عرض فاصل است لذا نباید از جهت عرض تقسیم شود سطح از جهت عمق فاصل است یعنی دو حجم را از عمق جدا می کند پس باید از جهت عمق تقسیم نشود. لذا مصنف تعبیر به «من حیث هو فاصل» کرد.

دلیل بر اینکه زمان، مشتمل بر «آن» نیست / بحث از کیفیت وجود «آن» ۹۲/۰۶/۲۵

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۶۰ سطر ۸ قوله (بل انما یکون)

موضوع: دلیل بر اینکه زمان، مشتمل بر «آن» نیست / بحث از کیفیت وجود «آن»

بحث در کیفیت وجود «آن» بود که آیا بالقوه است یا بالفعل است؟ بیان کردیم «آن» موجود بالفعل نیست به دلیل اینکه اگر موجود بالفعل باشد باید زمان را قطع کند و زمان قطع نمی شود. مصنف می فرماید در صورتی می توان «آن» را موجود بالفعل قرار داد که زمان را قطع کند ولی قطع کردن زمان محال است نتیجه این می شود که پس وجود «آن» در خارج محال است.

ص: ۱۰

اینکه اگر ما بخواهیم «آن» در خارج داشته باشیم باید زمان را قطع کنیم یک امر بدیهی است چون «آن» آن طور که تعریف شد ابتدا یا انتها زمان است یا حد فاصل بین دو قطعه زمان است که برمی گردد به اینکه ابتدا یا انتها زمان است. پس اگر «آن» بخواهیم داشته باشیم باید یا از اول یا از آخر زمان را قطع کنیم. اینکه وجود «آن» متوقف بر قطع زمان است روشن است اما اینکه زمان ممکن نیست قطع شود نیاز به اثبات دارد. که حدود یک صفحه این مطلب را اثبات می کند. پس می گوئیم صغری: وجود «آن» متوقف بر قطع زمان است.

کبری: قطع زمان ممکن نیست.

نتیجه: پس «آن» ممکن نیست یعنی وجود «آن» در خارج ممکن نیست بلکه «آن» باید امر ذهنی باشد و ذهن آن را موجود ببیند نه اینکه موجود باشد. تمام استدلال این است که زمان قابل قطع شدن نیست در این صورت ثابت می شود که «آن»

موجود نیست یعنی مدعای ما این است که «آن» موجود نیست ولی چون وجود «آن» متوقف بر قطع زمان است اگر قطع زمان را نفی کنیم وجود «آن» در خارج ممکن نیست.

توضیح استدلال: اگر زمان بخواهد قطع شود یا از ابتدا یا از انتها باید قطع شود حتی اگر از وسط هم قطع شود انتهای زمان گذشته و ابتدای زمان آینده است پس مطلقاً اگر زمان بخواهد قطع شود بیش از دو فرض ندارد:

۱_ اگر زمان ماضی را ملاحظه کرده باشیم باید بگوییم آخرش زمان نیست.

ص: ۱۱

۲_ اگر زمان مستقبل را ملاحظه کرده باشیم باید بگوییم بعدش زمان نیست.

سپس به لحاظ آینده می توان گفت ابتدای زمان منقطع است و به لحاظ گذشته می توان گفت انتهای زمان منقطع است. حال باید بررسی کرد که آیا می شود ابتدای زمان یا انتهای زمان منقطع باشد؟

مصنف ابتدا ثابت می کند که قطع زمان از ابتدا ممکن نیست بعداً ثابت می کند که قطع زمان از انتها هم ممکن نیست.

بیان این مطلب که قطع زمان از ابتدا ممکن نیست: معنای انقطاع زمان در ابتدا این است که زمان از الان شروع شده و قبل از آن، زمان نبوده است. «قبل از آن زمان نبوده» یعنی عدم زمان بوده است. عدم زمان از سنخ زمان نیست ولی قبلیت دارد. یعنی قبل از وجود زمان، عدم زمان است. عدم زمان، قبل است و خود زمان، بعد است. پس قبل و بعد حاصل می شود. قبل، صفت برای عدم است و بعد، صفت برای وجود است و این قبل و بعد، قبل و بعدی است که با هم جمع نمی شوند. در فصل قبل گفتیم که قبل و بعد، دو قسم اند:

۱_ قبل و بعدی که با هم جمع می شوند مثل علت و معلول مانند حرکت ید که علت است و حرکت کلید که معلول است با هم جمع می شوند.

۲_ قبل و بعدی که با هم جمع نمی شوند و این منحصراً مربوط به قبلیت و بعدیت زمان یا زمانی است مثل شبنه و یکشنبه که با هم جمع نمی شوند و مانند تکلمی که ما می کنیم و کلمه قبل با کلمه بعد جمع نمی شود.

قبلیت و بعدیتی که در ما نحن فیه گفتیم عدم زمان و وجود زمان است که با هم جمع نمی شوند پس قبلیت درست شد و قبلیت هم قبلیت زمانی بود نتیجه می گیریم که پس این زمان، قبلش عدمی بوده. «قبلش عدمی بوده» یعنی قبل از آن، زمان بوده (چون قبلیت، قبلیت زمانی بود) که این زمان خاص در آن زمان قبل نبوده نه اینکه اصل زمان نبوده. چون ثابت شد که عدم، قبل است آن هم قبل زمانی است.

اگر عدم، قبل از زمان است و قبلیت آن هم قبلیت زمانی است پس قبل از این زمان، زمان بوده ولی این زمان در آن زمان موجود نبوده یا این زمان، غیر از آن زمان بوده است. پس نتیجه می گیریم که قبل از زمان هم زمان بوده و این دو زمان (که یکی قبل است و یکی بعد است) به هم وصل هستند و این ابتدایی که ما برای زمان بعدی قائل شدیم مشترک بین زمان قبل و زمان بعد است یعنی حد مشترک است در حالی که ما فرض کردیم که فاصل و قاطع است یعنی گفتیم این زمان در ابتدا قطع شده و فصل پیدا کرده اما الان فهمیدیم که آن چه را که ما قاطع فرض کردیم که ابتدای زمان بعدی بود، قاطع نیست بلکه حد مشترک بین زمان قبل (که ظرف عدم بوده) و زمان بعد (که ظرف وجود بوده) پس ما فرضناهِ فاصلاً صار حداً مشترکا و واصلاً. که خلف فرض لازم می آید و خلف فرض محال است پس انقطاع زمان در ابتدا محال است.

نکته: خود عدم از سنخ زمان نیست اما قبلیتِ عدم از سنخ زمان است یعنی زمانی قبل از این زمان داشتیم که ظرف این عدم بوده یعنی دو ظرف زمان داریم که این دو متصل می شوند و فاصله ای بین آنها نیست وقتی وصل شد محل اتصال، حد مشترک می شود در حالی که فرض کردیم حد مشترک نباشد.

مصنف اینگونه بحث می کند که اگر زمان، ابتدا داشته باشد باید قبلش چیزی نباشد حتی عدم خودش نباشد زیرا اگر عدم خودش باشد همین که بیان کردیم می شود یعنی این عدم اگر چه زمان نیست ولی قبل است پس باید قبل از زمان هیچ چیز نباشد حتی عدم هم نباشد. در این صورت زمانی داریم که عدمش بر آن سبقت نگرفته پس این زمان، اول ندارد. خود همین فرضی که ما وارد می شویم نشان می دهد که زمان، اول ندارد. لذا احتیاج ندارد که آن را ادامه بدهیم تا به خلف فرض برسائیم ولی مصنف این کار را می کند و به خلف فرض هم منتهی می کند.

پس دو محذور لازم می آید:

۱_ وقتی که شما می گوئید قبل از این زمان، چیزی نیست حتی عدمش هم قبل از آن نیست در این صورت می گوئیم که شما زمان را حادث نمی گیرید چون هر حادثی قبلش، عدمش هست. اما شما می گوئید این زمان، قبلش عدمش نیست پس حادث نیست. و همین که می گوئیم حادث نیست یعنی اول ندارد و مطلوب ما را ثابت می کند.

۲_ اگر بگوئید قبل از آن، عدمش است لازم می آید که قبلیتی داشته باشیم و آن قبلیت، قبلیت زمانی باشد پس قبل از زمان، زمان داریم و این دو زمانها به هم وصل هستند و آن که شما آن را فاصل حساب کردید واصل می شود و خلف فرض لازم می آید.

پس عبارت مصنف با این توضیحی که دادیم دو مطلب را افاده کرده است.

توضیح عبارت

(بل انما یکون بالفعل لو قطع الزمان ضرباً من القطع)

از اینجا شروع در بیان بطلان تالی است. ضمیر در «یکون» به «آن» برمی گردد.

«ضرباً من القطع»: این عبارت نشان می دهد که قطع زمان انحاء مختلف دارد. و به هر نحوی قطع شود «آن» درست می شود. انحاء مختلف را مصنف بعداً توضیح می دهد یکی از آن انحاء، بالفرض است. یکی دیگر این است که زمان به مبدئی برسد مثل طلوع شمس که این را مبدأ امری قرار دهد یا هجرت پیامبر را مبدأ امری قرار دهد. پس زمان، واحد است ولی اموری هست که باعث می شود برای زمان، ابتدا درست کنیم پس زمان می تواند به نحوی قطع شود ولی خارجاً نمی تواند قطع شود.

(و محال ان یقطع اتصال الزمان)

اتصال زمان محال است که قطع شود. نتیجه می گیریم که محال است «آن» در خارج موجود باشد.

(و ذلک)

یعنی اینکه زمان ممکن نیست اتصالش قطع شود.

نکته: مصنف به دو دلیل می تواند وجود «آن» را در خارج نفی کند.

۱_ «آن» جزء لاینجزی است و جزء لایتجزی نداریم پس «آن» نداریم اما مصنف این دلیل را اقامه نمی کند و اشاره نمی کند چون بحث جزء لایتجزی در مقاله سوم می آید و عادت مصنف این است که اگر مطلبی، تمام مقدماتش اثبات نشده در استدلال نیاورد زیرا بحث نفی جزء لایتجزی هنوز اثبات نشده لذا مطرح نمی کند.

ص: ۱۵

(لانه ان جعل للزمان قطع لم یخل اما ان ان یکون ذلك القطع فی ابتداء الزمان او انتهانه)

اگر ما برای زمان، امکان قطع قائل شویم این قطع یا در ابتدای زمان است (اگر زمان را مستقبل بگیریم یعنی بگوییم زمان مستقبل از الان شروع شده و قبلا نبوده) یا قطع از انتها باشد (اگر زمان را ماضی بگیریم یعنی بگوییم الان زمان ماضی قطع شد یعنی «آن» حاصل شد).

(فان كان فی ابتداء الزمان وجب من ذلك ان یکون ذلك الزمان لا قبل له)

اگر آن انقطاع یا آن «آن» در ابتدا زمان باشد (یعنی اگر زمان در ابتدا منقطع باشد) لازم می آید از انقطاع زمان در ابتداء، که قبل نداشته باشد.

«لا- قبل له» یعنی چیزی قبل از آن نیست چه چیزی که مسانخ خودش است چه چیزی که مسانخ خودش نیست. نه زمانی که مسانخ خودش است قبل از خودش می باشد. یعنی هر دو را مصنف نفی می کند چه مسانخ باشد چه غیر مسانخ باشد. مسانخ که مسلما نفی می شود چون فرض بر این است که زمانی قبل از این زمان نیست. پس مسانخ را خود خصم نفی می کند اما غیر مسانخ را مصنف الان مطرح می کند که زمان، مسبوق به عدمش نیست و عدم، مسانخ زمان نیست. پس آن را که مصنف قبل از زمان فرض می کند چیزی است که غیر مسانخ با او است ولی چون متصف به قبلیت است از اینجا زمان متولد می شود والا از عدم، زمان در نمی آید. چون چیزی که مسانخ زمان نباشد زمان را نمی سازد ولی چون آنچه که مسانخ زمان نیست متصف به قبلیت است از این قبلیت، زمان متولد می شود.

(و اذا كان لا قبل له فيجب ان لا يكون معدوما ثم وجد)

اگر قبلی برای زمان نبود باید معدوم **ثم** وجد نباشد یعنی حادث نباشد یعنی معدوم نباشد که بعداً موجود شده باشد والا وجودش مسبوق به عدمش می شود و عدم، قبل می شود در حالی که فرض کردیم قبلی ندارد.

(فانه اذا كان معدوما ثم وجد يكون وجوده بعد عدمه فيكون عدمه قبل وجوده)

اگر این زمان، قبل از وجودی که برایش ترسیم می کنیم معدوم باشد و بعداً موجود شود وجود زمان بعد از عدمش می باشد و عدم زمان قبل از وجودش می شود و قبل و بعد، قبل و بعد زمانی است. بعد، که بعدیت زمانی است اما اینکه قبل، قبلیت زمانی است را به گردن شخص می گذاریم تا قبول کند پس قبل و بعد، زمانی خواهد بود پس زمان خواهد بود.

(فيكون له قبل ضرورة)

برای زمان، قبل حاصل می شود ضروره، پس قبلیت درست میشود.

«ضروره» یعنی بالبداهه و بالحتم.

(و يكون ذلك القبل معنی غير العدم الموصوف به على النحو الذي قلنا في هذا الموضوع)

نسخه صحیح «فی غیر هذا الموضوع» است.

این قبل، معنایی است غیر از خود عدمی که موصوف به این قبل است یعنی قبل و عدم، صفت و موصوفند و قبل همان عدم نیست چون اگر همان باشد نمی توان قبلیت درست کرد.

«على النحو الذي قلنا» یعنی به نحوی که در غیر این موضع گفتیم یعنی در فصل قبل بیان شد که گاهی قبلیت، ذاتی است و گاهی قبلیت، صفتی است مثل قبلیت و بعدیت که برای شبنه و یکشنبه ذاتی است ولی برای اشیاء دیگر فقط صفت است، ذاتی نیست.

(فیکون الشی الذی به یقال هذا النوع من القبلیه حاصلًا و لا هذا الزمان)

واو در «و لا» حالیه است. «لا» نفی جنس است یا اگر نفی جنس نباشد خبرش «موجود» است یعنی «و الحال ان هذا الزمان غیر موجود» یعنی قبلت حاصل است در حالی که این زمان حاصل نیست یعنی این زمان قبلاً- حاصل نیست ولی قبلت حاصل است یعنی زمانِ دیگر حاصل نیست. این شخصِ زمان حاصل نیست ولی شخصِ دیگری از زمان حاصل است که آن شخصِ دیگر از زمان ظرف برای عدم این شخصِ زمان شده، و آن ظرف به این ظرف متصل است یعنی بین دو زمانها فاصله نیست. و اگر بین این دو فاصله نیست آن چه را که شما قاطع و فاصل فرض کردید این دو قطعه زمان را به هم وصل می کند پس ما فرض فاصلاً صار واصلًا.

ترجمه: شیئی که به خاطر آن شی، آن نوع از قبلت را می توانی تصور کنی حاصل است یعنی یک شی که می تواند قبلت زمانی داشته باشد حاصل است در حالیکه این زمان، موجود نیست (یعنی این شخصِ زمان که فرض کردید ابتدا دارد موجود نیست) اما قبل از آن، چیزی که می تواند متصف به قبلت باشد موجود است پس قبل از این زمان، قبلت را دارید.

(فیکون هذا الزمان قبله زمان یکون متصلًا به)

این زمانی که شما آن را منقطع فرض کردید و همین شخصِ زمان که برایش ابتدا درست کردید قبل از آن زمانی است که آن زمانِ قبل، متصل به این زمانِ بعد است.

«یکون متصلا به» یعنی آن زمان قبل متصل به این زمان بعد است یا زمان بعد متصل به زمان قبل است.

(ذلک قبل و هذا بعد)

با این عبارت، تاکید می کند یعنی دو شخص زمان است که یکی قبل است و دیگری بعد است که این دو تا (قبل و بعد) به هم متصل اند و وسط آنها چیزی نیست.

(و هذا الفصل یجمعهما)

آن که شما فرض کردید فصل است در واقع فاصل نیست بلکه جامع و حد مشترک است.

(و قد فرض فاصلا)

در حالی که فرض شد فاصل و غیر مشترک است. پس لازم می آید این فصل، آن دو قطعه زمان (قبل و بعد) را جمع می کند و جامع و واصل بشود در حالی که همان که الان جامع شد فاصل غیر مشترک فرض شده بود.

(و هذا خلف)

خلف فرض لازم آمد یعنی لازم آنچه را که ما فاصل گرفته بودیم واصل بدانیم و خلف فرض باطل است پس انقطاع زمان از اول باطل است.

آیا زمان می تواند از انتها قطع شود / آیا زمان می تواند قطع شود / کیفیت وجود «آن» ۹۲/۰۶/۲۶

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۶۰ سطر ۱۳ قوله (و کذلک ان فرض)

موضوع: آیا زمان می تواند از انتها قطع شود / آیا زمان می تواند قطع شود / کیفیت وجود «آن»

بحث در این بود که «آن» در صورتی بالفعل می شود که زمان، بالفعل قطع شود ولی زمان ممکن نیست که بالفعل قطع شود پس «آن» هم ممکن نیست که بالفعل موجود شود. برای اثبات اینکه زمان ممکن نیست قطع شود دو فرض مطرح کردیم. ۱- زمان از ابتدا قطع شود. ۲- زمان از انتها قطع شود.

ص: ۱۹

ثابت کردیم که ممکن نیست زمان از ابتدا قطع شود. حال وارد صورت دوم می شویم که آیا زمان از انتها قطع می شود؟ یعنی آیا زمان را می توان مقطوع الانتها گرفت تا «آن» موجود شود؟ مصنف می فرماید اگر این احتمال را بدهیم که زمان در انتها منقطع می شود سوال می کنیم که بعد از اینکه تمام شد آیا چیز دیگری موجود است یا نه؟ زمان که موجود نیست خود «آن»

هم لحظه ای وجود می گیرد و دوام ندارد. پس زمان و «آن» تمام شد. آیا چیز دیگری غیر از زمان و «آن» موجود است یا خیر؟ ممکن است بگوییم چیز دیگر موجود نیست. کسی ادعا می کند که همه چیز از بین می رود. ما سوال می کنیم که آیا واجب تعالی هم از بین می رود؟ آیا امکان موجودات هم از بین می رود؟ (خود موجودات از بین رفتند)

اگر بگویید همه چیز از بین می رود می گوییم پس واجب تعالی هم از بین می رود پس امکان موجودات ممکن از هم بین می رود در حالی که این مسلماً غلط است زیرا نه واجب تعالی و نه امکان ممکنات از بین می رود پس این فرض را نمی توان قبول کرد که بعد از انقطاع زمان هیچ چیز موجود نیست بلکه باید این فرض را قبول کرد که بعد از انقطاع زمان چیزی است و آن چیز، امکان موجودات است. حال می گوییم بعد از تمام شدن زمان، امکان موجودات است. زمان که از بین رفت در قبل موجود بود. امکان موجودات در بعد است. پس قبل و بعد درست شد و این بعد، بعد زمانی است پس دوباره زمان هست و زمان قطع نشده و لازم می آید زمان قبل به زمان بعد وصل شود. لذا اینکه شما «آن» را فرض کردید که قاطع باشد و اصل می شود.

نتیجه نهایی مطالب جلسه قبل و جلسه امروز: «آن» در خارج موجود نیست چون «آن» اگر بخواهد موجود شود باید زمان قطع شود و زمان اگر بخواهد قطع شود یا اولش باید قطع شود یا آخرش باید قطع شود و هر دو باطل است پس قطع زمان باطل است و اگر قطع زمان باطل باشد وجود «آن» هم باطل است.

توضیح عبارت

(و کذلک)

و نیز خلف فرض است. البته دقت شود که در یک صورت خلف فرض است. در صورتی که بگوییم بعد از انقطاع زمان چیزی هست. اما در صورتی که بگوییم بعد از انقطاع زمان چیزی نیست خلف فرض نبوده و محذور دیگری داشت و آن اینکه واجب، مرتفع می شود و امکان موجودات ممکن هم مرتفع می شود و ارتفاع واجب و ارتفاع امکان، واجب نیست.

حالا- اگر «کذلک» را به معنای این بگیریم که خلف فرض لازم می آید باید نظر به فرض دوم (که می گوید بعد از انقطاع زمان، چیزهایی هستند) کنیم.

اما می توان «کذلک» را طور دیگر معنی کرد و گفت: همچنین باطل است (نگوییم خلف فرض است) یعنی بگوییم همانطور که فرض قبل باطل بود (یعنی انقطاع زمان از ابتدا) همچنین این فرض هم باطل است که انقطاع زمان، بعد باشد.

(ان فرض فاصلا علی انه نهاییه)

ضمیم در «فرض» به «آن» بر می گردد یعنی اگر فرض کنید که «آن» فاصل است بنابر اینکه این «آن»، نهایت زمان باشد. یکبار «آن» را فاصل گرفتیم بنابر اینکه بدایت زمان باشد اما الان «آن» را فاصل می گیریم به این عنوان که نهایت زمان باشد.

ص: ۲۱

(لم یخل اما ان یکون بعده امکان وجود شی او لا یکون)

فرض در این صورت خالی نیست که یا بعد از انقطاع زمان (ضمیر در «بعد» را به انقطاع زمان برمی گردانیم و می توان به «آن» برگرداند یعنی بعد از «آن» که در پایان زمان آمده است). امکان وجود شی است یا نیست (واجب تعالی را مطرح نمی کند، فقط امکان را مطرح می کند).

(فان کان لا یمکن بعده ان یوجد شی)

اگر بعد از «آن» (یا بعد از تمام شدن «آن») ممکن نباشد که چیزی یافت شود. نمی گوید چیزی یافت شود. بلکه می گوید ممکن نباشد که چیزی یافت شود. (نمی خواهد وجود شی را مرتفع کند بلکه می خواهد امکان وجود شی را مرتفع کند که این بدتر از ارتفاع وجود شی است. چون ارتفاع وجود شی می شود ولی ارتفاع امکان وجود شی نمی شود).

(ولا واجب الوجود)

واجب الوجود را مستقل مطرح می کند. خود مصنف متوجه است که در اینجا، جای طرح واجب الوجود نیست چون در واجب الوجود، قبل و بعد مطرح نمی شود زیرا مجرد است.

خود مصنف متوجه این مطلب است لذا به صورت مستقل آن را مطرح می کند. یعنی بعد از انقطاع زمان، حتی واجب الوجود هم نیست.

(حتی یتحیل ان یوجد شی مع عدم ما انتهی الیه من النهایه)

«من النهایه» بیان برای «ما» در «ما انتهی» است. و مراد از نهایت، نهایت زمان است که همان «آن» است. ضمیر در «انتهی» به زمان بر می گردد و ضمیر در «الیه» به «ما» در «ما انتهی» بر می گردد.

ص: ۲۲

«ما انتهی الیه من النهایه»: یعنی آنچه که زمان به او منتهی شده چیست؟ در جواب می فرماید عبارت از نهایت است. پس کل «ما انتهی الیه من النهایه» همان «آن» است. ولی مصنف می توانست از ابتدا به جای «ما انتهی الیه من النهایه» تعبیر به «آن» کند چرا اینگونه گفت؟ چون «آن» می تواند ابتدا زمان باشد و انتهای زمان باشد و بحث ما الان در «آن» است که انتهای زمان است نه اینکه بحث در مطلق «آن» یا «آن» در ابتدا باشد. لذا مصنف عبارت را طوری می آورد تا بر «آن» در منتهی است تطبیق کند. لذا تعبیر به «ما انتهی الزمان الیه» کرد و تعبیر به «ما ابتدا الزمان الیه» نکرد.

علت اینکه مصنف عبارت را اینطور آورد به خاطر این است که از بحث بیرون نرود و موضع بحث را مطرح کرده باشد و آن در جایی است که منتهای زمان، «آن» باشد نه «آن» مطلق و نه «آن» که مبتدای زمان باشد.

نتیجه: بحث این بود که زمان تمام می شود و با تمام شدن زمان، لحظه ای «آن» وجود می گیرد چون «آن»، امر آنی است لذا باقی نمی ماند. و بلافاصله معدوم می شود یعنی همان لحظه وجود شی گویا لحظه عدمش است. مصنف تعبیر می کند به اینکه محال است که با عدم «آن»، چیزی باقی بماند یعنی وقتی «آن» رفت همه چیز رفته است و هیچ چیز بعد از «آن» (یعنی بعد از انقطاع زمان) باقی نمی ماند.

ترجمه: همه چیز بعد از انقطاع زمان از بین رفته به طوری که محال است چیزی به همراه عدم «آن» پیدا شده است یعنی وقتی عدم «آن» آمده هیچ چیز نمی تواند همراه عدم «آن» باشد.

(فقد ارتفاع ان يكون وجود واجب واجباً)

می توان «وجود واجب» خواند. یعنی هم با توصیف و هم با اضافه خواند. این عبارت، جواب برای «ان كان لا يمكن» است یعنی اگر بعد از انقطاع زمان، هیچ چیز ممکن نیست. پس مرتفع شد که وجود واجبی، واجب باشد چون اگر وجود واجبی را توانستید رفع کنید وجوبش را برداشتید. اگر واجبی را بتوان رفع کرد معنایش این است که وجودش را برداشتی. پس اینکه وجود واجبی، واجب باشد مرتفع شد.

ترجمه: وجودی که واجب بود مرتفع شد یعنی وجوبش مرتفع شد.

(و ارتفاع الامکان المطلق و الوجود واجب)

و لازم می آید که امکان مطلق هم از بین برود. امکان مطلق یعنی امکانی که برای همه اشیا موجود است. این هم از بین می رود و بعد از ارتفاع زمان و انقطاع زمان، حتی امکان، برای ممکنات باقی نمی ماند.

نکته: این عبارت، تکرار نیست چون در ابتداء گفت «ارتفاع ان يكون وجود واجب واجباً» که ارتفاع وجود نبود بلکه ارتفاع وجوب بود و سپس می گوید «و الوجود الواجب» یعنی وجود واجب هم مرتفع می شود. این، ارتفاع وجود است اما در خط قبلی، ارتفاع وجوب بود. لذا تکرار نیست.

پس سه چیز مرتفع شده ۱ _ ارتفاع وجوب ۲ _ ارتفاع مطلق امکان ۳ _ ارتفاع وجود. اول را با عبارت «فقد ارتفاع ان يكون وجود واجب واجباً» بیان کرد. دوم را با عبارت «ارتفاع الامکان المطلق» بیان کرد و سوم را با عبارت «و الوجود الواجب» بیان کرد.

(و الامكان المطلق لا يرتفع)

در حالی که امکان مطلق، مرتفع نمی شود. از اینجا بحث واجب را مطرح نمی کند و آن را کنار می گذارد. خودش متوجه است که نباید بحث واجب را مطرح کند. اگر در اینجا مطرح کرده به خاطر این بود که اشکال را بیشتر کند والا این مسلم است که بحث ما در واجب و مجردات نیست.

تا اینجا، فرض را مطرح کرد که بعد از انقطاع زمان هیچ چیز باقی نمی ماند. گفتیم این غلط است چون لازمه اش این است که چیزهایی که قابل ارتفاع نیستند ارتفاع پیدا کنند و این، صحیح نیست. حالا فرض بعدی را با عبارت «و ان كان بعده» بیان می کند.

(و ان كان بعده ذلك فله بعد)

«ذلك» اشاره به امکان وجود شی دارد چون در عبارت قبل بیان کرد «لم یخل اما ان یكون بعده امکان وجود شی اول». ابتدا «لا یكون» را توضیح داد اما الان «یکون» را توضیح می دهد.

ترجمه: اگر بعد از انقطاع زمان (یا بعد از اینکه «آن» تمام شد) امکان وجود شی باشد پس برای آن زمان که تمام شده، بعدی وجود دارد.

(فهو قبل)

خود زمان، قبل می شود یعنی اگر برای زمان، بعد وجود دارد آن زمان، خودش قبل می شود.

(فالآن و اصل لا فاصل)

دو فرض را مطرح کرد و باطل کرد. الان نتیجه می گیرد که «آن» انتهای نداریم قبلاً هم گفته بود «آن» ابتدایی نداریم. اگر این دو را جمع کنیم نتیجه می گیریم که اصلاً «آن» وجود نداشته است.

ص: ۲۵

الف: بیان دو مطلب مربوط به جلسه قبل ۱ _ مراد از بعدیت، بعدیت زمانی است ۲ _ علت تفاوت استدلال در فرض اول (انقطاع زمان از ابتدا) با فرض دوم (انقطاع زمان از انتها). ۹۲/۰۶/۲۷

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۶۱ سطر اول قوله (فالزمان لا یكون له)

موضوع: الف: بیان دو مطلب مربوط به جلسه قبل ۱ _ مراد از بعدیت، بعدیت زمانی است ۲ _ علت تفاوت استدلال در فرض اول (انقطاع زمان از ابتدا) با فرض دوم (انقطاع زمان از انتها).

ب: بیان نتیجه نهایی از مباحث گذشته («آن» وجود بالقوه دارد)

بحث در وجود «آن» بود و گفتیم «آن» موجود بالقوه است و دلیل ما بر اینکه «آن» موجود بالفعل نیست این است که اگر «آن» بخواهد موجود بالفعل باشد باید زمان قطع شود تا ابتدا و انتهای این زمان قطع شده، «آن» باشد. یعنی انتهای زمان گذشته، «آن» بشود. ابتدای زمان آینده هم «آن» شود. اگر توانستیم زمان را قطع کنیم در آن محل انقطاع، «آن» موجود می شود به وجود بالفعل. اما اگر نتوانستیم زمان را قطع کنیم «آن» موجود بالفعل نمی شود. فقط می توانیم آن را در زمان فرضش کنیم که در این صورت، موجود بالقوه می شود یعنی می تواند موجود شود. پس وجود بالفعل «آن» متوقف بر انقطاع بالفعل زمان است. و گفتیم انقطاع بالفعل، در زمان محال است. نتیجه می گیرد که وجود بالفعل «آن» محال است. اما چرا انقطاع زمان محال است؟ چون گفتیم اگر زمان بخواهد قطع شود یا باید اولش قطع شود (یعنی باید اول داشته باشد) یا باید آخرش قطع شود. نسبت به زمان گذشته اگر انقطاعی داشته باشیم باید آن انقطاع، آخر باشد یعنی زمان قبل، منقطع شود. این انقطاع، «آن» را درست می کند. اگر زمانی در آینده داشته باشیم باید ابتدای این زمان را ملاحظه کنیم تا ابتدای آن، «آن» شود. پس انتهای زمان گذشته، «آن» است و ابتدای زمان آینده، «آن» است.

ص: ۲۶

بیان کردیم که زمان نمی تواند ابتدا داشته باشد. و رسیدیم به اینجا که آیا زمان می تواند انتها داشته باشد یا نه؟ این را شروع کردیم و گفتیم:

اگر زمان، قطع شود تا انتهایش، «آن» باشد این سوال مطرح می شود که بعد از منتهی شدن زمان و معدوم شدن زمان که قهراً «آن» هم معدوم می شود (چون آخر زمان، «آن» است و «آن» طول نمی کشد لذا «آن» هم معدوم می شود). آیا ممکن است چیزی موجود باشد یا همه چیز معدوم می شود؟ حتی امکان موجودات هم معدوم می شود این سوال مطرح می شود. خصم باید یکی از این دو را انتخاب کند.

یا انتخاب می کند که بعد از تمام شدن زمان، هیچ چیز باقی نمی ماند. در اینصورت اعتراض می کنیم و می گوئیم این، شدنی نیست. لاقلاً امکان ممکنات باقی می ماند ولو هیچ چیز باقی نماند. پس نمی توان گفت که بعد از تمام شدن زمان، هیچ چیز باقی نیست. باید صورت بعدی را انتخاب کرد و گفت بعد از تمام شدن زمان، چیزی موجود است ولو امکان

موجودات. اگر این صورت را انتخاب کردید و گفتید بعد از تمام شدن زمان چیزی موجود است و آن چیز عبارت از امکان موجودات است می‌گوییم پس قبل و بعد پیدا شد. یعنی زمان قبل تمام شد و بعد از آن، (نگو زمان آمد بلکه) ظرف برای امکان ممکنات شد لذا در قبل زمان را داشتیم و بعد هم زمان نداریم ولی امکان ممکنات را داریم. همین اندازه که قبول کردید قبل و بعد داریم چون این بعد، بعد زمانی است پس باید بعد از تمام شدن زمان، دوباره زمان داشته باشیم.

با توجه به اینکه این بعد، زمانی است باید گفت که بعد از تمام شدن زمان، هنوز زمان است ولی آن، یک شخص از زمان بود که تمام شد این که الان است شخص دیگر از زمان است که شروع می شود. و این دو قطعه زمانها به هم چسبیدند و محل اتصال آنها، «آن» است که فرض شده پس آن محل اتصال، «آن» ی است که واصل بین دو قطعه است نه فاصل. در حالی که فرض کرده بود که فاصل باشد و این خلف فرض شد و چون خلف فرض باطل است پس این بیان که «آن» داشته باشیم که فاصل باشد باطل است. این استدلال بود که دیروز بیان شد. در اینجا باید دو مطلب را توضیح بدهیم.

مطلب اول: بعدیتی که در اینجا مطرح است بعدیت زمانی است چون می گوییم بعد از اینکه این زمان تمام شد امکان موجودات یا خود موجودات است و اگر این بعد، بعد زمانی باشد ما را راهنمایی می کند به اینکه بعد از تمام شدن زمان، هنوز زمان است اما اگر این بعد، بعد زمانی نباشد مثبت زمان نیست.

دلیل: ما قبل و بعدهای متعدد داریم که همه آنها با هم جمع می شوند و فقط یک قبل و بعد است که با هم جمع نمی شود و آن، قبل و بعد زمانی است. مثلاً قبل و بعد علی و معلولی را لحاظ کنید که علت، قبل است و معلول، بعد است اما این دو با هم جمع می شوند یعنی در همان ظرفی که علت موجود است معلول هم موجود است پس با هم اجتماع در وجود دارند. اما شنبه با یکشنبه جمع نمی شود. شنبه چون قبل زمانی است با یکشنبه که بعد زمانی است جمع نمی شود.

برای شناخت قبل و بعد زمانی همین ملاک را باید در نظر گرفت که اگر با هم جمع نشدند زمانی هستند. آن زمانی که گذشته با این امکان موجوداتی که از الان به بعد، می آید آیا با هم جمع می شوند یا نمی شوند؟

می گوییم زمان گذشته با این امکان موجودات جمع نمی شود. اما زمان گذشته با مفهوم امکان موجودات جمع شده و با واقع امکان موجوداتی که امکانشان به سر حد فعلیت می رسد هم جمع شده ولی با امکان موجوداتی که هنوز نیامدند و از الان به بعد می خواهند بیایند جمع نمی شود. البته این امکان، در قبل هم بود ولی این امکان که از الان به بعد می خواهد باشد با زمان قبل جمع نمی شود. زمان قبل با این قطعه از امکان موجودات جمع نمی شود. چون جمع نمی شود پس این قبلیت و بعدیت، قبلیت و بعدیت زمانی می شود به عبارت دیگر به زمان کار نداریم بلکه به امکان موجوداتی که در زمان قبل بود و امکان موجوداتی که در زمان بعد است کار داریم، (فرض کن زمان، متفی نشده مثلا بگو موجودی که امکان وجود در روز شنبه داشته و همین موجود امکان وجود در روز یکشنبه داشته) آیا این دو امکان با هم جمع می شوند یا نه؟

مفهوم امکان، واحد است و معنی ندارد که بگوییم جمع می شود یا نمی شود. اما مصداق این مفهوم (یعنی امکان خارجی) اگر در خارج موجود است یا اگر امکان اعتباری بگیریم (اگر در اعتبار لحاظ شود چون امکان را بعضی خارجی می گیرند و بعضی اعتباری می گیرند) امکان ماهوی خارجی برای این شی که در روز شنبه است با امکان ماهوی خارجی برای این شی که در روز یکشنبه است را لحاظ می کنیم اگر امکان استعدادی بگیریم اشکال ندارد اما امکان استعدادی ماده می خواهد و با بحث ما مرتبط نمی شود چون بحث ما این است که بعد از انقطاع زمان، هیچ چیز نیست حتی ماده هم نیست. پس نمی توان گفت امکان استعدادی است. پس امکانی که مورد بحث ما است امکان استعدادی نیست اگرچه امکان استعدادی هم می تواند دلیل برای ما واقع شود ولی با فرض ما نمی سازد.

پس می توان گفت که امکان (مراد از امکان، مصداق آن است نه مفهوم) قبلیت و بعدیتش، قبلیت و بعدیت زمانی است. حالا این دو امکان (چه امر اعتباری یا خارجی باشد فرقی ندارد یعنی دو امر اعتباری یا دو امر خارجی لحاظ کنی) آیا با هم جمع می شوند یا نمی شوند؟

می گوئیم جمع نمی شوند و وقتی جمع نشوند قبلیت و بعدیت آنها، زمانی می شود. و این قبلیت و بعدیت زمانی به ما می فهماند که آن زمانی که تمام شده قبل بوده و قطعه ای هم بعداً است و این دو قطعه به هم متصل می شوند و «آن» که فاصل بین دو قطعه بود الان واصل بین دو قطعه می شود و خلف فرض لازم می آید.

بیان مطلب دوم: مصنف در فرضی که زمان از ابتدا منقطع باشد امتناع را به بیانی ثابت کرد در این فرض دوم که زمان منقطع الاخر باشد امتناع را به بیانی دیگر ثابت می کند. این سوال مطرح می شود که چرا بیان را عوض می کند؟ در هر دو مدعا می توانست یک بیان بیاورد. در آنجا که ادعا می کرد زمان منقطع الاول نیست با جایی که ادعا می کند زمان، منقطع الاخر نیست در هر دو می تواند یک دلیل بیاورد چرا ظاهر دلیل ها را عوض کرد؟ در جایی که می خواست ثابت کند زمان منقطع الاول نیست گفت اگر زمان منقطع الاول باشد باید قبل از زمان، عدمش باشد و عدم، قبل است و وجود، بعد است و این قبلیت و بعدیت، زمانی اند پس لازم می آید که قبل و بعد زمانی باشند و این دو قطعه زمان به هم بچسبند و «آن» که فاصل قرار داده شده واصل شود. این استدلال بود که برای امتناع انقطاع زمان از اول آوردیم ولی در وقتی که می خواست بر انقطاع امتناع زمان از آخر استدلال کند، اینطور نگفت که اگر زمان از آخر منقطع شود بعد از آن، عدمش خواهد بود با اینکه می توانست اینطور بود که اگر زمان از آخر منقطع شود ملحق به عدم است (یعنی بعد از آن، عدم خواهد بود) و آن زمان، وجودش در قبل است و عدمش در بعد است و بعد و قبل هم زمانی اند و لازم می آید بعد از این زمانی که منقطع شده باز همان زمان باشد و آن دو قطعه زمان به هم متصل شوند و «آن» که فاصل بود واصل شود. یعنی همان استدلالی که برای انقطاع زمان از اول آورد برای انقطاع زمان از آخر هم بیاورد. چرا استدلال را عوض کرد؟

جواب: اگر دقت شود می بینیم استدلال عوض نشده است فقط یک فرض در این قسمت دوم اضافه شده که در قسمت اول نیامده است. در قسمت دوم که می خواست ثابت کند زمان منقطع الاخر نیست دو احتمال را مطرح کرد.

۱ _ هیچ چیز وجود نداشته باشد. این احتمال را باطل کرد.

۲ _ لااقل امکان موجودات وجود داشته باشد. این احتمال را قبول کرد و از این امکان الموجودات که موجود است نتیجه گرفت که زمان وجود دارد پس در واقع مصنف گفت بعد از تمام شدن زمان، چیزی هست. در قسمت اول هم گفت قبل از شروع شدن زمان، چیزی هست. پس استدلال یکی شد. اما استدلال دوم وسیعتر است. چون دو احتمال را مطرح کرده ولی در استدلال اول فقط یک احتمال را مطرح کرده است.

در استدلال اول فقط عدم زمان را قبل از زمان آورده بود اما در استدلال دوم، امکان موجودات را بعد از انقطاع زمان می آورد. می توانست عدم خود زمان را بعد از زمان بیاورد.

اما نکته ای در اینجا هست که آن نکته شاید باعث شد، که مصنف، استدلال را عوض کرده است این است که در اصطلاح ما (نه در واقع) اگر زمان، حادث باشد قبل از آن، عدم اعتبار می شود چون حدوث در اصطلاح ما اینطور می شود «وجود بعد از عدم». یعنی عدم را اعتبار می کنیم. بعد از عدم را هم اعتبار می کنیم که در حدوث، عدم نهفته است. اما اگر چیزی منقطع شود و تمام شود عدم بعد را اعتبار نمی کنیم و توجه به عدم بعد از آن نداریم. (و الا در خارج و واقع فرقی نمی کند چون چیزی که حادث است مسبوق به عدم است و چیزی هم که منقطع است ملحق به عدم است. بر هر دو عدم صادق است. اما در اصطلاح اینطور نیست چون اگر شی، حادث باشد عدم قبلش را اعتبار می کنیم اما اگر چیزی منقطع و زائل باشد عدم بعدش را کاری نداریم. به این جهت است که مصنف در جایی که می خواهد ثابت کند زمان، ابتدا ندارد از عدم قبل از زمان استفاده می کند اما در جایی که می خواهد بگوید زمان انتها ندارد از عدم بعد از زمان استفاده نمی کند. شاید علت همین باشد که گفتیم.

نکته: در هر دو به قبلیت و بعدیت زمانی استناد کرد در اوّلی گفت قبلیت زمانی داریم که آن قبلیت را در عدم جاری کرد و در دومی گفت بعدیت زمانی داریم: که آن بعدیت را در امکان موجودات جاری کرد. یعنی صغری و منطبقاً علیه فرق کرد. در یک جا منطبقاً علیه، عدم شد و در جایی دیگر منطبقاً علیه، امکان شد. والا در هر دو استناد به این بود که قبلیت، زمانی است پس زمانی هم داریم. این بعدیت هم زمانی است که پس بعد هم زمانی است. یعنی قبلیت و بعدیت را دو گونه تفسیر کرد و همین دو تفسیر باعث شد که دو گونه استدلال شود. پس می توانست بعدیت را بر عدم تطبیق کند همانطور که قبلیت را بر عدم تطبیق کرد حتی می توانست قبلیت را بر امکان تطبیق کند همانطور که بعدیت را بر امکان تطبیق کرد. هر دو راه را می توانست برود و علت نرفتنش شاید تفنن در استدلال بود و شاید همین نکته ای که بیان کردیم باشد.

اما بحث امروز:

بعد از اینکه ثابت کردیم زمان از ابتدا منقطع نمی شود و ثابت کردیم که زمان از انتها منقطع نمی شود نتیجه می گیریم که زمان مطلقاً منقطع نمی شود. نه از اول و نه از آخر منقطع می شود. پس نتیجه می گیریم که «آن» وجود بالفعل ندارد. چون وجود بالفعل «آن» متوقف بر انقطاع زمان است و انقطاع زمان باطل است پس وجود بالفعل «آن» باطل است. «آن» فقط وجود بالقوه دارد و وجود بالقوه یعنی می تواند با فرضِ فرض، موجود شود. یعنی خود زمان را ملاحظه کنید که «آن» در آن نیست ولی فرض می تواند در این زمان، «آن» را فرض کند و ممکن است که فرض، فرض نکند و خود زمان به حدی برسد که منقسم نمی شود و ما با رسیدن زمان به آن حدّ غیر منقسم، «آن» را فرض کنیم نه اینکه همینطور «آن» را فرض کنیم یک وقت ممکن است که در وسط روز، «آن» را فرض کنید.

ص: ۳۲

لحاظ قبل با لحاظ بعد فرقی نمی کند و امری اتفاق نیفتاده مثلا فرض کن ساعت ۹ با ساعت ۸:۴۵ چه فرقی می کند؟ چه خصوصیتی داشت که در ساعت ۹، «آن» را فرض می کنی. همینطور ساعت ۹ با ساعت ۹:۱۵ هیچ فرقی ندارد و اتفاقی نیفتاده است. این فرضی است که ما می کنیم بدون اینکه اتفاقی بیفتد. یا مثلا اول غروب آفتاب فرض می کنیم که روز تمام شد و شب شروع شد یعنی باز هم زمان را قطع می کنیم. البته در خارج قطع نمی شود چون در خارج، زمان همینطور عبور می کند. ما فرض می کنیم که زمان در اینجا گویا قطع شد و زمان بعد شروع شد. چرا این فرض را می کنیم؟ چون فرض ما عامل دارد و عاملش غروب خورشید یا پدید آمدن تاریکی است. یعنی اتفاقی افتاده که ما این فرض را می کنیم. در ساعت ۹ که فرض می کنیم زمانی قبل از آن است و زمانی بعد از آن است عاملی بر این فرض نداریم.

پس «آن» را می توان اینگونه درست کرد که با فرضی که عامل دارد (مثل غروب خورشید) و با فرضی که عامل ندارد (مثل ساعت ۹). در این صورت «آن» به وجود فرضی موجود می شود اما به وجود خارجی موجود نمی شود. حتی بعد از این هم که «آن» را فرض کردیم زمان مشتمل بر «آن» نمی شود یعنی بعد از فرض ما اگر در زمان جستجو کنید «آن» را پیدا نمی کنید. در مقایسه و لحاظی که می کنیم (که همان فرض ما است) «آن» وجود می گیرد. قبل از اینکه فرض کنیم در ذهن ما هم «آن» وجود نداشت همانطور که در خارج وجود نداشت. بعد که فرض می کنیم در خارج، «آن» موجود نمی شود. در ذهن ما و در مقایسه ما، «آن» پدید می آید و وجود بالفعل در ذهن ما پیدا می کند و به قول مصنف، این با مقایسه پیدا می شود و چون می توانیم این فرض را (بدون عامل یا با عامل) در زمان داشته باشیم گفته می شود که حاصل این فرض که همان «آن» است وجود بالقوه دارد. چون می توانید آن را فرض کنید. (همین لفظ «می توانید» به معنای «قوه» است و قوه به معنای امکان است و امکان به معنای شدن و توانستن است).

پس تا اینجا وجود بالقوه ی «آن» را قبول کردیم و آن وجود را دو گونه توجیه کردیم.

۱_ با فرض بوجود آید.

۲_ زمان به یک حدّ غیر منقسم (مثل طلوع یا غروب خورشید) برسد و با رسیدن به آن حدّ غیر منقسم، انقطاعش فرض شود (که استاد در تعبیر خود فرمودند چه فرض بی عامل باشد چه فرض با عامل باشد) اما مصنف اینگونه بیان نکرده بلکه فرموده یا با فرض یا با رسیدن به یک حد غیر منقسم، باعث وجود بالقوه «آن» می شود.

توضیح عبارت

(فالزمان لا یكون له آن بالفعل)

این عبارت نتیجه تمام مباحث قبل است یعنی اگر «آن» متوقف بر انقطاع زمان است و انقطاع زمان محال است در نتیجه وجود بالفعل «آن» محال است پس گفته می شود که زمان، بالفعل «آن» ندارد اما بالفرض «آن» دارد.

(موجودا بالقیاس الی نفسه)

در حالی که این «آن» موجود باشد به قیاس به نفس زمان یعنی خود زمان دارای «آن» باشد. مصنف با این عبارت دو مطلب را می گوید ۱_ زمان، «آن» بالفعل ندارد ۲_ اگر خود زمان را ملاحظه کنید «آن» بالفعل ندارد اما اگر زمان را با فرض فارض ملاحظه کردید «آن» بالفعل در آن هست.

توضیح: در حالی که این «آن» بالفعل به قیاس به نفس زمان موجود باشد اما اگر به خواهی به قیاس به فرض فارض موجود ببینی باید بگویی «آن» بالفعل داریم یعنی در زمان، «آن» بالفعل است اما با توجه به فرض است. اما اگر بدون توجه به فرض باشد زمان فقط «آن» بالقوه دارد یعنی می توان «آن» پیدا کرد.

ص: ۳۴

بلکه به قیاس به نفس زمان، «آن» بالقوه است (اما بالقیاس به فرضِ فارض، «آن» بالفعل می شود. یعنی خود زمان را اگر ملاحظه کنید می بینید که می شود در زمان، «آن» بوجود بیاید اما چگونه بوجود بیاید؟ همانطور که گفتیم یا با فرض فارض یا با رسیدن به حد مشترک.

(اعنی به القوه القریبه من الفعل)

مرادم از قوه، قوه قریبه در فعل است نه قوه بعیده. قوه قریب بالقوه یعنی قوه ای که با کمترین موونه تبدیل به فعلیت می شود یعنی با یک فرض تبدیل به فعلیت می شود.

البته در اینجا قوه قریبه با فرض حاصل می شود و ممکن است در جایی دیگر با چیز دیگر قوه قریبه حاصل شود. چون قوه های بعید (مثلا انسان) این است که باید مراحل بگذرد تا به فعلیت برسد. آن زمانی که حضرت آدم علیه السلام خلق شد همه ما بالقوه موجود بودیم اما بالقوه البعیده. چقدر پدرها آمدند تا نوبت به ما رسید. هر کدام از آنها قوه را نزدیک به فعلیت کردند تا به پدرِ بلافضل رسید و در پدرِ بلافضل، قوه بود اما وقتی تبدیل به نطفه و علقه و مضغه شد تا به جایی رسید که اگر آن را هیل می دادیم به فعلیت می رسد. در اینجا قوه قریبه من الفعل می شود. قوه قریبه من الفعل یعنی احتیاج ندارد اموری بگذرد تا به فعلیت برسد بلکه با فرض به فعلیت می رسد.

(و هو ان الزمان یتها ان يفرض فيه الآن دائما)

«هو»: یعنی این قوه قریبه من الفعل که در زمان است و باعث می شود که زمان، صاحبِ «آن» شود این است که زمان آمادگی دارد که در آن، «آن» فرض شود.

«دائماً»: یعنی هر وقت که اراده کنی می توانی با فرض، «آن» را درست کرد حال در وسط روز باشد یا هنگام طلوع یا غروب خورشید باشد.

(اما بفرض الفارق او بموافاه الحر که حدا مشترکاً غیر منقسم)

یا این «آن» در زمان موجود می شود با فرضِ فرض، یا با رسیدن (موافات یعنی مقارن شدن و برخورد کردن و رسیدن یعنی حرکتی که شروع کرده «که حرکت زمانی است») به حدی که آن حد، مشترک است یعنی حد غروب، حد مشترک است و شب را به روز می چسباند (معنای حد مشترک همین است که انتهای یکی و ابتدای دیگری می شد و از سنخ هیچکدام نیست. غروب نه جزء روز است و نه جزء شب است).

غیر منقسم یعنی این حد، یک لحظه است و تقسیم نمی شود.

اگر حرکتِ زمان به این حد مشترک غیر منقسم برسد «آن» درست می شود.

(کمبدا طلوع او غروب او غیر ذلک)

مثال برای حد مشترک است، مراد از غروب همان لحظه غروب است.

با این بیانی که کردیم مبدأ را به معنای ابتدا گرفتیم (یعنی ابتدای طلوع و غروب) اما این، رایج نیست که مبدأ را به معنای ابتدا بگیریم. بلکه مبدا طلوع، خود آن زمان است آن یک لحظه زمان، مبدأ طلوع است یا آن یک لحظه حرکت، مبدا طلوع است.

یک لحظه حرکت که انجام می گیرد خورشید طلوع می کند و اگر آن یک لحظه حرکت نبود طلوع انجام نمی گرفت. یا یک لحظه حرکت انجام می گرفت و خورشید غروب می کرد.

پس مراد از مبدا همین است که بیان کردیم و مراد، ابتدا طلوع و غروب نیست چون طلوع و غروب، لحظه ای است و اینطور نیست که یک امر مستمر باشد تا برای آن ابتدا درست کنیم بلکه لحظه ای است و آن لحظه، حد مشترک بین حرکت قبل و حرکت بعدی می شود و همین حد مشترک است که وقتی حرکت زمان به او می رسد «آن» درست می شود ولی «آن» بالمقایسه درست می شود یعنی حرکت را با این طلوع و غروب مقایسه می کنیم و «آن» درست می شود.

(و ذلک بالحقیقه)

بعد از اینکه فرض کردیم آیا «آن» در زمان موجود می شود یا باز هم «آن» در زمان موجود نیست بلکه در فرض ما موجود است؟

مصنف می فرماید این کاری که من انجام می دهم نتیجه اش احداث «آن» است نه حدوث «آن». من «آن» را در زمان با اختیار خودم احداث می کنم نه اینکه «آن» در زمان حادث شود. چون چیزی در زمان اتفاقات نمی افتد و زمان همانطور که هست می باشد و با فرض من عوض نمی شود. من احداث «آن» در زمان می کنم آن هم احداث بالمقایسه و بالعرض می کنم یعنی یک فرض و مقایسه می کنم و چیزی را به چیزی اضافه می دهم تا «آن» درست شود.

ص: ۳۷

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۶۱ سطر ۳ قوله (و ذلک بالحقیقه)

موضوع: ۱- «آن» وجود بالاضافه و بالقیاس دارد / کیفیت وجود «آن»

۲- کیفیت انعدام «آن»

بحث در کیفیت وجود «آن» در خارج بود. معتقد شدیم که «آن» موجود است ولی نحوه وجودش را باید بیان کنیم که آیا وجود بالفعل دارد یا وجود بالقوه دارد؟ بیان شد که وجود بالفعل ندارد بلکه وجود بالقوه دارد یعنی زمان آماده است که قطع شود و در همان نقطه انقطاع، «آن» از او متولد می شود پس زمان آماده است که صاحب «آن» شود ولی بالفعل صاحب «آن» نیست. (آمادگی دارد یعنی همان وجود بالقوه). این «آن» که می تواند در زمان موجود شود (نه اینکه در زمان موجود هست) یا با فرض فرض حاصل می شود یا با رسیدن زمان به یک حد غیر منقسم مثل طلوع خورشید و امثال آن حاصل می شود. تا اینجا را در جلسه قبل بیان کرده بودیم. الان می خواهیم ببینیم این «آن» که با فرض فرض یا با رسیدن زمان به حد غیر منقسم پدید آمده آیا این «آن» در خود زمان موجود شد یا در زمان، بالقیاس موجود می شود یعنی اگر مقایسه بین این زمان و این طلوع خورشید نکنیم آیا باز هم «آن» حاصل است یا خیر؟ اگر «آن» بعد از طلوع خورشید حاصل شود گفته می شود در نفس زمان، «آن» حاصل شده و وجود نفسی پیدا کرده اما اگر با قیاس، «آن» را بتوانیم بدست بیاوریم یعنی این زمان را با آن طلوع مقایسه کنیم و اضافه دهیم یعنی اینطور بگوییم که زمان عند الطلوع تمام شد. این تمام شدن یک نوع اضافه دادن است. اگر اینطور اضافه بدهیم «آن» درست می شود.

ص: ۳۸

مسلم است که با اضافه، «آن» درست میشود اما الان بحث این است که بعد از اینکه «آن» درست شد آیا می توان آن اضافه را برداشت و گفت این «آن» در زمان، وجود نفسی دارد و توقف بر اضافه و قیاس ندارد و مقایسه لازم ندارد؟

می فرماید خیر، یعنی اینطور نیست که بعد از فرض فرض زمان را جستجو کند و داخل آن، «آن» را ببیند. یا بعد از مقایسه ببیند که زمان مشتمل بر «آن» است. آن مقایسه را از برداری «آن» وجود ندارد. پس قوام این «آن» به مقایسه است لذا اولاً وجود بالقوه دارد و ثانیاً وجود مقایسه ای و اضافه دارد. اینطور نیست که ما بتوانیم «آن» را در زمان احداث کنیم بلکه با مقایسه کانه «آن» در زمان اعتبار می شود. به طوری که اگر از این مقایسه دست برداریم و ببینیم که زمان عند الطلوع تمام شد و این تمامیت را قایل نشویم «آن» موجود نمی شود. باید اعتقاد پیدا کنیم که زمان، تمام شد تا بتوانیم بگوییم «آن» موجود شد.

پس توجه شود اینکه ما زمان را با طلوع خورشید یا با فرض فرض مقایسه می کنیم و «آن» درست می کنیم به این معنی

نیست که «آن» را در خود زمان احداث می کنیم بلکه «آن» را در زمان، به شرط مقایسه احداث می کنیم. مقایسه را نمی توان دیده گرفت و اعتقاد پیدا کرد که «آن» واقعا در زمان موجود است.

نتیجه ای که از مطالب قبل گرفتیم این بود که «آن» وجود بالقوه دارد. نتیجه ای که با اضافه کردن بحث امروز گرفتیم این بود که «آن» وجود بالاضافه و بالقیاس دارد یا به قول مصنف، «آن» چیزی است که با نسبت حاصل می شود یعنی باید زمان را به چیزی نسبت بدهید و با نسبت دادن زمان به آن چیز، «آن» را درست کنید.

(و ذلك بالحقیقه لیس احداث فصل فی ذات الزمان نفسه)

«ذلك»: این که ما زمان را با مبدئی مثل طلوع یا غروب مقایسه کنیم و «آن» را پدید بیاوریم در واقع احداث فصل (یعنی «آن») در خود زمان نیست بلکه احداث فصل در زمان به اعتبار آن مقایسه و اضافه است.

گفتیم «فصل بین الزمان» همان «آن» است. در ابتدا که وارد فصل ۱۲ شدیم گفتیم دو گونه «آن» را در این فصل مطرح می کنیم. ۱- «آن» که فاصل بین الزمانین باشد ۲- «آن» سیال که سازنده زمان است و این دومی را در اواخر فصل بحث می کنیم. الا این بحث ما در قسم اول است چون «آن» را که بین زمانین است را بحث می کنیم پس جا دارد اسم آن را فصل بگذاریم چون فاصل بین الزمانین است.

پس «ذلك» یعنی این اعتبار و مقایسه ای که ما می کنیم بالحقیقه احداث فصل در نفس زمان نیست بلکه احداث فصل در اضافه زمان به حرکات است یعنی در آن اضافه، ما فصل را ایجاد می کنیم نه اینکه در خود زمان با قطع نظر از اضافه، فصل را ایجاد کنیم.

نکته: «کمبدء طلوع او غروب»: در جلسه قبل این عبارت خوانده شد که در صفحه ۱۶۱ سطر ۳ آمده بود. اضافه «مبدا» به «طلوع» اضافه بیانیه است یعنی مثل مبدئی که عبارت از طلوع یا عبارت از غروب است.

(كما يحدث من الفصول الاضافیه فی المقادیر الآخر)

نمونه ای ذکر می کند و می فرماید که فصل در زمان که مقدار غیر قار است اضافی شد و در بقیه مقادیر (مراد مقادیر متصله است نه منفصله) فصل، اضافی است یعنی در جسم اگر فصلی است (که سطح، فصل جسم است) و اگر در سطح فصلی است (خط، فصل سطح است) و اگر در خط فصلی است (که نقطه، فصل خط است) این فصول ثلاثه که در این سه مقدار موجود می شوند با اعتبار موجود می شوند و بعد از اعتبار اینگونه نیست که در خود آن مقدار، این فصل حاصل شود و وجود نفسی پیدا کند. در آنجا هم مقایسه دخالت دارد و اگر مقایسه را برداری این فصل از بین می رود.

وقتی دو جسم را به هم متصل کنی فصل مشترک ندارند چون هر جسمی یک سطح جداگانه دارد و این دو سطح، مجاور یکدیگر می شوند. و فصل مشترک پیدا نمی شود چون فصل مشترک باید برای هر دو باشد. در حالی که این فصل، پایان جسم سمت راست است و پایان جسم سمت چپ نیست. و آن فصل پایان جسم سمت چپ است و پایان جسم سمت راست نیست.

اما اگر یک جسم واحد داشته باشید و در ذهن خودتان آن را نصف کنید (لازم نیست وقتی نصف می کنید دو قسم مساوی باشد بلکه دو قسم غیر مساوی هم صحیح است) یک سطحی پدید می آید که آن سطح، هم انتهای جسم سمت راست و هم انتهای جسم سمت چپ است یعنی شما دو جسم ندارید بلکه یک جسم دارید که در ذهن، دو جسم درست کردید و در ذهن، یک سطح پدید می آید اما سطحی که با فرض فرض بوجود آمده. حال اگر دست از مقایسه بردارید یعنی این جسم سمت راست است و آن جسم سمت چپ است را نادیده بگیرید. در اینصورت سطح منتفی می شود. سطحی که فاصل بین الجسمین بود منتفی میشود چون دو جسم نیست. بلکه جسم واحد بود.

همانطور که ملاحظه می کنید در مقادیر دیگر هم اگر بخواهید فصل مشترک درست کنید با فرض درست می کنید اولاً، و مقایسه را هم اعتبار می کنید ثانیاً. اینطور نیست که فرض دخالت نداشته باشد و اینطور هم نیست که بعد از فرض، واقعاً یک سطحی در این جسم موجود شود بلکه این سطح، بالاضافه موجود می شود و اگر این اضافه و مقایسه را بردارید سطحی نخواهد بود. در سطح هم همینطور است که اگر بخواهید خطی را که فصل مشترک است پیدا کنید به همین نحو است. در خط هم همینطور است که اگر بخواهید نقطه ای که فصل مشترک است پیدا کنید به همین نحو است.

پس در تمام مقادیر غیر قار هم (در مقدار قار که زمان است وضع را روشن کردیم) همین وضع است یعنی اگر فرض و مقایسه کنید، فصل مشترک پیدا می شود اما اگر فرض و مقایسه نکنید فصل مشترک از بین می رود. پس فصل مشترک در تمام مقادیر اولاً بالقوه موجود است و ثانياً بالمقایسه و بالاضافه وجود دارد.

نکته: «کما» در «کما یحدث» به معنای «مثل ما» است یعنی «کاف» به معنای «مثل» است و «من الفصول» بیان از «ما» است.

«فی المقادیر الاخر» متعلق به «یحدث» است.

ترجمه: مثل آنچه که حادث می شود که عبارت از فصول اضافی است به عبارت دیگر: مثل فصول اضافیه ای که در مقادیر دیگر احداث می شوند (یعنی فصول اضافیه ای که در مقادیر دیگر احداث می شوند اینگونه هستند یعنی اضافی اند و نفسی نیستند).

(کما ینفصل جزء من جسم من جزء آخر بموازه او مماسه او فرض فارض)

«کما» در «کما ینفصل» مانند «کما» در «کما یحدث» نیست بلکه به معنای رایج است یعنی چنانکه جدا می شود جزئی از جسم از جزء دیگر. (که مراد از جزء را سطح گرفتیم چون سطح جزء بلافاصله است و راحت تر فهمیده می شود ولی کسی ممکن است مراد از جزء را سطح بگیرد چون خط هم جزء جسم است ولو جزء جزء است و ممکن است کسی مراد از جزء را نقطه بگیرد چون نقطه هم جزء جسم است ولو جزء جزء است).

سوال: جسم متناهی است و چون متناهی است واقعا نهایت دارد و وقتی واقعا نهایت داشت آن جزئی که عبارت از سطح است برایش وجود بالفعل دارد اولاً و وجود نفسی دارد ثانياً.

جواب: مراد مصنف از جزئی که می گوید این نیست چون این جزء که شما گفتید هم موجود است و هم فی نفسه موجود است.

اما الان فصل مشترک را می گوئیم یعنی آنچه که بین یک جسم است نه آن که نهایت جسم است. قبلا هم بیان کردیم که اگر دو جسم را کنار هم بگذاری فصل مشترک ندارند بعد از اینکه جسم را واحد بگیری و داخل جسم واحد سطحی فرض کنی فصل مشترک می شود و الا آن که انتهای جسم است فصل مشترک نیست. بحث مصنف در سطح نیست بلکه بخشش در فصل مشترک است. اگر بحث مصنف در سطح بود جا داشت به ما نقض کنی که سطح، در جسم بالفعل موجود است و فی نفسه موجود است.

نکته: الان ما توضیح دادیم که اگر دو جسم را کنار هم قرار بدهی فصل مشترک پیدا نمی شود اگر آن دو جسم را موازی هم کنی باز فصل مشترک پیدا نمی کند به طریق اولی. اما مصنف تعبیر به «موازه او مماس» می کند یعنی با تماس و موازات، فصل مشترک را درست می کند. توجه شود آنچه که ما از خارج توضیح دادیم با آنچه که مصنف فرموده فرق می کند. مصنف می خواهد در درون یک جسمی، با قیاس این جسم به جسم دیگر، نقطه و خط و سطحی درست کند. افلاک را ملاحظه کنید که روی هم قرار گرفتند. نقطه ای از فلک زیرین را با نقطه ای از فلک بالا موازی می کنیم یا مماس می کنیم. این دو نقطه، فصل مشترک نیستند. ممکن است در این جسم فصل مشترک به حساب بیایند ولی فصل مشترک بین دو فلک نیستند. الان مصنف می خواهد بیان کند که این نقطه ای که در این فلک موازی با نقطه ای که از آن فلک شده با توجه به اینکه فلک، دارای نقطه نیست این نقطه، به فرض موجود شده. یعنی شما در فلک زیرین نقطه ای فرض کردی و در فلک بالا نقطه ای فرض کردی و این دو نقطه را با هم مقایسه کردی و دیدی مجاور و مماس یا موازی اند. این نقطه ها اولاً: بالفرض موجود می گیرند و ثانياً: با قیاس درست می شوند. اگر قیاس را برداری نه این نقطه است نه آن نقطه است. این غیر از آن چیزی است که ما گفتیم. ما فصل مشترک درست می کردیم. مصنف اگرچه فصل مشترک درست می کند ولی به فصل مشترک کار ندارد.

ترجمه: همانطور که جدا می شود جزئی از این جسم (یعنی جزئی از این فلک) از جزء دیگر (مراد از جزء آخر دو احتمال است: ۱- جزء دیگری از همان جسم، ۲- جزئی از جسم دیگر یعنی قبل از کلمه «آخر» می توان کلمه جسم را در تقدیر گرفت تا احتمال دوم مراد باشد و می توان در تقدیر نگرفت تا احتمال اول مراد باشد) به موازات یا مماسه (که نون مقایسه است) یا به فرض فرض (یعنی اگر موازات یا مماس، یا فرض فرض را برداری این نقطه ها در فلک موجود نیستند)

سوال: در این عبارت «او فرض فرض»، قسیم موازاه و مماسه قرار گرفته در حالی که قسیم نیست بلکه خود موازاه و مماسه با فرض فرض درست می شود. وقتی این دو مقوم به فرض فرض هستند چگونه فرض فرض را قسیم قرار می دهد؟

جواب: قبول است که موازاه و مماسه با فرض فرض درست می شود ولی ما در اینجا می خواهیم جزء درست کنیم نه مماسه. با فرض فرض می توانیم جزء درست کنیم بدون اینکه مماسه و موازاه باشد. با مماسه و موازاه هم می توان جزء درست کرد ولی مماسه و موازاه با فرض آمدند جزء درست می شود پس بحث ما در این نیست که فرض فرض، مماسه و موازاه درست کند زیرا مسلماً درست می کند. می آید.

(من غیر ان یكون قد حصل فیه بالفعل فصل فی نفسه)

بدون اینکه در آن جسم (ضمیر «فیه» به جسم برمی گردد البته اگر کسی خواست می تواند به زمان برگرداند ولی تکرار لازم می آید چون زمان را مصنف گفت) بالفعل فصلی حاصل شود که فی نفسه (بدون قیاس) باشد. بالفعل فصل ندارد بلکه بالقوه است. بعد از اینکه آن را بالفعل کنی، فی نفسه نیست بلکه بالقیاس است.

(بل حصل فيه فصلٌ مقيسا الى غيره)

در جسم فصل حاصل شده در حالی که این جسم (یا آن فصل) را با غیرش مقایسه می‌کنی. یعنی در یک جسم این جزء را با آن جزء، مقایسه می‌کنی. یا جزء از این جسم را با جزء از جسم دیگر مقایسه می‌کنی. یعنی تا قیاس نباشد این فصل حاصل نمی‌شود.

بسیاری از نسخ اینگونه است «بل حصل فيه بالفعل فصل» که قید «بالفعل» دارد و خوب است که باشد.

صفحه ۱۶۱ سطر ۶ قوله (و هذا الان)

تا اینجا سه مطلب بیان شد حال وارد مطلب چهارم می‌شود.

مطلب اول: حقیقت «آن» چیست؟ بیان کردیم که نهایت زمان است یا حد فاصل بین زمان است. که این را به صورت اشاره ای گفتیم.

مطلب دوم: «آن» در خارج موجود است. این را به صورت اشاره گفتیم.

مطلب سوم: «آن» چگونه موجود است؟

تا اینجا معلوم شد که «آن» بالقوه موجود است اولاً و بالاضافه موجود است ثانیاً. به قول مصنف، با نسبت حاصل می‌شود.

مطلب چهارم: «آن» با این نسبتی که گفتیم موجود شد و بعد هم معدوم شد کیفیت انعدامش چگونه است؟ یعنی بحث این است که آیا «آن» در یک لحظه فاسد میشود یا در زمان فاسد می‌شود. بالاخره «آن» دوام پیدا نمی‌کند و فاسد می‌شود اما فسادش چگونه است؟

اینکه در زمان اتفاق می‌افتد دو حالت دارد. ۱- در لحظه اول زمان، قطعه اول فساد واقع شود و در لحظه دوم، قطعه دوم فساد واقع شود و در لحظه سوم، قطعه سوم فساد واقع شود و هکذا. یعنی یک فساد مستمر بر روی یک زمان مستمر پخش شود به طوری که شما وسط این زمان مستمر نتوانید بگویید «آن» فاسد شد بلکه بگویید، نصف فسادش آمده و نصف دیگرش باقی مانده است. ۲- در تمام طول زمان، فساد صدق می‌کند یعنی در لحظه اول می‌توانی بگویی فساد است یعنی «آن» از بین رفته و موجود نیست در لحظه دوم می‌توانی بگویی فساد است یعنی «آن» از بین رفته. در تمام طول زمان، فساد است ولی با تجزیه ی زمان، تجزیه نمی‌شود. یعنی با استمرار زمان، استمرار ندارد. عمر ما با استمرار زمان است یعنی اینطور نیست که در هر لحظه بتوانیم بگوییم این انسان هست. بلکه در این لحظه می‌توانیم بگوییم انسان ۲۰ ساله است و در سال بعد می‌توانیم بگوییم انسان ۲۱ ساله است. نه اینکه در سال بیستم بگوییم انسان است مطلقاً و در سال بیست و یکم هم بگوییم همان انسان است. بلکه در سال بیستم، انسان ۲۰ ساله است و در سال بیست و یکم انسان ۲۱ ساله است یعنی عمر ما در زمان پخش می‌شود به طوری که در نصف زمان، نصف عمر ما گذشته و در نصف دیگر، نصف عمر ما گذشته است. این یک نوع زمان است که اصطلاحاً به آن زمانی می‌گویند یعنی روی زمان پخش می‌شود و استمرار دارد. اما یک نوع این طور است که در هر قطعه از

قطعات زمان آن شیء به طور کامل موجود است نه اینکه به تقطیع و تجزیه زمان، تقطیع و تجزیه شود. آیا «آن» اینگونه است که در هر لحظه از لحظات زمان بعد از «آن» می توان گفت «آن» فاسد شد؟ بله می توان گفت وقتی مثلاً در ساعت ۲، «آن» واقع شود و تمام می شود در ساعت ۳ می توان گفت این «آن» که در ساعت ۲ بود وجود ندارد. نه اینکه در ساعت ۲ بگوید نصف بودن را دارد و نصف نبودن را بعداً پیدا می کند.

ص: ۴۵

۱_ «آن» در یک لحظه منتفی شود به تعبیر دیگر، «آن» دفعه منتفی شود که خود «آن»، فسادش آنی شود.

۲_ در زمان بعد از خودش فاسد شود ولی فسادش به تجزیه زمان، تجزیه شود.

۳_ در زمان بعد از خودش فاسد شود و این فساد همچنان باقی باشد نه اینکه به تجزیه زمان تجزیه شود. یعنی در ابتدا که واقع می شود واقع شده در ادامه هم مثل همان اول، ادامه پیدا می کند نه اینکه تجزیه شود.

مصنف می گوید «آن» در «آن» از بین نمی رود والا تتالی آئین یا تتالی آئات لازم می آید.

توضیح: زمان داشت عبور می کرد و در وقتی که زمان داشت عبور می کرد «آن» وجود نداشت. من این زمان را در فرض خودم قطع کردم (حال در فرض خودم یا با مقایسه) بالاخره این زمان را قطع کردم و تا زمان را قطع کردم «آن» موجود شد. الان که من دارم زمان مستمر را فرض می کنم همان لحظه ی فرض من «آن» موجود می شود. در لحظه وجود نمی توان گفت «آن» معدوم شد بلکه تازه الان «آن» موجود شده. اگر بخواهد معدوم شود در لحظه بعد باید معدوم شود حال لحظه بعد یا بلاواسطه یا مع الواسطه است. لحظه وجود «آن»، «آن» می شود و لحظه عدم «آن» هم «آن» بعدی می شود و دو «آن» کنار هم قرار می گیرند. در یک «آن»، «آن» موجود شده و در یک «آن»، «آن» معدوم شده. و تتالی آئات محال است پس نمی توان گفت این «آن» که در این لحظه موجود شده در لحظه بعد معدوم شود حال چه بعد بلاواسطه چه مع الواسطه باشد. حتما باید این «آن» در زمان معدوم شود. اما چگونه معدوم می شود همان سه احتمال است. پس در لحظه وجود (و فرض) این «آن» وجود گرفت و بعداً معدوم می شود اما نه شروع انعدام، بلکه وقوع عدم. اما شروع عدم از چه وقت است؟ وقوع عدم از «آن» بعدی است تا آخر. اما شروع عدم از همان «آن» وجود است. این باعث مشکل می شود چون «آن» وجود، «آن» وجود بود چرا آن را «آن» عدم قرار می دهید پس اجتماع نقیضین شد ولو در یک «آن». جواب می دهند که این، شروع عدم است نه خود عدم. این را خوانید و بعداً هم مفصلاً می خوانید که شروع حرکت، حرکت نیست. قبلاً هم گفتیم که متحرک در مبدا حرکت، حرکت نمی کند. در منتهای حرکت هم حرکت نمی کند بلکه در وسط بین مبدا و منتهی حرکت می کند چه حرکت قطعی باشد چه توسطیه باشد فساد هم همینطور است چون مبدأ فساد، فساد نیست پس «آن» وجود «آن» که فساد شروع می شود، شروع فساد است. و شروع فساد، فساد نیست. این تمام بحث در فساد «آن» بود.

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۶۱ سطر ۶ قوله (و هذا الان)

موضوع: کیفیت انعدام «آن»

گفتیم که «آن» دو اعتبار دارد ۱_ «آن» بین الزمانین ۲_ «آن» سیال. بیان کردیم که «آن» به اعتبار اول موجود نیست و با فرض و نسبت دادن بالفعل می شود. و وقتی بالفعل شد وجود نفسی پیدا نمی کند بلکه وجود اضافی پیدا می کند. پس «آن» امری است که با نسبت حاصل می شود. حال اگر «آن» با این تفصیلی که گفتیم وجود گرفت اما چون «آن»، «آن» است باید سریعاً معدوم شود. سوال این است که معدوم شدن «آن» چگونه است؟ آیا در «آن» معدوم می شود یا در زمان معدوم می شود و اگر در زمان معدوم می شود آیا قلیلاً قلیلاً معدوم می شود همانطور که زمان، قلیلاً قلیلاً عبور می کند و می گذرد یا در همان لحظه اول معدوم می شود و این انعدام ادامه پیدا می کند نه اینکه جزئی از انعدام الان واقع شود و جزئی دیگر در لحظه بعد واقع شود و جزء دیگر در لحظه بعدتر از آن واقع شود.

این سه احتمال را بیان کردیم. مصنف می خواهد بیان کند که انعدام «آن»، دفعی نیست. بلکه زمانی است و توضیح نمی دهد که زمانی هم دو قسم است که یا تدریجی است یا در تمام آناتِ زمان موجود است. امر زمانی می تواند تدریجی باشد یعنی به تدریج در زمان حاصل شود مثل حرکت قطعی که حرکتی است که مثلاً در یکساعت واقع می شود و این حرکت در یکساعت، جزئی از آن در لحظات اول واقع می شود و جزئی در لحظات بعد واقع می شود تا همه آن در طول یکساعت واقع می شود. اینطور نیست که حرکت قطعی در لحظه اول باشد. در لحظه دوم هم باشد. این یک نوع زمانی است.

ص: ۴۷

اما یک امر زمانی داریم که تدریجی نیست بلکه در کل زمان حاصل است مثل حرکت توسطیه که «کون المتحرک بین المبدأ و المنتهی» است. از همان اول که شخص از مبدأ جدا می شود «کون المتحرک بین المبدأ و المنتهی» بر او صدق می کند تا آخر. نه اینکه جزئی از «کون المتحرک بین المبدأ و المنتهی» بر او صدق می کند است و جزئی دیگر از آن در لحظه بعد صدق کند. بلکه اصل حرکت توسطیه در لحظه اول صادق است در لحظه وسط صادق است و در لحظه آخر هم صادق است. هر دو قسم، زمانی اند. اما مصنف بیان نمی کند که الان که عدم «آن»، زمانی شد از کدام قسم از زمانی است. چون این مطلب را بیان نمی کند اشکالی به وجود می آید و متعرض آن اشکال می شود. آن اشکال ناظر به این نیست که زمانی دو قسم است ولی از جواب مصنف بر می آید که زمانی دو قسم است.

پس در این ابتدا مصنف امر را دایره می کند بین دفعی بودن و زمانی بودن. اما دایره نمی کند بین دفعی بودن و تدریجی بودن. و ثابت می کند که عدم «آن» دفعی نیست بلکه زمانی است. اما آیا زمانی بودنش به نحو تدریجی است یا نیست؟ صحبتی درباره آن نمی کند تا وارد اشکال شود و در اشکال، تدریجی بودن را نفی می کند یعنی اینطور نیست که عدم، در طول یک

مدت حاصل شود بلکه از لحظه اول آن مدت، حاصل است در تمام لحظات آن مدت هم حاصل است. این خلاصه بحث است که دیروز هم به آن اشاره کردیم.

ص: ۴۸

نکته مهم: دقت شود که مطلبی را بگوییم و آن اینکه در تمام موقعی که ما بحث اول را (که جلسه قبل توضیح دادیم) و بحث دوم را که اشکال و جواب است بیان می کنیم باید این مطلب در ذهن شما باشد. آن مطلب این است که قبل از اینکه «آن» بوجود بیاید زمان موجود بود و با فرضِ فارض، زمان قطع شد. در همان نقطه انقطاع، «آن» وجود گرفت. و چون «آن» نمی تواند دوام پیدا کند لذا معدوم می شود. سپس، زمان بعد شروع می شود و در زمان بعد، این «آن» معدوم است. این مطلب را ترسیم کنید که اول، زمان بوده بعداً «آن» وجود گرفته سپس زمانی می آید. الان این «آن» بین الزمانین است. این «آن» بین الزمانین، در بین الزمانین وجود گرفته است پس در جایی که زمان اول قطع می شود و زمان دوم می خواهد شروع شود لحظه ی وجود «آن» است. یعنی جای وجود «آن» است و جای عدمش نیست چون وجود و عدم با هم جمع نمی شوند. بعد از اینکه آن «آن» گذشت عدم «آن» شروع می شود. یعنی بعد از اینکه آن «آن» که پایان زمان اول بود گذشت، عدم «آن» شروع می شود و زمان بعد هم شروع می شود حال این «آن» که موجود شد را نسبت به زمان بعد حساب می کنیم طرف برای زمان بعد می شود اما طرف ابتدائی می شود. و طرف انتهایی برای زمان قبل بود، به لحاظ اینکه طرف انتهایی بود گفتیم «آن» وجود گرفت. به لحاظ اینکه طرف ابتدای زمان بعد است می گوییم «آن» معدوم شد. (البته این تسامح است و نباید گفت «آن» معدوم شود بلکه اگر بخواهیم به طور دقیق بگوییم باید گفت: عدم «آن» از الان شروع شد. یعنی در همان لحظه ای که «آن» وجود گرفت عدم «آن» شروع می شود ولی در جلسه قبل اشاره کردیم که شروع اینگونه امور تدریجی از سنخ خود آن امور تدریجی نیست مثل اینکه شروع حرکت، حرکت نیست یعنی در مبدأ حرکت، متحرک حرکت نمی کند. فساد هم یک امر زمانی است و شروع فساد از سنخ فساد نیست یعنی وقتی که فساد «آن» شروع می شود در آن لحظه فساد حاصل نیست بلکه فقط وجود حاصل است یعنی وجود «آن» است و فساد «آن» نیست بلکه شروع در فساد «آن» است و شروع فساد «آن»، خود فساد «آن» نیست. در اینصورت نمی توان گفت که در این «آن»، هم وجود «آن» و هم فساد «آن» را داریم بلکه فقط وجود را داریم و فساد را نداریم بلکه شروع فساد را داریم. بعد از اینکه این «آن» تمام می شود، خود فساد است. این نکته مهمی بود که بیان کردیم.

حال توجه کنید اگر «آن» با تمام شدنِ زمانِ قبلِ وجودِ گرفت و در «آن» بعدِ معدومِ شد و در زمانِ بعد، عدمش ادامه پیدا کرد ما می‌توانیم بگوییم که وجودِ «آن» در پایانِ زمانِ قبلِ است. عدمِ «آن» هم در تمامِ زمانِ بعدِ است. بینِ وجودِ «آن» که در پایانِ زمانِ قبلِ است و عدمِ مستمرِ «آن» که در تمامِ زمانِ بعدِ است یکِ «آن» دیگرِ فاصله شده که آن «آن»، «آن» فسادِ این «آن» است که در این «آن»، «آن» قبلی فاسد شده و فسادش در زمانِ بعدی استمرار پیدا کرده. در چنین حالتی گفته می‌شود بینِ «آن» وجود و زمانِ عدم، «آن» عدم فاصله شده یعنی ابتدا، «آن» وجود بود بعداً «آن» عدم بود بعداً زمانِ استمرارِ عدم بود. یعنی ابتدا زمان بود و «آن» نبود. وقتی زمانِ قبلِ تمام شد «آن» تازه وجود گرفت. این «آن»، «آن» وجود است. سپس در «آن» بعد، این «آن» معدوم می‌شود. و در زمانِ بعد از «آن» دوم، این انعدام، استمرار پیدا می‌کند. الان بینِ «آن» وجود که در پایانِ زمانِ قبلِ بود و زمانِ عدم، که تمامِ طولِ زمانِ بعدِ است یکِ «آن» فاصله شده که «آن» عدم است. در اینجا، فصلِ بینِ وجود و عدم، یکِ «آن» است اما اگر این «آن» را قبول نکردیم و گفتیم وقتی از وجود در آمد در زمانِ انعدام واقع می‌شود و بینِ این دو، «آن» را فاصله نکردیم بلکه «آن» عدم را در این وسط حذف کردیم بلافاصله بعد از «آن» وجود، وارد در زمانِ عدم می‌شویم و فصلِ بینِ وجود و عدم، خود «آن» وجود می‌شود.

با این بیان فصلِ بین وجود و عدم، خودِ «آن» وجود می شد. اما اگر بین «آن» وجود و زمانِ عدم، یک «آن» عدم، فاصله است فصلِ بین وجود و عدمِ «آن» را، «آن» عدم می گرفتیم. مصنف می فرماید بین «آن» وجود و زمانِ عدم، فصلی نیست جز خودِ «آن» وجود. یعنی بینِ «آن» وجود و زمانِ عدم، فاصله دیگری غیر از خودِ «آن» وجود نداشته باشیم اگر داشته باشیم عدمِ «آن» دفعی می شود.

گروهی ممکن است فکر کنند آن «آن» که وجود گرفته در «آن» بعدی معدوم می شود و در زمانِ بعد از «آن» دوم، این عدم استمرار پیدا می کند. بین «آن» وجود و زمانِ بعدی، می خواهد «آن» فاصله کند. مصنف می خواهد این «آن» را بردارد و بگوید زمانِ بعدی به «آن» وجود چسبیده است. اگر بخواهید فصلی قائل شوید باید خودِ «آن» وجود را فصل قرار دهید چیز دیگر نمی توانید قرار دهید. البته «آن» وجود، فاصلِ بین زمانین است اما اگر بخواهید فاصلِ بین وجودِ «آن» و عدمِ «آن» قرار بدهید خودِ «آن» وجود را فاصل قرار دهید نه اینکه «آن» دیگر بیاورید. چون لازمه اش تتالی آنین یا آنات می باشد که باطل است. لذا بعد از «آن» وجود، داخل در زمانِ عدم می شود و وسط این دو چیزی قائل نمی شود.

توضیح عبارت

(و هذا الآن اذ حصل بهذه النسبه فليس يكون عدمه الا في جميع الزمان بعده)

«هذا الآن»: یعنی این «آن» که فاصل بین زمانین است و ما دوباره کیفیت وجودش بحث کردیم.

این «آن» اگر با این نسبت حاصل شد (مراد از «هذه النسبه» این است که «آن» وقتی می خواهد وجود بگیرد دو نسبت در آن هست ۱ _ نسبت به حد مشترک ۲ _ با قیاسی به غیر. شما وقتی که دو جسم را با هم مقایسه می کردید نقطه ای با نقطه دیگر محاذات پیدا می کرد و نقطه، با این مقایسه موجود می شد. اما مثال جلسه قبل که به فلکِ فوق و فلکِ تحت زدیم نقطه در آن وجود نداشت اما وقتی می خواهیم محاذات درست کنیم با محاذات، نقطه ای را در فلکِ بالا و نقطه ای در فلکِ پایین فرض می کنیم و می گوئیم این دو نقطه محاذی یکدیگر می شوند پس نقطه ای در این فلک را با قیاس به نقطه ای در آن فلک، فرض می کنید می بینید که با قیاس، نقطه درست می شود. یا با رسیدن حرکت به مبدأ طلوع، «آن» درست می شد. در زمان، با مقایسه به حد مشترک یا حتی مقایسه با زمان دیگر، «آن» درست می کنیم همچنین در جسم با مقایسه یا با منتهی شدن جسم به نقطه مفروضی، نقطه درست می کردیم. این نقطه ها و «آن» با مقایسه درست می شد. حالا اگر «آن» با همین نسبت حاصل شد) یعنی شما زمان را به مبدا طلوع شمس نسبت دادید و «آن» پدید آمد این «آن» که به وجود آمده چگونه معدوم می شود؟

«فلیس یکون ...» عدم این «آن» واقع نمی شود مگر در تمام زمانی که بعد از این «آن» می آید یعنی در تمام زمانی که بعد از این «آن» می آید، عدم «آن» است اینطور نیست که در «آن» اول بعد از این «آن»، عدم بیاید و در زمان بعدی، این عدم ادامه پیدا کند.

در تمام زمانی که بعد از این «آن» است عدم «آن» را داریم و این به این معنی نیست که در یک «آن» مخصوصی از زمان بعد، عدم «آن» را داریم. و اینچنین نیست که در تمام زمان بعد، یک عدم «آن» تدریجی داشته باشیم بلکه در هر یک از آنات مفروضه ی زمان بعد، عدم «آن» قبل را داریم. یعنی مثل حرکت توسطیه نیست که در تمام نقاطی که بین المبدأ و المنتهی است حرکت توسطیه موجود است نه اینکه ذره ای از حرکت توسطیه موجود است بلکه کل حرکت توسطیه در هر ذره موجود است. عدم «آن» هم در هر ذره از زمان بعد موجود است.

البته مصنف بعداً این مطالب را توضیح می دهد اما الان مطلب را مبهم و مجمل گذاشته، یعنی مصنف فقط گفته این «آن» در تمام زمان است اما چگونه در تمام زمان است آیا به تدریج در تمام زمان است یا در هر لحظه از لحظات زمان به طور کامل است. دومی صحیح است ولی مصنف هنوز این را توضیح نداده.

(و قول القائل انه اما ان یفسد فی آن یلیه او آن لایلیه هو بعد ان یسلم ان له فساداً مبتدأ فی آن)

قائل ممکن است اینطور بگوید که این «آن» که وجود گرفت در «آن» بعد از خودش بلافاصله (آن یلیه) معدوم می شود یا در «آن» های بعدی که با این «آن» قبل فاصله دارند (آن لایلیه) معدوم می شود. مصنف می فرماید این، غلط است «آن» را نمی توان در «آن» معدوم کرد چه «آن»ی که بعد از «آن» وجود واقع شده باشد بی واسطه چه «آن»ی که بعد از «آن» وجود واقع شده باشد با واسطه. اصلاً نمی توان گفت «آن» در «آن» معدوم می شود باید بگویید «آن» در «آن»، شروع عدم پیدا می کند و در زمان، معدوم می شود. اما چگونه در زمان معدوم می شود؟ این بحث بعدی ما است که تدریجاً معدوم نمی شود.

(یعنی این قول که می خواهد فساد را در «آن» قرار بدهد چه «آن» بی واسطه چه «آن» با واسطه باشد، بعد از این است که قبول کنیم فسادِ «آن»، آنی است ولی ما این را قبول نداریم بلکه می گوییم شروعِ فسادِ «آن»، آنی است نه اینکه خود فسادِ «آن»، آنی باشد، بلکه خود فسادِ «آن»، زمانی است ولی تدریجی نیست.

«هو بعد ان یسلم...» این قول بعد از این است که ما قبول کنیم برای «آن» فسادی است که در «آن» شروع شده است. (نمی گوید از «آن» شروع شده بلکه می گوید در «آن» شروع شده است) و در «آن» هم تمام می شود.

در عبارت مصنف، لفظ «لیس كذلك» نیست ولی حتما باید در تقدیر گرفت. تمام محشین، این لفظ را آوردند و اینگونه گفتند «هو بعد ان یسلم ان له فسادا مبتدا فی آن و لیس كذلك».

(بلا ابتداء فساد هو فی طرف الزمان الذی هو فی جمیعہ یعدم)

نسخه صحیح «بل ابتداء» است. این «بل» اضراب از «و لیس كذلك» است که در خط قبل در تقدیر گرفتیم. پس حتماً باید «و لیس كذلك» در تقدیر گرفته شود تا «بل»، اضراب از آن باشد یعنی این حرفی که این قائل زده در صورتی است که ما بگوییم فسادِ «آن»، آنی است در حالی که اینطور نیست که فسادِ «آن»، آنی باشد بلکه شروع فسادِ «آن» و ابتدایی «آن»، آنی است نه اینکه خود فساد، آنی باشد.

ابتداءِ فسادِ «آن»، در طرف زمان است (مراد از طرف زمان، «آن» است). آن زمان بعدی که در تمامش، این «آن» معدوم است شروع انعدام در طرف این زمان و اول آن است. و در کلّ این زمان هم، «آن» معدوم است. پس زمانی که زمانِ انعدام است طرفِ اوّلی دارد که آن طرفِ اول، شروع فسادِ «آن»، است نه اینکه خود فسادِ «آن» باشد.

ترجمه: بلکه ابتدای فساد «آن» در طرف زمانی است که این «آن» در تمام آن زمان معدوم است.

(فانه لا يفهم من الفساد غير ان يكون الشئ معدوما بعد وجوه)

بیان فساد می کند و می فرماید فساد یعنی عدم بعد از وجود است. اما ابتدا باید وجود شی را فهمید که چگونه است تا عدم بعد از وجود روشن شود. اگر وجود، یک امر مستمری است که کم کم باید ضعیف شود تا به فساد برسد فسادش یک طوری است و اگر وجود، امر مستمر نیست فسادش طور دیگر است.

و چون وجود «آن»، در یک لحظه است و عدم باید از این یک لحظه باشد یعنی یک لحظه که تمام شود عدم هست. و همان لحظه، شروع عدم است نه خود عدم.

ترجمه: فساد معنایی ندارد جز اینکه شی، معدوم شود بعد از وجودش. ولی وجود در هر جایی به نحوی است. در اینجا هم وجود «آن» آنی است و به محض اینکه این وجود، تمام شد، بعد الوجود شروع می شود و بعد الوجود، همان عدم است و عدم شروع می شود. اینکه می گوئیم عدم شروع می شود یعنی تحقق پیدا می کند و الا در همان «آن» اول، عدم شروع شد اما بعد از این «آن» اول، عدم می آید نه اینکه شروع عدم باشد بلکه خود عدم است.

(و وجوده فی هذا الموضع هو انه طرف الزمان الذی هو فیہ معدوم)

و وجود «آن» در این موضع این است که «آن» طرف زمانی است که این «آن» در آن زمان معدوم است. (مطلب را تکرار می کند یعنی می فرماید وجود «آن»، به این است که طرف زمان بعدی باشد و این طرف «یعنی ابتدای زمان» همان لحظه، تحقق پیدا می کند و در همان لحظه، عدمش هم شروع می شود و در لحظه ی بعد، عدم حاصل است یعنی زمانی که بعد از این لحظه اول می آید، عدم حاصل است.

(كانك قلت انه في طرف الزمان الذي هو معدوم فيه، موجود)

ضمير در «انه» به «آن» بر می گردد. «موجود» خبر برای «ان» است.

ترجمه: گویا «آن» در طرف زمانی که این «آن» در آن زمان معدوم است موجود می باشد.

(و ليس لفساده مبدأ فسادٍ هو أوّل آن فسد فيه)

شروع فساد، در «آن» بعدی نیست. شروع فساد در خود همین «آن» است. این عبارت می خواهد بگوید که فکر نکن که در ابتدای «آن» بعدی، «آن» وجود گرفت و فساد از «آن» بعدی شروع می شود بلکه فساد از خود همین «آنی» که وجود «آن» است شروع می شود.

ترجمه: نیست برای فساد این «آن»، مبدأ فساد که آن مبدأ فساد، اوّل آنی باشد که «آن» در آن فاسد شده.

(بل بين وجوده و عدمه فصل هو وجوده لا غير)

بلکه بین وجود «آن» و عدم «آن» (که وجود «آن» در همان «آن» وجود است و فساد که در «آن» وجود شروع شده) که در زمان بعد ادامه پیدا می کند فصلی است که آن فصل، وجود «آن» است نه غیر یعنی بین وجود «آن» و عدم «آن»، «آن» دیگری نیست که فصل باشد بلکه خود وجود «آن»، فصل است.

(و انت تعلم انه ليس للمتحرک و الساکن و المتکون و الفاسد اول آن هو فيه متحرک او ساکن او متکون او فاسد)

خلاصه بحث این شد که آن «آن» وجود «آن»، وجود «آن» و شروع فساد است نه اینکه وجود «آن» و فساد «آن» باشد و الا اجتماع نقیضین می شود و گفتیم شروع فساد، فساد نیست. اینکه گفتیم شروع فساد، فساد نیست ممکن است مبهم باشد حال مصنف می خواهد در این دو خط، بیان کند که چگونه شروع شی، خود آن شی نیست. لذا بیان می کند که شروع حرکت، حرکت نیست یعنی در مبدأ حرکت، متحرک را نمی توان متحرک نامید. در منتهای حرکت هم متحرک را نمی توان متحرک نامید. سکون هم همینطور است یعنی شروع سکون، سکون نیست. اگر کسی ساکن می شود در لحظه اول به او ساکن نمی گویند. همینطور شروع فساد و شروع تکون، از سنخ فساد و تکون نیست در ما نحن فيه هم شروع فساد از سنخ فساد نیست پس «آن» ی که «آن» وجود است «آن» فساد نیست بلکه «آن» شروع فساد است. توهم نکنید که «آن» فساد هم هست چون «آن» شروع فساد، «آن» فساد نیست.

ترجمه: تو قبلاً دانستی و بعداً هم می دانی که برای متحرک و ساکن و متکوّن و فاسد، اول نیست [البته اوّل دارند ولی اوّلی که اینگونه باشد (که این متحرک، در آن متحرک باشد یا این ساکن، در آن ساکن باشد یا این متکوّن، در آن متکوّن باشد یا این فاسد در آن فاسد باشد) نداریم].

(اذا الزمان منقسم بالقوه الى غير النهايه)

چرا نمی توانیم برای شروع فساد، «آن» تعیین کنیم؟ چون زمانی که فساد شروع می شود را تقسیم می کنیم تا به یک «آن» برسیم. می بینیم که نمی رسیم چون هر چه تقسیم کنیم باز قابل قسمت است. یعنی به جایی نمی رسیم که نتوانیم آن را تقسیم نکنیم پس «آن» فساد نداریم اما شروع فساد داریم. فساد حتماً باید در زمان باشد به همان نحوی که بیان کردیم.

ترجمه: زمان را می توان بی نهایت تقسیم کرد. اما تقسیم بالقوه، لذا نمی توانیم «آن» داشته باشیم.

توجه داشته باشید که مصنف با این عبارت چه می خواهد بگوید؟

در یک حرکت اگر زمان را کوتاه کنید باید حرکت را سریع کنید. یک حرکت معین اگر زمانش کوتاه باشد باید سرعتش زیاد شود. (مراد از حرکت معین یعنی حرکت در زمان معین یا مسافت معین باشد. مثلاً شخصی ۱۰ کیلومتر را در یکساعت می خواهد برود حال می خواهیم تقسیم کنیم و بگوییم ۱۰ کیلومتر را در نیم ساعت برود باید سرعتش دو برابر شود. هر چقدر زمان متحرک را کوتاهتر کنی سرعت بیشتر می شود. حال فساد می خواهد در یک زمان واقع شود و خیلی سریع می خواهد واقع شود شما این را در یک زمان خاص واقع کنید باید سرعت زیاد باشد یعنی در یک لحظه باید فساد حاصل شود. و آن لحظه، شروع فساد است نه خود فساد. البته خود فساد، ادامه پیدا می کند.

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۶۱ سطر ۱۲ قوله (و الذی یظن)

موضوع: اشکال بر این مطلب که عدم «آن» زمانی است و جواب از اشکال

بحث در این بود که عدم «آن» آیا آنی است یا زمانی است؟

بیان شد که آنی نیست و الا تتالی آنات لازم می آید که عبارت از ۱_ «آن» وجود ۲_ «آن» عدم. یعنی در «آن» اول، «آن» وجود بگیرد و در «آن» دوم همان «آن» که وجود گرفته بود معدوم شود. و تتالی آنات باطل است پس اینکه «آن» موجود، در «آن» بعدی معدوم شود باطل است بلکه باید در کلّ زمانی که بعد از این وجود «آن» داریم، عدم «آن» را داشته باشیم یعنی «آن» در همان لحظه خودش موجود باشد و در زمان بعد از خودش معدوم باشد.

و اینچنین نیست که شروع عدم، از «آن» بعد از وجود باشد بلکه شروع عدم از خود «آن» وجود است و «آن» وجود، «آن» شروع عدم هم هست و شروع عدم، عدم نیست پس بنابراین این «آن»، فقط «آن» وجود است و «آن» عدم نیست. اینها مطالبی بود که جلسه قبل توضیح داده شد.

اشکال: معترضی اعتراض می کند و با این اعتراض می خواهد کاری کند که «آن» در «آن» معدوم شود یعنی یک «آن» وجود داشته باشیم و بدنبالش، «آن» عدم داشته باشیم. و «آن» در «آن»، معدوم شود و در نتیجه تتالی آنین هم لازم می آید.

توضیح اشکال:

ص: ۵۸

این آنی که موجود شد امرش دائر بین دو چیز است و سوم ندارد.

۱_ یا معدوم می شود دفعه ۲_ یا معدوم می شود تدریجاً. اگر شما انعدام تدریجی را قبول نکنید (که قبول هم نمی کنید) باید انعدام دفعی را قبول کنید پس «آن» دفعه معدوم می شود چون نمی توان گفت هیچکدام از این دو امر نیست. به تعبیر مصنف، این «آن» که موجود شد وقتی می خواهد معدوم شود یا قلیلاً قلیلاً معدوم می شود که در این صورت عدم، امتداد پیدا می کند و تدریجی می شود و این را شما قبول ندارید چون «آن» اصلاً امتداد ندارد که اجزایش بخواهد کم کم معدوم شود اگر چیزی که امتداد دارد بخواهد معدوم شود اجزایش کم کم معدوم می شوند تا وقتی که تمام شود اما چیزی که امتداد ندارد اگر بخواهد معدوم شود یکدفعه برداشته می شود چون اجزاء ندارد که این اجزاء بخواهد کم کم برداشته شود.

پس روشن است که عدم «آن» تدریجی نیست و وقتی تدریجی نبود حتماً باید دفعی باشد و اگر بخواهد دفعی باشد باید در «آن» واقع شود و لازم می آید که یک «آن» برای وجود این «آن» داشته باشیم و «آن» بعدی، «آن» عدم همین «آن» می شود.

یعنی همین «آن» که در «آن» قبل وجود دارد در حال بعدی معدوم شود دفعه. و تتالی آنین لازم می آید و اشکالی ندارد.

توضیح عبارت

نکته مربوط به جلسه قبل: در جلسه گذشته عبارت «اذ الزمان منقسم بالقوه الی غیر النهایه» را توضیح دادیم ولی این جلسه هم توضیح بیشتری می دهیم. گفتیم برای متحرک، مبدئی است ولی در آن مبدأ متحرک، متحرک نیست. همچنین برای فساد مبدء و شروعی است و در آن مبدأ، فساد بالفعل حاصل نیست یعنی شروع فساد، فساد نیست مثل اینکه شروع حرکت، حرکت نیست. متحرک، در مبدء حرکت، متحرک نیست چون تازه می خواهد حرکت را شروع کند، بعد از اینکه از مبدء خارج می شود تازه حرکت را شروع می کند و متحرک می شود. همچنین در منتهای حرکت، متحرک نیست چون حرکتش تمام شده، بلکه بین مبدء و منتهی، متحرک می شود چه حرکت، حرکت توسطیه باشد چه حرکت، حرکت قطعیه باشد.

ص: ۵۹

البته عبارت مصنف، به نحوه دیگری هم معنی می شود و آن اینکه مصنف می خواهد در این عبارت بگوید که حرکت، مبدء دارد و مبدئش، «آن» نیست یعنی به عبارت دیگر، «آن» اولی که حرکت در آن انجام شود نداریم، چون «آن» نداریم هر چقدر، اول زمان یا اول حرکت را تقسیم کنید باز هم قابل قسمت است و به جایی نمی رسید که قسمت، منتهی شود و بگویید که به جزء لایتجزی رسیدیم و این، مبدء برای حرکتی است که در «آن» واقع شده است.

می گوییم مبدء حرکت، در «آن» واقع نمی شود چون «آن» نداریم. یعنی ابتدای زمان را هر چقدر تقسیم کنی باز هم قابل قسمت است و وقتی قابل قسمت باشد «آن» متولد نمی شود. پس حرکت نمی تواند در مبدئی که «آن» باشد شروع گردد بلکه باید در زمان شروع شود. با این بیان معلوم شد که «اذا الزمان...» تعلیل برای چه هست؟ در جلسه قبل گفتیم «آن» شروع حرکت، «آن» حرکت نیست چون شروع حرکت، حرکت نیست و علت آن این بود که زمان منقسم نمی شود. در اینجا سوال می شود که این تعلیل چه ربطی به بحث ما دارد؟ ربط آن خیلی واضح نبود. اما در جلسه امروز، عبارت را عوض کردیم تا تعلیل، خوب روشن شود. اینطور گفتیم که «آن» شروع حرکت، حرکت نیست زیرا حرکت، «آن» شروع ندارد چون اصلاً «آن» نداریم زیرا زمان قسمت می شود ولی قسمتش به انتها نمی رسد تا «آن» درست شود و بگوییم شروع حرکت در «آن» واقع شد.

(و الذی یظنّ من انه یمکن ان یقال علی هذا)

آنچه گمان می شود عبارت است از اینکه شان این است که ممکن است گفته شود

«علی هذا»: این را دو گونه می توان معنی کرد.

۱ _ به معنای «بنابراین» است.

۲ _ به معنای «بر علیه این» است.

در اینجا به معنای دوم است که یعنی بر علیه گفته ما که جلسه قبل خواندیم ممکن است اشکال و ایرادی گفته شود.

(ان الآن اما ان یعدم قليلا قليلا فيمتد اخذه الى العدم مدة)

«آن» وقتی می خواهد معدوم شود یا تدریجا و کم کم معدوم می شود. در این صورت لازم می آید شروع رفتن این «آن» به سمت عدم، امتداد پیدا می کند و در نتیجه عدم «آن» تدریجی می شود. در حالی که عدم «آن» نمی تواند تدریجی باشد.

چون «آن» امتداد ندارد، چیزی که امتداد دارد ممکن است عدم آن تدریجی باشد یعنی بخشی از امتداد، الان باطل شود و بخش دیگر، بعداً باطل شود تا تمام شود. پس یک امر ممتد می تواند با امتداد، معدوم شود و «آن» چون امتداد ندارد با امتداد معدوم نمی شود. بنابراین نمی توان گفت عدم «آن» تدریجی است پس این فرض باطل می شود.

(او یعدم دفعه فيكون عدمه في آن)

یا «آن» دفعه باطل می شود. در این صورت لازم می آید عدم «آن»، در «آن» واقع شود یعنی همان چیزی که در جلسه قبل نفی کردیم را اثبات می کنید. در جلسه قبل بیان شد که «آن» نمی تواند در «آن» معدوم شود به طوری که «آن» عدم، بعد از «آن» وجود باشد زیرا تنالی آنین است.

(هو قول یحتاج ان یبین فساده)

«الذی یظن ...» مبتدی است و «هو قول ...» خبر است.

آنچه که گمان شده، قولی است که باید فسادش را بیان کنیم یعنی باید ثابت کنیم که فاسد است.

صفحه ۱۶۱ سطر ۱۴ قوله (فنقول)

جواب از اشکال: معترض اگرچه تصریح نکرد ولی مطلبش این بود که امر انعدام «آن» دائر بین دو چیز است و سوم ندارد. یا باید این انعدام تدریجی باشد یا دفعی باشد. اگر نفی تدریجی کنیم، دفعی بودن ثابت می شود. مصنف در این جواب می خواهد ثابت کند که انعدام «آن»، فرض سوم هم دارد.

خلاصه جواب: این امر، (مثل تکلم) تدریجی است و مقابل این جمله، جمله ای می آوریم و می گوییم این امر تدریجی نیست. این مقابل، لازمی دارد و لازمه اش این است که دفعی باشد. مصنف می فرماید دو لازم دارد نه یک لازم. وقتی تدریجی بودن را نفی می کنی و مقابل تدریجی بودن را می آوری این مقابل، دو تا لازم دارد نه اینکه یک لازم دارد. در اینصورت می گوییم سه فرض پیدا می شود یک فرض این است که تدریجی است و دو فرض این است که تدریجی نیست. پس وقتی دو فرض داشت و ما تدریجی بودن «آن» را نفی کردیم، دفعی بودن «آن» ثابت نمی شود ممکن است لازم دیگر ثابت شود.

توضیح جواب: ابتدا مطلبی را بیان می کنیم تا کلام مصنف روشن شود و آن مطلب این است که دفعی دو قسم است و زمانی هم دو قسم است.

ص: ۶۲

اما دو قسم دفعی عبارتست از:

۱_ یک دفعی است که واقع می شود و باقی می ماند مثل اینکه دوشی با هم تماس پیدا می کنند که این مماسه، دفعه حاصل می شود و این تماس می تواند باقی بماند

۲_ یک دفعی است که دفعه حاصل می شود و باقی نمی ماند مثل اینکه متحرکی در حال- حرکت است و نقطه ای از این متحرک، با نقطه ای از جسم ثابت، محاذات پیدا می کند و این محاذات، دفعه واقع می شود (البته مراد، محاذات بین دو نقطه است که دفعه واقع می شود و الا محاذات بین دو سطح، طول می کشد) ولی این محاذات باقی نمی ماند چون این شی باقی می ماند.

اما دو قسم زمانی عبارتست از:

۱_ زمانی منطبق: یعنی امر زمانی که بر زمان منطبق می شود مثل عُمر ما که زمانی است و بر زمان هم منطبق می شود. لحظه اول عمر ما بر لحظه اول از زمان منطبق می شود و لحظه دوم عمر ما بر لحظه دوم از زمان منطبق می شود و لحظه آخر عمر ما بر لحظه آخر زمان منطبق می شود یعنی وقتی ۲۰ سال می گذرد همه عمر ما نگذشته است بلکه ۲۰ سال از عمر ما گذشته است و همچنین مانند حرکت قطعی (یعنی حرکت متحرک در یک ساعت در مسافت یک فرسخ) که در هر قسمتی از زمان، قسمتی از حرکت واقع شده است چون این حرکت، عبارت است از یک حرکت شروع شونده از ابتدای این فرسخ، و پایان یابنده در انتهای این فرسخ. این مجموعه را یک فرسخ می گویند و این یک حرکت، تجزیه به اجزاء زمان یا اجزاء مسافت می شود و گفته می شود این مقدار از مسافت حرکت، انجام شده و آن مقدار مسافتش باقی مانده. یا این مقدار از زمان حرکت گذشته و مقداری از آن مانده است همینطور که توجه می کنید این حرکت بر مسافت یا بر زمان منطبق می شود و به تجزیه مسافت یا تجزیه زمان، تجزیه می شود. اسم این قسم را زمانی منطبق می گذاریم که در اصطلاح به آن تدریجی می گویند.

ص: ۶۳

۲_ زمانی غیر منطبق: مثل حرکت توسطیه که امری زمانی است ولی منطبق بر زمان نمی شود. حرکت توسطیه عبارت از کون المتحرک بین المبدأ و المنتهی است. این «کون المتحرک...» در زمان واقع می شود زیرا این شخص مثلا- یکساعت، دارای «کون المتحرک...» است اما اینطور نیست که در ابتدایی که شروع می کند قسمتی از حرکت توسطیه را انجام دهد و بقیه قسمتهایش باقی بماند بلکه در همان لحظه اول، کل حرکت توسطیه انجام شده. در تمام لحظات، حرکت توسطیه به صورت یکنواخت حاصل است نه اینکه جزئی از آن حاصل باشد یعنی این «کون بین المبدأ و المنتهی» در لحظه اول صادق است. در لحظه دوم هم صادق است چون حرکت توسطیه تجزیه نمی شود زیرا یک حرکت است که از اول تا آخر وجود دارد. این قسم دوم، امری زمانی است ولی منطبق بر زمان نمی شود و به عبارت دیگر، تدریجی نیست. در جلسه قبل و دو جلسه قبل وقتی وارد بحث شدیم سه قسمت کردیم ۱_ دفعی بود ولی در این جلسه، دفعی را هم دو قسم کردیم. ۲_ زمانی تدریجی ۳_ زمانی غیر منطبق. و در جلسه قبل اشاره کردیم که مصنف این مطالب را در جواب اشکالی که می آید مطرح می کند.

حالا اگر چیزی تدریجی نبود می تواند قسم دیگر زمانی باشد و می تواند دفعی باشد. معترض گفت اگر تدریجی نبود حتما دفعی است.

پس نمی توان از نفی تدریج، دفعی بودن را نتیجه گرفت زیرا احتمال اینکه تدریج، نفی شود و دفعی نباشد بلکه زمانی غیر منطبق باشد وجود دارد. این احتمال را هم باید نفی کنید تا دفعی بودن را نتیجه بگیرید و شما (معترض) فقط تدریجی بودن را نفی کردید یعنی امتداد انعدام «آن» را نفی کردید ولی نمی توانید دفعی بودن را نتیجه بگیرید. خلاصه این یک صفحه این است که در بحث ما، امر دائر بین دو احتمال نیست تا با نفی یک احتمال، احتمال دوم اثبات شود بلکه امر دائر بین سه احتمال است بنابراین اگر یک احتمال را نفی کنید احتمال دوم را نمی توانید نتیجه بگیرید بلکه باید احتمال سوم را هم نفی کنید.

پس وقتی «آن» واقع شد در کلّ زمان بعد، معدوم می شود اما نه اینکه در زمان بعد اینطور بگوییم که در جزئی از زمان بعد، جزئی از عدم بیاید و در جزء دوم، جزء دیگر بیاید و در جزء سوم، جزء سوم بیاید بلکه یک عدم حاصل می شود که در تمام اجزاء زمان بعد، همان یک عدم را می یابید. زیرا زمانی غیر منطبق است و جلسه قبل ثابت کردیم عدم «آن» زمانی است ولی تدریجی نیست. الان هم همین را می گوییم.

سوال: آیا می توان گفت که انعدام «آن» دفعی است و از قسم دفعی است که باقی می ماند مثل تماس است که خود تماس، دفعی است و بعداً هم باقی می ماند. پس بگوییم عدم «آن» هم دفعی است و بعداً هم همین عدم «آن» در لحظات بعد باقی می ماند.

جواب: عدم «آن» در زمان وجود «آن» شروع می شود و بعد هم ادامه پیدا می کند، ادامه اش هم تدریجی نیست بلکه زمانی غیر منطبق است. اما شروعش چگونه است؟ می گوییم شروعش در «آن» است ولی ادامه اش در زمان است و گفتیم شروع شی، از سنخ شی نیست یعنی آنجا که شروع عدم «آن» را داریم وجود «آن» است نه عدم «آن». بعداً عدم «آن» می آید. پس دقت شود که چه می گوییم. ما می گوییم شروع فساد، در «آن» وجود «آن» وجود است و خود فساد، در زمان بعد است و در شروع فساد، فساد را نداریم بلکه وجود «آن» را داریم.

حالا- ملا-حظه کنید که «آن» شروع، «آن» شروع فساد است و «آن» خود فساد نیست بلکه «آن» وجود است. زمان بعد، زمان عدم است. آن «آن» حکمش با آن زمان فرق کرد. چون «آن»، همان «آن» وجود شد و زمان، زمان عدم شد یعنی «آن» وجود با زمان عدم دو تا شد و حکمشان فرق کرد. اما در تماس اینگونه نیست چون «آن» تماس و زمان بعد، هم تماس است. پس با هم فرق دارد. خود تماس، دفعی است و باقی می ماند یعنی در «آن» واقع می شود و در زمان بعد، همین تماس واقع شده باقی می ماند. پس «آن» وقوع، با زمان بعدش هر دو حکمشان یکی است و آن حکم، همان مماسه است. برخلاف بحث ما که «آن» شروع، «آن» فساد نیست بلکه «آن» وجود است زمان بعد، زمان فساد است. پس حکم «آن» شروع با حکم زمان بعد فرق می کند. نمی توان بحث «آن» را از قبیل بحث مماسه گرفت به خاطر تفاوتی که بین آنها است.

تا اینجا اصل جواب مصنف را بیان کردیم اما تعبیر ما، تعبیر مصنف نبود، تعبیر مصنف اینگونه است که جمله «الذی یوجد قليلا قليلا» را توجه کنید که به معنای «یوجد تدریجا» است که اشاره به وجود تدریجی دارد. و جمله «الذی یعدم قليلا قليلا» را توجه کنید که اشاره به انعدام تدریجی دارد. این دو جمله، هر دو ایجابی بودند حالا اگر این دو را سلب کنیم می شود «لیس یوجد قليلا قليلا و لیس یعدم قليلا قليلا» این سلب، در مقابل آن ایجاب است، مصنف می فرماید «یوجد دفعه» که لازم این مقابل نیست. مقابل «یوجد دفعه»، عبارت است از «لیس یوجد دفعه»، و مقابل «یوجد قليلا قليلا»، عبارت است از «لیس یوجد قليلا قليلا».

و «یوجد دفعه» لازم این مقابل نیست. یعنی لازم مساوی نیست.

همچنین «یعدم قليلا قليلا» مقابلش عبارتست از «لیس یعدم قليلا قليلا» که انعدام دفعی لازم این مقابل نیست. سوال این است که چرا مصنف اینگونه حرف می زند و تعبیر به لازم می کند؟ چون نکته ای در اینجا است و چون نمی تواند آن نکته را رها کند ناچار است اینگونه عبارت بیاورد. و آن نکته این است که اگر بخواهید ثابت کنید که دو قسم داریم نه بیشتر، باید امر را دائر بین نقیضین کنیم و الا راه دیگر نداریم. تا نتوانید امر را دائر بین نقیضین کنید نمی توانید نتیجه بگیرید که همین دو قسم است و قسم دیگری ندارد. باید دو قسم را به صورت نقیضین در بیاورید تا ثابت کنید همین دو قسم است. حصر عقلی، دائر بین نفی و اثبات است مثلاً تا ثابت نکنی که عدد، یا یازوج است یا لازوج است نمی توانی نفی ثالث کنی، بلکه باید ثابت کنی که عدد، یا یازوج است یا لازوج است تا بتوانی نفی ثالث کنی. یعنی اگر بخواهی نفی ثالث کنی باید آن دو شی را که دارید به متناقضین برگردانید و متناقضین اجازه نمی دهند که ثالثی وجود داشته باشد و الا اگر ثالث وجود داشته باشد رفع نقیضین می شود و رفع نقیضین باطل است. به این جهت است که متناقضین، ثالث را اجازه نمی دهند چون اگر ثالث را اجازه بدهند در آن ثالث، نه این نقیض موجود است نه آن نقیض موجود است و رفع نقیضین می شود و چون رفع نقیضین باطل است پس ثالث، وجود نمی گیرد. پس جایی که دائر بین نقیضین باشد ثالث نداریم. البته در یک جای دیگر هم ثالث نداریم و آن در جایی است که امر دائر شود بین نقیضین و لازم نقیضین دیگر. مثل زوج و لازوج که نقیضین هستند ما لازوج را بر می داریم و لازمش را که فرد است به جای آن می گذاریم. بین فرد و زوج تناقض درست می کنیم البته تناقض بین زوج و فرد نیست بلکه زوج و لازوج تناقض دارند زیرا زوج و فرد دو امر اثباتی اند و دو امر اثبات، تناقض ندارند. در تناقض، هر کدام دیگری را رفع می کند. در اینجا زوج، فرد را نفی می کند، بلکه فرد، لازوج را درست می کند و لازوج، زوج را نفی می کند پس فرد، لازم لازوج است در اینجا گفته می شود تناقض بین یک طرف که زوج است و لازم طرف دیگر که فرد است واقع می شود.

حال در ما نحن فیه می‌گوییم تدریجی و دفعی مناقض نیستند. زیرا هر دو ثبوتی اند بلکه دفعی و لادفعی مناقض است. به جای لادفعی، لازمش که تدریجی است را می‌گذاریم و تناقض درست می‌شود. یا تدریجی و لاتدریجی مناقض اند و به جای لاتدریجی، لازمش که دفعی است می‌گذاریم تا تناقض درست شود نه اینکه تناقض هست بلکه حکم تناقض است.

پس در جایی می‌توان نفی ثالث کرد که آن دو قسم یا متناقضان باشند یا در حکم متناقضان باشند. در جایی که در حکم متناقضان باشند بحث لازم مطرح می‌شود به این جهت است که مصنف در اینجا بحث لازم را مطرح می‌کند و می‌گوید دفعی، لازم مقابل تدریجی نیست. مقابل تدریجی، با تدریجی تناقض دارد. اگر لازم نفی تدریج عبارت از دفعی بود دفعی هم با تدریجی، حکم مناقضه پیدا می‌کرد و ثالث را اجازه نمی‌دادند ولی دفعی لازم مقابل تدریجی نیست چون مقابل تدریجی، عبارت از عدم تدریجی است و دفعی، لازم منحصر عدم تدریجی نیست بلکه عدم تدریجی، دو تا لازم دارد لذا امر دائر بین سه قسم می‌شود نه دو قسم.

توضیح عبارت

(فنقول: ان المعدوم او الموجود دفعه بمعنی الذی یحصل فی آن واحد)

«دفعه» قید برای هر دو است یعنی هم قید «المعدوم» است و هم قید «الموجود» است.

«بمعنی الذی ...» مراد از «الذی» همان وجود و عدم است و با این عبارت، دفعه را معنی می‌کند یعنی به معنای وجود یا عدمی که در «آن» واحد حاصل می‌شود. عدمی که در «آن» واحد حاصل شود عدم دفعی است و وجودی که در «آن» واحد حاصل شود وجود دفعی است.

ص: ۶۷

(لیس لازما لمقابل الذی یعدم قليلا قليلا او الذی یوجد قليلا قليلا)

«الذی یعدم قليلا قليلا» امری است که مقابلش عبارت است از «لیس یعدم قليلا قليلا». و «الذی یوجد قليلا قليلا» امری است که مقابلش عبارت است از «لیس یوجد قليلا- قليلا». آن معدومِ دفعی و موجودِ دفعی که در «آن» واقع می شود لازمِ این مقابل نیست. یعنی لازمِ نقیض نیست. به عبارت دیگر، لازمِ منحصر نیست.

(بل هو اخص من ذلك المقابل)

«هو» به موجودِ دفعه یا معدومِ دفعه بر می گردد.

این موجودِ دفعه و معدومِ دفعه، اخص از مقابل است یعنی شریک دارد و مساوی با این مقابل نیست. خودش با شریکش، مقابل می شود. و اخص از این مقابل است یعنی مصداقی از مصادیق مقابل است. یعنی این مقابل، غیر از این مصداق، مصداق دیگری هم دارد. مقابل «قلیلا قلیلا»، عبارت از غیر تدریجی است. یعنی غیر تدریجی، لازمش عبارت از دفعی فقط نیست بلکه لازمش می تواند دفعی باشد و می تواند زمانی غیر منطبق باشد.

(و ذلك المقابل هو الذی لیس یذهب الی الوجود او الی العدم او الاستحاله او غیر ذلك قلیلا قلیلا)

آن مقابلی (که دفعی، لازمِ منحصرش نیست بلکه دو لازم دارد) عبارتست از «الذی یذهب الی الوجود او الی العدم او الاستحاله او غیر ذلك قلیلا قلیلا» است و مقابلش «لیس یذهب» است.

«ذلك المقابل» یعنی مقابل «الذی یعدم قلیلا قلیلا» و مقابل «الذی یوجد قلیلا قلیلا» عبارتست از «لیس یذهب الی الوجود قلیلا قلیلا و لیس یذهب الی العدم قلیلا قلیلا».

یا اگر مثال به استحاله بزنی می‌گوییم استحاله ای داریم که دفعی است و استحاله ای داریم که تدریجی است مثلاً آب گرم می‌شود یعنی برودتش تبدیل به حرارت می‌شود اما تدریجاً. یعنی استحاله در کیفیت پیدا می‌کند. همین آب وقتی به ۱۰۰ درجه از حرارت می‌رسد تبدیل به هوا و بخار می‌شود یعنی در صورتش متحول می‌شود. صورت مائی را از دست می‌دهد و صورت هوایی می‌گیرد اما نه تدریجاً بلکه دفعه‌ صورت را می‌گیرد. یعنی دفعه صورت مائی را از دست می‌دهد و دفعه صورت هوایی را می‌گیرد. والا لازم می‌آید حصر بی‌نهایت بین حصرین (که توضیحش را مصنف در کتاب تعلیقات بیان کرده است که بحث بسیار سنگینی است).

حالا- اگر گفتیم این استحاله، قلیلا- قلیلا- انجام نمی‌شود. لازم نیست که حتماً دفعی باشد بلکه ممکن است زمانی غیر منطبق باشد. پس مقابل استحاله ی قلیلا قلیلا عبارت است از نبود استحاله ی قلیلا قلیلا، و لازم این مقابل، دفعی بودن نیست.

نکته: «قلیلا قلیلا» قید برای همه است یعنی عبارت اینگونه است «لیس یذهب الی الوجود قلیلا قلیلا» و «لیس یذهب الی العدم قلیلا قلیلا» و «لیس یذهب الی الاستحاله قلیلا قلیلا» و «لیس یذهب الی غیر ذلک قلیلا قلیلا».

ادامه جواب از اشکال بر اینکه عدم «آن» زمانی است ۹۲/۰۷/۰۲

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۶۱ سطر ۱۶ قوله (و هذا یصدق)

موضوع: ادامه جواب از اشکال بر اینکه عدم «آن» زمانی است

بحث در این بود که «آن» اگر معدوم شود در «آن» معدوم نمی‌شود اگرچه وجودش، وجود «آن» است ولی عدمش «آنی» نیست. بلکه در زمانی واقع می‌شود بدون اینکه بطور تدریج واقع شود. به تعبیر دیگر گفتیم عدم «آن»، زمانی غیر منطبق است. زمانی منطبق عبارت از امر تدریجی بود که بر زمان منطبق می‌شد و به تدریج زمان، متدرج بود مثل حرکت قطعی که بر زمان منطبق می‌شود و با تدریج زمان یا تدریج مسافت، متدرج می‌شود. این را زمانی منطبق یا تدریجی می‌گویند. اما آن که در تمام طول زمان موجود است نه تدریجاً بلکه از اول موجود است و در هر لحظه موجود است و وجودش در لحظات بعد، مثل وجودش در لحظات قبل است و وجودش در لحظات قبل مثل وجودش در لحظات بعد است مانند حرکت توسطیه که وقتی متحرک از مبدا بیرون آمد حرکت توسطیه شروع می‌شود و تمام لحظات این حرکت توسطیه، یکسان است. این را زمانی غیر منطبق می‌گویند بیان کردیم که تعبیر به «زمانی غیر منطبق» در میان فلاسفه رایج است ولی تعبیر به «زمان منطبق» را بنده در میان فلاسفه ندیدم.

ص: ۶۹

پس موجود به سه قسم تقسیم شد ۱. دفعی ۲. تدریجی ۳. زمانی غیر منطبق.

و دفعی را هم به دو قسم کردیم الف: دفعی که باقی می‌ماند مثل تماسی که بین دو شیء واقع می‌شود و باقی می‌ماند ب:

دفعی که باقی نمی ماند مثل اینکه نقطه ای از یک شیء متحرک با نقطه ای از شیء دیگر، محاذات پیدا می کند و چون این جسم دارد حرکت می کند این نقطه که محاذی شده، محاذاتش باقی نمی ماند زیرا محاذات یک امر دفعی است که بعد از وقوعش باقی نمی ماند.

ما ادعا کردیم که عدم «آن» زمان غیر منطبق است ولی مصنف امر را دائر بین دفعی و زمان کرد و گفت «آن» دفعی نیست و زمانی تدریجی هم قرار نداد.

معترضی می گوید اگر عدم «آن» تدریجی نیست باید دفعی باشد چون اقسام منحصر در این دو تا است اگر یکی نفی شود دیگری اثبات می شود یعنی اگر تدریجی را نفی کردی دفعی ثابت می شود و به تعبیر دیگر تقسیم شیء به دفعی و تدریجی، تقسیم عقلی و حاصر و دائر بین نفی و اثبات است یعنی وقتی می گوییم «الشیء اما دفعی و اما تدریجی» که یک قضیه منفصله حقیقیه است و منفصله حقیقیه باید یا دائر بین نقیضین باشد یا دائر بین نقیض و لازم نقیض دیگر باشد.

حالا اگر تدریجی و دفعی نقیض نیستند، بالاخره یکی نقیض و یکی لازمه نقیض است مثلا تدریجی یک طرف نقیض است و غیر تدریجی (که تطبیق بر دفعی می شود) طرف دیگر است. تدریجی و غیر تدریجی تناقض دارند ولی تدریجی و دفعی بمنزله متناقضان اند. چون دفعی، لازم غیر تدریجی است و غیر تدریجی با تدریجی تناقض دارد پس لازم غیر تدریجی هم با تدریجی بالتبع تناقض پیدا می کند.

خلاصه اشکال: در ما نحن فیه معترض می گوید تقسیم شی به دفعی و تدریجی تقسیم حاصر است و قضیه، منفصله حقیقیه است لذا اگر یک طرف نفی شود طرف دیگر اثبات می شود. اگر شما می گوید عدم «آن» تدریجی نیست باید بپذیرید که دفعی است.

خلاصه جواب مصنف: مصنف جواب می دهد و می گوید اقسام منحصر به این دو نیست. ما قسم سوم هم داریم. بنابراین دفعی، لازم نقیض تدریجی نیست. چون نقیض تدریجی، غیر تدریجی است و دفعی، لازم غیر تدریجی نیست. عبارت مصنف این است که دفعی، لازم غیر تدریجی نیست ولی استاد دیروز فرمودند که دفعی، لازم غیر منحصر تدریجی نیست. یعنی دفعی و زمانی غیر منطبق هر دو با هم لازم غیر تدریجی می شوند. پس دفعی، لازم منحصر برای غیر تدریجی نیست ولی مصنف می فرماید که دفعی، لازم برای غیر تدریجی نیست. و منظور مصنف همین است که دفعی، لازم غیر منحصر برای غیر تدریجی نیست و بعدا خود مصنف مطلبی را می آورد و می گوید زمانی غیر منطبق (دفعی) شریک دارد یعنی وقتی لفظ «غیر تدریجی» را بکار می بری فقط یک احتمال مطرح نمی شود و این احتمال، شریک دارد یعنی دو احتمال مطرح می شود. بنابراین نمی توانیم لازم را منحصر بگیریم. پس خود مصنف با کلمه «شریک» می فهماند که این دو لازم، شریک هم هستند و هر دو در اینکه لازم امر غیر تدریجی اند شرکت دارند اما چرا مصنف اینگونه (تعبیر به لازم کرده) تعبیر کرده؟ چون اینگونه رایج است که تعبیر می کنند، مثلا می گویند این، لازم نقیض نیست.

تمام جواب همین بود که اگر عدمِ «آن» تدریجی نیست یعنی مقابلِ تدریجیت برای آن است نمی توان نتیجه گرفت که دفعی است چون مقابل تدریجی است دو قسم می شود: ۱- دفعی ۲- زمان غیر منطبق. حال اگر گفتیم عدمِ «آن» تدریجی نیست چگونه نتیجه می گیرید که دفعی است شاید زمانی غیر منطبق باشد که ما هم همین را ادعا می کنیم.

تفصیل جواب مصنف: مصنف می فرماید «الذی یوجد قليلا قليلا» یعنی موجود تدریجی و «الذی یعدم قليلا قليلا» یعنی معدوم تدریجی. حال مقابل این دو را لحاظ می کنیم مقابل موجود تدریجی می شود «الذی لیس یوجد قليلا قليلا» و مقابل معدوم تدریجی می شود «الذی لیس یعدم قليلا- قليلا». حال باید ببینیم که این مقابل بر چه چیزی صدق می کند به عبارت دیگر، عبارت «الذی یوجد قليلا قليلا» و «الذی یعدم قليلا قليلا» همان تدریجی است و مقابلش غیر تدریجی می شود. حال باید ببینیم که غیر تدریجی بر چه چیز صدق می کند؟

مصنف می فرماید غیر تدریجی بر سه چیز صدق می کند. (تا الان می گفتیم بر دو چیز صدق می کند اما مصنف می فرماید بر سه چیز صدق می کند) که یکی از این سه تا را جدا می آورد و دو تای دیگر را با هم می آورد و در واقع این سه تا به دو تا برمی گردند چون آن دو تای دیگر حکمشان مثل هم است. هر سه در اینکه غیر تدریجی اند شریکند ولی آن که جدا می آید با آن دو تای دیگر فرق دارد و چون فرق دارد لذا این یکی را جدا و آن دو تا را با هم می آورد و حکم آن دو تا را با هم می گوید.

اما آن یکی را که جدا ذکر می کند موجود دفعی است و در مقابل تدریجی یعنی مصداق غیر تدریجی، دفعی است و این روشن است.

سپس می گوید غیر تدریجی بر دو چیز دیگر هم صدق می کند:

۱_ امری که در زمان (در طول زمان) معدوم است و در ابتدای زمان موجود است مثل «آن». زمانی را توجیه کنید که در ابتدایش «آن» موجود است ولی در خود زمان، این «آن» معدوم است. پس این امر در زمان معدوم است ولی در ابتدای زمان موجود است.

۲_ امری که در طول زمان موجود است. اما در ابتدای زمان معدوم است مثل حرکت که وقتی می خواهد شروع شود حرکت نیست چون مبدا حرکت، حرکت نیست اما در زمانی که این حرکت واقع می شود حرکت موجود است.

این دو امر مثل هم هستند فقط در امر اول گفتیم، در طول زمان معدوم است و در ابتدای زمان موجود است و در امر دوم می گوئیم در طول زمان موجود است و در ابتدای زمان معدوم است یعنی امر دوم عکس امر اول است. و به خاطر همین گفتیم غیر تدریجی دو قسم است نه سه قسم زیرا یک قسم را دفعی لحاظ کردیم و یک قسم دیگر هم این دو امر را لحاظ کردیم که هر دو زمان غیر منطبق اند.

«آن» که در ابتدای زمان موجود است در خود این زمان، در لحظه لحظه این زمان معدوم است اینطور نیست که بتدریج معدوم شود بلکه از ابتدا تا آخر معدوم است. یا حرکت توسطیه که در ابتداء، حرکت نیست ولی در طول زمان، حرکت است اما نه اینکه این حرکت تدریجا واقع شود بلکه از ابتدا تا آخر، یکسان واقع می شود. این، زمانی غیر منطبق است.

پس نتیجه این شد که در مقابل تدریجی، غیر تدریجی واقع شده و غیر تدریجی بر دفعی صدق می کند و همچنین بر این دو امر صدق می کند.

در این صورت اگر تدریجی بودن چیزی را نفی کردیم دفعی بودنش نتیجه گرفته نمی شود چون احتمالات دیگر هم هست. اگر تدریجی بودن، نفی شد و غیر تدریجی بودن ثابت شد نمی توان گفت که پس دفعی است. شاید دفعی باشد و شاید یکی از این دو قسم زمانی غیر منطبق باشد.

مستشکل به محض اینکه دید که عدم «آن» تدریجی نیست نتیجه گرفت که دفعی است در حالی که احتمال دیگر هم هست و یک احتمال این بود که در زمان، معدوم است و در ابتدای زمان موجود است.

توضیح عبارت

(و هذا یصدق علی ما یقع علیه دفعه)

«هذا» یعنی مقابل. بیان شد که «الذی یعدم قليلا قليلا» و «الذی یوجد قليلا قليلا» تدریجی شد. مقابل این دو عبارت، «الذی لیس یوجد قليلا- قليلا» و «الذی لیس یعدم قليلا- قليلا» است که مراد غیر تدریجی است. مراد از «هذا» همین مقابل و غیر تدریجی است. «ما» را کنایه از مماسه بگیریید عبارت را معنی کنیم به این صورت می گوییم که این مقابل، صدق می کند بر مثل مماسه ای که واقع می شود دفعه.

«علیه»: اگر این کلمه در عبارت نباشد جمله مصنف خیلی روان معنی می شود یعنی غیر تدریجی صدق می کند بر آنچه که دفعه واقع می شود. در یک جا که کلام مصنف را نقل کرده بودند کلمه «علیه» در آن جا نبود اما در نسخ خطی کلمه «علیه» وجود دارد. و با زحمت معنی می شود یعنی غیر تدریجی صدق می کند بر آنچه که واقع می شود دفعه.

(و يصدق على الامر الذی يكون في جميع زمان ما معدوما و في طرفه الذی ليس بزمان موجوداً)

مراد از این امر، خود «آن» است. عبارت اینگونه معنی می شود: غیر تدریجی صدق می کند بر امری (یعنی «آن») که در جميع زمان خاصی معدوم است ولی در طرف آن زمان (یعنی در اول آن زمان) که اول زمان، زمان نیست این امر موجود است.

(او الامر الذی يكون في جميع زمان ما موجودا و في طرفه الذی ليس بزمان معدوما)

این جمله عطف بر «الامر» در خط قبلی است. مثالی که برای این امر دوم زده شد، حرکت توسطیه است یعنی صدق می کند بر امری (مثل حرکت توسطیه) که این امر در تمام زمان خاصی موجود است و در طرف این زمان (مراد ابتدای زمان است) که آن طرف، زمان نیست این امر، معدوم است.

پس این مقابل بر امر دفعی و بر این دو امر صدق می کند.

(فان هذين ليسا يوجدان او يعدمان قليلا قليلا)

«هذين» اشاره به این دو امر دارد. اشاره به این دو امر و دفعی ندارد. این دو امر، مصداق «ليس يوجد قليلا قليلا» و «ليس يعدم قليلا قليلا» هستند زیرا این دو امر، ليسا يوجدان او يعدمان قليلا قليلا هستند چون «ليسا يوجدان قليلا قليلا» یعنی وجود تدریجی ندارند و ليسا يعدمان قليلا قليلا یعنی عدم تدریجی ندارند. اصلا تدریج در آنها نیست.

(و الاول ايضا كذلك)

مراد از «الاول» همان دفعی است یعنی آنچه که قبل از این دو امر ذکر شد.

اولی هم مثل این دو امر است که وجود تدریجی ندارد یعنی «لیس یوجد قليلا قليلا» و «لیس یعدم قليلا قليلا» است.

حال سوال می شود که اگر اینطور است چرا آن اولی را از این دو امر جدا کردی؟ می گفستی هر سه مثل هم هست. مصنف می فرماید بین آنها فرق است و در ادامه فرق آنها را بیان می کند.

(و هو الذی یکون وجوده او عدمه فی آن)

مصنف می بیند کلمه «اول» که اشاره به وجود دفعی دارد مبهم است لذا آن را با این عبارت، تفسیر می کند. ضمیر «هو» به «اول» برمی گردد یعنی منظورم از آن اول، شیئی است که وجودش یا عدمش «آنی» و دفعی است چرا مصنف تفسیر کرد چون وقتی «هذین» گفته شد ممکن است به ذهن شخص خطور کند که مراد از «هذین» وجود دفعی و این دو امر با هم لحاظ شده.

(لکن هذا الوجه یباین ذلک الوجه الاول)

گویا سوال می شود که اگر اولی مثل این دو امر است چرا اولی را از این دو امر جدا می کنی. از ابتدا بگو این سه تا مثل هم هستند.

مصنف می فرماید بین اولی و دو امر بعدی فرق است و آن فرق این است که در چیزی که دفعهً واقع می شود مثل مماسه، حکم آن شی در ابتدای وقوع و در زمان ادامه یکسان است یا لااقل می تواند یکسان باشد. مماسه وقتی واقع می شود مماسه است بعداً هم که در زمان بعد ادامه پیدا می کند باز هم مماسه است یعنی در «آن» اول، مماسه است و در زمان بعدی هم مماسه است. (این اشاره دارد به دفعی که باطل نمی شود. مثل محاذاتی که بین دو نقطه واقع شود یکی نقطه جسمی که حرکت می کند و یکی نقطه جسمی که ساکن است یا او هم حرکت می کند. این دو نقطه وقتی محاذات پیدا می کنند این محاذات در یک لحظه واقع می شود و تمام می شود. این، یک نوع دفعی است که مراد ما نیست. ولی یک امر دفعی داریم که در همان «آن» که حاصل شد در زمان بعد هم حاصل است در اینجا می گوئیم حکم آن «آن» با حکم زمان بعدش یکسان است یعنی در «آن» تماس حاصل شد. در زمان بعد از «آن» هم تماس باقی ماند. اما در دو قسم دیگر اینطور شرط کردیم که در زمان، معدوم است و در «آن» اول، موجود است یا در زمان، موجود است و در «آن» اول، معدوم است یعنی به اول زمان، حکم وجود یا عدم دادیم و به خود زمان حکم مخالف دادیم. پس در قسم دفعی آن شی که در «آن» واقع می شود در زمان هم می تواند باقی بماند یعنی قید نشده که در زمان باقی بماند. حکم ما یقع فی «آن» در تمام زمان بعد حاصل است اما این دو امر دیگر (که یکی «آن» و یکی حرکت توسطیه بود) در لحظه اول، حکمی دارند و در زمان بعد حکم دیگر دارند یعنی «آن» در لحظه اول موجود است و در زمان بعد، معدوم است و حرکت توسطیه در لحظه اول معدوم است و در زمان بعد موجود است. ملاحظه می کنید که در این دو امر حکم زمان بعد از «آن»، با حکم خود «آن» یکی نیست. اما بر خلاف وجود دفعی که حکم زمان بعدش با حکمی که در آن است ممکن است یکی باشد.

مراد از «هذا الوجه» یعنی وجه ثانی که با لفظ «هذین» به آن اشاره کردیم یعنی این دو امر که بیان شد، و مراد از «وجه اول» همان دفعی است.

(لان الوجه الاول قد فرض فيه الحكم في أن الزمان الذي هو نهايته بالذات كالحكم في جميع الزمان)

نسخه صحیح «فی آن» است و مراد از آن، «آن» مماسه است.

برای اینکه وجه اول (یعنی دفعی) فرض شده در آن وجه اول، حکم در «آن» زمانی که این «آن» نهایت بالذات آن زمان است. مراد از «جميع الزمان» یعنی تمام زمان بعد از مماسه.

ترجمه: حکم در «آن» مماسه با حکم در جميع زمان بعد از مماسه یکی فرض شده یعنی در «آن» مماسه، مماسه است. در زمان بعد هم مماسه است.

کلمه «الزمان» در عبارت «جميع الزمان» دارای ال است که برای عهد ذکر است یعنی همان زمان که در عبارت «فی آن الزمان» آمده اراده شده است.

«نهایت»: این لفظ در اصطلاح فلسفه دو معنی دارد: ۱_ نهایت از ابتدا ۲_ نهایت از انتها. اینکه استاد تعبیر می کنند به «نهایت از ابتدا» و مصنف تعبیر به «نهایت» می کند تناقض گویی نیست چون ابتدا با نهایت می تواند منطبق شود.

(و فی هذا الوجه قد فرض الحكم فی الآن مخالفا للحکم فی الزمان من غیران یوضع آن بعد الآن المخالف)

مراد از «هذا الوجه» وجه ثانی است که عبارت از آن دو امر بود.

در این فرض، فرض شده که حکم در «آن» با حکم در زمان مخالف است. در امر اول گفتیم که در «آن» اول موجود است و در زمان بعد معدوم است. اما در امر دوم گفتیم که در «آن» اول معدوم است و در زمان بعد موجود است. تنها اصراری که ما داشتیم این بود که حکم مخالف را در «آن» بعد از «آن» اول نیاور بلکه در زمان بعد از «آن» اول بیاور یعنی نگو که در «آن» اول موجود است و در «آن» دوم معدوم است و نگو که در «آن» اول معدوم است و در «آن» دوم موجود است بلکه بگو در «آن» اول موجود است و در زمان بعدی معدوم است یا بگو در «آن» اول معدوم است در زمان بعدی موجود است. یعنی بعد از لفظ «آن»، «آن» را قرار نده تا تتالی آنین شود بلکه بعد از لفظ «آن»، زمان قرار بده.

ترجمه: و در وجه ثانی فرض شده که حکم در «آن»، مخالف با حکم در زمان است بدون اینکه وضع شود «آنی» بعد از «آن» مخالف. (یعنی بعد از «آن» مخالف، زمان می آوریم. «آن» نمی آوریم والا دو محذور پیش می آید.)

(و الا لوقعت مشافعه بین آنات)

محذور اول این است که تنالی آنین می شود یعنی دو «آن» پشت سر هم می آید. یا تشافه «آنین» می شود و این باطل است چنانکه در جای خودش در مقاله سوم می آید. (تشافه یعنی جفت شدن)

(و لکان ذلک الآن هو الطرف بالذات)

محذور دوم این است که ما این «آن» را نهایت زمان قرار دادیم. اگر شما یک «آن» دیگر قائل شوید آن «آن» نهایت زمان می شود نه آن «آن» اولی که ما آن را نهایت زمان گرفته بودیم. پس خلف فرض لازم می آید.

مثلاً اگر دو «آن» را پشت سر هم قرار بدهی و بعداً یک زمان را بدنبال این دو بیاوری آیا ابتدای این زمان، «آن» دوم است یا «آن» اول است.

مراد از «ذلک الآن» همان «آن» مخالف است که بعد از «آن» اول فرض کردیم طرف بالذات است لذا نمی توان بعد از «آن»، «آن» دوم را آورد بلکه بعد از «آن» باید زمان را آورد.

ادامه جواب از اشکال بر اینکه عدم «آن» زمانی است. ۹۲/۰۷/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۶۲ سطر ۴ قوله (و لیس کلامنا)

موضوع: ادامه جواب از اشکال بر اینکه عدم «آن» زمانی است.

گفتیم که در مقابل تدریجی، غیر تدریجی واقع می شود و غیر تدریجی، دو مصداق دارد یک مصداقش دفعی است و یک مصداقش چیزی است که ما آن را زمانی غیر منطبق می نامیم که این زمانی غیر منطبق، چه اینطور باشد که در زمان معدوم است و در ابتدای آن زمان موجود است. و چه اینطور باشد که در زمان موجود است و در ابتدای آن زمان معدوم است. بنابراین وقتی که غیر تدریجی، دو مصداق داشته باشد با نفی تدریجی (و به عبارت دیگر، با ثبوت عدم تدریج) نمی توان دفعی بودن را نتیجه گرفت بلکه شاید عدم تدریج، بر زمانی غیر منطبق تطبیق شده باشد.

ص: ۷۸

معرض، از نفی تدریجی بودن، خواست دفعی بودن را نتیجه بگیرد لذا اینطور گفت که «آن» تدریجی نیست پس باید دفعی باشد.

ما بیان کردیم که تدریجی نبودن دو مصداق دارد و مصداقش فقط دفعی نیست بلکه مصداق دیگری هم دارد.

اشکال: کسی ممکن است بگوید مصداق دیگر برای عدم تدریجی وجود ندارد و نمی تواند موجود باشد. پس چگونه شما با نفی تدریج، می خواهید مصداق دیگر را نتیجه بگیرید؟

جواب: مصنف جواب می دهد که ما بحث در وجود نداریم همین اندازه که آن شیء بتواند مصداق این سلب (یعنی عدم تدریج، یا «لیس یوجد او یعدم قليلا قليلا») باشد کافی است. این سلب بر دو چیز صدق می کند که عبارتست از دفعی و زمانی غیر منطبق. بر فرض اگر زمانی غیر منطبق نداشته باشیم بالاخره یک مصداق هست. اگر کسی بخواهد دفعی بودن را ثابت کند باید این مصداق را رد کند صرف اینکه این مصداق موجود نیست کافی نمی باشد. شاید تا الآن این مصداق موجود نبوده ولی الان در ضمن همین فرضی که داریم موجود شده است.

پس کسی که می خواهد از غیر تدریجی به دفعی منتقل شود باید این مصداق را نفی کند نی تواند به اعتماد اینکه این مصداق تا الان موجود نبوده اعتنایی به آن نکند.

توضیح بحث: زمانی غیر منطبق دو قسم است:

۱_ در تمام زمان موجود است و در لحظه ی اول زمان، معدوم است مثل حرکت توسطیه که در تمام زمانی که شخص بین المبدأ المنتهی می باشد موجود است ولی در ابتدای زمان در جایی که می خواهد حرکت را شروع کند این حرکت، موجود نیست. این در خارج وجود دارد

۲_ در تمام زمان معدوم باشد و در ابتدای زمان، موجود باشد. برای این مثال به «آن» زدیم. سوال این است که آیا برای زمان، اول داریم؟ می‌گوییم اول نداریم. پس «آن» نداریم مگر بالفرض.

شخص ممکن است بگوید «آن» در خارج موجود نیست آن طور که شما انتظار وجودش را دارید. پس اگر موجود نیست یکی از دو مصداق غیر تدریجی (و به تعبیر خود مصنف، یکی از دو مصداق این سلب) وجود ندارد. سلب، یک مصداق موجود دارد که آن، دفعی است بنابراین از نفی تدریج یا به تعبیر مصنف از سلبی که عبارت از عدم تدریج است ما به دفعی بودن پی می‌بریم زیرا فرض دیگر موجود نیست.

(البته اینکه فرض دیگر موجود نیست. در واقع یک قسمش موجود است. قسمی که مورد بحث ما هست موجود نیست. آن هم نه اینکه مطلقاً موجود نیست بلکه بالفعل موجود نیست اما بالاضافه موجود است پس کاملاً نمی‌توانیم نفی وجود کنیم. ولی همین اندازه که نتوانستیم وجود بالفعل را برایش ثابت کنیم شاید کسی احساس کند که اگر نفی تدریج کرد دفعی بودن را نتیجه بگیرد.

مصنف می‌گوید این، کافی نیست باید مصداق سلب را از مصداق بودن بیندازی تا بتوانی مصداق دیگر را نتیجه بگیری. صرف اینکه موجود نیست کافی نمی‌باشد. البته مصنف اینطور می‌گوید که ما به وجود کاری نداریم همین اندازه که مصداق هست کافی می‌باشد که ما را متوجه خودش کند یعنی وقتی می‌خواهیم غیر تدریجی بودن را اثبات کنیم باید تعیین کنیم که دفعی است یا زمان غیر منطبق است. به اعتماد اینکه زمانی غیر منطبق، موجود نیست نمی‌توانیم زود ثابت کنیم که دفعی است باید آن مصداق را از مصداقیت انداخت یعنی زمانی غیر منطبق را از مصداقیت بیندازیم. پس بحث ما در این نیست که این زمانی غیر منطبق موجود است یا موجود نیست. بحث ما در این است که این زمانی غیر منطبق، مصداق سلب (لیس یعدم قليلا قليلا و لیس یوجد قليلا قليلا) قرار می‌گیرد یا نمی‌گیرد. اگر مصداق قرار بگیرد ما اگر نفی تدریج می‌کنیم باید دو مصداق را ملاحظه کنیم و با وجود دو مصداق، نمی‌توانیم یک مصداق را متعین کنیم بعداً توضیح می‌دهد که ما در منطق گفتیم که اگر قضیه ای القاء شد ما کاری به وجود موضوع و وجود محمول نداریم. وقتی رابطه قضیه را ملاحظه کردیم و صحیح بود می‌گوییم خود قضیه صحیح است. وجود موضوع، لازم نیست بلکه وجود تقدیری موضوع کافی است. مثلاً اگر بگوییم عنقاء پرواز می‌کند این قضیه صحیح است. عنقا به وصف عنقا بودن پرواز می‌کند. پس موضوع لازم نیست موجود باشد. رابطه اگر صادق باشند کافی است. البته این مساله را در قضیه شرطیه تصریح می‌کنند که لازم نیست مقدم و تالی موجود باشد. مثلاً در هنگام شب، شخص می‌گوید «اذا كانت الشمس طالعه فالنهار موجوده» یعنی در هنگام شب نه وجود شمس و نه وجود نهار را داریم ولی این قضیه صحیح است چون رابطه اش صحیح است. به تعبیر خود منطقیین، صدق مقدم و صدق تالی را لازم نداریم.

در قضیه حمله هم همینطور است که ما حکم را روی موضوع موجود یا موضوع معدوم می‌بریم و قضیه ما صادق است البته در قضیه حمله مانند قضیه شرطیه حرف نمی‌زنیم می‌گوییم یا قضیه، خارجی است یا مقدره است. در قضیه خارجی می‌گوییم موضوع در خارج موجود است. اما در قضیه مقدره (یا حقیقه) می‌گوییم، موضوع، فرض وجودش شده است وقتی می‌گوییم مستطیع باید حج برود. کلمه «مستطیع» را موضوع قرار می‌دهیم اما آن افرادی که الان مستطیع هستند یا افرادی که وجودشان فرض شده. آنهایی که فرض وجود می‌شوند الان موجود هستند ولی در عین حال معدومند، با وجود اینکه موضوع معدوم است و بعدا می‌خواهد موجود شود قضیه صادق است.

در قضیه حقیقه گفتیم که وجود خارجی لازم نیست بلکه وجود فرضی هم کافی است اما در قضیه خارجی، وجود موضوع، در خارج لازم است.

در ما نحن فیه هم همین را می‌گوییم که اگر این سلب بر زمانی غیر منطبق صدق می‌کند کار ما را زیاد می‌کند ولو زمانی غیر منطبق نداشته باشیم. ما به وجود کار نداریم. ما به این کار داریم که سلب، صدق می‌کند و اگر صدق می‌کند دو مصداق برایش وجود دارد. و اگر دیدیم سلب، حاصل شد نمی‌توانیم یک مصداقش را که دفعی است قبول کنیم احتمال اینکه مصداق دیگر هم باشد وجود دارد.

پس بیان ما متوقف بر وجود «آن» نیست اگر کسی به جود «آن» هم اشکال کند باز هم بیان ما تمام است.

(و لیس کلا منافی ان هذا الوجه الثانی یصح وجوده اولاً یصح)

بحث ما در این نیست که این وجه ثانی که اسمش را زمانی غیر منطبق گذاشتیم و از آن تعبیر به «الامر الذی یکون فی جمیع زمان ما معدوماً او الامر الذی یکون فی جمیع زمان ما موجوداً» کردیم. صحیح است وجودش یا صحیح نیست.

(فان لانتکلم فیه من حیث یُصدَّق بوجوده)

ما نخواستیم تکلم در وجه ثانی کنیم و نتیجه کلام ما این باشد که شما را مصدَّق به وجودش کنیم. یعنی نخواستیم وجودش را اثبات کنیم تا شما بگویید موجود نیست. ما در صدد این بودیم که بگوییم سلب (یعنی عدم تدریج) بر این هم صادق است و این ثابت شد.

(بل نتکلم فیه من حیث هو محمول علیه سلب ما)

از این جهت در وجه ثانی بحث کردیم که این وجه ثانی چیزی است که بر آن، سلبی حمل می شود. «محمول علیه» یعنی مصداق و موضوع برای سلب ما است. و آن سلب عبارت از «لیس یوجد قليلاً- قليلاً» یا «لیس یعدم قليلاً- قليلاً» یا به طور خلاصه، «عدم تدریجی» است.

حال می خواهیم بگوییم این سلب بر چه چیزهایی صادق است ما بیان می کنیم که زمانی غیر منطبق از چیزهایی است که این سلب بر آن صادق است اما آیا این سلب موجود است یا موجود نیست برای ما مهم نیست. چه موجود باشد چه نباشد ما به نتیجه مطلوب می رسیم.

(و ذلک السلب هو انه لیس یوجد او یعدم قليلاً قليلاً)

و آن سلب این است که «لیس یوجد او یعدم قليلا قليلا» است.

(و له فی ذلک شریک)

ضمیر «له» به امری که در تمام زمان معدوم است و در ابتدای زمان موجود است یا امری که در تمام زمان موجود است و در ابتدای زمان معدوم است برمی گردد. یعنی به زمانی غیر منطبق برمی گردد.

ترجمه: برای امر زمانی غیر منطبق، در آن سلب، شریک است.

ما ثابت می کنیم که غیر منطبق، مصداق این سلب است و می گوئیم این مصداق، شریک هم دارد.

یعنی یک مصداق دیگر هم برای آن سلب وجود دارد که آن مصداق دیگر با زمانی غیر منطبق شریک است و آن مصداق، دفعی است.

(فذلک الشریک اخص من هذا السلب)

این شریک اخص از آن سلب است (مراد از «ذلک الشریک» دفعی است). چون یک مصداق از دو مصداق است. اگر اخص از این سلب است پس لازم آن نیست. مستشکل می گفت که وقتی تدریج نفی شود، دفعی ثابت می شود زیرا دفعی، لازم عدم تدریج است. (لازم نقیض تدریج است) مصنف می خواهد بگوید دفعی، لازم عدم تدریج نیست چون غیر تدریج، عام است و دفعی، خاص است و خاص، لازم عام نیست گرچه عام، لازم خاص است یعنی اگر خاص وجود بگیرد عام موجود می شود. اگر عام را نفی کردیم خاص نفی می شود. اخص، لازم اعم نیست یعنی لازم منحصر اعم نیست به طوری که اگر اعم صدق کرد حتما همین اخص است چون ممکن است اخص دیگر صدق کند، پس این طور است که غیر تدریج اگر صدق کرد لازم نیست که حتما دفعی صدق کند.

ترجمه: این شریک (یعنی دفعی) اخص است از آن سلب (مراد از سلب، تدریجی نبودن که همان لیس یعدم قلیلا قلیلا و لیس یوجد قلیلا قلیلا است).

(و الاخص لا یلزم الاعم)

و اخص، لازم اعم نیست تا اگر اعم صدق کرد اخص هم صدق کند.

یعنی با صدق اعم، اخص صدق نمی کند زیرا ممکن است اعم در اخص دیگر صادق شده باشد.

(و لیس یجب ان یکون الشی من حیث یتصور موضوعا او محمولا بحیث یُصدَّق بوجوده اولا یصدق قد علم هذا فی صناعه المنطق)

مصنف، آن مطلب را که بحث ما در وجود زمانی غیر منطبق نیست بلکه بحث ما در مصداق بودن آن است را تاکید می کند و می گوید آن را در منطق گفتیم که اگر قضیه ای ذکر شد لازم نیست موضوعش موجود باشد بلکه مقدر الوجود هم باشد کافی است. همینطور در قضیه شرطیه لازم نیست مقدم یا تالی موجود باشد همین اندازه که رابطه برقرار بود کافی است.

«الشی» اسم برای یکون است و «بحیث یصدق» خبر برای آن است.

ترجمه: لازم نیست که شی، از این حیث که موضوع، تصور شده یا از این حیث که محمول تصور شده به طوری باشد که تصدیق به وجودش شود یا تصدیق به وجودش نشود (یعنی موضوع و محمول بودن باعث نمی شود که ما آن را موجود یا معدوم فرض کنیم). این در صناعت منطق روشن شد.

صفحه ۱۶۲ سطر ۷ قوله (فاذا کان)

معارض یک قضیه منفصله حقیقه تشکیل داد یعنی قضیه ای که دو طرفش، دو طرف نقیض است گفت شی یا تدریجی است یا دفعی است بنابراین اگر «آن» تدریجی نباشد باید دفعی باشد. این تمام حرف معارض بود.

ص: ۸۴

معارض قضیه را قضیه منفصله حقیقه گرفت یعنی دو فرد برای آن قائل شد تا با نفی یک فرد، فرد دیگر را نتیجه گرفت.

قضیه منفصله حقیقه چنانچه قبلا گفتیم یا دائر بین دو نقیض است یا دائر بین یک نقیض و لازم نقیض دیگر است. مثلا قضیه «عدد یا زوج است یا لازوج است» قضیه منفصله حقیقه است چون دائر بین نقیضین است. اما اینکه عدد زوج است یا فرد است دائر بین یک نقیض و لازم نقیض دیگر است. چون زوج، یک نقیض است و فرد، نقیض دیگر نیست زیرا نقیض دیگر، لازوج است و فرد، لازم نقیض دیگر است.

در ما نحن فیه هم تدریجی و دفعی متناقضتان نیستند بلکه تدریجی و لاتدریجی یا دفعی و لا دفعی متناقضان هستند تدریجی، یک طرف نقیض است اما دفعی یعنی لازم عدم تدریجی، طرف دیگر قرار داده شده است.

مصنف فرمود دفعی، لازم نقیض دیگر نیست یا به عبارت دیگر، لازم مقابل نیست. چون مقابل تدریجی، غیر تدریجی است و دفعی، لازم غیر تدریجی نیست یعنی لازم مقابل نیست. و چون لازم مقابل نیست نمی توان منفصله حقیقه تشکیل داد و چون منفصله حقیقه نیست پس اقسام دائر بین دو قسم نیست بلکه قسم سوم موجود است و با نفی یک قسم، قسم دیگر نتیجه گرفته نمی شود بلکه باید دو قسم را نفی کنید تا مطلوب را نتیجه دهد. یعنی هم زمانی غیر منطبق را نفی کنید هم تدریج را نفی کنید تا تدریجی گرفته شود.

الان مصنف می خواهد اشاره کند که ما نمی توانیم منفصله حقیقه تشکیل دهیم. پس مصنف بیان می کند حال که معلوم شد مقابل تدریج، اعم است و یک فرد ندارد بلکه دو فرد دارد پس قول قائل که به صورت قضیه منفصله حقیقه می گوید قول باطل است یعنی قول معترض باطل است.

(فاذا كان قولنا ليس بوجد او يعدم قليلا قليلا اعم من قولنا يوجد دفعه او يعدم دفعه)

اگر این قول ما که مقابل تدریج است اعم باشد از قول ما که «یوجد منه او یعدم دفعه» است یعنی «لیس یوجد قليلا قليلا» اعم باشد از «یوجد دفعه» و «لیس یعدم قليلا قليلا» اعم باشد از «یعدم دفعه».

جواب «فاذا» در خط بعدی «فليس قول القائل» است.

پس قول قائل صحیح نیست زیرا طبق قول قائل، یک طرف (تدریجی) نقیض است و طرف دیگر (دفعی) اخص از نقیض است نه اینکه یک طرف، لازم نقیض است.

(بمعنی انه یکون حاله ذلک فی آن مبتدا)

مصنف برای دفعی بودن قید می آورد و می گوید دفعی به این معنی مراد است گویا دفعی دو معنی دارد و همین طور هم هست زیرا دفعی دو معنی دارد.

۱_ دفعی است که حالش اینچنین است که در «آن» وجود بگیرد یا معدوم شود.

۲_ دفعی است که در «آن» دفعه معدوم می شود یا در «آن» دفعه موجود می شود به این معنی که «لیس یوجد قليلا- قليلا» یا «لیس یعدم قليلا قليلا» است مماسه، حالش این است که در «آن» واقع می شود اما حرکت توسطیه در تمام آنات موجود است اما حالش این نیست که در «آن» مبتدا باشد و الا اگر حالش این باشد که در «آن» مبتدا باشد در زمان نمی تواند موجود باشد.

اگر حالش این باشد که دفعی باشد نمی تواند در زمان موجود باشد.

«بمعنی انه یکون حاله ذلک فی آن مبتدا» این جمله معنای «یوجد دفعه او یعدم دفعه» است یعنی مصنف زمانی غیر منطبق را دفعی می داند ولی نه دفعی که «حاله ذلک فی آن مبتدا» باشد آن چیزی را دفعی می دانیم که «حاله ذلک فی آن مبتدا» باشد. حال مصنف می گوید «یوجد دفعه او یعدم دفعه» اخص است اما کدام قسم آن، اخص است می فرماید آن که حالش اینگونه باشد که در «آن» مبتدا واقع شود یعنی همان دفعی رایج، مراد است. یعنی مراد از دفعی، زمانی غیر منطبق نیست.

ترجمه: به معنای اینکه حال «یوجد دفعه و یعدم دفعه» این باشد که حالش اینطور باشد که وجود دفعی پیدا کند در «آن» مبتدا و عدم دفعی پیدا کند در «آن» مبتدا. به طوری که وجود مستمر پیدا نکند.

(فلیس قول القائل انه اما ان یکون قليلا قليلا او یکون دفعه بهذا الوجه صادقا)

اگر این مقابل، اعم است و مساوی، پس قول قائل تحقق ندارد و تمام نمی شود که شی یا باید «قلیلا قلیلا» یعنی تدریجی باشد یا باید دفعی باشد.

کلمه «صادقا» خبر برای «أنه» است. «بهذا الوجه» قید برای یکون دفعه است یعنی دفعه بودن دو وجه داشت ۱_ آن که «حاله ذلک فی آن مبتدا» است.

۲_ آن که «حاله ذلک فی آن مبتدا» نیست.

«بهذا الوجه» اشاره دارد به اینکه «حاله ذلک فی آن مبتدا» باشد.

مصنف تناقض بین این دو (تدریجی و دفعی کذائی) می اندازد اگر تناقض بین تدریجی و دفعی مطلق می انداخت، صحیح بود ولی نمیتوانست نتیجه بگیرد اما تناقض بین تدریجی و دفعی خاص انداخته (یعنی دفعی که «حاله ذلک» باشد).

(صدق المنفصل المحيط بطرفي النقيض او المحيط بنقيض و ما يلزم نقيضه)

صدق منفصلي که محیط به دو طرف نقيض باشد که آن عبارت از منفصله حقيقيه است و منفصلي که محیط به يك طرف نقيض و اعم باشد یا محیط به يك طرف نقيض و اخص باشد منفصله مانعه الجمع یا مانعه الخلو است.

مصنف تعبیر به منفصله حقيقيه نکرده چون می خواسته به هر دو قسم آن تصریح کند لذا تعبیر به منفصله ای که محیط بطرف النقيض و منفصله ای که محیط بنقيض باشد کرده است.

ترجمه: این قول قائل صادق نیست از نوع صدق منفصلي که محیط به دو طرف نقيض است یا منفصلي که محیط به يك نقيض و آنچه که لازم نقيض آن نقيض است تا اینجا تقریبا جواب تمام شد. و روشن شد که منفصله حقيقيه که در ذهن مستشکل بوده منفصله حقيقيه نیست بلکه منفصله مانعه الخلو است.

ادامه جواب از اشکال بر اینکه عدم «آن» زمانی است ۹۲/۰۷/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۶۲ سطر ۱۰ قوله (و ایضا)

موضوع: ادامه جواب از اشکال بر اینکه عدم «آن» زمانی است

بحث در عدم «آن» بود که آیا امر دفعی است یا تدریجی است. ما گفتیم تدریجی نیست و آن را اثبات کردیم. معترض گفت اگر تدریجی نیست باید دفعی باشد ولی مصنف فرمود نه تدریجی است نه دفعی است. و بیشتر تلاش مصنف این بود که دفعی بودنش را نفی کند چون اگر عدم «آن» دفعی می شد «آنی» برای عدم «آن» داشتیم و این «آن» پشت سر وجود «آن» واقع می شد و دو «آن» پشت سر هم قرار می گرفت که یکی «آن» وجود و یکی «آن» عدم بود و تتالی آنین می شد و تتالی آنین محال بود.

ص: ۸۸

لذا سعی کردیم عدم «آن» را «آنی» نکنیم تا دفعی شود بلکه بعد از تمام شدن «آن»، عدم «آن» استمرار پیدا می کند و استمرارش دو قسم بود:

۱_ تدریجی باشد یعنی بر زمان منطبق می شود و به تجزیه زمان تجزیه می شود مثل حرکت قطعی.

۲_ تدریجی نباشد یعنی بر زمان منطبق نمی شود و به تجزیه زمان تجزیه نمی شود گرچه در زمان واقع می شود مثل حرکت توسطیه.

سپس معترض گفت اگر قبول کنیم که عدم «آن» تدریجی نیست (چنانچه قبول داریم و اینطور نیست که جزئی از عدم «آن»

در لحظه اول واقع شود و جزء دیگر از عدم «آن» در لحظه دوم واقع شود) باید دفعی باشد. وقتی کلام معترض را بررسی کردیم دیدیم امر را دائر بین دو چیز (تدریجی و دفعی) می کند. گفتیم دفعی بودن، نقیض تدریجی نیست چون هر دو اثباتی بودند ولی آیا دفعی بودن لازم نقیض تدریجی بودن هست یا نه؟ نقیض تدریجی، غیر تدریجی می شود. اگر دفعی بودن لازم غیر تدریجی بود حکم تدریجی و دفعی، حکم متناقضان می شود و امر سومی نداشتند.

این قائل ادعا می کند که دفعی، لازم مقابل تدریجی است یعنی لازم غیر تدریجی است مصنف در جواب، ثابت می کند که مقابل تدریجی، غیر تدریجی است ولی دفعی، لازم غیر تدریجی نیست. به تعبیر دیگر، لازم منحصر نیست. دو چیز را باید کنار هم گذاشت و هر دو را با هم لازم غیر تدریجی قرار داد که عبارتند از: ۱_ دفعی ۲_ زمانی غیر منطبق. و عدم «آن» از قبیل زمانی غیر منطبق است پس اگر تدریجی را نفی کردیم و غیر تدریجی اثبات شد دفعی بودن نتیجه گرفته نمی شود ممکن است دفعی باشد و ممکن است زمانی غیر منطبق باشد. شما چگونه از نفی تدریجی، دفعی بودن را نتیجه گرفتید؟

مگر اینکه این دو را متناقضان یا یکی را نقیض و دیگری را لازم نقیض کنید تا حکم متناقضان را پیدا کند تا از نفی تدریجی به دفعی برسید.

تا اینجا در جلسه قبل بیان شده بود اما نتیجه حرف مصنف این شد که ما تدریجی را مطرح می‌کنیم و مقابل تدریجی که غیر تدریجی است را لحاظ می‌کنیم. سپس جستجو می‌کنیم لازمی که برای این غیر تدریجی است چه می‌باشد؟ مصنف می‌فرماید دو لازم دارد: ۱- دفعی ۲- زمان غیر منطبق. این، خلاصه حرف گذشته بود. ابتدا تدریجی را مطرح کردیم بعداً غیر تدریجی را که مقابلش بود لحاظ کردیم بعداً لازم این غیر تدریجی را لحاظ کردیم. حال منصف از این عبارت (و ایضا فان مقابل) دفعی را مطرح می‌کند بعد هم مقابل دفعی را لحاظ می‌کند (در قبل، مقابل تدریجی را لحاظ می‌کرد) و مقابل تدریجی (یعنی غیر تدریجی) را به دو مصداق تقسیم کرد در اینجا هم مقابل دفعی (یعنی غیر دفعی) را به دو مصداق تقسیم می‌کند. وقتی ملاحظه کنید معلوم می‌شود که همان مطالب قبل است ولی مطالب قبل درباره تدریجی و سپس مقابل تدریجی و بعداً مصداق این مقابل را مطرح کرد اما الان بحث درباره دفعی و سپس مقابل دفعی و بعداً مصداق این مقابل را مطرح می‌کند.

دفعی اگر بخواهد مقابلش اخذ شود غیر دفعی می‌شود اما غیر دفعی چیست؟

به گفته قائلی که خصم مصنف است غیر دفعی عبارت از تدریجی است چون دفعی و تدریجی مقابل هم هستند و اگر یکی را نفی کنی دیگری اثبات می‌شود او می‌گفت تدریجی را اگر نفی کنی دفعی اثبات می‌شود ولی ما می‌گوییم اگر دفعی را نفی کنی تدریجی اثبات می‌شود. اما بنابر قول ما بعد از اینکه دفعی را نفی کردی تدریجی ثابت نمی‌شود ممکن است تدریجی باشد و ممکن است باز هم زمانی غیر منطبق باشد. زمانی غیر منطبق هم در غیر دفعی می‌آید هم در غیر تدریجی می‌آید چون نه تدریجی است نه دفعی است بلکه قسم سوم است پس نه تنها ما دفعی را اخص از غیر تدریجی می‌دانیم بلکه تدریجی را هم اخص از غیر دفعی می‌دانیم یعنی هم غیر تدریجی را عام می‌گیریم هم غیر دفعی را عام می‌گیریم. معترض، غیر تدریجی را با دفعی، مساوی گرفت لذا باید غیر دفعی را مساوی با تدریجی بگیرد اما ما تساوی را قبول نداریم ما می‌گوییم تدریجی، اخص از غیر دفعی است. دفعی هم اخص از غیر تدریجی است و با هم مساوی نیستند.

(و ایضا فان مقابل ما یوجد دفعه هو ما لا یوجد دفعه)

مراد از «ما یوجد دفعه»، دفعی است.

مصنف وقتی می خواست تدریجی را توضیح دهد می گفت «ما یوجد قليلا قليلا و ما یعدم قليلا قليلا» یعنی هم وجود تدریجی و هم عدم تدریجی را می گفت اما الان که می خواهد دفعی را توضیح دهد فقط وجود دفعی را توضیح می دهد و می گوید «ما یوجد دفعه» اما عدم را باید خود ما به آن قیاس کنیم و الا این بحث، اختصاص به وجود ندارد.

(ای لا یوجد فی آن مبتدا)

این تفسیر را قبلا چند مرتبه داشتیم و توضیح دادیم. گاهی شیء، «آنی» است مثل تماس که این را می گوئیم «یوجد فی آن مبتدا» است. گاهی شیء، زمانی غیر منطبق است مثل حرکت توسطیه که این هم مثل تماس در «آن» واقع می شود یعنی «آن» اول که شخص از مبدأ گذشت و وارد بین مبدا و منتهی شد می گوئیم حرکت توسطیه است و «آن» دوم هم می گوئیم حرکت توسطیه است تا وقتی که به منتهی برسد و در منتهی، حرکت توسطیه تمام می شود.

تماس هم در «آن» است. البته برای «آنی» مثالی زدیم که بهتر از تماس بود می خواهیم مثالی برای «آنی» بزنیم که بعد از اینکه واقع شد به زودی از بین برود. تماس ممکن است واقع شود و از بین برود و ممکن است که ادامه پیدا کند مثل دو انگشت که به هم نزدیک می کنیم که در یک لحظه با هم تماس پیدا می کنند ممکن است مدتی این تماس را نگه داریم. سپس تماس باقی می ماند اما اگر دو شیء در حال حرکت بودند یا لاقط یکی در حال حرکت بود و نقطه ای از آنها با هم تماس پیدا کرد این تماس دو نقطه، در یک «آن» باقی می ماند و از بین می رود. این تماس هم «آنی» است. حرکت توسطیه هم «آنی» است ولی تماس در «آن» مبتدا واقع می شود و در «آن» های بعدی نیست یعنی در همان «آن» اول انجام می شود و تمام می گردد اما حرکت توسطیه در «آن» مبتدا فقط نیست بلکه در «آن» اول که «آن» مبتدا است وجود دارد. در «آن» دوم و سوم و ... هم وجود دارد تا وقتی که شخص وارد منتهی شود. هر دو «آنی» اند ولی یکی فقط در «آن» مبتدا است و در «آن» بعد نیست یعنی لازم نیست که باشد.

مصنف با این عبارت می فرماید مراد من از دفعی آن است که در «آن» مبتدا واقع می شود نه اینکه مثل حرکت توسطیه باشد که به آن هم می توان دفعی گفت ولی دفعی به این معنی که زمانی غیر منطبق است نه اینکه دفعی به این معنی که مقید باشد به اینکه در دفعه واقع شود باشد. چون بحث مصنف الان در دفعی است لذا تفسیر می کند و می گوید دفعی آن است که در «آن» مبتدا واقع می شود آن را اگر سلب کنی، غیر دفعی می شود و باید ببینی غیر دفعی آیا یک لازم دارد یا دو لازم دارد.

«لا یوجد فی آن مبتدا» دو قسم می شود:

۱_ در زمان یافت شود مثل حرکت قطعی

۲_ در تمام آنات یافت شود مثل حرکت توسطیه.

در هر دو قسم «لا یوجد فی آن مبتدا» هست پس «لا یوجد فی آن مبتدا» دو لازم دارد و هر دو با هم لازم هستند نه اینکه جدا جدا باشد.

(و لیس یلزمه لا محاله انه یوجد او یعدم قلیلا قلیلا)

در خط قبل مقابل «ما یوجد» که «ما یعدم» است را نگفت اما در اینجا «یعدم» را هم اضافه کرد. در نسخ خطی هم همینگونه است.

لازم «لا یوجد دفعه» این نیست که «یوجد قلیلا قلیلا» باشد و لازم «لا یعدم دفعه» این نیست که «یعدم قلیلا قلیلا» باشد. یعنی لازم عدم دفعی، تدریج نیست.

(بل قد یصدق معه الذی بحسب الوجه المذكور)

«معه» یعنی علاوه بر «یوجد قليلا قليلا».

مراد از «الذی بحسب الوجه المذكور» همان زمانی غیر منطبق بود. پس عبارت اینگونه معنی می شود: در صورتی که دفعی شود علاوه بر تدریجی، زمانی غیر منطبق هر صادق می کند یعنی دو چیز با نفی دفعی صدق می کند ۱- تدریجی ۲- زمانی غیر منطبق.

اینطور نیست که لازمِ نفی دفعی، فقط تدریجی باشد.

«الذی بحسب الوجه المذكور» فاعل برای «یصدق» است.

(اللهم الا ان یعنی بالموجود دفعه الذی لا یوجد آن، الا و هو فیہ حاصل الوجود)

این عبارت، استثنا از عبارت «و ایضا فان مقابل ...» است.

مصنف گفت مقابل دفعی، لا دفعی است نه تدریجی، و لا دفعی به معنای تدریجی نیست بلکه دو چیز را شامل می شود ۱- تدریجی ۲- زمانی غیر منطبق. پس بین دفعی و تدریجی، حکم تناقض وجود ندارد زیرا امر سومی وجود دارد که نه دفعی و نه تدریجی است. حال می خواهد با این عبارت کاری کند که بین دفعی و تدریجی، حکم متناقضان جاری می شود. دفعی را طوری تفسیر می کند که عام شود و وقتی ما دفعی را نفی کردیم هر دو قسمش نفی می شود و اگر هر دو قسمش نفی شد در مقابل، تدریجی واقع می شود. در اینجا است که تدریجی، لازم عدم دفعی می شود چون عدم دفعی فقط دفعی را بر نداشته بلکه دفعی و زمانی غیر منطبق هر دو را برداشته است. در اینصورت بین دفعی و تدریجی حکم متناقضان جاری می شود. دفعی را قبلا به «یوجد فی آن مبتدأ» معنی کرد اما الان مصنف می گوید دفعی یعنی «یوجد فی آن» که کلمه «مبتدأ» را نمی آورد. زمانی غیر منطبق مثل حرکت توسطیه، «یوجد فی آن» هست. دفعی، «یوجد فی آن» است حرکت توسطیه، هم «یوجد فی آن» هست.

حال اگر دفعی را برداشتیم هم دفعی که «یوجد فی آن مبتداً» است برداشته می شود و هم زمانی غیر منطبق برداشته می شود و منحصر به تدریجی می شود و تدریجی در مقابل دفعی قرار می گیرد چون ما دفعی را طوری معنی نکردیم که شامل زمانی غیر منطبق نشود بلکه شامل آن شد در این صورت به قول مصنف، قضیه منفصله حقیقه تشکیل می شود که شیء یا دفعی است یا تدریجی است.

تا اینجا عبارت مصنف را توضیح دادیم ولی هنوز نقضی در مطلب مصنف است و آن این است که: حرکت توسطیه را اصطلاحاً «آنی» و دفعی نمی گویند بلکه گفته می شود حرکت توسطیه امری است که باقی می ماند و مستمر می ماند اما نه استمراری که همراه تدریج باشد. (تدریجی نیست که جزء جزء آن، در جزء زمان واقع شود بلکه تمامش در یک جزء زمان است و تمامش در جزء بعدی واقع می شود). اما دفعی به معنای اینکه «آنی» است می باشد اما نیاز به قید دیگر داریم تا بتوانیم حرکت توسطیه را داخل کنیم. باید بگوییم آن شی که متصف به صفت دفعی است در حال سلوک نباشد یعنی تدریج نداشته باشد. با این قید «تدریجی نبودن»، تدریجی خارج می شود و تدریجی، مقابل دفعی قرار می گیرد یعنی مصداق منحصر برای غیر دفعی می شود یا به عبارت مصنف، لازم برای غیر دفعی می شود.

پس اینطور شد که اگر دفعی را اینطور معنی کردید که شیء در تمام آنات موجود باشد اولاً و در حال سلوک نباشد ثانیاً، شامل دفعی رایج و شامل زمانی غیر منطبق می شود و مقابلش، منحصرراً تدریجی قرار می گیرد. در اینجا است که می توان گفت بین تدریجی و دفعی، حکم متناقضان است و قضیه «الشی اما تدریجی و اما دفعی» قضیه منفصله حقیقه است.

مراد از «الموجود دفعه» امر دفعی است.

«الذی لا یوجد» صفت برای «الموجود دفعه» نیست بلکه نائب فاعل برای «یعنی» است. یعنی موجود دفعی عبارتست از اینکه در هر «آنی» که بینی، وجود دارد بدون اینکه قید «آن مبتدا» بیاوری. اگر در «آن» بینی، وجود دارد.

«الا و هو فیه حاصل الوجود» یعنی مگر اینکه آن موجود در آن «آن» حاصل الوجود است.

(و لا یوجد آن هو فیه بعد فی السلوک)

ترجمه: قصد می کنیم به «موجود دفعه»، آن چیزی که در «آن» واقع می شود (یعنی هر آنی که حساب کنی وجود دارد اما نه اینکه به تدریج هست بلکه در هر آنی، بتمامه وجود دارد در این صورت می توان مقابل چنین دفعی، تدریجی قرار داد).

(و كذلك فی المعدوم دفعه بحسبه)

در عبارت «اللهم الا- ان یعنی بالموجود دفعه» فقط «موجود» را مطرح کرد و «معدوم» را مطرح نکرد بلکه معدوم را جداگانه مطرح می کند یعنی هر چه که در «الموجود دفعه» گفتیم در «المعدوم دفعه» هم بگو، مراد از «الموجود دفعه» این بود که در هر آنی موجود باشد و در سلوک نباشد و مراد از «المعدوم دفعه» هم همین است که هر آنی معدوم باشد و در سلوک نباشد.

ترجمه: همچنین فرض کن در «المعدوم دفعه» بحسبه (بحسبه یعنی به همان وجهی که در خط قبل ذکر شد که در خط قبل گفتیم «لا یوجد آن الا و هو فیه حاصل الوجود» در اینجا می گوییم «لا یوجد آن الا و هو فیه معدوم الوجود»).

«بحسبه»: یعنی در «المعدوم دفعه» بحث می کنیم به همان طوری که در «الموجود دفعه» بحث کردیم. این یک احتمال است که شاید خیلی هم خوب نباشد. از طرفی هم «کذلک» این مطلب را می فهماند که در «المعدوم دفعه» هر چیزی را بگو که در «المعدوم دفعه» گفتی و احتیاج به کلمه «بحسبه» نداریم پس احتمال دوم مطرح می شود و آن اینکه مراد از «بحسبه» یعنی «بحسب الوجه المذكور» و مراد از «وجه المذكور»، همان است که در دو خط قبل با عبارت «بل قد یصدق معه الذی بحسب الوجه المذكور» آمد که مراد زمانی غیر منطبق بود. یعنی همانطور که «الموجود دفعه» شامل زمانی غیر منطبق می شود «المعدوم دفعه» هم شامل زمانی غیر منطبق می شود.

(فان كان عنی هذا كان هذا لازم المقابل و صحت القضیه)

اگر این قصد شود (یعنی دفعه را عام قرار بدهی و شامل هر دو بشود) می باشد این (تدریجی بودن)، لازم مقابلِ دفعی. (یعنی لازمِ دفعی، غیر دفعی است و تدریجی، لازمِ این مقابل می شود چون غیر دفعی، دو تا را نفی می کند هم دفعی رایج و هم زمانی غیر منطبق را نفی می کند لذا فقط تدریجی باقی می ماند پس تدریجی، لازم منحصر برای غیر دفعی می شود) و قضیه منفصله حقیقه صادق می شود (چون دائر بین نقیضین یا دائر بین دو چیزی که کالتقیضین است می شود که در ما نحن فیه از قسم دوم است).

(و لکن لم یجب ان یکون وجوده المبتدأ دفعه او عدمه)

لکن واجب نیست که «دفعه» منحصر باشد به «موجود فی آن مبتدأ» یا «معدوم فی آن مبتدأ» بلکه شامل موجود و معدوم فی «آن» را می شود. یعنی دفعه منحصر در «موجود فی آن مبتدأ» یا «معدوم فی آن مبتدأ» نیست بلکه هر دو را شامل می شود.

ترجمه: لکن واجب نیست که وجودِ آن شی، وجود مبتدائیش، دفعه باشد یا عدم آن شی، عدم مبتدائیش، دفعه باشد.

«عدمه»: عطف بر وجوده است و قید «دفعه» بعد از آن می آید.

پس واجب نیست که وجود مبتدائیش دفعی باشد یا عدم مبتدائیش دفعی باشد بلکه چه وجود و عدم مبتدائیش چه وجود و عدمهای بعدیش همه در «آن» واقع می شود.

تایید آوردن بر اینکه موجودِ زمانی غیر منطبق داریم ۹۲/۰۷/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۶۲ سطر ۱۴ قوله (و ههنا شی)

موضوع: تایید آوردن بر اینکه موجودِ زمانی غیر منطبق داریم

نکته مربوط به جلسه قبل صفحه ۱۶۲ سطر ۱۲: «اللهم الا- ان یعنی بالموجود دفعه الذی لا- یوجد آن الا- و هو فیه حاصل الوجود».

مصنف، در این عبارت، دفعی را عام گرفت نه اینکه فقط اختصاص به زمانی غیر منطبق دارد بلکه گفت (فی کل «آن») موجود است. حال (فی کل «آن») می خواهد در «آن» مبتدا باشد که دفعی اینگونه است یا در آنات بعد باشد که زمانی غیر منطبق باشد. (فی کل «آن») یعنی در هر آنی که حاصل الوجود باشد. دفعی در «آن» حاصل الوجود است اما در آنات بعدی حاصل الوجود نیست. اما زمانی غیر منطبق در تمام طول وجودش در تمام آنات موجود است. توجه کنید: «آنی» در طول وجودش در «آن» وجود دارد. زمانی غیر منطبق هم در طول وجودش در تمام آنات وجود دارد. دفعی هم در تمام آنات وجود، در «آن» وجود دارد ولی دفعی فقط یک «آن» وجود بیشتر ندارد. در هر «آنی» که ملاحظه کنید می بینید موجود است یعنی در هر «آنی» که لیاقت وجود دارد و الا- خود زمانی غیر منطبق در آنات بیرون از زمان محدود هم وجود ندارد بلکه در آنات زمان محدود وجود دارد. همیشه باید زمان وجود را ملاحظه کنید.

ص: ۹۷

اینکه می گوییم در تمام آناتش حاصل الوجود است یعنی در تمام آنات وجودش حاصل الوجود است. دفعی فقط یک «آن» وجود دارد پس در همان «آن» وجود موجود است. زمانی غیر منطبق را مثلاً فرض کنید ۱۰ تا «آن» وجود دارد در همان ۱۰ تا، «آن» به «آن» وجود دارد. دفعی را اینطور معنی می کند که در تمام «آن» وجودش موجود است یعنی اگر «آن» وجودش یکی است در همان یکی موجود است و اگر «آن» وجودش ۱۰ تا است در همان ۱۰ تا موجود است. و اینچنین نیست که در آن ۱۰ تا یک وجود داشته باشد بلکه در آن ۱۰ تا، وجودهایی دارد که مثل همدیگرند. پس مراد از «لا یوجد آن»، «آن» وجودش مراد است نه کل «آن» اراده شده باشد.

این «آن» در موجود دفعی یک «آن» است و در زمانی غیر منطبق، چند تا است شما چه در دفعی چه در زمانی غیر منطبق، «آنی» پیدا نمی کنید مگر اینکه این شیء در آن وجود دارد مثل حرکت قطعی نیست که «آن» پیدا می کنید و می بینید کل حرکتش موجود نیست باید همه آنات بیاید تا کل حرکت موجود شود. در زمانی غیر منطبق و دفعی، هر «آن» وجود را لحاظ کنید می بینید شیء موجود است ولی در تدریجی اینطور نیست که هر «آن» وجود را ملاحظه کنید می بینید جزء شیء در آن موجود است نه خود شیء. پس دفعی را عام کردیم به طوری که هم شامل خود دفعی رایج شود و هم شامل زمانی غیر منطبق شود.

اما بحث امروز: خلاصه بحثی که ما در جلسات گذشته داشتیم این شد که علاوه بر اینکه شیء تدریجی داریم و شیء «آنی» داریم. شیء سومی داریم که زمانی غیر منطبق است. «آنی» مانند تماس دو شیء که دفعه واقع می شود. تدریجی مانند حرکت قطعی که یکساعت حرکت را اگر ملاحظه کنید می گوئید جزء اول این حرکت در جزء اول زمان واقع شد و جزء دوم این حرکت در جزء دوم زمان واقع شد. یعنی از ابتدا تا آخر یک حرکت، به تدریج واقع می شود و برای زمانی غیر منطبق به حرکت توسطه مثال زدیم.

زمانی غیر منطبق یعنی چیزی که بر زمان واقع می شود و در زمان منطبق نمی شود و با تجزیه زمان، تجزیه نمی شود. اما تدریجی یعنی چیزی که بر زمان واقع می شود و در زمان منطبق می شود و با تجزیه زمان، تجزیه می شود پس موجودات سه قسم اند ۱- «آنی» ۲- زمانی تدریجی (زمانی منطبق) ۳- زمانی غیر منطبق. مصنف قسم سوم را ثابت کرد معترض فکر کرد امر دائر بین این است که یا دفعی یا تدریجی باشد ولی مصنف ثابت کرد که امر دائر بین سه قسم است. این، نتیجه کلام مصنف بود.

مصنف می خواهد مطلبی بیان کند که این تحقیق خود را تایید کند.

تحقیق مصنف: ما زمانی غیر منطبق داریم (و الا دفعی تدریجی را خود خصم هم قبول دارد) مصنف می خواهد این تحقیق را تایید کند ولو این تایید، ربطی به بحث ندارد چون بحث ما در این بود که «آن» موجود است و کیفیت وجودش را بیان کردیم و سپس گفتیم «آن» معدوم می شود و کیفیت عدم را بیان می کردیم. این بحثی که به عنوان تایید می آوریم رسیدگی به وجود اشیاء و کیفیات آنها که به زمان مرتبند می باشد. حال می خواهند در «آن» واقع شوند یا در کل «آن» واقع می شوند. این بحث، خیلی ارتباط به بحث ما ندارد ولی وقتی بحث آن را طرح می کنیم می بینیم زمانی غیر منطبق در آن وجود دارد و این اشاره به زمانی غیر منطبق باعث می شود تحقیق ما را که اثبات وجود زمانی غیر منطبق است، تایید کند.

تایید برای تحقیق: مصنف می‌فرماید در ابتدایی که وارد فصل شدیم گفتیم دو گونه «آن» داریم ۱ _ «آن» فاصل ۲ _ «آن» سیال، و گفتیم «آن» فاصل، وجود بالقوه دارد ولی «آن» سیال، وجود بالفعل دارد. گفتیم «آن» فاصل هر چقدر هم کنار یکدیگر جمع شوند زمان را تشکیل نمی‌دهد مانند نقطه می‌ماند که هر چقدر کنار یکدیگر جمع شوند خط را تشکیل نمی‌دهد. ولی «آن» سیال، زمان را تشکیل می‌دهد. که بحث آن بعداً می‌آید. الان بحث ما در «آن» فاصل است یعنی «آنی» که بین دو زمان فاصله می‌شود ولی ما دو زمان را در خارج به طوری که بریده و قطع باشد نداریم بلکه با فرض آن را می‌گیریم. در این وسط، یک «آن» واقع می‌شود نه دو «آن» که یکی انتهای زمان قبل و یکی ابتدای زمان بعد باشد بلکه یک «آن» است که این یک «آن» هم انتهای زمان قبل و هم ابتدای زمان بعد است به تعبیر مصنف، «آن» فاصل، بین ماضی و مستقبل فاصله می‌شود و یک «آن» است.

در زمان قبل، ممکن است شی (مثل انسان) حالتی داشته باشد مثلاً حرکت می‌کند و در زمان بعد ممکن است شی (مثل انسان) حالتی دیگر داشته باشد مثلاً ساکن باشد.

سوال: که در «آن» فاصل، کدام یک از آن دو حالت برای «آن» وجود دارد؟ آیا حرکت یا سکون یا هیچکدام است. این مطلب ربطی به بحث ما ندارد چون بحث ما در عدم «آن» بود بحث ما در این نبود که «آن» فاصل چه حکمی دارد. لذا مصنف می‌گوید ربطی به بحث ما ندارد.

جواب: مصنف می گوید در جایی که تناقض بین دو حال نیست ممکن است آن «آن» فاصل را از هر دو حال خالی کنیم ولی در جایی که دو حال، با هم تناقض دارند «آن» فاصل را باید به یکی از این دو حال قرار داد نمی توان «آن» فاصل را از هر دو حال خالی کرد والا لازم می آید ارتفاع نقیضین شود ولو فی «آن» واحد باشد و ارتفاع نقیضین باطل است.

پس سه فرض در اینجا پیدا می شود ۱ _ جایی که «آن» فاصل، هیچکدام از دو حالت را نداشته باشد ۲ _ جایی که «آن» فاصل، حال زمان سابق را دارد ۳ _ جایی که «آن» فاصل، حال زمان لاحق را دارد.

حکم فرض اول: مصنف فقط به فرض اول اشاره می کند و درباره آن بحث نمی کند فقط می گوید اگر آن دو حالت تناقض داشته باشند ممکن نیست «آن» فاصل را خالی از این دو حال قرار داد بلکه یا باید حال قبلی را به آن بدهیم یا حال بعدی را بدهیم. ما از مفهوم کلامش می فهمیم که اگر تناقض نداشتند می توان «آن» را از هر دو خالی کرد.

توضیح بحث: در مورد سکون دو قول است (می خواهیم بیان کنیم در جایی که دو حالتی که در زمان قبل و بعد است با هم تناقض ندارند یعنی حال سوم تصور می شود و بگوییم «آن» فاصل، حال سوم را دارد).

۱ _ گروهی سکون را زمانی می دانند که مصنف هم از همین گروه است. این گروه می گویند موجودی که ساکن می شود در طول زمان، ساکن می شود ولو این سکونها هر کدام در «آن» واقع می شوند و متشابه هم هستند. اینطور نیست که ذره ای از سکون الان واقع شود و ذره ای بعداً واقع شود. نمی توان گفت سکون، تدریجی است. سکون مثل حرکت متوسطه است یعنی از همان لحظه اول که حاصل می شود به طور کامل حاصل می شود. در لحظه بعد هم همان کامل، تکرار می شود. یعنی این سکون کامل، در هر لحظه تکرار می شود. پس سکون زمانی غیر منطبق است یعنی، در زمان واقع می شود و «آنی» نیست اما منطبق بر زمان نیست یعنی با امتداد زمان، امتداد پیدا نمی کند و با تجزیه زمان، تجزیه نمی شود بلکه در هر «آنی» از آنات زمان واقع می شود.

۲_ گروهی سکون را دفعی می دانند و می گویند در «آن» واقع می شود.

به عبارت دیگر: یک قول، در سکون زمان را دخالت می دهد همانطور که در حرکت، زمان را دخالت می دهد اما قول دیگر در سکون زمان را دخالت نمی دهد. کسانی که سکون و حرکت را زمانی می دانند بگویند شیئی داریم که نه ساکن است و نه متحرک است. در یک «آن» نه سکون و نه حرکت است چون حرکت، زمانی است و در «آن» واقع نمی شود سکون هم زمانی است و در «آن» واقع نمی شود. پس در «آن» نه حرکت و نه سکون داریم باید این «آن» ادامه پیدا کند و زمان شود تا ببینیم در آن، حرکت موجود است یا سکون موجود است. چون هم سکون را متقوم به زمان می گیرند هم حرکت را متقوم به زمان می گیرند لذا اگر زمان نباشد نه حرکت و نه سکون است. و چون در «آن»، زمان نیست لذا نه حرکت و نه سکون در آن هست. اینها می گویند در «آن» فاصل نه حرکت و نه سکون داریم چون حرکت و سکون را متناقضان نمی گیرند بلکه فرض سومی قائلند بله اگر اصل حرکت و سکون را لحاظ کنیم و کاری به زمانی بودنش نداشته باشیم رفع متناقضین می شود ولی ما حرکت در زمان و سکون در زمان را ملاحظه می کنیم که در این صورت شیء سومی پیدا می شود که در زمان نباشد اسم آن را حرکت و سکون نمی گذاریم و می گوییم در «آن» نه حرکت و نه سکون است.

ص: ۱۰۲

به عبارت دیگر: حرکت و سکون متقوم به زمان اند و این دو هیچکدام در «آن» واقع نمی شوند. حرکت و سکون در زمان با هم تناقض دارند یعنی در یک زمان نمی توانی بگویی که نه حرکت و نه سکون است. اما در «آن» با هم تناقض ندارند چون نه حرکت در «آن» واقع می شود نه سکون واقع می شود. حال ما می توانیم بگوییم در «آن» حرکت نیست چون حرکت متقوم به زمان است و «آن»، زمان نیست. و بگوییم سکون هم در «آن» نیست. حال در «آن» فاصل بین این دو زمان که در یک زمانش این شی، متحرک بوده و در یک زمانش، ساکن بوده است در «آن» فاصل می گوییم نه حرکت است و نه سکون است که هم حال قبلی و هم حال بعدی را نفی می کند.

اما در صورتی که سکون را زمان نگیریم (که بحث مصنف در این مثالهایی که زده همین است) یا به عبارت دیگر تدریجی نباشد در این صورت، در «آن» واقع می شود لذا نمی توان گفت در «آن» فاصل که حرکت تمام شد سکون باشد. ممکن است در آنات بعدی هم سکون باشد. پس در فرضی که سکون، زمانی بود «آن» فاصل را توانستیم هم از سکون خالی کنیم هم از حرکت خالی کنیم.

اما در صورتی که سکون، زمانی نباشد، نمی توان «آن» فاصل را از حرکت و سکون هر دو خالی کرد یا باید از حرکت خالی کرد یا باید از سکون خالی کرد.

وارد در بحث بعدی می شویم که درباره این است که دو حالتی که در دو زمان قبل و بعد این «آن»، واقع شدند متناقضان باشند یا مثل متناقضان باشند. یعنی مثل تماس و لا تماس باشد یا مثل موجود و معدوم باشد و مانند تماس و مابینت باشد که کالمتناقضین است چون هر دو (تماس و مابینت) امر وجودی اند. (مابینت از نظر لفظی وجودی است ولو از نظر معنی، عدمی است چون «لا» بر سر آن در نیامده است).

[سوال: در فرضی که سکون و حرکت زمانی باشند می توان «آن» فاصل را خالی از حرکت و سکون گرفت. این «آن» که «آن» فاصل است خالی از حرکت و سکون است «آن» بعدی را هم می توان «آن» فاصل گرفت که خالی از حرکت و سکون است «آن» بعد از آن را هم می توان «آن» فاصل گرفت که خالی از حرکت و سکون می شود. لازمه اش این است که در طول یک زمان ما بتوانیم خلّو از حرکت و سکون را فرض کنیم و این باطل است پس سوال شما این است که چون در زمان واحد می توانیم آنات متعدد فرض کنیم و هر آنی هم می تواند خالی از حرکت و سکون باشد پس می توانیم خلّو از حرکات و سکونات زیادی را فرض کنیم در نتیجه ممکن است یک زمان را (نه یک «آن» را) هم خالی از حرکت و هم خالی از سکون کنیم.

جواب: «آن» با فرض درست می شود به محض اینکه شما فرض خودتان را از «آن» اول برداشتید و به سراغ «آن» دوم رفتید کانه زمان التیام پیدا می کند (البته از اول، زمان قطع نشده بود که الان التیام پیدا کند لذا از کلمه «کانه» استفاده کردیم) و «آن» اول از بین می رود چون فرض خودتان را برداشتید. «آن» اول، قوامش به فرض شما بود وقتی که فرض خودتان را از «آن» اول برداشتید و به سراغ «آن» دوم رفتید فرض شما متمرکز به «آن» دوم شده و به «آن» اول تعلق نگرفته، «آن»، اول هم در خارج موجود نبود بلکه با فرض شما درست شده بود یعنی الان چیزی نیست و «آن» اول، از بین رفت. الان «آن» دوم است و در این «آن» دوم حرکت و سکون منتفی است بعد سراغ «آن» سوم می روید و «آن» دوم از دست می رود و غرق در زمان می شود و حکم زمان را پیدا می کند و «آن» سوم الان هست که یک «آن» است و این نه حرکت و نه سکون دارد.

پس هیچ وقت در فرض خودتان، چند «آن» کنار هم ندارید. در خارج که تتالی آنین محال است در فرض خودتان، هم ندارید مگر بالاجمال، یعنی در ذهن خودتان اینطور می آورید که من در ذهن خودم ۱۰ تا «آن» را فرض می کنم. ولی تا دومی را فرض کنی اولی از دست می رود. اگر سومی را فرض کنی اولی و دومی از بین می رود].

توضیح عبارت

(و ههنا شی و ان کان لا یلیق بهذا الموضع)

در اینجا مطلبی است که ولو مناسب این موضع نیست چون این موضع، بحث در عدم «آن» است و این بحثی که ما الان مطرح می کنیم بحث در عدم «آن» نیست. بحث در این است که «آن» که فاصل بین زمانین است چه حالتی دارد؟ اینکه «آن» چه حالتی دارد فرق می کند با اینکه عدم «آن» دفعی است یا تدریجی است این دو بحث با هم مناسب نیستند.

(فینبغی ان نذکره لیکون سییلا الی تحقق ما قلناه)

«فینبغی»: مصنف بعد از «ان» و صلیه، به جای «لکن» از «فاء» استفاده می کند. و لذا «فاء» به معنای «لکن» است یعنی ولو این بحث لایق به این موضع نیست ولی سزاوار است ذکر کنیم تا راهی باشد به تحقق آنچه ما گفتیم.

مراد از «ما قلناه» همان تحقیقی است که بیان کردیم و آن این بود که موجود زمانی غیر منطبق داریم.

(و هو انه بالحری ان نتعرّف لنعرف)

و آن بحث این است که ما باید جستجو کنیم («نتعرّف» با «نعرف» فرق می کند چون به باب ثلاثی مزید رفته است. چون هر چه حرف آن بیشتر باشد معنایش بیشتر می شود یعنی حاصل شدن معرفت مسبوق به کسب معرفت است. البته در جایی که مساله، بدیهی نباشد و در ما نحن فیه، این مساله بدیهی نیست پس «نتعرّف» آمده که به معنای این است که باید به دنبال شناخت برویم تا بشناسیم).

ص: ۱۰۵

(هل الآن المشترك بين زمانين في احدهما الامر بحال و في الآخر بحال اخرى)

آیا آن «آن» که مشترک بین دو زمان است یعنی فاصل بین دو زمان است (مراد «آن» سیال نیست که بعداً درباره اش بحث می کنیم).

«فی احدهما»: صفت برای «زمانین» است یعنی دو زمانی که این صفت دارند که در یکی از این دو (مثلاً انسان) به یک حالتی (مثل حرکت) است و در زمان دیگر همین امر (مثل انسان) به حالت دیگر (مثل سکون) است.

(قد يخلو الامر فيه عن الحالين جميعا او يكون فيه على احدي الحالين دون الاخرى)

ضمير «يكون» به «امر» بر می گردد. ضمير «فيه» به «آن» فاصل بر می گردد.

«آن» مشترک بین چنین دو زمانی آیا اینچنین است که امر (مثلاً انسان) خالی می شود در آن «آن» فاصل، از هر دو حالت یعنی نه حرکت و نه سکون دارد یا آن امر در این «آن» فاصل، یکی از دو حال را دارد یا حالِ زمان سابق را دارد یا حال زمان لاحق را دارد.

(فان كان الامران في قوه المتناقضين كالمماس و غير المماس و الموجود و المعدوم و غير ذلك)

مراد از «الامر ان»، دو حالت است چون در عبارتی که مصنف آورد امر، عبارت از موصوف به آن دو حالت بود. الا ان می گوید آن دو امر یعنی آن دو صفت و حالت که حرکت و سکون بود.

اگر آن دو حالت که یکی در زمان قبل حاصل بود و یکی در زمان بعد حاصل است در قوه متناقضان بود (در قوه متناقضان بود یعنی یا متناقضان بودند یا در حکم متناقضان بودند) مانند مماس و غیر مماس (که این دو واقعا متناقضان اند) و موجود و معدوم (که این دو هم متناقضان اند البته شاید بتوان گفت بمنزله متناقضان اند چون وجود و عدم متناقضان اند اما موجود و معدوم تناقض ندارند مگر به اعتبار وجود و عدمشان متناقضان باشند).

(فمحال ان يخلو الشى فى الآن المفروض عنهما جميعا)

اگر آن دو امر در قوه متناقضان بودند (مفهوم این عبارت را بیان نمی کند یعنی نمی گوید که اگر آن دو امر در قوه متناقضان نبودند) چون حکمش این است که در «آن» فاصل ممکن است هر دو رفع شوند پس عَدَل و قِسْم «فان كان الامر ان فى قوه المتناقضين» در عبارت مصنف نمی آید. لذا عدلش این است که بگوییم «ان كان الامر ان لیس فی قوه المتناقضين» محال است که شی مثل انسان در «آن» مفروض (یعنی آن «آن» که بین دو زمان فرض شده چون «آن» باید فرض شود زیرا «آن» واقعی نداریم) خالی باشد از متناقضان (یعنی نه حرکت و نه سکون داشته باشد. نه تماس و نه لا تماس داشته باشد بلکه باید یا حالت قبل یا حالت بعد را داشته باشد.

(فیجب ان یکون لا محاله علی احدهما)

واجب است که بر یکی از این دو حال باشد یا حالتِ زمان قبل باشد یا حالتِ زمان بعد باشد یعنی در «آن» فاصل باید قبل از این دو حالت را داشته باشد.

(فلیت شعری علی ایهما یکون)

«لیت شعری» به معنای «کاش بدانیم» است ولی در اینجا به این صورت معنی می کنیم که خوب است بدانیم که این شی در «آن» بر کدام یک از این دو حالت است.

وضعیت و حالت «آن» ی که بین دو زمانی که حالت مختلف دارند چیست؟ ۹۲/۰۷/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۶۲ سطر ۱۹ قوله (فنفول)

موضوع: وضعیت و حالت «آن» ی که بین دو زمانی که حالت مختلف دارند چیست؟

ص: ۱۰۷

بحث در این داشتیم که «آن» ی که بین دو زمان فاصل می شود در فرضی که شی در این دو زمان حالت مختلف داشته باشد این «آن» چه حالتی دارد؟ دو زمان را فرض می کنیم که در واقع یک زمان است ولی ما به خاطر اینکه بین آنها فصلی فرض کردیم دو زمان قرار می دهیم.

آن فصل، «آن» فاصل بین زمانین قرار داده می شود که در زمان قبل از این «آن»، شی را دارای حالتی می بینیم و در زمان بعد از این «آن»، شی را دارای حالتی دیگر می بینیم.

سوال: آن شی (مثل انسان) که در زمان قبل دارای حالتی (مثل سکون) و در زمان بعد دارای حالتی (مثل حرکت) است خود

این «آن» که فاصل بین این دو حالت است چه خصوصیتی دارد؟

جواب: گفتیم این «آن» دو حالت دارد.

حالت اول: اگر این شیء، دو حالتی که در دو زمان داشته متناقضان یا کالمتناقضان نبودند می توان گفت که «آن» هیچکدام از آن دو حالت را ندارد مثال به حرکت و سکون زدیم که هر دو در زمان باشند. در این صورت هم حرکت و هم سکون زمانی اند و در «آن» نه حرکت و نه سکون واقع می شود چون «آن» زمانی نیست.

در این صورت تناقض بین حرکت در زمان و سکون در زمان نیست. گرچه ممکن است کسی بگوید بین حرکت و سکون، تضاد یا تناقض است ولی این در فرضی است که سکون را زمانی نگیریم. اگر سکون، زمانی گرفته شود و مقید به زمان شود حرکت زمانی با سکون زمانی متناقضان نیستند زیرا شیء ممکن است این (حرکت در زمان) را داشته باشد، ممکن است آن (سکون در زمان) را داشته باشد و ممکن است هیچکدام را نداشته باشد. اگر این شی را در یک «آن» لحاظ کنی میبینی هیچکدام را ندارد. لذا متناقضان نیستند چون مقید به زمانند بنابراین می توان در «آن» فاصل هر دو را نفی کرد.

ص: ۱۰۸

حالت دوم: اگر این شیء، دو حالتی که در دو زمان داشته متناقضان یا کالمتناقضان بودند در این صورت «آن» فاصل نمی تواند هیچکدام از دو حالت را نداشته باشد بلکه باید یکی از دو حالت را داشته باشد در این صورت بحث می شود که آیا حالت قبل را دارد یا حالت بعد را دارد. مصنف وارد بحث می شود و می گوید «آن» در یک فرض حالت زمان بعد را دارد و در دو فرض بیان می کند که حالت زمان قبل را دارد.

البته مصنف به این صورت وارد بحث نمی شود بلکه ابتدا دو فرض مطرح می کند که در یک فرض، حالت بعد را دارد و فرض دیگر را مطرح می کند و می گوید حالت قبل را دارد و آن حالت را به دو قسم تقسیم می کند.

نحوه ورود مصنف در بحث اینگونه است: شیء در زمان، حالتی داشته و الان می خواهد حالت مخالف را پیدا کند. باید اتفاقی بیفتد تا حالت قبلی قطع شود و از بین برود تا حالت بعدی بیاید مثلاً حرکت می کرده و اتفاقی افتاده مثلاً آن اتفاق، سکون بوده که حرکت را باطل کرد یا این دو انگشت از هم جدا بودند و اتفاقی افتاد که عبارت از تماس بوده و مبانیت از بین رفته و تماس واقع شده. اما آن اتفاق که می افتد چیست؟ باید ببینیم آیا دو شرط را دارد یا ندارد اگر آن دو شرط را داشته باشد شیء در «آن»، مصنف به حالت بعد می شود و اگر آن دو شرط دارا نداشته باشد شیء در «آن»، مصنف به حالت قبل می شود. اما آن دو قید عبارتست از:

۱_ آن شیء وارد باید در «آن» واقع شود مثلاً مماسه که در «آن» واقع می شود.

۲_ اگر این واردی که در «آن» واقع شد خواست باقی بماند در تمام زمان بقایش متشابه باشد یعنی فرق نکند مثل مماسه. که دو انگشت را نزدیک می کنیم و مماسه اتفاق می افتد و «آن» مماسه را نگه می داریم تا مماسه حفظ شود که این مماسه، تشابه حالت دارد یعنی قبلاً مماسه بود الان هم مماسه است و نمی توان گفت قبلاً مماسه ی دور بود و الان مماسه ی نزدیک شد چون مماسه حالات مختلف ندارد ولی عدم مماسه حالات مختلف دارد زیرا گاهی یک سانتی متر عدم مماسه است و گاهی دو سانتی متر عدم مماسه است.

پس بعد از اینکه مماسه در «آن» واقع شد در زمان بقاء هم همین مماسه به نحو متشابه واقع می شود پس اگر شیء وارد، که وارد شده و حالت قبلی را که این امر داشت باطل کرد (مثلاً عدم تماس، حالت قبل بود و مماسه وارد شد و عدم تماس را باطل کرد و مماسه باقی ماند و در زمان بقایش هم متشابه بود) در این صورت شیء، در «آن» فاصل متصف به ما بعد (مماسه) است. مثلاً قبل از رسیدن دو انگشت به یکدیگر، لا مماسه بود. زمان بعد، زمان مماسه است اما «آن» فاصل، آنی است که مماسه اتفاق می افتد یعنی «آن» مماسه است و «آن» لا مماسه نیست. آنچه که در زمان قبل حاصل بود در «آن» فاصل معدوم شود و در همان «آن» فاصل مماسه درست می شود چون مماسه «آنی» است و در زمان بعد هم مماسه ادامه پیدا می کند. در اینصورت، «آن» فاصل، حکم حالت بعد را دارد.

دقت شود ما در این فرض، دو شرط آوردیم اگر این دو شرط منتفی شود فرض دوم حاصل می گردد. اما اگر دو چیز را بخواهیم منتفی کنیم سه فرض دارد: ۱- شرط اول را منتفی کنیم ۲- شرط دوم را منتفی کنیم ۳- هر دو را منتفی کنیم.

در ما نحن فیه هم این سه فرض وجود دارد یعنی می گوئیم اگر شیء وارد، آنی باشد و در زمان بعد متشابه باشد گفتیم شیء در «آن» فاصل، حکم مابعد را دارد حال اگر ۱- آنی نبود ۲- متشابه نبود ۳- نه آنی و نه متشابه بود فرض دوم حاصل می شود. از این سه فرض، برای فرضی که «آنی» باشد و متشابه نباشد مثال نمی آورد لذا این قسم بیرون می رود سپس نفی قسم اول، دو فرض پیدا می کند ۱- آنی نباشد و متشابه باشد ۲- آنی نباشد و غیر متشابه باشد. در این دو فرض، «آنی» نبودن مشترک است. مصنف می گوید یا اینکه امر وارد آنی نیست (تصریح نمی کند که متشابه باشد یا غیر متشابه باشد چون این را بعداً مطرح می کند) اگر «آنی» نیست یا در زمان بعد متشابه است یا در زمان بعد متشابه نیست. برای «آنی» نبودن مثال به لامماسه و حرکت توسطه می زند، مماسه «آنی» است ولی لامماسه «آنی» نیست چون اعتقاد مصنف این است که لامماسه با حرکت درست می شود. این دو انگشت که تماس دارند تا آن دو انگشت را حرکت ندهی لامماسه درست نمی شود. مصنف لامماسه را غیر «آنی» می گیرد.

مماسه، «آن» ابتدا دارد یعنی در «آن» شروع می شود حال گاهی در همان «آن» هم تمام می شود مثل مماسه ی دو نقطه از دوشی متحرک که مماسه بین آن دو نقطه در «آن» واقع می شود و در «آن» از بین برود. یعنی «آن» ابتدا دارد. اما لا مماسه در «آن» شروع نمی شود چون لا مماسه نیاز به حرکت دارد و حرکت در «آن» واقع نمی شود پس «آن» شروع ندارد. پس لا مماسه را مصنف «آن» نمی گیرد چون «آن» شروع ندارد یعنی در «آن» اول شروع نمی شود باید یک زمان کوتاهی بگذرد تا لا مماسه شروع شود البته گاهی مصنف از لا مماسه تعبیر به مبایت و جدایی می کند.

پس لا-مماسه «آنی» نیست و در زمان بعدی هم لا مماسه هست یعنی متشابه است اما یک امری داریم که وارد می شود و امر قبلی را باطل کند و «آنی» نیست و متشابه هم نیست مثل حرکت توسطیه که شی، ساکن است و در مبدء نشسته است بعدا بلند می شود و بین المبدأ و المنتهی واقع می شود یعنی حرکت توسطیه شروع می شود این حرکت توسطیه چون حرکت است در «آن» واقع نمی شود پس «آنی» نیست و در زمان بعد هم مشابه نیست اگر چه «کون بین المبدأ و المنتهی» را دارد ولی در بعضی اوقات قرب به مبد یا منتهی دارد و بعض حالت، بُعد از مبدء یا منتهی دارد. یعنی حرکت توسطیه که انجام می شود در ابتدا قریب الی المبدأ و بعید عن المقصد است اما وقتی که جلوتر می رود، این قرب و بُعد عوض می شود پس متشابه الحال نیست. «لا-مماسه» آنی نبود ولی متشابه الحال بود. حرکت توسطیه «آنی» نیست و متشابه الحال هم نیست. در هر دو قسم می گوید «آن» فاصل، حکم ما قبل را دارد یعنی این شی که تماس داشت به لا-مماسه رسید و در «آن» فاصل بین تماس و لا تماس، هنوز تماسی که حکم قبل است را حفظ می کند. نمی توان گفت در آن «آن» لا مماسه حاصل است لا مماسه در زمان بعد از آن «آن» پیدا می شود. همچنین شیئی که ساکن بود و از مبدء که شروع کرد «کون بین المبدأ و المنتهی» را برای خودش درست کرد این شیء در آن «آن» فاصل حکم ما قبل را دارد یعنی در آن «آن» فاصل متحرک نیست یعنی همانطور که قبلا ساکن بود در آن «آن» فاصل هم ساکن است بعد از آن «آن» فاصل یعنی در زمان بعد هم متحرک به حرکت توسطیه است.

(فَنَقُولُ انَّ الْاَمْرَ الْمَوْجُودَ لَا مَحَالَةَ يَرِدُ عَلَيْهِ اَمْرٌ فَيَعْدَمُهُ)

می‌گوییم در بیان اینکه شیء، در «آن» فاصل، کدام یک از دو حال را دارد آیا حالت زمان بعد را دارد یا حالت زمان قبل را دارد؟ برای تعیین این مطلب می‌گوییم امری که در زمان قبل موجود بود یعنی حالتی که در زمان قبل (مثل حرکت برای انسان) موجود بود یک امری لا محاله بر آن وارد می‌شود و آن حالت را باطل و تمام می‌کند. همان‌جا که این تمام می‌شود «آن» فاصل پیدا می‌کند. در وقتی که سکون وارد شد و حرکت را باطل کرد یک «آن» فاصل فرض می‌کنیم حال در «آن» فاصل حرکتی که قبلاً بود موجود است یا سکونی که مبطل حرکت است وجود دارد.

(فَلَا يَخْلُو اَمَّا اِنْ يَكُونُ ذَلِكُ الْوَارِدِ مِمَّا يَصِحُّ وَ رُودُهُ فِي اَنْ)

نسخه صحیح «ذَلِكَ الشَّيْءِ» است باید کلمه «الشَّيْءِ» در عبارت باشد.

این شیء وارد اولاً در «آن» واقع شود و ثانیاً در زمان بعدی متشابه الحال باشد.

ترجمه: «آن» دارد یا ورودش در «آن» صحیح است مثلاً مماسه که نیاز به حرکت ندارد. خود تماس نیاز به حرکت ندارد لذا گفته می‌شود که «آنی» است

(وَهُوَ الشَّيْءُ الَّذِي تَشَابَهَ حَالُهُ فِي اِيَّانِ اخْتِذَتْ فِي زَمَانٍ وَجُودِهِ)

و او را حالیه می‌گیریم تا دو قید درست شود ۱- این شیء وارد، در «آن» واقع می‌شود ۲- این شیء وارد، در زمان بعدی متشابه الحال باشد.

در حالی که این شیء وارد شیئی است که حالش متشابه است در طول وجودش در هر «آنی» اخذ شود می بینیم وضعش با «آن» قبل یکسان است.

«فی ای آن»: در هر آنی که اخذ شود در زمان وجود، این شی را متشابه الحال می بینیم. یعنی در تمام آنات، حالش متشابه است.

ضمیر در «اخذت» به «آن» برمی گردد.

(ولا یحتاج فی آن یکون الی آن یطابق مده)

نسخه صحیح «ولا یحتاج فی ان یکون الی ان یطابق مده» است.

«یکون» تامه است و تاویل به مصدر می رود و به معنای وجود و کون است یعنی «لا یحتاج فی کونه و فی وجوده الی ان یطابق مده». این عبارت می خواهد بیان کند که تدریجی نیست چون تدریجی اینگونه است که با مدتی تطابق می کند مثل حرکت قطعه که در یکساعت واقع می شود با زمان مطابقت می کند و به تجزیه زمان، تجزیه می شود و اینکه زمان، زمان اولی است قطعه اول حرکت است و اگر زمان دوم است قطعه دوم حرکت است یعنی روی زمان منطبق می شود.

ترجمه: احتیاج نیست در بودن و وجودش که با مدتی مطابقت کند و تدریجی باشد

(و ما کان هکذا فالشی فی الفصل المشترك موصوف به)

«ما کان هکذا»: چیزی که اینچنین باشد یعنی آن تازه واردی که اینچنین باشد که در مثال ما تماس بود یعنی هر آنی بود و هر در تمام آنات زمان بعد، متشابه بود

«الفصل المشترك»: مراد «آن» فاصل است.

«موصوف به»: موصوف است به همین واردی که مبطل است. انگشتان دست، در «آن» فاصل، موصوف به تماس هستند یعنی متصف به حالتِ زمان بعد است پس این شی متصف به حالت زمان بعد است.

ضمیر در «به» به «ما» در «ما کان هکذا» بر می گردد.

(کالماسه و کالتربیع و غیر ذلک من الهیئات القاره الی یتشابه وجودها فی کل آن زمان وجودها)

«کا لماماسه» مثال برای «ما» در «ما کان» است یعنی مثال است برای شیء تازه واردی که مبطل حالت قبل است

«کالتربیع»: یعنی یک شیئی داریم که مربع نیست و ما می خواهیم آن را مربع کنیم. فرض کنید خطهایی کشیدیم. آخرین قطعه خطی که می کشیم تا مربع را مربع کند ولی آخرین نقطه این خط که به خط قبل وصل می شود مربع را کامل می کند و در «آن» واقع می شود پس شی قبل از این «آن» مربع شود اما در این «آن» مربع شد. تربیع یک امر «آنی» است البته این «آنی» ممکن است مدتی باقی بماند در اینصورت متشابه الحال می شود یعنی شیئی که در زمان قبل مربع نبود و در زمان بعد مربع شد در «آن» فاصل موصوف به مربع بودن است مثل شیئی که موصوف به لامماسه در زمان قبل بود و موصوف به مماسه در زمان بعد شد در «آن» فاصل موصوف به مماسه است

«هیئات القاره»: هیئات قاره ای که وجودشان در تمام آناتِ زمان وجودشان یک متشابه است یعنی هم آنأ واقع و حاصل می شوند هم در تمام آناتِ زمان وجودشان متشابه اند. اینچنین اشیایی در فصل مشترک موجودند یعنی در «آن» فاصل، شی متصف به این امر تازه وارد است و مبطل است. تا اینجا فرض اول تمام شد.

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۶۳ سطر ۳ قوله (و اما ان یکون)

موضوع: آیا «آن» فاصل، حالت زمان قبل را دارد یا حالت زمان بعد را دارد؟

بحث در این بود که اگر بین دو زمان، «آن» فاصلی فرض کردیم و آن دو زمان، دو زمان برای دو حالتِ مختلفِ شی بودند یعنی شی در یک زمان حالتی داشت و در زمان دیگر، حالت دیگر داشت. چه حالتی را در آن «آن» فاصل خواهد داشت؟ مثلاً این شیء در زمان قبل متحرک بود و در زمان بعد ساکن بود. اما در «آن» فاصل آیا متحرک است یا ساکن است؟ و مانند اینکه در زمان قبل، لامماسه بود در زمان بعد تماس است در «آن» فاصل آیا لامماسه است یا مماسه است؟ این مطلب را توضیح دادیم و گفتیم در جایی که آن دو حالت متناقضان یا کالمتناقضان است شیء در این «آن» یا دارای حالت زمان سابق است یا دارای حالت زمان لاحق است. خالی از این دو حالت نیست بیان کردیم که در چه جای این شیء، دارای حالت زمان سابق است و در چه جایی دارای حالت زمان لاحق است گفتیم در هر صورت وقتی شیء در زمانی حالتی دارد و بعداً حالتش عوض می شود معلوم می شود که امری عارض شده و شیئی وارد شده و آن شیء وارد، حالت قبل را باطل می کند مثلاً سکون وارد شده و حرکت را باطل می کند یا تماس وارد شده، و لاتماس را باطل می کند.

ص: ۱۱۶

باید درباره امر وارد بحث کرد که آیا دو خصوصیت را دارد یا ندارد. اگر آن دو خصوصیت را داشت می گوئیم شیء، در «آن» فاصل همین حالتِ وارده را دارد یا به عبارت دیگر حالت زمان بعد را دارد و اگر آن دو قید برای شیء وارد وجود نداشت باید گفت آن شیء در «آن» فاصل، حالت زمان قبل را دارد و حالت زمان بعد را ندارد و در جایی که شیء وارد حالت قبل را نداشت دو قسم میشود که در هر دو قسم حکم می کنیم که شیء، حالت زمان قبل دارد و حالت زمان بعد را ندارد.

توضیح بحث که مقداری از آن در جلسه قبل گذشته بود این است که اگر آن شیء وارد اولاً آنی باشد ثانیاً در آنات زمان وجودش متشابه باشد، متصف به حالت بعد می شود مثلاً شیئی در زمان قبل لاتماس بود بعداً امری که وارد شد و لاتماس را باطل کرد عبارت از مماسه بود (هکذا در زمان قبل، عدم تربیع بود و امری که وارد شد و عدم تربیع را باطل کرد عبارت از تربیع بود) این مماسه و تربیعی که حاصل شدند هم آنی بودند هم اگر می توانستند باقی بمانند در تمام آنات بقائشان، متشابه بودند پس هر دو شرط را داشتند بنابراین شیء (مثل انگشت ما) در «آن» فاصل همان حالتِ شیء وارد (یعنی مماسه) را دارد. یا به عبارت دیگر، حالت زمان بعد را دارد یعنی همین مماسه را دارد یعنی دست ما هم در «آن» فاصل، مماسه است و هم بعد از «آن» فاصل مماسه است. تا اینجا را در جلسه قبل گفتیم.

ص: ۱۱۷

اما جایی که این شیء وارد، به این صفت نیست. این شیء که وارد شده و حالت قبل را باطل کرده است به این صفت نیست یعنی «آنی» نیست بلکه زمانی است (البته در جلسه قبل گفتیم ممکن است متشابه هم نباشد و ممکن است متشابه باشد. ولی هر دو حالت، در «آنی» نبودن مشترک بودند بلکه زمانی بودند. مصنف الان امر مشترک را ذکر می کند بعداً دو قسم دیگر را بیان می کند) مصنف می فرماید اگر شیء وارد این صفت را نداشت بلکه زمانی بود («آنی» نبود) حال چه در «آن» بقائش متشابه باشد چه غیر متشابه باشد اما بالاخره زمانی است و «آنی» نیست. آن شیئی که در «آن» می خواهد متصف شود، به این شیء وارد متصف نمی شود بلکه متصف به حالت زمان قبل می شود زیرا این شیء وارد، حالت زمان بعد است و حالت زمان بعد را درست می کند این شیئی که در «آن» واقع شده به این شیء تازه وارد یعنی به حالتی که در زمان بعد است متصف نمی شود بلکه به حالتی که در زمان قبل است متصف می شود و دو قسم پیدا می کند که مصنف دو قسم را بیان می کند و مثال می زند.

قسم اول: مثال لامماسه بود که در زمان بعد (به عبارت دیگر، در تمام آنات بقائش) متشابه است.

قسم دوم: مثال به در حرکت توسطیه بود که در زمان بعد (به عبارت دیگر در تمام آنات بقائش) غیر متشابه است یعنی شیء متحرک، گاهی قرب به مقصد دارد و گاهی بُعد از مقصد دارد. در لحظه به لحظه، این قرب و بعد عوض می شود. وقتی قرب و بعد عوض شد پس حرکت توسطیه در همه آنات متشابه نمی ماند.

(و اما ان یکون الشیء بخلاف هذه الصفه فیقع وجوده فی زمان و لا یقع فی آن)

مراد از «شیء» آن شیء وارد است که حالت قبل را ابطال کرده یا به عبارت دیگر، آن شیء و حالتی است که در زمان بعد می‌خواهد بماند.

«بخلاف هذه الصفه»: یعنی این صفتی که گفتیم ندارد. این صفتی که گفتیم مرکب از دو امر بود ۱- «آنی» باشد ۲- در آنات بقاء متشابه باشد که در صفحه ۱۶۳ سطر اول توضیح «هذه الصفه» داده شده بود. مهم برای مصنف این است که صفت «آنی» بودن را نداشته باشد. یعنی صفت «آنی» بودن را که در فرض قبل داشتیم را نداشته باشد لذا می‌گوید «فیقع وجوده فی زمان» یعنی جزء اول از این صفت ترکیبی را نفی می‌کند و به جز دوم کاری ندارد. نفی جزء اول در هر دو قسم وجود دارد لذا مصنف همان مشترک را که نفی «آن» است ذکر می‌کند.

(فیكون وجوده فی الزمان الثانی وحده)

این عبارت، بیان حکم است. بحث ما در این بود که شیئی که در این «آن» قرار می‌گیرد متصف به شیء وارد می‌شود یا نمی‌شود. اگر این شیء وارد، «آنی» نیست در «آن» فاصل، واقع نمی‌شود تا بخواهد شیء موصوف در «آن» را متصف کند مثلاً لامماسه، «آنی» نیست پس در «آن» فاصل اصلاً لامماسه ای نیست که بخواهد انگشتان ما را متصف به لامماسه کند. چون حالش اینگونه است که در زمان بعد واقع می‌شود و زمان بعد، ظرف برای او است. «آنی» که ابتدای زمان بعد و انتهای زمان قبل قرار گرفته و ما اسم آن را «آن» فاصل می‌گذاریم لامماسه حاصل نشده است. پس آن امر وارد که اسمش لامماسه است در تمام زمان بعد واقع می‌شود یعنی در «آن» فاصل واقع نمی‌شود زیرا در «آن» فاصل، چیزی که در زمان قبل بود واقع می‌شود و آن عبارت از مماسه بود. یعنی مماسه ای که در زمان قبل بود در «آن» فاصل هم می‌آید و در زمان بعد، لامماسه است.

ترجمه: وجود این شیء وارد مثل لامماسه فقط در زمان ثانی است و در «آن» فاصل نیست. (در زمان اول نبود، در «آن» فاصل هم نیست. فقط در «آن» ثانی است)

(و الآن الفاصل بینهما لا یحتمله)

«آن» فاصل بین زمانین، این شیء تازه وارد را تحمل نمی کند (یعنی در خودش جا نمی دهد) و این لامماسه ای که می خواهد در زمان بعد واقع شود در «آن» وارد نمی شود چون «آن»، «آن» لامماسه را نمی پذیرد زیرا نباشد لامماسه «آنی» نباشد لذا نمیتواند در «آن» واقع شود.

(فتکون فیه مقابله)

در نسخه ها «مقابله» با ضمیر است و «مقابله» با تاء نیست. در نسخه ها به جای «فتکون»، «فیکون» است ضمیر در «فیه» به «آن»، فاصل برمی گردد و ضمیر در «مقابله» به شیء تازه وارد که حالت قبل را ابطال کرد برمی گردد.

ترجمه: در آن «آن» فاصل، وجود پیدا می کند مقابل آن شیء تازه وارد (شیء تازه وارد، لامماسه است و مقابلش که مماسه است در آن «آن» فاصل واقع می شود نه خود لامماسه، چون خود لامماسه در زمان بعد می خواهد واقع شود.

(مثل المفارقة و ترک المماسه و الحركة)

مراد از حرکت، حرکت توسطیه است نه حرکت قطعی.

(فمن ذلک ما یجوز ان تشابه حاله فی آانات من زمانه دون آانات الوقوع ابتداء و منه مالا یجوز ان تشابه حاله البتہ)

از اینجا مصنف فرض دوم را به دو قسم تقسیم می کند.

قسم اول: این شیء وارد در تمام آانات بقاء متشابه است مثل ترک المماسه.

ص: ۱۲۰

قسم دوم: این شیء وارد در تمام آنات بقاء متشابه نیست مثل حرکت توسطیه.

دقت شود که مصنف دو مثال زد ۱_ ترک المماسه ۲_ حرکت توسطیه. اما قبل از ترک المماسه، تعبیر به مفارقت کرد که مفارقت با ترک المماسه یک چیز است ولی یکی از این دو (مفارقت) به لفظش مثبت است گرچه معنایش جدایی است که سلبی است. اما دیگری (ترک المماسه) لفظش هم سلبی است. فرق بین این دو فقط در لفظ است اما در معنی یک چیز است.

پس در واقع دو مثال زده یک مثال عبارتست از مفارقت و ترک مماسه. مثال دیگر عبارت از حرکت است.

«من ذلک»: «من» تبعیضیه است یعنی بعضی از این شیء هایی که به خلاف این صفت هستند یعنی زمانی اند و «آنی» نیستند در آنات بقائشان متشابه اند و بعضی در آنات بقاء، غیر متشابه اند.

ترجمه: بعضی از این شیء هایی که وارد می شود و بر این صفت نیستند (یعنی زمانی اند و «آنی» نیستند) شیء است که در آنات زمانش متشابه است (چون می دانید که بعضی اشیاء، «آن» وقوع دارند و «آن» آنات بقاء دارند که ما آن آنات بقاء را آنات وجود یا آنات زمان می گوئیم. مثل مماسه که «آن» وقوع دارد یعنی در «آن» واقع می شود. بعدا آنات زمان یا آنات بقا دارد اما لامماسه «آن» وقوع ندارد چون «آنی» نیست بلکه زمانی است لذا از ابتدا آنات زمان دارد نه اینکه «آن» وقوع داشته باشد مصنف با این عبارت به همین مطلب اشاره می کند و می گوید این لامماسه در آنات زمانش متشابه است ولی در «آن» وقوعش متشابه نیست چون اصلا «آن» وقوع ندارد زیرا سالبه به انتفاء موضوع است) ولی در «آن» وقوعش متشابه نیست. و بعضی از این شیء هایی که به خلاف این صفت هستند شیئی است که مثل حرکت توسطیه جایز نیست که حالش تشابه داشته باشد البته (مراد از «البته» یعنی لا فی «آن» الوقوع و لا فی آنات الزمان یعنی نه در «آن» وقوع تشابه دارد چون «آن» وقوع ندارد و نه در آنات زمان تشابه دارد چون اگرچه، آنات زمان دارد ولی در آنات زمان تشابه ندارد زیرا قرب و بعد به مقصد دارد و این قرب و بعد به مقصد، تشابه را از آن می گیرد.

(اما الذی یجوز فمثل اللاماسه التی هی المباینه)

«یجوز» یعنی «یجوز ان تتشابه حاله فی آنات من زمانه»

آن امر زمانی که در آنات زمان متشابه است مثل لامماسه است که اگر بخواهید به لفظ مثبت تعبیر کنید از آن، تعبیر به مباینت می کند. «التی هی المباینه» را آورد تا اگر کسی نخواست از لفظ منفی استفاده کند از لفظ «مباینت» که مثبت است استفاده می کند.

(فانها لا تقع الابحر که و اختلاف حال)

این عبارت می خواهد بیان کند که لامماسه «آنی» نیست بلکه زمانی است و بعداً بیان می کند که متشابه هم هست.

ترجمه: لامماسه واقع نمی شود مگر با حرکت و اختلاف حال، و چیزی که با حرکت و اختلاف واقع می شود نمی تواند دفعی باشد حتماً باید زمانی باشد چون حرکت در زمان واقع می شود پس چیزی هم که حرکت می کند در زمان واقع می شود.

این عبارت، صغری است اما کبری این است که هر چیزی که با حرکت و اختلاف حال واقع نشود زمانی است و «آنی» نیست. نتیجه می گیریم که لامماسه و مباینت زمانی است و دفعی نیست. مصنف، کبری و نتیجه را ذکر نکرده.

(و لکنها تثبت لامماسه)

با این عبارت، به تشابه اشاره می کند یعنی لکن این لامماسه بعد از اینکه در زمان واقع شد به عنوان لامماسه همینطور ثابت می ماند که لامماسه در آنات زمان، متشابه می شود و تغییر نمی کند.

(بل مباینه)

«بل» اضراب است و آن را می آورد تا بگوید که اگر کسی نخواست تعبیر به لامماسه که سلبی است بکند تعبیر به مباینت که ثبوتی است بکند.

ص: ۱۲۲

«زمانا» و «تشابه فیه» هر دو قید برای «تثبت» است یعنی لکن این لامماسه همچنان لامماسه می ماند در طول یک زمانی، که در آن زمان این لامماسه تشابه دارد یعنی در آنات آن زمان، یکنواخت و هماهنگ است.

نکته: «لامماسه» را اشاره کردیم که اختلاف پیدا می کند وقتی فاصله بین دو انگشت ما یک سانتی متر است لامماسه صدق می کند و وقتی فاصله بین دو انگشت ما یک متر است باز هم لامماسه صدق می کند. این تفاوت وجود دارد یعنی این لامماسه ها (به عبارت دیگر این مباینت ها) با هم تفاوت دارند. تفاوت گاهی در کمیت است مثل همین مثالی که زدیم که در اولی یک سانتی متر و در دومی یک متر است گاهی در وضع است مثل اینکه دو انگشت را در بالای سر خودم می برم و از هم جدا می کنم در اینصورت لامماسه به بالای سر نسبت داده می شود و وضعش این است که در بالای سر است. حال دو دست را در مقابل سینه قرار می دهم و لامماسه را درست می کنم. گاهی در کیف است مثل اینکه دو انگشت مقابل هم هستند و تماس ندارند اما یکدفعه دو انگشت، جلو و عقب هستند و تماس ندارند. پس لامماسه ها به لحاظ کم و کیف و وضع تغییر می کنند اما در لامماسه بودن و مباینت بودن متشابه اند و تغییر نمی کنند. از اینجا معلوم می شود که منظور از تشابه چیست؟ توضیح تفصیلی تشابه را بعدا بیان می کنیم اما توضیح اجمالی تشابه این است که مراد از تشابه، تشابه در ذات است و ذات لامماسه عوض نشده است لذا می گوئیم لامماسه در «آن» بعدی مشابه با لامماسه در «آن» قبلی است لذا تشابه در کیفیت و وضع و کمیت لازم نیست.

اگر به ظاهر عبارت توجه کنید به نظر می رسد که ضمیر در «احوالهما» را باید به مباینت و لامماسه برگرداند ولو لامماسه و مباینت، احوالشان از جهت دیگر فرق می کند ولی توضیحاتی که استاد بیان کردند این نیست توضیحاتی که استاد فرمودند این بود که لامماسه اول با لامماسه دوم، احوالشان فرق می کند همینطور مباینت اول با مباینت دوم، احوالشان فرق می کند نه اینکه لامماسه با مباینت فرق کند چون این دو لفظ یک معنی دارد. لذا باید ضمیر در احوالهما را به دو تا لامماسه یا دو تا مباینت برگرداند ولو در ترجمه ای که از این کتاب شفا شده ضمیر را به لامماسه و مباینت برگردانده اما صحیح نیست. مگر اینکه مراد این باشد که احوال لامماسه و همچنین احوال مباینت اختلاف پیدا می کند و مراد از احوال، کیفیت و کمیت و وضعیت است پس اگر ضمیر را به لامماسه برگردانیم اشکال ندارد اما باید جدا جدا ملاحظه کرد یعنی گفت احوال لامماسه تفاوت دارد، احوال مباینت هم تفاوت دارد اما خود لامماسه ها تفاوت ندارند. خود مباینت ها تفاوت ندارند بلکه احوال آنها تفاوت دارند. شاید مراد از ترجمه، همین مطلب بوده چون این کتاب توسط محمد علی فروغی ترجمه شده که ظاهراً تقریر بحث مرحوم الهی قمشه ای است و شنیدم که میرزا محمود آشتیانی هم آن را تصحیح کرده که هر سه نفر از ارکان معاصر فلسفه بودند. این کتاب علاوه بر ترجمه، توضیحات و تعلیقات هم دارد البته ما معتقدیم که اینگونه کتابها مثل شفا، با ترجمه درست فهمیده نمی شود و نیاز به تعلیقه و توضیحات دارد.

«ماماسه اخری»: یعنی به لحاظ کمیت، کیفیت و وضعیت.

(فلیس ذلک من جهه انها مباینه و لامماسه)

این اختلاف حال، از جهت مباینت و لامماسه نیست بلکه از جهت حالات مباینت و حالات لامماسه است ولی خود مباینت ها با هم متشابه اند، خود لامماسه ها با هم متشابه اند اما احوالشان با هم تشابه ندارد.

(و اما الذی لا یجوز ذلک فیه فکاالحرکه)

مراد از «فلکاالحرکه» حرکت توسطیه است اما آن قسمی که تشابه در آن جایز نیست یعنی تشابه در آنات زمان یا آنات وجود یا آنات بقاء جایز نیست.

ترجمه: اما چیزی که زمانی است ولی در آنات زمان، تشابهش جایز نیست مثل حرکت توسطیه است.

(فانها لا تتشابه حالها فی آن من الآنات)

«آن» وقوع ندارد. آنات زمان دارد که در این آنات زمان هم متشابه نیست.

ترجمه: حرکت توسطیه، حالش در «آن» از آنات متشابه نیست.

(بل یکون فی آن من الآنات)

این عبارت در نسخه خطی موجود نیست و باید حذف شود.

(بل یکون فی کل آن تجدد قرب و بعد جدید هما من احوال الحرکه)

«تجدد قرب» اسم برای یکون است.

بلکه در هر «آنی» تجدد قرب و بعد جدید است یعنی قرب به مقصد و بعد از مبدا است که این قرب و بعد از احوال حرکتند پس این احوال اختلاف پیدا می کنند، و لذا تشابه در احوال نیست در اینجا به ذهن شما می رسد که در قسم قبل (لامماسه و مباینت) جواب این است که در حرکت، قرب و بعد کانه ذاتی است چون قوام حرکت به همین قرب و بعد است بنابراین وقتی در این حالت، تشابه نباشد چون حالت، حالت ذاتی و نفسی است کانه در خود حرکت تشابه نیست.

شياء غير متحرك (يعنى شىء كه در زمان قبل ساكن بود و در زمان بعد متحرك مى شود) در «آن» فاصل، همان حالت زمان قبل را دارد و حالت زمان بعد را نمى گيرد يعنى هنوز ادامه حركت را دارد و ساكن، از زمان بعد شروع مى شود و در «آن» فاصل شروع نمى شود چون ساكن «آنى» نيست بلكه زمانى است.

(و المماس اذا لم يماس)

چيزى كه قبلا در زمان قبل، مماس بود الان تماس را ترك مى كند و لامماسه را شروع مى كند در «آن» فاصل، حكم ما بعد را كه لامماسه است ندارد اما حكم ما قبل كه تماس است را دارد.

(فالآن الفاصل بين زمانيه اذا لا ابتداء مفارقة فيه و لآخره فففيه مماسه و عدم الحركه)

«فالان الفاصل»، مبتدى است. «ففيه مماسه» خبر است. «اذ لا ابتداء» تعليل براى خبر است كه مقدم شده است. تعليل براى مبتدى نيست لذا در ترجمه، اين تعليل را در آخر معنى مى كنيم. ضمير در «ففيه» به «آن» فاصل بر مى گردد.

ترجمه: «آن» فاصل بين دو زمان اين شىء (ضمير در «زمانيه» به «شىء» بر مى گردد) و مراد از شىء، همان چيزى است كه غير متحرك بود و متحرك شد. يا شىء مماسى كه غير مماس شد. مراد از «زمانيه» يعنى «آن» فاصل بين حركت اوليه و ساكن بعدى، يا «آن» فاصل بين تماس اوليه و عدم تماس بعدى) در آن «آن» فاصل، مماسه است كه حكم زمان قبل است و عدم الحركه است كه آن هم حكم زمان قبل است. چون در آن «آن» فاصل، نه ابتدائى مفارقت است (يعنى نه ابتدائى لامماسه است) و نه ابتدائى حركت است يعنى حركت و لامماسه هيچكدام از اين دو (مفارقت و عدم حركت در «آن» واقع نمى شوند نه مفارقت. پس در «آن» فاصل مفارقت نيست بلكه مماسه است. حركت نيست بلكه همان عدم حركتى است كه قبلا بوده حكم قبلى باقى مى ماند چون مابينت و حركت هيچكدام در «آن» واقع نمى شوند پس نمى توانند در «آن» فاصل واقع شوند.

(و هذا و ان كان خارجا عن غرضنا فانه نافع فيه و في مسائل اخرى)

«هذا» یعنی این بحثی که حدود یک صفحه است که توضیح دادیم که در «آن» فاصل آ یا حکم زمان قبل است یا زمان بحث است.

این بحث اگرچه خارج از غرض ما است. چون غرض ما این بود که بیان کنیم عدم «آن» زمانی است یا «آنی» است. اما الان به این بحث پرداختیم که در «آن» فاصل، حکم زمان قبل است یا حکم زمان بعد است. پس این بحث با آن بحث فرق دارد و اگر چه خارج از غرض ما است ولی در فرض ما نافع است به این صورت که ما زمانی غیر منطبق را می خواستیم ثابت کنیم مثال برای زمانی غیر منطبق مانند حرکت توسطیه و لامماسه. بله مماسه «آنی» بود و زمان نبود در این بحث که ربطی به غرض ما نداشت غرض خودمان را یافتیم.

بیان وجود «آن» سیال ۹۲/۰۷/۱۰

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۶۳ سطر ۱۱ قوله (فهذا الذی)

موضوع: بیان وجود «آن» سیال

نکته پیرامون جلسه قبل:

خلاصه مطالب گذشته:

در این فصل که فصل ۱۲ بود به بیان «آن» پرداختیم و گفتیم «آن» دو قسم است ۱_ آن فاصل بین الزمانین ۲_ آن سیال. درباره «آن» فاصل دو بحث کردیم. الف: «آن» فاصل وجود دارد و وجودش بالقوه است. ب: «آن» فاصل معدوم می شود و معدوم شدنش، زمانی غیر منطبق است و سپس زمانی غیر منطبق مطرح شد و خواستیم ثابت کنیم که زمانی غیر منطبق داریم یعنی اینگونه نیست که اشیاء بین دفعی و تدریجی مردد باشند و فرض سوم نداشته باشیم بلکه فرض سوم که زمانی غیر منطبق است داریم. سپس وارد این بحث شدیم که «آن» ی که بین دو زمان فاصله می شود در صورتیکه دو زمان، حکم مختلف داشته باشد این «آن» در بعضی مواقع، حکم زمان بعد را دارد و در بعضی مواقع، حکم زمان قبل را دارد و از اینجا استفاده کردیم که زمانی غیر منطبق داریم. تا اینجا بحث ما در «آن» فاصل تمام شد. فقط گفته بودیم که تشابه را توضیح بدهیم و مراد از آن را بیان کنیم سپس وارد بحث در «آن» سیال شویم.

ص: ۱۲۷

توضیح تشابه: تشابه بین دو چیز در اصطلاح به معنای اشتراک در ذات و ذاتی است یعنی اشتراک در نوع که اشتراک در جنس و فصل است باشد. این را اصطلاحاً تماثل می گویند اما تشابه در اصطلاح به، اشتراک در کیف می گویند چون

اشتراک در هر چیزی را نامگذاری کردند مثلا- اشتراک در کم را تساوی نامیدند. اشتراک در وضع را توازی نامیدند و اشتراک در کیف را تشابه نامیدند و اشتراک در جنس را تجانس نامیدند و اشتراک در نوع را تماثل نامیدند. تشابه در اصطلاح، اشتراک در کیف است اما گاهی به معنای مطلق بکار می رود یعنی اشتراک در ذات و ذاتی را شامل می شود و اشتراک در عوارض دیگر را هم شامل می شود. در اینجا مراد از تشابه، تشابه اصطلاحی نیست که منحصر در اشتراک در کیف باشد بلکه مراد، مطلق تشابه است و از آن، تشابه در ذات اراده شده است ولو اختلاف در کیفیت و کمیت و وضع حاصل باشد ولی همین اندازه که تشابه در ذات باشد کافی است تا تشابه اطلاق شود.

ما برای تشابه و عدم تشابه مثال زدیم. برای تشابه مثال به تماس و لاتماس زدیم. برای عدم تشابه مثال به حرکت توسطیه زدیم. در تماس، تشابه به آسانی فهمیده می شود یعنی اینطور می گوئیم که آن «آنی» که تماس اتفاق افتاد با آنات بعدی و همچنین در تمام آنات بعدی، ذات تماس همانطور که بوده باقی است. در «آن» اول تماس بوده در «آن» دوم تماس بوده و تفاوتی در ذات تماس حاصل نشده است. پس در تمام آنات وجود، تماس متشابه بوده لاتماس هم همینطور بوده. لاتماس اگرچه در «آن» اول واقع نمی شد اما در زمان بعد از آن «آن» واقع می شد و در تمام آنات مفروض در آن زمان، متشابه بود. (متشابه بود یعنی ذات لاتماس بودن باقی بود ولو کیفیت و وضع و کمیت عوض می شد. گفتیم در حرکت توسطیه تشابه نیست چون متحرک در حرکت توسطیه قرب و بعدش به مقصد لحظه به لحظه عوض می شود و با عوض شدن قرب و بعد، حرکت توسطیه عوض می شود و وقتی حرکت توسطیه عوض شد تشابه ای نیست. سپس این سوال را مطرح کردیم که آیا اصل حرکت توسطیه مثل اصل لاتماس عوض نمی شود؟ یعنی همانطور که لاتماس در تمام آنات وجودش لاتماس است حرکت توسطیه هم بین مبدا و منتهی، حرکت توسطیه است و هیچ فرقی نمی کند. چرا شما در لاتماس، تشابه را قائل شدید اما در حرکت توسطیه که نظیر لاتماس است تشابه را قائل نمی شوید. جوابی که بیان کردیم این بود که در لاتماس، کیفیت و کمیت و وضع فرق می کند و کیفیت، و کمیت و وضع بیرون از لاتماس است اما در حرکت، قرب و بعد به مقصد فرق می کند و به طور کلی، قرب و بعد داخل در حرکت است و امری خارج از حرکت نیست یعنی اگر حرکت را ملاحظه کنی اصل حرکت همان قرب و بعد است یعنی هر متحرکی (چه قطعی و چه توسطیه) در آن قرب و بعد است و نمی توان قرب و بعد را از او گرفت یا ذاتی است یا لازم ذات است که از ذات جدا نمی شود (یعنی جزء عوارض نیست) این فاصله زیاد یا فاصله کم در لاتماس، امر عارضی است آن هم عارض مفارق است که می تواند عوض شود و لاتماس را رها کند. پس تفاوتش، به تشابه لاتماس خسارت وارد نمی کند برخلاف قرب و بعد که اگر ذاتی حرکت نباشند لااقل لازم حرکتند و حرکت را رها نمی کنند بنابراین اگر در این قرب و بعد، اختلاف حاصل شود می توان گفت که در ذات حرکت اختلاف حاصل شده است و لذا تشابهی که در ذات است را نفی می کند.

پس مراد از تشابه در اینجا، تشابه در ذات است نه تشابه در صفات، البته تشابه در لوازم هم منظور است چون تشابه در لوازم حاکی از تشابه در ذات است. اگر دو چیز در لازم، تشابه دارند در ذات هم تشابه دارند و اگر دو چیز در لازم اختلاف دارند و در ذات هم اختلاف دارند.

اما بحث جلسه امروز:

«آن» فاصل، «آنی» بود که بین زمان ماضی و زمان مستقبل فرض می شود (البته گفتیم آن فاصل، در خارج وجود ندارد و بین ماضی و مستقبل، چیزی وجود ندارد اما می توان بین ماضی و مستقبل «آنی» را فرض کرد که این «آن» مفروض غیر ماضی و مستقبل (یا به تعبیر مصنف «آن» محفوف به ماضی و مستقبل) «آن» فاصل نامیده شد و ما تا الان درباره «آن» فاصل بحث کردیم و الان می خواهیم «آن» دیگری را مطرح کنیم که «آن» سیال است. و این «آن» را با تشبیه توضیح می دهیم یعنی ابتدا چیزی را که نظیر خود این «آن» است در نظر می گیریم که ذهن ما با آن چیز آشناتر است سپس می توان از طریق آن مثال و نمونه به بحث خودمان که «آن» سیال است پردازیم. لذا به این صورت می گوئیم:

متحرکی را فرض می کنیم که انتهایش نقطه باشد شاید بتوان گفت آن متحرک، خط است ولی خط را به تنهایی در خارج نداریم لذا از این مثال صرف نظر می کنیم پس منحصراً باید بگوئیم متحرک، مخروط است که نوک مخروط، نقطه است و قابل انقسام نیست چنین متحرکی که طرفش و انتهایش نقطه است از همان طرفش حرکت می کند. این نقطه روی زمین کشیده می شود و جلو می رود و خطی را ترسیم می کند یا بگو مسافتی را ترسیم می کند. این نقطه را نقطه سیاله می گوئیم که با سیلان، خط می سازد. بعد از اینکه خط ساخته شد می توان در این خط ساخته شده، نقطه هایی فرض کرد که این نقطه های مفروض، قطعه قبل را به قطعه بعد وصل می کند. نقطه های متوهم هستند که وصل کردن آن ها هم توهم می شود چون اصل آن نقطه ها با توهم درست می شود. واصل بودنشان هم با توهم درست می شود.

اما آیا این نقطه ها خط را می سازند؟ می فرماید این نقطه ها خط را نمی سازند چون نقطه، طول و عرض و عمق ندارند هرگز نمیتوانند یک خط بسازند چون خط، طول دارد ولی نقطه طول ندارد.

پس دو گونه نقطه داریم: ۱_ نقطه ای که درون خط موجود فرض می شود که این نقطه، نقطه سیاله نیست و سازنده خط نیست بلکه بعد از ساخته شدن خط تازه با فرض ما درست می شود ۲_ نقطه ای مثل راس مخروط که با حرکت مخروط حرکت می کند و خط و مسافتی را می سازد. این نقطه دوم را نقطه سیاله می گوئیم که سازنده خط است اما نقطه اول را نقطه متوهّمه می گوئیم که سازنده خط نیست. آن نقطه متوهّمه، وجود خارجی ندارد بلکه وجود فرضی دارد یا به تعبیری که در باب «آن» کردیم وجود بالقوه دارد یعنی می تواند در هر قسمتی از خط فرض شود و در فرض، موجود بالفعل شود.

اما نقطه سیاله در خارج وجود بالفعل دارد. یعنی راس مخروط را در خارج داریم و وجودش مثل نقطه متوهّمه نیست که وجودش فرضی و بالقوه است. پس تفاوت است بین نقطه ای که در درون خط ساخته شده فرض می شود و نقطه ای که در راس مخروط فرض می شود و با حرکتش خط را می سازد.

حال میخواهیم آن سیال را با تشبیه به نقطه سیاله درست کنیم.

ابتدا مناسب است که بحثی را مطرح کنیم که هم به «آن» سیال مرتبط است هم به «آن» فاصل مرتبط است.

آیا هر حکمی در مورد «آن» می‌گوییم در مورد نقطه هم می‌توان گفت یا هر چه درباره نقطه گفتیم درباره «آن» هم می‌توان گفت؟ تا الان همینطور بوده نقطه های متعدد را که کنار هم بگذاری خط درست نمی‌کند همینطور اگر «آن» های متعدد را که کنار هم بگذاری زمان درست نمی‌کند. در خط موجود، باید نقطه‌ها را فرض کرد در زمان موجود هم باید «آن»‌ها را فرض کرد. «آن» بین دو زمان فرض می‌شود که به عنوان اصل یا فاصل است. نقطه می‌تواند سیاله باشد و خط بسازد «آن» هم می‌تواند سیال باشد و زمان بسازد. پس آنچه درباره «آن» می‌گوییم درباره نقطه هم می‌گوییم و آنچه درباره نقطه می‌گوییم درباره «آن» هم می‌گوییم. ولی نقطه مربوط به مسافت است و «آن» مربوط به زمان است یعنی نقطه را از کم متصل قار بدست می‌آوریم و «آن» را از کم متصل غیر قار بدست می‌آوریم و هر دو (نقطه و «آن») جزء لایتجزی است. بعد از اینکه مشبه به را که نقطه سیاله است ذکر کردیم وارد در ذکر مشبه که «آن» است می‌شویم. می‌فرماید «آن»ی را ما سیلان می‌دهیم البته نقطه راس مخروط را در خارج داشتیم و سیلان دادیم ولی «آن» را در خارج نداریم و آن را فرض می‌کنیم و همین «آن» فرضی را سیلان می‌دهیم که با سیلانش زمان درست می‌شود. علت اینکه ما «آن» را تشبیه به نقطه می‌کنیم همین است که «آن» را در خارج نداریم و با «آن» انس نداریم اما نقطه را در خارج داریم ولو جدای از سطح و جسم نیست ولی در خارج وجود دارد اما «آن» در خارج وجود دارد ولی بالقوه است نه بالفعل لذا وقتی می‌خواهیم آن را سیلان بدهیم برای ما سخت است. مگر اینکه تشبیه به نقطه کنیم و با توجه به آنچه که نقطه ترسیم می‌کند می‌توان گفت «آن» سیال داریم. حال اگر کسی گفت زمان از «آن» سیال درست می‌شود ما ایرادی به او نمی‌گیریم چون زمان به معنای مقدار حرکت است. این «آن» وقتی حرکت می‌کند این حرکتش مقداری دارد که آن مقدار را زمان می‌گوییم فرض می‌کنیم «آنی» را که حرکت می‌کند و چون هر حرکتی مقدار دارد پس این حرکت «آن» هم مقدار دارد و اسم مقدار آن، زمان است همین مقدار بحث، ثابت می‌کند «آن» سیال داریم و خصوصیات آن را بیان کردیم ولی مصنف حدود یک صفحه درباره «آن» سیال بحث می‌کند و بعد از آن هم حکم دیگری برای «آن» سیال می‌گوید که آیا «آن» می‌تواند عاّد زمان باشد. یکبار سوال می‌کنیم آیا «آن» می‌تواند زمان بسازد؟ جواب می‌دهیم که «آن» متوهم نمی‌تواند بسازد اما «آن» سیال می‌تواند. یکبار سوال می‌کنیم آیا «آن» می‌تواند مَفنی زمان باشد؟ جواب می‌دهیم که می‌تواند.

(فهذا الذی تکلمنا فیہ هو الآن المحفوف بالماضی و المستقبل)

این «آن» ی که از اول فصل تا اینجا درباره اش بحث می کردیم همان «آن» ی بود که به ماضی و مستقبل پیچیده شده بود یعنی دو طرفش را ماضی و مستقبل گرفته بود و «آن»، وسط این دو قرار گرفته بود.

(کانه حدث زمان فُحِدَّ بعد حصوله بهذا الآن)

این «آن» که تا الان درباره آن بحث می کردیم و اسمش «آن» فاصل بود چگونه بوجود آمد؟ می فرماید زمان، موجود شد و زمان را با این «آن» محدود کردیم یعنی زمانی که محدود نبود و داشت ادامه پیدا می کرد ما با فرض خودمان آن را بُریدیم و با این بریدن آن را محدود کردیم و با این محدود کردن «آن» ی در انتهای زمان بوجود آوردیم.

ترجمه: گویا شان این است که زمانی حادث شد که بعد از اینکه حاصل شد محدود به این «آن» محفوف شد (یعنی ما با فرض خودمان زمان را محدود به این «آن» کردیم والا زمان محدود نبود و از ماضی گذشت و به مستقبل می رفت).

(وقد یتوهم آن آخر علی صفة اخری)

به کلمه «قد یتوهم» توجه کنید. این «آن» ی که به آن، «آن» سیال می گوئیم در خارج موجود نیست یعنی مثل نقطه ی راس مخروط نیست. این «آن» ی است که باز هم باید آن را فرض و توهم کرد. ولی بعد از اینکه آن را توهم کردید آن را در ذهن خودتان به سیلان بیندازید و فکر کنید که در خارج سیلان دارد. در خارج، از کِششِ این «آن» زمان درست می شود مثل اینکه در خارج، از کِششِ نقطه واقعی، خط درست می شود.

ترجمه: «آن» دیگری توهم می شود که صفت دیگری دارد (یعنی صفت سیلان دارد اما «آن» قبلی که «آن» فاصل بود، صفت فاصلیت یا واصلیت یا محفوفیت داشت).

(فكما انّ طرف المتحرک ولیکن نقطه ما، یفرض بحر کته وسیلانه مسافه ما)

این «آن» را باید با تشبیه تعریف کند لذا می گوید خود نقطه را فرض کن یعنی فرض کن طرف متحرکی، نقطه است و درباره خطی که با سیلان این نقطه بوجود می آید یا مسافتی که با سیلان این نقطه بوجود می آید از کلمه «یفرض» استفاده می کند یعنی آن خط که درست می شود خطی است که بر اثر کشش درست می شود والا خطی در خارج تولید نمی شود. در واقع آن کشش تولید می شود و ما با آن کشش، خطی فرض می کنیم یعنی اینطور نیست که نقطه راس مخروط مثلا جوهر باشد و ما وقتی آن را می کشیم خطی را احداث کند. اگر جوهر باشد فقط می تواند یک نقطه تولید کند.

مثل اینکه انگشت خودتان که مرطوب نیست و جوهر هم ندارد بر روی زمین بکشی و زمین، حاکی نباشد که بر اثر کشیدن انگشت، شیاری در درون خودش ایجاد کند بلکه روی یک سنگ سفت که غبار روی آن نیست اگر بکشی خط تولید نمی شود. این نقطه هم که روی زمین بکشی با حرکتش خط فرضی درست می کند ولی بالاخره خط درست می کند ولو خط فرضی باشد.

(کانه اعنی ذلک الطرف هو المنقل)

نسخه صحیح «هو المنقل» است. ضمیر در «کانه» را خود مصنف برمی گرداند. اما چرا تعبیر به «کانه» می کند؟ چون منتقل، در واقع نقطه نیست بلکه مخروط در واقع منتقل است. مخروط منتقل می شود گویا نقطه منتقل می شود. زیرا منتقل همان متحرک است نه طرف متحرک، و مصنف طرف متحرک را لحاظ می کند لذا «کانه» آورده است.

ترجمه: گویا آن طرف، منتقل است.

(ثم ذلك الخط تفرض فيه نقط لا الفاعله للخط بل المتوهمه واصله له)

تا اینجا نقطه سیاله درست شد و با این نقطه سیاله، خط درست می شود حال خطی که درست شد در آن خط، نقطه فرض می شود. این نقطه های فرضی که در خط بعد از درست شدن، فرض می شوند همان نقطه هایی هستند که وجود بالقوه دارند و نمی توانند خط را درست کنند و اگر کنار هم قرار بگیرند خط را درست نمی کنند.

مراد از «ذلك الخط» یعنی همین خطی که با سیلان نقطه درست شد.

ترجمه: در این خط نقطه هایی فرض می شود که این نقطه ها سازنده خط نیستند هر چقدر از این نقطه ها کنار هم قرار بدهی خط را نمی سازند بلکه توهم می شوند با این خصوصیت که واصل خط هستند یعنی خط قبلی را به خط بعدی می چسبانند. هر نقطه ای که فرض کنی قبل و بعد این نقطه، خط است و این نقطه، واصل بین قبلی و بعدی می شود و به عنوان واصل یا فاصل توهم می شود والا آن خط، خودش پیوسته است و این نقطه آن را واصل یا فصل نمی کند.

نکته: بعد از «واصله له» باید ویرگول گذاشته شود. و از «كذلك يشبه ان يكون...» شروع به بیان «آن» می کند که در زمان، «آن» را تصویر می کند یا در حرکت که زمان، مقدار آن است «آن» را تصویر می کند.

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۷۴ سطر اول قوله (بل الجواب)

موضوع: ادامه بحث اینکه آیا علم بالفعل به کلی، علم بالفعل به جزئیات آن است یا خیر؟

گفتیم «کل اثین زوج» یک کبرای کلی است و حکمی که در این کبرای کلی است بر صغریات اثین صدق می کند. وقتی می گوئیم «کل اثین زوج» معنایش این است که این اثین بالخصوص، زوج است، آن اثین بالخصوص هم زوج است و هکذا. یعنی حکم روی نوع رفته ولی روی افراد اثین پخش می شود. علم ما به «کل اثین زوج» علم بالفعل می شود اما علم ما به اینکه این اثین بالخصوص، زوج است علم بالقوه است یعنی به عبارت دیگر: علم ما به اینکه این چیز زوج است بالقوه می باشد یعنی ابتدا باید ثابت کنیم که این چیز اثنان است تا کبرای کلی بیاید و ثابت کند که زوج است. ابتدا قضیه «کل اثین زوج» را داریم سپس به چیزی برخورد می کنیم که اثین بودنش معلوم نیست ولی در واقع اثنان است. این هم بالقوه زوج است یعنی در خارج، حقیقه و واقعا زوج است اما در علم من بالقوه زوج است یعنی می توانم زوج بودن آن را کشف کنم و وقتی زوج بودن آن را کشف می کنم که اثین بودنش کشف شود. وقتی معلوم می شود که اثین است معلوم می شود زوج است به اینصورت می گوئیم که این شی اثنان است و هر اثنانی زوج است پس این شی زوج است.

پس وقتی «کل اثین زوج» در نزد ما روشن می شود ما دو علم داریم ۱- علم به کبری که می گوید هر اثینی زوج است ۲- علم به صغری که می گوید این زوج است.

ص: ۱۳۵

اگر علم به کبری برای ما بالفعل حاصل شد علم به صغری، بالفعل نمی شود بلکه بالقوه است و بعداً باید آن را بالفعل کرد اما چگونه بالفعل می کنیم؟ بر اثر تجربه یا مشاهده یا هر چیزی که متوجه می شویم این چیزی که درباره اش بحث می کنیم اثنان است. تا فهمیدیم این اثنان است آن کبرایی که بالفعل معلوم بود که «کل اثین زوج» بود را ضمیمه می کنیم و نتیجه می گیریم که «فهذا زوج». در مثال «کل انسان حیوان» هم می گوئیم وقتی این کبرای کلی را می گوئیم، بالفعل نزد ما این کبری «کل انسان حیوان» معلوم است ولی زید هم حیوان است. بعد از اینکه معلوم شد زید انسان است معلوم می شود که حیوان هم هست و علم به اینکه «زید حیوان» که بالقوه بود بالفعل می شود.

این مطلبی بود که مقدمه گفتیم. حال کسی به ما اشکال می کند.

اشکال: این قضیه «کل اثین زوج» که معلوم شما است در واقع معلوم شما نیست زیرا اگر معلوم شما بود هر چیزی که اثنان است را باید حکم به زوج بودنش کنید در حالیکه اگر در دست شخص دو عدد سنگ وجود دارد و ما از تعداد سنگها خبر نداریم از ما می پرسد که آنچه در دست من است آیا زوج است یا زوج نیست؟ ما نمی توانیم جواب بدهیم که زوج است. با

اینکه می دانیم اثنان زوج است ولی نمی دانیم اثنانی که در دست این شخص است زوج است یا نه؟ پس نمی توان گفت «کل اثنین زوج». پس این عبارت معلوم بالفعلِ شما نیست.

ص: ۱۳۶

بحث ما در صحت و کذب قضیه «کل اثنین زوج» نیست بلکه بحث در این است که آیا معلوم بالفعل من هست یا نیست؟ اگر معلوم بالفعل من هست و من می دانم که زوج است پس این چیزی هم که در دست این شخص است یکی از افراد اثنین است و باید به آن هم بگوییم که زوج است در حالی که نمی دانم زوج است پس معلوم می شود که «کل اثنین زوج» نزد من معلوم نشده اگر معلوم شده بود می گفتم مصادیق آن هم معلوم است.

جواب: مصادیق را بالقوه می دانی و کبری را بالفعل می دانی یعنی بالفعل می دانی که هراثینینی زوج است ولی بالقوه می دانی آنچه در دست این شخص است زوج است. این بالقوه وقتی بالفعل می شود که آن شخص دست خودش را باز کند و داخل دست او را ببیند که دو سنگ است و مصادیق برای «کل اثنین زوج» می شود.

دوباره مطلب را تکرار می کنیم:

مصنف می گوید در این مساله، یک معلوم و یک مجهول داریم. معلوم همان کبرای کلی است که «کل اثنین زوج» است و بالفعل معلوم است. مجهول همان چیزی است که در دست این شخص قرار دارد که نمی دانیم چند تا است؟ که بالفعل مجهول است این مجهول، آن معلوم را از معلوم بودن در نمی آورد. (قسمت مهم جواب، همین بخش است) یک عامی نزد شما معلوم است و یک خاصی نزد شما مجهول است عام «کل اثنین زوج» است. خاص همان چیزی است که در دست این شخص است که مجهول می باشد اما چه چیز خاص مجهول است؟ اثنین بودن خاص مجهول است و به تبع زوج بودنش مجهول است. این خاص که مجهول است به عام که معلوم است خسارتی وارد نمی کند. آن عام، هنوز هم معلوم و معتقد شما است. حتی الان هم که نمی دانید در دست این شخص چند تا سنگ است باز هم حکم می کنید که «کل اثنین زوج» و به این حکم هم علم دارید. معلوم می شود که آن خاص مجهول به این عام معلوم، جهل خودش را سرایت نمی دهد. پس آنچه که معلوم بوده، بالفعل معلوم است و هیچ وقت از معلومیت نیفتاده. شما گمان می کنید که آن مجهول این معلوم را مجهول کرد در حالی که اینگونه نیست و آن مجهول باید صبر کند تا با یک تغییری همراه شود و این معلوم بالفعل را به آن تغییر ضمیمه کنید تا مجهول شما، معلوم بالفعل شود یعنی این سنگ هایی که در دست این شخص است با امری (مثل باز کردن دست) همراه شود تا این شخص ببیند و اثنان بودن این سنگ روشن شود و آن کبری را ضمیمه می کنیم و این مجهول را معلوم بالفعل می کند.

مصنف قبل از اینکه وارد جواب شود وارد مطالبی می شود و بعدا جواب را می گوید. مصنف ابتدا می گوید که ما دو مطلب را اراده نکردیم.

۱_ ما نمی گوییم فقط یک معلوم داریم.

۲_ ما نمی گوییم فقط دو معلوم داریم که هر دو بالفعل اند بلکه می گوییم دو معلوم داریم که یکی معلوم بالفعل است و یکی معلوم بالقوه است که مجهول بالفعل است و آن مجهول بالفعل که معلوم بالقوه است را معلوم بالفعل می کنیم.

اما آن یکی که معلوم است عبارتست از «کل اثنین زوج» که منحصرأ همین، معلوم ما است اگر فقط این را داشته باشیم شما می توانید بر ما نقض کنید و بگویید که شما گفتید «کل اثنین زوج» و آنچه که در دست من است اثنین است ولی تو نمی دانی. لذا نقض وارد می شود. یعنی اگر بدانم «کل اثنین زوج» در کنار این قضیه چیزی برای مجهول و معلوم بالقوه نیست و فقط یک معلوم دارم شخص می تواند نقض وارد کند که آنچه در دست من است اثنین است ولی نمی دانی.

مصنف می گوید پس دو معلوم داریم اما ابتدا طوری آن دو معلوم را بیان می کند که اشکال وارد می شود. سپس طوری بیان می کند که اشکال وارد نشود.

آن دو معلوم این است که هر چیزی که اثنان است واقعا می دانم که اثنان است و بالتبع می دانم که زوج است. این مطلب «که اگر بدانم اثنان است می دانم زوج است» صحیح است ولی آیا هر چیزی که اثنان است من واقعا می دانم که اثنان است؟ این واضح است که باطل است. پس دو علم را نباید اینطور تصویر کرد که هر چیزی که اثنان است می دانم که اثنان است و بالتبع می دانم که زوج است. این، دو تا علم است که هر دو علم را نداریم بلکه دومی را فقط داریم یعنی هر چیزی که بدانیم اثنان است بالتبع می دانیم زوج است ولی اینکه هر چیزی که اثنان است من می دانم اثنان است را نداریم.

باید دو معلوم را اینگونه تصویر کرد ۱_ می دانم آنچه که در دست تو است زوج است بالقوه. یعنی به شرطی که بدانم آنچه در دست تو است اثنان می باشد. ۲_ می دانم که «کل اثنین زوج». این علم دومی، شرطی ندارد.

این صورت را قبول می کنیم و می گوئیم آن بالقوه، جهلش را به این بالفعل سرایت نمی دهد بلکه این بالفعل اگر ضمیمه شود به آن بالقوه که تغییر کرده آن بالقوه را که معلوم بالقوه و مجهول بالفعل بود را معلوم بالفعل می کند.

توضیح عبارت

(بل الجواب عن هذا انا لم نقل انا نعرف كل اثنین زوج فاذا لم نعرف اثنین زوجا ینقض قولنا)

«هذا» یعنی آنچه ارسطو گفته.

جواب از اشکال این نیست که ارسطو از قول بعضی نقل کرده است بلکه جواب این است که ما نگفتیم که می شناسیم «کل اثنین زوج» را تا اگر اثنین را به عنوان زوج نشناختیم قول ما نقض شود.

یعنی ما نمی گوئیم که: می دانیم هر اثنین زوج است. که فقط یک علم بالفعل داشته باشیم و علم دیگر که علم بالقوه باشد نداریم. اما اینطور نمی گوئیم تا اگر اثنینی را به عنوان زوج نشناختیم قول ما نقض شود.

(و ایضا لم نقل انا نعرف من کل شی هو اثنان انه اثنان فتعرف انه زوج)

پس یک علم را ادعا نمی کنیم بلکه دو علم را ادعا می کنیم و الا این که دو علم را ادعا می کنیم نمی گوئیم آن دو علم این است که از هر چیزی که در خارج اثنان است می شناسیم که اولاً اثنان است و ثانیاً زوج است. یعنی اینگونه نمی گوئیم که هر اثنان واقعی را می دانیم اثنان است و بالتبع می دانیم زوج است. این که بگوئیم «بالتبع می دانیم زوج است» اشکالی ندارد اما اینکه بگوئیم «هر اثنان واقعی را می دانیم اثنان است» صحیح نیست و غلط است.

ص: ۱۳۹

مراد از «هو اثنان» یعنی «هو اثنان واقعا» است و «انه اثنان» متعلق به «نعرف» است یعنی اینطور نیست که ما بگوییم هر شیئی که اثنان واقعی هست می شناسیم که اثنان است تا بدنالش بفهمیم که زوج است.

(بل قلنا احد قولین)

بلکه یکی از این دو چیز را می گوییم که یکی از آن دو را توضیح دادیم و یکی را توضیح ندادیم. یکی از آن دو را طوری بیان می کنیم که اشکال مستشکل مطرح نشود. و دیگری را طوری بیان می کنیم که اشکال مستشکل وارد شود و جواب دهیم.

اما اولی این است که ما این طور عالم شویم که «کل اثنین عرفناه اثنان فانه زوج» یعنی شرط می کنیم و می گوییم هر اثنینی که بدانیم اثنین است پس آن در علم ما زوج است بله هر اثنانی واقعا زوج است ولی هر اثنینی که بدانیم اثنین است پس آن در علم ما زوج است در این صورت اشکال مطرح نمی شود چون می گویم هر اثنینی که بدانم اثنین است زوج می باشد حال آن شخصی که سنگی را در دست خودش گرفته و سوال می کند آیا زوج است یا نه؟ به او می گوییم که ما نمی دانیم آنچه در دست تو است اثنین می باشد یا نمی باشد. لذا نمی توانم بگویم زوج است.

اما دومی این است که نگوییم هر اثنانی که می دانم اثنان است زوج است بلکه اینطور بگوییم که «هر اثنانی را می دانم زوج است» و این قضیه، تحلیل به دو قضیه می شود ۱_ هر اثنانی زوج است ۲_ اثنین هایی که اثنین بودن آنها را نمی دانم. آنها، زوج هستند و در علم من هم زوج هستند ولی بالقوه زوج هستند و باید کاری کنم تا معلوم شود که زوج است و آن کار این است که روشن کنم آنچه که در واقع اثنان است من هم فهمیدم که اثنان است وقتی می فهمم اثنان است حکم به زوجیت می کنم.

ص: ۱۴۰

پس حکمی داریم که زوجیت است و یکبار روی موضوع عام رفته و قضیه «کل اثنین زوج» را تشکیل داده و یکبار روی موضوع خاص رفته و مربوط به آنچه در دست این شخص است می باشد. و این قضیه که روی موضوع خاص رفته و مجهول است ضرری به آن قضیه ای که روی موضوع عام رفته نمی زند.

بعد از اینکه این خاص را که مجهول است تغییر می دهید و با حس می یابید که در دست این شخص اثنان وجود دارد همین مجهول بالفعل، معلوم بالفعل می شود. همین چیزی که تا الان می گفتید بالقوه «نعلم انه زوج» الان بالفعل می گوید که «نعلم انه زوج».

(اما ان کل اثنین عرفناه فانا نعرف انه زوج)

یا اینطور می گوئیم که هر اثنینی را که شناختیم اثنان بود می شناسیم که زوج است یعنی شرط می کنیم هر اثنینی که اثنین بودنش معلوم باشد زوج بودنش معلوم است.

(او کل اثنین فی نفسه _ عرفناه او لم نعرفه _ فهو فی نفسه زوج)

در صورت دوم قید «عرفناه» نمی آوریم بلکه «فی نفسه» می آوریم و مراد از «فی نفسه» یعنی «عرفناه او لم نعرفه» یعنی خود اثنین خارجی را می شناسیم اما اینکه من آن را می شناسم یا نمی شناسم توجهی ندارم. و می گوئیم «کل اثنین فهو فی نفسه زوج» و مراد از «فی نفسه» یعنی با قطع نظر از معلوم بودنش یا معلوم نبودنش حکم می کنم به اینکه زوج است.

(اما القسم الاول فلا ینتقض بالشبهه التی وردت)

قسم اولی که می دانیم و گفتیم «کل اثین عرفناه فانا نعرف انه زوج» بود، شبهه در مورد آن وارد نمی شود چون هیچ تخلفی ندارد. پس نقضی بر آن وارد نمی شود.

(و اما الوجه الثانی فهو معرفه عامیه لا یناقضه الجهل الخاصی)

اما قسم دوم معرف عامیه و عامی است عامی یعنی کلی است. یعنی قضیه، قضیه کلی است و حکم روی کلی رفته است. که «کل اثین زوج» می باشد.

«لا یناقضه»: جهل که خاص است مناقض با این عام نیست یعنی این اثین بالخصوص را نمی دانم که آیا زوج است یا نه؟ بلکه این جهل خاص در یک صورت به آن معرفت عام ضمیمه می شود و جهل خاص بر طرف می شود و علم خاصی در کنار علم عام برای من درست می شود.

ترجمه: وجه دوم معرفت عامی است که جهل خاص (یعنی جهل در یک مورد خاص) مناقض آن نیست).

(لانا و ان لم نعلم ان الذی فی ید فلان زوج او لیس بزوج)

ما می دانیم اثنان زوج است ولی نمی دانیم آنچه در دست فلانی است آیا زوج است یا نیست؟ چون نمی دانیم آنچه در دست فلان شخص است اثنان است.

(فعلمنا ان کل اثین فهو فی نفسه زوج ثابت معناه غیر باطل)

معنای این معلوم کلی ما ثابت است و باطل نیست و با جهل خاص، باطل نمی شود. جهل خاص چیز جدایی است و این علم ما که به این عام تعلق گرفته چیز جدایی است.

ص: ۱۴۲

(و اما ما جهلناه فانه داخل فی علمنا بالقوه لا بالفعل)

آنچه که نزد ما مجهول است معلوم بالقوه است و معلوم بالفعل نیست. و معلوم بالقوه نمی تواند معلوم بالفعل را مجهول کند.

ترجمه: آنچه که مجهول ما است یکی از مصادیق علم بالقوه ما است نه اینکه مصداق علم بالفعل می باشد (که می تواند بالفعل شود و ما آن را بالفعل می کنیم)

(فالجهل به لا یكون جهلا بالفعل بما عندنا)

جهل به این امر خاص، جهل به آنچه که نزد ما است (که مراد امر عام است) نیست. امر عام (کل اثین عام) نزد ما است و این امر خاص نزد ما مجهول است. جهل به این امر خاص، باعث جهل به آن امر عام نمی شود.

«جهل بالفعل»: جهل بالفعل به آنچه نزد ما است نمی باشد بلکه جهل به یکی از معلومات بالقوه ای است که تحت این معلوم بالفعل مندرج است.

(و اذا حصل عندنا ان الذی فی یده اثنان و تذکرنا المعلوم الذی کان عندنا)

حال اگر جهل خاص ما برطرف شد یعنی فهمیدیم که آنچه در دست فلان شخص است اثنان می باشد در اینصورت آن که مجهول بود معلوم می شود و آن معلوم قبلی را که قبلا داشتیم تذکر می دهیم و متذکر می شویم و کنار این معلوم جدید قرار می دهیم.

یعنی «کل اثین زوج» را می دانستیم اما «هذا الذی فی ید فلان اثنان» را نمی دانستیم. موضوع و محمول در قضیه دوم با موضوع و محمول در قضیه اول فرق می کند. ولی موضوع یکی، مصداق برای موضوع دیگری است.

ص: ۱۴۳

ترجمه: وقتی که حاصل شد آنچه در دست فلان شخص است اثنان است و متذکر شدیم آن معلومی را که (کبرای کلی را) که قبلاً داشتیم.

(عرفنا فی الحال ان الذی فی یده زوج)

در همان حالی که متذکر کبرای کلی شدیم و به این صغری چسباندیم می شناسیم که آنچه در دست فلانی است زوج است.

(فاذن مجهولنا غیر معلومنا)

پس آنچه که مجهول ما بود (که اثنان بودن ما فی ید فلان بود) غیر از معلوم است (که زوج بودن کل اثنین است).

(و لیس اذا لم نعرف ان شیئا ما هو زوج امرلا _ لانا لا نعرف انه اثنان ام لا _ بیطل ذلک ان نعلم ان کل ما هو اثنان فهو زوج)

اگر من علم اول را نداشتم علم دوم من را باطل نمی کند. اگر ندانستم که شی زوج است یا نه؟ به این جهت که نمی دانستم اثنان است یا نه؟ اینکه نمی دانستم زوج است یا زوج نیست باطل نمی کند آن مطلبی را که من به طور کلی از ابتدا می دانستم که هر چه اثنان است زوج می باشد این که من نمی دانم چرا زوج است به خاطر این است که نمی دانم اثنان است اگر به زوج بودن آن علم ندارم به خاطر این است که به اثنان بودنش علم ندارم نه به خاطر اینکه نمی دانم «کل اثنین زوج».

ترجمه: وقتی نمی دانم آنچه در دست فلانی زوج است یا نه؟ چون نمی دانم که اثنان است یا نه؟ این ندانستن من باطل نمی کند (کلمه لیس بر سر بیطل داخل می شود) این دانسته را که «کل ما اثنان فهو زوج» یعنی آن ندانسته من این دانسته من را باطل نمی کند.

(فتكون قد علمنا ايضا ان ذلك زوج من زوجه)

دانستيم که آنچه در يد فلانی است زوج است. ابتدا نمی دانستم زوج است ولی الان که کبرای کلی را ضمیمه کردیم دانستیم که زوج است.

البتة قبل از اینکه کبری را ضمیمه کنیم می دانستیم که ما فی یده زوج است. اما من وجه می دانستیم اما بعد از ضمیمه کردن کبری فهمیدیم که ما فی زیده زوج است بالفعل.

مراد از من وجه، بالقوه است.

ترجمه: همانطور که دانستیم که «کل اثین زوج» همچنین دانستیم که ما فی ید فلان هم زوج است ولی من وجه و بالقوه دانستیم و الان بالفعل شد.

(فهذا يزول ذلك الشك)

پس به این بیان و جوابی که دادیم، شک و اشکالی زائل می شود. نه به آن چه که ارسطو گفته. آنچه که ارسطو گفته مزیل شک و اشکال نیست.

ادامه بحث وجود «آن» سیال ۹۲/۰۷/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۶۴ سطر ۲ قوله (و المنتقل)

موضوع: ادامه بحث وجود «آن» سیال

بحث در «آن» سیال داشتیم و اینکه این «آن»، می تواند سازنده زمان باشد. ابتداءً شیخ منتقلی را فرض می کند و این منتقل، حرکتی را انجام می دهد که روی مسافتی و در زمانی واقع می شود. سپس می فرماید این منتقل همراه مسافت و حرکت و زمان نیست بلکه همه اینها را پشت سر گذاشته است. فقط با انتهای این سه تا و طرف این سه تا همراه است. طرف حرکت (که همان حرکت حرکت قطعیه است) را توضیح دادیم. طرف زمان، «آن» است و طرف مسافت هم نقطه است. این منتقل با این سه طرف، همراه است پس با سه تا نهایت همراه است.

ص: ۱۴۵

در ادامه سه مطلب بیان می شود.

مطلب اول: منتقل، خودش هم نهایت خودش است اما به شرطی که خودش را ممتد فرض کنی. اگر ممتد فرض کردی یعنی

از مبدئی شروع کرده و به منتهایی ختم کرده است. سپس خود منتقل را نگاه می‌کند که در آخر آن مسافت رسیده است. امتداد فرضی که از مبدأ تا منتهی درست کرده الان که به انتها رسیده تمام شده است. خودش نهایت همان امتدادی است که خودش درست کرده پس خودش نهایت خودش می‌شود اما خودش بما اینکه نقطه است و. نهایت خودش می‌شود بما اینکه ممتد بوده. یعنی خودش به وصف امتداد، منتهی شده و الان خودش بدون وصف امتداد، نهایت برای خودش که با وصف امتداد بود قرار گرفته است.

تا اینجا مصنف، اینگونه منتقلی را فرض می‌کند و «آن» ی که این منتقل همراه آن است را تصویر می‌کند. این مطلب اول بود که تمام شد.

مطلب دوم: این «آن» ی را که فرض کرده بود سیال قرار می‌دهد و برای آن خصوصیتی ذکر می‌کند ولی بحث از وجود آن «آن» نمی‌کند.

در مطلب اول بیان می‌کند که چنین «آن» ی وجود دارد. اما در مطلب دوم این «آن» را سیال قرار می‌دهد و دو خصوصیت برای آن ذکر می‌کند.

مطلب سوم: در مطلب سوم وارد وجود «آن» سیال می‌شود یعنی اگر این «آن» وجود داشته باشد با سیلاننش زمان را می‌سازد.

توضیح عبارت

ص: ۱۴۶

(و المنتقل ایضا نهاییه لنفسه من حیث انتقال)

«ایضا»: یعنی همانطور که آن «آن» نهایت زمان شد و آنچه که ما اسم آن را حرکت قطعی گذاشتیم نهایت حرکت شد و آن که نقطه بود نهایت مسافت شد، همچنین منتقل هم نهایت برای خودش است.

«من حیث انتقال»: قید برای «لنفسه» است یعنی نه اینکه منتقل از حیث انتقال، نهایت است بلکه منتقل، نهایت است برای خودش که منتقل بود. یعنی خودش را ممتد فرض کن و این منتقل، نهایت خودش می شود در وقتی که ممتد بود.

(کانه شی ممتد من المبدأ فی المسافه الی حیث وصل)

گویا این منتقل، شیئی است که امتداد پیدا کرده از مبتدا در مسافتی که به آنجا رسیده است (البته از آن جا هم عبور می کند ولی شما آن را الان در اینجا نگه داشتید و آن را ملاحظه می کنید امتداد سابق آن را لحاظ می کنید و خودش را هم می بینید و می گوئید خودش انتهای همان امتداد سابقش است)

(فانه من حیث هو منتقل شی ممتد من المبدأ الی المنتهی)

این منتقل به لحاظ اینکه نقطه است ممتد نیست ولی با حیث انتقال، یک امر ممتدی است که از مبتدا تا منتهی است (مراد از منتهی همان جایی است که رسیده و شما آن را قطع کردید و ملاحظه اش می کنید)

(و ذاته الموجوده المتصله الان حد و نهاییه لذاته من حیث قد انتقال الی هذا الحد)

و ذات منتقل بدون قید امتداد، که موجود است و متصل به آن امتداد قبلی است.

ص: ۱۴۷

«الآن»: مراد ذات‌الآنش، است یعنی جایی که رسیده و شما آن را قطع کردید و منتهی فرض می‌کنید. این ذات‌الآنش (بدون قید امتداد) نهایت و حد است برای خودش اما خودش از این حیث که ممتد فرض شد.

تا اینجا مصنف سه تا نهایت درست کرد و نهایت چهارمی هم اضافه کرد.

۱_ منتقل طرف برای خودش شده.

۲_ «آن»، طرف برای زمانی شده که «آن» در آن زمان حرکت می‌کرده است.

۳_ نقطه طرف برای مسافتی شده که نقطه در آن مسافت عبور کرده است.

۴_ معنایی که اسم آن را حرکت قطعی گذاشتیم منتهی شده برای خود حرکت قطعی که از مبدئی شروع شده، و به منتهایی رسیده است.

صفحه ۱۶۴ سطر ۴ قوله (فحری بنا)

تا اینجا بحث از «آن» سیال نبود فقط منتقلی را فرض کرد و «آن» ی را کنارش قرار داد. از اینجا به سراغ منتقل می‌رود و مطلب دوم را توضیح می‌دهد.

توضیح مطلب دوم: منتقل را یکبار در مسافت لحاظ می‌کند یکبار در زمان لحاظ می‌کند. بالاخره این منتقل، سیلان دارد چون حرکت می‌کند. که یکبار سیلان را در مسافت ملاحظه می‌کنیم یکبار سیلان را در زمان ملاحظه می‌کنیم چون زمان بر مسافت منطبق است. منتقل که در مسافت، منتقل می‌شود حتما در زمان هم منتقل می‌شود و یا اگر منتقل که در زمان، منتقل می‌شود. حتما در مسافت هم منتقل می‌شود. گویا زمان و مسافت لازم و ملزومند یعنی یکی منطبق و یکی منطبق علیه است. مصنف می‌فرماید این منتقل که در مسافت حرکت می‌کند با سیلان مسافت را می‌سازد یعنی الان یک مقداری از زمین است که مسافت حرکت نیست و این منتقل، دارد آن زمین را مسافت حرکت قرار می‌دهد یا اینطور بگو که خود این منتقل با حرکتش خطی را می‌سازد و آن خط، مسافتش است چون نقطه روی مسافتی که خط است حرکت می‌کند نقطه روی جسم حرکت نمی‌کند چون خط است که سطح و عمق ندارد و فقط طول دارد. نقطه هیچکدام از اینها را ندارد و فقط بر روی طول حرکت می‌کند یا بگویید که نقطه، طول خط را می‌سازد.

ص: ۱۴۸

پس مسافت را می سازد اما در واقع چیزی را می سازد که خودش نهایت آن چیز است. این منتقل که نقطه است با انتقالش مسافتی را که خط است می سازد به عبارت دیگر، چیزی را می سازد که خودش نهایت آن چیز می شود. یعنی نقطه، خطی را می سازد که خودش نهایت آن خط می شود. همین وضع را در زمان فرض کنید که این نقطه که در زمان عبور می کند در زمان، محاذی با یک «آن» می شود و وقتی که دارد می رود گویا «آن» را به همراه خودش می کشد و آن «آن» دارد زمان را می سازد آن «آن» زمانی را می سازد که خودش نهایت آن زمان واقع می شود. همان وضعی که این منتقل نسبت به مسافت دارد همین وضع را منتقل یا «آن» ی که منتقل، محاذی او در زمان بوده نسبت به زمان دارد سپس دو خصوصیت برای این دو (۱- منتقلی که نقطه است ۲- منتقلی که «آن» است) ذکر می کند.

مصنف می گوید نقطه امری غیر منقسم است و این امر غیر منقسم بمالینکه غیر منقسم است ادامه پیدا می کند و در طول این مسافت این امر غیر منقسم را داریم. «آن» را هم می گوید غیر منقسم است و در طول این زمان این امر غیر منقسم را داریم.

مراد از «غیر منقسم» یعنی غیر منقسم کلی را داریم نه اینکه غیر منقسم شخصی را داشته باشیم. یعنی الان منتقل که در اینجا است صدق می کند که غیر منقسم وجود دارد وقتی این منتقل به آن طرف می رود صدق می کند که غیر منقسم وجود دارد. این غیر منقسم بمالینکه غیر منقسم است باقی می باشد اما شخص غیر منقسم باقی نیست چون شخص اول تمام شده و شخص دوم شروع شده اما غیر منقسم بما اینکه غیر منقسم است امری است که باقی مانده و تغییر نکرده است. اما غیر منقسم بمالینکه نقطه است امری است که تمام شده. «آن» را هم می گوید که این «آن»، بمالینکه غیر منقسم است امری است باقی مانده اما «آن» بما اینکه «آن» است تمام شده است چون «آن» ذاتش طوری است که باید تمام شود و الا «آن» نمی شود بلکه زمان می شود.

آیا «آن» تکرار می شود یا نه؟ این منتقلی که نقطه است آیا تکرار می شود یا نمی شود.

این مطلبی که می گوئیم در مورد هر دو است.

گفتیم «آن» بماهو غیر منقسم (و بنوعه) باقی است. اینکه می گوئیم باقی است به معنای این نیست که متعدد شد. بلکه از ابتدا تا آخرش یک امر واحد است نه متعدد. این شیء، بما اینکه «آن» یا بماینکه منتقل است تمام شده است و باز هم یکی بود و متعدد نشد. آن «آن» بشخصه تمام شد. «آن» بعدی هم بشخصه تمام شد و هیچکدام تکرار نشد. آیا می توان در اینجا شیء مکرر درست کرد؟ «آن» بما انه غیر منقسم باقی ماند و متعدد نشد. مثل حرکت توسطیه که «کون بین المبدأ و المنتهی» است و از ابتدا تا آخر هم یکی است بله می توانید به فرض آن را تقسیم کنید ولی حرکت را نمی توانید تقسیم کنید متحرک را می توانید تقسیم کنید یعنی می توانید بگوئید متحرک، الان این کون را دارد و بعداً آن کون را دارد اما خود «کون» یکی بیشتر نیست. آن «آن» و منتقلی که غیر منقسم فرض شده از ابتدا تا آخر یکی است. یعنی امر غیر منقسم را از مبدا تا منتهی داریم. شخص آن هم که باقی نمانده آیا میتواند تعدد درست کرد یا نه؟

مصنف می فرماید چیزی که «آن» بر او عارض شده یا «منتقل» بر او عارض شده می تواند متعدد شود یعنی مثلاً فرض کنید نقطه ای است که وصف منتقل باقی نمی ماند و این «آن» به وصف «آن» باقی نمی ماند اما این «آن» وصف برای چیزی قرار می گیرد یا نقطه، قید برای چیزی می شود. این نقطه در این قسمت از مسافت که خودش می سازد متصف به «منتقل» می شود و دوباره همین نقطه در قسمت بعد متصف به «منتقل» دوم می شود و «منتقل» اول از بین می رود. شیء هم در لحظه اول متصف به «آن» و در لحظه دوم، متصف به «آن» بعدی می شود و همینطور تکرار می شود. آن متصف می تواند تکرار شود و این وصف ها از بین می رود. حال اگر خود این وصفها با موصوفها به نحوی یکی شوند یعنی آن «آن» که دارد حرکت می کند اگر خودش را نگاه کنی می گویی متصف به «آن» است و اگر خودش را به لحاظ دیگر نگاه کنی می بینی خودش، «آن» است. حال این، تکرار می شود بما اینکه موصوف است یعنی صفتش لحظه به لحظه عوض می شود ولی خودش دارد تکرار می شود. پس در اینجا سه فرض کردیم ۱- فرض بقاء، ۲- فرض خود شی بدون بقا و بدون تعدد. ۳- فرض تعدد. خود «آن» بما اینکه «آن» است بدون توجه به هر عنوانی اگر نگاه کنی نه تعدد و نه بقا دارد. اما بقا را ندارد چون «آن» است. اما تعدد ندارد چون از بین رفت زیرا «آن» بعدی که می آید دیگر «آن» قبلی نیست. اما بما اینکه امر غیر منقسم است تعدد و بقا دارد یعنی بما اینکه موصوف برای «آن» های مختلف می شود تعدد پیدا می کند. پس «آن»ی را تصور کردیم که این اوصاف را دارد وصف اول این است که باقی است. این «آن» باقی، «آن» سیال نیست. وصف دوم اینکه این «آن» لحظه ای است. که این هم سیال نیست. وصف سوم اینکه متعدد است. در این صورت، «آن» سیال حادث می شود یعنی این را سیلان می دهیم و در هر لحظه متصف به «آن» می کنیم. مصنف در اینجا «آن» سیال را تصویر می کند. بعد از اینکه این مطلب تمام می شود وارد در این بحث می شود که آیا «آن» سیال موجود است یا موجود نیست؟ اگر موجود باشد سازنده زمان است. هکذا منتقل هم این سه وصف را دارد ۱- منتقل سیال داریم ۲- منتقل باقی داریم ۳- منتقل فانی داریم. در اینجا مصنف سیال را فرض می کند و این خصوصیتها را ذکر می کند تا بین این سه حالتی که برای «آن» یا برای «منتقل» است کدام یک از آنها سیال می شود. وقتی سیال را پیدا کرد بحث از وجود آن می کند که آیا موجود است یا نه؟

خلاصه مطلب دوم: مصنف در مطلب دوم سه خصوصیت ذکر کرد که در یک خصوصیت بقاء و در خصوصیت دیگر زوال را مطرح کرد. در خصوصیت سوم، تعدد را مطرح کرد در جایی که شیء باقی و فانی است سیال نیست. در وقتی که شیء متعدد است سیال می باشد.

توضیح عبارت

(فحری بنا ان ننظر هل كما ان المنتقل ذاته واحده و بسیلانه فَعَل ما هو حده و نهایته و فعل المسافه ایضا)

باید نظر کنیم که آیا زمان هم مثل این منتقل است. درباره منتقل بحث می کند و می گوید: ذات منتقل واحد است و همین یک نقطه است که دارد منتقل می شود و بر روی مسافت حرکت می کند ولی با سیلان خطی را ساخت که این منتقل، حد آن خط و نهایت آن خط شده است (خود این منتقل با امتداد و سیلان خطی و مسافتی را ساخت که این منتقل حد و نهایت آن مسافت ساخته شده بود) و مسافتش را هم که آن خط بود ساخت (یعنی هم خط و هم مسافت را ساخت).

(كذلك فی الزمان شی هو الآن یسئل)

آیا همانطور که منتقل اینچنین است در زمان هم چیزی مثل منتقل داریم که با سیلان زمان را بسازد.

ترجمه: در زمان، شیئی داریم که «آن» است و سیلان پیدا می کند.

(فتكون هی ذاتا غیر منقسمه من حیث هو هو)

این «آن»، ذاتی است که منقسم نمی شود از حیث اینکه خودش را نگاه کنی منقسم نمی شود ولی وقتی سیلان پیدا می کند و با سیلان امر ممتدی را میسازد آن امر ممتد قسمت می شود این منتقل که نقطه است «من حیث هو هو» قسمت نمی شود اما از این حیث که با سیلان امتدادی می سازد (یا به عبارت دیگر از حیث امتدادش) قسمت می شود.

ص: ۱۵۱

توجه کنید که «آن» را در جاهای دیگر مذکر آورده اما در اینجا چون خبر «تکون» کلمه «ذات» است که مونث می باشد به اعتبار خبر، مونث آورده است.

(و هو بعینه باق من حیث ذلک)

ضمیر «هو» به «آن» یا منتقل برمی گردد.

این «آن» یا منتقل عیناً باقی است نه اینکه از بین رفته باشد و چیزی مثل آن به جایش آمده باشد. خودش باقی است اما از حیث اینکه ذاتی غیر منقسم است. یعنی در این نقطه، ذات غیر منقسم است در نقطه بعد هم ذات غیر منقسم است و هکذا، این ذات عوض نمی شود همانطور که «کون بین المبدأ و المنتهی» عوض نمی شود یعنی این متحرک، اوصافش را عوض می کند اما «کون بین المبدأ و المنتهی» به عنوان اینکه «کون بین المبدأ و المنتهی» است یکی بیشتر نیست نه اینکه آن را شخص شخص و تکه تکه کنید. اگر شخص شخص کنید به اعتبار اینکه هر کدام در «آن» ی واقع می شوند تمام می شود ولی نه به این اعتبار که شخص شخص کنید بلکه به همین عنوان «کون بین المبدأ و المنتهی» از اول تا آخر باقی است.

(و لیس باقی من حیث هو الآن)

این «آن» که از حیث اینکه ذاتی غیر منقسم است باقی می باشد به حیث اینکه «آن» است باقی نمی ماند چون قوام «آن» به این است که باقی نمی ماند و دفعی و لحظه ای باشد.

(لانه انما یکون آنا اذا اخذ محددًا للزمان)

اما چرا «آن» از حیث «آن» باقی نیست؟ زیرا «آن»، «آن» است در وقتی که حدّ و نهایت زمان باشد در اینصورت نمی تواند ادامه پیدا کند و باقی باشد بلکه حتماً باید قطع شود چون معنای «آن»، پایان است و پایان، امتداد ندارد و باقی نیست.

تا اینجا بحث در «آن» بود حال از عبارت بعدی وارد در بحث منتقل می شود و همین بحثها را می گوید.

(کما ان ذلک یكون منتقلا اذا كان محددًا لما یحدده)

تا اینجا بحث «آن» را کرد حال وارد بحث منتقل می شود. در «آن» گفت «آن» را دو گونه لحاظ می کنیم که در یک لحاظ باقی بود و در لحاظ دیگر باقی نیست. منتقل را هم بر همین دو گونه لحاظ میکند.

«ذلک»: یعنی آن منتقلی که درباره اش بحث می کردیم که واقعا نقطه بود.

ترجمه: آن منتقل تا وقتی منتقل حساب می شود که بتواند حدّ قرار بگیرد برای امری که آن امر یا خودش است یا مسافت است. (ولی خودش را اگر بدون وصف انتقال حساب کنی می بینی «آنی» است و زود تمام می شود).

«اذا كان محددًا لما یحدّده»: وقتی بتواند حد قرار بگیرد برای چیزی که این منتقل، آن را حدّ می زند (که مراد، ابتدا است).

(و یكون فی نفسه نقطه او شیئا آخر)

و همین منتقل فی نفسه (یعنی با قطع نظر از انتقالش و با قطع نظر از اینکه برای یک امر محدودی حد قرار می گیرد) نقطه یا شیء دیگر است.

چرا تعبیر به «او شیئا آخر» کرد؟ چون در صفحه ۱۶۴ سطر ۲ بیان شد «و من المسافه الحد اما نقطه و اما غیر ذلک» که در آنجا هم اشاره کردیم که اگر متحرک نقطه باشد آنچه که طرف مسافت است نقطه می شود. اگر متحرک، خط باشد خط در وقت حرکت کردن، سطح درست می کند و در طرف و انتها، خط می شود. آن منتهی لازم نیست که نقطه باشد گاهی نقطه و گاهی غیر نقطه است لذا تعبیر به «شیئا آخر» کرد.

ص: ۱۵۳

(و كما ان المنتقل يعرض له من حيث هو منتقل ان يمكن ان يوجد مرتين)

نسخه صحیح «ان لا يمكن» است.

تا اینجا خصوصیت اول را گفت که در خصوصیت اول، «آن» به یک لحاظ باقی بود و به یک لحاظ فانی شد. از اینجا خصوصیت دوم را می گوید که «آن» را متعدد کنی تا «آن» سیال بدست آید.

ترجمه: بر منتقل از حیث اینکه منتقل است عارض می شود این که ممکن نیست دو بار یافت شود و متعدد نمی شود. (منتقل اگر تمام شد بعد از آن، منتقل دیگر وجود گرفته نه اینکه آن منتقل اول، در مرتبه دوم وجود گرفته و متعدد شده باشد).

(بل هو يفوت بفوات انتقاله)

این منتقل با تمام شدن انتقالش، فوت می شود و تمام می گردد سپس منقل دیگر شروع به وجود گرفتن می کند و تمام می شود.

(كذلك الآن من حيث هو آن لا يوجد مرتين)

همانطور که منتقل، اینچنین است. «آن» هم دو بار پیدا نمی شود بلکه این «آن» که آمد و تمام شد بعداً یک «آن» دیگری مثل این موجود می شود و تمام می گردد.

ولی همانطور که متصف به منتقل، تکرار می شود و متعدد می گردد متصل به «آن» هم تکرار می شود و متعدد می گردد.

(لكن الشى الذى لامر ما صار آنا عسى ان يوجد مرارا)

مراد از «الشی» موصوف است. مراد از «لامر ما» تجدد است. یعنی شیء موصوفی که به خاطر تجدد داشتنش و بخاطر ثبات نداشتنش «آن» شده یعنی اگر ثبات داشت «آن» نمی باشد. بلکه چون تجدد دارد متصف به «آن» می شود.

ص: ۱۵۴

ترجمه: لکن شیئی که به خاطر تجدد داشتن «آن» شد، چندبار پیدا شود (یعنی خود آن، چند بار پیدا نمی شود بلکه آن شی چند بار پیدا می شود).

(کما ان المنتقل من حیث هو امر عرض له الانتقال عسی ان یوجد مرارا)

همانطور که منتقل از حیث اینکه امری است که انتقال بر او عارض می شود امید است که این منتقل که موصوف به انتقال است مراراً یافت شود (ولی وصف انتقالش «آن» ی می آید و زائل می شود).

پس اگر آن شی که متصف به «آن» یا منتقل می شود متعدد می گردد حال اگر آن شی، خودش «آن» و نقطه بود به حیث دیگری متعدد می شود یعنی این «آن» به حیث اینکه موصوف به آنیت است متعدد می شود و این نقطه به حیث اینکه موصوف به منتقل است متعدد می شود.

مطلب دوم در اینجا تمام می شود و از عبارت بعدی که «فان کان شی...» است وارد مطلب سوم می شود.

تا اینجا معلوم شد «آن» سیال چیست؟ حق این است که بگوییم «آن» سیال، سازنده زمان است و این، غیر از «آن» فاصل است پس اگر «آن» سیال را داشتیم می توانیم بگوییم سازنده زمان را داریم. همانطور که نقطه از حیث اینکه فاصل بین دو خط است نمی تواند سازنده خط باشد اما بما اینکه سیال است می تواند سازنده خط باشد.

بیان وجود «آن» سیال ۹۲/۰۷/۱۶

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۶۴ سطر ۱۰ قوله (فان کان)

موضوع: بیان وجود «آن» سیال

ص: ۱۵۵

بحث ما در «آن» سیال بود گفتیم «آن» سیال اگر موجود باشد سازنده زمان است. در ابتدای فصل ۱۲ گفتیم دو تا «آن» داریم. ۱_ «آن»ی که فاصل بین زمانین است و آن را بین زمان فرض میکنیم و با فرض وجود می گیرد (واقعا موجود نیست) ۲_ «آن» سیال که با سیلانش زمان را می سازد و بالفعل موجود است.

وارد در بحث «آن» سیال شدیم. در بیان «آن» سیال ابتدا خود «آن» را توضیح دادیم که چیست؟ حال به این رسیدیم که «آن» ی که تا الان توضیح داده شد اگر وجود داشته باشد این کلام «که زمان را می سازد» صحیح است. «آن» فاصل نمی تواند زمان را بسازد چون لا یتجزی است و امتداد ندارد و اگر امور غیر امتدادی کنار هم قرار داده شوند یک امر ممتد را نمی سازد پس «آن» سازنده زمان نیست. اما اگر «آن» را منتقل کنیم تا امتدادی را بسازد حق است که گفته شود («آن» سیال، سازنده زمان است) مصنف تا الان توضیح «آن» سیال را داد ولی الان می گوید اگر «آن» سیال موجود باشد این کلام در مورد او

صحیح است که بگوییم «آن» سیال، سازنده زمان است) همانطور که نقطهٔ سیال، مسافت و خط را می سازد.

در جلسات گذشته بیان کردیم که «آن» فاصل، متفرع بر زمان است یعنی زمان را داریم و در آن یک «آن» فرض می کنیم که با وجود زمان، «آن» فاصل پیدا می شود پس «آن» فاصل متفرع بر زمان می شود اما «آن» سیال اینگونه نیست یعنی زمان متفرع بر «آن» سیال است و به این معنی «آن» سیال، زمان را می سازد.

ص: ۱۵۶

پس نباید بین «آن» سیال و «آن» فاصل خلط شود. مصنف می فرماید «آن» سیال غیر از «آن» فاصل است همانطور که نقطه سیاله غیر از نقطه ای است که در خط فرض می شود. ما خطی را لحاظ می کنیم و در فرض خودمان این خط را تقسیم می کنیم در جایی که خط تقسیم شود نقطه حادث می شود که نقطه متفرع بر خط می شود و باید خط را داشته باشیم تا نقطه را توهم کنیم. اما نقطه ای که با کشش آن، خط ساخته می شود این خط متفرع بر نقطه است. این مطالب را در جلسه قبل بیان کردیم الان مصنف نمی خواهد بگوید «آن» سیال موجود است بلکه می گوید اگر «آن» سیال موجود باشد صحیح است که بگوییم «آن» سیال سازنده زمان است).

توضیح عبارت

(فان كان شی مثل هذا موجودا فيكون حقا ما يقال ان الآن يفعل بسيلانه الزمان)

ترجمه: اگر شیئی مثل این «آن» که گفتیم موجود باشد این گفته بعضی فلاسفه حق است که بگوییم «آن» با سیالانش زمان را می سازد).

(و لا يكون هذا الآن هو الذي يفرض بين زمانين يصل بينهما)

از اینجا فرق بین «آن» سیال و «آن» فاصل را اشاره می کند.

این «آن» که ما اسم آن را «آن» سیال گذاشتیم همان «آن» ی نیست که بین زمان قرار داده شده و «آن» فاصل یا «آن» واصل نامیده شده.

(كما ان النقطة المتوهمه فاعلة بحركتها مسافه هي غير نقطه المسافه المتوهمه فيه)

ص: ۱۵۷

همانطور که نقطه متوهمه در حالی که با حرکتش مسافتی را می‌سازد غیر از نقطه مسافت است (یعنی نقطه درون مسافت) که در درون مسافت توهم می‌شوند. آن که سازنده است غیر از آن چیزی است که داخل خط و سازنده خط است در هر دو، نقطه را نقطه متوهمه می‌گویند و حق هم همین است «آن» هم همینطور است.

صفحه ۱۶۴ سطر ۱۲ قوله (فان کان)

دوباره مصنف مطلب را ادامه می‌دهد که همین مطالب را بیان می‌کند ولی با ضمیمه کردن امر دیگری که مناسب بحث ما است تا سازنده بودن «آن» سیال نسبت به زمان کاملاً آشکار شود.

مصنف می‌فرماید به حرکت توسطیه توجه کنید به محض اینکه متحرک از مبدأ خارج می‌شود و بین مبدأ و منتهی قرار می‌گیرد حرکت توسطیه شروع می‌شود. و در همان لحظه حرکت توسطیه صدق می‌کند نه اینکه در آن لحظه، جزء حرکت توسطیه صدق کند بلکه حرکت توسطیه به طور کامل در همان لحظه صادق است و در لحظات بعد هم به طور کامل صادق است. شما حرکت توسطیه را ادامه و سیلان بدهید و به صورت تدریج ملاحظه اش کنید در این صورت حرکت قطعیه درست می‌شود. گاهی حرکت توسطیه را ملاحظه می‌کنید بدون اینکه تدریج در آن واقع شود. در این صورت این حرکت توسطیه از اول تا آخر یک چیز است. زیرا تجزیه نمی‌شود و به تدریج هم حاصل نمی‌شود اما یکبار همان معنایی را که با آن معنی حرکت توسطیه شروع شده که آن معنی در «آن» وجود گرفته و با «آن» ضمیمه شده، معنای ضمیمه شده ی «آن» را استمرار بدهید و بگویید که به صورت تدریج حاصل می‌شود یعنی این معنی، درجه به درجه حاصل می‌شود و با حصولش از مبدأ دور می‌شویم و به منتهی نزدیک می‌شویم. این حرکت قطعیه است.

ص: ۱۵۸

اما در حرکت، توسطیه می گوئیم طرف آن، «آن» است یا بگوئید طرف آن، «آن» ی است که همراه با معنایی است سپس این حرکت توسطیه بین مبدا و منتهی به نحو ثابت حاصل می شود در حالی که طرفش «آن» است مثل خط که یک امر ثابت است و تدریجی نیست. طرف آن، نقطه است آن نقطه را اگر ادامه بدهی خط را می سازد. این «آن» که در طرف حرکت توسطیه قرار گرفته اگر ادامه بدهی حرکت توسطیه را می سازد یعنی حرکت توسطیه با همان قسمتِ اولش شروع می شود و ادامه اش، یک حرکت توسطیه است. اما اگر این معنایی را که همراه با «آن» است تدریجا ادامه بدهید حرکت قطعیه درست می شود.

خلاصه مطلب: «آن» سیال که در ابتدای حرکت توسطیه قرار گرفته، همراه با معنایی است که همان «کون المتحرک بین المبدأ و المنتهی» است. و این «کون» یک معنایی است که در همان «آن» اول شروع می شود و ادامه پیدا می کند. گاهی هم به تدریج اگر ملاحظه اش کنیم حرکت قطعیه پیدا می شود. گاهی هم به تدریج توجه نداریم و همان «کون المتحرک بین المبدأ و المنتهی» را ثابت می گیریم و حرکت توسطیه حاصل می شود. در هر صورت از اول این حرکت، «آن» حاصل شد و یک معنایی هم با این «آن» حاصل شد که این «آن» همراه و مقرون با یک معنایی شد که آن معنی، «کون المتحرک بین المبدأ و المنتهی» بود.

اگر این چنین «آن» ی کنار این معنی وجود داشت به صورت تدریج این «آن» را سیلان دادید و متدرج کردید حرکت درست می شود و چون حرکت، در مسافت است و حرکت در مسافت، زمان دارد لذا زمان درست می شود. با «آن» سیال هم حرکت درست می شود هم مسافت درست میشود.

اما بیان مصنف به این صورت است: آن معنی را که همراه «آن» فرض می کنیم (مثلاً- کون المتحرک بین المبدأ و المنتهی) یکبار ذا این می بینیم یکبار مقرون با «آن» می بینیم.

این معنی را یکبار امر مکانی می گیریم یعنی باید در مکان انجام بگیرد و یکبار همراه «آن» قرار می دهیم که باید در «آن» واقع شود. اگر آن را مکانی گرفتیم و استمرار دادیم مسافت را می سازد و اگر همراه «آن» کردیم و استمرارش دادیم زمان را می سازد.

یعنی همین معنای واحد (که «کون المتحرک بین المبدأ و المنتهی» است) که همراه با «آن» شده هم ذو این است و هم همراه «آن» است (یعنی در ظرفی که اسم آن ظرف، «آن» است واقع می شود) حال اگر این را به عنوان اینکه ذو این است استمرارش بدهید مسافت را می سازد و این را به عنوان اینکه همراه «آن» است استمرارش بدهید زمان را می سازد. پس «آن» سیال می تواند زمان بسازد همانطور که معنای همراهش می تواند مسافت را بسازد.

توضیح عبارت

(فان كان لهذا الشئ وجود)

مراد از «هذا الشئ» همان چیزی است که اسم آن را «آن» سیال گذاشتیم و تا الان اوصافش را گفتیم.

(فهو وجود الشئ مقرونا بالمعنى الذى حققنا فيما سلف نه حركة)

«انه حركة» مفعول «حققنا» است.

وجود این شیء وجود این شی («آن») است اما مقرون با معنایی است که در گذشته محقق کردیم که این معنی، حرکت است (یعنی همان حرکت توسطیه و کون المتحرک بین المبدأ و المنتهی است) یعنی «آن» مقرون با این معنی است. در وقتی که این شیء متحرک از مبدأ جدا می شود این معنی حاصل می شود و این معنی مقرون با «آن» می شود یعنی «آناً» واقع می شود ولی «آن» ی که ادامه پیدا می کند.

ص: ۱۶۰

اگر ادامه اش را تدریجی بگیریم حرکت قطعه ساخته می شود و اگر ادامه اش را از ابتدا تا آخر یکی بگیریم حرکت توسط می شود.

(من غیر متقدم و لا متأخر و لا تطبیق)

نسخه صحیح «من غیر اخذ متقدم» است. «تطبیق» عطف بر «اخذ» است یعنی «من غیر تطبیق».

این معنایی را که ما مقرون با «آن» می کنیم بسیط می دانیم و چیزی که بسیط باشد تقسیم به متقدم و متأخر نمی شود و روی مسافت منطبق نمی شود. ما این معنی را که همراه «آن» است اینچنین می گیریم که نه بخش متقدم دارد نه بخش متأخر دارد و نه بر مسافتی تطبیق می شود. یک امر تدریجی، اینچنین است که قسمت متقدم و متأخر دارد و بر تطبیق بر مسافت می شود ولی این معنی که همراه «آن» است یک امر تدریجی نیست بلکه امر بسیط و مرکب است لذا نمی توان به دو بخش متقدم و متأخر تقسیم کرد و بر مسافت، تطبیق کرد.

ترجمه: بدون اینکه در این معنایی که همراه «آن» است بخش متقدم و متأخری را اخذ کنیم و بدون تطبیق باشد.

(و كما ان كونه ذا این اذا استمر سائل فی المسافه احدث الحركة)

تا این جا آن معنی را گفت اما الان می گوید آن معنی دو خصوصیت دارد: ۱_ ذا این است یعنی معنایی است که مکان می خواهد. به این اعتبار اگر سیلان پیدا کرد مسافت را می سازد. ۲_ همراه «آن» است یعنی یک طرفی مثل ظرف زمان می خواهد. به این لحاظ اگر سیلان دادی زمان می خواهد. پس همین معنی به دو اعتبار سازنده دو چیز می شود.

ضمیر در «کونه» به «المعنی الذی حققنا فیما سلف انه حرکه» برمی گردد.

همانطور که آن معنی، هم ذالین است هم ذا «آن» است و به خاطر ذالین بودنش مسافت می سازد و به خاطر ذال «آن» بودنش زمان می سازد.

ترجمه: صاحب این بودن این معنی وقتی استمرار پیدا کند در حالی که در مسافت سیلان دارد حرکت قطعی را احداث می کند.

(كذلك كونه ذالک المعنی الذی سمیناه الآن اذا استمر فی متقدم الحرکه و متاخرها احداث الزمان)

همانطور که به خاطر ذالین بودن حرکت قطعی می سازد همچنین کون این معنی، صاحب معنایی که ما آن را «آن» نامیدیم یعنی این معنایی که حرکت توسطه با آن معنی شروع می شود صاحب معنای دیگری است که آن معنای دیگر را «آن» نامیدیم. این معنایی که شروع کننده حرکت است صاحب معنای دیگر یعنی صاحب «آن» است یعنی هم صاحب این بود که به این اعتبارش حرکت قطعی ساخت هم صاحب «آن» است.

«اذا استمر»: این معنی اگر استمرار پیدا کند در بخش متقدم حرکت و در بخش متاخر حرکت زمان را ایجاد می کند و زمانی که بخش متاخر و متقدم دارد حادث می شود.

صفحه ۱۶۴ سطر ۱۵ قوله (فنبه هذا الشی)

تا اینجا گفتیم «آن» سیال سازنده زمان است حالا می خواهیم به همین «آن» سیال، وصف دیگر بدهیم که مفنی زمان است. به تعبیر هندسی، زمان را عاد می کند یعنی اگر این «آن» را چندین بار از زمان اخراج کنید زمان تمام می شود مثل عدد ۲ که اگر ۴ بار از عدد ۸ خارج کنی ۸ تمام می شود. اصطلاحاً می گویند عدد ۲، عدد ۸ را عاد کرد. این «آن» سیال را هم اگر چند بار از زمان خارج کنید زمان فانی می شود. پس «آن» می تواند مفنی زمان و عاد زمان باشد.

ص: ۱۶۲

متقدم و متاخر هم که دو جز برای زمانند می توانند زمان را عاد کنند، اگر مقدم و موخر را از زمان بگیری تمام می شود پس هم «آن» میتواند عاد زمان باشد هم متقدم و متاخر می تواند عاد زمان باشد. ولی مقدم و متاخر را خود «آن» درست می کند یعنی زمان یک امر مستمر است که مقدم و متاخر ندارد شما یک جایی از زمان را قطع می کنید و «آن» ی را ملاحظه می کنید که «آن» فاصل است. («آن» فاصل و «آن» سیال را گفتیم که هر دو متوهم بودند فقط در یکی، سیلان را لحاظ می کردیم و در یکی لحاظ نمی کردیم). پس یک «آن» را فرض می کنید وقتی «آن» فرض شد قبل و بعد پیدا می کند که قبل، جزء مقدم زمان می شود و بعد، جزء متاخر زمان می شود. پس «آن» است که جزء مقدم و متاخر را می سازد.

حالا ملاحظه می کنید که سازنده مقدم و متاخر، «آن» است. هم مقدم و موخر می تواند زمان را عاد کند هم «آن» میتواند زمان را عاد کند، سوال این است که کدام یک از اینها عاَد اصلی اند؟ می گوییم عاَد اصلی، «آن» است و مقدم و موخر نیستند چون «آن» مقدم و موخر را می سازد و مقدم و موخر زمان را عاد می کنند. پس «آن» اصل است و مقدم و موخر فرع هستند. و هر دو زمان را عاد می کنند ولی یک اصل است و یکی فرع است پس نسبت دادن عاد به «آن» اولی است از نسبت دادن عاد به مقدم و موخر.

مصنف نکته دیگری هم اشاره می کند و آن این است که خود مقدم و موخر را هم می توان تقسیم به «آن» کرد. کوچکترین جزئی که زمان را عاد می کند «آن» است. ما در هر مرکبی عاد را باید واحد بگیریم یعنی کوچکترین چیز قرار داد. مثلاً عدد ۸ به ۲ و ۴ و ۱ عاد می شود. عدد یک کوچکترین است و عدد یک را در عاد کردن اولی از بقیه می بینیم چون عدد یک اولاً اصل بقیه است و ثانیاً کوچکترین واحد است به تعبیر مصنف می گوئیم آنچه که وحدت عطا می کند به عنوان واحد می آید یعنی به دو بیان «آن» را اولی به عاد کردن می بیند ۱_ واحد است یعنی از مقدم و موخر کوچکتر است. ۲_ اصل مقدم و موخر و سازنده آنها است.

سپس مصنف توضیح می دهد که «آن» عاد زمان است مقدم و موخر هم عاد زمانند علی الوجه الثانی (مراد از ثانی، در مقابل اول نیست یعنی غیر از وجهی که «آن» عاد می کند. می توان ثانی را در مقابل اول هم گرفت یعنی اگر عاد کننده را «آن» بگیرید وجه اول است و اگر عاد کننده را مقدم و موخر بگیرید وجه ثانی می شود.

الان بحث ما در عاد کردن زمان است و بحث ما در سیلان و سازندگی زمان نیست که این بحث مربوط به «آن» سیال است و می توان این بحث را در «آن» فاصل آورد به شرطی که آن را سیلان بدهید.

نکته: عدد بی نهایت را آیا می توان عاد کرد؟

جواب: بله، عدد یک هر عددی را عاد می کند بی نهایت عدد یک، می تواند عدد بی نهایت را عاد کند.

آیا «آن» فی نفسه عاد زمان است. ۹۲/۰۷/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۶۴ سطر ۱۵ قوله (فنبسه هذا الشی)

موضوع: آیا «آن» فی نفسه عاد زمان است.

بحث در «آن» سیال بود. «آن» سیال با «آن» فاصل فرقی ندارد. هر دو لاینقسم هستند و هر دو با فرض درست می شوند ولی «آن» فاصل را بما اینکه «آن» است ملاحظه اش می کنیم و «آن» سیال بما اینکه «آن» است و منتقل می شود ملاحظه اش می کنیم. در «آن» سیال، انتقال را اخذ می کنیم اما در «آن» واصل انتقال را اخذ نمی کنیم. تفاوت فقط همین است، «آن» در صورتی که وارد زمان شود یعنی با فرض ما در قسمتی از زمان گذاشته شود زمان را به متقدم و متاخر تقسیم می کند یعنی ما قبل خودش را متقدم و مابعد خودش را متاخر قرار می دهد در حالی که قبل از آمدن «آن»، نه متقدم و نه متاخر داشتیم پس «آن» متقدم و متاخر را می سازد و به متقدم و متاخر، نسبت داده می شود و اضافه پیدا می کند. نسبت به متقدم، نهایت است و نسبت به متاخر، بدایت می شود. یعنی اگر فرض «آن» نکنی نمی توانی زمان را تقسیم کنی. وقتی تقسیم نشد دو قسم متاخر و متقدم پیدا نمی شود چون زمان باید به دو قسم تقسیم شود که یکی را مقدم و یکی را موخر بگذاریم. تقسیم زمان اینگونه است که زمان را از یک جایی قطع کنیم ولو در فرض تقسیم کنیم. همین قطع زمان به معنای ایجاد «آن» است بالفرض. وقتی زمان تقسیم شد مقدم و موخر درست می شود ولو تقسیم کردن به وسیله اسم گذاشتن باشد مثل شنبه و یکشنبه، ما کاری نداریم که زمان را چگونه تقسیم می کنید ولی در یک جا باید زمان فرض شود تا گفته شود که بخشی از آن مقدم است و بخشی موخر است. و قطع شدن زمان یعنی احداث «آن». پس اگر زمان را به متقدم و متاخر تقسیم می کنی «آن» احداث می شود ولو توجهی به آن نداشته باشید.

ص: ۱۶۵

پس این «آن» که سازنده متقدم و متاخر است به هر دو نسبت داده می شود. اگر بخواهیم از این نسبت، تعبیر دیگری داشته باشیم مثلاً گفتیم نهایت مقدم و بدایت موخر است. یا اگر از آن طرف وارد شوی می گویی نهایت موخر است و بدایت مقدم است. یعنی «آن» دو تا اضافه دارد ۱_ اضافه به مقدم دارد ۲_ اضافه به موخر دارد. اگر از این اضافه بخواهیم تعبیر دیگری بیاوریم چه می گوئیم؟ می گوئیم این که نهایت مقدم و بدایت موخر است «آن» می باشد پس «آن» بودن نسبتی با مقدم و موخر دارد یعنی نسبت آنچه که در جلسات قبل خواندیم و اسم آن را «آن» گذاشتیم نسبت به مقدم و موخر این است که «آن» است. «آن» بودن نسبت شیء را به مقدم و موخر درست می کند.

همانطور که منتهای مقدم بودن و ابتدای موخر بودن این نسبت را می رساند. «آن» بودن با منتهای مقدم و ابتدای موخر بودن یکی است. چه بگوئید این، «آن» است چه بگوئید منتهای مقدم و ابتدای موخر است هر دو یک تعبیر است. پس نسبت این

شی (که تا الان درباره اش بحث می کردیم) به مقدم و موخر «آن» بودنش است یا مبتدی و منتهی بودنش است. هر دو تعبیر، تعبیر صحیحی است.

این «آن» زمان را می سازد فقط به شرط اینکه آن را سیال فرض کنید. دیگر لازم نیست آن را منتهای مقدم و مبتدای موخر قرار دهید. یعنی لازم نیست که بخش مقدم و موخری درست کرد وقتی زمان را تقسیم می کنیم مقدم و موخر درست می شود ولی وقتی می خواهیم زمان را بسازیم کافی است که همین «آن» را به حرکت بیندازیم تا زمان را بسازیم. پس این «آن» فی نفسه زمان را می سازد. «فی نفسه» یعنی احتیاج به این نیست که مقدم و موخری درست کرد. احتیاج به هیچ چیز ندارد فقط باید سیال باشد.

ص: ۱۶۶

وقتی می‌خواهیم نسبت «آن» سیال را درست کنیم مقدم و موخر را بکار گرفتیم ولی وقتی می‌خواهیم زمان را بوسیله این «آن» بسازیم «آن» را فی نفسه ملاحظه می‌کنیم و به مقدم و موخر را کاری نداریم.

پس دو مطلب بیان شد.

مطلب اول: این شی را به مقدم و موخر نسبت دادیم.

مطلب دوم: همین شی که اسمش «آن» است را فی نفسه سازنده زمان گرفتیم.

حال وارد مطلب سوم می‌شویم.

مطلب سوم: این «آن» را می‌خواهیم عاد زمان بگیریم. در این صورت چه می‌گویید؟ آیا «آن» فی نفسه عاد زمان است یا به طریق دیگری عاد است.

ابتدا مصنف بیان می‌کند که این «آن» مقدم و موخر را میسازد. سپس مقدم و موخر، زمان را عاد می‌کنند. پس این شی در عاد کردن زمان دخالت می‌کند یعنی مقدم و موخر را می‌سازد سپس این مقدم و موخر، زمان را عاد می‌کنند. سپس می‌گوید این مقدم و موخر هم بخشی از زمانند و تجزیه و تقسیم می‌شوند و می‌توان از درون این مقدم و موخر، «آن» های زیادی بدست بیاوریم.

آن «آن» ها مقدم و موخر را عاد می‌کنند پس باز می‌توان گفت زمان که به توسط مقدم و موخر عاد شد در اصل به توسط خود «آن» عاد شد علی‌الخصوص که عاد کننده باید واحد ملاحظه شود مثلاً اگر عدد ۸ را بخواهی به وسیله عدد ۲ عاد کنی باید ۲ را واحد بگیری یعنی ۲ را یک واحد می‌گیری و می‌گویی این واحد، اگر ۴ بار از ۸ خارج شود ۸ فانی می‌شود ولی می‌بینی خود ۲ قابل انقسام است و آن را تبدیل به ۱ می‌کنی و ۱، عاد کننده می‌شود. پس عاد کننده باید واحد باشد لذا می‌گوییم اگر مقدم و موخر زمان را عاد می‌کنند به طریق اولی، خود «آن» زمان را عاد می‌کند پس ابتدا «آن» را سازنده تقدم و تاخر دانست سپس تقدم و تاخر را عاد کننده قرار داد و به توسط مقدم و موخر گفت «آن» هم دخالت در عاد کردن دارد سپس خود «آن» را مستقیماً عاد قرار داد. خود «آن» هم عاد کننده است و در عاد کردن اولی است سپس مطلبی را در اینجا اشاره می‌کند که از همین عاد کردن گرفته شده است و آن این است که ما زمان را می‌شماریم مثلاً می‌گوییم این زمان، چند بخش مقدم و موخر دارد مثلاً وقتی می‌گوییم شبانه روز ۲۴ ساعت است ساعتی را ملاحظه می‌کنیم که بعضی مقدم اند و بعضی موخرند. و زمان را با این مقدم و موخرها می‌شماریم. به توسط «آن» هم می‌توانیم زمان را بشماریم اما چون «آن»، واحد کوچکتر است شمردن زمان به او اولی است پس عاد کردن زمان و فانی کردن زمان به توسط مقدم و موخر ممکن است به توسط «آن» هم ممکن است. تعیین و تعدید زمان و شمردن زمان که مثلاً این زمان ۲۴ تا است یا یکماه، ۳۰ روز است به وسیله مقدم و موخر است و اگر با «آن» تعیین کنیم اولی است به شرطی که «آن» را تشخیص دهیم. مثلاً با ثانیه یا دقیقه تعیین کنیم. پس تعدید زمان و عاد کردن زمان (این دو یا یک چیزند یا یکی از دیگری گرفته شده) به توسط مقدم و موخر و به توسط «آن» انجام می‌شود پس «آن» هم نسبت به مقدم و موخر دارد هم فی نفسه سازنده زمان شد و هم عاد کننده

زمان شد و در مورد عادت کردن توضیحاتی بیان کردیم.

ص: ۱۶۷

سوال: عاد کننده باید از جنس معدود باشد تا بتواند معدود را عاد کند. عدد کوچک از جنس عدد بزرگتر است لذا می تواند عدد بزرگتر را عاد کند ولی «آن» از جنس زمان نیست لذا عاد کردن «آن»، زمان را تصویر ندارد.

جواب: عاد کننده باید واحد معدود باشد نه واحد مطلق. چون هر واحدی نمی تواند هر چیزی را عاد کند، واحد یک شیء می تواند آن شیء را عاد کند. عدد کوچکتر اگرچه از جنس عدد بزرگتر است ولی از نوع آن نیست وقتی از نوع آن نباشد و عاد کند معلوم می شود که لازم نیست عاد کننده از نوع معدود باشد. فقط همین اندازه کافی است که واحد آن معدود به حساب آید می تواند معدود را عاد کند. این مطلب در عدد تصور می شود حال در زمان می گوئیم اگر «آن» را اخذ کنید و آن «آن» را فاصل بگیرید و متحرک قرار ندهید از نوع زمان نیست و عاد کننده هم نیست هر چقدر که آن را از زمان خارج کنید چون امتداد ندارد هیچ خسارتی به امتداد زمان وارد نمی کند یعنی زمان را نابود و فانی نمی کند اما «آن» ی که الان عاد زمان به حساب می آوریم «آن» سیال است «آن» سیال از جهت سیلان، نوعش نوع زمان است یا لااقل جنسش، جنس زمان است. و واحد زمان به حساب می آید که می تواند عاد کند. آن «آن» ی که فاصل است از جنس زمان نیست و واحد زمان به حساب نمی آید و سازنده زمان نیست و نمی تواند عاد کند مگر سیال فرض شود چون باید با اخراجش زمان را نابود کند. امری که ممتد است اگر از امر ممتد بزرگتر اخراج شود امر بزرگتر را نابود می کند. اما آن امری که امتداد ندارد نمی تواند امری که امتداد دارد را فانی کند هر چقدر هم که خارج کنی فانی نمی کند. مثلا نقطه را بما اینکه نقطه است که هیچ امتداد ندارد اگر هر چقدر از خط خارج کنید خط همان امتداد اول را دارد. این که الان در ذهن ما است این است که ما نقطه هندسی را از خط خارج می کنیم یعنی نقطه ای که طول دارد در اینصورت اگر چنین نقطه ای را از خط خارج کنید خط فانی می شود. اما اگر نقطه فلسفی مراد باشد نمی تواند خط را فانی کند. «آن» فاصل نمی تواند زمان را عاد کند حتما باید این «آن» را سیال بگیرید. در ابتدای بحث هم بیان کردیم که «آن» سیال باید «آن» فاصل از نظر ذات فرق ندارد فقط انتقال در «آن» سیال ملاحظه می شود یعنی یک نوع امتداد درست می کند و همین امتداد هم زمان را می سازد هم زمان را نابود می کند.

(فنبسه هذا الشی الی المتقدم و المسخر هی کونه آنا)

مراد از «هذا الشی» یعنی همین چیزی که تا الان درباره اش بحث می کردیم و اسم آن را «آن» گذاشتیم. یعنی اگر بخواهید بیان کنید که این، مقدم است و آن، موخر است و وسط را باید بگویید «آن» است. می توانید وسط را که نهایت مقدم و بدایت موخر است «آن» گفت.

ترجمه «نسبت این شی به مقدم و موخر، «آن» بودنش است به عبارت دیگر منتهای مقدم و مبتدای موخر بودنش است.

(و هو فی نفسه شیء یفعل الزمان)

این «آن» فی نفسه بما اینکه «آن» است زمان را می سازد نه بما اینکه منتهای مقدم و مبتدای موخر است.

(و یعدّ الزمان بما یحدث اذا اخذ آنا من حدود فیها)

«آن» فی نفسه، زمان را می سازد اما زمان را فی نفسه عاد نمی کند بلکه «بما یحدث...» است یعنی به وسیله آنچه که حادث می شود زمان را عاد می کند.

مراد از «ما» در «بما یحدث» مقدم و موخر است.

ترجمه: این «آن»، عاد می کند زمان را به سبب آنچه که در زمان حادث می شود یعنی به سبب بخش مقدم و بخش موخر که در اینجا عاد کننده در واقع مقدم و موخر است و چون این «آن» مقدم و موخر را ساخته است پس در عاد کردن دخالت دارد و می توان گفت که «آن» دارد عاد می کند.

«اذا اخذ آنا من حدود فیها» این عبارت، ظرف برای یحدث است. یعنی چه وقت این مقدم و موخر حادث می شوند تا بخواهند عاد کنند؟ با این عبارت آن را بیان می کند.

در نسخه ای «اخذنا آنا من حدود فیها» است که راحت تر معنی می شود.

ضمیر در فیها به زمان برمی گردد. اما معلوم نیست که چرا به صورت مؤنث آمده است در نسخ خطی هم به صورت مونث آمده شاید مرادش ازمنه است.

آن مقدم و موخر حادث می شوند وقتی که ما از حدود فرضی موجود در زمان «آن» ی اخذ کنیم وقتی «آن» فرض کنیم مقدم و موخر قبل از این «آن» حادث می شوند و این «ما یحدث» می تواند عاد کننده باشد و «آن» بوسیله «ما یحدث» عاد می کند.

(فیحدث تقدّمات و تاخرات معدوده)

این عبارت، نتیجه برای «اذا اخذنا...» است.

یعنی با اعتبار فرض آنات در حدود مختلف زمان (نه در یک حدّ) تقدّمات و تاخراتی حادث می شوند که قابل شمارش هستند (خود «آن» ها بی نهایتند ولی تقدّمات و تاخراتی که درست می شود قابل شمارش هستند و بی نهایت نیستند).

(كالنقط تعدّ الخط بان تكون كل نقطه مشترکٍ بين خطين اضافتين)

تا اینجا مطلب را بیان کرد اما از اینجا تشبیه به نقطه می کند.

مثل نقطه هایی که در خط فرض می شود خط را به قطعه هایی تقسیم می کنند. سپس این قسمتهایی که پیدا شدند خط را عاد می کنند. (یعنی این قسمتها، خط را عاد می کنند) و چون نقطه ها این قسمتها را درست کرده بودند نقطه ها هم دخالت در عاد کردن خط دارند مثل زمان است که «آن» ها زمان را به قطعه های مقدم و موخر تقسیم می کنند. نقطه ها هم خط را به قطعه های کوچکتر تقسیم می کنند و این خطها که اجزاء آن خط بزرگند خط بزرگ را عاد می کنند.

ص: ۱۷۰

توجه کنید این نقطه ای که می خواهد خط را قطعه قطعه کند و خودش خط را عاد کند یا آن قطعه های احداث شده می خواهد خط را عاد کند، این نقطه مشترک بین دو قطعه خط می شود و فاصل بین دو قطعه خط می شود و به هر دو قطعه خط اضافه پیدا می کند یک قطعه خط، قبل از این است که این نقطه، منتهای آن می شود و یک قطعه خط، بعد از این است که این نقطه، مبتدای آن می شود. منتهی شدن یک اضافه است مبتدی شدن دیگر است پس این نقطه بین دو خط با دو اضافه حاصل می شود و خط را تقسیم می کند حال یا خودش عاد آن خط می شود یا اقسام حاصل شده عاد آن خط می شوند.

ترجمه: مثل نقطه ها که خط را عاد می کنند به اینکه هر نقطه ای را باید طوری فرض کنی که بین دو خط مشترک باشد و دو اضافه داشته باشد یعنی چون این نقطه دو تا اضافه دارد لذا دو چیز می شود. یک نقطه است ولی دو اضافه است می گوئیم این نقطه با این اضافه برای خط سمت راست است و با آن اضافه دیگر برای خط سمت چپ است که نقطه را با تعدد اضافه دو تا می کنیم و چون دو تا می شود مشترک بین دو قطعه خط می شود والا یک چیز نمی تواند مشترک بین دو چیز باشد.

چنین نقطه هایی که بین قطعه ها مشترکند می توانند خط را عاد کنند به این صورت که یا خودشان عاد کنند یا قطعاتی درست کنند که آن قطعات عاد کنند. در زمان هم همین وضع اتفاق افتاد.

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۶۴ سطر ۱۷ قوله (و العاد الحقیقی)

موضوع: «آن» زمان را عادی کند

بحث در این بود که «آن» زمان را عادی کند زیرا که زمان را تقسیم به متقدم و متأخر می کند و متقدم و متأخر که اجزاء زمان هستند با بیرون رفتن از زمان، زمان را عادی می کنند یعنی فانی می کنند، همانطور که نقطه با دو اضافه ای که به طرفین خود پیدا می کند خط را عادی می کند.

در این بحث توجه کردید که برای عادی کردن «آن»، تقدم و تاخر را واسطه قرار دادیم یا به عبارت دیگر متقدم و متأخر را واسطه قرار دادیم و اینگونه گفتیم که «آن» تقدم و تاخر را می سازد و تقدم و تاخر زمان را عادی می کند. حال می خواهیم بیان کنیم که خود «آن» بدون استمداد از متقدم و متأخر می تواند زمان را عادی کند. بلکه عادی کردن «آن» اولی از عادی کردن متقدم و متأخر است.

بیان می کنیم که «آن»، واحد زمان است و به زمان، وحدت عطا می کند و با تکرارش برای زمان، کثرت و عدد می سازد و هر چیزی که اینگونه باشد که به چیز دیگر وحدت عطا کند و با تکرارش کثرت به چیز دیگر عطا کند و با تکرارش چیز دیگر را بشمارد عادی آن چیز به حساب می آید. پس سه خصوصیت ذکر می کند ۱_ اعطا وحدت بذاته ۲_ اعطا کثرت بتکریره ۳_ اعطا عدد بتکریره. و «آن» چنین حالتی دارد که اولاً وحدت به زمان می دهد و ثانیاً با تکرارش کثرت به زمان می دهد و ثالثاً با تکرارش عدد برای زمان درست می کند و زمان را می تواند بشمرد.

ص: ۱۷۲

به این ترتیب این سه صفتی که برای عادی وجود دارد برای «آن» هم وجود دارد. پس «آن» می تواند عادی زمان باشد. پس «آن» از دو راه شان عادی کردن را دارد.

۱_ از این راه که مقدم و موخر را می سازد و مقدم و موخر، زمان را عادی می کنند.

۲_ از این راه که خود ذات «آن» بدون اینکه مقدم و موخر را به کمک بگیرد زمان را عادی می کند.

از این بیانی که امروز گفتیم بدست می آید که «آن» به واحدیته زمان را عادی می کند یعنی به خاطر اینکه واحد زمان است زمان را عادی می کند اما متقدم و متأخر هر کدام زمان را عادی می کنند ولی نه به واحدیشان بلکه به جزئیشان عادی می کنند. زیرا متقدم و متأخر، واجد زمان نیستند بلکه جزء زمان هستند.

پس «آن» را واحد زمانی گرفتیم و عادی زمان قرار دادیم و گفتیم مقدم و موخر هم زمان را عادی می کنند اما علی الوجه الثانی

عاد می کنند و مراد از «وجه ثانی» یعنی به وجه دیگر عاد می کنند و آن وجه دیگر این است که «آن» بوحده یا بواحدیته زمان را عاد می کند و مقدم و موخر هر کدام بجزئیته زمان را عاد می کنند نه به واحدیته. پس وجه عاد کردن مقدم و موخر وجه دیگری است غیر از وجهی که «آن» عاد می کند.

سپس مصنف وارد این بحث می شود که از طریق مقدم و موخر هم می توان «آن» را عاد کننده قرار داد.

ص: ۱۷۳

تا اینجا دو مطلب بیان کردیم:

مطلب اول: «آن» به توسط مقدم و موخر عاد کننده است یعنی مقدم و موخر را می سازد و مقدم و موخر زمان را عاد می کنند. این یک نوع عاد کردن است.

مطلب دوم: «آن»، واحد زمانی است و لذا زمان راه سازد و زمان را عاد می کند و احتیاج به مقدم و موخر ندارد تا زمانی را عاد کند.

اما مطلب سوم: «آن»، مقدم و موخر را می سازد. نمی خواهیم بگوییم که مقدم و موخر، زمان را عاد می کنند بلکه می خواهیم بگوییم اگر مقدم و موخر قابلیت دارند که زمان را عاد کنند چون همین مقدم و موخر به آنات تقسیم می شوند آن «آن» ی که این مقدم و موخر به آن آنات تقسیم می شود به طریق اولی عاد کننده است.

اگر مقدم و موخر بتواند زمان را عاد کند «آن» ی که در مقدم و موخر است چون وحدتش غلیظ تر از مقدم و موخر است به طریق اولی می تواند زمان را عاد کند.

این مطلب سومی که می گوییم تقریباً بر عکس مطلب اول است. در مطلب اول، مقدم و موخر را واسطه برای عاد کردن زمان قرار دادیم و در مطلب سوم، مقدم و موخر را واسطه برای عاد کردن زمان قرار نمی دهیم بلکه می گوییم مقدم و موخر عاد می کند آنچه که در درون مقدم و موخر است چون وحدتش غلیظ تر است به طریق اولی عاد می کند نه اینکه «آن» به وسیله مقدم و موخر عاد کند بلکه چون مقدم و موخر عاد کردند «آن» به طریق اولی عاد می کند. پس سه وجه مصنف برای عاد کردن «آن» ذکر کرد.

(و العاد الحقیقی هو الذی هو اول معطٍ للشی وحده)

مراد از «الشی» در اینجا معدود است یعنی آنچه که عاد می شود.

عاد حقیقی چیزی است که اول عطا کننده وحدت است. تقدم و تاخر به زمان وحدت می دهند یعنی این قسمت که اسم آن، مقدم است واحدی از زمان است و آن قسمت هم که موخر است واحد دیگری از زمان است که این واحدها با تکرارشان برای زمان، عدد درست می کنند و با تکرارشان به زمان کثرت می دهند اما اینها اولین وحدت نیستند زیرا قبل از اینها جزء کوچکتر داریم که آن، اولین وحدت است و آن، «آن» است. چیزی که اولین وحدت را به معدود می دهد عاد حقیقی است مثلاً ۸ را ۱ و ۲ و ۴ عاد می کند اما عاد حقیقی عدد ۱ است که اولین وحدت را به ۸ می دهد گرچه ۲ هم به ۸ وحدت می دهد چون ۸ از ۴ تا واحدی که ۲ است ترکیب می شود. ۴ هم به ۸ وحدت می دهد چون ۸ از ۲ تا واحدی که ۴ است ترکیب می شود. ولی بهترین واحد همان عدد یک است. آن که اولین وحدت را به شی می دهد عاد حقیقی شی است. بقیه هم عاد هستند ولی به قوت آن نیستند.

ترجمه: عاد حقیقی هر شیئی (یعنی هر معدودی) چیزی است که اولین عطا کننده وحدت به آن شی است چون خودش واحد است وقتی در شی فرض می شود به شی وحدت می دهد. تا اینجا صفت اول را گفت.

(و معط له الكثره و العدد بالتكرير)

با این عبارت صفت دوم و سوم را می گوید. یعنی به آن شیء معدود هم کثرت و هم عدد را عطا می کند با تکرار خودش. وقتی تکرار می شود هم کثرت به آن شیء معدود می دهد هم عدد می دهد اما اگر به تنهایی ملاحظه شود وحدت به آن شیء معدود می دهد.

(فالآن الذی بهذه الصفه يعدّ الزمان)

وقتی این سه صفت برای «آن» هست، «آن» می تواند زمان را عاد کند.

(فانه ما لم یکن آن لم يعدّ الزمان)

در نسخه های خطی «لم يتعدد الزمان» آمده است که با کلام مصنف بهتر می سازد یعنی اگر «آن» نباشد زمان متعدد نمی شود. تعدد یعنی کثرت و عدد را، «آن» به زمان می دهد (چنانچه در جمله قبلی گفت «و معط له الكثره و العدد بالتكرير») پس جمله قبل مرتبط به این جمله است در جمله قبل گفت «آن» به زمان وحدت می دهد و با تکرارش کثرت و عدد می دهد یعنی با تکرارش زمان را متعدد می کند در این عبارت می گوید اگر «آن» نبود زمان متعدد نمی شد. «آن» است که زمان را قطع می کند و متعدّدش می کند حال چه زمان را از آنات درست کنیم چه از مقدم و موخر درست کنیم.

(و المتقدم و المتأخر يعدّ الزمان علی الوجه الثانی ای بانه جزوه)

ما قبله «آن» را به توسط تقدم و تاخر عاد زمان گرفتیم اما الان «آن» را عاد زمان گرفتیم ولی بدون کمک از تقدم و تاخر. حال از اینجا به سراغ خود تقدم و تاخر می رویم و می گوییم متقدم و متاخر هم مثل «آن» می توانند زمان را عاد کنند اما بر وجه دوم.

ص: ۱۷۶

«علی الوجه الثانی» یعنی به وجه دیگری غیر از آن وجهی که «آن» عاد می‌کرد.

(ای بانه جزوه): ضمیر در «بانه» به «کل واحد من المتقدم و المتأخر» برمی‌گردد و ضمیر «جزوه» به زمان برمی‌گردد یعنی عاد کردن متقدم و متأخر به این است که هر یک از متقدم و متأخر جزء زمان هستند در حالی که «آن» عاد می‌کرد زمان را به عنوان اینکه «آن» واحد زمان بود (اما مقدم و موخر جزء زمان هستند و زمان را عاد می‌کنند پس مقدم و موخر علی الوجه الثانی زمان را عاد می‌کنند).

(و یحصل جزئیه بوجود الآن)

این عبارت را می‌توان دو گونه خواند:

۱- «یحصل جزئیه بوجود الآن» این نسخه احتمال را نسخه خطی همراهی می‌کند که ضمیر را به مقدم و موخر برگردانده. ضمیر در «جزئیه» به «کل واحد من المقدم و المؤخر» برمی‌گردد.

ترجمه: دو جزء زمان (یعنی مقدم و موخر) با وجود «آن» درست می‌شود یعنی اگر «آن» نیاید ما مقدم و موخری نداریم بلکه زمان مستمر و واحد داریم. باید یک جا این زمان را قطع کنیم و بگوییم ماقبل این قسمت قطع شده مقدم است و مابعد آن، موخر است. پس تقدم و تأخر با «آن» درست می‌شود.

۲- «یُحْصَلُ جَزْئِيَّةٌ بِوَجُودِ الْآنِ» ضمیر در «جزئیه» به زمان برمی‌گردد. در این صورت باء در «بوجود الآن» زائده می‌شود.

ترجمه: زمان دو جزئش به وجود «آن» درست می‌شود. یعنی تا «آن» نیامده برای زمان جزء پیدا نمی‌شود.

(ولان المتقدم و المتأخر اجزاء الزمان)

اشاره به این مطلب است که مقدم و متأخر خودشان «ینقسم» هستند لذا می توان آنها را کوچکتر کرد و می توان به واحدهای بیشتر برگرداند و به عبارت دیگر می توان به «آن» منتهی کرد بنابراین اگر اینها زمان را عادی می کنند آن «آن» ی که در درون اینها است به طریق ولی زمان را عادی می کند چون وحدتِ «آن» غلیظ تر از وحدتِ متقدم و متأخر است زیرا اگر متقدم و متأخر به خاطر وحدتی که به آنها داده شده می توانند زمان را عادی کنند آن «آن» که وحدت به آن داده نشده بلکه حقیقه وحدت را دارد به طریق اولی می تواند زمان را عادی کند. این، وجه سوم است که عادی کننده خود مقدم و موخر نیست بلکه «آن» که درون مقدم و موخر است به طریق اولی عادی کننده است.

ترجمه: متقدم و متأخر اجزاء زمان است و جزء زمان مثل خود زمان قسمت می شود. اما مثل «آن» نیستند زیرا «آن» جزء زمان نیست چون از سنخ زمان نیست.

این عبارت مقدمه اول است.

(و کل جزء منه من شانه الانقسام)

این عبارت، مقدمه دوم است یعنی هر جزئی از زمان، شانش انقسام است پس اینگونه شد:

صغری: مقدم و موخر از اجزا زمانند.

کبری: جز زمان، منقسم می شود.

نتیجه: پس مقدم و موخر منقسم می شوند.

(کاجزاء الخط)

مثل اجزاء خط که هر جزئی قابل قسمت است پس اجزاء خط هم قابل قسمتند.

ص: ۱۷۸

(فالآن اولی بالوحده و الوحده اولی بالتعديد)

ترجمه: «آن» ی که منقسم نمی شود اولی به وحدت است. (مقدم و موخر واحدند ولی واحدهایی هستند که جزء می باشند و جزء، قسمت می شود پس مقدم و موخر واحدهایی هستند که قسمت می شوند اما «آن» واحدی است که قسمت نمی شود پس وحدت در «آن» غلیظ تر است و «آن» اولی به وحدت است.

پس اینگونه می گوییم:

صغری: «آن»، اولی به وحدت است.

کبری: و وحدت اولی به تعدید است.

نتیجه: پس «آن» اولی به عاد کردن است از مقدم و موخر.

(فالآن یعد علی الجهه التي تعد النقطه و لا ینقسم)

«آن»، زمان را عاد می کند به همان نحوی که نقطه عاد می کند.

«لا ینقسم» را می توان به دو صورت معنی کرد

معنای اول: می توان گفت نقطه، تقسیم نمی شود یا نقطه ای که لاینقسم است عاد می کند.

معنای دوم: می توان گفت عاد تقسیم نمی شود یا «آن» ی که لاینقسم است عاد می کند وقتی عاد کننده، لاینقسم باشد عاد کنندگی آن قویتر است.

پس به سه بیان مصنف فرمود که «آن» عاد کننده است یک بیان را در جلسه قبل گفتیم و دو بیان هم امروز گرفتیم.

(و الحرکه تعد الزمان بان توجد المتقدم و المتأخر بسبب المسافه)

از اینجا وارد مطلب دیگری می شود. تا الان مسافت و حرکت را ملاحظه نکردیم اما از اینجا می خواهیم این دو را ملاحظه کنیم.

ص: ۱۷۹

شیئی که در مسافتی حرکت می کند حرکت آن شی در این مسافت، زمان می برد یعنی در یک زمانی واقع می شود که آن زمان را ظرف حرکت به حساب می آوریم پس زمان با حرکت و مسافت ارتباط دارد. آیا از طریق ارتباط زمان با حرکت و مسافت می توان آن را عاَد کرد؟ یعنی بگوییم حرکت، زمان را عاَد می کند. (تا الان می گفتیم «آن» زمان را عاَد می کند. گفتیم مقدم و موخر زمان، خود زمان را عاَد می کند حال آیا می توان گفت حرکت، زمان را عاَد می کند؟ چون حرکت با زمان ارتباط دارد زیرا حرکت، در زمان واقع می شود).

جواب: واضح است که حرکت نمی تواند زمان را عاَد کند چون حرکت، واحد مستمر است و زمان هم واحد مستمر است نه این جزء دارد و نه آن جزء دارد نه این به آن وحدت می دهد و نه آن به این وحدت می دهد. عاَد کننده باید به معدود، وحدت بدهد و با تکرارش برای معدود باید عدد و کثرت بسازد و حرکت نمی تواند برای زمان عدد بسازد چون واحد مستمر است زمان هم واحد مستمر است و واحد مستمر برای واحد مستمر عدد نمی سازد. اما اگر حرکت را با مسافت مرتبط کردیم در اینصورت مسافت، مقدم و موخر پیدا می کند وقتی مسافت، مقدم و موخر پیدا کرد زمان مقدم و موخر پیدا کرد حرکت، مقدم و موخر پیدا می کند و وقتی حرکت، مقدم و موخر پیدا کرد زمان مقدم و موخر پیدا می کند و در نتیجه عاَد می شود.

پس حرکت مستقیماً نمی تواند زمان را عاَد کند ولی به کمک مسافت می تواند عاَد کند مصنف می فرماید به مقدار مقدم و موخرهایی که در مسافت فرض می کنید به همان مقدار در حرکت، کثرت و عدد درست می شود و به همان مقدار در زمان کثرت و عدد درست می شود و به همان مقدار، حرکت عاَد می شود و زمان را عاَد می کند پس در واقع می توان گفت که در اصل، مسافت عاَد کننده است ولی مسافت با تقدم و تاخیری که دارد حرکت را عاَد می کند و حرکت را مقدم و موخر می کند و آن هم زمان را عاَد می کند.

نکته: «توجد» را به کسر بخوانیم بهتر از توجّد به فتح است.

ترجمه: حرکت در زمان، مقدم و موخر را می سازد و به سبب مسافت.

(فبمقدار الحركة يكون عدد المتقدم و المتأخر)

به مقدار حرکت، عدد مقدم و متأخر در زمان هست یعنی هر چقدر حرکت، مقدم و موخر پیدا کند به مقدار تقدم و تاخر در حرکت، تقدم و تاخر در زمان پیدا می کنیم و با همان تقدم و تاخرهای پیدا شده کثرت و عدد برای زمان درست می شود و با یکی از آنها می توانی زمان را عاد کنی.

(فالحركة تعد الزمان على انها توجد عدد الزمان و هو المتقدم و المتأخر)

حرکت به این نحوه زمان را عاد می کند که ایجاد مقدم و موخر در زمان می کند و اجزا برای زمان درست می کند و زمان، کثیر می شود در این صورت یکی از این اجزا می تواند زمان را عاد کند.

(و الزمان يعد الحركة بانه عدد لها نفسها)

اما زمان هم می تواند حرکت را عاد کند که عاد کردن طرفینی شود.

ترجمه: زمان می تواند حرکت را عاد کند به این جهت که زمان، عدد برای خود حرکت است. (چون زمان، عدد حرکت است و عدد می تواند معدود را عاد کنی پس زمان مستقیماً حرکت را عاد می کند) اما خود زمان چگونه عاد می شود حرف دیگری است ولی زمان می تواند حرکت را عاد کند.

اما اینکه چگونه یک شی هم عاد می شود و هم عاد می کند مثال این را با عبارت «مثال هذا...» بیان می کند که در جلسه بعد می گوئیم.

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۶۵ سطر ۵ قوله (مثال هذا)

موضوع: آیا هر یک از زمان و حرکت می توانند همدیگر را عاد کنند.

بحث در این بود که حرکت می تواند زمان را عاد کند. زمان هم می تواند حرکت را عاد کند، یعنی هر یک می توانند عاد یکدیگر و معدود به وسیله یکدیگر باشند.

عاد کردن حرکت به این صورت است که به کمک مسافت برای زمان، متقدم و متاخر درست می کند و به وسیله متقدم و متاخر، زمان عاد می شود. پس حرکت با ایجاد متقدم و متاخر زمان را عاد می کند اما زمان، حرکت را عاد می کند چون مقدار حرکت است و مقدار شیء، شی را عاد می کند.

بیان مثال: در این مثال می خواهیم بیان کنیم که آیا یک چیز می تواند هم عاد و هم معدود باشد یعنی زمان حرکت را عاد می کند، در این صورت حرکت، معدود زمان می شود. و حرکت، زمان را عاد می کند، در این صورت زمان معدود حرکت می شود. مثلاً ۱۰ تا انسان را ملاحظه کنید که وجود این ۱۰ تا انسان در خارج باعث وجود عدد ۱۰ در خارج می شود ما در خارج عدد نداریم هر چه در خارج وجود دارد معدود است و معدود وقتی وجود می گیرد عددی را در خارج موجود می کند پس اگر ۱۰ تا انسان در خارج موجود می شوند به توسط این ۱۰ تا انسان، عشریت موجود می شود. و این عشریت، انسان را معدود می کند یعنی وقتی این صفت عشریت برای انسان ثابت می شود انسان موجود نمی شود بلکه انسان قبلاً موجود بود عشریت برای انسان، معدودیت را می سازد. پس انسان منشأ وجود عشریت می شود اما عشریت منشأ وجود انسان یا انسانیت نمی شود.

ص: ۱۸۲

حال به سراغ مثل می رویم و می گوییم وجود حرکت باعث وجود زمان می شود همانطور که وجود انسان باعث وجود عشریت شد. اما زمان، نه حرکت را حرکت می کند و نه حرکت را موجود می کند بلکه حرکت را معدود می کند چون مقدار حرکت است همانطور که عشریت مقدار انسان است.

سوال این است که انسان، عشریت را چگونه عاد می کند؟

وقتی انسان ها را کم کنیم، از عشریت کم می شود و وقتی انسانها تمام شوند عشریت هم تمام می شود لذا انسان می تواند عشریت را عاد کند.

پس در اینجا دو چیز داریم: ۱_ انسان ۲_ عشریت.

انسان عشریت را موجود می کند همانطور که حرکت زمان را موجود می کند. عشریت انسان را معدود و مقدار برای انسان قرار می گیرد همانطور که زمان، حرکت را مقدّر می کند و مقدار برای حرکت قرار می دهد.

هم عشره انسان را عاد می کند هم انسان عشره را عاد می کند. همانطور که زمان و حرکت یکدیگر را عاد می کردند. زمان، حرکت را عاد می کرد چون زمان مقدار حرکت است پس زمان عاد می شود و حرکت معدود می شود. عشره انسان را عاد کرد چون عشره مقدار انسان است و انسان به توسط عشره معدود شد پس عشره عاد و انسان معدود است.

همچنین انسان منشأ پیدایش عشره شد و در عشره، اول و سوم و پنجم و ... را به وجود آمد. همچنین حرکت باعث وجود زمان شد و در زمان، مقدم و موخر (مقدم اول و مقدم دوم و موخر اول و موخر دوم و...) را درست کرد.

ص: ۱۸۳

پس همانطور که در این مثال (۱۰ تا انسان و عشره) هر کدام عاد و معدود شدند در مثل هم (حرکت و زمان) هر کدام عاد و معدود می شوند.

سوال: آیا عشره، انسان معدود شده را می شمارد یا طبیعت انسان را می شمارد؟

ما گفتیم زمان، حرکت را می شمارد اما حرکتی که به آن مقدار دادیم و معدودش کردیم حال عشره با انسان چه می کند؟ گفتیم انسان، عشره را می سازد چون اول و دوم و سوم و ... درست کرد همانطور که حرکت زمان را می سازد چون مقدم اول و مقدم دوم و ... را درست می کند. گفتیم زمان، حرکت را می شمارد چون حرکت را معدود کرده است پس خودش عاد شده حال عشره هم می خواهد انسان را بشمارد از باب اینکه انسان را معدود کرده است سوال این است که عشره چگونه انسان را عاد می کند آیا طبیعت انسان را عاد می کند یا این ۱۰ تا انسانی را که خود عشره به آنها عدد داده عاد می کند؟

جواب: عشره طبیعت را نمی تواند عاد کند چون طبیعت، یکی است و طبیعت عدد ندارد و چیزی که عدد ندارد معدود نمی شود تا چیزی بتواند آن را عاد کند پس نمی تواند عاد کند. آن ۱۰ انسانی که با تفرق، ۱۰ تا شدند یعنی طبیعت، متفرق شد. ۱۰ باید بیاید و به طبیعت انسان معدودیت بدهد یعنی طبیعت انسان را در ضمن ۱۰ تا فرد، متفرق کند تا این انسان معدود شود. پس اینکه گفتیم عشره به انسان وجود نمی دهد بلکه فقط معدودیت می دهد به همین معنی است که طبیعت انسانی را متفرق در ۱۰ فرد می کند و اگر ۱۰ فرد شد می تواند معدود شود و آن را عاد کند.

ص: ۱۸۴

(مثال هذا ان الناس لوجودهم هم اسباب وجود عددهم الذی هو مثلا عشرة)

«مثال هذا»: مثال اینکه حرکت عاد کننده زمان باشد و زمان هم عاد کننده حرکت باشد این است که وجود انسان ها منشا وجود عددشان می شود یعنی این انسانها، منشا عدد مثلا ۱۰ را می سازند همانطور که حرکت، زمان را که مقدار خودش است می سازد.

ترجمه: چون مردم وجود گرفتند عددشان هم وجود گرفت عددی که مثلا ۱۰ باشد.

(و لوجودهم وجدت عشریتهم)

این عبارت تکرار همان مطلب است یعنی انسانها به خاطر وجودشان عشریتشان موجود شد همانطور که به خاطر وجود حرکت، زمان که مقدار حرکت است موجود شد.

(و العشریه جعلت الناس لا موجودین و اشیاء بل معدودین ای ذوی عدد)

حال از آن طرف می گوید یعنی عشره هم مردم را معدود قرار داده نه اینکه مردم را موجود کرده و آنها را شیئی که عبارت از انسان باشد کرده است. یعنی عشره، شیئی انسان را که همان انسان است به انسان نداده بلکه آنها را فقط معدود قرار داده همانطور که زمان، حرکت را نه موجود کرده و نه شیء (یعنی حرکت) کرده بلکه فقط آن را معدود کرده چون مقدار حرکت است.

(و النفس اذا عدت الناس کان المعدود لیس هو طبیعه الانسان)

در این عبارت تاکید می کند که عشره انسان را معدود کرد و انسان را قابل کرد که عاد شود نه اینکه عاد کننده می شود بلکه عاد شونده و معدود می شود می گوید عشره، طبیعت انسان را معدود قرار نداده بلکه طبیعت را متفرق در افراد کرده و آن افراد را معدود قرار داده است.

نکته: مصنف یکبار «نفس» و یکبار «ناس» می گوید؟ انسانها همه دارای نفس هستند اما مصنف نفس را یکبار فاعل این عمل قرار می دهد یکبار عاد کننده قرار می دهد یکبار عاد شونده قرار می دهد. مثلا ما بیرون از این ۱۰ تا انسان می نشینم و این ۱۰ تا انسان را می شماریم ما فاعل عاد می شویم و آن انسانها معدود می شوند و عشره، عاد کننده می شود. پس ما که فاعل هستیم نفسی هستیم که عاد و معدود را به هم ارتباط می دهیم و یکی را عاد می کنیم و یکی را معدود می کنیم. مراد مصنف از «نفس» در اینجا همان فاعل است نه اینکه مراد کننده و عاد شونده باشد.

ترجمه: اگر نفسی شروع به عاد کردن مردم کند به توسط عشره، معدود (آنکه عاد می شود) طبیعت انسان نیست چون طبیعت انسان عدد ندارد لذا عاد نمی شود.

(بل العشریه التي حَصَلْهَا افْتِرَاقُ طَبِيعَةِ الْاِنْسَانِ مَثَلًا)

این عبارت عطف بر «طبیعه الانسان» است.

بلکه معدود عشریتی است که طبیعت انسان متفرق شده و ۱۰ تا فرد درست کرده چون عشریت در خارج وجود ندارد.

ترجمه: معدود، عشریتی است که آن عشریت را متفرق شدن طبیعت انسان در ۱۰ نفر ایجاد کرده است.

(فالنفس بالانسان تعدّ العشریه فکذلک الحرکه تعدّ الزمان علی المعنی المذکور)

این عبارت در نسخه های خطی مختلف است. در یک نسخه آمده «فالنفس بالانسان ... فکذلک بالحرکه» و در نسخه دیگر آمده «فالنفس الانسانیه ... فکذلک الحرکه» یعنی یا کلمه «انسان» و «حرکت» هر دو باء دارد یا هر دو ندارد. لذا نسخه کتاب ما که یکی باء دارد و یکی باء ندارد به زحمت معنی می شود.

معنای عبارت طبق نسخه ای که در هر دو باء نیامده: نفس انسانی که معدود است عاد می کند عشره را اما چگونه عشریت را عاد می کند؟ چون اول و دوم و سوم و... درست می کند لذا عشریت را عاد می کند. همچنین حرکت، زمان را عاد می کند بر معنایی که در صفحه ۱۶۵ سطر ۳ قوله «و الحركة تعدد الزمان...» ذکر شد. یعنی حرکت، زمان را عاد می کند چون به توسط مسافت در زمان، ایجاد مقدم و موخر می کند و آن مقدم و موخر می توانند زمان را عاد کنند. پس حرکت با واسطه مقدم و موخری که در زمان ایجاد می کند زمان را عاد می کند.

معنای عبارت طبق نسخه ای که در هر دو باء باشد: در اینصورت «فالنفس» فاعل عاد می شود نه اینکه عاد کننده باشد یعنی نفس من که می خواهد عاد کند به توسط این ۱۰ انسان بیرونی که معدود طبیعتند عشریت را عاد می کند. و همچنین این نفس انسانی، به توسط حرکت، زمان را عاد می کند اما بر معنایی که شد. ضمیر در «تعد الزمان» به حرکت بر نمی گردد بلکه به نفس بر می گردد.

(و لولا الحركة بما يفعل في المسافة من حدود التقدم و التأخر لما وجد للزمان عدد)

دوباره به اصل مطلب بر می گرد و آن را تکرار می کند که در اصل مطلب هم حرکت را عاد کننده گرفت هم زمان را عاد کننده گرفت.

اگر حرکت در مسافت انجام نمی شد و به کمک متقدم و متاخری که در مسافت وجود دارد متقدم و متاخری در زمان ایجاد نمی کرد زمان قابل عاد شدن نبود، هرگز حرکت نمی توانست زمان را عاد کند پس حرکت، زمان را عاد می کند.

ترجمه: اگر حرکت نبود به توسط آنچه که در مسافت ایجاد می کند که آن چیز عبارت از حدود تقدم و تاخر است (اضافه «حدود» به «تقدم و تاخر» اضافه بیانیه است و «من» در «من حدود» بیان برای «ما» در «بما یفعل» است) در زمان ایجاد تقدم و تاخر نمی کرد زمان عدد پیدا نمی کند (یعنی زمان با آن بخش مقدم و موخری که دارد عدد پیدا کرده و معدود شده است).

(لکن الزمان یقدر الحركه علی وجهین)

الان معلوم شد که حرکت به زمان، عدد و مقدار داد. مصنف با «لکن» مطلب را شروع می کند یعنی می گوید فکر نکن فقط حرکت به زمان مقدار می دهد زمان هم به حرکت مقدار می دهد. هر دو به هم مقدار می دهند. یعنی زمان به حرکت مقدار می دهد و حرکت هم به زمان مقدار می دهد. ابتدا گفت حرکت با این مقدم و موخری که به کمک مسافت در زمان ایجاد می کند برای زمان عدد درست می کند یعنی زمان را صاحب مقدار می کند و زمان اندازه گرفته می شود. سپس با «لکن» می گوید که فکر نکن فقط حرکت نسبت به زمان اینچنین عملی را انجام می دهد زمان هم نسبت به حرکت اینچنین عملی را انجام می دهد یعنی هر دو همدیگر را تقدیر می کنند و برای یکدیگر مقدارند.

مصنف با این عبارت توضیح می دهد که زمان چگونه به حرکت مقدار می دهد و حرکت چگونه به زمان مقدار می دهد. بیان می کند که زمان به دو نحوه به حرکت مقدار می دهد.

صورت اول: او را صاحب مقدار می کند و اصل مقدار را می دهد یعنی حرکت فی نفسه کم نیست لذا مقدار ندارد اما زمان، کم متصل غیر قار است پس مقدار دارد بنابراین این زمان است که به حرکت مقدار می دهد.

صورت دوم: زمان، کمیت مقدار حرکت را هم بیان می کند یعنی نه تنها مقدار را ذا قدر قرار می دهد بلکه کمیت آن را هم بیان می کند مثلاً می گوید این شی با این سرعت محدودی که دارد یک ساعت یا دو ساعت حرکت کرد. ملاحظه می کند که تنها حرکت را صاحب مقدار می کنیم بلکه مقدارش را هم تعیین می کند.

ترجمه: زمان، دو گونه مقدار به حرکت می دهد.

(احدهما انه يجعلها ذا قدر)

یکی از آن دو وجه این است که زمان، حرکت را صاحب قدر قرار می دهد چون حرکت، کم نیست که مقدار داشته باشد اما زمان، کم است و مقدار دارد و حرکت را صاحب مقدار می کند همانطور که مقدار، جسم را صاحب مقدار می کند.

(و الثانی انه یدل علی کمیة قدرها)

وجه دوم این است که زمان دلالت می کند بر کمیت قدر حرکت یعنی نه تنها به آن مقدار می دهد اندازه مقدارش را هم تعیین می کند.

(و الحرکه تقدر الزمان علی انها تدل علی قدره بما یوجد فیه من المتقدم و المتأخر)

«من المتقدم و المتأخر» بیان برای «ما» است.

حرکت فقط اندازه گیری می کند زمان را (نه اینکه به زمان مقدار بدهد چون خود زمان ذاتا مقدار است و احتیاج ندارد که از حرکت، مقداریت را بگیرد) به این صورت که حرکت دلالت بر قدر زمان می کند (نه اینکه به زمان قدر بدهد) به توسط متقدم و متأخری که در زمان ایجاد می کند (زمان را اندازه گیری می کند).

بین این دو فرق است یعنی ۱_ دلالت بر قدر ۲_ دلالت بر کمیت قدر.

سپس شروع به توضیح دادن می کند و می فرماید «اما الدلالة على القدر» و باید به دنبال آن بگوید «اما الدلالة على كمية القدر» ولی آن را نیاورده است دلالت بر قدر، هم باید از طرف زمان هم از طرف حرکت باشد که یکی بالذات و یکی بالغير است که در جلسه بعد می گوئیم.

اگر کسی «بین الامرین فرق» را اینطور بگوید که یعنی بین دلالت زمان بر آن دو تا و دلالت حرکت بر این یکی، صحیح است ولی عبارت بعدی «و اما الدلالة على القدر» به بیان این نمی پردازد.

حرکت، زمان را تقدیر می کند و زمان، حرکت را تقدیر می کند. ۹۲/۰۷/۲۳

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۶۵ سطر ۱۱ قوله (اما الدلالة)

موضوع: حرکت، زمان را تقدیر می کند و زمان، حرکت را تقدیر می کند.

بحثی که شروع کرده بودیم این بود که حرکت، زمان را عادی می کند و زمان هم حرکت را عادی می کند و این بحث را ادامه دادیم و به این مطلب رسیدیم که حرکت، زمان را تقدیر می کند و زمان هم حرکت را تقدیر می کند یعنی زمان به حرکت، قدر می دهد و حرکت هم به زمان قدر می دهد. شیء اگر بخواهد عادی شود باید قدر داشته باشد. تا قدر پیدا نکند عادی نمی شود لذا وقتی می گوئیم «حرکت قدر می دهد یا زمان قدر می دهد» در ضمن این عبارت می فهمانیم که حرکت عادی می کند و زمان عادی می کند. اما بحث عادی را کنار گذاشتیم و به آخر رساندیم و بحث تقدیر را شروع کردیم البته بحث تقدیر با بحث عادی نزدیکند ولی ما فعلا از بحث عادی خارج شدیم و وارد بحث تقدیر کردن شدیم و می گوئیم حرکت، زمان را تقدیر می کند و زمان هم، حرکت را تقدیر می کند. سپس توضیح دادیم که:

ص: ۱۹۰

زمان، حرکت را دو نوع تقدیر می کند:

نوع اول: زمان، حرکت را صاحب قدر قرار می دهد چون زمان کم متصل است و کم متصل قدر دارد. اما حرکت اصلا کم نیست پس قدر نیست بلکه صاحب قدر می شود. زمان، حرکتی را که قدر نیست صاحب قدر می کند مثل اینکه مقدار، جسم را که مقدار نیست صاحب مقدار می کند. پس زمان به خاطر اینکه کم متصل است حرکت را که کم متصل نیست صاحب مقدار می کند. این یک نوع قدر دادن زمان به حرکت است.

نوع دوم: این است که زمان، حرکت را اندازه گیری می کند یعنی مقدار حرکت را هم تعیین می کند مثلا این حرکت چند

ساعت طول کشید. اینکه می‌گوییم «این حرکت، چند ساعت طول کشید» بیان کمیت مقدار است.

اما حرکت، زمان را فقط به یک صورت تقدیر می‌کند:

چون زمان، خودش قدر است دیگر لازم نیست که حرکتی را صاحب قدر قرار بدهد بلکه باید قدرش را تعیین کند یعنی کمیت قدرش را تعیین کند. حرکت نمی‌تواند کمیت قدر زمان را به طور صحیح تعیین کند مگر اینکه به زمان، حالت کم منفصل بدهد و زمان، کم متصل است و این کمیت را از حرکت نمی‌گیرد. حرکت می‌تواند به زمان، عدد بدهد. قدر یعنی قدر منفصل بدهد نه اینکه قدر متصل بدهد یعنی برای آن، مقدم و موخر درست کند مثلاً چه تا مقدم دارد و چند تا موخر دارد.

همانطور که گفتیم حرکت به کمک مسافت برای زمان، بخش مقدم و بخش موخر درست می‌کند و می‌گوید شنبه مقدم بر یکشنبه است و هکذا یعنی برای زمان، عدد درست میکند. زمان، واحد مستمر است و از ازل تا ابد، یکی بیشتر نیست اما این حرکت با یک دور فلک یک روز درست می‌کند و با دور بعدی، روز بعدی را درست می‌کند و هکذا. این روز قبلی و روز بعدی، زمان را می‌شمارد و مثل عدد قرار می‌دهد و به عبارت دیگر به زمان مقدار می‌دهد اما نه مقدار متصل، چون زمان، مقدار متصل را ذاتاً دارد. آنچه به او می‌دهد مقداری است که مثل مقدار منفصل است پس می‌توان گفت حرکت به زمان مقدار می‌دهد ولی بدون اینکه قید کنیم که مقدار متصل یا منفصل باشد (البته مقدار منفصل می‌رود و متصل نمی‌رود ولی ما قید نمی‌کنیم و می‌گوییم حرکت به زمان مقدار می‌دهد. زمان هم به حرکت مقدار داد چون حرکت، کم نبود و زمان، کم بود. زمان که کم بود به حرکت، مقدار دارد ولی زمان، چیز دیگری هم به حرکت دارد و آن این است که کمیت مقدارش را هم تعیین کرد پس زمان دو کار کرد ولی حرکت یک کار کرد. هر دو مشترکند در مقدار دادن یا به عبارت مصنف، و در دلالت بر قدر مشترکند یعنی زمان، دلالت بر قدر حرکت می‌کند و حرکت دلالت بر قدر زمان می‌کند و زمان، دلالت بر کمیت قدر حرکت می‌کند که حرکت، آن دلالت را ندارد. البته می‌توان گفت که حرکت، آن دلالت را دارد.

پس دو دلالت داشتیم ۱_ دلالت بر قدر که طرفین داشتند ۲_ دلالت بر کمیت قدر که فقط زمان این دلالت را داشت.

مصنف می گوید «بین الامرین فرق» یعنی بین الدلالتین فرق است.

مراد از الامرین را در تمام حواشی، دلالتین گرفتند یعنی دلالت بر قدر با دلالت بر کمیت قدر فرق می کند. این یک معنی است.

معنای دیگر این است که دلالت بر قدر از ناحیه زمان با دلالت بر قدر از ناحیه حرکت فرق می کند عبارت مصنف با هر دو معنی سازگار است.

اگر مراد معنای اول باشد وقتی می گوییم «بین الدلالتین فرق» یعنی بین دلالت بر قدر و کمیت قدر فرق است. مصنف در عبارت «و اما الدلالة على القدر» شروع می کند این فرق را بیان می کند. چون مصنف فقط دلالت بر قدر را مطرح کرده و دلالت بر کمیت قدر را مطرح نکرده است اگر مراد معنای دوم باشد یعنی دلالت زمان بر قدر حرکت و دلالت حرکت بر قدر زمان فرق دارد با این عبارت «اما الدلالة» این مطلب را بیان می کند.

این عبارت «اما الدلالة» تفصیل فرق دلالتین است با این معنای دوم سازگارتر است تا با معنای اولی لذا شاید معنای دوم را بتوان ترجیح داد. البته اگر معنای اول هم اراده شود اشکال ندارد زیرا می گوییم دلالت بر قدر را توضیح داد. اما دلالت بر کمیت قدر را رها کرده است ولی عبارت بعدی «و اما الدلالة» نشان می دهد که دلالت بر قدر را از هر دو طرف توضیح می دهد. دلالت کیل بر مکیال و دلالت مکیال بر کیل را توضیح می دهد یعنی دلالت زمان بر قدر حرکت و دلالت حرکت بر قدر زمان را توضیح می دهد.

اما توضیح عبارت «و اما الدلاله علی القدر» این است:

دلالت بر قدر دو صورت است ۱_ دلالت مکیال بر کیل ۲_ دلالت کیل بر مکیال.

بناشد که زمان، کیل برای حرکت باشد و حرکت، مکیال باشد. مکیال یعنی کیل شده، و کیل هم وسیله کیل کردن است. حرکت به توسطی زمان، کمیتِ مقدارش بیان می شود پس زمان، کیل است و حرکت، مکیال است.

گاهی مکیال، کیل را تعیین می کند و دلالت بر قدرش می کند و گاهی هم کیل، دلالت بر مکیال می کند. گاهی می گوئیم که این خرمن گندم، ۱۰۰ صاع است یعنی کیل، این مکیال را تعیین می کند. گاهی می گوئیم که این گندم با این پیمانہ ۱۰۰ تا است یعنی اگر پیمانہ کوچکتر بود ۲۰۰ تا می شد و اگر پیمانہ بزرگتر بود ۵۰ تا بود. حال که پیمانہ به اندازه متوسط است ۱۰۰ تا می شود. یعنی هم گندم می تواند پیمانہ را تعیین کند و بگوید پیمانہ چه مقدار گنجایش دارد. هم پیمانہ می تواند آن گندم را تعیین کند.

در ما نحن فیه زمان، کیل است و حرکت، مکیال است. زمان، حرکت را اندازه می گیرد و حرکت، کیل شده و پیمانہ شده، می شود و زمان، پیمانہ و کیل است.

در نسخ مصحح، «مکیال و کیل» ندارد بلکه «مکیال و مکیل» دارد در این صورت مکیل یعنی کیل شده و حرکت همان کیل شده است. مکیال هم خود زمان می شود. که بر عکس آنچه در نسخه ما است می باشد. نسخه کتاب ما، ظاهراً نسخه کاملی نیست و یعنی قبل توضیح دادیم مکیال، حرکت است و کیل، زمان است اما طبق نسخه مصحح می گوئیم که مکیال زمان است و مکیل، حرکت است.

تا اینجا مطلب روشن شد که ما به توسط کیل، مکیل را و به توسط مکیل کیل را اندازه گیری می کنیم و همچنین به توسط حرکت، زمان را و به توسط زمان، حرکت را اندازه گیری می کنیم.

مثال دوم می زند برای اینکه ابهام مطلب برطرف شود چون مطلب، مقداری مبهم است زیرا کسی ممکن است اینطور پرسد که چطور این شیء، آن شیء را اندازه می گیرد و آن شیء هم این شیء را اندازه می گیرد. چگونه هر دو همدیگر را اندازه می گیرند. قانون این است که یکی، دیگری را اندازه بگیرد، مصنف با دو مثال این مطلب را بیان می کند مثال اول همان مکیل و کیل بود مثال دوم این است که حرکت را با مسافت و مسافت را با حرکت اندازه گیری می کند. مثلاً گاهی می گوئیم دو فرسخ حرکت کردیم که مقدار حرکت را با فرسخ، تعیین می کنیم و فرسخ مقدار مسافت است.

گاهی می گوئیم مسافتی را که (ما به توسط حرکت تعیین می کنیم) حرکت کردیم به اندازه یک تیر پرتاب کردن بود که تیر پرتاب کردن نوعی حرکت است.

توضیح عبارت

(اما الدلالة على القدره فتاره تكون مثل ما يدل المكيال على الكيل و تاره تكون مثل ما يدل الكيل على المكيال)

این عبارت، تفصیل «بین الامرین فرق» است که دو مثال می زند که در هر دو مثال، هر کدام دلالت بر قدر دیگری می کند.

نکته: ما از ابتدا که وارد کتاب شفا شدیم اشاره کردیم که یکی از چیزهایی که بنده به آن اهمیت می دهم ارتباط بین کلمات ابن سینا است. بنده زیاد از بزرگان شنیدم که کلمات ابن سینا با هم ارتباط ندارد و از یک شاخه به شاخه دیگر می پرد و مطلب را با مناسبت نمی آورد. ولی این حرف، صحیح نیست زیرا کتاب شفا به طور کامل معلوم نشده اگر معلوم شود روشن می گردد که تمام حرفهای مصنف دقیق است و مثل ریاضی جلو آمده و تمام مطلبش به هم پیوسته است. یکی از سعی های بنده این است که ارتباطات را درست کنم. لذا می بینید که تمام عبارات به هم وصل است.

ص: ۱۹۴

(و كذلك تاره تدل المسافه على قدر الحركة و تاره الحركة على قدر المسافه)

«تاره الحركة» يعنى «تاره تدل الحركة»

(فيقال تاره مسير فرسخين و تاره مسافه رميه)

«فيقال تاره مسير فرسخين»: در اين صورت، مسافت دلالت بر قدر حرکت می کند و می گوید من به اندازه دو فرسخ حرکت کردم. يعنى مسير و سير من به اندازه دو فرسخ بود يعنى حرکت را به كمك فرسخ كه مسافت است تعيين می کند پس مسافت به حرکت، قدر می دهد

«و تاره مسافه رميه» و گاهى گفته می شود مسافت يك تير پرتاب كردن. يعنى مسافت به وسيله يك تير پرتاب كردن تعيين می شود كه يك تير پرتاب كردن نوعى حرکت است.

(لكن الذى يعطى المقدار للاخر هو احدهما و هو الذى هو بذاته قدر)

تا اینجا معلوم شد كه حرکت به زمان و زمان به حرکت، مقدار می دهد.

اما کدام يك اصل و کدام يك فرع است.

هر دو دلالت بر كميت می كنند هم حرکت دلالت بر كميت زمان می کند و هم زمان دلالت بر كميت حرکت کند ولى يكي بالذات دلالت می کند و يكي بالغير دلالت می کند. زمان، بالذات دلالت بر كميت می کند چون ذاتش كم است اما حرکت، بالغير دلالت بر كميت می کند چون حرکت بايد شى را به مقدم و موخر تقسيم کند و از طريق مقدم و موخر، اين شى اندازه گيرى شود. و روشن است آن كه دلالتش بالذات است در واقع مقدار را به آن كه دلالتش بالغير است می دهد و آن كه صاحب مقدار شد بر مى گردد و اين چيزى كه دلالتش بالذات بود را اندازه گيرى می کند.

ص: ۱۹۵

پس یکی از این دو (که هر دو معطی قدرند) بالذات معطی قدر است و یکی بالعرض معطی است و در واقع، معطی همان بالذات است نه بالغیر.

ترجمه: آن که مقدار را به دیگری عطا می کند یکی از این دو است (یعنی آن که بالذات مقدار است و مراد زمان است) و آن که عطا کننده است همان است که ذاتا قدر است. (در مسافت و حرکت، مسافت بالذات مقدار است چون کم متصل است. جسم و زمین را نمی گوئیم زمین، کم متصل نیست صاحب کم متصل است. لذا مسافت به قید مسافت بودن کم متصل است).

صفحه ۱۶۵ سطر ۱۴ قوله (و لان الزمان)

این عبارت به مطالب قبل ارتباط دارد. تا الان گفتیم زمان، ذاتا متصل است چون کم متصل است و به توسط حرکت، صاحب کم منفصل می شود یعنی دارای اجزائی می شود که بعضی مقدم و بعضی موخر اند یعنی عدد درست می شود مثلا گفته می شود ۵ تا بخش مقدم داریم یا گفته می شود ۵ روز داریم که روز اول مقدم بر روز دوم است و روز دوم مقدم بر روز سوم است و هكذا یعنی با این مقدم و موخرها زمان را تقسیم به یک ماه و یکسال و... می کنیم. حرکت هم زمان را به این اجزاء تقسیم می کند و این اجزاء اجزائی هستند که گویا به زمان عدد می دهند. پس زمان ذاتاً کم متصل است و به کمک حرکت، تسامحا می گوئیم کم منفصل است. حال مصنف می گوید چون زمان ذاتا متصل است با خصوصیت کم متصل، اندازهاش را می گوئیم و می گوئیم طویل و قصیر است. طویل و قصیر برای عدد نیست به عدد نمی گوئیم که این عدد، طولانی است و آن عدد کوتاه است. بلکه به مسافت می گوئیم که این مسافت کوتاه است و آن مسافت طولانی است. یا این خط کوتاه است و آن خط طولانی است زمان چون ذاتا متصل است با چیزی که اندازه کم متصل را بیان می کند گفته می شود. مثل طویل و قصیر. زمان چون به کمک حرکت، یک حالت کم متصلی پیدا می کند مقدارش مثل عدد تعیین می شود یعنی در عدد تعبیر به کثیر و قلیل می کنیم در زمان هم تعبیر به کثیر و قلیل می کنیم مثلا می گوئیم زمان زیادی است که اینجا ایستادم یا زمان کمی ایستادم. این کم و زیاد در واقع برای عدد است نه برای کم متصل، در کم متصل عبارت طویل و قصیر بکار می بریم و در کم منفصل عبارت قلیل و کثیر بکار می بریم. اما اینکه در زمان هر دو را بکار می بریم علتش همین است که زمان، ذاتا کم متصل است پس طویل و قصیر در مورد آن بکار می رود ولی به کمک حرکت، حالت کم منفصل پیدا می کند لذا کثیر و قلیل در مورد آن بکار می رود. پس معلوم شد که این مطلب با مطالب قبل مرتبط است و مطالب قبل را توضیح می دهد یعنی می گوید چون اینگونه است که زمان، ذاتا متصل است و به وسیله حرکت، منفصل است لذا دو گونه درباره آن نظر می دهیم و اندازه می گیریم.

(و لان الزمان متصل فی جوهره صلح ان یقال طویل و قصیر)

بعد از کلمه «صلح» ویرگول گذاشته که باید خط بخورد.

«لان» تعلیل برای «صلح» است یعنی چون زمان در جوهر و ذاتش کم متصل است صلاحیت دارد که درباره اش گفته شود «طویل و قصیر»

(و لانه عدد بالقیاس الی المتقدم و المتأخر علی ما اوضحناه صلح ان یقال قلیل و کثیر)

«لانه» تعلیل برای «صلح» است.

چون زمان عدد است (یعنی کم منفصل است) اما به قیاس به مقدم و موخر عدد است. (ولی خود زمان واحد مستقل و پیوسته است) و اندازه گیری می شود.

(و كذلك الحركة)

در زمان دو اطلاق داشتیم ۱_ طویل و قصیر ۲_ قلیل و کثیر. اطلاق اول به لحاظ ذات بود اطلاق دوم به خاطر آن چیزی بود که حرکت به زمان عطا می کرد (یعنی تقدم و تاخر) حال مصنف می فرماید در حرکت هم همین دو اصطلاح را داریم و می گوئیم حرکت طولانی و حرکت کوتاه. یا می گوئیم حرکت زیاد و حرکت کم. یعنی به تعبیر مصنف، برای حرکت هم خواص متصل و هم خواص منفصل را قائل هستیم همانطور که برای زمان این کار را می کردیم برای زمان هم خاصیت کم متصل را بکار بردیم و تعبیر به طویل و قصیر کردیم و هم خاصیت کم منفصل را بکار بردیم و تعبیر به طویل و کثیر کردیم. در حرکت هم هر دو خاصیت را بکار می بریم. سپس می فرماید ولی این داشتن دو خاصیت در زمان، بالذات است و در حرکت، بالغیر است.

ترجمه: حرکت هم مثل زمان است (یعنی هم حکم متصل دارد و طویل و قصیر درباره اش گفته می شود و هم حکم منفصل دارد و قلیل و کثیر درباره اش گفته می شود).

(فانها يعرض لها اتصال و انفصال عليها خواص المتصل و خواص المنفصل)

«فیقال» یعنی «یحمل»

بر حرکت، اتصال و انفصال عارض می شود و بر حرکت هم خواص متصل (مثل طویل و قصیر) و هم خواص منفصل (قلیل و کثیر) حمل می شود.

(لکن يعرض ذلك لها من غيرها)

حرکت، ذاتا حالت اتصال و انفصال را ندارد چون حرکت نه متصل و نه منفصل است زیرا اصلا کم نیست. اما اتصال و انفصال خودش را از زمان می گیرد یعنی کمیت خودش را از زمان می گیرد.

«ذلك» یعنی هر یک از اتصال و انفصال، ضمیر در «لها» و «غیرها» به حرکت برمی گردد و مراد از غیر حرکت، زمان است. (یعنی زمان فقط انفعال را از حرکت گرفت و کمیت را بالذات داشت).

(و الذی هو اخص بها السریع و البطل)

سوال می کنیم که حرکت، همه چیز را از زمان گرفت. قدر خودش را از زمان گرفت. اتصال و انفصالش هم به برکت زمان بود. با این عبارت جواب می دهد که چیزی که اختصاص به حرکت دارد سرعت و بطو است والا اتصال و انفصال یا کمیت و مقدار برای حرکت نیست چون اینها عاریه از زمان به حرکت رسیده اند.

توضیح: چیزی که آن چیز اخص به حرکت است سریع و بطی است. از کلمه «اخص» استفاده میکنند نه کلمه «خاص». یعنی نمی خواهد بگوید سرعت و بطور خاصه حرکت است بلکه می خواهد بگوید می توان به نحوی در زمان متحرک به کار برد ولی این سرعت و بطور نسبت به حرکت اخص است یعنی اختصاص دارتر است. یعنی اختصاصش حرکت، بیشتر است تا اینکه به چیزهای دیگر اختصاص داشته باشد و الا سرعت و بطو را در جاهای دیگر هم می توان بکار برد ولی اصل آن برای حرکت است و به بقیه، از طریق حرکت می رسد.

ترجمه: و چیزی که اختصاص دارتر به حرکت است سریع و بطی است.

(فقد دللنا علی نحو وجود الآن بالفعل ان كان له وجود بالفعل و علی نحو وجوده بالقوه)

مصنف از اینجا می خواهد کل فصل را جمع کند و می گوید دو تا «آن» داشتیم ۱_ آن فاصل ۲_ آن سیال. و روشن کردیم که آن فاصل وجود بالقوه دارد و آن سیال وجود بالفعل دارد.

دلیل آوردیم و راهنمایی کردیم که «آن» ی که وجود بالقوه دارد «آن» فاصل است و «آن» ی که وجود بالفعل دارد «آن» سیال است.

اگر «فقد دللنا» بخوانیم اینگونه می بینیم که راهنمایی کردیم. اما اگر «فقد دللنا بخوانیم اینگونه معنی می کنیم که دلیل آوردیم. «بالفعل» قید برای وجود است.

ترجمه: دلیل آوردیم یا راهنمایی کردیم که به نحو وجود بالفعل «آن»، اگر «آن» وجود بالفعل داشته باشد (که مراد «آن» سیال است) و راهنمایی کردیم به نحوه وجود «آن» آن هم وجود بالقوه اش. (بالقوه قید برای وجود است).

خلاصه اینکه وجود بالفعل «آن» را گفتیم که چیست؟ وجود بالقوه «آن» را هم گفتیم.

بیان اشکالاتی که در مورد زمان شده و جواب از آنها ۹۲/۰۷/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۶۶ سطر اول قوله (الفصل الثالث عشر)

موضوع: بیان اشکالاتی که در مورد زمان شده و جواب از آنها

در این فصل که آخرین فصل از مقاله دوم است سه مطلب بیان می شود.

مطلب اول: اشکالاتی که در مورد زمان شده مطرح می شود و جواب داده می شود.

ص: ۱۹۹

مطلب دوم: کون فی الزمان و کون لافى الزمان به چه معنی است.

مطلب سوم: در تفسیر بعضی از مفردات که مربوط به زمان هستند مثل دهر و سرمد و بغته و هوذا و قبیل و بعید و القدیم.

توضیح مطلب اول: در مطلب اول، اشکالاتی که در مورد زمان شده مطرح می شود و جواب داده می شود.

اشکال اول: بعضی ها معتقدند که زمان در خارج موجود نیست اگر چه در توهم می توان گفت که موجود است ولی وقتی

بیان این گروه را ملاحظه می کنیم می بینیم آنها برای زمان، وجود حاصل و محصل ندیدند و توقع داشتند که زمان را در یک «آن» موجود بینند آن هم به نحو وجود محصل مثل سایر موجودات که در یک «آن» به آنها توجه می کنیم و می بینیم وجود محصل دارند. در هر «آن»ی که ملاحظه کردند دیدند برای زمان وجود محصل پیدا نمی کنند و لذا وجود زمان را منکر شدند.

جواب اجمالی از اشکال: بین چیزی که وجود محصل نداشته باشد و بین اینکه چیزی وجود نداشته باشد فرق است. این مستشکل برای زمان، وجود محصل نیافته و خواسته از نفی وجود محصل، نفی اصل وجود را نتیجه بگیرد.

توضیح جواب: قبلا زمان را اینگونه معنی کردیم: «مقدار امکان حرکه فی المسافه» و این حرکت را مقید کردیم که با سرعت و بطو باشد. معنای سخن ما این بود که مسافتی را فرض می کنیم و در این مسافت معتقدیم که می توان حرکت کرد اگر حرکت، بالفعل انجام شود لا اقل می توان حرکت کرد. حرکت در این مسافت، با سرعت و بطو خاصی است. ممکن نیست که حرکت، خالی از سرعت و بطو باشد.

مسافتی داریم و حرکت ممکن است در این مسافت با سرعت و بطوء خاص واقع شود.

آیا امکان حرکت، مقدار دارد یا ندارد؟ ما نمی‌گوییم مدتی طول می‌کشد تا حرکت انجام شود یعنی اسمی از مدت نمی‌آوریم سوال می‌کنیم که آیا مقدار دارد یا ندارد؟ مسلماً این حرکت که در این مسافت با سرعت خاص انجام می‌شود یا دارد انجام می‌شود مقدار دارد و مقدارش همان زمان است. نمی‌توان مقدار را نفی کرد بلکه این مقدار در هر لحظه که ملاحظه شود وجود محصل ندارد چون دارد عبور می‌کند و در هیچ لحظه‌ای باقی نمی‌ماند. مثل خود «آن» می‌ماند. «آن» هم وجود محصلی ندارد ولی اگر به عنوان یک مقدار مستمر ولو عبور کننده اگر لحاظ شود می‌بینیم در خارج موجود است. اصل وجود را نمی‌توان از آن سلب کرد ولی آن وجودی که شما توقع دارید ما هم قبول داریم که ندارد. یعنی زمان، وجود فی‌الآن ندارد پس دو قید را باید لحاظ کرد ۱_ فی‌الآن باشد ۲_ محصل باشد. این چنین وجودی برای زمان نیست، پس آنچه کلام مستشکل است با دلیل آن فرق دارد.

[ما وجود زمان را منحصر در توهم نمی‌کنیم چنانکه این گروه گفته، ما هم در توهم و هم در خارج برای زمان، وجود قائلیم. اما وجودی که برای زمان، در خارج قائلیم وجود سیال است نه وجود ثابت و محصل].

توضیح عبارت

(م _ فصل)

در اینجا دوباره کلمه «م» آورده که در حروف ابجد به معنای ۴۰ است در حالیکه این فصل، فصل چهارم نیست بلکه فصل سیزدهم است. در فصل قبل و دو فصل قبل توضیح این مطالب را دادیم و خلاصه اش این است که مصحح کتاب وقتی از عدد ۱۰ می‌گذرد به عدد ۱۱ و ۱۲ و ۱۳ نمی‌شمارد بلکه عقود را می‌شمارد و از ۱۰ به ۲۰ و ۳۰ و ۴۰ و... می‌رود.

ص: ۲۰۱

(فی حل الشکوک المقوله فی الزمان)

این عبارت، بیان مطلب اول است.

(و اتمام القول فی مباحث زمانیه مثل الکون فی الزمان و الکون لا فی الزمان)

این عبارت، بیان مطلب دوم است یعنی می خواهیم بحثهایی که مربوط به زمان است را تمام می کنیم و دو بحث مطرح می کنیم ۱- کون فی الزمان چیست؟ و چه موجوداتی این چنین هستند ۲- کون لا- فی الزمان چیست و چه موجوداتی این چنین هستند؟

(و فی الدهر و السرمد و نعته و هوذا و قبیل و بعید و القدیم)

نسخه صحیح به جای «نعته»، کلمه «بغته» است.

این عبارت مطلب سوم را بیان می کند و مطلب سوم این است که در این فصل چند کلمه که معنای زمانی دارند ولی زمان نیستند و ارتباط با زمان دارند بحث می کنیم.

(فاما الزمان فان جمیع ما قیل فی امر اعدامه و انه لا وجود له فهو مبنی علی ان لا وجود له فی الآن)

از اینجا وارد در مطلب اول می شود.

مراد از «اعدام» در اینجا معدوم دانستن است و خود مصنف بعد از اعدام، عطف تفسیری می آورد که «انه لا وجود له» و اعدام را به وسیله آن تفسیر می کند.

ترجمه: اما زمان، تمام آنچه که در امر اعدامش گفته شده و معتقد شدند که زمان، وجود برایش نیست تمام گفته هایشان مبنی بر این است که چون برای زمان در «آن» وجودی قائل نبودند لذا اصل وجود زمان را منکر شدند.

ص: ۲۰۲

(و فرق بين ان يقال لا وجود له مطلقا و بين ان يقال لا وجود له في آن حاصلًا)

از اینجا مصنف شروع به جواب دادن می کند.

«مطلقا»: یعنی اصلا، یعنی نه در «آن» وجود دارد و نه بین الآنین وجود دارد (البته ما معتقدیم که زمان بین الآنین وجود دارد و فی الآن هم وجود دارد ولی وجود محصل ندارد).

این گروه می گوید زمان در «آن» وجود محصل ندارد پس اصلا وجود ندارد یعنی بین الآنین هم وجود ندارد در حالیکه فرق است بین اینکه بگوییم اصلا وجود ندارد یا فی الآن وجود ندارد.

ترجمه: فرق است بین اینکه گفته شود برای زمان وجودی نیست مطلقا (چه در «آن» و چه بین الآنین) و بین اینکه گفته شود زمان وجود فی «آن» ندارد.

«حاصلًا» قید برای وجود است یعنی وجود محصلی در «آن» ندارد.

(و نحن نسلم و نصحح الی الوجود المحصل علی هذا النحو لا یكون للزمان الا فی النفس و التوهم)

ما قبول داریم و این مطلب را تصحیح می کنیم که وجود محصل بر این نحو (یعنی در «آن» نه بین الآنین) برای زمان نیست مگر در نفس و وجود ذهنی که می توان آن را نگه داریم و وجود ذهنی برای آن قائل شویم اما در خارج وجود محصلی ندارد.

مصنف می فرماید ما این را قبول داریم که وجود فی الآن، وجود محصل برای زمان نیست مگر در توهم. یعنی وجود خارجی ندارد اما وجود وهمی دارد.

(و اما الوجود المطلق المقابل للعدم المطلق فذلك صحیح له)

اما وجود مطلق برای زمان حاصل است.

اما وجود مطلق که مقابل عدم مطلق است را نمی توان از زمان نفی کرد بلکه باید این وجود مطلق را برای زمان قائل شویم اگر بخواهیم وجود مطلق را از زمان بگیریم معنایش این است که مقابل وجود یعنی عدم را برای زمان قرار بدهیم و مسلّم است که برای زمان به این بیان که الان خواندیم نمی توان عدم را قائل شد.

ترجمه: اما وجود مطلق که مقابل عدم مطلق است این برای زمان صحیح است.

(فانه ان لم یکن ذلک صحیحا له صدق سلبه)

اگر این وجود مطلق برای زمان صحیح نباشد سلب آن صدق می کند. در همه جا اینطور است که اگر اثباتی برای شی حاصل نباشد سلب بر آن شی حاصل می شود چون رفع نقیضین ممکن نیست.

(فصدق ان نقول: انه لیس بین طرفی المسافه مقدار امکان لحرکه علی حد من السرعه یقطعها)

اگر سلب صادق باشد صدق می کند که اینطور بگوییم که بین دو طرف مسافت، مقدار امکان حرکت نداریم حرکتی که یک اندازه ای از سرعت داشته باشد که مسافت را طی می کند.

ضمیر مفعولی در «یقطعها» به مسافت برمی گردد و ضمیر فاعلی را می تواند به متحرک و می توان به حرکت برگرداند یعنی حرکتی که مسافت را طی می کند. این حرکت، مقدار ندارد. آیا می توان گفت این حرکت، مقدار ندارد؟ خیر نمی توان گفت. پس نمی توان گفت زمان را نداریم چون زمان همین مقدار است. اما اگر بخواهیم بگوییم که زمان را نداریم معنایش این است که بگوییم این مقدار را نداریم در حالیکه ما این مقدار را یقینا داریم.

(و ان كان هذا السلب كاذبا بل كان للحركة على ذلك الحد من السرعة مقدار فيه يمكن قطع هذه المسافة و يمكن قطع غيرها بابطاً و اسرع على ما قد بينا قبل)

ضمير در «غيرها» به مسافت برمی گردد.

جواب «ان كان» عبارت «فلا ثبات ...» است.

تا الان گفتیم اگر زمان نداشته باشیم این سلب صادق است ولی بعداً بیان می کنیم که این سلب صادق نیست و واضح است که این سلب صادق نیست چون حرکتی در مسافتی با سرعت خاص می خواهد انجام شود در عین حال مقدار هم نداشته باشد. این، معلوم است که کاذب است و اگر کاذب باشد باید قائل شویم مسافت و حرکت وجود دارد در نتیجه زمان هم وجود دارد.

ترجمه: اگر این سلب (مراد از سلب، عبارت «لیس بین طرفی ... یقطعها» است) کاذب باشد (که واقعا هم کاذب است) بلکه برای حرکت به این حد از سرعت، مقداری باشد که در آن مقدار، قطع این مسافت ممکن باشد، و ممکن است قطع غیر این مسافت به حرکت کندتر یا حرکت تندتر (البته این مسافت با این حرکت اگر بخواهد طی شود این مقدار را دارد اما اگر بخواهد با حرکت سریعتر یا حرت بطی تر، این مسافت طی شود مقدار دیگری پیدا می شود) بنابر آنچه که قبلاً بیان کردیم یعنی در فصلی که مربوط به اثبات زمان بود.

(فلا ثبات الذی یقابله صادق و هو ان هناك مقدار هذا الامکان)

این عبارت جواب برای «ان كان هذا السلب» است.

ترجمه: اگر این سلب کاذب باشد و حرکت، دارای مقدار باشد اثباتی که مقابل این سلب است صادق می شود (و فرض این است که این فرض، کاذب است پس اثبات مقابلش صادق است).

آن اثباتی که مقابل سلب است چه می باشد؟

می فرماید و آن اثبات در آنجا (در مسافتی که فرض کردیم) مقدار امکان حرکت است (و مقدار امکان حرکت، زمان است پس زمان وجود دارد ولی نباید توقع داشته باشیم که وجودش مثل اشیا مستقر و قار باشد)

(و الاثبات دلالة علی وجود الامر مطلقا)

«مطلقا» قید برای وجود است.

اثبات، دلیلی است بر اینکه امری که مورد توجه ما است وجود دارد و وجودش مطلق است یعنی وجودی که لازم نیست محصّل باشد (یعنی اصل وجود برایش هست حالی ا وجود فی الآن یا وجود بین الآنین یا وجود محصّل یا وجود غیر محصّل است).

(و ان لم یکن دالا علی نحو وجوده محصلا فی آن او علی جهة ما)

ولو این اثبات دلالت نکنند بر نحوه وجود آن امر که وجودش محصّل فی الآن است یا به نحو دیگر است. یعنی این اثبات ممکن است نحوه وجود را نفهماند ولی اصل وجود را می فهماند و بر اصل وجود دلالت دارد. نحوه وجود در ما نحن فیه، محصّل در «آن» است اما در جای دیگر به نحو «علی جهة ما» است. «علی جهة ما» یعنی هر قیدی که باشد. یعنی اگر وجود، مقید به قیدی بود اصل وجود را می فهماند اما کیفیت وجود و اینکه این قید همراهش است را نمی فهماند و ما در زمان، چون سلب، کاذب شد اثبات آن صادق می شود پس وجود زمان درست شد اما نحوه وجود زمان اگر درست نباشد مهم نیست باید آن نحوه وجود را با بحثهای دیگر روشن کرد.

ص: ۲۰۶

(و ليس هذا الوجه له بسبب التوهم فانه و ان لم يتوهم كان هذا النحو من الوجود و هذا النحو من الصدق حاصلًا)

«هذا الوجه» یعنی اینچنین وجودی که وجود مطلق است.

ترجمه: این چنین وجودی که وجود مطلق است برای زمان فقط از راه توهم حاصل نیست زیرا ولو توهمی نشود باز این نحوه از وجود و این نحوه از صدق برای زمان حاصل است. (پس زمان وجود دارد هم در وهم و هم در خارج. و اگر در وهم به آن وجود ندادیم «یعنی تصورش نکردیم» باز می بینیم در خارج هست).

توضیح صفحه ۱۶۶ سطر ۱۴ قوله (و مع هذا)

این عبارت، اشاره به اشکال دیگر نیست بلکه اشاره به بیان دیگر برای جواب است یعنی دوباره می خواهد از آن اشکالی که کردند جواب بدهد اما به نحو دیگری جواب بدهد.

می فرماید که دو نحوه وجود داریم ۱- وجود قوی ۲- وجود ضعیف.

وجود حرکت و زمان و تکلم که تدریجاً موجود می شوند وجود ضعیف اند اما یک موجوداتی داریم که مستقر و قار هستند که وجود قوی دارند.

ما برای زمان وجود اضعف را قائل هستیم. تعبیر به اضعف می کند چون می گوید زمان نه تنهان وجودش گذرا است و قرار ندارد بلکه با مقایسه حاصل می شود یعنی باید در این امر، اضافه ای را اعتبار کنی تا زمان بدست بیاید.

بیان مطلب: مقدار، احتیاج به مقایسه ندارد. فرض کن یک شی دارای مقدار است مثلاً جسم دارای مقدار است اما بزرگ بودن و کوچک بودن این جسم، مقایسه می خواهد ولی اصل مقدار، نیاز به مقایسه ندارد شما اگر این جسم را ملاحظه می کنید می بینید دارای مقدار است. پس برای مقدار نیاز به مقایسه نداریم اگرچه گاهی مقایسه می کنیم اما در زمان احتیاج به مقایسه داریم یعنی نمی توان گفت «مقدار». بلکه باید تعبیر به «مقدار این شیء» کرد. چون تعبیر به «مقدار این شیء» می کنید و از آن اضافه، اعتبار می کنید پس امر اضافی است اما مصنف می گوید که من نمی خواهم بگویم زمان از مقوله اضافه است بلکه از مقوله کم متصل غیر قار است ولی بر آن، مقوله اضافه عارض میشود. مقوله اضافه بر همه چیز عارض می شود. از مقولاتی است که بر تمام مقولات دیگر عارض می شود حتی بر خودش هم عارض میشود. مثلاً وقتی می گوئیم این، پایین تر از آن است. خود پایین بودن یک نوع اضافه است وقتی می گوئیم این پایین تر از آن است در اینصورت، اضافه بر اضافه عارض شده است البته ممکن است کسی «پایین بودن» را از مقوله وضع بگیرد در این صورت اضافه بر وضع عارض شده. پس اضافه بر همه مقولات از جمله بر کم عارض می شود. لذا اضافه، عارض بر زمان می شود و زمان، اضافه نمی شود بلکه دارای اضافه می گردد.

خود زمان که وجودش غیر قار است و وجودش، ضعیف است و اضافه هم بر آن عارض شود. خود اضافه، وجود ضعیف است که در اینصورت تعبیر به اضعف می کند یعنی اضعف از حرکت است چون در حرکت، لااقل می تواند اضافه باشد ولی اضافه شرط نیست اما در زمان، اضافه شرط است. در مقدار، اضافه شرط نیست ولو می تواند باشد. پس وجود زمان، هم از وجود مقدار اضعف می شود و هم از وجود حرکت اضعف می شود.

پس نتیجه مطلب این شد که دو نوع وجود داریم ۱_ وجود قار و محصل و قوی ۲_ وجود ضعیف. شما وقتی وجود حرکت را می بینید نباید اصل وجود (چه قوی و چه ضعیف) را نفی کنید فقط می توانید وجود قوی را نفی کنید.

ابتدا در جواب اول گفت وجود محصل فی «آن» را ندارد ولی نمی توانید نفی اصل وجودش کنید اما در این جواب، می گوید وجود قوی ندارد ولی نمی توانید نفی اصل وجودش کنید. یعنی بگویید وجود قوی ندارد نه اینکه اصلا وجود ندارد.

جواب از اشکال بر وجود زمان به دو بیان دیگر ۹۲/۰۷/۲۸

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۶۶ سطر ۱۴ قوله (و مع هذا)

موضوع: جواب از اشکال بر وجود زمان به دو بیان دیگر

بحث در اشکالاتی بود که درباره زمان مطرح می شد. اولین اشکالی که ذکر شد این بود که گروهی زمان را معدوم دانستند چون گفتند اگر زمان موجود باشد باید مثل هر موجودی در زمان یا در «آن» واقع شود و چون نمی تواند نه در زمان و نه در «آن» واقع شود پس باید موجود نباشد. مصنف مشغول به جواب دادن شد و گفت ما زمان را موجود می دانیم اما نه موجود فی الامن یا موجود فی الزمان، بلکه موجودی می دانیم که در حد خودش وجود دارد و به حسب خودش وجود دارد یعنی موجودی علی سبیل التکون و التدرج است یعنی خودش زمان است نه اینکه فی الزمان باشد. توضیحاتی در جلسه قبل دادیم

ص: ۲۰۸

بیان دیگر از اشکال: مصنف در این بیان ما را به وجود زمان و نحوه وجودش آگاه می کند. مصنف فرمود بعضی موجودات وجود محصل و محقق دارند و وجودشان دارای ثبات است اما بعضی موجودات وجود محصل و محقق ندارند و وجودشان دارای ثبات نیست نه اینکه اصلا وجود نداشته باشند بلکه وجود دارای ثبات ندارند.

در جلسه قبل اشاره کردیم که وجود زمان نه تنها اضعف از وجود موجودات مستقر است بلکه حتی از وجود حرکت هم اضعف است. با اینکه حرکت هم وجود تدریجی دارد ولی وجود زمان از وجود حرکت اضعف است در جلسه قبل علت اضعف بودن را بیان کردیم که این است: زمان امری اضافی است نه اینکه از مقوله اضافه باشد بلکه معروض اضافه است. به این مطلب، نقضی وارد شد و آن اینکه حرکت هم معروض اضافه می شود علی الخصوص که زمان را همیشه معروض اضافه قرار نمی دهیم حرکت هم همینطور است. پس این دلیلی که دیروز بیان کردیم که زمان اضعف از حرکت است شاید دلیل

کاملی نباشد.

حال اگر کسی آن دلیل را قبول نکرد دلیل دیگری اقامه می کنیم.

دلیل دیگر این است که حرکت، علت وجود زمان است و هر علتی اقوی از معلول است و معلول اضعف از علت است پس حرکت که علت است اقوی می باشد و زمان که معلول است اضعف می باشد.

پس ثابت شد که زمان وجود دارد اما وجودش حتی از وجود حرکت هم اضعف است پس نباید توقع داشته باشیم که زمان، وجود علی نحو الثبات داشته باشد و اگر دیدیم وجود علی نحو الثبات نداشت نباید نفی وجودش کنیم چون بالاخره وجود دارد ولو وجود تدریجی باشد مثل وجود حرکت، بلکه حتی ضعیف تر از وجود حرکت دارد.

ص: ۲۰۹

توضیح عبارت:

(و مع هذا)

با این عبارت، نمی خواهد جواب دیگری را بگوید بلکه جواب را می خواهد با عبارت دیگر بیان کند.

«مع هذا» یعنی علاوه بر این بیانی که کردیم بیان دیگری داریم.

(فیجب ان یعلم ان الموجودات منها ما هی متحققه الوجود محصلته و منها ما هی اضعف فی الوجود)

«محصلته» یعنی محصله الوجود.

واجب است که دانسته شود موجودات به دو قسم تقسیم می شوند که بعضی موجودات هستند که وجودشان تحقق و تحصیل دارد (به عبارت واضحتر، وجودشان ثابت دارد نه اینکه علی نحو التدرج و التجدد است بلکه علی نحو الثبات و القرار است) و بعضی از موجودات هستند که اضعف در وجودند. (اینکه اضعف اند یعنی نسبت به قسم اول اضعف هستند)

سپس بیان می کند که این قسم دوم که اضعف است مثل حرکت و زمان می باشد و توضیح می دهد که در این قسم اضعف، زمان اضعف از حرکت است

(و الزمان یشبه ان یکون اضعف وجودا من الحركة)

و زمان وجودش از حرکت ضعیف تر است چون معلول حرکت است. اگر حرکت از جمله وجودهای ضعیف است زمان از جمله وجودهای اضعف است.

(و مجانسا لوجود امور بالقیاس الی امور)

«مجانسا» علف بر «اضعف وجودا» است و خبر برای «یکون» است.

از اینجا می خواهد بیان کند که زمان گاهی معروض اضافه قرار می گیرد و خود همین معروض اضافه قرار گرفتن با توجه به اینکه اضافه، وجودضعیفی دارد زمان را دارای وجود ضعیف می کند. البته زمان با اضافه را دارای وجود ضعیف می کند نه اینکه زمان خالص را اینگونه کند. زمانی که اضافه بر آن عارض می شود با توجه به اینکه اضافه، وجود ضعیفی دارد این زمان وجودش ضعیف می شود اما اگر از اضافه صرف نظر کنید زمان، همان وجود خودش را دارد که آن هم وجود زمان است و وجود ضعیفی است.

شاید مصنف نخواهد این مساله را بیان کند که اگر اضافه بر زمان عارض شد خود این اضافه، وجود زمان را ضعیف می کند.

توضیح بیشتر: مثلا جوهری را ملاحظه می کنید که با جوهر دیگری اضافه پیدا می کند مثلا این شخص، اب می شود و آن شخص، ابن می شود. اضافه ابوت و بنوت بر این دو عارض شود و این، اب می شود و آن، ابن می شود. اما اگر وجود خودشان را ملاحظه کن وجود قوی و وجود جوهر است. وجود زید، وجود جوهر است و وجود عمرو هم وجود جوهر است که وجود قوی است اما وجود بالقیاس آنها را اگر لحاظ کنی یعنی وجود اب بودن را با وجود ابن بودن اگر ملاحظه کنی نه وجود زید بودن و وجود عمرو بودن را، در اینصورت وجود اضافی اند و وجود اضافی ضعیف است و لذا مضاف یا مضاف الیه را ضعیف می کند اما نه اینکه خود وجود جوهری آنها ضعیف شود بلکه وجود اضافی آنها ضعیف است گویا برای این شی دو وجود قائلیم ۱_ وجود زید و وجود عمرو ۲_ وجود اب و وجود ابن. وجود زید و وجود عمرو، وجود جوهر است

اما وجود اب، و وجود ابن وجود اضافه است و وجود جوهر قوی است و وجود اضافه ضعیف است. البته این وجودها، چند تا نمی شوند مثل هر معروض دیگری که وقتی آنها را تحلیل می کنیم می گوئیم یک وجود برای معروض است و یک وجود برای عارض است. در خارج یک وجود بیشتر نداریم که وجود مجموعه (جوهر و عرض) با هم است ولی وقتی تحلیل می کنیم وجود جوهر را جدا حساب می کنیم وجود عرض را جدا حساب می کنیم و می توانیم بگوئیم وجود جوهر وجودی قوی است وجود عرض وجودی ضعیف است یا وجود اضافه وجودی ضعیف است. در اینجا هم اینگونه است خود زمان را ملاحظه کنید که زمانها وجود دارند اضافه هم بر آنها عارض شود یک وجود اضافی هم پیدا می کنند و آن وجود اضافی آنها، ضعیف می شود و وجود خود زمانها هم قوی نبود.

وجود اضافی پیدا کردن، همانطور که در جلسه قبل اشاره کردیم به یکی از دو صورت است ۱- بگوییم زمان یعنی «مقدار حرکت شیء». یعنی کلمه «مقدار» را به «حرکت شیء» اضافه کردیم. وقتی می‌گوییم وجود زید یعنی وجود زید را لحاظ کردیم و مقایسه‌ای نداریم اما وقتی می‌گوییم زمان یعنی زمان حرکت شیء که خود این، یک نوع اضافه است و اگر این اضافه را به حساب نیاوریم همانطور که اشاره کردیم زمان ما را با زمان فلک (که این یک نوع اضافه است) مقایسه کنند مثلاً عمر این شخص را با عمر آن شخص مقایسه کنند و بگویند عمر این شخص طولانی‌تر و عمر آن شخص کوتاه‌تر بود.

انواع و اقسام اضافه‌ها را می‌توانیم در زمان تصور کنیم مثلاً

۱- اضافه به یک شیء کنیم مثلاً بگوییم مقدار حرکت کذا

۲- بگوییم زمان ما بالقیاس و بالاضافه به زمان فلک سنجیده شود

۳- زمان این شخص با زمان آن شخص را بسنجیم و بگوییم عمر این شخص طولانی‌تر از عمر آن شخص است. یا زمان این حرکت سریع را با زمان آن حرکت بطی بسنجیم.

در تمام این مقایسه‌ها یک وجود اضافی غیر از وجود خودش به زمان داده می‌شود. که این وجود اضافی اش وجود ضعیف است. البته بیان کردیم که شاید مصنف نظر به این نداشته باشد که وجود اضافه را ضعیف یا قوی کند بلکه فقط می‌خواهد بگوید برای زمان، وجود اضافی هم هست و وجود زمان، مجانس وجود امور اضافی است.

ترجمه: وجود زمان، مجانس با وجود اموری است که بالقیاس الی امور موجود می شود و وجود دارد (یعنی وجود اضافی دارد) (نه اینکه اضافه باشد بلکه مضاف است چون زمان، امر اضافی نیست و زمان مثل ابوت و بنوت نیست بلکه زمان مثل اب و این است که اضافه بر آن عارض می شود نه مثل خود ابوت و بنوت که وجودشان، وجود اضافی است نه اینکه مضاف باشد بلکه اضافه هستند)

(و ان لم یکن الزمان من حیث هو زمان مضافا بل قد تلزمه الاضافه)

ولو زمان به لحاظ داشتن (یعنی من حیث هو زمان) مضاف نیست یعنی از مقوله اضافه نیست بلکه از مقوله کم متصل است.

«بل قد تلزمه» یعنی گاهی اضافه بر او عارض می شود و لازم او می شود پس اضافه به عنوان یک عارض لحاظ می شوند به عنوان یک ذات لحاظ شود. پس زمان، مقول اضافه نیست بلکه مقوله اضافه را قبول می کند مثل سایر متولات که اضافه را می پذیرند و اضافه نیستند.

(و لما كانت المسافه موجوده و حدود المسافه موجوده)

این عبارت، بیان دیگری برای جواب است. بیانها مختلف است اما جواب یکی است البته چون بیانها مختلف است می توان جوابها را هم مختلف گرفت و ایرادی ندارد چون بارها گفتیم دلیل که اقامه می شود اگر در حد وسط تغییری ایجاد شود می توان آن را دلیل جدا فرض کرد. اینجا هم می توان گفت که با یک بیان مختصر، جواب عوض می شود اگر چه همه جوابها مالشان یکی است.

جواب دیگر: ما در خارج می دانیم که مسافت موجود است. حدود مسافت هم موجود است (مراد از حدود، ابتدا و انتهای مسافت است) حال وقتی که مسافت موجود است ما می توانیم روی مسافت، امری را موجود بسینم که آن امر عبارت از حرکت است و به این هم معتقد هستیم که حرکت در خارج موجود است. حرکت روی مسافت و بین دو حد قرار می گیرد. مسافت و دو حد در خارج موجود است حال چیزی می خواهد روی این مسافت وارد شود که از اول این حد تا آخر آن حد باشد. این، امکان دارد. چه مطابق با مسافت باشد (یعنی آن امری که می خواهد واقع شود مطابق با مسافت باشد) چه قطع مسافت کند. (یعنی اشاره به حرکت قطعی و توسطیه دارد) یعنی این حرکتی که می تواند روی مسافت واقع شود می تواند مطابق با مسافت باشد و می تواند قطعه قطعه ی مسافت را پُر کند. دومی، همان حرکت قطعی است. اما اولی می تواند حرکت قطعی باشد اگر تمام حرکت را از ابتدای مسافت تا انتهای مسافت لحاظ شود می تواند مراد حرکت توسطیه باشد

سپس می گوید همچنین این امری که روی مسافت واقع می شود و مسافت را قطع می کند مقدار دارد. به این بیان زمان ثابت می شود یعنی به کمک اینکه مسافت، در خارج موجود است حدود مسافت هم در خارج موجود است (ما مراد از حدود را ابتدا و انتهای مسافت گرفتیم می توان وسطهای مسافت را تعیین کنیم که باز هم ابتدا و انتهای می شوند) پس امری که بتواند روی مسافت واقع شود (یعنی حرکت را داریم) آن هم دارای مقدار است یعنی زمان داریم.

پس باز هم ثابت شد که زمان یعنی مقدار حرکت را داریم و سپس توضیح می دهد این مقدار حرکت که زمان است وجود دارد اما نه اینکه وجودش علی سبیل القرار و الثبات باشد بلکه وجود علی سبیل التكون و التدرج دارد و نمی توانید اصل وجودش را نفی کنید. شما می گوید وجود ثباتی و قراری ندارد پس اصلا وجود ندارد. جواب ما این است که وجود ثباتی و قراری ندارد اما وجود تدرجی و تکونی دارد. پس مطلب را سه گونه می توان تصور کرد ۱_ وجود ثباتی دارد ۲_ وجود تکونی دارد ۳_ وجود ندارد. لذا با نفی وجود ثباتی نمی توان عدم وجود را نتیجه گرفت زیرا ممکن است وجود تکونی داشته باشد.

ترجمه: هم مسافت موجود است و هم حدود مسافت موجود است.

(صارالامر الذی من شأنه ان یکون علیها و مطابقا لها او قطعا لها او مقدار قطع لها نحو من الوجود)

این عبارت به دو نسخه است

۱_ صار الامر الذی ۲_ صار للامر الذی که نسخه دوم بهتر است والا طبق نسخه اول عبارت به سختی معنی می شود.

معنای عبارت طبق نسخه دوم: برای امری که می تواند روی مسافت واقع شود نحوی از وجود است

«مطابقا لها او قطعا لها او مقدار قطع لها»: این عبارت، سه مطلب است که اینطور می گوید: یعنی چه آن امر، مطابق مسافت باشد چه قطع مسافت باشد چه مقدار قطع مسافت باشد. هر کدام از این سه باشد وجود دارد. یعنی اگر مسافت و حدود مسافت را داریم و امری که بتواند در آن مسافت واقع شود را هم داریم حال آن امر می خواهد مطابق مسافت باشد می خواهد قطع مسافت باشد یا مقدار قطع مسافت باشد. مطابق مسافت به دو گونه می تواند باشد ۱_ حرکت توسط مسافت است ۲_ حرکت قطعی به شرطی که تمام حرکت ملاحظه شود که تمام حرکت از اول تا آخرش مطابق با مسافتی است که این حرکت، آن مسافت را طی کرده.

ص: ۲۱۵

«او قطعاً لها» اشاره به حرکت قطعیه فقط دارد که قطع مسافت است حال قطع مسافت قطع جزئی از مسافت باشند که جزئی از حرکت می شود یا قطع تمام از مسافت باشد که تمام حرکت می شود.

«او مقدار قطع لها» یعنی مقدار قطع مسافت که مراد زمان است.

معنای عبارت طبق نسخه اول: مراد از الامر یعنی حرکت (چه حرکت قطعیه چه حرکت غیر قطعیه باشد) یعنی امری که شانس این است که بر مسافت واقع شود.

در این صورت باید بر کلمه «او مقدار قطع» وقف کنیم و «لها نحو الوجود» را با هم بخوانیم. ضمیر «لها» را به امر برمی گردانیم ولی چون امر در اینجا سه چیز بود ۱_ امر مطابق ۲_ امری که قطع می کرد ۳_ امری که مقدار قطع بود. لذا به اعتبار آن سه تا ضمیر را مؤنث آورد. یعنی برای آن امری که عبارت از این سه تا است نحوی از وجود است.

(حتی ان قیل انه لیس له البتہ وجود کذب)

وجود برای این سه مطلب داریم به طوری که اگر گفته شود این امر وجودی برایش نیست البتہ (مراد از «البتہ» یعنی اصلاً یعنی نه به نحو ثبات و نه به نحو تدرج وجود دارد) کذب است (یعنی فهو کذب)

پس ما نباید اصل وجود را برای این سه امر (حرکتها و زمانها) نفی کنیم بلکه باید برای اینها وجود قائل شویم ولی اگر بگویید وجود ثباتی و قراری ندارند اشکال ندارد و ما هم قبول داریم اما اصل وجود را نمی توانیم انکار کنید

(فان ارید ان یجعل للزمان وجود لاعلی هذه السبیل بل علی سبیل التحصیل لم یکن الا فی التوهم)

اگر بخواهیم برای زمان وجودی قرار بدهیم اما نه به این راهی که گفتیم (راهی که گفتیم وجود تدرجی و تکونی بود یعنی به این نحوه، نمی خواهیم وجود برایش قرار بدهیم) بلکه می خواهیم برای زمان وجود تحصیلی و ثباتی قرار بدهیم، فقط در ذهن ما توانیم یک وجود ثباتی به زمان بدهیم اما در خارج برای زمان، وجود ثباتی نیست بلکه وجود تدرجی و تکونی است.

بیان اشکال اول و جواب آن با عبارت دیگر ۹۲/۰۷/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۶۷ سطر ۳ قوله (فاذن)

موضوع: بیان اشکال اول و جواب آن با عبارت دیگر

اولین اشکالی که در مورد زمان کردیم این بود که زمان امر موجودی نیست زیرا نه در «آن» وجود دارد و نه در زمان وجود دارد و اشیاء «آنی» در «آن» هستند و اشیاء زمانی در زمان هستند و خارج از این دو حال نداریم. و زمان نه در «آن» است و نه در زمان است پس باید موجود نباشد.

مصنف در جواب فرمود که وجود زمان در «آن» یک وجود خاص است و وجود زمان به طور مطلق یک وجود عام است. اگر خاص را نفی کنید مستلزم نفی عام نیست این مستشکل وجود زمان در «آن» که یک نوع وجود خاص است را نفی کرد و از نفی خاص نفی عام را نتیجه گرفت. در حالی که نمی توان از نفی خاص، نفی عام را نتیجه گرفت و نمی توان گفت اصل زمان موجود نیست.

ص: ۲۱۷

مستشکل در استدلالش مقدمه ای را به کار برد و سپس نتیجه ای گرفت.

آن مقدمه این بود که زمان در «آن» موجود نیست و وجود ثابت و مستقر ندارد و از این مقدمه، نتیجه گرفت که اصلاً وجود ندارد. ما این نتیجه را قبول نداریم اما مقدمه را قبول داریم که می گفت زمان در «آن» موجود نیست. ولی نمی توانیم نتیجه را هم قبول کنیم چون وجود شیء ممکن است در «آن» باشد و ممکن است علی سبیل التکون و التدرج باشد.

اگر وجود در «آن» بودن را نفی کردیم نمی توانیم بگوییم موجود نیست مگر اینکه وجود علی سبیل التدریج را هم نفی کنیم. (مراد ما وجود مادی است چون موجودات مجرد اصلاً در این تقسیم داخل نیستند زیرا نه فی «آن» و نه فی زمان هستند بلکه بیرون از هر دو است) از نفی «آن»ی بودن نمی توان نفی تدریجی بودن را نتیجه گرفت تا نتیجه بدهد که اصل وجود منتفی است. نمی توان گفت اگر زمان «آن» نیست پس تدریجی هم نیست پس اصلاً وجود هم ندارد. وقتی ما دو فرض برای وجود داشته باشیم نمی توان با نفی یک فرض، مطلقاً را منتفی بدانیم بلکه باید آن فرض دوم را هم نفی کنیم تا بتوانیم نتیجه بگیریم

که مطلق منتفی است و شما فرض دوم را که وجود تدریجی زمان است نفی نکردید و لذا نمی توانید وجود زمان را منتفی قرار بدهید. این تقریبا همان مطالب قبل است که به عبارت دیگر بیان می شود. روش مصنف این است که یک مطلب را به چند بیان ذکر می کند تا بهتر روشن شود

ص: ۲۱۸

(فاذن المقدمه المستعمله فی ان الزمان لاوجود له ثابتا معناه لاوجود له فی آن واحد مسلمه)

«المقدمه» مبتدی است و «مسلمه» خبر است. «معناه لاوجود له» خبر نیست

مقدمه ای که بکار گرفته شد، در اثبات اینکه زمان، وجودی برایش نیست آن هم وجود ثابت، که معنای این «لاوجود له» این است که «لاوجود له فی آن واحد بنحو القرار» (کلمه «بنحو القرار» را خودمان اضافه می کنیم تا عبارت، بهتر معنی شود) یعنی برایش در یک «آن» وجود مستقر حاصل نیست این مقدمه که معنایش این است، مقدمه ای مسلم است یعنی ما این مقدمه را قبول داریم که زمان، وجود ثابت ندارد. زمان، وجود در «آن» واحد ندارد اما یک چیز را قبول نداریم که با عبارت «و نحن لا نمنع...» بیان می کند.

(و نحن لا تمنع ان یکون له وجود و لیس فی آن)

در عین اینکه این وجود خاص را که وجود «فی آن واحد» است را نفی می کنیم مانع نمی شویم که برای زمان، وجودی باشد. (یعنی اصل وجودش را نفی نمی کنیم) در حالی که در «آن» نیست.

(بل وجوده علی سبیل التکون بان یکون ای آنین فرضتهما کان بینهما الشیء الذی هو الزمان و لیس فی آن واحد البته)

بلکه زمان وجود دارد و وجودش به نحو تکون و تدرج است. و وجود تکون و تدرج این است که هر دو «آن» را که فرض کنی بین آن دو «آن»، زمان را موجود می بینی، توقع نداشته باشید که در «آن» واحد، زمان موجود باشد ولی بین الآنین، زمان موجود هست. فرق است بین اینکه بگوییم در «آن» واحد، زمان موجود است یا بگوییم که بین الآنین زمان موجود است. ما زمان را فی آن واحد موجود نمی دانیم چون امر تدریجی در «آن» موجود نمی شود. زمان امر تدریجی است وقتی می گویم زمان، موجود است با توجه به اینکه زمان امر تدریجی است نمی توانیم بگوییم «فی آن» موجود است ولی می توانیم بگوییم بین الآنین موجود است و ادعای ما این است که امر تدریجی، بین الآنین موجود است به این معنی که هر دو «آن» را که فرض کنی می بینی زمان موجود است پس در یک زمان مستمر که از ازل تا ابد ادامه دارد اگر شما دو «آن» فرض کنی بین این دو «آن» زمان وجود دارد.

«بان یکون...»: توضیح «علی سبیل التکون» را می دهد یعنی هر «آن» ی که تو در یک زمان مستمر فرض کنی بین این دو «آن» شیئی را که زمان است می یابی پس زمان بین الانین موجود است ولی این شیئی که زمان است در «آن» واحد وجود ندارد. ضمیر در «لیس فی آن واحد البته» به «اشیاء الذی هو الزمان» برمی گردد.

صفحه ۱۶۷ سطر ۶ قوله (و بالجمله)

از اینجا مصنف، دوباره اشکال این گروه را به بیان دیگری مطرح می کند و جواب می دهد.

بیان اشکال: زمان اگر موجود باشد با توجه به اینکه امر مجرد نیست و امر مادی است باید مثل سایر موجودات مادی باشد. و ما می دانیم که زمان نه در «آن» واقع می شود و نه در «زمان» واقع می شود پس باید گفت که اصلاً موجود نیست. این مستشکل، امر را منحصر بین سه چیز می کند و گویا امر چهارمی وجود ندارد ۱_ وجود «فی آن» ۲_ وجود فی زمان ۳_ عدم الوجود

اگر «فی آن» و فی زمان نبود حکم به عدم الوجود می کند.

جواب: مصنف می فرماید فرض دیگری وجود دارد که شما از آن غافل شدید یعنی باید ۴ فرض درست کرد ۱_ «فی آن» باشد (یعنی تدریج نداشته باشد و در «آن» باشد) ۲_ در یک امر تدریجی واقع شود ۳_ خودش تدریجی باشد نه اینکه در امر تدریجی واقع شود ۴_ موجود نباشد.

شما گفتید زمان در «آن» نیست. زمان در زمان نیست این دو صحیح است اما شما نتیجه گرفتید که پس زمان وجود ندارد ما می گوئیم این نتیجه، غلط است باید می گفتید راه سومی داریم و آن راه سوم این است که خودش تدریج باشد این را هم باید تصور می کردید و می دیدید که زمان اینگونه هست. چون بعضی وجودها وجود تدریجی اند نه اینکه وجود حاصل در امر متدرج باشد نه اینکه وجود حاصل در «آن» باشد. بلکه وجودی که خودش تدریج است. یعنی زمان، وجودی است که خودش تدریج است. اگر تدریج است لازم نیست در یک امر تدریجی واقع شود. نفس زمان، زمان است و لازم نیست که در زمان واقع شود. شما اینگونه وجودی را که در جهان ماده است نادیده گرفتید. ما در جهان ماده سه گونه وجود داریم ۱_ وجود شی در «آن» ۲_ وجود شی در زمان یعنی در امر متدرج ۳_ وجودی که خودش متدرج است یعنی نه در «آن» واقع می شود نه در امر متدرج واقع می شود که اسم آن، زمان است به محض اینکه دو تای اول را منتفی کنید نباید اصل وجود را منتفی کرد بلکه باید اگر آن دو تای اول را منتفی کردید سومی را باید قبول کنید.

(و بالجمله طلبهم ان الزمان ان كان موجودا فهو موجود في آن او في زمان او طلبهم متى هو موجود مما ليس يجب ان يشتغل به)

این گروه گاهی اینچنین مطلب کردند که زمان اگر موجود شود یا باید «فی آن» موجود باشد یا «فی زمان» باید موجود شود. گاهی هم اینچنین طلب کردند که زمان اگر موجود باشد نیاز به «متی» دارد و «متی» زمان چیست؟ اینکه می گوییم «متی» می خواهد یعنی ظرف می خواهد. و این ظرف آیا «آن» است یا زمان است. (همان مطلب قبل را دوباره تکرار می کند)

مصنف می فرماید این دو طلب که شاید مآل هر دو طلب یک چیز باشد طلبی است که نباید بدنبالش رفت و خودمان را مشغول به این طلب بکنیم.

ترجمه: طلب این گروه که می گوید زمان اگر موجود است باید موجود در «آن» یا موجود در زمان باشد یا طلب می کنند که زمان در چه زمانی موجود است از سوالها و طلبهایی است که نباید خودمان را مشغول به آنها کنیم.

(فان الزمان موجود لا في آن و لا في زمان و لا له متى بل هو موجود مطلقا)

«مطلقا» یعنی بدون اینکه برای آن، ظرف قائل شویم چه آن ظرف، «آن» باشد چه آن ظرف، زمان باشد.

(و هو نفس الزمان فكيف يكون له وجود في زمان)

زمان، خود زمان است و خودش تدریج است و لذا معنی ندارد که در یک امر تدریجی واقع شود یعنی اصل وجود، وجود تدریجی است نه اینکه به خاطر وقوعش در یک امر متدرج، تدریجی شده است.

(فلیس اذن قولهم ان الزمان اما ان لایکون موجودا اویکون وجوده فی آن او یکون وجوده باقیا فی زمان قولاً صحیحاً)

«قولهم» اسم برای «لیس» است و «قولاً صحیحاً» خبر است و «ان الزمان...» مقول قول است. قول آنها که چنین می گویند: زمان یا اصلاً موجود نیست یا اگر موجود است یکی از دو حال را دارد ۱_ وجودش «فی آن» باشد ۲_ وجودش باقی در زمان باشد. یعنی امر را منحصر بین سه چیز کردند این قول اینها قول صحیح نیست. یعنی در مقابل عدم وجود، دو وجود قرار می دهند ۱_ وجود «فی آن» ۲_ وجود فی زمان. در حالی که در مقابل عدم وجود سه وجود قرار می گیرد ۱_ وجود «فی آن» ۲_ وجود فی زمان. ۳_ وجودی که خودش تدریجی است نه در «آن» و نه در زمان است. این متشکل می گوید اگر این دو نوع وجود را نفی کردید حتماً باید به سمت مقابل که عدم وجود است برویم

(بل لیس مقابل قولنا: انه لیس بموجود هو انه موجود فی آن او موجود باقیا فی زمان)

وقتی می گوئیم فلان شیء موجود نیست مقابلش این نیست که موجود در «آن» یا موجود باقی در زمان است. بلکه مقابل عدم وجود، سه چیز است نه دو تا

(بل الزمان موجود و لا واحد من الوجودین)

بلکه زمان موجود است و هیچ یک از دو وجود نیست نه وجود «فی آن» است نه وجود فی زمان است ولی وجود دارد به نحو دیگری غیر از این دو

ص: ۲۲۲

زمان نه در «آن» است که یک نحوه از وجود است و نه باقی در زمان است که نحوه دیگری از وجود است.

(و ما هذا الا کمن یقول: اما ان یکون المکان غیر موجود او یکون موجودا فی مکان او فی حد من مکان)

مصنف، تشبیهی می آورد که در آن تشبیه همین مطلب تکرار می شود ولی درباره مکان تکرار می شود مکان چون امری است که مستقر است لذا ذهن ما آن را بهتر درک می کند. اما زمان چون امری است که قرار ندارد لذا ذهن ما آن را خوب درک نمی کند لذا ما می توانیم برای توضیح نظریه ای که در زمان داریم از مکان استفاده کنیم و لو مطلبی که در مکان است با مطلبی که در زمان است یکی است ولی چون مکان آسانتر درک می شود می توان مشبه به قرار داد چون مشبه به واضحترا از مشبه است.

مصنف می فرماید که اشیاء یا در مکان واقع می شوند یا در طرف مکان واقع می شوند در گذشته گفته بود که اشیاء یا در زمان واقع می شوند یا در «آن» مکان واقع می شوند. در زمان تعبیر به «طرف» نکرد چون برای «طرف» اسم خاص بود که عبارت از «آن» بود اما در مکان، طرف مکان اسم خاص ندارد لذا تعبیر به طرف مکان می کند و طرف مکان همان جزء لایتجرای مکان است. پس مراد از طرف مکان یعنی همان چیزی که نسبت به مکان بمنزله «آن» است در زمان. و گاهی هم از طرف تعبیر به جزء مکان می کند و مرداش از جزء، جزء لایتجزی است. کسی نمی تواند بگوید شی یا در مکان واقع می شود یا در جزء مکان (و طرف مکان) واقع می شود یا معدوم است بلکه راه سومی هم وجود دارد و آن این است که در مکان واقع نشود بلکه خودش مکان باشد. پس سه نوع موجود در عالم ماده داریم ۱_ موجودی که در جزء مکان واقع شود ۲_ موجودی که در مکان واقع می شود ۳_ موجودی که نه در جزء مکان و نه در مکان واقع می شود بلکه خودش مکان است. لذا اگر وجود در مکان یا وجود در جزء مکان را نفی کردید نمی توانید معدوم بودن را نتیجه بگیرید چون احتمال این است که شیء نه موجود در مکان باشد نه موجود در جزء مکان باشد بلکه خودش مکان باشد همینطور در ما نحن فیه می گوئیم امر منحصر نیست که چیزی در زمان باشد یا در «آن» باشد یا معدوم باشد بلکه ممکن است که چیزی در زمان نباشد و در «آن» نباشد در عین حال معدوم هم نباشد بلکه خود زمان باشد.

سوال: اینکه می گوید شی یا در مکان است یا در جز مکان است یا می گوید شی یا در زمان است یا در «آن» است. همین که دارد تقسیم می کند معلوم می شود که مکان و زمان را مستشکل قبول کرده است.

جواب: این مستشکل بر طبق مبنای ما حرف می زند و می خواهد ما را ملزم کند به اینکه به زمان، اعتراف نکنیم لذا اینطور می گوید که طبق مبنای شما، شی باید یا در «آن» باشد یا در زمان باشد (و شما زمان را قبول دارید ولی ما قبول نداریم) حال خود زمان از کدام یک از این دو قسم است. یعنی از ما که زمان را قبول داریم سوال می کند که این زمان داخل کدام یک از این دو قسم است.

ترجمه عبارت

«و ما هذا»: «ما» نافی است یعنی آنچه که الان در مورد زمان بیان شد که گفته این شخص «مستشکل» بود

«حد من مکان» یعنی طرف مکان که نسبت به مکان، مانند «آن» نسبت به زمان است یعنی جزء لا یتجزای مکان اراده شده.

(و ذلک لانه لیس یجب اما ان یكون موجودا فی مکان او فی جزء مکان و اما غیر موجود)

«و ذلک»: این گوینده ای که در مورد زمان بحث می کرد کلامش مثل همان کسی است که درباره مکان می گوید. هر دو قولشان مردود است به این جهت که واجب نیست شیء در عالم طبیعت، موجود در مکان یا موجود در جزء مکان یا غیر موجود باشد.

ص: ۲۲۴

(بل من الاشيا ما ليس موجودا البته في مكان)

بلکه فرض دیگری هم هست و آن اینکه بعضی اشیاء مادی داریم که در مکان نیستند و آن عبارت از مکان است. البته می توان مورد دیگری هم اضافه کرد که عبارت از فلک نهم باشد بنا بر قولی که مکان را عبارت از سطح حاوی می گیرد. چون فلک نهم سطح حاوی ندارد پس مکان ندارد و طبق قول کسانی که می گویند مکان، بُعد است فلک نهم بُعدی را اشغال می کند و مکان دارد. اما طبق تمام اقوال خود مکان در مکان نیست. همینطور اشیاء مادی همه زمانی اند یا «آن» ی هستند فقط یک چیز است که در زمان موجود نیست و آن، خود زمان است.

می توان گفت که افلاک هم سازنده زمانند و مع الزمان اند و فی الزمان نیستند ولی ما فی الزمان هستیم. مراد ما از افلاک، فلک نهم است اما بقیه افلاک به نوبه خودشان می توانند سازنده زمان باشند ولی اصل سازندگی برای فلک نهم است و بقیه تقریباً تابع اند.

ترجمه: بلکه از اشیاء چیزهایی است که موجود نیست البته (یعنی نه در خود مکان و نه در جزء مکان است)

(و من الاشياء ما ليس البته موجودا فی الزمان)

بعضی اشیا هستند که در زمان موجود نیستند البته (یعنی نه در خود زمان و نه در قطعه ای از زمان که «آن» است موجودند)

(و المكان من جمله القسم الاول و الزمان من جمله القسم الثاني)

دو گونه شی داریم ۱_ در مکان نبود ۲_ در زمان نبود. مصنف می فرماید مکان از جمله قسم اول است یعنی از موجوداتی است که در مکان نیست و زمان از جمله قسم دوم است یعنی از موجوداتی است که در زمان نیست.

ص: ۲۲۵

تعبیر به «من جمله القسم الاول» کرد یعنی قسم اول یک فرد ندارد که مکان باشد بکله افرادی دارد که مکان یکی از آن افراد است همینطور در زمان.

بیان کردیم که مبنای مصنف در مکان، عبارت از سطح حاوی است و لذا فلک نهم را دارای مکان نمی داند یعنی می گوید موجود است ولی لا فی مکان است پس از جمله اموری که لا فی مکان است عبارت از خود مکان است. در زمان هم همینطور می گوئیم که فلک نهم سازنده زمان است نه اینکه در زمان باشد. پس فلک نهم از جمله موجوداتی است که زمان ندارد و زمان منحصرآ موجودی نیست که زمان ندارد بلکه از جمله موجوداتی است که زمان ندارد یکی از آن موجودات، فلک است و یکی هم زمان است. پس کلمه «من جمله» در عبارت مصنف صحیح است.

(و ستعلم هذا بعد)

اشکال دوم بر وجود زمان ۹۲/۰۷/۳۰

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۶۷ سطر ۱۴ قوله (و الذی قیل)

موضوع: اشکال دوم بر وجود زمان

بحث در اشکالاتی بود که بر وجود زمان شده بود

اشکال اول: این بود که زمان موجود نیست اگر موجود باشد محذوری لازم دارد.

اشکال دوم: این است که زمان موجود نیست اگر موجود باشد محذوری دیگر لازم دارد.

اشکال دوم با اشکال اول یکی است چون هر دو می گویند زمان موجود نیست ولی هر کدام دلیل جدایی دارند.

بیان اشکال دوم:

صغری: اگر زمان موجود باشد باید هر حرکتی، زمانی را در پی داشته باشد

ص: ۲۲۶

کبری: و التالی باطل

نتیجه: فالمقدم مثله.

در این دلیل باید ابتدا بیان ملازمه در صغری را بگوئیم و سپس بطلان تالی را بیان کنیم.

بیان ملازمه: چون حرکت، علت است و زمان معلول است هرگاه علت موجود شود معلول بدنبال آن باید بیاید لذا اگر زمان موجود باشد به عنوان معلول حرکت موجود است پس هرگاه حرکت حاصل شود این معلول حرکت که زمان است هم حاصل می شود قهراً هر حرکتی زمان را در پی خواهد داشت.

بیان بطلان تالی: چرا قبول نمی کنیم که هر حرکتی زمان را در پی دارد؟ جوابی که می دهیم این است که تعریفی از زمان داریم و در آن تعریف، زمان را برای هر حرکتی اجازه نمی دهیم. ما زمان را امر واحد مستمر می دانیم که اول و آخر ندارد لذا برای حرکات مستقیمه، تولید زمان را قبول نداریم و نمی گوئیم حرکات مستقیمه زمان را تولید می کنند. حرکت باید حرکت دورانی باشد تا تولید زمان کند. حرکات مستقیمه چون اول و آخر دارند باعث می شوند که زمان هم اول و آخر داشته باشد و ما برای زمان چنین تعریفی قابل نیستیم بلکه زمان را امر واحد مستمر بی نهایت می دانیم. حرکتهای مستقیم نمی توانند زمان تولید کنند پس نمی توان گفت که هر حرکتی زمان را در پی دارد بلکه بعضی از حرکتهای زمان را در پی دارند و بعضی از حرکتهای زمان را در پی ندارند. پس اینکه بگوئیم هر حرکتی زمان را در پی دارد حرف باطلی است.

ص: ۲۲۷

زمانی که معلول است و با حرکت درست می شود اگر در یک جا تخلف کرد معلوم می شود که معلول حرکت نیست والا نباید تخلف کند.

توضیح عبارت

(و الذی قیل انه ان کان للزمان وجود و جب ان یتبع کلّ حرکه زمان فتکون کلّ حرکه تستتبع زمانا)

«کل حرکه» مفعول است و «زمان» فاعل است.

«ان کان للزمان وجود» مقدم است. و «وجب ان یتبع... زمانا» تالی است و مصنف در ادامه فرموده که «لکن التالی باطل فالمقدم مثله» بلکه بقیه را به خود ما واگذار کرده است.

ترجمه: اگر زمان وجود داشته باشد باید تابع هر حرکتی، زمان بشود یعنی باید بدنبال هر حرکتی زمان موجود شود. که لازمه اش این می شود که هر حرکتی، زمانی را بدنبال بیدازد (یعنی بدنبال خودش زمان داشته باشد و حرکت بدون زمان نداشته باشیم در حالی که حرکت بی زمان داریم)

صفحه ۱۶۷ سطر ۱۵ قوله (فالجواب)

قبل از اینکه جواب را شروع کنیم تو هیچی را به عنوان مقدمه بیان می کنیم تا ببینم آیا این اشکال وارد است یا وارد نیست؟ طبق نظریه مصنف و طبق نظریه مرحوم صدرا بحث می کنیم.

مصنف معتقد است که زمان عبارت از حاصل حرکت است اما حاصل حرکتی که دائمی باشد چون زمان، دائمی است. مصنف، حرکت را در اعراض قائل است و در جوهر قائل به حرکت نیست لذا حرکتی که در اعراض واقع می شود باید زمان داشته باشد اعراضی که در آنها حرکت واقع می شود ۴ تا است که عبارتند از کم و کیف و این و وضع. حرکت اینی، حرکت مستقیم است و تمام می شود. حرکت کیف و کم هو واضح است که تقریباً حرکت مستقیم است و تمام می شود و هیچکدام سازنده زمان نیستند.

ص: ۲۲۸

اما حرکت وضعی گاهی در حرکت مستقیم است که آن هم سازنده زمان نیست اما حرکت وضعی که در فلک وجود دارد زمان ساز است چون دائمی است و شرائط ساختن زمان برای چنین حرکتی فراهم است لذا این حرکت، منشا زمان می شود.

پس مصنف، زمان را اینگونه تعریف می کند: حرکت وضعی فلک. یعنی زمان، حاصل حرکت وضعی فلک است نه اینکه زمان، خود حرکت وضعی فلک باشد.

بقیه حرکتها هم در زمان واقع می شوند سوال این است که این حرکتها را باید چه کار کرد؟ مصنف می فرماید بقیه حرکتها را با حرکت فلک بسنج و ببین چه مقدار از حرکت فلک را اشغال می کنند، زمان آن حرکتها را از طریق این زمان بفهم. سپس نکته ای را هم اشاره می کند نکته مهمی است:

زمان که اندازه گیرنده حرکت است لازم نیست بر حرکت عارض شود. پس می توانیم حرکتی را فرض کنیم که از عروض زمان خالی است و به عبارت دیگر زمان را بدنبال ندارد (چنین حرکتی را می توان فرض کرد که از زمان خاص باشد) اما حرکت را باید اندازه گیری کنیم اگر زمان عارض بر حرکت نمی شود این حرکت چگونه اندازه گیری می شود مصنف جواب می دهد که اندازه گیرنده حتما نباید بر اندازه گرفته شده عارض شود، ممکن است موازی یا مطابق باشد مثلا متر را روی مسافت می گذارید و اندازه می گیرید گاهی هم مثلا این دیوار را اندازه گرفتید و موازی این دیوار، دیوار دیگری است که آن هم با موازات این دیوار اندازه گرفته می شود. آن دیوار بر این دیوار عارض نمی شود ولی دارد اندازه می گیرد. آن متری که روی زمین نهاده می شود و منطبق بر زمین می شود زمین را اندازه می گیرد ولی عارض بر زمین نیست.

پس لازم نیست مقدار، همیشه عارض بر آن که مقدارش تعیین می شود باشد بلکه ممکن است موافات (مطابقت) با موازی داشته باشد یا هر حالت دیگری داشته باشد پس اندازه گیرند، لازم نیست بر اندازه گرفته شده عارض شود لذا زمان اگر اندازه گیرنده حرکت است که همیشه است لازم نیست بر این حرکت عارض شود. ممکن است بر حرکت فلک عارض شود ولی این حرکت را هم اندازه بگیرد. پس زمان، عارض بر حرکت فلک است و حرکت فلک را اندازه می گیرد ولی عارض بر سایر حرکات نیست و در عین حال که عارض بر سایر حرکات نیست می تواند سایر حرکات نسبت را اندازه بگیرد. علتش همین است که در اندازه گرفتن، عروض اندازه گیرنده بر اندازه گرفته شده لازم نیست. موافات و موازاه و امثال ذلک کافی است. لذا مصنف معتقد است که حرکتها، لازم نیست عارضی به نام زمان داشته باشند بعضی حرکتها عارضی به نام زمان دارند و بعضی ندارند. پس مصنف به بطلان تالی معترف است و قبول دارد که همه حرکتها زمان را بدنال ندارند.

اما مرحوم صدرا در عین اینکه این مقایسه مصنف را قبول دارد و معتقد است که هر حرکتی را می توان با مقایسه با حرکت فلک اندازه گرفت و در عین اینکه این مقایسه را قائل است اضافه بر این، هر حرکتی را هم دارای زمان می داند یعنی تالی را باطل نمی داند. او معتقد است به اینکه چه حرکت، حرکت جوهری باشد چه عرضی باشد بالاخره برای خود همین حرکت، زمانی است ولو ما این زمان را به کمک مقایسه با حرکت فلک تعیین می کنیم نه اینکه با کمک مقایسه با حرکت فلک، زمان را درست کنیم بلکه زمان برای هر حرکتی درست می شود و ما با مقایسه زمان را تعیین می کنیم و البته زمان، تعیین شده هم هست. مثلا- زمان حرکت یک انسان تعیین شده است اما نمی توانیم بدون مقایسه، آن تعیین شده را بفهمیم ما اگر اندازه ها را بخواهیم طوری مشخص کنیم که همه بفهمند باید با حرکت فلک مقایسه کنیم. مثلا می گوئیم که این، ۲۰ سال یا ۱۰ سال است یعنی همه را با سال تعیین می کنیم پس مرحوم صدرا معتقد است هر حرکتی چه مستقیم چه غیر مستقیم باشد، چه اول و آخر داشته باشد یا نداشته باشد همه زمان را تعیین می کنند ولی آن زمان که ما با آن سرو کار داریم همان است که ابن سینا فرموده: یعنی زمان حرکت فلک که زمان منضبط است و تمام زمانها را می توان با آن اندازه گرفت. پس مرحوم صدرا حرف مصنف را قبول دارد ولی اضافه بر کلام مصنف، مطلبی را بیان کرده است.

پس روشن شد که مرحوم صدرا این تالی را قبول دارد ولی مصنف قبول ندارد. مرحوم صدرا موظف نیست این اشکال را جواب بدهد. مستشکل می گوید اگر زمان موجود باشد هر حرکتی باید زمان را در پی داشته باشد مرحوم صدرا می فرماید زمان موجود است و هر حرکتی هم زمان را در پی دارد یعنی وضع تالی می کند و وضع مقدم می شود اما مصنف که رفع تالی می کند باید رفع مقدم را نتیجه بگیرد در حالی که نتیجه نمی گیرد لذا موظف است این اشکال را جواب دهد و جواب را در جلسه بعد می گوئیم.

بیان دوم برای جواب از اشکال دوم ۹۲/۰۸/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۶۷ سطر ۱۵ قوله (فالجواب)

موضوع: بیان دوم برای جواب از اشکال دوم

دومین بیانی که برای نفی زمان ذکر شده بود این قیاس استثنایی بود: اگر زمان موجود باشد چون معلول حرکت است و حرکت، علت اوست پس باید هر حرکتی زمانی را بدنبال داشته باشد چون هر حرکتی علت است و علت، معلول را بدنبال دارد پس حرکت هم باید زمان را در پی داشته باشد. لکن تالی باطل است یعنی هر حرکتی زمان را بدنبال ندارد بلکه حرکتی مستدیره دائمی، زمان دارند و زمان سازند.

جواب از اشکال دوم:

ابتدا دو جمله اول را لحاظ می کنیم

۱_ ان الزمان مقدار لكل حركة ۲_ ان انيته متعلقه بكل حركة

مفاد جمله اول: یعنی هر حرکتی با زمان اندازه گیری می شود چون «مقدار» به معنای اندازه است و وقتی می گوئیم زمان مقدار برای هر حرکتی است یعنی هر حرکتی را با زمان اندازه می گیریم اما آیا این حرکتی که با زمان اندازه گیری می شود خودش هم زمان دارد یا با زمانی که حرکت دیگر ساخته است اندازه گیری می شود. ممکن است این حرکت، خودش زمان داشته باشد و با زمانی که عارض بر خودش است اندازه گیری شود و ممکن هم است که این حرکت، زمان نداشته باشد و زمان برای حرکت دیگر باشد و ما با زمانی که برای حرکت دیگر است این حرکت را اندازه می گیریم.

ص: ۲۳۱

حرکت دورانی دائمی مثل حرکت فلک، زمان دارند و با همان زمان، هم خود حرکت فلک را می توان اندازه گرفت هم حرکتی مستقیم که فاقد زمانند را می توان اندازه گرفت.

در این صورت جمله اول صحیح می شود چون می گوئیم هر حرکتی دارای زمان (یعنی مقدار) است و با این زمان اندازه

گیری می شود اما دارا بودن به این معنی نیست که زمان را خودش ساخته باشد ممکن است زمان را حرکت دیگری ساخته باشد و ما با زمانی که به وسیله حرکت دیگر ساخته شده این حرکت مورد نظرمان را اندازه گیری می کنیم. از این عبارت، بدست نمی آید که هر حرکتی، زمانی را در پی دارد تا مستدل از آن استفاده کند زیرا مستدل در استدلالش اینطور گفت که اگر زمان موجود باشد باید هر حرکتی، زمان را بدنبال داشته باشد اما معلوم نیست که لازم نیست هر حرکتی، زمان را بدنبال داشته باشد بلکه باید هر حرکتی با زمان اندازه گیری شود. چه زمانی که بدنبال دارد چه زمانی که از جای دیگر بیاید. پس این عبارت، عبارت صحیحی است و به نفع مستدل تمام نمی شود. پس این جمله می گوید هر حرکتی با زمان اندازه گیری می شود اما از آن استفاده نمی شود که هر حرکتی خودش زمان خودش و مقدار خودش را می سازد بلکه با مقدار، اندازه گیری می شود.

مفاد جمله دوم: می گوئیم وجود هر زمانی وابسته به هر حرکتی است. این جمله، ظاهری دارد که ظاهرش را نمی پسندیم. ظاهرش این است که وجود زمان وابسته به هر حرکت است یعنی هر حرکتی را که شما ملاحظه کنید در یک زمانی که وجودش وابسته به این حرکت است حاصل می شود. ظاهر این عبارت این است که هر حرکتی زمان ساز است و حرکتی خالی از ساختن زمان نیست.

مصنف می فرماید این مطلب را هم نمی توانیم برای خصم مفید بدانیم اگر چه این عبارت را به ظاهر نمی پسندیم و می گوئیم صحیح نیست که خصم از آن استفاده کند ولی بر فرض اگر خصم استفاده کند ما این کلام را توجیه می کنیم تا از استفاده خصم بیرون بیاید. به این صورت توجیه می کنیم که:

هر زمانی وابسته به هر حرکتی است نه اینکه هر حرکتی زمان را بوجود می آورد بلکه وجود زمان وابسته به حرکت است یعنی اگر زمان بخواهد موجود شود باید طبیعت حرکتی موجود باشد تا این زمان به کمک طبیعت آن حرکت، موجود شود ولی آیا هر فردی از افراد این طبیعت، سازنده زمان هستند؟

این جمله دوم، این مطلب را نمی فهماند بلکه می فهماند که زمان وابسته به طبیعت حرکت است و وابسته به هر شخص حرکت نیست در این صورت ممکن است شخصی و فردی پیدا شود که زمان به او وابسته نباشد مثل حرکتهای مستقیم که زمان به او وابسته نیست ولی او را اندازه می گیرد.

جمله دوم، جمله ای است که ابتداءً به نظر می رسد حرف خصم را اثبات می کند البته ما این جمله دوم را صحیح نمی دانیم ولی با توجیهی که می کنیم آن را صحیح می دانیم و از دست خصم بیرون می آوریم تا خصم نتواند با آن استدلال کند چون با این توجیهی که کردیم معلوم شد که حرکت وابسته به طبیعت است نه به هر شخصی از اشخاص. اگرچه لفظ «کل حرکت» ظاهرش این است که اشخاص مراد هستند یعنی وجود زمان به هر شخص حرکت وابسته است و همین ظاهر است که ممکن است به نفع خصم تمام شود ولی ما این ظاهر را عوض می کنیم با آن توجیهی که کردیم.

در ادامه مصنف فرق دوم را می گوید تا نقصی که در جمله دوم در فرق اول داشت وجود نداشته باشد. یعنی در فرق اول که دو جمله بیان شد جمله اول صحیح بود اما جمله دوم، مشکلی داشت که به نفع خصم تمام می شد. حال مصنف فرق دوم را می خواهد بیان کند اما طوری بیان می کند که هیچکدام به نفع خصم نباشد و دیگر احتیاج به توجیه هم نداشته باشد.

آنچه در این دو فرق برای مصنف مهم است این است که خصم نتواند از این مطالب استفاده کند آنچه مهم نیست این است که آیا این جملات که در این دو فرق گفته می شود صحیح است یا صحیح نیست.

توضیح عبارت

(فالجواب عن ذلك)

جواب از اشکالی که بر وجود زمان کردند این است که...

(انه فرق بین ان يقال ان الزمان مقدار لكل حركه)

جواب از اشکالی که بر وجود زمان کردند این است که بگویم زمان مقدار برای هر حرکتی است. یعنی هر حرکتی که داشته باشید باید با زمان اندازه بگیرید. این جمله، حرف صحیحی است. (نمی گوید خود این حرکت، سازنده زمان است بلکه می گوید باید با زمان اندازه بگیرید حال زمان، ساخته خود همین حرکت باشد یا ساخته حرکت دیگر باشد فرق ندارد. این جمله، صحیح است و خصم نمی تواند از آن استفاده کند چون خصم می خواهد بگوید هر حرکتی علت برای زمان است و چون اگر علت موجود باشد معلول موجود است پس اگر حرکت موجود باشد باید زمان موجود باشد.

ص: ۲۳۴

مصنف، علت بودن حرکت برای زمان را باطل کرد چون فرمود: زمان مقدار حرکت است ولی لازم نیست که معلول حرکت باشد ممکن است معلول حرکتی باشد و ممکن است نباشد.

(و بین ان یقال ان اینته متعلقه بکل حرکت)

ضمیر در «اینته» به زمان بر می گردد.

ظاهر این کلام این است که فرمان، وابسته به هر شخص حرکت است و مراد از وابسته، همان معلول است. در اینصورت کلام خصم درست می شود که بگوییم هر حرکتی، علت زمان می شود و چون اگر علت موجود باشد معلول موجود است پس اگر حرکت موجود باشد باید زمان هم موجود باشد یعنی باید هر حرکتی زمان را بدنبال داشته باشد. در این صورت کلام خصم صحیح می شود ولی این در صورتی است که مراد از «کل حرکت»، این باشد «بکل شخص من اشخاص الحرکه».

ولی ما «متعلقه بکل حرکت» را اینطور معنی می کنیم یعنی متعلق به طبیعت حرکت است ولو متعلق به شخصی از طبیعت حرکت نباشد. یعنی نیاز به مقداری توجیه دارد اگر توجیهش کنیم این عبارت، صحیح می شود و خصم نمی تواند به آن استناد کند. اگر هم توجیه نکنیم، به نفع خصم می شود ولی ما قائل به این جمله نیستیم.

صفحه ۱۶۷ سطر ۱۶ قوله (و ایضا)

تا اینجا فرق اول را بیان کردیم اما از اینجا فرق دوم را می خواهیم بیان کنیم که در این فرق دوم هر دو جمله صحیح است.

بیان مفاد جمله اول: «ان ذات الزمان متعلقه بالحرکه علی سبیل العروض لها».

ص: ۲۳۵

مراد از «ذات زمان» همان طبیعت زمان است و مراد، شخص زمان نیست.

(ذات و طبیعت و حقیقت و ماهیت همه یک چیز هستند ولی با اعتبارات فرق می کنند مثلا در ماهیت، وجود اخذ نشده ولی در حقیقت، وجود اخذ شده یعنی حقیقت همان ماهیتی است که موجود شده است. ذات هم همینطور است).

توضیح: طبیعت زمان وابسته به حرکت است این جمله به این معنی است که طبیعت زمان در هیچ فردی از افراد زمان یافت نمی شود مگر اینکه حرکتی موجود باشد. تعبیر به «بالحرکه» کرده و تعبیر به «کل الحرکه» و «طبیعه الحرکه» نکرده بلکه مطلق نداشته تا بفهماند که زمان وابسته به حرکت است (نگفت چه نوع حرکتی باشد بلکه باید حرکتی باشد ولو دورانی باشد) این جمله نمی تواند به نفع خصم باشد چون مفاد این جمله این است که طبیعت زمان واقع نمی شود مگر اینکه حرکتی باشد (آیا حرکت مستقیم باید باشد یا حرکت مستدیر باید باشد؟ این را بعدا بیان می کنیم). تا اینجا خصم نمی تواند از این جمله اول استفاده کند اما از عبارت «علی سبیل العروض لها» شاید خصم بتواند استفاده کند یعنی به این نحوه وابسته است که عارض حرکت می شود. مراد از «علی سبیل العروض لها»، «علی سبیل العروض الزمان للحرکه» است. اگر زمان عارض حرکت شود حرکت، معروض می شود و زمان، عارض می شود و همیشه معروض سبب برای عارض است حال یا سبب قابلی است یا تمام السبب است. در عارض هایی که مفارق باشند معروض، سبب قابلی است و سبب فاعلی نیست چون اگر سبب فاعلی بود عَرَض، مفارق نبود. سبب فاعلی از بیرون می آید و این عرض را بر معروض وارد می کند ولی این معروض، ذاتش سبب قابلی است و سبب قابلی را نمی توان از آن گرفت.

اما در عوارضی که لازم باشند معروض، تمام السبب خواهد بود هم فاعل و هم قابلی است. اما چگونه می شود که یک شی در عین اینکه فاعلی است قابلی هم باشد در جای خودش این را حل کردند.

بنابراین اگر حرکت، معروض باشد و زمان، عارض باشد علیت درست می شود و حرکت، علت می شود و زمان، معلول می شود و هرگاه که علت، موجود است معلول باید موجود باشد پس هرگاه حرکت موجود است زمان باید موجود باشد. در این صورت تا مقداری حرف خصم صحیح می شود اما نه اینکه به طور کامل حرف خصم را صحیح کند چون در عبارت قبل (یعنی ان ذات الزمان متعلقه بالحرکه) طوری بیان شد که حرف خصم را درست نمی کند زیرا «بالحرکه» بکار رفته بود و «بکل شخص من الاشخاص» نبود. بر فرض هم که زمان عارض بر حرکت شود ما نگفتیم که عارض بر همه حرکتهای می شود بلکه گفتیم عارض بر طبیعت حرکت می شود حال حرکت هر چه می خواهد باشد. بعدا ثابت می کنیم آن حرکتی که زمان بر آن عارض میشود حرکت دورانی و دائمی است لذا «علی سبیل العروض» نفعی برای خصم ندارد چون در جمله قبل عبارت اینگونه بود «ان ذات الزمان متعلقه بالحرکه» که نفعی برای خصم نداشت.

تا اینجا معلوم شد که خصم به کجای جمله اول می تواند استناد کند که ما بعدا جوابش را می دهیم.

بیان مفاد جمله دوم: «ان ذات الحرکه متعلق بها الزمان علی سبیل ان الزمان يعرض لها» ضمیر «بها» و «لها» هر دو به حرکت بر می گردد.

این جمله را با جمله قبل مقایسه می کنیم. در جمله قبل گفت «زمان عارض بر حرکت است» در این جمله هم می گوید «زمان عارض بر حرکت است». در جمله قبل گفت: «زمان متعلق به حرکت است» در این جمله هم می گوید «حرکت چیزی است که زمان متعلق به آن است». صدر و ذیل جمله دوم مثل صدر و ذیل جمله اول است. اما یک تفاوت مهم بین این دو جمله وجود دارد و آن این است که در جمله اول، ذات زمان مطرح بود اما در جمله دوم، ذات حرکت مطرح بود یعنی در جمله اول طبیعت زمان وابسته به حرکت می شد اما در جمله دوم، زمان به طبیعت حرکت وابسته می شد نه به فرد حرکت. یعنی زمان را به فرد حرکت محتاج نمی کند و معلول فرد حرکت قرار نمی دهد بلکه معلول طبیعت حرکت قرار می دهد یعنی می گوید زمان وابسته به طبیعت حرکت است نه به شخص خاصی از حرکت، ممکن است اشخاصی از حرکت باشند که زمان به آنها وابسته نباشد ولی زمان بدون حرکت نمی شود و به طبیعت حرکت وابسته است ولو آن طبیعت حرکت، طبیعتی باشد که در ضمن حرکت دورانی دائم باشد.

پس جمله دوم از ابتدا نمی گذارد خصم به آن استناد کند. البته خصم ممکن است بگوید زمان وابسته به حرکت است ولی ما جواب می دهیم که زمان وابسته به طبیعت حرکت است نه اینکه وابسته به هر شخصی از اشخاص حرکت است. یک حرکت هم که انجام شود و بتواند زمان را بسازد زمان درست می شود ولو بقیه حرکتها نتوانند زمان را بسازند.

(در هر دو جمله، عارض و معروض، علت و معلولند. عارض، معلول است و معروض، علت است)

توضیح صفحه ۱۶۸ سطر اول قوله (لان الاول)

مصنف دو جمله در فرق اول بیان کرد و دو جمله در فرق دوم بیان کرد. ترتیب این دو جمله ای که در فرق دوم آمده مثل ترتیب دو جمله ای است که در فرق اول آمده است.

جمله اول در هر دو فرق، صحیح هستند.

جمله دوم در هر دو فرق، با توجهی که در فرق اول گفتیم صحیح هستند.

خصم ممکن است به جمله دوم متمسک شود ولی ما آن را رد می کنیم و به جمله اول که عبارت «علی سبیل العروض» است هم می تواند متمسک شود که آن را هم رد کردیم. مصنف به دو جمله ای که در فرق اول گفت توجهی نمی کند. ولی به دو جمله ای که در فرق دوم آورد توجه می کند و شروع به توضیح دادن می کند با عبارت «لان الاول...» دلیل برای فرق می آورد که چرا بین دو جمله در فرق دوم فرق است.

چون در جمله اول که «ذات الزمان... لها» بود معنایش این است «شیئا يعرض لشيء» (نسخه صحیح به جای «بشی» باید «لشیء» باشد) یعنی چیزی عارض چیز دیگر می شود اما اینکه حتما آن چیز دیگر، عارض را در پی دارد از آن استفاده نمی شود. یعنی استفاده می شود که این زمان باید عارض حرکت باشد اما اینکه هر حرکتی این عارض را دارد، استفاده نمی شود.

ص: ۲۳۹

«و الثانی ان شیئا یستتبع شیئا» یعنی چیزی که حرکت است بدنبال دارد چیزی را که زمان است. اما کدام حرکت مراد است؟ می فرماید طبیعت حرکت، زمان را بدنبال دارد نه اینکه هر شخص حرکت، زمان را بدنبال داشته باشد. پس جمله دوم ظاهراً به نفع خصم است که شیئی (حرکت) در پی دارد شیئی (زمان) را اما منظور از شیء اول، طبیعت حرکت است که در پی دارد شیئی (زمان) را.

نکته: استتباع در اینجا به نحو عروض است. چون تابع، تابعِ عارض است یعنی این تابع حتماً باید عارض متبوع باشد که با متبوع بیاید نه اینکه بعداً به متبوع داده شود بلکه عارض لازم است لذا به نحو عروض در پی دارد.

گاهی تابع دارد ولی به نحو عرض مفارق است که فایده ندارد.

مصنف از عبارت (اما الاول...) می خواهد بیان کند که خصم نه می تواند به جمله اول استناد کند نه می تواند به جمله دوم استناد کند. این عبارت خیلی مبهم است باید قبل از این عبارت، جمله ای بیاوریم و بگوییم خصم به هیچ یک از دو جمله ای که در فرق دوم گفتیم نمی تواند استناد کند اما به اولی نمی تواند استناد کند به این دلیل که با عبارت «فلانه لیس من شرط...» بیان می کند و به دومی نمی تواند استناد کند به این دلیل که عبارت «فلانه لیس اذا تعلق...» بیان می کند.

ادامه بیان دوم برای جواب از اشکال دوم بر نفی وجود زمان ۹۲/۰۸/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۱۶۸ سطر ۲ قوله (اما الاول)

ص: ۲۴۰

موضوع: ادامه بیان دوم برای جواب از اشکال دوم بر نفی وجود زمان

بعضی از کسانی که منکر وجود زمان بودند اینچنین بر مدعایشان استدلال کردند که اگر زمان وجود داشته باشد چون معلول حرکت است باید با هر حرکتی زمان وجود بگیرد در حالی که ما حرکاتی داریم که بوجود آورنده زمان نیستند مثل حرکات مستقیم که زمان به وجود نمی آورد. حرکات مستدیر است که زمان را بوجود می آورد. از اینجا نتیجه می گیریم که زمان موجود نیست والا اگر بخواهد موجود باشد باید بدنبال هر حرکتی وجود بگیرد و چون بدنبال هر حرکتی وجود نمی گیرد پس اصلاً موجود نیست. این استدلال را شروع کردند که جواب بدهند. فرمودند که ما دو نوع کلام می توانیم داشته باشیم. این دو نوع کلام را رسیدگی می کنیم تا ببینیم این مستشکل از کدام کلام می تواند استفاده کند. یکبار اینچنین می گوئیم که ذات زمان و طبیعت زمان متعلق به حرکت است. یعنی زمان به طبیعتش اگر بخواهد واقع شود باید حرکتی واقع شود و ما تعیین نمی کنیم که حرکت، چه نوع حرکتی باشد آیا مستقیم باشد یا مستدیر باشد؟ ولی می گوئیم باید حرکتی باشد تا زمان بطبیعت موجود شود. به این قسمت، مستدل نمی تواند تمسک کند چون این قسمت می فهماند که زمان احتیاج به حرکت دارد ولی آیا هر حرکتی زمان دارد؟ این را افاده نمی کند تا مستدل از آن بهره ببرد. ولی بدنبال این جمله، جمله دیگر داریم

که «علی سبیل العروض بها» است یعنی زمان به طوری است که عارض بر حرکت شود. این جمله هم نمی تواند برای مستدل مفید باشد زیرا در این بخش دوم از جمله اول گفته می شود که زمان عارض می شود بر همان حرکتی که سازنده اش است نه اینکه بر کل حرکت عارض شود. ابتدای جمله اینگونه است که طبیعت زمان، وابسته به حرکتی است (هر حرکتی که می خواهد باشد) اما در انتهای آن جمله اینگونه می گوید «به طوری که زمان عارض بر همان حرکت بشود» یعنی اگر حرکت مستدیر سازنده سازمان است زمان هم عارض بر خود حرکت مستدیر شود نه اینکه عارض بر حرکتی دیگر شود. پس نتیجه نمی دهد که هر حرکتی زمان دارد تا مستدل از این مطلب استفاده کند بلکه فقط نتیجه می دهد که زمان وابسته به حرکتی است و بر آن حرکت هم عارض می شود.

بله اگر این جمله «علی سبیل العروض لها» ضمیر آن به حرکت مذکور برنگردد بلکه به کل حرکت برگردد یعنی زمان عارض بر هر حرکتی شود در این صورت مستدل می تواند استدلال کند که زمان، عارض بر هر حرکتی است و عارض، معلول معروض است پس هر حرکتی علت برای زمانی است و در نتیجه زمانی را در پی دارد و آن وقت می تواند استدلالش را تمام کند. پس تقریباً می توان گفت که جمله اول برای مستدل مفید نیست.

اما جمله دوم را بررسی می کنیم: جمله دوم می گفت که طبیعت حرکت (نه طبیعت زمان، چون در جمله اول می گفت طبیعت زمان وابسته به حرکتی است) طوری است که زمان به او وابسته است و این وابستگی علی سبیل العروض لها است (یعنی عبارت «علی سبیل العروض لها» در هر دو جمله اول و دوم جاری است) وقتی زمان به طبیعت حرکت وابسته است می گوئیم طبیعت حرکت دارای مصادیق زیادی است که هم مصادیق مستدیر و هم مصادیق مستقیم دارد و زمان که وابسته به طبیعت شد گویا می توان گفت که زمان وابسته به مصادیق طبیعت هم هست. شاید مستدل از اینجا بتواند استفاده کند که همه مصادیق حرکت، زمان را در پی دارد چون زمان به طبیعت، وابسته است و طبیعت در تمام مصادیق موجود است و در اینصورت شاید بتوان گفت که زمان در پی هر حرکتی حاصل است. یعنی ممکن است از جمله دوم استفاده کند همانطور که ممکن بود از جمله اول استفاده کند.

مصنف می فرماید هیچکدام از دو جمله برای مستدل مفید نیستند. نه جمله اول و نه جمله دوم فایده دارد. بحث امروز از اینجا شروع می شود.

اما چرا جمله اول برای مستدل فایده ندارد: گفتیم که طبیعت زمان، متعلق به حرکت است و در فرق اول که گذاشته بودیم جمله اول این بود که زمان، مقدار حرکت است حال اگر این دو جمله را با هم جمع کنیم (یعنی جمله اول که در فرق اول آمد با جمله اول که در فرق دوم آمد را جمع کنیم معنایش این است که زمان وابسته به حرکت است و با حصول حرکت، بر حرکت عارض می شود تا حرکت را اندازه گیری کند زیرا مقدار برای همه حرکتهای است. از این جمله ای که حاصل جمله اول در فرق اول و حاصل جمله اول در فرق دوم قرار دادیم بدست می آید که مقدر (یعنی آن که حرکت را اندازه می گیرد) باید بر حرکت عارض شود. در اینصورت مستدل به آسانی نتیجه می گیرد که هر حرکتی، عارضی به نام زمان دارد که آن عارض، این حرکتی که معروض است را اندازه گیری می کند و در اینصورت مستدل می تواند بگوید که پس هر حرکتی زمان را در پی دارد و زمان عارض بر اوست و معلول اوست لذا باید بدنبال هر حرکتی، زمان داشته باشیم. در اینصورت به نفع مستدل حساب می شود.

جواب مصنف: مقدر شی لازم نیست که عارض بر شی باشد. آن که شی را اندازه می گیرد لازم نیست عارض بر شی باشد. می تواند عارض باشد و می تواند عارض نباشد مثلا- زمان، حرکت فلک را اندازه می گیرد و عارض بر حرکت فلک هم هست اما متر، این زمین و این دیوار را اندازه می گیرد ولی عارض بر هیچکدام نیست. در اندازه گرفتن لازم نیست اندازه گیرنده عارض بر اندازه گرفته شده شود بلکه به قول مصنف ممکن است موافات داشته باشد موافات به معنای مطابقت است یعنی متر را روی زمین می گذاریم و مطابق با زمین می کنیم این قسمت، یک متر است. قسمت دوم، متر دوم است و هکذا. گاهی هم با موازات اندازه گرفته می شود مثلا این دیوار را اندازه گرفتیم که ۱۰ متر است. موازی این دیوار، دیوار دیگری است که می گوئیم آن هم ۱۰ متر است در حالی که هیچکدام عارض بر همدیگر نیستند. پس با موافات و موازات می توان یک شی را اندازه گرفت در حالی که در این دو حالت، اندازه گیرنده، عارض نیست بلکه در مواردی پیدا می شود که مقدر یعنی اندازه گیرنده عارض بر اندازه گرفته شده است مثل زمان که حرکت فلک را اندازه می گیرد. اگر اینگونه است ما می توانیم بگوئیم حرکاتی هستند که زمان آنها را اندازه می گیرد ولی زمان بر آنها عارض نیست مثل حرکت عمر ما. چون عمر ما حرکتی است که از سال تولد تا سال مرگ ما هست این فاصله را زمان، اندازه می گیرد ولی آیا زمانی که عارض بر حرکت من است اندازه گیری می کند یا زمانی که عارض بر حرکت فلک است اندازه گیری می کند؟ می گوئیم زمان عارض بر حرکت فلک، زمان عبور ما و عمر ما را اندازه می گیرد در حالی که عارض بر عمر ما و حرکت ما نیست. پس اینچنین نیست که هر حرکتی، عارضی به نام زمان داشته باشد و با آن عارض اندازه گیری شود تا شما بگویید که پس هر حرکتی زمانی را در پی دارد بلکه چه بسیار حرکتهایی که خودشان زمان را در پی ندارند و با زمانی که برای حرکت دیگر است اندازه گیری می شوند. پس جمله اول در فرق دوم ولو تلفیق شود با جمله اول که در فرق اول گفته شد باز هم برای مستدل نفعی ندارد و نمی تواند از آن استفاده کند چون مجموع این دو جمله (جمله اول در فرق اول و جمله اول در فرق دوم) نشان می دهد که زمان، اندازه گیرنده است و برای حرکت حاصل است و حرکت را اندازه می گیرد. اما اینکه حصولش به نحو عروض باشد معلوم نیست. البته گفتیم به نحو عروض بر سازنده خودش صحیح است یعنی این زمان، عارض می شود بر سازنده خودش که حرکت فلک است اما اینکه عارض بر هر حرکتی شود بدست نمی آید. پس نتیجه این شد که مقدر بودن، مستلزم عارض بودن نیست چون ممکن است مقدر و اندازه گیرنده باشد ولی عارض نباشد. پس جمله اول را از کار انداختیم و نگذاشتیم مستدل به آن استدلال کند.

(اما الاول فلانه ليس من شرط ما يقدر الشئ ان يكون عارضا له و قائما به)

این عبارت، احتیاج به تقدیر دارد یعنی قبل از «اما الاول» باید بگوییم هیچکدام از این جملات برای مستدل مفید نیستند. اما جمله اول مفید نیست به این دلیل که بیان می کند و اما جمله دوم را در خط بعد بیان می کند و لذا اگر این تقدیر گرفته نشود معلوم نمی شود این جمله «اما الاول» چه چیز را می خواهد رد کند. این «اما الاول» و «اما الثانی» می خواهند دو جمله ای که در فرق دوم گفته شده را از دست مستدل بیرون بیاورند و نگذارند مستدل از آن استفاده کند.

ترجمه: اما جمله اول به نفع مستدل تمام نمی شود به خاطر این است که شرط آنچه که شیئی را اندازه می گیرد این نیست که عارض به آن شی و قائم به آن شی باشد (ممکن است اندازه گیرنده عارض بر شی نباشد بلکه موافات و موازات با شی داشته باشد).

(بل ربما قدر المباین بالموافاه و الموازاه لما هو مباین له)

«لما هو مباین له» متعلق به «قدر» است.

ترجمه: امر مباین (مراد از مباین امری که عارض نیست مثل متر که عارض بر پارچه نیست) اندازه می گیرد چیزی را که مباین با خودش است (متر که جدای از پارچه است پارچه ای را که جدای از متر است اندازه می گیرد) به مطابقت و موازات (یعنی آن اندازه گیرنده را روی اندازه گرفته شده تطبیق می کنی و اندازه گرفته شده را اندازه می گیری یا موازی می کنی و اندازه می گیری) پس زمان هم ممکن است بر مقدار عمر ما مطابق شود و حرکت ما را اندازه بگیرد. با اینکه این زمان عارض بر حرکت ما نیست و عارض بر حرکت فلک است.

جمله دوم در فرق دوم این بود که طبیعت حرکت طوری است که زمان به او وابسته است یعنی اگر زمان بخواهد انجام شود باید طبیعت حرکت باشد ولی تعیین نمی کنیم که طبیعت حرکت در ضمن کدام فرد باشد. آیا در ضمن حرکت مستقیم یا حرکت مستدیر یا در ضمن هر دو است؟ این جمله دوم به ما می گوید اگر زمان بخواهد موجود باشد باید طبیعت حرکت باشد. بیان نمی کند که تمام مصادیق حرکت می تواند ایجاد زمان کند. چون این جمله دوم نگفت که زمان به هر نوع از مصادیق حرکت وابسته است بلکه گفت به طبیعت حرکت وابسته است و طبیعت اگر در ضمن یک فرد حاصل شود زمان حاصل می شود لازم نیست در ضمن همه حاصل شود. چون زمان به طبیعت حرکت، احتیاج دارد و طبیعت حرکت، در حرکت مستدیر هم هست و زمان را درست می کند ولو این طبیعت با حرکت مستقیم است و زمان را درست نمی کند. ما نگفتیم که زمان به هر حرکتی وابسته است. پس اشکال ندارد طبیعتی که محتاج الیها است مصداقش از آن محتاج خالی باشد. همین اندازه که مصداقی از آن طبیعت با این محتاج ارتباط داشته باشد برای این محتاج کافی است و لازم نیست تمام افراد طبیعت احتیاج این محتاج را برآورده کنند. پس جمله دوم هم برای مستدل مفید نیست.

توضیح عبارت

(و اما الثانی فلانه لیس اذا تعلق ذات الشی بطبیعه شی یجب ان لا تخلو طبیعه الشی عنه)

اما جمله دوم که در فرق دوم گفته شد مفید برای مستدل نیست زیرا که این چنین نیست که اگر ذات شیئی به طبیعت شیئی وابسته شد (مراد از ذات شیئی، زمان است و مراد از طبیعت شیئی، طبیعت حرکت است). مصنف مطلب را عام فرموده ولی ما آن را بر مورد بحث تطبیق دادیم) واجب باشد که طبیعت شیئی (یعنی طبیعت حرکت) از آن شیئی (که مراد زمان است) خالی باشد (یعنی اینچنین نیست که اگر زمان وابسته به طبیعت حرکت شد این طبیعت در هیچ موردی خالی از زمان نشود بلکه این طبیعت همین اندازه که در موردی بتواند زمان را بسازد کافی است. لازم نیست که در همه موارد همراه زمان باشد و هیچگاه از زمان خالی نشود (زیرا شما اینچنین برداشت کردید که هر جا این طبیعت باشد زمان باید باشد در حالی که منظور ما این نبود بلکه منظور این بود که زمان اگر بخواهد باشد آن طبیعت باید باشد نه اینکه هر جا آن طبیعت موجود بود زمان هم باید باشد).

[نکته: ما می‌گوییم انسان احتیاج به این طبیعت دارد یعنی اگر این طبیعت موجود شود انسان هم موجود می‌شود. آیا معنای این عبارت این است که تمام افراد طبیعت می‌توانند این انسان را موجود کنند یا اینکه فقط انسان به این طبیعت احتیاج دارد بدون تعیین اینکه کدام فرد از طبیعت است. وقتی می‌گوییم انسان احتیاج به این طبیعت دارد معنایش این است که باید این طبیعت حاصل شود تا انسان حاصل شود حال آیا حتما در همه افرادش باید باشد یا در یک فردش هم کافی است؟ می‌گوییم اگر این طبیعت در یک فرد حاصل شود می‌تواند زمان را ایجاد کند ما نگفتیم زمان به تک تک این افراد وابسته است.

وقتی ما می‌گوییم زمان وابسته به طبیعت است یعنی با حصول طبیعت، زمان حاصل می‌شود کاری نداریم که در ضمن تداوم فرد باشد. یکوقت می‌گویید که طبیعت حرکت اینچنین است که زمان را در پی دارد در این حالت هر جا این طبیعت بیاید زمان باید بدنبال آن بیاید ولی ما این را نگفتیم. نگفتیم که طبیعت حرکت، زمان دارد که هر جا این طبیعت بود، زمان هم باشد. بلکه ما گفتیم زمان احتیاج به طبیعت دارد و باید این طبیعت اتفاق بیفتد تا زمان بیاید اما تعیین نکردیم که در کجا اتفاق بیفتد. این حرکت ممکن است در فرد مستدیر اتفاق بیفتد زمان حاصل شود و اگر این حرکت در فرد مستقیم اتفاق بیفتد زمان حاصل شود نمی‌شود، نمی‌گوییم هر جا طبیعت آمد، زمان می‌آید بلکه می‌گوییم هر جا زمان بود باید طبیعت حرکت باشد. این دو عبارت با یکدیگر فرق می‌کند. اگر می‌گفتیم هر جا طبیعت حرکت بود زمان هم هست شما می‌توانستید بگویید در این مصداق حرکت، طبیعت حرکت است پس زمان است و در آن مصداق دیگرش هم طبیعت حرکت است پس زمان است و نتیجه بگیرید هر جا حرکت است زمان است. این نتیجه صحیح است اما اگر بگوییم زمان وابسته به طبیعت حرکت است (نمی‌گوییم طبیعت حرکت، زمان را در پی دارد) یعنی اگر طبیعت حرکت حاصل شود زمان حاصل می‌شود.

نه به این معنی که تمام افراد طبیعت در ساختن زمان دخالت دارند یعنی زمان وابسته به این طبیعت است اما وابسته به کدام فرد از طبیعت است یقین نکردیم. بعدا با دلیل ثابت می‌کنیم که فلان فرد طبیعت نمی‌تواند زمان درست کند اما فلان فرد می‌تواند درست کند بعد از اینکه این مطلب را ثابت می‌کنیم می‌بینیم که این عبارت «زمان احتیاج به طبیعت حرکت دارد» صحیح است.

به عبارت دیگر زمان محتاج به طبیعت است هرگاه زمان باشد باید محتاج الیه آن باشد ولی محتاج الیه آن، حرکت مستدیر است یا حرکت مستقیم کاشف از حرکت مستدیر است (که باز هم منشا حرکت همان حرکت مستدیر می شود).

(و نحن انما یرهن لنا من امر الزمان انه متعلق بالحرکه و هیئته لها)

تا اینجا مصنف کلی گویی کرد و بحث را بر حرکت و زمان تطبیق نکرد اینکه در جمله اول گفت شیء مقدر شیء است و مقدرش لازم نیست عارض شی باشد و در جمله دوم گفت اگر شیئی محتاج به طبیعت بود لازم نیست که طبیعت در یک مورد خالی از آن شی نباشد. به صورت کلی بحث کرد حال تمام این مباحث را می خواهد بر زمان و حرکت تطبیق کند لذا می فرماید ما در مورد امر زمان یک مطلب را برهانی کردیم و درباره امر حرکت هم یک مطلب را برهانی کردیم ولی هیچکدام از این دو مطلب به نفع مستدل نیست.

ترجمه: اینکه زمان متعلق به حرکت و هیئت حرکت است (متعلق به معنای وابسته است و هیئت به معنای عارض است یعنی زمان هم وابسته به حرکت است و هم عارض بر حرکت می شود) یعنی تا این اندازه برای ما روشن شده که زمان بدون حرکت واقع نمی شود حتما وابسته به حرکت است و بر این حرکتی که علتش است عارض می شود. تا این مقدار را فهمیدیم و برهانی کردیم. اما اینکه هر حرکتی بدنبالش زمان است برهانی نشده است.

(و من امر الحرکه ان کل حرکه تقدّر بزمان)

و از امر حرکت برای ما برهانی شده که هر حرکتی با زمان اندازه گیری شود. از این دو مطلب برهانی بدست نمی آید که هر حرکتی زمان را در پی دارد.

(فلیس ان تکون کل حرکه متعلق بها زمان یخصها)

نسخه صحیح «فلیس یلزم من هذین ان تکون» است.

نسخه صحیح «کل حرکه متعلقا بها» یا «کل حرکه یتعلق بها» باشد. چنانکه در نسخه خطی «یتعلق» آمده است.

از این دو مطلب برهانی که یکی درباره زمان و یکی درباره حرکت برای ما روشن شده لازم نمی آید که هر حرکتی تعلق داشته باشد به آن حرکت، زمان مخصوص به همان حرکت.

«ان تکون...» بیان می کند که جمله دوم مفید برای مستدل نیست

(و لا ان کل ما قدر شیا فهو عارض که حتی یکون لکل حرکه زمان عارض لها بعینه)

این عبارت بیان می کند که جمله اول مفید برای مستدل نیست.

ترجمه: و لازم نمی آید که هر چه که اندازه می گیرد چیزی را (یعنی زمانی که حرکت را اندازه می گیرد) عارض بر آن چیز باشد تا نتیجه این شود که هر حرکتی زمان دارد که این زمان، عارض همان حرکت است.

«بعینه» یعنی همین زمان عارض آن حرکت است

تا اینجا استدلال مستدل باطل شد و ثابت شد که اینچنین نیست که دنبال هر حرکتی زمان داشته باشیم. حال مصنف از عبارت بعدی وارد تبیین مسأله می شود.

(بل الحركات التي بها ابتداء و انتهاء لا يتعلق بها الزمان)

مصنف از اینجا وارد تبیین مسأله می‌شود و بیان می‌کند که کدام حرکت نمی‌تواند زمان را در پی داشته باشد و کدام حرکت می‌تواند زمان را در پی داشته باشد؟

می‌فرماید حرکت مستقیم که اول و آخر دارد زمان ساز نیست و الا لازم می‌آید که زمان بین دو «آن» فاصله شود. در حالی که ما زمان را امر مستمر می‌دانیم و دو «آن» فرضی برای آن قائل هستیم ولی دو «آن» بالفعل برای آن قائل نیستیم اگر زمان به وسیله حرکت مستقیمی که ابتدا و انتها دارد ساخته شود زمان مصور بین دو «آن» بالفعل می‌شود که جایز نیست یعنی محصور شدن زمان بین دو «آن» فرضی اشکال ندارد ولی بین دو «آن» بالفعل صحیح نیست چون زمان باید امر مستمر باشد و بین دو «آن» فاصله نشود. بله حرکت‌هایی داریم مثل حرکت فلک که سازنده زمان است چون «آن» بالفعل ندارد و چنین حرکتی که «آن» بالفعل و طرف بالفعل ندارد می‌تواند سازنده زمان باشد البته مراد از فلک، فلک نهم است زیرا بقیه افلاک به تبع حرکت فلک نهم، حرکت شبانه روزی می‌کنند و زمان می‌سازند ولی حرکت خود فلک نهم، زمان ساز است.

ترجمه: بلکه حرکتی که دارای ابتدا و انتها هستند (یعنی حرکات مستقیم که دارای ابتدا و انتها هستند و در جای خودش گفتند حرکات مستقیم حرکات محدود و متناهی اند اما حرکات دورانی نامحدود است، علت محدود بودن این است که حرکت مستقیم یا از مرکز عالم به فلک الافلاک می‌رود که حرکت به سمت علو است یا از محیط به سمت مرکز است که حرکت به سمت سفلی است این دو حرکت را داریم و چون مرکز و محیط محدود هستند حرکتی که بین این دو واقع می‌شود باید حرکت محدود باشد و نمی‌تواند نامحدود باشد زیرا در برهان تناهی ابعاد ثابت کردیم که جهان جسم متناهی است و مرکز و محیطش فاصله متناهی دارد. اگر حرکتی بخواهد انجام شود یا عن المركز الی المحيط است یا عن المحيط الی المركز است لذا ابتدا و انتها دارد.) زمان به اینها تعلق ندارد و با اینها ساخته نمی‌شود.

(و كيف يتعلق بها الزمان و لو كان لها زمان لكان مفصولا بآنين)

بعد از کلمه «بها الزمان» ویرگول گذاشته که خوب است حذف شود

ترجمه: چگونه تعلق دارد به این حرکت مستقیم، زمان در حالی که اگر برای این حرکت مستقیم زمان باشد این زمان، فاصله بین دو «آن» می شود (یعنی بین «آن» ابتدا و «آن» انتها، در حالی که زمان با «آن» ابتداء و «آن» انتها محصور نمی شود مگر «آن» ابتدا و «آن» انتها که فرضی باشد نه اینکه واقعی و بالفعل باشد.

(و قد و منعنا ذلك)

نسخه صحیح «و قد معنا» است

ترجمه: مفصول بودن زمان به آنین را باطل کردیم و گفتیم باید زمان ابتداء و انتها نداشته باشد چون زمان را ازلی و ابدی گرفتیم

(نعم اذا وجد الزمان بحر که علی صفة يصلح ات يتعلق بها وجود الزمان تقدر به سائر الحركات)

ممکن است حرکتی یافت شود (که همان حرکت دورانی فلک است) که زمان بسازد و با این زمان ساخته شده، بقیه حرکات اندازه گیری شوند.

ترجمه: اگر زمان به وسیله حرکتی یافت شود که این حرکت، بر صفتی است (یعنی حرکت مستدیر دائم باشد) که می شود به آن صفت یا آن حرکت، وجود زمان تعلق و وابسته پیدا کند (چون زمان یک امر دائمی است باید وابسته به حرکتی شود که صفت دوام دارد و آن حرکتی که صفت دوام دارد حرکت مستدیر است پس زمان وابسته به حرکت دائم مستدیر می شود) که به وسیله این زمان که با حرکت مستدیر متولد می شود سائر حرکات اندازه گیری می شوند.

ص: ۲۵۱

(و هذا الحركة حركة يصح عليها الاستمرار و لا يتحدد لها بالفعل اطراف)

این حرکتی که سازنده زمان است و با ساختن زمان، اندازه بقیه حرکات را مشخص می کند چه حرکتی است؟ می فرماید این حرکت، حرکتی است که بر آن استمرار صحیح است (یعنی می توان حکم کرد بر او که مستمر است) و برای آن هم بالفعل، اطرافی تعیین نمی شود مراد از اطراف، ابتدا و انتها است.

قید «بالفعل» را توجه کنید که به معنای این است که بالفرض می توان برای آن اطراف تعیین کنید اما بالفعل برای آن اطراف نیست. تا اینجا معلوم شد که حرکت سازنده زمان است ولی منحصر حرکتی که بر صفت خاص باشد سازنده زمان است یعنی حرکتی که مستدیر و دائم باشد. حال متشکل می گوید اگر چنین حرکتی نداشتیم (البته چنین حرکتی داریم و آن حرکت فلک است قدما تعبیر به حرکت فلک می کردند اما امروزه تعبیر به حرکت کوکب می کنند پس بالاخره حرکت دورانی که سازنده زمان باشد داریم و این باطل نشده) باید زمان نداشته باشیم و منکر آن شوید. مصنف وارد جواب می شود و می فرماید بله باید زمان نداشته باشیم و ابایی نداریم که بگوییم زمان نداریم بعدا ترقی می کند که اگر حرکت دورانی نداشتید اصلا حرکت نخواهد داشت یعنی حرکت مستقیم هم نخواهد داشت.

اگر حرکتی که سازنده زمان است (مراد حرکت فلک نهم است) وجود نداشته باشد آیا زمان وجود ندارد ۹۲/۰۸/۰۶

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۶۸ سطر ۹ قوله (فان قال قائل)

موضوع: اگر حرکتی که سازنده زمان است (مراد حرکت فلک نهم است) وجود نداشته باشد آیا زمان وجود ندارد؟

ص: ۲۵۲

بحث در این بود که آیا زمان موجود است یا موجود نیست کسانی بر وجود زمان اشکال کرده بودند و گفته بودند اگر زمان موجود باشد همه حرکتها باید زمان داشته باشند چون زمان اگر موجود باشد معلول حرکت خواهد بود و وقتی معلول حرکت شد و حرکت، علت آن شد هر وقت که حرکت موجود باشد باید آن هم موجود باشد. چون معلول بدنال علت موجود می شود ولی ما می گوییم در بسیاری از موارد حرکت موجود می شود ولی زمان موجود نمی شود. از اینجا می فهمیم که زمان وجود ندارد و الا با وجود علتش باید موجود می شد.

این را جواب دادیم و ثابت کردیم که هر حرکتی لازم نیست علت زمان باشد تا ما توقع داشته باشیم که با وجود هر حرکتی زمان هم موجود می شود. بلکه یک حرکت خاص است که اولاً دورانی و ثانیاً دائمی است و آن حرکت باعث بوجود آمدن زمان می شود و هرگاه آن موجود شود زمان هم تخلف نمی کند و موجود می شود ولی بقیه حرکتها سازنده زمان نیستند اگر چه با زمان اندازه گیری می شوند. این حاصل مطالب گذشته بود.

از این مطلب برآمد که یک حرکت می تواند سازنده زمان باشد نه همه حرکتها. سائل سوال می کند که اگر آن یک حرکتی

که سازنده زمان است در جهان نباشد باید زمان در جهان نباشد و قهرا حرکت‌های بی زمان انجام شود و یا به تعبیر دیگر حرکت‌هایی انجام شود بدون اینکه زمان آنها را اندازه بگیرد چون شما قبول دارید که زمان همه حرکتها را اندازه می‌گیرد اگر چه معلول همه حرکتها نیست ولی اندازه گیرنده همه حرکتها است. اگر حرکتِ دورانی فلک نباشد و در نتیجه زمان وجود نداشته باشد حرکت‌های دیگری که موجودند با چه چیز اندازه گیری می‌شوند؟ لازم می‌آید با نبودن حرکتِ سازنده زمان، حرکت‌های دیگر بی زمان باشند در حالی که این باطل است. سپس همین اشکال را به صورت دیگری بیان می‌کند و می‌فرماید: شما می‌گویید این حرکت، سازنده زمان نیست زیرا فقط یک حرکت سازنده زمان است حالا اگر حرکت‌های دیگر واقع شوند و جسم اگر بخواهد حرکت کند احتیاج به حرکت‌های دیگر ندارد یعنی اینچنین نیست که اگر جسمی بخواهد حرکت کند باید حتما جسم فلکی داشته باشیم و او هم حرکت کند تا به این جسم غیر فلکی اجازه حرکت داده شود.

بلکه این جسم غیر فلکی حرکت می کند چه حرکت فلک باشد چه نباشد

پس حرکت جسم بدون حرکت جسم دیگر جایز است ولی شما می گویند زمان برای این حرکت بدون حرکت دیگر جایز نیست یعنی خود این حرکت را می گویند که زمان ندارد مگر زمانی برای حرکت دیگر موجود باشد تا این حرکت صاحب زمان شود چطور این جسم می تواند بدون حرکت جسم دیگر حرکت کند ولی نمی تواند بدون زمان حرکت دیگر، زمان داشته باشد. چطور حرکت این جسم را وابسته به حرکت جسم دیگر نمی کنید اما زمان داشتن این جسم را وابسته به زمان داشتن جسم یا حرکت دیگر می کنید

این اشکال دوم همان اشکال اول است ولی با بیان دیگر وارد می شود لذا وقتی مصنف وارد جواب دادن می شود دو جواب نمی دهد بلکه یک جواب می دهد.

توضیح عبارت

(فان قال قائل ارایت ان لم توجد تلك الحركة لكان يفقد الزمان)

مراد از «تلك الحركة» یعنی حرکتی که سازنده زمان است و به قول شما حرکت دورانی دائم است یا به تعبیر دیگر حرکت فلک نهم است.

ترجمه: اگر قائل بگویند که این حرکتی که سازنده زمان است یافت نشود آیا نظر می دهی که زمان موجود نیست؟

نتیجه کلام شما همین شد که فقط حرکت دورانی دائم است که زمان را می سازد اگر آن حرکت دورانی دائم نباشد قهرا زمان نخواهد بود و حرکات دیگر، اندازه گیر ندارند. به قول مصنف، حرکات دیگر باید بلا تقدم و لا تاخر باید انجام شوند یعنی زمان نداشته باشند وقتی زمان نداشتند تقدم و تاخر ندارند در حالی که در حرکت، واجب است که تقدم و تاخر باشد و الا اگر تقدم و تاخر نباشد حرکت نخواهد بود بلکه ثبات است پس در حرکت باید تقدم و تاخر باشد در حالی که شما می گویند آن حرکت، زمان ندارد و زمان اصلی را ما با فرض اینکه فلک نباشد از بین بردیم پس اصلا زمان نیست یعنی تقدم و تاخری نیست در عین حال حرکتی انجام می شود و این حرکت، تقدم و تاخر ندارد.

ص: ۲۵۴

(حتی تکون حرکات اخری غیرها بلا تقدم و تاخر)

تا اینکه حرکات دیگری که حرکات مستقیم هستند وجود بگیرند.

«غیرها» یعنی غیر از این حرکتی که آن را سازنده زمان دانستند. یعنی غیر از این حرکت، حرکات دیگری واقع شوند بدون اینکه این حرکات تقدم و تاخر داشته باشند یعنی با زمان اندازه گرفته شوند یا جزئی از این حرکت مقدم بر جزء دیگر نباشد بنابراین وقتی زمان را واگذار به یک حرکت کنید اگر آن حرکت معدوم شود زمان باید برود. در اینصورت حرکتهای دیگر بدون زمان می شوند و تقدم و تاخر پیدا نمی کنند. اگر بگویید حرکات دیگر هم سازنده زمان هستند در اینصورت تقدم و تاخر پیدا می کنند و اندازه گیرنده هم پیدا می کنند ولی اشکال مستشکلی که قبلاً گفتیم برمی گردد. اگر بگویید فقط حرکت فلک، زمان را می سازد در اینصورت بقیه حرکتهای انجام می گیرند و زمان در کار نیست تا تقدم و تاخر بر این حرکات درست کند یا این که این حرکات را اندازه بگیرد. یعنی لازم می آید حرکتی بدون تدریج حاصل شود. در حالی که قوام حرکت به تدریج یعنی تقدم و تاخر است مراد از تقدم و تاخر در اینجا تقدم و تاخر زمانی است و الا ممکن است تقدم و تاخرهای دیگر وجود داشته باشد وقتی زمان را برداشتیم تقدم و تاخر زمانی هم از بین می رود و اگر تقدم و تاخر زمانی از بین رفت تدریج هم از بین می رود و حرکت، امر غیر مدرج می شود در حالی که ذات حرکت تدرج است تا اینجا بیان اول برای اشکال بود.

ص: ۲۵۵

(او قيل ما ذكرناه في الشكوك)

«قيل» عطف بر «قال» است.

بيان دوم برای اشکال: آنچه که ما در اشکالات گفتیم دوباره کسی در اینجا تکرار کند و اینچنین می گوید

(ان الجسم في آن يوجد متحركاً غير محتاج الى حركة جسم آخر)

نسخه صحیح «أن يوجد» است

این مطلب را می دانیم یعنی بالوجودان می دانیم و دلیل هم داریم که جسمی اگر بخواهد حرکت کند متوقف بر جسم دیگر نیست این مستقلاً می تواند حرکت کند چه جسم دیگر حرکت کند یا حرکت نکند یعنی این جسم اگر بخواهد حرکت کند متوقف بر حرکت فلک نیست چه فلک حرکت کند چه نکند یا چه فلک باشد یا نباشد این جسم می تواند حرکت مستقل خودش را انجام دهد پس حرکت این جسم متوقف بر حرکت فلک نیست. ولی شما می گوئید زمان این جسم متوقف بر زمان فلک است یا زمان این حرکت متوقف بر زمان حرکت فلک است بنابراین اعتقاد دارید که این جسم بدون احتیاج به فلک، حرکت می کند ولی بدون زمان فلک، زمان ندارد. پس جسمی درست شد که حرکت می کند ولی زمان ندارد یعنی نه خودش زمان دارد و نه از زمان فلک استفاده می کند زیرا که فرض کردیم فلک نیست.

ترجمه: جسم در اینکه بخواهد متحرک باشد محتاج به جسم دیگر نیست.

(فيجوز ان يتحرك ولا يجوز ان يكون له زمان)

جایز است که این جسم حرکت کند با اینکه جسم دیگر یعنی فلک وجود ندارد و حرکت نمی کند و زمانی هم نمی سازد.

ترجمه: جایز است که حرکت این جسمی که حرکتش محتاج به حرکت جسم دیگر نیست در حالی که به نظر شما جایز نیست برای آن زمان داشته باشد. (جایز است حرکت داشته باشد چون حرکتش متوقف بر حرکت دیگر نیست ولی جایز نیست زمان داشته باشد چون زمانش متوقف بر زمان دیگر است پس حرکت می کند اما بدون زمان حرکت می کند یعنی حرکت می کند بدون تدریج. و به تعبیر دیگر حرکت می کند بدون تقدم تاخر و چنین حرکتی حرکت نیست)

صفحه ۱۶۸ سطر ۱۱ قوله (فالجواب)

مصنف دو گونه فرض می کند و بعدا جواب می دهد.

فرض اول: فلک را برداریم و ببینیم واقعیت چه می شود طبق واقعیتی که اتفاق می افتد جواب می دهد

فرض دوم: فلک را بر می داریم تا ببینیم در تو هم ما چه چیز حاصل می شود.

توضیح فرض اول: اگر فلک منتفی شود (نمی گوید اگر فلک باشد و حرکت نکند، چون فلک اگر باشد حرکت خواهد کرد و حرکت لازمه فلک است) جسمی که محیط به زمین باشد نداریم قهرا علو نخواهیم داشت و اگر علو نداشته باشیم سفلی هم نخواهیم داشت و زمین مرکز چیزی نخواهد بود تا سفلی شود. وقتی علو و سفلی (یعنی جهات) نداشته باشیم حرکت مستقیم که یا باید به سمت علو یا به سمت سفلی باشد نخواهیم داشت کل حرکتهای منتفی می شود تا شما بگویید حرکت بی زمان داریم.

پس توقع اینکه این حرکت باید زمان داشته باشد و اگر زمان نداشته باشد حرکت بی زمان می شود این هم منتفی می شود.

ص: ۲۵۷

پس اگر حرکت فلک را بردارید همه حرکتها حذف می شود. و در نتیجه حرکت طبیعی به سمت علو و سفلی نداریم و اگر حرکت طبیعی نباشد حرکت قسری هم نداریم یعنی مطلقاً حرکت نداریم. در اینصورت نمی توان گفت این حرکت، بدون تقدم و تاخر است و در نتیجه بدون زمان است.

فقط یک سوال باقی می ماند و آن اینکه آیا این چیزی که شما ادعا می کنید که حرکت مستقیم جسمی با نفی جسم دیگر مثل فلک یا با نفی حرکت جسم دیگر (یعنی حرکت فلک) محال است. این محال کردن دلیل می خواهد ظاهرش این است که وجدانی است و دلیل نمی خواهد ولی بعضی از بدیهیات، طوری نیست که ما را از دلیل بی نیاز کند. حتماً دلیل می خواهد. یا از ابتدا بگوئین و بدیهی نیست و نیاز به دلیل دارد. و ما دلیل آن را در جای خودش می آوریم و در اینجا هم مختصراً بیان کردیم که اگر فلک منتفی شود جهات منتفی می شود و اگر جهات منتفی شود حرکات به سمت جهات منتفی شد و چون حرکت باید به سمت جهات باشد اگر حرکات به سمت جهات منتفی شد اصل حرکت هم منتفی می شود مصنف می گوید اینکه حرکت مستقیم جسم با حذف حرکت مستدیر فلک محال شود امری حق است ولی بین نسیت و نیاز به دلیل دارد که دلیل آن را اقامه می کنیم. ولی اینگونه است که اگر حرکت فلک را برداشتیم همه حرکتها از بین می رود. اگر فلک نهم را برداشتیم و فلک هشتم کار فلک نهم را کرد حرکت مستدیر از بین نمی رود و باقی است چنانکه قبل از بطلمیوس این عقیده را دارد حال اگر کسی فلک نهم را بردارد و زمان را به فلک هشتم نسبت دهد باز مشکلی پیش نمی آید هکذا اگر به فلک هفتم تا فلک اول نسبت دهد. لذا اگر بخواهیم حرکت مستدیر را نفی کنیم باید حرکت همه افلاک را نفی کنیم در اینصورت علو و سفلی نخواهیم داشت قهراً عناصر هم در مرکز قرار نمی گیرند. و وقتی حرکت طبیعی نباشد حرکت قسری هم نخواهد بود.

(فالجواب عن ذلك انه سنين لك انه ان لم تكن حرکه مستديره لجرم مستدير لم تعرض للمستقيم جهات)

«لم تكن» تامه است.

جواب از اشکال این است که برای تو روشن می شود که اگر حرکت مستدیر برای جرم مستدیر نباشد برای حرکت مستقیم جهاتی نخواهد داشت

(فلن تكن حرکات مستقیمه طبیعیه فلم تكن قسریه)

وقتی جهت علو و سفلی که جهت طبیعی اند وجود نداشتند حرکات مستقیم طبیعی که یا باید به سمت علو یا به سمت سفلی باشند وجود نخواهند داشت چون حرکت مستقیم یا الی المکرز یا عن المکرز است به عبارت دیگر یا الی المحيط یا عن المحيط است الی المکرز و عن المحيط یعنی از علو به سفلی باشد

و الی المحيط و عن المکرز یعنی از سفلی به علو است پس اگر حرکت طبیعی نباشد حرکت قسری هم نخواهد بود

(فیجور ان تکون حرکه جسم من الاجسام وحده و لا اجسام اخری مستحیلا)

«حرکه جسم» اسم «تکون» است و «لا اجسام اخری» جمله حالیه است «مستحیلا» خبر تکون است.

جایز است که حرکت جسمی از اجسام مستحیل باشد اما چه وقت مستحیل باشد؟ وقتی که آن جسم وحده (به تنهایی) باشد. مراد از «وحده» یعنی «و لا- اجسام اخری». یعنی در حالی که اجسام دیگری که اجسام فلکی اند وجود نداشته باشند. لفظ «اجسام» را جمع آورده تا اشاره به افلاک کند و فقط فلک نهم را اراده نکرده باشد.

ترجمه: پس جایز است حرکت مستقیم جسمی از اجسام عنصری به تنهایی (یعنی در حال که اجسام دیگری که اجسام فلکی اند وجود ندارند) محال باشد.

(و ان لم یکن ین الاستحاله)

ولو این محال بوده اینچنین حرکتی ین نیست ولی بالاخره محال است و هر محالی باید محال بودنش ین باشد. اما در ما نحن فیه ین نیست که دلیل آن را بعدا بیان می کنیم.

ترجمه: محال بودن حرکت جسم با فرض عدم افلاک، ین نیست.

(فلیس کل محال یعرض یكون بین عروض الاستحاله)

«عروض الاستحاله» یعنی «عروض استحالت»

زیرا اینچنین نیست که هر محالی عارض می شود عروض استحاله اش ین باشد بلکه بعضی از استحاله هایی که عارض می شوند احتیاج به دلیل دارند این هم احتیاج به دلیل دارد که دلیل آن را در جای خودش خواهیم گفت.

(بل کثیر من المحالات لا تظهر و لا تستبین استحالتها الا بیان و برهان)

بسیاری از محالها را باید یا برهان و بیان اثبات کرد.

تا اینجا مصنف، جواب اول را دارد که بنابر فرض واقعیت بود. از اینجا وارد فرض دوم می شود.

(صفحه ۱۶۸ سطر ۱۵ قوله دواما ان اعتمدنا)

اگر بر آن توهم اعتماد کنیم و دنبال واقع نرویم چه اتفاقی می افتد؟

اینگونه توهم کنیم که فلک و حرکت فلک را برداریم ولی در عین حال اجسامی باشند و حرکت مستقیم داشته باشند. در اینصورت مصنف می فرماید ما زمان را منتفی نمی کنیم و می گوئیم زمان موجود است اما زمان محدود، موجود است چون حرکت این جسم که مستقیم است محدود می باشد زمانی هم که با تقدم و تاخر این حرکت ساخته می شود هم محدود است پس مصنف زمان را قبول می کند اما زمان محدود را قبول می کند. و قبول می کند که همین حرکت مستقیم، با تقدم و تاخر اجرانش زمان را می سازد چون تدریج دارد. اما در وهم ما، زمان را می سازد چون در وهم ما حرکت می کند زیرا واقعا حرکت نمی کند این زمان، زمان موهوم است و اشکالی ندارد که برای هر جسمی زمان موهوم فرض کنید. بحث ما در زمان موهوم نیست بلکه در زمان خارجی و واقعی است. شما با این بیان خودتان برای هر حرکتی زمان موهوم درست کردید این اشکال ندارد آن که ما بر آن اصرار می کنیم این است که هر حرکتی زمان واقعی ندارد و سازنده زمان واقعی نیست یک حرکت فقط سازنده زمان واقعی است.

پس جواب دوم این شد که اعتماد بر توهمی که متوهم کرده می‌کنیم و توهمش را تحفظ می‌کنیم و تالی فاسدِ توهمش را بیان نمی‌کنیم (چون تالی فاسدش این بود که حرکتها نفی می‌شدند. حال ما به این تالی فاسد توجه نمی‌کنیم و می‌گوییم این حرکتها هستند. حال با این وضع جواب می‌دهیم و می‌گوییم حرکتها هستند و موهوم می‌باشند و زمانهایی هم که می‌سازند موهوم اند. این اشکال ندارد که هر حرکتی زمان موهوم را در پی داشته باشد.

توضیح عبارت

(و اما ان اعتمدنا التوهم)

اگر به آن توهمی که متوهم کرده اعتماد کنیم و به واقعیت کاری نداشته باشیم.

(فاذا رفعنا المستديره بالتوهم و اثبتنا المستقيمہ المتناهیہ فی الوهم)

«فی الوهم» متعلق به اثبتنا است.

اگر حرکت مستدیر را با توهم بر داشتیم و حرکت مستقیمی که حتما متناهی است (نه اینکه در وهم متناهی است) در وهم ثابت کردیم.

(امکن و ثبت فی التوهم زمان محدود لایستکره التوهم)

اگر اینگونه توهم کردیم، امکان دارد (چون این توهم، امکان دارد که توهم شود) و در توهم زمان محدود ثابت می‌شود و توهم، آن را استنکار نمی‌کند و لو واقعیت، آن را استنکار می‌کند.

(ولیس نظرنا فی هذا بل فیما یصح فی الوجود)

«هذا» یعنی زمان موهوم و امر موهوم

نظر ما در امر موهوم نیست (ما نمی‌خواهیم بگوییم هر حرکتی امر موهوم دارد یا ندارد؟ چه داشته باشد چه نداشته باشد برای ما مهم نیست) بلکه نظر ما در چیزی است که در وجود و واقعیت صحیح باشد (یعنی ما به امور واقعی کار داریم نه به امور موهومه. شما برای هر حرکتی زمان موهوم درست می‌کنید. ما می‌گوییم هر حرکتی زمان واقعی ندارد شما برای آن، زمان موهوم درست می‌کنید و این برای ما فایده ندارد.

مصنف وارد این بحث می شود که زمان را یک حرکت می سازد ولی این زمان به دو حرکت وابسته است زمان را حرکت فلک می سازد و این زمان مربوط و مقدر و اندازه گیر به دو حرکت است. زمان به وسیله حرکت فلک ساخته می شود ولی این زمان هم حرکت فلک را اندازه گیری می کند هم حرکت های مستقیم (طبیعی و قسری) را اندازه گیری می کند یعنی هم حرکتی را که علتش است اندازه گیری می کند هم حرکت های دیگر که معلول آن حرکت های دیگر نیست را اندازه گیری می کند پس اینطور شد که اندازه گیرنده ی دو حرکت است ولی معلول یک حرکت است تشبیه به مقدار می کند که مقدار هم همینطور است. مقدار در یک جسم موجود است مثلا- در این یک متر که داریم مثلا ۱۰۰ سانتی متر است این سانتی مترها خود این متر را اندازه گیری می کنند. جسم دیگر را هم که دیوار است اندازه گیری می کنند یعنی این مقدار از یک جسم بوجود می آید ولی دو جسم را می تواند اندازه گیری کند. هیچ اشکال ندارد که چیزی از جسمی حاصل شود ولی مرتبط به دو جسم باشد. مقدار از یک جسم حاصل می شود ولی هم این جسم را اندازه می گیرد هم جسم دیگر را اندازه می گیرد یعنی مربوط به دو جسم می شود زمان هم از حرکت فلک حاصل می شود ولی دو حرکت را اندازه می گیرد ۱- حرکت فلک ۲- حرکت های دیگر را و لزومی ندارد که اگر وابسته به دو جسم شد حتما ساخته شده آن دو جسم باشد یا اگر وابسته به دو حرکت شد حتما ساخته شد آن دو حرکت باشد مقدار به هر دو جسم مربوط است ولی ساخته شده شده آن دو حرکت باشد. مقدار به هر دو جسم مربوط است ولی ساخته شده هر دو جسم نیست. زمان به هر دو حرکت مربوط است ولی ساخته شده هر دو حرکت نیست.

ترجمه: وجود زمان متعلق به یک حرکت (یعنی حرکت فلک) است که این زمان آن حرکت واحده را تقدیر می کند اولاً و همچنین حرکات دیگر را تقدیر می کند.

(التي يستحيل ان توجد دون حركه الجسم الفاعل بحركته للزمان الا في التوهم)

حرکات دیگر حرکاتی هستند که اگر حرکت جسم فاعل زمان نباشد آن حرکتهای دیگر هم نیستند. اما مراد از جسم فاعل زمان، فلک است (چون جسمی که سازنده زمان است فلک می باشد)

آن جسمی که به توسط حرکتش زمان را می سازد فلک است و حرکات دیگر محال است که بدون حرکت چنین جسمی یافت شوند.

«الا في التوهم»: مربوط به «يستحيل» است یعنی محال است که این حرکات یافت شوند مگر در توهم. در واقعیت اگر حرکت فلک را برداشتید این حرکتهای منتفی می شوند و محال اند که موجود باشند. بله در توهم محال نیست که موجود باشند.

عامل اتصال حرکت چیست؟ ۹۲/۰۸/۰۷

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۶۹ سطر اول قوله (و ذلك)

موضوع: عامل اتصال حرکت چیست؟

در جواب از اشکالی که زمان را نفی می کرد گفتیم لازم نیست هر حرکتی سازنده زمان باشد. البته هر حرکتی با زمان اندازه گیری می شود اما هر حرکتی سازنده زمان نیست.

نتیجه ای که از مباحث قبل گرفتیم و در آخر جلسه قبل اشاره کردیم این بود که حرکت واحده (که همان حرکت مستدیره دائمه است) زمان را می سازد. خودش که سازنده زمان است با زمان اندازه گیری می شود. حرکتهای دیگر هم که سازنده زمان نیستند با این زمان اندازه گیری می شوند. مصنف تعبیرش این نیست «که حرکتهای دیگر که سازنده زمان نیستند با زمان اندازه گیری می شوند» بلکه غلیظ تر از این بیان می کند و می فرماید: حرکتهای دیگر (که اگر آن حرکت سازنده ی زمان نباشد وجود ندارند) هم با زمان اندازه گیری می شوند.

ص: ۲۶۳

سپس مثال به مقدار می زند و می گوید مقدار در خارج، به طور خالص وجود ندارد چون عرض است و باید در جسمی واقع شود. جسمی را می یابیم که دارای مقداری است این مقدار که مربوط به این جسم است خود این جسم را اندازه گیری می کند. جسم دیگری را که این مقدار به آن مربوط نیست را هم اندازه گیری می کند مثلاً فرض کنید دیواری را اندازه گرفتیم و به توسط مقداری که این دیوار دارد خودش را اندازه می گیریم و به وسیله مقدار این دیوار، دیوار محاذی آن را هم اندازه

می گیریم. یا مثال به ذراع بز نیم و اینگونه بگوییم: ذراع دست ما، مقداری دارد که با این مقدار، خود ذراع اندازه گیری می شود و با همین مقدار هم می توانیم دیواری را اندازه بگیریم در حالی که این مقداری که هر دو را اندازه می گیرد برای دست ما است نه اینکه برای دست ما و دیوار باشد این ذراع مقداری است که دو جسم را اندازه می گیرد ولی در یک جسم موجود است. اشکالی ندارد که زمان هم دو حرکت را اندازه بگیرد ولی موجود در یک حرکت و ساخته در یک حرکت باشد. تعلق این مقدار به دو جسم و اندازه گیری که این مقدار نسبت به دو جسم انجام می دهد آن را مربوط به دو جسم و معلول دو جسم و عارض دو جسم نمی کند. همچنان که مقدار، با اینکه هر دو جسم را اندازه می گیرد عارض بر هر دو جسم نیست همچنین زمان که هر دو حرکت را اندازه می گیرد ساخته هر دو حرکت نیست بلکه ساخته حرکت دورانی است که این حرکت دورانی را اندازه می گیرد. و حرکتهای دیگر را هم (که اگر این حرکت دورانی نبود موجود نمی شدند را نیز) اندازه می گیرد.

(و ذلك كالمقدار الموجود في جسم يقدره و يقدر ما يحاذيه و يوازيه)

«ذلك» یعنی زمانی که مقدار حرکت فلک است و می تواند دو جسم را اندازه بگیرد.

ترجمه: و آن زمانی که مقدار حرکت فلک است مانند مقداری است که در یک جسمی موجود است که این مقدار، تقدیر می کند جسمی را که معروضش است و تقدیر می کند جسمی را که (معروض مقدار نیست) محاذی با جسم اول و موازی با جسم اول است. (این مقدار فقط در یک جسم موجود است و در دو جسم موجود نیست اما دو جسم را اندازه می گیرد ۱- همان جسمی که معروضش است ۲- جسمی که محاذی و موازی با آن معروض است)

(و ليس يوجب تقديره و هو واحد بعينه للجسمين ان يكون متعلقا بالجسمين)

نسخه صحیح «بعینه» است. «ان یکون» فاعل برای «لیس یوجب» است.

«للجسمين» متعلق به تقدیر است. «و هو واحد بعينه» حال است.

ترجمه: اندازه گرفتن این مقدار دو جسم را درحالی که این مقدار، یک واحد معین است (این واحد معین که دو جسم را اندازه می گیرد) موجب نمی شود که این اندازه و این مقدار مربوط به هر دو جسم و عارض بر هر دو جسم باشد. (گرچه این مقدار هر دو جسم را اندازه می گیرد ولی این اندازه گرفتن هر دو جسم موجب نمی شود که متعلق به هر دو جسم و عارض بر هر دو جسم باشد)

(بل يجوز ان يتعلق باحدهما)

بلکه جایز است که فقط مربوط به یکی از دو جسم باشد و عارض به یکی از دو جسم باشد.

(و يقدره و يقدر ايضا الآخر الذي لم يتعلق به)

هم اندازه بگیرد آن جسمی را که معروضش است هم جسم دیگر را اندازه بگیرد. آن جسمی که این مقدار به آن جسم تعلق پیدا نکرده و بر آن جسم عارض نشده.

در بحث ما زمان اینگونه است که ساخته ی حرکت دورانی است ولی هم می تواند حرکت دورانی را اندازه بگیرد و هم حرکت مستقیم را اندازه بگیرد.

(نکته: ما می گوئیم این مقدار به صورت کم مثل عارض است به توسط این جسمی که با آن جسم اضافه دارد. مقدار این جسم هر با آن جسم اضافه پیدا می کند. اضافه می تواند با واسطه باشد ولی عروض با واسطه نیست. این مقدار به عنوان یک کم متصل بر این جسم عارض است و بر آن جسم عارض نیست ولی می تواند به توسط اضافه ای که این جسم با آن جسم دارد آن جسم را اندازه بگیرد.)

صفحه ۱۶۹ سطر ۳ قوله (و الحركة)

مصنف از اینجا وارد مطلب جدید می شود و باید این عبارت سر خط نوشته شود چون بحث ما در شکوکی بود که در زمان گفته بودند ما این عبارت را که به ظاهر، بیان شک نیست، بیان شک قرار می دهیم. ظاهر مطلب این است که اتصال حرکت از کجا می آید و اتصال زمان از کجا می آید؟ اما چون بحث در شکوک بوده به نحو شکوک مطرح می کند که کسی مثلاً سوال می کند اگر زمان موجود است اتصالش از کجا می آید و چگونه متصل است؟ مصنف با این عبارت جواب می دهد.

ص: ۲۶۶

از اینجا مصنف سه مطلب بیان می کند.

مطلب اول: عامل اتصال حرکت چیست؟

مطلب دوم: عامل اتصال زمان چیست؟

مطلب سوم: نحوه عطای اتصال به زمان است که آیا اینطور است که زمان داریم و اتصال به او می دهیم یا زمان را ایجاد می کنیم و اتصال که ذاتی زمان است موجود می شود.

توضیح مطلب اول: اتصال حرکت از اتصال مسافت است. اگر مسافت متصل نباشد حرکت هم متصل نیست مثلاً به ما گفتند که از اینجا تا فلان نقطه حرکت کن و در فلان نقطه منتظر کسی باش تا او بیاید و دو نفری حرکت خودتان را ادامه دهید این دستوری که داده شده اقتضا کرده که ما دو مسافت داشته باشیم مسافت اول را به تنهایی طی کنیم و مسافت دوم را با رفیق خودمان طی کنیم. در اینصورت حرکت ما متصل نمی شود چون مسافت، متصل نبود. اگر مسافت متصل شود حرکت هم متصل می شود. چون نمی گوئیم زمین متصل نیست بلکه می گوئیم زمین متصل است ولی مسافت، آن زمین است که دارد طی می شود. غیر مسافت را هم باید دقت کرد وقتی به ما دستور می دهد تا آن نقطه حرکت کن و سپس از آن نقطه دو نفری حرکت کنید. در این صورت مسافت را تقسیم می کند. یعنی مسافت، منفصل می شود پس حرکت هم منفصل می شود. اگر مسافت متصل بماند حرکت هم متصل است. این توضیحاتی که دادیم به خاطر این بود که مسافت باید به وصف مسافت لحاظ شود نه اینکه مسافت به وصف زمین بودن لحاظ شود چون زمین را نمی توانیم با اعتبار تقسیم کنیم. وقتی مسافت از اتصال افتاد و تقسیم شد حرکتی هم که روی این مسافت می افتد تقسیم می شود و اتصال ندارد. پس اتصال حرکت به خاطر اتصال مسافت است.

ص: ۲۶۷

این حرکتی که انجام می شود تقدم و تاخر پیدا می کند و این تقدم و تاخری که حرکت پیدا می کند به خاطر تقدم و تاخری است که در مسافت می باشد چون حرکت روی این مسافت منطبق می شود با بخش متقدم این مسافت، بخش متقدم حرکت انجام می شود و با بخش متاخر این مسافت، بخش متاخر حرکت انجام می گیرد یعنی حرکت روی بخش بخش این مسافت انجام می گیرد ولو بخش های فرضی باشد. آن بخش اول مقدم می شود و بخش دوم موخر می شود. سپس بخش دوم نسبت به بخش سوم، مقدم می شود و بخش سوم نسبت به بخش دوم موخر می شود همینطور اجزاء مقدم و موخر در مسافت درست می شوند و لذا در خود حرکت هم قسمتهایی که موخر و مقدم اند ایجاد می شوند و با درست شدن مقدم و موخر در حرکت، حرکت شمرده می شود یعنی عدد برایش تعیین می شود و گفته می شود این مقدم اول است و آن، مقدم دوم است و آن دیگری مقدم سوم است و هکذا و این موخر اول است و آن موخر دوم است و آن دیگری موخر سوم است و هکذا یعنی حرکت را می شماریم یعنی مقداری که قابل شمارش است برای حرکت درست می کنیم. و چون این عدد به تقدیم و تاخیر درست می شود ما اسم این عدد را زمان می گذاریم یعنی این اندازه ای که با عدد شمرده می شود در واقع زمان است که حرکت را می شمارد زمان است که مقدار حرکت را تعیین می کند مثلاً می گوید این حرکت در بخش مقدم، یک ساعت است و در بخش موخر، یک ساعت دیگر است و در بخش موخرتر یک ساعت دیگر است یعنی حرکت بازمان تعیین می شود. پس اولاً: اگر مسافت متصل باشد حرکت را متصل می کند. و ثانیاً: چون مسافت دارای اجزاء مقدم و موخر است حرکت را دارای اجزاء مقدم و موخر می کند ولی اجزاء فرضی هستند و چون دارای اجزاء مقدم و موخر می شود عدد پیدا می کند (یعنی حرکت پیدا می کند) و با این عدد، تعیین می شود این عددی که او را تعیین می کند به تدریج می آید و این همان زمان است.

پس مطلب اول این شد که حرکت روی مسافت انجام می شود و مطلب دوم اینکه به توسط زمان اندازه گیری می شود. هم زمان متصل است هم مسافت متصل است پس حرکت، اتصالش را از هر دو می گیرد. اما بیان اول این بود که حرکت اتصالش را از مسافت می گیرد اما در بیان دوم این مطلب را اضافه کرد که حرکت اتصالش را از زمان نیز می گیرد.

مصنف با این بیان ثابت کرد که حرکت متصل است هم به لحاظ مسافت ثابت کرد هم به لحاظ زمان ثابت کرد. پس توجه کنید که اتصال را در ذات حرکت قرار نداد بلکه یا آن را مستفاد از مسافت کرد یا مستفاد از زمان کرد.

و الا- اگر حرکت، ذاتا متصل می بود و احتیاجی نبود که از طریق مسافت یا زمان اتصالش را درست کند. در زمان (چنانکه بعدا می گوییم) اتصال را در ذات زمان قرار می دهد سپس می گوید اگر عامل بخواهد به زمان اتصال بدهد معنایش این است که زمان را ایجاد کند چون زمان، غیر از اتصال حرکت در مسافت، چیزی نیست اما حرکت را الان توجه می کنیم که با دو چیزی که جدای از حرکتند جدا می کند یعنی اتصال را از دو طریق به حرکت عطا می کند. نمی گوید ذات حرکت، اتصال است.

سپس توضیح را شروع می کند و می گوید اما ذات حرکت، اتصال نیست و در آن اتصال اخذ نشده است. یعنی نه اتصال عین ذاتش است و نه جزء ذاتش است بلکه حرکت یا کمال ما بالقوه است یا خروج از قوه به فعل است یا انتقال از شی به شی است. هر کدام از این سه را که تفسیر حرکت قرار بدهی اتصال اخذ نشده است نه به عنوان ذات و نه به عنوان جزء ذات است. پس حرکت ذاتا متصل نیست بلکه اتصالش از عامل خارجی است. سپس این را توضیح می دهد که چگونه حرکت ذاتا متصل نیست که این را بعدا توضیح می دهیم.

(و الحركة اتصالها ليس الا لان المسافه متصله)

«ليس» و «الا» برای حصر است چون نفی و اثبات است. یعنی اتصال حرکت از ذات و جزء ذاتش نیست.

ترجمه: چون مسافت متصل است حرکت هم متصل است.

(و لان اتصال المسافه يصير عله لوجود تقدم و تاخر في الحركة)

تا اینجا مطلب اول را بیان کرد از اینجا می خواهد عامل دوم برای اتصال حرکت را توضیح دهد که زمان است (عامل اول که مسافت بود را توضیح داد. عامل دوم که زمان است را می خواهد توضیح دهد می فرماید «و لان اتصال المسافه... في الحركة» چون می خواهد زمان را درست کند از ابتدا به سراغ تقدم و تاخر می رود تا در حرکت، تقدم و تاخر را بیاورد. ولی تقدم و تاخر را در حرکت می آورد اما از طریق مسافت می آورد و می گوید چون مسافت، بخش مقدم و موخر دارد این تقدم و تاخرش به حرکت، سرایت می کند و سرایت هم صاحب بخش مقدم و موخر می کند و مقدم و موخر با عدد شمرده می شوند و به تدریج حاصل می شود و این، همان است. پس حرکت دارای زمان می شود به توسط زمان متصل می شود

(تكون الحركة بهما عله لوجود عدد لها هو الزمان)

«لان المسافه» و «لان اتصال» تعلیل برای مسافت نیست بلکه تعلیل برای موخر است ضمیر «لها» به حرکت برمی گردد.

و چون اتصال مسافت، سبب برای وجود تقدم و تاخر در حرکت می شود حرکت به سبب این تقدم و تاخر علت می شود که برای وجود عددی برای خودش (یعنی حرکت به خاطر داشتن تقدم و تاخر، عددی را برای خودش موجود می کند که آن عدد زمان است.

(فتكون الحركة متصله من جهتين من جهة المسافه و من جهة الزمان)

حرکت از دو جهت متصل می شود ۱_ از جهت مسافت ۲_ از جهت زمان ولی جهت مسافت مقدم است و جهت زمان موخر است اما هر دو به حرکت اتصال می دهند یعنی حرکت، ذاتی است که اتصال در آن ما خود نیست لذا از قبل و بعد اتصال داده می شود از قبل به توسط مسافت و از بعد به توسط زمان اتصال داده می شود.

(فاما هی فی ذاتها فلیست الا کمال مبالقوه)

ضمیر «هی» به حرکت برمی گردد. «فی ذاتها» یعنی با قطع نظر از آن دو عاملی که به او اتصال عطا می کنند (یعنی با قطع نظر از مسافت و زمان)

ترجمه: ذات حرکت (با قطع نظر از مسافت و زمان) کمال ما بالقوه است قبلا هم در فصل اول همین مقاله همینطور تعریف کرده بودیم.

(و لیس یدخل فی ماهیه هذا المعنی اتصال او تقدر)

مراد از «هذا المعنی»، کمال ما بالقوه است.

ترجمه: در ماهیت این معنی (کمال ما بالقوه) داخل نیست اتصال (که از ناحیه مسافت می آید) یا تقدر (که از ناحیه زمان می آید)

(فانه لا یفهم من کمال ما بالقوه او انتقال من شیء الی شیء و من خروج من قوه الی فعل)

«فانه» تعلیل است که در ذات حرکت اتصال و تقدر نیست. یعنی اتصالی که از ناحیه مسافت یا زمان می آید هیچکدام در ذات حرکت نیستند.

ترجمه: اگر حرکت را به «کمال ما بالقوه» تعریف کنیم یا حرکت را «انتقال من شیء الی شیء» معنی کنیم (یعنی انتقال متحرک از اینی به اینی، از کیفی به کیفی، از وضعی به وضعی، از کمی به کمی و بنابر حرکت جوهری از جوهری به جوهری) یا حرکت را به «خروج من قوه الی فعل» تعریف کنیم در هیچکدام اتصال وجود ندارد

«من خروج من قوه الی فعل» عطف بر «من کمال» است. «انتقال» عطف بر «کمال» است.

(ان هناك بعدا ما بين المبتدا و المنتهى متصلا قابلا للقسمه التي يقبلها المتصل)

این عبارت، نائب فاعل برای «لایفهم» است.

از هیچکدام از این سه تعریف فهمیده نمی شود که بُعدی وجود دارد و آن بُعد، منقسم است و قابل انقسام می باشد. اصلا وجود بُعد فهمیده نمی شود تا چه رسد به اینکه اتصالش فهمیده شود تا قابل انقسام بودنش فهمیده شود.

ترجمه: فهمیده نمی شود در جایی که حرکت رخ می دهد بُعد و فاصله ای است بین مبتدا و منتهی که این بُعد، متصل و قابل قسمت است. قسمتی که متصل آن را قبول می کند.

«التي يقبلها المتصل» صفت برای «قسمه» است. می توان قید توضیحی و می توان احترازی قرار داد. اگر جزئی داشته باشیم که در خارج لا-یتجزی است این قسمت را وهما و عقلا- می پذیرد. این قسمت را خارجا نمی پذیرد. این مورد را نمی توانیم بگوییم قابل قسمتی است که متصل قابل آن قسمت است بلکه می گوییم قسمت می شود اما نه قسمتی که بر متصل وارد می شود قسمتی که حتی می تواند بر یک جزء خارجی وارد شود.

(بل هذا يعلم بنوع من النظر)

«هذا» یعنی متصل بودن یا وجود بُعد بین مبتدا و منتهی که بُعدی متصل است. مراد از النظر، برهان است.

ترجمه: این با نوعی از برهان باید اثبات کنیم که در حرکت باید مبدا و منتهایی باشد و بین المبدأ و المنتهى بُعدی باشد تا این متحرک بتواند آن بُعد را طی کند

(يعلم به ان هذا المعنى يكون على المقدار المتصل لا غير)

«يعلم به» صفت برای نظر است یعنی نظر و برهانی که به توسط آن نظر دانسته شود که این معنی (کمال ما بالقوه او انتقال من شیء الی شی و من خروج من قوه الی فعل) که معنای حرکت است محقق می شود بر مقدار متصل (مراد از مقدار متصل، مسافت است).

«لا غیر» یعنی فقط بر مقدار متصل دارد واقع می شود، بر غیر مقدار متصل واقع نمی شود.

(این حرف صحیحی است که قسمتی در کم متصل داریم و قسمتی در کم منفصل دارید این قسمتی که در اینجا گفته می شود قسمتی است که در کم متصل است لذا گفت «التي یقبلها المتصل». این مطلب صحیح است و بنده در کلماتم به آن اشاره کردم ولی بعد از آن منصرف شدم چون عبارت، لفظ «یقبلها» آمده قسمتی که در کم متصل است قسمت بالفعل است نه اینکه کم قبولش می کند. کم واجد آن است. کلمه «یقبلها» ما را منصرف می کند که این عبارت را احتراز از کم منفصل قرار بدهیم. اگر چه ظاهرش به نظر می رساند که احتراز از کم منفصل است اما کلمه «یقبلها» مقداری مزاحم است. ولی اگر کلمه «یقبلها» مزاحمت ایجاد نکند حرف خوبی است یعنی قابل قسمت است اما قسمتی که کم متصل آن قسمت را قبول می کند یعنی قسمت فرضی. لذا اگر در کلمه «قسمت» تصرف کنید کلمه «یقبلها» مزاحم نیست. بگویید مراد از قسمت، قسمت فرض است و قسمت فرض را کم متصل قبول می کند اما قسمت واقعی را کم منفصل قبول می کند. لذا اگر در لفظ قسمت تصرف کنی کلام شما کامل است و «یقبلها» هم مزاحم نیست.

ص: ۲۷۳

مصنف با این بیان ثابت کرد که حرکت متصل است هم به لحاظ مسافت ثابت کرد هم به لحاظ زمان ثابت کرد. پس توجه کنید که اتصال را در ذات حرکت قرار نداد بلکه یا آن را مستفاد از مسافت کرد یا مستفاد از زمان کرد. و الا اگر حرکت، ذاتا متصل می بود احتیاجی نبود که از طریق مسافت یا زمان اتصالش را درست کند. در زمان (چنانچه بعدا می گوئیم) اتصال را در ذات زمان قرار می دهد سپس می گوید اگر عاملی بخواهد به زمان اتصال بدهد معنایش این است که زمان را ایجاد کند چون زمان غیر از اتصال حرکت در مسافت، چیزی نیست اما حرکت را الا این توجه می کنیم که با دو چیزی که جدای از حرکتند یعنی اتصال را از دو طریق به حرکت عطا می کند. نمی گوید ذات حرکت، اتصال است سپس توضیح را شروع می کند و می گوید اما ذات حرکت، اتصال نیست و در آن اتصال اخذ نشده است. یعنی نه اتصال عین ذاتش است و نه جزء ذاتش است بلکه حرکت یا کمال ما بالقوه است یا خروج از قوه به فعل است یا انتقال از شی به شی است. هر کدام از این سه را که تفسیر حرکت قرار بدهی اتصال اخذ نشده است نه به عنوان ذات و نه به عنوان جزء ذات است. پس حرکت ذاتا متصل نیست بلکه اتصالش از عامل خارجی است. سپس این را توضیح می دهد که چگونه حرکت ذاتا متصل نیست. که این را بعدا توضیح می دهیم.

بیان اتصال حرکت از طریق مسافت یا زمان در قالب مثال ۹۲/۰۸/۰۸

ص: ۲۷۴

موضوع: بیان اتصال حرکت از طریق مسافت یا زمان در قالب مثال

بحث در این بود که اتصال حرکت، ذاتی حرکت نیست. بلکه از طریق عاملی به حرکت داده می شود و آن عامل یا مسافت است یا زمان است. برای اثبات این مدعا مثالی می زند و فرضی می کند که در این فرض حرکت هست اما اتصال نیست. چون مسافت اتصال ندارد حرکت هم اتصال ندارد پس معلوم می شود اتصال اگر برای حرکت باشد باید از طریق مسافت بیاید. در جایی که مسافت را از اتصال بیرون بیاوریم حرکت را هم از اتصال بیرون می آوریم. اگر اتصال ذاتی حرکت بود وابسته به مسافت نبود بلکه مطلقاً اتصال داشت و هیچوقت شما نمی توانستید حرکت بی اتصال را فرض کنید ولی می بینیم که حرکت بی اتصال فرض می شود. (ابته این مثال، فرضی است زیرا حرکت خارجی هیچ وقت بدون اتصال نیست).

بیان مثال: سه جزء لایتنجری فرض می کنیم (اینکه گفتیم این مثال، فرضی است به خاطر این می باشد که سه جزء لایتنجری فرض می کند و جزء لایتنجری وجود خارجی ندارد و باید آن را فرض کرد) که کنار هم قرار بدهیم. سپس متحرکی شروع به حرکت می کند وقتی در جزء اول از این سه جزء است مبدأ حرکتش است و وقتی در جزء سوم از این سه جزء است منتهای حرکتش است. مهم آن وقتی است که در جزء دوم قرار دارد در جزء دوم، هم مشغول حرکت قطعی است هم دارای حرکت توسطیه است. هر دو حرکت، الا این بر این متحرک هست هم کون بین المبدأ و المنتهی (که حرکت توسطیه میباشد) بر او صادق است هم این مسافت بین المبدأ و المنتهی را طی می کند (که حرکت قطعی می باشد) ولی این یک جزء که حرکت توسطیه یا حرکت قطعی در آن انجام می گیرد متصل نیست بلکه جزء لایتنجری است. دو جزء نیست که به هم متصل شود بلکه یک جزء است. حال، متحرک روی متصل حرکت نمی کند. وقتی روی متصل حرکت نکنند، به حرکتش هم نمی توان متصل گفت. حرکتش به همان صورت لایتنجری است و متصل نیست. وقتی در این فرضی که گفتیم، مسافت متصل نشد حرکت هم متصل نمی شود.

ص: ۲۷۵

چرا مصنف مثال به سه جزء زد نه دو جزء: توجه کنید که مصنف می توانست مثال به دو جزء لایتنجری بزند که کنار هم قرار گرفته اند چون آن دو جزء لایتنجری هم طی می شود ولی مثال به سه جزء لایتنجری زد زیرا علتش این است که همانطور که الا این بیان کردیم در جزء وسط، حرکت توسطیه انجام می شود اما اگر به دو جزء مثال می زد و بین المبدأ و المنتهی جزئی را قرار نمی داد حرکت توسطیه تصور نمی شد. مصنف بین المبدأ و المنتهی یک جزئی قرار داد تا وقتی متحرک در این جزء دوم بیاید کون بین المبدأ و المنتهی بر او صدق کند و حرکت توسطیه را هم داشته باشد. برای اینکه حرکت را عام کند و بفهماند که چه در حرکت قطعی چه در حرکت توسطیه، اگر مسافت متصل نباشد حرکت متصل نیست لذا مثال به سه جزء لایتنجری زد تا حرکت توسطیه داخل شود والا با دو جزء، فقط حرکت قطعی داخل می شد.

اشکال: نگوید که اگر مثال به دو جزء لایتجزی می زد حرکت قطعی حاصل نمی شد چون متحرک به حرکت قطعی در جزء اول که مبدأ است متحرک نیست در جزء دوم هم که منتهی است متحرک نیست پس این حرکت در کجا قرار دارد؟ حتما باید جزء سوم در وسط قرار داده شود (یعنی جزء دومی در وسط قرار داده شود) تا حرکت قطعی صدق کند همانطور که حرکت توسط صدق کند.

جواب: در حرکت قطعی احتیاج به جزء وسط نداریم. همین اندازه که از مبدأ به منتهی منتقل شود گرچه در مبدأ و منتهی، حرکت نیست ولی این انتقال رخ می دهد و همین انتقال حرکت قطعی است ولو حرکت قطعی غیر متصل و غیر ذاجزاء واقع می شود. پس این جزء وسط را که مصنف آورد و سه جزء فرض کرد فقط به خاطر تصویر حرکت توسط است.

حرکت قطعی به معنای انتقال است ولو انتقال بدون اجزا و بدون اتصال باشد چون از مبدا به منتهی می رود لذا انتقال صورت می گیرد ولی وقتی در مبدا و منتهی است حرکت نیست. اما وقتی از مبدا به منتهی می رود حرکت است. البته توجه کنید اینکه این مطلب به خوبی تصویر نمی شود به خاطر این است که ما حرکت بی جزء را تصور می کنیم و ذهن ما با حرکت بی جزء مانوس نیست و آن را نمی پذیرد. اما بالاخره انتقال است ولو انتقال بسیط و بی جزء. (توجه شود که اصل این مثال فرضی است لذا انتقال بسیط هم فرضی است).

کون بین المبدأ و المنتهی با انتقال حاصل نمی شود باید در وسط، جزئی باشد که کون بین المبدأ و المنتهی درست شود اما انتقالی که حرکت قطعی است با دو جزء حاصل می شود پس اگر مصنف مثال به دو جزء می زد کافی بود و مطلب را رسانده بود اما فقط در حرکت قطعی بیان کرده بود نه در حرکت قطعی و توسطیه با هم. لذا جزء سوم را آورد تا حرکت را عام کند و بگوید حرکت (چه قطعی چه توسطیه) اگر مسافتش متصل نباشد خودش متصل نیست پس معلوم می شود اتصال، ذاتی حرکت نیست والا اگر ذاتی حرکت بود در جایی که مسافت، متصل نبود حرکت، ذاتی خودش را (که اتصال بود) داشت.

[نکته: هر زوال و کون، انتقال است و در نتیجه حرکت قطعی دارد یعنی انتقال از این صورت به صورت دیگر است. مثلا- اگر آب، هوا می شود صورتی زائل می شود و صورتی حادث می شود. این دو صورت، حرکت ندارند چون یکی زوال است و یکی حدوث است. ولی ماده ای که آن صورت اولی را از دست داده و صورت دومی را بدست آورده یک نوع انتقال پیدا کرده که انتقال در صورت است و آن، حرکت است. ماده، حرکت کون و فسادی کرده است. اما صورت، حرکت نکرده، چون در حرکت، موضوعش باید باقی بماند. موضوع حرکت، صورت نیست بلکه ماده است لذا در کون و فساد تعبیر به حرکت می کنند و می گویند فلان شی حرکت کون و فسادی کرده است. منتهی باید حرکت را توسعه داد چون حرکت امر تدریجی است ولی کون و فساد دفعی است.

البته حرکت به سمت کون و فساد است یعنی این آب دارد حرکت می کند تا صورت آبی را از دست بدهد و صورت هوایی را بگیرد. شاید این حرکت، مدتی طول بکشد ولی وقت انتقال (یعنی صورتی می رود و صورتی می آید) که دفعه انجام می شود اصطلاحاً به آن حرکت گفته نمی شود مگر اینکه حرکت را تعمیم بدهیم و بگوییم چون انتقال است ولو انتقال دفعی است تسامحاً اسم آن را حرکت می گذاریم].

پس مصنف اینگونه عمل کرد که فرض را در مسافت می آورد و می بیند که در مسافت اتصال نیست و می گوید حرکت روی مسافت، حرکت متصل نیست. حرکت اگر روی متصل نباشد مصنف توضیح نمی دهد که خود این حرکت هم اتصال ندارد ولی منظورش این است که اتصال ندارد یعنی اتصال را از حرکت می گیرد و اگر اتصال را از حرکت بگیرد معلوم می شود ذاتی او نیست.

توضیح عبارت

(فلو انا توهما ثلاثة اجراء لاتبجاء)

کلمه «توهما» نشان می دهد که مطلب، واقعیت خارجی ندارد و در خارج اتفاق نمی افتد. این یک چیزی است که ما داریم آن را فرض می کنیم.

ترجمه: اگر توهم کنیم سه جزء را که هر کدام به تنهایی جزء لایتجزی هستند.

(و كان المتحرك حين يتحرك في الاوسط منها)

«فی الاوسط» متعلق به «یتحرک» نیست. بلکه خبر برای «کان» است.

اینگونه فرض کنید که سه جزء لایتجزی داریم و فرض کنید که متحرک در حین حرکت، در اوسط از این سه جزء است.

ص: ۲۷۸

(لکان فیہ عند حرکتہ من الاول الی الثالث کمال مابالقوہ و لم یکن علی متصل)

«لکان» جواب برای «فلوانا توهمنا» است. «کان» تامه است و «کمال مابالقوہ» فاعل است. ضمیر «فیہ» به اوسط برمی گردد. ضمیر «حرکتہ» به متحرک برمی گردد. ضمیر در «لم یکن» به حرکت برمی گردد ولی مذکر آورده به اعتبار «کمال ما بالقوہ».

اگر این دو فرض را کنار هم بگذاریم (یعنی اگر فرض کنی سه جزء لاییتجزی دارید و فرض کنید که متحرک، در حین حرکت در اوسط از این سه جز است) تحقق پیدا می کند کمال ما بالقوہ در حالی که این حرکت، متصل نیست و روی یک مسافت متصل واقع نشده است.

«لکان فیہ عند حرکتہ من الاول الی الثالث»: وقتی که متحرک از جزء اول به جزء سوم حرکت می کند در جزء اوسط، کمال مابالقوہ می باشد یعنی کمال ما بالقوہ ای که مفاد حرکت است تحقق پیدا می کند.

(نفس کونها حقیقہ کمال مابالقوہ لا یوجب ان تکون منقسمه)

ضمیر در «کونها» به حرکت برمی گردد. عبارت را می توان «حقیقہ کمال ما بالقوہ» خواند و می توان «حقیقہ کمال ما بالقوہ» خواند ولی اولی به نظر مهمتر می آید.

پس نفس اینکه حرکت، حقیقت کمال ما بالقوہ است موجب نمی شود که این حرکت، منقسم باشد (یعنی متصل و قابل انقسام باشد) یعنی صرف کمال بالقوہ بودن، حرکت را متصل نمی کند. اتصال باید به حرکت داده شود نه اینکه ذاتا این حرکت که کمال بالقوہ است متصل باشد.

(و كذلك ما لم تعرف اشيا اخرى لا يعرف و وجوب ذلك)

نسخه های خطی «و لذلك» است و همینطور معنی می کنیم اما «کذلك» مبهم است.

و به خاطر آن یعنی چون ذات حرکت، اتصال و انقسام نیست ما باید از مبانی استفاده کنیم تا وجود اتصال را در حرکت ثابت کنیم. اگر حرکت، ذاتش اتصال بود ذاتی را لازم نیست اثبات کرد چون ذاتی شیء لم یکن معللاً. در حالی که ما باید با برهان ثابت کنیم که حرکت، متصل است و آن برهان این است که جزء لایتجزی نداریم. باید با برهانی که بر نفی جزء لایتجزی اقامه شده هم مسافت را متصل کنیم هم حرکت را متصل کنیم. پس معلوم می شود که اتصال، عارض مسافت است چون کم است. باید اتصال را برای مسافت با دلیل اثبات کنیم و همچنین اتصال را برای حرکت هم باید با دلیل اثبات کرد و این نشان می دهد که اتصال ذاتی نیست اگر ذاتی بود احتیاج نداشت که با دلیل اثبات شود.

ترجمه: و به خاطر اینکه حرکت در ذاتش اتصال نیست، مادامی که شناخته نشود اشیاء دیگر (مراد از اشیا دیگر جزء لایتجزی است که استحاله جز لایتجزی، افاده می کند قابلیت انقسام و وجود اتصال را، دقت شود که تعبیر به «اشیاء» کرد از این تعبیر روشن می شود که بیش از بطلان لایتجزی در نظرش بوده ولی یکی را مطرح کرده است) وجوب اتصال حرکت و جواز انقسام حرکت شناخته نمی شد.

(فانها لا تكون الا على متصل قابل لقسمه كذا)

بعضی نسخه‌ها «و انها» است که عطف تفسیری بر «ذلک» است و لذا کلمه وجوب بر آن داخل می‌شود.

ترجمه: دانسته نمی‌شود که حرکت، واقع نمی‌شود مگر بر متصل (اگر اشیاء دیگر نداشتیم نمی‌توانستیم حکم کنیم به اینکه حرکت واقع نمی‌شود مگر بر متصل، اشیا دیگر به ما اجازه می‌دهند که اینگونه حکم کنیم در حالیکه اگر اتصال، ذاتی حرکت بود ما احتیاج به آن اشیاء نداشتیم بلکه همینطوری حکم می‌کردیم که حرکت واقع نمی‌شد مگر بر متصل).

«قابل لقسمه کذا» یعنی قسمتی که متصل، به آن چیز قسمت میشود. مراد از قسمت را توضیح نداده حالا هر قسمتی که می‌خواهد باشد. قسمت فکّی باشد یا وهمی یا عقلی باشد. البته این تفسیر برای قسمت، تفسیر خوبی نیست اما تفسیر دوم این است که مراد از قسمت، قسمت کردن به دو فرسخ، سه فرسخ، دو ذراع و... است. یعنی تعیین نمی‌کند که به چه قسمتی تقسیم کند چون میتواند قسمتهای مختلفی بر مسافت وارد کند. یک مسافت را می‌توان به وسیله متر، قسمت کرد. مسافت دیگر را به وسیله ذراع می‌توان قسمت کرد. یا اگر قسمت کردیم می‌توانیم به ۵ جزء قسمت کنیم یا به ۱۰ جزء قسمت کنیم. اینها قسمتهای مختلف است که هیچکدام را مصنف به عنوان مثال ذکر نکرده و به طور کلی تعبیر به «قابل لقسمه کذا» کرده است.

(فییّن ان الاتصال امر عارض یلزم الحرکه من جهه المسافه او من جهه الزمان)

نتیجه از مطالب گذشته می‌گیرد که اتصال، امری است عارض، که لازم حرکت است و این عارض و لازم از جهت مسافت یا از جهت زمان حاصل میشود.

(لا یدخل فی ماهیتها)

ضمیر در «لا یدخل» به اتصال برمی گردد و ضمیر در «ماهیتها» به حرکت برمی گردد.

ترجمه: این اتصال در ماهیت حرکت داخل نمی شود و ذاتی حرکت نیست.

(و بالجمله فانا لو لم نلتفت الی مسافه او الی زمان لم نجد للحرکه اتصالا)

اگر ما التفات به مسافت یا زمان نکنیم، برای حرکت اتصال نمی یابیم پس معلوم می شود که اتصال، ذاتی حرکت نیست چون از ناحیه مسافت یا زمان می آید به همین جهت ما برای اتصال حرکت احتیاج به زمان یا مسافت داریم.

(و كذلك متی احتجنا الی تقدیر الحرکه احتجنا الی ذکر مسافه او زمان)

در نسخه خطی «و لذلك» است.

«و لذلك»: و چون بدون التفات به مسافت و زمان، اتصال برای حرکت یافت نمی شود.

ترجمه: و به خاطر آن، وقتی احتیاج پیدا می کنیم به اندازه گرفتن حرکت، احتیاج پیدا می کنیم که از طریق مسافت یا زمان وارد شویم. (شما وقتی می خواهید حرکت را اندازه بگیرید می گوئید حرکتی که در دو فرسخ انجام شد یا در دو ساعت انجام شد یعنی حرکت را یا به مسافت یا به زمان تعیین می کنیم. این نشان می دهد که اتصال حرکت از مسافت یا زمان گرفته شده که تقدیر و اندازه حرکت هم از مسافت و زمان فهمیده می شود).

تا اینجا بحث اول تمام شد که اتصال حرکت از کجا آمده است.

بیان اتصال زمان (اتصال زمان از کجا آمده است) و بیان اینکه حرکت، باعث وجود زمان است نه اتصال زمان ۹۲/۰۸/۱۱

ص: ۲۸۲

موضوع: بیان اتصال زمان (اتصال زمان از کجا آمده است) و بیان اینکه حرکت، باعث وجود زمان است نه اتصال زمان.

بحث در این است که اتصال زمان از کجا می آید؟

مصنف می فرماید اتصال زمان به حرکت است. به ذهن می آید که اتصال حرکت به زمان بود و اتصال زمان هم به حرکت است. و این اشکال دارد. خود مصنف در عبارت «و لیس لقائل ان یقول» در صفحه ۱۷۰ سطر ۷ طوری توضیح می دهد که این اشکال به ذهن نیاید. استاد اینگونه بیان کردند تا اشکال وارد شود والا در واقع اشکال نیست و خود مصنف متوجه این مساله بوده و طوری بیان می کند که اشکال به ذهن نیاید.

مصنف می فرماید: در واقع اتصال زمان به اتصال مسافت حرکت است اما نه مسافت به تنهایی، بلکه مسافتی که حرکت در آن انجام شده والا مسافت به تنهایی، به زمان ارتباط ندارد. مسافت با حرکت منقطع، اتصال زمان را نمی سازد پس باید مسافت با حرکت متصل، اتصال زمان را بسازد پس سازنده اتصال زمان در واقع مسافت است اما نه مسافت به تنهایی بلکه مسافتی که حرکت در آن انجام می شود آن هم حرکت متصل. پس سه مطلب پیدا می کنیم ۱- مسافت به تنهایی ۲- مسافتی که حرکت در آن انجام شده ولی همراه این حرکت، سکون است ۳- مسافتی که حرکت در آن انجام شده و حرکت، اتصال است.

خود مسافت نمی تواند سازنده زمان باشد، این روشن است چون تا حرکتی انجام نشود اصلا زمان وجود نمی گیرد پس همان طور که مسافت نمی تواند سازنده زمان باشد نمی تواند سازنده اتصال زمان باشد.

ص: ۲۸۳

اما مسافتی که حرکت در آن انجام می گیرد نمی تواند اتصال زمان را به وجود بیاورد زیرا اگر مسافتی متصل است ولی حرکتی به طور منقطع در آن انجام می شود یعنی این حرکت به یک جا می رسد و متوقف می شود و دوباره از همان جا شروع می کند دوباره توقف می کند و شروع می کند تا این مسافت تمام شود چنین حرکتی، زمان را می سازد اما زمان متصل را نمی سازد. البته این در صورتی است که ما هر حرکتی را سازنده زمان بدانیم ولی اگر حرکت مستمر دورانی را سازنده زمان بدانیم در این صورت حرکت درست می شود ولی زمان درست نمی شود. چون مسافت متصل است و حرکت، منقطع است و حرکت منقطع نمی تواند زمان بسازد. بنابراین زمان در اینجا نیست تا بعدا نوبت به اتصال زمان برسد. البته بعدا مصنف بیان می کند که ذات زمان متصل است نه این که عارضش اتصال باشد. اگر این گونه باشد روشن است که با حرکت منقطع زمان ساخته نمی شود چون زمان منقطع اصلا نداریم زیرا زمان، امری است که ذاتا متصل است و اگر اتصال را از آن بگیرد فانی می شود بنابراین وقتی که حرکت، متصل نباشد اصلا زمان وجود ندارد نه اینکه اتصال زمان وجود ندارد بلکه خود زمان وجود ندارد چون بعدا می گوئیم که اتصال، عین ذات زمان است نه عارض بر ذات، لذا اگر اتصال از بین برود زمان هم از بین می رود. پس حرکت منقطع، زمان ساز نیست.

خلاصه بحث: ما گفتیم اتصال زمان به اتصال مسافت است به شرطی که حرکت متصله روی این مسافت انجام شود پس می توانیم با این عبارتی که گفتیم نتیجه بگیریم که اتصال زمان را حرکت می سازد نه مسافت. اما حرکت، به زمان اتصال می دهد به سبب مسافت یا به سبب اتصال مسافت. هر دو تعبیر صحیح است ولی تعبیر دوم «به سبب اتصال مسافت» دقیق تر است. در جایی که می گوئیم حرکت به سبب مسافت، اتصال به زمان می دهد مرادمان این است که حرکت به اتصال مسافت، به زمان اتصال می دهد. یعنی کلمه «اتصال» را در تعبیر اول («به سبب مسافت») در تقدیر می گیریم.

پس نتیجه مطلب این شد که حرکت، سازنده زمان است ولی حرکت به توسط اتصال مسافت سازنده زمان است.

از اینجا نتیجه می گیریم که حرکت، علت برای اتصال زمان است و ادعا می کنیم که علت قریب می باشد (یعنی علت مباشر است) یعنی بین اتصال زمان و حرکتی که به وسیله اتصال مسافت متصل است واسطه و فاصله ای نیست و علت، علت قریب است اما حرکتی که ما آن را سازنده زمان و در نتیجه سازنده اتصال زمان قرار می دهیم حرکت دورانی فلک است لذا خود فلک هم که متحرک به این حرکت است علت برای اتصال زمان می باشد ولی علت قریب نیست. نفس فلک هم علت برای اتصال زمان می شود. عقل مدبر هم علت است برای اتصال زمان می شود ولی اینها علت قریب نیستند علت قریب همان حرکت است. این مطالبی که گفتیم صحیح بود ولی دقیق تر این است که اینگونه بگوییم که: علت قریبه زمان، حرکت (یعنی تجدد حرکت) است (چون حرکت یک امر متجدد است لذا مراد از حرکت، تجدد حرکت است) این تجددی که حرکت، پیدا می کند زمان و اتصال زمان را می سازد علت این تجدد حرکت، تجدد ارادات نفس فلکی است، نفس فلکی بر اثر ارتباط با ماده اراده های متجدد دارد (اما عقل مدبر، اراده کلی دارد و اراده متجدد ندارد). این ارادات متجدد باعث حرکت متصل بدنه فلک می شود و چنین حرکتی می تواند زمان یا اتصال زمان را بسازد پس ارادات متجدد نفس فلک علت بعیده می شوند. و خود حرکت، علت قریبه می شود زمان یا اتصال زمان را این حرکت می سازد اما نه حرکت به طور مطلق بلکه حرکتی که متصل به اتصال مسافت است یعنی حرکتی که اتصالش را از مسافت گرفته نه حرکتی که اتصالش را از زمان گرفته است. چون اگر حرکتی که اتصالش را از زمان گرفته علت برای اتصال زمان بدانیم دور لازم می آید. یعنی زمان به حرکت، اتصال داد و حرکت هم به زمان اتصال داد و این دور است.

مصنف می فرماید حرکت به سبب اتصال مسافت، به زمان اتصال می دهد نه اینکه به سبب اتصالِ زمان، به زمان اتصال می دهد چون گفتیم دو اتصال برای حرکت است ۱_ اتصال از ناحیه مسافت ۲_ اتصال از ناحیه زمان. آن اتصالی که از ناحیه زمان است برای حرکت حاصل است ولی حرکت به توسط آن اتصال به زمان اتصال نمی دهد بلکه حرکت به سبب اتصالی که از ناحیه مسافت پیدا کرده بود به زمان اتصال می دهد. به این ترتیب علتِ اتصالِ زمان (آن هم علتِ قریبه)، حرکت است ولی حرکتی که متصل به اتصال مسافت است نه اینکه متصل به اتصال زمان باشد. و توضیح دادیم که اگر حرکت، متصل نباشد لازمه اش این نیست که زمان متصل نیست بلکه اصلاً، زمان نیست و وجود ندارد.

[نکته: اگر حرکت، مستدیر است لازم نیست مسافت را مقید به مسافتِ مستدیر کنیم. چون وقتی مسافت، مستدیر باشد متحرک به صورت مستدیر حرکت کند و مسافتِ دورانی را طی می کند. خود حرکت اگر مقید به مستقیم شد نشان می دهد که خود مسافت هم مستقیم است و خود حرکت اگر مقید به مستدیر شد نشان می دهد که خود مسافت مستدیر است.

توضیح عبارت

(و اما اتصال الزمان فعلته القریبه اتصال الحرکه بالمسافه)

علت قریبه این اتصالِ زمان، اتصال حرکت است به سبب مسافت.

باء در «بالمسافه» را سببیت می گیریم و برای دقت بیشتر کلمه «اتصال» را در تقدیر می گیریم و می گوییم «اتصال الحرکه بسبب اتصال المسافه» یعنی حرکت که متصل است از دو ناحیه متصل است ۱_ از ناحیه زمان است که این الان مطرح نیست ۲_ از ناحیه مسافت است که این را الان مطرح می کند. یعنی حرکتی که اتصالش را از مسافت گرفته زمان را متصل می کند نه حرکتی که اتصالش را از زمان گرفته. چون حرکتی که اتصالش را از زمان گرفته، آن حرکت بعد از زمان اعتبار می شود و نمی تواند سازنده زمان یا سازنده اتصال زمان باشد.

ص: ۲۸۶

(لا اتصال المسافه وحدها)

«وحدها» یعنی بدون حرکت

ترجمه: اتصال مسافت به تنهایی، به زمان اتصال نمی دهد. این عبارت دو معنی دارد ۱_ مسافت را متصل بگیر و حرکتی روی آن انجام نده. در این صورت اتصال مسافت ربطی به زمان ندارد تا سازنده زمان یا اتصال زمان باشد.

۲_ اتصال مسافت را در نظر بگیر ولی حرکت را روی آن، متصل قرار نده بلکه منقطع قرار بده. در این صورت، احتمال اینکه زمان درست شود وجود دارد چون حرکت درست شده ولی چون حرکت، متصل نبوده و ما در زمان، حرکت متصل را لازم می دانستیم لذا می توان گفت که در اینجا اصلا زمانی وجود نگرفته است.

پس به دو بیان گفتیم زمان وجود نگرفته است.

الف: گفتیم اگر حرکت، مستمر باشد سازنده زمان است. اما در اینجا این حرکت، حرکت منقطع است لذا سازنده زمان نیست.

ب: گفتیم که حرکت باید مستدیر باشد حال ممکن است در اینجا هم حرکت را مستدیر فرض کنیم ولی منقطع باشد. انقطاع حرکت باعث می شود که زمان ساخته نشود چون قبلا این را توضیح دادیم که زمان با حرکت مستمر دائم می شود ولی هر دو بیان به یک چیز بر می گردد و می توان گفت که در واقع یک بیان است.

(فان اتصال المسافه وحدها ما لم یکن حرکه موجوده لا یوجب اتصال الزمان)

اتصال مسافت به تنهایی، مادامی که حرکت موجود نباشد یا ما اضافه کنیم و می گوئیم مادامی که حرکت مستمر موجود نباشد اتصال زمان را موجب نمی شود.

ص: ۲۸۷

مثالی که مصنف می زند به جایی مثال می زند که حرکت متصل موجود نیست نه اینکه اصلاً حرکت موجود نیست چون اگر حرکت موجود نباشد روشن است که زمان موجود نیست و احتیاج نیست که مطرح شود اما در جایی که حرکت، موجود است ولی متصل نیست احتمال وجود زمان می رود لذا مصنف آن را ذکر می کند و نفی می کند و می گوید در آنجا هم زمان نیست پس اتصال زمان هم نیست. مصنف مثال را با عبارت «کما تکون مسافه...» بیان می کند و این مثال برای جایی است که مسافت متصل داریم و حرکتی روی این مسافت انجام می گیرد که منقطع است مصنف می فرماید چنین حرکتی اتصال زمان را بوجود نمی آورد و به عبارت دقیق تر می گوئیم که چنین حرکتی اصلاً زمان را بوجود نمی آورد.

توضیح بیشتر: یک بیان این بود که حرکت منقطع زمان ساز نیست چون حرکت باید مستمر باشد تا زمان را بسازد.

بیان دوم همان بود که در اول بحث گفتیم و آن این بود که ذات زمان اتصال است نه اینکه معروض اتصال باشد. اتصال بر زمان عارض نمی شود چون اتصال ذات زمان است بنابراین اگر حرکت، منقطع باشد و بخواهد زمان ساخته شود زمان منقطع ساخته می شود (البته با قطع نظر از اینکه حرکت منقطع نمی تواند زمان بسازد بر فرض اگر حرکت منقطع بتواند زمان بسازد این زمانی که ساخته می شود زمان منقطع است مثل خود حرکت).

زمان منقطع یعنی زمانی که فاقد اتصال است و اتصال، ذات زمان است و اگر زمانی فاقد اتصال باشد فاقد ذاتش است یعنی اصلاً چنین زمانی نداریم.

پس اگر حرکت، منقطع باشد با دو بیان زمان را نفی کردیم

بیان اول: حرکت منقطع زمان ساز نیست

بیان دوم: بر فرض اگر بتواند زمان بسازد زمان منقطع می سازد و زمان منقطع به معنای زمان فاقد اتصال است و زمان فاقد اتصال، به معنای زمان فاقد ذات است چون ذات زمان، اتصال است.

(كما تكون مسافه يتحرك فيها المتحرك و يقف ثم يبتدى من هناك و يتحرك حتى يفنيها)

چنان چه مسافتی را فرض کنید که وجود دارد (تکون، تامه است) که متحرک، در آن مسافت حرکت می کند ولی می ایستد (و به طور متصل ادامه نمی دهد) سپس از همان جا که توقف کرده ابتدا می کند و باز حرکت میکند. هم چنان متوقف می شود و از جای توقف خودش حرکت می کند تا آن مسافت را فانی کند (یعنی مسافت را تمام کند و تمام مسافت را طی کند).

(فيكون هناك اتصال المسافه موجود او لا يكون الزمان متصلا)

نسخه صحیح، «موجودا و لا یكون» است.

اتصال مسافت موجود است در حالی که زمان متصل نیست چون حرکتی که روی این مسافت انجام شده متصل نیست.

(بل يجب ان تكون عله الزمان اتصال المسافه بتوسط الحركة)

بلکه واجب است که علت زمان، اتصال مسافت به توسط حرکت باشد.

تا الان می گفت «اتصال الحركة بتوسط المسافه» اما الان عکس آن را می گوید «اتصال المسافه بتوسط الحركة» البته نسخه خطی نگاه نکردم شاید نسخه خطی عکس این باشد ولی طبق این نسخه ای که در کتاب است معنی کنیم و می گوئیم: در ابتدا که وارد بحث شدیم مسافت را علت اتصال زمان گرفتیم سپس حرکت را در مسافت آوردیم و آن را متصل کردیم و در پایان به نتیجه مطلوب رسیدیم. اشکال ندارد که بگویید اتصال مسافت باعث اتصال زمان می شود یا اتصال حرکت باعث اتصال زمان می شود. هر دو تعبیر صحیح است ولی وقتی می گوید: «اتصال حرکت»، باید سریع قید بیاورید چون «اتصال حرکت» دو عامل داشت ۱_ اتصال مسافت ۲_ اتصال زمان. باید بگویید «اتصال حرکتی که از مسافت گرفته شده» عامل اتصال زمان می شود بگویید «اتصال حرکتی که از زمان گرفته شده» عامل اتصال زمان می شود. چون این، دور است لذا هر وقت «اتصال حرکت» را بکار بردید باید بگویید «اتصال الحركة باتصال المسافه». اما اگر گفتید «مسافت» باعث اتصال زمان است در اینجا فقط باید بگویید «مسافتی که در آن حرکت مستمر انجام می شود» یعنی با توجه به حرکت، مسافت عامل می شود. مصنف در اینجا این را می گوید یعنی مصنف می گوید علت زمان، اتصال مسافت به توسط حرکت است یعنی نه مسافت خالی بلکه مسافتی که حرکت روی آن انجام می شود آن هم حرکت متصل انجام می شود.

مصنف تعبیر به «ان تکون عله الزمان» کرد و تعبیر به «عله اتصال الزمان» نکرد یعنی قید «اتصال» را نیاورد در حالی که بحثش در اتصال زمان است. این، همان نکته ای است که خود مصنف بعداً تذکر می دهد که زمان، عین اتصال است یا اتصال، ذات زمان است و وقتی می گوییم علت زمان، اتصال مسافت است معنایش همین است که علت اتصال زمان، اتصال مسافت است. احتیاج به آوردن کلمه «اتصال» نیست اگر چه شاید کلمه «اتصال» را بیاوریم مطلب روشن تر می شود ولی با آن دقتی که گفتیم احتیاجی به آوردن کلمه «اتصال» نیست.

(و لان اتصال الزمان اتصال المسافه بشرط ان لا یکون فیها سکون)

در یک نسخه «لان اتصال الزمان باتصال المسافه» است.

در یک نسخه دیگر لان اتصال الزمان لاتصال المسافه است. نسخه دوم و سوم بر نسخه کتاب ترجیح داده می شود.

مصنف در ابتدا گفت که اتصال زمان به حرکت است حرکتی که اتصالش را از مسافت گرفته. مصنف به طور مستقیم نگفت اتصال زمان به مسافت است بلکه گفت اتصال زمان به حرکت است حرکتی که اتصالش را از مسافت گرفته است. کم کم که بحث را ادامه داد تعبیر کرد به اینکه اتصال زمان به مسافت است. (ابتدا می گوید اتصال زمان به حرکتی است که در مسافت است در ادامه حرکت را حذف کرد و گفت اتصال زمان به مسافت است).

توضیح: مصنف می فرماید چون علت اتصال زمان، اتصال مسافت است پس اگر ما حرکت را علت اتصال زمان قرار دهیم باید توجه کنیم یکی از دو اتصال حرکت را منشاء اتصال زمان قرار می دهیم. نه اینکه دیگری یا هر دو را منشاء اتصال قرار دهیم. چون حرکت، دو اتصال داشت ۱_ اتصال بالمسافه ۲_ اتصال بالزمان. ما اتصال بالمسافه را علت اتصال زمان قرار می دهیم نه اتصال بالزمان و نه هر دو را علت اتصال زمان قرار می دهیم.

ترجمه: چون اتصال زمان به اتصال مسافت است اما به شرطی که در آن مسافت، حرکت خالی از سکون باشد. (این چنین مسافتی، علت برای زمان می شود).

(فعلة اتصال الزمان احد اتصالی الحركة من جهة ما هو اتصال الحركة)

یکی از دو نحوه اتصال حرکت، منشا اتصال زمان می شود. (یعنی اتصال مستفاد از مسافت نه اتصال مستفاد از زمان)

«فعلة» مربوط به «و لاین الاتصال الزمان» است و واو در آن استینافیه است. لذا اینگونه معنی می کنیم: چون اتصال زمان به اتصال مسافت است پس یکی از دو اتصال حرکت، علت اتصال زمان است از این جهت که اتصال حرکت است نه از آن جهت که اتصال مسافت است.

«من جهة ما هو اتصال الحركة» یعنی از این جهت که اتصال حرکت است نه از آن جهت که اتصال مسافت است.

توضیح: اتصال مسافت، اتصال تجددی نیست ولی اتصال حرکت، اتصال تجددی است اتصال مسافت، اتصال مستقر است اما اتصال حرکت، اتصال تجددی است. آن که عامل اتصال زمان می شود اتصال مسافت است ولی نه آن اتصال استقراریش، بلکه اتصال تجددیش که اتصال حرکت است نه اتصال استقراری که خواست خود مسافت است.

(و لیس هذا الا اتصال المسافة مضافا الى الحركة)

«هذا» یعنی «احد اتصالی الحركة من جهة ما هو اتصال الحركة»

و آن، چیزی نیست جز اتصال مسافت که مضاف به حرکت باشد یعنی اتصال مسافتی که در آن، حرکت انجام می گیرد. این چنین اتصالی که حرکت در آن انجام گرفته نه اتصالی که خواست خود مسافت است با قطع نظر از حرکت. آن را به زمان نمی دهیم بلکه اتصال مسافتی که در آن، حرکت انجام گرفته آن را به زمان می دهیم.

(و هذا لا يكون و هناك سکون)

«هذا» یعنی اتصال زمان، «لا يكون» تامه است.

ترجمه: و این اتصالِ زمانی واقع نمی شود اگر در جایی که این اتصال می خواهد واقع شود سکونی در آن رخ دهد (اگر در حرکت، سکون هم تخلخل پیدا کند آن چنان حرکتی نمی تواند اتصال زمانی بسازد و قهراً زمان ساخته نمی شود چون اتصالِ زمانی ساخته نمی شود).

صفحه ۱۷۰ سطر اول قوله (و لیس هذا)

بحثی که از اینجا شروع می شود این است که آیا این اتصالی که از حرکت به زمان داده می شود اتصالِ زمان را می سازد یا خود زمان را می سازد. آیا حرکت، علت وجود زمان است یا علت اتصال زمان است؟

مصنف می فرماید حرکت، باعث وجود زمان است یعنی این طور نیست که اتصالی بر زمان عارض شود مثلاً حرکت یا هر چیزی زمان را بسازد و حرکتی بیاید و به این زمان ساخته شده اتصال بدهد این طور نیست. بلکه از ابتدا زمان که امر متصل است به وسیله حرکتی که در مسافت انجام می گیرد ساخته می شود. ذات زمان، اتصالِ خاص به زمان است (مراد از اتصال خاص به زمان، اتصال غیر قار است) چنین نیست که چیزی بر زمان به نام اتصال عارض شود. در ادامه مثال می زند و با مثال، مطلب را بهتر روشن می کند. در اینجا اتصالی عامل اتصال دیگر شده یعنی شخصی از اتصال باعث شخصی از اتصال دیگر شده است یعنی اتصال موجود در حرکت، باعث اتصال زمان شده است نظیر اینکه رنگی باعث رنگ دیگر می شود مثلاً جسمی ملون به رنگی است ما این جسم را منتقل به دیوار می کنیم و دیوار به همان رنگ، ملون می شود. یا جسمی حرارت دارد و آن جسم را علت حرارت جسم دیگر قرار می دهیم. پس حرارتی علت حرارت دیگر شد و رنگی علت رنگ دیگر می شود. اینکه رنگ، علت رنگ می شود آیا معنایش این است که رنگی موجود شد و علت شد برای رنگی و سپس این رنگ موجود به آن رنگ، رنگ داد یا ذات خودش را دارد؟ این رنگی که علت شده، آیا آن معلول را که رنگ است ساخت یا به این معلول ساخته شده فقط رنگ داد؟ جواب می دهیم این رنگی که علت بود آن رنگ را ساخت نه اینکه این رنگ، یک چیز دیگری ساخت و سپس به آن چیز دیگر رنگ داد. در حرارت، مطلب روشن تر است و می گوییم این حرارت آیا آن حرارت دیگر را ساخت یا چیزی ساخت و به آن چیز حرارت داد؟ جواب می دهیم که چیزی ساخت تا به آن حرارت بدهد بلکه حرارت دیگر را ساخت. در ما نحن فیه هم می گوییم اتصالی، اتصالی را ساخت نه اینکه چیزی را ساخت سپس به آن چیز اتصال داد. در مثال حرارت می گوییم این حرارت، حرارت دیگر را ساخت، گرچه حرارت آتش، به آب حرارت داد ولی حرارت آتش، آب را نساخته بلکه فقط حرارتش را ساخته، نمی توانیم بگوییم آتش، آب را ساخته بلکه آتش، حرارت خودش را ساخت و حرارت آتش، حرارت آب را ساخت. الا این حرارتی، حرارت دیگری را ساخته است یعنی ذات حرارتی، ذات حرارت دیگر را ساخته است نه اینکه ذاتی را ساخته و به آن حرارت داده است. در ما نحن فیه هم می گوییم اتصال، ذاتی را ساخته که اتصال است نه اینکه ذاتی ساخته شده بوده و این اتصال، به آن ذات اتصال داده باشد.

(و لیس هذا الاتصال عله لصیروره الزمان متصلا)

این اتصال باعث نشده که زمان، متصل بشود. «صیروره الزمان متصلا» یعنی زمان، چیزی باشد و بعداً متصل شود، اینگونه نیست.

(بل لا اتحاد الزمان)

نسخه صحیح «لا یجاد» است.

این اتصال حرکت، که اتصال گرفته شده از مسافت است علت برای «صیروره الزمان متصلا» نشده است بلکه علت برای ایجاد زمان شده است.

(فانه لیس الزمان شیئا یعرض الاتصال الخاص به)

زمان چیزی نیست که اتصال خاص به او، بر آن عارض شود. (مراد از اتصال خاص به زمان، اتصال بی قرار است که در مقابل اتصال قرار است که اتصال قرار برای مسافت است) ضمیر «به» به زمان بر میگردد و متعلق به «الخاص» است و برای فعل «یعرض»، علیه در تقدیر می گیریم. و اگر متعلق به «یعرض» گرفته شود باید «به» را به معنای «علیه» قرار بدهد.

(بل هو نفس ذلك الاتصال)

زمان شیئی نیست که معروض اتصال باشد بلکه نفس آن اتصال است.

مراد از «ذلك الاتصال» یعنی اتصال خاص به خودش که همان اتصال غیر قرار است.

(فلو كان شی يجعل للزمان اتصالا علی معنی اتحاد ذات الزمان المتصل لكان الاتصال عارضا للزمان لا جوهر الزمان)

نسخه صحیح «اتصالا لا علی معنی ایجاد» است.

مصنف با این عبارت می خواهد نفی کند که زمان، معروض اتصال باشد.

«فلو كان» اگر شیئی برای زمان اتصالی را قرار دهد (یعنی شیئی، اتصال را به زمان اضافه کند) نه به این معنی که آن شیء، ذات زمان متصل را ایجاد کند بلکه به زمان، اتصال دهد اتصال، عارض زمان می شود نه اینکه جوهر زمان باشد در حالی که اتصال، جوهر زمان است (یعنی در حالی که تالی باطل است پس مقدم هم که می گوید شیئی به زمان اتصال بدهد نه به معنای ایجاد زمان این هم باطل می شود).

(و كما انا نقول: ان لونا كان سبب لون او حراره كانت سبب حراره)

ما این دو مطلب را می گوئیم که رنگی سبب رنگی شد یا حرارتی سبب حرارت دیگر شد یعنی شخصی از رنگ، سبب شخص دیگری از رنگ شد و شخصی از حرارت سبب شخص دیگری از حرارت شد (البته مصنف در الهیات شفا این را اجازه نمی دهد و می گوید شخص، سبب شخص نمی شود ولی ما در عرف می گوئیم

(و نعني بذلك انها كانت سببا لوجود اللون او الحراره)

مراد ما به اینکه می گوئیم لونی سبب لونی شد و حرارتی سبب حرارتی شد این است که این لون و این حرارت بسبب وجود لون یا حرارت دیگری است (نه اینکه شخصی از این ماهیت سبب شخص دیگر شود بلکه مرادمان این بود که لونی سبب وجود لون دیگری شد و حرارتی سبب وجود حرارت دیگر شد. نه اینکه کیفیتی را که عارض بر حرارت است ساخت یا کیفیتی را که عارض بر لون است ساخت. بلکه خود همین کیفیت را صادر کند.

(لا لكون الكيفيه حراره)

سبب نشد برای اینکه کیفیت این حرارت را حرارت قرار بدهد یا کیفیت آن لون را لون قرار بدهد بلکه ذات لون و ذات حرارت را افاضه کرد.

(كذلك نقول)

همان طور که «كما انا نقول» گفتیم همین طور «كذلك نقول» می گوئیم.

یعنی همان طور که در لون و حرارت این گونه گفتیم در اتصال هم این چنین می گوئیم.

(ان اتصالا هو سبب لوجود اتصال)

اتصال، سبب وجود اتصال شد نه اینکه سبب عروض اتصال شده باشد.

(لا انه سبب لضروره ذلك الشی اتصالا)

نه اینکه این اتصال، سبب شود برای گردیدن آن چیزی که اتصال نیست اتصال شود یعنی زمانی که اتصال نیست، اتصال شود یعنی معروض اتصال شود.

(فانه اتصال بذاته کما ان ذلك حراره لذاتها)

زیرا زمان ذاتا اتصال است و لازم نیست اتصالی بر آن عارض کنی. همان طور که آن دیگری ذاتا حرارت بود و لازم نیست حرارت بر آن عارض کنی. پس سبب الحراره، حرارت را ایجاد می کند نه اینکه کیفیت حرارت را بر یک شیئی (یعنی بر حرارت) عارض کند.

هم چنین سبب اتصال، اتصال را ایجاد می کند نه اینکه کیفیتی به نام اتصال بر او عارض کند، پس زمان، ذاتا اتصال است.

عامل اتصال حرکت چیست (اینکه حرکت به زمان اتصال می دهد باید خود حرکت، اتصال داشته باشد عامل اتصال خود حرکت چیست؟) ۹۲/۰۸/۱۲

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۷۰ سطر ۷ قوله (و لیس لقائل)

موضوع: ۱- عامل اتصال حرکت چیست (اینکه حرکت به زمان اتصال می دهد باید خود حرکت، اتصال داشته باشد عامل اتصال خود حرکت چیست؟) ۲- توضیح «کون الشی فی الزمان»

ما گفتیم اتصال زمان یا ذات زمان، به حرکت است. حرکت را عامل اتصال زمان گرفتیم اما اینکه اتصال، ذات زمان است یا عارض زمان است بحث شد ولی الان مهم این است که حرکت را علت اتصال زمان گرفتیم. حرکت خودش باید اتصال داشته باشد تا بتواند اتصال به زمان بدهد. قبلا هم گفتیم اگر حرکت منفصل باشد زمان هم (البته وجود نمی گیرد ولی) اگر وجود بگیرد منفصل خواهد بود.

ص: ۲۹۵

حالا بررسی می کنیم تا ببینیم حرکت چگونه متصل است؟ گفتیم حرکت دو عامل اتصال دارد ۱- مسافت ۲- زمان، یعنی ما دو اتصال در حرکت داریم ۱- اتصال مسافی (که در نسخه کتاب ما «مسافی» نوشته و در بعضی نسخ «مسافتی» نوشته است) ۲- اتصال زمانی. می خواهیم ببینیم حرکت با کدام یک از این دو اتصال، می تواند عامل اتصال زمان بشود. جواب می دهیم که با اتصال مسافی، عامل اتصال نمی شود چون شما (مصنف) قبول ندارید. به مصنف گفته می شود که شما اتصال مسافی حرکت را منشا اتصال زمان قرار نمی دهید و کلامشان این است که مسافت اگر متصل باشد برای زمان کافی نیست. این را در

جلسه قبل هم خواندیم و عبارت مصنف این بود «و اما اتصال الزمان ... لا اتصال المسافه وحدها» که در صفحه ۱۶۹ سطر ۱۳ بیان شد و در آنجا اتصال مسافت را عامل اتصال زمان ندیدید.

اما اتصال زمانی که برای حرکت است آن هم نمی تواند سبب زمان شود چون حاصل زمان است. اتصال زمانی که به حرکت داده می شود حاصل زمان و اثر زمان است چگونه می توانید این اثر و این حاصل را سبب خود زمان یا سبب اتصال زمان بگیرید. این واضح است که نمی شود.

غیر از این دو مورد هم اتصالی برای حرکت نیست حرکتی که الان هیچ کدام از دو اتصالش فایده ای نداشت چگونه می خواهد برای زمان اتصال درست کند. ذات خود حرکت، اتصال نیست زیرا اتصال بیرون از حرکت است و باید به یکی از این دو طریق باشد و هر دو طریق را کنار گذاشتیم پس حرکت، فاقد اتصالی شد که بتواند زمان بسازد در این صورت چگونه می تواند زمان یا اتصال زمان بسازد. این اشکالی است که در اینجا می کند و می گوید سازنده زمان که حرکت است باید متصل باشد اما اتصالش را از کجا آورده است؟

ص: ۲۹۶

این بیان اشکال است که گفته شد.

توضیح عبارت

(و لیس لقائل ان يقول: انا لا نفهم للحركة اتصالا الا بسبب المسافة او الزمان)

اتصال اگر برای حرکت است ذاتی نیست باید از یک طریقی بیاید و آن طریق یا مسافت است یا زمان است. پس اتصال حرکت دو تا بیشتر نیست یا اتصال مسافتی است یا اتصال زمانی است. حال باید ببینیم حرکت با کدام یک از این دو اتصال به سراغ زمان می رود و زمان را می سازد؟

(و انتم ایتم ان یکون الاتصال المسافتی سببا للزمان)

حرکت، با اتصال مسافتی نمی تواند زمان را بسازد چون شما ابا کردید که اتصال مسافتی را سبب برای زمان بگیرید چون خود مصنف در صفحه ۱۶۹ سطر ۱۴ فرمود: «لا اتصال المسافة وحدها»

(و لا يجوز ان تقولوا ان الاتصال الزماني هو سبب للزمان)

از طرفی اتصال زمان هم نمی تواند منشا زمان بشود (چون اتصال زمانی، اثر زمان است و اثر زمان که نمی تواند سبب زمان باشد)

(ثم تقولون ان اتصال الحركة سبب للزمان)

شما که ابا کردید و هیچ کدام از این دو اتصال را منشا زمان ندانستید الان می گوئید اتصال حرکت، سبب زمان است. کدام اتصال مراد شما است؟ هیچ کدام از آن دو اتصال نمی تواند مراد باشد.

(و لیس هناك اتصال غیر هذین)

ممکن است شما فکر کنید اتصال سومی است و شاید آن اتصال بتواند زمان را بسازد به شما می گوئیم در حرکت (هناك) غیر از این دو اتصال (۱_ اتصال مسافتی ۲_ اتصال زمانی) نیست.

ص: ۲۹۷

پس حرکت، بدون اتصال فرض می شود حرکتِ بی اتصال چگونه می تواند سبب زمان باشد.

صفحه ۱۷۰ سطر ۹ قوله (فانا نجیبه)

جواب اشکال: جواب همان است که دیروز اشاره کردیم ما مسافت و حدها را سبب اتصال زمان نمی دانیم اما حرکتی که بسبب مسافت، اتصال پیدا کرده آن را سبب زمان می دانیم. و آن اتصال را برای حرکت حفظ می کنیم و می گوییم حرکت با این اتصال سبب زمان می شود. مسافت را اگر به تنهایی اعتبار کنی یک شی است و اگر مسافت را با حرکتی که روی آن انجام می گیرد حساب کنی شی دیگری است. ما مسافت و حدها را از کار انداختیم و ابا کردیم که آن را سبب زمان قرار بدهیم. اما مسافتی که حرکت روی آن انجام می شود را از کار نینداختیم ما حرکتِ دارای اتصال مسافتی را سبب زمان می دانیم. در صفحه ۱۶۹ سطر ۱۷ قوله «فعله اتصال الزمان احد اتصالی الحركة» گفتیم که اتصال مسافتی را عامل زمان دیدیم و برای حرکت حفظ کردیم اما خود مسافت را عامل زمان ندانستیم والا اتصال مسافتی را که به حرکت داده می شود برای حرکت حفظ کردیم و گفتیم حرکت با این اتصال منشا زمان می شود.

توضیح عبارت

(فانا نجیبه و نقول: انا نجعل الاتصال المسافتی سببا للزمان و لکن لا مطلقا)

همان چیزی را که شما گفتید: مصنف از آن ابا کرده، مصنف جواب می دهد که ما اتصال مسافتی را سبب زمان قرار می دهیم لکن نه مسافت به تنهایی و با قطع نظر از حرکت. چون مسافت، زمان ساز نیست.

ص: ۲۹۸

(بل من حیث صار لحرکه فصارت الحرکه بها متصله)

بلکه اتصال مسافی سبب حرکت می شود از این جهت که این اتصال مربوط به حرکت شد و حرکت به سبب مسافت متصل شد. (حرکتی که به سبب مسافت متصل شد دارد زمان را می سازد یعنی حرکتی که اتصالش را از مسافت گرفت منشا می شود یعنی مسافت با واسطه منشا است و حرکتی که اتصال مسافی دارد و بلاواسطه منشا می شود. پس زمان را نه به مسافت واگذار کردیم نه به اتصال زمانی، بلکه به اتصال مسافی حرکت واگذار کردیم.

(و اعتبار اتصال المسافه بنفسه شی و اعتباره مقارنا للحرکه شیء)

اینکه مسافت را به تنهایی لحاظ کنیم بدون این که حرکت را در آن ببینیم چیزی است و اینکه اتصال مسافت را با توجه به حرکت لحاظ کنیم چیز دیگری است. ما اولی را نفی کردیم و با نفی اولی، دومی نفی نمی شود.

ترجمه: و اعتبار اتصال مسافت بنفسه (که ما در ساختن زمان دخالتش ندادیم) یک چیزی است و اعتبار اتصال مسافت مقارنا للحرکه (که ما برای زمان معتبر دانستیم و سازنده زمان دانستیم) چیز دیگر است. آنچه که ما از آن ابا کردیم فرق می کند با آن چیزی که ما ادعا کردیم. پس نمی توانید بگویید که ما حرکت را بی اتصال گرفتیم و عامل زمان قرار دادیم بلکه حرکت را با اتصال مسافی همراهش کردیم و عامل زمان قرار دادیم.

(فافهم الان ان اتصال المسافه من حیث هی للحرکه عله لوجود ذات الزمان الذی هو بذاته متصل او اتصال)

اتصال مسافت از این جهت که برای حرکت است (لا- من حیث هی وحده) علت برای وجود ذات زمان است (نه خود اتصال مسافت به تنهایی علت باشد) زمانی که بذاته متصل است یا بذاته اتصال است. (این اشاره به همان مطلبی دارد که دیروز خواندیم و گفتیم اتصال، امر عارض بر زمان نیست بلکه ذات زمان است)

«او اتصال» اگر عطف بر «بذاته متصل» بگیریم اشکال ندارد البته اگر «بذاته» بر «اتصال» داخل شود اشکال ندارد یعنی «اتصال» را عطف بر «متصل» کنیم.

(لا انه عله لكون ذات الزمان متصلا)

می گوئیم در این جا سه مطلب داریم

۱_ ذات زمانی موجود باشد و علت (یعنی عامل و سببی) به این ذات موجود، اتصال بدهد.

این احتمال را دیروز رد کردیم و الان در این جمله نمی خواهد این مطلب را بیان کند.

۲_ ذات زمان، اتصال است و عاملی این اتصال را به این ذات بدهد مثل داستان خود ابن سینا که می گوید خداوند «تبارک» مشمش را مشمش قرار می دهد یعنی ذات زردآلو، زردآلو است یعنی اگر بگوئیم خداوند «تبارک» این ذات را زردآلو قرار داده است صحیح نیست.

عبارت مصنف در اینجا می خواهد مطلب دوم را بگوید

۳_ آن ذات زمان را جعل کند نه این که به این ذاتی که متصل است ذاتیتش (یعنی اتصالش) را بدهد.

پس این عبارت نمی خواهد بگوید عامل، اتصال را به عنوان امر عرضی به زمان نمی دهد. بلکه این عبارت می خواهد بگوید عامل و سبب، این زمان متصل را زمان متصل قرار نمی دهد زیرا ذاتی قابل جعل و عطا کردن نیست و علت ندارد بلکه این را جعل می کند یعنی به آن وجود می دهد.

ص: ۳۰۰

ترجمه: نه اینکه آن اتصال مسافت من حیث هی للحرکه بنا شد علت باشد علت این نیست که ذاتِ زمان متصل شود همان طور که علت زردآلو، علت نیست که ذات زردآلو، زردآلو شود.

(فذلک امر لا عله له)

این متصل شدن زمان (یعنی داشتن زمان این ذات را) امری است که علت ندارد (هر چیزی ذاتش، ذات خودش است و نیاز به علت ندارد فقط می توان این ذاتی که هست را جعل کند یعنی به آن وجود بدهد.

(فهذا یصح ان الزمان امر عارض للحرکه و لیس بجنس و لا فصل لها و لا سبب من اسبابها)

در عنوان فصل، سه عنوان داشتیم ۱_ اشکالاتی که در زمان شده را برطرف کنیم ۲_ این دو جمله را توضیح بدهیم الف: «کون الشی فی الزمان» ب: «کون الشی لا فی زمان» ۳_ معنای بعضی از کلمات بود.

عنوان اول که دفع اشکالات بود تمام شد. از این عبارت، نتیجه گیری برای کل بحث است تا اینجا ثابت شد که زمان داریم و زمان، عارض حرکت است و جنس و فصل حرکت نیست سببی از اسباب حرکت نیست یعنی نه فاعل حرکت و نه ماده حرکت و نه صورت حرکت و نه غایت حرکت است بلکه امری لازم حرکت و مقدر حرکت است.

پس این عبارت نتیجه مباحث این فصل تا اینجا است یا نتیجه این فصل و فصول قبل که درباره زمان بحث می کرد.

ترجمه: پس به این (مراد از «هذا»، «ما ذکر» است) صحیح است که زمان امری است که عارض حرکت می باشد و نه جنس و نه فصل برای حرکت است و نه سببی از اسباب حرکت است (مراد از اسباب همان ۴ سبب معروف است که سبب فاعلی و ماده و صوری و غایی است)

ص: ۳۰۱

(بل امر لازم لها بقدر جميعها)

نسخه صحیح «يقدر» است.

بلکه امری است که لازم حرکت است و لازم هر شیء، همراه شیء است و متاخر از آن شیء نیست. پس این هم همراه حرکت است یعنی این طور نیست که اول حرکت داشته باشیم سپس زمان داشته باشیم. بلکه حرکتی است که به همراه زمان است و زمان آن را رها نمی کند چون لازم او است.

«يقدر جميعها»: لازم حرکت است که تمام حرکت ها را اندازه می گیرد. لازم یک حرکت است ولی تمام حرکات را اندازه می گیرد. و آن، لازم حرکت دورانی مستمر فلک نهم است ولی بقیه حرکات را همین حرکت می تواند اندازه بگیرد.

صفحه ۱۷۰ سطر ۱۴ قوله (و من المباحث)

توضیح «کون الشیء فی الزمان»: چه چیزی در زمان است؟ می گوئیم هر چیزی که تقدم و تاخر داشته باشد در زمان است. زمان ذاتاً تقدم و تاخر دارد. حرکت، ذاتاً تقدم و تاخر دارد. ذو حرکت به توسط حرکت، تقدم و تاخر دارد. آنهایی که تقدم و تاخر دارند در زمان هستند مثل حرکت که ذاتاً تقدم و تاخر دارد لذا در زمان هست. و آن متحرکها که ذو حرکت هستند به واسطه حرکت دارای تقدم و تاخر پس در زمان هستند اما چه چیزهایی در زمان هستند؟ بیان می کند که «آن» در زمان است. خود تقدم و تاخر در زمان است. ساعات و ایام در زمان هستند. حرکت هم در زمان است. متحرک در زمان است سکون در زمان است تغییرات در زمان است.

ص: ۳۰۲

(و من المباحث فی امر الزمان ان نعرف کون الشی فی الزمان)

از مباحث در امر زمان، این است که ما می خواهیم معرفی کنیم تا شما بشناسید که «کون الشی فی الزمان» چیست؟

(فقول: انما یکون الشی فی الزمان علی الاصول التی سلفت بان یکون له معنی المتقدم و المتاخر)

عبارت «علی الاصول التی سلفت» را خوب بود که داخل خط تیره می گذاشت تا کسی گمان نکند خبر برای «یکون» است. بلکه «بان یکون» خبر برای «یکون» است.

ترجمه: تنها در صورتی می توانیم بگوییم شی در زمان است که برایش معنای متقدم و متاخر صدق می کند. چه به آن مقدم و موخر بگوییم یا نگوییم. (ولو فرضی باشد چون حرکت که امر مستمر است اجزاء مقدم و موخر ندارد با فرض برای آن درست می کنیم).

«علی الاصول التی سلفت» یعنی با توجه به قواعدی که قبلاً گذشت که ما در زمان به جزء مقدم و موخر خیلی اهمیت می دادیم. با توجه به این مطالب می توانیم بگوییم چیزی زمانی است که مقدم و موخر داشته باشد البته مراد از مقدم و موخر، مقدم و موخر زمانی است که با هم جمع نشوند.

(و کل ما له فی ذاته معنی المتقدم و المتاخر فهو اما حرکه و اما ذو حرکه)

حرکت، معنای متقدم و متاخر را بلاواسطه دارد اگر چه در حرکت اشاره کردیم که بواسطه مسافت، اجزاء مقدم و موخر پیدا می کند ولی چون حرکت امری تدریجی است می توانیم بگوییم تقدم و تاخرش برای خودش است گرچه از مسافت گرفته ولی می توان بدون واسطه حساب کرد اما در ذو حرکت، تقدم و تاخر برای خودش نیست بلکه از حرکت گرفته و با واسطه است. پس مقدم و موخر در حرکت، بلاواسطه است اما در ذو حرکت، مع الواسطه است. به عبارت دیگر: در حرکت، فی ذاته است و در مابقی (متحرک)، فی ذاته نیست.

مصنف تعبیر به «کل ما له فی ذاته معنی المتقدم و المتأخر فهو اما حركه و اما ذو حركه» کرد. می گوئیم «ما فی ذاته معنی المتقدم و المتأخر» در حرکت وجود دارد اما در ذو حرکت صحیح نیست چون ذو حرکت، فی ذاته دارای معنای متقدم و متأخر نیست مثلاً انسان دارای متقدم و متأخر نیست مگر به واسطه حرکت. لذا اگر حرکت را از آن بگیریید تقدم و تاخر در آن نیست پس تقدم و تاخر در ذو حرکت، فی ذاته نیست بلکه مع الواسطه است.

حال باید «فی ذاته» را طوری معنی کرد تا هم شامل حرکت و هم شامل ذو حرکت شود.

می گوئیم: ما یک صاحب متقدم و متأخر بالذات داریم و یک صاحب متقدم و متأخر بالتبع داریم و یک صاحب متقدم و متأخر بالعرض داریم.

حرکت، صاحب متقدم و متأخر است بالذات. متحرک، صاحب متقدم و متأخر است بالتبع (بالتبع یعنی بالحقیقه متقدم و متأخر است ولو به تبع چیز دیگر باشد) اما رنگی که بر این متحرک عارض شده یا کمی که بر این متحرک عارض شده متقدم و متأخر هستند بالعرض و المجاز هستند.

پس اینکه می گوئیم حرکت، بالذات مقدم و موخر دارد یعنی هم تقدم و تاخر برای خودش است و هم حقیقتاً تقدم و تاخر را دارد. متحرک، بالتبع تقدم و تاخر دارد یعنی تقدم و تاخر برای خودش نیست و از حرکت به آن داده شده است اما الان که گرفته حقیقه تقدم و تاخر را دارد. ولی رنگی که بر این متحرک عارض شده تقدم و تاخر برای خودش نبوده و از جایی گرفته و الان هم بالعرض و المجاز می توان به او گفت که دارای مقدم و موخر است. قید «فی ذاته» قسم سوم که بالعرض و المجاز است را خارج می کند اما بالذات و بالتبع هنوز در عبارت داخل هستند و مصنف با «اما بالحركه» به بالذات اشاره می کند و با «اما ذو حركه» به بالتبع اشاره می کند پس عبارت مصنف مشکلی ندارد.

ترجمه: هر چیزی که (مثل رنگ یک شیء متحرک نیست بلکه) فی ذاته معنای مقدم و موخر دارد یا حرکت است یا ذو حرکت است.

(اما الحركة فذلک لها من تلقاء جوهرها) «فذلک» یعنی معنای متقدم و متاخر

ترجمه: اما حرکت پس معنای متقدم و متاخر به لحاظ ذاتش برای آن است.

(و اما المتحرک فذلک له من تلقاء الحركة)

«فذلک» یعنی معنای متقدم و متاخر

ترجمه: در مورد متحرک هم باید بگوییم معنای متقدم و متاخر از ناحیه حرکت است.

چه چیزهایی «کون الشی فی الزمان» هستند. ۹۲/۰۸/۱۳

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۷۰ سطر ۱۶ قوله (و لانه قد یقال)

موضوع: چه چیزهایی «کون الشی فی الزمان» هستند.

بحث در «کون الشی فی الزمان» بود و می خواستیم این اصطلاح را معرفی کنیم و توضیح بدهیم که چه اموری مصداق این هستند و می توانند فی الزمان باشند.

ابتدا این سوال را جواب دادیم که هر چیزی که مقدم و موخر زمانی دارد می توان گفت که فی الزمان است. حال می خواهیم توضیح بیشتری بدهیم. تشبیه می کنیم و می گوییم:

گاهی انواع شی را می گوییم فی الشیء هستند. مثلا انواع حیوان در حیوان هستند. گاهی اجزاء شی را می گوییم فی الشیء هستند. مثلا ماده و صورت در جسم هستند. گاهی نهایت شی را می گوییم فی الشیء هست.

حال می خواهیم در ما نحن فیه به جای فی الشیء، فی الزمان بگذاریم باید سه مثال بزنیم.

مثال اول: انواع زمان در زمان هستند.

ص: ۳۰۵

مثال دوم: اجزاء زمان در زمان هستند.

مثال سوم: نهایت زمان در زمان است.

اینکه نهایت زمان در زمان است روشن می باشد چون «آن» اگرچه وجود خارجی ندارد ولی وجود فرضی دارد این «آن» فرضی یا موهوم، فی الزمان است یعنی هر جای زمان را اگر بخواهید متوقف کنید «آن» ی درست می شود که در زمان است ولی در زمان غرق است و شما با فرضتان، ممتاز و جدا و معین می کنید. اینکه می گوییم در زمان غرق است به معنای این نیست که وجود دارد بلکه به معنای این است که همان زمان مستمر را داریم و تکه تکه را می توان «آن» فرض کرد.

اما اینکه انواع زمان یا اجزاء زمان در زمان باشند هم روشن است. شما قطعاتی برای یک زمان مستمر فرض می کنید که هر کدام از قطعات، زمان محدود باشد یعنی تدریجی و قابل انقسام باشد. مثل «آن» نباشد که قابل انقسام نیست.

یکبار تمام زمان را امر واحد می گیرید در اینصورت این قطعات، اجزاء می شوند و یکبار هر قطعه ای را زمان جدا می گیرد در این صورت این قطعات، انواع می شوند.

پس این قطعات به یک لحاظ اجزاءند و به یک لحاظ انواع هستند. پس اگر بگوییم هر قطعه ای یک زمان محدود است که در زمان نامحدود موجودند انواع زمان می شوند اگر بگوییم هر کدام قطعه ای از یک زمان هستند اجزاء زمان هستند.

کلام مصنف این است که چون نهایت می تواند فی الشی باشد و انواع می توانند فی الشی باشند و اجزاء می توانند فی الشی باشند پس «آن» که نهایت است می تواند در زمان باشد مقدم و موخر و ساعت و زمان و... می توانند در زمان باشند (این مثال برای انواع و اجزاء هر دو است) اگر زمان را یک امر واحد مستمر بگیریم ساعت، جزء می شود و اگر زمان را عبارت از قطعات بگیریم ساعت، نوع می شوند.

وقتی گفته می شود «آن» در زمان است یعنی می توانی بگویی «ابتدا» در زمان است یا «انتهای» در زمان است به شرطی که «ابتدا» و «انتهای» را غیر منقسم بگیری نه اینکه قطعات ابتدایی یا قطعات انتهایی بگیری چون آنها داخل در اجزاء یا انواع هستند.

توضیح عبارت

(و لانه قد یقال لانواع الشیء و لاجزائه و لنهایاته انها شیء فی الشیء)

ضمیر در «انها» به انواع و اجزاء و نهاییات برمی گردد.

چون به انواع شیء و اجزاء شیء و نهاییات شیء گفته می شود که این اجزاء و انواع و نهاییات، شیء فی الشیء هستند.

(فالمتقدم و المتأخر و الآن ایضا و الساعات و السنون یقال انها فی الزمان)

در بحث خودمان می گوئیم متقدم و متأخر و «آن» و ساعات و سنون گفته می شود که فی الزمان هستند.

«الآن فی الزمان» برای نهاییه الشیء فی الشیء است.

«فالمتقدم و المتأخر و الساعات و السنون فی الزمان» هم برای انواع الشیء و هم برای اجزاء الشیء است بستگی به نگاهی است که به آنها داشته باشیم.

صفحه ۱۷۰ سطر ۱۸ قوله (فالآن فی الزمان)

تا اینجا بیان کردیم که چه چیزهایی در زمان هستند بعضی از آنها را به عنوان مثال بیان کردیم حال از اینجا تنظیر و تشبیه می کند و میگوید واحد، فی العدد است. زوج و فرد فی العدد هستند. اثنین و ثلاثه و اربعه و عشره فی العدد هستند.

نظیر این سه مثال را برای زمان حساب می کنیم و اینطور می گوئیم: «آن» فی الزمان است همانطور که واحد در عدد است. متقدم و متأخر فی الزمان هستند همانطور که زوج و فرد در عدد است. ساعات و ایام فی الزمان هستند همانطور که اثنان و ثلاثه و اربعه و عشره در عدد هستند. این سه تنظیر باید توضیح داده شوند.

ص: ۳۰۷

بیان وجه شبه در اینکه «آن» در زمان است همانطور که وحدت در عدد است:

وجه شبه اول: همانطور که واحد، عدد نیست ولی با تکرارش عدد ساخته می شود همچنین «آن» زمان نیست ولی با تکرارش به شرط اینکه «آن» سیال فرض شود زمان ساخته می شود («آن» معمولی با تکرارش زمان ساز نیست چنانکه در فصل قبل این را گفتیم) این یک وجه شبه بود.

وجه شبه دوم: این وجه شبه را مرحوم آقا جمال فرموده. ایشان ابتدا اشکال می کند سپس توضیح می دهد که مراد مصنف چه می باشد. اشکال مرحوم آقا جمال این است که این تشبیه صحیح نیست چون واحد، جزء عدد است و «آن»، جزء زمان نیست بلکه «آن»، نهایت زمان است و واحد، نهایت عدد نیست. لذا از هر طرف که حساب کنی بین آنها بینونت است. سپس مرحوم آقا جمال این مطلب را فرض می کند و میگوید عدد واحدی که عارض بر عشره شده باشد نه اینکه خود واحد را فرض کند. مثلاً می گوئیم عشره واحده یا عشرین واحد یعنی یک ده تا و یک بیست تا. آیا می توان این واحد را مشبه به برای «آن» قرار داد؟ مرحوم آقا جمال می فرماید باز هم نمی توان این واحد را مشبه به برای «آن» قرار داد. چون این واحد، نهایت عدد نیست یا نهایت عشره نیست در حالی که «آن»، نهایت زمان است پس مشابهتی بین واحد و «آن» وجود ندارد. سپس در پایان توضیح می دهد می فرماید که مشابهت فقط در عروض است. همانطور که وحدت عارض عدد می شود مثلاً گفته می شود «عشره واحده» همچنین نهایت شی عارض بر شی می شود یعنی شباهت فقط در عروض است.

ص: ۳۰۸

در وجه شبه اول، شباهت را در جای دیگر هم بردیم یعنی گفتیم واحد، عدد نیست ولی عدد ساز است «آن» هم زمان نیست ولی زمان ساز است ولی «آن» را مقید کردیم که چه «آن» ی زمان ساز است و وجه شبه را تعیین کردیم ولی مرحوم آقا جمال می فرماید وجه شبه وجود ندارد. فقط وجه شبه را در عروض می گیرد و می گوید همانطور که نهایت شی بر شی عارض می شود (یعنی «آن» بر زمان عارض می شود) وحدت هم بر عدد عارض می شود پس مشابَهت در عروض است.

بیان وجه شبه در اینکه متقدم و متاخر در زمان است همانطور که زوج و فرد در عدد هستند:

وجه شبه اول: زوج و فرد، دو حالتی هستند که بر عدد عارض می شوند. هر کدام بر یک ضیف از عدد عارض می شوند. متقدم و متاخر هم همینگونه است که متقدم بر صنفی از قطعات زمان عارض می شود. متاخر بر صنف دیگر عارض می شود پس شباهت در این است که هر دو حالت هستند یعنی زوج و فرد حالت برای عدد هستند و متقدم و متاخر حالت برای قطعات زمان هستند.

وجه شبه دوم: همانطور که عدد، انواعش و افرادش از زوج و فرد خالی نیست همچنین زمان، انواعش یا اجزایش از مقدم و موخر خالی نیست.

این وجه شبه دوم با وجه شبه اول فرق ندارد در وجه شبه اول، حالت و عارض گرفتیم اما در وجه شبه دوم گفتیم از این حالت و عارض خالی نمی شوند یعنی باز هم حالت و عارض بودن را حفظ کردیم ولی گفتیم عدد از این دو حالت خارج نمی شود زمان هم از این دو حالت خارج نمی شود.

بیان وجه شبهه در اینکه ساعات و ایام در زمان است همانطور که اثنین و ثلاثه و اربعه و عشره در عدد هستند. این را به دو صورت تبیین می‌کنیم.

وجه شبهه اول: ساعات و ایام، اجزاء هستند که در زمان (یعنی در کل) هستند. اثنین و ثلاثه و اربعه و عشره انواع هستند که در جنس (یعنی در عدد) هستند.

وجه شبهه دوم: ساعات و ایام انواع هستند که در زمان (یعنی در کل) هستند و اثنین و ثلاثه و اربعه و عشره هم انواع هستند که در جنس (یعنی در عدد) هستند. پس در مورد اثنین و ثلاثه و اربعه و عشره و در هر دو عبارت، تعبیر به نوع کردیم اما در ساعات و ایام، یکبار تعبیر به نوع کردیم و یکبار تعبیر به جزء کردیم که جهت آن روشن است زیرا قطعات زمان را یکبار زمان می‌بینیم لذا اطلاق نوع می‌کنیم و یکبار قطعات را زمان نمی‌دانیم بلکه اصل را زمان می‌دانیم و بر این ساعات و ایام طلاق جزء می‌کنیم. یعنی قطعات زمان را می‌توان جزء گرفت و می‌توان نوع گرفت. لذا دو وجه شبهه بیان کردیم اما تشبیه نوع به نوع رساتر است از تعبیر جزء به نوع.

نکته: اثنین و ثلاثه را تصریح کردند که جزء عدد نیست بلکه نوع است. اعداد را مصنف در الهیات شفا بحث کرده و اجازه نمی‌دهد که اعداد را جزء بگیریم. چون عدد، یک امر انتزاعی است زیرا چیزی به نام عدد نداریم هر چه داریم همین ۲ و ۳ و ۴ است. پس نمی‌توان اثنین و اربعه را جزء العدد بگیریم. از طرفی نمی‌توان اثنین را جزء ثلاثه گرفت با اینکه اثنین در ثلاثه هم موجود است ولی جزء ثلاثه نمی‌توان گرفت هکذا ثلاثه را نمی‌توان جزء عشره گرفت بلکه هر کدام انواع مستقل است لذا ما از عدد تعبیر به انواع کردیم و تعبیر به اجزاء نکردیم چون عدد را نه می‌توان جزء عدد بزرگتر قرار داد و نه جزء مطلق العدد قرار داد.

(فالآن فی الزمان کالوحده فی العدد و المتقدم و المتأخر کالزوج و الفرد فی العدد)

«و المتقدم و المتأخر» یعنی متقدم و متأخر در زمان مثل زوج و فرد در عدد هستند.

(و الساعات و الايام کالاثین و الثلاثه و الاربعه و العشره فی العدد)

یعنی ساعات و ایام در زمان مثل اثنین و ثلاثه و اربعه و عشره در عدد هستند.

صفحه ۱۷۱ سطر اول قوله (و الحركه فی الزمان)

تا اینجا سه امر بیان شد: ۱_ «آن» در زمان است ۲_ متقدم و متأخر در زمان هستند ۳_ ساعات و ایام در زمان هستند. تا اینجا سه چیزی که در زمان هستند تعریف شد. الان می خواهد بگوید حرکت در زمان است بعداً هم می گوید متحرک در زمان است و در ادامه می گوید سکون در زمان است و در پایان می گوید تغییرات در زمان هستند. یعنی مصنف ۷ مورد از اموری که در زمان واقع می شوند را می شمارد. تا الان سه مورد را شمرده است. حال مورد چهارم که حرکت است را بیان می کند:

حرکت در زمان است و این را تشبیه می کند و می فرماید حرکت معروض زمان است و به توسط عارضش که زمان است اندازه گیری می شود. معروض برای مقدر خودش است. مقولات عشر به تعبیر مرحوم صدررا که می گوئیم عشره الاعراض یعنی اعراض عشره. به تعبیر مصنف: اینها معروض عشره اند و عشره، مقدر اینها است. پس حرکت در زمان مثل مقولات عشر است در عشریت یا مثل اعراض عشر است در عشریت. البته کلام مرحوم صدررا که تعبیر به مقولات عشر می کند مانوس تر است. یعنی همانطور که، حرکتی که معروض است در زمانی که عارض و مقدر است واقع می شود همچنین مقولات عشر که معروض اند در عارضی که عشریت و مقدرند واقع شده است.

(و الحركة في الزمان كالعشره الاعراض في العشره)

«عشره الاعراض» یعنی اعراض عشره. تعبیر مرحوم صدرا هم مقولات عشره است.

مراد از عشره الاعراض مقولات نیست چون مقولات ۹ تا هستند بلکه مراد ۱۰ تا عرض است هر چه که باشد لذا مرحوم صدرا لفظ اعراض را برداشته و به جای آن مقولات گذاشته و شما می توانی به جای مقولات و اعراض، ۱۰ تا کتاب بگذاری. این، مثال است و الا خود مصنف می داند مقولات، ۹ تا است. پس می گوئیم ولو همه آن ۱۰ تا اعراض از سنخ کیف یا کم باشد یعنی هر ۱۰ تا شی که حساب کنی در عشریت هستند. حرکت هم به همین بیان در زمان است.

صفحه ۱۷۱ سطر اول قوله (و المتحرك)

مورد پنجم از اموری که در زمان است را می شمارد و می فرماید متحرک در زمان است اما با واسطه حرکتش که در زمان بود متحرک هم در زمان خواهد بود. مثلاً یک انسان که ۱۰ تا عرض دارد می گوئیم این انسان واحد، در عشریت است به این اعتبار که ۱۰ تا عرض بر انسان مترتب شده می گوئیم انسان در عشریت است. یعنی انسان در عشریت است مع الواسطه. اعراض انسان در عشریت است بلاواسطه. در اینجا هم متحرک، در زمان است با واسطه حرکت، و حرکت متحرک هم در زمان است بلاواسطه یعنی اگر این متحرک، حرکت نمی کرد و این حرکت در زمان نبود متحرک هم در زمان نبود همچنین اگر آن ۱۰ تا عرض، در عشریت نبودند موضوع واحدی که برای این ۱۰ تا عرض است آن هم در عشریت نبود. (ما عمداً موضوع را واحد فرض کردیم شما ممکن است موضوع را ۱۰ تا فرض کنی. اگر موضوع را ۱۰ تا فرض کنی نیاز به واسطه ندارد چون این ۱۰ تا موضوع در عشریت هستند بدون احتیاج به واسطه ولی ما می خواهیم واسطه درست کنیم لذا موضوع را واحد فرض کردیم).

(و المتحرك في الزمان مثل الموضوع للاعراض العشره في العشره)

موضوعِ اعراضِ عشره بواسطه اعراضِ عشره در عشریت است متحرك هم به واسطه حرکت، در زمان است.

صفحه ۱۷۱ سطر ۲ قوله (ولان السكون)

مورد ششم از اموری که در زمان است را می‌شمارد و می‌فرماید سکون در زمان است. ابتدا باید سکون را توضیح بدهیم. سکون را دو گونه می‌توان لحاظ کرد یکبار ثابت مستمر لحاظ می‌کنیم در این صورت سکون در زمان نیست، بلکه مع الزمان است. چون اگر در زمان بود با تغییر زمان تغییر می‌کرد. (ما دنبال چیزی می‌گردیم که فی الزمان باشد نه مع الزمان).

اما یکبار سکون را معروض تقدم و تاخر فرض می‌کنیم یعنی جانشین حرکت می‌کنیم و مثل حرکت آن را دارای مقدم و موخر قرار می‌دهیم در این صورت می‌توان گفت که سکون در زمان است اما چگونه آن را دارای مقدم و موخر قرار می‌دهیم؟ مصنف جواب می‌دهد که مثل سکونی که بین دو حرکت واقع شود که قطعه‌ای از این سکون را به حرکت قبلی نزدیک می‌کنیم و می‌گوییم مقدم است و قطعه‌ای را به حرکت بعدی نزدیک می‌کنیم و می‌گوییم موخر است. الان این سکون را به دو قطعه تقسیم کردیم که یک قطعه به حرکت مقدم نزدیک است و مقدم است و یک قطعه به حرکت موخر نزدیک است و موخر است. لذا سکون را تقسیم به مقدم و موخر می‌کنیم یعنی در واقع فکر می‌کنیم به جای این سکون اگر حرکت حاصل می‌شد چه وضعی وجود می‌گرفت الان هم که سکون موجود شده همان وضع وجود گرفته است. یعنی بین حرکتین، سکون واقع شد ما فرض می‌کنیم بین حرکتین هم حرکت واقع شد یعنی یک حرکتی در این وسط واقع شد که از یک طرف متصل به حرکت قبل بود و از طرف دیگر متصل به حرکت بعد است حال ما به جای این حرکت وسطی، سکون را گذاشتیم. اگر حرکت وسطی می‌بود مقدم و موخر پیدا می‌کرد الان که سکون به جای آن قرار گرفته مقدم و موخر دارد. اما سوال این است که چرا سکون را به جای حرکت می‌گذاریم؟ مگر می‌شود سکون را به جای حرکت بگذاریم؟ مصنف جواب می‌دهد که بله می‌توان سکون را به جای حرکت گذاشت. زیرا وقتی سکون را تعریف می‌کنیم می‌گوییم سکون عبارتست از «عدم الحركة عما من شانه الحركة» یعنی چیزی که می‌تواند حرکت کند اگر حرکت نکرد گفته می‌شود ساکن است پس سکون با حرکت این رابطه را دارد لذا می‌توان سکون را به جای حرکت گذاشت. اگر بین سکون و حرکت تباین کامل بود به طوری که هیچگونه ارتباطی با هم نداشتند یعنی سکون، عدم حرکت بود و «عما من شانه ای يتحرك» نبود ما نمی‌توانستیم به جای سکون، عدم حرکت را بگذاریم مثلاً سکون را عبارت از عدم الحركة بگیریم به طوری که سکون بر مجردات هم اطلاق می‌شد در این صورت نمی‌توانستیم به جای حرکت، سکون بگذاریم.

اگر به جای سکون، حرکت گذاشتیم همانطور که حرکت، تقدم و تاخر دارد سکون هم تقدم و تاخر پیدا می کند و جلسه قبل گفتیم اگر چیزی تقدم و تاخر داشت در زمان هست پس سکون در زمان است علی احد وجهی یعنی سکون بنا بر یکی از دو وجهش در زمان است یعنی بر وجهی که معروض تقدم و تاخر باشد در زمان است نه بر وجهی که مستمر ثابت باشد.

توضیح عبارت

(و لان السكون اما ان يتوهم مستمرا ثابتا ابدا)

در مورد سکون دو فرض است. فرض اول این است که سکون اینگونه توهم می شود که یا همیشه مستمر ثابت است در این صورت سکون در زمان نیست بلکه مع الزمان است چون بخش مقدم و موخر پیدا نمی کند و وقتی بخش مقدم و موخر پیدا نکرد در زمان نمی تواند باشد.

(و اما ان يتوهم بحيث يعرض له تقدم و تاخر بالعرض)

فرض دوم این است که سکون اینگونه توهم شود که تقدم و تاخر بالعرض (یعنی به توسط حرکت) بر آن عارض می شود (بالعرض یعنی سکون را به جای حرکت قرار دهیم یا بین دو حرکت قرار دهیم و به توسط این دو حرکت برای آن، جزء مقدم و موخر پیدا کنیم و بگوییم جزء مقدمش آن است که نزدیک به حرکت قبل است و جزء موخرش آن است که نزدیک به حرکت بعد است.

(و ذلك بسبب الحركتين اللتين يكتفئانه)

نسخه صحیح «تکتفانه» است یا اگر رعایت مذکر و مونث نکنیم «یکتفانه» است. در هر صورت نسخه کتاب ما غلط است البته در بعضی نسخ، «تکتفانه» است.

ص: ۳۱۴

«ذلک» یعنی عروض تقدم و تاخر بر سکون بالعرض.

ترجمه: و آن به سبب دو حرکتی که این سکون را در برمی گیرند و در وسط خودشان قرار می دهند.

در فرض اول، سکون را ثابت فرض کرد و آن را نقطه مقابل حرکت قرار داد در اینصورت حرکت را نمی توان جای سکون قرار داد اما در فرض دوم گفت سکون دارای تقدم و تاخر است بالعرض یعنی بواسطه حرکت. پس در این فرض دوم سکون را با حرکت مرتبط کرد و به تعبیر دیگر، حرکت را جانشین سکون کرد و گفت حرکت را به جای سکون بگذار و تقدم و تاخر درست می شود پس در خود سکون هم به توسط حرکت، تقدم و تاخر درست می شود. یعنی حرکت را به جای سکون گذاشت حال از مصنف سوال می شود که به چه دلیل حرکت را به جای سکون گذاشتی؟ مصنف با عبارت «اذ السکون ...» جواب می دهد که حرکت با سکون این ارتباط را دارد که سکون، «عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك» است نه اینکه سکون، «عدم الحركة مطلقا» باشد یعنی شانیت حرکت در شیء ساکن، اخذ شده است اینطور نیست که شی ساکن فقط حرکت نداشته باشد بلکه شیء است که می توانست حرکت داشته باشد و الان حرکت ندارد. این شیء که شانیت حرکت دارد و الان ساکن است را می توان متحرك فرض کرد و وقتی متحرك فرض کردیم تقدم و تاخر درست می شود و الان هم که ساکن است تقدم و تاخر درست می شود.

(اذ السکون عدم حرکتک فیما من شانه ان يتحرك لا عدم الحركة مطلقا)

«اذ السكون» تعلیل است برای «بالعرض»، یعنی چرا برای سکون در این وجه، تقدم و تاخرِ بالعرض درست کردید یا می توان گفت تعلیل برای «بسبب الحركتين» است. بالاخره علت برای این است که چرا در سکون، حرکت را اخذ می کنید؟ آیا به عنوان واسطه اخذ می کنید یا به عنوان جانشین اخذ می کنید.

ترجمه: زیرا سکون، «عدم حرکت مطلقاً» نیست بلکه «عدم حرکت فیما من شانه ان يتحرك» است.

(فلا یبعد ان یکون بین حرکتین)

در این صورت عقل به ما اجازه می دهد که به جای سکون حرکت بگذاریم و وقتی به جای سکون حرکت گذاشتیم تقدم و تاخر درست می شود و به توسط همین تقدم و تاخری که از ناحیه حرکت درست شد سکون هر صاحب تقدم و تاخر می شود پس متقدم و متاخرِ بالعرض شد.

«بین حرکتین» یعنی یک حرکت مقدم و یک حرکت موخر فرض کن.

(فمثل هذا السكون له بوجه ما تقدم و تاخر)

مثل این سکونی که بین حرکتین فرض کردیم بوجه ما (یعنی اگر مستمر ثابت نبینیم بلکه حرکت را جانشین آن کنیم) برای این سکون تقدم و تاخر است.

(فهو ادخل وجهی السكون فی الزمان دخولا بالعرض)

چه وقت می توان گفت سکون در زمان است؟ با این وجه دوم می توانیم بگوییم سکون در زمان است.

ضمیر «فهو» به «وجه ما» برمی گردد.

ترجمه: پس این وجه ما (که در این وجه ما حرکت را جانشین سکون کردید و به توسط حرکت، برای سکون تقدم و تاخر درست کردید) از بین دو وجهی که برای سکون است (که آن دو وجه عبارت بود از: ۱_ ثابت و مستمر باشد ۲_ معروض تقدم و تاخر باشد) می تواند سکون را در زمان داخل کند اما دخول بالعرض (یعنی دخول بواسطه حرکت).

پس بالاخره سکون در زمان داخل می شود و صدق می کند که سکون در زمان است.

«ادخل» افعال تفضیل تعینی است نه افعال تفضیل تفضیلی باشد. در افعال تفضیل تفضیلی، نشان می دهد که آن وجه دیگر هم می تواند در زمان باشد ولی این وجه دوم راحت تر در زمان است اما افعال تفضیل تعینی نشان می دهد که فقط همین وجه سکون را در زمان داخل می کند مثل این آیه قرآن که می فرماید «و اولو الارحام بعضهم اولی ببعض» می گویند افعال تفضیل تعینی است نه اینکه اولی است که اینچنین باشد و می تواند غیر این هم باشد. در ما نحن فیه هم اینگونه است که تنها وجهی که سکون را در زمان داخل می کند همین وجه است نه اینکه هر دو وجه، سکون را در زمان داخل کنند و این وجه دوم داخل تر کند.

صفحه ۱۷۱ سطر ۵ قوله (و التغيرات)

مورد هفتم و آخرین موردی که در زمان است را می شمارد و می فرماید تغییرات هم در زمان هستند.

تغییر دو گونه است ۱- تغییری که من الازل الی الابد است و اول و آخر ندارد یعنی از جایی شروع نمی کند و به جایی ختم نمی شود مثل تغییر وضعی فلک که تغییر است اما من الازل الی الابد است و ابتدا و انتها ندارد. این قسم اول در زمان نیست بلکه سازنده زمان است بر فرض هم بگویید در زمان است، حرکت در زمان می باشد و قبلا حرکت در زمان را گفتیم پس باید تغییری را بیان کنیم که تغیر من الازل الی الابد نباشد.

ص: ۳۱۷

۲_ تغییری که تغییر مکانیه است و تغییر مکانیه تغییری است که از یک جا شروع می کند و به یک جا ختم می کند یعنی محدودند و برای تغییر مکانیه مثال به تغییر در کیف می زند مثل تسخن، که تغییر در سخونت است یا از مقوله ان ینفعل است یا سخونت، کیف است. این تغییر در سخونت، دارد انجام می شود. که اگر تغییر در سخونت انجام می شود تغییر در تسخن هم انجام می شود. ممکن هم است تغییر در تسخن انجام بشود و تغییر در سخونت انجام نشود.

مثلا- این آتش، یک درجه معینی از حرارت دارد حال این آتش را زیر آب می گذاریم تسخن، تغییر می کند ولی سخونت تغییر نمی کند مگر اینکه دوباره یک هیزم جدیدی بیاوریم و آتش جدیدی کنار آتش قدیم قرار بدهیم در این صورت سخونت عوض می شود و کاملتر می گردد.

توضیح عبارت

(و التغيرات التي تشبه الحركة المكانية في انها تبدی، من طرف الی طرف)

تغیراتی که شبیه حرکت مکانیه است در اینکه از طرفی شروع می کند و به طرفی هم ختم می کند.

(كما تاخذ التسخن من طرف الی طرف)

چنانکه تسخن از طرفی به طرفی می رود. (البته می توان سخونت را هم به عنوان مثال بیان کرد ولی مصنف تسخن را بیان کرده)

(هي داخله في الزمان لاجل ان لها تقدما و تاخرا)

این عبارت خبر برای «والتغيرات» است.

ترجمه: تغیراتی که شبیه حرکت مکانی اند داخل در زمان اند چون قاعده کلی که در جلسه قبل توضیح دادیم بر آنها منطبق می شود زیرا گفتیم برای این تغیرات تقدم و تاخر است و هرچه تقدم و تاخر دارد در زمان است.

ص: ۳۱۸

از اینجا می خواهد توضیح بیشتری بدهد و یک نوع تغیر را می خواهد از بحث بیرون کند (تغیری که ابتدا و انتها ندارد را قبلا از بحث بیرون کرد حال یکی از این تغییراتی که ابتدا و انتها دارد را می خواهد از بحث بیرون کند) یعنی مثلا در تسخن که اول و آخر دارد یک نوع از تغییرش را نمی توان گفت که در زمان است یعنی در زمان بودن را می توان بر آن صدق نداد. توجه کنید که یکبار این تسخن، تدریجا حاصل می شود مثلا- جزئی از این جسم گرم می شود و دوباره جزء دوم گرم می شود سپس جزء سوم و... تا در آخر کل این جسم گرم می شود. ولی این تسخن، تسخنی است که اتصال مسافتی دارد. (یعنی فقط اتصال زمانی ندارد) یعنی این تسخن مسافتی را طی می کند (البته مسافت هر حرکتی به حسب خودش است و لازم نیست که مسافت، مکانی باشد) که این مسافت اتصال دارد. این چنین تغییری اتصال مسافتی دارد اتصال زمانی هم دارد و ما اینگونه تغییری را الان مطرح نمی کنیم اما یک نوع تغیر است که فقط اتصال زمانی و تقدم و تاخر زمانی دارد و آن این است که اینگونه فرض کنیم که تغییری تمام متغیر را یکباره گرفت نه اینکه بتدریج، جزء جزء این متغیر را تغییر داد. در این صورت مسافتی طی نشده و اتصال مسافتی یا تقدم و تاخر مسافتی وجود ندارد. در اینجا فقط تقدم و تاخر اتصال زمانی است چون مسافتی طی نشده است این تغیر را می توان گفت که در زمان است اما آن اولی را اگر بگوییم فی الزمان است فی المسافه هم هست. مصنف تعبیر به لفظ «فقط» می کند و می گوید «اتصالش فقط زمانی است» زیرا تقدم و تاخرش فقط زمانی است چون تقدم و تاخر زمانی دارد و تقدم و تاخر مسافتی ندارد لذا اتصالش زمانی می شود و به راحتی می توان گفت اینچنین تغییری در زمان است. پس قیدی آورد و گفت متغیری که تغیر، کل آن را بگیرد نه اینکه جزء جزء را بگیرد زیرا اگر اینگونه باشد مسافت پیدا می کند.

(فاذا كان تغير ما ياخذ المتغير كله جمله)

«ياخذ» را به معنای «يعرض» می گیریم.

ترجمه: اگر تغییری بر کل متغیر عارض شود (نه بر جزئی سپس بر جزء دیگر)

«جمله» تاکید است یعنی بر کل متغیر به طور مجموعی عارض شود.

(فيذهب الى الاشتداد او النقص)

ضمیر در «فيذهب» به تغیر برمی گردد. شاید بتوان به متغیر هم برگرداند اما اگر به تغیر برگردد بهتر است. چون ضمیر فعل های بعدی هم به تغیر برمی گردد.

ترجمه: پس آن تغیر (که سخونت است) به اشتداد یا نقص می رود

(فان له من الاتصال الاتصال الزماني فقط)

پس برای تغیر از اتصال، اتصال زمانی فقط است نه اتصال زمانی و مسافتی باشد بله در جایی که تغیر، متغیر را جمله نمی گرفت بلکه شیئا فشيئا می گرفت که تغیر زمانی و مسافتی با هم است اما در این فرضی که الان می کنیم و می گوئیم تغیر، متغیر را جمله بگیرد اتصال، فقط اتصال زمانی است و مسافتی نیست.

(فان له تقدما و تاخرا في الزمان فقط)

چرا اتصال را زمانی می گیریم چون برای آن تغیر تقدم و تاخر در زمان است.

آن اولی که تغییری، متغیر را جزء فجزء می گرفت تقدم و تاخر مسافتی و زمانی داشت اما این تغییری که متغیر را جمله می گیرد فقط تقدم و تاخر زمانی دارد لذا فقط اتصال زمان دارد و وقتی که فقط اتصال زمانی داشت می توان به آسانی گفت که این تغیر در زمان است.

(و لذلك ليس له فاعل الزمان الذي هو اتصال الحركة في مسافة او شبه مسافة)

به نظر می رسد تا اینجا مطلب تمام شد و بیان شد که تغییرات هم از اموری است که فی الزمان بودن در مورد آنها صادق است ولی هنوز بحث را ادامه می دهد و می گوید «و لذلك ليس له فاعل الزمان» مراد از «لذلك» این است که چون آن تغییر، زمانی است یعنی تقدم و تاخر زمانی است و در نتیجه دارای اتصال زمانی است لذا فاعل زمان برای این تغییر نیست. توجه کنید که فاعل زمان را جلسه قبل توضیح دادیم. گفتیم حرکت به کمک اتصال مسافت، اتصال پیدا می کند و این حرکتی که اتصال مسافتی پیدا کرده سبب اتصال زمان می شود و چون اتصال زمان، ذات زمان بود گفتیم حرکتی که به توسط اتصال مسافت، اتصال پیدا کرده سبب زمان می شود. فاعل زمان، حرکتی که اتصال مسافتی دارد بود. این تغییری که الان توضیح می دهیم اتصال مسافتی ندارد فقط اتصال زمان دارد. پس آن حرکتی که اتصال مسافتی داشت و فاعل زمان بود دیگر فاعل این تغییر نمی شود چون آن حرکت اتصال مسافتی داشت و این تغییر با مسافت کاری ندارد و فقط زمانی است لذا آن حرکت نمی تواند فاعل این تغییر باشد. فاعل این تغییر، عوامل بیرونی است. نه اینکه حرکت، باعث شود. بلکه یک عاملی است که باعث این تغییر شده زمان را حرکت می سازد اما تغییر در تسخن را مثلا، آتش می سازد و تغییر در برودت را، آن جسم بارد می سازد. عامل تغییر حرکت نیست یعنی آنچه که عامل و فاعل زمان بود فاعل تغییر نیست.

ص: ۳۲۱

ترجمه: و به خاطر آن (یعنی چون این تغییر فقط تقدم و تاخر زمانی و فقط اتصال زمانی دارد) برای این تغییر، فاعل الزمان نیست (مراد از فاعل الزمان را با «الذی هو...» بیان می کند) که فاعل زمان اتصال حرکت در مسافت یا شبه مسافت بود.

توضیح: متحرک وقتی در کیف و کم و مکان و جوهر و... حرکت می کند مسافت دارد. اگر در وضع حرکت کند ممکن است حرکت مکانی و حرکت وضعی هم داشته باشد. بستگی به متحرک دارد. متحرک اگر مکانی داشت حرکت وضعی آن، حرکت مکانی هم هست اما ممکن است مثل فلک، در مکان حرکت نکند بلکه فقط در وضع حرکت کند. آن مسیری که این متحرک طی می کند مسافت نیست بلکه شبه مسافت است. شبه مسافت در حرکت وضعی حاصل می شود مسافت در چهار حرکت دیگر (حرکت ایینی، کمی، کیفی، جوهری) واقع می شود این ۴ تا در مسافت انجام می شوند اما حرکت وضعی در مسافت انجام نمی شوند بلکه در شبه مسافت انجام می گیرد. اما چرا به آن «شبه مسافت» می گوئیم؟ بیان می کنیم که در حرکت وضعی، شیء از مماسه ای به مماسه دیگر منتقل می شود. از موازاتی به موازات دیگر منتقل می شود این بمنزله این است که از مکانی به مکان دیگر منتقل شده است نه اینکه واقعا از مکانی به مکانی منتقل شده باشد. مثلا این فلک که از مکانی به مکان دیگر منتقل شده. در درون فلک بالا نقطه ای از این فلک با نقطه ای از فلک بالایی مماس شده در وقت حرکت کردن، این مماسه تغییر می کند. یا نقطه ای از این فلک با نقطه ای از فلک بالایی موازات دارد که با حرکت کردن، این موازات را عوض می کند. تبدیل موازات و مماسه بمنزله تبدیل مسافت است لذا حرکت را که در مسافت انجام نمی شود می گویند در شبه مسافت دارد انجام می شود چون تبدیل موازاتها و مماسه ها شبیه تبدیل مکان است پس چیزی که حرکت در آن انجام می گیرد شبیه چیزی است که حرکت مکانی در آن انجام می گیرد. آنچه که حرکت مکانی در آن انجام گرفت مسافت بود و این که حرکت وضعی در آن انجام می گیرد شبه مسافت است.

همه جا حرکت‌های وضعی در شبه مسافت واقع می‌شود چه در فلک باشد چه در غیر فلک باشد ولی در غیر فلک چون مکان، تبدیل نمی‌شود حرکت وضعی تنها را راحت تر می‌توان تصور کرد والا در جاهایی که حرکت وضعی و حرکت مکانی است باید تعیین کنیم که حرکت وضعی اش در شبه مسافت است و حرکت مکانی اش در مسافت است.

(و هو مع ذلك ذو تقدم و تاخر)

ضمیر «هو» به تغیر برمی‌گردد و «ذلك» یعنی با اینکه فاقد فاعل الزمان است و اتصال مسافتی را ندارد.

تغیر، فاعل زمان را ندارد ولی بیگانه از زمان نیست لذا این تغیر با اینکه فاقد فاعل الزمان است اما تقدم و تاخر را دارد و بیگانه با زمان نیست لذا می‌گوییم در زمان است.

(فهو متعلق بالزمان)

این تغیر متعلق به زمان است ولی متعلق به فاعل زمان نیست. و چون متعلق به زمان است لذا متاخر از زمان است یعنی اول، علت الزمان می‌آید بعداً زمان می‌آید و به تبع زمان این تغیر می‌آید و این تغیر در زمان قرار می‌گیرد.

(فوجوده بعد وجوده الزمان و هو الحركة التي فيها انتقال)

پس وجود تغیر بعد از وجود علت زمان است. (اما علت زمان چیست؟ می‌فرماید علت زمان) حرکتی است که در آن انتقال است (مراد از انتقال، حرکت وضعی است یعنی حرکتی که در آن انتقال وضعی است که سازنده زمان است مراد از حرکت، هر حرکتی که انتقال مکانی داشته باشد نیست چون آنها سازنده زمان نیستند) پس وجود تغیر بعد از این علت است ولی متکی به این علت نیست.

ص: ۳۲۳

(فهذه التغيرات تشارك الحركات المسافيه في انها تتقدر بالزمان)

مصنف، مطلبی را درباره این تغییرات توضیح می دهد و می فرماید آیا این تغییرات با حرکات مسافیه کاملاً مابین اند؟ (چون ما گفتیم علت تغییرات را نمی توان حرکات مسافیه قرار داد ولی علت زمان را حرکات مسافیه قرار دادیم. حال آیا تغییرات سازگار با حرکات مسافیه نیستند؟) جواب می دهد که با حرکات مسافیه مابینت ندارند بلکه مناسبت دارند و مناسبتشان این است که همانطور که حرکات مسافیه را با زمان اندازه می گیریم تغییرات را هم با زمان اندازه می گیریم پس تغییرات با حرکات مسافیه مشارکند از این جهت که هر دو با زمان اندازه گرفته می شوند.

اما از یک جهت با هم فرق دارند و آن این است که زمان، معلول این حرکات مسافیه است (یعنی معلول این تغییرات نیست) زمان هر دو (هم تغییرات و هم حرکات مسافیه) را اندازه می گیرد ولی معلول هر دو نیست. معلول حرکات مسافیه است و معلول تغییرات نیست.

ترجمه: تغییرات با حرکات مسافیه مشارکت دارند در اینکه تغییرات مثل حرکات مسافیه بوسیله زمان اندازه گیری می شوند (لذا گفتیم که تغییرات در زمان هستند همانطور که حرکت را در زمان گرفتیم)

(ولا تشاركها في ان الزمان متعلق الوجود بها معلول لها)

اما این تغییرات با حرکات مسافیه مشترک نیستند در اینکه زمان، متعلق الوجود به حرکات مسافیه است و معلول برای حرکات مسافیه است در حالی که زمان، معلول تغییرات نیست بلکه همانطور که در دو خط قبل گفتیم «فهو متعلق بالزمان» یعنی تغییر متعلق به زمان است نه اینکه زمان متعلق به تغییر باشد.

ص: ۳۲۴

«هذا» یعنی معلول بودن زمان مخصوص مسافیات است و مربوط به تغیرات نیست.

ترجمه: معلول بودن زمان برای حرکات مسافیه به تنهایی است نه برای تغیرات (پس در این امر، تغیرات و حرکات مسافیه با هم مشارکت ندارند).

(و قد علمت غرضنا فی قولنا الحركات المسافیه)

این عبارت باید دنباله خط قبل نوشته شود و از عبارت «و اما الامور التي...» باید سرخط نوشته شود.

تو غرض ما را در گفتن حرکات مسافیه شناختی یعنی وقتی حرکات مسافیه می گوییم غرض ما نزد تو روشن شد. تو می دانی مراد ما از حرکات مسافیه چیست؟ حرکت مسافیه را اینطور تفسیر کردیم که فاعل زمان است و ابتدا و انتها ندارد. حرکت مسافیه یک کلمه عامی است یعنی هر حرکتی که در مسافت انجام شود به آن حرکت مسافیه می گوییم حتی اگر آن مسافت، مکان هم نباشد. آیا همه این حرکتها سازنده زمان هستند؟ (الان حرکت مسافیه را سازنده زمان گرفت و زمان، معلول حرکت مسافیه است. اما در قبل همه حرکت مسافیه را سازنده زمان نمی دانست بلکه فقط یک نوع حرکت مسافی را علت زمان می دانست. الان کلام مصنف مطلق است و ایشان این اطلاق را قبول نداشت لذا گفت «قد علمت غرضنا...» یعنی می دانی منظور ما از حرکت مسافیه چه نوع حرکت مسافیه است گفتیم مراد ما حرکت مسافیه فلک است که نه ابتدا و نه انتها دارد چون همه حرکتها حتی حرکت مستقیم در مسافت واقع می شوند ولی اینها سازنده زمان نیستند. الان مصنف در عبارت خودش گفت زمان متعلق الوجود به حرکات مسافیه است و معلول حرکات مسافیه است و حرکت مسافیه را توضیح نداد و مطلق گذاشت. این، جای این توهم است که شما قبلا گفتید زمان، معلول همه حرکتهای مسافیه نیست اما در اینجا می گوئید زمان معلول حرکتهای مسافیه است. بلافاصله مصنف قید می آورد و می گوید «و قد علمت...» یعنی دانستی که مراد ما از حرکتهای مسافیه که در اینجا می گوییم چیست؟ لذا همه حرکتهای مسافی را اراده نکردیم حرکت مسافی خاصی را اراده کردیم که او می تواند عامل و فاعل زمان باشد. پس این عبارت «و قد علمت...» قید برای حرکات مسافیه است یعنی حرکات مسافیه ای که سازنده زمان است همان است که قبلا گفتیم که حرکت وضعی فلک بود و در شبه مسافت انجام می شد.

تا اینجا اصطلاح «کون الشی فی الزمان» را توضیح دادیم از اینجا اصطلاح «کون الشی لا فی الزمان» را توضیح می دهیم یا اموری که تقدم و تاخر ندارند و در نتیجه فی الزمان نیستند.

۱_ توضیح اصطلاح «کون فی الشی لا فی الزمان» ۲_ اشیایی که به حیثی فی الزمان هستند و به حیثی فی الزمان نیستند.

۹۲/۰۸/۲۶

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۷۱ سطر ۱۲ قوله (و اما الامور)

موضوع: ۱_ توضیح اصطلاح «کون فی الشی لا فی الزمان»

۲_ اشیایی که به حیثی فی الزمان هستند و به حیثی فی الزمان نیستند.

۳_ معنای دهر و سرمد.

توضیح دادیم که اموری در زمان هستند و اگر شیء در زمان نباشد لا فی الزمان است و آن چیزی که لا فی الزمان است یا فی الدهر است یا سرمدی است لذا دهر و سرمد را هم توضیح می دهیم پس نظر اصلی ما توضیح اصطلاح «کون الشی لا فی الزمان» ولی به مناسبتِ توضیحِ اصطلاحِ «کون الشی لا فی الزمان»، دهر و سرمد را هم توضیح می دهیم.

توضیح «کون الشی لا فی الزمان»: شیئی را می گوئیم «لا فی زمان» است که تقدم و تاخر نداشته باشد ولی «مع الزمان» باشد. وقتی می گوئیم «مع الزمان» باشد «آن» خارج می شود چون «آن»، مع الزمان نیست زیرا «آن» نهایت زمان است. چیزی که «آن» نباشد و تقدم و تاخر نداشته باشد «لا فی الزمان» است و اینچنین شیئی «مع الزمان» است یعنی با استمرار زمان، مستمر است. استمرار را هم بعداً معنا می کنیم. استمرار آنها به معنای بقاء آنها است ولی استمرار زمان به معنای زوال و تجدد است. آنهایی که با زمان مستمرند تجدد و زوال ندارند بلکه بقاء دارند. مجردات از این قبیل هستند که با استمرار زمان مستمرند. در داخل زمان نیستند که به توسط زمان، جز مقدم و جز موخر پیدا کنند و به تبع زمان، گذرا شوند و تجدد و تصرم برای آنها درست شود بلکه مجردات، بیرون از زمان هستند و با زمان هستند نه اینکه درون زمان باشند تا محکوم به حکم زمان بشوند. این مثال را بارها گفتیم که وقتی کنار جوی آب می ایستیم آب عبور می کند. ما با عبور آب هستیم ولی خودمان در این عبور قرار نگرفتیم اما چوبی که روی آب است در این عبور قرار گرفته و دارد عبور می کند ولی ما که همراه این جوی آب هستیم عبور نمی کنیم. آنکه معیت دارد محکوم به حکم دیگری نیست ولی آن که «فیئیت» (یعنی فی الشی بودن) دارد محکوم به حکم دیگری است آن که «فی الماء» است حکم آب را می گیرد اما آنکه «مع الماء» است حکم آب را نمی گیرد. پس آنچه که داخل آب است (مثل آن چوب) مانند خود آب، گذرا می شود و آنچه که با آب است حکم آب را نمی گیرد. وضع زمان هم همینطور است یعنی چیزی که «فی الزمان» باشد و با زمان «فیئیت» (یعنی فی الزمان بودن) داشته باشد مثل زمان عبور می کند و مانند زمان تقدم و تاخر پیدا می کند و آن، موجودی «فی الزمان» است. اما آن که «مع الزمان» است محکوم به حکم زمان نیست و گذر زمان و تقدم و تاخری که برای زمان است برای آن شیء نیست. اینچنین موجودی را می گویند «لا

فی الزمان» است. این، توضیح اموری بود که «فی زمان» نیستند ولی «مع الزمان» هستند مثل مجردات یا مثل وجود خود ما به شرطی که با زمان مقایسه اش نکنید و زمان را از آن منسلخ کنید اما اگر با زمان مقایسه اش کنید «فی الزمان» می شود. ولی این، فقط در فرض است والا- وجود ما «فی الزمان» است. البته مراد وجود دنیایی مادی ما هست اما وجود قبلی ما، که وجود عقلی بود یا وجود بعدی ما، که به قول مشا وجود عقلی است مورد بحث ما نیست زیرا آنها «مع الزمان» هستند و «فی الزمان» نیستند زیرا آنها ثبات دارند در دار ثبات به ما وجود می دهند وجودی که ثابت است نه وجودی که گذرا باشد مثل وجود دنیایی. حال دار ثبات، دار عقل است یا دار جسم است اختلافی است. در معاد روحانی دار عقل است و در معاد جسمانی دار جسم است اگر هر دو را قبول داشته باشیم ولی چگونه بین این دو جمع می کنیم در جای خودش بحث شده است.

ص: ۳۲۶

مصنف برای اینکه فکر نکنیم که همه چیز در زمان است توضیح بیشتری می دهد چون الا ان ادعا کرد که بعض امور، «فی الزمان» نیستند بلکه «مع الزمان» هستند یعنی «فیثیت» ندارند اما «معیت» دارند. ممکن است به نظر کسی برسد که شیئی پیدا نمی کنیم که «فی الزمان» نباشد و همه اشیاء «فی الزمان» هستند یا لااقل به ذهن او بیاید که «فی الزمان» بودن و «مع الزمان» بودن فرق ندارد. ما با مثال جوی آب که زدیم فرق این دو روشن شد. حال اگر کسی نتوانست این فرق را تشخیص بدهد مثالی را مصنف می زند که در این مثال، زمان مطرح نیست لذا از این جهت مثال با ممثل فرق می کند بلکه فقط در این قسمت که مقصود مصنف است این مثال با ممثل شریک است و آن این است که شیئی، «فی الشی» نیست ولی «مع الشی» است مثال به عالم و خردله می زند و می گوید عالم در خردله نیست اما مع الخردله هست. خردله چیز کوچکی است ولی عالم، بزرگ است و چیز بزرگ نمی تواند در چیز کوچک قرار بگیرد پس برای ما معلوم است که عالم در خردله نیست.

این مثال، واضح است که «فیثیت» در آن تصور نمی شود ولی معیت است یعنی عالم هست، خردله هم هست.

حال ممکن است کسی فکر نکند که خردله در عالم است چون شی کوچک در شیء بزرگ جا می شود این فکر، اشکالی ندارد ولی تسامحی است زیرا عالم، چیزی نیست که خردله در آن باشد چون عالم، همین موجودات جهان هستند نه اینکه یک چیزی به نام عالم داریم و این موجودات در آن قرار گرفتند. اینطور نیست که یک ظرف خاصی به نام عالم داشته باشیم و این موجودات را در آن قرار بدهیم و یکی از آنها خردله باشد بلکه همه موجودات را که جمع کنی از مجموعش، عالم جمع می شود و عالم به معنای ما سوی الله است. ولی گفته می شود این خردله یا انسان جزئی از عالم است یعنی جزئی از مجموعه موجودات انسان است و الا- ظرفی به نام عالم نداریم بلکه اگر ظرفی به نام عالم داشتیم اشکال نداشت که بگوییم خردله در عالم است.

ص: ۳۲۷

پس اینکه بگوییم عالم در خردله است» صحیح نیست و اگر بگوییم «عالم با خردله است» صحیح است.

عالم با ما انسانها هم هست. پس معیت در اینجا صادق است و «فیثیت» صادق نیست. اما نه به خاطر اینکه عالم، زمانی نباشد و نه به خاطر اینکه خردل، زمان باشد (از این جهت با ممثّل فرق می کند) بلکه از این جهت که عالم، بزرگ است و خردله کوچک است. و همین باعث شده که ما به راحتی می فهمیم که عالم نمی تواند در خردله باشد ولی می تواند با خردله باشد. پس با این مثال فهمانندیم که «فیثیت» با «معیت» فرق می کند بنابراین می توانیم بگوییم شیئی، «فی الزمان» است و می توانیم بگوییم شیئی، «فی الزمان» نیست ولی با زمان، معیت دارد. پس «فیثیت» با «معیت» فرق کرد یعنی «فی الزمان» بودن با «مع الزمان» بودن فرق کرد و این مثال، این فرق را روشن کرد ولی این مثال از بحث ما بیرون است و کاری به زمان ندارد ولی این وجه شبه بین زمان و این مثال است و به خاطر همین وجه شبه، این مثال را آوردیم.

توضیح عبارت

(و اما الامور التي لا تقدم فيها و لا تاخر بوجه)

این عبارت باید سر خط نوشته شود و عبارت «و قد علمت عرضنا» مربوط به خط قبل است این عبارت عطف بر عبارت، «انما یکون الشی فی الزمان...» در صفحه ۱۷۰ سطر ۱۴ است.

ترجمه: اما اموری که در آنها تقدم و تاخیر نیست بوجه

ص: ۳۲۸

«بوجه» را دو گونه معنی می‌کنیم:

۱_ نه اصالتاً و نه تبعاً: یعنی در زمان تقدم و تاخر اصالتاً است اما در زمانیات، تقدم و تاخر به تبع زمان است. اگر چیزی تقدم و تاخر نداشت به هیچ وجه یعنی نه تقدم و تاخر اصالتی داشت و نه تقدم و تاخر تبعی داشت.

۲_ لا واقعاً و لا فرضاً: یعنی بعضی چیزها تقدم و تاخر واقعی دارند مثل اجزا زمان اما بعضی چیزها تقدم و تاخر واقعی ندارند بلکه تقدم و تاخر فرضی دارند مثل مسافت که متصل است تقدم و تاخر فرضی دارد. حتی خود زمان هم وقتی متصل قرار داده می‌شود تقدم و تاخرش فرضی است ولی اجزاء زمان، تقدم و تاخر فرضی ندارند یعنی زمان را با فرض تجزیه می‌کنید و اجزاء زمان با فرض درست می‌شوند ولی در تقدم و تاخر آنها، فرض شما دخالت نمی‌کند وقتی شما شنبه و یکشنبه را با فرض خودتان درست کردید شنبه مقدم بر یکشنبه است تقدم شنبه بر یکشنبه تقدم فرضی نیست بلکه تجزیه شنبه و یکشنبه فرضی است یعنی وقتی زمان را تجزیه می‌کنید با فرض خودتان تجزیه می‌کنید و اجزاء فرضی درست می‌کنید ولی تقدم و تاخر این اجزاء فرضی، واقعی است. در مسافت شما اجزاء درست می‌کنید و تقدم و تاخر را هم فرض می‌کنید چون ممکن است از آن طرف شروع می‌کنید آن طرف مقدم شود و ممکن است از این طرف شروع کنید که برعکس می‌شود.

ص: ۳۲۹

پس «بوجه» طبق معنای دوم اینگونه ترجمه می شود: اموری که تقدم و تاخر ندارند نه واقعاً نه فرضاً.

(فانها ليست في زمان و كانت مع الزمان كالعالم فانه مع الخردله و ليس في الخردله)

این امور در زمان نیستند ولو با زمان هستند مثل عالم که با خردله است ولی فی الخردله نیست.

خردله گیاهی است که میوه ای می دهد که مثل لوبیا کشیده است و در این میوه تخم هایی وجود دارد که سیاه رنگ و تند هستند و بوی خوشی دارند. یک جسم ریز است و به خاطر ریز بودنش مثال به آن زدند. نوعاً وقتی خردله بکار می برند مراد تخم خردله است که ریز است نه گیاه خردله.

صفحه ۱۷۱ سطر ۱۳ قوله (و ان كان شي)

از اینجا وارد مطلب بعدی می شود. تا اینجا دو بحث بیان شد بحث اول مربوط به اشیایی بود که «فی الزمان» هستند و بحث طولانی بود که گذشت. بحث دوم مربوط به اشیایی بود که «لا- فی الزمان» هستند ولی «مع الزمان» هستند. حال وارد مطلب بعدی می شود و می فرماید:

اشیایی که به حیثی «فی الزمان» هستند و به حیثی «فی الزمان» نیستند.

گاهی شیئی را پیدا می کنید که به حیثی، تقدم و تاخر پیدا می کند و به حیث دیگر تقدم و تاخر ندارند در چنین حالتی به این شیء می گوئیم هم «فی الزمان» است به این حیث، و هم «لا- فی الزمان» است به آن حیث. مثلاً موجودی را ملاحظه کنید که حرکت می کند اما به لحاظ جوهر و ذاتش ثابت است (مصنف، حرکت جوهری را قبول ندارد و لذا طبق مبنای خودش مثال می زند و آما مرحوم صدر این مثال را کافی نمی داند و حرکت جوهری را قائل است) و حرکت نمی کند اما به لحاظ عوارضش حرکت می کند یعنی به لحاظ عوارضش تقدم و تاخر پیدا می کند و به لحاظ ذاتش تقدم و تاخر پیدا نمی کند اینچنین شیئی به آن حیثی که مقدم و موخر دارد «فی الزمان» است و به آن حیثی که مقدم و موخر ندارد «فی الزمان» نیست لذا گفتیم وجود ما منسلخاً عن الزمان، «مع الزمان» است و «فی الزمان» نیست اما وقتی عبور این وجود را به تبع عبور اعراض ملاحظه می کنید و می گوئید «فی الزمان» است چون اعراض عبور می کنند و بر اثر حرکتی که دارند تقدم و تاخر پیدا می کنند این انسان، «فی الزمان» است ولی انسانیت، «فی الزمان» نیست. این انسان همراه عوارض است و عوارضش «فی الزمان» هستند بالتبع خودش هم «فی الزمان» است اما انسانیت، امر کلی است و امر کلی، مجرد است و «فی الزمان» نیست. پس این ذات به حیث ذاتش چون مقدم و موخر ندارد «فی الزمان» نیست ولی به حیث حرکتی که دارد «فی الزمان» است چون مقدم و موخر پیدا می کند.

(و ان كان شى له من جهه تقدم و تاخر مثلا من جهه ما هو متحرك وله جهه اخرى لا تقبل التقدم و التاخر مثلا من جهه ما هو ذات و جوهر)

ترجمه: اگر برای یک شی از حیثی تقدم و تاخر است مثلا از حیث اینکه متحرك است و برای آن شی، جهت دیگری است که آن جهت دیگر، تقدم و تاخر را قبول نمی کند مثلا از حیث اینکه جوهر و ذات است (تقدم و تاخر ندارد)

(فهو من جهه ما لا يقبل تقدما و تاخرا ليس فى زمان و هو من الجهه الاخرى فى الزمان)

این عبارت، جواب برای «ان كان شى» است.

ترجمه: (اگر شیئی اینچنین بود که دو حیث داشت و در یک حیث تقدم و تاخر داشت و در یک حیث تقدم و تاخر نداشت) پس این شی از این جهت که تقدم و تاخر را قبول نمی کند «فى الزمان» نیست و همین شی از جهت دیگر در زمان است.

صفحه ۱۷۱ سطر ۱۵ قوله (و الشى الموجود)

از اینجا مصنف می خواهد بیان کند که دهر و سرمد به چه معنی است. دهر و سرمد را به تبع بیان اموری که «لا فى زمان» هستند بیان می کند یعنی با این بحث مناسبت دارد. اینطور نیست که بدون مناسبت وارد بحث دهر و سرمد بشود.

اشیایی که «فى الزمان» نیستند ولی «مع الزمان» هستند وجودشان دهر می شود ولی وجودشان قیاس به زمان، دهر است نه اینکه وجود خالصشان را لحاظ کنی. پس دهر به معنای «وجود ثابت منسوبا الى المتغير او الزمان» است و در نمط ۵ اشارات بیان شده که «نسبه الثابت الى المتغير» را دهر می گویند. در اینجا می گوید ثابت که منسوبا الى الزمان باشد یک وجودی دارد که آن وجود را دهر می گویند و می فرماید آن نسبت معیت را دهر می نامند. ابتدا بیان می کند که وجود منسوبا الى الزمان دهر است و نسبت این وجود به زمان را هم دهر می داند و این نسبت به نحو نسبت «معیت» است نه «فیثیت». اشیاء زمانی نسبت «فیثیت» دارند یعنی «فى الزمان» اند ولی اشیاء دهری، با زمان نسبت «فیثیت» ندارند یعنی «فى الزمان» نیستند بلکه نسبت «معیت» دارند و «مع الزمان» اند. این وجودی که نسبت به زمان دارد و نسبتش، «فیثیت» است زمانی است و آن وجودی که نسبت به زمان دارد و نسبتش «معیت» است دهری است. در این عبارت ما یکبار دهر و یکبار دهری (یعنی «فى الدهر») را گفتیم همانطور که زمانی یعنی «فى الزمان». تفاوت این دو چیست؟ در عبارت مصنف تفاوت آن بیان شده. مصنف فرموده وجودی که «مع الزمان» است وقتی با زمان قیاس می شود آن وجود را دهر می گوئیم ولی استمرار یکی از این وجودها را اگر ملاحظه می کنید می گوئیم دهری است یعنی «فى الدهر» است. خود آن وجودی که استمرار دارد را «دهر» می گوید ولی به شرطی که این وجود را با زمان بسنجید و خالی آن را نگاه نکنید اما استمرار این وجود واحد را «دهری» می گوید یعنی «فى الدهر» است و سپس می فرماید نسبت ثابت به متغیر، دهر است و نسبت ثابت به ثابت را لحاظ می کند یعنی دو تا دهری را با هم ملاحظه می کند و می سنجد و می گوید این نسبت، سرمد است یعنی دو موجودی که دهری هستند و «فى الزمان» نیستند ولی «مع الزمان» هستند اگر با هم مقایسه کنید نسبه الثابت الى الثابت می شود و این، سرمد است. خود نسبت را هم سرمد می

گویند. سپس بیان می کند که وجود همین ها بدون نسبت، باز هم سرمد است که اینها در ادامه به طور مفصل بیان می شود.

ص: ۳۳۱

(و الشيء الموجود مع الزمان و ليس في الزمان)

ترجمه: شیئی که با زمان موجود است ولی «فی الزمان» نیست.

(فوجوده مع استمرار الزمان كله هو الدهر)

«کله» تاکید برای «زمان» است و تاکید برای استمرار یا وجود نیست.

این عبارت را اینگونه می خوانیم «فوجوده هو الدهر أما مع استمرار الزمان كله» یعنی وجود آن شی که با تمام زمان همراه است (نه وجودی که با یک قطعه از زمان همراه است و بعداً از بین می رود، این را دهر نمی نامیم بلکه وجودی که با تمام زمان همراه است دهر می باشد. زمان طبق نظر مصنف امر ازلی و ابدی است پس این وجودی که همراه زمان است باید ازلی و ابدی باشد ولو ازلی و ابدی بالغیر باشد. اگر با قطعه ای از زمان همراه باشد و بعداً بمیرد و از بین برود را دهر نمی گوییم.) و به عبارت دیگر وجودی که به همراه تمام زمان استمرار دارد دهر می باشد. (یعنی وجود مقیس به تمام زمان).

اینکه بعضی دهر را تعریف کردند به «نسبت ثابت به متغیر» به خاطر این است که لفظ «مقیس» را گرفتند و از آن، تعبیر به نسبت کردند. یعنی نسبت الثابت الی المتغیر را دهر نامیدند و ما به جای لفظ «نسبت»، از کلمه «مقیس» استفاده کردیم و می گوییم «وجودی که بالقیاس الی کل زمان، مستمر باشد» یعنی در این عبارت، از لفظ «نسبت» استفاده کردیم ولی تعبیر به «مقیس» کردیم.

(و کل استمرار وجود واحد فهو فی الدهر)

مصنف، خود وجود مستمر را دهر گرفت و این استمرار وجود در دهر واقع می شود. این را با زمان مقایسه کنید که استمرار وجود ما در زمان است و خود ما به تبع اینکه استمرار وجودمان در زمان است خودمان هم در زمان هستیم یعنی وجود ما که مستمر می شود در زمان، مستمر می شود مثل چوبی که مستمر است اما روی آب مستمر است. این شخصی که کنار جوی آب ایستاده مستمر است اما داخل آب مستمر نیست بلکه همراه آب مستمر است. اگر استمراری در زمان واقع شد این استمرار، زمانی می شود و اگر استمراری برای وجود زمانی حاصل شد این استمرار، زمانی می شود اما اگر استمراری در دهر و برای وجود دهری واقع شد این استمرار، استمرار فی الدهر می شود.

ترجمه: هر وجودی از این وجودهای واحده (مثل وجود واحدی که برای عقل است یا برای نفس است) استمرار وجودش در دهر است.

(و اعنی بالاستمرار وجوده بعینه کما هو مع کل وقت بعد وقت علی الاتصال)

از اینجا می خواهد استمرار را معنی کند و می فرماید استمرار عبارت از وجود معینی است که «کما هو» باشد یعنی دائماً همانطور باشد که بود. اما با هر وقتی که بگذرد این وجود، همان باشد که بود یعنی هر چه وقت می گذرد این وجود نمی گذرد و پیر نمی شود.

البته توجه کنید که مصنف در اینجا هر استمراری را معنی نمی کند چون خیلی از استمرارها این معنی را ندارند لذا الف و لام بر کلمه «استمرار» داخل شده که الف و لام عهد است یعنی همین استمراری که ما در مورد دهر یا دهری بکار بردیم را بحث می کنیم. بر عقل می توانیم بگوییم وجود مستمر دارد بر زمان هم می توانیم بگوییم وجود مستمر دارد ولی این استمرار با آن استمرار فرق دارد پس مراد از استمراری که مصنف آن را معنی می کند استمراری است که دهر و دهری را می سازد. و لذا اگر شیئی با جزئی از زمان باشد ولو این جزء از زمان استمرار داشته باشد کافی نیست و نه دهر است و نه دهری است بلکه باید با تمام زمان استمرار داشته باشد لذا مصنف تعبیر به «مع کل وقت بعد وقت» می کند.

ترجمه: قصد می‌کنم به همین استمراری که گفتم (نه مطلق استمرار) وجود این واحد (که استمرار این واحد را «فی الدهر» دانستیم) وجود معینش (مراد از «بعینه»، وجود معینش است) همان طور که بوده، باشد با هر وقتی که بدنبال وقت دیگر به طور متصل می‌آید (چون اوقات به هم متصل هستند و ما با فرضمان آن را جدا می‌کنیم) می‌بینیم این وجود همانطور که بود الان هم هست.

(فکان الدهر هو قیاس ثبات الی غیر ثبات)

مصنف، تعبیر از دهر را عوض کرد و همان تعبیری را آورد که در نمط پنجم اشارات آورده است. تا الان بحث از نسبت نکرده بود بلکه بحث از وجود کرده بود و گفت وجود مقیسا الی الزمان، دهر است و استمرار آن را دهری می‌گفت اما درباره نسبت اصلا بحثی نکرد ولی وجود مقیس الی الزمان در واقع همان نسبت است لذا عبارت را به اینگونه آورد و فرمود دهری عبارتست از نسبت دادن امر ثابت به امر غیر ثابت. (البته این نسبت را بعداً معنی می‌کند که نسبت «فیئیت» نیست بلکه نسبت «معیت» است.)

مصنف می‌فرماید نسبتی که اشیاء دهری به زمان دارند غیر از نسبتی است که اشیاء زمانی به زمان دارند نسبت اشیاء دهری به زمان نسبت «معیت» است و نسبت اشیاء زمانی به زمان نسبت «فیئیت» است. این نسبت معیت، با نسبت «فیئیت» فرق دارد اگرچه از جهت نسبت بودن مثل هم هستند یعنی این نسبت مثل آن نسبت است ولی این نسبت، نسبت «معیت» است و آن نسبت، نسبت «فیئیت» است.

(و نسبة هذه المعية الى الدهر كنسبه تلك الفينه من الزمان)

نسخه صحیح «تلك الفیئیه» است. البته نکته ای در جلسه بعد درباره این عبارت بیان می کنیم.

ترجمه: نسبت این معیت به دهر مثل نسبت آن «فیئیت» به زمان است.

یکبار نسبت «معیت» را که شی با دهر دارد با «فیئیت» که شیء نسبت به زمان دارد می سنجیم. در اینجا دو نسبت ها مثل هم هستند ولی در اینکه یکی «معیت» است و یکی «فیئیت» است فرق دارند. اما یکبار خود نسبت «معیت» را با دهر می سنجیم و نسبت «فیئیت» را با زمان می سنجیم و می گوئیم همانطور که نسبت «فیئیت» در زمان ملاحظه می شود نسبت «معیت» در دهر ملاحظه می شود یعنی آن، نسبت متغیر به متغیر است و این، نسبت ثابت به متغیر است.

تا اینجا بحث دهر تمام شد و از اینجا وارد بحث سرمد می شود.

۱_ بیان معنای سرمد ۲_ بیان معنای دهر طبق قول بعضی ورد آن ۹۲/۰۸/۲۷

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۷۱ سطر ۱۸ قوله (و نسبة الامور)

موضوع: ۱_ بیان معنای سرمد

۲_ بیان معنای دهر طبق قول بعضی ورد آن

نکته مربوط به جلسه قبل: در صفحه ۱۷۱ سطر ۱۸ به جای عبارت «و نسبة هذه المعية الى الدهر كنسبه تلك الفينه في الزمان» در نسخ خطی اینگونه است «كنسبه تلك المعية الى الزمان».

معنای عبارت روشن است چون دو تا معیت درست کردیم:

۱_ معیت این وجودها با زمان ۲_ معیت این وجودها با دهر. می فرماید نسبت این معیتها یکی است.

ص: ۳۳۵

بحث در تبیین دو اصطلاح بود: ۱_ «كون الشی فی الزمان» ۲_ «كون الشی لا فی الزمان». هر دو اصطلاح را معنی کردیم و در اصطلاح دوم که «كون الشی لا فی الزمان» بود خواستیم دهر و سرمد را هم توضیح بدهیم چون به این بحث مرتبط می شود. امری که وجودش لا فی زمان است و «آن» ی هم نیست می تواند دهری باشد و می تواند سرمدی باشد به این مناسبت وارد بیان دهر و سرمد شویم. دهر را در جلسه گذشته توضیح دادیم حال وارد توضیح سرمد می شویم.

توضیح سرمد: می خواهیم وجودی را که فوق دهر است بیان کنیم ابتدا برای آن وجود اسمی نمی گذاریم ولی بعداً می

گوییم مناسبترین اسم، سرمد است. مصنف می فرماید اموری که ثابت هستند اگر به زمان مقایسه شوند دهر نامیده می شوند و اگر با خودشان مقایسه شوند یعنی ثابتی با ثابتی مقایسه شود سرمد نامیده می شود. مثلاً وجود این عقل با وجود عقل دیگر را اگر بسنجیم می بینیم با هم معیت دارند. این نسبت و این معیت و این وجود منسوب را سرمد می نامیم استمرای که وجود ثابت با زمان دارد را گفتیم «فی الدهر» یا «دهری» است اگر بخواهیم قیاس کنیم می گوییم استمرار این وجود ثابت با آن وجود ثابت دیگر «فی السرمد» یا «سرمدی» است. ما الان این دو اصطلاح («فی السرمد» و «سرمدی») را توضیح نمی دهیم بلکه خود سرمدی را می خواهیم توضیح بدهیم در جلسه گذشته هم دهر و هم دهری را توضیح دادیم اما در این جلسه می خواهیم سرمد را توضیح بدهیم و مصنف، سرمدی را بیان نمی کند ولی اگر سرمد را به دهر قیاس کنیم می توانیم سرمدی را هم اضافه کنیم و به این صورت بگوییم که وجودی که همراه زمان باشد دهر است و استمرار این وجود دهری است در اینجا می گوییم وجود ثابتی که همراه وجود ثابتی باشد سرمد است و استمرار این وجود سرمدی است. مصنف در ادامه، مطلب دیگری هم بیان می کند و می فرماید خود وجود بدون قیاس به وقتی دون وقتی، اگر دارای تغییر نباشد به استمرار این وجود هم سرمد گفته می شود. پس وجودی که ثابت باشد و مقایسه با وجود دیگری که ثابت است بشود سرمد است و به تعبیر دیگر نسبتی که بین این دو وجود است و به عبارت سوم، معیتی که بین این دو وجود است سرمد می شود. خود استمرار وجود هم اگر ما این وجود را با وقت مقایسه نکنیم باز هم سرمد است. پس اینگونه شد که اگر وجودی که ثابت است با وجود دیگر که آن هم ثابت است مقایسه کنیم نسبت بین این دو که همان معیت است سرمد نامیده می شود. و اگر یکی از این دو وجود را ملاحظه کنیم (نه اینکه یکی را با دیگری ملاحظه کنیم) و با وقت، مقایسه اش نکنیم استمرار و ثبات این وجود را هم سرمد می گوییم. پس سرمد دو اطلاق پیدا کرد.

۱- بر نسبت بین دو وجود ثابت اطلاق شد.

۲- بر خود وجود ثابت به شرطی که این وجود ثابت را با چیزی (مثل زمان) مقایسه نکنید اگر با وجود ثابت دیگر مقایسه کنید این سرمد است و به اولی برمی گردد و فرقی با آن نخواهد داشت. لذا نمی گوید با وجود سابق دیگر مقایسه اش نکن چون اگر با وجود سابق مقایسه اش کنی باز هم سرمد می شود. بلکه می گوید با زمان، مقایسه اش نکن چون اگر مقایسه با زمان بکنی دهر می شود.

توضیح عبارت

(و نسبة الامور الثابته بعضها الى بعض و المعیه التي لها من هذه الجهه هو معنى فوق الدهر)

عبارت «و المعیه... الجهه» عطف تفسیر برای «نسبه الامور... بعض» است.

چون نسبت امور ثابته، نسبت معیت است لذا ابتدا تعبیر به نسبت می کند بعدا تعبیر به معیت می کند.

عبارت «هو معنى فوق الدهر» خبر برای «و نسبة» است.

ترجمه: امر ثابتی را به امر ثابت دیگر نسبت می دهیم و (این نسبت، نسبت معیت است لذا می گوید) معیتی برای این امور ثابته وجود دارد از این جهت (مراد از «هذه الجهه» یعنی از جهت ثبات. زیرا معیت، می تواند معیت دو ثابت باشد یا معیت دو متغیر باشد. می تواند معیت ثابتی با متغیر باشد. معیتی که برای دو شیء ثابت است از این جهت است یعنی از جهت ثبات است. اینطور نیست که این دو با هم عبور کنند بلکه این دو با هم هستند. این بودنشان با هم، یک معیتی است ولی معیت ثابت با ثابت است. پس «من هذه الجهه» یعنی از جهت ثباتی که دارند با هم هستند). معنایی است فوق دهر. (اسم سرمد را نمی آورد چون هنوز اسمی برای آن نگذاشته فقط می گوید معنایی است که بالاتر از دهر است).

ص: ۳۳۷

(و یشبه ان یكون احقّ ما سمّی به السرمد)

«احق» اسم برای «یکون» است و «السرمد» خبر است.

ترجمه: سزاوارترین چیزی (اسمی) که این معیت و نسبت به آن چیز نامیده می شود و سرمد است.

(و کل استمرار وجود بمعنی سلب التّغیر مطلقاً من غیر قیاس الی وقت فوقت فهو السرمد)

«بمعنی سلب التّغیر» تفسیر «استمرار» است.

نسبت را سرمد نامید حال استمرار وجود غیر متغیر را هم سرمد می نامد بدون اینکه این وجود را با زمان مقایسه کند. اگر با زمان مقایسه کنیم گفتیم اسمش دهر است.

ترجمه: هر استمرار وجودی که به معنای سلب تغیر است (استمراری که به معنای بقا است) مطلقاً یعنی بدون اینکه این وجود غیر متغیر را (چون استمرار وجود به معنای عدم تغیر است لذا به جای لفظ «استمرار» تعمیم به «وجد غیر متغیر» می کنیم) قیاس به وقتی و وقتی کنیم. (استمرار چنین وجودی، سرمد است پس سرمد اطلاق دیگری هم پیدا کرد).

«الی وقت فوقت»: چرا دو کلمه «وقت» کنار هم آورده است. دیروز در بحثی که داشتیم استمرار را اینگونه توضیح دادیم که «مع کل وقت بعد وقت علی الاتصال» یعنی معیت با یک وقت را کافی ندانستیم. معیت با وقتی و بدنبالش وقت دیگر و بدنبالش وقت سوم و هکذا علی الاتصال را اعتبار کردیم یعنی معیت با کل وقت را اعتبار کردیم نه معیت با یک قطعه وقت را. حال در اینجا می گوئیم قیاس به وقت خالی (یعنی یک قطعه وقت) دهر را نمی سازد بلکه قیاس به وقت فوقت، دهر را می سازد یعنی اگر قیاسی به کل اوقات کنید دهر درست می شود یعنی قیاس به این وقت و قیاس به آن وقت و تمام وقتها که کنید می بینید این وجود، ثابت است و هیچ تغییری نکرده. اگر قیاس به یک قطعه از وقت کنید اصلاً دهر نیست.

بیان معنای دهر طبق نظر بعضی:

گروهی دهر را طوری معنی کردند که مصنف آن معنی را نمی پذیرد.

عبارت «ان الدهر... بحرکه» مقول قول قائل است و این مقول را داخل گیومه قرار می دهیم و عبارت «و لا یعقل...» اشکال مصنف بر این قول است.

این قائل دهر را اینگونه معنی می کند و می گوید دهر عبارت از مدت سکون است یعنی دهر را یک نوع زمان می داند. در تفسیر دوم از دهر، تعبیر به «زمان غیر معدود بحرکه» می کند که تصریح می کند دهر، زمان است.

پس در هر دو تفسیر، دهر، به زمان تفسیر می شود در حالی که ما دهر را فوق زمان و مغایر زمان قرار دادیم.

توضیح تعریف اول این قول (الدهر مده السکون): ما دهر را عبارت از یک نوع استمرار و ثباتی گرفتیم و تعبیر به سکون نکردیم. این قائل می گوید دهر، مدت سکون است یعنی همانطور که زمان، مدت برای حرکت است و به توسط زمان، حرکت شمرده می شود. همچنان دهر، مدت برای سکون است یعنی شیئی که ساکن باشد این سکونش مدتی دارد که آن مدت را دهر می گوئیم و شیئی که متحرک باشد حرکتش مدتی دارد که آن مدت را زمان می گوئیم. شیء متحرک وقتی حرکت می کند این حرکتش دارای مدتی است و ما آن مدت را زمان می گوئیم. شیئی هم که ساکن است این سکونش مدتی دارد که آن مدت را دهر می گوئیم.

توضیح تعریف دوم این قول (الدهر زمان غیر معدود بحرکه): زمان را با حرکت می توان شمرد مثلاً حرکت فلک، یک دور می زند می گوئیم شبانه روز اول حاصل شد. این فلک دور دوم می زند می گوئیم شبانه روز دوم حاصل شد. این فلک دور سوم می زند می گوئیم شبانه روز سوم حاصل شد. با این دورها، زمان را می شماریم یعنی زمان که یک امر مستمر و متصل است را قطعه قطعه می کنیم و آن را می شماریم اما این قطعه قطعه کردنش به وسیله حرکت است. اگر یک دور حرکت کند می گوئیم یک شبانه روز است. یک شبانه روز یعنی قطعه ای از زمان است دوباره حرکت دوم می کند می گوئیم شبانه روز دوم است یعنی قطعه دیگر از زمان است. پس زمان با حرکت شمرده می شود حرکت، زمان را عاد می کند. حال زمانی را پیدا کنید که حرکت در آن واقع نشود و حرکت نتواند آن را عاد کند به تعبیر دیگر، آن زمان معدود به حرکت نباشد چون هیچ متحرکی در آن واقع نشده است. چنین زمانی را نمی توان با حرکت شمرد. این زمان را دهر می نامیم. پس دهر زمانی است که با حرکت شمرده نمی شود یعنی دهر، زمانی است که برای موجودات ثابت حاصل است نه برای موجودات متحرک، چون برای موجودات ثابت حاصل است. پس حرکتی در آن انجام نمی گیرد تا این زمان به توسط این حرکات شمرده شوند.

اشکال مصنف بر این نظریه: مصنف به لفظ «مدت» و «زمان» و به لفظ «سکون» اشکال می کند.

مصنف می فرماید اینطور که شما تصور کردید تقدم و تاخر است. اگر کلمه «مدت» و «زمان» بیاوری در آنها تقدم و تاخر است. همینطور در «سکون» هم در صفحه ۱۷۱ سطر ۲ قوله «و لان السکون» بیان کردیم که تقدم و تاخر دارد. پس در هر سه لفظ تقدم و تاخر است و جایی که تقدم و تاخر باشد حرکت است پس در هر سه حرکت است.

شما دهر را طوری معنی می کنید که حرکت وجود داشته باشد ولی ادعا می کنید که «غیر معدود بحرکه» باشد. در ادعا می گوئید حرکت نیست ولی الفاظی بکار بردید که با وجود هر کدام از این الفاظ می بینیم حرکت است. چون این الفاظ اشعار دارد به اینکه تقدم و تاخر است و هر جا تقدم و تاخر باشد حرکت است. پس این سه لفظ اشعار به وجود حرکت دارد در عین حال یکبار تعبیر به سکون می کنید و می خواهید حرکت را بردارید. و یکبار تعبیر به «غیر معدود بحرکه» می کنید و می خواهید حرکت را بردارید. اصرار دارید که حرکت را بردارید ولی الفاظی بکار بردید که حرکت را می آورند.

توضیح عبارت

(و العجب من قول من يقول ان الدهر مده السکون او زمان غیر معدود بحرکه)

عجب از قول کسی است که می گوید دهر، مدت سکون است یا دهر، زمانی است که معدود به حرکت نیست.

ص: ۳۴۱

(و لا یعقل مده و لا زمان لیس فی ذاته قبل و لا بعد)

مصنف از اینجا شروع به اشکال کردن می کند.

ترجمه: مدتی یا زمانی تعقل و تصور نمی شود که در ذات این مدت و زمان، قبل و بعد نباشد. هر زمانی و هر مدتی را که ملاحظه کنید در ذاتش قبل و بعد است.

(و اذا كان فيه قبل و بعد وجب تجددُ حالِ علی ما قلنا)

اگر در مدت و زمان، قبل و بعد باشد باید تجدد حال درست شود و تجدد حال بنابر آنچه که گفتیم حرکت است.

(فلم یخل من حرکه)

شئی که دارای تجدد حال است (و در بحث ما عبارت از مدت و زمان است) از حرکت خالی نیست.

(و السکون یوجد فيه التقدم و التأخر علی نحو ما قلنا سالفاً لا غیر)

سکون هم مثل مدت و زمان است که در آن تقدم و تاخر حاصل می شود به همان نحوی که قبلاً در صفحه ۱۷۱ سطر ۲ گفتیم.

«لا- غیر»: می توان مربوط به «نحو» کرد یعنی در سکون تقدم و تاخر فرض می شود و یافت می شود به همان نحوی که قبلاً گفتیم نه به غیر آن نحو. می توان مربوط به «تقدم و تاخر» کرد یعنی سکون در تقدم و تاخر یافت می شود نه در غیر تقدم و تاخر که ثبات یا بقاء باشد (یعنی در سکون تقدم و تاخر یافت میشود نه چیزی غیر از تقدم و تاخر که ثبات باشد. ثبات با سکون فرق دارد. در ثبات، تقدم و تاخر نیست اما در سکون هست چون سکون به صورتی که قبلاً گفتیم عبور می کند ولی ثبات عبور نمی کند و چیزی که عبور نکند تقدم و تاخر ندارد.)

ص: ۳۴۲

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۷۲ سطر ۵ قوله (و الزمان لیس بعله)

موضوع: آیا «زمان» علت برای بعضی اشیاء می باشد یا نه؟

نکته مربوط به جلسه قبل: گفته شده که سرمد و دهر روح زمان هستند با توجه به توضیحاتی که داده شد این اصطلاح را باید بیان کنیم که «روح زمان هستند» به چه معنی است در عبارت مصنف این مطلب نیامده یعنی بین دهر و سرمد و زمان اینگونه مقایسه نکرده است این یک بحث عرفانی است و جا ندارد که مصنف به آن پردازد ولی الان که سوال شده باید جواب داده شود. جواب این است که عرفا معتقدند تمام آنچه که در عالم بالا هست نمونه اش در عالم پایین هست و آنچه در بالا هست حقیقت آن چیزی است که در پایین است و آنچه که در پایین است صنم آن چیزی است که در بالا است. یعنی بین بالایی ها و پایینی ها ارتباط قائل هستند ولی بالایی ها را حقیقت می دانند و پایینی ها را رقیقه می دانند و می گویند همان بالایی ها اگر رقیق بشوند و تنزل بکنند و ضعیف بشوند و نور آنها کم شود همین پایینی ها می شوند. بالایی ها در همان مقام خودشان محفوظند اما تنزلاتشان یا به تعبیر دیگر اشعه آنها در پایین است پس هر بالایی حقیقت و روح پایینی است و هر پایینی هم، صنم و نمونه بالایی است ولی نمونه رقیق شده و تنزل یافته است. هر چه رقیق تر بشود آشکار تر می شود علت آشکار شدنش این است که کم نور تر می شود و وقتی کم نورتر شد قوای ادراکی ضعیف هم آنها را درک می کند ولی اگر پر نور شد قوای ادراکی ضعیف نمی تواند شیء پر نور را درک کند لذا ما نمی توانیم خورشید را درک کنیم ولی عقل ما می تواند خورشید را درک کند علتش این است که عقل قویتر از چشم است. از جمله چیزهایی که ما در این دنیا داریم زمان است این زمان هم باید مثل بقیه چیزها حقیقت و روحی داشته باشد حقیقت و روح آن همان دهر و سرمد است. اگر دهر و سرمد را تنزل بدهید زمان می شود. موجودات عقلی اگر تنزل کنند جسم می شوند جسمیت در بالا نیست ولی در تنزل است یک چیزهایی از خصوصیات تنزل است وقتی شی تنزل می کند از آن حالت مجرد در می آید و حالت جسمیت پیدا می کند دهر و سرمد هم همینطور هستند وقتی تنزل پیدا می کنند ثباتشان تبدیل به تجدد می شود تجدد، خاصیت تنزل دهر و سرمد است دهر و سرمد هم ظرف هستند اما ظرف ثابت هستند. این ظرفها وقتی تنزل می کنند ظرف دیگری که زمان است و گذرا می باشد درست می شود که این گذرا بودن خاصیت خود تنزل است مثل جسمیت که خاصیت تنزل است این جسمیت در موجودات بالایی (مجردات) نیست ولی وقتی تنزل پیدا می کند مثل اینکه مثلاً مطلب علمی و عقلی نزد ما حاصل است وقتی آن را تنزل می دهیم و به زمان می آوریم با صوت همراه می شود و روی کاغذ که بنویسیم. با مرکب همراه می شود. وقتی که در عاقله ما بود نه صوتی و نه مرکبی همراهش بود اما وقتی تنزل کرد هم صوت همراهش شد هم مرکب همراهش شد. علتش این است که خود تنزل، یک خصوصیتی دارد اینکه می پرسند خداوند «تبارک» جسم نیست پس چگونه جسم را خلق کرده جوابش همین است چون این تنزل مستلزم پیدایش جسم است و الا اینطور نیست که موجود بالایی جسم باشد تا موجود پایینی جسم شود بلکه موجود بالایی ممکن است مجرد باشد اما وقتی تنزل می کند همراههایی پیدا می کند. و این لوازم (مثل جسمیت) جعل مستقل ندارد تا پرسیم آیا آن بالایی ها جسمیت را داشتند که جسمیت را دادند یا نداشتند و جسمیت پیدا

شد؟ همچنین گذرا بودن زمان هم اینچنین است پس زمان، همان دهر تنزل یافته است یعنی اگر دهر تنزل پیدا می کند گذرا می شود در حالی که در ابتدا ثابت بود. البته دهر هم ثابت بود ولی ثابتی که نسبت به متغیر می سنجدیم اما سرمد، ثابت کامل است و هیچ ارتباطی با تغییر نداشت یک مقدار تنزل پیدا کرد و ارتباط با تغییر پیدا کرد و دهر شد سپس به مقدار بیشتری تنزل پیدا کرد و متغیر شد نه اینکه ارتباط با تغییر پیدا کند. پس با این توضیحات معلوم شد که سرمد، روح دهر است و دهر، روح زمان می باشد مثل تمام مراتبی که ما در جهان داریم که هر چه بالا است روح می باشد و هر چه در پایین است صنم می شود مثلا عقل، روح عالم مثال است و عالم مثال هم روح عالم ماده است چون این عالم ماده را اگر بالا ببرید به عالم مثال می رسید و اگر عالم مثال را بالا ببرید به عالم عقل می رسید پس اینکه گفته شده دهر و سرمد روح زمان هستند حرف صحیحی است. چون دهر، روح زمان است و سرمد، روح الروح زمان است.

ص: ۳۴۳

یک مطلبی هم هست و آن اینکه روح، منشاء احیاء و حیات است این روح وقتی به بدن ما مرتبط می شود بدن مرده ما را حیّ بالعرض می کند موجودات بالا هم حیات و وجود این موجودات پایین را تامین می کنند و در واقع این حیاتی که موجودات پایین دارند بالعرض مال خودشان است و بالذات برای موجودات بالایی است.

این بیانی است که عَرَفَا در هر چیزی دارند از جمله در زمان دارند اینکه گفته شده روح و حقیقت زمان دهر و سرمد است صحیح است منتهی دهر حقیقت است و سرمد حقیقت الحقیقه است

اما بحث امروز: ما زمان را شناختیم و «فی الزمان» بودن بعض اشیا را هم شناختیم زمان را ظرف گرفتیم. سوال این است که آیا می توان زمان را علت بعض اشیا گرفت.

ما در محاورات عرفی زیاد می شنویم که می گویند «روزگار با ما خوب رفتار کرد یا بدرفتار کرد» مراد از این «روزگار» همان «زمان» است. از کلام اینها بر می آید که گویا بعض از این تاثیراتی که در عالم واقع می شود به توسط روزگار و زمان است گاهی تاثیرات خوب حاصل می شود و زمان را مدح می کنند گاهی تاثیرات بد حاصل می شود و زمان را ذم می کنند. مردم زمان را برای بعضی امور علت می بینند. سوال این است که آیا واقعا زمان می تواند علت باشد یا نه؟

جواب: مصنف می فرماید زمان علت هیچ چیزی نیست فقط ظرف است ولی دو عامل با هم جمع می شوند و این گمان را در ما ایجاد می کنند که زمان، علت شده است و آن دو عامل عبارتند از:

ص: ۳۴۴

۱- همراهی این شیء موجود یا معدوم با زمان است. مثلا- می بینیم یک شیئی در طول زمان موجود است یا در طول زمان معدوم است یعنی در زمان موجود می شود و در زمان معدوم می شود.

۲- علت آن را نمی شناسیم یعنی نمی دانیم این شی یا این عدم چه علتی داشته ولی چون مقارن با زمان بوده به زمان نسبت می دهیم. پس دو عامل باعث می شود که این توهم پیش بیاید و ما زمان را علت بگیریم ۱- مقارنت این امر اتفاق افتاده (چه امر وجودی باشد چه امر عدمی باشد) با زمان ۲- مجهول بودن علتش. وقتی علتش را نمی شناسیم ولی می بینیم مقارنت با زمان دارد می گوئیم پس زمان علتش است اگر علتش را می شناختیم و می دیدیم مقارنت با آن علت دارد به علت نسبت می دادیم اما الان نمی بینیم که مقارنت با علت است بلکه می بینیم مقارن با زمان است می گوئیم پس زمان، علتش است حال اگر این امری که اتفاق افتاده امر خوبی باشد زمان را مدح می کنیم اگر امر بدی باشد زمان را ذم می کنیم. تا اینجا کلی مطلب روشن شد که ما بعضی از امور را به زمان نسبت واستناد می دهیم و زمان را علت می دانیم در حالی که این صحیح نیست.

مطلب بعدی این است که ما چه اموری را به زمان نسبت یا استناد می دهیم و معلل به زمان قرار می دهیم. جواب این سوال داده شد و گفتیم هر امری که علتش مخفی باشد. به زمان اسناد داده می شود اما آن امری که علتش مخفی می باشد چیست؟ مصنف می فرماید علت وجودها غالبا شناخته شده است. نوعا و اکثرا علت عدمها را نمی دانیم که چه می باشد مثلا- این ساختمان ساخته شده اگر پرسند علت آن چیست؟ می گوئیم حرکت دست بنا و کارگران است علت بقاء خانه هم استحکامی است که در آن مصالح بکار رفته است. در اینجا وجود را مستند به علتش کردیم اما اگر این بنا ویران شود گاهی از اوقات می گوئیم کارگران آن را ویران کردند اما گاهی نمی بینیم که کارگر آن را ویران کرده باشد بلکه خود بخود مندرس و فرسوده شده است. گاهی ممکن است بگوئیم باد و سیل و زلزله علت شده که این علت، شناخته شده است اما گاهی علت را نمی شناسیم. علت ویران شدن که امر عدمی است غالبا ناشناخته است لذا نوعا عدم و عدمی را به زمان نسبت می دهیم مثلا پیر شدیم می گوئیم روزگار ما را پیر کرده است پیری همان فناء جوانی است که امری عدمی می شود یا مثل انتقاص که چیزی کامل بود و ناقص شد را به زمان نسبت می دهیم در اینگونه موارد، علتها غالبا ناشناخته اند و در جایی که علت، ناشناخته است و شیء معلول همراه زمان باشد ما این شیء معلول را به زمان اسناد می دهیم.

خلاصه بحث: گفتیم امری که علتش ناشناخته است به زمان نسبت می دهیم و گفتیم امر عدمی است که علتش غالباً ناشناخته است نتیجه می گیریم که پس امر عدمی را غالباً به زمان نسبت می دهیم این تمام مطالبی بود که گفتیم.

توضیح عبارت

(و الزمان لیس بعله لشی من الاشياء)

زمان علت هیچ چیزی نیست (زمان ظرف برای اشیاء متغیر و ماده است اما علت نیست)

(لکنه اذا کان الشی مع استمرار الزمان یوجد او یعدم و لم نر له عله ظاهره)

در وقتی که دو عامل اتفاق بیفتد مردم بعضی اشیاء را به زمان اسناد می دهند. آن دو عامل عبارتست از ۱_ مقارنت آن شی با زمان ۲_ ناشناخته بودن علت. آن عامل اول را با عبارت «اذا کان... یعدم» بیان می کند و عامل دوم را با عبارت «و لم نر له عله ظاهره» بیان می کند.

ترجمه: شی طوری می باشد که با استمرار زمان وجود پیدا کند اگر امر وجودی است یا معدوم شود اگر امر عدمی است (یعنی وجود این شی یا عدم این شی همراه زمان باشد) و برای این شی (چه وجودی چه عدمی) علت آشکار نبینیم (یعنی علت، وجود دارد ولی ما نمی بینیم)

(نسب الناس ذلک الی الزمان)

ترجمه: (وقتی شی اینگونه باشد که با استمرار زمان، موجود یا معدوم شود و علتش ظاهر نباشد) مردم این شی اینگونه ای را (یا وجود این شی و عدم این شی را) به زمان نسبت می دهند

ص: ۳۴۶

(اذ لم یجدوا هناک مقارنا غیر الزمان اولم یشعروا)

علت همیشه مقارن با معلول است اینها مقارنی غیر از زمان نمی یابند لذا فکر می کنند که زمان، علت آن است. اگر یک مقارن دیگری می دیدند شاید فعل رابه آن نسبت می دادند اما چون مقارن دیگری ندیدند فقط زمان را مقارن یافتند شی را به زمان نسبت دادند (مراد از نسبت دادن، اسناد دادن است)

ترجمه: در جایی که زمان را علت می بینند، مقارن با وجود این شی یا عدم این شی چیزی جز زمان را مقارن نمی بینند (یا اگر مقارن هم می بینند توجه تفصیلی ندارند). به آن مقارن که غیر از زمان است شعوری پیدا نکردند و توجه تفصیلی ندارند (اگر مقداری توجه بدهیم می بینند مقارن وجود داشته ولی اینها غافل بودند)

(فان کان الامر محمودا مدحوا الزمان و ان کان مذموما ذموا)

اگر آن امر واقع شده (حال چه عدمی باشد چه وجودی باشد) محمود و پسندیده باشد زمان را مدح می کنند و اگر آن امر واقع شده مذموم و ناپسند باشد زمان را مذمت می کنند.

(لکن الامور الوجودیه فی اکثر الامر ظاهره العلل و العدم و الفساد خفی العله)

تا اینجا مطلب تمام شد و قاعده کلی را بیان کرد حال می خواهد از عبارت بعدی این قاعده کلی را توضیح بیشتری بدهد که در چه جاهایی است که مردم اشتباه می کنند و زمان را علت می گیرند؟ می فرماید در امور عدمی مردم بیشتر اشتباه می کنند و در امور وجودی کمتر اشتباه می کنند چون در امور وجودی علت ها روشن و ظاهراند.

ص: ۳۴۷

ترجمه: لکن امور وجودیه در اکثر الامر، ظاهر العلل هستند (یعنی علتشان روشن است) ولی عدم و فساد علتشان مخفی است.

(فان سبب النبا معقول)

مراد از معقول یعنی با تعقل ادراک می شود. گاهی با مشاهده ادراک می شود که آن وقتی است که بنا مشغول است و ما مشاهده می کنیم و سبب را می بینیم و تعقل هم می کنیم اما گاهی بنایی ساخته شده و بنا وجود ندارد در این صورت سبب این بنا را تعقل و مشاهده نمی کنیم.

(و سبب الانتقاص و الاندراس مجهول فی الاکثر)

نقص پیدا کردن این بنا (مثل ترک خوردن و ریختن گچ ها و دیوارها) و اندارس و کهنگی و فرسودگی این بنا در اکثر مجهول است (فی الاکثر اینطور نیست که مربوط به بنا باشد بلکه می گوییم در خیلی از امور می بینیم سبب عدم برای مردم مجهول است)

(و کذلک ان شئت استقریت جز نیات کثیره)

اگر بخواهی استقرا کن و موارد دیگر را هم بین متوجه می شوی که وجودها، علتشان شناخته شده است ولی عدمها، علتشان شناخته شده نیست.

ترجمه: اگر بخواهی جزئیات کثیره ای را هم استقرار بکنی (باز هم خواهی یافت که در این امور کثیره آن وجودها، علتشان شناخته شده است اما عدمها، علتشان شناخته شده نیست غالباً).

(فیعرض لذلك ان یکون اکثر ما ینسب الی الزمان هو من الامور العدمیه الفسادیه)

«فیعرض» به معنای عارض شدن، عرض شدن و نمایش یافتن یا روشن شدن است. پس «یعرض» در اینجا به معنای روشن شدن و آشکار شدن است. «لذلك» یعنی به برکت این استقرایی که می کنی.

ص: ۳۴۸

ترجمه: بعد از اینکه استقرا کردی این مطلب برای تو روشن می شود که اکثر چیزهایی که به زمان اسناد داده می شوند امور عدمیه و فسادیه هستند (یعنی اموری هستند که منسوب به فساد و عدم هستند یعنی فساد پیدا کردند و معدوم شدند)

(کالنسیان و الهمرم و الانتقاص و فناء الماده و غیر ذلک)

مانند «نسیان» که فساد علوم و مدرکات است و مانند «پیری» که فساد جوانی و شادابی و نیرومندی است و مانند «انتقاص» که فساد کمال است و مانند «فناء ماده» که در خود کلمه «فناء» معنای فساد خواهبده است مراد از «فناء ماده» این نیست که ماده از کل جهان فانی شده باشد چون این امر اتفاق نمی افتد. فناء ماده یعنی ماده ای که مثلا حرارت غریزی بدن می خواهد روی آن عمل کند وجود ندارد این حرارت، فعالیت نمی کند و تغذیه نمی شود در نتیجه کم کم انسان می میرد.

(فلذلک صار الناس یولعون بدم الزمان و هجوه)

«فلذلک» یعنی چون شی مقارن با زمان است و علت آن شناخته شده نیست عرف مردم این شیء را به زمان اسناد می دهند.

ترجمه: چون این شیء را به زمان اسناد می دهند مردم اینچنین شدند که ولع و حرص دارند که زمان را مذمت و هجو کنند (چون فکر می کنند تمام این عدمها و فسادها به خاطر زمان است).

البته «فلذلک» را می توان طور دیگر معنی کرد و گفت: چون غالبا امور عدمیه و فسادیه به عهده زمان گذاشته می شود و این فساد و عدم ناپسند است غالبا مردم، ناپسندی هایی را که در جهان اتفاق می افتد به عهده زمان می گذارند و زمان را مذمت می کنند.

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۷۲ سطر ۱۲ قوله (و الزمان)

موضوع: توضیح اصطلاحاتی درباره زمان مثل «آن»

می خواهیم وارد بیان سومین عنوان فصل شویم. در این فصل مطالبی مطرح می شود آخرین مطلبی که بیان می شود اصطلاحاتی در مورد زمان است. این اصطلاحات اسم عوارضی هستند که بر زمان عارض شدند و ما برای بیان معانی این الفاظ باید آن عوارض را ذکر کنیم. بعضی از این عوارض، عوارض فرضی هستند و با فرض ما درست می شوند بعضی هم اگر چه مربوط به ما هستند ولی اینچنین نیست که فرض ما آن را درست کند بلکه واقعیتی است که اتفاق می افتد و آن واقعیت با زمان مقایسه می شود و اسمی برای آن گذاشته می شود مثلاً یکی از اسمهایی که می خواهیم بحث کنیم «آن» است «آن» عبارت نیست از عَرَضی که بر زمان، واقعا وارد می شود بلکه عبارتست از عرضی که ما بر زمان با فرض خودمان وارد می کنیم و آن فرض ما تقسیم زمان است ما وقتی زمان را تقسیم می کنیم «آن» بر آن عارض می شود حال اسم این عارض را «آن» می گذاریم و می خواهیم بحث کنیم که «آن» چیست؟

هكذا لفظ «دفعه» که اسم است برای امری که بر زمان عارض می شود ولی در اینجا فرض ما دخالت نمی کند. امری در زمان کوتاهی اتفاق افتاده ما آن امر را با این زمان کوتاه مقایسه می کنیم می گوئیم «دفعه». یا مثلاً لفظ «قَبیل» و «بُعید» که به معنای «مقداری قبل» و «مقداری بعد» است در اینجا فرض ما دخالت می کند ولی باز هم ممکن است اتفاق بیفتد که ما هم در آن اتفاق، زمان کوتاهی از ماضی را ملاحظه کنیم می گوئیم «قبیل»، یا زمان کوتاهی از مضارع را ملاحظه کنیم می گوئیم «بعید». پس توجه کنید که عارضی برای زمان اتفاق می افتد که این عارض یا به صرف فرض ما است که اگر تقسیم کنیم «آن» درست می شود یا اینکه از طریق دیگر این عارض درست شود اسمهایی دارد که این اسمها را می خواهیم توضیح بدهیم.

ص: ۳۵۰

توضیح «آن»: البته «آن» قبلاً بیان شد و اثبات گردید که دو تا «آن» درست کردیم ۱_ «آن» فاصل ۲_ «آن» سیال. «آن» فاصل را گفتیم که وجود خارجی ندارد و زمان ساز هم نیست اما «آن» سیال را گفتیم که هم وجود خارجی دارد و هم زمان ساز است. بحث اینها قبلاً در فصل قبلی گذشت الان از طریق دیگری می خواهیم بحث کنیم.

۴ نوع «آن» در اینجا توضیح داده می شود:

۱_ «آن»ی که حد مشترک بین ماضی و مستقبل است که از آن تعبیر به زمان حال و حاضر می شود

۲_ «آن»ی که حد مشترک بین اجزاء زمان است (قید ماضی و مستقبل را نمی آوریم چون ممکن است حد مشترک بین اجزاء

ماضی باشد یا بین اجزاء مستقبل باشد.

۳_ «آن»ی که نهایت زمان است. حد فاصل است اما حد واصل نیست. کلمه «حد مشترک» که در نوع اول و دوم گفتیم هم فاصل است هم واصل است ولی این نوع سوم فقط فاصل است و واصل نیست چون آخر و ابتدا یا انتهای زمان است و واصل نیست زیرا زمانی را به زمان دیگر وصل نمی کند.

۴_ آنچه که در فارسی به آن «الان» می گوئیم مثلا- شخصی سوال می کند که فلانی در منزل است؟ جواب می دهد که «همین الان بیرون رفت» اگر همین الان این شخص بیرون رفته باشد این شخص سوال کننده او را می بیند منظور ما از «الان» یعنی یک مقدار کمی از قبل. به آن زمان کوتاه که مقداری قبل است «آن» می گوئیم. (اگر چه در مورد آینده هم بکار می بریم و می گوئیم همین الان می آید) پس نوع چهارم به این زمان قصیر و کوتاهی که مقداری قبل از زمان حال است گفته می شود. حال باید این ۴ نوع را توضیح بدهیم.

ص: ۳۵۱

توضیح نوع اول و نوع دوم («آن» حد مشترک بین ماضی و مستقل باشد در نوع اول و حد مشترک بین اجزا زمان باشد در نوع دوم): حد مشترک را قبلاً توضیح داده بودیم. حد مشترک بین دو شی چیزی است که دو خصوصیت را داشته باشد:

۱_ بدایت یک شی و نهایت شی دیگر باشد یا بدایت هر دو باشد یا نهایت هر دو باشد مثلاً خط پیوسته ای را ملاحظه کنید که در وسط این خط (دقت شود که مراد از وسط، وسط اصطلاحی نیست که هر دو طرف مساوی باشند بلکه می توانند مختلف باشند) نقطه ای را فرض کنید و در آن نقطه خط را قطع کنید. در اینصورت دو قطعه خط پیدا می شود که یکی سمت راست است و یکی سمت چپ است و وسط این دو خط نقطه ای وجود دارد که حد مشترک است. این نقطه انتهای خط سمت راست و ابتدای خط سمت چپ است یا بگو این نقطه ابتدای هر دو خط است یا بگو این نقطه انتهای هر دو خط است پس حد مشترک می تواند انتهای هر دو قطعه یا ابتدای هر دو قطعه یا انتهای یک قطعه و ابتدای قطعه دیگر باشد

۲_ حد مشترک از سنخ و جنس هیچ یک از دو طرف خودش نیست. الان حد مشترک این دو خط، نقطه است و نقطه از سنخ خط نیست یعنی نه از سنخ خط سمت راست است و نه از سنخ خط سمت چپ است و همچنین حد مشترک بین دو سطح، خط است که این خط هر دو خصوصیت را دارد همچنین حد مشترک بین دو جسم، سطح است که این سطح هر دو خصوصیت را دارد. مراد ما از سطح این نیست که سطح دو جسم را به هم بچسبانیم زیرا این، دو سطح مماس است و حد مشترک نیست. یک جسم را فرض کنید که در وسط آن، سطحی قرار بدهید که ابتدای یکی و انتهای دیگری باشد نه اینکه دو سطح را به هم بچسبانی چون این را حد مشترک نمی گویند.

«آن»ی که حد مشترک بین ماضی و مستقبل است را نگاه کنید که اولاً انتهای ماضی و ابتدای مستقبل است و ثانیاً از سنخ هیچکدام از ماضی از مستقبل نیست زیرا ماضی و مستقبل زمان است و «آن» زمان نیست اما یکبار این کار را انجام نمی دهید بلکه در زمان ماضی، زمان ماضی را قطعه قطعه می کنید و به زمان مستقبل کاری ندارید. در اینصورت زمان ماضی، قطعه قطعه می شود باز بین هر دو قطعه، «آن» فاصله می شود و آن «آن»، حد مشترک بین قطعات ماضی است گاهی هم در زمان مستقبل می روید و آن زمان را قطعه قطعه قرار می دهید و حد مشترک را در قطعات آنجا قرار می دهید.

توضیح نوع سوم («آن»ی که نهایت زمان باشد): اگر زمان قطع شود و بعد از آن، زمان دیگر تصور نکردیم «چون زمان را با فرض قطع می کنیم نمی توانیم زمان را قطع شده ی خارجی بدانیم و نمی توانیم زمان را در خارج معدوم بدانیم بلکه زمان در خارج هست ولی ما آن را لحاظ نمی کنیم. این آخر زمان، «آن» می شود گرچه این «آن» در واقع واصل بین زمانین است ولی ما زمان بعدی را ملاحظه نکردیم و این «آن» را آخر زمان گرفتیم. مثلاً زمانی را مطرح کردیم که با فلان ساعت پایان پیدا کند آن انتهای زمان که ما الان ملاحظه کردیم «آن» می شود. این «آن» بین زمانین، واصل نیست چون زمان بعد را ملاحظه نمی کنیم بلکه فقط فاصل است یعنی این زمان مطلوب ما را از زمان بعد جدا می کند گاهی هم زمان مطلوبمان را از زمان قبل جدا می کند یعنی گاهی ابتدای زمان می شود و گاهی انتهای زمان می شود.

فرق نوع سوم با نوع اول و دوم در این است که در دو «نوع» قبل زمانهای بعدی و قبلی را ملاحظه می کردید و این «آن» را هم فاصل و هم واصل می گرفتید اما در نوع سوم، زمان قبل یا زمان بعد ملاحظه نمی شد و این «آن» فقط فاصل می شد و واصل نمی شد این فرق، اعتباری نیست بلکه زمان را اعتبار نمی کنیم. وقتی زمان را اعتبار نکردیم «آن»ی درست می شود که فرق واقعی دارد با آن «آن»ی که زمان را در آن اعتبار می کنیم. اعتبار روی «آن» نمی آید بلکه روی زمان بعدی می آید. پس اگر زمان بعدی را اعتبار نکنیم این «آن»، «آن» فاصل می شود و آن زمان بعدی را اگر اعتبار کنیم این «آن»، هم «آن» فاصل می شود و هم «آن» واصل می شود.

توضیح عبارت

(و الزمان له عوارض و امور تدل علیها الفاظ)

زمان برایش عوارض و اموری است که الفاظ بر آنها دلالت کند

(فحری بنا ان نذکرها و نعدھا)

سزاوار است به ما که ذکر کنیم آن عوارض (یا آن الفاظ) را و بشماریم آنها را (و ببینیم هر کدام از این الفاظ اشاره به کدام عارض از عوارض دارد)

(فمن ذلک الان)

«الان» مبتدای موخر است.

ترجمه: از جمله این الفاظی که اسم برای آن عوارض هستند «آن» می باشد

(وقد يفهم منه الحد المشترك بين الماضي والمستقبل الذي فيه الحديث لاغيره)

از اینجا ۴ معنی برای «آن» می آورد.

ص: ۳۵۴

معنای اول این است که «آن» حد مشترک بین ماضی و مستقبل است.

«الذی فی الحدیث»: صفت برای «ماضی و مستقبل» نیست بلکه صفت برای خود «آن» یا «حد مشترک» (که همان «آن» می باشد) است. مراد از «الحدیث» یعنی سخن و بحث است.

ترجمه آن «آن»ی که در آن، بحث ما هست. بحث ما در همین «آن» است. یعنی «آن»ی که در این مقاله مطرح کرده بودیم همان حد مشترک بین ماضی و مستقبل بود.

«لا غیره»: مربوط به «الذی فی الحدیث» نیست بلکه مربوط به «الحد المشترك بین الماضی و المستقبل» است یعنی در مقابل معنای دوم برای «آن» است چون در معنای دوم می گوید: می تواند حد مشترک باشد هم بین ماضی و مستقل و هم بین غیر از آن (یعنی حد مشترک بین اجزاء ماضی فقط یا حد مشترک بین اجزاء مستقبل فقط باشد) لذا با «لا غیره» بیان می کند که فقط حد مشترک بین ماضی و مستقل را ملاحظه کن نه حد مشترک بین اجزاء دیگر پس معنای دوم عام است و معنای اول خاص است.

توضیح بیشتر: «الذی فی الحدیث» را دو گونه می توان معنی کرد.

معنای اول: همین است که گفتیم یعنی بحث ما در حد مشترک است یعنی «آن»ی که حد مشترک است مورد بحث ما است.

معنای دوم: آن «آن»ی که الان درباره اش حرف می زنیم چون هر وقت که داریم حرف می زنیم در «آن» بین الماضی و المستقبل است. هر وقت درباره «آن» بحث کنیم و بگوییم «الان»، مرادمان این است که «آن»ی را که بین ماضی و مستقبل است بیان می کنیم. یعنی وقتی حرف می زنید مقداری از حرف شما در این «آن»ی واقع می شود که فاصل بین ماضی و مستقبل است. پس این «آن» است که در آن حدیث و سخن می باشد چون «آن» ماضی گذاشته است و «آن» مستقبل هم هنوز نیامده است. «لا غیر» را به «حدیث» مربوط نکنید چون «لا غیر» فارق بین اطلاق اول و اطلاق دوم است اگر به «حدیث» مربوط کنید فارقی نخواهد بود.

(و قد يفهم منه لكل فصل مشترك و لو في اقسام الماضي و المستقبل)

این، اصطلاح دوم در مورد «آن» است.

گاهی از «آن» فهمیده می شود هر فصل مشترکی ولو این فصل مشترک در اقسام ماضی باشد یا در اقسام مستقبل باشد نه اینکه بین الماضی و المستقبل باشد (یعنی اگر بین الماضی و المستقبل هم باشد اشکال ندارد ولی اگر آن هم نباشد صحیح است پس «آن» حد مشترک است اما نه حد مشترک بین الماضی و المستقبل فقط)

گاهی تعبیر به «حد مشترک» و گاهی تعبیر به «فصل مشترک» می کند که با هم فرقی ندارند.

(و قد يفهم منه طرف الزمان)

گاهی از «آن» طرف زمان فهمیده شود حال چه طرف ابتدایی زمان یا طرف انتهایی زمان باشد فرقی نمی کند.

(وان لم يدل على اشتراك)

ولو این «آن» دلالت بر اشتراک نمی کند.

در دو «آن» قبلی، دلالت بر اشتراک وجود داشت که از آن تعبیر به حد مشترک یا فصل مشترک کردیم یعنی در واقع اگر چه فاصل بود ولی واصل هم بود. همین که می گوئیم واصل بود یعنی دلالت بر اشتراک می کرد و قبلی را با بعدی وصل می کرد. پس مشترک بین قبلی و بعدی بود اما این معنای سوم دلالت بر اشتراک ندارد چون یا ابتدای زمان است یا انتهای زمان است پس قبل و بعد آن، بریده شده است. اگر در ابتدای زمان است پس قبل آن را بردیم و زمان قبل را نگاه نمی کنیم اگر در انتهای زمان است پس بعد آن را بردیم و به انتها نگاه نمی کنیم. این واصل نیست فقط فاصل است. اشتراک در آن اخذ شده است.

ص: ۳۵۶

البته گاهی دلالت بر اشتراک هم می کند مثلا- این «آن»ی را که واصل است به عنوان فاصل بودن می گیرید در اینصورت انتهای آن قطعه ی زمان خواهد بود و ابتدای قطعه دیگر خواهد بود بازهم طرف است ولی اشتراکش لحاظ شده. اما در این معنای سوم می توان اشتراک را لحاظ نکرد یعنی فقط آخر زمان باشد و زمان بعدی را نگاه نکنید یا اول زمان باشد و زمان قبلی را نگاه نکنید پس در این قسم سوم حتما نباید اشتراک نفی شود بلکه می تواند نفی شود این عبارت «و ان لم یدل علی اشتراک» نشان می دهد که هم اشتراک جایز است و هم غیر اشتراک جایز است یعنی هم می توانید این را واصل بدانید در عین واصل بودن می توانید انتهای قبل و ابتدای بعدی لحاظ کنید باز هم طرف حساب شده و می توان فقط و اصل حساب کرد و فاصل لحاظ نکرد که فقط ابتدا یا انتها باشد.

(بل کان صالحا لان یجعل طرفا فاصل فی الوهم غیر واصل)

این «آن» صلاحیت دارد که طرف قرار داده شود یعنی می تواند مشترک باشد و می تواند مشترک نباشد که اگر مشترک نبود شما آن را طرف قرار دادید. فاصل قرار دادید ولی واصل قرار ندادید ولو واقعا واصل هم باشد.

«فی الوهم» متعلق به «یجعل» اگر بگیریم بهتر است اگر چه می تواند متعلق به «فاصلا» هم باشد یعنی در وهم آن را فاصل غیر واصل بگیر ولو در خارج (بعد از اینکه فرض کردید و «آن» درست کردید) این «آن» هم واصل است هم فاصل است ولی شما می توانید در و هم خودتان فاصل قرار بدهید و واصل قرار ندهید.

(و ان كان يعلم من خارج المفهوم أنه لابد من ان يكون مشتركا و لا يمكن ان يكون فصلا)

در این اطلاق سوم، گفتیم «آن» طرف زمان است و فاصل است و واصل نیست اما این در وهم ما اینگونه است اما اگر با قطع نظر از مفهوم «آن»، اگر فکر کنیم می بینیم که باز هم این «آن» ی که طرف زمان است واصل و مشترک است دلیل بر این مطلب داریم و آن دلیل این است که زمان امر واحد مستمر است اگر به این دلیل توجه کنیم نمی توانیم «آن» را فاصل بگیریم و واصل نگیریم. نمی توانیم طرف بگیریم و حد مشترک نگیریم اگر طرف بگیریم حد مشترک هم باید بگیریم پس در مفهوم «آن» اشتراک نیست ولی آن دلیلی که می گوید زمان، امر واحد مستمر است می فهماند که اشتراک است. ما اشتراک را از خارج مفهوم «آن» می آوریم اما در خود مفهوم «آن» اشتراک نخواهیده است «آن» به معنای فاصل و قطعه لایتجزاست اما بقیه امور را اگر می خواهید وصف «آن» قرار بدهید باید از بیرون مفهوم آورد، خود مفهوم بر آن دلالت نمی کند. یکی از اوصاف، واصل بودن است که از مفهوم «آن» استفاده نمی شود. این را ما از بیرون مفهوم «آن» می آوریم چون دلیل به ما می گوید زمان، امر واحد مستمر است و می دانیم این «آن» ی که در زمان فرض کردیم مشترک بین قبل و بعد است چون قبل و بعد وجود دارد ولو ما در وهم خودمان می توانیم قبل یا بعد را ندیده بگیریم و این «آن» را در ابتدا یا انتهای زمان قرار بدهیم به طوری که اشتراک در آن نباشد و فقط فاصل باشد و واصل نباشد.

ترجمه: ولو از خارج مفهوم «آن» دانسته می شود که این «آن» ی که فاصل است باید واصل هم باشد. (این «آن» ی که طرف است باید حد مشترک هم باشد. این را از خارج مفهوم «آن» می فهمیم) و از خارج مفهوم می فهمیم که «لا یمكن» عطف بر «لابد من ان یكون مشترکا» است و همان مفاد را می رساند) ممکن نیست این «آن» فقط فصل باشد (یعنی خارج مفهوم به ما می فهماند که این «آن» فقط نمی تواند فاصل باشد بلکه در عین فاصل بودن واصل هم هست)

(و ذلك بنوع من النظر غير تصور معنى لفظه)

«ذلك»: این علمی که خارج از مفهوم بدست می آید.

ترجمه: این علمی که خارج از مفهوم بدست می آید با نوعی از برهان (هر نوع قیاس و استدلالی باشد) بدست می آید (برهان ثابت می کند که زمان، امر واحد مستمر است ما از این مفاد برهان استفاده می کنیم که «آن» مشترک است و علاوه بر فاصل بودن، واصل است) نه از تصور معنای لفظ «آن» (یعنی از مفهوم «آن»)

معنای چهارم «آن» / بیان اصطلاحاتی در مورد زمان، لفظ «آن» ۹۲/۰۹/۰۲

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۷۲ سطر ۱۶ قوله (و قد یقولون)

موضوع: معنای چهارم «آن» / بیان اصطلاحاتی در مورد زمان، لفظ «آن»

گفتم «آن» بر ۴ امر اطلاق می شود

۱_ حد مشترک بین ماضی و مستقبل

۲_ حد مشترک مطلقا (چه بین ماضی و مستقبل باشد چه بین اجزاء ماضی باشد چه بین اجزاء مستقبل باشد)

ص: ۳۵۹

۳_ طَرَفِ زمان

۴_ زمان کوتاهی که نزدیک به زمان حاضر است «آن» نامیده می شود. مثلا گاهی گفته می شود که همین الان این شخص از خانه بیرون رفت یا می گوید همین الان از خانه بیرون می آیم. چه در ماضی و چه در مضارع، کلمه «آن» را بکار می برد برای زمان ماضی می گوید «الان رفت» و برای زمان مضارع می گوید «الان می آیم» ولی منظورش این است که در زمانی که اولاً: نزدیک به زمان حاضر است (چه از طرف ماضی چه از طرف مضارع باشد) ثانیاً: کوتاه است. پس مراد از «آن» می شود «آن» کوتاهی که نزدیک به «آن» حاضر است.

(و قد يقولون آن لزمان قریب جدا من الآن الحاضر قصیر)

«قصیر» صفت دوم برای «زمان» است

گاهی «آن» را اطلاق می کنند به زمانی که دو صفت دارد ۱_ جداً و کاملاً به زمان حاضر نزدیک است (چه زمان ماضی نزدیک به حاضر باشد چه زمان مضارع نزدیک به حاضر باشد) ۲_ این زمان، قصیر است (طولانی نیست به طوری که نتوانیم اسم آن را «آن» بگذاریم).

صفحه ۱۷۲ سطر ۱۶ قوله (و تحقیق)

معنای چهارم احتیاج به توضیح دارد. چرا مردم به این زمان، «آن» می گویند و چرا خود ما هم «آن» می گوئیم. سبب اطلاق «آن» بر این معنای چهارم را مصنف بیان می کند:

هرگاه ما زمانی را در نظر بگیریم و درباره زمانی حرف بزنیم مثلاً بگوئیم در زمان قبل آمد یا در زمان بعد می رود. (همین که مورد نظر ما است و می گوئیم همین الان رفت و همین الان می رود) به جای «آن» تعبیر به «زمان» می کنیم و می گوئیم زمانی بود برای رفتنش یا زمانی هست برای آمدنش. این زمانی که تعیین می کنیم ابتدا و انتها دارد ولو اصل زمان، اول و آخر ندارد ولی آن زمانی که ما درباره اش صحبت می کنیم اول و آخر دارد مثلاً می خواهیم بیان کنیم که کاری در امروز اتفاق بیفتد یا در دیروز اتفاق می افتد. این دیروز و امروز و فردا، زمانی است که در ذهن ما معین است و اول آخر دارد که اولش، «آن» است و آخرش هم، «آن» است..

اینچنین وضعی که اتفاق می افتد دو حالت دارد

۱_ یا بین «آن» ها، طوری فاصله است که عرف تشخیص می دهد یک «آن» مقدم است و یک «آن» موخر است مثلاً تعبیر به فلاذن روز معین می کند که «آن» اول آن روز، صبح است و «آن» آخر آن روز، شب است و بین این دو «آن» خیلی فاصله است و لذا می تواند حکم کند که «آن» اول و «آن» دوم داریم. «آن» مقدم و «آن» موخر داریم.

۲_ یا بین «آن» ها، فاصله خیلی کم است به طوری که در ابتدا ذهن با این دو «آن» برخورد می کند فکر می کند این دو «آن» با هم هستند با اینکه بین آنها فاصله است و در واقع زمان است ولی فکر می کند که این دو «آن» به هم چسبیدند.

حال می خواهیم بحث کنیم در ما نحن فیه چه اتفاقی می افتد؟

«آن» حاضر، «آن»ی است که از ما سوال می شود. آن شخص در یک «آن»ی در قبل، از خانه بیرون رفته است که آن «آن» بیرون رفتنش با این «آن» حاضر خیلی فاصله ندارد چون خیلی فاصله ندارد این گوینده توجه به این فاصله نمی کند و فکر می کند آن «آن»ی که این شخص بیرون رفته است به همین «آن» حاضر چسبیده است و می گوید همین الان این شخص از خانه بیرون رفت در حالی که همین الان بیرون نرفت بلکه همین زمان از خانه بیرون رفت ولی چون فاصله بین دو «آن» را نمی بیند به خاطر اینکه کوتاه است فکر می کند که «آن» بیرون رفتنش به «آن» حاضر چسبیده است لذا می گوید همین الان رفت.

ص: ۳۶۱

یا «آن»ی که بعداً می‌خواهد بیرون بیاید (که «آن» مستقبل است) به «آن» حاضر چسبیده در حالی که این «آن»ها به «آن» حاضر نچسبیدند بلکه بین آنها زمان، فاصله انداخته اما این زمان چون کوتاه بوده این شخص در ابتدای برخوردش نتوانسته بیابد که آن «آن»، اول است و این «آن» حاضر، دوم است. آن «آن»، مقدم است و این «آن»، موخر است، تقدم و تاخر را نفهمیده و معیت را حس کرده.

نکته: بین «آن» و «الآن» فرق نیست ولی «الآن» به معنای «آن» حاضر است و «آن» به معنای مطلق «آن» است. «الآن» هم اگر الف و لام نداشت مطلق می‌بود ولی با الف و لام، چون عهد حضوری است آن را مختص به زمان حاضر کرده است.

توضیح عبارت

(و تحقیق سبب هذا القول)

می‌خواهیم تحقیق کنیم که چرا اینچنین اطلاقی است (چرا «آن» را بر زمان کوتاه قبل از زمان حاضر یا بر زمان کوتاه بعد از زمان حاضر اطلاق می‌کنند)

(هو ان كل زمان يُحدِّث عنه فله حدان لامحاله هما آنان يفترضان في الذهن له)

(هر زمانی که ما درباره اش حرف می‌زنیم (مثلاً می‌گوییم امروز فلان قضیه اتفاق افتاد یا این ساعت، فلان قضیه اتفاق افتاد. ساعتی و روزی است که درباره اش حرف می‌زنیم) (وقتی آخر زمان حرف می‌زنیم یک چیزی تصور می‌کنیم آن زمانی که در فرض شما آمده محدود به اول و آخر است) دو حد دارد که آن دو حد، دو «آن» هستند که در ذهن برای آن زمان مفروض فرض می‌شود.

ص: ۳۶۲

(و ان لم يشعربه)

و لو توجه تفصیلی به این دو «آن» نداشته باشیم. ما وقتی حرف می زنیم و می گوییم فلان قضیه، امروز یا این ساعت اتفاق افتاد ممکن است به ابتدا و انتهای روز توجه نداشته باشیم ولی توجه ارتکازی در ذهن موجود است.

(و هذان الآن یکونان فی الذهن حاضرین معالامحاله)

این دو «آن» در خارج فاصله دارند، یکی مقدر و یکی موخر است ولی در ذهن با هم حاضرند (حال چه فاصله بین آنها زیاد باشد چه کم باشد اما در ذهن حاضرند اگر فاصله بین آنها زیاد باشد ما این دو «آن» که در ذهن حاضرند را جدا می کنیم و یکی را مقدم و یکی را موخر قرار می دهیم اما اگر فاصله بین آنها کم باشد ما این دو «آن» که در ذهن با هم هستند همچنان با هم نگه می داریم مگر اینکه دقت کنیم تا بعد از دقت کردن بگوییم این دو از هم جدا هستند.)

(لکنه قد يشعر الذهن فی بعض الاوقات بتقدم آن فی الوجود و تاخر آن)

لکن این دو «آن» مطلقاً در ذهن با هم هستند ولی دو حالت پیدا می کنند یا فاصله بین آنها زیاد است یا اینکه در ذهن با هم هستند ولی ما آنها را جدا می کنیم. یا فاصله بین آنها کم است و می گوییم همانطور که در ذهن ما هم هستند ما آنها را باهم می بینیم.

ترجمه: لکن شان چنین است که متوجه می شود یکی از این دو «آن» در وجود و خارج مقدم است و دیگری موخر است.

ص: ۳۶۳

(و ذلك لبعده المسافه بينهما)

«ذلك» یعنی این شعورِ ذهن به تقدمِ يكِ «آن» و تاخرِ «آن» دیگر به خاطر این است که مسافت بین الآنین، طولانی است لذا ذهن متوجه می شود که اگر چه این دو «آن» الان با هم هستند ولی در خارج با هم نیستند بلکه یکی مقدم و یکی موخر است.

(كما يشعر بالآن المتقدم من آنی الساعه و اليوم)

کلمه «اليوم» عطف بر «الساعه» است

ترجمه: چنانکه متوجه می شود به «آن» متقدم از «آن» ساعت و از دو «آن» يوم (منظور از «آن» الساعه و اليوم) این نیست که يكِ «آن» برای ساعه و يكِ «آن» برای يوم است ساعت دو «آن» دارد که يكِ مقدم و يكِ موخر است. يوم هم دو «آن» دارد که یکی مقدم و یکی موخر است.)

(و فی بعضها يكون الآن من القريب بحيث لا يشعر الذهن بما بينهما من اول وهله)

نسخه صحیح «من القرب» است. «بحیث» خبر برای «يكون» است.

و فی بعضها عطف بر «فی بعض الاوقات» است.

ترجمه: در بعضی اوقات، این دو «آن» به خاطر قربی که دارند به طوری به هم نزدیکند که ذهن به فاصله بینهما توجه نمی کند در اولین برخورد (اما بعداً که دقت می کند می بیند که بین دو «آن» باید زمان باشد)

(ما لم يستند الى استبصار)

استبصار یعنی طلب بصیرت کردن و منظور از طلب بصیرت کردن، برهان است.

ترجمه: مادامی که تمسک به برهان نکند (فکر می کند این دو «آن» با هم هستند ولی وقتی به سمت برهان رفت و دید که دو جزء لایتجزی هستند و نمی توانند کنار هم قرار بگیرند ناچار می شود این «آیین» فاصله ببیند و لو فاصله کوتاه باشد. در این صورت متوجه می شود که بین «آنین» زمان است)

(فيكون الذهن يشعر بهما كأنهما وقامعهما)

ذهن قبل از استبصار در همان وهله اول به این دو «آن» توجه می کند به این صورت که گویا این دو «آن» با هم واقع شدند.
(فاصله بینهما را نمی بیند)

(و كأنهما آن واحد)

این دو «آن» را یک «آن» می بیند لذا می گوید «الآن». چون این شخص تعبیر می کند که (الان رفت) نمی گوید («آن» قبلی رفت) یعنی «آن» ماضی و مستقبل با را با «آن» حاضر یکی می بیند.

توضیح: یعنی این دو «آن» را به هم نزدیک می کند و معیت بین آنها می دهد گویا که این دو «آن» یکی است لذا می گوید الان رفت و الان می آید.

(و ان كان التعقب و الاستقصاء يمنع الذهن عن ذلك في ادنى تأمل)

و لو اینکه این عرف اگر مطلب را تعقیب کند و امر را به نهایت برساند می فهمد که این دو «آن» کنار هم نیستند و به طریق اولی، عین هم نیستند. و بین آنها فاصله است

ترجمه: اگر چه تعقیب کردن ذهن واقعیت را، و مطلب را به نهایت رساندن و سرانجام رساندن مانع می شود ذهن را از چنین حکم و شعوری.

«فی ادنى تأمل»: این تعقب و استقصاء، خیلی زحمت ندارد بلکه در کمترین تأملی متوجه می شود این شعوری که پیدا کرده بود شعور ابتدایی بود نه شعور ثابت و محقق

(و لكن الى ان يراجع الذهن نفسه يكون الآنان كأنهما وقامعا)

لکن تا ذهن به خودش مراجعه کند و آن دقت لازم را عمل کند نزد او، «آن» ها چنان هستند که گویا با هم واقع شدند.

(و من الالفاظ الزمانیه قولهم : بگفته)

یکی از الفاظ دیگری که باید توضیح داده شود «بگفته» است. «بگفته»، یعنی نسبت امری که در زمان واقع شده به زمان بدهیم. چون «بگفته» امری است که در زمان واقع شده ما آن امر را به زمان نسبت می دهیم و کلمه «بگفته» را بکار می بریم اما به دو شرط:

شرط اول که مربوط به آن امر است این است که آن امر، متوقع نباشد و همینطور پیدا شود و ما از وقوعش تعجب کنیم. شرط دوم که مربوط به زمان است این میباشد که زمانی که این امر در آن واقع می شود بسیار کوتاه باشد. یعنی می گوییم فلان کس بگفته وارد خانه ما شد یعنی اصلا انتظار نداشتیم وارد شود. ورود در خانه یک امری است که اتفاق افتاده است و به زمان کوتاهی نسبت می دهیم و تعبیر به بگفته می کنیم. خود زمان را بگفته نمی گوییم بلکه آن حادث در زمان را می گوییم بگفته اتفاق افتاد

ترجمه: از جمله الفاضلی که مربوط به زمان است و زمان در آن دخالت می کند قول عرب است که می گوید «بگفته»

(و بگفته هو نسبه الامر الواقع فی زمان غیر مشعور بمقداره قصرا الی زمانه بعد ان لایکون الامر منتظرا متوقعا)

«الی زمانه» متعلق به «نسبه» است (بگفته اول، مقول قول است اما بگفته دومی، مبتدی است). «قصرا» مفعول له برای «غیر مشعور» است

«بگفته» به تنوین نصب می خوانیم گویا مبنی بر نصب شده ولو مبتدی قرار بدهیم باز هم بگفته می خوانیم.

ص: ۳۶۶

«هو نسبه الامر» نسبت می دهیم امری را که در زمان واقع است به زمان خودش. و آن زمان صفتش این است که مقدارش مورد توجه نیست چون خیلی کوتاه است.

«بعد ان لایکون...» توضیح صفت «امر» را می دهد و می گوید بعد از اینکه آن امری که اتفاق افتاده منتظر و متوقع نباشد.

بیان اصطلاحاتی در مورد زمان مانند «دفعه» و «هوذا» و «قبیل» و «بعید» و «متقدم» و «متاخر» و «قدیم». ۹۲/۰۹/۰۳

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۷۳ سطر ۳ قوله (و من هذه الالفاظ)

موضوع: بیان اصطلاحاتی در مورد زمان مانند «دفعه» و «هوذا» و «قبیل» و «بعید» و «متقدم» و «متاخر» و «قدیم».

بحث در توضیح الفاظی بود که در مورد زمان هستند. لفظ «آن» و «بعته» را توضیح دادیم گفتیم «بعته» بر هر اتفاقی و حادثی صادق نیست بلکه بر حادثی صادق است که غیر منتظر باشد و زمانش کوتاه باشد. آن حادث را «بعته» نمی گوئیم آن زمان را هم «بعته» نمی گوئیم بلکه حادث را به آن زمان نسبت می دهیم و حادث منسوب به آن زمان را «بعته» می گوئیم یا در حقیقت، نسبت بینهما را «بعته» می گوئیم. پس ما سه امر داریم ۱ _ حادث ۲ _ زمانی که ظرف آن حادث است ۳ _ نسبت آن حادث به آن زمان. و ما «بعته» را بر آن نسبت اطلاق می کنیم نه بر حادث و زمان. در این اطلاق، دو شرط لازم داشتیم ۱ _ آن حادث، غیر منتظر باشد ۲ _ زمانش کوتاه باشد.

ص: ۳۶۷

توضیح لفظ «دفعه»:

اطلاق اول: معنای «دفعه» روشن است یعنی حصول یک حادث در «آن» را «دفعه» می گوئیم. یعنی این «دفعه»، وصف حصول است. یعنی اگر حادثی در «آن» حادث شود حصول و حدوثش را متصف به «دفعه» می کنیم پس «دفعه» عبارت از حصول نیست بلکه عبارت از وصف حصول است و به تعبیر مصنف دلالت بر حصول فی «الآن» می کند نه خود حصول فی «الآن».

اطلاق دوم: این اطلاق اعم از اطلاق اول است یعنی شامل اطلاق اول و شامل معنای دیگر هم هست. قبلا گفتیم «دفعه» در مقابل «تدریجا» است یا در مقابل «قلیلا قلیلا» است (تدریجا با قلیلا قلیلا فرقی ندارد) و گفتیم مقابل منحصر نیست بلکه مقابلی است که دارای دو فرد است یک فردش همین است که در «آن» حاصل می شود فرد دیگرش این است که در تمام آنات معدوم است و در انتهای آن زمان موجود می شود. عبارتی که در صفحه ۱۶۱ سطر ۱۶ داشتیم «و هذا یصدق علی ما یقع علیه دفعه ... او یعدمان قلیلا قلیلا» یعنی این «دفعه» که مقابل «تدریجا» و «قلیلا قلیلا» است.

توضیح عبارت

(و من هذه الالفاظ قولهم دفعه)

از این الفاظی که مربوط به زمان است قول عرب می باشد که می گوید «دفعه».

(و هو يدل على حصول شيء في آن)

«دفعه» دلالت می کند بر حصول شی در «آن» نه اینکه عبارت باشد از حصول شی در «آن» بلکه وصف این حصول و نحوه این حصول را نشان می دهد نه اینکه خود حصول باشد.

ص: ۳۶۸

(و قد يدل علی مقابل قولنا قليلا قليلا و قد شرحنا ذلك)

گاهی «دفعه» به این معنی مخصوص نیست بلکه اعم از این معنی است.

گاهی «دفعه» در مقابل تدریج اطلاق می شود که دو تا مصداق دارد یک مصداق همان است که گفتیم، مصداق دیگرش را هم قبلا شرح دادیم لذا تعبیر به «و قد شرحنا ذلك» می کند که در صفحه ۱۶۱ سطر ۱۶ در اوائل فصل ۱۲ همین مقاله بود.

توضیح لفظ «هوذا»: از جمله الفاظی که مربوط به زمان هستند لفظ «هوذا» است که در فارسی به معنای «اینک» و «اکنون» است. البته «اکنون» به معنای «آن» حاضر است ولی «اینک»، «آن» مستقبل است اما اینقدر به «آن» حاضر نزدیک است که بمنزله، «آن» حاضر به حساب می آید پس «هوذا» به معنای «مقدار کمی بعد» است به طوری که شاید ما اشتباهی آن را «آن» حاضر قرار بدهیم.

(و من هذا الالفاظ قولهم هوذا و هو يدل علی آن قریب فی المستقبل من الآن الحاضر)

«من الآن الحاضر» متعلق به «قریب» است. «فی المستقبل» متعلق به «حاصل» مقدر است عبارت اینگونه می شود «هو يدل علی آن حاصل فی المستقبل قریب من الآن الحاضر».

(لا يشعر بمقدار البعد بینهما قصرا شعورا يعتدبه)

اینقدر به «آن» حاضر نزدیک است که فاصله بین «آن»ی که «هوذا» گفته می شود و «آن» حاضر، مورد توجه قرار نمی گیرد.

ضمیر در «بینهما» به «آن» قریب که هوذا نامیده می شود و «آن» حاضر برمی گردد.

«قصراً» مفعول له برای «لا یشرع» است. یعنی به خاطر کوتاه بودنش مورد توجه قرار نمی‌گیرد اما «شعورا یعتد به» مفعول مطلق برای «لا یشرع» است یعنی ممکن است مورد توجه قرار بگیرد و مورد توجه قابل اعتنائی نشود یعنی شعور معتدبه به آن تعلق نمی‌گیرد و الا به آن توجه می‌شود.

توضیح لفظ قبیل و بعید:

قبیل اطلاق می‌شود بر نسبت شی و حادث به «آن»، ولی «آن» ماضی.

بعید اطلاق می‌شود بر نسبت شی و حادث به «آن»، ولی «آن» مستقبل اما این «آن» که در ماضی یا در مستقبل است با «آن» حاضر، فاصله مشعور بها دارد برخلاف «هوذا» که در آن، فاصله با «آن» حاضر خیلی کم است به طوری که به این فاصله تقریباً توجهی نمی‌شود. اما در «قبیل» و «بعد» فاصله بیشتر است.

(و من ذلک قولهم: قبیل و هو یدل علی نسبة الی آن فی الماضی قریب من الآن الحاضر)

قبیل به معنای مقداری قبل است.

قبیل دلالت می‌کند بر نسبت حادث به «آن» ی که آن «آن» در ماضی حاصل شده و نزدیک به «آن» حاضر است.

(الا ان المده بینهما مشعور بها)

فرق آن با «هوذا» این است که مدتی که بین «آن» ماضی و «آن» حاضر موجود است مشعور بها است.

(و بعید فی المستقبل نظیر قبیل فی الماضی)

بعید در مستقبل نظیر قبیل در ماضی است یعنی نسبت به «آن» مستقبل است که قریب به ماضی است.

توضیح لفظ متقدم و متأخر:

یکبار ما متقدم و متاخر را مقید به ماضی یا مستقبل می‌کنیم و می‌گوییم متقدم فی الماضی و متاخر فی الماضی یا می‌گوییم متاخر فی الماضی و متاخر فی المستقبل. یکبار هم مطلق می‌آوریم و فقط تعبیر به متقدم و متاخر می‌کنیم.

اگر مطلق گذاشتیم متقدم، حمل بر ماضی می‌شود و متاخر حمل بر مستقبل می‌شود چون متقدم و متاخری که در این فصل مطرح می‌شود بحث زمان است (گاهی بر زمانی متقدم و متاخری اطلاق می‌کنیم که الان مورد بحث ما نیست زیرا ما الفاظی را بحث می‌کنیم که مربوط به زمان است) اما اگر متقدم و متاخر را مقید کردیم می‌گوییم متقدم فی الماضی عبارتست از زمانی که فاصله اش با زمانی حاضر زیاد است و متاخر فی الماضی عبارتست از زمانی که فاصله اش با زمان حاضر کم است و اما متقدم فی المستقبل، برعکس می‌شود یعنی متقدم فی المستقبل زمانی که فاصله اش با زمان حاضر کم است و متاخر فی المستقبل آن است که فاصله اش با زمان حاضر زیاد است.

(و المتقدم اما فی الماضی فیدل علی ما هو ابعد من الآن الحاضر و المتاخر علی مقابله)

متقدم در ماضی دلالت می‌کند بر بخشی از زمان که نسبت به «آن» حاضر دورتر است و متاخر در ماضی دلالت می‌کند بر مقابل آن بخش یعنی بر بخشی که به «آن» حاضر نزدیکتر است.

(و اما فی المستقبل فیدل علی ما هو اقرب من الحاضر و المتاخر علی مقابله)

اگر متقدم را مقید به «فی المستقبل» کنیم این متقدم دلالت می کند بر زمانی که نزدیکتر به «آن» حاضر است و متاخر فی المستقبل دلالت بر مقابل این زمان می کند یعنی بر زمانی که دورتر از «آن» حاضر است دلالت می کند.

(و اذا اخذ مطلقا فالتقدم هو الماضي و المتاخر هو المستقبل)

ضمیر «اخذ» به «کل واحد من المتقدم و المتاخر» بر می گردد.

اگر هر یک از متقدم و متاخر مطلق باشد و قید ماضی و مستقبل نداشته باشد متقدم همان ماضی است و متاخر همان مستقبل است.

توضیح لفظ قدیم:

این لفظ دو اطلاق دارد: ۱ _ اطلاق نسبی ۲ _ اطلاق مطلق.

توضیح اطلاق نسبی: در اطلاق نسبی ما زمان گذشته را به قطعاتی تقسیم می کنیم و به قول مصنف به حدودی تقسیم می کنیم و می گوئیم آن حدودی که فاصله آنها با «آن» حاضر بیشتر است به آن ها قدیم می گوئیم ولی قدیم نسبی است یعنی نسبت به حدودی که فاصله آنها با «آن» حاضر کم است قدیم به حساب می آید. والا باز هم قدیم نیستند. مثلا می گوئیم زمانی را به حدودی تقسیم می کنیم و می بینیم یک شی در ۱۰ حد قبل واقع شد و یک شی در ۱۵ حد قبل واقع شد آن که در ۱۵ حد قبل واقع شده می گوئیم نسبت به آن شی که در ۱۰ حد قبل واقع شد قدیم است مثلا می گوئیم پدر قدیمی تر از پسر است چون زمان گذشته ای که بر پدر گذشته است بیش از زمان گذشته ای است که بر پسر گذشته است.

ص: ۳۷۲

توضیح اطلاق مطلق: اما قدیم مطلق قدیمی است که «لا اول له» یا «لیس لزمانه ابتداء».

قدیم گاهی ذاتی است و گاهی زمانی است. قدیم ذاتی آن است که «لیس لوجوده الابتداء» است و ذات و وجودش مسبوق به چیزی (عدم) نیست. این قدیم مورد بحث ما نیست چون ما الفاظی را داریم بحث می کنیم که مربوط به زمان هستند ولی آن قدیم ذاتی مربوط به ذات شی است یعنی این ذات شی قدیم است یا وجود این شی قدیم است. پس بحث ما در قدیم ذاتی نیست بلکه در قدیم زمانی است لذا آن را تفسیر نمی کنیم به «لیس لوجوده اولاً» بلکه تفسیر می کنیم به آنچه که برای زمانش ابتدا و اول نیست مثل حرکت فلک که در مقاله سوم مطرح می کنیم اول ندارد و ازلی و ابدی است.

[فرق قدیم با متقدم این است که در متقدم ما نسبت گیری و قیاسی نداریم می گوئیم این زمان، زمان متقدم است ولی در قدیم مقایسه می کنیم و متقدمها را اندازه گیری می کنیم آن که اندازه اش طولانی تر است قدیم می گوئیم.

نکته: در قدیم نسبی می گوئیم مراد زمان قدیم است نه زمانی قدیم. اما در قدیم مطلق می گوئیم مراد قدیم زمانی است نه مراد قدیم ذاتی باشد البته اگر خود زمان را هم بخواهید قدیم بگیریید اشکال ندارد.

(و القدیم زمان یستطال ما بینه و بین الآن بالقیاس الی الحدود المتعامله للزمان)

«الحدود المتعامله للزمان» یعنی حدودی که برای زمان ساخته می شوند و فرض می شوند. «متعامله» از «عمل» می آید یعنی با عملِ ذهنِ ما که همان فرض است درست می شوند و الا زمان، حدود ندارد. زمان یک امر مستمر پیوسته است و حدود و قطعاتی ندارد بلکه این حدود و قطعات با ذهن ما عمل می شوند و ساخته می شوند و با فرض ما درست می شوند.

این حدودی که با فرض ما ساخته می شوند اگر زیاد باشند به طوری که طولانی تر از حدود دیگر شمرده شوند به آن طولانی، قدیم گفته می شود. مثلا این حدود را ملاحظه می کنیم که یک حدود ۱۵ تایی داریم و آن را نسبت به حدود دیگر می دهیم که ۱۰ تا است و آن که فاصله اش با «آن» حاضر طولانی تر است را قدیم می گوئیم.

ترجمه: قدیم زمان است (یعنی بر زمان اطلاق می شود) که طولانی دیده می شود فاصله بین آن زمان و بین «آن» حاضر، اما نه مطلقا بلکه قیاس به حدودی که برای زمان ساخته شده است.

(و ایضا القدیم فی الزمان مطلقا و بالحقیقه هو الذی لیس لزمانه ابتداء)

اطلاق بعدی قدیم را می گوید که قدیم عبارتست از چیزی که در زمان باشد قدیم مطلق یعنی بدون قید نسبت و بدون اینکه با چیزی سنجیده شود.

ترجمه: قدیم در زمان مطلقا و قدیم بالحقیقه، امری است که زمانش ابتدا ندارد.

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۷۵ سطر اول قوله (المقاله الثالثه)

موضوع: فهرست فصول ۱۴ گانه در مقاله سوم از فن اول

بحث ما در مقاله سوم همانطور که در عنوان آن آمده است بحث در اموری است که مربوط به طبیعی ها است. در مقاله اول گفتیم که طبیعی بر دو چیز اطلاق می شود الان هم در فصل اول همین مقاله سوم خواهیم گفت که طبیعی بر دو چیز اطلاق می شود ۱ _ اجسام ۲ _ احوال اجسام. بحث ما در این مقاله بحث در اجسام و احوال اجسام است اما نه اجسام به طور مطلق بلکه اجسام با توجه به اینکه معروض کم هستند همچنین بحث ما در احوال اجسام نه به طور مطلق بلکه بحث در احوال است با توجه به اینکه معروض کم هستند یعنی معروض کم بودن در این مقاله ملحوظ است وقتی ما می خواهیم جسم را تقسیم کنیم و می گوئیم آیا انقسامش در یک جا توقف پیدا می کند تا از این انقسام جزء لا یتجزی بوجود بیاید یا اینکه انقسام متوقف نمی شود و لا الی النهایه ادامه پیدا می کند. وقتی این بحث را در مورد جسم بحث می کنیم در مورد جسمی که قابل انقسام است بحث می کنیم یعنی جسمی که معروض کم است. یکی از مباحثی که ما در این مقاله داریم و شاید عمده مبحث ما باشد تقسیم جسم به اجزاء است که اگر این تقسیم متوقف شد جزء لا یتجزی پیدا می کنیم یعنی آخرین جزئی که در آن تقسیم اجرا نشود جزء لا یتجزی می شود و اگر این تقسیم متوقف نشد و لا الی النهایه ادامه داشت ما جزء لا یتجزی پیدا نمی کنیم. این یکی از مباحث مهم در این مقاله سوم است این، بحث در انقسام جسم است و انقسام جسم در صورتی مطرح می شود که ما جسم را ذوالکم ببینیم اگر کم را از آن بگیریم اصلاً انقسامش مطرح نیست تا بحث کنیم که این انقسام متوقف می شود یا ادامه پیدا می کند. پس مباحثی که ما در این مقاله داریم درباره جسم و احوال جسم است اما به شرطی که معروض کم باشند.

ص: ۳۷۵

توضیح عبارت

(المقاله الثالثه من الفن الاول)

قبلاً گفتیم که طبیعیات به ۸ فن تقسیم می شود و ما الان در فن اول هستیم که فن سماع طبیعی یا فن سمع و کیان است و وجه نامگذاری آن را در جلسه اول از مقاله دوم یعنی در اولین جلسه از سال تحصیلی ۹۲ _ ۹۱ بیان کردیم. الان مقاله سوم از فن اول را مطرح می کنیم.

(فی الامور التي للطبیعیات من جهة ما لها کم)

مقاله سوم بحث می کند در اموری که مربوط به طبیعیاتند گفتیم مراد از طبیعیات، اجسام و احوال اجسام هستند. اما از این

حیث که برای این طبیعیات، کم است یعنی از این حیث که معروض کم هستند بحث می کنیم نه اینکه از جسم و احوال آن به طور مطلق بحث کنیم.

(و هی اربعه عشر فصلا)

این مقاله به ۱۴ فصل تقسیم می شود. مصنف این فصول ۱۴ گانه را در ابتدای این مقاله فهرست کرده.

(الاول فی کیفیه البحث الذی یختص بهذه المقاله)

فصل اول در صفحه ۱۷۷ این کتاب شروع می شود این فصل تقریباً مدخل این مقاله است و بیان می کند که ما چه مبحثی را در پیش داریم. یک فهرست اجمالی از مطالب این مقاله ارائه می دهد. مراد از فهرست اجمالی این نیست که فصول را نام ببرد (چون الان مصنف دارد فصول را نام می برد) در فصل اول، فهرست مجمل بیان می کند یعنی اینطور می گوید که بحث ما در اجسام و احوال اجسام است و در این اجسام و احوال اجسام به لحاظ اینکه معروض کم هستند بحث می کنیم و کیفیت بحث اینگونه است.

ص: ۳۷۶

(الثانی فی التتالی و التماس و التشافع و التداخل و التلاحق و الاتصال و الوسط و الطرف و معا و فرادی)

فصل دوم که در صفحه ۱۷۸ شروع می شود در تبیین این الفاظ است البته تبیین اصطلاحی این الفاظ می کند گاهی گفته می شود تتالی یا تشافع آفات محال است معنای اصطلاحی اینها چیست؟ گرچه معنای لغوی اینها روشن است.

(الثالث فی حال الاجسام فی انقسامها)

فصل سوم که از صفحه ۱۸۴ شروع می شود در این بحث می کند که اجسام می توانند قسمت شوند ولی این قسمت چه حالی دارد؟ آیا حالش این است که تا بی نهایت ادامه پیدا می کند یا به یک جا می رسد و متوقف می شود. مصنف معتقد است که تقسیم اجسام تا بی نهایت ادامه پیدا می کند بنابراین ما جزئی را پیدا نمی کنیم که لا یتجزی باشد. هر چه تقسیم کنیم و جزء بدست بیاوریم دوباره این جزء ها قابل قسمت اند اما گروهی معتقدند که تقسیم متوقف می شود و به جایی می رسیم که نمی توانیم جسم را تقسیم کنیم در چنین حالتی جزء لا یتجزی درست می شود این فصل همانطور که ملاحظه می کنید به عبارت دیگر بیانش این می شود که آیا جزء لا یتجزی داریم یا نداریم؟ مصنف این مساله را مطرح می کنند و اقوالی که در این مساله است را بیان می کند و دلایلی که به آنها استناد کردند را می آورد.

ص: ۳۷۷

ترجمه: فصل سوم در حالی که در اجسام وجود دارد در انقسام اجسام (اضافه «حال» به «اجسام» اضافه لامیه است یعنی در حالتی که برای اجسام وجود دارد بحث می کنیم اما آن حالت چیست؟ چون حالات مختلف برای جسم موجود است. با عبارت «فی انقسامها» آن حالت را بیان می کند یعنی اگر بخواهید قسمتش کنید حالتی پیدا می کند و آن حالت این است که یا این تقسیم تا بی نهایت می رود یا در یک جا متوقف می شود)

(و ذکر ما اختلاف فیه)

یعنی ذکر می کنیم در این فصل، مطلبی را که در آن اختلاف شده یعنی ادامه انقسام اجسام و عدم ادامه انقسام اجسام را ذکر می کنیم.

(و تعلق به المبطلون من الحجج)

«تعلق» عطف بر «اختلاف» است و مراد از «تعلق به» یعنی «تمسک به» است. «من الحجج» بیان برای «ما» است. یعنی حججی را که باطل گویندگان (یعنی خصم که حرفش باطل است) تمسک کرده را در این فصل سوم می یابیم.

(الرابع فی اثبات الرأى الحق منها و ابطال الباطل)

فصل چهارم که از صفحه ۱۸۸ شروع می شود به هر دو رأی می پردازد هم رأی مصنف که حق است هم رأی خصم که باطل است. و رأی خودمان را اثبات می کنیم و رأی آنها را باطل می کنیم.

در فصل سوم فقط «ما تمسک به المبطلون» می آید یعنی استدلال آنها را می آوریم و جوابشان را نمی آوریم اما در این فصل چهارم ما هم قول خودمان را اثبات می کنیم هم قول آنها را رد می کنیم.

ص: ۳۷۸

در نسخه کتاب آمده «الحق منها» در دو نسخه خطی هم «الحق منها» آمده است اما در عنوان خود فصل که در صفحه ۱۸۸ آمده «الحق فیها» است.

اگر «الحق فیها» باشد اینگونه معنی می کنیم: اثبات رأی حق در آن است ضمیر «فیها» اگر به «مساله» یا «حال الاجسام» برگردد اشکالی ندارد چون به کلمه «حال» ضمیر مونث بر می گردد. یعنی اثبات رأی حق در این حال است.

اگر «الحق منها» باشد ضمیر را باید به اقوالی که از «ما اختلف فيه» در خط قبل فهمیده می شود برگردد. چون اگر اختلاف وجود داشته باشد حتما اقوال وجود دارد لذا اینگونه معنی می کنیم: اثبات رأی حق از جمله این اقوال یعنی از بین این اقوال، حق آن را اثبات می کنیم و باطلش را اثبات می کنیم.

(الخامس فی حل شکوک المبطلین فی الجزء)

فصل پنجم که در صفحه ۱۹۸ شروع می شود درباره حل شکوک مبطلین در جزء است. مراد از «شکوک» همان حجج است چون آن حجج را باطل می دانسته تعبیر به حجج و استدلال نکرده بلکه تعبیر به شکوک کرده اما در فصل سوم تعبیر به حجج کرد چون در آنجا نمی خواست آنها را رد کند بلکه می خواست اقوال و دلایل آنها را به عنوان اینکه دلیل هستند بیان کند اما در این فصل ۵ می خواهد اینها را رد کند چون می خواهد آنها را رد کند ابتدا تعبیر به شک می کند تا بفهماند این حجج اعتباری ندارند بعداً شروع به رد کردن کند. مصنف در فصل چهارم طوری حرف می زند که رأی حق، ثابت شود و رأی باطل، باطل شود ولی وارد حجج نمی شود که آنها را رد کند. اما در فصل پنجم وارد حجج می شود و آنها را رد می کند. چون در فصل چهارم فقط نظر خودش را اثبات می کند و طوری بیان می کند که خود بخود رأی مبطلین باطل شود بدون پرداختن به حجج آنها.

فصل ششم که از صفحه ۲۰۳ شروع می شود درباره مسافات و حرکات و ازمنه بحث می کند. این سه، امتداد دارند. ولی مسافات، امتدادِ اتصالی دارند و تدریج در آنها نیست اما حرکات و ازمنه امتداد اتصالی دارند و تدریج در آنها هست به این معنی که در مسافات، اجزاء قبلی باطل نمی شوند تا اجزاء بعدی بیایند اما در حرکات و ازمنه اجزاء قبلی باید باطل شوند تا اجزاء بعدی بیایند.

چون هر سه امتداد دارند لذا قابل انقسامند و لذا بحث می کنیم که انقسام آنها تا کجا ادامه دارد آیا تا بی نهایت منقسم می شوند یا به جایی می رسیم که انقسام قطع می شود. در اینصورت جزء لا یتجزی برای مسافت و حرکت و زمان پیدا می شود.

تا الان بحث ما در اجسام بود و می خواستیم تقسیم کنیم تا ببینیم تقسیم آنها تا کجا پیش می رود ولی در این فصل ششم در مسافات و حرکت و زمان هم همین بحثی که در اجسام داشتیم را می کنیم تا ببینیم مسافات و حرکت و زمان تقسیم می شوند به طوری که جزء لا- یتجزی پیدا کنیم یا تقسیم نمی شوند عبارت مصنف می گوید مسافات و حرکت و ازمنه با یکدیگر مناسبت دارند یا با اجسام مناسبت دارند.

«فی هذا الشان» یعنی در اینکه مرکب از اجزاء هستند یا نیستند اولاً، و آیا می توانیم انقسامشان را لا الی نهاییه ادامه بدهیم یا نه؟ در این شان و امری که گفته شد این مسافات و حرکات و ازمنه مناسبت با هم دارند یا مناسبت با اجسام دارند. متعلق این مناسبات در اینجا ذکر نشده و نیامده است. لذا می توان گفت مناسبت با یکدیگر یا مناسبت با اجسام داشته باشند. ولی توجه شود که مراد ما از مناسبات، مناسباتی است که در این شان دارند نه مناسبت دیگر، چون ممکن است با هم مناسبتهای دیگر هم داشته باشند که مورد بحث ما نیست. آنکه مورد بحث ما است این است که در این شان (یعنی در ترکیب از اجزاء و عدم ترکیب، و در انقسام که می تواند تا بی نهایت برود یا نه؟) بین این سه امر یا بین این سه امر و اجسام تناسبی است.

(و یتیین ان لیس لشیء منها اول جزء)

در این فصل مطلبی روشن می شود که هیچ یک از این سه تا، جزء اول ندارند. اجسام چون متناهی اند و بعداً در فصل مناسب تناهی آنها را اثبات می کنیم اول دارند یعنی از یک جا شروع می شوند و حتماً آخر هم دارند چون تناهی ابعاد داریم و همه اجسام متناهی اند لذا اول و آخر دارند. اما مسافت اگر مسافت حرکتِ ایّتیّه باشد جسم است. ممکن است مسافت کم یا کیف و ... باشد که مسافت آنها هم جسم است در هر صورت مسافت، جسم است. حال مصنف می فرماید مسافت، اول و آخر ندارد یا اینکه جسم، اول و آخر دارد.

توجه کنید وقتی حرکت دائمی و ازلی و ابدی باشد اول و آخر ندارد. جسمی که روی آن جسم، این حرکت واقع می شود آن جسم مسافت برای این حرکت واقع می شود و آن جسم بما اینکه مسافت است اول و آخر ندارد نه بما اینکه جسم است لحاظ شود. مثلاً حرکتی که اول و آخر ندارد حرکت دورانی فلک است که از ازل شروع شده و تا ابد هم ادامه دارد مسافتی که این، طی می کند اول و آخر ندارد چون حرکت، حرکت وضعی است لذا مسافت همان دوری است که می زند و این، اول و آخر ندارد. این حرکت، خود دور زدن است و مسافت، آن فضایی است که این در آن مسافت دور می زند که بما اینکه مسافت است اول و آخر ندارد چون اگر اول داشت حرکت هم اول پیدا می کرد زیرا حرکت در مسافت پیدا می شود لذا اشکال ندارد که بگوییم مسافت، اول ندارد با اینکه مسافت، جسم است. جسم بما هو جسم، اول دارد اما بما هو مسافه برای حرکت بی نهایت، اول ندارد اینکه حرکت و زمان اول ندارند روشن است چون حرکاتی داریم که اول ندارند مثل حرکت فلک که از ازل شروع شده و تا ابد هم ادامه دارد زمانی هم که با حرکت فلک درست می شود اول و آخر ندارد. اینکه ابتدایی برای حرکت و ازمنه وجود ندارد روشن است اما اینکه ابتدایی برای مسافت وجود ندارد را توضیح دادیم.

ص: ۳۸۱

ترجمه: روشن می شود که هیچ یک از این سه تا (یعنی مسافات و حرکات و ازمونه) جزء اول ندارند.

(السابع فی ابتداء الکلام فی تناهی الاجسام و لا تناهیها و ذکر ظنون الناس فی ذلک)

فصل هفتم که در صفحه ۲۰۹ شروع می شود در تناهی اجسام است که آیا جسم متناهی است یا نامتناهی است. ابعاد، متناهی اند یا بُعد نامتناهی داریم البته توجه کنید این بعدهاهایی که در اطراف ما هستند همه آنها متناهی اند و احتیاج به استدلال ندارد بحث اساسی که ما در تناهی اجسام داریم بحث در جسم کل عالم است یعنی جسمی که مرکزش از زمین شروع می شود آیا در انتهای فلک نهم (سطح محدب فلک نهم) تمام می شود یا تا بی نهایت ادامه دارد. دلیل تناهی ابعاد اثبات می کند همه اجسام حتی جسم الكل متناهی است و ما جسم نامتناهی نداریم.

فصل هفتم ابتداء بحث در تناهی اجسام و ابعاد است.

در ابتدا که مقاله ثالثه را مطرح کردیم عنوان بحث این بود «فی الامور التي للطبیعیات من جهة ما لها کم» یعنی ما امور طبیعی را مطرح می کنیم به حیث اینکه کمیت دارند. تا الان تقسیم اجسام و ازمونه و مسافات مطرح بود، تقسیم در جایی می آید که کمیت باشد پس در فصول قبلی بحث در امور طبیعی (یعنی اجسام و احوال اجسام) کردیم با این حیث که کم دارند یعنی ذو کم هستند و چون ذو کم اند قابل انقسام اند حال از این فصل در تناهی و عدم تناهی بحث می کنیم که تناهی و عدم تناهی مربوط به چیزی است که دارای کم است جسمی که دارای امتداد و مقدار است می توانیم بگوییم که متناهی است یا نامتناهی است. همینطور احوال جسم مثل حرکت و زمان و امثال ذلک در صورتی که کم داشته باشد یا خودش کم باشد، می توانیم بگوییم متناهی یا نامتناهی است. پس تناهی و عدم تناهی وصف شی است بما اینکه آن شی دارای کم است پس آن عنوان مقاله ثالثه در این فصول هم رعایت می شود همانطور که در فصول قبلی رعایت شد.

ترجمه: فصل هفتم در شروع کلام است در تناهی اجسام و عدم تناهی آن و ذکر اقوال مردم در آن (ظنون به معنای گمان ها که به صورت اقوال درآمده و ما اقوال آنها را نقل می کنیم اما داوری نمی کنیم و در فصول بعدی داوری می کنیم).

(الثامن فی انه لا یمكن ان یکون جسم او مقدار او عدد ذو ترتیب غیر متناه)

فصل هشتم که از صفحه ۲۱۲ شروع می شود دو مطلب بیان می کند. مطلب اول این است که جسم یا مقدار یا عدد، می تواند نامتناهی باشد یا خیر؟ مطلب دوم این است که جسم متحرک می تواند نامتناهی باشد یا خیر؟ پس این دو بحث در تناهی و عدم تناهی اجسام است که یکبار بحث در خود جسم است با لحاظ اینکه دارای اجزاء مترتبه است و یکبار در خود جسم است با لحاظ اینکه حرکت می کند.

اجسام و مقادیر و اعداد را اگر مرتب گرفتیم و تا بی نهایت بخواهند ادامه پیدا کنند لازم می آید امور مترتبه بی نهایت باشند و بی نهایت بودن امور مترتبه در باب تسلسل باطل شده است. (اعداد، مرتب اند به این معنی که تا ۳ نیاید ۴ نمی آید و تا ۴ نیاید ۵ نمی آید اینها بر یکدیگر مرتب اند ولو ترتبشان به نحو علت تامه و معلول نیست ولی بالاخره مرتب اند. اینطور نیست که عدد پایینی علت تامه برای عدد بالایی باشد و عدد بالایی معلول باشد ولی دخالتی در وجود عدد بالایی دارد و عدد پایینی باید وجود بگیرد تا عدد بالایی بیاید پس علت ناقصه است ولو علت تامه نباشد. پس بین اعداد ترتب هست و اعداد هم تا بی نهایت می روند در اینصورت لازم می آید اشیاء مترتبه، بی نهایت باشند و این را تسلسل باطل می کند ولی اعداد، وجود خارجی ندارند و وجودشان اعتباری است هر عددی را که اعتبار کنید موجود می شود و اگر اعتبارش نکنید موجود نمی شود و ما در حد بی نهایت نمی توانیم عدد را اعتبار کنیم مگر اجمالا به اینصورت بگوییم «عددی بی نهایت». ولی اگر بخواهیم اعداد را تفصیلاً بشماریم ۱ و ۲ و ۳ و ... اگر خیلی هنر داشته باشیم تا ۱۰۰۰ می شماریم و وقتی به ۱۰۰۰ رسیدیم خسته می شویم و رها می کنیم. اعتبار تفصیلی برای اعداد نداریم و تا بی نهایت نمی توانیم برویم پس بی نهایت اجزاء عدد، موجود نمی شوند اگر موجود بشوند تسلسل محال لازم می آید اما چون با اعتبار درست می شوند تسلسل، تسلسل اعتباری می شود و تسلسل اعتباری ایرادی ندارد نه نزد متکلم و نه نزد حکیم اشکال دارد تسلسل ترتبی را هم متکلم و هم حکیم اشکال می گیرد اختلاف این دو در تسلسل تعاقبی است. تسلسلی که اشیاء و حلقات پشت سر هم می آیند ولی ترتب با هم ندارند مثل حوادث جهان که فیلسوف می گوید این تسلسل اشکال ندارد اما متکلم می گوید این تسلسل اشکال دارد.

منظور این است که آیا ممکن است اجسامی بر هم مترتب باشند و بی نهایت باشند. آیا ترتب اجسام تصور می شود یا نمی شود؟ جواب می دهیم که در افلاک تصور کردند و گفتند فلک بالایی، علت برای فلک پایینی نیست چون علت این افلاک، عقول است ولی دخالتی در همدیگر دارند به طوری که اگر فلک بالای نباشد فلک پایینی نیست و اگر فلک پایینی نباشد فلک بالایی نیست. اگر ترتب بین افلاک را قبول کنیم در اینصورت اجسامی خواهند بود که دارای ترتب هستند. آیا می توانند بی نهایت باشند یعنی بی نهایت فلک داشته باشیم؟ مقادیر هم همینگونه است که ممکن است بین آنها ترتب باشد اگر بین آنها ترتب بود آیا می تواند بی نهایت باشد یا خیر؟

مصنف می فرماید چه جسم چه مقدار و چه عدد اگر بین اجزانش ترتب است نمی توانند بی نهایت باشند به دلیلی که تسلسل را محال می کند.

مطلب دیگر این است: اجسامی که حرکت می کنند آیا می توانند بی نهایت باشند؟ یکبار می گوئیم حرکتشان می تواند بی نهایت باشد یکبار می گوئیم خودشان می توانند بی نهایت باشند هر دو را مورد بحث قرار می دهیم. در اینصورت اجسامی که حرکت می کنند مراد، حرکت مستقیم است یا به عبارت دیگر حرکت طبیعی است نه حرکت نفسانی چون حرکت نفسانی می تواند بی نهایت باشد. حرکت نفسانی همان حرکت ارادی و دورانی فلک است و حرکت مستدیر است و در جای خودش ثابت می کنند که می تواند نامتناهی باشد اگرچه جسم، منشا حرکت می شود یعنی حرکت، اثر جسم است و جسم، اثر نامتناهی ندارد ولی در عین حال این جسم را گفتند اثرش، حرکت نامتناهی است چون مدد از عقل می گیرد که نامتناهی است. اینها در نمط ۶ اشارات خواندیم و در اینجا هم مطرح می شود. اما آنچه که مورد بحث ما است حرکت مستقیم است که حرکت طبیعی می باشد نه حرکت نفسانی و ارادی. در حرکت طبیعی اینگونه است که نه جسم آن متحرک به حرکت طبیعی، نامتناهی است نه حرکتش نامتناهی است.

این قید «طبیعی» که در اینجا نیامده ما آن را اضافه کردیم چون خود مصنف در فصل هشتم قید «طبیعی» را آورده و باید هم بیاورد زیرا حرکت مستدیر که حرکت نفسانی است خودشان معتقدند که بی نهایت است.

ترجمه: فصل هشتم در جسم ذو ترتیب و مقدار ذو ترتیب و عدد ذو ترتیب است (می توان «ذو ترتیب» را صفت عدد فقط بگیری و صفت «جسم و مقدار» نگیری) و ممکن نیست که جسم یا مقدار یا عددِ ذو ترتیب، غیر متناهی باشد (غیر متناه خبر «یکون است»).

(و انه لا یمكن ان یکون جسم متحرک بکلیه او جزئیة غیر متناه)

نسخه صحیح «بکلیته او جزئیته» است. «غیر متناه» خبر یکون است.

ترجمه: ممکن نیست جسمی که متحرک است به کلیته یا به جزئیته، غیر متناهی باشد (جسم متحرک بکلیته و جزئیته یعنی جسمی که با تمامش حرکت می کند یا جسمی که جزئش حرکت می کند و این، امکان دارد زیرا در حرکات دورانی ممکن است جسمی بکلیته حرکت کند ممکن است هم است که جسمی بجزئیته حرکت کند البته اگر حرکت را حرکت اصلی بگیریم نه تبعی. اما اگر تبعی بگیریم جسمی که حرکت می کند اجزاء خودش را هم بالتبع حرکت می دهد و این حرکت، حرکت بکلیته می شود اما اگر حرکت اصلی را مطرح کنیم می گوئیم فلک حرکت می کند و کوکب در فلک، ثابت است و حرکت تبعی می کند (به تبع فلک حرکت می کند ولی حرکت مستقل ندارد). این فلک، مرکب از فلک و کوکب است. کوکب آن فلک حرکت نمی کند پس فلک بجزئیته حرکت می کند. اگر حرکت را حرکت دورانی قرار بدهیم می توانیم جسمی پیدا کنیم که بجزئیته حرکت کند اما گفتیم این حرکتی که الان بحث می کنیم مربوط به حرکت طبیعی و مستقیم است و به حرکت دورانی کار نداریم لذا می گوئیم در حرکت مستقیم جسم ممکن است بجزئیته حرکت کند مثلاً فرض کنید کل کره هوا در هنگام وزیدن باد، حرکت نمی کند بلکه جزئی از آن حرکت می کند و حرکتش مستقیم است چون باد، به هر طرف برود حرکتش، حرکت مستقیم است و حرکت طبیعی اش یا به سمت بالا یا پایین است و حرکت قسری اش به سمت بالا یا پایین یا جلو و عقب می رود علی ای حال جزئی از هوا حرکت می کند حال این جسمی که بکلیته یا بجزئیته حرکت می کند آیا می تواند نامتناهی باشد یا خیر؟

(التاسع فی تبیین کیفیہ دخول ما لا یتناهی فی الوجود و غیر دخوله فیہ)

فصل نهم که از صفحه ۲۱۹ شروع می شود این بحث را مطرح می کند که ما لا یتناهی می تواند داخل در وجود شود یا نمی تواند. یعنی امر غیر متناهی می تواند موجود شود یا نمی تواند؟ اگر می تواند موجود شود کیفیت وجودش چگونه است؟

در اینجا دو بحث داریم ۱- در دخول ما لا یتناهی فی الوجود ۲- در غیر دخول ما لا یتناهی فی الوجود. یعنی در بحث اول بحث می کنیم از اینکه ما لا- یتناهی موجود شود و در بحث دوم بحث می کنیم از اینکه ما لا یتناهی موجود نشود ما هر دو را معتقد هستیم هم معتقدیم که ما لا یتناهی موجود می شود هم معتقدیم که ما لا یتناهی موجود نمی شود چون کیفیت آنها فرق می کند. جسم را ملاحظه کنید که به نظر ما جسم از اجزاء بی نهایت تشکیل می شود (ما حرف ذیمقراطیس را نمی خواهیم بگوییم او می گوید جسم از اجزاء صغار لایتجزی تشکیل می شود ما به اجزاء صغار قائل نیستیم ما می گوییم این جسم را می توان تقسیم کرد و به دو جزء تبدیل کرد و هر دو جزء را می توان تقسیم کرد و تبدیل به ۴ جزء کرد و هکذا می توانید تقسیم کنید و این تقسیم در هیچ جا متوقف نمی شود پس بی نهایت اجزاء از درون یک جسم در می آید نه اینکه اجزائی مرکب شدند و جسم درست شده این همان قول ذیمقراطیس است که ما قبول نداریم بلکه می گوییم جسم را می توانیم به اجزائی تقسیم کنیم و این تقسیم متوقف نمی شود و تا بی نهایت ادامه می یابد پس در درون یک جسم اجزائی بی نهایت داریم ولی اجزاء فرضی هستند اجزائی که هنوز بالفعل نشدند بلکه بالقوه اند و با تقسیم، بالفعل می شوند.

ص: ۳۸۶

یک جسم در وجود داریم که بی نهایت اجزاء فرضی دارد پس بی نهایت در وجود دارد ولی بی نهایت فرضی و بالقوه دارد. آن بی نهایتی که می گوئیم داخل در وجود می شود کیفیت وجودش بالقوه است پس بی نهایت، در خارج موجود است اما بالقوه موجود است. آن که می گوئیم داخل وجود نمی شود کیفیت وجودش بالفعل است. بی نهایت نمی تواند داخل در وجود شود یعنی وجود بالفعل داشته باشد.

پس هم می گوئیم بی نهایت، داخل وجود می شود یعنی موجود می شود و هم می گوئیم بی نهایت، داخل وجود نمی شود یعنی موجود نمی شود.

این تناقض نیست زیرا در وقتی که می گوئیم بی نهایت، موجود می شود یعنی وجود بالقوه دارد و وقتی که می گوئیم بی نهایت، موجود نمی شود یعنی وجود بالفعل ندارد. پس در خارج، «بی نهایت» موجود بالقوه است ولی موجود بالفعل نیست.

ترجمه: فصل نهم در تبیین این است که چگونه ما لا-یتناهی در وجود داخل می شود و چگونه ما لا-یتناهی در وجود داخل نمی شود (یعنی وقتی که می گوئیم موجود نمی شود چه نوع وجودی را از آن سلب می کنیم؟ وجود بالفعل را سلب می کنیم).

(و نقض حجج من قال بوجود ما لا یتناهی بالفعل)

ما معتقدیم که ما لا یتناهی وجود بالقوه دارد و وجود بالفعل ندارد لذا قول دیگران که قائل شدند به وجود ما لا یتناهی بالفعل را نقض می کنیم (بالفعل قید برای وجود است).

البته همانطور که ذکر شد مراد بی نهایت در امور مادی است نه مجردات. چون بحث ما در طبیعیات و اجسام و احوال اجسام است. بما لها کم. تمام این فصول درباره امور مادی است لذا نیاز ندارد که مجردات را اخراج کنیم چون از اول عنوان مقاله سوم فهمانیدیم که درباره مجردات بحث نداریم بحث ما در طبیعیات است لذا لازم نیست این فصول را مقید به طبیعیات کنیم. لذا اگر می‌گوییم جسمی متناهی است یا نامتناهی نیست مرادمان از جسم، جسم طبیعی است.

(العاشرفی ان الاجسام متناهیة من حیث التاثير و التاثر)

فصل دهم که در صفحه ۲۲۳ شروع می‌شود در این است که اجسام، تاثیرشان متناهی است و نمی‌توانند تاثیر نامتناهی داشته باشند. این بحثی است که در نمط ۶ اشارات بیان شده که هیچ جسمی نمی‌تواند تاثیر نامتناهی داشته باشد و فلک که جسم است اگر تاثیر نامتناهی داشته باشد به خاطر این است که دائما از مجرد یعنی عقل مدد می‌گیرد اگر مدد نبود تاثیر آن هم متناهی نبود.

پس می‌گوییم در فصل نهم ثابت می‌شود که اجسام به لحاظ تاثیر متناهی اند یعنی نیروی متناهی دارند و چون نیروی متناهی دارند اثر متناهی خواهند داشت.

اثر اجسام، نامتناهی نخواهد بود. بحثهای قبل این بود که خود جسم به لحاظ مقدارش متناهی است یا نامتناهی است اما در این فصل بحث در این است که اثری که صادر می‌کند متناهی است یا نامتناهی است. مصنف می‌فرماید اجسام از حیث تاثیر گذاشتش و اثر پذیرفتن متناهی اند.

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۷۶ سطر ۴ قوله (الحادی عشر)

موضوع: ادامه فهرست فصول ۱۴ گانه در مقاله سوم از فن اول

نکته مربوط به جلسه قبل: مصنف قبل از اینکه وارد فصول این مقاله بشود فهرستی از این فصول ارائه می دهد عنوان ۱۰ فصل را توضیح دادیم. در فصل ۸ گفتیم که غیر متناهی وجود ندارد در فصل ۹ هم گفتیم غیر متناهی اگر بالفعل باشد وجود ندارد البته منظور ما در فصل ۸ همین بود که مراد غیر متناهی بالفعل است. تفاوت این دو فصل این است که در فصل ۸، غیر متناهی که دارای ترتب بود را مطرح کردیم و در فصل ۹، قید ترتب را نیاوردیم. این دو بخش، تکرار یکدیگر نیستند بخش هایی دارند که تکرار نیست مثلا در فصل ۸، متحرک مطرح شده بود اما در فصل ۹ کاری به متحرک نداشتیم. اینها بخش های جدا هستند و معلوم است که فصل ۹ و فصل ۸ تکرار یکدیگر نیستند. ولی دو مطلب گفته شده بود که یک مطلب در فصل ۸ و یک مطلب در فصل ۹ بیان شده و مشابه هم هستند و آن این بود که غیر متناهی بالفعل در خارج نداریم. در فصل ۸، ترتب شرط شده اما در فصل ۹ قید ترتب نیست. در فصل ۹، جسمی را که می تواند منحل به بی نهایت اجزاء شود ثابت می کنیم که اجزایش بالفعل نیست. اگر اجزایش بالفعل باشد ممکن نیست که در خارج موجود شود. کاری به ترتب نداریم زیرا بین اجزاء جسم ترتبی نیست.

ص: ۳۸۹

اما بحث امروز: فصل ۱۱ که در صفحه ۲۳۲ شروع شده است بیان دو مطلب می کند.

مطلب اول: حرکت و زمان امر ازلی هستند و هیچ چیز بر آنها سبقت ندارد چون امر ازلی اینگونه است که چیزی بر آن سبقت ندارد چه ازلی بالذات باشد مثل خدا «تبارک» چه ازلی بالغیر باشد مثل عقول و حرکت و زمان که هیچکدام از اینها قبلشان چیزی نیست. پس بر حرکت و زمان هیچ چیز تقدم ندارد مگر ذات باریتعالی که این تقدم، تقدم علی است و نمی توان آن را نفی کرد چون او ازلی بالذات است و علت برای ازلی های بالغیر است پس باید او تقدم داشته باشد از باب اینکه هر علتی بر معلول تقدم دارد. تقدم او از قبیل تقدم اشياء دیگر نیست بلکه از قبیل تقدم علت است و تقدم علت، بر ازلی بالغیر هم حاصل است.

شاید نظر مصنف در اینجا به رد متکلمین باشد متکلمین معتقدند که اگر چیزی ازلی باشد احتیاج به جعل و ایجاد ندارد زیرا که ازلی سابقه عدم ندارد، هیچ چیز بر او سبقت نگرفته حتی عدم بر او سبقت نگرفته. و چیزی که سابقه عدم ندارد چه چیزی می خواهد آن را موجود کند؟ از اول موجود است. پس ازلی بالغیر نباید داشته باشیم اگر داشته باشیم همه ازلی ها، خدا می شوند.

متکلمین، ازلی بالغیر قائل نیستند فلاسفه ازلی بالغیر را قائلند.

مصنف جواب می دهد که ازلی بالغیر به لحاظ ذاتش اقتضای وجود ندارد گرچه زمانا سابقه عدم ندارد ولی ذاتاً موجود نیست. چون ذاتا موجود نیست باید موجدی را ایجاد کند بنابراین ازلی می تواند معلول باشد همانطور که حادث می تواند معلول باشد ولی حادث مسبوق به عدم است (مسبوق به عدم زمانی است) اما ازلی مسبوق به عدم نیست (مسبوق به عدم زمانی نیست) مسبوق به عدم ذاتی است یعنی از اول، ذاتش اقتضای وجود نداشته نه اینکه عدمی برایش حاصل بوده. پس حتی نمی توان گفت مسبوق به عدم است بلکه فقط می توان گفت که مسبوق به الله «تبارک» است یعنی فقط مسبوق به علت است. مصنف در فصل ۱۱ ثابت می کند که هیچ چیز بر زمان تقدم ندارد مگر ذات باری تعالی. اینکه گفتیم «هیچ» بر زمان تقدم ندارد یعنی ازلی است. اینکه گفتیم «ذات باری تعالی بر او تقدم دارد» یعنی واجب بالذات نیست بلکه واجب بالغیر است ازلی بالذات نیست بلکه ازلی بالغیر است.

ص: ۳۹۰

[شما می فرمایید صادر اول، عقل است و بر این صادر اول، خدا «تبارک» تقدم دارد اما حرکت و زمان اگرچه ازلی اند ولی صادر اول نیستند چون حرکتِ فلکِ نهم عاملش، نفسِ فلکِ نهم است و محرکِ نفس، عقل اول است پس عقل اول می تواند واسطه در فیض باشد و در نتیجه تقدم علی بر فلک داشته باشد و بالتبع تقدم علی بر حرکت فلک داشته باشد (و مراد از حرکت، حرکت فلک نهم است) اگر عقل واسطه در فیض است و علت وسطی می باشد همانطور که خدا «تبارک» تقدم دارد عقل هم باید تقدم داشته باشد.

جواب: این مطلب، مطلب صحیحی است و بعداً باید در جای خودش مطرح کنیم. وقتی می گوئیم ذات باریتعالی تقدم دارد یعنی به عنوان علت تقدم دارد. عقل هم علت می شود و آن هم باید تقدم داشته باشد. تقدمی که در اینجا است تقدم علی است پس عقل هم چون تقدم علی دارد باید تقدم بر زمان و حرکت داشته باشد این بحث درستی است که باید بعداً در جای خودش مطرح شود. اینجا الان بحث عقل را مطرح نکردند چون به همین می توانستند اکتفا کنند که ذات باریتعالی تقدم بر حرکت و زمان دارد و احتیاج نبود که عقل را بگویند چون بحث در این نبود که علل وسطیه چه هستند؟ بحث در این بود که اینها (بعضی حرکت و زمان) ازلی اند و چیزی بر اینها سبقت ندارد باید علت را استثنا کنند چون بحث در این نبود که علتها چه هست؟ لذا آن علتهایی که واقعا علت بودند تذکر دادند اما علل وسطیه که عقل است را تذکر ندادند چون این، الان مورد بحث ما نیست بخصوص که اختلافی هم هست. حتی در بین فلاسفه کسانی هستند که قبول ندارند عقل علت وسطی باشد مثل فخررازی، چون قاعده الواحد را قبول ندارد. در بین متکلمین هم هیچ کس قائل نیست به اینکه عقل، علت وسطی باشد. مصنف چون در این باره بحث نمی کرد و نمی خواست این اختلاف را وارد شود این مطلب را مطرح نکرد یعنی نگفت که عقول هم بر حرکت تقدم دارند چون هنوز عقول اثبات نشدند و بحث ما در امور طبیعی است و عقول را در الهیات اثبات می کنیم نه اینکه این شان برای عقول نیست. چون هنوز عقول را اثبات نکردیم تا شانشان را بیان کنیم ولی می توانیم این شان را برای واجب تعالی قائل شویم چون روشن است که همه موجودات، معلول واجب هستند اگر علل وسطیه را هم قائل بشویم علل وسطیه هم همین شان را خواهند داشت ولی چون هنوز ما علل وسطیه را اثبات نکردیم لذا در اینجا تذکر ندادیم والا قبول داریم که ما علل وسطیه تقدم دارند.

مطلب دوم: این حرکت و زمان، اولی من ذاتهما ندارند یعنی نه تنها اولی که از سنخ آنها نباشد ندارند بلکه اولی از ذات خودشان هم ندارند.

اگر مسبوق به عدم باشند اولی که از سنخ خودشان نیست دارند یعنی عدم، اول می شود و اینها، بعد هستند و اگر موجود دیگری قبل از اینها باشد و اینها به آن موجود دیگر متصل باشند باز آن موجود دیگر از سنخ اینها نیست. این را در عنوان اول اثبات می کنیم که اینها به چیزی که از سنخ خودشان نباشد مسبوق نیستند.

در مطلب دوم ثابت می کنیم اولی که از ذات خودشان هم باشد ندارند یعنی هیچ جای زمان یا حرکت را نمی توانید تعیین کنید و بگویید این، اول است و مابقی، بعد از آن است چون خاصیت امر ازلی اینطور است که اولی از ذاتشان ندارند یعنی نه چیزی بر او سبقت دارد و نه می توانیم اول او را تعیین کنیم تا بگوییم از اینجا شروع شد. همینطور آخر او را هم نمی توانیم تعیین کنیم تا بگوییم در اینجا تمام شد. البته بحث ما الان در ازلیت است و ابدیت را مطرح نمی کنند لذا فقط می گویند لا اول لهما من ذاتهما.

توضیح عبارت

(الحادی عشر فی انه لیس للحرکه و الزمان شی یتقدم علیهما الا ذات الباری تعالی)

فصل ۱۱ در این است که نیست برای حرکت و زمان چیزی که مقدم بر این دو باشد مگر ذات باریتعالی.

ص: ۳۹۲

(لانه لا اول لهما من ذاتهما)

برای حرکت و زمان، اولی از ذاتشان نیست یعنی قسمتی از حرکت و زمان را نمی توانید به عنوان شروع حرکت یا زمان تعیین کنید.

(الثانی عشر فی تعقیب ما یقال ان الاجسام الطبیعه تنخلع عند التصغر المفرط)

نسخه صحیح «المفرط صورها» است.

در فصل ۱۲ دو مطلب مطرح می شود:

مطلب اول: اگر اجسام طبیعی را ریز کنیم آیا صورت نوعیه از آنها گرفته می شود یا آن جسم طبیعی ریز، صورت نوعیه آن جسم طبیعی بزرگ را خواهد داشت مثلا فرض کنید سنگی را که صورت نوعیه اش سنگ است را ریز می کنیم چون جسم متصل را می توانیم تقسیم کنیم. گفتیم این تقسیم، منتهی نمی شود و تا بی نهایت ادامه دارد در این تقسیم کردن به یک حدی می رسیم که اجزاء خیلی ریز هستند.

شاید به این اجزاء گفته شود که این دیگر سنگ نیست بلکه خاک است. آیا صورت نوعیه این جزء ریز با صورت نوعیه اولی فرق می کند یا خیر؟

اگر یک شیئی را کوچک کنیم آیا تا یک حدی، صورت نوعیه اولی اش را حفظ می کند و سپس به یک حدی می رسد صورت نوعیه اش را از دست می دهد تا صورت نوعیه دیگر بگیرد یا اینکه تا آخر، همان صورت نوعیه ای را که داشته حفظ می کند.

مطلب دوم: آیا به حرکتی می رسیم که حرکت باشد ولی کوچکتر از آن تصور نشود؟ این هم تقریبا همان بحث قبلی است ولی در حرکت مطرح شده. آیا وقتی حرکت را کوچک می کنیم از حرکت بودن درمی آید یا همچنان حرکت است. اگر حرکت است باز قابل انقسام است گویا مصنف می خواهد جزء لا-یتجزی را مطرح کند. تعبیر مصنف این است که این حرکت، در عقب مطلب اول می آید چون با مطلب اول مناسبت دارد و امری جدای از آن نیست بلکه تتمه آن و یکی از مصادیق آن است.

ص: ۳۹۳

ترجمه: این بحث را تعقیب می کنیم که بعضی گفتند اجسام طبیعیهِ وقتی خیلی کوچک بشوند صورتشان را از دست می دهند (مراد از صورت، صورت جسمیه نیست بلکه صورت نوعیه است چون صورت جسمیه مسلماً خلع نمی شود زیرا این جسم کوچک، باز هم جسم است و اقطار ثلاثه دارد. بحث در صورت نوعیه است که آیا منخلع می شود یا نمی شود.

(سوال: اگر حیوان را ریز کنیم نفس آن از بین می رود و می میرد بنابراین صورت نوعیه اش که نفس است باقی می ماند.

جواب: صورت نوعیه مرکب، نفسش نیست بلکه قوه ای از نفسش است. مثلاً اگر ناخن این حیوان را ریز کنید تا آخرین قسمتش ناخن است ولو صدق نکند که حیوان است چون حیوانیت برای نفس او است و برای بدنش نیست. انسانیت هم برای انسان همینطور است که برای نفس ما است و انسانیت را ریز نمی کنیم. بلکه بدنمان را ریز می کنیم. لذا ناخن و گوشت و پوست و... را اگر ریز کنید باز هم همان ناخن و گوشت و پوست است. پس انسانیت برای بدن و جسم طبیعی نیست بلکه برای نفس است و نفس را نمی توان ریز کرد.

(بل لکل واحد منها لا تحفظ صورته فی اقل منه)

نسخه صحیح «لکل واحد منها حد لا تحفظ» است.

این عبارت، تفصیل جمله قبل است و چیزی اضافه بر آن ندارد.

کسانی که گفتند «عند التصغر المفرط»، جسم طبیعی صورت نوعیه اش را از دست می دهد اینچنین گفتند که برای هر یک از اجسام طبیعی حدی دارند که اگر از آن حد کمتر بشوند دیگر جسم طبیعی نخواهند بود.

ترجمه: بلکه برای هر یک از اجسام طبیعی حدی است که حفظ نمی شود صورت هر یک از اجسام طبیعی در اقل از آن حد (یعنی اگر از آن حد پایین تر بیاییم صورت نوعیه این جسم طبیعی باقی نمی ماند).

(و كذلك تعقیب ما قیل من ان الحركات ما لا اقصر منه)

نسخه صحیح «ما قیل ان من الحركات» است.

همچنین در فصل ۱۲ تعقیب می کنیم کلام بعضی را که گفتند بعضی از حرکات را داریم که کوتاهتر از آن نداریم. (یعنی آخرین مرز حرکت است و اگر بخواهیم آن را کوتاه کنیم از حرکت درمی آید و حرکت نیست).

بعضی از حرکات این قدر ریز هستند که کمتر از آن نداریم اگر همان ریز را بخواهید دوباره تقسیم کنید و ریزتر کنید از حرکت بودن می افتد.

(الثالث عشر فی جهات الاقسام)

فصل ۱۳ که در صفحه ۲۴۶ شروع می شود درباره جهات اجسام است یعنی اجسام به دو قسم تقسیم می شوند بعضی ها میل به سفلی دارند و جهت سفلی را انتخاب می کنند و به سمت پایین می آیند مثل سنگ و آب و خاک. اما بعضی سبک هستند و میل به بالا دارند مثل هوا و آتش. و ما جسمی پیدا نمی کنیم که به سمت دیگری غیر از بالا و پایین برود. حرکت اجسام اگر حرکت طبیعی باشد و قاسری در این حرکت دخالت نکند این جسم یا به سمت بالا می رود اگر سبک باشد یا به سمت پایین می رود اگر سنگین باشد. هیچ جسمی به صورت طبیعی به سمت راست و چپ و عقب و جلو حرکت نمی کند بلکه قاسر او را به سمت راست و چپ و عقب و جلو حرکت می دهد. پس جهات طبیعی دو تا است یا علوی یا سفلی است.

ص: ۳۹۵

(الرابع عشر في النظر في امر جهات الحركات الطبيعیه و هی المستقیمه)

فصل ۱۴ که از صفحه ۲۵۱ شروع می شود و تا ۲۵۸ که آخر مقاله سوم است ادامه پیدا می کند درباره جهات بحث می کنیم اما جهاتی که برای حرکت طبیعی وجود دارد. حرکت می تواند طبیعی باشد می تواند قسری و می تواند نفسانی باشد. حرکت نفسانی، دورانی است اما حرکت قسری بستگی به اراده قاسر دارد گاهی دورانی است و گاهی مستقیم است. اما حرکت طبیعی همیشه مستقیم است و نمی تواند مستدیر باشد. ما درباره جهات علو و سفلی در فصل ۱۴ بحث می کنیم. در فصل ۱۳ اصل جهات را مطرح می کنیم اما در فصل ۱۴ احکام این جهات را مطرح می کنیم.

ترجمه: بحث و تامل می کنیم در وضع جهات حركات طبيعیه و (ضمير «هی» به حركات طبيعیه برمی گردد) حركات طبيعیه حركات مستقیم اند. (و ما در جهات حركات طبيعیه صحبت می کنیم و علو مطلق و سفلی مطلق و علو نسبی و سفلی نسبی را توضیح می دهیم).

کیفیت بحثی که در مقاله سوم از فن اول مطرح می شود. ۹۲/۰۹/۰۶

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۷۷ سطر اول قوله (الفصل الاول)

موضوع: کیفیت بحثی که در مقاله سوم از فن اول مطرح می شود.

در این جلسه وارد فصل اول از مقاله سوم می شویم در این فصل همانطور که از عنوانش بدست می آید کیفیت بحثی را که می خواهند در فصول آینده شروع کنند را ذکر می کنند اما بحثی که مربوط به مقاله سوم است و با عنوان مقاله سوم مناسب است. عنوان مقاله سوم طبیعیات بود از این حیث که دارای کمیت اند یعنی ما در تمام فصول ۱۴ گانه این مقاله درباره طبیعیات بحث می کنیم به این حیث که دارای کمیت اند. حال این بحث را به چه صورت و به چه کیفیت باید مطرح کنیم؟ در فصل اول آن را مطرح می کند. یعنی فهرستی از مباحث آینده در این فصل وجود دارد شاید بتوانیم بگوییم خلاصه مباحث آینده را در این فصل می آوریم.

ص: ۳۹۶

در این فصل سه مطلب بیان می شود:

۱_ طبیعیات چه چیزهایی هستند و کمیت به آنها ملحق می شود.

۲_ چگونه کمیت بر آنها ملحق می شود.

۳_ احوالی که برای این طبیعیات با توجه به کمیت داریم چه چیزهایی هستند؟

توضیح مطلب اول: طبیعیات دو قسمند ۱_ اجسام ۲_ احوال اجسام.

مراد از اجسام چیست؟ مراد از اجسام روشن است زیرا مراد از اجسام، اجسام عنصری است چه مرکب باشد چه بسیط باشد. بسیط همان چهار عنصر آب و خاک و هوا و آتش هستند و مرکب هم سه تا است که عبارتند از جماد و نبات و حیوان. این ۷ جسم را جسم طبیعی می گوئیم. افلاک را می توانیم اجسام بگوئیم ولی در اصطلاح، بنا گذاشتیم که به آنها اجرام بگوئیم و به عناصر، اجسام بگوئیم.

ما بحث افلاک را در این مقاله مطرح می کنیم اما در حاشیه مطرح می کنیم زیرا وقتی می گوئیم جزء لایتجزی نداریم این بحث ما مستقیماً در اجسام است اما در اجرام هم جزء لایتجزی نداریم. وقتی تناهی ابعاد را بحث می کنیم بحث ما مستقیماً در اجسام است اما در اجرام هم تناهی ابعاد را داریم.

(نکته: در این نکته لفظ «طبیعی» و «طبعی» و «طباع» را توضیح می دهیم:

طبیعی به عناصر اطلاق می شود اما طبعی و طباعی مطلق است و شامل عناصر و افلاک می شود حتی شامل نفوس هم می شود که به نحوی با مواد مرتبط هستند. ما در اینجا تعبیر به «طبیعیات» کردیم پس بحث اصلی ما در عناصر است ولی افلاک را استثنا نمی کنیم و این بحثها در افلاک هم می آیند (ما مستقیماً بحثمان در طبیعیات است اگر چه خیلی از این مباحث در افلاک و طبیعیات هم جاری می شود. مراد از نفوس، نفس ناطقه است نه قوه عاقله زیرا قوه عاقله مجرد است اما قوای دیگر در این مقاله مورد بحث ما هست).

البته بعید نیست که مراد از اجسام در اینجا، مطلق باشد که هم اجسام و هم اجرام را شامل می شود. ما خیلی مقید نیستیم که حتما اجسام را بر عناصر و اجرام را بر فلکیات اطلاق کنیم زیرا گاهی از این اصطلاح تخلف می کنیم. نمونه اش هم در باب مبصرات است که «ضوء» و «نور» هر دو را بکار می بریم. فرق بین «ضوء» و «نور» این است که «ضوء» را اطلاق بر اصلی می کنیم مثل خورشید که از آن تعبیر به «ضوء» می کنیم و «نور» را اطلاق بر کسبی می کنیم مثل قمر که روشنی آن کسبی است تعبیر به «نور» می کنیم.

این اصطلاح را داریم ولی گاهی از آن تخلف می کنیم. خود مصنف در علم النفس شفا که این مطلب را می گوید گاهی در خود همان علم النفس شفا از این مطلب تخلف می کند یعنی اینطور نیست که اصطلاحی باشد که تخلف از آن نتوان کرد. در اینجا که تعبیر به «اجسام» کردیم ممکن است مراد ما از «اجسام» عناصر باشد و ممکن هم هست که عام باشد).

مراد از احوال اجسام چیست؟ اموری که به نحوی با اجسام مرتبط اند چه به نحو حلول باشد چه به نحو غیرحلول باشد را احوال اجسام می گوئیم مثلا الوان (مثل سفیدی و سیاهی) همگی از احوال اجسام اند چون حلول در اجسام و عارض بر اجسام می شوند. حرکت از احوال اجسام است ولو حلول نمی کند ولی برای جسم است. قوایی که تحریکی هستند و قوای ادراکی و قوای نباتی تماما از احوال اجسام اند و جزئی از طبیعیاتند. فقط قوه عقل و عاقله که مجرد است از احوال اجسام نیست اما بقیه قوی از احوال اجسام اند چون حلول در اجسام دارند چه قوه معدنی که جماد و نبات و حیوان واجد آن قوه هستند چه قوه نباتی که نبات و حیوان واجد آن قوه هستند. چه قوه حیوانی که حیوان واجد آن است. فقط قوه انسانی که همان عقل است جزء احوال اجسام نیست اما بقیه (معدنی، نباتی و حیوانی) از احوال اجسام هستند و جزء طبیعیات به حساب می آیند.

تا اینجا معلوم شد که اجسام و احوال اجسام به چه معنی است و عالمِ طبیعی در اجسام و احوال اجسام بحث می کند.

توضیح مطلب دوم: در مطلب دوم می گوییم کمیت، هم ملحق به اجسام می شود هم به احوال اجسام ملحق می شود یعنی هم اجسام صاحب کمیت اند هم احوال اجسام صاحب کمیت اند. اینکه اجسام صاحب کمیت اند. روشن است چون اقطار ثلاثه (طول و عرض و عمق) دارند. طول و عرض و عمق هم کمیت است. آنچه مهم است احوال اجسام است که احوال اجسام چگونه دارای کمیت اند؟ این بحث طولانی است که بعداً بیان می کنیم.

پس در همه اجسام، اقطار ثلاثه است. زمان هم که کمیت است (کم متصل غیر قار) بر اجسام عارض می شود عدد هم کمیت است بر اجسام عارض می شود. ولی آنچه مهم است اقطار ثلاثه می باشد که هیچ جسمی خالی از اقطار ثلاثه نیست زیرا ممکن است جسمی حرکت نداشته باشد. ممکن است جسمی را با جسم دیگر مقایسه نکنیم که عدد برایش بیاوریم. اول اقطار ثلاثه را دارد اما اینکه احوال الاجسام چگونه صاحب کمیت می شوند باید بحث شود. هم صاحب کمیت می شوند بالذات. هم صاحب کمیت می شوند بالعرض.

توضیح مطلب سوم: هم بر اجسام به لحاظ کمیتی که دارند احوالی عارض می شود هم بر احوال اجسام به لحاظ کمیتی که پذیرفته اند احوالی عارض می شود. در مطلب دوم گفتیم اجسام، احوالی دارند که آن احوال، کمیت است. احوال اجسام هم دارای احوالی هستند که کمیت است. و در مطلب سوم برای اجسامی که دارای کمیت هستند احوالی قائل هستیم و برای احوال اجسامی که دارای کمیت هستند احوالی قائل هستیم. یعنی در مطلب دوم خود اجسام را مطرح می کردیم و کمیت را برایش قرار می دهیم و خود احوال اجسام را مطرح می کردیم و کمیت را برایش قرار می دهیم. اما در مطلب سوم، اجسام به علاوه کمیت را مطرح می کنیم و احوالی برایش قرار می دهیم و احوال اجسام به علاوه کمیت را مطرح می کنیم و احوالی برایش قرار می دهیم. مثلاً فرض کنید جسمی را با لحاظ کمیتی که دارد متصف به تناهی یا عدم تناهی می کنیم. این تناهی حالتی برای جسم است اما نه جسم خالی بلکه حالتی برای جسم با کمیت است. یا مثلاً در احوال اجسام می گوییم یکی از احوال اجسام، حرکت است. درباره حالات این حرکت، بحث می کنیم که آیا اول دارد یا ندارد. آخر دارد یا ندارد. اینها احوال حرکت است و حرکت، از احوال اجسام است احوالی که دارای کمیت است. حال حرکت به علاوه کمیت را موضوع قرار می دهیم و احوالش را بحث می کنیم که آیا اول دارد یا ندارد؟ آیا آخر دارد یا ندارد؟

پس سه مطلب در فصل اول می آید که تمام فصول ۱۳ گانه بعدی از این سه مطلب تبعیت می کنند یعنی مطالبی که در فصول بعدی داریم اینهاست پس کیفیت بحث در فصول بعدی، الان روشن شد. پس بحث تتالی و تشافع و تماس همه احوالی هستند که بر اجسام وارد می شوند اما بر اجسامی که صاحب کمیت هستند.

توضیح عبارت

(فصل فی کیفیه البحث الذی یختص بهذه المقاله)

ما در این مقاله می خواهیم بحث کنیم ولی بحث ما باید مختص به این مقاله باشد یعنی از عنوان مقاله بیرون نباشد. عنوان مقاله این بود «طبیعیات من جهة ما لها کم» پس بحث ما در این مقاله در طبیعیات به حیث کمیتی است که دارند یعنی در اجسام به علاوه کمیت، و در احوال اجسام به علاوه کمیت بحث می کنیم حال کیفیت بحث را در این فصل می خواهیم توضیح دهیم.

(ان الطبيعيات هي اجسام و احوال الاجسام)

این عبارت، بیان مطلب اول است که طبیعیات دو قسم اند: ۱_ اجسام ۲_ احوال اجسام. هر دو را هم توضیح دادیم و گفتیم اجسام، ۷ تا هستند و اگر افلاک را هم اضافه کنید بیشتر می شود و گفتیم مراد از احوال اجسام یعنی آنچه که به نوعی به اجسام مرتبط است حال حلول کند مثل الوان یا حلول نکند مثل حرکت، یا حتی از قوایی باشد که حال در جسم اند مثل قوای ادراکی و تحریکی و نباتی.

(و للکمیة مخالطه ما للصنفین)

ص: ۴۰۰

مطلب دوم این است که کمیت، یک نوع مخالطه با هر دو صنف طبیعی دارد. یک صنف طبیعی، اجسام بود و صنف دیگر احوال اجسام بود. کمیت با هر دو مخالطه دارد یعنی یک نحوه با آنها ارتباط دارد اما ارتباطش چگونه است؟ این را باید توضیح بدهیم.

(فالكميه التي للاجسام هي الاقطار)

کمیتی که برای اجسام وجود دارد اقطار ثلاثه است. البته کمیت‌های دیگر هم موجود است ولی این اقطار ثلاثه، حداقل کمیت است لذا این را توضیح می‌دهد والا زمان هم برای اجسام است اگر ما حرکت جوهری را قائل شویم. و چون مصنف، حرکت جوهری را قائل نیست زمان را برای اجسام قائل نمی‌شود بلکه زمان را برای احوال اجسام قائل می‌شود. کمیت و کیفیت و وضع و این که حرکت در آنها واقع می‌شود از احوال جسم اند. مصنف حرکت را در احوال جسم جاری می‌کند و در نتیجه زمان را مربوط به احوال جسم می‌گیرد. حرکت را در خود جسم (یعنی جوهر) جاری نمی‌کند و در نتیجه زمان را از کمیات جسم قرار نمی‌دهد. اما مرحوم صدر را زمان را از کمیات جسم قرار می‌دهد.

اما عدد بنا بر قول همه، هم در جسم است هم در احوال جسم است اینکه عدد در جسم باشد روشن است چون وقتی چند تا جسم داریم و آنها را می‌شماریم یعنی عدد بر آنها عارض می‌کنیم. اما اینکه عدد در احوال جسم باشد را بعداً می‌گوییم. اینکه مصنف، اقطار ثلاثه را فرموده ولی عدد را فرموده به خاطر این است که عدد یک امر اعتباری است که ما برای جسم اعتبارش می‌کنیم این اجسام که در بیرون هستند عدد ندارند ما وقتی چیزهایی را می‌شماریم عدد را برای آنها عارض می‌کنیم پس این طور نیست که جسم، فی الواقع عارضی به نام کم منفصل داشته باشد بلکه با اعتبار ما این عارض را پیدا می‌کند. لذا مصنف عدد را جزء کمیت اجسام مطرح نکرده ولی اقطار را مطرح کرده چون اقطار برای اجسام وجود دارند چه ما باشیم چه نباشیم. پس نمی‌توان گفت جسم، عدد را به عنوان کم منفصل دارد بلکه می‌توان گفت که جسم اقطار را به عنوان کم متصل دارد.

(و اما التي لاحوال الاجسام فمثل الزمان و مثل اشياء اخرى تلحقها بالذات او بالعرض)

کمیتی که برای احوال اجسام است مانند زمان

ترجمه: اما کمیتی که برای احوال اجسام مثل زمان می باشد. (زمان کمیت برای احوال اجسام است. حرکت، از احوال اجسام است و زمان، کمیت برای حرکت است یعنی کمیت برای احوال است.)

«و مثل اشیا اخری» یعنی یکی از کمیت‌هایی که بر احوال اجسام عارض می شود زمان است و یکی هم اشیا دیگری است مثل اعداد و مقادیر. که اینها عارض بر احوال اجسام می شوند.

ملاحظه کردید که زمان، عارض بر حرکت می شد و حرکت، از احوال اجسام بود پس زمان، کمیتی است که برای احوال اجسام حاصل است.

اعداد و مقادیر هم برای احوال اجسام هستند که در ادامه توضیح می دهیم.

در عبارت بعدی مصنف می فرماید «تلحقها بالذات او بالعرض». مثالی که برای «اشیا اخری» می خواهیم بگوییم که عارض برای احوال اجسام می شوند احتیاج دارد که آنها را تقسیم به بالذات و بالعرض کنیم تا این عبارت روشن شد.

«تلحقها بالذات او بالعرض» دو گونه معنی می شود:

۱_ ضمیر مستتر را به «اشیا اخری» برگردانیم یعنی اشیا دیگری بر احوال اجسام عارض و ملحق می شوند یا بالذات یا بالعرض.

۲_ ضمیر مستتر را به «کمیت» برگردانیم یعنی کمیت ملحق به احوال اجسام می شود بالذات او بالعرض.

اما توضیح وجه اول: «اشیا اخری» عبارت از مقادیر و اعداد هستند که می خواهند ملحق بر احوال جسم بشوند و گاهی این اشیا اخری، برای احوال جسم بالذاتند و گاهی بالعرض اند یعنی گاهی این اعداد و مقادیر برای خود احوالند در این صورت، اعداد و مقادیری می شوند که بالذات برای احوال حاصل اند. گاهی برای مجاور احوال هستند و برای خود احوال نیستند و بالعرض و بالمجاز به احوال نسبت داده می شوند مثل سواد و بیاض که از الوان هستند جزء احوال و اجسام اند شما بر سواد و بیاض، مقادیر و اعداد را که کمیت هستند عارض می کنید یعنی این سواد به مقدار جسم است یعنی اگر جسم، ۱۰ سانتی متر است آن سواد که در این جسم حلول کرده ۱۰ سانتی متر است پس مقدار، بر سواد که حالت جسم است عارض شده است ولی این مقدار در واقع برای جسم است و بالعرض به سواد نسبت داده شده است یا مثلاً فرض کنید ۵ تا جسم داشتید که هر ۵ تا سیاه بودند می گوئید ۵ تا سواد داریم یا ۵ تا جسم داریم. عدد را ملحق به جسم می کنید که این عدد، کمیتی است که ملحق به جسم شده و جسم، بالذات این کمیت را دارد یعنی برای خودش است. این ۵ تا ملحق به سواد هم شده ولی سواد، بالذات عدد ۵ را ندارد بلکه چون حلول در جسم کرده و جسم، ۵ تا است سواد هم ۵ تا شده که در اینجا، بالعرض (یعنی بالواسطه و بالمجاز) است.

پس در این دو مثالی که زدیم در مثال اول، مقدار را برای سواد، بالعرض گرفتیم و در مثال دوم، عدد را بالعرض گرفتیم. ادامه بحث را در جلسه بعد بیان می کنیم.

ادامه کیفیت بحثی که مختص به این مقاله سوم است ۹۲/۰۹/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۷۷ سطر ۵ قوله (و اما التي لاحوال الاجسام)

موضوع: ادامه کیفیت بحثی که مختص به این مقاله سوم است

گفتیم در این فصل سه بحث داریم

بحث اول: بیان طبیعیات بود. گفتیم که عبارت از اجسام و احوال اجسام هستند.

بحث دوم: طبیعیات همراه با کم هستند. هم اجسام همراه با کم می شوند و هم احوال اجسام همراه با کم هستند، و ما در بحث دوم بودیم.

توضیح بحث دوم: کم گاهی همراه جسم است و گاهی همراه احوال جسم است. کمی که همراه جسم است عبارت از اقطار ثلاثه است. اما کمی که همراه احوال جسم است را توضیح می دادیم و گفتیم احوال جسم مثل حرکت یا لونی که بر جسم وارد می شود و حتی قوایی که بر جسم حلول می کند. هر چه که با جسم مرتبط است ولی خودش جسم نیست از احوال جسم به حساب می آید. البته منظور ما از ارتباط، مثل ارتباط نفس به بدن نیست. نفس را از احوال جسم نمی دانند (گرچه مدبر جسم است) و جزء طبیعیات قرار داده نمی شود. البته اگر چه به لحاظی که مشاء آن لحاظ را اعتبار کرده نفس را امر طبیعی می دانند و در طبیعیات از آن بحث می کنند اما مرحوم صدر از آنها فاصله گرفته و نفس را از جمله مباحث الهی قرار داده و در الهیات از آن بحث کرده ولی مشاء نفس را از امور طبیعی قرار می دهند به خاطر ارتباطی که با بدن دارد آن هم ارتباطی که به لحاظ قوای جسمانی اش دارد و الا ارتباط به لحاظ عقل، جزء طبیعی نیست. یعنی عقل، جزء طبیعی نیست بقیه قوی جزء طبیعی است.

ص: ۴۰۳

مصنف می فرماید کمی که بر احوال جسم عارض می شود مثل زمان و اشیاء دیگر است. و گفتیم مراد از اشیاء دیگر، مقادیر و اعداد است.

اما عروض زمان بر احوال جسم روشن است همانطور که جسم زمان دارد مثل لونی که در جسم حلول کرده آن هم زمان دارد اما کمی که از قبیل اعداد و مقادیر باشد را باید بیان کنیم که بر احوال جسم عارض می شود.

در جلسه قبل ضمیر مستتر در «تلحقها» را گفتیم که می توان به اشیاء اخری برگردانیم و می توانیم به کمیتی که برای احوال

اجسام است برگردانیم. اگر ضمیر را به «اشیاء اخری» یا به «زمان و اشیاء اخری» برگردانیم عبارت را اینگونه معنی می کنیم: زمان و اعداد و مقادیر گاهی بالذات بر احوال اجسام عارض می شوند و گاهی بالعرض بر احوال اجسام عارض می شوند باید مثال بزیم نامطلب روشن شود.

یکی از احوال اجسام رنگ است مثل سواد. بر این سواد، زمان و عدد و مقدار عارض می شود یعنی همه این کمیتها بر آن عارض می شود اما بالعرض عارض می شود زیرا اگر زمان بر این لون می گذرد به واسطه زمانی است که بر جسم می گذرد. و اگر عدد برای این لون تعیین می کنیم به واسطه جسمی است که دارای عدد است و اگر مقدار برای این لون تعیین می کنیم به واسطه جسمی است که دارای مقدار است. مثلاً گفته می شود این سواد، یک متر است چون جسمی که این سواد در آن حلول کرده یک متر است یا گفته می شود ۱۰ تا سواد داریم چون ۱۰ تا جسم داریم که همه آنها سیاه هستند. یعنی بواسطه جسم عدد بر این حال جسم عارض می شود و هکذا بواسطه جسم زمان و مقدار بر این حال جسم عارض می شود پس زمان و عدد و مقدار بر حال جسم که عبارت از سواد بود وارد شد ولی بالعرض نه بالذات.

در عدد شاید بتوانیم بگوییم لحوقش بالذات است که وقتی سیاهی ها را می شماریم می گوئیم ۱۰ تا سیاهی در بیرون است. این را می توانیم بگوییم به خاطر خودشان یا به خاطر جسمشان است یعنی یکبار می گوئیم چون جسم آنها ۱۰ تا است پس خودشان ۱۰ تا است یکبار به خود جسمشان کار نداریم و می گوئیم خود آنها ۱۰ تا هستند. اگر چه این ۱۰ تا سیاهی بدون جسم محقق نمی شود ولی ما ۱۰ تا سیاهی در خارج داریم و این ۱۰ تا، وصف خود سیاهی است نه اینکه وصف جسم باشد که به سیاهی داده شود اما مقدار، وصف جسم است که به سیاهی داده می شود

علی ای حال، می توان عدد را بالذات قرار داد و می توان بالعرض قرار داد. اگر بالعرض قرار بدهید با بقیه هماهنگ می شود.

مثال دیگر برای اینکه به احوال جسم، زمان یا عدد یا مقدار عارض می شود مثل قوه که گفتیم از احوال جسم است چون در جسم حلول می کند حال اگر زمان یا عدد یا مقدار بر قوه عارض شود این، کمی است که بر حالی از حالات جسم عارض شده است مثلاً گفته می شود که این قوه در زمان متناهی تاثیر کرده یا گفته می شود که این قوه در زمان نامتناهی تاثیر کرده یا مثلاً ۱۰ تا تاثیر کرده است که درباره قوه، عدد ۱۰ را بکار بردیم که کم است یا متناهی و نامتناهی بکار می بریم که آنها هم کم هستند. تناهی و عدم تناهی را که مربوط به کم است هم می توان مربوط به عدد قرار داد و هم می توان مربوط به مقدار قرار داد. حال وقتی این را بر قوه وارد کردیم یعنی کمی را بر قوه وارد کردیم همچنین وقتی می گوئیم که زمان تاثیر قوه، فلان مقدار است زمان را که کم است به قوه نسبت دادیم. ولی همانطور که روشن است این لحوق، لحوق بالعرض است یعنی بواسطه اثر، خود قوه را ملحوق کمیت قرار می دهیم. اثر آن متناهی یا نامتناهی است یا اثر آن قوه در فلان زمان حاصل است یا اثر آن قوه این تعداد را دارد ولی ما به خود قوه نسبت می دهیم پس نسبت این کمیت به قوه، نسبت بالعرض و بالواسطه است یعنی به توسط اثر است.

این در صورتی بود که ضمیر در «تلحقها» را به «زمان و اشیاء اخری» برگردانیم که این «زمان و اشیاء اخری» بر احوال اجسام عارض می شوند که گاهی بالذات و گاهی بالعرض است.

اما اگر ضمیر «تلحقها» را به خود کمیت برگردانیم چون عبارت «اما التي لاحوال الاجسام» به معنای «اما الكمیه التي لاحوال الاجسام» است این کمیت، که موصوف «التي» است مرجع ضمیر است. و عبارت را اینگونه معنی می کنیم: این کمیت به احوال جسم ملحق می شود یا بالذات یا بالعرض.

باید این مطلب را در ضمن مثال بگوییم:

حرکت یکی از احوال جسم است و زمان که کم است بر آن عارض می شود و عروضش بالذات است یعنی بر خود حرکت عارض می شود نه اینکه زمان به توسط چیزی بر حرکت، عارض می شود پس یکی از احوال جسم که حرکت است عرضی را که زمان است بالذات گرفت یعنی کمیت را گرفت. اما احوالی که کمیت را بالعرض می گیرند مثل مثال لون و قوه ای که بیان کردم که لون و قوه هر دو از احوال جسم اند و کمیت را بالعرض می گیرند.

در معنای اول که گفتیم ضمیر «تلحقها» به «زمان و اشیاء اخری» برگردد، ما کمیت را معین کردیم و گفتیم زمان یا مقدار یا عدد است و آن را ملحق بر احوال جسم کردیم که عبارت از مثلا سواد و قوه بود. اما در معنای دوم، کمیت را تعیین نمی کنیم نمی گوییم زمان و مقدار و عدد، بلکه می گوییم کمیت بدون اینکه این کمیت را در زمان یا مقدار یا عدد تعیین کنیم بلکه می گوییم کمیت، عارض بر سواد و قوه می شود. لفظ «کمیت» جامع بین این سه تا (زمان و مقدار و عدد) است.

(می توان مثال را عوض کرد و گفت نفس چند قوه دارد که عدد بر قوه، بالذات عارض می شود ولی اگر عدد به لحاظ اثر بر قوه عارض شود عروضش بالعرض است. مثلاً می گوئیم دو قوه داریم ۱_ مدر که ۲_ محر که که عروض عدد بر قوه بالذات است اما گاهی به لحاظ اثر می گوئیم این قوه متناهی است یا نامتناهی است در این صورت عروض عدد بر قوه بالعرض می شود

مصنف به طور مطلق می گوید که این عروض گاهی بالعرض و گاهی بالذات است و ما این مثالها را باید خودمان جستجو کنیم)

توضیح عبارت

(و اما التی لاحوال الاجسام فمثل الزمان و مثل اشیاء اخرى تلحقها بالذات او بالعرض)

اما کمیتی که برای احوال اجسام است و عارض بر احوال اجسام می شود مثل زمان و اشیاء دیگر است که این کمیت، ملحق احوال می شود بالذات یا بالعرض، یا این زمان اشیاء اخرى ملحق احوال می شوند بالذات یا بالعرض.

صفحه ۱۷۷ سطر ۵ قوله (واحوال الاجسام يلحقها الكم)

این عبارت ادامه مطلب دوم است که عبارت بود از عروض کمّ به احوال و اجسام است. عروض کمّ به اجسام آسان بود و گفتیم مثل اقطاری که همراه اجسام است. اما عروض کمّ که به احوال اجسام باشد نیاز به توضیح داشت و گفتیم مثل زمان و مقدار و عدد است که نحوه عروضش گاهی بالذات و گاهی بالعرض بود. حال بیانی که داریم این است که چرا به احوال اجسام، کمیت عارض می شود از کجا این کمیت بر احوال عارض می شود. تا الان می گفتیم که این کمیت بر احوال عارض می شود یا بالذات یا بالعرض. اما الان می خواهیم بگوئیم واسطه عروض چیست؟ چه عاملی باعث می شود که ما بر احوال اجسام کمیت را عارض کنیم در حالی که احوال اجسام خودشان ممکن است از سنخ کم نباشد. البته گاهی می گوئید زمان از احوال اجسام است در اینصورت زمان، خودش از سنخ کمّ است اما یکبار لون و قوه را می گوئید از احوال اجسام است. اینها از سنخ کمّ نیستند. چگونه می شود اینهایی که از سنخ کم نیستند معروض کم قرار می گیرند.

ص: ۴۰۷

مصنف می فرماید گاهی خود جسم باعث می شود که بر احوالش کمیت عارض شود. گاهی زمان و گاهی مقایسه (مقایسه حالت با اثرش یا مقایسه قوه با اثرش) باعث می شود.

پس سه عامل برای عروض کمیت بر احوال جسم درست می کند یک عامل، خود جسم است که باعث می شود بر حالت جسم کمیت عارض شود. و این جسم را دو گونه فرض می کند

۱_ این جسم، محل برای احوالش باشد و همین محل بودن جسم برای احوال، منشا می شود که کمیت بر احوال عارض شود. مثل اینکه جسم، محل برای لونهاش (مثل سواد) است. کمیت (مثل عدد یا مقدار یا زمان) بر سواد عارض می شود به اعتبار جسم یعنی جسم واسطه می شود و باعث می شود که برای سواد، این کم ها عارض شوند و معلوم است که وقتی جسم باعث شود، عروض کمیت برای این لون، بالعرض است.

۲_ این جسم، با احوال خودش همراه باشد نه اینکه محل برای احوالش باشد و همین همراهی جسم با احوال باعث شود که کمیت بر احوال عارض شود. مثل اینکه مسافتی با حرکت باشد. حرکت، حلول در مسافت نمی کند بلکه حلول در متحرک می کند ولی معیت با مسافت دارد در صورتی که حرکت حرکت اینی باشد روشن است که مسافت جسم است. پس مسافت، جسم است و این جسم، همراه حرکت است نه اینکه محل حرکت باشد آن وقت کمیتی که زمان است بر این حالتی که همراه جسم است (یعنی حرکت) عارض می شود به توسط جسم.

(واحوال الاجسام يلحقها الكم)

همانطور که کم به خود جسم لاحق می شود به احوال جسم هم لاحق می شود.

(اما من جهة كميه الاجسام التي لها او معها)

یا اینکه لحوق کم به احوال از ناحیه کمیتی است که برای اجسام است (یعنی کمیت اجسام باعث شده که به احوالش هم کمیت عارض شود) اما اجسامی که برای احوال هستند (یعنی محل برای احوال هستند. مثل الوان که احوال جسم اند و اجسام محل هستند) یا اجسامی که معیت با احوال دارند (مثل حرکت که با مسافت است ولی در مسافت حلول نکرده است)

ادامه کیفیت بحثی که مختص به مقاله سوم است / فصل اول / مقاله سوم / فن اول / طبیعیات شفا ۹۲/۰۹/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۷۷ سطر ۶ قوله (و اما من جهة الزمان)

موضوع: ادامه کیفیت بحثی که مختص به مقاله سوم است / فصل اول / مقاله سوم / فن اول / طبیعیات شفا

بحث در این بود که کم عارض بر احوال جسم می شود همانطور که عارض بر جسم می شود. عروض کم بر جسم را توضیح دادیم اما بحث ما در عروض کم بر احوال جسم بود. و گفتیم از سه جهت کم بر احوال جسم عارض می شود:

جهت اول: از جهت کمیت، احوال جسم دارای کمیت می شوند که این را توضیح دادیم

جهت دوم: زمان بر احوال جسم عارض می شود به لحاظ عروض زمان گفته می شود که این احوال دارای کمیت اند حالی که بر او زمان عارض می شود حرکت است. موجودات دیگر هم که حرکت دارند بتوسط زمان حرکت دارند پس تنها حالتی که به لحاظ زمان صاحب کم می شود حرکت است بعد از اینکه صاحب کم شد می توان صاحب عدد هم کرد یعنی برای حرکت به لحاظ قطعات فرضی که درست می کنیم می توانیم عدد را هم عارض کنیم که این بحث دیگری است چون بحث ما فعلا در عروض زمان به تنهایی است که زمان می تواند حالی از حالات جسم را متکم (صاحب کم) کند. آن حالت عبارت از حرکت است و زمان بر این حرکت، بالذات عارض می شود.

ص: ۴۰۹

جهت سوم: مقایسه است. با مقایسه می توانیم کمی را بر حالت جسم عارض کنیم. حالت جسم را فرض کنید که قوه است. قبلا گفتیم قوه از احوال جسم است چون در جسم حلول می کند مثلا قوه محرکه و قوه مدرکه. این قوه ها متصف به کمیت می شوند اما به لحاظ مقایسه، متصف به کمیت می شوند یعنی آنها را دارای اثر می کند و اثر آنها را به مقدار یا عدد متصف

می کنیم و مقدار و عدد، کم هستند و همین کمیتی که برای اثرشان ثابت است بالعرض برای خودشان ثابت می کنیم یعنی می گوئیم قوه، متناهی تاثیر است یا نامتناهی است. پس قوه را متصف به متناهی المقدار و العدد یا نامتناهی المقدار و العدد می کنیم.

در چنین حالتی گفته می شود که احوال جسم دارای کم هستند و این کم از مقایسه این حالت با ما یصدر عنه (یعنی با اثرش) پیدا شد وقتی مقایسه با اثرش کردیم دیدیم که چون اثر دارای کمیت است او هم می تواند دارای کمیت باشد اما بالعرض است و بالذات نیست چون بالذات برای اثرش است.

نسبت بین این سه قسم:

این ، اقسام عروض کم بر احوال جسم بود. که سه قسم شد یک قسم این بود که چون اجسام کمیت دارند احوالشان هم کمیت پیدا می کند قسم سوم این بود که چون اثر آنها کمیت دارند خودشان هم کمیت پیدا می کند پس در قسم اول گفتیم چون معروض احوال، که جسم است کمیت دارد اینها هم کمیت پیدا می کنند. اما در قسم سوم گفتیم چون اثر این احوال کمیت دارند خودشان کمیت پیدا می کنند. در قسم دوم گفتیم خود احوال مستقیماً کمیت پیدا می کنند اما کمیت آنها عبارت از زمان است و آن حالتی که زمان را می آورد حرکت بود.

ص: ۴۱۰

نکته مربوط به قسم دوم: حرکت را که از احوال جسم است معروض زمان قرار می دهد و می گوید حالتی از حالات جسم متکون شد. خود زمان هم از احوال جسم است اگر چه با واسطه حرکت است پس ممکن است در قسم دوم اینگونه بگوییم که به دو قسم تقسیم می شود الف: حالتی که کم را قبول می کند مثل حرکت

ب: حالتی که خودش کم است مثل زمان، که مرحوم آقا جمال این کار را کرده.

در قسم دوم، کم لاحق بر احوال می شود بالذات و در قسم اول و سوم، بالعرض عارض می شود در قسم اول کم عارض احوال می شود به خاطر عروضش بر اجسام اما در قسم سوم کم عارض احوال می شود به خاطر عروضش بر آثار احوال.

توضیح عبارت

(و احوال الاجسام يلحقها الكم اما من جهة كميه الاجسام التي لها او معها)

به احوال اجسام هم، کم ملحق می شود که سه نحو لحوق است

۱_ لحوق به خاطر خود اجسام است که بیان کردیم

(و اما من جهة الزمان كما يلحق الحركة)

۲_ کم عارض می شود بر احوال از جهت زمان (یعنی زمان است که به اینها کمیت می دهد. چون زمان به حرکت ملحق می شود و حرکت از احوال جسم است. پس زمان به احوال جسم ملحق می شود.

(و اما من جهة القياس الى عدد ما يصدر عنها او مقداره)

۳_ بر احوال جسم، کم را عارض می کنیم چون این احوال (مثل قوی) را با آثار آن احوال مقایسه می کنیم. چون بر آثار، کمیت عارض می شود به این مناسبت بر احوال اجسام، کمیات را عارض می کنیم.

ص: ۴۱۱

ترجمه: کمیت عارض احوال جسم می شود از جهت مقایسه کردن آن احوال به عددی که از آن صادر می شود یا مقداری که از آن صادر می شود.

(ما یصدر عنها) یعنی اثرش که از قوی صادر می شود و این اثر عدد و مقدار دارد. ما آن احوال «یعنی قوی» را مقایسه با عدد آثار یا با مقدار آثار می کنیم. عدد و مقدار، کم هستند و برای آثار هستند ما این عدد و مقدار را که کم هستند و برای آثار ثابتند بالمقایسه برای قوی هم ثابت می کنیم و قوی صاحب عدد و صاحب مقدار می شوند بالعرض، به این طریق کمیت بر احوال جسم (یعنی بر قوی) عارض می شود.

(و هذا ابعدا انما لحوق الكم)

این قسم، دورترین انحائی است که کم بر آن عارض می شود.

توضیح: در قسم اول گفتیم بر رنگ، کمیت عارض می شود به اعتبار جسم یعنی اگر اندازه جسم بزرگ است می گوئیم رنگ هم بزرگ است و اگر اندازه جسم کوچک است می گوئیم رنگ هم کوچک است و همینطور قسم دوم هم به راحتی فهمیده می شود اما در قسم سوم می گوئیم مردم عادی نمی دانند که این قوی متکمم می شوند بلکه باید در علم طبیعی مطرح کنیم که قوی اثر دارند و اثرشان متکمم می شود پس خودشان هم متکمم می شود.

مراد از «ابعد» ابعدا در مقام علم است یعنی حال اگر «ابعد» را به این معنی بگیرد که واسطه در قسم سوم به راحتی فهمیده نمی شود چون اگر اثر بخواهد واسطه می شود به راحتی فهمیده نمی شود اما در قسم اول اگر جسم بخواهد واسطه شود به راحتی فهمیده می شود.

جسم اگر بخواهد واسطه شود برای اینکه احوال جسم، کم را بگیرند چون جسم با احوال التصاق دارد (یعنی احوال در جسم حلول کردند) سرایت دادن جسم به احوال خیلی آسان است چون جسم و احوال، حال و محل اند لذا به آسانی می توان وصف محل را به حال بدهیم. اما اگر اثر مطرح شود اثر، صادر از موثر و جدای از موثر است. نسبت دادن آثار اثر یا احوال اثر به موثر، کمی سخت است هم در مقام علم و هم در مقام واقع.

(و هذا كما يقال قوه متناهیة و قو غیر متناهیة)

این قسم سوم مثل این است که گفته می شود قوه متناهیة و قوه غیر متناهی، که این تناهی و غیر تناهی چه عددی باشد چه مقداری باشد در واقع وصف اثر و مایصدر است که به قوه (یعنی به این حالت جسم) اسناد داده می شود.

صفحه ۱۷۷ سطر ۸ قوله «و الاحوال التی»

در ابتدا که وارد بحث این فصل شدیم اشاره کردیم که در این فصل سه مطلب داریم

مطلب اول: بیان طبیعیات بود که منحصر در جسم و احوال جسم بودند.

مطلب دوم: بیان عروض کم بر جسم و احوال جسم بود که مطلب دوم هم تمام شود.

مطلب سوم: از عبارت «و الاحوال التی تعتبر للاجسام» وارد مطلب سوم می شود و مطلب سوم این است که جسم را با کمی که ملحش کردیم ملا-حظه می کنیم تا الان جسم را ملا-حظه می کردیم و کم را بر آن عارض می کردیم. احوال جسم را ملا-حظه می کردیم و کم را بر آن عارض می کردیم. حال جسم به علاوه کم را ملا-حظه کنیم و می خواهیم حالتی بر آن عارض کنیم. احوال جسم به علاوه کم را ملاحظه می کنیم و می خواهیم حالتی بر آن عارض کنیم. تا الان آن عارض، خود کم بود که عارض بر جسم یا بر احوال جسم می شد اما الان عارض خود کم است ولی عارض بر جسم به علاوه کم یا عارض بر احوال جسم به علاوه کم می شود یعنی معروض در مطلب دوم جسم یا احوال جسم بود اما معروض در مطلب سوم جسم به علاوه کم یا احوال جسم به علاوه کم است. یعنی جسم متکمم و احوال متکمم معروض می شود و عرض می خواهد بر اینها عارض شود.

ص: ۴۱۳

یکبار آن احوال را بر جسم به علاوه کم عارض می کنیم یعنی جسم به علاوه کم معروض می شود و احوالی بر آن عارض می شود خود این، دو قسم می شود. یکبار هم این احوال را بر احوال اجسام به علاوه کم عارض می کنیم برای این هم دو نمونه می آوریم.

اما در جایی که بخواهد احوالی بر جسم به علاوه کم عارض شود دو قسم می باشد:

قسم اول: جسم ها را تک تک ملاحظه کنیم. کمیت به آن ها بدهیم بعدا احوالی را بر آن عارض کنیم.

قسم دوم: جسم ها را با هم مقایسه کنیم بعدا کمیت به آنها بدهیم بعدا احوالی را بر آن عارض کنیم.

پس یکبار جسم منفرد را با کم جمع می کنیم و احوال بر آن عارض می کنیم و یکبار جسم هایی که با هم قیاس شدند با کم جمع می کنیم و احوالی بر آن عارض می کنیم این احوال، بر جسم به لحاظ کمیتشان وارد می شوند اگر کمیت را از جسم بگیریم این احوال بر آنها وارد نمی شود.

در جایی که جسم را منفرد ملاحظه می کنید می گوئیم این جسم آیا متناهی است یا نامتناهی است ملاحظه کنید جسمی داریم اگر به آن کمیت ندهیم حالتی که عبارت از تناهی است قبول نمی کند یا حالتی که عبارت از عدم تناهی است قبول نمی کند باید ابتدا کمیت را به جسم بدهیم تا بعدا ببینیم آیا حالتی که دارد تناهی است یا عدم تناهی است فرض کنید جسم، کمیت و مقدار ندارد مثل هیولی که تا وقتی صورت جسم به آن ملحق نشده مقدار ندارد نمی توانید بگویید متناهی یا نامتناهی است. جسم هم اگر مقدار نداشته باشد نمی توانید تناهی و عدم تناهی به جسم بدهید پس تناهی و عدم تناهی حالت جسم است وقتی که جسم را با کمیت ملاحظه کنید و این حالت برای جسم حاصل است بدون اینکه لازم باشد جسمی را با جسمی دیگر مقایسه کنید

نکته: تناهی دو گونه مطرح می شود:

۱_ تناهی در صغر و کبر: یعنی جسم را ملاحظه کنیم که از نظر طول و عرض و عمق متناهی باشد یا نامتناهی باشد.

۲_ تناهی در انقسام: یعنی اگر این جسم را کوچک کنید دوباره قابل تقسیم است. گروهی گفتند این تقسیم در یک جا متوقف می شود و ادامه ندارد اینها جسم را از نظر انقسام متناهی می بینند اما گروهی می گویند این انقسام تا لا نهایت ادامه پیدا می کند اینها جسم را از نظر انقسام لا یتناهی می دانند. ما در این مقاله از هر دو بحث می کنیم.

قسم دیگر این است که احوال بر جسم عارض شود اما بعد از اینکه این جسم را با جسم های دیگر مقایسه کردید و این احوال هم مربوط به کمیتی باشد که جسم پذیرفته است که اگر کمیت را از آن بگیرید این احوال برای آن نیست مثال به تماس و موازات و محاذات می زند که عبارتند از احوال که بر جسم عارض می شوند ولی جسمی که با جسم دیگر سنجیده شود و بتوانیم بگوییم تماس، موازای، محاذات.

ادامه کیفیت بحثی که مختص به مقاله سوم است/ فصل اول / مقاله سوم / فن اول / طبیعیات شفا. ۹۲/۰۹/۱۱

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۷۷ سطح ۸ قوله (و الا حوال التی تعتبر للا اجسام)

موضوع: ادامه کیفیت بحثی که مختص به مقاله سوم است/ فصل اول / مقاله سوم / فن اول / طبیعیات شفا.

بحثی که در این فصل داشتیم گفتیم سه تا است

ص: ۴۱۵

مطلب اول: توضیح طبیعیات بود

مطلب دوم: کمیت هم ملحق به اجسام و هم ملحق به احوال اجسام می شود. این دو بحث تمام شد. حال وارد مطلب سوم می شویم.

مطلب سوم: مطلب سوم دو بحث دارد:

بحث اول: اجسام به لحاظ کمیت چه احوالی پیدا می کنند.

بحث دوم: احوال اجسام به لحاظ کمیت چه احوالی پیدا می کنند.

یعنی اگر اجسام را با کمیت جمع کردیم و مجموع را موضوع قرار دادیم چه محمولاتی را بر آن حمل می کنیم همینطور اگر احوال و اجسام را با کمیت جمع کردیم و بر مجموع خواستیم چیزی حمل کنیم چه چیزی حمل می کنیم.

توضیح بحث اول: بیان کردیم احوالی که برای جسم به لحاظ کمیت جسم داریم دو نوع احوال هستند:

۱_ احوالی که بر جسم منفرد حمل می شوند.

۲_ احوالی که بر جسم در حالی که مقیس به جسم دیگر است حمل می شوند.

مثال برای نوع اول: مثل تناهی چه تناهی در عظم چه تناهی در صغر باشد. بیان کردیم که دو گونه تناهی داریم

الف: تناهی و عدم تناهی در عظم به این معنی که جسم به لحاظ اندازه اش آیا تناهی است یا نامتناهی است بدون اینکه این جسم را تقسیم و کوچک کنیم بلکه همانطور که هست لحاظش کنیم

ب: تناهی و عدم تناهی در صغر به این معنی که جسم را کوچک کنیم بر اثر تقسیمی که می کنیم و در این انقسام، اجزاء جسم کوچکتر می شوند. آیا ما می توانیم این صغر را تا بی نهایت ادامه بدهیم یعنی جسم را تقسیم کنیم به طوری که تقسیمش هرگز تمام نشود یا اینکه این تقسیم، متناهی است و به یک جا می رسیم که در آنجا این تقسیم نمی شود. این تناهی و عدم تناهی در صغر و کبر حمل می شوند بر جسمی که صاحب کمیت اند. اگر از جسم، کمیت را بگیریم هیچکدام از این مقولات را ندارد.

ص: ۴۱۶

مثال برای نوع دوم: مثل تماس که یکی از این احوالی است که بر جسمی وارد می شود به شرطی که با جسم دیگر سنجیده شود ولی حتما کمیت لحاظ می شود. مثلا تماس دو سطح، که سطح، کم است. زیرا دو جسم وقتی می خواهند با هم تماس بگیرند با سطح خودشان تماس می گیرند. یا مثلا دو جسم می خواهند در جسمیت خودشان تتالی پیدا کنند. (گاهی تتالی در انسانیت است و گاهی تتالی در جسمیت است. اگر تتالی در جسمیت بود آن کمیت هم لحاظ می شود. در هر صورت اینها احوالی هستند که بر جسم صاحب کمیت عارض می شوند ولی به شرطی که جسم را با جسم دیگر بسنجیم. این بحث اول بود که در مطلب سوم گفته شد.

توضیح عبارت

(و الاحوال التي تعتبر للاجسام من کمیتها)

در مطلب دومی که در این فصل مطرح کردیم احوالی که بوجود آمدند احوالی بودند که کمیت را برای جسم درست می کردند یا احوالی بودند که خودشان صاحب کمیت می شدند یعنی جسم را موضوع قرار می دهیم و احوالش را ملاحظه می کردیم اما در این احوالی که الان می خواهیم مطرح کنیم جسم را موضوع قرار نمی دهیم بلکه جسم صاحب کم را موضوع قرار می دهیم و احوالش را بحث می کنیم به عبارت دیگر در بحثی که قبلا داشتیم بحث در این بود که کمیت عارض بر جسم می شود یا عارض بر احوال جسم می شود یعنی محمول ما، کمیت بود چه محمول به جسم می شد چه محمول بر احوال جسم می شد. اما در مطلب سوم می خواهم الان مطرح کنیم بحث ما کمیت نیست بلکه کمیت، جزء موضوع است یعنی جسم به علاوه کمیت احوالی دارد. و احوال جسم به علاوه کمیت احوالی دارد.

ص: ۴۱۷

ترجمه: احوالی که برای اجسام از ناحیه کمیت اعتبار می شوند (چون جسم دارای کمیت است این احوال را پیدا کرده است)

(اما احوال یصح ان تکون بانفراد جسم جسم)

یا احوالی هستند که بر جسم منفرد می توانند حمل شوند و احتیاج به مقایسه نیست.

ترجمه: احوالی که امکان دارد (یصح به معنای ممکن است) که ملحق به جسم شوند به انفراد جسم جسم (یعنی جسمی را ملاحظه کنید به تنهایی، جسم دیگر را هم به تنهایی ملاحظه کنید می بینید این احوال بر آنها مترتب می شود).

(مثل حال التناهی و اللاتناهی فی العظم و حال التناهی و اللاتناهی فی الانقسام و الصغر)

مثل حال تناهی و لا تناهی در عظم و حال تناهی و لا تناهی در انقسام و صغر

(و اما احوال تکون بقیاس بعضها الی بعض مثل التتالی و التماس و التشافع و اللاتناهی و الاتصال و ما یجری مجراها)

و یا آن احوالی که بر اجسام حمل می شوند ولی با کمیت اجسام حمل می شوند احوالی هستند که حاصل می شوند اگر مقایسه کنی بعض اجسام را با بعض (یعنی در مقایسه با اجسام آن احوال حاصل می شوند نه اینکه بر اجسام منفرد حمل شود) مثل تتالی و تماس و تشافع و لا تناهی و اتصال و آنچه جاری مجرای اینها است مثل تلاصق و تداخل و محاذاه و موازاه که در فصل بعدی بحث می شود.

صفحه ۱۷۷ سطر ۱۰ (و اما احوال الاجسام)

این عبارت، عطف بر جایی نیست. در ابتدا بحث امروز گفتیم «و الاحوال التي تعتبر للاجسام من کمیتها» اما الان می گوئیم «اما احوال الاجسام»

توضیح بحث دوم: اما احوال اجسام را از حیث کمیت ملاحظه کنیم باید ببینیم اینها چه محمولاتی دارند. یعنی احوال را به علاوه کمیت موضوع قرار بدهیم و محمولاتشان را جستجو کنیم، یکی از احوال اجسام حرکت و یکی زمان است این دو را با هم بحث می کنیم یکی دیگر از احوال اجسام قوی است که جداگانه بحث می کنیم پس دو حال از احوال اجسام را مطرح می کند ۱- حرکت و زمان ۲- قوی.

در قسم اول که حرکت و زمان را مطرح می کند دو قسم می شود الف: حالتی که کمیت دارد (که مراد حرکت است) ب: حالتی که خودش کم است (که مراد زمان است) می گوئیم محمولاتی که بر این حالات بار می شوند چه می باشند؟

مصنف می فرماید این محمولات را مطرح می کنیم که آیا حرکت و زمان ابتدای زمانی دارند یا ندارند؟ آیا منقطع می شوند که انتهای زمانی داشته باشند یا خیر؟

از جمله احوال جسم، قوای جسم است و باید این را هم مطرح کنیم که اگر قوای جسم را به لحاظ کمیتشان ملاحظه کنیم چه حالتی بر آنها بار می شود. کمیتی که ما برای قوی قائل بودیم کمیت بالعرض بود. قوی از احوال جسم بود چون حلول در جسم کرده بودند اما کمیتی که بر این قوی عارض کردیم کمیت بالعرض بود نه کمیت بالذات یعنی به لحاظ اثرشان کمیت را بر آنها بار کردیم و گفتیم اثرشان یا مقدار دارد یا عدد دارد. این مقدار و عدد که برای اثر است به خود این موثر که قوی است نسبت داده می شود و این قوی کمیت بالعرض پیدا می کنند حال با توجه به همین کمیت بالعرضی که قوی دارند بحث می کنیم و محمولاتی بر قوی بار می کنیم به حیث کمیتشان می گوئیم این قوی که کمیت و اثر دارند می توانند اثر نامتناهی العدد یا متناهی العدد صادر کنند و همینطور می گوئیم می توانند اثر نامتناهی المقدار یا متناهی المقدار صادر کنند مثلاً این قوه می تواند در زمان بی نهایت اثر کند یا باید در زمان متناهی اثر کند (که به لحاظ مقدار است) آیا آثاری که از این صادر می شود تعدادش متناهی است یا می تواند نامتناهی باشد. می توان همین قوی را به لحاظ کمیتی که دارند موضوع برای محمولی قرار داد و محمول این است «این قوی متناهی التاثریند یا نامتناهی التاثریند» که تناهی و عدم تناهی را بر این قوی حمل می کنیم. تناهی و عدم تناهی محمولاتی هستند که بر این قوی حمل می شوند به لحاظ کمیتی که این قوی دارند. می توان اینطور گفت (به همان عبارتی که خود مصنف فرموده) این قوی محاذی با اموری (یعنی اثر) هستند آیا این محاذاتشان ابدی است یا متناهی است. اگر خود محاذات را ملاحظه کنید می بینید که کمیت را در این قوی ملاحظه می کنید چون محاذات یک نوع کمیت است اگر چه محاذات در اصل وضع است ولی صاحب کمی محاذات پیدا می کند، مراد مصنف این نیست که محاذات را منشا اثر قرار بدهد او می گوید این قوی منشا اثرند و اثرشان عدد یا زمان دارد و به خاطر این اثر آنها را متصف به تناهی یا عدم تناهی می کنیم یعنی زمان اثرشان و عدد اثرشان متناهی یا نامتناهی است این احوال چون به حیث کمیتشان بر قوی عارض می شوند مثل خود کمیت می مانند همانطور که کمیت بالعرض است این هم بالعرض است یعنی این تناهی و عدم تناهی در واقع برای آثار است و ما برای قوی اثبات می کنیم.

(و اما احوال الاجسام فالحرکه و الزمان منها تعتبر من احوال کمیتها)

نسخه صحیح «کمیتها» است که ضمیر به زمان و حرکت بر می گردد.

ضمیر «منها» به «احوال» بر می گردد.

ترجمه اما احوال اجسام که از جمله آنها زمان و حرکت است پس اعتبار می شود به لحاظ کمیت آنها می شوند.

(انهما هل لهما ابتداء زمانی و هل ینقطعان)

محمولاتی که بر این احوال به لحاظ کمیتشان حمل می کنیم این است که برای حرکت و زمان، ابتدا زمانی است (یا ازلی اند و ابتداء زمانی ندارند) و آیا قطع می شوند و انتهای زمانی دارند (یا ابدی اند و انتهای زمانی ندارند)

(او لیس کذلک)

این جمله مربوط به هر دو جمله است یعنی «هل لهما ابتداء زمانی اولیس کذلک» یعنی ابتدا زمانی ندارند و «هل ینقطعان اولیس کذلک» یعنی قطع می شوند و انتها زمانی دارند یا اینگونه نیستند.

(بل لا نهایه لهما)

این عبارت، تاکید برای «لیس کذلک» است.

ترجمه: حرکت و زمان نهایت ندارند. (یعنی می گویم آیا حرکت و زمان ابتدا زمانی دارند یا این چنین نیستند بلکه بی نهایت هستند و می گویم آیا حرکت و زمان انتهای زمانی دارند یا این چنین نیستند بلکه بی نهایت هستند)

(و اما القوی منها فیعتبر من احوال الكمیات فیها)

اما قوی که از جمله احوال اجسام است پس اعتبار می شود از جمله احوال کمیاتی که در این قوی است.

(انها کیف تحاذی امورا ذوات نهاییه او غیر ذوات نهاییه)

این قوی چگونه محاذی با امور (یعنی چگونه این قوه، افعال و آثاری را صادر می کند. مراد از محاذات یعنی اینکه مصدر و صادر یک نوع محاذاتی دارند) و مصدر امور می شوند.

ترجمه: این قوی چگونه محاذی می شوند با امور و آثاری که این آثار دارای نهایت اند یا دارای نهایت نیستند (نهایت زمانی یا نهایت عدد و عدم نهایت زمانی و عدم نهایت عددی، چون گاهی گفته می شود نیروی فلک در زمان بی نهایت فلک را می چرخاند. گاهی هم گفته می شود تعداد چرخش افلاک بی نهایت است یعنی هم با عدد نامتناهی و هم با زمان نامتناهی بکار می برند. در اجسام دیگر گفته می شود این آثاری که از این قوه صادر می شود تعداد متناهی دارد یا در زمان محدودی این آثار را صادر می کند و در زمان دیگر نمی تواند صادر کند مثلاً فرض کنید قوه مولده یا نامید انسان، در زمان محدودی کار می کند اما قوه غاذیه تا آخر عمر انسان کار می کند و چون عمر انسان محدود است آن قوه غاذیه هم محدود می شود می توان این قوه را متصف به تنهایی در عدد و زمان کرد مثلاً قوه نامیه و مولده انسان، در زمان متناهی فعالیت می کنند.

(و کیف یمكن ذلک فیها)

«ذلک» به لحاظ ظاهر عبارت هم به صدور امور متناهی اشاره می کند هم به صدور امور نامتناهی اشاره می کند ولی صدور امور متناهی مورد بحث نیست چون مشهود است اما صدور امور نامتناهی باید بحث شود که اگر این شیء که جسم است و آن نیرویی که می خواهد اثر کند حال در جسم است نیروی جسمانی خواهد بود. آیا نیروی جسمانی می تواند اثر نامحدود کند یا نه؟ بعضی از نیروهای جسمانی می توانند اثر نامحدود کنند در این صورت سوال می کنیم که «کیف ذلک» یعنی چگونه این نیرو با اینکه جسمانی است می تواند اثر نامحدود کند؟ بعداً جواب می دهیم که عقل مدد می کند. مثل نیروی جسمانی فلک که اثر نامحدود دارد. به قول مشاء حرکتی که ازلی و ابدی است انجام می دهد. این نیرو با اینکه جسمانی است چگونه ممکن است اثر نامتناهی داشته باشد؟ جواب می دهند که مدد عقل است که به آن کمک می رساند.

ص: ۴۲۱

ترجمه: چگونه ممکن است صدور امور نامتناهی در قوی

صفحه ۱۷۸ سطر اول قوله (فصل فی التالی)

در این فصل که فصل دوم از مقاله سوم است بحث در این اصطلاحاتی داریم که در عنوان فصل آمده است این اصطلاحات سه قسم اند

۱_ تالی و تماس و تشافع و تلاحق و اتصال

۲_ وسط و طرف

۳_ معا و فرادی

خود مصنف در توضیح بحث کلمه «ان تعرف» را سه بار تکرار می کند روشن است که مصنف این الفاظ را از سه باب قرار می دهد ما در فصل دوم می خواهیم این اصطلاحات را توضیح بدهیم.

کیفیت ورود مصنف در فصل دوم: ما در این مقاله سوم دو بحث مهم داریم:

۱_ تناهی اجسام به لحاظ کبر

۲_ تناهی اجسام به لحاظ صغر

یعنی یکبار نگاه می کنیم که بزرگی این جسم آیا می تواند نامتناهی باشد یا حتما باید متناهی باشد. یکبار جسم را تقسیم می کنیم و آن را صغیر می کنیم می خواهیم ببینیم این جسم در صغر تا بی نهایت می رود و می توانیم تا بی نهایت آن را تقسیم کنیم یا در صغر تا بی نهایت نمی رود. مصنف می فرماید قبل از اینکه ما در تناهی به بحث کبر بحث کنیم سزاوار است قبل از بحث در تناهی به حسب کبر، بحث از تناهی به حسب صغر کنیم وقتی خواستیم متناهی به حسب صغر را بحث کنیم احتیاج به بعضی الفاظ و معانی مثل تالی و تماس و... پیدا می کنیم و لذا سزاوار است که این بحثها را مطرح کنیم بنابراین این مباحث به ترتیب مطرح می شود ۱_ بحث در این اصطلاحات می کنیم ۲_ بحث در تناهی و عدم تناهی به لحاظ صغر ۳_ بحث در تناهی و عدم تناهی به لحاظ کبر، این سه بحث در مقاله سوم مطرح می شود بحث اول در این فصل دوم مطرح می شود و دو بحث بعدی در فصول بعدی مطرح می شوند.

ص: ۴۲۲

(فصل فی التتالی و التماس و التشافع و التلاحق و الاتصال و الوسط و الطرف و معا و فرادی

این عنوان فصل دوم از مقاله سوم است

(و قبل ان نتکلم فی امر تناهی الاجسام و احوالها فی الاعظام فحقیق بنا ان نتکلم فی تناهیها و لا تناهیها فی الصغر و الانقسام)

«احوالها» عطف بر «الاجسام» است یعنی «و تناهی احوالها»

«فی الاعظام» یعنی در بزرگی.

ضمیر در تناهیها و لا تناهیها به اجسام برمی گردد.

(و قبل ذلك فحقیق بنا ان نعرف التتالی و التماس و التداخل و التشافع و التلاصق و الاتصال و ان نعرف الوسط و الطرف و ان

نعرف معا فی المكان و فرادی)

«قبل ذلك» یعنی قبل از اینکه در تناهی و عدم تناهی به لحاظ صغر بحث کنیم.

توجه شود عنوانی که در فصل آورده به سه بحث تقسیم می شود لذا مصنف در توضیحی که آورده این سه بحث را با «ان

تعرف» جدا کرده است و نشان داده همه این مباحث اگر چه مربوط به جسم هستند اما با هم تفاوتی دارند.

تعریف تتالی / فصل دوم / مقاله سوم / فن اول / طبیعیات شفا ۹۲/۰۹/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۷۸ سطر ۷ قوله (فنقول)

موضوع: تعریف تتالی / فصل دوم / مقاله سوم / فن اول / طبیعیات شفا

بنا شد قبل از ورود در بحث، در این فصل دوم بعضی اصطلاحات را توضیح دهیم البته بعضی از اصطلاحاتی را که توضیح

می دهیم در عنوان فصل آوردیم. در داخل فصل، بعضی اصطلاحات دیگر را هم توضیح می دهیم که در عنوان فصل دوم

نیامدند مثلا مداخله که در عنوان فصل نیامده مگر اینکه کسی مداخله را با تشافع یکی کند.

ص: ۴۲۳

تعریف تتالی: دو شیء وقتی تتالی دارند که بین آنها چیزی از جنس خودشان فاصله نشده باشد. اعتبار نمی کنیم که فاصله بین

این دو شیء چقدر باشد آنچه که اعتبار می کنیم این است که چیزی از جنس خود شان فاصله نشده باشد. مثلا توجه کنید که

دو خانه نزدیک یکدیگر ساخته شدند و بین این دو خانه، هوا فاصله است و خانه ای بین این دو خانه وجود ندارد. اگر فاصله این دو خانه کم باشد مثلاً یک متر فاصله باشد یا زیاد باشد مثلاً ۱۰۰ متر فاصله باشد تتالی صدق می کند.

در هر دو صورت، تتالی هست چون بین این دو چیزی از جنس آنها نیست.

اقسام تتالی: تتالی دو قسم است

۱_ گاهی تتالی بین دو شی از یک نوع است مثل بیت و بیت که هر دو تتالی دارند و از نوع بیت هستند.

۲_ گاهی تتالی بین انواع مختلف است مثلاً انسان و فرس و کوه و درخت داریم که در یک صف کنار هم قرار گرفتند حال این صف به هر صورت که می خواهد باشد مثلاً یکی سمت راست دیگری و یکی سمت چپ دیگری باشد یا صف طوری باشد که یکی در جلو و یکی در عقب باشد.

حکم قسم اول: در قسم اول روشن است که می گوئیم این بیت تالی آن بیت است.

حکم قسم دوم: این فرس تالی انسان است اما در چه چیز تالی انسان است؟

وقتی می گوئیم بیت، تالی بیت است چیزی اضافه نمی کنیم می گوئیم بیت، تالی بیت است در بیت بودن یا در قرار گرفتن یا در مکان. اما قسم دوم نیاز به قید دارد نمی توان گفت فرس تالی انسان است یا باید بگوئیم در صف، تالی انسان است یا در ایستادن یا در جسمیت یا در سفید بودن تالی انسان است. یعنی باید یک چیزی اضافه کنیم. لذا باید به دنبال امر عامی باشیم که هر دو را شامل شود. الان در این صف که ترتیب دادیم ۴ چیز وجود دارد که عبارتند از انسان، حیوان، نبات (شجر)، جماد (جبل). عامی که بتواند این ۴ تا را شامل شود جسمیت است جسمیت عام است ولی ذاتی این ۴ تا است یک عام دیگر ممکن است پیدا کنید که ذاتی این ۴ تا است یک عام دیگر ممکن است پیدا کنید که عَرَضِ این ۴ تا باشد مثلاً همه آنها دارای لون خاصی باشند مثلاً فرض کنید این اسب، قهوه ای است و آن انسان، سبزه است و جبل هم به رنگ خاک است و درخت را هم فرض کنید که در زمستان قرار گرفته و به رنگ قهوه ای است. گاهی در یک امری که حلول ندارد مشترک می کنیم مثلاً می گوئیم همه در یک صف ایستادند. که ایستادن یک نوع فعل است و عرض می باشد. یا می گوئیم همه در یک صف بودند که این بودن یک نوع وضع است و عرض می باشد. ولی حالت عرضیت را لحاظ نکن و بگو در این صف واحد متتالی اند گاهی عام را از این هم ضعیف تر می کنیم و می گوئیم در حجم های شخصی اشتراک دارند یعنی انسان یک حجم شخصی است. فرس هم یک حجم شخصی دارد و هکذا جبل و شجر. یعنی حجم های شخص را لحاظ می کنیم بدون اینکه حجم را تعیین کنیم، انسان با جبل از نظر حجم تفاوت دارند ولی ما به مقدار حجم کاری نداریم به اصل حجم کار داریم و می گوئیم انسان، یک شخص از حجم است و فرس هم یک شخص دیگر از حجم است.

این در صورتی است که ما بین متتالیها جستجو کنیم و امر عامی را بیابیم در اینصورت آنها را در این امر عام متتالی می کنیم چه امر عام ذاتی باشد چه عرضی باشد اما اگر هیچکدام از امور عامه را نیافتیم (البته جسمیت امری است که در همه جا یافت می شود ولی جسمیت را لحاظ نکن چون این ۴ چیز که در یک صف قرار می گیرند لااقل باید مادی باشند و اگر مادی باشند جسم خواهند بود) یعنی ذهن ما آن امر عام را نیافت یا اگر هم آن امر عام را یافت آن را لحاظ نکرد در اینصورت آیا راهی وجود دارد؟ می فرماید راهی وجود دارد و آن اینکه به خود این اشیا که در صف هستند نظر می کنیم. حیث نظر خودتان را معیار قرار بدهید. یکبار به اینها نظر می کنید و می گوئید به اعتبار اینکه اشخاصی هستند که قائم می باشند. نمی خواهیم قیام در صف را ما به الاشتراک قرار بدهیم. در اینصورت می توان گفت «هذا یتلو صاحبه» (عنوان اضافه ای هم نیاورید) یکبار این اشیا را نه به عنوان اینکه اشخاصی قائم هستند ملاحظه کنیم بلکه به عنوان اشخاص حیوانی ملاحظه کنید. در اینصورت می توان فرس و انسان را تالی یکدیگر قرار بدهید اما نمی توانید جبل یا شجر را تالی قرار بدهید چون این صف را به عنوان حیوان لحاظ کردید پس باید وصف تتالی را در همان ملحوظات (حیوانها) بیاوری یکبار این ۴ تا را به عنوان اینکه انسان هستند ملاحظه می کنید در اینصورت وصف تتالی را نمی توانید بیاورید چون وقتی یک انسان در صف وجود دارد باید انسان دیگر هم باشد تا وصف تتالی بیاید.

نکته ۱: در اطلاقات فلسفی این دقت ها ملاحظه می شود در عرف هم این دقت ها ملاحظه می شود ارتکازا یعنی اگر عرف را متوجه کنی و به او اشکال کنی از خودش دفاع می کند مثلا- بگویی که چرا کوه را تالی فرس قرار می دهی؟ این دو با هم مناسبت ندارند عرف می گوید منظورم این است که هر دو جسم اند و الا- عرف و فلسفه، این نکات رارعایت می کنند فیلسوف رعایت می کند متوجّها و عرف رعایت می کند ارتکازا.

نکته ۲: تالی بین غیر اجسام واقع نمی شود اصطلاحا گفته نمی شود عقل با انسان تالی دارد. چون نمی توان مجرد را با مادی در یک صف قرار داد تا بعدا گفت تالی دارند. نسبت مجرد به مادی از همه طرف مساوی است. حال اگر کسی خواست تسامحا بگوید عقل و انسان تالی دارند، در جوهریت تالی خواهند داشت. از طرفی بحث ما در مقاله سوم در طبیعیات است و عقل را دخالت نمی دهیم نه اینکه دخالت ندارد شاید شما بگویید (تسامحا یا حقیقتا) عقل با نفس یا جسم در جوهریت تالی دارد. بر فرض این را بتوانید بگویید در بحث ما داخل نیست اما اگر بخواهید بین جسم و نور تالی درست کنید در ماهیت داشتن یا در وجود داشتن. اگر هم نتوانستید در چیزی تالی درست کنید می گوید این تالی صاحبش است بالاخره هیچ وقت نمی شود که عام نداشته باشیم.

توضیح عبارت

ص: ۴۲۶

(فتقول ان المتتالين هما اللذان ليس بين اولهما و ثانيهما شى من جسمهما مثل البيوت المتتاليه)

متتالين دو چیزی هستند که بین اول آن دو و دوم آن دو، چیزی از جنسشان فاصله نباشد مثل بیوت متتالیه

(فان التالى منهما للاول هو الذى ليس بينه و بين الاول شىء من جنسهما)

«التالى منهما» یعنی تالی از این دو بیت که تالی اول است

(و قد تكون متفقه مثل بيت و بيت و تكون مختلفه النوع مثل صف من انسان و فرس و جبل و شجره)

نسخه صحیح این است «و قد تكون متفقه النوع مثل بيت و بيت و قد تكون... و فرس و جبل و شجره»

(فحينئذ لا تكون متتاليه من حيث هي مختلفه النوع)

چون مختلفه النوع متتالی نیست باید تحت جامعی ببریم و در آن جامع متتالی کنیم.

ترجمه: در این هنگام که این اشیا مختلفه النوع اند متتالی نیستند اگر به حیث مختلفه النوع لحاظ شوند و تحت جامع نروند و اختلافشان باقی بماند.

(بل من حيث يجمعها امر عام ذاتى كالجسميه او عرضى كالبياض او القيام صفا او الشخوص حجما)

بلکه از این جهت تتالی دارند که این ۴ تا مختلف را امر عامی جمع می کنند چه آن امر عام ذاتی باشد مثل جسمیت یا عرضی باشد مثل بیاض یا حتی مانند قیام در یک صف باشد.

«صفا» و «حجما» تمیز هستند. عبارت اینگونه معنی می شود: اشیایی که در یک صف قائمند. اشخاص حجمی که در کنار هم قرار گرفتند. یعنی یکبار اینطور لحاظ می کنیم. «صف قائم یا «قائم فى الصف» که در هر ۴ امر وجود دارد یا «حجم های شخصی» که شامل هر ۴ امر می شود.

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۷۸ سطر ۱ قوله (و اذا لم یکن)

موضوع: ادامه تعریف تتالی / فصل دوم / مقاله سوم / فن اول / طبیعیات شفا.

بحث ما در تفسیر تتالی بود متتالین را تفسیر کردیم تا از تعریف متتالین، تفسیر تتالی معلوم شود. گفتیم متتالین دو شیئی هستند که بین اول و دومشان فاصله است ولی فاصله ای که از جنس این دو باشد وجود ندارد. اینکه می گوییم «فاصله است» به خاطر این است که مماس را خارج کنیم چون در مماس، بین دو شی تماس نیست. اما در تتالی فاصله است ولی این فاصله را چیزی پُر کرده که از جنس متتالین نیست توضیح دادیم و گفتیم این متتالین می توانند از یک نوع باشند مثل بیت و بیت، و می توانند از انواع مختلف باشند مثل انسان و فرس و جبل و شجر. و اضافه کردیم که این متتالین یا متتالیات می توانند به این صورت قرار بگیرند که یکی سمت راست یا سمت چپ دیگری باشد و می تواند یکی مقدم و یا موخر دیگری باشد و می تواند یکی در بالا- و یکی در پایین باشند. نحوه و قوعشان مهم نیست آنچه مهم است ردیف بودن آنها است در اینصورت با هم تتالی دارند به شرطی که آن فاصله از جنس خودشان نباشد. در ادامه، به بحث از متتالین رسیدیم که از نوع واحد نیستند. گفتیم در تتالی اینها شرط می شود که جامعی را اخذ کنیم و تتالی را در آن جامع قرار بدهیم مثلا انسان و فرس و جبل و شجر با هم واقع شدند و کنار هم ردیف شدند و بین آنها از جنس خودشان وجود ندارد تتالی دارند ولی از یک نوع نیستند.

ص: ۴۲۸

در چنین حالتی ما باید یک امر عامی را که ذاتی یا عرضی است پیدا کنیم و بگوییم تتالی در آن امر عام است مثلا بگوییم این چند امر در جسمیت تتالی دارند. جسمیت امری است که ذاتی هر ۴ تا است یا بگوییم در فلان رنگ این ۴ تا تتالی دارند که رنگ، عرضی است که در همه حاصل است.

حال اگر امر جامع پیدا نکردیم یا نخواستیم به امر جامع توجه کنیم. در اینصورت می گوییم دومی، تالی اولی است یا اشاره می کنیم (و از عدد اول و دوم استفاده نمی کنیم) و می گوییم «هذا یتلو صاحبه» که جامعی نیاوردیم. در این فرض که جامع نمی آوریم این موجوداتی که جامع آنها را نیافتیم یا نخواستیم به جامع توجه کنیم (تعبیر مصنف این است که جامعی نباشد. مثل جوهر و عرض که جامعی ندارند مگر اینکه جامعی را جعل کنیم مثلا ماهیت داشتن یا وجود داشتن را لحاظ کنیم. یا در یک صف قرار داشتن. اینکه تعبیر کردیم به اینکه «به جامع توجه نکنیم» به خاطر این است که ما بالا-خره می توانیم یک جامعی جعل کنیم لااقل این است که بگوییم در یک صف قرار دارند.) در چنین حالتی می توانیم بگوییم «هذا یتلو صاحبه» در چنین حالتی این اشیاء ردیف شده را که با هم یکسان نیستند می توانیم به نحوه های مختلف لحاظ کنیم. یعنی مثلا همه را به عنوان اینکه اشخاص هستند ببینیم یا به عنوان اینکه حیوان هستند لحاظ کنیم یا به عنوان اینکه انسان هستند ببینیم به دو تا از این ۴ تا که نگاه می کنیم می بینیم حیوان هستند می توانیم این دو را عنوان قرار بدهیم و بگوییم در حیوانیت تتالی دارند. اما یکی از این ۴ تا را که ملاحظه می کنیم می بینیم انسان است. می توانیم انسان را لحاظ کنیم. پس این ۴ امر را به ۴ صورت

می توان لحاظ کرد

ص: ۴۲۹

۱_ اشخاص اند ۲ _ حیوان اند ۳ _ انسان اند. اگر بخواهیم تتالی را در فرضی که همه را اشخاص می گیریم درست کنیم هر ۴ تا تتالی دارند یعنی می گوئیم انسان تتالی فرس است و فرس تتالی جبل است و جبل تتالی شجر است. هر کدام را با کنار خودش بسنجیم. در اینصورت نمی توانیم بین انسان و جبل، تتالی قائل شویم چون بین این دو، فرس قرار دارد که فرس، شخص است و از جنس این دو است. البته منظور مصنف همان چیزی است که در جلسه قبل گفتیم. نظر مصنف این است که این ۴ تا چون به عنوان اشخاص ملاحظه شدند می توانیم و صف تتالی را بیاوریم.

اگر این ۴ تا را به عنوان حیوان لحاظ کنیم فقط انسان و فرس، حیوان هستند. و تتالی را بین انسان و حیوان قائل هستیم و بین انسان و شجر قائل نیستیم. اما اگر فقط انسان را ملاحظه کنیم تتالی باید بین انسان و انسان باشد و ما انسان دیگری نداریم پس در اینجا اصلا تتالی وجود ندارد.

از این کلام مصنف مطلبی استفاده می شود و آن اینکه: در جایی که تتالی است در پایان باید همه متتالی ها را به نوع واحد برگردانیم اگر از ابتدا نوع واحد هستند مثل بیت و بیت مساله، آسان است اما اگر از ابتدا نوع واحد نیستند. باید جامعی در نظر بگیریم و آن جامع را نوع همه آنها قرار بدهیم و بگوئیم جسمیت یا لون

(و اذا لم يكن بينهما من المقول عليه الامر المعتبر عاما شيء)

«الامر المعتبر عاما» امری که ما آن را عام دیدیم و آن را عام برای این دو قرار دادیم.

«المقول علیه» یعنی الذی یحمل علیه.

«الامر المعتبر» نائب فاعل «المقول» است.

«عاما» تمییز است. «شیء» اسم برای لم یکن است. و «بینهما... عاما» خبر برای «لم یکن» است.

اگر بین این دو امری که ما آنها را متتالین حساب می کنیم از آن چیزهایی که بر آن چیزها، امر عام صدق می کند وجود نداشته باشد (امر عامی انتخاب کردیم و آن امر عام را اطلاق بر این دو می کنیم و بین این دو، مصداق آن امر عام وجود ندارد).

ترجمه: بین این دو امر از آنچه که حمل می شود بر آن چیز، امری که به عنوان عام، اعتبارش کردی (یعنی یک امر عامی را لحاظ کردیم و بر متتالین، صدق دادیم. الان بین المتتالین از این امر، شیء وجود ندارد مثلا فرض کنید که یک امر عامی (مثل انسان یا حیوان) را ملاحظه کردیم در اینصورت بین انسان و فرس، از آن امر عام چیزی وجود ندارد یعنی حیوان دیگری بین آنها نیست و لو چیز دیگری هم هست ولی آن امری که ما به عنوان عام ملاحظه اش کردیم بین دو متتالی وجود ندارد.

(قيل للما خود منهما ثانيا ان هذا يتلو صاحبه مثلا)

به آن چه که از بین این دو، به عنوان ثانی اخذ می شود (چون ممکن است این دو شیء که کنار هم در یک ردیفند از سمت راست شروع کنید مثلا انسان و فرس هست. و اگر از سمت چپ شروع کنید مثلا فرس و انسان هست)

«مثلاً» قید برای «صاحبه» است یعنی می توان به جای «صاحبه» بگویی «ان هذا يتلو ردیفه» می توان آن را قید «اذا اخذت» هم گرفت

(اذا اخذت هذه الاشيا من حيث هي اشخاص منتصبه)

حال با توجه به مثالی که گفتیم مطلب را بیان می کنید و می گوید این اشیاء را می توانیم به حیث های مختلف اخذ کنیم یعنی می توانیم این اشخاص را تحت عناوین جامع ببریم. عناوین جامع هم مختلف است یعنی عنوان اشخاص و حیوان یا انسان به آنها بدهیم.

مراد از «منتصبه» قیام است. قیامی است که در قائمش هیچ خفائی نباشد یعنی کاملاً صاف ایستاد باشد به طوری که دیده شود نه اینکه خمیده باشد چون اگر خمیده باشد در آن قسمت انحنا یک خفائی است. چون قسمت منحنی را نمی توان دید زیرا زاویه ای درست می شود لذا وقتی می گویند صورتی در ذهن منتصب می شود معنایش همین است که قائم می شود به طوری که کاملاً دیده می شود و هیچ زاویه در آن دیده نمی شود.

(كان الفرس يتلو الانسان و الجبل و الشجرة)

فرس، تالی انسان و جبل و شجر می شود.

ظاهر این عبارت این است که فرس، تالی سه چیز می شود که عبارتند از انسان و جبل و شجر. اگر فرس بتواند کنار انسان بایستد و بعداً کنار جبل و کنار شجر بایستد مشکلی نیست چون می تواند تالی همه اینها به حساب بیاید. اما اگر فرس را بعد از انسان قرار دادیم یعنی بین انسان و جبل قرار دادیم فرس، تالی انسان و جبل است اما تالی شجر بودنش مطرح است. مصنف قبلاً قاعده ای گفت که اگر آن قاعده بخواهد اجرا شود فرس نمی تواند تالی شجره باشد. ما نمی توانیم ظاهر کلام مصنف را با مطلب قبلی جمع کنیم چون در قبل می گفت نباید بین متتالیان چیزی از جنسشان فاصله شود اما در اینجا، جنس عبارت از اشخاص شد و بین فرس و شجر، جبل فاصله است و جبل هم شخص است یعنی از جنس خود فرس و شجر است.

دو توجیه می کنیم.

توجیه اول: منظور مصنف این است که اگر ما همه این ۴ تا را به عنوان اشخاص بینیم می توانیم فرس را با انسان به تنهایی بسنجیم و بگویم متتالیان اند می توانیم فرس را با جبل به تنهایی بسنجیم و بگویم متتالیان اند می توانیم فرس را با شجره به تنهایی بسنجیم و بگویم متتالیان اند. یعنی این ۴ تا را ردیف نکنیم بلکه هر یک را کنار دیگری قرار بدهیم یعنی یکبار فرس را کنار انسان قرار بدهیم به طوری که بین آنها فاصله نباشد یکبار فرس را کنار جبل قرار بدهیم به طوری که بین آنها فاصله نباشد یکبار فرس را کنار شجر قرار بدهیم به طوری که بین آنها فاصله نباشد. یعنی متتالیات را ملاحظه نکنیم بلکه متتالیان را ملاحظه کنیم یعنی دو تا دو تا بسنجیم نه اینکه هر ۴ تا را با هم بسنجیم.

توجیه دوم: در نسخه خطی، نسخه بدل وجود دارد به این صورت «کان الفرس يتلو الانسان و الجبل الشجره يتلوان» که این نسخه صحیحی و لذا این توجیه دوم بهتر از توجیه اول است موید توجیه دوم هم در ادامه آمده «لمن يمكن الجبل و الشجره يتلوان» لذا بهتر است که کلمه «یتلوان» را در کتاب اضافه کنیم.

(وان اخذت من حیث هی حیوانات کان الفرس يتلو الانسان و لم یکن الجبل و الشجره يتلوان)

اگر این ۴ امر را به عنوان حیوان ملاحظه کنی فرس، تالی انسان است ولی تالی جبل و شجره نیست

ص: ۴۳۳

(و ان اخذت من حیث هی ناس لم یکن هناک شی یتلو شخص الانسان الا الانسان)

اگر اجسام از حیث ناس بودن اخذ شوند چیزی تالی شخص انسان نیست مگر انسان دیگر که وجود ندارد. پس در اینجا تالی وجود ندارد.

ادامه تعریف تالی / فصل دوم / مقاله سوم / فن اول / طبیعیات شفا. ۹۲/۰۹/۱۶

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۷۸ سطر ۱۵ قوله (و اما المماس)

موضوع: ادامه تعریف تالی / فصل دوم / مقاله سوم / فن اول / طبیعیات شفا.

بحث ما در کلماتی بود که در این مقاله بکار می روند. از جمله آنها تالی بود که توضیح آن را گفتیم و قبل از ورود در لفظ تماس، مطالبی مربوط به تالی باقی مانده که آنها را باید بیان کنیم. سوالاتی در بحث تالی شده که به آنها جواب می دهیم.

سوال: آیا بحث تالی در مجردات مطرح می شود؟

گفتیم که بین موجودات می توانیم امر عامی را ملاحظه کنیم و تالی را در آن امر عام قرار بدهیم. خود مصنف هم این مطلب را بیان کرد. سپس مثالهایی زده شد. از جمله آن مثالها این بود که بین موجود مادی و موجود مجرد تالی است مثلا تالی در عالم بودن داشته باشند. حتی در یک مثالی زدیم خدا «تبارک» را هم مطرح کردیم.

جواب: تالی وجود ندارد چون

اولاً: تالی، اصطلاحی برای اجسام است و بحث ما هم همانطور که اشاره کردیم در طبیعیات است و بحث از مجردات نمی کنیم. بحث ما در تالی بین مجردات و مادیات نیست.

ص: ۴۳۴

حال فارغ از این مطلب، آیا تالی بین مجردات و مادیات ممکن هست یا ممکن نیست.

عبارت مصنف اگرچه در تالی بین طبیعیات است و ما نمی توانیم از این عبارت برای تالی بین مادیات و طبیعیات استفاده کنیم ولی بدون توجه به این مطلب، می خواهیم بررسی کنیم که آیا امکان دارد یا ندارد؟

از کلام مصنف استفاده می شود که باید امر عامی هر دو متالی را شامل شود و این دو متالی در آن امر عام با هم شریک باشند. بدون شک، امر عامی که بتواند شامل واجب و ممکن بشود نداریم مثلا واجب تعالی، ممکن نیست با کسی در چیزی شریک باشد مگر مفهوم جعلی درست کنیم در اینصورت در مصداقیت تالی پیدا می کنند. این مصداق، تالی آن مصداق می

شود مثلاً- مفهوم وجود بر ذات باریتعالی صدق می کند اولاً و بر موجودات دیگر صدق می کند ثانیاً، در اینجا تتالی در مفهوم وجود است که خارج از ذات است. نمی توانیم تتالی بین خود خدا «تبارک» و موجودات قرار بدهیم (ولو تتالی را بین مجردات و مادیات قبول کنیم) چون در مورد واجب تعالی، امر عامی نداریم که بخواهد هم شامل واجب و هم شامل ممکن شود مثلاً «عالم» هم بر خدا «تبارک» و هم بر بشر صادق است ولی مصداقا با هم مشترک نیستند فقط مفهوم ما می توان گفت خدا و انسان عالم است اما به لحاظ مصداق، علم او با علم ما تباین دارد همانطور که وجود او با وجود ما تباین دارد البته این بر طبق نظر مشاء است و ما هم مبنای مشاء را می خوانیم (مبنای تشکیک را نمی گوئیم).

پس هیچ شیء عامی نمی توانیم پیدا کنیم که خدا «تبارک» با آن شیء در آن امر عام، مشترک باشد. به عبارت دیگر ما نمی توانیم ماهیتی پیدا کنیم که خدا «تبارک» با دیگران در آن ماهیت، مشارک باشد والا آن ماهیت، ماهیت نوعیه می شود و خدا «تبارک» فردی از نوعی می شود و فرد دیگر همان نوع، مماثل خدا «تبارک» می شود در حالی که خدا «تبارک» مثل ندارد چون دو فرد از یک نوع با هم مماثلند.

بله اگر دو چیز، مصداق برای یک مفهوم باشند آنها را مماثل نمی گوئیم ولی دو فرد یک ماهیت را مماثل می گوئیم. لفظ «شیئیت» که بر خدا «تبارک» و موجودات صادق می شود مفهوم است و اشکال ندارد.

سوال: آیا تتالی بین مادی و مجردی که غیر از خدا «تبارک» است وجود دارد؟ مثلاً در جوهریت بگوئیم که هم عقل و هم انسان جوهرند آیا می توان گفت انسان، تالی عقل است در وجود.

جواب: ظاهراً ایرادی ندارد. مثلاً گفته می شود که عالم مثال، تالی عالم عقل است و عالم ماده، هم تالی عالم مثال است در اینجا، تتالی را در عوالم درست کردیم در حالی که عالم عقل، مجرد است و عالم مثال آن تجرد را ندارد. اینها را در تحت عنوان جامعی مثل «وجود امکانی» می بریم و منظورمان از «تالی»، «معلول بودن» باشد.

اما اگر تتالی را توسعه دهیم به طوری که شامل علت و معلول هم بشود می توان گفت این موجودات، تالی آن موجودات هستند یعنی این موجودات معلول آن موجودات هستند. ولی ظاهراً تتالی در جایی که علت و معلول باشد گفته نمی شود اگر هم گفته شود با توسعه دادن در مفهوم تتالی گفته می شود.

پس با این توضیحات معلوم شد که بین واجب و ممکن بلکه حتی بین مجرد و مادی اگرچه هر دو ممکن باشند تتالی جاری نیست.

البته اگر جسمی با جسم دیگر تماس باشد علاوه بر تماس، تتالی هم دارند در جایی که تماس صدق کند تتالی هم صدق می کند در حالی که تماس بین مجرد و مادی صدق نمی کند. تتالی در جایی صدق می کند که تماس بتواند صدق کند و تماس بین مجرد و مادی صدق نمی کند.

سوال: مراد از جنس در تعریف تتالی چیست؟ اینکه گفتیم بین دو شی متتالی، از جنس خودشان فاصله نشود. آیا مراد از این جنس، جنس منطقی است یا عرفی است؟

جواب: اگر مراد از این جنس، جنس منطقی باشد می گوییم جنس دو بیت، جسم است که هوا بین آنها فاصله است و هوا هم جسم است پس بین دو بیت، از جنس بیت که همان هوا است فاصله شده چون هوا هم جسم است لذا نمی توان آن بیت را تالی این بیت قرار داد. باید گفت هوا تالی بیت اول است و بیت دوم تالی هوا است. پس نمی تواند مراد از جنس، جنس منطقی باشد بلکه باید مراد از جنس، جنس عرفی باشد یعنی از نوعشان نباید چیزی باشد. یعنی بین این دو بیت، چیزی از نوع بیت وجود ندارد چون هوا از نوع بیت نیست.

سوال: در عبارت مصنف آمده بود که «اگر دو امر مختلف را جامع ذاتی جمع کرد می توانیم آن دو امر مختلف را تالی یکدیگر بدانیم» مثلاً- انسان با حجر را ملاحظه می کنیم نمی توانیم بگوییم انسان، تالی حجر است مگر اینکه جامعی بین این دو درست کنیم (گاهی این جامع، ذاتی است و گاهی ذاتی نیست) مثلاً- جسمیت را لحاظ کنیم و بگوییم انسان با حجر در جسمیت تتالی دارند. در اینصورت اشکال وارد می شود که بین انسان و حجر، هوا هم فاصله است که آن هم جسم است. چگونه می توانید بگویید انسان تالی حجر است چطور این واسطه را به حساب نیاوردید.

جواب: از بیاناتی که گفتیم معلوم می شود که می توانیم اینطور بگوییم به شرطی که تتالی را اعم از تماس بدانیم (که بحث این را بعداً می گوئیم) می توانیم بگوییم هوا تالی انسان است و حجر هم تالی هوا است و در جسمیت مشترکند. در اینصورت، حجر را تالی انسان قرار نمی دهیم مگر اینکه جامع را چیز دیگری بگیریم مثلاً جامع را «فشردگی» بگیریم که هوا فشرده نیست بلکه لطیف است لذا انسان تالی حجر است از نظر فشردگی. اما اگر تماس را مزاحم تتالی بدانیم هوا را تالی قرار نمی دهیم بلکه حجر را تالی انسان قرار می دهیم.

سوال: تتالی آنات چگونه گفته می شود؟

جواب: تشافع آنات و تتالی آنات هر دو گفته می شود.

تشافع آنات یعنی دو «آن» کنار هم بچسبند که این را تشافع و جفت شدن می گویند. این، غیر از تتالی است. این را بعداً بحث می کنیم که با تماس هم سازگار است.

اما تتالی چگونه در آنات ممکن است؟ می توان تتالی در آنات را اینگونه تصویر کنید که «آن»ی هست و بعد از «آن»، زمانی وجود دارد و بعد از زمان، دوباره «آن» هست. در اینجا می گوئیم «آن» دوم، تالی «آن» اول است. این، صحیح است و وجود خارجی هم دارد. چون یک جای از زمان را در فرض خودتان قطع می کنید که «آن»ی را در ابتدا ی آن و «آن»ی را در انتهای آن قطع ملاحظه می کنید این «آن» انتها، تالی «آن» ابتدا است و در وسط این دو «آن» زمان وجود دارد که از جنس «آن» نیست.

ص: ۴۳۸

اما اینکه می‌گویند تتالی آنات محال است به چه معنی می‌باشد؟ به این معنی است که دو «آن» کنار هم بیاید. معلوم می‌شود که تتالی آنات، تصور می‌شود ولی واقعیت ندارد. همین که تصور می‌شود معلوم می‌گردد که اطلاق تتالی در اینجا صحیح است با اینکه یک «آن» به «آن» دیگر چسبیده است. (اطلاق تشافع هم می‌توان کرد) اما چگونه تتالی آنات شد، در حالی که بین این دو «آن» اصلاً فاصله نشده است. نه از جنس خودشان و نه از غیر جنسشان.

عبارت مصنف، جواب این سوال را می‌دهد چون می‌فرماید «شیئی از جنس آن دو چیز، بین آنها نباشد» این عبارت، مرکب است یعنی هم بیان می‌کند که شیئی بین آنها نباشد هم بیان می‌کند از جنسشان نباشد. حالا اگر شیئی بین آنها بود و از جنسشان بود تتالی نیست و اگر شیئی بین آنها بود و از جنسشان نبود تتالی هست. و اگر اصلاً شیئی بین آنها نبود باز هم تتالی هست.

آنچه را که مصنف، مزاحم تتالی می‌بیند این است که «شیئی از جنسشان بین آنها باشد». در بین دو «آن» که به هم می‌چسبند اصلاً شیئی نیست پس تتالی صدق می‌کند. اگر «آن» اول با «آن» سوم را بسنجی، بین این دو، شیئی وجود دارد که از جنس این دو «آن» است و لذا بین «آن» اول و «آن» سوم تتالی نیست. اما اگر «آن» اول و «آن» دوم را بسنجی که بین آنها زمان است بین «آن» اول و «آن» دوم شیئی است ولی از جنس این دو نیست باز هم تتالی وجود دارد.

پس تتالی اعم از تماس می شود. دو جسمی که به هم چسبیدند می توان گفت دومی مماس اولی است و همینطور می توان گفت که دومی تالی اولی است.

پس آنچه برای مصنف مهم است اینکه «فاصله ای از جنس آن دو نباشد» اگر فاصله نباشد (چه اصلا فاصله نباشد چه فاصله باشد ولی از جنس آن دو نباشد) تتالی حاصل است.

بعضی از افراد پیشنهاد کردند برای اینکه این مفهومی که بیان کردیم فهمیده شود خوب است عبارت مصنف را عوض کنیم. عبارت مصنف این بود «لیس بین اولهما و ثانیهما شیء من جنسهما». اینطور عوض کنیم «کان بینهما شی من غیر جنسهما». با توضیحی که گفتیم کلام مصنف، این معنی را می رساند ولی کلام، کلام ابن سینایی است و تا می تواند مطلب را سخت می آورد. البته این عبارت جدید، صورتی را که بین دو شی تماس باشد شامل نمی شود.

نکته: در سطر ۱۲ صفحه ۱۷۸ اینچنین گفتیم که انسان و فرس و جبل و شجر را ردیف می کنیم و اینها را به عنوان اشخاص منتصبه لحاظ می کنیم که فرس، تالی این سه تا می شود ما اینها را در توجیه اولی که در جلسه قبل کردیم دو به دو تالی گرفتیم و گفتیم فرس، تالی انسان شد. جبل، تالی فرس شد و شجر، تالی فرس شد. پیشنهاد شد که چه اشکال دارد فرس را یک شی حساب کنیم و آن سه تا را با هم یک شی دیگر حساب کنیم و بگوییم این دو تا با هم تتالی دارند. به اینصورت که منتصب به معنای ایستاده است و فرس، ایستاده نیست و حالت افقی دارد ولی آن سه تای دیگر حالت عمودی دارند (ما منتصبه را به معنای قائمه گرفتیم که ایستادن مراد باشد نه به معنای صاف ایستاده باشد تا فرس را شامل نشود).

می‌گوییم این تفسیر صحیح نیست چون اگر جامع را اشخاص منتصبه بگیریم باید فرس هم در این جامع داخل شود اگر منتصبه را به معنایی که گفته شد بگیریم فرس، داخل این ۴ تا نمی‌شود و طرف تتالی قرار نمی‌گیرد برای اینکه فرس بتواند طرف تتالی قرار بگیرد باید کاری کنیم که عنوان منتصبه شامل او هم بشود پس باید منتصبه را همانطور که ابتدا معنی کردیم معنی کنیم نه آن طور که پیشنهاد شده بود.

تعریف مماس / فصل دوم / مقاله سوم / فن اول / طبیعات شفا ۹۲/۰۹/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۷۸ سطر ۱۵ قوله (و اما المماس)

موضوع: تعریف مماس / فصل دوم / مقاله سوم / فن اول / طبیعات شفا

بعد از اینکه «تتالی» توضیح داده شد به توضیح اصطلاح «مماس» می‌پردازیم.

تعریف مماس: دو شیء را وقتی مماس می‌گویند که دو طرف آن طوری به هم متصل شوند که بین آنها شیء ذو وضع نباشد.

پس در تماس، اتصال دو طرف لازم است اما هر اتصالی کافی نیست. اتصالی لازم است که اجازه ندهد بین متصلین، شیء ذو وضعی فاصله شود. دو وضع به معنای قابل اشاره حسی است.

به تعبیر دیگر: متماسان دو چیزی هستند که به طرف مجاورشان یک اشاره می‌شود. اگر دو جسم داشته باشیم و وسط آنها هوا باشد ما به طرف جسم سمت راست (طرف به معنای انتهای است) یک اشاره می‌کنیم و به طرف جسم سمت چپ هم اشاره دوم می‌کنیم و به هوایی که در وسط وجود دارد اشاره سوم می‌کنیم. سه تا اشاره حاصل می‌شود. در اینصورت، تماس حاصل نیست. اما اگر طرف و انتهای این دو جسم به یکدیگر بچسبند ما یک اشاره می‌کنیم حتی دو تا اشاره هم نمی‌توانیم بکنیم چه رسد به سه اشاره. یعنی فقط اشاره به محل اتصال می‌کنیم. نمی‌توانیم اشاره به طرف جسم سمت راست و طرف جسم سمت چپ کنیم چون طرفها به یکدیگر چسبیدند و تقریباً بمنزله یک سطح شدند و ما به یک سطح، فقط یک اشاره می‌کنیم.

ص: ۴۴۱

بله ممکن است شما در ذهن خودتان اینها را جدا فرض کنید و با دو اشاره، اشاره کنید یعنی با یک اشاره، به طرف این جسم اشاره کنید و با یک اشاره، به طرف آن جسم دیگر اشاره کنید. این اشاره، اشاره حسی نخواهد بود بلکه اشاره با توجه است که اشاره عقلی یا خیالی است.

سوال: آیا می‌توان گفت متماسان دو جسمی هستند که دو طرف آنها در مکان واحد است؟ ما گفتیم متماسان دو جسمی

هستند که دو طرف آنها یک وضع و یک اشاره دارند اما آیا می توان گفت دو طرف آنها یک مکان دارد؟

جواب: مصنف می فرماید نمی شود. چون طرف جسم، در مکان واقع نمی شود. اگر ۱۰۰ تا طرف داشته باشیم در مکان واقع نمی شوند چون طرف، نه طول و نه عرض و نه عمق دارد مثلا- نقطه، که در مکان واقع نمی شود ولی قابل اشاره حسی است. فرق نقطه با وحدت و عقل این است که در نقطه می گویند قابل اشاره حسیه است اما عقل و وحدت، قابل اشاره حسی نیست.

اما وجه اشتراک این است که نقطه و عقل و وحدت قابل انقسام نیستند و ابعاد ندارند.

سطح را اگر ملاحظه کنید به لحاظ عمقش، مکان ندارد چون اصلا عمقی ندارد. هکذا طول و عرض سطح هم مکان ندارد. خط هم همینطور است که از نظر طول مکان ندارد.

توضیح عبارت

(و اما المماس فهو الذی لیس بین طرفه و طرف ما قیل انه مماس له شی ذو وضع)

ص: ۴۴۲

«شیء ذو وضع» اسم برای «لیس» است.

اما مماس، شیئی است که بین طرف و انتهایش، و بین طرف و انتهای آن چیزی که گفته می شود مماس با این شیء است، شیء ذو وضع نیست یعنی شیئی که قابل اشاره حسی باشد نیست.

مصنف، با این عبارت، مماس را تعریف می کند. متماسان را تعریف نمی کند. چون مماس را تعریف می کند. لذا می گوید «فهو الشیء الذی...» یعنی مماس را صفت شیء واحد قرار می دهد. اما در متماسان می گوید دو شیء هستند که طرفشان یک وضع دارد. (الف، مماس با ب و ب مماس با الف است اگر هر دور ابا هم ملاحظه کنید متماسان می شوند).

(فالمتماسان هما اللذان طرفاهما معا لا فی المكان بل فی الوضع الواقع علیه الاشارة)

متماسان دو شیئی هستند که طرف و انتهای آنها با هم است.

آیا در مکان، با هم هستند تا یک مکان داشته باشند یا در وضع، با هم هستند تا یک اشاره حسی را بپذیرند؟ مصنف جواب می دهد که «لا فی المكان» یعنی با هم بودنشان در یک مکان نیست بلکه با هم بودنشان در وضعی است که واقع می شود بر آن وضع، اشاره.

چرا مصنف تعبیر به «الوضع الواقع علیه الاشارة» می کند؟ بیانی که گفتیم این بود «وضع به معنای قابل اشاره حسی است» می توانست بگوید «لا فی المكان بل فی الوضع». چرا تعبیر به این عبارت نکرد.

معلوم می شود که اشاره غیر از وضع است. ما وضع را به اشاره معنی نکردیم بلکه به قابلیت اشاره معنی کردیم. پس وضع باید چیز دیگری باشد که آن چیز، قابل اشاره است. مصنف در اینجا به آن نکته اشاره می کند. وضع دارای سه معنی است معنای سوم همین قابلیت اشاره حسی است که برای شیئی است که یکی از آن دو معنای وضع را داشته باشد. پس اگر دو معنای وضع حاصل باشند اشاره بر آن دو معنی واقع می شود و آن دو معنی، این اشاره را می پذیرد. و آن دو معنی عبارتست از «وضع جزء مقوله» و «وضع تمام مقوله».

تعریف «وضع جزء مقوله»: شیئی مرکبی داشته باشیم و اجزاء آن را با هم نسبت بدهید. نسبتی که بین اجزاء برقرار می شود وضع می گویند مثلاً سر انسان در بالای بدن قرار دارد و بدن در زیر سر قرار دارد. این بالا بودن، یک نسبتی است که به آن وضع می گویند هکذا زیر بودن را وضع می گویند. نسبت اجزاء به یکدیگر (یعنی خود نسبت) را وضع می گویند.

حال اگر این بالا بودن و پایین بودن هر دو را با هم ملاحظه کنیم اضافه می گویند اما اگر تنها ملاحظه کنیم وضع می گویند زیرا اضافه، نسبت متکثره است یعنی باید دو نسبت با هم ملاحظه شوند تا گفته شود که اضافه می باشد. یعنی بالا بودن سر و پایین بودن بدن هر دو ملاحظه شود تا اضافه حاصل گردد اما اگر فقط بالا بودن سر یا فقط پایین بودن بدن ملاحظه شود، وضع خواهد بود نه اضافه.

تعریف «وضع تمام مقوله»: خواجه در شرح اشارات اینگونه معنی می کند که نسبت اجزاء به هم و نسبت کل مجموع به خارج لحاظ شود.

مثلاً- اینطور می گوئیم «انسانی پشت درب ایستاده است» ما انسان را به درب نسبت می دهیم می گوئیم پشت درب است. این پشت درب بودن خودش یک نسبت است. سپس می گوئیم این انسان ایستاده است خود ایستادن هم یک نوع نسبت است. ایستادن، نسبت اجزاء به یکدیگر است. یعنی اینطور ایستاده که سر او در بالا و بدن در پایین قرار گرفته است.

پس انسانی که پشت درب ایستاده دو نسبت در آن است ۱ _ نسبت اجزاء بدن به یکدیگر ۲ _ نسبت کل بدن به درب. لذا اگر بگوییم انسانی پشت درب، دستها اروی زمین گذاشته و پاهایش را به سمت بالا برده، این انسان، انسان پشت درب هست ولی با آن انسان اولی که سر او بالا و بدنش پایین است فرق می کند. چون انسان اولی اجزایش طوری به هم نسبت داشت و این انسان دومی هم اجزایش طور دیگر به هم نسبت دارد. بله در هر دو صورت هم انسان اولی و هم انسان دومی به درب یک نسبت دارند و آن این است که هر دو پشت درب هستند. ولی نسبت اجزاء با هم فرق می کند. پس نسبت اجزاء به هم باید باشد و نسبت کل هم به خارج باید باشد تا وضع تمام مقوله درست شود. البته در بعضی عبارتها تسامح است و شنیده شده که می گویند نسبت کل به خارج، وضع تمام مقوله است و نسبت اجزاء به هم را ضمیمه نمی کنند بلکه آن را وضع جزء مقوله می گویند. در حالی که خواهی می فرماید وقتی جزء و کل را با هم مقایسه کردی وضع تمام مقوله است.

پس اینطور می گوئیم: انسان در حالی که رویش به درب است پشت درب قرار گرفته است و انسان در حالی که پشتش به درب است پشت درب فرار گرفته است. پس نسبت جزء مقوله این دو انسان فرق کرد اما نسبت کل انسان به خارج در هر دو مثال یکی است زیرا هر دو پشت درب هستند.

هر چیزی که وضع تمام مقوله یا جزء مقوله داشته باشد قابلیت اشاره حسی دارد.

آیا می توان فرض کرد جایی را که وضع تمام مقوله داشته باشد ولی وضع جزء مقوله نداشته باشد؟ می گوییم وجود دارد مثل نقطه که وضع تمام مقوله دارد ولی وضع جزء مقوله ندارد چون اجزاء ندارد. لذا می توان نقطه را به امر خارجی نسبت داد و گفت نقطه را روی صفحه یا زیر صفحه قرار دادیم.

هر چیزی که حسی باشد (مثل نقطه که حسی غیر قابل انقسام است تا جسم که حسی قابل انقسام است) وضع دارند حال یا وضع جزء مقوله دارند یا وضع تمام مقوله دارند یا هر دو را دارند. و همین باعث می شود که به آن اشاره کنیم. قابلیت اشاره برای چیزی است که دارای وضع باشد. پس آن دو وضع (جزء مقوله و تمام مقوله) اگر موجود باشند وضع به معنای سوم که قابلیت اشاره است موجود می باشد.

مصنف می گوید این دو طرفی که با هم تماس پیدا کردند در وضعی که اشاره بر آن واقع می شود شریکند. این دو شی، یک وضع و نسبتی به هم دارند مثلاً- این شیء جلوی آن شیء است یا این شیء عقب آن شیء است. یا یکی سمت راست و دیگری سمت چپ است. پس مراد از «وضع» که مصنف در این عبارت گفته وضع تمام مقوله یا جزء مقوله است که اشاره بر آن واقع می شود یعنی وضع به معنای سوم را دارد.

ص: ۴۴۶

«بل فی الوجود الواقع علیه الاشاره»، ترجمه: بلکه دو طرف شیء مماس با هم هستند اما در وضع با هم هستند. وضعی که اشاره بر آن واقع می شود.

«الواقع علیه الاشاره» قید احترازی نیست چون نمی توانید وضعی پیدا کنید که قابل اشاره نباشد بلکه هر جا وضع است قابلیت اشاره هم هست. در جایی که قابل اشاره حسی نباشد وضع هم نیست مثل مجردات.

(فان الاطراف لیست فی مکان البته و لها وضع ما)

این عبارت، دلیل برای «لا فی المکان بل فی الوجود» است. دلیل برای «لا فی المکان» فقط نیست. یعنی هم توضیح می دهد که اینها در یک مکان نمی توانند باشند هم توضیح می دهد که یک وضع می توانند داشته باشند.

ترجمه: اطراف در مکان نیستند ولی برای اطراف، یک وضعی است (یعنی با هم نسبتی دارند مثلا یکی در جلوی دیگری است یا سمت راست آن است).

(و النقطه ایضا لها وضع)

این عبارت دفع توهم است. می گوید فکر نکن بعضی اطراف، وضع دارند. بلکه همه اطراف وضع دارند حتی نقطه که طرف خط است هم وضع دارد. و وقتی نقطه وضع داشت خط و سطح هم به طریق اولی وضع خواهند داشت.

(فان الوجود هو ان یکون الشیء بحیث یمکن ان یشار الیه انه جهه مخصوصه)

نسخه صحیح «انه فی جهه» است.

این عبارت، دلیل بر این است که می توان به طرف، با اشاره حسی اشاره کرد یا به عبارت خود مصنف، طرف دارای وضع است. اما چرا طرف دارای وضع است. دو مقدمه می آورد و آن دو مقدمه این است. که یک مقدمه را با همین عبارت بیان می کند و مقدمه دوم را با عبارت «و المماسان» بیان می کند.

چرا وضع برای نقطه یا اطراف دیگر وجود دارد؟ زیرا وضع این است که شیء طوری باشد که بتوان به آن اشاره کرد که در طرف خاصی قرار گرفته است.

(و المماسان تقع هذه الاشارة على طرفهما معا)

متماسان اینگونه هستند که اشاره بر هر دو طرفشان واقع می شود و این اشاره با هم واقع می شود یعنی یک اشاره به هر دو طرف می شود. پس صحیح است که می گوئیم دارای وضع هستند و هر دو با هم در وضع هستند.

تعریف مداخله / فصل دوم / مقاله سوم / فن اول / طبیعات شفا. ۹۲/۰۹/۱۸

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۷۹ سطر ۴ قوله (و اذا كان)

موضوع: تعریف مداخله / فصل دوم / مقاله سوم / فن اول / طبیعات شفا.

دو کلمه از کلمات که تتالی و تماس بود را معنی کردیم الان می خواهیم کلمه سوم را مورد بحث قرار بدهیم که در عنوان فصل نیآورده بودیم.

تعریف مداخله: مداخله یک نحوی تماس است ولی اسم آن را مماسه نمی گذاریم بنابراین در عنوان فصل داخل است ولو به آن تصریح نشده است. مداخله همان ملاقاتی است که بین دو جسم در طرفشان بود ولی این ملاقات ادامه پیدا کند و در ذات یکدیگر نفوذ کند یعنی این دو جسم به ملاقاتی که با طرف خودشان کردند اکتفا نکنند بلکه این ملاقات را ادامه بدهند و در یکدیگر نفوذ کنند به طوری که ذات یکی با تمام ذات دیگری ملاقات کند یعنی جزء جزء این ذات با جزء جزء آن ذات تماس پیدا کنند. پس مداخله، تماس است اما نه تماس دو طرف با هم، بلکه تماس تمام اجزاء با هم باشد.

ص: ۴۴۸

مطلب اول: بیان مداخله و توضیح اینکه مداخله متقوم به چه چیز است؟

مطلب دوم: آیا در مداخله وحدت مکان شرط است یا نه؟ آیا وحدت مکان جزء مقومات مداخله است یا امر لازم خارج از مداخله است.

توضیح مطلب اول: بحث ما در مداخله تامه است والا مداخله احتیاجی ندارد که ذات این با تمام ذات دیگری ملاقات کند. همین اندازه که بعضی اجزاء این شیء با بعض اجزاء آن شیء ملاقات کردند و این دو امر ملاقی، از تماس طرفین گذشتند و مقداری داخل یکدیگر شدند و اجزاء داخلی آنها با هم تماس پیدا کردند صدق مداخله می کند اما این مداخله، مداخله ناقصه است و مداخله تامه نیست و بحث ما در مداخله تامه است یعنی تمام ذات این شیء با تمام ذات آن شیء مداخله کند و چیزی اضافه نداشته باشد. اگر مثلا اولی چیزی بر دومی اضافه داشت یا دومی بر اولی اضافه داشت به طوری که یکی از این

دو شیء نتوانست بعضی شیء دیگر را ملاقات کند مداخله تامه نیست و مورد بحث ما نیست.

مصنف می فرماید بحث ما در حقیقت مداخله است و حقیقت مداخله تطبیق بر مداخله تامه می کند و بر مداخله ناقصه تطبیق نمی کند. مداخله ناقصه را تسامحا مداخله می گوئیم.

توضیح عبارت

(و اذا كان شئان يتعدى لقاء كل منهما طرف الاخر حتى يلقى ذات الاخر باسره لم يكن ذلك مماسه بل كان مداخله)

«کان» تامه است ضمیر در «یلقى» به «کل منهما» بر می گردد.

ص: ۴۴۹

«طرف الاخر» می تواند مفعول «لقاء» باشد و می تواند مفعول «یتعدی» باشد.

اگر مفعول «لقاء» باشد اینگونه معنی می شود: اگر دو شیء داشته باشیم که ملاقات هر یک با طرف دیگری تعدی کند (یعنی این ملاقات، در طرف باقی نماند بلکه از طرف هم تجاوز کند و وارد جسم شود)

اگر مفعول «یتعدی» باشد اینگونه معنی می شود: اگر دو شیء داشته باشیم که لقاء هر یک، تعدی کند از طرف دیگری، (یعنی لقای که با طرف دیگری حاصل شده در آن طرف باقی نماند بلکه این لقاء، از طرف تعدی کند و وارد مُلاقی شود.

«حتی یلقى ذات الاخر باسره»: به طوری که هر یک از آن دو با تمام ذات دیگری ملاقات کند.

«لم یکن ذلک...» اگر چنین امری اتفاق افتد که ملاقات دو شیء، در طرف ختم نشد بلکه نفوذ کرد و به داخل رفت. اینچنین ملاقاتی مماسه نامیده نمی شود بلکه مداخله نامیده می شود. (البته مماسه هست چون هر جزئی از این با جزئی از آن تماس پیدا می کند ولی این را تماس نمی گوئیم بلکه مداخله می گوئیم

(فانه لیست المداخله الا ان تدخل کلیه ذات فی الاخر)

مراد از «الاخر» یعنی «ذات الاخر» است.

شان این است که مداخله صدق نمی کند مگر اینکه داخل شود تمام یک ذات در ذات دیگر (نه اینکه بعضی یک ذات در ذات دیگر برود)

البته منظور از مداخله، مداخله تامه است. این را مصنف بعدا اشاره می کند. منظور از مداخله اصل مداخله نیست چون در اصل مداخله، احتیاج نیست که این دو جسم، یکی بتمامه داخل در تمام دیگری شود بلکه همین اندازه که از ملاقات عبور کند و مقداری از این شیء وارد شیء دیگر شود مداخله صدق می کند ولی این مداخله، تسامحی و مجازی است اما مداخله حقیقی این است که تمام این جسم در تمام جسم دیگر داخل شود.

مراد از «ذات» خود همان شی است. ذات جسم، همان جسم است. مراد از ذات در اینجا ماهیت نیست که بگوییم ماهیت این شی در ماهیت آن داخل شده است. اگر چه ذات، اطلاق بر ماهیت می شود ولی این، اراده نشده. بلکه مراد از ذات این است که خود این جسم در خود آن جسم دیگر داخل شود. منظور این نیست که مثلا در فصل آن یا جنس آن یا لوازم یا وجود آن شی داخل شود

نکته: گفته شده که تداخل، محال است اما الان ما تداخل را تصویر می کنیم و می گوییم مداخله حاصل است.

تداخل دو گونه است:

۱_ شیئی در شیئی داخل شود به طوری که مدخول فیه بزرگترین نشود.

۲_ شیئی در شیئی داخل شود و مدخول فیه بزرگتر شود.

حکم صورت دوم: این تداخل جایز است و هیچ شرطی ندارد.

البته گاهی جسمی را در هوا می گذاریم و این جسم، هوا را پس می زند و جا را خالی می کند و خودش در آن جای خالی قرار می گیرد. این، تداخل نیست. در تداخل باید، جسم داخل، در جسم مدخول فیه کاملا وارد شود به طوری که جزء جزء این جسم داخل، با جزء جزء جسم مدخول فیه تماس بگیرد. پس زدن یک جسم و قرار گرفتن در جای یک جسم را تداخل نمی گویند مثال برای صورت دوم: آبی را در آبی مخلوط می کنیم آن آب ریخته شده در آن آب موجود تداخل کرده و جسم، بزرگتر شده و لیوانی که نصف آن آب داشت الان پر شده است گاهی شکر یا نمک را در آب می ریزید و مخلوط می کنید تا شکر در آب حل شود.

ص: ۴۵۱

حکم صورت اول: در اینجا باید تفصیل بدهیم چون خودش دو حالت پیدا می کند

حالت اول: اینکه جسمی در جسمی داخل شود و مدخول فیه بزرگ نشود.

حکم حالت اول: محال می باشد.

حالت دوم: اینکه سطحی در سطحی داخل شود. البته از آن طرفی که بُعد دارد داخل شود و شیء، اضافه نشود. یعنی سطحی به سطحی از طرف طول یا عرض به هم بچسبد و سطح اول بزرگتر نشود. این محال است اما اگر سطحی را روی سطحی بگذاری چون سطح عمق ندارد اگر اسم آن را تداخل بگذاریم بر عمق سطح اولی چیزی اضافه نمی شود. اینگونه تداخلی که فقط در ناحیه عمق باشد اشکال ندارد.

البته این موارد، تداخل نیست چون تداخل وقتی است که دو سطح را روی هم می گذاریم تا تمام اجزاء طول و اجزاء عرض با هم تداخل می کنند اما عمق آنها بزرگتر نمی شود چون عمقی ندارند.

در خط هم همینطور است که اگر دو خط را روی هم انداختید به لحاظ عرض و عمق، چیزی بر دیگری اضافه نمی کند اما اگر در امتداد قرار بدهید اضافه می کند.

مثال واضحتر، مثال به دو نقطه است که اگر دو نقطه را با هم تداخل بدهید مدخول فیه بزرگتر نمی شود. به قول مصنف اگر هزار نقطه را کنار هم بگذارید یا روی هم قرار دهید هیچکدام بزرگتر نمی شود اگر چه تداخل صورت می گیرد.

این، اشکال ندارد آنچه اشکال دارد تداخل جسمین است چنانچه در شوارق الالهام خواندید تداخل جسمین، موضوعیت ندارد آنچه که موضوعیت دارد تداخل بُعدین است که محال است ولو از یک بُعد خالی باشد و از یک بُعد خالی نباشد مثل سطح و خط. یعنی لازم نیست جسم باشد تا نتوانند تداخل کنند بلکه اگر چنین بُعد داشته باشد (مثل سطح و خط) نمی توانند تداخل کنند. پس اگر در دو سطح، عمق تداخل کند و در دو خط، عمق یا عرض، تداخل کند محال نیست چون چیزی به عمق اضافه نمی شود فقط آنچه که گفتند تداخل در آن محال است تداخل جسمین یا (به عبارت وسیعتر) تداخل بُعدین محال است.

نکته: نور که از شیشه عبور می کند اگر عَرَض باشد آن را تداخل نمی گویند چون بُعد ندارد اما اگر نور، بُعد داشته باشد اشکال دارد مگر اینکه بگوییم از منافذ شیشه عبور می کند. و اگر نور در آب داخل می شود از منافذ آب عبور می کند. البته در کتاب نفس شفا، در مقاله چهارم یا سوم بحث مبصرات است وضوء را مطرح می کند و باید بحث شود که ضوء، جسم است یا نیست.

(و ليس ذلك الدخول الا ان يلقى احدهما كل ما قيل انه مداخل فيه)

این دخولی که اشاره کردیم (که دخول کلیه ذات فی الآخر بود) حاصل نمی شود مگر اینکه یکی از این دو شیء با تمام آنچه که گفته می شود این شیء اول در آن، مداخل است ملاقات کند یعنی با تمام مدخول فیه ملاقات کند.

(فان ساواه كان لاشي من هذا الا و هو ملاق للآخر)

ضمیر مستتر «ساواه» به «احدهما» بر می گردد و ضمیر بارز به «ما قيل انه مداخل فيه» که همان مدخول فیه است بر می گردد.

ترجمه: اگر آن داخل با مدخول فیه مساوی بود هیچ جزئی از آن احدهما نیست مگر اینکه با شیء دیگر ملاقات کرده است (یعنی هیچ قسمتی اضافه نیامده است نه از داخل و نه از مدخول فیه).

(و ان فصل احدهما لم يكن داخله كله بل داخله ما يساويه منه)

نسخه صحیح «فضل» است ضمیر «لم يكن» به «احدهما» بر می گردد.

اگر یکی از این دو بردیگری اضافه داشت آن داخل در کل این چیزی که اضافه دارد داخل نشده بلکه در بعض آن داخل شده است و بعض دیگر مدخول فیه خالی مانده است.

ترجمه: اگر یکی از این دو بر دیگری اضافه داشت و این احدهما داخل در کل دیگری نشده بلکه داخل در دومی شده به مقداری که این اولی مساوی با دومی است. (یعنی این جسم اولی در کل جسم دومی داخل نشده بلکه در جسم دومی داخل شده یعنی جسم دومی بزرگتر از جسم اولی است)

(فحقیقه المداخله ان یکون لا شی من ذات هذا الا و یلقى ذات الاخر)

کلمه «حقیقه» نشان می دهد که مصنف می خواهد مداخله تامه را بگوید یعنی آنچه حقیقه مداخله است.

ترجمه: آنچه که حقیقه مداخله است این است که هیچ قسمتی از ذات این یکی وجود نداشته باشد مگر اینکه با ذات دیگری ملاقات کند

(فلایری شیء لا یلقى الاخر)

دیده نمی شود از این دو جسم، قسمتی که ملاقات با دیگری نکرده باشد (در صورتی که مداخله تامه واقع شده باشد قسمتی از این را نمی بینیم که با دیگری ملاقات نکرده باشد.

تا اینجا مطلب اول تمام بشد. پس تداخل یعنی ملاقات بالتمام.

(و اما کون المتداخلین فی مکان واحد فهو امر یلزم المداخله)

از اینجا وارد مطلب دوم می شود و آن این است که آیا وحدت مکان در متداخلان، شرط است؟ می گوئیم بله شرط است اما آیا مقوم است؟ می گوئیم اگر این دو شیء که متداخلان هستند مکان داشتند مثلا نقطه نباشد (چون نقطه، اگر چه جهت دارد ولی مکان ندارد هکذا سطح و خط هم مکان ندارند چون در جلسه قبل خواندیم که اطراف، مکان ندارند ولی جهت دارند زیرا می توان به آنها اشاره کرد) اگر چیزی مکان داشت در وقتی که تداخل کرد باز هم همان مکان را دارد یعنی وحدت مکان در متداخلان حاصل است. ولی این وحدت مکان، جزء قوام تداخل نیست بلکه لازمه تداخل است. وقتی دو شیء تداخل کردند قهرا مکانشان هم یکی خواهد شد. در وقتی که تداخل را تعریف می کنیم کاری به وحدت مکان نداریم چون جزء مقومات نیست ما در تعریف باید مقومات را بیاوریم. این از لوازم است و لوازم در تعریف نمی آید مگر اینکه تعریف، تعریف رسمی باشد. پس می توان گفت وحدت مکان شرط است ولی نمی توان گفت وحدت مکان از مقومات است.

ترجمه: اما بودن متداخلین در مکان واحد امری است که لازم می باشد مداخله را (نه اینکه ذاتی مداخله باشد و در مفهوم مداخله داخل باشد).

(و لیس هو مفهوما)

وحدت مکان، مفهوم مداخله نیست (یعنی ذات مداخله نیست) و جزء مفهوم مداخله است

(بل مفهومها الملاقاه بالاسر)

بلکه مفهوم مداخله، ملاقات بالتمام است.

بیان حکم تداخل جسم سوم در متداخلان / بیان تداخل / فصل ۲ / مقاله ۳ / فن ۱ / طبیعیات شفا ۹۲/۰۹/۲۰

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۷۹ سطر ۹ قوله (و اذا كان)

موضوع: بیان حکم تداخل جسم سوم در متداخلان / بیان تداخل / فصل ۲ / مقاله ۳ / فن ۱ / طبیعیات شفا.

بعد از اینکه تتالی و تماس را توضیح دادیم به بحث از مداخله پرداختیم.

مطلب اول: تعریف مداخله بود که گفتیم وقتی دو شی با هم تماس پیدا می کنند اطرافشان به همدیگر متصل می شود حال اگر این اتصال، اکتفا به اطراف نکرد بلکه به داخل نفوذ کرد و هر جزء جزء از این جسم با جزء جزء آن جسم تماس پیدا کرد به طوری که تماس این جسم با تمام آن جسم دیگر ملاقات کرد اصطلاحاً می گویند مداخله حاصل شد و جسمی در جسم دیگر داخل شد و آن جسم دیگر در آن جسم داخل شد. مداخله طرفینی است و هر دو در یکدیگر تداخل می کنند.

مطلب دوم: آیا در مداخله وحدت مکان شرط است یا جزء مقومات مداخله است؟ بیان کردیم که مکان، یکی است ولی وحدت مکان در مداخله دخالت ندارد یعنی ذاتی مداخله نیست بلکه لازمه مداخله است. تا اینجا را در جلسه قبل گفته بودیم ولی قبل از ورود در مطلب سوم توضیحی را نسبت به مطالب جلسه قبل بیان می کنیم.

ص: ۴۵۵

اگر مداخله، مداخله جایز باشد یعنی به طوری باشد که اگر جسمی در جسم دیگر داخل شد آن جسم اولی بزرگتر شود. این مداخله، مداخله جایز بود در اینصورت وحدت مکان وجود ندارد. مکانی را که جسم اول اشغال می کرد دو جسم مداخل اشغال نمی کنند بلکه مکان بیشتری اشغال می شود ولی وحدت مکان برای این دو است. یعنی این دو جسم که مداخله کردند فعلاً یک مکان را اشغال کردند ولو این مکانی که الان اشغال شده با مکانی که تک تک آنها قبلاً اشغال کرده بودند ممکن است متفاوت باشد. از نظر حجم متفاوت نیست بلکه از نظر شخص متفاوت است یعنی آن جسم در نصف لیوان بود و جسم

دیگر در نصف لیوان دیگر بود و هر کدام مکانی را اشغال می کردند حال این دو را با هم مخلوط می کنیم هر دو یک لیوان را اشغال می کنند. شخص مکان ها عوض شده ولی حجم مکانها عوض نشده پس وحدت مکان به لحاظ حجم هنوز هم باقی است اما وحدت مکان به لحاظ شخص باقی نیست. این، در تداخلی بود که جایز باشد.

اما در تداخل غیر جایز یعنی جسمی در جسم دیگر داخل شود و جسم مدخول فیه بزرگتر نشود. گفتیم این صورت باطل است. در اینجا وحدت مکان را داریم هم شخصا و هم حجما. (یک تداخل جایز داشتیم که تداخل اصطلاحی هم بود و آن تداخل دو نقطه یا دو خط بود. آیا در ما نحن فیه هم وحدت مکان داریم) قبلاً گفتیم برای اطراف، مکان نداریم پس در اینجا بحث وحدت مکان جا ندارد پس وحدت مکان درجه جایی است؟

ما گفتیم تداخل جایز داریم. در اینجا وحدت مکان نداشتیم.

و گفتیم تداخل اصطلاحی داشتیم به صورتی که مدخول فیه بزرگتر نشود و این را به دو قسم کردیم که یا تداخل اجسام است یا تداخل اطراف است، تداخل اطراف جایز است اما تداخل اجسام جایز نیست در تداخل اطراف اصلاً مکان نداریم تا وحدت مکان باشد اما در تداخل اجسام، مکان و وحدت مکان داریم یعنی تداخل اجسام باطل است پس وحدت مکان در چه جایی اتفاق می افتد که مصنف می فرماید وحدت مکان، لازم تداخل است؟

در جایی که تداخل جسمین به تداخل عرفی باشد وحدت مکان نیست و در جایی که تداخل جایز است مثل تداخل اطراف، اصلاً مکان نیست.

فقط یک صورت باقی می ماند که تداخل اصطلاحی باطل باشد که هم مکان است و هم وحدت مکان است.

از این بیان که کردیم معلوم می شود که مصنف می فرماید:

بر فرضی که تداخل حاصل شود وحدت مکان، لازم تداخل است و ذاتی تداخل نیست چون فقط تداخل در جایی است که جسمی در جسمی داخل می شود و هیچ بزرگی و کوچکی اتفاق نمی افتد. و این چنین تداخلی در خارج واقع نمی شود. پس عبارت مصنف اینگونه است «اگر تداخلی باشد وحدت مکان است ولی این وحدت مکان، ذاتی تداخل نیست بلکه خارج و لازمه تداخل است».

یک مطلب باقی می ماند و آن این است که جسمی در جسم دیگر داخل شود و آن جسم دیگر بزرگتر شود. مجموع الجسمین اشغال کنند مجموع جایی را که تک تک اشغال می کردند. این، تداخل جایز است. بحثی که می خواهیم مطرح کنیم این است که آیا این تداخل وجود دارد یا ندارد؟ و مصنف به این توجه دارد یا ندارد؟

مصنف تعریفی که برای تداخل کرد شامل اینجا نمی شود چون تداخل این است که تمام این جسم با تمام آن جسم ملاقات کند نه اینکه تماس برقرار کند. ملاقات کردن به معنای این است که ذره ذره این جسم در ذره ذره آن جسم نفوذ کند و اینچنین نفوذی، تداخل محال درست می کند نه تداخل جایز. در تداخل جایز ولو این جسم را جزء جزء کنی ولی اجزاء با یکدیگر تماس می شوند و کنارهم قرار می گیرند و در یکدیگر نفوذ نمی کنند. اگر می خواستند در یکدیگر نفوذ کنند اندازه این دو ملاقی بزرگتر از حالت اول نمی شد وقتی اندازه، بزرگتر می شود معلوم می گردد که اجزاء کنار هم قرار گرفتند و با هم فقط در اطراف تماس پیدا کردند نه اینکه در یکدیگر نفوذ کنند. پس مصنف اصلاً تداخل جایز را مطرح نمی کند، آن تداخلی که مطرح می شود تداخل غیر جایز است و تداخل اگر تداخل در جسمین باشد غیر جایز می باشد و اگر تداخل در اطراف باشد جایز می باشد. حال اگر در جایی ما تداخل جایز را مطرح کردیم تسامح است.

بحث امروز:

مطلب سوم: بیان حکم تداخل جسم سوم در متداخلان.

در مطلب سوم بحث می کنیم که اگر شی ثالثی خواست در این دو ملاقی که تداخل کردند وارد شود چه حکمی پیدا می کند. تا الان مصنف دو جسم را لحاظ کرد که با هم تداخل کنند الان جسم سوم می خواهد در این دو جسمی که ملاقی شدند و تداخل کردند وارد بشود. این چگونه اتفاق می افتد و حکمش چیست؟

ص: ۴۵۸

مثلاً نقطه سوم اگر بخواهد در دو نقطه ای که با هم ملاقات کردند وارد بشود اشکالی ندارد و جایز است. اگر نقطه در خارج داشته باشیم هزار نقطه را می توان باهم ملاقات داد و در واقع یک ذره حجم پیدا نمی شود چون نقطه ها حجم ندارند ولی الان ما بحث را روی جسمین می بریم و تداخل را فرضاً بحث می کنیم چون تداخل جسمین باطل است.

مصنف می فرماید اگر دو جسم تداخل کردند و تداخل متقوم به این بود که تمام این جسم با تمام آن جسم تداخل کند به طوری که یکی اضافه بر دیگری نداشته باشد تا آن بخش زائد، خالی باشد. چون اگر بخش زائد خالی باشد تداخل تام نیست و بحث ما در تداخل تام است. تداخل ناقص این بود که قسمتی از این جسم در قسمتی از آن جسم داخل شود یا جسم کوچکتری بخواهد در جسم بزرگتر داخل شود به طوری که قسمتی از جسم بزرگتر، خالی بماند. این تداخل ناقص بود و مورد بحث ما نیست. مورد بحث ما تداخل تام بود.

حال اگر جسم سومی وارد می شود و فرض این است که تداخل، تام است باید جسم سوم با هر دو جسم اولی و دومی کاملاً برخورد کند به طوری که هیچ جزئی خالی نماند نه آن دو جسم از این جسم سومی خالی بمانند و نه جسم سومی بزرگتر باشد تا از آن دو جسم خالی بماند در چنین صورتی تداخل دیگری اتفاق افتاد.

نکته ۱: مصنف بحث نمی‌کند که تداخل محال است یا محال نیست چون بحث مصنف در حکم تداخل نیست. بلکه می‌خواهد اصل تداخل را مطرح کند. در اینجا مصنف می‌خواهد بفرماید تداخل چگونه اتفاق می‌افتد و اگر جسم سومی بخواهد با متداخلان تداخل کند چه اتفاقی می‌افتد؟

نکته ۲: جریان الکتریسیته که در داخل سیم تداخل می‌کند چگونه است؟ آیا تداخل دو جسم هست یا نه؟

می‌گوییم جریان الکتریسیته، انرژی است اما اگر جسم باشد و بخواهد در جسم دیگر وارد شود تداخل محال است که امروزه آن را جایز می‌دانند. اما اگر جریان الکتریسیته جسم نباشد بلکه نیرو باشد نیرو اگر بخواهد در جسمی وارد شود جسم را بزرگ نمی‌کند. احتمال هم دارد که الکتریسیته، جسم باشد و جسم دیگر (مثلا سیم) را بزرگ کند ولی بزرگی آن محسوس نباشد.

الکتریسیته، جسم نیست چون جسم باید قابل ابعاد ثلاثه باشد حال بعضی می‌گویند اگر این نیروها را کنار هم جمع کنیم و متراکم بگردانیم جسم می‌شوند و این، نشان می‌دهد که اگر تراکم جسمی را می‌سازد پس خود الکتریسیته بُعد دارد چون اگر هیچ بُعدی نداشت باید تراکم هم بُعد درست نمی‌کرد مثل نقطه که بُعد ندارد و هر چه متراکم کنیم جسم نمی‌سازد.

امکان هم دارد که بگوییم الکتریسیته جسم نباشد یا ممکن است جسم باشد و در منافذ خالی سیم وارد می‌شود یعنی جاهای خالی را پر می‌کند لذا سیم، اضافه حجم پیدا نمی‌کند.

در هر صورت تا مطلب کاملا روشن نشود نمی توانیم بگوییم مطالب قدما مردود است. قدما می گویند دو جسم، تداخل محال ندارند ما در صورتی می توانیم نمونه ای بر علیه قدما بیاوریم که از همه جهت صحیح باشد، یعنی ثابت شود که الکتریسیته جسم است و سیم، پُر است و هیچ جای خالی در سیم وجود ندارد. اگر چنین چیزی ثابت شد تداخلی که قدما می گفتند محال است معلوم می شود که محال نیست آنچه که مهم است دقت شود این است که تداخل بُعدین محال است نه تداخل جسمین. حتی وجود ماده لازم نیست و صرف بُعد کافی است.

بحثی که ما مطرح کردیم این بود که شیء ثالثی بخواهد با متداخلین تداخل کند. گفتیم که اگر این شیء ثالث توانست با شیء اولی و شیء دومی کاملا ملاقات کند تداخل سوم اتفاق افتاده است اما اگر نتوانست ملاقات کند بلکه با یک جسم، کاملا ملاقات کرد و با جسم دیگر، کاملا ملاقات نکرد، تداخل دوم اتفاق نمی افتد و این کشف می کند که تداخل اولی هم اتفاق نیفتاده است چون می گوئیم ملاقی با یک چیزی ملاقات کرد و به فرض تمام این جسم وارد تمام آن جسم دومی شد که تلاقی کل این جسم با کل آن جسم شد به تعبیر مصنف، تلاقی بالاسر شد. سپس جسم سوم را وارد کردیم و به تمام بدنه خودش وارد شد اما با همه جسم اول ملاقات کرد و با بخشی از جسم دوم ملاقات کرد و نتوانست بخش دیگر جسم دوم را پُر کند معلوم می شود که جسم اولی هم، جسم دومی را پُر نکرده بود چون جسم سومی با تمام جسم اولی ملاقات کرده ولی نتوانست با تمام جسم دومی ملاقات کند. معلوم می شود که جسم اولی هم نتوانست با تمام جسم دومی ملاقات کند. پس آن تداخل اولی هم تداخل تام نبوده است اگر تداخل اول، تداخل تام باشد تداخل دوم هم باید تداخل تام باشد. مصنف این بحث را با چندین عبارت بیان کند.

(و اذا كان شی یلاقى الآخر بالاسر)

اگر شیئی به تمامش با شی دیگر ملاقات کند (شیء اول را ملاقی می گویند و شیء دوم را ملاقا می گویند. عکس این هم صادق است که شیء دوم را ملاقی بگویند و شیء اول را ملاقا بگویند. چون تداخل است نه دخول، و تداخل طرفین است. حال ما شیء اول را اول و شیء دوم را دوم می گوئیم.

(و الآخر لا یفضل علیه)

و شیء دوم اضافه نمی آورد بر آن شیئی که ملاقی بوده است. این ملاقی با تمام شیء دوم ملاقات می کند به طوری که هیچ بخشی از دومی خالی نمی ماند تا بگوئیم دومی، آن بخش را از اولی اضافه دارد.

(فما یلقى الآخر یلقى الاول)

ابتدا تداخل بین دو شیء درست کرد حال با این عبارت می خواهد تداخل شیء سوم را مطرح کند. «ما» کنایه از جسم سوم است.

ترجمه: پس جسم سومی که با جسم دوم ملاقات می کند با جسم اول هم ملاقات می کند، یعنی این جسم سوم که با ملاقا ملاقات می کند با ملاقی هم ملاقات می کند. با ملاقا به تمام ملاقات می کند پس با ملاقی هم به تمام ملاقات می کند.

(و الا فسیوجد فیہ بالملاقاه شیء خالی عن الاول)

«و الا»: اگر ملاقات جسم سومی تام نباشد.

ضمیر «فیہ» به «آخر» بر می گردد.

ترجمه: اگر ملاقات جسم سومی تام نباشد. لازم می آید که در آن جسم دیگر به وسیله ملاقات، شیئی یافت شود که خالی از اول باشد. (مصنف فرض می کند که جسم دوم بزرگتر از جسم اول است که ملاقات با این شیء ثالث می کند ولی شیئی خالی می ماند از جسم اول یعنی جسم اولی با تمام جسم دومی ملاقات نکرده است و الا اگر جسم اولی با تمام جسم دومی ملاقات کرده بود این جسم سوم که با تمام جسم دوم ملاقات می کرد با تمام جسم اول هم ملاقات می کرد. در حالی که می بینیم با جسم اولی ملاقات نمی کند. پس معلوم می شود که خود جسم دومی هم با جسم اولی ملاقات نکرده.

(و قيل ان الاول لاقاه كله)

«او» حالیه است.

ترجمه: در حالی که گفته شد اولی ملاقات کرد کل جسم دوم را.

(و لم یفضل عن الثانی علیه)

و از جسم دومی، چیزی اضافه نیامد بر اولی. (این، فرض ما بود که جسم اولی با تمام جسم دوم ملاقات کرد. به طوری که چیزی از جسم دوم، اضافه بر جسم اول نداشت که جسم اولی با آن ملاقات نکرده باشد بلکه جسم اولی با تمام جسم دومی ملاقات کرده حال جسم سومی پیدا شده که با جسم دومی ملاقات می کند و با بعض جسم اولی ملاقات نمی کند معلوم می شود که بعض جسم اولی با جسم دوم ملاقات نکرده بود و الا همانطور که جسم سومی، تمام جسم دومی را گرفته باید تمام جسم اولی را هم می گرفت).

نکته: البته توجه شود که در اینجا لازم نیست که ما جسم ها را بزرگ یا کوچک قرار بدهیم ممکن است جسمها مساوی باشند ولی ملاقات کامل نباشد یعنی مثلا جسم اول با جسم دوم هر کدام ۱۰ سانتی متر مکعب باشند اما ۷ سانتی متر آنها تداخل کرده باشد و بقیه آنها ملاقات نکرده باشند. و ممکن است یک جسم ۷ سانتی متر باشد و یک جسم دیگر ۱۰ سانتی متر باشد در اینجا یکی کاملا ملاقات کرده و دیگری اضافه دارد که آن اضافه ملاقات نکرده.

(هذا خلف)

این، خلف است و خلف باطل است. پس ممکن نیست جسم سومی بیاید و ملاقات تام نکند.

(فالملاقات بالاسرائی شی لاقی احدهما لاقی الآخر و لا یحجب واحد منهما عن مماسه الآخر)

ص: ۴۶۳

در نسخه ای «فالمتلاقیان» آمده هر دو نسخه صحیح است اما مصنف در عبارات بعدی فقط دو متلاقی را فرض می کند و ضمائر را تشبیه می آورد لذا نسخه متلاقیان را ترجیح می دهیم. اگرچه متلاقیات هم صحیح است یعنی حکم درباره متلاقیات است.

«ای شی»: ما یک کلمه در تقدیر می گیریم و می گوئیم «ای شیء ثالث».

ترجمه: متلاقیان بالاسر، هر شیء سومی که با یکی از آن دو ملاقات کند با دومی ملاقات خواهد کرد و هیچکدام از این دو تا نمی توانند آن جسم آخر (جسم سومی) را از تماس منع کنند. جسم سومی هم که می آید با همه آنها تماس می کند. (مراد از تماس) تماس به طور کامل است که همان تداخل می باشد. تعبیر به مداخله نکرد چون از تماس همان مقدمه تداخل را اراده کرده که با همین تماس، تداخل اتفاق می افتد).

(و لا یزداد الحجم با اجتماع الف منها)

مصنف دو حکم بیان می کند حکم اول را با «لایحجب» بیان کرد و حکم دوم را با همین عبارت بیان می کند. یعنی:

جسم سوم که می آید، دو جسم اول آن را منع نمی کنند و جسم سوم که می آید حجم را اضافه نمی کند. همانطور که جسم دومی وارد جسم اولی شد اضافه حجم درست نکرد.

ضمیر «منها» به «متلاقیات» بر می گردد.

(و هذا هو سیل الف نقطه لو اجتمعت)

این وضعی است که اگر در هزار نقطه جمع شود اتفاق می افتد. یعنی اگر دو نقطه را ملاقات بدهید تداخل می کنند. نقطه های بعدی را هم اگر اضافه کنی تداخل می کنند و هکذا همه نقاط با هم تداخل می کنند. و آن دو حکم (لایحجب و لایزداد الحجم) در آن اتفاق می افتد.

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۷۹ سطر ۱۲ قوله (و اذا كان)

موضوع: بیان لوازم تداخل (لازم دوم: اگر شی ثالثی با دو شیئی که با هم ملاقی کردند ملاقات کند در آنها تداخل می کند) / بیان مداخله / فصل ۲ / مقاله ۳ / فن ۱ / طبیعات شفا.

بحث در مداخله داشتیم گفتیم مداخله با تماس فرق دارد. البته فرق بیشتر این دورا در آخر همین بحث مطرح می کنیم یعنی بعدا خود شیخ مداخله را با تماس مقایسه می کند. گفتیم در تماس، دو شیء طرف خودشان را به هم متصل می کنند به طوری که این دو طرف، وضع واحد دارند اگر چه مکان واحد ندارند. اما در تداخل این چنین نیست که ملاقات، اختصاص و اکتفا به طرف دو جسم پیدا کند بلکه این دو جسم در یکدیگر وارد می شوند به طوری که جزء این جسم با جزء آن جسم ملاقات می کنند. کلّ این ذات با آن ذات ملاقات می کند. در توضیحاتی که برای مداخله می دادیم گاهی اینچنین می گفتیم که جزء این جسم با جزء آن جسم تماس پیدا می کند. کلمه «تماس»، کلمه خوبی نبود باید عوض شود و به جای آن کلمه «ملاقات» گذاشته شود چون همه اجزاء این در اجزاء آن فرو می روند نه اینکه تماس پیدا کنند. چون اگر تماس پیدا کنند این دو جسم بزرگتر می شوند در حالی که در تداخل هر دو همان اندازه اولی را دارند یعنی مدخول فیه بزرگتر از حجم اول خودش نمی شود. لذا کلمه «تماس» را که بکا بردیم باید به جای آن کلمه «ملاقات» را بگذاریم.

ص: ۴۶۵

مداخله را توضیح دادیم سپس وارد بیان احکام مداخله شدیم یعنی لوازم آن را شروع کردیم.

لازم اول: یکی از لوازم آن این بود که مکان متداخلان، واحد است گفتیم وحدت مکان در ذات تداخل دخالتی ندارد اما لازم تداخل است.

لازم دوم: لازم دومی را که برای تداخل ذکر کردیم این بود که اگر شیء ثالثی با این دو ملاقی، ملاقات کرد او هم با این دو تداخل می کند (به شرطی که ملاقات، ملاقات تام باشد. نتیجه این ملاقات کردن ها این است که چیز اضافه ای پیدا نمی کنیم. آگه سه جسم هستند که تداخل کردند در واقع یک جسم می شوند. اگر سه نقطه هستند که تداخل کردند یک نقطه می شوند. البته این مباحث، فرضی است و بعداً ثابت می کنیم که اینها محال است.

اما اگر تداخل را فرض کردیم این احکام را خواهد داشت. و این احکام بر آن واقعا خواهد بود یعنی متداخلان واقعا مکاب واحد دارند و متداخلان اگر با شیء سومی ملاقات کردند شیء سومی هم در اینها تداخل می کند. اینطور نیست که این احکام و لوازمی که می گوییم فرضی باشند.

توضیح لازم دوم: اگر شیء سومی با متداخلان ملاقات کرد او هم با متداخلان تداخل می کند و ملاقات تام پیدا می کند.

نتیجه این ملاقات تام این است که نقطه های متلاقی متعدد نمی شوند بلکه یک نقطه اند و اجسام متلاقی متعدد نمی شوند بلکه یک جسم اند لذا وقتی دو جسم، تداخل کنند هزار تا جسم، یک جسم می شوند بدون اینکه بعدی پیدا کنند تا اینجا را در جلسه قبل گفتیم.

ص: ۴۶۶

این شیء دومی که در شیء اولی تداخل کرد مانع ورود سومی و حاجب سومی نمی شود و اجازه می دهد سومی تداخل کند مثل خود دومی که تداخل کرده بود. شیء چهارمی هم که می آید تداخل می کند و شیء دومی و سومی حاجب نمی شود و هکذا

و به عبارت بهتر اگر شیء اولی و شیء دومی ملاقات تام کردند سومی هم ملاقات تام با هر دو شیء می کند نه اینکه فقط با شیء دومی ملاقات تام کند و با اولی ملاقات تام نکنند. اگر با دومی ملاقات تام کرد و با اولی ملاقات تام نکرد معلوم می شود که دومی با اولی ملاقات تام نکرده بود والا ممکن نبود که جسم سومی با جسم دومی ملاقات تام کند و با جسم اولی که با جسم دومی ملاقات تام داشته، ملاقات تام نکنند.

بیان مثال: (ما مثال به جسم می زنیم اما نقطه و خط هم همینطور است)

دو جسم را فرض کنید که هر دو ۱۰ سانتی متر هستند یکی از این دو را روی زمین بگذارید و دیگری را روی اولی بگذارید و فشار دهید تا وارد جسم اولی شود. فرض کنید ۸ سانتی متر از جسم دومی وارد جسم اولی شد یعنی ۲ سانتی متر تا زمین فاصله دارد حال جسم سومی را که ۱۰ سانتی متر است می آوریم و روی جسم دومی می گذاریم (این جسم دومی ۲ سانت از آن، بیرون از جسم اولی است) و فشار می دهیم تا به طور تمام وارد جسم دومی شود یعنی تمام ۱۰ سانتی متر جسم سومی وارد تمام ۱۰ سانتی متر جسم دومی شود و آن را اشغال کند ولی بخش بالای جسم دومی (که ۲ سانتی متر بود و وارد جسم اولی نشده بود) با این جسم سومی ملاقات کرده است. در این صورت جسم سومی نتوانسته با تمام جسم اولی ملاقات کند چون در جسم دومی وارد شده و نتوانسته در ۲ سانتی متر از جسم اولی وارد شود لذا ملاقات جسم سومی با جسم اولی تمام نبوده بلکه با جسم دومی ملاقات بالتمام داشته لازمه این مطلب این است که جسم دومی با جسم اولی ملاقات بالتمام نداشته باشند یعنی از جسم دومی، ۲ سانتی متر باقی مانده که با جسم اولی ملاقات نکرده است. یعنی جسم اولی با ۲ سانتی متر از قسمت بالای جسم دومی ملاقات نکرده و جسم دومی با ۲ سانتی متر از قسمت پایین جسم اولی ملاقات نکرده. پس قسمتی از جسم دومی خالی از ملاقات بوده و آن، اضافه ای است که جسم دومی می دارد. جسم سوم با جسم دوم به طور تمام ملاقات کرده است اما فضلی از جسم دومی باقی مانده (که همان ۲ سانتی متر از قسمت بالای جسم دوم است) که ملاقات دوم (یعنی ملاقاتی که بین جسم سومی و جسم دومی بوده) این فضل را پُر کرده است ولی ملاقات اول (یعنی ملاقاتی که بین جسم اول و جسم دوم بوده) این فضل را نگرفته است. یعنی قسمت بالای جسم دوم را پُر نکرده است و از اینجا کشف می کنیم که ملاقات اول هم تمام نبوده است. اگر ملاقات اول تام بود یعنی جسم دومی به طور تمام در جسم اولی وارد می شد جسم سوم که جسم دومی را پُر می کرد قهرا جسم اولی را هم پُر می کرد. هکذا جسم چهارمی و پنجمی، تمام جسم اولی را پُر می کرد و اضافه حجم پیدا نمی کردند.

توضیح عبارت

(و اذا كاد شي يلاقي شيئا)

نسخه صحیح «و اذا كان» است.

اگر شیئی (که ما اسم آن را جسم دومی می گذاریم) با شیئی (که اسم این شیء را جسم اولی می نامیم) ملاقات کرد (یعنی جسم دومی با جسم اولی ملاقات کرد)

(و يلقى الملقى شئ لا يلقى الاول)

ضمیر «لا یلقى» به «شیء» بر می گردد.

مراد از ملاقی، جسم دوم است و مراد از شیء، جسم سوم است

ترجمه: و با آن ملاقی (شیء دوم) شیء ثالثی ملاقات کرد که این شیء ثالث با شیء اول، ملاقات کامل نکرد.

(فهناك فضل في ذاته عما لاقى الاول)

در چنین جایی، اضافه ای در ذات آن ملاقی است. (مراد از ملاقی، جسم دوم است)

معلوم می شود که در ذات آن ملاقی (یعنی جسم دوم) اضافه ای است از آنچه که با اولی ملاقات کرده است. (۲ سانتی متر بالایی را بیان می کند که در جسم دومی اضافه آمده است که با جسم اولی ملاقات نکرده).

(ذلك الفضل يناله الملقى الثاني فارغا عن الملاقاه الاولى)

«فارغا» حال برای «الفضل» است.

آن فضلی که برای جسم دومی است (یعنی ۲ سانتی متر بالایی در جسم دوم) ملاقی ثانی (که مراد از ملاقی ثانی جسم سوم است چون ملاقات اول بین جسم اول و جسم دوم واقع شد اما ملاقات ثانی بین جسم ثانی و ثالث واقع شد پس ملاقی ثانی غیر از ملاقات ثانی است) به این فضل می رسد در حالی که آن فضل، خالی از ملاقات اولی است. (ملاقات اولی که بین جسم اولی و جسم دومی واقع شده بود آب فضل را نگرفته بود. یعنی از جسم دومی، اضافه ای آمده بود که جسم اولی آن اضافه را پُر نکرده بود ولی جسم سوم آن اضافه را پُر کرده است.

ترجمه: این اضافه ای که برای جسم دومی است ملاقی ثانی (یعنی جسم ثالث) به آن رسیده در حالی که آن فضل، از ملاقاتِ اُولی خالی بوده است و ملاقاتِ اُولی با آن واقع نشد. (معلوم می شود که تداخل جسم اول و دوم، تام نبوده اگر تام می بود جسم سوم هم تداخل تام کرده بود و سه تا جسم، یک جسم می شوند)

(و هذه الاشياء كلها بينه في العقل)

این مطالبی که گفتیم مطالب روشنی است که اگر تصور شود تصدیق می گردد. همانطور که دقت کردید ما فقط توضیح دادیم و استدلال بر آن نکردیم پس معلوم می شود که مطلب، بین است ولی فقط باید تصور شود تا تصدیق گردد.

صفحه ۱۷۹ سطر ۱۴ قوله (و كذلك)

تا اینجا بحث در این بود که جسم دومی بیاید و شاغلِ اولی شود و جسم سومی بیاید و شاغلِ جسم دومی یا جسم اولی و دومی شود. آن که وارد در جسم می شود را شاغل می گویند. تا اینجا بحث در شاغل بود اما از اینجا بحث در مشغول است. یعنی جسم اول را داریم و جسم دوم را وارد جسم اول می کنیم. به جسم اول، مشغول می گویند و به جسم دوم شاغل می گویند. تا الان بحث ما در این بود که جسم دوم چگونه به جسم اول وارد می شود تا اضافه حجم پیدا نشود و راه برای ورود جسم دوم و سوم و... باز باشد. اما الان بحث درباره مشغول می کنیم که چه وضعی دارد. مشغول، یکبار وقتی شاغل در آن وارد شد شاغل را در خودش حل می کند به طوری که اصطلاحاً نمی توان به جسم اول مشغول گفت چون جسم اول، پُر نشده. زیرا جسم دیگر که وارد شده، در جسم اولی حل شده در اینصورت نمی توان به جسم اولی، مشغول بگوییم ولو مشغول شد اما چون جسم دوم را در خودش حل کرد الان مشغول نیست و مثل حالت اولش می شود و اجازه می دهد جسم سوم وارد شود و جسم سوم را در خودش حل کند. هکذا جسم چهارم و پنجم و... را اجازه می دهد.

ص: ۴۶۹

اما یکبار مشغول بما اینکه مشغول است ملاحظه می شود. یعنی جسم اول را داریم و جسم دومی در آن وارد می کنیم و می گوئیم جسم اولی، پُر شد.

آیا این جسم اول که پُر شد، جسم سومی را قبول می کند یا نه؟ اگر فارغ و خالی بود سومی را قبول می کرد ولی آیا الان جسم سومی را قبول می کند یا نمی کند؟ می گوئیم قبول نمی کند چون فارغ نیست بلکه مشغول است. مشغول است یعنی پُر است و از غیر، اعراض دارد. یعنی جسم دومی را پذیرفت و از غیر جسم دومی اعراض کرده است. («شغل» که با «عن» متعدی شده به معنای اعراض است) مگر اینکه بخشی از جسم اولی خالی مانده باشد یعنی جسم دومی که وارد شده همه جسم اولی را پُر نکرده باشد.

در اینصورت بخشی از جسم اولی مشغول است و بخش دیگرش، فارغ است و آن بخش فارغ را جسم سومی می تواند بگیرد و این، اشکال ندارد اما این، ملاقات بالتمام نیست. یعنی بین اولی و دومی ملاقات بالتمام نبوده بین اولی و سومی هم ملاقات بالتمام نبوده. بین سومی و دومی که اصلاً ملاقات نبوده بلکه فقط تماس است چون هر دو در اولی وارد می شوند و خودشان در یکدیگر وارد نمی شوند. جسم دومی در جسم سومی وارد نمی شوند بلکه دومی در بخشی از جسم اولی وارد می شود و جسم سومی در بخش دیگر از جسم اولی وارد می شود. و جسم دومی و سومی در دو بخش جسم اولی با هم ملاقات و تماس پیدا می کنند ولی در یکدیگر وارد نمی شوند و ملاقات هم ملاقات تام نخواهد بود. اگر بخواهد ملاقات تام باشد و دومی، اولی را پُر کند و اولی، مشغول شود سومی را قبول نمی کند.

نتیجه ای که می گیرید این است که آیا می توانیم بگوییم که این جسم اولی مشغول است نسبت به جسم ثانی، و فارغ است نسبت به جسم ثالث یا نمی توانیم بگوییم؟ یعنی آیا می توانیم جسم اولی را با دو چیز بسنجیم. یکبار با دومی و یکبار با سومی بسنجیم؟ با دومی که می سنجم متصف به مشغول کنیم با سومی که می سنجم متصف به فارغ کنیم. یعنی آیا می توان دو صفت متقابل (مشغول و فارغ) در جسم اولی بیاوریم؟ اگر این را بگوییم معلوم می شود که جسم سومی هم می تواند وارد شود چون نسبت به جسم سومی فارغ است اگرچه نسبت به دومی مشغول است و قبول نمی کند.

توجه شود که جسم دوم در جسم اول وارد شده است و ورودش در جسم اول هیچ مشکلی نداشته است. حال جسم سومی هم می خواهد وارد شود. همانطور که جسم دومی توانست وارد شود و جسم اولی ابا نکرد و نگفت تداخل محال است جسم سومی هم می تواند وارد شود و بگوید تداخل محال نیست هکذا چهارمی و... یعنی اگر تداخل برای مرتبه اول محال نبود برای مراتب دوم و سوم و... هم محال نیست. چون در همه وقت تداخل حاصل می شود یعنی جسم دوم اگر توانست در جسم اول تداخل کند جسم سوم هم می تواند در جسم اول تداخل کند.

جواب این است که اگر شاغل (واردها) را ملاحظه کنید همینگونه است. جسم اول که اجازه داد جسم دوم وارد شود سومی و چهارمی را هم اجازه می دهد ولی بحث ما در شاغل نیست بحث آن گذشت الان وارد بحث مشغول شدیم. مشغول وقتی پُر می شود اگر توانست دومی را در خودش حل کند بمنزله فارغ می شود و سومی را هم قبول می کند اما اگر نتوانست حل کند، سومی را هم قبول نمی کند. پس دقت شود که فرض شاغل با فرض مشغول خلط نشود. در صورتی که شاغل بخواهد بیاید و ما مشغول را بما هو مشغول ملاحظه نکنیم، شاغل اول (جسم دوم) و شاغل دوم (جسم سوم) می توانند بیایند. اما اگر مشغول را به عنوان اینکه مشغول است ملاحظه کنیم در اینصورت اگر جسم دومی، اولی را مشغول کرد جسم سومی نمی تواند وارد شود. پس نگویید که اگر جسم دومی، وارد شد و تداخل اشکال نداشت سومی هم وارد می شود. این کلام شما نشان می دهد که شما جانب شاغل را ملاحظه می کنید و ما بحثمان در جانب مشغول است و اگر مشغول را ملاحظه کنید اجازه ورود به جسم ثالث را نمی دهید.

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۷۹ سطر ۱۴ قوله (و کذلک)

موضوع: اگر شاغلی وارد مشغول شود آیا مانع از شاغل دیگر می شود یا نمی شود؟/ بیان مداخله / فصل ۲ / مقاله ۳ / فن ۱ / طبیعیات شفا.

در باب مداخله دو بحث داریم:

بحث اول: درباره شاغل بحث کردیم و گفتیم اگر شاغلی با چیزی ملاقات کرد و ملاقاتش ملاقات تام بود تداخل اتفاق می افتد و در واقع آن دو شی (که یکی شاغل و یکی مشغول است) یک چیز می شود و چون دو شی یکی می شوند مانعی وجود ندارد که شیء سوم با هر دو ملاقات کند یعنی شاغل در مشغول حل می شود و نمی تواند ممانعت از ورود شیء سوم کند. شیء سوم هم که وارد شد ملاقات تام می کند و باز هم در دو شی قبلی حل می شود و مقاومتی در برابر شاغلهای بعدی ندارد و به قول مصنف هزار تا نقطه هم که جمع شوند همان یک نقطه اول است یا اگر تداخل را در اجسام اجازه دهیم اگر ۱۰۰۰ جسم با هم تداخل کنند همان یک جسم اول می شود. بحث در شاغل تمام شد.

بحث دوم: بحث از مشغول است. در مشغول هم همین اتفاق ممکن است بیفتد که شاغلی وارد مشغول شود و در مشغول حل شود و مانع برای شاغل بعدی نشود اما اگر مشغول را به عنوان اینکه مشغول است ملاحظه کردیم یعنی واقعا پُر است و جا برای بعدی نمی گذارد در اینصورت اجازه نمی دهد که بعدی وارد شود. پس دقت شود که یک وقت شاغل را ملاحظه می کنیم در این صورت شاغل وقتی آمد مشغول آن را حل کرد دوباره شاغل بعدی می آید، مشغول را بما اینکه مشغول است ملاحظه نمی کنیم بلکه شاغل را بما اینکه شاغل است ملاحظه می کنیم. شاغل کار خود را می کند و شاغل بعدی می آید. اما وقتی مشغول را ملاحظه می کنیم به دو صورت ملاحظه می کنیم یکبار به لحاظ اینکه مشغول است ملاحظه می کنیم و یکبار به لحاظ اینکه مشغول نیست ملاحظه می کنیم. وقتی به لحاظ اینکه مشغول نیست ملاحظه می کنیم مورد بحث ما نیست اما وقتی به لحاظ اینکه مشغول است ملاحظه می کنیم مورد بحث ما است. چون وقتی مشغول است پُر می باشد و اجازه نمی دهد که موجود دیگر در آن داخل شود حالا اگر کل آن مشغول است تماس یا ملاقاتی با هیچ جسم دیگر ندارد چون یا به تماس، مشغول است یا به ملاقات، مشغول است اگر به تماس، مشغول است تماس دیگر را اجازه نمی دهد به شرطی که تمام اطرافش تماس باشد مثلا اگر ۴ طرف دارد ۴ طرفش تماس داشته باشد در اینصورت طرف دیگر باقی نمی ماند که بخواهد تماسهای دیگر پیدا کند. اگر به ملاقات مشغول است ملاقات دیگر را اجازه نمی دهد. مثلا تمام درون آن، مشغول ملاقات باشد اجازه ملاقات بعدی را نمی دهد پس چه مشغول تماس باشد چه مشغول ملاقات باشد و این اشتغال هم اشتغال کل باشد اجازه هیچ ملاقات یا تماس دیگر داده نمی شود اما اگر بعض آن جسم، مشغول تماس یا مشغول ملاقات بود اجازه ملاقات دیگر یا تماس دیگر نسبت به آن بعض خالی داده می شود. این، حکم شیئی است که مشغول بشود.

توضیح عبارت

(و كذلك اذا كان الشی مشغولاً بالملاقاه)

بعضی از محشین در اینجا تعبیر خوبی دارند و فرمودند «سواء كان بالمداخلة او بالتماس» که این شغل چه بالمداخلة باشد چه بالتماس باشد. همانطور که توضیح دادیم ما هم بحث را عام کردیم و خود مصنف، بحث را عام می کند و مصنف تعبیر به ملاقات و مماسه هر دو دارد لذا در این بحثی که الان می کنیم فرق نمی کند که شغل این شی مشغول به مداخلة باشد یا بالتماس باشد.

«كذلك»: یعنی حکم مشغول هم مثل شاغل است یعنی شاغل هم اگر حل نشود اجازه ورود شاغل بعدی را نمی دهد. مشغول هم اگر شاغل را حل نکند اجازه ورود بعدی را نمی دهد هم در این مساله شاغل و مشغول شبیه هم هستند و هم اینکه این شاغل می تواند شاغل کل باشد یا شاغل بعض باشد همینطور مشغول هم می تواند کل آن مشغول باشد یا بعض آن مشغول باشد. بسیاری از مطالبی که در مورد شاغل گفتیم در مورد مشغول هم می گوئیم.

مشغول با شاغل این فرق را دارد که شاغل وقتی وارد شود اگر آن مشغول را لحاظ نکنید این شاغل کاری نکرده است اشکال ندارد که یکی دیگر شاغل شود اما اگر مشغول را ملاحظه کنید و بگویید با شاغل اول، پر شد دیگر شاغل دوم نمی آید. در فرض قبلی ما فقط به شاغل کار داشتیم و به مشغول کار نداریم یعنی مشغول را فرض نمی کردیم که پر شده است. دائماً مشغول را فارغ ملاحظه می کردیم و قید مشغول را نمی آوردیم شاغل ها می آمدند و تاثیری نداشتند اما در این بحثی که می کنیم مشغول را به عنوان اینکه مشغول است ملاحظه می کنیم در اینصورت مشغول جای خالی ندارد که اجازه بدهد شاغل دیگر وارد شود فرق در اینجا است. لذا در شاغل گفت اگر ۱۰۰۰ تا جمع شود مانعی ندارد اما در مشغول این را نمی گوید چون یکی که آمد، پُرمی کند و دومی را اجازه نمی دهد مگر اینکه قید مشغول را بر دارید و فارغ حساب کنید و بگویید شاغل می آید و حل می شود این دو جسم، یک جسم می شوند یعنی جسم داخل و جسم مدخول فیه یکی می شوند، همانطور که این جسم در وقتی که فارغ بود شاغل را قبول کرد الان این دو تا هم که یکی شدند و فارغ هستند شاغل را قبول می کند. مثلاً اگر کاسه آبی را پر از آب کردیم اگر آب جدید داخل آن بریزید آب جدید را قبول نمی کند چون پُر است اما اگر آب کاسه توانست این آب را در خودش حل کند آب دوم و آب سوم هم می توان در این کاسه ریخت. نباید شاغل را ملاحظه کرد اگر شاغل را ملاحظه کنید می گویند اگر اولین ملاقات را قبول کرد ملاقات بعدی را هم قبول می کند اما اگر مشغول را ملاحظه کنید معنی ندارد که بعد از اولی، دومی بیاید چون اولی این جسم را پُر کرد و دومی نمی تواند بیاید. توجه کنید که به سراغ شاغل نروید به سراغ مشغول بروید.

(حتی تکنون الملاقاه تمنعه عن ملاقاه شی آخر)

و همچنین است زمانی که شی مشغول باشد به ملاقات به این شرط که او را منع کند از ملاقات شی دیگر (به این صورت نباشد که شاغل در مشغول حل شود و بر مشغول، اطلاق مشغول نشود. اگر بر مشغول، اطلاق مشغول نشد بلکه توانستیم اطلاق فارغ کنیم ملاقات بعدی را اجازه می دهیم اما اگر بر آن اطلاق مشغول شد با قید مشغول بودن و پُر بودن، ملاقات بعدی را اجازه نمی دهد. لذا مصنف قید می زند که ما در این فرض بحث می کنیم که ملاقات اولی او را از ملاقات شی دیگر منع کند یعنی مشغول بودن و پُر بودنش و جا نداشتنش را لحاظ کنیم.

(فاما ان یکون مشغول کله او بعضه)

در چنین حالتی که مشغول، پُر است یا کلُّ آن پُر است یا بعض آن پُر است.

(فان کان کله لم یماسه ثالث)

اگر کلُّ آن، مشغول باشد سومی با آن تماس پیدا نمی کند (مراد از تماس اعم از مداخله است یعنی نه تماس پیدا می کند نه مداخله پیدا می کند یعنی در جایی که تماس آن شی، پُر است تماس پیدا نمی کند و در جایی که درون آن شی، پُر است مداخله پیدا نمی کند.

(و ان کان بعضه الاول)

در نسخه صحیح کلمه «الاول» وجود ندارد لذا باید حذف شود.

می توان اینگونه خواند «و ان کان بعضه» که «بعضه» خبر «کان» است یعنی مشغول، بعض این جسم باشد. می توان اینگونه خواند «و ان کان بعضه» که «مشغول» خبر است و حذف شده.

اگر آن مماس یا مشغول، بعضی این شی باشد (مصنف تعبیر به جسم نمی کند بلکه تعبیر به شیء می کند تا شامل جسم و نقطه و سطح و خط بشود ولی ما تطبیق به جسم می کنیم).

(فلا یکون لا الشغل و لا المماسه شغلا بالاسر او مماسه بالاسر)

مصنف نفرمود «فلا یکون الشغل و المماسه شغلا بالاسر او مماسه بالاسر» بلکه می خواهد تاکید کند لذا اسم «فلا یکون» را با تکرار «لا» می آورد و می گوید «فلا- یکون لا- الشغل و لا المماسه...» که گویا عبارت اینگونه است «فلا یکون الشغل شغلا بالاسر و لا یکون المماسه مماسه بالاسر»، ولی «لا یکون» را یکبار آورده و دو اسم و دو خبر آورده است.

(و هذه مقدمات بينه بنفسها)

این مطالبی که گفتیم چه درباره شاغل چه درباره مشغول، مقدماتی هستند که بنفسها بین هستند.

مقدمه گاهی به دلیل، بین می شود در اینصورت آن مقدمه را اصطلاحاً مبین می گوئیم، گاهی هم بنفسها مبین است یعنی احتیاج به دلیل ندارد اینگونه مقدمه را بین می گوئیم. مصنف در اینجا می فرماید این مقدمات بین بنفسها هستند یعنی بدون احتیاج به دلیل، مطلبشان روشن است.

صفحه ۱۷۹ سطر ۱۶ قوله (و ما ورد من النقض لها)

بر این مقدماتی که ما گفتیم نقضی وارد شده است.

مصنف می فرماید آن نقض بر این مقدماتی که ما گفتیم وارد نیست. این مقدمه ای که ما بیان می کنیم (چون مقدمه ای که ما گفتیم در باب ملاقات بود چه ملاقات به نحو تماس باشد چه ملاقات به نحو مداخله باشد) خاص است و در تحت مقدمه عام مندرج می شود. بر این مقدمه خاصی که ما گفتیم اعتراضاتی شده است مصنف می فرماید این اعتراضات بر آن مقدمه عام وارد شده و بر مقدمه خاصی که ما گفتیم هیچکدام وارد نیست.

ص: ۴۷۵

مقدمه عام: مقدمه عام این است که یک شی نمی تواند دو وصف متقابل را بالقیاس الی شیئین قبول کند یعنی یک شیء را نمی توانید با شیئی مقایسه کنید و در این مقایسه به شیء اول، وصفی بدهید و با شیء دیگر مقایسه کنید و در این مقایسه دوم، وصف دیگر بدهید. یعنی یک شیء را با دو شیء مقایسه کنید و در هر مقایسه بر این یک شیء که مقیس است صفتی را قرار بدهید تا در نهایت، دو صفت متقابل در این شیء مقیس جمع شود، یکی به اعتبار قیاس با مقیس الیه اول و یکی به اعتبار قیاس با مقیس الیه دوم. در این مقدمه عام بحث نکرده که این قیاس کردن در باب ملاقات باشد یا در باب علم باشد یا در باب اضافه باشد بلکه به طور مطلق گفته که یک شیء را نمی توانید به دو شیء نسبت بدهید و در هر نسبتی صفتی برای این شیء منسوب بیاورید.

بر این مقدمه عام چندین نقض وارد کردند.

نقض اول: نفسی را ملاحظه کنید که نسبت به امری عالم است و نسبت به امر دیگر جاهل است. این نفس که شیء واحد است مجمع دو صفت متقابل (یعنی علم و جهل) شده. این مقیس که نفس است دو صفت متقابل پیدا کرده بالقیاس الی شیئین. این چه اشکالی دارد؟

نقض دوم: این شیء اول، یمین آن شیء دوم است و یمین شیء سوم نیست. الان به شیء اول هم گفته می شود یمین است و هم گفته می شود یمین نیست اما بالقیاس الی شیئین گفته می شود.

معارض می گوید. نقض سومی هم وارد است که تمام مباحث در این نقض سوم است مصنف قبول دارد که مقدمه کلی نقض می شود نقض اول و دوم را قبول دارد معترض نقض سوم را وارد می کند. مصنف این نقض سوم را قبول نمی کند.

نقض سوم: شیء واحد مشغول است نسبت به امری و فارغ است نسبت به امر دیگر.

توضیح: فرض کنید جسم اول خالی است و جسم دوم شاغل است و وارد جسم اول شد و مداخله درست شد. الا این شیء اول (جسم اول)، مشغول به شیء دوم (جسم دوم) شد. حال شیء سوم می خواهد بیاید. مصنف فرمود شیء سوم نمی تواند بیاید چون شیء اول مشغول شده است معترض می گوید شیء اول نسبت به شیء دومی مشغول شده است اما نسبت به شیء سومی فارغ است پس شیء سومی می تواند بیاید. سپس اینگونه می گوید که یک شیء (یعنی جسم اول) نسبت به دو شیء سنجیده شد و دو صفت متقابل پیدا کرد. نسبت به شیء دومی مشغول شد و نسبت به شیء اولی شاغل شد. این چه اشکالی دارد؟ همانطور که نفس ما نسبت به این شیء عالم است و نسبت به آن شیء جاهل است همانطور که این جسم نسبت به این یمین است و نسبت به آن، لا یمین است چه اشکالی دارد که بگوییم این جسم نسبت به جسم دومی مشغول است و نسبت به جسم سومی فارغ است.

مصنف می فرماید مقدمه کلی نقض شد ولی این مقدمه جزئی نقض نمی شود یعنی نوعی از آن مقدمه کلی که مورد بحث ما است ناقص ندارد و حرف صحیحی است، بعضی از انواع آن مقدمه کلی مثل نوعی که در باب علم داشت یا نوعی که در باب یمین داشت تخلف کرده بود اما این نوع بحث ما تخلف نمی کند و آن قاعده کلی درباره این نوع مورد بحث ما جاری است یعنی اگر این جسم متصف به مشغول شد نمی تواند بالقیاس به شیء دیگر، متصف به فارغ شود اگر مشغول است نسبت به همه چیز مشغول است. این جسم اول اگر به وسیله جسم دوم پُرشد باید گفت مطلقاً مشغول است نمی توان گفت که مشغول است نسبت به جسم دوم، و فارغ است نسبت به جسم سوم.

ما بیان مصنف را به هم ریختیم و به ترتیبی که مصنف وارد شده بود وارد نشدیم حال می خواهیم به ترتیبی که مصنف وارد شده وارد شویم لذا می گوییم:

مصنف می گوید نقض هایی بر بحث ما وارد شده چون اینطور گفتیم که اگر جسمی مشغول به جسم دوم شد شاغلِ دیگر نمی پذیرد یعنی نسبت به هر جسمی ملاحظه کنی مشغول است و اجازه ورود جسم دیگر نمی دهد و آن را متصف به فارغ نکردیم. آن جسم اول را که متصف به مشغول کردیم متصف به فارغ نکردیم و گفتیم هر چیز دیگر بخواهد جسم اول را پُر کند جسم اول می گوید پُر شدم. یعنی صفت مشغولیت خودش را حفظ می کند و هیچوقت صفت دیگری غیر از مشغولیت ندارد. پس صفت فارغ را نمی گیرد لذا اجازه ورود جسم بعدی را نمی دهد. این بحثی بود که ما کردیم معترض می گوید چه اشکال دارد که این جسم نسبت به جسم دومی مشغول باشد اما نسبت به جسم سومی فارغ باشد. چون نسبت به جسم دومی مشغول است لذا دومی را نمی پذیرد اما نسبت به جسم سومی فارغ است لذا آن را می پذیرد. سپس معترض می گوید نظیر این را هم داریم که شخص نسبت به چیزی عالم است و نسبت به چیز دیگر جاهل است. نظیر دیگری هم داریم که جسمی نسبت به جسمی یمین است و نسبت به جسم دیگر لا یمین است سپس می گوید «فکذلک» یعنی همانطور که یک نفر می تواند نسبت به دو شیء، عالم و جاهل باشد و یک شیء تواند نسبت به دوشیء، یمین و لا یمین باشد همینطور این یک جسم که ما داریم نسبت به دو شیء، فارغ و مشغول باشد.

مصنف می فرماید اشکالی که معترض کرده بر آن مقدمه کلی وارد می شود اگر کسی آن مقدمه کلی را بگوید می توان مثال علم و مثال یمین را به عنوان نقض بر او وارد کرد اما ما مقدمه کلی را نگفتیم ما نوعی از آن مقدمه کلی را گفتیم یعنی همان مقدمه کلی را در باب ملاقات مطرح کردیم که نوعی از مقدمه کلی می شود. نقض های معترض بر مقدمه کلی وارد است اما بر مقدمه ما که نوعی از آن مقدمه کلی است وارد نیست یعنی معترض می تواند بگوید مواردی داریم که شیئی، دو صفت متقابل نسبت به شیئین دارد اما نمی توانی بگویی مواردی داریم که یک شیء، صفت ملاقات و فراغت را نسبت به دو شی دارد این مقدمه را نمی توان نقض کرد. این مقدمه، کلی است و اگر یک شی متصف به مشغولیت شد متصف به فراغ نمی شود. بله اگر بعض آن شی مشغول باشد و بعض آن شی فارغ باشد می توان گفت دو صفت دارد اما این دو صفت برای خود این شی نیست این دو صفت برای بعض آن است که بعض آن جسم، صفت مشغول دارد و بعض آن جسم صفت فارغ دارد و آن بعض که صفت مشغول دارد چیزی را قبول نمی کند و آن بعض که صفت فارغ دارد چیز دیگر را قبول می کند ولی این در صورتی است که ملاقات بالتمام نباشد در حالی که بحث مادر جایی است که ملاقات بالتمام باشد اگر ملاقات، بالتمام بود می توان این مقدمه را گفت که فقط مشغول است نه اینکه مشغول و فارغ نسبت به دو چیز باشد.

پس این نقض در باب مشغول مطرح شد اما اگر کسی در باب شاغل، مشغول را ملاحظه کند این نقض می آید و جواب ما همین جوابی است که دادیم.

توضیح عبارت

(و ماورد من النقض لها)

ضمیر «لها» به «مقدمات بینه» بر میگردد.

ترجمه: آنچه که وارد شده که عبارت از نقض این مقدمات بینه است.

(فهو نقض مقدمات اعم منها)

ضمیر «فهو» به «ماورد» بر می گردد.

آن «ماورد»، نقض مقدمات اعم از این مقدمات بینه است (یعنی خود این مقدمات بینه را نمی تواند نقض کند بلکه مقدمه ای که اعم از این مقدمات بینه است را نقض می کند و ما آن مقدمه اعم را نگفتیم بلکه این مقدمه خاص را گفتیم.

(و هو ما يقال من ان الشی قد یكون كله معلوما بالقیاس الی شیء و عند شیء مجهولا بالقیاس الی آخر و عند آخر من غیر انقسام)

ضمیر «هو» به نقض بر می گردد یعنی آن نقضی که به مقدمات اعم وارد می شود چیست؟

آن نقض این است که شی خارجی، کُلِّش معلوم است نسبت شخصی (استاد مثال به نفس زدند که عالم و جاهل است این مثال صحیح است ولی مصنف مثال به شیء بیرونی می زند و می گوید شیء بیرونی نزد نفس من معلوم است و نزد نفس دیگری مجهول است که این شیء بیرونی هم صفت معلوم را دارد هم صفت مجهول را دارد) و مجهول است نسبت به شخص دیگری. پس این شیء بیرونی بالقیاس به دو شیء، دو صفت متقابل (یعنی معلوم و مجهول بودن) پیدا کرد.

«الی شیء و عند شیء»: مصنف این شی را دو گونه مقایسه می کند یکبار با «الی» مقایسه می کند یکبار با «عند» مقایسه می کند یعنی این شی بالقیاس الی شیء معلوم است یا عند شیء معلوم است. مراد از عند الشی یعنی عند نفس معلوم است و عند نفس مجهول است اما بالقیاس الی شیء معلوم است و بالقیاس الی شیء مجهول است مانند ابوت که وقتی با بنوت مقایسه کنید معلوم است چون در مضافان باید دو چیز را با هم معلوم کنیم. ابوت به تنهایی معلوم نمی شود بنوت هم به تنهایی معلوم نمی شود. حال این ابوت بالقیاس الی بنوت معلوم است اما بالقیاس الی اخوت مجهول است. این صحیح است چون ابوت اگر با اخوت مقایسه شود معلوم نیست باید با بنوت مقایسه شود تا معلوم گردد.

«من غیر انقسام»: یعنی اینچنین نیست که ما این شیء معلوم را دو بخش کنیم و بگوییم این بخش آن شیء، معلوم است و آن بخش دیگرش مجهول است. تقسیم نمی کنیم بلکه کل آن را می گوئیم معلوم است و کل آن را می گوئیم مجهول است پس در کل این شی دو صفت متقابل می آوریم نه اینکه در جزء این شیء یک صفت بیاوریم و در جزء دیگرش صفت متقابل صفت اول بیاوریم. این اشکال ندارد بلکه باید بدون اینکه این شیء را منقسم به دو بخش کنیم باید بگوییم کل این شیء معلوم است بالقیاس الی شیء و کل این مجهول است بالقیاس الی شیء آخر.

مصنف تا اینجا نقض اول را گفت.

(و یكون الشیء یمین شیء و لیس یمین شیء من غیر انقسام)

این عبارت نقض دوم را می گوید. یعنی شیء اول را می بینیم که در طرف راست شیء دوم قرار گرفته ولی در طرف راست شیء سوم قرار نگرفته است.

«من غیر انقسام»: بدون اینکه منقسم شود یعنی اینطور نیست که بخشی از آن، یمین باشد و بخشی از آن، یمین نباشد بلکه همه این جسم، هم یمین است هم لا یمین است.

(و لذلك یكون مشغولا باسره بالقیاس الی شیء فارغا بالقیاس الی شیء آخر من غیر انقسام)

نسخه صحیح «فكذلك» است.

کُلُّ شیء واحد، بدون اینکه آن را منقسم کنیم و بگوییم بعض آن مشغول است و بعض آن فارغ است می توانیم بگوییم کُلُّ آن مشغول است نسبت به شیئی، و کُلُّ آن فارغ است نسبت به شیء دیگر.

در اینصورت کلام شما (که گفتید اگر شیء، مشغول شد چیز دیگر را قبول نمی کند) حرف باطلی است چون با اینکه مشغول شده ممکن است نسبت به شیء دیگر فارغ باشد و شیء دیگر را قبول کند. می شود که یک شیء هم مشغول باشد و هم فارغ باشد، به اعتبار مشغول بودنش دومی را قبول کرده و به اعتبار فارغ بودنش سومی را قبول کند اینکه شما می گفتید اگر دومی را قبول کرد نمی تواند سومی را قبول کند حرف باطلی است. این اشکالی است که بر مصنف وارد شده است.

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۷۹ سطر ۱۹ قوله (فاول ما یغلطون)

موضوع: ادامه بحث اینکه اگر شاغلی وارد مشغول شود آیا مانع از شاغل دیگر می شود؟/بیان مداخله/فصل ۲/ مقاله ۳/ فن ۱/ طبیعیات شفا.

گفتیم اگر چیزی بالملاقات مشغول شود چه ملاقات به نحو مداخله باشد چه به نحو مماسه باشد این مشغولیت او مانع می شود که بتواند به چیز دیگری مشغول شود. معترض گفت که چه اشکال دارد بگوییم این شیء نسبت به این چیز مشغول است و نسبت به چیز دیگر فارغ است و قهراً می تواند چیز دیگر را قبول کند. این چیز را که قبول کرده دیگر نمی تواند قبول کند چون نسبت به آن مشغول است اما نسبت به چیزهای دیگر فارغ است و می تواند چیزهای دیگر را قبول کند نظیر اینکه شیئی نسبت به انسانی معلوم باشد و نسبت به انسان دیگر مجهول باشد شیئی نسبت به چیزی یمین او باشد اما نسبت به چیز دیگر، یمین آن نباشد. در اینجا هم اینگونه می گوییم که این شیء نسبت به چیزی مشغول است و نسبت به چیز دیگر فارغ است. این مطلبی بود که گفته شده بود. مصنف این مطلب را رد می کند و می گوید اگر ما قاعده کلی را بیان کرده بودیم شما می توانستید این موارد را که موارد نقص است بر ما وارد کنید اما ما قاعده کلی نگفتیم بلکه مطلبی گفتیم که اخصّ از قاعده کلی بوده و خصوصیتی در این کلام ما بود که در آن قاعده کلی نبود. قاعده کلی این است که اگر کسی اینچنین بگوید «یک شیء نمی تواند دو وصف متقابل داشته باشد بالقیاس الی شیئین» ما می گوییم می تواند اینگونه باشد چون شیء خارجی دو وصف متقابل دارد یعنی هم معلوم است و هم مجهول است اما بالقیاس الی شیئین. می توان گفت که این شیء خارجی دارای دو وصف متقابل است هم یمین است هم لا یمین است اما نسبت به دو شیء.

ص: ۴۸۳

ولی ما این قاعده را بر باب ملاقات بیان کردیم و ملاقات، خصوصیتی دارد که آن خصوصیت باعث می شود که این شیء که ملاقاتی دارد و به وسیله آن ملاقات مشغول شده، نتواند دو حیث را بپذیرد یعنی هم مشغول باشد و هم فارغ باشد. خصوصیت ملاقات این است که نمی گذارد این شیء ملاقی هم وصف ملاقی را داشته باشد هم وصف فارغ را داشته باشد اگر این ملاقی، جزئش با شیئی تلاقی کرده باشد و جزئی از آن ملاقات نکرده باشد در اینصورت می توانیم بگوییم هم ملاقی است هم فارغ است یعنی به اعتبار یک جزئش بگوییم ملاقی است و به اعتبار یک جزئش فارغ است. اما اگر به تمامش ملاقات کرده و تمامش پُر شده است. دیگر نمی توانیم بگوییم شیئی که پُر شده نسبت به چیز دیگر خالی است. یا اینکه اگر شیئی تماس پیدا کرده (البته اگر تماسش به تمام جهات باشد) جا برای تماس بعدی باقی نمی ماند یعنی اگر جسم مکعبی ۶ جهت دارد و ۶ جسم با آن تماس پیدا کرده جایی برای تماس جسم هفتم باقی نمی ماند چون آن مماس ها، این جسم را پُر کردند. نمی توان به این شیئی که از تمام جهات تماس پیدا کرده بگوییم «من جهه» مشغول است و «من جهه» فارغ است، چون فارغ

ندارد و همه جای آن مشغول است بلکه اگر تماسش از بعض نواحی باشد و از بعض دیگر فارغ باشد می توان گفت که هم مشغول است و هم فارغ است ولی این مورد بحث ما نیست زیرا بحث ما در مماسه تام بود که جایی برای تماس بعدی نگذارد.

ص: ۴۸۴

پس آن نقضی که وارد شده بر ما وارد نیست بر کسی وارد است که قاعده را به صورت کلی بگوید ولی ما قاعده کلی نگفتیم بلکه چیزی گفتیم که بمنزله نوع است.

توضیح عبارت

(فاول ما یغلطون فی هذا)

اولین اشتباهی که در این نقض وارد شده این است.

«فاول»: کلمه «اول» که بکار رفته بدنبالش «ثانی» نمی آید یعنی بیان نمی کند که اشکال دومی هم وارد است. «اول» به معنای این است که اشکال واضح و ابتدایی بر اینها وارد است. چون «اول» به راحتی در اختیار قرار می گیرد تا «ثانی» زیرا باید «اول» را بگذرانیم تا به «ثانی» برسیم.

(ان هذا ینقض قول قائل من جهة اخرى)

«هذا» یعنی این اشکال.

«من جهة اخرى» قید «نقض» نیست بلکه قید «قائل» است به معنای این نیست که نقض از جهت دیگر کند بلکه آن قائل از جهت دیگر گفته است. یعنی با لحاظ دیگری این کلام را گفته.

ترجمه. این اشکال، قول قائل را نقض می کند (که قول قائل قاعده کلی است و جنس این قاعده ای است که ما گفتیم) که به حیث دیگری حرف زده (یعنی از جهت کلی حرف زده است ولی ما از جهت جزئی حرف زدیم)

(انه لا یجوز ان یکون الشی بأسره ذا امرین متقابلین بالقیاس الی شیء)

نسخه صحیح «الی شیئین» است.

این عبارت، بیان قاعده کلی است.

نمی تواند یک شیء بتمامه دارای دو امر متقابل باشد نسبت به دو شیء (تا بالقیاس به شیئی دارای این متقابل شود و بالقیاس به شیئی دارای آن متقابل شود).

(و هذا مسلم)

ظاهر عبارت نشان می دهد که قول قائل مسلم است. ولی مراد این نیست. مراد از «هذا» این است: منقوض بودن قول قائل مسلم است.

(انما المنکر ما نسبته الی هذه المقدمه نسبه النوع مثلا)

مراد از «المنکر» یعنی آنچه که منقوض بودنش مقبول ما نیست.

آن منقوض بودن شیئی را انکار می کنیم که آن شیء، جزئی این چیزی است که قائل گفته است.

مراد از «ما» در «مانسبته» قاعده یا قول است.

«هذه المقدمه» یعنی قول قائل که به صورت کلی گفت.

ترجمه: منکر، منقوض بودن قاعده ای است که نسبت آن قاعده به این مقدمه کلیه نسبت نوع است (یعنی آن مقدمه ای که ما میگوییم نوعی از این مقدمه کلی است که این قائل گفت. قول این قائل را قبول داریم که منقوض است ولی آن قاعده که ما میگوییم نسبتش به این قاعده ای که این گوینده می گوید نسبت نوع است. منقوض بودن آن قاعده ای که بمنزله نوع این گفته است نزد ما منکر است یعنی قول قائل که کلی است بمنزله جنس است و این قاعده ای که ما درباره آن بحث می کنیم و طرفداری می کنیم بمنزله نوع و جزئی است. در اینصورت، منقوض بودن آن کلی مسلم است اما منقوض بودن این که بمنزله نوع است منکر است.

مصنف تعبیر به «نسبه نوع مثلا» کرده و از کلمه «مثلا» استفاده کرده است نمی گوید آنچه که من می گویم حتما نوع همان چیزی است که گفته است به عنوان مثال، تعبیر به نوع کرده. می توان مثال به صنف زد بالاخره قول قائل اشمل است و قول ما شامل است. حال هر نسبتی که باشد.

ص: ۴۸۶

(و هو انه اذا اشتغل باسره عن ان يماس لم يمس في جهه دون جهه)

ضمير «هو» به «ما» در «ما نسبته» بر می گردد و مراد از «ما» همان قول قائل و مقدمه کلیه بوده. «لم يمس» جواب «اذا» است.

اگر شیئی بتمامه اعراض از تماس کرده باشد یعنی چنان مماسه پیدا کرده باشد که از تماس جدید اعراض کرده باشد مثلاً یک شیئی که مثل مکعب است و ۶ جهت دارد از هر ۶ جهت، تماس پیدا کرده به طوری که تماسش تام باشد در اینصورت از تماس اعراض می کند و نمی توان گفت که در حیثی تماس پیدا می کند و در حیثی تماس پیدا نمی کند یعنی دو صفت متقابل (که یکی تماس پیدا کردن و یکی تماس پیدا نکردن است) را نمی توان به او نسبت داد و گفت بالقیاس الی جهتین یعنی به جهتی تماس پیدا می کند و به جهتی تماس پیدا نمی کند. چون همه جهاتش پُر است چگونه می خواهد به جهتی تماس پیدا کند و به جهتی تماس پیدا نکند. قاعده کلی را لحاظ کنید که می گفت یک شیئی نمی تواند دو وصف متقابل بگیرد بالقیاس الی شیئین. اما در مانحن فیه یک شیء است که جسم مکعب می باشد و تمام جهت ۶ گانه اش پُر است. می گوئیم این شیئی نمی تواند دو وصف متقابل (تماس پیدا کردن و تماس پیدا نکردن) بگیرد بالقیاس الی جهتین (از شیئین تعبیر به جهتین می کنیم). یعنی نمی توانیم بگوئیم بالقیاس الی جهه می تواند مماس شود و بالقیاس الی جهه نمی تواند مماس شود بلکه باید بگوئیم بالقیاس به همه جهات چون مماس است نمی تواند تماس بگیرد. پس آن قاعده در باب مماس صحیح است چون شیء واحد (مثلاً مکعب) دارای دو وصف متقابل تماس و عدم تماس نمی شود پس آن قاعده کلی که آن قائل گفت، جزئی آن که در باب تماس است صحیح می باشد.

ترجمه: آن مطلبی که نسبتش به قول قائل، نسبت نوع است (همان که ما منقوضیتش را انکار می کنیم) این است که اگر شیئی بتمامه از تماس (یا ملاقات) اعراض کرده باشد نمی توان گفت این از جهتی تماس دارد و از جهت دیگر تماس ندارد (تا بالقیاس الی جهتین دو وصف متقابل برای آن بگذاریم)

سوال: وقتی که جسم وسط که به شکل مکعب است را با ۶ جسم دیگر مماس کردیم مثلاً به طرف راست این جسمی که در وسط قرار گرفته اشاره می کنیم و می گوئیم با یکی از ۶ جسم مماس است و با جسم هفتم مماس نیست. پس به این جسم وسطی دو صفت متقابل دادیم ۱ _ صفت مماس بالقیاس به این شیئی که به آن چسبیده است. ۲ _ صفت عدم تماس بالقیاس به جسم هفتم که با این جسم وسط تماس ندارد.

جواب: مصنف عبارات بسیار دقیقی دارد. در اینجا نگفته «لم یمس بالقیاس ال شیء دون شیء» تا این اشکال وارد شود بلکه مصنف جهتین خود این جسم وسط را می گوید یعنی این جسم وسط به جهتی از جهات ششگانه اش مماس باشد و به جهتی از جهات ششگانه اش فارغ باشد. وقتی هر ۶ جهت آن جسم وسط پُر شده نمی توان گفت این جهتش، مماس است و این جهتش فارغ است یعنی خود ۶ جهت جسم وسط را می سنجد و می گوید نمی توان گفت که این جسم به جهتی از جهات خودش فارغ است و به جهتی از جهات خودش مماس است بلکه هر ۶ جهت آن جسم وسط مماس است و مفارق ندارد. ما این جسم وسط را با جسم هفتم نسنجیدیم. اگر با جسم هفتم بسنجیم اشکال وارد است که مماس نمی باشد. مصنف جسم را بالقیاس الی جهتین خود جسم وسط سنجیده است یعنی در این مکعبی ۶ جهت دارد نمی توان گفت که یک جهتش خالی است و یک جهتش پُر است.

این عبارت مربوط به «لم یمس» است. این جسم که کاملاً از ۶ جهت مماس است نمی تواند از جهتی دون جهتی مماس باشد مماس مربوط به خودش. مثلاً فرض کنید سنگی داریم و ۶ سنگ که به قالب این سنگ است به آن بچسبانید. این سنگ، با سنگ هفتم تماس نمی گیرد اما اگر از بالا آب بریزی تا بین درز دو مماسه واقع شود این آب با این جسم وسط (سنگ وسط) تماس می گیرد ولی این مماسه ای که مخصوص جسم وسط (سنگ وسط) نیست چون مماسه ای که ما گفتیم این است که سنگی در وسط داریم و ۶ سنگ در اطرافش گذاشتیم دیگر سنگ هفتمی نمی توان آورد و بر آن مماس کرد. این سنگ وسط، توسط ۶ سنگ اشغال شده و تماسی از این قبیل نمی گیرد اگر چه تماس های دیگر می گیرد لذا ممکن است هوا باشد یا آب باشد. این گونه تماس ها را نفی نمی کنیم.

پس مماسه ای که مخصوص خودش است و ما در آن مماسه بحث می کنیم نمی توان آن مماسه را تکرار کرد. این جسم وسط، فراغی برای مماسه جدید از سنخ این مماسه هایی که داشت ندارد.

(فان فرغ من جهه و اشتغل فی جهه ففی ذاته فضل عن الاشتغال)

نسخه صحیح «و اشتغل من جهه» است.

از اینجا مصنف بیان می کند که اگر بعض این جسم ملاقات کرد و بعض آن ملاقات نکرد. یعنی بعضی از جهات ششگانه اش تماس پیدا کرد و بعض از جهات ششگانه اش تماس پیدا نکرد در اینجا صدق می کند که بگوییم این جسم، هم پُر است و هم خالی است. به حیث جهتی پُر است و به حیث جهتی خالی است ولی این، مماس تام و ملاقات تام نیست و بحث ما در مماس تام و ملاقات تام است.

ترجمه: اگر این جسم وسط از جهتی فارغ باشد (یعنی یک جهتش فارغ باشد) و یک طرف دیگرش پُر باشد (این جسم الان متصف به دو صفت متقابل است هم «فارغ» بر آن صدق می کند هم «مماس» بر آن صدق می کند ولی فارغ به لحاظ جهتی است و مشغول به لحاظ جهت دیگری است) اما در ذات این جسم، یک زیادی آمده که آن، زیادی از اشتغال است. (یعنی اشتغال، نتوانسته آن را در بر بگیرد. اشتغال، آن را نگرفته و خالی گذاشته است. اگر خالی گذاشته شما می توانید آن را هم متصف به فراغ و هم متصف به اشتغال کنید اما این خارج از بحث می شود چون جسمی است که همه آن تماس ملاقات پیدا نکرده است و تماس و ملاقات، تام نبوده است.

(و هذه المقدمه لم تناقض و لم تبطل)

مراد از «هذه المقدمه» مقدمه ای است که مصنف فرمود نسبت آن مقدمه به قول قائل، نسبت نوع به جنس بود.

ترجمه: این مقدمه با آن نقض هایی که شما گفتید نقض نمی شود و با آن حرفهایی که شما زدید باطل نمی شود. (آنها نقض و ابطال برای مقدمه کلیه هستند که بمنزله جنس است نه برای مقدمه جزئی که بمنزله نوع است)

(بل دل علی ان جنسها لیس بواجب)

«دل» یعنی حرفهای شما و نقضهای شما دلالت کرده بر اینکه جنس مقدمه ای که مورد بحث ما است واجب نیست (یعنی قول قائل که کلی و بمنزله جنس برای مطلب ما بود واجب نیست پس کلام شما جنس را رد می کند نه نوع را.

ترجمه: برای مقدمه ما اشباهی است که آنها واجب نیستند.

اشباه به معنای این است: یعنی مقدماتی داریم که نسبت به این جنس بمنزله نوع هستند یعنی همانطور که مقدمه ما بمنزله نوع بود آنها هم بمنزله نوع هستند. یک مقدمه در باب علم است و یک مقدمه در باب یمین و یسار است که آنها هم واجب نیستند یعنی همه انواعی که در تحت این جنس داخل اند تام نیستند و نقض می شوند همانطور که خود جنس نقض می شود. یک نوعی که در تحت این جنس داخل است و نوع مورد بحث ما است تام می باشد و نقضی بر آن وارد نمی شود.

پس در تحت این جنس مقدمات دیگری هستند که آنها اشباه این مقدمه ای هستند که ما می گوئیم (اشباه هستند یعنی نسبت آنها به آن جنس نسبت نوع است) ولی با وجود این آنها واجب نیستند یعنی می توانند متصف به دو صفت متقابل شوند بالنسبه به دو شیء. پس هم جنس مقبول ما نیست هم بعض انواعی که تحت این جنس هستند و اشباه مقدمه ما هستند مقبول ما نیستند ولی مقدمه ای که ما گفتیم مقبول است.

ادامه بحث اینکه آیا یک شی می تواند نسبت به شی دوم مشغول باشد و نسبت به شی سوم فارغ باشد/ بیان لوازم تداخل / فصل ۲ / مقاله ۳ / فن ۱ / طبیعیات شفا. ۹۲/۰۹/۲۷

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۸۰ سطر ۳ قوله (و هذه المقدمة)

ص: ۴۹۱

موضوع: ادامه بحث اینکه آیا یک شی می تواند نسبت به شی دوم مشغول باشد و نسبت به شی سوم فارغ باشد/ بیان لوازم تداخل / فصل ۲ / مقاله ۳ / فن ۱ / طبیعیات شفا.

گفتیم که اگر شیئی مشغول به شیء دیگر باشد نمی تواند مشغول به امر سوم شود و جسم سوم نمی تواند وارد شود. شخصی گفته بود که چه اشکال دارد بگوئیم جسم اول نسبت به جسم دوم مشغول است و لذا جسم دوم را دوباره نمی تواند پذیرد ولی نسبت به جسم سوم فارغ است و جسم سوم را می تواند پذیرد. نمونه هایی هم آورده بود که ممکن است شیئی نسبت به انسانی مجهول باشد و نسبت به انسان دیگر معلوم باشد و شیئی نسبت به جسمی یمین باشد و نسبت به جسم دیگر یمین نباشد. پس در ما نحن فیه هم می شود که جسمی مشغول به جسمی باشد و نسبت به جسم دیگر فارغ باشد.

مصنف جواب داد که یک مقدمه کلیه داریم که آن مقدمه کلیه را در اینجا نگفتیم. ما نوعی از آن مقدمه را در اینجا مطرح کردیم. مقدمه کلی این بود که یک شی نمی تواند به دو امر متقابل متصف شود بالقیاس الی شیئین. این مقدمه ممکن است به ذهن افرادی بیاید ولی ما قبول نداریم. این مستشکل که بر ما اشکال می کند بر این مقدمه کلیه اشکالش وارد است ولی ما این مقدمه کلیه را مطرح نکردیم بلکه نوعی از این مقدمه کلیه را مطرح کردیم که اشکال مستشکل وارد نشد.

سپس مصنف می فرماید این مقدمه ای که ما به آن اعتقاد داریم و نوعی از آن مقدمه کلیه است یعنی مقدمه ای که در باب ملاقات است باطل نمی شود و نقض نمی شود.

اعتراض شما بر مقدمه ای که ما گفتیم وارد نیست. اعتراض شما بر جنس این مقدمه وارد است. سپس می فرماید این مقدمه ما شباهی هم دارد که آنها هم قابل نقض هستند.

اشباه یعنی همانطور که مقدمه ما نسبت به این مقدمه کلیه، نوع بود بعضی مقدمات دیگر هم هستند که نسبت به این مقدمه کلیه نوع هستند. اما می توان آن مقدمات دیگر را نقض کرد و خلاف آنچه را که ما در مقدمه خودمان گفتیم در مقدمات دیگر بگوئیم مثلاً اگر این مقدمه کلیه در باب علم جاری شود این مقدمه تطبیق بر باب علم شده که نوعی از مقدمه کلیه می شود حال باید بینیم آیا می توان آن مطلبی را که در مقدمه کلیه گفتیم در این مقدمه ای که بمنزله نوع است بگوئیم؟ در مقدمه کلیه گفتیم یک شیء را نمی توانیم متصف به دو صفت متقابل کنیم بالقیاس الی شیئین. حال رسیدیم به نوع آن مقدمه کلیه که در باب علم است می توانیم بگوئیم این شیء واحد را نمی توان متصف به دو صفت متقابل (که یکی علم و یکی جهل است) کرد بالقیاس الی شیئین. پس مقدمه کلیه وقتی به صورت نوع در می آید می بینیم در نوعی که ما گفتیم (که همان باب ملاقات بود) صادق است اما در نوعی که در باب علم است صادق نیست با اینکه آن نوعی که در باب علم است شبیه آن نوعی است که ما گفتیم چون هر دو، نوع هستند و تحت آن جنس داخل هستند اما آن جنس در مورد مقدمه ای که مربوط به ما است صادق می باشد و آن جنس در مورد مقدمه ای که مربوط به علم است صادق نیست. آن که در باب ملاقات بود نقض نشد و مقدمه کلیه در آن صادق است اما آنکه در باب علم است نقض شد و مقدمه کلیه در آن صادق نیست. مقدمه کلیه می گوید در یک شیء نسبت به دو شیء نمی توان دو صفت متضاد جمع کرد ما می گوئیم اگر آن دو صفت متضاد، علم و جهل باشد می توان جمع کرد اما اگر آن دو صفت متضاد، فراغ و اشتغال باشد نمی توان جمع کرد. پس این مقدمه کلیه را در باب ملاقات و فراغ کامل می دانیم و در باب علم کامل نمی دانیم.

[نکته: اگر بگوییم «یک چیزی نسبت به شیئی سفید است و نسبت به شیئی سیاه است» این عبارت صحیح نیست چون سفیدی، این جسم را اشغال می کند لذا نمی توان گفت نسبت به چیز دیگر سیاه است مگر اینکه سفیدی را از بین ببرد و سیاهی را جای آن بگذارد].

مصنف می گوید اگر شغل و منعی نبود می توان صفت متضاد را آورد.

توضیح عبارت

(و هذه المقدم لم تناقض و لم تبطل)

این مقدمه که نوعی برای مقدمه کلیه است (یعنی مقدمه ای که در باب ملاقات مطرح است و منظور ما هم همین است) با حرفهای شما نقض نشد و باطل نشد.

(بل دل علی ان جنسها لیس بواجب)

بلکه آن حرفهای شما که ناقض هستید دلالت کرد بر اینکه جنس این مقدمه ای که ما در آن بحث می کنیم واجب نیست.

«لیس بواجب» یعنی واجب القبول نیست. یعنی صادق نیست چون اگر صادق بود واجب القبول می شد.

(و لها اشباه لیست بواجبه)

و برای این مقدمه ما (که نوعی برای مقدمه کلیه بود) اشباهی است که آنها واجب نیستند اینکه تعبیر کنیم به «اشباهی هستند که آن اشباه واجب القبول نیستند و صادق نیستند» تعبیر غلطی است. چون جسم می تواند هم معلوم باشد بالقیاس الی انسان و هم مجهول باشد بالقیاس الی انسان آخر. این، واجب القبول و صادق است چرا مصنف تعبیر می کند که واجب القبول و صادق نیست، مراد مصنف همان است که توضیح دادیم یعنی «این جنس در آن مقدمه واجب نیست» یعنی این مقدمه کلیه در آن مقدمه جزئی صادق نیست. مقدمه کلیه می گفت دو صفت متقابل بر یک شیء جمع نمی شوند در حالی که دو صفت متقابل که یکی علم و یکی جهل بود در یک سنگ جمع می شوند که نسبت به شخصی معلوم است و نسبت به شخصی مجهول است. پس «لیست بواجبه» صفت به حال متعلق موصوف است، نه اینکه خود این اشباه واجب نیستند. بلکه آن مقدمه کلیه در این اشباه واجب نیست. یعنی آن مقدمه کلیه در این اشباه صادق نیست. لذا این اشباه ناقض آن مقدمه کلیه هستند چون مقدمه کلیه در اینها صادق نمی کند اینها آن مقدمه کلیه را نقض می کنند. پس مراد از «لیست بواجبه» این نیست که خود این اشباه واجب نیستند بلکه آن کلی و جنس در این اشباه واجب نیست. در حالی که در نوعی که ما داریم بحث می کنیم مقدمه کلیه واجب القبول است.

«ولها» عطف بر «جنسها» است یعنی «دل علی ان لها اشباه» ترجمه عبارت این است که دلالت کرده برای مقدمه ای که ما بحث می کنیم اشباهی است (یعنی آنها هم انواع همین مقدمه کلیه اند) واجب نیستند (یعنی مقدمه کلیه در آنها واجب نیست و صادق نیست نه اینکه خود انواع واجب و صادق نباشند بلکه صادق اند که می توانند مقدمه کلیه را نقض کنند.

(و هذه المقدمه لم تجب و لم تثبت فی العقل الاول من حیث المعنی الجنسی لها)

کسی اگر اینچنین به مصنف می گوید که شما جنس مقدمه مورد بحث خودتان را مطرح نکردید بلکه مقدمه مورد بحث خودتان را مطرح کردید ولی وقتی که مقدمه مورد بحث خودتان را مطرح می کردید چه چیز در نظر شما بود؟ آیا به خود آن مقدمه توجه داشتید یا یک مقدمه کلی در نظرتان بود. شما این مقدمه نوعیه را به خاطر اینکه مقدمه جنسیه را به ذهن مخاطب بیاورد القا می کنید پس مقدمه نوعیه القاء می شود و مقدمه جنسیه اراده می شود و اگر مقدمه جنسیه را اراده کنید اشکال بر شما وارد می شود. مصنف می گوید من مقدمه نوعیه را به عنوان خودش مطرح کردم نه اینکه این مقدمه نوعیه را مطرح کنم تا مقدمه جنسیه را اراده کنم پس نه مقدمه جنسیه را طرح کردم و نه با گفتن مقدمه نوعیه، مقدمه جنسیه را اراده کردم پس بر کلام من اشکالی وارد نمی شود چون کاری به مقدمه جنسیه یعنی مقدمه کلیه نداشتم تا شما اشکال کنید.

این مقدمه (که در باب ملاقات است و ما آن را قبول داریم) در بحث ما مطرح نشد به لحاظ آن معنای جنسی که برای خودش است (یعنی ما این مقدمه را به اعتبار معنای جنسی مطرح نکردیم تا شما بگویید که گویا آن معنای جنسی را مطرح کردید و نقض بر ما وارد کنید. ما آن مقدمه را به عنوان اینکه مقدمه مربوط به ملاقات است مطرح کردیم و در این مقدمه به عنوان اینکه مربوط به باب ملاقات است نقضی وارد نمی شود).

«فی العقل الاول»: عبارت مصنف را اینگونه معنی می کنیم: ما در کتاب خودمان این مقدمه نوعیه را برای مقدمه جنسه مطرح نکردیم. ولی مصنف تعبیر به «کتاب خودم» نمی کند بلکه تعبیر به «عقل اول» می کند. مراد از «عقل اول»، عقل بدیهی است یعنی عقل، اولاً به چیزهایی می رسد که آنها بدیهی اند و ثانیاً با توجه به آن بدیهیات به چیزهای دیگر می رسد که آنها نظری می شوند. پس عقل اول به معنای این است که عقل با توجه به اولین برخوردی که دارد (یعنی عقلی که مشتمل بر بدیهیات است) یعنی این مقدمه ای که ما می گوییم در عقل اول است یعنی جزء بدیهیات است و عقل اول، ظرف برای بدیهیات است و این در عقل اول است. این مقدمه ما که در عقل اول می آید مستلزم آن مقدمه کلیه نیست یعنی در همان عقل اول، اگر تصور کنید مقدمه ای را که مورد بحث ما است من بینید مستلزم مقدمه جنسیه و کلیه نیست. این مقدمه نوعیه خودش در عقل اول می آید نه اینکه بدنبالش معنی جنسیه را بیاورد تا شما بر معنای جنسیه نقض کنید. پس مراد از عقل اول، آن عقل اولی که فلک را ایجاد می کند نیست. اول در اینجا به معنای برخورد است یعنی عقل در اولین برخورد با بدیهیات را لحاظ می کنیم چون تعقل اول برای عقل نسبت به بدیهیات است و تعقل با واسطه و ثانی نسبت به نظریات است.

ترجمه: این مقدمه (ای که ما گفتیم و اختصاص به باب ملاقات دادیم) در عقل اول واجب و ثابت است اما در عقل اول به حیث معنای جنسی اش واجب و ثابت نیست.

(بل من حیث هی مخصوصه بالملاقاه)

این مقدمه ای که مورد بحث ما است به این حیث در عقل اول می آید و ما هم به همین حیث آن را مطرح کردیم که مخصوص به ملاقات است (یعنی چون مخصوص به ملاقات شده از آن جنسیت و کلیت افتاده است).

(فان الملاقاه هذا موجبها)

مراد از «موجب» مقتضا است. یعنی مقتضای ملاقات این است که اگر آمد اجازه ما بعد را نمی دهد. اما مقتضای علم اینگونه نیست که اگر آمد جهل را راه ندهد. مثلاً در این سنگ، علم یک انسان می آید جهل انسان دیگر هم می آید. مقتضای علم، این نیست که چیز دیگر را راه ندهد ولی مقتضای ملاقات این است که چیز دیگر را راه ندهد.

ترجمه: ملاقات، این است مقتضایش (یعنی مقتضایش این است که صفت متقابل را راه نمی دهد یعنی اگر ملاقات هست فراغ نخواهد بود، نمی توان گفت بالقیاس الی شیء، ملاقات هست و بالقیاس الی شیء آخر، فراغ است.

نکته: کلمه «موجبها» را به فتح جیم، خواندیم ولی به نسخه خطی مراجعه کردیم یکی از آنها، نسخه مرحوم حکیم جلوه بوده است که کسره گذاشته است ولی بنده نتوانستم موجب بالكسر را معنی کنیم. چون موجب به معنای مقتضی و سبب است و موجب به معنای مقتضا است. آیا این که می گوئیم فراغ حاصل نمی شود موجب ملاقات است یا مقتضای ملاقات است؟ یعنی آیا چون نسبت به چیز دیگر فارغ است باعث ملاقات می شود؟ این را نمی توان گفت باید بگوئیم اینکه نمی تواند فارغ باشد مقتضای ملاقات است اگر ملاقات کرد نمی تواند فارغ شود. حتماً در ذهن مرحوم حکیم جلوه چیز دیگر بوده که به فتحه خوانده است و آن معنای دیگر به ذهن بنده نرسیده است.

«هذا» یعنی اگر ملاقات آمد دیگر فراغ نمی آید.

ترجمه: مقتضای ملاقات این است که فراغ را اجازه نمی دهد.

خلاصه بحث: پس ملاقات، مقتضی منع از فراغ است. اگر ملاقات را بردارید این اقتضا دیگر نیست. ملاقات، مقتضی این است که ملاقی صفت متقابل نگیرد. حال اگر ملاقات را برداشتید مقتضی منع از صفتِ مقابل وجود ندارد لذا صفت مقابل می تواند بیاید. فقط ملاقات است که اجازه ورود صفتِ مقابل را نمی دهد. یعنی ملاقات، اجازه فراغ نمی دهد. اگر ملاقات را عوض کردید آن که مقتضی منع از صفت مقابل است ملاقات می باشد. اگر برداشتید و صفت دیگر آوردید این مقتضی موجود نیست لذا اجازه دارید صفت مقابل را بیاورید مثلا اگر به جای ملاقات، علم را گذاشتید و نگفتید این شیء ملاقات کرده بلکه گفتید این شیء معلوم شده است، این معلومیت، مقتضی منع نیست یعنی مجهولیت را منع نمی کند و می تواند بیاید اما ملاقات مقتضی منع از فراغ بود.

(و لو كان بدل الملاقاه معنى آخر لكان يجوز ان يكون كل الشىء بالقياس الى جهة بحال و بالقياس الى جهة اخرى بحال مخالفه لتلك الحال)

اگر به جای ملاقات در این شیء، معنای دیگر و وصف دیگر را می آوردی آن وصف دیگر مانع نمی شد از اینکه مقابل آن بیاید (یعنی ملاقات، مانع می شود. وصف دیگر مانع نمی شود).

«كل الشىء»: کلمه «الشیء» الف و لام دارد که در مقابل جزء الشیء است نه اینکه مراد کل همه اشیا باشد.

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۸۰ سطر ۵ قوله (و لو كان بدل الملاقاه)

موضوع: ادامه بحث اینکه آیا یک شی می تواند نسبت به شی دوم مشغول باشد و نسبت به شی سوم فارغ باشد/بیان لوازم
تداخل/فصل ۲/مقاله ۳/فن ۱/طبیعیات شفا.

گفتیم اگر چیزی مشغول به امری شود نمی تواند مشغول به امر دیگر شود چون نمی توانیم در یک چیز، هم مشغولیت را قبول کنیم هم فراغت را قبول کنیم و چنین بگوییم که نسبت به چیزی مشغول است و نسبت به چیزی دیگر فارغ است. اشکال کردند و موارد نقض نشان دادند. گفتیم که این موارد نقض بر کلی آنچه که ما می گوئیم وارد می شود نه بر آنچه که ما می گوئیم. مطلبی که ما می گوئیم نوعی از آن کلی است و بر این نوع اشکال وارد نمی شود بلکه بر آن کلی اشکال وارد می شود. سپس انواع دیگری را گفتیم که مصداق آن کلی نیستند ولی نوعی که مورد بحث ما هست گفتیم مصداق آن کلی است. آن کلی عبارتست از اینکه یک شیء نمی تواند نسبت به دو چیز، دو صفت متقابل داشته باشد. در باب علم گفتیم که نوع برای این کلی نیست. در باب یمن و یسار گفتیم نوع برای این کلی نیست. در باب ملاقات گفتیم نوع این کلی هست. سپس می گوئیم اگر ملاقات را بر داریم و چیز دیگر به جای ملاقات بگذاریم آن کلی، صدق نمی کند یعنی نمی توانیم بگوییم این شیء نسبت به دو شیء، دو صفت متقابل ندارد بکله این شیء نسبت به دو شیء می تواند دو صفت متقابل داشته باشد. (ما فقط در حدی که مطالب گذشته تذکر شود توضیح می دهیم) پس اگر چیزی غیر از ملاقات به جای ملاقات گذاشته شود قانونی درست می شود که این قانون، مصداق آن قاعده کلیه نیست بلکه ناقض آن قاعده کلیه است. ولی شرط دارد و شرطش این است که آن حالتی که برای این شی پیدا شده و غیر از ملاقات است، شغل و منعی ایجاد نکند یعنی این شیء را پُر نکند و مانع از پذیرش چیز دیگر نشود. در ما نحن فیه وقتی جسمی به وسیله جسم دیگری پُر می شود مانع می گردد از اینکه جسم سومی بیاید حال اگر حالت دیگری غیر از ملاقات اتفاق افتاد که آن حالت، پُر کننده این شیء نبود و مانع از پذیرش شیء دیگر نبود در اینصورت می توانیم بگوییم که این شیء واحد نسبت به دو شیء، دو صفت متقابل دارد آن قاعده که می گفت نمی تواند دو صفت متقابل داشته باشد را مربوط به مثل ملاقات کردیم اما در غیر ملاقات می گوئیم صفت متقابل می تواند داشته باشد ولی شرطش این است که آن حالت، شاغل نباشد یعنی مثل ملاقات نباشد. ملاقات، شاغل است یعنی وقتی شیئی با شیئی ملاقات می کند آن شیء ملاقی، پُر می شود اگر حالتی مثل ملاقات باشد اجازه نمی دهد امر سوم وارد شود اما اگر حالتی مثل ملاقات نباشد مثلاً پدر برای فلان شخص است. حالت پدر بودن شاغل نیست یعنی می تواند در عین اینکه پدر باشد پسر برای شخص دیگر باشد یعنی اینطور نیست که این حالت، او را پُر کند و اجازه هیچ صفت دیگر به او ندهد. اما ملاقات، شیء را پُر می کند و اجازه نمی دهد صفت متقابل بیاید حتی صفت همسان را هم اجازه نمی دهد یعنی ملاقات دیگر را اجازه نمی دهد فراغ هم اجازه نمی دهد. ولی مثل عبد بودن و عالم بودن صفاتی هستند که شیء را پُر نمی کنند و علاوه بر اینکه پُر نمی کنند اجازه آمدن صفت مقابل یا صفت مماثل را می دهند. مثلاً می گوئیم این شیء برای نفس من معلوم است و برای نفس دیگری هم معلوم است یا مجهول است یا مثلاً این شخص پدر برای شخصی

است و پدر برای شخص سومی هم هست یا پسر برای شخص سومی است پس صفات مماثل و متقابل با هم جمع می شوند ولی بالقیاس الی شیئین.

ص: ۴۹۹

سپس مصنف عبارت را عوض می کند و می فرماید این صفت و این حالت، شیئی نباشد که گاهی بعض چیز را و گاهی کلّ چیزی را پُر و اشغال کند. (این، تکرار همان مطلب است ولی کمی وسیعتر بیان می فرماید) یعنی ملاقات بالتمام و ملاقات ناقص نباشد چون ملاقات ناقص اگر چه نسبت به آن جایی که ملاقات نشده اجازه فراغ و اجازه ملاقات دیگر می دهد ولی خود ملاقات طوری است که اگر بعض را گرفت می تواند کل را بگیرد.

سپس مصنف اضافه می کند و می فرماید ممکن است یک چیزی، کل را بگیرد اما مستقردر کل نشود یعنی بالقیاس، عوض شود. مثلاً شاغل، کل این مشغول را می گیرد و با قیاس هم نمی توان آن را عوض کرد. نمی توان گفت این شیء بالقیاس به چیزی مشغول است و بالقیاس به چیزی مشغول نیست چون اگر مشغول است مشغول می باشد و فراغت برای آن نیست. اما اگر یک امر نسبی بود می گوئیم نسبت به چیزی اینگونه است و نسبت به چیزی طور دیگر است. یعنی اگر حالت، حالت نسبی باشد ولو کلّ شیء را گرفته اما چون می تواند نسبت به چیز دیگر ندیده گرفته شود اشکالی ندارد. پس یا باید این حالتی که وارد می شود شاغل و مانع نباشد و یا اگر کل را گرفت باید طوری باشد که استقرار در شیء نداشته باشد و با قیاس بتوانیم آن را عوض کنیم. یعنی کل را با قیاس بتوانیم خالی کنیم که این کل، با قیاسی خالی است و با قیاسی، پُر است. اگر امر نسبی باشد که با قیاس بتوان آن را عوض کرد اشکالی ندارد.

ص: ۵۰۰

پس در جایی که حالتی بر شیء عارض می شود و آن حالت، نسبی نیست بلکه نفسی است و شاغل و مانع است چنین حالتی اگر اتفاق بیفتد مصداقی برای آن قاعده کلی درست می شود که می گفت یک شیء نمی تواند دو صفت متقابل را بالقیاس الی شیئین بگیرد. اما اگر اینچنین نباشد یعنی یا نفسی نباشد یا اشغال کننده و مانع نباشد در اینصورت مصداق برای این قاعده کلی نیست و نمی توان گفت که این شیء نمی تواند دو صفت متضاد را بالقیاس الی شیئین پیدا کند بلکه می گوییم می تواند دو صفت متضاد را بالقیاس الی شیئین پیدا کند.

بیان مثال: مثلاً قوه باصره را فرض کنید که جسمانی است و روحانی نیست. می تواند کل این قوه باصره پُر شود یعنی وقتی که ما به یک نقطه نگاه می کنیم آن نقطه که مبصر ما است کل قوه باصره ما را پُر کرده است اما این یک امر بالقیاس است یعنی اینطور نیست که کاملاً باصره را پُر کرده باشد و هیچ چیز را نپذیرد. ما می توانیم بگوییم باصره ما که الان نسبت به این شیء پُر شده ممکن است نسبت به چیز دیگر جا داشته باشد. (اینها مثالهای خوبی نیست ولی ما بیان کردیم)

صورت مبصر، چشم من را پُر کرده و اجازه نمی دهد که من چیز دیگر را نگاه کنم مگر اینکه آن تمرکزی که روی مبصر دارم را عوض کنم در اینصورت چیز دیگر درست می شود پس نسبی به این معنی شد که چشم ما به این شیء دوخته شود و سپس به شیء دیگر دوخته شود. این را نسبی می گوییم یعنی اینطور نیست که این صورت مبصره، چشم ما را پُر کند و رها نکند بلکه نسبی است چون اگر چشم ما به سمت او دوخته شود آن را پُر می کند و اگر به سمت چیز دیگر برود. چیز دیگری چشم ما را پُر می کند. پس مانعی ندارد که بگوییم چشم ما الان نسبت به فلان چیز، باصر است و نسبت به فلان چیز باصر نیست. یعنی برای آن فراغ می گذاریم چون امر را نسبی می گیریم. مثال دیگر: با توجه به آنچه مصنف در علم النفس شفا می گوید که با دخالت نور، رنگها مختلف می شوند. اگر مثلاً جسمی را مشغول به رنگی کنیم این رنگ برای جسم، شغل است ولی همین جسمی که الان متوجه نوری است طوری قرار می دهیم که نور، به صورت دیگر وارد شود یعنی الان نور، مستقیم می تابد حال طوری قرار بدهیم که نور از پهلو بتابد در این صورت رنگ، مقداری عوض می شود یعنی آن که شاغل بود الان شاغل نیست. یعنی نسبت را که عوض کردیم شغل عوض شد. می توانیم بگوییم همین جسمی که فعلاً رنگ سفید گرفته نسبت به نور دیگری رنگ زرد را می گیرد و الان هم متصف به سفیدی و هم به زردی می شود ولی با اختلاف نسبت و با اختلاف توجهی که می شود.

این، مستقر نیست چون با نور عوض می شود اگر مستقر بود و با هیچ چیز عوض نمی شد می توانستیم بگوییم نسبی نیست لذا این شغل مانع پذیرش صفت دیگر است اما چون نسبی است یعنی رنگ با نور و نحوه تابش نور عوض می شود می توانیم بگوییم شغل است ولی شغل نفسی و مستقر نیست بلکه شغل نسبی است که با تعویض نسبت عوض می شود.

توضیح عبارت

(ولو كان بدل الملاقاه معنى آخر لكان يجوز ان يكون كل الشى بالقياس الى جهه بحال و بالقياس الى جهه اخرى بحال مخالفه لتلك الحال)

اگر در نوعی که نوع آن قاعده کلیه است به جای ملاقات، امر دیگر و حالت دیگر بگذاریم که کل یک شی بالقیاس به جهتی، در یک حالی باشد و بالقیاس به جهت دیگر، به حال مخالف آن حال باشد (یعنی ممکن است یک شیء نسبت به دو شیء، دو صفت متقابل را بگیرد تا مصداقی برای آن قاعده کلی نباشد اما این، شرط دارد که با «اذا كانت تلك الحال» بیان می کند.

(اذا كانت تلك الحال لا توجب شغلا و منعا اصلا و كان لا يوجب شغلا يتعاطى بحال الكل و بحال البعض)

به شرطی که آن حالتی که ما به جای ملاقات قرارش دادیم باعث شغل و منع نشود اصلا.

این ملاقات جسم با جسم، باعث شغل آن جسم ملاقی می شد و باعث منع ملاقی از پذیرش ملاقات دیگر می شد اما اگر الان حالتی یا صفتی پیدا کردید که برای یک شیء آمد و آن شیء را پُر نکرد و منع نکرد بلکه اجازه داد که حالتی مثل آن یا خلاف آن بگیرد (مثل علم که حالتی برای این جسم است اما این معلومیت برای این جسم طوری نیست که این جسم را از صفت دیگر منع کند. این، با اینکه معلوم ما است می تواند معلوم برای شخص دیگری قرار بگیرد و یا برای شخص دیگری مجهول دیگری باشد. پس هم صفت معلومیت را پیدا می کند هم صفت مجهولیت را پیدا می کند زیرا معلومیت، حالتی نیست که شغل و منع بیاورد. اینطور نیست که اجازه صفت دیگر ندهد بلکه هم اجازه صفت دیگر - که مماثل است - می دهد، یعنی آنچه معلوم من است معلوم دیگری هم می شود هم اجازه صفت مخالف را می دهد همچنین در مثال پدر بودن می گوییم این موجود، پدر است و پدر بودن اشغال نمی کند و مانع از پذیرش صفت دیگر نمی شود بلکه نسبت به این انسان پدر است و نسبت به آن انسان هم پدر است یا نسبت به این انسان پدر است و نسبت به آن انسان دیگر پدر نیست.

ص: ۵۰۲

«اصلاً» یعنی نه جزء را پُر می کند نه کل را. از عبارت بعدی که کل و بعض را مطرح کرده ما هم «اصلاً» را به همین معنی گرفتیم.

(و کان لا- یوجب شغلا یتعاطی بحال الكل و بحال البعض): تعاطی به معنای دست به دست دادن است. مصنف می خواهد اینطور بگوید که گاهی شغل اینطور است که کل را می گیرد و گاهی بعض را می گیرد کانه کل و بعض، این شغل را دست به دست می دهند یعنی یکبار این شغل برای بعض پیدا می شود و یکبار این شغل برای کل پیدا می شود.

مصنف می گوید که اینچنین نباشد چون شغلی که مورد بحث ما است اینگونه می باشد که گاهی جسمی که می آید نصف جسم قبلی را پُر می کند و گاهی هم کل آن را پُر می کند. این شغلی است که دست به دست داده می شود بین بعض این جسم ملاقی و کل آن جسم ملاقی. اگر این حالت باشد مزاحمت هست چون اگر چه در وقتی که بعض را اشغال کرده جا برای صفت متقابل گذاشته ولی این که می تواند بعض را اشغال کند چون با کل، دست به دست می دهد می تواند کل را هم اشغال کند اینطور نیست که در بعض متوقف شود. آن شغلی که در بعض آمده متوقف در بعض نمی شود بلکه در کل هم می رود و اگر در کل رفت جلوی صفت دیگر را هم می گیرد.

مصنف شرط می کند که اینگونه نباشد یعنی اینطور نباشد که بتواند بعض و کل را شامل شود.

مصنف در گذشته گفت اصلاً شغل نیابد مثل ابوت که اصلاً شغل نمی آورد نه بعض را و نه کل را یعنی به این انسان نمی توان گفت که کل آن مشغول به ابوت شده یا بعض آن مشغول به ابوت شده بلکه هیچ چیز این انسان مشغول نشده است، اما یک چیز دیگر است که ممکن است بعض را بگیرد و در نتیجه می تواند کل را هم بگیرد در اینصورت می توانیم بگوییم بعض آن مشغول شده و کل آن مشغول شده.

آن صفتی که می آید باید اینطور باشد که اصلاً مشغولیت نیابد و مشغولیت بعض را هم نیاورد چون اگر مشغولیت بعض را آورد با کل دست به دست می دهد و مشغولیت کل را هم می آورد.

سپس می فرماید اگر شاغل کل شد نفسی نباشد بلکه نسبی باشد که اگر نسبی بود اجازه صفت دیگر را می دهد.

پس مصنف سه مطلب را به عنوان شرط می گوید ۱_ اصلاً شاغل نباشد ۲_ شاغل بعض نباشد ۳_ اگر شاغل بعض بود و در نتیجه شاغل کل شد نسبی باشد و نفسی نباشد. چنین حالتی اگر آمد و صفت برای یک شیئی شد آن شیء می تواند صفت مقابل را هم بگیرد در اینصورت مصداقیت برای قاعده کلی ندارد.

ترجمه: زمانی که آن حال موجب نباشد شغل و منع را اصلاً (مثل ابوت و علم باشد) و موجب نشود این شغل که به حال کل و حال بعض، دست به دست داده شود (یعنی گاهی از اوقات حالتی قرار بگیرد برای کل و گاهی هم حالت برای بعض قرار بگیرد).

(اذ كان الشغل للكل امرا بالقياس ليس امرا في نفسه)

نسخه صحیح «او کان» است.

مصنف با این عبارت اشاره به فرض سوم می کند که گفتیم و آن این بود که اگر کل را شاغل شد نفسی نباشد بلکه نسبی باشد. اگر نسبی بود اجازه می دهد که صفت دیگر بیاید چون نسبت عوض می شود و صفت دیگر می تواند بیاید. اما اگر نفسی بود دیگر عوض نمی شود. وقتی این حالت در این موصوف، ذاتی بود (مراد از ذاتی یعنی مستقر شد) با نسبت، عوض نمی شود پس نمی توان حالت دیگر آورد. اما اگر این حالت، ولو شاغل بود ولی نسبی بود (یعنی در موصوف، مستقر نشد بلکه توانست با تعویض نسبت، عوض شود ما می توانیم نسبت را عوض کنیم و این حالت را با حالت دیگر جمع کنیم و بگوییم این شیء نسبت به فلان چیز، این حالت را دارد و نسبت به فلان چیز دیگر، حالت مقابل را دارد. چون امر، امر نسبی است و با نسبت عوض می شود اما اگر نفسی و ذاتی باشد نمی توان از ذات جدا کرد پس نمی توان گفت این چیز نسبت به شیئی این حالت را دارد و نسبت به شیئی حالت مقابل را دارد پس با تعویض نسبت، این حالت را رها نمی کند. و وقتی این حالت را رها نکرد حالت دیگر نمی توانیم به او بدهیم.

ترجمه: شاغل کل بودن امری باشد بالقیاس، نه اینکه امر فی نفسه باشد (یعنی امر نفسی و ذاتی نباشد بلکه امر بالقیاس و نسبی باشد. مراد از ذاتی در اینجا در مقابل اضافی است یعنی مستقر باشد نه عَرَضی).

ص: ۵۰۵

(فان المشغول الممنوع عن مماسه شی آخر لایکون مشغولا عن شی دون شی)

ما مشغول را دو قسم کردیم، اولاً گفتیم که بعضی چیزها مشغول نمی شوند مثلاً این شی معلوم شد. این معلومیت برای این شی، مشغولیت نمی آورد ثانیاً بعضی چیزها مشغول می شوند ولی ممنوع نمی شود مثل رنگی که مثال زدیم. جسم، مشغول به رنگ می شود ولی از رنگ دیگر ممنوع نمی شود اما بعضی اوقات هم مشغول و هم ممنوع می شود. آن که مشغول و ممنوع شد دیگر نمی تواند صفت متقابل را قبول کند. یعنی نمی توان گفت نسبت به شیئی مشغول است و نسبت به شیئی فارغ است. چون آن مشغولیت، مشغولیت نسبی نیست بلکه مشغولیت مستقر است و لذا مانع می شود یعنی این شیئی که الان مشغول شده ممنوع از تماس و ملاقات با دیگری است.

«فان المشغول الممنوع»: مصنف هم قید مشغول می آورد و هم قید ممنوع می آورد چون یک چیز ممکن است که اصلاً مشغول نباشد لذا قید مشغول را ندارد و یک چیز ممکن است که مشغول باشد اما ممنوع نباشد و با نسبت بتواند شغل خودش را عوض کند آن هم قید ممنوع را ندارد اما آن که هم قید مشغول و هم ممنوع را دارد نمی تواند صفت متقابل را بپذیرد

ترجمه: مشغولی که ممنوع از مماسه دیگر است مطلقاً مشغول است نه اینکه نسبت به شیئی مشغول باشد و نسبت به شیئی دیگر مشغول نباشد

ص: ۵۰۶

(فانه من حیث هو مشغول لا یماسه شیء البته و من حیث هو فارغ یماسه کل شیء)

چون مشغول است با هیچ چیز تماس نمی گیرد. اگر فارغ باشد می تواند تماس بگیرد ولی فارغ نیست.

ترجمه: از این جهت که مشغول است چیزی با او تماس نمی گیرد و از این حیث که فارغ باشد هر شیئی با او تماس می گیرد(اما آیا می تواند این دو حیثیت را با هم داشته باشد؟ چون مشغولیت یک امر مستقر است نمی تواند دو صفت را با هم داشته باشد یعنی هم مشغول و هم فارغ باشد. یا چون فراغ صفت مستقر است نمی تواند هر دو را داشته باشد).

تا اینجا بحث ملاقات تمام شد و ثابت شد که ملاقات، شاغل مانع است و آن ملاقی را مشغول ممنوع می کند و لذا اجازه صفت دیگر به آن نمی دهد حال مصنف به سراغ مثالی می خواهد برود که خصم گفت یعنی به سراغ مثال علم و جهل می رود و آن را مطرح می کند و در آنجا ثابت می کند که شغل و منعی نیست لذا یک شی را چندین نفر می توانند بدانند. همچنین یک شی را ممکن است یک نفر بداند و یک نفر جاهل باشد که این را در جلسه بعد می گوئیم.

بیان فرق بین ملاقات دو شی و معلومیت یک شی نسبت به دو شخص / بیان لوازم تداخل / فصل ۲ / مقاله ۳ / فن ۱ / طبیعات شفا. ۹۲/۱۰/۰۱

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۸۰ سطر ۹ قوله (فاما المجهول)

ص: ۵۰۷

موضوع: بیان فرق بین ملاقات دو شی و معلومیت یک شی نسبت به دو شخص / بیان لوازم تداخل / فصل ۲ / مقاله ۳ / فن ۱ / طبیعات شفا.

گفتیم اگر شیئی با شی دیگر ملاقات کند به نحو ملاقات تام چون ملاقی پُر می شود نمی تواند ملاقی دیگر را بپذیرد و از اینجا یک قاعده کلی می خواست استفاده بشود که شیء اگر صفتی را گرفت نمی تواند نسبت به شی دیگر صفت متقابل را بگیرد. این شی اگر نسبت به شیئی صفت مشغولیت را گرفت نمی تواند نسبت به شی دیگر صفت فراغ را بگیرد. سپس گفتیم این قاعده کلی صحیح نیست و نقض می شود مثال به باب علم و باب یمین و یسار زدیم که امر اضافی بودند ولی گفتیم این قاعده ای که ما در باب ملاقات داریم صحیح است و نقض نمی شود حاصل توضیحات ما این بود که بین باب ملاقات و باب علم فرق است. علم داخل در آن قاعده کلی و مصداق برای آن نیست ولی ملاقات، مصداق آن قاعده کلی هست. قاعده کلی این بود که شیئی نمی تواند نسبت به دو شی، دو صفت متقابل داشته باشد. این، در ملاقات صادق است که شیء ملاقی نسبت به شیئی اگر صفت ملاقات دارد نمی تواند نسبت به شی دیگر فراغت داشته باشد پس این شی ملاقی نمی تواند نسبت به شیئین دو صفت متقابل (یعنی فراغ و شغل) را داشته باشد اما این در باب علم صادق نیست زیرا یک شی می تواند نسبت به دو نفس، صفت معلومیت و مجهولیت داشته باشد. این شی را کسی عالم است پس معلوم می شود. و این شی را کسی جاهل است پس مجهول می شود.

آن شی که خارج است نسبت به دو نفس می تواند دو صفت متقابل (معلومات و مجهولیت) داشته باشد پس بین باب ملاقات و باب علم فرق است.

تا الان بحث در ملاقات داشتیم و ثابت کردیم که حکم در ملاقات چیست و گفتیم با فراغ جمع نمی وشد مگر در صورتی که ملاقات را یک امر اضافی بدانیم یعنی بگویید این شیء نسبت به این ملاقات دارد و پُر است به طوری که بتواند نسبت به اشیاء دیگر خالی باشد. اما اگر پُر شد واقعا پُر است و نسبت به همه چیز پُر است. این صفت، صفت نفسی می شود و با چیز دیگر جمع نمی شود. الان می خواهیم توضیح بدهیم که باب علم با باب ملاقات فرق می کند. مجهولیت سنگی که مثلا در خارج هست را در نظر بگیرید این مجهولیت صفتی نیست که در این سنگ مستقر باشد. ملاقات، صفت مستقر بود یعنی این سنگ یا سنگ دیگر ملاقات کرده بود و الان پُر بود نمی توانیم بگوییم نسبت به چیزی خالی است و نسبت به چیزی پُر است بله با چیز دیگر ملاقات نکرده ولی با این شی ملاقات کرده ولی خود آن را که ملاحظه کنید می بیند پُر است نه اینکه بگویید نسبت به چیزی خالی است و نسبت به چیزی پُر است بلکه نسبت به اصل نسبت سنجی نمی شود بلکه گفته می شود که پُر است چون پُر بودن امر نسبی نیست بلکه امر نفسی است اما معلومات و مجهولیت امر نسبی است یعنی نسبت به این شخص معلوم است و نسبت به شخص دیگر مجهول است. معلومات و مجهولیت صفتی نیست که اگر به این سنگ تعلق گرفت مانع بشود از اینکه این سنگ متصف به صفت دیگر شود. این سنگ در عین اینکه متصف به معلومات و مجهولیت است می تواند متصف به مقابل آن شود چون معلومات و مجهولیت مستقر و امر نفسی نیستند بلکه امر نسبی است و به همین جهت است که این شی هم می تواند معلوم باشد برای این انسان و هم معلوم باشد برای انسان دیگر. در حالی که این جسم اگر پُر بود نمی تواند با چیز دیگر پُر باشد. و همچنین این شی می تواند برای این انسان معلوم باشد و برای انسان دیگر مجهول باشد یعنی هم می تواند چند معلومات را قبول کند که صفات متماثلند هم می تواند صفات متقابل (یعنی معلومات و مجهولیت) را قبول کند. بر خلاف سنگی که می خواهد پُر شود که آن سنگ فقط یک ملاقات را قبول می کند و ملاقات دیگر و فراغ دیگر را هم قبول نمی کند. نه صفات متماثل قبول می کند نه صفات متقابل را قبول می کند علتش این است که نفسی است و نسبی نیست چون وقتی این کاسه آب، پُر است واقعا پُر است نمی توان گفت نسبت به چیزی پُر است و نسبت به چیزی خالی است این فرقی است که بین ملاقات و معلومات می گذارند.

[به نحوه تقابل بین شغل و فراغ یا معلومیت و مجهولیت کار نداریم به خود آن صفت کار داریم که اگر آن صفت، نفسی است و شیئی را واقعا پُر می کند صفت دیگر نمی آمد نه متمائل نه متقابل. اما اگر صفتی واقعا پُر نمی کند صفت اضافی است و بالاضافه به شیئی این صفت است و بالاضافه به شیئی این صفت نیست.]

توضیح عبارت

(فاما المجهول فکونه مجهولا لیس امرا یستقر فیه البته)

بعد از اینکه بحث ملاقات و مماثل شد وارد در بحث مجهول شود و می خواهد بین ملاقات و مجهول بودن فرق بگذارند.

ترجمه: (آن شیئی که در خارج است و نزد انسانی مجهول است) مجهول بودنش امری نیست که در آن مستقر باشد بلکه امری اضافه است (مثل ملاقات نیست که امر نفسی و ذاتی بوده. مراد از ذاتی، ذاتی در مقابل اضافی است)

(بل هو مضاف الی شیء)

این مجهول، مضاف به شیء است پس امری اضافی است.

(و لذلك لا یمنع ان یعلمه ای عالم کان بای عدد کان من العلم)

ضمیر «کان» به «عالم» بر می گردد.

«لذلك»: یعنی چون امر اضافی است.

ترجمه: چون امر اضافی است این مجهولیت منع نمی کند که بداند این شیء مجهول را هر عالمی که باشد. و هر عدد از عالم که بیاید می تواند به این شیء عالم شود (چون مجهولیت این شیء را پر نکرده بود و مانع از معلومیت نمی شود لذا هر شخص می تواند به این شیء عالم شود ولو فلان شخص جاهل است.)

ص: ۵۱۰

«من العلم» متعلق به «لا- یمنع» است و «من» به معنای «ناحیه» است یعنی برای ابتدائیه است. اینگونه معنی می کنیم که از ناحیه علم منعی حاصل نیست (حال از ناحیه دیگر منعی باشد اشکال ندارد یعنی این علم طوری نیست که از آمدن ممنوع شود و آن جهل هم طوری نیست که از آمدن ممنوع کند. بلکه با هم جمع می شوند.

(لا كالجزء الذی لهم فانهم قصرُوا امكان مماسه علی اشیاء معدوده)

تعبیر به جزء می کند. ما تعبیر به جسم هم می کردیم. مصنف ملاقی را ذکر می کند ولی فرض می کند که جزء باشد چون بحث جزء لا- یتجزی را در پیش داریم و بعدا به تداخل دو جزء قائل می شویم اگر چیزی داشته باشیم، لذا بحث از جز می کند.

توضیح: کسانی که مقابل ما هستند و جز لا- یتجزی را اجازه می دهند. اینها اگر جزئی را با جزء دیگر مماس دیدند اجازه تماس جزء سوم را نمی دهند چون می گویند این جزء با جزء مجاورش که معین است مماسه دارد نه اینکه با هر جزئی مماس باشد ما گفتیم این سنگ به هر علمی، قابلیت دارد که موصوف شود اما این جزء که مماسه یعنی موصوف شد (یعنی مماس با مجاورش شد) نمی تواند با بقیه، مماس شود البته جزء را فرض کنید که تداخل در آن نیست یا اگر تداخل کرد آن تداخلی که حجم در حجم می کند مانع نمی شود. اما تداخلی که ذوالحجم در ذوالحجم می کند (چون کسانی که قائل به جزء لا یتجزی هستند جزء را ذوالحجم می دانند مثل ما جز را بی حجم نمی دانند) می گوید این جزء حجم کم دارد لذا تجزیه نمی شود وقتی حجم داشته باشد تداخلی که حاصل می شود تداخل ذوالحجمین است که حجم را باید بزرگ کند و شی را باید پُر کند اما اگر تداخل، تداخل غیر ذی الحجمین بود، پُر نمی شود مثل نقطه ای که روی نقطه ای بگذاری حجم ندارد لذا نقطه های فراوانی که بگذاری حجم اضافی پیدا نمی کند.

پس جزئی که اینها مطرح می کنند جزء لایتجزی است که دارای حجم است این جزء با یک اشیاء خاصی (مثلا با اطراف و مجاور خودش) مماس می شود و وقتی با اشیاء خاصی (مثلا با اطراف و مجاور خودش) مماس شد با اشیاء دیگر مماس نمی شود چون مماس، آن را پُر می کند و مماس امر نفسی، است نه نسبی لذا اگر مماس آمد مماسه دیگر را اجازه نمی دهد.

ترجمه: (ضمیر «لهم» به کسانی که قائل به جزء هستند بر می گردد) اینها منحصر کردند امکان مماسه جزء را به اشیاء معینه ای (و گفتند این جزء می تواند با اشیاء خاصی تماس پیدا کند. مراد از اشیاء خاص، همان اشیایی است که مجاور آن قرار گرفته است).

(و بالجمله لایوجب ذلک فی العلم منعا البتہ)

«ذلک» را عبارت از «منع الجزء» گرفتند، محشین تماما «ذلک» را به این بر گرداندند و گفتند «ای المنع فی الجزء».

موجب نمی شود این منعی که در جزء است در علم منعی را (این منعی که در جزء است منع نفسی است که در علم، منعی ایجاد نمی کند چون در علم، منع نفسی درست نمی شود زیرا علم، امر نفسی نیست) یعنی آن نحوه منعی که در جزء بود در علم، حاصل نیست و باعث منع علم نمی شود)

(ولو أوجب منعا متناولا لامر غیر متجزی بوجه من الوجوه لما علم شی)

ضمیر «اوجب» را به «مجهولیت» بر می گردانیم.

«بوجه» متعلق به «غیر متجزی» است یعنی چیزی که به هیچ وجه تقسیم نمی شود.

در نسخه فعلی «لما علمه» است. اما می توان «لما علم» هم خواند.

اگر آمدن علم، ایجاب کند منعی در باب علم را (بعد از «منعا»، «فی العلم» را در تقدیر می گیریم. یعنی لو اوجب منعاً فی العلم یعنی آن منع در جزء، منعی در باب علم را ایجاب کند یا آمدن علم، منعی در باب علم را ایجاب کند) منعی که شامل شود امر غیر متجزی را یعنی این منعی که در جزء بود در علم بیاید و بخواهد شامل شود منع در علم را (یعنی مانع علم شود) اگر علمی در شیئی آمد و خواست مانع ورود علم دیگر شود لازم است که این شی را شخص دیگر نداند.

اگر این مجهولیت مانند ملاقات باشد (یعنی موجب منع از علم شود) لازمه اش این است که هیچ کس، شیء معلوم را نداند چون مجهولیت آن شی را پُر کرده و قابلیت ندارد معلومیت را بگیرد لذا هیچکس آن را نمی داند حال اگر معلومیت آن را پُر کرد معلومیت دیگر نمی تواند آن را پُر کند لذا غیر از آن کسی که آن را می دانست شخص دیگر نمیتواند آن را بداند.

درحالی که این بالوجدان باطل است چون این مجهول را دیگران می توانند بدانند. شیء معلوم را هم دیگران می توانند بدانند. از اینجا می فهمیم علم، آن شغلی را که ملاقات آورده نمی آورد.

ترجمه: اگر این منعی که در جزء است منع در علم را ایجاب کند منعی که بتواند امر غیر متجزی (یعنی علم) را شامل شود (چون می خواهد از علم، منع کند و علم هم غیر متجزی است، گاهی می گوئیم این علم، منع از چیزی می کند این از بحث ما بیرون است اما این منعی که شما می آورید می گوئید این جهل، منع از علم می کند و علم را امر غیر متجزی می دانند. متجزی یعنی جزء بردار است و تقسیم پذیر و مادی است و غیر متجزی یعنی غیر مادی است و علم هم غیر مادی است) لازم می آید که این مجهول را عالم دیگر نداند.

اگر «لما علمه شیء» بخوانیم اینگونه معنی می‌کنیم: لازم می‌آید که این معلوم را، عالم دیگر نداند. اگر «لما علم شیء» بخوانیم اینگونه معنی کنیم: لازمه اش این است که هیچ چیز دانسته نشود چون همه چیز در ابتدا مجهولند لاقلاً برای انسانی که کودک است همه چیز مجهول است پس همه چیز متصف به مجهولیت هستند و مجهولیت، همه چیز را پُر کرده و شخص که بزرگ می‌شود به چیزی نباید عالم شود چون همه چیز سابقه مجهولیت دارند یا همه چیز سابقه معلومیت برای خدا «تبارک» دارد و کسی دیگر بعد از او نمی‌تواند عالم شود چون علم پُر کرده است.

صفحه ۱۸۰ سطر ۱۳ قوله (علی انه لاحاجه)

تا اینجا مصنف بین ملاقات و علم (یا ملاقات و جهل) فرق گذاشت. و فرق را بیان کرد که در ضمن فرق، مطلب را اثبات کرده سپس مصنف در اینجا می‌فرماید که ما اصلاً احتیاج به بیان نداریم و لازم نیست فرق بگذاریم فرق، بین است و اگر ما الان مطلب را تبیین کردیم به خاطر این نبود که مطلب نظری را به ذهن شما بدهیم بلکه ما مطلب بدیهی را بیان کردیم و فرق بین باب علم و باب ملاقات روشن است ما توضیح دادیم که یکی نسبی است و یکی نفسی است و الا اگر به هر شخص القا کنید می‌فهمد که یک شیء می‌تواند در عین معلوم بودن نزد شخصی، مجهول در نزد شخص دیگر باشد و بگویید شیئی پُر شده و نمی‌تواند پُری دیگر را قبول کند یا بگویید شیئی معلوم شده ولی می‌تواند مجهول بودن دیگر را قبول کند.

ص: ۵۱۴

پس این فرق واضح است و لازم به گفتن نبود.

(علی انه لاحاجه بنا الی ابانه هذا الفرق)

«ابانه» یعنی بیان کردن نه به معنای «جدا کردن».

(فان الذی نقوله فی امر الملاقاه بالاسر من انه اذا شُغِل شُغِلَ الجميع و ان لم يُشغِل لم يُشغِل شیئا هو بَین بنفسه و بَین خلافه فی امر العلم)

آن که در باب ملاقاتِ بالاسر گفتیم بنفسه بَین است و احتیاج به بیان ندارد تا آن را بیان کنیم. آنچه که ما در باب ملاقاتِ بالاسر گفتیم دو مطلب است:

۱_ آن ملاقی اگر مشغول شود منع می کند همه را. اگر «شُغِل» بخوانیم اینگونه معنی می کنیم: اگر چیزی مشغول کند ملاقی را، مشغول می کند همه ملاقی را (یعنی همه آن را پُر می کند و چیز خالی نمی گذارد و اگر «شُغِل» بخوانیم اینگونه معنی می کنیم: وقتی شیئی پُر شد از همه چیز منع می شود و هیچ چیز را قبول نمی کند. هر دو (شُغِل و شُغِل) صحیح است. ولی اگر مجهول بخوانیم بهتر است.

۲_ اگر این مُلاقا پر نشد و فارغ بود، هیچ چیز را منع نمی کند یعنی با همه چیز می سازد)

عبارت «اذا شُغِل شُغِلَ الجميع» را محشین اینگونه معنی کردند: «ای من حیث هو مشغول لا یماسه شیء» یعنی این محشی، مجهول معنی کرده.

«و ان لم یشغِل لم یشغِل شیئا» را محشین اینگونه معنی کردند «و من حیث هو فارغ یماسه کل شیء» یعنی وقتی مشغول نیست و فارغ است با همه اشیاء نسبت مساوی دارد و همه را می تواند به عنوان شاغل بپذیرد ولی وقتی به وسیله شاغل پُر شد از همه اشیاء ممنوع است و هیچ شاغل دیگر را نمی تواند بپذیرد. این مطلبی است که در باب ملاقات گفتیم.

ص: ۵۱۵

«بین خلافه فی امر العلم» یعنی خلاف این در امر علم، یئین است که اگر علم آمد این معلوم از وصف معلوم دیگر یا وصف مجهول، ممنوع نمی شود. اینطور نیست که این شیء باید خالی از علم و جهل باشد یا علم یا جهل به آن تعلق بگیرد بلکه اگر شیء، پُر هم باشد باز علم و جهل می تواند به آن تعلق بگیرد. پس بین باب علم و باب ملاقات فرق است چون می توانیم بگوییم ملاقات، مصداق آن قانون کلی است و علم، مصداق قانون کلی نیست لذا نقضی که آن شخص وارد کرد بر آن مقدمه کل وارد می شود یعنی باب علم می تواند مقدمه کلی را نقض کند نمی تواند این مقدمه های که مورد بحث ما است را نقض کند چون مقدمه مورد بحث ما با باب علم فرق دارد لذا باب علم نمی تواند ناقص بحث ما باشد اگر چه باب علم می تواند آن قاعده کلی را نقض کند ولی باب علم مدعای ما نبوده

(و ما آورده من الامثله للمناقضه یناقض غیر المطلوب)

آنچه این مخالفین ما به عنوان مثال برای مناقضه بحث ما آوردند بحث ما را نقض نمی کند بلکه چیز دیگری را نقض می کند که مطلوب ما نبوده یعنی آن قاعده کلی را نقض می کند که مطلوب ما نبوده است.

(و یوجب تجویزا فی امر اعم من المطلوب)

ضمیر «یوجب» به «ما آورده» بر می گردد.

باعث تجویز اجتماع دو صفت متقابل می شود اما در امری که مطلوب ما نیست بلکه در امری که اعم از مطلوب ما است. (بحث در این داشتیم که آیا جایز است دو صفت متقابل برای شیئی بیاید؟ نسبت به شیئین یک قاعده کلی گفت آن مثالهایی که آوردند این قاعده کلی را نقض می کند اما مورد بحث ما را که بحث ملاقات است. نمی تواند نقض کند این مثالهای ناقص اجازه می دهند که دو صفت متقابل در یک جا جمع شوند ولی در امر اعم، این اجتماع متقابل را اجازه می دهند نه در باب ملاقات که خاص است. یعنی می گویند که اینچنین نیست که در همه موارد اجتماع متقابلین بالنسبه الی شیئین ممنوع باشد بلکه فقط در همین مورد خاص (یعنی ملاقات) است نه در همه موارد. پس اجتماع را تجویز می کنند قاعده کلی اجتماع را تجویز نمی کرد اما این مثالها که ناقص اند آن قاعده کلی را نقض می کنند و اجتماع را تجویز می کنند ولی اجتماعی در امر اعم تجویز می شود نه در باب مورد بحث ما. در باب مورد بحث ما اجتماع متقابلین (ملاقات و فراغ) تجویز نمی شود.

ترجمه: این «مااورده من الامثله» موجب شود تجویز اجتماع متقابلین را اما در امری که اعم از مطلوب است.

(فیجعل تجویزا فی المطلوب)

این تجویز که در امر اعم، به توسط این ناقض ها حاصل می شود به اشتباه، تجویز در مطلوب قرار داده می شود یعنی آن ناقض، اشتباه کرد که از تجویزی که در باب علم و در باب یمین و یسار بود خواست تجویز در مطلوب را بدست بیاورید مطلوب در صفحه ۱۷۹ سطر ۱۶ آمده بود «و هو ما یقال من ان الشیء فکذلک یكون مشغول باسره» یعنی از آن دو نقض و جواز اجتماع متقابلین در آن دو نقض، خواست حکم مطلوب که بحث ملاقات است را نتیجه بگیرد یعنی همانطور که در آنجا جواز است در اینجا هم جواز است. حال مصنف به همان کلام ناقض اشاره می کند و می گوید «فیجعل تجویزا فی المطلوب» یعنی این تجویز در امر اعم که مثال علم و مثال یمین را داشت به اشتباه قرار داده می شود تجویز در مطلوب. یعنی می گوید پس مطلوب هم که همان بحث ملاقات است جایز می باشد که متقابلان جمع شوند و بگوییم این شی، ملاقی است نسبت به امری و فارغ است نسبت به امری دیگر. در حالی که در باب ملاقات نمی توان این اجازه را داد. یعنی تجویز در امر اعم را در مطلوب هم تکرار کرده است.

صفحه ۱۸۰ سطر ۱۵ قوله (و بالحرى)

مصنف از اینجا دوباره مطلب را تکرار می کند ولی تکراری که با سابق تفاوتی دارد که معلوم هستند ولی مصنف این تفاوتها را تذکراً ذکر می کند یعنی مطالبی که الان می خواهیم بخوانیم کانه تکرار حرفهای قبل است.

ص: ۵۱۷

توضیح: سه چیز را فرض کنید ۱_ مشغول ۲_ شاغل ۳_ وارد.

یک شیئی و جسمی داریم که جسم دوم وارد این جسم اول شد جسم اول، مشغول می شود و جسم دوم، شاغل است. حال جسم سوم می خواهد وارد شود به این جسم سوم، وارد می گوئیم. مصنف می فرماید اگر این جسم سوم (وارد) خواست با جسم دومی (شاغل) ملاقات کند (با جسم اولی کاری نداشت) شاغل می گوید من خالی هستم و مشغول را پُر کردم. و تو (جسم سوم) می توانی با من ملاقات کنی. در اینحالت معلوم می شود که جسم دومی با جسم اولی ملاقات تام نداشت و الا اگر ملاقات تام داشت همانطور که مشغول، مشغول شده بود شاغل هم مشغول شده بود چون تداخل، طرفینی است. هر دو همدیگر را پُر کردند اینطور نبود که اولی جا نداشته باشد و دومی خالی باشد و جا داشته باشد بلکه دومی هم پُر است. حالا که دومی به سومی می گوید می توانی در من وارد شوی معلوم می شود که دومی در اولی وارد نشده است و ملاقات بالاسر بین اولی و دومی حاصل نشده اگر ملاقات بالاسر وارد شود، وارد سومی همانطور که با اولی نمی تواند ملاقات کند با سومی هم نمی تواند ملاقات کند و به طور کلی ممنوع از ملاقات و تماس می شود. تا اینجا مطلب روشن است. اما اگر جسم اولی و جسم دومی مماس شوند (نه اینکه متداخل باشند) جسم سومی می خواهد وارد شود مثلا فرض کنید جسم اولی را در وسط گذاشتیم و دومی (یک جسم باشد یا ۶ جسم باشد) جسمی بود که به هر ۶ طرف جسم اولی چسبید و جای خالی نداشته باشد و تداخل نکرد بلکه با جسم اولی تماس پیدا کرد آن جسم اولی مشغول به مماسه است و بقیه، شاغل و مماس شدند حال جسم سومی می خواهد بیاید. جسم سوم یعنی جسمی که بعد از جسم دوم است و می خواهد جسم اولی که در وسط بود را احاطه کند ولی با فاصله ای که جسم دوم است. جسم دومی، به جسم سومی می گوید با من می توانی تماس پیدا کنی ولی با جسم اولی نمی توانی تماس پیدا کنی. این، اشکال ندارد.

از این جا معلوم می شود که بین مماسه و تداخل فرق است. تداخل اگر حاصل شد آن جسم اولی مشغول می شود و جسم دومی، شاغل می شود. جسم سومی نمی تواند با شاغل، تداخل پیدا کند همانطور که نمی تواند با مشغول تداخل کند اینچنین نیست که شاغل اجازه تداخل بدهد و مشغول اجازه تداخل ندهد. اگر شاغل اجازه تداخل داد معلوم می شود که خود شاغل با مشغول تداخل پیدا نکرده است اما در مماسه اینگونه نیست زیرا جسم دومی که شاغل است اجازه تماس می دهد اما جسم اولی که مشغول است اجازه تماس نمی دهد پس بین مماسه و تداخل فرق است.

[مثال: کره ای را فرض کنید که یک کره در داخل آن است این کره بیرونی سطح درونی اش با کره درونی مماس شده است. اما سطح بیرون کره دوم آزاد است و کره سوم می تواند با آن تماس پیدا کند. بر خلاف تداخل که اگر کره ای در کره ای تداخل کند هر دو کره پُر هستند و کره سوم نمی تواند با اینها مداخله کند اما می تواند تماس پیدا کند.

اگر دو جسم با هم تداخل کردند جسم سوم با این دو تماس پیدا می کند (اجازه تداخل ندارد) با هر دو تماس پیدا می کند هم با شاغل و هم با مشغول تماس پیدا می کند. یعنی تداخل دو جسم، مانع تداخل جسم سوم می شود ولی مانع تماس سوم نمی شود.

جسم اول و دوم تماس دارند و جسم سوم اگر در جسم اول یا در جسم دوم تداخل تمام کند اشکال ندارد چون تماس مانع تداخل نمی شود تداخل هم مانع تماس نمی شود ما می خواهیم ببینیم تداخل مانع تداخل می شود یا نه. تماس مانع تماس می شود یا نه؟]

توضیح عبارت

(و بالحرى ان تكون الملاقا، بالاسر لا تشغل البته عن المماسه)

ملاقات بالاسر مانع از مماسه نمی شود یعنی اگر دو چیز ملاقات بالاسر کردند و تداخل کردند شی سوم که وارد شود می تواند مماسه پیدا کند و تداخل نمی تواند پیدا کند.

(فان الوارد المماس اذا شغله المتقدم السابق الى المماسه امتنع عن المشغول و لم يمتنع عن مماسه الشاغل)

«اذا شغله» یعنی «اذا منعه».

«الى المماسه» متعلق به «السابق» است.

مراد از «متقدم»، جسم دوم است که سبقت گرفته بود به مماسه (یعنی بر جسم سوم سبقت گرفته بود) اگر جسم متقدم (آن که زودتر در جسم اول وارد شده بود) منع کند این وارد را (یعنی جسم سوم را منع کند) آن وارد ممنوع می شود از ورود در مشغول ولی منع نمی شود که با دومی (شاغل) تماس پیدا کند.

مراد از الوارد المماس «همان جسم سوم است».

می گوید: وارد مماس را اگر شاغل از ورود در مشغول منع کند از مماسه در مشغول منع نمی کند شاغل نمی گذارد جسم سوم وارد در مشغول شود ولی از مماسه با مشغول آن را منع نمی کند.

ص: ۵۲۰

در بعضی نسخ به جای «امتنع»، «منع» آمده که صحیح است یعنی آن وارد منع می شود از مشغول. در بعضی نسخ به جای «لم یمتنع»، «لم یمنع» آمده که ضمیر آن به «وارد مماس» بر می گردد.

(فاصبا ذات الشاغل بالmmasه دون ذات المشغول)

این وارد مماس، که سومی است با شاغل، که دومی است اصابت می کند ولی بالmmasه اصابت می کند و دیگر نمی تواند به مشغول برسد یعنی شاغل (دومی) بین مشغول (اول) و وارد (سومی) فاصله شده است.

(و کان ذات المشغول غیر ملاق بجمیع ذات الشاغل)

لازم می آید اینگونه باشد که مشغول، با جمیع شاغل ملاقات نکند (وقتی شاغل نمی گذارد سومی به اولی برسد که در وسط اینها قرار بگیرد و بتواند مانع شود اما اگر دومی، داخل اولی شد سومی که می آید، هم با دومی و هم با اولی می تواند تماس بگیرد اینکه سومی با اولی نمی تواند تماس بگیرد به خاطر این است که دومی کاملاً اولی را پُر نکرده است اگر دومی، اولی را کامل پُر می کرد سومی با هر دو تماس پیدا می کرد.

ترجمه: مشغول با همه شاغل ملاقات نداشت

(فما کانت بینهما ملاقاه بالاسر)

ملاقات بالاسر حاصل نشده بود آن وقت اجازه دارد که وارد، با دومی تماس بگیرد و با اولی تماس نگیرد.

(اما اذا کانت الملاقاه ملاقاه بالاسر کانت مداخله بالحقیقه)

اگر آن ملاقات اولی و دومی، ملاقات تام بود مداخله حاصل می شد. و وقتی مداخله حاصل می شود وارد (جسم سوم) ممنوع از ورود بود ولی ممنوع از مماسه نبود به عبارت دیگر ممنوع از تداخل بود ولی ممنوع از تماس نبود.

ص: ۵۲۱

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۸۱ سطر ۲ قوله (اما اذا كانت)

موضوع: فرق بین تداخل و تماس (به تعبیر دیگر فرق بین متداخلان و متماسان / بیان لوازم تداخل / فصل ۲ / مقاله ۳ / فن ۱ /
طبیعیات شفا.

بعد از اینکه بحث ما در تماس و مداخله تمام شد مصنف می خواهد این دو را با هم مقایسه کند. در جلسه گذشته وارد بیان
فرق شدیم ولی نتوانستیم مطلب را به آخر برسانیم لذا مختصراً تکرار می کنیم.

این نکته را توجه کنید که مصنف در این مساله سه مطلب را بیان می کند ۱_ تماس ۲_ ملاقات ۳_ مداخله

تماس، وضعش روشن است تماس عبارت از این است که دو جسم یا دو شیء، دو طرفشان به هم بچسبند از لفظ تماس
همانطور که برمی آید یعنی طوری باشد که فاصله بین آنها نباشد، لازم نیست چسبیدن باشد آنکه می چسبند را ملتصق می
گوییم و بحث ما در تماس است نه چسبیدن.

مداخله هم وضعش روشن است (اما اینکه آیا محال است یا محال نیست کاری نداریم) مداخله این است که جسمی در جسم
دیگر چنان داخل شود که تمام جسمی قبلی به وسیله بعدی پُر شود و نه آن جسم جای خالی داشته باشد نه این جسم جایی
داشته باشد که در آن اولی وارد نکرده باشد.

اما ملاقات سه قسم است یعنی می توان گفت که ملاقات، امر عام است و شامل مداخله بالتمام و تماس و مداخله ناقص هم
می شود یعنی ملاقات گاهی بالاسر است و گاهی بالاسر نیست در جایی که ملاقات، بالاسر باشد با مداخله فرق ندارد چون
مداخله همان ملاقات بالاسر است و اگر اسم آنها متفاوت باشد حکمشان یکی است.

ص: ۵۲۲

و گاهی ملاقات ناقص است یعنی یک مقدار از این جسم در آن جسم دیگر نفوذ کرده ولی جسم قبل را کامل پُر نکرده و
گاهی ملاقات، بالتمام است

این سه اصطلاح (ملاقات بالتمام _ ملاقات ناقص _ تماس) که روشن شد وارد بحث می شود. مصنف بیان می کند که
ملاقات، مانع از تماس نیست اما تماس مانع از ملاقات بالاسر، مانع از تماس نیست و در ادامه
ملاقات را دو قسم می کند ۱_ ملاقات، بالاسر باشد ۲_ ملاقات، بالاسر نباشد، ابتدا بحث از ملاقاتی که بالاسر نباشد را بیان
می کند و می گوید اگر ملاقات بالاسر نبود یعنی دو جسم داریم که یکی مشغول و یکی شاغل است ولی شاغل کاملاً

مشغول را پر نکرده در این حالت، مماسه برای جسم سوم اتفاق می افتد ولی مماسه با شاغل است و لازم نیست با مشغول مماسه پیدا کند مثلاً مثال زدند که جسمی را در وسط بگذاریم و جسم دیگر آن را احاطه کند چه این محیط مماس با محاط باشد چه مقداری در محاط نفوذ کند تا شُغل درست شود ولی شُغل تام نباشد در هر دو صورت جسم سوم نمی تواند با مشغول ملاقات کند و تماس برقرار کند. جسم سوم با شاغل، مماس می شود و با مشغول مماس نمی شود مگر شما دو جسم را کنار هم قرار بدهی و یکی را محیط و یکی را محاط قرار ندهید در اینصورت جسم سوم را بیاورید و اگر با جسم دوم ملاقات بدهید با شاغل ملاقات کرده با جسم اول هم ملاقاتش بدهی باز هم با شاغل ملاقات کرده چون جسم اول نسبت به جسم دوم مقداری شاغل است و جسم دوم نسبت جسم اول مقداری شاغل است هر کدام شاغل و مشغول هستند. مشغول مماسه نمی پذیرد. یعنی آن دو قسمتی که از جسم اول و جسم دوم در یکدیگر نفوذ کردند قسمت مشغول است که مماس نمی پذیرد. همان بخشی که این دو در یکدیگر نفوذ کردند مشغول است و مماس نمی پذیرد اما بقیه جاهای این دو جسم که خالی اند شاغل حساب می شود. نه اینکه خودش شاغل باشد بلکه وابسته به شاغل حساب می شود. در اینصورت جسم سوم می تواند با جاهای خالی تماس پیدا کند پس جسم سوم با شاغل تماس پیدا می کند و با مشغول تماس پیدا نمی کند.

اینها مطالبی است که در جلسه گذشته گفته بودیم ولی الان آنها را مرتب می‌کنیم و بیان می‌کنیم. اگر شغل، شغل بالاسر باشد یا به عبارت دیگر ملاقات، ملاقات بالاسر باشد این دو شی چنان در یکدیگر فرو رفتند که سطح دومی با سطح اولی یکی شده است لذا ملاقی و مُلاقا (مشغول و شاغل) سطح مشترک دارند. جسم سومی که وارد می‌شود می‌تواند با هر دو تماس پیدا کند (با مشغول و با شاغل تماس پیدا کند) چون شاغل و مشغول یکی شدند و دو تا نیستند پس ملاقات اگر ملاقات بالاسر باشد مانع از تماسی هیچ جسم دیگری نیست. ملاقات ناقص نمی‌گذارد که جسم سوم با مشغول ملاقات کند و فقط باید با شاغل ملاقات کند و تماس برقرار کند اما اگر ملاقات، بالاسر باشد مانع تماس نمی‌شود. این جسم سومی نمی‌تواند وارد شود و تداخل دیگر یا ملاقات بالاسر دیگر درست کند. اما جسم سومی می‌تواند با تمام جوانب جسم اول و جسم دوم تماس برقرار کند چون جسم اولی و جسم دومی یک چیز شدند.

مداخله هم حکم ملاقات بالاسر دارد یعنی اگر مداخله یا ملاقات بالاسر حاصل شود دو جسم، یکی می‌شوند لذا جسم ثالث که وارد می‌شود با هر دو تماس پیدا می‌کند اما نمی‌تواند مداخله کند چون جسم دومی، جسم اولی را پُر نکرد و اگر پُر شد دیگر فراغ ندارد تا جسم سوم وارد شود و آن فراغ را پُر کند و گفتیم شغل و فراغ امر نسبی نبودند. مباحث اینها قبلا گذشت.

پس بین مماسه و ملاقات و مداخله فرق شد در مماسه فقط بخشی که مشغول تماس است تماس جدید را اجازه نمی دهد مداخله و ملاقات بالاسر تماس جدید را اجازه می دهند. ملاقاتِ لابلاسر هم تماس با شاغل را اجازه می دهد و تماس با مشغول را اجازه نمی دهد. پس در مماسه تماس جدید اتفاق نمی افتد اما در ملاقات و مداخله، تماس جدید اتفاق می افتد ولی این تماس ها فرق می کنند چون اگر مداخله با ملاقات بالتمام باشد تماس از همه جا جایز است و هیچ قیدی ندارد اما اگر ملاقات، ملاقات ناقص باشد تماس با شاغل ممکن است و تماس با مشغول ممکن نیست.

با این بیان فرق بین تماس و مداخله روشن شد و وضع ملاقات هم روشن شد.

(نکته: تماس، ملاقات طرفین است نه ملاقات جسمین. ملاقات جسمین به این صورت است که دو جسم در یکدیگر نفوذ کنند اگر نفوذ نکنند ملاقات هست ولی ملاقات جسمین نیست بلکه ملاقات طرفین است. کلمه ملاقات عام است بعضی از حالاتش ملحق به مداخله می شود بعضی از حالاتش ملحق به تماس می شود بعضی از حالاتش ملحق به هیچکدام از این دو نمی شود.)

توضیح عبارت

ما از «و بالحرى ان تكون الملاقات» در صفحه ۱۸۰ سطر ۱۵ دوباره می خوانیم

(و بالحرى ان تكون الملاقات بالاسر لا تشغل البتة عن المماسه)

ملاقات بالاسر مانع از مماسه نیست. ملاقات بالاسر همان مداخله است وقتی مداخله حاصل شد دو جسم، یکی می شوند و تماس امر سوم با هر یک از این دو ممکن است

ص: ۵۲۵

(فان الوارد المماس اذا شغله المتقدم السابق الى المماسه امتنع عن المشغول و لم يمتنع عن مماسه الشاغل)

ضمير «شغله» به «وارد» بر می گردد و «شغل» به معنای «منع» است ضمیر «امتنع» به «وارد» بر می گردد.

آن جسم سوم که می خواهد وارد شود اگر جسم دوم این وارد مماس را منع کند از جسم اول، (به جای «جسم دوم»، مصنف تعبیر به «المتقدم» کرده یعنی آن که قبل از وارد سوم آمد یعنی آنچه که زودتر به سمت مماسه رفت یعنی جسم دوم مراد است) منع کند از تماس و ملاقات با جسم اول، امتناع می کند این وارد (یا ممنوع می شود) از مشغول ولی می تواند با شاغل تماس برقرار کند (جسم سومی می تواند با شاغل (جسم دومی) مماس شود ولی با مشغول (جسم اول) مماس نشود این در صورتی است که ملاقات، بالتمام نباشد.

(فاصاب ذات الشاغل بالمماسه دون ذات المشغول)

این عبارت متفرع بر عبارت قبلی است. ضمیر «فاصاب» به «وارد» بر می گردد و «بالمماسه» متعلق به «اصاب» است و نحوه اصابت را بیان می کند ترجمه: آن جسم سومی به خود شاغل اصابت می کند ولی اصابتش از طریق مماسه است ولی به مشغول کاری ندارد. (این، در صورتی است که ملاقات، تام نباشد یعنی «و كان ذات المشغول غير ملاق بجميع ذات الشاغل»)

(و كان ذات المشغول غير ملاق بجميع ذات الشاغل)

این در صورتی است که ذات مشغول با تمام شاغل ملاقات نکرده باشد یعنی ملاقات، ملاقات ناقص باشد. در اینجا وارد سوم با شاغل مماس می شود ولی با مشغول مماس نمی شود

(فما كانت بينهما ملاقات بالاسر)

بین مشغول و شاغل ملاقات بالاسر نبوده بلکه ملاقات ناقص بوده و وارد سوم توانسته با شاغل که قسمت خالی این جسم است تماس برقرار کند و با مشغول که قسمت پُر است نتوانسته تماس برقرار کند.

(اما اذا كانت الملاقاه ملاقات بالاسر كانت متداخله بالحقیقه)

«کانت متداخله» یک مقدمه است و «المتداخلان...» مقدمه دیگر است.

اما اگر ملاقات تام بود مثل تداخل که دو جسم بعد از تداخل، یک جسم می شوند و وارد سوم با هر یک از این دو جسم می تواند تماس برقرار کند.

در صورتی که ملاقات جسم دوم و اول، ملاقات بالتمام باشد این چنین ملاقات بالاسر، در واقع مداخله است.

(و المتداخلان لا یشغل احد هما الآخر عن مس ماس فالملاقاه بالاسر كذلك حکمها)

حکم متداخلان این است که یکی دیگری را از تماس با سومی منع نمی کند. هر دو، تماس سوم را اجازه می دهند زیرا هر دو بمنزله یک جسم خالی شدند (چون در یکدیگر فرو رفتند) در اینصورت تماس به وسیله امر سوم اتفاق می افتد. پس در مداخله حکم این شد که «لا یشغل احدهما... ماس» حال می فرماید «فالملاقاه بالاسر كذلك حکمها» یعنی ملاقات بالاسر حکمش مثل متداخلین است یعنی آن هم مانع تماس فی ماس نمی شود. پس اگر تداخل حاصل شد تماس امر سوم جایز است و اگر ملاقات بالاسر هم حاصل شد همینطور است.

ترجمه: حال که معلوم شد مداخله این است و ملاقات بالاسر اینگونه است. حکم ملاقات بالاسر مثل تداخل است همانطور که تداخل مانع از مس ماس نیست ملاقات بالاسر هم مانع نیست.

ص: ۵۲۷

تا اینجا یکبار به سراغ ملاقاتی رفت که تداخل نباشد. و یکبار به سراغ ملاقاتی رفت که تداخل باشد حال دوباره به سراغ ملاقاتی می رود که تداخل نیست و اینطور بیان می کند که:

ترجمه: اگر مماسه غیر از مداخله باشد بیان می کند که در کجا مماسه، غیر مداخله است در وقتی که جسم اولی، ذات خودش را داشته باشد و جسم دومی ذات خودش را داشته باشد و در یکدیگر فرو نرفته باشند و یک ذات شده باشند در اینجا مماسه است و مداخله نیست

(و كان لكل واحد من المتماسين منفردا بوضع مخصوص هناك ذاته دون ذات الاخر)

«و کان...» را می توان عطف تفسیر گرفت که همان غیریت را توضیح می دهد و به این صورت بیان می کند که هر یک از دو تماس، منفرد و جدای از دیگر می باشد و جدایی به وضع مخصوص باشد. این جسم، وضع مخصوص خودش را دارد و آن جسم، وضع مخصوص به خودش را دارد. این جسم در سمت راست است و آن جسم در سمت چپ است.

«هناك ذاته»: اینجا می بینی ذات این یکی وجود دارد و ذات دیگری نیست یعنی دو ذات در یکدیگر فرو نرفتند. این ذات در یک مکان قرار گرفته و آن ذات در مکان دیگر قرار گرفته. ابتدا گفت «منفردا» سپس با عبارت «بوضع مخصوص» از ناحیه وضعشان جدا کرد و با عبارت «هناك ذاته دون ذات الاخر» از لحاظ مکان جدا کرد. یعنی این دو تماس هم وضعشان با یکدیگر فرق می کند هم دو مکان را اشغال می کند (یعنی مکانشان هم با یکدیگر فرق می کند).

مماسه این است که این دو جسم به اطراف تماس پیدا کنند (مراد از ذاتین دو جسم است) وقتی این دو جسم به اطراف خودشان ملاقات کردند و در یکدیگر نفوذ نکردند. ملاقات در اجزاء داخلی نبود بلکه فقط در اطراف حاصل شد که آن را تماس می‌گوییم.

ترجمه: مماسه این است که اطراف ذاتین، ملاقات کنند و خود ذاتها با یکدیگر ملاقات نداشته باشد.

(و هو ان لایكون بین طرفیهما بُعد اصلا)

نسخه صحیح «طرفیهما» است که به «ذاتین» بر می‌گردد ضمیر «هو» به «اطراف ذاتین» یا «مماسه» بر می‌گردد ولی به اعتبار خبرش مذکر آمده.

ترجمه: مماس (یا تماس) این است که بین دو طرف آن ذات، بُعدی نباشد اصلا (مراد از بُعد را در اینجا فاصله می‌گیریم البته بُعد در اینجا به معنای فاصله نیست بلکه به همان معنای معروف خودش است مثلا اگر یک ابعاد باشد تعبیر به جسم می‌کنیم. بین آنها فاصله نباشد اصلا.

«اصلا» یعنی نه فاصله به هم جنس باشد نه فاصله به غیر هم جنس باشد مثلا بیتی و بیتی را لحاظ می‌کنیم که بین آنها درخت باشد بیت را تالی بیت می‌گوییم ولو درخت فاصله است. در تالی شرط می‌شد که فاصله ی هم جنس نباشد اما فاصله غیر هم جنس اشکال ندارد ولی در ما نحن فیه که بحث تماس است شرط می‌شود که اصلا فاصله نباشد نه فاصله به هم جنس باشد نه فاصله به غیر هم جنس باشد.

(و تكون المداخله ملاقاه بالاسر)

عبارت «و هو ان لا يكون بين طرفيهما بعد اصلا» که تفسیر مماسه و ملاقات به اطراف ذاتین است را بردارید و اینطور بخوانید «فتكون المماسه ملاقاه و تكون المداخله ملاقاه» یعنی در مماسه می گوید ملاقاه باطراف الذاتین باشد اما در مداخله می گوید ملاقاه بالاسر باشد.

(فيلزم ذلك ان يصير و ضعهما و مكانهما واحدا)

«ذلك» یعنی مداخله

تماس اگر به سمت مداخله رفت و تبدیل به مداخله شد دو وضع داشتن متماسین تبدیل به یک وضع می شود و دو مکان داشتن متماسین تبدیل به یک مکان می شود. مصنف می خواهد تفاوتها را بیان کند اصل تفاوت بین مماسه و مداخله را در اینجا بیان می کند.

ترجمه: لازم می باشد مداخله را (لازمه مداخله این است که) وضع این دو که تا الان مماس بودند و متفاوت بود یک وضع می شود و مکان این دو که تا الان مماس بودند و متفاوت بود یک مکان می شود

(و انت اذا تاملت ادنی تامل)

درباره این مطلب را توضیح می دهد چون شاید از عبارتش آنچه که می خواهد، خوب استفاده نشود لذا تصریح به آن مطلب می کند و می گوید اگر دو شیء با هم مماس بودند و ما اینها را در یکدیگر نفوذ دادیم اینها به سمت مداخله می روند و اجزا کم کم با یکدیگر تداخل می کنند تا وقتی که ملاقات فراگیر و هموار شود که تمام اجزا با یکدیگر ملاقات کردند آن وقت، مماسه تبدیل به مداخله می شود. پس دو جسم را به هم تماس می دهیم این مماسه است سپس این دو جسم را در یکدیگر نفوذ می دهیم اجزاء داخلی، یکی یکی با هم تداخل می کنند تا ملاقات، کامل شود وقتی ملاقات کامل شد تداخل حاصل می شود و دو وضع، یک وضع می شود و دو مکان، یک مکان می شود.

ص: ۵۳۰

(علمت ان الشی اذا كان مماسا)

دو شی با هم مماس هستند. شی دوم با شی اول مماس است

(فلو توهمه صار مداخلا)

اگر به ذهن اینطور خطور بدهی که این دو، مداخل بشوند. (کلمه «توهمته» آورده چون تداخل را مصنف اجازه نمی دهد دیگران هم اجازه نمی دهند. لذا اگر تداخل بخواهد اتفاق بیفتد در توهم ما اتفاق می افتد

ترجمه: اگر توهم کردی این شی را که دارد مداخل می شود (مماس بودنش را از دست می دهد و مداخله بودن را کسب می کند)

(احتاج ان يتحرك الي ملاقاه امر من ذات المداخل ینفذ فیه)

این شی احتیاج دارد که حرکت کند به سمت ملاقات امری (مثلا- ملاقات جزئی) از ذات مداخل (یا ذات مداخل). مراد از مداخل، ذات جسم اول است که مداخل فیه است)

«ینفذ فیه»: چگونه مداخله کند؟ می گوید این مماسه در آن امر یا مداخل نفوذ می کند یعنی به سمت نفوذ کردن می رود و جزء جزء این، در جزء جزء آن نفوذ می کند.

(لم یکن لاقاه)

صنعت برای «امر» است یعنی این جسم مماس، می رود که ملاقات کند با امری که تا الان ملاقات نکرده بود. (چون وقتی که به سمت جلو می رود با اجزائی ملاقات می کند که قبلا ملاقات نکرده بود یعنی با این جز ملاقات کرد حال با امر بعدی که ملاقات نکرده بود ملاقات می کند و نفوذ می کند).

(حتی اذا استوت الملاقاه صار مداخلا)

ضمیر «صار» به «الشیء» در «علمت ان الشیء» بر می گردد.

ص: ۵۳۱

تا وقتی که ملاقات هموار شد (در بعضی نسخ آمده «حتی اذا استوفت» یعنی ملاقات، فراگیر شد (همه اجزا اولی با اجزا دومی ملاقات کرد تا ملاقات، بالاسر شود) آن مماس، مداخله می شود.

(و لیس کلامنا الان فی المداخله علی انها موجوده او معدومه)

از اینجا مصنف بیانی دارد که ما از روز اول که وارد این بیان شدیم آن را گفتیم. آیا مداخله جایز است یا جایز نیست؟ مصنف می فرماید جایز نیست ولی بحث ما در اینجا در جواز مداخله نیست بحث ما در این است که اگر مداخله جایز بود و تصور شد حکمش چیست؟ اما کاری نداریم آیا موضوعی برای مداخله داریم یا نداریم. ما موضوع را فرض می کنیم و حکم آن را بیان می کنیم که حکم آن، حکم واقعی است.

ترجمه: الان بحث ما در مداخله نیست به این نحوه که آیا موجود است یا معدوم است؟

(بل علی قصور معنی لفظها)

«بل» عطف بر «علی انها موجوده او معدومه» است.

بحث ما در مداخله است اما نه بر اینکه موجود یا معدوم است بلکه بحث ما در این است که معنای لفظ مداخله را تصور کنیم یعنی مداخله را تعریف می کنیم و اگر معنای مداخله حاصل شود چه حکمی دارد اما بیان نمی کنیم که حاصل است یا نیست.

(و ان المتصوّر منها کیف یخالف المتصور من المماسه)

بحث اول ما در معنای این لفظ است و بحث دوم ما این است که اگر در ذهن، مداخله را تصور کردی چه حکمی می توانی بر آن بار کنی. بحث سوم این است که اگر در خارج، مداخله پیدا شد چه حکمی در خارج می گیرد.

ص: ۵۳۲

بحث اول را با عبارت «علی تصور معنی لفظها» بیان می کند. بحث دوم را با عبارت «ان المتصور ... من المماسه» بیان می کند. بحث سوم را با عبارت «و انها لو كانت موجوده... تفارق المماسه» بیان می کند.

«ان المتصور منها» یعنی وجود ذهنی از این مداخله با وجود ذهنی مماسه چه فرقی می کند یعنی وقتی تعریف مداخله و مماسه را شنیدید این دو تعریف را در ذهن احضار می کنید و با هم مقایسه می کنید حکم مماسه این است که غیر از مداخله است یا حکم مداخله این است که غیر از مماسه است.

(و انها لو كانت موجوده کیف كانت تفارق المماسه)

مداخله اگر در خارج، موجود باشد با مماسه چه فرقی داشت.

بین بحث دوم و بحث سوم فرق است چون بحث دوم مربوط به وجود ذهنی است اما بحث سوم مربوط به وجود خارجی است لذا تکراری در عبارت مصنف نیست.

ترجمه: مداخله اگر موجود باشد با مماسه چه فرقی دارد.

(و اما التشافع)

این عبارت باید سرخط نوشته شود و اصطلاح بعدی است که در این فصل مطرح می کنیم.

۱ _ بیان معنای تشافع ۲ _ بیان معنای ملتصق / فصل ۲ / مقاله ۳ / فن ۱ / طبیعیات شفا. ۹۲/۱۰/۰۴

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۸۱ سطر ۹ قوله (واما التشافع)

موضوع: ۱ _ بیان معنای تشافع ۲ _ بیان معنای ملتصق / فصل ۲ / مقاله ۳ / فن ۱ / طبیعیات شفا.

معنای تشافع: صفتی که برای مماس تالی وجود دارد نه خود مماس، یعنی صفت و حالت آن مماس را تشافع می گوئیم)

ص: ۵۳۳

توضیح: اگر دو چیز باشند که با هم تماس داشته باشند و تالی هم باشند یعنی یکی محیط به دیگری نباشد بلکه یکی بدنبال دیگری باشد را تشافع می گویند اما نه به حیث تماسشان زیرا اگر به حیث تماسشان ملاحظه شود تماس گفته می شود نه تشافع. پس در تشافع دو چیز لازم است ۱ _ تماس داشته باشند و بین آنها فاصله نباشد ۲ _ تالی یکدیگر باشند و محیط به یکدیگر نباشند. اما بعضی شرط سومی هم اضافه کردند و گفتند هر دو از یک جسم باشند مثلاً هر دو، نقطه یا هر دو «آن» باشند.

مصنف می فرماید: ما در مفهوم تشافع که نگاه می کنیم این قید وجود ندارد البته اگر کسی بخواهد برای خودش اصطلاح بگذارد و این قید را قرار دهد اشکال ندارد اما در مفهوم لغوی این کلمه، این قید وجود ندارد.

آن معنایی که مصنف فرمود عام بود چون قیودش کمتر بود ولی معنایی که این بعض اراده کردند سه قید دارد لذا اخص می شود یعنی ما گفتیم اگر تماس باشد و تتالی هم داشته باشد تشافع صادق است چه این تشافع از یک جنس باشند چه از جنس مختلف باشند ولی این بعض، این تعمیم را نمی دهد و می گوید: باید مماس و متتالی باشند و از یک جنس باشند اگر از دو جنس باشند از حالت تشافع بیرون می رود و این بعض باید برای معنای عامی که ما اراده کردیم لفظ دیگری بیاورد.

ص: ۵۳۴

(و اما الشافع قهو حال مماس تال من حیث هو تال) (۱)

تشافع، حال مماس است نه خود مماس (چون خود مماس، یا جسم است یا نقطه یا خط و ...)

ترجمه: تشافع، حال است برای مماسِ تالی، با توجه به تالی بودنشان (نه با توجه به تماسشان چون با توجه به تماسشان داخل در تماس می شود که قبلا بحث کردیم)

«تال»: یعنی در پی هم باشند و احاطه نداشته باشند اگر محیط به محاط احاطه کند و به محاط بچسبد به طوری که فاصله بین سطوح و اطرافش نباشد تماس صدق می کند ولی تتالی نیست لذا تشافع نیست.

(و ظن بعضهم ان من شرط ذلک ان یشارک فی النوع)

بعضی گمان کردند که از شرط تشافع این است که آن مماسِ تالی، با دیگری مشارک در نوع باشد.

(و اظن ان مفهوم اللفظ لا یقتضی ذلک)

«ذلک»: یعنی اعتبار شرط سوم.

گمان می کنم که مفهوم لفظ تشافع، این اعتبار شرط سوم را اقتضا نمی کند.

(اللهم الا ان یصطلح علی ذلک من راس)

مگر اینکه اصطلاح جعل شود بر معنایی که از این سه قید را دارد از ابتدا (از ابتدا که این لفظ را جعل می کنند بگوید جعل کردم برای معنایی که این سه قید را داشته باشد. در اینصورت تشافع عبارت است از حالت شیئی که اولاً مماس باشد ثانیاً تالی باشد و ثالثاً با شیء دیگر از یک نوع باشد مراد از نوع یعنی هر دو مثلاً از جنس «آن» یا نقطه باشند نه اینکه یکی زمان و یکی «آن» باشد.

ص: ۵۳۵

(و بعد ذلك فيحتاج ان يكون لهذا المعنى الذي هو اعم منه لفظ بحسبه)

«ذلك» به «ان يصطلح» بر می گردد یعنی بعد از اینکه جعل اصطلاح کرد فکر نکند که تمام شده بلکه باید اصطلاح جدیدی بر این معنای عام بیاورد.

ضمیر «منه» به «مصطلح» و ضمیر «بحسبه» به «اعم» بر می گردد.

احتیاج است برای این معنایی که از آن مصطلح اعم است (که همان معنایی است که مصنف گفت و قیودش کمتر بود چون دو قید داشت) از معنای مصطلحی که او گفت (چون سه قید داشت) احتیاج است که برای معنایی که اعم از معنای مصطلح است لفظی باشد به حسب معنای اعم.

نکته ۱: معنای اولی که مصنف گفت معنای اصطلاحی تشافع بود که با مفهوم تشافع هم سازگار بود اما معنایی که آن شخص گفت معنای اصطلاحی تشافع بود که با مفهوم تشافع سازگار نبود. یعنی قیدی اضافه کرد که در مفهوم تشافع اعتبار نمی شد.

نکته ۲: تشافع هم نسبت به تتالی و هم نسبت به تماس اخص است. در تتالی، تماس شرط نمی شود و در تماس، تتالی شرط نمی شود ولی در تشافع هر دو شرط می شود بنابر این تشافع هم اخص از تتالی و هم از تماس است.

صفحه ۱۸۱ سطر ۱۲۰ قوله (و اما الملتصق)

معنای ملتصق: مصنف معنای ملتصق را بیان می کند و از آن، معنای التصاق هم فهمیده می شود. مصنف می فرماید در ملتصق، تماس بودن لازم است همانطور که در تشافع و تداخل لازم بود. در تداخل، تماس بود و علاوه بر تماس، نفوذ هم بود در تشافع، تماس بود و علاوه بر تماس تتالی هم بود در التصاق تماس بود و علاوه بر تماس چسبندگی و لزوم هم هست یعنی یک جسم، جسم دیگر را رها نکند و چسبندگی داشته باشد و به قول مصنف، لزوم داشته باشد. پس ملتصق، تماس است مماسی که با شیء دیگر، همراهی غیر قابل انفکاک دارد به صورتی که اگر آن شیء دیگر منتقل شود این هم بالتبع منتقل می شود. هر کدام از ملتصق را از مکانی به مکان دیگر منتقل کنی دیگری هم منتقل می شود.

ص: ۵۳۶

در تداخل، دو تا نداشتیم که بگوییم اگر یکی منتقل شد دیگری هم منتقل می شود چون در واقع یکی هستند. در تشافع اگر انتقال حاصل شود دیگری منتقل نمی شود.

اما در کجا التصاق حاصل می شود؟

ابتدا دو مورد را می گوید بعداً مورد سوم را هم اضافه می کند.

مورد اول: انطباق.

انطباق روشن است مثل دو سطل که روی هم منطبق شوند اما صرف انطباق کافی نیست بعداً توضیح می دهیم تا چسبندگی هم روشن شود.

مورد دوم: انغراز. یعنی فرو رفتن اجزاء یکی در دیگری.

مورد سوم: یک جسم مایعی واسطه شود مثل اینکه بین دو سنگ، چسب بریزی نه اینکه خود دو سنگ به هم بچسبند بلکه جسم اول به جسم مایع می چسبد و جسم مایع به جسم دوم می چسبد و این جسم مایع، واسطه می شود که این دو جسم به هم بچسبند ولی چسبیدن تام نیست.

توضیح درباره انطباق: انطباق که در عین انطباق، التصاق هم هست یکی از دو حالت را دارد:

حالت اول: انطباقی که بین دو سطح حاصل شده آماده گشوده شدن نیست یعنی هیچکدام از دو سطح، سبقت به انفتاح نمی گیرند تا این انطباق از هم باز شود مثلاً فرض کنید دو سفره غذا با یکدیگر تماس بگیرند و این دو را با چوب یا با دست به یکدیگر بمالیم (یا مثلاً دو پلاستیک نازک مثل سفره یکبار مصرف بر یکدیگر منطبق شوند) در اینصورت هیچکدام آمادگی جدایی از یکدیگر ندارند بلکه باید با زحمت و عنف از یکدیگر جدا کرد.

ص: ۵۳۷

حالت دوم: این دو سطح اگر بخواهند از یکدیگر جدا شوند با تقیب یا با تععیر جدا می شوند. تقیب یعنی قبه درست کردن. یعنی گاهی دو سفره که به هم وصل شدند لبه های آن به هم چسبیده است ولی وسط آنها کانه جدا است به نظر می رسد که یکی مقداری باد کرده و قبه ای مثل گنبد درست کند یا در آن دو سفره که مثال زدیم بگوییم سفره ای که در زیر قرار گرفته افتادگی داشته باشد و حالت تععیر به خود بگیرد.

خلاصه مباحث: التصاق، ۴ فرض دارد

فرض اول: دو سطح به هم، چنان چسبیده باشند که هیچکدام آمادگی انفتاح از دیگری نداشته باشند.

فرض دوم: دو سطح به هم چسبیده باشند به طوری که اگر بخواهند از هم جدا شوند یا باید تقیب یا تععیر داشته باشند تا با زحمت و عنف از یکدیگر جدا شوند.

فرض سوم: انطباق نیست بلکه انغراز و فرورفتگی اجزاء در یکدیگر است.

فرض چهارم: وساطت کردن جسم سیالی است که به هر یک از این دو جسم بچسبد و واسطه شود این دو جسم به هم بچسبند.

توضیح عبارت

(و اما الملتصق فهو المماس اللازم للشيء في الانتقال)

اگر مصنف تعبیر به التصاق می کرد می گفت «فهو التماس»، ولی چون «ملتصق» گفته تعبیر به «مماس» کرده.

ملتصق عبارت از مماس است اما نه هر مماسی بلکه (لازم یعنی همراه اما همراهی که منفک نمی شود) لازم مماسی که همراه شی است در انتقال (شی اول وقتی منتقل شد شی دوم هم با آن همراهی می کند و منتقل می شود).

ص: ۵۳۸

(حتی یصعب حتی التفصیل بینهما)

نسخه صحیح «حتی یصعب التفصیل» است.

ترجمه: به طوری آن یکی لازم و همراه دیگری است که مشکل است جدا انداختن بین آنها.

(اما لانطباق السطحین حتی لا یمكن انه یفارق احدهما الآخر الا مع وقوع الخلا المبیّن استحاله وجوده)

نسخه صحیح «ان یفارق» است.

التصاق به خاطر این است که دو سطح که مماس شدند بر هم منطبق شوند به طوری که ممکن نیست یکی از این دو از دیگری مفارقت کند مگر اینکه بین این دو منطبق، خلائی اتفاق بیفتد که استحاله وجود این خلا قبلا بیان شد و گفتیم خلاء وجودش محال است.

توضیح: این دو منطبق (مثل دو سفره) اگر لبه ی آنها را از هم باز کنیم هوا داخل می شود و خلا اتفاق نمی افتد کم کم این لبه را باز می کنیم تا همه آن باز شود. به همان تدریجی که این دو لبه را از هم باز می کنیم هوا هم داخل می شود اما اگر این دو لبه گرفتید و به سرعت از هم باز کردید به طوری که قبل از آمدن هوا در وسط این دو جسم، خلا وارد این دو جسم شود (چون هوا از تمام اطراف وارد می شود مثلا- دو سفره که به صورت مربع باشد از هر ۴ طرف هوا وارد می شود ولی تا هوا خودش را به آن وسط برساند یک لحظه طول می کشد در همان وقت کم، خلا اتفاق می افتد اما اگر دو سفره را آهسته باز کنید خلا اتفاق نمی افتد.

ص: ۵۳۹

مصنف می گوید ممکن نیست یکی را از دیگری جدا کنی مگر اینکه خلا اتفاق بیفتد اما اگر این دو را کم کم از هم جدا کنیم خلا حاصل نمی شود. مصنف عبارت را اینگونه آورده «یفارق احدهما الاخر» و فرموده اجزاء یکی از اجزاء دیگری مفارقت کند چون تا این اجزاء از اجزاء دیگری مفارقت کند هوا آن را پُرمی کند بلکه مصنف می گوید این دو را اینقدر با شتاب جدا کنی که خود این سفره از آن سفره جدا شود. در اینصورت خلا لازم می آید. پس مراد مصنف، قسم دوم است که بخواهی یکی از این دوسفره را از دیگری جدا کنی نه اینکه اجزاء یکی را از اجزاء دیگری جدا کنی.

«مع وقوع الخلا المبین استحالته»: خلائی که ما قبلا استحاله وجودش را بیان کرده بودیم.

(وذلك يكون اذا كان ليس طرف احد سطحى الجسمين اولى بالسبق الى الانفتاح)

تا اینجا معنای کلی برای انطباق که مستلزم التصاق بود را بیان کرد حال از اینجا می خواهد موارد آن را توضیح بدهد که در کجا اتفاق می افتد می فرماید به یکی از دو صورت اتفاق می افتد.

صورت اول: این است که یک از دو طرف آماده جدا شدن از دیگری نیست.

صورت دوم: این است که چنان چسبیدند که اگر بخواهند جدا شوند باید با تععیر و تقیب جدا شوند چون هر انطباقی لازم نیست، انطباقی لازم است که بتوان از آن به التصاق تعبیر کرد یعنی چنان منطبق باشد که هیچکدام آماده جدا شدن از دیگری نباشند اگر بخواهیم جدا کنیم باید با عنف و شدت جدا کرد و یا با تععیر و تقیب جدا کرد. یعنی جدا شدن آنها به صورت عادی حاصل نمی شود.

[نکته: این تقییب را که توضیح دادیم، وسط شی را لحاظ کردیم که حالت قبه پیدا کند ممکن است از همان طَرَف که در این دو سفره وجود دارد تقییب و تععیر واقع شود و در نتیجه خلاء محال، لازم نیاید]

ترجمه: این عدم امکان مفارقت و در نتیجه التصاق، زمانی است که اینچنین صدق کند که طرف و انتهای یکی از دو سطحی که التصاق پیدا کردند اولی نباشد که سبقت به انفتاح بگیرد.

(او یکون انما یفتح بزوال صورہ السطح عن کیفیتہ باستحداث تقییب او تععیر او غیر ذلک و هو غیر مجیب الیہ الا بعنف)

نگوید هیچکدام به سمت انفتاح نمی رود بلکه انفتاح آنها به این صورت است که با تععیر و تقییب باشد.

انفتاح به این است که صورت سطح از کیفیت خود در آید. این دو سطح هموار بودند و به هم چسبیده بودند اما چگونه از حالتی که داشتند خارج می شوند؟ به واسطه تقییب و تععیر خارج می شوند.

تقییب و تععیر یعنی قبه قبه شدن یا قعر قعر پیدا کردن (یعنی یکی از دو سفره مثلا خودش را از دیگری جدا کند به طوری که قبه یا قعر درست کند).

«و هو غیر مجیب الیہ» در حالی که آن جسمی که به جسم دیگر چسبیده اجابت نمی کند به این انفتاح مگر با زحمت و شدت.

اینچنین دو سطحی که با استحداث تقییب یا تععیر یا چیز دیگر از هم جدا می شوند قبل از جدایی، التصاق دارند (مصنف می خواهد التصاق را برای قبل از جدایی درست کند زیرا بعز از جدایی، التصاق نیست).

(و اما لا نغراز اجزاء من هذا في اجزاء من ذلك)

این عبارت عطف بر «لانطباق» است که در سطر ۱۲ همین صفحه آمده بود.

التصاق گاهی به این صورت حاصل می شود که اجزائی از این جسم در اجزائی از آن جسم فرو رود. گاهی بر اثر مرور زمان دو جسم که روی هم منطبق می شوند یکی در دیگری نفوذ می کند.

(و قد يحدث الالتصاق بين جسمين بتوسط جسم من شانه ان ينطبق جيدا على كل واحد من السطحين لسيلانه)

مصنف با این عبارت مورد سوم از چسبندگی را می گوید: گاهی التصاق بین دو جسم حاصل می شود اما به توسط جسم سوم که از شأن جسم سوم این است که انطباق جيد پیدا می کند با هر دو سطح (چرا التصاق جيد بر قرار می کند چون سیلان دارد) گاهی دو شیشه را خیس می کنید و به هم می چسبانید، آب چسبندگی ندارد ولی در عین حال این دو شیشه به خاطر رطوبت آبی که بین آنها است می چسبند.

اما به قول مصنف اگر سریشوم (سریشوم نوعی چسب است) بین این دو بریزی و قسمتی از آن به این جسم بچسبد و قسمتی به جسم دیگر بچسبد لازم می آید که این دو جسم به واسطه سریشوم به یکدیگر بچسبند.

نکته: مصنف التصاق های قبلی را با «اما» و «اما» گفت اما این التصاق سوم که التصاق با واسطه است را با «اما» نگفت بلکه با «قد يحدث» آورد و بحث سوم را از دو مورد قبلی جدا کرد.

ترجمه: گاهی حادث می شود التصاق بین دو جسم که از شان دیگر این است که به طور کامل منطبق شود بر هر یک از دو سطح به خاطر سیلاننش (ضمیر سیلانه به جسم ثالث بر می گردد یعنی جسم ثالث، سیلان دارد).

(و ان ینغرز ایضا فی کل واحد منها لذلک)

«ان ینغرز» عطف بر «ان ینطبق» است یعنی «قد یحدث الالتصاق بین جسمین بتوسط جسم من شانه ان ینغرز.

«لذلک» یعنی «لسیلانه». نسخه صحیح «منهما» است و به «سطحین» بر می گردد.

قسم سوم را گاهی از طریق انطباق و گاهی از طریق انغراز توضیح میدهد یعنی این دو جسم که بواسطه امر سوم می چسبند به خاطر این است که جسم سوم منطبق بر این دو جسم می شود و گاهی جسم سوم انغراز در دو جسم دیگری می کند. نتیجه می گیریم که این انغراز و انطباق که در قبل گفت گاهی بی واسطه است و گاهی با واسطه است و الان انغراز و انطباق با واسطه را مطرح می کند.

ترجمه: این جسم سوم ممکن است در هر دو وارد بشود به خاطر سیلان خودش.

(ثم منه شانه ان یجف و یصلب کل واحد من الجسمین و یعرض لذلک الترام الجسمین بوساطته)

نسخه صحیح «من شانه» است.

شان این جسم سوم که سیلان بود یک شان دیگر هم دارد که خشک شوند و سفت گردد مثل آب که سیلان داشت و چسبندگی درست می کرد ولی چسبندگی آن موقت بود زیرا خشک و سفت نمی شد. وقتی خشک می شد شاید شیشه ها همدیگر را رها می کردند. اما این که ما می گوییم عبارت است از جسم سیالی است که بعدا خشک می شود و این چسبندگی و التصاق را ادامه می دهد.

ص: ۵۴۳

ترجمه: از شان جسم سوم این است که خشک و سفت شود و این امر سوم با هر یک از دو جسم ملازم می شود (یعنی همراه غیر منفک می شود و به توسط این امر سوم، آن دو جسم ملازم می شوند)

ضمیر در «فیلزم» به «جسم سوم» بر می گردد. «لذلك» یعنی لزومی که جسم سوم با هر یک از جسم اولی و دومی پیدا می کند.

(و هذا كالغراء و ما يشبهه)

می توان کالغراء بالکسر خواند که باید با همزه خواند و می توان به فتح خواند ولی باید بدون همزه باشد. هر دو به یک معنی است و آن معنی، سریشوم است که در آب می پزند و سفت می شود و آن آب، اشباع می شود که چسبندگی سریشوم خیلی قویتر از سریش است چون سریش دو کاغذ را به هم می چسباند اما سریشوم دو تخته را هم به یکدیگر می چسباند به طوریکه با سختی از یکدیگر جدا می شوند. در گذشته چسبهای شیمیایی نبوده همه از سریشون استفاده می کردند که ماده قهوه ای کم رنگ بوده.

ترجمه: این جسم سوم مثل غراء است که هم سیلان دارد و هم خشک و سفت می شود.

بیان معنای «متصل» / فصل ۲ / مقاله ۳ / فن ۱ / طبیعیات شفا ۹۲/۱۰/۰۷

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۸۲ سطر اول قوله (و اما المتصل)

موضوع: بیان معنای «متصل» / فصل ۲ / مقاله ۳ / فن ۱ / طبیعیات شفا.

بحث در توضیح کلمات بود که به معنای اصطلاحی در این علم بکار می رفتند. بعضی کلمات را توضیح دادیم یکی دیگر از آن کلمات به کلمه متصل است.

ص: ۵۴۴

بیان معنای متصل: مصنف می فرماید متصل سه معنی دارد و آن سه معنی هم به یکدیگر خیلی ارتباط ندارند لذا لفظ متصل بر این سه معنی به اشتراک لفظی اطلاق می شود دو تا از این سه معنی، اتصال اضافی اند و یکی هم اتصال نفسی است.

مصنف ابتدا وارد دو قسم اضافی می شود و آنها را تبیین می کند بعدا اتصال نفسی را می گوید در بین دو معنای اضافی، معنای اول را به طور مفصل بیان می کند و معنای دوم و سوم را در جلسات بعد بیان می کنیم. در معنای اول که معنای اضافی است بیان می کند که چیزی را متصل می گوئیم به شرط اینکه با امر دومی ارتباط داشته باشد به این صورت که طرفش با طرف امر دوم یکی باشد.

مثال اول: زاویه ای را ملاحظه کنید که دو ضلع دارد. این دو ضلع به یکدیگر متصل اند و آن نقطه اتصال، طرف یکی است و عینا طرف دیگری هم هست پس در طرف، مشترکند یعنی آن طرف فصل مشترک این دو تا است (طرف به معنای انتها است یعنی انتهای این دو ضلع، فصل مشترک این دو و انتهای این دو است).

مثال دوم: خط متصلی را ما با فرض خودمان به دو قسم تقسیم می کنیم در همان نقطه انقسام که انقسام را فرض کردیم فصل مشترک این دو قرار دارد یعنی هم طرف این خط فرضی است هم طرف آن خط فرضی است. خط در واقع متصل است و با فرض تقسیم شده. هر کدام از خطهایی که فرض کردیم طرف دارند و طرف آنها واحد است که فصل مشترک می باشد.

ص: ۵۴۵

پس متصل این است که چیزی به چیزی ارتباط پیدا کند به این صورت که طرف این با طرف آن، یکی شود. و ما دو مثال زدیم که در مثال اول، زاویه واقعا دو خط بود و احتیاج به فرض نبود اگر چه فرض هم، همراه واقع است و فرض هم به ما می گوید که دو خط داریم ولی قبل از اینکه فرض به ما بگوید دو خط داریم، واقع به ما می گوید دو خط داریم. اما در مثال دوم، در واقع ما یک خط داشتیم که نه دو خط، ولی در فرض دو خط درست کردیم که در واقع تقسیمی نبود اما در ظاهر، تقسیم بود. سپس قسم اول از اتصال اضافی که الان در صدد بیان آن هستیم خودش به دو قسم تقسیم می شود که با دو مثال بیان کردیم. قسم اول را مصنف می گوید آن دو تا که به هم متصل اند محصل بالفعل اند مطلقا. قسم دوم را مصنف می گوید آن دو تا که به هم متصل اند محصل بالعرض. مصنف تعبیر به بالعرض می کند نه بالفرض چون بالعرض را سه حالت می کند که یکی از آن حالتها، بالفرض است لذا اسم آن را بالفرض نگذاشت.

خلاصه بحث: اتصال به سه قسم تقسیم می شود

قسم اول: که قیاسی و اضافی است.

قسم دوم: که قیاسی و اضافی است.

قسم سوم: که نفسی و ذاتی است.

بیان قسم اول: قسم اول این بود که این دو که به هم متصل اند باید محصل باشند بالفعل، یعنی بالفعل موجود باشند خود این به دو قسم تقسیم می شود

ص: ۵۴۶

۱_ یکبار مطلقاً موجودند یعنی فی الفرض و الواقع موجودند.

۲_ یکبار بالعرض موجودند که این خودش به سه قسم تقسیم می شود:

الف: بالفرض ب: بالاشاره ج: بالحال

بیان مثال: یک خط مستقیم را چگونه می توانیم دو خط و دو قسم کنیم می فرماید با فرض می توانیم دو قسمت کنیم با اشاره هم می توانیم دو قسم کنیم اما وقتی اشاره کردیم قبل از اشاره فرض می کنیم و بعداً اشاره می کنیم فرض سوم، بالحلول است یعنی قسمتی از این خط را سفید می کنیم و قسمتی از آن سیاه است. چیزی حلول می کند که در بخش دیگر حلول نکرده است. از طریق این حال این خط را به دو قسم تقسیم می کنیم

توضیح عبارت:

(و اما المتصل فانه لفظ مشترك يقال علی معان ثلاثه ذکرنا هان فی مواضع) (۱)

می خوانیم اصطلاح متصل را توضیح بدهیم و بینیم معنایش چیست؟

مراد از «مشترک»، مشترک لفظی است یعنی ارتباط بین این سه معنی، ارتباط واحدی نیست یعنی یک معنای واحدی نداریم که هر سه را مندرج در تحت آن معنای واحد بکند.

«ذکر ناها فی مواضع»: این سه معنی را در مواضعی ذکر کردیم که در اینجا هر سه را جمع می کنیم.

نکته: مشترک لفظی در فلسفه به این معنی نیست که سه بار آن را وضع کردیم ممکن است وضع، یکبار باشد یعنی مشترک لفظی در فلسفه این است: سه معنی داریم که هر سه در تحت یک معنای جامع مندرج نمی شوند. اما در ادبیات یعنی اینکه سه بار وضع شده است ولو بتوانید این سه معنی را در یک جامعی ببرید.

ص: ۵۴۷

(اثان منها تقال للشيء بالقياس الى غيره)

مراد از «الشيء» در «تقال للشيء» همان چیزی است که وصف متصل را برای آن می آوریم.

دو تا از این سه معنی، گفته می شود برای شی (مثلا به خطی می گوئیم هذا متصل) که متصل است ولی بالقياس با غیر است (یعنی این ضلع زاویه را با ضلع دیگر زاویه می سنجید یا این قطعه خط فرضی را با قطعه دیگر خط فرضی می سنجید و می گوئید این به آن، متصل است باید سنجش بین دو چیز باشد تا یکی را به دیگری متصل کنید).

(و واحد يقال للشيء في نفسه لا بالقياس الى غير)

«لا- بالقياس الى غيره» تاکید «في نفسه» است. یکی از آن سه معنی، گفته می شود به موصوفش في نفسه (بدون اینکه احتیاج باشد این موصوف را با غیر مقایسه کنیم)

(فاما احد الاثنین فانه يقال للمقدار انه متصل بغيره اذا كان طرفه و طرف غيره واحد)

نسخه صحیح «واحد» است.

مراد از اثنین، دو معنای اضافی است که ما با یکی از آن دو معنای اضافه کار داریم اما معنای دیگر اضافی را در صفحه ۱۸۳ سطر ۳ قوله «و اما الوجه الثانی» بیان می کند و معنای نفسی را در صفحه ۱۸۳ سطر ۷ «و يقال متصل» بیان می کند.

پس روشن شد که الان بحث ما در یکی از آن دو معنای اضافی است.

گاهی به مقدار (مثل خط سطح، جسم) گفته می شود که متصل به غیر خودش است زمان که طرف این مقدار و طرف غیر این مقدار (مراد از طرف غیر مقدار، آن چیزی است که می خواهیم با آن، قیاس کنیم. مراد همان مقیس و مقیس علیه است) واحد است. و وقتی طرف و انتها واحد باشد معنایش این است که فصل مشترک داشته باشد (و فصل مشترک را قبلا توضیح دادیم که طرف هر دو است و از سنخ هیچکدام نیست مثل فصل مشترک دو خط که نقطه است و نقطه نه از سنخ این خط است نه از سنخ آن خط است اما طرف برای هر دو است (حال طرف به معنای ابتدا یا انتها یا هر دو باشد اشکال ندارد).

(فیجب ان یکون کل واحد من المتصل و المتصل به محصلا بالفعل اما مطلقا و اما بالعرض)

متصل و متصل به (هر کدام از این دو جسم می توانند متصل یا متصل به باشد) دو ضلع زاویه را اگر ملاحظه کنید یک ضلع را متصل و یکی را متصل به گویند. می توان بر عکس کرد و آن که متصل بود را متصل به بنامیم و آن که متصل به بود را متصل بنامیم.

هر یک از متصل و متصل به باید محصل بالفعل باشند یعنی موجود بالفعل باشند. اما چه چیز آن را موجود کرده است؟ این برای ما مهم نیست که واقع آن را موجود کرده باشد یا فرض، موجود کرده باشد. باید محصل بالفعل باشد اما گاهی مطلقا محصل بالفعل باشد یعنی چه در واقع و چه در فرض، چه بی وسیله و چه با وسیله باشد، و گاهی بالعرض، محصل بالفعل باشد یعنی اگر نگاه کنیم دوتا نیست باید فرض کنیم یا اشاره کنیم یا حال بیاوریم در اینصورت دو تا درست می شود.

(فان كان مطلقا و فی الوجود نفسه)

بر «مطلقا» عبارت «فی الوجود نفسه» را عطف کرد. مراد از «فی الوجود نفسه» همان واقع است. معلوم می شود که مرادش از مطلقا همان واقع است ولی کلمه مطلقا توسعه دارد لذا مطلقا را به اینصورت معنی کردیم که چه در واقع باشد و چه در فرض باشد. یعنی به دنبال «مطلقا»، «سواء كان فی الواقع و سواء كان فی الفرض» می آید مصنف فقط فی الواقع را توضیح می دهد چون می داند اگر فی الواقع باشد فی الفرض هم هست. یعنی وقتی ما به دو خط برخورد می کنیم فرض ما هم می گوید دو خط وجود دارد بنابراین کافی است که ما بین قسم اول و قسم دوم، فارق را ذکر کنیم یعنی قسم دوم، فقط بالفرض است اما قسم اول که مطلقا گفته شده فی الواقع و فی الفرض است. فرق بین این دو این است که در قسم اول، فی الواقع هست اما در قسم دوم فی الواقع نیست. لذا مصنف کلمه مطلقا را به همان فی الواقع معنی می کند و می گوید مراد از مطلقا یعنی فی الواقع. لذا او در «و فی الوجود نفسه» عطف تفسیر است.

ضمیر «کان» به هر یک از متصل و متصلٌ به برمی گردد. «مطلقاً» وصف برای «محصل» است که در تقدیر می گیریم. پس عبارت اینگونه می شود: «فان کان کل واحد منهما محصلاً مطلقاً و فی الوجود نفسه» یعنی اگر هر یک از این دو، محصل باشند در وجود و خارج

(کان له طرف مطلق فی الوجود نفسه)

نسخه صحیح «و فی الوجود» است که باید واو اضافه شود

اگر این متصل محصّل مطلق باشد طرف مطلق هم دارد. طرف مطلق یعنی طرف فی الواقع دارد لذا بدنبال مطلق، عبارت «و فی الوجود نفسه» را می آورد و عطف تفسیری می کند.

ترجمه: اگر خود این خط، محصل فی الواقع باشد طرفش هم محصل فی الواقع است.

(کأحد خطی الزاویه فانه متصل بالآخر)

مصنف مثال می زند و می فرماید که یکی از دو خط زاویه متصل به ضلع دیگر است

(لانه خط موجود بالفعل غیر الآخر)

ضمیر «لانه» به همان چیزی برمی گردد که ضمیر «فانه متصل» به آن برگشت ضمیر «لانه» را به آخر برنگردانید بلکه به احد خطی الزاویه برمی گردد.

ترجمه چون یکی از دو خط زاویه خطی است موجود بالفعل غیر از ضلع دیگر.

(وله طرف بالفعل لکنه بعینه طرف الخط الآخر)

و برای احد الخطین، طرفی است بالفعل لکن این طرف، بعینه طرف خط دیگر هم هست. (در عین اینکه طرف این ضلع است طرف آن ضلع هم می باشد پس طرف واحد دارند. اینکه فرمود «لکنه بعینه طرف الخط الآخر» می خواهد بفهماند آن شرطی که ما در خط سوم صفحه ۱۸۲ گفتیم حاصل است و آن شرط این بود «اذا کان طرفه و طرف غیره واحدا»

تا اینجا یکی از اقسام اولین متصل اضافی گفته شد که عبارت از این بود که متصل و متصل به، محصل بالفاعل باشند مطلقا که مثال به دو ضلع زاویه زده شد. حال وارد قسم دوم می شود و آن، اتصالی است که در آن اتصال، متصل و متصل به، محصل بالعرض اند. این را سه قسم کرد قسم اول را با عبارت «فمنه ما یکون بالفرض» بیان می کند قسم دوم را با عبارت وبالجملة ایضا در سطر ۱۰ صفحه ۱۸۲ بیان می کند و قسم سوم را با عبارت «و من الذی یکون بالعرض» در سطر ۱ صفحه ۱۸۳ بیان می کند.

بیان اتصال بالفرض: خط واحدی است که آن را با فرض خودمان به دو قسم تقسیم می کنیم این فرض وقتی می آید متصل و متصل به را محصل بالفاعل می کند ولی محصل بالفعلی که مطلقا محصل نیست بلکه بالعرض و با وسیله، محصل بالفاعل شده است و آن وسیله، عبارت از فرض می باشد. سپس مصنف توضیح می دهد و می فرماید با فرضی که می کنی این خط متصل را به دو قطعه تقسیم می کنی و محل انقسام، طرف برای هر دو می شود. و این طرف، واحد است و فصل مشترک این دو است.

مصنف در ادامه می گوید: اگر تو این فرض را برداشتی آن دو خطی که با فرض تو پیدا شده بودند و محصل بالفاعل بودند از دو تا بودن در می آیند و یکی می شوند فکر نکن که این قطعه خط با آن قطعه خط، با قطع نظر از فرض تو، دو تا هستند. این با فرض تو، دو تا شده به طوری که اگر فرض را برداشتی و به واقع نظر کردی می بینی یک خط است و دو خط نیست و طرف و فصل مشترک ندارد.

نکته: در اتصال، یک جنس بودن را کسی شرط نکرده است. در تشافع گفتیم که بعضی مشارکت در نوع را شرط می کنند اما در اتصال، شرط نمی شود. فقط شرطی که می شود این است که هر دو باید طرف واحد داشته باشند حال اگر از این طرف واحد داشتن، اتحاد در جنس را هم استخراج کنید باید بگوییم که اتحاد در جنس شرط شد و الا نه. مثلاً اگر بخواهیم طرف حساب کنیم می گوییم بین دو خط، یک نقطه قرار می دهیم که طرف هر دو می شود و طرف هم واحد است اما اگر خط را با سطح بخواهید مقایسه کنید. یک نقطه ای پیدا می کنید که طرف خط است ولی طرف سطح نیست پس اتصال، صدق نمی کند مگر شما خطی را که دارید به انتهای سطح که خط است وصل کنید و بگویید این هم یک نوع اتصال است یا روی سطح، خطی را فرض کنید و خط دیگر را بر آن خطی که روی سطح است عمود کنید به اینصورت ممکن است که خطی را به سطحی متصل کنید ولی در واقع این خط، به سطح متصل نشده بلکه به خط موجود در سطح متصل شده است از این طریق ممکن است هم جنس بودن متصل و متصل به را شرط کنید. در اینجا متصل و متصل به محصل بالفعل اند اما نه مطلقاً بلکه بالفرض هستند یعنی باید روی این صفحه، خطی فرض کنید و آن خط متصل را با این خط فرضی متصل کنید تا اتصال صدق کند و الا اتصال خط به سطح، معنی ندارد و تسامحی است بلکه صحیح این است که بگوییم اتصال خط به خطی در سطح واقع شده است پس مجانس بودن طرفین را به این صورت شرط می کنیم اما بالصراحه، کسی آن را شرط نکرده است.

(و اما الذی بالعرض فمنه ما یکون بالفرض)

«فمنه» یعنی «فبعضه»

«ما یکون بالفرض» یعنی «ما یکون کل واحد من المتصل و المتصل به محصلا بالفعل بالفرض» (محصلا بالفعل یعنی باید محصل باشد اما از کجا محصل بالفعل شده؟ می گوید بالفرض محصل شده)

ترجمه: بعضی از آن بالعرض ها، آن جایی است که متصل و متصل به محصل بالفرض باشند یعنی بالفرض آنها را محصل کرده باشیم و از یکدیگر جدا کرده باشیم و دو تا قرار داده باشیم در حالی که در واقع یکی هستند.

اگر «یکون» را تامه قرار بدهید «ما» را باید کنایه از آن تقدیراتی که گرفتیم بگیرد.

(فکما يعرض اذا توهمنا او فرضنا الواحد بالفعل ذا جزئین)

از اینجا وارد مثال می شود.

«توهمنا او فرضنا» توهم کنیم یا فرض کنیم. فرض اعم از توهم است چون شما با قوه دیگر هم می توانید فرض کنید توهم یکی از قوایی است که می تواند فرض کند. قوه دیگر مثل تخیل هم می تواند فرض کند اگر چه در آخر، توهم که رئیس قوی است دخالت می کند ولی توهم به طور مستقیم ممکن است دخالت نکند. مثلا با چشم نگاه می کنید و بعدا فرض می کنید و تقسیم می کنید. این، فرض است اما گاهی اصلا نگاه نمی کنید بلکه در وهم خودتان آن خط را دارید آن را تقسیم می کنید. این بحثی که در «توهمنا او فرضنا» کردیم به خاطر این بود که با کلمه «او» آورد لذا توهم را خاص گرفتیم و فرض را عام گرفتیم اگر با او می آورد فرق بین آن دو نمی گذاشتیم.

ص: ۵۵۳

ترجمه: اگر یک خط را دو جزئی توهم کنیم یا فرض کنیم.

(و میزنا احد هما عن الاخر بالفرض)

این عبارت، عطف تفسیر بر جمله قبل است یعنی یکی را از دیگری با فرض تمییز بدهیم و جدا کنیم.

(فیميز بذلك له طرف هو بعينه طرف القسم الاخر)

به این فرضی که ما کردیم برای احدهما طرفی تمییز داده می شود که آن طرف بعینه، طرف قسم آخر (بخش دیگر) است

(فیقال لكل واحد منهما انه متصل بالآخر)

«منهما» یعنی من الجزئین.

ترجمه: به هر یک از این دو جزء گفته می شود که متصل به دیگری است

(و انما یكون كل واحد منهما موجودا بعينه مادام الفرض)

مصنف می فرماید تا وقتی این دو جزء موجودند که فرض ما برقرار است وقتی فرض خودمان را برداریم این دو جزء از بین می روند و همان یک خط واحدی که فی الواقع بود ظاهر می شود.

«موجودا بعینه» یعنی موجود مستقل است

«مادام الفرض»: مادامی که فرض موجود باشد این دو، بعینه و بشخصه موجودند.

(فاذا زال الفرض لم یکن ذاک و لا هذا)

«لم یکن» تامه است یعنی وقتی فرض برداشته می شود «ذاک» و «هذا» موجود نیستند. فقط یک چیز موجود است و دو چیز موجود نیست که یکی را «هذا» و یکی را «ذاک» بگوییم.

(بل کان الواحد الكل ولا قسمه فيه بالفعل)

«کان» تامه است یعنی محقق و موجود است همان واحدی که کل این دو خط مفروض بود و بالفعل در آن قسمتی نیست چون قسمت به وسیله فرض آمد. بود. حال که فرض از بین رفت، قسمتی نیست.

(و لو كان ما يقع بالفرض موجودا في نفس الامر ولو لم يفرض لم يمتنع وجود اجزاء بالفعل لانهايه لها في الجسم على ما سنين)

این عبارت مطلب دیگر است که با قبل ارتباط دارد. نحوه ارتباط به این صورت است که مصنف فرمود با فرض می توانیم یک خط را دو قسمت کنیم و سپس فرمود اگر فرض را برداشتید، قسمت برداشته می شود. از این عبارت می فهمیم که فی الواقع قسمتی نیست و الا- اگر ما فرض را بر می داشتیم قسمت از بین نمی رفت. اگر فی الواقع قسمت بود با برداشتن فرض، قسمت از بین نمی رفت در حال که ما گفتیم با برداشتن فرض، قسمت از بین رفته است از اینجا کشف می کنیم که قسمت فی الواقع نیست. حال مصنف با این عبارت می خواهد این مطلب را تاکید کند و بفرماید اگر قسمتی که با فرض درست کردیم فی الواقع هم حاصل می شد یا حاصل بود محال لازم می آمد. اما محال چیست؟ شما خط واحد را می توانید بی نهایت تقسیم فرضی در آن داشته باشید. اگر این فرضها کاشف از تقسیم واقعی بود لازمه اش این بود که این خط، بی نهایت اجزاء واقعی در خارج داشته باشد و از اجزاء لا-یتجزی ترکیب شود و این چیزی است که ما بعدا آن را محال می کنیم که یک مقدار و یک جسم را نمی توان بی نهایت اجزاء تقسیم کرد. بی نهایت اجزاء فرضی، ممکن است ولی بی نهایت اجزاء واقعی ممکن نیست. ما می خواهیم بگوییم فرض در اینجا مستلزم واقع نیست یا حاکی از واقع نیست. نه با فرض ما این خط، واقعا تقسیم می شود و نه فرض ما حکایت می کند از اینکه این خط واقعا تقسیم شده است والا اگر می خواست اینچنین باشد چون فرض بی نهایت روی یک خط می توانست وارد شود تقسیم های واقعی بی نهایت هم روی یک خط واقع شده بود و لازمه اش این بود که یک خط دارای اجزاء بی نهایت باشد.

توضیح عبارت: «لم یمتنع» جواب برای «لوکان» است و تاکید برای «موجودا فی نفس الامر» است.

ترجمه: اگر آنچه که بالفرض واقع می شد فی نفس الامر هم موجود بود حتی در صورتی که فرض هم نمی شود (یعنی حتی اگر فرض هم نمی شد موجود بود) لازمه اش این بود که وجود اجزاء بی نهایت در جسم ممتنع نباشد در حالی که ممتنع است (چون ممتنع است پس باید بگوییم «ما یقع بالفرض» موجود فی نفس الامر نیست).

(و هذا محال)

این تالی (لم یمتنع) محال است بلکه وجود اجزا بالفعل ممتنع است.

نکته ۱: طبق این تعریفی که مصنف برای اتصال گفت که طرف متصل با طرف متصل به یکی شود اگر دو مکعب را متصل کنیم که یکی بزرگ و یکی کوچک باشد آیا می توان گفت این دو به هم متصل شدند؟

جواب می دهیم که می توان گفت، چون دو مکعب اگر هم اندازه باشند طرف واحد دارند و آن طرف واحد فصل مشترک است اما اگر یکی کوچک باشد می گوییم تمام طرف مکعب کوچک با همان بخشی از مکعب بزرگ که به اندازه مکعب کوچک است اتصال پیدا کرده نه اینکه کل این مکعب کوچک با کل مکعب بزرگ اتصال پیدا کرده پس ما بخش متصل به را مقایسه می کنیم و می بینیم بخشی از متصل به با تمام متصل اتصال دارد.

نکته ۲: دو جسمی که هم نوع نباشند می توانند متصل به حساب بیایند مثلا هوا و بدن ما هم جنس نیستند ولی سطح هوا با سطح بدن ما اتصال دارد و فصل مشترک دارند پس در متصل و متصل به وحدت نوعی لازم نیست همین اندازه که بتوان فصل مشترک بدست آورد کافی است.

ص: ۵۵۶

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۸۲ سطر ۱۰ قوله (و بالجمله)

موضوع: ادامه بیان معنای متصل / فصل ۲ / مقاله ۳ / فن ۱ / طبیعیات شفا.

بحث در تفصیل متصل بود گفتیم متصل سه اطلاق دارد که دو اطلاق آن اضافی است و یک اطلاق آن، نفسی است. ابتدا شروع به معنای اول اضافی کردیم و گفتیم اگر مقداری یا ذوالمقداری داشته باشیم. و با چیزی (مثل مقدار یا ذوالمقدار دیگر) متصل کنیم به طوری که طرف هر دو یکی شود یعنی فصل مشترک داشته باشد گفته می شود که یکی به دیگر متصل است و این معنای اول را به ۴ قسم تقسیم کردیم در یک قسم، متصل و متصل به، محصل بالفعل بودند مطلقا. اما در یک قسم دیگر متصل و متصل به، محصل بالفعل بودند بالعرض. در سه قسم بالعرض، یکی از آنها بالفرض و یکی بالاشاره و یکی بالحال بود. ما بالفرض را توضیح دادیم حال می خواهیم بالاشاره را توضیح بدهیم یعنی وارد قسم دوم از سه قسم بالعرض شدیم

معنای اول متصل: مقداری یا ذوالمقداری با چیزی (مثل مقدار یا ذوالمقدار دیگر) متصل شود. و این بر دو قسم بود.

قسم اول: متصل و متصل به، محصل بالفعل اند مطلقا. بیان این قسم گذشت.

قسم دوم: متصل متصل به، محصل بالفعل اند بالعرض که این بر سه قسم می شد.

الف: متصل و متصل به، محصل بالفعل اند بالفرض. بحث این گذشت.

ص: ۵۵۷

ب: متصل و متصل به، محصل بالفعل اند بالاشاره. الان این را می خواهیم توضیح بدهیم.

ج: متصل و متصل به محصل بالفعل اند بالحال.

توضیح ب: در جایی که می خواهیم با اشاره، مقداری را از مقداری جدا بینیم و بعد از جدا دیدن، متصل حساب کنیم باید ابتدا فرضی داشته باشیم بعدا اشاره کنیم. مثلا خطی در مقابل ما هست. فرض می کنیم که این خط را دو قسمت کردیم و بعدا به یک قسمت آن اشاره می کنیم و می گوییم «هذا» و به قسمت دیگرش اشاره دیگر می کنیم و می گوییم «ذاك» پس با دو اشاره مختلف ما دو قسمت برای این خط درست می کنیم. این، واضح است که ما بدون فرض نمی توانیم اشاره کنیم ابتدا باید فرض بشود بعدا اشاره شود و الا اشاره ای خواهد بود که اصلا به آن توجه نداریم و وقتی توجه نداشته باشیم اصلا تاثیری نخواهد داشت ولی با فرض خودمان تقسیم نمی کنیم بلکه با اشاره تقسیم می کنیم یعنی این با قسم «الف» فرق دارد. در قسم «الف» به فرض اکتفا می کردیم اما در اینجا به فرض اکتفا نمی کنیم بلکه به فرض، اشاره را ضمیمه می کنیم.

ولی این دو قسم بالعرض را گفتیم خیلی تفاوت زیادی ندارند به همین جهت مصنف، نحوه بیانش در شروع قسم اول این بود که فرمود «فمنه ما یکون» که در سطر ۶ صفحه ۱۸۲ بود و در قسم سوم می فرماید «و من الذی» که در سطر ۱ صفحه ۱۸۳ می آید یعنی هر دو را با «من» شروع می کند ولی دومی را با «و بالجمله ایضا» که در سطر ۱۰ صفحه ۱۸۲ آمده بیان می کند یعنی حالت دوم را از اولی جدا نمی کند لذا از کلمه «بالجمله» استفاده کرده و «بالجمله» به معنای این است «خلاصه حرف قبل». اما کلمه «ایضا» که آورده نشان می دهد که خلاصه نیست و اضافه دارد. پس با «بالجمله» می فهماند که ارتباط به قبل دارد و با «ایضا» آن را یک قسم جدا حساب می کند ولی با کلمه «من» نمی آورد که جدائیش مشخص شود. علتش هم همین است که این قسم دوم اگر چه از قسم اول جداست ولی خیلی به هم نزدیک است. سپس دوباره همان مطالبی که در قسم اول گفته بود در این قسم هم می گوید. در قسم اول گفت اگر فرض را بردارید اتصال برداشته می شود یعنی دو تا بودن که مقوم اتصال است برداشته می شود. (یک خط که در جلوی ما بوده که آن را فرض کردیم و دو قسمت فرض کردیم. حال این فرض را برداشتیم در اینصورت دو تا نیست که بخواهد اتصال را درست کند. در اشاره هم همین را می گوید و می فرماید اگر اشاره را هم برداشتید این دو قسمی که درست کردید و دو اتصالی که بوجود آوردید باطل می شود سپس توضیح می دهد که اینچنین نیست که این جسم یا این خط یا مقدار، در خارج، قسمت قسمت باشد و این قسمتها به یکدیگر اتصال داشته باشند چون ما بعدا خواهیم گفت که جسم یا خط یا سطح، واحد متصل اند. قول ذیمقراطیس را که می گوید از اجزاء صغار تشکیل شدند را قبول نمی کنیم و جسم را منفصلات به حساب نمی آوریم بلکه متصل واحد به حساب می آوریم. چون متصل واحد است و انفصالی در خارج نیست پس انفصال را باید اشاره ما درست کند و با اشاره ما انفصال درست می شود و با برداشتن اشاره، انفصال باطل می شود.

سپس مصنف مطلبی را اضافه می کند که تاکید همین مطالب است و می فرماید: اگر کسی بگوید من با اشاره این مقدار را دو بخش کردم و بعداً اشاره را برداشتم، و هنوز «هَذَا» و «ذَاكَ» صادق است. اگر کسی این ادعا را کند ما می گوئیم حرف تو مثل این است که کسی بگوید اشاره را برداشتم ولی هنوز دارم اشاره می کنم چون «هَذَا» و «ذَاكَ» با اشاره درست می شود. اگر این شخص بگوید «هَذَا» و «ذَاكَ» باقی است معنایش این است که اشاره باقی است. پس وقتی می گوید اشاره را برداشتم ولی «هَذَا» و «ذَاكَ» را دارم، معنایش این است که اشاره را برداشتم ولی هنوز دارم اشاره می کنم و این واضح است که باطل است پس اگر «هَذَا» و «ذَاكَ» از بین بروند این خط واحد که از اول واحد بود، واحد باقی می ماند. برداشتن اشاره، خط را از بین نمی برد «هَذَا» و «ذَاكَ» را از بین می برد لذا «هَذَا» و «ذَاكَ» بما اینکه «هَذَا» و «ذَاكَ» هستند از بین می روند نه بما اینکه خط هستند. چون خط، باقی می ماند و واحد است بدون اینکه اتصال اضافی در آن باشد.

توضیح عبارت

(و بالجمله ایضا) (۱)

مصنف وارد در قسم دوم از سه قسم بالعرض می شود. مصنف «بالجمله» را آورد تا بفهماند قسم دوم با قسم اول تفاوت زیادی ندارد. مصنف «ایضا» را آورد تا بفهماند این دو، دو قسم اند و آنها را یکی حساب نکن زیرا قسم اول، فرض تنها بود و قسم دوم، فرض و بعد از فرض، اشاره هست.

ص: ۵۵۹

(انما يكون في اجزاء المتصل شيء هو هذا با تجاه الاشارة بعد الفرض اليه)

ضمير «اليه» به «شيء» بر می گردد و متعلق به «اشاره» است نه «الفرض».

در اجزاء چیزی که متصل است شیئی وجود دارد که آن شیء، مصداق «هذا» می شود (یا به تعبیر دیگر «هدیّت» پیدا می کند) به وسیله توجه دادن اشاره به سمت آن (وقتی اشاره را به سمت آن توجه دادید «هذا» می شود و «هدیّت» پیدا می کند). بعد از اینکه فرض کردی اشاره را به این شیء.

در اجزاء متصل، شیئی است که آن شیء، ابتدا «هذا» نیست و به آن «هذا» گفته نمی شود لی وقتی اشاره به سمت آن توجه دادید «هذا» می شود. و «هدیّت» پیدا می کند.

(علی نحو)

می تواند مربوط به «فرض» باشد یعنی: یک نوع فرض کردنی.

می تواند مربوط به «اشاره» باشد یعنی یک اشاره کردنی. ولی عبارت خط بعدی که آمده «علی نحو آخر من الفرض اليه» نشان می دهد که احتمال اول بهتر است و مربوط به «فرض» کرده نه «اشاره» یعنی دست راست یا دست چپ یا مشرق یا مغرب که نحوه های خاص فرض است را فرض می کنیم و به همان، اشاره می کنیم پس می توان هم به فرض مرتبط کرد هم به اشاره مرتبط کرد هم به هر دو مرتبط کرد چون بالاخره اشاره به دنبال فرض می آید وقتی فرض بر یک نحوی باشد اشاره هم به همان نحو است. پس «علی نحو» می تواند به هر دو مرتبط شود اگر چه قرینه بعدی، «علی نحو» را به فرض مرتبط کرده است.

ص: ۵۶۰

(و كذلك ذاك انما يكون لاتجاه اشاره على نحو آخر من الفرض اليه)

«اليه» متعلق به «اتجاه» است.

«ذاك» مثل «هذا» است یعنی همانطور که «هذا»، هذيت خودش را با اشاره بدست می آورد «ذاك»، ذاك بودنش را با اشاره بدست می آورد.

ترجمه: «ذاك»، «ذاك» می شود چون اشاره را به نحو دیگری از فرض به «ذاك» متوجه کردی. و الا قبل از فرض، «ذاك» نبود همانطور که قبلی هم «هذا» نبود.

(و هذا هذا و ذاك ذاك من حين الاشارتان متجهتان اليه)

«هذا»ی اول مبتدی است و «هذا»ی دوم خبر است. «الاشارتان» مبتدی است و «متجهتان اليه» خبر است و مجموع، مضاف اليه «حيث» است. در نسخه خطی «الاشارتين» آمده است که آن هم صحيح است. ضمير «اليه» به «هر يك از اين دو» بر می گردد.

دوباره تکرار می کند یعنی «هذا»، همین است «ذاك» هم همین است اما از حيث اشاره‌های که به آن می شود.

ترجمه: «هذا»، «هذا» است و «ذاك» هم «ذاك» است از این جهت که دو اشاره متوجه به هر يك است. (چون دو اشاره داریم که یکی متوجه «هذا» است و یکی متوجه «ذاك» است. با این دو اشاره، «هذا»، «هذا» شد، و «ذاك»، «ذاك» شده و الا اگر این دو اشاره نبود، خط واحد داشتیم و نه «هذا» بود و نه «ذاك» بود)

(فان بطلتا فمحال ان يقال ان هذا و ذاك باقيا من حيث هما هذا و ذاك)

اگر این دو اشاره باطل شدند محال است که بگویید «هذا» و «ذاك» باقی است. اما از حيث اینکه «هذا» و «ذاك» هستند از بین می روند و الا- آن خط اصلی که واحد بوده هنوز هم هست. آن خط، موجود است و قيد حيثيت «هذا» و «ذاك» برای آن نیست. با بطلان اشاره آن حيثيت از بین رفته است پس «هذا» و «ذاك» را نمی توان گفت باقی اند از این جهت که «هذا» و «ذاك» هستند)

ص: ۵۶۱

(اللهم الا ان يفرض سبب آخر ممیز)

مگر یک سبب دیگری که ممیز باشد غیر از اشاره، درست کنید مثلاً اشاره را باطل کنید و سبب دیگر مثل حول را بیاورید در این صورت می توانید «هذا» و «ذاک» را داشته باشید اما از طریق اشاره ندارید بلکه از طریق حلول دارید.

(و اما ما کان يعرض بالفرض فيبطل بزوال الفرض)

اما هذیت و ذاک بودن که با فرض عارض می شود با زوال فرض هم باطل می شود و هذیت و ذاک بودن که با اشاره عارض می شود با زوال اشاره، باطل می شود هذیت و ذاک بودن که واقعی است با زوال اشاره و فرض باطل نمی شود.

(و المتصل لا جزء له بالفعل كما يظهر من بعد)

کسی می گوید چه اشکال دارد که بگوییم «هذا» و «ذاک» واقعی است و ما با اشاره کردن، آن امر واقعی را تعیین می کنیم. مصنف می فرماید «و المتصل لا- جزء له بالفعل» یعنی متصل، جزء بالفعل ندارد تا یک جزئش را «هذا» و یک جزئش را «ذاک» بگویید بلکه جزء جزء داشتنش با اشاره و فرض درست می شود. اگر اشاره و فرض که درست کننده جزء هستند از بین بروند جزء هم از بین می رود پس متصل، جزء بالفعل ندارد بلکه جزء بالقوه دارد که می توانید با تقسیم (چه فرضی و چه واقعی) جزء را درست کنید اما جزء بالفعل ندارد. بله اگر جز بالفعل داشت، «هذا» و «ذاک» بودنش واقعی بود و احتیاجی به اشاره و فرض نداشت اما چون جزء بالفعل ندارد «هذا» و «ذاک» بودنش با فرض درست می شود و با رفتن فرض، از بین می رود.

ص: ۵۶۲

(فیکون حدوث جزء له هو هذا و جزء له هو ذاک من غیر ان کان قبل موجودا بالفعل)

«جزء له هو هذا و جزء له هو ذاک» اسم برای «یکون» است و «من غیر ان کان... بالفعل» خبر است. ضمیر «له» به «متصل» بر می گردد همان متصلی که گفتیم لا جزء له بالفعل.

این «هذا» و «ذاک» که حادث شدند قبلا- (قبل از فرض و اشاره) موجود بالفعل نبودند چون جسم، متصل بود نه منفصل فی الواقع و متصل فی الظاهر. اگر متصل فی الظاهر و منفصل فی الواقع بود می گفتیم قبل از اشاره و فرض، «هذا» و «ذاک» را هم داریم اما چون این جسم، متصل است بالفعل، و واحد متصل است لذا باید بگوییم قبل از اشاره یا قبل از فرض، «هذا» و «ذاک» را نداشتیم.

ترجمه: این حدوث جزئی برای این متصل (متصلی که گفتیم «لا جز له بالفعل») که آن جزء، «هذا» است و جزء دیگری برای متصل که آن جزء دیگر، «ذاک» است (این حدوث جزئی برای متصل) بدون این است که قبل از فرض یا قبل از اشاره، «هذا» و «ذاک» موجود بالفعل باشند. (قبل از فرض و اشاره این «هذا» و «ذاک» موجود بالفعل نبودند، بله موجود بالقوه بودند می توانستند موجود شوند به شرطی که فرض یا اشاره یا حلول باشد).

(وهو امر يتبع الاشارة)

ضمیر «هو» به «حدوث» بر می گردد یعنی حدوث این جزئی که «هذا» است و آن جزئی که «ذاک» است امری می باشد که به دنبال اشاره یا فرض درست می شود و قبلا- موجود نبوده است می توان او را حالیه گرفت و اینطور معنی کرد: بدون اینکه قبلا موجود باشد در حالیکه تابع اشاره است.

ص: ۵۶۳

(و اذا زالت الاشارة لم يبق معلول الاشارة)

وقتی اشاره باطل شد معلول اشاره که «هذا» بودن و «ذاك» بودن است باطل خواهد شد چون اگر علت از بین برود معلول از بین می رود. اشاره، علت پیدایش «هذا» و «ذاك» است. اگر اشاره که علت است از بین برود معلول که «هذا» و «ذاك» است قهرا از بین می رود.

(فمحال ان يقال بعد ذلك انه و ان بطلت الاشارة فلا بد من تمیز ذاك من هذا)

« انه و ان بطلت ... ذاك من هذا» مقول قول است.

ترجمه: محال است که بعد از بطلان و زوال اشاره گفته شود «انه و ان بطلت الاشارة»

یعنی اگر کسی بگوید اشاره را برداشتم ولی «هذا» و «ذاك» باقی است. این مثل این است که کسی بگوید اشاره را برداشتم ولی اشاره باقی است. چون «هذا» و «ذاك»، متقوم به اشاره هستند. اگر «هذا» و «ذاك» باقی است معلوم می شود که اشاره باقی است شما که می گوید اشاره را برداشتم ولی «هذا» و «ذاك» باقی است با توجه به اینکه «هذا» و «ذاك» متقوم به اشاره است باید بگوید اشاره باقی است و عبارت به اینصورت در می آید که من اشاره را برداشتم ولی در عین حال، اشاره هست و این واضح است که باطل است پس اینکه بگوییم «هذا» و «ذاك» باقی است باطل است.

محال است که گفته شود «انه و ان بطلت الاشارة ... ذاك من هذا»، و لو اشاره باطل شده ولی «ذاك» را باید از «هذا» تمیز داد (با اینکه اشاره از بین رفته ولی این تمیز باقی است. این کلام، باطل است.

ص: ۵۶۴

(فان کون هذا و ذاک فیها انما هو بالاشاره)

در یک نسخه خطی مرحوم حکیم جلوه «فیهما» بود. احتمال دارد که کاتب، «فیها» نوشته ولی مرحوم حکیم جلوه در نسخه خودش آنرا «فیهما» کرده است. و ضمیر آن به «هذا» و «ذاک» بر میگردد.

ترجمه: بودن «هذا» و «ذاک» در آن «هذا» و «ذاک» (آن دوبخشی که با اشاره درست شد در یکی، «هذا» است و در یکی «ذاک» است. بودن «هذا» و «ذاک» در این دو بخش با اشاره حاصل می شود پس با اشاره هم زائل می شود) با اشاره یا فرض درست می شود (و اگر اشاره را برداری سبب «هذا» و «ذاک» را برداشتی و اگر سبب «هذا» و «ذاک» از بین رفت خود «هذا» و «ذاک» از بین می رود و الا معنایش این می شود که اشاره را برداشتی ولی بر نداشتی.

(فیکون کانه قیل: ان بطلت الاشاره فلا بد من ان تکون اشاره)

ضمیر «یکون» به «قول قائل» بر میگردد (که می گفت اشاره از بین رفته ولی تمیزی که مقوم به اشاره است هنوز باقی است)

ترجمه: این قائل گویا اینچنین گفته: «ان بطلت الاشاره فلا بد من ان تکون اشاره». (در عبارت خط قبل گفت: «ان بطلت الاشاره فلا بد من ان تکون اشاره» یعنی همان جمله در خط قبل را تکرار می کند که شرط در هر دو یکی است ولی جزء را عوض می کند.

(و لیس الحال فی اجزاء المتصل كالحال فی اجزاء الاشياء الاخری المنفصل بعضها من بعض موجودا بالفعل)

مصنف دوباره مطلب را تاکید می کند و می گوید فکر نکن که این مقدار متصلی که با اشاره، منفصل شده حکم مقداری را دارد که در واقع منفصل است.

ما مقداری داریم که ممکن است در واقع منفصل باشد مثلاً دو خط از یکدیگر جدا هستند در واقع منفصل می باشند اما یک مقداری هم داریم که با اشاره، آن را منفصل کردیم. مصنف می گوید این دو تا مثل هم نیستند زیرا در جایی که دو مقدار داشتیم و بعداً اشاره می کنیم اگر اشاره را برداشتید دو مقدار هنوز هم دو مقدار هستند الان هم می توانید دوباره به آنها اشاره کنید و می توانید اشاره نکنید. اما در جایی که جسم یا مقدار، متصل است و شما با اشاره آن را منفصل کردید اگر اشاره را بردارید انفصال از بین می رود چون انفصال را اشاره آورده بود و معلول اشاره بود. علت اگر از بین رفت معلول هم از بین می رود. پس فرق است بین متصلی که با اشاره و فرض، منفصلش می کنید و بین منفصلی که از ابتدا منفصل بود.

فرق این دو را مصنف اینگونه بیان می کند که در منفصل، تمیز موجود است و ساخته نمی شود اما در متصل با اشاره، ابتدا تمیز را می سازیم و بعداً بر تمیز دلالت می کند. آنجا که اشاره، سازنده تمیز و فاعل تمیز است با رفتن اشاره، تمیز هم می رود اما در جایی که اشاره، سازنده نیست بلکه اشاره به تبع واقع انجام می شود ممکن است اشاره از بین برود ولی واقع بر سر جای خودش باقی بماند.

ترجمه: حالی که در اجزاء یک شی متصل داریم مثل حالتی نیست که در اجزاء اشیاء دیگری داریم که آن اجزاء بعضی از آنها از بعضی منفصل اند و موجود بالفعل اند.

مصنف سه قید می آورد ۱ _ «اجزاء اشیا اخری» (در اینجا که منفصل است تعبیر به اجزاء کرد در متصل هم تعبیر به اجزاء کرد) ۲ _ «المنفصل بعضها من بعض» اما در متصل تعبیر به «المتصل» کرد. ۳ _ «موجودا بالفعل». یعنی این بعضها هم موجود بالفعل اند یا آن اجزاء موجود بالفعل اند. یا حتی می توان گفت انفصال، موجود بالفعل است. البته «موجودا بالفعل» قید همان «بعضها من بعض» است ولی می توان به اجزاء مرتبط کرد حتی می توان به انفصالی که از منفصل فهمیده می شود مرتبط کرد.

(فان الاشارة هناك تدل و لا تفعل و ههنا تفعل فتدل)

این عبارت علت برای «لیس الحال فی اجزاء المتصل...» است.

«هناك» یعنی «فی اجزاء المنفصل». اما چرا «هناك» گفت با اینکه اجزاء منفصل، نزدیکتر است. علت این است که چون خارج از بحث ما است. آنچه که داخل در بحث ما هست نزدیکتر به ما هست و لذا به آن با «هنا» اشاره می کند و به آنچه خارج از بحث است با «هناك» اشاره می کند.

ترجمه: اشاره در آنجا (یعنی اجزاء منفصل) دلالت می کند (بر تمیز) و انجام نمی دهد (تمیز را یعنی فاعل و سازنده ی تمیز نیست. پس اشاره در اجزاء منفصل دلالت بر تمیز می کند ولی تمیزی که قبلا بوده و خودش نمی سازد) ولی در اینجا (یعنی در اجزاء متصل) اول این اشاره تمیز را می سازد بعدا بر تمیز دلالت می کند.

ج. متصل و متصل به، محصل بالفعل اند بالحال.

از اینجا مصنف وارد قسم سوم بالعرض می شود. یعنی از جمله مواردی که بالعرض است (مراد از بالعرض یعنی متصل و متصل به محصل بالفعل اند ولی بالعرض نه مطلقاً) بالحال می باشد.

مثال اول: گاهی شما یک خطی را ملاحظه می کنید و قسمتی از آن را سفید می کنید و قسمت دیگر را به رنگ دیگر می گذارید. در اینجا با حلول دادن سفیدی در این بخش و مثلاً سیاهی در بخش دیگر، این واحد متصل را به دو قسمت تقسیم کردید و «هذا» و «ذاک» درست کردید و بعد هم ادعا کردید که «هذا» و «ذاک» متصل اند. اتصال درست شد، فصل مشترک هم درست شد یعنی در جایی که رنگ سفیدی و سیاهی درست می شود نقطه وجود دارد که آن نقطه، فصل مشترک این دو بخش می شود ولی دو بخش که واقعا موجود نبودند یعنی مثل دو خط یک زاویه نیست، بلکه با حلول درست شدند.

مثال دوم: فلزی را ملاحظه کنید که قسمتی از آن که داخل آتش است گرم می شود و قسمت دیگر، هنوز خنک است و گرمای آن قسمت به این قسمت سرایت نکرده است. در اینجا هم می توان گفت برای این فلز دو بخش داریم که یک بخش، گرم است و یک بخش سرد است. این دو بخش از طریق دو حال بوجود آمدند و واحد متصلی هستند که به وسیله حال، منفصل شدند و بعد ادعا شد که این دو بخش اتصال پیدا کردند و اتصال این دو بخش، بالعرض و بواسطه حلول است. پس، اتصال اضافی است اما بواسطه حلول. به عبارت دیگر متصل و متصل به، محصل بالفعل اند بواسطه.

(و من الذی یکون بالعرض اختصاص العرض الحال ببعض دون بعض)

«الذی» کنایه از اتصال اضافی است. «بعض» متعلق به اختصاص است.

«من» برای تبعیضیه است یعنی بعضی از اتصالهای اضافی که بالعرض اند عبارتند از اختصاص دادن عرضی که حلول کرده، به بعض دون بعض و با این اختصاص دادن حلول به بعض جسم، اتصال اضافی درست می شود یعنی دو بخش برای جسم درست می شود که آن دو بخش با هم اتصال دارند.

(حتی اذا زال ذلك العرض زال ذلك التخصیص)

به طوری که اگر این عرض حال از بین رفت (چه این عرض از بین برود یا همه این عرض حال، جسم را پُر کند) این تخصیص از بین می رود یعنی تخصیص اینکه بعض جسم، اختصاص به این حال پیدا کند از بین می رود.

(مثل جسم بیض لا کله او یسخن لا کله)

مثل جسمی که سفید می شد اما نه همه آن، یا جسمی گرم می شود اما نه همه آن.

(فیفرض له بالبیاض جزء اذا زال البیاض زال افتراضه)

ضمیر «افتراضه» به «جزء» بر می گردد.

برای این جسم به وسیله بیاض، جزئی فرض می شود که این جزء، قبلاً نبود و با این بیاض حاصل شد.

وقتی بیاض فرض شد جزئی حاصل می شود که این صفت دارد که اگر بیاض زائل شد آن فرضی که روی جزء رفته (که مراد از فرض، فرض جدا بودن این جزء از جزء دیگر) باطل می شود. وقتی سفیدی را برداشتید یا سفیدی را در کل جسم، پُر کردید دیگر این فرضی که برای این قسمت بیاض آمده بود از بین می رود.

تا اینجا معنی اول از دو معنای اضافی توضیح داده شد که به ۴ قسم تقسیم شد. حال از اینجا وارد در معنای دوم متصل می شود.

معنای دوم متصل: دو شیء را ملاحظه کنید و این دو را به یکدیگر وصل و متصل کنید. در اینصورت دو گونه می توانیم جسم اول را منتقل کنیم.

۱- این دو جسم در یک جا قرار دارند و جسم سمت راست را به سمت راست بکشیم و جسمی که سمت چپ بوده سر جای خودش باقی می ماند آن جسم سمت راست که به سمت راست می رود از جسم سمت چپ، دور می شود. یعنی به سمتی آن را انتقال دادیم که از جسم سمت چپ دور می شود.

۲- این جسم سمت راست را به سمت چپ هل بدهیم وقتی این جسم سمت راست هل داده می شود جسمی که سمت چپ قرار گرفته را هم هل می دهد ولی از یکدیگر جدا نمی شوند یعنی جسم سمت چپ از جسم سمت راست دور نمی شود همانطور که به یکدیگر متصل هستند متصل باقی می مانند.

نسبت معنای اول متصل با معنا دوم متصل:

در اتصال اضافی به معنای اول ما احتیاج به دو شیء داشتیم که یکی را به دیگری متصل کنیم در این معنای دوم هم همینطور است که احتیاج به دو چیز داریم. در اتصال اضافی حتما باید دو چیز باشد اما در اتصال نفسی که معنای سوم است لازم نیست دو چیز باشد و لازم نیست که یک چیز باشد. لذا در معنای دوم دو چیز فرض می کنیم.

مصنف اینگونه توضیح می دهد که دو جسم یا دو مقدار چنان باشند که اگر یکی را منتقل کردید به سمتی که از دیگری دور می شود دیگری هم با او منتقل شود. اگر جسم سمت راست به جسم سمت چپ متصل باشد با انتقال جسم سمت راست، جسم سمت چپ هم منتقل می شود اما اگر منفصل از هم باشند و فقط تماس داشته باشند با انتقال جسم سمت راست، هیچ اتفاقی نمی افتد و جسم سمت چپ سر جای خودش است.

نسبت معنای اول متصل با معنای دوم متصل و بالتصاق:

این اتصالِ اضافی، هم شامل اتصالِ اضافی به معنای اول می شود و هم شامل التصاق می شود. التصاق هم این بود که اگر یکی منتقل می شد دیگری را هم به دنبال خودش منتقل می کرد. پس چه اتصالِ اضافی اول باشد چه التصاق باشد اگر جسم، منتقل شد و جسم دیگر را هم با خودش منتقل کرد اتصالِ اضافی دوم، حاصل شده است. پس اتصالِ اضافی دوم هم از التصاق و هم از اتصالِ اضافی اول اعم است یعنی هر دو را شامل می شود. ۱ - جایی که التصاق نباشد اما اتصالِ اضافی اول باشد. ۲ - جایی که التصاق باشد. در هر دو صورت اگر جسمی را منتقل کنی به جهتی که از جسم اول دور شود جسم دیگر را هم بدنبال خودش می کشد معلوم می شود که اتصالِ اضافی به معنای دوم برقرار است. اگر این جسم منتقل شد و جسم دیگر را به دنبال خودش نکشید در چنین حالتی، اتصال حاصل نیست فقط تماس، حاصل است و تماس غیر از اتصال است.

(و اما الوجه الثانی فیقال متصل للذی اذا نقل ما قبل انه متصل به فی وجه تُبَعَّدُه عن الآخر تَبِعُه الآخر)

«تبعه» جواب اذا است.

اما وجه دوم از دو معنای اضافی برای اتصال، این است که گفته می شود «متصل» برای مقدار یا جسمی که اگر انتقال داده شود (و جابجا شود) جسمی گه گفته می شود متصل به آن مقدار یا جسم اولی است (مراد از «الذی»، جسم اول است و مراد از «ما» در «ما قبل» و «انه»، جسم دوم است)

در جهتی که این جهت، جسم اول را از جسم دوم دور می کند جسم دیگر به دنبال جسم اول می آید. در چنین حالتی گفته می شود که این دو جسم به یکدیگر متصل اند به اتصال اضافی دوم.

(فیکون هذا امر اعم من المتصل الذی قلناه قبل هذا و من الملتصق)

«هذا» یعنی اتصال اضافی دوم.

ترجمه: این اتصال اضافی دوم امری اعم است از متصلی که قبل از این گفتیم (یعنی اعم از متصل اضافی به معنای اول است) و از ملتصق.

(و يجوز ان تكون النھایتان اثنتین بالفعل)

از اینجا فرق اتصال اضافی دوم با اتصال اضافی اول را بیان می کند. البته یک فرق این بود که اتصال اضافی دوم اعم است ولی اتصال اضافی اول، اخص است حال مصنف می خواهد فرق دیگری هم بیان کند که شاید مبتنی بر فرق اولی باشد و آن فرق این است که در اتصال دوم، ممکن است نهایت این جسم با نهایت آن جسم، دو تا باشد.

دو جسم را فرض کنید و به هم بچسبانید به طوری که مماس باشند. نهایت آن جسم با نهایت این جسم، دو تا هست و یکی نیست. یعنی دو سطح به یکدیگر چسبیدند.

در جایی که نهایت، یکی است، یک سطح وجود دارد مثلاً یک جسم را ملاحظه کنید و با فرض، از وسط نصف کنید در جایی که نصف می کنید یک صفحه تشکیل می شود که این صفحه هم نهایت بخش سمت راست است هم نهایت بخش سمت چپ است. این، فصل مشترک است و یک نهایت برای دو بخش جسم است اما گاهی دو جسم را به همدیگر می چسبانی و دو سطح آنها را تماس می دهید هر کدام طرف مخصوص به خودشان را دارد ولی این دو طرفها به یکدیگر چسبیدند. در اینجا که ملاحظه کنید دو جسم، دو نهایت دارند برای اینکه واضح تر شود می گوئیم دو جسم را کنار هم با فاصله بگذارید و آنها را با دو نخ به یکدیگر وصل کنید اگر یکی را بکشید دیگری هم می آید. در اینجا اتصال به معنای اضافی دوم حاصل است. واگن های قطار را ملاحظه کنید که به یکدیگر می چسبند و بعداً با زنجیر به هم می بندند وقتی واگن جلویی می رود واگن عقب را هم بدنبال خودش می کشد با اینکه بدنه این دو واگن با هم تماس ندارند. انتهای دو واگن زائده دارد و این زائده ها با یکدیگر تماس پیدا می کنند و برای اینکه محکم شود با زنجیر می بندند. در اینجا اتصال اضافی به معنای دوم حاصل است که اگر یک جسم منتقل شد جسم دیگری هم منتقل می شود. در این مثال فصل مشترک نداریم و نهایت این جسم با نهایت آن جسم فرق دارد. در اتصال اضافی دوم جایز است که نهایت دو امر متصل، دو تا باشد و جایز هم هست که یکی باشد. در جایی که شما با فرض خودتان یک جسم را به دو بخش تقسیم می کنید صفحه ای با فرض موجود می شود که آن صفحه، هم نهایت این جسم است هم نهایت آن جسم است هم طرف این جسم است هم طرف آن جسم است در چنین حالتی این متصل به اتصال اضافی دوم با متصل به، نهایت واحد دارند. پس در اتصال اضافی دوم فرقی نیست که دو مقداری که به هم متصل اند دو نهایت داشته باشند یا یک نهایت داشته باشند. از اینجا نتیجه می گیریم که اتصال اضافی دوم، اعم از تماس است. اما با بیان قبلی گفتیم که اتصال اضافی دوم، اعم از التصاق است. حال با این بیان گفتیم اعم از تماس است یعنی دو تماس اگر چنان باشند که اگر یکی با انتقال دیگری، منتقل شود باز هم اتصال اضافی دوم حاصل است ولو اینها تماس اند و فصل مشترک و نهایت واحد ندارند باز هم متصل اضافی به معنای دوم هستند بر خلاف متصل اضافی به معنای اول که شرط کردیم طرف هر دو، یکی باشد و فصل مشترک داشته باشد. پس اتصال اضافی به معنای دوم از دو جهت اعم شد از یک جهت، التصاق را داخل کرد از یک جهت، تماس را داخل کرد.

مصنف اینگونه بیان می کند که «يجوز ان يكون النهائتان اثنتين بالفعل» و در ادامه می فرماید «يجوز ان تكون نهايه المتصل و المتصل به واحده». یعنی هم جایز است که نهایت، دو تا باشند هم جایز است که نهایت، یکی باشد.

ترجمه: جایز است که نهایت، دو تا باشد بالفعل (نه بالفرض، اما در اتصال اضافی اول، شرط کردیم که «اذا كان طرفه و طرف غيره واحدا» که طرف هر دو باید یکی باشد اما در اینجا می گوئیم طرف هر دو می تواند دو تا باشد)

(و ان يكون هناك تماس بالفعل بعد ان يكون تلازم في الحركة)

«تلازم» را به رفع می خوانیم و «یکون» را تامه می گیریم یعنی بعد از اینکه تلازم در حرکت و همراهی در آن محقق باشد.

این عبارت عطف بر «ان تكون» است و «يجوز» بر آن داخل می شود ولی «يجوز ان يكون هناك»، متفرع بر «يجوز ان تكون النهائتان» است. آنچه که در مقابل «يجوز ان تكون النهائتان» است با عبارت «يجوز ان تكون نهايه المتصل» بیان شده است.

این عبارت، متفرع بر «ان يكون النهائتان اثنتين» است یعنی وقتی متصل و متصل به توانستند دو نهایت داشته باشند پس اتصال اضافی، شامل تماس هم می شود.

«هناك» یعنی در جایی که اتصال اضافی دوم می خواهد انجام شود دو جسم، دو نهایت دارند.

ترجمه: در جایی که اتصال اضافی به معنای دوم است ممکن است تماس باشد (اما چه نوع تماسی؟ با عبارت بعدی توضیح می دهد و تماس معمولی را خارج می کند.) چون در تماس معمولی اینطور نیست که اگر یکی حرکت کرد دیگری ملازمش شود ولی در این تماسی که الان بیان می کنیم تماسی است که با اتصال اضافی دوم همراه است لذا باید آن یکی، ملازم دیگر باشد در حرکت.

(و يجوز ان تكون نهایه المتصل و المتصل به واحده)

این عبارت، عدل برای «يجوز ان تكون النھایتان» است.

جایز است که نھایت متصل و متصلٌ به در اتصال اضافی به معنای دوم، واحد باشد تا آنچه در اتصال اضافی دوم، جایز است در اتصال اضافی به معنای اول، واجب بود.

(ولکن لا یكون ایقاع اسم المتصل ههنا بهذا المعنی علیه من حیث نھایتہ و نھایه الآخر واحده)

«علیه» متعلق به «ایقاع» است و «ایقاع» به معنای «اطلاق» است.

ضمیر «نھایتہ» به «متصل» بر می گردد و مراد از «الآخر»، متصلٌ به است.

سپس مصنف می فرماید توجه داشته باشید که ما نه به خاطر دو تا بودن نھایت، اتصال اضافی دوم را اطلاق می کنیم و نه به خاطر یکی بودن نھایت، بلکه فقط به خاطر تلازم در حرکت، اتصال اضافی دوم را اطلاق می کنیم یعنی مقوم اتصال اضافی دوم، تبعیت در حرکت است نه وحدت نھایت یا تعدد نھایت. آنچه در صدق اتصال اضافی دوم نقش دارد همان تبعیت و تلازم در حرکت است.

ترجمه: نمی باشد واقع ساختن و اطلاق اسم متصل در اینجا (یعنی در جایی که متصل و متصلٌ به، یک نھایت دارند) به این معنای دوم که برای اتصال اضافی داریم.

«من حیث نھایتہ و نھایه الآخر واحده»: به اعتبار وحدت نھایت، به این دو تا (متصل و متصلٌ به) متصل نمی گوئیم.

(بل من حیث یتبعه فی الحرکه علی النحو المذكور)

بلکه از این جهت که این متصل با آن متصل به همراه وتابع در حرکت است به آن، متصل به معنای دوم می‌گوییم. مراد از حرکت، همان نحو مذکور است یعنی اگر این جسم را به جهتی حرکت بدهید که از جسم دیگر، دور کند آن جسم دیگر تابع آن جسم شود. مراد از «علی النحو المذكور» همان است که در خط سوم صفحه ۱۸۳ فرمود «اذا نقل انه متصل به فی وجه تبعده عن الاخر تبعه الآخر».

معنای سوم متصل، معنای متصل ۹۲/۱۰/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ _ معنای سوم متصل، معنای متصل،

« و يقال متصل للشي في نفسه اذا كان بحيث نهايته و نهايه الاخر واحده» (۱)

بحث ما در تفسیر اصطلاحی الفاظی بوده که این الفاظ در مطالب آینده به کار ما می‌آید یکی از آن الفاظ، اتصال و متصل بود که گفتیم سه معنی دارد. دو معنای اضافی داشت که بیان شد. الان به معنای نفسی رسیدیم.

اتصال اضافی به معنای اول: دو قطعه از شیئی به هم ارتباط داشته باشند به نحوی که طرف این شی با طرف آن دیگری، یکی باشند و همین قید، فرق اتصال اضافی با تماس بود چون در تماس، طرف این جسم با طرف آن جسم دیگر، دو تا بود ولی این دو طرف به یکدیگر متصل می‌شدند اما در اتصال، طرف باید یکی باشد.

ص: ۵۷۶

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، بخش طبیعیات، ج ۱، ص ۱۸۳، س ۷.

اتصال اضافی به معنای دوم: دو شیء به یکدیگر چنان مرتبط باشند که اگر یکی را از دیگری دور کردیم و به جهتی حرکت دادیم که با حرکت به آن جهت از دیگری دور شد دیگری را هم همراه خودش ببرد یا به تعبیر دیگر، دیگری به تبع او برود.

معنای سوم: در معنای سوم، اتصال نفسی مطرح می‌شود و بخشی از جسم را با بخشی دیگر مقایسه نمی‌کنیم تا بگوییم به یکدیگر متصل اند به نحو اول یا به نحو دوم. بلکه خود شیء را ملاحظه می‌کنیم فی نفسه، بدون اینکه با غیر ملاحظه اش کنیم. می‌بینیم اجزاء فرضی که در درون آن هستند به معنای اول اضافی با یکدیگر اتصال دارند. همین که می‌بینیم به معنای اول اضافی بین آنها اتصال است می‌گوییم این جسم، متصل است فی نفسه. سنگی را ملاحظه کنید و با هیچ چیز مقایسه نمی‌کنیم بلکه خودش را مقایسه می‌کنیم سپس می‌بینیم که اجزاء فرضی دارد که در این اجزاء فرضی، می‌توانیم یکی از آنها را با دیگری بسنجیم وقتی سنجدیم و اتصال را دیدیم، اتصال اضافی به معنای اول درست می‌شود اما اتصال اضافی به معنای دوم امکان ندارد چون یک جزء را نمی‌توانیم منتقل کنیم تا جزء دیگر بدنالش بیاید. آن جزء ها همه در کل مندرج هستند و جمع می‌باشند. ما یک جزء را جداگانه نداریم که بخواهیم این جزء را منتقل کنیم تا جزء دیگر هم انتقال پیدا کند. بلکه هر جزء را که نگاه می‌کنیم به یکدیگر متصل اند به این معنی که حد مشترک دارند و طرف هر دو واحد است.

پس جسمی را که خودش را نگاه می‌کنیم و کاری به مقایسه با غیر نداریم. ملاحظه می‌کنیم که اجزایش به یکدیگر متصل اند به اتصالی که در اولین معنای اضافی گفتیم. در چنین حالی گفته می‌شود که این جسم، متصل است. این اتصال، اتصال نفسی است و اتصال اضافی نیست چون چیزی را با چیزی مقایسه نکردیم. بله اجزاء را در درون یکدیگر با هم مقایسه کردیم و اتصال اضافی بین اجزاء دیدیم اما الان خود جسم را متصل به متصل می‌کنیم نه اجزاء را، اگر اجزاء را متصل به متصل کردیم، اتصال اضافی به معنای اول خواهیم داشت اما ما کل را متصل به متصل می‌کنیم. کل وقتی متصل به متصل شود اتصالش، اتصال نفسی است به این معنی که اجزایش اینگونه است. پس اگر اجزاء جسم، اتصال اضافی به معنای اول را داشتند خودش اتصال نفسی خواهد داشت.

توضیح عبارت

«و يقال متصل للشيء في نفسه»

گاهی «متصل» گفته می‌شود و وصف شی‌ی قرار می‌گیرد به شرطی که شی‌ی را فی نفسه بیابید و ملاحظه کنید نه اینکه آن را با غیر ملاحظه کنید.

«فی نفسه» قید برای «شی‌ی» است. اگر «شی‌ی» فی نفسه ملاحظه شد و متصل به متصل شد این اتصال، اتصال شی‌ی فی نفسه است.

«إذا كان بحيث يمكن ان تفرض له اجزاء بينها الاتصال الذي بالمعنى الاول»

ضمیر «کان» به «شی‌ی» بر می‌گردد.

ص: ۵۷۸

چه وقت این اتصالِ فی نفسه را وصف شیء قرار می دهیم؟ مصنف می فرماید: شیء، طوری باشد که بتوان برایش اجزاء فرض کرد که بین آن اجزاء اتصال باشد به معنای اول از دو معنای اضافی که داشتیم. به عبارت دیگر بین اجزاء آن اگر اتصال به معنای اول بود خود جسم، اتصال نفسی و اتصال به معنای سوم خواهد داشت.

قید «بحیث یمكن...» نمی خواهد چیزی را خارج کند بلکه می خواهد قیدی بیاورد که وصف اتصال جسم را تفسیر کند. فرض اجزاء برای همه اجسام صحیح است حتی در اجسام فلکی هم می توان فرض اجزاء کرد. ما نمی خواهیم با این قید، مجردات را خارج کنیم چون بحث ما در مجردات نیست. هکذا اعراض را نمی خواهد خارج کند چون بحث ما در اعراض نیست.

چون موضوع بحث، مقدار یا ذوالمقدار است مجردات و بسائط خارج شدند و لذا این قید می خواهد اتصال نفسی را بیان کند یعنی شیء را به هر حیث ملاحظه نکن و اطلاق لفظ متصل بر آن کن. بلکه شیء را به این صفت متصل، متصف کنید به این حیث که برای او اجزائی بالفرض هست البته اگر کسی ادعا کند که مراد از شیء در اینجا جسم نیست بلکه مطلق است باید مجردات و اعراض را خارج کند و جسم را داخل کند لذا این قید «بحیث یمكن...» هم خارج کننده اغیار «مجردات و اعراض» می شود هم مبین موصوف به اتصال می شود.

«ای بینها حد مشترک هو طرف لهذا و ذاک»

متصل به اتصال نفسی، جسمی را می گویند که بین اجزایش حد مشترک است و همین حد مشترک به وحدته، هم طرف این جسم است هم طرف آن است. تفسیر اتصالِ اضافیِ اول هم همین بود که دو شیء چنان با هم مرتبط باشند که طرف این با طرف آن، متصل باشد.

«و هذا هو حد المتصل»

متصل را دو گونه تعریف کردند «حد به معنای تعریف است و به تعریفی می گویند که از جنس و فصل استفاده کرده باشند»

۱ _ همان تعریفی که الان بیان کردیم «یقال متصل للشیء فی نفسه اذا كان...»

۲ _ چیزی که بتوانیم قسمتش کنیم و این قسمت شدن، در حدی متوقف نشود یعنی بی نهایت بتوانیم تقسیم کنیم «حال چه تقسیم فکی و چه تقسیم وهمی بعد از پایان گرفتن تقسیم فکی و چه تقسیم عقلی» و تقسیم به انتها نرسد. متصل عبارتست از چیزی که هر چقدر تقسیم کنیم باز هم قابلیت ادامه تقسیم را داشته باشد.

مصنف می فرماید این تعریف دوم، تعریف حدی نیست بلکه تعریف رسمی است. زیرا تعریف به عرض است نه تعریف به ذاتی. تعریف به عرض هم بر دو قسم است: الف: عرضی که بین الثبوت است. ب: عرضی که بین الثبوت نیست. هر دو عرض، خارج از معروض اند ولی آن عرض که بین الثبوت نیست علاوه بر خارج بودن، احتیاج دارد که با برهان اثبات شود. پس عرض بین الثبوت، با ذاتی از این جهت مشترک است که ثبوتش برای معروض احتیاج به برهان ندارد همانطور که ذاتی، بین الثبوت است آن عرضی هم بین الثبوت است فرقیان فقط در خارج بودن و خارج نبودن از ذات است.

ص: ۵۸۰

بر خلاف عرضی که بین الثبوت نیست که از دو جهت با ذاتی فرق دارد یکی اینکه بیرون از ذات است در حالی که ذاتی، داخل ذات است دوم اینکه این، بین الثبوت برای معروضش نیست و باید برهان اثبات شود. مصنف می فرماید. انقسام شی متصل، لا الی نهاییه، عرض است و ذاتی نیست. آن هم عرضی است که بین الثبوت نیست. خیلی افراد منکرند و لذا باید برای آنها اثبات کنیم. اگر بین الثبوت بود کسی منکر آن نمی شد. خیلی افراد می گویند که می توانیم جسم را تقسیم کنیم ولی لا الی نهاییه را قبول ندارند. باید با برهان ثابت کرد که این جسم، قابل انقسام لا الی نهاییه است پس این قابلیت انقسام لا الی نهاییه، عرض برای جسم است که با برهان ثابت می شود و تعریف به چنین عرضی نمی تواند تعریف حدی باشد بلکه تعریف رسمی است. پس این تعریف دوم را که بعضی گفتند، تعریف رسمی است نه تعریف حدی. تعریف حدی منحصر به همان است که ما گفتیم.

ترجمه: «هذا هو حد المتصل، لسانش، لسان حصر است یعنی» این است حد و تعریف متصل. «یعنی فی نفسه را باید اینطور تعریف حدی کرد. طور دیگر نمی توان تعریف حدی کرد.

«و اما الذی یقال انه المنقسم الی اشیاء تقبل القسمة دائماً فهو رسمه»

بعد از «الذی یقال» خوب است که «فی حده» را در تقدیر بگیریم و بگوییم «الذی یقال فی حده».

«انه» هم مقول «يقال» است هم تفسیر برای «الذی» است.

در تعریف متصل، چیز دیگری گفته می شود، که این تعریف، رسم متصل است نه حد متصل.

ترجمه: آنچه در حد متصل گفته می شود این است که تقسیم به اجزائی می شود که آن اجزاء، آخرین جزء نیستند بلکه هنوز هم قسمت را قبول می کنند دائما. «خود آن جسم به اجزائی قسمت شد. این اجزاء هم دوباره به اجزاء کوچکتر تقسیم می شوند و این قسمت، قسمت دائمی است و هیچ وقت متوقف نمی شود. اما این تعریفی که برای متصل فی نفسه شده رسم متصل است نه حد متصل».

«و ذاك لان هذا غير مقوم لماهيته»

چرا این تعریف دومی، حد متصل نیست بلکه رسم متصل است؟ مصنف می فرماید چون خارج از ذات متصل است زیرا وصف انقسام، عارض بر متصل است نه اینکه ذاتی متصل باشد. اگر خارج از آن است پس جزء اعراض است و اگر جزء اعراض است تعریف متصل به آن، تعریف رسمی می شود.

ترجمه: رسمی بودن این تعریف به این جهت است که این «یعنی منقسم بودن به این نحوه انقسامی که گفتیم» غیر مقوم برای ماهیت متصل است «ماهیت متصل اصلا تقوم به انقسام ندارد. تا چه رسد به این نوع انقسام که انقسام به اجزائی است که آن اجزاء قبول قسمت می کنند».

«لان المتصل يفهم بالمعنى الاول فهما حقيقيا»

این عبارت، در عین اینکه بیان می کند انقسام، مقوم متصل نیست، بیان می کند که آن معنای اول اضافی، مقوم اتصال نفسی هست یعنی هم بیان می کند که این تعریف دوم رسمی است و هم تاکید می کند که تعریف اول، حدی است یعنی بیان می کند آنچه که در تعریف اول گفتیم ذاتی متصل فی نفسه بود و آنچه که در تعریف دوم گفتیم عرضی متصل فی نفسه است.

وقتی متصل فی نفسه گفته می شود معنای اول اضافی به ذهن ما خطور می کند پس معلوم می شود این معنای اول اضافی در متصل فی نفسه دخالت دارد. اگر دخالت نداشت با اطلاق متصل، آن معنای اول اضافی در ذهن ما خطور نمی کند.

ولی وقتی ما اطلاق «متصل فی نفسه» می کنیم اصلا انقسام به ذهن ما خطور نمی کند. تا چه رسد انقسام لا الی نهاییه. بلکه باید انقسام لا الی نهاییه را از خارج بفهمیم و با دلیل اثبات کنیم. پس معلوم می شود اتصال اضافی به معنای اول، مقوم متصل فی نفسه است ولی این انقسام لا الی نهاییه، مقوم اتصال فی نفسه نیست.

ترجمه: چون متصل «فی نفسه اگر اطلاق شود» به معنای اول اضافی فهمیده می شود فهم حقیقی «فهم مجازی نیست بلکه واقعا فهمیده می شود. پس معلوم می شود که در ذات متصل فی نفسه، آن معنای اول اضافی مندرج و حاصل است. پس معنای اول اضافی، ذاتی است».

«فهما حقیقیا» یعنی احتیاج به عنایت ندارد. زیرا در مجاز ما احتیاج به عنایت داریم و باید چیزی را لحاظ کنیم تا این معنای مجازی بتواند لحاظ شود. فهم حقیقی یعنی احتیاج به هیچ عنایتی ندارد و لازم نیست به هیچ چیزی توجه کنید. به خود همین توجه کنید می بینید فلان معنی از آن استخراج می شود. مثلا شما از انسان، حیوان و ناطق را می فهمید فهما حقیقیا. اما از اسد، رجل شجاع را می فهمید اما نه فهما حقیقیا بلکه باید عنایتی داشته باشد و به سراغ شجاعت بروید و شجاعت اسد و شجاعت رجل شجاع را ببینید تا بتوانید به توسط این عنایت، بفهمی که مراد از اسد، رجل شجاع است. پس در معنای مجازی احتیاج به عنایت دارد اما در معنای حقیقی احتیاج به هیچ عنایتی ندارید. خود لفظ را که ملاحظه کنید می بینید فلان معنی از آن تبادر می کند. «در اصطلاح فلسفه به جای تبادر می گوئیم فهما حقیقیا» به عبارت دیگر مراد از «فهما حقیقیا» این است که آنچه فهمیدید اسنادش به متصل، اسناد حقیقی و الی ما هوله است، آن گونه نیست که اسنادش به آن عنایت، اسناد الی ما هوله باشد و اسنادش به متصل اسناد الی غیر ما هوله باشد بلکه اسنادش به خود همین متصل اسناد الی ما هوله است.

«المعنى الاول» مراد، معنای اول از دو معنای اضافی است می توان آن را به معنای اول از دو تعریفی که برای متصل گفته شد باشد که تعریف حدی بود نه تعریف رسمی که این هم احتمال خوبی است یعنی همان معنایی که در دو خط قبل گفتیم «و اما الذی یقال انه المنقسم»

«و لا ندري ان هذا المعنى يلحقه او لا يلحقه الا برهان»

«هذا المعنى» یعنی انقسام.

نمی دانیم این معنای انقسام، ملحق به متصل می شود یا نمی شود. مگر با اقامه برهان. پس معلوم می شود که انقسام، خارج از ذات متصل است و اگر خارج از ذات متصل نبود ذاتی و بین الثبوت بود و احتیاج به برهان نداشت. از اینکه می بینیم اثباتش برای متصل، احتیاج به برهان دارد معلوم می شود که بین الثبوت نیست و اگر بین الثبوت نیست پس ذاتی نیست بلکه خارجی است و اگر خارجی است تعریف متصل به آن، تعریف رسمی می شود نه تعریف حدی.

«فهو من الاعراض اللازمه للمتصل المحتاج فی ابانه وجودها للمتصل الی حد اوسط»

«للمتصل» متعلق به «وجود» است و «الی حد اوسط» متعلق به «محتاج» است و «ابانه» به معنای آشکار کردن است.

«فهو»: این قابلیت انقسام و این «هذا المعنى» که در خط قبل بیان شد. و مراد از «هذا المعنى» آن چیزی است که در تعریف دوم اخذ کردیم که انقسام لا الی نهاییه است.

ترجمه: این معنی که عبارت از انقسام لا الی نهاییه بود از اعراض لازمه متصل است «و ذاتی متصل نیست بلکه عرض لازم برای متصل است»

«المحتاج»: صفت برای مرجع ضمیر «هو» یعنی هذا المعنى است. یعنی این انقسام، عرضی از اعراض لازمه است عرضی که بین الثبوت نیست که در ابانه وجودش برای متصل، احتیاج به حد وسط است ضمیر «وجودها» به اعراض بر می گردد.

ترجمه: عرض لازمی که در آشکار کردن وجودش برای متصل، احتیاج به حد اوسط دارد «اعراضی که در آشکار کردن وجود آن اعراض در متصل، احتیاج به حد اوسط داریم»

پس این عرض از دو جهت با ذاتی فاصله دارد ۱ _ خارج از ذات است و مقوم نمی باشد چنان که گفتیم ۲ _ علاوه بر اینکه مقوم نیست بین الثبوت هم نیست و احتیاج به برهان دارد. حال اگر این عرض در تعریف، اخذ شود تعریف ما رسمی می شود نه حدی.

تا اینجا بحث ما در متصل تمام شد.

بیان تعریف «فرادی» و «معا» ۹۲/۱۰/۱۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ _ بیان تعریف «فرادی» و «معا»

۲ _ بیان تعریف «وسط» و «بین»

« و اما قولنا فرادی فانما يقال لاشياء لكل واحد منها مكان خاص»^(۱)

بحث در الفاظی بود که در مقاله سوم بکار می رود. چندین لفظ را بیان کردیم الان به بیان دو لفظ فرادی و معا می پردازیم.

تعریف فرادی: فرادی اطلاق می شود بر اشیایی که هر کدام مکان خاص دارند.

ص: ۵۸۵

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، بخش طبیعیات، ج ۱، ص ۱۸۳، س ۱۱ .

این قید «هر مکان خاص» را باید معنی کنیم. هیچ وقت دو شیء مکان خاص ندارند همه اشیاء هر کدام مکان خاص دارند چه فرادی باشند چه معا باشند.

اشیاء ممکن است زمان خاص نداشته باشند یعنی زمانی که مخصوص به خودشان باشد و با دیگری در آن زمان، شریک نباشند. یعنی هر چیزی که موجود است ممکن است شیء دیگری هم با او موجود باشد در همان زمان. اما مکان اینطور نیست یک مکان را اگر شخصی اشغال کند شخص دیگر نمی تواند اشغال کند. مکان هر موجودی، خاص خودش است.

سوال: گفتیم فرادی به اشیائی گفته می شود که هر کدام مکان خاص دارند. آیا می شود که اشیاء مکان خاص نداشته باشند؟

جواب: ما گاهی اشیاء را مجتمع فرض می کنیم. این مجتمع را در یک مکانی قرار می دهیم و این مکان، تجزیه به اجزائی می شود که هر جزئی از این اجزاء، مکان هستند برای جزئی از مجتمع. در چنین حالتی گفته می شود که هر کدام، مکان خاص دارند ولی مکان خاصی که جزء است برای مکان عام. در فردی گفته می شود هر کدام مکان خاص دارند و این قید را اضافه می کند که آن مکان، برای مکان عام، جزء نیست. یعنی هر کدام مکان خاص اند و ما یک مکان عامی را فرض نکردیم که این مکان خاص، جزئی از مکان عام شوند. در مجتمع اشیایی که با هم جمع شدند هر کدام مکان خاص دارند ولی مکان خاص هر یک، جزئی از آن مکان عام است.

در فردای این گونه نیست بلکه هر کدام مکان خاص دارند و اینچنین نیست که مکان خاصش جزئی از مکان عام باشد بلکه مکان خاصش، مکان خاص خودش است. ما اصلاً عامی «یعنی یک مکان کلی» در نظر نگرفتیم که این مکان خاص این شیء، جزئی از آن مکان شود.

در مجتمع ما این مکان عام را در نظر گرفتیم و برای هر یک از این مجتمعات هم، مکان خاص قائل شدیم ولی مکان خاص هر یک را گفتیم جزئی از مکان عام است.

پس در فردای در قید داریم:

قید اول: هر کدام از این فردای ها مکان خاص دارند ولی نباید به این قید اکتفا کنیم و قید دوم را هم باید بیاوریم.

قید دوم: آن مکان خاص، جزئی از مکان عام نیست.

در مجتمع و معا «که می گوئیم اشیاء با هم مجتمع اند و با هم هستند» مکان خاص برای هر کدام داریم ولی مکان خاص هر کدام جزئی از مکان عام است.

مراد از مکان عام: به قول مصنف «عام له و للاحر» است. مکان عام، مکانی است که مکان این شیء فردای یا مجتمع باشد و برای شیء دیگر هم باشد.

با این بیان روشن شد که مراد از عام و خاص در اینجا، مختص و غیر مختص است. مکان خاص یعنی مکان مختص و به معنای این است که خود این شیء در آن موجود است.

مکان عام یعنی مکان غیر مختص و به معنای این است که این شیء و شیء دیگر در آن موجود است.

ص: ۵۸۷

با این بیان اصطلاح «معا» روشن می شود. در «معا» هم، موصوفاتی داریم که این معا وصف آن موصوفات است و آن موصوفات هر کدام مکان خاص دارند اما مکان خاصی که جزئی از مکان عام است.

نکته: در «مجتمع» یا در «معا» باید توضیحی اضافه کنیم و بگوییم چون معیت دو قسم است ۱- معیت در مکان ۲- معیت در زمان «البته اقسام معیت زیاد است مثلاً- معیت در صفت و اوصاف باشد که مورد بحث ما نیست» معیت در زمان با معیت در مکان فرق می کند و بحث ما الان در معیت در مکان است. ممکن است کسی این فرق را رعایت نکند و گمان کند که معیت در مکان، همان معیت در زمان است یا نظیر همان معیت در زمان است. در معیت در زمان همانطور که اشاره کردیم شیئی، زمانی دارد و شیء دیگر هم همان زمان را دارد. مثلاً هر دو در امروز موجود هستند. اما در مکان، این معیت غلط است نمی توان گفت این شیء با آن شیء معیت در مکان دارد به طوری که این شیء در این مکان است و با آن شیء هم در همان مکان است. نمی تواند شیئی در مکان شیء دیگری باشد. پس معیت در مکان معنای دیگری دارد و معنایش همین است که گفتیم. یک مکان کلی و مکان عام برای همه آنها ملاحظه می کنیم به طوری که مکان هر یک، جزئی از آن مکان عام باشد. در چنین حالتی گفته می شود که بین این اشیاء معیت در مکان است.

«و اما قولنا فرادی فانما یقال لاشیاء لكل واحد منها مکان خاص لیس جزوه جزء من مکان عام له و للآخر»

«له» و «للاخر» متعلق به «عام» است.

فرادی گفته می شود برای اشیايي که برای هر يك از آن اشياء، مکان خاص است اما مکان خاصی که با این قید «لیس جزوه... للآخر» باشد یعنی جزء آن مکان خاص، جزئی از مکان عام نیست. توضیحاتی که ما گفتیم این بود که خود آن مکان خاص، جزئی از مکان عام نیست. ولی مصنف می فرماید جزئی از مکان خاص، جزئی از مکان عام نیست. بین این دو فرقی نیست و هر دو صحیح است.

«مکان عام له و للآخر» مصنف با این عبارت، مکان عام را معنی می کند و می فرماید مکانی که شامل این کل واحد بشود و شامل واحد هم می شود یعنی مکانی که ظرف هر دو باشد.

نکته: فرض کنید شخص در آستانه درب ایستاده است و یک پای او این طرف درب است و پای دیگرش در آن طرف درب است. این شخص، با کسانی که داخل اتاق هستند معیت دارد به حیث اینکه جزئی از مکانش، جزئی از مکان کل است و با آن افرادی که بیرون از اتاق هستند معیت دارد به اعتبار اینکه جزئی از مکانش، جزئی از مکان عام آنها است پس لازم نیست که تمام مکان این شخص، جزئی از مکان افراد داخل اتاق باشد. «گاهی همه آنها در اتاق ایستادند. کل اتاق، مکان عام برای همه می شود. گاهی مکان خاص این شخص یعنی زید، جزئی از مکان عام است. گاهی زید داخل اتاق نیست بلکه در آستانه درب ایستاده که تمام مکان زید، جزئی از مکان کل «یعنی اتاق» نیست بلکه بعضی از مکان زید، جزئی از مکان کل «یعنی اتاق» است.

باز هم در اینجا «معا» صدق می کند. و اگر هیچکدام از این دو نباشد اعم می شود. لذا کلام مصنف اعم می شود از توضیحی که ما «استاد» گفتیم چون ما «استاد» گفتیم مکانش جزئی از مکان عام باشد را «معا» گوئیم.

مصنف می فرماید چه مکانش جزئی از مکان عام باشد چه جزئی از مکانش جزئی از مکان عام باشد فرقی ندارد و در هر دو صورت، «معا» صادق است. و در فرادی باید هر دو مورد نفی شود تا فرادی صدق کند.

«و يقال معا فی المكان کما فی الزمان»

تا اینجا فرادی را توضیح داد حال می خواهیم معا را توضیح بدهیم که مقابل فرادی است. معا دو گونه گفته می شود ۱ - معا فی الزمان که این را مصنف الان بحث نکند ۲ - معا فی المكان که مصنف این قسم را کار دارد لذا پشت سر «معا» قید «فی المكان» را می آورد.

«لیس کما فی الزمان»

ضمیر «لیس» می تواند به «قول» برگردد یعنی این قول در مکان مثل قول در زمان نیست و می تواند به «معیت فی المكان» برگردد یعنی این معیت در مکان مثل معیت در زمان نیست.

(بان یکون مکان کل واحد منهما هو بعینه مکان الآخر)

این عبارت، تفسیر برای منفی است یعنی بیان معیت فی المكانی است که مثل معیت فی الزمان باشد.

ترجمه: «معیت فی المكان این نیست که بگوئیم مکان هر یک از این دو تا «که معیت فی المكان دارند» بعینه مکان دیگری باشد. «این مطلب صحیح نیست و معیت فی المكان نیست»

ص: ۵۹۰

«کما زمانه زمان الآخر»

ضمیر «زمانه» به آن چیزی که با دیگری معیت دارد بر می گردد. همانطور که آن دیگری معیت دارد در زمان، زمانش با زمان دیگری یکی است اما در مکان این بعض نیست که اگر معیت در مکان داشت مکان این با مکان دیگری یکی باشد.

«فان هذا مستحيل في المكان و غير مستحيل في الزمان»

اینچنین معیتی، در مکان محال است ولی در زمان محال نیست پس معیت در مکان با معیت در زمان فرق می کند بنابراین معیت در مکان باید معنای دیگری داشته باشد که آن را با عبارت «بل انما يقال معا» بیان می کند.

«بل انما يقال معا في المكان لاشياء مجتمعه كشيء واحد يكون لجملتها مكان و يكون لكل واحد منها مكان خاص جزء من ذلك المكان الخاص جزء من المكان العام»

«معا في المكان» گفته می شود به اشیا یی که مجتمع باشد و شیء واحد به حساب بیایند نه اینکه طوری مجتمع شوند که عرف آنها را شیء واحد قرار نمی دهد.

ترجمه: «معا في المكان» گفته می شود برای اشیا یی که مجتمع اند و مانند یک شی هستند که مجموعه این اشیا مکانی دارند و برای هر یک از اینها مکان مختص به خودش را دارد که آن مکان مختص، این چنین است که هر جزء از آن مکان خاص، جزئی از مکان عام است.

صفحه ۱۸۳ سطر ۱۵ قوله «و الوسط و البين»

بیان اصطلاح «وسط» و «بین»: یکی دیگر از الفاظی که در این باب مطرح است و مفید به حال ما هم هست کلمه «وسط» و «بین» است.

ص: ۵۹۱

البته «وسط» و «بین» یکی است ولی «وسط»، یک «بین» خاص است یعنی «بین»ی که دو طرفش مساوی است اما در «بین» لازم نیست که مساوی باشد. از این مبدأ که شروع کردید تا به منتهی که می خواهید برسید همه آن را «بین» می گویند. مگر «وسط» را طوری معنی کنی که با «بین» یکی شود مثلاً بگویی وسط به معنای این است که بین مبدأ و منتهی قرار گرفته است. در اینصورت وسط به معنای نصف نخواهد بود.

خود «بین» را هم می توان خاص گرفت بنابراین وسط و بین در اینجا یکی هستند» کلمه وسط در بحث ما مطرح است مثلاً وسط جسم را فرض کنید. یا وسط شیئی که متحرک است را لحاظ می کنیم حال چه حرکت کیفی یا کمی یا وضعی یا ایینی باشد «حرکت جوهری هم طبق قول کسانی که قبول دارند اضافه می کنیم ولی مصنف قبول ندارد» اگر شیء حرکت کند به وسط خواهد رسید. شیئی هم که حجم و مقدار دارد وسط خواهد داشت مثل خود جسم که حرکت ندارد ولی می گوئیم بخشی از جسم، وسط جسم است و بخشی از جسم، اطراف آن است. پس چه بحث در حرکت باشد یا در جسم باشد که اجزاء دارد یا ندارد بحث وسط مطرح می شود لذا جا دارد که ما درباره وسط و بین بحث کنیم.

معنای وسط: وسط چیزی است که اگر متحرکی بخواهد از مبدئی به منتهای حرکت کند به آن چیز، قبل از چیز دیگر می رسد. آن که قبلاً به آن می رسد را وسط می گویند مثلاً یک حرکت ایینی را توجه کنید. ما می خواهیم از این طرف اتاق به آن طرف اتاق برویم. از مبدأ بیرون می آییم. اولین نقطه بعد از مبدأ را قدم می گذاریم این، وسط است چون قبل از نقطه بعد است. دوباره در نقطه بعدی قدم می گذاریم این هم وسط می شود چون قبل از نقطه بعد است. آن که متحرک در زمان قبل به آن می رسد وسط است نسبت به بعدی. و بعدی نسبت به آن منتهی است هر کدام از این قدمهایی که در داخل این اتاق انجام می شود هر کدام نسبت به بعد از خودش وسط است. این وسط نسبی است اما وسط مطلق این است که این طرف مبدأ و آن طرف منتهی است این طرف دیوار است. از این طرف تا آن طرف که حساب کنی همه آن، وسط است.

پس وسط آن است که متحرک به آن می رسد قبل از اینکه به دیگری برسد. مراد از قبل، قبل زمانی است نه قبل مکانی چون ما داریم وسط مکانی را توضیح می دهیم و لذا حق نداریم در تفسیر آن از قبل مکانی استفاده کنیم و الا دور لازم می آید. در تفسیر وسط مکانی از قبل مکانی استفاده نمی کنیم بلکه از قبل زمانی استفاده می کنیم. مثلاً متحرکی که دارد حرکت می کند وقتی که در قسمت قبلی مکانی است در زمان قبل است. و وقتی که در قسمت بعدی مکان است در زمان بعد است. و وقتی در وسط این دو هست در زمان وسط این دو است. در وقتی می خواهیم قبلیت و بعدیت و معیت در زمان را بیان کنیم می توانیم از زمان استفاده کنیم در وقتی که می خواهیم وسط در مکان را بیان کنیم می توانیم از زمان استفاده کنیم.

توضیح عبارت

«و الوسط و البین هو الذی یقع التغیر الیه قبل التغیر الی غیره فی الزمان ای تغیر کان»

وسط و بین، چیزی است که تغیر به سمت آن می رود قبل از اینکه تغیر به سمت غیر او برود.

«فی الزمان» قید برای قبل است یعنی در زمانی قبل از زمانی که تغیر بعدی حاصل شود این تغیر حاصل می شود. وقتی این تغیر حاصل شد گفته می شود که این تغیر، بین است تفسیر مصنف، هم «بین» مطلق و هم «بین» نسبی را شامل شد که توضیح دادیم و گفتیم «بین» مطلق همان بین المبدأ و المنتهی است و «بین» نسبی این است که همین «بین» مطلق، هر قطعه قبلی نسبت به قطعه بعدی، «بین» است.

ص: ۵۹۳

«ای تغیر کان»: چه تغیر کمی باشد چه کیفی و چه اینی و چه وضعی باشد کسانی هم که جوهری را قبول دارند جوهری را اضافه کنند.

«فهذه الاشياء نافعہ فی معرفہ عرضنا و مع ذلك فانها من الاحوال التي تلزم الطبيعيات من حيث هي ذوات کم»

از اینجا مصنف می خواهد خلاصه فصل را بگوید و تبیین اینکه چرا ما این فصل را مطرح کردیم.

این اشیا که همان تتالی و تماس و تداخل و ... بود چرا مورد بحث قرار گرفتند.

دو مطلب بیان می کند.

مطلب اول: چون مرتبط به بحث بودند.

مطلب دوم: چون نافع در بحث بودند.

این مطلب که مصنف فرموده به صورت یک قاعده است زیرا ما چیزی را می توانیم در بحثی مطرح کنیم که این دو صفت را داشته باشد که اولاً- مرتبط به بحث ما باشد و ثانیاً فایده داشته باشد. پس اگر فایده دارد ولی مرتبط به بحث ما نیست حق نداریم آن را مطرح کنیم. صرف فایده داشتن دلیل نمی شود که این مطلب را بیان کنیم چون مناسبتی با این بحث ندارد.

مصنف بیان می کند کلماتی که توضیح دادیم با بحث ما مناسبت دارد زیرا بحث ما در طبیعیات از حیث اینکه ذوات کم است می باشد و گفتیم مراد از طبیعیات، جسم و احوال جسم است از حیث ذوات کم. این الفاظ مثل اتصال، مربوط به مقدار و خود کم یا جسمی که صاحب کم باشد می باشد هکذا بقیه الفاظ هم مربوط به طبیعیاتند از حیث کم بودن پس مناسب با بحث هستند و هم مفید هستند چون در آینده به معنای اصطلاحی این الفاظ احتیاج داریم مثلاً در جزء لایتجزی یا در «آن» تعبیر به تتالی آنات یا تشافع می کنیم.

ص: ۵۹۴

ترجمه: این اشیاء «مراد کلماتی مثل اتصال و تشافع و ... است که در این فصل گفتیم» در شناخت غرضی که در این مقاله سوم داریم نافع اند. «حتی بعضی از آنها در مقاله چهارم مورد استفاده قرار می گیرند» و علاوه بر این «که نافع اند» این اشیاء از احوالی هستند که لازمه طبیعیات هستند از این جهت که آن طبیعیات، ذوات کم هستند «و مادر مقاله سوم از طبیعیات من حیث ذوات کم بحث می کنیم» بنابراین چون این الفاظ مرتبط به این مطالب هستند مرتبط به مقاله سوم می شوند و لذا جا دارد در مقاله سوم مطرح شود و چون در آینده مقاله سوم مورد استفاده قرار گرفتند جا دارد که در اول مقاله سوم بیاید لذا این را تقریباً فصل اول قرار دادیم چون فصل اول تقریباً فهرست بود و این فصل دوم در واقع فصل اول است.

بیان اقوال در مساله انقسام اجسام ۹۲/۱۰/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان اقوال در مساله انقسام اجسام

«فصل فی حاله الاجسام فی انقسامها و ذکر ما اختلف فیه» (۱)

در فصل سوم سه بحث داریم.

بحث اول: بحث در حالتی از حالات جسم است «جسم، حالات مختلفی دارد» که عبارت از انقسام یا پذیرش قسمت است. در این فصل ثابت می کنیم که جسم، قابل انقسام است «البته، قبل انقسام بودن تسامح است زیرا خود انقسام به معنای قابل قسمت است زیرا قابلیت در باب انفعال اخذ شده است لذا اگر تعبیر به قابل انقسام می کنیم تسامح است»

ص: ۵۹۵

۱- (۱)(۱) الشفاء، ابن سینا، بخش طبیعیات، ج ۱، ص ۱۸۴، س ۱.

پس در بحث اول بحث می کنیم که آیا جسم قابل انقسام است لا الی نهاییه، یا قابل انقسام است و در یک تقسیمی به نهایت خواهیم رسید و نمی توانیم بیش از آن قسمت کنیم.

بحث دوم: اقوال مختلفی در مساله را ذکر می کنیم. آیا جسم، متصل است و منقسم می شود یا جسم، متصل به نظر می رسد و از ابتدا منقسم و قسمت شده است. حال که متصل به نظر می رسد و قسمت می شود آیا اجزایش بی نهایت است یا متناهی است.

بحث سوم: ادله ای که مبطلون «یعنی کسانی که دارای مذهب باطل اند» معتقد شدند را بیاوریم و مطرح کنیم. البته در فصل چهارم که فصل بعدی است به ادله مبطلون کاری نداریم و مصنف فقط بر مذهبشان ایراد می کند و در فصل پنجم ادله آنها را رد می کنیم.

این عبارت، اشاره به بحث اول دارد که اجسام در پذیرش قسمتی که برای آنها هست چه حالتی دارند؟ آیا حالتشان این است که این پذیرش را تا آخر ادامه می دهند یا در یک جا قطع می کنند. یعنی حالتی که در انقسام اجسام برای اجسام پدید می آید آیا حالت پذیرش لای نهاییه است یا حالت پذیرش تا یک حد معینی است؟

در انقسامی که برای اجسام است چه حالتی حاکم است آیا انقسام فکی یا انقسام وهمی و عقلی حاکم است. این هم حالتی است که از حالت خود جسم نیست بلکه حالت انقسام جسم است.

این بحث اول «یعنی بحث انقسام» مباحثی است که فقط اشاره می شود و به عنوان بحث مستقلی مطرح نمی شود. آنچه که به تفصیل درباره آن بحث می شود، بحث دوم و سوم است.

«و ذکر ما اختلف فیه»

مصنف با این عبارت، اشاره به بحث دوم می کند. این عبارت عطف بر «حاله» است یعنی آنچه که در آن اختلاف است را مطرح می کنیم یعنی اقوال مختلف را در این مساله ذکر می کنیم.

«و ما تعلق به المبطلون من الحجج»

مصنف با این عبارت، اشاره به بحث سوم می کند.

«من الحجج» بیان برای «ما» است یعنی آن حججی را که مبطلون آوردند ذکر می کنیم.

«مبطلون» یعنی باطل گویندگان، زیرا حرفهای باطل می زنند لذا به صیغه اسم مفعول نباید بخوانیم تا به معنای باطل شدگان باشد زیرا اگر به اسم مفعول باشد به معنای این می شود که ما قول آنها را باطل می کنیم ولی خودشان باطل گو نیستند در این صورت این کلمه وصف برای اقوال آنها می شود که وصف به حال متعلق موصوف می شود.

صفحه ۱۸۴ سطر ۵ قوله «فتقول»

مصنف از اینجا شروع به بحث دوم می کند و به بحث اول به طور مستقل نمی پردازد و تصریح به آن نمی کند.

اعتقاد ما بر این است که جسم، واحد متصل است نه اینکه واحد متصل به نظر برسد. بلکه واحد متصل است و قابل انقسام لا الی نهاییه است. البته گاهی قسمت خارجی، تمام و قطع می شود و ادامه پیدا نمی کند به خاطر اینکه جسم، ریز شده و ما وسیله تقسیم آن را نداریم مثلاً محکم است و نمی توانیم تقسیم کنیم بالاخره تقسیم فکّی برای ما امکان ندارد پس تقسیم خارجی منتهی می شود و ممکن نیست اما تقسیم وهمی و عقلی ادامه پیدا می کند البته تقسیم وهمی هم ممکن است تمام شود.

ص: ۵۹۷

تقسیم وهمی به این حیث است که ما گاهی به دو طرفِ جسم و دو طرفِ این جزء نظر می‌کنیم و می‌گوییم این، طرف راست آن است و این، طرف چپ است. که با وهم این تقسیم را می‌کنیم. اما گاهی جسم اینقدر ریز می‌شود که طرف آن را هم نمی‌توانیم در اختیار توهم قرار بدهیم وقتی با چشم و با وهم ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم طرفها را تشخیص نمی‌دهیم چون خیلی ریز شده است. دیده می‌شود که مثلاً یک ذره خاک یا خاکستر را بردارید، طرف آن را تشخیص نمی‌دهید چون خیلی ریز شده است ولی عقل با چشم بسته بدون اینکه نگاه کند می‌گوید این شی باید قهراً دو طرف داشته باشد و نمی‌تواند یک طرف داشته باشد چون بُعد دارد ولو بُعد خیلی ریز دارد لذا چون بُعد دارد باید طرف داشته باشد. این مطالبی که گفتیم نظر مصنف بود که جسم متصل است «و تقسیم شده نیست یعنی در خارج متصل است و ما آن را تقسیم می‌کنیم» بر خلاف قول گروهی که می‌گویند جسم از اجزاء تشکیل شده و منقسم هست ولی این اجزائی که اجزاء جسم اند کنار هم جمع شدند و شکافی بین آنها دیده نمی‌شود لذا به نظر می‌رسد متصل است. ما این قول را قبول نداریم و می‌گوییم جسم، متصل است و اجزاء ندارد اگر شروع به تقسیم کنیم اجزاء پیدا می‌کند.

این، نظر مصنف بود که گفته شد اما در ادامه نظر مبطلون را بیان می کند.

نکته ۱: در تقسیم وهمی شما احتیاج به حس دارید اگر چه واهمه تقسیم می کند ولی حاسه باید ببیند و به قوه خیال و واهمه منتقل کند. با چشمی که بسته است نمی توان تقسیم کرد عقلا می توان با چشم بسته تقسیم کرد به اینصورت که توجه عقلی را به سمت آن جزء بفرستید و جزء را تقسیم کنید. اما در وهم اینگونه نیست چون وهم، مدرک جزئی است و جزئی هم باید با حس درک شود «اگر چه وهم احتیاج به چشم ندارد اما چون جزئی است و جزئی باید با حس ظاهر درک شود لذا وهم به حس ظاهر ارتباط پیدا می کند و از آن کمک می گیرد بدون اینکه آنچه را دریافت کرده کلی کند. ولی عقل آن را کلی می کند لذا اگر چه در ابتدا از حس استفاده می کند ولی در ادامه به حس کار ندارد اما وهم اینگونه نیست بلکه ابتداء از حس استفاده می کند و تا آخر هم باید از حس استفاده کند وقتی حس نتوانست طرف را تشخیص بدهد وهم هم نمی تواند تشخیص بدهد و لذا در یک جایی وهم، متوقف می شود و حکم به انقسام نمی آید اما عقل اگر چه باید از حس شروع کند و طرف را نمی یابد اما آن را به عقل می فرستد و عقل آن را تحلیل می کند و طرف را خود عقل می فهمد و حس آن را نیافته اما وهم این چنین نیست وهم باید طرف را از حس بگیرد و بعد هم با ادامه دادن ارتباطش به حس، آن طرف را ادراک کند.

ص: ۵۹۹

نکته ۲: قوه واهمه ارتباطش همیشه با حس محفوظ است چون باید جزئی را درک کند اگر خط کوچکی را به شخص بدهند و با میکروسکوپ نگاه کند اگر نگاه نکرد و چشم برداشت در اینصورت، عقل دارد تقسیم می کند و اگر با چشم نگاه می کند وهم او دارد تقسیم می کند.

نکته ۳: تقسیم وهمی و عقلی از همان ابتدا شروع می شود و پا به پای تقسیم فکّی می آید ولی در یک جا تقسیم فکّی تمام می شود اما واهمه و عقل به تنهایی به تقسیم ادامه می دهند و در یک جا هم می رسد که فقط عقل می تواند تقسیم کند. اینکه تقسیم وهمی فرض می کنیم اینطور نیست که بعد از تقسیم فکّی، تقسیم وهمی شروع شود بعد از فکّی چون دسترسی به فکّی نداریم تقسیم وهمی تنها می ماند و الا وهم از همان ابتدا هم می تواند تقسیم را شروع کند.

تا اینجا نظر خودمان را گفتیم حال مصنف می خواهد نظر دیگران را بگوید. نظر دیگران را اینگونه بیان می کند که جسم، مرکب از اجزاء است. اجزائی که صغارند و لایتجزی هستند سپس توضیح می دهد که مراد ما از «لایتجزی»، «لایتجزی» خارجی است اما تجزی وهمی و تجزی عقلی فعلا منظور ما نیست و آن را نفی نمی کنیم بلکه بعضی از همین افراد ادعا دارند که تجزیه وهمی و عقلی تا آخر ادامه پیدا می کند. الان بحث ما این است اجزائی که لایتجزی هستند به تجزیه خارجی، جسم را تشکیل می دهند.

دو فرق بین قول ما و این قول وجود دارد.

۱_ ما جسم را مرکب از اجزا می دانیم بلکه متصل واحد می دانیم ولی آنها مرکب از اجزاء می دانند.

۲_ بعضی از آنها معتقدند بعد از اینکه تقسیم فکی تمام شد امکان تقسیم فکی وجود ندارد. ما می گوییم امکان تقسیم فکی وجود دارد ولی ما وسیله نداریم. اما در اینکه در تقسیم عقلی و وهمی می توانیم ادامه بدهیم بین مصنف و این گروه اختلافی نیست.

این گروهی که قول آنها را نقل کردیم به سه دسته تقسیم می شوند که دسته سوم را بعداً می خوانیم.

دسته اول: کسانی که می گویند اجزائی که در درون جسم وجود دارند و جسم را تشکیل دادند اجزاء متناهی اند. این قول، قول جمهور متکلمین است. آنها معتقد جسم از جواهر فرد «البته متکلمین به جای جزء لایتجزی تعبیر به جواهر فرد می کنند» ترکیب شده و این جواهر فرد متناهی اند ممکن است جسم بزرگی داشته باشیم و جواهر فرد زیادی داشته باشد ولی بالاخره قابل شمردن هست و به آخر خواهد رسید. جسم کوچک هم همینطور است.

علی ای حال معتقدند هر جسمی «چه بزرگ چه کوچک» مرکب از جواهر فرده هستند که متناهی اند.

دسته دوم: نظام و پیروانش معتقدند که جسم «چه کوچک چه بزرگ» مرکب از اجزاء لایتجزی بی نهایت یا جواهر فرد بی نهایت تشکیل شده است.

توضیح عبارت

«فنقول: قد اختلف الناس فی امر هذه الاجسام المحسوسه»

ص: ۶۰۱

مراد از «الناس» مردم عادی نیست بلکه اهل فن مراد است.

ترجمه: مردم اختلاف کردند درباره این اجسام محسوسه «یعنی همین اجسامی که در مرئی و منظر ما هستند».

«فمنهم من جعل لها تالیفا من اجزاء لا تتجزا البته»

بعضی از این گروه، کسانی هستند که قرار دادند برای اجسام تالیفی از اجزائی را که آن اجزاء، تجزیه نمی شوند.

«البته» یعنی اصلا تجزیه نمی شوند «تجزیه فکی نمی شوند این کلمه _ البته _ نشان می دهد که تجزیه عقل و وهمی هم نمی شوند.

«و جعل کل جسم متضمنا لعهده منها متناهی»

هر جسمی را متضمن عده ای از این اجزاء قرار دادند ولی این عده، عده متناهی هستند. این قول، قول جمهور متکلمین است که معتقدند هر جسمی مرکب است از اجزاء لا یتجزی که تعداد آن اجزاء، محدود و متناهی است.

«و منهم من جعل الجسم مولفا من اجزاء لا نهایی لها»

بعضی از کسانی که جسم را مرکب از اجزاء لا یتجزی کردند، جسم را مرکب از اجزائی دیدند که لا نهایی لها. این قول نظام است.

قول سوم در اجزاء تشکیل دهنده جسم / ادامه بیان اقوال در مساله اجزاء جسم ۹۲/۱۰/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قول سوم در اجزاء تشکیل دهنده جسم / ادامه بیان اقوال در مساله اجزاء جسم

قوله «ومنهم من جعل کل جسم اما متناهی الاجزاء الموجوده فیه بالفعل»^(۱)

ص: ۶۰۲

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، بخش طبیعیات، ج ۱، ص ۱۸۴، س ۶.

بحث در بیان اقوال در مساله اجزاء جسم است گفتیم در مساله سه قول است.

قول اول: که قول جمهور متکلمین است می گویند جسم، مرکب از اجزاء لا یتجزی است ولی اجزائی که متناهی اند.

قول دوم: که قول نظام است می گویند جسم، مرکب از اجزاء لا یتجزی است ولی اجزائی که نامتناهی است.

هر دو قول قائل اند که این اجزاء تجزیه نمی شوند نه خارجا و نه وهما و نه عقلا. تفاوت در این است که قول اول می گوید اجزائی که جسم از آنها ترکیب می شود متناهی است و قول دوم می گوید اجزائی که جسم از آنها ترکیب می شود نامتناهی است.

قول سوم: قول حکما است که منتخب مصنف است. در جلسه قبل گفتیم مصنف قول حکما را فقط اشاره می کند که حرف صحیحی نبود زیرا به تفصیل وارد می شود.

حکما جسم را به دو قسم تقسیم می کنند:

۱ - جسم مرکب، مراد از جسم مرکب، جسم نباتی یا حیوانی یا معدنی است مثل بدن انسان، که جسم حیوانی است و تنه درخت، جسم نباتی است و سنگ، جسم معدنی است.

۲ - جسم بسیط.

در جسم مرکب، اجزائی را بالفعل قائل هستیم مثلا- فرض کنید که بدن انسان مرکب است حال می توان گفت مرکب از عناصر اربعه است و می توان گفت مرکب از گوشت و پوست و استخوان و امثال ذلک است بالاخره دارای اجزاء بالفعل است. نه تنها اجزاء بالقوه دارد بلکه اجزاء بالفعل دارد ولی اجزاء بالفعل آن، محدود و متناهی اند و هر کدام از این اجزاء جسم هستند. اگر عناصر اربعه باشند جسم بسیط اند و اگر گوشت و پوست و استخوان باشد جسم مرکب اند و دوباره به عناصر اربعه تجزیه می شوند ولی بالاخره محدودند.

ص: ۶۰۳

اما در جسم بسیط می گویند اجزاء بالفعل ندارد اگر چه اجزاء بالقوه دارد مثلاً آب را فرض کنید که به نظر قدما اجزاء بالفعل ندارد و بسیط است. اما اجزاء بالقوه دارد زیرا می توان با تقسیم عقلی یا وهمی آن را تقسیم کرد و اجزاء بالقوه را بالفعل کرد اما تا وقتی اقدام به تقسیم نکردیم این اجزاء همچنان بالقوه اند پس در جسم بسیط و مرکب، اجزاء بالقوه قائل هستیم و می گوئیم بی نهایت هستند اما الان اجزاء بالفعل مورد بحث ما است. در مرکب، اجزاء بالفعل قائل هستیم اما در بسیط، اجزاء بالفعل قائل نیستیم. در مرکب هم که اجزاء بالفعل قائل هستیم این اجزاء را محدود می دانیم.

سپس مصنف می فرماید در جایی که جسم، بسیط است «یعنی جزء ندارد» در مرکب هم، اجزاء بالفعل را منتهی می کنیم به جسمی که آن هم جزء ندارد خود مرکب، جزء دارد اما آنرا منتهی می کنیم به جسمی که آن جسم، جزء ندارد. «این که می گوئیم جزء ندارد مرادمان این است که بالفعل جزء ندارند». سپس مصنف توضیح می دهد و می فرماید این گوینده که می گوید این جسم، جزء ندارد مرادش این است که جزء بالفعل ندارد و الا جزء بالقوه را قبول دارد یعنی اگر فرضی فرض کند این جسمی را که جزء نداشت با فرض خودش تقسیم می کند و صاحب جزء قرار می دهد پس منظور از اینکه جزء ندارد این نیست که شان جزء داشتن هم ندارد بلکه شان جزء داشتن را دارد ولی خارجاً جزء ندارد. پس تمام حرف این است که بالفعل، جزء ندارد نه اینکه بالقوه جزء نداشته باشد هیچ جسمی را نداریم که بالقوه جزء نداشته باشد همه اجسام، بالقوه جزء دارند.

سپس مصنف بحث را ادامه می دهد و می فرماید اگر جسمی را تجزیه کنید آن اجزائی که حاصل می شوند جسم هستند و می توانید این اجزاء حاصل را دوباره تقسیم و تجزیه کنید و تا بی نهایت ادامه دهید. اگر تقسیم فکی و خارجی ممکن نشد تقسیم وهمی و عقلی ادامه پیدا می کند. این مطالب را دیروز بیان کردیم ولی نگفتیم که قول حکما است.

مصنف اشاره می کند که اگر تقسیمی وجود ندارد یا به خاطر این است که وسیله تقسم کردن نیست یا به خاطر این است که فاض و قاسم «یعنی قسمت کننده» فرض نمی کند و قسمت نمی کند یا به خاطر اینکه شیء، محکم است و قابل شکستن و انکسار نیست. سپس می فرماید تقسیم به سه قسم ممکن است که بعدا بیان می کنیم.

توضیح عبارت

«و منهم من جعل کل جسم اما متناهی الاجزاء الموجوده فیه بالفعل»

«منهم» یعنی بعضی از ناس که مراد حکما هستند و مصنف در بین همین گروه است.

هر جسمی یا اینچنین است که اجزاء آن جسم «اجزائی که بالفعل در آن جسم موجودند» متناهی اند «اشاره به جسم مرکب می کند حال چه مرکب از عناصر اربعه باشد چه مثل بدن ما که مرکب از گوشت و پوست و امثال ذلک باشد که این گوشت و پوست هم مرکب از عناصر اربعه هستند. یعنی دوبار باید تحلیل کنیم تا به جسم بسیط برسیم اما بعضی مثل سنگ اگر یکبار تحلیل کنیم به جسم بسیط می رسیم».

ص: ۶۰۵

ترجمه: قرار می دهد هر جسمی را یا به این صورت که متناهی الاجزاء هستند اجزائی که در این جسم، بالفعل موجودند «این برای جسم مرکب بود»

«و اما غیر ذی اجزاء بالفعل اصلا»

و یا اینکه این جسم، جسم بسیط است و ذی اجزاء بالفعل نیست اگر چه ذی اجزاء بالقوه هست. اما ذی اجزاء بالفعل نیست اصلا «اصلا یعنی نه به تعداد متناهی و نه به تعداد نامتناهی. یعنی اصلا جزء ندارد تا بحث کنیم که این اجزاء متناهی اند یا نا متناهی اند» که اشاره به جسم بسیط می کند که جزء بالفعل ندارد ولی جزء بالقوه دارد و می توان آن را تقسیم کرد هم خارجا وهم وهما.

مراد از جزء بالفعل و جزء بالقوه چیست؟ یک قطعه از هوای یا کره هوا را ملاحظه کنید یک جسم می بینید و در واقع هم یک جسم است مگر اینکه آنرا تقسیم کنید مثلا بگویید هوای این اتاق و هوای آن اتاق، که هوارا به سبب مکان تقسیم کردید. این، تقسیم خارجی است اما خود جسم هوا را اگر ملاحظه کنید می بینید در آن اجزاء نیست و جسم بسیط است. این بساطی که امروزه کشف شده و ۱۱۰ تا هستند معنایش این است که اجزاء بالفعل ندارند. اگر مرکب را ملاحظه کنید معنای بسیط روشن می شود مثلا بدن انسان را لحاظ کنید می بینید چند گونه عضو و جزء در آن وجود دارد که مثلا دست و پا و سر است و خود دست دارای گوشت و پوست و استخوان است. همه اینها اجزاء و اجسام هستند و بالفعل موجودند یعنی جدای از یکدیگر موجودند. اینطور نیست که با فرض فرض یا با تقسیم قاسم بخواهند موجود شوند. و خود همین گوشت را اگر تجزیه کنید به عناصر اربعه می رسید وقتی به عناصر اربعه رسیدید دیگر اجزاء ندارند یعنی عناصر بسیطه اجزاء بالفعل ندارند اما اجزاء بالقوه دارند مثلا هوا را به واسطه اتاق به دو قسمت تقسیم می کنیم. و می توان به صورت فرضی هم تقسیم کرد و گفت قسمت بالای اتاق و قسمت پایین اتاق. اما تقسیم بالفعل نداریم یعنی هوا از چیزی غیر از هوا تشکیل نشده است. هوا فقط هوا است.

ص: ۶۰۶

حکمای قدیم این عناصری را که امروزه بدست آورند مرکب می دانند و فیزیکدان های جدید هم تمام چهار عنصری را که قدما بسیط می دانند مرکب می دانند ما طبق مبنای قدما حرف می زنیم. اینکه می گوئیم آب بسیط است مراد نظر قدما است. و الا امروزه می گویند آب مرکب از ئیدروژن و اکسیژن است. علی ای حال بحث نداریم که چه چیزی مرکب و چه چیزی بسیط است اگر بسیط باشد اجزاء بالفعل ندارد. اما آیا حرف قدما صحیح است که بسیط را ۴ تا می دانند یا حرف جدیدی ها صحیح است که بسیط را ۱۱۰ تا می دانند مورد بحث ما نیست. بحث ما این است که اگر جسم بسیطی پیدا کنیم «که مطمئنا پیدا می شود چون اگر بسیط نداشته باشیم مرکب هم نخواهیم داشت چون مرکب از بسائط درست می شود.» می گوئیم جزء بالفعل ندارد.

«و اذا كان ذا اجزاء بالفعل كان كل واحد من اجزائه المنفردة جسما ايضا لا جزء له بالفعل»

اگر جسم، مرکب باشد و دارای اجزاء بالفعل باشد هر یک از اجزاء جدایش، جسم است همانطور که خودش جسم است. یعنی همانطور که مجموعه آن مرکب، جسم بود هر یک از اجزاء هم جسم است ولی مجموعه دارای جزء بود و این اجزاء هر کدام «لا جزء له بالفعل» هستند. قید «بالفعل» آمده یعنی بالفعل جزء ندارد. نه اینکه بالقوه جزء نداشته باشد زیرا می توان بالقوه آن را تقسیم کرد.

«فالجسم عنده اما ان يكون جسما لا جزء له»

جسم نزد گروه سوم «که مراد حکما هستند» یا جسمی است که «لا جزء له» است. حتما باید قید «بالفعل» اضافه شود و در نسخ خطی هم هست.

یعنی یا جسمی است که بالفعل جزء ندارد «که این مربوط به جسم بسیط است».

«و اما ان يكون مولفا من اجسام لا جزء لها»

در این عبارت بعد از «لا جز لها»، «بالفعل» را در تقدیر می گیریم.

یا این جسم بزرگ مرکب است از اجسامی که این اجسام جزئی ندارند یعنی خود آن جسم دارای جزء است ولی این اجزائی که دارد هر کدام از این اجزاء، بسیط است و جزئی ندارد.

«و یعنی بقوله: لا جزء له انه ليس في الحال له جزء مفترض متميز»

«انه» مفعول برای «یعنی» است و «لا جزء له» مقول «قول» است.

مصنف شروع به بحث می کند و می فرماید اینکه می گوییم بسیط جزء ندارد یا اجزاء این مرکب جزء ندارند مرادمان چیست؟ مرادمان این است که جزء بالفعل ندارند اما جزء بالقوه دارند و به عبارت دیگر منظور ما این نیست که شان تقسیم شدن را ندارند بلکه منظورمان این است که شان تقسیم شدن را دارند و می توانند دوباره تجزیه شوند اما بالفعل برای آنها جزئی نیست.

ترجمه: این شخصی که قولش را نقل می کنیم «یعنی حکما» به قولش که گفته «لا جزء له»، قصد می کند که فی الحال «یعنی بالفعل و الاذن که تقسیم و فرضی نیست» برای آن جزئی که فرض شود وجود ندارد «اما بعد از فرض می توان جزء بالفعلی برای آن پیدا کرد. اما الان که هنوز نه فرض و نه تقسمی بر آن وارد شده جزء مفترضی ندارد»

در این عبارت ما کلمه ای را در تقدیر می گیریم و می گوییم «بل هو فی الحال واحد بالاتصال» یعنی در الان که هنوز هیچ کاری نکردید واحد است ولی واحد بالاتصال است نه واحد به وحدت حقیقه. یعنی یک امر متصل است. همه اجسام «چه مرکب و چه غیر مرکب» واحد بالاتصال اند مصنف الان بیان می کند که این بسیط، واحد بالاتصال است یعنی فقط واحد بالاتصال است و واحدهای دیگر نیست. این مرکب، واحد بالاتصال است اما واحد به لحاظ جنس نیست یعنی از چند جنس و جزء درست شده لذا به این حیث، واحد نیست اما بسیط را اگر نگاه کنی وحدت بالاتصال را دارد و وحدتهای دیگر را هم دارد مثل وحدت جنسی. الان بحث ما در این نیست که وحدت جنسی دارد یا ندارد؟ بحث ما در این است که وحدت بالاتصال دارد چون بحث ما در جسم است و جسم هم امر متصل است.

«و لیس یعنی انه لیس من شانه قبول الانقسام»

از قولش که گفته «لا- جز له» قصد نکرده که شان این جسم، قبول انقسام نیست. وقتی می گوید منقسم نیست یعنی منقسم بالفعل نیست نه اینکه شان انقسام را ندارد زیرا انقسام بالقوه را قبول می کند ولی انقسام بالفعل را قبول نمی کند.

«بل عنده ان یقبل القسمة دائما»

نسخه صحیح «انه یقبل» است.

در نزد این شخص این حکم است که این جسم دائما قبول قسمت می کند حال یا قسمت عقلی یا وهمی یا فکی. دیروز گفتیم که قسمت وهمی و عقلی با فکی همراه است اما وقتی ادامه بدهیم قسمت فکی ادامه پیدا نمی کند و وهمی ادامه دارد و به جایی می رسیم که قسمت وهمی پیدا نمی کند و عقلی ادامه پیدا می کند. و الا این سه قسم با هم می توانند شروع شوند.

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ۱_ ادامه قول سوم در اجزاء تشکیل دهنده جسم

۲_ بیان فرق قول سوم با قول اول و دوم

«و کَلِمَا قَسَمَ فَالْخَارِجَ بِالْقِسْمَةِ جَسْمٌ لَهٗ فِی نَفْسِهٖ اَنْ یَنْقَسِمَ» (۱)

بحث در این بود که آیا می توان جسم را تقسیم کرد؟ آیا جسم دارای اجزاء لا یتجزی هست یا نیست. گفتیم که تقسیم جسم را قبول داریم اما اینکه جسم دارای اجزاء لا یتجزی باشد اختلافی است در اینجا سه قول بود.

قول اول قول مشهور و ذیمقراطیس: جسم دارای اجزاء لا یتجزی است و آن اجزاء منتهای اند.

قول دوم قول نظام: جسم دارای اجزاء لا یتجزی است و آن اجزاء نامتناهی اند.

قول سوم قول حکما: جسم دارای اجزاء لا یتجزی نیست بلکه جسم، واحد متصل است.

قول اول و دوم را بیان کردیم وارد قول سوم شده بودیم.

توضیح قول سوم: حکما معتقد بودند که جسم به دو قسم تقسیم می شود ۱_ جسم مرکب که دارای اجزاء بالفعل است. ۲_ جسم بسیط که دارای اجزاء بالفعل نیست اما هر دو دارای اجزاء بالقوه هستند.

این گروه معتقد بودند که جسم را می توانیم تقسیم کنیم و با تقسیم جسم، اقسام حاصل می شود که آن اقسام هم جسم اند. اما اینکه می رسیم به جزئی که دیگر جزئی برای آن نیست منظور ما این بود که جزء بالفعل برای آن نیست نه اینکه شان جزء داشتن را نداشته باشد بلکه می توانیم آن را دوباره تقسیم کنیم و برایش جزء درست کنیم.

ص: ۶۱۰

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، بخش طبیعیات، ج ۱، ص ۱۸۴، س ۱۰.

مطلبی که الان می خواهیم بگوییم این است که بعد از اینکه جسم را تقسیم کردیم هر چه که حاصل شود چه بزرگ باشد چه کوچک باشد جسم است. یعنی اقسامی که به وجود می آید جسم اند یعنی تا قسمت نشدند جزء ندارند. آن دو قول اول می گفتند حتی اگر جسم را قسمت نکنیم باز هم جزء دارند چون از اجزاء تشکیل شدند و اجزاء آنها به قسمت ما ارتباطی ندارد یعنی وجود برای اجزاء هست ولو ما قسمت نکنیم اما ما معتقدیم که تا قسمت نکنیم اجزائی وجود ندارد در صورتی وجود برای اجزاء حاصل می شود که ما قسمت کنیم.

سپس می فرماید که گاهی از اوقات نمی توانیم قسمت کنیم یا قسمت نشده به خاطر اینکه جسم، ریزشده و ما وسیله قسمت کردن نداریم یا خود جسم، سخت و صفت است و نمی توان آن را تقسیم کرد ولو بزرگ هم باشد سپس مصنف می فرماید چه تقسیم بکنیم چه نکنیم بالاخره برای هر جسمی می توان وسط قرار داد. این تعبیر کنایه از این است که می توان دوباره آنرا تقسیم کرد اینکه می گوییم وسط برایش قرار بدهیم یعنی اینچنین نیست که یک جزء لا یتجزی باشد بلکه جزئی است که می تواند وسط و دو طرف داشته باشد قهرا قابل انقسام می شود حال یا قابل انقسام وهمی یا فکی.

بعدا به نحوه های تقسیم اشاره می کند که بعدا می گوییم

توضیح عبارت.

ص: ۶۱۱

«و کما قسم فالخارج بالقسمه جسم له فی نفسه ینقسم»

گفتیم اگر جسم را تقسیم کنیم اجزائی بوجود می آید که آن اجزاء هم قابل انقسام هستند ولو بالفعل منقسم نشده باشند. سپس می فرماید اگر این جزء یا جسم را تقسیم کنیم «که البته بحث ما الان در جزء است که جزء، تقسیم شود» آن که به توسط قسمت، خارج می شود و بدست می آید جسم است یعنی وقتی جسمی یا جزئی را تقسیم می کنیم اقسامی به وجود می آید که آن اقسام هم جسم است.

«له فی نفسه»: برای این جسم خارج شده «ضمیر در _ له _ را می توان به جسم برگرداند می توان به خارج قسمت هم برگرداند» به لحاظ خودش قابلیت قسمت را دارد ولو به لحاظ نداشتن ابزار ممکن است قابلیت قسمت را نداشته باشد یا ولو به خاطر صلابت و کیفیتی که دارد قابلیت قسمت نداشته باشد ولی فی نفسه «یعنی به لحاظ خودش» قابلیت قسمت را دارد. کلمه «فی نفسه» احتراز از این است که می گوئیم ممکن است به خاطر نداشتن و سیله یا سخت بودن خودش تقسیم نشود ولی فی نفسه قابل قسمت است.

«لکنه ربما لم تکن قسمه بسبب عدم ما یقسم به»

«لم تکن» تامه است. در نسخه خطی «لم یمكن قسمته» آمده که این هم صحیح است و به معنای این است که قسمت این جزء به سبب عدم ممکن نیست.

لکن گاهی به سبب امور خارجی قسمتی تحقق پیدا نمی کند. مصنف با این عبارت دوباره کلمه «فی نفسه» را معنی می کند یعنی فی نفسه قابل انقسام است ولی به خاطر عوامل بیرونی ممکن است انقسام پیدا نکند.

ص: ۶۱۲

«بسبب عدم ما یقسم به» یعنی نداریم چیزی که این جزء به وسیله آن تقسیم شود یعنی وسیله تقسیم کننده را نداریم.

«او فواته تقدیر القاسم»

«تقدیر» به معنای «فرض» است.

یا چون این جسم از دست داده فرض فرضی را که می خواهد با فرضش قسمت کند. چون این فرض را از دست داده لذا نمی تواند تقسیم شود یعنی فرض فرض و فرض قاسم به آن تعلق نگرفته. و چون آن فرض را ندارد تقسیم نشده.

«او لصلابته»

یا خود این جسم صلب و سفت است.

«او استحاله انکساره و هو فی نفسه یحتمل ان یفرض فیه وسط»

یا مثل آهن که نمی توان آن را شکست ولی سنگ را می توان شکست.

«وهو فی نفسه» یعنی به لحاظ خودش و با قطع نظر از عواملی که شمردیم اگر ملا-حظه اش کنید احتمال اینکه اگر در آن، وسط فرض شود وجود دارد و اگر وسط در آن فرض کردی اطراف هم فرض می شود قهرا انقسام حاصل می شود لا-اقل انقسام به سه جزء در آن فرض می شود پس قابلیت قسمت را فی نفسه دارد ولو به واسطه عوامل بیرونی قسمت نشود.

«و کل جسم فانه قبل القسمة لا جزء له البتة»

مصنف با این عبارت فارق بین مذهب حکما با دو مذهب اولی را می گوید:

دو مذهب اولی می گوید اگر جسم را قسمت نکردی دارای اقسام هست ولی قول سوم می گوید اگر جسم را قسمت نکردی دارای اقسام نیست تو باید آنرا قسمت کنی تا اقسام بوجود بیاد.

ص: ۶۱۳

ترجمه: هر جسمی قبل از قسمت جزء ندارد نه جزء فکی و نه وهمی و نه جزء عقلی «به شرطی که هیچ کدام از این تقسیمات بر آن وارد نشود و الا اگر تقسیم وهمی یا فکی یا عقلی وارد شد اجزاء پیدا می کند».

نکته: موضوع بحث در اینجا جسم مرکب نیست بلکه جسم بسیط است زیرا ما الان رسیدیم به جزئی که نمی توان آن را تقسیم کرد. اگر چه مراد از «کل جسم» اختصاص ندارد به جسمی که از تقسیم حاصل می شود بلکه جسم بزرگ هم اینچنین است که قبل از قسمت جزئی ندارد. این مطلب روشن است که گاهی از اوقات محمول، مراد از موضوع را روشن می کند. مثلاً گاهی می گوئیم «زید قائم» و گاهی می گوئیم «زید عالم» هم عالم بر زید حمل می شود هم قائم بر زید حمل می شود. موضوع قضیه در هر دو زید است در حالی که در «زید قائم» باید بگوئیم «بدن زید قائم». و در «زید عالم» باید بگوئیم «نفس زید عالم» این محمول، معین می کند که مراد از موضوع چیست؟ محمول اگر «قائم» باشد معین می کند که مراد از موضوع، بدن زید است نه نفس زید و محمول اگر «عالم» باشد معین می کند که مراد از موضوع، نفس زید است نه بدن زید.

در ما نحن فیه که مصنف فرموده «کل جسم فانه قبل القسمه لا جزء له»، می گوئیم «فانه قبل القسمه لا جزء له» محمول است و معین می کند که مراد از موضوع، جسم بسیط است چون موضوع می تواند جسم مرکب و می تواند جسم بسیط باشد اما جسم مرکب قبل از قسمت، جزء بالفعل دارد نمی توان گفت که قبل از قسمت جزء ندارد. این محمول که در اینجا آمده مشخص می کند که مراد از موضوع، جسم مرکب نیست بلکه جسم بسیط است پس یا جسم بسیط مراد است یا آن جسمی که از تقسیم اجسام استخراج شده مراد است هر کدام را که ملاحظه کنید می بینید «لا جزء له البته» یعنی جزئی بالفعل ندارد. اما جزء جسم مرکب، از بحث بیرون است و از ابتداء جزء بالفعل دارد. عبارت بعدی «بل الفاعل للجزء» هم می رساند که مراد جسم مرکب نیست.

مراد از فاعل در اینجا معنای لغوی است و به معنای سازنده جزء است یعنی سازنده جزء، وجود قسمت است نه اینکه از نظر طبیعی در ابتدای خلقت این جسم دارای اجزاء آفریده شده باشد. سازنده اجزاء، آفریننده جسم نیست بلکه آن قسمتی است که ما در این جسم اجرا می کنیم. از ابتدا آفریننده جسم، این جسم را با اجزاء نیافریده بلکه آن را واحد متصل آفریده است. وجود قسمت است که برای این جسم، جزء درست می کند.

نکته: جسم، جزء بالفعل ندارد و لذا جزء، لوازم آن نیست اما جزء بالقوه دارد یعنی می تواند تجزیه شود.

صفحه ۱۸۴ سطر ۱۳ قوله «و القسمة»

سوال: چگونه جسم را تقسیم می کنیم؟

جواب: مصنف می فرماید سه قسم تقسیم، بر جسم وارد می شود:

قسم اول: اتصال جسم را تفریق کنیم و بهم بزیم. در اینصورت جسم، تقسیم می شود و اقسام پیدا می کند.

قسم دوم: با حلول عرض، تقسیم حاصل می شود یعنی دو عرض مختلف را بر این جسم وارد می کنیم که این جسم را تقسیم کند و این قسم دوم خودش به دو گونه تقسیم میشود زیرا آن عرضی که وارد می شود

الف: مضاف است.

ب: مضاف نیست. مثلاً جسمی را ملاحظه کنید که یک طرف آن را سفید و طرف دیگر را سیاه می کنیم. عرضی که عبارت از سواد و بیاض است در این جسم حلول می کند و با حلول عرض، دو جسم متمیز پیدا می شود و این عرض «سواد و بیاض» هم اضافی نیست.

ص: ۶۱۵

اما گاهی جسمی را می گذاریم به طوری که محاذی با جسم دومی و با جسم سومی باشد الان دو محاذات برای جسم وسط درست کردیم و محاذات امر اضافی است. عرضی را که عبارت از اضافه است بر این جسم وسط وارد کردیم و گفتیم ۲ عرض در اینجا است ۱ _ محاذات با جسم دوم ۲ _ محاذات با جسم سوم. و به توسط این دو محاذات توانستیم جسم وسط را تقسیم کنیم و می گوییم این بخش از جسم وسط، محاذی با آن جسم دوم است و این بخش دیگر از جسم وسط محاذی با آن جسم سوم است.

پس دومین قسمی که برای تقسیم گفتیم این بود که با حلول عرض، جسم را تقسیم کنیم. عرض را هم دو قسم کردیم که یا از سنخ اضافه است یا از سنخ اضافه نیست.

نکته: هر عرضی حلول می کند و قوام عرض به حلول است. عرض ممکن است بر پوسته جسم عارض شود ولی بر پوسته جسم باید حلول کند و ممکن است عارض بر کل جسم شود در نتیجه باید بر کل جسم حلول کند. لذا از عرض تعبیر به حال و از معروض به محل تعبیر می کنیم معلوم می شود که حلول را قبول داریم.

قسم سوم: با فرض فارض و توهم متوهم تقسیم کنیم.

توضیح عبارت

«و القسمة اما بتفریق الاتصال»

قسمت یا به این است که اتصال را به هم بزنیم تا قسمت حاصل شود.

ص: ۶۱۶

«و اما بعرض ممیز بحلوله جزءا عن جزء»

باء در «بحلوله»، باء سببیت است.

یا تقسیم به توسط عرضی است که آن عرض، این صفت دارد که به وسیله حلولش، جزئی را از جزئی تمیز می دهد.

«اما عرض مضاف کالبیاض او عرض مضاف کالمحاذاه و الموازاه»

نسخه صحیح «اما عرض غیر مضاف» است که کلمه «غیر» باید اضافه شود. در جایی که جسم را به توسط دو عرض مختلف تقسیم می کنیم این عرضی که حلول می کند و تقسیم کننده است یا عرضی غیر مضاف است مثل بیاض، یا عرضی است مضاف مثل محاذات و موازاه.

در عبارت مصنف، «کالبیاض» آمده. توضیحی که بیان شد معلوم می شود که باید «کالبیاض والسواد» گفته شود ولی مصنف می خواهد به صورت مختصر حرف بزند لذا عدل آن را نیاورده. در بعضی نوشته ها مثال به «بُلَقه» می زنند. بلقه، به جسم سیاه و سفید می گویند. ابلق هم از همان ماده است یعنی جسمی که سیاه و سفید است. این مثال، مثال رسائی است ولی مصنف نمی خواهد برای جسمی که دو عرض در آن حلول کرده مثال بزند بلکه برای خود عرض می خواهد مثال بزند لذا مثال به ابلق نزد بلکه مثال به بیاض زد.

«کالمحاذاه و الموازاه» یعنی محاذات و موازات با دو چیز باید باشد تا قسمت کننده باشد و الا محاذات و موازات با یک چیز قسمت کننده نیست. یعنی سه جسم باید باشد تا جسمی که در وسط قرار گرفته تقسیم شود زیرا یک بخش این جسم با سمت راست محاذی است و یک بخش این جسم با سمت چپ محاذی است و چون دونوع محاذات دارد دو بخش پیدا می کند و دو قسمت پیدا می کند بله اگر توانستید جسمی را در فلک اطلس بگذارید فقط یک محاذات دارد که با بخش پایین خود محاذات دارد و با بخش بالای خود محاذات ندارد چون بالای او چیزی نیست.

ص: ۶۱۷

محاذات یعنی مقابل بودن، اما مقابلی است که اگر آن را ادامه بدهی ممکن است جسم دیگر را قطع کند اما موازات یک نوع مقابلی است که اگر ادامه بدهی جسم دیگر را قطع نمی کند پس محاذات، مطلق مقابله است ولی موازات یک نوع مقابله خاصی است. مثلاً دو خط را که کنار هم قرار بدهی گاهی اینگونه هستند که اگر آنها را ادامه بدهی همدیگر را قطع می کنند و گاهی اینگونه هستند که اگر آنها را ادامه بدهی همدیگر را قطع نمی کنند. در هر دو صورت، محاذات صدق می کند ولی در صورت دوم، موازات هم صدق می کند.

«و اما بالتوهم و الفرض»

عطف بر «اما يعرض» است یعنی قسمت، گاهی به توهم و فرض انجام می شود.

صفحه ۱۸۴ سطر ۱۴ قوله «و اما الذین»

تا اینجا قول سوم تبیین شد و تمام شد. تا اینجا سه قول بیان شد و به اقوال دیگر کاری نداریم. اقوال دیگر هر چه هستند شُعب این سه قول هستند.

قول اول: جسم مرکب از اجزاء لا یتجزی است و این اجزاء متنهایی اند.

قول دوم: جسم مرکب از اجزاء لا یتجزی است و این اجزاء نامتنهایی اند.

قول سوم: جسم مرکب از اجزاء لا یتجزی نیست بلکه واحد بالاتصال است و ما می توانیم اجزائی برای آن درست کنیم.

بعد از نقل سه قول، حال مصنف می خواهد فرق این سه قول را بگوید ابتدا فرق قول اول «که قول جمهور متکلمین و ذیمقراطیس است» و قول سوم را بیان می کند بعداً فرق قول دوم که قول نظام بود را با قول اول بیان می کند اما فرق بین قول دوم با قول سوم را بیان نمی کند.

ص: ۶۱۸

قبل از بیان فرق اقوال، مطلبی را می‌گوییم که بعضی از مشکلات را حل می‌کند.

سوال: در قول دوم گفتیم که اجزاء، بی‌نهایت اند و این اشکال پیش می‌آید که در یک جسم کوچک، چگونه اجزاء بی‌نهایت وجود دارد چون قائل به قول دوم فرقی بین جسم ریز و جسم بزرگ نمی‌گذارد بلکه می‌گوید در هر دو مرکب از اجزاء لایتجزی است و هر دو را هم نامتناهی می‌داند. اینکه در جسم بزرگ، اجزاء نامتناهی باشد فهم آن مشکل است اما در جسم کوچک اجزاء نامتناهی باشد فهم آن خیلی مشکل دارد.

چگونه اجزاء نامتناهی را تصویر می‌کند؟ بالاخره نظام، متکلم و آدم دقیقی بوده چطور گفته یک جسم دارای اجزاء نامتناهی است. یا مثلاً در قول اول و قول دوم هر دو می‌گویند این جزء تقسیم نمی‌شود حتی وهما تقسیم نمی‌شود. این هم عجیب است که چگونه وهم و عقل نمی‌توانند آن جزء را تقسیم کند.

جواب: بیانی که الان شروع می‌کنیم جواب این سوالات را می‌دهد. و آن مطلب این است که هر دو قول «چه قول اول که اجزاء را متناهی می‌داند چه قول دوم که اجزاء را نامتناهی می‌داند» اختلاف دارند که اقسامی که بر اثر تقسیم جسم حاصل می‌شود چیست؟

بعضی می‌گویند جسم است. یعنی اگر جسم را تقسیم کردیم اجزائی بدست می‌آید که آن اجزاء هم جسم هستند. بعضی می‌گویند خط است بعضی می‌گویند چیزی است که اصلاً قطر ندارد «نه قطر طولی و نه قطر عرضی و نه قطر عمقی دارد» بنابر قول سوم «که می‌گویند قطر ندارد» می‌توانیم بگوییم اجزاء بی‌نهایت اند و می‌توان گفت اجزاء قابل تقسیم وهمی هم نیستند در خطوط هم همینطور می‌گوییم که از نظر طول، اندازه دارند اما از نظر سطح و عمق، اندازه ندارند پس ممکن است بی‌نهایت خط را در اینجا تصور کرد که با یکدیگر تداخل می‌کنند. پس اشکالی ندارد که اجزاء را بی‌نهایت بدانیم و اشکالی هم ندارد که بگوییم این اجزاء، قسمت نمی‌شوند حتی قسمت وهمی.

«و اما الذین یقولون: ان الاجسام تنتهی الی اجزاء لا تتجزأ فمنهم من یجعل تلک الاجزاء اجساما فی انفسها»

اما دو قول اول که می گویند اجسام منتهی می شود به اجزائی که آن اجزاء تجزیه نمی شوند بعضی از آنها کسی است که قرار می دهد این اجزاء لا تتجزأ را اجسام فی انفسها.

فی انفسها: یعنی خودشان. زیرا این اجسام، سازنده اجسام هم هستند حال این اجسام را بدون سازندگی بودنشان لحاظ کن یعنی این اجزاء را اگر بدون اینکه سازنده جسم اند ملاحظه کنی می بینی جسم اند این قول قول ذیمقراطیس هم هست.

«و منهم من یجعلها خطوطا غیر منقسمه»

و بعضی از آنها کسی است که قرار میدهد آن اجزاء لا تتجزأ را خطوطی که منقسم نمی شود.

«و منهم من یجعلها غیر اجسام و لا خطوط و لا اشیاء لها فی انفسها اقطار و ابعاد»

و بعضی از آنها کسی است که قرار می دهد آن اجزاء لا تتجزأ را غیر از جسم و غیر از خطوط و غیر از اشیایی که فی انفسها اقطار و ابعاد داشته باشد.

«فی انفسها» یعنی قبل از اینکه ترکیب شود و با قطع نظر از سازندگی آنها. زیرا بعد از اینکه ترکیب شوند جسم را می سازند و اقطار و ابعاد پیدا می کنند ولی قبل از ترکیب، فی انفسها ملاحظه کنی اقطار و ابعاد ندارند. «مثل نقطه که قطر ندارد»

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان فرق بین قول اول و قول سوم / بیان اقوال درباره اجزاء جسم.

«و یفارق اصحاب المذهب الاول من هذین المذهبین»^(۱)

گفتیم درباره ی جسم سه قول وجود دارد.

قول اول: جسم از اجزاء لا یتجزی متناهی تشکیل شده است.

قول دوم: جسم از اجزاء لا یتجزی نامتناهی تشکیل شده است.

قول سوم: جسم، واحدی متصل است و قابلیت دارد که به اجزاء تقسیم شود ولی از اجزاء تشکیل نشده است.

کسانی هم که قائل بودند جسم از اجزاء لا یتجزی تشکیل شده چه این اجزاء را متناهی چه نامتناهی بدانند به سه گروه تقسیم شدند بعضی معتقد شدند جزء لا یتجزی، جسم است و بعضی معتقد شدند جزء لا یتجزی، خط است و بعضی معتقد شدند جزء لا یتجزی نه خط و نه جسم است بلکه شیئی فاقد بُعد است.

توضیح قول اول: قول اول که قول ذیمقراطیس و پیروان او است معتقدند که جسم از اجزاء لا یتجزی تشکیل شده و این اجزاء لا یتجزی هر کدام جسم اند. این قول می گوید هم جسم مرکب از اجزاء لا یتجزی است و هم آن مبادی «یعنی اجزاء لا یتجزی» که جسم از آنها تشکیل شده جسم است.

بیان فرق بین قول اول و قول سوم:

فرق اول: ذیمقراطیس ها معتقدند که این اجسام کوچک که لا یتجزی هستند وقتی می خواهند با هم ترکیب شوند و جسم بزرگ را بسازند باید با هم تماس بر قرار کنند نه اینکه متصل شوند. فرق تماس و اتصال را در فصل قبل گفتیم. تماس این بود که هر کدام از آن دو تماس، دارای طرف باشد و طرف آنها به هم وصل شود به طوری که یکی نشوند. طرف این و طرف آن، هر دو موجود باشد ولی به هم متصل شوند. اما در اتصال اینگونه نبود بلکه دو طرف، یک طرف می شدند یعنی بین دو متصل، فصل مشترک داشتیم که این فصل مشترک، یک سطح بود. اما در تماس، دو سطح داشتیم که به هم متصل می شدند ذیمقراطیسی ها معتقدند وقتی دو جزء یا بیشتر می خواهند جسمی را تشکیل بدهند با هم تماس پیدا می کنند و طرف آنها در یکدیگر ادغام نمی شوند بلکه طرفها از هم جدا هستند و این جسم از اجزائی که جدای از هم هستند ولی تماس با هم هستند تشکیل می شوند به طوری که اگر بتوانیم دستگاهی داشته باشیم درز این اجسام را خواهیم دید یعنی اینطور نیست که این اجسام در یکدیگر تداخل کنند و از بین بروند بلکه منفصل اند ولی چنان چسبیدند که با چشم عادی، درز و شکاف آنها دیده نمی شود.

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، بخش طبیعیات، ج ۱، ص ۱۸۴، س ۱۶.

اما حکما می گویند اصلا جزئی و درزی در کار نیست این جسم، یک واحد متصل است نه یک واحد پراکنده که بر اثر تماس، یکی دیده شود.

فرق دوم: می توان گفت که فرق دوم همان فرق اول است که با بیان دیگر می گوییم. و آن فرق این است که جسمی را که نگاه می کنید به نظر شما متصل می رسد ولی حقیقه متصل نیست یعنی حسا متصل است و در حس، متصل دیده می شود نه اینکه واقعا متصل باشد. اما چرا متصل نیست؟ چون آن اجزائی که تشکیل دهنده جسم اند از هم جدا هستند اگر آن اجزاء در یکدیگر تداخل می کردند یا لا اقل طرف واحد پیدا می کردند و حالت اتصال داشتند نه حالت تماس، اتصال این جسم بزرگ که از آن اجزاء تشکیل شده اتصال حقیقی و واقعی بود نه اتصال حسی. ولی چون چنین وضعی اتفاق نمی افتد و اجزاء، طوری با هم تداخل نمی کنند که فصل مشترک پیدا کنند بلکه اطراف آنها همچنان باقی است پس جسم حقیقه متصل نیست. از اجزاء بهم چسبیده و تماس پیدا کرده تشکیل شده نه اینکه واحد متصل باشد.

فرق سوم: این اجزاء، قسمت مفرقه قبول نمی کنند ولی قسمت متوهمه قبول می کنند. حکما معتقدند جسم بعد از اینکه کوچک شد این اجزاء قسمت مفرقه هم پیدا می کنند ولی ما نمی توانیم آنها را جدا کنیم چون وسیله نداریم. ذیمقراطیسی ها می گویند اگر وسیله هم داشتید نمی توانستید این اجزاء را جدا کنید. چون این اجزاء قابل جدایی نیستند نه اینکه چون وسیله نداریم. پس اگر قسمت بپذیرد، قسمت متوهمه است. پس در پذیرش قسمت متوهمه فرق بین قول ذیمقراطیس و فلاسفه وجود ندارد چون هر دو می گویند قسمت متوهمه را می پذیرد.

ولی فلاسفه می گویند منحصر اینچنین نیست که قسمت متوهمه بپذیرد و قسمت مفرقه نپذیرد بلکه هر دو را می پذیرد. اما ذیمقراطیسی ها می گویند فقط قسمت متوهمه می پذیرد و قسمت مفرقه نمی پذیرد.

فرق چهارم: ذیمقراطیسی ها می گویند این اجزاء که جسم را تشکیل می دهند همه آنها یکسان نیستند لکه از جهت بزرگی و کوچکی با هم فرق می کنند بعضی از قائلین به اجزاء معتقدند که اجزا از نظر شکل هم فرق می کنند و بعضی از آنها مدور و کره هستند و بعضی به شکل مثلث هستند ذیمقراطیسیها از نظر کوچکی و بزرگی بین آنها فرق می گذارند. اما حکما می گویند اجزائی نیست که بگوییم کوچک یا بزرگ است.

شاید نتوان این فرق چهارم را به عنوان فرق لحاظ کرد چون آن طرف، جزء را منکر است و بحث کوچکی و بزرگی را مطرح نمی کند این طرف که جزء را قائل است، بحث کوچکی و بزرگی را مطرح می کند.

فرق پنجم: اصحاب ذیمقراطیس بین، جسم کوچک و جسم بزرگ فرق گذاشتند و گفتند جسم بزرگ، اجزاء بالفعل دارد چون از اجزاء بالفعل تشکیل شده اما جسم کوچک «همان جسمی که مبدأ جسم ها است و مراد همان اجزاء لا یتجزی است» جزء بالفعل ندارد. گفتیم جزء بالقوه هم ندارد به شرطی که جزئش را جزء فکی حساب کنی اما جزء وهمی دارد. پس معتقد است که جسم بزرگ با جسم کوچک فرق می کند مراد از جسم کوچک همان جزء لا یتجزی است که سازند جسم است. ذیمقراطیس گوید جسم بزرگ دارای اجزاء بالفعل است و جسم کوچک، دارای اجزاء بالفعل نیست. اگر چه دارای اجزاء بالقوه وهما است اما فکا دارای اجزا بالقوه نیست. ولی حکما معتقدند فرقی بین جسم بزرگ و جسم کوچک نیست. هیچکدام اجزاء بالفعل ندارند هر دو جزء بالقوه فکی و وهمی دارند.

فرق ششم: ذیمقراطیس ها می گویند وقتی این اجزاء را کنار هم گذاشتید و یک جسم درست کردید این جسم، متصل نمی شود. آن اجزاء همچنان که بودند در جسم موجودند. چیزی را از دست ندادند فقط مجاورت پیدا کردند یعنی یک چیزی بدست آوردند که مجاورت بدست آورند ولی حکما می گویند اگر اجزاء را کنار هم بگذاری و ترکیب کنی، اجزاء بما اینکه اجزاء هستند از دست می روند و کلّ واحد درست می شود یعنی با هم متصل می شوند و خصوصیت جزئی را از دست می دهد و الان جزئی نیست یعنی درز و شکافی که در تماس حاصل است در اتصال، حاصل نیست یعنی این اجزاء چنان با هم متصل می شوند که آن خصوصیت جزء بودنشان و استقلال در جزء بودنشان از آن گرفته می شود و جزء نخواهند بود. یعنی حالت اولیه ثابت نیست بلکه حالت ثانوی پیدا می کنند که همه با هم ادغام می شوند و یک جسم می گردند اما ذیمقراطیس ها معتقدند که این اجزاء همان حالت اولیه خودشان را دارند هیچ چیز را از دست نمی دهند جز اینکه با هم تماس پیدا می کنند.

نکته: ما این ۶ تا فرق را به عنوان فرق ذکر کردیم ولی شما ممکن است اینها را فرق حساب نکنید و همه را یکی بدانید در نتیجه یک فرق قائل شوید.

توضیح عبارت

«و یفارق اصحاب المذهب الاول من هذین المذهبین»

کلمه «المذهب الحق» که در خط بعدی آمده مفعول برای «یفارق» است.

ص: ۶۲۴

«المذهب الاول من هذين المذهبين»: در ابتدای فصل مصنف سه مذهب ذکر کرد در وقتی هم که می خواست بحث کند اجزاء لا یتجزی چه چیز هستند سه مذهب ذکر کرد حال مراد از هذين المذهبين کدام یک از این دو مراد است؟

چون لفظ «هذين» آمده ما ناظر می کنیم به همین سه قسمی که در سطر ۱۵ گفت یعنی کسانی که اجزاء لا یتجزی را جسم می دانند مذهب اول می باشد. در اینصورت اگر مراد از مذهب اول را همین بگیریم، مذهب اولی که در سطر ۵ بیان شده هم می آید. چون این مذهب اولی که در سطر ۱۵ بیان شد. این را می گوید که جزء لا-یتجزی. جسم است پس به جزء لا-یتجزی معتقد است و جسمیت آن را هم مدعی است.

قول اول هم که در سطر ۵ خواندیم قائل بود که جسم مرکب از اجزاء لا یتجزی است.

ما توضیح ندادیم که این اجزاء در جسم متناهی اند یا نامتناهی اند. ولی اگر چه توضیح ندادیم اما از کلام فهمیده می شود چون وقتی مدعی هستند این اجزاء لا یتجزی، جسم هستند باید قائل به تناهی شوند زیرا جلسه قبل توضیح دادیم: کسانی که اجزاء لا یتجزی را در یک جسم کوچک، نامتناهی می دانند حتماً باید معتقد شوند که این اجزاء، بُعدی ندارند و الا اگر بُعد داشتند نمی توانند نامتناهی باشند. تعداد اجزاء بُعد دار اگر نامتناهی باشد جسم نامتناهی درست می کند و چون جسم های ما هیچکدام نامتناهی نیستند پس تعداد، نباید نامتناهی باشد بنابراین این قول می گوید اجزاء لا یتجزی جسم اند، و بالملازمه می گوید اجزاء لا یتجزی محدود و متناهی اند. پس «اول هذين المذهبين» ترکیب شد از مذهب اول از سه مذهبی که در سطر ۵ از صفحه ۱۸۴ بیان شد و از مذهب اول از سه مذهبی که در سطر ۱۵ از صفحه ۱۸۴ بود. این دو مذهب اول را که با هم ترکیب کردیم مذهبی بدست آمد که مذهب ذیمقراطیس است. او می گوید اجزاء لا یتجزی جسم اند قهراً باید بگوید متناهی اند پس مذهب ذیمقراطیس این می شود که هر جسمی مرکب است از اجسام صغار لا یتجزا که تعدادشان متناهی است. این، مذهب اول است که می خواهیم فرق آن را با مذهب حق که مذهب حکما است بررسی کنیم.

«و هم شیعه ذیمقراطیس و ابروقیلوس و ابیقورس المذهب الحق»

شیعه به معنای پیرو است.

ترجمه: اصحاب مذهب اول، مفارقت دارند با اصحاب مذهب حق که حکما هستند.

«ان هولاء یقولون ان التركيب من هذه الاجسام هو بالتماس فقط»

مصنف با این عبارت فرق اول را بیان می کند.

ذیمقراطیسی ها معتقدند که ترکیب از این اجسام «مراد از اجسام، همان اجزاء لا یتجزا است که هر کدام از آنها جسم هستند» فقط به تماس است و به اتصال نیست. «قید _ فقط _، اتصال را خارج می کند و توضیح دادیم که اتصال با تماس فرق می کند اگر چه ما تماس را می توانیم عام قرار بدهیم که شامل اتصال هم بشود ولی کلمه «فقط» می گوید که در اینجا فقط تماس است و اتصال نیست.

«الاجسام»: مصنف تعبیر به اجسام کرد که تعبیر خوبی است چون این گروه، اجزاء را جسم می دانند.

«و انها لا یحدث منها متصل البته»

مصنف با این عبارت، فرق دوم را بیان می کند.

این اجسام «یا اجزاء» چنان هستند که از آنها یک جسم متصل درست نمی شود بلکه یک جسم متشکل از اجزاء درست می شود به طوری که اتصال در آن نیست. درزهای ضعیفی در آن موجود است که به حس نمی آیند این عبارت می تواند تفسیر برای «فقط» باشد و موکد این است که با هم تماس دارند چون اگر اتصال داشتند یک جسم متصل را درست می کردند حال که تماس دارند نمی توانند یک جسم متصل را درست کنند لذا درزهایی را که نامحسوس اند باقی می گذارند.

ص: ۶۲۶

«و ان الاجسام المحسوسه ليست بحقيقه الاتصال»

مراد از «اجسام محسوسه» همین اجسامی است که می بینیم.

آن اجسام صغیر چون در ترکیب داخل اند محسوس نیستند شما به این جسم بزرگ هم نگاه کنید اجزایش را نمی بینید چون اجزاء به هم چسبیدند و محسوس نیستند اما جسم بزرگ، خودش محسوس است و حقیقه الاتصال نیست یعنی اتصال حقیقی و واقعی ندارد بلکه اتصال حسی دارد. یعنی به حس اینگونه می آید که متصل است ولی در واقع متصل نیست.

«فان تلك الاجسام الاولى موجوده بالفعل في الاجسام المحسوسه»

«فان» علت است بر اینکه اتصال حقیقی در این جسم های بزرگ وجود ندارد.

مراد از «اجسام اولی» همان اجزاء لایتجزی هستند چون ذیمقراطیسی ها، هم آن اجزاء را جسم می دانند هم آن مرکب را جسم می دانند ولی اجزاء را اجسام اولی می گویند چون مبادی آن اجسام متصل و بزرگ هستند.

چرا جسم، حقیقه متصل نیست؟ چون آن اجزاء بما این که اجزاءند در این جسم موجود بالفعل اند. وقتی موجود بالفعل اند حالت جزء بودنشان به هم نخورده. آنها هنوز اطراف خودشان را ثابت نگه داشتند و از بین نبردند ولی به همدیگر چسبیدند. پس بالفعل در این جسم موجودند پس این جسم، متصل واحد نیست بلکه متشکل از منفصلات است.

ترجمه: «اتصال حقیقی در این جسم های بزرگ وجود ندارد زیرا» اجسام اولی که سازنده این جسم بزرگ هستند همه در اجسام محسوسه موجود بالفعل اند.

«مراد از اجسام اولی، اجزاء لا-یتجزی است و مراد از اجسام محسوسه اجسام مرکبه است چون مرکب به حس می آید به آن اجسام محسوسه می گویند»

«تمیزاً بعضها عن بعض»

«تمیزاً» حال از «اجسام اولی» است یعنی اجسام اولی در ضمن اجسام محسوسه موجودند در حالی که از یکدیگر متمیزند ولو حس، تمیز آنها را ادراک نمی کند ولی واقعا بین آنها تمیز هست.

«و انها لا تقبل القسمة المفرقة بل القسمة المتوهمه»

مصنف با این عبارت فرق بعدی را می گوید.

ترجمه: این اجسام اولی، قسمت مفرقه را قبول نمی کنند ولی قسمت متوهمه را قبول می کنند. «گفتیم که حکما معتقدند اجسام صغار، قسمت مفرقه را قبول می کنند ولی ما وسیله برای قسمت مفرقه را نداریم. ذیمقراطیسی ها می گویند نه تنها که ما وسیله برای قسمت کردن نداریم بلکه خود این اجسام اولی قسمت مفرقه را قبول نمی کنند بلکه فقط قسمت متوهمه را قبول می کنند. کسانی که قائل اند اجزاء لا یتجزی جسم اند، قسمت متوهمه را قبول می کنند همانطور که حکما قبول دارند. اما کسانی که اجزاء لا یتجزی را فاقد بُعد می دانند قسمت متوهمه را هم قبول ندارند بلکه می گویند جزء لا یتجزی، جسم نیست و بُعد ندارد تا بگویید این طرف و آن طرف دارد لذا قسمت متوهمه برای آن مورد قبول نیست. کسانی که قسمت متوهمه را در جسم و جزء لا- یتجزی نفی می کنند حتما جزء لا- یتجزی را غیر جسم می دانند. اگر جزء لا- یتجزی را جسم بدانند از جهت اینکه جسم بُعد دارد ولو بُعد کوچک داشته باشد وهم می تواند آن را تقسیم کند و قائلین به این قولی که ما الان داریم «یعنی ذیمقراطیس» نقل می کنیم قائل اند که اجزاء لا یتجزی جسم اند و اگر جسم اند پس قسمت متوهمه را قبول می کنند ولو قسمت مفرقه را قبول نکنند.

ص: ۶۲۸

«وهی مع ذلک بعضها اصغر و بعضها اکبر»

مصنف با این عبارت فرق بعدی را بیان می کند. ضمیر «هی» به «اجسام اولی» بر می گردد.

ترجمه: این اجسام اولی علاوه بر اینکه قسمت مفرقه را قبول نمی کنند، بعض آن اصغر است و بعض آن اکبر است.

«و اما اصحاب الحق فانهم یجوزون ان یکون جسم کبیر من المحسوسات لا جزء له بالفعل»

مراد از «اصحاب حق»، حکما است.

حکما اجازه می دهند که جسم کبیری از محسوسات باشد که جزء بالفعل ندارد ولی ذیمقراطیسی ها اجازه می دهند که جزء بالفعل دارد اما در جسم صغیر هر دو معتقدند که جزء بالفعل ندارد. ذیمقراطیسی ها می گویند جزء بالقوه هم ندارد اما حکما می گویند جزء بالفعل دارد.

ترجمه: اصحاب حق اجازه می دهند که جسم کبیری از محسوسات باشد که جزء بالفعل ندارد.

«و یجوزون ان تکون الاجزاء اذا حصلت بالفعل منفصله تلتقی مره اخری، فیحصل منها شیء واحد»

مطلب دیگر این است که حکما معتقدند اگر اجزائی را بخواهید با یکدیگر جمع کنید این اجزاء چنان در یکدیگر فرو رفتند که واحد متصل را می سازند و دیگر آن جزء بما موزع باقی نیست. اما ذیمقراطیسی ها می گویند اگر این اجزاء را کنار هم جمع کردی، جزء بما موزع باز هم باقی است. در یکدیگر چنان فرو نمی روند که واحد متصل بسازند بلکه واحدی می سازند که در حس، واحد است و در واقع، واحد نیست.

می توان «تلتقی» و می توان «منفصله» را خبر «تکن» گرفت و اگر «منفصله» را مربوط به «حصلت» بگیرد بهتر است.

ترجمه: اصحاب حق تجویز کردند که اجزاء، زمانی که بالفعل شدند بار دوم با هم ملاقات می کنند به طوری که جزء بودنشان از بین می رود و از این اجزائی که بر اثر شکستن این شی بوجود آمده یک شی واحد متصل درست می شود.

«فتبطل خاصه کل واحد منها»

خاصه هر یک از این اجزاء باطل می شود. مراد از خاصه این است که اینها از یکدیگر جدا بودند و هر کدام خصوصیت مربوط به خودشان را داشتند این خاصه ها که هر کدام از اجزاء مربوط به خودشان بودند باطل می شود یعنی آن جزء، به صورت جزء باقی نمی ماند و در جزء دیگر حل می شود و همه اجزاء در کل حل می شوند یعنی حالت اولیه ای که در حال جزء بودن داشتند الان نخواهد داشت.

«فلا یكون ثابتا بعینه»

ضمیر «لا- یكون» به «کل واحد» بر می گردد. یعنی هر یک از این اجزاء را که نگاه کنی می بینی آن حالت معین خودش را ندارد و ثابت بعینه نیست بلکه تغییر کرده است.

بیان فرق بین قول اول و قول دوم در اجزاء لایتجزی / بیان اقوال در اجزاء اجسام. ۹۲/۱۰/۲۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان فرق بین قول اول و قول دوم در اجزاء لایتجزی / بیان اقوال در اجزاء اجسام.

ص: ۶۳۰

«و نعود الی ما كنا فيه فنقول: لكن اصحاب ذیمقراطیس یفارقون الآخرین» (۱)

نکته مربوط به جلسه قبل: لفظ ایقورس که در صفحه ۱۴۸ سطر ۱۷ آمده بود ضبط آن این است «أَبِيقُورِس» است. که در نسخه خطی «ایقورس» است اما در کتب تاریخ، به صورت «ایقورس» آمده است. این شخص فیلسوفی است که در سال ۳۴۱ قبل از میلاد متولد شده و در سال ۲۱۷ قبل از میلاد وفات کرده است. این شخص فیلسوفی بوده که طرفدار لذت بوده و می گفته «تمام عمر یعنی لذت» ولی منظورش از لذت، لذت حسی نبوده بلکه لذت روحانی و معنوی بوده یعنی تفکر در خداوند _ تبارک _ و خلاقیتی که خلق کرده. نظرش این بوده که عمر انسان باید صرف این امور معنوی شود ولی پیروانش به غلط، لذت را لذت حسی گرفتند و منکر خداوند _ تبارک _ و معاد شدند و سعی کردند که اینطور وانمود کنند که عمر انسان فقط باید به لذتهای حسی بگذرد. در واقع پیروانش منحرف شدند و مذهب او را هم خراب کردند.

اما لفظ «ابروقیلوس» را هر چه گشتم پیدا نکردم که چگونه تلفظ می شود. البته لفظ «پروکلوس» را پیدا کردم که مناسب اینجا است زیرا «ابروقیلوس» تعریف شده است مثلا- کاف را برداشتند و قاف به جای آن گذاشتند. اما آن هم به اینجا نمی خورد.

احتمال دارد که در تاریخ الحکما قفطی پیدا شود.

ص: ۶۳۱

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، بخش طبیعیات، ج ۱، ص ۱۸۵، س ۷.

مصنف در سطر ۵ از صفحه ۱۸۴ فرمود درباره جسم و تالیف جسم سه قول است. دو قول مشترک بودند که جسم را مرکب از اجزاء لایتجزی قرار می دادند و می گفتند اجزاء در جسم، بالفعل است. قول سوم این بود که جسم، واحد متصل است و اجزاء در آن بالقوه است. در ادامه مصنف در سطر ۱۵ از صفحه ۱۸۴ فرمود کسانی که معتقد به جزء لایتجزی بودند فرمودند که به سه دسته تقسیم می شود بعضی این جزء را جسم می دانند و بعضی خط می دانند و بعضی نه خط و نه جسم می دانند بلکه یک امر فاقد بُعد می دانند اگر سه قول اول را با سه قول دوم تلفیق کنیم ۶ قول بدست نمی آید بلکه اینطور می شود که بگوییم:

قول اول: گروهی قائلند که جسم، مرکب از اجزاء لایتجزی است که آن اجزاء جسم اند و نامتناهی اند. این قول ذیمقراطیس و طرفداران او است.

قول دوم: گروهی قائلند جسم، مرکب از اجزاء صغار است و این اجزاء صغار، جسم نیستند حال یا خط هستند یا امری فاقد بُعد اند.

قول سوم: قول حکما است.

مقایسه بین قول اول و قول سوم را گفتیم حال می خواهیم فرق قول اول با دوم را بگوییم. مصنف به یک فرق اشاره می کند ولی ما می توانیم از آن فرق، فرق دیگر را بیرون بیاوریم.

بیان فرق بین قول اول و قول دوم:

فرق اول: ذیمقراطیسی ها اجزاء را جسم می دانند اما قول دوم، اجزاء را جسم نمی دانند.

فرق دوم: «که شاید بیان دیگر برای فرق اول باشد» ذیمقراطیس ها اجزاء را جسم می دانند و چون جسم دارای بُعد است نمی توانند نامتناهی باشند والا اجتماع آنها بُعد نامتناهی درست می کند لذا باید قائل به تناهی اجزاء شوند.

ولی قول دیگر که اجزاء را جسم نمی دانند «چه خط بدانند چه چیزی مثل نقطه بدانند» می توانند قائل بشوند که اجزاء جسم، نامتناهی اند چون بُعد ندارد لذا هر چقدر که با هم جمع شوند باز هم می تواند اجزائی داشته باشد لذا اجزاء آنها می توانند نامتناهی باشند.

سوال: جلسه قبل بیان کردیم که فرق بین مذهب اول و مذهب سوم ابتداءً گفته می شود و فرق بین مذهب اول و مذهب دوم بعداً گفته می شود. فرق بین مذهب اول و مذهب سوم را دیروز خواندیم و فرق بین مذهب اول و مذهب دوم را الان میخوانیم بخوانیم ما از بحث فرق بیرون نرفتیم که مصنف بگوید «و نعود الی ما کنا فیه» قبلا فرق را گفتیم. الان هم داریم فرق را می گوئیم. پس این عبارت «نعود...» برای چه می باشد؟ این عبارت در جایی گفته می شود که مصنف از مطلب فاصله پیدا کرده باشد و مطلب دیگری را به صورت جمله معترضه بیان کند سپس بخواهد دوباره به اصل مطلب برگردد می گوید «نعود الی ما کنا فیه». اما در اینجا جمله معترضه نیآورده بلکه ابتدا فرق بین قول اول و قول سوم را گفته و الان می خواهد فرق بین قول اول و قول دوم را بگوید. از بحث فرق بیرون نرفته بود که الان دوباره بخواهد برگردد.

چرا مصنف این عبارت «نعود...» را بکار برده؟

جواب: این عبارت «لکن اصحاب ذیمقراطیس...» را که الان می‌خواهیم بخوانیم در عین اینکه فرق بین قول اول و قول دوم را بیان می‌کند مذهب قول دوم را هم بیان می‌کند پس هم بحث در بیان مذهب است و هم بحث در بیان فرق است. به لحاظ بیان فرق، نیاز به «نعود الی ما کنا فیه» نداریم چون در جملات قبلی، فرق را بیان کرد در این جمله هم می‌خواهد فرق را بیان کند لذا از مطلب، فاصله نگرفته تا بخواند دوباره به مطلب برگردد. اما به لحاظ تبیین مذهب، مصنف از مطلب فاصله گرفته است. قبلاً تبیین مذهب کرد بعداً وارد بیان فرق شد حال دوباره به تبیین مذهب بر می‌گردد از این جهت می‌تواند بگوید که به اصل بحث بر می‌گردیم یعنی از «و یفارق اصحاب المذهب الاول» که در صفحه ۱۸۴ سطر ۱۶ بیان کردیم وارد بیان فرق می‌شود و بیان مذهب را رها می‌کند. حال دوباره «نعود الی ما کنا فیه» می‌گوید یعنی دوباره بر می‌گردیم و بیان مذهب می‌کنیم که در عین اینکه فرق را بیان می‌کند مذهب را هم بیان می‌کند. چون قبلاً نگفته بود که قائل به قول دوم که اجزاء را نامتناهی می‌داند. اجزاء را جسم قرار نمی‌دهد بلکه الان می‌گوید، که این قائل اجزاء را جسم قرار نمی‌دهد. پس باز هم دارد بیان مذهب می‌کند.

ص: ۶۳۴

لذا جا دارد که دوباره بگویید به بحث قبلی خودمان بر می گردیم.

شاهد: چون در خط ۸ از صفحه ۱۸۵ می فرماید «و لكل واحد من هولاء حجج» یعنی طرح مذهب می کند بعدا استدلال آنها را می آورد.

توضیح عبارت

«نعود الی ما كنا فيه فنقول: لكن اصحاب ذيمقراطیس يفارق الآخیرین من اصحاب الجزء»

لكن اصحاب ذيمقراطیس با گروه دیگری که قائل به اجزاء لا یتجزی هستند تفاوت می کنند. هر دو قائل به اجزاء لا یتجزی هستند ولی با هم تفاوت دارند و تفاوتشان را با عبارت «بان الاخیرین» بیان می کند.

«من اصحاب الجزء» بیان برای «آخرین» است یعنی آخرین که قائل به اجزاء لا یتجزی هستند یعنی اصحاب جزء هستند نه اینکه مراد از آخرین، حکما باشد که قائل به اجزاء لا یتجزی نیستند.

«بان الاخیرین یجعلون جزء هم غیر جسم»

«بان» متعلق به «یفارقون» است.

ترجمه: جزئی را که به آن معتقدند، غیر جسم قرار میدهند در حالی که ذيمقراطیس آن جزء را جسم قرار می داد.

«جزء هم»: مصنف کلمه «جزء» را به «هم» اضافه کرده است. چون مورد اعتقاد شان بوده به «هم» اضافه کرده زیرا در اضافه ادنی مناسبت کافی است. باید بگویید «جزء جسم» ولی تعبیر به «جزء هم» کرده که به معنای این است: جزئی که آنها به آن معتقدند و قبول دارند.

ضمیر «جزء هم» به اجسام بر نمی گردد چون اگر می خواست برگردد باید «جزء ها» می گفت یا اگر به جسم می خواست برگردد باید «جزء ه» می گفت.

ص: ۶۳۵

«و لكل واحد من هؤلاء حجج تخصه»

این عبارت باید سرخط نوشته شود.

در اینجا دو قول نقل می شود ابتدا قول کسانی که اجزاء را جسم نمی دانند مطرح می کند و ادله آنها را می آورد سپس قول ذیمقراطیسی ها که اجزاء را جسم می دانند مطرح می کند و ادله آنها را می آورد.

« و اما القائلون بجزء لا يتجزأ و لا هو جسم»

کسانی که قائل به این مطلب هستند که جزء، تجزیه نمی شود و جسم هم نیست یعنی جسم را مرکب از جزء یا اجزاء می دانند و این اجزاء را اولاً می گویند تجزیه نمی شود ثانیاً می گویند جسم نیست یعنی همین گروهی که امروز قولشان را خواندیم و غیر از ذیمقراطیسی ها هستند.

«فمن حججهم»

دلالتی که برای این گروه آورده می شود ۹ دلیل است.

دلیل اول: جسم قابل تفریق است و اگر قابل تفریق است پس قبلاً-تالیف دارد چون چیزی که تالیف ندارد تفریق نمی شود. تالیف به معنای اجتماع است خداوند _ تبارک _ که قادر است بر اینکه جسم را مؤلف بیافریند، قادر است که این جسم را متفرق بیافریند یا به عبارت دیگر وقتی مؤلف آفریده، قادر است که آن را متفرق کند. زیرا قدرت به ضدین تعلق می گیرد پس اگر قدرت بر تالیف دارد قدرت بر تفریق هم دارد. فرض می کنیم که جسم را تفریق کند و تالیف را بهم بزند. ممکن است تالیف بزرگ بهم بخورد و تالیف کوچک حاصل شود. خداوند _ تبارک _ قدرت دارد این تالیف کوچک را هم به هم بزند. به جایی می رسد که دیگر هیچ تالیفی باقی نمی ماند. هیچ اجتماعی باقی نمی ماند. پس به جزئی بر خورد می کنیم که هیچ تالیفی و اجتماعی در آن نیست یعنی دیگر قابل قسمت نیست و چون هر جا بخواهد قسمت انجام بگیرد باید تالیف باشد و ما با قسمت کردن، تالیف را بهم می زنیم اما به جایی میرسیم که هیچ تالیفی نیست یعنی قابل قسمت نیست. وقتی تالیف نبود، جسم نیست. چیزی که تالیف ندارد و قابل قسمت نیست جسم نیست زیرا جسم، تعریف به امری می شود که قابل بُعد و دارای تقسیم است. پس، از اینکه جسم قابل تفریق است کشف می شود که تالیف دارد سپس بیان کرد که خداوند _ تبارک _ می تواند تالیف را بهم بزند و کم کند تا نابود شود یعنی به جایی برسیم که اصلاً تالیفی نیست اگر تالیف نیست پس قسمت نمی شود و اگر قسمت نمی شود جسم نیست چون چیزی که جسم باشد باید قسمت شود، نتیجه گرفت که جسم مرکب از اجزائی است که آن اجزاء، جسم نیستند یعنی به طور کامل فاقد تعریفند.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل اول بر قول کسانی که قائلند ترکیب جسم از اجزاء لا یتجزایی که جسم نیستند می باشد.

«و اما القائلون بجزء لا یتجزی ولا هو جسم فمن حججهم»^(۱)

در مقابل قول حکما دو قول وجود داشت که حکما هر دو قول را مردود می دانستند.

قول اول: ترکیب جسم از اجزاء لا یتجزایی که جسم نیستند.

قول دوم: ترکیب جسم از اجزاء لا یتجزایی که جسم هستند.

در فصل سوم ادله این دو گروه نقل می شود ولی هیچ داوری نمی شود در فصل چهارم بدون توجه به ادله آنها، قولشان را باطل می کنیم. در فصل پنجم دلایل آنها را باطل می کنیم. در اینجا طرح دلایل را می کنیم ابتدا دلایل قول اول که می گویند ترکیب جسم از اجزاء لا یتجزایی است که جسم نمی باشند بعدا دلایل قول دوم که می گویند ترکیب جسم از اجزاء لا یتجزایی است که جسم می باشند و قول ذیمقراطیس بود را بیان می کنیم.

نکته: فرق ابطال قول این دو گروه و ابطال دلیل این دو گروه چیست؟

فرق این است که اگر ما ادله بر علیه قول آنها بیاوریم این را ابطال می گویند. اما اگر ما دلیل آنها را باطل کنیم ابطال دلیل گویند.

ص: ۶۳۷

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، بخش طبیعیات، ج ۱، ص ۱۸۵، س ۸.

پس یکبار قول آنها را با ادله ای که خودمان می آوریم باطل می کنیم بدون توجه به دلیلی که دارند می گوئیم این دلایل بر علیه قول شما است. در اینصورت قولشان باطل می شود و به دلیلشان کاری نداریم. یکبار هم به دلایلی که در این فصل می خوانیم می پردازیم و رد می کنیم.

کسانی که قائلند جسم مرکب از اجزاء لا یتجزی است و آن اجزاء را جسم قرار نمی دهند ۹ دلیل آورند و دلیل اول می شویم.

دلیل اول: هر جسمی را که ما ملاحظه می کنیم می بینیم قابل تفریق است یعنی می توان اجزاء فرضی آن را از هم جدا کرد و شکست و بُرید به طوری که برای آن، اجزاء درست شود. دوباره می توان همین جسم تفریق شده را تالیف کرد از اینجا

کشف می کنیم که هر جسمی ابتدا مؤلف است بعداً مفروق می شود. دلیل بر تالیف این است که می بینیم بعضی جسم ها سخت تر شکافته می شوند و بعضی جسم ها آسانتر شکافته می شوند چون تالیفشان فرق می کنند نه اینکه جنس آنها فرق کند زیرا اینها معتقدند که جنس اجسام «و به تعبیر مصنف، طبیعت نوعه اجسام» فرق نمی کند و اینچنین نیست که فاعلی باعث شود این جسم، سخت تر تفکیک شود و آن جسم آسانتر تفکیک شود. علت صعوبت و سهولت تفکیک، اینها نیست بلکه تالیف است که یک جسم تالیف فشرده تر است لذا سخت تر تفکیک می شود. اما یک جسم تالیف سست تر است لذا آسانتر تفکیک می شود. پس خود صعوبت و سهولت تفکیک نشان میدهد که تالیف هست. این قائل سعی می کند تالیف را برای جسم درست کند یکبار از راه تفریق درست می کند که چون قبول تفریق می کند و بعد هم قبول تالیف می کند معلوم می شود که از ابتدا تالیف داشته. یکبار هم می گوید وقتی می بینیم بعضی جسمها سخت تر تفکیک می شوند و بعضی آسانتر تفکیک می شوند کشف می کنیم که تالیف دارند. وقتی تالیف را درست می کند به اینصورت می شود «کل جسم فله تالیف» سپس می گوید خداوند _ تبارک _ که این جسم را ساخت قدرت بر تالیف داشت و این جسم را مؤلف آفرید. چون قدرت به ضدین تعلق می گیرد اگر خدا _ تبارک _ قدرت بر تالیف داشت قدرت بر تفریق هم دارد یعنی قدرت دارد که این تالیف را معدوم کند.

حال فرض می کنیم که خداوند _ تبارک _ این کار را کرد یعنی تالیف را معدوم کرد. تالیف این جسم اگر معدوم شود دوباره جسم کوچک تر درست می شود آن جسم کوچکتر هم تالیف دارد که تالیف آن هم معدوم می شود تا به جایی می رسد که به قول ما، تالیف بالمرّه معدوم می شود یعنی دیگر اصلاً تالیفی نیست. به تعبیر دیگر اصلاً اجتماعی نیست. اینچنین نیست که جزئی کنار جزئی چسبیده باشد و اجتماعی را تشکیل داده باشد و تالیفی درست کرده باشد بلکه تالیف به کل از بین رفته. در جایی که تالیف از بین می رود قابلیت تقسیم و تفریق هم نیست چون اگر قابلیت تقسیم باشد معلوم می گردد که هنوز تالیف باقی است. هنوز اجتماع باقی است و این، خلف فرض است چون فرض کردیم تالیف، بالمرّه رفته است. پس در اینجا فقط، عدم تالیف و عدم اجتماع است و در نتیجه عدم قبول قسمت است. الان به چیزی رسیدیم که قبول قسمت نمی کند و چیزی که قبول قسمت نمی کند جسم نیست پس این که ما به آن رسیدیم جسم نیست. بنابراین جسم را تحلیل کردیم به جزئی که جسم نیست یعنی آن را تفریق کردیم و به عبارت بهتر، تالیفش را از بین بردیم رسیدیم به جایی که اصلاً تالیفی نیست در جایی که تالیف نبود قابلیت قسمت نیست و چیزی که قابل قسمت نباشد جسم نیست پس این که ما بر اثر تجزیه جسم به آن رسیدیم باید جسم نباشد.

این دلیل این گروه است که جسم را تجزیه به اجزائی میکند که جسم نیستند کاری ندارد که این اجزاء متناهی اند یا نامتناهی اند. فقط می خواهد ثابت کند این اجزاء بدست آمده جسم نیستند. اگر جسم نباشند می توانند تعداد نامتناهی داشته باشند.

نکته ۱: بحث ما الان فقط در تقسیم فکی و خارجی است و تقسیم وهمی و عقلی را در اینجا نمی کنیم چون وقتی تالیف به طور کلی از بین رفت قابلیت هیچ نوعی قسمتی نیست.

نکته ۲: این دلیل با قول حکما مقابله ندارد بلکه نتیجه این دلیل با قول حکما مقابله دارد و الا حرف اینها به ظاهر صحیح است چون حرفش این است که ما از تجزیه جسم می رسیم به جزئی که آن جزء، جسم نیست. این را حکما قبول نمی کنند. حکما می گویند تقسیم تا بی نهایت ادامه دارد و هر چه تقسیم کنید باز جسم است. اینها می گویند تقسیم تا بی نهایت ادامه پیدا نمی کند به یک جا می رسیم که جسم نیست.

توضیح عبارت:

«اما القائلون بجزء لا يتجزأ و لا هو جسم»

کسانی که قائلند به جزئی که آن جزء، تجزیه نمی شود و جسم هم نیست.

«فمن حججهم ان كل جسم فانه قابل للتفريق»

از جمله حججشان این است که هر جسمی قابل تفریق است. «تمام کلام اینها از امور بدیهیه درست شده است»

«و اذا تفرق فاجزأه مقابله للتالیف كما كانت»

نسخه صحیح «قابله للتالیف» است.

ص: ۶۴۰

وقتی این جسم متفرق شد اجزایش قابل تالیف است همانطور که بودند «یعنی به حالت اولی بر می گردند».

«فاذا كان كذلك فكل جسم ففيه التفریق تالیف»

وقتی اینچنین است که هر جسمی قابل تفریق است و بعد از تفریق هم قابل تالیف است در اینصورت قبل از تفریق هر جسمی تالیف دارد. می خواهد تالیف را ثابت کند تا با خواست خدا _ تبارک _ تالیف را نفی کند.

«ولو لا ان فيه تالیفا لكان لا یختلف عن الاجسام فی صعوبه التفکیك و سهولته»

نسخه صحیح «لا یختلف الاجسام» است.

تا اینجا تالیف، ثابت شد چون قابلیت تفریق داشت. حال می خواهد دوباره تالیف را ثابت کند. می گوید صعوبت تفکیک و سهولت تفکیک داریم و این صعوبت و سهولت به خاطر هیچ جهتی از جهاتی که می شماریم نیست بلکه فقط به خاطر تالیف است پس معلوم میشود که جسم، تالیف دارد و تالیفشان هم مختلف است.

ترجمه: اگر در جسم، تالیف نبود اجسام در صعوبت تفکیک و سهولت تفکیک با یکدیگر اختلاف نمی کردند «معلوم می شود که تالیف وجود دارد و تالیف هم مختلف است پس تفکیک مختلف است».

صفحه ۱۸۵ سطر ۱۲ قوله «قالوا»

دلیل بر اینکه صعوبت تفکیک و سهولت تفکیک، عامل دیگر ندارد و منتهی میشود به اینکه پس عاملش باید تالیف باشد. یکی از عوامل این است که جنس این اجسام با هم فرق کند مثلاً یکی سنگ باشد و دیگری آب باشد وقتی جنس آنها فرق کرد یکی سهولت تفکیک و یکی صعوبت تفکیک دارد. این را حکما قبول دارند ولی این قائل قبول ندارد و می گوید جنس همه اجسام یکی است. حکما هم می گویند جنس همه اجسام یکی است ولی این گروه می گوید طبیعت نوعیه اجسام هم یکی است که این حرف را حکما قبول ندارند مثلاً سنگ و آب را یکی می دانند ما می گوئیم در جسم بودن «یعنی در جنس جسم بودن» یکی هستند ولی در نوع بودن یکی نیستند بلکه نوع آنها مختلف است. قهراً صعوبت و سهولت تفکیک از ناحیه نوع جسم هم می تواند بیاید ولی این قائل این مطلب را قبول ندارند و می گوید اجسام، در جسمیت و در طبیعت نوعیه جسمیت یکسان هستند. بنابراین نمی توان صعوبت و سهولت را به خاطر اختلاف جنس «یعنی اختلاف نوع» بدانیم. ممکن است کسی بگوید عامل، فاعل است فاعلی که این و آن را ساخته است به صورت مختلف ساخته است نه اینکه آن جنس ها را مختلف آفریده باشد بلکه خودش اینچنین است. می گویند این مطلب صحیح نیست که فاعلی، به صورت مختلف ساخته باشد چون اگر جسم، ذاتش اینچنین است فاعل، آن را طور دیگر قرار نمی دهد یا فاعل، غیر منقسم را منقسم نمی کند. مگر اینکه جنس این جسم و نوع این جسم را عوض کند و الا- با توجه به اینکه نوعش با نوع دیگر یکی است به آن، سهولت تفکیک نمی دهد و اینطور هم نیست که در یک جسمی، چیزی است که در جسم دیگر، آن چیز نیست. لذا یکی صعب التفکیک و دیگری سهل التفکیک میشود.

اینها معتقدند که اجزاء لا یتجزی یکسان اند و از نظر نوع و جنس با یکدیگر فرق نمی کنند. لذا وقتی کنار هم جمع می شوند باز هم یکسان اند. بنابراین صعوبت و سهولت تفکیک برای خود جسم نیست فاعل هم به آن نمی دهد. اینطور نیست که یک جسم، چیزی داشته باشد و جسم دیگر نداشته باشد تا آن داشتن و نداشتن باعث فرق شود بلکه فقط باید گفت تالیفها مختلف است یعنی فاعل، یکی را از اجزاء درست کرده اما دیگری را که از اجزاء درست کرده با فشار دادن درست کرده در جایی که اجزاء را فشار داده باشد صعوبت تفکیک است اما در جایی که اجزاء را فقط کنار هم جمع کرده باشد سهولت تفکیک است.

پس تالیفها فرق کرد اگر چه تالیف مستند به فاعل است ولی آنچه باعث صعوبت و سهولت است تالیف است که فاعل، نحوه تالیف را مختلف کرده است ولی اینطور نیست که فاعل با قطع نظر از تالیف بخواهد بین دو جسم فرق بگذارد پس فرق بدون تالیف را به فاعل نسبت نمی دهیم. بلکه فرق را به تالیف نسبت می دهیم و تفاوت تالیف را به فاعل نسبت می دهیم پس در جایی که دخالت فاعل را نفی می کنند دخالت مستقیم فاعل را نفی می کنند و در جایی که دخالت فاعل را قبول می کنند دخالت مستقیم فاعل را قبول می کنند.

توضیح عبارت

«قالوا: و لیس ذلک لان جنسها مخالف»

ص: ۶۴۲

این عبارت، سر خط نوشته شده ولی لزومی ندارد سر خط نوشته شود بلکه دنباله همان بحث قبلی است.

«ذلک»: یعنی اختلاف در صعوبت و سهولت تفکیک

ترجمه: این اختلاف در صعوبت و سهولت تفکیک به خاطر اختلاف در تالیف است چنانکه ما گفتیم نه به خاطر این است که جنس این اجسام مخالف باشد.

«جنس آنها مختلف نیست حکما هم معتقدند که جنس آنها مختلف نیست. مراد اینها از جنس، طبیعت نوعیه است لذا بلافاصله مصنف می فرماید مراد اینها از جنس، طبیعت نوعیه است.

«و یعنون بالجنس الطبیعه النوعیه»

مرادشان از جنس، طبیعت نوعیه است و الا- اگر مرادشان از جنس، جنس باشد حکما هم معتقدند که جنس اجسام، مختلف نیست.

«قالوا و لا لاختلاف الفاعل»

علت صعوبت و سهولت، اختلاف فاعل نیست.

«و لا لعدم شیء»

علت صعوبت و سهولت، به خاطر این نیست که یکی از این اجسام، چیزی ندارد و جسم دیگری، چیزی دارد. «معین نمی کند که چه چیز دارد»

«و لا لاقسام یذکرونها»

تقسیمات و اقسام و احتمالاتی برای صعوبت و سهولت تفکیک ذکر می کنند و همه را رد می کنند و می گویند عامل صعوبت و سهولت تفکیک هیچکدام از اینها نیست بلکه عامل، همان است که گفتیم که مراد، اختلاف در تالیف است.

«فاذن هو للتالیف»

اختلاف در صعوبت تفکیک و سهولت تفکیک به خاطر اختلاف در تالیف است پس معلوم می شود که تالیف در همه اجسام است.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل دوم بر قول کسانی که قائلند ترکیب جسم از اجزاء لایتجزایی که جسم نیستند، می باشد.

«و اذا كان فيه تالیف فتوهمناه زا تلالم یکن محالاً»^(۱)

بحث در دلیلی داشتیم که قائلین به جزء لایتجزایی که جسم نیست اقامه می کردند آنها می خواستند ثابت کنند که ما جزء لایتجزایی داریم که جسم نیست. گفتیم اینها دلایلی بر مدعای خودشان اقامه کردند.

دلیل اول: جسم دارای تالیف است. این را بیان کردیم و اثبات کردیم. سپس می فرماید اگر جسم قابل تالیف و دارای تالیف است ممکن است این تالیف از او زائل شود یعنی قدرت خداوند _ تبارک _ چنین است که می تواند تالیف را زائل کند پس در تقسیم جسم می رسیم به جزئی که فاقد تالیف می شود وقتی فاقد تالیف شد از قابلیت تقسیم می افتد و دیگر جسم نیست چون جسم آن است که قابل تقسیم باشد بنابراین با تحلیل و تقسیم جسم، رسیدیم به جزئی که آن جزء، جسم نیست و مطلوب ما هم همین بود. این استدلال اول بود که توضیح دادیم الان می خواهیم عبارت آن را بخوانیم.

توضیح عبارت

«و لا لاقسام یدکرونها»

یعنی «و لا احتمالات یدکرونها»

گفتند اختلاف در صعوبت تفکیک و سهولت تفکیک عاملی دارد که آن، اختلاف در تالیف است عوامل دیگر که محتمل هستند همه باید رد بشوند. دو عامل را ذکر کردند و گفتند که اختلاف جنس نیست. اختلاف این دو جسم در داشتن و نداشتن نیست. و احتمالات دیگر هم که خودشان ذکر می کنند علت اختلاف در صعوبت تفکیک و سهولت تفکیک نیست. وقتی هیچ کدام از اینها عامل صعوبت تفکیک و سهولت تفکیک نشدند پس این اختلاف، به تالیف است. از اینجا نتیجه گرفته می شود که جسم دارای تالیف است.

ص: ۶۴۴

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، بخش طبیعیات، ج ۱، ص ۱۸۵، س ۱۳.

«فاذن هو للتالیف»

اختلاف در صعوبت تفکیک و سهولت تفکیک به خاطر آن اموری که گفتیم نیست بلکه به خاطر تالیف است.

«و اذا كان فيه تالیف فتوهمناه زائلا لم یکن محالا»

اگر در جسم، تالیف باشد و ما تصور کنیم که این تالیف، زائل شده و قدرت خداوند «تبارک» تعلق گرفته و این تالیف موجود را زائل کرده این، محال نیست بلکه امری است که امکان دارد چیزی خالی از تالیف شود. حال اگر خالی از تالیف بزرگ بود ولی مقداری تالیف در آن بود باز هم قابلیت تقسیم دارد و باز هم جسم است.

«و اذا زال بکلیته بقی مالا تالیف فیه»

اگر این تالیف، بکلیته زائل شود «یعنی به جایی برسیم که اصلا تالیفی و اجتماعی نباشد» از تقسیمی که می کنیم جزئی باقی می ماند که در آن اصلا تالیف و اجتماع نیست.

«و ما لا تالیف فیه فلیس بجسم»

آن که دارای تالیف نیست، جسم نیست چون جسم قابلیت تقسیم دارد و «مالا- تالیف فیه»، قابلیت تقسیم ندارد پس «مالا تالیف فیه»، جسم نیست.

«لان لکل جسم ینقسم و ما لا تالیف فیه لا ینقسم»

جمله اول، صغری است و جمله دوم، کبری است که به صورت شکل دوم آمده است و نتیجه این می شود «مالا تالیف فیه، جسم نیست»

پس این جزئی که به آن رسیدیم و تالیفی در آن نبود جسم نیست. مطلوب ما هم همین بود که بگوییم جزء لایتجزی می تواند جسم نباشد.

ص: ۶۴۵

«و هذا الاحتجاج مبدوه لذيمقراطيس»

اینکه می گوید مبدأ این احتجاج از ذیمقراطیس است به خاطر این است که این استدلال با استدلالی که ذیمقراطیس می کند تفاوت کمی دارد که استدلال ذیمقراطیس را بعداً در همین فصل ۳ بیان می کنیم و تفاوت آنها فهمیده می شود. پس ذیمقراطیس استدلال کرده که از آن استدلال، این مستدل استفاده کرده و این دلیل را ارائه داده است پس مبدأ استدلال از ذیمقراطیس است اما پرورش استدلال از مستدل است.

«الانه حَرْف منه بشی یسیر یفهم ذلک اذا اوردنا حجتہ»

در نسخ خطی به جای «منه»، «عنه» آمده.

ضمیر «انه» به شخصی که دارد استدلال می کند بر می گردد چون این شخص، بعد از ذیمقراطیس دارد استدلال می کند نمی تواند گفت ذیمقراطیس دلیل او را تغییر داده است بلکه باید بگوییم این شخص، دلیل ذیمقراطیس را تغییر داده است.

ترجمه: الا اینکه این شخصی که دارد استدلال می کند فاصله گرفته از آن استدلال ذیمقراطیس به چیز کمی که ما وقتی در آینده استدلال ذیمقراطیس را می آوریم این شیء یسیر که تفاوت این دو دلیل است در آنجا روشن می شود.

صفحه ۱۸۵ سطر ۱۵ قوله «و قالوا ایضاً»

دلیل دوم: مدعای این گروه این است: جزئی که جسم در تقسیم به آن جزء منتهی می شود علاوه بر اینکه لا-یتجزی است جسم هم نمی باشد به تعبیر دیگر که در توضیح بحث دخالت دارد می گوییم تقسیم جسم بنابر نظر اینها منتهای است یعنی به یک جایی می رسیم که دیگر نمی توانیم تقسیم را ادامه بدهیم ولی به نظر فلاسفه و حکما تقسیم نامتناهی است نه اینکه اجزاء درون جسم منتهای است یا نامتناهی است؟ ما به این مطلب کاری نداریم. بلکه به این مطلب کار داریم که تقسیم جسم بنابراین گروه منتهای است اما فلاسفه می گویند منتهای نیست یعنی وقتی جسم را تقسیم کنیم حکیم و فیلسوف می گوید ادامه دارد و اگر تقسیم فکی کنار گذاشته شود تقسیم وهمی و عقلی ادامه دارد پس حکیم، تقسیم را منتهای نمی داند اما این گروه منتهای می داند.

ص: ۶۴۶

مقدمه دلیل: فلاسفه معتقد به اجزاء غیر متناهی در جسم هستند و می گویند اجزاء نامتناهی بالقوه در جسم وجود دارد و این اجزاء نامتناهی، بالفعل نیستند. مثلاً- یک جسم یک متری را واقعا یک جسم یک متری می بینیم و وقتی می خواهیم از این جسم یک متری عبور کنیم لازم نیست از اجزاء این جسم عبور کنیم چون اجزاء، بالقوه هستند. «بالقوه» یعنی موجود نیستند و می توانند موجود شوند لذا می توان با یک قدم یا دو قدم این جسم یک متری را عبور کنیم. اگر اجزاء در این جسم یک متری، بی نهایت بودند شما باید هر کدام از اجزاء را جدای از دیگری طی می کردید در اینصورت باید برای هر کدام از این اجزاء، قدم جداگانه بر می داشتید یعنی بی نهایت قدم بر می داشتید تا یک متر را طی کنید ولی چون اجزاء، بالقوه هستند و لازم نیست اجزاء بالقوه را عبور کنید زیرا وجود بالفعل ندارند بلکه وجود بالقوه دارند یعنی درواقع موجود نیستند بلکه می توانند موجود بشوند آن که الان بالفعل موجود است یک متر می باشد که با یک قدم یا دو قدم طی می شود آنهایی که با بی نهایت قدم باید طی شوند موجود نمی باشند بنابراین حکیم چون جسم را مشتمل بر اجزاء بی نهایت می داند که این اجزاء بی نهایت، بالقوه موجودند طی یک مسافت کوتاه را در یک زمان کوتاه اجازه می دهد. اما اگر حکیم اجزاء را بالفعل موجود می دانست چون به اجزاء بی نهایت قائل است اگر این اجزاء را بالفعل موجود می دانست امکان نداشت که طی مسافت کوتاه را در زمان کوتاه اجازه دهد بلکه می گفت این مسافت کوتاه باید در زمان نامتناهی طی شود.

این مقدمه را گفتیم به خاطر اینکه روشن شود مستدل، خلط کرده و اجزاء بالقوه را بالفعل گرفته و لذا دارد اشکال می کند.

شروع دلیل دوم: اگر ما با تقسیم جسم، به جزء لا یتجزی منتهی نشویم لازم می آید که بی نهایت جزء برای هر جسمی داشته باشیم و لازمه بی نهایت جزء داشتن این است که نتوانیم حرکت کنیم و مسافتی را طی کنیم. یعنی حرکت واقع می شود ولی طی مسافت، نیست. و چون در حرکت، باید طی مسافت شود اگر طی مسافت نبود پس باید گفت که حرکت نیست. ظاهراً حرکت است و حرکت شروع می شود ولی به نتیجه نمی رسد لذا باید گفت که اصلاً حرکت نیست.

خلاصه استدلال: اگر جسم به جزء لا یتجزی منتهی نشود لازم می آید که ما در خارج، حرکت نداشته باشیم لکن حرکت نداشتن باطل است «زیرا مشهود است که حرکت واقع می شود نتیجه می گیریم که» پس جسم به جزء لا یتجزی منتهی نشود باطل است بلکه باید به جزء لا یتجزی منتهی شود یعنی باید به جزئی برسیم که تجزیه نمی شود.

بیان ملازمه: اگر جسم تا بی نهایت تجزیه شد و به یک جزء لا یتجزی منتهی نشد لازمه اش این است که حرکت نداشته باشیم. در اینجا از همان مقدمه ای که قبل از شروع استدلال بیان کردیم استفاده می کنیم و می گوئیم اگر تقسیم جسم تا بی نهایت ادامه پیدا کند معنایش این است که جسم دارای اجزاء بی نهایت است و وقتی می خواهیم این جسم را طی کنیم باید این اجزاء بی نهایت را طی کنیم و چون نمی توانیم اجزاء بی نهایت را در زمان متناهی طی کنیم معلوم می شود که حرکتی وجود ندارد چون حرکت به معنای طی کردن مسافت است و اگر طی مسافت نمی شود پس حرکتی نیست. مصنف برای این بحث دو مثال می زند که مثال اول از قدما است و مثال دوم برای مُحدَثین و متاخرین است.

مثال اول «مثال قدما»: اگر جسم دارای اجزاء بی نهایت باشد لازم می آید حیوانی که سریع می دود به حیوانی که بطی می رود و هرگز نرسد حیوان بطی، مثل لاک پشت که مقدراری حرکت می کند. و اسب پشت سر لاک پشت می دود هرگز این اسب با دویدن به آن لاک پشت نمی رسد چون آن لاک پشت اگر مثلاً یک سانتی متر جلو رفته باشد به قول شما بی نهایت جزء را طی کرده زیرا این یک سانتی متر مشتمل بر اجزاء بی نهایت است پس این لاک پشت بی نهایت جزء را طی کرده. و این اسب می خواهد بی نهایت جزء را طی کند باید بی نهایت جزء را طی کند تا به لاک پشت برسد و بی نهایت جزء را نمی تواند طی کند مگر اینکه در زمان بی نهایت طی کند و در آن زمان بی نهایت، لاک پشت قدم بعدی را برداشته و چند جزء دیگر را طی کرده در اینصورت لازم می آید که اسب، هرگز به لاک پشت نرسد در حالی که به وضوح دیده می شود اسب با کمتر از یک قدم به لاک پشت می رسد. پس معلوم می شود اجزایی که در درون این جسم وجود دارند متناهی باشند یعنی جسم به اجزائی تقسیم شده که آن تقسیم، تقسیم متناهی بوده و این اجزاء طوری بودند که اسب توانسته آن را طی کند و به لاک پشت برسد.

معروف است که «زینون» منکر حرکت است و معتقد است که حرکت در جهان، نیست استدلالش هم به همین مثال اسب و لاک پشت است.

مثال دوم «مثال متاخرین»: بغل «یعنی استر و قاطر» از حیوان هایی است که دهنده است. اگر ما جزء لا یتجزی نداشته باشیم «یعنی جسم بتواند به بی نهایت تقسیم شود یک ذره از جسم، بی نهایت جزء خواهد داشت و یک قاطر که می خواهد این یک ذره از جسم را طی کند لازمه اش این است که هرگز از این یک ذره بیرون نیاید و این ذره از این قاطر خالی نشود. چون یک ذره از این جسم مشتمل بر بی نهایت جزء است و این قاطر باید بی نهایت جزء را طی کند تا بتواند این ذره از جسم را طی کند و بی نهایت جزء نمی تواند طی کند مگر در زمان غیر متناهی. پس این ذره قابل طی شدن نیست و لازم می آید در زمان محدود این ذره از این قاطر خالی شود.

با این بیانات ثابت شد که اگر جسم دارای اجزاء بی نهایت باشد و به عبارت دیگر، تقسیم جسم متناهی نشود لازمه اش این است که ما حرکت نداشته باشیم لکن حرکت داریم پس تقسیم جسم نمی تواند نامتناهی باشد بلکه باید متناهی شود و به یک جا برسیم که این تقسیم تمام شود و آنجا جایی است که جزء لا یتجزی بدست آمده است پس ما جزء لا یتجزی داریم.

نکته: جهتی وجود نداشته که متاخرین از مثال متقدمین عدول کردند بلکه مثال دیگری را اضافه کردند اگر متاخرین برای عدول از مثال متقدمین، دلیلی داشتند مصنف هر دو مثال را نمی آورد ولی مصنف هر دو مثال را آورده و به هر دو اعتماد کرده پس معلوم می شود هر دو مثال صحیح است.

«و قالوا ایضا: انه لو لم تكن اجزاء الجسم متناهیة لكانت غیر متناهیة»

اگر اجزاء جسم، متناهی نشد «نمی خواهد بگوید تعداد آنها متناهی نباشد اگر چه نتیجه استدلال، همین مطلب است بلکه می خواهد بگوید تقسیم جسم به اجزاء، متناهی نشود بلکه همینطور تقسیم ادامه پیدا کند که قهرا تعداد اجزاء، نا متناهی می شود» یعنی به جزء لا-یتجزی نرسیم اجزاء، غیر متناهی خواهد بود یعنی تجزیه، غیر متناهی است و نتیجه اجزائی که از این تجزیه بدست می آید غیر متناهی خواهد بود.

«فكان للجسم اقسام و انصاف فی اقسام و انصاف من غیر نهاییه»

برای هر جسمی اقسام و انصاف خواهد بود. «انصاف» با «اقسام» یکی است ولی «اقسام»، مطلق اقسام را شامل می شود یعنی اقسامی که با هم مساوی باشند که از آنها تعبیر به «انصاف» می کنیم یا اقسامی که مختلف باشند که «انصاف» نمی باشند بلکه به آنها «اقسام» می گوئیم.

اگر جسمی را به تقسیم مساوی تقسیم کنید دو نصف درست می شود اما اگر جسمی را به تقسیم غیر مساوی تقسیم کنید دو قسم درست می شود ولو این دو قسم، نصف نیستند. یعنی مصنف ذکر خاص بعد از عام کرده است. مراد از «انصاف» این است که یک جسم را نصف می کنید دوباره هر کدام از این دو نصف را نصف می کنید و ۴ جزء پیدا می شود که این ۴ تا، نصف هستند. تعداد نصف ها هیچ وقت فرد نمی شود بلکه همیشه زوج است یعنی یک جسم را دو قسم مساوی می کنید و هر کدام از دو قسم را دو قسم مساوی می کنید و دو نصف برای نصف اولی پیدا می شود و دو نصف برای نصف دومی پیدا می شود و هکذا.

«فی اقسام و انصاف»: معنای این کلمه این است که وقتی تقسیم می‌کنیم در درون این تقسیم، تقسیم دیگری می‌کنیم یعنی قسم آن را دوباره تقسیم می‌کنیم تا اقسامی در اقسامی بوجود بیاید یعنی اقسامی را بدست می‌آورید و در این اقسام بدست آمده دوباره اقسامی را بدست می‌آورید دوباره در آن اقسام بدست آمده مرتبه سوم اقسامی را بدست می‌آورید همینطور اقسام در اقسام بوجود می‌آید. یعنی ابتدا که تقسیم را شروع می‌کنیم اقسام در جسم بوجود می‌آید و بعدا که تقسیم را ادامه می‌دهیم اقسام در اقسام بوجود می‌آید.

«من غیر نهایی» مربوط به «کان» است یعنی این قسم‌ها در قسم‌ها هستند الی غیر النهایه.

در نسخ خطی به این صورتی آمده «فکان للجسم اقسام و انصاف من غیر نهایی» ولی نسخه کتاب ما هم نسخه خوبی است.

«فکان المتحرک اذا اراد ان یقطع مسافه احتاج ان یقطع نصفها»

متحرک اگر بخواهد مسافتی را طی کند احتیاج دارد که نصف آن مسافت را طی کند.

«و قبل ذلك نصف نصفها»

و قبل از اینکه نصف مسافت را طی کند باید نصف نصف آن را طی کند و دوباره قبل از اینکه نصف مسافت را طی کند باید نصف نصف نصف آن را طی کند و هکذا.

«و احتاج فی زمان متناه ان یقطع انصافا بلا نهایی»

احتیاج دارد که در زمان متناهی «چون در زمان متناهی، طی مسافت می‌کند» نصف‌های بلا نهایی را طی کند.

«فكان يجب ان لا يقطع المسافه ابدا»

واجب این است که نتواند هیچ مسافتی را طی کند.

«و يجب ان لا يلحق اخيلوس السريع العدو، السُّلحفاه البطيئه العدو»

در کتاب، «اخیلوس» آمده ولی در فرهنگ لغت «اخیلوس» آمده است. در نسخ خطی بالای لفظ «اخیلوس» لفظ فرس را نوشتند که مراد اسب است اما در بعضی نسخه های خطی بالای آن، سوسمار را نوشتند. در لغت مثل لغت نامه دهخدا، این لفظ معنی نشده است بلکه اسم افراد قرار داده شده است. در هر صورت چه اسب چه سوسمار باشد سریع العدو است و سریع می دود.

«لا يلحق» به معنای نرسیدن است. «العدو» به معنای دویدن است.

ترجمه: اخیلوسی که سریع العدو است به لاک پشتی که بطیء العدو است نرسید.

«و كانت الذره لا تفرغ من قطع نعل يسير عليها»

نسخه صحیح «من قطع بغل» است که بغل به معنای قاطر می باشد.

ترجمه: لازم می آید که یک ذره جسم، خالی نشود از طی کردن قاطری که بر این ذره سیر می کند.

«فالمثل الاول للقدم و الثاني للمحدثين»

مثال اول برای قدما و مثال دوم برای متاخرین است.

«لكن الحركة موجودة فاقسام الجسم متناهيه»

تا اینجا تالی را گفت یعنی بیان کرد که اگر جزء لا یتجزی نداشته باشیم لازمه اش این است که حرکت نداشته باشیم.

«لكن الحركة موجودة فاقسام الجسم متناهيه»

مصنف با این عبارت بیان می کند که حرکت موجود است یعنی تالی باطل است نتیجه می گیرد که مقدم هم باطل است یعنی اقسام جسم، متناهی است و در تقسیم جسم به جزء لا یتجزی می رسیم که در آنجا باید توقف کنیم و تقسیم نکنیم.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل سوم و دلیل چهارم بر قول کسانی که قائلند ترکیب جسم از اجزاء لا یتجزایی که جسم نیستند، می باشد.

«و قالوا: انه لو جاز ان ینقسم الجسم الی غیر نهاییه لوجب من ذلك» (۱)

نسبت دلیل اول با دلیل دوم:

گفتیم گروهی معتقدند که جسم، قابل انقسام است ولی این قسمت باید متناهی شود یعنی به جایی برسیم که آن قسم حاصل، تقسیم نشود و به عبارت دیگر آن قسم حاصل، جسم نباشد چون اگر جسم باشد باید تقسیم شود پس به جزئی می رسیم که لا یتجزی است و اگر لا یتجزی است تقسیم نمی شود و اگر تقسیم نشود جسم نیست. اینها برای مدعای خودشان ادله ای دارند.

در دلیل اول خودشان ثابت کردند حاصل تقسیم، جسم نیست.

در دلیل دوم خودشان ثابت کردند حاصل تقسیم، جزء لا یتجزی است. جسم بودن را نفی نکردند یا جسم نبودن را اثبات نکردند فقط لا- یتجزی بودن را اثبات کردند یعنی نتیجه ای که در دلیل اول گرفتند به ظاهر با نتیجه ای که در دلیل دوم گرفتند تفاوت داشت.

الان می خواهیم بیان کنیم که این دو نتیجه تفاوتی ندارند چون اگر ثابت شد که این جزء، لا یتجزی است با توجه به اینکه تجزیه، خاصیت جسم است اگر ثابت شود که این خاصیت را ندارد ثابت می شود که جسم نیست پس اگر ثابت کنیم که این جزء، لا- یتجزی است قهراً ثابت می شود که جسم هم نیست. بنابراین چه نتیجه دلیل آنها این باشد که آن جزء، جسم نیست و چه نتیجه دلیل آنها این باشد که آن جزء، لا- یتجزی است فرقی نمی کند پس مفاد دلیل اول و دلیل دوم یکی می شود در دلایل بعد هم همینطور است یعنی اگر جسم بودن را نفی کردیم مدعا اثبات شده و اگر تجزیه را هم نفی کردیم باز مدعا اثبات شده است.

ص: ۶۵۴

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، بخش طبیعیات، ج ۱، ص ۱۸۶، س ۲.

دلیل سوم: در این دلیل، خردله ای را که از اشیاء بسیار ریز و تخم گیاه می باشد را ملاحظه می کنند و می گویند اگر بتوانیم این خردله را به تقسیم بی نهایت تقسیم کنیم. از هر تقسیمی، یک جزء بدست می آید و قهراً از تقسیم بی نهایت، اجزاء بی نهایت بدست می آید سپس اگر این اجزاء بی نهایت را کنار هم بگذاریم تمام سطح زمین را پر می کند و اضافه هم می آورد چون سطح زمین، بی نهایت نیست بلکه متناهی است اما اجزاء خردله بنابر نظر شما نامتناهی می شود حال این نامتناهی می خواهد متناهی را پوشاند. در این حالت از این نامتناهی چیزهایی هم اضافه می آید بنابراین اگر تقسیم جسم تا بی نهایت برود

چون خردله هم جسم می باشد باید تقسیم آن تا بی نهایت برود و لذا اجزاء بی نهایت پیدا می کند و اجزاء بی نهایت اگر جسم نباشند و کنار هم قرار بدهی مشکلی ندارد اما اگر جسم باشند و اینها را کنار هم قرار بدهی و تماس بین آنها برقرار کنی و چون بی نهایتند می توانند کل سطح زمین را بپوشانند. و این، بالوجدان و بالبداهه محال است.

توجه کنید که این مستدل، بین اجزاء بالقوه و بالفعل خلط کرده است. حکما نمی گویند خردله اجزاء بالفعل دارد بلکه می گویند اجزاء بالقوه دارد یعنی می توانید آن را تا بی نهایت تقسیم کنید ولی این تقسیم را ادامه نخواهید داد و در یک جا تقسیم قطع می شود و لذا اجزاء بالفعل پیدا نمی شود. مگر اینکه با وهم و عقل تقسیم کنید و تا بی نهایت ادامه بدهید که این کار انجام نمی شود در اینصورت اجزاء بی نهایت ولو فرضا پیدا می شود ولی هیچ وقت این اتفاق نمی افتد که اجزاء بی نهایت درست شود.

ص: ۶۵۵

«و قالوا انه لو جاز ان ينقسم الجسم الى غير نهايه لوجب من ذلك ان تكون تقسم اقساما تبلغ الى ان تغشى اديم الارض كله»
«انه لو جاز ... غير نهايه» مقدم است و «لوجب ...» تالی است.

ترجمه: از انقسام جسم لا الی نهایی لازم می آید که خردله، قسمت شود به اجزائی که این اجزاء بپوشانند سطح زمین، کل آن را «بیان کردیم که حتی اضافه هم می آورد و با آن اضافه هم می توان افلاک دیگر را هم پوشاند».

و تالی بالواجب باطل است پس مقدم هم که انقسام جسم الی غیر نهایی باشد باطل است یعنی به جزئی می رسیم که قابل قسمت نیست.

این دلیل، ثابت کرد که جزء لا یتجزی داریم و وقتی جزء لا یتجزی ثابت شد با توجه به اینکه تجزیه خاصیت جسم است وقتی این خاصیت را نفی می کنیم خود جسمیت باید نفی شود نتیجه می گیریم که پس اقسامی که حاصل می شود جسم نیستند.

صفحه ۱۸۶ سطر ۴ قوله «و قالوا لو كان»

دلیل چهارم: مستدل می گوید شمایی که حکیم هستید می گوید هر جسمی تا بی نهایت تقسیم می شود و اقسام بی نهایت پیدا می کند چه خردله باشد و چه کوه عظیم و چه کره زمین باشد. ما خردله را به اجزاء بی نهایت تقسیم می کنیم همینطور کوه عظیم را به اجزاء بی نهایت تقسیم می کنیم. هر دو بی نهایت می شوند و در بی نهایت، کم و زیاد نداریم نمی توان گفت این، از آن بی نهایت تر است. بنابراین لازم می آید اقسامی که برای خردله داشته باشیم مساوی باشد با اقسامی که برای کوه عظیم داریم و این هم بالوجدان محال و باطل است.

البته اینکه در بی نهایت، کم و زیاد نداریم مورد اختلاف است بعضی معتقدند که ما در بی نهایت، کم و زیاد داریم مثال به مقدورات الهی و معلومات الهی می زنند و می گویند مقدورات و معلومات خداوند _ تبارک _ بی نهایت اند ولی محالات، مقذور نیستند ولی معلوم هستند پس در بی نهایت، معلومات بیشتر از مقدورات هستند.

حال با فرض اینکه در بی نهایت، کم و زیاد نداشته باشیم این شخص استدلال می کند و میگوید لازم می آید اجزاء خردله با اجزاء کوه عظیم مساوی باشد و این بالواجدان باطل است پس اینکه ما بتوانیم جسم را تا بی نهایت تقسیم کنیم باطل است.

منظور این گروه این است که تعداد اجزاء خردله و کوه مساوی است و اگر از اجزاء مساوی تشکیل شوند کل آنها هم مساوی می شوند و باید خردله با کوه یکی باشد در حالی که یکی نمی شود.

توضیح عبارت

«و قالوا لو كان الجسم ينقسم الى غير نهايه لكانت الخردله في اقسامها مساويه لاقسام الجبل العظيم»

«لو كان ... غیر نهاییه» مقدم است «لکانت...» تالی است.

اگر جسم تا بی نهایت تقسیم شود خردله در اقسامش مساوی با اقسام جبل عظیم می شود.

خود خردله با جبل مساوی نمی شود بلکه خردله در اقسامش مساوی با اقسام جبل عظیم می شود.

«و هذا محال»

یعنی تالی باطل است نتیجه می گیریم که انقسام جسم تا بی نهایت باطل است بلکه جسم را باید محدود، تقسیم کرد و وقتی شروع به تقسیم محدود کنیم تقسیم خردله زودتر از تقسیم کوه تمام می شود و اقسام خردله خیلی کمتر از اجسام کوه خواهد شد.

ص: ۶۵۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل پنجم و دلیل ششم و دلیل هفتم بر قول کسانی که قائلند ترکیب جسم از اجزاء لایتجزایی که جسم نیستند می باشد.

«و قالوا ایضا: ان النقطة لا تخلو اما ان تکون جوهرًا قائما بنفسه او لا تکون»^(۱)

قبل از اینکه دلیل پنجم را بیان کنیم مطلبی را اشاره کنیم که این گروه معتقدند آن جزء لایتجزی، جسم نیست و قابل انقسام هم نیست ولی آن جزء را جوهر می دانند نه عرض یعنی جسم از جوهر تشکیل شده پس درباره جزء لایتجزی دو نظر دارند ۱- جوهر است ۲- جسم نیست و به عبارت دیگر قابل انقسام نیست. نقطه، قابل انقسام نیست یعنی یکی از آن دو شرط را دارد حال اگر آن را جوهر قرار بدهیم شرط دوم را هم دارد در اینصورت نتیجه می گیریم که نقطه، جوهری لایتجزی است یعنی جزء لایتجزایی است که جسم نیست و مطلوب ما که می خواهیم وجود چنین چیزی را ثابت کنیم ثابت می شود.

اما اگر نقطه را جوهر ندانیم بلکه عرض بدانیم باید در جوهر حلول کند چون خاصیت عرض، حلول است و اگر حلول کرد این قانون را داریم که حال با محل مساوی است. حال عبارت از نقطه است و محل هم باید مساوی با او باشد و محل حتما جوهر است چون محل یا جوهر است یا منتهی به جوهر می شود پس حال اگر مساوی با نقطه باشد «که باید مساوی با نقطه باشد» لازم می آید که آن محل، جوهر لایتجزی باشد یعنی جزء لایتجزایی که جسم نیست همان محل است و نقطه چون عرض است و شرایط را ندارد به آن جزء لایتجزی نمی گوئیم ولی محل آن، شرایط را دارد پس خالی نیست از اینکه یا نقطه را جوهر می دانیم که در اینصورت مطلوب ما ثابت می شود و اگر نقطه را عرض بدانیم مطلوب ما در محل این عرض ثابت است.

ص: ۶۵۸

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج ۴، ص ۱۸۶، س ۴، ط ذوی القربی.

دلیل چهارم: مطلوب ما این است که اینچنین جوهری که لایتجزی است و جسم نیست اگر با مثل خودش جمع شود خط تشکیل می شود و اگر این خطها جمع شوند سطح تشکیل می شود و اگر این سطح ها جمع شوند جسم تشکیل می شود پس جسم از این اجزاء تشکیل می شوند. ما اگر ثابت کردیم که نقطه ای داریم به اینصورت که اگر این نقطه را با نقطه دیگر مماس کردیم و کنار هم قرار دادیم خط تشکیل می شود و بعدا سطح و بعد از آن جسم تشکیل می شود در اینصورت آنچه که می خواستیم بدست می آید چون می گفتیم جسم مرکب از این اجزاء لایتجزایی که جوهر هستند می باشد ولی تقسیم نمی شوند یعنی جسم نیستند.

خلاصه دلیل چهارم: این گروه از نقطه استفاده می کنند و نقطه را مرکب جسم قرار می دهند و معتقد می شوند که نقطه چه جوهر باشد چه عرض باشد بالاخره جزء لایتجزایی را که مطلوب ما است ثابت می کنند.

توضیح عبارت

«و قالوا ایضا ان النقطه لاتخلو اما ان تکون جوهرًا قائمًا بنفسه اولا تکون»

«قائمًا بنفسه» تفسیر برای جوهر است.

نقطه خالی از این نیست که یا جوهر قائم به خودش است یا جوهر نیست بلکه عرض است

«فان کانت قائمه بنفسها فقد حصل الجزء الذی لایتجزا»

مصنف با این عبارت، فرض اول را مطرح می کند و در سطح بعدی با عبارت «و ان کانت عرضا» فرض دوم را مطرح می کند اگر این نقطه قائم به خودش باشد و جوهر باشد آن جزئی که لایتجزی است و مقصود ما می باشد حاصل شده است یعنی جزء جوهری که تجزیه نمی شود و جسم نیست

ص: ۶۵۹

«يكون الذی یلقاها ایضا نقطه اخری»

از اینجا مصنف نقطه های دیگر را فرض می کند تا خط را درست کند و سپس از خط به سطح برسد و از سطح به حجم برسد.

مراد از نقطه نقطه فلسفی است «نه فیزیکی» که طول و عرض و عمیق ندارد اشکال نکنید که نقطه چگونه جسم را می سازد این دلایل را بعدا در فصول بعدی جواب می دهیم

ترجمه: آن که ملاقات با این نقطه می کند نقطه دیگری است یعنی نقطه می تواند با نقطه دیگر ملاقات کند

«فتوالی النقط فاعله لجسم او لخط فاعل لسطح فاعل لذلك الجسم»

پشت سر هم این نقطه ها قرار می گیرند در حالی که این نقطه جسم را می سازند.

در این عبارت نگفت نقطه، خط را می سازد و خط، سطح را می سازد و سطح، جسم را می سازد بلکه از ابتدا گفت نقطه جسم را می سازد و واسطه ها را رها کرد اما دوباره با تعبیر بعدی «اولحظ فاعل... الجسم» واسطه ها را هم بیان می کند.

«لخط فاعل... الجسم» یعنی این نقطه فاعل خط است و این خط فاعل سطح است و این سطح، فاعل آن جسم است در این عبارت دو احتمال است:

۱_ این عبارت به صورت مفصل است اما عبارت «فاعله لجسم» به صورت مجمل بیان کرد.

۲_ یا می خواهد اشاره به این مطلب کند که خود نقطه مستقیما می تواند جسم را بسازد و لازم نیست این دو مرحله را طی کند و ابتدا خط را بسازد و بعدا سطح و بعدا جسم را بسازد چون نقطه به دو صورت می تواند جسم را بسازد.

ص: ۶۶۰

صورت اول: به ترتیب بسازد یعنی نقطه ها را در ادامه ی هم قرار بدهید تا خط ساخته شود و خط ها را در ادامه ی هم قرار بدهید تا سطح ساخته شود سپس سطح ها را روی هم بگذارید تا حجم ساخته شود.

صورت دوم: به ترتیب ساخته نشود مثلاً یک مقدار نقطه را برداریم و روی هم بریزیم تا جسم را بسازد. در اینصورت این نقطه های، یکدفعه جسم را درست می کنند نه اینکه ابتدا خط را بسازند و بعداً سطح را بسازند سپس جسم را بسازند.

«وان کانت عرضاً فیهی تحل محلاً»

اما اگر این نقطه، عرض باشد عرض، جزء لا-یتجزی نیست و به تعبیر متکلمین، جوهر فرد نیست. اصلاً جوهر نیست. در اینصورت چگونه مطلوب را ثابت می کنید؟ با عبارت بعدی جواب می دهد.

این نقطه که عرض است مثل همه اعراض دیگر باید در محلی حلول کند پس نقطه در محل حلول می کند.

«و کل حال فی محل فهو یحل فیما یساویه»

این یک قاعده کلی است که هر چیزی در محل حلول کند در چیزی حلول می کند که مساوی خودش است هیچ وقت امکان ندارد که مقداری از عرض، از جسم بیرون باشد یا اگر کاملاً در جسم حلول کرده نمی تواند یک قسمت از جسم را خالی بگذارد بلکه باید در مساوی حلول کند.

ترجمه: آن حال، حلول می کند در محلی که مساوی با محل است.

«و یکون مثله»

آن حال از نظر اندازه مثل محل است ولو از نظر عرض بودن و جوهر بودن تفاوت می کند. لذا اگر نقطه داشته باشیم محل آن هم نقطه می شود البته فقط فرقی که می کند این است که محل جوهر است اندازه آن به اندازه نقطه است ولی جوهر می باشد و عرض نیست

ص: ۶۶۱

«فتكون النقطة تحل جوهر لا يتجزأ»

و این نقطه حلول در جوهری می کند که لا-یتجزی است و این جوهر لا-یتجزی همان چیزی است که ما دنبال آن هستیم پس جوهر لا-یتجزی داریم و اگر این جوهر لا-یتجزی را جمع کنید «چه با ترتیب جمع کنید چه بدون ترتیب جمع کنید» جسم درست می شود.

صفحه ۱۸۶ سطر ۷ قوله «و قالو ایضا»

دلیل ششم: اگر جسم تجزیه شود و به جایی برسد که تجزیه اش ادامه پیدا نکند مطلوب ما ثابت است چون ما هم همین اعتقاد را داشتیم که جسم را تجزیه می کنیم و به جزئی می رسیم که آن جزء، لا-یتجزی است و اگر تجزیه نشود معلوم می شود که جسم نیست. و مطلوب ما ثابت می شود.

اما اگر جسم تجزیه شد و تجزیه آن تا بی نهایت ادامه پیدا کرد چنانچه فلاسفه اینگونه معتقدند که تجزیه جسم به پایان نمی رسد و ادامه دارد و به جزء لا-یتجزی نمی رسیم. در اینصورت که بتواند تا بی نهایت تجزیه شود لازمه اش این می شود که جسم بتواند از ترکیب بی نهایت ساخته شود چون بین تجزیه و ترکیب تلازم است یعنی جواز تجزیه مستلزم جواز ترکیب است و جواز ترکیب هم مستلزم جواز تجزیه است.

پس اگر انقسام الی غیر النهایه در یک جسمی ثابت بود ترکیب بی نهایت هم در آن جسم جایز است.

توجه کنید که ترکیب به دو نحوه ممکن است

۱_ همین جسم، از اجزاء بی نهایت ترکیب شده باشد و جسم را تشکیل بدهد.

ص: ۶۶۲

۲_ این جسم را با جسمی مثل خودش ترکیب کنید دوباره آن دو تا را با جسمی مثل خودش ترکیب کنید. همینطور ترکیب ها را تا بی نهایت ادامه بدهید پس اگر این جسم را دوباره تجزیه کردید یعنی این جسم را به دو قسمت تقسیم کردید و هر کدام را به دو قسمت جدا کردید ۴ جزء بدست می آید پس ترکیب هم خواهید داشت.

سپس مصنف می فرماید بی نهایت بودن تجزیه مستلزم بی نهایت بودن ترکیب در درون جسم است و مستلزم بی نهایت بودن ترکیب در بیرون جسم است.

خلاصه: اگر جسمی بتواند اجزاء بی نهایت داشته باشد می تواند از آن اجزاء بی نهایت، ترکیب شده باشد و اگر ترکیب از اجزاء بی نهایت جایز است ترکیب از اجسام بی نهایت هم جایز است. و نتیجه اینکه بگوییم «ترکیب از اجسام بی نهایت حاصل شده» این است که جسم نامتناهی داشته باشیم و جسم نامتناهی در بحث تناهی ابعاد باطل شده است پس اینکه ترکیب اجسام بتواند تا بی نهایت برود باطل است و ترکیب اجزاء بتواند تا بی نهایت برود باطل است. تجزیه جسم هم بتواند تا بی نهایت برود. باطل است. پس جسم نمی تواند تا بی نهایت برود بلکه باید در یک جا متوقف شود و جز لایتجزی درست شود.

«و قالوا ایضا ان جاز ان ینقسم الجسم الی اجزاء غیر متناهیة جاز ان یتربک من اجزاء غیر متناهیة»

از جواز تجزیه به اجزاء غیرمتناهی، رسید به جواز تریب از اجزاء غیرمتناهی و از جواز ترکیب از اجزاء غیرمتناهی رسید به جواز ترکیب از اجسام بلانهایه و اگر ترکیب از اجسام بلانهایه حاصل شود لازمه اش این است که جسم بی نهایت داشته باشیم. در حالی که در بحث تناهی ابعاد گفته شده که جسم بی نهایت یا مقدار بی نهایت «مقدار یعنی سطح یا خط یا جسم» نخواهیم داشت.

جایز است که با غیر خودش «یعنی با جسم دیگر چه بزرگ باشد چه کوچک باشد» ترکیب شود بلانهایه. در اینصورت مقدار غیرمتناهی پیدا می شود در حالی که مقدار غیر متناهی در بحث ابعاد باطل شده است.

صفحه ۱۸۶ سطر ۹ قوله «و لهم ان یقولوا»

دلیل هفتم: خطی را بر خط دیگر منطبق می کنیم تمام نقطه های خط بالایی با نقطه های خط پایینی مماس اند یعنی یک نقطه از خط بالایی با یک نقطه از خط پایینی مماس است هکذا نقطه های دیگر از خط بالایی با نقطه های دیگر از خط پایینی مماس هستند. ولی ما اینطور نمی گوئیم چون اگر اینطور بگوئیم معلوم می شود که خط، مرکب از نقطه ها است و این، اول نزاع است زیرا نه در خط بالا- و نه در خط پایین نقطه داریم ما فقط یک خط در بالا و یک خط در پایین داریم. در اینصورت در ضمن دلیل مدعا آورده شده بلکه اینطور می گوئیم که یک نقطه در خط بالا فرض کن و یک نقطه در خط پایین فرض کن سپس خط بالایی را در یک «آن» حرکت بده نه بیشتر. چون اگر حرکت بیش از یک لحظه حلول بکشد نقطه بالایی از نقطه پایینی خیلی فاصله می گیرد. بلکه می گوئیم در یک «آن» حرکت بده به طوری که از یک نقطه عبور کند و در نقطه بعدی قرار می گیرد. اگر حرکت خط بالایی بیش از «آن» باشد آن نقطه بالایی از نقطه پایینی خیلی فاصله می گیرد.

خط بالایی مماس با این نقطه بود الان با نقطه دیگر مماس شده دوباره «آن» بعدی حرکت می کند و با نقطه دیگر مماس می شود همینطور ادامه می دهیم تا خط پایینی را به صورت نقطه نقطه کند. آن نقطه خط بالایی که حرکت می کند در هر «آن» که حرکت می کند با نقطه ای از خط پایینی تماس پیدا می کند. خط بالایی هم که با خط پایینی فرق ندارد لذا آن هم مثل نقطه هایی می شود که کنار هم قرار گرفته پس کل خطوط جهان تشکیل می شوند از نقطه هایی که کنار هم قرار گرفتند. و سطح ها عبارت می شوند از خطهای کنار هم قرار گرفته و جسم ها عبارت می شوند از سطح های روی هم انباشته شده قهرا جسم مرکب از نقطه ها می شود

توضیح عبارت

«و لهم ان يقولوا ايضا»

این عبارت نشان می دهد که این دلیل را خود این گروه نگفتند بلکه دلیلی است که مصنف به آنها یاد می دهد چون تا الان مصنف تعبیر به «قالوا» می کرد اما الان می گوید «و لهم ان يقولوا» یعنی می توانند این گروه اینگونه دلیل بیاورند.

«انا اذا فرضنا خطا منطبقا على خط»

دو خط را بر هم منطبق کنیم.

«حتى تكون النقطة محاذية للنقطة او ملاقيه او مداخله له او ای اسم شتم ان تدلوا به على المعنى المفهوم»

نسخه صحیح «مداخله او ای اسم» است و «له» ندارد. و باید «له» نباشد زیرا «للقطة» را در ابتدا برای «محاذیه» آورد و بقیه را بر «محاذیه» عطف می کند.

ص: ۶۶۵

نقطه ای از خط بالایی محاذی با نقطه ای از خط پایینی باشد. مصنف می فرماید محاذی بودن، ملاقی بودن، مداخله بودن مهم نیست به هر تعبیری که می خواهی تعبیر کن مهم این است که یک نقطه در خط بالایی و یک نقطه در خط پایینی داشته باشیم حال این دو نقطه محاذی باشند یا ملاقی باشند یا تداخل کنند مهم نیست هر اسمی که بخواهید با این اسم، دلالت بر معنای مفهوم کنید و مراد از معنای مفهوم این است که نقطه ای با نقطه ای مرتبط شود حال این ارتباط به هر نحوی باشد مهم نیست.

«ثم تحرك الخ»

سپس خط بالایی را حرکت بدهید «البته فرق نمی کند که خط بالایی را حرکت بدهید یا خط پایینی را حرکت بدهید ما به عنوان مثال فرض کردیم خط بالایی حرکت کند» در حالی که خط پایینی ثابت است.

«فقد صارت النقطه المماسه غير المماسه و زوال المماسه دفعه»

آن نقطه ای از خط پایینی که نقطه ای از خط بالایی با آن مماس بود الان آن نقطه از خط پایینی مماس با آن نقطه خط بالایی نیست زیرا نقطه خط بالایی از آن عبور کرده است. و نقطه خط بالایی مماس با یک نقطه دیگر از خط پایینی است.

ترجمه: آن نقطه از خط پایینی که مماس با نقطه ای از خط بالایی بود الان مماس نیست

«زوال المماسه دفعه»: مماسه دفعه زائل می شود. قید «دفعه» را برای این می آورد که بفهماند اگر به تدریج این مماسه بخواهد زائل شود لازمه اش این است که نقطه بالایی از نقطه پایینی بیش از یک نقطه عبور کند. و می خواهد بفهماند حرکت نقطه بالایی باید به اندازه ای باشد که بتواند با نقطه بعدی تماس پیدا کند نه اینکه با خط بعدی تماس پیدا کند.

ص: ۶۶۶

«فیکون فی آن واحد صارت غیر مماسه»

پس این نقطه خط بالایی در یک «آن» از مماسه بدون با نقطه خط پایینی در آمد الان باید در همان «آن» مماس با نقطه بعدی در خط پایینی شود.

«و هی فی ذلک الان ملاقیه لنقطه تالیه للنقطه الاولی»

آن نقطه خط بالایی در این «آن» دوم ملاقی می باشد با نقطه ای که تالی برای نقطه اولی بود.

«فیکون النقطه متتالیه فی الخط»

نسخه صحیح «النقطه» است.

نقطه ها در خط متتالی می شوند.

«و الخط مولفا عنها»

و خط، مولف از نقطه های می شود.

«اذا الکلام علی زوال مماسه النقطه الثانیه کما هو فی مماسه النقطه الاولی»

تا اینجا دو نقطه را بررسی کردیم چگونه می گوئید خط مرکب از نقطه ها است. این گروه می گوید ما دو نقطه را بررسی کردیم ولی این عمل را ادامه می دهیم و اینطور نیست که اگر دو نقطه داشتیم عمل را رها کنیم بلکه دوباره خط بالایی را حرکت می دهیم به همان نحوی که قبلا حرکت می دادیم تا نقطه سوم و چهارم و هکذا بدست آید تا نقطه های مختلفی متتالی شوند.

ترجمه: سخن ما در اینکه مماسه ی نقطه ثانیه را از بین می بریم همانطوری است که مماسه ی نقطه اول را از بین بردیم. چگونه مماسه ی نقطه اول را با حرکت در یک «آن» از بین بریم. مماسه نقطه دوم را هم با حرکت در یک «آن» از بین می بریم و مماسه ی سوم درست می کنیم و مماسه سوم را هم با حرکت در یک «آن» از بین می بریم و مماسه چهارم درست می کنیم و با هر کدام از این مماسه ها نقطه ای درست می شود که نقطه ها پشت سر هم قرار می گیرند و تتالی نقاط می شود و خط از این نقاط متتالیه تشکیل می شود.

سوال: چگونه معلوم شد این نقطه های تشکیل دهنده خط جسم نیستند؟

جواب: به کلمه نقطه اگر توجه کنی جواب روشن است چون نقطه، جسم نیست لذا دلیل قبلی در این دلیل مقداری دخالت می کند شاید به همین جهت مصنف فرمود «و لهم ان يقولوا» چون دلیل قبلی، دلیل بعدی را تکمیل می کند. پس کلام بر زوال مماسه نقطه ثانیه همان طوری است که در مماسه نقطه اولی بود که گفتیم نقطه اولی مماسه اش در یک «آن» زائل می شود و مماسه با نقطه دوم درست می شود. در نقطه دوم هم همین را می گوئیم که مماسه اش در یک «آن» زائل می شود و مماسه با نقطه سوم درست می شود.

«و كذلك هلم جرا»

همچنین تا آخر ادامه بده که معلوم می شود خط پایینی از نقطه هایی متعدد تشکیل شده و خط بالایی هم که از سنخ خط پایین است از نقطه هایی متعدد تشکیل می شود و همه خطهای جهان که از یک سنخ هستند مرکب از نقطه می شوند و سطح از خط مرکب می شود و جسم هم از سطح مرکب می شود و بالاخره جسم از نقطه مرکب می شود و این همان مطلوب است.

دلیل هشتم و نهم بر قول کسانی که قائلند ترکیب جسم از اجزاء لایتجزایی که جسم نیستند می باشد ۹۲/۱۰/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل هشتم و نهم بر قول کسانی که قائلند ترکیب جسم از اجزاء لایتجزایی که جسم نیستند می باشد.

ص: ۶۶۸

«و من حججهم وجود زاویه غیر منقسمه و هی التي جعلها اوقلیدس اصفر الحادات» (۱)

دلیل هشتم: در این دلیل از شکل ۱۵ مقاله سوم تحریر اقلیدس استفاده می کنند. اقلیدس کتابی به نام اصول الهندسه و الحساب نوشته و بعداً به اصول اقلیدس معروف شد. این کتاب را افراد زیادی تحریر کردند که از جمله آنها مرحوم خواجه نصیر الدین طوسی بود که اسم آن را تحریر اصول الهندسه و الحساب نامید و کتاب درسی قرار گرفت.

کتاب اقلیدس مشتمل بر ۱۳ مقاله بود که ۱۰ مقاله در هندسه مسطحه است و ۳ مقاله در هندسه مجسمه است و بعداً دو مقاله دیگر به این کتاب اضافه شد که مربوط به هندسه مجسمه بود لذا این کتاب مجموعاً مشتمل بر ۱۵ مقاله شد.

در مقاله سوم این کتاب که اساس بحث در دایره است و در شکل ۱۵ همین مطلبی که الان مورد بحث ما هست مطرح می کند.

آنچه که امروزه قضیه می نامند در گذشته شکل می نامیدند مثلاً یک مطلب هندسی که باید طرح شود و اثبات گردد امروزه از مدعی تعبیر به قضیه می کنند و آن دایره و مثلث و امثال ذلک را که می کشند تا بتوسط آن، قضیه را اثبات کنند تعبیر به شکل می کنند. اما در گذشته به هر دو، شکل می گفتند.

مراد ما از شکل ۱۵ از مقاله ۳ اقلیدس یعنی قضیه ۱۵ از مقاله ۳ است که در این قضیه اصغر الحادات و اعظم الحادات تعیین می شود اصغر الحادات، زاویه ای است که اگر دو ضلع آن زاویه را یک ذره به یکدیگر نزدیک کنیم دو ضلع بر همدیگر منطبق می شوند و اعظم الحادات، زاویه ای است که اگر دو ضلع آن زاویه را یک ذره از یکدیگر دور کنیم تبدیل به زاویه قائمه می شود. «زاویه قائمه زاویه ۹۰ درجه را می گویند و اگر کمتر از ۹۰ درجه باشد به آن زاویه حاده می گویند و اگر بیشتر از ۹۰ درجه باشد به آن زاویه منفرجه می گویند» بحث ما الان مربوط به اصغر الحادات است. نحوه ترسیم این زاویه به اینصورت است که دایره ای را در ذهن فرض کنید سپس قطر این دایره را رسم کنید این قطر، دو طرف دارد یعنی از مرکز عبور می کند و در دو جا به محیط دایره ختم می شود. یکی از آن دو طرف را انتخاب کن و بر انتهای قطر عمودی از بیرون دایره قائم کنید. این عمود با محیط دایره از بیرون مماس می شود چون بر انتهای قطر وارد شده. بین محیط دایره و این خط مماس، زاویه ای تشکیل می شود که به آن زاویه، کوچکترین زاویه حاده می گویند به طوری که نمی توان خط مستقیمی در فاصله بین این عمود و محیط دایره وارد کنید. اگر خط مستقیم وارد کنید آن زاویه را پُر می کند و زاویه، تمام می شود یعنی به اندازه یک نقطه بین دو ضلع، فاصله است به طوری که اگر خط مستقیمی که پهنایش یک نقطه است در آن زاویه وارد کنید زاویه را پُر می کند.

ص: ۶۶۹

اما زاویه اعظم الحادات به اینصورت است که زاویه ای بین قطر و محیط دایره از داخل دایره برقرار شود را گویند.

بیان دلیل هشتم: نحوه این استدلال به صورتهای مختلف بیان شده که بهترین نحوه همان است که مرحوم لاهیجی در کتاب شوارق الالهام فرمودند: این عمودی که مماس با محیط دایره شده را به سمت دایره حرکت بدهید. این عمود، کل زاویه را طی می کند و بر محیط دایره منطبق می شود در اینصورت زاویه، پوشیده می شود و از بین می رود اگر این عمودی که بیرون از دایره مماس با دایره است را به سمت دایره حرکت بدهید با محیط دایره منطبق می شود. «البته بر کل دایره منطبق نمی شود چون عمود، خط راست است و دایره، خط منحنی است. لذا می گوئیم بر قسمتی از زاویه که راس زاویه را می سازند بر هم منطبق می شوند و زاویه، محو می شود».

سوالی که مرحوم لاهیجی می کند این است که این حرکت خط عمود، و منطبق شدنش بر محیط دایره آیا در یک «آن» انجام می شود و زاویه محو می گردد یا طول می کشد. اگر در یک «آن» زاویه را محو کند جزء لایتجزی خواهیم داشت. و آن زاویه، جزء لایتجزی است که عبور کردنش به وسیله «آن» انجام می شود چون خود «آن» هم جزء لایتجزی زمان است.

اما اگر طی کردن زاویه یعنی خط عمود بر محیط دایره منطبق شود در زمان باشد و زمان لااقل از دو «آن» ترکیب شود. البته ما ترکیب زمان از «آن» را غلط می دانیم ولی می گوئیم لااقل از دو «آن» ترکیب شود. پس وقتی خط عمود، به سمت دایره می رود و دو «آن» طول می کشد تا زاویه را ببیند معلوم می شود که این زاویه اصغر الحادات نبوده بلکه این خط اصغر الحادات را درست کرده و بعداً زاویه را محو کرده پس معلوم می شود آن زاویه به اندازه دو نقطه فاصله داشته است و یک نقطه کوچکتر از دو نقطه است لذا این زاویه، کوچکترین زاویه نبوده و این خلف فرض است چون فرض کردیم که این زاویه اصغر الحادات است پس نمی تواند میلی که خط عمود به سمت محیط دایره پیدا می کند در زمان باشد بلکه باید در «آن» باشد و اگر این مسافت در «آن» طی شود استدلال ثابت می شود که این زاویه به اندازه جزء لایتجزی بود و انطباق دو خط بر یکدیگر به این بود که جزء لایتجزی طی شود و جزء لایتجزی، در «آن» طی می شد که ما طی کردیم.

«و من حججهم وجود زاویه غیر منقسمه و هی التي جعلها اوقلیدس اصغر الحادات»

«منقسمه» از باب انفعال است و قابلیت را می فهماند و «غیر منقسمه» به معنای این است که اصلاً قابل قسمت نیست.

از جمله حججی که این گروه آوردند وجود زاویه ای است که قسمت نمی شود و قابل قسمت نیست. و آن، زاویه ای است که اقلیدس آن را کوچکترین زاویه حاده قرار داده است.

پس می گوئیم این زاویه اصغر الحادات وجود دارد و این زاویه به اندازه جزء لایتجزی است به بیانی که از کتاب شوارق الالهام بیان کردیم. پس جزء لایتجزی وجود دارد.

صفحه ۱۸۶ سطر ۱۴ قوله «قالوا ایضاً»

دلیل نهم: در دلیل نهم دو مطلب بیان می شود:

۱ _ جزء لایتجزی داریم.

۲ _ از کنار هم قرار دادن این اجزاء، خط را می سازیم.

شما کره ای را بر روی سطح صاف قرار بدهید مثلاً کره ای را روی شیشه ای قرار بدهید که صاف باشد «و پستی و بلندی نداشته باشد چون اگر پستی و بلندی داشته باشد این کره ممکن است با چند نقطه از این سطح تماس پیدا کند اما اگر سطح، صاف باشد این کره فقط با یک نقطه از این سطح تماس پیدا می کند. ما می خواهیم کره ای درست کنیم که با یک نقطه از سطح هموار تماس برقرار کند. اما اگر سطح، صاف نباشد این کره ممکن است با چند بخش از این سطح تماس داشته باشد».

حال این کره را بر روی سطح صاف گذاشتیم و در یک نقطه تماس پیدا کرد سپس این کره را می کشیم یا می غلطانیم در اینصورت نقطه های تماس پی در پی پیدا می شوند یعنی تماس، عوض می شود. ابتدا تماس با این نقطه بود بعداً تماس با نقطه بعدی می شود و هکذا نقطه های تماس به صورت یک خط بر این سطح صاف کشیده می شوند. در اینصورت خطی بوجود می آید که مرکب از نقاط است و هر کدام از این نقاط، جز لایتهجری می شوند پس ما جزء لایتهجری داریم و اگر این جزء لایتهجری را کنار هم قرار بدهیم خط تشکیل می شود.

توضیح عبارت

«و قالوا ایضا ما یقولون فی حرکه الکره علی سطح املس»

ملاست در مقابل خشونت است. سنگ پا را ملاحظه کنید که سطحی خشن می باشد چون پستی و بلندی دارد. اگر کره را بر این سنگ پا تماس بدهید با چند نقطه از سنگ پا تماس پیدا می کند اما شیشه صاف را اگر ملاحظه کنید دارای ملاست است. این شیشه را سطح املس می گویند.

یعنی این گروه در استدلال بر مدعای خودشان علاوه بر استدلالهای قبل، استدلال دیگر آوردند که در حرکت کره بر سطح صاف بیان کردند.

«ألیس یکون، بمماسه واقعہ بنقطه بعد نقطه»

ضمیر «الیس» و «یکون» به حرکت بر می گردد و «یکون» تامه است

این عبارت، بیان برای «مايقولون» است یعنی چیزی که درباره حرکت کره در سطح املس می گویند این است که آیا حرکتی که متحرک و مسافتش را تعیین کردیم آیا حاصل نمی شود «این استفهام، استفهام انکاری است یعنی حاصل می شود» به مماسه ای که آن مماسه به وسیله نقطه حاصل می شود؟ «یعنی نقطه ای مماس می شود بعداً نقطه دیگر مماس می شود و هر تماسی به نقطه است.

ص: ۶۷۲

«فیولف الخَطُّ الذی تمسحه الکره من نقط»

«من نقطه» متعلق به «یولف» است.

مسح یعنی کشیدن و در اینجا می توان به معنای رسم کردن گرفت. خطی را که کره، مسح می کند «و می کشد و رسم می کند» بر روی سطح املس از نقطه ها تشکیل می شود.

صفحه ۱۸۶ سطر ۱۵ قوله «و اما الذین»

مصنف از اینجا وارد در توضیح قول بعدی می شود.

قول ذیمقراطیس: ذیمقراطیس می گوید جسم قابل تجزیه است تا به جایی می رسیم که قابل تجزیه نمی شود ولی آن جزئی که قابل تجزیه نیست جسم می باشد. اینها بر مدعای خودشان دلیلی دارند که دلیل آنها را مصنف ذکر می کند.

بیان دلیل: دو فرض داریم که دایرین نقیصین است.

فرض اول: همه اجسام را می توانیم تقسیم کنیم حتی ریزترین جسمی که از تقسیم جسم بدست آوردیم را هم می توانیم تقسیم کنیم مگر در صورتی که جسم نداشته باشیم ولی مادامی که جسم، جسم باشد قابل تقسیم است ولو ریزترین جسمها باشد.

فرض دوم: کل اقسام قابل تقسیم نیستند. مفاد این فرض این است که بعضی اجسام قابل تقسیم هستند. و بعضی اجسام قابل تقسیم نیستند.

آنچه مطلوب ذیمقراطیس می باشد فرض دوم است و چون مطلوب ذیمقراطیس است درباره آن بحث نمی کند و فرض اول را رسیدگی می کند و می گوید فرض می کنیم تمام اجسام تقسیم می شوند جسم را تقسیم می کنیم و این تقسیم را اینقدر ادامه می دهیم تا به جایی برسیم که نتوانیم تقسیم را ادامه بدهیم. در اینصورت می گوییم چه چیز حاصل می شود آیا به لاشیء می رسیم یا به نقطه می رسیم یا به جسم لایتجزی می رسیم؟ «ذیمقراطیس می گوید ما جسم لایتجزی می خواهیم و نیاز به جزء لایتجزی نداریم. جزء لایتجزی را گروه قبلی می گفتند که ۹ دلیل آوردند»

ص: ۶۷۳

ذیمقراطیس ثابت می کند که لاشیء نمی تواند حاصل شود چون اگر حاصل شود باید این لاشیء ها را جمع کنید تا جسم اول بدست آید در حالی که از لاشیء، جسم درست نمی شود. و ثابت می کند که نقطه نیست به همان دلیل که اگر نقطه باشد باید نقطه ها را جمع کنید تا جسم اول بدست آید در حالی که اجتماع نقطه جسم تشکیل نمی شود. پس باید بگویید آنچه که باقی می ماند جسم است ولی لایتجزی می باشد. در اینصورت جمع کردن آنها و بدست آوردن جسم اولی صحیح می شود.

بیان دلیل کسانی که جسم را به اجسام لایتجزی منتهی می کنند ۹۲/۱۱/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان دلیل کسانی که جسم را به اجسام لایتجزی منتهی می کنند.

«و اما الذین جعلوا هذا الجزء المنتهی الیه جسما»(۱)

قول کسانی که قائلند جسم منتهی به اجزاء لایتجزی می شود بیان شد اما الان قول گروه دیگر را می خواهیم بیان کنیم که جسم را به اجسام لایتجزی «نه به اجزاء لایتجزی» متقسم می کنند. یعنی معتقدند جسم وقتی تقسیم می شود و تقسیمش به نهایت می رسد، به اجزائی می رسد که آن اجزاء تماما اجسام اند. دلیل اینها را مجملا توضیح دادیم الان می خواهیم به نحو تفصیل بیان کنیم.

بیان دلیل: این گروه مطلق جسم را دایره بین نقضین کردند تا قسم سومی تصور نشود. معتقد شدند که یا همه اجسام را می توانیم تقسیم کنیم یا همه اجسام را نمی توانیم تقسیم کنیم «نمی گویند هیچ کدام از اجسام را نمی توانیم تقسیم کنیم بلکه می گویند همه اجسام را نمی توانیم تقسیمی کنیم» که مفادش این است که بعضی را می توانیم تقسیم کنیم و بعضی را نمی توانیم. پس امر دایره می شود بین اینکه همه اجسام تقسیم شود حتی اجسامی که بسیار کوچک هستند و از تقسیم اجسام بزرگتر بدست می آیند، آنها هم تقسیم می شوند. یا همه اجسام تقسیم نمی شوند بلکه بعض اجسام تقسیم می شوند. مثلا اجسام بزرگ تقسیم می شوند و جزایی که در پایان تقسیم بدست می آیند تقسیم نمی شوند اگر چه جسم هستند ولی تقسیم نمی شوند. این صورت دوم مطلوب ذیمقراطیس ها است و می گویند همه اجسام تقسیم نمی شوند بلکه بعض اجسام تقسیم می شوند و بعضی تقسیم نمی شوند.

ص: ۶۷۴

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج ۴، ص ۱۸۶، س ۱۵، ط ذوی القربی.

و چون مطلوب ذیمقراطیس ها است آن را مطرح نمی کنند و اگر صورت اول باطل شود صورت دوم، متعین می شود.

درباره صورت اول هم احتمالاتی می دهند که یکی از آن احتمالات، نظر خودشان را تایید می کند و همان را انتخاب می کنند اما دو احتمال دیگر را باطل می کند.

فرض اول: همه اجسام تقسیم شوند حتی اجسام ریز که از تقسیم اجسام بزرگ بدست می آیند هم تقسیم شوند.

در این فرض اینطور وارد بحث می شوند و می گویند مفاد این فرض این است که تقسیم اجسام، ممکن است و چیزی که ممکن باشد می توان فرض کرد که واقع شده است. فرض وقوع برای چیزی که وقوعش اشکال ندارد محال نمی باشد. اگر چه ممکن است کذب و مخالف با واقع باشد. مثلاً فرض می کنیم این تقسیم ما بالفعل شد. این غلط است چون بالفعل نشد.

پس آنچه که ما را منصرف می کند محال بودن است نه کذب بودن. و محال بودن لازم نمی آید پس می توان فرض کرد که تمام اجزاء یک جسم، بالفعل شده است یعنی تا آخرین بخش قسمت کرده البته ما نمیتوانیم به آخر برسیم چون بناشد هر جسمی تا آخر تقسیم شود ولی الان می گوییم فرض می کنیم و فرض کردن اشکال ندارد. یعنی تمام اجزاء ممکنه این جسم را به فعلیت رساندیم و تا بی نهایت رفتیم. در اینصورت درباره این اجسامی که به فعلیت رسیدند بحث می کنیم که آیا لاشی اند یا نقطه اند یا جسم اند و غیر از این سه فرض، نداریم اینطور می گوییم که یا لاشی اند یا لاشی نیستند و اگر لاشی نیستند یا نقطه اند یا نقطه نیستند و بُعد دارند، اگر نقطه نبودند حتماً جسم خواهند بود چون بُعد دارند و نمی توان گفت که فقط یک بُعد دارند تا خط شود یا دو بُعد دارد تا سطح شود پس جسم اند.

ص: ۶۷۵

در اینجا این سه احتمال هم دایر بین نفی و اثبات شدند.

سپس می گوید ممکن نیست اینها لاشیء باشند چون همانطور که جسم را تحلیل کردیم و اینها را بدست آوردیم می توانیم اینها را ترکیب کنیم و جسم اولی را بدست بیاوریم در حالی که لاشیء قابل ترکیب شدن نیست. چون لاشیء قابل ترکیب شدن نیست پس نمی توانیم اجزاء جسم را که جسم بر اثر تقسیم به آنها منتهی می شوند لاشیء بدانیم و الا ناچاریم این اجزاء را دوباره جمع کنیم و جسم را تشکیل بدهیم درحالی که جسم از این لاشیء ها ترکیب نمی شود.

به همین بیان، اجزاء نمی توانند نقطه باشند چون نقطه هم، قابل نیست که تالیف شود و جسم را بسازد.

در اینکه نقطه ممکن نیست جسم را تشکیل بدهد. مصنف آن را با چندین عبارت می آورد که بعدا توضیح می دهیم.

در ابتدا که وارد بحث شدیم دو فرض مطرح کردیم:

۱ _ همه اجسام تقسیم بشوند.

۲ _ همه اجسام تقسیم نشوند.

فرض دوم همان مطلوب است و به آن نپرداختیم اما اگر همه اجسام تقسیم بشوند را نگفتیم مطلوب ما است بلکه سه احتمال در آن مطرح کردیم که دو احتمال آن را باطل کردیم و احتمال سوم متعین شد که مطلوب ما هست. پس چه فرض اول و چه فرض دوم را انتخاب کنید ما مطلوبمان را نتیجه می گیریم.

توضیح عبارت

ص: ۶۷۶

«و اما الذین جعلوا هذا الجزء المنتهی الیه جسما»

«جسما» مفعول دوم «جعلوا» است.

کسانی که این جزئی را که جسم منتهی به آن می شود جسم قرار دادند «گروه قبلی گفتند جسم اگر تجزیه شود به جزء لا یتجزی می رسد و جسم نیست اما ذیمقراطیس می گوید جسم اگر تجزیه شود به جزئی می رسد که جسم است»

«و هم شیعه ذیمقراطیس فقالوا»

واینها پیروان ذیمقراطیس هستند و در استدلال بر کلامشان اینچنین گفتند.

«ان الجسم لا یخلو اما ان ینقسم کله حتی لا یکون منه ما لا ینقسم او ینقسم کله»

ضمیر «منه» به «جسم» بر می گردد و مراد از «ما» در «ما لا ینقسم» جسم است یعنی جسمی نداریم که لاینقسم باشد حتی آن جسم ریز که بر اثر تقسیمات متعدد یک جسم بوجود آمده قابل قسمت است.

مراد از «کله» یعنی تمام افرادش چه فرد بزرگش چه فرد کوچکش، چه آن فرد که تقسیم شده و به نهایت رسیده و چه تقسیم نشده است همه اینها تقسیم می شوند.

«کله»: مراد از «کله» این نیست که بگوییم یک جسم که کل متصل است همه آن را قسمت کنیم یعنی کل یک جسم به اقسام بی نهایت تقسیم شود. درحالی که منظور از «کله»، کل افراد جسم است نه کلی اتصالی یک جسم بلکه کل اتصالی همه افراد جسم را لحاظ کنید. مراد از «کله» که در اینجا می گوییم کل افرادی است نه کل اتصالی. نمی خواهیم بگوییم این متصل واحد، کلش تقسیم می شود بلکه می خواهیم بگوییم تمام افراد جسم تقسیم می شوند.

ص: ۶۷۷

«اولاً ینقسم کله» فرض دوم را بیان می کند یعنی همه آن قسمت نمی شود نه اینکه هیچکدام قسمت نمی شود. بلکه بعضی قسمت می شود و بعضی قسمت نمی شود. این فرض دوم مطلوب ذیمقراطیس ها است و به آن نمی پردازند و بررسی نمی کنند.

«فان کان فی طباعه ان ینقسم فغیر ممتنع ان یقع»

ضمیمه «یقع» به «انقسام» بر می گردد که از «ینقسم» فهمیده می شود این عبارت اشاره به صورت اول دارد و عِدَل برای «فان کان» که صورت دوم می باشد در عبارات بعدی نمی آید چون مطلوب است.

ترجمه: اگر در طباع جسم، انقسام باشد ممتنع نیست که واقع شود.

«و غیر الممتنع اذا فرض موجودا لم یعرض منه محال»

غیر ممتنع، اگر موجود فرض شود از این موجود فرض شدن محالی لازم نمی آید یعنی محال وقوعی ندارد و چون محال وقوعی ندارد می توانیم فرض کنیم که واقع شده است.

«بل ربما عرض منه کذب غیر محال»

گاهی کذب عارض می شود «یعنی مطابق با واقع نباشد» ولی وقوعش محال نیست.

«و الکذب غیر المحال لا یلزمه المحال»

لازمه او محال بودن نیست.

«فلنفرض ان کل قسمه ممکنه فی الجسم فقد خرجت بالفعل»

فاء در «لنفرض» فاء تفریع است یعنی الان که محال لازم نمی آید و حداکثر این است که کذب لازم بیاید.

ترجمه: همه قسمت هایی که امکانشان در جسم هست فرض می کنیم بالفعل شدند و اجزاء بالقوه، بالفعل شدند. این فرض، محال نیست اگر چه ممکن است کذب باشد.

فرض می‌کنیم که تمام تقسیم‌ها بی‌که در جسم ممکن بود همه آنها بالفعل شدند و اجزاء تماماً حاصل شدند «منظور این است که تقسیم را تا بی‌نهایت ادامه دادیم و تمام اجزاء را بدست آوردیم»

«فحينئذ لا يخلوا اما ان يحصل لاشي او تحصل نقط او تحصل اجسام لا تنقسم»

یا از این تقسیم‌ها که انجام شد آنچه که بدست آمد لاشیء بود یا نقطه بدست آمد که بی‌بعد است یا اجسامی که بعد دارند و تقسیم نمی‌شوند بدست آمد.

«لكن من المحال ان تنتهي الی لاشيء او النقط»

محال است که به لاشیء یا نقط منتهی شود.

«فان ان كان انتقاضه الی لاشيء فتالفه من لاشيء و هذا محال»

در نسخه خطی «انتقاصه» آمده که هر دو صحیح است. انتقاض به معنای نقض کردن و شکستن و تقسیم کردن است اگر می‌گویند جسمی را نقض کنید یعنی آن را بشکنید. یعنی انتقاض جسم برود تا به لاشیء منتهی شود.

انتقاص هم همین‌طور معنی می‌شود چون تقسیم مستلزم انتقاص است وقتی جسم را تقسیم می‌کنید یعنی آن را ناقص می‌کنید و آن را از آن حالت اولی که داشت کم و ناقص می‌کنید. یعنی کم کردن شیء می‌رود تا به لاشیء منتهی شود.

ترجمه: اگر تجزیه آن به سمت لاشیء برود ترکیبش هم از لاشیء خواهد بود «چون ما اگر جسم را به اجزایی تقسیم کنیم و دوباره آن اجزاء را جمع کنیم جسم بوجود می‌آید» در حالی که تالف جسم از لاشیء محال است.

و ان كان انتقاضه الى النقط فتالفه من النقط و هذا ايضا محال»

در نسخه خطی «انتقاصه» آمده است.

اگر انتقاض این جسم به نقط باشد باید تالیف این جسم از نقطه باشد و تالیف جسم از نقطه محال است.

صفحه ۱۸۷ سطر ۲ «قد اجمع العلماء»

محال بودن تالیف از لاشی اینقدر واضح بوده که مصنف آن را توضیح نداده اما استحاله ترکیب از نقط، آنچنان واضح نبوده لذا آن را توضیح می دهد و با عبارات مختلف می آورد و می گوید علما اجماع دارند. البته اجماع در فلسفه اعتبار ندارد بلکه در کلام ارزش دارد ولی مصنف نمی خواهد از اجماع استفاده کند بلکه می خواهد از مجمع علیه استفاده کند ولی در ضمن می فهماند که مساله به خاطر وضوحش حتی اختلافی هم نیست.

مصنف چند مطلب می گوید که مفاد همه یکی است.

مطلب اول: هر چقدر نقطه ها را کنار هم جمع کنید جسم درست نمی شود.

مطلب دوم: نقطه ها را وقتی با هم تلاقی بدهید تماس پیدا نمی کنند بلکه تداخل می کنند وقتی تداخل کردند اگر ۱۰۰۰ نقطه بر روی هم بریزید باز یک نقطه دارید و جسم ندارید.

مطلب سوم: اگر دو نقطه را ملاقات دادید این دو نقطه همدیگر را نمی پوشانند و حاجب نمی شوند اگر حاجب باشند باید قابل قسمت باشند. یعنی اگر سومی خواست بیاید وسطی مانع نمی شود و می گذارد سومی به اولی بچسبد. در جایی که نقطه نباشد مثلا سه جسم داشته باشیم جسم سوم به جسم دوم و وسطی می چسبد و جسم دومی نمی گذارد که جسم سومی به جسم اولی بچسبد اما در نقطه اینگونه نیست که نقطه دومی حاجب نقطه سومی شود و این نشان می دهد که نقطه ها با هم تداخل می کنند.

ص: ۶۸۰

مطلب چهارم: شما اگر نقطه ها را کنار هم قرار بدهید به سمت تالیف حرکت نمی کنند و با هم موّلف نمی شوند تا یک جایی را اشغال کنند همانطور که نقطه اول جایی را اشغال نمی کرد به خاطر اینکه بُعد نداشت نقطه های دیگر را هم اگر بیاورید به سمت تالیف نمی روند تا جایی را اشغال کنند.

مطلب پنجم: از این نقاط، یک جسم متصل، حادث نمی شود پس نتیجه گرفتیم که اگر نقاط را ترکیب کنیم جسم درست نمی شود در نتیجه اگر جسم را تحلیل کنیم نقطه، حاصل نمی شود.

پس معلوم شد که با تحلیل جسم، به لاشی نمی رسیم و به نقطه هم نمی رسیم.

تمام این عبارتها ناظر به یک مطلب است.

توضیح عبارت

مطلب اول را با عبارت «فتالفه من النقط و هذا ایضا محال»

«قد اجمع العلما علی ان النقط کم اجتمعت لاتزید علی حجم نقطه واحده»

با این عبارت مطلب دوم را بیان می کند.

علما اجماع کردند بر اینکه نقطه ها هر چقدر جمع بشوند حجمِ بیش از یک نقطه درست نمی کنند بنابراین نمی توانند جسم بسازند.

«و انها انما تتلاقی بالاسر»

با این عبارت مطلب سوم را بیان می کند.

این نقطه ها با هم، بالتمام تلاقی می کنند یعنی تداخل درست می کنند و در تداخل، ۱۰۰۰ نقطه به اندازه یک نقطه می شود نه اینکه به اندازه یک جسم شود.

«و لا یحجب بعضها بعضا من الملاقاه»

ص: ۶۸۱

با این عبارت مطلب چهارم را بیان می کند.

نقطه دومی، حاجب از نقطه سومی نمی شود. اینطور نیست که نقطه دومی، نگذارد نقطه سومی با نقطه اولی ملاقات کند بلکه نقطه دومی اجازه می دهند نقطه سومی با اولی ملاقات کند.

«و لا تتحرك الى التالیف فتصیر شاغله مكانا»

با این عبارت مطلب پنجم را بیان می کند.

«فتصیر» به معنای «حتی ان تصیر» است و تفریح بر «لا تتحرك» نیست بلکه تفریح بر منفی است نه نفی.

ترجمه: این نقطه ها به سمت تالیف نمی روند تا اینکه مکانی را شاغل بشوند و پُر کنند.

«و لا يحدث منها متصل»

با این عبارت مطلب پنجم را بیان می کند.

از این نقاط، یک جسم متصل حادث نمی شود.

«فبقی ان یکون انتفاضة الى اجسام لیس فی طبیعتها ان تنفضل و تنقسم»

در بعضی نسخ، «انتفاضة» است.

این عبارت تفریح بر این مطلب است که حال که به نقطه و لاشی نرسیدیم باقی می ماند که انتفاض جسم به اجسامی باشد که آن اجسام در طبعشان قابل قسمت نیست.

«الا بالوهم و الفرض»

مراد از فرض، عقل است. این عبارت، استثنا از «تنفصل و تنقسم» است یعنی انقسام به وهم و فرض پیدا می کند ولی انقسام خارجی پیدا نمی کند. در طبعشان، پذیرش انقسام خارجی نیست و مطلوب ما همین بود که به جسمی برسیم که لایتجزی است.

بیان قول نظام و پیروانش بر وجود اجزاء لایتجزی و غیر متناهی / بیان اقوال در اجزاء جسم. ۹۲/۱۱/۰۲

موضوع: بیان قول نظام و پیروانش بر وجود اجزاء لایتجزی و غیر متناهی / بیان اقوال در اجزاء جسم.

«و اما الذین قالوا بوجود اجزاء غیر متناهیة للجسم» (۱)

داشتیم اقوال مخالفین را نقل می کردیم در ابتدای فصل قول حکما و مخالفین را آوردیم سپس شروع به ذکر دلیل مخالفین کردیم.

قول متکلمین: جسم قابل انقسام است و بالفعل منقسم به اجزا می شود و اگر آن را تقسیم کنیم اجزایی که کنار هم قرار گرفتند و هر کدام بالفعل از دیگری جدا است به حس از یکدیگر جدا شدند اگر چه الان به حس اینگونه جلوه می کند که به هم متصل اند ولی وقتی آنها را تقسیم کنیم آن انفصالی را که در واقع دارند برای حس هم ظاهر می کنند ولی تقسیم جسم منتهی به اجزاء لایتجزی می شود ذیمقراطیسی ها همین را می گفتند ولی ادعا می کردند که تقسیم جسم به اجسام لایتجزی منتهی می شود قول این دو گروه را ذکر کردیم.

گروه سومی پیدا شدند که هیچکدام از این دو قول مذکور را قبول نداشتند نه تقسیم جسم را منتهی به اجزاء لایتجزی می کردند و نه تقسیم جسم را منتهی به اجسام لایتجزی می کردند یعنی اصلا منتهی شدن تقسیم جسم را قبول نداشتند بلکه معتقد بودند که جسم تا بی نهایت می تواند تقسیم شود و اجزاء بی نهایت پیدا کند. الان می خواهیم قول این گروه و دلیل آنها را بیان کنیم.

ص: ۶۸۳

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج ۴، س ۱۸۷، س ۴، ط ذوی القربی.

بیان قول نظام و پیروان: این گروه قبول نمی کنند که تقسیم جسم، متناهی باشد. حال چه به اجزاء لا-یتجزی برسیم چه به اجسام لا یتجزی برسیم. بلکه می گویند تقسیم جسم تا بی نهایت ادامه پیدا می کند. البته اگر از این گروه پرسیم که تقسیم جسم به اجزاء منتهی می شود یا به اجسام منتهی می شود؟ برای آنها فرقی نمی کند. در هر دو صورت می گویند جسم اصلا منتهی نمی شود ولی هر وقت چیزی بدست می آید قابل تقسیم است. توجه کنید که اینها منتهی شدن را قبول ندارند هر چه بدست بیاید چه جسم باشد چه جزء باشد دوباره قابل تقسیم است. قول متکلمین و ذیمقراطیسیها، تقسیم را منتهی می کردند حال یا به اجسام یا به اجزاء منتهی می کردند.

این گروه یک ادعایی در کنار این ادعایشان ضمیمه می کنند و می گویند «اجسام ایضا فی انفسها ذوات اقسام». یعنی بدون اینکه اجسام را تقسیم کنید ذوات اقسام اند. تعبیر به اقسام می کنند چون اقسام شامل اجزاء و اجسام هر دو می شود. یعنی صاحب اقسام اند چه آن اقسام، اجزاء باشند چه آن اقسام، اجسام باشند فرقی نمی کند ولی می گویند هر جسمی که بدست بیاورید دوباره صاحب اقسام است نه اینکه با تقسیم کردن، صاحب اقسام می شود بلکه صاحب اقسام است فی نفسها. لازم

نیست آن اجسام را تقسیم کنید تا اقسام پیدا کنند بلکه جسم با تقسیم شدن، اقسامی را که دارد ظاهر می کند نه اینکه دارای اقسام می شود. پس به این ترتیب، جسم، قابل تقسیم تا بی نهایت است. و اقسام فی انفسها برای جسم حاصل است. از جمع این دو مطلب نتیجه می گیریم که جسم، بالفعل مشتمل بر بی نهایت اقسام است. نه تنها جسم را می توان تا بی نهایت تقسیم کرد بلکه اگر تقسیم نکنیم بی نهایت اقسام در آن وجود دارد. بعدا که تقسیم می کنیم اگر توانستیم بی نهایت را ظاهر کنیم، ظاهر می کنیم اگر هم نتوانستیم، بی نهایت موجود است ولی ما نتوانستیم تقسیم را ادامه بدهیم.

بیان فرق کلام نظام با کلام حکما و متکلمین و ذیمقراطیس:

بیان فرق کلام نظام با حکما: حکما معتقدند که جسم دارای اجزاء بی نهایت است ولی بالقوه می باشد اما نظام معتقد است که جسم دارای اجزاء بی نهایت است ولی بالفعل می باشد.

بیان فرق کلام نظام با قول متکلمین و ذیمقراطیسی ها: نظام اقسام را بی نهایت می داند ولی متکلمین و ذیمقراطیسی ها اگر چه اجسام و اجزاء را بالفعل می دانند ولی بی نهایت نمی دانند زیرا متکلمین می گویند تقسیم منتهی به اجزاء لا یتجزی می شود و تقسیم ادامه پیدا نمی کند. ذیمقراطیسی ها می گویند تقسیم منتهی به اجسام لا یتجزی می شود و تقسیم ادامه پیدا نمی کند.

نظام و پیروانش نتوانستند قول جمهور متکلمین و ذیمقراطیس را قبول کنند. قول حکما هم نزد اینها باطل بوده لذا به سراغ قول جدید رفتند.

توضیح کلام نظام و پیروانش: هر چقدر که جسم تجزیه شود و بعدا با فرض، تجزیه ادامه پیدا کند حاصل این تجزیه، جزء آن جسم می شود بنابراین دوباره می تواند تجزیه ادامه پیدا کند زیرا می توان جزء جسم را دوباره تجزیه کرد ولو الان انفصالش دیده نمی شود ولی فی نفسه انفصال دارد و به همین جهت است که می توان آن را تقسیم کرد و تقسیم، نهایت پیدا نمی کند و وقتی تقسیم، نهایت پیدا نکرد و خود جسم، اقسامش بالفعل موجود بود و این تقسیمات ما، اقسام را بالفعل ظاهر کرد معلوم می شود که جسم از اجزاء بی نهایت مرکب شده.

مصنف عبارتی آورده که این عبارت، کاملاً مذهب این گروه را روشن می کند. می گوید اجزایی که در جسم هستند به حسب احتمال انقسام هستند یعنی جسم را باید نگاه کرد که چقدر تحمل انقسام دارد؟ به همان مقدار هم دارای اقسام خواهد بود. اگر تحمل تقسیم بی نهایت را دارد معلوم می شود که اجزاء بی نهایت دارد چون تقسیم می خواهد بر اقسامی که موجودند وارد شود پس اگر بی نهایت تقسیم شود معلوم می شود اقسام بی نهایت در این جسم موجود است پس وجود اقسام در جسم به حسب احتمال تقسیم است یعنی این جسم، چقدر تحمل تقسیم می کند؟ به همان اندازه واجد اقسام است. نظام می گوید جسم، تقسیم بی نهایت را تحمل می کند پس باید بگوید واجد اقسام بی نهایت است.

نکته: البته ممکن است تقسیم فکی نتوان کرد ولی تقسیم فرضی و وهمی می توان کرد. با همین تقسیم وهمی که جسم را تقسیم می کنیم معلوم می شود که اجزاء و اقسام دارد. عبارت نظام این است که اقسام جسم به حسب احتمال تقسیم است حال می خواهد تقسیم، فکی باشد یا فرضی یا وهمی باشد فرقی نمی کند.

توضیح عبارت

«و اما الذین قالوا بوجود اجزاء غیر متناهیة للجسم فقد دفعهم الی ذلک امتناع ترکیب الاجسام من الاجزاء غیر المتجزئة و من الاجسام غیر المتجزئة»

کسانی که قائل به وجود اجزاء غیر متناهی شدند، آنها را به این قول سوق داده به خاطر اینکه دیدند ممتنع است اجسام، مرکب از اجزاء غیر متجزئه باشد که متکلمین می گفتند و مرکب از اجسام غیر متجزئه باشد که ذیمقراطیس می گفت. هر دو قول را ممتنع دیدند.

ص: ۶۸۶

«قالوا: فان الاجسام ايضا في انفسها ذوات اقسام و ان لم تفصل بالفعل»

مصنف با این عبارت بیان نظریه نظام را می کند.

«ایضا» قید برای «فی انفسها» است یعنی بعد از تقسیم، ذوات اقسام اند اگر به لحاظ خودشان ملاحظه کنیم و تقسیم بر آنها وارد نکنیم می بینیم ذوات اقسام اند.

«و ان لم تفصل بالفعل» ولو ما آنها را بالفعل جدا نکنیم و اجزائشان را در مقابل حس قرار ندهیم باز هم واقعا دارای اجزاء هستند ولو حس متصل دیده می شوند.

«فهی ان جزئت بالتعین و الفرض کان کل جزء منها بعضا و جزءاً من الجسم و ان لم ینفصل البتة»

اگر این اجسام را با تعیین، تجزیه کنیم و بگوییم طرف راست و چپ دارد «یعنی با عقل، تعیین کنیم نه اینکه در خارج واقعا تقسیم کنیم» در اینصورت هر جزئی از این اجزاء که با فرض و تعیین بدست می آید ولو این بعض و جزء، منفصل بالفعل در نزد حس نشوند ولی بالاخره هر کدام از این اقسام که بدست می آوریم جزئی از جسم است و قابل تجزیه می باشد.

«قالوا فبقی ان تکون اجزاء الجسم بلا نهایه»

این نتیجه گرفته می شود و این احتمال باقی می ماند که اجزاء جسم، بلانهایت باشد چون هر چه آن را تجزیه می کنیم اجزایی بدست می آید که اجزاء جسم هستند ولو منفصل نکنیم اما قابلند که انفصال پیدا کنند و این قبول انفصال، نشان می دهد که منفصل هستند چون انفصال باید بر اجزاء موجوده واقعی واقع شود یعنی تقسیم، جسم را نمی شکند بلکه بر اجسامی که موجودند و در آنها دیده نمی شوند وارد می گردد و آن درز را می شکافد و قسم را جدا می کند.

تقسیم یعنی جدا کردن اجسامی که کنار هم جمع شدند پس باید اجزاء کنار هم باشند تا ما تقسیم کنیم. هیچ وقت یک جزء یا یک جسم را نمی توان شکست بلکه این جسم یا جزء که می شکند معلوم می شود که طرف داشته و واقعی بوده ولی ما نمی دانیم و حس ما تشخیص نمی دهد پس اجزاء در خود جسم بالفعل موجودند. وقتی که تقسیم می کنیم این تقسیم بر روی درزها وارد می شود و این اقسام موجوده را که به هم چسبیده بودند و متصل دیده می شدند جدا می کند یعنی چسبیدگی را می گیرد.

ادامه بیان قول نظام و پیروانش بر وجود اجزاء لایتجزی و غیر متناهی / بیان اقوال در اجزاء جسم ۹۲/۱۱/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه بیان قول نظام و پیروانش بر وجود اجزاء لایتجزی و غیر متناهی / بیان اقوال در اجزاء جسم.

«قالوا فبقی ان تکون اجزاء الجسم بلا نهاییه»^(۱)

بیان قول نظام و پیروانش: نظام می گفت جسم، مرکب از اجزاء غیر متناهی است. این گروه معتقد بودند که همه اجسام فی نفسه دارای اقسام اند یعنی لازم نیست ما آنها را تقسیم کنیم تا اقسامی از آنها به وجود بیاید بلکه اقسام در آنها موجود است کافی است که ما آن اقسام را ظاهر کنیم. سپس گفتند هرگاه که با فرض و تعیین یا هر وسیله دیگر، جسمی تجزیه شود آن که حاصل می شود بعضی جسم و جزء جسم است و بعضی جسم و جزء جسم اگرچه بالفعل منفصل نیست «یعنی منفصل دیده نمی شود یا ممکن نیست در خارج آن را منفصل کنیم» ولی قابل انقسام است. لاقبل به وهم و فرض قابل انقسام است پس نمی توان به جایی رسید که تقسیم، منتهی شود. به همین جهت می گویند اجزاء جسم بلانهایتند.

ص: ۶۸۸

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج ۴، س ۱۸۷، س ۸ ط ذوی القربی.

البته در ابتدا این گروه برعکس می گویند یعنی اینطور می گویند: چون اجزاء جسم، بی نهایت است پس جسم، تقسیمات بی نهایت پیدا می کند ولی ما برعکس گفتیم: چون جسم، تقسیمات بی نهایت پیدا می کند ولی ما برعکس گفتیم که چون جسم، تقسیمات بی نهایت پیدا می کند لذا اجزاء جسم بی نهایت اند. این گوینده چون به این صورت وارد بحث شد که اگر تقسیم کنیم آنچه که حاصل می شود جزء الجسم است نتیجه می گیرد که جسم دارای اجزاء بی نهایت است. بعداً دارای اجزاء بی نهایت بودن را دلیل بر انقسام بی نهایت می گیرد. به عبارت دیگر این گوینده معتقد است که جسم مرکب از اجزاء بی نهایت است و این اجزاء بالفعل اند پس ابتدا باید قبول کند که اجزاء، بالفعل اند بعداً بگوید که می توان آن را به اجزاء بی نهایت تقسیم کرد.

این گوینده وقتی آن اجزاء را بالفعل می داند اجازه می دهد که جسمی به اجزاء، بی نهایت تقسیم شود.

چون اجزاء بی نهایت در آن وجود دارد لذا قابل است که این اجزاء بی نهایت ظاهر شود و تقسیم بی نهایت بر آن وارد شود.

توجه کنید که این گروه چون جسم را مرکب از اجزاء بی نهایت می دانند تقسیم بی نهایت را اجازه می دهند پس مشتمل بودن جسم بر اجزای بی نهایت سبب می شود برای امکان انقسام بی نهایت در جسم.

بعداً بر این مطلب دلیل می آورد و می گوید چون تقسیمی که وارد می کنید اینطور نیست که جسمی را بشکنند بلکه جزئی را از محل انفصالی که دارد و دیده نمی شود جدا می کند پس تقسیم به این جهت بی نهایت می شود یعنی اجزاء بی نهایت در این جسم موجودند و تقسیم بر شکافی که بین دو جزء است و دیده نمی شود وارد می شود یا بر انفصالی که به طور عاریه بر دو جزء وارد شده تقسیم وارد می شود ما وقتی جسم را تقسیم می کنیم چیزی را نمی شکنیم بلکه همه اجزاء کنار هم قرار گرفتند و از کنار هم قرار گرفتشان جدا می کنیم.

ص: ۶۸۹

چون اجزاء متجاورند یعنی در جوار هم قرار گرفتند و به هم متصل نیستند لذا تقسیم بر قسمتی که چسبندگی این اجزاء است وارد می شود و این اجزاء را از چسبندگی می اندازد بنابراین تقسیم جسم به اندازه اجزاء جسم است اگر اجزاء جسم، بی نهایت باشند. تقسیم جسم هم بی نهایت است. این گروه می گوید اجزاء جسم، به حسب احتمال انقسام اند که این را در جلسه گذشته توضیح دادیم که به معنای این است که هر چه جسم تحمل انقسام داشته باشد به همان اندازه جزء خواهد داشت. اگر جسم تحمل انقسام بی نهایت کند اجزاء بی نهایت خواهد داشت. توجه کنید این گروه در اینجا همانطوری حرف زده که ما «استاد» در ابتدا بیان کردیم یعنی بی نهایت اجزاء را مستند به بی نهایت تقسیم کرده. در خط قبل می گفت چون اجزاء بی نهایت اند پس تقسیم بی نهایت است اما الان، برعکس می کند و می گوید اگر انقسام، بی نهایت باشد اجزاء هم بی نهایت است اگر انقسام، متناهی باشد اجزاء هم متناهی است. پس اجزاء به حسب تحمّلی است که جسم نسبت به انقسام دارد.

توضیح عبارت

«قالوا فبقی ان تكون اجزاء الجسم بلا نهاییه»

حال که معلوم شد با تعیین و فرض می توان جسم را تقسیم کرد و هر قسمی که بدست می آوریم دوباره جزء الجسم است. چون اینگونه است پس دو مطلب را بیان کرد:

۱ - می توانیم با فرض و وهم این جسم را تقسیم کنیم.

ص: ۶۹۰

۲_ هر قسمی که بدست می آوریم دوباره جزء الجسم است. با توجه به این مطلب می گوید «فقی...» یعنی اجزاء جسم، بلا نهایتند.

و به سبب این بی نهایت بودن اجزاء، انقسام جسم، لایتناهی می شود چون اجزاء لایتناهی است انقسام هم لایتناهی است. در خط بعد می گوید که اگر انقسام بی نهایت شد معلوم می گردد که اجزاء، بی نهایت است. این دو کلام، تعارضی ندارند و مثل هم هستند چه بگوییم: چون اجزاء نامتناهی اند انقسامات، نامتناهی است و چه بگوییم چون این جسم، انقسامات نامتناهی را می پذیرد پس اجزاء، نامتناهی است. هر دو صحیح است در هر دو مطلب توجه به این نکته شود که اجزاء، مجاور هم هستند نه اینکه به هم چسبیده باشند و واحدی را درست کنند بلکه مجاور هم هستند و اگر این مجاورت بین اجزاء بی نهایت باشد انقسام که بر این مجاورتها وارد می شود بی نهایت خواهد بود.

«و سبب ذلك ینقسم الجسم انقساماً لایتناهی»

ذلك به «ان تكون اجزاء الجسم بلانهایه» بر می گردد.

چون اجزاء جسم، بی نهایت است جسم، انقسام نامتناهی دارد.

«اذ الانقسام الفرضی او التفریقی انما یرد علی اجزاء موجوده فی الجسم متجاوره»

زیرا انقسام فرضی یا تفریقی وارد می شود بر اجزائی که موجود در جسم هستند در حالی که متجاورند و در جوار هم قرار گرفتند. زیرا انقسام فرضی (یعنی عقلی) که از ابتدا تا انتها وجود دارد و وقتی انقسام فکی تمام شود آن انقسام فرضی ادامه پیدا می کند.

انقسام تفریقی همان است که به آن انقسام فکی می گویند که این انقسام تفریقی گاهی تمام می شود زیرا وسیله نداریم که اجزاء را تفریق کنیم.

«انما یرد علی ... متجاوره»: این اجزاء از ابتدا در جسم موجودند در حالی که مجاور هم موجود باشند نه اینکه با تقسیم، موجود شوند یعنی بین دو جزء، شکاف وجود دارد و تقسیم بر همان شکاف واقع می شود ولو آن شکاف به حس نمی آید.

«متجاوره» اگر به نصب خوانده شود حال است و اگر به جر خوانده شود صفت برای اجزاء است.

«فتکون اجزاء الجسم بحسب احتمال الانقسام».

«اجزاء جسم» اسم «تکون» و «بحسب احتمال الانقسام» خبر است.

اجزاء جسم به اندازه تحمل جسم به انقسام است. بین جسم چقدر تحمل انقسام دارد بدان که به همان مقدار اجزاء دارد اگر جسم، تحمل انقسامش بی نهایت است اجزایش بی نهایت است و اگر اجزایش بی نهایت است تحمل انقسامش بی نهایت است علتش این است که اجزاء، متجاور یکدیگر موجودند و اگر انقسام را وارد کنید نمی خواهید جزئی را درست کنید بلکه جزئی که از ابتدا مشخص بوده را می خواهید از یکدیگر جدا کنید و از متجاور بودن در آورید.

«فان احتمال انقساما متناه کان ذا اجزاء غیر متناهی»

نسخه صحیح «غیر متناه» است. به صورت جمله تفصیلیه نتیجه می گیرد که اگر جسم، احتمال انقسام غیر متناهی باشد دارای اجزاء غیر متناهی است.

صفحه ۱۸۷ سطر ۱۰ قوله «و لما ضیق»

ص: ۶۹۲

رد نظریه نظام و پیروانش توسط حکما: حکما این گروه را با دو مثال رد کردند.

مثال اول: اگر اجزاء جسم کوچک، بی نهایت و بالفعل باشند قاطری می خواهد ذره ای از مسافت را طی کند به قول شما این ذره از مسافت مشتمل بر بی نهایت اجزاء است که همه آنها بالفعل اند. این حیوان که می خواهد این ذره از مسافت را طی کند باید تک تک این اجزاء را طی کند تا بتواند از این ذره از مسافت بگذرد. و چون این اجزاء بی نهایت هستند باید بی نهایت اجزاء را طی کند و طی کردن بی نهایت اجزاء در زمان محدود امکان ندارد و لذا این ذره از مسافت طی نمی شود همینطور ذره دوم و سوم و ... طی نمی شود و لذا حیوان نمی تواند حرکت کند.

مثال دوم: مثال اسب و لاک پشت یا سوسمار و لاک پشت بود و گفتیم اگر لاک پشت، یک ذره جلوه بیفتد و همینطور راه برود این سوسمار به لاک پشت نمی رسد علتش این است که سوسمار وقتی می تواند به لاک پشت برسد که آن مسافتی که فاصل بین خودش و لاک پشت است را بتواند طی کند و او هرگز این مسافت را طی نمی کند تا بتواند به لاک پشت برسد.

اگر در جسم، اجزاء بی نهایت بالفعل داشته باشیم این مشکل لازم می آید این مشکل را بر نظام و پیروانش عرضه کردند و مشکل، قوی بوده و قابل جواب نبود. لذا زینون که رئیس رواقیون بوده اصل حرکت را انکار کرد.

ص: ۶۹۳

جواب نظام به اشکال: این سوسمار به لاک پشت می رسد چون طفره می کند. یعنی مثلاً جزء اول را طی می کند و جزء دوم و سوم و ... را طی نمی کند بلکه از جزء اول به جزء آخر پَرش می کند تا به لاک پشت برسد.

آن قاطر هم که آن ذره از مسافت را طی می کند به همین صورت است که ابتدای این ذره و انتهای آن را طی می کند اما وسط آن را طی نمی کند بلکه طفره می کند معروف است که نظام و پیروانشان قائل به طفره هستند و قولشان به طفره از همین جا شروع شده است.

معنای طفره: این متحرک «مثل حیوان» حدی را شروع می کند که آن حدّ، متروک می شود و به سمت حدی که مقصود است می رود یعنی مبدأ را ترک می کند و به سمت مقصد می رود در حالی که وسط را طی نمی کند.

توضیح عبارت

«و لما ضيق اصحاب الجزء على هولاء»

مراد از اصحاب الجزء، جمهور متکلمین است اگر جزء را اعم از جسم بگیرید ذیمقراطیسی ها هم داخل می شوند ولی ظاهراً همان متکلمین مراد است زیرا متکلمین با نظام درگیر بودند.

پس مراد از اصحاب جزء یعنی کسانی که قائل به جزء لا یتجزی بودند.

ترجمه: اصحاب جزء بر این گروه تنگ گرفتند و آنها را در تنگنا قرار دادند.

«و الجاوهم الى مساله النعل و الذره و السلحفاه و اخيلوس»

نسخه صحیح «البغل» است.

ص: ۶۹۴

این عبارت، تفسیر برای «ضیق» است و بیان می کند که چگونه بر آنها ضیق گرفتند.

ترجمه: اصحاب جزء نظامی ها را مضطر کردند به مساله قاطر که چگونه یک ذره را طی می کند و مساله لاک پشت و سوسمار «یا اسب». البته شاید مراد از اخیلوس اسم انسانی باشد که خیلی سریع می دود.

«و بالجمله ان تکون الحرکه تاتی علی انصاف لاتناهی».

با این عبارت ذکر محذوری می کند که در این دو مثال وجود دارد. محذور در این دو مثال این است که شیء نتواند روی ذره ای حرکت کند.

ترجمه: متکلمین، نظامی ها را مجبور کردند بر اینکه حرکت وارد شود بر انصافی که متناهی نمی شود.

مراد از انصاف، نصف ها است که هر قسمتی از این مسافت تقسیم به نصف می شود دوباره آن نصف تقسیم به نصف می شود و چون تقسیمها بی نهایتند پس نصف ها هم بی نهایت می شوند حال این حیوانی که می خواهد عبور کند باید این نصف های بی نهایت را عبور کند در حالی که نمی تواند.

«فلا تبلغ الغایه البته»

نتیجه ورود حرکت بر انصاف لایتناهی این می شود که حرکت به آخر و غایت نمی رسد.

«التجاوا الی ما التجا الیه ابیقورس فقالوا بالطفره»

«التجاوا» جواب برای «لما» است. چون اصحاب جزء بر اینها تنگ گرفتند و آنها را ناچار کردند به پذیرش اشکال، نظامی ها برای دفع این الجاء و وادار کردن، پناه بردند به آنچه که ابیقورس رفته است و قائل به طفره شدند. یعنی ابیقورس برای اینکه مشکل زینون را حل کند، قائل به طفره شد. نظامی ها هم برای اینکه مشکلی که خودشان درست کردند حل کنند، قائل به طفره شدند.

ص: ۶۹۵

«و هو ان الجسم قد يقطع مسافه حتى يحصل في حد منها مقصود عن حد متروك»

ضمير «منها» به «مسافت» بر می گردد و «مقصود» صفت «حد» است.

طرفه این است که جسم «مثل اسب» مسافتی را طی می کند به طوری که از این مسافت، برسد و واقع شود در حد مقصود از حد متروک یعنی از یک حدی که ترک شده برسد به حدی که مقصود است.

«و لم يلاق و لم يحاذ ما في الوسط»

و او حالیه است یعنی در حالی که ملاقات نکرده و محاذی نشده آن قسمتهایی را که در وسط بوده.

دلیل بر جواز طرفه از نظام ۹۲/۱۱/۰۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل بر جواز طرفه از نظام

«و اورد اول من يشبه بابيقروس من الخار جين لذلك مثال»^(۱)

دو نکته مربوط به جلسه قبل

سوال ۱: در ابتدای فصل وقتی نقل اقوال به طور مختصر بیان می کردند فرمودند در صفحه ۱۸۴ سطر ۵ «فمنهم من جعل لها تاليفا من اجزاء لا تتجزأ البته»

که گفتیم مراد از «البته» یعنی نه وهما و نه فرضا و نه فکا. در ادامه گفتیم که معلوم شد بعضی اجازه می دهند که آن جزء لا یتجزی وهما و فرضا تجزیه شود لذا آن عنوانی که ابتدا به صورت مقسم همه اقوال آمده و گفته «لا-تتجزأ البته» با قول ذیمقراطیس و حکما نمی سازد که می گویند تجزیه فکی ممکن نیست ولی تجزیه و همی و فرضی ممکن است. پس اگر مراد از «البته» عدم تجزیه مطلقا بگیریم نمی توانیم اقوال بعدی را که تجزیه و همی و عقلی را اجازه می دهند از اقسام این مقسم قرار بدهیم کانه سوال این است که کلمات مصنف مضطرب است و نقل اقوال در یک جا که به طور اجمال بیان می کند به یک صورت است و در جای دیگر که به طور تفصیل بیان می کند به نحوه دیگری است و فرق بین قول حکیم و قول ذیمقراطیس روشن نمی شود.

ص: ۶۹۶

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج ۴، س ۱۸۷، س ۱۳، ط ذوی القربی.

جواب: اگر به عبارت صفحه ۱۸۴ سطر ۵ دقت کنید معلوم می شود که اشکال وارد نیست. عبارت این بود «فمنهم من جعل لها

تالیفا من اجزاء لا- تتجزا... لعدہ منها متناهیہ» این قول اول بود که قول متکلمین است و می گفت هر جسمی مرکب از اجزاء متناهی است. این عبارت نشان می دهد که به جایی می رسیم که تقسیم متوقف می شود نه تقسیم فکی و نه عقلی و نه وهمی قائل است پس این قول می گوید چون اجزاء لا تتجزا هستند پس محدود هستند. در این قول تناقض وجود ندارد.

قول دوم با عبارت «و منهم من جعل الجسم من اجزاء لانهایه لها» بیان می شود که قول نظام است. این قول نمی گوید تقسیم اصلا ممکن نیست بلکه می گوید هر چه تقسیم شود باز هم تقسیم می شود و تا بی نهایت ادامه دارد.

«عبارت _ من جعل لها تالیفا _ که در سطر ۵ از صفحه ۱۸۴ آمده مربوط به قول اول بود و مقسم برای هر سه قول نیست». قول دوم می گوید جسم، مولف از اجزاء بی نهایت است یعنی تقسیم، متناهی نمی شود. تقسیم فرضی و وهمی را قبول می کند مثل حکما. ولی قائل است که اجزاء بی نهایت، بالفعل اند اما حکما معتقدند که اجزاء بی نهایت، بالقوه اند ولی اینکه تقسیم متناهی نمی شود را هم حکیم و هم نظام می گوید.

عبارت «و منهم من جعل کل جسم اما متناهی ...» قول حکما است.

سوال ۲: ذیمقراطیسی ها اگر تقسم را ادامه می دهند پس چرا جزء حاصل را جز لایتجزی می نامند. اگر لا یتجزی است چرا تقسیم وهمی و عقلی را ادامه می دهند؟

جواب: ذیمقراطیسی ها معتقدند که حاصل تقسیم، جسم لا-یتجزی است «لا-یتجزی» به معنای «لا-یتجزی فکا» است وقتی تصریح می کنند که تجزیه وهمی و عقلی جایز است معلوم می شود که مرادشان از «لا یتجزی»، «لا یتجزای فکی» است نه «لا یتجزای مطلق». این گروه اینطور می گویند که به جسمی می رسیم که تجزیه نمی شود خارجاً. چون این گروه معتقد است که آنچه به آن می رسیم جسم است و جسم، بُعد دارد و اگر بُعد دارد و عقلاً تقسیم می شود.

آن گروه که می گویند تجزیه نمی شود حتی وهما و عقلاً، به خاطر این است که برای آن جزء، بُعد قائل نیستند اما ذیمقراطیسیها برای آن جزء، بُعد قائل اند و آن را جسم می دانند و اگر جسم است قابل تقسیم است ولی قابل تقسیم خارجی نیست نه به خاطر اینکه ابزار نداریم بلکه اگر ابزار هم داشته باشیم نمی توانیم تقسیم کنیم. فرقی که بین ذیمقراطیسی ها و حکما می باشد این است که ذیمقراطیسی ها اجزایی را که بر اثر تقسیم می توانند بدست بیاورند می گویند بالفعل موجودند ولی حکما می گویند بالفعل موجود نیستند بلکه باید تقسیم کنی تا موجود شوند.

توضیح مربوط به عبارت خط ۱۲ صفحه ۱۸۷:

ص: ۶۹۸

در این عبارت طفره را معنی کردیم که ضمیر «منها» به «مسافت» بر می گردد و «مقصود»، صفت برای «حد» است. «عن حد متروک» متعلق به «یقطع» است. «حد متروک» همان مبدأ حرکت بود و «حد مقصود»، منتهای حرکت بود. طی مسافت از حد متروک شروع می شود تا به حد مقصود برسد.

مراد از طفره: یعنی قدم را بر روی تک تک اجزاء مسافت نمی گذاریم بلکه پا را از روی مبدا بر می داریم و بر منتهی قرار می دهیم. وسط بین مبدا و منتهی را با پا طی نمی کنیم بلکه پَرش می کنیم حکما قائل هستند که آن اجزاء بالقوه اند. لذا لازم نیست آن اجزاء طی شود حکیم می گوید این یک قدم، یک جزء است که با یک قدم طی شده. ولی این گروه قائل است که آن بالفعل اند لذا باید آن اجزاء طی شوند و نمی توانند طی شوند لذا قائل به طفره می شوند.

سوال ۳: انسانی یک قدم را طی می کند و با طی کردن یک قدم، اجزاء نامتناهی طی می شود که در مدت مثلا یک ثانیه طی شده و یک ثانیه، تقسیم به آنات بی نهایت می شود و آنات بی نهایت تطبیق بر اجزاء بی نهایت مسافت می کند در اینصورت می توان گفت این مسافت بی نهایت در زمان بی نهایت طی شد ولی زمان بی نهایی که آنات آن، بی نهایت است.

جواب: این گروه این مطلب را نگفتند و نمی توانند بگویند چون مطمئناً محدودیت زمان روشن است و می بیند که در این وقت، یک ثانیه گذشته است حال اگر یک ثانیه مشتمل بر آنات بی نهایت باشد نیاز به توضیح دارد که چگونه بی نهایت آنات، در یک ثانیه می گذرد؟ در آنجا هم باید قائل به طفره شوند می توانند بگویند یک ثانیه مشتمل بر آنات بی نهایت است اما نمی توانند بگویند برای عبور یک ثانیه، بی نهایت زمان می بینیم. این صحیح نیست. می توانند بگویند این یک ثانیه را یک ثانیه می بینیم ولی نمی توانند بگویند یک ثانیه، بی نهایت زمان نامحدود است. می توانند بگویند اجزاء نامحدود دارد و زمان، این اجزاء نامحدود را طفره کرده لذا یک ثانیه زمان، به اندازه یک ثانیه طول کشیده یعنی طفره را در خود زمان هم قائل می شوند.

بیان دلیل بر جواز طفره از طرف نظام:

سنگ آسیاب را در ذهن تصور کنید و دو دایره بر روی این سنگ آسیاب ترسیم کنید. یک دایره نزدیک به محیط رسم کنید و یک دایره نزدیک به مرکز رسم کنید به طوری که یک دایره بزرگ باشد و یک دایره کوچک باشد حال سنگ را بچرخانید هر دو دایره با سنگ می چرخند وقتی سنگ یک دور کامل می زند اجزاء دایره بزرگ، مسافت طولانی تر را طی می کنند و اجزاء دایره کوچک، مسافت کوتاه تر را طی می کنند. مثلاً یک نقطه در دایره بزرگ فرض کنید و یک نقطه در دایره کوچک فرض کنید. حال این دو نقطه را محاذی هم قرار بدهید و حرکت را شروع کنید و سنگ را بچرخانید. نقطه ی بر روی دایره بزرگ مسافت طولانی تر را طی کرده و نقطه ی بر روی دایره کوچک مسافت کوتاه تر را طی کرده. در اینجا باید یکی از سه اتفاق بیفتد:

۱_ این دو نقطه مسافت مساوی را طی کرده باشند. این احتمال، بالوجدان باطل است چون ما می یابیم آن نقطه ای که در دایره بزرگ قرار دارد مسافت طولانی تر را طی کرده و آن نقطه ای که در دایره کوچک قرار دارد مسافت کوتاه تر را طی کرده.

۲_ نقطه ای که بر دایره کوچک قرار گرفته به اندازه یک جزء حرکت کند و بعداً ساکن شود. اما نقطه ای که بر دایره بزرگ قرار گرفته حرکتش را ادامه بدهد و به اندازه ۲۰ جزء حرکت کند بعداً نقطه ای که بر روی دایره کوچک قرار گرفته جزء دوم را طی کند و ساکن شود و نقطه ای که بر دایره بزرگ قرار گرفته به اندازه ۲۰ جزء حرکت کند تا حرکت هر دو نقطه تمام شود. در اینصورت می توانیم بگوییم حرکت نقطه ای که بر دایره بزرگ بوده بیشتر است از حرکت نقطه ای که بر دایره کوچک بوده اما به این صورت که نقطه ای که بر دایره کوچک قرار گرفته صبر کند و ساکن شود تا نقطه ای بر دایره بزرگ قرار گرفته مسافتی بیشتر را طی کند.

ص: ۷۰۰

این احتمال هم ممکن نیست چون این سنگ آسیاب، متصل و یکپارچه است و اگر اجزاء بالفعل دارد فعلا- اجزایش به هم متصل اند چون قائلین به اجزاء لا یتجزی، اتصال را قبول دارند ولی یکپارچگی را قبول ندارند. چون اتصال با تماس فرق دارد همانطور که قبلا گفتیم اتصال نوعی تماس است که حد مشترک پیدا می کند اما در تماس، حد مشترک نداریم و دو سطح موجود است که به هم چسبیدند اما در اتصال یک سطح وجود دارد که برای هر دوشی است. پس این پیوستگی مانع می شود از اینکه بگوییم قسمتی از سنگ آسیاب حرکت می کند و قسمتی ساکن می شود. لذا اگر حرکت است باید برای تمام سنگ آسیاب باشد و اگر سکون است باید برای تمام سنگ آسیاب باشد.

۳- قائل به طفره شویم یعنی نقطه ای که در دایره کوچک قرار دارد پَرش می کند و مسافتی را طی می کند ولی نقطه ای که در دایره بزرگ قرار دارد پَرش بیشتری می کند پس طفره ی نقطه ای که در دایره کوچک است کمتر می باشد اما طفره ی نقطه ای که در دایره بزرگ است بیشتر می باشد لذا تفاوت در مسافت ایجاد می شود.

توضیح عبارت

«و آورد اول من یشبه بابیقورس من الخارجین لذلك مثلا من دوران الدائرة القریبه من طرف الریح و الدوامه»

«لذلك» متعلق به «آورد» است.

«الدوامه»: به تشدید واو و ضم دال به معنای ارابه کوچک است. البته گاهی مثال به دولاب و چرخ چاه زده می شود که به توسط آن آب از چاه می کشیدند.

ص: ۷۰۱

ذکر کرده اول کسی که شبیه به ایقورس است در قول به طفره، «ایقورس جزء این گروه نیست ولی قائل به طفره بوده. گروهی که ما الان قولشان را بیان می کنیم و در قول به طفره شبیه به ایقورس هستند اینچنین گفتند»

«من الخارجین»: «من» تبعیضیه است یعنی اول کسی که از بین خارجین شبیه به ایقورس است و قائل به طفره است اینچنین استدلال کرده. اما مراد از خارجین چه کسانی هستند؟

محشین در اینجا تعلیقه زدند و گفتند «من حکماء یونان» که «من» در کلام محشین برای تبیین نیست و به این معنی نمی باشد که خارجین عبارت از حکما یونان می باشند بلکه «من» نشویه است یعنی کسانی که جزء حکماء یونان نیستند و از حکماء یونان بیرون هستند. نظام و پیروانشان از حکماء یونان بیرون هستند زیرا متکلم هستند. یعنی از بین کسانی که خارج از حکماء یونان هستند اولین کسی که قائل به طفره شده اینچنین استدلال کرده.

ترجمه: اول کسی که شبیه به ایقورس بوده و از جمله خارجین از حکما یونان بوده برای طفره مثال آوردند از دوران دایره ای که نزدیک به طرف سنگ آسیاب است «مراد از طرف سنگ آسیاب، محیط سنگ آسیاب است نه مرکز آن»

«و الاخری القریبه من المرکز»

و دایره دیگری که نزدیک به مرکز این سنگ است.

«و ذکر و انه لو كان الجزء الذی عند الطرف یتحرک حرکه الجزء الذی عند الوسط بالسواء لقطعاً معاً مسافه واحده»

ص: ۷۰۲

و ذکر کردند جزئی که در نزد طرف «یعنی در نزد دایره بزرگ» قرار دارد اگر بگویید این جزء، حرکت می کند با حرکت جزئی که در نزد وسط «یعنی در نزد دایره ای که نزدیک مرکز قرار دارد» است به طور مساوی، باید با هم یک مسافت را طی کنند در حالی که این، واضح البطلان است و هر دو با هم یک مسافت را طی نمی کنند آن نقطه در دایره بزرگ مسافت بیشتری طی می کند و آن نقطه در دایره کوچک مسافت کمتری طی می کند پس این راه که راه اول است صحیح نیست.

«و محال ان یسکن الذی فی الوسط لانه متصل ملتزم بعضه بعض»

با این عبارت، راه دوم را بیان می کند. محال است جزئی که در وسط است ساکن شود و اجازه داده شود جزئی که در طرف است حرکت کند.

ترجمه: محال است که ساکن شود جزئی که در وسط است چون این سنگ بعضی از آن به بعضی چسبیده است «معنی ندارد که قسمتی از سنگ حرکت کند و قسمتی ساکن بماند».

«فبین ان الذی فی الوسط یتحرک و یقل طرفاته مع ان الذی عندالطرف یتحرک و یطفر اکثر حتی یحصل فی بعد اکثر من بعد الذی فی الوسط»

با این عبارت راه سوم را بیان می کند و می گوید جزئی که در وسط است حرکت می کند و طرفه هایش کمتر است در حالی که آن جزئی که در طرف است حرکت می کند اما طرفه هایش بیشتر است به طوری که این جزء عندالطرف، حاصل می شود در بُعدی که بیش از بُعدی است که برای جزء در وسط است یعنی جزء در طرف، مسافتی را طی می کند که بیش از مسافتی است که جزء در وسط طی کرده.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: جواب متکلمین از اشکال طی شدن مسافتِ مشتمل بر اجزاء نا متناهی در زمان متناهی.

«و لما استشع الاولون من الخارجين المذكورين الطفره»^(۱)

بحث در قول کسانی داشتیم که جسم را تقسیم به اجزائی می کردند و معتقد بودند که این تقسیم، متناهی نمی شود و در نتیجه اجزائی که برای جسم هست نامتناهی می باشد و همه آنها بالفعل هستند. گفتیم بر اینها اشکال شده و طبق مبنای شما نباید مسافتی قابل طی شدن باشد چون مسافت مرکب از اجزاء بی نهایت می شود و تک تک اجزاء بی نهایت باید طی شوند و بی نهایت را نمی توان در زمان محدود طی کرد.

اینها در جواب اشکال قائل به طفره شدند و طفره را توضیح دادیم و دلیلی که بر طفره آورده بودند را ذکر کردیم

سوال: اگر جسمی را روی مسافتی بکشیم. در این صورت چگونه طفره تحقق پیدا می کند با اینکه تمام اجزاء جسم متحرک، اجزاء مسافت را طی می کند. کشیده شدن یک نوع طفره است به دلیل اینکه باید تک تک اجزاء را طی کند یعنی این جسم بر هر یک از اجزاء بالفعل بگذرد و چون اجزاء بالفعل، بی نهایت است پس بی نهایت گذشتن لازم دارد تا بتواند این مسافت را طی کند. نقطه که جزء آن جسم است هم باید بی نهایت را طی کند وقتی جسم را می کشید جسم نمی تواند همه آن را طی کند. اگر بخواهد همه را طی کند نیاز به وقت دارد و زمان، نامتناهی می شود در حالی که شما در زمان محدود، این جسم را می کشید. کسانی که این قول را قائل شدند نظام و پیروانش بودند. سایر متکلمین که آنها هم از حکماء یونان خارج بودند قول نظام را نپسندیدند و طفره را قبول نکردند ولی به اجزاء لا یتجزی معتقد بودند و مانند نظام قائل به اجزاء بی نهایت نبودند بر آنها هم این اشکال چرخش سنگ آسیاب، وارد بود و باید جواب می دادند که اگر این سنگ آسیاب، یکپارچه باشد و این سنگ مشتمل بر اجزاء باشد، اجزاء، حرکت می کنند ولی اجزاء در درون جسم حرکت می کنند نه اینکه به تنهایی حرکت کنند. در اینصورت گفته می شود جزئی که در دایره بزرگ قرار دارد چطور بیش از جزئی که در دایره کوچک قرار دارد حرکت می کند.

ص: ۷۰۴

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج ۴، س ۱۸۷، س ۱۷، ط ذوی القربی.

جواب متکلمین از اشکال طی شدن مسافت مشتمل بر اجزاء نامتناهی در زمان متناهی: اینها معتقد شدند که حرکت ممکن است با سکون همراه باشد یعنی یک شیء حرکت کند و لحظه ای بایستد و دوباره حرکت کند ولی این ایستادن ها چون مدتش کوتاه است حس نمی شود. ما حرکت را متصل می بینیم ولی در وسطش سکون هست. این گروه گفتند حرکت متصلی نمی تواند اسرع از حرکت متصل دیگر باشد مگر آن که حرکت کند می کند سکون بیشتری داشته باشد یعنی حرکتی

که در دایره بزرگ انجام می شود سکون کمتری دارد و یا حتی سکون نداشته باشد ولی حرکتی که در دایره کوچک انجام می شود سکون بیشتری دارد به این صورت نقطه ای که در دایره بزرگ قرار گرفته مسافت طولانی تری طی می کند درحالی که نقطه ای که در دایره کوچک قرار گرفته مسافت کمتری طی می کند. چون سکونات بیشتری داشته.

لازمه این قول: لازمه این قول این است که سنگ آسیاب، متفکک شود یعنی متصل یکپارچه نباشد بلکه قسمتی از این سنگ جدا شود و بتواند حرکت سریعتر کند و آن قسمت دیگر بتواند بایستد. اگر اینها با هم متصل اند ایستادن هر جزئی از دایره بزرگ با دایره کوچک، متلازم اند و حرکتشان هم متلازمنند یعنی وقتی جزء بر دایره بزرگ حرکت کند باید جزء بر دایره کوچک هم حرکت کند. وقتی جزء بر دایره بزرگ می ایستد باید جزء بر دایره کوچک هم بایستد. اما اگر اجازه داریم که اجزاء از یکدیگر منفک شوند ممکن است یک جزئی بایستد و یک جزء حرکت را ادامه بدهد.

مصنف این را هم واضح البطلان می گیرد همانطور که طفره را واضح البطلان گرفت. مصنف می گوید گروهی از این متکلمین در شناعِ طفره هستند و گروهی در شفاعتِ تفکک هستند که هر دو مطلب شفیع و ناپسند و مردود می باشد. علت اینکه به این دو امر ناپسند و مردود قائل شدند به خاطر این است که اجزاء را بی نهایت دیدند و از طرفی طی مسافتِ بی نهایت در زمان متناهی را جایز نمی دانستند ناچار شدند از طفره یا تفکک سنگ آسیاب که هر دو شیخ اند استفاده کنند.

توضیح عبارت

«ولما استشنع الاولون من الخارجین المذکورین الطفره»

«الطفره» مفعول «استشنع» است.

ترجمه: قدمای از خارجین مذکورین، طفره را ناپسند شمردند.

مراد از «الخارجین المذکورین» یعنی کسانی که از حکما یونان خارج بودند و بیان کردیم که مراد، متکلمین هستند و در بین اینها، اولون آنها که قدما هستند و قبل از نظام قرار داشتند و معتقد به حرف نظام نشدند و طفره را نپذیرفتند.

«ولزومهم هذا الکلام»

نسخه صحیح «ولزومهم» است.

مراد از «هذا الکلام» همین اشکالی است که ما بر نظامی ها وارد کردیم که آن اشکال بر متکلمین هم وارد می شود که این اجزاء را چگونه می توان طی کرد.

«و لم یجوز ان تکون حرکه متصله اسرع من حرکه بلا توسط سکون»

و از طرف دیگر اینها اجازه نمی دادند که حرکت متصله ای اسرع از حرکت متصله دیگر باشد چون حرکتی که آن جزء «در دایره بزرگ واقع در سنگ آسیاب» می کرد با حرکتی که جزء در دایره کوچک می کرد حرکت دو شیء متصل بود نه دو جزء جدای از یکدیگر. زیرا دو جزء که از یکدیگر جدا باشند یکی می تواند سریعتر از دیگری حرکت کند یا دو متحرک که از یکدیگر جدا باشند یکی می تواند سریعتر از دیگری حرکت کند ولی دو متحرک که متصل به هم هستند معنی ندارد بگوییم یکی سریعتر از دیگری حرکت می کند چون این دو جزء به هم متصل اند اگر یکی سریع حرکت می کند دیگری هم باید سریع حرکت کند. اگر آن هم بطیء حرکت می کند دیگری هم باید بطیء حرکت کند.

ترجمه: اینها نمی توانستند حرکت متصل را اسرع بینند مگر اینکه در حرکت ابطاً، سکونها را واسطه کنند. یعنی راه حل را در این می دیدند که اگر حرکتی سریعتر است معلوم می شود که سکوناتش کمتر است و اگر حرکتی بطی تر است معلوم می شود که سکوناتش بیشتر است. لذا قائل به توسط سکون شدند و بین دو حرکت، سکون قائل شدند. لذا می بینیم بطی حرکت می کند.

«اضطروا الی ان جعلوا الذی یلی الوسط یسکن سکونات اکثر من سکونات الذی علی الطرف»

متکلمین برای دفع اشکال مضطر شدند که قائل به این شوند که سکونات آن جزئی که نزدیک مرکز سنگ آسیاب است و بروی دایره کوچک قرار گرفته بیش از سکونات آن جزئی که نزدیک محیط سنگ آسیاب است و بر روی دایره بزرگ قرار گرفته است لذا آن جزء نزدیک محیط، سریعتر حرکت می کند و لذا مسافت بیشتری طی می کند.

نکته: چگونه این اشکال که بر نظام وارد شد و قائل به طفره شد بر متکلمین هم وارد می شود؟

متکلمین، اجزاء را لا یتجزی می دانند و تقسیم را منتهی می کنند.

به نظر نظام، بی نهایت جزء وجود دارد و به نظر متکلمین، بی نهایت جزء وجود ندارد اما مثلاً یک میلیون جزء وجود دارد. این متحرک باید یک میلیون جزء را طی کند و به اندازه یک میلیون «آن» باید طول بکشد ولی طول نمی کنند پس این اشکال که بر نظام وارد شد بر متکلمین هم وارد می شود زیرا اجزاء را بالفعل می دانند و چون اجزاء، بالفعل است باید بالفعل، طی شود و متحرک باید تمام این اجزاء را طی کند. پس فرق نمی کند که چه اجزاء بی نهایت باشد چنانکه نظام قائل بود و چه بی نهایت نباشد چنانکه متکلمین قائل بودند اما همه آنها ناچارند که باید این اجزاء، طی شود و نیاز به زمان بی نهایت یا زمان بسیار طویل دارد در حالی که در زمان کوتاه اتفاق می افتد پس هم نظام ملزم است که جواب این اشکال را بدهد هم متکلمین ملزم هستند که جواب این اشکال را بدهند. لذا تعبیر به «لزمهم هذا الکلام» کرد.

ترجمه: مضطر شدند که قرار بدهند جزئی را که نزدیک مرکز است ساکن می شود سکوناتی بیش از سکوناتی که بر طرف و محیط دایره است.

«و اضطروا الی تمکن المتوسط من السکون»

نسخه صحیح «الی تمکین» است.

ترجمه: مضطر شدند که متمکن کنند متوسط را از سکون.

مراد از متوسط، ما بعد طرفِ مبدا و ما قبل طرفِ منتهی است. یعنی بین الطرفين.

«و الی ان حکموا بان الرحی تتفکک عند الحرکه اجزاوها بعضها من بعض تفککا»

«اجزاوها» فاعل برای «تتفکک» است «بعضها من بعض» بدل «اجزا» است.

و مضطر شدند به اینکه سنگ آسیاب جدا می شود نزد حرکت اجزایش.

«تفککا لایزم احدهما ان یتحرک مع الآخر»

نوعی تفککی که اگر یکی از اجزاء حرکت کند مستلزم حرکت جزء دیگری نیست یعنی اینقدر این تفکک، شدید است که حرکت یکی بدون حرکت دیگری می تواند انجام شود. اما گاهی تفکک است ولی تماس باقی است لذا اگر یک جزء حرکت می کند بر اثر تماسی که با جزء دیگر دارد جزء دیگر را حرکت می دهد.

ترجمه: تفککی که لازم نمی باشد یکی را که با دیگری حرکت کند.

«بل یسکن احدهما و یتحرک الآخر»

بلکه طوری است که یکی بتواند ساکن شود و دیگری حرکت کند.

«فلم یزل احدهما فی شناعه الطفره و الآخر فی شناعه التفکک»

گروهی از متکلمین به تفکک سنگ آسیاب قائل شدند و گروهی هم به طفره قائل شدند پس امر اینها دائر شد بر اینکه یا این امر شنیع که طفره است را بپذیرند یا امر شنیع دیگر که تفکک یک امر متصل است را بپذیرند.

ترجمه: پیوسته یکی از این دو گروه «نظام و متکلمین» در این امر شنیع گرفتار شد و یکی در آن امر شنیع گرفتار شد و بالاخره به این دو امر شنیع ملتزم شدند تا دست از مبنای باطلشان بر ندارند و چون این دو امر شنیع باطل است باید دست از مبنای خود بر دارند و قائل شوند که اجزاء این امر متصل، بالفعل نیست چه متناهی باشد چه نامتناهی باشد. بالفعل بودن مشکل درست می کند.

بیان ابطال رای نظام در جزء جسم ۹۲/۱۱/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان ابطال رای نظام در جزء جسم

«الفصل الرابع فی اثبات الراى الحق فیها و ابطال الباطل» (۱)

در فصل سوم نقل اقوال درباره جزء جسم و استدلالشان بیان شد در فصل چهارم که الان می خواهیم شروع کنیم به استدلال آن اقوال کاری نداریم بلکه قول آنها را می خواهیم باطل کنیم و اشکالاتی که بر قول آنها وارد است را بیان کنیم. فرق است بین اینکه اشکال بر قول آنها وارد کنیم و بین اینکه استدلال مثبت آن قول را باطل کنیم. ما در فصل چهارم بر قول مخالفین استدلال می کنیم و در فصل پنجم تمام ادله مخالفین را باطل می کنیم.

در فصل ۴ قول مخالفین را رد می کنیم و در نتیجه قول ما «حکما» ثابت می شود پس می توانیم بگوییم اشکالاتی که بر مذاهب مخالفین می کنیم به نحوی تایید مذهب خودمان است و لذا عنوان فصل به همین صورت آمده است.

ص: ۷۰۹

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج ۴، ۱۸۸، س. ۴، ط ذوی القربی.

توجه شود که مصنف با رد قول دیگران، قول خودش را اثبات می کند اما سوال این است که در چه حالتی اینگونه عمل می شود که با رد قول دیگران، یک قول اثبات شود؟

در صورتی است که اقوال منحصر باشند یعنی آنچه که احتمال داده می شود منحصر بین این اقوال باشد در اینصورت است که اگر قول مخالفین را رد کنیم قول ما ثابت می شود.

حال باید رسیدگی کنیم که در مساله، اقوال دیگر می توانند موجود باشند یا نه؟

در فصل گذشته، ۴ قول مطرح کردیم.

تصویر احتمالات در اقوال مساله: جسم یا فی الخارج متصل است همانطور که عندالحس متصل است این، قول حکما است.

یا جسم فی الخارج متصل نیست ولی عند الحس متصل است در این حالت می گوییم اجزایش بی نهایت است یا بی نهایت نیست.

اگر نامتناهی باشد قول نظام است اما اگر متناهی باشد بر دو قسم می شود یا قابل انقسام اند که جسم می شوند. این قول ذیمقرطیس است یا قابل انقسام نیستند و جزء می باشند. این قول مملکین است.

مصنف در این فصل سه قول را که مخالف نظر خودش است مطرح می کند.

قول اول: قول نظام است که با چند بیان آن را رد می کند و بحث مصنف با نظام زود تمام می شود.

قول دوم: قول ذیمقرطیسی ها است که مصنف درباره این قول بحث نمی کند و بحث آن را تاخیر می اندازد و در اسطقتات که در یکی از فنون ۸ گانه طبیعیات بحث می شود مطرح می کنند.

ص: ۷۱۰

قول سوم: قول جمهور متکلمین است که آن را به تفصیل مطرح می کنند.

رد قول نظام: قول نظام نیاز به تفصیل ندارد چون این قول حتی مورد توجه متکلمین نیست لذا رقیب فلاسفه که متکلمین هستند برای رد کرد نظام کافی می باشد.

دلیل اول: ما می توانیم مسافتی را در زمان متناهی طی کنیم در حالی که اگر مسافت مرکب از اجزاء بالفعل بی نهایت باشد نباید بتوانیم این مسافت را در زمان متناهی طی کنیم بلکه چون هر قطعه ای از قطعات بالفعل که بی نهایتند باید جدا طی شوند و نمی شود آن مسافت را اجمالا- طی کرد بلکه باید تفصیلا طی کرد لذا احتیاج به آناتِ بی نهایت و در نتیجه به زمان بی نهایت برای طی مسافت کوتاه پیدا می شود اما می بینیم مسافت کوتاه در زمان متناهی طی می شود از این مطلب متوجه می شویم که این مسافت از اجزاء بالفعل تشکیل نشده.

خلاصه دلیل اول: اگر جسم از اجزاء بالفعل بی نهایت تشکیل شده باشد لازم می آید که ما نتوانیم مسافت کوتاهی را در زمان متناهی طی کنیم لکن تالی باطل است زیرا بالوجدان مسافت کوتاه را در زمان متناهی طی می کنیم پس مقدم «ترکیب مسافت کوتاه از اجزاء بالفعل بی نهایت» باطل است.

در این استدلال بیان شد که ما مسافت را در زمان متناهی طی می کنیم.

اشکال: زمان متناهی را که به ظاهر متناهی می باشد بر مسافتی که به ظاهر متناهی است تطبیق می کنیم و می گوئیم ما در زمانی که واقعا بی نهایت است و ظاهرا متناهی است مسافتی را که واقعا بی نهایت است و ظاهرا متناهی است می پیماییم یعنی نامتناهی را در نامتناهی طی می کنیم. یعنی نامتناهی واقعی را در نامتناهی واقعی طی می کنیم یا متناهی ظاهری را در متناهی ظاهری طی می کنیم. بنابراین اشکالی بر نظام وارد نمی شود چون نظام مسافت را بی نهایت می گیرد و زمان عبور از این مسافت را هم بی نهایت می گیرند و در نتیجه طّی بی نهایت در بی نهایت واقع می شود و این اشکال ندارد. یا به عبارت دیگر، طّی متناهی ظاهری در متناهی ظاهری انجام می شود که این هم اشکال ندارد.

جواب: نظام ادعایی دارد و آن ادعا این است که اجسام، از اجزاء بالفعل بی نهایت مرکب شدند. ما بر این ادعا اشکال می کنیم که اگر اجزاء بی نهایتند یا بی نهایت طی کردن در بی نهایت جزء واقع شود. شما می گوئید نظام جواب می دهد که بی نهایت اجزاء در بی نهایت زمان طی شده است. ما می گوئیم نظام چگونه جواب می دهد؟ نظام عین استدلال خودش را در جواب می آورد اصلاً بحث ما در این است که جسم و زمان و حرکت از اجزا بی نهایت تشکیل میشوند یا نمیشوند. پس خود زمان مختلف فیه است که از اجزاء بی نهایت تشکیل می شود یا نمی شود. وقتی نظام ادعا می کند که مسافت از اجزاء بالفعل بی نهایت تشکیل می شود و ما بر آن اشکال می کنیم در جواب، از چیزی که مورد نزاع است استفاده می کند و می گوید اجزا زمان، بی نهایتند پس اشکالی ندارد که اجزا مسافت هم بی نهایت باشد. این، عین مدعا است. یعنی عین مدعی را در جواب می آورد. این امکان ندارد. زمان را نباید نامتناهی گرفت چون اگر بخواهید زمان را نامتناهی بگیرد یعنی زمان نامتناهی را واقعا متناهی بگیرید لازمه اش این است که تسلیم ادعای نظام بشویم بدون استدلال.

توضیح عبارت

«فصل فی اثبات الراى الحق فیها و ابطال الباطل»

ضمیر «فیها» به اجسام برمی گردد. در فصل چهارم می خواهیم رای حق را اثبات کنیم و رای باطل را ابطال کنیم که البته اثبات رای حق به طور منتقل واقع نمی شود و وقتی رای باطل، ابطال می شود اثبات رای حق هم می شود.

ص: ۷۱۲

«و اذ قد دللنا علی اختلاف المذاهب فی مسالتنا»

مراد از «مسالتنا»، «حاله الاجسام فی انقسامها» است. یعنی جسم حالات مختلف دارد یکی از حالاتش پذیرش تقسیم است می‌خواهیم بحث کنیم که پذیرش تقسیم تا بی نهایت است یا نامتناهی است. اگر متناهی است حاصلش اجسام است یا اجزاء است. و بحث دیگر هم این است که انقسام بر شکافهای بالفعل واقع می‌شود یا انقسام، جسم را می‌شکند که فلاسفه می‌گویند جسم را می‌شکند.

«دللنا» یعنی راهنمایی کردیم نه اینکه به معنای دلیل آوردن باشد. یعنی مذاهب را گفتیم و تا جایی که ممکن بود از آنها دفاع و راهنمایی کردیم.

«فلنبداً بالدلاله علی صحه المذهب الحق»

شروع می‌کنیم به دلیل آوردن یا راهنمایی کردن بر صحت مذهب حق که مذهب حکما است.

«ثم لنحمل علی الشکوک الی اوردها مخالفوه فنحلها حلاً»

این عبارت عطف بر «فلنبدا» است و ضمیر «مخالفوه» به مذهب حق بر می‌گردد.

«شکوک»: مراد همان ادله است ولی چون به ادله آنها بی توجه است تعبیر به شکوک می‌کند.

«لنحمل»: این عبارت مقداری مبهم بود که به چه معنی است اما به نظرم آمد که به معنای «حمله می‌بریم» باشد یعنی بر شکوک و استدلالاتی که ذکر کردند حمله می‌بریم. این مطلب صحیح است چون مصنف در فصل بعدی که فصل ۵ است به این شکوک حمله می‌برد و همه را باطل می‌کند. وقتی به نسخه خطی مراجعه کردم دیدم بالای این کلمه لفظ «حمله» نوشته بود لذا متوجه شدم آنچه به نظرم آمده صحیح است. اما به ترجمه شفا از فروغی که مراجعه کردم اینگونه گفت بود «می‌پردازیم به دفع شکوک» که لفظ «نحمل» را معنی نکرده بود.

ص: ۷۱۳

ترجمه: باید حمله کنیم بر شکوک و استدلالاتی که مخالفین مذهب حق وارد کردند و آنها را حل می کنیم یک نوع حل کردنی «حلا- مفعول مطلق نوعی است ولی مراد مصنف، یک نوع حل کردنی نیست بلکه مراد _ حلا کاملا _ است و صفت رانیاورده. لذا اینگونه ترجمه می شود که کاملا اینها را حل می کنیم به طوری که شبهه باقی نماند.

«و نقول: اما المذهب القائل ان الجسم فيه اجزاء بالفعل غير متناهيه فيظهر بطلانه من جهة استحاله قطع اشياء بلا نهييه في زمان متناه»

«مذهب القائل»: مراد مذهب نظام است که قائل است در جسم، اجزاء بالفعل غير متناهي است که بطلانش از ۴ جهت روشن می شود. جهت اول این است که محال می باشد اشياء واجزاء بی نهایت که همه بالفعل اند در زمان متناهی طی شوند درحالیکه در زمان متناهی طی می شوند پس معلوم می شود که این اشياء، اشياء بی نهایت نیستند بنابراین اجزایی که در جسم اند اگر بالفعل هم باشند بی نهایت نیستند.

بیان اشکال بر رای نظام / بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان ۹۲/۱۱/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان اشکال بر رای نظام / بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«و لان اثبات الطفره بين البطلان في نفسه»^(۱)

بحث در ابطال مذاهب باطله داشتیم به نظر مصنف سه مذهب از مذاهب ۴ گانه باطل بودند.

ص: ۷۱۴

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج ۴، ۱۸۸، س ۹، ط ذوی القربی.

قول اول: قول اول مربوط به نظام بود که می گفت جسم، مرکب از اجزاء بالفعل نامتناهی است. این قول با ۴ دلیل مردود می شود.

اشکال اول: اگر جسم دارای اجزاء بالفعل بی نهایت باشد ما باید در وقت طی کردن این جسم، تمام اجزاء بالفعل را جدا جدا طی کنیم و چون اجزاء، بی نهایت اند طی کردن اجزاء بی نهایت، زمان بی نهایت را می طلبد پس باید بی نهایت زمان برای طی مسافت کوتاه داشته باشیم و این بالوجدان، بر خلاف آنچه است که ما می بینیم زیرا می بینیم در زمان متناهی، این قطعه از مسافت را طی می کنیم و می دانیم که محال است در زمان متناهی، بی نهایت را طی کنیم پس نتیجه می گیریم که آنچه طی شود بی نهایت نیست و جسم «یعنی آن مسافت» مرکب از اجزاء بالفعل است و متناهی نیست.

اشکال دوم: این اشکال را می توان تتمه برای اشکال اول قرار داد و می توان به طور مستقل قرار داد. در این اشکال می گوئیم

طرفه محال است و محال بودنش، بین است و احتیاج ندارد که با دلیل، مبین شود. این اشکال را اگر تتمه اشکال اول قرار بدهیم اینچنین می‌گوییم:

طیّ اجزاء بی نهایت در زمان متناهی محال است و طرفه هم مشکل را حل نمی‌کند چنانچه نظامی‌ها خواستند مشکلشان را با طرفه حل کنند. پس راهی برای حل این مشکل نداریم جز اینکه اجزاء مسافت را متناهی قرار بدهیم. به عبارت دیگر وقتی ما در زمان متناهی مسافتی را طی کردیم یا باید آن مسافت، متناهی باشد یا مسافت، نامتناهی باشد و ما طرفه کنیم ولی طرفه بین البطلان است پس آن مسافت، متناهی است. همانطور که توجه می‌کنید این اشکال دوم را تتمه اشکال اول قرار دادیم و دو اشکال نشدند بلکه یک اشکال شدند.

ص: ۷۱۵

البته احتمال دادم که عبارت «و لان اثبات الطفره» واو نداشته باشد. اگر واو نداشته باشد این جمله، تتمه جمله قبلی بود ولی به نسخ خطی مراجعه کردم واو موجود بود. لذا می توان آن را دلیل جدایی قرار داد ولی اگر دلیل جدا قرار دادیم باید به یک نحوه دلیل اول را بیاوریم و بگوییم:

بی نهایت بودن اجزاء مسافت، مستلزم این است که ما در وقت طی مسافت، مرتکب طفره شویم و طفره محال است پس بی نهایت بودن اجزاء، مسافت، مستلزم محال است و مستلزم المحال محال. پس بی نهایت بودن اجزاء، محال است پس میتوان این را به عنوان دلیل مستقل قرار داد و اشکال بر نظام گرفت. مصنف خیلی مقید نیست که در عباراتش تفنن بکار برد اما مرحوم میرداماد خیلی مقید است و لذا سعی می کند افعال را تکرار نکند و از افعال مترادفه استفاده کند. جملات را اگر تکراری است به طوری عوض می کند که ظاهرش با جملات قبلی فرق کند.

اما مصنف این تقید را ندارد. مصنف در اینجا تفنن در عبارت کرده و گفته «فیظهر بطلانه من جهة استحاله ... متناه» و در عبارت دوم با لفظ «و لان اثبات الطفره» گفته و در، عبارت سوم با لفظ «و بان کل کثیر...» گفته و در عبارت چهارم با لفظ «والجزء الواحد لا ینقسم...» گفته. مصنف ۴ دلیل آورد و ۴ دلیل را با ۴ نوع عبارت بیان کرده است که تفنن در عبارت است. این مطلب را بیان کردیم تا اختلاف در عبارت را دلیل نگیرید بر اینکه این ۴ مطلب، با هم یکی هستند بلکه ۴ دلیل هستند و بر خلاف آنچه که رایج است در اینجا تفنن در عبارت را رعایت کرده و ۴ گونه عبارت آورده است.

«و لان اثبات الطفره بين البطلان في نفسه»

«فی نفسه» یعنی بدون اینکه دلیلی بیاوریم و بطلان را معین کنیم این بطلان، بین است چون بعضی از مطالب، بین بنفسه اند و بعضی، مبین بالدلیل هستند. ما گاهی کلمه «بنفسه» را حذف می کنیم و می گوئیم بین است و کلمه «بالدلیل» را حذف می کنیم و میگوئیم مبین است در اینجا لفظ «فی نفسه» را آورده.

صفحه ۱۸۸ سطر ۱۰ قوله «وبان»

اشکال سوم: ابتدا نکته ای را بیان می کنیم بعدا اشکال را می گوئیم.

نکته: آیا ما در تعداد بی نهایت، واحد داریم یا نداریم. یعنی بی نهایت عدد، در وجود داریم آیا در این بی نهایت، می توانیم واحدی پیدا کنیم جواب این مساله این است که بی نهایت دو گونه است.

۱ _ بی نهایت بالفعل.

۲ _ بی نهایت بالقوه.

در بی نهایت بالقوه، به واحدی نمی رسید که واقعا واحد باشد چون به هر واحدی که رسیدید دوباره می توانید آن را متکثر کنید زیرا بالقوه است. اما در بی نهایت بالفعل دو صورت دارد:

صورت اول: اگر متصلی را بخواهید منفک و تجزیه کنید تا به واحد برسید مثل اینکه جسمی است که می خواهید آن را تجزیه کنید تا به واحد برسید. این جسم وقتی تجزیه می شود و به واحد می رسد دوباره واحدهای آن جمع می شود و به حالت اول در می آید.

ص: ۷۱۷

صورت دوم: گاهی مثل عدد است یعنی بالفعلی است که متصل نیست اعداد، منفصل اند متصل نیستند در اینجا ولو اعداد بی نهایت باشد ولی به واحد دسترسی داریم.

بیان اشکال: در مثل جسم که می خواهیم آن را تقسیم کنیم اقسام آن، بالفعل موجودند و در کنار هم متصل هستند. ما باید اینها را تقسیم کنیم تا به واحد برسیم. اما هرگز به واحد نمی رسیم چون اگر چه اجزاء، در باطن بالفعل اند ولی چون به هم متصل اند واحد به حساب نمی آیند باید این اتصالها را به هم بزنی حتی با عاقله و واهمه آنرا بهم بزنی تا به آن واحد برسید و چون این اجزاء بی نهایتند هرگز به واحد نمی رسید.

قهرأ نمی توانیم ترکیب هم بکنیم چون ترکیب به معنای کثرت است و کثرت از وحدت درست می شود اگر وحدتی نداشته باشیم کثرتی هم نخواهیم داشت. لازمه اش این می شود که ما اصلاً جسمی نداشته باشیم.

قبول این اشکال مقداری سخت است مگر اینکه آن مقدمه را که گفتیم بپذیرید چون ظاهر کلام نظام این است که اجزاء، بالفعل «چه تقسیم بکنیم چه نکنیم» و بی نهایت هستند. در این بی نهایت، واحد وجود دارد ولو نمی توانیم آن را پیدا کنیم. این بی نهایت، اول ندارد که بگوییم یک جزء آن، اول است و یک جزء آن دوم است اگر این اجزاء بی نهایت را ردیف هم قرار بدهید نمی توانید آنها را بشمارید چون اول ندارند تا بگویی این جزء اول است و آن جزء دوم است. قابل شمارش نیستند.

حال که مجموعه را با هم مخلوط کردیم باز هم نمی توان اول را از میان آنها پیدا کرد ولی آیا واحد می توانیم پیدا کنیم؟ ظاهر این است که واحد وجود دارد ولی ما نمی توانیم پیدا کنیم. هر کدام از اینها می توانند واحد باشند و با واحدهای دیگر جمع شوند و یک جسم را تشکیل بدهند. ولی آن واحد، ظاهر نیست.

مصنف نمی گوید «در این بی نهایت، اول وجود ندارد» اگر این را می گفت به راحتی فهمیده می شد اما مصنف می گوید، «واحد وجود ندارد» و نمی گوید «واحد، ظهور ندارد» اگر می گفت «واحد، ظهور دارد» به آسانی فهمیده می شد ولی می گوید «واحد وجود ندارد» همچنین مصنف نمی گوید «واحد در نزد من وجود ندارد» بلکه می گوید «واحد واقعا وجود ندارد» اگر می گفت واحد نزد من وجود ندارد مطلب روشن بود اما می گوید «واحد واقعا موجود نیست». نظامی ها می گویند این اقسام، بالفعل اند و قید «بالفعل» می آورند. این قید «بالفعل» نشان می دهد که واحد، وجود دارد، پس جسمی که می خواهد تا بی نهایت تحلیل برده شود و اجزاء بی نهایت در آن وجود داشته باشد، واحد در آن پیدا نمی کنید چون هر چیزی را که به صورت واحد به عنوان واحد انتخاب کنید می توانید آن را تقسیم کنید چون تقسیم متوقف نمی شود و تقسیم را بالقوه نمی گیرند «اما مصنف تقسم را بالقوه گرفت لذا اجزاء موجوده که بالفعل اند اول و واحد دارند چون تا وقتی آن را تقسیم نکردیم همین جسمی که در دست ما قرار دارد واحد است و لو بعد داشته باشد. زیرا آن جسم را تقسیم نکردیم لذا واحد است بله می توانیم آن را تقسیم کنیم. پس اجزاء، آن چیزهایی هستند که الان هستند نه آنچه که بعدا می توانند باشند. چون آنچه که می توانند جزء باشند که هنوز واقع نشدند و عنوان جزئیت نگرفتند. وقتی مبنای حکما این است که می توان بی نهایت تقسیم کرد اشکالی پیش نمی آید چون اگر تقسیم به جایی رسید و ما آن را رها کردیم همان جا را واحد می گوئیم و این واحدها را که ترکیب کنیم کثرت درست می شود. اما نظام نمی گوید تقسیم، بالقوه است بلکه می گوید بالفعل است لذا هر واحدی که بدست آید دوباره مشتمل بر کثرات است. باز در این کثرات، واحدی بدست می آید آن هم، مشتمل بر کثرات است. پس هیچ وقت به واحد نمی رسیم و وقتی به واحد نرسیدیم چگونه ترکیب می کنیم.

«و بان کل کثیر فانما هو من آحاد»

«بان» عطف بر «من جهه» است یعنی «فیظهر بطلانه».

هر کثیری متکون از آحاد می شود.

«و اذا لم یکن واحد موجودا بالفعل لم یکن کثیرا»

اگر واحدی موجود بالفعل نبود آن کثیر، کثیر نمی شد.

در نسخه خطی «لم یکن کثیر» آمده که بهتر است که زیرا «لم یکن» را تامه گرفته و به معنای «لم یتحقق کثیر» است.

«فاذا لم یکن جزء واحد لم تکن اجزاء بلا نهاییه له»

«لم یکن» هر دو تامه است.

اگر جزء واحد پیدا نکردیم گفتیم که کثیر پیدا نمی کنیم حال مصنف با این عبارت می فرماید اگر جزء واحد پیدا نکردیم بی نهایت هم پیدا نمی کنیم اگر کثیر پیدا نکنیم بی نهایت به طریق اولی پیدا نمی کنیم.

ترجمه: اگر جزء واحد نداشتیم اجزاء بی نهایت هم برای جسم وجود ندارد.

در نسخ خطی «له» وجود ندارد و خوب است که نیاید چون ضمیر «له» به جسم بر می گردد و ما به جسم کاری نداریم و کلمه جسم در قبل نیامده بوده لذا اگر بدون «له» معنی کنیم می شود: اگر جزء واحد نداشته باشیم اجزاء بلا نهایت هم تحقق پیدا نمی کند.

صفحه ۱۸۸ سطر ۱۱ قوله «و الجز الواحد»

اشکال چهارم: مصنف در اشکال سوم فرمود که جزء واحد بدست نمی آید اما از این اغماض می کند و فرض می کند که یک جزء را بدست می آوریم سپس مثل این جزء را کنارش می گذاریم و همینطور امثالش را کنار آن می گذاریم. این اجزاء با یکدیگر یکی از این سه رابطه را برقرار می کنند:

۱_ رابطه تماس.

۲_ رابطه تداخل.

۳_ رابطه اتصال. یعنی هر دو جزئی از این اجزاء یا با هم مماس می شوند یا تداخل می کنند یا متصل می شوند. اینها اصطلاحاتی بود که قبلاً توضیح داده شد. در تداخل دو جزء، یکی می شوند هزار تا هم اگر باشد باز یکی می شود. در تماس دو جزء که به هم مماس می شوند هر کدامشان نهایت دارند که نهایتشان به یکدیگر می چسبد و حد مشترک پیدا نمی کنند یعنی حدی پیدا نمی کنند که هم برای این جزء باشد و هم برای آن جزء باشد. حد هر جزء برای خودشان هست و این دو حد به هم می چسبند. اما در اتصال حد مشترک پیدا می شود یعنی چنان به هم مربوط می شوند که یک سطح، مشترک بین این و آن می شود.

اگر اجزاء با هم متصل شوند می گوئیم شما اجزاء را کنار هم آوردید و به هم متصل کردید و جسمی تشکیل می شود که از اجزاء منتهای تشکیل شده چون یک جزء داشتید امثال این جزء را هم کنارش گذاشتید و هیچ وقت نمیتوانید بی نهایت را بیاورید هر چقدر بیاورید منتهای است. حال که این جسم، تشکیل شد به این جسم نگاه می کنیم که از اجزاء منتهای درست شده.

حال اجزاء این جسم را که درست کردیم شمارش می کنیم می بینیم اجزاء محدود و منتهای هستند. پس از اجزاء محدود جسم ساختیم.

ص: ۷۲۱

اما اگر اجزاء به نحو تداخل مرتبط شوند. یعنی هر جزئی را به جزء دیگر به نحو تداخل تداخل ضمیمه میکنیم قهرا در پایان می بینیم یک جزء داریم و جسم نداریم. این فرض از بحث ما بیرون است و هرگز جسم تشکیل نمی شود و ما باید در کل جهان، یک جسم هم نداشته باشیم.

اما اگر اجزاء به نحو تماس مرتبط شوند و به قول مصنف، اجزاء با هم ملاقات کنند. البته مراد، ملاقات بالاسر نیست چون ملاقات بالاسر همان تداخل است لذا مراد از ملاقات، تماس است.

در اینصورت می گوئیم هر جزئی، وضعی دارد مثلا این جزء، سمت راستِ جزء دیگر است و آن جزء، بالای جزء دیگر است و طرفهای آنها با یکدیگر تماس شده. معلوم می شود که هر کدام از این اجزاء جسم اند ولی جسم کوچک هستند. حال این اجزاء را کنار هم قرار می دهیم و یک جسمی درست می شود سپس یک جسمی پیدا می کنیم که نظام می گوید بی نهایت اجزا دارد و مساوی با همان جسمی است که ما درست کردیم. این جسمی که ما درست کردیم اجزایش متناهی است و به آن جسم صناعی می گوئیم اما جسم طبیعی طبق نظر نظام، اجزاء بی نهایت دارد حال این دو جسم را در حجمشان با هم مقایسه می کنیم مثلا حجم جسم صناعی نصف حجم جسم طبیعی باشد سپس بر این جسم صناعی اجزائی را اضافه میکنیم تا حجم آن جسم صناعی با حجم جسم طبیعی یکسان شود. وقتی حجم ها یکی شد اجزاء جسم صناعی را می شماریم می بینیم اجزایش بی نهایت نیست. نتیجه می گیریم آن جسم طبیعی هم دارای اجزاء متناهی است. پس آنچه که شما فرض کردید دارای اجزای نامتناهی است که جسم طبیعی بود با جسم صناعی از نظر حجم یکی شد پس از نظر اجزاء هم یکی می شود پس اگر جسم صناعی اجزاء متناهی دارد جسم طبیعی هم اجزاء متناهی دارد ولی جسم صناعی را عمل کردید و قبول کردید اجزایش متناهی است اما جسم طبیعی را عمل نکردید و لذا در آن ادعای بیخودی می کنید و می گوئید اجزایش بی نهایت است.

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اشکال چهارم بر رای نظام / بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«و الجزء الواحد لا ینقسم من حیث هو واحد»^(۱)

بحث در اشکال بر قول نظام بود.

قول نظام: جسم مرکب از اجزاء بی نهایت است.

اشکال اول و دوم و سوم بیان شد.

اشکال چهارم: این اشکال مبتنی بر مقدمه ای است که بر طبق مبنای نظام و غیر نظام هست یعنی مقدمه ای است که همه قبول دارند.

بیان مقدمه: واحد بما هو واحد تقسیم نمی شود. جزء واحد هم بما هو واحد تقسیم نمی شود. وقتی قانون عدم انقسام در همه واحدها جاری شود در جزء واحد هم جاری می شود و لذا نتیجه می گیریم جزء واحد، قسمت نمی شود.

بیان اشکال: در اشکال سوم گفتیم که جزء واحد نمی توانیم بدست بیاوریم اما در اشکال چهارم فرض می کنیم که جزء واحد بدست آوریم سپس واحد دیگر و واحدهای دیگری که مثل آن هستند را ضمیمه می کنیم این اجزاء که هر کدام واحدند با هم مرتبط می شوند و ارتباطشان به یکی از سه نحو است.

۱_ با هم مماس باشند یعنی طرف هر یک به طرف دیگری ملاقات کند و ملاقاتشان کامل نباشد بلکه طرف این دو جزء با هم ملاقات کنند.

ص: ۷۲۳

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج ۴، س ۱۸۸، س ۱۱، ط ذوی القربی.

۲_ با هم تداخل کنند یعنی تمام این جزء با تمام آن جزء ملاقات کند نه اینکه فقط طرف این جزء با طرف آن جزء ملاقات کند.

۳_ با هم متصل شوند یعنی چنان ربط پیدا کنند که بین آنها فصل مشترک و حد مشترک پیدا شود که این را اصطلاحاً اتصال می گوئیم.

این سه اصطلاح را قبلاً توضیح داده بودیم الان با توجه به توضیحات قبلی می گوئیم هر کدام از این سه صورت احکام

حکم صورت سوم: اگر به صورت اتصال باشد و دو جزء، یک طرف مشترک داشته باشند به طوری که فصل مشترک آنها باشد می‌گوییم جزء سوم و چهارم و ... می‌آید قهراً فصول مشترکه فرضی پیدا می‌شود و این اجزاء چنان به هم متصل می‌شوند که حد مشترک آنها را باید فرض کرد. لازمه این فرض دو چیز است.

لازم اول: لازم می‌آید جسم یکپارچه متصل پیدا کنیم نه اینکه جسم مرکب از اجزاء لایتجزی پیدا کنیم. زیرا حد مشترک را باید فرض کنیم و این اجزاء چنان به هم متصل شدند که جسم یکپارچه ساختند. یعنی جسم متصلی ساختند که لا مفصل له است کسانی که قائل اند جسم مرکب از اجزاء است مجاورت و تماس بین اجزاء را قائل هستند و می‌گویند بین اجزاء، شکاف واقعی وجود دارد ولی ما این شکاف واقعی را حس نمی‌کنیم. در این صورت سوم ما فرض می‌کنیم اجزاء به هم متصل شوند یعنی یک حد مشترک پیدا کنند و روشن است که حد مشترکشان باید فرضی باشد و حد مشترک واقعی پیدا نخواهند کرد. در این صورت قول نظام که قائل است جسم مرکب از اجزاء است باطل می‌شود چه اجزاء را بی‌نهایت بدانند چه ندانند.

لازم دوم: ما اجزاء را کنار هم قرار می دهیم نه اینکه از اول خلقت کنار هم قرار گرفته باشد بلکه جزئی را که واحد و لا ینقسم است با جزء دیگر جمع می کنیم سپس این امر را تکرار می کنیم و سپس حاصل را با جزء سوم که مثل آن دو جزء است جمع می کنیم و هکذا ادامه می دهیم. این اجزائی که ضمیمه می کنیم محدودند. ما نمی توانیم اجزاء نامحدود ضمیمه کنیم. جزء جزء را باید ضمیمه کنیم هر چقدر هم که ضمیمه کنیم این اجسام، مرکب می شود از اجزائی که بی نهایت نیستند.

توضیح عبارت

«و الجزء الواحد لا ینقسم من حیث هو واحد»

این عبارت حالت مقدمیت دارد، می خواهد وارد اشکال چهارم بر نظام بشود و می گوید جزء واحد از این جهت که جزء واحد است قسمت نمی شود اما جزء واحد از این جهت که جزء است قسمت می شود.

ما معتقدیم که جزء لایتجزی نداریم یعنی جزء از ابتدا که می آید قابل تجزیه است اگر تجزیه اش را با وسایل خارجی نتوانیم انجام بدهیم با واهمه و عاقله می توانیم انجام بدهیم اما جزء از حیث واحد بودن قابل تقسیم نیست.

«و اذا اصنف الیه آحاد امثاله لم یخل اما ان تكون الاضافه علی سبیل المماسه او علی سبیل المداخله او علی سبیل الاتصال»

اگر آحادی، امثال همین جزء واحد، به این جزء واحد اضافه کنیم.

البته آحادی که اضافه می کنیم متناهی اند چون ما داریم اضافه می کنیم و ما توانایی اضافه کردن نامتناهی را نداریم. ما هر چقدر به جزء واحد اضافه کنیم بالاخره متناهی خواهد بود پس مراد از آحاد، آحاد متناهی است. قید «متناهی» در تقدیر است و روشن است که چرا در تقدیر است.

ص: ۷۲۵

ترجمه: و اگر به جزء واحد، آحاد متناهی که امثال خود آن جزء واحدند «یعنی آنها هم لا ینقسم اند» را به هم اضافه کردیم خالی نیست از اینکه اضافه کردن اجزاء بعدی یا بر سیل مماسه است «جزئی را با جزئی مماس می کنیم» یا بر سیل مداخله است «جزئی را با جزئی مداخله می دهیم» یا بر سیل اتصال است «یعنی جزئی را با جزئی چنان مرتبط می کنیم که حد مشترک داشته باشند»

«فان کان علی سبیل الاتصال»

اگر این اضافه بر سیل اتصال باشد.

«حدث المتصل من مقادیر منها محدوده»

ضمیر «منها» به «احاد» بر می گردد.

حادث می شود جسمی که متصل است از مقادیری از آحاد «یعنی از تعدادی از آحاد حادث می شود»

وقتی تعبیر به «مقادیر» می کند روشن می شود که متناهی را می گوید البته قید «محدوده» را هم آورده که اگر مقادیر بر متناهی و نا متناهی اطلاق شود با این قید «محدوده»، متناهی را اراده می کند.

قید «متصل» قول نظام را باطل می کند و قید «مقادیر منها محدوده» هم قول، نظام را باطل می کند. یعنی مصنف با دو مطلب قول نظام را باطل می کند.

«فبطل الرای»

رای نظام به دو بیان باطل شد چنانکه توضیح دادیم.

صفحه ۱۸۸ سطر ۱۳ قوله «و ان کان»

حکم صورت دوم: اجزاء را به هم ضمیمه و اضافه کنیم که بر سیل مداخله باشد. مشکلی که در اینجا بوجود می آید این است که جسمی تشکیل نمی شود. چون اندازه این دو جزء که با هم تداخل می کنند مثل جزء اول است همانطور که جزء اول، لا ینقسم است این دو جزء منضم هم لا ینقسم هستند. هر چقدر جزء اضافه شود این جزء، لا ینقسم باقی می ماند و چیزی که لا ینقسم باشد جسم نیست پس از ترکیب و ضمیمه این اجزاء، جسمی درست نمی شود، در حالی که شما معتقد هستید جسم تشکیل شده است.

ص: ۷۲۶

«و ان كان على سبيل المداخله لم يحدث منها قدر»

ضمیر «منها» به «آحاد» بر می گردد.

اگر آن انضمام یا اضافه بر سبیل مداخله باشد از این آحاد، مقداری حادث نمی شود و وقتی مقداری حادث نشد جسم درست نمی شود.

«و ان بلغت اضعافا لا نهايه لها في الوجود»

ولو اینکه به اضعافی برسند «یعنی این آحاد تعدادی داشته باشند» که نهایی برای آن در وجود نیست.

«فی الوجود» می توان متعلق به «بلغت» گرفت. یعنی ولو در وجود و خارج، اینها به اضعاف بی نهایت برسند. و می توان متعلق به «لا نهاییه لها» گرفت یعنی ولو به اضعافی برسند که آن اضعاف در خارج، نهایت ندارند.

صفحه ۱۸۸ سطر ۱۴ قوله «و ان كان»

حکم صورت اول: اگر این ملاقات و انضمام کردن بر سبیل ملاقات باشد «مراد از ملاقات، مماسه است. البته مداخله هم ملاقات بود اما ملاقات بالاسر بود» اینگونه می شود که این جزء، طرفی دارد و آن جزء دیگر هم طرف مخصوص خودش را دارد وقتی این دو جزء را کنار هم می گذاریم نسبت به یکدیگر وضعی پیدا می کنند این جزء، سمت راست آن است و آن جزء سوم بالای آن است وقتی وضع پیدا کردند معلوم می شود که مقدار دارند و از سنخ جسم هستند. چنانچه بعدا خواهیم گفت که هر چه وضع داشته باشد باید مقدار داشته باشد و جسم باشد.

سوال: خط و سطح وضع دارند در حالی که جسم نیستند. چگونه می خواهیم از وضع داشتن این اجزاء، جسم بودنشان را استفاده کنیم؟

جواب: این دو جزء را ملاحظه کنید که طرف آنها با هم تماس پیدا می کند، جزء سوم که بیاید جزء وسط حائل بین جزء اول و جزء سوم می شود و نمی گذارد با هم تماس پیدا کند یعنی جزء سوم با طرف دیگر جزء دوم مرتبط می شود جزء چهارم با طرف سوم جزء دوم تماس پیدا می کند هکذا جزء پنجم با طرف چهارم جزء دوم تماس پیدا می کند. مثلا جزء دوم دارای ۶ طرف است و ۶ جزء دیگر در اطراف این جزء دوم قرار می دهیم پس جزء دوم اگر ۶ طرف دارد باید جسم باشد و خط نیست.

اینکه جزء دوم از هر ۶ طرف مانع می شود و این ۶ جزء را نمی گذارد با هم مرتبط شوند معلوم می شود که این جزء، جسم است که ۶ طرف دارد و خط نیست و الا- اگر خط بود می گذاشت که تماس حاصل شود و مانع تماس جزء اولی با جزء سومی نمی شد.

توضیح عبارت

«و ان كان على سبيل الملاقاه فكل واحد من الجزئين يقتضى وضعاً مخصوصاً»

و اگر این انضمام بر سبیل ملاقات باشد هر یک از دو جزء، وضع مخصوص خودشان را دارند مثلاً یکی راست و یکی چپ قرار می گیرد یکی در بالا و یکی در پایین قرار می گیرد.

«و يجب ان يكون له في نفسه قدر جسماني على ما نوضح من بعد فيكون جسماً»

ضمیر «له» به جزء بر می گردد.

ص: ۷۲۸

هر جزئی قدر جسمانی پیدا می کند بنابر آنچه بعدا توضیح می دهیم پس هر یک از این دو جزء جسم است.

«و الجسم اذا قرن»

گفتیم لازم می آید که اجزاء هر کدام جسم باشند. با توجه به اینکه هر کدام از اجزاء جسم باشند یک جسم بزرگی را از اجزائی تشکیل می دهیم مثلا یک جسم ۱۰ سانتی پیدا می کنیم که از اجزاء تشکیل شده مثلا از ۱۰ هزار جزء تشکیل شده زیرا ما ۱۰ هزار جزء را ضمیمه کردیم و جسم ۱۰ سانتی متر را ساختیم. حجم این جسم، محدود است زیرا ۱۰ سانتی متر است. تعداد اجزایش هم محدود است زیرا ۱۰ هزار تا است. حال یک جسمی پیدا می کنیم که آن را خداوند _ تبارک _ درست کرده و ۲۰ سانتی متر است و ما آن را درست نکردیم لذا خبر نداریم چند جزء دارد. قول نظامی ها را درباره آن جسم قبول می کنیم و می گوئیم این جسم، دارای اجزاء بی نهایت است. حال این دو جسم را به هم نسبت می دهیم. البته اجزاء این دو جسم را نمی توانیم به هم نسبت بدهیم چون اجزاء یکی بی نهایت است و اجزاء دیگری متناهی است بلکه حد آنها را نسبت می دهیم که نصف است یعنی این جسم نصف آن جسم است یا آن جسم دو برابر این جسم است. همه حتی نظام و ذیمقراطیس قائلند جسم از نظر حجم محدود است. بحث در اجزاء آن است که نظام می گوید نامحدود است ما در اینجا حجم ها را با هم می سنجیم. حجم یکی ۱۰ سانتی متر است و حجم دیگری ۲۰ سانتی متر است. حجم این دو را که به هم نسبت بدهیم نسبت محدود به محدود است. سپس به جسم ۱۰ سانتی متر، اجزائی اضافه می کنیم تا به اندازه جسم ۲۰ سانتی شود و این دو جسم، مساوی شوند در اینصورت اشاره به جسمی می کنیم که خودمان آن را ساختیم و می گوئیم وقتی ۱۰ سانتی متر بود ۱۰ هزار جزء داشت الا این که ۲۰ سانتی متر شده ۲۰ هزار جزء پیدا کرده بالاخره جزء آن محدود است. آن جسم دیگر هم از نظر حجم با این جسمی که خودمان ساختیم مساوی است پس آن هم اجزاء محدود دارد.

ص: ۷۲۹

توضیح بیشتر بحث را در جلسه بعد بیان می کنیم.

ادامه اشکال چهارم بر رای نظام / بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان. ۹۲/۱۱/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه اشکال چهارم بر رای نظام / بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«و الجسم اذا قرن باجسام امثاله متناهیة العده» (۱)

بحث در رد قول نظام داشتیم که جسم را مرکب از اجزاء لا- یتجزای بی نهایت می دانست. ۴ اشکال بر این گروه کردیم وارد اشکال چهارم شدیم.

اشکال چهارم: اگر جسم مرکب از اجزاء است هر مرکبی باید از وحدات تشکیل شود پس جسم هم از واحدها تشکیل می شود لذا یک جزء واحد را بدست می آوریم و با واحدهایی مثل خودش ضمیمه می کنیم و این ضمیمه یا به نحو اتصال است یا به نحو مماسه است یا به نحو مداخله است. گفتیم اگر به نحو اتصال باشد جسم متصلی که از اجزاء متناهی تشکیل شده بدست می آید و اگر به نحو تداخل باشد اصلا جسمی حاصل نمی شود در حالی که در خارج جسم داریم. و اگر به نحو مماسه باشد لازمه اش این است که هر یک از اجزاء جسم باشد.

ادامه اشکال چهارم: حال که معلوم شد هر یک از اجزاء، جسم اند ما اینها را کنار هم قرار می دهیم. و جسمی می سازیم که این جسم ساخته شده، از اجزاء محدود ساخته می شود زیرا ما خودمان آن را می سازیم. سپس این را با جسم دیگری که اجزایش نا محدود است مقایسه می کنیم می بینیم حجم هر دو محدود است ولی حجم یکی بزرگتر و حجم دیگری کوچکتر است. دوباره اجزاء را اضافه می کنیم تا اینکه حجم هر دو جسم مساوی شود. چون بیان کردیم این گروه که مخالف ما هستند اجسام را از نظر حجم محدود می دانند و ما هم محدود می دانیم. پس اگر چه اجزاء آن، نامحدود باشد ولی حجم آن محدود است. سپس این دو جسم «که یکی از اجزاء متناهی تشکیل شده و یکی دارای اجزاء نامتناهی است» که حجم محدود دارند را با هم مقایسه می کنیم و نسبتی بین آنها برقرار می شود مثلا- مثالی که در جلسه قبل گفتیم یک جسم ۱۰ سانتی متر است و دارای ۱۰ هزار جزء است و یک جسم ۲۰ سانتی متر است و دارای اجزاء نامتناهی است. وقتی نسبت حجم این دو جسم را بدست آوردیم شروع به اضافه کردن اجزاء می کنیم و به همان نسبت، اجزاء اضافه می کنیم و به جسم کوچک ۲ جزء اضافه می کنیم و به جسم بزرگ، یک جزء اضافه می کنیم تا وقتی که جسم کوچک به اندازه جسم بزرگ شود. در اینصورت دو جسم پیدا می کنیم که حجم هر دو برابر است یکی را خودمان درست کردیم لذا می دانیم در آن، اجزاء متناهی است ولی دیگری را خداوند _ تبارک _ ساخته و شما فکر می کنید اجزایش نا متناهی است. حال اگر این دو جسم از نظر حجم مساوی باشند اجزایشان هم باید مساوی باشند. یا لا اقل اگر مساوی نشود خیلی به هم نزدیک می شود. نتیجه ای که می گیریم این است: جسمی که خودمان ساختیم مسلما اجزاء محدود دارد پس آن جسمی هم که بدست آوردیم و ساختیم. باید اجزاء محدود داشته باشد. پس نتیجه این شد که آن جسمی که آن را ساختیم اجزاء متناهی دارد و همین روش را در هر جسمی بکار ببریم بدست می آوریم که همه اجسام دارای اجزاء متناهی هستند.

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج ۴، س ۱۸۸، س ۱۵، ط ذوی القربی.

نکته ۱: اجزاء جسم باید همان نسبتی را داشته باشند که اجسام دارند یعنی اینطور نیست که هر جزئی را بتوان در جسم بکار برد و گفت همان جزء در جسمی که خداوند _ تبارک _ ساخته است بکار رفته. بلکه باید اجزا خاصی انتخاب شود مثلا نسبت حجم این دو جسم نصف است. اجزائی هم که بدست می آوریم باید همین نسبت را داشته باشند یعنی اندازه این جزئی که ما در ساختن جسم بکار می بریم یک باشد و اندازه این جزئی که خداوند _ تبارک _ در ساختن جسم بکار می برد دو باشد یا برعکس باشد مثلا جسمی که ما ساختیم از ۱۰ جزء درست شده ولی از ۱۰ جزئی درست شده که هر کدام یک میلی متر است. اگر جسمی که خداوند _ تبارک _ ساخته از اجزائی باشد که یک میلیاردم یک میلی متر باشد. حجم آن جسم دو برابر حجم این جسم است. در جسمی که خداوند _ تبارک _ ساخته اجزائش خیلی بیشتر از آن اجزائی است که در جسمی که خودمان ساختیم بکار رفته است. حال اگر اجزاء این دو جسم را به یک نسبت خاصی بگیریم یعنی همان نسبتی که بین حجم این دو جسم وجود دارد همان نسبت را بین اندازه جزء این جسم و اندازه جزء آن جسم قرار بدهیم. مراد از اندازه جزء، تعداد جزء نیست چون بنا شد تعداد اجزاء این جسم، متناهی باشد و تعداد اجزاء آن جسم، نامتناهی باشد، ما نسبت بین تعداد برقرار نمی کنیم زیرا نمی توان نسبت بین متناهی و نامتناهی برقرار کرد بلکه نسبت بین اندازه اجزاء برقرار می کنیم همانطور که بین دو حجم جسم نسبتی است بین حجم اجزاء هم همان نسبت را برقرار می کنیم. مثلا این جسم که ما ساختیم اجزائش نصف اجزاء جسمی باشد که خداوند _ تبارک _ ساخته است. حال اضافه می کنیم تا حجم آنها یکسان شود. وقتی حجم آنها یکسان شد آنها را با هم می سنجیم و می گوییم حجم این دو جسم یکسان است. اجزائی که در این جسم بکار رفته متناهی است پس در آن جسم دیگر هم باید متناهی باشد چون این، دو برابر آن است و اگر این جسم، متناهی است دو برابر آن هم متناهی خواهد بود.

نکته ۲: وقتی دو جزء با هم تماس می گیرند باید جسم باشند اما در فرض اتصال و تداخل اصرار نداشتیم که جسم باشند.

نکته ۳: عبارت «و الجسم اذا قرن باجسام امثاله» را ما تتمه اشکال چهارم گرفتیم اما اگر کسی آن را اشکال پنجم بگیرد ایرادی ندارد.

توضیح عبارت

«و الجسم اذا قرن باجسام امثاله متناهیة العده کان من ترکیب ذلک جسم لا محاله»

«کان» تامه است.

مراد از جسم، همان جزئی است که بدست آمده و جسم است.

ترجمه: اگر جسم، مقرون به اجسامی امثال خودش شود «که فرض ما هم همین بود که واحدی را بدست می آوریم و با آحادی امثال خودش ضمیمه می کنیم» که تعدادش متناهی بود. از ترکیب این اجزاء متناهی جسمی بدست می آید «که به آن جسم، جسم صناعی می گوئیم»

«و له نسبة الى الجسم غیر المتناهی الاجزاء»

این جسم صناعی نسبت دارد به جسمی که غیر متناهی الاجزاء است «واسم این جسم را جسم طبیعی می گذاریم»

در اینجا دو جسم داریم:

۱ _ جسمی که خودمان ساختیم و می دانیم اجزایش متناهی العده است.

۲ _ جسم طبیعی که ما نساختیم و در آن هیچ دخالتی نداشتیم که بنابر قول نظام غیر متناهی الاجزاء است. لذا لفظ «غیر المتناهی الاجزاء» بنابر قول نظام است وقتی چنین جسم غیر متناهی الاجزاء پیدا کردیم جسم صناعی را به جسم طبیعی نسبت می دهیم.

«نسبه محدود الى محدود و فی عظمه»

ص: ۷۳۲

در نسخه صحیح واو ندارد یعنی «الی محدود فی عظمه» است.

ما دو جسم پیدا کردیم که یکی متناهی الاجزاء و یکی غیر متناهی الاجزاء است چگونه مصنف تعبیر به نسبت محدود به محدود می کند. بحث ما در نسبت محدود به نا محدود است. مصنف جواب می دهد «فی عظمه» یعنی در حجم خودشان محدود هستند. جسمی که صناعی است حجم محدود دارد جسمی که طبیعی است هم حجم محدود دارد. ما به تعداد اجزاء آنها کار نداریم بلکه به حجم آنها کار داریم و وقتی حجم آنها را ملاحظه می کنیم می بینیم محدودی به محدودی نسبت دارد.

«فاذا زید فی الاجزاء علی تلک النسبه بلغ»

اگر در اجزاء، به همان نسبت اضافه کنید.

اگر در اجزاء جسم صناعی اضافه کنید بر آن نسبت، می رسد به مبلغ خودش یعنی می رسد به جایی که باید برسد «یا مراد از مبلغ یعنی به مبلغ جسم غیر متناهی می رسد و حجمش به اندازه حجم آن می شود.

«فکان جسما مساویا له من اجزاء متناهیة العدد فکذلک الجسم الاول هو من اجزاء متناهیة العدد»

ضمیر در «کان» به جسم صناعی بر می گردد یعنی این جسم صناعی، جسمی مساوی با آن جسم طبیعی می شود در حجم، اما این جسم صناعی از اجزاء متناهیة العدد ساخته شده است. پس جسم اول «یعنی جسم طبیعی» هم از اجزاء متناهیة العدد ساخته شده است.

ص: ۷۳۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: رد مذهب ذیمقر اطیس / بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«و اما مذهب القائلین بان القسمه تنتهی الی اجسام لاتنقسم بالتفریق للاتصال»^(۱)

نکته مربوط به جلسه قبل: به لفظ «علی تلک النسبه» در صفحه ۱۸۹ سطر ۲ و «فکان جسما مساویا له» توجه شود.

«علی تلک النسبه» می تواند به معنای نسبت محدود به محدود باشد نه اینکه ما اندازه تعیین کنیم و بگوییم چون نسبت این جسم به آن جسم نسبت نصف بوده بنابراین به این جسم یک جزء اضافه می کنیم و به آن جسم دو جزء اضافه می کنیم. اینطور نباید بگوییم بلکه باید فقط بگوییم «نسبت محدود به محدود» و نباید مقدار را تعیین کنیم به طوری که بتوانیم یک جسم کوچک را که به آن جسم صناعی گفتیم با آن جسم بزرگتر که به آن جسم طبیعی گفتیم از نظر حجم مساوی باشد. به نسبت محدود الی محدود، جزء اضافه کنیم حال تعیین نمی کنیم که این تعداد چه مقدار است فقط محدودیت را بیان می کنیم که هر دو به نسبت محدودی پیش بروند ولی باید سعی بر این باشد که جسم کوچک را با اضافه کردن اجزاء بیشتر، با جسم بزرگ مساوی کنیم.

«فکان جسما مساویا له»: مراد از «مساوی» مساوی در حجم و مقدار است نه مساوی در اندازه و تعداد اجزاء. چون تعداد اجزاء برای ما روشن نیست. اگر چه این دو جسم از نظر مقدار مساوی شدند ممکن است تعداد اجزایشان هم مساوی باشند ولی چون برای ما روشن نیست چنین ادعایی نمی کنیم بلکه می گوئیم حجم این جسم با حجم آن جسم مساوی می شود و می گوئیم اگر اجزاء این جسم محدود است اجزاء آن جسم هم محدود خواهد بود که بعدا محدود بودن اجزاء را نتیجه می گیریم.

ص: ۷۳۴

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج ۴، س ۱۸۹، س ۴، ط ذوی القربی.

بحث امروز:

گفتیم در مساله ۴ قول موجود است که یک قول، قول حکما بود و بر قول اول که قول نظام بود و جسم را مرکب از اجزای بی نهایت می دانست اشکال کردیم و تمام شد. الان می خواهیم قول ذیمقراطیس را بررسی کنیم.

قول ذیمقراطیس: جسم مرکب از اجسام لایتجزای متناهی است این گروه چنانچه مذهبشان قبلا گفته شد مانع نمی شوند که آن جسم لایتجزا وهما یا فرضا تقسیم شود بلکه می گویند این جسمی که تقسیم به آن منتهی شده دارای اجزاء بالفعل نیست اما دارای اجزاء بالقوه هست یعنی می توانیم با وهم یا فرض آن را تقسیم کنیم. لذا از این جهت با حکما موافقتند. اختلاف این گروه با حکما در این است که حکما، جسم محسوس را می گویند همانطور که در حس متصل است در واقع هم متصل است

اما ذیمقراطیس می گوید فقط در حس متصل است اما در واقع متصل نیست بلکه منفصلاتی کنار هم جمع شدند و به ظاهر، متصل به نظر می آیند و الا اینکه اجزاء متناهی اند هر دو گروه قبول دارند. ذیمقراطیس می گوید اجزاء بالفعل، متناهی است حکما می گویند اجزاء بالقوه اگر بخواهند با تقسیم فکی بدست بیایند متناهی اند. ذیمقراطیس می گوید اگر وهم و عقل را دخالت بدهید تجزیه و تقسیم تا بی نهایت ادامه پیدا می کند. حکیم هم همین را می گوید. هر دو تقسیم فکی را متناهی می کنند و ادامه نمی دهند هر دو هم تقسیم وهمی و فرضی را ادامه می دهند ولی حکیم می گوید این اجزاء و اقسام که از تقسیم بدست می آید از ابتدا موجود نبوده و با تقسیم بدست می آید اما ذیمقراطیسی ها می گویند از ابتدا موجود بوده و ما که تقسیم می کنیم اقسام را موجود نمی کنیم بلکه اقسام موجوده را ظاهر می کنیم لذا مصنف خیلی با این گروه مخالفت نمی کند چون در بسیاری از مسائل با هم موافقت و اشتراک دارند.

مصنف می گوید احتمال دارد که در آینده این گروه را رد کنیم و احتمال دارد که قبول کنیم. البته بعدا رد می کند ولی می خواهد بگوید ما خیلی به مخالفت با این قول، اهمیت نمی دهیم. لذا می گوید ممکن است به این قول ملتزم شوم و ممکن است ملتزم نشوم. باید بینم که دلیل چه می گوید. باید تابع دلیل باشیم. اما بحث این قول را در جایی که مناسب تر از اینجا است به آن می پردازد و آن جا عبارتست از بحث در اسطقتات که یکی از فنون دیگری از فنون هشت گانه طبیعات است.

توضیح عبارت

«و اما مذهب القائلین بان القسمه تنتهی الی اجسام لاتنقسم بالتفریق للاتصال»

وقتی ما جسمی را تقسیم می کنیم به اجسام ریز می رسیم، نه به اجزاء. یعنی آنچه که بعد از تقسیم بدست می آوریم باز هم جسم هستند اما اجسامی که از این به بعد، انقسام به تفریق ندارند انقسام به توسط وهم و عقل دارند.

«للاتصال» لام را اگر تعدیه بگیریم عبارت اینگونه معنی می شود: این اجسام با تفریق اتصال، منقسم نمی شوند یعنی نمی توان اتصال آنها را متفرق کرد و از طریق تفریق اتصال، منقسم شود. این معنی خیلی دلچسب نیست چون می توانست تعبیر به «بتفریق الاتصال» کند. بهتر این است که لام را تعلیل بگیریم یعنی این اجسام کوچک را نمی توان تقسیم کرد چون اینها متصل اند ولی آن جسم بزرگ، منفصلات بود زیرا مرکب از اجزاء و اجسام ریز بود که از یکدیگر جدا بودند و جدا بودنشان دیده نمی شد ولی واقعا از هم جدا بودند زیرا اتصال نداشتند بلکه انفصال داشتند لذا توانستیم آنها را تقسیم کنیم اما این اجزاء ریز، اتصال دارند و نمی توان آنها را تقسیم کرد. ذیمقراطیسیها معتقدند که تقسیم بر جسم متصل واقع نمی شود. تقسیم بر درزهای جسمی که متصل به نظر می رسد وارد می گردد و آن منفصلات واقعی را منفصلات حسی می کند. اگر اتصال باشد تقسیم پذیر نخواهد بود این جسم بزرگ که تقسیم می پذیرد به خاطر این است که اجزائی کنار هم قرار دارند و شکاف بین آنها است و وقتی ما آن را تقسیم می کنیم تقسیم بر آن شکافها وارد می شود و شکافها را باز می کند نه اینکه چیزی را بشکند. اما متصل، هرگز نمی شکند پس متصل در نزد ذیمقراطیسیها مانع تقسیم است. و جسم بزرگ به خاطر اینکه اتصال نداشته تقسیم می شود اما جسم کوچک که قابل فک نیست به خاطر این است که اتصال دارد.

ص: ۷۳۶

ترجمه عبارت بنابر اینکه لام برای تعلیل باشد می شود: این اجسام ریز که بر اثر انقسام جسم بزرگ بوجود آمدند با تفریق، تقسیم نمی شوند «اما با وهم و عقل تقسیم می شوند» چون اتصال دارند و اتصال مانع تقسیم است.

«فانا نوخر الکلام فی النظر فی امر هذه الاجسام»

این عبارت جواب برای «اما» است.

ترجمه: در نظر و تأمل امر این اجسام، ما کلاممان را موخر می کنیم «یعنی در اینجا بحث درباره این اجسام نمی کنیم بلکه در جایی دیگر بحث می کنیم»

«فانهم ليسوا يمتنعون كون الاجزاء التي اليها تنتهي القسمة ذات احتمال لان يفرض لها اجزاء»

این عبارت می خواهد هم مبنای ذیمقراطیس را بیان کند و هم این مطلب را بیان می کند که اختلاف زیادی با حکما ندارد.

«ذات احتمال» خبر برای «کون» است و «لان يفرض» متعلق به «احتمال» است.

ترجمه: این گروه منع نمی کنند اجزایی که قسمت جسم به این اجزاء منتهی می شود متحمل بشوند که برای آن اجزاء هم اجزائی فرض بشود. «فرض اجزاء را اجازه می دهند اما فعلیت اجزاء را اجازه نمی دهند یعنی این جسم ریز که تقسیم به آن منتهی شده می توان در آن، اجزاء را فرض کرد ولی نمی توان برای آن اجزاء بالفعل قائل شد. زیرا اینها معتقدند که فرض اجزاء در این اجسامی که تقسیم به آنها منتهی شده جایز می باشد اما تفریق را اجازه نمی دهند».

«انما يمتنعون وقوع ذلك بالفعل»

وقوع این احتمال داشتن اجزاء بالفعل را قبول ندارند.

«ذلک» اشاره به «فرض» دارد.

«و عسانا نجوز ذلک او لانجوزه»

شاید ما این مطلب را در آینده اجازه دادیم یا اجازه ندادیم. الان نظر نمی دهیم وقتی دلیل آوردیم نظر می دهیم تا بدون دلیل نظر نداده باشیم.

«فیتعلق بنوع آخر من النظر»

پس این بحث با نوع دیگری از نظر مربوط می شود و حل می گردد یعنی نه به آن نحوه تاملی که در قول نظامی ها کردیم و نه به آن نحوه تاملی که در قول متکلمین می کنیم بلکه در این قول باید به نحو دیگری تامل کنیم چون بحث آن به ما خیلی نزدیک است فقط یکی اختلاف است که در جای خودش بحث می کنیم.

«انما الموضوع الاخص به النظر فی الاسطقات»

نظر مخصوص به این مطلب، در اسطقات است. اما به چه دلیل بحث آن در اسطقات «یعنی عناصر بسیطه» است؟ در مرکبات جای این بحث نیست زیرا آنها معتقدند که مرکب دارای اجزاء است ما «حکما» هم معتقدیم که مرکب دارای اجزاء است مرکب را به بسیط بر می گردانیم در اینصورت بحث شروع می شود که آیا بسیط مرکب از اجزاء است چنانچه ذیمراطیسیها می گویند یا واحد متصل است چنانچه حکما می گویند. سپس بحث آن مربوط به اسطقات می شود. هم حکما و هم ذیمقراطیس قائل به اجزاء بالفعل اند ولی حکما می گویند این بسیط که مرکب به آن منتهی می شود دارای اجزاء نیست ولی ذیمقراطیس می گویند این بسیط هم دارای اجزاء است. وقتی به بحث در بسائط رسیدیم بررسی می کنیم لذا این بحث مربوط به بسائط است.

ص: ۷۳۸

نکته: جسم مرکب را به دو صورت تقسیم می کنیم:

صورت اول: مثلاً بدن خودمان که مرکب از دست و پا و... است را تقسیم می کنیم. با این تقسیم کردن به عناصر نمی رسیم. حال دوباره هر کدام از اعضا را تقسیم می کنیم یعنی گوشت را تقسیم میکنیم یا استخوان را تقسیم می کنیم با این تقسیم هم به بساطت نمی رسیم.

صورت دوم: گوشت را تحلیل ببریم و بگوییم مرکب از آب و خاک و آتش هوا است. بالاخره در پایان به عنصر می رسیم.

بحث ما در صورت اول نیست چون دیمقراطیس می گوید مرکبات، مرکب از اجزاء هستند و آن اجزاء بالفعل اند حکما هم می گویند مرکبات، مرکب از اجزاء هستند و آن اجزاء بالفعل اند اما اگر آن را منحل کردیم و به عناصر رسیدیم «یعنی صورت دوم»، هم حکیم و هم دیمقراطیس می گوید مرکب است. اما به چه دلیل مرکب است؟

دیمقراطیس اگر می گوید مرکب است به خاطر این است که اجزاء دارد حتی اجزاء مقداری دارد یعنی دو گونه اجزاء برای آن قائل اند. هم اجزاء مقداری دارد هم اجزاء معنوی دارد یعنی ۴ عنصر ترکیب شدند تا این شی بدست آمده است حکیم اجزاء مقداری بالفعل را قبول ندارد بلکه اجزاء مقداری بالقوه را قبول دارد و اختلاف حکیم با دیمقراطیس در همین مورد است ولی حکیم اجزاء معنوی بالفعل را قبول دارد یعنی حکیم قبول دارد این جسمی که می خواهد منحل به ۴ عنصر شود این ۴ عنصر بالفعل در آن موجود است. چون در مساله اختلاف است که چیزی که از عناصر اربعه مرکب می شود صورت جدید می گیرد که به آن صورت، صورت ترکیبیه می گویند. اختلاف است که صور بساطتی که این جسم مرکب را ساختند محفوظند یا از بین رفتند. مصنف از کسانی است که می گوید آن صور محفوظند و اگر محفوظند پس ۴ عنصری که این جسم را تشکیل دادند بالفعل موجودند ولی کارآیی ندارند چون آن صورت ترکیبیه بر صورت بسیطه غلبه دارد و نمی گذارد آنها فعالیت کنند. بلکه موظفند هر چه صورت ترکیبیه اقتضای کند را انجام بدهند پس ۴ عنصر در این مرکب، بالفعل موجودند چون صورت آنها موجود است.

اما گروهی معتقدند که این ۴ عنصر، صورتها را از دست می دهند و ماده ها باقی می ماند و این ماده ها با هم یک ماده برای صورت ترکیبه می شوند و در اینصورت یک ماده و یک صورت داریم و این ترکیب، بالفعل نیست یعنی عناصر وجود ندارد یعنی صورت عناصر که حقیقت و فعلیت عناصر بود از بین رفت آنچه که باقی ماند ماده برای صورت ترکیبه شد لذا در مرکب فقط یک ماده و یک صورت داریم اما مصنف می گوید یک ماده و ۵ صورت داریم که ۴ صورت کارآیی ندارد ولی یک صورت کارآیی دارد.

بنابر نظر مصنف این جسم مرکب، بالفعل دارای اجزاء است و لذا با ذیمقراطیسی ها نمی تواند تفاوت کند چون ذیمقراطیسی ها می گویند بالفعل، واجد اجزاء است مصنف هم می گوید بالفعل، واجد اجزا است ولی مراد از اجزاء، اجزاء معنوی است نه اجزاء مقداری. اما وقتی جسم مرکب را منحل می کنیم و به ۴ عنصر بسیط می رسیم اجزاء معنوی نخواهیم داشت بلکه اجزاء مقداری داریم در اینجا اختلاف ذیمقراطیسی ها با حکیم شروع می شود. چون ذیمقراطیس می گوید همین جسم که بسیط می باشد دارای اجزاء مقداری است اما حکیم می گوید همین جسم که بسیط می باشد دارای اجزاء مقداری نیست مگر بالقوه. پس بین این دو گروه در مرکب اختلاف نیست بلکه در بسیط اختلاف است لذا جا دارد که این بحث را در اسطیقات مطرح کنیم.

فرق بین قول ذیمقراطیس و حکیم: ذیمقراطیس و حکیم هر دو تقسیم وهمی و فرضی را قبول دارند و منتهی نمی کنند اما از دو جهت اختلاف دارند

اختلاف اول: حکیم می گوید اجزاء تفریقیه بالقوه اند اما ذیمقراطیس می گوید بالفعل اند.

اختلاف دوم: حکیم می گوید اگر بخواهی این جسم را تقسیم کنی باید اتصال را بهم بزنی اما ذیمقراطیس می گوید اگر بخواهی این جسم را تقسیم کنی اتصالی نبوده که بخواهی آن اتصال را بهم بزنی بلکه آن محل هایی که به ظاهر متصل به نظر می رسد تقسیم بر آنها وارد می شود انفصالی که در واقع وجود داشته در نزد حس هم موجود می شود.

اشکال اول بر مذهب متکلمین / رد مذهب متکلمین / بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان ۹۲/۱۱/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اشکال اول بر مذهب متکلمین / رد مذهب متکلمین / بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«و اما مذهب المؤلفین للاجسام من غیر الاجسام فیجب ان نوضح بطلانه» (۱)

بیان کردیم در مساله ی حالت جسم در انقسامش، ۴ قول وجود داشت که قول اول، قول حکما بود و قول دوم قول نظام بود و قول سوم قول ذیمقراطیس بود قول دوم و سوم را بررسی کردیم اما قول چهارم قول جمهور متکلمین است که می خواهیم آن را بررسی کنیم.

بیان قول متکلمین: نظامی ها معتقد بودند که جسم مرکب از اجزاء است نه اجسام. متکلمین هم معتقدند که جسم مرکب از اجزاء است نه اجسام. لذا از این جهت با هم مشابه اند ولی نظامی ها این اجزاء را که تشکیل دهنده جسم اند بی نهایت می دانند اما جمهور متکلمین این اجزاء را که تشکیل دهنده جسم اند متناهی می دانند. فقط در قول مخالفین ذیمقراطیسی ها هستند که جسم را مرکب از اجسام می دانند.

ص: ۷۴۱

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج ۴، س ۱۸۹، س ۸ ط ذوی القربی.

خلاصه اشکال اول: مصنف در ابتدا بیان می کند اشیایی که بخواهند با هم جمع شوند به چه صورت جمع می شوند. چند وجه برای جمع شدن آنها ارائه می دهد. سپس بحثی را که در اشیاء کرده بود در اجزاء می آورد و می گوید در اجزاء همین حالات تصور می شود و اجتماع اجزاء به یکی از این حالات است. سپس تمام حالات را رسیدگی می کنند و همه را هم باطل می کنند. در پایان نتیجه می گیرد اجزائی در میان نیست که بخواهند به یکی از این انحاء جمع شوند.

بیان تفصیلی اشکال: انحائی که مصنف برای اجتماع اشیاء و بعدا برای اجتماع اجزاء تصویر می کنند ۴ تا است

۱_ تتالی.

۲_ تماس.

۳_ تداخل.

۴_ اتصال. در وقتی که قول نظامی ها را رد می کردیم این احتمالات را مطرح کردیم فقط تتالی را نگفتیم ولی الان تتالی را هم اضافه می کنیم.

معنای «تتالی»: در تتالی، بین اشیاء، می تواند فاصله باشد یعنی دو شیء را تالی یکدیگر می گویند اگر بین آنها چیز دیگر نباشد. لازم نیست که باهم تماس داشته باشند بلکه می توانند تماس داشته باشند و می توانند با هم تماس نداشته باشند. در هر دو حالت، تتالی صدق می کند.

معنای «تماس»: دو شی کنار هم قرار می گیرند و هرکدام از این دو چیز دارای طرف مخصوص به خودشان هستند که این طرفها با هم ملاقات می کنند. طرف مشترک ندارند بلکه طرف مخصوص دارند و طرف مخصوص این شیء با طرف مخصوص آن شی برخورد می کند. در این حالت تماس حاصل می شود.

ص: ۷۴۲

معنای «اتصال»: دو شی که با هم متصل می شوند طرف مشترک دارند و در طرف مشترک، ملاقات دارند نه اینکه این شی، طرف مختص داشته باشد و آن شی هم طرف مختص داشته باشد بلکه یک طرف وجود دارد که مشترک بینهما است. اتصال، قویتر از تماس است.

معنای «تداخل»: دو شی در یکدیگر تداخل می کنند به طوری که ملاقاتشان به طور کامل است یعنی ملاقات بالاسر است. اما در تماس و اتصال، ملاقات بالاسر نیست و در تتالی ملاقات، شرط نیست می تواند ملاقات باشد و می تواند نباشد.

مصنف این ۴ قسم را به صورت مفصله حقیقه بیان می کند تا بفهماند اقسام، این ۴ تا است و اینطور وارد بحث می شود و می گوید: یا بین این دو شیء و دو جزء که می خواهند جمع شوند بُعدی وجود دارد یا وجود ندارد. اگر بُعد وجود دارد به آن تتالی می گویند. و یا بُعد وجود ندارد و این به دو قسم تقسیم می شود و می گوید این دو شیء یا ملاقات بالاسر دارند یا ملاقات بالاسر ندارند. اگر ملاقات بالاسر داشتند تداخل خواهد بود اما اگر ملاقات بالاسر نداشتند یا هر کدام طرف مخصوص دارند و طرف مخصوصشان با هم ملاقات می کنند یا یک طرف مشترک دارند و ملاقات در آن طرف مشترک است.

حال باید هر کدام از این ۴ قسم را جداگانه بررسی کنیم.

توضیح عبارت

«و اما مذهب المؤلفین للاجسام من غیر الاجسام فیجب ان نوضح بطلانه»

ص: ۷۴۳

«للاجسام» و «من غیر الاجسام» متعلق به «مولفین» است یعنی مذهب کسانی که قائل به تالیف اجسام از غیر اجسام هستند «یعنی معتقدند که اجسام از اجزاء ترکیب می شوند نه از اجسام، بر خلاف ذیمقراطیسی ها که می گفتند اجسام از اجسام ترکیب می شدند» واجب است که ما بطلان این قول را توضیح بدهیم.

«فبقول ان هذه الاجزاء اذا اجتمعت فکان منها جسم»

«کان»، تامه است. اگر این اجزاء جمع شوند از این اجزاء، جسمی تحقق پیدا کند و وجود بگیرد

«فاما ان تجتمع علی سبیل تال فقط»

یا فقط تالی است یعنی فقط بین دو جزء فاصله است زیرا اگر بین دو جزء فاصله نباشد باز هم تالی است ولی تالی به همراه تماس خواهد بود یا تالی به همراه اتصال است. اما لفظ «فقط» آورده تا بفهماند که فقط تالی صدق کند و بقیه صدق نکند یعنی بین دو جزء فاصله باشد

«او علی سبیل تماس او علی سبیل تدخل او علی سبیل اتصال»

نسخه صحیح «تداخل» است

«اذا الاشياء المجتمعه اما ان یکون بینها بعد اولاً یکون»

حال که می خواهیم ۴ حالت را توضیح بدهد از بیان منفصله استفاده می کند و وقتی که می خواهد بیان منفصله کند، بحث را عام می کند و کاری به اجزاء ندارد بلکه به اشیاء می پردازد و می گوید اشیاء اگر بخواهند مجتمع شوند ۴ حالت پیدا می کنند بعد از اینکه بحث در اشیاء تمام شد می گوید اجزاء هم همینطورند و همین ۴ حالت را دارند.

«اما ان یکون بینهما بعد» اشاره به تتالی دارد. مصنف این عبارت را دیگر توضیح نمی دهد چون روشن است که تتالی است. اما عبارت «اولایکون» را توضیح می دهد و اقسامی برای آن بیان می کند.

«فان لم یکن بینها بعد فاما ان یکون تلاقیها بالاسر»

اگر بین اشیاء بعد نباشد یا تلاقی این اشیاء بالاسر است یا لا بالاسر است و اگر بالاسر باشد تداخل است.

«فان کان بالاسر کانت مداخله علی ما اوضحنا»

اگر ملاقات بالاسر باشد تداخل است

«و ان کان لا بالاسر فاما ان یختص کل شیء به یلقى الاخر»

مراد از «کل» یعنی هر یک از اشیاء.

اگر ملاقات، لا بالاسر باشد پس یا هر یک از این اشیاء مختص به چیزی است «مثل طرف» که به وسیله آن شیء «طرف» با دیگری ملاقات می کند. هر کدام از اینها دارای طرف مخصوص اند و با همین طرف مخصوص با یکدیگر ملاقات می کنند که این، تماس است.

«او یکون ذلک الشیء مشترکا»

یا آن شیء که هر کدام به وسیله آن با دیگری ملاقات می کنند مشترک است و مختص به این یا آن نیست. یعنی حد مشترک بین آنها است که به آن اتصال می گویند.

«فان اخص فهو مماسه و ان کان مشترکا فهو اتصال»

اگر هر یک اختصاص داشته باشند به شیئی که به وسیله آن شیء مخصوص با هم ملاقات کنند این اجتماع دو شیء و اشیاء، مماسه است و اگر آن چیزی که هر یک به وسیله آن چیز با دیگری ملاقات می کند مشترک باشد این اجتماع، اتصال است.

پس اجتماع ۴ قسم شد در صورتی که اجسام مجتمع را ملاحظه کنیم اما اگر اجزاء مجتمعه را ملاحظه کنیم بار هم همین ۴ قسم را داریم که این را با عبارت «و كذلك هذه...» بیان می کند.

«و كذلك هذه الاجزاء اذا اجتمعت لم يخل اجتماعها من احد هذه الوجوه»

همچنین این اجزایی که می خواهند جسم را تشکیل بدهند اگر بخواهند با هم جمع بشوند اجتماعشان از یکی از این چهار وجه خالی نیست یا تتالی است یا تماس است یا تداخل است یا اتصال است.

صفحه ۱۸۹ سطر ۱۳ قوله «فان اجتمعت»

مصنف از اینجا می خواهد به تك تك این ۴ احتمال رسیدگی کند. مصنف ابتدا تتالی را باطل می کند و می فرماید: ما جسم را در حس خودمان متصل می بینیم و مورد توافق همه است. اختلاف این است که در واقع آیا متصل است یا خیر؟ در حالی که اگر اجزاء با هم به صورت تتالی مرتبط شوند و بین آنها بُعد باشد شکاف بین جسم پیدا می شود چون بین اجزاء فاصله است و اگر فاصله زیاد باشد کاملاً این درزها مشهودند و جسم، متصل به نظر نمی رسد در حالی که ما خلاف این مطلب را می بینیم هیچ وقت ما در جسم متصل، درز پیدا نمی کنیم.

توضیح عبارت

«فان اجتمعت على التتالی فقط لم تحدث منها الاجسام المتصلة فى الحس و كلامنا فيها»

«فقط» یعنی فقط تتالی است و تماس و اتصال نباشد.

ص: ۷۴۶

اگر این اجزاء به صورت تتالی فقط جمع شوند از این اجزاء، اجسام متصله در حس حادث نمی شود در حالی که کلام ما در اجسامی است که متصل در حس هستند.

ادامه اشکال اول بر مذهب متکلمین / رد مذهب متکلمین / بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان ۹۲/۱۱/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه اشکال اول بر مذهب متکلمین / رد مذهب متکلمین / بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان

«و اذا اجتمعت علی اتصال او تماس فکل واحد منها ینقسم»^(۱)

نکته مربوط به مباحث گذشته:

در صفحه ۱۸۴ سطر ۵ اقوال در مساله را نقل کردیم که در آنجا سه قول گفته شد ولی ما الان به ۴ قول اشاره می کنیم. سوال این است که این ۴ قول از این عبارت چگونه بدست می آید عبارت «فمنهم من جعل لها تالیفا من اجزاء لا تتجزا البته و جعل کل جسم متضمنا لعدده منها متناهیة» اشاره به قولی دارد که اجسام را مرکب از اجزاء لا تتجزا متناهی می دانند. کلمه «اجزاء» اعم از اجسام است یعنی شامل اجسام هم می شود. آن اجزاء میتواند اجسام باشد و می تواند اجسام نباشد. این قول، قول متکلمین و ذیمقراطیسیها است چون شرط کرده که لا تتجزا و متناهی باشد. متکلمین و ذیمقراطیسیها در این مساله شریکند اما ذیمقراطیس می گوید این اجزاء جسم است ولی متکلمین می گویند این اجزاء، جسم نیست. در این قول لفظ «البته» آمده که مراد از آن فقط تقسیم فکی است یعنی تقسیم فکی نمی شود اما تقسیم وهمی و فرضی بنابر قول ذیمقراطیسیها می شود و بنابر قول جمهور متکلمین نمی شود.

ص: ۷۴۷

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج ۴، س ۱۸۹، س ۱۴، ط ذوی القربی.

قول سوم با عبارت «و منهم من جعل الجسم مولفا من اجزاء لا نهاییه لها» اشاره به قول نظام دارد که جسم را مرکب از اجزاء بی نهایت می داند ولی قید «لا تتجزا» را مصنف در عبارت نیاورده. چون نظام جسم را «لا تتجزا» نمی داند بلکه می گوید تجزیه جسم همینطور ادامه پیدا می کند تا بی نهایت.

قول چهارم که قول حکما است با عبارت «و منهم من جعل کل جسم اما متناهی الاجزاء...» بیان می کند.

البته در صفحه ۱۸۴ سطر ۱۵ قول متکلمین و ذیمقراطیسیها را تفصیل می دهد و می فرماید «فمنهم من يجعل تلك الاجزاء اجساما فی انفسها» که قول ذیمقراطیس است و «منهم من يجعلها... اقطار و ابعاد» قول متکلمین است.

بحث امروز: خواستیم قول جمهور متکلمین را رد کنیم.

قول جمهور متکلمین: جسم مرکب از اجزاء لا تتجزا متناهی است و این اجزاء جسم نیستند.

اشکال اول: به ترکیب جسم توجه می کنیم و بعداً به تحلیل و تجزیه جسم می پردازیم. بحث متکلمین در تجزیه بود و می گفتند جسم را می توان تجزیه به اجزاء متناهی لا تتجزا کرد. ما به ترکیب جسم می پردازیم چون تجزیه و ترکیب مقابل هم هستند اگر چیزی بتواند تجزیه شود دوباره آن اجزاء حاصل می توانند ترکیب شوند. یا اگر اجزایی ترکیب شدند دوباره می توانند تجزیه شوند. تجزیه و ترکیب متعکس اند لذا اگر بتوانیم حکمی را در ترکیب، تکمیل کنیم یا باطل کنیم در تجزیه هم می توانیم آن حکم را تکمیل کنیم یا باطل کنیم. ما در این اشکالی که می کنیم به ترکیب جسم می پردازیم بعداً از ترکیب بر می گردیم و تجزیه را ملاحظه می کنیم در ترکیب، اشکال وارد می شود پس در تجزیه هم اشکال وارد می شود.

ص: ۷۴۸

اشکالی که در ترکیب جسم داریم این است که این اجزایی که الان حاصل اند اگر بخواهند ترکیب بشوند و کنار هم قرار بگیرند چگونه جمع می شوند؟

گفتیم به یکی از ۴ صورت است: ۱_ تتالی

۲_ اتصال

۳_ تماس

۴_ تداخل .

حکم تتالی: حکم آن را بحث کردیم و گفتیم ترکیب اجزا به نحو تتالی نیست.

حکم اتصال و تماس: حکم این دو را با هم بیان می کنیم چون فرق زیادی بین اتصال و تماس وجود ندارد. اگر دو جزء، طرف داشتند و طرف آنها با هم ارتباط پیدا کرد به آن، تماس می گوئیم ولی اگر یک طرف مشترک داشتند و از طریق آن طرف مشترک به همدیگر مرتبط بودند به آن اتصال می گوئیم.

مصنف اینگونه وارد می شود و می فرماید این اجزایی که می خواهند به هم متصل شوند و با هم تماس پیدا کنند بعضی از آنها مشغول اند و بعضی فارغ اند (اینها در فرض اتصال گفته می شود) و بعضی از آنها ممسوس اند و بعضی خالی اند (اینها در فرض تماس گفته می شود). دو جزء را ملاحظه کنید حال این دو جزء را به هم تماس بدهید در اینصورت یک طرف از این دو جسم، ممسوس است ولی ۵ طرف این دو جزء خالی است. از (زیرا فرض می کنیم هر جزئی، ۶ طرف دارد مثل مکعب) یا دو جزء را پیدا کنید و به همدیگر اتصال بدهید. یک طرف این دو جسم، مشغول است و ۵ طرف دیگر فارغ است. هر کدام از این اجزاء را که ملاحظه کنید می توانید مشغول قرار بدهید و می توانید فارغ قرار بدهید و میتوانید بعضی از آنها را مشغول قرار بدهید و بعضی از آنها را فارغ قرار بدهید یا می توانید بعضی از آنها را ممسوس قرار بدهید و بعضی از آنها را خالی قرار بدهید. مصنف می فرماید این مطلب را در گذشته بیان کردیم که در اوائل فصل دوم صفحه ۱۷۹ توضیح داده شد.

ص: ۷۴۹

در همین جا نتیجه مطلوب گرفته می شود. زیرا اگر توانستیم برای این شیء، ۶ جهت درست کنیم و ۵ جهت آن را فارغ کردیم و یک جهت مشغول شد معلوم می شود که این شیء، تقسیم می شود. چرا شما «متکلمین» می گوید این جزء، لایتجزا است.

پس سه مطلوب در اینجا است:

۱ _ جسم مرکب از اجزاء منفصله است که بالفعل، منفصل اند ولی بالحس متصل دیده می شوند.

۲ _ این اجزاء بالفعل، متناهی اند.

۳ _ این اجزاء، لایتجزا هستند.

اشکال اول بر مطلب سوم است زیرا بیان کردیم که این اجزاء تجزیه می شوند، مصنف می توانست همین جا مطلب را تمام کند و اشکال را ادامه ندهد ولی اشکال را ادامه می دهد و می فرماید حال که معلوم شد این اجزاء می توانند مشغول و فارغ باشند ما اینجین فرض می کنیم: جز اول را با جزء دوم تماس یا اتصال دادیم و قسمتی از جزء اول به وسیله جزء دوم. اشغال شد سپس جزء سوم را می آوریم جزء سوم باید به قسمت فارق متصل یا تماس شود. اگر ما جزء سوم را بخواهیم به جزء اول وصل کنیم به جایی که جزء دوم به جزء اول وصل شده نمی توانیم وصل کنیم چون جزء دوم، آن جا را پر کرده به صورتی که اگر جزء سوم بیاید نمی تواند با جزء اول تماس بگیرد و اتصال برقرار کند زیرا جزء دوم، مانع است.

ص: ۷۵۰

در این صورت می‌گوییم جزء دوم تقسیم می‌شود زیرا بخشی از آن جزء اول را اشغال کرده و بخش دیگرش، جزء سوم را اشغال کرده پس معلوم می‌شود که جزء دوم، دو بخش داشته است. به همین صورت جزء اول را هم دو بخش می‌کنیم و آن را وسط دو جزء قرار می‌دهیم و آن را به دو بخش می‌کنیم. هکذا جزء سوم و چهارم و ... را تقسیم می‌کنیم.

توضیح عبارت

«و اذا اجتمعت عل اتصال او تماس»

اگر این اجزاء به نحو اتصال یا تماس جمع شوند.

«فكل واحد منها ينقسم الى مشغول و فارغ و ممسوس و خال عل نحو ما شرحنا في الفصول السابقة»

هر یک از اجزاء تقسیم می‌شود به مشغول و فارغ «در وقتی که ارتباطشان به نحو اتصال باشد» و تقسیم می‌شود به ممسوس و خالی در وقتی که ارتباطشان به نحو تماس باشد». بر نحو آنچه ما در فصل دوم در صفحه ۱۷۹ شرح دادیم.

«و يجب ان لم يتداخل ان يكون اذا لقي واحد منها واحد فجاء ثالث ملاق لاحدهما»

نسخه صحیح «اذا لقی» است.

اگر جزء اول و جزء دوم با هم تداخل کنند جزء سوم با جزء اول تماس می‌گیرد و مرتبط می‌شود. «حال یا به نحو تداخل یا به نحو تماس» همانطور که می‌توانست با جزء دوم تماس بگیرد اما اگر تداخل نکردند و جزء اول با جزء دوم تماس گرفته در این صورت جزء سوم با جزء اول نمیتواند تماس بگیرد زیرا جزء دوم، واسطه شده.

ص: ۷۵۱

ترجمه: اگر این اجزاء تداخل نکنند واجب است که اگر یکی از این اجزاء با جزء دیگری ملاقات کرد «در این صورت دو جزء داریم» جزء سومی آمد که می خواست با یکی از این دو جزء ملاقات کند «یعنی می خواست با جزء اول ملاقات کند نه با دومی، زیرا با جزء دومی می تواند ملاقات کند»

«و ان یكون محجوبا عن ملاقيه الآخر بتوسط هذا الملقى»

در نسخه خطی «ملاقاه الآخر» آمده که راحت تر معنی می شود.

«ان یكون محجوبا» خبر برای «ان یكون اذا القی» است و «ان یكون اذا القی» فاعل برای «یجب» بود. ترجمه عبارت اینگونه می شود: اگر تداخلی نباشد واجب است بعد از اینگونه ملاقاتی که واقع می شود جزء سوم محجوب باشد از ملاقات اولی به خاطر این ملاقی «یعنی به خاطر جزء دوم»

ضمیر در ان لم «یتداخل» و «ان یكون» به «کل واحد» بر می گردد.

«فیكون كلٌ قد نال بالملاقاه من ذاته ما لم ینله الآخر»

مراد از «کل» یعنی «کل واحد من الاجزاء الثلاثه که فرض کردیم»

هر کدام از این اجزاء ثلاثه به توسط ملاقاتی که پیدا کرده، رسیده است از خودش به چیزی که دیگری نرسیده است. یعنی جزء اول رسیده به بخش اول از جزء دوم، و جزء سوم به بخش اول از جزء دوم نرسیده بلکه به بخش دوم از جزء دوم رسیده است. خود جزء دومی، بخشی از جزء اول را اشغال کرده و بخشی از جزء سوم را اشغال کرده.

«و هذا بين بنفسه»

این مطلب، واضح است و احتیاج به استدلال ندارد.

«فیکون المتوسط منقسما»

اگر چنین وضعی اتفاق بیفتد لازمه اش این است که متوسط، منقسم شود یعنی جزئی که در وسط قرار گرفته « یعنی جزء دوم» منقسم می شود و دو بخش پیدا می کند که یک بخش آن، ملاقات با جزء اولی می کند و یک بخشش با جزء سومی ملاقات پیدا می کند در این صورت اجزائی پیدا کردیم که تجزی است.

ادامه اشکال اول بر مذهب متکلمین ۹۲/۱۱/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ۱_ ادامه اشکال اول بر مذهب متکلمین

۲_ اشکال دوم بر مذهب متکلمین / رد مذهب متکلمین / بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان

«و ان كانت الملاقاه بالاسر كانت مداخله»^(۱)

مذهب متکلمین: جسم می تواند تجزیه به اجزائی شود که آن اجزاء جسم نیستند.

اشکال اول: اگر این اجزاء جسم نیستند در وقتی که کنار هم جمع می شوند و جسم را تشکیل می دهند به چهار نحوه است:

۱_ به نحو تتالی باشد.

۲_ به نحو تماس باشد.

۳_ به نحو اتصال باشد.

۴_ به نحو تداخل باشد.

بیان حکم قسم چهارم:

تعریف تداخل: دو چیز در یکدیگر وارد شوند به طوری که هیچ اضافه حجمی حاصل نشود. یعنی مجموعه این اجزا متداخله بمنزله یک جزء اند اگر چنین باشد محذورش این است که ما جسم نداشته باشیم چون شما می گوئید این اجزاء هیچکدام جسم نیستند و وقتی کنار یکدیگر جمع می شوند همان حال اول خودشان را دارند و اندازه آنها تغییر نمی کند پس تبدیل به جسم نمی شوند بنابراین چگونه جسم را در عالم خارج پیدا می کنید؟

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج ۴، س ۱۸۹، س ۱۷، ط ذوی القربی.

اگر قبول کنید که جسمی در خارج نداریم تجزیه جسم هم نخواهیم داشت به عبارت دیگر اگر قبول کنید که جسم از اجزاء تشکیل نمی شود از انحلال جسم هم نباید به این اجزاء برسید پس قول شما که می گوید از انحلال اجسام به جزئی که جسم نیست می رسیم باطل است.

توضیح عبارت

«و ان كانت الملاقاه بالاسر كانت مداخله»

اگر ملاقات این اجزاء با یکدیگر، ملاقات بالاسر باشد «یعنی به طور کامل با هم ملاقات کنند» این ملاقات به نحو مداخله است «اگر _ کانت _ را ناقصه بگیریم». اما اگر _ کانت _ را تمامه بگیریم اینگونه معنی می کنیم «که اگر ملاقات، بالاسر باشد، ملاقات محقق می شود.

«فلا یزداد باجتماعها قدر»

با اجتماع اجزاء، قدری اضافه نمی شود بلکه همان قدر اولیه که برای جز اول بود برای اجزاء بعدی هم حاصل می شود یعنی اجزاء بعدی که بیایند چیزی بر جزء قبلی اضافه نمی کنند

مراد از قدر، حجم است یعنی اصلا اندازه درست نمی شود و در نتیجه جسم هم درست نمی شود.

«فتكون كلما اجتمعت كالواحد الذی لا طول له ولا عرض ولا عمق»

ضمیر در «تكون» به «اجزاء» برمی گردد و خبر آن، «كالواحد» است. «الذی» صفت «واحد» است.

ترجمه: این اجزاء هر چقدر هم که جمع شوند مثل یک جزء است «تمام اجزاء را هم اگر جمع کنید مثل این است که یک جزء دارید، جزء واحدی که طول و عرض و عمق ندارد و در نتیجه جسم نیست پس اجزاء هم اگر جمع شوند چیزی حاصل می شود که طول و عرض و عمق ندارد لذا جسم نیست یعنی از تالیف این اجزاء کثیره نمی توان جسم را درست کرد.

«فأذ كانت هذه الأجزاء التي لم تتجزأ لا تجتمع اجتماعاً يتألف به منها جسم فالجسم إذن غير منتقص إليها»

ضمير «به» به «اجتماع» و ضمير «منها» و «إليها» به «أجزاء» برمی گردد.

این عبارت می تواند مربوط به تمام مطالب گذشته باشد و می تواند مربوط به فرض اخیر باشد که اجزاء با هم تداخل کنند. ظاهر این است که اگر به فرض اخیر مرتبط شود بهتر است.

بعد از اینکه مصنف ثابت می کند جسم از این اجزا متداخله تشکیل نمی شود بیان می کند که جسم هم به این اجزاء متحل نمی شود.

محدور اجتماع به نحو تنالی را بیان کرد لذا لازم نیست دوباره محدود دیگری برای تنالی بگوید. هکذا محدود اجتماع به نحو اتصال و تماس را بیان کرد لذا لازم نیست دوباره محدود دیگری ذکر کند محدود تداخل را بیان کرده و با این عبارت «فأذا كانت...» این محدود را ادامه می دهد لذا اگر این عبارت دنباله محدود تداخل باشد بهتر است. یعنی اینطور می گوئیم که اگر این اجزاء با تداخلشان نتوانستند اجسام درست کنند. اجسام هم با انقسامشان نمی توانند به اجزاء برسند پس این که گفتید اگر اجسام را تقسیم کنیم به این اجزاء می رسیم حرف باطلی است.

ترجمه: اگر این اجزائی که تجزی نمی شوند نتوانند جمع شوند به نحو اجتماعی که تالیف شود به این اجتماع از این اجزاء جسمی «اجتماعی که از تالیفشان جسم درست نمی شود». پس جسم در این هنگام منتقص به این اجزاء نیست. «منتقص به معنای منقسم است. چون جسم وقتی تقسیم می شود از حد اولیه اش ناقص می شود و کم می گردد لذا از انقسام تعبیر به منتقص می کند».

«فأذن ليس تنتهي قسمه الاجسام الى اجزاء لا يمكن ان تنقسم نوعا من القسمة»

«فأذن»: حال که انتقاص بین اجزاء ممکن نیست انقسام به این اجزاء هم ممکن نیست.

ترجمه: در این هنگام منتهی نمی شود قسمت اجسام به اجزایی که نتوانند به هیچ وجه قسمت شوند «چنانچه نظر متکلمین همین است که می گویند جسم منقسم و منحل به اجزائی می شود که آن اجزاء هیچ نوع قسمتی را قبول نمی کند. نه تنها قسمت فکی بلکه قسمت وهمی و فرضی را هم قبول نمی کند».

«و كذلك سائر المقادير اعنى السطوح و الخلوط»

این عبارت عطف بر «الاجسام» است. یعنی «فأذن ليس قسمه سائر المقادير الى اجزاء لا يمكن ان تنقسم» یعنی همانطور که اجسام به هیچ وجه قسمت نمی شوند سائر مقادیر هم به چنین اجزای قسمت نمی شود».

مراد از سائر مقادیر، سطح و خط است یعنی اگر سطح را هم تقسیم کنید به آن اجزاء لایتجزی نباید برسید هکذا اگر خط را هم تقسیم کنید به آن اجزاء لایتجزی نباید برسید. همانطور که جسم را تقسیم کردید به اجزاء لایتجزی نرسیدید.

خلاصه اشکال اول: گفتیم جسم اگر از این اجزاء تشکیل شده باشد از اجتماع این اجزاء تشکیل شده اگر اجتماع به نحو تتالی باشد جسم متصل نداریم در حالی که جسم متصل را در بیرون می بینیم. اگر اجتماع به نحو اتصال و تماس ترکیب شده باشد لازم می آید که همه این اجزاء قابل قسمت باشند چون آنها را در وسط قرار می دهیم و وسط، قسمت می شود. پس تمام اینها قسمت می شوند در حالی که شما گفتید اینها قسمت نمی شود. اگر اجتماع به نحو تداخل باشد لازم می آید که تمام اجزاء را اگر کنار هم جمع کنیم مثل این است که یک جزء داشته باشیم و هیچ وقت به جسم نرسیم و اگر به جسم نرسیدیم بر اثر تقسیم جسم هم به این اجزاء نخواهیم رسید.

اشکال دوم: در این اشکال، سطح را بیان می کند و ثابت می کند که سطح نمی تواند مرکب از اجزاء لایتجزی باشد و اگر ثابت شد که سطح نمی تواند مرکب باشد خط هم که پایین تر از سطح است نمی تواند مرکب باشد جسم هم که بالاتر از سطح اس نمی تواند مرکب باشد. یعنی بحث را ابتدا در سطح می برد و بعدا در جسم و خط هم نتیجه می گیرد.

بیان اشکال: اگر سطح از اجزاء لایتجزی ترکیب شود این اجزاء لایتجزی زیر و روی ندارند و الا اگر زیر و روی داشته باشند تجزّی حاصل می شود یعنی یک جزء آن، زیر می شود و یک جزء آن، روی آن قرار می گیرد ولو تجزّی فکی نشود اما تجزّی وهمی می شود یعنی لازم می آید که اگر یک صفحه و سطح به وسیله خورشید روشن شود آن طرف صفحه هم با همین روشنی خورشید روشن شود و هیچ وقت آن طرف صفحه تاریک نباشد در حالی که اگر صفحه ای را به سمت خورشید بگیرید یک طرفش روشن است و طرف دیگرش خاموش و تاریک است در این صورت، روشن می شود که این صفحه از اجزایی تشکیل شدند که این اجزاء زیر و روی دارند که روی آنها به واسطه خورشید روشن است اما زیر آنها روشن نیست.

خلاصه اشکال دوم: اگر سطح، مرکب از اجزاء لایتجزی باشد لازم می آید سطحی که مقابل خورشید گرفته می شود هر دو طرفش روشن باشد و سطحی که مقابل چشم ما قرار گرفته، هر دو طرفش دیده شود. و تالی باطل است «اینکه هر دو طرف سطح را با یک نظر بینیم یا با یک تابش خورشید هر دو طرف سطح روشن باشد باطل است پس مقدم هم باطل است یعنی سطح، مرکب از اجزاء لایتجزی نیست» وقتی سطح مرکب از اجزاء لایتجزی نبود خط و جسم هم مرکب نیست. پس ترکیب از اجزاء لایتجزی باطل است.

«و ای عاقل یرخص فی ان نقول»

«ای»، استفهام انکاری است و به معنای نفی است «یرخص» را به صورت معلوم می خوانیم و اینگونه معنی می کنیم: چه عاقلی اجازه می دهد که ما چنین بگوییم.

«ان صفحه من اجزاء لاتتجزا اضءت علیها الشمس او عرض لها حال من جهة»

مراد از «صفحه»، سطح است.

ترجمه: صفحه ای که از اجزاء لاتتجزا تشکیل شده خورشید بر او وارد شده یا حالتی بر او عارض شده «مثلا رنگ سفیدی روی آن کشیدیم».

«من جهة»: متعلق به «اضءت» و «عرض» است یعنی از یک طرف نور بر آن تابیده.

یا از یک طرف، حالتی مثل سفیدی بر آن عارض شده.

«فیجب ان تکون الجهة الاخری بتلك الحال»

هیچ عاقلی اجازه نمی دهد که در چنین صفحه ای بگوییم: واجب است که طرف دیگرش هم به همان حال باشد «یعنی با نور خورشید روشن باشد یا با آن سفیدی که این طرف صفحه رنگ شده طرف دیگرش هم رنگ شود».

«او نقول: ان الصفیحه لیس لها فی نفسها وجهان»

این عبارت عطف بر «او نقول» در سطر ۴ است و در نسخه ای به جای، آن، «یقولون» است که از دو جهت مشکل دارد:

۱_ هماهنگ با عبارت قبلی نیست ۲_ نون باید حذف شود چون «ان» ناصبه بر آن داخل شده

. مصنف با این عبارت، اشکال را با عبارت دیگر بیان می کنند.

ترجمه: چه عاقلی اجازه می دهد به ما که این چنین بگوییم: یک صفحه فی نفسها دو طرف ندارد. «ممکن است بگویند صفحه عمق ندارد ولی نمی توان گفت صفحه، دو طرف ندارد».

«بل الضوء على ما هو وجه الصفيحه»

نسخه صحيح «على كل ما هو» است. كلمه «الضوء» مبتدى است و «على كل ما...» خبر است.

ترجمه: بلکه نوری که از خورشید تابیده بر تمام آن وجه صفحه است یعنی فقط یک وجه و یک طرف دارد که نور بر همین یک وجه و طرف می تابد.

«و الوجه الذى لا يلى الشمس هو ذلك الوجه بعينه»

«الوجه» مبتدى است و «هو ذلك الوجه بعينه» خبر است.

ترجمه: چگونه می توانیم بگوئیم آن طرفی که به سمت شمس گرفته نشده و پشت سطح به حساب می آید همان وجهی است که بعینه به سمت خورشید گرفته شده.

«فانه اذا أبصر هذا الوجه فقد أبصر ذلك»

نسخه صحيح «و انه» است.

این عبارت، بیان دیگر است. تا الان مصنف فرمود نور از این طرف تابید و آن طرف روشن بشود حال می گوید: ما این طرف را می بینیم، آن طرف را هم بینیم. یعنی ما که به سمت این سطح می ایستیم ممکن است بگوئیم روی سطح را دیدیم و با دیدن روی سطح، پشت سطح را هم بینیم. در حالی که این چنین نیست زیرا روی سطح دیده می شود اما پشت سطح دیده نمی شود.

ترجمه: چه عاقلی اجازه می دهد که بگوئیم شان این است که اگر این طرف این سطح دیده شد آن طرف این سطح هم دیده شد. «یعنی با یک دیدن، هر دو طرف سطح دیده شود»

ص: ۷۵۹

«اذ هذا و ذلك واحدا»

نسخه صحیح «واحد» است.

ترجمه: چون این طرف سطح و آن طرف سطح، یکی است «وقتی این طرف و آن طرف سطح، یکی است باید با یک نظر، هر دو طرف را ببینیم».

«و لیس ههنا هذا و ذاك»

مصنف، مطلب را با عبارات مختلف تکرار می کند.

«ههنا»: مراد سطح واحد است.

ترجمه: در سطح واحد، این طرف و آن طرف را نداریم.

«فیکون الواقف من جهه من الصفیحه یری الصفیحه مضیئه من الجهه الاخری»

نتیجه این می شود که اگر کسی در یک طرف سطح ایستاده باشد. با یک دیدن، هر دو طرف سطح را ببیند و اگر سطحی از یک طرف روشن است این واقف هر دو طرف را ببیند.

ترجمه: شخصی که در یک طرف این سطح ایستاده باید این صفحه را ببیند که از طرف دیگر هم روشن شده.

اشکال سوم بر مذهب متکلمین / رد مذهب متکلمین / بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان ۹۲/۱۱/۲۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکال سوم بر مذهب متکلمین / رد مذهب متکلمین / بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«و قد یجب من وجود الاجزاء الذی لا تتجزا ان لا تكون دائره»^(۱)

قول متکلمین: جسم مرکب از اجزایی است که این اجزاء سه صفت دارند:

۱_ لا یتجزی هستند.

۲_ جسم نیستند.

۳_ متناهی اند.

اگر هر کدام از این سه صفت را رد کنیم قول متکلمین باطل می شود.

ص: ۷۶۰

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج ۴، ص ۱۹۰، س ۸، ط ذوی القربی.

اشکال اول و دوم: بیان کردم تقسیم به اجزاء لا یتجزی ممکن نیست و جزء لا یتجزی نداریم.

اشکال سوم: در این اشکال بیان می شود که اگر جزء لا یتجزی داشته باشیم «و به تعبیر دیگر اگر قول متکلمین حق باشد» لازم می آید دایره و مثلث قائم الزاویه و بسیاری از اشکال را نداشته باشیم. مصنف ابتدا بیان می کنند که چگونه لازم می آید دایره نداشته باشیم سپس بیان می کنند که چگونه لازم می آید مثلث قائم الزاویه نداشته باشیم. اما اینکه چگونه لازم می آید که کثیری از اشکال را نداشته باشیم توضیح نمی دهند ولی ما بعدا آن را توضیح می دهیم.

به طور کلی بنابر قول متکلمین لازم می آید که جسم نداشته باشیم زیرا متکلمین، اجزاء را لا یتجزی می گیرند و اجزاء لا یتجزی هر چقدر کنار یکدیگر جمع شوند جسم را تشکیل نمی دهند. البته در صورتی که به نحو مماسه جمع شوند جسم تشکیل می شود ولی این خلاف فرض است چون دو جزء اگر بتوانند تماس برقرار کنند یعنی قسمتی از خودشان را تماس بدهند و قسمتی را فارغ بگذارند این دو جزء باید تقسیم شوند. پس دو قسمت پیدا می کنند و تقسیم می شوند در حالی که فرض بر این است که تقسیم نمی شوند پس حتما اجتماع اینها به نحو تداخل خواهد بود و وقتی اجتماع به نحو تداخل باشد جسمی تشکیل نمی شود پس بنابر قول اینها هیچ جسمی نباید تشکیل شود. حال اگر جسم تشکیل شد و از آن اشکال صرف نظر کردیم می گوئیم کثیری از اشکال تشکیل نمی شوند؟ چرا مصنف تعبیر به اینکه «کثیری از اشکال، حاصل نمی شود» کرد؟ کلمه «کثیر» نشان می دهد که بعضی اشکال ممکن است حاصل شود.

ص: ۷۶۱

از شکل هایی که می توان تشکیل داد و خود متکلمین هم به وجود آن اعتراف دارند و ما هم در ضمن ادله خودمان، آن ادله را بیان می کنیم و آنها را ملزم به نظر خودمان می کنیم، مربع و مستطیل و مکعب است. اما بحث در دایره و کره و مثلث قائم الزاویه و اسطوانه و هرم و مخروط است که این شکل ها تشکیل نمی شوند چون در آنها دایره و مثلث قائم الزاویه بکار رفته است. مثلاً مخروط، مثلث قائم الزاویه است که وتر این مثلث را به دور خودش چرخانیم و مخروط بدست آمده است.

توضیح عبارت

«و قد يجب من وجود الاجزاء الذی لا تتجزأ ان لا تكون دائره و لا مثلث قائم الزاویه و لا كثير من الاشكال»

«لا تكون» تامه است.

ترجمه: از وجود اجزاء لا تتجزأ که متکلمین معتقدند لازم می آید که دایره تحقق پیدا نکند، و مثلث قائم الزاویه تحقق پیدا نکند و کثیری از اشکال تحقق پیدا نکند.

مصنف چرا تعبیر به «قد يجب» کرد؟ یعنی چرا از لفظ «قد» استفاده کرد؟ معلوم می شود که راه فراری برای متکلمین وجود دارد که می توانند با همین قولی که اختیار کردند دایره را درست کنند مصنف با قول متکلمین دایره را درست می کند. لفظ «قد» اشاره به مطلبی دارد که در الهیات شفا گفته است.

صفحه ۱۹۰ سطر ۹ قوله «إذا الدائرة»

بیان اینکه بنابر قول متکلمین، دایره وجود نمی گیرد:

ص: ۷۶۲

توضیح: دایره عبارتست از یک سطح که به توسط خط مدور به هم بسته شده و وصل گردیده، ایجاد می شود اگر آن خط منحنی را نبندید، دایره تشکیل نمی شود بلکه نیم دایره یا کوچکتر از آن تشکیل می شود که از آن تعبیر به قوس می کنند. خطی که دایره را تشکیل می دهد طوق می نامند و آن سطح که به وسیله این طوق احاطه شده دایره می گویند. به آن خطی که این سطح را احاطه کرده دایره نمی گویند.

اگر در درون این دایره، دایره دیگری رسم کنید. طوق جدید حاصل می شود لذا بین خط محیط و نقطه مرکز دایره می توان طوق های زیادی بوجود آورده. هر طوقی را که بزرگتر است محیط یا طوق خارج می نامند و هر طوقی را کوچکتر است محاط یا طوق داخل می نامند. لازم نیست از آن دایره ای که در ابتدا رسم کردیم یک طوق بیرون از دایره بکشیم تا به آن، طوق خارج بگویند و یک طوق درون آن دایره بکشیم تا به آن، طوق داخل بگویند بلکه در همان دایره ای که ترسیم شده می توان طوق هایی به وجود آورد که هر طوق بالایی نسبت به طوق پایینی، خارج و محیط است و هر طوق پایینی نسبت به طوق بالایی، داخل و است. لذا در یک دایره می توان طوق های کثیری که بعضی از آنها داخل و بعضی خارج اند پیدا کنید حتی بعضی از طوق ها نسبت به بالایی، طوق خارج هستند و نسبت به پایینی، طوق داخل هستند یعنی می توانند هر دو وصف را بگیرند اما به اولین طوق فقط طوق خارج می گوئیم و طوق داخل نمی توانیم بگوئیم، آخرین طوق هم که به نقطه مرکز می چسبد را طوق داخل می گوئیم و نمی توان به آن طوق خارج گفت اما بقیه طوق ها که بین طوق مرکز و محیط دایره قرار گرفتند، هم متصف به طوق داخل و هم متصف به طوق خارج می شوند.

این طوق ها بنا بر نظر متکلمین از اجزاء لا یتجزی تشکیل شدند چون طوق، خط است و خط بنا بر متکلمین از اجزاء لا یتجزی تشکیل می شود پس مجموعه دایره «یعنی کل این سطح» از اجزاء لا یتجزی تشکیل می شود حال باید دو جزء دو جزء ترکیب کنیم تا دایره تشکیل شود. در ترکیب کردن دو حالت اتفاق می افتد زیرا ما یک جزء از طوق بالا و یک جزء از طوق پایین لحاظ می کنیم «فرقی نمی کند که بگویی طوق بالا با طوق پایین ترکیب شود یا به عبارت دقیق تر بگویی جزئی از طوق بالا با جزئی از طوق پایین ترکیب شود» که می خواهند ترکیب شوند و اجتماع پیدا کنند. طوق بالا دارای محدب و مقعر است یعنی جزئی که در این طوق بکار رفته ظاهر «محدب» و باطن «مقعر» دارد. این دو طوق وقتی روی هم قرار می گیرند باطن جزء بالایی با ظاهر جزء پایینی تماس پیدا می کند به عبارت دیگر، باطن جزء خارجی با ظاهر جزء داخلی تماس پیدا می کند در این صورت دو فرض اتفاق می افتد:

فرض اول: وقتی باطن جزء طوق بالایی به ظاهر جزء طوق پایینی می چسبد ظاهر جزء طوق بالایی به ظاهر جزء طوق پایینی می چسبد. باطن جزء طوق بالایی به باطن جزء طوق پایینی می چسبد.

فرض دوم: باطن جزء طوق بالایی به ظاهر جزء طوق پایینی می چسبد و ظاهر جزء طوق بالایی رها است و باطن جزء طوق پایینی هم رها است.

حکم فرض دوم: اگر حالت دوم را بگویید در این صورت می‌گوییم لازم می‌آید که جزء طوق بالایی، ظاهر و باطن داشته باشد و جزء طوق پایینی هم، ظاهر و باطن داشته باشد پس هر کدام از این دو جزء دارای دو بخش هستند و این، خلاف فرض خود متکلمین است چون متکلمین معتقدند اجزاء لا یتجزی، دو بخش ندارند. ظاهر و باطن ندارند.

حکم فرض اول: بگوییم دو جزء، ظاهر و باطن ندارند یعنی وقتی باطن جزء طوق بالایی با ظاهر جزء طوق پایینی تماس پیدا می‌کند، ظاهر جزء طوق بالایی هم با ظاهر جزء طوق پایینی هم تماس پیدا می‌کند و باطن جزء طوق بالایی هم با باطن جزء طوق پایینی هم تماس پیدا می‌کند. یعنی ظاهر و باطن جزء طوق بالایی با ظاهر و باطن جزء طوق پایینی تماس پیدا می‌کند در نتیجه بالا و پایین نخواهیم داشت زیرا در یکدیگر تداخل کردند و یکی شدند. یعنی ملاقات بالاسر می‌کنند در اینصورت طوق بالا- با طوق پایین ادغام می‌شود و طوق پایین با طوق پایین تر از خودش ادغام می‌شود تا به مرکز دایره بررسی در اینصورت لازم می‌آید به جای اینکه یک دایره داشته باشیم یک نقطه خواهیم داشت.

پس می‌گوییم اولاً لازم می‌آید طوق خارج و طوق داخل یکسان باشند با این که طوق بالا، بزرگتر از طوق پایین است. ثانیاً لازم می‌آید که اصلاً دایره نداشته باشیم و دایره تبدیل به نقطه شود. زیرا هر طوق بالایی را با طوق پایینی یکی می‌کنیم. طوق سوم را با طوق دوم و اول، یکی می‌کنیم و طوق چهارم را با طوق اول و دوم و سوم، یکی می‌کنیم و همینطور ادامه می‌دهیم تا به مرکز برسیم در اینصورت همه طوق‌ها در مرکز دایره ادغام می‌شوند و در نتیجه دایره تبدیل به نقطه می‌شود.

پس بنا بر این فرض دوم، دو مماس ها با هم مساوی می شوند که با مبنای متکلمین سازگاری نداشت اما بنا بر فرض اول که ظاهر و باطن ها یکی شوند و تداخل درست شود معلوم می گردد که طوق بالا با طوق پایین، مساوی می شود نمی توان گفت مماس بالایی اکبر از مماس پایینی است چون در دو شیء مساوی، اصغر و اکبر نداریم در حالی که همه حتی متکلمین معتقدند که طوق بالا اکبر از طوق پایین است.

سوال: بیان کردیم کثیری از اشکال بنا بر قول متکلمین تحقق پیدا نمی کند. می گوئیم در مربع هم می توان همین اشکالی که در دایره گفته شده بیان شود یعنی بگوئیم اجزاء وقتی کنار هم گذاشته می شوند به دو صورت هستند.

صورت اول: یا ظاهر یک جزء با باطن جزء دیگر ملاقات می کند و ملاقات، ملاقات بالاسر نیست که این، خلف فرض است.

صورت دوم: یا ملاقات، ملاقات بالاسر است که مربع حادث نمی شود بلکه یک نقطه حادث می شود پس این اشکال که در دایره گفته شد در سایر شکل ها هم می توان بیان کرد پس چرا مصنف تعبیر می کند که کثیری از اشکال بنا بر قول متکلمین حاصل نمی شود؟

جواب: متکلمین اعتراف دارند که مربع موجود است. لذا ما متکلمین را در مربع گرفتار نمی کنیم، ما قبول داریم که هیچ یک از اشکال بنا بر نظر آنها محقق نمی شود ولی با توجه به اعترافشان اینچنین می گوئیم که کثیری از اشکال محقق نمی شود.

«اذ الدائرة توجب ان يكون الطوق الخارج اكبر من طوق داخل يماسه»

قید «یماسه» مهم است چون وقتی دایره ای رسم می شود محیط دایره را طوق خارج می نامیم و در درون دایره هر طوقی که واقع است نسبت به آن، داخل می شود بعضی از این طوق داخل ها مماس با آن محیط دایره هستند و بعضی مماس نیستند مثل طوقی که در محیط دایره فرض می شود با طوقی که نزدیک به مرکز دایره فرض می شود مماس هم نمی باشند. مصنف با این قید «یماسه» می فرماید مراد من از طوق داخل، طوقی است که مماس باشد نه اینکه هر طوق داخلی مراد باشد. لذا طوق اول که طوق محیط دایره است را با طوق دومی که در درون دایره قرار دارد با طوق اول مماس می کند سپس طوق دوم را با طوق سومی که در درون دایره قرار دارد مماس می کند و هکذا تماس را درست می کند تا بررسی کند که این تماس، ملاقات بالتمام است یا ملاقات بالتمام نیست. اگر ملاقات بالتمام نبود لازم می آید طوقها قسمت شوند و جزء لا یتجزی نداشته باشیم و اگر ملاقات، بالتمام باشد لازم می آید تداخل شود و طوق بالا با طوق پایین یکی شود یعنی مماس ها با هم مساوی شوند زیرا روی یکدیگر منطبق می شوند.

ترجمه: زیرا دایره موجب می شود که طوق خارج «بیان کردیم که مراد از طوق خارج، فقط طوق محیط دایره نیست بلکه هر طوق بالایی نسبت به طوق پایین، خارج به حساب می آید، اکبر باشد از طوق داخلی که مماس با او است «یعنی خود دایره ایجاب می کند که طوق خارج، بزرگتر از طوق داخل باشد»

«و المماس مساو للمماس»

«واو» در «و المماس» حالیه است.

در حالی که بنا بر قول متکلمین مماس مساوی با مماس می شود چون متکلمین تماس را تماس بالتمام و ملاقات بالتمام می دانند که همان تداخل است و وقتی تداخل شد طوق بالا با طوق پایین یکی می شود مصنف فرض دوم را بیان نمی کند چون خلف فرض است بلکه فرض اول را بیان می کند.

«و المساوی لا یکون اکبر»

مساوی، اکبر نمی شود پس طوق بالا نباید اکبر باشد در حالی که اکبر است.

مصنف در واقع دو اشکال بر متکلمین می کند:

۱_ طوق بالا بنا بر قول متکلمین بزرگتر از طوق پایین نیست در حالی که باید باشد.

۲_ دایره تبدیل به نقطه می شود.

مصنف تصریح به اشکال اول کرد اما بالملازمه می فهماند که اگر طوق بزرگ نداشتیم پس دایره هم نخواهیم داشت.

ادامه اشکال سوم بر مذهب متکلمین /رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان ۹۲/۱۱/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه اشکال سوم بر مذهب متکلمین /رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«و المثلث القائم الزاویه اذا كان ضلعا کل واحد عشره عشره»^(۱)

بحث در ادامه اشکال سوم بود که بر متکلمین می کردیم.

اشکال سوم: اگر جسم مرکب از اجزاء لایتجزی باشد باید دایره و مثلث قائم الزاویه در خارج موجود نباشد در حالی که دایره و مثلث قائم الزاویه در خارج موجود است پس جسم مرکب از اجزاء لایتجزی نیست پس قول متکلمین باطل است.

ص: ۷۶۸

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج ۴، س ۱۹۰، س ۱۰، ط ذوی القربی.

بطلان تالی روشن است زیرا نبود دایره و مثلث قائم الزاویه واضح البطلان است و لذا نیاز به اثبات ندارد.

بیان ملازمه: باید بیان کنیم که اگر قول متکلمین صحیح باشد لازم می آید دایره نداشته باشیم و لازم می آید مثلث قائم الزاویه نداشته باشیم. بیان اینکه لازم می آید دایره نداشته باشیم را در جلسه قبل بیان کردیم اما بیان اینکه لازم می آید مثلث قائم الزاویه نداشته باشیم به این صورت است که مثلث قائم الزاویه مثلثی است که سه ضلع و سه زاویه دارد که یک زاویه آن قائمه است و ضلعی که مقابل این زاویه قرار گرفته را وتر می نامند «البته هر ضلعی که در مقابل زاویه قرار بگیرد وتر است ولی در مثلث قائم الزاویه یک وتر مطلق داریم و آن ضلعی است که در مقابل زاویه قائمه قرار گرفته حال اگر دو ساق این مثلث مساوی باشند علاوه بر مثلث قائم الزاویه بودن، مثلث متساوی الساقین هم خواهد بود.

فرض کنید مثلث قائم الزاویه ای که متساوی الساقین است را لحاظ می کنیم و می گوئیم دو ضلع این مثلث هر کدام ۱۰ جزء هستند. سوال این است که وتر این مثلث چه مقدار خواهد بود؟

برای بدست آوردن مقدار وتر مثلث از شکل عروس یا قضیه فیثاغورس «که در شکل ۴۷ از کتاب تحریر اقلیدس بیان شده» استفاده می کنیم که می گوید هر کدام از دو ساق را اگر مجذور کنی یعنی در خودشان ضرب کنی حاصل جمع آن دو برابر با مجذور وتر خواهد شد. دو ضلع مثلث را ۱۰ جزء حساب کردیم پس مجذور ضلع اول می شود ۱۰ ضرب در ۱۰ که برابر با ۱۰۰ می شود. و مجذور ضلع دوم می شود ۱۰ ضرب در ۱۰ که برابر با ۱۰۰ می شود. حال ۱۰۰ را با ۱۰۰ جمع می کنیم می شود ۲۰۰. عدد ۲۰۰ مجذور ضلع سوم مثلث است. اگر عدد بدست آمده، ۲۲۵ بود مجذورش ۱۵ جزء می شد و اگر عدد بدست آمده، ۱۹۶ بود مجذورش ۱۴ می شد اما بین ۱۴ و ۱۵ عددی نداریم که آن را مجذور ۲۰۰ قرار بدهیم. عدد ۲۰۰، جذر صحیح ندارد اما جذر اعشاری دارد. «البته در اینجا دو قول است که آیا اعدادی مثل ۲۰۰ جذر ندارند یا جذر دارند ولی به آخر نمی رسد. مصنف قول دوم را قبول می کند.» که جذرش برابر با ۱۴ و خورده ای می شود بنا بر قول مصنف که جسم از اجزاء لایتجزی تشکیل نشده می توان مقدار «خورده» را بدست آورد زیرا ۱۴ جزء را داریم و یک جزء را به مقداری کوچک می کنیم تا به اندازه جذر ۲۰۰ شود. پس بنا بر نظر مصنف وتر مثلث بدست می آید اما متکلمین که قائل به جزء لایتجزی هستند اگر ۱۴ جزء بگذارند مقداری از وتر مثلث خالی می ماند چون نمی توانند در آن مقدار خالی، بخشی از یک جزء را بگذارند. لذا مثلث تشکیل نمی شود پس متکلمین یا باید شکل عروس «فیثاغورس» را منکر شوند یا باید دست از مبنای خود بردارند یا باید بگویند مثلث قائم الزاویه وجود ندارد و متکلمین حالت سوم را انتخاب می کنند و می گویند مثلث قائم الزاویه وجود ندارد چون وتر آن در خیلی اوقات قابل محاسبه نیست.

«و المثلث القائم الزوايه اذا كان ضلعا كل واحد عشره عشره كان وتر القائمه جذر مائتين»

خوب است که بعد از کلمه «وتر» کلمه «زاویه» را در تقدیر بگیریم و به جای «وتر القائمه» تعبیر به «وتر زاویه القائمه» بکنیم.

ترجمه: مثلث قائم الزاویه اگر دو ضلعش «دو ضلعی که وتر نباشند» هر یک ۱۰ جزء باشد خواهد بود در به کمک شکل عروس که در شکل ۴۷ از مقاله اول در تحریر اقلیدس با بیانات مختلفی اثبات شده می گوئیم وتر زاویه قائمه برابر با جذر ۲۰۰ جزء خواهد بود

«و هو المحال لا يوجد و اما صحاح و کسر و اجزاء و هی لا تنکسر»

و جذر ۲۰۰ جزء یا محال است و یافت نمی شود و یا جذر ۲۰۰ مرکب از عدد صحیح و عدد کسری است یعنی عدد ۱۴ و خورده ای است و او در «و اجزاء» عطف تفسیر برای «کسر» است

در یک نسخه خطی به این صورت آمده: «اما صحاح و کسر اجزاء که این نسخه، صحیح است در یک نسخه خطی دیگر به این صورت آمده: «اما صحاح و کسر و اجزائهم لا تنکسر» یعنی اجزائی که آنها می گویند منکر نمی شود.

«و هی لا تنکسر»

و او، حالیه است و ضمیر «هی» به اجزائی برمی گردد که متکلمین به آن قائل بودند ضمیر «هی» به کلمه «اجزاء» که کلمه قبلی می باشد بر نمی گردد.

ترجمه: در حالی که به مبنای متکلمین اجزاء منکسر نمی شوند پس نمی توان خط ۱۴ و خورده ای جز پیدا کرد و آن را وتر قرار داد. اما بنابر نظر مصنف که قائل به جز لایتجزی نیست آن یک جزء را تقسیم می کند و به ۱۴ جزء ضمیمه می کند و مثلث تشکیل می شود.

تا اینجا ثابت شد بنا بر قول متکلمین دایره و مثلث قائم الزاویه نداشته باشیم متکلمین در جواب می دهند و می گویند این مطلب «که دایره و مثلث قائم الزاویه نداریم» را ما هم معتقدیم و کس نمی تواند این مطلب «که دایره و مثلث قائم الزاویه نداریم» را بر متکلمین به عنوان اشکال مطرح کند متکلمین می گویند آنچه که دایره به نظر می رسد در واقع سطح مضرس و دندانه دار است و آنچه که قائم الزاویه به نظر می آید دندانه دار است لذا مثلث قائم الزاویه ای که اندازه وترش ۱۴ جزء و خورده ای است به اینصورت موجود می شود که آن جزء خورده، که شما می گویند در این شکافها گم شده یعنی این وتر قائم الزاویه ۱۴ جزء دارد ولو اینکه دو ضلعش هر کدام ۱۰ جزء است پس یک خط نداریم که ۱۴ جزء دارد بلکه ۱۴ جزء داریم که در وسط آنها درزهای محسوس است و آن «خورده» در «۱۴ جزء و خورده ای» در میان این درزها است. «این مطالب را استاد بیان کردند و الا- متکلمین اینگونه نگفتند» یعنی متکلمین شکاف را اجبارا قبول می کنند و زیرا متکلمین قائل به شکاف نیستند بلکه قائل به درز بسته هستند یعنی درزی که محسوس نیست زیرا این دو جزء اینقدر به یکدیگر چسبیدند که بین آنها درز نیست حال یا به نحو تماس یا اتصال یا تداخل است به همان وجهی که قبلا بیان کردیم و اشکالاتشان را گفتیم.

چه بسا آن خطی که دیده می شود به این صورت است که یک نقطه در اینجا قرار دارد و نقطه دومش بالا تر رفته و فقط سوم در همان ردیفی که نقطه اول قرار گرفته قرار بگیرد و نقطه چهارم در همان ردیفی که نقطه دوم قرار گرفته قرار بگیرد و هکذا نقطه های بعدی به این صورت قرار گرفتند که یک نقطه در بالا قرار گرفته و یک نقطه در پایین قرار گرفته است و این اجزا اینقدر ریز هستند که بالا- و پایین بودن این اجزاء تشخیص داده نمی شود و اینگونه به نظر می رسد که تمام اجزاء با هم در یک خط قرار گرفتند در حالی که اینگونه نیست لذا ملوک و دایره نداریم.

توضیح عبارت

«لکنهم یقول ان البصر یخطی فی امر الدائره و المثلث و انما هی اشکال مضرسه»

مراد از «مضرسه» دندانه دار است.

چشم ما در مورد دایره و مثلث خطا می کند و آنها را به شکل دایره و مثلث می بیند بلکه اینها اشکال مضرس هستند یعنی دندانه دار هستند.

بیان دیگری از اشکال سوم بر مذهب متکلمین / رد مذهب متکلمین / بررسی رای حق در حالت اجسام در حال انقسامشان
۹۲/۱۱/۲۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان دیگری از اشکال سوم بر مذهب متکلمین / رد مذهب متکلمین / بررسی رای حق در حالت اجسام در حال انقسامشان

« و مع ذلك فانهم لا یدفعون وجود المربع القائم الزوایا مثلا علی هذه الصفه»(۱)

ص: ۷۷۲

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج ۴، س ۱۹۰، س ۱۲، ط ذوی القربی.

قول متکلمین: جسم مرکب از اجزاء لایتجزایی است که آن اجزاء جسم نیستند و متناهی اند.

اشکال سوم: اگر جزء لایتجزی داشته باشیم لازم می آید که دایره و مثلث قائم الزوایه و بسیاری از اشکال را نداشته باشیم.

متکلمین این اشکال را ملترم شدند و گفتند ما معتقدیم که دایره و مثلث قائم الزوایه موجود نیست وقتی متکلمین به این مطلب ملترم شوند نمی توان آن را به عنوان اشکال بر متکلمین بیان کرد لذا به سراغ شکلی که متکلمین قبول دارند می رویم و اشکال را در مربع بیان می کنیم.

بیان دیگر از اشکال سوم: اگر جزء لایتجزی داشته باشیم لازم می آید بعضی از امور مسلمه در مربع را منکر شوید مثلاً بگویید قطر مربع با ضلع مربع مساوی است یا بگویید قطر مربع بزرگتر از مجموع دو ضلع یا کوچکتر از ضعف دو ضلع است به یک جزء یا بیشتر. همه این امور باطل است پس باید قائل به جزء لایتجزی نشوید.

توضیح اشکال: ابتدا مطلبی بیان می کنیم تا اشکال به خوبی روشن شود. مربعی را در ذهن خودتان تصویر کنید. البته این مربع در نسخه خطی کشیده شده و ما بیان می کنیم تا این را تصویر کنید فرض کنید ۴ جزء لایتجزی را در کنار هم ردیف می کنیم و به صورت افقی کنار هم قرار می دهیم و به هم می چسبانیم به صورتی که یک خط مستقیم درست شود ابتدا این خط که جزء اول قرار دارد را «ا» می نامیم و انتهای این خط که جزء چهارم قرار دارد را «ب» می نامیم. سپس ۴ جزء لایتجزی دیگر ردیف همدیگر و به صورت افقی در زیر آن ۴ جزء اولی قرار می دهیم به صورتی که یک خط تشکیل دهد و ابتدای این خط را «ج» و انتهای این خط را «د» می نامیم. سپس ۴ جزء لایتجزی دیگر ردیف همدیگر و به صورت افقی در زیر آن ۴ جزء دومی قرار می دهیم به صورتی که یک خط تشکیل دهد که ابتدای این خط را «ه» و انتهای این خط را «ز» می نامیم. سپس ۴ جزء لایتجزی دیگر ردیف همدیگر و به صورت افقی در زیر آن ۴ جزء سومی قرار می دهیم به صورتی که یک خط تشکیل دهد که ابتدای این خط را «ح» و انتهای این خط را «ط» می نامیم. از مجموع این ۱۶ جزء، مربع حادث می شود

قطر مربع عبارتست از خطی که از یک زاویه مربع به زاویه مقابلش رسم شود مثلاً از نقطه «ا» به نقطه «ط» خطی رسم کنید یا از نقطه «ب» به نقطه «ح» خطی رسم کنیم.

هر مربعی ۴ ضلع و ۴ زاویه دارد که در لغت به هر ۴ گوش و ۴ ضلع مربع گفته می شود چه زوایای آن قائمه باشد و اضلاعش مساوی باشد مثل مربع اصطلاحی، چه زوایای آن قائمه باشد و اضلاعش مساوی نباشد مثل مستطیل، چه زوایای آن قائمه نباشد و اضلاعش مساوی نباشد مثل متوازی الاضلاع چه زوایای آن قائمه نباشد و اضلاعش مساوی باشد مثل لوزی.

مربعی که منظور مصنف می باشد مربع اصطلاحی است که اضلاعش مساوی و زوایایش قائمه باشد اگر یکی از دو قطر مربع را رسم کنید مربع تبدیل به دو مثلث قائم الزویه متساوی الساقین می شود. به متکلمین می گوئیم قطر مربع بزرگتر است یا ضلع مربع بزرگتر است؟ اگر به چشم واگذار شود گفته می شود قطر بزرگتر از ضلع است اما در هندسه به چشم اعتماد نمی شود بلکه باید استدلال شود و گفته شود وتر مثلث قائم الزویه بزرگتر از هر یک از اضلاع است زیرا هر ضلعی با زاویه مقابلش نسبت مستقیم دارد اگر زاویه مقابل را بزرگتر کنید ضلع مقابل بزرگتر می شود و اگر زاویه مقابل را کوچکتر کنید ضلع مقابل کوچکتر می شود. در مثلث قائم الزویه یک ضلع آن قائمه است و دو ضلع دیگر حاده است ضلع مقابل یکی از این زاویه حاده، یکی از اضلاع مربع است و ضلع مقابل زاویه حاده دیگر، یکی دیگر از اضلاع مربع است و چون زاویه قائمه بزرگتر از هر یک از دو زاویه حاده است پس وتر مقابل زاویه قائمه بزرگتر از وتر مقابل زاویه حاده است نتیجه گرفته می شود که ضلع مثلث بزرگتر از دو ضلع دیگر است.

نکته ۱: اگر دو ضلع مثلث را با هم جمع کنید سپس مجموع را با قطر مربع بسنجید مجموع دو ضلع مثلث بزرگتر از وتر مثلث است. مثلی را فرض کنید و در یک طرف وتر این مثلث قرار بگیرید برای رسیدن به طرف دیگر وتر از دوراه می توان رسید راه اول این است که همین وتر مثلث را طی کنیم و از این طرف وتر مثلث به طرف دیگر وتر مثلث بروید. راه دوم این است که دو ضلع مثلث را طی کنیم تا به طرف دوم وتر برسیم که راه دوم راه طولانی تری خواهد بود.

نکته ۲: وتر مثلث را یکبار با مجموع دو ضلع می سنجمیم و یکبار با مضاعف یک ضلع می سنجمیم یعنی اگر یک ضلع در ۲ ضرب شود باز وتر کوتاهتر از آن است

نتیجه: سه مطلب در مورد قطر مربع بیان می کنیم.

۱_ قطر مربع، از هر یک از اضلاع مربع بزرگتر است.

۲_ قطر مربع، از مجموع دو ضلع مربع کوچکتر است.

۳_ قطر مربع، از مضاعف یک ضلع مربع کوچکتر است.

چه فرق بین مضاعف یک ضلع و مجموع دو ضلع است؟

اگر در مربع، دو ضلع را جمع کنید چه فرقی دارد با اینکه یک ضلع را در عدد ۲ ضرب کنید؟

فرق این است که باید به همان مربعی که از ۱۶ جزء تشکیل شده دقت کنید «مربعی که از اجزاء تشکیل شده را حتما بکشید و جلوی خودتان قرار دهید

یک ضلع این مربع، ۴ جزء دارد. ضلع دیگر هم ۴ جزء دارد ولی این دو ضلع در یک جزء با هم شریکند یعنی وقتی یک ضلع مربع که به صورت افقی کشیده شده را لحاظ کنید که ۴ جزء دارد و یک ضلع مربع که به صورت عمودی کشیده شده را لحاظ کنید که ۴ جزء دارد یک جزء در هر دو ضلع موجود است یعنی تکرار می شود یعنی اگر از نقطه «ا» به نقطه «ح» بیابید یک نقطه پیدا می کنید که آن را «ح» قرار می دهید سپس از نقطه «ح» به سمت نقطه «ط» می روید نقطه «ح» در هر دو خط وجود دارد و مشترک خواهد بود یعنی این دو خط «اح» و «حط» از ۷ جزء تشکیل شدند نه از ۸ جزء زیرا در نقطه «ح» مشترکند اما اگر یک ضلع که از ۴ جزء تشکیل شده را در عدد ۲ ضرب کنید ۸ جزء بدست می آید. پس بین مجموع دو ضلع و مضاعف یک ضلع فرق است. زیرا در مجموع دو ضلع جزء مشترک را یک جزء حساب می کنیم اما در مضاعف یک ضلع جزء مشترک را دو جز حساب می کنیم به عبارت دیگر دو ضلع را جمع کنید ولی به دو صورت لحاظ کنید در یک لحاظ جز مشترک را یکبار به حساب بیاورید و در یک لحاظ، جزء مشترک را دوبار به حساب بیاورید.

سوال: محیط دایره باید از جمع ۴ ضلع بدست آید و چون هر ضلع از ۴ جزء تشکیل شده پس باید ۱۶ جزء داشته باشیم در حالی که ۱۲ جزء خواهیم داشت

جواب: در مربع های دیگر، شما یک خط را به صورت عمودی قرار بدهید و یک خط مقابل این خط عمودی قرار دهید سپس یک خط افقی روی این دو خط قرار دهید و یک خط افقی زیر این دو خط قرار دهید یعنی ۴ خط داریم که جزء مشترک ندارند اما در ما نحن فیه نقطه ها مشترک می شوند

توضیح عبارت

« ومع ذلك فانهم لا يدفعون وجود المربع القائم الزوايا مثلا على هذه الصفة »

«مع ذلك»: در حالی که متکلمین اینطور می گویند که در دایره و مثلث قائم الزاویه چشم ما خطا می کند و مثلث قائم الزاویه و دایره نداریم در عین حال متکلمین دفع نمی کنند وجود مربعی که قائم الزاویا باشد یعنی مربع قائم الزواویا را قبول دارند مثلا بر این صفت است. بعد از کلمه «هذه الصفة» حتما شکل وجود داشته که در نسخ خطی موجود است ولی در این کتاب نیامده است شکل آن به این صورت است.

لیرکب من اربعة اجزاء لا تتجزأ خط على الاستقامة»

«خط» نائب فاعل «لیرکب» است

مصنف از اینجا تشریح می کند که مربع را چگونه بسازیم.

ترجمه: باید ترکیب شود از ۴ جزء لایتجزی، خطی به طور مستقیم باشد

«ولترلب مثله خطوط ثلاثة غيره»

«خطوط» نائب فاعل «لترکيب» است

ص: ۷۷۶

ترجمه: باید مثل همین خط اولی که گفتیم سه خط دیگر مرکب «و ساخته» شود.

«یوجد منها خط اب»

در نسخه خطی «و لیاخذ» است چون هم در عبارات قبلی «لیرکب _ لتركب» و هم در عبارت بعدی «و لنطبق» به صورت صیغه امر آمده است خوب است که اینجا هم به صیغه امر باشد.

نسخه صحیح این است «و لیاخذ منها خط مثل خط اب»

ترجمه: باید از این ۴ خطی که درست کردیم خطی اخذ شود مثل خط «اب» که این را خط اول قرار می دهیم که به صورت افق و بالا قرار می دهیم.

«ولنطبق به علی خط ج د»

باید بچسبانی به خط «اب» و منطبق کنی خط «اب» را بر خط دومی که «ج د» است.

«و حتی لا یکون بینهما سعه شیء»

و او در «و حتی» باید خط خورده شود.

مصنف با این عبارت بیان می کند که خط اول را چگونه به خط دوم بچسبانیم؟ به طوری بچسبانید که بین آن دو خط گنجایش هیچ چیز نباشد و هیچ چیز بین این دو خط قرار نگیرد.

«و کذلک ۵ ز بعد ج د و ح ط بعده ز حتی یحدث سطح اط علی مذهبهم»

«کذلک» یعنی مثل خطوط قبلی خط «ه ز» را که خط سوم است بعد از «ج د» که خط دوم است قرار بده و خط «ح ط» را که خط چهارم است بعد از خط «ه ز» قرار دهید تا حادث شود سطحی که ما آن سطح را «اط» می نامیم «دقت شود که شکل مربع را گاهی به ۴ ضلعش نامگذاری می کنند. مثلاً در این مربع مورد نظر تعبیر به مربع «اب ط ح» می کنند اما گاهی به دو طرف قطرش می خوانند یعنی تعبیر به مربع «اط» یا «ب ح» می کنند

«علی مذهبهم» متعلق به «یحدث» است یعنی تا بنا بر مذهب آنها سطحی که «اط» نامیده می شود حادث گردد. لذا مربعی به نام «اط» بدست آوردیم که از ۱۶ جزء تشکیل شده است.

ادامه بیان دیگر از اشکال سوم بر مذهب متکلمین / رد مذهب متکلمین / بررسی رای حق در حالت اجسام در حال انقسامشان ۹۲/۱۱/۲۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان دیگر از اشکال سوم بر مذهب متکلمین / رد مذهب متکلمین / بررسی رای حق در حالت اجسام در حال انقسامشان.

«معلوم انه لیس یسع بین هذه الاجزاء فی السطح جزء آخر البته» (۱)

بحث در رد قول متکلمین داشتیم.

قول متکلمین: جسم مرکب از اجزائی است که اولاً: اجسام نیستند و ثانیاً: لا یتجزی هستند و ثالثاً: متناهی اند.

اشکال سوم: اگر جزء لا یتجزی داشته باشیم لازم می آید. بعضی از اشکال «مثل دایره و مثلث قائم الزویه» را نداشته باشیم.

متکلمین ملتزم به این کلام شوند و لذا مصنف شکلی را مطرح می کند که متکلمین قبول دارند و آن، شکل مربع بود. مربعی را در نظر بگیرید که به این صورت ساخته شده که ۴ جزء کنار هم قرار بگیرند و خطی را تشکیل دهند و آن را خط «اب» بنامید. سپس ۴ جزء دیگر را کنار هم قرار دهید و خطی را تشکیل دهید و آن را خط «ج د» بنامید و آن خط دوم را به طوری زیر خط «اب» قرار دهید که متصل به آن باشد. سپس ۴ جزء دیگر را کنار هم قرار دهید و خطی تشکیل دهید و آن را «ه ز» بنامید و آن را طوری در زیر خط «ج د» قرار دهید که متصل به آن باشد. دوباره ۴ جزء دیگر را کنار هم قرار دهید و خطی تشکیل دهید و آن را «ح ط» بنامید و آن را طوری در زیر «ه ز» قرار دهید که متصل به آن شود در اینصورت مربعی که دارای ۱۶ جزء است ساخته می شود آن سطحی که بر اثر احاطه این خطوط به وجود می آید را مربع می نامند همانطور که در دایره گفتیم سطحی را که یک خط منحنی آن را احاطه کند دایره می نامند.

ص: ۷۷۸

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج ۴، ص ۱۹۰، س ۱۵، ط ذوی القربی.

توضیح عبارت

«معلوم انه لیس یسع بین هذه الاجزاء فی السطح جزء آخر البته»

معلوم است که گنجایش بین این اجزاء در آن سطحی که ساختند نیست حتی گنجایش یک جزء دیگر هم نیست. این سطح،

پُر است و ۱۶ جزء این مربع را ساختند که گنجایش هیچ جزء دیگر را ندارد.

تا اینجا مصنف، تصویر بحث کرد که چگونه این مربع ساخته می شود.

در سطر ۱۳ از صفحه ۱۹۰ عبارت «علی هذه الصفة» بود که گفتیم باید شکل در کتاب باشد که شکل هم هست ولی الان می گوئیم لازم نیست شکل باشد چون با عبارت «لیرکب من اربعة اجزاء...» توضیح «هذه الصفة» را می دهد یعنی مربعی باشد به این صفتی که الان می گوئیم یا به این صفتی که رسم کردیم. هر دو صحیح است یعنی به این صفتی که می بینی یا به این صفتی که میخوانی.

صفحه ۱۹۰ سطر ۱۶ قوله «فالأجزاء الأربعة»

بیان اشکال: تا اینجا مربع را تصویر کردیم از اینجا مصنف می فرماید ملاحظه کنید که ۱۶ جزء داریم به همان نحوی که در جلسه قبل گفتیم روی همدیگر قرار گرفتند از خط اول، جزء اول را انتخاب کنید. از خط دوم، جزء دوم را انتخاب کنید از خط سوم جزء سوم را انتخاب کنید و از خط چهارم جزء چهارم را انتخاب کنید. حال این ۴ جزء را به هم وصل کنید قطر مربع بدست می آید. این قطر دارای ۴ جزء است هر یک از اضلاع مربع هم ۴ جزء دارد پس لازم می آید ضلع مربع با قطرش مساوی باشد و این غلط است زیرا قطر مربع با ضلع مربع مساوی نیست چون قطر مربع همانطور که جلسه قبل ترسیم کردیم وتر مثلث قائم الزاویه متساوی الساقین است و وتر هر مثلث قائم الزاویه از هر یک از دو ضلعش بزرگتر است. این مطلب را از شکل عروس که شکل ۴۷ مقاله اول کتاب تحریر اقلیدس است استفاده می کنیم که در آن بیان شده مربع وتر برابر با مجموع مربع دو ضلع است پس مربع وتر بزرگتر از مربع هر یک از دو ضلع است پس جذر مربع وتر، بزرگتر از جذر مربع هر یک از دو ضلع است پس وتر از هر یک از دو ضلع بزرگتر است. بنابراین لازم می آید قطر مربع با ضلع مربع برابر باشد در حالی که قطر مربع، وتر مثلث قائم الزاویه است و ضلع مربع یکی از ساق های این مثلث قائم الزاویه است و قطر مربع اگر با ضلع مربع مساوی باشد به معنای این است که وتر مثلث قائم الزاویه با ضلعی از اضلاع مربع مساوی باشد و شکل عروس این مطلب را باطل می کند پس سطح مربع از اجزاء لا یتجزی تشکیل نشده اگر تشکیل مربع از اجزاء لا یتجزی باطل است پس ترکیب مربع از اجزاء، لا یتجزی هم باطل است. «فرض این است که بین اجزاء هیچ شکافی نیست و اجزاء به هم چسبیدند هم اجزائی که ضلع مربع را درست کردند به هم چسبیدند هم اجزائی که قطر را درست کردند به هم چسبیدند»

این اشکال اول است که بر متکلمین وارد کردیم و این اشکال، اشکال عمده بود بعداً اشکالهای بعدی را در فرضی مطرح می کنیم که بین اجزاء فاصله قائل شویم.

نکته ۱: متکلمین برای این اجزاء شکل قائل نیستند چون اگر بگویند شکل دارد اضلاع و زوایا پیدا می کنند و اگر ضلع و زاویه داشته باشند تقسیم می شوند»

نکته ۲: اگر این اجزاء که مربع را می سازند به صورت مربع فرض کنیم یعنی آن ۱۶ جزء که مربع را می سازند خودشان هم به شکل مربع باشند. یعنی ۴ مربع خط اول را می سازند و هکذا ۴ مربع دیگر خط دوم و سوم و چهارم را می سازند. در اینصورت قطر مربع بزرگ برابر با مجموع قطر ۴ مربع کوچک می شود. جوابی که می دهیم این است که ما به خود این مربع ها نقل کلام می کنیم و آن مربع های کوچک را که کنار هم گذاشتیم و یک مربع بزرگ درست کردیم دارای قطر و ضلع هستند سوال می کنیم که قطر آنها با ضلع خودشان چه وضعی دارد. علاوه بر اینکه متکلمین اصلاً اجزاء را مربع نمی دانند چون اگر مربع بدانند تقسیم می شود.

توضیح عبارت

«فالأجزاء الأربعة التي هي الأول من خط اب و الثاني من خط ج د و الثالث من خط ه ز و الرابع من خط ح ط و هو القطر»

«الاجزاء الأربعة»: مراد کدام یک از اجزاء اربعة است؟ چون این ربع را از هر طرف که نگاه کنیم دارای اجزاء اربعة است. لذا مصنف با عبارت «التي هي ...» این اجزاء اربعة را تعیین می کند و می فرماید آن اجزاء اربعة ای که جزء اول از خط «اب» است که خط اول بود جزء دوم از خط «ج د» است که خط دوم بود و جزء سوم از خط «ه ز» است که خط سوم بود و جزء چهارم از خط «ح ط» است که خط چهارم بود.

ص: ۷۸۰

«و هو القطر»: این اجزاء اربعه که به این صورت بیان کردیم قطر می باشند. ضمیر «هو» به اجزاء اربعه بر می گردد ولی چون خبر، مذکر است به صورت مذکر آمده است. میتوان واو در «و هو القطر» را حالیه گرفت.

«فالأجزاء الأربعة»، مبتدی است و خبر آن «لا یخلو» می باشد.

«لا یخلو اما ان تکون هذه الأجزاء یماس بعضها بعضا علی سمت بین جزء ا و جزء ط»

این اجزاء اربعه خالی نیستند از دو فرض:

۱_ تمام اجزاء با هم مماس باشند و بین آنها فاصله نباشد که فرض ما هم همین بود.

۲_ این اجزاء متباین باشند و از یکدیگر جدا باشند که فرض ما این صورت نبود ولی مصنف به خاطر تکمیل بحث، آن را رسیدگی می کند تا متکلمین از این طریق وارد نشوند و بگویند ما اجزاء را متباین و جدای از هم می دانیم.

«اما ان تکون» عدل اول است و عدل دوم آن در سطر ۳ با عبارت «و اما ان تکون هذه الأجزاء متباینه» می آید.

ترجمه: یا این اجزاء بعضی از آنها با بعضی دیگر مماس اند و به هم چسبیدند به طوری که بین آنها فاصله و شکاف نیست.

«علی سمت بین جزء ا و جزء ط»: چسبیدن اجزاء با یکدیگر به چند صورت است:

۱_ افقی حساب شود یعنی ۴ جزء که در خط «اب» قرار دارند به یکدیگر چسبیدند.

۲_ عمودی حساب شود یعنی ۴ جزء که در خط «اح» قرار دارند به یکدیگر چسبیدند.

۳_ اُریب حساب شود یعنی ۴ جزء که در خط «اط» قرار دارند به یکدیگر چسبیدند.

مصنف بیان می کند که به صورت اُریب محاسبه کن یعنی تماس اجزا به یکدیگر به آن سمتی است که بین جزء ا و جزء ط قرار گرفته. مراد ما سمت افقی و عمودی نیست اگر چه آنها هم چسبیدند. پس باید ملاحظه کرد که اجزاء خط افقی مثل «اب» و اجزاء خط عمودی مثل «اح» و اجزاء خط اریب مثل خط «اط» به یکدیگر چسبیدند و الا ممکن است اجزاء خط افقی به همدیگر نچسبند و با اجزاء «اح» که به یکدیگر چسبیدند مساوی باشد.

ترجمه: تماس بعض اجزاء با بعض دیگر بر سمتی واقع اند که آن سمت بین جزء «ا» و جزء «ط» است نه سمت افقی و عمودی بلکه به صورت عمودی باشد.

«فیکون خطا مستقیما مولفا منها و هو القطر»

آن اجزایی که بین جزء «ا» و جزء «ط» واقع اند خط مستقیمی می شوند که مولف از آن اجزاءند و آن خط مستقیم، قطر است.

«و یکون مساویا للضلعین المتساویین»

تا اینجا مصنف، تصویر کردن قطر را بیان کرد اما از اینجا می خواهد اشکال را بیان کند.

«للضلعین»: مراد از آن، «احد الضلعین» است. تمام محشین متذکر این مطلب هستند.

ترجمه: لازم می آید که قطر مساوی با احد اضلعین باشد «نه اینکه مساوی با هر دو باشد چون یک ضلع ۴ جزء دارد و قطر مساوی با یکی از دو ضلع شود یعنی قطر ۴ جزء دارد و احد الضلعین هم ۴ جزء دارد»

ص: ۷۸۲

«و هذا بعيد عن الجواز»

«هذا»: اینکه قطر مساوی با احد الضلعین باشد.

این مطلب بعید از جواز است. در حاشیه بعضی از محشین آمده «و هذا بعيد عن الجواز و يبطله شكل العروس». این قطر مربع را به دو مثلث قائم الزاویه تبدیل می کند و شکل عروس در مثلث قائم الزاویه جاری می شود.

ترجمه: این، از جواز دور است و چیزی که از محدوده جواز دور باشد باطل است چرا مصنف اینگونه عبارت آورده است؟ اگر در «هذا بعيد عن الجواز» رائحه شك در آن باشد «چون نگفت _ هذا باطل _ بلکه گفت _ هذا بعيد عن الجواز _ و در این عبارت که آورده رائحه شك در آن است اما به این جهت است که این مساله در علم ریاضی مطرح است و ما الان علم طبیعی می خوانیم لذا این مساله، مساله حواله ای می شود، یعنی مساله ای نیست که در این علم آن را اثبات کرده باشیم و با توجه به اثباتش آن را ادعا کنیم. مصنف این مطالبی که حواله ای است را با شك بیان می کند مگر وقتی که مصنف مطمئن باشد شنونده آن قسمتی که مربوط به این بحث است را در ریاضی خوانده باشد سپس می گوید «هذا باطل»

استدلالی که برای استحاله این مطلب باید بیاید استحاله ریاضی است و ما الان در بحث طبیعی هستیم پس باید این مطلب را به آن علم حواله بدهیم. اگر شنونده این مطلب را در علم ریاضی خوانده باشد به او می گوییم مطلب همان است که خواندی و یقیناً همین است. اما اگر نمی دانیم که هنوز خوانده یا نخوانده، جا دارد بگوییم بعید از جواز است.

ص: ۷۸۳

«معلوم بالمشاهدات ان القطر فی مثل هذا اطول من الضلع»

نسخه صحیح «و معلوم» است

مصنف تعبیر به «مشاهده» نکرد بلکه تعبیر به «مشاهدات» کرد یعنی با چشم می بینی قطر بزرگتر از ضلع است. علاوه بر اینکه بعید از جواب است با مشاهده هم سازگار نیست. بلکه با مشاهدات سازگار نیست یعنی هر مربعی را ملاحظه کنید قطرش بزرگتر از احدالضلعین است.

پس مصنف می خواهد بیان کند با مشاهده معلوم می شود که قطر بزرگتر از ضلع است اما تعبیر به «مشاهدات» کرد تا آن مشاهده را تاکید کند.

ترجمه: معلوم است به مشاهدات که قطر اطول از ضلع است «یعنی در این مربع معلوم شد که قطر اطول از ضلع است در مثل این مربع هم که ساخته شده باید اطول باشد.

ادامه بیان دیگر از اشکال سوم بر مذهب متکلمین / رد مذهب متکلمین / بررسی رای حق در حالت اجسام در حال انقسامشان
۹۲/۱۱/۲۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان دیگر از اشکال سوم بر مذهب متکلمین / رد مذهب متکلمین / بررسی رای حق در حالت اجسام در حال انقسامشان.

«و اما ان تکون هذه الاجزاء متباینه فحینذ اما ان تکون فیها فرج او لایکون»^(۱)

بحث در این بود که اگر جسم مرکب از اجزاء لا-یتجزی باشد چنانکه متکلمین معتقدند لازم می آید در مربع به مشکل برخورد کنیم زیرا مربع را از اجزاء لا یتجزی تشکیل می دهیم به صورتی که بیان شد یعنی از ۴ جزء خطی می سازیم سپس از ۴ جزء دیگر، خط دوم را می سازیم بالاخره ۴ خط را می سازیم و این ۴ خط را به هم می چسبانیم تا یک مربعی درست شود که از ۱۶ جزء درست شده سپس جزء اول از خط اول با جزء دوم از خط دوم و جزء سوم از خط سوم و جزء چهارم از خط چهارم را لحاظ می کنیم و این ۴ جزء را ردیف هم قرار می دهیم تا قطر مربع درست شود سپس شروع به بحث کردن می کنیم و می گوئیم اگر بین این اجزاء هیچ فاصله ای نباشد لازم می آید که قطر ۴ جزء داشته باشد. ضلع مربع هم ۴ جزء داشته باشد و قطر با ضلع مربع مساوی شود که این واضح البطلان است زیرا به واسطه شکل عروس «که شکل ۴۷ در مقاله اول تحریر اقلیدس بود» باطل می شود.

ص: ۷۸۴

تا اینجا را در جلسه قبل گفته بودیم. امروز می‌گوییم اگر اجزاء از یکدیگر جدا هستند و به هم نچسبیدند دو حالت پیدا می‌کند. «مصنف به چه دلیل این تقسیم را می‌کند. چرا اجزاء قطر را از هم جدا می‌کند؟ برای اینکه می‌خواهد قطر را بزرگتر از ضلع مربع کند چون اشکالی که الان شد این بود که قطر مساوی با ضلع مربع می‌شود. اگر ما بتوانیم خط قطر را مقداری فاصله دار درست کنیم «چه فاصله‌ها را پُر کنیم چه نکنیم» قطر، طولانی‌تر می‌شود و آن اشکال تساوی قطر ضلع مربع بر طرف می‌شود».

حالت اول: یا این فاصله را چیزی پر نکرده است.

حکم: خلف فرض لازم می‌آید چون ما ابتدا که وارد بحث شدیم گفتیم در این مربع هیچ جای خالی وجود ندارد همه جای آن پر است. البته به توسط اجزاء پر شده ولی در ادامه توضیح می‌دهیم که فرق نمی‌کند چه به وسیله اجزاء پر شود و چه به وسیله چیز دیگر پر شود «یعنی چه به وسیله اجزاء ۱۶ گانه پُر شود یا غیر از اجزاء ۱۶ گانه پر شود فرقی نمی‌کند» اگر پر باشد ما آن را خلف فرض به حساب نمی‌آوریم اگر چه خلف فرض هست زیرا فرض این بود که ۱۶ جزء باشد و بیشتر از ۱۶ جزء نباشد این ۱۶ جزء مربع را کامل کنند ما می‌گوییم اگر بیش از ۱۶ جزء شد خلف فرض نیست. اما اینکه جای خالی داشته باشد خلف فرض است چون از ابتدا اینگونه فرض شد که هیچ جای مربع خالی نباشد. پس اینکه بگویید بین اجزاء فاصله است و این اجزاء با چیزی پر نمی‌شود خلاف فرض و باطل است.

حالت دوم: بین اجزاء فاصله است و این فاصله، پر می شود. سوال می کنیم که این فاصله به چه وسیله پر می شود. باید به وسیله همین اجزاء پر شود ولی آیا به وسیله بخشی از یک جزء پر می شود یا به وسیله یک جزء، پر می شود یا به وسیله فوق یک جزء پر می شود. غیر از این سه فرض، فرض دیگری نداریم.

اگر بگویید کمتر از یک جزء آن شکاف را پر می کند می گوئیم پس خود متکلمین اعتراف کردند جزء، تقسیم شد زیرا کمتر از یک جزء پیدا کردید و در آن شکاف قرار دادید معلوم می شود که این جزء، لا یتجزی نیست. این جزء تجزیه می شود و به کمتر از جزء واحد در می آید و آن کمتر از جزء واحد می تواند شکاف قرار دادید.

این حالت، بر خلاف مبنای متکلمین می شود.

توضیح عبارت

«و اما ان تکون هذه الاجزاء متباینه»

مراد از «هذه الاجزاء» می تواند مطلق اجزاء ۱۶ گانه ای باشد که مربع را ساختند ولی این مطلب نه برای مصنف و نه برای مخالفین فایده دارد پس خوب است که مراد از «هذه الاجزاء» را اجزایی بگیریم که سازنده قطر هستند و این برای مخالفین فایده دارد زیرا اجزاء قطر را از یکدیگر جدا می کنند تا قطر، طولانی تر گردد و این اشکال بر طرف شود.

ترجمه: یا این اجزایی که سازنده قطرنند متباین اند «یعنی از یکدیگر فاصله دارند و جدای از هم هستند»

ص: ۷۸۶

«فحينئذ اما ان تكون فيها فرج اولا تكون»

«فحينئذ» در این هنگام که این اجزاء از یکدیگر جدا هستند شکاف دو حالت دارد یا چیزی آن را پر می کند یا چیزی آن را پر نمی کند.

در نسخ خطی «بینها فرج» آمده که بهتر است.

ترجمه: در این هنگام یا بین این اجزاء، فرج است «یعنی شکافی قرار دارد که پر نشده و خالی است» یا بین آنها فرج نیست «یعنی شکافها پر شده است و الان شکاف وجود ندارد و جای خالی نیست.

«فان كان بينها فرج لم تنطبق الخطوط تطبيقاً لا فرج فيه و قد فعل ذلك و هذا خلف»

اگر بین این اجزاء ۴ گانه قطر را ساختند شکاف باشد معلوم می شود که خطوط بر یکدیگر منطبق نشدند به نحو تطبیقی که شکاف در آن تطبیق نباشد درحالی که آن انطباق انجام شد یعنی ما در وقتی که داشتیم مربع را می ساختیم انطباق خطوط را انجام دادیم و گفتیم این خطوط بر یکدیگر منطبق اند قهراً اجزاء قطر هم با یکدیگر منطبق می شوند و بین آنها شکاف برقرار نمی شود.

ترجمه: اگر بین این اجزاء که سازنده قطر هستند شکاف باشد معلوم می شود که خطوط، منطبق نشدند آن نوع تطبیق که شکافی در آن تطبیق نباشد در حالی که این انطباق، انجام گرفت «یعنی در فرض ما انطباق حاصل شد حال معلوم می گردد که انطباق نیست» و این خلف است.

«و ان لم يكن بينها وجه فيكون فيما بينها شي لا محاله اما جزء او فوجه او بعض جزء»

اگر بین این اجزاء فرجه و شکاف نبود «یعنی شکاف پر شده بود چون فرض کردیم بین اجزاء فاصله است ولی این فاصله را پر کردیم و نگذاشتیم خالی بماند.

ترجمه: و اگر بین آن اجزاء که قطر را ساختند فرجه و شکاف نبود پس باید بین این اجزاء که جدای از یکدیگر قرار داده شدند شیئی وارد شده باشد و این شکافها را پر کرده باشد و آن شی یا یک جزء است یا فوق یک جزء است «چه یکی چه چند تا باشد»

«فان کان بعض جزء فقد قسم الجزء»

ضمیر «کان» به «شیء» بر می گردد که در عبارت «فیکون فیما بینها شی لا محاله» گذشت.

اگر آن شیئی که در این فرجه واقع شده و فرجه را پر کرده است بعض جزء باشد نتیجه اش این است که جزء، تقسیم شده در حالی که شما گفتید، جزء لا یتجزی است و تقسیم نمی شود.

صفحه ۱۹۱ سطر ۷ قوله «و ان کان جزء»

گفتیم قطر مرکب از ۴ جز باشد که ۴ جزء عبارتند از جزء اول از خط اول، جزء دوم از خط دوم، جزء سوم از خط سوم و جزء چهارم از خط چهارم.

سوال این است که اگر این ۴ جزء فاصله دارند چه مقدار فاصله خواهد بود. چون ۴ جزء داریم که بین جزء اول و جزء دوم فاصله اول است. بین جزء دوم و جزء سوم، فاصله دوم است و بین جزء سوم و جزء چهارم، فاصله سوم است. اگر چه ۴ جزء است ولی فاصله ای که حاصل می شود ۳ تا است.

ص: ۷۸۸

اگر در این فاصله ها یک جزء واقع کنید اینطور می شود که ۴ جزء در اصل بود و یک جزء در فاصله اول و یک جزء در فاصله دوم و یک جزء در فاصله سوم می آید یعنی سه جزء کامل به آن ۴ جزء اولی اضافه می شود که ۷ جزء می شود و بیش از ۷ تا نخواهد شد اما اگر دو جزء یا بیشتر بین اجزاء فرض کنید لازم می آید دو جزء در فاصله اول بگذاریم که ۲ جزء می شود و دو جزء در فاصله دوم قرار دهید که ۴ تا می شود و دو جزء در فاصله سوم قرار بدهیم که ۶ تا می شود. ۴ جزء هم که در ابتدا داشتیم مجموعاً ۱۰ جزء می شود پس قطر ۱۰ جزء می شود. اگر هم به جای دو جزء، سه جزء بگذارید قطر بیشتر می شود و از ۱۳ جزء تشکیل می شود. این مطلب را حفظ کنید تا اینجا قطر معلوم شد چون گفتیم اگر یک جزء فاصله شود قطر ما ۷ جزئی می شود و اگر دو جزء فاصله شود قطر ما ۱۰ جزئی می شود. حال باید اطلاع را حساب کنیم می گوئیم: یکبار دو ضلع را با هم جمع می کنیم. یکبار هم یک ضلع را مضاعف می کنیم.

گفتیم هر ضلعی ۴ جزء دارد و اگر جمع کنید ۸ جزء می شود اما یک جزء از این ۸ جزء مشترک است که هم در ضلع اول است و هم در ضلع دوم است لذا باید آن جزء مشترک را یکی حساب کرد نه دو تا اما اگر یک ضلع که ۴ جزء دارد را مضاعف کنید به معنای این است که ۴ را در عدد ۲ ضرب کنید که ۸ جزء می شود پس مضاعف احد الضلعین ۸ جزء می شود و مجموع ضلعین، ۷ جزء می شود. به تعبیر دیگر اینگونه می گوئیم که یا اضلاع دو ضلع را حساب می کنیم و جزء مشترک را یک بار حساب می کنیم که ۷ جزء می شود یا می گوئیم جزء مشترک در هر دو ضلع هست لذا دوبار باید حساب کنیم پس ۸ جزء می شود.

مصنف می فرماید ۴ فرض پیدا شد دو فرض برای مجموع الضلعین است و دو فرض هم برای قطر است اگر این دو در یکدیگر ضرب شوند ۴ فرض می شود

در یک فرض لازم می آید که هم قطر و هم مجموع الضلعین ۷ جزء باشد.

در یک فرض لازم می آید که قطر ۷ جزء و مجموع الضلعین ۸ جزء باشد.

در یک فرض لازم می آید که قطر ۱۰ جزء و مجموع الضلعین ۷ جزء باشد.

در یک فرض لازم می آید که قطر ۱۰ جزء و مجموع الضلعین ۸ جزء باشد.

مصنف وارد توضیح فرض ها می شود

فرض اول: در یک فرض قطر با مجموع الضلعین مساوی می شود قطر ۷ جزء می شود و مجموع الضلعین هم ۷ تا می شود. این، فرضی است که در جای خالی اجزاء قطر، یک جزء اضافه کنیم تا قطر ۷ جزء شود و در مجموع الضلعین جزء مشترک را یکی حساب کنیم نه دوبار.

حکم فرض اول: در چنین حالتی قطر مساوی با مجموع الضلعین می شود که تساوی این دو به شکل حماری باطل است که شکل حماری در تحریر اقلیدس شکل ۲۰ آمده است.

شکل حماری را قبلا توضیح دادیم چون در شکل حماری اینطور می گوئیم که وتر مثلث قائم الزاویه کوچکتر از مجموع دو ضلع دیگر است. این شکل حماری، با شکل عروس فرق دارد چون در شکل عروس، مربع وتر با مجموع مربع دو ضلع سنجیده می شد اما در شکل حماری بحث مربع نیست بلکه خود وتر کوچکتر از مجموع دو ضلع دیگر است.

در مانحن فیه وتر که قطر مربع است با مجموع دو ضلع دیگر برابر شده و این را شکل حماری باطل می کند. لذا به همین دلیل است که اگر کسی بخواهد هدفی را که دو مسیر دارد طی کند که یک مسیر، وتر مثلث است و یک مسیر، مجموع دو ضلع مثلث است حتماً وتر را انتخاب می کند چون وتر کوتاهتر است و به قول خودمان می گوییم راه میان بُر و کوتاهتر را انتخاب می کند. حتی حیوانات هم وقتی می خواهند به سمت این هدف بروند اگر این دو مسیر را تشخیص بدهند راه کوتاهتر «یعنی وتر» را انتخاب می کنند و این نشان می دهد وتر که همان قطر مربع است کوتاهتر از مجموع الضلعین است در حالی که در ما نحن فیه این وتر که قطر مربع بود برابر با مجموع ضلعین شد و هر دو ۷ جزء شدند.

فرض دوم: قطر ۷ جزء باشد و مجموع الضلعین ۸ جزء باشد.

حکم فرض دوم: قطر در این صورت کوچکتر از مجموع ضلعین می شود و باید هم کوچکتر باشد پس باید در اینجا اشکال لازم نیاید لذا مصنف اشکال دیگری می کند و می گوید لازم می آید کوچکتر شود به قدر نامحسوس. یعنی به اندازه یک جزء کوچکتر است و یک جزء اینقدر کوچک است که نامحسوس است پس لازمه اش این است که وقتی به این مربع نظر می کنید با چشم نتوان تشخیص داد که قطر کوچکتر از مجموع ضلعین است در حالی که کوچکتر بودن قطر از مجموع ضلعین به اندازه محسوس و به قدر کبیر است. لذا کسی حاضر نیست که در طی مسافت آن مقدار مجموع ضلعین را طی کند یعنی اگر کوتاه بودن قطر نامحسوس باشد فرقی نمی کند که قطر را انتخاب کنید یا مجموع ضلعین را انتخاب کنید در حالی که بالبداهه، مسیر کوتاهتر را انتخاب می کنید معلوم می شود که قطر به قدر محسوس کوتاهتر از مجموع ضلعین است پس نمی توان گفت تفاوت قطر با مجموع ضلعین به اندازه یک جزء لا یتجزی است بلکه بیشتر از یک جزء هست.

پس این فرض دوم به این بیان باطل نشد که لازم می آید قطر کوچکتر نباشد زیرا قطر کوچکتر از مجموع ضلعین شد. بلکه به این بیان باطل شد که لازم می آید قطر کوچکتر باشد ولی به اندازه نامحسوس باشد در حالی که قطر کوچکتر از مجموع ضلعین است به اندازه محسوس.

فرض سوم و چهارم: فرض سوم این بود که قطر ۱۰ جزء باشد و مجموع الضلعین ۷ جزء باشند و فرض چهارم این بود که قطر ۱۰ جزء باشد و مجموع الضلعین ۸ جزء باشند.

حکم فرض سوم و چهارم: این دو فرض را با شکل حماری باطل می کنیم. اگر تساوی قطر با مجموع الضلعین باطل بود اکبر بودن قطر از مجموع الضلعین به طریق اولی باطل است. قطرحتما باید از مجموع الضلعین کوچکتر باشد به دلیل شکل حماری که شکل ۲۰ از مقاله اول تحریر اقلیدس است.

خلاصه بحث: اگر قطر ۴ جزء بلافاصله داشته باشد تساوی قطر و ضلع لازم می آید و این باطل است اما اگر قطر ۴ جزء با فاصله داشته باشد خلف فرض لازم می آید و اگر قطر دارای ۴ جزء با فاصله باشد که فاصله ها را کمتر از یک جزء و پر کرده باشد.

لازم می آید جزء لا یتجزی تجزیه شود و این طبق نظر شما متکلمین باطل است. اگر قطر دارای ۴ جزء با فاصله باشد و فاصله ها را یک جزء یا بیش از یک جزء پر کند همین ۴ فرضی لازم می آید که امروز بیان کردیم و گفتیم باطل هستند.

نتیجه نهایی: تمام احتمالات باطل شد پس هیچ راهی برای تصحیح مربع ندارید. جزء اینکه بگویید مربع از اجزاء لا یتجزی تشکیل نمی شود اگر مربع از اجزاء لا- یتجزی تشکیل نشد بقیه هم تشکیل نمی شود. پس نه جسم و نه سطح و نه خط هیچکدام از اجزاء لا یتجزی تشکیل نمی شوند پس کلام متکلمین باطل می شود.

توضیح عبارت

«و ان کان جزء بتمامه او جزء ان»

اگر آن شی که شکاف بین اجزاء را پر می کند یک جزء بتمامه باشد یا دو جزء باشد. مصنف سه جزء و چهارم جزء را مطرح نمی کند چون سه جزء و چهار جزء، حکم همان جزءان را دارد. اگر با اضافه کردن دو جزء، قطر بزرگتر از مجموع ضلعین می شود با اضافه کردن سه جزء و چهار جزء و ... به طریق اولی از مجموع ضلعین بزرگتر می شود و همان اشکال شکل حماری لازم می آید.

ضمیر «کان» را به «شی» بر گردانیدیم در اینصورت باید عبارت اینگونه باشد «و ان کان جزء بتمامه او جزئین» اما چون در عبارت «جزء ان» آمده باید برای «کان» ضمیر در تقدیر نگیریم و کان را تامه بگیریم نه ناقصه یعنی معنای عبارت اینگونه می شود «و ان تحقق جزء بتمامه او جزءان» البته طبق معنای اول، روانتر معنی می شود اما چون در نسخ خطی «جزان» آمده معلوم می شود که کان تامه است.

«لزدم دائما ان یکون طول القطر اما ان لا ینقص عن الضلعین معا او ینقص عن ضعف الضلعین بجزء واحد غیر محسوس»

ص: ۷۹۳

«بجزء واحد» متعلق به «ینقص» است.

لازم می آید دائما که طول قطر یا کوتاهتر نباشد از دو ضلع با هم «کلمه _ معا _ نشان می دهد که دو ضلع را با هم جمع می کند یعنی قطر از مجموع ضلعین کوتاهتر نباشد پس یا مساوی است یا بزرگتر است زیرا اگر در قطر یک جزء اضافه شود مساوی با مجموع ضلعین می شود و اگر دو جزء اضافه شود بزرگتر از مجموع ضلعین می شود. در حالی که قطر باید کوچکتر باشد.

مصنف با این عبارت، دو فرض را باطل کرد.

ترجمه: یا قطر کوتاهتر از مجموع دو ضلع نیست یا قطر کم می آورد از ضعف ضلعین «مراد از ضعف ضلعین، ضعف احد ضلعین است. همانطور که در سطر دوم از صفحه ۱۹۱ گفتیم باید کلمه _ احد _ اضافه شود و گفته شود _ مساویا لا حد الضلعین _ در اینجا هم باید کلمه _ احد _ را اضافه کنید»

اگر در شکافهای این قطر یک جزء اضافه کرده باشید لازم می آید از ضعف احد ضلعین یک جزء کم بیاورید «چون ضعف احد ضلعین ۸ جزء است و قطر ۷ جزء است»

اما این کم بودن، غیر محسوس است.

«و نقصان القطر عن ضعف الضلعین دائما فهو ام محسوس و قدر کبیر»

واو حالیه است. در اینجا هم باید کلمه «احد» را اضافه کنید و بگویید «ضعف احد الضلعین» در حالی که نقصان قطر از ضعف احد ضلعین باید به اندازه محسوس باشد یعنی با چشم تشخیص داده می شود.

ص: ۷۹۴

ترجمه: در حالی که نقصان قطر از ضعف احد ضلعین دائما امر محسوس و مقدار زیادی است.

مصنف بر «هو» فاء در آورد. اگر «فهو» در نسخه کتاب وجود نداشت بهتر بود ولی الان که آمده اشکالی ندارد.

«و اما ما یقولون»

از اینجا متکلمین می خواهند قطر را طوری فرض کنند که از مجموع ضلعین بزرگتر نشود و در عین حال مساوی ضلع واحد هم نشود. که در جلسه آینده بحث می کنیم.

بیان تصویر کردن قطر مربع به طوری که بزرگتر از مجموع ضلعین نشود/ دفاع متکلمین از اشکال سوم بر مذهبشان / بررسی رای حق در حالت اجسام در حال انفاسشان ۹۲/۱۱/۳۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان تصویر کردن قطر مربع به طوری که بزرگتر از مجموع ضلعین نشود/ دفاع متکلمین از اشکال سوم بر مذهبشان / بررسی رای حق در حالت اجسام در حال انفاسشان

«و اما ما یقولون: ان هذا الخط لایکون مستقیما بل مضرسا»(۱)

بحث در رد قول متکلمین بود که شکل مربع را مطرح کردیم و قطر آن را هم تعیین کردیم. فرض های متعددی ذکر شد که در تمام فرض های اشکال وارد می شد. اگر مربع مرکب از اجزاء لایتجزی باشد باید یکی از فرض هایی که مطرح کرده بودیم صحیح می شد در حالی که هیچکدام صحیح نشد معلوم می شود که مربع، مرکب از اجزاء لایتجزی نیست. آخرین مطلبی که گفتیم این بود که فرض کنیم اجزاء قطر از یکدیگر جدا و متباین باشند. گفتیم بین این اجزاء، یا جزئی واسطه می کنیم یا کمتر از جزء یا بیشتر از جزء واسطه می کنیم. در صورتی که کمتر از جزء باشد مبنای متکلمین رد می شد زیرا معلوم می شد که جزء، لایتجزی وجود ندارد بلکه تجزیه می شود اما در صورتی که یک جزء یا بیشتر گذاشتیم در بعضی احتمالات قطر مساوی با مجموع دو ضلع مربع می شد و در بعضی حالات قطر بزرگتر از مجموع دو ضلع می شد در حالی که قطر باید کوتاهتر از مجموع دو ضلع باشد و نباید مساوی یا بزرگتر باشد. اشکال را به اینجا رساندیم و بحث ما تمام شد. حال متکلمین قطر را طوری تصویر می کنند تا نتواند بلندتر یا مساوی با مجموع ضلعین شود بلکه حتما کوتاهتر باشد.

ص: ۷۹۵

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج ۴، ص ۱۹۱، س ۹، ط ذوی القریبی.

متکلمین می خواهند قطر را تصویر کنند و به اضلاع کاری ندارند زیرا هر کدام از اضلاع از ۴ جز تشکیل شدند و مجموع آنها ۷ جز یا ۸ جزء می شود که توضیحات آنها را جلسه قبل بیان کردیم چون اگر جزء مشترک یکبار لحاظ شود مجموع دو ضلع ۷ جز می شود و اگر جزء مشترک را دوبار لحاظ شود مجموع دو ضلع ۸ جز می شود. و قطر در صورتی که در هر

شکافش یک جزء قرار داده شود ۷ جز می شود. در بحث امروز می خواهیم قطر را طوری تصویر کنیم که ۷ جزء باشد ولی بلندتر از مجموع ضلعین یا مساوی با مجموع ضلعین نباشد یعنی ۷ جزء که برای قطر است با ۷ جزء که برای مجموع الضلعین است فرق کند.

فرق آنها به این نیست که جزء بکار رفته در قطر، کوچکتر است چون جزء کوچک و بزرگ ندارد و قابل قسمت نیست. همه آنها مثل هم هستند. فرق به نحوه قرار گرفتن اجزاء قطر است. اجزاء قطر به طوری قرار می گیرند که قطر به اندازه بیشتر از ۴ جزء باشد.

بیان تصویر کردن قطر مربع: متکلمین جزئی را در جایی قرار می دهند. جزء دوم را مقداری بالاتر از آن قرار می دهند. جزء سوم را در ردیف جزء اول قرار می دهند. جزء اول و جزء سوم به یکدیگر نمی چسبند و بین آنها فاصله است اما جزء دوم این فاصله را پُر نمی کند. جزء دوم مقداری بالاتر می رود و منحرف می شود. سپس جزء چهارم را می آوریم و آن را هم منحرف می کنیم و مقداری بالا می بریم. سپس جزء پنجم را در ردیف جزء اول و جزء سوم قرار می دهیم. جزء ششم را متحرک می کنیم و مقداری بالا می بریم و جزء هفتم را در ردیف جزء اول و سوم و پنجم قرار می دهیم الان ۷ جزء و دو ردیف داریم. یک ردیف مرکب از جزء اول و سوم و پنجم و هفتم است. ردیفی که بالاتر از آن قرار گرفته مرکب از جزء دوم و چهارم و ششم است.

این ۴ جزء پایین را طوری قرار دادیم که به یکدیگر نچسبند «الان می گوئیم که به هم نچسبند اما بعدا در اشکال بیان می کنیم که به هم بچسبند» چون اگر به هم بچسبند ۴ جزء به هم چسبیده می شوند و قطر با ضلع مساوی می شود فاصله ای بین آنها می گذاریم تا قطر بزرگتر از ضلع شود اما سه جزء دیگر را درون حفره هایی که بین جزء اول و جزء سوم و بین جزء سوم و جزء پنجم و بین جزء پنجم و جزء هفتم، این سه جزء را قرار نمی دهیم بلکه کمی منحرف می کنیم و به این صورت قرار می دهیم .

متکلمین فقط گفتند «۴ جز را در خط مستقیم قرار بده و ۳ جز را منحرف کن» بقیه توضیحات را استاد بیان کردند.

در اینجا این نکته مهم است که مصنف می فرماید هر ۷ جزء در قطر بکار رفتند و در قطر هم شکاف وجود ندارد. ۴ جزء به هم چسبیدند و ۳ جزء هم به یکدیگر چسبیدند. مصنف می گوید قطر مرکب از ۷ جزء است اما نه ۷ تا که در امتداد هم قرار گرفته باشند تا لازم بیاید که با مجموع ضلعین مساوی باشد و اینطور هم نیست که قطر از ۴ جزء تشکیل شود تا لازم بیاید قطر با احد الضلعین مساوی باشد پس نه قطر با احد الضلعین مساوی است و نه با مجموع احد الضلعین مساوی است. هم ۴ جزء و هم ۷ جزء دارد. وقتی که ۴ جزء دارد با احد الضلعین مساوی نیست چون احد الضلعین ۴ جزء خالص دارد ولی این قطر ۴ جزء به علاوه ۳ جزء دارد. هم با مجموع ضلعین مساوی نیست چون مجموع الضلعین ۷ جزء پشت سر هم دارند ولی این قطر ۷ جزء پشت سر هم ندارد. پس قطر را طوری تصویر می کنند که نه ۴ جزء شود تا مساوی با احد الضلعین شود و نه ۷ جزء شود تا مساوی با مجموع الضلعین شود. در عین اینکه هم ۴ جزء و هم ۷ جزء است. به این صورت که جزء اول و سوم و پنجم و هفتم در یک ردیف قرار گرفتند و به آن، ردیف مستقیم می گوئیم و جزء دوم و چهارم و ششم هم در یک ردیف قرار گرفتند و به آن، ردیف منحرف می گوئیم. یا به تعبیر خود مصنف گفته می شود: مُرْتَبٌ مستقیم و مرتب منحرف «در نسخه کتاب به صورت _ مرتبه مستقیم و مرتبه منحرف _ آمده است» متکلمین با این نحوه بیانی که برای ترسیم قطر کردند و اشکال را جواب دادند چون طبق این بیان، هم لازم آمد که قطر مساوی با احد الضلعین نشود و هم لازم آمد که قطر مساوی با مجموع الضلعین نشود.

مصنف می گوید اشکال آنها را عن قریب می گویم و شروع به اشکال می کند در ابتدای اشکال به همین نحوه در نظر می گیرد که جز اول و سوم و پنجم و هفتم را در یک ردیف به هم می چسباند و جزء دوم و چهارم و ششم را هم در یک ردیف به هم می چسباند و بحث می کند. در بحث بعدی مفصل تر وارد می شود و برای ۴ جزء مستقیم و ۳ جزء منحرف، ۴ فرض مطرح می کند که فرض سوم. چهارم را در همان جا باطل می کند و فرض اول و دوم را بعدا باطل می کند.

تصویر دفاع متکلمین به دو نحوه شد یک نحوه همان است که الان بیان کردیم و یک نحوه هم بعدا بیان می کند که مشتمل بر ۴ فرض است.

توضیح عبارت

«و اما ما یقولون ان هذا الخط لا یكون مستقیما بل مضرسا علی صوره هكذا»

مراد از «هذا الخط»، قطر است.

ترجمه: این خط و قطر، مستقیم نیست «تا بگویند که یا ۴ جزء دارد یا ۷ جزء دارد. اگر ۴ جزء دارد با احد الضلعین مساوی می شود و اگر ۷ جزء دارد با مجموع الضلعین مساوی می شود» بلکه دندانان دندانان است بر این صورت البته دقت شود که بین نقطه ها هیچ شکافی نیست ما برای بهتر فهمیدن به این صورت کشیدیم والا باید تمام این اجزا به یکدیگر بچسبند.

«اعنی ان یكون جزء»

«یکون» تامه است یعنی جزئی در جایی وجود بگیرد.

ص: ۷۹۸

«و جزء آخر منحرف عنه الی جهه»

و جزء دوم بیاید و از جزء اول به سمتی منحرف شود. ما در بیان خودمان گفتیم به سمت بالا منحرف شود اما شما می توانید فرض کنید که به سمت پایین باشد به این صورت یا به سمت جلو و عقب هم می توان فرض کرد. بالاخره باید طوری باشد که جزء دوم در ردیف جزء اولی نباشد.

نکته: این نحوه از تصویری که بیان کردیم را در ذهن بسپارید چون بعدا اشکال می کنیم و می گوییم طبق کلام متکلمین لازم می آید بیش از ۶ جهت داشته باشیم یعنی ۶ جهت عبارتند از فوق و تحت و قدام و خلف و یمین و یسار. ولی با تصویری که متکلمین کردند بیش از ۶ جهت می شود زیرا ممکن است متکلمین بگویند جزء دوم را در شمال شرقی و شمال غربی جزء اول قرار می دهیم زیرا وقتی جهات سته را رسم می کنید زوایای قائمه درست می شود و شما می توانید داخل آن زوایا، اضلاع دیگری قرار دهید و بی نهایت جهات درست کنید که توضیح این را بعدا بیان می کنیم.

«ثم جزء آخر فی سمت الاول»

سپس جزء سوم بیاید که در ردیف و امتداد و سمت جزء اول قرار داده می شود نه اینکه در ردیف جزء دوم باشد یعنی اگر جزء اول و سوم و پنجم و هفتم را به همدیگر بچسبانید به صورت یک خط مستقیم در می آید.

ص: ۷۹۹

«ثم جزء منحرف عنه»

کلمه «یکون» در تقدیر می گیریم یعنی به این صورت است «ثم یکون جزء منحرف عنه» یعنی جزء چهارم را طوری فرض کن که منحرف از جزء سوم است. ضمیر «عنه» به جزء سوم بر می گردد.

مصنف تا اینجا ۴ جزء را مطرح کرد شما تا ۷ جزء ادامه بدهید همانطور که بیان کردیم.

«کان کل منحرف موضوع فی الفصل المشترك بین المرئبتین فی سمت واحد»

«فی سمت واحد» متعلق به «مرتبین» است.

مصنف توضیح بیشتری می دهد تا مطلب دقیق تر روشن شود.

هر یک از این جزءهای منحرف «که جزء دوم و چهارم و ششم است» نهاده شده در فصل مشترک این مرتبتین در یک سمت.

مراد از «المرتبتین فی سمت واحد» همان جزء اول و جزء سوم و پنجم و هفتم است که هر کدام از جزءهای منحرف «جزء دوم و چهارم و ششم» در فصل مشترک بین جزء اول و جزء سوم و فصل مشترک بین جزء سوم و جزء پنجم و فصل مشترک بین جزء پنجم و جزء هفتم واقع شده اند.

نسخه خطی «مرتبین» است نسخه کتاب را هم اگر به صورت «المرتبین» بخوانیم صحیح خواهد بود. ولی اگر نقطه باشد «المرتبتین» می گوئیم و اگر جزء باشد «المرتبتین» می گوئیم که فرق آنها فقط از لحاظ تذکیر و تانیث خواهد بود.

«فانه يظهر فساد و بطلانه عن قریب»

این عبارت جواب برای «اما ما یقولون» در سطر ۹ است.

مراد از «عن قریب» یعنی به نزدیکی فساد و بطلانش ظاهر می شود و با عبارت «و ذلك لانه اما ان تکون» شروع به بیان فساد و بطلان آن می کند اما اینکه چرا از لفظ «عن قریب» استفاده کرده شاید به خاطر این است که حدود دو صفحه طول می کشد یعنی تا این دو صفحه را بخوانیم فساد این مطلب روشن می شود نه اینکه همین الان فسادش معلوم شود.

ص: ۸۰۰

مصنف شروع به اشکال می کند و در اشکال ابتدا اینطور می گوید که آن اجزاء مستقیم و اجزاء منحرف را به یکدیگر می چسبانید به طوری که یک خط مستقیم و یک خط منحرف درست می شود. حال سوال می کنیم این دو خط که یکی از سه جزء و یکی از ۴ جزء درست شده آیا مماس به هم هستند یا جدای از هم هستند. دو مطلب در اینجا است

۱_ این اجزاء ۴ گانه پایین به یکدیگر چسبیدند یا نچسبیدند و این اجزاء ۳ گانه بالا به یکدیگر چسبیدند یا نچسبیدند.

۲_ بعد از اینکه اجزاء پایین به یکدیگر می چسبند و اجزاء بالا به یکدیگر می چسبند و دو خط درست می شود آیا این خطها هم به یکدیگر چسبیدند یا نچسبیدند.

هر دو مطلب را بیان می کنیم یعنی اجزاء را هم به می چسبانیم و دو خط درست می کنیم و این دو خط یا مماس اند و به هم چسبیدند یا جدا هستند.

اشکال بر بیان متکلمین در تصویر کردن قطر مربع به طوری که بزرگتر از مجموع ضلعین نشود/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان ۹۲/۱۲/۰۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکال بر بیان متکلمین در تصویر کردن قطر مربع به طوری که بزرگتر از مجموع ضلعین نشود/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«و ذلك لانه اما ان تكون المرتبتان في سمت واحد منها متماسين او غير متماسين» (۱)

ص: ۸۰۱

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج ۴، ص ۱۹۱، س ۱۱، ط ذوی القربی.

بحث در این بود که با توجه به مربع، جزء لا یتجزی باطل است. مربعی را ساختیم که از ۱۶ جزء ساخته می شد یعنی ۴ جزء را گرفتیم و با آن خطی ساختیم. ۴ جزء دیگر گرفتیم و با آن خط دومی ساختیم. ۴ جزء دیگر گرفتیم و با آن خط سومی ساختیم. ۴ خط دیگر گرفتیم و با آن خط چهارم ساختیم و این ۴ خط را در زیر یکدیگر قرار دادیم به طوری که مربعی از ۱۶ جزء ساخته شد سپس قطر این مربع را ملاحظه کردیم گاهی دیدیم این قطر مساوی با ضلع است و گاهی دیدیم که مساوی با مجموع الضلعین است و گاهی کمتر از مجموع الضلعین بود ولی به مقدار نامحسوس. تمام این احتمالات را اشکال کردیم و هیچکدام صحیح نبودند سپس نتیجه گرفتیم که مربع از اجزاء لا یتجزی تشکیل نمی شود اگر از اجزاء لا یتجزی تشکیل شود یکی از این محاذیر لازم می آید سپس متکلمین از خودشان دفاع کردند و گفتند ما قطری مضرس «دندان دار» درست می کنیم که هم این قطر طولانی تر از احد الضلعین باشد و هم کوتاهتر از مجموع الضلعین باشد و چنین گفتند که این ۴ جزئی را که در قطر بکار بردند همانطور که ۴ تا هستند ۴ تا قرار می دهیم و در فصل مشترک هر یک از دو جزء، جزئی را قرار می دهیم به طوری که ۷ جزء در قطر بکار می رود که ۴ جزء در ردیف پایینی قرار می گیرد و سه جزء در ردیف بالایی قرار می

گیرد و آن جزء هایی که در ردیف بالا- قرار گرفتند بر روی فصل مشترک دو جزئی هستند که در ردیف پایین قرار دارند.
مراد از فصل مشترک یعنی شکاف و درزی که بین هر دو جزء است. جزء بالا بر روی فصل مشترک دو جزء پایینی قرار دارد.

ص: ۸۰۲

این قطر به خاطر داشتن ۷ جزء بزرگتر می شود از ضلعی که دارای ۴ جزء است اما چون این ۷ جزء در امتداد هم نیستند بسیار کوچکتر از مجموع ضلعین می شود به طوری که مقدار کوچکی آن محسوس است چون در گذشته قبل از اینکه وارد در دفاع متکلمین بشویم این قطر کوچکتر از مجموع الضلعین می شد ولی به قدر نامحسوس کوچکتر می شد. سپس مصنف فرمود در حالی که قطر باید به اندازه محسوس، کوچکتر باشد. و بر قدر نامحسوس بودن آن اشکال کرد. الان مشخص شد که کوچکی قطر مربع از مجموع الضلعین محسوس است زیرا سه جزء کم دارد چون مجموع الضلعین ۸ جزء داشت ولی این قطر ۴ جزء دارد که سه جزء در بالای آنها قرار گرفته است پس به این بیان هم مشکل تساوی قطر با احد الضلعین حل شد و معلوم گشت که این دو مساوی نیستند و هم مشکل کم بودن قطر از مجموع الضلعین به قدر نامحسوس حل شد.

توجه کنید تمام قول متکلمین را می توان اینگونه خلاصه کرد: که قطر مضرس و دندانه دار تصویر می کنند.

مصنف در اشکال، تضریس را باطل می کند لذا بیشتر حرف مصنف این است که تضریسی درست نشود.

ابتدا مصنف این دو خط را تصویر می کند و فرض متکلمین را باطل می کند و یکبار ۴ احتمال در مورد این دو خط بیان می کند و آنها را باطل می کند.

پس یکبار بالاجمال حرف متکلمین را رد می کند و یکبار بالتفصیل باطل می کند.

بیان اشکال اجمالی بر متکلمین: این دو خط که درست شدند «یکی از ۴ جزء تشکیل شده و یکی از سه جزء تشکیل شده» دارای دو سمت هستند یک سمت را سمت مستقیم می نامیم و آن خطی که ۴ جزء دارد می گوئیم مرتب است بر سمت واحد «۴ جزء در امتداد و سمت یکدیگر قرار گرفتند» و مستقیم قرار گرفتند. آن سه جزء هم سمت واحد دارند و مرتب بر سمت واحد هستند اما منحرف هستند. «مراد از منحرف این است که خط بالایی منحرف از خط پایینی است البته می توان گفت که خط پایینی منحرف از خط بالایی است ولی ما اینطور انتخاب کردیم که خط بالایی را منحرف نامیدیم شاید اینطور بتوان گفت: خطی که از ۴ جزء تشکیل شده نقطه «ا» را به نقطه «ط» وصل کرده لذا اصل و مستقیم است اما خط دوم که از ۳ جزء تشکیل شده و از این خط اولی منحرف شده به آن منحرف می گوئیم» این دو خط که یکی مستقیم و یکی منحرف هستند دو حالت دارند یا به هم متماس اند یا با هم تماس ندارند. به عبارت واضحتر می گوئیم بین این دو خط یا فاصله است یا با هم مماس اند. این یک فرض است. فرض دیگر این است که بگوئیم اجزاء خط مستقیم یا مماس اند یا بین آن ها جدایی است و همینطور اجزاء خط منحرف یا مماس اند یا بین آنها جدایی است. هر دو فرض را می توان تصویر کرد اما ظاهر کلام مصنف این است که بین دو خط یا تماس است یا تماس نیست در ادامه می فرماید اجزاء به هم متلاقی اند به طوری که در امتداد هم قرار گرفتند و یک خط را می سازند.

بالاخره در این اشکالی که بیان می شود فرقی نمی کند که بین دو خط، خالی گذاشته شود یا بین دو جزء از هر خطی خالی گذاشته شود.

مصنف شروع به بحث کردن می کند و می فرماید اگر این دو خط را ملاحظه کنید و کاملاً با هم تماس داشته باشند به طوری که جای خالی بین اجزاء آنها نباشد در اینصورت دو خط مستقیم داریم که در کنار یکدیگر قرار گرفتند و تضریس و دندانیه ای وجود نخواهد داشت.

توضیح عبارت

«و ذلک»

اینکه می گوئیم این تصویری که متکلمین برای قطر کردند و در این تصویر، قطر را مضرّس قرار دادند، این تصویر باطل است و این بطلان، با عبارت «لانه اما ان تکون...» بیان می شود.

«لانه اما ان تکون المرتبتان فی سمت واحد منها متماسین او غیر متماسین»

نسخه صحیح «فی سمت واحد متماسین» است یعنی «منها» در نسخه وجود ندارد اگر باشد ضمیر آن به «اجزاء» بر می گردد و معنای عبارت غلط نمی شد و متعلق به «المرتبتان» می شود.

می توان «المرتبتان» خواند و می توان «المرتبان» خواند.

«فی سمت واحد» متعلق به «المرتبتان» است یعنی آن دو تا که در سمت واحد مرتب اند.

مراد از «المرتبتان» دو مرتّب است که یکی از آن دو مشتمل بر ۴ جزء است که به آن مرتّب مستقیم گفتیم اما دیگری مشتمل بر ۳ جزء است که به آن مرتّب منحرف گفتیم.

ص: ۸۰۵

ظاهر عبارت مصنف که تعبیر به متماسین او غیر متماسین می کند این است که دو خط یا متماس اند یا غیر متماس اند و به اجزاء کاری ندارد.

«فان کانا متماسین و کل اجزاء مرتبه فی سمت واحد متلاقیه»

اگر این دو خط متماس باشند در حالی که همه اجزائی که مرتب در سمت واحد هستند متلاقی اند و بین آنها فاصله نیست یعنی ۴ جزء که در سمت مستقیم و سه جزء که در سمت منحرف اند «از این عبارت هم می توان فهمید که مراد مصنف از متماسین و غیر متماسین، دو خط است چون برای اجزاء جداگانه بحث می کند»

«بعیث یتصل منها خط مستقیم»

این اجزاء طوری با هم تلاقی دارند که از این اجزاء خط مستقیم متصل بدست می آید.

به کلمه «یتصل» توجه کنید که می خواهد بیان کند که نه تنها خط مستقیم پیدا می شود بلکه خط مستقیم متصل پیدا می شود چون اجزاء با یکدیگر تلاقی و تماس دارند.

«فیکون من المرتبتین خطان مستقیمان موضوع احدهما بجنب الآخر فلا تضریس»

«فیکون» جواب برای «ان» است.

اگر این دو مرتب، متماس باشند در حالی که اجزاء آنها هم متلاقی اند و خط ساز هستند از این دو مرتب «که یکی مستقیم نامیده شد و مشتمل بر ۴ جزء بود و یکی منحرف نامیده شد و مشتمل بر ۳ جزء بود» دو خط مستقیم درست می شود که یکی در کنار دیگری قرار گرفته و تضریسی نیست «چون خط بالا را که نگاه کنی دندانان ندارد خط پایین را هم اگر نگاه کنید دندانان ندارد پس یک خط دندانان دار نداریم چنانکه متکلمین می گفتند بلکه دو خط وجود دارد یعنی آنچه که متکلمین فکر می کردند دندانان است در واقع خط دوم است»

نکته ۱: اگر دو خط کشیده شود که یکی بزرگتر از دیگری باشد و این دو روی یکدیگر قرار بگیرند نمی گویند این دو خط تضریس دارند بلکه می گویند یکی بزرگتر از دیگری است طرف راست و چپ این دو خط را ملاحظه نکنید یعنی اگر روی این دو خط یا زیر این دو خط دست خود را بکشید احساس دندانان نمی کنید. یعنی باید خط به طولش لحاظ شود چون خط، طول دارد. نباید به نوک و انتهای خط نگاه کرد و گفت انتهای این دو خط دندانان دارد. این را دندانان و تضریس نمی گویند. بلکه تضریس در امتداد خط می باشد نه در انتهای خط.

نکته ۲: می توان اینطور گفت که این ۷ جزء که قطر را تشکیل دادند ۴ جزء از آن ۷ جزء بین نقطه «ا» و نقطه «ط» قرار گرفته و این فاصله را پر کرده و سه جزء دیگر بیرون از خط قطر قرار گرفتند پس قطر دارای ۴ جزء است و ضلع مربع هم ۴ جزء بود در اینصورت دوباره اشکال بر می گردد ولی ما به این اشکال توجه نداریم و می خواهیم تضریس را باطل کنیم.

نکته ۳: در اینجا ۴ فرض درست می شود چون این دو خط یا متماس اند یا غیر متماس اند در هر یک از این دو حال یا جزایی که هر یک از این دو خط را ساختند یا متلاقی اند یا غیر متلاقی اند که ۴ فرض می شود «البته می توان بیش از این هم درست کرد و گفت اجزاء خط پایینی متلاقی باشد اجزاء خط بالایی هم متلاقی باشد یا بر عکس باشد. اما این را نمی گوییم»

مصنف فقط فرض تماس و عدم تماس را مطرح می کند و برای او مهم نیست که این تماس و عدم تماس بین اجزاء باشد یا بین خطوط باشد. ما می گوییم اگر این جزء را توانستی طوری قرار بدهی که تضریس درست کند تضریس درست می شود اگر نتوانستی قرار بدهی، تضریس درست نمی شود. در جایی که همه اجزاء با هم تماس دارند فرض تضریس نیست در جایی هم که همه اجزاء با هم تماس ندارند و جای خالی هست به دو نحوه می توان پر کرد که در یک صورت تضریس می آید که باید بحث شود اما در یک صورت، تضریس نمی آید که مشکل ندارد.

مصنف از اینجا وارد در صورت دوم می شود و می فرماید اگر شکافی وجود داشت و تماس نبود، در اینصورت اگر این شکاف بواسطه جزء پر شد باز هم تضریس حاصل نمی شود و خط به صورت مستقیم خواهد بود ولی شما بین این دو جزء که شکاف داشتند یک جزء دیگر قرار می دهید و خطی که از ۴ جزء تشکیل شده بود ۵ جزء می شود. وقتی این جزء، آن شکاف را پر کند تضریس حاصل نمی شود زیرا خط، طولانی تر شده بدون تضریس. سپس مصنف می فرماید در صورتی تضریس حاصل می شود که بعضی از این جزء در شکاف قرار بگیرد و بعضی بیرون قرار بگیرد. سپس این احتمال را هم رد می کند و می گوید طبق مبنای شما صحیح نیست چون جزئی که میخواهید در این شکاف قرار بدهید جزء لا یتجزی است چگونه بخشی از آن را در شکاف قرار میدهید و بخشی از آن را بیرون از شکاف قرار می دهید. چون در این صورت لازم می آید آن جزء دارای دو بخش باشد در حالی که شما آن جزء را جزء لا یتجزی قرار دادید. اگر چه تضریس درست می شود.

«و ان كانا غير متماسين فلا محاله انه يكون بينهما جزء فلا يكون مضرسا بل يتصل على الاستقامه»

اگر این دو خط «یا این دو جزء» متماس بودند بین آنها جزئی واقع می شود «و اگر جزء واقع شد و شکاف به طور کامل پر شد» این خط مضرس نیست و به نحو استقامه متصل می شود، فقط جزء آن بیشتر می شود.

«انما يكون مضرسا لو كان بعض الجزء واقعا فيما بينهما و بعضه خارجا»

خط وقتی می تواند مضرس باشد اگر بعض جزء واقع باشد در ما بین خطین «یا ما بین الجزئین، که مرادش در اینجا ما بین خطین مراد است» و بعض دیگر جزء، خارج باشد.

«و الجزء لا يتبعض»

اما بر طبق مبنای شما جزء مبتعیض نمی شود. اگر تخریس درست کنید اصل مبنایتان را از دست می دهید.

«بل اما ان يكون كله بينهما او لا شى منه بينهما»

جزء به نظر شما تبعیض نمی شود پس این جزئی که الان می خواهید بین دو جزء یا دو خط قرار بدهید یا باید کل آن بین دو جزء قرار بگیرد یا هیچ چیز از آن بین دو جزء قرار نگیرد و الا- اگر نصف آن بین دو جزء قرار بگیرد و نصف آن قرار نگیرد لازمه اش تبعیض جزء است که قبول ندارید.

ترجمه: یا کل آن جزء بین دو جزء قرار می گیرد یا هیچ قسمت از آن جزئی که آوردید نباید این شکاف را پر کند و الا اگر جزئی از آن در داخل و جزئی در بیرون قرار بگیرد تبعیض می شود و یک جزء که لا یتجزی بود، یتجزی می شود.

«و اذا كان كله بينهما فليس هناك زوال و تضريس البته»

«هناك»: یعنی در چنین فرضی.

اگر هیچ چیز از آن جزء بین این دو جزء نبود در اینصورت روشن است که تضریس واقع نشده بلکه همانطور که بوده الان هم همانطور است. لذا این حالت را مصنف مطرح نمی کند اما اگر همه جزء داخل شکاف قرار داده شد به طوری که هیچ چیز از این جزء خارج نماند در اینصورت هم روشن است که تضریس نیست.

ترجمه: اگر همه این جزء بین آن دو جزء «یا دو خط» زوال جزء و انحراف جزء پیش نیامده و تضریسی هم نیست «زوال مستلزم تضریس است لذا شاید بتوان عبارت _ و تضریس _ را عطف تفسیر قرار داد.

زوال در اینجا به معنای انحراف و بیرون آمدن از شکاف است. یعنی زوالی نیست بلکه همه آن جزء داخل شکاف رفته است و هیچ چیز از شکاف منحرف نشده است. قهراً تضریسی درست نشده است.

«بل یكون هناك وضع علی الاستقامه»

در چنین فرضی این جزء به نحو استقامت فرض شده یعنی در ردیف اجزاء دیگر قرار گرفته و یک خط مستقیم را بدون تضریس ساخته است.

«كما هو مقبول عندهم ان من شان الاجزاء ان ينتظم منها خط مستقیم»

«ان من شان» نایب فاعل «مقبول» است.

آیا می شود این اجزاء در کنار هم بیایند و قرار بگیرند؟ مصنف با این عبارت بیان می کند که چنانکه مقبول است نزد متکلمین که از اجزاء خط مستقیم حاصل شود ولی ما قبول نداریم ما می گوئیم خط مستقیم را می توان با اجزاء تجزیه کرد ولی نمی توان آن خط را از اجزاء لا تجزیه تشکیل داد.

ص: ۸۱۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه اشکال بر بیان متکلمین در تصویر کردن قطر مربع به طوری که بزرگتر از مجموع ضلعین نشود / رد مذهب متکلمین / بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان

«فان جعلوا فیما بین الرتبتین علی سمت واحد جزئین لا فی نظام السمّت»^(۱)

بحث در رد قول متکلمین داشتیم که معتقد بودند جسم مرکب از اجزاء لا یتجزای متناهی است. قول آنها را با توجه به مربعی که قبول داشتند رد کردیم و گفتیم بنابر قول شما لازم می آید قطر مربع با ضلعش مساوی باشد یا قطر مربع مساوی با مجموع ضلعین باشد. در صورتی که اجزاء قطر به هم چسبیده شوند محذور اول لازم می آید و در صورتی که اجزاء از هم جدا باشند و بین آنها جزء قرار داده شود محذور دوم لازم می آید. سپس متکلمین دفاع کردند و گفتند ما قطر را مضرس فرض می کنیم به این معنی که هم دارای ۷ جزء قرار می دهیم هم کاری می کنیم که این قطر دارای ۴ جزء و ۳ جزء باشد که ۷ جزء شود. بنابراین چون ۷ جزء دارد مساوی با ضلع نیست و چون ۴ جزء دارد و آن ۳ جزء نمود کاملی ندارند پس مساوی با مجموع دو ضلع نیست بلکه کوچکتر از مجموع دو ضلع است لذا هر دو اشکالی که بر متکلمین وارد شده بود را حل کردند اما ما شروع به بحث کردیم تا ثابت کنیم بنابر نظر متکلمین نمی توان خط مضرس درست کرد. در جلسه امروز پیشنهاد دیگری می شود و گفته می شود دو جزء را لحاظ می کنیم و نه در ردیف خط مستقیم و مرتب مستقیم قرار داده شود و نه در ردیف خط منحرف و مرتب منحرف قرار داده شود. یکی از این دو خط که از ۴ جزء تشکیل شده را ملاحظه کنید و دو جزء را چنان بیاورید که در امتداد این خط قرار نگیرند بلکه در عرض این خط قرار بگیرند یعنی یکی در روی خط و یکی در زیر خط قرار بگیرد یا یکی از این دو خط در طرف راست و یکی در طرف چپ باشد اما در ادامه نباشد یعنی طوری نباشد که به طول خط اضافه کند بلکه طوری باشد که به عرض خط اضافه کند. و این دو را مقداری فشار بدهید که به یکدیگر بچسبند. بخشی از این دو در خط مستقیم وارد می شوند و بخشی بیرون می ماند چون آن خط به اندازه یک جزء جا دارد زیرا از جزء تشکیل شده و در طولش ۴ جزء قرار گرفته و این اجزاء اگر از یکدیگر جدا شوند وسط آنها به اندازه یک جزء جا دارد اما ما می خواهیم دو جزء را در این وسط داخل کنیم که یکی از بالا و یکی از پایین باشد. بخشی از یک جزء وارد می شود و بخشی از جزء دیگر وارد می شود و آن پنهان خط را پر می کنند و مقداری از خط بالایی بیرون می ماند و مقداری از خط پایینی بیرون می ماند و لذا تضریس حاصل می شود.

ص: ۸۱۱

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج ۴، ص ۱۹۱، س ۱۷، ط ذوی القربی.

محذور این حالت این است که لازم می آید جزء، تقسیم شود. هم جزء بالایی تقسیم می شود زیرا نصف آن داخل در خط

شده و نصف آن بیرون از خط مانده هم جزء پایینی تقسیم می شود زیرا نصف آن داخل در خط شده و نصف آن بیرون از خط مانده، تضریس درست شد ولی تجزیه جزء هم به وجود آمده و شما با تجزیه جزء مخالف هستید پس این وضعی که می خواهید تشکیل بدهید وضعی است که مبنای شما را باطل می کند. اگر بخواهید تضریس درست کنید این راه خوبی است اما مستلزم این است که مبنای شما باطل شود. البته آن اشکال قبلی مطرح می شود که لازم می آید قطر برابر با مجموع الضلعین شود ولی این اشکال مطرح نمی شود چون نوبت به آن نمی رسد زیرا با اشکال تقسیم جزء، اصل مبنا باطل می شود.

توضیح عبارت

«فان جعلوا فیما بین المرتبتین علی سمت واحد جزئین لا فی نظام السمات بل عرضا حتی یتضرس»

«علی سمت واحد» متعلق به «مرتبتین» است. «جزئین» مفعول «جعلوا» است.

اگر در ما بین دو جزئی که به یک سمت مرتب اند «مثلا بین دو جزئی که در خط مستقیم قرار گرفتند بر یک سمت هستند یا دو جزئی که در خط منحرف قرار گرفتند بر سمت واحد هستند» دو جزء قرار داده شود اما در نظام سمت قرار داده نشود «مراد از نظام سمت، یا سمت مستقیم است یا سمت منحرف است» یعنی این دو جزء در امتداد آن ۴ جزء یا آن سه جزء قرار نگیرد بلکه در عرض خط قرار بگیرد یعنی یک جزء را بالای خط و یک جزء را پایین خط قرار بدهید تا این خط مستقیم یا خط منحرف، با اضافه کردن این دو جزء در عرضشان تضرس پیدا کنند. در اینصورت تضریس درست می شود اما اشکال دیگری لازم می آید که با عبارت «فجعلوا» بیان می کند.

ص: ۸۱۲

جواب «ان» و بیان اشکالی است که در این فرض بر متکلمین وارد می شود متکلمین دو جزء اضافه کردند که لازمه اش این است که از این دو جزء، بخشی را در ما بین جزئین قرار بدهند و بخشی دیگر هر یک از این دو جزء را زائل قرار بدهند یعنی بگویند بخشی از جزء بالا و بخشی از جزء پایین داخل در خط شده و بخش دیگری از جزء بالا و بخشی دیگری از جزء پایین زائل شده «مراد از زائل یعنی بیرون از خط و جدای از خط است» در اینصورت تضریس تحقق پیدا می کند. و لازم می آید هر جزئی را منقسم قرار بدهند در حالی که این گروه از انقسام جزء پرهیز دارند و معتقدند که جزء تقسیم نمی شود.

صفحه ۱۹۲ سطر اول قوله «و ما یقولون»

بیان تفصیلی اشکال: مصنف در این اشکال ۴ یا ۵ فرض مطرح می کند و همه را باطل می کند. البته از اینجا مصنف به طور مستقیم وارد اشکال نمی شود بلکه مقدمه چینی می کند و در ضمن این مقدمه اشکال جدیدی وارد می کند سپس به بیان اشکال قبلی به صورت تفصیلی می پردازد.

تصور کنید که سه نقطه یا دو جزء لا-یتجزی در اختیار ما هست آن مربعی را هم که ما تصور کردیم دوباره در نظر بگیرید. قطر آن مربع عبارت از خط «اط» بود. «شکل چنین مربعی را در جلسات قبلی بیان کرده بودیم» یکی از این دو جزء را منطبق بر جزء «ا» کنید و دیگری را بر جزء «ط» منطبق کنید و وسط را خالی نگه دارید. در هندسه ثابت شده که بین دو نقطه می توان خط مستقیمی را رسم کرد این جزء بدیهیات است و نیاز به اثبات ندارد ما از این قانون بدیهی استفاده می کنیم و بین نقطه «ا» و نقطه «ط» را وصل می کنیم اما نه اینکه نقطه «ا» را به نقطه «ط» وصل کنیم بلکه نقطه ای که روی «ا» و نقطه ای که روی «ط» قرار گرفته را وصل می کنیم. در اینصورت خط مستقیمی درست می شود که این خط مستقیم سمتی دارد. سوال این است که این خط چه سمتی دارد؟ مصنف می تواند از اینجا وارد اشکال شود و اشکالی که با ۴ فرض یا ۵ فرض بیان می شود را مطرح کند ولی چون می بیند در اینجا مناسب است اشکال دیگری را که تا الان مطرح نکرده بود مطرح کند لذا اشکال را مطرح می کند و مطلب را دوباره ادامه می دهد. اما اشکالی که در اینجا مطرح می کند این است:

این خط که روی قطر قرار گرفته به چه سمتی اشاره می کند. به بالا و پایین اشاره نمی کند به شرق و غرب و به قدام و خلف هم اشاره نمی کند یعنی نه به فوق و نه به سفلی اشاره دارد نه به قدام و نه به خلف اشاره دارد و نه به یمین و نه به یسار اشاره دارد بلکه بین فوق و یمین یا بین فوق و یسار اشاره می کند. بین فوق و یمین، جهتی از جهات ششگانه «که عبارتند از فوق و تحت و یمین و یسار و قدام و خلف» قرار نگرفته است ما معتقدیم که بین فوق و یمین، بی نهایت جهت تصویر می شود. بین فوق و شمال و بین شمال و تحت و بین تحت و یمین و بین قدام و خلف و بین قدام و تحت و ... بی نهایت جهت تصویر می شود. یعنی لازم می آید که به ۶ جهت قال نباشیم بلکه به بی نهایت جهت قال شویم ولی ۶ تا از آنها را استخراج می کنیم و تبیین می کنیم و اسم برای آنها نامگذاری می کنیم ولی برای بقیه جهات اسم خاصی گذاشته نشده. اما این گروه «متکلمین» معتقدند که ما بیش از ۶ جهت نداریم حال به آنها گفته می شود این خطی که ما الان آوردیم و روی خط منطبق کردیم جهت آن چیست؟ جهت آن، هیچ یک از جهات ست نیست بلکه غیر از آن است لذا لازم می آید طبق مذهب متکلمین جهتی غیر از جهات ۶ گانه داشته باشیم.

سوال: این اشکال چه ربطی به جزء لایتجزی دارد؟ چون ما الان جزء لایتجزی را داریم باطل می کنیم نه اینکه مبنای ۶ جهت داشتن را مطرح کنیم.

جواب: اگر ما جسم داشته باشیم و جسم، متصل باشد و از اجزاء تشکیل نشده باشد حال بخواهیم آن را تقسیم کنیم، می توانیم آن را به خطوط یا سطوح یا نقاط تقسیم کنیم و همه تقسیمها بالقوه هستند. خطوط بالقوه ای در اینجا وجود دارد و به جهات مختلف هم اشاره می کند و اشکالی ندارد چون جهات منحصر در آن ۶ تا نیستند. ولی خطوطی که در این جسم موجودند بالقوه می باشند و بالفعل نیستند. اما آن گروه اجزاء بالفعل در جسم قائل هستند. این خطی که روی قطر مربع قرار می دهیم این گروه اعتقاد به این خط دارند و می گویند بالفعل موجود است لذا اگر بالفعل موجود است پس باید جهتی را نشان دهد که آن جهت را قبول ندارید پس شما باید یا معقد شوید که جهات بالفعل، بیش از ۶ تا است. یا معتقد شوید خطی که در این جسم می باشد بالفعل نیست چون اگر بالفعل باشد جهت بالفعل می خواهد و اگر جهت بالفعل نیاز دارد پس جهات بالفعل بیش از ۶ تا می شود. یعنی جهات بالفعل، بی نهایت می شود. یعنی می خواهیم در این اشکال بیان کنیم این مبنایی که متکلمین در جسم دارند با مبنایی که در جهت دارند نمی سازد.

ص: ۸۱۵

«و ما یقولون فی خط مستقیم یعمل»

«ما» استفهامیه است.

ترجمه: چه می گویند در خط مستقیمی که درست می شود؟

«ثم یرکب جزوه الاول علی نقطه ا»

«یرکب» بدون تشدید بخوانید زیرا از رکوب گرفته شده است.

ترجمه: سپس جزء اول این خط مستقیمی که درست می شود سوار می شود بر نقطه «ا» از نقاط قطر.

«و یطبق علی السطح حتی یلقى الخط علی نقطه ط»

سپس این خط مستقیم را بر روی سطح مربع می خوابانیم تا این خط مستقیمی که کشیدیم ملاقات کند بر نقطه «ط» که آخر قطر است و منطبق بر قطر شود.

«و معلوم ان هذا ممکن»

مصنف در تصویر کردن مساله، به صورت خط تصویر کرد ولی استاد به صورت دو جزء تصویر کردند که یکی روی نقطه «ا» و یکی روی نقطه «ط» قرار گرفت. سپس بین آنها را پر کرد اما مصنف از ابتدا خط درست می کند و تعبیر به «خط مستقیم یعمل» می کند. بنده «استاد» اینگونه بیان کردم به خاطر عبارت «و معلوم ان هذا ممکن» که اشاره به قانون هندسی دارد که بین دو نقطه می توان یک خط مستقیم رسم کرد. «پس مصنف ابتدا خط را درست کرد بعداً آن را منطبق بر قطر کرد ولی بنده _ استاد _ ابتدا دو جزء را منطبق کردم بعداً خط را درست کردم این دو بیان تفاوتی ندارد فقط به خاطر تبیین عبارت _ و معلوم ان هذا ممکن _ اینگونه بیان کردیم.»

«فَيُنَّ اذن انه يمكن ان ينتظم بين الجزئين خط مستقيم»

آشکار است در این هنگام که ممکن است ما بین این دو جزء «یعنی جزء _ ا _ و جزء _ ط _» یک خط مستقیم منتظم کنیم.

«فيلزم من ذلك وجود جهه للجزء غير الجهات التي لهم»

مصنف می توانست این عبارت را نیاورد و مطلب را ادامه بدهد و اینطور بگوید: الان که این خط مستقیم بر قطر منطبق شد چه اتفاقاتی در آن می افتد. ولی می بیند که مناسب است در اینجا اشکالی را وارد کند لذا این عبارت را می آورد و بیان می کند که لازم می آید از این «یعنی خطی که تنظیم شد و بر روی قطر منطبق کردیم» که جهتی وجود داشته باشد آن هم وجود بالفعل، غیر از جهاتی که برای آنها است. «برای ما جهات منحصر در سته نیست بلکه جهات بی نهایت را قائل هستیم اما متکلمین فقط ۶ جهت بالفعل قائل اند لذا اشکال بر آنها می شود که جهات، بیش از ۶ تا می شود.

صفحه ۱۹۲ سطر ۳ قوله «و اذا صح»

از اینجا مصنف وارد تفصیل اشکالی می شود که بیان اجمالی آن را در جلسه قبل بیان کرد. متکلمین می خواهند تخریس درست کنند اما مصنف می خواهد تخریس را باطل کند.

مصنف فرماید معلوم شد که می توان بین دو جزء خطی وصل کرد که این را در هندسه گفتیم. حال به شا می گوئیم یک جزء را روی نقطه «ا» که ابتدای قطر است بگذارید و یک جزء را روی نقطه «ط» که انتهای قطر است بگذارید. بین این دو جزء را خالی نگه دارید سپس با نقطه این فاصله را پر کنید. حال نقطه دیگری می آورید و آن را جایی می گذارید که تالی نقطه اول باشد. نقطه اول بر روی «ا» قرار دارد و این جزء که تالی نقطه «ا» است در کجا قرار می گیرد؟

ص: ۸۱۷

فرض اول: روی نقطه ثانیه قرار می گیرد «مراد از نقطه ثانیه» نقطه ثانیه در قطر است که در جلسات گذشته بیان کردیم قطر مرکب از ۴ نقطه شده که نقطه اول روی نقطه «ا» قرار گرفته که روی اولین نقطه از خط «اب» قرار می گیرد. دومین نقطه قطر روی دومین نقطه خط «ج د» قرار می گرفت که به آن نقطه ثانیه می گوئیم» این فرض اول است.

فرض دوم: روی فصل مشترک بین نقطه اولی و نقطه ثانیه قرار می گیرد و با هر دو نقطه تماس دارد.

فرض سوم: محاذی با فصل مشترک است یعنی روی فصل مشترک قرار نگیرد بلکه مقابل با فصل مشترک قرار بگیرد.

فرض چهارم: این شکافی که بین جزء اول و جزء آخر وجود دارد «چون جزء اول روی نقطه _ ا _ قرار گرفته بود و جزء دوم روی نقطه _ ط _ قرار گرفته بود» گاهی کوچک است و یک جزء در میان آن شکاف قرار نمی گیرد.

فرض پنجم: این شکاف به اندازه ای باشد که یک جزء در میان آن شکاف قرار بگیرد.

ادامه اشکال بر بیان متکلمین در تصویر کردن قطر مربع به طوری که بزرگتر از مجموع ضلعین نشود/ رد مذهب متکلمین / بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان ۹۲/۱۲/۰۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه اشکال بر بیان متکلمین در تصویر کردن قطر مربع به طوری که بزرگتر از مجموع ضلعین نشود/ رد مذهب متکلمین / بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

ص: ۸۱۸

«و اذ صح انه یمكن ان یفرض بین الجزئین خط مستقیم»^(۱)

متکلمین معتقد بودند که جسم از اجزاء لا یتجزی تشکیل می شود و ما قول آنها را می خواستیم باطل کنیم. اشکالی را با توجه به مربع بود بر آنها وارد کردیم. امر اشکال دائر بین این بود که قطر یا مساوی با احدالضلعین می شود یا کمی کوچکتر از مجموع الضلعین می شود به مقداری که آن مقدار، محسوس نیست و هر دو باطل هستند. متکلمین در دفاع خودشان قطر را مضرس فرض کردند تا هر دو اشکال جواب داده شود ما داشتیم قطر مضرس را رد می کردیم و به این بحث رسیدیم که نقطه ای را روی اولین جزء قطر یعنی نقطه «ا» قرار می دهیم و نقطه ای را روی آخرین جزء قطر یعنی نقطه «ط» قرار میدهیم و بین این دو را خالی می گذاریم سپس بین آنها را پر می کنیم به طوری که خطی حاصل شود وقتی می خواهیم پر کنیم به این صورت است که اجزایی را بین جزء اول و جزء آخر قرار می دهیم تا خط تشکیل شود. یکی از این اجزاء، جزئی است که تالی نقطه اولی می شود. نقطه اولی همان نقطه ای است که روی نقطه «ا» گذاشته شده بود. توجه کنید که الان به خود قطر کاری نداریم و می خواهیم روی قطر، جزء بگذاریم لذا می گوئیم نقطه اولی روی نقطه «ا» است نه اینکه خود نقطه «ا» است و نقطه آخر روی نقطه «ط» است نه اینکه خود نقطه «ط» است. یعنی می خواهیم بین این دو نقطه را پر کنیم تا خطی درست شود. وقتی می خواهیم وسط این دو نقطه را پر کنیم تا خط تشکیل شود باید نقطه یا جزء بیاوریم نقطه ای را بعد از نقطه اولی

قرار می‌دهیم و اسم آن را نقطه تالیه می‌گذاریم. الان بحث ما در نقطه تالیه است که در کجا واقع می‌شود؟

ص: ۸۱۹

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج ۴، ص ۱۹۲، س ۳، ط ذوی القربی.

متکلمین گفته بودند که نقطه تالیه منحرف می شود و در ردیف نقطه اولی قرار نمی گیرد ما یکی از آن فرض هایی را که مطرح می کنیم همین فرض است لذا به این فرضی که متکلمین گفتند اکتفا نمی کنیم بلکه فرض های دیگر را هم مطرح می کنیم لذا می گوییم:

این نقطه تالیه در کجا قرار می گیرد؟

فرض اول: بر نقطه ثانیه از قطر وارد شود. الان در خط جدید نقطه ثانیه نداریم می خواهیم نقطه ثانیه برای این خط جدید بیاوریم که از این نقطه ثانیه تعبیر به نقطه تالیه می کنیم و تا آخر بحث بر این اسم تحفظ می کنیم سپس مراد از نقطه تالیه نقطه ای بعد از نقطه اولی که می خواهد خط دوم را بسازد نه آن نقطه ثانیه ای که خط اول و قطر را ساخت. اما مراد از نقطه ثانیه، دومین نقطه ای است که قطر را ساخت یعنی برای قطر نقطه اولی آن «ا» است و نقطه اخیره قطر، «ط» است. نقطه ثانیه اش همان بود که نقطه ثانیه خط «ج د» بود. حال این نقطه تالیه را می خواهیم روی نقطه ثانیه قرار بدهیم یعنی دومین نقطه از خط جدید بر روی دومین نقطه خط قطر قرار می گیرد مصنف بر این فرض الان اشکال نمی کند بعدا اشکال می کند.

فرض دوم: نقطه تالیه را بر فصل مشترک قرار می دهیم. فصل مشترک نیاز به دو چیز دارد یکبار می گوییم نقطه «ا» و نقطه ثانیه را داریم و نقطه تالیه بر فصل مشترک این دو قرار می گیرد.

ص: ۸۲۰

این فرض در اشکالی که در چند جلسه قبل بیان شده بود مطرح گردید در اشکالی که بر متکلمین این فرض مطرح شد نقطه ای که اسم آن را نقطه ثانیه قطر می گذاشتیم بر فصل مشترک نقطه اولی «نقطه _ ا_» و نقطه ثالثه از قطر قرار می گرفت.

وقتی که انحراف را توضیح می دادیم همینطور توضیح می دادیم که نقطه اولی «نقطه ا» را قرار میدادیم و نقطه ثانیه را کمی منحرف می کردیم و نقطه ثالثه را در ردیف نقطه اولی قرار می دادیم سپس این نقطه ثانیه بر فصل مشترک نقطه اولی و سومی قرار می گرفت.

الان در خط جدیدی که می خواهیم بسازیم می خواهیم نقطه تالیه را بر فصل مشترک نقطه «ا» که در قطر بود با نقطه اولی که در خط جدید بود قرار دهیم یعنی در ردیفی که نقطه اولی «که در خط جدید حادث شد» قرار نمی گیرد بلکه مقداری پایین می آید بین نقطه «ا» و نقطه ثانیه شکاف می اندازد و در فصل مشترک بین آنها قرار می گیرد لذا مقداری نقطه ثانیه را کنار می زند.

حکم: مصنف حکم فرض دوم را هم نمی گوید بعد از اینکه تمام ۴ فرض را ذکر کرد به جواب از فرض دوم می پردازد و در ادامه جواب از فرض دوم، جواب از فرض اول را می دهد. توضیح بیشتر فرض دوم را در عبارت بیان می کنیم.

فرض سوم: در فرض دوم گفتیم می شود این دو نقطه «ا» و نقطه اولی با هم در فصل مشترک تلاقی نکنند و بین آنها شکاف باشد. این مطلب که در فرض دوم گفتیم راهی برای ما باز کرد که فرض سوم را بیان کنیم. فرض سوم این است که این شکاف با کمتر از جزء پر شود.

حکم: اگر این شکاف را با کمتر از جزء پر کنید معلوم می شود که کمتر از یک جزء هم وجود دارد پس جزئی که فکر کردید لا یتجزی است تجزی پیدا کرد.

فرض چهارم: این شکاف با یک جزء کامل پر شود.

حکم: در اینصورت لازم می آید این خط جدیدی که تشکیل می دهید «یا حتی این قطر» شکافهای آنها بتوانند با یک جزء پر شوند در اینصورت بین ۴ جزئی که در خط جدید یا قطر داریم سه شکاف وجود دارد که به وسیله سه جزء پر می شود و قطر، ۷ جزئی می شود در اینصورت اشکال قبلی بر میگردد. و لذا قطر ۷ جزئی با مجموع الضلعین برابر می شود یا اگر قطر ۸ جزء شود کوچکتر از مجموع الضلعین می شود به مقدار نا محسوس.

مصنف در وقتی که ۴ فرض را بیان کرد مطلبی را بیان می کند و آن مطلب این است که این خط جدیدی که ساخته می شود دقت نمی کنیم که جزء تالی و جزء اولی در کجا قرار گرفته بلکه می گوئیم این خط جدید منطبق بر قطر می شود در اینصورت دو خط منطبق پیدا می کنید و در اینصورت تضریسی نخواهد بود. حال در مورد این دو خط منطبق بحث میکنیم که آیا ۴ جزئی است یا ۷ جزئی است که در صورت ۴ جزئی بودن، تساوی قطر با ضلع لازم می آید و در صورت ۷ جزئی بودنش تساوی قطر با مجموع الضلعین لازم می آید.

ص: ۸۲۲

«و اذا صح انه يمكن ان يفرض بين الجزئين خط مستقيم على اى وضع كان الجزءان»

چون صحیح است که می توانیم بین هر دو جزء، خط مستقیم فرض شود پس دو جزء پیدا می شود که یک جزء بر نقطه «ا» و یک جزء بر نقطه «ط» قرار می گیرد و بیان شد که بین هر دو نقطه می توان خط مستقیم درست کرد لذا بین این دو نقطه هم خط مستقیم درست می شود.

ترجمه: و چون صحیح است که ممکن باشد فرض شود بین دو جزء، خط مستقیم. حال این دو جزء هر وضعی که داشته باشند «یعنی در هر جا اگر دو جزء قرار بدهی می توان بین جزئین را با خط مستقیم پر کرد. این مطلب در هندسه ثابت شده و بدیهی هست که بین دو نقطه می توان خط مستقیم رسم کرد و چون در هندسه بیان شده که ممکن است بین هر دو جزئی خط مستقیم فرض شود و این دو جزء، شرط ندارند که به چه نحو قرار بگیرند هر نوع قرار گرفتگی باشد اشکال ندارد مثلاً یک جزء در بالا- و یک جزء در پایین باشد و همینطور یک جزء روی نقطه «ا» و یک جزء روی نقطه «ب» باشد. بالاخره دو جزء هر طور واقع شوند می توان بین دو جزء، خط مستقیم قرار داد.

«فیمکننا ان نضع علی جزئی ا و ط جزئین»

این عبارت جواب برای «اذ» است.

ترجمه: چون چنین فرضی صحیح است پس برای ما ممکن است که قرار بدهیم بر دو جزء «ا» و «ط» که اولین جزء قطر و آخرین جزء قطر بودند می توان بر این دو، دو جزء قرار داد که یک جزء را نقطه اولی و یک جزء را نقطه اخیره می گوئیم. نقطه اولی روی «ا» قرار می گیرد و نقطه اخیره روی «ط» قرار می گیرد.

«و لا یكون بینهما شیء»

واو حالیه است.

ترجمه: در حالی که بین این دو نقطه چیزی نیست و خالی می باشد. اگر بخواهیم این کار را بکنیم باید بین نقطه اخیره و نقطه اولی نقطه قرار دهیم.

«و ینتظم بینهما خط و نطبقه علی خط القطر»

بین این دو جزء خطی منتظم می شود این خط جدید را منطبق بر قطر می کنیم. در یک نسخه خطی اینطور آمده «و ننظم بینهما خطا» که این نسخه بهتر است چون در عبارت قبل «نضع» و در عبارت بعد «نطبقه» آمده است.

«فکیف یكون حال النقط التي تتلو النقطه الاولي الموضوعه علی نقطه ا»

نسخه صحیح «حال النقطه» است.

از اینجا وارد در بیان ۴ فرض می شود.

مراد از «النقطه»، نقطه تالیه است. ضمیر در «الموضوعه» به «نقطه اولی» بر می گردد.

ترجمه: چگونه است حال نقطه تالیه ای که بدنبال نقطه اولی است «مصنف نقطه اولی را بیان می کند.» که قرار داده شده بر نقطه «ا» «یعنی نقطه اولی، نقطه «ا» نیست بلکه بر نقطه «ا» قرار داده شده است یعنی اولین نقطه از خط دوم است که روی اولین نقطه از قطر قرار گرفته است.

ص: ۸۲۴

«أتقع على النقطة الثانية من القطر التي هي النقطة الثانية من خط ج د»

باید عبارت کتاب را به صورت «أتقع» خواند.

ترجمه: آیا این نقطه تالیه بر نقطه ثانیه از قطر قرار می گیرد «مصنف مطمئن نیست که مراد از نقطه ثانیه از قطر در ذهن خواننده آمده باشد لذا آن را با _ التی هی ... _ توضیح می دهد» که همان نقطه ثانیه از خط «ج د» است.

«او تقع في الفصل المشترك حتى يماس كلاهما محاذيا لفصل مشترك بينهما لا يتلاقيان عليه»

از اینجا فرض دوم را بیان می کند. ضمیر در «تقع» به «نقطه تالیه» بر می گردد. با این عبارت بیان می کند که نقطه تالیه در فصل مشترک قرار می گیرد.

سوال این است که در کدام فصل مشترک قرار می گیرد؟ در اینجا دو فصل مشترک تصویر می شود که نسخ در اینجا مختلف است. یک نسخه به همین صورت است که در کتاب آمده است.

ترجمه: نقطه تالیه در فصل مشترک واقع می شود به طوری که آن دو جزئی که فصل مشترک آنها منظور است با هم تماس پیدا می کنند در حالی که این نقطه تالیه محاذی با فصل مشترک بین آن دو نقطه است فصل مشترکی که آن دو جزء بر این فصل مشترک تلاقی نکردند و شکاف بین آنها افتاده است. که با توجه به این شکاف، فرض سوم و چهارم بدست می آید.

در یکی از نسخه های خطی در پاورقی و حاشیه کتاب این عبارت آمده «هكذا في النسخ التي وقعت اليها» یعنی تمام نسخه های که در دست ما بود عبارتش به این صورت بود «و الظاهر ان العبارة هكذا» یعنی عبارت کتاب غلط است و باید به اینصورت اصلاح شود. «حتى يماسه كلاهما او محاذيا لفصل مشترك بينهما لا يتلاقيان عليه و يكون تلك الفرجه» عبارت را به این صورت اصلاح کرد که به جای «يماس»، «يماسه» قرار داد و قبل از «محاذيا» کلمه «او» اضافه کرد. اینکه قبلا می گفتیم ۴ فرض یا ۵ فرض وجود دارد به خاطر این نسخه است. زیرا اگر کلمه «او» اضافه نشود ۴ فرض می باشد اما اگر کلمه «او» شود ۵ فرض می باشد. اگر «او» در عبارت نباشد همانگونه معنی کردیم عبارت معنی می شود اما اگر «او» در عبارت باشد به این صورت معنی می شود:

یا این نقطه تالیه در فصل مشترک می افتد به طوری که هر دو جزئی که فصل مشترک دارند با این جزء تالی میماس می شوند «گاهی ضمیر به اعتبار جزء، مذكر آورده می شود اما گاهی به اعتبار نقطه، مونث آورده می شود. لذا ضمیر _ یماسه _ به صورت مذكر آمده و به جزء تالی یا نقطه تالیه بر می گردد» یا این نقطه تالیه محاذی می شود با فصل مشترک بین این دو جزء، اما فصل مشترکی که این صفت دارد که تلاقی نمی کنند بر فصل مشترک «ضمیر _ علیه _ در ظاهر می خواستیم به جزء تالی بر گردانیم و جزء تالی محاذی این دو است محاذی این دو است یعنی تلاقی نمی کند اما در تمام حواشی این ضمیر را به _ فصل مشترک _ برگردانند و کار خوبی کردند چون وقتی «لایتلاقیان علیه» می گوید شکاف درست می شود و می تواند فرض بعدی را مطرح کند که با «یکون تلک الفرجه» بیان می شود.

تا اینجا فرض دوم تمام شد.

«او تکون تلک الفرجه اصغر من ان تسعه»

با این عبارت، فرض سوم بیان می شود. ضمیر فاعلی «تسعه» به «فرجه» بر می گردد و ضمیر مفعولی به «جزء تالی» بر می گردد.

شکاف که بین دو جزء حاصل می شود کمتر از این است که نقطه تالیه بتواند او را پر کند.

ترجمه: این فرجه کوچکتر از این است که گنجایش تالی را داشته باشد.

«فیکون شیء اصغر من حجم ما لا يتجزأ»

مصنف با این عبارت، اشکال فرض سوم را بیان می کند.

لازم آمد که کمتر از حجم جزء لا يتجزأ داشته باشیم و قهراً جزء لا يتجزأ باید تقسیم شود.

ترجمه: لازم می آید که شیئی کوچکتر از حجم ما لا يتجزأ باشد «مراد از شیء، همان فرجه و شکاف است»

«او یكون یسعه»

مصنف با این عبارت فرض چهارم را بیان می کند.

یا این فرجه و شکاف، گنجایش جزء تالی را دارد یعنی به اندازه ای است که یک جزء کامل در آن جا می گیرد.

«فیکون ما قدمننا من الخلف»

«فیکون» تامه است یعنی «فیتحقق».

اشکالی که گفتیم و آن اشکال، خلف بود. خلف یعنی لازم می آید که قطر برابر با مجموع الضلعین باشد و این، خلف آن چیزی است که در هندسه ثابت شده است. از طرفی خلف فرض هم هست چون فرض می کنید که این، قطر است و اگر مساوی با ضلع باشد قطر نخواهد بود.

مصنف با این عبارت اشکالی بر فرض چهارم می کند.

«و ان وقع علی نفسه فقد انطبق الخط المستقیم علی القطر»

مصنف مطلبی بیان می کند و می فرماید اگر این نقطه و جزء تالی، برخورد همان شکاف واقع شود یا بر جزء ثانی وارد شود به طوری که خط مستقیم جدید بر روی قطر بیفتد.

«و ما طابق المستقیم فهو مستقیم مساو له»

اگر چیزی مطابق مستقیم باشد خودش هم مستقیم است.

ادامه اشکال بر بیان متکلمین در تصویر کردن قطر مربع به طوری که بزرگتر از مجموع ضلعین نشود / رد مذهب متکلمین / بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان ۹۲/۱۲/۰۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه اشکال بر بیان متکلمین در تصویر کردن قطر مربع به طوری که بزرگتر از مجموع ضلعین نشود / رد مذهب متکلمین / بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«و من العجیب یا یضطرون الیه فی هذا الموضوع»^(۱)

بحث در رد قول متکلمین داشتیم که به جزء لایتجزی قائل بودند به کمک مربعی که به وجودش معترف بودند خواستیم قول آنها را رد کنیم مربعی را رسم کردیم و قطر آن را ملاحظه کردیم. امر این قطر دایره بین محذورین است:

۱ _ مساوی با احد الضلعین باشد

۲ _ مساوی با مجموع الضلعین باشد.

متکلمین خواستند از هر دو محذور رها شوند ادعا کردند قطری که در این مربع بوجود می آید یک خط مضرس است نه خط صاف یعنی خطی است که مثلاً دارای ۷ جزء است به طوری که این ۷ جزء به یک قرائت ۴ جزء و به یک قرائت ۷ جزء می شود چون وقتی می خواهیم با مجموع الضلعین بسنجیم آن را ۴ جزئی می گیریم و وقتی می خواهیم با احد الضلعین بسنجیم آن را ۷ جزئی می گیریم و می گوئیم از احد الضلعین بزرگتر است به این ترتیب، مشکل حل می شود. ما گفتیم خط مضرس نمی توان درست کرد مگر اینکه از مبنای خودتان که جزء لا-یتجزی است دست بردارید سپس وارد این اشکال شدیم که شقوقی را مطرح کنیم و تمام شقوقی را که منحصرأً به همین شقوق متصورند را باطل کنیم. و بعد از ابطال این شقوق بگوئیم پس مربع تشکیل نمی شود مگر اینکه جز لا یتجزی را کنار بگذارید.

ص: ۸۲۸

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج ۴، ص ۱۹۲، س ۳، ط ذوی القری.

شقوقی که مطرح کرده بودیم ۴ تا بودند. مصنف به این صورت وارد بحث شد که قطر مربع را ملاحظه می کنیم و نقطه اول آن «ا» نامیده شد و نقطه آخرش «ط» نامیده شد ما دو نقطه بر روی اول و آخر قطر قرار می دهیم و بین این دو نقطه را هم خالی می گذاریم نقطه ای که روی «ا» واقع می شود به آن نقطه اولی می گوئیم و نقطه ای که روی «ط» واقع می شود به آن نقطه اخیر می گوئیم. حال می خواهیم بین نقطه اولی و اخیره را پر کنیم وقتی پر می کنیم باید نقطه قرار بدهیم چون به مبنای متکلمین با نقطه و جزء لا یتجزی می توان خط تشکیل داد. حال وقتی می خواهیم نقطه ای بیاوریم نقطه ای بعد از نقطه اولی

باید قرار بگیرد که ما اصطلاحاً به آن نقطه تالیه می‌گوییم. الان صحبت این است که:

نقطه تالیه در کجا واقع می‌شود؟ ۴ فرض دارد.

فرض اول: بر روی نقطه ثانیه واقع شود.

فرض دوم: بر روی فصل مشترک نقطه «ا» یعنی نقطه اولای از قطر و نقطه ثانیه واقع شود.

جلسه گذشته در این فرض دوم، فرض دیگری کردیم و آن این بود که بر روی فصل مشترک نقطه اولی و نقطه «ا» واقع شود. ولی مصنف این را مطرح نکرده الان فصل مشترک دو نقطه مطرح است و آن دو نقطه می‌تواند نقطه «ا» و نقطه اولی باشد و می‌تواند نقطه «ا» و نقطه ثانیه باشد.

ص: ۸۲۹

نقطه «ا» برای قطر است و نقطه اولی برای خط دوم است ولی نقطه «ا» و نقطه ثانیه هر دو برای قطر است. مصنف نقطه «ا» و نقطه ثانیه را مطرح می کند و می گوید فصل مشترک دارند و نقطه تالیه روی فصل مشترک قرار می گیرد نه اینکه نقطه «ا» و نقطه اولی را بگوید که یکی برای قطر و یکی برای خط ثانیه است. اینکه این احتمال را در جلسه قبل مطرح کردیم به خاطر این بود که به آن توجه شود.

سپس مصنف فرض می کند که نقطه تالیه بر روی فصل مشترک قرار بگیرد و در نسخه خطی طوری توضیح می داد «چنانکه دیروز خواندیم» که بین نقطه «ا» و نقطه ثانیه فاصله ای باشد و ملاقات نکرده باشند یعنی فصل مشترک تقدیری داشته باشند و اگر ملاقات می کردند فصل مشترک پیدا می کردند اما الان مقداری شکاف بین آنها است و ملاقات نکردند لذا تعبیر به «لا یتلاقیان علیه» کرد. وقتی فصل مشترک تقدیری مطرح شد مصنف فرض جدیدی را مطرح می کند و می گوید این شکاف چه مقدار گنجایش دارد. آیا این شکافی که بین جزء «ا» و جزء ثانی است به وسیله یک جزء کامل پر می شود یا به وسیله بعض جزء پر می شود؟

فرض سوم: این شکاف به وسیله بعض جزء پر شود.

فرض چهارم: این شکاف به وسیله یک جزء کامل پر شود.

از این ۴ فرض، بر دو فرض اول و دوم اشکال نشد.

نکته: در جلسه قبل گفتیم مصنف ابتدا فرض دوم را باطل می کند و در ضمن فرض دوم، فرض اول را هم باطل می کند. این، حرف صحیحی است اما علاوه بر این، می خواهیم بگوییم فرض اول را قبل از فرض دوم هم باطل می کند. آخرین خطی که در جلسه قبل خوانده شد ابطال فرض اول بود. پس فرض اول را هم مستقلاً باطل می کند هم در ادامه ابطال فرض دوم باطل می کند. در آخر جلسه قبل این عبارت بود «و ان وقع علی نفسه فقد انطبق...» که در سطر ۸ آمده بود. مصنف با این عبارت، فرض اول را باطل می کند چون بیان کرد نقطه تالیه روی نقطه ثانیه می افتد و فرض این است که نقطه اولی بر روی نقطه «ا» قرار گرفته ادامه خط در دست ما نیست و این خط دوم قهراً بر روی قطر منطبق می شود. ما نمی توانیم جزء سوم خط دوم را بر روی جزء سوم قطر قرار ندهیم قهراً می افتد چون خط، مستقیم است. زیرا اگر دو نقطه از یک خط بر روی خطی واقع شد نقاط دیگر این خط هم بر روی آن خط واقع می شوند و نمی توان آن را منحرف کرد قهراً خط دوم بر روی خط اول که قطر است منطبق می شود. مصنف می فرماید اگر خط دوم بر روی نفس قطر قرار گرفت باز دو خط داریم که بر هم منطبق شدند و دندانه دار نیستند و تضریر درست نشد و وقتی تضریر درست نشد خط دوم و خط اول یا ۴ تایی می شود که اشکال تساوی با احد الضلعین لازم می آید یا ۷ تایی می شود که اشکال تساوی با مجموع الضلعین لازم می آید.

اما با عبارت «و من العجیب ما یضطرون» می خواهد فرض دوم را باطل کند که در ضمن به فرض اول هم توجه دارد و آن را هم باطل می کند.

بطلان فرض دوم: ابتدا فرض دوم را اجمالاً توضیح می دهیم و آن این است که نقطه «ا» با نقطه ثانیه را در نظر بگیرید و این دو را ملاقات ندهید «تا بتوان شکاف درست کرد و فرض ۳ و ۴ را مطرح کرد» یا ملاقات بدهید الان به آن شکاف کار نداریم بلکه می گوییم بین این دو نقطه فصل مشترک واقعی قرار دارد نه فصل مشترک تقدیری.

سپس نقطه تالیه را بر روی فصل مشترک قرار دهید نقطه اولی، نقطه «ا» را پر کرده است. نقطه تالیه می خواهد بر روی فصل مشترک قرار بگیرد آیا می تواند قرار بگیرد یا نه؟ چون باید مقداری از نقطه تالیه بر روی نقطه «ا» قرار بگیرد و مقداری بر روی نقطه ثانیه قرار بگیرد. می گوییم نقطه «ا» جا ندارد زیرا نقطه اولی آن را پر کرده است. پس ناچاریم در اینجا آن شکافی را که مصنف گفته پذیریم که نقطه تالیه بر فصل مشترک تقدیری قرار بگیرد مگر اینکه نقطه اولی را مقداری جابجا کرد تا مقداری از نقطه «ا» خالی کند تا نقطه تالیه بتواند بر روی قسمتی از نقطه «ا» قرار بگیرد و الا ناچار هستیم بین نقطه «ا» و نقطه ثانیه را باز کنیم همانطور که مصنف باز کرده و دیگر نمی توان آن را بست.

توضیح اشکال: آیا ما می توانیم این نقطه تالیه را جابجا کنیم یا همان جا که قرار گرفته، می ماند. «جابجا کنیم» یعنی آیا می توان لفظه تالیه را به سمت نقطه «ا» ببریم یا به سمت نقطه ثانیه ببریم؟ نقطه «ا» جا ندارد زیرا نقطه اولی آن را پر کرده است پس اگر آن را حرکت بدهیم عملاً حرکت به سمت نقطه ثانیه است. اگر نقطه اولی نبود حرکت به سمت نقطه «ا» ممکن بود اما چون نقطه اولی هست و نقطه «ا» را پر کرده ما نمی توانیم نقطه تالیه را به سمت نقطه «ا» ببریم باید به سمت نقطه ثانیه ببریم و بر نقطه ثانیه منطبق کنیم. وقتی بر نقطه ثانیه منطبق شد فرض اول درست می شود.

اینکه گفتیم در ضمن ابطال فرض دوم به فرض اول هم می پردازد به همین جهت است که وقتی نقطه تالیه حرکت می کند نمی تواند به سمت نقطه «ا» حرکت کند باید به سمت نقطه ثانیه بیاید و وقتی به سمت نقطه ثانیه آمد منطبق بر نقطه ثانیه می شود و این همان فرض اول است. دقت شود که نقطه تالیه در شکاف و فصل مشترک قرار نگرفته چون اگر قرار بگیرد فرض ۳ و ۴ می شود.

مصنف اینطور وارد بحث می شود و می گوید:

نقطه تالیه را می توانید حرکت دهید و وقتی حرکت دادید یکی از دو حالت اتفاق می افتد.

حالت اول: نقطه تالیه با هر چیزی که قبلاً تماس داشت بعد از حرکت هم با همان تماس داشته باشد و تماس خودش را عوض نکند یعنی قبلاً با نقطه «ا» یا شکاف و نقطه ثانیه تماس داشت حال که به سمت نقطه ثانیه حرکت دادیم باز هم با همان نقطه «ا» یا شکاف و نقطه ثانیه تماس داشته باشد.

حکم حالت اول: این فرض باطل است چون لازم می آید جسمی را از جسمی دور کنید ولی تماسش باقی بماند.

حالت دوم: نقطه تالیه حرکت کند و تماس قبلی را باقی نگذارد و بر نقطه ثانیه قرار بگیرد و بر آن منطبق شود.

حکم حالت دوم: در اینصورت نقطه تالیه منطبق بر نقطه ثانیه شده اما قبلاً منطبق بر نقطه «ا» یا شکاف و نقطه ثانیه بود و الان تماس نقطه تالیه عوض شده. به تعبیر مصنف، موضع لقاء را عوض می کند یعنی در خودش دو موضع درست می شود آن موضعی که از نقطه تالیه بر روی شکاف بود و تماس با شکاف داشت الان تماس با نقطه ثانیه دارد پس معلوم می شود نقطه تالیه دو موضع دارد که یک موضعش قبلاً با نقطه ثانیه تماس داشت و یک موضعش قبلاً با شکاف «فصل مشترک» تماس داشت و الان با نقطه ثانیه تماس دارد. این نقطه تالیه اگر دو موضع نداشت اختلاف تماس پیدا نمی کرد زیرا از اختلاف تماس معلوم شد که موضع مختلف دارد. پس وقتی موضع نقطه تالیه دارای دو قسمت می شود بالتبع نقطه ثانیه هم دارای دو موضع می شود لازم می آید یک نقطه که لایتجزی فرض شد تجزی شود.

این اشکال فقط مربوط به فرض دوم است اما در فرض اول لازم نمی آید که نقطه تالیه دو بخش داشته باشد چون در فرض اول از ابتدا نقطه تالیه دو بخش داشته باشد چون در فرض اول از ابتدا نقطه تالیه را بر نقطه ثانیه انداختیم نه اینکه ابتدا بر فصل مشترک قرار دادیم بعداً بر نقطه ثانیه آوردیم. اگر از ابتدا بر فصل مشترک قرار می دادیم و بعداً بر نقطه ثانیه می آوردیم موضع لقاء فرق می کرد و لازم می آید یک نقطه لایتجزی، تجزی پیدا کند. اما در فرض اول این کار را نکردیم بلکه نقطه تالیه را بر نقطه ثانیه انداخته بودیم پس این اشکال در فرض اول نمی آید. پس باید اشکال دیگر شود که این اشکال مشترک بین فرض اول و فرض دوم است و هر دو را باطل می کند و آن اشکال این است که این خط مستقیم را اگر ادامه بدهید نقطه تالیه بر روی نقطه ثانیه می افتد قهراً خط مستقیمی که حادث می شود بر روی قطر قرار می گیرد قطر و این خط که منطبق بر قطر شده هر دو جهتی غیر از جهات ست را نشان می دهد و لازم می آید علاوه بر جهات ست، جهات دیگری داشته باشیم که متکلمین قبول ندارند.

پس تا اینجا ۴ فرض باطل شد و وقتی ۴ فرض باطل شد نمی توانیم مربعی فرض کنیم که محذوری نداشته باشد. و این مشکل به خاطر این لازم آمد که مربع از جزء لایتجزی درست شد و لذا اگر مربع از جزء لایتجزی درست نشود مشکلی پیش نمی آید.

توضیح عبارت

«و من العجیب ما یضطرون الیه فی هذا الموضع»

از جمله چیزهایی که باعث تعجب است این می باشد که در این موضع مضطر می شوند که چیزی را قبول کنند.

چرا مصنف تعبیر به «من العجیب» می کند؟ کلمه «عجیب» دو معنی دارد:

۱- چیزی که خوشایند باشد. مثلاً- گفته می شود «لا- یعجبنی هذا» به معنای این است که از این مطلب خوشم نمی آید. در اینصورت ترجمه عبارت می شود: خوشبختانه اینها به یک امری اعتراف می کنند اضطراراً که آن امر قول خودشان را باطل می کند.

۲- امر شگفت آور. چون این مطلبی که متکلمین به آن اعتراف می کنند امر شگفت آور است زیرا اجازه می دهند جزء تالی در امر مشترک قرار بگیرد و همین افتادن بر روی فصل مشترک به معنای تجزیه جزء تالی است چون جزء تالی وقتی در فصل مشترک قرار می گیرد بخشی از آن در آن طرف و بخشی در این طرف قرار می گیرد و گویا فصل مشترک، این دو بخش را می بُرد و قهراً این جزء لایتجزی، یتهجری می شود و این عجیب و شگفت آور است چون با اینکه جزء لایتجزی را ادعا می کنند ولی خودشان طوری اعتراف می کنند که این جزء لایتجزی، یتهجری شود.

ص: ۸۳۵

«من امکان وقوع جزء علی فصل مشترک بین جزئین»

آنچه که به آن اعتراف می کنند این است که این جزء تالی واقع شود بر فصل مشترک بین دو جزء «مراد از دو جزء، نقطه _ ا _ و نقطه ثانیه است».

«و هو بعینه یمکنه ان یتحرک قليلا حتى یلقى احدهما وحده».

و او حالیه است یعنی در حالی که این جزئی که بر فصل مشترک واقع شده عیناً و معیناً می تواند کمی حرکت کند تا این جزء تالی ملاقات کند با یکی از آن دو جزء که بر فصل مشترکشان افتاده بود.

«و حده» یعنی فقط با همان احدهما ملاقات کند و از دیگری کاملاً جدا شود یعنی از جزء دیگری کاملاً مفارقت کرده و این نکته مهمی است چون یکی از فرض هایی که بعداً مطرح می کنند این است که با اینکه از آن جزء مفارقت کرده ولی هنوز با آن تماس دارد. پس مفارقت با دیگری را باید در نظر بگیرید تا وقتی مصنف فرض می کند این جزء تالی هنوز تماسش با دیگری باقی است.

مراد از «احدهما» حتماً نقطه ثانیه است چون نقطه «ا» به توسط نقطه اولی پر شده و نقطه تالیه نمی تواند به سمت نقطه «ا» برود باید بر نقطه ثانیه قرار بگیرد.

«فان كان الذی یلقاه و هو یماس الاول و الثانی هو الذی كان یلقاه بعینه و هو یماس الثانی»

«الذی یلقاه» اسم کان است و «هو الذی یلقاه» خبر کان است و «هو یماس الاول و الثانی» جمله حالیه است «و هو یماس انسان» هم جمله حالیه است.

اگر آن که الان ملاقات می کند همان باشد که قبلا بعینه ملاقات می کرد.

مصنف دو جمله به صورت جمله حالیه آورده، تا به اشکالی اشاره کند یعنی می خواهد در ضمن اینکه مطلب را بیان می کند اشکال را در ضمن این مطلب بیان کند، این دو جمله حالیه مشیر به اشکال اند.

ترجمه: اگر آن که این جزء تالی با آن ملاقات می کند در حالی که مماس با جزء اول و دوم بود همان باشد که ملاقات می کند در حالی که مماس با ثانی فقط است. «یعنی این جزء تالی یکبار با جزء اول و ثانی ملاقات داشته و یکبار با جزء ثانی ملاقات داشته. حال آنچه الان ملاقات می کند در حالی که با جزء ثانی ملاقات دارد همان است که قبلا ملاقات می کرد، یعنی قبلا با دو جزء ملاقات کرده الان هم که حرکت کرده ملاقات با همان دو جزء را دارد دو تغییری در آن رخ نداده.

«فیکون عند التنحی مماسا ایضا»

لازم می آید در وقتی که از جزء «ا» دور می شود هنوز هم با جزء «ا» مماس باشد و این واضح البطلان است چون جسمی که از یک جسم دیگر دور شده معنی ندارد که با آن مماس شود یا جزئی که از یک جزء دیگر دور شده معنی ندارد که با آن تماس داشته باشد.

«هذا خلف»

این خلف فرض حرکت است چون شما فرض می کنید که این جزء، حرکت کرده و جابجا شده و ملاقات خودش را با جزء قبلی از دست داده حال اگر بگویید ملاقاتش باقی است خلف فرض حرکت می شود.

ص: ۸۳۷

«و ان كان يلقي منه غير الذي لقي اولاً»

این عبارت فرض بعدی را بیان می کند یعنی اگر این جزء تالی ملاقات می کند غیر از آنچه که قبلاً ملاقات می کرده.

«منه» ضمیر آن به جزء تالی یا نقطه تالیه بر می گردد و معنای عبارت این می شود: اگر از این نقطه تالیه و جزء تالیه، بخشی ملاقات کند، غیر از بخشی که ملاقات می کرد اولاً در اینصورت لازم می آید جزء تالی به مواضع لقائش قسمت شود یعنی یک جزء، دو موضع لقاء پیدا کند. البته جزء ثانی هم همین مشکل را پیدا می کند و دو بخش پیدا می کند چون یک بخش آن قبلاً با جزء تالی ملاقی بود و بخش دیگرش الان با جزء تالی ملاقی شده است. بخش دیگر جزء ثانی که ابتدا خالی بود الان پر شد و بخش اول جزء ثانی که قبلاً به وسیله جزء تالی پر بود الان به وسیله بخش دیگر جزء تالی پر شد. پس هم جزء ثانی دو بخش پیدا کرد هم جزء تالی دو بخش پیدا کرد و به مواضع لقاء هر دو جزء دو بخش پیدا کردند.

«و يلزمهم».

اشکال بعدی است که لازم می آید جهات ست بیش از جهات ست باشد و این اشکال مشترک بین فرض اول و فرض دوم است.

اشکال بر فرض اول و فرض دوم در جایگاه نقطه تالیه ادامه اشکال بر بیان متکلمین در تصویر کردن قطر مربع به طوری که بزرگتر از مجموع ضلعین نشود / رد مذهب متکلمین / بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان ۹۲/۱۲/۰۷

ص: ۸۳۸

موضوع: اشکال بر فرض اول و فرض دوم در جایگاه نقطه تالیهادامه اشکال بر بیان متکلمین در تصویر کردن قطر مربع به طوری که بزرگتر از مجموع ضلعین نشود/ رد مذهب متکلمین/ بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«و یلزمهم ما یهربون منه من امر زیادات الجهات علی الست»(۱)

بحث در رد قول متکلمین به توسط شکل مربعی بود که خودشان قبول داشتند کلام آنها را به بیانهای مختلف رد کردیم این اشکالی که بر علیه آنها و مبنای آنها اقامه می شود اشکال سوم است که لازم می آید خیلی از اشکال منتفی بشوند آنها گفتند ما هم این اشکال را منتفی می دانیم سپس مربع را اخذ کردیم که متکلمین قبول دارند سپس اشکالی را با دو بیان اجمالی و تفصیلی بر متکلمین کردیم که تمام شد.

الان اشکالی وارد می شود که طبق تمام فرضها بر آنها وارد است در این اشکال بر تمام ۴ فرضی که در جلسه قبل گفتیم وارد است.

بیان اشکال: این قطر که تشکیل می دهید بدون توجه به اشکالاتی که گفتیم اشکال دیگری بر آن وارد است چون این قطر ابتدا و انتها دارد. ابتدای قطر به جهتی اشاره می کند و انتهای قطر به جهت دیگر اشاره می کند.

وقتی مربع را طوری قرار بدهیم که یک ضلع آن بالا باشد و یک ضلع پایین باشد می بینیم ۶ جهت را نشان می دهد ۴ جهت را با اضلاعش نشان می دهد و ۲ جهت را با سطح داخلی و خارجی خودش نشان می دهد. آن ۴ جهت عبارتند از فوق و تحت و یمین و یسار است یعنی ضلعی که به صورت افقی افتاده یک طرفش یمین و یک طرفش یسار را نشان می دهد و فرق نمی کند ضلع افقی بالا را لحاظ کنی یا ضلع افقی پایین را لحاظ کنی. آن دو ضلعی که عمودی اند بالا و پایین را نشان می دهند که هر کدام از دو ضلع به وسیله انتهایشان تحت را نشان می دهند و با انتهای دیگرشان فوق را نشان می دهند. با آن دو جهت به اینصورت است که خود سطح مربع قدام و خلف را نشان می دهد. متکلمین این ۶ جهت را قبول دارند و ادعا می کنند که ۶ جهت بیشتر نداریم. الان ما این بیان که قطری ساخته می شود می بینیم خطی به وجود آمد که آن خط به وسیله دو طرفش، جهتی را نشان می دهد که هیچکدام از این ۶ جهت نیستند زیرا خطی که کشیده می شود دو طرف دارد و با هر طرفش جهتی را نشان می دهد پس جهات، ۸ تا می شود حال اگر قطر دیگری رسم شود دو جهت را نشان می دهد که از جهات ست نیستند که مجموعاً ۱۰ جهت درست شد در اینصورت یا باید دست از مبنای ۶ جهتی بردارید یا باید دست از مبنای اینکه خطی در مربع داریم که جهت را نشان می دهد بردارید.

ص: ۸۳۹

ما معتقدیم که در مربع، خط بالفعل نداریم اما بالقوه وجود دارد ولی متکلمین خط «قطر» را بالفعل قائل اند همانطور که تمام نقطه های درون مربع را بالفعل می دانند در اینصورت قطر بالفعل وجود دارد و مسلماً جهت را نشان می دهد پس علاوه بر ۶ جهت بالفعل، ۴ جهت بالفعل دیگر وجود دارد.

اما ما معتقدیم که بین دو جهت متجاور دقت شود که فوق و تحت متجاور نیستند چون بین آنها یمین و یسار فاصله است اما فوق با یمین متجاور است یعنی اگر یک خطی را بر خطی عمود کنید آن خط عمود، فوق و تحت را نشان می دهد و خط افقی یمین و یسار را نشان می دهد. فاصله بین فوق و یمین یا فوق و یسار زاویه ۹۰ درجه است که متجاورند اما فاصله بین فوق و تحت ۱۸۰ درجه است که متجاور نیستند. حال می فرماید بین دو جهت متجاور می توان بی نهایت جهت داشت نه تنها همان جهتی که قطر نشان می دهد بلکه بی نهایت جهت خواهیم داشت ولی همانطور خطوطی که بین فوق و تحت واقع می شود خطوط بالقوه است جهاتی هم که اینها نشان می دهند جهت بالقوه است پس بی نهایت جهت بالقوه داریم. متکلمین می گویند ۶ جهت بالفعل داریم ولی به آنها گفتیم که باید ۱۰ جهت بالفعل داشته باشید.

تا اینجا اشکال بر متکلمین وارد شد سپس وارد این بحث می شوئ که به چه علت متکلمین قائل به ۶ جهت شدند و بیش از ۶ جهت قائل نیستند.

ص: ۸۴۰

«و يلزمهم ما يهربون منه»

لازم می آید متکلمین را آنچه که از آن چیز فرار می کنند یعنی چیزی که نفی می کنند باید اعتراف کنند.

«من امر زیادات الجهات علی الست»

آن امری که از آن فرار می کنند این است که جهات بیشتر از ۶ تا می شود.

«الذی یظنون انها واجبه ان تکون ستا»

«الذی» صفت امر است اما در نسخه خطی «الذی یظنون» آمده که صفت برای جهات می شود و عبارت به خوبی معنی می شود ترجمه: جهاتی که گمان می کنند این جهات واجب است ۶ تا باشد.

«و لیس ذلک بواجب البته»

۶ تا بودن جهت واجب نیست.

«انما ذلک امر قد تعورف فی تسمیه جهات الحیوان»

«ذلک»: این ۶ جهت داشتن.

متکلمین یک حیوان را ملاحظه کردند. مراد از حیوان اعم از انسان است یعنی مراد از آن، موجود زنده می باشد البته در موجود غیر زنده مثل درخت این وضع پیش می آید ولی چون اینها خودشان انسان بودند و خودشان را معیار قرار دادند و گفتند وقتی ما ایستادیم ۶ جهت برای ما وجود دارد و لذا جهات عالم را هم به این ۶ جهت تقسیم کردند یعنی از حیوان به سمت عالم رفتند و خود عالم را با قطع نظر از حیوان ملاحظه نکردند بلکه انسانی را ملاحظه کردند که ایستاده است دیدند این انسان ۶ طرف دارد وقتی از پا شروع کردند و به سمت سر او رفتند دیدند در سر تمام شد وقتی از سر شروع کردند و به سمت پای او رفتند دیدند در پا تمام شد. از سمت راست به سمت چپ رفتند دیدند در سمت چپ، تمام می شود از سمت چپ به سمت راست رفتند دیدند در سمت راست تمام می شود. از پشت به سمت جلو رفتند دیدند در جلو تمام شد از جلو به سمت پشت رفتند دیدند در پشت تمام شد یعنی ۶ طرف برای انسان ملاحظه کردند و هر کدام از این ۶ طرف جهتی از جهات عالم را نشان می دادند لذا برای عالم ۶ جهت قائل شدند و اسم برای آنها قرار دادند طبق همان اسمی که برای خودشان گذاشته بودند چون سر به سمت بالا بود جهتی که به سمت بالا بود را فوق نامیدند و چون پا به سمت پایین بود جهتی که به سمت پایین بود را تحت نامیدند. هکذا یمین و یسار و قدام و خلف. اگر بیش از ۶ طرف برای خودشان قائل می شدند برای عالم هم ۶ جهت قائل می شدند.

ترجمه: این ۶ جهت داشتن امری است که متعارف شده در نامیدن جهات حیوان «یعنی جهات حیوان را به این ۶ نام نامیدند سپس به عالم سرایت دادند و گفتند عالم هم ۶ جهت دارد».

«فظن ان ذلک المتعارف بحسب التسمیه حکم واجب فی کل شیء»

«بحسب التسمیه» متعلق به متعارف است.

این ۶ جهتی که به حسب تسمیه متعارف شده «یعنی روی آن اسم گذاشتیم و تعبیر به فوق و تحت و یمن و یسار و قدام و خلف کردیم» حکمی است که عقلا واجب است «و واجب است بیش از این ۶ تا نداشته باشیم» در هر شیئی «حتی در خود عالم» هم گفتند دارای ۶ جهت است.

«بل الحق ان بین کل جهتين متجاورتين جهه اخرى»

ولی حق این است که بین هر دو جهت متجاور، جهت دیگری است که توضیح این عبارت را بیان کردیم.

«و ذلک الی غیر النهایه بالقوه»

تا بی نهایت جهت داریم ولی همه جهات بالقوه اند.

بعضی از متکلمین همانطور که گفتیم حیوان را ملاحظه کردند و ۶ جهت یا طرف برای آن قرار دادند و آنها را نامگذاری کردند و این ۶ جهت را در هر شیئی پذیرفتند و ادعا کردند در هر شیئی این ۶ جهت هست. اما بعضی به صورت دیگری وارد شدند و یک جسمی را ملاحظه کردند و گفتند این جسم را ملاحظه کنید که سه خط می توان در این جسم عبور داد که بر یکدیگر عمود باشند. یک خط را طول و یک خط را عرض و یک خط را عمق می نامیم این سه خط در هر جسمی وجود دارد که در مکعب، بالفعل است و در کره هم رسم می کنیم. طول دو طرف دارد. عرض هم دو طرف دارد عمق هم دو طرف دارد پس سه بعد داریم که هر کدام دو طرف دارند پس ۶ جهت داریم بنابراین هر جسمی را که ملاحظه کنید می بینید ۶ طرف دارد و این ۶ طرف به ۶ جهت عالم اشاره می کند پس جهات عالم باید ۶ تا باشد و این ۶ جهت چون بالفعل هستند پس جهات عالم هم ۶ جهت بالفعل است. متکلمین توجه به قطر نکردند فقط طول و عرض و عمق را لحاظ کردند چون فکر می کردند قطر وجود ندارد اگر وجود دارد بالقوه وجود دارد در حالی که اگر به مبنای خودش مراجعه می کرد و می یافت که جسم از اجزاء لایتجزی تشکیل شده و خطوط موجود در جسم بالفعل اند قطر را هم بالفعل می دانست و متوجه می شد که قطر بالفعل هم دو طرف دارد پس باید دو جهت بر آن ۶ جهت اضافه کند اما توجه به این مبنای خودش نکرده بود وقتی در باب جهت وارد شده بود فقط طول و عرض و عمق را دیده بود و می گفت این سه، جهت بالفعل اند و ۶ طرف بالفعل درست می کند و لذا ۶ طرف بالفعل برای عالم وجود دارد و دیگر متوجه نشد که بر مبنایی که در باب ترکیب جسم از اجزا لایتجزی دارد باید قطر را هم بالفعل حساب کند و جهات بالفعلش بیش از ۶ تا می شود.

«و هذا ايضا مثل ما يظن بعضهم ان للجسم طول معين و عرضا معين و عمقا معين»

و هذا: اينکه جهات را از طريق اطراف حيوان به ۶ قسم تقسيم کرد.

ترجمه: و اين مثل گمانی است که بعضی از متکلمين کردند «آن گمانی که در مورد انسان داشتند و به خاطر آن گمان به ۶ جهت داشتن عالم پی بردند جسم هم آن گمان را قائل شدند که برای جسم طول معين و عرض معين و عمق معين است.

«و ان کل ذلک بالفعل»

هر یک از طول و عرض و عمق بالفعل اند.

«فيكون لكل واحد منهما طرفان فتكون الجهات ستا و ليس غيرها»

نسخه صحيح «لكل واحد منها» است که ضمير آن به سه بُعد طول و عرض و عمق برمیگردد.

ترجمه: برای هر یک از طول و عرض و عمق دو طرف دارند پس مجموع، ۶ تا می شود و جهات، ۶ تا می شود و غير از ۶ تا نداريم.

«و نحن منقول في هذا عن قريب»

مصنف می گوید ما در همین نزدیکی در مورد جهت حرف می زنيم و بحث می کنیم.

«بل يجب ان يعلم ان القول بكون الجهات ستا امر مشهور متعارف و ليس بحق ولا عليه برهان»

اينکه بدانيم جهات ۶ تا است يك امر مشهور و متعارف است ولي حق نیست و برهان هم بر آن نداريم.

الشفاء، ابن سينا، ج ۴، ص ۱۹۲، س ۳، ط ذوی القربی.

ص: ۸۴۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دفاع متکلمین از اشکال تساوی قطر با احد الضلعین و تساوی با مجموع الضلعین / رد مذهب متکلمین / بررسی رای
حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«ولکنهم یناقضون ما قلناه بمربعات تکون علی هیئته هذه الاجزاء الاربعه»^(۱)

بحث در جزء لا- یتجزی بود دلیل سومی که بر علیه این قول اقامه شده بود این بود که بنابر قول شما لازم می آید که دایره و مثلث قائم الزاویه و بسیاری از اشکال وجود نداشته باشد. متکلمین دفاع کردند و توضیح دادند که ما معتقدیم چنین اشکالی را نداریم. مصنف گفت: شما معتقدید که مربع وجود دارد لذا به وسیله مربع، بر متکلمین اشکال می کند. در بیان اشکال، به قطر مربع اشاره شد و مربعی از ۱۶ نقطه تشکیل داده شد و گفته شد قطر این مربع اگر از نقاط به هم چسبیده تشکیل شده باشد ۴ نقطه خواهد بود و اگر بین آنها چیز دیگری فاصله شده باشد ۷ نقطه خواهد بود البته صورتهای دیگری هم مطرح شد. بیان شد نقاطی که بر قطر واقع اند دایره بین دو چیز هستند و امر سومی وجود ندارد زیرا نقاط روی قطر یا ملاقات می کنند یا ملاقات نمی کنند. اگر ملاقات کنند، لازمه اش تساوی قطر و ضلع لازم می آید و اگر ملاقات نکنند لازمه اش تساوی قطر و مجموع الضلعین لازم می آید و هر دو باطل است پس ملاقات کردن و ملاقات نکردن باطل است. در اینصورت رفع تقيضین لازم می آید و رفع تقيضین محال است.

ص: ۸۴۴

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج ۴، ص ۱۹۳، س ۲، ط ذوی القربی.

توجه شود که در این اشکال بر دو نکته تکیه شد

۱- اگر اجزاء ملاقات کنند لازمه اش تساوی قطر و ضلع است.

۲- اگر اجزاء ملاقات نکنند و بین آنها فاصله باشد لازمه اش تساوی قطر و مجموع الضلعین است «البته اگر ملاقات نکنند و بین آنها فاصله باشد گفتیم خلف فرض است بلکه اگر ملاقات نکردند چیز دیگری بین آنها واسطه می شود و جزء دیگر می آید»

متکلمین از هر دو مطلب جواب دادند «البته مصنف هر دو مطلب را بعداً رد می کند تا دوباره اشکال برگردد»

متکلمین معتقدند اجزاء شکل ندارند ولی بر خلاف اعتقادشان، برای اجزاء شکل مربع قائل می شوند. شاید هم بتوان گفت که برای اجزاء، شکل مربع قائل نمی شوند ولی مربعی را فرض می کنند که خیلی کوچک باشد و نتوان آن را تجزیه کرد سپس

می گویند ۱۶ جزء که همان نقطه بود کنار هم گذاشتیم و مربعی ساختیم. حال ۱۶ مربع کوچک کنار هم می گذاریم و یک مربع بزرگ می سازیم به این نحو که قبلاً ۴ نقطه را کنار هم قرار دادیم و خط، حادث شد حال ۴ مربع کوچک کنار هم می گذاریم. دوباره ۴ مربع دیگر کنار هم قرار می دهیم و خطی دیگر حادث می شود که آن را در زیر خط اول قرار می دهیم. همینطور خط سوم را در زیر خط دوم و هکذا خط چهارم را قرار می دهیم. در اینصورت شکلی حادث می شود «حتماً در یک کاغذ این شکل را ترسیم کنید» شکل به این صورت است که یک مربع بزرگ با اضلاع ۴ سانتی متر رسم کنید سپس در داخل این مربع، ۱۶ مربع یک سانتی متری احداث کنید. قطر چنین مربعی، از ۴ مربع کوچک تشکیل شده که آن ۴ تا را رنگ می کنیم تا از بقیه مربع های داخل مربع بزرگ جدا شوند.

جواب متکلمین: مصنف گفت اگر این ۴ جزء با هم ملاقات کنند لازم می آید قطر با احد الضلعین برابر باشد. متکلمین می گویند این ۴ مربع کوچک که در قطر واقع اند با هم ملاقات نمی کنند تا لازم بیاید قطر با احد الضلعین مساوی باشد. اما چگونه ملاقات نمی کنند؟ توضیح می دهند که این ۴ مربع کوچک که قطر قرار داده شدند به صورت خط به خط ملاقات نمی کنند. البته گوشه مربع اولی که رنگ زده شده با گوشه مربع دومی ملاقات می کند فقط راس مربع های کوچک به یکدیگر چسبیده است لذا ملاقات نکردند. وقتی ملاقات نکردند نمی توان گفت ۴ جزء مساوی با ضلع درست شد و نتیجه گرفته شود که قطر با ضلع مساوی است اگر دقت شود آن مربع هایی که ضلع مربع را تشکیل می دادند به وسیله ضلع خودشان با هم ملاقات کردند «به شکل نگاه کنید. هر ضلع مربع از ۴ مربع کوچک ساخته شده که این ۴ مربع، دو به دو به وسیله ضلع با هم ملاقات کردند اما» قطر مربع را اگر نگاه کنید به وسیله خط «یعنی ضلع مربع» ملاقات نکردند بلکه به وسیله نقطه ملاقات کردند لذا قطر طولانی تر از ضلع مربع می شود و در نتیجه تساوی قطر با احد الضلعین لازم نمی آید.

اما تساوی قطر با مجموع الضلعین لازم نمی آید چون بین این مربع های کوچکی که قطر را تشکیل دادند چیزی «جزئی» واقع نشده بلکه گوشه این مربع اولی به گوشه مربع دومی چسبیده است و اجازه ورود مربع دیگر را نمی دهد لذا بین هر دو مربع از ۴ مربعی که قطر را تشکیل می دهند نمی توان مربع سومی قرار داد تا نتیجه گرفته شود که قطر مشتمل بر ۷ مربع کوچک است و در نتیجه لازم بیاید که قطر با مجموع الضلعین مساوی است.

تا اینجا متکلمین با این سخنی که گفتند جواب از آن دو اشکالی که بیان شده بود، را دادند.

خلاصه جواب: متکلمین می گویند: ابن سینا راه را منحصر در دو مورد کرد

۱_ اجزاء با هم ملاقات بکنند

۲_ اجزاء با هم ملاقات نکنند و بین آنها را چیزی پر کند.

متکلمین جواب میدهند راه سوم می هست که اجزاء با هم ملاقات نکنند و بین آنها را هم چیزی پر نکنند و این راه سوم اتفاق می افتد در اینصورت تساوی قطر با احد الضلعین و با مجموع الضلعین لازم نمی آید بلکه قطر از احد الضلعین بزرگتر است و از مجموع الضلعین کوچکتر است.

توضیح عبارت

«و لکنهم یناقضون ما قلناه بمربعات تکون علی هیئته هذه الاجزاء الاربعه»

«ما قلناه»: ما گفتیم اگر اجزاء سازنده قطر ملاقات کنند لازم می آید تساوی قطر با احد الضلعین و اگر اجزاء سازنده قطر ملاقات نکنند چون بین آنها نمی تواند خلأ باشد زیرا خلف فرض است باید بین آنها را جزء های دیگر پر کنند در اینصورت لازم می آید قطر با مجموع الضلعین مساوی باشد.

ترجمه: لکن متکلمین نقض کردند کلام ما را به مربعات کوچکی که چیده می شوند به همان صورتی که اجزاء اربعه قرار داده شدند «یعنی این مربع را از مربعات کوچک می سازند که این مربعات کوچک به همان نحوه ترتیب داده شده باشند که آن اجزاء ترتیب داده شده بودند به این صورت که ۴ جزء کنار هم گذاشته می شد و خطی به وجود می آمد و ۴ تا از این خطها در زیر هم قرار داده می شد و یک مربع حاصل می شد. حال به جای اینکه جزء ها کنار هم قرار گذاشته شود مربع های کوچک کنار هم قرار می گیرد و یک خط درست می شود و ۴ خط در زیر هم قرار داده می شود تا یک مربع بزرگ بوجود بیاید».

ص: ۸۴۷

از این مربعات صغیر، مربع کبیری ترکیب می شود.

«فتکون المربعات التي على القطر لا متلاقية باطرافها التي هي الخطوط و لا بينها شيء»

حال این مربع کبیر نگاه می شود و درباره آن نظر داده می شود و گفته می شود: متکلمین هر دو مطلبی را که مصنف بیان کرده رد می کنند و می گویند این اجزاء، متلاقی نیستند و بین آنها هم چیزی نیست. مصنف بیان کرد که اگر این اجزاء تلافی کنند تساوی قطر با ضلع لازم می آید و اگر بین این اجزاء شیئی باشد تساوی قطر با ضلع مجموع الضلعین لازم می آید. متکلمین می گویند نه تلافی می کند نه بین آنها چیزی است.

ترجمه: مربعاتی که بر قطر واقع اند به اطراف این مربعات، تلافی حاصل نمی شود «اطراف مربعات، خطوط قرار داد که همان ۴ ضلع مربع اند. مربعات کوچکی که در قطر واقع اند به رووس و گوشه خودشان تلافی می کنند اما به وسیله خطوط و ضلعشان، با یکدیگر تلافی نمی کنند. زیرا مربع، سطح است و طرف سطح، نقطه نیست بلکه خط است اگر بخواهد مربعاتی که بر قطر واقع اند با یکدیگر ملاقات کنند باید به وسیله خط با یکدیگر ملاقات کنند ولی به وسیله خط ملاقات نمی کنند بلکه به وسیله گوشه دو ضلع مربع با یکدیگر تلافی می کنند» به وسیله اطرافی که عبارت از خطوط هستند. «وقتی تلافی نکردند پس قطر مساوی با ضلع نمی شود در اینصورت جواب از اشکال تساوی قطر با ضلع داده می شود» و بین این مربع ها هم چیزی نیست «یعنی یک مربع دیگری بین این مربع هایی که قطر را ساختند واقع نشده تا قطر، ۷ مربع شود و اشکال شود که قطر با مجموع الضلعین مساوی شد»

مصنف از هر دو دفاعی که متکلمین کردند جواب می دهد. و می فرماید: متکلمین گفتند تلاقی حاصل نشده ولی ما می گوئیم تلاقی حاصل شده، متکلمین گفتند بین دو مربع، چیزی نیست ولی ما می گوئیم بین دو مربع، چیزی قرار گرفته است. «به شکلی که در ابتدای بحث گفتیم رسم کنید توجه شود» اما تلاقی حاصل شده به این صورت که طرف مربع اول با طرف مربع دوم ملاقات نکرده بلکه طرفُ الطرف ملاقات کرده یعنی مربع، یک سطح است که طرف آن خط است و طرف خط، نقطه است لذا نقطه، طرفُ الطرفِ سطح است اما طرف سطح نیست. در ما نحن فیه، طرف ملاقات نکرده اما طرفُ الطرفِ مربع اولی در قطر با طرفُ الطرفِ مربع دومی در قطر ملاقات کرده چرا شما «یعنی متکلمین» می گوئید ملاقات نیست. پس اینکه متکلمین گفتند ملاقاتی حاصل نشده می گوئیم حرف صحیحی است ولی ملاقات به خطوط نیست اما ملاقات به نقطه هست و نقطه، طرف است ولی طرف الطرف است و طرف الطرف هم طرف به حساب می آید. زیرا می توان نقطه را طرف جسم و سطح قرار داد ولی با واسطه طرف قرار داد یعنی نقطه طرف سطح است به واسطه اینکه طرف خط است و خط طرف سطح است همینطور نقطه طرف جسم است زیرا نقطه طرف خط است و خط طرف سطح است و سطح طرف جسم است.

پس اینکه متکلمین گفتند ملاقاتی حاصل نشده ما برای آنها ترسیمی کردیم که ملاقاتی حاصل شده است.

اما اینکه متکلمین گفتند بین دو مربع چیزی فاصله نیست صحیح نمی باشد زیرا بین دو مربعی که در قطر واقع شده، نصف مربع قرار گرفته است. به شکلی که در ابتدای جلسه بیان کردیم و آن را ترسیم کردید توجه کنید. قطر مربع بزرگ از ۴ مربع کوچک تشکیل شده است اولین مربع قطر را لحاظ کنید. در سمت راست آن مربع کوچک، چیزی قرار ندارد ولی در سمت چپ آن مربع کوچک، ۳ مربع کوچک دیگر قرار دارد ما با اولین مربعی که در سمت چپ آن قرار دارد کار داریم. به اولین مربعی که در سمت چپ اولین مربع قطر قرار دارد نظر کنید و قطر این مربع کوچک را رسم کنید این مربع با یک ضلعش با اولین مربع قطر ملاقات کرده و با ضلع دیگرش با دومین مربع قطر ملاقات کرده یعنی بین اولین مربع قطر و دومین مربع قطر، نصف مربع فاصله شده است پس این دو مربع قطر، با یک دیگر در یک نقطه ملاقات کردند و بین خود این دو مربع قطر، نصف مربع فاصله شده و بین آن دو را پر کرده است پس بین هر دو مربع از ۴ مربعی که در قطر قرار گرفتند نصف مربعی آن را پر کرده است. اگر این نصف مربع بین این مربعهای واقع در قطر را پر نمی کرد خلاء لازم می آمد ولی این نصف مربع، بین هر دو مربع را پر کرده.

مصنف در ادامه بیان می کند که اگر بین دو جزء فاصله باشد، نصف یک جزء «نصف یک مربع» نمی تواند آن را پر کند چون اگر نصف یک جزء، بین دو جزء را پر کند بر خلاف مبنای شما می شود زیرا لازم می آید که جزء، بین دو جزء را پر کند بر خلاف مبنای شما می شود زیرا لازم می آید که جزء، تجزیه شود. پس اگر در بین اجزائی که مربع را می سازند ملاقاتی نکنند و بین آنها فاصله باشد نصف جزء نمی تواند آن فاصله را پر کند باید یک جزء کامل آن را پر کند و اگر جزء کامل آن فاصله را پر کند قطر، ۷ جزئی می شود و اشکال مساوات قطر با مجموع الضلعین بر می گردد.

متکلمین در مربع تواستند پر کردن بین دو مربع کوچک را به وسیله نصف مربع قرار بدهند اما در اجزاء نمی توان این کار را کرد یعنی نمی توان بین دو جزء، نصف جزء قرار داد.

توضیح عبارت

«و قد ضلوا فی ذلک ضلالا بعیدا»

متکلمین که در «ما قلناه» مناقضه کردند به این نحوه ای که بیان شد، گمراه شدند.

«و ذلک»

علت ضلالت آنها این است.

«لأنها متلاقیه بالنقط»

این مربع ها به نقطه ها ملاقات کردند اگر چه به وسیله خط ملاقات نکردند.

متکلمین گفتند تلاقی حاصل نشده ولی ما می گوئیم تلاقی حاصل شده است زیرا تلاقی به وسیله نقطه حاصل شده و نقطه هم طرف است.

«و طرف الطرف طرف یصلح به اللقاء»

نقطه طرف خط است و خط، طرف سطح است پس نقطه، طرف برای سطح هم خواهد بود. در اینصورت ملاقات به واسطه آن امکان دارد.

«غیر متلاقیه بالخطوط»

این عبارت را باید به اینصورت بخوانید «لأنها متلاقیه بالنقط و غیر متلاقیه بالخطوط» یعنی عبارت «و طرف الطرف طرف یصلح به اللقاء» بین این دو جمله جدایی انداخته است و یک جمله معترضه است که دفع دخل مقدر می کند. چون ابتدا می گوید این مربع ها به وسیله نقطه ملاقات می کنند ممکن است کسی اشکال کند که نقطه، طرف الطرف است نه طرف. مصنف با این عبارت جواب می دهد طرف الطرف طرف یصلح به اللقاء»

«و بین تلك الخطوط انصاف مربعات اخرى تملأها»

بین هر دو خط «که یک خط برای یک مربع است و یک خط برای مربع دیگر است» انصاف مربعات دیگر است «مراد از مربعات دیگر، مربعاتی می باشد که قطر نیستند. یعنی در سطح مربع بزرگ، مربعاتی واقع شده که قطر نیستند» که آن خطوط را پر می کنند «بین خطوط، فاصله نیست بین خطوط، خلا نیست بلکه انصاف المربعات است»

«اذ المربعات تنقسم فتسدّ الفرج»

مربعاتی که در سطح قرار گرفته اند به دو قسمت تقسیم می شوند و نصف مربع، فرجه ها را پر می کند. «فرجه ای که بین مربع اول قطر و مربع دوم قطر قرار گرفته، به واسطه نصف مربع پر می شود هکذا فرجه ای که بین مربع دوم قطر و مربع سوم قطر قرار گرفته به واسطه نصف مربع پر می شود»

مصنف می گوید در اینصورت لازم می آید این مربعات کوچک تقسیم شوند ولی جزء، تقسیم نمی شود اگر بخواهد بین جزء ها خالی باشد خلا لازم می آید و اگر بخواهد بین جزء ها را پر کند باید یک جزء کامل، آن را پر کند در اینصورت قطر ۴ جزئی، ۷ جزء می شود و در نتیجه با مجموع الضلعین برابر می شود.

ترجمه: مربع ها قسمت می شوند و نصف پیدا می کنند و آن فُرجی که بین مربعات قرار گرفته را پر می کنند.

«و لا كذلك الاجزاء»

واو حالیه است.

ص: ۸۵۲

اجزاء دارای انصاف نیستند. یعنی اجزاء مثل مربع نمی باشند که قسمت شوند و بین شکافها را پر کند.

تا اینجا دلیل سومی که بر علیه متکلمین آورده شده بود تمام شد. از «و مما يعلم» دلیل چهارم شروع می شود.

دلیل چهارم بر بطلان قول متکلمین / رد قول متکلمین / بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان ۹۲/۱۲/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل چهارم بر بطلان قول متکلمین / رد قول متکلمین / بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«و مما يعلم یقیناً لانشک فیه و لا اختلاف ان بین کل شیئین ذوی وضع سمت» (۱)

مصنف چهارمین دلیل بر بطلان قول متکلمین را می آورد. در دلیل چهارم مصنف ابتدا مقدمه ای را ذکر می کند سپس با توجه به آن مقدمه مثالی که در آن مثال حرکت مطرح شده را ذکر می کنند و با توجه به محذوری که بنا بر قول به لا یتجزی پیش می آید قول به جزء لا یتجزی را رد می کند. این استدلال مبتنی بر حرکت است همینطور استدلالهای بعدی هم مبتنی بر حرکتند.

مقدمه: بین هر دو چیزی که صاحب وضع باشند سمت وجود دارد یعنی هر دو چیزی که جسم و قابل اشاره حسی باشند بین آنها سمت وجود دارد. معنای سمت طبق معنایی که مناسب بحث ما است به معنای امتداد است. کاری نداریم که معنای تحت اللفظی سمت چیست؟ در اینجا امتداد معنی می کنیم و با همان معنی استدلال را بیان می کنیم.

ص: ۸۵۳

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج ۴، ص ۱۹۳، س ۵، ط ذوی القربی.

بین دو چیز که قابل اشاره حسی اند و به تعبیر مصنف دارای وضع اند سمتی وجود دارد «بین دو چیز که قابل اشاره حسی نیستند و جسم نمی باشند سمت وجود ندارد»

بیان دلیل در قالب مثال: خورشید و زمین را لحاظ کنید که مقابل هم هستند و بین آنها سمتی وجود دارد. نور خورشید بر زمین می تابد. اگر شاخصی بر زمین عمود شود نور خورشید به این شاخص برخورد می کند و سایه ای بوجود می آورد. اندازه سایه بستگی به آن سمتی دارد که خورشید با زمین دارد مثلاً ابتدای صبح، سایه ی شاخص بسیار طولانی است و آخر روز هم سایه ی شاخص بسیار طولانی است اما در میانه روز تا هنگام ظهر سایه به تدریج کم می شود و از ظهر به بعد سایه بزرگ می شود. این سایه بالاخره انتهایی پیدا می کند یعنی نور خورشید به سر شاخص برخورد می کند و سایه ای را بوجود می آورد که این سایه انتها دارد.

ابتدا این شکل را که تصویر می کنیم برای خودتان در یک کاغذ جدا گانه ای رسم کنید تا استدلال چهارم به خوبی واضح

شود. این شکل چون بر روی سایت مدرسه فقاقت قرار نمی گیرد لذا ابتدا طوری بیان می شود تا رسم گردد.

خطی بر روی صفحه بکشید و اسم آن خط را «سطح زمین» بنامید. سپس شاخصی «میله ای» بر وسط این خط به صورت عمودی رسم کنید به طوری که این شاخص با سطح زمین زاویه قائمه رسم کند اسم این شاخص را «ج د» بنامید. سپس خورشید را کمی بالاتر از سطح زمین قرار بدهید و آن خورشید را نقطه «ا» بنامید. در این هنگام خورشید به سر شاخص می تابد و سایه ای را احداث می کند. از خورشید به سمت سر شاخص خطی رسم کنید و آن را امتداد بدهید تا به سطح زمین «خطی که آن را سطح زمین نامیدید» برسد این خط را «ا ج ه» بنامید. سپس فرض کنید خورشید مقداری بالاتر رفته یعنی از جایگاه اولیه اش که نقطه «ا» بود کمی بالاتر رفته. خورشید را در این جایگاه دوم، نقطه «ب» بنامید و از خورشید به سر شاخص خطی رسم کنید و آن را امتداد بدهید تا به سطح زمین «خطی که آن را سطح زمین نامیدید» برسد. این خط را «ب ج و» بنامید. تا اینجا ترسیم شکل بیان شد و این شکل را به خاطر بسپارید که در جلسات بعدی طبق آن توضیح داده می شود. البته این شکل در نسخ خطی موجود است و باید در کتاب باشد. شما در کنار کتاب خودتان رسم کنید.

ص: ۸۵۴

توضیح استدلال: خورشید در نقطه «ا» قرار گرفته و شعاع خورشید به سر شاخص می خورد و به زمین می رسد و خط «ا ج ه» را حادث می کند. مصنف به انتهای شاخص که نقطه «د» است کاری ندارد تمام بحث ها مربوط به سر شاخص است لذا اگر مصنف تعبیر به طرف شاخص می کند مرادش طرف ابتدا است که «ج» نامیده شد نه طرف انتها که بر روی زمین است و «د» نامیده شد در اینصورت سایه ای که حادث می شود به صورت مثلث «ج ه د» پدید می آید.

خورشید یک جزء به سمت بالا حرکت می کند و به نقطه «ب» می رسد خورشید در این مکان که قرار گرفته شعاعش امتداد دارد و خط «ب ج و» را احداث می کند در اینصورت سایه ای که حادث می شود به صورت مثلثی به نام «ج و د» پدید می آید.

مصنف از اینجا استدلال را شروع می کند و می فرماید اگر خورشید یک جزء به سمت بالا برود و در نقطه «ب» قرار بگیرد شعاع آن تا سر شاخص می رسد و خط «ب ج» را احداث می کند در اینجا دو فرض را مطرح می کند.

فرض اول: شعاع خورشید که از نقطه «ب» به نقطه «ج» رسید روی خط «ج ه» امتداد پیدا کند نه اینکه روی خط «ج و» امتداد پیدا کند. در نتیجه انتهای سایه، نقطه «ه» خواهد بود یعنی انتهای سایه، همان نقطه ای خواهد بود که انتهای شعاع خورشید در وقتی که در نقطه «ا» قرار داشت، بود.

حکم فرض اول: این فرض واضح البطلان است چون معنی ندارد که دو خط «مراد از دو خط، خط _ ا ج _ و خط _ ب ج _ است» از یکدیگر جدا هستند وقتی با هم تلاقی می کنند یکی شوند چون معنای آن این می شود که یک خط مستقیم، ادامه دو خط مستقیم متقاطع است و یک خط مستقیم نمی تواند ادامه دو خط مستقیم متقاطع باشد. دو خط مستقیم متقاطع وقتی همدیگر را قطع کردند اگر امداد پیدا کنند دو خط حادث می شود نه یک خط.

فرض دوم: شعاع خورشید که از نقطه «ب» به سر شاخص «یعنی نقطه _ ج _» رسیده ادامه پیدا کند و به نقطه «و» برسد یعنی انتهای سایه که در ابتدا بر روی نقطه «ه» بود الان بر روی نقطه «و» قرار گرفته یعنی انتهای سایه از نقطه «ه» به سمت نقطه «و» حرکت می کند.

حکم فرض دوم: قبول می کنیم سایه از نقطه «ه» به نقطه «و» منتقل شده اما سوال می شود که خورشید از نقطه «ا»، یک جزء حرکت کرده و به نقطه «ب» رسیده است. اما انتهای سایه که در نقطه «ه» بود چند جزء حرکت کرده و به نقطه «و» رسیده است؟ در اینجا سه احتمال است.

احتمال اول: سایه به اندازه کمتر از یک جزء حرکت کرده است.

حکم احتمال اول: در اینصورت قائل شدید که جزء، تقسیم شده.

احتمال دوم: سایه به اندازه یک جزء حرکت کرده است.

حکم احتمال دوم: در اینصورت لازم می آید حرکت خورشید با حرکت سایه برابر باشد و بالتبع لازم می آید مسافتی که خورشید طی کرده با مسافتی که سایه بر روی زمین طی کرده برابر باشد در حالی که اگر سایه به اندازه یک جزء حرکت کرده خورشید به اندازه فرسخ ها حرکت کرده است.

احتمال سوم: سایه، بیش از یک جزء حرکت کرده است.

حکم احتمال سوم: در اینصورت لازم می آید خورشید یک جزء حرکت کرده باشد و سایه، بیش از یک جزء حرکت کرده باشد یعنی حرکت سایه بیشتر از حرکت خورشید باشد و مسافتی که سایه طی کرده بیش از مسافتی باشد که خورشید طی کرده است. بطلان احتمال سوم واضح تر است.

نتیجه: جزء، تجزیه می شود و قول متکلمین که قائل به جزء لا یتجزی می شوند باطل است.

توضیح عبارت

«و مما يعلم یقیناً لا نشکّ فیهِ و لا اختلاف ان بین کل شیئین ذوی وضع سمت»

چیزی که یقین داریم، شک نداریم و اختلافی هم در آن نیست این مطلب می باشد که بین دو شیئی که صاحب وضع اند سمتی است.

مراد از سمت امتداد است بعضی تعبیرات مصنف طوری است که این امتداد را تایید می کند مثل «حتی اذا عملنا خطا مستقیماً».

«حتی انا اذا عملنا خطا مستقیماً بینهما فانه یملا ذلک السمّت»

اگر بین دو شی ذی وضع، خط مستقیمی را رسم کنیم این خط مستقیم، آن امتداد را پر می کند.

ص: ۸۵۷

«اذ يقع في ذلك السمّت»

چون در همان سمت و امتداد واقع می شود پس امتداد را پر می کند.

تا اینجا مقدمه ای که در استدلال لازم است بیان گردید. حال از این مقدمه استفاده می کند و مثالی را شروع می کند.

«فاذا كان جسم كالشمس يتحرك حركات كثيرة»

جسمی مثل خورشید داشته باشیم که حرکت کثیره می کند «لحظه به لحظه حرکت می کند»

«و قد جعل بازائه جسم كالارض ايضا»

در حالی که در برابر و به ازایش جسمی مثل ارض قرار داده شده است.

«ايضا»: همانطور که آن جسم قبل را تطبیق بر شمس کرد این جسم دوم را هم تطبیق بر ارض می کند. در اینصورت کلمه «ايضا» مربوط به کاف در «كالارض» و در «كالشمس» است.

«و نصب هنالك شيء نصبا قائما»

مراد از «هنالك»، ارض است یعنی در آن جسم دومی که به ازاء جسم اول است.

ترجمه: نصب شود در زمین شاخصی به این صورت که بر زمین قائم و عمود باشد.

«و جميع ذلك صحيح جواز الوجود في العقول»

اگر مصنف تعبیر به «جایز الوجود» می کرد بهتر فهمیده می شود.

«الوجود»: اگر «ال» بدال از مضاف الیه باشد به این صورت می شود «صحيح جواز وجوده» یعنی اجازه وجودش، صحيح است یعنی، اجازه باطلی نیست.

«في العقول»: می تواند متعلق به «صحيح» باشد می تواند متعلق به «جواز الوجود» باشد.

«ثم كانت الشمس مضيئه للارض»

فرض کنید شمس به زمین نور می دهد یعنی شب نباشد و اگر روز است ما بین الطلوعین نباشد بین غروب و مغرب هم نباشد بلکه وقتی باشد که خورشید مشغول نور دادن باشد و نورش به شاخص برسد.

«و كان المنصوب يستر على قدر سمت الشمس»

آن منصوب و شاخص که در زمین نصب کردید نور خورشید را بپوشاند.

«على قدر سمت الشمس» را می توان به دو صورت خواند

۱_ کلمه «قدر» را کسره بدهیم «على قدر» ۲_ کلمه «قدر» را تنوین بدهیم «على قدر سمت» در هر دو نسخه خطی، تنوین گذاشته شده بود. یعنی شاخص نور شمس را به اندازه سمت شمس می پوشاند.

به شکلی که رسم کردید نگاه کنید نقطه «ا» تا «ج» سمت شمس است و این سایه شاخص که «ج ه» است، قدری دارد که این قدر در امتداد سمت شمس است. یعنی در امتداد شمس است. «ا ج» سمت شمس است و «ج ه» مقداری است که «على سمت الشمس» است یعنی در امتداد همان امتداد شمس باشد.

ترجمه: و آن منصوب و شاخص می پوشاند نور خورشید را به مقداری «که آن مقدار، در چه سمتی واقع شد است؟ امتدادش چون نوع امتدادی است؟ بیان می کند که امتدادش، امتداد شمس است یعنی آن مقدار پوشش در ادامه امتداد شمس است و در همان جهتی است که امتداد شمس در همان جهت بود. یعنی دنباله امتداد شمس است که همان خط «ج ه» است و در صورتی که شمس به سمت «ب» برود اندازه سایه به سمت شمس است یعنی امتداد _ ج و _ است» که آن مقدار در سمت شمس قرار گرفته یعنی امتدادش، امتداد شمس است.

ص: ۸۵۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه دلیل چهارم بر بطلان قول متکلمین / رد مذهب متکلمین / بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«فاذا زالت الشمس جزء فلا يخلو اما ان يزول الشمس» (۱)

بحث در اشکال چهارمی بود که بر علیه متکلمین اقامه شد. در آن دلیل مقدمه ای ذکر شد و بعد از ذکر مقدمه، مثالی آورده شد تا با توجه به آن مثال بتوان قول متکلمین را رد کرد در آن مثال اینچنین تصویر شد که شمس و زمین که در مقابل او قرار گرفته را ملاحظه کنید، و بین این دو، سمتی وجود دارد که آن سمت را می توان به واسطه خط مستقیم پر کرد سپس شاخصی بر روی زمین به نحو عمود نصب شود. شعاع خورشید به پشت شاخص وارد می شود و آن طرف شاخص، سایه به وجود می آید شعاع خورشید از روی سر شاخص رد می شود و بر روی زمین قرار می گیرد. به همان شکلی که دیروز اشاره کردیم و اصرار کردیم که در کتاب خودتان آن را بکشید» توجه کنید. سپس خورشید یک درجه حرکت می کند در این صورت دوباره از خورشید به سر شاخص، شعاع وارد می شود این شعاع، خط مستقیمی را طی می کند غیر از خط مستقیمی که اولاً طی کرده بود خط مستقیم اولی «اج» بود اما خط مستقیمی که الان حاصل شده خط «ب ج» است. سوالی که می شود این است: آن شعاعی که از سر شاخص تا انتهای سایه می آمد «یعنی خط ج ه» آیا تغییر می کند و خط «ج و» می شود یا همانطور باقی می ماند.

ص: ۸۶۰

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج ۴، ص ۱۹۳، س ۹، ط ذوی القربی.

یعنی وقت خورشید یک درجه به سمت بالا- می رود آیا انتهای سایه از نقطه «ه» به نقطه «و» منتقل می شود و خط «ج و» را تشکیل می دهد یا انتهای سایه در همان نقطه «ه» می ماند تا خط «ج ه» همانطور باقی بماند. سوال این است که آیا انتهای سایه حرکت می کند یا نمی کند؟

اگر طرف سایه همچنان باقی بماند خط «ج و» به وجود نمی آید در این حالت خط «ج ه» یک امتداد مستقیم است که به دو امتداد مستقیم وصل شده یکی «اج» است که سمت خورشید قبل از حرکت کردن آن، تا سر شاخص است.

یکی «ب ج» است که سمت خورشید بعد از حرکت کردن آن، تا سر شاخص است.

این فرض، واضح البطلان است چون یک خط مستقیم «یعنی خط ج ه» نمی تواند در امتداد دو خط مستقیم واقع شود. زیرا اگر دو خط مستقیم، امتداد داده شود دو خط مستقیم واقع می شود نه یک خط مستقیم. مصنف این مطلب را اینطور فرموده: این دو خط مستقیم «ا ج» و «ب ج» امتداد پیدا کردند متبایناً و به نقطه واحد «نقطه ج» رسیدند و در آنجا ملاقات کردند که سر شاخص بود و از آن نقطه «ج» واحد و متحد شدند و خط واحد «ج ه» را ادامه دادند و این واضح البطلان است.

فرض بعدی این است که انتهای سایه حرکت کند، توضیح این فرض را بعدا بیان می کنیم.

سوال: اشعه مختلف خورشید در یک ذره بین جمع می شوند و از طرف دیگر ذره بین یک خط مستقیم وارد می شود و چون این خط مستقیم، مجموعه شعاعها است کاغذی که در زیر آن قرار گرفته را می سوزاند چطور می شود که در اینجا یک خط واحد در امتداد خطوط متعدد وجود دارد.

ص: ۸۶۱

جواب: این خطوط وقتی جمع شدند یک خط مستقیم درست می کنند ولی این یک خط مستقیم در امتداد آن خطوط نیست. این خط مستقیم، خط جدیدی است که به خاطر خاصیت ذره بین بوجود آمده است.

این عبارت در حاشیه نسخه خطی آمده «الخط المستقیم الواحد لایتصل علی الاستقامه باکثر من خط واحد مستقیم» قید «علی الاستقامه» قید مهمی است یعنی یک خط را بدون استقامت می توان به بیش از یک خط «مثلا ۱۰ خط» متصل کرد اما اگر با استقامت باشد نمی توان به بیش از یک خط متصل کرد.

توضیح عبارت

«فاذا زالت الشمس جزء»

اگر شمس از آن نقطه ای که بود به اندازه یک نقطه و یک جزء، زوال پیدا کرد و حرکت کرد.

«فلا یخلو اما ان یزول السمّ الذی بین الشمس و بین طرف المنتصب عن طرف الظل او یبقی»

«عن طرف الظل» متعلق به «یزول» است. مراد از «طرف الظل»، انتهای ظل است. و مراد از «طرف المنتصب»، سر شاخص است «نه انتهای شاخص». مراد از «السمّ»، «امتداد» است.

ترجمه: امتدادی که بین شمس و بین سر شاخص است یا از انتهای ظل زائل می شود «یعنی انتهای ظل در ابتدا بر روی نقطه _ ه _ بود الان از نقطه _ ه _ زائل می شود و به سمت نقطه _ و _ می رود» یا در نقطه «ه» باقی می ماند «به عبارت دیگر یا از طرف ظل، زائل می شود و خط «ج و» را می سازد یا همانطور باقی می ماند و خط «ج ه» را می سازد».

ص: ۸۶۲

در سطر ۱۶ عبارت «فان لم یثبت السمیت بل زال» آمده که عدل برای «فان بقی» است. در عبارت «لایخلو» دو عدل مطرح کرد که یکی را با عبارت «فان بقی» و یکی را با عبارت «فان لم یثبت» بیان می کنند.

ترجمه: اگر آن سمت باقی ماند «یا به عبارت دیگر انتهای سایه زائل نشد و همان جایی که بود باقی ماند این سمتی که از _ ب ج _ امتداد پیدا کرده هنوز هم سمت باشد یعنی فقط _ ا ج _ تبدیل به خط _ ب ج _ شد ولی _ ج ه _ هیچ تغییری نکرد» به عنوان یک سمت باقی می ماند «یعنی دوباره خط مستقیم است».

«و السمیت علی حکم خط مستقیم»

سمت، خط مستقیم نیست بلکه به حکم خط مستقیم است. سمت به معنای طرف است ولی ما به معنای امتداد معنی کردیم.

مصنف در سطر ۶ از صفحه ۱۹۳ فرمود «حتی انا اذا عملنا... اذ یقع فی ذلک السمیت» یعنی خط مستقیم، سمت را پر می کند پس سمت، به حکم خط مستقیم است چون با خط مستقیم، پر می شود.

«فیکون ذلک الآخر المخرج علی الاستقامه من الشمس الی طرف المنتصب الی الارض ایضا خطا مستقیما»

اگر سمت، خط مستقیم است این خط «ج ه» که هنوز به همان صورت قبل باقی مانده خط مستقیم است.

ترجمه: این خط دیگری که خارج شده به نحو استقامت «مراد خط _ ب ج _ است» از شمس تا سر شاخص «و در سر شاخص توقف نکرده بلکه» از سر شاخص به سمت زمین رفته است و خط «ج ه» را تشکیل داده است.

«ایضا»: این خط دیگر هم که از «ب» تا «ه» است خط مستقیم می باشد یعنی همانطور که خط «اج ه» خط مستقیم بود خط «ب ج ه» هم خط مستقیم است.

«كالخط الذی علیه علامه ب من خطی اب»

یک خط «اج» داریم که ادامه آن به نقطه «ه» می رسد و یک خط «ب ج» داریم که ادامه آن هم طبق این فرض نباشد نقطه «ه» باشد. مصنف از خط «اج» و خط «ب ج» تعبیر به «خطی _ اب _» کرد.

«فیکون خطان مستقیمان متباینان یجتمعان عند نقطه و یتحدان بعد ذلک خطا مستقیما»

«یکون» تامه است.

«بعد ذلک»: بعد اجتماع عند نقطه

از خورشید دو خط آمده است که یکی خط «اج» است که قبل از حرکت خورشید بود و یکی خط «ب ج» که بعد از حرکت خورشید بود. این دو خط در نقطه «ج» به همدیگر برخورد کردند و واحد شدند.

ترجمه: دو خط مستقیم که این صفت دارند که جدای از هم هستند «خط _ اج _ جدای از خط _ ب ج _ است» که در نزد نقطه ای «مراد از نقطه، سر شاخص است که اسم آن را نقطه _ ج _ گذاشته بودیم» جمع می شوند. و بعد از تلاقی در نقطه «ج» متحد و یک خط می شوند و همان خط «ج ه» است که امتداد هر دو خط می باشد.

«حتی یکون ذلک الخط مستقیما مع کل واحد منهما»

ص: ۱۶۴

به این نحو باشد که این خط مستقیم که خط «ج ه» است با هر یک از دو خط متباین است «یعنی هم در استقامت و امتداد خط _اج _ است و هم در استقامت و امتداد خط _ب ج _ است.

ترجمه: به طوری که این خط واحد «یعنی خط _ج ه _» در استقامت و امتداد با هر یک از این دو خط «اج» و «بج» است.

«فیکون الجزء المشترك و هو الذی بین طرف المنتصب و نقطه علی الأرض و هو مع کل واحد من السمتین المتصلین بین الشمس و بین طرف المقیاس خطا واحدا مستقیما»

«السمتین» مراد «اج» و «بج» است. یعنی دو سمتی که متصل بین شمس و سر مقیاس و شاخص هستند.

«الجزء المشترك»: مراد نقطه نیست بلکه خط «ج ه» است.

«خطا واحداً» می تواند جز برای «فیکون» باشد. بقیه عبارات توصیف «الجزء المشترك» است.

این جزء مشترک خطی است که بین سر شاخص «یعنی نقطه ج» و نقطه ای که بر روی زمین است «مراد از نقطه بر روی زمین، انتهای سایه است که مراد نقطه _ه _ است» یعنی جزء مشترک عبارت از خط «ج ه» است.

در نسخه خطی آمده «هو مع کل واحد» بدون واو آمده در این صورت «هو مع کل واحد» خبر برای «فیکون» می شود و همین نسخه بهتر است و «خطا مستقیما» حال از «هو» می شود.

«و هذا معلوم الاستحاله»

و استحاله این، معلوم است.

ص: ۸۶۵

تا اینجا اشکال اول در این فرض اول «که طرف سایه باقی بماند و خط _ ج ه _ عوض نشود» وارد شد.

ادامه دلیل چهارم بر بطلان مذهب متکلمین / رد مذهب متکلمین / بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان ۹۲/۱۲/۱۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه دلیل چهارم بر بطلان مذهب متکلمین / رد مذهب متکلمین / بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«و مع ذلك فقد جعلوا جزءا واحدا و هو طرف المقياس توازيه الشمس من جهتين»^(۱)

بحث در رد قول متکلمین بود که به جزء لا یتجزی معتقد بودند چهارمین دلیلی که بر علیه آنها آورده شد ثابت کرد که جزء لا یتجزایی که متکلمین فرض کردند، تجزیه می شود و از طریق حرکت شمس ثابت کردند به اینصورت که شاخصی بر روی زمین نصف می شود و مانع تابش نور شمس بر قسمتی از زمین می شود و سایه ای به وجود می آورد. سپس گفته شد اگر شمس یک جزء حرکت کند خط شعاعی شمس که اولاً وجود داشته تغییر می کند. خط شعاعی که بین شمس و سرشاخص وجود داشت با حرکت شمس تغییر می کند. بحث در خط شعاعی دیگر است که از سر شاخص تا انتهای سایه ادامه دارد که آیا آن هم تغییر می کند یا نمی کند، در اینجا دو فرض مطرح شد:

فرض اول: خط شعاعی از سر شاخص تا سایه رسیده تغییر نکند و همانطور که بوده باقی بماند.

ص: ۸۶۶

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج ۴، ص ۱۹۳، س ۱۵، ط ذوی القربی.

فرض دوم: این خط شعاعی تغییر کند یعنی انتهای سایه، جای خود را تغییر دهد و از نقطه «ه» به نقطه «و» برسد.

بحث در فرض اول بود که دو اشکال بر آن می شود.

اشکال اول بر فرض اول: با توجه به اینکه خط شعاعی بین شمس و سرشاخص تغییر کرده «یعنی دوخط _ ج _ و _ ب ج _ حاصل شده» اگر خط شعاعی سرشاخص و انتهای سایه تغییر نکند لازم می آید یک خط مستقیم در امتداد دو خط مستقیم واقع شود و این واضح البطلان است پس تغییر نکردن خط شعاعی که بین سرشاخص و انتهای سایه می باشد باطل است.

اشکال دوم بر فرض اول: اگر آن خط شعاعی بین شمس و سرشاخص «مثل خط _ ج _» مشیر به جهتی از جهات سته باشد خطی شعاعی دوم «مثل خط _ ب ج _» مشیر به آن جهت نخواهد بود. مشیر به جهت مجاور که متکلمین می گویند هم نخواهد بود مثلاً اگر خط شعاعی «ا» مشیر به یمین باشد که یکی از جهات سته است خط شعاعی «ب» مشیر به یمین نیست چون مقداری از یمین رد شده و هنوز به درجه بعدی که متکلمین به آن معتقدند نرسیده است. یعنی مثلاً به قدام یا خلف یا

فوق و ... نرسیده است بلکه بین مثلا- یمین و فوق است یا بین یمین و تحت است. یعنی خط «ب» جهتی را نشان می‌دهد که متکلمین آن را قبول ندارند پس با این تصویری که شد مبنای دیگر متکلمین هم باطل می‌شود که می‌گفتند جهات منحصر در ۶ تا است البته این اشکال دوم ربطی به جزء لا یتجزی ندارد یعنی نمی‌خواهد بگوید جزء لا یتجزی، تجزیه می‌شود بلکه می‌خواهد بگوید جهات ۶ گانه بیش از ۶ تا می‌شود یعنی مبنای دیگر متکلمین رد می‌شود.

ص: ۸۶۷

توجه کنید این اشکال دوم که مطرح شد فرض کردیم یکی از دو خط شعاعی مشیر به یکی از جهات سته باشد و خط دیگر مشیر است به غیر جهات سته، اما می توان اینطور فرض کرد که این خط شعاعی مشیر به هیچ یک از جهات سته نباشد یعنی هم خط «ا» و هم خط «ب» هر دو مشیر به جهتی غیر از جهات سته باشد که متکلمین می گفتند. ولی بهتر همان است که در ابتدا توضیح دادیم یعنی یکی از این دو خط را مشیر به یکی از جهات سته قرار دادیم.

توضیح عبارت

«و مع ذلک»

در مشار الیه آن دو احتمال است:

احتمال اول: علاوه بر این اشکال که کردیم و نتیجه گرفتیم که جزء لا یتجزی، باید یتجزی باشد.

احتمال دوم: علاوه بر این اشکالی که کردیم و گفتیم باید یک خط مستقیم در امتداد دو خط مستقیم باشد اشکال دیگری است.

احتمال دوم بهتر است چون هنوز دلیل تمام نشده که ما بگوییم اشکال اول این بود که جزء لا یتجزی، یتجزی می شود بلکه بخشی از دلیل تمام شده زیرا بخشی از دلیل می گفت لازم می آید یک خط مستقیم در امتداد دو خط مستقیم واقع شود. حال می گوید علاوه بر این اشکال، لازم می آید که جهات سته منحصر در جهات سته نباشد.

«فقد جعلوا جزءا واحدا و هو طرف المقیاس توازیه الشمس من جهتین»

اینها با این بیان که کردیم، قرار دادند یک جزء را «که عبارت از سر شاخص است» به صورتی که شمس موازی با این جزء باشد از دو جهت «یعنی شمس با دو بخش این جزء موازی باشد. بالاخره خط شعاعی که خط «ا» بود باید به بخش از این جزء وارد شود و خط شعاعی که خط «ب» بود باید به بخش دیگر وارد شود. البته مصنف این را نمی گوید زیرا اگر این را بگوید اشکال دیگری لازم می آید و آن این است که از طریق دو شعاع که بر روی جزء واحد تلاقی می کنند باید قائل شوید که جزء واحد تجزیه می شود و دو جهت پیدا می کند، یک جهت موازی با خط شعاعی «ا» می شود و یک جهت آن موازی با خط شعاعی «ب» می شود و برای این جزء لا یتجزی، دو جزء پیدا می شود و جزء، تجزیه می گردد. این هم یک اشکالی است ولی مصنف آن را نمی گوید یعنی قبول می کند این جزء، لا یتجزی است و بر اثر تلاقی این دو خط تجزیه نشده. مصنف تلاقی را مطرح نمی کند بلکه محاذات را مطرح می کند و اینطور می گوید: این دو خط محاذی با این جزء شدند از دو جهت «مراد، محاذات است نه تلاقی. اگر تلاقی را مطرح می کرد حرف آنها دوباره رد می شد یعنی روشن می شد که یک جزء، دو ملاقی دارد. اگر یک جزء لا یتجزی، دو ملاقی داشته باشد بر اثر تعدد ملاقی، تقسیم خواهد شد و جزء لا یتجزی، یتجزی می شود. این اشکال دیگری است که بر اینها وارد می شود ولی وارد نمی کند. چون قبول می کند که تلاقی در یک نقطه است اما تحاذی در دو جهت است یعنی تلاقی به این معنی است که شعاع اول می آید و این جزء را پر می کند و شعاع دوم می آید بر روی شعاع اول منطبق می شود یعنی باز هم این جزء را پر می کند و منطبق بر شعاع اول می شود نه اینکه شعاع دوم از

سمتی بر این جزء وارد شود و شعاع اول از سمت دیگر بر این جزء وارد شود. یعنی دو تا ورود نیست بلکه یک ورودی است که دو شیء منطبق بر هم دارند یعنی این دو خط شعاعی بر یکدیگر منطبق می شوند لذا یکبار با این جزء تلاقی می کنند نه دوبار».

ص: ۸۶۸

مصنف محاذات را مطرح می کند و میگوید لازم می آید دو خط شعاعی، محاذات داشته باشند یعنی وقتی به سمت جزء می آیند از دو جهت به سمت جزء بیایند ولو وقتی که بر جزء وارد می شوند یک تلاقی بر جزء می کنند ولی وقتی به سمت جزء می آیند از دو جهت به سمت جزء می آیند چون محاذات، دو تا است ولی ملاقات، دو تا نیست زیرا مصنف نمی خواهد جزء را تجزیه کند می خواهد جهت را متعدد کند لذا محاذات را مطرح می کند که دو خط، جهت های مختلف پیدا می کنند یکی به سمت یمین است ولی دیگری نمی تواند به سمت یمین باشد. لذا محاذات را مطرح می کند و کاری به تلاقی ندارد.

ترجمه: لازم می آید که شمس با آن یک جزء از دو جهت محاذات داشته باشد.

«من جهتین احداهما خارجه عن السمیت الذی لهم»

هر وقت «من جهتین» گفته می شود انسان منتظر می شود که بدنبال آن «احداهما» و «ثانیتهما» بیاید ولی در اینجا مصنف، «احداهما» را آورد ولی «ثانیتهما» را نیاورده است. جهتش این است که عبارت را نباید آن طور معنی کرد که منتظر «ثانیتهما» باشید. یعنی «احداهما» را باید وصف قرار داد و اینطور گفت شمس موازی با این جزء واحد است از دو جهتی که این صفت دارد که یکی از آنها اینگونه است. یعنی یکی از دو جهت اینگونه است که خارج از جهات است می شود این یکی که از جهات ست خارج می شود حداقل بحث است و الا هر دو هم می تواند از جهات ست خارج شوند.

به عبارت دیگر میتوان عبارت را اینگونه معنی کرد: از دو جهت شمس موازی با این جزء است که اگر یک جهت را مشیر به جهات ست قرار دهیم جهت دیگر از جهات ست خارج می شود. یعنی از لفظ «اگر» استفاده می شود و هر دو محاذات را بیان می کنیم. ولی در عبارت مصنف به این صورت نیامده اگر چه همین صورت اراده شده ولی معنای اولی که شد با عبارت سازگارتر است.

«خارجۀ» مفعول «جعلوا» است. ولی میتوان «خارجۀ» خواند که خبر برای «احداهما» باشد. البته شاید «خارجۀ» به رفع بهتر باشد.

این اشکالی که مصنف در فرض اول می کند در فرض دوم هم جاری می شود فرض اول این است که انتهای سایه که نقطه ه بود تغییر نکنند. فرض دوم این است که انتهای سایه که نقطه «ه» بود تغییر بکنند در هر دو صورت خط «ا» که شعاع خطی بین شمس و سرشاخص است با خط «ب» که شعاع دیگر است تفاوت سمت دارند لذا اگر یکی به جهتی از جهات ست اشاره کند آن دیگری اشاره نمی کند چه سایه منتقل بشود چه سر جای خودش باقی بماند چون این اشکال واضح است که در فرض دوم هم وارد است لذا در فرض بیان نمی کند و فقط در فرض اول بیان می کند.

صفحه ۱۹۳ سطر ۱۶ قوله «فان لم یثبت»

این عبارت عدل برای «فان بقی» در سطر ۱۰ است.

مصنف می فرماید اگر خورشید یک جزء حرکت کرد و مکان انتهای سایه عوض شد و خط شعاعی که بین سرشاخص و انتهای سایه است از «ج ه» به «ج و» مبدل شد در اینصورت سوال می شود که نقطه «ه» چه مقدار حرکت کرد تا به نقطه «و» رسید. «خورشید به اندازه یک درجه حرکت کرد» در اینجا یکی از سه حالت اتفاق می افتد.

ص: ۸۷۰

حالت اول: یا کمتر از جزء حرکت می کند.

حالت دوم: یا به اندازه یک جزء حرکت می کند.

حالت سوم: یا بیشتر از یک جزء حرکت می کند. «کاری نداریم که چه مقدار باشد آیا یک جزء و نیم باشد یا دو جزء و ... باشد.

حکم حالت دوم: اگر بگویید سایه به اندازه یک جزء حرکت کرده در اینصورت لازم می آید حرکت خورشید با حرکت سایه مساوی باشد. یا به تعبیر دیگر، حرکت خورشید با حرکت خط شعاعی «که بین سر شاخص و انتهای سایه فاصله است» مساوی باشد یعنی سرعت و بطوء آن یکی باشد. و در ادامه می فرماید: لازم می آید که مسافتها هم یکی باشند. در حالی که باطل است زیرا هم حرکت خورشید سریعتر است هم مسافتی که طی کرده اینقدر بیشتر است که قابل مقایسه با مسافت طی شده ی سایه نیست.

حکم حالت سوم: این فرض هم باطل است چون معنایش این است که حرت سایه بیشتر از حرکت خورشید باشد و مسافتی که سایه طی کرده بیش از مسافتی بوده که خورشید طی کرده .

حکم حالت اول: متعین می شود که خورشید به اندازه یک جزء حرکت کرده و سایه به اندازه کمتر از یک جزء طی کرده در اینصورت لازم می آید جزء تقسیم شود و همین فرض صحیح است که مستلزم تجزیه لا یتجزی است.

توضیح عبارت

«فان لم یثبت السمّت بل زال»

ص: ۸۷۱

مراد از «السمت»، شعاع فاصل بین سر شاخص و انتهای سایه است یعنی خط «ج ه» مراد است.

ترجمه: اگر این سمت، ثابت نماند بلکه زائل شد یعنی «ج ه» تبدیل به «ج و» شد.

«فاما ان يزول جزءا او اكثر من جزء او اقل من جزء»

نقطه «ه» و انتهای سایه یا زائل می شود به اندازه یک جزء یا اکثر از یک جزء یا اقل از یک جزء.

«فان زال جزءا فتكون حركة الشمس في السماء مساوية لحركة طرف السمات و مسافتاهما متساويتان»

«مسافتاهما» عطف بر جمله قبل نیست بلکه جمله مستقل است چون اگر عطف شود باید «مسافتاهما متساويتان» باشد.

نسخه صحیح «زال جزأ او اكثر» است. عبارت «فتكون ... متساويتان» مربوط به «فان زال جزءا» است و عبارت «او يكون ...» مربوط به «او اكثر» است اگر یک جزء زائل شود لازمه اش این است که حرکت شمس در آسمان مساوی با حرکت طرف سمت (انتهای سایه) شود.

«او يكون طرف السمات قطع اكثر»

لازم می آید طرف سمت، مسافت بیشتری را طی کرده باشد از مسافتی که شمس طی کرده است.

«و جميع هذا ظاهر الاحاله»

همه اینها باطل است. چه بگویید حرکت سمت مساوی با حرکت شمس است چه بگویید تندتر و بیشتر از حرکت سمت است.

«و ان كان اقل من جزء فقد انقسم الجزء»

حالت سوم این است که اگر خورشید یک جزء حرکت کرده طرف سایه کمتر از یک جزء حرکت کند که همین فرض صحیح است و نتیجه می دهد که کمتر از یک جزء وجود دارد.

ترجمه: اگر تغییری که طرف سمت کرده اقل از یک جزء باشد لازم می آید که جزء قسمت شده باشد.

نکته: چه خورشید حرکت کند چه زمین حرکت کند فرقی ندارد بالاخره خط شعاعی خورشید عوض می شود. اگر زمین حرکت کند خط شعاعی «ا» تبدیل به «ب» می شود و دوباره همین حرفها می آید.

سوال: اگر خورشید حرکت کند و زاویه ای بین دو خط «ا» و «ب» پیدا شود وقتی این دو خط تلاقی پیدا کنند دوباره امتداد پیدا می کنند و از یکدیگر جدا می شوند و زاویه آنها برابر است و اگر زاویه ها برابر است خورشید به هر مقدار حرکت کرده و دهانه زاویه را باز کرده سایه هم باید به همان مقدار حرکت کرده باشد و دهانه زاویه مربوط به خودش را باز کند.

جواب: اگر دو زاویه مساوی داشته باشیم که دو ضلع یک زاویه را به اندازه ۵ سانتی متر ادامه بدهید دهانه زاویه ۷ سانت مثلا باز می شود اما اگر دو ضلع زاویه دیگر را که با زاویه اولی مساوی است ۵ کیلومتر مثلا ادامه بدهید دهانه آن ۷ کیلومتر باز می شود و ۷ کیلومتر با ۷ سانتی متر خیلی فرق می کند لذا نمی توان گفت حرکت خورشید با حرکت سایه یکی است چون سایه حرکت می کند روی ضلعی که دهانه دو ضلع زاویه ۵ سانتی را می بندد اما خورشید روی ضلعی که دهانه دو ضلع زاویه ۷ کیلومتری را می بندد. لذا خطی که خورشید آن را طی می کند خیلی طولانی تر از خطی است که سایه بر روی آن حرکت می کند بلکه اگر فاصله خورشید تا خود زاویه به اندازه فاصله نهایت سایه با خود زاویه، مساوی باشد حرکت خورشید با حرکت سایه یکسان می شود بلکه اگر شاخص طوری باشد که سایه آن مثل خورشید ۷ کیلومتر باشد در اینصورت حرکت خورشید با حرکت سایه مساوی می شود.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل پنجم بر بطلان مذهب متکلمین / رد مذهب متکلمین / بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«و كذلك لذا اوقعنا خطا مستقيما كاوتر على زاويه قائمه احد ضلعيها اقصر»^(۱)

نکته ۱: حکما قائلند که جزء لا یتجزی نداریم از طرفی هم قائل اند که نقطه وجود دارد و در تعریف نقطه می گویند جزء لا یتجزی است. پس از طرفی جزء لا- یتجزی را منکر می شوند و از طرفی قائل می شوند که وجود دارد. این دو کلام چگونه با هم جمع می شوند.

جواب: درباره نقطه دو قول است:

۱- امری عدمی است

۲- امری وجودی است.

اگر نقطه امر عدمی باشد اشکال وارد نیست چون معتقدند در جایی که خط، تمام می شود. نقطه است یعنی نقطه، تمام شدن و معدوم شدن خط را می گویند. در اینصورت این اشکال وارد نیست که نقطه وجود دارد پس جزء لا یتجزی وجود دارد.

اما اگر نقطه امر وجودی باشد نمی توان گفت نقطه وجود ندارد بلکه نقطه وجود دارد و اشکال وارد می شود. جواب همان است که بارها گفته شد که نقطه، بالقوه موجود است یعنی جزء لا یتجزی، بالقوه موجود است نه بالفعل. مشکل متکلمین این است که جزء لا- یتجزی را بالفعل می کنند اما اگر بالقوه می کردند مشکلی پیش نمی آمد. ما نقطه را بالفعل موجود نمی دانیم بلکه بالقوه موجود نمی دانیم بلکه بالقوه موجود می دانیم و می گویم اگر خط، پایان پذیرفت نقطه تشکیل می شود و این نقطه را نمی توان جدا کرد اگر کسی بتواند نقطه را جدا کند لا یتجزی خواهد بود. این مطلب با «اگر» گفته شده یعنی نمی توان نقطه را جدا کرد. متکلمین معتقدند جزء لا یتجزی، بالفعل موجود است ولی حکماء معتقدند جزء لا یتجزی، بالقوه موجود است که نمی توان آن را بالفعل کرد.

ص: ۸۷۴

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج ۴، ص ۱۹۴، س ۳، ط ذوی القربی.

نکته ۲: فرق امر عدمی با امر بالقوه چیست؟

امر عدمی مانند عمی، و امر وجودی بالقوه مثل ما انسانها که چشم داریم ولی احتمال اینکه در آینده نابینا شویم هست. ما با اعمی فرق داریم زیرا اعمی این عمی را الان دارد ولی ما آن را بالقوه داریم. امری عدمی، موجود نیست اما امر بالقوه، موجود

است.

بحث امروز: متکلمین معتقد بودند که جزء لا یتجزی وجود دارد. ۴ دلیل بر رد آنها اقامه شد. الان دارد دلیل پنجم می شود. در این دلیل پنجم از حرکت بحث می کند همانطور که دلیل چهارم مبتنی بر حرکت بود. اما دلیل سوم مبتنی بر حرکت نبود زیرا گفته شد بنابر جز لا یتجزی لازم می آید بسیاری از اشکال هندسی را نداشته باشم.

دلیل پنجم: مصنف در دلیل پنجم ۵ مثال می آورد و در هر ۵ مثال، حرکت موجود است و جزء لا یتجزی را هم باطل می کند اگر کسی خواست می تواند این ۵ مثال را ۵ دلیل مستقل حساب کند ولی ظاهر کلام مصنف این است که این ۵ مثال را کنار هم گذاشته و همه را یک دلیل حساب کرده است.

مثال اول: اگر خطی در دهانه دو خطی که برهم عمود هستند قرار بگیرد قهراً این خط، وتر زاویه قائمه ی آن دو خط می شود.

هر خطی که دو ضلع زاویه را به هم وصل کند وتر آن زاویه به حساب می آید و در نتیجه یک مثلث قائم الزاویه تشکیل می شود. مصنف مثال را عوض میکند و میگوید تنه درختی را به دیوار تکیه بدهید. دیوار به طور عمود بر روی زمین قرار گرفته پس دیوار با زمین زاویه قائمه ساخته حال سر تنه درخت را روی سر دیوار قرار بدهید و ته تنه درخت را بر روی زمین قرار بدهید در اینصورت مثلث قائم الزاویه ای تشکیل می شود که یک ضلع آن دیوار است و یک ضلع آن بخشی از زمین است و تنه درخت هم ضلع دیگر می شود.

ص: ۸۷۵

تنه درخت را بر روی زمین به اندازه یک جزء حرکت بدهید و آن را بکشید به طوری که ضلع مثلث قائم الزاویه ای که روی زمین بود مقداری بزرگتر شود. فاصله بین دیوار تا انتهای تنه درخت، یک ضلع از مثلث بود وقتی تنه درخت به اندازه یک جزء کشیده شود به همان مقدار، این ضلع مثلث که بر روی زمین قرار دارد به اندازه یک جزء بزرگتر می شود. سوال این است که بر روی دیوارچه اتفاقی می افتد؟ این درخت وقتی از روی دیوار پایین می آید آیا به اندازه یک جزء کشیده می شود و به سمت پایین می آید یا کمتر از آن کشیده می شود؟ اگر بگویید یک جزء کشیده می شود لازم می آید اندازه حرکتی که درخت بر روی زمین کرده با اندازه حرکتی که درخت بر روی دیوار کرده یکی باشد در حالی که یکی نیست. البته مصنف این مطلب را به وضوحش موکول می کند و توضیح نمی دهد. حرکت بر روی زمین با حرکت بر روی دیوار فرق دارد. و اگر به یک اندازه نباشد باید کمتر باشد بنابراین کمتر از جزء وجود دارد.

البته دقت شود که فرض مصنف به این صورت است که باید یکی از دو ضلع زاویه قائمه کوتاهتر از ضلع دیگر باشد. در ما نحن فیه هم فرض می کند دیوار کوتاهتر از فاصله بین درخت و زاویه است یعنی ضلعی که بر روی زمین خوابیده بزرگتر از ضلعی است که بر روی دیوار قرار گرفته است. چون اگر ضلع دیوار بلندتر باشد از ضلعی که بر روی زمین خوابیده در اینصورت وقتی درخت به اندازه یک جزء بر روی زمین کشیده شود درخت بر روی دیوار مقدار بیشتر از یک جزء حرکت می کند اما اگر دیوار کوتاهتر باشد درخت بر روی دیوار مقدار کمتر از یک جزء حرکت می کند.

اگر تنه درخت بر روی زمین، یک جزء حرکت کند، بر روی دیوار هم یک جزء حرکت کند در اینصورت محذور خواهد داشت.

بیان محذور: فرض کنید ضلعی که بر روی زمین قرار گرفته ۶ سانتی متر (۶ جزء) است ضلعی که دیوار می باشد ۴ سانتی متر (۴ جزء) است از قانون شکل عروس (قضیه فیثاغورس) که شکل ۴۷ مقاله اول کتاب تحریر اقلیدس می باشد استفاده می شود که می گوید مربع وتر برابر با مجموع مربع دو ضلع دیگر است. در اینصورت مربع ۴ می شود ۱۶ و مربع ۶ می شود ۳۶ و ۳۶ را با ۱۶ جمع کنیم ۵۲ می شود یعنی خود وتر عبارت از جذر ۵۲ می باشد.

وقتی درخت را یک جزء پایین آوردیم که یک جزء به ضلع روی زمین اضافه می شود و یک جزء از ضلعی که دیوار می باشد کم می گردد یعنی ضلع روی زمین عبارت از ۷ سانتی متر می شود و ضلع دیوار برابر با ۳ سانتی متر می شود. حال اگر ۷ را مربع کنیم می شود ۴۹ و اگر ۳ را مربع کنیم عدد ۹ بدست می آید و ۴۹ را با ۹ جمع کنیم وتر قائم الزاویه جذر ۵۸ می شود یعنی در قبل جذر ۵۲ بود اما الان جذر ۵۸ شد. یعنی رابطه ای که در مثلث قبلی بود در این مثلث جدید نیست. باید عدد ۵۲ حفظ شود و برای حفظ شدن عدد ۵۲ باید اینطور گفت که وقتی ضلع بر روی زمین عدد ۷ شد ضلع بر روی دیوار کمتر از عدد ۴ شود مثلاً سه و نیم شود. اگر سه و نیم را مربع کنید. دوازده و بیست و پنج صدم می شود و اگر با ۴۹ جمع شود شصت و یک و بیست و پنج صدم می شود. و این غلط است چون چگونه مربع تنه درخت که ۵۲ سانت بود یکدفعه تبدیل به شصت و یک و بیست و پنج صدم یا ۵۸ شد. این تنه درخت فقط مقداری حرکت کرد و حرکت کردن باعث بزرگ شدن تنه درخت نمی شود.

پس باید گفت اگر درخت بر روی زمین یک جزء حرکت کرده باید روی دیوار به مقدار بیش از یک جزء حرکت کند یعنی عدد ۴ که ضلع بر روی دیوار بود تبدیل به عددی شود که اگر آن را مربع کنید عدد ۳ بدست آید تا جمع ۳ و ۴۹، عدد ۵۲ را بدست بیاورد.

پس تنه درخت بیش از یک جزء حرکت می کند و اینطور نیست که فقط دو جزء یا سه جزء که عدد صحیح است حرکت کند بلکه عدد اعشاری می آورد یعنی مثلا دو و نیم جزء یا یک و نیم جزء حرکت می کند. یعنی عدد اعشاری خواهد داشت. پس می توان نتیجه گرفت که یک جزء، تقسیم شد.

نکته ۳: در اینجا نسخه کتاب مختلف است. تمام نسخی که بنده دیدم کلمه «اقل» دارد ولی نسخه کتاب چاپ مصر کلمه «اکبر» دارد. با این بیان که شد معلوم می گردد نسخه چاپ مصر صحیح است اگر چه نسخه «اقل» هم نتیجه می دهد ولی شکل عروس این اقل را نتیجه نمی دهد.

البته به ترجمه کتاب شفا که توسط فروغی شده به معنای «کمتر» ترجمه کرده یعنی نسخه «اقل» داشته. اما پاورقی زده که «یا نسخه غلط است یا شیخ اشتباه کرده است»

توضیح عبارت

«و كذلك اذا اوقعنا خطا مستقيما كالوتر على زاوية قائمه احد ضلعيها اقصر»

«كذلك»: مثل دلیل قبل است که جزء لا یتجزی، یتجزی می شود.

ترجمه: و همچنین اگر واقع بسازیم خط مستقیمی را مثل وتر بر زاویه قائمه ای که یک ضلعش کوتاهتر باشد.

ص: ۸۷۸

«فجرنا طرف ذلك الخط»

بکشیم طرف آن خط را «و خط را حرکت بدهیم»

«و لیکن جدعا احد طرفیه علی حائط و الآخر علی الارض و ارتفاع الحائط اقصر من البعد بین الارض و الزاویه»

نسخه صحیح «جدعا» است که به معنای تنه درخت خرما است.

فرض کن آن خط که وتر است یک تنه درخت است که یکی از دو طرفش بر روی دیوار است و دیگری بر روی زمین است و ارتفاع دیوار کوچکتر از بُعدی است که بین زمین و زاویه است «مراد ضلعی از مثلث است که بر روی زمین قرار گرفته»

«فاذا جرنا هذا الخط من الطرف الذی علی الارض جزءا فکان ینجز الطرف الآخر جزءاً و جب من ذلك ان یكون ما یقطع من الجانین سواء»

نسخه صحیح «ینجر» است. «فکان» جواب «اذا» نیست بلکه تفریع است جواب «اذا»، «وجب» است.

وقتی این تنه درخت را بکشیم از آن طرف که بر زمین قرار گرفته اما به چه مقدار کشیده شود؟ مصنف با عبارت «جزءاً» بیان می کند که به اندازه یک جزء کشیده شود و نتیجه این کشیدن این شد که طرف دیگری که بر روی دیوار است یک جزء به سمت پایین کشیده شد از چنین کشیدنی لازم می آید آن که از هر دو طرف طی شده باید یکی باشد «یعنی از این طرف زمین یک جزء طی شد از آن طرف دیوار هم باید یک جزء طی شود یعنی ضلع بر روی زمین باید یک جزء بزرگتر شود و ضلع بر روی دیوار باید یک جزء کوچکتر شود در حالی که اینگونه نیست.

ص: ۸۷۹

در حالی که اینگونه نیست به خاطر شکل عروس.

«بل یكون القطع من الجانب الاقصر اکبر»

بلکه طی کردن تنه درخت از طرف اقصر «یعنی دیوار» بیشتر است یعنی باید بیش از یک جزء حرکت کند. در مثالی که بیان کردیم باید به اندازه دو جزء و خورده طی کند نسخه های خطی به جای «اکبر»، «اقل» دارد.

ادامه دلیل پنجم بر بطلان مذهب متکلمین / رد مذهب متکلمین / بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان

۹۲/۱۲/۱۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه دلیل پنجم بر بطلان مذهب متکلمین / رد مذهب متکلمین / بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«ولیس ذلک مما یتبع تفککا او یفرق الاتصال البته»^(۱)

بحث در رد قول متکلمین بود که به جزء لایتجزی معتقد بودند. چندین بیان بر علیه آنها اقامه شد و به دلیل پنجم رسیدیم که توضیح آن را به صورت مفصل در جلسه قبل بیان شد اما امروز به بیان دیگری گفته می شود تا مطلب امروز آسانتر فهمیده شود. چون در جلسه قبل از این مطلب استفاده شد که جز لایتجزی، تجزی پیدا می کند. اما در جلسه امروز از این مطلب استفاده نمی شود بلکه می خواهیم بیان کنیم به چه علت و تر بزرگ شد.

دلیل پنجم: خطی را مثل وتر بر زاویه قائمه ای قرار بدهید مثلا تنه درختی را به دیواری تکیه می دهید که این دیوار به صورت قائمه بر روی زمین قرار گرفته است تنه درخت، وتر مثلث قائم الزاویه می شود. سپس تنه درخت را به سمت پایین بکشید و بر روی زمین حرکت دهید فرض کنید که به اندازه یک جزء بر روی زمین حرکت می کند آیا بر روی دیوار هم به اندازه یک جزء حرکت می کند؟ توضیح داده شد که حرکت آن بر روی دیوار بیشتر از حرکتی است که بر روی زمین واقع شده است. البته اندازه دیوار کمتر از اندازه سطح زمین است.

ص: ۸۸۰

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج ۴، ص ۱۹۴، س ۶، ط ذوی القربی.

با توجه به شکل عروس (قضیه فیثاغورس) نظریه متکلمین رد می شود زیرا گفته می شود جسم مرکب از اجزا لایتجزی نیست نه اینکه گفته شود جزء لایتجزی، تجزی شد. این، حرف صحیحی است ولی دلیل را بر این «که بگویم جز لایتجزی، تجزی شد» مبتنی نمی کنیم بلکه گفته می شود ترکیب جسم از اجزاء لایتجزی باطل است زیرا اگر جسم از اجزا لایتجزی ترکیب

شود در این مثالی که بیان شد همانطور که در جلسه گذشته بیان شد و تری که مقدارش مشخص است بعد از اینکه کشیده شد باید مقدارش همان مقدار مشخص باشد و زیادتر از آن نشود در حالی که همانطور که بیان شد زیادتر می شود. این مشکل از اینجا پیدا می شود که گفته شد درخت به اندازه یک جزء کشیده شد. باید جزء تعیین نشود و نباید انتظاری باشد که اگر این درخت بر روی سطح زمین یک جزء حرکت کرد و پیش رفت در دیوار هم یک جزء حرکت کند و به سمت پایین بیاید و الا مشکل بزرگتر شدن وتر پیش می آید بدون اینکه هیچ اتفاقی افتاده باشد.

مثال را مختصراً تکرار می کنیم: فاصله سطح زمین ۶ جزء فرض شد و فاصله دیوار ۴ جزء فرض شد مربع ۶ و مربع ۴ را جمع کردیم عدد ۵۲ بدست آمد و گفتیم وتر مجذور ۵۲ است و بعداً وقتی چوب کشیده شد یک جز بر سطح زمین اضافه می کند و آن را ۷ جزء می کند و یک جز از دیوار کم می کند و ۳ جزء می شود که ۷ و ۳ را مربع کردیم و مجموع آن دو ۵۸ شد پس وتر مثلث، مجذور ۵۸ شد. هیچ اتفاقی نیفتاد و وتر از مجذور ۵۲ تبدیل به مجذور ۵۸ شد با کشیدن چوب، چوب بلندتر نمی شود در حالی که می بینیم چوب بلندتر شد. معلوم می شود که از همان ابتدا محاسبه، غلط انجام شد زیرا اجزاء نباید محاسبه می شدند.

دفاع متکلمین از اشکال پنجم: وقتی چوب را به سمت پایین می کشید اجزاء فشرده چوب از یکدیگر جدا می شوند و قهرا چوب بلند می شود اگر اندازه تنه درخت، مجذور ۵۲ بود می تواند مجذور ۵۸ شود.

استاد طوری بیان کردند که تمام اعتراض به متکلمین این می شود که چرا وتر کوتاه، بلند شد اما در جلسه قبل اینگونه بیان شد که جزء لایتجزی، یتهجری می شود. با این بیان که امروز کردیم دفاع متکلمین به خوبی روشن می شود.

مصنف دو جواب می دهد

جواب اول از دفاع متکلمین از اشکال پنجم: لازم می آید که فرق باشد بین اینکه وتر مثلث از جنس چوب باشد یا از جنس آهن باشد چون اگر چوب باشد به قول متکلمین اجزاء آن به آسانی از یکدیگر جدا می شوند. اما اجزا آهن به آسانی از یکدیگر جدا نمی شوند. حال اگر وتر مثلث از جنس آهن باشد وقتی آن را بکشید باید بلند نشود. یا اگر وتری که از جنس آهن است بلند شود کمتر از وتری که از جنس چوب است بلند می شود.

خلاصه اشکال اول: اگر وتر مثلث بر اثر کشش بلندتر شود لازم می آید که فرق باشد بین اینکه وتر از جنس چوب باشد یا از جنس آهن باشد. لکن فرقی حاصل نیست «چه چوب باشد چه آهن باشد همین نتیجه را می دهد یعنی اگر اندازه آهن مجذور ۵۲ بود بر اثر کشیدن مجذور ۵۸ می شود»

ص: ۸۸۲

«و لیس ذلک مما یتبع تفکک»

«ذلک» بلندتر شدن وترى که روی زمین کشیده شده.

این بلندتر شدن وتر به دنبال تفکک اجزاء نیست «این محذوری که پیش آمده با قول به تفکیک حل نمی شود».

ترجمه: این بلندتر شدن وتر از چیزهایی نیست که بدنبال تفکک اجزاء حاصل شده باشد.

«او یفرق الاتصال البته»

اگر نسخه به این صورت باشد معطوف «یفرق» به آسانی پیدا نمی شود اما در نسخه خطی «تفرق» آمده که عطف به «تفکک» می شود و این نسخه خطی ترجیح داده می شود.

سوال که می شود این است که چه فرق بین تفکک و تفرق اتصال است که مصنف به وسیله «او» عطف می کند اگر واو آمد بود عطف تفسیری قرار می دادیم ولی چون «او» آمده با یکدیگر فرق دارند. و فرق این است که وقتی چوب کشیده می شود گاهی یک قسمت از قسمت دیگر به طور کامل جدا می شود به طوری که اگر یک سطح کاغذ مثلا داشته باشیم می توان از آن شکاف عبور داد این را تفکک می گویند. اما اگر اجزاء از یکدیگر جدا شوند و سوراخی بین آنها پیدا شود در حالی که اطراف آن بسته است یعنی خلل و فرج پیدا شود تفرق اتصال می گویند.

«البته» قید برای «لیس» است

«و الا لاختلف فی المعمول من الحديد و الالماس و المعمول من الخشب»

با این عبارت اشکال اول را بیان می کند. «ال» در «المعمول» موصوله است و کنایه از وتر است.

اگر تفکک باعث طولانی شدن وتر بود اندازه وتر اختلاف پیدا می کرد در وتری که از آهن و الماس و چوب ساخته شده است که اگر از چوب ساخته شده بود باید تفکک اجزایش بیشتر باشد و اگر از آهن ساخته شده بود باید تفکک اجزایش کمتر باشد.

«بل يسوى التقدير فى الجميع»

مصنف با این عبارت بیان می کند که تالی باطل است و در نتیجه مقدم که می گوید طولانی تر شدن وتر به خاطر تفکک اجزا است باطل می باشد.

ترجمه: بلکه اندازه وتر در هر سه «وتر چه حدید چه الماس چه خشب باشد» مساوی است.

«والا لو استانفنا وضع خط مستقیم على الطرف الذى نزل اليه المجرور بقدر طول المجرور»

مراد از «الطرف»، انتها است.

جواب دوم از دفاع متکلمین از اشکال پنجم: چوبی که وتر قرار داده شده بود به اندازه یک جز کشیده می شود. متکلمین می گویند این چوب بر اثر کشش، تفکک اجزا پیدا کرد و بلندتر شد. ما یک چوب دیگر به اندازه چوب اول می آوریم و آن را در مکان اول چوب اول قرار می دهیم. و می بینیم مقدار آن، مجذور ۵۲ است می بینیم جای قبلی وتر کشیده شده را پُر کرده و اصلا اضافه ای نیامد. حال آن چوب دوم در جای بعدی وتر قرار می گیرد و چیزی از آن خالی نمی ماند معلوم می شود که اندازه چوب اول مجذور ۵۸ نشده بلکه همان مجذور ۵۲ بوده است.

ص: ۸۸۴

ترجمه: اگر تمام این سه «حدید و الماس و خشب» مساوی نباشند و دوباره از ابتدا یک خط مستقیم بسازیم «استانفنا به معنای این است که وتر دیگری بیاوریم نه اینکه وتر موجود کشیده شود» و به جای «مکان دوم» این مجرور پر کرده قرار داد «نه اینکه در جایی _ مکان اول _ که این مجرور پُر می کرده قرار دهد».

«بقدر طول المجرور»: چوب دوم به چه مقدار باشد؟ مصنف بیان می کند به قدر همان طولی که مجرور داشته چون مجرور، جذر ۵۲ بود حال چوب دوم به اندازه جذر ۵۲ باشد.

«كان لا يقع الا حيث وقع عليه المجرور»

«كان» جواب برای «لو» است.

اگر خط جدیدی که اندازه خط جدید اول است در مکان دوم خط جدید قرار بدهید آن خط جدید واقع نمی شود مگر همان جایی که مجرور الان بر آن واقع شده بدون زیادت.

بعضی در محشین اینگونه نوشتند: «وقع عليه المجرور بلازیه» یعنی بدون اینکه چوب قبلی چیزی اضافه بر چوب بعدی داشته باشد.

صفحه ۱۹۴ سطر ۹ قوله «كذلك الاجزا»

این عبارت باید سرخط نوشته شود چون اعتراض جدید است یعنی مثال دوم را بیان می کند.

مثال دوم: این مثال در صفحه ۱۸۷ مطرح شده بود الان دوباره آن را تکرار می کند. سنگ آسیابی را فرض کنید که آن را حرکت دورانی می دهیم یک دایره بر طرف و محیط سنگ آسیاب فرض کنید و یک دایره نزدیک مرکز سنگ آسیاب فرض کنید. دایره ای که در محیط قرار دارد با یک چرخش کامل، مسافتی را طی می کند و دایره ای که نزدیک مرکز قرار دارد مسافتی را طی می کند. این سنگ یک چرخش کرد ولی مسافتی که دایره طرف مرکز طی کرده خیلی بیشتر از مسافتی است که دایره نزدیک مرکز طی کرده.

ص: ۸۸۵

به عبارت بهتر می‌گوییم: جزئی که در دایره محیط است مسافت بیشتری را طی کرده از جزئی که در دایره مرکز است.

ما می‌گوییم علت آن این است که اگر جزئی که در محیط قرار دارد به اندازه یک جز حرکت کرده جزئی که در نزدیک مرکز حرکت کرده کمتر از یک جز حرکت کرده پس کمتر از یک جزء وجود دارد اما متکلمین می‌گویند اگر جزئی که در محیط قرار دارد به اندازه یک جزء حرکت کرده جزئی که در نزدیک مرکز حرکت کرده هم باید کمتر از یک جز حرکت کند در نتیجه جزء تجزیه می‌شود.

متکلمین به دو نحوه دفاع می‌کردند:

دفاع اول: اجزاء متفکک می‌شوند یعنی در وقتی که این سنگ حرکت می‌کند جزء بالای سنگ از جزء پایین سنگ جدا می‌شود. جزء بالای سنگ حرکت می‌کند و جزء پایین حرکت نمی‌کند. مدتی که گذشت جزء پایین هم حرکت می‌کند. حرکت‌های بالایی و پایینی مستمر است ولی جز بالایی برای خودش حرکت می‌کند جزء پایینی هم برای خودش حرکت می‌کند چون این دو جزء از یکدیگر جدا شدند به واسطه شکافی که بین آنها قرار دارد یعنی قائل به تفکیک اجزا بود.

دفاع دوم: اجزاء از یکدیگر متفکک نمی‌شوند بلکه جزئی که در بالا قرار گرفته حرکت می‌کند و سکونش کمتر است و جزئی که در پایین قرار گرفته حرکت می‌کند و سکونش بیشتر است. اما چون باعث ما در تفکک اجزا است لذا تفکک اجزاء را مطرح می‌کنیم و رد می‌کنیم

«و كذلك الاجزاء التي في طرف الطاحونه»

این عبارت، استدلال مصنف بر علیه متکلمین است که فقط همین عبارت، استدلال است.

اجزائی که در طرف سنگ آسیاب است «مراد از طرف، یا ابتدا است یا انتها است زیرا اگر از سمت مرکز به سمت محیط سنگ آسیاب بروید محیط سنگ آسیاب انتها می شود و اگر از طرف محیط به سمت مرکز بروید محیط سنگ آسیاب ابتداء می شود. پس در هر صورت محیط سنگ آسیاب، طرف است اجزائی که در طرف سنگ آسیاب قرار گرفتند با اجزائی که در مرکز قرار گرفتند اگر ملاحظه شود همان اشکالی که گفته شد لازم می آید.

«و يلزمهم ما حکیناه عن قوم احوجا هولاء الی القول بالتفکک»

از اینجا متکلمین دفاع می کنند. یعنی اگر متکلمین بخواهند از این اشکال فرار کنند لازمه اش این است که قائل به تفکک یا تخلخل سکنات بین حرکات شوند که هر دو قبلا رد شد.

ترجمه: لازم می آید این گروه متکلمین را همان محذوری که ما آن را از قومی نقل کردیم قومی که ناچار کردند متکلمین را به اینکه متکلمین قائل به تفکک شوند «اشکالی که کردیم این بود که حرکت جزئی که در محیط است با حرکت جزئی که در نزدیک مرکز است باید فرق کند این فرق از کجا حاصل می شود؟

آن آن

ادامه دلیل پنجم بر بطلان مذهب متکلمین / رد مذهب متکلمین / بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان

۹۲/۱۲/۱۸

ص: ۸۸۷

موضوع: ادامه دلیل پنجم بر بطلان مذهب متکلمین / رد مذهب متکلمین / بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«و المتفکک اما ان یکون تفککه بان تتزایل اجزاه بفرج تقع لها» (۱)

بحث در این بود که قول متکلمین «یعنی اجزا لایتجزی» باطل است وارد دلیل پنجم بر علیه آنها شدیم. در دلیل پنجم اموری را مطرح می کنیم که هر یک از آن امور می توانند جزء لایتجزی را باطل کنند یکی از آنها که قرار دادن وتر بر زاویه قائمه بود توضیح داده شد. وارد مثال دوم شدیم

مثال دوم: در سنگ آسیاب که حرکت می کند می توان دو دایره فرض کرد یک دایره که در محیط سنگ آسیاب قرار دارد و یک دایره که نزدیک مرکز سنگ آسیاب قرار دارد. وقتی سنگ آسیاب یکبار می چرخد هر دو دایره یک چرخش کامل می کنند جزئی را بر روی دایره محیطی فرض کنید و جزئی را بر روی دایره مرکزی فرض کنید سوال این است که اگر جزئی که در دایره محیطی قرار دارد به اندازه یک جز حرکت کند جزئی که در دایره مرکزی قرار دارد چه حرکت می کند؟ نمی توان گفت آن هم به اندازه یک جزء حرکت می کند زیرا در اینصورت حرکت هر دو جزء مساوی می شود یعنی مسافتی که دایره محیطی طی می کند با مسافتی که دایره مرکزی طی می کند مساوی می شود در حالی که این بالوجه ان باطل است پس اگر جزئی که بر روی دایره محیطی قرار دارد به اندازه یک جزء حرکت کرده باشد آن جزئی که بر روی دایره مرکزی قرار دارد باید کمتر از یک جزء حرکت کرده باشد در اینصورت لازم می آید کمتر از جزء هم وجود داشته باشد پس جزء لایتجزی تجزیه می شود. این استدلالی است که بر علیه آنها شد این استدلال را قبلا نقل کرده بودیم و گفتیم دیگران هم به متکلمین این اعتراض را وارد کردند و متکلمین در دفاع از خودشان یکی از دو راه را رفتند. خواستند بر قول به اجزاء لایتجزی تحفظ کنند و در عین حال این اختلاف حرکت دایره محیطی و دایره مرکزی را توجیه کنند چون نمی توانستند اختلاف بین دو حرکت را انکار کنند. لذا باید این اختلاف را توجیه کنند.

ص: ۸۸۸

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج ۴، ص ۱۹۴، س. ۱۰، ط ذوی القربی.

توجیه اول متکلمین: متکلمین قائل به تفکک می شوند یعنی می گویند در وقتی که سنگ آسیاب می چرخد دایره محیطی از دایره مرکزی جدا می شوند و هر کدام برای خودشان حرکت مستقل دارند. دایره محیطی حرکت می کند و اجزا را طی می کند و دایره مرکزی هم برای خودش حرکت مستقل دارد و حرکت یکی وابسته به حرکت دیگری نیست و وقتی حرکتها به هم وابسته نباشند نمی توان مطرح کرد لذا باید جدا جدا حساب کرد و هر کدام حرکت خودش را می کند.

توجیه دوم متکلمین: دایره مرکزی وقتی که حرکت می کند در بین حرکاتش ساکن می شود و سکونش بیشتر از سکونی است که دایره محیطی پیدا می کند یا ممکن است دایره محیطی اصلا سکون پیدا نکند سپس دایره محیطی چون سکنت در

آن نیست مسافت بیشتر را طی می کند و دایره مرکزی چون سکناات در آن هست مسافت کمتری را طی می کند.

مصنف بر تفکک اجزا اشکال می کند اما اشکال بر تخلل سکناات را بعدا می کند.

اشکال مصنف بر تفکک اجزاء: تفکک اجزا به یکی از دو صورت اتفاق می افتد.

صورت اول: اجزاء از یکدیگر جدا شوند. ما از تفکک اجزاء همین احتمال را می فهمیم. جدا شدنشان می تواند به این نحوه باشد که جز سمت راست از جزء سمت چپ جدا شود و بین آنها شکاف واقع شود به صورتی که بین آنها یک دایره فاصله شود. یعنی دایره محیطی با دایره مرکزی به یک فُرجه و شکافی که آن هم دایره است فاصله پیدا می کند به طوری که کاملاً دایره محیطی را از دایره مرکزی قطع می کند.

ص: ۸۸۹

صورت دوم: تفکک اجزا به وجود شکاف نباشد بلکه به جایجا شدن اجزا باشد جزئی که بر روی دایره محیطی قرار دارد به سمت پایین برود و جزئی که در پایین بود به سمت بالا برود به این ترتیب فقط جای اجزا تغییر کند نه اینکه شکافی در اجرا به وجود بیاید.

پس تفکک به دو نحوه تصور شد:

۱_ با حدوث شکاف است.

۲_ بدون حدوث شکاف است

حکم صورت اول: اگر به صورت اول باشد اختلاف حرکت توجیه می شود و گفته می شود که دایره محیطی، مستقل حرکت می کند دایره مرکزی هم مستقل حرکت می کند و لازم نیست حرکت آنها با هم مقایسه شود وقتی که دایره محیطی یک جز حرکت کرد دایره مرکزی هم یک جزء حرکت می کند بنابراین به صورت مساوی حرکت می کند سپس دایره مرکزی چون مسافتش کوتاهتر است دایره را تمام می کند ولی دایره محیطی هنوز حرکتش ادامه دارد ممکن است مثلا دایره مرکزی ۵ بار به دور خودش چرخیده باشد در حالی که دایره محیطی فقط یک بار به دور خودش چرخیده باشد چون تفکک پیدا می کند و وقتی تفکک پیدا کرد هر کدام برای خودشان حرکت می کنند در اینصورت حرکت دایره مرکزی چون مسافتش کوتاهتر است زودتر تمام می شود و دایره محیطی چون مسافتش طولانی تر است دیرتر تمام می شود و هر دو به صورت مساوی حرکت می کنند.

و اگر آن، یک جزء حرکت کرد این هم یک جزء حرکت می کند و اگر آن، دو جزء حرکت کرد این هم دو جزء حرکت می کند ولی اجزاء دایره مرکزی کمتر است لذا دایره را زودتر تمام می کند و اجزاء دایره محیطی بیشتر است و دایره را دیرتر تمام می کند لذا اگر دایره محیطی یک دور چرخیده باشد دایره مرکزی مثلا ۵ بار دور زده است.

ص: ۱۹۰

پس در صورت اول اختلاف حرکت نیست ولی یکی یک دور می زند و دیگری ۵ دور می زند

نکته: فائیلین به جزء نمی توانند بگویند حرکتی، سریع است و حرکتی، بطی است چون در هر حرکتی باید جزء، بالفعل طی شود و جزء باید در یک لحظه طی شود یعنی جزء، لایتجزی است لحظه ای هم که حرکت انجام می شود باید لایتجزی باشد بنابراین آن که سریع می رود جزء را در لحظات طی می کند و آن که بطی می رود جزء را در لحظات طی می کند لذا از نظر سرعت و بطور هیچ وقت اختلاف حاصل نمی شود ما می توانیم سرعت و بطور را مطرح کنیم و بگوییم فلان چیز سریعتر و فلان چیز بطی تر می رود ولی متکلمین نمی توانند سرعت و بطور را توجیه کنند چون حرکت یک جزء باید در لحظه ای واقع شود و جزء ها باید تماما حرکت کنند و حرکت باید در جزء های مسافت انجام شود آن که آهسته حرکت می کند باید هر یک جزء را در لحظه ای طی کند. و آن که سریع حرکت می کند باید هر یک جزء را در لحظه ای طی کند. متکلمین نمی توانند بگویند حرکت بطی در یک «آن» و یک لحظه واقع شود و حرکت سریع در کمتر از یک «آن» واقع شد زیرا در اینصورت برای «آن» جزء پیدا می شود در نتیجه جزء لایتجزی پیدا می شود لذا باید متکلمین سرعت و بطور را به نحو دیگری توجیه کنند یعنی بگویند آن که بطی است سکونهای زیاد دارد و آن که سریع است سکون ندارد یا سکون آن کم است

ص: ۸۹۱

حکم صورت دوم: در صورت دوم گفته شد که اجزاء جابجا می شوند در این صورت آیا می توان اختلاف حرکت دایره محیطی و مرکزی را توجیه کرد یا نمی توان توجیه کرد؟ اگر بتوان تصور کرد که با جابجا شدن اجزاء، حرکت دایره محیطی، یک دور است در حال که حرکت دایره مرکزی چند دور است. در اینصورت می توان گفت طبق صورت دوم مشکل سرعت و بطور حل می شود ولی ظاهراً نمی توان توجیه کرد مصنف هم نمی خواهد توجیه کند و فقط می خواهد بگوید تفکک بر دو نوع است و هر دو را می خواهد باطل کند اگر چه یکی از آن دو صورت به نفع متکلمین تمام می شود.

اشکال اول بر صورت اول تفکک: متکلمین می گویند در حین حرکت تفکک حاصل می شود اما در حین ثبات تفککی نیست. و تفکک را اینطور فرض می کنند که با وجود شکاف، تفکک انجام می گیرد. آیا این شکاف، جزء سنگ آسیاب به حساب می آید یا نمی آید؟ جواب می دهیم که حتماً جزء سنگ آسیاب به حساب می آید یعنی حلقه ای از سنگ آسیاب را ملاحظه کنید که بین آن و حلقه پایین تر، شکاف وجود دارد و این شکاف به شکل دایره است. این دایره اگر چه مشهود نیست اما بر طبق قول متکلمین واقعاً موجود است. در اینصورت لازم می آید دوائر خالی زیادی در سنگ آسیاب پیدا شود و لازمه اش این است که سنگ آسیاب در وقت حرکت کردن بزرگتر از وقتی که ساکن است دیده شود چون در فرض حرکت دایره های خالی در سنگ آسیاب وجود دارد اما در فرض سکون دایره های خالی در سنگ آسیاب وجود ندارد. در حالی که این بالوجدان باطل است زیرا سنگ آسیاب در وقتی که حرکت می کند و در وقتی که ساکن است اندازه اش یکسان است.

اشکال بر صورت دوم تفکک: در تفکک صورت دوم، شکافی حاصل نمی شود که سنگ را بزرگتر کند بلکه همانطور که اجزاء به یکدیگر چسبیدند الان هم چسبیدند پس اشکالی که بر صورت اول وارد شد بر صورت دوم وارد نمی شود. مصنف اشکال را به این صورت مطرح می کند که بر روی قسمتی از سنگ آسیاب علامت «ا» بگذار و بر روی قسمتی دیگر از سنگ آسیاب علامت «ب» بگذار. سپس سنگ آسیاب را بچرخان اگر تفکک حاصل شود «یعنی اجزاء جابجا شوند» شکاف واقع نمی شود اما وضع اجزاء بهم می خورد و در همان لحظه که حرکت می کند نگاه کن که آیا جای نقطه «ا» عوض می شود یا نمی شود؟ می بینی عوض نمی شود و همان جا که نقطه «ا» نوشته بودی هنوز هم نقطه «ا» است و همان جا که نقطه «ب» نوشته بودی هنوز هم نقطه «ب» است.

مصنف می فرماید «باید علامت بگذاری» چون اگر علامت گذاشته نشود و گفته شود جابجا نشد، متکلم جواب می دهد که آن دو موضع عوض شدند ولی تو نفهمیدی.

پس تفکک به هیچ یک از دو صورت صحیح نشد.

توضیح عبارت

«و المتفکک اما ان یکون تفککه بان تترایل اجزاه بفرج تقع لها»

متفکک، تفککش به یکی از دو صورت است یا به این صورت است که اجزایش از جایی که هستند زوال پیدا کنند اما به وسیله شکافی که بین اجزا واقع می شود. این یک نوع تفکک است که محذوری دارد و محذورش را مصنف با عبارت «فیجب ان تزداد» بیان می کند یعنی لازم می آید مسافت سنگ آسیاب در وقت حرکت، اضافه شود و ازدیاد پیدا کند چون دایره های خالی در آن به وجود می آید.

ص: ۸۹۳

«او بان تترايل الاجزا على نحو تبادل الامكنه»

این عبارت فرض دیگر و صورت دوم برای تفکک را بیان می کند.

اجزا از یکدیگر جدا شوند اما نه به وسیله فرج بلکه به نحو تبادل امکنه باشد یعنی مکان های اجزاء تبدیل شوند به صورتی که مثلاً یک جزء که مجاور جزء دیگر بود جای خودش را عوض کند.

«حتى تبقى الجملة على حجمها»

مجموعه سنگ آسیاب به حجم خودش باقی بماند و شکافی واقع نشود و دایره های خالی ضمیمه نشوند تا سنگ آسیاب را بزرگ کنند.

«فتكون العلامات تزول»

با این عبارت بیان اشکال می کند. مراد از «العلامات» همان «ا» و «ب» است که بر روی اجزاء نوشته شد.

مصنف کلمه «العلامات» را آورده چون در نزد خودش روشن بوده که علامات به چه معنی است.

«و لا تبقى الاجزا التي في الرحي على الاوضاع التي كانت لبعضها عند بعض»

ضمیر «لبعضها» به «اجزاء» بر می گردد.

اجزاء در سنگ آسیاب بر آن اوضاعی که قبلاً داشتند باقی نمی مانند. بعض اجزاء نزد بعض دیگر اوضاعی داشتند الان که مکان آنها تبدیل می شود این اوضاع عوض می شود و آن اجزاء نسبت به اجزا قبلی، وضع جدیدی پیدا میکنند

«هذا جواب من يقول بالتفكك و تحول السكونات الحركات البطيئة»

نسخه صحیح به این صورت است «و تخلص السكونات في الحركات البطيئة». این عبارت در یک نسخه خطی وجود ندارد اما در یک نسخه خطی دیگر وجود دارد ولی روی آن نوشته «زائد است» آنآنت

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه دلیل پنجم بر بطلان مذهب متکلمین / رد مذهب متکلمین / بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«هذا جواب من يقول بالتفكك و تحول السكونات الحركات البطيئه»^(۱)

بحث در ابطال قول متکلمین بود دلیل پنجم بر علیه آنها اقامه شد که در این دلیل از حرکت استفاده می شد به این بحث رسیدیم که حرکت سنگ آسیاب می تواند جزء لا یتجزی را رد کند به این بیان که وقتی سنگ آسیاب حرکت می کند و یک دور می زند جزئی که در دایره محیط قرار دارد مسافت بیشتری را طی کرده از جزئی که در دایره مرکزی قرار دارد. اگر شما معتقد شوید که حرکت یک متحرک، پیمودن اجزاء مسافت است گفته می شود وقتی دایره محیطی یک جزء مسافت را طی کرد دایره مرکزی چه مقدار از مسافت را طی می کند؟ باید گفت کمتر از جزء حرکت می کند و اگر گفته شود کمتر از یک جزء حرکت می کند لازم می آید که جزء تقسیم شود. متکلمین جواب می دهند جوابی که مشتمل بر دو مخدور است که یکی لازمه دیگری است و ما بر آن مخدور اصلی تکیه می کنیم و آن مخدور دیگر را فقط تذکر می دهیم.

آنها می گویند اجزایی که در دایره مرکزی هستند می ایستند در حالی که اجزایی که در دایره محیطی هستند به حرکت ادامه می دهند و همین باعث می شود جزئی که در دایره مرکزی است مسافت کمتری را طی کند. و آن جزئی که در دایره محیطی است مسافت بیشتری را طی کند. لازمه این حرف این است که سنگ آسیاب تفکک پیدا کند و الا اگر تفکک پیدا نکند نمی توان گفت که قسمتی از آن می ایستد و قسمتی حرکت می کند و لذا همه باید با هم بایستند یا همه با هم حرکت کنند. اگر قسمت محیطی حرکت می کند و قسمت مرکزی می ایستد معلوم می شود که تفککی حاصل شده است.

ص: ۸۹۵

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج ۴، ص ۱۹۴، س ۱۳، ط ذوی القربی.

پس متکلمین برای دفاع از خود ملتزم می شوند به اینکه حرکات دایره مرکزی با سکون کثیر آمیخته است و حرکات دایره محیطی یا سکون ندارند یا اگر دارند قلیل است. و لازمه این کلام متکلمین این است که به تفکک سنگ آسیاب معتقد شوند که در جلسه قبل توضیح دادیم.

نکته: در جلسه قبل فقط تفکک سنگ آسیاب بیان شد و گفته شد اگر دایره محیطی یک دور می زند دایره مرکزی چند دور می زند. این راه حل، راه حل خوبی است ولی مشهود نیست. این راه حلی که امروز بیان کردیم بهتر است بیان امروز، مشخص می کند که چرا مصنف وارد در بحث «تخلخل السكونات فی الحركات البطيئه» شده چون منشا دفاع متکلمین همین است که لازمه این کلامشان تفکک سنگ آسیاب است.

دقت شود که متکلمین در حرکت دایره مرکزی، تخلخل سکونات را کثیر میگیرند و الا نمی توانند مشکل را حل کنند لذا باید

در کثرت تخلل سکانات هم بحث شود.

مثال سوم: در بحث بعدی که مصنف وارد می شود دو حرکت را با هم مقایسه می کند که یکی حرکت خورشید است و یکی حرکت اسب است این دو اینقدر اختلاف دارند که شاید نتوان با هم مقایسه کرد حال اگر کسی بخواهد مقایسه کند باید بگوید در حرکت اسب، تخلل سکانات فراوان است تا بتواند این اختلاف را توجیه کند و اگر در حرکت اسب تخلل سکانات را کم بگیرد نمی تواند این اختلاف را توجیه کند. چون خورشید خیلی سریع می روند و اسب هم هر چقدر سریع برود قابل مقایسه با حرکت خورشید نیست لذا باید سکانات آن را زیاد کرد همچنین حرکت خورشید را با حرکت تیر مقایسه می کند که حرکت خورشید سریعتر از حرکت تیر است. اگر بخواهیم اختلاف این دو را توجیه کنیم باید در حرکت تیر، سکانات زیاد قائل شد.

ص: ۱۹۶

روش بحث مصنف: مصنف در ابتدا که وارد بحث می شود مقایسه نمی کند. ابتدا حرکت اسب را بدون مقایسه مطرح می کند و می گوید خودت ملاحظه کن که آیا اسب حرکات کم و سکنت زیاد دارد یا ندارد؟ ابتدا از ما التزام می گیرد که سکنت اسب زیاد نیست سپس همین بحث را در مثال تیر می کند و می گوید ما نمی توانیم بگوییم سکنت هست تا چه رسد به اینکه گفته شود سکنت زیاد است. وقتی که دو مثال دوییدن اسب و پرتاب تیر را جداگانه مطرح می کند مقایسه با خورشید می کند. یعنی ابتدا التزام می گیرد که سکنت در حرکت اسب و پرتاب تیر، کم است بعداً که التزام گرفت مقایسه می کند وقتی که مقایسه کرد بیان می کند که تخلل سکنت نمی تواند مشکل را حل کند زیرا اینقدر حرکت خورشید سریع است که اگر بخواهد با حرکت اسب و حرکت تیر مقایسه شود باید در حرکت اسب و تیر اینقدر سکنت قائل شد که حرکت آنها اصلاً دیده نشود. و این خلاف مشهود است. پس نباید بین حرکت زیاد و حرکت کم که هر دو در یک زمان اتفاق می افتند با تخلل سکنت مشکل را حل کنیم آن طور که در حرکت دایره محیطی و دایره مرکزی حل شد که یکی تخلل سکنتش کمتر و دیگری بیشتر است. اگر این راه حلی که متکلمین در دایره محیطی و دایره مرکزی گفتند صحیح باشد باید همین بحث را در حرکت اسب و خورشید و تیر بگویند در حالی که این راه حل جواب نمی دهد زیرا اینقدر باید سکنت در حرکت اسب و تیر زیاد شود که تیر و اسب به نظر ثابت بیاید و معلوم نشود که این دو موجود حرکت می کنند یعنی به اندازه هزاران جزء خورشید باید جلو بود و در آن لحظات که خورشید هزاران جزء جلو می رود اسب و تیر ایستاده باشد و این خلاف مشهود است.

پس متکلمین حرکت سریع و حرکت بطیء را با تخلل سکانات توجیه می کنند مصنف تخلل سکانات را رد می کند و می گوید شما در سنگ آسیاب تخلل سکانات را بیان کردید حال برای شما «یعنی متکلمین» مثال دیگری می آوریم و در آن سریع و بطی را مطرح می کنیم، آیا در آن هم تخلل سکانات پیاده می شود یا نمی شود یعنی تمام اشکال مصنف این است که تخلل سکانات را بین چنین سریع و بطیئی «مثل اسب و خورشید» بر دارد تا نتیجه بگیرد که در جاهای دیگر مثل سنگ آسیاب تخلل سکانات نیست.

نکته: در ابتدا که وارد دلیل پنجم بر بطلان مذهب متکلمین شدیم بیان کردیم که ۵ مثال آورده می شود تا جزء لا یتجزی باطل شود نمونه اول، مثلث قائم الزاویه بود که با تنه درخت ایجاد می شد. نمونه دوم سنگ آسیاب بود وقتی وارد نمونه سوم شدیم نمونه سوم را به نمونه دوم پیوند زدیم و مستقل قرار ندادیم. قضیه دویدن اسب و پرتاب تیر و مقایسه با خورشید را برای نفی تخلل سکانات قرار دادیم در حالی که در ابتدای ورود در دلیل پنجم بیان شد که ۵ مثال وجود دارد که جزء لا یتجزی را باطل می کند. الان مثال سوم را به طور مستقیم، رد جزء لا یتجزی قرار ندادیم. هکذا مثال چهارم و پنجم هم به طور مستقیم، رد جزء لا یتجزی قرار نمی دهد بلکه همه را رد تخلل سکانات قرار دادیم.

الان بیان می کنیم که می توان این ۵ مثال را مستقیماً رد جزء لا یتجزی قرار داد ولی باید مقداری زحمت کشید و به این صورت گفت که خورشید یک جزء حرکت می کند. اما اسب چه مقدار حرکت می کند؟ حتماً باید کمتر از یک جزء حرکت کند مثلاً یک میلیونیم جزء حرکت کند مگر اینکه بگویید اسب هم یک جزء حرکت می کند ولی حرکت خورشید دارای سکناست.

مثلاً- فرض کنید در یک زمان اسب به اندازه یک جزء حرکت کرد خورشید هم در همان زمان به اندازه یک جزء حرکت کرد. در اینصورت اسب دویده و این یک جزء را طی کرده اما خورشید این یک جزء را با مکث ادامه داده است لذا هر دو مساوی حرکت کردند.

البته لزومی ندارد که این سه مثال را مستقیماً رد جزء لا یتجزی قرار داد.

سوال: چرا مصنف از مثال اسب به مثال تیر منتقل می شود؟

جواب: عبارتی که مصنف می آورد این است که می فرماید اگر کلام ما را در اسب منکر شوید در تیر نمی توان منکر شد. یعنی کلام مصنف در حرکت تیر واضح تر است لذا از مثال اسب به مثال تیر منتقل می شود علت وضوح چیست؟ علت را به دو بیان می گوئیم.

۱- اسب وقتی می دود پاهای خود را بلند می کند گویا که پرش می کند. وقتی که پرید و بر روی زمین قرار گرفت می توان گفت در آن لحظه ساکن شد دوباره می پرد و حرکت می کند یعنی در حرکت اسب می توان سکونات را تصور کرد چون وقتی تند می رود با حالت پرش می رود یعنی از این قسمت زمین خودش را به قسمت دیگر پرتاب می کند. فاصله بین دو پرتاب بدنش زیاد نیست و به حس نمی آید ولی کسی ممکن است بگوید این فاصله «یعنی فاصله سکون» وجود دارد یعنی می توان سکونات را در حرکت اسب قائل شد. لذا مصنف مثال را عوض می کند و مثال به تیر می زند و می گوید حرکت تیر چنین مشکلی را ندارد و اینطور نیست که به زمین بخورد و دوباره حرکت کند بلکه یک سره می رود و در آن نمی توان تخلل سکونات را قائل شد. این بیان، بیان عرفی است که با شهود مشخص می شود.

۲_ قوه محرکه اسب همان قوه محرکه حیوانی او است و با یک قوه حرکت می کند ولی اسب شعور دارد ممکن است لحظه ای تصمیم بگیرد از این قوه استفاده نکند و لحظه بعد تصمیم بگیرد. پس می تواند با شعور خودش بین حرکتش، سکناات را فاصله بدهد اما تیر، شعور ندارد و نیروی واحدی بر تیر وارد شده است پس در اسب احتمال تخلل سکناات داده می شود ولی در تیر چنین احتمالی نیست لذا مصنف از مثال اسب به مثال تیر می پردازد.

مصنف یک ساعت حرکت خورشید را با تیر مقایسه می کند به اینصورت که تجربه ای شده و آن تجربه را نقل می کند. افرادی در جاهای مختلف زمین می ایستادند به اینصورت که فرد اول قدرت بازویش به مقداری بود که پرتاب تیر او حدود دو کیلومتر بود فرد دوم در فاصله دو کیلومتری از فرد اول می ایستد تا وقتی تیر فرد اول آمد فرد دوم بلافاصله تیر دیگری را رها کند و این فرد دوم پرتابش حدود یک کیلومتر بود و لذا در فاصله یک کیلومتری می ایستد سپس تا تیر را نفر دوم پرتاب کرد و به نفر سوم می رسید نفر سوم تیر را رها می کند و همینطور ادامه می دادند مثلاً حدود ۲۰ نفر تا ۳۰ نفر انسان قرار می دادند و این تیر به مدت یکساعت می رفت « نه اینکه یک تیر به مدت یک ساعت مستمراً برود بلکه تیر اول وقتی به نفر دوم می رسید نفر دوم تیر دومی را پرتاب می کرد و هکذا...» به اینصورت مقدار مسافت پرتاب تیر یکساعت ملاحظه می شد و خورشید هم یکساعت حرکت کرد و مقدار سیر خورشید و سیر تیر را محاسبه می کنند و مقایسه می کنند در این صورت اگر سرعت و بطو را بخواهند با تخلل سکناات مقایسه کنند باید تیر یا اسب را ساکن فرض کرد یعنی اینقدر تخلل سکناات زیاد است که باید حرکت آنها مشهود نباشد و فقط باید سکون دیده شود.

«هذا جواب من يقول بالتفكك و تحول السكونات و الحركات البطيئه»

این عبارت در نسخ خطی موجود نیست. این عبارت اگر بخواهد در کتاب باشد باید به این صورت باشد «هذا جواب من يقول بالتفكك و تخلل السكونات في الحركات البطيئه»

این توضیح «که حرکت دایره محیطی با حرکت دایره مرکزی مقایسه می شد» و جوابی که دادیم از طرف متکلمینی است که به دو مبنا قائل اند:

۱_ مبنای تفکک

۲_ مبنای تخلل سکونات در حرکات بطیئه. و الا مصنف که هیچکدام از این دو مبنا را قبول ندارد نمی تواند چنین جوابی بدهد. زیرا سوال به این صورت بود که چگونه دایره محیطی، مسافت طولانی تر را طی کرده و دایره مرکزی مسافت کوتاهتر را طی کرده؟ متکلمین اینطور جواب دادند که دایره محیطی یکسره حرکت می کند و دایره مرکزی می ایستد و حرکت می کند یعنی تخلل سکونات است. چنین توجیهی را کسی می تواند بکند که به دو مبنا قائل باشد.

ترجمه: این توجیهی که برای تفاوت حرکت دایره محیطی و دایره مرکزی گفته شد جواب کسی است که قائل به تفکک و تخلل سکونات در حرکات بطیئه است.

نکته: بیان شد که در اینجا دو مبنا است:

۱_ تفکک

۲_ تخلل سکونات

اما تفکک مترتب بر تخلل سکونات است لذا مصنف به تخلل کاری ندارد بلکه به منشا و ریشه کار دارد زیرا توضیح داده شد که ابتدا تخلل سکونات باید واقع شود تا اختلاف حرکات توجیه شود و وقتی تخلل سکونات واقع می شود «یعنی وقتی دایره محیطی سکون خواهد داشت و دایره مرکزی سکون نخواهد داشت» که سنگ آسیاب جدا شود به اینصورت که دایره مرکزی بتواند بایستد و دایره محیطی به سیر خودش ادامه دهد. اگر تفکیک نباشد نمی توان دایره مرکزی را متوقف کرد و دایره محیطی به حرکت خودش ادامه دهد. پس باید تفکک سنگ آسیاب باشد و تفکک سنگ آسیاب لازمه تخلل سکونات است پس منشا اشکال همان تخلل سکونات است لذا مصنف به منشا می پردازد و منشا را می خواهد رد کند و کاری به تفکک سنگ آسیاب ندارد.

«و ما ذا نقول في فرس شديد العدو هل نشك في ان حركاته اكثر من سكناته»

در اینجاسه نسخه وجود دارد:

۱_ «ما ذا نقول»

۲_ «ما ذا يقول» این نسخه خیلی بهتر است

۳_ «ما ذا يقولون».

«هل» برای استفهام انکاری است یعنی «لا نشك» البته «نشك» در نسخ خطی «یشك» آمده است.

ترجمه: درباره اسب که سریع می دود چه می گویند؟ شك نمی کنیم که حرکات اسب بیشتر از سکانات اسب است «و لذا دیده می شود که این اسب دارد حرکت می کند».

«و لو كانت السكنات اكثر لكان البط اظهر و الفتور اوضح»

اگر سکانات اسب بیشتر بود کندی حرکت اسب واضح تر بود و سستی اسب در حرکت آشکارتر بود، چون اگر سکانات زیاد بود، می دیدیم که اسب آهسته می رود در حالی که می گوئیم اسب سریع می رود و وقتی سریع می رود معلوم می شود که سکانات خیلی کم است.

«و ان انكروا هذا في الفرس لم يمكنهم ان ينكروه في السهم المرمي»

اگر این مطلب را انکار کنند و بگویند در اسب سکانات وجود دارد و شما نمی بینید.

ترجمه: اگر این را در اسب انکار کنند نمی توانند در تیر پرتاب شده این مطلب را انکار کنند که سکانات بیشتر نیست.

ادامه دلیل پنجم بر بطلان مذهب متکلمین / رد مذهب متکلمین / بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان ۹۲/۱۲/۲۰

ص: ۹۰۲

موضوع: ادامه دلیل پنجم بر بطلان مذهب متکلمین / رد مذهب متکلمین / بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«و مع ذلك فان نسبة حركة عدو الفرس او ارتماء السهم الى سير الشمس»^(۱)

قول متکلمین را با توجه به حرکت سنگ آسیاب رد کردیم و گفتیم اگر دایره محیطی یک جزء طی کند دایره محاطی «یعنی دایره مرکزی» باید کمتر از یک جزء طی کند و در اینصورت جزء، تقسیم می شود. متکلمین گفتند دایره مرکزی هم به اندازه جزء حرکت می کند ولی چون ساکن می شود مسیر کمتری را طی می کند و آن دایره محیطی مسیر بیشتری طی می کند. ما گفتیم اگر دایره مرکزی بخواهد ساکن شود و دایره محیطی بخواهد حرکت خودش را ادامه دهد باید سنگ آسیاب تفکک پیدا کند تا بخشی از آن بتواند حرکت کند و بخشی از آن بایستد.

چون ریشه این تفکر که محذور ما بود تخلل سکون بین حرکات بود لذا بحث بر روی تخلل سکون رفت و به تفکک سنگ آسیاب کاری نداشت. محذور اصلی، تخلل سکون بود که قول به تخلل سکون مستلزم قول به تفکک سنگ آسیاب می شد.

در ادامه بحث وارد این مطلب شدیم که آیا سکونات می تواند بین حرکات متخلل شوند و فاصله بیندازند تا حرکت به خاطر وجود این سکونات، کند شود یا ممکن نیست؟ «البتة اگر کسی قائل به طفره شود چنانکه نظام قائل شده در اینصورت هم تفکک سنگ آسیاب را بدنبال دارد زیرا دایره محیطی می خواهد طفره کند در حالی که دایره محاطی طفره نمی کند در اینصورت لازم می آید که تفکک و جدایی پیدا کنند»

ص: ۹۰۳

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج ۴، ص ۱۹۴، س ۱۵، ط ذوی القربی.

الان مصنف می خواهد تخلل سکونات در حرکات را منع کند لذا مقایسه ای انجام می دهد که آن مقایسه ما را قانع و ملتمز می کند به اینکه تخلل سکونات بین حرکات را قبول نکنیم و حرکت بطی را به این صورت که متکلمین توجیه کردند توجیه نکنیم. حرکتی مثل حرکت خورشید را ملاحظه کنید که سریع است. حرکت اسب یا تیر پرتاب شده را اگر ملاحظه کنید نسبت به حرکت خورشید بطی است اگر چه حرکت خود خورشید سریع است ولی نسبت به حرکت خورشید بطی است. این حرکت سریع را با حرکت بطی بسنجید. توجیه سرعت و بطو در نظر مصنف این است که قوه محرکه خورشید شدید تر است و قوه محرکه اسب یا تیر ضعیف تر است قهراً حرکت خورشید سریعتر می شود و حرکت تیر و اسب کند تر می شود. اما متکلمین اختلاف سرعت و بطو را به اختلاف محرک قرار نمی دهند بلکه اختلاف سرعت و بطو را به تخلل سکونات در حرکات قرار می دهند و می گویند اگر تخلل واقع نشد حرکت، سریع است اگر تخلل، کم باشد حرکت، سریع است اما اگر تخلل زیاد باشد حرکت، بطی است. در جایی که تخلل زیاد را با تخلل کم ملاحظه کنی آن که تخلل زیاد دارد بطی است و در جایی که تخلل را با عدم تخلل ملاحظه کنی آن که تخلل دارد بطی است.

حال مصنف می خواهد قول این گروه را رد کند.

ص: ۹۰۴

اشکال مصنف بر متکلمین: شما «یعنی متکلمین» می گوئید اگر حرکت اسب یا حرکت تیر بطیء است به خاطر تخلل سکناات است و اگر حرکت خورشید سریع است به خاطر این است که تخلل سکناات ندارد. حال باید رسیدگی کرد که آیا چنین قولی را می توان قبول کرد یا نه؟ گاهی فاصله بین حرکت سریع و بطیء کم است مثلا شخصی دو برابر شخص دیگر حرکت می کند در اینجا می توان با تخلل سکناات، بطو را توجیه کرد و گفت این متحرک، هیچ سکون ندارد و یکسره حرکت می کند و این متحرک دیگر، یک جزء را طی می کند و یک جزء ساکن می شود دوباره یک جزء را طی می کند و یک جزء ساکن می شود و هکذا. سکون یک جزء و حرکت یک جزء خیلی نمود ندارد و لذا این شیء به نظر می رسد که دائما حرکت می کند چون توقف به اندازه یک جزء خودش را نشان نمی دهد لذا گفته می شود نسبت حرکت این به حرکت آن، نسبت یک به دو است. اما اگر یک متحرکی در مدت کوتاهی هزاران جزء حرکت کند. یک متحرک دیگری در همان مدت، یک جزء حرکت کند این متحرک بطی باید یک جزء حرکت کند و هزاران جزء توقف کند دوباره یک جزء حرکت کند و هزاران جزء توقف کند تا بتوان سرعت و بطو آنها را توجیه کرد. در اینجا نسبت یک به دو نیست بلکه نسبت یک به هزاران است. در اینجا سکون به آسانی نشان داده می شود و باید گفت جسمی که متحرک به حرکت سریع است دائما حرکت می کند ولی این جسمی که متحرک به حرکت بطی است نمی توان گفت دائما حرکت می کند بلکه اینقدر حرکتش کم است که باید گفت دائما ساکن است و حرکت آن اصلا نشان داده نمی شود. در حالی که دیده می شود حرکت می کند پس اگر بخواهد بطو و تخلل سکناات را توجیه کند در اینگونه مواردی که بین دو متحرک که یکی سریع است و یکی بطی است اختلاف زیادی وجود دارد و در جایی که اختلاف، زیاد باشد این توجیه، کار آمد نیست. باید به صورت دیگر توجیه کند پس توجیهی که متکلمین کردند در همه جا توجیه صحیحی نیست.

تا اینجا مطلب به صورت کلی بیان شد از اینجا مطلب بر مثال تطبیق می شود و گفته می شود حرکت خورشید را به مدت ۵ دقیقه لحاظ کن، ۵ دقیقه هم اسب یا تیر حرکت می کند وقتی حرکتها تمام می شود مقایسه می کنیم می بینیم خورشید ۱۰ هزار کیلومتر رفته اما اسب مثلا ۱۰ کیلومتر رفته است. شما «یعنی متکلمین» می گوئید اسب در حین حرکت ساکن شده و خورشید در حین حرکت ساکن نشده است. ما می گوئیم نسبت بین حرکت اسب با حرکت خورشید به طوری است که باید در این حرکت اسب، سکون را بر حرکت غلبه داد نه اینکه حرکت را بر سکون غلبه داد در حالی که شما «یعنی متکلمین» در حرکت بطی، حرکت را بر سکون غلبه می دهید و در اسب و تیر می گوئید حرکت، غالب است لذا حرکت دیده می شود در حالی که باید سکون را غالب دانست. خورشید ۱۰ هزار کیلومتر رفته و اسب مثلا ۱۰ کیلومتر رفته است نسبت به ۱۰ به ۱۰ هزار، برابر با نسبت یک به هزار است یعنی اگر خورشید ۱۰۰۰ جزء یا ۱۰۰۰ کیلومتر رفته اسب یک جزء یا یک کیلومتر رفته است چنین حرکتی که بطی است به قول شما «یعنی متکلمین» سکناش زیاد است چون بطوء آن خیلی زیاد است. و اگر سکناش زیاد باشد باید سکون مشخص شود یعنی این اسب یا ساکن به نظر بیاید یا سکونش مشخص شود در حالی که سکونی در اسب دیده نمی شود و آنچه که دیده می شود این است که اسب یکسره حرکت می کند همینطور در تیر که هیچ سکونی دیده نمی شود. از اینجا فهمیده می شود که سکناست یا اگر سکناست وجود دارد به اندازه ای نیست که بطو این متحرکِ بطی را توجیه کند پس بطو را نمی توان به واسطه تخلل سکناست توجیه کرد زیرا در چنین مواردی این توجیه عقیم می شود.

«مع ذلك»: به معنای «با توجه به این» است نه به معنای «علاوه بر این»

ترجمه: با توجه به این که در حرکت اسب، سکون دیده نمی شود و به طریق اولی در حرکت تیر سکون دیده نمی شود.

«فان نسبة حرکه عدو الفرس او ارتماء السهم الی سیر الشمس لیست نسبة تقتضیها زیاده حرکات العدو و الارتماء علی السکنات»

«علی السکنات» متعلق به «زیاده» است. «الارتماء» عطف بر «العدو» است و به معنای پرتاب تیر است.

با توجه به این می گوئیم نسبت حرکت دویدن اسب یا پرتاب تیر «نسبت هر یک از این دو» به سیر شمس، نسبتی نیست که این نسبت را زیاده حرکات بر سکانات اقتضا کرده باشد «یعنی آن نسبت را که بین حرکت اسب و تیر و بین حرکت شمس است را نمی توان با زیاده حرکات علی السکنات توجیه کرد.

تفاوت بین حرکت اسب و حرکت خورشید «یا تفاوت بین حرکت تیر و خورشید» را به تخیل سکانات توجیه کنید. اما در این مثال که زده شد اگر بخواهید این توجیه خودتان را اجرا کنید باید زیاده سکانات را بر حرکات بیاورید و این خلاف مشهود است زیرا نمی توان از زیاده حرکات بر سکانات که مشهود است استفاده کرد چون زیاده حرکات بر سکانات که الان مشهود است نمی تواند اینچنین بطنی را توجیه کند اینچنین بطنی با زیاده سکانات بر حرکات توجیه می شود نه اینکه زیاده حرکات بر سکانات توجیه شود. اگر با زیاده سکانات بر حرکات آن را توجیه کنید «که توجیه خوبی است» مشهود از دست شما گرفته می شود زیرا آنچه در خارج دیده می شود حرکات دیده می شود نه سکانات. بر فرض اگر سکانات دیده شود زیاده حرکات بر سکانات دیده می شود نه زیاده حرکات بر حرکات لحاظ شود.

«و ذلك لانه لو كانت الحركات و الركض و الارتماء مساويه للسكنات و كانت الشمس ليس لها الا الحركات فقط لكان ركض الفرس و ارتماء السهم نصف سير الشمس و ليس الامر كذلك»

«الركض» يعنى دویدن و «ارتماء» به معنای پرتاب تیر است.

«ذلك»: اینکه نسبت حرکت اسب به خورشید یا حرکت تیر به خورشید.

این نسبت حرکت اسب به خورشید یا حرکت تیر به خورشید، نیست که زیادی حرکت را اقتضا می کند. شاهد بر این مطلب این است که فرض می کنیم خورشید در مدت ۵ دقیقه دائما «بدون کوچکترین سکونی» حرکت کند که تخلخل سکانات در خورشید نیست. سپس اسب یا تیر می خواهد در این ۵ دقیقه حرکت کند. فرض می کنیم اسب و تیر، یک جزء حرکت کند و یک جزء بایستد. اینچنین تخلخل سکونی مشهود نیست. و اسب یا تیر دائما در حال حرکت دیده می شود ولی سکون آن موجود است اگر چه سکون را نمی بینیم. بعد از اینکه ۵ دقیقه گذشت باید خورشید دو برابر اسب یا تیر حرکت کرده باشد و تیر یا اسب به اندازه نصف خورشید حرکت کرده باشند چون در این ۵ دقیقه اسب یا تیر یک جزء حرکت کرد و یک جزء سکون داشت یعنی در طول حرکت خورشید با نصف حرکت خورشید همراه بود و از نصف حرکت خورشید تخلف کرد و حرکت نکرد لذا مسافتی که به توسط خورشید طی شده باید دو برابر مسافتی باشد که به توسط اسب یا تیر طی شده است و آن مسافتی که به توسط اسب یا تیر طی شده است باید نصف مسافتی باشد که به توسط خورشید طی شده است در حالی که خلاف این دیده می شود زیرا خورشید در ۵ دقیقه خیلی بیش از این مقدار حرکت می کند و حرکت خورشید با حرکت اسب اصلا قابل مقایسه نیست پس نمی توان اینگونه فرض کرد که سکانات موجود در حرکت اسب مساوی با حرکات اسب است.

در جایی که حرکت و سکون به صورت مساوی لحاظ شد نتوانستید بطو حرکت اسب و تیر را توجیه کنید اگر بخواهید حرکات را بیشتر از سکانات لحاظ کنید به طریق اولی نمی توان این تفاوت را توجیه کرد. پس زیاده ی حرکات بر سکانات، توجیه کننده آن نسبت نیست. تساوی حرکات بر سکانات هم توجیه کننده آن نسبت نیست. حتما باید زیادی سکانات نسبت به حرکات را ملاحظه کرد تا بتوان توجیه کرد که این خلاف مشهود است.

ترجمه: اگر حرکات در دویدن اسب و پرتاب تیر مساوی با سکانات باشد ولی شمس فقط حرکت کند و هیچ سکونی نداشته باشد باید دویدن اسب و پرتاب تیر به اندازه نصف سیر شمس باشد در حالی که امر اینچنین نیست.

«بل لا قیاس لهذا الی ذلک»

بلکه نمی توان این را با آن مقایسه کرد یعنی حرکت اسب و حرکت تیر را نمی توان با حرکت خورشید مقایسه کرد.

«اما رکض الفرس فمعلوم بالمشاهده و اما ارتماء السهم فقد جربت فی قوم یقفون علی ابعاد مرامی سهام»

اگر خورشید ۵ دقیقه حرکت کرد و اسب و تیر هم ۵ دقیقه حرکت کرد چگونه بین اینها مقایسه می شود؟ مگر می شود تیر به اندازه ۵ دقیقه حرکت کند؟ اسب مشهود است که ۵ دقیقه و بیش از ۵ دقیقه حرکت می کند اما در حرکت تیر چگونه مشهود است؟ زیرا تیر اگر ۲ دقیقه حرکت کند بر روی زمین می افتد مصنف بیان می کند که به اینصورت تجربه کردند که در قسمتهایی که احتمال دارد تیر رها شده، بر روی زمین بیفتد شخصی قرار دادند که آن شخص تیر و کمان دارد و آماده است تا تیری که به نزدیک این شخص رسید تیر دوم را رها کند که گویا تیری که شخص دوم رها کرده ادامه تیری باشد که شخص اول رها کرده است سپس به شخص سوم گفته می شود که ۲ کیلومتر در آن طرف بایست تا وقتی تیر شخص دوم به روی زمین می افتد تیر سوم را رها کند به طوری که تیر سوم ادامه تیر دوم باشد همانطور که تیر دوم ادامه تیر اول بود. به اینصورت کاری کردند که چند تیر «که بمنزله یک تیر هستند» ۵ دقیقه حرکت کنند. حال اینچنین حرکتی در اسب و تیر را ملاحظه می کنیم و آن را مقایسه با حرکت خورشید می کنیم می بینیم خیلی تفاوت است.

ترجمه: اما دویدن اسب «که می تواند ادامه پیدا کند و با حرکت خورشید مقایسه شود» با مشاهده معلوم است «که حرکت خورشید مثلاً ۵ دقیقه ادامه دارد و حرکت اسب هم ۵ دقیقه ادامه دارد» و اما پرتاب تیر آزمایش شده «و با حرکت خورشید مقایسه شده» که قومی در فواصل هدفهای تیر «مرامی در جایی است که تیر اصابت می کند یا جایی است که تیر به زمین می افتد. در فواصل مرامی تیر انسانهایی را قرار دادند هر کدام از این انسان ها هم آماده برای پرتاب تیر هستند به محض اینکه می بینند تیر قبلی به زمین اصابت می کند و نزدیک است به روی زمین بیفتد تیر خودشان را رها می کنند» می ایستند.

«و کل واحد یرسل سهمه مع سقوط سهم صاحبه بالقرب منه»

«صاحب» یعنی رفیق او که تیر قبل را رها کرده.

«بالقرب منه» یعنی از شخص که نزدیک مرمی ایستاده.

هر کدام از این افراد در مرامی ایستادند تیر را رها می کنند در جایی که تیر رفیقش در نزدیک به او ساقط می شود «یعنی تیری که شخص قبلی رها کرده»

مصنف تعبیر به «مع سقوط سهم صاحبه» کرد یعنی با سقوط آن تیر، شخص دوم شروع به انداختن تیر دوم می کند ولی بنده «استاد» کلمه «دارد» اضافه کردم و گفتم «این تیر دارد سقوط می کند» چون وقتی تیر اول دارد سقوط می کند تیر دوم رها می شود یعنی اگر تیر اول سقوط کند و بعدا تیر دوم رها شود مقدار کمی سکون حاصل می شود.

مراد از «التفاوت»، تفاوت بین حرکت شمس و حرکت تیر است.

«فی ذلك» یعنی در این عملی که انجام می شود. می توان «فی ذلك» را متعلق به «التفاوت» گرفت و اینگونه معنی کرد: تفاوت در این سیر خورشید و سهم دانسته می شود.

ترجمه: در این عملی که انجام می شود تفاوت بین حرکت تیر و حرکت شمس مشخص می شود.

نکته: در اسب لازم نیست چنین تجربه ای انجام شود چون اسب، حرکت خودش را ادامه می دهد ما حرکت اسب و حرکت خورشید را نگاه می کنیم و آن را مقایسه می کنیم و تفاوت بین این دو حاصل می شود ولی در تیر با این راه حل که گفته شد مقایسه انجام می گیرد.

نکته: بحث ما در جزء لا- یتجزی نیست یعنی نمی خواهیم با این بیانات جزء لا- یتجزی را نفی کنیم بلکه می خواهیم تخلل سکانات بین حرکات را نفی کنیم و وقتی تخلل سکانات بین حرکات واقع نشد قهراً تفکک سنگ آسیاب نخواهد بود و اگر تفکک سنگ آسیاب نبود با حرکت سنگ آسیاب جزء لا یتجزی باطل می شود.

«و لو استقصی مستقصی هذه النسبه وجدها اقل من نسبه جزء من الوف اجزاء منه»

«منه» یعنی «مما لا یتجزی» یعنی مراد هر جزئی نیست بلکه جزء لا یتجزی مراد است.

ما مطلب را به صورت کلی بیان کردیم و گفتیم تفاوت بین حرکت تیر یا اسب و حرکت خورشید خیلی زیاد است به طوری که نمی توان این را با آن مقایسه کرد. حال مصنف با این عبارت بیان می کند که اگر کسی این را محاسبه و استقصا کند می بیند خورشید اگر هزاران جزء از اجزاء لا یتجزی را طی کرده باشد اسب یا تیر یکی از آن هزاران جزء را طی کرده پس نسبت حرکت اسب و تیر به خورشید نسبت یک به هزاران است یعنی اگر اسب یک جزء حرکت کرده هزاران جزء ایستاده است و در صورتی که اسب یک جزء حرکت کند و هزاران جزء بایستد سکونش کاملاً مشهود است و غلبه بر حرکتش دارد در حالی که خلاف این مشهود است.

ترجمه: اگر محاسبه گری به طور کامل این نسبت بین حرکت اسب و خورشید یا بین حرکت تیر و خورشید را محاسبه کند می یابد این نسبت را کمتر از نسبت یک به هزاران جزء «من به معنای باء است»

«فیجب من ذلك ان يكون الفرس او السهم يسكن الوف سكنات و تتحرك واحده»

لازم می آید از چنین نسبتی، که فرس یا سهم ساکن شود هزاران سکون و حرکت کند یک حرکت.

«و كان يجب ان لا تری حرکت و لا تظهر لغلبه السكون علیها»

در اینصورت لازم می آید که حرکت اسب یا سهم اصلا دیده نشود «فقط سکون اسب یا سهم دیده شود» و حرکت ظاهر نشود چون سکون بر این حرکت غلبه دارد .

«و ان ظهر منها شی کان قليلا يسيرا و الوجود بخلاف هذا»

اگر از حرکت، چیزی ظاهر شود خیلی کم خواهد بود «یا باید حرکت، ظاهر نشود یا اگر ظاهر شد باید خیلی کم ظاهر شود در حالی که وجود و واقعیت بر خلاف این است «یعنی آنچه که می بینیم خلاف آن است زیرا حرکت دیده می شود نه سکون، یا حرکتِ کثیر دیده می شود نه اینکه سکون به صورت کثیر دیده شود.

«فان الحركة هی الظاهره و السكون لا ظهور له البته»

این عبارت، توضیح «و الوجود بخلاف هذا» است. یعنی آنچه وجود گرفته خلاف این است زیرا حرکت، ظاهر است و برای سکون ظهوری نیست.

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه دلیل پنجم بر بطلان مذهب متکلمین / رد مذهب متکلمین / بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«و مما یوضح هذا ما نعلمه من ان الثقیل كلما از داد ثقلا کانت حرکتہ الی السفل اسرع» (۱).

بحث در این بود که سرعت و بطور را نمی توان اینطور توجیه کرد که سرعت، خلو از سکانات است و بطور، اشتغال بر سکانات، است یا اینطور توجیه کرد که سرعت، اشتغال بر سکانات کمتر است و بطور، اشتغال بر سکانات بیشتر است. بر این مطلب دلیلی اقامه شد که در آن دلیل بین دویدن اسب و پرتاب تیر از یک طرف و حرکت خورشید از طرف دیگر مقایسه ای صورت گرفت و معلوم شد سرعت و بطور در آنجا با تخلل سکانات و عدم تخلل سکانات توجیه نمی شود امروز وارد دلیل دوم بر این مطلب می شود و آن را در ضمن مثالی بیان می کند.

مثال چهارم: جسم ثقیلی را لحاظ کنید و آن را در هوا رها کنید تا به سمت پایین بیاید این جسم ثقیل چون در هوا مانعی برای او نیست یکسره به حرکت خودش ادامه می دهد و در بین حرکت، سکونی واقع نمی شود چون قاسری وجود ندارد تا سکون در جسم ثقیلی که به سمت پایین می آید اتفاق بیفتد زیرا اگر هوا می خواست جلوگیری کند و آن جسم را ساکن کند از همان ابتدا جلوگیری می کرد. ممکن است گفته شود هوا متراکم شده و بر اثر تراکم جلوگیری از حرکت جسم ثقیل می کند و باعث ایجاد سکانات می شود. در اینصورت جواب داده می شود که اگر اینگونه باشد سنگ در همان وسط باید بایستد و حرکت نکند در حالی که توقف و وقفه ای ندارد. پس جسم ثقیل در هوا یا خلاء «عدم سکون در خلا واضح تر است چون هیچگونه مقاومتی نیست» به سمت پایین می آید و نمی تواند ساکن شود مگر قاسری مانع شود اما مصنف می گوید ما مماشاء فرض می کنیم در لابلای این حرکت، سکون اتفاق می افتد و از آن استبعادی که شد «در حالی که محال است سنگ بیاستد ولی تعبیر به استبعاد می شود نه محال» دست بر می داریم و قبول می کنیم این سنگ در حین پایین آمدن، سکانات و وقفه هایی در آن اتفاق می افتد حال این جسم را سنگین تر می کنیم باز سکانات و وقفه هایی اتفاق می افتد اینقدر جسم را سنگین می کنیم تا یقین حاصل شود سکانات و وقفه هایی اتفاق نمی افتد مثلا یک سنگ یک یک تَن را لحاظ کنید که هیچ مقاومتی ندارد الان مطمئن می شویم که این جسم، حرکت بدون سکون انجام داد همین سنگ را دو برابر می کنیم در اینصورت هم این سنگ به سمت پایین می آید اما سریعتر پایین می آید زیرا دو برابر شده است. حال این دو حرکت «حرکت سنگ یک تَن و حرکت سنگ دو تَن» را ملاحظه کنید که یکی بطی و یکی سریع می رود در اینجا شما «یعنی متکلمین» سرعت و بطور را چگونه لحاظ می کنید؟ در اینجا نمی توان بطور را با تخلل سکانات توجیه کرد چون تخلل سکانات وجود دارد لذا ناچارید از راه دیگر توجیه کنید پس این توجیهی که شما «یعنی متکلمین» گردید در همه جا نیست.

ص: ۹۱۳

«و مما یوضح هذا ما نعلمه»

«هذا» یعنی بطو به تخلل سکانات نیست.

ترجمه: از چیزهایی که واضح می کند این مطلب «توجیه بطو به تخلل سکانات نیست» را چیزی است که ما می دانیم «یعنی می خواهد به امر بدیهی و تجربی استناد کند»

نکته: مصنف امر تجربی را گرفته و به واسطه آن امر تجربی نظر می دهد پس کلامش مبتنی بر امر تجربی شده که این، استدلال است.

«من ان الثقیل کما ازداد ثقلا کانت حرکتہ الی اسفل اسرع»

ثقیل هر چه ثقلش بیشتر باشد حرکتش به سمت پایین سریعتر است.

«فاذا کان ثقیل ما یتحرک الی اسفل تخالطه وقفات»

«ثقیل ما»: یعنی یک ثقیل معینی.

«یتحرک» الی السفلی صفت اول برای «ثقیل» و «تخالطه وقفات» صفت دوم است.

ترجمه: اگر ثقیلی را پیدا کردید که این صفت را داشت که اولاً به سمت پایین می رود و ثانیاً وقفه ها و سکانات با او همراه بود «البته ما _ یعنی مصنف _ قبول نداریم که اگر سنگین باشد همراه سکانات است»

«فان زدنا مقدار الجسم دائماً نطلب زیاده الثقل بلغنا بذلک وقتا الی حرکه لا یخالطها سکون»

نسخه صحیح «وقتا ما الی» است.

«الی حرکه» متعلق به «بلغنا» است.

«بذلک» یعنی با این زیاد کردن پی در پی.

«نطلب» جمله حالیه است و جواب برای «ان زدنا» نیست. جواب «ان زدنا» جمله «بلغنا» است. البته در یک نسخه خطی «لطلب» آمده که در اینصورت جمله حالیه نمی شود.

مصنف بیان می کند که جسم را از نظر وزن زیاد کن و دوباره رها کن به طوری که تخلخل سکونات در آن نباشد.

ترجمه: اگر زیاد کردیم مقدار جسم را دائما در حالی که طلب می کردیم جستجوی جسم را «اگر نسخه _ لطلب _ باشد به اینصورت معنی می شود: به خاطر اینکه در طلب این بودیم که جسم را زیاد کنیم» با این زیاد کردن پی در پی در یک وقتی به حرکتی می رسیم که سکون همراه این حرکت نیست «و این حرکت را حرکت بطئیه خالی از سکون قرار می دهیم.»

«فاذا ضمنا اليها ضعف ذلك الجسم لزم ان يتحرك اسرع من غير تخلخل سکون يکون سببا للابطاء»

ضمیر «الیها» به حرکت و به جسم بر می گردد.

ترجمه: اگر به این حرکت «یا به این جسم هایی که کنار هم گذاشتیم و جسم ثقیلی را درست کردیم» که بدون وقفه و سکونی به سمت پایین بیاید دو برابر آن جسم را ضمیمه کردیم لازم است این جسم حرکت سریعتر کند.

«ضعف ذلك الجسم» مراد این است که دو برابر جسم اولی به جسم اولی اضافه شود و جسم دومی سه برابر جسم اولی شود.

«من غیر تخلخل» این عبارت مربوط به هر دو جسم است یعنی هم این جسمی که سه برابر شده بدون تخلخل سکون باشد و هم این جسم اولی بدون تخلخل سکونات باشد. در این صورت نمی توان بطو جسم اولی را با تخلخل سکونات توجیه کرد.

«و كذلك لو فرضنا جزءا واحدا يتحرك الحركة التي لا وقوف لها ثم اتصل به ثقل»

مصنف با این عبارت همان بحث را مطرح می کند ولی مثال را عوض می کند و می گوید جزء لا یتجزایی را فرض کن که حرکت بی سکون انجام می دهد. «مصنف با فرض شروع می کند چون هم جزء لا یتجزی وجود ندارد هم متکلمین ممکن است بگویند که جزء لا یتجزی وقتی حرکت می کند بی سکون حرکت نمی کند یعنی هم ما باید فرض کنیم هم متکلمین فرض کنند زیرا ما باید جزء لا یتجزی را فرض کنیم متکلمین هم باید عدم سکون را فرض کنند و با این دو فرض می توان گفت جزء لا یتجزایی را فرض کن که حرکت بی سکون انجام می دهد» سپس به این جزء لا یتجزی یک سنگ یک تن می چسبانیم در اینصورت جزء لا یتجزی به سمت پایین می آید ولی سریعتر می آید زیرا جسم سنگینی به این جزء لا یتجزی چسبیده است. جزء لا یتجزی یک حرکت ابتدایی داشت که بدون ضمیمه با جسم یک تن بود و یک حرکت دومی داشت که با ضمیمه با جسم یک تن بود. و یک حرکت دومی داشت که با ضمیمه با جسم یک تن بود حرکت اولی بطی بود و حرکت دومی سریع بود در حالی که در هیچکدام تخلخل سکون نبود. ما از متکلمین سوال می کنیم که در اینجا سرعت و بطور را چگونه توجیه می کنید.

ص: ۹۱۶

اگر توجه شود مصنف با این عبارت همان مطلب قبل را بیان می کند فقط مثال آن عوض شده. در مثال اول سنگی ملاحظه می شد بدون اینکه جزء لا-یتجزی مطرح شود اما در مثال دوم، جزء لا یتجزی را فرض می کند و می گوید جزء لا یتجزی بدون سکون به سمت پایین می رود و سپس با جسم سنگینی همراه می شود باز هم به سمت پایین می رود بدون سکون.

ترجمه: و همچنین است اگر یک جزء لا-یتجزایی را فرض کنید که حرکتی کند که برایش وقوفی نبود سپس به آن جزء لا یتجزی، ثقل و سنگینی چسبانید سریعتر به سمت پایین می آید در حالی که در هیچ یک از این دو حالت، سکونی نداشت «پس نمی توان سرعت و بطور با تخلخل سکون توجیه کرد»

نکته: اینکه مصنف مثال را عوض کرد به خاطر این است که جزء لا یتجزی را خواست مطرح کند.

صفحه ۱۹۵ سطر ۱۱ قوله «و من العجایب»

مثال پنجم: مصنف با این عبارت آخرین نمونه ای برای رد مبنای متکلمین می آورد که همان مثال پنجم است مبنای متکلمین این بود که کندی حرکت به خاطر تخلخل سکانات است مصنف فرض می کند که متحرکی در هوای راکد حرکت کند. به چه علت مصنف، هوا را راکد فرض می کند؟ چون اگر هوا باد داشته باشد ممکن است باد به طرف مخالف حرکت این متحرک بوزد و باعث توقف این متحرک شود اما اگر هوا راکد باشد غیر از مقاومت هوا چیز دیگری نیست و مقاومت هوا در تمام طول حرکت این متحرک یکسان است. اگر باد می وزید گاهی تند و گاهی کند می شد و گاهی بر خلاف حرکت متحرک می آمد و ممکن بود متحرک را در یک لحظه متوقف کند سپس به حرکت خودش ادامه دهد ولی اگر هوا راکد باشد مقاومتی از چیز دیگر نیست فقط مقاومت هوا می ماند و مقاومت هوا در سرتاسر هوا یکسان است مثلاً اگر سنگ را از بالا رها کنید که به سمت پایین بیاید تا وقتی که به زمین می رسد فقط مقاومت هوا وجود دارد که این مقاومت به طور یکسان است. پس معنی ندارد که در وسط راه، سکون اتفاق بیفتد.

ص: ۹۱۷

مصنف برای اینکه مطلب خودش را تاکید کند هوای راکد را کنار می گذارد و فرض را عوض می کند و متحرک را در خلا فرض می کند که در خلا، مقاومت هوا هم وجود ندارد در خلا سنگ را رها کنید تا به سمت پایین بیاید. این سنگ به وسیله میلی به سمت پایین می آید. میل عبارتست از همان چیزی که مباشر حرکت می شود. وقتی سنگی را به سمت بالا پرتاب می کنید یک نیرویی در این سنگ ایجاد می کنید که آن نیرو، میلی درست می کند که باعث می شود این سنگ به جهتی میل پیدا کند مثلاً میل به سمت بالا پیدا کند که میل قسری است یا اگر این سنگ به سمت پایین بیاید خود این سنگ میل طبیعی به سمت پایین دارد. میل همان امری است که از نیرویی وارد یا از نیروی موجود حاصل می شود و آن، مباشر حرکت است. یعنی بین نیرویی که شما وارد می کنید و حرکتی که واقع می شود این میل فاصله است. مثلاً قوه جاذبه میلی در سنگ ایجاد می کند که به سمت پایین بیاید.

پس هر جا که حرکتی می خواهد صورت بگیرد میل حاصل می شود. در اصطلاح متکلمین از میل تعبیر به اعتماد می کنند.

این سنگی که در خلا یا هوای راکد رها شده به وسیله میلی که دارد حرکت می کند. چه عاملی آن را ساکن می کند تا بطو تحقیق پیدا کند؟

بنا شد که هوا را کد باشد و وقتی را کد بود از ابتدای حرکت سنگ تا آخر حرکتش هوای را کد موجود بود و مانع به حساب نمی آید چون اگر مانع از حرکت می شد از همان ابتدا باید ممانعت از حرکت می کرد نه اینکه در وسط راه مانع شود.

راهی ندارید جز اینکه بگویید سنگ بی شعور، در بین راه کسل شده و به تعب افتاده. اراده می کند که بایستد خستگی او بیرون رود و دوباره حرکتش را ادامه دهد. راه دیگری هم وجود دارد و آن این است که گفته شود میلی که ایجاد شده بود تمام گردید و این سنگ ایستاد. یا گفته شود میل طبیعی خود سنگ تمام گردید و این سنگ ایستاد و بعد از اینکه ایستاد دوباره خود این میل بدون هیچ عاملی شروع به حرکت کرد.

توجه کنید در این مثالی که زده شد در یک فرضش سنگ بی شعور، شعور پیدا می کرد. در یک فرض دیگر، میل زائل شده بر می گشت که لازمه اش اعاده معدوم بود یا میل زائل می شد و بدون عامل، حادث می شد در اینصورت لازم می آید که شی بدون عامل حادث شود. همه این امور عجیب است. چه شعور سنگ به اینکه کسالت و به تعب بیفتد چه تمام شدن میل و برگشتن دوباره آن، چه تمام شدن میل و حادث شدن میل جدید همه اینها جزء عجایب است لذا مصنف عبارت را یا «من العجایب» شروع کرده است یعنی در این فرضی که متکلمین کردند چند فرض عجیب اتفاق افتاده است.

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه دلیل پنجم بر بطلان مذهب متکلمین / رد مذهب متکلمین / بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«و من العجائب انه اذا تحرك المتحرك في هواء راكد» (۱)

بحث در رد جزء لا یتجزی بود. دلیل پنجمی که بر علیه آنها آورده شد دلیلی بود که از حرکت استفاده شد. به اینجا رسیدیم که اگر بخواهید جزء لا- یتجزی را اجازه بدهید در بعضی مواضع یا باید قائل به تفکیک یک جسم بشوید یا قائل به تخلل سکناات بشوید و اگر قائل به تخلل سکناات بشوید دوباره در همان مواضع مثل سکناات سنگ آسیاب باید قائل به تفکیک هم بشوید پس منشا تفکک، تخلل سکناات است بنابراین ما باید به این منشا پردازیم و تخلل سکناات را رد کنیم تا شما «یعنی متکلمین» نتوانید به آن ملتمز شوید بیاناتی برای رد تخلل سکناات داشتیم به آخرین بیان رسیدیم.

مصنف می فرماید متحرکی را فرض می کنیم که در هوای راكد حرکت کند بیان کردیم که چراقید «رکود» می آورد زیرا اگر هوا راكد نباشد و باد بوزد ممکن است همین باد باعث شود که متحرک در بعضی مواضع ساکن شود ولی اگر هوا راكد باشد فقط مقاومت هوا است و چیز دیگری نیست هوا اگر بخواهد مقاومت کند یا از ابتدا مقاومت می کند یا وقتی که متراکم شد مقاومت می کند. از ابتدا اگر مقاومت کند اصلا حرکتی شروع نمی شود تا بعداً تخلل سکناات پیش بیاید اگر هم بعد از تراکم بخواهد مقاومت کند جسم متحرک را ساکن می کند و تمام می شود و اجازه حرکت بعداً به آن نمی دهد پس هوا باید مقاومت نکند و وقتی راكد باشد باید اجازه دهد که متحرک، حرکت کند، برای اطمینان بیشتر مصنف مثال را عوض می کند و فرض می کند که جسمی در خلا حرکت کند که اصلا مقاومتی هم وجود ندارد. شما می گوئید در اینجا هم تخلل سکناات می شود مثلاً- حرکت بطیء را فرض می کنید و می گوئید در اینجا هم تخلل سکناات شده است. به شما «یعنی متکلمین» می گوئیم این جسم وقتی شروع به حرکت می کند یک میلی در آن وجود دارد «و آن میل یا طبیعی است یا قسری است» که با آن میل حرکت می کند. چگونه می شود که این میل باقی باشد و حرکت، منتفی شود دوباه میل باقیمانده تاثیر خودش را شروع کند و حرکت، انجام بگیرد. سوال این است که آیا این میل، شعور دارد که گاهی فعالیت نکند تا متحرک، ساکن شود و گاهی فعالیت بکند تا متحرک به حرکت بیفتد؟ مسلماً میل، شعور ندارد و اگر شعور ندارد یا دائماً تاثیر می کند یا اصلا تاثیر نمی کند. اینطور نیست که گاهی تاثیر کند و گاهی تاثیر نکند. اما شما «یعنی متکلمین» اینگونه فرض می کنید که در هوای راكد هیچ مانعی وجود ندارد یا در خلا که مانع وجود نداشتهن روشن تر است این میل، بی جهت، بی اثر می شود و دوباره موثر می شود چگونه این مطلب را تصور می کنید؟ بله اگر شعور و اراده داشت گفته می شد که با اراده، بی اثر شد و با اراده، موثر شد اما وقتی که اراده ندارد و به طور طبیعی کار می کند چگونه تصور می کنید که این، دست از تاثیر خودش برداشت و دوباره تاثیر خودش را شروع کرد؟ این، جزء عجایب است. آیا خسته می شود و حرکت را رها می کند و وقتی خستگی او بیرون رفت دوباره شروع به حرکت می کند؟ این بحثها مربوط به موجود حیوانی و زنده است نه مربوط به میل که موجود زنده نمی باشد بالا-خره این تخلل سکناات را در این مثال چگونه تصور می کنید؟ راهی برای تصویر تخلل سکناات

ندارید پس تخلل سکناات امری باطل می شود.

ص: ۹۲۰

۱- (۱) لشفاء، ابن سینا، ج ۴، ص ۱۹۵، س ۱۱، ط ذوی القربی.

پس نه تنها مطلب شما «یعنی متکلمین» دلیل ندارد بلکه ادعا بر خلافش وجود دارد.

توضیح عبارت

«و من العجایب انه اذا تحرك المتحرك في هواء راکد»

بیان کردیم که چرا از عجایب است زیرا علتش این است که بی جهت می بینیم حرکتی، ایستاد. میل و مقتضی وجود دارد و مانع وجود ندارد ولی مقتضی اثر نگذارید از جزء عجایب است. از طرفی یک موجود بی شعور می خواهد اراده کند این هم جزء عجایب است.

«او فی خلاء مقرون به»

اگر در هوا گفته شود که مانع نیست ولی مقاوم وجود دارد اما در خلا نه مانع وجود دارد نه مقاوم وجود دارد.

ضمیر «به» را می توان به «هوای راکد» و می توان به «متحرک» برگرداند هر دو قابل است یعنی خلای که مقرون به این متحرک است یعنی این متحرک در آن خلا است نه اینکه از هم جدا باشند و یک خلأ در جایی باشد و متحرک حرکت خودش را در ملأ انجام می دهد. مراد ما اینچنین خلأ نیست بلکه خلای مراد است که مقرون به متحرک باشد و متحرک در آن خلأ شناور باشد. البته اگر ضمیر به «هوای راکد» برگردد عبارت معنی می شود ولی معنای صاف در نمی آید معنای آن این می شود که خلا مقرون به هوا باشد یعنی شی متحرک، وارد خلا شود. البته در ترجمه فروغی ضمیر را به «هوا» برگرداند اما معنای آن صاف در نمی آید ولی چون ترجمه از فروغی بود و دو نفر از بزرگان ترجمه را دیدند بنده به عنوان یک احتمال مطرح کردم و الا- ضمیر اگر به «متحرک» برگردد بهتر است بعداً هم به دو نسخه خطی مراجعه کردم دیدم هر دو ضمیر را به «متحرک» برگرداندند.

ص: ۹۲۱

ضمیر «هو» به خلا بر میگردد نه هوای راکد، زیرا هوای راکد اگر چه مانع ندارد ولی مقاوم دارد که مقاوم، خود هوا است.

ترجمه: خلا همانطور که مانع ندارد مقاوم هم ندارد.

«ویکون مبدأ حرکته میلا فیه و اعتمادا الی جهه»

ضمیر «حرکت» به «متحرک» بر می گردد. «الی جهه» متعلق به «میل و اعتماد» است میل و اعتماد فرقی ندارند و هر دو یک چیز هستند ولی میل اصطلاح فلسفی است اما اعتماد اصطلاح کلامی است و هر دو گروه وقتی تعریف می کنند به یک چیز تعریف می کنند.

ترجمه: مبدأ حرکت متحرک، میلی و اعتمادی در خود متحرک به جهتی است.

از آن نیروی محرکه «چه قسری باشد چه طبیعی باشد» میلی در جسم متحرک پدید می آید که آن میل، باعث حرکت متحرک می شود. یعنی مباشر حرکت، میل است نه آن نیروی محرکه.

توضیح میل: مثلا وقتی سنگی از بالا به سمت پایین می آید وقتی دست خود را در زیر آن بگیرید حس می کنید فشاری بر دست وارد شد که این فشار برای میل آن سنگ است یا تویی که پر از باد است در زیر آب می کنید می بینید فشار می آورد که از آب بیرون بیاید آن فشاری که آن سنگ یا توپ بر دست ما وارد می کند میل گفته می شود و همان باعث حرکت می شود. متکلمین از این تعبیر به اعتماد می کنند.

«ان یبقی ذلک الاعتماد و ذلک الميل فی تلک المسافه بعینها و لا تبقی الحرکه»

این عبارت، بدل از «انه اذا تحرك» است. یعنی «من العجایب ان یبقی». البته میتواند جواب اذا باشد ولی باید یک فعل در تقدیر گرفت و گفت «یلزم ان یبقی».

بحث مصنف با متکلمین است اما چون خودش فیلسوف است تعبیر به «میل» می کند و چون طرف مقابل و خصم متکلمین هستند تعبیر به «اعتماد» می کند. لذا مصنف هم تعبیر به میل و هم اعتماد می کند.

«فی تلک المسافه»: یعنی در همین مسافت معین، میل باقی بماند در حالی که حرکت باقی نمی ماند. «میل و فشار هست و تاثیر می گذارد اما جسم ساکن است»، این جزء عجایب است.

«بل یحدث سکون یقع به البطء، کانه یعرض کسل متعب»

بلکه حادث می شود سکونی که به توسط آن سکون، بطوء حاصل می شود گویا بر این میلی که هیچ شعور و حیاتی ندارد کسالتی عارض می شود که آن کسالت، میل را به تعب انداخته است.

در بعضی نسخ «کسل و تعب» آمده.

«فیمیل بالاختیار الی السکون»

وقتی کسالت بر آن وارد می شود میل به سکون پیدا می کند.

«ثم ما یتوب الیه النشاط»

در هیچ نسخه ای لفظ «ما» وجود نداشت و ظاهراً هم نباید وجود داشته باشد مگر اینکه گفته شود مصنف عادت دارد که گاهی از اوقات تعبیر به «اذا ما» می کند در اینجا هم تعبیر به «ثم ما» کرده است در اینصورت «ما» زائده می شود و معنی ندارد.

در اینجا نسخه خطی وجود دارد که هر سه صحیح است:

۱- ثم یثوب الیه

۲- ثم یؤوب

۳- ثم یثور

معنی طبق نسخه اول: «یثوب» به معنای این است که پس از رفتن باز می‌گردد. یعنی رجوع پس از رفتن است.

ترجمه: به این میل، نشاط و سرحالی بر می‌گردد «یعنی کسالت از بین می‌رود و خستگی در می‌کند و مقداری سکون حاصل می‌شود و نشاط به او بر می‌گردد و شاداب می‌شود دوباره حرکت را شروع می‌کند.

معنی طبق نسخه دوم: «یؤوب» به معنای بازگشتن است.

معنی طبق نسخه سوم: «یثور» به معنای برانگیخته شدن است.

«وکیف یحدث سبب یمنع و یبطل فی هوا را کد او خلا»

چگونه سببی حاصل می‌شود که این صفت دارد که این میل را منع کند و نگذارد این میل تاثیر کند و در نتیجه متحرک، ساکن شود و همان سبب باطل می‌شود و منعی از بین می‌رود و دوباره میل، تاثیر خودش را می‌گذارد. ممکن است کسی اینطور بگوید که این میل بدون سبب دست از تحریک بر می‌دارد شخصی می‌گوید اینجا بدون سبب نیست بلکه سبب و عامل ناشناخته‌ای وجود دارد که باعث می‌شود این میل، دست از کار بکشد بعداً آن سبب باطل می‌شود. مصنف به عنوان انکار یا استبعاد، استفهام می‌کند و می‌گوید چگونه ممکن است سببی حادث شود که این سبب برای لحظه‌ای منع کند و لحظه بعدی باطل شود و چنین سببی در هواء را کد یا خلا به وجود بیاید. زیرا در هوا این بخش آن با بخش دیگرش فرقی ندارد اگر باد وجود داشت می‌گفتیم در این بخش آن باد شدید وجود داشت و جلوی حرکت را گرفت ولی هوا را کد فرض کرد که از ابتدا تا انتها یکسان است و لذا مانعی در این وسطها پیش نمی‌آید. اگر مانع وجود دارد از ابتدا وجود دارد و اگر وجود ندارد تا آخر وجود ندارد. در خلا هم وجود مانع را قبول نداریم.

ص: ۹۲۴

از طرفی این مانع به وجود می‌آید و خودش هم باطل می‌شود. چگونه باطل می‌شود؟ فقط هوا وجود دارد و اگر هوا می‌توانست مانع شود از همان ابتدا مانع می‌شد و به آن اجازه وجود نمی‌داد.

پس اولاً: حادث شدن چنین سببی در جایی که هیچ امری و اختلافی وجود ندارد مشکل است ثانیاً: بر فرض این سبب موجود شد باطل شدنش مشکل است.

ترجمه چگونه ممکن است سببی هم منع کند و هم لحظه بعد باطل شود و اجازه دهد که حرکت ادامه پیدا کند.

«و کیف ممکن ان یقال ان المیل و الاعتماد یبطلان فیه و یتجددان»

ضمیمه «فیه» به «هوا را کد یا خلا» بر می‌گردد.

چگونه ممکن است که میل باطل شود و دوباره حادث شود.

اشکال اول این بود که سببی مانع شود و آن سبب، باطل شود و در نتیجه میلی که موجود بود اثر خودش را بگذارد، یعنی در اشکال اول، میل را باطل نمی‌کند بلکه سبب را باطل می‌کند. یعنی می‌گوید میل می‌آید و سببی حادث می‌شود و میل را منع می‌کند در حالی که میل هست. بعداً این سبب که مانع بوده باطل می‌شود و وقتی مانع از بین رفته میل کار خودش را ادامه می‌دهد. اما در این اشکال دوم می‌گویید ممکن است شخص، اینطور بگوید که میل، باطل می‌شود «و سببی هم به وجود نمی‌آید» و میل بعدی حادث می‌شود. در آن لحظه ای که میل باطل می‌شود تا میل بعدی حادث شود جسم، ساکن می‌شود بعداً که میل بعدی حادث شد حرکت می‌کند. مصنف می‌گوید چگونه ممکن است میلی باطل شود و چگونه ممکن است میل دیگری حادث شود.

ترجمه: چگونه ممکن است گفته شود که میل و اعتماد در هوای راکد یا خلا باطل می شوند و دوباره حادث می شوند.

پس هیچ راهی وجود ندارد که در هوای راکد یا خلاء، تخلخل سکناات توجیه شود.

نتیجه: اگر سنگ آسیاب می چرخد و قسمت بالایی آن سریعتر می چرخد و قسمت پایینی بطی تر می چرخد علتش تخلخل سکناات و تفکک سنگ آسیاب نیست بلکه علتش این است که جسم یکپارچه است و آن قسمت بزرگتر است و مسافت بیشتر طی می کند و این قسمت کوچکتر است و مسافت کمتری طی می کند.

نمی توان گفت اجزاء لا یتجزی داریم و قسمت بزرگتر، از اجزاء لا یتجزی بیشتر تشکیل شده و قسمت کوچکتر، از اجزاء لا یتجزی کمتر تشکیل شده و در نتیجه جزء و دایره ای که می خواهد حرکت کند مسافت بیشتری طی می کند به خاطر اینکه تخلخل سکنااتش کمتر است و این که نزدیک مرکز است مسافت کمتری طی میکند به خاطر اینکه تخلخل سکنااتش بیشتر است.

صفحه ۱۹۵ سطر ۱۵ قوله «و من الشناعات»

دلیل ششم بر علیه متکلمین بر نفی جزء لا یتجزی: در این دلیل مصنف مطلبی را بدون توجه به جزء لا یتجزی مطرح می کند که هم خصم و هم خودش قبول دارد بعدا وارد دلیل می شود.

مقدمه: اگر دو نفر روی دو خط متوازی حرکت کنند ولی یکی از طرف راست، حرکت خودش را شروع کند و به طرف چپ برود و یکی از طرف چپ، حرکت خودش را شروع کند و به طرف راست برود البته هر کدام روی یک خط قرار بگیرند. این دو نفر هر چقدر راه بروند با یکدیگر تلاقی پیدا نمی کنند اما تحاذی پیدا می کنند یعنی به محاذات یکدیگر قرار می گیرند. وقتی آن شخص از طرف راست حرکت کرد و شخص دوم از طرف چپ حرکت کرد این دو متحرک به سمت همدیگر حرکت می کنند که در یک وقت در مقابل هم قرار می گیرند و عبور می کنند.

ص: ۹۲۶

پس ابتدا مفارقت دارند و سپس این مفارقت تبدیل به تحاذی می شود و بعد از حصول تحاذی دوباره مفارقت شروع می شود و این مفارقت بیشتر می شود.

توضیح عبارت

«و من الشناعات التي تلزم الجزء»

از جمله رسوائی هایی که دامنگیر جزء لا یتجزی می شود «یعنی دامنگیر قول متکلمین می شود»

«انا نعلم یقینا لا-نشک فیہ انه اذا تحرك متحرك من اليمين الى اليسار و متحرك آخر من اليسار الى اليمين علی خطین متوازیین مستقیمین»

«انه» مبتدی موخر برای «من الشناعات» است.

یقین داریم و شک در آن نداریم «مساله، اجماعی است و خود خصم هم قبول دارد، البته در فلسفه، اجماع کارآیی ندارد ولی می خواهیم بیان کنیم که خود خصم هم این مطلب را قبول دارد و اشکالی در آن نیست» که اگر دو نفر حرکت کنند که یکی از راست به چپ و دیگری از چپ به راست حرکت کند و بر دو خط متوازی مستقیم حرکت کنند.

«انهما لا یزالان یتقاربان حتی یلتقیا متحاذیین ثم یتفارقان»

«انهما» یا باید بدل از «انه اذا تجزی» گرفت یا جوب «اذا» گرفته شود.

ترجمه آنچه که ما یقین داریم این است که این دو نفری که به این صورت تصویر شده حرکت می کنند دائما به سمت یکدیگر نزدیک می شوند تا ملاقات کنند ولی ملاقاتشان به تحاذی باشد نه به برخورد کردن. «زیرا در دو خط متوازی حرکت می کند پس با یکدیگر برخورد نمی کنند» بلکه متحاذی می شوند و مقابل هم قرار می گیرند سپس از یکدیگر مفارقت می کنند و جدا می شوند.

ص: ۹۲۷

بیان اشکال ششم: ۴ جزء از اجزاء لایتنجری فرض کن و کنار یکدیگر قرار بده تا خطی حاصل شود. ۴ جزء دیگر اجزاء لایتنجری فرض کن و کنار یکدیگر قرار بده تا خط دیگری بوجود آید. این دو خط را کنار یکدیگر قرار بده به طوری که تداخل نکنند بلکه فقط با هم تماس داشته باشند یعنی جزء اول از خط اول با جزء اول از خط دوم تماس داشته باشد و جزء دوم از خط اول با جزء دوم از خط دوم تماس داشته باشد و هکذا دو جزء دیگر. همانطور که در مربعی که قبلاً ترسیم می کردیم. در اینصورت مصنف می گوید این دو خط را طوری قرار بده که مثلاً یکی بالا باشد و یکی پایین باشد سپس یک جزء را روی خط بالایی حرکت دهید و یک جزء را روی خط پایینی حرکت دهید. یک جزء را در طرف راست خط بالا قرار بدهید و یک جزء را در طرف چپ خط پایین قرار دهید سپس این جزء ها را حرکت دهید اگر اجزاء خط ها ۵ تا بودند جزء بالایی که به جزء سوم می رسید جزء پایینی هم به جزء سوم می رسید تحاذی واقع باشد اما الان ۴ جزء هستند سوال این است که تحاذی در کجا واقع می شود؟ باید بین جزء دوم و جزء سوم تحاذی واقع شود به صورتی که این جزء در خط بالا طوری قرار می گیرد که نصف آن روی جز دوم قرار می گیرد و نصف دیگریش روی جزء سوم می افتد و هکذا جزئی که در خط پایین است.

غیر از این، تحاذی امکان ندارد. وقتی تحاذی درست شد نصف جزء بر روی جزء دوم و جزء سوم قرار گرفته پس نتیجه می گیریم جزئی که روی خط بالا و خط پایین حرکت می کند تجزیه به نصف شد. خود جزء دوم و سوم هم تقسیم شدند چون نصف جزء دوم از خط بالایی به وسیله جزئی که بر روی آن خط حرکت می کرد اشغال شده نصف جزء سوم از خط بالایی به وسیله جزئی که بر روی آن خط حرکت کرد اشغال شد و نصف دیگر جزء دوم و جزء سوم خالی مانده است. پس هم جزئی که بر روی خط چهار جزئی حرکت می کند تقسیم شد هم جزء دوم و جزء سوم از خط بالایی تقسیم شد. درخط پایینی هم بحث به همین صورت است.

مصنف به این مباحث اشاره نمی کند بلکه احتمالاتی که باطل اند را مطرح می کند و همه را رد می کند. وقتی احتمالات باطل، رد شد این احتمال صحیح باقی می ماند و از آن تجزیه جزء را نتیجه می گیرد.

مصنف می فرماید: یا در حالی که این دو جزء متحرک روی جزء ثانی قرار گرفتند تحاذی واقع می شود چون سرعت حرکت این دو جزء مساوی است و با یک سرعت مساوی بر روی خط بالایی و خط پایینی حرکت می کنند. جزئی که بر روی خط بالایی قرار داشت جزء اول از خط بالایی را رها می کند و به سمت جزء دوم از خط بالایی می رود آن جزئی که بر روی خط پایینی قرار داشت جزء اول از خط پایینی را رها می کند و به سمت جزء دوم از خط پایینی می رود آیا در این صورت تحاذی حاصل می شود؟ جواب داده می شود که تحاذی حاصل نمی شود چون جزء دوم خط بالایی با جزء سوم خط پایینی مرتبط است و جزء دوم خط پایینی با جزء سوم خط بالایی مرتبط است. الان هر دو جزء بر روی جزء دوم از خط بالایی و خط پایینی قرار دارند پس تحاذی واقع نمی شود. زیرا تحاذی بین جزء دوم از خط بالا و جزء سوم از خط پایین واقع می شود. یا بین جزء دوم از خط پایین و جزء سوم از خط بالا واقع می شود در حالی که این دو جزء بر روی جزء دوم قرار گرفتند.

اما اگر هر دو جزء را بر روی جزء سوم از خط بالا و خط پایینی قرار بدهید باز هم تحاذی واقع نمی شود و از یکدیگر مفارقت دارند.

پس تحاذی نه در جزء دوم واقع می شود نه در جزء سوم واقع می شود بلکه می توان یک جزء را بر روی جزء دوم قرار داد و یک جزء را بر روی جزء سوم قرار داد در اینصورت لازم می آید که حرکت این دو جزء مساوی نباشد زیرا یک جزء به اندازه ۲ جز از خط بالایی طی کرده و جزء دیگر به اندازه ۳ جز از خط پایینی طی کرده.

پس یا تحاذی حاصل نمی شود یا تساوی حرکت نیست اگر بخواهد هم تساوی حرکت و هم تحاذی حاصل شود باید این دو جزء بر نصف خط قرار بگیرند یعنی بین جزء دوم و جزء سوم قرار بگیرند.

توضیح عبارت

«فاذا فرضنا اربعة اجزاء لا تتجزا و اربعة اخرى»

اگر ۴ جزء فرض شود که لا تتجزا هستند و ۴ جزء دیگر هم فرض شود.

«ورگبنا من کل اربعة خطا»

از هر ۴ جزء یک خط، مرکب کنیم «یعنی ۴ جزء را کنار هم قرار بدهید که یک خط درست شود و ۴ جزء دیگر هم کنار یکدیگر قرار بدهید و خط دیگر درست شود.

«و كان احد الخطین موضوعا بجنب الآخر»

دو خط که حاصل شد آنها را کنار یکدیگر قرار بدهید نه اینکه در امتداد هم قرار بگیرد. یعنی نوک این خط به نوک آن خط نچسبد بلکه این خط در پهلو و کنار خط دیگر قرار بگیرد.

ص: ۹۳۰

«كما فعلنا في المربع الذي انشأناه من اجزاء لا تتجزأ»

چنانچه این کار را انجام دادیم در مربعی که از اجزاء لا تتجزأ ایجادش کردیم که از ۱۶ جزء درست شده بود.

«و فرضنا على طرف احدهما الطرف الذي على اليمين جزءاً»

عبارت «الطرف الذي على اليمين» را لحاظ نکنید و کلمه «جزءاً» را به قبل بچسبانید یعنی به اینصورت بخوانید «و فرضنا على طرف احد هما جزءاً» یعنی بر طرف و ابتدای یکی از این دو خط جزئی قرار دادیم.

اما سوال می شود که بر کدام طرف از این خط آن جزء قرار داده می شود؟ مصنف می فرماید «الطرف الذي على اليمين» یعنی آن طرفی که طرف راست است.

«و على طرف الآخر الطرف الذي على اليسار جزءاً»

این عبارت هم مثل عبارت قبلی ترجمه می شود. مراد از «الآخر»، «خط الاخر» است نه اینکه مراد، طرف دیگر خط اولی باشد. ترجمه: بر طرف خط دیگر، آن طرفی که از ابتدای چپ شروع می شود جزئی قرار بده «یعنی بر طرف خط بالا- در سمت راستش جزئی قرار داده شد و بر طرف خط پایین در سمت چپش جزئی قرار داده شد.

«و حرکنا الجزئين حتى صار الجزء الذي على احد الخطين و على طرفه الايمن نافذا الى طرفه الآخر»

«نافذا» خبر «صار» است.

هر دو جزء را به حرکت انداختیم به این صورت که آن جزئی که روی خط بالایی در طرف راست آن بود نافذ و روان شد به سمت طرف دیگر همان خط. یعنی از طرف راست خط، به سمت چپ خط برود نه اینکه از طرف راست خط به سمت راست ادامه دهد. همینطور جزئی که در سمت چپ خط پایین است را به سمت راست نافذ و روان کن نه اینکه از سمت چپ به سمت چپ برود به طوری که از روی خط پایین سقوط کند لذا این قید «نافذا الى طرفه الاخر» قید مهمی است.

ترجمه: دو جزء را حرکت دهیم به اینصورت که جزئی که بر خط بالایی و در طرف راستش است نافذ باشد به طرف دیگر همین خط بالایی.

«و الذی علی طرف الخط الآخر و علی طرفه الایسر نافذا الی طرفه الآخر»

آن جزئی که در ابتدای خط پایینی است و بر طرف چپ آن واقع شده به سمت طرف دیگر همین خطی که روی آن قرار گرفته برود.

نکته: عبارت «و فرضنا علی طرف احدهما...» عطف بر «فرضنا اربعه اجزاء» در صفحه ۱۹۵ سطر ۱۷ است. عبارت «و رکبنا من کل اربعه» در صفحه ۱۹۵ سطر ۱۷ عطف بر «فرضنا اربعه اجزاء» است عبارت «و حرکنا الجزئین» در صفحه ۱۹۶ سطر ۲ عطف بر «فرضنا اربعه اجزاء» است عبارت «و توهمنا ان حرکتیهما» هم عطف بر «فرضنا اربعه اجزاء» است. همه این جملات عطف به شرط «اذا» است و جواب برای همه اینها با عبارت «فلا یخلو» می آید.

«و توهمنا ان حرکتیهما متساویتان فتحاذیا و تفارقا»

و اینطور فرض کردیم که حرکت این دو جزء که یکی از سمت راست خط بالا حرکت می کند و دیگری از سمت چپ خط پایین حرکت می کند حرکتشان در سرعت و بطو مساوی است و یکی تندتر و یکی کندتر نمی رود.

«فتحاذیا و تفارقا» جواب برای «اذا فرضنا» نیست بلکه تفریع بر این ۵ عبارت است یعنی وقتی چنین فرضی کردیم نتیجه اش این می شود که این دو جزء بالاخره بر طبق آن قانونی که در ابتدای این استدلال گفته شد با یکدیگر تحاذی پیدا می کنند و از یکدیگر جدا می شوند.

«فلا یخلو اما ان یکون تحاذیہما علی النصف او بعد النصف»

«فلا یخلو» جواب برای «فاذا فرضنا» در صفحه ۱۹۵ سطر ۱۷ است.

وقتی چنین وضعی اتفاق افتاد این سه صورت اتفاق می افتد «صورت چهارم که صورت حق و صحیح است را بیان می کند». مصنف ابتدا دو صورت را بیان می کند:

۱ _ این دو جزء بر روی نصف قرار می گیرند و تحاذی می کنند «این صورت صحیح است» اما نصف در کجا است؟ این خط، ۴ جزء است نه ۵ جزء لذا نصف خط، بین جزء دوم و جزء سوم خواهد بود و نتیجه می دهد که جزء لا-یتجزی وجود ندارد.

۲ _ این دو جزء در خارج از نصف تحاذی می کنند و این بر دو قسم می شود:

الف: یا قبل از نصف تحاذی می کنند.

ب: یا بعد از نصف تحاذی می کنند. «مصنف تعبیر به _ بعد النصف _ کرده شما می توانید تعبیر به _ قبل النصف _ هم بکنید»

«فان كان التحاذی انما يقع اذا كان هذا علی الثانی من الطرف الذی یحرک عنه»

«هذا» یعنی آن که از طرف راست مثلا راه افتاده و بر روی جزء دوم مسافت قرار گرفته.

«ذلک» یعنی آن از طرف چپ مثلا راه افتاده و بر روی جزء دوم مسافت خودش قرار گرفته.

در اینصورت حرکتها مساوی اند چون هر دو جزء، به جزء دوم خط خودشان رسیدند ولی تحاذی صورت نگرفته است.

ترجمه: اگر تحاذی واقع شود زمانی که آن که از طرف راست حرکت کرده بر جزء دوم از طرفی باشد که از آن طرف حرکت کرده یا حرکت داده شده «اگر يُحَرَّكُ خوانده شود به معنای حرکت داده شده است و اگر تَحَرَّكُ خوانده شود به معنای حرکت کرده است» یعنی این جزء، از طرفی که حرکت را شروع کرد جزء اول می باشد سپس به ثانی جزء اول رسید «یعنی به جزء دوم از همان طرف رسید»

«ذلك على الثانی من الطرف الذی تحرك عنه»

«ذلك» یعنی جزء ثانی که بر روی خط پایین حرکت می کند.

ترجمه: یعنی جزء ثانی که بر روی خط پایین حرکت می کند بر جزء ثانی از مسافتش قرار گرفته.

«فبعُد لم يتحاذيا»

این عبارت، جواب برای «ان كان» است.

ترجمه: اگر تحاذی به این صورت که جزء متحرک در خط بالایی، بر جزء دوم از خط بالایی باشد و جزء متحرک در خط پایینی، بر جزء دوم از خط پایینی باشد این دو جزء هنوز با هم تحاذی نکردند «زیرا جزء ثانی از خط بالایی با جزء ثانی از خط پایینی محاذی نیست بلکه جزء ثانی از خط بالایی با جزء ثالث از خط پایینی محاذی است»

«لان تحاذی الثانی من کل واحد منهما هو الثالث من الآخر»

ترجمه: تحاذی جزء دوم از هر یک از این دو خط، جزء سوم خط دیگر است. تحاذی بین جزء دوم از خط بالایی و جزء سوم از خط پایینی اتفاق می افتد.

ص: ۹۳۴

و او حالیه است و «ما» نافیه است و ضمیر «علیه» به این فرضی که می‌کنیم بر می‌گردد آن فرض این است که ثالث و ثانی باشد.

ترجمه: در حالی که هر یک از این جزء ها قرار نگرفتند بر این صورتی و فرضی که تصویر می‌کنیم «یعنی به این صورت نیست که یکی بر جزء دوم باشد و یکی بر جزء سوم باشد زیرا فرض این است که هر دو جزء بر روی جزء دومی قرار گرفتند.

«فان تحاذیا بان یکون کل واحد منهما علی الثالث فهما فی حال التحاذی متفارقان»

از اینجا وارد فرض دوم می‌شود که هر کدام از این دو جزء بر جزء سوم خط خودش قرار بگیرد یعنی جزء متحرک در خط بالایی بر روی جزء سوم از خط بالایی قرار بگیرد و جزء متحرک در خط پایینی بر روی جزء سوم از خط پایینی قرار بگیرد این دو جزء تحاذی کردند و سپس از تحاذی مفارقت حاصل شده و الان تحاذی نیست.

ترجمه: اگر این دو جزء تحاذی کنند به اینصورت که هر یک از این دو جزء متحرک بر روی جزء سوم خط خودشان قرار بگیرند لازم می‌آید در همان حالی که تحاذی می‌کنند از یکدیگر جدا شوند. «اگر همین الان که متفارقند متحاذی فرض شوند لازمه اش این است که در حینی که متحاذی اند متفارق باشند و این، جمع بین متقابلین است که صحیح نیست»

«و ان تحاذيا و احدهما على الثانى من خطه و الآخر على الثالث من خطه فليست حرکتا هما على السواء»

فرض سوم این است که یک جزء بر روی جزء دوم باشد و یک جزء بر روی جزء سوم باشد در اینصورت تحاذی واقع می شود ولی لازمه اش این است که حرکت این دو جزء مساوی نباشد و یکی توانسته باشد بر جزء دوم وارد شود و یکی سریعتر رفته باشد و بر جزء سوم وارد شود. در حالی که فرض کرده بودیم حرکت هر دو مساوی باشد.

ترجمه: اگر این دو جزء متحرک با یکدیگر تحاذی کنند در حالی که یکی بر جزء دوم از خط خودش است و دیگری بر جزء سوم از خط خودش است در اینصورت لازم می آید که حرکت این دو جزء به طور مساوی نباشد در حالی که فرض کردیم مساوی باشد.

خلاصه:

فرض اول: تحاذی حاصل نیست و این در صورتی بود که هر دو جزء بر روی جزء دوم خودشان باشد.

فرض دوم: تحاذی رد شده بود و بعد از تحاذی بود و دو جزء بر روی جزء سوم خودشان باشند.

فرض سوم: تحاذی حاصل شد ولی یکی بر جزء دوم خط خودش واقع شده و دیگری بر جزء سوم خط خودش واقع شده.

حکم فرض اول: باطل است چون تحاذی حاصل نشده.

حکم فرض دوم: باطل است چون در حالی که مفارقت است تحاذی را ادعا می کنید.

ص: ۹۳۶

حکم فرض سوم: باطل است چون اگر چه تحاذی است ولی سرعتها یکسان نیست.

وقتی هر سه فرض باطل است باید گفت تحاذی قبل از نصف یا بعد از نصف ممکن نیست. و باید در نصف، تحاذی واقع شود در اینصورت جزء متحرک، بین جزء دوم و جزء سوم از خط خودش ایستاده است. لازمه اش این است که هم جزء متحرک بالایی تقسیم شود هم جزء دوم و جزء سوم که در زیر این جزء متحرک قرار گرفتند تقسیم شوند. لازمه اش این است که در هر خطی هم جزء متحرک تقسیم شود هم مسافت تقسیم شود. در اینصورت جزء لایتجزی، تجزیه شود و حرف ما اثبات شود.

دلیل هفتم بر بطلان مذهب متکلمین / رد مذهب متکلمین / بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان ۹۲/۱۲/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل هفتم بر بطلان مذهب متکلمین / رد مذهب متکلمین / بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«مما یلزمهم لزوما یظهر لکل ذی عقل» (۱)

در این جلسه دلیل هفتم بر علیه متکلمین که قائل به جزء لایتجزی شدند مطرح می شود در این دلیل هفتم ابتدا مقدمه ای ذکر می کند که مورد توافق همه حتی خصم «یعنی متکلمین» هم هست سپس با توجه به این مقدمه وارد دلیل می شود.

مقدمه: اگر دو شی مقابل و روبروی یکدیگر باشند و هر دو حرکت کنند و مانعی بر سر راه آنها نباشد این دو شی اینقدر حرکت خود را ادامه می دهند تا به یکدیگر برخورد کنند وقتی که برخورد می کنند مانع یکدیگر می شوند «یعنی مانع، از ذات خود این دو است و مانع خارجی وجود ندارد» و می ایستند و اگر فشار شدید باشد همدیگر را دفع می کنند و حرکت را ادامه می دهند اما اگر فشار شدید نباشد در همان جایی که ملاقات کردند می ایستند این یک امر بدیهی است.

ص: ۹۳۷

۱- (۱) لشفاء، ابن سینا، ج ۴، ص ۱۹۶، س ۸، ط ذوی القربی.

بیان دلیل هفتم: فرض کن سه جزء را در یک صف، ردیف کردید و کنار هم قرار دادید و با یکدیگر تماس دادید. سپس دو جزء دیگر بیاورید در دو طرف این سه جزء قرار دهید در اینصورت ۵ جزء پیدا می شود این دو جزئی که در طرف قرار گرفتند را مقداری به سمت بالا بیاورید به طوری که بتوانند روی این سه جزء قرار بگیرند و روبروی هم باشند سپس این دو جزء را حرکت دهید وقتی حرکت می کنند در یک جایی به همدیگر برخورد می کنند سوال این است که در کجا به یکدیگر برخورد می کنند؟ هر کدام از این دو جزئی که به سمت بالا آمدند یک جزء به سمت همدیگر حرکت می کنند و در جزء وسط قرار می گیرند. سوال این است که آیا این دو جزء در وسط قرار می گیرند یا نمی گیرند؟ اگر در وسط قرار بگیرند لازمه اش این است که تداخل کنند و با جزء دومی از آن سه جزء تماس پیدا کنند اگر تداخل، اجازه داده شود مشکلی نیست اما اگر تداخل را اجازه ندهید چه وضعی باید اتفاق بیفتد؟ آنچه که اتفاق می افتد این است که این دو جزء متحرک در نقطه وسط با یکدیگر تلاقی کردند. تلاقی کردن به معنای این است که جزء وسط از آن سه جزء که در زیر قرار گرفته به دو نصف

تقسیم می شود و نصف آن با جزء متحرک سمت راست تماس دارد و اشغال کرده و نصف دیگر آن با جزء متحرک سمت چپ تماس دارد و اشغال کرده.

ص: ۹۳۸

از طرفی دیگر جزء متحرک سمت راست، نصف خودش را بر روی جزء دوم انداخته ولی نصف دیگر جزء متحرک سمت راست، بر روی جزء اول است. و جزء متحرک سمت چپ، نصف خودش را بر روی جزء دوم انداخته ولی نصف دیگر جزء متحرک سمت چپ بر روی جزء سوم است. قهراً جزء وسط تقسیم شد زیرا بخشی از آن به توسط جزء متحرک سمت راست اشغال شده و بخشی از آن به توسط جزء متحرک سمت چپ اشغال شده از طرفی دیگر آن دو جزء که متحرک بودند هم تقسیم شدند چون بخشی از خودشان را بر روی جزء دوم انداختند بخشی را بر روی جزء اول یا سوم انداختند. همینطور جزء اول و جزء سوم از سه جزئی که در زیر قرار گرفتند هم تقسیم شدند زیرا بخشی از آنها به واسطه جزء متحرک سمت راست و جزء متحرک سمت چپ اشغال شده. نتیجه گرفته می شود که همه این ۵ جزء تقسیم شدند.

نتیجه: به متکلمین گفته می شود که یا باید قائل به تداخل شوید یا قائل به تقسیم جزء بشوید و چون تداخل باطل است متعین می شود که قائل به تقسیم جزء بشوید و جزء لا یتجزایی که فرض کردید یتجزی شد.

توضیح عبارت

«و مما یلزمهم لزوما یظهر لکل ذی عقل»

«ما نعلمه» مبتدی موخر است و «مما یلزمهم» خبر مقدم است.

از چیزهایی که لازم می آید متکلمین را یک نوع لزومی که برای هر صاحب عقلی روشن است. «همه حکم می کنند که چنین چیزی لازم خواهد آمد».

ص: ۹۳۹

«ما نعلمه»: یعنی آنچه که ما می دانیم و یقین و علم داریم و شک نداریم.

ترجمه: آن چه که ما می دانیم از چیزهایی است که متکلمین را ملزم می کند «اگر یلزّمهم خوانده شود به معنای _ ملزم می کند _ می آید و اگر یلزّمهم خوانده شود به معنای _ لازم قولشان می باشد _ می آید».

«انه اذا تقابل شیئان»

این عبارت، تفسیر و بدل و عطف بیان برای «ما نعلمه» است. جواب «اذا» در خط بعدی «فلهما ان يتحركا» است.

«تقابل»: وقتی دو شیء روبروی یکدیگر قرار می گیرند. تقابل در اینجا معنای لغوی آن مراد است نه معنای اصطلاحی منطقی. بلکه مراد از تقابل، روبرو بودن دو شیء است.

ترجمه: وقتی دو شیء با هم مقابل شوند و روبروی هم قرار بگیرند.

«لكل واحد منهما ان يتحرك الى الآخر حتى يلقاه»

این عبارت را ممکن است کسی جواب «اذا» قرار دهد ولی چون با فاء نیامده ما آن را صفت لحاظ می کنیم. عبارت «و لا مانع له» را هم صفت بعد از صفت می گیریم.

ترجمه: دو شیئی که مقابل و روبروی هم هستند و این صفت دارند که هر یک می توانند به سمت دیگری حرکت کنند تا با دیگری برخورد کنند نه اینکه یک ساکن و یکی متحرک باشد بلکه هر دو می توانند متحرک شوند. البته فرض اینکه یک ساکن و یکی متحرک باشد اشکالی ندارد ولی برای ما سودی ندارد آنچه که برای ما مفید است این است که هر دو حرکت کنند.

«و لا مانع له البته عن لقاء الثاني خارجا»

ضمير «له» به «كل واحد» بر می گردد.

از بیانی که کردیم روشن شد که «خارجا» قید «مانع» است. یعنی فرض می کنیم مانع خارجی نیست و این دو این صفت دارند که مانعی برای هر یک از این دو نیست «اینطور نیست که در بین راه مانع وجود داشته باشد و یکی را متوقف کند و نگذارد به دیگری برخورد کند. هر دو بدون مانع خارجی حرکت می کنند. مانع، مانع داخلی است یعنی اگر به هم برخورد کنند همدیگر را منع می کنند یعنی ذاتشان مانع یکدیگر می شوند ولی بیرون از ذات چیزی مانع نشده زیرا اینها می توانند حرکت کنند و به همدیگر برخورد کنند.

«خارجا»: اگر قید «لقاء» هم گرفته شود اشکال ندارد ولی فایده ندارد باید قید «مانع» گرفته شود یعنی اینطور گفته شود که مانع خارجی ندارند چون اگر مانع خارجی داشتند به یکدیگر برخورد نمی کردند مانع باعث می شد یکی متوقف شود و دیگری می آمد و به مانع برخورد می کرد و به آن دیگری برخورد نمی کرد در اینصورت نمی توانستیم استدلال کنیم. الان فرض این است که بین این دو که به سمت یکدیگر حرکت می کنند در خارج، مانعی نباشد تا برخوردشان اتفاق بیفتد و وقتی برخورد کردند تمانع حاصل می شود نه مانع. یعنی هر کدام دیگری را منع از حرکت می کنند و هر دو متوقف می شوند.

ص: ۹۴۱

«فلهما ان يتحرکا معا حتی يلتقیا»

این عبارت جواب برای «اذا» است.

هر دو می توانند با هم حرکت کنند تا اینکه ملاقات کنند.

«فاذا التقیا امکن ان یتمانعا».

اگر ملاقات کردند ممکن است همدیگر را تمنع کنند. چرا تعبیر به «امکن» کرد به خاطر این است که ممکن است گاهی فشارشان خیلی زیاد باشد و همدیگر را کنار بزنند و حرکت خودشان را ادامه بدهند. اما اگر فشار شدید نیاورند وقتی برخورد می کنند می ایستند.

«و قبل ذلک لا تمنع بینهما»

قبل از برخورد و التقاء، تمنعی بین آنها نیست چون اینگونه فرض کرده بودیم که مانع خارجی وجود ندارد لذا تمنع و مانعی وجود ندارد و این دو می توانند حرکت کنند و حرکت خودشان را ادامه دهند و به یکدیگر برخورد کنند. تا اینجا مصنف مطلب را به صورت کلی گفت و کاری به متحرک ندارد که چه چیز باشد.

«و هذا شی بین بنفسه»

این مطلبی که بیان شد بین بنفسه است یعنی احتیاج به استدلال ندارد و لازم نیست با دلیل، بین شود.

«فاذا توهمنا ثلاثه اجزاء علی صف»

«توهمنا» به معنای «تصورنا» است زیرا این مطلب، مطلب جزئی است و با واهمه باید تصور شود اگر امر کلی بود تعبیر به «تعقلنا» می کرد و ما به معنای فرض کردن می گیریم که این فرض به توسط واهمه انجام بگیرد نه عاقله.

از اینجا مصنف شروع به استدلال بر علیه متکلمین می کند.

اگر سه جزء لا یتجزی را بر یک صف فرض کردیم و هر سه را ردیف هم قرار دادیم.

«و علی الطرفین جزء ان»

در دو طرف این صف واحد که مرکب از سه جزء می باشد دو جزء نهادیم یکی در طرف راست آن و یکی در طرف چپ آن قرار دادیم در اینصورت ۵ جزء حاصل شد.

«لکل واحد منهما ان یتحرک حتی یلقى الاخر و لا مانع»

این عبارت را جواب برای «اذا» قرار نمی دهیم بلکه صفت قرار می دهیم یعنی «لکل واحد ... الاخر» صفت اول است و «لا مانع» صفت دوم است می توان واو در «و لا مانع» را حالیه هم گرفت. در وقتی که مصنف مطلب را به صورت کلی بیان می کرد هم این دو صفت را آورد که در سطر ۸ آمده بود.

دو جزئی در دو طرف این صف قرار دادیم این صفت دارند که برای هر یک از آن دو این است که به سمت دیگری حرکت کنند تا با دیگری ملاقات کنند در حالی که مانع خارجی هم وجود ندارند و این دو جزء تا برخورد کردند می توانند حرکت خودشان را ادامه دهند.

«فان لهما جمیعا ان یتحرکا الی ان یتقیا بعد ما لیسا ملتقین»

این عبارت، جواب برای «اذا» است.

این دو جزء می توانند با هم حرکت کنند تا به همدیگر برخورد کنند بعد از اینکه ملتقی نبودند چون یکی از سمت راست آن سه جزء حرکت می کند و یکی از سمت چپ آن سه جزء حرکت می کند مسلما بین این دو جزء، سه جزء لایتجزی فاصله شده در نتیجه این دو جزء، متلاقی نیستند پس بعد از اینکه متلاقی نبودند و برخورد نداشتند حرکت می کنند تا ملاقات کنند.

ص: ۹۴۳

«فلا یخلوا التقاوهما اما ان یکون و کل واحد منهما مستقر علی کمال الوسط»

«ان یکون» تامه است یعنی «اما ان یتحقق» و ضمیر آن به «التقاء» بر می گردد. اگر کسی بخواهد «فلا یخلو» را جواب «اذا» قرار بدهد و «فان لهما جمیعا» را تفریع قرار بدهد اشکال ندارد.

این دو جزء به یکی از دو نحوه تلاقی می کنند:

۱_ یا در وسط تلاقی می کنند که در اینصورت باعث تداخل می شود.

۲_ یا در وسط تلاقی نمی کنند که در اینصورت باعث تجزیه شدن آنها می شود.

ترجمه: یا این التقاء تحقق پیدا می کند در حالی که هر یک از این دو جزء متحرک قرار گرفته بر کمال وسط «درست در نقطه وسط قرار گرفته یعنی هر دو بر جزء وسط قرار گرفتند نه اینکه بخشی از این جزء بر روی جزء دوم باشد و بخشی از آن یکی بر روی جزء دوم باشد» «مراد از کمال الوسط یعنی هر دو در وسط قرار بگیرند به طوری که به هیچ نحوه از وسط خارج نباشند».

«و قد انتقل الیه بکماله»

ضمیر «انتقل» و «بکماله» به «کل واحد از این دو متحرک» بر می گردد و ضمیر «الیه» به «وسط» بر می گردد.

مصنف با این عبارت مطلب را تأکید می کند و می گوید هر یک از این دو متحرک، به کماله وارد جزء وسط شدند نه اینکه بخشی از آن دو جزء متحرک در جزء وسط باشد و بخشی از آن دو جزء متحرک در جزء سوم و جزء اول قرار بگیرد بلکه همه ی جزء متحرک بر جزء وسط قرار گرفته باشد.

ص: ۹۴۴

اگر این فرض اتفاق بیفتد این دو جزء متحرک باید تداخل کنند تا این فرض که گفتیم اتفاق بیفتد.

«او کل واحد قطع شیئا الی ان التقیا»

این عبارت عدل برای «اما ان یکون» است.

فرض دوم این است که هر یک از این دو جزء متحرک، شیئی را قطع کرده تا ملاقات کنند و تداخل نکنند. «مصنف تعبیر به این نمی کند که جزئی را طی کرده باشد بلکه تعبیر می کند که شیئی را طی کرده زیرا بنا بر فرض دوم جزء را طی نکرده زیرا جزء متحرک که در سمت راست این سه جزء قرار گرفته بخشی از جزء اول را طی کرده و جزء متحرک که در سمت چپ این سه جزء قرار گرفته بخشی از جزء سوم را طی کرده پس یک جزء را طی نکرده بلکه شیئی و بخشی از یک جزء را طی کرده است لذا مصنف تعبیر به جزء نکرده اما در فرض قبلی که تداخل اتفاق می افتاد هر کدام از این دو جزء متحرک، یک جزء را طی کرده بودند سپس به جزء وسط می رسیدند و تداخل می کردند.

«فان کان كذلك فقد انقسم الجزء و الوسط»

نسخه صحیح «الجزء الوسط» بدون واو است.

اگر به این صورت دوم باشد جزء وسط از آن سه جزء قسمت شده.

«و الجزء ان الطرفان»

یعنی آن دو جزئی که در طرف این سه جزء قرار گرفتند «که مراد جزء اول و جزء دوم می باشد» هم تقسیم شدند.

مراد، دو جزء متحرک است که قسمت می شوند.

صفحه ۱۹۶ سطر ۱۴ قوله «و العجب»

جواب متکلمین از دلیل هفتم: متکلمین از دلیل هفتم جواب دادند مصنف جواب را بیان می کند و رد می کند.

جواب متکلمین: چون انقسام ممنوع است و حرکت این دو جزء مستلزم این امر ممنوع است پس باید اصلاً حرکت این دو جزء اتفاق نیفتد «ما ابتدا مقدمه ای بیان کردیم و التزام از متکلمین گرفتیم که آن دو جزء متحرک می توانند حرکت کنند سپس وارد بحث شدیم حال متکلمین بدون توجه به آن التزام می خواهند جواب بدهند». آن چه که منشا تقسیم شدن جزء می شود حرکت هر دو جزء است اما اگر یکی ساکن و یکی متحرک باشد این امر ممنوع «تقسیم شدن جزء» اتفاق نمی افتد لذا می توان گفت که هر دو جزء متوقفند می توان گفت که یکی متوقف است. ولی چون جهتی وجود ندارد که هر دو را متوقف کنیم و برای فرار از این امر ممنوع توقف یک جزء را کافی می دانیم می گوئیم یکی ساکن است و یکی حرکت می کند تا ملاقات حاصل شود.

در اینصورت جزء سمت راست که بعد از جزء اول قرار گرفته بود از جزء اول حرکت می کند و روی جزء سوم قرار می گیرد و با جزء سمت چپ که همان جزء پنجم بود و در انتهای این سه جزء قرار گرفته بود ملاقات می کند در اینصورت نه تداخل اتفاق می افتد نه تجزیه جزء لا یتجزی اتفاق می افتد. بلکه فقط یکی متحرک است و یکی ساکن است. آن که ساکن است به خاطر لزوم این محذور نمی تواند حرکت کند.

جواب مصنف از دفاع متکلمین: متکلمین اینطور گفتند که یکی از این دو جزء ساکن باشد و دیگری متحرک باشد.

حکم: این فرض ترجیح بلا مرجح است زیرا جزء سمت راست را متحرک قرار دادید و جزء سمت چپ را ساکن قرار دادید. چه اشکالی دارد که بر عکس شود. چرا جزء سمت چپ را ساکن قرار دادید آیا خودش ساکن است یا شما آن را نگه داشتید. اگر شما نگه داشتید به شما می گوئیم آن جزء را رها کنید تا حرکت کند و اگر حرکت کرد همان مباحثی پیش می آید که گفته شد. اگر این جز ساکن به طبیعت خودش رها شود هر دو جزء حرکت می کنند و اینطور نیست که یکی حرکت کند و یکی حرکت نکند.

مصنف می فرماید باید یکی از این سه فرض اتفاق بیفتد.

فرض اول: جزء سمت راست مثلا حرکت کند و جزء سمت چپ تصمیم می گیرد حرکت کند، جزء سمت راست متوجه می شود که جزء سمت چپ می خواهد حرکت کند لذا می ایستد زیرا جزء سمت راست می گوید اگر جزء سمت چپ حرکت کند لازمه اش این است که محذور بدنبال داشته باشد لذا جزء سمت راست به خودش می گوید من می ایستم تا محذور لازم نیاید. یعنی جزء سمت راست یک جزء را طی کرد و وقتی خواست وارد جزء دوم شود متوجه شد جزء سمت چپ هم می خواهد حرکت کند و جزء سمت چپ هم یک جزء حرکت می کند و جزء سمت چپ می تواند جزء دوم را طی کند و می تواند به جزء سمت راست تعارف کند که تو به جزء دوم وارد شو در اینصورت این دو جزء متحرک با یکدیگر تماس پیدا می کنند در حالی که هر کدام روی یک جزء کامل قرار گرفتند و جزئی تقسیم نمی شود.

حکم: مصنف این فرض را باطل می کند و خیلی عجیب است که مصنف این فرض را باطل می کند، به نظر می رسد که جواب این فرض نیاز به تبیین ندارد زیرا این فرض را باید با خنده باطل کرد ولی مصنف این فرض را با کلام باطل می کند. زیرا لازم می آید این دو جزء، شعور پیدا کنند آن هم شعوری که از شعور انسان بیشتر است زیرا جزء سمت راست از همتِ جزء سمت چپ خبر پیدا می کند که می خواهد حرکت کند لذا ساکن می شود.

فرض دوم: جزء سمت راست حرکت را شروع کرد و متوجه نشد که جزء سمت چپ چه قصدی دارد در اینصورت از طرفِ جزء سمت چپ چیزی به جزء سمت راست ارسال می شود و آن جزء سمت راست را متوقف می کند یعنی یک مانعی و سببی باعث توقف جزء سمت راست می شود.

فرض سوم: ملاقات جزء سمت چپ باعث می شود جزء سمت راست متوقف شود به این صورت که جزء سمت راست سریع حرکت می کند تا به جزء دوم می رسد و جزء سمت چپ دیرتر حرکت می کند در اینصورت که جزء سمت چپ بر روی جزء سوم قرار گرفته و جزء سمت راست بر روی جزء دوم قرار گرفته ملاقات می کنند و ادامه حرکت ممکن نمی شود.

حکم: حکم فرض دوم و فرض سوم در جلسه بعد بیان می شود.

توضیح عبارت:

«و العجب من قولهم علی هذا»

ص: ۹۴۸

«علی» به معنای «بر علیه» است و «هذا» به معنای استدلال هفتم است.

ترجمه: عجب از گفتاری است که متکلمین بر دلیل هفتم دارند یعنی دلیل هفتم را رد کردند.

«ان هذا يستحيل فيه ان يتحرك معا لاستحاله الانقسام»

«هذا» یعنی فرضی که شما کردید. ضمیر «فیه» به همین فرض بر می گردد.

محال است که این دو جزء با هم حرکت کنند زیرا حرکتشان مستلزم انقسام است و انقسام، محال است پس حرکتشان مستلزم محال است لذا با هم حرکت نمی کنند.

«كان احدهم اذا تحرك و الاخر ساكن نفدت حرکت»

نسخه صحیح «احدهما» است. ضمیر «حرکت» به «احدهما» بر می گردد.

ترجمه: گویا یکی از این دو «مثلا» جزء سمت راست وقتی حرکت کرد در حالی که دیگری «جزء سمت چپ» ساکن است حرکت آن احدهما «یعنی جزء سمت راست» تمام می شود و ساکن می گردد.

«فان كان الآخر يريد ان يتحرك يشعر بذلك فيقف»

در هر دو نسخه خطی «و ان كان» آمده که هر دو صحیح است. ضمیر «يشعر» به «احدهما» بر می گردد چگونه اتفاق می افتد آن که حرکت را شروع کرده حرکتش ساکن می شود؟ به یکی از آن سه فرضی است که بیان شد.

فرض اول این است که جزء سمت راست حرکت می کند و جزء سمت چپ ساکن است حال اگر جزء سمت چپ اراده حرکت می کند آن جزء سمت راست متوجه می شود که جزء سمت چپ می خواهد حرکت کند لذا می ایستد.

«او یقفه سبب وارد من الآخر الیه یقصره»

«الیه» متعلق به «وارد» است و ضمیر آن به احدهما «جز سمت راست» بر می گردد ضمیر «یقصره» به احدهما بر می گردد.

فرض دوم این است که یکی از این دو حرکت کرد و متحرک را «که همان جزء سمت راست است» می ایستاند و متوقف می کند سببی که از دیگری «جزء سمت چپ» به سمت آن متحرک «جزء سمت راست» وارد شده و آن متحرک را ساکن می کند.

«و یقصره»: این سبب، آن متحرک واحدهما را وادار به توقف می کند.

«او یقفه بملاقاه الآخر له»

نسخه صحیح «ملاقاه» است که بهتر می باشد.

فرض سوم این است که آن احدهما «جزء سمت راست» را متوقف می کند ملاقات جزء دیگری «جزء سمت چپ» با آن.

«و لیس سبق الآخر الی الملاقاه»

اشاره به ترجیح بلا مرجح می کند و مصنف از اینجا شروع به رد کلام متکلمین می کند.

ادامه دلیل هفتم بر بطلان مذهب متکلمین / رد مذهب متکلمین / بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان
۹۲/۱۲/۲۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه دلیل هفتم بر بطلان مذهب متکلمین / رد مذهب متکلمین / بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«و لیس سبق الآخر الی الملاقاه اولی من سبق هذا» (۱)

دلیل هفتم بر علیه متکلمین را خواندیم و ثابت کردیم که جزء لایتجزی نداریم بلکه جزئی را که شما لایتجزی قرار می دهید در واقع یجزی است.

ص: ۹۵۰

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج ۴، ص ۱۹۶، س ۱۶، ط ذوی القربی.

خلاصه دلیل هفتم: سه جزء را ردیف کنید و دو جزء در دو طرف این سه جزء قرار دهید که آن دو جزء، جزء چهارم و پنجم می شوند سپس آن دو جزء را بالا بیاورید و روبروی هم قرار دهید و به سمت یکدیگر حرکت دهید این دو جزء با سرعت

مساوی حرکت می کنند یکی از دو حالت اتفاق می افتد:

حالت اول: یا در وسط ملاقات می کنند به طوری که کاملاً در وسط باشند.

حکم: در اینصورت تداخل اتفاق می افتد و تداخل محال است.

حالت دوم: یا قسمتی را که طی کردند با هم ملاقات می کنند بدون اینکه به وسط برسند.

حکم: در این صورت لازم می آید هر ۵ جزء قسمت شوند.

دفاع متکلمین از دلیل هفتم: چون حرکت هر دو جزء باعث تجزیه جزء لایتجزی می شود و تجزیه جزء لایتجزی محال است پس حرکت دو جزء محال است. از استحاله تجزیه که مدعی هستند، استحاله حرکت دو جزء را نتیجه گرفتند. ما از امکان حرکت دو جزء، استحاله عدم تجزیه را نتیجه گرفتیم.

جواب مصنف از دفاع متکلمین: اگر این امری که شما گفتید بخواهد اتفاق بیفتد به یکی از سه نحو است.

فرض اول: یا یکی از این جزء ها حرکت را شروع می کند و جزء دیگر تصمیم می گیرد حرکت کند و این متحرک می فهمد که آن جزء دارد حرکت می کند لذا می ایستد تا آن جزء حرکتش را شروع کند لذا این جزء متحرکی که سمت راست بوده حرکت خودش را شروع کرده جزء اول از آن سه جزء که در ردیف هم قرار گرفتند را طی کرده و متوجه شده که جزء سمت چپ هم می خواهد حرکت کند همان جا ایستاده تا جزء سمت چپ هم حرکت کند و جزء سوم را طی کرده و فرصت پیدا کرده که جزء دوم را هم طی کند در هر صورت بعد از اینکه یکی از این دو جزء متحرک، یک جزء کاملی که در زیرش قرار دارد را طی می کند متوقف می شود و بین درز دو جزء قرار نمی گیرد که باعث تقسیم اجزاء شود.

فرض دوم: جزء اول که حرکت می کند جزء دوم چیزی را می فرستد تا جزء اول را ساکن کند بعداً خودش شروع به حرکت می کند یعنی به قول مصنف، حابس می فرستد تا حرکت را حبس کند.

فرض سوم: این دو جزء ملاقات کنند به اینصورت که یکی حرکت کند و دیگری با ملاقاتی که دارد آن را از حرکت بازدارد.

جزء متحرک اول که سمت راست بوده شروع به حرکت می کند و جزء اول را طی می کند، جزء دوم را هم طی می کند. جزء متحرک دوم که سمت چپ بوده شروع به حرکت می کند و به جلو می آید و ملاقات می کند با جزء متحرک اولی که حرکت کرده بود و آن را بر روی جزء دومی که از اجزاء مسافت بود نگه می دارد «مراد از مسافت همان سه جزئی است که در زیر این دو جزء متحرک قرار گرفتند» متحرک سمت راست جزء اول مسافت را طی کرده مثلاً جزء دوم را هم طی کرده حال جزء دوم متحرک شروع به حرکت می کند و قبل از اینکه جزء اول متحرک به درز برسد با آن ملاقات می کند و جلوی آن را می گیرد. الان جزء اول متحرک که سمت راست است روی جزء دوم مسافت قرار گرفته و جزء دوم متحرک که سمت چپ است روی جزء سوم مسافت قرار گرفته و ملاقات صورت گرفته و هیچکدام جلو نمی روند در اینصورت هیچکدام از این دو جزء بر روی درز قرار نگرفتند لذا انقسام واقع نمی شود.

در این فرض سوم، آنچه مانع شد ملاقات بود.

مصنف ابتدا رد مشترکی بر هر سه فرض می کند بعداً شروع به اشکال مختص بر فرض اول و فرض دوم می کند اما بر فرض سوم چیزی نمی گوید بلکه به همان رد مشترک قناعت می کند. اگرچه بهتر این است که آن رد مشترک را رد بر فرض سوم قرار داد به دو دلیل:

۱ _ کلمه ملاقات در فرض سوم و در این رد بکار رفته

۲ _ مصنف رد دیگری بر فرض سوم نمی کند.

رد مشترک سه فرض: طبق هر سه فرض ترجیح بلا مرجح لازم می آید.

اما طبق فرض اول: شما می گوئید یک جزء شروع به حرکت می کند و جزء دیگر ساکن است سپس می گوئید این جزء که دارد حرکت می کند متوجه می شود جزء دیگر دارد حرکت می کند این جزء متحرک، توقف می کند تا آن جزء دیگر حرکتش را شروع کند. این همان فرض اول بود.

ما می گوئیم همانطور که جزء اولی به سمت جزء دومی حرکت کرد و این وضع اتفاق افتاد دومی هم می تواند به سمت اولی حرکت کند و همین وضع اتفاق بیفتد چرا می گوئید این جزء حرکت کرد و متوجه حرکت جزء دیگری شد و ساکن گردید چرا برعکس نمی گوئید. در هر صورت ترجیح بلا مرجح مرتکب می شود.

اما طبق فرض دوم: گفتید متحرک اولی، چیزی به متحرک دومی ارسال می کند و او را منع از حرکت می کند ما می گوئیم آن دومی به اولی ارسال می کند و او را منع از حرکت می کند.

اما طبق فرض سوم: گفتید جزء متحرک، حرکت می کند تا با دیگری ملاقات کند ما می گوییم چه اشکالی دارد که برعکس باشد و دیگری حرکت کند و با آن ملاقات کند. یعنی جزء سمت راست سبقت به حرکت گرفت و جزء سمت چپ سبقت به ملاقات گرفت. مصنف می گوید هیچکدام اولی به ملاقات از دیگری نیستند همانطور که جزء سمت چپ می رود تا ملاقات کند جزء سمت راست هم می رود تا ملاقات کند و ملاقات باعث حبس و توقف حرکت می شود. ما می توانیم بگوییم این که شما گفتید به سمت ملاقات می رود اولی به این نیست که سبقت به ملاقات بگیرد بلکه دیگری هم می تواند سبقت به ملاقات بگیرد در اینصورت قهراً هر دو متوقف می شوند یعنی هر دو شروع به سمت ملاقات کردن می کنند فرض هم این است که سرعت هر دو یکسان است. سوال این است که برخورد اینها در کجا واقع می شود؟ برخورد آنها در وسط است و در نتیجه جزء ها تجزیه می شوند.

این فرض سومی که برای متکلمین شد هیچکدام از این دو جزء را با شعور قرار نمی داد لذا بدون شعور حرکت خودشان را شروع می کنند. وقتی که بدون شعور حرکت خودشان را شروع کردند بر سر جزء نمی ایستند بلکه تا وقتی ملاقات نکردند ادامه حرکت می دهند و وقتی ملاقات حاصل می شود توقف می کنند. و با توجه به اینکه هیچ کدام اولی به سبقت نیست هر دو با هم شروع به حرکت می کنند و با توجه به اینکه حرکتشان مساوی است هر دو به یک اندازه مسافت را طی می کنند در اینصورت بر نصف با یکدیگر ملاقات می کنند که لازمه اش تجزیه جزء لایتجزی است. پس نمی توان گفت هیچکدام از این دو جزء، سبقت به ملاقات یا حرکت گرفت چون ترجیح بلا مرجح است.

«و ليس سبق الآخر الى الملاقاه اولى من سبق هذا»

«هذا» اشاره به «احدهما» در «كان احدهما» در سطر ۱۴ دارد.

مصنف در فرض سوم اینطور فرمود که احدهما حرکت می کند و دیگری به سمت ملاقات می رود تا با ملاقات، حرکتِ احدهما را متوقف کند حال در جواب می گوید اینکه گفته شد دیگری در ملاقات، سبقت می گیرد ترجیح بلا مرجح است زیرا هر دو می توانند به سمت ملاقات بروند و اگر به سمت ملاقات بروند یا قبل از ملاقات باید توقف کنند «در این صورت اصلا حرکتی صورت نگرفته» یا حین الملاقاه توقف می کنند «در اینصورت بر روی درز توقف می کنند».

ترجمه: سبقت گرفتن دومی به سمت ملاقات، اولی از سبقت گرفتن اولی نیست «یعنی هر دو می توانند به سمت ملاقات بروند».

صفحه ۱۹۶ سطر ۱۶ قوله «و ليس يخفى»

رد فرض اول: فرض اول این بود که یکی حرکت می کند در حین حرکت متوجه می شود دیگری هم می خواهد حرکت کند. تا متوجه می شود که دیگری می خواهد حرکت کند دست از حرکت خودش بر می دارد و متوقف می شود در نتیجه آن دومی حرکت می کند و هر دو حرکت خودشان را بر روی جزء تمام می کنند نه بر روی درز.

رد این فرض به این صورت است که شما باید حابسی از حرکت درست کنید و الا اگر یک جزء را به حرکت وادارید نمی توانید جلوی آن را بگیرید مگر اینکه حابسی بیاید تا جلوی حرکت او را بگیرد. حابس عبارت از التفات به قصد آن جزء دیگر نیست تا بگویید این متحرک التفات پیدا کرده که جزء دیگر قصد حرکت دارد لذا از حرکت ایستاده است. پس حابس متحرک سمت راست از حرکت، التفاتش به قصد متحرک سمت چپ نیست. حابس آن باید ملاقات باشد و هنوز ملاقات صورت نگرفته است چطور می گوید جزء متحرک اولی می ایستد در حالی که هنوز ملاقاتی با متحرک دومی انجام نشده است؟

«و لیس یخفی علی العاقل»

یکی از نسخ خطی «علی المتامل» آمده است. ولی ظاهراً «العاقل» بهتر از «المتامل» است چون مساله، مساله ای نیست که احتیاج به تامل داشته باشد همین اندازه که اگر شخصی عقل داشته باشد می فهمد که آن جزء، شعور ندارد این احتیاج به تامل ندارد. لذا نسخه «العاقل» بهتر است چون مصنف می خواهد بگوید اگر کسی عقل داشته باشد این مطلب را نمی گوید نه اینکه بگوید اگر کسی تامل کند می فهمد، بلکه به یک انسان کم عقل اگر گفته شود متوجه می شود این جزء، شعور ندارد.

«انه اذا ارید تحریکهما معاً لم یکن قصد احدهما لیتحرک فی نفسه حابسا لصاحبه عن ان یتحرک الی ان یلقاه»

اگر اراده شود که این دو جزء را با هم به حرکت وادارید «که فرض ما همین بود» اما چگونه به حرکت وادارید؟ به واسطه نیروی قسری که در آن وارد می کنید یا به نیروی طبیعی که خودشان پیدا می کنند مثلاً آن سه جزء را شیب می دهیم این جزء متحرک، به نیروی طبیعی حرکت می کند یا آن را هل می دهیم و به نیروی قسری حرکت می کند. فرق نمی کند که آن نیرو قسری باشد یا طبیعی باشد.

ترجمه: اگر اراده شود که این دو جزء با هم حرکت کنند قصد جزء دومی که تصمیم گرفته حرکت کند حابس صاحبش یعنی جزء اولی نیست بلکه حرکتش باید ادامه پیدا کند «چون به نظر شما جزء اولی شروع به حرکت کرده حال جزء دومی قصد حرکت می کند و این قصد جزء دومی، جزء اولی را حبس از حرکت نمی کند زیرا قصد، حابس نمی شود. باید این قصد به عمل در بیاید و ملاقات حاصل شود تا حبس صورت بگیرد. قصد به تنهایی کافی نیست».

«فی نفسه»: قصد حرکت کردن جزء دومی فی نفسه حابس است اما این قصد حرکت کردن بعد از ملاقات حابس است. که در واقع آن ملاقات، حابس است. یعنی قصد به علاوه ملاقات حابس است.

مصنف الان نمی گوید جزء سمت چپ قصد و شعور ندارد بلکه می گوید بر فرض جزء سمت چپ قصد داشته باشد قصدش حابس جزء دیگر نیست بلکه اگر قصد منتهی به ملاقات شود حابس می شود. پس «فی نفسه» قید برای «قصد» شد.

«عن ان یتحرک» متعلق به «حابسا» است یعنی آن قصد این صاحب را از حرکت حبس نمی کند.

«الی ان یلقاه» متعلق به «لم یکن» است: قصد تنها کافی نیست تا ملاقات حاصل بشود و وقتی ملاقات حاصل شد حبس انجام می شود یعنی عبارت به اینصورت می شود «لم یکن حابسا الی ان یلقاه» یعنی تا وقتی ملاقات حاصل نشده جسمی نیست وقتی ملاقات حاصل شد حبس انجام می گیرد اما نه به خاطر قصد بلکه به خاطر ملاقاتی که قصد، به آن ملاقات منتهی شد.

«فمن المحال ان یقال ان هذا یحتبس سبب ان الآخر یهَم ان یتحرک»

مصنف با این عبارت، بیان دیگری می کند و می گوید اصلا قصد داشتن یکی از این دو جزء غلط است و همچنین حبس شدن دیگری به واسطه قصد دیگری غلط است.

ترجمه: محال است گفته شود که این جزء سمت راست که حرکت را شروع کرده بود حبس می شود «اما نه به خاطر اینکه با دیگری ملاقات کرده بلکه» به سبب اینکه جزء دیگری همت و قصد کرده که حرکت کند.

در بعضی نسخ آمده «بسبب ان الآخر له ان يتحرك» معنای این نسخه با نسخه کتاب فرقی ندارد.

«فكيف يكون ذلك سببا معاوقا لقوه الدافع من الحبس حتى يقفا»

«ذلك» اشاره به «ان الاخر يهيم ان يتحرك» دارد که به طور خلاصه گفته می شود اشاره به «قصد حرکت» دارد.

«لقوه» متعلق به «معاوقا» است.

«من الحبس» متعلق به «دافع» است.

«معاوق» به معنای «مانع» است.

در هر دو نسخه «و كيف» آمده است.

تا الان فرض این بود که جزء سمت راست حرکت می کند و متوجه می شود که جزء سمت چپ می خواهد حرکت کند لذا جزء سمت راست می ایستد حال می خواهیم فرض کنیم هر یک از این دو جزء «بدون اینکه توجه به سمت راست یا سمت چپ داشته باشیم» حرکت می کند ولی متوجه می شود دیگری می خواهد حرکت کند لذا می ایستد. چون بنا، براین است که هر دو حرکت کنند هم جزء سمت راست می فهمد که جزء سمت چپ می خواهد حرکت کند و هم جزء سمت چپ می فهمد که جزء سمت راست می خواهد حرکت کند. پس هر دو جزء باید بایستند و حرکت نباید شروع شود یعنی هر دو جزء با قوه محرکه ای که در درونشان حاصل شده یا حاصل هست باید مخالفت کنند.

قوه محرکه به چه معنی است؟ قوه محرکه قوه ای است که مانع از حبس این متحرک می شود و دافع حبس می شود و شیء متحرک را حرکت می دهد.

قرار بر این شد که همت یکی برای حرکت قوه دافعه، حبس را که در دیگری است از کار بیندازد «مراد از قوه دافع حبس، همان قوه محرکه است» این همتی که این جزء کرده می خواهد این قوه محرکه را که دافع از حبس است از کار بیندازد. آن جزء دیگر هم همتی دارد و می خواهد همین کار را کند. هر کدام از این دو جزء، همت حرکت دارند در این صورت لازم می آید هیچ کدام از این دو جزء از قوه محرکه خودشان نباید اطاعت کنند و هر دو باید بایستند. و این توقف در حالی اتفاق می افتد که هیچ کدام از این دو جزء به حابس برخورد نکردند نه با حابس تماس پیدا کردند و نه ملتصق شدند. و در ادامه اضافه می کند که حابس هم از بیرون بر آنها وارد نشده است.

این واضح است که غلط است چون قصد و همت آن جزء، حابس نمی شود چگونه شما می گوئید هر کدام از این دو جزء به صرف قصد دیگری حابس از حرکت می شوند.

ترجمه: چگونه این قصد حرکت سبب و مانع برای قوه دافع از حبس حرکت می شود «و شی را به حرکت می اندازد» اما چگونه قصد حرکت جزء دیگر سبب مانع برای قوه ای که در این جزء است می شود؟ و چگونه قصد این جزء سبب مانع برای قوه ای که در آن جزء است می شود؟ تا باعث شود که هر دو جزء بایستند.

ضمیر به «دافع» بر می گردد نه به «قوه الدافع» چون مذکر آمده و الا اگر به «قوه الدافع» برگردد اشکال ندارد.

ترجمه: این دو جزء هیچکدام قوه محرکه را اطاعت نکنند.

«و لیساً بمتما سین و لا ملتصقین بما تحتها»

و او حالیه است. نسخه صحیح «بما یحبسهما» است. «بما یحبسهما» هم متعلق به «متما سین» است هم متعلق به «ملتصقین» است.

ترجمه: در حالی که این دو جزء تماس با «ما یحبسهما» یعنی تماس با حابس _ ندارند و ملتصق به «ما یحبسهما» _ و چسبیده به حابس _ نیستند. «با اینکه نه تماس با حابس دارند و نه ملتصق به حابس اند چگونه از دافع اطاعت نکردند و ایستادند.

«و لا فی احدهما تاثیر حابس من الاخر»

رد فرض دوم: این عبارت، دنباله مطلب است ولی در عین حال رد فرض دوم متکلمین هم هست فرض دوم این بود که حابسی از جانب یک جزء به جزء دیگر می آید مصنف می فرماید در هیچکدام تاثیری نیست که دیگری را حبس کند یعنی نه این می تواند حابسی به سمت آن بفرستد نه آن می تواند حابسی به سمت این بفرستد.

«و لا من خارج حابس»

از خارج هم حابسی نیست.

نه از درون این جزء تاثیری که حبس کننده است به وجود می آید نه از بیرون حابسی می آید.

خلاصه: این دو جزء نه به حابسی تماس دارند نه به حابسی التصاق دارند نه حابسی از یکی به دیگری می رود و نه حابسی از خارج می آید. با وجود اینکه حابسی در کار نیست می بینیم هر دو متوقف شدند و با قوه محرکه خودشان مخالفت می کنند صرفاً به خاطر اینکه یکی قصد حرکت کرده و چون هر دو قصد حرکت دارند هر دو حبس حرکت دارند. در حالی که قصد نمی تواند حابس حرکت باشد.

تا اینجا معلوم شد دفاعی که متکلم از خودش کرد چه به صورت فرض اول چه به صورت فرض دوم چه به صورت فرض سوم باشد دفاع غیر موفقی است و دفاع کامل نیست لذا باید گفت اشکالی که به صورت دلیل هفتم گفته شد بر متکلمین وارد است.

ادامه دلیل هفتم بر بطلان مذهب متکلمین / رد مذهب متکلمین / بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان ۹۲/۱۲/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه دلیل هفتم بر بطلان مذهب متکلمین / رد مذهب متکلمین / بررسی رای حق در حالت اجسام در انقسامشان.

«و بالجمله يجب ان يحدث عد احتباسهما بعد الاستمرار» (۱)

بحث درباره دلیل هفتم برای ابطال جزء لایتجزی بود در آن دلیل گفته شد سه جزء را ردیف هم قرار می دهیم سپس دو جزء دیگر را در کنار این سه جزء واقع می کنیم به طوری که این دو جزء مقابل هم قرار بگیرند و بتوانند حرکت کنند سپس به سمت همدیگر حرکت می دهیم تا با هم ملاقات کنند. یکی از آن دو جز متحرک، جزء اول از آن سه جزء ردیف شده را طی می کند. جزء متحرک دیگر، جزء سوم از آن سه جزء ردیف شده را طی می کند و قهرا هر ۵ جزء قسمت می شوند به آن بیانی که توضیح داده شد.

متکلمین از خودشان دفاع کردند و گفتند چون تجزیه جزء محال است لذا حرکت این دو جزء با هم اتفاق نمی افتد بلکه یکی حرکت می کند و دیگری ساکن می ماند. این احتمال را هم رد کردیم چون ترجیح بلا مرجح لازم می آید و یا اینکه لازم می آید یکی شعور داشته باشد. اینها صحیح نیست لذا به این نتیجه رسیدیم که راهی برای توقف آنها نیست جز اینکه با هم ملاقات کنند و اگر ملاقات کنند با توجه به اینکه حرکتشان مساوی است قهرا بر سر جزء دوم ملاقات می کنند و در نتیجه توقف می کنند. ملاقات آنها طوری است که باعث تقسیم هر ۵ جزء می شود.

ص: ۹۶۱

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج ۴، ص ۱۹۷، س ۵، ط ذوی القربی.

در جلسه امروز مطلب را ادامه می دهیم و می گوئیم این دو جزء وقتی قوه دفع و قوه تحریک در آنها ایجاد می شود شروع به حرکت می کنند و ادامه می دهند باید یک حالتی اتفاق بیفتد که اینها را از ادامه حرکت منع کند و باعث شود که اینها حبس شوند آن حالت، تباین و جدایی اینها نیست زیرا جدایی از ابتدا هم بود. با وجود جدایی حرکت را شروع کردند و ادامه دادند. پس جدایی باعث حبس حرکت نمی شود. چیز دیگری باید اتفاق بیفتد و حرکت اینها را حبس کند و آن چیز دیگر تصادم و ملاقات این دو با هم نیست پس اگر این دو جزء بخواهند توقف کنند باید بین آنها برخورد شود و ملاقاتی صورت بگیرد تا اینها متوقف شوند و با توجه به اینکه حرکتشان مساوی است ملاقات آنها بر روی جزء دوم واقع خواهد شد یعنی در حالی

ملاقات می کنند که نصفی از جزء دوم را این جزء متحرک پُر کرده باشد و نصفی از جزء دوم را آن جزء متحرک پر کرده باشد و نصف دیگر متحرک اول بر روی جزء اول افتاده باشد و نصف دیگر متحرک دوم بر روی جزء سوم افتاده باشد و قهرا خود متحرکها دو جزء پیدا می کنند. جزء وسط هم دو جزء پیدا می کند جزء اول و جزء سوم هم دو جزء پیدا می کنند قهرا همه آنها تجزیه می شوند و جزء لایتجزی، تجزیه می شود.

ص: ۹۶۲

این کلامی که مصنف گفت خلاصه و اجمال مطالب قبل است لذا تعبیر به «و بالجمله» کرد.

توضیح عبارت

«و بالجمله یجب ان یحدث عد احتباسهما بعد الاستمرار حال غیر التباين حتی یتمانعا»

نسخه صحیح «عند احتباسهما» است.

«حال» فاعل «تحدث» است.

«بعد الاستمرار» ظرف برای «احتباس» می باشد یعنی احتباسی که بعد از استمرار حادث می شود چون احتباس ممکن است به این صورت باشد که این جزء متحرک، نیرویی پیدا نکند قهرا از همان ابتدا در همان جایی که بودند بمانند و هیچ حرکتی را شروع نکنند این هم احتباس از حرکت است ولی احتباسی است که از ابتدا است اما احتباسی که ما بیان می کنیم احتباسی است که بعد از استمرار باشد یعنی بعد از اینکه حرکت را شروع کردند و مقداری ادامه دادند احتباس برای آنها رخ می دهد. این «احتباس بعد الاستمرار» احتیاج به یک عامل دارد و هر چه که می گردیم عاملی پیدا نمی کنیم جز همان ملاقات.

ترجمه: واجب است در وقتی که این دو جزء متحرک، بعد از استمرار حبس از حرکت می شوند حالی حادث شود که غیر از تباین و جدایی این دو جزء باشد «این جدایی از ابتدا هم بود و مانع از حرکت نشد الان هم که حذکت شروع شد این جدایی باز مانع از حرکت نمی شود باید حالت دیگری غیر از تباین اتفاق بیفتد» تا این دو جزء که استمرار داشتند همدیگر را منع کنند و احتباس حاصل شود.

ص: ۹۶۳

آن حال، غیر از مصادمه چیز دیگری نیست که این دو جزء متحرک را متوقف کند پس برای توقف آنها باید مصادمه اتفاق بیفتد و اگر مصادمه اتفاق افتاد با توجه به اینکه حرکت آنها مساوی است مصادمه بر روی جزء دوم اتفاق می افتد و هر ۵ جزء قسمت می شوند به بیانی که گفته شد.

«و من قنع»

«من قنع» شرط است و «فلیقنع» که در کتاب اشتباها «فلیقنع» نوشته در دو خط بعد جواب است.

ترجمه: «کسی که قانع است چنین بگوید این حرف را بگوید»

ما بیان کردیم که از این اتفاق، استفاده می شود منع تجزی جسم باطل است بلکه تجزی را باید اجازه بدهید یعنی جزء اگر به هر جارسید باز هم باید تجزیه آن جایز باشد و نمی توانید از این تجزی منع کنید و بگویید جزء لایتجزی داریم. این مطلب را مصنف از این دلیل استفاده کرد اما متکلمین بر عکس کردند و گفتند چون جزء نباید تجزیه شود و منع از تجزیه داریم پس باید گفت اینگونه حرکتی انجام نمی گیرد. حال مصنف می گوید اگر کسی با این توجیهی که متکلمین گفتند قانع می شود قانع شود ولی همانطور که گفتیم عاقل به آن توجیه اعتماد نمی کند حق این است که ما بر عکس بگوییم و ببینیم این اتفاق می افتد و حرکت شروع می شود و وقتی تصادم کردند توقف می کنند و از این اتفاق، استفاده کنیم که تجزیه جزء جایز است و ممنوع نیست اگر کسی بخواهد اینطور استفاده کند اشکال ندارد و ما حرف نداریم.

بیان کلام متکلمین این است که یکبار در هر دو جزء، نیروی محرکه و قوه دفع حاصل می شود یکبار فقط در یک جزء نیروی محرکه و قوه دفع حاصل می شود و وقتی که در یک جزء نیرو حاصل شود یا بعداً در جزء دیگر هم این نیرو حاصل می شود که هر دو صاحب نیروی حرکت شوند یا در جزء دیگر هم نیرویی حاصل نمی شود. پس سه فرض در اینجا است:

فرض اول: قبل از شروع حرکت هر دو جزء دارای نیروی حرکت «و به تعبیر مصنف دارای قوه دفع» باشند.

«فرض دوم»: یکی از این دو جزء دارای نیروی حرکت «و به تعبیر مصنف دارای قوه دفع» باشد و دیگری نیروی حرکت نداشته باشد و تا آخر هم نداشته باشد.

فرض سوم: یکی از این دو جزء دارای نیروی حرکت و قوه دفع باشد و حرکت را شروع کند دیگری هم باز نیروی دفع پیدا کند و حرکت را شروع کند. این سه فرض را باید بررسی کرد

حکم فرض اول: هر دو جزء حرکت را شروع کردند و به جایی نمی کنند که جزء تجزیه شود مثلاً جز سمت راست، جز اول را طی می کند و جز سمت چپ، جز سوم را طی می کند و جلوتر نمی روند و حرکتشان متوقف می شود چون اگر جلوتر بروند محال لازم می آید زیرا اگر بخواهد حرکت پیدا کند جزء لایتجزی، تجزیه می شود و این محال است یعنی حرکت کردن این دو جزء مستلزم محال است و مستلزم محال، محال است پس حرکت، محال است.

حکم فرض دوم: آن جز که نیروی محرکه برای حرکت دارد حرکت می کند و آن جزء که نیروی محرکه برای حرکت ندارد حرکت نمی کند.

حکم فرض سوم: در این صورت هر دو جزء حرکت می کنند ولی حرکت را در جایی ختم می کنند که آن محذور پیش نباید یا اگر وقت تنگ شده باشد و نیروی محرکه داشته باشد شروع به حرکت نمی کنند. مثلاً جزء اولی، مسافت را طی کرده باشد در اینصورت جزء دومی نمی تواند حرکت کند.

پس در هر سه صورت اگر حرکت هر دو انجام شود «که در فرض اول و سوم احتمال حرکت هر دو هست» به ملاقات ختم نمی شود بلکه قبل از ملاقات توقف می کند وقتی دو جزء قبل از ملاقات توقف کردند آن محذوری که شما می گوئید لازم نمی آید و جزء لایتجزی، تجزیه نمی شود.

مصنف می فرماید اگر به این حرفها قناعت می کنید قناعت کنید یعنی اینقدر مطلب واضح البطلان است که نمی توانیم جواب بدهیم. ولی حق در نزد ما این است که این اتفاق می افتد و حرکت دو جزء متحرک، عند الملاقاه به سکون تبدیل می شود نه قبل از ملاقات.

«عند الملاقاه» بر جزء دوم واقع می شود و اگر بر جزء دوم ملاقات حاصل شود تقسیم هر ۵ جزء حاصل می شود به همان نحوی که گفتیم.

«بان يقول ان امتناع القسمة يحبسهما»

از «بان يقول» تا «فليقنع» نقل حرف متکلمین است. متکلمین اینگونه می تواند بگویند که امتناع قسمت، این دو جزء را از حرکت حبس می کند چون حرکت، مستلزم قسمت است و قسمت، ممتنع است و لذا حرکت مستلزم ممتنع می شود و مستلزم ممتنع، ممتنع است که انجام شود. آن ممتنع باعث می شود که حرکت واقع نشود و حبس اتفاق بیفتد پس امتناع قسمت جزء، این دو جزء را از حرکت حبس می کند و نمی گذارد حرکت کند تا تجزی نتیجه گرفته شود.

«و يجعلهما غير مطاوعين للتحريك و الدفع»

امتناع قسمت قرار می دهد این دو جز را به این صورت که قوه تحریک و قوه دفعی که از خارج بر آنها وارد می شود اطاعت نکنند. «از خارج بر این دو جزء، حرکت وارد می کنیم ولی این دو جزء اطاعت نمی کنند چون حرکتشان مستلزم محال است».

ترجمه: این امتناع قسمت قرار می دهد این دو جز را به این صورت که اطاعت نکنند تحریک و دفعی را که از خارج بر آنها وارد می شود.

«و لو كان لاحدهما دافع و لم يكن للاخر دافع لاندفع و اجاب بسبب»

اما اگر یکی قوه دفع را پیدا کند و دیگری قوه دفع را پیدا نکند اشکالی ندارد و حرکت واقع می شود چون محذوری به دنبال آن نیست.

ترجمه: اگر یکی از آنها دافع و نیروی محرکه دارد «که او را به حرکت وادار می کند» و برای جزء دیگر دافعی وجود ندارد آن جزء که نیروی دافع دارد دفع می کند و حرکت می کند و به مقتضای این نیرو جواب می دهد و حرکت می کند. در فرض قبلی که محذور پیش می آمد هر دو جزء متحرک، متمرد می شدند و حرکت نمی کردند و غیر مطاوع بودند اما در این فرض که یک جزء متحرک، که قوه دافع دارد به آن نیرو جواب می دهد و اطاعت می کند و حرکت می کند.»

«بسبب»: در یکی از نسخ خطی این کلمه کاملاً سیاه شده بود و در نسخه خطی دیگر روی آن خط کشیده بود اما در نسخه ما این کلمه است و به این صورت معنی می شود: اگر سببی حاصل شد حرکت شروع می شود که فرض هم این است که سبب حاصل شده چون دافع، وجود گرفته است یعنی معلوم می شود که سببی این قوه دافعه را به این جزء داده در این صورت این جزء پاسخ می دهد به خاطر وجود سببی که قوه دفع به آن داده یعنی چون سبب حرکت داشت حرکت کرد.

«لکنه لما اتفق حضور مجیء دافع الآخر صار لا هذا یجیب و لا ذاک»

فرض سوم را بیان می کند که یک جزء، قوه دافعه داشت و شروع به حرکت کرد دیگری هم صاحب قوه دافعه شد.

ترجمه: چون اتفاق افتاد که دافع دیگر آمد و حاضر شد «یعنی آن جزء دیگر هم قوه دافعه پیدا کرد» اینچنین اتفاق افتاده که نه این جزء پاسخ داد به نیرویی که در آن وارد شده و نه جزء دیگر پاسخ داد به نیرویی که در آن وارد شده «و چون هیچکدام جواب به آن نیرو ندادند حرکت متوقف شد بدون اینکه ملاقاتی صورت بگیرد»

نکته: ما سه فرض درست کردیم تا مطلب به آسانی فهمیده شود ولی در ظاهر عبارت، این سه فرض نیست. مطلب این عبارت این است که امتناع قسمت، این دو جزء را حبس می کند بله اگر یکی از آنها نیرو داشت و دیگری نیرو نداشت حبسی صورت نمی گرفت ولی چون هر دو نیرو دارند «این عبارت را که می گوید _ ولی چون هر دو نیرو دارند _ را فرض سوم قرار دادیم در حالی که فرض سوم نیست بلکه ادامه بحث است» هیچکدام نمی توانند به نیروی وارده جواب مثبت بدهند قهرا حرکت، توقف پیدا نمی کند و هر دو متوقف می شوند.

«فلیقع»

نسخه صحیح «فلیقع» است و این جمله جواب برای «من قنع» است که در دو خط قبل آمده است.

«و اما العاقل فانه يجعل ظهور استحاله هذا الاحتباس سببا لبطلان منع الانقسام»

ص: ۹۶۸

مراد از «احتباس» حرکت نکردن است.

«اما العاقل»: این عبارت کنایه خیلی رسایی است یعنی می گوید: هر کس می خواهد چنین حرفی بزند بزند اما عاقل اینگونه نیست. معنایش این است که غیر عقلا می توانند این حرف را بزنند.

چون این احتباس، ظاهر الاستحاله است زیرا نیروی محرکه موجود است و مانع برای حرکت مفقود است در عین حال حرکت محبوس شود این معلوم است که محال می باشد و استحاله اش ظاهر است این ظهور استحاله به حدی است که نمی توان منکر آن شد باید نتیجه اش را پذیرفت و نتیجه اش این است که باید منع تجزی را باطل اعلام کرد و گفت تجزی جایز است.

ترجمه: عاقل قرار می دهد ظهور استحاله این احتباس را سبب برای بطلان منع انقسام «می گوید منع انقسام باطل است چون احتباس، ظاهر الاستحاله است و اگر احتباس، ظاهر الاستحاله است باید احتباس انجام نشود و اگر احتباس انجام نشود تجزیه حاصل می شود پس منع از تجزیه باطل می شود.

«لا منع الانقسام سببا لهذا الاحتباس»

نه اینکه منع انقسام را سبب برای این احتباس قرار دهد چنانکه متکلمین این کار را کردند. بلکه استحاله این احتباس را سبب جواز انقسام قرار بده.

«و انت اذا بسطت ما اوجزنا القول فيه و تاملته ايقنت بطلان هذا المذهب اصلا»

تا اینجا ما ۷ دلیل بر علیه متکلمین اقامه کردیم. مصنف می فرماید من این ۷ دلیل را به طور مختصر گفتم اگر آن چه را که من به طور مختصر گفتم بسط و تفصیل بدهی یقین کامل به بطلان قول اینها پیدا می کنی یعنی با این ۷ دلیل یقین پیدا کردی اگر بسط دهی یقین تو کامل تر می شود.

«بسط»: بسط دادن دلیل به دو نحوه است:

۱_ این دلایل ما را توضیح بیشتر بدهی و کاملتر کنی.

۲_ ادله دیگری به این دلایل ما اضافه کنی این هم بسط دادن مطالب است زیرا مطلب طولانی تر می شود.

ظاهراً مراد مصنف احتمال اول نیست زیرا دلیلش را ناقص نمی داند تا بگوید اگر دلیل ما را کامل کردی یقین پیدا می کنی بلکه دلیلش را کامل می داند پس بسط دادن به معنای این است که اگر مطالب نگفته و دلایلی که نگفتیم و اقامه نکردیم به ذهن تو برسد و اقامه کنی مطمئن می شوی به طور کامل که حرف متکلمین باطل است و قابل طرح کردن نیست چه رسد به قبول کردن.

ترجمه: اگر تفصیل بدهی آنچه را که گفتارمان را در آن موجز کردیم و در آن چیز که موجز کردیم تامل کنی یقین پیدا می کنی بطلان آن مذهب را.

«اصلاً» یعنی احتمال حقانیت آن را با هیچ فرضی نمی دهی.

نکته: «اوجزنا» به معنای این است که مطلب را به صورت موجز گفتیم.

موجز بیان کردن به دو صورت است:

۱_ به همین اندازه اکتفا کردیم.

۲_ همان چیزهایی را که گفتیم مختصر گفتیم.

مراد مصنف این نیست که مطلب را کم گفتیم. ممکن است بعضی مطالب را که در لابلاهای این ۷ دلیل می توانستیم بگوییم نگفتیم و حذف کردیم. آنها را با تامل کردن استخراج کن یا دلایل دیگر اضافه کن.

ص: ۹۷۰

«و اذا بطل هذا المذهب و مضاده معا و جب ان يكون الحق مقابله بالنقيض»

مراد از «هذا المذهب» مذهب متکلمین است.

مصنف تا اینجا قول متکلمین را باطل کرد قبلا هم قول نظامی ها را باطل کرده بود قول نظامی ها با قول متکلمین مضاد بود. متکلمین می گفتند جز لایتجزی داریم اما نظامی ها می گفتند جز لایتجزی نداریم هم متکلمین و هم نظامی ها هر دو، اجزاء را بالفعل می گرفتند لذا از این جهت مشترک بودند. پس قول متکلمین با قول نظام تضاد داشت. تضاد به معنای این است که نظامی ها می گفتند اجزایی که بدست می آوریم «یتجزی» است ولی متکلمین می گفت اجزایی که بدست آوریم «لا یتجزی» است و بین «یتجزی» و «لا یتجزی» تضاد است. البته اصطلاحا بین این دو قول تناقض است ولی مصنف تعبیر به «مضاد» می کند.

پس چون یکی می گوید تجزیه نمی شود در نتیجه می گوید اجزا متناهی اند اما دیگری می گوید تجزیه ممکن است در نتیجه می گوید اجزا نامتناهی اند پس تناهی و عدم تناهی باعث تفاوت بین دو قول می شود ولی این تفاوتی است که لازم تفاوت اول است می توان آن را جدا حساب کرد و می توان لازمه تفاوت اول قرار داد. پس چه تعبیر به «تناهی و عدم تناهی» کنید چه تعبیر به «تجزیه و عدم تجزیه» کنید بین آنها تضاد اصطلاحی نیست بلکه تناقض است اما مصنف تعبیر به «تضاد» می کند و مرادش از «تضاد»، تضاد عرفی است نه اصطلاحی یعنی مراد از «تضاد»، مقابله است.

ص: ۹۷۱

مصنف می گوید وقتی قول متکلمین باطل شد مطلبی که مصاد با قول متکلمین بود که همان قول نظام بود باطل شد باید بگوییم مقابل این دو مطلب، حق است اما مقابلی که تقابلهش به نقیض باشد حق است و خود مصنف نقیض را بیان می کند.

آنها می گفتند برای جسم، اجزا بالفعل هست مصنف می گوید برای جسم، اجزا بالفعل نیست لذا مقابل متکلمین است اما مقابل به نقیض است. آنها می گفتند اجزاء جسم یا تجزیه نمی شوند یا اگر تجزیه می شوند تجزیه اش بالفعل است ما می گوییم اجزا جسم تجزیه می شود و تجزیه اش بالقوه است که هم با متکلمین و هم با نظامی ها مخالفت شد زیرا متکلمین می گویند تجزیه تا بی نهایت نمی رود و اجزایش بالفعل است که از دو جهت با متکلمین مخالفت می کند. البته آنها می گویند تجزیه ی بالفعل تا بی نهایت نمی رود ولی ما می گوییم تجزیه ی بالقوه تا بی نهایت می رود در اینجا می توان گفت با آنها اختلافی نیست چون آنها تجزیه بالفعل را مطرح می کنند که تا بی نهایت نمی رود ولی ما تجزیه بالقوه را می گوییم که تا بی نهایت می رود. لذا از این جهت اختلاف نیست فقط اختلاف در این است که آنها می گویند اجزاء بالفعل است ولی ما می گوییم اجزا بالقوه است.

اما با نظامی‌ها یک اختلاف داریم. نظامی‌ها می‌گویند تقسیم تا بی نهایت می‌رود ما هم می‌گوییم تقسیم تا بی نهایت می‌رود ولی آنها می‌گویند تقسیم، بالفعل است ولی ما می‌گوییم تقسیم، بالقوه است.

ترجمه: و وقتی این مذهب «مراد مذهب متکلمین است» و مضاد این مذهب «که مراد مذهب نظام است» باطل شد واجب است که حق، مقابل این مذهب و مضاد این مذهب باشد «اما چه نوع مقابلی باشد؟ بیان می‌کند که مقابل به نقیض باشد»

«بالنقیض» صفت برای مفعول مطلق محذوف است یعنی «و جب ان یکون الحق مقابله تقابلا- بالنقیض» یعنی حق مقابل این مذهب است که با این مذهب مقابله دارد به نحو تقابل نقیض.

«و هو انه لیس للجسم الواحد جزء بالفعل»

آنها می‌گویند برای جسم واحد، جزء بالفعل است ولی ما می‌گوییم برای جسم واحد، جزء بالفعل نیست. مراد از «جسم واحد» چیست؟ ما دو گونه جسم واحد داریم:

۱- جسم واحدی که بسیط باشد.

۲- جسم واحدی که مرکب باشد.

ما برای مرکب، اجزاء بالفعل قائل هستیم اما برای بسیط اجزاء بالفعل قائل نیستیم. ما که می‌گوییم «لیس للجسم الواحد جزء بالفعل» مراد از جسم، جسم بسیط است و الا- در جسم مرکب، جزء بالفعل قائل هستیم. پس این «جسم واحد» را متصف به «بسیط» می‌کنیم.

«وانه ینقسم الی غیر النهایه بالقوه»

ضمیر «انه» به «جسم واحد» برمی‌گردد.

ترجمه: جسم واحد که بسیط است تقسیم به غیر نهایت می شود ولی انقسامش بالقوه است.

تا اینجا بر علیه متکلمین دلیل اقامه کردیم ولی دلایلی را که متکلمین اقامه کرده بودند و ما در فصل گذشته آن دلایل را نقل کرده بودیم هنوز جواب ندادیم. در فصل بعدی که فصل پنجم است به دلایل آنها می پردازیم و دلایل آنها را هم باطل می کنیم.

رد دلیل اول متکلمین بر جزء لایتجزی / رد ادله متکلمین بر جزء لایتجزی ۹۳/۰۱/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: رد دلیل اول متکلمین بر جزء لایتجزی / رد ادله متکلمین بر جزء لایتجزی

«الفضل الخامس فی حل شکوک المبتلین فی الجزء» (۱)

استدلالاتی که قائلین به جزء ذکر کردند در این فصل رد می شود. در فصل سوم استدلالهای آنها را آوردیم اما در فصل پنجم آن استدلالها را رد می کنیم. در فصل چهارم هم استدلالهای خودمان بر علیه آنها را آوردیم و کاری به استدلالهای آنها نداشتیم. فقط قول آنها را مطرح می کردیم و با استدلالهای خودمان رد می کردیم الان می خواهیم در این فصل استدلالهای آنها را رد کنیم.

در این فصل به رد سه قول می پردازیم:

قول اول: قول متکلمین بود که جسم را مرکب از اجزاء لایتجزی می دانند ولی این اجزاء لایتجزی را متناهی قرار می دهند.

قول دوم: قول ذیمقراطیسی ها بود که آنها قائل به جزء لایتجزی نیستند ولی قائل به متناهی بودن اجزاء هستند ذیمقراطیسی ها تجزیه اجزاء را اجازه می دهند اگرچه تجزیه خارجی را اجازه نمی دهند اما تجزیه عقلی و وهمی را اجازه می دهند.

ص: ۹۷۴

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج ۴، ص ۱۹۸، س ۱، ط ذوی القربی.

قول سوم: قول نظامی ها بود که معتقد بودند اجزاء بی نهایتند بالفعل.

هر سه قول قائل بودند که جسم مرکب از اجزاء بالفعل است ولی در مورد اجزاء بالفعل اختلاف نظر داشتند دو گروه «متکلمین و ذیمقراطیسیها» می گفتند این اجزاء متناهی اند و یک گروه «نظامی ها» می گفتند این اجزاء نامتناهی اند. در ابتدای این فصل به رد قول متکلمین می پردازیم. در انتها، قول ذیمقراطیسی ها را رد می کنیم و در پایان فصل اشاره می کنیم که قول نظامی ها احتیاج به رد کردن ندارد زیرا از این ردهایی که بر متکلمین و ذیمقراطیس ها وارد شد می توانید نظامی ها را هم رد کنید. پس در این فصل به تفصیل وارد رد قول نظامی ها نمی شود.

مصنف در ادامه می فرماید در این فصل پنجم می خواهیم قول کسانی که حرف باطل درباره جزء زدند را رد کنیم حرف صحیح درباره جزء این است که هر جسمی مشتمل بر جزء است ولی جزء بالقوه، هر سه گروه درباره جزء، حرف باطل زدند و جزء را در جسم، جزء بالفعل گرفتند و ما آن قول باطلی که درباره جزء است را می خواهیم رد کنیم والا- درباره جزء، قول صحیح هم وجود دارد که قول فلاسفه است و می گویند جسم مشتمل بر اجزاء است ولی اجزاء بالقوه است.

مصنف در ابتدای فصل می فرماید: خوب است که ما شروع در حل شکوک کنیم و بعدا به بحث دیگری پردازیم.

ص: ۹۷۵

در ظاهر به نظر می آید که مصنف هر دو بحث را در فصل ۵ می خواهد بیان کند هم قول مبطلین را رد کند هم به تکمیل بحثی که درباره جزء دارد بپردازد چون دو بحث را مطرح می کند. اما در عنوان فصل ۵ می گوید فقط می خواهیم قول مبطلین فی الجزء را رد کنیم یعنی شوک و استدلالهای آنها را رد کنیم (چون استدلالهای آنها بی ارزش است از استدلالها تعبیر به شکوک می کند و می گوید: می خواهیم شکوک آنها را رد کنیم) تا آخر فصل ۵ به این عنوان وفادار است زیرا شکوک آنها را رد می کند و وارد بحث دیگر نمی شود در فصل بعدی که فصل ۶ است بحث در تکمیل بحث جزء لایتجزی می کند. مصنف در اینجا نمی گوید ما در این فصل بحث از تکمیل بحث جزء لایتجزی می کنیم. بلکه می گوید الان شروع می کنیم در حل شکوک اولاً- و در تقسیم مباحث ثانیاً. اما اینکه هر دو بحث را در اینجا می آوریم یا هر کدام را در یک فصل جداگانه می آوریم توضیحی نداده است. پس کلام مصنف کلام باطلی نیست مصنف بعد از اینکه فصل ۵ را مطرح می کند می فرماید: ما دو بحث داریم:

۱- شکوک مبطلین را رد کنیم.

۲- بحث در اجزاء لایتجزی را تکمیل کنیم.

اما نگفته که هر دو بحث را در این فصل مطرح می کنیم بنابراین اشکالی ندارد که بحث اول را در فصل پنجم مطرح کند و بحث دوم را در فصل ششم مطرح کند.

مصنف می فرماید بحث ما در جزء لایتجزی هنوز کامل نشده است ما بحث را درباره جسم مطرح کردیم یا اینکه اگر مقداری تعمیم دهیم می گویم ما بحث را درباره مسافت مطرح کردیم اما درباره حرکت هم می توان این بحث را مطرح کرد که حرکت از اجزاء لایتجزی تشکیل شده یا یک واحد مستمر است. درباره خود متحرک هم می توان بحث کرد که آن متحرک به اعتبار حرکتش، دارای اجزاء لایتجزی هست یا نیست؟ درباره مقدار حرکت که زمان می باشد نیز می توان این بحث را مطرح کرد بنابراین بحثی که ما درباره جسم مطرح کرده بودیم یا به عبارت عام تر درباره مسافت مطرح کرده بودیم اختصاص به جسم و مسافت ندارد بلکه در حرکت و متحرک و زمان نیز جاری است سپس می فرماید در توابع این بحث هم باید بحث شود یکی از آن توابع این است که آیا حرکت، جزء اول دارد یا ندارد؟ آیا جسم، جزء اول دارد یا ندارد. اگر ما منکر جزء باشیم فرقی بین جزء اول و جزء وسط و جزء آخر نیست نمی توان گفت جزء اول دارد

توضیح عبارت

«فصل فی حل شکوک المبطلین فی الجزء»

کلمه «فی الجزء» متعلق به «مبطلین» است. مبطلین به معنای باطل گویندگان یا باطل روندگان است یعنی کسانی که درباره جزء، باطل گفتند و به باطل رفتند شکوک و استدلالهایی دارند ما می خواهیم این شکوک را حل کنیم.

مراد از لفظ «حل» چیست؟ شک گاهی برای خود شخصی که شک است عارض می شود و گاهی این شک را به دیگران سرایت می دهد اینها در واقع نزد خودشان استدلال می کنند پس مبتلی به شک هستند و برای آن شک، استدلال می کنند و این استدلال را به دیگران هم سرایت می دهند چون برای بقیه هم مطرح می کنند و بقیه هم مبتلی به شک می شوند ما باید شک را بگشاییم چون شک در ذهن هر کسی، گره ایجاد می کند. بالاخره اگر مطلب حق، این است این شک را چه کار باید کرد؟ چون این شک مطلب حق را گره می زند و مطلب حق را در ذهن به صورت صاف قرار نمی دهد. ما می خواهیم این گره را بگشاییم تا شک از بین برود این مطلب حقی که ما گفتیم به وسیله شکلی که اینها گفتند گره نخورد لذا مصنف تعبیر به «حل» می کند تا گره ای را که از ناحیه استدلال این گروه بر کسانی که به حق رفتند پیش می آید را بگشاییم تا قول آنها و شک آنها باطل شود و نتوانند در قول حق، اِخلالی کنند.

ص: ۹۷۷

«فلنشرع الآن في حل شكوكهم»

الآن باید شروع در حل شکوک آنها کنیم. مراد از شکوک، همان استدلال است استدلالهای آنها می تواند برای تازه واردهای در این بحث، ایجاد شک کند. اما برای کسانی که تازه وارد نیستند نمی تواند ایجاد شک کند.

«و فی تتمیم ما یلیق بهذا الکلام»

مراد از «هذا الکلام» کلام در جزء لایتجزی است. یعنی کلام در ترکیب شی از اجزاء لایتجزی است.

ترجمه: تکمیل می کنیم آنچه را که لایق و مناسب و مرتبط به این کلام است.

«من مناسبات المتحرکات و الحركات و الازمنه»

«مناسبات» مضاف به «المتحرکات و الحركات و الازمنه» است اگر اضافه را اضافه بیانیه قرار دهید «یعنی مضاف الیه بیان برای مضاف است» معنایش این است: ما بحث می کنیم در تکمیل آنچه که مربوط به این کلام و لایق به این بحث گذشته است که عبارتست از مناسبات یعنی آنچه که مناسب با مسافت و جسم است «بحث قبلی درباره مسافت و جسم بود که آیا مرکب از اجزاء هستند یا مرکب از اجزاء نیستند» که آن مناسب ها عبارتند از متحرکات و حرکات و ازمنه.

اگر اضافه را لامیه یا فیئیه بگیرید چگونه است؟

اگر اضافه را فیئیه بگیرید اینگونه معنی می شود: بحث می کنیم در تکمیل بحث گذشته که عبارتست از مناسباتی که در متحرکات و حرکات و ازمنه وجود دارد که آن مناسبات موجوده، مناسبات در همین بخش است. این احتمال را می توان با تکلف درست کرد ولی به خوبی اضافه بیانیه نیست.

ص: ۹۷۸

اگر اضافه را لامیه بگیریید اینگونه معنی می شود: مناسباتی که برای متحرکات و حرکات و ازمنه است در این انقسام یعنی متحرکات و حرکات و ازمنه مناسباتی دارند و آن مناسبات در این است که این انقسام را می پذیرند. اضافه لامیه سخت به نظر می رسد زیرا بحث ما در مناسبات نیست بلکه در متحرکات و حرکات و ازمنه است

«فی هذا الانقسام غیر المتناهی بالقوه»

«فی هذا الانقسام» متعلق به «مناسبات» است یعنی این سه تا (متحرکات و حرکات و ازمنه) در چه چیزی با مسافت و جسم مناسبت دارند؟ چه ارتباطی با مسافت و جسم دارند؟ با این عبارت «فی هذا الانقسام غیر المتناهی بالقوه» این ارتباط را بیان می کند. یعنی مناسبت در این بحث دارند «اگر چه در چیزهایی دیگر هم می توانند مناسبت داشته باشند ولی ما همین مناسبت را مورد بحث قرار می دهیم» که این انقسام غیرمتناهی بالقوه که برای مسافت و جسم بود برای این سه تا «متحرکات و حرکات و ازمنه» هم هست یا برای اینها این انقسام بالقوه وجود ندارد؟ ما معتقدیم که همه چیز «همه مادیات چه جسم و مسافت باشد چه حرکات و متحرکات و ازمنه باشد» دارای انقسام بالقوه هستند. ممکن است گروهی معتقد باشند که همه اینها انقسام بالفعل دارند و گروهی هم ممکن است تفصیل بدهند و بگویند انقسام در مسافت، بالفعل است اما در زمان، انقسام بالقوه است.

ما الان درباره مناسبات این مسافات بحث می کنیم که عبارتند از متحرکات و حرکات و ازمنه، مناسبتی را که ما مورد بحث قرار می دهیم این است که آیا این انقسام غیر متناهی بالقوه که در مسافت و جسم جاری بود در این مناسبات سه گانه هم جاری است یا نه؟

«بالقوه» متعلق به «غیرالمتناهی» است می توان متعلق به «الانقسام» گرفت هر دو صحیح است. ترجمه: انقسامی که غیر متناهی است بالقوه یا اینگونه معنی کنیم: انقسامی که غیرمتناهی است و این انقسام، بالقوه است. این معنای دوم گویاتر و بهتر است.

«غیر المتناهی» صفت برای «انقسام» است و «بالقوه» طبق معنای دوم صفت بعد از صفت است وقتی می گوییم «غیرمتناهی است» قول متکلمین را رد می کنیم نه اینکه قول ذیمقراطیسی ها را رد کنیم چون ذیمقراطیسی ها هم انقسام را بالقوه غیرمتناهی می دانند. وقتی می گوییم «بالقوه است» قول هر سه (متکلمین، نظام، ذیمقراطیسی ها) رد می شود چون هر سه گروه قائل اند که انقسام، بالفعل است نه بالقوه

«و ما يتبع ذلك»

یا عطف بر «تتمیم» یا بر «ما» در «ما یلیق بهذا» است

ترجمه: شروع می کنیم در سه چیز:

۱_ در حل شکوک آنها.

۲_ در تتمیم ما یلیق بهذا الکلام.

۳_ ما يتبع ذلك یعنی آنچه که تابع است مثلاً یکی از آن تابع ها این است که جسم یا متحرک یا حرکت یا ازمنه، جزء اول دارد یا ندارد؟ این بحثی است که در ادامه بیان می شود.

نکته: این سه مطلب، امری است که لازم است وارد آنها شویم ابتدا در حل شکوک آنها وارد می شویم و تمام فصل ۵ مشتمل بر همین مطلب است.

صفحه ۱۹۸ سطر ۵ قوله «اما قولهم»

استدلالات متکلمین در صفحه ۱۸۵ و ۱۸۶ طرح شد ما می خواهیم استدلالها را یکی یکی بیان کرده و رد کنیم. مصنف سعی دارد که استدلالها را به ترتیب ذکر کند اگر چه در بعضی جاها ممکن است به ترتیب نباشد و آن خیلی مهم نیست.

ص: ۹۸۰

استدلال اول متکلمین بر جزء لایتجزی:

صغری: هر جسمی دارای تالیف است یعنی مرکب از اجزاء است.

کبری: و هر چیزی که دارای تالیف است قابل تفریق است.

نتیجه: پس هر جسمی قابل تفریق است.

هر دو مقدمه صحیح است. صغری را همه قبول دارند ولی گروهی می گویند تالیف از اجزا بالقوه است و گروهی می گویند تالیف از اجزاء بالفعل است. کبری هم صحیح است چون اگر چیزی دارای تالیف و ترکیب است می توان آن ترکیب را باز کرد و متفرق کرد.

سپس مصنف ادامه می دهد که این تفریق را تا کجا می توان ادامه داد. یک جسمی را جلوی ما می گذارند و متفرق می کنند دوباره آن متفرق شده ها را متفرق می کنند بار سوم هم متفرق ها را متفرق تر می کنند، تا چه مقدار می توان ادامه داد؟ متکلمین می گفتند تفرق به جایی می رسد که می ایستد و نمی توان بیش از آن جلو رفت. در جایی که تقسیم توقف کرد جزء لایتجزی درست می شود و شاهدهی بر مطلب خودش می آورد و می گوید این جسم مرکب از اجزاء است «یا این کثرت، مرکب از وحدات است» اگر اجزائی نباشد ترکیبی نخواهد بود. اگر به اولین جزء نرسید چگونه می توان ترکیب درست کرد «اگر به وحدات نرسید چگونه می توان کثرات درست کرد» حتما باید تفرق این مرکب به جایی برسد که منتهی شود و الا واحدی پیدا نمی شود تا با تکرار، کثیر شود. جزئی پیدا نمی شود که با انضمام، مرکب شود. پس باید این تفریق به جایی برسد که قابل تقسیم نباشد.

ص: ۹۸۱

عبارت متکلمین در صفحه ۱۸۵ سطر ۱۳ اینطور آمده بود «و اذا كان فيه تالیف فتوهمناه زائلا- لم یکن محالا» یعنی اگر در جسم، تالیف باشد و ما گمان کنیم که آن تالیف، زائل شده، یک گمان محالی نکردیم.

«و اذا زال بکلیته بقی مالاتالیف فیه» تمام نکته استدلال متکلمین در همین عبارت است یعنی وقتی آن تالیف، بکلیته زائل شد باقی می ماند جزئی که تالیف در آن نیست و اگر تالیف در آن نیست تفریق هم برای آن ممکن نیست و اگر تفریق، ممکن نیست لایتجزی خواهد بود.

در وقتی که می خواست ثابت کند جسم، مؤلف است ما گفتیم روشن است ولی متکلمین ثابت می کنند که جسم، مرکب است اما اینکه هر مرکبی قابل تفریق است را اثبات نمی کند چون تقریبا بدیهی است.

بیان اینکه جسم دارای تالیف بود: بعضی از اجسام را می بینید به سختی جدا می شود اما بعضی به آسانی جدا می شود علت این چیست؟ اگر به ما بگویید ما می گوئیم چون نوع جسم فرق می کند زیرا یک جسم، چسبندگی اجزاء بالقوه اش زیاد است به طوری که اصلا قابل خرق و التیام نیست مثل فلک. اما یک جسمی که نوعش با آن مخالف است جسم جمادی است که تفریق اجزایش ممکن است ولی سخت می باشد. یک جسم دیگر مثل کلوخ و پنبه و امثال ذلک که نوعش طوری است که به آسانی قابل تفریق می شود. اختلاف در صعوبت و سهولت تفریق را به نوع نسبت می دهیم «حال به خاطر تراکم اجزاء یا چسبندگی اجزاء یا اتصال آن، اینگونه است» ولی این گروه متکلمین، اختلاف اجسام در نوع را قبول ندارند و می گویند نوع تمام اجسام یکسان است زیرا همه از جواهر فرده «یعنی اجزاء لایتجزی یکسان» تشکیل می شوند و اختلاف در ماهیت و نوعیت ندارند بلکه در چیز دیگری «مثل شکل یا...» است اختلاف اجسام را از ناحیه اختلاف در فاعل هم نمی دانند می گویند فاعل همه اجسام خداوند _ تبارک _ است و خداوند _ تبارک _ اختلاف در آن نیست. اختلاف را در این هم نمی دانند که چیزی وجود داشت و معدوم گردید مثلا چیزی در این جسم، موجود بود و بعدا معدوم شد لذا به آسانی متفرق می شود یا چیزی در آن جسم دیگری وجود دارد و معدوم نشد لذا به سختی متفرق می شود یا اصلا متفرق نمی شود. این گروه معتقدند که اختلاف اجسام در صعوبت تفرق و سهولت تفرق فقط به خاطر اختلاف در تالیف است از اینجا نتیجه می گیرند که اجسام، مؤلف هستند. از طریق اختلاف در صعوبت و سهولت تفریق، اختلاف در تالیف را نتیجه می گیرند و از اختلاف در تالیف، نتیجه می گیرند که تالیف وجود دارد و می گویند جسم، مؤلف است. پس اصل استدلال گفته شد و در ضمن استدلال، بر مؤلف بودن جسم، استدلال کرده بودند. استدلال بر تالیف هم بیان شد. کلام متکلمین با اینکه یک استدلال بود ولی مشتمل بر دو مطلب بود.

۱_ استدلال کردند تا به جزء لا یتجزی رسیدند.

۲_ استدلال کردند تا به تالیف جسم رسیدند.

هر دو مطلب را مصنف در اینجا مطرح می کند و رد می کند.

در بحث اول، استدلالی را که بر تالیف آوردند قبول می کند و می گوید:

اشکال مصنف بر دلیل اول متکلمین: مراد شما «یعنی متکلمین» از تالیف چیست؟ در اینجا دو احتمال است:

احتمال اول: آیا مراد این است که دو جزء که بالفعل موجودند با هم تماس پیدا کردند و تالیف و الفت بین آنها برقرار شد؟

احتمال دوم: یا مراد این است که اینها قابلیت و استعداد تالیف را دارند یعنی هر جزئی را که از درون جسم بیرون بیاورید قابلیت دارد که با جزء دیگری تالیف شود و یک جسم یکپارچه و واحدی را بسازد این را فلاسفه هم می گویند.

پس مراد شما از تالیف چیست؟ آیا این است که این جسم، مؤلف از اجزاء بالفعل است یا مؤلف از اجزاء بالقوه ای که اگر بالفعل شدند دوباره قابل تالیف اند و استعداد تالیف دارند.

بیان حکم احتمال اول: اگر مرادتان احتمال اول باشد دو اشکال بر شما وارد می شود:

اشکال اول: این مطلب، ثابت نشده و مورد بحث و نزاع می باشد که آیا جسم، مرکب از اجزاء بالفعلی است که کنار هم چسبیدند و تماس با هم پیدا کردند یا غیر از این است؟ شما چگونه این مطلب را در استدلال خودتان مفروض و متیقن می گیرید. پس این احتمال اول باطل می شود چون تقریباً مصادره است.

ص: ۹۸۳

اشکال دوم: اگر این کلام شما صحیح باشد مدعای شما ثابت است و لازم نیست استدلال کنید و بگویید این جسمی که اینگونه تالیف شده قابل تفریق است و اگر قابل تفریق است توهم می کنیم که ترکیبش زائل شده و همین که از ابتدا گفته شد جسم مرکب از اجزا است و این اجزاء کنار هم چسبیدند و تماس دارند مدعای شما ثابت است دیگر لزومی ندارد برای اثبات آن از این قاعده ها «کل مؤلف قابل للتفریق و ...» استفاده کنید.

حکم احتمال دوم: در جلسه بعد بیان می کنیم.

توضیح عبارت

«اما قولهم ان کل قابل للتفریق ففیه تالیف»

اینکه در صفحه ۱۸۵ سطر ۹ گفته شد که هر جسمی که قابل تالیف باشد در آن تالیف است.

«فهو الذی کما ظنوه حقا بنوا علیه»

ضمیر «هو» به «قول» بر می گردد.

ترجمه: این قول، مطلبی است که چون حق گمانش کردند استدلال و مدعایشان را بر این مطلب که نزد خودشان حق است بنا کردند «در واقع حق نیست ولی آنها گمان کردند که حق است. چون گمان کردند که حق است آن را مقدمه دلیل قرار دادند و دلیلشان را بر همین مقدمه بنا کردند.

«و لیس هذا بمسلم»

این مقدمه، مقبول نیست تا شما دلیل خودتان را بر آن بنا کنید. نزد خودتان مقبول است و نمی توان با چیزی که نزد خودتان مقبول است خصم را راضی کرد.

ص: ۹۸۴

«فان عنوا بالتالیف ان یکون فیه جزءان متمیزان بالفعل و بینهما مماسه»

ضمیر «فیه» به «کل قابل للتفریق» بر می گردد که مراد همان جسم است.

از اینجا مصنف شروع به ردّ این مقدمه می کند که در جسمی تالیف است. عدلِ «فان عنوا بالتالیف ان یکون» در سطر ۹ با عبارت «و ان عنوا بالتالیف الاستعداد» می آید.

اگر قصد کردند به تالیفی که در جسم، مدّعی شدند این را که در آن جسم دو جزء است که این دو جزء، بالفعل از هم جدا هستند «نه اینکه بالقوه جدا باشند و بعد از اینکه ما آنها را جدا کردیم بالفعل جدا شوند بلکه از ابتدا بدون دخالت ما، متمیز و جدای بالفعل هستند» و بین آنها مماسه است «و همین مماسه، معنای تالیف است یعنی دو جزء بالفعل داریم که تماس پیدا کردند و به خاطر این تماس، مؤلف شدند»

«و ان التفریق تبعید احدهما عن الآخر و ابطال المماسه»

و مرادشان این باشد که تفریق عبارتست از اینکه تماس را بهم بزنی «یعنی این دو جزء که مجاور هم هستند و به هم چسبیدند را از یکدیگر دور کنی» تفریق این نیست که این جسم را بشکنی و اتصالی را که دارد به هم بزنی».

«ابطال المماسه» عطف تفسیر بر «التفریق» است. یعنی یکی را از دیگری دور کن و مماسه را باطل کن.

«فهذا غیر مسلم»

اگر مرادشان از تالیف، این است مصنف می فرماید اینچنین تالیفی برای جسم، مسلم نیست. اگر نزد شما «یعنی متکلمین» مسلم است نزد ما «یعنی مصنف» مسلم نیست.

ص: ۹۸۵

تا اینجا اشکال اول را بیان کرد.

«و لو سلم لكان لا يحتاج الى ان يلتجئوا الى التفریق حتى تتم حجّتهم»

از اینجا اشکال دوم را بیان می کند و می فرماید اگر مسلم باشد و همه آن را پذیرفته باشیم شما می توانید استدلال خودتان را به همین جا برسانید و آن را ختم کنید چون به مدعای خودتان می رسید و لازم نیست استدلال را ادامه دهید به آن صورتی که ادامه دادید.

ترجمه: اگر این مقدمه را از شما بپذیریم «یعنی یک مقدمه مسلمی نزد همه باشد» احتیاجی به این نیست که اینها پناه به تفریق ببرند تا حجت و استدلالشان را تمام کنند «یعنی دیگر لازم نیست بحث تفریق را مطرح کنند و ازاله تالیف را بیاورند بلکه به همین تالیف از دو جزء متمیز بالفعل می توانند اکتفا کنند و مدعا و مذهب خودشان را نتیجه بگیرند.

«بل کانت تكون صحيحه مع ثبات التالیف تالیفا»

کلمه «کانت تکون» در عبارات مصنف زیاد بکار می رود چون وقتی می خواهد مطلبی را ثابت و قطعی فرض کند تعبیر به این کلمه می کند.

ترجمه: بلکه اینچنین حجت شما صحیح خواهد بود در صورتی که تالیف را به عنوان یک تالیف، ثابت ببینید «یعنی تالیف را عبارت از آن چیزی دانستید که بیان کردیم. اگر بتوانید این تالیف را ثابت بدانید احتیاجی ندارید که تفریق را مطرح کنید و به مدعا و مذهب خودتان برسید همین تالیف، مذهب شما را افاده و اثبات می کند.

ص: ۹۸۶

«اذ كان يجب ان يكون اجزاء حاصله لا تالیف فیها»

ترجمه: زیرا در اینصورت «که تالیف به این معنی صحیح باشد» واجب می شود که اجزایی در جسم حاصل باشد که در آن اجزاء تالیفی نیست. «یعنی واحد باشند چون هم مؤلفی بایداز وحدات گرفته شود. هر کثرتی باید از وحدات گرفته شود هر مرکبی باید از بسائط گرفته شود. پس حتما این مرکب باید دارای وحدات باشد. اما شما در اینجا نتیجه می گیرید که جزء لا یتجزی را دارید»

دو مطلب در مذهب شما بود:

۱ _ جسم مرکب از اجزاء بالفعل است.

۲ _ این اجزاء لا یتجزی هستند.

مطلب اول در مقصود خودتان مندرج است و گفتید که تالیف به معنای ترکیب از دو جزئی که بالفعل متمیز باشند می باشد. پس مطلب اول از این بیان فهمیده شد.

شما مطلب دومی هم داشتید و گفتید این اجزاء، لا یتجزی هستند. این مطلب دوم را لازم نیست از طریق ادامه استدلال اثبات کنید همین اندازه که ثابت کردید تالیفی وجود دارد کافی است چون تالیف به معنای پدید آوردن کثرت از وحدات است. اگر وحدتی نباشد کثرتی درست نمی شود پس وقتی ادعا می کنید تالیف از اجزاء متمیز داریم معنایش این است که آن اجزاء واحدند «مراد از واحد یعنی لا یتجزی هستند» خود دلیل شما را به واحد و جزء لا یتجزی می رساند دیگر لازم نبود از تفریق و مقدمات بعدی که در استدلال آوردید استفاده کنید.

ص: ۹۸۷

«لاستحاله وجود مالایتناهی من الاجزاء بالفعل»

«بالفعل» قید «وجود» است.

زیرا محال است که بالفعل وجود داشته باشد اجزاء بی نهایت. چرا محال است؟ چون جسم، مرکب نمی شود. زیرا به اولین جزء نمی رسید تا آن را به جزء دوم ضمیمه کنید و تالیفی درست کنید.

«و وجوب واحد بالفعل حیث یکون کثیراً»

«وجوب» عطف بر «استحاله» است و «لام» در «لاستحاله» بر سر آن در می آید.

ترجمه: واجب است که واحد بالفعل را داشته باشیم هر جا که کثیری وجود داشته باشد «هر جا که کثیری وجود داشته باشد باید واحد بالفعلی داشته باشیم و الا کثیر، محقق نمی شود زیرا کثیر از واحدها درست می شود»

«یکون» تامه است. در نسخه کتاب ما «کثیرا» به نصب آمده که به خوبی معنی نمی شود اما در یک نسخه خطی «کثیر» آمده است و همین باید صحیح باشد.

نتیجه: پس چون محال است که اجزاء بالفعل نامتناهی داشته باشیم پس اجزاء یک جسم باید متناهی باشد یعنی به واحدی که تجزیه نمی شود برسیم و چون واجب است که کثیر از واحد تشکیل شود پس این مولفی که کثیر است باید دارای وحدت باشد و وحدت همان اجزاء لا یتجزی است پس شما در همین جا به جزء لا یتجزی رسیدید. دیگر احتیاج ندارد از مقدمه ای که می گوید «کل جسم مولف قابل للتفریق» استفاده کنید و بعداً تالیف را ازاله کنید بالکلیه و بگویید به واحد رسیدیم.

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه رد دلیل اول متکلمین بر جزء لایتجزی / رد ادله متکلمین بر جزء لایتجزی

«و ان عنوا بالتالیف الاستعداد لان یحدث کثره فیما هو واحد لا کثره فیہ»^(۱)

بحث در رد شکوک کسانی داشتیم که به جزء لایتجزی معتقد بودند.

استدلال اول متکلمین: هر جسمی مؤلف است و قابل تفریق می باشد یعنی می توان تالیف آن را به هم زد و ازاله کرد اگر ما این تالیف را بالکلیه ازاله کنیم به واحدی می رسیم که در آن تالیف نیست چون تالیف بکلیته ازاله شد و اگر ازاله شد پس وجود ندارد و لذا به واحدی که تالیف در آن نیست می رسیم و واحدی که تالیف در آن نیست واحد لایتجزی می شود پس جزء لایتجزی وجود دارد.

جواب مصنف از استدلال اول: مراد از تالیف چیست؟ دو احتمال است.

احتمال اول: مراد از تالیف یعنی دارای اجزاء به هم چسبیده و مماس است.

حکم: دو اشکال بر این احتمال وارد می شود که در جلسه قبل بیان شد.

احتمال دوم: مراد از تالیف این است که جسم قابلیت و استعداد دارد که با چیزی ضمیمه شود و مجموعه و کثرتی را به وجود بیاورد. به تعبیر مصنف، واحدی که در آن کثرت نیست قابلیت دارد که با واحد دیگر ضمیمه شود و هر دو با هم مؤلف شوند و جسمی و مرکبی و کثیری را بسازند.

ص: ۹۸۹

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج ۴، ص ۱۹۸، س. ۹، ط ذوی القربی

حکم: ما این احتمال را قبول داریم. ما هم معتقدیم هر جزئی از اجزاء جسم این قابلیت را دارد. مجموعه را هم که واحد فرض می کنیم برایش این قابلیت را قائل هستیم. هم واحدی که ما نمی توانیم آن را تجزیه کنیم «ولو قابل تجزیه باشد» می تواند ضمیمه شود و کثیر را به وجود بیاورد هم سنگی که واحد فرض شده می تواند ضمیمه شود و کثرت را به وجود آورد.

می گویم بعد از اینکه تالیفی در جسم حاصل شد هنوز این استعداد در آن باقی است این استعداد اصلاً از جسم ازاله نمی شود.

متکلمین اینطور گفتند که تالیف در جسم هست ما می توانیم این تالیف را بالکلیه ازاله کنیم اگر بالکلیه ازاله کردیم می رسیم

به جزئی که تالیف در آن نیست یعنی لایتهجری است. دلیل اینها مبتنی بر ازاله تالیف بود لذا مصنف می فرماید اگر مراد شما از تالیف، استعداد باشد این استعداد قابل ازاله نیست. شما نمی توانید استعداد جسم را از آن بگیرید. این جسم که استعداد تالیف دارد یعنی استعداد این را دارد که کثیر را به وجود بیاورد و لذا این استعداد را نمی توان از او گرفت. پس نمی توان گفت این تالیف را ازاله کردیم وقتی تالیف بالکلیه زائل شد جزء لایتهجری درست می شود. چون نمی توان تالیف را ازاله کرد. اما تالیف به معنای اول قابلیت ازاله دارد و می توان تالیف را ازاله کرد.

ص: ۹۹۰

نکته: تالیف یا بالفعل است یا بالقوه است. اگر بگویید این جزء تالیف دارد به معنای این نیست که به جزء دیگر چسبیده است این، تالیف بالفعل است یا به معنای این است که می تواند به جزء دیگر بچسبد و کثرت را درست کند این، تالیف بالقوه است. غیر از این دو نداریم. زیرا هر موجودی یا بالقوه است یا بالفعل است و تالیف هم یکی از موجودات است. شما این تالیف را بالفعل قرار بدهید احتمال اول می شود و اگر بالقوه قرار دهید احتمال دوم می شود. غیر از این دو احتمال، تصور دیگری نیست.

نکته: در دو حالت می توان استعداد را از بین برد.

حالت اول: این جسم را از بین ببرید و معدوم کنید. وقتی معدوم شد استعدادش هم معدوم می شود.

حالت دوم: این استعداد را به فعلیت برسانید و آن را کثیر کنید در اینصورت هم استعداد تالیف نیست زیرا در هر جا که فعلیت بیاید استعداد باطل می شود. بله استعداد برای تالیف های بعدی هست. الان این جزء واحد استعداد برای ضمیمه شدن دارد به محض اینکه با جزء دیگر ضمیمه کردید این استعدادش باطل می شود ولی استعداد برای ضمیمه شدن به جزء سوم باقی می ماند. جزء سوم را که آوردید دوباره استعداد باطل می شود ولی استعداد برای ضمیمه جزء بعدی باقی می ماند.

پس راهی برای ابطال استعداد نیست مگر به یکی از این دو صورت. شما چگونه می گویید این تالیف را که همان استعداد است ازاله می کنیم چون امکان ندارد که این استعداد ازاله شود. مصنف می فرماید حتی بعد از اینکه جزء دوم را می آورید واحد را تبدیل به واحدان «جزءان» می کنید باز هم هنوز استعداد هست چون هنوز می توانید این واحدان «جزءان» را ضمیمه به واحد دیگر کنید و سه واحد درست شود.

نتیجه: تالیف به هر یک از دو معنی گرفته شود استدلال اول متکلمین باطل می شود.

توضیح عبارت

«و ان عنوا بالتالیف الاستعداد لان یحدث کثره فیما هو واحد لا کثره فیه»

«لان یحدث» متعلق به «استعداد» است و تاویل به مصدر می رود.

اگر منظور شما از تالیف، تالیف بالفعل نباشد «یعنی مراد این نباشد که واحدی کنار واحد دیگر مماس شود و تالیفی تحقق پیدا کند» بلکه استعداد حدوث کثرت است در چیزی که واحد است و کثرت در آن نیست «یعنی واحدی را ملاحظه می کنیم که کثرت در آن نیست اما استعداد حدوث کثرت را دارد به این استعداد حدوث کثرت، تالیف می گوئیم».

«فهذا مسلم»

اگر مراد آنها از تالیف این باشد می گوئیم این احتمال مسلم است ولی این را نمی توان از جسم ازاله کرد. شما «متکلمین» گفتید ما تالیف را ازاله می کنیم و به ازاله کردن تالیف اکتفا نکردید بلکه گفتید بالکلیه ازاله می کنیم. ما می گوئیم این استعداد قابل ازاله نیست نه بالکلیه و نه بالجزئیة.

«و هذا لا تجوز ازالته عن الجسم او یبطل الجسم»

«هذا»: یعنی تالیف به این معنی یا استعداد حدوث کثیر.

«او» به معنای «الا ان یبطل» است.

ترجمه: این را نمی توان از جسم ازاله کرد مگر اینکه جسم را باطل کنید در اینصورت تالیف که استعداد است و عارض بر این جسم می باشد باطل می شود. چون وقتی معروض را بردارید عارض هم باطل می شود.

ص: ۹۹۲

«اذ لا سبيل الا ابطال وحده الواحد بالفعل الا باعدامه اصلا او تكثيره»

«اذ» علت برای «لا تجوز ازالته» است. «اصلا» به معنای به طور کامل است یعنی خود آن شی با تمام عوارضش را اعدام کنید و چیزی از آن باقی نگذارید.

چیزی که واحد است وحدت آن را نمی توان باطل کرد مگر به یکی از دو صورت.

۱_ یا خودش را از بین ببرید تا وحدتش را از بین ببرید در این صورت خودش از بین می رود.

۲_ یا وحدتش را تبدیل به کثرت کنید. در این صورت خود شی است ولی وحدت شی از بین می رود.

«فاذا لم یعدم بل کثر بقی واحد حالهما حاله»

ضمیر «لم یعدم» به «واحد بالفعل» بر می گردد.

نسخه صحیح «بقی واحدان حالهما حاله» است. ضمیر تشبیه به «واحدان» و ضمیر «حاله» به «واحد بالفعل» بر می گردد یعنی وقتی واحد بالفعل را معدوم کنید وحدتش به یکی از بین رفته ولی وقتی واحد بالفعل را معدوم نکردید بلکه تکثیر کردید یعنی یک واحد دیگر در کنارش قرار دادید.

اگر آن واحد بالفعل را باطل نکردید بلکه آن را کثیر کردید تا وحدتش از بین برود مثلا یک واحد به واحدی ضمیمه شود دو واحد درست می شود که استعداد برای کثرت بعدی دارد. پس استعداد جزء دوم باطل شد چون جزء دوم آمد ولی استعداد جزء های بعدی هنوز باقی است پس تالیف که استعداد کثرت است از بین رفتنی نیست.

ص: ۹۹۳

مصنف می خواهد تعلیل بیاورد که آن استعداد حدوث کثیر را نمی توان از بین برد. زیرا دو جزء را به عنوان واحد فرض می کنید و جزء سوم را ضمیمه می کنید دوباره سه جزء را به عنوان واحد فرض می کنید و جزء چهارم را ضمیمه می کنید و هکذا.

ترجمه: اگر این واحد بالفعل، معدوم نشد بلکه کثیر شد «یعنی یک واحد دیگر به آن ضمیمه کردید و آن را کثیر کردید» باقی می ماند دو واحد که حالشان همان حال واحد بالفعل است یعنی این دو واحد، الان یک واحد مجموعی می شوند که باز هم قابلیت برای حدوث کثرت و واحدهای بعدی دارند «پس همانطور که جزء اولی استعداد برای حدوث کثیر داشت این دو تا هم که الان به وجود آمدند استعداد برای حدوث کثیر دارند. این استعداد حدوث کثیر را نمی توان باطل کرد. بله استعداد کثیری که عبارت از دو تا باشد در این دو جزء باطل شد. چون وقتی جزء دومی را ضمیمه کردید استعداد جزء دومی نیست بلکه خود جزء دومی خواهد بود ولی اصل استعداد برای کثیر باقی نمی ماند زیرا الان که دو جزء شدند استعداد برای جزء سوم و هکذا جزء های بعدی را دارد.

پس اینکه متکلمین گفتند تالیف را که به معنای استعداد حدوث کثیر است حرف غلطی است زیرا تالیف قابل ازاله نیست مگر اینکه خود جسم را از بین ببرید که این از محل بحث خارج است» باقی می ماند واحدان که حال این واحدان حال همان واحد بالفعل است.

«و جمله الوحده لا ترفع عنه البته الا بابطاله»

ضمير «عنه» و «باطاله» به «واحد بالفعل» بر می گردد.

ترجمه: به طور کلی نمی توان وحدت را از واحد بالفعل برداشت بله وحدت نسبت به دو تا را می توان برداشت زیرا با ضمیمه کردن جزء دیگر، دو تا حاصل می شود و واحد نسبت به دو تا برداشته می شود ولی این دو واحد، نسبت به سه واحد، واحدند یعنی جزء سوم را نپذیرفتند وقتی که جزء سوم را ضمیمه کردی این وحدتی که نسبت به سه تا داشتند باطل می شود اما اصل وحدت و جمله الوحده را نمی توان ازاله کرد.

«الا بابطاله» ضمیر به واحد بالفعل بر می گردد. مگر خود آن جزء و واحد بالفعل را باطل کنی. در اینصورت وحدتی باقی نمی ماند والا تا وقتی که واحد بالفعل، باطل نشده وحدت هست. اگر این وحدت بخصوصه نیست وحدت دیگر وجود دارد. اگر وحدت باشد پس استعداد کثرت هم هست بنابراین نمی توانید استعداد کثرت را باطل کنید اگر وحدت، باطل نشد استعداد کثرت باطل نمی شود اگر استعداد کثرت باطل نشد تالیف که به معنای استعداد کثرت است باطل نمی شود. پس اینکه گفتید تالیف را ازاله و باطل می کنیم غلط است.

سوال: هر تفریقی متوقف بر تالیف است. اگر تالیفی نباشد تقسیم نیست.

جواب: ما داریم استدلال آنها را باطل می کنیم، استدلال آنها این بود که تالیف هست و ما در تفریق، این تالیف را ازاله می کنیم ولی در تصور خودمان، تالیف را بالکلیه ازاله می کنیم، اما در عمل، تالیف را بالکلیه ازاله نمی کنیم مثلا این سنگ را می شکنیم و تالیف تا یک حدی از بین می رود و به طور کلی از بین نمی رود. اما در تصور خودمان می توانیم فرض کنیم که تالیف، به طور کامل از بین رفت در این صورت که تالیف به طور کامل از بین رفت. یک جزئی پیدا می کنیم که تالیف در آن نیست. اگر تالیف در آن نیست تجزیه هم در آن نیست.

این عبارت خوب بود که سر خط نوشته شود. بعضی از متکلمین که این استدلال را مطرح کرده بودند و از طریق این استدلال به جزء لا-یتجزی معتقد شده بودند مطلبی را گفتند که جلسه قبل توضیح دادیم و آن مطلب این است که هر جسمی حتما دارای تالیف است. برای آنها ثبوت تالیف در جسم مهم است چون بعدا می خواهد این تالیف را ازاله کند. ابتدا اثبات می کند که در جسم، تالیف هست سپس آن را به کلی ازاله می کند و می گوید یک جزئی داریم که تالیف به طور کلی در آن ازاله شده در اینصورت نتیجه می گیرد که این جزء، جزء لایتجزی است. پس اثبات تالیف برای این گروه مهم است لذا وارد اثبات تالیف می شود و اینطور می گوید:

ما وقتی اجسام را ملاحظه می کنیم می بینیم بعضی از آنها انقسام را به سختی قبول می کنند «و به تعبیر خودشان، بعضی از اجسام تفریق را به سختی قبول می کنند» و بعضی به آسانی قبول می کنند «جلسه قبل اشاره کردیم که بعضی از اجسام اصلا تقسیم را قبول نمی کنند مثل جسم فلک که به ادعای این گروه قابل خرق و التیام نیست. البته جسم فلکی مورد بحث ما نیست و الا اجسام عنصری که مورد بحث است تفریق را قبول می کنند ولی بعضی به سختی و بعضی به آسانی قبول می کنند» مثلا سنگ را ملاحظه کنید که تفریق را به سختی قبول می کند اما یک جسم نرم، تفریق را به راحتی قبول می کند. این اختلاف در قبول تفریق منشأش چه می باشد؟ چهار احتمال است:

احتمال اول: ممکن است بگویید منشا آن، اختلاف اجسام است یعنی این جسم، یک نوع است و آن جسم، نوع دیگری است و این اختلاف نوعی باعث شده که این جسم، تفریق را به آسانی قبول کند و دیگری به سختی قبول کند. مثلاً نوع سنگ با نوع آب فرق دارد که آب را به آسانی اما سنگ را به سختی می توان تفریق کرد این را ما می گوئیم ولی متکلمین اختلاف نوعی بین اجسام قائل نیستند بلکه اختلاف در تالیف قائل اند. متکلمین می گویند همه اجسام از جواهر فرده یکنواخت ساخته شدند که ماهیت جواهر فرده «یعنی اجزاء لا-یتجزی» است ولی نحوه تالیف آنها یا اشکال آنها فرق می کند یکی از تالیف متراکم درست شده ولی یکی از تالیف غیر متراکم درست شده است. آن که از تالیف متراکم و فشرده درست شده به سختی متفرق می شود آن که از تالیف غیر متراکم و فشرده درست شده به آسانی متفرق می شود. آنها معتقد نیستند به اینکه علت اختلاف در تفریق، اختلاف در نوع جسم باشد چون برای جسم، انواع مختلف قائل نیستند همه اجسام را یک نوع می دانند.

احتمال دوم: ممکن است کسی بگوید اختلاف به فاعل است یعنی چون فاعل، مختلف بوده پس این جسم که به این فاعل مستند است تفریق را به سختی قبول می کند و آن جسم که به فاعل دیگر مستند است تفریق را به آسانی قبول می کند.

گفته می شود این احتمال صحیح نیست زیرا که فاعل همه موجودات خداوند _ تبارک _ است و لذا اختلافی در فاعل نداریم.

احتمال سوم: گفته می شود که شیئی حادث می شود و این اختلاف را به وجود می آورد یعنی در این جسم، شیئی حادث شده که باعث گردیده به سختی متفرق شود و در آن جسم دیگر، حادث نشده لذا به آسانی متفرق می شود.

می گویند این هم امکان ندارد زیرا دو جسم را وقتی می یابیم در آنها چیزی حادث نشده در عین حال می بینیم یکی به سختی متفرق می شود و دیگری به آسانی متفرق می شود. پس اختلاف در سهولت و صعوبت تفریق را به حدوث شی هم نمی توان نسبت داد.

احتمال چهارم: این اختلاف را به عدم شی نسبت دهیم یعنی گفته شود این جسم، چیزی را ندارد لذا به آسانی متفرق می شود. یا این جسم، چیزی را از دست داده لذا به آسانی متفرق می شود. می فرماید این احتمال هم صحیح نیست.

پس عامل اختلاف هیچکدام از این ۴ تا نیست. آنچه باقی می ماند این است که عامل اختلاف، فقط تالیف باشد آن جسم که به سختی متفرق می شود تالیف به یک صورتی دارد و آن جسم که به آسانی متفرق می شود تالیف به صورت دیگری است. و چون نحوه های تالیف فرق می کند پس تالیف وجود دارد. به این طریق ثابت می کند هر جسمی، مؤلف است.

این گروه از طریق اختلاف در تفریق، اختلاف در تالیف را ثابت می کنند و از طریق اختلاف در تالیف نتیجه می گیرد که تالیف موجود است و اگر موجود نبود اختلاف در تالیف معنی نداشت. به این ترتیب ثابت کرد که تالیف موجود است.

توضیح عبارت

«و قد حسب بعضهم ان وجود الاجسام مختلفه فی سرعه قبول التفریق و عسر قبوله یوجب اثبات التالیف»

این گمان را بعضی کردند. این گمان در صفحه ۱۸۵ سطر ۱۰ تا ۱۲ بیان شد.

«وجود الاجسام» اسم «ان» است و «مختلفه» حال است. «یوجب اثبات التالیف» خبر است.

ترجمه: بعضی از همین کسانی که این استدلال تالیف و تفریق را مطرح کردند گمان کردند که وجود اجسام در حالی که در سرعت قبول تفریق و عسر قبول تفریق مختلفند وجود این اجسام در این حال، موجب می شود که ما تالیف را اثبات کنیم و تالیف را در اجسام قائل شویم.

«قال: و ذلك لیس لاختلاف جنس الاجسام ای نوعیتها»

این عبارت نباید سر خط نوشته شود بلکه باید دنباله عبارت قبلی نوشته شود.

ترجمه: این بعضی که اینچنین گمان کرده گفته و آن «یعنی اختلاف در سرعت قبول تفریق و عسر قبول تفریق» به خاطر اختلاف جنس اجسام نیست. «مراد این گروه از جنس در کلام این گروه، جنس اصطلاحی نیست بلکه مراد جنس لغوی است که با نوع سازگار است لذا مصنف آن را تفسیر می کند و تعبیر به _ ای نوعیتها _ می کند».

ص: ۹۹۹

«و لا اختلاف الفاعل و لا لحدوث شیء و لا لعدم شیء کان»

به خاطر اختلاف فاعل هم نیست و اینچنین نیست که چیزی در آن قرار داده شده و آن را صعب یا سهل قرار داده و نه به خاطر عدم شیئی باشد که قبلا بوده یعنی هر دو مثل هم بودند ولی در یک جسم، چیزی را کم کردید و سهولت تفریق یا صعوبت تفریق پیدا کرد.

نکته: بعد از لفظ «کان»، باید در کتاب ویرگول گذاشت و کلمه «عندهم» را باید به عبارت بعدی چسباند.

«عندهم لیست الاقسام الالهة و عندهم ان الاجسام لا تختلف نوعيتها»

تا اینجا ۴ قسم اختلاف درست کردند و گفتند اختلاف در صعوبت و سهولت تفریق به هیچ یک از این ۴ تا ربطی ندارد ما می گوئیم اختلاف پنجمی درست می کنیم این گروه می گویند اختلاف پنجمی نداریم و اختلاف ها منحصر در همین ۴ تا است لذا تعبیر به «عندهم لیست الاقسام الالهة» می کند یعنی اقسام اختلاف «اقسامی که برای اختلاف تصور می شود» غیر از این ۴ تا نیست. «اگر ما باشیم عوامل دیگری برای اختلاف درست می کنیم اما این گروه از متکلمین می گویند اختلاف منحصر در همین ۴ تا است اگر این ۴ تا نبود ناچار باید مورد پنجم که تالیف است درست شود».

«و عندهم ان الاجسام لا-تختلف نوعيتها» نزد این گروه اینچنین است که اجسام، اختلاف نوعی ندارند بنابراین نمی توان اختلاف در سرعت قبول تفریق و صعوبت قبول تفریق را به اختلاف نوعی اجسام نسبت داد «اما ما چون اختلاف نوعی اجسام را قبول داریم به آن نسبت می دهیم».

ص: ۱۰۰۰

ما همه اینها را قبول می کنیم یعنی قبول می کنیم که اقسام منحصر در همین ۴ تا است و قبول هم می کنیم که اختلاف نوعی در اجسام نیست یعنی مماشاه حرف آنها را قبول می کنیم ولی در عین حال بر آنها اشکال می کنیم. یعنی اشکال اصلی این است که شما «یعنی بعضی از گروه متکلمین» بی جهت گفتید که اجسام اختلاف نوعی ندارند. و این اختلاف در صعوبت و سهولت قبول مستند به همین اختلاف نوعی است این اشکال اول بود ولی از این اشکال صرف نظر می کنیم. اشکال دیگر این است که شما بدون جهت گفتید اقسام منحصر در اینها است زیرا اقسام دیگر هم داریم لذا از باطل کردن این ۴ قسم نمی توان تالیف را نتیجه گرفت. باید اقسام دیگر را هم باطل کنید. بعداً می گوید «فلنسلم ذلك» یعنی مماشاه قبول می کنیم و اشکال اول که اختلاف نوعیت اجسام است را بر می داریم و اشکال دوم که اقسام ممکن است بیش از این ۵ مورد باشد را بر می داریم با وجود اینکه از این دو اشکال صرف نظر می کنیم شروع به جواب دادن می کنیم.

ترجمه: همه این دو اشکال را قبول می کنیم به نفع اینها.

«فلم يجب ان يكون للتالیف لاغیر»

«لم يجب» هم می توان خواند ولی «لم يجب» بهتر است به خصوص که در ادامه هم «بل لم لا یكون» آمده است.

مصنف راه دیگری پیشنهاد می کند که اگر آن راه انجام شود دلیل این گروه بر وجود تالیف باطل می شود. ما نمی خواهیم بگوییم که منکر تالیف هستیم ما هم تالیف را قبول داریم ولی این راهی را که بعض متکلمین رفتند قبول نداریم. ما اگر بخواهیم تالیف را اثبات کنیم از راه دیگری اثبات می کنیم نه از این راهی که اینها اثبات کردند.

ما قبول می کنیم که اقسام همین ۵ تا است و قبول هم می کنیم که اختلاف نوعی نداریم. با فرض قبول این دو، جواب را شروع می کنیم. در این جواب، ما نمی خواهیم قسم ششمی ارائه بدهیم چون معنی ندارد که قسم ششمی بگویید زیرا مصنف فرمود که قبول می کنیم انحصار اقسام در ۵ تا باشد لذا این جوابی که مصنف بیان می کند قسم ششم نیست بلکه فرض دیگری می باشد وقتی آن را بیان کنیم معلوم می شود که قسم ششم نیست.

خلاصه کلام مصنف این است که همه اجسام یک نوع اند «مصنف مماشاه می گوید همه اجسام یک نوع اند» و فاعل آنها هم واحد است و در هیچکدام هم چیزی حادث نمی شود و از هیچکدام هم چیزی که موجود بود معدوم نمی شود ولی عارضی بر این جسم می آید «حال عامل عروض هر چه می خواهد باشد» و این جسم را صعب التفریق می آید و عارض دیگری بر آن جسم می آید و آن جسم را سهل التفریق می کند خود همین سهولت تفریق و صعوبت تفریق، عارض می شود. بعد از اینکه عارض شدند اختلاف درست می کنند نه اینکه اختلاف باشد تا پرسید که عامل این اختلاف چیست؟ مثال می زند به بیاض و سواد که بر جسم عارض می شوند و اختلاف درست می کنند نه اینکه اختلافی در جسم وجود داشته باشد تا شما پرسید که چرا این، بیاض شد و آن دیگری، اسود شد. شخصی بر این جسم، بیاض عارض کرده و شخص دیگر، سواد عارض کرده با عروض سواد و بیاض، اختلاف درست شده است. خود همین عارض، اختلاف را آورده نه اینکه اختلافی منشا این اختلاف عارض شده باشد.

اقسامی که بعض متکلمین فرض می کردند به این صورت بود که اختلافی را در جسم قائل بودند که به دنبال منشا اختلاف می گشتند و آن اقسام را هم تصور کردند ما گفتیم آن اقسامی را که تصور کردید صحیح است ولی ما بحث دیگری را مطرح می کنیم و اختلاف در جسم را قائل نمی شویم. همه اجسام را یکسان گرفتیم ولی عوارضی که مختلفند را وارد کردیم. از این به بعد اختلاف درست می شود و دیگر به دنبال اختلاف نمی گردیم.

با این بیانات روشن شد که مصنف، تناقض گویی نکرده یعنی نگفته که من حرف بعض متکلمین را قبول می کنم و اقسام را همین ۵ تا می دانم بعداً قسم ششم را اضافه کند. زیرا آنچه را که مصنف اضافه کرده جزء اقسام به حساب نمی آید چون اقسام، اقسام اختلاف حاصرند که باید توجیه شوند مصنف اختلاف را حاصر نمی داند بلکه اختلاف را تحصیل می داند پس فرضی که مصنف ارائه می دهد غیر از اقسامی است که بعض متکلمین ارائه دادند.

ادامه رد دلیل اول و رد دلیل دوم متکلمین بر جزء لایتجزی / رد ادله متکلمین بر جزء لایتجزی ۹۳/۰۱/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه رد دلیل اول و رد دلیل دوم متکلمین بر جزء لایتجزی / رد ادله متکلمین بر جزء لایتجزی.

«فلنسلم ذلك كله لهم فلم يجب ان يكون للتأليف لاغير»(۱)

بحث در رد قول متکلمین داشتیم که قائل به اجزا لایتجزی بودند وارد رد دلیل اول آنها شدیم.

ص: ۱۰۰۳

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج ۴، ص ۱۹۸، س ۱۵، ط ذوی القربی.

دلیل اول متکلمین: صغری: هر جسمی دارای تالیف است.

کبری: هر چیزی که مؤلف باشد قابل تفریق است و قابل است که تالیفش از اله شود.

نتیجه: پس جسم ممکن است که تالیفش از اله شود.

سپس در ادامه گفتند ما فرض می کنیم که تالیف به طور کامل از اله شود در اینصورت جزئی پیدا می شود که در آن هیچ تالیفی نیست و وقتی تالیف در آن نبود تجزیه پذیر نخواهد بود و این جزء، همان جز لایتجزایی است که ما به دنبال آن بودیم.

متکلمین برای اثبات مقدمه اول دلیل اقامه کردند

دلیل بر صغری: ما در اجسام این اختلاف را مشاهده می کنیم که بعضی ها به آسانی متفرق می شوند و بعضی به سختی متفرق می شوند. سهولت و صعوبت تفریق را در اجسام مختلفه می یابیم و این اختلاف در سهولت و صعوبت تفریق به خاطر

اختلاف در نوع نیست. به خاطر اختلاف در فاعل نیست. به خاطر وجود شی در بعضی و عدم شی در بعضی نیست. به خاطر عدم شیئی که قبلاً موجود بوده نیست. اینها در جلسات قبل توضیح داده شد. پس آنچه باقی می ماند این است که به خاطر تالیف باشد یعنی اختلاف در تالیف باعث اختلاف در صعوبت و سهولت تفریق می شود. اگر اختلاف تالیف وجود داشته باشد معلوم می شود که خود تالیف هم خواهیم داشت با این بیان ثابت کردند هر جسمی دارای تالیف است.

در این بیان بعض متکلمین ۵ صورت تصور کردند که اختلاف در صعوبت و سهولت قبول تفرق را به یکی از این ۵ تا باید اسناد داد. ثابت کردند. که بر ۴ تا از این ۵ تا نمی توان مربوط کرد پس باید به قسم پنجم مربوط کرد که تالیف است زیرا نظر این گروه از متکلمین این است که بیش از ۵ صورت وجود ندارد. ما ممکن است ادعا کنیم بیش از ۵ صورت در مساله وجود دارد ولی مماشاه فرض می کنیم همین ۵ صورت باشد و احتمال دیگری داده نشود این گروه از متکلمین اختلاف در صعوبت و سهولت تفریق را به اختلاف نوعی در اجسام اسناد ندارند چون اختلاف نوعی اجسام را قبول نداشتند ما باز مماشاه می گوییم این مطلب را هم قبول می کنیم و فرض می کنیم اختلاف نوعی در اجسام وجود ندارد «البته ما با هر دو حرف مخالف هستیم جواب اصلی ما این است که اولاً: احتمالات منحصر در این ۵ تا نیست ثانیاً: اجسام اختلاف نوعی دارند و همین اختلاف نوعی باعث اختلاف در صعوبت و سهولت تفریق می شود ما از این دو جواب صرف نظر می کنیم یعنی مماشاه قبول می کنیم این دو مطلبی را که این گروه از متکلمین ادعا کردند ولی جواب سوم می دهیم» اما جواب دیگری داده می شود. در این جواب چون بنا است که اختلاف نوعی در اجسام را قبول نکنیم و بگوییم نوع همه اجسام واحد است لذا اختلاف در قبول تفرق را در ذات اجسام راه نمی دهیم و الا- اگر در ذات اجسام راه داده شود اختلاف نوعی برای اجسام درست می شود و ما قرار شد که اختلاف نوعی را نفی کنیم همانطور که حضم نفی کرده است. پس ما این اختلاف در قبول تفرق را به نوع و ذات جسم مربوط نمی کنیم تا اختلاف نوعی پیدا کنند بلکه این اختلاف در صعوبت و سهولت تفرق را به عنوان عارض قرار می دهیم و اختلاف را در عَرْض قرار می دهیم لذا به شرطی که کردیم «چون شرط کردیم احتمالات منحصر در ۵ تا باشد نه اینکه ۶ تا باشد» وفادار هستیم. «توضیح این مطلب را به طور مفصل در جلسه قبل بیان کردیم» البته می توان این مطلب را به این صورت هم بیان کرد که با عبارت «عندهم لیست الاقسام الالهده» که در صفحه ۱۹۸ سطر ۱۵ آمده بیان کند که این ۴ احتمال باطل است زیرا اقسام باطله منحصر در این ۴ تا است اما احتمالی که باقی می ماند صحیح است. اما این گروه از متکلمین می گویند آن احتمال باقیمانده فقط تالیف می باشد ولی ما می گوییم تالیف نیست بلکه عَرْض می باشد.

بیان توجیه مصنف در اختلاف اجسام در صعوبت و سهولت تفرق: توجیهی که مصنف می کند توجیهی است که در آن، اختلاف اجسام در صعوبت و سهولت تفرق پذیرفته می شود بدون اینکه یکی از احتمالات قبل را ادعا کند. به اینصورت بیان می کند که صعوبت و سهولت دو عَرَض هستند که بر اجسام عارض می شوند این جسم عارضی به نام صعوبت تفرق پیدا می کند و آن جسم دیگر عارضی دیگر به نام سهولت تفرق پیدا می کند و همین عارض ها باعث می شوند که فرق بین این جسم و آن جسم حاصل شود نه اینکه در اجسام، اختلافی وجود داشته باشد و آن اختلاف، منشاء اختلاف در صعوبت و سهولت شده باشد بلکه صعوبت و سهولت که دو عَرَضِ مختلفند عارض می شوند و اختلاف را پدید می آورند

بیان توجیه مصنف در ضمن مثال: مثلا دو سنگ را ملاحظه کنید که هیچ اختلاف نوعی بین آنها نیست یک سنگ بر اثر فعالیت یک فاعلی، سفید می شود اما دیگری بر اثر فعالیت فاعل دیگری سیاه می شود این بیاض و سواد بر این دو سنگ وارد می شوند و این دو سنگ را مختلف می کنند. اینچنین نیست که یک اختلافی در این دو سنگ باشد و آن اختلاف باعث شده باشد دو رنگ مختلف پدید بیاید یعنی یک سنگ به خاطر داشتن یک خصوصیتی رنگ سفید را انتخاب کند و سنگ دیگر به خاطر داشتن خصوصیت دیگر رنگ سیاه را انتخاب کند بلکه فاعلی از بیرون رنگ سفید را بر این سنگ عارض می کند و همان فاعل رنگ سیاه را بر سنگ دیگر عارض می کند و اختلاف در فاعل هم وجود ندارد اما می بینیم یکی سیاه می شود و یکی سفید می شود سپس اختلاف حاصل می شود. منشا این اختلاف از درون خود سنگ نیست بلکه از بیرون سنگ است در ما نحن فیه هم اینطور می گوئیم که بر یک جسم صعوبت تفرق عارض شده و بر جسم دیگری سهولت تفرق عارض شده و این جسم ها با وجود تساوی که در ذات دارند بر اثر عروضِ دو عارضِ مختلف، مختلف شدند.

مصنف نمی گوید که حتما این احتمال متعین می شود بلکه آن را به عنوان یک احتمال مطرح می کند و می گوید اگر بخواهد ثابت کند اختلاف در صعوبت و سهولت مستند به اختلاف در تالیف است باید این احتمالی را که ما مطرح کردیم رد کند.

نکته: این احتمال که مصنف بیان کرد غیر از آن ۵ احتمالی است که بعضی از متکلمین گفتند چون آن ۵ احتمال مربوط به این بود که قبلا اختلافی باشد و آن اختلاف قبلی، منشا اختلاف در صعوبت و سهولت بشود اما در بیان که مصنف کرد اینطور نیست که قبلا اختلافی باشد بلکه خود صعوبت و سهولت عرضی است که اختلاف آفرین است نه اینکه اختلافی باشد و آن اختلاف منشا این اختلاف در صعوبت و سهولت می شود. پس این احتمالی که مصنف مطرح می کند از سنخ احتمالات ۵ گانه بعضی از متکلمین نیست لذا اگر ما احتمالات ۵ گانه بعضی متکلمین را قبول کنیم این احتمال ششم را که بیان کردیم بر خلاف شرطمان عمل نکردیم زیرا شرط کردیم انحصار اختلاف در احتمالات ۵ گانه را بپذیریم. این ۵ احتمال همه در جایی است که اختلافات سابق باشد ما همه این ۵ تا را قبول میکنیم و می گوئیم اگر اختلافات سابق داشته باشیم باید یکی از این ۵ تا باشد ولی اختلاف سابق نداریم بلکه اختلاف لاحق داریم اختلافی که با آمدنش جسم را مختلف می کند. که این اختلاف لاحق از سنخ آن ۵ احتمال نیست لذا اگر ما گفتیم احتمال ششم داریم این احتمال ششم چون با احتمالات ۵ گانه قبلی فرق می کند اینطور نیست که باعث شود ما از شرط خودمان دست برداریم.

نکته: مراد بعض متکلمین از «شی» غیر از صعوبت و سهولت است یعنی بعض متکلمین می گفتند چیزی در این جسم وجود دارد که منشا سهولت تفرق می شود و چیز دیگری در جسم دیگر است که منشا صعوبت می شود پس مراد بعض متکلمین از «شی»، چیزی است که منشا صعوبت و سهولت بود اما این «شیء» که مصنف در توجیه خودش بیان کرد خود سهولت و صعوبت است لذا توجیهی که مصنف بیان کرد غیر از کلامی است که بعض متکلمین گفتند به عبارت دیگر ما می گوئیم خود صعوبت و سهولت اختلاف ساز است نه اینکه برخاسته از یک اختلاف سابق باشد چنانچه بعض متکلمین گفتند.

مصنف در ادامه بیان می کند که در مثل سواد و بیاض می توانید به اینصورت بگوئید که اختلاف نوعی بین اجسام نیست تا گفته شود یک نوع، اقتضای سفیدی دارد و یک نوع، اقتضای سیاهی دارد. اختلاف فاعل هم نیست. اختلاف به وجود شیء هم نیست. اختلاف به «عدم شیء کان» هم نیست. پس بگوئید اختلاف در تالیف است و چون اختلاف در تالیف دارند یک جسم سفید شد و یک جسم سیاه شد.

چطور شما «یعنی این گروه از متکلمین» در مثل سواد و بیاض اختلاف را به اختلاف در تالیف نسبت نمی دهید در حالی که همین بیان که در ما نحن فیه کردید در اینجا هم می آید شما در ما نحن فیه گفتید اختلاف در صعوبت و سهولت به خاطر اختلاف نوعی نیست. به خاطر اختلاف فاعل نیست. به خاطر اختلاف به وجود شیء نیست. به خاطر عدم شیء هم نیست. بلکه به خاطر اختلاف در تالیف است در اینجا اینگونه گفتید. در سواد و بیاض هم همینطور بگوئید که اگر یک جسم سفید شده و یک جسم سیاه شده به خاطر اختلاف نوعی و به خاطر اختلاف در فاعل و به خاطر وجود شی و به خاطر عدم شی نیست پس به خاطر اختلاف در تالیف است. شما به طور مسلم اینگونه نمی گوئید. در این مثالی که ما می زنیم اختلاف در سواد و بیاض را به اختلاف در تالیف نمی دهید پس چرا در محل بحث که اختلاف در صعوبت و سهولت است این اختلاف را به اختلاف در تالیف نسبت می دهید؟

نکته: مصنف بحث در منشا نمی کند بلکه می خواهد بگوید صعوبت و سهولت یا سفید و سیاهی دو امر مختلفند و وقتی که وارد شدند اختلاف را درست می کنند. لزومی ندارد که اختلاف در دروی جسم یا وابسته به جسم باشد چون این گروه از متلکمین اختلاف را به درون جسم بردند. مصنف می گوید به جسم کاری نداشته باشید. اختلاف در بیرون است و این اختلاف، جسم را مختلف می کند نه اینکه جسم، مختلف است و باعث اختلاف می شود بلکه جسم با این اختلاف، اختلاف پیدا می کند. این اختلاف هم از ناحیه فاعل نیست چون ممکن است فاعل، یکی باشد به اینصورت که فاعل ملاحظه کرده که در اینجا جسم باید سفید باشد تا فلان اثر را داشته باشد و در آنجا جسم باید سیاه باشد تا فلان اثر را داشته باشد لذا این را سفید و آن را سیاه می کند یعنی غایت و اثر را در نظر می گیرد. که در اینجا اختلاف مستند به غایت است اگر چه اعمالش از طرف فاعل بوده ولی منشأش غایت بوده است. پس فاعل این اختلاف را اعمال کرد ولی سوال این است که چه چیزی فاعل را تحریک کرد؟ اثری که می خواست بر این جسم بار شود و اثری که می خواست بر آن جسم بار شود باعث تحریک شد یعنی عامل اختلاف عبارت از غایت بود و این اختلاف غایت، باعث شد که فاعل یکی را سفید و یکی را سیاه کند بعد از اینکه سفید و سیاه را درست کرد اختلاف درست می شود پس از دورن جسم اختلاف نبود که منشا این اختلاف شود بلکه از بیرون جسم اختلاف ایجاد شد.

«فلنسلم ذلك كله لهم»

همه این ادعاهایی که کردند به نفعشان قبول می کنیم یعنی با آنها مماشات می کنیم. و حرفهای آنها را قبول می کنیم.

«فلم يجب ان يكون للتأليف لا غير»

ضمیر «یکون» به اختلاف در صعوبت و سهولت قبول تفرق بر می گردد.

ترجمه: چرا واجب است که این اختلاف به خاطر تالیف باشد به خاطر چیز دیگر باشد «بلکه ما می گوئیم به خاطر چیزی دیگری است».

«بل لم لا يكون هذان المعنيان و هما عسر القبول و سرعه القبول عرضين يعرضان للاجسام»

چرا این دو معنی عرض نباشند «مراد از این دو معنی، عسر قبول تفرق که در بعض اجسام است و سرعت قبول تفرق که در بعض دیگر اجسام است» که عارض اجسام می شوند.

«تختلف بها بعد الاتفاق المذكور»

در نسخه خطی «بهما» آمده است.

چه اشکالی دارد که بگوئیم عسر قبول و سرعت قبول دو عرض برای اجسام هستند که این اجسام به این دو عرض مختلف می شوند بعد از اتفاق نوعی که ذکر کردیم «بعد از اینکه اتفاق مذکور هست یعنی نوع هر دو جسم یکی است و هر دو واجد آن شیئی که باید باشند هستند. هر دو، عدم شیء همراهشان است لذا از این جهت اختلافی ندارند. تمام این اتفاقاتی را که قبلا گفتیم می پذیریم. ولی در عین حال می گوئیم به خاطر این عرض که خارج از ذاتشان است اختلاف پیدا می کنند پس چه اشکال دارد که بگوئیم این دو عرض، عرض برای اجسام اند که اجسام با داشتن آن اتفاقاتی که برایش ذکر شد اختلاف به واسطه این دو عرض پیدا می کنند.

مثل سواد و بیاض و غیر آنها از اعراض که وقتی عارض می شوند اختلاف شخصی برای معروض ها درست می کنند.

«فتری ان الاجسام اذا اختلفت بالسواد و البیاض احتاج ذلک الی ان یکون اختلافهما بعرض غیر السواد و البیاض هو التالیف»

«فتری» به معنای «أفتری» است.

آیا اینچنین می بینی که اجسام بعد از اینکه اختلاف به سواد و بیاض پیدا کردند اختلافشان احتیاج دارد به چیز دیگری مثل تالیف یا اختلاف نوعی یا فاعل یا حدوث شی یا عدم شی؟ در مورد سواد و بیاض هم می توانید تمام آن اقسامات را بگویید به اینصورت که چون اختلاف نوعی بود باعث شد یکی سفید و یکی سیاه باشد یا چون فاعل مختلف بود یکی سفید و یکی سیاه شد پس همان احتمالاتی که شما در قبل گفتید در اینجا هم می توانید بگویید و بعداً هم نتیجه بگیرید که اختلاف در سواد و بیاض به خاطر اختلاف در تالیف است در حالی که در اینجا چنین کاری نمی کنید پس در ما نحن فیه هم چنین کاری نکنید.

ترجمه: آیا اینچنین می بینی که اجسام بعد از اینکه اختلاف به سواد و بیاض داشتند احتیاج پیدا می کند این اختلافشان به اینکه اختلافشان به عرضی غیر از سواد و بیاض باشد که آن عرض، تالیف است.

«اذ لیس للجنس و الفاعل و الحدوث و عدم الشی»

آیا می توان گفت که این اختلاف برای تالیف است زیرا که نمی شود اختلاف برای جنس و نوع جسم باشد یا از ناحیه فاعل یا از ناحیه حدوث شیء یا از ناحیه عدم شیء باشد یعنی آن احتمالاتی که در آنجا گفتید در اینجا هم جاری است در حالی که شما آنها را در اینجا جاری نمی کنید.

«اذ لیس» دنباله منفی است البته در کلام، نفی وجود ندارد اما منفی وجود دارد. معنای عبارت این می شود: نمی توان گفت که اختلاف در سواد و بیاض به خاطر اختلاف در تالیف است زیرا که «این _ اذ لیس _ دلیل برای کلمه _ گفت _ می باشد نه اینکه دلیل برای کلمه _ نمی توان گفت _ باشد» این اختلاف مربوط به این ۴ تا نیست پس باید اختلاف در تالیف باشد.

نکته: چه فرق بین «حدوث شیء» و «عدم شیء کان» است؟

یکبار حدوث دو شیء مختلف را باعث دو عرض مختلف حساب می کنیم یکبار زوال دو شیء مختلف یا زوال یک شیء را باعث دو عرض مختلف حساب می کنیم مثلا- این دو جسم را ملا-حظه می کنیم که یکی از آن دو جسم، یک همراه دارد و جسم دیگر همراه دیگری دارد. در اینصورت این جسم با همراه خودش اقتضای سهولت می کند و آن جسم دیگر با همراه خودش اقتضای صعوبت می کند یکبار این دو جسم دارای همراه بودند ولی همراه آنها یکسان بود. همراه یکی از این دو جسم را گرفتیم و معدوم کردیم در اینصورت بین این دو جسم اختلاف برقرار می شود این جسم همراه خودش را از دست داده ولی آن جسم دیگری همراه خودش را از دست نداده است. عدم بر این جسم است ولی بر آن جسم نیست در این حالت هم باز اختلاف درست می شود. پس اختلاف به دو نحوه است:

ص: ۱۰۱۱

۱- چیزی را در جسم اول حادث می کنیم و چیز دیگری را در جسم دومی حادث می کنیم این اول و دومی با دو همراه مختلف، همراه می شوند و اختلاف درست می شود.

۲- ممکن است هر دو همراه داشته باشند و همراه یکسان باشد و اختلاف از این ناحیه نیاید شما از یکی از این دو جسم، همراهش را بگیرید باز اختلاف درست می شود چون این شیء با همراه است آن شیء هم نظیر همان همراه بود و هر دو شیء، همراه مساوی داشتند که نوعشان یکی بود و همراهشان هم یکی بود و اختلافی بین آنها نبود شما همراه یکی از این دو را گرفتید.

صفحه ۱۹۹ سطر ۴ قوله «و اما حدیث»

دلیل دوم متکلمین بر جزء لایتجزی: توجه کنید که این گروه از متکلمین قائل به جزء لایتجزی هستند یعنی به جایی می رسند که تقسیم باید به آخر برسد تا جزء لایتجزی درست شود لذا دارند رد می کنند جایی را که تقسیم به آخر نرسد تا نظر خودشان را اثبات کنند. می گویند اگر جسم قابل تقسیم باشد و بعد از تقسیم دوباره قابل تقسیم باشد این تقسیم همینطور ادامه پیدا کند به تعبیری که خودشان کردند این است که اگر جسم، قابل است که نصف شود و نصفش دوباره نصف شود و نصفِ نصفش برای بار سوم نصف شود و هكذا تا بی نهایت ادامه پیدا کند و به یک جزء لایتجزی نرسیم لازم می آید مسافت کوتاهی که می خواهد طی شود دارای اجزاء بی نهایت باشد و برای طی کردن آن، زمان بی نهایت لازم باشد در حالی که ما یک جزء مسافت را حتی اگر طولانی هم باشد در زمان محدود طی می کنیم. از اینجا نتیجه گرفته می شود که اجزا تا بی نهایت نرفته باشند و الا لازم می آید این مسافت کوتاه، بی نهایت اجزا داشته باشد و باید این بی نهایت اجزاء طی شود و طی کردن بی نهایت اجزا در زمان بی نهایت ممکن است در حالی که در زمان متناهی طی می شود پس معلوم می شود بی نهایت اجزا در این مسافت قرار نگرفته بلکه اجزاء متناهی قرار گرفته که تقسیم نمی شوند.

ص: ۱۰۱۲

بیان کردیم که اگر مسافت، بی نهایت باشد و لاک پشت با اخیلوس مسابقه بگذارد می بیند اخیلوس به لاک پشت نمی رسد «مراد از اخیلوس چیست؟ بیان کردیم که بعضی گفتند اسب است و بعضی گفتند حیوان تندرو است و در خیلی از نوشته ها که ملاحظه کردم نوشته بودند اخیلوس یک انسان دوندۀ ای در یونان بوده که در هر مسابقه ای در دوندگی برنده می شد یعنی انسان تندرویی بوده» آنها گفتند اگر بی نهایت اجزاء در مسافت باشد و لاک پشت را کمی زودتر در مسافت به حرکت در آورید تا چند جزء را طی کند سپس اسب را پشت سر او بگذارید لازمه اش این است که این اسب به لاک پشت نرسد زیرا باید بی نهایت اجزا را طی کند تا به لاک پشت برسد در حالی که واضح است این مطلب غلط است زیرا اگر اسب یک قدم بردارد از لاک پشت جلو می زند.

پس اگر جسم، انصاف داشته باشد و انصافش دوباره انصاف داشته باشد و هکذا تا بی نهایت ادامه داشته باشد لازمه اش این است که بیان کردیم پس برای اینکه این لازم های باطل پیش نیاید می گوئیم جسم، انصاف دارد و انصافش هم انصاف دارد ولی این انصاف به جایی می رسند و تمام می شوند و برای آن اجزاء بدست آمده دیگر نمی توان انصاف درست کرد و آن اجزاء بدست آمده که انصاف نخواهند داشت قهرا اجزاء لایتجزی می شوند.

ص: ۱۰۱۳

جواب مصنف از دلیل دوم متکلمین بر جز لاییتجزی: اجزاء لاییتجزی یا اجزاء یتجزی در این جسم، بالفعل موجود نیستند. در مسافت اجزاء بالفعلی موجود نیست اگر اجزایی بالفعل در این مسافت موجود بود می توانستید بگویید تقسیم بی نهایت اقتضا می کند که این اجزا بی نهایت باشند و این محذورات را بدنبال می آورد اما اگر این اجزاء را بالقوه بدانیم نه بالفعل هیچکدام از این محذورات لازم نمی آید چون اگر چه بی نهایت اجزا در این مسافت است ولی چون این مسافت در واقع به اندازه نیم متر است آن را می توان با یک قدم طی کرد آن اسب هم می تواند از لاک پشت جلو بزند.

متکلمین اجزا را بالفعل و لاییتجزی می دانند. لاییتجزی بودنش را ثابت می کنند به این بیان که اگر یتجزی باشد محذور لازم می آید. متوجه این نیستند که اجزا را بالفعل می دانند مصنف از این طریق وارد می شود می گوید اینکه اجزاء را بالفعل دانستید غلط عمل کردید باید اجزاء را بالقوه بدانید و طی کردن اجزاء بالقوه لازم نیست پس محاذیری که گفتید لازم نمی آید.

توضیح عبارت

«و اما حیث الحججه المبنیه علی الإنصاف»

نسخه صحیح به جای «انصاف» باید «انصاف» باشد.

اما حجتی که مبنی بود بر انصاف. این جهت در صفحه ۱۸۵ سطر ۱۵ آمده است.

«فانما کان یکون من ذلک شی لو قلنا ان للجسم جزءا ما لم یجزا»

«یکون» تامه است. «ما» در «ما لم یجزا» به معنای «مادام» است.

ص: ۱۰۱۴

از این بیان در صورتی اشکال پیش می آید که بگوییم جسم، اجزا بالفعل دارد یعنی از محاذیری که شما گفتید محذور یا محاذیر لازم می آید اگر بگوییم جسم، اجزاء بالفعل دارد ولی ما قائل به اجزاء بالفعل برای جسم نیستیم.

ترجمه: چیزی از این محاذیری که شما گفتید اتفاق می افتد اگر ما بگوییم جسم اجزاء بالفعل دارد. «اگر جسم را دارای اجزاء بالفعل ندانیم هیچ یک از این محاذیری که شما گفتید اتفاق نمی افتد»

اگر ما بگوییم جسم، جزء دارد مادامی که تجزیه نشده باز هم جزء دارد مراد از «مالم یجزا» بالفعل را افاده می کند یعنی هنوز تجزیه نشده جزء دارد. معلوم می شود که جزئش بالفعل است اگر قائل شویم که برای جسم، جزء است مادامی که تجزیه نشده محاذیری که شما گفتید لازم می آید.

«نصفا او ثلثا او ربعا او غیر ذلک»

همه بدل از «جزء» است یعنی به جای «جزء» می توان این کلمات را گذاشت.

اگر ما قائل شویم که جسم، جزء دارد یعنی نصف یا ثلث یا ربع یا غیر این موارد را دارد مادامی که تجزیه نشده باز هم جزء دارد که آن جزء، نصف یا ثلث یا ربع یا غیر این موارد است در این صورت اشکال شما لازم می آید والا اگر جزء را بالقوه بدانیم اشکال لازم نمی آید.

«فکان یکون له اجزاء بلانهایه»

در این صورت است که اگر اجزاء بالفعل باشد و ما تجزیه را اجازه بدهیم لازم می آید که اجزاء بلانهایه برای جسم باشد و ما برای طی کردن این جسم ملزم باشیم که این اجزاء بی نهایت را طی کنیم یعنی اگر جسم، جزء بالفعل داشت و تجزیه اش تمام نمی شد برای جسم، اجزاء بلانهایتی بود و ما لازم بود برای طی کردن این جسم، اجزاء بی نهایت را طی کنیم در این صورت محاذیری که گفتید لازم می آید.

ص: ۱۰۱۵

این در صورتی است که ما جزء را بالفعل بدانیم و بگوییم تجزیه می شود اما اگر جزء را بالقوه بدانیم و بگوییم تا بی نهایت تجزیه می شود محذور لازم می آید

« و نحن لانوجب للجسم جزء البته الا ان يُجزأ »

در حالی که ما واجب نمی دانیم برای جسم جزئی را البته مگر اینکه جسم تجزیه شود «اگر تجزیه شود جزء درست می شود والا- مادامی که تجزیه نشده ما برای جسم، جزئی قائل نیستیم، قبل از تجزیه اصلاً جزئی نیست که بخواهیم آن جزء را حل کنیم».

«و لا يمكن ان يكون جسم قد جزئ بانصاف لانهايه لها»

ممکن نیست قبل از تجزیه جسمی وجود داشته باشد که تکوینا و بدون دخالت ما تجزیه به انصاف لانهايه لها شده باشد مگر اینکه آن را تجزیه کنید. پس قبل از تجزیه در اصل خلقت و تکوینش نمی توان گفت که اجزاء بی نهایت دارد.

«فلا يلزم ما قالوا»

پس آنچه که آنها گفتند لازم نمی آید. آنچه که گفتند این بود که ما باید در طی این مسافت کوتاه اجزاء بی نهایت را طی کنیم و چون اجزاء بی نهایت را نمی توانیم در زمان محدود طی کنیم پس باید نتوانیم این مسافت را در زمان محدود طی کنیم در حالی که ما مسافت را در زمان محدود طی می کنیم.

«و اکثر ما يقولون ههنا»

این عبارت نباید سر خط نوشته شود. عبارت به این صورت است «فلا يلزم ما قالوا و لا يلزم ما يقولون ههنا» که عطف بر «ما قالوا» می شود.

ص: ۱۰۱۶

«اکثر ما يقولون»: مثل مساله لاک پشت و اخيلوس است که می فرماید هیچکدام از اینها لازم نمی آید.

بعد از کلمه «هنا» دو نقطه قرار داده تا نشان دهد «تری» خبر برای «اکثر» است در حالی که این غلط است و باید بعد از آن یک نقطه باشد.

ترجمه: آنچه که گفتند لازم نمی آید و بسیاری از اموری که جزء محاذیر گفتند لازم نمی آید.

ادامه رد دلیل دوم و رد دلیل چهارم متکلمین بر جزء لایتجزی / رد ادله متکلمین بر جزء لایتجزی ۹۳/۰۱/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه رد دلیل دوم و رد دلیل چهارم متکلمین بر جزء لایتجزی / رد ادله متکلمین بر جزء لایتجزی.

«تری انک اذا لم تشر و لم تعین الی جزء جز» (۱)

دلیل دوم متکلمین: متکلمین برای اینکه ثابت کنند که تقسیم جسم منتهی به جزء لایتجزی می شود اینچنین استدلال کرده بودند که اگر به جزء لایتجزی نرسیم بلکه جسم هر چقدر که تقسیم شود دوباره تقسیم می شود و تا بی نهایت ادامه پیدا می کند در اینصورت لازم می آید مسافتی را که می خواهیم طی کنیم بتوان آن را بی نهایت تقسیم کرد و اگر این مسافت، بی نهایت تقسیم شود در طی کردن این مسافت احتیاج است که تمام اقسام نامتناهی را عبور کرد و بر هر کدام از این اقسام نامتناهی قدم بگذاریم و لازمه اش این است که ما در زمان نامتناهی، مسافت کوتاه را طی کنیم در حالی که ما مسافت کوتاه را در زمان متناهی طی می کنیم. از اینجا می فهمیم که این مسافت به اجزاء بی نهایت تقسیم نشده بلکه به اجزائی که متناهی شدند تقسیم شده. و اجزاء متناهی در صورتی پیدا می شود که جزء، لایتجزی باشد و اگر جزء، یجزی شد اجزاء نامتناهی می شود و چون ما در زمان متناهی، مسافت متناهی را طی می کنیم پس باید اجزاء مسافت متناهی باشد تا بتوان آن را در زمان متناهی طی کرد و متناهی بودن اجزاء به این است که به اجزاء لایتجزی رسید.

ص: ۱۰۱۷

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج ۴، ص ۱۹۹، س ۷، ط ذوی القربی.

جواب اول از دلیل دوم متکلمین: در جواب بیان کردیم که اجزاء اگر چه نامتناهی اند ولی بالقوه نامتناهی اند نه بالفعل، لذا در طی کردنشان احتیاج به این نداریم که آنها را جدا جدا طی کرد بلکه کافی است که این واحد متصل را که مثلاً نیم متر است طی کنید که به وسیله یک قدم طی می شود.

زیرا ما ملزم نیستیم اجزاء را طی کنیم چون اجزائی نیست زیرا اجزاء، بالقوه موجودند نه بالفعل اگر بالفعل موجود بودند ما ناچار بودیم موجودهای بالفعل را طی کنیم که در اینصورت بی نهایت زمان برای طی کردنشان لازم داریم.

این مطالبی بود که در جلسه قبل گفته شد. الان همان مطلب گذشته را می‌خواهد تاکید و تایید کنند و می‌فرمایند تا ما به اجزاء جسم اشاره نکنیم جزء بالفعل برای جسم حاصل نمی‌شود جسم یا باید بشکند تا اجزاء بالفعل پیدا کند یا باید به نحو دیگری اجزایش را بالفعل کرد یکی از آن انحاء، اشاره است وقتی به یک قسمتی از جسم اشاره کنید آن قسمت، یک جزء می‌شود و به قسمت دیگر که اشاره کنید آن قسمت دیگر، جزء دیگر می‌شود پس با اشاره‌های مختلف، اجزاء بالفعل برای جسم درست می‌شود. این اشاره کردن، تقریباً جزء حداقل عوامل تجزیه است. زیرا عامل تجزیه ممکن است شکستن باشد ممکن است رنگ زدن باشد مثلاً به یک قسمت جسم یک رنگ بزنید و به قسمت دیگرش رنگ دیگر بزنید در اینصورت این جسم به دو قسم بالفعل تقسیم می‌شود. یک راه هم برای تجزیه کردن با اشاره اگر اشاره‌های مختلف داشته باشید اجزاء مختلف پیدا خواهید کرد و این اجزاء مختلف، بالفعل خواهند بود. تا وقتی که اشاره‌های متعدد، به بخش‌های مختلف جسم نشده باشد «هذا» و «ذاك» جدای از یکدیگر نداریم. در وقتی «هذا» و «ذلك» جدای از یکدیگر در این جسم پدید می‌آید که ما به این بخش از جسم اشاره مستقل کنیم و به آن بخش دیگرش اشاره دیگری کنیم تا با تعدد اشاره، «هذا» و «ذاك» جدای از یکدیگر حاصل شوند.

مصنف این مطالب را به خاطر این بیان می کند که تا وقتی ما اجزاء را بالفعل نکنیم جسم دارای اجزاء بالفعل نیست ما باید اجزاء را بالفعل بسازیم و لا اقل به واسطه اشاره بالفعل کنیم.

پس اصل جوابی که به متکلمین داده شد این است که اجزاء مسافت، اجزاء بالفعل نیستند. الان این مطلب را تایید می کند که اجزاء، مسافت، اجزاء بالفعل نیستند. اینطور بیان می کند که اجزاء بالفعل شدن مسافت توقف بر اشاره دارد تا وقتی اشاره نکردیم اجزاء بالفعل نخواهیم داشت بلکه اجزاء به صورت بالقوه می ماند همانطور که از ابتدا بالقوه بود.

این مطالبی که در این جلسه ذکر شد تاکید مطالبی بود که در جلسه گذشته بیان شده بود.

توضیح عبارت

«تری انک اذا لم تُشِرْ و لم تُعَيِّن الی جزء جزء لا یكون ذلک مفردا و هذا مفردا»

«تری» جمله خبریه است ولی می توان به آن، صورتِ استفهامی هم داد.

مصنف می خواهد لا اقل دو جزء را درست کند که به یکی به وسیله «هذا» اشاره کند و به دیگری به وسیله «ذلک» اشاره کند. به همین جهت تعبیر به «جزء جزء» می کنند یعنی دو جزء می آورد و می خواهد بفهماند که تا اشاره به جزئی و جزئی نکنی «هذا» و «ذاک» پیدا نمی شود. اگر بخواهید «هذا» و «ذاک» را به صورت جدا پیدا کنید باید به این جزء و آن جزء اشاره کنید تا اشاره، این جزء را بالفعل کند.

ص: ۱۰۱۹

ترجمه: وقتی اشاره به جزئی و جزئی نکنی و تعیین نکنی «عبارت _ لم تشر _ و _ لم تعین _ مفادشان یکی است اگر چه _ لم تعین _ نتیجه _ لم تشر _ است زیرا تعیین، نتیجه اشاره است یعنی اگر اشاره نکنی و در نتیجه با اشاره ات جزء جزء را تعیین نکنی، هذا و ذاك نخواهی داشت بلکه یک مسافت متصل واحد خواهی داشت» ذلک به صورت مفرد و جدا و هذا به صورت مفرد و جدا نخواهی داشت.

«لا- یکون» تامه است و «ذلک» فاعل آن است و «مفردا» حال است و آن را خبر قرار ندهید. در اینصورت معنای عبارت می شود: یعنی اگر اشاره نکنی «ذلک» که جدا است و «هذا» که جدا است محقق نمی شود. با اشاره ی تو «ذلک» که جدا است و «هذا» که جدا است محقق می شود.

اگر «ذلک» اسم یکون و «مفردا» خبر آن باشد به اینصورت معنی می شود: «تا اشاره نکنی شیء، مفرد نخواهد بود» این معنی صحیح نیست زیرا تا وقتی اشاره نشود این شیئی وجود ندارد. تا بعداً بگوئید مفرد هست یا نیست. پس باید «لا یکون» را تامه گرفت تا مراد مصنف فهمیده شود زیرا مراد مصنف این است که تا اشاره نشود «ذلک» و «هذا» وجود ندارد.

«و لا يدرون ان ذلک انما صار ذلک و هذا بالاشاره»

عبارت به این صورت است «و هذا صار هذا بالاشاره» ممکن است گفته شود «ذلک» اول اشاره دارد به واحد متصل و معنای عبارت این می شود که واحد متصل، «ذلک» و «هذا» شده با اشاره.

ص: ۱۰۲۰

متکلمین نمی دانند که «ذکر»، «ذکر» شده و «هذا» هم «هذا»، شده به وسیله اشاره.

«فاذا لم تکن لم یکن لا ذلک و لا هذا»

«لم تکن» تامه است و ضمیر آن به اشاره بر می گردد.

ترجمه: اگر اشاره محقق نشود نه «ذکر» و نه «هذا» محقق می شود.

«و اذا لم یکن لا ذلک و لا هذا کیف یكون مفردا و هذا مفردا»

وقتی نه «ذکر» و نه «هذا» را دارید چگونه «ذکر» جدا است و «هذا» جدا است و ما هر کدام را جداگانه طی کنیم. اگر «ذکر» و «هذا» وجود ندارد جدایی «هذا» از «ذکر» هم نخواهد بود پس لزوم طی کردن آنها هم نخواهد بود بنابراین لازم نیست در این مسافت، «هذا» و «ذکر» را طی کنیم بلکه لازم است این مسافت متصل را طی کرد و مسافت متصل فقط یکی می باشد و با یک قدم طی می شود و نیاز به زمان نامحدود ندارد.

تا اینجا جواب اول از کدام متکلمین را داد.

خلاصه جواب اول: اجزائی که در مسافت هستند بالقوه می باشند و اجزاء بالقوه لازم نیستند که طی شوند آن که لازم است طی شود اجزاء بالفعل می باشد و ما با قدم برداشتن، اجزاء بالفعل را درست می کنیم مثلا یک کیلومتر راه وجود دارد که هر نیم متر آن یک جزء می شود ما با هر قدم که بر می داریم یک نیم متر درست می شود که طی می گردد. دیگر لازم نیست اجزاء نیم متر را طی کنیم چون اجزاء نیم متر را نداریم. این نیم متر هم که موجود است به خاطر این می باشد که پای خودمان را روی آن گذاشتیم و با پا گذاشتن تقسیم کردیم که این هم یک نوع اشاره با پا است.

ص: ۱۰۲۱

«و علی ان المسافه المقطوعه تُقطع بزمان مثلها»

جواب دوم از دلیل دوم متکلمین: شما «یعنی متکلمین» می گوئید ما یک قدم بر می داریم و نیم متر جلو می رویم همینطور قدم دوم و سوم و ... را بر می داریم و مثلاً ۵ متر راه رفتیم. بی نهایت اجزاء در این ۵ متر از مسافت، موجود است چه مقدار زمان برای طی این ۵ متر لازم است مثلاً فرض کنید ۵ دقیقه لازم است. شما «یعنی متکلمین» ۵ متر از این مسافت را به بی نهایت اجزاء تقسیم کردید ولی زمان را به بی نهایت اجزاء تقسیم نمی کنید. چرا اینگونه نمی گوئید که مسافت نامتناهی در زمان نامتناهی طی شده. اگر اینگونه گفته شود ایرادی ندارد چرا شما مسافت را به بی نهایت تقسیم می کنید ولی زمان را ۵ دقیقه می کنید و آن را تقسیم نمی کنید؟

ترجمه: تحقیق بر این است که مسافتی که قطع و طی شده «و به قول شما نامتناهی است» طی می شود به زمانی مثل خود همین مسافت «که دو طرف این مسافت، معین است و وسط آن به بی نهایت تقسیم می شود زمان هم دو طرفش معین است و وسط آن به بی نهایت تقسیم می شود. آن زمان با این مسافت مناسب است»

«متناهی الاطراف منقسم بلانهایه فی الانصاف توهمها و فرضاً»

کلمه «انصاف» را باید به صورت «انصاف» خوانند.

آن زمان که مثل مسافت می باشد چه زمانی است؟ با این عبارت بیان می کند که زمان، متناهی الاطراف است یعنی اول و آخر دارد.

ص: ۱۰۲۲

«منقسم بلا نهاییه» یعنی این زمین، نصف می شود دوباره آن دو تا نصف می شود و هر ۴ نصف دوباره نصف می شوند و ادامه پیدا می کنند اما این نصف شدن، توهمی و فرضی می باشد.

ترجمه: زمانی که نصف شدن و قسمت شدنش فرضی است.

«و لا قسم له وجودا و فعلا»

ضمیر «له» به «زمان» بر می گردد.

زمان، وجودا و فعلا- دارای قسم نیست بلکه اقسامش بالقوه است همانطور که اقسام مسافت، بالقوه است. پس مسافت قبل از تقسیم محدود است زمان هم قبل از تقسیم محدود است و مسافت بعد از تقسیم به هر مقدار که تقسیم کنید زمان هم به همان مقدار تقسیم می شود. اگر این را به بی نهایت تقسیم کنید آن را هم باید بی نهایت تقسیم کنید ولی این بی نهایت، فرضی است. همانطور که شما در فرض خودتان این اجزاء مسافت را بی نهایت می گیرید در فرض خودتان اجزاء زمان را هم بی نهایت بگیرید. در وجود خارجی و بالفعل اجزائی برای مسافت وجود ندارد و اجزایی هم برای زمان وجود ندارد. در اینصورت اشکال بر طرف می شود. تا اینجا جواب از استدلال اول و دوم داده شد.

صفحه ۱۹۹ سطر ۱۱ قوله «فاما حدیث الخردله»

دلیل چهارم متکلمین بر جزء لا یتجزی: متکلمین به خردله استناد کردند و دو بیان در این باب داشتند در دلیل چهارم خردله را با جبل مقایسه کردند خردله تخم یک گیاه کوچک است و کوه، جسم بزرگ است. گفتند اگر خردله بتواند بی نهایت تقسیم شود و کوه هم بتواند بی نهایت تقسیم شود پس با هم مساوی خواهند بود در حالی که خردله با کوه مساوی نیست.

ص: ۱۰۲۳

دلیل سوم متکلمین بر جزء لا یتجزی: اگر خردله را به بی نهایت اجزاء تقسیم کنید و اجزاء را کنار هم بگذارید باید تمام سطح زمین به وسیله اجزاء یک خردله پوشیده شود چون بی نهایت اجزاء را روی زمین می گذارید و همه زمین را می پوشاند و خیلی هم اضافه می آورد.

مصنف از این دو دلیل جداگانه جواب می دهد. ابتدا جواب از دلیل چهارم را بیان می کند و در سطر ۱۷ از صفحه ۱۹۹ با عبارت «اما تغشیه» جواب از دلیل سوم را بیان می کند.

جواب مصنف از دلیل چهارم متکلمین: مصنف می فرماید خردله را نصف می کنیم و دو جزء درست می شود. جبل را که بزرگ است نصف می کنیم و دو جزء درست می شود. دوباره جزء ها را نصف می کنیم و خردله ۴ جزء پیدا می کند جبل هم ۴ جزء پیدا می کند همینطور ادامه می دهیم. تعداد اجزاء خردله با تعداد اجزاء جبل مساوی است اما اندازه، مساوی نیست. مثلا خردله تبدیل به یک میلیارد جزء می شود کوه هم تبدیل به یک میلیارد جزء می شود و مساوی در عدد هستند اما مساوی در اندازه نیستند چون در اصل مساوی نبود. شما انتظار دارید که در مقدار هم مساوی باشد ما به شما می گوییم تجزیه، عدد درست می کند و یکی را تبدیل به دو تا می کند و دو تا را تبدیل به ۴ تا می کند و هکذا.

ص: ۱۰۲۴

چون تقسیم ایجاد عدد می کند و به مقدار کاری ندارد پس ما می گوییم خردله با کوه مساوی است و مراد این است که در عدد مساوی است نه در مقدار چون تقسیم به مقدار کاری ندارد به عدد مربوط است. سپس می فرماید برای اینکه مطلب روشن تر شود تقسیم را رها کن و به جای آن، تضعیف را ملاحظه کن و بگو یک جزء خردله داریم که خیلی ریز است و یک جزء جبل داریم که نسبت به خردله بزرگ است اما نسبت به کوه، کوچک است. حال هر دو جزء را در بی نهایت ضرب کن یا مثلاً هر دو جزء را در یک میلیارد ضرب کن آن جزء وقتی در یک میلیارد ضرب شود تبدیل به خردله خواهد شد اما آن جزء دیگر وقتی در یک میلیارد ضرب شود تبدیل به کوه خواهد شد. بله در صورتی اشکال لازم می آید که در تقاسیم، تساوی در مقدار هم لحاظ شود. اگر تساوی در مقدار اعتبار شود اشکال شما باقی خواهد ماند ولی ما تساوی در مقدار را لحاظ نمی کنیم بلکه تساوی در عدد را لحاظ می کنیم چون تقسیم، عدد ساز است و یکی را تبدیل به دو تا و دو تا را تبدیل به ۴ تا می کند و هكذا.

یعنی مقدار را کوچک می کند ولی در هر جا مناسب همان جا است.

توضیح عبارت

«فاما حدیث الخردله و الجبل فانه لا اقسام لاحدهما ما لم یُقَسَّم»

ص: ۱۰۲۵

خردله و جبل، اجزاء بالفعل ندارند تا اجزاء بالفعل خردله را با اجزاء بالفعل جبل بسنجیم بلکه هر کدام یک واحد متصل اند. اما اگر اینها را تقسیم کردی هر چقدر تقسیم در خردله را ادامه دادی در جبل هم ادامه بده تعدادی که برای خردله بدست می آید برای جبل هم بدست می آید ولی مقدار اجزاء این با مقدار اجزاء آن فرق می کند به خاطر اینکه مقدار خردله با مقدار جبل در اصل فرق می کرد.

ترجمه: برای یکی از این دو خردله مادامی که تقسیم نباشد اقسامی نیست «تا بخواهید اقسام را با هم بسنجید»

«و اذا قُسمَا معا حصلت اقسامهما متساویه فی العدد»

وقتی کوه و خردله با هم «و به وزان هم» تقسیم شدند «یعنی اگر کوه را ده بار تقسیم کردید خردله را هم باید ده بار تقسیم کنید نه اینکه کم و زیاد باشد» اقسام جبل و خردله حاصل می شود و متساوی در عدد است نه مقدار.

«و کل واحد من الاقسام التي للخزوله اصغر»

نسخه صحیح «التي للخردله» است.

چون خود خردله اصغر از جبل بود اقسامی هم که برای خردله حاصل می شود هر کدام اصغر است از اقسامی که برای جبل حاصل می شود.

«و يذهب ذلك الى غير النهاية»

این جزئی که اصغر است تا بی نهایت می رود. جبل هم همینطور است و گفته می شود این جزئی که اکبر از خردله است تا بی نهایت می رود. هیچ وقت اکبر آن، اصغر یا مساوی نمی شود آن جزء که اکبر است تا بی نهایت ادامه پیدا می کند و این جزء که اصغر است تا بی نهایت ادامه پیدا می کند.

ص: ۱۰۲۶

«و انما يكون الشناعه لو كان الذهاب الى غير النهايه فيهما بمقادير متساويه»

شناعه و اشكالي كه شما مطرح كرده بوديد تحقق پيدا مي كند و وارد مي شود اگر رفتن به سمت بي نهايت در جبل و خردله به مقادير متساويه باشد. در حالي كه به اعداد متساويه است نه مقادير متساويه، لذا اشكال وارد نمي شود. اگر مقادير متساوي بودند لازم مي آيد كوه به اندازه خردله بشود يا خردله به اندازه كوه شود.

تعبير به «كان يكون» در عبارات مصنف زياد مي آيد كه براي تاكيد است.

ترجمه: آن شناعه و اشكال وارد مي شود اگر ذهاب به غير نهايه در خردله و جبل به مقادير متساويه باشد.

«و مثال ذلك»

نمونه اي كه مي تواند شما را در مورد بحث قانع كند. شما در تجزيه به سمت بي نهايت رفتيد حال اگر در تضعيف به سمت بي نهايت برويد مشكل شما در تجزيه حل مي شود زيرا تضعيف، نمونه تجزيه است.

مي گوييم دو جزء داشته باش كه يكي كوچك و يكي بزرگ باشد و سپس هر دو را به اندازه مساوي تجزيه كن سپس خواهي ديد كه تضعيف و عدد مساوي است ولي مقدار، نا مساوي است پس نبايد توقع داشته باشي كه اجزاء كوچك با اجزاء بزرگ در تضعيف كردن، مقدار متساوي پيدا كند. همچنين در تجزيه هم توقع نداشته باش كه اجزاء خردله با اجزاء جبل از نظر مقدار مساوي باشند. البته مي توان اين كار را كرد كه تقسيم خردله را رها كني و يك جزء از جبل را تقسيم كني و تقسيم اين جزء از جبل را ادامه بدهي تا به يك جزء از جبل برسي كه به اندازه خردله است. و دوباره اين تقسيم جبل را ادامه بدهي تا به اندازه جزء خردله برسي و از آنجا تقسيم اين جزء از خردله و جزء از كوه كه از نظر مقدار به اندازه خردله شده ادامه بدهي در اينصورت اشكال ندارد اما فرض در جايي است كه تعداد تقسيم كردن مساوي باشد.

ص: ۱۰۲۷

ترجمه: نمونه این مطلب که در تجزیه گفتیم در تضعیف است.

«ان نضعف الجبل فی التوهم و فی قدره الله الی غیر النهایه»

کوه را در توهم تضعیف کن «البته کوه را نمی توان تضعیف کرد اما در توهم و در قدرت الله تعالی می توان تضعیف کرد یعنی قدرت خداوند _ تبارک _ آن طوری است که اگر این کوه را به این بزرگی آفرید صد برابر آن بیافریند. مصنف بیان می کند که تضعیف خارجی در اختیار ما نیست. اما در قدرت خداوند _ تبارک _ است.

«و الخردله ایضا»

خردله را هم مثل جبل تا بی نهایت تضعیف کن یا در توهم یا در قدرت خداوند _ تبارک _ تضعیف کن.

«فلا یکون من ذلك اضعاف الجبل متساویه فی المقدار لاضعاف الخردله»

«لایکون» تامه است «لاضعاف» متعلق به متساویه است.

از این کار، تحقق نمی یابد اینکه اضعاف جبل، با اضعاف خردله مساوی در مقدار باشند اما تحقق می یابد از این نظر که اضعاف جبل با اضعاف خردله مساوی در عدد باشد.

«لاجل ان التضعیف متساو»

این عبارت دلیل برای منفی است یعنی مساوی نمی شود به این جهت که تضعیف مساوی بوده است یعنی به بهانه اینکه تضعیف مساوی بوده مقدار را نمی توانی مساوی کن بلکه باید عدد را مساوی کنی.

«بل یکونان مختلفین فی القدر»

این دو مضاعف، در مقدار مختلفند چون از ابتدا در مقدار مخالف بودند مضاعف آنها هم در مقدار مختلف خواهد بود.

«و ان تساویا من وجه فی العدد»

ولو از جهتی در عدد مساویند.

«من وجه»: این دو شی در عدد مساوی اند چرا مصنف تعبیر به «من وجه» می کند؟ شاید به این علت باشد که این اجزاء وقتی مضاعف می شوند با هم متصل می شوند و آن اجزاء هم وقتی مضاعف می شوند با هم متصل می شوند. هر کدام یک شیء می شود. این دو شیء در عدد مساوی نیستند زیرا تعدادی وجود ندارد بله «من وجه» یعنی از این وجه که چون مضاعف شدند در عدد مساوی اند اما با قطع نظر از تضعیف، این شیء یک واحد متصل است و آن شیء هم یک واحد متصل دیگر است.

یعنی وقتی یک جزء دو سانتی را ده برابر می کنید یک جزء بیست سانتی پیدا می کنید، نه ۱۰ تا جزء دو سانتی داشته باشید. یک جزء ۵ سانتی را هم وقتی ده برابر می کنید یک جزء ۵۰ سانتی پیدا می کنید. تعداد، مساوی نخواهد بود زیرا تعدادی وجود ندارد بلکه یک شیء است که از ۱۰ جزء دو سانتی تشکیل شده و یک شیء دیگر است که از ۱۰ جزء ۵ سانتی تشکیل شده است.

یعنی فقط دو شیء وجود دارد اما به لحاظ تضعیفی که کردید تعداد پیدا می شود آن شیء ۱۰ تا ۲ سانتی می شود و این شیء ۱۰ تا ۵ سانتی می شود. ممکن است «من وجه» را به این صورت معنی کرد که مراد ذهن است زیرا این تضعیف در ذهن انجام شد پس اعدادی در توهم برای این شیء درست شد و اعدادی در توهم برای آن شیء پیدا شد. به لحاظ توهمی که کردید این عدد با آن عدد مساوی است.

ص: ۱۰۲۹

پس «من وجه» را هم می توان «من وجه التضعیف» گرفت و هم به معنای «من وجه التوهم» گرفت.

ادامه رد دلیل چهارم متکلمین بر جزء لایتجزی / رد ادله متکلمین بر جزء لایتجزی. ۹۳/۰۱/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه رد دلیل چهارم متکلمین بر جزء لایتجزی / رد ادله متکلمین بر جزء لایتجزی.

«و ما الذی یمنع ان تكون اشياء متساويه فی العدد لیست متساويه فی المقدار»^(۱)

بحث ما در جواب از دلایلی بود که قائلین به جزء لایتجزی اقامه کرده بودند.

دلیل چهارم متکلمین: در وقتی که جسم را تقسیم می کنیم باید برسیم به جزئی که دیگر تقسیم نمی شود اگر به جزء لایتجزی برسیم و هر جزئی که به آن رسیدیم قابل تقسیم باشد و به عبارت دیگر تقسیمات تا بی نهایت ادامه پیدا کند لازم است بین خردله که کوچکترین شیء است با جبل فرقی نباشد. چون خردله را تقسیم می کنید و تا بی نهایت ادامه می دهید و در هر تقسیمی، اجزاء و اقسامی بدست می آید همینطور جبل را هم تقسیم می کنید و تا بی نهایت ادامه می دهید و در هر تقسیمی، اجزاء و اقسامی بدست می آید. لازمه اش این می شود که اجزاء خردله با اجزاء جبل مساوی باشد و واضح است که اجزاء این دو مساوی نیست پس باید اینچنین گفت که خردله را شروع به تقسیم کردن می کنیم بعد از چند تقسیم کردن به جزء بسیار صغیری می رسیم که قابل قسمت کردن نیست در اینصورت قسمت کردن خردله را رها می کنیم و ادامه نمی دهیم مثلاً فرض کنید ۱۰ جزء از تقسیم کردن خردله به وجود آمد ولی دیگر نمی توان از آن جلوتر رفت در اینصورت اجزاء لایتجزی بدست می آیند و آنها را برها می کنیم حال به سراغ جبل می رویم و جبل را تقسیم می کنیم و میلیون ها جزء از آن بدست می آوریم باز هم می بینیم تقسیمش ادامه پیدا می کند. در آن هم به جایی می رسیم که دیگر نمی توان ادامه داد ولی اجزاء خردله مثلاً ۲۰۰ عدد شد و اجزاء جبل مثلاً ۲ میلیارد می شود ولی در هر دو به اجزاء لایتجزی منتهی می شویم. باید اینگونه گفت و الا- اگر گفت که تقسیم اجزاء همینطور ادامه پیدا می کند و هیچ وقت لایتجزی نمی شوند لازمه اش این است که خردله را تا بی نهایت تقسیم کنید و اقسام بدست بیاورید جبل را هم تا بی نهایت تقسیم کنید و اقسام بدست آورید و نتیجه اقسام این با اقسام آن مساوی شود.

ص: ۱۰۳۰

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج ۴، ص ۱۹۹، س ۱۵، ط ذوی القربی.

دلیل به صورت قیاس استثنایی: اگر در تقسیم جسم به جزء لایتجزی برسیم لازم می آید که تقسیم خردله با تقسیم جبل یکسان باشد و نتیجه ی یکسان بدهد لکن تالی بالبداهه باطل است پس مقدم باطل است لذا به جزء لایتجزی می رسیم.

جواب مصنف از دلیل چهارم: وقتی خردله را تقسیم می کنیم در تقسیم اول دو قسم به وجود می آید. در تقسیم دوم این دو قسم را دوباره تقسیم می کنیم و ۴ قسم به وجود می آید. در تقسیم سوم ۸ قسم بوجود می آید و هکذا ادامه پیدا می کند. در

کوه هم همینطور است که ابتدا به دو قسم تقسیم می شود بعدا ۴ جزء می شود و بعدا ۸ جزء به وجود می آید و هکذا ادامه پیدا می کند یعنی تعداد اجزایی که از تقسیمات خردله به وجود می آید با تعداد اجزایی که از تقسیم کوه به وجود می آید مساوی است و تا اینجا محذوری نداریم زیرا اجزاء خردله اگر چه تعدادشان مثلا یک میلیون است و تعداد اجزاء جبل هم یک میلیون است ولی هر جزء خردله را که نگاه کنی بسیار کوچک است ولی هر جزء جبل را که نگاه کنی بزرگ است یعنی این اجزاء در مقدار مساوی نیستند ولی تعدادشان یکسان است و تا ابد هم می توان خردله و کوه را تقسیم کرد و هر تقسیمی که بر خردله وارد شد نظیرش هم بر کوه وارد شود و تعداد اقسام و اجزائی که بدست می آید مساوی است اما مقدار اجزاء مساوی نیست.

ص: ۱۰۳۱

اینکه گفته می شود «مقدار اجزاء مساوی نیست» به معنای این است که هم افراداً مساوی نیست هم جمله مساوی نیست یعنی اگر تک تک اجزاء سنجیده شود مثلاً جزئی از این کوه، که از تقسیم پیدا شده با جزئی از خردله که از تقسیم پیدا شده فرق می کند مثلاً جمله هم به این معنی است که اگر همه اجزاء خردله را روی هم بریزید و همه اجزاء کوه را هم روی هم بریزید تبدیل به خردله و کوه می شود که مقدار خردله با مقدار کوه مساوی نیست.

ما در تقسیم کردن انتظار نداریم مقدار تمام اقسام یکی باشد بستگی دارد به اینکه چه جسمی را دارید تقسیم می کنید اگر جسم کوچک را تقسیم کنید اجزایش کوچک است و اگر جسم بزرگ را تقسیم کنید اجزایش بزرگ است. در تقسیم، تعداد مهم است نه مقدار. فرض این است که تعداد اقسامی که از تقسیمات بی نهایت خردله به وجود می آید با تعداد اقسامی که از تقسیمات بی نهایت کوه به وجود می آید یکسان است «البته نمی توان گفت یکسان است زیرا اقسام هر کدام بی نهایت است ولی در هر صورت تعداد آنها یکسان است چون تقسیمات، یکسان بود مثلاً اگر یک میلیون تقسیم بر خردله وارد کردیم یک میلیون تقسم هم بر کوه وارد کردیم» ولی مقدار اقسام واحد نیست مقدار جمله اقسام هم مساوی نیست.

این مطالبی بود که جلسه قبل گفتیم حال مصنف دوباره تکرار می کند و می گوید چه مانعی دارد که اشیائی را در عدد مساوی بینیم ولی در مقدار مساوی نبینیم تا اینجا ادعا کردیم اقسام خردله با اقسام جبل در عدد مساوی اند اما در مقدار مساوی نیستند. شخص ممکن بگوید چگونه می شود که در عدد مساوی اند اما در مقدار مساوی نیستند. مصنف می فرماید چه مانعی دارد که اشیائی را با هم بسنجیم که در عدد با هم مساوی اند ولی در مقدار با هم مساوی نیستند. این مطلب چه مانعی دارد که شما آن را استبعاد می کنید یا می خواهید محال قرار بدهید.

«و ما الذی یمنع ان تكون اشياء متساويه فی العدد لیست متساويه فی المقدار افرادا و لا جمله»

«تكون» تامه است.

«ما» استفهامیه است.

ترجمه: چه مانعی دارد که اشیایی وجود داشته باشند در حالی که در عدد مساویه اند اما در مقدار مساوی نیستند.

«افراد و لا- جمله»: اگر تک تک آنها را ملاحظه کنی مساوی نیستند اگر روی هم بریزی و آنها را جمع کنی باز هم می بینی مساوی نیستند. تک تک اجزاء خردله را اگر با تک تک اجزاء جبل بسنجی می بینی مساوی نیستند و اگر اجزاء خردله را کنار هم قرار بدهی و مجموعه خردله حاصل شود و همینطور اگر اجزاء جبل را کنارهم قرار بدهی و مجموعه جبل حاصل شود با هم مساوی نیستند.

صفحه ۱۹۹ سطر ۱۶ قوله «بل یجوز»

مصنف از اینجا ترقی می کند و مطلب جدیدی بیان می فرماید.

تا اینجا بیان کرد که دو چیز را می توان تا بی نهایت ادامه داد که عدد آنها مساوی باشد اما مقدارشان نا مساوی باشد. حال مصنف می فرماید می توانیم اشیائی را تا بی نهایت ببریم که نه عدد آنها مساوی باشد و نه مقدار آنها مساوی باشد. یعنی حتی در جایی که عدد آنها مساوی نباشد می توان تقسیمات بی نهایت یا تضعیف های بی نهایت درست کرد «چون تقسیم و تضعیف مقابل هم هستند اگر ما بتوانیم تقسیم بی نهایت کنیم تضعیف بی نهایت هم می توانیم بکنیم»

ص: ۱۰۳۳

مثلاً عدد ۱۰ را بی نهایت مرتبه در عدد ۱۰ ضرب کنید»

و عدد ۱۰۰ را بی نهایت مرتبه در عدد ۱۰۰ ضرب کنید. حاصل در هر دو بی نهایت عدد است ولی با هم تفاوت دارند زیرا آن بی نهایتی که از ضرب ۱۰ در ۱۰ پیدا می شود کمتر است از آن بی نهایتی که از ضرب ۱۰۰ در ۱۰۰ پیدا می شود. پس ممکن است دو شیء را تضعیف بی نهایت کنید و حاصل، عدد مختلف باشد.

اگر جایز است که در تضعیف بی نهایت، حاصل عددی مختلف بگیریید به طریق اولی جایز است که حاصل عددی مساوی و مقادیر مختلف هستند بگیرند. این ترقی است که مصنف بیان می کند.

توضیح عبارت

«بل يجوز ان يكون في الاحتمال اشياء تذهب الي غير النهايه اكثر من اشياء كتضعيف العشرات مع تضعيف المئين»

«فی الاحتمال»: یعنی در واقعیت بی نهایت را نداریم اما در احتمالمان می توانیم این را تصویر کنیم.

«تذهب الي غير النهايه»: یعنی تضعیف شوند و به سمت بی نهایت بروند نه اینکه تقسیم شوند «البتة تقسیم آن هم جایز است ولی چون بحث ما الان در تقسیم است لذا آن را به عنوان نمونه برای بحث نمی آوریم بلکه نمونه دیگری آورده می شود تا بحث ما در تقسیم روشن شود.

ترجمه: جایز است که در احتمال، اشیائی وجود داشته باشند که به سمت بی نهایت بروند اکثر از اشیاء دیگر مثل تضعیف ۱۰ تاها با تضعیف ۱۰۰ تاها «آنچه که از تضعیف عشرات حاصل می شود با آنچه که از تضعیف مآت حاصل می شود هر دو بی نهایت می شوند اما عدداً با هم دیگر فرق دارند»

ص: ۱۰۳۴

نکته: تضعیف در ادبیات به معنای دو برابر کردن است ولی در اینجا به معنای دو برابر کردن نیست می توان دو برابر کرد و می توان سه برابر و ده برابر کرد. در ما نحن فیه عدد ۱۰ را در ۲ ضرب کنید و حاصل را در ۲ ضرب کنید و همینطور ادامه دهید این را تضعیف می گویند و اگر به توان هم برسانید و ۱۰ را در ۱۰ ضرب کنید و حاصل را در ۱۰ ضرب کنید باز هم تضعیف صادق است.

پس تضعیف به معنای این است که یک حد معینی را ضرب کنید مثلاً ۱۰ را در ۲ ضرب کنید مکرراً. و حاصل را در ۲ ضرب کنید و این ۲ ثابت بماند نه اینکه ۱۰ را در ۱۰ ضرب کنید و حاصل را که ۱۰۰ است در ۱۰۰ ضرب کنید. چون این هم شدنی است ولی منظور مصنف این نیست.

صفحه ۱۹۹ سطر ۱۷ قوله «و اما تغشیه»

دلیل سوم متکلمین: خردله را تقسیم کنید اجزائی از این تقسیم به وجود می آید که بی نهایت هستند این اجزاء را کنار هم بچینید لازم می آید که این اجزاء اینقدر زیاد باشند که کل سطح زمین را بپوشانند در حالی که این، محال است پس معلوم می شود که خردله تا بی نهایت تقسیم نمی شود و در یک جا تقسیمش قطع شده و در آنجا جزء لا یتجزی به وجود آمده است. این دلیل در صفحه ۱۸۶ سطر ۲ بیان شده بود.

ص: ۱۰۳۵

جواب مصنف از دلیل سوم متکلمین: طبق مبنای خودتان فرض می کنیم که خردله دارای اجزای بالفعل است «ما قبول نداریم که دارای اجزاء بالفعل است» به چه دلیل می گوئید اندازه این اجزاء به مقداری نیست که روی زمین را بپوشاند شاید بتواند بپوشاند ما امتحان نکردیم این یک مطلبی است که استحاله اش ثابت نیست.

شما با این امری که استحاله اش روشن نیست می خواهید تقسیم خردله به اجزائی که لا یتجزی نیتسند را محال کنید. یعنی به استحاله آن چیزی که آن را دلیل قرار می دهید یقین ندارید. چگونه می توانید از امری که بین الاستحاله نیست. استحاله امر دیگری را استفاده کنید؟

رد دلیل سوم متکلمین بر جزء لایتجزی / رد ادله متکلمین بر جزء لایتجزی ۹۳/۰۱/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: رد دلیل سوم متکلمین بر جزء لایتجزی / رد ادله متکلمین بر جزء لایتجزی.

«و اما تغشیه اديم الارض من اقسام الخردله فلنسلم لهم وجود الجزء»^(۱)

دلیل سوم متکلمین: اگر ما جسم را تقسیم کنیم و تقسیم ما به جزء لا یتجزی منتهی نشود بلکه همچنان تا بی نهایت ادامه پیدا کند لازم می آید خردله که جسمی کوچک است تا بی نهایت تقسیم شود و از تقسیم او اقسامی به وجود آید که اگر این اقسام را روی زمین بگذارند کل سطح زمین را پُر کند و بپوشاند در حالی که واضح است خردله به این کوچکی نمی تواند مشتمل بر اجزاء اینگونه ای باشد که سطح زمین را پُر کند پس باید گفت که خردله بعد از تقسیم شدن به اجزائی منتهی می شود که آن اجزاء تجزیه نمی شوند در اینصورت ما از خردله هزاران جزء بدست می آوریم ولی هزاران جزء، محدود است که روی قسمتی از زمین چیده می شود ولی روی همه قسمتهای زمین، قابل نیست چیده شود و همه سطح زمین را بپوشاند. پس ما به جزء لا یتجزی می رسیم.

ص: ۱۰۳۶

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج ۴، ص ۱۹۹، س ۱۷، ط ذوی القربی.

جواب مصنف از دلیل سوم:

مقدمه: خردله اجزاء بالفعل ندارد تا اجزاء بالفعل آن را روی زمین قرار دهید بلکه اجزایش بالقوه است. ممکن است کسی اینگونه ادعا کند که ما این اعتراض را در اجزاء بالقوه وارد می کنیم و می گوئیم بالاخره توانایی تقسیم خردله تا بی نهایت را داریم و اگر تقسیم کردیم باید چنین وضعی پیش بیاید که تمام اقسام خردله سطح زمین را بپوشاند. بله الان اجزاء بالفعل نداریم و فقط همین یک جزء است ولی این یک جزء قابل است که تقسیم بی نهایت شود پس قابلیت دارد که از درون خردله ی کوچک، بی نهایت جزء بیرون بیاید. آن بی نهایت جزئی که خردله بالقوه مشتمل بر آنها است اگر روی زمین چیده شود کل زمین را می پوشاند پس اشکال بر طرف نمی شود، لذا مصنف در جواب این را مطرح نمی کند که اجزاء بالقوه هستند و

بالفعل نیستند بلکه از راه دیگری وارد می شود وقتی که جواب را می دهد بعداً به عنوان جواب دوم به این مطلب می پردازد که اجزاء، بالقوه اند و بالفعل نیستند. بعداً که بالقوه بودن را به عنوان جواب دوم قرار می دهد می فرماید خردله، بالقوه تقسیم می شود ولی بالاخره به یک جزء صغیر می رسیم که نمی توانیم آن را متفرق کنیم و بر زمین پخش کنیم. از آن به بعد واهمه یا عاقله شروع به تقسیم کردن می کند و آن اقسامی که با وهم و عقل حاصل می شوند وجود ندارند که بخواهند سطح زمین را بپوشانند. یعنی وقتی مصنف که وارد این جواب می شود به طوری جواب را بیان می کند که متکلمین اشکال را به خود مصنف بر نگردانند زیرا اگر مصنف می گفت اقسام در خردله بالقوه اند متکلمین می گفتند چه اشکال دارد که این اقسام بالقوه ها زمین را بپوشانند. مصنف می فرماید بعضی از اقسام بالقوه، وهمی و عقلی اند که نمی توانند زمین را بپوشانند بلکه آن اقسامی که فکی اند می توانند زمین را بپوشانند ولی آنها محدودند. در هر جسمی ما اینطور می گوئیم که تقسیم به اجزاء می شود و تا حدی ادامه دارد اما بعد از آن مقدار، دیگر نمی توان تقسیم فکی کرد بلکه تقسیم وهمی یا عقلی میشود. در خردله هم همینطور است مثلاً فرض کنید ۱۰۰۰ جزء از خردله بدست آمد از جزء هزارم به بعد باید با عقل و وهم آن را بپوشاند و جزئی که با عقل و وهم بدست آید زمین را نمی پوشاند.

جواب اول از دلیل سوم: ما دو چیز را قبول می کنیم یکی همان چیزی است که متکلمین به آن قائل اند و یکی همان چیزی است که متکلمین به عنوان اشکال بر ما وارد می کنند اما مور اول که خود متکلمین هم قبول دارند این است که اجزاء خردله بالفعل اند اما مورد دوم این است که این اجزاء بالفعل، لا یتجزی هستند. متکلمین این مطلب را قبول دارند ولی این حرف دنباله ای دارد و آن این است که این اجزاء، لا یتجزی هستند و تعداد آنها در حدی است که می توانند زمین را بپوشانند. متکلم، لا یتجزی بودن اجزاء را قبول داشت ولی بپوشاندن زمین را به عنوان اشکال بیان می کرد و قبول نداشت ولی ما قبول می کنیم که لازم می آید زمین را بپوشاند و می پوشاند یعنی این اشکال متکلمین را قبول می کنیم سپس شروع به جواب دادن می کنیم.

پس با این فرض شروع به جواب دادن می کنیم که اجزاء خردله، بالفعل و لا یتجزی هستند و تعدادش به حدی است که می تواند زمین را بپوشاند.

بیان جواب: آیا شما می دانید که این امر ممتنع است یا فقط استبعاد می کنید؟ آیا عقلا محال است که از درون خردله اجزایی بدست بیاوریم که اگر کنار یکدیگر چیده شوند زمین را پُر کنند؟ برای ما روشن نیست که عقلا محال باشد شاید جایز باشد. سپس تاکید می کند و می گوید مطلق جزء لا یتجزی «کاری به جزء لا یتجزی در خردله نداریم» اندازه اش چه مقدار است؟ چه کسی می تواند آن را تعیین کند؟ کسی نمی تواند اندازه آن را تعیین کند. اگر اندازه آن معلوم بود اولین جسم و ریزترین جسم که از اجزاء تشکیل می شد «مثلا فرض کنید ریزترین جسم، خردله باشد» در اینصورت می گفتیم این، ریزترین جسم است و اگر به این اندازه کوچک تقسیم شود مثلا ۱۰ هزار جزء می شود نه بیشتر. اما نمی توان این مطلب را گفت زیرا که اندازه جزء لا یتجزی را نمی دانیم و معلوم نیست در کوچکترین جسم، چند جزء وجود دارد.

اگر اندازه جزء لا-یتجزی معلوم بود و می توانستیم بگوییم یک میلیاردم یک میلیمتر است و چون اندازه خردله یک میلیمتر است می گفتیم خردله دارای یک میلیارد جزء است. اما شما نمی دانید اندازه جزء چه مقدار است لذا نمی توانید تعیین کنید در خردله چند جزء وجود دارد. و وقتی نتوانستید تعیین کنید احتمال این است که اینقدر جزء داشته باشد که بتواند روی زمین را بپوشاند. نمی خواهیم بگوییم اینقدر جزء داریم. بلکه می گوییم احتمال آن وجود دارد. چطور شما این را رد می کنید؟

شما ادعا می کنید که این محال است، محال بودنش را چگونه ثابت می کنید بله این امر بعید است و باعث تعجب می شود اما اینکه امر محالی باشد قبول نداریم پس استحاله اینکه خردله دارای اجزاء لا یتجزی باشد که زمین را بپوشاند تمام نیست به عبارت دیگر اینکه خردله دارای اجزاء لا-یتجزایی باشد و زمین را بپوشاند استحاله اش روشن نیست حال اگر خردله دارای اجزای لا یتجزای نبود بلکه دارای اجزاء یتجزی بود در این صورت که اجزاء، یتجزی بشوند تعدادشان بیشتر می شود حال می گوییم اگر نتوانستید استحاله تغشیه الارض را به توسط اجزاء لا یتجزی ثابت کنید چگونه می توانید استحاله تغشیه را در صورتی که اجزاء لا یتجزی نباشد ثابت کنید .

سوال: خردله تا وقتی تقسیم نشده به اندازه یک میلیمتر از زمین را اشغال می کند چگونه وقتی آن را تقسیم می کنیم از یک میلیمتر تجاوز می کند و بیش از یک میلیمتر را می پوشاند؟ چون در تجزیه همان اندازه حفظ می شود ولی به صورت جزء جزء در می آید.

جواب: خود مصنف متوجه این اشکال هست لذا می گوید اجزاء را کنار هم قرار بده نه اینکه روی هم بگذارد. این اجزاء اینقدر نازک می شوند که لا یتجزی می شوند اگر اینهایی که نازک شدند را کنار هم قرار بدهیم احتمال دارد که سطح زمین را بپوشاند. خردله از اجزاء متراکم و فشرده که روی هم قرار گرفتند تشکیل شده وقتی این فشردگی و روی هم رفتگی از آن گرفته شود و کنار هم قرار می دهید تا کل زمین را می پوشاند. آیا این امر اتفاق می افتد یا نمی افتد؟ ما نمی دانیم ولی استحاله اش روشن نیست.

توضیح عبارت

«و اما تغشیه ادیم الارض من اقسام الخردله فلنسلم لهم وجود الجزء»

«ادیم» به معنای سطح و سفره زمینی است و مراد وجه الارض است نه باطن زمین.

مراد از «اقسام» یعنی اقسامی که از تقسیم خردله به وجود آمدند یعنی از اجزایی که از تقسیم خردله بدست آوردید.

«وجود الجزء» مراد وجود بالفعل جزء است و الا وجود بالقوه جزء را قبول داریم.

اما اینکه گفتند اگر جزء لا یتجزی داریم باید سطح زمین پوشانده شود از اقسامی که بر اثر تقسیم خردله بدست می آوریم قبول می کنیم وجود بالفعل جزء را «یعنی قبول می کنیم که خردله مشتمل بر اجزاء بالفعل است». ادعای ما این است که خردله مشتمل بر اجزاء بالقوه است و شما می گوید اجزاء بالفعل دارد. ما از شما این مطلب را قبول می کنیم که خردله اجزاء بالفعل دارد.

ص: ۱۰۴۰

«و مع ذلك»

علاوه بر این که از شما قبول می کنیم.

«فلنسلم ان الخردله تنقسم اجزاوها»

ضمیر «تنقسم» به «خردله» بر می گردد.

توجه کنید که مصنف دو مطلب را قبول می کند. در مطلب اول تعبیر به «فلنسلم لهم» می کند اما در مطلب دوم تعبیر به «لهم» نمی کند بلکه می گوید «فلنسلم». علتش این است که متکلمین مطلب اول را قبول دارند اما مطلب دوم را به عنوان اشکال بر ما وارد می کنند و قبول ندارند. ما به متکلمین می گوییم این اعتراض شما را قبول می کنیم.

«اجزاوها»: این کلمه را به نصب می خوانیم در نسخه های خطی حرف «باء» نیامده اما معنای این کلمه باید با «باء» بیاید معنای عبارت این نیست که اجزایش تقسیم نمی شود به اجزاء لا یتجزی بلکه معنای عبارت این است که خود خردله تقسیم می شود به اجزایی که لا یتجزی است یعنی اجزایی که حاصل می شود لا یتجزی است. لذا کلمه «اجزاوها» منصوب به نزع خافض می شود.

«التي لا تتجزا في صغرها»

«فی صغرها» به معنای این است: اجزائی که به خاطر کوچکی خودشان تجزیه نمی شوند. تعبیر به «فی صغرها» برای چه آمده است؟ کلمه «فی» تعلیلیه است یعنی به خاطر صِغَرِش تقسیم نمی شود. این عبارت را به خاطر این آورد تا بگوید مراد، تقسیم فکی است که با صِغَرِ نمی سازد اما تقسیم وهمی و عقلی با صِغَرِ می سازد هر چقدر جسم، کوچک شود قابل تقسیم وهمی و عقلی است. پس عبارت «لا تتجزا فی صغرها» به معنای «لا تتجزا فکا و لا قطعاً» است نه اینکه مراد «لا تتجزا مطلقاً» باشد. ما بعداً خواهیم گفت که اجزاء هر چقدر ریز شوند به وسیله وهم و عقل تقسیم می شوند در اینجا در عبارتش که کلمه «فی صغرها» را آورده به حق مطلب اشاره می کند که تجزیه هیچ وقت تمام نمی شود. اینکه ما می گوییم تجزیه تمام می شود به خاطر صِغَرِ جزء است و منظور ما از اینکه ما می گوییم تجزیه تمام می شود تجزیه فکی است.

ص: ۱۰۴۱

تا اینجا را متکلمین قبول دارند یعنی متکلمین قبول دارند «تنقسم اجزا وها التي لا تتجزا فی صغرها» ولی از «بحیت یکون...» را متکلم قبول ندارد.

اگر کلمه «بحیت یکون...» نبود مصنف باز هم تعبیر به «فلنسلم لهم» می کرد ولی چون «بحیت یکون...» را آورد لذا تعبیر به «فلنسلم لهم» نکرد، زیرا عبارت «بحیت یکون...» را متکلمین قبول ندارند و به عنوان اعتراض بر ما وارد می کنند.

«بحیت یکون عدد الموجود منها فی الخردله یغشی الارض کلها لو بسطت علیها واحده واحده»

ضمیر «منها» به «اجزاء» بر می گردد.

ترجمه: به طوری که عدد موجود از این اجزاء در خردله اینقدر باشد که تمام زمین را بپوشاند اگر این اجزاء پهن شود بر زمین واحده واحده.

اگر «فی صغرها» متعلق به «تنقسم» باشد و «بحیت متعلق به صغرها باشد ضمیر صغرها را باید به خردله بر گردانیم. اما اگر فی صغرها متعلق به لا تتجزا باشد ضمیر «صغرها» را باید به «اجزاء» برگردانید و از آن همان نکته ای که گفتیم برداشت می شود اما اگر متعلق به «تنقسم» باشد آن نکته ای که گفتیم برداشت نمی شود. آن نکته این بود که تقسیم، تقسیم فکی است و تقسیم وهمی و عقلی نیست مهم نیست که از عبارت، تقسیم فکی فهمیده شود یا نشود لذا «فی صغرها» را اگر متعلق به «تنقسم» بگیریید اشکالی ندارد.

«فما کان یدرینا ان هذا حق او باطل»

ص: ۱۰۴۲

از کجا دانستیم که اینچنین تفسیه ای با این چنین اجزایی که قبول کردیم حق است یا باطل است؟ از کجا می دانید که این، محال است یا ممکن است؟ شاید ممکن باشد.

«فعسى ان يكون فى الخردله من الارض الاجزاء التى لا تتجزا ما تبلغ كثرته ان تغش لها صفحه الارض»

نسخه صحیح «من الاجزاء» است و کلمه «الارض» باید خط بخورد.

ترجمه: شاید در خردله از اجزاء لا یتجزی مقداری باشد که کثرت آن مقدار به این حد برسد که با آن مقدار و با آن اجزاء بتوانیم صفحه زمین را بپوشانیم «چه کسی می تواند بگوید که اینگونه واقع نمی شود»

«و من عرف تقدير الجزء الذى لا يتجزا»

«من» استفهامیه است.

چه کسی اندازه جزء لا یتجزی را می داند و می تواند مشخص کند که اندازه جزء لا یتجزی به این مقدار است. مراد از جزء لا یتجزی، جزء لا یتجزای خردله نیست بلکه مطلق جزء لا یتجزی مراد است. شما می گوید اجسام به اجزاء لا یتجزی تقسیم می شوند ما سوال می کنیم اندازه اجزاء لا یتجزی چه مقدار است؟ هیچ کسی نمی داند نه متکلمین میدانند ما می دانیم.

ترجمه: چه کسی اندازه جزء لا یتجزی را می داند تا از این طریق بفهمد که اولین جسم «یعنی کوچکترین جسم که خردله است» چند جزء دارد «شاید خردله خیلی اجزاء داشته باشد به طوری که بتواند زمین را بپوشاند چون شما اندازه جزء لا یتجزی را نمی دانید تا تشخیص دهید که خردله چند تا از این اجزاء دارد».

ص: ۱۰۴۳

«حتى يعرف بذلك الجسم الذى هو اول جسم مركب منها يشتمل على العدد المحتاج اليه فى تغشيه الارض»

الجسم مفعول براى يعرف است نه مشار اليه ذلك.

ترجمه: چه كسى اندازه جزء لا يتجزى را مى شناسد تا بشناسد از طريق شناختن اندازه جزء لا يتجزى، جسمى را كه در ابتدا جسم مركب از اجزاء است «مثل كوچكترين جزء كه مركب از اجزاء مى شود» كه آيا اين جسم مشتمل است بر تعدادى كه احتياج به آن تعداد در پوشاندن زمين داريم. «آيا اين مقدار تعداد را خردله دارد يا ندارد؟ نمى توانيم تشخيص بدهيم زيرا نمى توانيم اندازه اجزاء را تشخيص بدهيم. وقتى اندازه اجزاء را تشخيص نداديم نمى توانيم تشخيص بدهيم اين خردله چند جزء دارد تا بتوانيم بگويم زمين را مى پوشاند يا نمى پوشاند.»

تا اينجا استحاله پوشاندن باطل شد چون احتمال پوشاندن هست.

«بل لا يكون فى ايديهم اذا قيل: ان اجزاء الخردله تغشى الارض شىء غير التعجب»

«فى ايديهم» خبر مقدم براى «لا يكون» است و «غير التعجب» اسم موخر است .

ترجمه: در دستشان چيزى نيست جزء تعجب، وقتى كه به آنها گفته شود كه اجزاء خردله زمين را مى پوشاند «اگر به آنها گفته شود كه اجزاء خردله زمين را مى پوشاند هيچ چيزى ندارند جز تعجب يعنى دليلى بر رد ندارند فقط تعجب و استعداد است.»

«و اما جزم القول بان هذا ممتنع فابر غير موثوق به»

ص: ۱۰۴۴

«اما» عطف بر تعجب است غیر از تعجب چیزی ندارند یعنی جزم القول را ندارند.

فقط تعجب و اسبعاد دارند اما یقین به اینکه «هذا ممتنع» امری غیر موثوق به است «چون دلیل ندارند. اگر دلیل بر امتناع داشتند امری موثوق به بود»

«ترجمه: اینکه به طور جزم بگویند این «تغشیه ارض به وسیله اجزاء خردله» ممتنع است امری غیر موثوق به است «چون از دلیل گرفته نشده است».

«فالذی لا یكون بین الاستحاله مع فرض تناهی الاقسام فکیف یبین باستحالته استحاله لا تناهی الانقسام». «الذی» کنایه از «تغشیه الارض» باجزاء خردله. ضمیر «باستحاله» به «الذی» بر می گردد.

چیزی که خودش بین الاستحاله نیست چگونه استحاله امر دیگری را به وسیله این چیز ثابت می کنید. اگر شما بخواهید ثابت کنید «ب» محال است باید ثابت کنید که «الف» محال است. از اثبات استحاله «الف»، استحاله «ب» را نتیجه بگیرید. اگر «الف» برای شما محال نشده چگونه می توانید بگویید «ب» محال است.

تغشیه الارض در فرض لا یتجزی بودن اجزاء خردله، بین الاستحاله نیست چگونه به توسط این امری که بین الاستحاله نیست می خواهید امر دیگری را که تغشیه الارض به وسیله اجزاء یتجزای خردله است ثابت کنید.

«تغشیه الارض» به وسیله اجزاء یتجزای خردله خیلی راحت تر از تغشیه الارض به وسیله اجزاء لا یتجزای خردله است. شما از آن چیزی که محال نیست «یعنی استحاله اش ثابت نیست» می خواهید استحاله چیزی را که استحاله اش کمتر است را ثابت کنید.

ترجمه: تغشیه ارض به اجزاء خردله ای که بین الاستحاله نیست با فرض تناهی انقسام خردله، چگونه به وسیله استحاله تغشیه ارض به اجزاء خردله، استحاله لا- تناهی الانقسام ثابت می شود «آن تغشیه ای که در فرض تناهی انقسام خردله بین الاستحاله نیست چگونه به توسط تغشیه ارض به اجزاء خردله له که بین الاستحاله نیست. استحاله ی لا تناهی الانقسام را ادعا می کنید»
لا تناهی الانقسام یعنی غیر متناهی بودن است.

ادامه رد دلیل سوم و رد دلیل پنجم متکلمین بر جزء لا یتجزی / رد ادله متکلمین بر جزء لا یتجزی ۹۳/۰۱/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه رد دلیل سوم و رد دلیل پنجم متکلمین بر جزء لا یتجزی / رد ادله متکلمین بر جزء لا یتجزی.

«علی انا لسننا نقول: ان الممكن من ذلك قد يخرج الی الفعل»^(۱)

بحث ما در رد ادله قول متکلمین بود

دلیل سوم متکلمین: چگونه شما تجزیه را تا بی نهایت ادامه می دهید و در جایی آن تجزیه را متوقف نمی کنید در حالی که اگر این تجزیه تا بی نهایت ادامه پیدا کند لازم می آید از خردله که جسم کوچکی است بی نهایت اجزاء به وجود بیاید و اگر این بی نهایت اجزاء را کنار هم بگذاریم کل سطح زمین را می پوشاند. در حالی که این اتفاق نمی افتد معلوم می شود که ما تقسیم را تا بی نهایت نمی بریم بلکه در یک جا متوقف می کنیم و جزء لا یتجزی بدست می آید و در نتیجه تعداد اجزائی که بدست می آید بی نهایت نیست قهراً نمی تواند کل زمین را پوشاند. حرف ما با واقعیت نزدیکتر است اما حرف شما با واقعیت سازگار نیست زیرا حرف شما مستلزم این است که کل زمین با اجزاء خردله پوشانده شود پس حرف ما صحیح است.

ص: ۱۰۴۶

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج ۴، ص ۲۰۰، س ۷، ط ذوی القربی.

جواب اول مصنف: در جلسه قبل بیان شد.

جواب دوم مصنف: ما معتقدیم که خردله، یک جسم بیشتر نیست و این جسم می تواند تقسیم شود. ولی این را قبول نداریم که تمام انقسامات ممکنه در این جسم به فعلیت می رسد یا به فعلیت رسیده. بلکه ما می گوییم این جسم را می توان تا بی نهایت تقسیم کرد ولی آیا تا بی نهایت هم می توان تقسیم را ادامه داد و اجزاء بی نهایت را بالفعل کرد یا به یک جایی می رسیم که نمی توانیم تقسیم را ادامه بدهیم ولی تقسیم قابل ادامه است. کلام ما این نیست که تقسیم را تا بی نهایت ادامه می دهیم و اقسام را بالفعل می کنیم تا شما بگویید لازم می آید که اقسام بی نهایت پیدا شود و اگر اقسام بی نهایت پیدا شوند کل سطح زمین را می پوشاند. ما معتقدیم که به یک جزئی می رسیم که صغیر است و این جزء صغیر در نزد ما قابلیت تقسیم فکری را ندارد و نمی توانیم آن را تقطیع کنیم. اما تقسیم در اینجا متوقف نمی شود اولاً: واقعا قابل است که تقسیم شود حتی

تقسیم فکی، ولی ما نمی توانیم تقسیم کنیم. ثانیا: بر فرض تقسیم فکی ممکن نباشد تقسیم وهمی و فرضی درباره آن ممکن است و آن تقسیم ادامه پیدا می کند، ما نمی گوییم تقسیمی که تا بی نهایت می رود حتما باید تقسیم فکی باشد بلکه می گوییم تقسیم تا بی نهایت می رود، می خواهد فکی باشد یا فرضی باشد. پس ما قبول داریم این انقساماتی که ممکن است بر خردله وارد شود انقسامات بی نهایتند. اما آیا همه این انقسامات بی نهایت که ممکن اند، بالفعل هم می شوند؟ می فرماید ما چنین ادعایی نداریم. مدعی نیستیم که همه این انقسامات ممکنه، بالفعل هم می شوند بلکه بعضی از آنها بالفعل می شود ولی بعضی نمی تواند بالفعل شود. چون به یک جزء صغیری می رسیم که قدرت تقطیع آن را نداریم و این، یتهجری است. بر فرض تقطیع هم ممکن نباشد لاقلا به وهم یا فرض تجزیه می شود. از اینجا معلوم می شود که خردله را وقتی منقسم به اقسام بالفعل می کنیم از آن، بی نهایت قسم و جزء بدست نمی آوریم. اگر چه می توان تقسیم را تا بی نهایت ادامه داد و هما و فرضا، اما بی نهایت جزء بدست نیاوردیم چون جزئی که ما از خردله بدست آوردیم جزئی بود که می توانست منفک شود و رسیدیم به جایی که نمی توانست منفک شود لذا تقسیم فکی را متوقف کردیم و از این به بعد اجزاء بدست نیامد. پس اجزاء بی نهایت حاصل نشده تا با آن، سطح زمین را فرش کنیم.

در این جواب همانطور که دیروز اشاره کردیم تقسیم وهمی و فرضی را ادامه می دهد. اما تقسیم فکی را قبول دارد که ادامه پیدا نمی کند چون اگر بخواهد تقسیم فکی ادامه پیدا کند ولو بالقوه ادامه پیدا کند اشکال متکلمین بر می گردد چنانکه دیروز بیان کردیم یعنی باز هم بالقوه، ما باید بتوانیم اجزاء زمین را فرش کنیم در حالی که بالقوه هم نمی توانیم.

جواب این است که این تقسیمات بالقوه ای که ما گفتیم تقسیم فکی به جایی می رسد و تمام می شود اما تقسیم وهمی و عقلی ادامه پیدا می کند، ما که می گوئیم تقسیم، بی نهایت است نمی خواهیم بگوئیم تقسیم فکی بی نهایت است بلکه می خواهیم بگوئیم اصل تقسیم، بی نهایت است لذا تقسیم فکی ممکن است در یک جا توقف کند و اجزاء محدودی از خردله بدست آید و اجزاء محدود هم سطح زمین را نمی پوشاند.

نکته: ذیمقراطیس اجازه می دهد که تقسیم وهمی و فرض ادامه پیدا کند فقط تقسیم فکی قطع شود. متکلمین این را قبول ندارند و می گویند تقسیم فکی اگر قطع شد تقسیم وهمی و فرضی هم قطع می شود بله نظام که اجزا را بی نهایت می داند معتقد است که تقسیم ادامه پیدا می کند و شاید بگوئید تقسیم فکی هم تا بی نهایت ادامه پیدا می کند.

توضیح عبارت

«علی انا لسننا نقول: ان الممكن من ذلك قد يخرج الى الفعل»

ص: ۱۰۴۸

«ذلك» اشاره به انقسام دارد.

مصنف با این عبارت، جواب دوم را بیان می کند.

ترجمه: تحقیق بر این است که ما اینچنین نمی گوئیم که ممکن از انقسام گاهی خارج به سمت فعل می شود. هیچ وقت خارج به سمت فعل نمی شود. این مطلب روشن است که ما همیشه انقسامات ممکنه را خارج الی الفعل قرار نمی دهیم.

مصنف می فرماید اینطور نیست که ما دائماً انقسامات ممکنه را به فعل، خارج کنیم و فعلیت به آن بدهیم بلکه انقسامات ممکنه فقط ممکن اند و بعضی به فعلیت می رسد اما بعضی نمی رسد.

«قد یخرج»: «قد» به معنای گاهی است یعنی گاهی انقسامات ممکنه در یک جسم باید تا آخر برود اما در بعضی نباید تا آخر برود. پس «قد» به این معنی است که گفتیم نه اینکه «قد» به معنای این باشد که تعدادی از انقسامات، بالفعل شود و تعدادی دیگر بالفعل نشود. اینطور نیست که در یک جا تمام بی نهایت، بالفعل شود و در یک جا بالفعل نشود.

ترجمه: قبول نداریم که ممکن از این اقسامات گاهی خارج به فعل می شود و همه انقسامات ما بالفعل می شود تا نتیجه اش این بشود که همه اقسام، بالفعل می شود.

«بل نسلم انه يجوز ان ينتهي الی اصغر يعجز عن تفرقه لبسطه علی الارض او غيرها»

در نسخه خطی به جای «اصغر» لفظ «صغیر» آمده است.

نسخه صحیح «تفرقه و بسطه» بون نقطه بر روی تاء است.

ص: ۱۰۴۹

بلکه قبول داریم که جایز است این انقسام منتهی شود به جزء صغیری «اگر در نسخه _ اصغر _ باشد به اینصورت ترجمه می شود: به کوچکترین جزء در نزد ما» که نمی توان آن را تفرق داده و تقسیم فکی بر آن وارد کرد و تقطیع کرد برای پهن کردنش روی زمین یا غیر زمین

«لبسطه» تعلیل نیست. معنی این می شود: نمی توان این اجزاء را متفرق کرد تا آن را بر زمین و غیر زمین پهن کرد.

«و لا یعجز عن قسمته بالفرض و التوهم و بوجوده اخری لا تودی الی تفریق و تقطیعه»

نسخه صحیح به جای «بوجوده» لفظ «بجوه» است.

ترجمه: عجز حاصل نیست از قسمت کردن این صغیر «یا اصغر» به وسیله فرض و توهم یا به وسیله جوه دیگری مثلاً از طریق اعراض باشد «مثلاً بگوییم این قسمت سیاه است و آن قسمت سفید است. که به توسط اعراض، سفیدی و سیاهی تقسیم می شود» که منتهی به تفریق و تقطیع این صغیر نمی شود «چون بنا شد که این صغیر نزد ما قابل تقطیع و تفریق نباشد».

در این جواب روشن است که اجزاء ممکنه خردله هیچ وقت بالفعل نمی شوند. بنابراین نمی توان گفت از یک خردله بی نهایت جزء بدست می آید تا بعداً این بی نهایت جزء را روی زمین فرش کنید حتی بنا بر قول ما هم که تقسیمات ممکنه را بی نهایت می دانیم باز هم اجزاء بی نهایت بدست نمی آید زیرا که تقسیمات، تا آخر نمی روند و بالفعل نمی شوند.

بحث ما در استدلال سوم متکلمین هم تمام شد.

صفحه ۲۰ سطر ۹ قوله «و اما الحججه»

استدلال پنجم متکلمین: نقطه یا جوهر است یا عرض است. چون همه ممکنات یا جوهرند یا عرض اند نقطه هم اگر موجود است «که ما معتقدیم موجود می باشد» یا باید جوهر باشد یا باید عرض باشد. اگر جوهر باشد با توجه به اینکه لا ینقسم و موجود است می گوئیم ما جوهر لا ینقسم داریم. جوهر لا ینقسم همان جزء لایتجزی است پس جوهر لایتجزی داریم. و اگر بگویید نقطه، جوهر نیست بلکه عرض است می گوئیم عرض، به ذات خودش قوام ندارد باید بر یک جوهری تکیه کند و تکیه اش بر جوهر به این است که در جوهر حلول کند و وقتی حلول کرد باید اندازه حال و محلّ یکسان باشد. اگر نقطه قابل تجزیه نیست محلّ آن هم باید قابل تجزیه نباشد. در اینصورت محلّ، جوهری است که غیر قابل تجزیه است و جزء لایتجزی می شود. در این فرض دوم خود نقطه، جزء لا یتجزی نمی شود بلکه محلش، جزء لا یتجزی می شود پس در هر دو صورت ما جزء لا یتجزی داریم.

البته در بین استدلالش گفت اگر نقطه، جوهر باشد ما می توانیم این جوهر را در کنار جوهر دیگر از سنخ خودش بگذاریم و با گذاشتن این نقطه ها کنار یکدیگر، خط را درست کنیم و با گذاشتن خط کنار یکدیگر، سطح درست کنیم و با گذاشتن سطح کنار یکدیگر، جسم درست کنیم در اینصورت جسم مرکب از اجزاء لا یتجزی می شود. البته متکلمین ترکیب از اجزاء لا یتجزی را هم گفتند ولی مصنف آن را جواب نمی دهد چون اصل جزء لا یتجزی را باطل می کند یعنی استدلال که بر جزء لا یتجزی کردند را باطل می کند و احتیاجی نیست که ترکیب از اجزاء لا یتجزی را هم باطل کند چون آنها دو مطلب گفتند:

ص: ۱۰۵۱

هم جزء لا- یتجزی را اثبات کردند هم ترکیب جسم از اجزاء لا- یتجزی را ثابت کردند. وقتی ما ثابت کنیم جزء لا- یتجزی نداریم قهرا معلوم می شود که ترکیب از اجزاء لا یتجزی نداریم به این جهت مصنف فقط وجود جزء لا یتجزی را باطل می کند و کاری به ترکیب از اجزاء لا یتجزی ندارد ولو در استدلال آنها آمده بود.

جواب مصنف از دلیل پنجم: شما گفتند نقطه یا جوهر است یا عرض است. عرض را به دو صورت می توان تفسیر کرد که یک نحوه از آن را ما قبول نداریم ولی ممکن است کسی آن را قبول کند. بنابر تفسیر غلطی که برای عرض است نقطه را نه جوهر و نه عرض میدانیم به بیانی که می آید و بنابر تفسیر صحیحی برای عرض است نقطه را عرض می دانیم و در هر دو حال جزء لا یتجزی لازم نمی آید.

تفسیر عرض: برای عرض دو تفسیر شده.

معنای اول عرض: عرض عبارتست از ماهیتی که در یک ماهیت جوهری حلول می کند و حلولش هم حلول سریانی است به تعبیر مصنف، فاشی است و فاش به معنای نفوذ و سریان در تمام محل است.

مصنف این معنی را قبول نمیکنند و می گویند ما سریان در عرض را قبول نداریم بلکه عرض داریم که سریان کند ولی لزوم ندارد که همه عوارض سریان کنند بعضی از عوارض سریان ندارند مثل اضافه «ابوت» که سریان در اب ندارد یا اضافه «بنوت» که سریان در ابن ندارد.

ص: ۱۰۵۲

معنای دوم عرض: عرض عبارت از چیزی است که به غیر خودش نعت می‌دهد یعنی به محلش نعت می‌دهد چه سریان در محل پیدا کند مثل بیاض چه سریان در محل پیدا نکند مثل ابوت، هر دو به محل خودشان نعت می‌دهند. بیاض نعتِ ابیض به محل می‌دهد و ابوت، نعتِ اب به محل می‌دهد.

در عرض، سریان شرط نمی‌شود بلکه طریان شرط می‌شود یعنی عارض شدن و صفت دادن شرط است.

بیان حکم نقطه طبق معنای اول عرض: اگر عرض را به تفسیر اول معنی کردیم روشن است که نقطه سریان پیدا نمی‌کند نقطه انتهای خط است نه اینکه ساری در خط باشد. نقطه، انتهای انتهای انتهای جسم است نه اینکه ساری در جسم باشد پس عرض نیست جوهر هم نیست چون جوهر اگر جسمانی باشد «که نقطه هم جسمانی است» باید قابل ابعاد ثلاثه باشد و نقطه، قابل ابعاد ثلاثه نیست پس جوهر هم نیست. ممکن است گفته شود جوهر و عرض متناقضان هستند و رفع هر دو مستلزم رفع نقیضین است. چیزی که نه جوهر و نه عرض است رفع نقیضین می‌شود. یا ممکن است گفته شود جوهر و عرض، نفی و اثبات نیستند بلکه هر دو اثباتی اند. می‌گوییم پس جانشین نقیض اند مثل فرد و زوج که هر دو اثباتی اند ولی گفته می‌شود بین این دو تناقض است این به خاطر این است که یکی لازم نقیض است. زیرا فرد، لازمِ لزوج است و زوج و لزوج نقیض اند پس بالتبع زوج و فرد هم نقیض می‌شوند حال همانطور که زوج و لزوج نقیض اند جوهر و عرض هم نقیض اند ولی یکی «لا- فی موضوع» است اما یکی «فی موضوع» است. لازم «فی موضوع» بودن، عرضیت است یا لازم «لا- فی موضوع» بودن، جوهریت است و این دو نقیض نیستند ولی لازم نقیض هستند پس حکم متناقضان را دارند بنابراین جوهر و عرض یا نقیضان حساب می‌شوند یا فی حکم نقیضین حساب می‌شوند. هر کدام باشد ارتفاعشان جایز نیست شما چگونه عرض و جوهر را از یک شی «مثل نقطه» مرتفع کردید مصنف این را مطرح می‌کند و می‌فرماید این دو چیز نقیض نیستند مراد از این دو چیز عبارتند از «لا- فی موضوع» بودن که جوهر است و «فشو فی موضوع» داشتن که عرض است و نقیض نیستند زیرا امر سومی وجود دارد که «لا فی موضوع» نباشد و «فشو فی الموضوع» هم نداشته باشد بلکه بیرون از موضوع باشد و تکیه بر موضوع کند بدون اینکه نفوذ و سریان کند. مثل نقطه که انتهای خط است و نفوذ در خط نمی‌کند اما تکیه به خط دارد پس «لا فی موضوع» و «فشو فی موضوع» نقیض یکدیگر یا لازم نقیض نیستند زیرا امر سومی در میان است.

نکته: ما ابتدا که وارد بحث شدیم فرض کردیم که نقطه، موجود باشد. متکلم هم فرض را بر همین گذاشت که نقطه، موجود باشد و امر عدمی نباشد. با این مبنا استدلال را شروع کرد و ما هم با همین مبنا جواب می دهیم.

بیان حکم نقطه طبق معنای دوم عرض: بنابر معنای دوم عرض عبارتست از وصفی که معروضش را متصف می کند. نقطه اینگونه است زیرا نقطه، نهایت خط است و خط را موصوف به متناهی می کند پس نقطه تواند عرض باشد. و اگر نقطه عرض باشد شما «متکلمین» گفتید که محل آن باید مساوی خودش باشد بله ما در جواب می گوئیم اگر نفوذ لازم باشد محل آن باید مساوی خودش باشد اما نفوذ لازم نیست لذا محل آن مساوی خودش نیست. بلکه محل نقطه، خط است و خط و نقطه مساوی نیستند پس آن قانونی که گفتید اگر عرض داشتیم محل آن باید مساوی باشد قانون صحیحی نیست. بله اگر عرض، عرض ساری باشد این قانون صحیح است و اگر عرض به معنای وصف باشد این قانون صحیح نیست و چون عرض به معنای وصف است پس این قانون صحیح نیست پس اینکه شما گفتید «اگر عرض باشد باید محلش مساوی با خودش باشد پس اگر خودش لا-یتجزی است محلش هم باید لا-یتجزی باشد» غلط است. زیرا چنین قانونی نداریم که عرض باید مساوی محلش باشد مگر در اعراض ساری که ما عرض را منحصر در عرض ساری نمی دانیم.

«و اما الحججه الماخوذه من الجوهر و العرض فليعلموا انه لا- نسلم لهم ان العرض من حقيقته ان يكون له ذات مساويه لذات المحل فاشيه فيه»

حجتی را که از جوهر و عرض گرفتند «که در صفحه ۱۸۶ سطر چهارم این حجت باین شد» ما به نفع آنها قبول نمی کنیم که عرض حقیقتش این باشد که برایش ذاتی باشد که مساوی با ذات محل است در حالی که آن ذات مساوی فاشی «نافذ و ساری و سرایت کننده و به عبارت دیگر حلول سریانی دارنده» در آن محل باشد.

«مطابقه له»

متکلمین تعبیر به «مساویه له» کرد ولی مصنف تعبیر به «مطابقه له» می کند.

اینطور نیست که ذات عرض مطابق با ذات معروض باشد که اگر این، لا ینقسم بود آن هم لا ینقسم شود. ما این تفسیر را برای عرض قبول نداریم.

«بل العرض لیس اکثر من وصف یکون للشیء لیس یقوم ذاته بانه جزء منه»

ضمیر «ذاته» و «بانه» به «وصف» بر می گردد و ضمیر «منه» به «شیء» بر می گردد.

عرض بیش از این نیست که وصف برای شیء است اما نه وصفی که بمنزله جزء شیء باشد. در تفسیر عرض گفته می شود که که در شیء حلول می کند اما «لا کجزء منه» است ولی نمی گویند حلول، حلول سریانی است بلکه چه حلول، سریانی باشد چه طریانی باشد در هر دو صورت عرض صادق است.

«یقوم ذاته»: ذات عرض به حلول قائم است یعنی باید حلول کند تا قوام پیدا کند قوامش به حلول و اتکا جوهر است نه به حلول سریانی بلکه حلول طریانی هم کافی است.

عرض به همان نحوی است که در مواضع دیگر گفتیم یعنی در بحث منطوق در مدخل آن که مقولات عشر مطرح می شد ما عرض را معنی کردیم و توضیح دادیم که در عرض، حلول لازم است ولی حلول سریانی کافی نیست بلکه طریانی هم کافی است.

«فریما یکن بحیت یشار ان ذاته فاشیه فی ذات الشیء الذی هو له عرض»

ضمیر «هو» به «وصف» و «له» به «شیء» بر می گردد.

نسخه صحیح «فریما لم یکن» است که کلمه «لم» از عبارت افتاده است.

مصنف از اینجا عرض را به دو قسم تقسیم می کند:

۱ _ عرضی که حلول سریانی دارد مثل بیاض.

۲ _ عرضی که حلول سریانی ندارد بلکه حلول طریانی دارد مثل اضافه. بعدا می گوید نقطه از قبیل دوم است که حلول طریانی دارد نه از قبیل اول که حلول سریانی دارد. اگر حلول سریانی را در عرض اعتبار کردید نقطه چون حلول سریانی ندارد عرض نیست و چون جوهر هم نیست لذا نه جوهر و نه عرض است.

ترجمه: چه بسا که نباشد عرض «یا این وصف» به طوری که بتوان به آن اشاره کرد «تبعیر به _ ریما _ کرد تا بفهماند که گاهی نفوذ دارد و فاشی است ولی گاهی هم نافذ و فاشی نیست» و اینچنین گفت که ذاتش در شیئی «یعنی جوهری» که این عرض برای آن جوهر، عرض است نفوذ کرده. «چه بسا نتوانیم این نفوذ را بگوییم ولی در عین حال عرض باز هم عرض است.

«کالاضافات کلها»

همه اضافات اینگونه اند که هیچکدام سریان و نفوذ و فشو در معروض خودشان ندارند.

«و کالحرکات»

حرکات اینطور هستند که در متحرک نفوذ ندارند. بله عارض بر متحرک هستند.

«و کالکون الذی یقولون»

بعضی متکلمین قائل به کون هستند و عرض را قبول ندارند. که کون را به ۴ قسم تقسیم می کنند و از آن تعبیر به اکوان اربعه می کنند:

۱_ حرکت

۲_ سکون

۳_ اجتماع

۴_ افتراق.

مصنف می فرماید شما به اکوان اربعه قائل هستید. سوال می کنیم که کدام یک از اینها حلول و سریان دارد؟ حرکت و سکون سریان ندارد.

حرکت، ساری در متحرک نیست. اجتماع، ساری در مجتمع نیست افتراق، ساری در متفرق نیست. سکون ساری در سکون نیست. هیچ کدام از اکوان اربعه سریان ندارند در عین حال شما همه اکوان اربعه را به جای اعراض می گذارید و به عنوان عرض قبول می کنید. پس در تعریف عرض نباید «سریان» آورده شود و الا اگر آورده شود این اکوان اربعه از تعریف خارج می شوند.

«فان ذلک لیس کالبيان المتفشی فی محله»

نسخه صحیح «کالیاض» است.

«ذلک»: مراد، ما ذکر است که اضافات و حرکات و اکوان اربعه می باشد.

ترجمه: هیچکدام از اضافات و حرکات و اکوان اربعه مثل بیاض نیستند که متفشی و ساری و نافذ در محلش می شود.

تا اینجا مصنف عرض را معنی کرد و ثابت کرد که در عرض، سریان شرط نیست بلکه طریان کافی است.

ادامه رد دلیل پنجم و رد دلیل ششم و دلیل هفتم متکلمین بر جزء لا یتجزی / رد ادله متکلمین بر جزء لا یتجزی ۹۳/۰۱/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه رد دلیل پنجم و رد دلیل ششم و دلیل هفتم متکلمین بر جزء لا یتجزی / رد ادله متکلمین بر جزء لا یتجزی.

«فان عنی بالعرض ما یقولون من انه ذات مساویه لذات ما هو فیه فاشیه»^(۱)

بحث در رد ادله متکلمین بود.

دلیل پنجم متکلمین: نقطه یا جوهر است یا عرض است اگر جوهر باشد با توجه به اینکه لا یتجزی است معلوم می شود که ما جوهر لا یتجزی که اسم آن را جزء لا یتجزی می گذاریم داریم و اگر نقطه، عرض باشد چون عرض باید حلول در جوهر کند و باید مساوی با محل باشد لازم می آید که نقطه در محلی حلول کند که آن محل به خاطر مساوی بودن با نقطه، لا یتجزی باشد یعنی لازم می آید که جوهر لا یتجزی که محل نقطه می باشد داشته باشیم.

علی ای حال، جوهر لا یتجزی داریم که یا خود نقطه است یا محل نقطه است.

جواب مصنف از دلیل پنجم: جوابی را که مصنف شروع کرد به این صورت بود که ابتدا عرض را توضیح داد که به چه معنی است؟ بیان کرد که عرض، وصف معروض است به صورتی که جزء معروض نباشد. جزء هم وصف می شود مثلاً جزء انسان، حیوان و ناطق است می توان انسان را متصف به حیوانیت یا ناطقیت کرد. پس وقتی می گوییم عرض وصف است جزء را خارج نمی کنیم مگر اینکه بگوییم عرض، وصفی است که «لا کجزء من المعروض» است. در اینصورت می گوییم جزء خارج می شود و عرض باقی می ماند و به اینصورت تفسیر شده که فقط وصف است و چیزی اضافه بر این در تفسیرش نیامده. شما در تفسیر آن گفتید عرض وصفی است که مساوی با موصوف می باشد قید «مساوی» را آوردید ما گفتیم که در عرض این قید اعتبار نمی شود عرض فقط دو قید دارد:

ص: ۱۰۵۸

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج ۴، ص ۲۰۰، س ۱۳، ط ذوی القربی.

۱ _ باید وصف برای معروض باشد.

۲ _ «لا کجزء من المعروض» باشد.

اما اینکه «تساوی با معروض داشته باشد» جزء تعریف عرض نیست شما آن را جزء تعریف عرض قرار دادید. این تفسیری بود که برای عرض کرد حال بیان می کند که اگر قصد کردید به اینکه نقطه، عرض است به آن تعریفی که ما نمی پسندیم، می

گوییم نقطه همانطور که جوهر نیست عرض هم نیست و اگر قصد کردید به عرض، آن تعریفی را که ما برای عرض می پسندیم ما نقطه را عرض می دانیم و تساوی با معروض هم لازم ندارد لذا اگر نقطه، لایتهجری است لازم نیست که معروضش هم با او مساوی باشد یعنی لایتهجری باشد. لذا نمی توان به جزء لایتهجری از طریق نقطه دسترسی پیدا کنید. این جوابی است که مصنف داده و دیروز اشاره شد.

توضیح جواب: مصنف می فرماید اگر اینکه می گویید «نقطه عرض است» را به اینصورت فرض کنید که به معروضش وصف میدهد و «لا کجزء من المعروض» است و مساوی با معروض است و نفوذ و سریان در معروض داشته باشد. جواب این است که نقطه همانطور که جوهر نیست این قسم از عرض هم نیست.

ممکن است گفته شود که در اینصورت رفع نقیضین کردید جواب می دهیم که این دو نقیض نیستند. جوهر را تعریف به «الموجود لا- فی موضوع» می کنیم و عرض را تعریف به «موجودی که سریان در موجود دیگر پیدا کرده» می کنیم در اینصورت می گوییم امر دائر بین این دو نیست زیرا سومی داریم یعنی موجودی داریم که «لا- فی موضوع» است و موجودی داریم که «فی موضوع» است و سریان پیدا کرده و موجودی داریم که «فی موضوع» است و سریان پیدا نکرده.

پس امر منحصر بین دو قسمی که شما گفتید نیست بلکه قسم سوم هم داریم پس موجود ساری فی الموضوع با موجود لا فی موضوع تناقض ندارد بلکه «موجود فی موضوع»، «که قید _ ساری _ را بردارید» با «موجود لا فی موضوع» تناقض دارد.

ممکن است کسی بگوید طرفین بحث، اثباتی هستند و توهم نقیض در مورد آن نمی شود ولی لازم نقیض اند مثل فرد و زوج که جلسه قبل بیان کردیم تناقض ندارند ولی لازم نقیض اند زیرا فرد، لازم لاجزوج است و لاجزوج با زوج تناقض دارد پس فرد به تبع لاجزوج با زوج تناقض دارد. در ما نحن فیه هم گفته شود «ساری فی الموضوع» با «لا- فی موضوع» تناقض دارد ولی تناقض از این باب دارد که یکی لازم دیگری است.

جواب می دهیم که این احتمال هم صحیح نیست.

پس نه تناقض بین این دو است و نه یکی لازم نقیض دیگری است در نتیجه می توان هر دو را رفع کرد و می توان گفت نقطه نه جوهر است «یعنی لا- فی موضوع نیست» و نه عرض است «یعنی ساری فی موضوع نیست» اما اگر از عرض معنای دوم اراده شود یعنی «موجود فی الموضوع» را قصد کرده باشد چه ساری باشد چه متکی باشد. اگر این را بگوید جواب می دهیم نقطه، عرض است ولی ساری نیست بلکه متکی است و چون ساری نیست لذا لازم نیست که مساوی با معروض باشد. پس اگر نقطه، لا-یتجزی است لازم نمی آید که محلش هم لا یتجزی باشد یعنی جوهر لا یتجزی بدست نمی آید اگر چه عرض لا یتجزی داریم. پس به مقصود خودتان که جوهر لا یتجزی می باشد از طریق این دلیل نرسیدید.

«فان عنی بالعرض ما یقولون من انه ذات مساویه لذات ما هو فیه فاشیه فلیست النقطه بعرض و لا جوهر»

اگر از عرض، قصد شود آنچه که متکلمین در تعریف عرض می آورند و آن تعریف این است که عرض، ذاتی است مساوی با ذات چیزی «یعنی جوهری» که عرض در آن چیز «یعنی جوهر» فاشی و ساری و حلول و سریان پیدا کرد. «مصنف به جای لفظ _ مساویه لمحل _ تعبیر به _ مساویه لذات ما هو فیه فاشیه _ کرده است» در اینصورت نقطه جوهر نیست «چون قیام به خودش ندارد» و عرض هم نیست «چون این تعریف برای عرض صحیح نیست و بر فرض اگر این تعریف، صحیح باشد نقطه داخل در این تعریف نیست چون نقطه نفوذ ندارد».

«اذ لیس یجب ان یکون کل موجود اما مطابقا لذات ساریا فیها و اما موجودا لا فی موضوع»

اگر اشکال شود که در اینصورت، رفع تفیضین می شود جواب می دهیم که لازم نیست هر موجودی یا داخل در «لا- فی موضوع» باشد یا داخل در «ساری فی الموضوع» باشد بلکه موجود سومی داریم که داخل در هیچ یک از این دو مورد نیست بلکه موجودی متکی به موضوع است.

ترجمه: واجب نیست که هر موجودی یا مطابق باشد با ذات جوهر و ساری در ذات جوهر باشد «که شما به آن عرض می گوئید» و یا موجود لا فی موضوع باشد «که اسمش جوهر است»

«لا نه ليس احدهما نقيض الآخر و لا بين الزوم للنقيض»

با این عبارت بیان می کند چرا لازم نیست که موجود به یکی از این دو نحوه باشد؟

ترجمه: شان این است که از این دو امر هیچکدام نقيض دیگری نیستند «اگر نقيض بودند باید همه موجودات داخل در یکی از این دو امر می شدند و چون نقيض نیستند پس موجودی وجود دارد که داخل در هیچ یک از این دو امر نباشد» و هیچکدام لازم نقيض نیست.

«و ان عنى بالعرض معنى للشيء يصير به الشيء ذا صفة و ليس جزءاً من قوامه فالنقطة عرض»

ضمير «به» به «معنى» بر می گردد.

اگر منظور از عرض این باشد که معنا و وصفی برای شیء «یعنی جوهر» است که شیء «یعنی جوهر یا محل» به سبب این معنی صاحب صفت می شود «مثلاً بیاض، امری است که موصوف و معروضش را که دیوار می باشد صاحب صفت می کند و به دیوار می گوئیم ایض» ولی این معنی «که شیء را صاحب صفت می کند» جزئی از قوام آن شیء «یعنی جوهر» نیست. در اینصورت نقطه، عرض است و در اینصورت لازم نیست که مساوی با محل باشد زیرا که در تعریف عرض، قید مساوی نیاوردیم.

«لأنها نهاییه ما موجوده لما هو بها متناه و ليست جزءاً من وجوده»

ضمير «وجوده» به «ما» در «ما هو بها متناه» بر می گردد که مراد جوهر است.

ص: ۱۰۶۲

مصنف با این عبارت بیان می کند که تعریف عرض بر نقطه صادق است چون تعریف عرض دو قید داشت:

۱ _ معنایی باشد که بر محل صفت می دهد.

۲ _ جزء محل نباشد.

نقطه هر دو قید را دارد زیرا نقطه صفت اول را دارد یعنی، به خط صفت می دهد زیرا خطی که در آن خط، نقطه موجود شد صفت «متناه» را می گیرد و به آن خط، خط متناهی می گوئیم اما اگر در خط، نقطه نبود بلکه نقطه در آن به صورت فرضی بود متصف به بی نهایت می شود. از طرفی صفت دوم را هم دارد زیرا «لا- کجزء منه» است یعنی بمنزله جزئی از خط نیست زیرا جزء خط، خط می باشد و نقطه از سنخ خط نیست. در عرض همین دو قید لازم است و دیگر شرط نمی کنیم که باید با خط و محل مساوی باشد تا نتیجه بگیرد که محل آن، جوهری است که مثل خودش لا یتجزی است.

ترجمه: نقطه عرض است به خاطر اینکه نقطه یک نوع نهایی است که موجود است برای خطی که خط به سبب نقطه متناهی می شود «و صفت تناهی را می گیرد» و نقطه جزئی از وجود جوهر نیست.

«و کونها عرضا لجوهرها هو انها صفة بهذه الصفة»

ضمیر «انها» و «کونها» و «جوهرها» به «نقطه» بر می گردد.

اینکه نقطه عرض برای خط باشد را بیان کرد چون خط را متصف به متناهی کرد اما اینکه نقطه عرض برای جوهرش هم هست. مراد از این جوهر، جوهری است که محل نقطه قرار می گیرد چون در اضافه ادنی مناسبت کافی است. لازم نیست این جوهری که به نقطه اضافه شده مربوط به ذات نقطه باشد بلکه اگر محل نقطه ولو مع الواسطه باشد کافی است به خاطر همین مناسبتی که با جوهر دارد ما جوهر را به آن اضافه کردیم.

ص: ۱۰۶۳

ترجمه: اینکه نقطه عرض است برای جوهرِ نقطه «یعنی برای محلی که جوهر است» آن عرض بودن به این است که نقطه، صفتی است به این صفت «مراد از هذه الصفة، صفتی است که این ویژگی دارد که به شیء، صفت می دهد. چون نقطه، نهایت آن جوهر است و وقتی نهایت جوهر است جوهر را نهایت می دهد و متناهی می کند و برای آن وصفِ متناهی درست می کند».

«ولیس غیر هذا»

غیر از این چیز که ما در تفسیر عرض گفتیم و در تطبیق عرض بر نقطه گفتیم چیز دیگری نیست. یعنی تساوی عرض با محل و تساوی نقطه با جوهر اصلاً اعتبار ندارد و این تساوی را خودتان آوردید. پس بنابراین لازم نمی آید که نقطه با محلش مساوی باشد تا شما بگویید همانطور که نقطه تقسیم نمی شود محل مساویش هم باید تقسیم نشود و نتیجه بگیرید که جزء لا یتجزی داریم. از اینجا روشن شد اگر چه نقطه قائم به غیر است ولی لازم نیست مساوی با غیر باشد چون لازم نیست سریان در آن غیر کند. اگر سریان می کرد مساوی بود.

مس توان «لیس» را ناقصه گرفت و ضمیر را به «عرض» بر گرداند.

صفحه ۲۰۱ سطر اول قوله «اما حدیث التثبیه»

دلیل ششم متکلمین: این دلیل در صفحه ۱۸۶ سطر ۷ بیان شده بود آن دلیل این بود که اگر تقسیم یک جزء تا بی نهایت جایز باشد ترکیب یک جزء هم تا بی نهایت جایز است چون تقسیم و ترکیب مقابل هم هستند هر چه که برای تقسیم جایز است برای ترکیب هم جایز است در حالی که تالی باطل است «یعنی ترکیب جزء تا بی نهایت، باطل است چون اگر جزء را تا بی نهایت ترکیب کنید بُعد غیر متناهی پیدا می شود و ما برهان بر تناهی ابعاد داریم و جسم نامتناهی امکان ندارد. متکلم به فیلسوف می گوید اگر تقسیم تا بی نهایت جایز باشد «یعنی جزء لا یتجزی نداشته باشیم» لازم می آید که ترکیب هم تا بی نهایت جایز باشد.

ص: ۱۰۶۴

بیان ملازمه این است که ترکیب و تقسیم مقابل یکدیگرند هر چیزی که برای تقسیم جایز است برای ترکیب هم جایز است. اگر بی نهایت شدن در تقسیم جایز است پس در ترکیب هم جایز است. نتیجه ی بی نهایت شدن در ترکیب این است که یک جسمی پیدا کنیم که بُعدش نامتناهی است و این را خود شما که فیلسوف هستید باطل می دانید پس باید تالی باطل باشد یعنی ترکیب تا بی نهایت صحیح نیست نتیجه می گیریم که مقدم هم باطل است پس تقسیم تا بی نهایت صحیح نیست و اگر تقسیم تا بی نهایت صحیح نیست به معنای این است که در تقسیم باید به جایی برسیم که تقسیم را متوقف کنیم و آن در جایی است که جزء لا یتجزی وجود دارد.

البته اگر به کلمات متکلمین رجوع شود معلوم می شود که آنها ترکیب را دو گونه تصور کردند مصنف به هر دو قسم اشاره می کند. در صفحه ۱۸۶ سطر ۷ فرموده بود «جازان یترب من اجزاء غیر متناهیة و جازان یترب مع غیره ترکیبا بلانهایه» یعنی می توان خود همین جزء را تا بی نهایت تکرار کرد و می توان جزئی از بیرون آورد و کنار این جزء قرار داد و دوباره جزء های بعدی را تا بی نهایت آورد.

گاهی این جزء را «به تعبیر مصنف» فی نفسه ترکیب می کنید و گاهی مع غیره ترکیب می کنید. این فرقی نمی کند زیرا اگر تقسیم جایز است ترکیب هم به هر دو نوعش جایز است در حالی که ترکیب باطل است پس تقسیم هم باطل است.

جواب مصنف از دلیل ششم: تقسیم با ترکیب فرق می کند نمی توان گفت اگر تقسیم جایز است پس ترکیب هم جایز است این دو با هم متفاوتند لذا نمی توان حکم آن دو را یکی گرفت. تفاوتشان به این است که تقسیم به معنای احداث جزء است. اگر این تقسیم تا بی نهایت برود معنایش این است که ما بی نهایت جزء نداریم ولی می توانیم بی نهایت جزء درست کنیم اما اگر ترکیب بخواهد تا بی نهایت ادامه پیدا کند ما باید در خارج اجزاء بی نهایت داشته باشیم و آنها را کنار هم قرار بدهیم و داشتن اجزاء بی نهایت در خارج باطل است. به عبارت دیگر انقسام تا بی نهایت، اجزاء بی نهایت را حادث می کند ولی ترکیب بی نهایت، مستلزم این است که اجزاء بی نهایت در خارج موجود باشند تا ما آن بی نهایت را کنار هم قرار دهیم و یک بُعد نامتناهی درست کنیم در حالی که در خارج محال است اجزاء بی نهایت موجود شوند پس بین ترکیب و تقسیم فرق است. ترکیب تا بی نهایت، مستلزم وجود اجزاء بی نهایت است و وجود اجزاء بی نهایت باطل است پس ترکیب تا بی نهایت باطل است. اما تقسیم تا بی نهایت باعث وجود اجزاء تا بی نهایت نیست بلکه تازه ما می خواهیم با این تقسیم، اجزاء بی نهایت را احداث کنیم. اگر جایز باشد، می توانیم اجزاء بی نهایت را احداث کنیم و اگر جایز نباشد نمی توانیم اجزاء بی نهایت را احداث کنیم. پس تقسیم، احتیاج به وجود اجزاء بی نهایت ندارد تا شما بگویید اجزاء بی نهایت وجودشان محال است ولی ترکیب احتیاج به وجود اجزاء بی نهایت دارد و وجود اجزاء بی نهایت محال است پس ترکیب بی نهایت محال است.

نکته: الان که ما تقسیم تا بی نهایت را اجازه می دهیم احداث را هم اجازه می دهیم ولی می گوییم باید بروید و اجزاء را پیدا کنید یعنی تقسیم کنید و اجزاء را به وجود بیاورید. حال شما شروع به تقسیم کردن می کنید. واقع مطلب اینطور است که به یک جا می رسید که دیگر نمی توان تقسیم فکی کرد. تقسیم وهمی و عقلی را شروع می کنید در اینصورت اجزایی بدست نمی آید پس اجزائی که الان در اختیار شما قرار دارد و بر اثر تقسیم پیدا شده محدود است آن اجزاء نامحدود، به وهم و فرض شما پیدا می شود و آن در خارج نیست. اما در ترکیب نمی توان این را گفت چون در ترکیب باید اجزاء موجود در خارج داشته باشید در حالی که ندارید لذا نمی توان ترکیب را تا بی نهایت ادامه داد. اما در تقسیم لازم نیست اجزاء بی نهایت داشته باشید بلکه اجزاء بی نهایت را دارید احداث می کنید و احداث آن حتما لازم نیست فکا باشد بلکه با وهم و فرض هم می شود. تا یک جا تقسیمات فکی را ادامه می دهید و اجزایی پیدا می کنید که بالفعل موجودند از آن به بعد با وهم و فرض جلو می روید و اجزایی به وجود نمی آید تا بگویید اجزاء بی نهایت در خارج موجود شد.

توضیح عبارت

«و اما حدیث تشبیه الانقسام بالترکیب سواء كان ترکیب الجسم فی نفسه او ترکیبه مع غیره فلیس بصحیح»

ص: ۱۰۶۷

بالای «هاء» در کلمه «تشبیه» دو نقطه قرار داده که باید آن دو نقطه پاک شود.

«بالت ترکیب» متعلق به «تشبیه» است.

ترجمه: اما داستانی که در آن داستان، انقسام را به ترکیب تشبیه کردید و نتیجه‌ی مطلوب خودتان را گرفتید و گفتید ترکیب بر دو قسم است:

۱- ترکیب جسم با خودش «به اینکه تکرارش کنید»

۲- ترکیب جسم با غیرش «به اینکه جزء دیگری کنار جزء اول قرار دهید نه اینکه جزء اول را تکرار کنید» صحیح نیست.

«لان الانقسام يحدث الاجزاء و التركيب الى اجزاء حادثه حاصله»

چرا صحیح نیست به خاطر اینکه انقسام، اجزاء را حادث و ایجاد می کند ولی ترکیب احتیاج به اجزائی دارد که موجود باشند.

«و يستحيل ان توجد اجزاء حاصله بلانهايه حتى يُرَكَّب منها»

در حالی که محال است اجزاء حاصله‌ی بلا-نهایه یافت شود تا از این اجزاء بی نهایت موجود، جسمی ترکیب شود و شما بگویید این جسم، نامتناهی است و برهان تناهی ابعاد آن را رد می کند.

صفحه ۲۰۱ سطر ۴ قوله «و اما حديث المماسه»

دلیل هفتم متکلمین: در صفحه ۱۸۶ سطر ۹ آمده بود. دو خط را روی یکدیگر منطبق کنید که نقطه‌ای از این خط با نقطه‌ای از آن خط تماس یا تداخل یا اتصال «هر نحوه ارتباطی که می خواهد باشد» پیدا کند. سپس ما خط بالایی را یک مقدار حرکت می دهیم تماس نقطه‌ای از خط بالا با نقطه‌ای از خط پایین به هم می خورد و تماس نقطه‌ی بالا با نقطه جدیدی از خط پایین حاصل می شود پس دو نقطه در خط پایینی مجاور یکدیگر قرار گرفتند توجه کنید این تماس در یک «آن» به هم می خورد و تماس جدید حاصل می شود چون در یک «آن» این اتفاق می افتد خط بالایی نمی تواند به اندازه یک خط عبور کند بلکه به اندازه یک نقطه عبور می کند چون می خواهد در «آن» عبور کند این خط بالایی از تماس با نقطه‌ای در خط پایینی در یک «آن» دست بر می دارد. البته اگر خط بالایی را در یک «آن» حرکت ندهید بلکه در یک زمان حرکت دهید خط بالایی روی قسمتی از خط پایینی حرکت می کند و در خط پایینی نقطه درست نمی کند اما اگر خط بالایی را در یک «آن» حرکت دهید خط بالایی از نقطه‌ای که در خط پایینی بوده به نقطه دیگری که در خط پایینی بوده حرکت می کند و نقطه‌ها در خط پایینی کنار یکدیگر قرار می گیرند و این، مطلوب ما را ثابت می کند. ما هم همین را می گوییم که نقطه‌ها که اجزاء لا یتجزی هستند کنار یکدیگر قرار می گیرند و خط را تشکیل میدهند. در اینصورت معلوم می شود که خط پایینی از نقطه‌های کنار هم ترکیب شده یعنی از اجزاء لا-یتجزی ترکیب شده همین بحث را در خط بالایی و در تمام سطوح و اجسام هم می گوییم. پس جزء لا یتجزی حاصل شد.

جواب مصنف از دلیل هفتم: مصنف می فرماید جواب این مطلب را در بحث زمان بیان کردیم. گفتیم مماسه «آن» ی است و لامماسه زمانی است. و الان هم به آنجا حواله می دهد یعنی وقتی نقطه ای از این خط بخواهد با نقطه ای از خط دیگر تماس پیدا کند این تماس در «آن» اتفاق می افتد ولی وقتی بخواهد تماس را از بین ببرد و لا مماسه شود در زمان اتفاق می افتد. اگر خط بالایی بخواهد نقطه ای را که با آن تماس داشته از دست بدهد مقدار زمانی طول می کشد تا از دست بدهد. در آن زمان، خط بالایی، نقطه دوم از خط پایینی را اشغال نمی کند بلکه ادامه پیدا می کند تا به سمت خط برود چون لامماسه است و می خواهد تماسی را که با نقطه اول داشته از دست بدهد و این تماس را در «آن» از دست نمی دهد بلکه در زمان از دست می دهد.

توضیح عبارت

«و اما حدیث المماسه و زوالها فقد مضی اصل فی باب الزمان اذا تَدَّكَرَّتْهُ كَان الْجَوَابُ مَقْتَضِبَا مِنْهُ»

مراد از «اصل»، قانون و قاعده است. «مقتضبا» به معنای «مکتسبا» است.

اما حدیث مماسه و زوال آن که در دلیل متکلمین آمد پس قانون و قاعده ای در باب زمان گذشت که اگر آن قانون را متذکر شوی جواب این استدلال از آن اصل و قانونی که در آنجا گذراندیم مُکْتَسَب می شود.

«و بالجمله انّ لامماسه لا تحصل دفعه فی آن»

ص: ۱۰۶۹

خلاصه و مجمل آن جواب این بود که لامماسه دفعه در «آن» حاصل نمی شود آنچه که دفعه در «آن» واقع می شود مماسه است. و لا مماسه، تدریجی است.

رد دلیل هشتم متکلمین بر جزء لا یتجزی / رد ادله متکلمین بر جزء لا یتجزی ۹۳/۰۱/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: رد دلیل هشتم متکلمین بر جزء لا یتجزی / رد ادله متکلمین بر جزء لا یتجزی.

«و اما حدیث الزاویه المذکوره فانها لیست غیر منقسمه»^(۱)

دلیل هشتم متکلمین بر جزء لا یتجزی: یکی از دلایلی که قائلین به جزء لا یتجزی مطرح کردند زاویه حاده ای بود که در شکل ۱۵ از مقاله تحریر اقلیدس مطرح شده بود و این دلیل در صفحه ۱۸۶ سطر ۱۶ بیان شده بود.

بیان دلیل: دایره ای را فرض می کنیم که بر محیطش خط عمودی وارد شود به طوری که خط عمود کاملاً مماس با محیط باشد که در نقطه تماس یک زاویه تشکیل می شود که زاویه حاده است و این زاویه حاده بین خط مستقیمی که خط عمود است و خط منحنی که محیط دایره است تشکیل می شود اما در همان نقطه ای که زاویه تشکیل می شود آن خط منحنی بمنزله مستقیم است بله آن نقطه را اگر ادامه بدهیم در محیط دایره قرار می گیریم و خط، منحنی می شود ولی در همان محل تماس، کانه بمنزله خط مستقیم است در اینصورت دو خط مستقیم زاویه حاده تشکیل دادند. اقلیدس می گوید اگر دو خط مستقیم اینگونه ای، زاویه حاده ای تشکیل دهند اصغر الحادات تشکیل شده یعنی کوچکترین زاویه حاده از دو خط مستقیم تشکیل شده است. سپس این مطلب را اقلیدس اثبات می کند. مستدل که متکلم است به این شکل استناد می کند و اینچنین می گوید که اگر این عمود را که مماس با محیط دایره است به سمت محیط دایره حرکت بدهید سوال این است که به چه اندازه حرکت می کند؟ یا در زمان، حرکت می کند یا در لافی زمان حرکت می کند. اگر در زمان حرکت کند مسافتی را که قابل انقسام است طی کرده است در حالی که بنا شد بین آن خط عمود و این محیط که اصغر زوایا الحاده تحقق پیدا کرده ما نتوانیم مسافتی پیدا کنیم و الا اگر مسافتی پیدا شود می توانیم زاویه ای کوچکتر از آن زاویه حاده تشکیل بدهیم. پس باید اینطور گفت که این حرکت حتما در «آن» واقع شده است و حرکتی که در «آن» واقع شده به اندازه یک جزء، مسافت را طی می کند سپس این زاویه ای که اصغر الحادات بود به اندازه یک جزء کوچک شد و با کوچک شدنش محو گردید یعنی آن خط عمود به محیط دایره چسبید و زاویه را از بین برد چون اگر زاویه بیش از یک جزء می داشت می توانستیم حاده تر از آن زاویه را پیدا کنیم در حالی که اقلیدس ثابت کرده کوچکتر از آن زاویه پیدا نمی شود پس این زاویه فقط به اندازه یک جزء، جا دارد. اگر آن عمود را به سمت محیط دایره حرکت بدهید در یک «آن» حرکت می کند و آن زاویه، پُر می شود و زاویه ای باقی نمی ماند چون اندازه اش به اندازه یک جزء بود و در یک «آن» حرکت انجام شد و حرکت در یک «آن»، یک جزء را طی می کند و زاویه، تمام می شود. این نشان می دهد که آن زاویه به اندازه جزء لا یتجزی بود چون اگر تجزیه می شد لازم می آمد کوچکتر از آن زاویه داشته باشیم و چون کوچکترین زاویه است نباید تجزیه شود به بیانی که گفته شد. نتیجه می گیریم که زاویه ای داریم که لا یتجزی است و اگر زاویه لا یتجزی داشته باشیم جزء لا یتجزی هم داریم.

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج ۴، ص ۲۰۱، س ۶، ط ذوی القربی..

جواب مصنف از دلیل هشتم: مصنف ابتدا ادعای کند که این زاویه، بی نهایت تقسیم می شود ولی بالقوه است همانطور که در اجسام دیگر می گوید که اجسام تا بی نهایت تقسیم می شود سپس شروع به بیان می کند.

مستدل گفت این زاویه تقسیم نمی شود پس لایتجزی است اما مصنف می گوید این زاویه تجزیه می شود سپس به مصنف گفته می شود که اگر این زاویه تجزیه می شود پس کوچکترین زاویه نخواهد بود چون کوچکتر از آن زاویه، زاویه ای پیدا شد در حالی که اقلیدس گفت این زاویه کوچکترین زاویه است. مصنف از این اشکال جواب می دهد که اقلیدس گفته «از دو خط مستقیم اگر بخواهی زاویه ای تشکیل بدهی کوچکتر از این زاویه نخواهیم داشت» اقلیدس نگفته «اصلاً کوچکتر از این زاویه نخواهیم داشت» یعنی اقلیدس قید زده و این زاویه کوچک را مقیداً ذکر کرده شما «یعنی متکلمین» نمی توانید از این مطلب نتیجه بگیرید که اصلاً کوچکتر از این زاویه در عالم نداریم. می گوید «اگر دو خط، مستقیم باشد کوچکتر از آن زاویه نداریم» ما این زاویه ای که حادثترین و کوچکترین زاویه است را تقسیم می کنیم اما نه به وسیله خط مستقیم، بلکه با خطوط غیر مستقیم تقسیم می کنیم سپس می فرماید کسانی که در هندسه دست دارند می دانند که چگونه می توان این زاویه حاده ای را که کوچکترین زاویه متشکل از دو خط مستقیم است با خط منحنی تقسیم کرد. مصنف دیگر توضیح نمی دهد.

توضیح مطلب: ما پرگار را به اندازه فاصله شعاع دایره باز می کنیم «نه کمتر و نه بیشتر» یعنی یک پایه پرگار را روی مرکز قرار می دهیم و پایه دیگر را روی محیط دایره قرار می دهیم. فرض کنید پرگار بر روی نقطه و خط فلسفی واقع می شود. یعنی نوک پرگار که ایجاد خط می کند فقط خطی را ایجاد می کند که دارای طول است و عرض ندارد. نقطه ای که در مرکز دایره است هم منقسم نمی شود نه در طول و نه در عرض و نه در عمق. حال یک ذره «به قول متلکمین می گوئیم به اندازه یک جزء لایتجزی» دهانه پرگار را باز کنید یا پایه ای که روی نقطه مرکز گذاشتید یک ذره «به اندازه یک جزء لایتجزی» آن طرف بگذارید سپس دایره ای بکشید. این خط که به وسیله پرگار احداث می شود محیط دایره اول را احاطه می کند و روی محیط اول نمی افتد. چون یک ذره دهانه پرگار باز شد یا مرکز پرگار جابجا شد. پس این خط جدید روی محیط قبلی نمی افتد بلکه احاطه به آن دایره می کند به نحو تماس. سپس این خط جدید از آن دایره می گذرد بدون اینکه از خط عمود بیرون برود و در نتیجه زاویه را تقسیم می کند ولی تقسیم به واسطه خط منحنی است نه خط مستقیم. سپس بی نهایت می توان این کار را ادامه داد چون دهانه پرگار را اگر به اندازه یک جزء باز کنید «ما تعبیر کردیم به اینکه دهانه پرگار را به اندازه جزء لایتجزی باز کنید. ولی این، تعبیر صحیحی نبود بیان صحیح این است که گفته شود جزء لایتجزی به نظر ما بی نهایت تقسیم می شود پس به اندازه جزء لایتجزی باز نکنید بلکه به اندازه یکی از تقسیم های بی نهایت جزء لایتجزی، پایه پرگار را باز کنید یا به اندازه یکی از اجزاء بی نهایت، از نقطه مرکز دور شوید. در اینصورت دایره جدید رسم می شود آن خط منحنی که از دایره جدید احداث شده داخل دهانه زاویه می افتد و زاویه را تقسیم می کند. پس با این نحوه بیانی که کردیم زاویه را می توان بی نهایت تقسیم کرد ولی عملاً شاید نتوان زاویه را تقسیم کرد به همین جهت جزء لایتجزی را عملاً نمی توان تقسیم کرد ولی وهما تقسیم می کنید.

دقت شود که این زاویه را می توان با وهم تقسیم کرد و تقسیم وهمی، بالفعل است یا بالفعلِ عقلی می توان تقسیم کرد. بله بالفعلِ خارجی نیست چون پرگارِ اینگونه ای نداریم که چنین دایره ای رسم کند چون تا بخواهیم دایره ای رسم کنیم دست ما می لرزد و پرگار مقداری جابجا می شود و لذا نمی توان عملاً چنین دایره ای کشید ولی عقلاً و وهما می توان چنین دایره ای کشید. با این بیانی که کردیم شما در وهم و عقل خودتان چنین دایره ای کشیدید و محذوری هم لازم نیامد. پس تقسیم آن زاویه ای که حادترین زاویه است نه به کمک خط مستقیم بلکه به کمک خط منحنی ممکن است آن هم تا بی نهایت امکان دارد لذا نتیجه ای که متکلمین گرفتند و گفتند این زاویه تقسیم نمی شود اشتباه بود چون این زاویه تقسیم می شود. بله این زاویه به این وسیله خط مستقیم دیگری تقسیم نمی شود.

پس اقلیدس می گوید این زاویه ای که از دو خط مستقیم تشکیل می شود با این بیانی که گفتیم حادترین زاویه است و حادترین زاویه را نمی توان تقسیم کرد. مصنف می گوید بله این زاویه را با خط مستقیم نمی توان تقسیم کرد. ولی ما با خط منحنی می توانیم تقسیم کنیم. نتیجه می گیریم که جزء لایتجزی نداریم.

توضیح عبارت

«و اما حدیث الزاویه المذكوره فانها لیست غیر منقسمه بل هی منقسمه»

ص: ۱۰۷۳

اما داستان زاویه ای که ذکر شد و خصم از آن، عدم انقسام را استفاده کرد ما در جوابش می‌گوییم این زاویه، غیر منقسمه نیست آن طور که تو فکر می‌کنی بلکه منقسم است.

«و هناك زوايا اصغر منها بالقوه بلا نهايه»

مصنف با این عبارت، منقسم بودن را تاکید می‌کند و می‌فرماید در آن زاویه ای که شما «یعنی متکلمین» تصور کردید و از قول اقلیدس نقل کردید زوایایی تحقق پیدا می‌کنند که از آن زاویه ای که مطرح شد کوچکترند اما این زوایایی که کوچکترند وجودشان بالقوه است.

«بالقوه» قید برای اصغر نیست یعنی مراد این نیست که این زوایا بالقوه اصغرند بلکه واقعا این زوایا اصغرند ولی وجودشان بالقوه است یعنی «بالقوه» قید برای «هناك زوايا» است یعنی عبارت به این صورت است «هناك موجود زوايا اصغر منها بالقوه» که بالقوه قید برای «موجود» است.

«بلانهایه»: تعداد آن زوایا بلا نهایت است در اینصورت بر مصنف اشکال می‌شود که چرا اقلیدس گفت این زاویه حادثترین زاویه است چون حادثترین زاویه قابل انقسام نیست ولی شما آن را قابل انقسام می‌کنید؟ با عبارت «انما قام البرهان» جواب می‌دهد.

«انما قام البرهان على انه لا يكون زاوية من خطين مستقيمين حاده اصغر من تلك»

«لا تكون» تامه است ولی می‌تواند ناقصه باشد که «اصغر» خبر آن باشد.

برهانی که اقلیدس اقامه کرده بر این است که تحقق پیدا نمی‌کند زاویه ای که این دو شرط را داشته باشد:

ص: ۱۰۷۴

۱_ از دو خط مستقیم باشد.

۲_ حاده باشد و کوچکتر از این زاویه باشد.

«و لیس اذا قیل انه لیس شیء بصفه کذا اصغر من کذا دل علی انه لیس شیء البته اصغر منه»

«دل» جواب «اذا» است و «بصفه کذا» را با اضافه بخوانید و «اصغر» خبر «لیس» است که «لیس» مقول «قیل» است.

اگر ما با قید گفتیم چیزی را نداریم یعنی گفتیم زاویه اینگونه ای که کوچکتر از این حاده باشد نداریم معنایش این نیست که اصلاً هیچ زاویه ای کوچکتر از این نداریم. ما اینطور گفتیم «زاویه ای که از دو خط مستقیم تشکیل بشود و حاده باشد کوچکتر از آن نداریم» نگفتیم «زاویه ای کوچکتر از این زاویه حاده نداریم»

ترجمه: اینچنین نیست که اگر بگویی شیئی با فلان صفت نمی تواند اصغر از شیء دیگر باشد «یعنی زاویه ای با صفت ساخته شدن از دو خط مستقیم» دلالت کند بر اینکه شیء مطلق نمی تواند اصغر از آن شیء دیگر باشد.

«و کل من حصل علما باصول الهندسه علم ان تلک الزاویه يُقسَم بالقسی قسمته الی لا نهاییه»

آیا در اینجا اینگونه است که ما بتوانیم شیء دیگری پیدا کنیم که این زاویه را تقسیم کند؟ مصنف می فرماید هر کسی که علم به اصول هندسه را تحصیل کرده باشد می داند که این زاویه ای که اقلیدس گفته با قوس های دیگر تقسیم می شود الی لا نهاییه.

ص: ۱۰۷۵

در نسخه خطی به جای «قسمته» تعبیر به «قسمه» کرده که بهتر است چون «قسمته» ضمیرش به جایی نمی تواند برگردد زیرا اگر به «تلك الزاویه» بخواهد برگردد باید ضمیرش مونث بیاید. به «قوس» هم برگردد چون ما نمی خواهیم قوس را تقسیم کنیم بلکه زاویه را می خواهیم تقسیم کنیم.

رد دلیل نهم متکلمین بر جز لا یتجزی / رد ادله متکلمین بر جزء لا یتجزی ۹۳/۰۱/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: رد دلیل نهم متکلمین بر جز لا یتجزی / رد ادله متکلمین بر جزء لا یتجزی.

«و اما حدیث ما آورد من السطح و الکره فانه لا یدری هل یمکن ان توجد کره علی سطح» (۱)

بحث در رد ادله متکلمین داشتیم به دلیل نهم رسیدیم.

دلیل نهم متکلمین بر وجود جزء لا-یتجزی: ما سطحی را که املس باشد ملا-حظه می کنیم و بر روی آن کره ای را قرار می دهیم. این کره با این سطح در یک نقطه تلاقی می کند سپس کره را بر روی این سطح می غلطانیم. با غلطیدن، تماس این کره با نقطه اول باطل می شود و با نقطه دوم تماس می گیرد و وقتی غلطیدن ادامه پیدا می کند نقطه دوم را هم رها می کند و با نقطه سوم تماس می گیرد و هکذا ادامه می دهد. پس در زیر این کره و بر روی سطح املس «یعنی بین این دو» نقطه ها پشت سر یکدیگر به ردیف قرار می گیرند و خطی را تولید می کنند پس اولاً: ما اجزاء لا-یتجزی داریم و ثانیاً: این اجزاء با هم ترکیب می شوند و خط را می سازند.

ص: ۱۰۷۶

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج ۴، ص ۲۰۱، س. ۱۰، ط ذوی القربی.

متکلمین دو قید آورده بودند:

۱- سطح، فرورفتگی پیدا نکند چون اگر این سطح، فرورفتگی پیدا کند آن کره با سطح در یک نقطه ملاقات پیدا نمی کند. آن سطح، گود می شود و کره به وسیله بخشی از سطح ملاقات می کند. البته این مطلب را متکلمین شرط نکردند معلوم است که این مطلب را باید شرط کنند.

۲- آن سطح، املس باشد. متکلمین این شرط را ذکر کردند.

املس به معنای هموار است یعنی مانند سنگ پا نباشد که فرورفتگی و برجستگی دارد. کره را وقتی بر روی سنگ پا بغلطانید اگر چه تماس با نقطه می گیرد ولی نقاط، پشت سر یکدیگر قرار نمی گیرند یعنی اینطور نیست که بر روی این سطح از یک نقطه به نقطه دیگر منتقل شود بلکه از نقطه به خلاً «یا چیز دیگر» منتقل می شود و از خلاً به نقطه دیگر منتقل می شود و نقطه

هایی با فاصله درست می شود و در نتیجه خطی حاصل نمی شود اما اگر سطح، املس باشد این اتفاق نمی افتد. این کره وقتی راه می افتد نقطه را طی می کند و این نقطه ها به هم متصل می شوند و خط را تشکیل می دهند.

جواب مصنف از دلیل نهم: مصنف ۴ جواب از دلیل نهم می دهد.

جواب اول مصنف: ما نمی دانیم چنین وضعی «یعنی کره ای که روی سطح املس قرار گرفته باشد» را داریم یا این را تصور می کنیم. شما «یعنی متلکمین» می خواهید جزء لا-یتجزی یا ترکیب خط از نقاط پی در پی را در خارج «نه در وهم» ثابت کنید. در وهم می توان جزء لا یتجزی را تصور کرد و کنار یکدیگر قرار داد. آنچه مهم است اینکه در خارج، جزء لا یتجزی ثابت شود. پس باید چنین کره ای که در سطحی در خارج قرار گرفته را داشته باشید و ما نمی دانیم که اینچنین چیزی داریم یا نداریم. آنچه که ما رصد کردیم نداریم. در کره زمین و در فضا و آسمان ما نیافتیم حال اگر در گوشه ای از فضا یافت شود و در دسترس ما نباشد حرف دیگری است» سپس مصنف می فرماید در تعلیمات هم همینطور است. «مراد از تعلیمات، ریاضیات است» که بعضی از اشکال مطرح می شود که اصلا وجود خارجی ندارند یا اگر وجود خارجی دارند مطرح نمی شوند مثلا- یکی از شکل هایی که در هندسه درباره اش بحث می کنند این است که ۱۲ تا ۵ ضلعی را کنار یکدیگر قرار دهید تا یک جسم تشکیل شود یعنی یک جسم که دارای ۱۲ سطح است و هر سطحی ۵ ضلعی است سپس یک دایره ای هم این جسم را احاطه کرده باشد به طوری که با جاهای مختلف این جسم تماس پیدا کرده باشد. در هندسه درباره چنین شکلی بحث می شود و حکم آن بیان می گردد ولی اطمینان نداریم که در خارج چنین شکلی وجود داشته باشد. شاید این کره ای که شما «یعنی متلکمین» بر روی سطح املس فرض کردید از همین قبیل باشد یعنی شکلی باشد که در توهم آمده و در خارج وجود ندارد. چنین شکلی اگر در توهم بیاید پس اثبات وجود جزء لا-یتجزی در توهم می کند نه در خارج و این برای استدلال بر وجود جزء لا یتجزی فایده ندارد.

ص: ۱۰۷۷

«و اما حدیث ما آورد من السطح و الکره»

داستان آنچه که ذکر شد که عبارت از سطح و کره است این استدلال در صفحه ۱۸۶ سطر ۱۴ آمده بود.

«فانه لا یُدْرِی هل یمکن ان توجد کره علی سطح بهذه الصفه فی الوجود»

«فی الوجود» متعلق به «توجد» است.

آیا ممکن است کره ای بر سطحی به این صفت در وجود و خارج یافت شود؟

کلمه «بهذه الصفه» را یکبار قید «سطح» قرار بدهید یکبار قید «توجد کره علی سطح» قرار بدهید یعنی قید «وجود» قرار بدهید.

اگر قید «سطح» باشد معنایش روشن است است یعنی: سطحی که به این صفت باشد یعنی همان صفتی که خود مستدل ذکر کرد که املس بودن است.

اگر قید «توجد» باشد معنای عبارت می شود: کره بر سطحی وجود بگیرد به همان نحوی که مستدل تصریح کرد. که اگر بخواهد این کره به همان نحوی که مستدل تصریح کرد قرار بگیرد باید سطح زیر کره، هم سخت باشد هم املس باشد یعنی در این صورت معنای «بهذه الصفه» این می شود که طوری باشد که فقط در یک نقطه تلاقی کند و با حرکت و غلطیدنش نقطه های متشافع و جفت هم درست کند.

«او هو فی التوهم فقط علی نحو ما تکنون علیه التعلیمات»

نسخه صحیح «التعلیمات» است.

یا اینچنین کره ای که بر سطح قرار گرفته فقط در توهم است یعنی من آن را توهم می کنم و در ذهن من فرض می شود نه در خارج به همان نحوی که تعلیمات بر همان نحو است. همه تعلیمات اینگونه است که کاری نداریم فلان شکل در خارج وجود دارد یا ندارد و لو آن شکل در خارج وجود داشته باشد ولی آن را در وهم می آوریم و همه مباحث هندسی، در وهم انجام می شود و کاری به خارج ندارد اگر در خارج، مصداق داشت آنچه که در وهم بحث شد حکایت از خارج می کند. لذا گفته می شود که هندسه، ساخته وهم است ولی از وهمیاتی است که پذیرفته شدند زیرا وهمیات بر دو قسم اند:

۱_ وهمیاتی که در مسائل عقلی مطرح می شوند یعنی در جایی که عقل باید دخالت کند مطرح می شود و در جایی که حس باید دخالت کند مطرح نمی شود. اینچنین وهمی که در محدوده عقل مطرح می شود نوعاً وهم باطل است و مقدمه برای مغالطه می شود.

۲_ وهمیاتی که در محدوده محسوسات است یعنی وهم در جایی که حس فعالیت می کند حکم کرده مثل همین قضایای هندسی که ملحق به بدیهیات می کنند و حتی مقدمه برهان قرار داده می شود لذا فکر نشود که هر جا کلمه «وهم» آمد باطل باشد بلکه وهمیاتی که در حوزه عقل باشد باطل است و مقدمه مغالطه است اما وهمیاتی که در حوزه حس باشد صحیح است و مقدمه برهان است.

عبارت «علی نحو ما تکون علیه التعلیمیات» نشان می دهد که وضع ریاضی اینگونه است که با وهم سرکار دارد چه موهوم آن در خارج باشد یا نباشد.

سوال این است که کره ای که ما بحث می کنیم آیا از همین قبیل است که به وهمی بودنش اکتفا می کنیم و به خارج کاری نداریم؟ اگر اینگونه باشد جزء لا یتجزی را در وهم ثابت می کند و فایده ای برای ما ندارد.

صفحه ۲۰۱ سطر ۱۱ قوله «ولا یدری»

جواب دوم مصنف: بر فرض در جهان چنین کره ای که بر روی سطح کذایی است وجود داشته باشد از کجا ثابت می کنید این کره بر روی این سطح می غلطد. شاید وجود داشته باشد و ساکن باشد. در این صورت اگر چنین کره ای فقط وجود داشته باشد و ساکن باشد نشان می دهد که محل تماس، نقطه است و ما هم قبل داریم که نقطه را داریم ولی نقطه وابسته به جسم است و مستقل نمی باشد. ما قبول داریم در انتهای هر خطی نقطه است اما نقطه را به صورت جدا قبول نداریم.

ص: ۱۰۷۹

نقطه، لا- یتجزی است و قبول داریم که نقطه در درون جسم هست پس لا یتجزی را قبول داریم اما ترکیب از لا یتجزی را قبول نداریم. وجود لا- یتجزی را در وهم قبول داریم یعنی می دانیم که می توانیم جزء لا- یتجزی را تصور کنیم و این نقطه که الان بین سطح و کره فاصله است این نقطه در وهم نقطه است اما در خارج نقطه نیست بلکه دو جسم متصل به هم داریم. در وهم این کره و سطح را از یکدیگر جدا می کنیم و محل اتصال را جدا می بینیم و می گوییم محل اتصال، نقطه است یعنی نقطه را در وهم درست می کنیم و این مانعی ندارد چون اثبات جزء لا یتجزی در وهم می کند که اشکالی ندارد پس ممکن است چنین کره ای با چنین سطحی در خارج داشته باشیم و تماس آنها هم با نقطه باشد و محذوری هم برای ما درست نمی کند اما این کره روی سطح نغلطد. اگر بغلطد برای ما مشکل درست می کند و به نفع متکلمین می شود و ثابت می شود نقطه بعد از نقطه تشکیل شد و خط ترسیم شد.

توضیح عبارت

«و لا یدری انه ان کان فی الوجود فهل یصح تدخرجه علیه او لا یصح»

ضمیر «تدخرجه» به «کره» بر می گردد و به اعتبار جسم، مذکر آمده.

اگر اینچنین کره ای که بر سطح قرار دارد در وجود و خارج، حاصل است نمی دانیم آیا غلطیدن این کره بر آن سطح صحیح است یا صحیح نیست.

ص: ۱۰۸۰

چه بسا که تدحرج و غلطیدن کره بر آن سطح محال باشد و اگر محال باشد فقط محل اتصال را داریم که نقطه است و نقطه هم، نقطه وهمی است نه نقطه ای که در خارج موجود باشد لذا هیچ محذوری ندارد که کره ای بر سطحی ساکن باشد.

تعبیر به «ربما» کرده یعنی شاید این کره بغلطد و خط تشکیل شود و شاید این کره نغلطد و خط تشکیل نشود.

متکلمین که نباید با «شاید»، جزء لا یتجزی را ثابت کنند اگر متکلمین می خواستند جزء لا یتجزی را به صورت شاید و احتمال ثابت کنند با گفتن اینکه «شاید کره بر این سطح بغلطد» این احتمال ثابت می شود اما متکلمین می خواهند قطعی بودن جزء لا یتجزی را در خارج نتیجه بگیرند از «شاید غلطیدن» نمی توان لا یتجزی بودن را در خارج به صورت قطعی ثابت کند.

صفحه ۲۰۱ سطر ۱۲ قوله «و بعد هذا کله»

جواب سوم مصنف: جواب سوم این است که ما یقین و قبول داریم که کره با سطح به نقطه تماس پیدا می کند ولی این در وقتی است که کره بر روی سطح ایستاده باشد اگر حرکت کند آیا تماسش با سطح، به خط است یا به نقاط پشت سر هم می باشد؟

توجه کنید ما قبول داریم که کره با سطح، به نقطه تماس پیدا می کند ولی این تا وقتی است که بر روی سطح بایستد و ساکن باشد اما وقتی کره را می غلطانیم تماس کره با سطح آیا با نقطه های پی در پی است یا تماسش به خط است؟ می گوییم به یک خط مستقل تماس پیدا می کند نه به نقطه های پشت سر هم. همه قبول داریم که به خط تماس پیدا می کند اما این خط آیا متصل است یا از نقاط تشکیل شده؟ این، اول کلام است. چگونه شما آنچه را که مورد بحث است در استدلال خودتان اخذ می کنید. الان بحث ما این است که خط از اجزاء تشکیل شده یا نشده، الان ما یک خط می بینیم که این کره آن خط را بر روی این سطح کشید در همین خطی که کشیده شده بحث می کنیم که آیا این، خط است یا نقطه های متعدد است؟ شما «یعنی متکلمین» می گوئید نقطه های متعدد است ولی ما می گوییم خط است لذا دوباره همان نزاع اول بر می گردد و شما مصادره می کنید.

استاد اشکال سوم را طوری بیان فرمودند که اشکال چهارم هم در آن آمده چون می توان اشکال چهارم را تتمه اشکال سوم قرار داد و می توان مستقل قرار داد الان اشکال چهارم که نوعی مصادره بود را در این بحث آوردیم ولی مصنف در اشکال سوم به مصادره اشاره نمی کند بلکه در اشکال چهارم مصادره را بیان می کند.

نکته: هیچ کس از حکما که جزء لا یتجزی را قبول ندارند خط را متصل از نقاط نمی دانند این ترکیب و تشکیل خط از نقاط، حرف متکلمین یا ذیمقراطیسی ها است یعنی حرف کسانی است که جزء را قبول دارند.

توضیح عبارت

«و بعد هذا کله فلیس یلزم ان تکون الکره مماسه للسطح و الخط فی ای حال کان بالنقطه لا غیر»

الف و لام در «الکره» برای عهد است و به معنای همان کره است که تصویر می کنید.

«بالنقطه» متعلق به «مماسه» است.

ترجمه: بعد از اینکه هر دو اشکال را صرف نظر کردیم «و گفتیم چنین کره و سطحی وجود دارد و قبول کردیم این کره بر روی این سطح، غلطیدن دارد» باز هم می گوئیم لازم نیست این کره در یک نقطه تماس با سطح و خط داشته باشد در هر حالی که می خواهد باشد «چه کره ساکن باشد چه متحرک باشد بلکه تماس کره با سطح فقط در فرض سکون است و در فرض حرکت، تماسش به نقطه نیست بلکه به خط است. یعنی این کره در وقت حرکت، به خط تماس پیدا می کند نه به نقطه اگر بگوئید تماس با نقطه پیدا می کند مصادره می باشد زیرا که اول بحث ما هست»

ص: ۱۰۸۲

«بل تكون في حال الثبات و السكون كذلك»

«كذلك»: یعنی «مماسه بالنقطه»

ترجمه: در حال ثبات و سکون تماس به نقطه دارد اما در حال حرکت اینگونه نیست.

«فاذا تحركت ماست بالخط في زمان الحركة»

اگر این کره بر روی سطح حرکت کرد به وسیله خط، تماس پیدا می کند در کلّ زمان حرکت «ولو در ابتدا، نقطه است به شرطی که برای حرکت، ابتدایی قبول کنیم که بعداً قبول نمی کنیم. اگر ابتدایی داشته باشیم آن ابتداء، نقطه است ولی بعد از آن، نقاط وجود ندارد بلکه خط، وجود دارد. به محض اینکه حرکت، شروع شد در طول حرکت، تماس به وسیله خط است. بله در ابتدا که حرکت شروع نشده یا در آخر در حرکت، تمام شده در اینجا وقت سکون است لذا تماس به وسیله نقطه خواهد بود.

«ولم يكن البتة وقت بالفعل تماس فيه بالنقطه الا في الوهم»

وقت، بالفعل وجود نداشته که در آن وقت این کره با آن سطح به وسیله نقطه تماس بگیرد مگر اینکه این وقت یا تماس در وهم بوده.

«الا- في الوهم» مربوط به «وقت» است ولی چون نتیجه «وقت» در تماس بالنقطه ظاهر می شود لذا این استثنا را به هر دو مرتبط کردیم.

«بالفعل»: این قید «بالفعل»، «الا في الوهم» را می رساند یعنی وقت بالفعل نداشتیم بله در وهم خودمان، وقت بالفعل درست کردیم. یعنی در خارج، وقت بالفعل نداشتیم که تماس در آن وقت، بالفعل باشد اما در وهم خودمان، یک وقت را از وقت حرکت منفک کردیم که تماس در آن یک ذره واقع شده است.

ص: ۱۰۸۳

ترجمه عبارت این می شود که وقتِ بالفعل وجود نداشته که اینچنین باشد که کره در آن، به وسیله نقطه تماس پیدا کند.

ادامه رد دلیل منهم متکلمین بر جز لا یتجزی / رد ادله متکلمین بر جزء لا یتجزی ۳۰/۰۱/۹۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه رد دلیل منهم متکلمین بر جز لا یتجزی / رد ادله متکلمین بر جزء لا یتجزی

«فاذا تحرکت ماست بالخط فی زمان الحرکه»^(۱)

دلیل نهم متکلمین: متکلمین برای اثبات جزء لا یتجزی به کره ای استدلال کرده بودند که بر روی سطح املس قرار گرفته و روی آن سطح حرکت می کند آنها گفتند تماس آن کره با آن سطح به یک نقطه است پس جزء لا یتجزی داریم. و وقتی این جسم حرکت می کند نقطه های پی در پی بر روی سطح املس پیدا می کند پس ما خط مرکب از نقطه ها داریم. از اینجا نتیجه می گیریم که ترکیب از اجزاء لا یتجزی صحیح است چون همانطور که وجود جزء لا یتجزی را داریم ترکیب از اجزاء لا یتجزی را هم داریم. مصنف وارد جواب شد.

جواب اول: نمی دانیم چنین سطحی در عالم وجود دارد یا فقط در واهمه تصور می شود. این اشکال بر متکلمین وارد است زیرا اگر فقط در واهمه تصور شود ثابت می شود که جزء لا یتجزی در واهمه وجود دارد نه اینکه جزء لا یتجزی در خارج داشته باشیم در حالی که آنها مدعی اند که جزء لا یتجزی در خارج وجود دارد.

ص: ۱۰۸۴

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج ۴، ص ۲۰۱، س ۱۳، ط ذوی القربی..

جواب دوم: بر فرض چنین سطحی داشته باشیم نمی دانیم که آیا آن کره بر روی آن سطح حرکت می کند تا نقاط پی در پی بسازد یا فقط همان تماس اولیه را با همان سطح دارد و نقطه ای «و جزئی» را که جدا نیست می سازد که جزء بالقوه است و ما هم به جزء بالقوه اعتقاد داریم آنچه مورد بحث است جزء بالفعل می باشد که از دلیل شما در نمی آید.

جواب سوم: بر فرض که این جسم موجود باشد و بر فرض کره بر روی سطح حرکت کند حرکت، ایجاد خط می کند نه اینکه نقطه های پی در پی ایجاد کند تا خطی از نقاط تشکیل شود. در وقتی که هنوز حرکت شروع نشده است این کره با آن سطح به یک نقطه متصل است که آن نقطه هم جدای از جسم نیست پس جزء لا یتجزی بالفعل وجود ندارد. در نتیجه مدعای آنها را ثابت نمی کند. وقتی هم که کره حرکت می کند نقطه درست نمی کند بلکه خط درست می کند باز هم مدعای بعدی که خط ترکیب از جزء لا یتجزی می شود به کمک این ترسیمی که کردید ثابت نمی شود این جواب سوم بود.

در ادامه جواب سوم مصنف می فرماید آنچه که بر اثر حرکت کره بر روی سطح املس تولید می شود خطی است که باید بحث کنیم این خط از نقاط مرکب است چنانچه شما «یعنی متکلمین» می گویند یا متصل واحد است چنانچه ما می گوئیم.

این دلیل هیچکدام را بیان نمی‌کند. این دلیل فقط بیان می‌کند این کره وقتی بر روی سطح املس می‌رود خطی تولید می‌کند. اگر بخواهید با این دلیل، وجود نقاط را ثابت کنید مصادره می‌شود یعنی همان چیزی که مدعا بوده در دلیل می‌آورید بیانی که در اینجا داشتیم مصنف ادعا کرد این بود که این خط دارای نقاط نیست بلکه نقطه را باید در این خط با توهم و تصور درست کرد و الا در خارج خط واحد متصل وجود دارد. نظر متکلمین این بود که این خط واقعا مشتمل بر نقطه است اما نظر مصنف این است که این خط واقعا مشتمل بر نقطه نیست بلکه تصوراً مشتمل بر نقطه است یعنی با تصور می‌توان نقطه را در این خط درست کرد و تصور کرد. سپس دلیل مصنف این است که اگر این جسم متحرک «یعنی کره» که روی سطح حرکت می‌کند اگر حرکتش را به آنات تبدیل کنید در هر «آن» ی در نقطه ای متصل به سطح زیرین خودش است. در زمان، خط تولید می‌کند ولی در هر «آن» ی نقطه تولید می‌کند پس اگر بخواهید نقطه درست کنید باید «آن» درست کنید یعنی زمان حرکت را به آنات تقسیم کنید تا این خط حاصل شده به نقاط تبدیل شود. اما آنات در وهم درست می‌شود پس نقاط هم باید در وهم درست شود.

مصنف می خواهد بیان کند نقطه ها در «آن» درست می شوند و «آن» با واهمه حاصل می شود پس نقطه به تبع «آن» با واهمه درست می شود یعنی در واقع، نقطه نداریم بلکه ما خط داریم که به توهم و تصور ما به نقاط تقسیم می شود مثل اینکه حرکت و زمان داریم که به توهم ما این زمان را تقسیم به آنات می کند. همانطور که «آن» وهمی است و با وهم محقق می شود همینطور نقطه وهمی است و در خارج موجود نیست و وقتی نقطه در خارج موجود نبود و خط هم از نقاط موجوده تشکیل نشد باید گفت که جزء لایتنجری در خارج نداریم و ترکیب از جزء لایتنجری در خارج هم نداریم هر چه هست در وهم است و ما منکر وهم نیستیم بلکه قائل هستیم در وهم می توان جزء لایتنجری را تصور کرد و می توان جسمی تشکیل داد که از اجزاء لایتنجری درست شده باشد.

این تتمه بحثی بود که در جلسه گذشته به خاطر تنگی وقت رها شده بود و الان توضیح دادیم.

توضیح عبارت

«فاذا تحركت ماست بالخط فی زمان الحركة»

وقتی کره حرکت کند با سطح زیرین به توسط خط تماس پیدا می کند نه به توسط نقطه یا نقاط.

«فی زمان الحركة»: در طول حرکت، خط می سازد و نمی توان گفت این خط مرکب از اجزاء لایتنجری است چون این، اول بحث است و نمی توان در دلیل اخذ کرد.

ص: ۱۰۸۶

«ولم يكن البتة وقت بالفعل تماس فيه بالنقطة الا في الوهم»

وقتِ بالفعل نداریم اما وقتِ بالقوه داریم که آن را «آن» می نامند در یک وقت بالفعل نمی توان تماس را با نقطه درست کرد. در وقت بالفعل تماس به وسیله خط است نه نقطه.

ترجمه: وجود ندارد وقت بالفعلی که کره در آن وقت با سطح زیرین خودش به توسط نقطه تماس داشته باشد. مگر در وهم «یعنی وهم است که وقت بالفعل اینگونه ای درست می کند که به آن _ آن _ می گوئیم».

«اذ ذلك لا يتوهم الا مع توهم الآن و الآن لا وجود له بالفعل»

«ذلك»: یعنی وجود جزء لا-یتجزی یا به عبارت دیگر به تماس به نقطه بر می گردد. اگر «آن» را در ضمن حرکت توهم کردید نقطه هم توهم می شود چون تماس این کره با سطح به وسیله نقطه است ولی «فی الآن» به وسیله نقطه است اما «فی الزمان» به وسیله خط است. یعنی اگر بخواهید نقطه درست کنید باید ابتدا «آن» را درست کنید و بگویید تماس «آن» ی را ملا-حظه می کنیم و می بینیم تماس «آن» ی به وسیله نقطه است سپس نقطه در صورتی هست که تماس «آن» ی انجام شود و تماس «آن» ی در صورتی است که «آن» داشته باشیم و ما «آن» را در ذهن داریم پس تماس «آن» ی را هم در ذهن داریم پس نقطه ای را هم که از تماس «آن» ی درست می شود در ذهن داریم در حالی که شما می خواهید ترکیب جسم از جزء لا یتجزی را در خارج اثبات کنید.

ص: ۱۰۸۷

ترجمه: زیرا تماس به نقطه توهّم نمی شود مگر به توهّم «آن» و «آن» هم وجود بالفعل ندارد مگر در تصور «پس _ آن _ ،
تصوری می شود و اگر _ آن _ تصویری شد تماس _ آن _ ی و بالتبع وجود جزء هم تصویری و توهّم می شود و در خارج
_ آن _ و نقطه نخواهیم داشت».

«و بالجمله فان هذه المساله لا تتحقق مسلمه»

این عبارت را می توان جواب چهارم به دلیل نهم متکلمین قرار داد و می توان تتیم جواب سوم قرار داد. مصنف می فرماید
مساله تماس کره با سطح املس و نتیجه دادن آنچه که شما انتظار دارید مسلم نیست. آنچه که مسلم است ما و شما آن را قبول
داریم این می باشد که کره با سطح املس در یک نقطه تماس دارد اما این امر مقبول را که همه قبول داریم مستلزم نمی شود
که حرکت کره از این نقطه به نقطه مجاور باشد. صرف اینکه این کره با سطح املس به وسیله نقطه تماس پیدا می کند مستلزم
نمی شود که در حرکت هم این کره از نقطه به نقطه منتقل شود بلکه حرکت در یک خط متصل واقع می شود.

«لان المسلم هو ان الكره لا تلتقى السطح في آن واحد الا بنقطه»

کره با سطح املس ملاقات در یک «آن» ندارد مگر به نقطه.

«و ليس يلزم من هذا ان تكون الحركة تنتقل من نقطه الى نقطه مجاوره لها و من آن الى آن مجاور له»

«من هذا» یعنی «من هذا المسلم».

از این مطلبی که ما قبول داریم لازم نمی آید حرکت کره بر روی سطح به این صورت باشد که از نقطه ای به نقطه ی مجاور آن نقطه انجام شد و از «آن» ی به «آن» مجاور اول انتقال پیدا کند. پس از این که تماس به نقطه است نمی توان نتیجه گرفت که حرکت هم به طئی نقطه های متجاوره است. این دو مطلب با یکدیگر فرق دارند و یکی لازم دیگری نیست.

«فانه ان سلم هذا لم یجنح الی ذکر الکره والسطح»

نسخه صحیح «لم یحتج» است.

«سلم هذا»: اگر قبول کنیم که حرکت، انتقال از نقطه ای به نقطه ای می باشد و انتقال از «آن» ی به «آن» ی است.

اگر این مطلب را قبول کنیم احتیاج نداریم از دلیلی که شما گفتید بهره ببریم چون معنای اینکه حرکت، انتقال از نقطه به نقطه می باشد این است که نقاط پی در پی در خارج وجود دارند و حرکت، انتقال از این نقطه به نقطه دیگر است. یعنی قبل از اینکه ما بخواهیم از قانون حرکت کره بر روی سطح استفاده کنیم معلوم می شود نقطه های پی در پی در خارج داریم و احتیاج نداریم از این استدلال استفاده کنیم.

ترجمه: این وجود «آن» در خارج نه در وهم و بالتبع وجود نقطه و جزء لا یتجزی در خارج نه در وهم را اگر قبول کنید «معلوم می شود جزء لا یتجزی وجود دارد و» احتیاج به ذکر کره و سطح و این استدلال که شما «یعنی متلکیمن» آوردید نداریم.

«بل صح ان هناك نقطا متلاقیه ولا منها تالیف الخط»

نسخه صحیح «ولاء منها» است.

«هناك» یعنی در خارج.

ترجمه: بلکه صحیح و ممکن می شود که در خارجِ وهم نقطه هایی باشد که متلاقی باشند پشت سر هم و بتوانیم بگوییم از این نقاطِ ولائی «و پی در پی» خط تشکیل شده است.

«و آناات متجاوره و لا منها تالیف الزمان»

نسخه صحیح «و لاء منها» است و «آناات» عطف بر «نقطا» است.

ترجمه: باز هم صحیح است که گفته شود آنااتِ متجاوری در خارج داریم که پی در پی هستند و از آنها زمان تشکیل می شود. «اگر قبول کرده باشیم _ آن _ ونقطه و جزء لایتجزی در خارج داریم نیازی به استدلال شما نیست زیرا می گوییم این نقطه هایی که در خارج وجود دارند پی در پی قرار می گیرند و خط را می سازند و آن «آناات» که در خارج وجود دارند پی در پی قرار می گیرند و زمان را می سازند پس داشتن نقطه و _ آن _ در خارج عین متنازعُ فیه است و الا اگر این معلوم بود احتیاج به استدلال نبود»

صفحه ۲۰۱ سطر ۱۹ قوله «فاذا كان المسلم»

مصنف از اینجا مصادره را بیان می کنند. سه مطلب را ذکر می کنند و می فرماید با این سه مطلب، مصادره لازم می آید زیرا اگر این سه مطلب را کنار هم بگذارید و به این نحوی که متکلمین طرح کردند طرح شود مصادره لازم می آید.

ص: ۱۰۹۰

مطلب اول: قبول داریم که ملاقات کره با سطح در «آن» است. ملاقات اول کره با سطح در «آن» است و ملاقات دوم کره با سطح در «آن» است و ملاقات سوم کره با سطح در «آن» است. و قبلاً گفتیم «لاملاقاه» تدریجی است اما ملاقات «آن» ی است. در همین صفحه در سطر ۵ بیان کردیم «لامماسه» تدریجی است اما مماسه «آن» ی است.

مطلب دوم: ما همانطور که در تجزیه جسم به اجزاء لا-یتجزی اختلاف داریم همچنین در تجزیه زمان به اجزاء لا-یتجزی هم اختلاف داریم یعنی همانطور که داریم بحث می کنیم این جسم مرکب از اجزاء لا-یتجزی است همچنین بحث می کنیم این زمان مرکب از آنات است یا نیست. پس «آن» خودش مورد بحث است که آیا در خارج وجود دارد یا ندارد. همانطور که در اختلاف داریم جزء لا یتجزی در خارج هست یا نیست، اختلاف داریم که «آن» هم در خارج هست یا نیست.

مطلب سوم: وقتی ما می توانیم بگوییم در این دلیلی که شما «یعنی متلکمین» مطرح کردید نقطه ها متجاور و کنار یکدیگرند که بگوییم آنات، متجاور و کنار یکدیگرند. در کره ای که بر روی سطح املس حرکت می کند وقتی می توانید نقطه ها را پشت سر یکدیگر قرار بدهید که بگویید این حرکت، از آنات پشت سر هم درست شده و وقتی آنات را پشت سر هم قرار بدهید و هر کدام را بالفعل کنید ملاقات ها هم که در «آن» واقع می شوند هر بار با یک نقطه حاصل می شوند و لازم می آید اگر آنات در پی هم هستند نقطه ها در پی باشند.

پس ملاقات با نقطه در «آن» شد و «آن» مورد اختلاف شد و تجاور نقاط متوقف بر تجاور آنات شد یعنی تجاور نقاط مبتنی بر یک امر مختلف فیه شد. پس تجاور نقاط هم مختلف فیه شد.

شما در دلیل خودتان می گوید تجاور نقاط داریم این تجاور نقاط مبتنی بر تجاور آنات است و تجاور آنات مورد بحث ما می باشد و متنازع فیه است پس بالتبع تجاور نقاط هم مختلف فیه میشود حال شما می گوید چون این کره تجاور نقاط درست می کند «یعنی از تجاور نقاط که مختلف فیه است در دلیل استفاده می شود» پس نقطه داریم در نتیجه ترکیب از نقطه داریم.

توضیح عبارت

«فاذا كان المسلم هو ان الكره تلاقي السطح في آن»

جواب «فاذا» در صفحه ۲۰۲ سطر اول با عبارت «كان استعمال» می آید.

این عبارت مطلب اول را بیان می کند.

ترجمه: اگر قبول داشته باشیم که کره با سطح در «آن» تلاقی می کند و در زمان نیست «بله لا- ملاقات در زمان است اما ملاقات در زمان نیست»

«و كان الخلاف في ان الحركات و الازمنه غير مركبه من امور غير متجزئه و من آنات كالخلاف في المسافه»

این عبارت، مطلب دوم را بیان می کند.

«الخلاف في ان ...» اسم «كان» است و «كالخلاف» خبر «كان» است.

ترجمه: و اینچنین باشد که اختلاف در اینکه حرکات و ازمه مرکب از امور غیر متجزئه و از آنات نیستند «غیر مرکبه - مربوط به حرکات و ازمه هر دو است و - من امور غیر متجزیه - را می توان به حرکات مرتبط کرد و مراد از آن، - آن - باشد. - من آنات - را می توان به ازمه مرتبط می کرد» این اختلاف در حرکات و ازمه مثل اختلاف در مسافت باشد «یعنی همانطور که ما در مسافت اختلاف داریم که از اجزاء تشکیل می شود یا خیر؟ در زمان هم اختلاف داشته باشیم که از آنان تشکیل می شود یا خیر؟ در حرکات هم اختلاف داشته باشیم که از امور غیر تجزیه تشکیل می شود یا خیر؟. یعنی اختلاف در مسافت با اختلاف در زمان، یکی باشد نه اینکه یکی حل کننده دیگری نباشد بلکه همه در یک وزان باشند یعنی این، مختلف فیه باشد آن هم مختلف فیه باشد.

«و كان انما يلزم تجاور النقط لو صح تجاور الآنات»

این عبارت، مطلب سوم را بیان می کند.

ترجمه: وقتی تجاور نقطه ها لازم می آید که تجاور آنان، ممکن باشد «صح به معنای ممکن باشد می آید»

«كان استعمال ذلك في اثبات تتالي النقط كالمصدره على المطلوب الاول»

اگر این سه مطلب را قبول کنیم بکار گرفتن آن مطلب «یعنی بکار گرفتن تتالی آنات» در اثبات تتالی نقطه ها مثل مصدره بر مطلوب اول است.

سوال: چرا تعبیر به «کالمصدره» کرد و تعبیر به «مصدره» نکرد؟

جواب: چون خود آن چیزی که متنازعٌ فيه است اخذ نشده بلکه نتیجه آن اخذ شده است. آنچه که مورد نزاع است تتالی آنات است نتیجه اش که تتالی نقاط است را می خواستیم ثابت کنیم یعنی خود نتیجه در دلیل اخذ نشد بلکه چیزی که مساوی نتیجه است در دلیل اخذ شده لذا تعبیر به کالمصدره کرده است.

سوال: چرا تعبیر به مطلوب اول کرد؟

جواب: گاهی تعبیر به «مصدره» می شود گاهی تعبیر به «مصدره علی المطلوب» می شود گاهی تعبیر به «مصدره علی المطلوب الاول» می شود. مطلوب اول همان متنازعٌ فيه و به عبارت دیگر همان مدعا است وقتی دلیل می آوریم می خواهیم همان مطلوب اول را اثبات کنیم. مصدره بر مطلوب اول به معنای این است که همان چیزی را که می خواهید اثبات کنید بر آن مصدره می کنید.

«فانه لا يتم البيان الا بان يقال انه في هذه الحال ملاق بنقطه و في الحال الثانيه ملاق بنقطه و الحالات متجاوره و النقط متجاوره»

ص: ۱۰۹۳

ضمیر «فانه» شان است. ضمیر «انه» به «کره» بر می گردد به اعتبار متحرک.

وقتی می خواهد نقطه ها را متوالی کند حالات را متوالی می کند و حالات در آنات هستند یعنی باید حالات و آنات متوالی بشوند تا نقطه ها متوالی شوند. اگر شما توالی حالات را اخذ کردید حتما توالی آنات و بالتبع توالی نقاط اخذ شده یعنی همان نتیجه ای را که می خواهید بگیرید در دلیل اخذ کردید.

ترجمه: استدلال شما تمام نمی شود مگر به اینکه گفته شود این متحرک در این حال، ملاقی با یک نقطه است و در حال دوم، ملاقی با یک نقطه است و می گویم حالات متجاوزند، نقطه ها هم متجاوزند.

«فان لم نقل هذا لم يتم الاحتجاج»

اگر این مطلب و این جمله را که گفتیم «انه فی هذه الحال ملاق... و النقط متجاوزه» را نیاوریم استدلال، تمام نمی شود.

« و انت ستحقق هذا اذا علمت انه ليس في اجزاء الحركة و السكون و المسافه ما هو اول جزء حركة او جزء سکون او جزء مسافه»

مطلب بعدی که مصنف بیان می کند مطلبی است که مصنف در فصل بعدی بیان می کند. در فصل بعدی گفته می شود مسافت، اولین جزء ندارد حرکت و زمان هم اولین جزء ندارند. اگر در بین این زمان متدرج، اجزاء وسطی داشتیم چرا جزء اول و آخر نداشته باشیم؟ اگر واقعا این زمان که داریم، تجزیه به اجزاء بالفعل شده باشد چه فرقی می کرد این جزء بالفعلش ابتدا باشد یا در وسط باشد. ما بعدا بیان خواهیم کرد که جزء اول در حرکت یا مسافت یا زمان نداریم. می خواهیم ثابت کنیم که اجزاء وسطی هم نداریم، مصنف می فرماید در آن مقامی که می خواهیم بیان کنیم حرکت، جزء اول ندارد و زمان و مسافت، جزء اول ندارد بیش از این، به این مطلب می پردازیم و بطلان استدلال متکلمین در آنجا بهتر روشن می شود چون در آنجا مطالبی می آوریم که در اینجا نافع هستند.

ترجمه: محققانه این مطلب را دریافت می کنی و می یابی اگر این مطلبی را که بعدا خواهیم گفت بدانی. و آن مطلب که در آینده می آید این است که در اجزاء بالقوه حرکت و اجزاء بالقوه سکون و اجزاء بالقوه مسافت جزئی نداریم که آن جزء را اول جزء حرکت حساب کنی و اول جزء سکون در اجزاء سکون نداریم و اول جز مسافت در اجزاء مسافت نداریم.

کلمه «اول» بر سر هر سه عبارت در می آید یعنی عبارت به اینصورت است «ماهو اول جزء حرکه او اول جزء سکون او اول جزء مسافه».

تا اینجا بحث ما در قول متکلمین بود و ادله آنها را رد کردیم در فصل قبل هم مبنای آنها را رد کردیم و این کار لازم بود زیرا اگر فقط دلایل رد می شدند ممکن بود کسی بگوید متکلمین هنری نداشتند که دلیل بر مدعای خودشان بیاورند لذا مدعاشیان حق بود اما دلیلشان صحیح نبود شاید دلیل صحیحی می باشد که متکلمین نگفتند ولی نفی دلیل نمی شود.

رد دلیل ذیمقراطیس بر جزء لا یتجزی ۹۳/۰۲/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: رد دلیل ذیمقراطیس بر جزء لا یتجزی.

«إذا حرکت ماست بالخط فی زمان الحرکه»(۱)

بعد از اینکه قول متکلمین را ترکیب جسم رد کردیم و بیان کردیم جزء لا یتجزی، مبنای فاسدی است، به قول ذیمقراطیسی ها می پردازیم و دلیل آنها را باطل می کنیم. دلیل ذیمقراطیسی ها در صفحه ۱۸۶ سطر ۱۵ بیان شد.

ص: ۱۰۹۵

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج ۴، ص ۲۰۲، س ۵، ط ذوی القربی..

دلیل ذیمقراطیسی ها بر جز لا یتجزی: جسم یا تقسیم می شود کُلّه، یا تقسیم نمی شود کُلّه. امر را دائر بین نقیضین کردند. قسم دوم مطلوب آنها بود چون معتقد بودند تقسیم جسم به جایی می رسد که دیگر ادامه پیدا نمی کند لذا «لا ینقسم» را قبول داشتند و می گفتند کُلّ جسم تقسیم نمی شود. بله تقسیم آن به حدی امکان داشت و این را تقسیم بعض الجسم میگویند اما نمی توان تمام آن را تقسیم کرد یعنی این جسمی که در جلوی ما قرار دادند یک تمام دارد و نمی توان تمام آن جسم را تقسیم کرد ولی بعض آن را می توان تقسیم کرد و در این تقسیم کردن به جایی می رسیم که این تقسیم ادامه پیدا نمی کند پس نمی توان تمام جسم را تقسیم کرد بلکه بعض اجزاء آن تقسیم می شود ولی بعض اجزاء آن تقسیم نمی شود. ذیمقراطیسی ها معتقد به جزء لا یتجزی هستند ولی می گویند لا یتجزی در خارج است اگر چه وهما و عقلا قابل تقسیم است و تا بی نهایت می توان تقسیم بالقوه را ادامه داد اما در تقسیم خارجی معتقد بودند که این تقسیم در یک جا متوقف می شود و ادامه پیدا نمی کند.

خلاصه نظر ذیمقراطیسی ها: جسم، بالفعل مرکب می باشد از اجزاء صغاری که لا یتجزی خارجاً است بر خلاف متکلمین که می گفتند مرکب از اجزاء صغاری است که لا یتجزی مطلقاً است.

ص: ۱۰۹۶

نکته: مراد جسم بسیط است چون جسم مرکب را همه تجزیه می کنند و اجزاء آن را بالفعل می دانند ولی جسم بسیط بنا بر نظر حکما اجزایش بالقوه است و بنا بر نظر ذیمقراطیس، اجزایش بالفعل است ولی این اجزاء بالفعل بنا بر نظر ذیمقراطیسی ها محدود است و تقسیم آنها تا یک حد خاصی است و از آن موقع به بعد، خارجا تقسیم نمی شود پس معلوم شد که تمام جسم و کل جسم تقسیم نمی شود چون تقسیم ادامه پیدا می کند و تا یک جا می رسد و تقسیم متوقف می شود.

ذیمقراطیسی ها در مورد حالت دوم «جسم تقسیم نمی شود کل آن» بحث نمی کنند چون مطلوب آنها بود اما در حالت اول بحث می کنند و می گویند جسم تقسیم می شود کل آن، و این تقسیم بالاخره به آخر می رسد و لو بی نهایت زمان صرف شد. حال سوال می شود که بعد از بی نهایت زمان که برای تقسیم جسم قرار داده شد چه چیزی حاصل می شود آیا لاشی حاصل شد یا نقطه حاصل شد یا جسم بسیار ریز حاصل شد.

لاشیء و نقطه را بیان کرد که نمی توانند سازنده جسم باشند پس اگر جسم را منحل کنید به آنها نمی رسد چون بعد از اینکه جسم را منحل می کنید اگر آنها را دوباره کنار یکدیگر قرار دهید جسم تشکیل می شود پس اگر چیزی کنار هم قرار داده شد و جسم تشکیل نشد می فهمیم که جسم هم منحل به آنها نمی شود.

پس احتمال سوم که جسم از اجزاء بسیار ریز تشکیل شده باشد باقی می ماند و مطلوب دیمقراطیسی ها ثابت می شود.

جواب مصنف از دلیل دیمقراطیسی ها: شما استدلالتان را مبتنی بر یک مقدمه ای کردید که آن مقدمه را برای خودتان مسلّم دیدید. سپس این مقدمه مسلّم را تشریح کردید و مطلوب خودتان را از آن بدست آوردید آن مقدمه این بود «الجسم ینقسم کله». ولی «الجسم لا ینقسم کله» مطلوب شما بود و از ابتدا قبول کردید و آن را کنار گذاشتید.

ما می خواهیم بیان کنیم که این مقدمه مشکل دارد. شما گفتید این مقدمه را قبول نمی کنیم و نقیضش را قبول می کنیم ما در جواب می گوئیم آنچه که شما «دیمقراطیسی ها» مطرح کردید نقیض این نیست. نقیض آن چیزی است که با حرف حکما می سازد.

پس دو اشکال بر دیمقراطیس می کنیم که می توان به عنوان یک اشکال مطرح کرد.

۱ _ از این مقدمه «الجسم ینقسم کله» استفاده کردید و این مقدمه تمام نیست به بیانی که خواهیم گفت.

۲ _ مطلوب خودتان را نقیض این قرار دادید و از نقیض، کمال استفاده را بردید ما جواب می دهیم که این چیزی که شما گفتید نقیض نیست.

توضیح جواب: مصنف در ادامه می فرماید «الجسم ینقسم کله» جمله ای است که مشتمل بر کلمه «کل» است و کلمه «کل» مشترک لفظی است و مشترک لفظی گاهی باعث مغالطه می شود. در ما نحن فیه برای دیمقراطیس مغالطه حاصل شده. لفظ «کل» که دیمقراطیس در این جمله آورده می تواند «کل» مجموعی باشد و می تواند «کل» افرادی باشد باید بررسی شود که کدام یک مراد است؟

مصنف می فرماید عبارت «الجسم ینقسم کله» به دو صورت معنی می شود.

معنای اول: کلیت جسم منقسم است. و مراد از کلیت، تمام است نه اینکه کلّ واحد من الاجسام تقسیم شود یعنی مراد از «کل»، کلّ مجموعی است یعنی مجموع این جسم را اگر نگاه کنید می بینید تقسیم می شود و اقسام آن با هم موجود است نه اینکه شما جسمی را تقسیم به دو قسم کنید سپس آن دو قسم را به دو قسم تقسیم کنید تا ۴ قسم حاصل شود سپس آن ۴ قسم را به دو قسم تقسیم کنید تا ۸ قسم حاصل شود این تقسیمات در طول هم هستند و با هم نیستند. این مطلب را حکما معتقدند که جسم را می توان طولاً تقسیم کرد یعنی همینطور تقسیم کن تا اقسامی بدست آید سپس آن اقسام را تقسیم کن تا اقسام دیگر بدست آید. ولی اینکه جسم بکلیته تقسیم شود معاً، یعنی همه اجزاء آن با هم تقسیم شوند و بالفعل موجود باشند اما دیده نشوند و متصل به نظر برسد. یعنی اینگونه نیست که اقسام، بالقوه باشند و بعداً به وجود بیایند.

حکم معنای اول: اگر این معنی ثابت شود به نفع ذیمقراطیس است چون تمام جسم تقسیم می شود.

اگر بگوییم «تمام جسم تقسیم می شود» باید اجزاء صغار آن هم تقسیم شده باشند و بالفعل موجود باشند لذا بی نهایت جزء باید بالفعل باشد و در کنار هم باشند. ذیمقراطیس اجازه نمی دهد که این اجزاء بی نهایت باشند چون ذیمقراطیس می گوید اجزایی که بالفعل در این جسم موجودند محدود می باشند چون تقسیم جزء را تا بی نهایت قبول ندارد. و معتقد است که جزء به جایی می رسد که لا یتجزی خارجاً می شود.

ص: ۱۰۹۹

معنای دوم: هر چقدر جسم تقسیم نشد دوباره تقسیمش ادامه پیدا خواهد کرد. به عبارت دیگر هر جسمی به دست ما دادند تقسیم می شود نمی گوییم تمام این جسم تقسیم می شود بلکه می گوییم هر جسمی که به ما دادند تقسیم می شود. یعنی اگر این جسم بزرگ را به ما بدهند آن را تقسیم می کنیم ریزترین جزئی که از این تقسیم جسم بدست آمده اگر آن را به ما بدهند چون جسم است آن را تقسیم می کنیم پس اینکه می گوییم هر جسمی تقسیم می شود به این معنی است که هر جسمی واحد متصل است و وقتی به دست ما برسد آن را تقسیم می کنیم ولو جسم، ریزترین جسم باشد اما چون جسم است تقسیم می شود.

دقت کنید که در معنای اول، «کل» را مجموعی گرفتیم که در فارسی «کل» مجموعی به معنای «تمام» است. در معنای دوم «کل» را افرادی گرفتیم که در فارسی «کل» افرادی به معنای «هر یا همه» است. یعنی یکبار گفته می شود «تمام جسم تقسیم می شود» یکبار گفته می شود «هر جسمی تقسیم می شود» این دو عبارت با یکدیگر فرق می کنند. اگر گفته شود «تمام جسم تقسیم می شود» به معنای این است که یک مجموعه را ملاحظه می کنیم و می گوییم این مجموعه تقسیم می شود. اگر گفته شود «هر جسمی تقسیم می شود» به معنای این است که هر فردی از افراد جسم را که بدهند «چه جسم بزرگ چه جسم کوچک باشد و چه کوچکترین جسم باشد که نمی توان آنرا فکاً تقسیم کرد به دست ما بدهند» تقسیم می شود.

«و اما احتجاج ذیمقراطیس فقد ضل فیه فی تسلیم مقدمه واحده لنفسه»

ضمیر «فیه» به «احتجاج» بر می گردد.

ذیمقراطیس در این استدلالش گم شده و گمراه شده. اما سوال این است که در چه چیز از این راه گم شده است؟ با عبارت «فی تسلیم... لنفسه» بیان می کند و می فرماید در این مطلب گم شده که یک مقدمه را به نفع خودش قبول کرده سپس درباره آن بحث کرده در حالی که آن مقدمه روشن نیست زیرا دارای دو معنی است باید بررسی کرد که کدام یک از دو معنی را اراده کرده و از کدام یک از دو معنی در استدلالش بکار برده است.

«لنفسه» متعلق به «تسلیم» است یعنی مقدمه واحدی را به خاطر مذهب خودش قبول کرد. در همین قبول کردن در استدلالش گمراه شد. اگر این مقدمه را قبول نمی کرد در این استدلال گمراه نمی شد.

«و هی ان الجسم ینقسم کله»

آن مقدمه واحد این است که جسم تقسیم می شود کل آن.

«لان هذا یدل علی معینین»

«لان» دلیل برای «ضل» است یعنی علت گمراه شدن را بیان می کند.

ترجمه: عبارت «الجسم ینقسم کلمه» دو معنی دارد.

«احدهما انه ینقسم بکلیته معا»

یکی از دو معنی این است که جسم بتمامش تقسیم می شود «نه اینکه بخشی از جسم تقسیم شود و بخش دیگرش که ریز می شود تقسیم نشود»

«معا»: یعنی این تقسیم ها با هم هستند اینطور نیست که تقسیمی در پی تقسیم دیگر بیاید که حکما قبول دارند.

نکته: تقسیم به دو صورت امکان دارد:

۱ _ تقسیمی که آماده است. در اینصورت همه اقسام با هم هستند.

۲ _ تقسیمی که ما باید انجام بدهیم، در اینصورت همه اقسام با هم نیستند زیرا با هر تقسیمی، اقسامی بدست می آید دوباره برای بدست آوردن اقسام بعدی باید تقسیم بعدی را اجرا کنید اما در ما نحن فیه اگر چه این جسم به ظاهر متصل است ولی در باطن به اقسامی تقسیم شده که همه آن اقسام، بالفعل اند یعنی در واقع اجزاء هستند و ما آن اجزاء را نمی بینیم.

ترجمه: جسم، بتمامه تقسیم می شود و با هم تقسیم می شود.

«و الآخر انه لا ينقسم قسمه الا ادت الی اجزاء هی ایضا تقبل القسمه و لا تقف»

ضمیر «انه» به جسم بر می گردد.

معنای دوم برای این عبارت این است که هر چقدر این جسم را تقسیم کنید به جزئی یا جسمی می رسید که آن هم قابل تقسیم است و این تقسیم، توقف پیدا نمی کند و همچنان اجزائی در پی اجزائی به وجود می آید که همه این اجزاء بالقوه موجود بودند و الان بالفعل می شوند به تدریج.

«فاما الاول فلیس ذلک بمسلم»

مصنف درباره معنای اول بحث می کند و آن را رد می کند اما معنای دوم مقبول خودش است.

ص: ۱۱۰۲

ترجمه: معنای اول، مسلّم نیست «اینکه گفته می شود _ مسلّم نیست _ به معنای این است که آن را رد می کنیم اما به چه دلیل رد می کنیم؟ چون معنای اول مستلزم وجود جزء لا-یتجزی است زیرا ذیمقراطیس قائل است که اجسام دارای اجزاء بالفعل است پس معنای اول باعث می شود که جسم مشتمل بر اجزاء بالفعل باشد و ما در جای خودش گفتیم جزء لا یتجزی باطل است پس اینکه این جسم مشتمل بر اجزاء بالفعل باشد باطل است. چون اجزاء بالفعل، همان جزء لا یتجزی خواهد بود»

«و لا نقیضه الصادق هو ان الجسم ینتهی فی القسمة الی ما لا ینقسم»

اگر اشکال شود که خود این قضیه کاذب است اما نقیض آن حق است. مصنف می فرماید نقیضش آن چیزی که شما گفتید نمی باشد.

اگر خودش کاذب است حتما نقیضش صادق است «قید _ الصادق _ قیدی است که حتما باید بیاید چون ایشان اصل را باطل دانست و فرمود _ لیس بمسلم _ و اگر اصل باطل باشد حتما نقیضش باید صادق باشد چون ممکن نیست هر دو کاذب باشند زیرا رفع نقیضین می شود پس اگر یکی کاذب است دیگری باید صادق باشد.

ترجمه: نقیضی که با توجه به کاذب بودن اصل، باید صادق باشد، این نیست که جسم در قسمت، منتهی به «ما لا ینقسم» می شود که ذیمقراطیس هم همین را گفته بود.

توضیح: ذیمقراطیس می گوید «جسم تقسیم دارد اگر تقسیماتش را ادامه دهید به جایی می رسد که دیگر تقسیم نمی شود». عبارت «به جایی می رسد که دیگر تقسیم نمی شود» نقیض برای «ینقسم» نیست. نقیض «ینقسم» عبارت از «لا ینقسم» است. اما ذیمقراطیس نقیض را چیز دیگر گرفت و اینطور گفت «جسم در قسمت، منتهی می شود به جایی که دیگر تقسیم نمی شود».

«بل نقيضه و اما انه لا ينقسم كله بالفعل معا»

در کتاب بعد از «نقيضه» نقطه گذاشته که باید پاک نشود.

«نقيضه» مبتدی است و «و اما انه ... معا» خبر است. اینکه قبل از «اما» واو آمده صحیح است چون وقتی اصل را ذکر می کنند وقتی پشت سر آن بخواهند نقيض را ذکر کنند به صورت عطف می آورند. می توانست بگوید «بل نقيضه لا- ينقسم» ولی تکرار کرده و گفته «بل نقيضه و اما انه ...»

«و هذا لا يمنع ان يكون ينقسم انقساماً بعد انقسام بلا نهائيه»

این نقيض که واقعا نقيض اولی است با کلام حکما می سازد که می گویند اقسام جسم را به تدریج بدست می آوریم پس اگر آن اصل، صادق نبود بلکه کاذب بود اشکالی ندارد که گفته شود نقيض صادق است و باید هم گفته شود صادق است. ولی نقيض، با کلام حکما می سازد.

ترجمه: و این نقيض که شما گفتید منع نمی کند که جسم، منقسم شود انقسامی بعد از انقسام بلانهایه.

وقتی گفته می شود انقسام جسم، معاً «یعنی بالفعل» نیست مفادش این است که انقسام می تواند بالقوه باشد و توقف نکند و تا بی نهایت ادامه پیدا کند.

«وليس ايضا اذا كان كل واحد من الانفصالات انفصالا ممكنا فالكل ممكن الوقوع»

«فالكل» خبر «ليس» است و «ايضا» به معنای این است که همانطور که شما اعلام کردید و نقيض نبود همچنين این معنایی که می آورید معنا برای نقيض واقعی نیست.

ص: ۱۱۰۴

مصنف می فرماید بر این مطلب اشکال نکنید که اگر اقسام بی نهایت، مُجاز باشد ممکن است همه این اقسام بی نهایت، بالفعل حاضر باشند و این، شدنی نیست پس حرف شما «ذیمقراطیسی ها» منتهی می شود به این کلامی که باطل است یعنی شما «ذیمقراطیسی ها» می گویند ممکن است جسم، منقسم شود انقساماً بعد انقسام بلا نهاییه. جواب می دهند که ما حکم به امکان کردیم و گفتیم این، ممکن است ولی هر ممکنی لازم نیست موجود باشد. ما حکم کردیم که بی نهایت اجزاء برای این جسم ممکن است اما اینکه این بی نهایت اجزاء برای این جسم حاصل اند از کلام ما استفاده نشد. چون ما ادعای حصول اجسام نکردیم.

سپس مصنف مثال می زند و بیان می کند که ما حکم می کنیم به این عدد را می توان بی نهایت مرتبه مضاعف کرد مثلاً ۲ را در ۲ ضرب کرد حاصل را در ۲ ضرب کرد و ادامه داد. اما آیا این بی نهایتی که جایز و ممکن است انجام شود آیا انجام شده است؟ یعنی آیا این مضاعف کردن های بی نهایت حاصل است؟ جواب می دهیم حاصل نیست. ما ادعا می کنیم این جسم را می تواند بی نهایت مرتبه تقسیم کرد ولی نمی خواهیم بگوییم این اقسام حاصل اند.

نکته: این مطلب، امکان ذاتی دارد اما امکان وقوعی هم دارد به شرطی که شرایطش فراهم باشد «یعنی یک انسانی داشته باشیم که بی نهایت عمر کند و هیچ کاری هم نداشته باشد و فقط عدد ۲ را مضاعف کند این کار، شدنی است و عقلاً محال نیست اما واقع نمی شود.

ترجمه: اینچنین نیست که اگر هر یک از انفصالات، انفصال ممکن باشد کل هم ممکن الوقوع باشد. «بله کل، ممکن الوقوع است با آن شرطی که بیان کردیم که انسانی پیدا شود و عمر بی نهایت کند پس در واقع می تواند گفت کل، ممکن الوقوع هم نیست. به عبارت دیگر اینچنین نیست که اگر کل افرادی را صادق دانستیم کل مجموعی را هم صادق بدانیم. یعنی اگر گفتیم هر یک از انفصالات، ممکن است نمی توان نتیجه گرفت که همه انفصالات هم ممکن اند.

«کمانه کل تضعیف عددی جائز علی العدد و لیس کل تضعیف عددی جائز ان یقع معا»

کما اینکه شأن این است که هر تضعیف عددی جایز است که بر عدد وارد شود ولی اینچنین نیست که اگر هر یک از تضعیف های عددی جایز است لازم نیست که هر یک از تضعیف های عددی با هم واقع شوند. اینکه اینها «معا» واقع شوند جایز نیست.

ادامه رد دلیل ذیمقراطیس بر جزء لایتجزی ۹۳/۰۲/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ۱ _ ادامه رد دلیل ذیمقراطیس بر جزء لایتجزی

۲ _ مناسبت مسافات و حرکات و از منه با یکدیگر

«بل الحق ان کل قسمه اردتها و کلواحد واحد من اصناف قسمه هی بلانهایه بالقوه یجوز ان تقع فی الجسم» (۱)

بحث در رد احتیاج ذیمقراطیس بود ذیمقراطیس در استدلالش از مقدمه ای استفاده کرده بود که مصنف آن مقدمه را غیر مسلم می دانست و نپذیرفت. مصنف دو گونه معنی کرد که یکی را باطل دانست و معنای دیگر را رد نکرد هر با قول حکما سازگار بود. سپس گفت حال که این مقدمه، مسلم نیست کسی فکر نکند که نقیضش مسلم است و نقیض را همانطور بگیرد که ذیمقراطیس گرفته است. ما قبول داریم اگر مقدمه ای باطل شد نقیضش حق است ولی نقیض، آن نبود که ذیمقراطیس گفت. سپس نقیض را گفت و بیان کرد این نقیض منافات با مبنای حکما ندارد و مطلب، تمام شد.

ص: ۱۱۰۶

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج ۴، ص ۲۰۲، س ۱۰، ط ذوی القربی..

بعد از اینکه این مطلب، تمام شد وارد بحث دیگری شد و گفت ما می گوئیم در هر جسمی، انفصالات جایزند ولی نمی گوئیم همه آن انفصالاتی که جایزند واقع هم هستند. همانطور که تضعیف عدد، هر نوع تضعیفی باشد اجازه می دهیم ولی نمی گوئیم همه این انواع تضعیفات واقع شدند. این مطالب را در جلسه گذشته خواندیم. حال مصنف می خواهد حق را بیان کند و می فرماید: درست است که کل واحد از اصناف قسمت، در جسم جایزند. چون ذیمقراطیس از کلمه «کل» استفاده کرد مصنف هم در بیان حق از کلمه «کل» استفاده می کند ولی مطلوب خودش را نتیجه می گیرد. ایشان می فرماید هر قسمتی که

تو بخواهی در جسم وارد کنی جایز است. سپس کل واحد واحد من اصناف القسمة هم جایز است اما این جایزها به معنای این نیست که واقع هم هست. پس اجزاء جسم لازم نیست بالفعل باشد. فقط باید امکان حدوث اجزاء را داشته باشیم که داریم یعنی باید این جسم بتواند اجزائی پیدا کند و اما این توانستن آیا واقع هم شده که تمام اجزایی که ممکن است از درون این جسم بیرون بیاید آیا موجودند بالفعل یا خیر؟ این را نمی توان اثبات کرد. این، دلیل ندارد بلکه دلیل بر علیه آن است. پس کل اصناف تقسیمها را اجازه می دهیم.

همانطور که توجه می کنید کلمه «کل» که ذیمقراطیس به کار برد ما هم به کار بردیم ولی مطلب درست را گفتیم.

ص: ۱۱۰۷

«بل الحق ان کل قسمه اردتها»

حق این است که هر قسمتی که اراده کنی «دقت شود که مصنف از لفظ _ کل _ استفاده می کند سپس می گوید «يجوز ان تفع، خبر ان است» جایز است که در جسم واقع شود.

«و کل واحد واحد من اصناف قسمه هی بلانهایه بالقوه يجوز ان تفع فی الجسم»

مصنف با این عبارت، تکرار می کند تا بفهماند مراد ما کل مجموعی نیست بلکه کل افرادی است. «هی بلانهایه بالقوه» خبر نیست بلکه صفت برای «قسمه» است.

ترجمه: هر یک یک از اصناف قسمت که این قسمتها، بلانهایه هستند ولی بلانهایه ای که بالقوه است. جایز است که در جسم واقع شود «ولی اینکه گفته می شود جایز است در جسم واقع شود به معنای این نیست که واقع هم هست تا نتیجه بگیرید اجزاء بالفعل در این جسم موجود است یا متناهی است چنانکه ذیمقراطیس می گوید یا غیر متناهی است چنانچه نظام می گوید.

«و لا یسلم ان الکل یقع البته»

قبول داریم که کل جایز است واقع شود اما قبول نداریم که واقع شده باشد یعنی قبول نداریم این تقسیمات بی نهایت انجام بشود چون تقسیمات بی نهایت اگر بخواهد انجام شود احتیاج است به اینکه افرادی بی نهایتی شروع به تقسیم کردن این جسم کنند. پس امکان وقوع است ولی واقع نشده است مثل اینکه عدد می تواند واقع شود ولی واقع نشده است. هر ممکن الوقوعی لازم نیست حتما واقع شود. مصنف می فرماید این، ممکن الوقوع است که به وسیله آن، بی نهایت آدم است، چون یک نفر انسان نمی تواند بی نهایت تقسیم کند چون عمرش، کفاف نمی دهد. فرق است بین اینکه بگوییم ممکن الوقوع نیست و بین اینکه بگوییم ممکن الوقوع است ولی وسیله آن را نداریم. صرف اینکه ما وسیله نداریم این شیء را واقع کنیم مستحیل الوقوع نمی شود.

مصنف می گوید تقسیم جسم به بی نهایت ممکن است ولی واقع نمی شود «اما نه خاطر اینکه محال است واقع شود بلکه به خاطر اینکه شرایطش نیست زیرا اولین شرط این است که بی نهایت آدم داشته باشیم که تقسیم کنند.

ترجمه: قبول نداریم که همه اقسامی که ممکن اند واقع هم بشوند البته.

«لانه يحتاج اول شیء الى ان يكون الذين يوقعون القسمة لا نهائيه لهم بالفعل»

ضمیر «لانه» به «وقوع کل» بر می گردد و «الذین» اسم «یکون» است و «لانهایه لهم بالفعل» خبر است.

چرا قبول نداریم این کل واقع شود چون وقوع این کل به خیلی چیزها احتیاج دارد. به کمترین چیزی که احتیاج دارد تعداد بی نهایت انسان ها است.

ترجمه: به خاطر اینکه اولین احتیاجش به این است که اشخاصی که می خواهند قسمت را روی این جسم واقع کنند باید بی نهایت بالفعل باشند.

«و هذا مستحيل»

اینکه بی نهایت آدم در یک زمان داشته باشیم که بتوانند تقسیم بی نهایت را بر این جسم اجرا کنند و این جسم را صاحب اجزاء بی نهایت بالفعل قرار دهند محال است. اگر چه در طول زمان ممکن است بی نهایت آدم بیاید ولی در یک زمان، نمی شود بی نهایت آدم جمع شود و این جسم را تقسیم کند.

«و بالجمله فان هذا من جمله الخطأ الواقع لتشابهه به لفظی الكل و کل واحد»

«هذا»: یعنی استدلالی که ذیمقراطیس کرده و نظریه ای که از این استدلال به وجود آورده.

تا اینجا کلام دیمقراطیس را رد کرد حال می خواهد توضیح دهد که چرا دیمقراطیس به این اشتباه افتاده است؟ مصنف بیان می کند که گرفتار مغالطه شده و عامل این مغالطه اشتراک لفظی است که در کلمه «کل» وجود دارد «کل» هم می تواند کلّ مجموعی باشد هم می تواند کلّ افرادی باشد. دیمقراطیس، حکم کتر افرادی را آورده و نتیجه را در کلّ مجموعی گرفته است یعنی خلط کرده است زیرا این مطلب در کل افرادی صحیح است که گفته شود کلّ واحد واحد از این تقسیمات ممکن اند اما کل مجموعی که همه این اقسام در یک «آن» جمع بشوند ممکن نیست.

دیمقراطیس اینطور فکر کرده که حال که می توانیم جسم را بی نهایت تقسیم کنیم پس اجزاء بی نهایت جسم هم همین الان واقع اند و این، اشتباه کل افرادی با کلّ مجموعی است. پس اشتراک لفظی لفظ «کل»، دیمقراطیس را به اشتباه انداخته است.

ترجمه: این مطلب، از جمله ی خطا است اما خطایی که واقع شده به خاطر تشابه لفظی کلّ با کل واحد است. «چون تشابه دارند یکی را با دیگری خلط کرده»

«الکل به معنای کل مجموعی است و کل واحد به معنای کل افرادی است.»

«و سنبغ فی ابطال وجود هذه الاجسام غیر المتجزئه اذا شرعنا فی الکلام الذی هو اشد تخصیصا»

مصنف می فرماید هنوز هم با دیمقراطیس بحث داریم و بحث ما کامل نشده. صبر کنید وقتی بحث ما در کون و فساد شروع شد دوباره به سراغ دیمقراطیس خواهیم آمد و در آنجا جای بهتری است برای بحث از جزء لا-یتجزی و ما بحث از جزء لایتجزی را در آنجا مطرح می کنیم و کاملتر از اینجا بحث می کنیم.

ترجمه: به زودی می رسیم و بحث می کنیم در ابطال وجود این اجسامی که تجزیه نمی شوند «اجسامی که هم متکلمین به آن معتقدند و هم ذمیقراطیس معتقد است ولی مصنف تعبیر به لفظ _ اجسام _ کرده و متکلمین قائل به اجسام نیستند بلکه ذمیقراطیسی ها قائل به اجسام هستند متکلمین آن اقسام غیر متجزی جسم را اجسام نمی دانند بلکه اقسام می دانند تعبیر مصنف به _ اجسام _ است یعنی در آینده با ذمیقراطیس بحث می کنیم» زمانی که شروع کردیم در بحثی که تخصیص و اختصاص آن بحث با جزء لا یتجزی بیشتر از این کلامی است که ما الان داریم بحث می کنیم. «بحث ما فعلا در حرکت است چون حرکت، مسافت داشت و مسافت هم قابل تجزیه بود ما در بحث جزء لا یتجزی وارد شدیم و الا اینجا خیلی مناسب با بحث جزء لا یتجزی نبود. مناسب با بحث جزء لا یتجزی در جایی است که در کون و فساد بحث می کنیم.

«و اما حجه مثبتی اجزاء بلا نهاییه فانت تقدیر مما فهمت علی حلها»

تا الان ما دو نظریه را رد کردیم که یکی نظریه جمهور متکلمین بود و یکی هم نظریه ذمیقراطیس بود. نظر سوم باقی مانده که نظر نظام است. نظام معتقد است که جسم مرکب از اجزاء نامتناهی است مصنف می فرماید وارد ردّ نظام نمی شویم زیرا از همین مباحثی که در ردّ این دو گروه ذکر کردیم ردّ گروه سوم که نظامی ها است روشن می شود.

ص: ۱۱۱۱

ترجمه: اما کسانی که اجزاء بلا نهایت را برای هر جسمی ثابت کردند، تو از آنچه که فهمیدی قدرت بر حلّ این حجت پیدا می کنی.

مصنف تعبیر به «حجه» کرد و این نشان می دهد که احترام به دلیل آنها گذاشته است اما در متکلمین تعبیر به شک است و در ذمقراطیس تعبیر به احتجاج کرد.

«فصل فی مناسبات المسافات و الحركات و الازمنه فی هذا الشان»

در فصل ششم دو مطلب داریم که در عنوان فصل هم این دو عنوان آمده است مصنف عنوان اول را کوتاه مطرح می کند و سپس وارد عنوان دوم می شود و در ضمن عنوان دوم، عنوان اول را می آورد ولی زیاد از آن بحث نمی کند.

عنوان اول: مساله ای که ما درباره آن بحث داشتیم مساله جزء لا یتجزی بود. در این مساله ما فقط مسافت را مطرح کردیم و وضع مسافت را ملاحظه کردیم و گفتیم که مسافت، تقسیم می شود ولی منقسم نیست یعنی اینطور نیست که اقسام بالفعل داشته باشد اگر چه تقسیم می شود. توضیحات این گذشت که احتیاج به تکرار ندارد.

اما حرکت و ازمنه هم با مسافت مناسبت دارند. حرکت در مسافت انجام می شود و زمان، مقدار حرکت است پس با هم مناسبت دارند. ما هر مناسبتی را نمی خواهیم در این فصل بحث کنیم مثلاً همین طور که بیان کردیم مسافت، محل حرکت است و حرکت در مسافت انجام می شود و زمان، مقدار حرکت است اینها با یکدیگر ارتباط و مناسبت دارند اینطور نیست که از یکدیگر جدا باشند. ولی ما این مناسبت ها را بحث نمی کنیم مثلاً بحث نمی کنیم زمان از کجا تولید می شود چون این را قبلاً بحث کردیم و مرتبط به حرکت کردیم و حرکت را هم مرتبط به مسافت کردیم اینها بحث هایی بوده که قبلاً کردیم. الان در یک مناسبت دیگری که بین مسافات و حرکات و ازمنه است می خواهیم بحث کنیم و آن مناسبتی است که با این بحثی که می کردیم «یعنی با جزء» ارتباط دارد. یعنی در مسافت جزء بالقوه و جزء بالفعل را می توانیم مطرح کنیم و مطرح هم کردیم. در حرکت هم می توانیم مطرح کنیم در زمان هم می توانیم مطرح کنیم پس این سه تا «مسافت، حرکت و زمان» در این بحث «وجود جزء بالفعل یا بالقوه» با یکدیگر مناسبت دارند. ما در این مناسبت می خواهیم بحث کنیم و به مناسبت های دیگر کاری نداریم یعنی می خواهیم بینیم همانطور که مسافت، جزء لا یتجزی نداشت آیا زمان و حرکت هم اینچنین هستند که جزء لا یتجزی ندارند؟ یعنی آیا تقسیم آنها تا بی نهایت ادامه پیدا می کند یا اینکه جزء لا یتجزی دارند و تقسیم آنها تا یک جا قطع می شود. حال اگر گفتیم جزء لا یتجزی ندارد و تقسیم قطع نمی شود و ادامه پیدا می کند سوال بعدی می شود که این اقسام بی نهایت آیا بالفعل اند یا بالقوه اند یعنی دو بحث در اینجا است:

۱- آیا جزء لا-یتجزی در حرکت و زمان داریم یا نداریم؟ این بحث در مسافات بود الان می خواهیم در حرکت و زمان مطرح کنیم. اگر کسی بگوید جزء لا یتجزی داریم معنایش این است که تقسیم اینها در یک جا متوقف می شود اما اگر کسی بگوید جزء لا یتجزی نداریم در این صورت تقسیم ادامه پیدا می کند آن وقت بحث دوم مطرح می شود.

۲- سوال می کنیم وقتی جزء لا-یتجزی نبود و اقسام می توانند بی نهایت باشند آیا این اقسام بی نهایت، بالفعل اند یا بالقوه اند؟ یعنی همان بحثی که در مسافت داشتیم در اینجا هم می آید.

مصنف تعبیر به «فی هذا الشأن» کرده که «شأن» به معنای «کار و امر» هر دو می آید و در اینجا به معنای «امر» است یعنی در این امر و مساله ای که داشتیم بحث می کردیم و این امر، قبول قسمت الی غیر النهایه یا مساله جزء است.

«و یتبین انه لیس لشیء منها اول جزء»

عنوان دوم: مسافت و حرکت و ازمه آیا اول جزء دارند یا ندارند؟

ابتدا باید خود این عنوان روشن شود. در توضیح این عنوان اینطور گفته می شود: پیدا است که هر مسافتی اول دارد زیرا بعد بی نهایت در جهان وجود ندارد. اگر بر روی ابعاد متناهی بخواهیم حرکت کنیم بالاخره از یک جایی شروع می کنیم پس روشن است که مسافت، اول دارد حرکت هم اول دارد زمان حرکت هم اول دارد بلکه حرکت فلک، اول ندارد زمانی که فلک می سازد اول ندارد ولی خیلی از زمان ها و حرکت ها و مسافت ها اول دارند. این مطلب روشن است و احتیاج به بحث ندارد.

ص: ۱۱۱۳

توجه کنید یک نکته مهمی در اینجا است و آن اینکه مصنف می خواهد بگوید آیا برای مسافت اولین جزئی که مسافت می باشد وجود دارد یا نه؟ مثلاً مسافت را یک خط فرض کنید که اولین جزء این خط، نقطه می باشد ما دنبال اولین جزئی هستیم که خط باشد یعنی از سنخ خود مسافت باشد. آیا خط، اولین جزئی که خط باشد را دارد؟ آیا حرکت اولین جزئی حرکت باشد را دارد؟ آیا زمان اولین جزئی که «آن» نباشد بلکه زمان باشد را دارد؟

روشن است که چنین جزئی ندارد چون اگر اولین جزء را خط قرار بدهید دوباره این خط به خاطر خط بودن قابل قسمت است و وقتی قابل قسمت است اولین جزء نخواهد بود بلکه جزء این خط اولین جزء است و در این جزء که اگر خط باشد این بحثها ادامه پیدا می کند و خلف فرض لازم می آید زیرا شما می گوئید این جزء از خط، اولین جزء است و در عین اینکه اولین جزء است دوباره آن را تقسیم می کنید. پس توجه می کنید که بحث به اینصورت مطرح میشود نمی خواهیم بگوییم مسافت، اولین جزء دارد مطلقاً. چون ممکن است کسی بگوید مسافت، اولین جزء دارد و اولین جزئش نقطه است.

ما می خواهیم بگوییم مسافت، اولین جزئی که آن هم مسافت باشد آیا دارد یا ندارد؟ همینطور حرکت، اولین جزئی که آن هم حرکت باشد آیا دارد یا ندارد؟ همینطور زمان، اولین جزئی که آن هم زمان باشد آیا دارد یا ندارد؟ و الا ما برای زمان، اولین جزء قائل هستیم که «آن» می باشد و الا این «آن» مورد بحث ما نیست بلکه آنچه الا این مورد بحث می باشد اولین جزئی است که از سنخ خودش باشد. لذا فکر نکنید که در گذشته گفتیم «زمان اولین جزئی دارد که _ آن _ است و حرکت هم مبدأ و منتهی دارد» زیرا قبلاً گفتیم مبدأ و منتهی از جنس حرکت نیستند یعنی حرکتی که می خواهد شروع شود از مبدأ شروع می شود ولی مبدأ، حرکت نیست. از جزء دوم به بعد حرکت واقع می شود حتی در حرکت توسطه گفتیم که حرکت توسطه بین المبدأ و المنتهی است. در حرکت قطعیه هم اجزاء بین مبدأ و منتهی طی می شود. یا در زمان گفتیم اولین جزئش «آن» است حال می خواهیم ببینیم زمان اولین جزئی که زمان باشد دارد یا ندارد همینطور مسافت اولین جزئی که خط باشد دارد یا ندارد؟ بیان کردیم که واضح است چنین جزئی ندارد یعنی اگر این خط را اولین جزء قرار می دهید آیا می توانید آن را تقسیم کنید یا نه؟ چون خط است می توان تقسیم کرد و وقتی تقسیم شد نمی تواند اولین جزء باشد بلکه قسمی از آن، اولین جزء می شود. دوباره در قسم آن بحث می کنیم که اگر خط است دوباره تقسیم می کنیم و هکذا ادامه پیدا می کند.

ترجمه: در این فصل روشن می شود برای هیچ یک از مسافتات و حرکات و ازمنه اولین جزء از «جنس» خودشان ندارند.

نکته: چرا در ترجمه عبارت، قید «جنس» را آوردیم ولی مصنف نیاورد؟

اجزائی که برای مسافت پیدا می شود اجزاء مقدراری است همینطور اجزائی که برای حرکت و ازمنه پیدا می شود اجزاء مقدراری است. در اجزاء مقدراری گفتند حقیقت جزء با حقیقت کل باید یکی باشد. وقتی می گوید خط جزء ندارد معنایش همین است که جزئی که خط باشد ندارد چون جزء به معنای جزء مقدراری است و تعریف جزء مقدراری این است که با کل یک حقیقت داشته باشد پس اگر جزء خط است باید با خود خط یک حقیقت داشته باشد لذا لازم نبود مصنف این قید را بیاورد چون می دانست جزئی که در اینجا مطرح است جزء مقدراری است و ماده و صورت نیست که جزء خارجی باشد و جنس و فصل نیست که جزء جنسی باشد.

«فنقول الآن»

مصنف در ابتدا می فرماید اگر مسافت می تواند تا بی نهایت تقسیم شود اما تقسیمش بالقوه است «از لفظ _ می تواند _ استفاده کردیم و این لفظ نشان می دهد که تقسیم، بالقوه است» همچنان حرکتی هم که بر روی مسافت واقع می شود می تواند تا بی نهایت تقسیم شود و تقسیمش بالقوه است زمان هم که مقدار حرکت است می تواند تا بی نهایت تقسیم شود و تقسیمش بالقوه است. پس این، احتیاج به بحث ندارد ولی در عین حال مصنف وارد بحث آن می شود و کوتاه بیان می کند. بیشتر توجه مصنف در این فصل به عنوان دوم است تا ثابت کند که مسافت و حرکت و ازمنه جزء اول ندارند.

ص: ۱۱۱۵

«انه اذا كانت المسافه تنقسم الى غير النهايه بالقوه فكذلك يجب ان تنقسم الحركه التي بمعنى القطع معها الى غير النهايه بالقوه»

«بالقوه» می تواند قید «تنقسم» باشد و می تواند قید «غیر نهاییه» باشد ولی اگر قید «تنقسم» باشد واضحتر و بهتر است.

ترجمه: همانطور که مسافت می تواند به غیر نهایت تقسیم شود و تقسیمش بالقوه است حرکت هم باید قسمت شود حرکتی که به معنای قطع است «چون قبلاً گفتیم حرکت بر دو قسم است الف _ حرکت توسطیه که عبارت از کون بین المبدأ و المنتهی است ب _ حرکت قطعیه که حرکتی است که مسافت را تدریجاً طی می کند. در حرکت توسطیه از ابتدا که از مبدأ بیرون می آییم و تا آخر که وارد مُنتهی می شویم یک حالت ثابت داریم و آن، کون بین المبدأ و المنتهی است این حالت ثابت را حرکت می نامیم با اینکه در واقع، حرکت نیست آن که حقیقتاً حرکت است و هیچ مجاز و تسامحی در آن بکار نرفته حرکت قطعیه است که در حرکت قطعیه ما مسافت را تدریجاً طی می کنیم وقتی تدریجاً طی می کنیم خود تدریج، حرکت می شود پس در واقع در حرکت قطعیه کلمه حرکت را به حقیقت بکار می بریم لذا مصنف می فرماید حرکت حقیقیه همان حرکت قطعیه است نه حرکت توسطیه»

نکته: آنچه که تقسیم می شود حرکت قطعیه است زیرا حرکت توسطیه به معنای «کون بین المبدأ و المنتهی» است و این تقسیم نمی شود.

ص: ۱۱۱۶

«معها» ظرف برای «تنقسم» است و ضمیر آن به مسافت بر می گردد یعنی واجب است که حرکت با مسافت تقسیم شود «یعنی همراه با مسافت، این حرکت هم تقسیم شود»

«الی غیر النهایه» متعلق به «تنقسم» است.

«و لو كانت حرکه لا تتجزا لكانت مسافتها اما غير متجزئه و هذا محال»

«كانت» تامه است و «حرکه» فاعل آن است.

از اینجا مصنف شروع به استدلال می کند و تا خط نهم قوله «و من الموجود» ادامه پیدا می کند.

استدلال اول: مصنف می فرماید اگر ما یک حرکت لا تتجزا داشتیم «دقت کنید که مقصود مصنف این است که حرکت را تا بی نهایت تقسیم کند پس برای حرکت، جزء لا يتجزى قائل نیست. حال آنچه که قائل نیست را مقدم قضیه شرطیه قرار می دهد تا با قیاس خلف آن را رد کند لذا می گوید اگر حرکتی داشته باشیم که لا تتجزا باشد یعنی جزئی از حرکت را آوردیم و گفتیم تجزیه نمی شود» یا مسافت این حرکت «که لا- تتجزا است» آیا تجزیه می شود یا نمی شود یعنی مسافتش یا مثل خودش لا- تتجزا است یا خود حرکت لا- تتجزا است ولی مسافتش تتجزا است؟ اگر بگویید مسافتش لا تتجزا است می گوئیم این مطلب را در چند فصل رد کردیم و ثابت کردیم در مسافت، جزء لا تتجزى نداریم الان بحث ما در حرکت و زمان است و لذا نمی توان گفت حرکت لا تتجزا بر مسافت لا تتجزا واقع می شود. زیرا مسافت لا تتجزا نداریم.

ص: ۱۱۱۷

فرض بعدی این است که مسافت تجزیه شود یعنی حرکتی که روی این مسافت واقع شده لا تتجزا است ولی خود مسافتی که دز زیر این حرکت است تقسیم شود. مصنف می فرماید این فرض هم باطل است.

نتیجه می گیریم هم اینکه حرکت لا-تجزا بر مسافت لا-تجزا باشد باطل است. و هم اینکه حرکت لا-تجزا بر مسافت تجزا باشد باطل است پس باید چه کار کرد. چون امر مسافت دائر بین نقضین شد که یا تجزا است یا لا تجزا است. پس مشکل را باید چگونه قائل شد.

نمی توانیم مسافت را دست بزنیم چون در مسافت همه احتمالات را گفتیم که باطل است پس باید به سراغ حرکت برویم در حرکت گفتیم لا-تجزا است لذا یک راه بیشتر باقی نمی ماند و آن این است که حرکت تجزا است معنایش این است که حرکت می تواند تجزیه شود بالقوه و هیچ جا نمی رسیم که حرکت لا تجزا پیدا کنیم و تقسیم را متوقف کنیم اما چرا اگر حرکت روی مسافت تجزا باشد باطل است؟ این جزء که به قول شما تجزا است را تجزیه می کنیم مثلا آن را نصف می کنیم چون بنا شد مسافت تقسیم شود حرکت شروع می شود. حرکت از مبدأ مسافت تا جایی که مسافت تقسیم شده طولانی تر است از مبدأ مسافت تا انتهای مسافت. یعنی حرکت را با مسافت مقایسه کنید حرکت از مبدأ مسافت تا انتهای مسافت می آید و مسافت، یک جزء است ولی تجزی است و در نصف آن را تقسیم کردیم. حال حرکت می خواهد شروع شود از ابتدا که شروع می کند به نصف مسافت می رسد بعدا به انتهای مسافت می رسد پس حرکتی که روی مسافت انجام می شود و از مبدأ تا محل قسمت انجام می گیرد کوتاهتر است از حرکتی که از مبدأ مسافت تا انتهای مسافت طول می کشد.

پس اگر مسافت را لا تتجزا بگیریید باید حرکت که روی مسافت واقع می شود به این بیانی که گفتیم لا تتجزی شود. توضیح بیشتر دلیل در جلسه بعد بیان می شود.

آیا در حرکت و زمان جزء لایتجزی داریم؟/ مناسبت مسافت و حرکات و ازمه با یکدیگر ۹۳/۰۲/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا در حرکت و زمان جزء لایتجزی داریم؟/ مناسبت مسافت و حرکات و ازمه با یکدیگر.

«و لو كانت حركة لا تتجزا لكانت مسافتها اما غير متجزئه و هذا محال او متجزئه»^(۱)

بحث در این داشتیم که آیا حرکت و زمان هم مانند مسافتند یا آنها با مسافت فرق دارند اگر در مسافت، جزء لایتجزی نداریم و تجزیه بالقوه ی مسافت را می توانیم تا بی نهایت ادامه دهیم آیا در حرکت و زمان هم جزء لایتجزی نداریم و تجزیه این دو را هم می توانیم تا بی نهایت ادامه دهیم یا نمی توانیم. در ابتدا اشاره کردیم اگر مسافت، قسمت می شود الی غیر النهایه و بالقوه، حرکت هم که روی مسافت انجام می گیرد باید قسمت شود الی غیر النهایه و بالقوه.

یعنی هر حکمی که برای مسافت است برای حرکت هم هست و در نتیجه چون زمان، مقدار حرکت است پس اگر حکمی برای حرکت است برای زمان هم هست. این سه «مسافت، حرکت و زمان» مثل هم هستند. این تبیین اولی بود که بمنزله مدعا بود و این را اگرچه می توان دلیل حساب کرد ولی ما آن را مدعا لحاظ می کنیم و بر آن استدلال می کنیم. دلیل اول را در جلسه گذشته اشاره کردیم و الان دوباره بیان می کنیم.

ص: ۱۱۱۹

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج ۴، ص ۲۰۳، س ۶، ط ذوی القربی.

دلیل اول: گروهی برای حرکت «مراد از حرکت، حرکت وسیع نیست بلکه حرکتی فرض کنید که جزء لایتجزی است»، جزء لایتجزی قائل شدند. ما گفتیم این جزء لایتجزی را از درون حرکت می گیریم و بیرون می آوریم سپس آن را روی مسافت قرار می دهیم یا مسافت، جزء لایتجزی است یا مسافت، جزئی است که تجزیه می باشد. اگر جزء لایتجزی باشد اشکال معمولی بر شما لازم نمی آید چون می گویند این جزءهای لایتجزای مسافت کنار هم چیده شده و جزءهای لایتجزای حرکت هم روی این جزءهای مسافت عبور می کند. یعنی از این جهت که جزء لایتجزی بر روی جزء لایتجزی حرکت می کند مشکلی ندارد ولی مشکل این است که ما جزء لایتجزی مسافت را قبلا در فصول قبل باطل کردیم پس اصلا جزء لایتجزای مسافت نداریم که بخواهید حرکت را بر روی آن منطبق کنید.

فرض بعدی این بود که مسافت، جزء يتجزا باشد. حال این جزئی که تجزیه می شود را تجزیه می کنیم مثلا آن را به دو نصف تقسیم می کنیم سپس حرکت را روی این مسافت قرار می دهیم. این حرکت، کلّ این مسافت را طی می کند ولی قبل از اینکه کلّ را طی کند ابتدا نصف را طی می کند سپس نصف باقیمانده را تمام می کند چون قانون حرکت این است که به تدریج

طی کند. بنابراین وقتی آن حرکت را روی این مسافت قرار دادید که مسافت هم جزء یتجزی است و به دو نصف شده است. این جزء را که نصف است طی می کند ولی قبل از اینکه کلّ جزء را طی کند نصف آن را طی می کند بعداً نصف باقی را طی می کند، پس این حرکت از مبدأ مسافت شروع کرد و تا محل تقسیم رسید. همین جا از آنها سؤال می کنیم که این، چه مقدار حرکت است؟ مقداری است که از ابتدای مسافت شروع کرده و به وسط مسافت که محل تقسیم است رسیده است. این، حرکت است سپس آن را رها می کنیم تا به انتهای مسافت برسد و وقتی به انتهای مسافت رسید آن جزء مسافت تمام می شود. پس حرکتی که این مسافت را طی می کند خودش به اندازه جزء لایتجزی است چنانچه طرف مقابل به ما می گوید.

ص: ۱۱۲۰

اینکه نصف آن مسافت را طی می کند بعداً تمام مسافت را طی می کند الان گویا دو حرکت وجود دارد:

۱_ حرکت از مبدأ تا نصف.

۲_ حرکت از مبدأ تا آخر.

در اینجا دو حرکت نیست بلکه کانه دو حرکت است اگر این دو حرکت با هم سنجیده شود یکی نصف دیگری است.

شما حرکت را جزء لایتجزی قرار دادید و الان آن را نصف کردید. در اینجا دو محذور لازم می آید:

۱_ شما کمتر از جزء لایتجزی را قائل شدید در حالی که کمتر از جزء لایتجزی نداریم. اگر کمتر از جزء لایتجزی داشتیم آن جزء، لایتجزی نبود بلکه یجزی می شد. پس در یک جا اشتباه کردید و اشتباه شما این است که از ابتدا حرکت را جزء لایتجزی فرض کردید اگر آن را جزء لایتجزی فرض نمی کردید این محذور پیش نمی آمد پس برای حرکت جزء لایتجزی نداریم همانطور که برای مسافت نداریم.

۲_ خلف فرض است. شما گفتید حرکت، جزء لایتجزی است ولی الان آن را نصف کردید و وقتی نصف کردید معلوم می شود این جزئی را که لایتجزی فرض کردید لایتجزی نبود بلکه یجزی بود. یعنی هم لازم می آید به چیزی معتقد شوید که وجود خارجی ندارد «یعنی کمتر از جزء لایتجزی است» هم لازم می آید خلف فرض کرده باشید.

به عبارت خلاصه تر گفته می شود مسافت را تجزیه کرد و اگر تجزیه کنید نصف پیدا می کند و لذا حرکتی را که جزء لایتجزی است روی همین جزء مسافت عبور می دهید و وقتی که می خواهید عبور کند ابتدا نصف را عبور می کند بعداً نصف بقیه را عبور می کند یعنی حرکتی که از مبدأ تا محل قسمت شروع می شود کوتاهتر و اقل می شود از حرکتی که از مبدأ تا منتهی است و لازم می آید که اولاً: اقل از جزء لایتجزی داشته باشیم و ثانیاً: حرکتی که لایتجزی بوده یجزا شود.

ص: ۱۱۲۱

تا اینجا ثابت کرد که جزء لایتجزای حرکت نه مسافتی که جزء یتجزی می باشد دارد نه مسافتی که جزء لایتجزی باشد دارد و چون مسافت منحصر به این دو تا است لازم می آید که حرکت، مسافت نداشته باشد در حالی که حرکت نمی تواند بدون مسافت باشد پس نباید حرکت را جزء لایتجزی قرار دهید. اگر جزء لایتجزی گرفتید بدون مسافت می شود چون هر نوع مسافتی بخواهید برای آن قائل شوید مبتلی به محذور می شوید. برای اینکه به محذور مبتلی نشوید باید حرکت را جزء لایتجزی قرار ندهید.

توضیح عبارت

«و لو كانت حرکه لاتتجزا لكانت مسافتها اما غير متجزئه و هذا محال او متجزئه»

«كانت» تامه است. یعنی اگر حرکتی جود داشته باشد که لاتتجزا است.

«مصنف می خواهد با قیاس خلف حرف خصم را رد کند در قیاس خلف همیشه آنچه که مقبول نیست مقدم قرار می گیرد تا بعدا با بطلان تالی آنچه را که مقدم قرار دادیم باطل شود. در اینجا هم مصنف می فرماید اگر حرکت لاتتجزا وجود داشته باشد یعنی مصنف حرکت لاتتجزا را قبول ندارد ولی همان چیزی را که قبول ندارد مقدم قرار داده است.

ترجمه: اگر حرکتی وجود داشته باشد که لاتتجزا است «و چون حرکت، بدون مسافت نخواهد بود» مسافتش یا غیر متجزا است یا متجزا است و محال است که مسافت، غیر متجزئه باشد «علت محال بودن به ادله ای است که در فصول قبل گذشت و ما در فصول قبل درباره مسافت بحث کردیم و ثابت کردیم که مسافت، جزء لایتجزی ندارد».

ص: ۱۱۲۲

«و لو كانت متجزئه لكانت من مبدئها الى موقع القسمة اقل من مبدئها الى منتهاها»

ضمير «كانت» و «منتهاها» به مسافت برمی گردد. و ضمیر «لكانت» به حرکت برمی گردد. ضمیر «مبدئها» به مسافت برمی گردد نه به حرکت چون حرکت، موقع القسمة ندارد زیرا فرض کردیم حرکت، لایتجزی است و قسمت نمی شود. آنچه که قسمت شد مسافت بود.

ترجمه: اگر این مسافت، متجزئه باشد حرکت از مبدأ مسافت تا موقع قسمت «که ما فرض کردیم موقع قسمت، نصف است» اقل و کمتر می شود از حرکتی که از مسافت تا منتهای مسافت است.

«لو كانت متجزئه» مقدم است و «لكانت ... منتهاها» تالی است.

«و لا اقل من غیر المتجزی»

این عبارت، بیان برای بطلان تالی است.

ترجمه: در حالی که کمتر از غیر المتجزی نداریم «به عبارت دیگر، چیزی کمتر از غیر متجزی وجود ندارد، شما الان حرکت را غیر متجزی فرض کردید و برای آن هم کمتر فرض کردید در حالی که ما کمتر از جزء لایتجزی، چیزی نداریم چطور حرکت را که جزء لایتجزی است برای آن کمتر و اقل درست کردید.

تا اینجا اشکال اول را بیان کرد و در این اشکال گفت که باید ملتزم به اقل از غیر المتجزی شوید در حالی که اقل از غیر المتجزی نداریم.

«و مع ذلك لكانت تلك الحركة جزء من الحركة التي استوفت المسافة»

این عبارت، اشکال دوم را بیان می کند که خلف فرض است.

«مع ذلك»: علاوه بر اینکه در کلام شما التزام به اقل من غیر المتجزی است خلف فرض هم هست.

ص: ۱۱۲۳

ترجمه: علاوه بر این، هر آینه آن حرکت «حرکتی که از مبدأ مسافت تا موقع قسمت رفته است» جزئی از حرکتی می شود که تمام مسافت را پُر کرده است. «یعنی حرکتی که از مبدأ مسافت تا منتهای مسافت رفته است» و این خلف فرض است چون معنای مذهب شما این است که حرکت، لایتجزی است و لایتجزی یعنی جزء ندارد الان خلف فرض می کنید و برای حرکتی که لایتجزی است جزء قائل می شوید تا اینجا ثابت شد حرکت قسمت می شود. مصنف ادامه استدلال را رها کرده لذا وقتی به این بخش از استدلال رسیدیم باید این مطلب را به استدلال ضمیمه کنیم و بگوییم: پس با فرض جزء لایتجزای حرکت، نه این حرکت، مسافت متجزی دارد و نه مسافت غیر متجزی دارد و چون مسافت یا باید متجزی باشد یا غیر متجزی باشد و از طرفی هیچکدام نیست پس باید گفت مسافت نیست لذا اینچنین حرکتی مسافت ندارد. شما یا باید قائل شوید که حرکت بی مسافت داریم یا باید قائل شوید که حرکت، جزء لایتجزی ندارد نمی توانید قائل شوید که حرکت، بدون مسافت است زیرا حرکت باید مسافت داشته باشد. پس باید قائل شوید که حرکت، جزء لایتجزی ندارد پس ثابت شد که حرکت، تا آخر تجزیه پذیر است و برای آن، جزء لایتجزی نیست. مصنف می فرماید بعد از اینکه معلوم شد حرکت، جزء لایتجزی ندارد چون زمان هم عدد حرکت است پس او هم باید جزء لایتجزی نداشته باشد.

تا اینجا به برکت اینکه مسافت، جزء لایتجزی ندارد ثابت کردیم که حرکت، جزء لایتجزی ندارد حال به برکت اینکه حرکت، جزء لایتجزی ندارد ثابت می کند که زمان هم جزء لایتجزی ندارد.

«و اذا انقسمت الحركة انقسمت بازائها الزمان»

اگر حرکت، قسمت شد و «به جزء لایتجزی، منتهی نشد» در مقابل حرکت، زمان هم قسمت خواهد شد.

«بازائها الزمان»: یعنی به هر قدری که حرکت را تجزیه کنی زمان هم تجزیه می شود اگر ۱۰ بار حرکت را تجزیه کنی زمان هم ۱۰ بار تجزیه می شود اگر ۱۰۰ بار حرکت را تجزیه کنی زمان هم ۱۰۰ تجزیه می شود.

«بل انما تنقسم الحركة بسبب انقسام المسافة او الزمان»

در این بیانی که تا الان خوانده شد مصنف زمان را متوقف بر حرکت کرد و گفت چون حرکت، تقسیم می شود زمان هم تقسیم می شود حال می خواهد بالاتر برود و بگوید حرکت، تابع زمان است یعنی اگر حرکت، تقسیم شد معلوم می گردد که زمان به طریق اولی و قبل از حرکت تقسیم شده نمی گوئیم زمان به تبع حرکت تقسیم می شود بلکه می گوئیم اگر حرکت تقسیم شد زمان قبل از حرکت تقسیم شده چون حرکت، تابع زمان است.

ترجمه: چون مسافت و زمان تقسیم می شوند لذا حرکت تقسیم می شود.

توضیح: تقسیم حرکت به توسط تقسیم مسافت، مطلبی است که اگر بدیهی نباشد لااقل کالبدیهی است. چون حرکت روی مسافت عبور می کند و اگر مسافت، نصف شود ما حرکتمان را هم نصف می کنیم و می گوئیم نصف راه را اول حرکت کردیم نصف دیگر را بعداً حرکت کردیم لذا حرکت، نصف می شود. اگر مسافت را ۱۰ قسمت کنید حرکت را هم ۱۰ قسمت می کنید پس تقسیم حرکت به تبع تقسیم مسافت است و این واضح است.

ص: ۱۱۲۵

اینکه تقسیم حرکت به تقسیم زمان می باشد به چه معنی است؟ این را با توجه به سرعت و بطور حرکت می توان حل کرد یعنی یک زمانی برای حرکت در نظر گرفته می شود حرکت اگر سریع باشد این زمان، کوتاهتر است حرکت اگر بطی باشد این زمان، طولانی تر است حال این را عکس کنید و بگویید: در زمان طولانی تر حرکتی که در مسافت واقع می شود مقداری دارد. در زمان کوتاهتر حرکتی که در آن مسافت واقع می شود مقدار کمتر دارد. یعنی مسافت ها را یکی قرار دهید. اگر زمان ها را مختلف قرار دهید حرکتها مختلف می شود پس اختلاف حرکت به اختلاف زمان شد همانطور که به اختلاف مسافت شد. به عبارت دیگر اگر مسافت را طولانی تر کردید حرکت، بیشتر می شود مثلاً یک مسافت ۵ متری و یک مسافت ۱۰ متری داشته باشیم. حرکتی که در مسافت ۱۰ متری انجام می شود دو برابر حرکتی است که در مسافت ۵ متری انجام می شود. الان اختلاف حرکت، با اختلاف مسافت توجیه شد. گاهی اینچنین است که مسافت را واحد می کنید و زمان را مختلف می کنید مثلاً مسافت واحدی داریم که متحرک اولی آن را در ۱۰ دقیقه طی کرده و متحرک دیگری در ۲۰ دقیقه طی کرده است. در اینجا اختلاف حرکت از ناحیه زمان می آید.

پس گاهی مسافت باعث اختلاف حرکت می شود و گاهی اختلاف زمان باعث اختلاف حرکت می شود. بنابراین حرکت در اختلافش وابسته به مسافت و زمان است یعنی حرکت، تابع زمان است نه اینکه زمان تابع حرکت باشد بنابراین اگر دیدیم حرکتی قسمت شد باید بدانیم زمان که اصل است به طریق اولی و قبل از تقسیم حرکت تقسیم شد. تا الان می گفت وقتی حرکت را تقسیم کردی زمان را تقسیم می کنی حال می گوید وقتی حرکت را تقسیم می کنی می فهمی زمان قبلاً تقسیم شده چون زمان، اصل است و حرکت، فرع است.

نکته: مصنف استدلال اول را در جایی تمام می کند که مناسبتی با سرعت و بطو پیدا شود سپس استدلال دوم را از سرعت و بطو شروع می کند. این، هنر عبارت آوردن است که استدلال دوم جایی شروع می کند که استدلال اول را به آنجا ختم کرد.

صفحه ۲۰۳ سطر ۹ قوله «و من الموجود»

دلیل دوم بر اینکه حرکت لایتجزی نداریم: یعنی حرکت، تجزیه می شود و این تجزیه به آخر نمی رسد یعنی به جزئی که قابل تجزیه نباشد نمی رسیم.

بیان دلیل دوم: ما می دانیم که حرکت سریع و حرکت بطیء داریم. از همین سرعت و بطو استفاده می کنیم و ثابت می کنیم که مسافت تقسیم می شود و ثابت می کنیم که حرکت و زمان تقسیم می شود. یعنی با همین استدلال هر سه «مسافت و حرکت و زمان» را تقسیم می کنیم.

می گوئیم حرکت سریع و حرکت بطیء در زمانهای مساوی اگر انجام شوند آن سریع، مسافت بیشتری را طی می کند و بطیء مسافت کمتری را طی می کند. حال مسافت را تجزیه می کنیم و می گوئیم اگر زمان، واحد بود ولی حرکت مختلف بود به طوری که یکی سریعتر و یکی بطیء تر حرکت کرد آن که سریعتر حرکت کرد مسافت بیشتری را طی می کند و آن که بطیء تر حرکت کرد مسافت کمتری را طی می کند. یعنی مسافت، کم و زیاد می شود. حال اگر به قول خصم مسافت، جزء لایتجزی شد «ما برای مسافت، جزء لایتجزی قائل نبودیم» دو متحرک را بر روی این جزء مسافتی که لایتجزی است به حرکت می اندازیم زمان هر دو را مساوی فرض می کنیم. یکی سریعتر می رود و به آخر جزء لایتجزی می رسد و یکی بطیء تر می رود به آخر جزء لایتجزی نمی رسد.

ص: ۱۱۲۷

از اینجا معلوم می شود آن جزء لایتنجری مسافت، تقسیم شد به طوری که یک متحرک توانست تمام آن را طی کند و یک متحرک توانست بخشی از آن را طی کند. پس معلوم می شود آن جزء لایتنجری، تجزیه شده است که جزء آن را متحرک بطی و کل آن را متحرک سریع طی کرده است و کل و جزء برای مسافت درست کردیم با اینکه مسافت را جزء لایتنجری گرفتیم.

حال فرض کن زمان را تقسیم می کنیم حرکت، بطی و سریع است ولی مسافت، واحد است و آن را تجزیه نمی کنیم به این صورت می گوئیم که حرکت سریع این جزء را زودتر طی می کند و حرکت بطی این جز را دیرتر طی می کند. فرض کنید حرکت سریع توانست در جزء لایتنجری زمان، این مسافت را طی کند اما حرکت بطی در بخشی از این جزء لایتنجری می تواند این مسافت را طی کند پس زمان هم جزء پیدا کرده.

توجه کنید که در مسافت و زمان ابتدا اصل بحث را توضیح دادیم و کاری به جزء لایتنجری نداشتیم بعدا وارد جزء لایتنجری شدیم.

تا اینجا ثابت کردیم جزء لایتنجری مسافت نداریم و ثابت کردیم که جزء لایتنجری زمان نداریم سپس می فرماید «و حرکت هم تابع است» پس جزء لایتنجری حرکت هم نداریم.

توضیح عبارت

«و من الموجود حرکه سریع و بطیئه»

از اشیائی که در عالم واقعیت وجود دارند و موجودند «یعنی چیزی که اعتباری نیست بلکه واقعی است عبارت از حرکت سریع و حرکت بطیئه است «یعنی حرکت سریع و حرکت بطیئه امر اعتباری نیستند بلکه امر واقعی اند که در خارج موجودند و از موجودات هستند».

ص: ۱۱۲۸

«و منها سنبین ان کل واحد من هذه ینقسم»

نسخه صحیح «و منهما» است. «هذه» یعنی مسافتات و حرکات و ازمنه.

از طریق همین حرکت سریع و بطیئه بیان می کنیم «در همین خطی که الان می خوانیم یعنی همان الان آن را بیان می کنیم» که هر یک از این سه، تقسیم می شوند «یعنی مسافتات و حرکات و ازمنه تقسیم می شوند و جزء لایتجزی ندارند».

«فان المسافه التي تقطعها حرکه سریعہ فی زمان ما یلزم ان تكون البطیئه تقطع اقل منها فتقسم المسافه»

آن مسافتی را که حرکت سریع در یک زمان معین طی می کند لازم می آید که حرکت بطیئه طی کند اقل از آن مسافت را در همان زمان پس مسافت تقسیم می شود.

«و الحرکه السریعه تقطع ذلك الاقل فی زمان اقل فینقسم الزمان»

و حرکت سریع طی می کند آن اقل را در زمان اقل «مصنف مسافت را تقسیم کرد و از تقسیم مسافت صرف نظر نکرد ولی ما در بیان خودمان از تقسیم مسافت صرف نظر کردیم» و حرکت بطیئه آن اقل را در زمان اکثر طی می کند حال اگر شما زمان را لایتجزی گرفتید برای این زمان که لایتجزی فرض کردید کل و اقل «یعنی جزء» درست می شود در این صورت این زمان که لایتجزی بود، یجزی می شود.

«و الحرکه تتبع المسافه و الزمان فی الانقسام كما علمت»

ثابت کرد که مسافت، تقسیم می شود سپس ثابت کرد زمان تقسیم می شود سپس گفت اگر این دو تقسیم می شوند تابع این دو که حرکت است هم تقسیم می شود. در اینجا استدلال دوم تمام شد. از «لکن الحرکه» مطلب بعدی است

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه بحث اینکه آیا در حرکت و زمان جزء لا یتجزی داریم؟ مناسبت مسافات و حرکات و ازمینه با یکدیگر.

«لکن الحركة يعرض لها ضرب من الانقسام لا يطابقها الزمان»^(۱)

نکته مربوط به جلسه قبل: در دلیل دوم مصنف بیان کرد که حرکت یا سریع است یا بطیء است از طریق حرکت، شروع کرد و مسافت را تقسیم کرد از همین طریق هم، زمان را تقسیم کرد ولی بعداً که به خود حرکت رسید حرکت را تابع این دو قرار داد و گفت: حرکت هم مثل اینها تقسیم می شود. توجه کنید که در اینجا به ذهن شما این مطلب خطور نکند که آنچه که مقدماً شروع شد در پایان نتیجه گرفته شد. اگر ما حرکت را مقدماً تقسیم کردیم چرا به تبع بقیه، تقسیمش را نتیجه گرفتیم در حالی که او برای بقیه تقسیم درست کرد چگونه تقسیم خودش تابع آنها شد؟

جواب این است که توجه کنید مصنف از تقسیم حرکت شروع نکرد بلکه از سرعت و بطو حرکت شروع کرد و با سرعت و بطو حرکت، مسافت و زمان را تقسیم کرد ولی خود حرکت هنوز تقسیم نشده است سپس به تبع مسافت و زمان، حرکت را تقسیم کرد. یعنی مطلب را با تقسیم حرکت شروع نکرد بلکه با سرعت و بطو حرکت شروع کرد و گفت حرکت، سرعت و بطو دارد پس مسافت تقسیم می شود پس زمان تقسیم می شود پس خود حرکت تقسیم می شود. اگر گفته بود حرکت، تقسیم می شود پس مسافت تقسیم میشود پس زمان تقسیم می شود دیگر نمی توانست بگوید که پس حرکت تقسیم می شود چون تقسیم حرکت را مقدمه قرار داده بود. اما در اینجا این کار را نکرد و سرعت و بطو را مقدمه قرار داد و تقسیم حرکت را نتیجه قرار داد.

ص: ۱۱۳۰

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج ۴، ص ۲۰۳، س ۱۲، ط ذوی القربی.

بحث امروز: بحث در این بود که همانطور که مسافت تقسیم می شود و جزء لا یتجزی برای مسافت نداریم و همچنین حرکت و زمان هم تقسیم می شوند لا-الی نهاییه. و ما جزء لا-یتجزایی برای حرکت و زمان نداریم. این مطلب را به دو دلیل اثبات کردیم الان وارد مطلب دیگری می شویم. در انتهای دلیل دوم اینطور گفته شد که وقتی مسافت و زمان تقسیم شد حرکت به تبع این دو تقسیم می شود در دلیل اول هم گفته شد اگر مسافت، تقسیم شد حرکت و زمان تقسیم می شود. بالاخره بین این سه امر «یعنی مسافت، حرکت و زمان» ارتباط قائل شدیم یکی را که متجزی دیدیم بقیه را هم بالتبع متجزی کردیم. حال در دلیل اول، مسافت را متجزی کردیم و به تبع آن، حرکت و زمان را متجزی کردیم در دلیل دوم مسافت را متجزی کردیم بعداً زمان را متجزی کردیم و به تبع این دو زمان را متجزی کردیم. گویا به ذهن اینگونه می رسد که این سه با هم هستند مصنف مطلبی را شروع می کند که در آن مطلب، حرکت تقسیم می شود و زمان تقسیم نمی شود. این تبعیتی که از آن دو دلیل استفاده شد در اینجا تخریب می شود. پس روشن شد که چرا این مطلب را مصنف با عبارت «لکن» شروع می کند. چون از دو

دلیل قبل تبعیت فهمیده شد و فهمیده شد هر جا حرکت تقسیم شد زمان هم تقسیم می شود و بالعکس. مصنف می فرماید: لکن یک نوع تقسیمی برای حرکت داریم که آن تقسیم در زمان نیست. گاهی از طریق تقسیم متحرک، حرکت را تقسیم می کنیم تا الان مسافت، منشا تقسیم می شد و متحرک، مطرح نبود الان می خواهیم متحرک را منشاء تقسیم کنیم و از تقسیم متحرک، حرکت تقسیم شود ولی این تقسیم که حرکت را تقسیم می کند زمان را تقسیم نمی کند.

ص: ۱۱۳۱

بیان مثال: یک سیبی داریم که فرض کنید سبز است و بعداً زرد و سپس سرخ شده است و مثلاً حدود یکساعت طول کشیده است. متحرک، سیب است که در کیف خودش حرکت می کند حرکت، تبدل این کیف است. ما سیب «یعنی متحرک» را به اجزایی تقسیم می کنیم مثلاً فرض کنید این سیب را به ۱۰ جزء تقسیم می کنیم. هر جزء از سیب، یکساعت طول کشیده تا زرد شود. ۱۰ جزء از سیب، یکساعت طول کشیده تا زرد شود نه اینکه ۱۰ ساعت طول کشیده باشد تا زرد شود. یعنی تبدل سبزی به زردی برای تمام اجزاء این سیب یکساعت طول کشیده است اما اجزاء تقسیم شدند ولی زمان تبدل آنها تقسیم نشد. تبدل این جزء، یک جزء از تبدل کل است. تبدل آن جزء دیگر هم جزء دیگر از تبدل کل است تبدل آن جزء سوم هم جزء دیگر از تبدل کل است. متحرک به ۱۰ جزء تقسیم شد. تبدلش هم که همان حرکت است به ۱۰ جزء تقسیم شد «یعنی به ۱۰ تا تبدل و تغیر تقسیم شد» اگر این ۱۰ تا تبدل را کنار هم بگذارید تغیر کل می شود. اما زمان تقسیم نشد و زمان همان یکساعت است اینطور نیست که یکساعت برای این جزء باشد و یک ساعت برای آن جزء باشد و همه را جمع کنید تا ۱۰ ساعت شود اما می توان گفت که یک جزء تبدل برای این بود و جزء دیگر تبدل برای آن بود اگر اینها را جمع کنید کل تبدل حاصل می شود.

ممکن است گفته شود هر تبدلی که در یکساعت اتفاق افتاده ۶۰ دقیقه بود، ما الان این را لحاظ نمی کنیم. این تقسیم را قبول داریم بالاخره حرکتی که از سبزی به زردی شروع شده به تدریج می آمده. دقیقه اول یک ذره زرد شده دقیقه دوم یک ذره دیگر زرد شده تا ۶۰ دقیقه گذشته و به طور کامل زرد شده است. این، تقسیم حرکت و زمان است ما به این کاری نداریم ما می خواهیم بگوییم این یک جزء از ابتدای سبزی تا آخر زردی یکساعت طول کشیده و این یکساعت را یک جزء حرکت قرار می دهیم. برای جزء دوم از سیب هم که از سبزی به زردی رفته همان یکساعت طول کشیده نه اینکه یک ساعت دیگر طول کشیده باشد.

پس متغیر که سیب می باشد به ۱۰ متغیر تقسیم شد. با آمدن ۱۰ تا متغیر، ۱۰ تا تغییر درست شد و تغییر همان حرکت است یعنی وقتی متغیر یا متحرک را به ۱۰ متحرک و متغیر تقسیم کردید ۱۰ تا حرکت و ۱۰ تا تبدل و تغییر پیدا کردید اما زمان، ۱۰ تا نمی شود همان یکساعت که برای تغییر این سیب از سبزی به زردی صرف شده بود و به عبارت دیگر برای تغییر ۱۰ قطعه سیب از سبزی به زردی صرف شده بود همان یکساعت کافی بود و بیش از این احتیاج نبود.

پس خلاصه این شد که یک سیب داریم که مثلاً ۱۰ جزء دارد وقتی تغییر می کند ۱۰ تغییر در آن اتفاق می افتد ولی همه تغییرها در یکساعت انجام می شوند. تقسیم به لحاظ متغیر است که این تقسیم به لحاظ متغیر در زمان واقع نمی شود. یعنی وقتی سیب را به ۱۰ جزء تقسیم کردید یکساعتی که صرف تبدل شده تقسیم نمی شود.

یا مثل اینکه یک انسانی را تقسیم کنید زمانش تقسیم نمی شود. اینطور نیست که برای یک انسانی که ۲۰ سال دارد گفته شود دست او زمانش یکسال باشد پای او زمانش یکسال باشد یعنی ۲۰ قطعه برای انسان درست کنی که هر کدام یکسال زمانش باشد. این چنین کاری کسی نمی کند.

نکته: بحث ما در متحرک و حرکت و زمان است که می گوئیم متحرک و حرکت تقسیم می شود ولی زمان تقسیم نمی شود.

نکته: مصنف می فرماید این مطلب در حرکت کیفی و کمی اتفاق می افتد اما در حرکت مکانی اتفاق نمی افتد.

نکته: این مطالبی که توضیح دادیم، آخر کلام مصنف بود مصنف بحث را اینگونه شروع می کند و می گوید حرکت را به تبع متحرک می توان تقسیم کرد و این تقسیمی است که زمان با آن مطابقت نمی کند سپس می گوید شاید در مکان نتوان این حرف را زد و حرکت را به تبع متحرک تقسیم کرد. علت آن را بعداً توضیح می دهیم.

توضیح عبارت

«لکن الحركة يعرض لها ضرب من الانقسام لا يطابقها الزمان»

ضمیر «لا يطابقها» به حرکت بر می گردد.

توضیح دادیم که چرا تعبیر به «لکن» کرده است.

ترجمه: نوعی از انقسام بر حرکت عارض می شود که در این انقسام، حرکت را زمان، همراهی نمی کند و مطابقت نمی کند. یعنی اگر حرکت را متقسم کردید زمان همراه حرکت تقسیم نمی شود.

ص: ۱۱۳۴

«و ذلك هو انقسامها بانقسام المتحرك»

«ذلك»: یعنی آن نوع انقسامی که بر حرکت عارض می شود و به تعیش زمان، منقسم نمی شود. انقسام حرکت است به انقسام متحرک، «اگر متحرک را قسمت کردید حرکت هم قسمت می شود ولی زمان با اینکه مقدار حرکت است قسمت نمی شود.

«و يشبه ان يكون هذا بغير الحركة المكانية اولى»

از اینجا استثنا را بیان می کند.

«هذا» یعنی انقسام حرکت به انقسام متحرک.

این انقسام حرکت به انقسام متحرک نسبت به حرکتی که مکانی نباشد اولی است اما نسبت به حرکت مکانی اولی نیست.

«اولی»: اولی نیست یعنی خیلی سزاوار نیست در حالی که مصنف در حرکت مکانیه این انقسام را نفی می کند پس معنی ندارد که بگویید در حرکت غیر مکانی بهتر است زیرا مفهومش این است که در حرکت مکانی جا دارد ولی در حرکت غیر مکانی بهتر است در حالی که خود ایشان در حرکت مکانی این مساله را نفی می کند. از اینجا معلوم می شود که اولی، اولی تعیینی است نه تفضیلی. یعنی معیناً در غیر حرکت مکانی این مساله اولی است.

ادامه بحث اینکه آیا در حرکت و زمان، جزء لا یتجزی داریم؟/ مناسبت مسافات و حرکات و ازمینه با یکدیگر ۹۳/۰۲/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه بحث اینکه آیا در حرکت و زمان، جزء لا یتجزی داریم؟/ مناسبت مسافات و حرکات و ازمینه با یکدیگر.

ص: ۱۱۳۵

«و يشبه ان يكون هذا بغير الحركة المكانية اولى»(۱)

بحث در این داشتیم که حرکت و زمان مثل مسافتند همانطور که مسافت قابل تجزیه است لا الی نهایی، حرکت و زمان هم قابل تجزیه اند لا الی نهایی. یعنی همانطور که ما در تقسیم مسافت به جزء لا یتجزی منتهی نمی شویم در تقسیم حرکت و زمان هم به جزء لا یتجزی منتهی نمی شویم. این بحث را با دو دلیل اثبات کردیم و به این مطلب رسیدیم که حرکت به نحوی تقسیم ی شود که در آن نحو، زمان مانند حرکت نیست و آن تقسیم را نمی پذیرد. حرکت را تقسیم می کنیم ولی زمان را نمی توان به آن نحوی که حرکت را تقسیم کردیم تقسیم کنیم. این نوع تقسیم، تقسیمی است که برای حرکت به خاطر تقسیم متحرک حاصل می شود یعنی متحرک را تقسیم می کنیم به تبع متحرک، حرکت تقسیم می شود این تقسیمی که به تبع تقسیم متحرک است در زمان اجرا نمی شود این مخصوص خود حرکت است پس متحرک را تقسیم می کنیم و به تبعش حرکت تقسیم می شود و به تبعش زمان تقسیم نمی شود مصنف این تقسیم را «که تقسیم حرکت به تبع تقسیم متحرک است» در دو جا مطرح می کند:

۱_ در حرکت مکانیه.

۲_ در حرکتی که مکانی نباشد مثلا حرکی که در کیف باشد. در حرکت مکانیه می فرماید اینچنین تقسیمی «تقسیم حرکت به تبع تقسیم متحرک» راه ندارد. اما در حرکت غیر مکانی راه دارد ابتدا بیان می کند که این نوع تقسیم در حرکت مکانی راه ندارد چون این تقسیم را جلسه قبل توضیح دادیم الان احتیاج نیست که عبارت مصنف را جابجا کنیم لذا به همان ترتیبی که مصنف مطرح کرده ما بیان می کنیم. مصنف ابتدا استثنا را ذکر کرده ما هم ابتدا استثنا را ذکر می کنیم.

ص: ۱۱۳۶

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج ۴، ص ۲۰۳، س ۱۳، ط ذوی القربی.

چون اصل تقسیم حرکت به تبع تقسیم متحرک را دیروز گفتیم و توضیح داده شد لذا اگر الان استثنا را مطرح کنیم شبهه ای نخواهد بود لذا اشکالی ندارد که به ترتیبی که مصنف وارد بحث شده وارد شویم یعنی ابتدا استثنا را مطرح کنیم.

مصنف می فرماید حرکت را به تبع متحرک می توانیم تقسیم کنیم اما به شرطی که حرکت، حرکت مکانی نباشد پس در حرکت مکانی نمی توانیم حرکت را به تبع حرکت متحرک تقسیم کنیم اما چرا نمی توانیم؟ تمام حرف یک کلمه است و آن این است که چون اجزاء متحرک مکانی داریم و اجزاء متحرک مکانی حرکت ندارند تا حرکتشان به تبع خودشان تقسیم شوند اصلا در حرکت مکانی اجزاء متحرک، حرکت ندارند یعنی متحرک، حرکت مکانی می کند ولی اجزایش حرکت مکانی ندارند تا به تبع حرکت مکانی آنها، تقسیم شود می خواهیم بگوییم سالبه به انتفاء موضوع است. زیرا اصلا حرکت اجزاء تصور نمی شود که شما حرکت را به تبع آن اجزاء تقسیم کنید. برای متحرک، اجزاء وجود دارد ولی این اجزاء حرکت نمی کنند بلکه خود متحرک، حرکت می کند وقتی اجزاء متحرک حرکت نکنند حرکت اجزاء را ندارید تا به تبع اجزاء، حرکت را تقسیم کنید پس حرکت مکانی متحرک به تقسیم متحرک، تقسیم نمی شود چون به تقسیم متحرک، اجزاء برای متحرک درست می شود و این اجزاء باید حرکت کنند تا حرکت به تبع آنها تقسیم شود ولی این اجزاء حرکت نمی کنند تا اینجا اصل استدلال مصنف بیان شد از اینجا توضیح استدلال را بیان می کنیم.

توضیح مطالب: اجزاء یک متحرک یا بالفعل اند یا بالقوه اند.

حکم اجزاء متحرک در صورتی که بالفعل باشند: فرض کنید انسانی حرکت می کند این انسان دست و پا و سر دارد که اینها اجزاء بالفعل برای انسان هستند. این متحرک «یعنی انسان» حرکت می کند می خواهیم بینیم آیا اجزاء آن هم حرکت می کند یا نمی کند؟ مصنف می فرماید اجزاء بالفعل متحرک دو حالت دارند

حالت اول: به یکدیگر متصل باشند.

حالت دوم: به یکدیگر مجاور باشند.

فرق بین مجاورت و اتصال را در یک فصل از فصول گذشته خواندیم که در اتصال گفتیم دو شیء حد مشترک دارند یعنی یک سطح بین این جسم و آن جسم مشترک است به طوری که ابتدای یکی و انتهای دیگری به حساب می آید یا ابتدای هر دو یا انتهای هر دو به حساب می آید یعنی وابسته به هر دو است اما در مجاورت اینطور نیست. در مجاورت این جزء، سطح مخصوص به خودش را دارد آن جزء هم سطح مخصوص به خودش را دارد و این دو سطح به یکدیگر می چسبند و مجاورت پیدا می کنند صفحه مشترک بین آنها نیست و به یکدیگر تماس پیدا می کنند و تماس غیر از اتصال است اما در اتصال بین دو جزء یک صفحه مشترک می آید که اسم آن را فصل مشترک می گذاریم.

مصنف می فرماید اگر اجزاء بالفعل این متحرک، متصل بودند پیدا است که اجزاء، حرکت نمی کنند بلکه کل، حرکت می کند. یعنی اگر حرکت به اجزاء نسبت داده شود بالعرض و المجاز است یعنی اسناد الی غیر ماهوله است حرکت در واقع برای بدن است و بدن حرکت می کند دست بر سر جای خودش بله به عرض بدن، دست هم حرکت می کند مثل جالس سفینه که به عرض حرکت سفینه، این جالس هم حرکت کرده و الا جالس سفینه در جای خودش نشسته و حرکتی ندارد.

ص: ۱۱۳۸

در ما نحن فیه هم دست و پا در جای خودشان است حرکت برای بدن است نه برای دست و پا. حرکت دست به این است که دست از این جای بدن جدا شود و به جای دیگر برود و این امر اتفاق نمی افتد لذا جزء، حرکت نکرده. یعنی جزء متصل حرکت نمی کند. آنچه حرکت می کند کل است و جزء بالعرض و المجاز حرکت می کند. پس در اجزاء متصله اصلا حرکت نیست.

اما اجزاء متماسه چگونه است؟ کل، حرکت می کند جزء هم حرکت می کند چون از یکدیگر جدا هستند اشکال ندارد که حرکت را به آنها نسبت بدهی ولی جزء مماس آیا حرکت در مکان می کند یا حرکت در بعض مکان می کند؟ قبل از بیان جواب از این سوال باید ببینیم تعریف مکان چیست؟ مکان به نظر مصنف، سطحی است که اطراف این جزء را گرفته حال دو جزء را تصور کنید که به یکدیگر مجاورت و تماس دارند. آن سطح مماس، قطعه ای از مکان این جزء است. بقیه ی مکان جزء، هوایی است که این جزء را احاطه کرده است پس مکان این جزء، فقط هوا نیست بلکه هوا به علاوه آن بخش مماس است وقتی کل دارد حرکت می کند اجزاء هم دارند حرکت می کنند. اجزاء، هوا را می شکافند و جابجا می شوند بخشی از این مکانشان را که هوا است ترک می کنند و به بخش دیگر مکان وارد می شوند پس مکان را عوض می کنند و لذا حرکت مکانی دارند اما همه مکان را عوض نمی کنند. آن سطحی که هم جوار با جزء دیگر است عوض نمی شود زیرا در وقت حرکت متحرک، این اجزاء از یکدیگر نمی پاشند، اجزاء همانطور که مماس هستند مماس خواهند بود پس بخشی از مکان این جزء تغییر نمی کند و لو بخش های دیگر این مکان یعنی هوا تغییر می کند. پس در واقع این جزء حرکت نکرده چون حرکت به معنای تبدیل مکان است نه اینکه حرکت به معنای تبدیل جزء مکان باشد. پس این شیء متصل یا مماس هیچکدام حرکت نمی کنند.

حکم اجزاء متحرک در صورتی که بالقوه باشند: نتیجه در صورت قبل این شد که جزء بالفعل «چه مماس باشد چه متصل باشد» حرکت نکرد. جزء بالقوه به طریق اولی حرکت نمی کند چون جزء بالقوه اصلاً وجود ندارد باید آن شیء را تقسیم کنید تا این جزء درست شود. پس جزء بالقوه حرکت نمی کند و وقتی حرکت نکرد حرکت مخصوص جزء را نداریم که با تقسیم جزء، آن حرکت را تقسیم کنیم یعنی نمی توانید بگویید که متحرک را به اجزایی تقسیم می کنیم. حرکت متحرک هم به اجزایی تقسیم می شود. چون اگر بخواهید حرکت متحرک را به اجزایی تقسیم کنید باید هر جزئی از این حرکت برای جزئی از متحرک ثابت شود. زیرا شما نمی خواهید برای جزء، حرکت مستقل درست کنید و حرکت مستقل را تقسیم کنید.

شما می گویید: وقتی این متحرک که کل است را تقسیم می کنیم با این تقسیم، حرکت تقسیم می شود یعنی هر جزئی از حرکت در مقابل جزئی از این متحرک قرار می گیرد چون تقسیم به این صورت است که حرکت کل را تقسیم می کنیم «نه اینکه حرکت خود جزء را تقسیم کنیم» در این صورت کل دارای اجزایی می شود و حرکتش هم دارای اجزایی می شود به این نحوه که هر جزئی از اجزاء حرکت، ارتباط به جزئی از متحرک داده می شود مثلاً فرض کنید متحرک، ۱۰ جزء دارد حرکتش را تقسیم بر ۱۰ می کنیم و هر کدام از این اقسام حرکت را به جزئی از متحرک اسناد می دهیم. در این صورت جزء متحرک اصلاً حرکت نکرده است چگونه جزء آن حرکت کل را به این نسبت می دهید. اصلاً نمی توان حرکتی را به این جزء نسبت داد نه حرکت کل را و نه قسمی از حرکت کل را می توان به این جزء نسبت داد مگر این که خود جزء، به طور مستقل حرکت کند که گفتیم جزء، مستقلاً حرکت نمی کند.

نکته: تقسیم حرکت به تقسیم متحرک واقع می شود به چه معنی است؟

یعنی متحرک را مثلاً به ۱۰ جزء تقسیم می کنید حرکت نیم ساعتی این متحرک را هم به ۱۰ جزء تقسیم می کنید آن وقت می گوئید هر جزئی از آن حرکت برای جزئی از این متحرک است به این معنی که اگر نیم ساعت حرکت کرده ۱۰ تا جزء داشته و هر جزئی ۳ دقیقه حرکت کرده است این ۱۰ تا ۳ دقیقه را که جمع کنید حرکت کل می شود. کل را به ۱۰ قسمت تقسیم می کنید حرکت کل را که ۳۰ دقیقه بوده به ۱۰ قسمت تقسیم می کنید هر قسمی از حرت در مقابل قسمی از متحرک قرار می گیرد یعنی ۳ دقیقه از حرکت برای این جزء است و ۳ دقیقه از حرکت برای آن جزء است و مجموع اجزاء ۳۰ دقیقه حرکت کردند. در حالی که این مطلب را شما انکار می کنید یعنی قبول نمی کنید که گفته شود یک متحرکی ۳۰ دقیقه حرکت کرده و این متحرک به ۱۰ جزء بالفعل تقسیم شده است آیا می توان گفت هر جزئی ۳ دقیقه حرکت کرده در نتیجه مجموع آن کل، ۳۰ دقیقه حرکت کرده. این بحث در جایی بود که اجزاء بالفعل باشند. در اجزاء بالفعل گفتیم حرکت نمی کنند در اجزاء بالقوه به طریق اولی حرکت نمی کنند.

خلاصه: اجزاء متحرک مکانی، حرکت ندارند تا کل حرکت متحرک را تقسیم کنید و هر قسمی را به جزئی اسناد دهید لذا نمی توان گفت حرکت متحرک مکانی را به تبع اجزاء متحرک، تقسیم می کنیم بله حرکت به تبع متحرک تقسیم می شود.

ص: ۱۱۴۱

نکته: چون مصنف می گوید زمان در اینجا تقسیم نمی شود ولو حرکت تقسیم می شود خوب است که مثال به نیم ساعت نزنیم بلکه مثال به ۳۰ متر بزنیم. زیرا بحث ما در این است که اگر حرکت را تقسیم کردید زمان تقسیم نمی شود پس باید مثال به جایی زده شود که زمان مطرح نشود. ما مثال به جایی زدیم که حرکت کل را در ۳۰ دقیقه فرض کنید و آن ۳۰ دقیقه را تقسیم کنید که خارج از بحث بود لذا مثال را به این صورت بگوییم بهتر است که این حرکت را ۳۰ متر کنید سپس آن ۳۰ متر را به ۱۰ جزء تقسیم کنید که هر جزء ۳ متر می شود و بگوییم هر جزئی از این متحرک، ۳ متر را طی کرده است و مجموعشان ۳۰ متر را طی کردند. واضح است که این، باطل است.

توضیح عبارت

«و یشبه ان یکون هذا بغير الحركة المکانیه اولی»

«هذا»: یعنی انقسام الحركة بانقسام المتحرک

ترجمه: این انقسام حرکت به انقسام متحرک در غیر حرکت مکانی سزاوارتر است. «بیان کردیم که این «اولی» اولی تعیینه است یعنی معیناً در غیر مکانی حاصل می شود و در حرکت مکانی حاصل نمی شود».

«فان اجزاء المتحرکه الحركة المکانیه لا یخلو اما ان تكون اجزاء حاصله بالفعل او اجزاء بالقوه»

«الحركة المکانیه» مفعول مطلق برای «المتحرکه» است.

چرا در حرکت مکانی اینچنین تبعیتی نیست؟ به خاطر اینکه اجزاء متحرکی که حرکتش مکانی است این اجزاء خالی نیستند از اینکه یا اجزائی هستند که حاصل بالفعل اند یا اجزائی هستند که حاصل بالقوه اند و ما فعلاً بحث در اجزائی می کنیم که حاصل بالفعل باشند و بحث از اجزائی که بالقوه باشند در سطر ۱۷ صفحه ۲۰۳ می آید.

ص: ۱۱۴۲

«فان کانت اجزاء حاصله بالفعل فلا یخلو اما ان یکون اجتماعها علی سبیل تماس او اتصال»

اجتماع اجزا یا به نحو تماس است یا به نحو اتصال است.

«و کیف کانت»

اجتماعشان به هر نحوی باشد چه به نحو تماس چه به نحو اتصال باشد.

«فان کل واحد منها لا یفارق مکانه»

هر یک از این اجزاء از مکانش مفارقت نمی کنند. وقتی گفته شود این اجزاء از مکانش مفارقت نمی کنند یعنی حرکت مکانی نمی کنند در نتیجه نمی توان حرکت کل را برای این اجزاء ثبت کرد و نمی توان گفت قسمتی از حرکت کل برای این جزء است و قسمتی دیگر از حرکت کل برای این جزء است.

«لانها ان کانت متصله فلا مکان لها بالفعل»

چرا اجزاء حرکت نمی کنند؟ چون این اجزاء اگر متصل باشند اصلاً امکان ندارند که بخواهند تغییر مکان بدهند زیرا اگر متصل باشند یک مکان را اشغال کردند. «ما بیان کردیم که حرکت آنها، حرکت کل نیست ولی مصنف از ریشه حرف می زند و می فرماید اصلاً مکان ندارند تا بخواهند حرکت مکانی کنند. اما به چه دلیل مکان ندارند؟ چون مکان برای کل آنها است» اگر بخواهیم دقیق تر بیان کنیم به اینصورت گفته می شود که دست خودمان را ملاحظه می کنیم که مکانش کجا می باشد؟ چون دست، متصل به بدن است آن قسمت بازو که به دست چسبیده نمی توان برای آن مکان تهیه کرد اگر بتوانی برای دست، مکان درست کنی برای آن بخش از دست که متصل است نمی توان مکان درست کرد. پس برای کل این جزء نمی توان مکان درست کرد. بخشی از این جزء مکان دارد ولی این که بخشی از این جزء مکان دارد کافی نیست خود این جزء را اگر ملاحظه کنید مکان ندارد چون سطح مماس ندارد زیرا مکان، سطح مماس است نه سطح متصل. دست ما هم سطح متصل دارد ولی سطح مماس ندارد اما بقیه دست من مماس با هوا است پس سطح مماس دارد که همان سطح هوا است اما آن بخشی که به بدن متصل است سطح مماس ندارد بلکه سطح متصل دارد. مکان هم سطح متصل نیست بلکه سطح مماس است پس بخشی از این دست بلکه خود دست مکان ندارد.

ص: ۱۱۴۳

ترجمه: اگر این اجزاء متصل باشند بالفعل مکان ندارند.

«و ان كانت مماسه فلها مکان لکنها تفارق من مکانها سطحاً هو جزء مکان الكل»

اگر آن اجزاء مماس باشند دارای مکان هستند ولی از مکان خودشان منتقل نمی شوند چون آن قسمتی که مماس با جزء دیگر است جابجا نمی شود بر فرض در هوا این جزء جابجا شود ولی در آن قسمت مماس با جزء دیگر جابجا نمی شود قهراً مکان را عوض نمی کند بلکه بخشی از مکان را عوض می کند. این، حرکت مکانی نیست زیرا حرکت مکانی این است که اصل مکان خودش را عوض کند و به مکان دیگر برود نه اینکه جزء مکان را عوض کند.

اگر این اجزاء مماس باشند برای این اجزاء مکان است «چون سطح مماس دارند» لکن این اجزاء از مکانش، سطحی را که هوا است مفارقت می کند که ابتدا جزء مکان کل جزء را عوض می کند مراد از «کل»، «کلّ جزء است نه کلّ». اما مکان کل جزء را عوض نمی کند. زیرا وقتی که کل حرکت می کند این جزء هم هوا را می شکافد و می رود. پس این سطح قسمتی از مکان خودش را که هوا است جابجا می کند اما قسمت دیگر را که سطح آن جزء دیگر است نمی تواند جابجا کند. پس کلّ مکان خودش را عوض نمی کند بلکه جزئی از مکان خودش را عوض می کند در حالی که حرکت مکانی جزء به این است که کلّ مکان خودش را عوض کند. مراد از لفظ «کل» در اینجا «کلّ متحرک» نیست. بلکه کلّ مکان همین جزء است.

ص: ۱۱۴۴

ترجمه: اگر این اجزاء مماس باشند برای این اجزاء مکان است لکن اجزاء، فقط سطحی را مفارقت از مکان خودشان می کنند که آن سطح، جزئی از مکان کل هر جزء است.

«فلا تفارق مکانها فلا تتحرک»

ضمیم «فلا تفارق» به اجزا بر می گردد.

مکانی را که احاطه به خودش پیدا کرده مفارقت نمی کند.

ترجمه: پس این جزء از مکانش مفارقت نمی کند سپس حرکت نمی کنند.

تا اینجا مصنف فرمود اگر متصل باشد جزء، اصلا مکان ندارد تا بخواهد حرکت مکانی باشد. اگر مماس باشد مکان دارد ولی حرکت مکانی نمی کند علی ای حال، اجزاء حرکت مکانی نمی کنند و وقتی اجزاء حرکت مکانی نگرفتند نمی توان حرکت کل را تقسیم کرد و هر قسمی را به جزئی نسبت داد.

«و ان كانت الاجزاء بالقوه فبعد الحركة عنها اظهر»

تا اینجا در صورتی بود که اجزاء را بالفعل بگیرد اما اگر اجزاء، بالقوه باشند اسناد حرکت به اجزاء بالقوه بعید تر از اسناد حرکت اجزاء، بالفعل است پس به طریق اولی اجازه اسناد حرکت به اجزاء بالقوه نخواهیم داشت.

ترجمه: اگر اجزاء بالقوه باشد دور بودن حرکت از این اجزاء اظهر است و اسناد حرکت به اینها باطل تر است. اگر نتوانیم به اجزاء بالفعل، حرکت را نسبت دهیم به خاطر اینکه حرکت از اجزاء بالفعل دور است.

«فکیف تنسب الیها اجزاء حرکه بالفعل»

حرکتی بالفعل انجام شده و اجزائی هم بالفعل دارد.

ص: ۱۱۴۵

«بالفعل» می تواند قید حرکت باشد و می تواند قید اجزاء باشد هر دو صحیح است. اجزائی برای حرکت، بالفعل درست گردید و می خواهید اینها را نسبت به اجزایی که بالقوه اند بدهید. یا به اجزایی که بالفعل اند ولی حرکت نمی کنند. این اسناد صحیح نیست.

ترجمه: چگونه به این اجزاء متحرک «که در فرض ما بالقوه اند» اجزاء حرکتی که بالفعل است نسبت داده می شود.

آن اجزاء اگر بالفعل بودند نمی توانی اجزاء حرکت بالفعل را به آنها نسبت دهی به بیانی که گفتیم حال که بالقوه اند به طریق اولی نمی توان اجزاء بالفعل حرکت را به آنها نسبت داد.

ادامه بحث اینکه آیا در حرکت و زمان، جزء لا یتجزی داریم؟/ مناسبت مسافات و حرکات و ازمونه با یکدیگر ۹۳/۰۲/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه بحث اینکه آیا در حرکت و زمان، جزء لا یتجزی داریم؟/ مناسبت مسافات و حرکات و ازمونه با یکدیگر.

«و اما فی سائر الحركات فان كان لها اجزاء بالفعل مح ان يقال ان جزء التغير تغير الجزء» (۱)

بحث در این داشتیم که می توانیم حرکت را به تبع متحرک تقسیم کنیم سپس استثنا کردیم و گفتیم در حرکت مکانی تقسیم حرکت به تبع متحرک، دشوار است و انجام نمی شود الا آن می خواهیم بگوییم در سایر حرکات می توانیم به تبع متحرک، حرکت را تقسیم کنیم مثال به کیف می زنیم و می گوئیم جسمی را ملاحظه می کنیم که از رنگی به رنگ دیگر منتقل می شود یعنی حرکت می کند. فرض می کنیم این جسم دارای اجزاء بالفعل باشد سپس این اجزاء حرکت می کنند و در رنگ تغییر می کنند با تغییر اینها کل هم تغییر می کند یعنی کل این اجزاء را اگر جمع کنید کل آن جسم می شود. کل تغییر هایی را هم که برای اجزاء هستند اگر جمع کنیم تغییر الجسم می شود هر قسمتی از این تغییر را که برای جسم است می توانید به جزء جسم اسناد دهید یعنی حرکت یا تغییری را که این جسم انجام داده به تبع اجزاء خود جسم می توانید تجزیه کنید مثلا فرض کنید یک سیب می خواهد از رنگ سبز به رنگ زرد منتقل شود تمام اجزایش اینچنین است. ما معتقدیم که اجزایش بالقوه اند اما اگر کسی اجزاء را بالفعل دید مثلا برای این سیب، ۱۰ جزء قائل شد این ۱۰ جزء از سبزی به سمت زردی می روند یعنی تغییر می کنند خود سیب هم از سبزی به سمت زردی می رود یعنی تغییر می کند. آن تغییر کلی که برای سیب اتفاق افتاده است حرکت سیب است. خود سیب وقتی به ۱۰ قسم تقسیم شد می توانیم آن حرکت و تغییر را هم به ۱۰ قسم تقسیم کنیم و هر قسمی را در مقابل جزئی قرار بدهیم و بگوییم این اجزاء را وقتی جمع کنیم مجموع متحرک درست می شود. تغییر های جزء را هم اگر جمع کنیم تغییر الكل درست می شود. این مطالب را در جلسه قبل و دو جلسه قبل توضیح دادیم. این مطلب را هم اشاره کردیم که زمان در این تقسیم مطرح نمی شود یعنی ما حرکت را به تبع تقسیم متحرک، تقسیم می کنیم اما زمان حرکت، تقسیم نمی شود. اینطور نیست که هر جزئی از زمان را بتوانیم به جزئی از متحرک نسبت دهیم بلکه همه این یکساعت هم برای این جزء است هم برای آن جزء است یعنی هر جزئی را که ملاحظه کنید یکساعت طول کشیده تا از این رنگ به رنگ دیگر منتقل شده است نه اینکه ۱۰ تا جزء هر کدامشان ۶ دقیقه طول بکشد و این ۱۰ جزء با هم ۶۰ دقیقه طول بکشد. اگر اینطور بود زمان هم تقسیم می شد ولی زمان تقسیم نمی شود. نمی توانیم زمان را تقسیم کنیم و هر قسمی را زمان

تغییر جزئی قرار بدهیم یعنی هر کدام از این اجزاء در آن یکساعت تغییر رنگ دادند نه اینکه هر کدام از این اجزاء در جزئی از یکساعت، تغییر داده باشند تا بتوانیم زمان را به تبع متحرک تقسیم کنیم بلکه فقط حرکت به تبع متحرک تقسیم می شود. این تمام مطالبی است که مصنف فرموده. اشاره کردیم که مصنف، همانطور که اجزاء متحرک را جمع می کند و کل متحرک، درست می شود تغییرها را هم جمع می کند و تغییر کلی درست می شود و این تغییر کلی اگر درست شود هر قسمی از آن در مقابل جزئی از متحرک واقع می شود یعنی گفته می شود این تغییر برای آن جزء است و آن تغییر هم برای آن جزء دیگر است و تغییرها را که جمع کنید مجموعه را باید بر مجموعه اطلاق کنید. عبارت مصنف این است که وقتی تغییرها را جمع کردید این مجموعه تغییرها را بر چه چیزی حمل می کنید؟ بر جزء نمی توانید حمل کنید اما بر اجزاء می توانید حمل کنید. بر کل هم می توانید حمل کنید. سپس می فرماید اگر بخواهید بر اجزاء حمل کنید به دو صورت می توانید حمل کنید:

ص: ۱۱۴۶

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج ۴، ص ۲۰۴، س ۱، ط ذوی القربی.

۱ _ جزء جزء را ملاحظه کنید.

۲ _ همه اجزاء را با هم ملاحظه کنید.

اگر جزء جزء را ملاحظه کنید معنایش این است که مجموع تغییر برای هر جزء است. و این صحیح نیست پس باید بر اجزاء که جمع هستند مجموع تغییر را حمل کنید چون وقتی اجزاء جمع هستند همان کل خواهند بود و لذا موضوع این مجموعه تغییر، کل خواهد بود ولی موضوع برای هر تک تک از این اجزاء که مجموعه را درست کردند اجزاء متحرک است یعنی هر کدام از این اجزاء تغییر را بر جزئی از متحرک حمل می کنید و مجموع این تغییرها را بر جزء نمی توانید حمل کنید باید بر اجزاء وقتی که جمع شدند «یعنی بر کل» حمل کنید. پس کل متحرک دارای کل این تغییر است و اجزاء متغیر هر یک، دارای جزئی از این تغییر هستند.

نکته: اگر اجزاء متحرک را بالفعل بگیرید توضیحش همین است که بیان کردیم اما اگر اجزاء متحرک را بالقوه بگیرید اشکالی ندارد چون اگر اجزاء متحرک را بالقوه بگیرید اجزاء حرکت هم بالقوه می شود ما می گوئیم حرکت، به تبع متحرک تقسیم می شود اگر تقسیم متحرک، بالفعل است حرکتی که به تبع متحرک است تقسیمش بالفعل می شود اگر تقسیم متحرک بالقوه است حرکتی که تبع متحرک است تقسیمش بالقوه می شود.

توضیح عبارت

«و اما فی سائر الحركات فان كان لها اجزاء بالفعل صح ان يقال ان جزء التغير تغير الجزء»

ص: ۱۱۴۷

این تبعیت حرکت برای متحرک در حرکت مکانی پذیرفته نشد. اما در سائر حرکات را با این عبارت بیان می کند.

نسخه های خطی را نگاه کردم در همه آنها عبارت «اما فی سائر الحركات» دارد و در هیچکدام «فی سائر المتحركات» ندارد. بنابراین ناچاریم ضمیر «لها» را به «حرکات» بر گردانیم به اعتبار متحرکات. یعنی در ضمیر «لها» باید استخدام قائل شویم. در خط بعد می فرماید «و ان كان لها اجزاء بالقوه» ضمیر «لها» در این عبارت آیا به حرکات بر می گردد یا به متحرکات بر می گردد؟ به متحرکات بر می گردد دلیلش هم این است که «ان كان للمتحرکات اجزاء بالقوه فللحرکه ایضا اجزاء بالقوه». ضمیر «لها» را به حرکات نمی توان برگرداند و الا عبارت اینطور می شود «و ان كان للحركات اجزاء بالقوه فللحرکه ایضا اجزاء بالقوه که عبارت غلط می شود. لذا ضمیر «لها» در این عبارت «و ان كان لها اجزاء بالقوه» به متحرکات بر می گردد پس ضمیر «لها» در عبارت «فان لها اجزاء بالفعل» هم به متحرکات باید برگردد ولی در نسخه خطی عبارت «اما فی سائر الحركات» آمده لذا باید در ضمیر، استخدام قائل شد یعنی ضمیر «لها» را به حرکات بر گردانیم به اعتبار متحرکات یعنی اینگونه بگوییم: اما در سائر حرکات، اگر متحرکات اجزاء بالفعل دارند حکمشان به این صورت است و اگر متحرکات اجزاء بالقوه دارند حکمشان به آن صورت است در اینصورت، عبارت روان می شود.

ص: ۱۱۴۸

ترجمه: اما در سائر حرکات اگر برای آن متحرکات اجزاء بالفعل وجود داشته باشد صحیح است گفته شود جزء تغییر، تغییر جزء است.

«جزء التغير تغير الجزء»: یعنی تغییر را تجزیه کنید هر جزئی از این تغییر در مقابل جزئی از متغیر قرار می گیرد پس جزء این تغییر، تغییر همان جزء متغیر می شود جزئی که متغیر است تغییرش، جزئی از مجموعه تغییر است پس جزء تغییر، تغییر است برای جزء این متغیر، شما یک تغییر «تغیر به معنای حرکت است» را توجه کنید و آن را تجزیه کنید جزئی از این تغییر را نسبت به جزئی از متغیر می دهید پس جزء تغییر، تغییر جزء است یعنی تغییر برای جزء است این تعبیری که مصنف کرده و نگفته «تغیر جزء، جزء تغییر است» بلکه بر عکس گفته و فرموده «جزء تغییر، تغییر جزء است» نشان می دهد که ضمیر «لها» را به خود حرکت برگردانده و استخدام قائل نشده است یعنی اگر حرکات و تغییر اجزاء دارد هر جزئی از تغییر در برابر جزئی از متغیر است. یعنی می گوید اگر اجزاء برای تغییر داریم هر جزئی از این اجزاء تغییر در برابر جزئی از متغیر است یعنی جزء تغییر، تغییر جزء است ولی از نظر محتوا باید استخدام باشد.

«فی سائر الحركات»: مراد، غیر از حرکت مکانی است که در خطوط قبل استثنا کردیم.

ترجمه: غیر از حرکت مکانی بقیه اجزاء اگر اجزاء بالفعل دارند صحیح است که گفته شود هر جزئی از این حرکت، حرکت مخصوص برای جزئی از این متحرک است «سپس این حرکت‌های مخصوص را جمع کنید اصل حرکت بدست می آید بدون اینکه اضافه بیاورد چون زمان آنها فرقی نمی کند»

«و ان كان لها اجزاء بالقوه فللحرکه ايضا اجزاء بالقوه»

اگر برای متحرکات اجزاء بالقوه باشد حرکت هم اجزاء بالقوه دارد اما به چه صورت اجزاء بالقوه دارد؟ یا عبارت «لو فصلت» بیان می کند.

«لو فصلت لکان بازاء کل جزء من المتغیر تغییر یخصه هو جزء تغییر الكل»

این عبارت تفسیر عبارت قبل است یعنی اگر این حرکت را جدا کنید و تجزیه و تقسیم کنید در ازاء هر جزئی از متغیر و متحرک، تغییری دارید که مخصوص خود همین جزء است.

بالاخره این جزء هم داشته تغییر می کرده اگر تغییر نمی کرد رنگ کل این جسم عوض نمی شود این جزء هم دارد تغییر می کند اگر تغییر نمی کرد این بخش از جسم به همان رنگ قبل باقی می ماند و بقیه اش تغییر می کرد در حالی که ما می بینیم این هم عوض شده پس معلوم می شود که جزء جزء دارند عوض می شوند و همین جزء جزء ها که عوض شدند کل را عوض می کنند پس در این تغییر کلی که شما دارید اگر تجزیه اش کنید در مقابل هر جزئی، جزئی از این تغییر قرار می گیرد چون بالاخره تغییر برای اجزاء حاصل شده است و نمی توانید تغییر را برای اجزاء نفی کنید وقتی تغییر برای اجزاء حاصل شده باید تغییر مخصوص اجزاء را به خودش نسبت بدهید و این تغییرات را جمع کنید تا تغییر کل درست شود.

ص: ۱۱۵۰

و ان كان لها اجزاء بالقوه: اگر برای متحرکات اجزاء بالقوه باشد برای حرکت همچنین اجزاء بالقوه است به این صورت که اگر این حرکت جدا شود در ازاء هر جزئی از آن متحرک، تغیر و تحرکی مخصوص همان جزء است که آن تغیر مخصوص، جزء تغیر کلّ است «اما به چه علت جزء تغیر کل است؟ به تعبیر مصنف این می شود که چون این تغیر و آن تغیر و آن تغیر دیگر را جمع کردیم و کلّ تغیر به وجود آمد»

«فان من هذا التغير الذی فی هذه الجزء و من ذلك التغير الذی فی ذلك الجزء ما يحصل مجموع تغير الكل»

«من هذا التغير» و «من ذلك التغير» متعلق به «يحصل» است.

«ما» در «يحصل» زائده است و ابن سینا در این گونه موارد «ما» زائده می آورد.

از این تغیری که در این جزء اول است و از آن تغیری که در جزء دیگر است «از این تغیر های مخصوص اجزاء» مجموع تغیر حاصل می شود. «یعنی از تغیر های خاصی که هر کدام مخصوص جزئی هستند وقتی جمع شوند مجموع درست می شود یعنی کلّ تغیر درست می شود»

«اذ تلك الجملة المجتمعه جمله تغير»

مراد از «الجملة» مجموع تغیرات «و حرکات» است نه مجموع متغیرات.

وقتی مجموعه تغیرها را آوردید این مجموعه باید بر چیزی حمل شود. بر جزء جزء حمل نمی شود. بر اجزاء که همان کل هستند حمل می شود پس کلّ، تغیر کرده است یعنی این تغیرات در آخر که مجموع شدند بر کل حمل می شوند نه بر جزء. بله اگر یکی یکی حساب کنی بر جزء حمل می شوند ولی وقتی آنها را جمع کردی بر کل حمل می شوند.

ترجمه: این مجموعه تغییرات که با هم جمع شدند مجموعه یک تغییرند.

«و جمله التغير تغير»

مجموعه تغییرهای کوچک هم یک تغییر جمعی است. یعنی همانطور که آن جزء جزء، تغییر بودند این مجموعه ای که از آن تغییرات جزئی به وجود آمده آن هم تغییر است.

تا اینجا روشن شد که تغییری هست که اسم آن را تغییر کل می گذاریم. این تغییری که اسمش کل است روی چه چیز می خواهد حمل شود؟ روی جزء جزء حمل نمی شود پس باید روی اجزاء حمل شود لذا کل متحرک، کل تغییر را گرفت. جزء متغیر، جزء تغییر را گرفت حال وقتی تغییرها را جمع کردیم نتوانستیم آن را بر جزء حمل کنیم لذا بر کل حمل کردیم و کل متحرک، کل حرکت را گرفت. و جزء متحرک، جزء حرکت را گرفت.

«و کل تغير فهو لشيء»

هر تغییری بالاخره یک موضوعی دارد و برای یک شیئی است که آن شیء، موضوع تغییر می شود.

«و لا شی يحمل هذه التغيرات الا الكل و الاجزاء»

نسخه صحیح «هذه التغيرات عليه الا الكل» است. و ضمیر آن به شی بر می گردد.

ترجمه: چیزی نداریم که این تغییرات مجموعی را حمل بر آن کنیم مگر کل و اجزاء «یعنی موضوع این تغییری که ما اسمش را کل می گذاریم یا کل متحرک است یا اجزاء متحرک است و فرض دیگری نداریم. اجزاء به معنای جزء جزء مراد است نه اینکه اجزاء به معنای مجموعه مراد باشد چون اجزاء به معنای مجموعه همان کل است.

ص: ۱۱۵۲

«و لیس لجزء جزء»

نیست مجموع تغییرات برای جزء جزء «یعنی جزء جزء نمی تواند مجموع تغییرات را داشته باشد چون نمی توان بر یک جزء مجموع تغییرات را حمل کرد هر جزئی تغییر مخصوص خودش را قبول می کند نه تغییرات دیگر را. این مجموعه تغییرات یک بخش آن برای این جزء است و بقیه تغییرات برای اجزای دیگر است و نمی توان بر این جزء حمل کرد.

«فهو للکل»

این مجموعه تغییرات برای کل است. تا اینجا ثابت شد که کل متحرک، کل متغیر را واجد شد و جزء متحرک هم جزء متغیر را واجد شد پس حرکت و تغییر به تقسیم متحرک، تقسیم شد. اگر متحرک را بالقوه تقسیم کنید حرکت هم بالقوه تقسیم می شود اگر متحرک را بالفعل تقسیم کنید حرکت هم بالفعل تقسیم می شود سپس حرکت، تابع متحرک شد البته حرکتی که حرکت مکانی نیست.

«و لما كان کل حرکت»

این عبارت باید سر خط نوشته شود. در عنوان فصل دو مطلب داشتیم:

مطلب اول در مناسبات مسافات و حرکات و ازمنه بود که بحث آن تمام شد.

مطلب دوم این بود که هیچ یک از مسافات و حرکات و ازمنه اول جزء ندارد از عبارت «و لما كان» وارد مطلب دوم می شود.

هیچ یک از مسافات و حرکات و ازمنه اول جزء ندارند ۹۳/۰۲/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: هیچ یک از مسافات و حرکات و ازمنه اول جزء ندارند.

ص: ۱۱۵۳

«و لما كان کل حرکت و کل تغییر فهو فی زمان ینقسم الی غیر النهایه»[\(۱\)](#)

بحث در دومین عنوان از عنوان فصل است یعنی در این بحث می خواهیم شروع کنیم که آیا مسافت، اول دارد یا ندارد؟ حرکت آیا اول دارد یا ندارد؟ زمان آیا اول دارد یا ندارد؟

نکته مهم: وقتی وارد فصل ششم شدیم این مطلب را تذکر دادیم و گفتیم مطلب مهمی است که منظور ما از اول حرکت، چیزی است که حرکت باشد و اول باشد همینطور منظور ما از اول زمان چیزی است که زمان باشد و اول باشد همینطور منظور اول مسافت چیزی است که مسافت باشد و اول باشد.

ما برای حرکت، اول قائل هستیم که مبدأ باشد. آخر هم قائل هستیم که منتها باشد این دو «که اسمشان را طرف می گذاریم» را حرکت نمی گوییم زیرا مبدأ حرکت، حرکت نیست منتهای حرکت هم حرکت نیست. وسط مبدا و منتها را حرکت می گوییم با اینکه اول دارد باز هم می خواهیم نفی اول کنیم پس آن که می خواهیم آن را نفی کنیم اولی است که می خواهد حرکت باشد و اول هم باشد. یا مثلاً- در زمان گفته می شود طرف زمان، «آن» است و «آن» را اول زمان می دانیم ولی خود «آن» زمان نیست پس اولی که زمان باشد برای زمان نداریم اما اولی که «آن» باشد برای زمان داریم.

ص: ۱۱۵۴

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج ۴، ص ۲۰۴، س ۵، ط ذوی القربی.

به چه دلیل چنین اولی برای زمان و حرکت و مسافت نداریم:

بیان دلیل: چون خلف لازم می آید. فرض کنید قسمتی از حرکت را جدا می کنیم و می گوئید این بخش از حرکت، حرکت است. سپس مسافت را تقسیم می کنیم بالاخره مسافت، تقسیم خواهد شد چون قبلا گفتیم جزء لا یتجزی نداریم و هر چقدر مسافت، را تقسیم کنید باز هم قابل تقسیم شدن هست.

پس مسافت را تقسیم می کنیم. حرکت روی این مسافت واقع می شود وقتی حرکت بر روی مسافت واقع شد و مسافت، تقسیم شد حرکت هم بالتبع تقسیم می شود وقتی ما می خواهیم مسافت را طی کنیم نصف مسافت را زودتر از کل آن طی می کنیم هم زمان تقسیم می شود که زودتر طی می شود هم حرکت تقسیم می شود یعنی حرکت کمتری برای ابتدا تا نصف صرف می شود تا برای ابتدا تا انتها یعنی حرکتی که برای ابتدا تا نصف مسافت است کمتر است از حرکتی که برای ابتدا تا انتها است.

این حرکتی که اول حرکت قرار دادیم روی مسافت گذاشتیم و مسافت. تقسیم شد در نتیجه این حرکت تقسیم شد. دوباره همین حرکتی را که ما اول قرار دادیم دو جزء پیدا کرد یک جزء آن، اول شد و یک جزئش ثانی شد پس آنچه که ما فرض کردیم اول باشد اول نیست معلوم می شود چیز دیگر اول است دوباره درباره آن چیزی را که اول قرار دادیم بحث می کنیم و می گوئیم مسافت آن تقسیم می شود خودش هم تقسیم می شود دوباره اول دیگری از درون این اول بیرون می آید و هکذا. چون تقسیم به نهایت نمی رسد در نتیجه اول پیدا کردن هم به نهایت نمی رسد. پس نمی توان اول پیدا کرد مگر اولی که تسماحا اول باشد و آن مورد بحث ما نیست زیرا ما نیاز به اول حقیقی داریم.

ص: ۱۱۵۵

«و لما كان كل حركة و كل تغير فهو في زمان ينقسم الى غير النهايه»

«فمحال» جواب برای «لما» است که در خط بعدی می آید.

«ينقسم» صفت برای «زمان» است و جواب برای «لما» نیست.

ترجمه: چون هر حرکت و هر تغییری در زمان واقع می شود زمانی که این صفت دارد که تا غیر نهایت تقسیم می شود «و بالتبع حرکت هم تا غیر نهایت تقسیم می شود»

«فمحال ان يكون للحركة شيء هو اول ما يحركه المتحرك»

هر حرکتی در زمان واقع می شود و هر زمانی، قسمتش بی نهایت است پس قسمت حرکت هم به تبع زمان، بی نهایت است. در اینصورت هر چقدر حرکت را تقسیم کنید اول پیدا نمی شود چون اول در جایی است که تقسیم، متوقف می شود و تقسیم هرگز متوقف نمی شود پس هیچ وقت اول بدست نمی آید.

«ما يحركه المتحرك»: در نسخه کتاب، «يحركه» آمده اما نسخه خطی «يتحركه» دارد که بهتر است معنای عبارت این است: اول چیزی که متحرك، حرکت می کند یعنی اول بخش حرکت نداریم.

در يك نسخه خطی «يحركه» داشته و آن را تبدیل به «يتحركه» کرده است. و ظاهراً همان «يتحركه» صحیح است چون بحث در اجزاء محرک نیست بلکه بحث در اجزاء حرکت است.

«و ذلك لا نه ان كان حركة هي اول حركة فانها لا محاله في مسافه»

تا اینجا مدعا را بیان کرد از اینجا استدلال می کند.

«ذلک» اینکه می‌گوییم محال است اول حرکت داشته باشیم.

ترجمه: اگر حرکتی داشته باشیم که اول حرکت به حساب بیاید این اول حرکت لا محاله در مسافتی خواهد بود فرق نمی‌کند که حرکت چه اول حرکت باشد چه حرکت طولانی باشد نیاز به مسافت دارد پس اول حرکت لا محاله در مسافتی واقع می‌شود.

«و تلک المسافه منقسمه بالقوه»

مسافت هم قسمت می‌شود چنانکه در جای خودش ثابت شد که برای مسافت، جزء لا یتجزی نداریم یعنی هر چقدر آن را تقسیم کنید باز هم جای تقسیم کردن هست.

«و اذا قسمت كان احد جزئها متقدما و الآخر متاخرا فکان الحرکه فی الجزء الاول هو اول حرکه و قد جعل هذا اول حرکه»

همین چیزی که بالقوه است اگر بالفعل تقسیم شد حتی با فرض هم تقسیم کردیم یکی از دو جزء مسافت، مقدم می‌شود و جزء دیگرش موخر می‌شود. همین مسافتی که به قول خودمان، اول حرکت را روی آن قرار داده بودیم تقسیم به دو قسم شد که یکی اول و دیگری دوم شد. حرکتی هم که روی این مسافت است به تبع دو قسم می‌شود و وقتی دو قسم شد یک قسم آن، اول می‌شود و قسم دیگر، آخر می‌شود و لازم می‌آید همان چیزی را که ما اول فرض کردیم اول داشته باشد نه اینکه خودش اول باشد.

ترجمه: اگر این مسافت تقسیم شود یکی از دو جزء این مسافت متقدم می‌شود و جزء دیگر متاخر می‌شود در اینصورت حرکت در جزء اول مسافت، اول حرکت است در حالی که آن قبلی، حرکت اول قرار داده شد «همان چیزی که روی کل مسافت قرار داده بودیم را حرکت اول گرفته بودیم حال وقتی این مسافت تقسیم شد جزئی از همین، حرکت اول شد و خود این، حرکت اول نشد»

ص: ۱۱۵۷

این خلف است و خلف، باطل است پس باید گفت از ابتدا آن چیزی را که اول فرض کردید اول نبود.

نکته: با این بیان که ثابت شد مبدأ ندارد ثابت می شود منتهایی هم که حرکت باشد ندارد بلکه منتهایی که طرف باشد دارد همانطور ابتدایی که طرف باشد دارد.

صفحه ۲۰۴ سطر ۹ قوله «بل الاول»

تا اینجا مصنف ادعا را گفت و اثبات هم کرد. ادعایش این بود که ما برای حرکت، اول نداریم ضمناً معلوم شد برای مسافت هم اول نداریم معلوم شد برای زمان هم اول نداریم. استدلال هم کرد و تمام شد. حال مصنف با «بل» ترقی نه اضراب، مطلب را با تفصیل بیشتری بیان می کند. چون می خواهد معنای مختلف «اول» را بیاورد و طبق هر کدام از این معانی بحث کند تا ببیند حرکت، اول دارد یا ندارد. سه معنی برای اول می آورد در هر سه معنی بحث می کند که آیا اول حرکت وجود دارد یا ندارد؟ ابتدا هر سه معنی را می گوید بعداً حکم آنها را می گوید.

معنای لفظ «اول»:

معنای اول: اول به معنای طرف باشد. یعنی طرف شیء اول شیء باشد.

در ابتدایی که وارد بحث شدیم گفتیم این معنی اصلاً مورد بحث ما نیست. مصنف هم در وقت بیان حکم معنای اول می گوید این معنی، اصلاً حرکت نیست.

همانطور که زمان، اول به معنای طرف دارد و طرفش عبارت از «آن» است همانطور مسافت، اول به معنای طرف دارد و طرفش عبارت از نقطه است همچنین حرکت هم اول به معنای طرف دارد و طرفش عبارت از مبدأ الحركه است.

ص: ۱۱۵۸

معنای دوم: حرکتی از مبدأ شروع شده و وارد مسیر خودش شده. حرکت، وجود دارد از اینجا حرکت را قطع می‌کنیم همان جایی که قطع کردیم ابتدای قطعه بعدی و انتهای قطعه قبلی است. در اینجا حرکت، وجود دارد ابتدای قطعه بعدی را اول می‌گوییم. در اینجا نمی‌توان گفت اولی است که حرکت نیست زیرا اولی است که حرکت هم هست. آیا می‌توان این مورد را حرکت اول حساب کرد یا نه؟ حکمش بعداً می‌آورد.

توضیح عبارت

«بل الاول فی الحرکه و فی التغیر انما یفهم علی احد وجوه ثلاثه»

مصنف در ابتدا بحث در سطر ۵ فرمود «لما کان کل حرکه و کل تغیر» در اینجا هم می‌فرماید «بل الاول فی الحرکه و فی التغیر» آیا این دو با هم فرق دارند که ایشان مقید است بعد از حرکت، تغیر را بیاورد؟ ظاهراً باید فرق کنند و گاهی انسان فکر می‌کند این دو عطف تفسیر باشد که هر جا تغیر است حرکت هم هست ولی در واقع تغیر اعم است و با حرکت، یکی نیست لذا تغیر را قید می‌آوریم و می‌گوییم تغیر دفعی و تغیر تدریجی. اما برای حرکت، قید نمی‌آوریم و نمی‌گوییم حرکت دفعی و حرکت تدریجی چون حرکت دفعی غلط است.

حرکت همیشه تدریجی است. اما برای تغیر دفعی آیا اول وجود دارد یا ندارد؟

واضح است که تغیر دفعی وجود ندارد چون اگر دفعی است نمی‌تواند اول داشته باشد ولی اشکال ندارد که مورد بحث قرار داده شود تغیر دفعی همان کون و فساد است این مطلب هم شاید بتوان گفت که حرکت را منصرف به حرکت مکانی کنیم و تغیر را عام بگیریم چون اینطور در عرف رایج شده که وقتی حرکت می‌گویند ذهن، منصرف به حرکت مکانی می‌شود مصنف برای اینکه این انصراف انجام می‌شود و مراد ایشان فقط حرکت مکانی نیست تغیر را بدنبالش ذکر می‌کند تا جبران ایشان فقط حرکت مکانی نیست تغیر را بدنبالش ذکر می‌کند تا جبران آن انصراف شود یعنی معلوم شود که هر نوع حرکتی منظورش است چه حرکت مکانی چه حرکت غیر مکانی. ولی ظاهراً این سینا خودش را بدهکار این انصراف ذهن نمی‌داند که چون ذهن، منصرف به چیزی می‌شود کاری کند که این انصراف را جبران کرد.

ص: ۱۱۵۹

«احدهما الاول بمعنی الطرف هو الذی یوافق اول المسافه و طرفها»

در دو نسخه خطی واو دارد و به این صورت آمده «و هو الذی».

واو در «وطرفها» عاطفه و برای تفسیر است.

این طرفی که ما در حرکت می گوئیم منطبق بر اول مسافت و طرف مسافت است.

«و اول الزمان المطابق لتلك الحركة و طرفه»

«اول الزمان» عطف بر «اول المسافه» است.

«المطابق لتك الحركة» معنای «الزمان» است. یعنی زمانی که مطابق با این حرکت و ظرف این حرکت است به طوری که تمام اجزاء این حرکت بر اجزاء آن زمان منطبق می شود. در هر دو جا «چه جایی که مسافت را گفت و چه جایی که زمان را گفت» بر اول، لفظ «طرف» را عطف گرفت به عطف تفسیری، تا بفهماند که مراد از اول در اینجا همان طرف است. و در حرکت هم مراد از اول، طرف حرکت است.

«فهذا اول»

این، اولین اطلاق اول است.

یا اینطور معنی شود که این همان اول است که مورد بحث ما است.

«و اول معنی آخر»

نسخه صحیح «و اول بمعنی آخر» است و در سطر ۱۰ هم آمده بود «احدها الاول بمعنی الطرف» که لفظ «باء» آمده.

«و هو انه اذا عرض للحركة تقسیم بالفعل او بالفرض كان الجزء المتقدم اول اجزاء الحركة التي بالفعل»

اگر حرکت، شروع شد یعنی از مبدأ بیرون آمد و هنوز هم منتها نرسیده بلکه در بین مبدأ و منتها تقسیمی عارض شد چه بالفعل تقسیم شد چه بالفرض تقسیم شد یعنی حرکتی انجام می شد و ما آن را قطع کردیم الان انتهایی برای حرکت قبل درست شد و ابتدایی برای حرکت بعد درست می شود. اول حرکت برای بعدی یعنی اولین قسمت از حرکت که پشت آن، یک حرکت متصله دارد انجام می شود را اول حرکت می گوئیم که شیء متحرک، در حین حرکت بوده ما آن را قطع کردیم. این قسمتی که الان هست مبدأ حرکت نیست بلکه دنباله حرکت قبلی است ولی نسبت به بعدی، اول است.

كان الجزء المتقدم: جزء متقدم از همان قسمت دومی که حرکت، ادامه پیدا می کند اول اجزاء حرکتی است که این اجزاء بالفعل اند یا حرکت، بالفعل است.

«اگر بالفعل قید برای خود حرکت باشد بهتر است چون ما اجزاء را بالفعل نکردیم اجازه دادیم بالفعل باشد.»

«و قد يظن ان للحركة اول على وجه آخر»

مصنف گفت «احدها» ولی «ثانیهها» را نیاورد الان هم تعبیر به «ثالثها» نمی کند بلکه می گوید «و قد يظن». البته در بعضی نسخ بعد از «على وجه آخر» لفظ «ثالث» دارد.

معنای سوم: بعضی از اشیاء مثل آب را تقسیم می کنند مثلاً این آب درون یک کاسه است و آن را تقسیم به دو لیوان می کنند دو لیوان را تقسیم به دو استکان می کنند. استکان را به دو فنجان تقسیم می کنند و فنجان را تقسیم به دو قاشق می کنند همینطور تقسیم را ادامه می دهند ولی بر همه اینها آب صدق می کند. به یک جا رسیده می شود که تقسیم می کنیم و به آن آب گفته نمی شود ممکن است گفته شود به این نم می گویند و آب اطلاق نمی شود. پس تقسیم به جایی می رسد که دیگر صورت نوعیه شیء بر آن اطلاق نمی شود همچنین در نار هم اینطور است. تنها هیئت که برای آن باقی می ماند هیئت کم است و به خاطر اینکه هیئت کم باقی مانده باز هم اجازه تقسیم می دهید با اینکه صورت نوعیه را از دست داده علتش این است که هیئت کم تمام نشده است در جایی که هیئت ها منتفی می شوند و فقط هیئت کم باقی است به آن اول می گوئیم

فرق معنای دوم و معنای سوم: در معنای دوم واقعا جایی که حرکت می خواهد شروع شود هم حرکت بود و هم اول بود بعدا به این بحث می رسیم که مصنف اول بودن را قبول می کند چون هم حرکت است هم اول است و لا-یتجزی هم هست. مثل خطی که شخصی روی خط راه می رود و وسط خط را بُریدیم. این خط، مسافت بوده است آن قسمتی که الان قطع شده از آن به بعد هنوز هم مسافت است. ولی نقطه است و لا-یتجزی است. با اینکه مبدأ نیست، لا-یتجزی است پس اولی است که لا-یتجزی است. چون تقسیم نمی شود آن خُلفی که قبلا گفتیم لازم نمی آید. نمی توانید این اول را تقسیم کنید و بگویید از این اوّل یک اوّلی درآمد پس هم اول است و هم حرکت است. مصنف بیان می کند که این، اوّل فرضی است نه واقعی و اول فرضی به درد ما نمی خورد. اما در معنای سوم به جایی می رسیم که دیگر صورت نوعیه آب صدق نمی کند ولی هیئت کمّ و اندازه وجود دارد و دیگر نمی توانیم تقسیم کنیم به معنایی که آب تقسیم شد بلکه به معنای اینکه جسمی بود می توان تقسیم کرد.

حال حرکت را اگر بخواهیم تقسیم کنیم به جایی می رسیم که اگر بخواهید آن را تقسیم کنید دیگر حرکت نیست اگر چه قابل تقسیم است چون هیئت کمّ دارد. ولی دیگر حرکت نیست اگر بیشتر از این مقدار تقسیم کنید از حرکت می افتد و صورت نوعیه حرکت را از دست می دهد. به این اصغر الحركات گفته می شود. آیا می توان این اصغر الحركات را اول نامید؟ می فرماید می توان نامید ولی باید بینیم که این را داریم یا نداریم و چه جوابی داده می شود.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان معنای اول در عبارت «هیچ یک از مسافات و حرکات و ازمنه اول جزء ندارند» / مسافات و حرکات و ازمنه اول جزء ندارند.

«و قد یظن ان للحركة اول علی وجه آخر» (۱)

بحث در این داشتیم که آیا حرکت و مسافت و زمان، اول از سنخ خودشان دارند یا ندارند؟ ابتدا گفتیم که نمی توانیم برای اینها اول قائل شویم و الا خلف لازم می آید سپس خواستیم این مطلب را توضیح بیشتر بدهیم گفتیم «اول» سه معنی دارد. دو معنای آن را مطرح کردیم به معنای سوم رسیدیم.

بیان معنای اول و دوم: در جلسه قبل بیان شد.

بیان معنای سوم: ما هر شیئی را که جسم یا جسمانی باشد می توانیم به تقسیم بی نهایت، تقسیم کنیم یعنی تقسیم آن را دامه بدهیم و این تقسیم به آخر نرسد اما ممکن است تقسیم به جایی برسد که اگر چه تقسیم جایز باشد ولی اطلاق آن صورت نوعیه یا هیئتی که داشت جایز نباشد یعنی به جایی برسیم که کمیت شیء و اندازه شیء تمام نشده باشد به همین جهت اجازه ادامه تقسیم وجود داشته باشد اما آن هیئات و صورتی که قبلا صدق می کردند الان صدق نکنند و اطلاق نشوند مثلا آب را تقسیم می کنیم تا به یک ذره می رسد به آن ذره هم آب گفته می شود اما اگر از این مقدار کوچکتر کنید آب گفته نمی شود در چنین حالتی گفته می شود کوچکترین جزئی که می تواند آب باشد این است. البته از این کوچکتر هم می شود اما کوچکترین جزئی که می تواند آب باشد این است.

ص: ۱۱۶۳

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج ۴، ص ۲۰۴، س ۱۳، ط ذوی القربی.

مسافت هم شاید اینطور باشد یعنی تقسیم شود. شاید برسد به جزئی که اگر آن را کوچکتر کردیم مسافت نباشد یعنی به جزئی برسد که گفته می شود مسافت است ولی اگر آن را کوچکتر کردیم اسم مسافت نمی توان روی آن گذاشت.

حرکت هم اینطور است و می تواند تقسیم شود و به یک ذره ریزی از حرکت می رسیم که می بینیم هنوز اسم حرکت بر آن صدق می کند اگر از آن ریزتر کنید اسم حرکت به آن گفته نمی شود. این را اصطلاحا اصغر الحركات می گوئیم این، قابل تقسیم است چون اندازه دارد ولی نام آن، حرکت نیست بعضی خواستند اصغر الحركات را اول در حرکت قرار بدهند.

اصغر الحركات مفرد به معنای این است که ابتدا و انتها داشته باشد که چنین اصغر الحركات مفرد داریم اما آیا بالفعل

مصنف می فرماید اصغر الحركات بالفعل موجود است اما جدا شده از سایر حرکات نیست بلکه جدایی آن، بالقوه است. اما اول بودنش چگونه است؟ اصغر الحركات چه وقتی اول است؟ اگر وسط حرکت باشد اسم آن را اول نمی گذاریم این باید در جایی از حرکت قرار بگیرد که پشت سر آن، مجموعه حرکت بیاید در اینصورت می توانیم اسم آن را اول بگذاریم. پس اول بودن اصغر الحركات، بالفرض می شود ولی خودش، بالفعل موجود است اگر چه آن را جدا نکردیم. حال فکر کن که آن را جدا کردید سوال این است که آیا قابل انقسام است یا نیست؟ گفتیم کم «یعنی مقدار» را از آن اصغر الحركات نگرفتیم اما اسم حرکت را از آن گرفتیم در اینصورت که کم «یعنی مقدار» دارد پس قابل تقسیم است و تقسیم آن، بالقوه است بالقوه ای که هرگز به فعلیت نمی آید چون ما نمی توانیم آن را تقسیم کنیم زیرا اگر تقسیم کنیم حرکت نیست.

تا اینجا چند مطلب روشن شد.

۱_ اصغر الحركات، وجود بالفعل دارد.

۲_ در همه اوقات نمی توان به اصغر الحركات، اول گفت. وقتی می توان به آن اول گفت که حرکت متصله بعد از آن واقع شود تا بتوان گفت این، اول حرکت متصله است. اما آیا می توان این اصغر الحركات را که اسم حرکت روی آن است تقسیم کرد؟ می فرماید می توان تقسیم کرد یعنی بالقوه، قابل تقسیم است ولی این تقسیم هیچ وقت به فعلیت نمی رسد. تقسیمی که این جزء را قسمت کند و آن را مفرد کند «مراد از مفرد این است که آن را صاحب ابتدا و انتها کند» و در عین حال، حرکت باشد به فعلیت نمی رسد.

با توجه به این مطالبی که بیان شد می توان برای حرکت، اول به معنای اصغر الحركات درست کرد. حال باید بحث کرد که آیا می توان اسم آن را اول گذاشت یا نه؟

نکته: بحث ما این نیست که عقل اجازه ندهد. بلکه بحث در این است که صدق نمی کند. یعنی اگر به عرف بگوییم می گوید این شیء ریز آب نیست حال اگر عقل به آن آب بگوید مهم نیست. بحث ما اگر چه بحث عقلی است ولی الان می خواهیم اصغر الحركات را پیدا کنیم و بگوییم اگر عرف بر این امتداد، حرکت را صدق داد. بر جزء آن هم صدق داد به جزئی می رسیم که آخرین صدق حرکت بر او است. اگر از آن کوچکتر کردید عرف، صدق حرکت نمی دهد ما اسم آن را اصغر الحركات می گذاریم نه اینکه عقلا این، حرکت نیست یعنی اصغر امتدادی که در عرف، حرکت نامیده می شود به آن اول می گوئیم. کاری به این نداریم که دقت عقلی یا تسامح عرفی چه می گوید. برای ما این مهم است که می خواهیم چیزی را نامگذاری کنیم؟ و آن چیز به امری است که با صدق عرفی پیدا می شود نه با دقت عقلی. اسم آن را اول می گذاریم. آیا چنین چیزی وجود دارد یا ندارد؟ پس به اینصورت گفته می شود که عرف می گوید در این جا آب، صدق نمی کند آیا می توان اسم گذاری کرد؟ آیا عقل، مانع نمی گذاری می شود که به آن، اطلاق اول شود یا نه؟

ص: ۱۱۶۵

نکته: مراد از آب در اینجا جسم بسیط است و به علوم روز مراجعه نکنید که آب را مرکب می دانند. اگر امروزه آب را مرکب می دانند شما بحث را روی اکسیژن ببر. امروزه می گویند اکسیژن بسیط است. شما اکسیژن را تقسیم کن به یک جا می رسید که اسم آن اکسیژن است اگر بیشتر از آن تقسیم کردید می گویند اکسیژن نیست. در قدیم می گفتند آب، بسیط است مثال به آب می زدند امروزه می گویند اکسیژن، بسیط است مثال به اکسیژن می زنند. اکسیژن را وقتی تقسیم می کنید به یک جایی می رسید که صدق اکسیژن می کند اگر یک مقدار بیشتر تقسیم کنید دیگر صدق نمی کند در آنجا، اصغر اجزاء اکسیژن است.

توضیح عبارت

«و قد یظن ان للحرکه اول علی وجه آخر»

گمان شده که برای حرکت، اولی است بر وجه دیگر. در بعضی نسخ کلمه «ثالثا» هم آمده یعنی «علی وجه آخر ثالثا» آمده است.

«و هو انه قد قال بعضهم ان هذه الاجسام و ان كانت تنقسم الی ما لا نهاییه له فی القوه»

وجه سوم توضیحش این است که بعضی اینچنین گفتند که بعضی از اجسام «یعنی اجسامی که در مرأی و منظر ما در این جهان هستند» ولو قسمت بی نهایت بالقوه دارند «فی القوه، قید برای _ تنقسم _ است نه برای _ ما لا نهاییه له _»

«فلیست تنقسم حافظه لصورها و هیئاتها غیر هیته الکم»

ص: ۱۱۶۶

«فلیست» به معنای «لکن لیست» است چون قبل از آن، «ان» وصلیه آمده بود لذا فاء که بعد از «ان» وصلیه می آید به معنای لکن است.

این اجسام و لو قسمت آنها بالقوه، بی نهایت است ولی اینطور نیست که هر چه قسمتش کنید هنوز آن صورت و هیئت خودش را حفظ کند بلکه به یک جا می رسد که صورت و هیئت خودش را از دست می دهد تنها چیزی که باقی می ماند هیئت کم است که تا آخر ادامه دارد.

نکته: این کم چون عرض است باید بر روی چیزی قرار بگیرد آن چیز، جسم است ولی نمی توان اسم آن را جسم گذاشت. صورت نوعیه را از دست می دهد و لو جسمیت را که امتداد جوهری می باشد از دست ندهد. یعنی صورت جسمیه را از دست نمی دهد تا اجزاء، غیر جسم شوند.

ترجمه: این اجسام قسمت نمی شوند در حالی که حافظ صور نوعیه خودشان یا هیئات عرضیه خودشان باشند جزء هیئت کم فقط همین یکی را حفظ می کند و این یکی از بین نمی رود.»

«فان الجسم يبلغ حدا لا یصح لو انقسم بعده ان یکون ماء و هواء و ناراً»

«لو انقسم بعده»: به حدی می رسیم که اگر بعداً آن را تقسیم کنیم دیگر آب نیست. یعنی آخرین مصداق آب است.

ترجمه: جسم به حدی می رسد که صحیح نیست اگر بعد از آن حد تقسیم کنی ماء یا هوا یا نار باشد. «صورت نوعیه را حفظ نمی کند»

ص: ۱۱۶۷

تا اینجا مثال به آب و هوا و نار زد اما مثال مناسب بحث ما چه می باشد؟ با این عبارت بیان می کند که «متحرکا او مسافه» عطف بر «ماء و هواء» است یعنی جسم به حدی می رسد که اگر بعد از آن قسمتش کنید متحرک یا مسافت نامیده نمی شود. آخرین مرحله ای است که مسافت گفته می شود.

«فاذا كان للمسافة من حيث هي مسافة حد عندهم لا تتعداه في الصغر كان للحركة حد في الموجود اصغر الحركات»

نکته: مصنف تعبیر به «عندهم» کرد نه «عند العقل» لذا به عقل کاری ندارد.

برای مسافت به حیث مسافت بودن حدی نزد عرف داشته باشد که نتواند از این کوچکتر شود و هنوز هم مسافت باشد. «در صغر از این تجاوز نکند و این، آخرین حد صغر باشد» برای حرکت هم چنین حد کوچکی خواهیم داشت. «مصنف، حرکت را از طریق مسافت درست می کند یعنی اگر در مسافت، حدی داشتید که توانستید به آن حد، مسافت بگویید و آن را ریزتر کردید نتوانید بگویید مسافت است. به تعبیر مصنف که تعبیر بسیار خوبی است می گوید در مسافت به لحاظ صغر، حدی داشتید که نتوانستید از آن حد، تجاوزش بدهید اگر از آن حد تجاوز می دادید مسافت نبود. آن آخرین حد مسافت که حرکت روی آن واقع می شود اصغر الحركات است.

«فلا توجد حركة مفردة اصغر منه»

حرکتی که مفرد باشد کمتر از این نیست. مفرد به معنای این است که ابتدا و انتها داشته باشد. حرکتی کمتر از این وجود ندارد اما در یک حرکت متصل، کوچکتر از این حرکت دارید و اگر مفرد کنید، حرکت صدق نمی کند مثلا یک ذره یک میلیمتری را جدا کنید آخرین قسم حرکت است اگر نیم میلیمتر شود حرکت نخواهد بود اما در صورتی که حرکت متصل باشد نیم میلیمتر هم حرکت است. در حرکت متصل به نیم میلیمتر هم حرکتگفته می شود ولی اگر مفرد باشد به یک میلیمتر، حرکت گفته می شود اما به نیم میلیمتر، حرکت گفته نمی شود. حال آن یک میلیمتر را که مفرد و جدا می کنیم اصغر الحركات می نامیم. تا وقتی که داخل حرکت است اصغر الحركات نیست از آن اصغر هم وجود دارد وقتی که آن را جدا می کنیم و برای آن ابتدا و انتهای مستقل درست می کنیم آخرین حرکت است اگر آن را کوچک کنید حرکت نخواهد بود.

نکته: مصنف تعبیر به این می کند که «حرکت مفرده ی اصغر از آن نداریم» و فرمود «حرکتی اصغر از آن نداریم»..

«و ان كان قد يجوز ان يتوهم ما هو اصغر من ذلك و هو نصفها او جزء منها»

می توان آن را تقسیم کرد ولی دیگر حرکت نیست.

می توان توهم کرد اصغر از آن است ولی اسم آنها را حرکت نمی گذاریم بله اقسام حرکت، نصف حرکت یا جزء حرکت گفته می شود ولی اسم حرکت گفته نمی شود.

«اذ كان ذلك يتجزأ في نفسه بالقوه لكن ذلك التجزؤ لا يخرج الى الفعل بته خروجاً عن معى الافراد و الفصل و سنتلکم في هذا بعد»

لکن این تجزی هرگز به فعلیت خارج نمی شود به وصف افراد.

ادامه بیان معنای سوم «اول» و احکام هر سه معنای «اول» / مسافات و حرکات و ازمینه اول جزء ندارند ۹۳/۰۲/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه بیان معنای سوم «اول» و احکام هر سه معنای «اول» / مسافات و حرکات و ازمینه اول جزء ندارند.

«فان كان كذلك فالمتحرك يكون له في حركته اول حرکه و ذالك في القوه»^(۱)

بحث در این داشتیم که آیا برای حرکت، اولی داریم یا نداریم. گفتیم برای حرکت سه معنی است:

معنای اول و دوم: در هر جلسه قبل بیان شد.

معنای سوم: مسافت را تقسیم می کنیم و به جای می رسیم که اگر دوباره تقسیم کنیم اطلاق مسافت نمی شود این آخرین تقسیمی بود که به ما اجازه اطلاق مسافت را می داد اگر تقسیم بعدی را بیاوریم دیگر نمی توان اطلاق مسافت کرد یعنی اینقدر کوچک می شود که به آن اطلاق مسافت نمی شود. به تبع مسافت حرکت هم تقسیم می شود. و به حرکتی می رسیم که روی همین آخرین جزء مسافت انجام می گیرد و این حرکت را اصغر الحركات می گوئیم اما چرا اصغر می گوئیم؟ چون اگر آن را تقسیم کنیم. دیگر به آن حرکت نمی گوئیم و این، اصغر الحركات است اصغر الحركات را اینگونه تعریف می کنیم: حرکتی است که کوچکتر از آن یافت نمی شود ولو توهم می شود یعنی می توان در ذهن همین اصغر را تقسیم کرد ولی در خارج اگر تقسیم کنید از حرکت بودن می افتد پس وجود خارجی ندارد ولی دهن می تواند تقسیم آن را توهم کند. اما چرا ذهن می تواند توهم کند؟ چون جزء لایتجزی نداریم حتی حرکت را هم هر چقدر کوچک کنید دوباره قابل تقسیم است ولی در خارج قسمی کوچکتر از این نداریم که اسم آن حرکت باشد.

این توضیح اصغر الحركات بود. آیا اصغر الحركات در این حرکت وسیع، بالفعل موجود است یا بالقوه موجود است؟ در اینجا دو بحث وجود دارد:

۱- اصغر الحركات وجودش بالقوه است یا بالفعل است؟

۲- اصغر الحركات اولیتش بالقوه است یا بالفعل است.

چون ما برای اصغر الحركات هم وجود قائل هستیم هم وصف اولیت قائل هستیم. ما اول را معنی می کنیم و الان به سومین معنا رسیده است پس وصف اولیت به اصغر الحركات می دهیم. البته در بحث دوم ابتدا اینطور می گوییم که آیا می توان به اصغر الحركات اول اطلاق کرد یا نه؟ شاید اصغر الحركات از اجزاء وسطی باشد و وقتی از اجزاء وسطی باشد اول به آن اطلاق نمی شود. اینها سوالاتی است که جوابشان در کلام مصنف می آید ولی ما بر طبق کلام مصنف وارد بحث نشدیم عبارت مصنف این است که وقتی متحرکی، به حرکت متصله، حرکت می کند که می توان این حرکت متصله را به اقسام و اجزاء تقسیم کرد. وقتی حرکت می کند در حرکتش اولی پیدا می کنیم که بالقوه است و آن اول، همان اصغر الحركات است پس ما در این حرکت متصل اولی داریم که اسمش اصغر الحركات است.

تا اینجا معنای سوم و قسم سوم تمام می شود سپس مصنف وارد بحث در احکام این سه معنی می شود.

توضیح عبارت

«فان كان كذلك»

اگر چنین وصفی اتفاق بیفتد که ما حرکت را تقسیم کنیم و به جایی برسد که اگر بخواهد تقسیم ادامه پیدا کند. اسم حرکت صدق نکند. «البته گفتیم که در واقع حرکت را تقسیم نمی کنیم بلکه مسافت را تقسیم می کنیم. و به تبع مسافت، حرکت هم تقسیم می شود مسافت را به جایی می رسانیم که اگر آن را تقسیم کنید صدق مسافت نمی کند. در اینصورت حرکت هم تقسیم می شود تا به جایی که دیگر صدق حرکت نمی کند. آن، اصغر اجزاء مسافت است و این هم اصغر اجزاء حرکت است.

«فالمترکک یکون له فی حرکتہ اول حرکتہ»

«فی حرکتہ» یعنی «فی حرکتہ المتصلہ».

مترکک در آن حرکت متصله ای که دارد برایش اَوَّل حرکت است

«و ذلک فی القوه»

وجود این اصغر الحركات بالقوه است یا می توان گفت اولیت آن بالقوه است عبارت کتاب با هر دو سازگاری دارد.

برای حرکت متصل، اول حرکت وجود دارد و این اول حرکت در قوه است مصنف مطلب را در اینجا به صورت کامل توضیح

نمی دهد که مرادش آیا این است که اولیت بالقوه است. وقتی می خواهد جواب دهد اینجا را روشن می کند.

«و هو ما یساوی الحركة التی هی اصغر الحركات»

ضمیر «هو» به «اول حرکت» برمی گردد.

این اول حرکت، چیزی «حرکتی» است که مساوی با حرکتی است که آن حرکت، اصغر الحركات است.

چرا تعبیر به این نکرد که «این، اصغر الحركات است» بلکه گفت «مساوی با اصغر الحركات است»؟ علتش این است که قبلاً

عنوان را اینطور قرار داد که اَوَّل حرکت است و تعبیر به اصغر نکرد. این اَوَّل حرکت مساوی با اصغر الحركات است پس اصغر

الحركات صفت اولیت را می گیرد. ایشان می گوید ما قبول داریم شیئی که حرکت می کند در حرکت متصلش، اَوَّل حرکت

را دارد. آن اَوَّل حرکت از نظر مقدار مساوی با اصغر الحركات است پس در جمله قبل فقط اَوَّل حرکت بودن را ثابت کرد اما در

این جمله اصغر حرکت بودن را هم ثابت می کند و مجموعه دو جمله نتیجه اش این می شود که حرکتی داریم که اصغر

الحركات است و ما آن را اول می نامیم پس ما اَوَّل به معنای سوم داریم.

ص: ۱۱۷۱

پس مصنف در جمله اول می فرماید در حرکت متصله، اول حرکه داریم و در جمله دوم می فرماید این اول حرکه مساوی با اصغر الحركات است پس اصغر الحركات دو وصف دارند:

۱_ اصغر بودن.

۲_ اول بودن.

بنابراین اول به معنای سوم وجود دارد همانطور که اول به معنای دوم و اول هم داشتیم تا اینجا سه معنا برای کلمه «اول» بیان کرد حال از عبارت «فاول الحرکه» در صفحه ۲۰۵ سطر اول که باید سرخط نوشته شود شروع در بیان احکام این سه معنا می کند.

«فاول الحرکه بمعنی الطرف لیس بحرکه فلا یکون لا شیء بمعنی ذلک الاول اول ما یحرک»

معنای اول لفظ «اول»: «اول» به معنای طرف الحرکه بود. و طرف هم به معنای ابتدا الحرکه است.

بیان حکم معنای اول: قبلاً گفتیم طرف شیء از سنخ شیء نیست طرف خط، نقطه است و نقطه، خط نیست. طرف سطح، خط است و خط، سطح نیست طرف جسم، سطح است و سطح، جسم نیست طرف زمان، «آن» است و «آن»، زمان نیست در ما نحن فیه هم طرف حرکت حرکت نیست ما الا ان دنبال اول حرکه هستیم نه اینکه دنبال اول باشیم. بر مبدأ حرکت، صدق اول و صدق مبدأ می کند ولی حرکت نیست ما نیاز به اول نداریم بلکه اول حرکه را می خواهیم پس نمی توانید بگویید که طرف حرکت اول حرکه است نمی توان گفت برای حرکت اول داریم و آن اول همان طرف و ابتدای آن است زیرا طرف آن، اصلاً حرکت نیست تا متصف به اول بودن شود.

ص: ۱۱۷۲

ترجمه: اول حرکتی به معنای طرف حرکت است اصلاً حرکت نیست «چون طرف شیء سنخ شیء نیست» پس برای شیء به معنای این اول «که گفتیم عبارت از طرف است» اول ما تحرک نداریم.

نسخه خطی «اول ما تحرک» است در سطر دوم هم «اول ما تحرک» است

«و اما بالوجه الثانی فیکون له اول ما یحرک لکن اولیته و ضیعه عرضیه لا حقیقه»

معنای دوم لفظ «اول»: حرکت متصله ای را تقسیم می کنیم. از جایی این حرکت متصله را قطع می کنیم که حرکت است در مبدأ و منتهاء، حرکت وجود ندارد اما در بین مبدأ و منتهاء حرکت وجود دارد همان جایی که حرکت است را تقسیم می کنیم قسمت قبل را ندیده می گیریم و از این لحظه به بعد را حساب می کنیم این قسمتی که بریده شده است را اگر حساب کنی اول است مثلاً فرض کنید ما در ثلث مسیر، این حرکت را قطع می کنیم دو ثلث دیگر باقی مانده است. اینجا صدق حرکت می کند و الان هم اول است. چون ما قبل آن را بریدیم و بقیه را ندیده گرفتیم. از این لحظه به بعد را حساب می کنیم و می گوئیم این ذره ای که اول حرکت قرار گرفته را اول حرکت می گوئیم و در ادامه ی حرکت، استمرار همین اول حرکت است پس اول حرکت داریم و اشکال قبلی وارد نمی شود و نمی توان گفت در اینجا حرکت وجود ندارد.

بیان حکم معنای دوم: این اول را نداریم چون از ابتدا که وارد بحث شدیم ادعای ما این بود که اول حرکت نداریم. این را ثابت کردیم سپس گفتیم تفصیلاً ثابت کنیم و وقتی خواستیم تفصیلاً ثابت کنیم. سه معنای برای «اول» بیان کردیم که الان باید در هر سه معنا بگوئیم «اول» نداریم حال به معنای دوم رسیدیم و می خواهیم بگوئیم اول نداریم جهتش این است که این اولی که شما آن را تصویر کردید وجود فرضی دارد نه خارجی. این یک قرار داد است و حقیقت نیست. شما در نزد خودتان اینگونه قرار دادید که این، اول باشد ما دنبال این هستیم که حرکت، اول در خارج دارد یا ندارد؟ شما می گوئید وجود دارد به دلیل اینکه می توان فرض کرد پس معنای دوم نمی تواند مطلوب ما را تامین کند.

ترجمه: اما به وجه دوم که می گوید اول حرکت از همان جایی است که قطع کردیم می گویم بله برای متحرک «یعنی ما تحرک»، اول است ولی اولیت آن اول، وضعی و قرار دادی و جعلی است. عرضی است یعنی اسناد اولیت به آن اسناد ما هوله نیست بلکه اسناد الی غیر ماهوله است. و ما دنبال چیزی هستیم که اولیتش حقیقی باشد نه وضعی و عرضی.

صفحه ۲۵ سطر قوله «و اما الوجه الثالث»

معنای سوم لفظ «اول»: اول به معنای اصغر الحركات باشد.

حکم معنای سوم: این معنا، امکان دارد که بالفعل یافت شود ولی آیا اول است و وجودش را قبول داریم؟ چون گفتیم در مورد اصغر الحركات باید دو مطلب داشته باشیم:

۱_ موجود است.

۲_ اول است.

وجودش را قبول داریم اما اولیتش را از کجا می گوئید؟ در صورتی می توانید اولیت درست کنید که بگوئید حرکت مجموعی و متصل که داریم تقسیم شده است. این اول الحركة یا اصغر الحركات، بعض آن است و بقیه هم دنباله آن هستند و باید این دو مطلب اثبات شود یعنی اول ثابت کرد اصغر الحركات، بعض است دوما ثابت شود که حرکتها بعدی استمرار همین حرکت است اما این کار را نمی توانید بکنید تنها کاری که می توانید بکنید این است که بگوئید اصغر الحركات را با فرض درست کردید ابتدا که حرکت، متصل بود و ما فرض خودمان را به این حرکت تعلق نداده بودیم آن اصغر الحركات در این حرکت متصله وجود بالقوه داشت الان که فرض خودمان را تغییر دادیم اصغر الحركات را با فرض خودمان تعیین کردیم و به آن وجود بالفعل دادیم ولی وجود بالفعل که عامل وجودش فرض بود. اما آیا می توان اولیت آن را هم ثابت کرد؟ اولیتش به این است که جدا شود و به دنبال بقیه حرکات استمرار پیدا کنند. مراد از «جدا شدن» این است که ابتدا و انتها داشته باشد. که قبلا می گفتیم مفرد باشد اگر به ما بعد وصل باشد مفرد نیست چون اگر چه ابتدا دارد ولی انتها ندارد.

ص: ۱۱۷۴

نمی توان این کار را کرد چون این تبعیض وجدایی که حاصل می شود به فرض می باشد و اول بودن در خارج لازم است ما الان قبول کردیم که وجود اصغر الحركات بالفعل است چون فرض آمد و آن را بالفعل کرد. قبل از اینکه فرض بیاید وجود آن اصغر الحركات بالقوه بود. اما در صورتی اول است که ما بعد، استمرار او باشد، نمی توان به اینصورت گفت که این، اول است و بقیه استمرار او هستند. می گویند این، بالفعل نیست بلکه بالقوه است یعنی بالقوه، اول است نه بالفعل و این برای ما کافی نیست چون به دنبال اولی می گردیم که اول الحركات بالفعل باشد نه بالقوه. پس نمی توان این جزء را اول الحركات بدانیم چون اگر چه وجودش بالفعل است اما اولیتش بالفعل نیست. و ما دنبال جزئی هستیم که هم وجود بالفعل داشته باشد. و هم اولیت داشته باشد شما الان ثابت کردید اصغر الحركات در خارج در فرض ما موجود است و به صورت جدا موجود است ولی این جزء در صورتی اول می شود که ما بعد، استمرار او به حساب آید در حالی که ما بعد استمرار او به حساب نمی آید. از ابتدا که او هست تا آخر، حرکت است نمی گویند این اول حرکت است و بقیه، استمرار آن اول است پس اولیت برای این جزء «اصغر الحركات» ثابت نیست مگر اینکه بگویید اولیت را هم فرض می کنیم. یعنی فرض شود که ما بعد، استمرار این است یعنی هم وجودش را با فرض بالفعل کردید هم اولیتش را با فرض بالفعل کردید مصنف فرماید در مورد این بعدا صحبت می کنیم و الان آن را مسکوت می گذاریم توجه کردید در این بحثی که کردیم معلوم شد وجود اصغر الحركات را بالفعل می گیریم اما اولیتش بالقوه است مگر کسی اولیتش را هم بالفعل کند که بحث بعد است

« و اما الوجه الثالث فهو و ان صح ان الحرکه شیئا هو اصغر حرکه یمکن ان یوجد »

درست است که بگوییم حرکت، کوچکترین جزئی دارد که ممکن است یافت شود وقتی حرکت را تقسیم می کنید تا بی نهایت می خواهید ادامه دهید در اینصورت آخرین جزء در را پیدا نمی کنید چون به بی نهایت نمی رسید ولی این اصغر الحركات که درباره ی آن بحث می کنیم که لازم ندارد تقسیم بی نهایت را زیرا به یک جا می رسیم که گفته می شود این اصغر الحركات است و اگر تقسیم شود حرکت نخواهد بود به این چنین جایی می توان رسید پس این اصغر الحرکه را ممکن است موجود کنیم اما آن اصغر الحرکه که در بی نهایت قرار دارد را نمی توانیم بدست بیاوریم.

«فانما یصح علی انها حرکه بنفسها مفرده ابتداء و انتهاء بالفعل»

نسخه صحیح «بابتدا» است که «باء» افتاده است.

«فاء» در «فانها» چون بعد از «ان» وصلیه واقع شده به معنای «لکن» است معنای عبارت این می شود: و لو صحیح است که برای حرکت، ممکن است اصغرحرکه یافت می شود «یعنی این اصغر الحركات، وصف اول را که موجود بودن است دارا است اما وصف دوم که اول بودن است را ندارد البته وصف اول بودن را بالقوه دارد مگر اینکه فرض کنید تا اول بودن برایش بالفعل شود که این فرض را در جلسه بعد بیان می کند» حرکتی است که خودش مفرد است «مراد از مفرد این است که جدای از ماقبل و مابعد باشد لذا در ادامه کلمه مفرد را تفسیر می کند» به اینکه ابتدا بالفعل و انتهاء بالفعل داشته باشد.

«لا ان تكون هي اول جمله حرکه ذلك الاول بعضها و قد استمرت الجملة بعده»

تا اینجا صحیح است که حرکت مفرده را داریم اما با این عبارت بیان می کند که اول بودنش بالفعل نیست بلکه بالقوه است. ترجمه نه اینکه این اصغر الحركات اول مجموعه حرکات باشد که آن اول، بعض این مجموعه باشد و این مجموعه از آن اول استمرار پیدا کرده باشد «یعنی اینطور نیست که اصغر الحركات را اول قرار داده باشیم و ما بعد آن را استمرار این اصغر الحركات قرار بدهیم بله بالقوه اینگونه است اما بالفعل اینگونه نیست مگر اول بودنش را هم فرض کنید.

«فان هذا التبعض الذى كلامنا فيه هو بالفرض و تلك الوحده غير المنقسمه للحركه ليست بحسب الفرض بل بحسب الوجود.»

تبعیضی که ما می کنیم بالفرض است «اینکه حرکت را تقسیم می کنیم با فرض است» و آن وحدت غیرمنقسم که برای حرکت ثابت است «مرادش از وحدت، اصغر الحركات است» به حسب فرض نیست بلکه به حسب وجود است یعنی در خارج چنین اصغری داریم.

آن تبعیض که کلام ما در آن است بالفرض است یعنی اینکه ما آن را تقسیم کنیم که بعض آن، همان اول بشود و بقیه آن، استمرار اول شود این تبعیض، بالعرض است پس اولیت آن بالقوه است ولی این وحدت غیرمنقسم که همان حرکت مفرد نامیده می شود به حسب فرض نیست بلکه به حسب وجود است.

«اللهم الا ان يقول قائل ان قدر تلك الحركه مستحق في جمله كل حركه ان يفرض اولاً»

ص: ۱۱۷۷

«تلك الحركة» یعنی حرکتی که لا اصغر منه باشد. جا دارد که در مجموعه هر حرکت متصل، اول بودنش را فرض کرد. همین اصغر الحركات که وجودش را با فرض بالفعل کردیم اولیت آن را هم می توان با فرض اول کرد.

«اذ كان لا حركة اصغر منها في الوجود الا بالفرض»

چون اصغر از آن نداریم پس می توان به عنوان اول فرض کرد کانه حرکت از این مقدار جزء شروع می شود پس این، اول است

اگر اولیت را با فرض درست کنید کلام را در این بحث متوقف می کنیم و ادامه نمی دهیم تا اینکه وضع این مذهب اخیر را واضح کنیم. وضعی که می گوید وجود اصغر الحركات را با فرض بالفعل کردی اول بودنش را هم با فرض بالفعل کن که هم موجود بالفعل هم اول بالفعل شود ایشان می فرماید ما کلام را در اینجا متوقف می کنیم تا از وضع این مذهبی که توضیحش دادیم پرده برداریم و این مطلب را درست کنیم که آیا حق است یا باطل است

ادامه بیان حکم معنای سوم لفظ «اول» / مسافات و حرکات و ازمه اول جزء ندارند ۹۳/۰۲/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه بیان حکم معنای سوم لفظ «اول»/مسافات و حرکات و ازمه اول جزء ندارند.

«و اما الاول في الحركة الذي يكون بتقسيمنا اياها موازيا لقسمه المسافة»^(۱)

بحث در این بود که آیا حرکت، اول دارد یا ندارد. ابتدا گفتیم که اول ندارد به دلیل اینکه هر چه را که اول حرکت فرض کنید چون قابل انقسام است به اجزاء ریزتر تقسیم می شود که می توان آن اجزاء ریزتر را اول قرار داد و دوباره می توان آن اجزاء ریز را به اجزاء ریزتر تقسیم کرد و یکی از آن اجزاء ریزتر را اول قرار داد یعنی هر کدام را که اول فرض کنید با ادامه تقسیم، معلوم می شود که اول نیست. بالاخره اول قرار دادن جزئی از اجزاء حرکت باعث خلف فرض می شود.

ص: ۱۱۷۸

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج ۴، ص ۲۰۵، س ۹، ط ذوی القربی.

سپس وارد تحقیق مطلب شدیم و ادعا کردیم لفظ «اول» سه معنا دارد سه معنا را توضیح دادیم و احکامشان را گفتیم.

«اول» به معنای طرف را گفتیم که می تواند اول باشد ولی حرکت نیست فرض حرکت نباشد نمی توان گفت. اول حرکت است. در معنای دوم گفتیم هم حرکت هست هم می تواند اول باشد ولی یک امر فرضی است نه واقعی در حالی که ما بدنبال جزئی هستیم که ابتدا و انتها داشته باشد که ابتدای بالفعل و انتهای بالفعل باشد یعنی فرضی نباشد و واقعا تعیین شده باشد. در معنای سوم که اول به معنای اصغر الحركات بود بحث کردیم و گفتیم اصغر الحركات در حرکت متصله، بالقوه موجود است و

وقتی آن را فرض می‌کنیم بالفعل می‌شود و با همین فرض، ابتدا و انتها برای آن درست می‌شود و ما می‌توانیم آن را جدای از حرکت متصل قرار بدهیم ولی اول بودنش بالقوه است مگر اینکه کسی اول بودن هم برایش فرض کند که هم با فرض، وجودش را درست کند هم با فرض، اول بودنش را درس کند این را گفتیم «فوقف الكلام» یعنی کلام را فعلاً متوقف می‌کنیم و درباره آن بحث نمی‌کنیم تا بعداً وضع این مذهب را روشن کنیم که آیا مذهب حق است یا باطل است؟

حال می‌فرماید اشکال دیگری بر اوّل به معنای اصغر الحركات داریم. البته مصنف به صورت اشکال دیگر بیان نمی‌کند ولی وقتی توضیح داده می‌شود معلوم می‌شود که می‌توان آن را اشکال دیگر قرار داد و این اشکال دیگری که وارد می‌شود همان اشکالی است که قبل از ورود در بحث تفصیلی آن را وارد کردیم و الان توضیحش دادیم.

خلاصه اشکال این بود که هر چه را که اول فرض کنی خلف فرض لازم می آید و می بینی که اول، چیز دیگری است و آنچه که فرض کردی اول است اول نیست.

یادتان هست که ما می گفتیم حرکت را اگر تقسیم کنید به جزئی می رسیم که اگر بخواهیم این جز را هم تقسیم کنیم از حرکت بودن می افتد این جزئی که نمی توان آن را تقسیم کرد و بر حرکت بودنش تحفظ کرد را گفتیم اصغر الحركات است و همان جا اشاره کردیم که این، اگر چه نمی شود با تحفظ حرکت آن را تقسیم کرد ولی می توان تقسیم کرد.

اگر مقید به صدق اسم حرکت نباشیم قابل تقسیم هست چون بالاخره جزء است و هر جزئی قابل تقسیم است این هم قابل تقسیم است و آن را تقسیم می کنیم ولو بر حرکت بودنش تحفظ نمی کنیم ولی بالاخره آن را تقسیم می کنیم.

وقتی تقسیم کردیم دیگر نمی تواند اول جزء باشد. چون وقتی تجزیه می شود از درون همین اول جزء، اول جزء دیگر بدست می آید که آن، اول جزء می شود حال اسم آن، حرکت نیست ولی اول جزء هست فقط یک راه دارید و آن این است که اصغر الحركات را جزء قرار ندهید بلکه طرف قرار دهید. بین جزء و طرف فرق است اگر طرف قرار بدهید تقسیم نمی شود اما اگر جزء قرار دهید از باب اینکه جزء لا يتجزى نداریم تقسیم می شود. اگر توانستید اصغر الحركات را طرف قرار بدهید می توان گفت اول است و نمی توان آن را تقسیم کرد تا از درون آن اول دیگری بدست آورد. این قابل تقسیم نیست.

طرف قرار دادن یعنی از جنس خود حرکت نیست. به آن، اصغر الحركات هم می‌گوییم در عین حال، طرف هم قرار می‌دهیم و وقتی طرف قرار داده شد اصلاً حرکت نیست تا چه رسد که اصغر الحركات باشد. این امکان ندارد ولی اگر اصغر الحركات را طرف قرار دادیم مطلوب ثابت می‌شود چون این اصغر الحركات، اول می‌شود و اولی است که تقسیم نمی‌شود تا از درون آن، اول دیگری بدست بیاید و ما کشف کنیم «ما فرضناه اولاً لیس باول». این مشکل در این صورت وجود ندارد اما مشکل دیگر این است که اولاً اصغر الحركات را چگونه طرف قرار می‌دهید؟ ثانیاً اگر آن را طرف قرار دادید آن را از حرکت بودن می‌اندازید چطور اسم آن را اصغر الحركات می‌گذارید. در هر صورت اگر جزء و اصغر الحركات باشد نمی‌تواند اول باشد چون جزء، تجزیه می‌شود و اگر تجزیه فکی نشود تجزیه وهمی و فرضی می‌شود. و وقتی تجزیه شد اولیتش محفوظ نمی‌ماند و گفته می‌شود که آن، اول نیست آنچه که ما الان با تجزیه بدست آوردیم اول می‌شود.

این اشکالی بود که مصنف حدود یک صفحه آن را بیان می‌کند البته نظم کلام مصنف به این صورت که بیان کردیم نیست بلکه فقط خواستیم با اصل مطلب آشنا شوید.

اما الان می‌خواهیم این اشکال را به همان روشی که مصنف فرموده بیان کنیم «اول» به معنای اصغر الحركات «به معنای سوم» بحث آن گذشت حال اولی را مطرح می‌کنیم که با تقسیم مسافت بدست بیاید چه اصغر الحركات باشد چه نباشد و چون بحث ما در اصغر الحركات است مطلب را درباره اصغر الحركات مطرح می‌کنیم ولی در این بحثی که می‌کنیم احتیاج به اصغر الحركات نداریم.

مصنف می فرماید ما مسافت را تقسیم می کنیم و تقسیم مسافت، متناهی نمی شود هر چقدر تقسیم کنیم باز هم جای تقسیم دارد. حرکت به تبع مسافت، تقسیم می شود بنابراین تقسیم حرکت هم تناهی ندارد یعنی هر چقدر آن را تقسیم کنید باز هم تقسیم می شود چون حرکت به تبع مسافت، تقسیم می شود هر حکمی که در تقسیم مسافت داشتید در تقسیم حرکت هم پیدا می کنید. سپس می فرماید مقداری بدست می آید که این مقدار، دارای ابتدا و انتها است بنابراین یک مقدار مفرد است چون مفرد را قبلاً اینطور معنا کردیم که دارای ابتدای بالفعل و انتهای بالفعل باشد. به اینصورت آن را از متصل جدا کردیم چون قبلاً این بخش، در متصل بود و مفرد نبود اما بعد از اینکه برای آن ابتدا و انتها درست کردیم «چه فرضاً چه فکاً» مفرد حاصل شد. حال که مفرد شد آن را اول فرض می کنیم و می گوئیم این، اول باشد. آیا امکان دارد یا ندارد؟

مصنف می فرماید امکان ندارد چون اینطور نیست که با فرض کردن ابتدا و انتهای بالفعل برای این جزء، آن را از قابلیت تقسیم بیندازید بلکه هنوز قابل تقسیم است پس می توان آن را تقسیم کرد و به چیزی رسید که او را اول فرض کرد در اینصورت آنچه که اول فرض کرده بودید از دست می رود و اول دیگری پیدا می شود. دوباره آن اول دیگر، جزئی است که قابل انقسام است می توانید آن را تقسیم کنید تا به اول دیگر برسید غیر از همین که الان آن را بدست آورید و هکذا هر چقدر تقسیم کنید و اول بدست بیاورید آن اول را نمی توانی بگویی اول است دوباره می توانی آن را تقسیم کنی و اول جدیدی بدست بیاورید. قسمت کردن هیچ وقت متوقف نمی شود پس هیچ وقت به اولی که اول باشد و از اول بودن نیفتد نمی رسید.

این توضیح کلام مصنف بود در جایی که مقدار را فرض می کرد وقتی که مقدار را فرض کرد و حکمش را بیان کرد می فرماید حرکت هم اینگونه است که محاذی مقدار است پس حکم مقدار را پیدا می کند. اگر نتوانستید در مقدار، اول بدست بیاورید در حرکت هم به همین بیان نمی توانید اول بدست بیاورید در حرکت نمی رسید به حدی که نتوان آن انقسامی که گفتیم اجرا کرد بلکه به هر حدی که برسید دوباره می توان آن انقسامی که شما را به واحد و اول می رساند انجام بدهی. در اینصورت در درون این حرکت، که اول قرار دادید حرکت دیگر یافت می شود و همینطور ادامه پیدا می کند.

توضیح عبارت

«و اما الاول في الحركة الذي يكون بتقسيمنا اياها موازيا لقسمه المسافه التي لا تقف عند حد في القسمة»

نسخه صحیح این است که لفظ «فلا» باید اضافه شود یعنی گفته شود «لا تقف عند حد في القسمة فلا».

«الذی» صفت برای «اول» است. «یکون» تامه است. ضمیر «ایها» به «حرکت» بر می گردد. «التي لا تقف» صفت برای «المسافه» است «في القسمة» متعلق به «لا- تقف» است اگر «في القسمة» نبود «التي لا- تقف» را صفت برای قسمه المسافه می گرفتیم اما چون کلمه في القسمة آمده التي لا تقف. نمی توان صفت برای «قسمه المسافه» می گرفتیم اما چون کلمه «في القسمة» آمده «التي لا تقف» را نمی توان صفت برای «قسمه المسافه» گرفت چون تکرار لازم می آید. «فلا» جواب برای «اما» است که باید به متن کتاب اضافه شود و به معنای «فلا- یکون اول و لایکون مفرد» است یعنی آن اولی که در حرکت تصورش می کنید اول نیست، مفرد نیست.

ص: ۱۱۸۳

بیان کردیم که بحث مصنف اگر چه در اصغر الحركات هست و بعدا به آن اشاره می کند. ولی منحصر به اصغر الحركات نیست بلکه جزئی که جزء حرکت متصله باشد مورد بحثش است چه اصغر الحركات باشد چه نباشد. اما چون بحث قبلا در اصغر الحركات بودن الان هم می تواند این بحث را مرتبط به اصغر الحركات کرد ولی درعین حال یک بحث عام و مطلق است و ما هم تا جاهایی اطلاق این بحث را حفظ می کنیم و آن را بر اصغر الحركات تطبیق نمی کنیم در آخر بحث، آن را مرتبط به اصغر الحركات می کنیم.

ترجمه: اما اول در حرکت، اولی که تحقق پیدا می کند به این طریق که ما حرکت را تقسیم کنیم به همان وزانی که داریم مسافت را تقسیم می کنیم حرکتی را هم که روی این مسافت واقع می شود تقسیم کنیم مسافتی که قسمتش، متوقف نمی شود هر چقدر قسمت کنی دوباره می توان آن را قسمت کرد. چنین اولی که در حرکت، تصورش می کنید اول و مفرد نیست «چون اگر آن را تقسیم کنید از درونش، اول بدست می آید».

«فانه لا یكون مقدار ذو ابتداء و انتهاء غیر منقسم الی ما یصح ان یفرض اولاً»

«مقدار» اسم «لا یكون» و «غیر منقسم» خبر آن است.

چرا اول، نخواهد بود؟ مقداری که صاحب ابتدا و انتهای بالفعل باشد یعنی مقدار مستقل باشد که به صورت مفرد باشد و در مقدار متصل گم نشده باشد. بیان کردیم که دارای ابتدای بودن و انتها بودن تفسیر اول و مفرد است یعنی جزئی را می توان در حرکت یا مسافت، مفرد قرار داد که برایش ابتدای بالفعل یا انتهای بالفعل قائل شد و الا اگر ابتدا و انتها قرار ندهید این جزء در بقیه اجزاء گم است و همان حرکت متصل است که از این جزء هم عبور می کند. اگر بخواهید آن را مفرد کنید باید برای آن اول و آخر درست کنید. پس عبارت «ذو ابتداء و انتهاء» صفت برای مقدار است و می خواهد مقدار را به عنوان مقدار مفرد یا اولین مقدار معرفی کند.

ترجمه: نداریم چنین مقداری را که نتواند منقسم شود به قسمی که صحیح باشد این قسم، اول فرض شود «بلکه منقسم به قسمی می شود که آن قسم را اول قرار می دهیم و می فهمیم آن مقداری که اول قرار داده بودیم اول نبود»

پس معنای عبارت به عبارت دیگر این می شود: مقداری نداریم که منقسم نشود به جزئی که صحیح باشد آن جزء را اول فرض کنیم. بلکه هر مقداری که داشته باشیم چنین جزئی که صحیح باشد آن جزء را اول فرض کنیم از آن در می آید. وقتی چنین جزئی از آن در آمد آن جزء را اول می گوئیم.

نکته: «لا- یکون» را می توان تمامه گرفت و «مقدار» فاعل آن شود و «غیر منقسم» صفت «مقدار» شود. شاید طبق این احتمال راحت تر معنی شود و معنای عبارت به این صورت می شود: مقداری که صحیح نباشد تقسیم به اجزاء کنیم وجود ندارد «همه مقادیر قابل تقسیم به اجزاء هستند حتی آن مقداری که شما آن را اول فرض کردید قابل تقسیم است و وقتی قابل تقسیم است جزئی بدست می آید که «یصح ان یکون اولاً» بر آن صادق است. و لازم می آید آنچه که اول قرار داده بودید از اول بودن می افتد و خلف فرض لازم می آید.

«و كذلك ما يحاذی المقدار فی ذلك»

تا اینجا مقدار را بیان کرد از اینجا محاذی مقدار را بیان می کند که مراد، حرکت است.

«كذلك»: یعنی مثل مقدار است.

ترجمه: اینچنین است محاذی مقدار هم در اینکه نمی باشد محاذی مقداری که منقسم نشود به جزئی که صحیح باشد آن جزء را اول فرض کنیم. «یعنی همان طور که مقدار نمی تواند غیر منقسم باشد به جزئی که صحیح باشد آن جزء را اول فرض کنیم». «ما یحاذی المقدار» هم نمی تواند غیر منقسم باشد به جزئی که صحیح باشد آن جزء را اول فرض کنیم. یعنی در این مطلب مقدار و «ما یحاذی المقدار» یکسان است یعنی همانطور که مقدار را می توانید تقسیم کنید و از درونش، اول بدست بیاورید «ما یحاذی المقدار» را هم می توانید تقسیم کنید و از درونش، اول بدست بیاورید. که لازم می آید «ما فرضناه اولاً» از اول بودن بیفتد.

«فهو ایضا لایقف عند حد یكون له ابتداء و انتهاء»

این عبارت، توضیح «كذلك» است. ضمیر «هو» به «ما یحاذی المقدار» که عبارت از حرکت است بر می گردد. «ایضا» یعنی مثل خود مقدار.

ترجمه: «ما یحاذی المقدار»، مثل خود مقدار توقف نمی کند نزد حدی که برای آن حد، ابتدا و انتها است «یعنی برای آن، حد مفرد است» بلکه باز هم تقسیم می شود.

«و لا ینقسم هذا النمو من الانقسام»

نسخه صحیح «هذا النحو» است که مراد از «هذا النحو» را در خط قبل بیان کرد که عبارت است از «الی ما یصح ان یفرض اولاً» این عبارت عطف بر «یکون» است.

ص: ۱۱۸۶

ترجمه: این «ما یحاذی الحركه» این نحوه از انقسام را منقسم نشود بلکه باید این انقسام را بپذیرد و اگر بپذیرد اول جدید درست می شود و آنچه که آن را اول فرض کردید از دست می رود.

نکته: بحث ما در حرکت قطعه است نه توسطیه لذا مصنف در صفحه ۲۰۳ سطر ۵ فرمود «فكذلك يجب ان تنقسم الحركه التی بمعنی القطع»

«فاذا كان كذلك كانت الحركه المتصله لا يجوز ان يوجد فيها ما هو اصغر حركه على النحو الذى يوجد فى المتصل»

از اینجا از کلامی که به طور مطلق مطرح کرده بود منتقل به اصغر الحركات می شود. تا اینجا مطالبی که بیان شد به طور مطلق بیان شد و کاری به اصغر الحركات نداشت اما از اینجا می خواهد وارد اصغر الحركات شود و مطلق را تطبیق بر ما نحن فیه کند.

بیان مطلب این است که اگر اصغر الحركات را جزء بگیری باز هم قابل تقسیم خواهد بود. اگر آن را طرف قرار بدهید قابل تقسیم نیست ولی این، حرکت نیست تا چه رسد به اصغر الحركات بودن. اما اگر اصغر الحركات را جزء قرار بدهید جزء، قابل تقسیم است اگر چه بعد از تقسیم، عنوان حرکت بر آن صدق نمی کند ولی بالاخره عنوان اول بر آن صدق می کند. این اصغر الحركات را که اول قرار دادی اگر تجویز کنی از درونش یک اصغر الحركات دیگر بیرون می آید در اینصورت آن اصغر الحركات به عنوان اصغر الحركات باقی نمی ماند یعنی «ما فرضناه اولاً صار غير اول» یعنی همان اشکالی که بیان کردیم، در اصغر الحركات هم بیان می کنیم ولی عنوان حرکت را از دست می دهیم و این برای ما مهم نیست.

اگر درباره حرکت، این مطلبی که گفتیم صحیح است، نمی توان در آن حرکت متصل، ما هو اصغر حرکت را پیدا کنید به آن نحوی که در متصل جزء پیدا می کنید نه طرف. اگر اصغر الحركات را به عنوان جزء گرفتید اصغر الحركات نیست بلکه اگر به عنوان طرف بگیرد اصغر الحركات است ولی طرف، حرکت نیست تا به آن اصغر الحركات گفته شود.

مصنف بالاتر از این مطلب بیان می کند و می فرماید اصلا اصغر الحركات پیدا نمی کنید نه اینکه اصغر الحركات داشته باشیم ولی اول نباشد. حرف مصنف این است که اگر اصغر الحركات جزء هست وقتی آن را تقسیم کنیم باز هم اصغر الحركات است بلکه اگر طرف بود اصلا حرکت نبود بعد از تقسیم هم حرکت نخواهد بود ولی الامن که جزء است از ابتدا، اصغر الحركات نیست چون می توان آن را تقسیم کرد و از درونش اصغر الحركات را بیرون آورد.

«على النحو الذى يوجد جزءا فى المتصل»: این عبارت می خواهد بگوید اگر اصغر الحركات را طرف قرار دادید و طرف را حرکت، حساب کردید اصغر الحركات می توان گفت اما ما اصغر الحركات را طرف قرار نمی دهیم بلکه به عنوان جزء انتخاب می کنیم اگر به عنوان جزء انتخاب کردیم نمی توانیم تقسیم نکنیم بلکه باید تقسیم کنیم و اگر تقسیم کردیم باز هم حرکت است و اصغر الحركاتی را که فرض کردید، اصغر الحركات نیست یک اصغر الحركات دیگری از درون آن در آمد.

مراد از ذلک «لا يجوز ان یجد فیها ما هو اصغر حرکه» است.

«ان الجزء فی المتصل انما یفرض بالفعل بتعین الحدود علی احد الوجوه المذکوره»

چه وقتی می توانیم جزئی را در حرکت متصله، مفرد کنیم یعنی به عنوان جزء قرار بدهیم. وقتی با فرض یا با یکی از وجوهی که گفتیم برای بخشی از این حرکت متصله ابتدا و انتها درست کنید. اگر ابتدا و انتها درست کردید می توانید بگویید جزئی را از این متصل، متعین کردم و بیرون آوردم. در اینصورت وجوهی که برای تعیین ابتدا و انتها مشخص کردیم چند مورد بود فکّی بود که می توانستی این جزء از حرکت را بپُری یا این جزء از مسافت و مقدار را بشکنی یا قطع کنی. راه دیگر این بود که از طریق رنگ و عوارض جدا کنید مثلاً مبدأ را به رنگی و انتها را به رنگی دیگر کرد وسط را هم به رنگ دیگر کنید که اینها از یکدیگر به واسطه عرض جدا هستند. حالت دیگر این بود که با فرض اینکار را بکنید.

بالاخره برای تعیین حدود یک جزء که در حرکت متصله غرق است برای تعیین حدود جزء، راههای مختلفی دارد. ایشان می فرماید با یکی از این راهها می توان جزء را از درون حرکت متصل بیرون بیاورید ولی فکر نکن این جزئی که بدست آوردی قابل انقسام نیست بلکه باز هم قابل انقسام است.

ترجمه: و این مطلب که جایز نیست یافت شود ما هو اصغر حرکه بیانش این است که این جزء در یک حرکت متصل، بالفعل می شود با تعیین حدودش یعنی باید برای آن حد و مبدأ و انتها درست کنی اما چگونه تعیین حدود کنیم؟ به یکی از وجوهی که ذکر شد که یا به فرض یا عرض یا به فکّ است. «در عرض لازم نبود از رنگ استفاده شود بلکه از اضافه هم می توان استفاده کرد و گفت این طرف مقابل فلان چیز است و آن طرف مقابل فلان چیز است.»

«و ليس لتعين الحدود وقوف البته في الاحتمال»

برای این جزء حدی درست کردیم که ابتدا و انتها است ولی سوال این است که آیا این، آخرین حد است یا باز هم می توان حد دیگری در درون این درست کرد؟

می فرماید این حد تعیین شده یا تعیین حد در یک جا متوقف نمی شود. می توان دوباره همین حدی که تعیین کردید تقسیم کنید. پس اصغر الحركات را هر کار می کنی تمام نمی شود و دوباره اصغر از آن پیدا می شود.

ترجمه: حدود، متوقف نمی شوند هر چقدر که حد را کوچکتر کنید به آخر نمی رسید دوباره می توان حد را کوچکتر کرد.

مصنف با این عبارت بیان می کند که در احتمال، حد به آخر نمی رسد ولو در فک و تفریق به آخر برسد ولی به جایی می رسید که نمی توان متفرق و جدا کرد ولی با احتمال و فرض می توان ادامه داد.

ادامه بیان حکم معنای سوم لفظ «اول» / مسافات و حرکات و ازمه، اول جزء ندارند ۹۳/۰۲/۱۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان حکم معنای سوم لفظ «اول» / مسافات و حرکات و ازمه، اول جزء ندارند.

«و ذلك ان الجزء في المتصل انما يفرض بالفعل بتعيين الحدود على احد الوجوه المذكوره»^(۱)

بحث در این داشتیم که حرکت، اول ندارد. سه معنا برای «اول» گفتیم و هر سه را از حرکت نفی کردیم. در معنای سوم گفته بودیم اصغر الحركات را اول قرار می دهیم ولی این را هم رد کردیم و گفتیم که اصغر الحركات نداریم. بحثی که از دیروز شروع شده بود این بود که اصغر الحركات نداریم. مطلب را به صورت کلی بیان کردیم سپس منتقل به اصغر الحركات شدیم تا ثابت کنیم که اصغر الحركات نداریم.

ص: ۱۱۹۰

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج ۴، ص ۲۰۵، س ۱۲، ط ذوی القربی.

بیان مطلب به صورت کلی: اگر ما مسافت را تقسیم کردیم و به تبع آن، حرکت تقسیم شد و جزئی را به عنوان اولین جزء برای حرکت مشخص کردیم آن جزء دوباره قابل تقسیم است و لازم می آید با تقسیم او، اول دیگری پیدا شود و معلوم گردد آنچه که اول فرض کردیم اول نبوده است. سپس به بحث اصغر الحركات رسیدند.

بیان مطلب در اصغر الحركات: اصغر الحركات را هم به همین بیان می توان تقسیم کرد که معلوم می شود آنچه فرض کردیم اصغر الحركات بوده اصغر الحركات نبوده است.

اگر طرف حرکت را اصغر الحركات قرار دادید قبول داریم که تقسیم نمی شود چون طرف، قابل انقسام نیست ولی طرف، اصلا حرکت نیست که بتوان به آن اصغر الحركات اطلاق کرد و اگر جزء را اصغر الحركات قرار دادید این جزء، حرکت است ولی همین جزء که به آن اصغر الحركات گفتید باز هم قابل تجزیه است. چون اگر جزء باشد با توجه به اینکه ما جزء لا يتجزى نداریم باید آن را تجزیه کنیم. تجزیه به حسب احتمال «احتمال یعنی تحمل»، متوقف نمی شود و تجزیه می شود. اما به حسب تفریق و تقطیع بالفعل ممکن است تجزیه نشود اینکه به حسب احتمال، تجزیه می شود یعنی این جزء تحمل تجزیه را دارد و لو ما نتوانیم آن را تجزیه کنیم اما به حسب تقطیع و تفریق تجزیه نمی شود چون اینقدر ریز است که امکان جدا کردن برای ما وجود ندارد پس تجزیه در یک زمانی متوقف می شود ولی این، توقف تجزیه نیست بلکه توقف تفریق و تقطیع است؛ اما به حسب احتمال «یعنی به حسب اینکه جزء، تحمل تجزیه دارد» تجزیه هیچ وقت متوقف نمی شود چون این تحمل، لا الی نهاییه هست. پس اینچنین تجزیه ای هم لا الی نهاییه است.

در اصغر الحركات چون جزء قرار داده شده همین حرف زده می شود و گفته می شود تقطیعش ممکن نیست اما به حسب احتمال قابلیت تقسیم را دارد.

مصنف بحثش به صورت مطلق بود و در همین قسمت اخیر که شروع بحث امروز ما است باز هم بحثش مطلق است و به اصغر الحركات کاری ندارد بلکه به جزء کار دارد و آن جزء می خواهد اصغر الحركات باشد یا نباشد. یعنی مطلب به این صورت بیان می شود که اگر جزء حرکت متصل را بدست آوردید می توانید به حسب احتمال آن را تجزیه کنید. چون این مطلب را به صورت کلی بیان می کند. در آخر بحث، این نکته را اشاره می کند که فرقی بین این جزء و آن جزء نیست بنابراین اگر جزء، اصغر الحركات باشد حکم همان جزء های دیگر را دارد.

مصنف به اینجا که می رسد بیان می کند اول برای حرکت نداریم مگر اول را طرف قرار دهیم. طرف هم حرکت نیست تا آن را اول حرکت قرار داد نتیجه این می شود که اول حرکت در حرکت متصل وجود ندارد.

اما اگر کسی حرکت ها را قطعه قطعه کند یعنی طرف حرکت را بگیرد و تکرار کند و بگوید حرکت، از چیدن این طرف ها کنار یکدیگر درست شده است در اینصورت نمی توان تقسیم کرد چون هر جزئی از این حرکت، طرف است مثل اینکه یک خط را از نقاط درست کنید.

سوال این است که آیا می توان حرکت را از تشافع اطراف حرکت، کنار یکدیگر درست کرد؟

جواب این است که نمی توان درست کرد. اینگونه حرکتی که از منفصلات درست شود اول دارد ولی چنین حرکتی وجود ندارد آنچه وجود دارد حرکت متصل است.

با این توضیحات روشن شد قید «متصله» که در جلسه قبل آمده احترازی است زیرا احتراز از حرکتی است که از کنار هم چیدن اطراف درست می شود. این حرکت، اول دارد ولی اصلا به آن حرکت گفته نمی شود.

نکته: این یک صورتی بود که فرض کردیم و گفتیم حرکتی را بدست می آوریم که از ترکیب اطراف درست شود اما راه دیگری هم وجود دارد و آن این است که حرکتهای کوتاه را متتالی کنیم «حرکت متتالی یعنی حرکتی که ابتدا و انتهای دارد» سپس در ابتدای حرکات متتالی چیزی را که قابل انقسام نباشد قرار بدهیم در اینصورت، اول پیدا می شود و غیر قابل انقسام است و به آن اصغر الحركات و اول الحركات گفته می شود ولی آیا این صورت وجود دارد یا نه؟ در این صورت حرکات متتالیه پیدا می شود که سکون بین آنها فاصله شده که ابتدای آن اصغر الحركات قرار داده شود. در اینصورت می توان گفت این حرکتی که داریم ابتداء و اول دارد که اصغر الحركات است ولی این گونه تصویر کردن از بحث ما فاصله پیدا کرده است چون بحث ما در حرکات نیست بلکه در حرکت است یعنی آیا حرکت، اول دارد یا ندارد نه اینکه این حرکاتی که شما کنار هم قرار دادید اول دارد یا ندارد؟ چون معلوم است این حرکاتی که شما کنار هم قرار دادید اول دارد. یعنی می توان گفت هر قدمی که در یک مسافت بر داشته می شود همراه با این قدم سکون است در اینجا حرکات وجود دارد که از این قدم ها بوجود آمده است. و این حرکات دارای اول هستند زیرا قدم اول که اصغر الحركات نیست اول الحركات است.

لزومی ندارد که حتما الصغر الحركات را در اول قرار بدهیم چون بحث در اصغر الحركات بود مصنف فرمود اصغر الحركات را قرار بده. در اینصورت اصغر الحركات، اول می شود ولی در اینجا در واقع، حرکات وجود دارند و می خواهید برای حرکات خودتان، اول درست کنید این، اشکال ندارد ولی آیا خود قدم اول، اول حرکت دارد؟ می گوییم اول حرکت ندارد.

خلاصه بحث: اگر حرکت متصل داشته باشید درون آن، اصغر الحركات و اول وجود ندارد اما اگر حرکات را متتالی قرار بدهید اگر از اطراف تشکیل شده باشند غلط است زیرا حرکت، درست نمی شود. اگر بخواهید حرکتی بیابید و بین آنها سکون قرار ندهید این، همان حرکت متصل است و حرکات نیست. اما اگر بخواهید حرکتی درست کنید که تداخل سکونات باشد اگر اول آن را چه بخواهید اصغر الحركات قرار بدهید چه نخواهید قرار دهید، اول الحركات را داریم. اول الحركات هم می تواند اصغر الحركات باشد و این هم مورد بحث ما نیست چون حرکات است نه حرکت. زیرا بحث ما در یک حرکت متصله است که اول دارد یا ندارد.

نکته: گفته شده بود این مباحث «اینکه اول نداریم» در حرکت توسطیه است یا حرکت قطعیه است؟

عبارت مصنف در صفحه ۲۰۳ سطر ۵ بیان شد که دلالت بر حرکت قطعیه می کند و کاری به حرکت توسطیه ندارد. اینکه حرکت توسطیه اول دارد یا ندارد جزء بحث ما نیست. آنچه ما بحث می کنیم در حرکت قطعیه است. بعضی از شاگردان اشکال کردند که حرکت قطعیه اصلا حرکت نیست زیرا امر ذهنی است. وقتی مراجعه کردیم دیدیم مصنف معتقد است که حرکت قطعیه در خارج موجود است همانطور که حرکت توسطیه در خارج موجود است ولی پیوستگی که در حرکت قطعیه هست ذهنی و لحاظی است اما در خارج، قدم های منقطع برداشته می شود که این قدم، اول و آخر دارد و قدم دوم هم اول و آخر دارد. این قدم های منفصل در ذهن ما متصل می شوند و ما اسم آن را حرکت می گذاریم و الا در خارج، قطعات داریم و قطعات، حرکت نیستند. چون حرکت عبارتست از امر واحد مستمر تدریجی. و این قدم ها واحد مستمر تدریجی نیستند بلکه متعددند که بدنبال هم می آیند. در ذهن ما این قدم ها واحد حساب می شوند یعنی از ابتدا تا آخر را یک امر واحد می گیریم و می گوییم این امر واحد، مستمر و متدرج است.

اجزاء، در خارجی موجودند ولی مرکب، در ذهن است و اجزاء خارجی، حرکت نیستند این مرکب، حرکت است در ذهن ساخته می شود پس ترکیب برای ذهن است نه اینکه خود حرکت در ذهن باشد. بلکه در خارج اتفاق می افتد اما پیوستگی آن در ذهن است. پس به این معنا که پیوستگی در ذهن است این حرکت در خارج وجود ندارد اما به معنای اینکه قدم ها در خارج است حرکت قطعی در خارج وجود دارد.

توضیح عبارت

«و ذلك ان الجزء في المتصل انما يفرض بالفعل بتعيين الحدود على احد الوجوه المذكوره»

«ذلك»: یعنی اینکه می گوئیم اصغر الحركات نداریم بلکه اصغر الحركات هم تقسیم می شود.

ترجمه: اینکه می گوئیم اصغر الحركات نداریم بلکه اصغر الحركات هم تقسیم می شود به این جهت است که جزء اگر در حرکت متصل باشد و طرف نباشد می توانید جزء را بالفعل کنید اگر حدود این جزء را تعیین کنید به یکی از جوهی که ذکر شد «یا با تقطیع یا باعرض یا با فرض»

«و ليس لتعيين الحدود و قوف البته في الاحتمال»

شما وقتی می خواهید تعیین حد کنید دوباره آن محدودی که حدش را تعیین کردید می توان دوباره تعیین حد جدید کرد و آن را کوچکتر کرد و حد جدیدی درست کرد. وقتی آن که حد جدید درست شد دوباره می توان حد جدید کوچکتر برای آن درست کرد و هکذا ادامه دارد یعنی این تعیین حدود، متوقف نمی شود هر چه حدود کوچکتری تعیین کنید دوباره حق دارید حدود کوچکتری از آن تعیین کنید.

ص: ۱۱۹۵

ترجمه: تعیین حدود، توقف نمی کند البته به حسب احتمال.

«انما الوقوف عسی ان یكون للتفریق و التقطیع بالفعل»

در جایی که تفریق و تقطیع می کنید حد را با تقطیع و تفریق بالفعل بدست می آورید که در آنجا وقوف حاصل می شود یعنی به جایی می رسید که دیگر نمی توان حد جدید به وسیله تفریق و تقطیع درست کرد. اما می توان حد جدید به وسیله فرض یا عَرَض درست کرد.

ترجمه: حد در اینجا توقف می شود ولی توقفش از جهت تفریق و تقطیع بالفعل است.

«و حیث لا یكون متصلا البته»

در این هنگام این اجزاء، متصل نخواهد بود چون آنها را بالفعل، تفریق کردید یعنی برای آن ابتدا و انتهای بالفعل درست کردید و لذا یک حرکت متصل درست نمی شود.

«و یشبه ان یكون هذا التفریق و التقطیع یتناهی الی حدود لا یمکن تفریقها و تقطیعها»

به نظر می رسد که تفریق و تقطیع در یک جایی تمام شود یعنی به حدودی برسد که نتوان آن حدود را تفریق و تقطیع کرد.

«و ان امکن فرض قسمه فیها بتعین الحدود»

اما در همان وقتی که نمی توان این حدود را تفریق و تقطیع کرد می توان این حدود را به نحو دیگر تقسیم کرد مثلا از ناحیه فرض یا عَرَض تقسیم کرد.

ترجمه: «در این حدود»ی که دیگر نمی توان تقسیم کرد» می توان قسمت را فرض کرد اما به تعیین حدود «اما نه اینکه تعیین از ناحیه تقطیع و تفریق باشد که امکانش تمام شده بلکه تعیین حدود از ناحیه دیگر باشد».

تا اینجا معلوم شد که تجزیه متصل به لحاظ تقطیع پایان می پذیرد ولی به لحاظ فرض پایان نمی پذیرد. پس اگر متصلی را بخواهیم تعیین حدود و یا تجزیه کنیم این تجزیه اگر به حسب تقطیع نباشد پایان ندارد. اگر در این جزء پایان ندارد در اجزاء دیگر هم که اسم آن را اصغر الحركات می گذارید پایان ندارد. زیرا فرقی بین این جزء و اجزاء دیگر وجود ندارد.

«فتجزئه المتصل الذی یقع لا علی وجه التفریق و التقطیع غیر متناه البته»

«الذی» صفت برای «تجزئه» است. «غیر متناه» خبر است.

ترجمه: تجزیه متصل، آن تجزیه ای که بر وجه تفریق و تقطیع نباشد بلکه به وجه دیگر باشد متناهی نیست «اگر در این جزء متناهی نیست در آن جزء هم که اصغر الحركات است متناهی نیست».

«و اصناف هذه التجزئه فیه متساویه لیس بعضها اولی من بعض»

ضمیر «فیه» به «متصل» بر می گردد.

عبارت «لیس بعضها اولی من بعض» تفسیر «لیس» است.

ترجمه: اصناف این تجزیه در متصل، مساوی است یعنی بعضی از این تجزیه ها اولی از بعضی دیگر است «اینطور نیست که در فلان جزء بتوانی تجزیه کنی اما در اصغر الحركات نتوانی تجزیه کنی».

«فاصغر الحركات لا یعدم هذا النمو»

نسخه صحیح «هذا النحو» است.

اصغر الحركات، این نوع تجزیه را عادم و فاقد نیست و این نوع تجزیه را می پذیرد و الا آن هم می تواند به حدود ریزتر تجزیه شود اما نه حدودی که از ناحیه تقطیع و تفریق درست شود بلکه حدودی که از راههای دیگر درست شود پس اصغر الحركات را می توان تجزیه کرد و اینکه ما اصغر الحركاتی که تجزیه نشود را نداریم. و اگر تجزیه شد در خود این اصغر الحركات که تجزیه شد، اول دیگر وجود می گیرد و آنچه فرض کردیم اول است از اول بودن در می آید در نتیجه اشکالی که دیروز گفتیم بر می گردد.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکال دوم بر معنای سوم «اول» / آیا برای حرکت می توان اول قائل شد.

«عسی انه یعدم التجزئه بنحو آخر» (۱)

بحث در این بود که آیا برای حرکت می توان اول قائل شد یا نه؟ سه معنا برای «اول» بیان شد. معنای سوم این بود که «اول» عبارت از اصغر الحركات است. بر این مطلب دو اشکال شد.

اشکال اول بر معنای سوم «اول»: با قطع نظر از اینکه اصغر الحركات داریم یا نداریم نمی توانیم آن را اول قرار دهیم.

مدافعی گفت اولیت را برای آن فرض کنید و مصنف فرمود اگر اولیت را برای آن فرض کنید بحثش را بعداً بیان می کنیم.

اشکال دوم بر معنای سوم «اول»: اصلاً اصغر الحركات نداریم زیرا هر جزئی را می توانید تا بی نهایت تقسیم کنید. اگر تقسیم فکری، منتهی شد تقسیم وهمی و فرضی، منتهی نمی شود هر جزئی وضعیت اینگونه است. حال اگر اصغر الحركات، طرف باشد و جزء نباشد قبول داریم که تقسیم نمی شود ولی اگر اصغر الحركات، جزء باشد و شما هم آن را جزء قرار دادید باید حکم سایر اجزاء را داشته باشد همانطور که سایر اجزاء قابل تجزیه اند این هم قابل تجزیه باشد. گفتیم «فاصغر الحركات لا یعدم هذا النحو من التجزئه» یعنی اگر اجزاء اینچنین تجزیه می شوند اصغر الاجزاء چون جزء است این نحو از تجزیه را فاقد نیست بلکه واجد این نوع تجزیه هم هست. سپس می فرماید «عسی انه یعدم» یعنی یک تجزیه را نمی پذیرد و آن، تجزیه ای است که بر این اصغر الحركات واردش کنید و هنوز حرکت باشد. به عبارت دیگر بر اصغر الحركات نمی توان تجزیه ای وارد کرد که این اصغر الحركات بعد از آن تجزیه هنوز، حرکت باشد بلکه اگر تجزیه بر او وارد شد تجزیه می شود ولی صدق حرکت بر آن نمی کند پس تجزیه ای که با عنوان حرکت، همراه باشد انجام نمی گیرد پس اصغر الحركات، عادم این نوع تجزیه است. تجزیه ای که عنوان حرکت را از بین نبرد بلکه عنوان حرکت را حفظ کند. اینگونه تجزیه ای بر اصغر الحركات وارد نمی شود ولی اصل تجزیه وارد می شود.

ص: ۱۱۹۸

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج ۴، ص ۲۰۵، س ۱۷، ط ذوی القربی.

پس مصنف، اصغر الحركات را تجزیه می کند ولی با حفظ حرکت می گوید نمی توان آن را تجزیه کرد و بر آن جزء، حرکت صدق کند. این همان مطلبی است که در تبیین اصغر الحركات، بیان شد و ایشان هم قبول کردند که اینگونه اصغر الحركاتی داشته باشیم.

«عسی انه یعدم التجزئه بنحو آخر»

این اصغر الاجزاء تجزیه به نحو دیگر را از دست بدهد و عادم و فاقد باشد.

«ای لا یکون حرکه خارجه الی الفعل عند مبدأ و الی منتهی یتم عنده بالفعل اصغر منها»

اگر «اصغر منه» به صورت مذکر آمده بود ضمیر را به «اصغر الحركات» بر می گردانیم اما چون «اصغر منها» به صورت مؤنث آمده ضمیر را به «حرکت» بر می گردانیم.

«ای» تفسیر «تجزیه بنحو آخر» نیست بلکه تفسیر «یعدم التجزیه بنحو آخر» است. لذا تعبیر به «لا یکون» می کند. اگر تعبیر به «یکون» کرده بود تفسیر برای «تجزیه» قرار می دادیم.

«لا یکون» ناقصه است و «حرکه» اسم آن است و «اصغر منها» خبر آن است. «یتم عنده بالفعل» خبر نیست. بلکه صفت «منتهی» است و ضمیر «یتم» به «حرکت» بر می گردد. اگر فعل به صورت «یکون» بود معنای عبارت این می شود: حرکتی که بالفعل شود و اصغر از اصغر الحركات باشد چنین حرکتی اگر وجود داشت معلوم می شود که اصغر الحركات تجزیه شد به حرکتی که اصغر از خودش است.

اگر فعل به صورت «لا یکون» بود معنای عبارت این می شود: این اصغر الحركات برایش جزئی که اصغر از خودش باشد و در عین حال حرکت باشد نیست «یعنی این نوع تجزیه را فاقد است».

اصغر الحركات عادم این تجزیه است یعنی نمی توانی حرکتی بدست بیاوری که مفرد بالفعل باشد و در عین حال اصغر از اصغر الحركات باشد و اگر اصغر از اصغر الحركات شد دیگر حرکت نخواهد بود. مصنف دو شرط می کند:

۱ _ مفرد بالفعل باشد یعنی برای این حرکت، ابتدای بالفعل و انتهای بالفعل درست کنی تا مفرد بالفعل شود و از آن حرکت متصله بیرون بیاید.

۲ _ در عین حال اصغر از آن اصغر الحركات باشد.

شرط دوم موجود نیست. بر فرض، خارج الی الفعل باشد اصغر از آن اصغر الحركات خواهد بود ولی دیگر حرکت نیست.

ترجمه: حرکتی که خارج الی الفعل شود اصغر از این اصغر الحركات نداریم پس اصغر الحركات چنین تجزیه ای را نمی پذیرد که اصغر است و خودش را داشته باشد و در عین حال حرکتی باشد خارج الی الفعل نزد مبدء بالفعل و تا انتها برود، منتهایی که حرکت در نزد آن انتها، بالفعل تمام می شود «می خواهد بگوید مبدا و انتها بالفعل باشد».

«عسی»: به معنای شاید است چون مصنف، اصغر الحركات را تحمیلاً می پذیرد و آن را قبول ندارد لذا از لفظ «عسی» استفاده کرده است.

«و اذا كانت الصورة هذه فلا يكون للحركه اول جزء بهذا المعنى الا الطرف»

مصنف با این عبارت، خلاصه گیری و نتیجه از همه مطالب می کند.

اگر آنچه که اتفاق می افتد این باشد که گفتیم پس باید گفت اولی که عبارت از اصغر الحركات باشد نداریم یا به عبارت دیگر اولی که جزئی از حرکت باشد نداریم اما اول به معنای طرف داریم.

ص: ۱۲۰۰

ترجمه: وقتی وضع چنین است برای حرکت، اولین جزئی به این معنا نداریم. «مراد از بهذا المعنی، جزء و اُولی است که تقسیم نشود». مگر طرف باشد «یعنی می توان گفت طرف، اَوّل است و تقسیم نشود».

«الا ان تكون حركات متتالية غير متصله و مقدمها بهذه الصفه»

مگر اینکه حرکت را متصل قرار ندهید بلکه حرکت را تبدیل به حرکات متتالیه کنید. یعنی یک حرکت را که متصل می بینید آن را تقسیم و تبدیل به حرکات متتالیه کنید به این صورت که حرکاتی را در پی یکدیگر قرار دهید و بین آنها هم سکانات قرار ندهید «البته می گوییم اگر سکانات فاصله نشود حرکت متصل واحد است ولی شما اگر می خواهید، بگویید حرکات متتالیه است» سپس در مقدم این حرکات، جزئی قرار گرفته باشد که اصغر الحركات باشد می توانید به آن بگویید «اول حرکت» اما نمی توانید به آن، «اول» بگویید چون همان هم می تواند تقسیم شود.

«هذا الصفه»: اگر بخواهیم مراد از «هذه الصفه» را به صورت مجمل بیان کنیم مراد همان اصغر الحركات است و اگر بخواهیم به صورت مفصل بیان کنیم مراد این است «لا يكون حركه خارجه ... اصغر منها» که در صفحه ۲۰۵ سطر ۱۸ آمده است یعنی حرکتی باشد که حرکت مفرد اصغر از آن وجود ندارد.

«و اما فی المتصل فلا يوجد جزء اول بهذه الصفه»

این عبارت نباید سر خط نوشته شود بلکه باید متصل به عبارت قبلی نوشته شود.

ص: ۱۲۰۱

در متصل، جزء اولی به این صفت پیدا نمی شود «مراد از _ هذه الصفة _ همان است که در خط قبلی بیان کردیم که به صورت اجمال مراد از آن اصغر الحركات است و به صورت تفصیلی در صفحه ۲۰۵ سطر ۱۸ بیان شد».

نکته: در حرکت متصل، جزئی به این صفت نداریم و چون بحث ما در جزء اول است لذا تعبیر به جزء اول می کند و می گوید جزء اولی به این صفت نداریم.

«لانه لا توجد فيه حركة مفردة منقطعه بنفسها»

چرا چنین جزئی پیدا نمی شود؟ اگر ما همان اول متصل را اصغر الحركات کنیم چه اشکالی دارد.

مصنف می فرماید اصغر الحركات که به این صفت بخواهد باشد باید مفرد باشد یعنی باید جدا باشد و مبدا بالفعل و منتهای بالفعل داشته باشد در حالی که در متصل نمی توان اصغر الحركات را جدا کرد.

ترجمه: یافت نمی شود در متصل، حرکت مفردی که اول بالفعل و منتهای بالفعل داشته باشد «و ما دنبال چنین حرکتی هستیم لذا گفتیم این حرکات، متتالی باشند تا بتوانیم اصغر الحركات را جدا کنیم و حرکات دیگر را هم جدا کنیم تا مفرد شوند».

«بل تكون اجزاء تلك الحركة متصلة بعضها ببعض»

«تلك الحركة»: مراد حرکت متصل است.

ترجمه: خود اجزاء این حرکت متصل بعضی به بعضی متصل است.

تا اینجا معلوم شد که در متصل نمی توانیم اول حرکت داشته باشیم اما در حرکات متتالیه می توانیم.

ص: ۱۲۰۲

مصنف دوباره مطلب را با عبارت دیگر بیان می کند. بنده مدتی است که به ترجمه شفا که برای فروغی است مراجعه نکردم امروز صبح اتفاقاً مراجعه کردم تا بینم چیز زائدی دارد یا ندارد؟ در آنجا نوشته بود «درست ۱۰ بار ابن سینا این مطلب را تکرار کرده» گویا شمرده و دیده ۱۰ مرتبه تکرار کرده است. اما اگر دقت کنید متوجه می شوید ابن سینا طوری تکرار کرده که کسی متوجه نمی شود تکرار کرده است در هر جا یک چیزی اضافه می کند یا عبارتی را عوض می کند یا اینقدر عبارت را مشکل می آورد که خواننده در فکر حل کردن عبارت باشد و به فکر اینکه این عبارت، تکرار است نیفتد.

این عبارت «فلو كان...» مطلب اضافه ای دارد و لو تکرار مطالب است. مصنف می فرماید حرکتی را به صورت متصل فرض کنید جزئی را در آن فرض کنید که در بین این حرکت متصل، کوچکتر از آن وجود ندارد این جزء را اول قرار دهید. «ایشان می خواهد در حرکت متصل بحث کند و به حرکات متتالیه کاری ندارد» اینکه گفته می شود این جزء را اول قرار دهید به چه معنا است؟ یعنی قسمت را منتهی به این جزء کنید. کاری هم ندارد که این در ابتدای حرکت باشد یا در وسط حرکت باشد. حرکت را اینقدر تقسیم کنید تا به این جزء برسید که اول است و دیگر تقسیم نشود.

سوال این است که چه تقسیمی به اول رسید؟ در متصل، چه تقسیمی داریم؟ تقسیم فکی وجود ندارد چون اگر تقسیم فکی باشد اتصال نخواهد بود. در متصل، تقسیم فرضی وجود دارد «این مطلب، مطلب مهمی است» حال این تقسیم فرضی را به جایی رساندیم که دیگر ادامه پیدا نکرد و این تقسیم فرضی تمام شد و آنجا را اول گفتیم. یعنی اول، چیزی است که تقسیم فرضی در آن انجام نمی شود.

با تقسیمات فرضی، این حرکت متصل را تقسیم کردیم تا منتهی شد و به اول رسیدیم. این اول، منتهای تقسیم ما است و تقسیم در این اول انجام نمی شود اما کدام تقسیم، انجام نمی شود؟ همان تقسیمی که تا الان انجام می شد و آن، تقسیم فرضی بود.

جزئی که تقسیم فرضی در آن نیاید چه جزئی خواهد بود؟ جزئی است که تدریج در آن نیست، حرکت هم نیست بلکه طرف است. آن را اگر چه اصغر الحركات حساب کردید ولی اصلا حرکت نیست تا بخواید اصغر الحركات باشد زیرا اصلا تدریج ندارد و روی مسافت هم نمی تواند قرار بگیرد بلکه ابتدای مسافت می تواند قرار بگیرد چون چیزی که حتی تقسیم فرضی را هم نپذیرد به آن نمی توان حرکت گفت.

توجه کنید مصنف از تقسیم فرضی تعبیر به «انقسام الذی لا یبطل الاتصال» می کند. تقسیمی که اتصال را باطل نمی کند تقسیم فکی نیست زیرا تقسیم فکی اتصال را باطل می کند بلکه مراد تقسیم فرضی است که اتصال را باطل نمی کند پس مراد از عبارت «انقسام الذی لا یبطل الاتصال»، تقسیم فرضی است و این تقسیم فرضی ادامه پیدا می کند تا به جزء اول می رسد و در آن جزء اول اجرا نمی شود پس جزء اول، تقسیم فرضی ندارد و اگر تقسیم فرضی ندارد تدریج ندارد و حرکت هم نیست.

«فلو كان في جملة تلك الحركة حركة هي اول ما يحركها الشيء»

نسخه صحیح «ما تحركها» است.

مراد از «تلك الحركة» حرکت متصل است که الان وارد آن شدیم. نه حرکات متتالیه.

ترجمه: اگر در جمله این حرکت متصل، حرکتی باشد که اول حرکت باشد.

«و كانت بمعنى انه جزء من المتصل لا جزء في المتصل اصغر منه»

ضمیر «كانت» به «حرکتی که اول است» بر می گردد. «لا جزء» صفت برای «جزء من المتصل» است.

ترجمه: آن حرکتی که اول است جزء متصل است «نه اینکه طرف متصل باشد» ولی جزئی که این صفت دارد که در این حرکت متصل، جزئی اصغر از آن نداریم یعنی منتهای قسمت است.

«لم يكن يعرض لذلك الجزء من الحركة الانقسام الذي لا يبطل الاتصال الذي كلامنا فيه»

«لم يكن» جواب «لو» است.

اگر در مجموع این حرکت، حرکت اولی داشته باشیم که این حرکت اول، طرف نباشد بلکه جزء باشد اما جزئی که متصف به این صفت باشد که در متصل، اصغر از آن نداریم، عارض نمی شود برای آن جزء از حرکت که اصغر از آن نبود، انقسامی که اتصال را باطل نمی کند «مراد، انقسام فرضی است».

«الذي كلامنا فيه»: آن انقسامی که کلام ما در همین است چون ما می خواهیم انقسامی را بیاوریم که اتصال را باطل نکند که مراد همان انقسام فرضی است.

«اذ فرضنا ان انقسام الحركة كلها الى هذا الاول انقسام لم يبطل الاتصال»

چرا باید جزء، اینچنین انقسامی پیدا نکند؟ چون ما این را آخرین جزء گرفتیم یعنی تقسیم کردیم و به اینجا رسیدیم که به عنوان آخرین جزء تقسیم یا آخرین جزء حرکت قرار داده شد پس باید تقسیم نشود و الا اگر تقسیم شود از درون آن، جزء دیگر بیرون می آید که آن را اول می گوئیم.

«اذ» تعلیل برای «لم یکن یعرض لذلك الجزء» است.

ترجمه: فرض کردیم که انقسام حرکت، انقسامی که از اول شروع کردیم و روی این حرکت انجام دادیم تا به آن اول رسیدیم انقسامی بود که اتصال را باطل نمی کرد و چون به اول رسیدیم پس در اول هم باید همین انقسام نفی شود.

«اذ فرضنا» را می توان تعلیل برای «الذی کلامنا فیه» قرارداد ولی چون مصنف کلمه «الی هذا الاول» آورده معلوم می شود که نظرش به این است که این انقسام را در جزء اول نفی کند نه اینکه همه انقسامها اینچنین باشند.

عبارت «فلو کان فی جمله تلك الحركة...» در سطر ۴ جمله شرطیه بود و عبارت «لم یکن یعرض...» در سطر ۵ تالی بود و عبارت «ولو کان هذا الجزء» بیان بطلان تالی است که در جلسه بعد می خوانیم.

ادامه اشکال دوم بر معنای سوم «اول» / آیا برای حرکت می توان اول قائل شد ۹۳/۰۲/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه اشکال دوم بر معنای سوم «اول» / آیا برای حرکت می توان اول قائل شد.

«و لو کان هذا الجزء من الحركة لا یقبل هذا النوع من الانقسام»^(۱)

نکته مربوط به جلسه قبل: در صفحه ۲۰۶ سطر ۶ آمده بود «الذی کلامنا فیه اذ فرضنا...» ما «اذ فرضنا» را تعطیل برای «لم یکن» گرفتیم بعضی گفتند تعطیل برای «الذی کلامنا فیه» باشد در جلسه قبل گفتیم امکانش است ولی اگر تعلیل برای «لم یکن» باشد بهتر است اینکه گفتیم می توان «اذ فرضنا» را تعلیل برای «الذی کلامنا فیه» گرفت در صورتی بود که «الذی لا یبطل» صفت برای «الانقسام» است در این صورت «اذ فرضنا» را می توان تعلیل برای در «الذی کلامنا فیه» گرفت و می توان تعلیل برای «لم یکن» باشد اما ظاهر عبارت مصنف این است که «الذی کلامنا فیه» صفت «اتصال» است یعنی کلام ما در حرکت متصل است نه متتالیه. در این صورت «اذ فرضنا» را نمی توان دلیل برای «الذی کلامنا فیه» قرار داد حتما باید دلیل برای «لم یکن» باشد. در هر صورت بنده ترجیح می دهم که «اذ فرضنا» تعلیل برای «لم یکن» باشد اگر الذی صفت برای انقسام باشد در صورتی که الذی «صفت برای اتصال باشد معینا «اذ فرضنا» تعلیل برای لم یکن می شود.

ص: ۱۲۰۶

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج ۴، ص ۲۰۶، س ۶، ط ذوی القربی.

بحث در این داشتیم که حرکت، اول ندارد برای «اول» معانی گفتیم در یک معنا حرکت، طرف داشت و می خواستیم طرف را «اول» بنامیم گفتیم طرف آن، اول است ولی اول الحركة نیست چون طرف اصلا حرکت نیست. در یک معنا اصغر الحركات را می خواستیم «اول» بنامیم. که گفتیم اگر اصغر الحركات را طرف نگیرید بلکه جزء بگیرید جزء قابل انقسام است و اگر حرکت، متصل باشد «که بحث ما هم در حرکت متصل است» تقسیم متصل تقسیم فرضی خواهد بود. به تعبیر مصنف تقسیمی

است که اتصال را باطل نمی کند.

در این صورت که حرکت، متصل باشد و تقسیمی که بر آن وارد می شود تقسیمی باشد که مبطل اتصال نیست «یعنی فرضی باشد» دو حالت اتفاق می افتد:

حالت اول: آن تقسیم را به اول می رسانیم تا حرکت، تقسیم نشود.

حالت دوم: آن تقسیم را به ادامه می دهیم. تا به اولی برسانیم که قابل قسمت هست.

حکم حالت اول: حکم حالت اول را در جلسه قبل شروع به بیان کردیم مقدم و تالی قیاس را بیان کردیم اما بطلان تالی را امروز بیان می کنیم. پس حالت اول این است که این حرکت متصل را به تقسیمات فرضی تقسیم کنیم و به جای برسیم که این تقسیم ادامه پیدا نکند به قول مصنف به اولی برسیم که دیگر قسمت نمی شود. این اول چون قسمت نمی شود نمی توانیم از درون این اول، اول دیگری بدست بیاوریم مشکل این حالت اول این است که آنچه که قسمت نمی شود حرکت نیست شما این تقسیم را به چیزی رسانید که قسمت نمی شود و چیزی که قسمت نمی شود حرکت نیست چون حرکت امر تدریجی است که باید قسمت شود و لو قسمت فرضی. اگر قسمت فرضی هم نفی شود معلوم می گردد که حرکت وجود ندارد.

ص: ۱۲۰۷

خلاصه حکم حالت اول: اگر در حرکت متصل تجزیه فرضی را اجرا کنید و به جزئی برسید که تجزیه نمی شود «اول حرکت» بدست می آید لکن این «اول» چون تقسیم نمی شود «حتی تقسیم فرضی نمی شود» پس امتداد ندارد و اگر امتداد ندارد مسافت ندارد و اگر مسافت ندارد حرکت نیست و اگر تالی باطل شد پس مقدم «که حرکت تقسیم به تقسیم فرضی شود و به جایی رسیده شود که آن، تقسیم نشود» باطل است.

توضیح عبارت

«و لو كان هذا الجزء من الحركة لا يقبل هذا النوع من الانقسام لكان اول الحركة ليس فيه امتداديته»

ضمیر «فیه» به جزئی که اول حرکت که حساب شده و قابل هیچ نوع قسمتی حتی قسمت فرضی نیست برمی گردد.

اگر این جزء از حرکت که آن را تقسیم کردیم و تقسیمش را به نهایت رساندیم این نوع از انقسام «که مبطل اتصال نیست که مراد انقسام فرضی است» را قبول نکند لازم می آید آنچه که شما آن را اول حرکت فرض کردید در آن امتداد وجود نداشته باشد «و وقتی امتداد نبود مسافت ندارد و وقتی مسافت نبود حرکت نیست».

«امتدادیته»: به نظر می رسد «امتدایه» باشد ولی به نسخ خطی مراجعه کردیم خیلی واضح نبودند ولی «امتدادیته» راحت تر خوانده می شد. لذا ما هم «امتدادیته» می خوانیم و ضمیر آن را به جزء برمی گردانیم. یا به حرکت برگردانیم و بگوییم امتدادیتی که در هر حرکتی لازم است.

«فلم یکن علی مسافه البته فلم تکن حرکه»

ص: ۱۲۰۸

اینچنین حرکت یا اینچنین جزئی که امتدادیت ندارد بر ما مسافت نخواهد بود و چیزی که بر مسافت نباشد حرکت نخواهد بود چون در حرکت، مسافت لازم است و اگر مسافت را بردارید معلوم می شود که آن شیء، حرکت نبوده است پس اول حرکتی که حساب کردید در واقع حرکت نبوده تا بعدا نوبت برسد به اینکه اول حرکت باشد این تقریبا مثل طرف است که طرف حرکت، حرکت نیست پس نمی توان اسم آن را اول حرکت گذاشت.

تا اینجا حالت اول تمام شد.

صفحه ۲۰۶ سطر ۸ قوله «و اذا كانت»

بیان حکم حالت دوم: می خواهیم جزء را تقسیم کنیم به تقسیم می که فرضی است ولی به نهایت نرسانیم بلکه به جایی برسانیم و بگوییم این، اول است ولی هنوز آن تقسیم را بتوانیم اجرا کنیم یعنی قابل تقسیم فرضی باشد. آیا می توان این را اول حساب کرد؟ می فرماید چون این چیزی که اول حرکت حساب شده باز هم قابل تقسیم است شما می توانید تقسیم کنید و از درون آن، اول دیگر در بیاورید که کوچکتر از آن است در اینصورت لازم می آید آنچه که اول فرض کردید اول نباشد. پس خلف فرض لازم می آید.

توضیح عبارت

«و اذا كانت الحركة تنقسم الانقسام الحافظ للاتصال الى غير النهاية فكل ما جعلته اولاً بمعنى الجزء لا بمعنى الطرف فله اول آخر بالقوه»

«الانقسام» مفعول مطلق است.

اگر حرکت، قسمت شود به نحو انقسامی که اتصال را حفظ می کند «انقسامی که اتصال را حفظ می کند همان انقسام فرضی است نه انقسام فکّی» پس هر جزئی را که اول به معنای جزء قرار بدهی که قابل قسمت است نه اول به معنای طرف «که قابل قسمت نیست».

ص: ۱۲۰۹

«فله اول آخر بالقوه»: در آن جزء، اول دیگری بالقوه وجود دارد که اگر آن را تقسیم فرضی کنید آن «اول» دیگر را بالفعل خواهید کرد. در اینصورت آنچه را که اول فرض کرده بودید از اول بودن در می آید

صفحه ۲۰۶ سطر ۹ قوله «و كذلك السكون»

مصنف می فرماید سکون هم اول ندارد. اینکه سکون دفعی است یا مستمر است به آن کاری نداریم و نمی خواهیم تعیین کنیم البته در گذشته گفتیم سکون، دفعی نیست. اگر سکون دفعی باشد هیچ امر دفعی، اول ندارد چون امر دفعی اصلاً جزء ندارد که گفته شود این جزء، اول است و آن جزء، دوم است دفعی، یک جز لایتجزی است در حرکت که بحث می شود جزء دارد یا ندارد به خاطر این است که تدریجی می باشد اگر دفعی بود اصلاً بحث نمی شد.

اما اگر سکون تدریجی باشد باز هم اول ندارد به همان بیانی که در حرکت گفته شد. چگونه حرکت، تدریجی است و اول ندارد سکون را هم تدریجی بگیرد و بگوید اول ندارد. چون اگر بخواهید اول برای آن پیدا شود باید تقسیم شود و اگر تقسیم کنید یا به جزء لایتجزی می رسید که این اصلاً سکون نیست تا چه رسد که اول سکون باشد یا به جزء لایتجزی نمی رسید که این، سکون است ولی اول نیست چون از درون آن، اول دیگری در می آید سپس مصنف می گوید شیئی هم که توقف نامیده می شود مثل حرکت و سکون است. سوالی که در اینجا مطرح می شود این است که مراد مصنف از توقف چیست؟ آیا همان سکون است یا چیز دیگری است؟ اگر همان سکون بود و می شد عطف تفسیری بر آن گرفت به اینصورت تعبیر می کرد «و كذلك السكون و التوقف» ولی اینگونه نگفته بلکه لفظ «كذلك» را تکرار کرده است. پس یا توقف باید چیزی غیر از سکون باشد یا اگر سکون است باید تفاوتی داشته باشد ما ابتدا فرض می کنیم توقف، همان سکون باشد ولی می گوئیم تفاوتی با سکون دارد که مصنف آن را جدا کرده است. سکون امر عدمی است. بین حرکت و سکون، تقابل عدم و ملکه است در جایی که حرکت راه ندارد سکون، اطلاق نمی شود مثلاً در مورد خداوند _ تبارک _ گفته می شود ثابت است اما گفته نمی شود ساکن است و در مورد عقول گفته می شود ثابتاتند ولی گفته نمی شود ساکناتند. چون حرکت در مورد اینها صدق نمی کند لذا سکون هم صدق نمی کند.

ص: ۱۲۱۰

مصنف با این عبارت «و كذلك الشی الذی یسمى توقفا» می فهماند که توقف، امر ثبوتی است و با سکون فرق دارد. بر فرض اگر ملحق به سکون کنید ولی این تفاوت را با سکون دارد که امر اثباتی است و چون امر اثباتی است باید درباره آن به صورت مجزاً بحث کرد و گفت حکمی که در حرکت گفتیم در سکون و توقف هم هست. این در صورتی بود که توقف، مرادف با سکون باشد.

ولی ظاهراً این، مراد نیست و توقف، معنای دیگر دارد. در اینجا حاشیه ای وجود دارد که توقف را معنا کرده است. و توقف را عبارت از مدت زمان حرکت گرفته. یعنی وقتی جسم حرکت می کند در طول زمان حرکت می کند کانه در حالت حرکت، متوقف است. این معنا کردن طبق اصطلاح نیست ولی می گوید در فصول آتیه خود مصنف توقف را به این صورت معنا می کند و ما ناچاریم طبق معنایی که خودش معنا می کند معنا کنیم عبارت حاشیه این است «و هو عبارة عن طول مدة الحركة كما يظهر من كلامه فی الفصول الآتیه». یعنی گفته می شود اگر حرکت، قابل انقسام نیست به طوری که از درون آن، اول در بیاید زمان هم قابل انقسام نیست به طوری که از درون آن، اول در بیاید.

توضیح عبارت

«و كذلك السكون و كذلك الشیء الذی یسمى توقفا»

«كذلك» یعنی لا اول له.

«وهو یزید الحركة فی السرعة ان كانت طبیعیه او فی البطوان كانت غیر طبیعیه بل قسریه متجهها بالوجهین الی السكون»

ص: ۱۲۱۱

در یکی از نسخه های خطی به جای «یزید»، «تَزِيد» آمده است. اگر «یزید» متعدی باشد اشکال ندارد اما اگر متعدی نباشد خوب است «تَزِيد» خوانده شود.

ضمیر «هو» به کجا بر می گردد؟ به سکون بر نمی گردد. یا باید به «توقف» بر گردد یا به چیز دیگر بر گردد. در یکی از این حاشیه ها، ضمیر را به «متحرک» بر گردانده بود. به ترجمه فروغی مراجعه کردم که به «انقسام بلا نهایی» بر گردانده بود. پس سه احتمال مطرح شد «انقسام بلا نهایی» را در پاورقی، فروغی معنا کرده بود ولی خیلی صاف در نمی آید.

ابتدا اصل مطلب را توضیح می دهیم: شما وقتی جسمی «مثل سنگ» را از بالا رها می کنید «نه اینکه آن را پرتاب به سمت پایین کنید چون این، حرکت قسری می شود» که به پایین بیاید حرکت طبیعی می کند وقتی شروع به حرکت می کند با وقتی که می خواهد به زمین برسد حرکتش متفاوت است ابتدا که شروع به حرکت می کند آرامتر حرکت می کند ولی وقتی نزدیک به زمین می رسد با شتاب به سمت پایین می آید پس حرکت طبیعی در سرعت، زیاد می کند. ما وقتی در حرکت، زیاد کنیم به سه صورت اتفاق می افتد.

۱_ در مسافت حرکت، زیاد کنیم.

۲_ در زمان حرکت، زیاد کنیم.

۳_ در سرعت حرکت، زیاد کنیم.

بحثی که مصنف در اینجا می کند زیاد کردن سرعت است لذا می گوید «تَزِيد الحركه في السرعه» و نفرموده «تَزِيد في المسافه او في الزمان».

اما حرکت قسری در ابتدا که شروع می شود با شتاب شروع می شود مثلاً سنگ را که پرتاب می کنید ابتدا خیلی با سرعت می رود بعداً سرعت آن کم می شود تا بایستد. وقتی نیروی قاسری که در این سنگ وارد شده به سمت صفر برود این سنگ می ایستد بعداً به سمت حرکت طبیعی می رود.

این دو نوع حرکت بود که توضیح داده شد. هر دو حرکت، منتهی به سکون می شوند. اما قسری منتهی به سکون می شود به خاطر اینکه قاسر تمام می شود. طبیعت با نیروی قاسر مقاومت می کند و به جایی می رسد که نیروی قاسر تمام می شود و طبیعت پیروز می شود و وقتی نیروی قاسر تمام شد سکون حاصل می شود حرکت طبیعی هم بالاخره به سکون منتهی می شود چون این شیء بالاخره به جایی که موضع طبیعی اش است خواهد رسید و در آنجا می ایستد. بلکه یک حرکتی است که می گویند دوام پیدا می کند و آن حرکت ارادی است که برای فلک می باشد.

حال بررسی کنیم که ضمیر «هو» به چه چیز بر می گردد؟ اگر ضمیر را به «توقف» برگردانیم معنای عبارت اینگونه می شود: این مدت هر چقدر طولانی تر شود حرکت طبیعی، سریعتر می شود و حرکت قسری کُندتر می شود. این حرف صحیحی است.

اگر ضمیر به «متحرک» برگردد باز هم صحیح است زیرا معنای عبارت می شود: متحرک اگر حرکت طبیعی می کند سرعت خودش را زیاد می کند و اگر حرکت قسری می کند سرعت خودش را کم می کند و حرکتش را کُند می کند.

اما اگر ضمیر به «انقسام بلانهایه» برگردد که در ترجمه فروغی برگردانده شده به اینصورت معنا می شود: اگر حرکت را منقسم کنید و این انقسام را قبول کنید تا بی نهایت ادامه پیدا می کند تقسیمات بی نهایت در حرکت طبیعی، به سمت سرعت است و در حرکت قسری، به سمت کندی است. این احتمالی که فروغی گفته مانند دو احتمال قبلی خوب صاف در نمی آید.

سوال: این عبارت به چه علت در اینجا آمده است؟

جواب: مصنف، بحث حرکت و سکون را مطرح کرد الان بحث حرکت و سکون را با هم مطرح می کند و حرکت را منتهی به سکون می کند که سکون، اول ندارد. مصنف می خواهد بفرماید توقف، اول ندارد. سکون هم اول ندارد. این حرکت که به سکون ختم می شود آن سکون هم اول ندارد. سکون ابتدایی هم اول ندارد. این سکون هم که منتهای حرکت است اول ندارد.

ترجمه «اگر یزید خوانده است»: متحرک، حرکت را زیاد می کند در سرعت اگر طبیعی باشد یا حرکت را اضافه می کند در بطوء اگر این حرکت، غیر طبیعی باشد. در حالی که این حرکت به هر دو وجهش «چه طبیعی باشد چه قسری باشد» متوجه به سکون است «و به سمت سکون می رود» و وقتی به سمت سکون رفت هم خودش به بیانی که گفتیم اول ندارد هم سکونی که او به آن منتهی می شود اول ندارد»

«و كذلك الامور العارضة مع الحركة كالمفارقة و المقارنه و المجاوره و لانكسار الذی هو افتراق ما بحرکه»

ص: ۱۲۱۴

نسخه صحیح «و الانکسار» و «افتراق» است که الف در این دو کلمه افتاده است.

اموری که با حرکت عارض می شوند مثل خود حرکت، اول ندارند مثلاً مفارقت که قبلاً گفتیم تدریجی است و دفعی نیست. مقارنت و مجاورت هم روشن است چون یک شی حرکت می کند یک شیء دیگر مجاور آن است این، تدریجی است. حتی انکسار هم تدریجی است مثلاً یک سنگ را که می خواهید بشکنید افتراق حاصل می شود و افتراق، دفعی است اما برای رسیدن به افتراق، حرکتی لازم است که به آن حرکت، انکسار گفته می شود. انکسار با حرکت، همراه است و لو افتراق دفعه حاصل شود. این امور چون با حرکت همراه هستند حکم حرکت را دارند یعنی اگر حرکت، اول ندارد این امور هم اول ندارند.

«و الانکسار الذی هو افتراق ما بحرکه»: انکساری که عبارتست از نوعی افتراق که با حرکت حاصل می شود.

«وا ما الموافاه و المماسه و ما شبه ذلک فلا زمان لها»

بعد از کلمه «ذلک» در حاشیه کتاب خودتان این کلمه «من الدفعیات» را اضافه کنید. البته جزء متن کتاب نیست بلکه در یکی از نسخه های خطی نوشته است.

بعضی از چیزها هستند که دفعی اند مثل موافات که به معنای رسیدن دو چیز به هم هست و مانند مماسه که آن هم نوعی رسیدن است.

ترجمه: موافات و مماسه و شبیه اینها از اموری که دفعی هستند زمان ندارند چون یک جزء بیشتر نیستند. چند جزء ندارند که گفته شود این جزء، اول است و آن جزء، دوم است.

ص: ۱۲۱۵

به اینها می‌گوییم اوّل ندارند اما نه به خاطر اینکه چون قابلیت دارند که اوّل داشته باشند و به خاطر محذوری، اوّل را از آن سلب کنیم بلکه چون اصلاً قابلیت اوّلیت را ندارند. در جایی که قابلیت نباشد سلب، به صورت سلب مطلب است اما اگر قابلیت باشد سلب می‌تواند به صورت سلب مطلق باشد و می‌تواند به صورت عدم و ملکه باشد. در موضع قابل می‌توانید بصر را سلب کنید و این سلب می‌تواند از باب عدم و ملکه باشد اما در غیر موضع قابل «مثلاً در دیوار» اگر بخواهید بصر را سلب کنید باید سلب مطلق باشد یعنی عدم ملکه نباشد بلکه عدم باشد. فرق بین تناقض و عدم ملکه همین است که در عدم و ملکه عدمی است که باید در موضعی واقع شود که ملکه، قابلیت دارد اما سلب عدمی است که در هر جا وارد می‌شود چه شیء قابل ملکه باشد چه نباشد.

در جایی که قابلیت نیست حتماً سلب باید سلب مطلق باشد اگر ما اوّلیت را در بعضی موارد سلب می‌کنیم و می‌بینیم اصلاً قابلیت اوّلیت نیست سلب ما سلب مطلق باید باشد. در موافات و امثال ذلک، اوّلیت را سلب می‌کنیم چون اصلاً قابلیت اوّلیت در آنجا وجود ندارد.

ترجمه: نفی اوّلیت از اینگونه امور «یعنی موافات و مماسه و ما اشبه ذلک» به نحو سلب مطلق است «یعنی می‌گوییم اوّلیت ندارند چون قابل اوّل داشتن نیست نه اینکه اوّلیت ندارد به خاطر اینکه اوّلیت داشتنش محذور دارد»

«و سنوضح القول في ذلك بعد»

ما در این مطلب، بعداً «یعنی در فصل بعد» وارد بحث خواهیم شد.

آیا جزء لایتجزی حرکت می کند یا نمی کند؟/ حرکت اول دارد یا ندارد ۹۳/۰۲/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا جزء لایتجزی حرکت می کند یا نمی کند؟/ حرکت اول دارد یا ندارد.

«و اما انه هل يجوز ان يكون ما لا جزء له يتحرك ان كان له وجود»^(۱)

بحث جدیدی است که شروع می شود اگر چه مرتبط با بحث قبل هم هست بحث در این بود که آیا، اول نقطه برای مسافت داریم یا نه؟ و همچنین اول نقطه برای حرکت داریم یا نه؟ اگر جزء لایتجزایی حرکت کند حتماً آن طور که گفته شده مسافت، اول نقطه پیدا می کند. حرکت هم اولی که لا ینقسم باشد پیدا می کند پس باید رسیدگی کنیم که اگر جزء لایتجزی حرکت کرد چه وضعی پیش می آید آیا می توان با حرکت جزء لایتجزی برای مسافت اول درست کرد همچنین برای حرکت، اول درست کرد یا نمی توانیم؟ یعنی آیا می توان اولی که قسمت نشود ولی اول الحركه باشد درست کرد؟ به این مناسبت وارد بحث می شود. پس این بحث مرتبط به بحث قبل است گویا هنوز بحثش در اول است. می خواهد ببیند حرکت، اول دارد یا نه؟ این وجه مناسبت این بحث با بحث قبل بود. حال بدون توجه به این مناسبت خود بحث را مطرح می کنیم بحث این است که آیا جزء لایتجزی حرکت می کند یا نمی کند؟ مشائین گفتند جزء لایتجزی حرکت نمی کند چون اگر حرکت کند دو محذور لازم می آید:

ص: ۱۲۱۷

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج ۴، ص ۲۰۶، س ۱۳، ط ذوی القربی.

۱- مسافت اول داشته باشد.

۲- مسافت از نقاط کنار هم چیده شده تشکیل شده باشد یعنی اجزاء لایتجزی را کنار هم ردیف کنیم تا مسافت تشکیل شود و هر دو باطل است.

توضیح بحث: هر متحرکی به اندازه خودش حرکت می کند یعنی مثلاً انسانی را فرض کنید که کودک باشد پاهای او بلند نیست وقتی حرکت می کند مثلاً ۱۰ سانتی متر حرکت می کند حرکت دوش و سوش هم ۱۰ سانت است آیا انسان که پای او بلند است به اندازه خودش حرکت می کند که مثلاً نیم متر باشد. پس هر متحرکی به اندازه خودش حرکت می کند. حال اگر جزء لایتجزی بخواهد حرکت کند باید به اندازه خودش حرکت کند یعنی این جزء لایتجزی جز لایتجزای مسافت را پُر می کند بعداً که حرکت کرد آن جز را خالی می کند و جزء لایتجزی بعدی را پُر می کند به این ترتیب قدم اول را که بر می

دارد جزء لایته‌جزای مسافت را عبور می‌کند در قدم بعدی هم لایته‌جزای دوم را عبور می‌کند و هکذا قدم‌های بعدی در اینصورت لازم می‌آید مسافت مرکب از اجزاء لایته‌جزی باشد و لازم می‌آید که اول داشته باشد و اول آن، نقطه باشد چون لایته‌جزی که می‌خواهد روی مسافت قرار بگیرد روی نقطه‌ای از مسافت قرار می‌گیرد سپس که شروع به حرکت می‌کند اگر مبدأ را حرکت به حساب نیاورید دومی را حرکت به حساب می‌آورید که آن دومی، اول حرکات می‌شود. اولی ممکن است حرکت نباشد لذا به آن اول گفته نشود چون مبدأ حرکت است و مبدأ حرکت، طرف است و طرف حرکت، حرکت نیست ولی وقتی وارد بین المبدأ و المنتهی شد اولین چیزی را که پُر می‌کند نقطه است آن را هم می‌کنیم اول الحرکات می‌شود. پس اول الحرکه داریم و مسافت، مرکب از اجزاء لایته‌جزی است در حالی که هر دو باطل اند پس حرکت کردن جز لایته‌جزی باطل است بنابراین جز لایته‌جزی حرکت نمی‌کند.

ص: ۱۲۱۸

«و اما انه هل يجوز ان يكون ما لا جزء له يتحرك ان كان له وجود»

آیا جایز است که «ما لاجزاء له» حرکت کند اگر «مالاجزاء له» وجود داشته باشد. ما معتقدیم که وجود بالفعل ندارد بلکه وجود بالقوه دارد اما اگر کسی برای آن وجود بالفعل قائل شد آیا جایز است که حرکت کند؟

«فالموجود في كتب المشائين ان ذلك محال»

در کتب مشائین اینطور آمده که این محال است.

بنده در بعضی موارد رجوع به حاشیه و ترجمه شفا می کنم در این قسمت به ترجمه فروغی مراجعه کردم در پاورقی ترجمه اینطور نوشته بود «این مطلب را ارسطو در فصل ۱۰ از کتاب ششم سماع طبیعی بیان کرده» مصنف این مطلب را به کتب مشائین نسبت می دهد حال یا در کتاب ارسطو نیافته مثلا آن زمان کتاب در اختیارش نبوده که نسبت به ارسطو نداده و نسبت به مشائین داده یا آن را یافته ولی از باب ادب نمی خواهد به ارسطو نسبت دهد چون بعدا می خواهم این حرف را رد کند.

«فان ما لا يتجرأ لا يصح ان يتحرك»

چیزی که تجزیه نمی شود و جزء ندارد صحیح نیست که حرکت کند.

این عبارت تکرار مدعا است و با عبارت بعدی استلال بر آن می آورد.

«و المعول لهم في ايضاح ذلك هو ان كل متحرك فانه متحرك اولاً مثل نفسه و بعد ذلك ايضاً مثل نفسه و كذلك لهم حتى تفنى المسافه»

«و بعد ذلك» یعنی بعد از اولاً یعنی در قدم دوم.

آنچه که معتمد مشائین در ایضاح این مطلب است این استدلال است که هر متحرکی در قدم اول مثل خودش حرکت می کند و بعد از اوّلا یعنی در قدم دوم هم مثل خودش حرکت می کند و همینطور در قدم سوم و چهارم و.. ادامه دهد تا مسافت، فانی شود یعنی این متحرک که در این مسافت حرکت می کند در هر قدمی به اندازه خودش حرکت می کند «لفظ _ مثل _ به معنای _ اندازه _ است چون در علم ریاضی لفظ _ مثل _ به معنای اندازه است در اینجا هم چون بحث مقدار است به معنای اندازه است.

«و لو كان مالا يتجزأ يتحرك لكان تركيب المسافه من اجزاء لا يتجزأ و لكانت لنقطه مسافه كانها اوّل ما يفارق»

با توجه به این قانون که گفتیم هر متحرکی به اندازه خودش حرکت می کند اگر ما لایتجزا حرکت کند لازم می آید مسافت از اجزاء لایتجزا ترکیب شده باشد «چون این نقطه در حرکت اول، به اندازه خودش حرکت می کند یعنی روی یک نقطه از مسافت عبور می کند. در حرکت دوم روی نقطه بعدی از مسافت عبور می کند در حرکت سوم هم روی نقطه بعدی از مسافت عبور می کند به این ترتیب روی نقاط حرکت می کند پس معلوم می شود که این مسافت دارای نقاط کنار هم چیده شده است که این جزء لایتجزی روی این نقطه ها حرکت می کند» و لازم می آید نقطه، مسافت باشد زیرا نقطه اولین چیزی است که مورد مفارقت واقع می شود و مسافت اینچنین است که مورد مفارقت متحرک واقع می شود. هر مسافتی اینگونه است. اوّل چیزی که این متحرک لایتجزا از آن مفارقت می کند نقطه است پس نقطه، مسافت می شود در حالی که مسافتی که نقطه باشد نداریم مشاء این دو تالی فاسد را گفته و تالی فاسد سومی نگفته تالی فاسد سوم را خود استاد اضافه کردند زیرا مشاء نگفته «لازم می آید حرکت، اوّل داشته باشد» چون بحث در این است که آیا حرکت اوّل دارد یا ندارد نمی توان این را به عنوان محذور سوم ذکر کرد چون مانند مدعا می شود مگر اینکه از این بحث فارغ شده باشیم که اوّل، حرکت ندارد آن وقت آن را محذور سوم قرار دهیم.

ص: ۱۲۲۰

«لأنها اول ما يفارق» صغری: چون نقطه، اولین چیزی است که مفارقت می شود.

کبری: و آنچه که از او مفارقت می شود مسافت است.

نتیجه: پس نقطه، مسافت می شود.

صفحه ۲۰۶ سطر ۱۷ قوله «و هذا الکلام»

مصنف می خواهد کلام مشائین را رد کند.

اشکال مصنف بر کلام مشائین: جزء لایتجزی به دو نحوه وجود دارد و اگر بخواهد حرکت کند به دو نحوه حرکت می کند:

۱_ جزء لایتجزایی که به جسم وصل شده است مثل نوک مخروط که نقطه است. مخروط را به حرکت می اندازیم و نوک مخروط را بر روی زمین قرار می دهیم در اینجا مخروط، بالذات حرکت می کند و آن نقطه ای که در نوک آن قرار دارد بالعرض و بواسطه حرکتِ مخروط، حرکت می کند. این یک فرض بود که نقطه را از جسم جدا نکنیم بلکه کنار جسم قرار بدهیم. یا مثلاً نوک سوزن را روی زمین قرار بدهید و آن را بکشید.

۲_ نقطه را جدا می کنیم و فرض می کنیم جزء لایتجزی در خارج، بالفعل وجود دارد. این نقطه که حرکت می کند بالذات حرکت می کند نه بالعرض چون تابع چیزی نیست.

پس حرکت نقطه می تواند بالذات و می تواند بالعرض باشد اینکه شما «یعنی مشاء» گفتید هر شیئی به اندازه خودش حرکت می کند یک قانون کلی است که در حرکت‌های بالذات و حرکت‌های بالعرض جاری است نمی توان آن را اختصاص به حرکت‌های بالذات داد. پس اگر نوک مخروط را بخواهید حرکت دهید تا نقطه ی بالعرض حرکت کند باید این نقطه به اندازه خودش جابجا شود و وقتی به اندازه خودش جابجا شد مسافت را تقسیم به اجزاء لایتجزا می کند و همان محذوری که گفتید لازم می آید در حالی که در حرکتِ مخروط بر روی مسافت، شما «یعنی مشاء» اشکال نمی کنید. چطور شد که وقتی نقطه را جدا کردید و حرکتش حرکت بالذات شد اشکال می کنید اما در وقتی که نقطه را جدا نمی کنید و حرکتش حرکت بالعرض است اشکال وجود ندارد اگر اشکال وجود دارد در هر دو صورت باید باشد و اگر اشکال وجود ندارد در هر دو صورت باید نباشد.

ص: ۱۲۲۱

سپس مصنف توضیح بیشتری می دهد و می فرماید در آنجایی که مخروط به وسیله نوکش حرکت می کند همه ما معتقدیم که ایجاد خط می کند مثلاً نوک مخروط را به مرگب آلوده کنید می بینید یک خط متصل رسم می کند. چطور یک نقطه وقتی مستقل می شود و حرکت می کند نقطه نقطه ایجاد می کند و خط رسم نمی کند چون آن نقطه هم خودش را می کشد و وقتی کشید ایجاد خط می کند؟ پس قبول نداریم اینکه هر شیئی مطابق ذاتش حرکت کند. نقطه حرکت می کند و حرکتش به صورت خط است نه نقطه.

بله فقط یک فرض می توان کرد و آن اینکه زمان حرکت را تبدیل به آنات کنید در یک «آن» نقطه حرکت کند در «آن» بعدی حرکت بعدی کند و در «آن» بعدی حرکت بعدی می کند که این نقطه وقتی حرکت می کند یک نوع سکون در حرکتش تحلیل پیدا می کند چون در هر «آن»ی یک حرکت می کند اگر در زمان باشد، خودش را در زمان می کشد اما اگر در «آن» باشد به صورت نقطه نقطه حرکت می کند ولی «آن» در خارج وجود ندارد که نقطه بخواهد در «آن» ها حرکت کند. اگر هم در خارج، «آن» وجود دارد بین آنها زمان فاصله است پس نقطه اگر بخواهد مثل «آن» حرکت کند باید ابتدا نقطه ایجاد کند بعداً خط بکشد بعداً نقطه ایجاد کند دوباره خط بکشد و هکذا. همانطور که در زمان به این صورت است که «آن» وجود دارد بعد از آن زمان، زمان وجود دارد دوباره «آن» وجود می گیرد بعد از آن، زمان وجود دارد دوباره «آن» وجود می گیرد و هکذا که بین هر دو «آن» زمان فاصله می شود در اینجا هم باید بین هر دو نقطه، خط فاصله شود پس نقطه ها پی در پی نمی آیند تا نتیجه بدهند که مسافت از اجزاء لایتجزی تشکیل شده است لذا محذوری که مستدل «مشاء» گفت لازم نمی آید.

«و هذا الكلام ليس يقنعني بوجه»

مصنف می گوید این کلام من را به هیچ وجهی قانع نمی کند یعنی این استدلال مورد قبول من واقع نمی شود.

«و ذلك ان هذا الحكم ليس يتناول المتحرك بالذات دون المتحرك بالعرض»

«ذلك»: بیان اینکه من قانع نمی شوم.

«هذا الحكم» مراد همان قاعده کلی است که مشاء گفت «ان كل متحرك فانه متحرك... تفنی المسافه»

ترجمه: بیان اینکه من قانع نمی شوم این است که این حکم و قاعده اینطور نیست که شامل متحرک بالذات شود «یعنی در جایی که نقطه در خارج موجود است» و شامل متحرک بالعرض نشود «در جایی که نقطه همراه مخروط است شامل نشود». اگر این حکم وجود دارد هم در متحرک بالذات است هم در متحرک بالعرض است.

«بل هو عام لكل ما يكون موضوعا ای وضع كان عند شيء»

مصنف می فرماید این حکم عام است و هم شامل متحرک بالذات می شود و هم شامل متحرک بالعرض می شود.

«ای وضع كان» این عبارت را به صورت جمله معترضه حساب کنید و «عند شيء» را به قبل از آن وصل کنید و مراد از «شئی» مثلا زمین باشد و مراد از «كل ما يكون» نقطه مستقل یا نقطه سر مخروط باشد.

معنای عبارت به این صورت می شود: این حکم، عام است و شامل می شود هر چیزی را «چه آن چیز، نقطه مستقل باشد چه نقطه ی سر مخروط باشد» که قرار داده شده نزد شیئی «مثلا بر زمین قرار داده شده» هر طوری که باشد.

«ثم يفارقه مستمرا على شبه مسافه»

ضمير فاعلى «يفارقه» به «ما» در «ما يكون» بر مى گردد و ضمير مفعولى «يفارقه» به «شىء» بر مى گردد.

ترجمه: بعد از آنچه که قرار داده شده بر زمين «چه نقطه سر مخروط باشد چه نقطه به صورت مستقل باشد» آن شىء «يعنى زمين» را مفارقت مى کند روى مسافتى.

«شبه مسافه»: چرا تعبير به «شبه مسافت» مى کند؟ چون مسافت يك معنای مطلق و يك معنای خاص دارد معنای خاصش همان مسافت مکانى است و در اینجا فقط مسافت مکانى مراد نیست بلکه کم و کیف و این وضع مى توانند مسافت باشند لذا از کم و کیف و وضع تعبير به «شبه مسافت» مى کند و از مکان تعبير به «مسافت» مى کند و این اشکال ندارد که گفته شود «شبه مسافت» و در آن، مسافت هم داخل شود این گونه عبارت آوردن زیاد استعمال مى شود يعنى هرچه که مثل مسافت است چه خود مسافت باشد چه مثل مسافت باشد. گاهی گفته مى شود «مثلک لايفعل» معنای عبارت این نیست که تو انجام مى دهى اما مثل تو انجام نمى دهد بلکه معنای عبارت این است که تو و مثل تو نباید این کار را انجام دهد. يعنى لفظ «مثل» شامل مضاف اليه هم مى شود. در ما نحن فيه که تعبير به «شبه مسافت» مى کند مراد «مثل مسافت» است و لو خود مسافت هم باشد.

«فان كان المستبدل للملاقاه لايعرض له هذا فلايعرض للمستبدل للمكان»

ص: ۱۲۲۴

«هذا» یعنی این حکمی که گفت که به اندازه خودش حرکت کند.

گاهی جزء لایتجزی با چیزی مُلاقی می شود و وقتی آب چیز را حرکت می دهید این جز لایتجزی هم به خاطر ملاقاتی که با آن چیز دارد حرکت می کند و مستبدل می شود و مسافتش را تبدیل می کند.

«مستبدل للملاقاه» به معنای این است که آن چیزی که مسافت را تبدیل می کند اما چون ملاقات با آن چیزی کرده که حرکت می کند در اینصورت حرکت حرکت بالعرض می شود مثل نوک مخروط که نقطه است با جسم مخروط ملاقات کرده وقتی مخروط، مسافت را استبدال می کند «یعنی حرکت می کند» این مُلاقی هم استبدال می کند «یعنی این ملاقی هم مسافت را عوض می کند» اما چرا استبدال می کند؟ به خاطر اینکه ملاقات دارد با آنچه که آن چیز استبدال می کند. اما اگر نقطه به صورت مستقل بود وقتی حرکت می کرد مستبدل مکان می شد. مستبدل للملاقات عبارت از نقطه ای که متحرک بالعرض است یعنی به کمک مخروط حرکت می کند مستبدل للمکان، نقطه است که ذاتا مکان را تبدیل می کند.

ترجمه: اگر مستبدل للملاقات که مثل نقطه ای است «مثل نوک مخروط» که مسافتش را استبدال می کند این حکم بر آن عارض نمی شود یعنی این نقطه ای که سر مخروط است به اندازه خودش حرکت نمی کند بلکه ایجاد خط می کند» این حکم برای مستبدل للمکان «که نقطه ی مستقل است و بلذات استبدال می کند» هم عارض نمی شود «یعنی اگر نوک مخروط به اندازه خودش حرکت نکرد بلکه ایجاد خط کرد این نقطه ای که مستقل است به اندازه خودش حرکت نمی کند و ایجاد خط می کند.

ص: ۱۲۲۵

اگر این حکم «که شما گفتید شی، به اندازه خودش حرکت می کند» عارض مستبدل للمكان «یعنی متحرک بالذات» شود این حکم بر مستبدل للملاقاه «یعنی متحرک بالعرض هم عارض می شود یعنی اگر مستبدل للمكان که نقطه ی مستقل بود و حرکتش بالذات بود به اندازه خودش حرکت کرد مستبدل للملاقات که نقطه ی سرمخروط است و به خاطر ملاقات با مخروط استبدال مکان می کند باید همین حکم را داشته باشد یعنی نقطه به اندازه خودش حرکت کند و ایجاد خط نکند این یک مطلب کلی بود اما چه اتفاقی می افتد؟ مصنف بیان نکرده فقط فرمود اگر متحرک بالعرض، این حکمی که مشاء گفت را نداشت متحرک بالذات هم این حکم را نمی گیرد اگر متحرک بالذات این حکم را گرفت متحرک بالعرض هم این حکم را باید بگیرد.

نکته: عبارت «بل هو عام لكل ما يكون» را دوباره معنای می کنیم مراد از «لكل ما» را عبارت از نقطه متصل و منفصل هر دو گرفتیم. الان می خواهیم معنای دقیق تری کنیم و مصنف همین معنای دقیق را اراده کرده نه آن معنایی که بیان کردیم. و آن معنا این است که مراد از «لكل ما يكون» نقطه متصل است یعنی برای هر نقطه متصلی که نزد مخروط است «مراد از شیء _ را قبلا _ زمین _ گرفتیم ولی الان مراد از آن را _ مخروط _ قرار می دهیم» سپس آن نقطه از این مخروط مفارقت می کند در حالی که مستمر بر زمین است «مراد از _ شبه مسافت _ را _ زمین _ قرار دادیم» یعنی این کلام مشاء تنها نقطه مستقل را شامل نمی شود بلکه عام است و شامل هر نقطه متصلی هم می شود که این نقطه ی متصل، متصل به هر چیزی باشد «به مخروط متصل باشد یا به نوک سوزن یا هر چیز دیگر باشد» سپس این متصل مفارقت کند «مراد از مفارقت این نیست که جدا شود بلکه مراد این است که مفارقت کند» به این صورت که مستمر بر شبه مسافت است «معنای اول که کردیم دارای اشکال بود زیرا طبق آن معنا، مراد از _ شیء _ را _ زمین _ گرفتیم و لازم می آمد نقطه نزد زمین بود و از زمین مفارقت می کرد مستمرا و بر روی زمین استمرار پیدا می کرد لذا به خوب معنا نمی شد. اما اگر کسی بخواهد آن معنای قبل را حفظ کند می تواند حفظ کند و به این صورت معنی کند که موضوع عند شیء _ به معنای این است قرار داده شود نزد این بخش از زمین و مستمرا علی شبه مسافه _ به معنای این است _ مستمر بر بقیه زمین است زیرا این نقطه از زمین مسافت نبود وقتی استمرار پیدا می کند همه زمین مسافت می شود»

از اینجا شروع به تفصیل بحث می کند و می فرماید اگر آن نقطه ای که بر سر مخروط خط می کشد، باید نقطه ی مستقل هم خط بکشد مگر اینکه در «آن» حرکت کند که «آن» هم وجود ندارد. توضیح این مطالب را دادیم و عبارت را جلسه بعد می خوانیم.

ادامه اشکال مصنف بر کلام مشائین / آیا جز لایتجزی حرکت می کند یا نمی کند؟ حرکت اول دارد یا ندارد؟ ۹۳/۰۲/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه اشکال مصنف بر کلام مشائین / آیا جز لایتجزی حرکت می کند یا نمی کند؟ حرکت اول دارد یا ندارد؟

«فان كانت النقطة الموجود بالفعل في طرف جسم من الاجسام المتحركة ترسم بحركتها التي بالعرض خطا يكون قد استمرت عليه ملاقيه له و لا يكون ذلك الخط مولفا من نقط» (۱)

بحث در این بود که آیا جزء لایتجزی می تواند حرکت کند یا نمی تواند؟ البته جزء لایتجزی در خارج وجود ندارد ولی فرض می کنیم که در خارج موجود باشد حال این جزئی که در خارج وجود دارد آیا می تواند حرکت کند یا نمی تواند؟

کلام مشائین: حرکت جز لایتجزی محال است.

دلیل مشائین: هر متحرکی به اندازه خودش حرکت می کند پس جز لایتجزی هم به اندازه خودش حرکت می کند حرکت دوم هم که می خواهد انجام دهد به اندازه خودش است و هکذا حرکت سوم و چهارم و.... پس جزء لایتجزی بر روی مسافت طوری حرکت می کند که گویا نقطه نقطه حرکت می کند و در نتیجه مسافت را به نقاط و اجزا لایتجزی تقسیم می کند و باعث می شود که مسافت تشکیل شود از اجزاء لایتجزی که کنار هم ردیف شدند و این جایز نیست پس حرکت جزء لایتجزی جایز نیست.

ص: ۱۲۲۷

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج ۴، ص ۲۰۷، س ۳، ط ذوی القربی.

اشکال مصنف بر دلیل مشائین: مصنف این دلیل را نمی پسندد اما مبنا را قبول دارد یعنی قبول دارد که جزء لایتجزی حرکت نمی کند ولی این دلیل را بر این مدعا کافی نمی داند. لذا بر این دلیل اشکال می کند.

بیان اشکال: این قانون که جعل گردید «و گفتید هر شیئی به اندازه خودش حرکت می کند» اختصاص به متحرک بالذات ندارد هم شامل متحرک بالذات می شود و هم شامل متحرک بالعرض می شود. بنابراین اگر در متحرک بالذات این محذور را موجود می بینید باید در متحرک بالعرض هم این محذور را موجود ببینید.

توضیح بحث این بود که گفتیم آن جزء لایتجزی گاهی متصل به جسم است و گاهی منفصل از جسم است اگر منفصل باشد خودش حرکت می کند و حرکتش بالذات می شود اما اگر متصل به جسم باشد آن جسم حرکت می کند و این جزء لایتجزی به خاطر اینکه مقارن با آن جسم و ملاقی با آن است حرکت می کند پس حرکت آن جزء، حرکت بالعرض است و حرکت آن جسم، حرکت بالذات می شود مثل اینکه مخروطی حرکت می کند و نوک آن که نقطه است روی زمین باشد. این مخروط که حرکت می کند حرکت بالذات دارد و نقطه حرکت بالعرض دارد.

اما در جایی که خود نقطه را جدا کنید. چون بنا شد اینگونه فرض شود که نقطه در خارج وجود دارد یعنی جزء لایتجزی در خارج وجود دارد حال اگر جزء لایتجزی بخواهد حرکت کند حرکتش بالذات می شود اما اگر جز لایتجزی حرکت نکند بلکه جسم مخروط، حرکت کند و جز لایتجزی به تبع مخروط حرکت کند حرکت جزء، حرکت بالعرض می شود اگر حرکت جزء لایتجزی بالذات باشد مشاء می گوید امکان ندارد چون محذورش این است که مسافت را مرکب از اجزا لایتجزی می کند مصنف می فرماید این محذور در حرکت بالعرض هم باید لازم بیاید چون مبنای این محذور آن قاعده ای بود که گفتید هر چیزی به اندازه خودش حرکت می کند وقتی این قانون را گفتید ما می گوئیم آیا این جزء هم به اندازه خودش حرکت می کند؟

ص: ۱۲۲۸

این جزء چه متصل به جسمی باشد چه منفصل از اجسام باشد در هر صورت وقتی حرکت می کند به اندازه خودش حرکت می کند اگر به اندازه خودش حرکت کند چه منفصل باشد چه متصل باشد این محذور را لازم دارد. پس فرق نیست بین جایی که این جزء حرکت بالذات کند «که مشاء می گفت این مخدور لازم می آید» و جایی که این جز حرکت بالعرض کند «که مشاء این محذور را قبول ندارد» باید این محذور یا در هر دو باشد یا در هیچکدام نباشد چرا بین متصل و منفصل فرق می گذارید و می گوید در جایی که حرکت بالعرض کند ایجاد خط می کند اما در جایی که حرکت بالذات کند نقطه نقطه می گذارد. اگر در هر دو صورت به اندازه خودش حرکت می کند باید نقطه نقطه بگذارد و اگر در هر دو صورت لازم نیست به اندازه خودش حرکت کند باید خط بکشد.

اینها مطالبی که در جلسه گذشته هم بیان شد و هم عبارت کتاب خوانده شد اما بحثی که امروزه می خواهیم شروع کنیم توضیحش را در جلسه قبل دادیم و الان دوباره توضیح می دهیم و آن این است که:

اگر مخروطی را که در نوک آن نقطه وجود دارد از همان طرف نوک، روی زمین حرکت دهید همه معتقدند که اولاً نوک مخروط که نقطه است با حرکت بالعرضی که دارد روی زمین خط می کشد ثانیاً هیچ کس نمی گوید این خط از اجزاء لایتجزی کنار هم چیده شده تشکیل شده است ثالثاً هیچ کس نمی گوید نقطه ی سر مخروط با اول چیزی که ملاقات می کند نقطه ای از مسافت و از آن خط است و بعداً با نقطه دوم ملاقات می کند و سپس با نقطه سوم و چهارم و... البته این مطلب سوم در وقتی است که نوک مخروط حرکت می کند نه در زمان سکون، چون در زمان سکون قبول داریم ملاقات نوک مخروط با نقطه ای از مسافت است.

این را قبلاً در کره ای که بر روی زمین حرکت می دادیم گفته بودیم که اگر کره را بر روی زمین متوقف کنید در یک نقطه با زمین تلاقی می کند و اگر بر روی زمین بغلطانید ایجاد خط می کند و نقطه، حادث نمی کند. کسی نمی گوید این خط یا این مخروط در حین حرکت با اولین نقطه ملاقات می کند و بعداً با نقطه های بعدی ملاقات می کند تا گفته شود که اول نقطه در مسافت داریم تا نتیجه گرفته شود که اول حرکت داریم.

مصنف این سه مطلب را در وقتی که مخروط می خواهد حرکت کند بیان کرد حال می فرماید «و كذلك» یعنی در جایی که نقطه به صورت مستقل باشد و بر سر مخروط نباشد اگر بخواهد حرکت کند حرکتش بالذات است و بالعرض و بتدریج مخروط نیست حال که حرکتش بالذات است مشاء می گفت به اندازه خودش حرکت می کند و با حرکتش بر روی زمین خط نمی کشد بلکه نقطه نقطه درست می کند و نتیجه گرفتید که مسافت باید نقطه نقطه باشد و از نقطه های کنار هم چیده شده تشکیل شده باشد.

مصنف می گوید در اینجا هم مثل فرض قبل حرف بزنید و بگویید این نقطه هم که حرکت می کند در وقتی که بایستد بر روی نقطه ایستاده است اما در وقتی که حرکت می کند بر روی خط حرکت می کند یعنی ایجاد خط نمی کند نه اینکه نقطه نقطه بگذارد. در اینجا هم باید همان سه مطلب را بگویید یعنی اینطور بگویید که اولاً: این نقطه با حرکت بالذاتش خط درست کرد ثانیاً: خط از نقاط کنار هم چیده شده تشکیل نشده ثالثاً: این حرکت، اول ندارد همانطوری که مسافت اول ندارد. چرا بین این دو مورد تفاوت می گذارید دلیلی بر این تفاوت وجود ندارد پس دلیلی که بر مدعای خودشان آوردند با این مورد نقض می شود چون مشاء گفت نقطه حرکت می کند و چنین وضعی به وجود می آورد ما می گوئیم نقطه ای پیدا کردیم که نوک مخروط باشد و حرکت کند و به اعتراف خود مشاء چنین وضعی به وجود نیاورد.

«فان كانت النقطة الموجودة بالفعل في طرف جسم من الاجسام المتحركه ترسم بحركتها بالعرض خطا»

جواب «ان»، «فكذلك لا يقال» است که در سطر ۵ می آید.

«ترسم» خبر «کان» است.

اگر نقطه ای که بالفعل در طرف جسمی از اجسام متحرکه موجود است «مثلا در طرف مخروط نقطه ای قرار دارد اما در طرف دیگر مخروط، دایره موجود شد. حال فرض کن آن طرف که نقطه موجود است را بر روی زمین قرار دادیم و این جسم مخروط بر روی زمین حرکت کرد» این نقطه ای که بر سر آن جسم است با حرکتش که حرکت بالعرض است خطی را ایجاد کند.

نکته: نقطه بر سر مخروط بالفرض موجود نیست بلکه واقعا موجود است و بالفعل هم موجود است ولی جدا نیست اگر حجم موجود است و محدود می باشد پس سطح هم موجود است و اگر سطح موجود است و محدود می باشد پس خط هم موجود است لذا نقطه در خارج موجود است همانطور که سطح و خط موجود است بله نقطه بالفعل موجود است اما بالفعل، مستقل نیست. اینکه نقطه بالقوه موجود است به معنای این نیست که محال است موجود شود بلکه بالقوه به معنای این است که می تواند حاصل شود. ولی چون وسیله نداریم نمی توانیم آن را حاصل کنیم.

«یکون قد استمرت علیه ملاقيه له»

ضمیر «استمرت» به «نقطه» بر می گردد و ضمیر «علیه» به «خط» بر می گردد. ضمیر «له» به «جسم» بر می گردد. «ملاقيه» حال برای «نقطه» است.

نقطه بر این خط استمرار داشت در حالی که ملاقی با آن جسم مخروط بود «یعنی نقطه ی متصل بود و ملاقی با آن جسم بود نه اینکه منفصل باشد» در یک نسخه خطی به این صورت آمده «یکون قد استمرت علیه ملاقاتها له» که در درون «استمرت» ضمیر نیست و فاعلش «ملاقاتها» است و ضمیر «علیه» و «له» به «خط» بر می گردد. یعنی استمرار پیدا می کند بر آن خط، ملاقات نقطه با آن خط «یعنی ملاقات نقطه با آن خط همچنان استمرار پیدا کرده و قطعه قطعه نشده تا نقطه نقطه درست کند.

تا اینجا مطلب اول را بیان کرد که این نقطه متصل با حرکتش خط ساخت.

«و لایکون ذلک الخط مولفا من نقطه»

این عبارت، مطلب دوم را بیان می کند که این خط، از نقطه نقطه تشکیل نشده با اینکه به منزله مسافت است چون مسافت، زمین است نه خط زیرا بر روی زمین کشیده می شود ولی ما خط را مسافت می گوئیم به اعتبار اینکه این خط بر روی زمین کشیده می شود وقتی زمین، مسافت باشد این خط هم مسافت است «البته خط با طی مسافت به وجود می آید در حالی که مسافت باید موجود باشد تا حرکت روی آن واقع شود لذا خط، مسافت نیست بلکه بمنزله مسافت است»

«و لا یقال ان تلک النقطه اول ما لاقت لاقث مثل ذاتها و اول ما فارقت فارقت مثل ذاتها»

نمی توانید بگوئید این نقطه ای که بر سر مخروط است و بالعرض حرکت می کند اولین ملاقاتی که می کند ملاقات با مسافت می کند به اندازه خودش. بلکه اگر این نقطه ساکن باشد با اندازه خودش از زمین ملاقات می کند. اما الان فرض این است که نقطه داد حرکت می کند نمی توان گفت در حین حرکت با اندازه خودش حرکت کرد همانطور که در کره ای که بر روی زمین می غلطانید همین مطلب را می گفتید که وقتی این کره بر روی زمین قرار می گیرد یک نقطه تماس با زمین دارد ولی وقتی آن را بر روی زمین بغلطانید یک نقطه تماس با زمین نداد بلکه خط ملاقی با زمین دارد در ما نحن فیه هم همین را می گوئیم که سر مخروط اگر روی زمین گذاشته می شد می توانستیم بگوئیم اول چیزی از زمین که ملاقات کرد به اندازه خودش بود «یعنی نقطه به اندازه خودش با زمین که ملاقات کرد» ولی وقتی حرکت می کند نمی توان گفت به اندازه خودش ملاقات کرد بلکه بیشتر از خودش ملاقات می کند.

ص: ۱۲۳۲

ترجمه: گفته نمی شود اولین ملاقاتش به اندازه خودش است و بگویید ملاقات دومش هم به اندازه خودش است و هکذا ملاقاتهای سوم و چهارم و... همانطور که مستدل گفت. لذا نمی توان گفت «اول ما فارقت فارقت مثل ذاتها»

«و لتلته ملاقاه اخری مثل ذلک»

نسخه صحیح «أتلته» است.

«مثل ذلک» اگر به رفع بخوانید صفت است اگر به نصب بخوانید حال است.

«اتلته» از ماده «تلو» است یعنی بدنبال آن مثل ذات، ملاقات دیگری مثل ذات حاصل شد. نقطه، اولین حرکتی را که شروع می کند نمی توان گفت که با نقطه ملاقات کرد و از نقطه مفارقت کرد و نمی توان گفت نقطه ی اول بدنبالش نقطه دیگری مثل خودش است یعنی نمی توان نقطه ها را پشت سر یکدیگر قرار داد.

نکته: این عبارت مقول «لایقال» است و عبارت «فکذلک حتی انتهی الخط» را هم شامل می شود. یعنی گوینده ای اینطور می گوید که این نقطه، اولین ملاقاتی که کرد با مثل ذاتش ملاقات کرد و از مثل ذاتش مفارقت کرد و به دنبال این ملاقات، ملاقات دیگری آمد که آن هم مثل ذات بود. مصنف می فرماید «لایقال» یعنی چنین حرفی زده نشود زیرا مشا همین حرف را گفته بودند زیرا گفته بودند اولین ملاقاتی که این نقطه می کند با مثل ذاتش است و بدنبال این ملاقات، ملاقات دیگر می آید که آن هم مثل ذاتش است و بدنبال دومی، ملاقات سومی می آید که آن هم مثل ذاتش است. عبارت مشاء به همین صورت بود که در صفحه ۲۰۶ سطر ۱۴ آمده بود «فانه متحرک اولاً- مثل نفسه و بعد ذلک ایضا مثل نفسه» که در آنجا تعبیر به «بعد ذلک» کرد اما در اینجا تعبیر به «اتلته» کرد.

ص: ۱۲۳۳

«فكذلك حتى انتهى الخط»

«فكذلك» در عبارت مصنف مثل «هكذا» است یعنی اینطور فرمود که نقطه ی اول اینگونه نبود نقطه دوم هم اینگونه نبود و هكذا بقیه نقاط هم اینطور است تا آخر مسافت.

این عبارت، مطلب سوم را بیان می کند مطلب اول این بود که نقطه اولین ملاقاتش با مثل ذات است مطلب دوم این بود که بدنال آن هم نقطه دیگر است مطلب سوم این است که این ملاقاتها مثل ذات و پشت سر هم انجام می شوند تا خطی که مسافت است تمام شود. تا بتوان گفت این خط از نقاط متتالیه و از اجزاء لایتجزای کنار هم ردیف شده تشکیل شده است مصنف تعبیر به «لایقال» کرد یعنی هیچکدام از این سه مطلب نباید گفته شود.

«فكذلك لایقال لها لو كانت منفردة تتحرك بذاتها و لها مثلا مكان بذاتها انها يجب ان تكون ترسم بالفعل مثل ذاتها شیئا بعد شیء علی التتالی»

«انها يجب» مقول «لایقال» است.

چگونه در وقتی که راس مخروط «که نقطه متصل می باشد» حرکت می کند این حرف را نمی زنید همچنین در نقطه ای که منفصل و منفرد است هم نمی توانید این حرف را بزنید.

ترجمه: گفته نمی شود برای نقطه اگر این نقطه منفرد باشد و بذاتها حرکت کند «وقتی منفرد نیست بالعرض حرکت می کرد الان که منفرد است بذاتها حرکت می کند. بذاتها یعنی خودش حرکت می کند و به تبع چیز دیگری نیست» و این صفت دارد که مثلا دارای مکان است بذاتها «یعنی مکان برای خودش است نه به تبع مخروط دارای مکان باشد».

ص: ۱۲۳۴

«مثلاً مکان بذاتها»: چرا تعبیر به «مثلاً» می‌کند چون بحثش در مطلق حرکت است و در حرکت مکانی فقط نیست. ممکن است حرکت به صورت حرکت کیفی باشد در اینصورت مسافت آن، مکان نیست. ممکن است حرکت به صورت حرکت کمی باشد در اینصورت مسافت آن، مکان نیست. در جایی که حرکت، حرکت مکانی است مسافت آن، مکان است پس مکان در اینجا به عنوان مثال می‌آید. اگر نقطه بخواهد حرکت می‌کند در مسافتی که نقطه نیست گفته نمی‌شود برایش مکان هست بلکه گفته می‌شود برای آن، مسافت کیفی یا مسافت کمی است.

«انها یجب...»: نمی‌توان گفت واجب است این نقطه مثل خودش را رسم کند بالفعل، شیئا بعد شیء «یعنی به تدریج»، تا نتیجه گرفته شود نقطه های پی در پی در کنار هم قرار گرفتند و خط یا مسافتی را ساختند.

«بل لیس هذا بواجب»

عبارت گوینده در صفحه ۲۰۷ سطر ۶ به این صورت بود «انها یجب ان یكون ترسم بالفعل». چون تعبیر به «یجب» کرد لذا مصنف می‌فرماید این واجب نیست.

مصنف نمی‌خواهد بیان کند که جایز است ولی چون گوینده تعبیر به «یجب» کرد مصنف تعبیر به «لیس هذا بواجب» می‌کند.

«و لا للحرکه اول حرکه حتی یکون ذلک لامحاله قطعاً مما لایتجزا مثل ذاته»

«ذلک» یعنی اول حرکه.

ممکن است کسی اینطور بگوید که این نقطه که حرکت می‌کند اول حرکت دارد و اول حرکت آن مانند خودش است در اینصورت لازم می‌آید که مسافت داشته باشد و مسافتش هم مثل خودش باشد.

ص: ۱۲۳۵

هم نقطه تقسیم نمی شود هم اول حرکت تقسیم نمی شود هم مسافت تقسیم نمی شود.

ترجمه: نمی توان گفت برای حرکت این نقطه، اول حرکت است «همانطور که در حرکت راس مخروط نمی گفتید» تا این اول حرکت، طی کردنی و حرکتی باشد که از ما لایتنجری به اندازه خودش صادر شده است. «چنین چیزی نداریم که جزء لایتنجری به اندازه خودش حرکت کرده باشد چون مشاء می گفت هر چیزی به اندازه خودش حرکت می کند پس جزء لایتنجری هم به اندازه خودش حرکت می کند الان مصنف این مطلب را باطل می کند و می فرماید اینچنین نیست که اول حرکت درست شده باشد و این اول حرکت، حرکت جزء لایتنجری باشد به اندازه خودش، تا نتیجه گرفته شود که جزء لایتنجری به اندازه خودش حرکت می کند سپس ادامه دهید و بگویید حرکت بعدی آن هم به اندازه خودش است و همینطور ادامه دهید.

«بل یکون ملاقاتها فی کل آن یفرض شئیا مثل ذاته»

این عبارت مطلب دیگری است و می خواهد این را بیان کند که حرکت بالذات نقطه به اندازه خودش باشد و تنالی نقاط درست شود ولی می گوید این را در صورتی می توان درست کرد که آنات و تنالی آنات را قبول کرد و چون تنالی آنات را قبول نداریم تنالی نقاط هم قبول نداریم.

مصنف می فرماید اگر قبول کردید که هر جزء لایتنجری به اندازه یک «آن» حرکت می کند در «آن» اول، یک جزء لایتنجری در مسافتش ایجاد می کند سپس حرکت دوم را در «آن» دوم شروع می کند که یک جزء لایتنجری در مسافتش ایجاد می کند و هکذا جزءهای لایتنجری کنار هم ردیف می شوند و مسافت از اجزاء لایتنجری تشکیل می شود ولی لازمه این حرف این است که آنات پی در پی داشته باشیم در حالی که نداریم پس چنین حرکتی هم نداریم. بعدا بیان می کند که در بین آنات باید زمان فاصله شود و اگر در ما نحن فیه توانستید حرکت را درست کنید باید بگویید اول حرکت در «آن» واقع شده و بعد از آن «آن» آمده و بین این دو «آن»، زمان است و نتیجه گرفته می شود که اول حرکت، جز لایتنجری است آخر حرکت هم جزء لایتنجری است و در این وسط، خط وجود دارد و نمی توان تنالی اجزاء لایتنجری را درست کنید. در وسط دو جزء لایتنجری باید خط قرار دهید همانطور که وسط دو «آن» باید زمان قرار دهید.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه اشکال مصنف بر کلام مشائین / آیا جزء لایتجزی حرکت می کند یا نمی کند؟ / حرکت اول دارد یا ندارد؟

«بل تکنون ملاقاتها فی کل آن یفرض شیئا مثل ذاته» (۱)

بحث در این بود که جزء لایتجزی آیا می تواند حرکت کند یا نمی تواند؟ اگر مستقل باشد و در خارج به نعت استقلال موجود باشد آیا می تواند حرکت کند یا نمی تواند؟ مشاء گفته بود نمی تواند حرکت کند ما هم معتقدیم که نمی تواند حرکت کند. اما دلیلی که مشاء بر مدعای خودشان آورده بودند این بود که هر متحرکی به اندازه خودش حرکت می کند و بعدا دوباره به اندازه خودش حرکت می کند در لحظه سوم هم به اندازه خودش حرکت می کند و هکذا. پس اگر این جزء لایتجزی بخواهد حرکت کند لازمه اش این است که مرتبه اول به اندازه خودش حرکت کند. مرتبه دوم هم به اندازه خودش حرکت کند و هکذا. یعنی در هر حرکتی مسافت موجود را طی می کند و چون خودش لایتجزی است باید مسافتهایی را که در هر مرتبه طی می کند لایتجزی باشد در اینصورت لازم می آید این مسافت، مرکب از اجزاء لایتجزی شده باشد و این، صحیح نیست پس حرکت جزء لایتجزی صحیح نیست.

ص: ۱۲۳۷

۱- (۱) لشفاء، ابن سینا، ج ۴، ص ۲۰۷، س ۸، ط ذوی القربی.

ما جواب دادیم که اگر این جزء لایتجزی حرکت بالعرض کند شما «یعنی مشاء» معتقد نیستید که به اندازه خودش حرکت می کند و این محذوری را که ذکر کردید در آنجا قائل نمی شوید در جایی که این جزء لایتجزی بخواهد حرکت بالذات کند این محذور را قائل هستید یعنی در جایی که بخواهد مستقل حرکت کند این محذور لازم می آید در حالی که حرکت کردن هر موجودی به اندازه خودش یک قانون کلی است و اختصاص به حرکت بالذات ندارد. اگر این قانون صحیح است در حرکت بالعرض هم باید اجرا شود و چون در حرکت بالعرض آن را اجرا نمی کنید کشف می کنیم که قانون صحیحی نیست و اگر قانون صحیحی نبود در حرکت بالذات هم نمی توانید از آن استفاده کنید و وقتی از این قانون استفاده نکردید و این مبنا را نپذیرفتید بنایی را بر این مبنا نمی توان گذاشت چون مبنا فاسد قابلیت ندارد که بر روی آن بنا شود. این کلام مصنف بود.

در ادامه مصنف فرض می کند صورتی که در آن صورت می توان گفت این متحرک بالذات به اندازه خودش حرکت کرد یعنی مبنا پذیرفته می شود و قهرا بنایی که مشاء گذاشته است گذاشته می شود و به نتیجه مطلوب رسیده می شود.

توضیح: ما اینچنین بگوییم که هر حرکتی بالاخره در یک زمان و یک «آن» واقع می شود البته اینکه می گوییم هر حرکتی در یک «آن» واقع می شود به خاطر این است که مساله را تصور کنیم و الا- حرکت، هرگز در «آن» واقع نمی شود چون حرکت

امر تدریجی است و امر تدریجی در «آن» واقع نمی شود.

ص: ۱۲۳۸

این متحرکی که الان حرکت می کند و جزء لایتنجری است حرکتش باید در «آن» واقع شود چون اندازه اش اقتضا می کند که انتقالش یک «آن» طول بکشد. در «آن» اول، حرکت اول را انجام می دهد. زمان هم وجود ندارد چون «آن» است. در «آن» دوم حرکت دوم را انجام می دهد و هکذا حرکت، «آن» به «آن» انجام می شود و قهرا این جزء لایتنجری در «آن» اول بر روی اولین جزء از اجزاء لایتنجری مسافت واقع است در «آن» دوم بر روی دومین جزء از اجزاء لایتنجری مسافت واقع است و در «آن» سوم بر روی سومین جزء از اجزاء لایتنجری مسافت واقع است و هکذا. چون در «آن» حرکت می کند لذا هر «آن» و لحظه ای در قمستی از مسافت واقع می شود و نتیجه اش این می شود که این مسافت هم مثل خود جزء لایتنجری، مرکب از اجزاء لایتنجری شود. پس فقط در اینصورت می توانید حرف خودتان را تصویر کنید و به نتیجه مطلوب برسید ما می گوئیم «آن» در خارج وجود ندارد و به طریق اولی «آن» های تشکیل شده در پی یکدیگر هم نداریم پس این فرضی که شما می کنید فرضی است که هرگز واقع نمی شود بله اگر واقع می شد مطلوب شما را نتیجه می داد. این نظر مصنف بود. در اینجا سوالی مطرح می شود.

سوال: چرا مصنف می گوید نقطه در خارج وجود دارد اما می گوید «آن» در خارج وجود ندارد با اینکه نقطه، طرف خط است و «آن»، طرف زمان است اگر طرف خط موجود است پس طرف زمان هم باید موجود باشد به تبع زمان هر امر مستمری طرف دارد.

جواب: مشاء معتقد است که زمان از ازل شروع شده و تا ابد ادامه پیدا می کند پس ابتدا و انتها ندارد وقتی ابتدا و انتها «یعنی طرف» نداشت «آن» تحقق پیدا نمی کند لذا باید زمان را در یک جا قطع کنیم و «آن» را فرض کنیم که واقعا «آن» وجود ندارد و در فرض ما «آن» موجود می شود.

اما در مورد خط، مشاء معتقد است که ابعاد متناهی اند هر جسمی را که مشاهده کنید بالاخره متناهی است البته جسم هایی را که ما مشاهده می کنیم بدون استدلال قبول می کنیم متناهی اند مثلا این کتاب معلوم است که بی نهایت نیست و متناهی است آنچه که برای ما معلوم نیست که متناهی است یا نامتناهی است جسم کل عالم است که آن را هم ثابت می کنند متناهی است و نامتناهی بودنش را قبول ندارند. اگر جسم، متناهی است سطح هم که تابع جسم است و خط هم که تابع التابع جسم است متناهی است و اگر خط، متناهی باشد ابتدا و انتها دارد در اینصورت می توان نقطه درست کرد. این بحث در کل عالم است و الا اجسام معمولی کوچکی که در اطراف ما وجود دارد متناهی اند لذا خطی که این اجسام مشتمل بر آنها هستند هم متناهی اند پس نقطه در عالم، وجود دارد زیرا هر جسمی را که ملاحظه کنی در آن جسم نقطه بلکه نقطه ها وجود دارد اما در زمان هیچ «آن»ی وجود ندارد و اگر در داخل زمان بخواهید «آن» فرض کنید فرضی است نه واقعی. ابتدا و انتها هم ندارد پس نمی توان در زمان، «آن» واقعی پیدا کرد اما در ابعاد می توان نقطه واقعی پیدا کرد. اینکه مصنف می فرماید «آن» وجود ندارد ولی نقطه وجود دارد و الان هم در بحث خودش که اثبات می کرد نگفت جزء لایتجزی نداریم چون فرض کرد که جزء لایتجزی داشته باشیم نگفت مسافت جزء لایتجزی پیدا می کند. از این طریق باطل نکرد بلکه گفت چون «آن» نداریم نمی توان گفت این نقطه ها پی در پی قرار گرفتند و مسافت را به اجزاء لایتجزی تقسیم کردند. پس «آن» را نفی کرد تا نقطه را نفی کند علتش این بود که قبول داشت نقطه در خارج موجود است البته مستقلا موجود نمی داند اما اصل وجودش را قبول دارد. اما در مورد «آن»، اصل وجودش مقبول نیست چه مستقل چه غیر مستقل. اما نقطه وجود مستقلش مقبول نیست ولی فرض می کند که اصل وجود نقطه مقبول است. مصنف در این بحثی که مطرح کرد گفته «اگر فرض کنیم وجود دارد» یعنی مستقل وجود دارد.

نکته: جز لا-یتجزی بالقوه نه تنها امکان دارد بلکه وجود هم دارد بالقوه ای است که هرگز نمی توان آن را بالفعل کرد. و این امکان دارد که بعضی از بالقوه ها بالفعل نشوند چه خودشان مقتضی نداشته باشند چه مانعی نگذارد بالفعل شود.

نکته مهم خارج از بحث: چون بحث از تناهی ابعاد شد و مشاء هم معتقد به تناهی ابعاد است خوب است که به مساله ای اشاره کنیم.

مشاء در مورد ابعادی که در جهان اند معتقد به تناهی اند بقیه هم معتقد به تناهی اند و احتیاج به اثبات ندارد فقط بحثی که وجود دارد در مورد کل عالم جسم است که آیا متناهی است یا نامتناهی است؟ مشاء می گوید متناهی است از مشا سوال می کنیم آخر عالم جسم کجاست؟ می گوید فلک نهم است یعنی سطح محیط فلک نهم است. سوال می کنیم بعد از فلک نهم چیست؟ می گوید لا-خلاء و لا ملاء. و سوال می شود اگر لا خلاء و لا ملاء است رفع نقیضین می شود. جواب می دهد که رفع نقیضین نیست زیرا ملاء و خلاء نقیض نیستند بلکه عدم و ملکه هستند و رفع عدم و ملکه اشکال ندارد. از موضوع غیر قابل، هم عدم و هم ملکه نفی می شود مثل دیوار که می گوئیم نه بصیر است و نه عمی است.

دلیلی که اقامه کردند دلایشان تمام نیست خودشان هم نتوانستند دلیل را تقویت کنند امروزه مطلبی در مورد خورشید کشف شده که می گویند خورشید با تمام اطرافیاناش «یعنی کل منظومه شمسی» به خط مستقیم حرکت می کنند خورشید هم سریع حرکت می کند و به حرکت مستقیم می رود و دور نمی زند. فضا یک امر جسمانی است که خورشید در آن حرکت می کند بنابر نظر مشاء خورشید در ازل آفریده شده پس از ازل حرکت می کند و تا ابد ادامه دارد. چه فضای متناهی وجود دارد که خورشید از ازل شروع کرده و تا ابد هم ادامه می دهد و تمام نمی شود. این بنابر نظر مشاء است. اما بنابر نظر متجدین می گویند خورشید میلیاردها سال است که ساخته شده است و خیلی بعد از این هم باقی خواهد ماند. یعنی خورشید میلیاردها سال با این سرعت سریع حرکت می کند این فضا اگر متناهی باشد تا کجا می رود بالاخره باید در یک جایی تمام شود. و تصریح می کنند که حرکت دورانی نیست بلکه مستقیم است اگر حرکت دورانی بود مشکلی نداشتیم. این فقط برای خورشید است این همه ستاره وجود دارد که آنها هم این مساله را دارند چگونه می توان ثابت کرد که بُعد نامتناهی نداریم مگر اینکه اینگونه توجیه کرد که این حرکت، حرکت دورانی است ولی چون دایره بسیار بزرگ است حرکت آن به صورت مستقیم دیده می شود چون هر چقدر دایره بزرگتر باشد حرکت به سمت استقامت نزدیکتر می شود در دایره کوچک به راحتی دور زدن دیده می شود مثلاً فرض کنید زمین یک کره وسیعی است و ما بر روی آن حرکت می کنیم اصلاً حس نمی کنیم که دور می زنیم بلکه فکر می کنیم به صورت مستقیم می رویم در اینصورت فضا تمام می شود و نامحدود نخواهد بود. این فضایی که خورشید می رود آسمان اول است بالاخره آسمان اول تمام می شود و آسمان دوم شروع می شود و لو آسمان اول خیلی بزرگ است و آسمان دوم در مقابل آسمان اول خیلی بزرگتر است ولی بالاخره پایان دارد پس باید گفت خورشید حرکت می کند و به خط مستقیم حرکت می کند ولی مثل مستقیمی که ما بر روی زمین حرکت می کنیم.

در اینصورت تناهی درست می شود ولی ابعاد، آن نیست که آنها می گویند آنها می گویند ابعاد تا کره نهم است و عالم تمام می شود.

البته ما معتقدیم اما نه جزماً که همه این آسمان تا فلک نهم که قدما می گفتند حتی بعد از فلک نهم در تعبیر قدما، آسمان اول است بعداً آسمان دوم و سوم شروع می شود که در روایت گفته شده که آسمان اول نسبت به آسمان دوم مثل انگشتی است که در دشتی افتاده باشد.

نکته: آسمان اول تا آسمان هفتم، به ظاهر جسمانی اند در مورد کرسی و عرش هم به ظاهر اختلاف است که جسمانی است یا جسمانی نیست. اینها مطالبی است که روشن نیست ولی در هر صورت مشاء نمی تواند به این جزمی حرف بزند.

نکته: مشاء معتقد است ۱۰ تا عقل داریم و بیشتر از آن را نفی نمی کند و می گوید ممکن داشته باشیم ولی ما به بیش از ۱۰ تا احتیاج نمی بینیم. چون ۹ فلک قائل اند که ۹ عقل مدبر آنها هست و برای عالم کون فساد هم عقل دهم را قرار دادند البته بیان دیگری است که نشان می دهد عالم جسم، بی نهایت است و آن این است که مشاء معتقدند که خلق انسان، ازلی است و از ازل شروع شده و تا ابد ادامه پیدا می کند در مبنای مشاء مشکل وجود ندارد چون می گویند این همه موجودات خلق شدند بعد از اینکه نفس آنها از بدنشان مفارقت می کند نفس آنها تبدیل به عقل می شود و چون بی نهایت نفس است پس بی نهایت عقل وجود دارد، عقل نیاز به مکان ندارد لذا به مشاء نمی گوئیم این بی نهایت عقل در کجا قرار دارند؟ اما مرحوم صدرا معتقد است که عوالم بی نهایتند و در هر عالمی انسان بوده است پس تا الان بی نهایت انسان آمده است مرحوم صدرا می فرماید وقتی نفس از بدن مفارقت می کند معاد جسمانی پیدا می کند «و مانند مشاء نمی گوید» اینها یا در جهنم هستند یا در بهشت هستند و نیاز به مکان دارند در چه جایی باید قرار بگیرند؟ اگر عالم متناهی است در کجا قرار می گیرند البته این را خیلی نمی توان اشکال قوی قرار داد چون اگر چه مرحوم صدرا تصریح ندارد ولی اگر کلمات او را زیر و رو کنید بدست می آید که انسان وقتی این بدن عنصری را رها می کند بدن برزخی می گیرد که حالت مثالی دارد و بعداً بدن اخروی می گیرد که لطیف تر از بدن برزخی است لذا مرحوم صدرا می تواند بفرماید که بدن، بدن مثالی یا اخروی است که نیاز به جا ندارد. اما بنا بر نظر متکلمین «اگر انسان را بی نهایت بدانند در حالی که انسان را بی نهایت نمی دانند» انسان در قیامت با همین جسم عنصری می آید و این همه انسانها که می خواهند با جسم عنصری بیابند نیاز به جا دارند به خصوص که به هر شخصی که در بهشت قرار دارد منطقه ای را می دهند که به اندازه عرض آسمان و زمین است. یعنی هم خود انسان و هم محدوده اش نیاز به چه مقدار جا و محدوده دارد؟

پس آن کسی که انسان یا عوالم را بی نهایت می داند جسم عنصری قائل نیستند بلکه یا عقل یا جسمی که مثالی و لطیف تر از مثال است قائل اند و آن که به جسم عنصری معتقد است تعداد انسانها را بی نهایت نمی داند.

توضیح عبارت

«بل تکون ملاقاتها فی کل آن یفرض شیئا مثل ذاته»

این عبارت می خواهد توجیه کند که چگونه ممکن است ما مسافت را مرکب از اجزاء لا یتجزی کنیم. چگونه ممکن است حرکت جزء لا یتجزی را مستلزم ترکیب مسافت از اجزاء لا یتجزی قرار بدهیم. مصنف می فرماید این در صورتی ممکن است که حرکت جزء لا یتجزی را در «آن» قرار بدهید در اینصورت لازمه اش این می شود که جزء لا یتجزی، مسافت را به اندازه خودش تجزیه کند و لذا مسافت، ترکیب از اجزاء لا یتجزی می شود.

ترجمه: ملاقات این نقطه ی متحرک «یا جزء لا یتجزی» با مسافت در هر «آن» ی که این نقطه حرکت می کند ملاقاتش با مسافت به اندازه خود نقطه فرض می شود. در اینصورت در «آن» اول به اندازه یک نقطه بر روی مسافت واقع می شود در «آن» دوم به اندازه یک نقطه بر روی مسافت واقع می شود به این ترتیب مسافت به اندازه نقطه ها تجزیه می شود و لازم می آید مسافت دارای اجزاء لا یتجزی باشند که در پی یکدیگر قرار گرفتند.

این عبارت مصنف، تصحیح فرضی بود که مشا آورده بود و بر روی آن مطلب خودش را بنا کرده بود. الان مصنف فرض آنها را تصحیح کرد و گفت مبنایی که گذاشته بودید با این فرضی که ما می کنیم صحیح است. با عبارت «و الآنات لا تتشافع...» می خواهد این فرض را رد کند و بگوید ولی آنات موجود نیستند تا بتوان گفت این جزء لا یتجزی در هر «آن» ی به اندازه خودش حرکت کرد زیرا «آن» وجود ندارد و آن جزء لا یتجزی حتما در زمان حرکت می کند و وقتی در زمان حرکت کرد مسافتی که او حرکت می کند به صورت یک خط دیده می شود نه به صورت جزء لا یتجزی، در اینصورت لازم می آید که این مسافت، مرکب باشد از قسمتهایی که هر کدام از این قسمت ها دارای طول هستند و جزء لا یتجزی نیستند. و ترکیب و تشکیل از اجزاء لا یتجزی لازم نمی آید زیرا حرکت در زمان واقع می شود پس متحرک که در زمان حرکت می کند خط رسم می کند نه نقطه، یعنی روی مسافتی که حرکت می کند ایجاد خط می شود نه نقطه.

ص: ۱۲۴۳

آنات، کنار هم جفت نمی شوند بلکه بین دو «آن» باید زمان فاصله شود زیرا دو «آن» کنار هم قرار نمی گیرند. اگر بین دو «آن» باید فاصله شود معلوم می شود این متحرکی که در «آن» اول حرکت کرد نقطه گذاشت در زمان فاصل، حرکت کرد ایجاد خط کرد در انتها هم نقطه گذاشت. در اینصورت، مسافت از نقطه ها تشکیل نشد و مرکب نگردید.

ترجمه: آنات، کنار هم جمع نمی شوند و بین آنات، دائماً زمان فاصله می شود «اینطور نیست که دو _ آن _ بتوانند کنار هم جمع شوند»

«و علی ما اوضحناه فی جواب حرکه الکره علی السطح»

تا اینجا مطلب، تمام شده روشن گردید که این متحرک بر روی مسافت، خط می کشد چون در زمان حرکت می کند حال عبارت بعدی را با واو می آورد و می گوید «و علی ما اوضحناه» که بیان دیگری است بر اینکه متحرک، خط می کشد. بیان اول این بود که چون حرکت در زمان است باید این متحرک که بتدریج حرکت می کند بر روی مسافت، خط بکشد. بیان دوم این است که قبلاً- در جایی که کره ای می خواست بر روی سطح صاف حرکت کند گفته بودند که این کره به وسیله نقطه ای با سطح صاف تماس می گیرد بعداً که خواست حرکت کند نقطه را عوض می کند و پی در پی نقطه ها عوض می شوند و در زیر این کره، نقطه هایی که در پی هم قرار گرفتند واقع می شوند. مصنف جواب داد که اینچنین کره ای در وقتی که ساکن باشد تماسش با آن سطح به نقطه است وقتی حرکت کند تماسش با نقطه نیست بلکه با خط است. این مطلب در صفحه ۲۰۱ سطر ۱۲ خوانده شد. حال اشاره به همان مطلب می کند و می گوید به همان صورتی که در جواب حرکت کره بر سطح استدلال کرده بودند ما به این استدلالشان جواب دادیم و توضیح دادیم که کره وقتی حرکت می کند خط رسم می کند نه نقطه قرار دهد.

حال مصنف نتیجه می گیرد و می گوید نقطه را فرض کردی که مثل ذات خودش حرکت می کند یا به تعبیر دیگر فکر کردید جزء لا-یتجزی به اندازه ذاتش حرکت می کند. الان روشن شد که جزء لا یتجزی به اندازه ذاتش حرکت نمی کند بلکه خط می کشد یعنی مطابق ذاتش حرکت نمی کند بلکه مخالف ذاتش حرکت می کند و آن مخالف ذاتش، خط است. نقطه وجود دارد ولی حرکتش به صورت خط است و حرکتش به اندازه خودش نیست.

«فکلما فرضت ملاقیه مثل ذاتها تکنون قد قطعت ما لا یطابق ذاتها و هو الخط»

ضمیر «فرضت» به «نقطه» بر می گردد.

«ملاقیه» یعنی «ملاقیه للمسافه» ک

ضمیر «هو» به «ما لا یطابق ذاتها» بر می گردد.

هر زمانی که فرض شود این نقطه که ملاقی است با مسافت به اندازه خودش، در واقع این نقطه قطع کرده آنچه که مطابق ذاتش نیست که خط است.

پس مسافت از نقطه ها تشکیل نشد و استدلالی که برای نفی جزء حرکت لا یتجزی کردید استدلال کاملی نبود لذا می گوید «فهذه الحجه لیست واجبه تفتح»

«فهذه الحجه لیست واجبه تفتح»

واجب این نیست که آدم را قانع کند. واجب به معنای واجب القبول است. یعنی مفادش طوری نیست که الزام آور باشد. یعنی ما می توانیم آن را باطل کنیم و بگوییم این، ما را ملزم نمی کند که قائل شویم به عدم حرکت جزء لا یتجزی. نه تنها واجب نمی کند بلکه مُقنع هم نیست و ما را قانع نمی کند پس این حجت باید کنار گذاشته شود. نه یقین آور است که واجب القبول باشد نه اطمینان آور است که ما را قانع کند پس باید حجت دیگری را انتخاب کرد.

ص: ۱۲۴۵

«فیشبه ان تكون الحجه التي تفنعنا هي ان كل متحرك بذاته»

به نظر می رسد دلیلی که می تواند ما را قانع کند این دلیل است. در این جلسه دلیل را مختصراً بیان می کنیم:

فرض بر این است که جزء لا یتجزی، حرکت بالذات می کند و حرکت بالعرض ندارد یعنی جزئی مستقل است.

هر چیزی که متحرک بذاته باشد وضع مخصوص دارد بذاته. حرکت بذاته روشن است که به چه معنی می شود یعنی هر چیزی که خودش حرکت می کند و به تبع چیز دیگر نیست مثلاً- این جزء، مستقل است خودش حرکت می کند. وضع مخصوص بذاته دارد یعنی لازم نیست آن را قطع کنی تا وضع متمیز پیدا کند همین الان وضع متمیز دارد. ولی مصنف می فرماید وضع مخصوص. مراد از وضع، قابل اشاره حسی است شما به این جسم، اشاره می کنی که متمیز از جسم دیگر است.

هر جا که شیئی خودش متمیز باشد وضع متمیز هم پیدا می کند یعنی وقتی به آن اشاره می کنید اشاره به خودش می کنید که مخصوص خودش باشد.

گاهی از اوقات وقتی می خواهید نوک مخروط را اشاره کنید در واقع به مخروط اشاره می کنید و بعداً تصریح می کنید که نوک مخروط مراد است. در اینجا اشاره متمیز به مخروط شده که در ضمن آن اشاره به نقطه شده است. اگر نقطه مخروط را جدا کنید وقتی اشاره به نقطه می کنید وضع متمیز و محدود می شود.

ص: ۱۲۴۶

اگر شیئی متحرک بذاته باشد حتما وضع متمیز خواهد داشت و جدای از اجسام دیگر است بالاخره خودش یک جسم متحرک است لذا وضعش هم مخصوص می شود. پس جزء لا یتجزی داریم که دارای وزن مخصوص است که اشاره خاص به آن می شود این جزء لا یتجزی را با نقطه همراه کنید که نقطه مثل جزء لا یتجزی است در عدم ترجیح. در اینصورت دو حالت پیدا می شود:

۱_ یا این نقطه به قسمتی از جزء لا یتجزی می چسبد و به قسمت دیگر کاری ندارد.

۲_ یا این نقطه با جزء لا یتجزی تداخل می کند و ملاقاتش یا بالاسر و الاتمام است یا بالاسر و التمام نیست. اگر ملاقاتش لا بالاسر و التمام است معنایش این است که با سطحی از جزء لا یتجزی چسبیده است و به سطح دیگر نچسبیده است معلوم می شود جزء لا یتجزی چند سطح دارد لذا سطح تجزیه می شود آنچه که شما فرض کردید لا یتجزی است لا یتجزی نیست.

در این فرض از آن قانونی که در ابتدا گفت استفاده نکرد. قانونش این بود که اگر چیزی متحرک بالذات است وضع مخصوص و متمیز به ذات خودش دارد. از این قانون در دیگری استفاده نکرد اما اگر فرض دوم باشد یعنی این نقطه با جزء لا یتجزی، ملاقات بالاسر کند «یعنی تماما ملاقات کند» این جزء لا یتجزی به فرض و زعم خصم حرکت می کند «ما می گوئیم جزء لا یتجزی حرکت نمی کند» ما می گوئیم جزء لا یتجزی حرکت نمی کند شما می گوئید حرکت بذاته دارد ما می گوئیم اگر حرکت بالذات دارد پس وضع متمیز دارد.

در اینصورت لازم می آید آن متحرک بالذات که جزء لا-یتجزی است وضع مخصوص داشته باشد. نقطه هم با او ملاقات بالاسر کرده لازم می آید نقطه هم وضع مخصوص داشته باشد. یعنی بتوان به آن اشاره خاص کرد به طوری که بتوان به آن اشاره ی جدا کرد در حالی که نقطه پایان خط است اگر بخواهید به آن اشاره کنید حتما باید به خط اشاره کنید و به تبع به نقطه اشاره شود. اما شما می گوید نقطه، وضع مخصوص دارد یعنی به خود نقطه اشاره می کنیم. اگر به خود نقطه اشاره کنی معلوم می شود که نقطه را از خط جدا کردی و در آخر خط، نقطه دیگر است که این نقطه ی جدا شده به آن چسبیده است.

پس اگر این نقطه ی جدا شده، وضع مخصوص دارد آن نقطه ای هم که به این چسبیده است همان صحبت ها در آن می آید. که یا آن نقطه که به این نقطه چسبیده است ملاقات بالتمام کرده یا نکرده است. اگر ملاقات بالتمام نکرده لازم می آید نقطه تقسیم شود در حالی که نباید تقسیم شود اگر ملاقات بالتمام کرده پس معلوم می شود آن نقطه که در انتهای خط است جدا می شود و ممتاز می گردد و به آن اشاره مخصوص می شود و در باره نقطه های بعدی می آید که وصل به خط است همینطور لازم می آید در یک خط نقطه های جدا جدا شده رسم کنید و خط مرکب از نقاط لا یتجزی شود.

ص: ۱۲۴۸

پس تا اینجا دو فرض بیان شد:

۱_ لازم آمد جزء لا یتجزی تجزیه شود.

۲_ لازم آمد که خط مرکب از نقاط کنار هم چیده شده باشد.

و هر دو باطل است پس اینکه جزء لا یتجزی حرکت کند باطل است.

خلاصه استدلال: اگر جزء لا یتجزی حرکت کند ما آن را با نقطه همراهش می کنیم یا این نقطه ملاقاتِ لا بالتمام با آن جزء لا یتجزی دارد یا ملاقات بالتمام دارد و تالی به هر دو قسمش باطل است. اگر ملاقاتِ لا بالتمام داشته باشد لازم می آید جزء لا یتجزی تقسیم شود و این خلف فرض است و اگر ملاقات بالتمام داشته باشد لازم می آید که خط مرکب از نقاط پی در پی باشد و این هم باطل است. پس مقدم هم که حرکت جزء لا یتجزی باشد باطل است.

دلیل مصنف بر اینکه حرکت برای جزء لا یتجزی نیست ۹۳/۰۲/۲۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل مصنف بر اینکه حرکت برای جزء لا یتجزی نیست.

«فهذه الحجة ليست واجبه تقنع فيشبهه ان تكون الحجة التي تقنعنا هي ان كل متحرك بذاته»^(۱)

بحث در این داشتیم که آیا جزء لا یتجزی می تواند حرکت کند یا نه؟ مشاء گفته بودند امکان حرکت برای جزء لا یتجزی نیست و بر این مدعا دلیل اقامه کردند. مصنف دلیل آنها را نپذیرفت ولی مدعای آنها را قبول دارد و خودش دلیلی را برای این مدعا ارائه می دهد.

ص: ۱۲۴۹

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج ۴، ص ۲۰۷، س ۱۰، ط ذوی القربی.

بیان مقدمه دلیل: هر چیزی که بذاته حرکت کند دارای وضع مخصوص خواهد بود بیان کردیم که مراد از وضع، اشاره است. اگر چیزی بالتبع و بالعرض حرکت کند دارای وضع مخصوص نیست بلکه آن متحرک بالذاتش دارای وضع مخصوص است مثلاً- نقطه ای را فرض کنید که به تبع مخروطی حرکت دهیم در اینصورت متحرک بالذات، آن مخروط است و آن نقطه، متحرک بالعرض است نقطه وضع خاص ندارد وضعش تابع وضع مخروط است یعنی وقتی می خواهیم به نقطه اشاره کنیم به مخروط اشاره می کنیم. اشاره مخصوص به نقطه نمی کنیم ولی وقتی این نقطه را جدا کردیم و خودش را به حرکت انداختیم وضع مخصوص دارد یعنی اگر اشاره کردید به خودش اشاره می کنید نه به چیز دیگری اشاره شود و به نقطه اشاره بالعرض شده باشد. هر متحرک بالذاتی همینطور است چه نقطه باشد چه غیر نقطه باشد. وقتی چیزی خودش بتواند حرکت کند معلوم

می شود که قابل اشاره مخصوص است مثلا- وقتی جسم حرکت می کند رنگ آن جسم هم حرکت می کند. رنگ، قابل اشاره مخصوص نیست چون حرکتش، حرکت بالذات نیست. حرکت بالذات برای جسم است. آن جسم حرکت می کند و وضع مخصوص دارد اما رنگ که حرکتش بالعرض است وضع مخصوص ندارد. پس اگر چیزی حرکت بالذات کرد وضع مخصوص دارد و مخصوص خودش است و اگر چیزی حرکت بالتبع کرد وضع مخصوص ندارد وضع تبعی دارد یعنی وقتی اشاره به حرکت می کنید به این شیء هم که حرکت بالعرض دارد اشاره شده ولی به خود این شیء اشاره ی مستقیم نمی کنید.

ص: ۱۲۵۰

نکته: در اینجا حرکت بالفعل لازم نیست بلکه حرکت بالقوه اگر بتواند بالذات باشد اجازه می دهد که وضع مخصوص حاصل باشد و لو این شیء الان بالفعل حرکت نمی کند و بالفعل ساکن است یا حرکت بالعرض می کند ولی چون می تواند حرکت بالذات کند کافی است که برای او وضع مخصوص قرار داده شود. حال اگر نقطه هم از همین قبیل باشد اگر در سر مخروط باشد حرکت می کند و اگر نقطه را از سر مخروط جدا کنید باز هم حرکت می کند پس دارای وضع مخصوص است و لو در وقتی که سر مخروط قرار گرفته حرکتش بالعرض است ولی چون می تواند حرکت بالذات هم داشته باشد وضع مخصوص پیدا خواهد کرد. تا اینجا مقدمه دلیل بود.

بیان دلیل: جزء لا یتجزی که شما آن را تصور می کنید یکی از دو حال را دارد:

حالت اول: بتواند سطح محیط به خودش «یعنی مکانش» را تقسیم کند «نمی گوید خودش تقسیم شود چون بنا شد که جزء لا یتجزی باشد» مکان در نظر مصنف، سطح محیط است مثلاً گفته شود این سطحی که این جزء لا یتجزی را احاطه کرده قسمت بالا و قسمت پایین و سمت راست و سمت چپ داشته باشد. چنین جزئی اگر نقطه به آن جزء بچسبد «و نقطه مسلماً لا یتجزی است و این جزء هم لا یتجزی حساب شده ولی جزء لا یتجزی است که سطحش تقسیم می شود» این نقطه چون لا یتجزی است تمام جزء لا یتجزی را اشغال نمی کند چون جزء لا یتجزی طوری است که سطح خودش «یعنی سطح محیطش» را تقسیم می کند این نقطه وقتی می چسبد و به یک طرف از جزء می چسبد و به طرف دیگرش نمی چسبد و طرف دیگر را آزاد می گذارد پس همه جزء لا یتجزی را احاطه نمی کند بلکه بخش هایی از جزء لا یتجزی خالی می ماند.

ص: ۱۲۵۱

حکم حالت اول: در اینصورت واضح است که جزء لا یتجزی تجزیه می شود زیرا اولاً سطح محیطش را تقسیم می کند ثانیاً نقطه به یک بخشش چسبیده و به بخش دیگرش نچسبیده. این، واضح است که جزء لا یتجزی نیست بلکه این، جزء لا یتجزی فرض شده ولی در واقع تجزیه می شود.

حالت دوم: این جزء لا- یتجزی نتواند سطح محیط به خودش را تقسیم کند و در نتیجه اگر نقطه ای به او چسبید نقطه با او تداخل کند یا به عبارت مصنف، ملاقات بالاسر داشته باشد یعنی تمام نقطه با تمام آن جزء ملاقات کند.

حکم حالت دوم: در اینجا همانطور که نقطه، تقسیم نمی شود آن جزء لا یتجزی هم تقسیم نمی شود. اینکه این جزء را جزء لا یتجزی نامیدید صحیح گفتید.

شروع استدلال: اگر این جزء لا یتجزی، حرکت بالذات کرد طبق قاعده ای که گفته شد وضع مخصوص خواهد داشت «نقطه»، آن جزء را اشغال کرده یا ملاقات بالتمام کرده» ملاقی این جزء که نقطه است هم وضع مخصوص خواهد داشت «دقت شود که مصنف وضع مخصوص را به طور مستقیم برای نقطه درست نمی کند بلکه ملاقی با جزء لا یتجزی می کند و چون جزء لا یتجزی حرکت بالذات می کند طبق قاعده باید وضع مخصوص داشته باشد وقتی جزء لا یتجزی وضع مخصوص داشت و نقطه هم با او ملاقات بالتمام کرده بود وضع مخصوص پیدا می کند» و اگر نقطه، وضع مخصوص پیدا کند باید جدای از خط باشد و الا- اگر جدای از خط نباشد وضع مخصوص ندارد و وضعش تابع وضع خط است. پس اینکه نقطه وضع مخصوص دارد یعنی آن را جدای از خط حساب می کنیم به این معنا که خطی که به اینجا منتهی شد آن انتهای خط، جدا می شود و انتهای دیگری برای خط به وجود می آید که آن نقطه متصل است.

این نقطه چون وضع مخصوص پیدا کرد باید منفصل باشد. نقطه دیگر هم نقطه است و همین کلام را در موردش اجرا می کنیم و آن را به یک جزء لا یتجزایی که شما فکر می کنید لا یتجزی است می بندیم. جزء لا یتجزی، حرکت بالذات می کند و وضع مخصوص دارد این نقطه دیگر هم که الان به خط وصل شده وضع مخصوص پیدا می کند و وقتی وضع مخصوص پیدا می کند که از خط جدا می باشد پس این نقطه دوم را هم از خط جدا می کنیم. هکذا نقطه سوم و چهارم و... که نتیجه گرفته می شود این خط، از نقاط کنار یکدیگر تشکیل شده است نه اینکه اتصال باشد. یعنی خط از اجزاء لا یتجزا تشکیل می شود و این باطل است.

این محال از اینجا تشکیل شد که نقطه را جدا کردید و برایش وضع مخصوص قرار دادید. اما نقطه چگونه وضع مخصوص پیدا کرد؟ از اینجا وضع مخصوص پیدا کرد که جزء لا یتجزا وضع مخصوص پیدا کرد. اما جزء لا یتجزی چگونه وضع مخصوص پیدا کرد؟ از اینجا وضع مخصوص پیدا کرد که حرکت بالذات کرد. پس حرکت بالذات، این تالی فاسد را به وجود آورد و چون باطل است مقدم هم «حرکت بالذات جزء لا یتجزا باشد» باطل است. پس جزء لا یتجزا حرکت نمی کند. قیاس استثنائی به این صورت است: اگر جزء لا یتجزی حرکت کند وضع مخصوص خواهد داشت و اگر جزء لا یتجزا وضع مخصوص داشته باشد نقطه هم وضع مخصوص پیدا می کند «به بیانی که گفته شد» و اگر نقطه وضع مخصوص پیدا کند لازم می آید که خط، مرکب از نقاط کنار هم قرار گرفته باشد. این تالی باطل است پس مقدمش که تالی قبل است باطل است و تالی قبل که باطل شد مقدم آن هم که تالی قبلی است باطل است تا می رسیم به اولین مقدم که آن هم باطل است. اولین مقدم این بود که جزء لا یتجزی، حرکت بالذات کند.

نکته: برای جزء لا یتجزی به این بیانی که گفته شد حرکت وجود ندارد حال اینکه حرکت نیست چون موجود است و حرکت نمی کند یا چون موجود نیست و نمی تواند حرکت کند یعنی سلب حرکت از باب سلب موضوع است یا از باب سلب محمول است برای ما تفاوتی ندارد.

نکته: خصم، جزء لا یتجزا را موجود می بیند ما هم گفتیم «ان کان له وجود» آیا حرکت می کند یا نمی کند؟ ثابت کردیم که اگر برای او وجود باشد حرکت نمی کند.

توضیح عبارت

«فهذه الحجة ليست واجبه تقنع»

در جلسه گذشته گفتیم «لیست واجبه» به معنای «و لیس واجبا قبولها» است. حجتی واجب است که واجب القبول باشد. این حجت چون باطل بود لذا واجب القبول نیست بلکه واجب الرد است.

ترجمه: این حجت واجب نیست که ما را قانع کند.

منظور از اقناع آن اقناعی نیست که در منطق گفته می شود. اقناع در منطق مربوط به باب خطابه است. می گویند این خطابه اقناعی است یا می گویند این دلیل، دلیل اقناعی است و به درد باب خطابه می خورد و برای باب برهان فایده ندارد. اقناع در اینجا اقناع در باب منطق نیست بلکه مراد از اقناع، اقناع یقین ما است یعنی یقین ما را قانع کند یعنی یقین آور باشد. پس ترجمه اینگونه می شود: از آن قبیل نیست که اقناع کند یعنی یقین آور باشد.

«فیشبه ان تكون الحجة التي تقنعنا هي ان كل متحرك بذاته و كل متغير التغيرات الجسمانية بذاته لا لاجل انه متغير»

ص: ۱۲۵۴

به نظر می‌رسد حجتی که بتواند ما را قانع کند و یقین ما را تامین کند این است که اینچنین بگوییم که هر متحرک بالذات «یعنی خودش حرکت کند و بالعرض حرکت نکند یعنی نه اینکه چیز دیگری حرکت کند و این، به تبع آن حرکت کند» وضع مخصوص به خودش دارد.

«ان کل متحرک بذاته»: هر متحرک چون منسبق و منصرف به حرکت مکانی می‌شود و مراد، حرکت مکانی فقط نیست لذا مصنف جمله بعدی را می‌آورد تا در آن توهم خلاف نشود و می‌گوید «کل متغیر التغيرات الجسمانية» یعنی هر متغیری باشد چه تغییر مکانی باشد چه تغییر کمی چه کیفی چه وضعی باشد. اینطور نیست که تغییر فقط تغییر مکانی باشد تا اسم آن را حرکت بگذاریم بلکه هر نوع تغییری باشد مثلاً آبی خشک بود و گرم شد که تغییر کیفی کرده است و اینقدر گرم نشده تا بخواهد منبسط شود و مکان بیشتری را اشغال کند.

«التغيرات الجسمانية بذاته»: مراد از «بذاته» را با عبارت «لا لاجل انه متغیر» توضیح می‌دهد یکی از محشین اینگونه نوشته «تفسیر لقله بذاته» اما چگونه تفسیر برای «بذاته» است؟ اگر تغییر را به عنوان اینکه تغییر است ملاحظه کنید می‌تواند بالعرض و می‌تواند بالذات باشد. مصنف می‌گوید نه به خاطر متغیر بودن بلکه متغیر بالذات باید باشد یعنی متغیر بالعرض نباشد چون اگر متغیر بالعرض باشد باز هم متغیر بر آن صدق می‌کند ولی آن کافی نیست. شیء را نه به خاطر تغییرش بلکه به خاطر تغییر بالذاتش دارای وضع مخصوص می‌دانیم. چون اگر صرفاً به خاطر تغییر باشد با تغییر بالعرض هم جمع می‌شود بلکه اگر دارای وضع مخصوصش می‌دانیم به خاطر تغییر بالذاتش است نه به خاطر اصل تغییرش. چون اصل تغییر، وضع مخصوص را ایجاب نمی‌کند. بلکه تغییر بالذات، وضع مخصوص را ایجاب می‌کند.

این عبارت خبر برای «ان کل متحرک بذاته» است. یعنی هر متحرکی که اینگونه باشد وضعی مخصوص به خودش دارد و به خودش می توان اشاره مستقل کرد.

«فیحینئذ لا یخلو اما ان یکون بحیث یفصل بین نهایت ما یحیط به»

تا اینجا مقدمه استدلال را بیان کرد از اینجا استدلال را بیان می کند.

«فیحینئذ»: حال که معلوم شد هر متحرک بالذاتی دارای وضع مخصوص است.

«لا- یخلو»: جزء لا یتجزی خالی نیست از دو حالت. حالت اول را با «اما ان یکون بحیث یفصل» بیان می کند و حالت دوم را با «او لا یکون کذلک» بیان می کند.

ترجمه: جزء لا یتجزی طوری است که می تواند تفصیل دهد بین نهایت آنچه که احاطه بخودش می کند. ضمیر «به» به «جزء لا یتجزی» بر می گردد مراد از «ما یحیط به» هر جسمی که می خواهد باشد مهم نیست.

مراد از «نهایت ما یحیط به»، سطح است. جسمی بالاخره این جزء لا یتجزی را احاطه می کند و لو هوا باشد چون این جزء لا یتجزی در یک جایی قرار دارد حال یا در هوا یا در آب قرار دارد. پس مراد از «نهایت ما یحیط به»، سطح مماس با این جزء لا یتجزی است که نهایت جسم اند. این جزء لا یتجزی می تواند آن نهایت جسم را تفصیل دهد «یعنی تجزیه کند» و در این صورت که سطحی را که محیطش است تفصیل می دهد پس این جزء، جزء لا- یتجزا نیست پس ترجمه عبارت اینگونه می شود: یا آن جزء لا یتجزی به طوری است که بتواند جدایی بیندازد بین سطوح جسمی که احاطه به این جزء لا یتجزی دارد «یعنی مکان خودش را تجزیه کند و بگوید این بخش، سمت راست مکان من است و این بخش، سمت چپ مکان من است»

«و یكون لو لَقِيْتَهُ نَقْطَةً غَيْرَ مَتَجَرِّبَةٍ مِثْلَهُ لَمْ يَسْتَعْرِقْ ذَاتَهُ لِقَاءً بَلْ اَصَابَ مِنْهُ جَانِبًا»

«يكون» عطف بر «ان يكون بحيث» است. یعنی هم مکانش را تجزیه کند هم وقتی با یک نقطه تماس گرفت نقطه با آن، ملاقات بالتمام نداشته باشد چون نقطه، لا يتجزى است و این جزء لا يتجزى اگر واقعاً جزء لا يتجزى باشد باید با نقطه، ملاقات تمام کند ولی الا این طوری فرض می کنیم که این جزء لا- يتجزى، هم مکان خودش را تقسیم می کند و هم با یک نقطه، ملاقات بالتمام نمی کند.

«لو لَقِيْتَهُ نَقْطَةً غَيْرَ مَتَجَرِّبَةٍ مِثْلَهُ»: اگر با این جزء لا يتجزى، نقطه ای ملاقات کند که این نقطه این صفت را دارد که غیر متجزی است مثل خود جزء لا يتجزى، ولی نقطه واقعاً غیر متجزی است و این جزء لا يتجزى را شما فرض کردید لا يتجزى است. «غیر متجزئه» صفت برای «نقطه» است و «مثله» صفت برای «غیر متجزئه» است. یعنی نقطه ی غیر متجزئی که این صفت دارد که مثل این جزء لا يتجزى است.

«لم يستغرق ذاته لقاءً»: جواب برای لو است و «لو» با شرط و جوابش خبر برای «يكون» است و اسم «يكون» ضمیر مستتر است که به جزء لا يتجزا بر می گردد. ضمیر «ذاته» به جزء لا يتجزى بر می گردد البته در دو نسخه خطی «لقاءً» نوشته که تمیز برای نسبت «لم يستغرق» به ذات و فاعل آن نقطه است «لم يستغرق» چون مذکر است ضمیر آن به «مثله» بر می گردد ولی به نقطه هم بر می گردد چون خود مصنف گفته که در افعال، رعایت مذکر و مونث بودن را نمی کند اما در ضمائر رعایت می کند.

ص: ۱۲۵۷

یعنی استغراق نمی کند ذات جزء لا یتجزا را از حیث ملاقات «نه اینکه استغراق از چیز دیگر باشد» استغراق به ذات نسبت داده می شود ولی معلوم نیست که چه چیز است؟ مثلاً گفته می شود «طاب زید» یعنی نسبت پاکی به زید می دهد آیا خُلُقاً یا نفساً یا عملاً مراد است؟ چون نسبت «طاب» به «زید» مبهم است لذا تمیز می آورد و می گوید «طاب زید نفساً»، ابهام نسبت را بر طرف می کند و تمیز نسبت می شود در ما نحن فیه هم همینطور است که نسبت «لم یستغرق» نسبت به ذات، ابهام دارد با لفظ «لقاء» بیان می کند که ملاقات، ملاقات تام نیست. پس اگر تمیز گرفته شود اشکال ندارد اگر فاعل هم گرفته شود اشکالی ندارد.

ترجمه: این جزء لا- یتجزا به این صورت است که اگر نقطه ای که مثل خودش غیر متجزی است با خودش ملاقات کند ذات این جزء لا- یتجزا را ملاقات نقطه، غرق نمی کند «یعنی ملاقات، ملاقات بالتمام نیست تا تمام ذات لا یتجزا مُلاقا با نقطه شود بلکه بخشی را ملاقات می کند و بخشی را خالی می گذارد» بلکه این نقطه اصابت می کند از این جزء لا یتجزا یک جانب و طرفش را «به یک جانب و طرفِ جزء لا یتجزا اصابت می کند و طرفهای دیگر جزء لا یتجزا را خالی می گذارد»

«او لا یکون کذلک»

«لا یکون بحیث یفصل بین نهایات ما یحیط به و لا یکون لو لقیته... جانبا»

ص: ۱۲۵۸

چون در خط قبل دو مطلب بیان کرد در اینجا هم هر دو مطلب را نفی می کند:

۱_ جزء لا یتجزا سطح محیطش را تقسیم می کند.

۲_ نقطه، ملاقات تمام با او نداشته باشد.

با عبارت «لا یكون كذلك» هر دو مطلب را نفی می کند یعنی نه می تواند سطحی که اطرافش را تقسیم کند و نه اینکه نقطه با جانبی از او تماس بگیرد و ملاقات کند بلکه نقطه با آن، ملاقات بالتمام می کند.

«فان كان علی هذه الصفة فظاهر ذاته منقسمه»

از اینجا به حالت اول می پردازد و درباره آن بحث می کند.

اگر جزء لا یتجزی بر این صفت باشد یعنی اینطور باشد که سطح محیطش را تقسیم کند و اینچنین باشد که اگر نقطه ای با او تماس بگیرد نقطه، ملاقات تام پیدا نکند در اینصورت ظاهر ذات جزء لا یتجزا منقسم است. به باطنش کاری نداریم. وقتی ظاهر ذات جزء لا یتجزا منقسم است. دیگر جزء لا یتجزا نخواهد بود. پس حالت اول باطل شد چون فرض کردید جزء لا یتجزا باشد ولی جزء لا یتجزا نشد.

«و ان لم یکن علی هذه الصفة»

از اینجا به حالت دوم می پردازد و درباره آن بحث می کند که اگر این جزء لا یتجزی بر این صفت نباشد یعنی نتواند سطح محیطش را تفصیل دهد و تقسیم کند نقطه با او نتواند ملاقات در یک جانب داشته باشد.

ص: ۱۲۵۹

کان بحیث لو لاقته نقطه طابقت ذاته باسرها»

ضمیر «کان» به «جزء لا یتجزا» بر می گردد.

ترجمه: این جزء لا یتجزا طوری خواهد بود که اگر نقطه ای با او ملاقات کند آن نقطه، ذات جزء لا یتجزا را بتمامه اشغال می کند.

«و ذاته لها وضع متمیز»

ضمیر «لها» به «ذاته» بر می گردد.

ذات جزء لا یتجزا، برایش وضع جدا بود چون فرض کردیم حرکت بالذات می کند و هر چیزی که حرکت بالذات می کند وضع مخصوص و متمیز داشت.

«و ما طابق ذاوضع متمیز صار له وضع متمیز»

هر چیزی که منطبق شود بر شیئی که دارای وضع متمیز است خود آن منطبق هم مانند منطبقٌ علیه وضع متمیز پیدا می کند مراد از «ما» در «ما طابق» نقطه است ضمیر «له» به «ما» در «ما طابق» بر می گردد.

ترجمه: نقطه ای که مطابقت کرده و منطبق شده بر جزء لا- یتجزایی که صاحب وضع متمیز است برای آن ما طابق «یعنی نقطه» هم وضع متمیز است «اگر این جزء لا- یتجزا، وضع متمیز دارد و نقطه هم بر این جزء لا- یتجزا منطبق شده پس نقطه هم به تبع منطبقٌ علیه خودش وضع متمیز پیدا می کند»

«فیکون للنقطه وضع متمیز منفصل عن وضع الخط»

عبارت «و ذاته لها وضع متمیز» صغری بود و عبارت «و ما طابق ذا وضع متمیز صار له وضع متمیز» کبری است و این عبارت، نتیجه است.

ص: ۱۲۶۰

اینطور نیست که وضع نقطه، همان وضع خط باشد بلکه جدای از وضع خط است به خط، اشاره می کنید به نقطه اشاره دیگر می کنید نه اینکه همان اشاره به خط، اشاره به نقطه باشد چون نقطه را از خط جدا کردید و منفصل قرار دادید اگر وضع متمیز دارد منفصل از خط است و باید اشاره ی جدایی غیر از اشاره به خط شود.

«فیکون الخط منتهیا دون تلک النقطه بنقطه»

«بنقطه» متعلق به «منتهیا» است و لذا در ترجمه عبارت، این دو کلمه را با هم ترجمه می کنیم.

خط، این نقطه ای را که به عنوان طرف و آخر داشت از دست داد و منتهی به این نقطه ی جدا نمی شود بلکه منتهی به نقطه دیگری می شود که به خودش وصل است.

ترجمه: آن خط منتهی به نقطه ای می شود که آن نقطه غیر از آن نقطه ای است که وضع مخصوص پیدا کرد و جدا شد. آن نقطه، دیگر انتهای خط نیست چون جدا از خط شد. نقطه دیگری انتهای خط شده است.

«الکلام فیها هذا الکلام»

این عبارت صفت برای «بنقطه» است یعنی نقطه دیگری انتهای خط قرار می گیرد که کلام در این نقطه دیگر همان کلامی است که در نقطه اول گفتیم. یعنی نقطه دیگر را هم همراه جزء لا-یتجزایی می کنیم که شما گفتید و به کمک این جزء لا یتجزا که حرکت بالذات و وضع مخصوص دارد برای این نقطه دوم هم وضع متمیز و مخصوص درست می کنیم و این نقطه دوم از خط جدا می شود دوباره در نقطه سوم و چهارم و ... که نتیجه گرفته می شود این خط عبارت از نقاط کنار هم قرار گرفته است.

ص: ۱۲۶۱

«و بالجمله تصیر کل نقطه ذات وضع متمیز»

هر نقطه ای از نقاطی که این خط را تشکیل دادند یک نقطه ی دارای وضع متمیز می شوند و همه از یکدیگر جدا می شوند.

«و لكل نقطه انفصال عن الخط»

لازم می آید هر نقطه ای از خط جدا شود و از این نقطه های منفصله، خط تشکیل شود.

«و الخط ینتهی دونها بنقطه اخری»

«دونها» یعنی غیر از نقطه ای از خط جدا کردید.

بعد از کلمه «و الخط» علامت ویرگول گذاشته که باید قبل از آن گذاشته شود.

هر نقطه ای که فرض کنید منفصل از خط می شود و خط منتهی به نقطه ای می شود غیر از نقطه ای که الان جدا کردید.

«فهذا محال»

در این صورت لازم می آید خط، مرکب از نقاط کنار هم چیده شده باشد و این محال است مصنف با این عبارت بیان می کند تالی باطل است وقتی تالی باطل شد یکی یکی مقدم های قبلی را باطل می کند تالی اولی را مقدم دوم قرار دادیم و تالی دوم را مقدم سوم قرار دادیم و وقتی تالی سوم باطل شود مقدم سوم که تالی دوم بود باطل شد و وقتی تالی دوم باطل شد مقدم دوم هم که تالی اول بود باطل می شود وقتی تالی اول باطل شد مقدم اول هم باطل می شود.

«فواضح بین من هذا ان ما لا یتجزا لا ینفصل وضعه منفردا»

ص: ۱۲۶۲

این عبارت را سر خط نوشته ولی نتیجه قبل است.

«فواضح بین من هذا»: این مطلب واضح و باین است اما نه اینکه بین ابتدایی باشد و نه اینکه بدیهی ذاتی باشد بلکه از این بیانی که کردیم بین شد. روشن شد که جزء لا یتجزا اگر در درون جسم است نمی تواند از جسم جدا شود و وضع منفرد پیدا کند بلکه تابع خط و جسم است.

«و کل ما لم یکن كذلك لم یتحرک الحركات التي بذاتها فی المكان و كذلك حال الحركات الجسمانية الاخری»

«کذلك» یعنی «ینفصل وضعه منفرداً»: هر چیزی که نتواند وضع منفصل و متمیز پیدا کند حرکت نمی کند.

نتیجه نهایی را گرفت و گفت آنچه که متجزی نیست و وضعش منفصل نیست و وضع متمیز ندارد. و چیزی که وضع متمیز ندازد حرکت هم ندارد. پس ثابت شد که جزء لا یتجزی حرکت ندارد.

«الحركات التي بذاتها»: حرکاتی که برای خودش باشد را نمی کند و الا حرکت بالعرض و به تبع جسم و خط انجام می دهد.

«فی المكان»: متعلق به «لم یتحرک» است ابتدا تعبیر به «فی المكان» می کند. بعداً اضافه می کند و می گوید «کذلك حال الحركات الجسمانية الاخری» یعنی حرکات جسمانی دیگر هم همین است یعنی جزء لا یتجزا، حرکات جسمانی دیگر هم ندارد. حرکت کمی و کیفی و وضعی ندارد همانطور که حرکت مکانی نداشت.

نتیجه: گفتیم جزء لا یتجزا حرکت نمی کند حال این را عکس می کنیم و می گوئیم اگر چیزی حرکت کرد پس جزء لا یتجزا نیست بلکه منقسم است.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: انقسام علاوه بر حرکت مکانی در حرکت کیفی و کمی و وضعی نیز وجود دارد/ ادامه دلیل مصنف بر اینکه حرکت برای جزء لا یتجزی نیست.

«و یلزم ان یکون کل متغیر تغیرات الاستحاله الجسمانیة و النمو منقسماً»^(۱)

ثابت کردیم که جزء لا- یتجزی حرکت نمی کند ولی در بیان ما اینگونه بود که حرکت مکانی نمی کند سپس بر حرکت مکانی سایر حرکات را عطف گرفتیم و گفتیم که جزء لا یتجزی هیچ نوع حرکتی نمی کند نه حرکت مکانی و نه کیفی و نه کمی و نه وضعی می کند مصنف حرکت وضعی را مطرح نکرد و مطرح هم نمی کند اما دلیلش طوری بود که حرکت وضعی را هم نفی می کرد چون متحرک باید وضع ممتاز داشته باشد. همین وضع ممتاز داشتن محذور درست کرد و این اختصاص به حرکتهای غیر وضعی ندارد در حرکت وضعی هم این محذور پیش می آید پس استدلال مصنف، حرکت وضعی برای جزء لا یتجزی را هم نفی می کند ولی آن را مطرح نکرده الان حرکت نمو که حرکت کمی است و حرکت استحاله که حرکت کیفی است را هم بیان می کند سپس می فرماید از اینکه می گوئیم هیچ جزء لا یتجزایی حرکت ندارد نتیجه گرفته می شود که هر چیزی که حرکت دارد لا- یتجزی نیست بلکه منقسم است. هر جزء لا- یتجزایی حرکتش باطل است نتیجه می گیریم هر جا که حرکت صحیح باشد جزء، لا- یتجزی نیست بلکه منقسم است. یعنی نتیجه گرفته نمی شود بلکه عکس می شود.

ص: ۱۲۶۴

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج ۴، ص ۲۰۸، س ۲، ط ذوی القربی.

عکس سالبه کلیه، سالبه کلیه است. مثلاً «لا شیء من الاجزاء لا یتجزی بمتحرک». عکسش می شود «لا شیء من المتحرک باجزاء لا یتجزی».

نتیجه می گیریم که متحرک، منقسم است مصنف می خواهد در مورد این عکس صحبت کند و می گوید هر جا حرکتی هست انقسام است. در حرکت مکانی مطلب را بیان نمی کند چون از مطالب گذشته روشن شد. بحثی که مطرح می کند در نمو و استحاله است. در نمو و استحاله مصنف می خواهد ثابت کند انقسام وجود دارد. سپس چند استحاله ادعا شده که دفعی اند و قهراً انقسام بردار نیستند که اینها به عنوان نقص بر نتیجه ای که مصنف گرفتند وارد می شود باید آن را مطرح کند و جواب دهد.

تا آخر فصل سه بحث مطرح می شود:

بحث اول: حرکت نموی باعث می شود که متحرک تقسیم شود.

بحث دوم: حرکت استحاله ای که حرکت کیفی است باعث می شود که متحرک تقسیم شود.

بحث سوم: جواب نقض هایی که بر بحث دوم وارد می شود چون گفتید هر جا استحاله است انقسام هم وجود دارد ما جاهایی استحاله می بینیم و چون استحاله، دفعی است انقسام وجود ندارد.

توضیح بحث اول: مصنف می فرماید مساله در نمو ظاهر است و نیاز به بحث ندارد چون نمو به معنای این است که چیزی اصل داشته باشد و زیاده ای کنار اصل اضافه شود وقتی این زیاده واقع شد، مقدار توسعه پیدا می کند و مقدار هر جا باشد انقسام هم هست تا چه رسد به اینکه توسعه مقدار است که در آنجا هم به طریق اولی انقسام است. پس وقتی شیئی نمو می کند حتما شیء نامی باید منقسم شود و قسمت را بپذیرد.

ص: ۱۲۶۵

«و كذلك حال الحركات الجسمانية الاخرى»

حرکات جسمانیه دیگر هم اینچنین هستند که در جزء لا-یتجزا جاری نمی شوند. همانطور که حرکت مکانی برای جزء لا یتجزی وجود نداشت حرکات جسمانی دیگر که عبارت از حرکات کمی و کیفی و وضعی است هم برای جزء لا-یتجزی وجود ندارد.

«و يلزم ان يكون كل متغير تغيرات الاستحاله الجسمانية و النمو منقسما»

«تغیرات» مفعول مطلق است.

«یلزم» مربوط به همه است یعنی حال که روشن شد هیچ جزء لایتجزایی نمی تواند حرکت کند نتیجه گرفته می شود که هر متحرکی باید منقسم باشد ولی مصنف این مطلب کلی را در حرکت کیفی و کمی بیان می کند چون انقسام را تقریباً در حرکت مکانی بحث کرد و برای هر متحرک مکانی، لازم دیده است و ناچار نیست این بحث را دوباره در حرکت مکانی بگوید. فقط در کمی و کیفی بیان می کند.

ترجمه: لازم است که هر متغیری که نحوه تغیرش، تغیرات استحاله جسمانی است یا نحوه تغیرش، تغیر نموی است منقسم باشد.

این عبارت عکس مستوی مطلبی است که تا الان بیان شد تا الان به صورت سالبه کلیه گفتیم «هیچ جزء لا یتجزایی حرکت نمی کند» عکس آن می شود «هیچ متحرکی جزء لا یتجزا نیست بلکه منقسم است»

«و اما النمو فذلك ظاهر فيه لا نه ازدياد على اصل موجود»

اما نمو که حرکت کمی است اقتضا می کند که نامی قسمت شود.

«فذلک»: قبول انقسام در این نمو ظاهر است زیرا نمو عبارت است از ازیاد بر اصل موجود «یعنی یک اصل موجود است و نمو به معنای این است که این اصل، اضافه می شود. پس اضافه شدن اقتضا می کند که مقدار باشد یا توسعه مقدار باشد. و چون مقدار، انقسام می پذیرد پس متحرک به حرکت نموی که حرکت کمی است هم انقسام می پذیرد.

صفحه ۲۰۸ سطر ۳ قوله «و اما الاستحاله»

توضیح بحث دوم: در استحاله دو حالت وجود دارد.

حالت اول: گاهی شیء بیرونی می خواهد جسمی را مستحیل و متحول کند.

حالت دوم: گاهی محیط می خواهد محاط خودش را مستحیل و متحول کند.

مثلاً گاهی آب وجود دارد که با آتش می خواهد گرم شود اما گاهی گره است که از بیرون شروع به گرم شدن می کند و به سمت مرکز می رود تا کل گره گرم شود.

حکم حالت اول: این عامل بیرونی ابتدا بخش هایی که به خودش نزدیک است را متحول می کند بعداً بخش دور را، مثلاً ظرف آبی را بر روی آتش قرار دهید این چراغ با جداره ظرف تماس دارد و نزدیک است به آن قسمت از آبی که تماس با جداره است آن قسمت از آب که در وسط این ظرف قرار گرفته است از آتش مقداری دور است. آتش ابتدا با آن که نزدیک خودش است ملاقات و تماس می گیرد و تحول ایجاد می کند بعداً نسبت به آن که دورتر است تحول ایجاد می کند.

ص: ۱۲۶۷

حکم حالت دوم: مثلاً کره ای داشته باشیم که محیط بخواهد محاط را گرم کند یا به کیفیت دیگری متحول کند.

در اینصورت اجزاء ظاهری این کره زودتر از اجزاء باطنی گرم می شود پس این کره منقسم به اجزاء ظاهری و اجزاء باطنی می شود. هر چقدر هم کوچک باشد به همین صورت است اینطور نیست که دفعه گرم شود بلکه اجزاء ظاهری را زودتر از اجزاء باطنی گرم می کند این شیء که متحول می شود اجزاء ظاهری و باطنی دارد و اگر اجزاء ظاهری و باطنی دارد منقسم می شود.

توجه کردید که هر گونه محیل «متحوّل کنند» و مستحیل «متحول شوند» را لحاظ کنید بالاخره مستحیل باید قسمت شود چون محیل یا بیرون از مستحیل است یا شامل مستحیل است «مصنف تعبیر به شامل کرد ولی ما تعبیر به محیط کردیم» در هر دو حال، مستحیل اجزاء پیدا می کند و قسمت می شود بنابراین در هر جا که استحاله است مستحیل باید منقسم باشد به بیانی که گذشت.

توضیح عبارت

«و اما الاستحاله فلان تاثیر المحیل فی الجبهه التي تلقاها المستحیل اقدم من تاثیره فی الجبهه التي لا تلقاه»

اما استحاله باعث می شود که مستحیل منقسم باشد به این جهت است که تاثیر محیل «که می خواهد در مستحیل، تاثیر ایجاد کند» در جهتی که این محیل در آن جهت با مستحیل ملاقات کرده اقدم است از تاثیر محیل در آن جهتی که این محیل با آن جهت ملاقات نکرده است «که جهت دورتر از جهت اول است».

ص: ۱۲۶۸

«فان کان مشتملا علیه فتاثيره فیما یلی ظاهره اقدم من تاثيره فیما یلی غوره»

ضمیر «کان» به «محیل» و ضمیر «علیه» به «مستحیل» بر می گردد.

«ان کان» نیاز به عدل دارد که عدلش همان فرض قبلی است.

دو فرض در اینجا مطرح می شود:

۱_ محیل، مرتبط با مستحیل باشد که این همان فرض قبلی است.

۲_ محیل، مشتمل بر مستحیل باشد که این همان فرضی است که الان می خوانیم. این دو عدل هم هستند و مصنف به صورت «ان کان» و «ان کان» نیاورده بلکه یک عدل را همینطوری تبیین کرده ولی عدل دوم را به صورت «ان کان» آورده است.

مراد از اشتغال همان است که توضیح داده شد یعنی اگر محیل، احاطه بر مستحیل داشته باشد وقتی احاطه بر مستحیل دارد گویا مثل کره ای است که محیط کره را محیل پُر کرده و درون این محیط، مستحیل قرار گرفته باشد خود مستحیل که درون این محیط قرار گرفته چون تا مرکز کره ادامه دارد پس خود مستحیل هم دارای یک ظاهر و یک غور و باطن می شود یعنی خودش هم محیط و محاط پیدا می کند و به تعبیر مصنف، ظاهر و غور پیدا می کند. بعضی اجزاء مستحیل به ظاهر مستحیل که محیطش هستند نزدیک است و بعضی اجزاء مستحیل به باطن مستحیل که مرکز است نزدیک اند. به این ترتیب خود مستحیل دارای اجزاء می شود. این در صورتی است که کره ی بزرگ فرض شود. اما در مورد بحث ما، نمی خواهیم کره بزرگ فرض کنیم بلکه جزئی را که فرض شده لا-یتجزا است مستحیل گرفتیم و محاط به یک محیل قرار دادیم. الان می گوئیم این مستحیل که نقطه مرکز نیست «اگر مستحیل، نقطه مرکز بود قسمت نمی شد ولی نقطه مرکز نیست» این مستحیل در واقع درون محیل قرار گرفته و بخشی از کره ای است که این کره از محیل شروع شد. وقتی که به این صورت است خود همین مستحیل، مرکز و پوسته یعنی محیط دارد و اجزائی نزدیک به پوسته و اجزائی نزدیک به مرکزند و لو اجزاء بالقوه باشد و همین برای ما کافی است پس مستحیل تقسیم به ظاهر و باطن می شود محیل وقتی می خواهد تاثیر کند در اجزائی از این مستحیل که نزدیک ظاهرند زودتر تاثیر می کند و در اجزائی که نزدیک باطن اند دیرتر تاثیر می کند پس معلوم می شود در مستحیل، اجزاء نزدیک به ظاهر و اجزاء نزدیک به باطن داریم که محیل می تواند در اجزاء نزدیک به ظاهر زودتر و در اجزاء نزدیک به باطن دیرتر تاثیر کند پس مستحیلی که جزء لا یتجزا فرض شد می بینیم دارای اجزاء شد ولو اجزاء بالقوه داشته باشد.

ترجمه: اگر محیل، مشتمل بر مستحیل باشد تاثیر محیل در اجزایی که نزدیک ظاهر مستحیل هستند «ضمیر - تاثیر - به - محیل - بر می گردد و ضمیر - ظاهر و غوره - به - مستحیل - بر می گردد و مراد از - ما - در - ما یلی - اجزاء است ولی مراد از - ما یلی ظاهر - اجزاء بیرونی است و مراد از - ما یلی غور - اجزاء درونی می شود و تاثیر محیل در اجزاء بیرونی اقدم است بر تاثیر محیل در اجزاء درونی» و همچنین تاثیر در خود ظاهر، اقدم است از تاثیر محیل در اجزائی که نزدیک غور و مرکز مستحیل هستند.

نکته: عبارت «فان کان مشتملا علیه» را می توان طور دیگر معنا کرد و ضمیرها را به نحو دیگری برگرداند. ضمیر «کان» را به «محیل» و ضمیر «علیه» را به مستحیل برگردانیم. می توان بر عکس کرد و گفت جسمی را فرض کنید سوراخ کردیم و به صورت استوانه از آن در آوردیم سپس در محل خالی شده یک چراغ روشن کردیم مثل سماورهایی که امروزه موجودند که حالت دودکش در وسط دارد و آتش در درون این دودکش روشن است و دور تا دور این دودکش آب وجود دارد این سماور که روشن شود آب بیرون از خودش را گرم می کند یعنی آبی که به این حرارت احاطه کرده یعنی محیل، محاط است و مستحیل، محیط است در این صورت محاط که محیل است اثر در محیط می گذارد اما در بخش هایی که نزدیک به محیل است تاثیر زودتر می گذارد و در بخش هایی که دورتر از محیل است تاثیر دیرتر می گذارد.

مستحیل، متغیر است اگر چه متغیر به متغیر مکانی نیست ولی متغیر به تغیر کیفی است. چون متغیر است قانون کلی را اجرا می کنیم که هر متغیری منقسم است پس این مستحیل هم باید منقسم باشد.

اشکال: توجه کنید ما اثبات می کنیم که مستحیل، منقسم است. الان مصنف در ضمن استدلال می گوید هر متغیری منقسم است یعنی همان چیزی را که ما اثبات می کنیم به عنوان دلیل اخذ کرده و این، مصادره است مدعای ما در جسمی است که تغیر استحاله ای دارد و این خاص است زیرا در متغیر کیفی است اما عبارت «اذ کان کل متغیر منقسماً» عام است.

برای حل مصادره یکی از دو راه طی می کنیم:

راه اول: منقسمی را که در مدعا آمد با منقسمی که در این قانون و عبارت آمده دو تا می کنیم. مراد از منقسم در مدعا، منقسم کیفی است و آن منقسم که در دلیل می آید منقسم مقداری است به این صورت می گوئیم: به حیث کیف، قسمت می شود بعداً می گوئیم به حیث مقدار هم قسمت می شود. الان مدعای ما این است که این مستحیل در پذیرش حرارت منقسم شده است «نه در مقدار» یعنی قسمتهای جلوی مستحیل، حرارت را زود گرفته و قسمتهای بعدی مستحیل، حرارت را دیرتر گرفته است پس مستحیل در پذیرش حرارت، منقسم شده اما در دلیل گفته می شود هر متغیری به لحاظ مقدار منقسم است. و مدعا و دلیل به این صورت در می آید: چون این مستحیل «که به وسیله محیل، محاط شده است» مقداراً تقسیم می شود «یعنی بعضی از مقدارش به محیل نزدیکتر است و بعضی مقدارش از محیل دورتر است» لذا تاثیر محیل «و به عبارت دیگر، پذیرش مستحیل» در بعض اجزایش مقدم است و در بعض اجزایش موخر است و در اینصورت مصادره لازم نمی آید.

راه دوم: با عبارت «و انما الكون و الفساد...» بیان می کند.

«و انما الكون و الفساد هو الذی یكون غیر منقسم»

آن که منقسم است کون و فساد است و کون و فساد، تغییر نیست. کون و فساد، زوال و حدوث است نه تغییر. تغییر به معنای این است که شیء باشد و حالت، عوض کند. در کون و فساد این طور است که یک شیء، زائل شده و شیء دیگر جای آن آمده است.

مصنف می فرماید هر تغییری منقسم است آن که منقسم نیست کون و فساد است این مجموع را دلیل قرار داده است. بحثش در این است که متغیر به تغییر کیفی تقسیم می شود. دلیلش این است که متغیر تقسیم می شود و آنچه که تقسیم نمی شود کون و فساد است. مصنف این عبارت را هم با «انما» و هم با «هو» که ضمیر فصل است آورده یعنی تنها چیزی که منقسم نیست کون و فساد است و آن هم تغییر نیست بحث ما الان در تغییر است بنابراین نمی توان گفت غیر منقسم است. آنچه که غیر منقسم است فقط کون و فساد است اما تغییر، منقسم است.

تا اینجا مصنف ثابت کرد که هر حرکت جسمانی از جزء لا یتجزا ممنوع است یعنی هیچ حرکت جسمانی برای جزء لا یتجزا ممکن نیست نه حرکت مکانی و نه حرکت های دیگر، الان با عبارت «اما الذی یظن» بعضی اعتراضات بر مصنف وارد می شود که باید اینها را جواب بدهد.

ص: ۱۲۷۲

نکته: «مایلی ظاهره» را بر اجزاء بیرونی حمل کردیم و «مایلی غوره» را بر اجزاء درونی حمل کردیم. در «مایلی ظاهره» اشکالی می شود که «مایلی ظاهره» هم درونی است چون ظاهر، مایلی ظاهر را پوشانده است.

ما اینگونه بیان می کنیم که مراد از اجزاء درونی و اجزاء بیرونی نسبی است یعنی آنچه که نزدیک به ظاهر مستحیل است اجزاء بیرونی گرفتیم و آنچه که نزدیک به مرکز مستحیل است اجزاء درونی گرفتیم تعبیر به درونی و بیرونی، نسبی است نه اینکه واقعی باشد. بله اجزاء بیرونی که ما گفتیم در واقع درونی هستند ولی نسبت به اجزاء درونی، بیرونی حساب کردیم و لو اینکه ظاهر، اینها را پوشانده ولی به آنها اجزاء درونی می گوئیم البته یک اشاره کردیم و گفتیم چه ظاهر و چه اجزاء نزدیک به ظاهر، تاثیر محیل را زودتر می پذیرند. و همه اجزاء باطن و اجزاء نزدیک به باطن تاثیر محیل دیرتر می پذیرند.

در جایی که محیل، احاطه نکرده بود «یعنی در فرض قبلی» تعبیر به اجزاء باطنی و اجزاء ظاهری نکردیم بلکه اینطور می گوئیم آن قسمتی را که محیل ملاقات کرده تاثیر می گذارد و آن قسمتی را که ملاقات نکرده دیرتر تاثیر می گذارد یعنی در فرض قبلی بحث ملاقات را داشتیم و بحث ظاهر و باطن را نداشتیم. اما در جایی که محیل احاطه می کرد ظاهر و باطن مستحیل را گفتیم.

ص: ۱۲۷۳

اشکال بر حرکت کیفی «چند استحاله ادعا شده که دفعی اند و قهراً انقسام پذیر نیستند» / انقسام علاوه بر حرکت مکانی در حرکت کیفی و کمی و وضعی نیز وجود دارد / دلیل مصنف بر اینکه حرکت برای جزء لا یتجزی نیست ۹۳/۰۲/۲۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکال بر حرکت کیفی «چند استحاله ادعا شده که دفعی اند و قهراً انقسام پذیر نیستند» / انقسام علاوه بر حرکت مکانی در حرکت کیفی و کمی و وضعی نیز وجود دارد / دلیل مصنف بر اینکه حرکت برای جزء لا یتجزی نیست.

«و اما الذی یظن فی بعض الاستحالات انها تکون دفعه فذلک لفوات الامر الحسی لقصر زمانه»^(۱)

بحث ما در این بود که جزء لا یتجزی نمی تواند هیچ نوع حرکتی کند نه حرکت مکانی و نه حرکت های دیگر. حرکت نمو و حرکت استحاله و حرکت وضعی نمی تواند داشته باشد. البته حرکت وضعی را مصنف مطرح نکرده شاید بتوان آن را به نحوه ای به حرکت مکانی ملحق کرد چون در حرکت وضعی بالاخره مکان تبدیل پیدا می کند ولی مکان به صورت مدوّر تبدیل پیدا می کند یا بگویید اجزاء فرضی متحرک، مکانش را عوض می کند اما خود متحرک، مکانش عوض نمی شود پس در حرکت وضعی هم می توان مطلب را مطرح کرد و توضیح داد. لا اقل اگر کل متحرک، مکانش را عوض نکند اما اجزاء فرضی آن مکانش عوض می شود مثلاً فرض کنید جزء لا یتجزایی دارد حرکت دورانی می کند نقطه ای را در یک جایی بیرون از جزء لا یتجزی فرض کنید و اینطور بگویید که قسمتی از این جزء لا یتجزی به این نقطه زودتر می رسد تا قسمت دیگرش، همین اندازه که قسمتی از آن زودتر رسید نشان می دهد که جزء لا یتجزی قسمت می شود و دارای اقسام است پس حرکت دورانی را مثل حرکت مکانی فرض می کنیم و وقتی حرکت مکانی را در جزء لا یتجزا نفی کردیم حرکت دورانی هم نفی می شود.

ص: ۱۲۷۴

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج ۴، ص ۲۰۸، س ۶، ط ذوی القربی.

بحث ما در این بود که جزء لا یتجزی حرکت ندارد «هر ۴ نوع حرکت را نفی می کند» بحثی که ما به آن رسیده بودیم حرکت استحاله ای بود که معتقد بودیم در حرکت استحاله ای، متحرک باید قسمت شود و ما جزء لا یتجزایی که حرکت استحاله ای کند نداریم. این را هم اثبات کردیم الان اشکالاتی در مورد حرکت های استحاله ای است که باید جواب داده شود.

اشکال اول: بعضی از تغییرات کیفی یا به عبارت دیگر، بعضی از استحالات، دفعهً انجام می شوند و این را نمی توان انکار کرد اگر دفعهً انجام شدند قسمت نمی شوند. آن استحاله ای قسمت میشود که تدریجی باشد و لو در مدت کوتاهی تدریج پیدا کند اما اگر دفعی باشد تقسیم نمی شود.

جواب: مصنف می فرماید استحاله ی دفعی نداریم. استحاله همیشه با تدریج همراه است. ولی گاهی زمان، کوتاه است لذا آن تبدلاتی که باید به حس بیاید به حس نمی آید. چشم ما تشخیص نمی دهد. ما نگاه می کنیم می بینیم این شیء که مثلاً سرخ

بود یکدفعه نارنجی شد. صفحاتی امروزه وجود دارد که عکسی بر روی آن می افتند سپس این صفحه را که مقدار کمی حرکت دهند عکس دیگری با رنگ آمیزی دیگر بر روی آن می افتند مثلاً عکس اسبی بر روی این صفحه است وقتی این صفحه تکان بخورد می بینید شکل اسب عوض شد و موجود دیگری شد. حال اگر کسی سریع این صفحه را تکان دهد ما می بینیم این صفحه که سرخ بود نارنجی شد این، یک نوع استحاله به نظر می رسد «البته این، استحاله نیست چون رنگ سرخ به جای خودش ثابت است آن رنگ نارنجی هم ثابت است و تبدیلی اتفاق نیفتاده زیرا این صفحه، دو وجه داشته که یک وجه آن جلوی چشم ما بوده و به سرعت وجه خودش را عوض کرده و وجه دیگر در جلوی چشم ما قرار گرفته است» که دفعه انجام شده. مصنف می فرماید گاهی به خاطر کوتاهی زمانی آن امر حسی «تدریج» درک نمی شود.

ص: ۱۲۷۵

نکته: کون و فساد، دفعی است و تدریجی نیست. در جای خودش ثابت شده، به ابتدای کتاب تعلیقات مراجعه کنید در جایی که تبدیل رنگ به رنگی را مطرح می کند و با کون و فساد مقایسه می کند و می گوید باید دفعی باشد اگر دفعی نباشد محذور عقلی لازم می آید.

نکته: کون و فساد مربوط به صورت است که عوض می شود ولی ماده باقی می ماند اما در استحاله، تبدیل کیف است. البته گاهی از اوقات کون و فساد را هم استحاله جوهری می گویند ولی خودشان تصریح کردند که این، تسامح است زیرا استحاله واقعی در عَرَض است.

توضیح عبارت

«و اما الذی یظن فی بعض الاستحالات انها تکون دفعه»

«انها» تفسیر برای «الذی یظن» است و ضمیر آن به «بعض الاستحالات» بر می گردد.

آنچه که در بعضی استحاله ها گمان می شود این است که این استحاله یک امر دفعی است.

«فذلک لفوات الامر الحسی لقصر زمانه»

«فذلک» جواب برای «اما» است. ضمیر «زمانه» به «بعض الاستحالات» یا «امر حسی» بر می گردد یعنی زمان تحول، کوتاه بود یا زمان امر حسی کوتاه بود.

چون زمان بعض استحالات کوتاه بوده یک امری که باید حس می شده، فوت شده یعنی حس نتوانسته آن امر را جذب کند به خاطر اینکه سریع عبور کرده و حس، آن سرعت را نداشته که بتواند بدنبال آن امر حسی برود و آن را کشف کند چون حس اگر چیزی را ثبت نکند درک نمی کند باید صورت چیزی را در خودش ثبت کند تا آن را درک کند. لذا می گوید این رنگ دفعه تبدیل به رنگ دیگر شده است.

ص: ۱۲۷۶

در اشکال اول که بیان شد معترض، نمونه و مثال نیاورد و اینطور گفت که بعضی استحالات، دفعی انجام می شوند اما در اشکال دوم دو نمونه ذکر می کند ۱_ اضائه ۲_ اشفاف.

بیان اشکال دوم در ضمن مثال اول: بعضی معتقدند که وقتی جسمی تاریک است و با نور روشن می شود دفعه روشن می شود پس تبدلِ ظلمت به نور یا به تعبیر بهتر «استناره»، که نوعی استحاله است دفعه انجام شد شما وقتی نوری را بر یک جسمی می تابانید این جسم تاریک یکدفعه منور می شود نه تدریجاً. به این، استناره می گویند که دفعی است استناره یک تحول کیفی است که از ظلمت، منتقل به منور بودن می شود. ظلمت و نور کیف هستند که از این کیف به آن کیف مبدل می شود.

جواب: مصنف می فرماید اصلاً استناره، استحاله نیست. استناره، حدوث نور در جسم قابلی است که مقابل منیر قرار گرفته است و دفعه هم انجام می شود چون حدوث نور است و حدوث می تواند دفعی باشد و می تواند تدریجی باشد پس آنچه که ما آن را تدریجی قرار می دهیم و می گوئیم حرکت، حرکت در کیف است و باید منقسم باشد استحاله می باشد اما استناره، استحاله نیست. استناره به معنای احداث نور یا حدوث نور است و حدوث می تواند دفعی باشد به قول مصنف می گوید امری ملحق به این جسم می شود و این جسم، ظاهر می شود بعد از این که این نور ملحق به این جسم شد ممکن است در جسم، تاثیرات استحاله ای بگذارد و جسم را مثلاً گرم کند. این استحاله، استحاله ی اولی نیست یعنی بعد از آمدنش می خواهد استحاله پیدا کند. این استحاله، استحاله ای است که بعد از آمدن، حاصل شده. اینطور نیست که اصل استناره با استحاله باشد بلکه بعد از اینکه استناره ای شده یک استحاله ای هم در حرارت مثلاً تولید شده که آن، بحث دیگر است. آنچه که بعد از عروض نور در این جسم حاصل می شود ممکن است استحاله باشد که آن هم تقسیم می شود ولی خود استناره، استحاله نیست.

«و اما الاضاء دفعه فلیس ذلک استحاله اولیه فی الاجسام»

بعضی اینگونه فکر کردند که این جسم، متکیف به کیفیت اضائه می شود و این تکیف، استحاله ای است که پیدا می شود ولی این استحاله، دفعی است. در اینصورت اعتراض بر مصنف کردند که استحاله ی دفعی پیدا کردیم.

ترجمه: اینطور نیست که در ابتدا استحاله ای واقع شود و روشنی حاصل شود بله بعداً که نور باقی ماند ممکن است استحاله ای اتفاق بیفتد.

«بل امرا یلحق السطوح بان یظهر»

«بان یظهر»، تفسیر «یلحق» است.

«بل امراً» به معنای «بل یکون امراً» است.

«بل»، اضرایبه است و «لیس» را تبدیل به «یکون» می کند.

ملحق به سطوح می شود به اینکه این سطوح ظاهر می شود «همین که این سطوح ظاهر می شوند گفته می شود که این سطوح، مستتیر می شوند پس عارضی است که حادث می شود نه امری است که استحاله پیدا می کند.

ضمیر «بان یظهر» را می توان به «نور» بر گرداند و معنای عبارت می شود:

ملحق شدن نور به این است که آن نور در این جسم ظاهر شود.

صفحه ۲۰۸ سطر ۷ قوله «و اما الاشفاف»

اشکال: آخرین نقضی است که وارد می کنیم این است که بعضی گمان کردند که هوای تاریک شفاف نیست. یعنی ما وراء خودش را نشان نمی دهد چون جسم شفاف، جسمی است که ماوراء خودش را نشان می دهد هوای تاریک چون ماوراء خودش را نشان نمی دهد لذا شفاف نیست وقتی نور به هوا می تابد شفاف می شود و ماوراء خودش را نشان می دهد و دفعه شفاف می شود. و این نوعی استحاله است که از تاریکی به روشنایی بلکه از غیر شفاف بودن به شفاف بودن آمده است.

واسطه این کار، نور است ولی شفافیتی که برای هوا درست می شود یک نوع استحاله است که به تدریج واقع نمی شود بلکه دفعه واقع می شود شما گفتید «کل متغیر منقسم» ما متغیری پیدا کردیم که چون دفعه انجام می شود منقسم نیست. پس چیزی داریم که منقسم نشود و متغیر باشد بنابراین جزء لا یتجزی که منقسم نیست می تواند متغیر باشد.

جواب مصنف: در اضائه قبول کردند که عَرَضی هست و استحاله نیست در هوا نه استحاله را قبول می کنند نه وجود عرض را قبول می کنند و می گویند در هوا هیچ اتفاقی نمی افتد بلکه آن جسمی که در هوا است نور را می پذیرد. هوا، نور را نمی پذیرد یک قانونی است که فلاسفه قدیم به آن معتقد بودند که به آن اشاره می کنیم.

فلاسفه قدیم معتقد بودند هوا با نور روشن نمی شود بلکه نور از هوا عبور می کند و هوا روشن نمی شود بر این مدعا دلیل می آورند که مصنف به آن دلیل اشاره می کند دلیل این بود که شخصی در غار تاریک نشسته است و شخص دیگری در بیرون غار در آفتاب نشسته است بین این دو شخص، هوای تاریک غلیظی فاصله است با وجود این، آن شخصی که در غار نشسته شخص بیرونی را می بیند و این هوای تاریک مانع نیست هوای تاریک ماوراء خودش را نشان می دهد مهم این است که مرئی باید منور باشد. به هوا کاری ندارد. هوا لازم نیست منور باشد. این نور اگر از هوا عبور کرد و به مرئی رسید مرئی را نشان می دهد اما اگر این نور از هوا عبور نکرد و از جای دیگر به مرئی رسید باز هم مرئی را نشان می دهد. هوا روشن نمی شود بلکه معبر نور می شود و آن را روشن نمی کند. مهم این است که آن عرض که عبارت از نور است بر مرئی وارد شود بله وقتی هوا، مرئی را به ما نشان می دهد می گوئیم هوا شفاف است.

شفافیت بر اثر نور در هوا حاصل نمی شود هوا از اول تا آخر شفاف هست حتی هوای تاریک هم شفاف است اینطور نیست که هوای تاریک شفاف نباشد و وقتی روشن شد شفاف بشود هوای تاریک هم شفاف است و ماوراء خودش را نشان می دهد شما بر ماوراء آن که نور بریزید می بینید نشان می دهد همانطور که در مساله غار گفته شد اگر ماوراء تاریک باشد به خاطر تاریک بودن ماوراء دیده نمی شود نه به خاطر اینکه هوا مانع است. هوا در وقت تاریکی و در وقت روشنایی هر دو، شفاف است یعنی روشنی هوا، هوا را شفاف نمی کند و لذا استحاله ای اتفاق نمی افتد.

توضیح عبارت

«و اما الاشفاف من الهوا فسنبین ان الهواء ليس يعرض له في الاشفاف شيء البته»

در وقتی که هوا شفاف می شود شیئی بر هوا عارض نمی شود. هوا در تاریکی هم شفاف است.

«بل العارض انما هو في المرئی»

مراد از «العارض» در اینجا، نور است.

آن که عارض می شود، بر مرئی عارض می شود و هوا مانع نمی شود و همین مانع نشدن، شفاف بودن است چه هوا تاریک باشد چه روشن باشد مانع نمی شود.

«و اذا صار المرئی بحيث تجوز رویته باسراق الضوء علیه امکن الهواء اداه الی الجسم»

«باسراق» تفسیر «تجوز رویته» است. نسخه صحیح «ادائه فی الجسم یا ادائه الی الحس» است اگر ضمیر «ادائه» را به «مرئی» برگردانیم نسخه «الی الحس» خوب است اگر بر نسخه «فی الجسم» تحفظ کردیم ضمیر را به «ضوء» برگردانیم.

ص: ۱۲۸۰

با این عبارت می خواهد شفافیت هوا را توضیح بدهد.

اگر مرئی طوری شد که دیده می شود هوا، مانع دیدن نمی شود. اینکه هوا مانع دیدن نمی شود باعث می شود که ما هوا را متصف به شفافیت کنیم چه هوا تاریک باشد چه روشن باشد. شما فکر کردید هوای تاریک مانع می شود ما می گوئیم هوای تاریک و روشن نداریم هوا نه تاریک می شود و نه روشن می شود آنچه تاریک و روشن می شود مرئی است که همان اجسام می باشند و الا کار هوا فقط تعدیه است یعنی می رساند آنچه را که قابل رویت است. شیء باید قابل رویت باشد تا هوا آن را برساند وقتی نور روی شیء نیست قابل رویت نیست.

ترجمه: مرئی اگر طوری شد که می توان آن را دید «اما چگونه می توان آن را دید» به سبب اینکه ضوء بر این مرئی تابیده و این مرئی را روشن کرده ممکن است هوا را که برساند این نور را به حس یا به جسم. «می تواند اداه خواند که تمیز باشد ولی وقتی در نسخه ادائه است ادائه می خوانیم»

«فَسَمَّى مَشْفَاً»

آن هوا، مشف نامیده می شود به خاطر اینکه مانع دیدن نشد نه اینکه از تاریکی به روشنائی متحوّل شد. از ابتدا شفاف بود و ما آن را شفاف نکردیم.

«و لهذا ما اذا كان الانسان في كهف بعيد مظلم و كان بينه و بين المرئی هواء مظلم جداً و كان المرئی نيراً اشرق عليه الضوء لم تمنع ظلمه الهواء ادراكه»

ص: ۱۲۸۱

«لهذا ما» یک کلمه است. به معنای «به این جهت است» یعنی به جای لفظ «ما» در ترجمه ی این کلمه، لفظ «است» را می آوریم.

ترجمه: به این جهت است که وقتی انسان در یک غار دراز مظلم قرار گرفته و بین انسان که در غار نشسته و بین مرئی که بیرون غار است هوایی فاصله باشد که کاملاً تاریک است و مرئی روشن باشد که نور به آن تابیده است ظلمت هوا مانع ادراک این مرئی نمی شود پس معلوم می شود که هوا در وقت ظلمانی بودن هم شفاف است و مانع نیست و می تواند مرئی را به چشم رائی برساند. بنابراین اگر نور تابید هواء تاریک غیر مشفّ را شفاف نمی کند زیرا این هوا از ابتدا شفاف بود. الان هم شفاف است اتفاق که الان افتاده این است که نور از آن عبور کرده و آن را روشن نکرده است.

اینکه می گوید هوا شفاف است چه ظلمانی باشد چه غیر ظلمانی باشد صحیح است چون جسم شفاف اینگونه نیست که با نور، شفاف شود و بدون نور شفاف نباشد. ولی اینکه می گوید نور هوا را روشن نمی کند امروزه رد شده.

تا اینجا بحث در جزء لا یتجزی تمام شد در فصل بعدی وارد بحث در تناهی و عدم تناهی اجسام می شویم. تا الان بحث از ریز ترین جزء جسم کردیم اما از الان وارد بحث بزرگترین جسم می شود تا الان بحث کردیم که جسم را تا کجا می توان ریز کرد اما در فصل بعدی می گوئیم آیا جسم را می توان تا بی نهایت برد یا نه؟

بحث تناهی و عدم تناهی در چه جاهایی جاری می شود؟ _ فهرست مباحث فصول آتیه / ابتدا کلام در تناهی و عدم تناهی اجسام و ذکر ظنون ناس در آن ۹۳/۰۲/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ۱ _ بحث تناهی و عدم تناهی در چه جاهایی جاری می شود؟ _ فهرست مباحث فصول آتیه / ابتدا کلام در تناهی و عدم تناهی اجسام و ذکر ظنون ناس در آن.

الفصل السابع فی ابتداء الکلام فی تناهی الاجسام و لا تناهیها و ذکر ظنون الناس فی ذلك» (۱)

فصل هفتم از مقاله سوم است که مصنف از اینجا وارد بحث در تناهی و عدم تناهی اجسام می شود. ابتدا در این فصل مصنف ذکر می کنند که لا تناهی، وصف اجسام واقع می شود و وصف مجردات هم واقع می شود.

اما آیا جسم غیر متناهی وجود دارد یا ندارد بحث دیگری است ولی وصف تناهی و عدم تناهی را جسم می تواند قبول کند. اینکه طبیعت جسم می تواند غیر متناهی باشد حرفی نیست بحث در این است که وجود دارد یا ندارد؟ کسانی که نزاع دارند در وجود آن نزاع دارند نه در اینکه این وصف، قابل است یا قابل نیست. چون جسم، قابل این وصف است.

پس می گوئیم جسم می تواند مصنف به غیر متناهی شود. مجرد هم می تواند مصنف به غیر متناهی شود. پس عدم تناهی وصف برای مادی و مجرد هر دو است و ما در این فصل بحث از عدم تناهی مجردات نداریم. نه تنها در این فصل بلکه در این مقاله و در کتاب طبیعیات شفا بحث نمی شود. چون بحثی که در طبیعیات می شود ارتباطی به مجردات ندارد تا بخواهیم درباره عدم تناهی آنها بحث کنیم. سپس مصنف موضع بحث را روشن می کند سپس فهرستی از بحث را ذکر می کند تقریباً ۵ مطلب است که دو تا از آنها را در همین فصل هفتم ذکر می کند. و بقیه در فصول بعدی بیان می شود.

ص: ۱۲۸۳

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج ۴، ص ۲۰۹، س ۱، ط ذوی القربی.

مصنف ابتدا می فرماید ما دو یا سه چیز را می توانیم مصنف به غیر متناهی کنیم مصنف می خواهد بیان کند که بحث ما در کجا است؟

۱ _ اجسام است.

۲ _ احوال اجسام است.

۳ _ مجردات است.

اینکه جسم را متصف به تناهی و عدم تناهی کنیم معنایش این است که اندازه آن متناهی است یا بی نهایت است اینکه احوال

جسم را متصف به تناهی و عدم تناهی کنیم مثلاً می‌گوییم این جسم، تاثیری دارد آیا تاثیرش متناهی است یا نامتناهی است. یک جسم می‌تواند تاثیر نامتناهی داشته باشد یا باید تاثیر جسم متناهی باشد که این، بحثی است که در نمط ۶ اشارات در ضمن فصولی مطرح شده بود و ثابت شده بود که جسم، نیروی نامتناهی ندارد مگر اینکه از ناحیه مجردی امداد شود که اگر امداد شد تا وقتی مدد می‌رسد می‌تواند نیرو را اعمال کند وقتی که مدد تمام شد نیرو قطع می‌شود اما اگر مدد، بی‌نهایت رسید نیرو هم بی‌نهایت می‌شود چنانچه که در نفوس سماوی با اینکه جسمانی اند ولی دائماً حرکت می‌کنند چون از جانب عقول مدد می‌شوند اگر مدد عقول نباشد نیروی جسمانی نمی‌تواند نامتناهی باشد باید متناهی باشد. پس می‌توان احوال جسم را متصف به تناهی و عدم تناهی کرد.

اما مجردات را می‌توان متصف به عدم تناهی کرد در اتصاف جسم به عدم تناهی، اندازه را مطرح کردیم در اتصاف احوال جسم به عدم تناهی، استمرار را مطرح کردیم شاید بتوان شدت را هم مطرح کرد مثلاً یکی از حالات جسم، حرکت است این حرکت اگر شدید شود «یعنی سریع شود» یعنی بی‌نهایت شدید می‌شود یا نه؟ نمی‌گوییم از ازل تا ابد حرکت کند و استمرار داشته باشد بلکه می‌گوییم حرکتی کند که به لحاظ شدت، نامتناهی باشد. حرکتی که به لحاظ شدت، نامتناهی باشد در لا زمان اتفاق می‌افتد. حرکتی که اینقدر سریع باشد که سرعتش بی‌نهایت باشد این حرکت در لا زمان اتفاق می‌افتد حال مسافت هر چقدر می‌خواهد باشد.

حتی مسافت بی نهایت را با سرعت بی نهایت در یک لحظه طی می کند یعنی در لازمان طی می کند. ظاهراً این بحث را نداریم و مطرح نمی شود اگر چه ممکن است اشاراتی به آن باشد. در احوال جسم اگر بحث می کنیم که غیر متناهی است یا متناهی است بحث ما در همان اول است که آیا نیروی جسم، می تواند نامتناهی باشد و تا بی نهایت، دوام داشته باشد یا نه؟ اما اینطور بحثی که عدم تناهی به صورت شدت باشد به طور تفصیل مطرح نمی شود مگر اشاره به آن شود. پس در عدم تناهی جسم، اندازه را ملاحظه می کنیم و در عدم تناهی احوال جسم، یک نوع اندازه را لحاظ می کنیم ولی در عدم تناهی جسم، اندازه قار را لحاظ می کنیم و در عدم تناهی ابعاد، اندازه غیر قار «یعنی زمان ادامه تاثیر» را لحاظ می کنیم اما در مجردات تناهی و عدم تناهی عددی را مطرح می کنیم. آیا عدد عقول متناهی اند یا نامتناهی اند؟ مشاء می گوید عقول ۱۰ تا هستند و ما زاد بر ۱۰ تا را نفی نمی کند. مشاء می گوید ۱۰ تا را می توانم اثبات کنم و مازاد را نمی توانم اثبات کنم، شاید وجود داشته باشد و دلیل من نتواند اثبات کند اگر هم تا بی نهایت، عقل وجود داشته باشد مشاء ایراد نمی گیرد. فقط می گوید دلیل بر اثبات آن نداریم اما اشراق و متعالیه می گویند تا بی نهایت، عقل وجود دارد نمی گویند حداقل ۱۰ تا عقل است. پس مشاء با عدد بی نهایت مخالف نیست. اشراق و متعالیه نه تنها مخالف نیستند بلکه موافق هستند.

پس در مجردات می توان بحث کرد درباره عدم تناهی به لحاظ عدد. همچنین می توان در شدت بحث کرد و مجردات را بی نهایت قرار داد در مدت هم می توان آنها را بی نهایت قرار داد. البته آنها در مدت، قرار ندارند و محکوم به حکم زمان نیستند اما در زمان بی نهایت می توانند تاثیر خودشان را ادامه دهند پس آنها هم به لحاظ عدد مورد بحث قرار می گیرند که بی نهایت اند یا نه؟ هم به لحاظ شدت و هم به لحاظ مدت «مدت تاثیر یا مدت دوام» مورد بحث قرار می گیرند.

اما همانطور که بحث کردیم بحث در مورد مجردات لایق به مقام ما نیست. دلایلی هم که بر تناهی یا عدم تناهی اقامه می کنیم در مجردات نیست این دلایل مربوط به مادیات است. پس هم موضع بحث ما موضعی نیست که سزاوار باشد بحث از تناهی و عدم تناهی مجردات مطرح شود هم دلایل ما برای تناهی و عدم تناهی، دلایلی نیست که برای مجردات به کار می رود. به این جهت بحث از مجردات را رها می کنیم و وارد بحث در ماده می شویم.

توضیح عبارت

«فصل فی ابتداء اللکلام فی تناهی الاجسام و لا تناهیها و ذکر ظنون الناس فی ذلک»

فصل هفتم در شروع کردن بحث در تناهی و عدم تناهی اجسام است. از اینجا شروع می کنیم و در طی فصولی این بحث را ادامه می دهیم گمان دیگران را در این بحث می آوریم تا ببینیم کدام یک از این گمان ها حق است و کدام یک باطل است.

ص: ۱۲۸۶

«فلینظر الآن ان معنی غیر المتناهی کیف وجوده فی الاجسام الطبیعیه و احوالها»

«احوالها» عطف بر «اجسام» است.

«فاء» در «فلینظر» برای تفریع است یعنی وقتی که از بحث در جزء لا- یتجزی و از نظر کردن در بحث جزء لا- یتجزی که ریزترین جزء است فارغ شدیم حق این است که نظر به آن کنیم در غیر متناهی که بزرگترین و درشت ترین است.

اضافه «معنی» به «غیر المتناهی» اضافه بیانیه است یعنی معنایی که عبارت از غیر متناهی است چگونه وجود می گیرد در اجسام طبیعیه اولاً و در احوال این اجسام ثانیاً.

در این دو معنایی که عبارت از غیر متناهی است چگونه وجود می گیرد آیا این معنا حق دارد موجود شود یا حق ندارد موجود شود؟ اگر موجود می شود چگونه موجود می شود؟

نکته: بحث ما در عدم تناهی است که بخواهد در اجسام طبیعیه و احوال اجسام واقع شود.

«اما النظر فی الامور غیر الطبیعیه و انها هل تكون غیر متناهیه فی العدد او فی القوه او غیر ذلک فلیس الکلام فیها لائقاً بهذا الموضع»

نظر در امور غیر طبیعی «یعنی در مجردات و مبادی مجرده» و نظر در اینکه این مبادی و مجردات آیا غیر متناهی العدد هستند یا نه؟ آیا غیر متناهی در قوه «مراد از قوه، شدت است» هست یا نه؟ و غیر این موارد «مثل مدت»

کلام در این مجردات لایق به این موضوع نیست چون این موضع، موضع بحث در طبیعیات است نه در مجردات.

ص: ۱۲۸۷

«و لا شیء من هذه البراهین يتناول ذلك»

پس اولاً- موضع، موضع لا- یقی نیست ثانیاً هیچ یک از براهینی که ما در اینجا بر تناهی یا عدم تناهی اقامه می کنیم در مورد مجردات اجرا نمی شود و شامل مجردات نمی شود. پس باید به سراغ اجسام طبیعی و احوال اجسام طبیعی برویم.

صفحه ۲۰۹ سطر ۱۷ قوله «ویجب»

بحث تناهی و عدم تناهی را در چند چیز می توان مطرح کرد.

۱- در عدد که کم منفصل است.

۲- در زمان که کم متصل غیر قار است.

۳- در جسم یا مسافت که کم متصل قار است.

در این فصولی که بحث می کنیم آیا در تناهی و عدم تناهی عدد بحث می شود یا در تناهی و عدم تناهی زمان بحث می شود یا در تناهی و عدم تناهی کم متصل قار بحث می شود.

مصنف می فرماید در سومی بحث می کنیم یعنی در کم متصل قار بحث می کنیم نه کم متصل غیر قار که زمان است و نه کم منفصل که عدد است. پس بحث ما در جسم و خط و سطح است که آیا جسم بی نهایت داریم یا نداریم. سطح و خط بی نهایت داریم یا نداریم؟

مصنف تعبیر به کمیات ذوات الوجود می کند یعنی کمیاتی که بتوان به آنها اشاره کرد. با این توضیح، زمان خارج می شود چون نمی توان به زمان اشاره کرد چون به هر قسمتی از زمان بخواهید اشاره کنید فرار می کند و باقی نمی ماند چون قسمتی از زمان هنوز نیامده است. قسمتی هم که گذشته است و قابل اشاره نیست آنچه که الان هست تا بخواهید به آن اشاره کنید فوق می شود. پس زمان ذوات الوجود نیست و قابلیت اشاره حسی ندارد مگر ذهناً به آن اشاره کرد و الا حساً نمی توان به آن اشاره کرد به این ترتیب، زمان خارج می شود. عدد هم همین طور است که در خارج، عدد نداریم که به آن اشاره شود پس کمیات ذوات الوجود اختصاص به کم متصل قار پیدا می کند بعداً به طور مستقل کم منفصل «اعداد» را هم مطرح می کند و می گوید در کم منفصل هم می آید.

ص: ۱۲۸۸

اعداد را دو قسم می کند:

۱_ اعدادی که دارای ترکیب وضعی اند.

۲_ اعدادی که دارای ترکیب طبعی اند.

این اعدادی که ما داریم به ظاهر دارای ترکیب وضعی اند یعنی خودمان اینطور قرار دادیم که از عدد یک شروع شود و بعد از عدد یک، عدد دو باشد ممکن بود مثلا جایگاه آن را طور دیگر قرار داد و به جای عدد ۴، عدد ۵ گذاشته شود.

اینکه تعبیر به «ظاهر» کردیم به خاطر این است که شاید واقعی باشد و در اختیار ما نباشد همانطور که بعضی معتقدند که لغت را خداوند _ تبارک _ وضع کرده نه بشر، و لذا تمام امور را رعایت کرده در جایی که لفظ را مذکر و مونث آورده رعایت شده یا در جایی که معنا کم یا زیاد می شود لفظ را کم و زیاد می کند این نشان می دهد که یک مدبر حکیمی، لغت را وضع کرده است.

اینطور نیست که لغت را افراد معمولی وضع کرده باشند. همچنین کسانی که علم اعداد را می خوانند می گویند عدد مخلوق است و واقعیت دارد در علم ریاضی می گوئیم معدود واقعیت دارد و عدد، اعتبار ما است.

در علم اعداد که می رسیم به عدد، واقعیت می دهد و می گوید عدد، یک موجود واقعی است و دارای آثاری است که در علوم غریبه دارای آثار فوق العاده ای است. اینکه گفتیم ترتیب عدد، وضعی است یا قطع نظر از این تحقیقات است اگر این تحقیقات را داشته باشیم ترتیب عدد، وضعی نیست بلکه طبعی است.

ص: ۱۲۸۹

حال مصنف می فرماید چه تعدادی که ما وضعاً مرتب کرده باشیم و چه آنهایی که طبعاً مرتب شده باشند. اینکه طبعاً مرتب باشند مثل علت و معلول. مثلاً- موجودات جهان به صورت طولی واقع شدند که هر قبلی علت برای بعدی است و هر بعدی معلول برای قبلی است بین اینها ترتیب است ولی ترتیب طبیعی است و نمی توان این ترتیب را کاری کرد یعنی نمی توان علت را با معلول عوض کرد. می توان جای ۴ و ۵ را عوض کرد «البته اسم ۴ و اسم ۵ را عوض کنیم» اما نمی توان جای علت و معلول را عوض کرد. ترتیبی که بین اعداد علل و معالیل هست ترتیب طبیعی است اما ترتیب گاهی اعتباری و وضعی است. مصنف می فرماید فرق نمی کند ما در عدد که بحث می کنیم و می خواهیم بینیم عدد، متناهی است یا نامتناهی است بحث به صورت مطلق است چه عددی باشد که مرتب است وضعاً چه عددی باشد که مرتب است طبعاً. یعنی بحث در خود علت و معلول نمی کنیم بلکه بحث در عدد علت و معلول می کنیم که آیا عدد آن می تواند نامتناهی باشد یا عدد علت و معلول باید متناهی باشد. بحث از علت و معلول در الهیات بحث می شود نه در طبیعیات. در اینجا بحث از عدد علت و معلول است که آیا عدد نامتناهی می توان برای علت و معلول قرار داد یا نمی توان قرار داد. علت و معلول، مرتب به ترتیب طبیعی هستند و عدد، مرتب به ترتیب وضعی است در هر دو بحث می کنیم که آیا می توانند متناهی باشند یا نمی توانند باشند.

ممکن است اینگونه گفته شود که معدودی را کنار هم قرار بدهید مثلاً فرض کنید حلقات زنجیری را به هم وصل کنیم سپس آنها را بشماریم. آیا می‌تواند بی‌نهایت باشد؟ این مثال، مسلماً وضعی است یا تعدادی مهره یا سنگ کنار یکدیگر قرار بدهید و تا بی‌نهایت برود. این هم ترتیب وضعی است اما ترتیب خود عدد، طبعی است. و خیلی چیزها را به همین عدد تشبیه می‌کنیم گاهی سوالی می‌شود و فراوان این سوال می‌شود.

سوال «این سوال خارج از بحث است»: گاهی گفته می‌شود چرا خداوند _ تبارک _ من را این شخص قرار داد که الان هستم. من می‌خواستم پیامبر باشم. چرا من را پیامبر قرار نداد. همه ما می‌خواهیم بالاترین فرد انسانی باشیم و حتی بالاترین فرد موجودات خداوند _ تبارک _ باشیم.

جواب: جوابی که داده می‌شود این است که اگر شما را مقداری بالا-تر و یا پایین تر می‌بردند دیگر این وجود شما موجود نبود بلکه شخص دیگری بود. خداوند _ تبارک _ این موجود را خلق کرده بالا-تر از آن و پایین تر از آن را هم خلق کرده است اگر من بخواهم خودم باشم باید به همین صورت باشم. اگر پدر و مادر ما یا زمان ما عوض شود دیگر این شخصی که الان هستیم نخواهیم بود بلکه شخص دیگری می‌شویم برای تقریب به ذهن مثال به عدد می‌زنند و می‌گویند عدد ۴ را اگر خداوند _ تبارک _ ۱۰۰۰ کند خیلی به آن احترام گذاشته ولی دیگر عدد ۴،۴ نخواهد بود بلکه ۱۰۰۰ است عدد ۴ اگر بخواهد ۴ باشد همین است که هست ما هم اگر بخواهیم خودمان باشیم به همین صورت هستیم که می‌باشیم. این جواب، خیلی جواب کاملی است و سوال قطع می‌شود یعنی اگر خداوند _ تبارک _ بخواهد موجودی با این ظرفیت بیافریند همین است مگر اینکه ظرفیتش را عوض کند و اگر ظرفیتش را عوض کند شخص دیگری می‌شود. و خداوند _ تبارک _ باید همه شخصیت‌های ممکنه را بیافریند اگر من را نیافریند و به جای آن پیامبر را بیافریند لازم می‌آید پیامبر دوبار آفریده شود و من که می‌توانستم آفریده شوم آفریده نشوم پس هم من باید در این موطن آفریده شوم هم پیامبر باید آفریده شود و هیچ ایرادی در جایی نیست لذا همه چیز به جای خود است و صحیح می‌باشد.

ارتباط سوال به بحث: در وقت جواب دادن از این سوال، مساله را تشبیه به عدد کردیم و شنونده تا تشبیه به عدد را می شنود قانع می شود. اگر عدد، ترتیب طبیعی نداشته این تشبیه صحیح نبود. اینکه گفتیم عدد ترتیب وضعی دارد یا مربوط به اسم آن است یا با قطع نظر از خیلی چیزها است والا عدد، ترتیب طبیعی دارد و ترتیب وضعی ندارد. مراد ما از عدد، خود عدد است نه عددی که منطبق بر معالیل و علل شود یا عددی که منطبق شود بر سنگهایی که کنار هم چیده شدند.

آن عددها می توانند طبیعی و می توانند وضعی باشند ولی نفس عدد ترتیبش، طبیعی است چه بشر آن را وضع کرده باشد که نکرده است چه خداوند _ تبارک _ آن را وضع کرده باشد که به نظر می رسد همین صحیح باشد.

نکته: وجود عدد و اینکه آیا نوع مستقلی است یا هر کدام از اعداد یک نوع هستند و چگونه درست می شوند و ترکیب می شوند در علم الهیات بحث می شود اما خاصیت های عدد را در علم طبیعیات و ریاضیات بحث می کنیم. خاصیت تناهی و عدم تناهی اگر برای عدد باشد جای آن در طبیعیات است بله خاصیت هایی برای عدد است که در ریاضیات بحث می شود.

توضیح عبارت

«و یجب ان یکون کلامنا فی الکمیات ذوات الوضع»

کلام ما باید در کمیاتی باشد که صاحب اشاره اند یعنی مراد کمیات متصل قار است نه غیر قار که قابل اشاره نیست.

ص: ۱۲۹۲

«و فی الاعداد التی هی ذوات الترتیب فی الطبع او فی الوضع»

و همچنین بحث مادر اعدادی باشد که ذوات ترتیب اند حال یا در طبع، ذوات ترتیب اند یا در وضع، ذوات ترتیب اند.

«و ينظر من امرها انها هل يكون فيها مالانهايه له او هذا محال»

این عبارت، عطف تفسیر است یعنی از امر کمیات، ذوات الوضع و از امر اعداد، نظر شود که آیا در بین کمیات ذوات الوضع یا اعداد، چیزی را که لا نهاییه له باشد می یابیم یا عدم تناهی و لا نهاییه له محال است.

تا اینجا تحریر محل نزاع را کرد.

«فاول مايجب ان يبحث عنه هوالمفهوم من قولها: لا نهاییه له»

چند بحث باید مطرح شود:

بحث اول: مفهوم لانهايه، یعنی عدم تناهی به چه معنی است و این بحث خیلی بحث مهمی است.

ترجمه: آنچه که از قول ما «لا نهاییه له» فهمیده می شود اول چیزی است که باید از آن بحث شود «این مطلب اول را از سطر ۱۲ صفحه شروع می کنند»

«و بعد ذلك فيجب ان ندل على الاسباب الداعية الى اثبات ما لا نهاییه له على وجه ما»

بعد از اینکه این بحث اول تمام شد وارد بحث دوم می شود.

بحث دوم: اسباب و انگیزه هایی که باعث شده بعضی ها، «ما لا نهاییه له» را در اجسام و اعداد اثبات کردند چیست؟ چه عاملی باعث شده که بعضی میل پیدا کردند که بگویند جسم نامتناهی داریم؟ این مطلب دوم هم مثل مطلب اول در همین فصل هفتم می آید.

ص: ۱۲۹۳

ترجمه: بعد از اینکه بحث در مفهوم کردیم واجب است که راهنمایی کنیم بر اسبابی که افراد را دعوت می کنند به اینکه ما لا نهاییه له را اثبات کنند.

«علی وجه ما»: به نحوی، «ما لا نهاییه» را اثبات کنند حال به نحوی که اندازه اش بی نهایت است یا تعدادش بی نهایت است یا مدت یا قدرتش بی نهایت است بالاخره به یک نحوی اثبات عدم تناهی می کنند. ما میگوییم چه عاملی باعث شده که اینها به نحوی اثبات عدم تناهی کردند.

«ونذکر اختلاف القدماء فی امره»

بحث سوم: قداما در امر عدم تناهی اختلاف دارند و ما اختلاف آنها را می آوریم.

«ثم نذکر الحق فیما یجب ان نعتقد فیه»

بحث چهارم: درباره عدم تناهی واجب است به چه چیزی معتقد شویم. حق در این مساله را باید بیان کنیم.

ترجمه: ذکر کنیم حق را در چیزی که واجب است معتقد به آن چیز شویم در باب عدم تناهی.

«ثم نبطل الشکوک فی امره»

بحث پنجم: شبهه هایی که در امر عدم تناهی آمده را باطل کنیم. مصنف ابتدا مختار خودش در این مساله را بیان می کند بعداً به رد مختار دیگران می پردازد.

مصنف این ۵ بحث را با لفظ «ثم» آورده و اینها را به ترتیب بحث می کند.

نکته: زمان در نمط ۴ اشارات بحث می شود که بحث الهی است و اگر در اینجا بحث از زمان می شود از باب این است که خصوصیتی از خصوصیت افلاک است و بحث از خصوصیت زمان، طبیعی است. در هر جسمی، زمان وجود دارد و زمان از خصوصیات جسم است و چیزی که از خصوصیات جسم باشد جا دارد که مساله طبیعی باشد. ما در طبیعیات بحث از ماهیت زمان می کنیم و بحث از وجود زمان نمی کنیم و اگر بحث از وجود زمان کردیم به خاطر احتیاج است چه بسیار مواردی که شما در علمی احتیاج پیدا می کنید مبحثی را بیان کنید که جایگاهش در جای دیگر است ولی قبول داریم بحث در وجود مربوط به الهیات است و بحث در احوال اگر احوال جسمانیات باشد مربوط به طبیعیات است.

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: معنای «مالانهایه له» / در ابتداء کلام در تناهی اجسام و عدم تناهی اجسام و ذکر ظنون ناس در آن

«فنقول: ان ما لا نهاییه له یقال علی الحقیقه و قد یقال علی المجاز»^(۱)

بحث در تفسیر «لانهایه» است ابتدا می فرماید این کلمه هم اطلاق حقیقی دارد هم اطلاق مجازی دارد سپس وارد بحث در اطلاق حقیقی می شود.

معنای اطلاق حقیقی «لانهایه»: اطلاق حقیقی در لانهایه گاهی به نحو سلب مطلق است گاهی هم به نحو سلب مطلق نیست که خود این بر دو قسم است پس اطلاق حقیقی سه قسم پیدا می کند.

مقدمه در بیان فرق سلب مطلق و سلب غیر مطلق:

سلب مطلق: هم در جایی صدق می کند که قابلیت اثبات باشد. و هم در جایی صدق می کند که قابلیت اثبات نباشد در جایی که وجود، قابل است و وجود، قابل نیست در هر دو جا سلب مطلق می تواند بیاید. در جایی که وجود قابل نیست سلب مطلق می آید اما در جایی که وجود، قابل است اگر این وجود قابل، فعلیت پیدا کرد و قابل شد سلب مطلق نمی آید اما اگر این وجود قابل، واقع نشد سلب مطلق می آید مثلا در دیوار، وجود بصر امکان ندارد یعنی دیوار قابل بصر نیست انسان قابل بصر است.

ص: ۱۲۹۵

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج ۴، ص ۲۰۹، س ۱۲، ط ذوی القربی.

در دیوار، می توان بصر را سلب کرد به نحو سلب مطلق. در انسان هم که قابل است اگر این قابلیت واقع نشد «یعنی انسان، بصر پیدا نکرد» می توان سلب بصر به نحو سلب مطلق کرد. در جایی که قابلیت هست و این قابلیت واقع نمی شود همانطور که می توان سلب مطلق کرد سلب غیر مطلق هم می توان کرد چون سلب مطلق را سلب عدولی می گوئیم یعنی بگوئیم «این، غیر بصیر است» نه اینکه بگوئیم «این، بصیر نیست» اگر بگوئیم «این، بصیر نیست» سلب مطلق شده اما اگر بگوئیم «این غیر بصیر است یا اعمی است» سلب عدولی است. در موضوعی که قابل وجود است و وجود حاصل نشود هم سلب مطلق جا دارد هم سلب عدولی جا دارد اما در موضوعی که قابلیت وجود را ندارد فقط سلب مطلق راه دارد و سلب غیر مطلق راه ندارد مصنف در ما نحن فیه می فرماید گاهی نهایت را سلب می کنیم به نحو سلب مطلق اما گاهی هم نهایت را سلب می کنیم اما نه به نحو سلب مطلق یعنی لا نهایت را اثبات می کنیم یعنی به شیء، غیر متناهی می گوئیم یعنی «این شیء، غیر متناهی هست» نمی گوئیم «این شیء، متناهی نیست». اگر بگوئیم «این شیء متناهی نیست» می تواند موضوع قابل باشد و متناهی نباشد. می تواند اصلا موضوع قابل نباشد و متناهی نباشد. نقطه را ملاحظه کنید که بُعد ندارد لذا قابلیت ندارد که متصف به تناهی شود

ما آن را متصف به لا- تناهی می کنیم اما به نحو سلب مطلق، نمی گوییم «نقطه، غیر متناهی است» می گوییم «نقطه، متناهی نیست» چون نقطه قابلیت متناهی بودن را ندارد. در جایی که کم وجود ندارد تناهی را می توان سلب کرد شاید در مجردات هم بتوان به اینصورت گفت که اینها متناهی نیستند به نحو سلب مطلق چون قابلیت تناهی نیست لذا می توان تناهی را سلب کرد بنا شد درباره مجردات بحث کنیم لذا بحث را در نقطه ادامه می دهیم و می گوییم این نقطه قابلیت تناهی ندارد پس می توان از آن سلب تناهی کرد. لانهایتی که سلبش مطلق است برای نقطه حاصل است. در دو قسم دیگر قابلیت تناهی هست و اگر لانهایت بکار می رود به نحو سلب مطلق نیست یعنی لانهایت را اثبات می کنیم.

ص: ۱۲۹۶

۱_ در خطی که نهایت نداشته باشد. «اینکه چنین خطی وجود دارد یا ندارد به آن کاری نداریم به این کار داریم که آن را متصف به لا- نهایت می کنیم» قابلیت تناهی برای خط وجود دارد اما نه برای این خط بی نهایت. چون این خط در عین بی نهایت بودن معنا ندارد که متناهی باشد بلکه قابلیت برای ماهیت خط است و این شخص غیر متناهی، تناهی ندارد اما چون ماهیتش قابلیت تناهی دارد ما نسبت به این خط مخصوص، عدم تناهی را به عنوان سلب عدولی اثبات می کنیم و می گوئیم این، نامتناهی است.

۲_ محیط دایره را ملاحظه کنید که هر جای آن انگشت بگذارید متناهی می شود ولی تا انگشت نگذاشتید نهایت ندارد چون نقطه ای در آن وجود ندارد که آن نقطه نقطه ی پایانش باشد پس با اینکه به ظاهر، متناهی به نظر می رسد اما نامتناهی است و نامتناهی به معنای این است که نقطه ی پایان ندارد و باید نقطه ی پایان را فرض کرد. اگر فرض کنید، نقطه ی پایان پیدا می کند این را هم نامتناهی می گویند اما این نامتناهی با نامتناهی که در خط اطلاق می شود فرق دارد.

در این سه مورد، غیر متناهی یا لا نهاییه، اطلاق به صورت اطلاق حقیقی می شود. که باید هر کدام را جداگانه توضیح بدهیم.

قسم اول: به نحو سلب مطلق باشد هر جا که اتصاف به کم حاصل نشد می توان آن را متصف به لانهایه کرد. اما لا نهایی که سلب مطلق است مثلا- در نقطه، کم وجود ندارد یعنی نقطه، متصف به کم نمی شود. نه کم متصل است نه کم منفصل است ذو کم هم نیست چون اگر بخواهد اتصاف به تناهی پیدا کند یا باید کم باشد یا ذو کم باشد و نقطه نه کم است و نه ذو کم است پس اتصاف به تناهی پیدا نمی کند لذا نفی تناهی از آن به نحو سلب مطلق می شود.

مصنف می فرماید مثل این است که گفته شود «صوت لائری». صوت که قابل دیده شده نیست چون صوت را باید شنید نه اینکه دید. حال اگر صوت که متصف به «لا-یری» شود این «لا-یری» سلب مطلق است چون قابلیت دیدن برای صوت نیست. قابلیت دیدن یا برای لون است یا برای ذی لون است. چیزی که رنگ ندارد و رنگ هم نیست مثل صوت، لذا «لایری» است نقطه هم که بعد ندارد «لایتناهی» به نحو سلب مطلق است.

توضیح عبارت

«فَنَقُولُ انْ مَا لَا نَهَايَةَ لَهُ يُقَالُ عَلَيَّ الْحَقِيقَةُ وَ قَدْ يُقَالُ عَلَيَّ الْمَجَازُ»

مصنف «يقال على الحقيقة» گفت و لفظ «قد» نیاورد اما در «يقال على المجاز» لفظ «قد» را می آورد نوعا آن دو قسمی که به هم نزدیکند وقتی بخواهند مطرح شوند به اینصورت گفته می شود «اما کذا و اما کذا» یا «قد کذا و قد کذا» اما اگر دو قسم باشد که یکی اساسی باشد و یکی دیگر غیر اساسی باشد آن قسم اساسی را مطلق می آورند مثلا دو انسان هستند که به خانه ما رفت و آمد می کنند و تعداد رفت و آمد هر دو تقریبا یکی است به اینصورت می گویند «گاهی این شخص می آید و گاهی آن شخص می آید» اما اگر انسانی باشد که هر روز می آید و یک انسان باشد که ماهی یکبار به منزل ما می آید در اینصورت می گویند «این شخص می آید و آن شخص هم گاهی می آید» یعنی لفظ «گاهی» بر سر شخص دوم در می آید.

ص: ۱۲۹۸

در ما نحن فیه چون یکی از معانی، معنای حقیقی است و دیگری، معنای مجازی است لذا در معنای حقیقی تعبیر به «یقال» کرده اما در معنای مجازی است لذا در معنای حقیقی تعبیر به «قدیقال» کرده است.

این توجیه، توجیهی است که خود استاد فرمودند و ممکن است مصنف این مطلب را لحاظ نکرده باشند.

«فالدی یقال علی الحقیقه»

از اینجا توضیح معنای حقیقی را می دهد و معنای مجازی را در سطر ۱۲ صفحه ۲۱۰ میان می کند «واما الذی یقال بالمجاز»

«فقد یقال علی جهه السلب المطلق و قد یقال لا علی جهه السلب المطلق»

این قسم که به نحو حقیقت است بر دو قسم است در این عبارت مصنف لفظ «قد» را بر هر دو قسم داخل کرده چون هر دو حقیقی اند و خیلی با یکدیگر فاصله ندارند.

ترجمه: آن که به نحو حقیقی گفته می شود گاهی به نحو سلب مطلق گفته می شود گاهی هم به نحو سلب مطلق نیست.

«و الذی علی جهه السلب المطلق فهو ان یکون الشیء مسلوبا عنه المعنی الذی تلحقه النهایه بان یکون لا کم له»

قسم اول را از اینجا شروع می کند و قسم دوم را در سطر ۱۵ صفحه ۲۰۹ با عبارت «واما الذی یقال لا علی جهه السلب» شروع می کند.

ترجمه: آن که بر جهت سلب مطلق باشد به صورتی است که آن شیء «شیئی که می خواهیم آن را مصنف به لا نهایی کنیم» سلب می شود از آن، معنایی که لا نهایی و نهایت مربوط و عارض به آن معنا است و آن معنا، کم است «که این معنای کم اگر آمد باعث می شود تناهی و عدم تناهی بیاید. اگر این معنای کم نیامد و سلب شد نهایت هم نمی آید ولی به نحو سلب مطلق است».

ص: ۱۲۹۹

«بان یکون لا کم له»: آن شیئی که از آن، معنایی که معروضِ نهایت است، سلب می شود چیزی است که کمیت نداشته باشد وقتی کمیت را نداشت آن معنایی را که معروضِ تناهی می شود ندارد. در اینصورت می توان تناهی را از آن به نحو مطلق سلب کرد.

نکته: از سلب مطلق می توان سالبه به انتفاء موضوع هم تعبیر کرد. در نقطه، موضوعِ تناهی وجود ندارد لذا سلب تناهی می کنیم. موضوع تناهی نیست یعنی کمیت نیست.

«مثل ما يقال ان النقطة لا نهائیه لا»

وقتی گفته می شود «نقطه لانهائیه له» سلب مطلق شده است نهایت را به نحو سلب مطلق سلب کردیم اما نقطه قابلیت ندارد که نهایت داشته باشد چون نقطه نه کم است نه ذو کم است.

«و هذا كما تقول ان الصوت لا یری»

این کلام ما در نقطه که می گوییم «نقطه لا- نهائیه له» مانند این است که گفته شود «ان الصوت لا-یری» چون از صوت آن معنایی که رویت را مجاز می کند سلب می شود آن معنا، لون بودن یا ذالون بودن است پس می توان از لون، سلب به نحو سلب مطلق کرد.

«لا نه مسلوب عنه المعنی الذی یلحقه ان یری و هو اللون اذ لیس الصوت بلون و لا ذالون»

ضمیر «لانه» به «صوت» یا «شان» بر می گردد.

از این صوت مسلوب است معنایی که «ان یری» به آن معنا ملحق می شود. یعنی لفظ «ان یری» به چه معنایی عارض بر «صوت» می شود؟ بر معنایی که لون یا ذات لون است.

ص: ۱۳۰۰

ترجمه: از این صوت مسلوب است معنایی که به آن معنا «ان یری» عارض می شود و آن معنایی که معروض ان یری قرار می گیرد لون یا ذی لون بودن است «این معنا از سلوب است» چون صوت نه لون است و نه ذالون است پس این معنایی که قابلیت رویت می آورد از او سلب شده لذا صوت قابلیت رویت ندارد. اگر نفی رویت کردید به نحو سلب مطلق نفی کردید.

«و اما الذی یقال لا علی جهه السلب»

الف و لام در «السلب» الف و لام عهد است یعنی سلب مطلق الف و لام برای اسقراق نیست که هم سلب مطلق و هم سلب عدولی را شامل شود. مصنف نمی خواهد بگوید اصلا سلب نمی شود بلکه سلب می شود چون لا نهاییه، کلمه سلبی است.

آن که به آن لا نهاییه گفته می شود اما نه به جهت سلب مطلق بلکه به نحو سلب عدولی است نمی خواهد بگوید سلب مطلق در اینجا صادق نیست می خواهد بگوید سلب مطلق گفته نمی شود ما هر وقت می گوئیم سلب عدولی قصد می کنیم نه اینکه سلب مطلق جایز نیست یعنی معتقدیم که قابلیت وجود دارد. اگر هم سلب مطلق گفتیم با توجه به وجود قابلیت است پس این در واقع سلب مطلق نیست. بلکه سلب عدولی است.

«فقد یقال لمقابله التناهی بالحقیه»

«بالحقیه» را می توان قید «تناهی» و قید «مقابله» و قید «یقال» هم می توان گرفت ولی بهتر از همه قید «یقال» است لفظ «قد» نشان می دهد که اگر گاهی بالحقیه گفته می شود پس گاهی هم بالمجاز گفته می شود شاید اگر «بالحقیه» قید «تناهی» یا «مقابله» باشد آمدن «قد» به سختی توجیه شود اما اگر قید «یقال» باشد آوردن «قد» توجیه مناسبی دارد. در بعضی نسخ می توان به این صورت «لقابل التناهی بالحقیه» خواند در اینصورت «بالحقیه» قید «تناهی» می شود یعنی آن که تناهی حقیقی را قابل است اگر تناهی نداشته باشد لا نهاییه له می گوئیم

ص: ۱۳۰۱

«و هو ان يكون الشئ من شان طبيعته و ماهيته ان تكون له نهايه ثم ليست»

ضمير «هو» به «مقابل» برمی گردد و این اشکال ندارد چون تعبیر به «ثم ليست» کرده لذا مقابلِ تناهی می شود.

برای شیء نهایت باشد پس مقابلِ متناهی است «می تواند تناهی داشته باشد ولی ندارد» اگر نسخه «قابل التناهی» باشد «هو» به آسانی معنا می شود یعنی قابلِ تناهی این است که شانس این است که قبول تناهی بکنند. اما اگر «مقابل» هم خوانده شود صحیح است چون «ثم ليست» در ادامه آمده است ترجمه این می شود که شانس این است که تناهی را قبول کند ولی تناهی ندارد و وقتی تناهی ندارد مقابلِ تناهی می شود.

اگر ضمیر به «مقابل» برگردانده شود «ثم ليست» دنباله عبارت «هو ان يكون الشئ...» است اما اگر ضمیر به «قابل» برگردد تا «ثم ليست» را باید از عبارت «هو ان يكون الشئ...» جدا کرد.

می توان «هو» را به «الذی یقال لاعلی جهه السلب» برگرداند و به قرینه صفحه ۲۰۹ سطر ۱۳ که گفت و الذی علی جهه السلب المطلق فهو ان يكون... و چون «الذی یقال علی جهه السلب» کنایه از لا نهاییه است لذا به لا نهاییه برگردانده می شود و ترجمه عبارت می شود: لانهایتی که بر جهت سلب گفته می شود این است که شی از شان طبیعتش اینطور باشد...»

نکته: «لِمَقَابِل»: بین محل قبول و مراد، اشیایی است که می توانند تناهی را قبول کنند ولی قبول نکردند این احتمال بد نیست ولی تکلف دارد.

ترجمه: شان شی این است که می تواند نهایت بپذیرد ولی این نهایت، حاصل نیست «چون نهایتی که قابلیتش است ولی خودش وجود ندارد را می توان سلب کرد اما نه به نحو سلب مطلق»

ادامه معنای حقیقی ما لا نهایی له / معنای لا نهایی له / فصل هفتم: ابتدا کلام در تناهی اجسام و عدم تناهی اجسام و ذکر ظنون ناس در آن / مقاله سوم / فن اول ۹۳/۰۳/۰۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه معنای حقیقی ما لا- نهایی له / معنای لا نهایی له / فصل هفتم: ابتدا کلام در تناهی اجسام و عدم تناهی اجسام و ذکر ظنون ناس در آن / مقاله سوم / فن اول.

«و هذا يقال على وجهين: احدهما على انه من شان نوعه و طبيعته ان تكون له نهایی»^(۱)

نکته مربوط به جلسه قبل: بحث در تفسیر «لا- نهایی» بود ابتدا گفتیم «لا نهایی» به دو قسم تقسیم می شود در یک قسم سلب، سلب مطلق است و در قسم دیگر سلب، سلب مطلق نیست.

در سلب مطلق گفتیم که لازم نیست قابلیت تناهی وجود داشته باشد تا سلب تناهی کنیم حتی در جایی هم که قابلیت تناهی نیست اجازه سلب تناهی داریم در قسمی که نفی علی وجه السلب نیست لازم است که قابلیت تناهی باشد ولی تناهی وجود نداشته باشد. به عبارت دیگر در جایی که سلب، سلب مطلق باشد لازم نیست که قابلیت تناهی موجود باشد و در جایی که سلب، سلب مطلق نیست لازم است که قابلیت تناهی موجود باشد. مصنف چون می خواهد بین این دو فرق بگذارد طوری تعبیر می کند که با یکدیگر اختلاف داشته باشند. در تعبیری که ما کردیم عام و خاص درست شد و دو متباین درست نشد. ما گفتیم یک جا لازم نیست قابلیت تناهی باشد معنایش این می شود «اعم از اینکه قابلیت باشد یا نباشد» در هر دو حال، «لا نهایی» صدق می کرد. در یک جا گفتیم باید قابلیت باشد که این، خاص بود. در جایی که قابلیت بود، «لا نهایی» صدق می کرد و در جایی که قابلیت نبود، «لا نهایی» صدق نمی کرد.

ص: ۱۳۰۳

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج ۴، ص ۲۱۰، س ۲، ط ذوی القربی.

پس سلب مطلق را عام قرار دادیم و سلب غیر مطلق را خاص قرار دادیم. در همه جا هم همینطور است که سلب مطلق، عام است و سلب غیر مطلق، خاص است اما مصنف ظاهر عبارتش این است که این دو مورد را متباین قرار می دهد. در جایی که سلب مطلق است می گوید قابلیت نباشد و در جایی که سلب مطلق نیست می گوید قابلیت باشد. علت اینکه مصنف چنین کاری می کند به خاطر این است که مقابله درست کند و دو قسم مستقل به وجود بیاورد و الا خود مصنف می داند که یک قسم، عام است و یک قسم، خاص است اما نمی خواهد در اینجا عام و خاص را مطرح کند بلکه می خواهد دو قسم که جدای از یکدیگرند مطرح کند لذا در سلب مطلق نمی گوید دو قسم نداریم بلکه می گوید من آن قسمی را مطرح می کنم که

قابلیت در آن وجود ندارد یعنی من آن را خاص قرار می‌دهم نه اینکه خاص باشد. چون سلب مطلق، عام است ولی من آن را خاص قرار می‌دهم. قسم دیگر هم خاص است این دو خاص‌ها که با هم نمی‌سازند را با یکدیگر مطرح می‌کنیم که مقابل هم باشند. پس تعبیر مصنف، مخالف با قول مشهور نیست. مصنف در اینجا در صدد این مسأله است که بگوید این دو قسم را داریم که در یک قسم، قابلیت است و در قسم دیگر قابلیت نیست. اما اگر بگویید در یک قسم، اعم است «یعنی هم قابلیت و هم عدم قابلیت است» نمی‌تواند در برابر آن، قسم مستقل دیگر قرار بدهد و بگوید اینجا قابلیت است لذا در قسم اول می‌گوید قابلیت نیست تا در قسم دوم بتواند بگوید قابلیت است.

ص: ۱۳۰۴

بحث امروز: قسمی را که به نحو سلب مطلق داشتیم توضیح دادیم رسیدیم به جایی که سلب، مطلق نیست یعنی قابلیت تناهی شرط است و در عین حال چون تناهی نیست لا نهاییه صدق می کند. این را دو قسم می کنیم. پس بحث ما در جایی است که قابلیت تناهی است ولی این تناهی که قابلیتش وجود دارد خودش موجود نیست در آنجا ما غیر متناهی را اطلاق می کنیم بر دو قسم می شود. یعنی غیر متناهی بر دو چیز اطلاق می شود:

۱- بر امری که الاثن شخصش غیر متناهی باشد مثل یک خط غیر متناهی که اطلاق غیر متناهی بر آن می شود. این خط، قابلیت تناهی ندارد چون اگر گفته شود قابلیت تناهی دارد معنایش این است که غیر متناهی قابلیت دارد که با متناهی جمع شود در حالی که ما قابلیت اجتماع را هم قبول نداریم. نه تنها خود اجتماع را قبول نداریم قابلیت اجتماع را هم قبول نداریم. دو شیء متقابل نه تنها جمع نمی شوند بلکه قابلیت اجتماع هم ندارند پس نمی توان گفت این خطی که غیر متناهی است قابلیت تناهی دارد. چون قابلیت تناهی داشتن یعنی قابلیت داشته باشد که هم متناهی باشد هم غیر متناهی باشد یعنی قابلیت دو متقابل را داشته باشد این، امکان ندارد که گفته شود یکی از دو طرف مقابل را بالفعل دارد و طرف دیگرش را بالقوه دارد. پس باید چه کار کنیم؟ مصنف می فرماید: باید اینگونه گفت که طبیعتش قابل است طبیعت این خط غیر متناهی «یعنی نفس الخط» قابل است که متناهی باشد ولو این شخص متناهی نیست و قابلیت هم ندارد که در عین نامتناهی بودن، متناهی باشد ولی طبیعت خط قابلیت تناهی دارد و همین کافی است. ما می توانیم بر شخص خطی، اطلاق غیر متناهی بکنیم به خاطر اینکه طبیعت آن خط قابلیت تناهی دارد. پس یک قسم از غیر متناهی، غیر متناهی بالفعل شد که خودش قابلیت تناهی ندارد ولی طبیعتش قابلیت تناهی دارد که مثال به خط مستقیم می زند. البته اگر خط مستقیم غیر متناهی داشته باشیم با برهان تناهی ابعاد ثابت می کنیم چنین خطی ندارد ولی فرض کنید چنین خطی وجود دارد این خط بشخصه قابلیت تناهی ندارد ولی بطبیعت قابلیت تناهی دارد و همین قابلیت طبیعتش به ما اجازه می دهد که بر خودش اطلاق غیر متناهی بکنیم.

اما غیر متناهی به چه معنا است؟ این را توضیح می دهد و بیان می کند مراد از غیر متناهی در این بحثی که مطرح می کنیم همین قسم است.

۲- مثال به دایره می زند که بحث آن در ادامه می آید.

توضیح عبارت

«و هذا يقال علی وجهین»

این عدم تناهی که سلب آن، سلب مطلق نیست بر دو وجه گفته می شود.

«احدهما علی انه من شان نوعه و طبیعته ان تکون له نهاییه لکنه لیس من شانہ بعینه ان یکون له ذلک»

ثانی این قسم در سطر ۷ می آید.

«لکنه لیس من شانہ بعینه» به معنای «لکنه لیس من شانہ بشخصه» است یعنی بشخصه شان تناهی نیست ولی بطبیعتش شخصش تناهی است اما چرا بشخصه، شخصش قابلیت تناهی ندارد چون بشخصه غیر متناهی است. و اگر غیر متناهی است نمی تواند متناهی باشد.

یکی از دو معنا به این صورت است که غیر متناهی چیزی است که از شان نوعش و طبیعتش این است که دارای نهایت باشد نه از شان شخصش یعنی این تناهی، شان این شیء بشخصه نیست اما شان طبیعت و نوعش است.

«لکنه لیس من شانہ بعینه ان یکون له ذلک»: ضمیر «لکنه» شان است و «ان یکون» اسم «لیس» است که تاویل به مصدر می رود. «ذلک»: مراد تناهی است.

ترجمه: شان شخص او این نیست که تناهی داشته باشد «چون طبیعت خط، خط بودن است نه اینکه متناهی یا نامتناهی باشد. فرد متناهی و فرد نامتناهی، طبیعت خط را دارد.

ص: ۱۳۰۶

خط عبارت از مقداری است که طولاً قسمت می شود عرضاً و عمقاً قسمت نمی شود. به تناهی و عدم تناهی کاری نداریم. تناهی و عدم تناهی دو صنف از طبیعت خط هستند که هیچکدام از دو صنف از طبیعت خودشان بیرون نیستند مثل انسان سفید و انسان سیاه که هیچکدام از طبیعت خودشان بیرون نیستند.

تناهی و عدم تناهی، صنف نیستند اما صنف ساز هستند «مثل سفیدی و سیاهی که هیچکدام صنف انسان نیستند ولی صنف برای انسان می سازند». شان طبیعت خط این است که می تواند متناهی باشد همانطور که می تواند نامتناهی باشد ولی شان این شخص خط این نیست که متناهی باشد این، دیگر نمی تواند متناهی باشد چون غیر متناهی است همانطور که انسان سفید با وصف سفیدی شان سیاهی را ندارد. شان سیاهی برای طبیعت انسان است.

«مثل الخط غیر المتناهی لو کان»

مثل خط غیر متناهی اگر باشد. این، مصداق غیر متناهی است و شخصش شان تناهی ندارد ولی طبیعتش شان تناهی دارد یعنی تمام آنچه که شرط می کردیم در این خط وجود دارد. سلبی که بر این خط، مترتب است سلب مطلق نیست چون درست است که خود این خط شان ملکه و قابلیت تناهی را ندارد ولی طبیعتش قابلیت تناهی را دارد و چون طبیعتش قابلیت تناهی را دارد سلبش، سلب مطلق نیست.

«فانه لیس يجوز ان يكون خط واحد بالعدد موضوعاً للتناهی و لغیر التناهی»

«بالعدد» به معنای «بالشخص» است.

ص: ۱۳۰۷

این عبارت، بیان این است که شان این خط معین، تناهی نیست دنباله آن، کلامی آورد که شان طبیعت خط این است که تناهی داشته باشد یعنی همین مطلبی را که الآن به طور کلی توضیح داده بود مثال به خط متناهی زد حال می خواهد آن مطلب کلی را در مثالش تطبیق کند. آن مطلب کلی این بود «شخص، شان تناهی ندارد اما طبیعت، شان تناهی دارد» که می خواهد در خط کلی پیاده کند که شخص خط غیر متناهی، قابلیت تناهی را ندارد ولی طبیعت خط غیر متناهی، شانیت و قابلیت تناهی را دارد.

ترجمه: خطی که واحد بالشخص است «خط واحد بالنوع اشکال ندارد که یک فردش تناهی داشته باشد و یک فردش غیر متناهی باشد اما خطی که واحد بالشخص است یعنی یک فرد است اگر غیر متناهی شد شانیت تناهی ندارد» نمی تواند موضوع برای تناهی و برای غیر متناهی باشد.

«لکن طبیعه الخط قابله لان تکون متناهیة عند من یضع خطا غیر متناه»

لکن طبیعت همین شخص خط، قابل است که متناهی باشد نزد کسی که فرض می کند خط غیر متناهی را. در نزد این شخص، طبیعت قابل است اما نزد ما که خط غیر متناهی قائل نیستیم تمام افراد خط واجب است که متناهی باشد نه اینکه قابل است که متناهی باشند. طبیعت هم واجب است که متناهی باشد اما کسانی که خط غیر متناهی را اجازه می دهند طبیعت خط را مشتمل بر دو نوع فرد می گیرند یک فرد متناهی است و فرد دیگر غیر متناهی است آن وقت می گویند این طبیعت، قابل است که متناهی باشد ولی ما که برای طبیعت فردی جز متناهی قائل نیستیم می گوییم افراد واجب است متناهی باشد طبیعت هم واجب است متناهی باشد.

در این مطلب «طبيعة الخط قابله لا تكون متناهي» کسی شك ندارد آنهایی که می گویند طبیعت، قابل نیست مراد شان این است که قابل عدم تناهی نیست اما قابل تناهی را همه قبول دارند، کسی هم که خط نامتناهی قائل است طبیعت خط را قابل تناهی می داند و کسی هم که خط نامتناهی قائل نیست مثل ما، آن هم طبیعت خط را قابل تناهی می داند.

قابلیت تناهی نزد همه هست و قبول دارند. عدم تناهی است که مشکوک می باشد و بعضی می گویند عدم تناهی هست و بعضی می گویند نیست.

«فان كان هذا الخط غير المتناهي ليس من شانه ان يكون هو بعينه وقتا آخر متناهيا»

در دو نسخه خطی به جای «فان»، «وان» بکار رفته و ظاهرا «و ان» درست است و واو آن وصلیه است چون اگر «فان» بخوانید جوابش نمی آید و عبارت، ناقص می شود.

مصنف با این عبارت، مطلب قبلی را تکرار می کند و می گوید طبیعت خط می تواند متناهی باشد ولی این شخص خط غیر متناهی نمی تواند متناهی باشد چون غیر متناهی است و در عین غیر متناهی بودن ممکن نیست متناهی باشد لذا این شخص، قابلیت تناهی را ندارد اما طبیعت، قابلیت تناهی را دارد.

ترجمه: ولو اینکه این خطی که این صفت دارد که غیر متناهی است از شانش این نیست که وقت دیگر متناهی شود.

«بعينه»: یعنی همین خط معین که نامتناهی است در وقت دیگر متناهی شود.

نکته: ما «غیر المتناهی» را صفت برای «الخط» گرفتیم ولی می توان خبر «کان» گرفت. و «لیس من شانه» را ما خبر گرفتیم ولی می توان جواب «ان» گرفت. با قطع نظر از آن دو نسخه خطی که با واو آمده اینطور می گوئیم که اگر این خط، غیر متناهی است از شانش این نیست که متناهی باشد. این معنا، خوب است ولی اگر «ان» را وصلیه قرار دهید خیلی خوب است.

نکته: کلمه «غیر» در ۴ نسخه الف و لام دارد پس صفت خواهد بود. و «ان» وصلیه می شود. این مطلب را گفتیم که عربها خیلی نسبت به الف و لام «غیر» حساسیت دارند و سعی می کنند برای «غیر»، الف و لام نیاورند. اما عرب نویس هایی که فارس زبان هستند برای «غیر»، الف و لام می آورند و آنها خیلی مواظب اند که این الف و لام ها را بیندازند. نویسندگان کتاب شفا فارس بوده و عربی نوشته و الف و لام را آورده. مصحح کتاب، مصری بوده که عرب می باشد الف و لام را انداخته است. اما اگر الف و لام نباشد توجیه دومی که در عبارت شد صحیح خواهد بود.

«وقتا آخر» مصنف کلمه «وقتا آخر» را اضافه کرد. این جمله که با «ان» وصلیه شروع شده تکرار گذشته است اما مصنف قانونش این است که هر وقت تکرار می کند آن تکرارش بی فایده نیست الا این در اینجا کلمه «وقتا مآ» اضافه کرده است و تقریباً با آوردن این کلمه، عبارت را از تکرار بودن بیرون آورده است توجه کنید بعضی اوقات، شخصی که امری را ندارد همین شخص در وقت دیگر قابلیت آن امر را دارد مثلاً «التحاء» به معنای ریش داشتن ولحیه داشتن است. این را از بچه ای که امرد است و هنوز ریش در نیاورده سلب می کنیم ولی می گوئیم این پسر قابلیت التحاء دارد. الا این قابلیت التحاء ندارد اما همین شخص «کاری به طبیعتش نداریم» در وقت دیگر قابلیت التحاء دارد. در عدم و ملکه گاهی شخص، قابل است شخصی که ملکه را ندارد همین شخص، قابل است ولی وقت دیگری قابل است یعنی وقتی این شخص ۲۰ ساله شد و ریشی در آورد گوئیم این شخص، همان شخصی است که قبلاً ۱۰ ساله بود اما این خط غیر متناهی در وقت دیگر هم بعینه قابلیت تناهی ندارد یعنی در وقت دیگر هم اگر به آن کاری نداشته باشید متناهی نمی شود. پس کلمه «وقتا آخر» رد می کند موردی را که ملکه، در وقت دیگر قابلیتش هست.

«و هذا المعنى من معنى غير المتناهي هو الذى يريد ان يبحث عنه»

این معنا از سه معنای غیر متناهی است که ما می خواهیم درباره آن بحث کنیم.

«و هو الذى اى شىء اخذت منه و اى امثال اخذت لذلك الشىء منه وجدت و شيئاً خارجاً عنه»

«ای شىء» به معنای «ای قطعه» است ضمیر «منه» در دو مورد به «الذی» برمی گردد و ضمیر «عنه» به «ماخوذ» یا ای «شىء» برمی گردد.

چه وقتی خط را نامتناهی می دانیم. یک شخص خط را ملاحظه کنید چه وقتی به این خط می توان نامتناهی گفت؟ مصنف می فرماید وقتی می توان به آن نامتناهی گفت که هر پاره ای از این خط را بردارید و هر امثال این پاره خط را برداری «مراد از هر قطعه» قطعه ۵ سانتی و ۱۰ سانتی ... است و مراد از امثال این است که دفعه اول یک میلیون سانت از این خط را برداشتید. دفعه دوم میلیونها میلیون سانت را برداشتید باز هم می بینید هنوز خط باقی است. چون معنای خط نامتناهی همین است که هر چه از آن کم کنید می بینید باز هم هست. این معنا از غیر متناهی در ذهن ما وجود دارد ولی مصنف آن معنایی را که در ذهن ما وجود دارد تبیین می کند. و با تفصیل توضیح می دهد.

ترجمه: غیر متناهی که مورد بحث ما می باشد غیر متناهی است. «یا خط غیر متناهی است تعبیر به خط نکردیم چون خط از باب مثال است والا کلام مصنف عام است و هر غیر متناهی را شامل می شود که هر پاره و قطعه ای را از آن اخذ کنید و هر امثالی که از غیر متناهی اخذ کردی «لذلك الشىء مراد همین شىء است که از این خط گرفتید» باز هم شىء که خارج از ماخوذ است پیدا می کنید.

ص: ۱۳۱۱

قسم دوم از دو قسمی است که غیر متناهی اطلاق می شود و شان متناهی هست. و سلب، سلب مطلق نیست.

قسم دوم این است که نهایت در شیء پیدا نمی کنید ولی خود همین شیء «بدون تغییر» قابل است که نهایت پیدا کند و لازم نیست بدنبال طبیعتش بروید مثلاً دایره را ملاحظه کنید «مراد ما از دایره، سطح دایره نیست بلکه محیط دایره مراد است یعنی آن خطی که این سطح مدور را احاطه کرده ملاحظه کنید» که نهایتش کجاست؟ نهایت ندارد. نهایت به معنای نقطه ی آخر است. در این خط، نقطه وجود ندارد تا چه رسد به معنای نقطه ی آخر. پس نهایتی ندارد ولی جایی از همین شخص را فرض کنید که نقطه آخر است یا این خط را قطع کنید. در این صورت نقطه پیدا می شود و در این صورت می توان اطلاق تناهی کرد. چون از یک جا شروع شد و به یک جا ختم شد.

نکته: اینکه می گوئیم دایره، نهایت ندارد یعنی نقطه پایان ندارد نه اینکه هر چیزی روی آن سیر کنی به آخر نمی رسی چون اگر بر روی دایره یک دور بزنی تمام می شود.

ادامه معنای حقیقی «ما لا نهاییه» ۲_ معنای مجازی «ما لا نهاییه له» ۳_ علت قائل شدن گروهی به عدم تناهی / معنای «ما لا نهاییه له» / فصل هفتم: ابتدا کلام در تناهی اجسام و عدم تناهی اجسام و ذکر ظنون ناس در آن / مقاله سوم / فن اول ۹۳/۰۳/۰۵

موضوع: ۱_ ادامه معنای حقیقی «ما لا نهاییه» ۲_ معنای مجازی «ما لا نهاییه له» ۳_ علت قائل شدن گروهی به عدم تناهی / معنای «ما لا نهاییه له» / فصل هفتم: ابتدا کلام در تناهی اجسام و عدم تناهی اجسام و ذکر ظنون ناس در آن / مقاله سوم / فن اول.

«و الثانی ان یکون من شانہ ان تعرض لہ نہایہ لکنہا غیر موجودہ بالفعل» (۱)

بحث در معنای حقیقی «لا نهاییه» و معنای مجازی آن بود. گفتند معنای حقیقی به سه قسم تقسیم می شود: قسم اول «لا نهاییه» به صورت سلب مطلق است در دو قسم دیگر «لا- نهاییه» به صورت سلب مطلق نیست. یعنی «لا نهاییه» بر امری اطلاق می شود که قابلیت نهایت دارد. قسم اول را مثال به خط متناهی زدند و «لا- نهاییه» در مورد این خط، سلب مطلق نیست بلکه سلب عدولی است و محل، قابلیت تناهی دارد. البته بیان کردند که شخص محل، قابلیت تناهی ندارد ولی طبیعت محل، قابلیت تناهی دارد و همین کافی است. حال وارد قسم دوم می خواهیم بشویم که در قسم دوم، «لا نهاییه» اطلاق می شود در حالی که قابلیت نهایت هست. در قسم دوم می فرماید چیزی است که می توند نهایت داشته باشد اما بالفعل، نهایت ندارد. چون بالفعل، نهایت ندارد به آن «غیر متناهی» یا «لا یتناهی» یا «لا نهاییه له» می گوئیم مثال به دایره می زنند و می فرماید مراد من از دایره، سطح دایره نیست بلکه محیط دایره است. سطح دایره منتهی به محیط می شود که آن را «لا نهاییه» نمی گوئیم بلکه مراد، خود محیط دایره است یعنی خطی که این سطح را احاطه کرده در آن، نهایت نیست. قابلیت دارد که نهایت داشته باشد ولی بالفعل، نهایت ندارد. یعنی نمی توان نقطه ای را انتخاب کرد و گفت نهایت دایره، این نقطه است چون اصلاً نقطه ای در این دایره موجود نیست. زیرا یک خط متصل است. بیان کردیم که بر فرض نقطه موجود باشد چون بی نهایت نقطه در این خط داریم نمی توانیم یکی را به عنوان نقطه ی پایان حساب کنیم چون ترجیح بلا مرجح لازم می آید مگر اینکه فرض کنیم که با فرض هم می توانیم نقطه بسازیم و هم می توانیم نقطه ای را که موجود بالفعل است تعیین کنیم. پس با فرض می توان نقطه را موجود کرد و با فرض می توان به نقطه ی موجود، تعیین بدهیم که این، نهایت دایره است اما بالفعل، نقطه ای موجود نیست و به طریق اولی نقطه ی پایانی موجود نیست. وقتی نقطه ی پایانی موجود نبود به دایره می گوئیم «ما لا نهاییه لها» یعنی نقطه ای که پایانی باشد ندارد. پس مراد از «نهاییه» در «ما لا نهاییه لها» یعنی «نقطه پایان» اما قابلیت دارد که نقطه ی پایانی داشته باشد اگر چه بالفعل این نقطه را ندارد اما قابلیت دارد که نقطه ی پایانی داشته باشد یعنی اگر فرض کنید یا قطع کنید می بینید نقطه موجود شد معلوم می گردد که این دایره قابلیت نقطه را داشت که بعداً نقطه را پذیرفت. پس قابلیت تناهی را دارد ولی بعد از فرض یا قطع، اما فعلیت تناهی را ندارد و چون فعلیت تناهی را ندارد به آن «لا نهاییه لها» یا «غیر متناهی» می گوئیم.

ص: ۱۳۱۳

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج ۴، ص ۲۱۰، س ۷، ط ذوی القربی.

«من شانه» به معنای «من شان غیر متناهی» است یعنی چیزی را که غیر متناهی حساب می کنید شانس این است که می تواند نهایت بر او عارض شود لکن این نهایت، بالفعل موجود نیست اگر چه می تواند موجود باشد. «پس شان تناهی را دارد اما فعلیت تناهی را ندارد».

«مثل الدائره فانها لا نهايه لها»

مثل دایره که نهایت برای آن نیست. یعنی بالفعل نقطه پایانی ندارد ولی می توان در آن فرض کرد و موجود دانست.

مصنف می فرماید دایره نهایت ندارد. دایره یک سطح مدور است که خطی آن را احاطه کرده است. ممکن است اگر کسی بشنود «دایره، نهایت ندارد» فکر کند این سطح، نهایت ندارد یعنی محیطی به آن احاطه نکرده است. مصنف می فرماید مراد من، سطح دایره نیست آن را با یک محیطی احاطه می دهیم یعنی یک خطی می آوریم که این سطح را احاطه کند. بحث ما در آن سطح نیست بلکه در خود محیط است که یک خط است سوال این است که آیا این خط متناهی است یا نامتناهی است؟ بیانی که کردیم نشان می داد که بالفعل نامتناهی است و بالقوه، متناهی است. قابلیت و شانیت و قوه تناهی را دارد اما بالفعل نامتناهی است.

«لست اعني ان سطح الدائره غير محدود بحد هو المحيط بل انما اعني المحيط»

ص: ۱۳۱۴

نمی‌خواهیم بگوییم سطح دایره به حدی که عبارت از محیط است محدود نشده بلکه حتماً این سطح به وسیله دایره محدود شده است و به محیط «خطی که به دور آن احاطه کرده» محدود شده است پس مراد ما این نیست که بگوییم سطح دایره محدود نیست بلکه خود محیط را قصد کردیم تا بیان کنیم که متناهی نیست.

«فانه لیس منه نقطه بالفعل ینتهی عندها الخط»

از این خطِ محیط، نقطه‌ای وجود ندارد بالفعل، که خط به این نقطه ختم شود و با ختم به این نقطه تناهی برای آن حاصل شود.

«بل هو متصل لا فصل فیه»

بلکه محیط دایره متصل است و تقسیم و جدایی نیست که جزئی برایش معین شود.

«لکنه من شانه ان تفرض فیه نقطه تکنون تلک النقطه حدا لها»

شان دایره این است که در آن دایره نقطه فرض شود «ضمیرها را مذکر می‌آورد به اعتبار محیط»

ترجمه: از محیط نقطه بالفعل وجود ندارد که خط، در نزد نقطه منتهی شود بلکه خط یا محیط متصل است و فصلی در آن نیست «نقطه‌ی بالفعلی در آن موجود نیست لکن شان این خط یا محیط این است که می‌شود در آن نقطه‌ای فرض کرد که این نقطه، حد برای دایره باشد و دایره با داشتن این نقطه، متناهی شود و غیر متناهی نشود»

«فان فی الدائرہ نقطا بالقوه علی هذه الصفة کم شئت تخرج بالفعل بقطع او فرض»

ص: ۱۳۱۵

چگونه می توان چنین نقطه ای فرض کرد؟ ایشان می فرمایند در این دایره نقطه های بالقوه موجود است کافی است آن نقطه ها را فرض کنید و با فرض خودتان آن را بالفعل کنید پس اگر کسی سوال کرد در این خطی که محیط دایره است نقطه در کجای آن وجود دارد؟ مصنف می فرماید هر چقدر نقطه بخواهی در این خط موجود است.

ترجمه: در دایره نُقطی است که جدایی آنها بالقوه است «و وقتی هم که جدا نشود، بالقوه نیست و وقتی آن را جدا می کنید نقطه بالقوه را بالفعل می کنید پس قبل از جدایی، فعلیت نقطه نیست» بر این صفت «یعنی نقطه های زیادی در دایره است که می تواند نهایت دایره باشد و مراد از خط، محیط دایره است» هر چقدر که بخواهی «در محیط دایره از این نقطه ها وجود دارد» و این صفت دارد که بالفعل می شود اگر دایره را قطع کنی یا فرض کنی که دایره را قطع کنی.

«اذ لا نقطه الا و هی بهذه الصفة اعنی طرف خط»

چرا گفته می شود «هر چقدر بخواهی نقطه وجود دارد»؟ مصنف می فرماید چون هر نقطه ای که در دایره وجود دارد این صفت را دارد و نقطه در دایره بی نهایت وجود دارد.

ترجمه: نقطه ای نیست در دایره «و همینطور در غیر دایره» مگر به این صفت یعنی طرف خط است «هر نقطه ای طرف و نهایت خط است پس اگر گفته می شود در دایره نقطه ای که طرف و نهایت خط است موجود می باشد استبعاد نکن چون معنای نقطه، طرف خط بودن است.

اینکه مصنف گفت «اذا لا نقطه الا و هی بهذه الصفة اعنی طرف خط» یک توهمی را به وجود می آورد. ایشان در این عبارت می گوید هر نقطه ای که وجود دارد پایان خط است. این توهم پیش می آید که بعضی نقطه ها را نگاه می کنیم که پایان خط نیستند مثل نقطه راس مخروط که پایان جسم است و پایان خط نیست.

جسم مخروط وقتی به بالا می رسد به صورت نقطه در می آید و تمام می شود پس نقطه، نهایت خط نشد بلکه نهایت جسم شد.

جوابی که از این اشکال می دهند این است که نقطه در راس مخروط هم طرف خط است. شما خطی را که عبارت از سهم مخروط می باشد اگر قائم کنید «سهم مخروط، خط فرضی است که از راس مخروط بر وسط قاعده مخروط، عمود می شود» یک خط است که نقطه ی راس مخروط انتهای این خط است پس اینکه گفته شود «نقطه نداریم مگر اینکه طرف خط باشد» صحیح است.

«ثم لا خط هناك بالفعل الا المحيط»

«هناك» به معنای دایره است.

ترجمه: در دایره خط بالفعلی وجود ندارد مگر محیط «بقیه دایره، سطح است و خط نیست. ممکن است داخل سطح هم خط باشد ولی آن خطها بالقوه اند. خط بالفعل فقط محیط است. و این محیط دایره، نهایت ندارد یعنی نقطه ی پایانی ندارد و وقتی نهایت نداشت می توان بر دایره، غیر متناهی اطلاق کرد و این دایره ای که غیر متناهی بر آن اطلاق می شود شانیت تناهی را دارد و آن وقتی است که فرض شود یا قطع شود که در اینصورت تناهی، بالفعل حاصل می شود.

ص: ۱۳۱۷

«فهذه هي الوجوه التي يقال عليها لا نهايه بالحقيقه»

«بالحقيقه» قيد «يقال» است يعنى به طور حقيقى ما اطلاق مى كنيم و لا نهايه را حمل مى كنيم.

«هذه» مونث است و نشان مى دهد كه مشاراليه، جمع است و براى معنای حقيقى «لا نهايه» سه مورد ذكر كرديم يك مورد، لا نهائيتى بود كه سلبش، سلب مطلق است. دو مورد هم لا نهائيتى بود كه سلبش، سلب مطلق نيست.

صفحه ۲۱۰ سطر ۱۲ قوله «و اما الذى بالمجاز»

لا نهائيتى را كه مجاز مى باشد مصنف بر دو قسم مى كند و بحث آن هم در بُعدى است كه بى نهايت باشد لذا به سراغ بُعد مى رود و مى گويد:

قسم اول: بُعدى است كه نمى توانيم آن را به آخر برسانيم. او آخر دارد ولى ما نمى توانيم آن را به آخر برسانيم. مثل فاصله بين زمين و آسمان بالاخره متناهى است و بى نهايت واقعى نيست اما چون ما قدرت طى كردنش را نداريم نسبت به قدرت ما بى نهايت مى شود يعنى ما توانايى طى كردن و حركت كردنش را نداريم چون بايد به سمت بالا برويم و بالا رفتن نياز به وسيله يا بال است كه هيچكدام موجود نيست. پس حركت اصلا ممكن نيست. اينچنين جسمى بى نهايت است اما بى نهايت به اين معنا نيست كه واقعاً و حقيقتاً نهايت است بلكه نسبت به قدرت ما بى نهايت است.

قسم دوم: در جايى كه طى كردن آن براى ما سخت باشد مثلاً فرض كنيد اگر بخواهيم به دور زمين بگرديم البته دور زمين نهايت دارد ما بايد فرض كنيم نهايت ندارد مثلاً فرض كنيد مسافتى به اندازه دور زمين وجود دارد كه ميخواهيم پياده آن را طى كنيم اين، عقلاً - محال نيست ولى سخت است. در اينجا هم مى گوييم نهايت ندارد. اينقدر زياد و بزرگ است مى گوييم بى نهايت است.

ص: ۱۳۱۸

«و اما الذی یقال بالمجار فانه یقال لما لا یُقدَّر علی ان ینتهی ویحد بالحركة»

«یقال بالمجاز» هم به سلب تحصیلی و سلب عدولی هر دو می توان گفت چون در جایی که لا نهایت مجازی صدق می کند نه تنها قابلیت تناهی هست بلکه فعلیت تناهی است که بالاتر از قابلیت پس می توان سلب تناهی کرد حتی به نحی عدول. چون موضوع قابلیت تناهی دارد بلکه فعلیت تناهی دارد پس می توان بر آن اطلاق لا نهایت کرد حتی به نحو عدول.

گفته می شود نا متناهی به جسمی «یا خطی» که قدرت وجود ندارد بر منتهی شدنش و محدود شدنش به وسیله حرکت. شاید بتوان «لا یُقدَّر» خواند به معنای اینکه اندازه گیری نمی شود با حرکت، که بتوانیم با حرکت اندازه بگیریم و تمام کنیم. چون نمی توانیم بین سماء و ارض حرکت کنیم تا به مسافت را به آخر برسانیم مسافتی است که به آخر رسیدنش ممکن نیست.

«کالطریق بین الارض و السماء انه لا نهایت له»

«انه لا نهایت له» نائب فاعل «یقال» است.

«و ان کان له نهایت»

ولو واقعا نهایت دارد ولی به خاطر اینکه ما نمی توانیم به آخرش برسیم می گوییم «لا نهایت له» تا اینجا معنای اول مجازی را بیان کرد.

«و یقال ایضا لما یعسر ذلک فیه وان کان ممکنا شیبها للعسر بالمعدوم»

نسخه صحیح «تشبیها للعسیر» است البته می توان «تشبیها للعسر» هم خواند.

گفته می شود لا- نهاییه، نه برای چیزی که امکان ندارد به آخر برسد بلکه به آخر رساندن برای ما سخت است به آن هم لا نهاییه له گفته شود.

«ذلک»: طی کردن و به آخر رساندن در او سخت است.

«و ان کان ممکنا»: آن کار اگر چه ممکن است ولی سخت است.

«فهذه وجوه مفهوم لا نهاییه»

تا اینجا سه وجه برای لا نهاییه حقیقی بیان کردیم و ۲ وجه برای لا نهاییه مجازی بیان کردیم که مجموعاً ۵ تا شد. حال مصنف می فرماید مفهوم لا نهاییه این ۵ وجه است.

«و غرضنا ان نبحت عما لا نهاییه له من جهة انه هل يكون من الاجسام اجسام هی بمقدارها او بعددها بحيث ای شیء اخذتمنها دائما وجدت شیئا خارجا عنه»

تا اینجا معنای مختلفی برای لا نهاییه بود از بین این معانی مختلف، کدام را می خواهید مورد بحث قرار دهید ۵ معنی ذکر شد که سه تا از آنها حقیقی بود و دو تا از آنها مجازی بود آن دو مورد که مجازی بودند مورد بحث ما نیستند از آن سه معنای حقیقی آن صورت که سلب مطلق باشد مورد بحث ما نیست از بین آن دو موردی که سلبشان مطلق نیست قسم دومش که مثال به دایره زده شد مورد بحث نیست فقط قسم اول مورد بحث است یعنی همان چیزی که معنون به «احدهما» شد که در صفحه ۲۱۰ سطر ۲ آمد مصنف در این عبارت همان معنی را تکرار می کند و می گوید این معنا مورد بحث ما است مصنف اینگونه بیان می کند که می خواهیم ببینیم آیا در بین اجسامی که در جهان هستند می توان اجسامی پیدا کرد که مقدار یا عدد آنها طوری باشد که هر چقدر از آن مقدار یا عدد کم کنید چیزی «یعنی مقدار یا عددی» باقی بماند یا باقی نماند؟

ص: ۱۳۲۰

«هی» مبتدی است و «بحیث» خبر آن است.

ضمیر «هی» و «بمقدارها» و «بعدها» به «اجسام» بر می گردد نه به «الاجسام».

مراد از «شیئا»، «شیئا آخر» است.

«خارجا عنه»: یعنی غیر از آن شیئی که کم کردی.

ترجمه عبارت: آیا از اجسامی که در جهان هستند اجسامی داریم که این اجسام به لحاظ مقدارشان یا به لحاظ عددشان به طوری باشند که هر شیئی یعنی هر مقداری را از آن چیزی که فکر می کنیم مقدارش نامتناهی است یا هر عددی را از آن چیزی که فکر می کنیم عددش نامتناهی است دائما کم کنیم «و هیچوقت متوقف نشویم» بیابیم هنوز هم شیئی را خارج از آن چیزی که کم کردی یعنی باز هم باقیمانده پیدا شود و بینی غیر از آن چیزی که کم کردی هنوز شیئی باقی مانده است «که در فرض اول مقدار، نامتناهی می شود و در فرض دوم، عدد نامتناهی می شود.

«فانه قد اوجب قوم وجود ذلک»

قومی وجود چنین نامتناهی را واجب دانستند و گفتند چنین نامتناهی موجود است. حال باید بحث کنیم و ببینیم آیا واجب است چنین اجسامی داشته باشیم یا محال است داشته باشیم؟

صفحه ۲۱۰ سطر ۱۶ قوله «و السبب»

در ابتدای فصل ۷ گفتیم ۵ بحث داریم که در این فصل فقط به دو بحث آن پرداخته می شود:

۱ _ بحث در معنای «لا نهاییه» بود که تا الان بحث آن تمام شد.

ص: ۱۳۲۱

۲_ بحث در اینکه به چه سبب بعضی قائل به عدم تناهی شدند. آیا امر غیر متناهی را پیدا کردند که ادعا می کنند غیر متناهی جایز است و ما غیر متناهی داریم؟ ۵ سبب ذکر می کنند که باید این ۵ سبب را بیان کنیم.

علت قائل شدن گروهی به عدم تناهی:

سبب اول: عدد است که هر چقدر به عدد اضافه شود به آخر نمی رسد. مقادیر هم هر چقدر تقسیم شوند به آخر نمی رسند و این نشان می دهد که اعداد به لحاظ ازدیاد و تضعیفشان نامتناهی اند و مقدار هم به لحاظ تقسیمش نامتناهی است.

توضیح عبارت

«و السبب فی ذلك امور من ذلك صدق قول القائل ان الاعداد تذهب فی الازدياد والتضعيف الی ما لا نهاییه له»

مراد از «السبب»: مواردی را که این قائل، نامتناهی می داند ذکر می کند و می گوید پس باید به وجود نامتناهی معتقد شویم. سبب اعتقادش به وجود نامتناهی، این اموری است که نامتناهی اند حال ما می خواهیم آن سبب ها را ذکر کنیم یعنی می خواهیم اموری را که به نظر می رسد نامتناهی اند و خصم آنها را دلیل بر امکان عدم تناهی قرار داده آن اسباب را مطرح کنیم.

مصنف خصم را معتقد به وجود غیر متناهی کرده، این است که اعداد هر چقدر که اضافه شوند و مضاعف شوند باز هم جا دارد که اضافه شود و مضاعف گردد. و چنین چیزی، بی نهایت است پس ما بی نهایت را که عبارت از عدد است داریم.

ص: ۱۳۲۲

این یک نمونه بود که بیان کرد. نمونه بعدی، جسم را قسمت می کنند. هر چقدر که قسمت کردید می بینید قابله قسمت کردن است و به جایی نمی رسیم که تقسیم متوقف شود لذا می گوییم این مقدار بی نهایت است یا تقسیمش بی نهایت است. «اگر مقدار، بی نهایت باشد می تواند تقسیم، بی نهایت باشد پس در عرض هر چقدر بالا برویم به آخر نمی رسیدیم. در مقدار هر چقدر تقسیم کنیم به آخر نمی رسیم و این دو نشان می دهند که عدد، بی نهایت است مقدار هم بی نهایت است یعنی تقسیم را هر چقدر که ادامه دهید باز می بینید امکان تقسیم باقی مانده است. لذا می فهمیم که ما نامتناهی داریم که عبارتند از عدد و مقدار. مثلا عدد را هر چقدر زیاد کنید می بینید باز هم باقیمانده دارد و عددی وجود دارد که هنوز به آن نرسیدیم. مثلا میلیون را تبدیل به میلیارد می کنیم می بینیم هنوز باقی مانده عددهایی را که ما نشمردیم. در عدد به سمت بالا هر چقدر بروید تمام نمی شود اما در تقسیم کردن هر چه به سمت پایین بروید تمام نمی شود پس جسم، نامتناهی می شود در عدد هم نامتناهی می شود. این دو نمونه را نشان می دهد و این دو مورد، سبب می شود که بگویند نامتناهی در خارج موجود است.

«والسبب فی ذلک»: سبب در اینکه ما بی نهایت وجود نامتناهی داریم داریم اموری است.

ترجمه: از جمله اسباب، صدق قول قائل است که می گوید اعداد در ازدیاد یا تضعیفشان «که تضعیف عدد را بزرگتر می کند» تا بی نهایت می رود. «الی ما لا نهاییه له» متعلق به «تذهب» است.

«او انها لا تنهای فی ذلک»

یا بگو اعداد در تقسیم متناهی نمی شوند.

«فاذا كان كذلك فقد وجد لها معنى انها لا تنهای و كذلك للمقادير فی الانقسام»

«فاذا كان كذلك»: وقتی که اینچنین شد که عدد زیاد بیاید دوباره جا دارد که آن را اضافه کرد در اینصورت برای اعداد معنایی یافت شده که آن معنا عبارت از این است که اعداد، متناهی نمی شوند.

«و كذلك للمقادير فی الانقسام»

همچنین است که برای مقادیر هم می توان اینچنین گفت اما در مرحله انقسام که مقادیر اگر بخواهند قسمت شوند هر چقدر قسمت کنید باز هم قابلیت قسمت را دارد لذا هم اعداد و هم مقادیر را نامتناهی حساب می کنیم و اگر نامتناهی حساب شد معلوم می شود که نامتناهی هم داریم پس سبب اعتقاد آنها به وجود نامتناهی فقط همین یک مورد شد. سپس می فرماید «و من ذلک» که سبب دیگر است.

قائل شدن گروهی به عدم تناهی / فصل هفتم: ابتدای کلام در تناهی اجسام و عدم تناهی اجسام و ذکر ظنون ناس در آن / مقاله سوم / فن اول ۹۳/۰۳/۰۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: علت قائل شدن گروهی به عدم تناهی / فصل هفتم: ابتدای کلام در تناهی اجسام و عدم تناهی اجسام و ذکر ظنون ناس در آن / مقاله سوم / فن اول.

ص: ۱۳۲۴

«و من ذلک ما یظن من امر الزمان انه یلزم لا یتناهی فیما مضی» (۱)

نکته مربوط به جلسه قبل: دو معنا برای «لا نهاییه» هست که هر دو مجازی اند یعنی بی نهایت را بر شیئی اطلاق می کنیم که واقعا بی نهایت نیست بلکه در عُرف بی نهایت به حساب می آید.

معنای اول مجازی: امری است که ممکن نیست ما به نهایت آن برسیم.

معنای دوم مجازی: امری است که به نهایت رسیدنش مشکل است.

توضیح معنای اول مجازی: در اینجا که ممکن نیست به نهایت آن برسیم به خاطر این است که قدرت نداریم بر اینکه آن امر به تنهایی برسد و محدود شود. ما اگر بخواهیم امری را به تنهایی برسانیم معنایش چه می باشد؟ آیا به این معنا است که شیء نا متناهی را متناهی می کنیم؟ این معنا مراد نیست. اگر ما بخواهیم شیئی را به نهایت برسانیم به واسطه حرکت به نهایت می رسانیم یعنی آن شی را طی می کنیم و وقتی به آخرش رسیدیم می گوییم آن شیء، تمام شد. قید «بالحرکه» در عبارت «فانه يقال لما لا يقدر علی ان ینتهی و یحد بالحرکه» که در سطر ۱۳ آمده به خاطر همین است یعنی چیزی که قدرت نیست که به وسیله حرکت به نهایت برسد و محدود شود نه اینکه سخت باشد بلکه اصلاً نمی توان به نهایت آن رسید مثل فاصله بین زمین و آسمان که اگر افقی بود مشکل بود به نهایت آن برسیم ولی محال نبود اما الان که عمودی است برای ما که بال نداریم محال است. ما با حرکت نمی توانیم آن را به نهایت برسانیم و محدودش کنیم اگر چه فاصله بین زمین و آسمان، متناهی و محدود است.

ص: ۱۳۲۵

در عرف ممکن است گفته شود فاصله بین زمین و آسمان، بی نهایت است به این معنا که ما نمی توانیم آن را به نهایت برسانیم نه اینکه واقعاً بی نهایت باشد بلکه واقعاً اندازه دارد و اندازه اش را گفتند.

توضیح معنای دوم مجازی: مثلاً فاصله بین زمین و آسمان اگر به صورت افقی باشد نه عمودی، طی کردن این فاصله برای ما ممکن بود ولی مشکل بود. در اینجا هم اطلاق بی نهایت می شود ولی منظور ما این بود که مشکل است و الان هم اطلاق می کنیم مثلاً- گاهی به ما می گویند «این بیابان را طی کن» می گوئیم «بیابان بی نهایت را می خواهم طی کن». این بیابان که بی نهایت نیست اما چون مشکل است، تعبیر به بی نهایت می شود. مشکل نازل منزله معدوم قرار داده می شود خود مصنف تعبیر به «تشبیها للعسیر بالمعدوم» در سطر ۱۴ کرد. چه چیزی مشکل و معدوم است؟ به نهایت رسیدن، مشکل است. ما به نهایت رسیدن را معدوم می کنیم و می گوئیم اصلاً نهایت ندارد یعنی نهایتش معدوم است پس عسیر و مشکل را تشبیه به معدوم می کنیم و می گوئیم اصلاً نیست. این نهایتی که رسیدن به او مشکل است ما می گوئیم رسیدن به او معدوم است یعنی اصلاً به آن نمی رسیم.

بحث امروز: کسانی که قائل به عدم تناهی شدند چه دلایلی دارند و چه چیزی باعث شده که قائل به عدم تناهی شوند. توجه کنید بحث ما در تناهی ابعاد است ولی در این فصل فقط به تناهی ابعاد توجه نمی کنیم یا فقط به عدم تناهی ابعاد توجه نمی کنیم بلکه می خواهیم ببینیم آیا نا متناهی «چه به لحاظ بُعد چه به لحاظ غیر بُعد» در جهان وجود دارد یا ندارد؟ لذا بعضی از آن عواملی که اشخاص را وادار کرده به اینکه قائل به نا متناهی شوند توجه می کنید که نا متناهی را که ربطی به بُعد ندارد مطرح می کنند و از طریق آن نا متناهی می خواهند قائل به وجود نامتناهی در خارج شوند در حالی که نا متناهی اصلاً بُعد ندارد و بُعدش مطرح نیست.

نکته: بحث در عالم ماده است و در عالم ماده دو بحث می شود:

۱ _ آیا بُعد نا متناهی وجود دارد یا ندارد؟ که بحث اصلی ما همین است.

۲ _ آیا نا متناهی وجود دارد یا ندارد؟ کاری به بُعد نداریم. لذا در فهرست اقوالی که می آید اینگونه اقوال هم هست که نا متناهی داریم و لو مربوط به بُعد هم نیستند مثلاً کون و فساد که بعداً مطرح می شود و گفته می شود که این شیء می تواند فلاخن صورت را بگیرد و مدتی بعد با عامل دیگری صورت دیگری بگیرد و عامل سوم باعث شود که صورت سوم یا همان صورت اول را بگیرد. این جریان می تواند تا بی نهایت ادامه پیدا کند یعنی اینطور نیست که به یک جا برسید که این جسم نتواند صورت را از دست بدهد و صورت جدید بگیرد یعنی به جایی نمی رسید که کون و فسادش را نفی کنید. کون و فساد پذیرفتن تا بی نهایت ادامه دارد و در اینجا اصلاً مساله ی بُعد مطرح نیست یعنی این پذیرش، بی نهایت است اما در جاهایی هم مساله بُعد مطرح است. در هر صورت بحث در این است که نا متناهی در جهان ماده وجود دارد یا ندارد؟ حال چه نامتناهی به حیث بُعد باشد چه به حیث غیر بُعد باشد.

نکته: در اینجا مناسب است برگردیم به اول بحث و کلمه ای را که مبهم گذاشتیم توضیح بدهیم. صفحه ۲۰۹ سطر ۱۰ اینطور آمده «اثبات ما لانهایه له علی وجه ما» که عبارت «علی وجه ما» را توضیح ندادیم و مبهم گذاشتیم. شاید در آنجا می توانستیم توضیح بدهیم ولی نیاز به توضیح زیادی داشت اما الان معنای این عبارت روشن است یعنی گروهی اسبابی را ذکر کردند که آن اسباب، منشاء شده برای اینکه «ما لانهایه له» را اثبات کنند اما «علی وجه ما» باشد یعنی ما لانهایه در بُعد را اثبات کنند یا ما لانهایه در اشخاص را اثبات کنند یا ما لانهایه در انواع را اثبات کنند یا ما لانهایه در پذیرش را اثبات کنند. یعنی می خواهند «لا-یتناهی» در عالم درست کنند اما به چه صورت است؟ آن را مشخص نمی کند بلکه «علی وجه ما» باشد. یا حتی عدم تناهی به لحاظ وهم باشد. مصنف فرماید وهم خودت را اگر بفرستی از فلک نهم می گذرد و تا بی نهایت می رود. پس بی نهایت در عالم خارج وجود دارد و الا وهم ما کجا خواهد رفت این بی نهایتِ وهم، بی نهایت نوعی و عددی و امثال ذلک نیست بلکه بر وجه دیگری است.

ص: ۱۳۲۷

در جلسه گذشته وارد در بحث دوم شدیم و بیان کردیم که بعضی اسباب وجود دارد که انگیزه برای گروهی شده که آن گروه، وجود بی نهایت را در خارج ادعا کنند ۵ سبب ذکر می کنند. یکی را در جلسه گذشته خواندیم.

علت قائل شدن گروهی به عدم تناهی:

سبب اول: عدد را می توان زیاد کرد و این زیاد کردن اصلاً متوقف نمی شود هر چقدر زیاد کنید دوباره می توانید زیاد کنید. یا عدد را می توان مضاعف کرد. در مضاعف کردن، عدد را ضرب می کنیم اما در زیاد کردن، عدد را جمع می کنیم. وقتی جمع می کنیم هر چقدر جمع کنیم می بینیم باز هم می توان جمع کرد. وقتی ضرب می کنیم هر چقدر ضرب کنیم می بینیم باز هم می توان ضرب کرد. پس در عدد، عدم تناهی وجود دارد. در مقدار هم ثابت کرد که عدم تناهی وجود دارد ولی در مقدار، معکوس عمل کرد و اضافه نکرد بلکه تقسیم کرد تا کم شود. به اینصورت که مقدار را با تقسیم کردن کوچک می کنید دوباره کوچک می کنید دوباره کوچکتر می کنید این کوچکتر شدن ادامه پیدا می کند و به نهایت نمی رسد. این دو مبحث «اضافه کردن عدد و تقسیم کردن مقدار» را یک سبب به حساب آوردیم. توضیح سبب اول در جلسه قبل گفته بودیم.

نکته: در سبب اول، عدم تناهی ابعاد وجود دارد یا نه؟ و جواب این است که ما تعبیر به عدم تناهی ابعاد نمی کنیم بلکه اسم آن را عدم تناهی تقسیم می گذاریم. در عدد هم که اصلاً ابعادی نیست. و اسم آن را عدم تناهی ازدیاد و عدم تناهی تضعیف می گذاریم. و اگر عدم تناهی در خارج وجود داشته باشد عدم تناهی بعد ثابت می شود و از آنجا می توان به عدم تناهی بعد منتقل شد.

ص: ۱۳۲۸

سبب دوم: این گروه معتقدند زمان، نا متناهی است. و زمان نا متناهی در خارج وجود دارد. بیان این گروه این است که زمان مضاعف می شود و قسمت هم می شود. مضاعف شدن زمان به این معنا است که هر چقدر زمان قائل شوید هنوز می بینید ادامه دارد هر چقدر به زمان ماضی بروید هنوز می بینید که قبل از آن هم می توانید زمان قائل شوید یعنی دو قطعه از زمان را که ملاحظه کنید می گوئید قبل از آن چه چیز است؟ همین که تعبیر به «قبل» می کنید خودش زمان است. و قبل از زمان، دوباره زمان دیگر می آید. هکذا در زمان مستقبل هر چقدر جلو بروید و بگوئید تا فلان موقع که زمان ادامه دارد سوال می شود که بعد از آن چه چیز است؟

همین که تعبیر به لفظ «بعد» می کند علوم می شود که زمان وجود دارد چون همین لفظ «بعد»، آن قطعه را متصف به زمانیت می کند. یا لفظ «قبل» آن قطعه را متصف به زمانیت می کند.

نکته: متکلم قائل به ازلیت و ابدیت عالم نیست و فلاسفه از همین طریق متکلمین را رد کردند و متکلمین نتوانستند جواب بدهند. از متکلمین پرسیدند قبل از خلق عالم چه چیز بوده است؟ نتوانستند جواب بدهند لذا متوسل به زمان موهوم شدند، یعنی باز هم قائل به زمان شدند ولی زمان موهوم را قبول کردند.

زمان را می توان تضعیف «تضعیف به معنای مضاعف کردن می باشد» کرد هر چقدر تضعیف کنی باز هم می توان تضعیف کرد زمان را می توان تقسیم کرد هر چقدر تقسیم کنی باز هم می توان تقسیم کرد. پس تضعیفی که در عدد گفته شد در زمان هم می آید تقسیمی که در مقدار گفته شد در زمان هم می آید البته بین تضعیف و تقسیم، فرق است که خود ایشان فرق را با قید، اشاره می کند. در تضعیف، تعبیر به «مبتداً من متناه» می کند اما در قسمت، این قید را نمی آورد. بی نهایت را می توان تقسیم کرد متناهی را هم می توان تقسیم کرد اما بی نهایت را نمی توان مضاعف کرد. مضاعف، فقط خاص متناهی است لذا وقتی ایشان می گوید مضاعف کنیم تعبیر به «مبتداً من متناه» میکند یعنی از یک متناهی شروع کنی و آن را مضاعف کنی. یعنی یک زمان متناهی در نظر بگیر و آن را مضاعف کن. زمان را از ابتدا نا متناهی نگیر زیرا نمی توان آن را مضاعف کرد. در قسمت نمی گوید زمان را نا متناهی بلکه مطلق می گذارد «چه زمان نامتناهی باشد چه نباشد» و می گوید قابل انقسام است و انقسامش تا بی نهایت ادامه پیدا می کند اما زمان قابل تضعیف و مضاعف کردن است به شرطی که آن را متناهی فرض کنی اگر نا متناهی قرار دهی نمی توان آن را مضاعف کرد. ابتدا متناهی فرض کن بعداً مضاعف کن و این مضاعف کردن را تا بی نهایت ادامه بده باز هم می بینی قابل ادامه دادن است. این مطلبی بود که به صورت جمله معترضه بیان کردیم که چرا در تضعیف قید می آورد ولی در تقسیم قید نمی آورد.

نکته: بی نهایت را نمی توان مضاعف کرد این امر بدیهی است مثلاً فرض کنید بُعد نامتناهی داریم که همه جا را پُر کرده و جایی را خالی نگذاشته حال اگر بخواهد این بُعد نامتناهی مضاعف شود در کجا می خواهد قرار بگیرد. جایی وجود ندارد که این بُعد نامتناهی مضاعف در آنجا قرار بگیرد. پس بدیهی است که بی نهایت را نمی توان مضاعف کرد لذا اگر مصنف قید متناهی را نمی آورد ما باید آن قید را بدیهی می گرفتیم چون امر واضحی است شما خط را ملاحظه کنید که از نظر طول اگر بی نهایت باشد می توان هزاران خط دیگر که بی نهایت باشند به آن ضمیمه کرد هکذا سطح از نظر عمق بی نهایت نیست فقط طول و عرضش بی نهایت است و طول و عرض اگر بی نهایت باشد اجازه نمی دهد که طول و عرض دیگری به آن ضمیمه کنی ولی اجازه می دهد که سطح دیگری از عمق را به آن ضمیمه کنی یعنی جهتی که خالی است را می توان ضمیمه کرد ولی جهتی را که پُر کرده نمی توان ضمیمه کرد. حال فرض کن چیزی همه جهات را پُر کرده به این نمی توان چیزی ضمیمه کرد. در اینجا اگر از همه طرف بی نهایت باشد مضاعف شدنی نخواهد بود اگر از طرف طول بی نهایت باشد نمی توان از طرف طول مضاعف کرد زمان از نظر استمرار بی نهایت است لذا از این جهت نمی توان آن را مضاعف کرد وقتی خط بی نهایت باشد اگر آن را تقسیم کنید دو خط پیدا می شود که از یک طرف بی نهایت هست اما از طرفی که تقسیم شده بی نهایت نیست بلکه متناهی است.

مصنف می گوید زمان، نا متناهی است اما نه به حیث تضعیفش فقط و نه به حیث تقسیمش فقط، «قید _ فقط _ می آورد» یعنی قبول دارد که به حیث تضعیفش بی نهایت است «یعنی هر چقدر آن را تضعیف کنید باز هم جلو می رود و هر چقدر آن را زیاد کنید باز هم جلو می رود» و به لحاظ تقسیم هم همینطور است که هر چقدر آن را تقسیم کنید باز هم قابل تقسیم است ولی می گوید تنها این نیست که به لحاظ تضعیف یا تقسیم فقط بخواهی نا متناهی کنید بلکه امتداداً نا متناهی است و وقتی گفته شود «امتداداً نا متناهی است» هم تضعیف و هم تقسیم را شامل می شود. پس زمان، امتداداً نا متناهی است و دلیلشان این است که هر زمانی که در ماضی فرض کنید. قبل خواهد داشت و هر زمان مستقبل را هم که فرض کنید، بعد خواهد داشت. قبل و بعد تمام نمی شود پس زمان تمام نمی شود. اگر تمام نشود پس نا متناهی است.

پس یک مورد از موارد نا متناهی در عالم پیدا کردیم و وقتی این را داشته باشیم می توانیم بگوییم در خارج، نا متناهی وجود دارد. در فصل نهم این موارد و سببهای ۵ گانه که برای وجود نا متناهی آورده می شود جواب داده می شود.

توضیح عبارت

«و من ذلک ما یظن من امر الزمان»

در سطر ۱۶ بیان کرد «و السبب فی ذلک امور» که مشارالیه «ذلک» در سطر ۱۶ این بود «اینکه بعضی از اقوام وجود نامتناهی را واجب دانستند اموری است» لذا معنای «و من ذلک» در اینجا به معنای «من ذلک الامور» است. و در صفحه ۲۱۱ سطر اول «و من ذلک» بکار رفته و در صفحه ۲۱۱ سطر ۸ فرموده «و من الوجوه» که چون فاصله زیادی افتاده تعبیر به «من ذلک» نکرده و در سطر ۱۰ فرموده «و من هذه الوجوه»

ص: ۱۳۳۱

مشار الیه «ذلک» در اینجا این است. از اموری که سبب شده که بعضی به وجود نامتناهی در خارج معتقد شوند آن است که گمان می رود و آن عبارت از امر زمان است.

«انه یلزم لا یتناهی فیما مضی و لا یتقبل»

نسخه صحیح «و لا فیما یتقبل» است.

لازم است که زمان، لایتناهی باشد در «ما مضی» و در «لا یتقبل».

ترجمه: زمان در ما مضی لایتناهی است و در ما یتقبل هم لایتناهی است.

«و امتداداً لا تضعیفاً فقط مبتدأ من متناه و لا قسمه فقط»

«لا قسمه» عطف بر «تضعیفاً» است.

«امتداداً» قید برای «لا یتناهی» است یعنی زمان به لحاظ گذشته و آینده، امتداداً نامتناهی است پس «امتداداً» را با عبارت «لا تضعیفاً...» توضیح می دهد و می فرماید اینطور نیست که فقط به لحاظ تقسیم، نامتناهی باشند مثل مقدار که فقط به لحاظ تقسیم نامتناهی است و اینطور نیست که به لحاظ تضعیف فقط نامتناهی باشد مثل عدد که اینگونه است بلکه این از هر دو جهت نامتناهی است و به عبارت جامع، به لحاظ امتداد نامتناهی است یعنی هم به لحاظ تقسیم و هم به لحاظ تضعیف نامتناهی است.

«قالوا: لانه کلما انتهی الزمان الی اوّل ماضٍ او آخرٍ مستقبلٍ و جب ان یکون لماضیه قبل و لمستقبله بعد»

«قالوا»: این گروهی که این استدلال به زمان را برای وجود نامتناهی در خارج آوردند گفتند دلیل ما بر نامتناهی بودن زمان این است که هر وقت زمان را منتهی کنید به اولی که گذشته است واجب است قبل از آن اول هم دوباره زمان وجود داشته باشد یا به آخری که در مستقبل می آید واجب است برای مستقبل آن زمان، زمان بعدی در نظر گرفت. و این قبل و بعد همه آنها زمان است پس اگر اول ماضی، مسبوق به قبل شد معلوم می شود که این زمان، اولین زمان ماضی نبوده بلکه قبل از آن هم بوده.

ص: ۱۳۳۲

«و علی ما اشرنا الیه قبل»

این عبارت با واو آمده اگر واو نبود چنانچه در نسخه خطی واو ندارد عبارت به این صورت معنا می شود: هر زمان را که نگاه کنی ماضی آن زمان، قبل دارد و مستقبل آن زمان، بعد دارد به همان نحوی که ما قبلا در بحث زمان اشاره کردیم. اما اگر با واو آمده باشد معنا کردن آن به این صورت می شود: بالبداهه هم زمان ماضی، قبل داد و هم زمان مستقبل، بعد دارد علاوه بر این، به همان نحوی که قبلا در بحث زمان اشاره کردیم می یابی یعنی با بیان قبل ما روشن است و بالبداهه و بالوجدان هم روشن است.

«قالوا و ذلک کله زمان»

«ذلک» یعنی قبل و بعد.

اگر در ماضی، قبل از اول، وجود دارد معلوم می شود که زمان در قبل وجود دارد اگر بعد از مستقبل، بعد دارید معلوم می شود که زمان دارید پس این قبل و بعد که قبل از ماضی و بعد از مستقبل می آیند زمان هستند بنابراین همانطور که قبل و بعد متوقف نمی شود زمان هم متوقف نمی شود پس زمان از قبل تا بی نهایت می رود و از بعد هم تا بی نهایت می رود.

سبب سوم برای قائل شدن گروهی به عدم تناهی / فصل هفتم: ابتدا کلام در تناهی اجسام و عدم تناهی اجسام و ذکر ظنون ناس در آن / مقاله سوم / فن اول ۱۰/۰۳/۹۳

ص: ۱۳۳۳

موضوع: سبب سوم برای قائل شدن گروهی به عدم تناهی / فصل هفتم: ابتدا کلام در تناهی اجسام و عدم تناهی اجسام و ذکر ظنون ناس در آن / مقاله سوم / فن اول.

«و من ذلك امر الكون و الفساد الذی یظن به انه امر غیر منقطع» (۱)

بحث در اسبابی داشتیم که بعضی ها را به وجود مالا یتناهی معتقد ساخته بودند دو عامل بیان شد.

سبب قائل شدن گروهی به عدم تناهی:

سبب اول و دوم: در جلسات قبل بیان شد.

سبب سوم: کون و فساد.

کون و فساد در مثال رایج به این صورت است که آبی را حرارت می دهیم و تبدیل به بخار می شود که ذرات ریز آب درون آن است دوباره حرارت بیشتر می دهیم آن مقدار آب هم خشک می شود و تبدیل به هوا می شود سپس هوا را تبرید می کنیم و تبدیل به آب می شود. این کون و فساد است که دَوْران دارد یعنی هوا تبدیل به آب می شود و آب تبدیل به هوا می شود و هکذا تا بی نهایت اگر این عمل را اجرا کنید تبدیل و کون و فساد تا بی نهایت انجام می گیرد. پس بی نهایت کون و فساد درست می شود ولی کون و فساد است که در دو چیز دور می زند و از آن دو چیز بیرون نمی آید اما کون و فسادهای عالم منحصر به این نیست بلکه همانطور که ما کون و فساد دوری داریم کون و فساد طولی هم داریم شیء، شیء دیگر می شود و شیء دیگر تبدیل به شیء ثالث می شود و شیء ثالث تبدیل به شیء رابع می شود و هکذا.

ص: ۱۳۳۴

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج ۴، ص ۲۱۱، س ۱، ط ذوی القربی.

مراد ما از دور زدن این نیست که همان شخص قبل بر می گردد بلکه مراد این است که کون و فساد در همین دو طبیعت، دور می زند بله آب دومی که از هوا متولد می شود غیر از آب اولی است که مبدل به هوا شد شخصاً فرق می کند ولی طبیعتاً یکی است یعنی همان طبیعت آب دوباره بر می گردد ولو آن شخص دوباره بر نگشت، اسم این را کون و فساد دوری می گوئیم یعنی در دو طبیعت دور می زند نه اینکه در دو شخص دور بزند یعنی آب، هوا می شود و هوا، آب می شود و دوباره ادامه پیدا می کند و هکذا.

پس کون و فساد به دو صورت است. کون و فساد دوّمی مسلماً بی نهایت است یعنی بی نهایت مرتبه اگر آب را تبدیل به هوا و هوا را تبدیل به آب کنید دوباره می توانید همین کار را انجام دهید اما در کون و فساد های طولی آیا تا بی نهایت ادامه پیدا می کند؟ یا ۲۰ نوع مثلاً کون و فساد واقع می شود و بیش از آن وجود ندارد و لذا تا بی نهایت ادامه پیدا نمی کند؟ این

باید در جای خودش اثبات شود. در بحث کون و فساد که یکی از فنون ۸ گانه ی علم طبیعی است باید بیان شود که کون و فساد چند قسم است؟ آیا همه اقسامش بی نهایتند یا متناهی اند یک قسم آن می تواند بی نهایت باشد. یک قسم دیگر هم ممکن است بی نهایت باشد باید بحث شود تا حکمش معلوم شود.

ص: ۱۳۳۵

مصنف هنوز در این زمینه بحثی نکرده است لذا نمی تواند به طور جزئی بگوید نامتناهی است یا متناهی است حتی قسم اول را هم که آب تبدیل به هوا می شود و هوا تبدیل به آب می شود را بحث نکرده و لذا نمی تواند بگوید آن هم غیر متناهی است به طور مطلق مصنف نمی تواند بگوید که کون و فساد متناهی است یا نامتناهی است چون هنوز بحث آن را نکرده است لذا به اینصورت تعبیر می آورد «الذی یظن به انه امر غیر منقطع» یعنی گمان می شود که امر غیر منقطع است. الا این چون گمان می کنند نامتناهی است ما هم فرض می کنیم نامتناهی باشد تا بعداً بحث کنیم که آیا واقعا نامتناهی هست یا نیست پس الان مطلب خودمان را روی آن گمانی که بعضی دارند بنا می کنیم و پیش می رویم. پس معلوم شد که چرا تعبیر به «یظن» کرده است.

اگر کون و فساد بی نهایت به این معنای داشته باشیم که مثلاً جسمی باشد مثل آتش که تبدیل به خاک شود بعداً تبدیل به آب شود بعداً تبدیل به هوا و بعداً تبدیل به مس و ... شود و همینطور تا بی نهایت ادامه پیدا کند «چه تبدیل به بسائط شود چه تبدیل به مرکبات شود» در آن جسم اولی چند صورت وجود دارد که می تواند یک صورت را از دست بدهد و صورت دیگری بگیرد؟ یا باید اینطور گفته شود که یک جسم داریم که یک صورت دارد. آن صورت را از او می گیریم اما این جسم چون قابلیت صورت بعدی را دارد صورت بعدی را به او می دهیم سپس صورت بعدی را بر حسب پیش آمدن شرائط از او می گیریم و صورت سوم را به او می دهیم و بعداً صورت چهارم و پنجم و ... داده می شود. او بیش از یک صورت ندارد ولی چون قابلیت دارد می تواند همه صور را به نوبت بگیرد. این مطلب در مورد هیولی فقط صادق است البته در مورد هیولایی که صورت جسمیه را هم گرفته صادق است ولی هنوز صورت نوعیه ندارد شما می توانید یک صورت نوعیه به او بدهید سپس آن صورت را از او بگیرید بعداً صورت نوعیه دیگر بدهید و هكذا صورت نوعیه سوم و چهارم و ... تا بی نهایت به او داد.

اما اگر هیولایی باشد که علاوه بر صورت جسمیه، صورت نوعیه هم داشته باشد اگر بخواهیم کون و فسادِ بی نهایت برایش درست کنیم به این صورت باید گفت که صورت نوعیه اش را می گیریم و صورت نوعیه دیگر به او می دهیم این حالت ممکن است اتفاق بیفتد و ممکن است اتفاق نیفتد ما به این مطلب کاری نداریم. اما اگر یک جسمی داشتیم که بی نهایت صورت نوعیه در آن مخفی بود «نه اینکه بی نهایت صورت نوعیه به او بدهیم بلکه بالفعل، بی نهایت صورت نوعیه داشت ولی یکی را آشکار کرد و بقیه را در کُمون «و باطن» آن دیگری قرار داده بود و مخفی کرده بود. بر حسب شرائط آن صورتی که ظاهر بوده مخفی می شود و آن صورتی که مخفی بوده ظاهر می شود. اگر اینطور گفته شود کون و فساد به راحتی توجیه می شود یعنی بگوییم در این ماده که کون و فسادِ بی نهایت بر روی آن انجام می شود بی نهایت صورت نوعیه وجود دارد یکی از آنها ظاهر است و بقیه مخفی است و بر حسب پیش آمدن شرائط، این که ظاهر است مخفی می شود و صورت دیگری آشکار می شود و هکذا صورت سومی ظاهر می شود و صورت دوم مخفی می شود یعنی بی نهایت صورت بر روی ماده می آید و این ماده چون دارای صورِ بی نهایت است می تواند کون و فسادِ بی نهایت را بپذیرد.

۱_ هیولی باشد. حداکثر اینکه با صورت جسمیه همراه باشد که صورت نوعیه اش را از دست بدهد و صورت نوعیه دیگری را بگیرد و تا بی نهایت صورت نوعیه را قبول کند و از دست بدهد.

۲_ یک جسمی داشته باشیم که جسم باشد یعنی هیولی و صورت جسمیه و صورت نوعیه داشته باشد ولی صورت نوعیه، لازم آن نباشد یعنی مثل صورت فلکی نباشد بلکه صورت نوعیه باشد که بتوان آن را گرفت. این صورت نوعیه را می گیریم و صورت نوعیه دیگر می دهیم تا بی نهایت ادامه پیدا کند.

۳_ چیزی گرفته نشود و چیزی داده نشود بلکه در این جسم بی نهایت صورت نوعیه وجود داشته باشد که یک صورت نوعیه از آنها را ظاهر کنیم و صورتهای نوعیه دیگر مخفی باشند.

۴_ فرض چهارمی هم وجود دارد و آن این است که بی نهایت جسم وجود داشته باشد که در عالم پراکنده باشند و هر کدام دارای صورت نوعیه مخصوص به خودشان باشند پس صورت نوعیه را از این جسم بگیریم و به آن جسم بدهیم و از آن جسم بگیریم و به این جسم بدهیم. حالت چهارم تقریباً با حالت دومی یکی می شود ولی از این جهت فرق دارد که در حالت دوم، یک جسم بود که صورت آن عوض می شد اما در حالت چهارم چندین جسم وجود دارد که صورت آنها مبدل می شود این موارد چهارگانه، انحاء مختلف کون و فسادند که در تمام این انحاء چهارگانه یک ماده داریم که می تواند بی نهایت صورت را بپذیرد این ماده باید بی نهایت باشد اینکه می گوییم «بی نهایت باشد» آیا به معنای این است که پذیرشش بی نهایت باشد یا صوری که در آن موجودند بی نهایت باشند؟ هر دو صورت، احتمال دارد. در بعضی از احتمالات پذیرش، بی نهایت است و در بعضی از احتمالات صور، بی نهایت است که یکی آشکار می شود و یکی مخفی می شود. هر دو صورت گفته شده است.

این مطلبی را که بیان کردیم مطلبی است که مصنف در لابلای کلامش آورده اما این مطلبی که گفتیم عبارت مصنف را حل کرد.

از اینجا وارد بحث می شویم به همان بیانی که خود مصنف فرموده، مصنف می گوید چون کون و فساد گمان می شود که امری غیر منقطع است لذا بعضی گمان می کنند که کون و فساد باید ماده ی بی نهایت داشته باشد «ما ماده بی نهایت را در چند احتمال توضیح دادیم»

اقوال در ماده بی نهایت:

قول اول: ماده بی نهایت، جسم عنصری بسیط است که یا آب یا نار یا هوا است. خاک را ذکر نکردند.

قول دوم: ماده بی نهایت امر بسیطی بین یکی از این بسایط است. یا اینکه بسیط نیست بلکه جسم است که بین بسایط قرار گرفته «ولو جسم مرکب است» و مثال به بخار زدند که بین آب و هوا است یعنی مرکب از ذرات ریز آب و ذرات ریز هوا است.

قول سوم: ماده ی بی نهایت، جسمی است که در درون آن همه صور نوعیه مخفی باشد و فقط یک صورت، آشکار باشد. این قول را اصحاب خلیط قبول دارند چون اصحاب خلیط می گویند هر جسمی، مخلوط از بی نهایت صورت است و این جسم، این صور برایش اتفاق افتاده که این صورت را ظاهر کرده و جسم دیگر، اینطور برایش اتفاق افتاده که صورت دیگر را ظاهر کرده است شما فکر می کنید این جسم با این صورت است لا غیر و آن جسم هم با آن صورت است لا غیر در حالی که این جسم فقط یکی از صورتهایی را که واجد بوده ظاهر کرده است این جسم، صورت آبی را ظاهر کرده چون شرائط ظهور آب پیدا شده و آن جسم، صورت هوایی را ظاهر کرده چون شرائط ظهور هوا پیدا شده و الا هوا دارای همه صور است همانطور که آب هم دارای همه صور است. هر جسمی که در جهان پیدا کنید همه صور در آن مخلوط است.

ص: ۱۳۳۹

قول چهارم: ماده ای که ماده کون و فساد به حساب می آید عبارت از بی نهایت اجسام است که هر کدام صورتی دارند که متفرق از یکدیگرند نه اینکه این اجسام با یکدیگر جمع شوند و یک جسم مشتمل بر بی نهایت صورت درست کنند چنانکه اصحاب خلیط می گفت بلکه هر جسمی دارای صورتی باشد ولی بی نهایت اجسام ریز داریم که هر کدام صورتی دارند. قائلین به این قول به دو گروه تقسیم می شوند. بعضی می گویند صور این اجسام بی نهایت هم بی نهایت است بعضی می گویند صور این اجسام بی نهایت، بی نهایت نیست و بعضی از صورتها تکراری است بنابراین اجسام اگر چه بی نهایتند ولی صور آنها بی نهایت نیست. تمام این اقوال این مطلب را می گویند که باید یک ماده وجود داشته باشد که بتواند با بی نهایت جمع شود یعنی ماده ای که خودش بی نهایت باشد و بتواند کون و فساد بی نهایت را بپذیرد.

نکته: بحث کون و فساد این است که باید ماده مشترکه وجود داشته باشد اگر کون و فساد، بی نهایت باشد باید ماده مشترکه اش هم بی نهایت باشد و بی نهایت بپذیرد یا بی نهایت صورت داشته باشد.

نکته: چرا تعبیر به «کون و فساد» می کنند و تعبیر به «فساد و کون» نمی کنند؟ شاید به خاطر اینکه اعتبار وجود بیشتر از زوال بوده لذا ابتدا لفظ «کون» بکار بردند بعداً لفظ «فساد» بکار بردند. شاید به خاطر اینکه هر چیزی ابتدا خلق و کائن می شود بعداً مبتلا به فساد می شود و دوباره کون برایش حاصل می شود یعنی اول چیزی که برایش می آید کون است بعداً فساد.

نکته: مراد از «فساد» در «کون و فساد» از بین رفتن صورت است نه اینکه کلّ شی از بین برود.

توضیح عبارت

«و من ذلک امر الکون و الفساد»

از جمله اسبابی که باعث شده بعضی به وجود نامتناهی در خارج معتقد شوند امر کون و فساد بوده است.

«الذی یظن به انه امر غیر منقطع»

کون و فسادی که درباره ی او گمان می رود که امر غیر منقطع است.

بیان اینکه چرا تعبیر به «یظن» کرده را گفتیم چون هنوز بحث آن را نکرده اما بعضی گمان کردند که کون و فساد تا بی نهایت می رود و ما مطلب را بر گمان آنها بنا می گذاریم و می گوئیم کون و فساد، دائمی و لاینقطع و غیر متناهی است پس غیر متناهی در خارج وجود دارد.

«و من هناک یظن انه یجب ان یکون له ماده غیر متناهی»

ضمیر «له» به «کون و فساد» یا «کائن و فاسد» بر می گردد.

از این جهت که کون و فساد، امر غیر منقطع است گمان می شود که واجب است برای کون و فساد، ماده ی غیر متناهی داشته باشد حال در این ماده اختلاف وجود دارد که این ماده چیست؟ و تا آخر سبب سوم بحث در این ماده است و اقوالی که درباره این ماده گفته شده بیان می گردد و الا- اصل مطلب بیان شد چون اصل مطلب این است که کون و فساد، بی نهایت است پس ما بی نهایت در خارج داریم. کسی که می خواهد استدلال بر وجود بی نهایت در خارج کند استدلالش تمام است چون می گوید کون و فساد، بی نهایت است پس بی نهایت در خارج وجود دارد.

ص: ۱۳۴۱

«بعض يجعلها جسما من الاجسام البسيطة نارا او هواء او ماء»

از اینجا می خواهد مطلب دیگری را بیان کند که این بی نهایت، ماده ی بی نهایت می خواهد. این بحث، خارج از بحث ما است ولی وارد این بحث شدند که بعضی گفتند این کون و فساد چون بی نهایت است ماده ی بی نهایت می خواهد. اختلاف در ماده ی آن دارند.

بعضی ها آن ماده ی غیرمتناهی را جسمی از اجسام بسیطه قرار می دهند نار یا هوا یا ماء باشد.

«نارا او هوا او ماء» عطف بیان یا بدل برای «جسما» است.

نکته: نظرات قدما به طور کامل به ما نرسیده است شاید دلیل داشتند که چرا خاک را ذکر نکردند ولی آنچه مصنف ذکر می کند فقط مدعا است و دلیل آنها را توضیح نداده لذا نمی توانیم بگوییم چرا خاک را نگفتند. شاید در بیاناتشان علت آن را گفتند ولی بیان آنها به ما نرسیده.

آن که آب را ماده همه اشیاء داشته ثالث ملطی است که یک قول است آن که هوا را ماده همه اشیاء قول دوم است که انکسیمانوس است آن که نار را ماده کون و فساد ها دانسته هر قلیطوس است. (۱)

اسم این اقوال در ترجمه شفا نوشته فروغی آمده بود. و در کتاب سیر حکمت در اروپا ممکن است آمده باشد.

ص: ۱۳۴۲

«و بعض يجعلها جسماً متوسطاً بين جسمين منها كمن يجعلها البخار المتوسط بين الماء و الهواء»

«منها» یعنی «من الاجسام البسيطة»

بعضی آن ماده را قرار می دهند جسمی که متوسط بین دو جسم از اجسام بسیطه است مثل کسی که قرار می دهد بخار را که متوسط بین آب و هوا است این قول بیان نشده که قائلش کیست؟

«و بالجمله يجعلها الجسم الذي يعتقد انه يتكون من كل شيء»

ضمیر فاعلی «يجعلها» به «بعض» و ضمیر مفعولی به «ماده» بر می گردد.

گروهی قرار دادند ماده را جسمی که اعتقاد دارد که متکون از کل شیء شده، مراد از «یتکون من کل شیء» این است که تمام صور نوعیه در آن است و لو یکی از آن صور را ظاهر کرده اما بقیه صور در او وجود دارد بدون اینکه ظاهر شوند و اگر شرائط، فراهم شوند بقیه صور به نوبت ظاهر می شوند.

«و منهم من يجعلها اجساماً كثيرة بلانهايه يجتمع منها جسم واحد يسميه خليطاً»

ضمیر فاعلی «يسميه» به «من» و ضمیر مفعولی به «جسم واحد» بر می گردد.

از اینجا مصنف، تعبیر را عوض کرد تا الان می گفت «فبعض يجعلها جسماً... و بعض يجعلها...» اما الان تعبیر به «منهم» می کند چرا در اینجا تعبیر به «منهم» می کند چون دنبال قول دوم تعبیر به «و بالجمله» کرد برای قول دوم ابتدا مثال زد سپس آن را کلی کرد. مثال به بخار زد و گفت تنها بخار نیست بلکه هر جسمی ماده کون و فساد است که متکون از کل شیء باشد یعنی عبارت «و بالجمله» دنباله ی قول دوم است گویا قول دوم به طور کلی اینچنین می گوید: ماده کون و فساد، جسمی است که متکون از کل شیء باشد مثل بخار که بین الجسمین است. اگر بین الجسمین است یعنی دو صورت دارد، می توان گفت لا اقل دو صورت دارد پس همه صور در آن هست اما این دو را ظاهر کرده است. آن که می تواند دو صورت، ظاهر کند معلوم می شود که بیش از یک صورت دارد و اگر بیش از یک صورت داشته باشد ما می گوئیم همه صور را دارد.

توجه کنید که «بالجمله ...» دنباله قول دوم است یعنی قول دوم را تبیین می کند نه اینکه قول سوم باشد لذا عبارت «و منهم من يجعلها» مرادش کسانی از گروه دوم است که می گویند یک جسم، مشتمل بر همه صور است و کسانی هستند که می گویند اجسام بی نهایت، مشتمل بر صور بی نهایت اند یعنی گروه دوم به دو دسته تقسیم می شوند.

این گروهی که می گویند همه اجسام دارای صور نوعیه ی بی نهایتند دوباره به دو گروه تقسیم می شوند بعضی می گویند یک جسم، به تنهایی همه صور را دارد و بعضی می گویند اجسام کثیره ای که با هم ملاقات نمی کنند و یک جسم تشکیل نمی دهند صور بی نهایت دارند.

نکته: قول دوم می گوید «جسمی که متکون از کل شیء است» بیان نمی کند که جسم، مرکب است یا بسیط است. می خواهد ماده ی اولی داشته باشد یا ماده ثانیه داشته باشد بحث در مرکب و بسیط نیست.

کسانی که معتقد است جسم متکون از کل شیء است به دو گروه تقسیم می شوند گروهی می گویند همه اجسام که متکون از کل شیء بودند را جمع کردند و یک جسم ساختند پس در یک جسم، همه جسم ها وجود دارد قهراً همه صور هم وجود دارد. گروهی گفتند صور نوعیه در اجسام بی نهایت پراکنده اند. «یعنی اجسام را جمع نکردند و از اجتماعشان جسم واحد نساختند بلکه همانطور که پخش بودند پخش گذاشتند» الان مصنف این دو قول را بیان می کند.

ترجمه: بعض از این گروهی که معتقدند جسم، متکون از کل شیء است کسانی می باشند که آن ماده را اجسامِ کثیر بی نهایت قرار می دهند ولی اجسام کثیر بی نهایتی که از همه آنها، یک جسم درست شده که این گروه جسم واحد را خلیط می نامند «یعنی طرفداران این قول را اصحابی خلیط می گویند» یعنی جسم واحدی است که خلیط و مخلوط از همه صور نوعیه ی بی نهایت است.

نکته: این گروه، صورت را بی نهایت کرده قهراً ماده ای که مشتمل بر صورت بی نهایت است به این اعتبار، بی نهایت می شود نه اینکه از نظر اندازه بی نهایت باشد چون ماده از نظر اندازه بی نهایت نیست ماده از نظر اینکه دارای صور بی نهایت است بی نهایت می شود به عبارت دقیق تر ماده ی کون و فساد همین جسم است که این جسم، بی نهایت صورت دارد پس جسمی بی نهایت است. کون و فساد، دارای ماده ای بی نهایت است. ماده کون و فساد، تمام این جسم است یعنی ماده و صورت جسمیه و صور نوعیه ی بی نهایت است که همه اینها را ماده کون و فساد می گویند. یعنی یک ماده برای کون و فساد وجود دارد که خود این ماده، بی نهایت است نه اینکه ماده اش بی نهایت باشد بلکه خود این جسمی که بی نهایت صورت دارد ماده است. و چون صور بی نهایت دارد پس این ماده، بی نهایت می شود دقت شود که ماده ی کون و فساد مراد است نه ماده صورت، چون این همه صورت، ماده و هیولی دارند. این یک ماده است اما وقتی صورت را بیاورید چون بی نهایت صورت است که می خواهد ماده برای کون و فساد شود پس گفته می شود این ماده ی کون و فساد، بی نهایت است ماده کون و فساد یعنی هیولای به علاوه صوری جسمیه و به علاوه بی نهایت صورت.

پس هیولی و صورت جسمیه و این صورت نوعیه، ماده برای یک کون و فساد می شود. همین هیولی و همین صورت جسمیه با صورت نوعیه دیگر ماده برای یک کون و فساد می شود. چون این جسم واحد دارای بی نهایت صورت نوعیه است پس این جسم بی نهایت بار ما ده برای بی نهایت کون و فساد می شود.

نکته: قول به خلیط، قول انکساغورس است. (۱)

تا اینجا کانه قول دوم تمام شد.

«و منهم من يجعلها اجساما كثيره بلا نهایه فی العدد»

این عبارت، شاخه دیگر از قول دوم است که بعضی، آن ماده را اجسام کثیره قرار می دهند ولی بلانهایت در عدد است. اما قول قبلی «اجساما کثیره بلانهایه» بود ولی همه را در یک جسم جمع کرد اما اینجا «اجسام کثیره بلانهایه فی العدد» قرار می دهد.

«لكنها ليست متلاقیه»

لکن این اجسام کثیره ی بی نهایت، متلاقی نیستند تا با تلاقی یکدیگر، جسم واحد را بسازند.

«بل منفصله ماثوته فی خلاء غیر متناه»

نسخه صحیح «مبثوته» است.

بلکه از هم جدا هستند و پراکنده در خلاء غیر متناهی اند. این قول، قول ذیمقراطیس است. (۲)

این گروه که قائل به اجسام کثیره ی بی نهایت هستند که همه در یک خلاء نامتناهی پخشند این گروه دوباره به دو گروه تقسیم می شوند.

ص: ۱۳۴۶

۱- (۳) فن سماع طبیعی، ترجمه به فارسی، محمد علی فروغی، صفحه ۶۳۷، انتشارات امیرکبیر.

۲- (۴) فن سماع طبیعی، ترجمه به فارسی، محمد علی فروغی، صفحه ۶۳۷، انتشارات امیرکبیر.

«فمن هولاء من يجعل صورها التي هي عندهم اشكالها بلانهايه في النوع»

«بلانهايه» مفعول دوم «يجعل» است «اشكالها» خبر است.

همین کسانی که اجسام بی نهایت در خلاء نامتناهی قائل اند دو گروه شدند:

۱ _ اجسام بی نهایت، صور بی نهایت دارند

۲ _ صور نوعیه آنها متناهی است و در بعضی از این اجسام، صورتها مکرر است.

ترجمه: از بین کسانی که اجسام را بی نهایت و منفصل و پراکنده در خلأ نامتناهی قرار می دهند کسانی هستند که صور این اجسام را اشکال نامتناهی قرار می دهند پس اگر صور، بی نهایت شوند اشکال هم بی نهایت می شود.

«و منهم من يجعل لانواع صورها عددا متناهيا»

بعضی از همین گروهها «که معتقدند اجسام، پراکنده اند و متلاقی نیستند» قرار می دهند برای انواع صور این اجسام عدد متناهی را «اما برای افراد، عدد نامتناهی قرار می دهند ولی برای انواع، عدد متناهی قرار می دهند لذا می گویند صور نوعیه عددشان متناهی است ولو افرادشان نامتناهی باشد».

«و انما الجأهم الى هذا ظنهم انه لا بد من ذلك»

ضمیر «الجاهم» برمی گردد به همه کسانی که به نحوی یک جسم را دارای بی نهایت صورت می دانند یا به تعبیر دیگر، بی نهایت صورت در عالم قائل اند که همه در یک جسم یا در اجسام پراکنده قرار دارند.

«من ذلك»: قول به این قول برای آنها لازم است.

ترجمه: آنها را مجبور کرده به پذیرش این قول، گمان اینکه این قول، پذیرشش واجب است و باید ما این قول را داشته باشیم.

«فانه يجب ان يكون للكون غير المتناهي ماده وافر لا ينقطع امدادها»

«غير المتناهي» صفت «كون» است. «ماده» اسم «يكون» است.

چرا پذیرش این قول واجب است؟ چون کون، غیر متناهی است پس ماده ی غیر متناهی هم لازم داریم برای اینکه ماده غیر متناهی درست کنیم باید به یکی از این راهها متمسک شد.

ترجمه: برای کونی که غیر متناهی است باید ماده ای وافر و فراوان باشد «مراد از وافر در اینجا، بی نهایت است لذا در ادامه معنا می کند و می فرماید لا ینقطع امدادها» و امدادش منقطع نشود. این ماده، این صورت را امداد می کند و ماده ی بعدی باید صورت بعدی را امداد کند همینطور ماده های وافر باید باشد تا کمک آنها به صورت، قطع نشود و همه آنها بتوانند صورت را قبول کنند.

نکته: در نسخه خطی «امتدادها» است. اگر «امدادها» باشد معنای عبارت می شود: این صور را امداد کند به این معنا که این صور را بپذیرد. اما اگر «امتدادها» باشد به همین صورت معنا می شود چون ماده وقتی می خواهد امتداد پیدا کند ذاتاً امتداد ندارد با پذیرش صورت جسمی، امتداد پیدا می کند پس معنا این می شود که ماده ی اینها وقتی صورت جسمیه را پذیرفت که بدنالش صورت نوعیه می آید امتداد داشته باشد و بتواند این صور را بپذیرد. ظاهراً معنای امداد و امتداد یکی می شود.

«و من هولاء من يجعل غير المتناهي مبدأ»

ص: ۱۳۴۸

«من هولاء» یعنی از این گروهی که ماده را غیر متناهی می دانند کسانی هستند که ماده را مبدأ تمام اشیاء حساب می کنند دلیل آنها این است که مبدأ اشیاء باید نامتناهی باشد. موجودی که این همه اشیاء نامتناهی را صادر می کند باید خودش نامتناهی باشد. پس مبدأ اشیاء باید نامتناهی باشد و گفتند چون این ماده هم نامتناهی است پس این، مبدأ اشیاء است گویا عکس کردند. مبدا اشیاء باید نامتناهی باشد «یا نیرویش یا اندازه اش باید نامتناهی باشد که اشیاء را از آن جدا کنیم و درست کنیم» اما این را بر عکس کردند که اگر چیزی نامتناهی است معلوم می شود مبدأ است. و چون این ماده، نامتناهی است پس مبدأ است.

ترجمه: از همین گروهی که ماده را نامتناهی گرفتند کسانی هستند که غیر متناهی را مبدأ کل اشیاء قرار می دهند.

«لا نه طبعه غیر المتناهی لا لانه شی، عرض له ان لا یتناهی»

ضمیر «لانه» به «مبدا» بر می گردد چون مبدأ، طبیعتی است که این صفت دارد که غیر متناهی است پس اگر چیزی غیر متناهی شد باید مبدأ باشد.

ترجمه: مبدأ، طبیعتی غیر متناهی است نه اینکه طبیعت متناهی باشد که بر او امور غیر متناهی عارض شود. نه اینکه مبدأ چیزی «مثل آب و هوا و آتش» باشد که امور غیر متناهی بر آن عارض شود. «یعنی خود طبیعت، نامتناهی است و ماده اینچنین است. ممکن است چیزی پیدا کنید که بی نهایت عرض بر آن مترتب شود این، کافی نیست مبدأ باید ذاتش بی نهایت باشد نه اینکه عوارضش بی نهایت باشد پس مبدأ، طبیعتی است که غیر متناهی می باشد نه اینکه طبیعتی باشد که عوارض غیر متناهی داشته باشد.

ص: ۱۳۴۹

سبب چهارم و پنجم برای قائل شدن گروهی به عدم تناهی / فصل هفتم. ۲_ محال است که جسم یا مقدار یا عددِ ذو ترتیب، غیر متناهی باشد / فصل هشتم / مقاله سوم / فن اول ۹۳/۰۳/۱۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱_ سبب چهارم و پنجم برای قائل شدن گروهی به عدم تناهی / فصل هفتم. ۲_ محال است که جسم یا مقدار یا عددِ ذو ترتیب، غیر متناهی باشد / فصل هشتم / مقاله سوم / فن اول.

«و من الوجود التي تدعو قوما الى توهم اثبات ما لا نهايه له» (۱)

در فصل هفتم بعد از ذکر معنای «لا- نهاییه له» وارد اسبابی شدیم که آن اسباب بعضی را وادار کرده بود که به وجود غیر متناهی در خارج معتقد شوند این اسباب ۵ تا هستند. ۳ مورد را خواندیم الان مورد ۴ و ۵ را می خوانیم بخوانیم.

اسباب وجود لا یتناهی طبق گمان بعضی:

سبب اول و دوم و سوم: در جلسات قبل خوانده شد.

سبب چهارم: هر امر متناهی به جایی می رسد و تمام می شود و از آنجا چیز دیگر شروع می شود. دوباره می رود تا تمام شود همه متناهی ها به جایی ختم می شوند که از آنجا، چیز دیگر شروع می شود. ما این را مشاهده می کنیم. مثلاً در همین جا می بینیم که فرض کنید میزی را به دیواری چسبانیم. آخر میز، دیوار قرار دارد بعد از اینکه میز تمام شد دیوار شروع می شود. دیوار که تمام شود جسم دیگری شروع می شود و همینطور جسم های دیگر است چون خلأ موجد نیست هر وقت یکی از این اجسام تمام شود پشت سر آن، جسم دیگری شروع می شود. این جسم، متناهی می شود چون به جسم دیگری ختم می کند لذا این میز متناهی می شود چون به دیوار می رسد.

ص: ۱۳۵۰

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج ۴، ص ۲۱۱، س ۸، ط ذوی القربی.

این وضع را ما در جهان مشاهده می کنیم حال جسم های بزرگ را ملاحظه می کنیم مثلاً زمین را که نگاه می کنیم به هوا متصل می شود و هوا به کره نار متصل می شود و فلک قمر به فلک عطارد و ... متصل می شود و همینطور ادامه پیدا می کند. از اینجا می فهمیم که عالم، یک جسم بی نهایت است پس ما جسم بی نهایت داریم. نمی توانیم به سقف فلک نهم برسیم و بگوئیم بعد از آن چیزی وجود ندارد. همانطور که اجسامی که در پایین وجود دارند و به جایی رسیدند و تمام شدند فلک نهم هم به جایی می رسد و تمام می شود و بعد از آنجا چیز دیگری شروع می شود که اسم آن را ما بلد نیستیم شاید مشاهده اش نکردیم و از آن هیچ خبری نداشته باشیم ولی بالاخره وجود دارد پس کوچک این اجسام به همدیگر منتهی می شوند بزرگ این اجسام هم به یکدیگر منتهی می شوند و نمی توان گفت که در جایی تمام شد. چون اگر تمام شود پشت سرش چیز دیگری شروع می شود.

این، دلیل دیگری است که ثابت کردند نامتناهی در خارج وجود دارد.

نکته: ما در اجسام کوچک، تجربه کردیم و در اجسام بزرگ هم مانعی وجود ندارد که گفته شود حکم، عوض می شود. همان چیزی که در اجسام کوچک اجرا می شود در اجسام بزرگ هم اجرا می شود چون هیچ مانعی وجود ندارد و ما اجسام کوچک را می بینیم اما اجسام بزرگ را نمی بینیم لذا می توان اجسام بزرگ را به اجسام کوچک قیاس کرد.

ص: ۱۳۵۱

«و من الوجود التي تدعو قوما الى توهم اثبات ما لا نهاييه له ما يتخيل من ان كل متناه فيلحقه ان يكون تناهيه الى شيء على نحو المشاهدات»

نسخه صحيح «من الوجوه التي» است.

ترجمه: از جوهری که خواننده است گروهی را به اینکه وجود ما لا نهاييه را توهم کنند آن چیزی است که به خیال می رسد و آن چیزی که به خیال می رسد این است که هر متناهی، بر او این خصوصیت عارض می شود که تناهیش به چیز دیگری ختم شود که بعد از اینکه این، متناهی شد، آن چیز دیگر شروع شود به همان نحوی که ما مشاهده می کنیم «یعنی در همه جا که ملاحظه می کنیم این وضع را می بینیم که شیئی که تناهی پیدا می کند تناهی اش به شیء دیگری می رسد. یعنی این طور نیست که متناهی شود و بعد از آن، خلا باشد»

«فيلحق من ذلك ان يكون كل جسم يتناهي الى جسم»

از طریق این مشاهداتی که ما داریم ملحق می شود به اجسام بزرگ که هر کدام منتهی به جسم دیگر بشوند و جسم دیگر از آنجا شروع شود و منتهی به جسم دیگر شود و همینطور تا بی نهایت ادامه یابد.

ترجمه: ملحق می شود از طریق این مشاهداتی که داریم اینکه هر جسمی منتهی به جسمی شود.

«و ان يذهب ارتكام الاجسام و انتضادها الى غير النهاييه»

«الی غیر النهاييه» متعلق به «یذهب» است.

«ان يذهب» به معنای «ان يلحق» است. یعنی دو مطلب بیان می شود مطلب اول با عبارت «ان يكون كل جسم يتناهي الى جسم» بیان می شود و مطلب دوم با عبارت «ان يذهب ... غیر النهاييه» بیان می شود.

ص: ۱۳۵۲

«ارتکام» به معنای متراکم شدن است ولی متراکم شدن می تواند از کنار هم چیده شدن باشد و می تواند از روی هم چیده شدن باشد. هر دو را تراکم و ازدحام می گوئیم.

ابتدا مصنف تعبیر به «تراکم» می کند که عام است بعدا تعبیر به «انتضاد» می کند که به معنای روی هم چیدن است.

اینکه تعبیر به «نضد» می کند به خاطر این است که نظر به افلاک دارد که روی هم قرار دارند. البته به یک وجه کنار هم هستند یعنی این فلک که روی فلک دیگر قرار گرفته هم بالای آن است هم در زیر آن است چون کره ای است که فلک دیگر را احاطه کرده است پس هم در بالای آن فلک و هم در زیر آن و هم در سمت راست و هم در سمت چپ است. از هر طرف، ادامه دارد. تراکم اجسام می تواند به اینصورت باشد که اجسام روی یکدیگر قرار بگیرند و می توانند کنار هم قرار بگیرند.

لذا مصنف ابتدا لفظ «تراکم» را آورد که عام است بعدا لفظ «انتضاد» را آورد. انتضاد به دید و نظر ما است چون ما که اینجا ایستاده ایم فکر می کنیم افلاک روی یکدیگر قرار گرفتند ولی اگر به واقعیت نگاه کنیم می بینیم افلاک، همدیگر را احاطه کردند و فقط روی همدیگر نیستند بلکه روی یکدیگر و زیر یکدیگر و کنار یکدیگر هستند.

نکته: مصنف چون حرف اینها را قبول ندارد لذا از لفظ «ما یتخیل» استفاده کرده اما آنها می گویند واقعیت همینطور است که می بینیم.

ص: ۱۳۵۳

سبب پنجم: ما وهم خودمان را رها می کنیم می بینیم همینطور ادامه می دهد و در هیچ جا نمی ایستد. یعنی اگر ذهن خودتان را به سمت فلکهای بالاتر ببرید می بینید وهم شما از فلک قمر و عطارد و ... گذشت و به عرش رسید و از عرش هم گذشت. وهم در یک جا نمی ایستد و همینطور تا بی نهایت می رود رفتن وهم چه فایده ای دارد؟ آیا ثابت می کند که در خارج، جسم بی نهایت وجود دارد؟ این مطلب را ثابت نمی کند لذا مصنف در ادامه بیان میکند «و حکمه» یعنی وهم وقتی می رود حکم را با خودش می برد و می گوید این فلک وجود دارد بعد از آن فلک دیگر است و هکذا ادامه می دهد. وهم هر جا که می رود حکم هم می کند پس وهم به سمت بی نهایت حرکت می کند و هر جا می رسد حکم می کند که هنوز هم هست. ما بعدا باید جواب بدهیم که حکم وهم، ارزش دارد یا ندارد؟

توضیح عبارت

«و من هذه الوجوه مقتضی التوهم و حکمه»

و از جمله این وجوهی که وادار کرده قومی را که وجود ما لا- نهاییه له را در خارج قائل شوند مقتضای توهم و حکم توهم است «نه خود توهم».

«و حکمه» عطف تفسیر بر «مقتضی» است.

«فان التوهم لا یضع لشیء من الاشياء حدا یتعین علیه»

توهم برای هیچ شیئی از اشیاء قرار نمی دهد حدی را که آن شیء بر آن حد، متعین شود. «هر شیئی را تا بی نهایت می برد مگر اینکه مشاهده کند که این شیئی، متناهی شده در این صورت نمی تواند آن را تا بی نهایت ببرد. یعنی در جایی که ملاحظه می کند که این شیء، متناهی شده قانع می شود اما جایی که ملاحظه نمی کند شیء را تا بی نهایت می برد.

ص: ۱۳۵۴

«بل دائما للوهم ان يتوهم ازید منه»

ضمیر «منه» به «حدا» برمی گردد.

وهم می تواند ازید از هر چیزی را توهم کند. درست است که این شیء را می بیند و می گوید در اینجا تمام شد ولی می تواند بزرگتر از این را هم توهم کند. این بزرگ را بزرگتر کند تا بی نهایت شود و هم این کار را در مورد جهان انجام می دهد پس جهان در نزد او یک بُعد نامتناهی می شود.

«فهذه الوجوه هی الوجوه الداعیه الی اثبات ما لا یتناهی»

این وجوه، وجوهی هستند که دعوت می کنند گروهی را به اینکه اثبات ما لا یتناهی در خارج کنند.

جواب از این اسباب ۵ گانه در فصل هشتم نمی آید بلکه در فصل نهم مطرح می شود اما در فصل هشتم مصنف وارد این بحث می شود که تناهی را ثابت کند.

«فصل فی انه لا یمکن ان یکون جسم او مقدار او عدد ذو ترتیب غیر متناه»

در عنوان فصل هشتم دو بحث آمده. بحث اول را با این عبارت بیان می کند.

«غیر متناه» خبر «ان یکون» است.

ترجمه: ممکن نیست جسمی یا مقداری یا عددی غیر متناهی باشد اما به شرطی که ترتیب داشته باشند.

«ذو ترتیب» صفت برای «عدد» است. اگر صفت «جسم و مقدار» هم بخواهد باشد اشکال ندارد اما از کلامی که مصنف در متن آورده روشن می شود که «ذو ترتیب» را صفت «عدد» قرار داده است. به طور کلی تناهی در جایی که ترتیب باشد معتقد به آن هستیم مثلا در علل و معالیل چون ترتیب وجود دارد معتقدیم که باید تناهی باشد، و تسلسل در آنجا، تسلسل ترتیبی می شود که اجازه داده نمی شود. اما در جایی که ترتیب نباشد اجازه داده می شود و گفته می شود شن های بیابان، بی نهایت هستند. کسی به ما اشکال نمی گیرد چون بین شن های بیابان ترتیبی نیست.

ص: ۱۳۵۵

«و انه لا يمكن ان يكون جسم متحرك بكليه او جزئيه غير متناه»

نسخه بهتر «بکلیته او جزئیه» است و «غیر متناه» خبر «ان یکون» است.

ترجمه: ممکن نیست که جسمی، به کلیتش حرکت کند یا به جزئیتش حرکت کند و چنین جسمی غیر متناهی باشد. حتما جسمی که به کلیتش یا جزئیتش حرکت می کند متناهی است.

«فنقول اولاً»

لفظ «اولاً» نیاز به «ثانیا» دارد ولی در عبارت مصنف نمی آید چون روش مصنف غالباً اینگونه است که لفظ «اولاً» را می آورد ولی لفظ «ثانیا» را نمی آورد اما گاهی لفظ «ثم» را به جای «ثانیا» می آورد گاهی «ثم» را هم نمی آورد.

در سطر ۱۵ صفحه ۲۱۲ می فرماید «و لنبد افي نمط آخر و نقول» که وارد عنوان دوم می شود.

«انه من المستحيل ان يكون مقدار او عدد في معدودات لها ترتيب في الطبع او في الوضع حاصلًا موجودًا بالفعل غير ذي نهائية»

«مقدار» اسم «یکون» و «حاصلًا» خبر «یکون» است. «موجودًا بالفعل» تأکید برای «حاصلًا» یا عطف بر «حاصلًا» است.

ممکن نیست مقداری موجود باشد و بی نهایت باشد. ممکن است مقداری را در ذهن خودتان تصور کنید که بی نهایت است ولی مقداری که بی نهایت باشد نمی تواند در خارج موجود باشد. سپس می گوید عدد هم اگر در معدوداتی باشد که آن معدودات، ذو ترتیب اند آن عدد هم نمی تواند نامتناهی باشد. توجه کنید که مصنف لفظ «ترتیب» را در معدود آورده است معلوم می شود در عنوان فصل که «ذو ترتیب» آورده مربوط به عدد بود.

ص: ۱۳۵۶

مصنف در ادامه، ترتیب را به دو صورت گرفته:

۱- ترتیب طبیعی مثل ترتیبی که بین علت و معلول است.

۲- ترتیب وضعی: مثل اینکه شما خودتان جسمی را روی جسمی قرار دهید. اگر ترتیب طبیعی یا وضعی برای شیء حاصل بود این شیء مرتب، تا بی نهایت نمی تواند ادامه داشته باشد. تا اینجا مصنف مدعای خودش را بیان کرد و باید آن را اثبات کند.

ترجمه: محال است که مقداری یا عدد «که عدد را مقید می کند به اینکه» در معدوداتی که برای آن معدودات، ترتیبی در طبع یا در وضع است «یعنی معدوداتی که مرتب طبیعی یا مرتب وضعی هستند» ممکن نیست که آن عدد، موجود بالفعل و نامتناهی باشد. «اینها معدود هستند و اگر عددشان نامتناهی باشد خود معدودات هم نامتناهی می شود و لازم می آید بی نهایت اشیاء مرتب داشته باشیم و بی نهایت اشیاء مرتب به وسیله برهان تسلسل باطل می شود که برهان تطبیق است».

خلاصه ترجمه: ممکن نیست مقدار یا عدد اینگونه ای حاصل باشد در حالی که غیر ذی نهایه است ممکن نیست مقدار یا عدد اینگونه ای حاصل و موجود بالفعل باشد در حالی که غیر ذی نهایه است.

«و ذلك لان كل مقدار غير متناه و كل معدودات ذوات ترتيب في الطبع لا- نهایه لها اما ان يكون ذهابها الي ما لا نهایه له بالفعل في جهاتها كلها او في جهة واحده»

«غیر متناه» صفت برای «مقدار» است و خبر آن «اما ان یكون» است.

ص: ۱۳۵۷

مصنف از اینجا شروع به استدلال می کند و می فرماید مقداری که غیر متناهی است یا معدودی که دارای ترتیب طبیعی و بی نهایت است یا از همه اطراف، بی نهایت است یا از یک طرف، بی نهایت است و از طرف دیگر متناهی است مثلاً یک خط را که مقدار است فرض کنید از همه طرف نامتناهی است «مراد از نامتناهی در خط این است که از طرف طول در ابتدا و انتها، نامتناهی است» اما یکبار این خط که نامتناهی است را از یک جا قطع می کنیم لذا از این طرف، متناهی است اما از طرف دیگر نامتناهی است. سطح و جسم هم همینطور است. خط اگر نامتناهی باشد فقط از طرف طول نامتناهی است اما جسم اگر نامتناهی باشد از طرف طول و عرض و عمق نامتناهی است.

مصنف بحث را در جایی می برد که از یک طرف متناهی باشد و از یک طرف نامتناهی باشد چون اگر از هر دو طرف نامتناهی باشد حکمش از همین صورت که از یک طرف نامتناهی باشد روشن می شود وقتی از یک طرف، نامتناهی بودن را باطل کرد به آسانی می توان از همه جهت نامتناهی بودن را باطل کند. لذا مصنف در استدلالش فقط این را مطرح می کند که شیء از یک طرف نامتناهی باشد.

ترجمه: هر مقداری که این صفت دارد که غیر متناهی است و هر معدودی که اولاً این صفت دارد که ذوات ترتیب فی الطبع است و ثانیاً این صفت دارد که لا نهاییه لها است چنین مقدار و معدود، یا در تمام جهاتش به سمت بی نهایت می رود یا در یک جهت به سمت بی نهایت می رود.

از اینجا شروع به استدلال می کند که در جلسه بعد بیان می کنیم.

ادامه دلیل بر اینکه محال است جسم یا مقدار یا عدد ذو ترتیب غیر منتهای باشد / فصل هشتم / مقاله سوم / فن اول

۹۳/۰۳/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه دلیل بر اینکه محال است جسم یا مقدار یا عدد ذو ترتیب غیر منتهای باشد / فصل هشتم / مقاله سوم / فن اول.

«فان کانت فی جهاتها کلها فلنفرض حدا فیها» (۱)

بحث در این بود که مقدار یا عدد نامتناهی نداریم البته در عدد شرط کردیم که ذو ترتیب باشد و منظور ما از عدد، معدود است و الا اگر عدد بی نهایت باشد چون یک امر اعتباری است اشکالی ندارد معدودهایی که با عدد شمرده می شوند اگر مرتب باشند نمی توانند بی نهایت باشند مقدار هم نمی تواند بی نهایت باشد این مدعای ما بود حال می خواهیم دلیل بر این مدعا اقامه کنیم.

مدعا: جسم یا مقدار یا معدودات نمی توانند غیر منتهای باشند.

دلیل: آن که می خواهد بی نهایت باشد یا در تمام جهاتش بی نهایت است یا در جهتی از جهاتش بی نهایت است. در ادامه بحث این فرض را انتخاب می کند که در تمام جهاتش بی نهایت باشد و تناهی را ثابت می کنند در این صورت معلوم می شود در جایی که شی در جهتی از جهاتش بی نهایت باشد به همین بیان می توان تناهی آن را اثبات کرد. مصنف فقط یک بحث را مطرح می کند و آن این است که شی در تمام جهاتش بی نهایت باشد و ثابت می کند که امکان ندارد شی در تمام جهاتش بی نهایت باشد سپس ما در جایی که شی در بعض جهات نامتناهی باشد همین حکم را اجرا می کنیم و می گوئیم نامتناهی بودن ممکن نیست.

ص: ۱۳۵۹

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج ۴، ص ۲۱۲، س ۸، ط ذوی القربی.

بیان دلیل: فرض می کنیم شیئی در همه جهاتش بی نهایت باشد ما در آن، حدی را فرض می کنیم مثلا فرض کنید خطی داریم که در تمام جهاتش بی نهایت است. خط عبارت از طول است طول اگر بخواهد در تمام جهاتش نامتناهی باشد در دو جهت نامتناهی خواهد بود که ابتدا و انتهای آن است. اگر چیزی که ما درباره عدم تناهی آن بحث می کنیم خط باشد در آن خط، حدی را انتخاب می کنیم که حد در خط، عبارت از نقطه می باشد می گوئیم از این نقطه، خط شروع می شود و تا بی نهایت ادامه پیدا می کند قسمت دیگر خط را کنار می گذاریم.

اگر آن چیزی را که ما ادعا می کنیم بی نهایت است سطح باشد حدی که در آن تعیین می کنیم عبارت از خط است سپس می گوئیم این سطحی که طول و عرضش بی نهایت است از اینجا آن را می بُریم و می گوئیم شروع آن از اینجا می باشد و تا بی نهایت ادامه پیدا می کند.

اگر آن چیزی که در عدم تناهیش بحث داریم جسم باشد حدی برای این جسم درست کنیم که عبارت از سطح است با این سطح جسم را می بُریم و می گوئیم این جسم از اینجا شروع می شود و تا بی نهایت ادامه پیدا می کند.

اگر آن چیزی که ادعای عدم تناهیش را می کنیم عدد باشد یک حدی برای آن تعیین می کنیم و آن را نقطه شروع قرار می دهیم.

ص: ۱۳۶۰

ما دلیل را در خط اجرا می کنیم چون از همه راحت تر است فرض می کنیم آنچه ادعا می کنیم نامتناهی است خط باشد حدی برای آن خط تعیین می که نقطه است و می گوییم خط از اینجا تا بی نهایت ادامه پیدا کند. اسم آن نقطه را «ا» می گذاریم که شروع خط باشد و نقطه ی بی نهایت را «ب» می گذاریم که اسم این خط، خط «اب» می شود که در نقطه «ا» متناهی است اما در نقطه «ب» نامتناهی است قسمتی از این خط را جدا می کنیم و اسم آن نقطه را «ج» می گذاریم که عبارت از خط «اب» بود تبدیل به خط «اج ب» می شود فرض کنید نقطه «ا» بر روی زمین قرار دارد و قسمت «ب» هم تا بی نهایت رفته است ما ۵ متر از «ا» عبور می کنیم و به سمت بالا می رویم اسم آن را «ج» می گذاریم که خط «اج» به اندازه ۵ متر است. حال خط «اج» را می بُریم و از بین می بریم خط «ج ب» باقی می ماند قبل از بُریدن، خط «اب» را هم داشتیم الان هم خط «اب» هم خط «ج ب» را داریم. خط «ج ب» را بر روی خط «اب» منطبق می کنیم یا محاذی می کنیم یا به نحو دیگری نسبتی بین این دو مثل موازات برقرار می کنیم. از همه آسانتر انطباق است خط «ج ب» را که بعد از بُریدن ۵ متر از خط «اب» درست شده بر خط «اب» که آن ۵ متر از آن بُریده نشده منطبق می کنیم و «ج» را به سمت پایین می کشیم تا بر «ا» منطبق شود که ابتدای این دو خط که متناهی می باشد بر روی هم بیفتد یعنی نقطه «ج» از خط «ج ب» بر نقطه «ا» از خط «اب» بیفتد در اینصورت یکی از دو حالت اتفاق می افتد:

ص: ۱۳۶۱

حالت اول: خط «ج ب» مثل خط خط «اب» تا بی نهایت رفته باشد و هیچکدام از این دو خط، مُنته‌ی نشدند.

حالت دوم: خط «ج ب» تا آخر خط «اب» نرفته باشد چون کوچکتر از «اب» بوده است زیرا یقین داریم ۵ متر کوچکتر است. این کوچکتر بودن در ابتدای این دو خط مشخص نشده است این کوچکتر بودن در وسط این دو خط نیفتاده چون این دو خط متصل اند پس اگر اختلاف این دو خط در ابتدای این دو خط و در وسط این دو خط روشن نشد باید در آخر این دو خط، اختلاف باشد یعنی خط «ج ب» ۵ متر زودتر از خط «اب» تمام شود.

حکم حالت اول: این حالت باطل است چون یقین داریم که خط «ج ب» کوتاهتر از خط «اب» است و نمی توان گفت این دو با هم مساوی اند پس باید گفت اختلاف دارند لذا فرض دوم صحیح است.

حکم حالت دوم: این حالت صحیح است یعنی خط «ج ب» ۵ متر زودتر از خط «اب» تمام می شود. خط «اب» به اندازه ۵ متر بزرگتر است پس خط «ج ب» متناهی شد. اندازه «اج» هم که متناهی بود حال این متناهی را به آن متناهی وصل می کنیم یعنی «اج» را به «ج ب» می چسبانیم در اینصورت به اندازه خط «اب» می شود پس خط «اب» هم متناهی خواهد بود بنابراین آنچه که فرض کردیم نامتناهی است متناهی شد این برهان را اصطلاحاً برهان تطبیق می گویند

ص: ۱۳۶۲

نکته: توجه داشته باشید ما آن طرف خط را نمی دانیم چگونه است اما این طرف خط در اختیار ما است این دو خط را بر یکدیگر تطبیق می کنیم یعنی «ج» بر «ا» تطبیق می شود اختلاف، یقیناً حاصل است و نمی توان منکر آن شد و این اختلاف، در ابتدای این دو خط ظهور پیدا نکرد. اگر خط، نامتناهی باشد نمی توان آن اختلاف را پیدا کرد «ما دنبال ظهور اختلاف نیستیم بلکه آن اختلاف را پیدا نمی کنیم نه اینکه اختلاف وجود ندارد» این اختلاف باید ظاهر شود چون اگر ما نتوانیم این اختلاف را ظاهر کنیم یک قدرت مافوق ما آن را ظاهر می کند ما نمی توانم تا آخر این خط برویم و آن را ببینیم اما کسی است که مشرف بر این خط است و آن را می بیند می تواند خبر دهد.

ادامه دلیل بر اینکه محال است جسم یا مقدار یا عدد ذو تربیت، غیرمتناهی باشد. فصل هشتم/مقاله سوم/ فن اول
۹۳/۰۳/۱۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه دلیل بر اینکه محال است جسم یا مقدار یا عدد ذو تربیت، غیرمتناهی باشد. فصل هشتم/مقاله سوم/ فن اول.

«فان كانت في جهاتها كلها فلنا ان نفرض حدا فيها كنقطة في خط»^(۱)

بحث در اثبات تناهی مقادیر و معدودات صاحب تربیت بود. مقادیر متناهی اند اولاً و معدوداتی که دارای ترتیب اند هم متناهی اند ثانیاً. بحث در تناهی و عدم تناهی مجردات نداریم برای اثبات این مدعا برهان تطبیق را می آورند که در جلسه گذشته توضیح دادیم و در این جلسه تکرار نمی کنیم. فقط چند نکته را اشاره می کنیم که توجه به این نکات لازم است.

ص: ۱۳۶۳

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج ۴، ص ۲۱۲، س ۸، ط ذوی القربی.

نکته ۱: اختلاف بین دو خطی که مطرح کرده بودیم واقعا موجود است چون خودمان آن اختلاف را ایجاد کردیم و از بین هم نرفته است.

نکته ۲: این اختلاف را در ابتدای دو خط نمی توان پیدا کرد چون دوم روی خط اول منطبق شد به طوری که ابتدای خط دوم بر ابتدای خط اول افتاد به تعبیر مصنف نقطه «ج» بر روی نقطه «ا» افتاد پس اختلاف در اول این دو خط ظاهر نمی شود. در وسط این دو خط هم ظاهر نمی شود چون این دو خط، متصل هستند و پاره پاره نیستند تا بگوییم آن کمبود در این پاره ها وجود گرفته. پس این اختلاف چون موجود است باید در جایی ظاهر شود.

نکته ۳: اگر ما نمی توانیم آن را ظاهر کنیم دلیل نمی شود که این اختلاف، ظاهر نیست. نزد ما ظاهر نیست چون قدرت رسیدن به آخر خط را نداریم اما اگر کسی بر هر دو خط، مشرف باشد اختلاف را می بیند.

نکته ۴: نباید در خط اول در قسمت «ب» احکام تناهی جاری شود و نباید احکام عدم تناهی در جاری شود چون وضع آن

طرف خط هنوز روشن نیست. با این دلیل می خواهیم وضع آن طرف خط را روشن کنیم. طرف ابتدای خط یعنی طرف «ا» از خط اول و طرف «ج» از خط دوم مسلماً متناهی است ولی در طرف انتهای خط باید بررسی کرد که چه حکمی دارد نه می توان با توجه به قوانین بی نهایت حکم کرد نه می توان با توجه به قوانین متناهی حکم کرد.

ص: ۱۳۶۴

با توجه به همین نکته، مقایسه بحث ما با مقدمات و معلومات الهی صحیح نیست چون در مقدمات و معلومات، عدم تناهی مفروغ عنه است و محکوم به عدم تناهی است و برای ما ثابت است. اما این خطی که ما درباره آن بحث می کنیم هنوز روشن نیست که متناهی می باشد یا نامتناهی است. اگر نامتناهی شود مثل معلومات و مقدمات خواهد شد ولی اگر عدم تناهی را توانستیم ثابت کنیم و متناهی شد جا ندارد که با معلومات و مقدمات الهی مقایسه شود.

نکته ۵: ذکر چند خاصیت برای نامتناهی است. نامتناهی چیزی است که هر چقدر از او کم شود تمام نمی شود و ما در نامتناهی به همین معنا بحث داریم. در فصل قبل که تفسیر «لا نهاییه» را می گفتیم بیان کردیم نامتناهی مورد بحث است که هر چقدر از آن کم کنید تمام نشود نمی گویم «کم شود یا کم نشود» بلکه می گوئیم «هر چقدر از آن کم کنید تمام نشود» زیرا معنا ندارد که گفته شود «هر چقدر از آن کم کنید کم نشود» چون اگر از آن کم کنید کم می شود ولی تمام نمی شود.

مطلب دیگر این است که آیا از عدم تناهی بیرون می آید و متناهی می شود یا نمی شود.

وقتی از نامتناهی کم می کنیم سه مطلب هست:

۱_ آیا کم می شود یا نمی شود.

۲_ آیا تمام می شود یا تمام نمی شود.

ص: ۱۳۶۵

توضیح مطلب اول: از متناهی چیزی کم می کنیم آیا از آن کم می شود یا نمی شود؟ صریح عبارت ما این است که از متناهی کم می کنیم پس باید کم شود اما کم شدنی که بتواند این را متناهی کند واقع نمی شود.

توضیح مطلب سوم: اگر از نامتناهی چیزی کم شود متناهی نمی شود.

توضیح مطلب دوم: ما معتقدیم که عدم تناهی تمام نمی شود و وقتی تمام نمی شود روشن می گردد که متناهی هم نمی شود چون اگر متناهی شد تمام می شود. وقتی گفته می شود هر چقدر از نامتناهی برداشته شود تمام نمی شود معلوم می گردد که با برداشتن ما از عدم تناهی بیرون نمی آید و هنوز عدم تناهی را دارد. شاید به همین مناسبت گفته شود که چیزی از آن کم نمی شود. اینکه می گوئیم «چیزی از آن کم نمی شود» به معنای این نیست که حلقه ای از آن برداشته نمی شود بلکه به این معناست که کم نمی شود کم شدنی که بتواند تاثیر گذار باشد چون تاثیر گذار بودنش این است که باید این را متناهی کند تا در پایان به تمام برسد.

به چه دلیل اگر از نامتناهی کم شود تمام نمی شود؟ دقت کنید گفتیم یکی از معانی نامتناهی این است که قدرت شمارش آن را نداریم مثل عدد این نامتناهی، نامتناهی مجازی بود. اما نامتناهی حقیقی آن بود که شمارش آن، اصلاً ممکن نبود نه اینکه ما نمی توانیم بشماریم. در اینصورت هر چقدر از آن کم کنید قابل شمارش نمی شود چون از ابتدا قابل شمارش نبود. تعدادی از آن اگر کم کنید باز هم بی نهایت است اما اگر چیزی به آن اضافه کنید از جهت نامتناهی بودن، تغییری پیدا نمی شود اما آیا تعداد، اضافه می شود یا نمی شود؟ جواب می دهیم که چون می گوئیم «اضافه می کنیم» پس اضافه می شود همانطور که در قبل گفتیم «کم می کنیم» پس کم می شود.

حال این دو مطلب را رسیدگی می کنیم و می گوئیم آیا واقعا می توان گفت نامتناهی کم یا زیاد می شود؟ آیا می توان گفت مقدورات الهی کمتر از معلومات الهی است یا نمی توان گفت؟ متکلمین می گویند بله مقدورات الهی کمتر از معلومات الهی است و معلومات الهی بیشتر از مقدورات الهی است در حال که هر دو نامتناهی اند اما فلاسفه به این صورت نمی گویند پس معلوم می شود که فلاسفه کم شدن یا زیاد شدن را قبول ندارند. فلاسفه اینطور می گویند که اگر حلقات را نگاه کنید بالاخره وقتی زیاد کنید زیاد می شود و وقتی کم کنید کم می شود ولی ما در بی نهایت نمی توانیم حلقات را نگاه کنیم یعنی اینطور نیست که این حلقه و آن حلقه... را بشماریم و بگوئیم چندتا حلقه کم شد یا چند تا حلقه زیاد شد. چون بی نهایت بما اینکه بی نهایت می باشد مطرح است اگر کم کنی یا زیاد کنی باز هم بی نهایت است یعنی از جهت بی نهایت بودن فرق نمی کند. این کلام فیلسوف بود که قید حیثیت را می آورد لذا به نظر او معلومات و مقدورات الهی تفاوتی ندارند و هر دو بی نهایت می باشند چون به تعداد، نگاه نمی کند بلکه به مصداق این عنوان نگاه می کند و می گوید این مصداق را چه کم و چه زیاد کنی کم نمی شود به قول مصنف «زیاد و کم بر نمی دارد» چگونه نگاه می کند که مصنف می گوید «زیاد و کم بر نمی دارد». اگر به حلقات نگاه کند مسلما کم یا زیاد می شود لذا به حلقات نگاه نمی کند بلکه قید می آورد و می گوید از حیث نامتناهی کم یا زیاد نمی شود.

عبارتی مصنف در فصل اول از مقاله ثانیه برهان شفا صفحه ۱۱۸ سطر ۱۲ می فرماید اگر بخواهی در هر برهان، حد وسطش را با حد وسط دیگر ثابت کنی لازم می آید بی نهایت حد وسط بین اصغر و اکبر فاصله شود و بین هر حد وسط با حد وسط دیگر هم بی نهایت حد وسط فاصله شود آن بی نهایت حد وسط که بین دو حد وسط واقع می شود به ظاهر کمتر از بی نهایت حد وسطی است که بین اکبر و اصغر واقع می شود. عبارت مصنف در برهان شفا اینطور می گوید: لازم می آید حد وسطهایی که بین حد وسطها فاصله می شود به اندازه ی حد وسطهایی باشد که بین طرفین فاصله می شود «ان یکون بین کل اثین من المتوسطات متوسطات بعدد ما بین الطرفين فی انه لانهایه له» بین دو حد وسط، حد وسطهایی باشد به تعداد ما بین طرفین «مراد از طرفین، اصغر و اکبر است» مسلماً تعدادی که بین دو متوسط فاصله می شود کمتر از تعدادی است که بین اصغر و اکبر واقع می شود ولی مصنف می فرماید: «بعدد ما بین الطرفين» سپس در ادامه، قید می آورد «مراد ما از آوردن عبارت برهان شفا همین کلمه است» به اینکه «فی انه لانهایه له» که همان حیثیت است یعنی در «لانهایه له» به عدد آن است یعنی به نامتناهی اینگونه نگاه می کند که دانه نگاه نکند بلکه مجموعه را نگاه می کند. البته در نامتناهی، مجموعه وجود ندارد و تعبیر به «مجموعه» مقداری تسامح دارد اما در کتاب شرح مواقف تعبیر به مجموعه را درست کرده تا تسامح نباشد ولی تسامح باشد یا نباشد کاری به آن نداریم زیرا مجموعه نگاه می شود و وقتی مجموعه نگاه شود دو سه مورد کم یا زیاد شود ضرری نمی زند.

نکته: متکلم طوری به نامتناهی نگاه می کند که اعداد برایش مطرح است لذا می گوید معلومات خداوند _ تبارک _ بیش از مقدوراتش است اما فیلسوف کلمه «کمتر یا بیشتر» نمی آورد بلکه می گوید هر دو بی نهایت اند. در ما لا نهایی بودن، هر دو را یکی می گیرد لذا می گوید هرچقدر به آن زیاد کنید زیاد نمی شود نمی گوید بر تعدادش اضافه نمی شود چون اضافه کردیم.

این مطالبی که بیان کردیم خصوصیات برای متناهی و نامتناهی بود این خصوصیات را نباید در خطی که ما حال آن را جستجو می کنیم اجرا کنید بلکه اگر خطی، نامتناهی بودنش ثابت شد این خصوصیات اجرا می شود اما تا وقتی بحث می کنیم نباید این خصوصیات اجرا شود کسانی که این خصوصیات را در حین بحث اجرا می کنند می گویند دلیل مصنف ناقص است و به نتیجه نمی رسد. کلام این افراد صحیح است ولی نباید این خصوصیات اجرا شود چون هنوز ثابت نشده که خط، نامتناهی است.

توضیح عبارت

«فان کانت فی جهاتها کلها»

ضمیر «کانت» به «لانهایه» برمی گردد لذا مونث آورده.

ترجمه: اگر لا نهایی در جهات این مقادیر یا معدودات باشد «یعنی در تمام طرف این مقدار، لانهایه وجود داشته باشد یا مثلا در معدودات که علل و معالیل باشند هم در طرف علل نامتناهی باشند هم در طرف معالیل نامتناهی باشند»

«فلنا ان نفرض حدا فیها»

ما در آن معدودات یا مقادیر حق داریم که حدی را فرض کنیم و وقتی حد فرض کردیم در یک جا متناهی می شود مثلا فرض کنید که بگوییم معالیل، تمام شد اما علل را تا بی نهایت ببریم. یا آن خطی که مثال زدیم که به سمت بالا و پایین بی نهایت می رفت قسمت پایین را قطع کردیم و از اینجا متناهی است اما به سمت بالا آیا متناهی است یا نامتناهی است.

ص: ۱۳۶۹

«کنقطه فی خط»

اگر آن نامتناهی، خط باشد نقطه در آن فرض کنید. یعنی اگر خط نامتناهی از هر دو طرف داشته باشیم سپس بخواهیم آن را قطع کنیم با نقطه قطع می شود. در جایی که نقطه را قرار دادیم متناهی می شود.

«او خط فی سطح»

اگر آن نامتناهی، سطح باشد خطی را در آن فرض کنید که این خط، آن سطح را قطع کند در این صورت آن سطح از یک جا متناهی می شود و از آنجا به بعد را می خواهیم بررسی کنیم که آیا متناهی است یا نامتناهی است.

«او سطح فی جسم»

اگر آن نامتناهی، جسم باشد ما سطحی را می آوریم و این جسم را قطع می کنیم این جسم از آن طرف که قطع شده متناهی است اما آیا از طرف دیگر نامتناهی است یا متناهی است؟

«او واحد فی جمله عدد»

در یک مجموعه عددی، واحدی را انتخاب می کنیم مثلاً فرض کنید عددی است که از بی نهایت منفی تا بی نهایت مثبت رفته ما از عدد صفر آن را می بریم و اعداد منفی را رها می کنیم. حال اعداد مثبت را شروع می کنیم که اگر از عدد یک شروع شود به سمت بی نهایت می رود یا باید در یک جا بایستد. «مراد ما عدد نیست بلکه محدود است چون عدد، اعتباری است و تا هر جا که بخواهید ادامه بدهید اشکال ندارد اما محدودی که صاحب ترتیب باشد را بحث می کنیم که به آخر می رسد یا نمی رسد.

ص: ۱۳۷۰

«و نجعله حدا»

عطف بر «ان نفرض» است یعنی «فلنا ان نجعله حدا»

حق داریم که حدی را فرض کنیم و آن حد فرض شده را حد واقعی قرار دهیم. یعنی بگوییم واقعا وجود دارد.

«و نتكلم عليه من حيث نحوه حدا»

بر این نامتناهی بحث کنیم از این جهت که یک طرفش را محدود کردیم یعنی درباره نامتناهی که یک طرفش متناهی شد می خواهیم بحث کنیم. یعنی یک طرف را متناهی می کنیم بعدا استدلال شروع می کنیم.

«و ناخذ منه جزا محدودا»

«ناخذ» عطف بر «نفرض» است یعنی «فلنا ان ناخذ منه» یعنی می توان حدی را برای خطی مثلا فرض کنیم و آن حد را جعل کنیم و از آن خط بی نهایت، جدا کنیم جزء محدودی را بعد از اینکه برایش حد درست کردیم یعنی خط «اب» را لحاظ می کنیم. نقطه «ب» مشخص نیست. خصم ادعا می کند بی نهایت است اما نقطه «ا» را که حد گذاشتیم از همین جای محدود که «ا» است چیزی را جدا می کنیم و آن را «اج» می نامیم.

نکته: مصنف نمی گوید با جدا کردن خط «اج» حد درست می کنیم بلکه با فرض حد درست می شود الان این خط از این طرف محدود شد حال از این خطی که یک طرفش محدود شد جزئی را جدا می کنیم یعنی از نقطه «ا» مقداری را جدا می کنیم که «اج» است در اینصورت «ج ب» باقی می ماند و «ج ب» را بر روی «اب» منطبق می کنیم.

ص: ۱۳۷۱

ترجمه: از آن خط در آن بخشی که حدّ پیدا کرده» جزء محدودی را جدا می کنیم.

«مثلا ك ا ج من اب غير المتناهي منه من جهة ب»

ترجمه: مثل «اج» که از «اب» که غیرمتناهی است از ناحیه «ب»، جدا می کنیم.

در نسخه کتاب لفظ «منه» آمده که در یک نسخه خطی وجود داشته ولی آن را قلم گرفتند اما در یک نسخه دیگر آن را قلم نزدند و نظر بنده این است که اگر قلم بخورد بهتر است.

«فلا یخلو اما ان یكون اب لو أطبق علیه مساو لج ب او حوذی او اعتبرت مناسبه بینهما»

«اب» اسم «یکون» است و ضمیر «علیه» به «اب» بر می گردد. «مساوی لج ب» نائب فاعل «اطبق» است نه اینکه خبر «یکون» باشد. «او حوذی» عطف بر «اطبق» است و نائب فاعلش همان «ج ب» است.

اگر «اب» به این صورت باشد که مساوی «ج ب» را بر آن تطبیق کنیم «یعنی خط _ ج ب _ را بر خط _ اب _ تطبیق کنید» البته لازم نیست تطبیق باشد بلکه اگر محاذی هم کنید کافی است یا مناسبتی دیگر بین این دو خط لحاظ شود.

«او اعتبرت مناسبه بینهما»: این عبارت را جامع قرار دادیم که هم شامل تطبیق شود هم شامل محاذات شود هم شامل مناسبتهای دیگری که ذکر نشده بشود ولی بعضی محشین این عبارت را دارند «لعل هذا فی الاعداد» یعنی «اطبق» و «حوذی» را در مقادیر قبول کرده «اما اعتبرت مناسبه بینهما» را گفته که شاید در اعداد باشد. این هم قابل توجه است. پس می توان فرق گذاشت به اینکه «اعتبرت مناسبه بینهما» جامع است و «حوذی و اطبق» خاص است. که جامع را بر خاص عطف گرفته و می توان گفت که مابین را بر مابین عطف کرده به این صورت که «حوذی و اطبق» در مقادیر است و «اعتبرت مناسبه بینهما» در اعداد است.

«ان یكون ذاهبا فی مالا نهاییه مذهب اب»

«ان یكون ذاهبا» بدل از «ان یكون اب لواطبق» است. نمی توان «ذاهبا» را خبر برای «ان یكون اب لواطبق» قرار داد چون معنا این می شود: «اب ذاهبا فی مالا نهاییه مذهب اب» یعنی «اب» برود همانطور که «اب» می رود. این صحیح نیست. لذا ضمیر در «ان یكون ذاهبا» را به «ج ب» بر می گردانیم و «ذاهبا» خبر برای «ان یكون» دوم می شود و «ان یكون» اولی همینطور مُعَلَّق می ماند و خبر برایش نیامد مگر اینکه «لو اطبق...» را خبر قرار داد.

معنای عبارت: «ج ب» ذاهب است در مالا نهاییه مانند ذهاب «اب»، «یعنی همانطور که «اب» به سمت بی نهایت رفت «ج ب» هم به سمت بی نهایت برود یعنی در «اب» نقطه «ب» نهایت نبود در «ج ب» هم نقطه «ب» نهایت نباشد و دو خط، بی نهایت شوند.

«او یقصر عن اب بمساو ل اح»

ضمیر «یقصر» به «ج ب» بر می گردد.

یا «ج ب» از «اب» کوتاهتر است اما چه مقدار کوتاهتر است؟ به مقداری که مساوی با «اج» است.

بعد از اینکه «ج ب» بر «اب» تطبیق شد یکی از دو حالت اتفاق می افتد:

۱- یا «ج ب» مثل «اب» بی نهایت است.

۲- یا «ج ب» کوتاهتر از «اب» است.

«فان كان اب مطابقا ل ج ب الی غیر النهاییه و ج ب جزء و بعض من اب فالکل و البعض متطابقان هذا خلف»

ص: ۱۳۷۳

واو در «وج ب جزا» حالیه است..

اگر «اب» مطابق با «ج ب» تا غیر نهایت باشد در حالی که «ج ب» جزء و بعض از «اب» باشد لازم می آید که کل و بعض یکی باشند و این، خلف کل بودن و جز بودن است. کل و جزء نمی توانند متطابق باشند چون جزء باید کمتر از کل باشد.

«و ان کان یقصر ج ب من اب فی جهه ب و ینقض عنه فج ب متناه و اب یفضل علیه ب اج المتناهی»

بعد از واو در «و ینقض» و یرگول گذاشته که باید حذف شود.

در جهت «ا» نمی تواند کم بیاید چون بر یکدیگر منطبق شدند در وسط ها هم نمی تواند کم بیاید چون خط ها متصل اند و پارگی ندارند پس اگر بخواهد کم بیاید باید در جهت «ب» کم بیاید.

ترجمه: اگر «ج ب» کوتاهتر از «اب» باشد در طرف «ب»، و «ج ب» از «اب» کم بیاید نتیجه اش این می شود که «ج ب» متناهی می شود و «اب» اضافه دارد بر «ج ب» به اندازه «اج» که آن «اج» هم متناهی است.

«فاب متناه»

پس «اب» که به اندازه متناهی بر متناهی اضافه دارد خودش متناهی است چون «اب» مجموع دو متناهی است و مجموع دو متناهی، نامتناهی نمی شود. «مجموع هزار متناهی، نامتناهی نمی شود و مجموع بی نهایت متناهی نامتناهی نمی شود» این مطلب نشان می دهد که بی نهایت با متناهی دو مقوله ی جدای از هم هست شما مثلاً یک میلیون مجموعه را بیاورید که هر مجموعه از چندین میلیارد تشکیل شده باشد حال اینها را با هم جمع کنید بی نهایت نمی شوند باید بی نهایت مجموعه بیاورید البته لازم نیست که بی نهایت مجموعه آورده شود حتی اگر بی نهایت عدد یک آورد شود بی نهایت حاصل می شود. پس اگر با زیاد کردن متناهی بر متناهی، نهایت حاصل نمی شود با کم کردن متناهی از بی نهایت هم، بی نهایت تمام نمی شود و بی نهایت، هم چنان بی نهایت است مگر اینکه از بی نهایت، بی نهایت بردارید تا تمام شود.

ص: ۱۳۷۴

«اب» متناهی است در حالی که غیرمتناهی بود.

«قد کان» به معنای «قد فرض» است نمی خواهد بگوید نامتناهی بود بلکه می گوید به نظر شما نامتناهی بود.

«فبین من هذا بیانا واضحا ان وجود ما یتناهی بالفعل فی المقادیر و الاعداد المرتبه مستحیل»

نسخه صحیح «ما لا یتناهی» است

روشن شد که وجود مالا یتناهی بالفعل هم در مقادیر و هم در اعداد مرتبه مستحیل است.

این استدلال و برهان تطبیق بود که گفته شد مصنف در ادامه وارد استدلال دیگر می شود که هم وجود نامتناهی در خارج را باطل می کند هم عنوان دوم فصل را ثابت می کند که شیء نامتناهی نمی تواند حرکت کند نه بکلیته و نه بجزئیة.

نکته: مصنف در سطر ۸ فرمود «فان کانت فی جهاتها کلها»

در جایی که یک طرف نامتناهی باشد راحت تر رد می شود اما در جایی که دو طرف نامتناهی بود ناچار بودیم حدی فرض کنیم تا از یک طرف آن را متناهی کنیم اما اگر ابتداءً از یک طرف متناهی بود و از طرف دیگر نامتناهی بود احتیاج به فرض کردن حد نداریم و به راحتی می توان همین استدلال را آورد لذا مصنف فرض دیگر که خط از یک طرف متناهی و از طرف دیگر نامتناهی باشد را باطل نکرده چون با همین بیانی که کرد آن صورت باطل می شود زیرا دیگر لازم نیست این خطی که از یک طرف متناهی بود آن را آماده کنیم تا استدلال را روی آن پیاده کنیم بلکه خود خط آماده است و استدلال را روی آن پیاده می کنیم.

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج و دلیل اینکه جسم نامتناهی حرکت نمی کند / فصل هشتم / مقاله سوم / فن اول.

«و لنبدأ فی نمط آخر و نقول: انه لایجور ان یکون جرم لانهایه له متحرکا» (۱)

بحث ما در این بود که جسم یا مقدار یا عدد مرتب بی نهایت نداریم. بر این مدعا یک دلیل اقامه کردیم و الان می خواهیم دلیل دوم اقامه کنیم. در دلیل اول، جسم را مطرح نکردیم زیرا که جسم از باب اینکه دارای مقدار است باید حکم مقدار را داشته باشد اگر ما ثابت کنیم که مقدار، متناهی است قهرا جسم هم متناهی می شود ما برای جسم بحث جدایی مطرح نمی کنیم همین اندازه که مقدار را متناهی می کنیم جسم هم متناهی می شود چون جسم، ذو مقدار است اگر چه در عنوان بحث تعبیر به «جسم او مقدار او عدد» ولی در توضیح فقط عدد و مقدار را بیان کردیم علتش همان است که گفتیم چون جسم، صاحب مقدار است لذا حکم مقدار را دارد اگر ما ثابت کردیم مقدار نامتناهی داریم می توانیم بگوییم جسم نامتناهی هم داریم اگر ثابت کردیم مقدار نامتناهی نداریم باید بگوییم جسم نامتناهی هم نداریم.

بیان دلیل دوم: این دلیل دوم طوری است که ما را به ناچار وارد عنوان دوم فصل نیز می کند چون فصل، دو عنوان داشت:

ص: ۱۳۷۶

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج ۴، ص ۲۱۲، س ۱۵، ط ذوی القربی.

۱_ مقدار نامتناهی نداریم.

۲_ جسمی که حرکت می کند چه خودش چه جزئش ممکن نیست نامتناهی باشد.

ما وارد عنوان اول شدیم و توضیحی که دادیم مربوط به عنوان اول بود و استدلال هم مربوط به عنوان اول بود ولی الان وارد اثبات عنوان اول می شویم و در ضمن آن به عنوان دوم می پردازیم یعنی از اینجا گویا وارد در عنوان دوم بحث می شود.

بیان اجمالی استدلال: در یک مقدمه ثابت می کنیم که جسم نامتناهی حرکت نمی کند نه کلس و نه جزئش. این مطلب همان عنوان دوم فصل است. در مقدمه ی بعدی می گوئیم «لکن هم اجسام حرکت می کنند» نتیجه می گیریم که پس جسم نامتناهی نداریم. نتیجه ای که بدست آمد همان عنوان اول فصل است. اما صغرای که ثابت می شود همان عنوان دوم فصل است.

بیان تفصیلی دلیل: ابتدا مصنف حرکت را به دو قسم تقسیم می کند و در جسم نامتناهی در مورد هر دو حرکت بحث می کند.

۱- حرکتی که در آن حرکت، مکان تبدیل می شود.

۲- حرکتی که در آن حرکت، مکان تبدیل نمی شود.

حرکت اگر حرکت مستقیم باشد مکان در آن تبدیل می شود و حرکت اگر حرکت دورانی باشد مکان در آن تبدیل نمی شود مصنف ابتدا بحث را در حرکتی که استبدال مکان دارد شروع می کند و در صفحه ۲۱۴ سطر ۳ بیان می کند. «اما الحركة الاخری التي لا یستبدل بها المكان فهي المستدیره»

ص: ۱۳۷۷

پس مصنف در مورد غیر متناهی هر دو نوع حرکت را مطرح می کند و بحث می کند و ثابت می کند که جرم نامتناهی، متحرک نیست یعنی صغرای آن استدلالی که توضیح دادیم اثبات می شود. بعدا کبری و نتیجه ضمیمه می شود. پس حدود چند جلسه درباره صغری بحث داریم یعنی کاری نداریم به اینکه جسم متناهی است یا نامتناهی است بلکه بحث ما در این است که جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند. اما در جایی که حرکت، حرکتی باشد که همراه با استبدال مکان باشد چندین دلیل می آورد که جسم نامتناهی نمی تواند حرکت کند که این دلایل را در ادامه بیان می کنیم.

توضیح عبارت

«و لنبدأ فی نمط آخر و نقول»

شروع می کنیم در روش دیگری تا اثبات کنیم که جسم یا مقدار یا عدد نامتناهی نداریم ولی در این نمط، ابتدا باید بیان کنیم که جسم نامتناهی حرکت نمی کند و لذا وارد در این بحث می شویم.

«انه لایجور ان یکون جرم لا نهاییه له متحرکا»

جایز نیست جرمی که بی نهایت است حرکت کند.

«و ذلک ان الحرکه لاتعقل الا علی احد وجهین»

«ذلک»: اینکه حرکت برای جرم نامتناهی ممنوع است

ترجمه: اینکه حرکت برای جرم نامتناهی ممنوع است بیانش این است که حرکت تعقل نمی شود مگر بر یکی از دو وجه.

«حرکه یکون فیها استبدال مکان و حرکه لایکون فیها استبدال مکان»

وجه اول، حرکتی است که در آن، استبدال مکان است که همان حرکت مستقیم است. وجه دوم، حرکتی که در آن، استبدال مکان نیست که همان حرکت استداره است.

ص: ۱۳۷۸

عَدَلِ «فاما الحركة...» در صفحه ۲۱۴ سطر سوم می آید چنانکه اشاره کردیم بحث ما در حرکت مستقیم است که استبدال مکان دارد. یعنی جسم نامتناهی نمی تواند حرکت مستقیم کند. بر این مطلب دلایل متعددی داریم. وارد دلیل اول می شویم.

بیان دلیل اول: این نامتناهی، یا نامتناهی من تمام الجهات است یا نامتناهی من بعض الجهات است این دو فرض وجود دارد که درباره هر دو فرض بحث می کنیم. دقت می کنید که حرکت را تقسیم نمی کنیم و نمی گوییم حرکت یا طبیعی است یا قسری است بلکه در استدلال بعدی حرکت را تقسیم می کنیم و بحث می کنیم. اما در این استدلال اول، خود نامتناهی تقسیم می شود و گفته می شود نامتناهی، یا من جميع الجهات نامتناهی است یا من جميع الجهات نامتناهی نیست بلکه بعض الجهات نامتناهی است.

صورت اول: جسم نامتناهی، من جميع الجهات نامتناهی باشد.

حکم صورت اول: جسم نامتناهی، من جميع الجهات نمی تواند استبدال مکان داشته باشد چون به خاطر اینکه همه مکان ها را پُر کرده نامتناهی است. زیرا جسم نامتناهی، دارای مکان نامتناهی است و وقتی همه مکان ها را پُر کرده مکان دیگری وجود ندارد که بخواهد از مکانی به مکان دیگر منتقل شود پس روشن است که نمی تواند حرکت کند.

صورت دوم: جسم نامتناهی، من بعض الجهات نامتناهی است و من بعض الجهات متناهی است مثلا فرض کنید از طرفِ متنها نامتناهی است و از طرف مبتدا متناهی است یا برعکس فرض کن.

حکم صورت دوم: این جسم می خواهد حرکت کند آیا انتقال مکان تحقق پیدا می کند یا نه؟ چون بخشی از مکان خالی است زیرا از ابتدا تا انتها را پُر کرده است اما از انتها به بعد را پُر نکرده است و چون از انتها به بعد را پُر نکرده است لذا مکان خالی وجود دارد و می تواند مکان خالی را پُر کند و از مکانی به مکانی منتقل شود ولی دو حالت پیدا می کند.

حالت اول: از آن طرف که نامتناهی است خالی نمی کند.

حکم: در این صورت انتقال مکان پیدا نکرد. بله نمو کرد یعنی از این طرف که مقطوع بود رشد کرد و حرکت مکانی نکرد. چون اگر حرکت مکانی می کرد چون جسم، جسم متصل بود وقتی یک طرف آن انتقال پیدا کنید طرف دیگرش هم انتقال پیدا می کند چون این جسم، یک جسم متصل است نه منفصل.

این صورت محل بحث ما نیست چون محل بحث ما در حرکت کمی نیست بلکه در حرکت بینی و مکانی است زیرا این جسم حرکت نموی و کمی کرد.

حالت دوم: از آن طرف که نامتناهی است جابجا شد و جایی را خالی کرد.

حکم: همین که می گوئید جایی را خالی کرد معلوم می شود آن طرف که نامتناهی فرض شده بود نامتناهی نیست بلکه متناهی بوده است که یک قسمت آن خالی شده است.

پس این سه فرض رسیدگی شد و به محذور افتادیم چون در یک فرض، اصلا حرکت واقع نشد. در یک فرض، حرکت مورد بحث واقع نشد و در یک فرض، حرکت به همراه تناهی واقع شد پس در هیچ جا نتوانستیم عدم تناهی را حفظ کنیم و حرکت را تمام کنیم. بنابراین جسم نامتناهی نمی تواند حرکت کند چون تصویری برای حرکتش نداریم.

نکته: دو مساله وجود دارد:

۱_ عدم تناهی انقسام.

۲_ عدم تناهی ابعاد.

الان بحث ما در عدم تناهی انقسام نیست چون عدم تناهی انقسام را مصنف قبول داشت. الان بحث ما در چون عدم تناهی ابعاد است که مصنف قبول ندارد. و ممکن است کسی قائل به عدم تناهی جسم باشد ولی عدم تناهی جسم را امروزه هم کسی نمی گوید بلکه عدم تناهی فضا را قائل هستند. مصنف می گوید مقدار نامتناهی هم نداریم. امروزه که می گویند فضای نامتناهی داریم با حرفهای مصنف نمی سازد. دو مساله در اینجا وجود دارد:

۱_ جسم نامتناهی داریم یا نداریم؟

۲_ فضای نامتناهی داریم یا نداریم؟

مصنف هر دو را باطل می کند و ایشان بُعد نامتناهی را قائل نیست. الان مصنف درباره جسم بحث می کند و می گوید اگر جسم نامتناهی داشتیم نمی تواند حرکت کند. چون تعبیر به الجرم غیر المتناهی» کرد البته بحث ایشان در فضا هم می آید چون دلیل دوم ناظر به جرم است اما دلیل اول ناظر به جرم و بُعد هر دو است.

توضیح عبارت

«اما ان كان غير متناه من جميع الجهات»

اگر آن جرم، غیر متناهی از تمام جهات بود نمی تواند حرکتی که در آن حرکت، استبدال مکان است انجام دهد.

«فلا نه لا یخلو عنه مکان حتی یستبدله»

ضمیر «عنه» به «جسم» بر می گردد.

این عبارت علت برای عدم جواز حرکت است.

مکان خالی نداریم تا این جسم متحرک آن مکان را تبدیل کند و مکان دیگری را اشغال کند غیر از مکانی را که قبلا اشغال می کرده است مکان دیگری باقی نمانده که بخواهد اشغال کند.

ص: ۱۳۸۱

«و اما ان كان غير متناهي من جهة دون جهة فر بما المكن ان يُتصوّر عنه فراغ»

اما اگر آن جسمی که استبدال مکان می کند یا می خواهد استبدال مکان کند غیر متناهی از یک جهتی «مثلا ابتدا» است و نه از جهت دیگر «مثلا انتها» چنین جسمی ممکن است در مورد او جای خالی تصور شود که این، پُر نکرده باشد.

«ان يتصور عنه فراغ»: یعنی فضایی لحاظ شود که از این جسم، پُر نشده و فراغ حاصل است که این جسم بتواند در آن حرکت کند.

علت آمدن «فر بما» این است که ممکن است یک جسم دیگری آن فضا را پر کرده باشد و لذا این جسم نتواند حرکت کند.

«لكنه اذا انتقل اليه لم يخل اما ان يُخلَى عن الجهة المقابلة لها او لا يخلَى»

ضمیر «لها» به جهتی که دارد پُر می کند بر می گردد که ما از آن تعبیر به «فراغ» کردیم.

لکن اگر این جسم حرکت کرد دو حالت اتفاق می افتد آن فراغ، پر می شود اما آن طرفِ دیگرِ جسم که نامتناهی بوده آیا خالی می شود یا نمی شود؟

ترجمه: لکن این جرم اگر منتقل به آن فراغ شد خالی از این دو فرض نیست. یا پس می رود از آن طرفی که مقابل با جهت فراغ است یا آن طرفِ نامتناهی را خالی نمی کند.

«فان لم يُخلِ فما انتقل لکنه ربا ونماء»

اگر این فراغ را که پر می کند آن طرف را خالی نمی کند در اینصورت انتقال مکانی پیدا نکرد لکن این شیء رشد و نمو حرکت کمی کرده نه حرکت مکانی.

اگر این جسم به جهت خالی منتقل شد و آن جهت پُر را خالی کرد آن جهتی که فرض کردید غیر متناهی است الان معلوم شد که متناهی است.

دلیل دوم و سوم اینکه جسم نامتناهی نمی تواند حرکتی که در آن استبدال مکان است «یعنی حرکت مستقیم» حرکت کند / آیا جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند / دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج / فصل هشتم / مقاله سوم / فن اول ۹۳/۰۳/۱۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل دوم و سوم اینکه جسم نامتناهی نمی تواند حرکتی که در آن استبدال مکان است «یعنی حرکت مستقیم» حرکت کند / آیا جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند / دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج / فصل هشتم / مقاله سوم / فن اول.

«وایضا هذه الحركة لايجوز ان تكون طبيعية و لا قسریة»^(۱)

بحث در این داشتیم که جرم بی نهایت نمی تواند حرکت کند سپس مقدماتی را ضمیمه می کنیم که لکن همه اجرام حرکت می کنند. نتیجه می گیریم که پس جرم بی نهایت نداریم ولی الان به مقدمه دوم و نتیجه، کاری نداریم فعلاً مقدمه اول را بیان می کنیم که جرم بی نهایت، حرکت نمی کند. گفتیم حرکت بر دو قسم است.

الف: حرکت، حرکتی است که در آن استبدال مکان است که حرکت مستقیم می باشد.

ب: حرکت، حرکتی است که در آن استبدال مکان نیست که حرکت دورانی می باشد.

ص: ۱۳۸۳

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج ۴، ص ۲۱۳، س ۳، ط ذوی القربی.

بحث ما الان در حرکت مستقیم است و می خواهیم ثابت کنیم که جرم بی نهایت، حرکت مستقیم ندارد سه دلیل بر این مدعا اقامه می شود.

مدعا: جرم بی نهایت، حرکت مستقیم ندارد.

دلیل اول: در جلسه قبل خوانده شد. در دلیل اول، امر جرم بی نهایت را مردد بین دو احتمال کردیم و بحث کردیم و گفتیم این جرم یا از تمام جهات، بی نهایت است یا از یک جهت بی نهایت است و از جهت دیگر متناهی است و در هر دو فرض بحث کردیم و ثابت کردیم که حرکت مکانی، امکان ندارد.

دلیل دوم: در این دلیل جرم را مردد بین دو امر نمی کنیم بلکه حرکت را مردد بین دو امر می کنیم

۱_ حرکت طبیعی.

۲_ حرکت قسری.

هر کدام را جداگانه بحث می کنیم یعنی حرکت طبیعی را جداگانه بحث می کنیم و ثابت می کنیم که جرم نامتناهی، حرکت طبیعی ندارد حرکت قسری را هم جدا بحث می کنیم و می گوئیم جرم نامتناهی، حرکت قسری ندارد. اما در دلیل سوم، مثل دلیل اول، جرم را ملاحظه می کنیم ولی می گوئیم جرم یا بسط است یا مرکب است. سپس ثابت می کنیم که جرم بسیط اگر نامتناهی باشد نمی تواند حرکت کند و بعداً می گوئیم که جرم مرکب هم اگر نامتناهی باشد نمی تواند حرکت کند. پس در هر سه دلیل تقسیم وجود دارد.

بیان دلیل دوم در فرض حرکت طبیعی: اگر جرم بی نهایت بخواهد حرکت طبیعی کند ممکن نیست. به این بیان که حرکت طبیعی به سمت مکان طبیعی است یعنی جسمی که از مکان طبیعی اش بیرون برود حرکت طبیعی می کند تا به مکان اصلی اش بر گردد پس حرکت طبیعی همیشه به سمت مکان طبیعی است «در حرکت قسری است که جسم از مکان طبیعی اش بیرون می رود» مثلاً سنگ وقتی از بالا رها شود به سمت پایین می آید که محل طبیعی اش است یا دود را وقتی رها می کنید به سمت بالا- می رود که مکان طبیعی اش است. اشیاء به سمت مکان طبیعی خودشان تمایل دارند و حرکت می کنند پس حرکت طبیعی به سمت مکان طبیعی است. مکان را قبلاً تعریف کرده بودیم که عبارتست از سطح محیط به محاط، یا به تعبیر خلاصه تر، مکان عبارت از سطح محیط است و سطح محیط، یک حد محدودی است پس مکان، یک امر محدودی است حال جسم بی نهایت می خواهد به سمت مکان طبیعی حرکت کند معنایش این است که جسم بی نهایت می خواهد به سمت مکان طبیعی محدود حرکت کند و در مکان محدود جا بگیرد و این، شدنی نیست. هیچ وقت بی نهایت به سمت محدود حرکت نمی کند پس نمی توانیم حرکت جسم نامتناهی را حرکت طبیعی بدانیم زیرا حرکت طبیعی به سمت مکان طبیعی است و مکان طبیعی، محدود است پس اگر جسم نامتناهی بخواهد به سمت مکان طبیعی حرکت کند معنایش این است که نامحدود به سمت محدود حرکت کرد و به عبارت مصنف، خودش را در محدود، جمع کرد و این شدنی نیست که نامحدودی خودش را در محدود جمع کند. پس حرکت طبیعی ممکن نشد.

ص: ۱۳۸۴

بیان دلیل دوم در فرض حرکت قسری: حرکت قسری به دو علت ممکن نیست:

علت اول: ما بعداً توضیح خواهیم داد که جسم نامتناهی نمی تواند منفعل شود و حرکت قسری، نوعی انفعال است پس جسم نامتناهی نمی تواند حرکت قسری، پیدا کند.

علت دوم: حرکت قسری همیشه به سمت مخالف حرکت طبیعی است یعنی حرکت طبیعی به سمت مکان طبیعی است و حرکت قسری از مکان طبیعی است. اگر حرکت طبیعی، ممکن نبود حرکت خلاف طبیعی هم که قسری می باشد ممکن نخواهد بود.

نتیجه نهایی: حرکت مطلقاً «چه طبیعی چه قسری» برای جرم نامتناهی ممکن نیست.

توضیح عبارت

«و ایضا هذا الحرکه لا یجوز ان تکون طبیعیه و لا قسریه»

«هذه الحرکه»: یعنی حرکت جرم بی نهایت.

ترجمه: این حرکت جرم بی نهایت نه می تواند طبیعی باشد و نه می تواند قسری باشد.

«اما انها لا تکون طبیعیه فلان الطبیعی هو الذی یطلب آینا طبیعیا»

اما حرکت طبیعی نمی باشد به خاطر این است که حرکت طبیعی دنبال مکان طبیعی است.

«و کل این کما قد فرغنا عنه قبل، حد»

هر مکانی که همانطور که ما از تعریفش قبلاً فارغ شدیم، حد است چون قبلاً گفتیم مکان، سطح محیط به محاط است و سطح محیط، خودش یک نوع حد است.

«و کل حد فهو محدود»

هر حدی محدود است و متناهی است نتیجه این می شود که پس مکان، محدود است.

«و المحدود لا ینتقل الیه ما لا حد له و لا ینحاز الیه»

«لاینحاز الیه» یعنی «لایجمع الیه» یعنی بی نهایت نمی تواند منتقل شود به محدود و خودش را در محدود جمع کند.

نتیجه قیاس قبلی را به عنوان صغری برای قیاس بعدی قرار می دهیم و می گوییم مکان، محدود است «والمحدود لاینتقل الیه ما لاحد له» نتیجه این می شود که پس مکان طبیعی را نامحدود طلب نمی کند.

«و اما القسری فانا سنین عن قریب ان ما لایتناهی لاینقسر»

اما حرکت قسری را به دو دلیل از نامتناهی نفی می کند.

«لاینقسر» به معنای «لاینفعل» است.

ترجمه: به زودی بیان می کنیم که غیر متناهی منفعل نمی شود و وقتی از چیزی منفعل نشد قسراً قاسر را قبول نمی کند»

«و ایضا فان القسری یكون الى خلاف الأین الطبیعی»

این عبارت دلیل دوم بر نفی حرکت قسری است.

ترجمه: حرکت قسری به مخالف مکان طبیعی انجام می شود. حرکت طبیعی به سمت این طبیعی است اما حرکت قسری از این طبیعی به سمت دیگر است.

«فاذا لم یکن طبیعی لم یکن قسری»

اگر طبیعی وجود نداشت قسری هم وجود نخواهد داشت.

«لم یکن» در هر دو موردش تامه است.

صفحه ۲۱۳ سطر ۷ قوله «و ایضا»

دلیل سوم: در این دلیل سوم جرم را به دو قسمت بسیط و مرکب تقسیم می کند و درباره هر کدام به طور مستقل بحث می کند که نمی تواند حرکت کند.

بیان دلیل سوم در جرم بسط: مصنف ابتدا می فرماید یکی از دو حال برای جرم بسیط هست:

ص: ۱۳۸۶

حالت اول: جرم بسیط اقتضا کند که از یک طرف، نامتناهی باشد جرم بسیط اگر از همه طرف، نامتناهی باشد حرکتش معنا ندارد چون همه مکان‌ها را اشغال کرده و معنا ندارد که از مکانی به مکانی منتقل شود. در صورتی انتقالش ممکن است که از یک طرف متناهی باشد تا بتوان برایش حرکت تصور کرد لذا مصنف جرم بسیط را اینطور فرض می‌کند که از یک طرف، متناهی باشد سپس می‌فرماید که این متناهی بودن از یک طرف، آیا مقتضای طبیعتش است یا تحمیل یک قاسر است؟ از این دو حال خالی نیست یعنی یا طبیعتش اقتضا می‌کند که از یک طرف، متناهی باشد یا قاسری او را وادار می‌کند که از یک طرف، متناهی باشد در جایی که قاسری او را وادار می‌کند که از یک طرف متناهی باشد دو حالت پیدا می‌کند. چون وقتی قاسر او را وادار می‌کند که متناهی باشد معنایش این است که طبیعتش نامتناهی است. در اینصورت سوال می‌شود که قاسر وقتی می‌خواهد تناهی وارد کند چه کار می‌کند؟ آیا این جسم را می‌برد یا آن را جمع می‌کند. شما اگر بخواهید جسمی را کوچک کنید یکی از دو حال اتفاق می‌افتد یا آن را می‌برید و کوچک می‌شود یا آن را متکاثف و فشرده می‌کند که در این صورت هم کوچک می‌شود. حال اگر فرض کنید این جسم را از یک طرف فشار دادیم تا جمع شد در این صورت از یک طرف، کوتاه می‌شود. حال اگر جرم، نامتناهی بود وقتی آن را فشار بدهید خودش را جمع می‌کند و متناهی می‌شود.

در اینجا سه فرض پیدا شد.

فرض اول: جسم به طبیعتش، قسمتی از آن متناهی شد.

فرض دوم: قاسر آن جسم را ببرد و متناهی می شود.

فرض سوم: قاسر آن جسم را ببرد جمع می کند و متناهی می شود.

نکته: اگر قاسر، تناهی را به آن جسم بدهد معلوم می شود که طبیعتش نامتناهی است.

حکم فرض اول: این فرض اصلا امکان ندارد و حالت غلطی است و نمی توانیم درباره آن بحث کنیم که آیا حرکت می کند یا نمی کند؟ اصلا چنین حالتی اتفاق نمی افتد چون جسم، بسیط است و مقتضای جسم بسیط، واحد است معنا ندارد که از طرفی اقتضای نامتناهی کند و از طرف دیگر اقتضای نامتناهی کند اگر در آن طرف، اقتضایش عدمتناهی در این طرف هم عدم تناهی است.

توضیح عبارت

«و ایضا فانه کیف یکون الجسم البسیط و ما یجری مجراه متناهی من جهة و غیرمتناه من جهة و طبیعتہ متشابهه»

مصنف بحث را روی جسم بسیط می برد. و در سطر ۱۶ صفحه ۲۱۳ تعبیر به «اما المركب» می کند که به بحث از جسم مرکب می پردازد.

مراد از «ما یجری مجراه» مقدار است. جسم بسیط، ذو مقدار است.

ترجمه: چگونه ممکن است جسم بسیط و چیزی که جاری مجرای جسم بسیط «یعنی مقدار» است از یک جهت متناهی باشد و از جهت دیگر نامتناهی باشد در حالی که طبیعتش متشابه است «در حالی که این جسم یک طبیعت دارد چگونه دو اقتضای مختلف دارد»

ص: ۱۳۸۸

نکته: مصنف باید جسمی را فرض کند که در یک طرف، متناهی است و در طرف دیگر نامتناهی است تا بتواند حرکت را درست کند و الا اگر جسمی را فرض می کرد که از هر طرف نامتناهی است نمی توانست آن را به حرکت وا دارد و از محل بحث خارج می شد.

«متشابهه»: یعنی طبیعتش یکسان است یعنی این طبیعت در همه اجزایش یکنواخت است. اینطور نیست که طبیعتش اگر در این قسمت باشد اقتضای تناهی کند و اگر در آن قسمت باشد اقتضای عدم تناهی کند.

«فلا یخلوا اما ان یكون الحد القاطع له امر تقتضیه طبیعته»

شروع به تقسیم می کند و می گوید تناهی از یک جهت یا مقتضای طبیعت است یا مقتضای تحمیل قاسر است.

نسخه صحیح «امراً» است.

ترجمه: یا آن حدی این جسم بسیط را قطع می کند و آن طرف قطع شده اش را متناهی می کند امری است که آن امر را طبیعت این جسم اقتضا می کند.

«او یكون انما عرض له قسراً و امر خارج عن الطبع قد ادرکه»

یا برای این جرم عارض شده قسری و امری که خارج از طبع بوده و این امر خارج به این جسم بسیط رسیده است.

«فان كان مقتضى طبیعته و طبیعته متشابهه بسیطه فمن الواجب ان لا یختلف تأثیره عن طبیعته حتی یتحدد منه جانب و لا یتحدد منه جانب»

«فمن الواجب» جواب «فان كان» است. ضمیر «كان» به «حد داشتن و متناهی بودن» بر می گردد.

اگر آن حد داشتن و منتهای بودن مقتضای طبیعتش باشد در حالی که طبیعت او متشابه و بسیط است.

واجب این است که نباید تاثیری که در این جسم پیدا می شود از طبیعتش، اختلاف پیدا کند تا نتیجه اش این شود که از این جسم بسیط، یک جانب آن، محدود شود و جانب دیگر، محدود نشود و نامتناهی بماند.

«و ان كان بالقسر فتكون طبيعته هذا الجسم توجب ان يكون غير متناه»

ضمیر «کان» به «حد قاطع» بر می گردد.

اگر آن حد قاطع برای جرم بسیط از طریق قطع حاصل شده معنایش این است که طبیعتاً حدی نداشته بلکه قاسر بر او حد را تحمیل کرده پس طبیعتاً نامتناهی بوده است.

ترجمه: اگر این حد، بالقسر برای جرم بسیط پیدا شده طبیعت این جسم، اقتضا می کرده که این جسم، غیر متناهی باشد.

«فاما ان يكون قد عرض ان حاداً حده و قاطعاً قطعه فجعله متناهما»

قاسر یکی از دو کار را انجام می دهد یا آن جسم را از یک طرف می بُرد تا منتهای شود یا آن را نمی برد بلکه کمیت آن را کم می کند چنانکه در تکائف اتفاق می افتد.

حکم فرض دوم: یک جسمی بوده که کلّ این فضای نامتناهی را پُر کرده «ما مثال به منتهای می زنیم تا نامتناهی روشن شود» قاسری می آید و دو ثلث این جسم را حفظ می کند و ثلث آن را جدا می کند. این ثلث بریده شده را از اتاق بیرون نمی برد این دو ثلث اگر چه بریده شد. ولی منتهی به جسمی مثل خودش می شود و در فضای خالی قرار نمی گیرد چون مکانی وجود ندارد که آن را ببرد. این جسم بریده شده که از یک طرف، نامتناهی است از این طرف، منتهای می شود و به جسمی مثل خودش می چسبد در اینصورت نمی تواند حرکت کند پس حرکت، تحقق پیدا نمی کند. اگر چه تنهائی آمد ولی حرکت مکانی انجام نمی شود ولو ممکن است حرکت کمی یا کیفی یا وضعی انجام شود ولی مورد بحث ما نیست.

ترجمه: عارض شده بر این جسم نامتناهی که یک حادثی «یعنی محدود کننده ای» که همان قاسر است این جسم نامتناهی را محدود کرده به این صورت که قاطعی این جسم را قطع کرده و با قطع کردن، آن جسم را متناهی کرده است.

«فیکون غیر المتناهی منه موجوداً»

غیر متناهی از این جسم بسیط، هنوز هم موجود است و آن قسمت قطع شده را دور نینداخته است. بلکه در وسط آن جسم بسیط، شکافی افتاده است که آن جسم نامتناهی را متناهی کرده.

«لکنه حُدّ دونه و قُطِع عنه»

دونه: قبل از اینکه نامتناهی شود.

ضمیر «عنه» به «نامتناهی» بر می گردد.

لکن این غیر متناهی محدوده شده قبل از اینکه نامتناهی شود از آن نامتناهی، بریده و جدا شده است یعنی نامتناهی، موجود است ولی متصل نیست بلکه مقطوع شده است.

«فلا یکون متناهیة الی فضاء او خلا»

در نسخه خطی «فلا یکون تناهی الی فضاء او خلاء» که بهتر است.

متناهی شدن این جسم به خلا و فضا نرسیده بلکه به جسم دیگری مجاور است یعنی اینطور نیست که بعد از پایان این جسم، خلأ و فضا شروع شود. بعد از پایان این جسم، تمه ی اولیه ی خود همین جسم شروع می شود که این جسم اجازه حرکت نمی دهد چون جا را پُر کرده است.

«ولکن تناهیة الی مقطوع من جنسه و طبیعته»

عبارت «لکن تناهیة» نشان می دهد که در چند کلمه قبل باید جای «متناهیة»، «تناهیة» باشد.

ترجمه: بلکه تناهی آن جسم به یک جسم بریده از جنس و طبیعت خودش است «یعنی این جسم بریده شده به یک جسم دیگر مجاورت پیدا کرده و آن جسم دیگر، اجازه حرکت نمی دهد.

«فلا يكون له ايضا مكان يتحرك اليه هذا النوع من الحركة»

«له» برای جسم بریده شده که از یک طرف، نامتناهی است و از طرف دیگر، فعلا متناهی شده است.

برای این جسم بریده شده، مکانی نیست که به سمت آن مکان حرکت کند با حرکت مکانی.

بررسی وضعیف اینکه قاسر، جسم بسیط را جمع کند تا متناهی شود. ۲ _ بیان دلیل سوم در جسم مرکب بر اینکه جسم نامتناهی نمی تواند حرکتی که در آن استبدال مکان است «حرکت مستقیم» حرکت کند/ ادامه دلیل سوم بر اینکه جسم نامتناهی نمی تواند حرکتی که در آن استبدال مکان است «حرکت مستقیم» حرکت کند/ آیا جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند/ دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج/ فصل هشتم/ مقاله سوم/ فن اول ۱۹/۰۳/۹۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ۱ _ بررسی وضعیف اینکه قاسر، جسم بسیط را جمع کند تا متناهی شود. ۲ _ بیان دلیل سوم در جسم مرکب بر اینکه جسم نامتناهی نمی تواند حرکتی که در آن استبدال مکان است «حرکت مستقیم» حرکت کند/ ادامه دلیل سوم بر اینکه جسم نامتناهی نمی تواند حرکتی که در آن استبدال مکان است «حرکت مستقیم» حرکت کند/ آیا جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند/ دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج/ فصل هشتم/ مقاله سوم/ فن اول.

ص: ۱۳۹۲

«و اما ان يكون حده من غير ان ابان منه اشياء»^(۱)

بحث در این داشتیم که نامتناهی ممکن نیست حرکت کند برای اثبات مدعا حرکت را به دو قسم تقسیم کردیم که یکی حرکتی است که با استبدال مکان همراه است که حرکت اینی نامیده می شود و دیگری حرکتی است که با استبدال امکان همراه نیست که حرکت مستدیر و حرکت وضعی نامیده می شود. الان بحث ما در حرکت اینی است. برای اثبات مدعا در این فرض گفتیم سه دلیل می آوریم. دلیل اول و دوم خوانده شدند.

دلیل سوم: ما یکبار جسم بسیط را ملاحظه می کنیم و حرکتش را مطرح می کنیم و یکبار جسم مرکب را ملاحظه می کنیم و حرکتش را مطرح می کنیم. در جسم بسیط می گوئیم اگر بخواهد حرکت کند باید یک طرفش متناهی باشد اگر از همه جهات نامتناهی باشد تصور حرکت درباره آن نیست پس باید من جهة متناهی باشد تا بتوانیم حرکت را درباره آن تصور کنیم. سپس می گوئید این جهت متناهی را چگونه بدست آورده است آیا به مقتضای طبیعتش این جهت را دارد یا قاسری این جهت متناهی را به او داده است اگر هم قاسری این جهت متناهی را به او داده است به این صورت محدودش کرده که از آن چیزی بریده است یا بدون بریدن آن را محدود کرده است. مثلا از یک طرف آن را متکاشف کند و کم آن را محدود قرار

بدهد بدون اینکه به بدنه این جسم دست بزند که سه فرض درست می شود:

ص: ۱۳۹۳

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج ۴، ص ۲۱۳، س ۱۳، ط ذوی القربی.

فرض اول و دوم: در جلسه قبل بیان شد.

فرض سوم: جسم به طبیعتش اقتضای محدود بودن از جانبی را ندارد بلکه قاسری او را محدود می کند و قاسر هم چیزی از آن جسم جدا نمی کند بلکه قاسری او را محدود می کند و قاسر هم چیزی از آن جسم جدا نمی کند بلکه فقط کم آن جسم را محدود می کند مثل تکائف.

حکم فرض سوم: آیا چنین نامتناهی می تواند حرکت کند یا نمی تواند؟ می فرماید قبل از اینکه به بحث برسیم باید ببینیم آیا چنین وضعی اتفاق می افتد یا نمی افتد؟

جسمی که اینچنین است که اگر قاسری به آن دست نزنند از همه طرف نامتناهی است و اگر قاسری بر آن تاثیر بگذارد از یک طرف آن را متناهی می کند چنین جسمی هم قابلیت تناهی دارد هم قابلیت عدم تناهی دارد و الا اگر فقط نامتناهی بود قاسر نمی توانست آن را متناهی کند و اگر هم فقط متناهی بود خودش نمی توانست ذاتاً نامتناهی باشد.

این جسم، نامتناهی بود و قاسر آن را متناهی کرد پس معلوم می شود که هر دو «هم تناهی و هم عدم تناهی» را می تواند قبول کند. اگر بتواند هر دو را قبول کند هم تناهی و هم عدم تناهی نیاز به عامل دارد و هیچکدام ذاتی نیست مثلاً عامل تناهی، قاسر باشد و عامل عدم تناهی، عدم قاسر باشد. «عامل هر چه می خواهد باشد چه امر عدمی چه امر ثبوتی باشد» سپس موثری آن را متناهی می کند و موثر دیگر، آن را نامتناهی می کند و این جسم، منفعل می شود مصنف تا اینجا بیان می کند و می گوید بقیه آن را بعداً بیان می کنم و حواله به آینده می دهد. می گوید ما بعداً ثابت خواهیم کرد که چنین جسمی تاثیر موثر را نمی پذیرد چه موثر، متناهی باشد «یعنی تاثیرش تا ابد ادامه پیدا نکند» چه موثر، غیر متناهی باشد «یعنی تاثیرش تا ابد ادامه پیدا کند» این جسم، متأثر نمی شود کاری نداریم به اینکه موثر چگونه است موثر چه متناهی باشد چه نامتناهی باشد این جسم نمی تواند متأثر باشد. اما چرا نمی تواند متأثر باشد مصنف می گوید بعداً بیان می کنیم.

ص: ۱۳۹۴

پس ثابت می شود چنین تاثیری اصلاً ممکن نیست تا بعداً نوبت به حرکت برسد و بینیم آیا حرکت می کند یا نمی کند؟ تا اینجا در هیچ یک از فرض های سه گانه، حرکت تحقق پیدا نکرد پس جسم نامتناهی که بسیط باشد نتوانست حرکت کند.

توضیح عبارت

«و اما ان یکون حدّده من غیر ان ابان منه اشياء»

این عبارت عطف بر «فاما ان یکون» در سطر ۱۱ است. ضمیر «یکون» به «حاد» بر می گردد.

ترجمه: یا آن حادّ «که همان قاسر است» جسم را محدود کرده بدون اینکه از این جسم چیزهایی را جدا کرده باشد.

«بل من جهة انه جعل كمّه كما ذاحد في جهة دون جهة»

«ذا حد» یعنی «محدود».

از این جهت که آن حادّ، کمّ این جسم را قرار داده کمّی که محدود باشد در یک جهت دون جهت «یعنی قاسر در یک جهت وارد شده و جسم را محدود کرده است بدون بُریدن، البته طرف دیگر که نامتناهی است نامتناهی گذاشته است.

«كما لعارض ان يجعل كمّ الجسم المتناهي اقل عند التكاثف و اكثر عند التخلخل»

برای فرض سوم مثال به جسم متناهی می زند تا در جسم متناهی مطلب روشن شود و بعداً این مطلب روشن شده را در جسم نامتناهی سرایت بدهد. اما چرا مثال به جسم نامتناهی نمی زند؟ به خاطر علتی که خودش بعداً خواهد گفت که چنین تاثیری در جسم نامتناهی امکان ندارد انجام شود و جسم نامتناهی چنین اثری را نمی پذیرد اما متناهی این اثر را می پذیرد لذا مثال به متناهی می زند تا در متناهی روشن شود و ما آن را در نامتناهی فرض کنیم نه اینکه در نامتناهی اجرا کنیم.

ص: ۱۳۹۵

ترجمه: چنانکه عارضی «مثل قاسر» می تواند کم جسم متناهی را اقل قرار دهد وقتی که جسم را متکاثف می کند یا اکثر قرار دهد وقتی که جسم را متخلخل و تُنک می کند.

«فیکون حیث من شان هذا الجسم ان یقبل تناهیا و غیر تناه»

اگر چنین وضعی اتفاق بیفتد معلوم می شود که آن جسم نامتناهی، هم قابل نامتناهی بودن است هم قابل متناهی بودن است.

ترجمه: در این هنگام که عارض توانست چنین تاثیری بگذارد از شان این جسم است که هم تناهی را قبول کند هم غیر تناهی را قبول کند.

«و ان ذلک بتاثير موثر و ذلک مما سنوضح بطلانه بعد»

«ان ذلک»: قبول تناهی به تاثیر موثر است.

حکم این صورت که قبول تناهی به تاثیر موثر است، این است که بطلانش را بعداً بیان می کنیم.

«و ذلک»: تاثیر گذاشتن موثری در چنین جسمی یا به تعبیر دیگر تاثیر چنین جسمی از تاثیر قاسر.

«حيث نبين ان الجسم لا ينفعل هذا النحو عن موثر متناه او غير متناه»

بعداً خواهیم گفت که جسم نمی تواند این نحو از تاثیر و انفعال را از موثری بپذیرد چه آن موثر، متناهی باشد چه نامتناهی باشد «یعنی چه بتواند تاثیر نامتناهی بگذارد چه تاثیر نامتناهی نتواند بگذارد چون بعداً خواهیم گفت که مجردات می توانند تاثیر نامتناهی بگذارند اما مادیات و جسمانیت تاثیرشان حتماً متناهی است. این مطلب در فصل ۱۰ که در صفحه ۲۲۳ می آید «فی ان الاجسام متناهیة من حیث التاثير و التاثر».

ص: ۱۳۹۶

«هذا النحو»: این نوع محدودیت را که یک نوع انفعال است از موثری بپذیرد و کَمَش، کوتاه شود.

صفحه ۲۱۳ سطر ۱۶ قوله «و اما المركب»

در خط ۷ صفحه ۲۱۳ فرمود «و ایضا فانه کیف یکون الجسم البسیط و ما یجری مجراه متناهی من جهة و غیر متناه من جهة» که جسم بسیط را مطرح کرد و در آنجا تعبیر به «اما الجسم البسیط» نکرد ولی در اینجا تعبیر به «اما المركب» می کند.

مصنف در دلیل سومی که می خواهد بر مدعا اقامه کند جسم را به دو قسم بسیط و مرکب کرد و درباره جسم بسیط بحث کرد و تمام شد حال درباره جسم مرکب می خواهد بحث کند.

بیان دلیل در جسم مرکب: مصنف فرض می کند مرکبی را که از یک جهت متناهی باشد و از جهت دیگر نامتناهی باشد. علت اینکه فرض می کند از یک جهت متناهی باشد به خاطر این است که اگر از همه جهات نامتناهی باشد چه بسیط باشد چه مرکب باشد فرض حرکت در مورد آن به جا نیست چون آن که از همه جهات، بی نهایت است همه مکان را پُر کرده است وقتی همه ی مکان را پُر کرده است انتقال از مکان به مکانی و به تعبیر دیگر استبدال مکان در مورد آن جا ندارد به این جهت است که ایشان سعی می کند در تمام جاهایی که حرکت را تصویر کند و ببیند آیا جایز است یا جایز نیست جسم را از یک جهت متناهی می کند تا بتواند فرض حرکت را مطرح کند لذا در مرکب هم همین را می گوید و بحث را در جسم مرکبی مطرح می کند که از یک جهت متناهی است و از جهت دیگر نامتناهی است.

ص: ۱۳۹۷

تا اینجا محل بحث روشن شد که در مورد جسمی است که مرکب از اشیاء گوناگون است مثل بدن انسان یا تنه درخت که مرکب از اجزا است. آیا چنین جسمی حرکت می کند یا نمی کند.

توضیح دلیل: درباره چنین جسم مرکبی که حرکت می کند دو فرض وجود دارد.

فرض اول: به جمیع اجزایش حرکت کند.

فرض دوم: به بعض اجزایش حرکت کند.

مثلاً- بدن ما مرکب است. گاهی در یک جا نشستیم و دست خودمان را حرکت می دهیم در اینصورت، بعض جسم حرکت می کند گاهی هم بلند می شویم و راه می رویم که در این صورت تمام جسم حرکت می کند.

در مورد جسمی هم که فرض شده یک طرفش متناهی است همین دو فرض وجود دارد.

حکم فرض اول: اگر تمام اجزایش حرکت کند خارج از بحث است. چون از ابتدا که بحث را شروع کردیم گفتیم جرم بی نهایت، حرکت می کند و آیا استبدال مکان دارد یا ندارد. نگفتیم جزء آن حرکت می کند یا نمی کند البته در عنوان فصل آمده بود «جسم نامتناهی بکلّیته و بجزئیته حرکت نمی کند» اگر جسمی بکلّیته یا بجزئیته حرکت کرد، غیر متناهی نیست ولی وقتی وارد بحث شدیم در این باره بحث شد که آیا جسم می تواند حرکت کند یا نه؟ مراد ما جسم بود نه بعض جسم. پس آن فرضی که می گوید بعض جسم حرکت می کند خارج از محل بحث است لذا آن را کنار می گذاریم.

حکم فرض دوم: وقتی کل جسم حرکت می کند باید تمام اجزایش جابجا شود پس آن قسمت نامتناهی آن هم جابجا می شود یا فقط قسمت‌های متناهی آن جابجا می شود یعنی این قسمت متناهی، جای خالی دارد و منتقل می شود آیا تمام اجزاء قبل از آن هم می آید به طوری که قسمت نامتناهی را خالی می کند؟ چون تمام اجزاء مثلاً به سمت پایین حرکت می کنند و این جسم از سمت بالا- تا بی نهایت می رود. حال که این جسم را به سمت پایین می آوریم آیا همه اجزاء آن حرکت می کند یعنی از جایی که متناهی است تا جایی که نامتناهی است همه آنها استبدال مکان دارند؟ در این صورت لازم می آید آن قسمت نامتناهی خالی شود و فضای نامتناهی را خالی می کند و به سمت پایین می آید و وقتی به سمت پایین می آید. پایین آمدن جسم معنایش این است که این جسم، متناهی بوده است پس این جسم، نامتناهی نیست. زیرا وقتی فضای پایین را پُر می کند باید فضای بالا را خالی کند و خالی کردن با نامتناهی بودن نمی سازد بنابراین نمی توان گفت این جسم به تمام اجزایش حرکت کرده باید گفت به بعض اجزایش حرکت کرده و این بعض اجزاء حرکت کردند و فضای خالی را پُر کردند و بعض دیگر هم که نامتناهی را پُر کرده بودند همچنان در جای خودشان هستند. لازمه این حرف این است که جسم به بعض اجزایش حرکت کند و گفتیم که این خارج از بحث است.

«و اما المركب فلا يحوز ان يكون غير متناه من جهة و متاهيا من جهة»

چه اشکالی دارد که جسم مرکب، از یک جهت متناهی و از یک جهت غیر متناهی نباشد بلکه نامتناهی از همه جهات باشد. بیان کردیم که این صورت مورد بحث نیست حتما باید جسمی را داشته باشیم که مرکب باشد اولاً و غیر متناهی از یک جهت و متناهی از یک جهت باشد ثانیاً.

«فانا لو توهمنا کل واحد من اجزائه قد تحرك الی جهة التناهی»

اگر توهم کنیم که هر یک از اجزایش به سمت تناهی حرکت کرد «مصنف آن فرضی را که بعض اجزایش به سمت تناهی حرکت کرد اصلاً مطرح نمی کند چون خارج از بحث است بلکه جایی را مطرح می کند که هر یک از اجزاء به سمت تناهی حرکت کند زیرا به سمت نامتناهی نمی تواند حرکت کند چون مکانی وجود ندارد پس باید به سمت متناهی حرکت کند که جای خالی دارد.

دقت کنید که مصنف بعضی قسمتها را مطرح می کند ولی عدل آن را مطرح نمی کند بلکه می گوید به «قد تحرك الی جهة التناهی» پس یک فرض این است که «قد تحرك الی غیر المتناهی» و این فرض را مطرح نمی کند چون روشن است که نباید مطرح کند زیرا حرکت به سمت نامتناهی امکان ندارد زیرا آن طرف، پُر است.

«لم یخل اما ان یحصل للکل انتقال من الجانب غیر المتناهی و ذلک محال»

در جایی که هر یک از اجزاء می خواهد حرکت کند می گوید یا همه اجزاء انتقال پیدا می کنند که لازمه اش این است که آن قسمتهایی که در نامتناهی اند انتقال پیدا کنند و وقتی انتقالی پیدا کردند جای خود را خالی می کنند و اگر جای خودشان را خالی کردند محدود می شوند، معلوم می شود که متناهی اند.

«ذلک محال»: این صورت، محال است چون نامتناهی نمی تواند جا را خالی کند اگر جا را خالی کرد متناهی می شود به عبارت دیگر نامتناهی نمی تواند منتقل شود زیرا حرکت به معنای انتقال است و نامتناهی نمی تواند منتقل شود چون منتقل شدن به معنای خالی کردن مکان است و به محض اینکه مکان را خالی کند این جسم، متناهی می شود.

«و اما ان لا یکون له انتقال من هناک فتکون بعض الاجزاء قد تحرکت دون بعض»

این عبارت عطف بر «اما ان یحصل» است ضمیر «له» به «کل» بر می گردد.

«من هناک»: یعنی از جانب غیر متناهی

ترجمه: یا از جانب غیر متناهی نمی تواند حرکت کند در اینصورت لازمه اش این است که بعض اجزاء که در طرف متناهی اند حرکت کنند غیر از اجزائی که در طرف نامتناهی اند که نتوانند حرکت کنند.

«و هذا خلاف ما فرض»

چون بحث ما در این بود که کل این جسم می خواهد حرکت کند زیرا بحث ما در انتقال جسم بود نه در انتقال بعض جسم.

«فهذا اذا جعلت الحركة باستبدال المكان»

«فهذا»: این مطالب گفته شده در صورتی بود که حرکت، به استبدال مکان باشد یعنی جسم نامتناهی بخواهد حرکت این انجام دهد نه حرکت استداره ای و وضعی که بحث آن را کردیم و روشن شد که برای جسم نامتناهی ممکن نیست که حرکت مکانی انجام دهد و استبدال مکان کند.

صفحه ۲۱۴ سطر ۳ قوله «و اما الحركة»

بیان اینکه جسم نامتناهی نمی تواند حرکتی که در آن استبدال الی مکان نیست انجام دهد «یعنی حرکت مستدیر نمی تواند انجام دهد»: در حرکت وضعی، استبدال مکان نیست. کره ای داریم که در همان مکانی که هست می چرخد البته وضعش عوض می شود ولی مکانش عوض نمی شود زیرا همان سطحی را که اشغال کرده الان هم همان سطح را اشغال کرده است ولی وضعش را عوض می کند یعنی نقطه هایی که روی این جسم فرض می کنید می بینید جای آن عوض شده است اما خود جسم، مکانش را عوض نمی کند.

مصنف این حالت را بحث می کند و فرض ها و احتمالات مختلف آن را مطرح می کند.

فرض اول: این جسم وقتی شروع به حرکت می کند یک دور کامل می زند.

فرض دوم: این جسم حرکت کند ولی یک دور کامل نزند بلکه بایستد. در این فرض دوم، دو احتمال است.

احتمال اول: محال باشد که دور کامل بزند.

احتمال دوم: ممکن باشد که دور کامل بزند.

ص: ۱۴۰۲

حکم فرض اول: مصنف می گوید این فرض را در بحث خلأ در فصل هشتم از مقاله دوم باطل کردیم که در صفحه ۱۲۷ آمده است. در آنجا گفتیم که یک دایره کشیدیم و قطر آن را خارج کردیم و یک خط نامتناهی کنار دایره گذاشتیم و دایره را شروع به چرخاندن کردیم لازم آمد که قطر، هم مسامت با خط نامتناهی شود هم مسامت نشود و این باطل بود پس حرکت باطل بود در صفحه ۱۲۷ توضیح دادیم که در خلأ که خط نامتناهی فرض کردید ممکن نیست جسم به حرکت دورانی حرکت کند تا یک دور کامل بزند. چون در آنجا توضیح مفصل دادیم در اینجا توضیح نمی دهیم.

توضیح عبارت

«و اما الحركة الاخرى التى لا يستبدل بها المكان فهى المستديرة»

ضمیر «بها» به «حرکت» بر می گردد.

حرکت دیگری که به توسط آن حرکت، مکان تبدیل نمی شود اسم این حرکت، حرکت مستدیره است که به آن حرکت وضعی هم می گوئیم.

«فلا يخلو اما ان تَتَمَّ الدورة و اما ان لا تتم البتة»

یا دوره را تمام می کند و یک دور کامل می زند یا دوره را تمام نمی کند و یک دوره کامل نمی زند.

«فان تتم الدورة عَرَضَ ما قلناه فى باب الخلاء من استحاله الاستداره فى امر غير متناه»

اگر توانست دوره را تمام کند عارض می شود آن اشکالی که ما در باب خلا گفتیم. اشکال در باب خلا را با عبارت «من استحاله» بیان می کند. گفتیم ممکن نیست که جسمی در امر غیر متناهی دور بزند که در آنجا امر غیر متناهی، خلأ بود ولی در اینجا خلأ نیست بلکه خود جسم است که نامتناهی است و می خواهد در یک فضای نامتناهی دور بزند.

ص: ۱۴۰۳

در اینجا یک حاشیه ای آمده «انما تعرض لاتمام الدورة لان في اتمام الدورة لا محاله الخط القطري يسامت الخط الخارج المفروض» قبلاً. یک دایره کشیدیم و یک خط کنار دایره کشیدیم و گفتیم این خط تا بی نهایت ادامه پیدا کند و از هر دو طرف بی نهایت باشد بعداً قطر این دایره را اخراج کردیم و امتداد دادیم و گفتیم دایره را بچرخانید دایره اگر کامل می چرخید این قطر به سمت آن خط ثابت می رفت تا مسامت شود «اما اگر کامل نمی چرخید مسامت نمی شد» و گفتیم چون خط، نامتناهی است نمی توانیم اولین جزأ مسامت داشته باشیم.

تا اینجا این بحث تمام شد که اگر بخواهد حرکت کند و دوره را کامل کند امکان ندارد اما اگر حرکت کند و دوره را کامل نکند دو حالت اتفاق می افتد که در جلسه بعدی بیان می شود.

ادامه دلیل سوم بر اینکه جسم نامتناهی نمی تواند حرکتی که در آن استبدال مکان نیست «حرکت وضعی» حرکت کند / آیا جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند؟ / دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج / فصل ۸ / مقاله سوم / فن اول ۹۳/۰۳/۲۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه دلیل سوم بر اینکه جسم نامتناهی نمی تواند حرکتی که در آن استبدال مکان نیست «حرکت وضعی» حرکت کند / آیا جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند؟ / دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج / فصل ۸ / مقاله سوم / فن اول.

ص: ۱۴۰۴

«و ان لم يتمم الدورة فلا يخلو اما ان يكون تتميم الدورة مستحيلا اولاً يكون» (۱)

بحث در این داشتیم که جسم نامتناهی حرکت نمی کند ابتداءً گفتیم حرکت ایینی نمی کند و این را به سه دلیل اثبات کردیم. سپس رسیدیم به اینکه حرکت وضعی هم نمی کند و به تعبیر دیگر حرکت مستدیر ندارد و به تعبیر سوم حرکتی که در آن استبدال مکان نباشد ندارد.

تبیین مدعای دوم: اگر جسم نامتناهی بخواهد حرکت دورانی کند یکی از سه حالت اتفاق می افتد.

حالت اول: دوره را کامل کند یعنی یک دور کامل بزند.

حالت دوم: دوره را کامل نکند ولی بتواند کامل کند.

حالت سوم: دوره را کامل نکند و نتواند کامل کند.

حکم حالت اول: توضیح دادیم و گفتیم که اگر دوره را تمام کند محال لازم می آید محالی که در باب خلا توضیح داده شد. بیان کردیم که همان برهان مسامته بود و گفتیم که دایره ای کشیدیم و یک خط ثابتی را کنار آن دایره قرار دادیم و یک خط

متحرکی را که قطر آن دایره بود ترسیم کردیم سپس دایره را به سمت خط ساکن چرخانیم و گفتیم باید این قطر با آن خط ساکن، مسامت شود. که اولین نقطه مسامته ندارد به بیانی که گذشت. این مشکل از اینجا پیدا می شود که آن خط ثابت را نامتناهی فرض کرده بودیم. همین بیان را ما در جسم نامتناهی که می خواهد حرکت دورانی کند داریم تا اینجا را در جلسه قبل گفته بودیم الان می خواهیم وارد دو حالت بعدی شویم.

ص: ۱۴۰۵

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج ۴، ص ۲۱۴، س ۴، ط ذوی القربی.

حکم حالت دوم: در این حالت به این صورت می‌گوییم که اگر ما فرض کنیم دوره را تمام کند هیچ اشکالی پیش نمی‌آید در حالی که گفتیم اگر دوره را تمام کند اشکالی که در باب خلا گفتیم پیش می‌آید. پس این حالت دوم باید درست نباشد چون حالت دوم این بود که دوره را کامل نکرد ولی می‌تواند کامل کند، اینکه «می‌تواند کامل کند» بر آن اشکال می‌کنیم و می‌گوییم اگر می‌تواند کامل کند، شما فرض کن که کامل کرد در اینصورت همان اشکالی که در باب خلا گفتیم پیش می‌آید و دوره تمام می‌شود و وقتی دوره تمام شد همان فرض قبلی اتفاق می‌افتد. فرض قبلی که ما آن را در باب خلا باطل کردیم.

توضیح عبارت

«و ان لم يتمم الدورة فلا يخلو اما ان يكون تتميم الدورة مستحيلا او لا يكون»

اگر این جسم نامتناهی دوره‌ی خودش را تکمیل نکرد پس یا تیمم دوره مستحیل است «که این را فرض سوم قرار می‌دهیم» یا تیمم دوره مستحیل نیست «که این را فرض دوم قرار می‌دهیم».

«فان لم يكن كان فرضه غير محال»

اگر دوره مستحیل نبود فرض تیمم غیر محال می‌شود. چون اگر محال نبود فرض آن هم محال نیست.

«و لا يلزم منه محال»

این عبارت عطف بر «فرضه» است لذا «کان» بر آن داخل می‌شود یعنی «فان لم يكن كان لا يلزم منه محال»

ص: ۱۴۰۶

ترجمه: اگر تکمیل دوره، مستحیل نبود فرضش محال نیست و از این فرض هم محالی لازم نخواهد آمد.

«ولکنه یلزم منه کما قلناه محال»

ضمیر «منه» به «تکمیل دوره» بر می گردد و ضمیر «لکنه» ضمیر شان است.

در حالی که شان این است که از تکمیل دوره، محال لازم می آید چنانکه ما در باب خلا گفتیم و در دو خط قبل هم به آن اشاره کردیم پس نمی توانیم تتمیم دوره را فرض کنیم زیرا که محال لازم می آید اگر نتوانستیم فرض کنیم معلوم می شود که تتمیم دوره ممکن نیست بنابراین، حالت دوم که می گفت دوره را تتمیم نکرده ولی ممکن بود که تتمیم کند حالت صحیحی نیست.

صفحه ۲۱۴ سطر ۶ قوله «و ان کان»

حکم حالت سوم: مصنف می فرماید ممکن نیست تتمیم دوره مستحیل باشد چون مستحیل بودنش به این معنا است که نقطه ای را در این جسم نامتناهی فرض می کنیم. این جسم نامتناهی وقتی می چرخد این نقطه را روی یک قوسی می چرخاند. نمی توانیم بگوییم این نقطه را با قوسی محاذی می کند چون این جسم، نامتناهی است و جسم بعدی نداریم که نقطه ای از این جسم با آن جسم بعدی، محاذی شود. نقطه را بر روی خود همین جسم نامتناهی فرض می کنیم. این، وقتی دارد دور می زند نقطه بر روی جسم نامتناهی یک قوسی را طی می کند فرض کنید که دور زدن این جسم نامتناهی از مشرق شروع شد و به مغرب رسید یعنی نصف دور را زد. حال شما می گوئید تکمیل دوره محال است یعنی نصف دیگر را نمی تواند دور بزند می گوئیم نقطه، قوسی را از شرق به مغرب طی کرد و قوسی هم از مغرب به مشرق باقی مانده است این قوسی دوم با قوس اول چه فرقی دارد؟ از جهت قوس بودن فرقی ندارد چون جسم، جسم بسیط است نمی توان گفت که خود جسم، تفاوتی در دورنش دارد. متحرک، همین نقطه است و فرقی نکرده است. همه حالات هم متشابه اند و هیچ تفاوتی پیش نیامده است چه شده این نقطه ای که نصف قوس را طی کرده نمی تواند نصف دیگر را طی کند در حالی که همه اوضاع بعدی با تمام اوضاع قبلی متشابه است و هیچ تفاوتی پیش نیامده است.

ص: ۱۴۰۷

نمی‌توانیم یک شیء را نسبت به دو شیء کاملاً مساوی لحاظ کنیم و بگوییم این امر نسبت به آن شیء، جواز است و نسبت به شیء دیگر، استحاله است. این، امکان ندارد. در حالی که شما در ما نحن فیه این کار را می‌کنید و می‌گویید این نقطه که این قوس را طی کرد ممکن بود که طی کند و لذا طی کرد اما مابقی را نمی‌تواند طی کند در حالی که مابقی با قبل هیچ تفاوتی ندارد از هیچ جهت، نه از جهت مسافت بودن نه از جهت قوس بودن نه از جهت متحرک و نه از جهت احوال جسم متحرک تفاوتی حاصل نشده، چه چیز باعث شده که آن قسمت جایز است و آن قسمت، محال است بالاخره باید تفاوتی باشد تا جواز استحاله درست شود در حالی که تفاوتی وجود ندارد. پس این فرض اصلاً فرض صحیحی نیست تا به اشکال آن برسیم و اشکال بر آن وارد کنیم.

«و ان كان تتميم الدورة مستحيلا فيكون لجزء منه مفروض ان يتحرك قوسا و لا يكون له ان يتحرك قوسا اخرى»

ضمیر «منه» بر می‌گردد به «جسم نامتناهی» که می‌خواهد حرکت دورانی کند. «مفروض» صفت برای جزء است چون جزء در این جسم وجود ندارد جسم، یکپارچه است و جزء در آن وجود ندارد بلکه جزء را باید فرض کرد لذا قید مفروض است و مراد جزء فرضی است نه جزء واقعی.

اگر بگویید تکمیل دوره مستحیل است لازمه اش این است که برای جزئی از این جسم نامتناهی حرکت کند قوسی را و حق ندارد که قوس دیگر را حرکت کند. «مراد، قوس محاذی نیست بلکه قوسی در خود همین جسم مراد است زیرا جسم دیگر نمی‌ماند که محاذی با این جسم شود زیرا این جسم، متناهی است و همه جا را پُر کرده است و جسم دیگری نیست که با آن محاذی باشد. بنابراین قوسی که این نقطه و جزء می‌خواهد طی کند قوسی از خود همین جسم نامتناهی است.

ترجمه: حق دارد جزء مفروض از این جسم که قوسی را حرکت کند و نمی باشد برای این جزء که حرکت کند قوسی دیگر را.

«و المتحرك و المسافه ان كان و القوس و الاحوال كلها متشابهه»

واو حالیه است. در حالی که متحرک و مسافه و قوس همه آنها متشابه اند.

بعد از مسافت تعبیر به «ان کان» می کند. در مورد متحرک تعبیر به «ان کان» نمی کند چون متحرک، جسمی است که دارد حرکت می کند و شکی در وجودش نداریم. شکی هم در حرکتش نداریم. چون اینگونه فرض کردیم. اینکه جسم نامتناهی نداشته باشیم حرف دیگری است ولی بر فرض اینکه جسم نامتناهی داریم، بحث می کنیم که دارد حرکت می کند پس متحرک می باشد، لذا تعبیر به «ان کان» نکرد اما در مورد مسافت تعبیر به «ان کان» می کند چون در حرکت دورانی ما مسافت را قائل نیستیم. مسافت در حرکت ایینی است. اگر کسی در اینجا قائل شود ما مانع نمی شویم. کسانی ممکن است بگویند ما در حرکت دورانی هم مسافت قائل هستیم می گوئیم اشکال ندارد چرا در مسافت تعبیر به «ان کان» می کنند؟

فلک هشتم تا فلک اول را ملاحظه کنید که حرکت های دورانی می کنند و می توان گفت که مسافت دارند و مسافتشان فلک بالایی است مسافت فلک اول، فلک دوم است. مسافت فلک دوم، فلک سوم می گوئید فلک نهم مسافت ندارد در فلک نهم هم قائل اند که مسافت وجود ندارد. درست است که فلک نهم بر روی محاط خودش می لغزد ولی در واقع مسافتی را عوض نمی کند چون بالای آن چیزی نیست. فلک الا- فلا-ک فاقد مسافت است. حال بالاتر از این جسم نامتناهی جسمی نیست و محاط به جسم نیست لذا مسافت ندارد و مانند فلک الافلاک می ماند. ما در حرکت های وضعی می توانیم مسافت قائل شویم ولی به این صورت که بیان می کنیم. اما در فلک نهم نمی توانیم مسافت قائل شویم زیرا فلک نهم مسافت ندارد مگر تسامحاً زیر فلک نهم را مسافت حساب کنیم که فلک هشتم می شود.

ص: ۱۴۰۹

جسم نامتناهی هم همه جا را پر کرده است یعنی در واقع مانند بالای فلک نهم می باشد همانطور که بالای فلک الافلاک، مسافت ندارد. این جسم نامتناهی هم مسافت ندارد لذا مصنف تعبیر به «ان کان» می کند یعنی اگر مسافتی باشد.

مصنف در مورد متحرک و قوس و احوال تعبیر به «ان کان» نمی کند چون این جسم اگر حرکتی می کند پس متحرک را داریم. قوس را داریم، احوال را داریم فقط مسافت مورد حرف است که وقتی این جسم حرکت می کند آیا مسافتی دارد یا ندارد؟ چون بالاتر از آن چیزی نیست در زیر آن هم چیزی نیست. نه محیط دارد نه محاط دارد.

نکته: در بعضی نسخ بعد از «المسافه» لفظ «فیه» آمده است که ضمیر آن به متحرک بر می گردد.

«و هذا مستحیل ان یکون»

«یکون» تامه است.

«هذا»: این اختلاف که جزء بتواند قوسی را حرکت کند و نتواند قوس دیگر را حرکت کند.

ترجمه: این چنین تفاوتی «با توجه به مشابَهت همه چیز» محال است که محقق شود.

«فمن المستحیل ان یکون امران متفقا الصوره لامر واحد احدهما جائزاً و الآخر مستحیلاً»

«متفقا الصوره» صفت «امران» است و «احدهما» و «الآخر» بدل برای «امران» است و خبر آن، «جائزاً» و «مستحیلاً» است.

این عبارت، عبارت قبل را توضیح می دهد.

ترجمه: از مستحیل این است که دو امر متفق الصوره برای امر سومی موجود باشد ولی آن یکی از دو امر برای این امر سوم جایز باشد و دیگری برای این امر سوم محال باشد، «یعنی یک امر سومی داریم که دو شیء برای آن موجود است آن دو شیء هم از همه جهت یکسانند ولی یکی بر امر سوم جایز است و دیگری بر این امر سوم محال است. این، امکان ندارد. تطبیق بحث بر ما نحن فیه به این صورت می شود که طی قوس از مشرق به مغرب و طی قوس از مغرب به مشرق این دو امر وجود دارند و متفق الصوره هستند و از همه جهت یکسان اند و برای امر واحدی وجود دارند که آن امر واحد همان جزئی است که فرض کردیم. برای این جزء دو چیز وجود دارد:

۱_ طی قوسی از مشرق به مغرب

۲_ طی قوسی از مغرب به مشرق.

اما یکی از این دو که طی قوسی از مشرق به مغرب است جایز می باشد و دیگری که طی قوسی از مغرب به مشرق است محال می باشد

در این مثال نمی توان در یک جا حکم به استحاله و در یک جا حکم به جواز کرد بلکه در هر دو یا باید حکم به استحاله کرد یا باید حکم به جواز کرد.

«فین من هذا ان الحركة المستديرة مما لا يعرض البته للجسم غير المتناهي»

مصنف می خواهد نتیجه گیری کند و در ضمن نتیجه گیری، مطلب دیگری را که تا الان نگفته بود می گوید و آن، حرکت جسم نامتناهی بجزئیته است. تا الان حرکت جسم نامتناهی بکلّیته را مطرح کرد اما الان حرکت جسم نامتناهی بجزئیته را در ضمن آن مطرح می کند. نتیجه ای که می گیرد این است که حرکت مستدیره بر جسم نامتناهی عارض نمی شود چون اگر بخواهد عارض شود یکی از این سه حالتی که گفتیم باید اتفاق بیفتد و هر سه حالت ممنوع و محال اند پس حرکت دورانی جسم نامتناهی ممنوع خواهد بود.

ترجمه: حرکت مستدیره بر جسم غیر متناهی عارض نمی شود «اگر بخواهد عارض شود باید بر جسم متناهی عارض شود نه بر جسم نامتناهی».

«و ايضا لا يعرض لجسم متناه في جسم غير متناه على نحو ما اوضحنا في باب الخلا»

ص: ۱۴۱۱

این عبارت، اشاره دارد به اینکه در جسم نامتناهی، حرکت نیست حتی بجزئیته، جسم نامتناهی را ملاحظه کنید که سرتاسر عالم را پر کرده است که بخواهد حرکت کند. حرکت به دو صورت است:

۱- حرکت دورانی

۲- حرکت مستقیم،

به تعبیر دیگر:

۱- حرکتی اینی

۲- حرکت وضعی است.

حرکتی اینی و حرکت مستقیم ممکن نیست. اما به چه علت ممکن نیست که یک جزء از این جسم، حرکت مستقیم کند؟ حرکت مستقیم لازم و واجب است که به سمت جهتی باشد و جهت هم باید جهت حقیقی باشد و جهت حقیقی یا علو است یا سفلی است. جسم نامتناهی اصلاً جهت ندارد یعنی بالا و پایین برایش معنا ندارد حتی سمت راست و سمت چپ که جهت اعتباری است برایش معنا ندارد.

این جسمی که جزئی از این جسم نامتناهی است می خواهد حرکت مستقیم کند یا باید به سمت بالا برود یا به سمت پایین برود و بالا- و پایین وجود ندارد. وقتی قوام حرکت به جهت است اگر جهت، منتفی شد حرکت منتفی می شود پس جزء این جسم نامتناهی نمی تواند حرکت مستقیم کند.

حرکت مستدیر ممکن نیست: به چه علت ممکن نیست که یک جزء از این جسم، حرکت مستدیر کند؟

حرکت دورانی حول یک محور و مرکز است و محور و مرکز در این جسم نامتناهی وجود ندارد پس این جزئی که می خواهید آن را به حرکت بیندازید چه کاری می خواهد بکند؟ مگر اینکه جسم نامتناهی را جدا و پاره کنید که جزء نشود. مثلاً افلاک در مجموعه ی متناهی می چرخند و هر کدام هم در جسم خودشان است و وصل به فلک بالایی نیست حال شما یک جسم نامتناهی فرض کنید که همه ی آن به هم وصل است و می خواهد بچرخد. سوال این است که به دور چه چیزی می چرخد؟ باید به دور مرکز بچرخد آن هم مرکز واقعی نه مرکز فرضی. بله اگر این شیء چرخید، مرکز درست می کند ولی آیا اصلاً می تواند بچرخد تا مرکز درست کند یا نه؟

ص: ۱۴۱۲

بیانی که مصنف در بحث خلأ داشت بیشتر با حرکت مستقیم هماهنگ بود. در حرکت مستدیر هم توضیح داده شد ولی به وضوح حرکت مستقیم نبود مصنف عبارت را به این صورت می آورد «لا يعرض» که به حرکت مستدیر بر می گردد ولی ما عبارت را به صورت مطلق معنا می کنیم و ضمیر را به حرکت بر می گردانیم و به مستقیم یا مستدیر بودن آن کاری نداریم.

ترجمه: حرکت برای جسم متناهی که در جسم نامتناهی باشد اتفاق نمی افتد.

«علی نحو ما اوضحناه فی باب الخلا»: گفتیم جهت وجود ندارد و حرکت هم باید به سمت جهت باشد و اگر جهت نیست پس حرکت نیست.

«و اما الذی یقال»

این عبارت دلیل سوم بر نفی جسم نامتناهی است که باید سر خط نوشته شود.

استدلال سوم «برهان مسامته» بر نفی حرکت مستدیر جرم غیر متناهی / آیا جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند؟ / دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج / فصل ۸ / مقاله سوم / فن اول ۹۳/۰۳/۲۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: استدلال سوم «برهان مسامته» بر نفی حرکت مستدیر جرم غیر متناهی / آیا جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند؟ / دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج / فصل ۸ / مقاله سوم / فن اول.

«و اما الذی یقال انه لو کان یتحرک علی الاستداره لکان له شکل مستدیر»^(۱)

بحث ما در این بود که مقدار نامتناهی یا عدد نامتناهی نداریم دو دلیل بر این مدعا اقامه کردیم.

ص: ۱۴۱۳

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج ۴، ص ۲۱۴، س ۱۰، ط ذوی القربی.

دلیل اول، برهان تطبیق بود.

دلیل دوم: جسم بی نهایت حرکت نمی کند و اجسام، تماما حرکت می کنند پس هیچکدام از آنها بی نهایت نیستند.

نکته: ۱ _ خداوند _ تبارک _ نامتناهی است.

۲ _ فعل خداوند _ تبارک _ نامتناهی است. آیا می توان از عدم تناهی خداوند _ تبارک _ یا عدم تناهی فعلش استفاده کرد؟ ظاهراً جا ندارد و نمی توان استفاده کرد چون در ابتدای فصل قبل گفتیم که بحث ما در عدم تناهی اجسام است و به عدم تناهی مجردات کاری نداریم. پس اینکه خداوند _ تبارک _ نامتناهی است صحیح است ولی از آن نمی توان در بحث

خودمان استفاده کرد مطلب دوم اینکه آیا می توان گفت خداوند _ تبارک _ نامتناهی است پس فعلش هم نامتناهی است؟ تا بگوییم فعل با فاعل ارتباطی دارد جواب این است که فعل خداوند _ تبارک _ نامتناهی است اما فعل خداوند _ تبارک _ وجود است که از ازل تا ابد را پر کرده و نامتناهی هم هست که اسم آن را در عرفان، وجود منبسط می گذارند. این وجود منبسط از ازل تا ابد را پر کرده و تمام موجوداتی که می آیند از این وجود بهره مندند یعنی سهمی از این وجود می گیرند و موجود می شوند. در قیامت هم این تعییناتی که برای موجودات است پاک می شود و این وجود منبسط باقی می ماند وجود منبسط هم نامتناهی است ولی این وجود منبسط کاری به جسم و مقدار ندارد اینکه فعل خداوند _ تبارک _ واحد است صحیح می باشد. و اینکه خداوند _ تبارک _ نامتناهی است پس فعلش هم نامتناهی است صحیح می باشد اما بحث ما در جسم است جسمی که از تعینات وجود است. آیا یکی از تعینات وجود نامتناهی است یا خود وجود، نامتناهی است؟ جواب این است که خود وجود، نامتناهی است. اما اینکه این مرتبه از وجود که اسمش جسم یا مقدار یا عدد است اگر بخواهند نامتناهی باشند و مورد بحث ما باشند را نمی توان با آن دلیل اثبات کرد یعنی نمی توان گفت که چون خداوند _ تبارک _ نامتناهی است نتیجه می گیریم که فعلش نامتناهی است و اگر فعلش نامتناهی است پس مقدار هم نامتناهی است زیرا فعل خداوند _ تبارک _ مقدار نیست.

سوال: زمان، کم است ولی کم متصل غیر قار است. مقدار هم کم متصل قار است. همانطور که زمان را نامتناهی می کنیم جسم را هم نامتناهی کنیم و بگوییم همان دلیلی که بر عدم تناهی زمان اقامه می شود بر عدم تناهی جسم هم اقامه شود. دلیلی که بر عدم تناهی زمان اقامه می شود این است که اگر بگویید زمان از فلان مقطع شروع شده سوال می کنیم قبل از آن مقطع آیا زمان بود یا نبود؟ همین که تعبیر به «قبل از آن مقطع» می کنیم یعنی قبل از آن مقطع، قبلی قائل هستیم و لفظ «قبل» خودش زمان است یعنی هر چقدر بخواهی تلاش کنی که زمان را محدود کنی نمی توانی محدود کنی. هکذا در طرف بعد گفته می شود که زمان تا این مقطع آمد اما بعد از آن چیست؟ همین که تعبیر به لفظ «بعد از آن چیست؟» می کنید معلوم می شود که زمان را در بعد از آن وقت لحاظ کردید.

جواب: در جسم این مساله نمی آید. شما می گوید جسم از اینجا شروع می شود سوال می کنیم قبل از این چیست؟ می توان جواب داد که قبل از آن، جسمی نیست چون لفظ «قبل» مربوط به زمان است و وقتی می پرسیم قبل از این جسم چیست؟

از کلمه ای استفاده کردیم که مربوط به زمان است اگر کلمه ای بکار می بردیم که مربوط به مقدار بود می توانستید بگویید که قبل از این مقدار هم مقدار قائل شدید و بعد از این مقدار هم مقدار قائل شدید. پس نمی توان دلیلی که در مورد زمان می آمد و بی نهایت بودن زمان را اثبات می کرد در مورد جرم یا جسم نمی توان بکار گرفت.

نکته: اصل مکان را می توان ازلی و ابدی کرد اما اندازه مکان را نمی توان بی نهایت کرد. بحث در اندازه مکان است که نمی توان آن را بی نهایت کرد ولی وجود مکان از ازل تا ابد بوده است. یعنی حرکت، ازلی و ابدی است. زمان و وجود هم ازلی و ابدی است نه اینکه جسم، نامتناهی است. عدم متناهی جسم به معنای اندازه جسم است و اندازه جسم، متناهی است. با این دلایل نمی توان بی نهایت بودن جسم را ثابت کرد اما می توان بی نهایت بودن زمان و حرکت و وجود جسم را ثابت کرد.

پس دقت کنید که بحث ما در تناهی و عدم تناهی اندازه اجسام است و به بحث های دیگر نپردازید.

دلیل سوم: این دلیل را مصنف نمی پذیرد لذا در سطر ۱۳ بیان می کند «فجميع ذلك مما لم افهمه حق الفهم حتى او من بصحته» و در صفحه ۲۱۵ سطر ۵ می فرماید «عسی ان یکون عند غیري وجه محقق لیان ذلك» یعنی شاید شخص دیگری پیدا شود که این دلیل را بفهمد و توجیه درستی برای این دلیل بیاورد ولی من این دلیل را نمی فهمم و نزد من باطل است.

توضیح دلیل سوم: این دلیل ابتدا به این صورت شروع می شود که اگر جسم نامتناهی، حرکت دورانی کند باید خودش کره باشد گویا که جسم مکعب را نمی توان به دور خودش چرخاند «یکی از اشکالات مصنف این است که در تمام ریاضی ما بررسی کردیم ولی پیدا نکردیم که گفته باشد فقط کره است که می تواند بچرخد بلکه مکعب و مخروط و ... می تواند بچرخد یعنی مبنای این دلیل از ابتدا با یک امر باطل شروع می شود و می گوید اگر جسمی نامتناهی بود و توانست حرکت دورانی کند باید کره باشد» سپس وارد بحث می شود و می گوید این کره را ملاحظه کنید که نامتناهی است و کنارش خطی را مماس کنید. این خط مماس تا بی نهایت امتداد پیدا کند. سپس از مرکز این کره ی نامتناهی، خطی اخراج کنید که قطر آن است یا نصف قطر آن است چون اگر از مرکز بخواهد اخراج شود و به سمت محیط برود نصف قطر خواهد بود قطر را رسم کنید و چون این کره، بی نهایت است پس قطر آن هم بی نهایت می شود. شعاعش هم از طرف مرکز، متناهی است اما از آن طرف که به سمت محیط می رود نامتناهی است اما قطر آن از هر دو طرف، بی نهایت است.

پس کره ی بی نهایتی داریم که کنارش یک خطی مماس کردیم که آن هم بی نهایت است و این خط را ساکن نگه می داریم و اسم آن را خط ساکن می گذاریم سپس خطی از مرکز خارج می کنیم که این را نصف قطر می گوئیم و این خط را خارج من المرکز می نامیم یعنی از مرکز امتداد یافته است. که یک شعاع از مرکز به سمت بالا رسم می کنیم و یک شعاع از مرکز به سمت پایین رسم می کنیم که در واقع این دو شعاع، قطری بی نهایت هستند.

اگر این کره را حرکت دهید و این قطر کره موازی با خط ثابت باشد مثلا عمود باشد بر جایی که ما ایستادیم. حال کره را حرکت می دهیم به طوری که قطر، موازات خودش را با خط ساکن از دست می دهد. به سمت دور شدن از آن خط ساکن، حرکتش بدهید مثلا خط ساکن در سمت چپ شما قرار گرفته حال کره را به سمت راست حرکت دهید این خط قطر از خط ساکن دور می شود اما اگر کره را به سمت چپ حرکت دهید قطر به سمت خط ساکن نزدیک می شود انتقال از آن خط ساکن یا انتقال به سمت خط ساکن هر دو ممکن است. مصنف هم به هر دو اشاره می کند و تعبیر به «منتقل الیه او عنه» می کند که این قطر منتقل شود از خط ساکن «یعنی دور شود» یا این قطر منتقل شود به سوی خط ساکن «یعنی نزدیک شود».

ص: ۱۴۱۷

تا چه مقدار دور می شود؟ تا وقتی که این شعاع به اندازه ۹۰ درجه طی کند بعد از اینکه ۹۰ درجه طی کرد اگر ادامه بدهید دوباره به سمت نزدیک شدن می رود پس توجه کنید شعاعی که به سمت بالا رفته و موازی با خط ساکن است وقتی کره را به سمت راست حرکت دادید این شعاع دور شد تا اینکه ۹۰ درجه طی کرد بعد از ۹۰ درجه اگر دوباره کره را حرکت دهید شعاع از آن طرف به خط ساکن نزدیک می شود. از وقتی که دور شدن شروع شد تا وقتی که آخرین درجه دور شدن تمام شد و شروع به نزدیک شدن کرد یک زاویه ی قائمه بین دو شعاع تشکیل شد. در اینجا تعبیر به «نصف قطریه کلیهما» می کند یعنی این دو نصف قطری که همدیگر را به صورت عمود قطع می کنند فرض بحث در اینجا است.

اگر کره را به سمت چپ حرکت دادید قطر با خط ساکن ملاقات می کند سپس پایین می آید باز هم می بینید که زاویه قائمه تشکیل می شود دقت کنید که دو شعاع وجود ندارد بلکه بر اثر حرکت، دو شعاع تصویر می شود یعنی می گوئیم ابتدا که کره را حرکت نداده بودیم این خط، عمود بر سر ما بود وقتی کره را حرکت دادیم خط، جای خودش را عوض می کند ولی ما جای او را حفظ می کنیم و وقتی این خط پایین آمد آنجا را هم لحاظ می کنیم و زاویه قائمه تشکیل می شود.

ص: ۱۴۱۸

در اینجا دو اتفاق رخ می دهد:

۱_ اینگونه بگوییم ما این شعاعی را که از مرکز به سمت بالا-رفته مثل آن را از مرکز به سمت پایین رسم می کنیم قبل از اینکه نصف آن را رسم کنید بی نهایت بود الان نصف دیگرش را رسم کردید باز هم بی نهایت است ولی شما آن را مضاعف کردید. معلوم می شود که بی نهایت را می توان مضاعف کرد. حال دوباره آن را از مرکز نصف کنید باز هم بی نهایت را نصف کردید. می توان این بی نهایت را که قطر است نصف کرد تا دو شعاع درست شود که هر دو بی نهایتند. و می توان دو شعاع را به هم چسباند که شعاعی ضعف و دو برابر شود در این صورت هم بی نهایت خواهد شد نتیجه این می شود «فتضاعف ما لا نهاییه له» یعنی یک امر بی نهایت، مضاعف می شود. امر بی نهایت، نصف می شود و این باطل است چون بی نهایت را نمی توان مضاعف کرد. شما قطر را تنصیف می کنید یعنی بی نهایت را نصف می کنید. یا شعاع را تضعیف می کنید یعنی بی نهایت را تضعیف می کنید. بی نهایت نه نصف شدن و نه مضاعف شدن را قبول می کند.

خلاصه اینکه اگر بی نهایت داشته باشیم این بی نهایت، ضعف و نصف پیدا کرد و نصف و ضعف پیدا کردن بی نهایت، غلط است پس بی نهایت داشتن غلط است.

ص: ۱۴۱۹

استدلال هنوز تمام نشده و ادامه دارد اما مصنف به اینجا اشکال دارد و می گوید من ریاضی خواندم و در هیچ جای ریاضی ندیدم که مضاعف کردن بی نهایت اشکال دارد و ندیدیم که نصف کردن بی نهایت اشکال دارد.

مصنف دو اشکال وارد کرد: ۱_ شما گفتید بی نهایت اگر بچرخد باید کره باشد ما این مطلب را نیافتیم ۲_ بی نهایت را نه می توان نصف کرد و نه مضاعف کرد. بلکه بی نهایت را هم می توان نصف کرد و هم مضاعف کرد» سپس خود مستدل ادامه می دهد و می گوید باید بین دو خط که یکی خط متحرک است «که مراد همان شعاع است» و یکی خط ساکن است فاصله و بعد بی نهایت باشد. مثلاً فرض کنید این خط در جداره جسم رسم شد، است و جسم هم بی نهایت است. در مرکز، شعاع را بیرون آوردیم یعنی نصف جسم بی نهایت را بین شعاع و خط ساکن فاصله کردیم که نصف، فاصله شد. وقتی شعاع عمود بر سر ما است و آن خط ساکن هم موازی با این شعاع است بین شعاع و خط ساکن، نصف این جسم بی نهایت فاصله شده است.

پس جسم بی نهایت داریم که فرض کنید یک طرف این جسم، خط ساکنی گذاشتیم که آن هم بی نهایت است. وسط این جسم، هم لحاظ کن که از مرکز شعاعی خارج کردیم که موازی با خط ساکن است. بین این دو نصف جسم، بی نهایت فاصله شده است.

ص: ۱۴۲۰

حال کره و جسم بی نهایت را به سمت راست بچرخانید به جای می رسیم که این قطر عمود بر خط ساکن می شود. همانطور که کره را می چرخانید فاصله بین قطر و خط ساکن بیشتر می شود تا وقتی که قطر عمود بر خط ساکن شود و یک زاویه ۹۰ درجه بسازد.

حال بین خط ساکن و قطر چه مقدار فاصله است؟ کاملاً یک جسم فاصله است. یعنی بی نهایت فاصله وجود دارد. نتیجه گرفتیم که بین خطین، بُعد بی نهایت فاصله می شود.

حال شخصی می خواهد این مسافت بی نهایت را طی کند در چه زمان طی می کند؟ بین خط ساکن و این قطر چه مقدار فاصله است.

قطر را از مرکز عبور دهید و متصل به خط ساکن کنید این قطر با خط ساکن زاویه ی قائمه می سازد و زاویه قائمه نسبت به دایره به اندازه ربع دایره است. سپس بین این دو خط، ربع دایره فاصله است و ربع دایره قابل طی کردن است لذا متحرک، این مسافت بی نهایت را در زمان متناهی طی می کند.

در اینصورت لازم می آید که متحرک، مسافت بی نهایت را در زمان متناهی طی کند چون ربع دایره است و ربع دایره، بی نهایت نیست.

مصنف از طریق دیگر وارد می شود و می گوید علت اینکه مسافت باید در زمان متناهی طی شود به خاطر این است که دو طرفش بسته است چون در یک طرف، یک خط است و در طرف دیگر، خط دیگر است. اگر دو طرف بسته باشد وسط آن، بی نهایت نمی شود بلکه متناهی می شود و الا- نمی توان بی نهایت را در دو طرف بسته قرارداد. زیرا باید هر دو طرف بی نهایت باز باشد. اگر بسته است معلوم می شود که بی نهایت وجود ندارد و اگر بی نهایت نیست پس در زمان متناهی طی می شود. مصنف اینگونه می گوید که چون دو طرف، بسته هست، پس این وسط، نامتناهی نیست بلکه متناهی است. اگر متناهی است در زمان متناهی طی می شود. گوینده به این حرفها توجه نمی کنید بلکه می گوید بی نهایت، فاصله است و چون ربع دایره فاصله است قابل است که متحرکی در زمان متناهی آن را طی کند. کاری به این ندارد که دو طرفش بسته است.

۱_ مضاعف شدن نامتناهی.

۲_ نامتناهی در زمان متناهی طی شود. این دو محذور این شخص بیان می کند علی سبیل منع الخلو یعنی جمع آنها ممکن است و می توان گفت هر دو محذور هست.

اگر شعاع را مضاعف کنید این شعاع مضاعف با خط ساکن زاویه قائمه درست می کند و بین آنها بی نهایت فاصله می شود به بیانی که گفتیم و یک متحرکی در زمان متناهی بی نهایت فاصله را طی می کند به بیانی که گفتیم.

خلاصه استدلال: پس نتیجه این شد که اگر جسم بی نهایت داشته باشیم لازم می آید یکی از این دو که یا جواز مضاعف کردن بی نهایت و نصف کردن آن لازم می آید یا طی مسافت بی نهایت در زمان متناهی.

و تالی به هر دو قسمتش باطل است پس داشتن جسم و مقدار بی نهایت باطل است.

توضیح عبارت

«و اما الذی یقال»

اما استدلال که برای اثبات عدم تناهی گفته می شود را من «یعنی مصنف» نمی فهمم.

«انه لو كان يتحرك علی الاستداره لكان له شكل مستدير»

ضمیر «انه» به «جسم نامتناهی» بر می گردد.

این شخص می خواهد بگوید جسم یا مقدار نامتناهی نداریم. زیرا اگر جسم نامتناهی و مقدار نامتناهی داشته باشیم باید احد المحذورین را بپذیریم و پذیرش احد المحذورین جایز نیست پس داشتن جسم نامتناهی جایز نیست.

اگر جسم نامتناهی حرکت استداره ای کند باطل است مصنف می خواهد حرکت استداره ای را برای جسم نامتناهی نفی کند در نتیجه خود جسم نامتناهی هم نفی می شود. غرض اصلی در واقع همین است که حرکت استداره ای را برای جرم نامتناهی نفی کند. خیلی نظر به این ندارد که نامتناهی بودن جسم را نفی کند حال می گوید اگر جسم نامتناهی داشتیم نمی تواند حرکت مستدیر داشته باشد در این صورت «اما الذی» را می توان دلیل سوم برای اصلی نفی عدم تناهی قرارداد. ولی آنچه که ظاهر عبارت بر می آید به طور مستقیم، حرکت مستدیر را از جسم نامتناهی نفی می کند.

ص: ۱۴۲۲

ترجمه: جسم نامتناهی اگر علی الاستداره حرکت کند باید شکل مستدیر داشته باشد «که مصنف به همین جا اشکال می کند».

«و کان نصفه قطریه کلاهما لا نهاییه له فتضاعف ما لا نهاییه له»

نسخه صحیح «نصف قطریه کلیهما» است.

و لازمه اش این است که هر دو نصف قطر «چه نصف قطری که موازی با خط ساکن است و چه نصف قطری که عمود بر خط ساکن است که خود این دو نصف قطرها بر یکدیگر عمود می شوند و زاویه قائمه می سازند» لا نهاییه له باشد «وقتی این دو نصف قطر را به یکدیگر چسبانندی یک قطر بی نهایت درست می شود و در واقع آن بی نهایت، مضاعف می شود. پس لازم می آید که بی نهایت، ضعف پیدا کند در حالی که بی نهایت، نمی تواند مضاعف شود.

نکته: دقت شود که اشکال این است که چطور ما لا نهاییه له، مضاعف یا نصف می شود؟

«او کان البعد بین الخط المتحرک المفروض خارجا عن المکرز»

لفظ «او» علی سبیل منع الخلو است یعنی یا آن محذور لازم می آید که گفته شد یا این محذور لازم می آید که بُعد بین خط متحرک «که همان شعاع است» که فاصله بین خط متحرکی که فرض شد از مرکز خارج شده که همان نصف القطر است.

«و الخط الساکن المنتقل الیه او عنه»

«الخط الساکن» عطف بر «الخط المتحرک» است.

ترجمه: فاصله ای که بین خط متحرک «خط متحرک، همان بود که فرض شد از مرکز خارج شده» و خط ساکن خطی است که آن خط خارج از مرکز، منتقل به این خط ساکن می شود یا منتقل از این خط ساکن می شود یعنی به سمت خط ساکن می رود و نزدیک می شود یا از خط ساکن دور می شود.

ص: ۱۴۲۳

این عبارت، خبر برای «کان البعد» است.

ترجمه: لازم می آید بُعد بین این دو خط، بُعد غیر متناهی شود.

«ثم یلزم ان یقطع فی زمان متناه»

ضمیر «یقطع» به «بُعد» بر می گردد. اگر بُعد غیر متناهی شود این مشکل پیش می آید که لازم می آید آن بُعد در زمان متناهی طی شود چون بُعد عبارت از ربع دایره است و ربع دایره را می توان در زمان متناهی طی کرد.

«و ذلک محال»

ذلک: هم مضاعف شدن و نصف شدن بی نهایت محال است و هم طی مسافت بی نهایت در زمان متناهی محال است پس اگر جرم نامتناهی حرکت مستدیر کند لازم می آید که نامتناهی مضاعف شود یا نامتناهی در زمان متناهی طی شود و تالی به هر دو قسمش باطل است پس مقدم هم باطل است بنابراین جسم نامتناهی نمی تواند حرکت دورانی کند.

«فجميع ذلک مما لم افهمه».

این عبارت جواب برای «اما» است که مصنف وارد اشکال می شود.

نکته: ما در ابتدای بحث این دلیل را، استدلال بر نفی عدم تناهی گرفتیم ولی استدلال بر نفی حرکت مستدیر جرم غیر متناهی است.

بررسی استدلال سوم بر نفی حرکت مستدیر جرم غیر متناهی توسط مصنف / آیا جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند؟/ دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج / فصل ۸/ مقاله سوم / فن اول ۹۳/۰۳/۲۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی استدلال سوم بر نفی حرکت مستدیر جرم غیر متناهی توسط مصنف / آیا جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند؟/ دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج / فصل ۸/ مقاله سوم / فن اول.

ص: ۱۴۲۴

«فجميع ذلک مما لم افهمه حق الفهم حتی او من بصحته»^(۱)

گروهی دلیل اقامه کرده بودند بر اینکه جسم نامتناهی نمی تواند حرکت استداره ای داشته باشد دلیل آنها را خواندیم.

خلاصه دلیل: اگر جسم نامتناهی حرکت استداره ای داشته باشد لازم می آید نامتناهی را نصف و ضعف کنیم و همچنین لازم می آید مسافت نامتناهی را که بین دو خط هست در زمان متناهی طی کنیم. این دو اشکال لازم می آید. این گروه کره ای را تصویر کرده بودند که ما در برهان مسامته این کره را تصویر کرده بودیم ولی در برهان مسامته به نحو دیگری وارد شدیم و نتیجه گرفتیم اما اینها به نحو دیگری می خواهند نتیجه بگیرند و ما نمی توانیم برهان اینها را تمام حساب کنیم. اینها می گفتند کره ای را فرض می کنیم که از مرکزش، نصف قطرش رسم شده است. در برهان مسامته ما می گفتیم کره ای را رسم کنیم که نصف قطرش از خود کره بیرون آمده است یک خط هم کناره کره می گذاشتیم که خط ثابت و ساکن بود. الان نمی توانیم بگوییم نصف قطرش از کره بیرون آمده چون کره می خواهد نامتناهی باشد و لذا نصف قطرش درون کره است. سپس وقتی این کره به سمت مقابل خط ثابت می چرخد، آن قطر از خط ثابت دور می شود و زاویه قائمه تشکیل می شود به همان بیانی که بیان شد و بعد از تشکیل زاویه قائمه باید گفته شود که بین دو خط، نامتناهی است. همچنین گفتیم که لازم می آید قطر را نصف کنیم و بگوییم این قطر از مرکز به سمت بالا- نامتناهی است یا از مرکز به سمت پایین نامتناهی است. البته آن را در مرکز، متناهی می کنیم چون وقتی در مرکز نصف می شود متناهی می شود سپس وقتی که این دو نصف قطر را که به هم وصل کنیم ضعف بی نهایت اول درست می شود پس بی نهایت را یکبار نصف می کنیم و یکبار ضعف می کنیم که توضیح آن گذشت.

ص: ۱۴۲۵

بررسی دلیل توسط م‌صنّف: م‌صنّف سه اشکال می کند که دو اشکال مربوط به فرض اول است که گفتند لازم می آید ما بی نهایت را نصف و ضعف کنیم و یک اشکال مربوط به فرض دوم است که می گفتند لازم می آید ما مسافتِ نامتناهی را در زمانِ متناهی طی کنیم. اما دو اشکالی که مربوط به بحث اول است این می باشد:

اشکال اول: شما گفتید هر جسمی اگر بخواهد حرکت استداره ای کند باید مستدیر باشد سپس همین را در ما نحن فیه ادعا کردید و گفتید پس این جسم نامتناهی اگر بخواهد حرکت دورانی کند باید مستدیر باشد. در ریاضیات گفته نشده که متحرک به حرکت دورانی باید مستدیر باشد در هیچکدام از قسمتهای ریاضی این مطلب گفته نشده است. این، ادعایی است که شما می کنید.

اشکال دوم: شما گفتید نامتناهی را نمی توان نصف کرد و نمی توان ضعف کرد این هم در ریاضی برای ما ثابت نشده است باید بینیم که نامتناهی، چه نوع نامتناهی است یکبار نامتناهی من جمیع الجهات است این را نمی توان نصف کرد ولی می توان آن را قطع کرد و بُرید و از آنجا متناهی کرد اما نمی توان آن را نصف کرد چون اگر ابتدا و انتها نداشت نمی توان اندازه گرفت و گفت اینجا را که بُریدیم وسط آن است. ضِعف هم نمی توان کرد چون این جسم از همه جهات بی نهایت است لذا نمی توان یک ذره به آن اضافه کرد تا چه رسد که آن را ضِعف کرد.

مصنف می گوید تا اینجا را قبول داریم ولی شما بحث را روی یک جسم نامتناهی نبردید بلکه بحث را روی نصف القطر بردید. نصف القطر اگر نامتناهی باشد از یک طرف نامتناهی است اما از طرف مرکز متناهی است.

این چنین جسمی یا خطی که از یک طرف نامتناهی است هم نصف می شود هم ضعف می شود شما آن مطلبی که در نامتناهی من جمیع الجهات دارید را در نصف القطر که نامتناهی من جمیع الجهات نیست اجرا کردید و این کار اشتباهی است. آن که قابل نیست تضعیف و تنصیف شود جسم نامتناهی است نه نصف القطر. خود شما گفتید از مرکز به بالا بی نهایت است و از مرکز به پایین هم بی نهایت است یعنی خودتان آن را ضعف می کنید.

چون اگر نصف القطر را دو برابر کنید یک قطر تشکیل می دهد و ایرادی ندارد. یعنی جسم نامتناهی، قطر دارد.

پس اگر جسم، نامتناهی از تمام جهات بود نصف و ضعف ندارد اما آن که من جهة نامتناهی است برای ما ثابت نیست که نصف و ضعف نداشته باشد بلکه نصف و ضعف دارد و آن که شما آن را نصف و ضعف می کنید و بعداً ایراد وارد می کنید، من جهة متناهی است هم قابل نصف است و ایراد شما وارد نیست.

توضیح عبارت

«فجميع ذلك مما لم افهمه حق الفهم حتى او من بصحته»

این عبارت جواب برای «اما الذی یقال» است.

ص: ۱۴۲۷

مصنف می فرماید آنچه که این گروه گفته چیزی نیست که من بفهمم «یعنی مطالب آنها را می فهمم ولی همه آن قابل فهم نیست یعنی جمیع ذلک را نمی فهمم اما بعض آن را می فهمم».

«حق الفهم»: آن طور که باید بفهمم، نمی فهمم.

«حتی او من بصحته»: تا بتوانم اعتقاد به صحتش پیدا کنیم. این عبارت تفسیر برای «حق الفهم» است. ایمان به صحت به معنای تصدیق است. «حق الفهم» در جایی است که شیء را تصور کنیم بعداً تصدیق کنیم. مصنف می گوید «لم افهمه حتی الفهم» یعنی تصور می کنیم ولی تصدیق نمی کنم تا ایمان به صحت پیدا کنم.

دقت کنید که مصنف نمی گوید هیچ چیز از آن را تصدیق نمی کنم بلکه می گوید همه آن را تصدیق نمی کنم چون اینکه دایره دارای شعاع است را مصنف می فهمد و تصدیق می کند و اگر این شعاع را حرکت بدهی به سمت آن خط ثابت یا نزدیک می شود یا دور می شود را هم، مصنف می فهمد و تصدیق می کند.

«و ذلک انه لم یتبرهن لی فی تعلیمهم ان کل متحرک علی الاستداره یجب ان یكون له شکل مستدیر»

مصنف با این عبارت، اشکال اول را بیان می کند.

«ذلک»: اینکه من همه مطالب را نفهمیدم و تصدیق نکردم.

ترجمه: اینکه من همه مطالب را نفهمیدم و تصدیق نکردم به این جهت است که برای من در ریاضیات اینها «یا ریاضیات علما»، برهانی نشده که هر متحرک علی الاستداره واجب است که برایش شکل مستدیر باشد. «وقتی این مطلب برهانی نشده آن را تصدیق نمی کند»

نکته: ما گفتیم اینچنین نیست که هر چیزی که حرکت مستدیر کرد خودش هم مستدیر باشد حرکت فلک، مستدیر است خودش هم مستدیر است ولی لازم نیست اگر چیزی، حرکتش مستدیر بود حتما خودش هم مستدیر باشد ممکن است یک چیز مستدیر نباشد ولی بالقسر حرکت مستدیر کند البته بیان کردیم حرکاتی که با نفس انجام می شود می تواند مستدیر باشد مثل حرکت ارادی. اما حرکت مستدیر طبیعی نداریم و حرکت مستدیر یا باید ارادی باشد یا قسری باشد.

«و لم یتبرهن لی من تعلیمهم ان ما لا نهاییه له فی جهه لا ضعف له»

مصنف با این عبارت، اشکال دوم را بیان می کند.

در ریاضیات برای من برهانی نشده که ما لا نهاییه، ضعف برایش نیست بلکه ما لا نهاییه فی تمام جهات، ضعف برایش نیست ولی بحث ما در ما لا نهاییه فی جهه است.

صفحه ۲۱۴ سطر ۱۵ قوله «فان بینوا»

دفاع مستشکل از اشکال دوم: اشکال دوم این بود که این گروه گفت نامتناهی فی جهه ضعف ندارد. مصنف این اشکال را قبول نکرد حال برای اصلاح مطلب که اشکال مصنف وارد نشود به این صورت دفاع می کند و می گوید مراد ما این است که «ما لا نهاییه له» زیاد نمی شود.

اشکال مصنف بر دفاع مستشکل: این مطلب صحیح نیست زیرا اگر «ما لا نهاییه له» در یک جهت، لا نهاییه له باشد هم مضاعف می شود هم زیاد می شود بلکه اگر در تمام جهات نامتناهی باشد زیاد نمی شود. شما می گوید نامتناهی زیاد نمی شود ما سوال می کنیم که چرا زیاد نمی شود؟ فرض کنید که جهت آن را گفتید و همه چیز آن درست شد «البته ما قبول نداریم این مطلب را زیرا ما لا نهاییه له فی جهه همانطور که مضاعف می شود زیاد هم می شود ولی فرض کنید شما گفتید زیاد نمی شود. و بیان هم کردید که چرا زیاد نمی شود. همه حرفهای شما را قبول کردیم حال به شما می گویم از ابتدا چه لزومی داشت که به سراغ دایره بروید و قطر را نصف کنید بلکه از ابتدا می گفتید ما لا نهاییه له زیاد نمی شود خود این کلام، مطلب صحیحی بود. برای اثبات اینکه ممتنع است ابعاد، نامتناهی باشند کافی بود که بگوییم نامتناهی، زیاده بردار نیست چرا به سراغ دایره رفتید و قطر را نصف کردید و گفتید نصف و ضعف نمی شود. اینها بیراهه روی و زیاده روی است می توانستید به صورت مختصر ثابت کنید که نامتناهی، زیاد نمی شود.

ص: ۱۴۲۹

«فان بینوا هذا بآبانه ان ما لا یتناهی لا یقبل الزیاده»

«هذا»: ضعف نداشتن.

«آبانه» یعنی روشن کردن و آشکار کردن.

اگر ضعف نداشتن را به بیان اینکه ما لا یتناهی قبول زیادت نمی کند بیان کنند که ضعف نمی پذیرد.

«و بینوا انه لیم لا یقبل الزیاده ثم اشتغلوا بحدیث الدائره»

بیان کنند که چرا نامتناهی زیاده قبول نمی کند «یعنی وجه عدم قبولش را هم بیان کنند» سپس مشغول به داستان دایره شوند
«و دایره را بیاورند و قطرش را نصف کنند و ضعف کنند».

«فقد تکلفوا شططا لا یلزمهم تکلفه»

«شطط»: تجاوز از حق.

هر بیانی که می شود حدی دارد به همان حدّ بیانش کن اگر بخواهی اضافه کنی، اضافه بر حدّ رفتی و صحیح نیست. اگر می خواهی مطلب را بیان کنی در حدّی بیان کن که جا بیفتد چرا داستان دایره را هم ضمیمه می کنی احتیاج به این ضمیمه نبود یعنی از حدّ دلیل آوردن بر مطلوب خودت تجاوز کردی و بیش از آن مقدار که باید می رفتی رفتی.

این عبارت، جواب برای «فان بینوا» است.

ترجمه: اگر خواستند بیان کنند ضعف پذیرفتن نامتناهی را به این صورت که نامتناهی قبول زیاده نمی کند بعداً هم مشغول به حدیث دایره شوند پس از حدّ دلیل آوردن بر مطلوب خودشان تجاوز کردند.

«لا یلزمهم تکلفه»: زحمتش بر آنها لازم نبود و احتیاج نبود دنبال این کار بروند.

«فان ابانتهم ان ذلک لا یقبل الزیاده یکفیهم»

همین که بیان کنند غیر متناهی فی وجه قبول زیاده نمی کند آنها را کافی است در اثبات اینکه ابعاد نامتناهی ممتنع اند. می توانند با همین بیان که غیر متناهی فی وجه اضافه نمی پذیرد بیان کنند و نتیجه بگیرند که نامتناهی بودن ابعاد، محال است یعنی به مطلوب خودشان می رسند و احتیاجی به ضمیمه کردن بحث دایره و تضعیف قطره و تضعیف قطر نیست.

«و غیر محوج ایاهم الی ان توسطوا امر النصف و الضعف فیه من وجه تنصیف القطر»

«فیه»: در اثبات مطلوب خودشان

ابانه ی این مطلب، محتاج نمی کند اینها را به اینکه واسطه کند امر نصف و ضعف را در اثبات مطلوب خودشان «لازم نیست به این واسطه پردازند و از این واسطه برای رسیدن به مقصودشان استفاده کنند» که این واسطه را از ناحیه نصف کردن قطر مطرح کردند «یعنی از ناحیه نصف کردن قطر، نصف و ضعف درست کردند و گفتند نصف و ضعف محال است. احتیاجی نبود که به اینجا برسند همان اندازه که می گفتند زیاده محال است کافی بود. لازم نبود به سراغ نصف و ضعف بروند.

«و عسی ایضا ان لا یکون النصف الا لمحدود و کذا الضعف»

از اینجا اشکال بعدی را می کند، مستدل اینگونه گفت «و کان نصف قطریه کلیهما لا- نهاییه له» یعنی ادعا کرد که نصف القطر، لا- نهاییه له است. مصنف الان نظر به آنجا دارد و می گوید احتمال دارد که تعبیر به نصفی که این کرده به خاطر این بوده که نصف قطر را محدود دیده است و الا- اصلاً نصف کردن معنا نداشت. تعبیر به نصف در امری می شود که آن امر، محدود باشد و این شخص از ابتدا فرض کرد که قطر، محدود است بعداً نصف کرده و الا نامحدود را نمی توان نصف کرد چون ابتدا و انتهایش معلوم نیست تا از ابتدا شروع کنید و به سمت انتها بروید و بگویید الان به وسط رسیدیم. پس اینکه شما می گوید قطر را نصف می کنیم معلوم می شود که از ابتدا قطر را محدود فرض کردید که صفت نسبت به آن دادید.

ص: ۱۴۳۱

ترجمه: نصف تحقق پیدا نمی کند مگر برای امر محدود، ضعف هم همینطور است که تحقق پیدا نمی کند مگر برای امر محدود. «پس از ابتدا باید قطر را محدود فرض کنید تا نصف یا ضعفش را مطرح کنید پس قول شما که گفتید _ کان نصف قطریه کلیهما لا نهاییه له _ غلط است».

نکته: تا اینجا چند اشکال مطرح شد:

اشکال اول: شما گفتید هر چه که حرکت استداره می کند باید کره باشد.

این را قبول نکردیم.

اشکال دوم: شما در اینجا نصف و ضعف درست کردید و گفتید چیزی که من جهه نامتناهی است نصف و ضعف ندارد ما گفتیم چیزی که من جهه نامتناهی است نصف و ضعف می تواند داشته باشد.

شما گفتید که می خواهیم بیان کنیم زیاده نمی پذیرد ما گفتیم می توانید همین را بیان کنید و آن را اثبات کنید و دیگر احتیاج به دایره و تنصیف قطرش و پرداختن به ضعف و نصف نامتناهی نداشتید و به طور کلی اشکال دیگر داریم و آن اینکه وقتی ضعف و نصف را مطرح می کنید معلوم می شود که شعاع و قطره دایره را محدود گرفتید که آن را نصف می کنید پس اینکه می گوئید ما نامحدود را نصف و ضعف می کنیم درست نیست آنچه که شما آن را نصف و ضعف می کنید از ابتدا محدود است.

صفحه ۲۱۴ سطر ۱۸ قوله «و اما حدیث البعد»

این شخص با عبارت «او کان البعد بین الخط ... فی زمان متناه» که در سطر ۱۱ آمده بود اشکال دیگری مطرح کرد و آن اشکال این بود که آن خط قطری با خط ساکن را لحاظ کن که این کره حرکت می کند و قطرش هم حرکت می کند و گاهی قطرش به سمت خط ساکن نزدیک می شود و گاهی هم از خط ساکن دور می شود. لازم می آید بین این دو خط، فاصله نامتناهی شود و لازم می آید این فاصله نامتناهی در زمان متناهی طی شود.

ص: ۱۴۳۲

نکته: توضیح نامتناهی شدن دو خط: وقتی است که کره به نحوی قرار گرفته که قطرش موازی با خط ساکن است و هیچ زاویه ای ساخته نشده است چون دو خط موازی، زاویه نمی سازند. سپس اگر خط ثابت در سمت چپ کره قرار دارد حال کره را به سمت راست حرکت دهید این خط قطری از خط ساکن دور می شود تا وقتی که زاویه قائمه بسازد بعداً اگر دوباره ادامه دادید از آن طرف به خط ساکن نزدیک می شود پس دورترین فاصله ای که با خط ساکن دارد وقتی است که زاویه قائمه تشکیل دهد. «تا اینجا را در جلسه قبل هم گفته بودیم» حال دهانه ای به نام زاویه قائمه باز شد که این دو خط که دو ضلع زاویه بودند در اینجا به هم چسبیدند و ۹۰ درجه فاصله است. سپس این دو خط را تا بی نهایت امتداد دهید چون سر آن خط بی نهایت است پس باید فاصله بین این دو خط بی نهایت باشد در جایی که دو ضلع به هم چسبیدند و زاویه درست کردند فاصله آنها بی نهایت نیست ولی چون جسم، بی نهایت است وقتی به جلو بروید دهانه آن بازتر می شود یعنی فاصله ضلع ها از یکدیگر زیادتر می شود نه اینکه زاویه قائمه تبدیل به زاویه منفرجه شود بلکه زاویه قائمه تا آخر قائمه است. این اضلاع فاصله آنها از هم بیشتر می شود اگر یک زاویه حاده هم درست کنید به همین صورت است که در ابتدا که زاویه حاده درست می شود تنگ است هر چه جلوتر بروید فاصله این دو ضلع از هم بیشتر می شود و اگر بی نهایت جلو رفتید باید فاصله آنها بی نهایت شود. این در زاویه حاده بود در زاویه قائمه به طریق اولی این اتفاق می افتد در زاویه منفرجه هم به طریق اولی تر اتفاق می افتد. حال بحث ما در زاویه قائمه است که این زاویه قائمه باید به جایی برسد که فاصله بین دو خط، نامتناهی شود. «این مطلب را توضیح نداده بودیم و الان توضیح می دهیم» مصنف در سطر ۱۱ می گوید «كان البعد بين الخط المتحرك المفروض خارجا... يصير غير متناه» که تعبیر به «یصیر» کرد و نگفت «كان الخط غیر متناه» بلکه تعبیر به «كان الخط یصیر غیر متناه» کرد یعنی وقتی به سمت بی نهایت رفتی آن بُعد، بی نهایت می شود نه اینکه بی نهایت باشد.

مستدل گفت فاصله این دو خط، نامتناهی می شود بعداً ایراد وارد کرد که این فاصله ی نامتناهی را می توان در زمان متناهی طی کرد و دلیلش هم این بود که این فاصله، ربع دایره بیشتر نیست و ربع دایره را می توان در زمان متناهی طی کرد. این حرف مستدل بود که تمام شد.

اشکال مصنف: مصنف می گوید من قبول ندارم که فاصله بین این دو خط نامتناهی شود چون نامتناهی همانطور که بارها گفتیم دو طرفش رها است و بسته نیست. این دو خط، دو طرف فاصله را بستند. غیر ممکن است که فاصله این دو خط، نامتناهی شود و لو به سمت بی نهایت بروید چون دو طرف این مسافت، بسته شده است و مسافتی که دو طرفش بسته است نامتناهی نیست. و لذا یک قاطع و طی کننده ای می تواند در زمان متناهی، این متناهی را طی کند.

توضیح عبارت

« و اما حدیث البعد فانه لیس یجب عندی ان ذلک البعد بین الخطین یصیر البتة بلا نهایه»

«بین الخطین» صفت است.

اما داستان بُعد و فاصله بین دو خط ساکن و متحرک که گفتید نامتناهی می شد حرف مصنف این است که نزد من واجب نیست که این بُعدی که این صفت دارد که بین الخطین است بلا نهایت شود.

«لیس یجب»: این جمله در عبارات مصنف دو گونه معنا می شود:

۱ _ به معنای «واجب نیست» می باشد مفهومی این است که جایز است.

ص: ۱۴۳۴

۲_ به معنای «نباید» می باشد.

در اینجا به معنای دوم است.

ترجمه: نزد من نباید این بُعد، بلا-نهایت شود «در این صورت، مفهوم ندارد و صحیح است» اما اگر به معنای اول باشد هم صحیح خواهد بود و مفهوم خواهد داشت چون مصنف هنوز کلام این گوینده را رد نکرده و می گوید در صورتی کلام تو درست است که حرف تو واجب باشد «یعنی برهانی باشد زیرا وقتی برهانی شود واجب است که قبول شود» اما حرف تو نزد من واجب نیست «یعنی برهانی نشده است» اگر مطلبی برهانی نشده باشد اینطور نیست که باطل باشد لا اقل این است که نمی توان آن را قبول کرد.

«و کیف و یحیط به الخطان الخارجان»

چگونه این بُعد، منتهای است در حالی که احاطه دارد به این بُعد، دو خطی که یکی را متحرک گرفتیم و اسم آن را نصف القطر گذاشتیم و دیگری را ساکن گرفتیم و مماس با کره قرار دادیم.

«ولو صح ذلك لاس تغیت عن ذکر قطع فی زمان متناه»

«ذلك»: صیوره البعد بین الخطین بلا نهایی یعنی خط را ادامه دهیم تا این بُعد بین دو خط نامتناهی شود.

مصنف می گوید اگر می شد که دو خط، بعدی را در بین خودشان داشته باشند که نامتناهی فرض شوند من استدلال را کوتاه می کردم و خلفی را که مستدل گفت، نزدیک می کردم و آن را دور نمی کردم.

ص: ۱۴۳۵

توضیح: فرض کنید که ما به این صورت گفتیم «دو خط داریم که اینقدر پیش رفتند که فاصله بین آنها نامتناهی شد سپس مستدل می گوید چون این دو خط، دو طرف بُعد را بستند و فاصله به اندازه ربع دایره شده است اگر متحرکی بخواهد این بُعد را طی کند باید در زمان متناهی طی کند. سپس می گوید این، خلف است یعنی طی کردن نامتناهی در زمان متناهی خلف فرض است. اگر بُعد، نامتناهی است نمی توانی فرض کنی که در زمان متناهی طی شده است. بُعد نامتناهی باید در زمان نامتناهی طی شود نه در زمان متناهی» مصنف می گوید خلف فرض قبل از این لازم می آمد همان جا که توی مستدل گفتی این دو خط اینقدر پیش رفتند تا فاصله بین آنها نامتناهی شد در همان جا می گویم خلف فرض لازم می آید. همان جا می گویم اگر دو خط، دو طرف بُعد را گرفتند نمی تواند نامتناهی باشد. تو فرض می کنی نامتناهی باشد دیگر لازم نیست مستدل ادامه دهد و بگوید پس باید بین این دو خط را یک متحرکی در زمان متناهی طی کند و طی کردن در زمان متناهی خلف فرض است.

ترجمه: اگر این مطلب صحیح باشد من بی نیاز می شدم از اینکه بخواهم ذکر کنم طی کردن نامتناهی در زمان متناهی را.

«بل کنت اقیم خلفا عن قریب هو انه غیر متناه و یحده خطان هذا خلف»

ضمیر «انه» به «بُعد» بر می گردد.

ص: ۱۴۳۶

من می توانستم لزوم خلف را نزدیکتر کنم و آن خلف نزدیک این است که بگویم این بُعد، غیر منتهای است و آن را دو خط، محدود می کند. و این خلف است که چیزی، هم نامتهای باشد هم دو خط آن را محدود کند «یعنی اگر جایز بود که نامتهای بین الخطین فاصله شود من اینطور استدلال را مطرح می کردم و طولانی نمی کردم. ولی هرگز بین الخطین، نامتهای نمی شود نه به بخاطر اینکه بین الخطین است بلکه به جهت دیگری است که در ادامه می گوئیم.

نکته: دقت کنید ابتدای زاویه قائمه که شروع می کند محدود است یعنی فاصله بین دو خط با یک انگشت پر می شود بعداً که مقداری دو ضلع را ادامه دادید فاصله، کمی بیشتر می شود اما به اندازه ی منتهای بیشتر می شود دوباره اگر ادامه دهید باز هم به اندازه ی منتهای بیشتر می شود هر چقدر ادامه دهید منتهای به منتهای افزوده می شود و اگر منتهای به منتهای افزوده شود نامتهای درست نمی کند بله اگر بی نهایت ادامه دهید نامتهای می شود اما شما به سمت بی نهایتی می روید مثل عدد، که ۱۰ تا عدد داریم دوباره ۱۰ عدد دیگر به آن اضافه می کنید که منتهای به منتهای اضافه می شود ولی آن را نامتهای نمی کند، هزار تا دیگر هم که اضافه کنید نامتهای نمی شود مگر اینکه بی نهایت عدد اضافه کنید ولی شما بی نهایت عدد اضافه نمی کنید و به سمت بی نهایت می روید. مقدار هم همین طور است زیرا این زاویه از ابتدا تنگ است یعنی فاصله دو ضلع در ابتدا کم است هر چقدر جلو بروید فاصله دو ضلع زیاد می شود اما به اندازه ی منتهای زیاد می شود. قبل از آن هم منتهای بود پس منتهای به منتهای اضافه می شود و با اضافه شدن منتهای به منتهای، نامتهای درست نمی شود مگر بی نهایت اضافه کنید.

این توضیحات، بیان این بود که نمی توان متناهی را نامتناهی کرد چه عدد باشد چه مقدار باشد.

سوال: اگر این دو خط که زاویه قائمه تشکیل می دهند تا بی نهایت بروند. حتما فاصله آنها بی نهایت می شود.

جواب: ما هر دو خط را تا بی نهایت می بریم ولی باز هم بُعد بین الخطین واقع می شود. و وقتی بُعد بین الخطین واقع می شود باید متناهی باشد و نمی توان تصویر کرد نامتناهی باشد و لو خط را از نظر طول تا بی نهایت ببرید ولی فاصله بین الخطین را نمی توانید نامتناهی کنید.

ادامه بررسی استدلال سوم بر نفی حرکت مستدیر جرم غیر متناهی توسط مصنف / آیا جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند؟ / دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج / فصل ۸ / مقاله سوم / فن اول ۹۳/۰۳/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه بررسی استدلال سوم بر نفی حرکت مستدیر جرم غیر متناهی توسط مصنف / آیا جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند؟ / دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج / فصل ۸ / مقاله سوم / فن اول.

«و اما انه لم یس یجب ذلک فلانه لیس اذا کان البعد دائما یزید یجب ان یحصل هناک بعد غیر متناه» (۱)

بحث در استدلال داشتیم که بعضی ها مطرح کرده بودند و نظیر استدلالی بود که ما اسم آن را برهان مسامته می گذاشتیم مطالبی در این استدلال گفته شد و مصنف هم جواب داد. به این بحث رسیدیم که آنها گفته بودند اگر این جسم، نامتناهی باشد آن خط ساکن با خط قطر هر دو به سمت بی نهایت می روند و زاویه قائمه تشکیل می دهند و باید در جایی که آن خطوط، بی نهایت می شوند یک بُعد بی نهایت بین الخطین به وجود بیاید سپس گفته بودند این بُعد نامتناهی به وسیله یک متحرک باید در زمان متناهی طی شود زیرا که این بُعد اگر چه نامتناهی است ولی بالاخره ربع دایره است و محدود می باشد و محدود در زمان محدود طی می شود پس از طرفی باید نامتناهی باشد از طرفی در زمان محدود طی می شود. این دو مطلب با هم نمی سازد و این را به عنوان محذور بیان کرده بودند.

ص: ۱۴۳۸

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج ۴، ص ۲۱۵، س ۲، ط ذوی القربی.

مصنف می گوید اصلا در آنجا بُعد نامتناهی تشکیل نمی شود ابتدا گفت اگر بخواهیم بگوییم بُعد نامتناهی تشکیل می شود خلف لازم می آید. حال مصنف می گوید در فاصله بین دو خط، بُعد نامتناهی درست نمی شود علتش هم این است که ما از ابتدا دو خط متقاطع که زاویه قائمه تشکیل دادند را در نظر می گیریم که بین آنها بُعد متناهی واقع می شود چون فرض کنید در جایی که این دو خط به یکدیگر برخورد می کنند و زاویه قائمه تشکیل می دهند فاصله آنها متناهی است اگر دو ضلع را ادامه بدهید فاصله بیشتر می شود اما به اندازه متناهی بیشتر می شود. حال این متناهی را به متناهی قبلی اضافه می کنیم باز هم یک امر متناهی حاصل می شود دوباره دو خط را که دو ضلع زاویه قائمه اند را ادامه می دهیم می بینیم به اندازه متناهی به این

بُعد اضافه شد و این متناهی را به مجموعِ متناهیِ قبلی اضافه می‌کنیم و هکذا ادامه می‌دهیم اگر بی‌نهایت بُعد اضافه کردیم ولو بُعدها، متناهی اند بُعدِ حاصل، نامتناهی می‌شود اما اگر به سمت بی‌نهایت رفتیم و هر چقدر اضافه کردیم دوباره اضافه کردیم اما بی‌نهایت مرتبه اضافه نکردیم در این صورت هرگز به بُعدِ نامتناهی نمی‌رسیم چون متناهی بر متناهی اضافه می‌شود. این بحث مانند عدد است مثلاً عدد یک را فرض کنید که عدد یک به آن اضافه کنید ۲ می‌شود یا ۱۰ و ۱۰۰ را اضافه کنید یعنی متناهی به متناهی اضافه کردید. اینها اشکالی ندارد اما اگر بی‌نهایت مرتبه اضافه کردید عددِ حاصل، بی‌نهایت می‌شود اما چون نمی‌توان بی‌نهایت مرتبه اضافه کرد اگر چه به سمت بی‌نهایت می‌روید «یعنی هر چقدر اضافه کنید دوباره اجازه اضافه کردن دارید» در این صورت هیچ وقت عدد نامتناهی بدست نمی‌آید.

حال به این مستدل می‌گوییم که شما بین این دو خط، فاصله را اضافه می‌کنید آن اضافه ای که می‌شود متناهی است و بر متناهی که قبلاً بدست آوردیم اضافه می‌شود و اضافه ی متناهی بر متناهی با نامتناهی نمی‌سازد اگر چه خط را به سمت بی نهایت ببرید باز هم فاصله آنها بی نهایت نمی‌شود چون به شما گفته می‌شود که هنوز هم می‌توانید بُعد را اضافه کنید ولی گفته نمی‌شود که بی نهایت مرتبه، بُعد اضافه کردید بلکه می‌توانید بُعد را اضافه کنید که معنای آن، بی نهایت شدن بُعد نیست.

توضیح بیشتر: وقتی می‌گوییم «عدد، بی نهایت است» و می‌گوییم «مقدار بی نهایت است» فرق دارند گاهی می‌گوییم «مقدار بی نهایت است» یعنی اول و آخر ندارد اما یکبار می‌گوییم عدد بی نهایت است «ما معتقدیم که عدد، بی نهایت است» معنای بی نهایت بودن عدد این است که هر چقدر اضافه کنی دوباره حق داری اضافه کنی نه اینکه بی نهایت به معنای این باشد که ابتدا و انتها ندارد در ما نحن فیه هم همین معنای دوم بی نهایت صدق می‌کند یعنی هر چه که بر بُعد این دو ضلع زاویه قائمه اضافه کنیم باز هم حق اضافه کردن داریم.

نکته: عدد در خارج وجود ندارد آنچه وجود دارد معدود است. عدد در ذهن وجود دارد که بالتفصیل، بی نهایت نیست اما بالاجمال بی نهایت است.

«و اما انه لم یجب ذلک»

چرا نباید نامتناهی بین الخطین را داشته باشیم «در صورتی که _ لیس یجب _ به معنای _ نباید _ باشد» یا واجب نیست متناهی بین الخطین را داشته باشیم «در صورتی که _ لیس یجب _ به معنای _ واجب نیست _ باشد».

«فلا نه لیس اذا کان البعد دائماً یزید یجب ان یحصل هناک بعد غیر متناه»

اما اینکه واجب نیست نامتناهی بین الخطین داشته باشیم به این جهت است که اینطور نیست اگر بعدی دائماً اضافه شود در پایان بعدی حاصل شود که غیر متناهی است.

«لیس» بر «یجب» داخل می شود لذا عبارت به این صورت می شود «فلا نه اذا کان البعد دائماً یزید» اگر بُعد، دائماً اضافه شود «لیس یجب ان یحصل هناک» واجب نیست در انتهای زیاده، بُعد غیر متناه داشته باشیم.

«بل یكون التزید ذاهبا الی غیر النهایه»

این عبارت، مقدمه اول است.

«تزید» یعنی اضافه کردن زیاده.

مصنف می گوید نمی توان بی نهایت بار اضافه کنیم تا یک بُعد بی نهایت درست کنیم بلکه تزید به سمت بی نهایت می رود یعنی هر چقدر اضافه کردید حق دارید دوباره اضافه کنید و باز هم حق دارید اضافه کنید یعنی نهایی برای این اضافه کردن وجود ندارد.

«و کل زیاده فهی بمتناه علی متناه»

این عبارت، مقدمه دوم است یعنی به مقدار متناهی بر قبلی اضافه می کنیم که قبلی هم متناهی بوده است.

مقدمه سوم را ضمیمه می کنیم که اضافه کردن متناهی بر متناهی، نامتناهی نمی سازد. این مقدمه سوم چون روشن بوده مصنف آن را حذف کرده است.

«فکل بُعد یكون متناهی»

مصنف با این عبارت، نتیجه می گیرد و می گوید هر بُعدی، متناهی است چون از اضافه ی متناهی بر متناهی حاصل می شود و حاصل از اضافه ی متناهی بر متناهی باید متناهی باشد و نمی تواند نامتناهی باشد.

«و هذا كما يعرفه فی امر العدد انه يقبل الزیاده الی غیر النهایه»

«انه يقبل ...» تفسیر برای «ما» در کما يعرفه است ضمیر «انه» به «عدد» بر می گردد.

این که الان گفتیم به همان صورتی است که در امر عدد می شناسیم یعنی در عدد هم همینطور است که هر چه به آن اضافه کنید حق دارید که دوباره اضافه کنید ولی بعدی که به قبلی اضافه می شود هر دو متناهی اند یعنی متناهی به متناهی اضافه می شود و نامتناهی حاصل نمی شود مگر تعداد اضافه کردن ها نامتناهی شود.

ترجمه: این که درباره بُعد بین الخطین «و بُعد بین ضلعین» گفتیم مانند چیزی است که در امر عدد می شناسیم و آن عدد، زیاده را تا بی نهایت قبول می کند نه اینکه بی نهایت می شود.

«و یكون کل عدد یحصل متناهی»

هر عددی که حاصل می شود با تمام اضافه کردن ها متناهی است.

«و لا یحصل عدد لا نهایی له»

ص: ۱۴۴۲

حاصل نمی شود عددی که بی نهایت باشد.

«لانه لا یزید عدد فی النظام غیر المتناهی علی عدد قبله الا بمتناه»

«غیر المتناهی» صفت «نظام» است نوعاً فارس ها وقتی کتاب عربی می نویسند برای «غیر»، الف و لام می آورند که صحیح نیست. و مصنف الف و لام نیاورده است.

نظم غیر متناهی که شما می دهید «چون عددی را روی عددی قرار می دهید یک نظام است زیرا آنچه اضافه می کنید در طول قبلی است» عدد متناهی را بر عدد متناهی قبلی اضافه می کنید و با افزودن عدد متناهی بر عدد متناهی، عدد نامتناهی بدست نمی آید.

ترجمه: در نظام غیر متناهی زیاد نمی شود عددی بر عدد قبلش مگر به اندازه متناهی «یعنی عدد بعدی به اندازه متناهی است پس حاصل آنها هم متناهی می شود»

«فهذا ما عندی»

بعد از اینکه بر این قائل اشکال کرد مصنف می گوید آنچه من از کلام این قائل فهمیدم آن بود که بیان کردم و اشکالاتش هم همین بود که ذکر کردیم. شاید کسی به طور دیگری کلام این قائل را بفهمد و راهی برای توجیه کردنش بدست بیاورد ولی ما که بدست نیاوردیم ناچاریم قول این قائل را رد کنیم.

«و عسی ان یکون عند غیري وجه محقق لیان ذلك»

شاید در نزد غیر من توجیه ثابت و پذیرفته شده ای برای بیان حرف این شخص باشد ولی نزد من، تبیین صحیح برای کلامش بسته است من نمی توانیم حرف او را تبیین کنم.

ص: ۱۴۴۳

نکته: مصنف در جاهایی که اشکال می کند چون گوینده ممکن است شخص بزرگی باشد لذا تواضع می کند و می گوید شاید گوینده، نظر دیگری داشته و من نفهمیدم و الا مصنف معتقد است که کلام آن شخص باطل است.

«فان اشتهی»

این عبارت باید سر خط نوشته شود و دلیل جدیدی است. تا اینجا برهان مسامته را بیان کرد اما از اینجا برهان سلمی را بیان می کند.

استدلال چهارم «برهان سلمی» بر نفی حرکت مستدیر جرم غیر متناهی و بررسی آن توسط مصنف / آیا جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند؟ / دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج / فصل ۸ / مقاله سوم / فن اول ۹۳/۰۳/۲۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: استدلال چهارم «برهان سلمی» بر نفی حرکت مستدیر جرم غیر متناهی و بررسی آن توسط مصنف / آیا جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند؟ / دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج / فصل ۸ / مقاله سوم / فن اول.

«فان اشتهی احد ان یبین انه لا بد من بعد غیر متناه یقع فلیس طریق البیان ما یقولون ما لم یُحَصَّل فیهِ علی وجهه»^(۱)

دلیلی که برای اثبات اینکه جسم نامتناهی حرکت مستدیر نمی کند بیانی بود نظیر دلیلی که اسمش را دلیل مسامته می گذاشتیم. آن دلیل را خواندیم و رد کردیم. مصنف فرمود این دلیل نزد من وجه محصّلی ندارد و من نمی توانم آن را بیان کنم شاید شخص دیگری بتواند بیان کند. الان مصنف می گوید اگر کس بخواهد بر این مساله دلیل بیاورد آن دلیلی نیست که خواندیم و رد کردیم بلکه دلیل این است که الان می گوئیم و وارد دلیل سلمی می شود.

ص: ۱۴۴۴

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج ۴، ص ۲۱۵، س ۶، ط ذوی القربی.

دلیل چهارم: ما دو خط را متقاطع می کنیم به طوری که زاویه قائمه بسازند البته لزومی ندارد که زاویه، قائمه باشد ولی چون این شخص که قبلاً قولش مطرح شد زاویه قائمه می ساخت ما هم در این بیان خودمان زاویه قائمه می سازیم و الا این حکمی که ما بیان می کنیم با هر زاویه ای سازگار است حتی اگر قائمه هم نباشد.

این زاویه قائمه را می سازیم سپس وتر این زاویه قائمه را رسم می کنیم یعنی خطی که دو ضلع زاویه قائمه را به هم وصل می کند رسم می کنیم و آن خط را اصطلاحاً وتر می گوئیم. این وتر اندازه ای دارد که متناهی است مثلاً فرض کنید ۵ سانت است. حال وتر دوم را رسم می کنیم فرض کنید مساوی وتر قبلی شود یعنی بخش اضافه اش مساوی وتر قبلی شود یعنی ۱۰ سانت شود. خط دوم را به سه نحوه می توان ترسیم کرد:

۱ _ خط دوم را ۵ به علاوه ۳ قرار دهیم یعنی آن مقدار که اضافه می شود کمتر از ۵ باشد سپس مقدار سوم را ۸ به علاوه ۲ قرار دهید. همینطور مقداری را که اضافه می کنید کم باشد.

۲ _ مقدار اضافه در خط دوم به اندازه خط اول باشد یعنی خط اول ۵ سانت و خط دوم ۱۰ سانت و خط سوم ۱۵ سانت شود. یعنی هر چه بالا می روید به اندازه مساوی خط اولی اضافه کنید. از خط اول تعبیر به «بُعد الاصل» می کنیم. در بُعدهای بعدی به اندازه بُعد الاصل اضافه شود.

ص: ۱۴۴۵

۳_ مقدار اضافه در خط دوم بیش از بُعد الاصل باشد یعنی خط اول ۵ سانت است و خط دوم ۵ به علاوه ۶ سانت باشد که مجموعاً ۱۱ سانت شود.

صورت اول، محل بحث ما نیست. از این صورت تعبیر به تناقص می کنند. مصنف می گوید ما موردی را بحث می کنیم که تساوی یا تزاید باشد. مصنف حکم تساوی را بیان می کند لذا حکم تزاید به طریق اول روشن می شود.

مصنف می فرماید خط اول ۵ سانت بود حال خط دوم را که ۱۰ سانت است رسم می کنیم در این خط، هم خط قبلی است و هم خطی که اضافه شده وجود دارد. در خط سوم که رسم می کنیم هم خط دوم و هم اضافه ی خط دوم را داریم.

دو ضلع این زاویه به سمت بی نهایت می روند پس بی نهایت خط در دهانه این زاویه قرار می گیرد آن بُعد آخر «بعد آخر نداریم ولی شما فرض کنید بُعد آخر را داریم» مشتمل بر تمام ما قبل است و تمام اضافات ما قبل را دارد یعنی ۵ که بُعد اصل ما بود بی نهایت مرتبه اضافه شد الان خطی پیدا می کنیم که بی نهایت ۵ دورن آن هست آن خط، نامتناهی می شود.

توجه کنید مصنف سعی دارد که در هر ضلعی آن اضافه را تذکر بدهد که بالفعل موجود است «اما در تقسیم اقسام، بالقوه موجودند» چون وتر اول که ۵ تا بود موجود است وتر دوم که ۵ به علاوه ۵ بود بالفعل موجود است هر چه بالاتر برویم این زیاده ها بالفعل موجودند و چون بی نهایت زیاده وجود دارد پس بی نهایت بالفعل وجود دارد. تعداد وترها، بی نهایت شد در هر کدام از این وترها، ما قبل خودش به علاوه اضافه ای وجود دارد. پس وقتی تعداد، بی نهایت شود بی نهایت ۵ در آخرین وتر وجود خواهد داشت به قول مصنف، فاصله بین آخرین خط و بُعد الاصل، بی نهایت است و وقتی فاصله، بی نهایت شد خود بُعد آخر که مشتمل بر تمام این فاصله است بی نهایت است بُعد آخری، تمام قبلی ها را دارد و تعداد آنها بی نهایت است.

نظر مصنف درباره دلیل چهارم: این دلیل تمام نیست. شما می‌گویید آخرین خط، بی‌نهایت است ولی توجه دارید که آخرین خط بین دو ضلع واقع شده است چطور بی‌نهایتی است که بین دو شیء محصور شده، بی‌نهایت نمی‌تواند دو طرفش بسته باشد. شما خواستید بی‌نهایت در خارج درست کنید ولی نتوانستید ثابت کنید زیرا لازمه اش خلف است چون اگر بی‌نهایت بخواهد محصور باشد خلف بی‌نهایت است.

توضیح عبارت

«فان اشتهی احد ان یبین انه لابد من بعد غیرمتناه یقع فلیس طریق البیان ما یقولون»

گفتیم وجه قبلی «برهان مسامته» را نمی‌توان قبول کرد لا اقل من «یعنی مصنف» نمی‌توانم آن را توجیه کنم شاید کسی بعد از من آن را توجیه کند. حال مصنف می‌گوید اگر کسی بخواهد دلیل بر بی‌نهایت بودن بُعد بیاورد از آن دلیل مسامته بگذرد چون اشکال داشت و به سراغ این دلیل برود که دلیل سلمی است.

ترجمه: اگر انسانی بخواهد بیان کند که در جهان بُعد غیر متناهی است که واقع می‌شود «نه اینکه فقط تصور شود بلکه واقع هم می‌شود» طریق بیان، آنکه می‌گویند و ما نقل کردیم نیست.

«ما لم یحصّل فیہ علی وجهه»

ما دامی که در «ما یقولون»، اطلاع بر وجه و توجیهش پیدا نشود.

«و لا یندر ان غیرنا یحصّله»

نادر نیست «بعید نیست، شاید» که غیر ما این توجیه را تحصیل کند و بتواند دلیل گذشته را اصلاح کند.

ص: ۱۴۴۷

در نسخه خطی «ولا یقدر» آمده است که به معنای، فرض است یعنی فرض نمی شود که غیر ما بتواند دلیل و توجیه را تحصیل کند. این نسخه، نسخه بدی نیست ولی کلامش مقداری اشاره به غرور دارد و مصنف در جایی یاد می آید که اینگونه حرف بزند چون مصنف همیشه می گوید من نمی توانم این مطلب را بفهمم شاید غیر من بفهمد. البته اینکه می گوید من نمی توانم این مطلب را بفهمم کنایه از بطلان مطلب دارد.

مصنف می گوید من نمی توانم بفهمم شاید غیر از من کسی بتواند بفهمد حال در اینجا می گوید من نفهمیدم اگر کسی دسترسی به توجیه آن پیدا کند می تواند آن را درست کند ولی بدان که غیر ما کسی نمی تواند به آن دسترسی پیدا کند و من هم نتوانستم آن را بفهمم. این طرز صحبت کردن مقداری غرور را می رساند. لذا نسخه «لا یندر» بهتر است.

«بل یجب ان یقولوا هکذا»

اگر اشتها دارد که بیان کند بیان به آن صورت نیست که آنها گفتند بلکه واجب است به این صورت بگویند «که همان برهان سلمی است»

«لفرض بعدا بین نقطتین من الخطین الذاهبین الی غیر النهایه متقابلتین»

باید فرض کنیم بُعدی را بین دو نقطه از دو خط که این دو خط همان دو ضلع زاویه اند که با یکدیگر تقاطع کردند و زاویه ساختند. و تا بی نهایت می روند و بی نهایت می شوند. مصنف این را نمی گوید که این دو خط، دو ضلع زاویه اند. چون واضح است.

ص: ۱۴۴۸

«متقابلتین» صفت برای «نقطتین» است بنابراین به این صورت معنا می‌کنیم: فرض می‌کنیم فاصله ای که بین دو نقطه ای که روبروی هم هستند از دو خطی که به سمت بی‌نهایت می‌روند. یعنی سعی کنیم دو نقطه را طوری قرار دهیم که روبروی هم باشند وقتی خط کشیدیم آن خط، صاف شود و کج نباشد چون می‌خواهیم پایه‌های نردبان درست کنیم. لذا تعبیر به متقابلتین می‌کند تا حالت نردبان بوجود آید.

«و نصل بینهما بخط یکون وترّاً لزاویه التقاطع»

بین آن دو نقطه را وصل می‌کنیم به وسیله خطی که اسم آن خط را بُعد الاصل می‌گذاریم و آن خط وتر برای زاویه تقاطع است.

مصنف در اینجا تصریح کرد که این دو خط با هم تقاطع می‌کنند. «زاویه التقاطع» یعنی زاویه ای که از تقاطع دو خط پدید می‌آید که در مانحن فیه زاویه، زاویه قائمه بود.

«فلان ذهاب الخطین فی زیاده البعد هو الی غیر النهایه فاذن الزیادات علی ذلک البعد موجوده بغیر النهایه»

چون دو خط که دو ضلع زاویه قائمه اند در زیادی بُعد به سمت بی‌نهایت می‌روند «مراد از زیادی بُعد، فاصله بین خودشان مراد نیست بلکه مراد طول آنهاست که در طولشان به سمت بی‌نهایت می‌روند و بُعدی را که عبارت از طول است اضافه می‌کنند نه اینکه بُعد بین الخطین مراد باشد.

ترجمه: چون ذهاب دو خط در زیادی بُعد به سمت غیر نهایت است پس زیاداتی که بر آن بُعد اصل می‌شود موجودند و تعدادشان بی‌نهایت است.

«و یمكن ان توجد متساويه»

«متساويه»: یعنی متساويه بُعد الاصل.

گفتیم تعداد آنها بی نهایت است اما اندازه آنها چه مقدار است؟ ممکن است که با بُعد اصل مساوی باشند یعنی اضافه آنها مساوی باشد. بله ممکن است خود آنها مساوی باشند ولی به شرطی که دو خط، موازی باشند اما مصنف فرض را اینگونه بیان کرد که آن دو خط، متقاطع باشند. اگر متقاطع اند وقتی آن دو خط را ادامه دهید دهانه آنها بیشتر باز می شود پس مراد از «متساويه» یعنی اضافه آنها مساوی باشد.

«لان الزیادات التی توجد علی ما تحت تجتمع بالفعل فیما هو فوق»

در دو نسخه خطی «و لان الزیادات» است.

این عبارت، تعلیل برای عبارت «فیجب ان تکون» در سطر ۱۱ است و لذا نیاز به واو دارد.

چون زیاداتی که اضافه بر خطِ زیری خودشان می شوند در هر کدام که فوق است آن خطهای زیری جمع هستند مثلاً در خط سوم همه تحت آن جمع است خط اول که ۵ است جمع می باشد خط دوم که ۱۰ است جمع می باشد در خط سوم ۱۵ است. در خط چهارم، هم ۵ و هم ۱۰ و هم ۱۵ است و ۳۰ می شود در خط پنجمی، هم ۵ و هم ۱۰ و هم ۱۵ و هم ۳۰ وجود دارد که ۶۰ می شود و هکذا اگر به این صورت جلو برویم زودتر به بی نهایت می رسیم.

عبارت مصنف نمی گوید هر چه در پایین وجود دارد در بالایی هم وجود دارد بلکه می گوید زیاداتی که بر ما تحت اضافه می شوند در بالایی موجودند.

ص: ۱۴۵۰

نکته: توجه داشته باشید که مصنف می گوید «زیادات در ما فوق هستند» یعنی تعبیر به «زیادات» می کند و نمی گوید «تمام پایینی ها در ما فوق هستند». یعنی در دومی که ۵ تا اضافه کردید در خط سومی، آن ۵ را همراه با اضافه ای دارد.

«بالفعل»: همه آن زیادات بالفعل در ما فوق هستند نه اینکه بالقوه باشند. مثل تقسیم نیست چون در تقسیم گفته می شود این اجزاء بالقوه در این جسم هستند.

«مثلاً ان زیاده الثانی علی الاول موجوده للثالث مع زیاده اخری»

بُعد اصل که ۵ سانت است در تمام خطوط وجود دارد. در خط دومی، زیاده که ۵ است وجود دارد در خط سومی، بُعد اصل که ۵ سانت است وجود دارد زیاده ی خط دومی بر بُعد اصل هم وجود دارد که ۵ سانت بود. و اضافه ای هم در خط سومی می آید که ۵ سانت است و جمعاً ۱۵ سانت می شود.

اما در خط چهارمی بُعد اصل که ۵ سانت است وجود دارد، زیاده ی خط سومی که ۱۰ سانت است هم وجود دارد که مجموعاً ۱۵ است و زیاده ای هم خود خط چهارمی دارد که ۵ سانت است و مجموعاً ۲۰ سانت می شود. آنچه قبلاً توضیح دادیم بعضی از آنها صحیح و بعضی غلط بود آنچه الان بیان می شود صحیح است. در خط پنجم، بُعد اصل که ۵ سانت است آورده می شود بُعد دوم و سوم آورده نمی شود به سراغ بُعد چهارم می روید که در بعد چهارم ۱۵ سانت اضافه کرده بودید آن ۱۵ را با بُعد اصل که ۵ است می آوریم ۲۰ می شود و یک اضافه ای برای خط پنجم می آورید که ۲۵ می شود.

ص: ۱۴۵۱

ترجمه: مثلاً زیاده ی ثانی بر اول که ۵ سانت بود در خط سوم موجود است با زیاده ای که مخصوص خود خط سوم است.

«فیجب ان تكون الزیادات غیر المتناهیة موجوده بالفعل فی بعد من الابعاد»

واجب است که باشد زیاداتی که این صفت دارند که غیر متناهی اند بالفعل موجود باشند در بُعدی از ابعاد «تمام زیاداتی که تعدادشان بی نهایت است باید در بُعدی از ابعاد موجود باشند که اسم آن را آخرین بُعد می نامیم. البته دقت کنید که مصنف تعبیر به آخرین بُعد نمی کند چون آخرین بُعد نداریم».

«و ذلك لان الزیادات بالفعل موجود»

چون زیادات، بالفعل موجود بودند و هیچکدام بالقوه نبودند چون در هر مرحله که وارد می شدیم بالفعل مقدماری را اضافه می کردیم پس زیادات همه بالفعل موجودند بودند.

«و كل زیاده بالفعل موجوده فهی توجد لواحد»

همه زیادتهایی که بالفعل موجود بودند در یک خط جمع می شوند چون زیادات پایینی در بالایی جمع می شوند.

«فیلزم ان یکون بُعد موجود فیه زیادات غیر متناهیة بالفعل متساویة»

«یکون»، تامه است.

لازم است که بعدی داشته باشیم که در آن بُعد، زیادات غیر متناهیة موجود است.

«بالفعل» هم می تواند قید «موجود» و هم قید «غیر متناهیة» باشد ولی ظاهراً قید «موجود» است.

«متساویة»: زیاداتی که متساوی اند.

«فیکون ذلك البعد زائدا علی المتناهی الاول بما لا نهاییه له»

«ذَلِكَ الْبُعْدُ»: آن بعدی که در آن، تمام زیاداتِ غیر متناهی جمع هستند.

نسخه صحیح «بما لا نهاییه له» است.

«المتناهی الاول» مراد همان بُعد اصل است.

بُعد اخیر به چه مقدار بر بُعد اول اضافه دارد؟ با عبارت «بما لا نهاییه له» بیان می کند لذا این جمله متعلق به «ذائدا» است.

ترجمه: آن بُعد، زائد دارد بر بُعد متناهی اول که همان بُعد اصل بود به اندازه لا نهاییه له.

«فیکون بعداً غیر متناه»

ضمیر «یکون» به «بعد» در عبارت «فیلزم ان یکون بعد» بر می گردد.

ترجمه: آن بُعد، بعد غیر متناهی می شود.

تا اینجا، استدلال تمام شد.

«لکنه اذا فصل علی هذا الوجه کان الخلف ظاهراً»

از اینجا مصنف جواب به این استدلال می دهد.

«فصل»: مطلب به این صورت، تفصیل داده شود و تبیین گردد خلف در آن ظاهر است.

مراد از خلف این است:

بیان اول: آن که نامتناهی است معلوم شد که بین ضلعین محصور است پس متناهی است.

بیان دوم: آن که بین ضلعین محصورش می کنید و متناهی قرار می دهید فرض می کنید نامتناهی است.

بیان اول ظاهراً بهتر است.

«لیس یحتاج فیهِ الی الحرکه»

گوینده، خلف را اینگونه درست کرد که اگر متحرکی خواست این بُعد نامتناهی بین الضلعین را طی کند در زمان متناهی طی خواهد کرد و این خلف است. برای بیان خلف، متحرکی درست کرد که روی این بُعدی که بین الضلعین است حرکت کند. مصنف می گوید احتیاج به حرکت نیست. خود همین محصور شدن نامتناهی بین حاصرین، خلف را درست می کند احتیاجی نیست که متحرکی درست شود و بگویی این متحرک در آن بُعد نامتناهی حرکت می کند و آن بُعد نامتناهی را در زمان

متناهی طی می کند و این خلف است. چون مستدل اینگونه خلف را درست کرد مصنف می گوید لازم نیست خلف را از طریق حرکت درست کنی بلکه خلف، ظاهر است بدون احتیاج به اینکه بحث حرکت را مطرح کنی.

ص: ۱۴۵۳

وجود خلف بدون احتیاج به حرکت، به این جهت است.

«لان هذا غير المتناهي لا يمكن ان يوجد الا بين الخطين فيكون متناهما و غير متناه هذا محال»

اینچنین غیر متناهی که الان داریم بحث می کنیم ممکن نیست که یافت شود مگر بین دو خط. و چون بین دو خط است پس متناهی است و به فرضی که گفتیم غیر متناهی بود و این، محال است.

نسخه صحیح «هذا الغير المتناهي» است یعنی «الغير المتناهي» مشاراً اليه «هذا» است و خبر «ان»، «لا يمكن» است. ظاهراً مصحح، مصری بوده و الف و لام را بر روی «غیر» تحمل نکرده و آن را برداشته و عبارت، خراب شده است.

توضیحاتی مربوط به جلسه گذشته ۲ _ بیان نظریه کسانی که حرکت در نامتناهی را نفی می کنند بکلیته و جزئیه و بررسی آن نظریه توسط مصنف / آیا جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند؟ / دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج / فصل ۸ / مقاله سوم / فن اول ۹۳/۰۳/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ۱ _ توضیحاتی مربوط به جلسه گذشته ۲ _ بیان نظریه کسانی که حرکت در نامتناهی را نفی می کنند بکلیته و جزئیه و بررسی آن نظریه توسط مصنف / آیا جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند؟ / دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج / فصل ۸ / مقاله سوم / فن اول.

«و نقول ايضا ان ما يقال من ان اجزاء غير المتناهي يجب ان تسكن في كل موضع و تتحرك الي كل موضع»^(۱)

ص: ۱۴۵۴

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج ۴، ص ۲۱۵، س ۱۵، ط ذوی القربی.

نکته مربوط به جلسه قبل: بحث ما در این بود که بعد نامتناهی نداریم. استدلال به برهان تطبیق کردیم و سپس وارد استدلال بعدی شدیم و گفتیم که جسم نامتناهی نمی تواند حرکت کند نه بکلیته و نه بجزئیه. این، یک مقدمه بود. سپس گفتیم تمام اجسام را ملاحظه می کنیم که حرکت می کنند این، مقدمه دوم بود. نتیجه گرفتیم که پس جسم متناهی نداریم. سپس وقتی خواستیم ثابت کنیم جسم نامتناهی حرکت نمی کند حرکت را به دو قسم مستقیم و مستدیر یا به عبارت دیگر ایینی و وضعی یا به تعبیر سوم حرکتی که استبدال مکان دارد و حرکتی که استبدال مکان ندارد تقسیم کردیم. سپس شروع به بحث کردیم و در ابتدا ثابت کردیم جسم نامتناهی، حرکت مستقیم ندارد سپس وارد حرکت مستدیر شدیم. در حرکت مستدیر ثابت کردیم که جسم نامتناهی حاصل نمی شود. تا اینجا مطالبی بود که مصنف بیان کرد.

در ادامه بیان شد که بعضی خواستند از طریق مسامته ثابت کنند که جسم نامتناهی حرکت مستدیر ندارد. مصنف این را قبول نکرد و گفت برهان مسامته چنین کارآیی را ندارد و نمی تواند ثابت کند که برای جسم نامتناهی حرکت دورانی نیست.

توجه کنید برهان مسامته را این گروه «که ما آنها را رد کردیم» برای این به کار گرفتند که بگویند جسم نامتناهی حرکت ندارد ما گفتیم این برهان، به این صورت کارایی ندارد. ما برهان مسامته را قبول داریم و جزء آن را امضا می کنیم اما نه به این منظور که این گروه استفاده کردند که ثابت کنند جسم نامتناهی حرکت مستدیر ندارد بلکه به منظور اثبات تناهی اجسام استفاده می کنیم و به منظور بطلان تسلسل استفاده می کنیم. درگیری ما با این گروه درباره این برهان نبود بلکه درباره برداشت و استفاده ای بود که اینها می خواستند از برهان ببرند و الا برهان، نزد مصنف مقبول است ولی به شرطی که در موضع خودش از آن استفاده کنید. در برهان مسامته گفته می شود که اگر جسم، نامتناهی باشد این خط متحرک، هم سمت با خط ساکن می شود هم سمت نمی شود به تعبیر دیگر هم اولین نقه مسامته داریم و هم نداریم و این، چون تناقض است پس عدم تناهی این خط باطل است.

ص: ۱۴۵۵

سپس به این بحث رسیدیم که مصنف گفت اگر کسی بخواهد بگوید بُعد نامتناهی داریم و نمی تواند حرکت کند از برهان سلمی استفاده کند چون ما می گوییم اگر جسم نامتناهی داشتیم حرکت استداره ای نمی کند یا مطلقاً حرکت نمی کند. شخص می خواهد حرکت نکردن را ثابت کند جسم نامتناهی را فرض می کند سپس حرکت نکردن را اثبات می کند. پس باید ابتدا جسم نامتناهی را ثابت کند بعداً حرکت نکردن را بیان کند لذا این گروه به سراغ اثبات عدم تناهی می روند و دلیل برهان مسامته را ما برای تناهی بکار می گیریم اما این گروه برای عدم تناهی و استفاده اینکه نامتناهی حرکت نمی کند بکار می برند. یعنی این گروه سعی می کنند با این برهان، جسم را نامتناهی کنند یا فرض کنند نامتناهی است چنانکه در برهان مسامته فرض کرد که جسم، نامتناهی باشد. سپس گفتند نمی تواند حرکت کند چون اگر حرکت کند مشکل پیدا می شود. سپس مصنف به برهان سلمی رسید که در جلسه قبل بیان شده برهان سلمی را ما برای اثبات تناهی اجسام و بطلان تسلسل استفاده می کنیم یعنی اینطور می گوییم که اگر این دو خطی که زاویه قائمه یا هر زاویه دیگر را تشکیل دادند تا بی نهایت بروند دهانه آنها هم باید تا بی نهایت باز شود و یک خط نامتناهی در دهانه زاویه قرار بگیرد در حالی که این خط نامتناهی محصور بین حاصرین است و تناقص لازم می آید و چون تناقض، باطل است معلوم می شود که آن دهانه نامتناهی نیست و اگر دهانه نامتناهی نشد معلوم می شود که آن دو ضلع هم نامتناهی نیستند.

نامتناهی بودن را رفع می کنیم تا تناهی اثبات شود. در این صورت، این برهان، تمام است اما این گوینده می خواهد از این برهان استفاده کند و عدم تناهی را اثبات کند که مصنف می گوید چگونه می توان عدم تناهی را ثابت کرد در حالی که دو طرف این خط بسته است. اعتراض مصنف این بود که این خطی که دو طرفش بسته است چگونه نامتناهی است. آن شخص که این برهان را آورد می خواهد از این برهان نامتناهی بودن خطها را استفاده کند می گوید نمی تواند این خط نامتناهی باشد چون دو طرفش بسته است. اگر این نمی تواند نامتناهی باشد آن دیگری هم نمی تواند نامتناهی شود. توجه می کنید که مصنف، برهان را رد نمی کند بلکه برداشت از برهان را دارد رد می کند. این برهان، تناهی را ثابت می کند و مصنف در این حد، تناهی را قبول دارد اما این گروه می خواستند از این برهان، لا تناهی را اثبات کنند که مصنف جلوی آنها را می گیرد. پس برهان سلمی، برهان باطلی نیست بلکه برداشتی که این گروه کردند برداشت باطلی است.

در جلد دوم کتاب شوارق الالهام در بحث علت و معلول مراجعه کنید در جایی که بحث تسلسل را مطرح می کند و محال بودن تسلسل را بیان می کند براهین زیادی می آورد و به برهان سلمی اشاره می کند و آن را قبول می کند سپس در جلد سوم شوارق در جایی که بحث تناهی ابعاد را می خواهد اثبات کند برهان سلمی را می آورد و آن را قبول می کند. عین همین عباراتی که در اینجا می خوانیم در همان قسمت شوارق الالهام آمده بدون اینکه کم یا زیاد شود. در کتاب شوارق الالهام، عبارت ابن سینا آورده می شود و چندین نکته از آنها استخراج می کند یکی از نکاتی که استخراج می کند همان بحثی است که می خواهیم الان وارد آن بشویم که پایه های نردبان را که اضافه می کنیم آیا مساوی باشد یا تزاید یا تناقص باشد این مطلب را مرحوم لا هیجی در کتاب شوارق توضیح می دهد. یعنی برای کشف مطالب شفا خوب است رجوع به جلد سوم کتاب شوارق در بحث تناهی ابعاد شود.

مصنف در اینجا ابتدا به غرض اینکه غیرمتناهی داریم این برهان را می آورد و سپس رد می کند اما مرحوم لا هیجی به عنوان اینکه ما نامتناهی نداریم بلکه جسم، متناهی است این برهان را می آورد و عبارت «لکنه اذا فصل» در سطر ۱۳ را هم می آورد تا بفهماند سرتاسر برهان و جواب نشان می دهد که جسم نامتناهی نداریم و این دلیل، دلیل بر تناهی ابعاد است.

نکته: مستدل می خواهد عدم تناهی را ثابت کند و در عین حال نظرش این است که حرکت در نامتناهی را هم نفی کند حتی کسی که برهان سلمی را می آورد می خواهد نامتناهی را با برهان سلمی اثبات کند و حرکت بر روی خط نامتناهی را نفی کند به این دلیل که اگر بخواهد حرکت بر روی خط نامتناهی انجام بگیرد باید در زمان متناهی انجام شود و این نمی شود که حرکتی بر روی مسافت نامتناهی واقع شود ولی در زمان متناهی.

پس این گروه ابتدا با برهان سلمی، عدم تناهی را ثابت می کند بعداً می گوید اگر حرکت بخواهد روی خط نامتناهی انجام شود اشکال دارد. مصنف برهان عدم تناهی را اثبات نمی کند تا نوبت به حرکت برسد دیگر جای بحث از حرکت نیست. خود خط، نامتناهی نیست بلکه متناهی است. لازم نیست از طریق حرکت بگویند زمان حرکت، متناهی است بلکه خود خط متناهی است قهراً زمان هم متناهی است. برداشتی که این شخص می کند صحیح نیست زیرا او اولاً خط را متناهی می کند بعداً که خط را متناهی کرد حرکتی روی این خط واقع می سازد و می گویند این حرکت در زمان متناهی انجام شد در اینصورت لازم می آید مسافت نامتناهی در زمان متناهی طی شود و این، خلاف است. این گروه در اینجا خلاف فرض درست کرد اما مصنف می گوید خلاف فرض، زودتر به وجود می آید زیرا خط را بدون جهت نامتناهی گرفت. محذور و خلف فرض همین جا لازم می آید که خط را بدون جهت نامتناهی گرفت.

خلاصه: مستدل به برهان مسامته، هم برهان مسامته را آورد هم استفاده کرد که حرکت، انجام نمی شود. مصنف، اینکه «حرکت، انجام نمی شود» را قبول دارد چون جز مدعای خودش است. مصنف می گوید برهان مسامته را بی جهت آوردید چون برهان مسامته اجازه نمی دهد که عدم تناهی را نتیجه گرفت بعداً بخواهی حرکت بر روی نامتناهی را مطرح کنی. بیا و برهان خودت را عوض کن و به جای برهان مسامته از برهان سلمی استفاده کن سپس به مستدل یاد می دهد که برهان سلمی به این صورت است و بعداً می گوید نمی توان از برهان سلمی هم استفاده کرد زیرا آن هم نمی تواند عدم تناهی را نتیجه بدهد تا بعداً بحث حرکت را روی آن مطرح کنی. این، روش بحث مصنف بود.

نکته: توضیح بحث تناقض و تضاد و تساوی: در شوارق این بحث مطرح شده است. گفتیم بُعد اصل که در دهانه زاویه افتاده است و فاصله اش با خود زاویه کم است ۵ متر فرض می شود. سپس بُعد دوم و سوم و چهارم و ... می آید که به اینها پله های نردبان می گوئیم. این بُعدها را به سه نحوه می توان اضافه کرد.

نحوه اول «تناقض»: بُعد اول که بُعد اصل است ۵ متر می باشد در بُعد دوم این ۵ متر می آید و چیزی هم اضافه می شود که کمتر از ۵ است یعنی این ۵ که بُعد اول است را در بُعد دوم قرار می دهیم و ۳ متر هم اضافه می کنیم و ۸ متر می شود. در بُعد سوم که وارد می شویم بُعد اصل که ۵ است را می آوریم اضافه ای را که در بُعد دوم آورده بودیم را می آوریم که ۳ متر بود و ۸ متر می شود. اضافه سومی هم می آوریم که مساوی با ۳ نباشد بلکه کمتر باشد مثلاً یک متر باشد در اینصورت بُعد سوم، ۹ متر می شود. در بُعد چهارم ۵ متر و ۳ متر و یک متر می آید حال کمتر از عدد یک اضافه می کنیم مثلاً نیم متر اضافه می کنیم و بُعد چهارم نه و نیم می شود و بُعد پنجم مثلاً نه و هفتاد و پنج صدم می شود در آخر اگر به بی نهایت برسید به عدد ۱۰ نمی رسید چون همینطور جزء را اضافه می کنید و جزء لا یتجزی هم نداریم. همینطور تجزیه می کنید ولی هیچ وقت عدد یک نمی آورید بلکه کمتر از عدد یک می آورید. البته مشکل دیگری وجود دارد و آن اینکه دهانه زاویه پر نمی شود.

نحوه دوم «تساوی» مثلاً ۵ متر بُعد اصل است. در بُعد دومی که می‌رسیم ۵ متر اضافه می‌کنیم که مجموعاً ۱۰ متر می‌شوند در بُعد سوم ۵ متر که بُعد اصل است و ۵ متر که در بُعد دوم آوردیم را می‌آوریم و یک ۵ متر هم برای بُعد سوم می‌آوریم که ۱۵ متر می‌شود.

در بُعد چهارمی، ۵ متر که در بُعد اولی بود را می‌آوریم ۵ متر که در بُعد دوم و ۵ متر که در بُعد سوم بود را می‌آوریم و ۵ متر مخصوص خود بُعد چهارم است که آورده می‌شود مجموعاً ۲۰ متر اگر همینطور ادامه دهید به بی‌نهایت می‌رسید. پس اگر به صورت مساوی اضافه شود به بی‌نهایت می‌رسد ولی مشکل ما این است که دو طرفش بسته است لذا اجازه نمی‌دهیم خط، بی‌نهایت شود و الا اگر به همین صورت، بی‌نهایت مرتبه اضافه کنید به بی‌نهایت می‌رسد.

نحوه سوم «تزايد»: اگر مرتبه اول ۵ متر اضافه کنید. مرتبه دوم ۵ متر در بُعد اصل را بیاورید و ۶ متر اضافه کنید. مرتبه سوم ۵ متر در بُعد اصل را بیاورید و ۶ متر را هم بیاورید و ۷ متر اضافه کنید. در این صورت خیلی زودتر به بی‌نهایت می‌رسید.

بحث امروز: نظر ما این بود که حرکت را در نامتناهی نفی کنیم. نامتناهی حرکت نمی‌کند نه بکلّیه و نه بجزئیّه. گروهی حرف ما را قبول دارند ولی از بیانی استفاده می‌کند که مصنف می‌گوید بیان آنها را نمی‌فهمم.

بیان کلام بعض: اجزاء یک جسم نامتناهی «دقت کنید که به خود جسم نامتناهی کار ندارد کانه از این مطلب که جسم نامتناهی حرکت نمی دهد فارغ شده است» واجب است که در هر جا که هست ساکن شود و واجب است که به هر جا که شد حرکت کند مدعای این بعض همان مدعای مصنف است اینکه اجزاء جسم نامتناهی حرکت نمی کند حرف درست است. اما این بیانی که این گروه می گوید را مصنف می گوید نمی فهمم. این بعض می گوید:

«واجب است اجزاء نامتناهی در هر موضعی ساکن شوند و به هر موضعی حرکت کنند» اگر به این عبارت دقت کنید مشتمل بر تناقض است اما وقتی این کلام را توضیح می دهیم تناقض نخواهد بود.

توضیح بحث این است که یک قانون داریم و آن این است: هر جسمی در موضع طبیعی خودش ساکن می شود. سنگ، سنگین است و موضع طبیعی اش به سمت پایین است اگر به سمت پایین بیاید و بر روی زمین قرار بگیرد ساکن می شود. اگر به سمت بالا ببرد به سمت مکان طبیعی خودش حرکت می کند و وقتی به موضع طبیعی خودش رسید دوباره ساکن می شود پس همیشه در موضع طبیعی ساکن است و به موضع طبیعی، منتقل می شود «یعنی اگر در موضع طبیعی نبود به سمت موضع طبیعی حرکت می کند» این قانون را همه قبول دارند.

این گوینده اینچنین می گوید «البته این حرفها رانمی گوید این حرفها از کلامش بر می آید» اگر جسمی در موضع طبیعی خودش بود ساکن می شود. اگر در موضع طبیعی خودش بود و موضع طبیعی دیگر هم داشت گاهی می خواهد در همین موضع طبیعی ساکن می شود گاهی هم به سمت موضع طبیعی دیگرش حرکت می کند. پس حق دارد در موضع طبیعی ساکن شود و حق دارد از موضع طبیعی به موضع طبیعی دیگر وارد شود. مصنف می گوید اگر در موضع غیر طبیعی بود حق دارد وارد در موضع طبیعی بشود اما اگر در موضع طبیعی بود حق ندارد وارد در موضع طبیعی بشود. سنگ را روی زمینی می اندازیم که صاف است و سراسیمی وجود ندارد. این سنگ در نقطه ای می افتد نقطه ای که کنار این نقطه قرار دارد هم موضع طبیعی سنگ است و اگر در آنجا می ماند موضع طبیعی خودش می بود و ساکن می شد اما در آن نقطه دیگر نیفتاده بلکه در این نقطه افتاده است. مصنف می گوید این سنگ دیگر حرکت نمی کند چون در موضع طبیعی خودش قرار گرفته اینطور نیست که این سنگ بگوید نقطه ی دوم از زمین هم موضع طبیعی من است پس به آنجا بروم. بلکه می گویم این سنگ در همان نقطه اول که قرار گرفته موضع طبیعی اش است و ساکن می شود. مصنف می گوید اگر از موضع طبیعی بیرون کردی وارد موضع طبیعی می شود اما اگر در یک موضع طبیعی بود و موضع طبیعی نظیر آن داشت در آن نمی آید. مصنف می گوید کلی این سطح، موضع طبیعی است این سنگ اگر یک شخص از این کلی را به عنوان موضع طبیعی اتفاقا گرفت در همان جا قرار می گیرد. اما از کلام این گوینده به این صورت در می آید که اگر این جسم در شخص موضع طبیعی خودش افتاده در تمام اشخاصی که کلی این موضع طبیعی می تواند آن اشخاص را داشته باشد برود این سنگ اگر در اینجا افتاده می تواند آن طرف برود چون همه جای زمین موضع طبیعی سنگ است یعنی این سنگ هم می تواند ساکن باشد و هم می تواند حرکت کند. تا اینجا بیان قاعده را کردیم.

حال در ما نحن فیه می گوئیم اگر جسم نامتناهی داشته باشیم این جسم بالا و پایین ندارد تا بگوئیم موضع طبیعی فلان جزء در بالا- است یا در پایین است. این جزء جسم نامتناهی، همه جای این جسم نامتناهی برایش موضع طبیعی خواهد بود و همه جا برایش یکسان است.

پس تمام مواضع این جسم نامتناهی برای این جزء خاص، موضع طبیعی می شود پس می تواند در تمام اجزاء، ساکن باشد و می تواند به تمام اجزاء منتقل شود پس هم می تواند حرکت کند به کل موضع و هم می تواند ساکن باشد فی کل موضع.

توضیح عبارت

«و نقول ایضا ان ما یقال من ان اجزاء غیر المتناهی یجب ان تسکن فی کل موضع و تتحرک الی کل موضع»

«تتحرک» عطف بر «تسکن» است.

گفته ی بعضی که می گویند اجزاء غیر متناهی واجب است که در هر موضعی ساکن شود و واجب است که به هر موضعی حرکت کند «توضیح دادیم که تناقض در این عبارت وجود ندارد.

«لان کل موضع له طبیعی»

هر موضعی از مواضع جسم نامتناهی برای این جزء، موضع طبیعی می شود و شیء در موضع طبیعی ساکن است و اگر شیئی موضع طبیعی اش در جای دیگر باشد می تواند به سمت موضع طبیعی حرکت کند پس این، هم می تواند ساکن باشد هم می تواند به جای دیگر برود.

«فهذا ایضا مما لم اتحققه و لم افهمه»

ص: ۱۴۶۲

این، مطلبی است که من نمی توانم آن را تحقیق کنم و به تحقیقش معتقد شوم و آن را نمی فهمم.

ادامه بررسی مصنف نظریه کسانی که حرکت در نامتناهی را نفی می کنند بکلیته و جزئیه / آیا جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند؟ / دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج / فصل ۸ / مقاله سوم / فن اول ۲۸ / ۰۳ / ۹۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بررسی مصنف نظریه کسانی که حرکت در نامتناهی را نفی می کنند بکلیته و جزئیه / آیا جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند؟ / دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج / فصل ۸ / مقاله سوم / فن اول.

«فانه لیس یجب اذا کان لشیء واحد مواضع»^(۱)

کلام بعض: بعضی گفته بودند اگر جسم نامتناهی داشته باشیم اجزاء این جسم واجب است که در هر موضعی ساکن شود و واجب است که هر موضعی را برای رسیدن به موضع دیگر ترک کند هم سکون آنها در هر موضعی واجب است هم حرکتشان از هر موضعی به موضع دیگر واجب است چون همه مواضع برای این اجزاء، مواضع طبیعی هستند و در مواضع طبیعی، شیء باید ساکن شود پس این اجزاء هم باید در مواضع طبیعی خودشان ساکن شوند از طرفی بقیه مواضع هم برای این اجزاء طبیعی اند پس باید این اجزاء از موضعی که هستند به مواضع دیگری که طبیعی هستند حرکت کنند چون همیشه باید به سمت موضع طبیعی حرکت کند. حال این جسم یا این جزء اگر چه در موضع طبیعی خودش قرار دارد ولی موضع طبیعی دیگر هم وجود دارد و این جسم باید به سمت موضع طبیعی دیگر هم حرکتی کند چون این موضعی که در آن قرار دارد موضع طبیعی اش است باید در این موضع ساکن بماند و چون مواضع دیگر هم طبیعی هستند و این شیء باید به سمت مواضع طبیعی منتقل شود پس باید به سمت بقیه مواضع هم حرکت کند.

ص: ۱۴۶۳

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج ۴، ص ۲۱۶، س ۱، ط ذوی القربی.

البته این نکته را در جلسه قبل مطرح نکردیم که در بعضی نسخه ها به جای «یجب ان تسکن» آمده «یجب ان لا تسکن». یعنی واجب است که این جزء در محلی ساکن نشود بلکه دائما در حال حرکت به سمت موضع طبیعی باشد یعنی مفاد این قول این می شود که باید حرکتی کند و هیچ گاه ساکن نشود.

به نظر می رسد این نسخه بهتر است چون می گوید همه جا موضع طبیعی آن جسم است و این جزء باید به سمت موضع طبیعی حرکت کند پس در هیچ جا نمی تواند ساکن شود چون در هر جا که بخواهد ساکن شود موضع طبیعی در جای دیگر است و ناچار است از آنجا به موضع طبیعی حرکت کند و دوباره از آنجا به موضع طبیعی دیگر حرکت کند و همیشه در حال حرکت باشد.

اما در اکثر نسخ «تسکن» آمده که آن هم صحیح است زیرا معنای عبارت طبق نسخه «تسکن» این می شود: این شی که الان

در اینجا قرار دارد موضع طبیعی اش است و باید ساکن شود و چون موضع طبیعی دیگر دارد می تواند از آنجا خارج شود و وارد در موضع طبیعی دیگر شود.

بررسی این نظریه توسط مصنف: این نظریه باطل است.

توضیح در ضمن مثال: قسمتی از هوا را فرض کنید به زیر آب می بریم و در موضع غیر طبیعی خودش قرار می دهیم سپس آن را رها می کنیم تا بیرون بیاید و وقتی وارد هوا شد می ایستد. این بخش از هوا اگر در جای دیگری از کره هوا قرار داده شود باز هم می ایستد پس همه جای کره ی هوا موضع طبیعی برای این بخش از هوا می شود هر جایی از کره ی هوا که قرار بدهید صحیح است. فقط در صورتی که بیرون از موضع طبیعی باشد به سمت موضع طبیعی حرکت می کند و الا اگر داخل در موضع طبیعی باشد به سمت موضع طبیعی دیگر حرکت نمی کند. دلیلش همین بخشی از هوا است که به یک بخش خاصی از کره ی هوا می رود «اگر باد بیاید و آن بخش از هوا را به جای دیگر از کره ی هوا ببرد مورد بحث نیست چون این به وسیله قاسر است نه طبیعی»

ص: ۱۴۶۴

کلام مصنف به طور کلی: اینچنین است که اگر شیئی، مواضع طبیعی متعدد داشت نباید گفته شود که هم واجب است در یک موضع طبیعی ساکن شود و هم واجب است که به مواضع طبیعی دیگر حرکت کند بلکه این در همان جای طبیعی ساکن می شود و حرکت به سمت جاهای دیگر نمی کند.

بعداً مصنف اشاره به مطلب دیگری می کند و آن این است که اگر ما حرف این گروه را قبول کنیم هیچ سکونِ بالطبع و حرکت بالطبع نخواهیم داشت.

توضیح عبارت

«فانه لیس یجب اذا كان لشي واحد مواضع كل واحد منها له بالطبع ان يلزمه ان يسكن عن كل واحد منها و ان يتحرك في كل واحد منها»

فاعل «لیس یجب»، «ان یلزمه» است. نسخه صحیح «ان یسکن فی کل واحد منها و ان یتحرک عن کل واحد منها» است. یعنی باید جای «فی» و «عن» عوض شود.

مصنف فرمود من کلام این گوینده را نمی فهمم و نمی توانم آن را ثابت و محقق کنم.

ترجمه: اگر برای شیء واحدی چند موضع بود که هر یک از این مواضع برای آن شیء بالطبع بود «یعنی اگر شیئی دارای مواضع طبیعی متعدد بود» واجب نیست که لازم باشد آن شیء را «که دارای مواضع متعدد است» ساکن شود در هر یک از آن مواضع و واجب نیست که حرکت کند از هر یک از آن مواضع به سمت مواضع دیگر.

«فان امثال هذه المواضع ايها اتفق للجسم الحصول فيه من بين جملة المواضع الكلى له وَقَفَ بطبيعته و لم يهرب»

ص: ۱۴۶۵

«وقف بطبعه» خبر «ان» است «یهرب» عطف بر «وقف» است.

امثال آن مواضع «که همه، مواضع طبیعی اند» هر کدامش باشد که برای جسم، حصول در هر کدام از آن مواضع اتفاق بیفتد آن جسم در آن موضعی که برایش حاصل شده به طبع خودش توقف می کند.

«کمال جزء من اجزاء الهواء فی جمله خیر الهواء و جزء من اجزاء الارض فی جمله حیز الارض»

نسخه صحیح «کحال جزء» است.

مثل حالتی که جزئی از اجزاء هوا دارد در بین مجموعه کره ی هوا و مانند حالتی جزئی از اجزا ارض دارد در بین مجموعه کره ی ارض.

«و لولا هذا لما كان سکون و لا حرکه بالطبع»

«کان» تامه است و «بالطبع»، هم مربوط به «سکون» است هم مربوط به «حرکه» است.

«لولا هذا»: اگر اینگونه نباشد که شیء وقتی به موضع طبیعی اش رسید ساکن نباشد بلکه هنوز حرکتش را ادامه دهد به بهانه اینکه مواضع های طبیعی دیگر موجود است.

ترجمه: اگر این وضع نباشد سکون بالطبع اتفاق نمی افتد، حرکت بالطبع هم اتفاق نمی افتد.

اینکه سکون بالطبع اتفاق نمی افتد روشن است چون در هر موضعی که بخواهد واقع شود و به آن موضع قناعت نکند به بهانه اینکه مواضع دیگر هم برای مواضع طبیعی هستند قهراً نمی تواند ساکن بالطبع شود مگر اینکه قاسری او را ساکن کند. «چون این موضع طبیعی است ولی جای دیگر هم موضع طبیعی او است لذا به سمت آن حرکت می کند دوباره جای سومی هم موضع طبیعی او است لذا به سمت آن حرکت می کند و هکذا دائماً حرکت می کند و سکون بالطبع اتفاق نمی افتد.

ص: ۱۴۶۶

اینکه حرکت بالطبع حاصل نمی شود به خاطر این است که حرکت اگر بخواهد بالطبع باشد باید طبیعت آن را اقتضا کند و طبیعت، وقتی آن را اقتضا می کند که مقتضایش را نداشته باشد یعنی خارج از محل طبیعی باشد در این صورت اقتضا می کند حرکت به سمت محل طبیعی خودش کند اما در اینجا در محل طبیعی خودش هست و لو بقیه محل ها هم برایش طبیعی باشند ولی چون در محل طبیعی قرار گرفته اقتضای طبیعی ندارد چون در بیرون از مکان طبیعی نیست تا طبیعتش درخواست مکان طبیعی را بکند پس حرکت بالطبع اتفاق نمی افتد.

شما می گویند «هیچ جا حرکت بالطبع اتفاق نمی افتد» چون تعبیر به «و لا حرکه بالطبع» است. اگر «لا حرکه» به نصب خوانده شود نفی جنس می شود اگر هم نفی جنس نباشد معنایش این است که لا-اقل فردی از حرکت بالطبع حاصل نمی شود. مصنف می فرماید چون شما در هر مکانی که جسمی را وارد کنید می بینید تمام جسم آن مکان طبیعی را پر نکرده است بلکه دائماً مقداری اضافه آمده که این سنگ آن مقدار را پر نکرده است. به تعبیر مصنف «از آن مشتغل اجزاء یعنی» از زمینی که این اجزاء زمین یعنی سنگ آن را پر و اشغال کرده مقداری اضافه می آید که آن مقدار اضافه محل طبیعی برای این سنگ است در اینصورت در همه جا محل طبیعی متعدد پیدا می کند و شما گفتید اگر محل طبیعی متعدد داشته باشد نه سکون واجب است نه حرکت واجب است. ما گفتیم چون در موضع طبیعی خودش است حرکت نمی کند در اینصورت لازمه اش این است که هیچ موجودی چون در موضع طبیعی خودش قرار گرفته حرکت نکند و لو اینکه محل طبیعی دیگر هم داشته باشد. چون محل طبیعی خودش را گرفته در این صورت لازم می آید هیچ چیزی حرکت نکند چون هر چیزی را که نگاه کنید بالاخره می بینید که مکانی را پر کرده و مثل آن مکان را هم می تواند پر کند مثلاً این کاسه آب را پر کرده اگر مثل آن کاسه آب را هم بیاورید پر می کند. بله کاسه آب هایی که در بالای سر بگذارید آب نمی تواند آن را پر کند چون آب به سمت بالا- نمی رود ولی کاسه آب هایی که نزدیک این کاسه باشد این آب می تواند هر کدام از این کاسه های آب را پر کند علی البدل. حال یکی از این کاسه ها را پر کرده است آن دیگری هم برایش محل طبیعی است و شما گفتید که باید به سمت محل طبیعی حرکت کند پس آن کاسه دیگر هم برایش محل طبیعی می شود و ما بیان کردیم که این، چون محل طبیعی را گرفته نمی تواند به سمت محل طبیعی دیگر حرکت کند پس این، نمی تواند حرکت بالطبع کند آن دیگری هم نمی تواند حرکت بالطبع کند بنابراین حرکت طبیعی نداریم.

ترجمه: اگر نباشد سکون جزء در موضع طبیعی اش در حالی که مواضع طبیعی دیگر هم دارد و اگر اینچنین نباشد که شیء وقتی در مکان طبیعی نیست باید حرکت بالطبع کند بلکه مطلقاً حرکت بالطبع کند و لو مکان طبیعی خودش هست در اینصورت نه سکون و نه حرکت بالطبع تحقق پیدا می کند.

«فان الحیز دائما یفصل علی مشتغل الاجزاء»

چرا هیچ سکون بالطبع و حرکت بالطبع نداریم؟ زیرا چیزی که موجود است اضافه دارد بر آن چیزی که مُشْتَغَلِ اجزاء است و به توسط اجزاء اشغال شده است. «آن قسمتی که به توسط اجزاء اشغال شده مکان طبیعی این اجزاء است ولی این اجزاء، تمام مکان طبیعی خودشان را پُر نکردند بلکه این مکان طبیعی را پُر کرده پس قسمتهای دیگری باقی مانده که آنها هم مکان طبیعی اند. در این صورت این جسم نه می تواند ساکن باشد چون محل های طبیعی دیگر دارد و نه می تواند حرکت کند آن هم حرکت بالطبع، زیرا که اینچنین نیست که حرکت بالطبع، بدون مقتضای انجام شود و مقتضای در وقتی فعالیت می کند که شیء، خارج از مکان طبیعی خودش باشد.

«فعسی ان یکون لهذا وجهٌ بیانٍ لم افهمه»

مصنف فرمود من این وجه را نمی فهمم.

«لهذا»: برای گفته ی آن شخصی که ما داریم قول او را رد می کنیم.

ترجمه: شاید برای گفته ی آن شخص، بیان وجهی باشد که من آن بیان وجه را نمی فهمم «مصنف نمی گوید کلامش صحیح است یا باطل است بلکه می گوید کلامش مورد پسند ما نیست.»

ص: ۱۴۶۸

ادامه بررسی مصنف، نظریه کسانی که حرکت در نامتناهی را نفی می کنند بکلّیه و جزئیه / آیا جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند؟ / دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج / فصل ۸ / مقاله سوم / فن اول ۹۳/۰۳/۳۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بررسی مصنف، نظریه کسانی که حرکت در نامتناهی را نفی می کنند بکلّیه و جزئیه / آیا جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند؟ / دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج / فصل ۸ / مقاله سوم / فن اول..

«و اما انه لا یكون لاجزاء ذلك الجسم حرکه طبعیه فذلك صحیح»^(۱)

بحث در این داشتیم که حرکت بر جسم نامتناهی رواست یا خیر؟ و همچنین آیا جزء جسم نامتناهی می تواند حرکت کند یا نمی تواند حرکت کند؟ به عبارت جامع، جسم نامتناهی بکلّیه یا بجزئیه حرکت دارد یا اصلاً حرکت ندارد.

ابتدا در این باره بحث کردیم که اصلاً جسم نامتناهی نداریم سپس از طریق این که جسم نامتناهی حرکت نمی کند و ما حرکت را در اجسام می بینیم نتیجه گرفتیم که جسم نامتناهی نداریم چون از طریق حرکت وارد این بحث شدیم و نتیجه ی مطلوب را گرفتیم این بحث پیش آمد که آیا جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند؟ گفتیم حرکت طبیعی و حرکت وضعی و دورانی ندارد. سپس کسانی از طریق دیگر وارد شدند تا اینکه به اینجا رسیدیم که شخصی می گفت اگر جسمی نامتناهی باشد اجزایش باید هم ساکن در هر موضع باشند هم به سمت هر موضع حرکت کنند. این را مطرح کردیم و رد کردیم و در پایان گفتیم ظاهر این نظریه اشکال دارد. و اگر چیز دیگری اراده کرده باشد ما نمی فهمیم چیست؟ اگر بدانیم مرادش چیست درباره آن هم قضاوت می کنیم. تا اینجا را در جلسه گذشته بیان کردیم الان مصنف می فرماید در کلام این گوینده که ما کلامش را رد کردیم این ادعا بود «که جزء جسم، حرکت طبیعی ندارد».

ص: ۱۴۶۹

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج ۴، ص ۲۱۶، س ۵، ط ذوی القربی.

مصنف می گوید: کلام این که می گوید «جزء جسم نمی تواند حرکت کند» صحیح است. مصنف می خواهد بر کلام این گروه استدلال کند. «یعنی جزء جسم نامتناهی حرکت ندارد. مصنف بر این مدعا دلیل می آورد»

دلیل مصنف بر کلام این گروه: در اینجا دو فرض مطرح می شود:

فرض اول: جسم نامتناهی در تمام جهات نامتناهی باشد.

فرض دوم: جسم نامتناهی از یک جهت، محدود باشد و از جهت دیگر نامتناهی باشد.

حکم فرض اول: اگر جزء بخوهد حرکت کند مبدأ حرکت خواهد داشت که از آنجا حرکت را شروع کند و به جایی می

رسد که حرکتش تمام می شود و در آنجا ساکن می شود ما فعلاً به انتها کاری نداریم بلکه به مبدأ حرکت کار داریم. مبدأ حرکت در جسم نامتناهی با بقیه مواضع جسم نامتناهی چه تفاوتی دارد که این شیء می خواهد از آن مبدأ حرکت کند و به جای دیگر برود؟

این مبدأ با بقیه تفاوتی ندارد بنابراین چه عاملی این جزء را به طور طبیعی از این مبدأ به جای دیگر حرکت می دهد؟ اگر قسری باشد سوال نمی کنیم زیرا می گوئیم قاسر این کار را کرده است اما این جزء می خواهد طبیعاً حرکت کند. برای این جزء آن مبدأ حرکت با مواضع دیگر این جسم نامتناهی تفاوتی ندارد چرا از آن مبدأ حرکت کند و به مواضع دیگر برود؟ برای این حرکت، توجیهی وجود ندارد لذا برای این جزء چنین حرکتی اتفاق نمی افتد.

ص: ۱۴۷۰

«و اما انه لا يكون لاجزاء ذلك الجسم حركة طبيعيه فذلك صحيح»

«ذلك الجسم» یعنی جسم نامتناهی.

«حركات طبيعه» اسم «لا يكون» و «لاجزاء» خبر مقدم است.

اینکه گفت باید جزء جسم نامتناهی همه جا ساکن باشد و از همه جا حرکت کند را قبول نداشتیم اما نتیجه ای از کلماتش استفاده می شد که جسم نامتناهی اجزایش حرکت نمی کند. مصنف می گوید این کلام را قبول داریم.

ترجمه: اینکه بدست آمد برای اجزاء آن جسم حرکت طبیعی نیست صحیح است و ما بر آن استدلال می کنیم.

«لانه لا يخلو اما ان يكون الجسم غير متناه في جميع الجهات فلا يكون موضع مطلوباً لاجزائه بالحركة مخالفاً لمبدأ الحركة»

«بالحركة» و «لاجزائه» متعلق به «مطلوباً» است.

یا جسم از همه جهت، نامتناهی است در این صورت موضعی در این جسم پیدا نمی شود که مطلوب بالحركة برای اجزاء این جسم باشد در حالی که آن موضع مخالف برای مبدأ حرکت باشد. مبدأ حرکت با هر موضع دیگری یکسان است پس چرا جزء از این مبدأ خارج شود.

نکته: این جسم نامتناهی یا بسیط است یا مرکب است. اگر بسیط باشد این توضیحاتی که دادیم روشن است زیرا این قسمت جزء بسیط با آن قسمت دیگر از جزء بسیط برای متحرک فرقی نمی کند پس هیچ وقت از این موضع به موضع دیگر خالی نمی رود چون در موضعی که باید باشد وجود دارد و موضع دیگر با این موضع فرقی ندارد پس حرکتی نمی کند. اما اگر این جسم نامتناهی مرکب باشد مثلاً بخشی از آن آب و بخشی هوا باشد آیا در آنجا حرکتی صورت نمی گیرد؟ می فرماید در آنجا هم حرکت، انجام نمی شود چون ما نمی گوئیم در جسم، مواضع مختلف نیست بلکه می گوئیم مواضعی که برای این جزء متحرک، مختلف باشد نیست. مثلاً فرض کنید آن جزء، جسم سنگین باشد در این صورت این جزء نمی تواند وارد در بخش هوا شود چون جایگاه آن، بخش هوا نیست. باید در بخش ارض بماند و در بخش ارض، این موضع با مواضع دیگری که از بخش ارض می باشد برای آن تفاوتی نمی کند. هکذا اگر آن جزء، جسم سبک بود در بخش هوا قرار می گیرد نه در بخش ارض. و در بخش هوا، این موضع با مواضع دیگری که از بخش هوا می باشد برای آن تفاوت نمی کند.

پس در این اتسدادالی که مصنف می کند فرقی بین جسم نامتناهی که بسیط باشد و جسم نامتناهی که مرکب باشد نیست.

صفحه ۲۱۶ سطر ۷ قوله «و ان كان في جهة»

حکم فرض دوم: اینگونه فرض می شود که جسمی داریم که نامتناهی از یک جهت است و از جهت دیگر متناهی است. در آن جهت دیگر که متناهی است جزئی وجود دارد که این جزء در بیرون قرار گرفته نه در درون. اگر در درون قرار گرفته باشد حکمش مانند فرض اول است یعنی بالا-خزه در یک جایی که قرار بگیرد مناسب خودش است و از آنجا می خواهد حرکت کند که آنجا، مبدأ حرکت می شود و این مبدأ حرکت با مواضع دیگر برای این جزء فرقی نمی کند پس بیرون رفتنش از این مبدأ به جای دیگر، ترجیح بلا مرجح است عامل طبیعی برای حرکتش نیست.

اما اگر این جزء از آن جسم نامتناهی بیرون بود از همان قسمت متناهی بیرون بود باید برود تا داخل در جسم نامتناهی بشود اما چگونه وارد می شود؟

فرض این است که این جزء، جزئی است که هم سنخ با کل است و حقیقتش با کل، یکی است. کل را تصور کنید که یک جسم بسیط می باشد مثلاً- همه آن، هوا است. این جزء هم جزئی از هوا است ولی به توسط قاسری بیرون از هوا افتاده است. حال می خواهد به سمت اصل خودش حرکت کند در اینجا چه اتفاقی می افتد؟

ص: ۱۴۷۲

توجه کنید قبل از اینکه بحث را شروع کنیم این نکته را توضیح بدهیم و آن اینکه وقتی این جزء از دورن آن کل بیرون می آید جسم نامتناهی نخواهد بود. جزء جسم نامتناهی هم نخواهد بود بلکه یک جسم متناهی است که از جسم نامتناهی جدا شده است. در اینصورت به آسانی می توان گفت که اگر این جزء حرکت می کند یک جسم متناهی است که دارد حرکت می کند و حرکت کردن جسم متناهی اشکالی ندارد. این جزء حرکت می کند تا به اصل خودش برسد و به آن بچسبند.

اما بحث ما در این نیست بلکه بحث ما در این است که این جزء به عنوان اینکه جزء است می خواهد حرکت کند حال یا به بیرون جسم نامتناهی چسبیده و جدا نشده است بلکه می خواهد نفوذ کند و به درون جسم برود یا جدا شده است. اینکه جدا شده باشد بحث اجمالی آن را گفتیم و بحث تفصیلی آن در سه خط به آخر در صفحه ۲۱۶ می آید الان بحث ما در جایی است که آن جزء از کل جدا نشده و به آخر کل چسبیده است مراد آخر جزء متناهی است نه آخر جزء نامتناهی چون طرف نامتناهی معلوم نیست.

مصنف در اینجا نمی گوید مبدأ با جای دیگر فرقی نمی کند بلکه اشکال دیگری وارد می کند و آن اشکال این است که هر محلی که برای کل وجود دارد برای جزء هم همان محل وجود دارد. یعنی اگر کل زمین را رها کنید در مرکز عالم می ایستد. دوباره اگر کل زمین را به جای دیگر ببرید و آن را رها کنید در مرکز عالم قرار می گیرد. سنگ هم که از سنخ زمین است همینطور می باشد اگر آن را هم حرکت بدهید در روی زمین قرار می گیرد پس جزء به محلی که محل کل است تمایل دارد.

بنابراین اگر جزء به سمت محلی حرکت کرد کل هم باید بتواند به سمت آن محل حرکت کند پس اگر این جزئی که به کل چسبیده توانست به سمت بالا یا پایین حرکت کند باید کل هم بتواند چنین حرکتی انجام دهد در حالی که کل به خاطر بی نهایت بودن، مکانی را طلب نمی کند و همان جا که قرار دارد قرار خواهد داشت و جزء هم باید همان جا که هست باشد و نباید مکان خودش را عوض کند.

اما به چه علت جز حرکت نمی کند؟ چون وقتی کل حرکت نکرد جزء هم حرکت نمی کند.

اما به چه علت کل حرکت نمی کند؟ قبول داریم که جزء از سنخ کل است اگر جزء، جایی را طلب کند کل هم باید همان جا را طلب کند ولی کل، طلب نمی کند پس جزء هم طلب نمی کند. از کجا می گوئید کل طلب نمی کند شاید کل، طلب کند.

جواب می دهد که برای کل، مکانی وجود ندارد که بخواهد به سمت آن مکان حرکت کند مکان به طور مطلق عبارت از سطح حاوی است ولی دو قسم است:

۱ _ سطح حاوی که با آن جسم از یک نوع و یک جنس باشد مثل اینکه قسمتی از هوا را کره هوا احاطه کند که سطح محیط از سنخ خود هوای جزئی است.

۲ _ سطح حاوی که از سنخ جسم نیست آن جسم را احاطه کند مثل هوا که مکانش کره نار است.

«و ان كان في جهة دون جهة حتى يكون الجزء يتحرك اذا كان خارجا عن الحد الذي في الجهة المحدوده»

ضمیر «کان» به «کون» بر می گردد که از «ان يكون الجسم غير متناه» در سطر ۶ گرفته می شود یعنی به «عدم تناهی» بر می گردد.

اگر این جسم نامتناهی بود در جهتی، به طوری که جزء حرکت کند زمانی که جزء خارج باشد از آن حدی که برای جسم نامتناهی در جهت محدودش حاصل است «یک حدی برای جسم نامتناهی در جهت محدودش حاصل است. فرض کنید جزء، خارج از این حد است».

«فلا محاله ان الجزء يتحرك الى مكان يطلبه بالطبع»

این حرف را قبول داریم که اگر جزء را از مکان طبیعی اش خارج کنیم به مکان طبیعی اش حرکت می کند یعنی به مکانی که این جزء، آن را به طبیعتش طلب می کند پس جزء باید به سمت مکان کل برود لکن کل، مکان ندارد تا جزء به سمت آن برود نه اینکه برای پیوستن به کل حرکت کند.

«و لكن الذي يطلبه الجزء يجب ان يكون هو بعينه الذي يطلبه الكل»

آن مکانی که جزء، آن مکان را طلب می کند باید عیناً همان باشد که کل، طلب می کند یعنی مکان جزء از سنخ مکان کل است بنابراین، اگر جزء خواست حرکتی کند کل باید بتواند آن حرکت را انجام دهد ولی کل در اینجا نمی تواند حرکت کند پس جزء هم نمی تواند حرکت کند.

«و الكل لا يطلب مكانا بالطبع»

کل، مکانی را بالطبع طلب نمی کند حال یا مکان ندارد یا مکان دارد ولی مکانش حاصل نیست.

«لا يطلب»: یعنی «لا يطلب بالفعل و لا بالقوه».

«اذ لا مکان له مجانس و لا غیر مجانس»

زیرا مکانی ندارد نه مکان مجانس دارد نه مکان غیر مجانس دارد.

«اعنی بالمجانس ان یکون سطح شبيه بسطحه»

از مجانس قصد می کند سطحی را که شبیه به سطح کل باشد مثلاً هوایی باشد که کل هوا آن را احاطه کرده است.

«و غیر المجانس ان یکون سطح غیر شبيه بسطحه فی طبیعته»

«غیر المجانس» عطف بر «المجانس» است.

از غیر مجانس قصد می کند که سطحی غیر از سطح شبیه به سطح کل باشد.

«فی طبیعته»: شبیه یعنی هماهنگ بودن که در چند چیز اتفاق می افتد. دو شی ممکن است مشابه باشند در کیفیت یا در کمیت. مراد از مشابه، معنای عام است. و الا مشابهت در معنای خاص فقط اختصاص به کیفیت دارد. مشابهت در جایی گفته می شود که دو شیء کیفیتشان یکنواخت باشند. مساوات در جایی گفته می شود که دو شیء در کمیتشان یکنواخت باشند. موازات در جایی گفته می شود که دو شیء در وضعشان یکنواخت باشند. مجانست در جایی گفته می شود که دو شیء در جنسشان یکنواخت باشند. مماثلت در جایی گفته می شود که دو شیء در نوعشان یکنواخت باشند. مشابهت در اینجا به معنای عام مراد است و شامل مشابهت در کیف می شود و همینطور شامل مشابهت در طبیعت هم می شود. اینکه دو شی در طبیعت مشابه اند یعنی در صورت نوعیه مشابه اند. اسم این، مماثلت است ولی چون مراد از مشابهت، عام است شامل مماثلت هم می شود.

ص: ۱۴۷۶

این دو شیء (جزء و کل) مشابه در طبیعتند نه در کیفیت و کمیت. وقتی این دوشیء مشابه در طبیعتند هر چیزی و مکانی را که آن طبیعت، طلب می کند این طبیعت هم باید طلب کند. بنابراین اگر مکان را کل طلب کرد چون طبیعتش با جزء یکی است پس باید جزء هم همان مکان را طلب کند. بحث دیگر این است که آن سطحی که می خواهد مماس با این کل شود و مکان او قرار بگیرد. یکبار می گوئیم مجانس است و یکبار می گوئیم غیر مجانس در طبیعت است.

«كما للهواء عندنا من سطح النار»

چنانکه در نزد ما هوا نسبت به سطح نار اینچنین است. که سطح نار، مکان هوا می شود و از سنخ هوا نیست.

«عندنا»: در مورد طبقات عناصر اختلاف است گروهی معتقدند که ۴ کره می باشد که کره ی خاک در وسط و کره ی آب، مجاور کره خاک است و کره ی هوا مجاور کره آب است و کره ی آتش هم مجاور هوا است یعنی اگر از پایین به سمت بالا برویم عبارتند از زمین و آب و هوا و نار. گروهی معتقدند که در بالا، آتش وجود ندارد بلکه هوای بسیار داغ است در این صورت نمی توان گفت که آتش، غیر مجانسی است که سطحش مکان برای هوا شده است در حالی که باید گفت از نظر طبیعت مجانس است فقط از نظر کیفیت، فرق دارد. می بیند هوایی که در بالا- است خیلی داغ است ولی این هوای پایین با هوای بالا که مجانسش است مماس شده بعضی گفتند در بالا هوای داغ است اما مشاء گفته در بالا آتش است نه هوا داغ. اگر آتش باشد حرف مصنف صحیح می شود که هوا مجاور می شود با سطحی که مسانخ خودش نیست.

ص: ۱۴۷۷

«فاذا كانت طبيعه الكل لا يطلب مكانا ولا يختص لها ولا يتعين، فطبيعه الجزء ايضا لا يطلب مكانا»

«لا يتعين» عطف تفسيرا است.

اگر طبیعت کل، مکانی را طلب نکرد چنانچه در ما نحن فیه اینچنین است و آن مکان اختصاص برای آن طبیعت ندارد پس طبیعت جزء هم مکانی را طلب نمی کند.

«لان حيز الكل الذي له متشابه يسكن في اي موضع اتفق»

«الذي» صفت «حيز» است نه کل.

حيز جزء را دو قسم فرض می کند:

۱ _ حيز جزء خارج از حيز کل باشد. اين حالت وجود ندارد زیرا جزء از سنخ کل است و معنا ندارد حيز جزء با حيز کل فرق کند.

۲ _ حيز جزء درون کل باشد که هست. و اجزاء و حيز کل، برای این جزء، یکنواخت باشد. همه جای حيز کل برایش یکسان باشد. در اینصورت می گویند هر جا که این جزء وارد شد ساکن می شود مثلا این سنگ که اینجا افتاده ساکن می شود و لو جاهای دیگر هم برایش است. چون به قرار گاه خودش رسیده ساکن شده است.

ترجمه: حيز کلی که حيز برای جزء است متشابه است و این جزء، ساکن می شود در هر موضعی که اتفاق بیفتد.

«و لا حيز خارجا عن حيز الكل»

شخصی ممکن است بگوید جزء، شاید چیزی خارج از کل داشته باشد؟ می گوید برای جزء، چیزی که خارج از حيز کل باشد نداریم تا اینجا معلوم شد که جزء در طلب مکان مانند کل است و اگر کل، مکان را طلب نکند جزء هم طلب نمی کند.

ص: ۱۴۷۸

جزء در طلب مکان مانند کل است / ادامه بررسی مصنف، نظریه کسانی که حرکت در نامتناهی را نفی می کنند بکلیته و جزئیه / آیا جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند؟ / دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج / فصل ۸ / مقاله سوم / فن اول ۹۳/۰۴/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: جزء در طلب مکان مانند کل است / ادامه بررسی مصنف، نظریه کسانی که حرکت در نامتناهی را نفی می کنند بکلیته و جزئیه / آیا جسم نامتناهی حرکت می کند یا نمی کند؟ / دلیل دوم بر بطلان وجود نامتناهی در خارج / فصل ۸ / مقاله سوم / فن اول.

«اللهم الا ان يجعل الكل متناهيًا في جهة»^(۱)

بحث در این داشتیم که آیا جزء جسم نامتناهی می تواند حرکت کند یا نمی تواند؟ گفتیم در مساله دو فرض وجود دارد.

فرض اول: جسم نامتناهی، من جميع الجهات نامتناهی باشد.

فرض دوم: جسم نامتناهی، من بعض الجهات نامتناهی باشد.

حکم فرض اول: در این صورت بیان کردیم که حرکت اجزایش ممکن نیست.

دلیل: همه جای این جسم نامتناهی برای این جزء، یکسان است در جایی که می خواهد مبدأ حرکت این جزء بشود با جایی که این جزء می خواهد به آن سمت حرکت کند یکی است. بنابراین معنا ندارد که این جزء، از آن محلی که برایش طبیعی است خارج شود و به محل دیگر که آن هم طبیعی است وارد شود. خروجش از آن مبدأ ممکن نیست.

ص: ۱۴۷۹

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج ۴، ص ۲۱۶، س ۱۳، ط ذوی القربی.

بنده در جلسه قبل یکبار فرض کردم جسم نامتناهی بسیط باشد و یکبار فرض کردم جسم نامتناهی مرکب باشد. در بسیط، واضح بود اما در مرکب توجیهی بیان کردیم ولی دیروز به حاشیه ای برخورد کردم که این بود «بیان الشیخ فی الجسم البسیط المتشابه و الحركة الطبیعیه» یعنی بیان می کند که کلام شیخ در کجا است؟

دو قید می آورد:

۱ _ در جسم بسیط متشابه است که همه اجزایش از یک سنخ باشند.

۲ _ در حرکت طبیعی است و در حرکت ارادیه یا قسریه نمی باشد.

تمام بحث شیخ این دو نکته را دارد.

حکم فرض دوم: آن جسم نامتناهی، من جهه نامتناهی باشد و من جهه آخر، متناهی باشد این را در جلسه قبل بیان کردیم و گفتیم اگر این جزئی که الان می خواهد حرکت کند متصل به جسم نامتناهی باشد دوباره گفته می شود که جایگاهش جایگاه طبیعی است و لزومی ندارد که جای خودش را عوض کند و جایگاه طبیعی دیگر را انتخاب کند لذا همان اشکال قبل می آید اما اگر آن جزء از کل، در آن قسمت نامتناهی باشد اگر بخواید حرکت کند حرکتش به سمت مکان طبیعی خواهد بود. هر شیئی اینچنین است و چون حقیقت این جزء با حقیقت آن کل، یکسان است پس اگر این جزء بخواید به سمت مکان طبیعی حرکت کند باید همان مکان طبیعی کل را انتخاب کند چون فرقی بین جزء و کل در حقیقت نیست بلکه در اندازه فرق دارند. بنابراین این جزء باید به سمت مکان طبیعی که برای کل است حرکت کند حال اگر کل، مکان طبیعی نداشت معنا ندارد که جزء، مکان طبیعی را طلب کند. در ما نحن فیه اینگونه است که کل، مکان طبیعی ندارد و لذا معنا ندارد که بگوییم کل به سمت آن مکان طبیعی حرکت می کند پس جزء آن هم به سمت آن مکان طبیعی حرکت نمی کند.

ص: ۱۴۸۰

جزء در همان جا که قطع شده باقی می ماند و به سمت کل خودش نمی رود مگر بنا بر قول ثابت بن قره باشد که می گوید حرکت جزء نه برای رسیدن به مکان طبیعی است بلکه برای متصل شدن به کل است در این صورت این جزئی که منفصل از کل شده حرکت می کند تا متصل به کل شود اما در صورتی که ما حرکت را به این صورت توجیه نکنیم بلکه بگوییم حرکت، رفتن به سمت مکان طبیعی است چون مکان طبیعی برای کل نداریم و در نتیجه کل نمی تواند مکان طبیعی را طلب کند پس جزء هم نمی تواند مکان طبیعی را طلب کند. مگر طبق کلام ثابت بن قره.

بحث امروز: توضیح مطلبی است که الان بیان کردیم. گفتیم کل، مکان طبیعی ندارد و یکبار گفتیم مکان طبیعی را طلب نمی کند.

هیچکدام از این دو را مُستَدَل و بیان نکردیم البته بعداً گفتیم «پس جزء هم مکان طبیعی را طلب نمی کند» به اگر کل طلب نکرد جزء هم طلب نمی کند ولی اینکه کل، مکان طبیعی ندارد را توضیح ندادیم قول ثابت بن قره را هم مطرح نکردیم. در «اللهم...» این دو مطلب را توضیح می دهد:

۱ _ چرا کل مکان طبیعی ندارد و مکان طبیعی را طلب نمی کند. ۲ _ به قول ثابت بن قره اشاره می کند و آن را طلب می کند پس این عبارت «اللهم...» مطلب جدیدی نیست بلکه تکمیل مباحث قبل است لذا محشی در اینجا نوشته «اعاده المدعی لا کلام علی حدّه».

مصنف می فرماید جسم کل را نامتناهی من جهة و متناهی من جهة اخرى قرار بده سپس جزء را از آن جدا کن و در فاصله ی جایی که جسم، متناهی است قرار بده یعنی در آن قسمتی که جسم، متناهی است بیاورد آن را با فاصله با جسم کل قرار بده. آیا این جزء می تواند حرکت کند یا نمی تواند؟ می فرماید اگر بخواهد حرکت کند یکی از دو جهت را باید برای حرکتش تصویر کرد ۱ - چون می خواهد به مکان طبیعی اش منتقل شود حرکت می کند این، مبنای خود مصنف است.

۲ - چون می خواهد به کُلش متصل شود حرکت می کند این، مبنای ثابت بن قره است.

توضیح مبنای مصنف: مصنف می فرماید این جزء می خواهد به سمت مکان طبیعی حرکت کند اما مکان طبیعی اش کجا است؟ مکان طبیعی اش همان مکان طبیعی کل است البته نمی توان گفت «مکان طبیعی کل» بلکه باید گفت «جزء مکان طبیعی کل» چون خود این شی که می خواهد حرکت کند جزء است لذا نباید کل مکان طبیعی کل را برای آن قرار داد بلکه جزء آن مکان طبیعی کل را برای آن قرار داد لذا می گوییم مکان طبیعی اش، جزئی از مکان طبیعی کل است. سپس می گوییم کل، مکان طبیعی ندارد تا جزئی برای مکان طبیعی اش تصور کرد و گفت مکان طبیعی این جزء، همان جزء مکان طبیعی کل است. چرا کل، مکان طبیعی ندارد؟ زیرا مکان یا عبارتست از بعدی که به وسیله جسم اشغال می شود یا عبارتست از سطحی که جسم را احاطه می کند. البته معانی دیگری هم برای مکان شده بود که هیچکدام را نپذیرفتم و این دو معنا را به عنوان دو قول مهم بیان کردیم. ما قبول به بعد را باطل کردیم پس نمی توانیم بگوییم مکان این جسمی که کل است بُعد می باشد درست است که این جسم که از یک طرف نامتناهی است، بُعدی را اشغال کرده ولی آن بُعد، مکانش نیست.

مبنای حق این است که مکان شیء سطح حاوی و محیط آن است و برای جسمی که نامتناهی است سطح حاوی نداریم چون جسم نامتناهی به این صورت نیست که اجازه دهد چیزی آن را احاطه کند.

حتی سطح هم نمی تواند آن را احاطه کند پس جسم نامتناهی مکانی به نام سطح حاوی ندارد. وقتی مکان طبیعی نداشت نمی توان گفت که جزء، مکان طبیعی را طلب می کند زیرا مکان طبیعی وجود ندارد پس جزء باید در همان جا که هست باقی باشد و به سمت کل حرکت نکند.

پس خلاصه این شد که مکان طبیعی جزء، جزئی از مکان طبیعی کل است وقتی که کل، مکان طبیعی نداشت جزء مکان طبیعی هم نخواهد داشت بنابراین جزء، مکان طبیعی نخواهد داشت.

نکته: ما نمی خواهیم بگوییم حکم جزء همان حکم کل است تا شما اشکال کنید که حکم جزئی، حکم کلی است ولی حکم جزء، حکم کل نیست. ما نخواستیم از این قانون استفاده کنیم. ما گفتیم اگر یک جسم متناهی داشته باشیم مکان طبیعی دارد که مکان طبیعی اش کلّ این اتاق است حال سوال این است که جزئی از آن جسم مکان طبیعی اش کجا است؟ مکان طبیعی اش بخشی از مکان طبیعی کل است. این صحیح است. اما اگر کل، مکان طبیعی نداشت جزء مکان طبیعی هم نخواهد داشت شما فرض کردید این کل، نامتناهی است و مکان طبیعی ندارد پس جزء مکان طبیعی هم ندارد پس برای جزئی مکان طبیعی نیست اینطور تصویر نکنید که این جزء را در جایی قرار می دهیم و سطحی آن را احاطه می کند. ما مکان جزء را بخشی از مکان کل قرار می دهیم و کل، مکان ندارد پس جزء هم مکانی ندارد.

بله می توان با قطع نظر از مکان کل، برای جزئی مکان قائل شد ولی آن جزء، جزء نخواهد بود بلکه یک جسم مستقل و متناهی است که برایش مکان قائل شدید اما اگر آنجزء جزء کل قرار بگیریید جزء هر جسمی باید مکانش بخشی از مکان آن جسم کل باشد.

تا اینجا طبق مبنای مصنف گفتیم که حرکت جزء به خاطر رسیدن به مکان طبیعی است.

توضیح مبنای ثابت بن قره: عامل حرکت این باشد که جسم در جزء می خواهد به کل خودش برسد قصدش این نیست که مکان طبیعی پیدا کند قصدش این است که به کل متصل شود این اشکالی ندارد. این جزء که الان با فاصله از کل، رها شده می تواند به سمت کل برود تا به کلش متصل شود. بنابراین مبنا حرکت جزء را اجازه می دهیم ولی خود مبنایش مورد قبول نیست که حرکت شیء به خاطر اتصال به اصل باشد.

توضیح عبارت

«اللهم الا ان يجعل الكل متناهيا في جهه»

با این عبارت استدراک می کند. گفتیم حرکت برای جزء نیست الا-ن با «الّا ان يجعل» می گوید مگر این کل را متناهی در یک جهت بگیریم و بگوییم آن جزء، در آن قسمت متناهی کل قرار گرفته نه اینکه چسبیده باشد بلکه فاصله دارد.

«فيجب حينئذ ان يكون خير الكل هو الذي يطلبه الجزء»

«حينئذ»: در این هنگام که جزء و کل داریم که جزء جدای از کل است.

ص: ۱۴۸۴

ترجمه: در این هنگام واجب است که چیز کل، همان باشد که جزء آن را طلب می کند «یعنی جزء همان را طلب می کند که حیز و مکان کل است»

«و هو الذی یسکن فیہ الكل»

مکانی که ما تصویرش می کنیم همان است که کل در آن ساکن شده است.

«فتری ان هذا الخیر بُعداً او محیطاً»

از اینجا بیان می کند که مکان دارد یا ندارد. «فتری» حالت استفهامی دارد رای تو این است که آن حیزی که مکان جسم کل به حساب می آید آیا بُعد است که به توسط جسم جسم اشغال می شود یا سطحی است که محیط به جسم می باشد.

«و البعد و القول بالبعد باطل»

اگر بگویند رای من این است که بُعد می باشد می گوئیم جسم کل، بُعد را دارد اما هم وجود بُعد و هم قرب به بُعد باطل است چنانچه قبلاً باطل کردیم.

«و لا محیط لغير المتناهی»

اما اگر بگوئیم این کل، مکان دارد و مکانش سطح محیط به آن است می گوئیم شیء اگر غیر متناهی باشد محیط ندارد.

«فعسی ان یكون الجزء یطلب الكل بحرکته الطبیعیه حتی یتصل به»

«بحرکته الطبیعیه» مربوط به «الجزء» است.

از اینجا به مبنای ثابت بن قره اشاره می کند که جزء می رود تا به کل متصل شود نه اینکه جزء می رود تا مکان طبیعی کل را بیاید تا شما بگوئید کل، مکان طبیعی ندارد.

ترجمه: شاید بتوان گفت که جزء با حرکت طبیعی اش، کل را طلب می کند تا به آن کل متصل شود.

«و أولاه على اقرب السموت»

«اولاه» فعل ماضی است و افعال تفضیل نیست به معنای نزدیک شدن است.

ترجمه: جزء، کل را طلب می کند تا به آن کل نزدیک شود با نزدیکترین سمت.

«و ليس الحال في الاجسام الطبيعيه هذا»

و او حالیه است.

اگر به این صورت بگوییم حرکت جزء درست می شود اما اشکالش این است که حالت اجسام طبیعی اینچنین نیست که بخواهند برای اتصال به کل خودشان حرکت کنند.

«قد يتضح لك مما نعلمه اياك»

نسخه صحیح «و قد يتضح» است.

از آنچه که به تو تعلیم دادیم می توان توضیح این مطلب را بدست آورد که حرکت طبیعی در جزء برای رسیدن به کل نیست و جهت حرکت جزء برای اتصال به کل نیست.

«فاذن الجزء لا يطلب مكانا بالطبع»

از اینجا دوباره بحث را تکرار می کند. مصنف می خواهد دلیل بیاورد که جزء مکان طبیعی را طلب نمی کند پس حرکت نمی کند.

ترجمه: در این هنگام جزء، طلب نمی کند مکان را بالطبع «بالطبع قید لا يطلب است یعنی به طور طبیعی طلب مکان نمی کند».

«وما يطلب مكانا بالطبع فهو لا يتحرك بالطبع»

هر چیزی که طلب مکان بالطبع نمی کند حرکت هم نمی کند.

«فان الذى يظن ان الحركة بالطبع هو الى غير المكان الطبيعى بل الى الكليه او غير ذلك امر تبين لك بطلانه»

از اینجا دوباره قول ثابت بن قره را مطرح می کند و رد می کند.

ترجمه: آن که گمان می شود عبارت از این است که حرکت بالطبع به مکان طبیعی نیست بلکه به سمت کلیت جسم است. جسم می رود تا به کلش برسد یا جهت دیگر دارد. این گمان بطلانش برای تو روشن شد «یعنی قول ثابت بن قره اگر چه مشکل را حل می کند و حرکت جزء را اجازه می دهد ولی مبنایش مبنای باطلی است».

«فنعلم من هذا ان لاجسام التي لاجزائها حركات طبيعيه الى الجهات المحدوده العدد المشار اليها كلها متناهيه»

نسخه صحیح «ان الاجسام» است. «کله متناهی» خبر است. دقت کنید که مطالب قبل را عکس نقیض می کند چون قبلا گفت جزء جسم نامتناهی حرکت نمی کند یا به عبارت دیگر اینچنین گفت که هر جزئی که کلش نامتناهی باشد حرکت نمی کند. حال این را عکس نقیض می کند و می گوید هر جزئی که حرکت کند جزء نامتناهی نخواهد بود این مطلب را در مورد جزء بیان کرد و از طریق حرکت جزء، تناهی را نتیجه گرفت.

ترجمه: از این مطلب می دانیم اجسامی که اجزایشان حرکت طبیعی به جهات محدوده العدد دارند همه آنها متناهی اند. «چون جهات حقیقی دوتا است و اگر جهات اعتباری را هم اضافه کنید ۶ تا می شود لذا جهات، محدوده العددند.

«فالجسم الذی ذلک لکلته اظهر»

مشاراً الیه «ذلک»، «حرکت» است.

ص: ۱۴۸۷

این دلالت کردن حرکت بر تناهی در کل، اظهر است. اگر جزء، حرکت کردنش دال بر تناهی اش است در کل، ظاهر است که اگر حرکت کند دال بر تناهی اش است.

گفتیم جسمی که جزئش حرکت می کند متناهی است حال اگر جسمی، کلش حرکت کند ظاهرتر است که متناهی می باشد. ترجمه: جسمی که حرکت، برای کلی آن هست «یعنی همه جسم حرکت می کند» تناهیش ظاهرتر می شود.

نتیجه: اگر جزء، حرکت کرد معلوم می شود متناهی است و اگر کل، حرکت کرد به طریق اولی معلوم می شود متناهی است. قبلا هم که در صفحه ۲۱۲ سطر ۱۵ قوله «و لنبدأ فی نمط آخر» وارد بحث شدیم و دلیل دومی آورده بود توضیح دادیم که اگر جسم، نامتناهی باشد حرکت طبیعی نمی کند. لکن همه اجسام حرکت می کنند پس جسم، نامتناهی نیست یعنی متناهی است. در اینجا هم همین را می گوید که جسم اگر حرکت نکرد معلوم می شود نامتناهی است ولی حرکت می کند پس نامتناهی نیست بلکه متناهی است.

آیا تعدادی از اجسام در فضا وجود دارند که بی نهایت باشند؟/ دلیل بر بطلان وجود نامتناهی در خارج/ فصل ۸/ مقاله سوم/ فن اول ۹۳/۰۴/۰۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا تعدادی از اجسام در فضا وجود دارند که بی نهایت باشند؟/ دلیل بر بطلان وجود نامتناهی در خارج/ فصل ۸/ مقاله سوم/ فن اول.

«و نقول ایضا انه لا يجوز ان تكون لاجسام محدوده المقادیر، غیر محدوده العدد»^(۱)

ص: ۱۴۸۸

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج ۴، ص ۲۱۷، س ۴، ط ذوی القربی.

بحث مصنف تا اینجا درباره این بود که مقدار متصل نمی تواند بی نهایت باشد الان اشاره می کند که مقدار منفصل هم نمی تواند بی نهایت باشد یعنی اگر جسم را مرکب از اجزائی بگیریم نمی توانیم این اجزاء را نامتناهی قرار بدهیم. اینکه می گفتیم جسم دارای اجزاء نامتناهی است مراد ما، نامتناهی بالقوه بود و اشکالی نداشت. ما نامتناهی بالفعل را در همان بحث اجزاء اجازه ندادیم. اینجا البته بحث اجزاء نداریم بحث در این است که یک جسمی داشته باشیم که مرکب از بی نهایت عدد «یعنی جزء» باشد که آن بشماریم. مصنف این را اجازه نمی دهد. تا الان بحث در این بود که یک جسم یکپارچه داشته باشیم که ابتدا و انتها نداشته باشد تا بی نهایت شود اما الان بحث در این است که جسمهایی داشته باشیم که در فضا پر باشند و بی نهایت باشند و به تعبیر مصنف، تعدادی از اجسام در فضا باشند که بی نهایتند مصنف می گویند این هم امکان ندارد وارد بحث می شود که چرا اینگونه نیست؟

درباره این اجسام که تعدادشان می خواهد بی نهایت باشد مصنف دو احتمال می دهد. البته احتمال سومی هم هست که آن را مطرح نمی کند.

احتمال اول: این اجسام با همدیگر تماس داشته باشند و بین آنها خالی نباشد یعنی به طوری باشند که اگر فشار بدهیم فشار را قبول نکنند و جمع نشوند.

احتمال دوم: این اجسام از یکدیگر جدا باشند یعنی بین آنها فاصله باشد.

ص: ۱۴۸۹

به طوری که اگر آنها را فشار بدهیم جاهای خالی را پُر کنند و جمع شوند و حجم کمتری پیدا کنند.

احتمال دوم به دو قسم تقسیم می شود:

قسم اول: مبثوث و پراکنده در مکان باشند. این را مصنف بیان می کند.

قسم دوم: مبثوث و پراکنده در خلاء باشند. این را مصنف بیان نمی کند علتش این است که مصنف، خلاء را قبول ندارد. اما چون قانونش این است که شقوقی را هم که قبول ندارد ذکر می کند جا داشت که این صورت را هم بیان می کرد. بعضی از محشین در اینجا این مطلب را گفتند:

«من ادّعی ان هذه الاجزاء المَبْثُوثَة غیر متناهیة فی الخلاء الغیر المتناهی لم یکن هذا البرهان مقاما علیه»

یعنی کلام مصنف آن را رد می کند که کسی بگوید این اجزاء در خلاء نامتناهی پراکنده هستند.

«الا ان الشیخ ابطال الخلاء سابقا»

چون به خلاء معتقد نبود این فرض را مطرح نکرد و چون خلاء باطل است این فرض هم باطل می شود. اما دو فرضی را که مصنف مطرح می کند یکی تماس و یکی تباین اجزاء و پراکندگی آنها در مکان است. سپس وارد تفصیل می شود.

بیان حکم قسم اول از احتمال دوم: مصنف استدلال می کند و ثابت می کند که نم ی توانند نامتناهی باشند. توقع داریم که مصنف در ادامه، حکم احتمال اول را هم بیان کند. ولی بیان نمی کند سببش این است که مصنف در ابتدای فصل که برهان تطبیق را مطرح می کرد حلقات را به هم چسبیده قرار می داد و مماس می کرد و برهان تطبیق، بی نهایت مقدار متصل و مقدار منفصلی را که با هم مماس باشند هر دو را شامل می شود لذا مصنف در آنجا این فرض را باطل کرده و دیگر احتیاج نیست در این قسمت از فصل مجدداً بیان کند. با برهان تطبیق دو چیز باطل شد:

ص: ۱۴۹۰

۱ - جایی که جسم متصل بی نهایت داشته باشیم.

۲ - اجسامی که تعدادشان بی نهایت باشد و با هم تماس داشته باشند که به ظاهر یک جسم متصل به حساب بیایند لذا احتیاج به تکرار مجدد نبود.

استدلال مصنف: اجسامی را داریم که از هم جدا هستند و تعدادشان بی نهایت است این اجسام را از تمام اطراف فشار می دهیم تا جمع شوند و همه آنها متلاقی و متماس می شوند. آیا اندازه ی این اجسام الان که مماس شدند با اندازه آنها در حالی که متباین بودند فرق کرد یا همان اندازه است؟ شکی نیست که فرق کرده اما سوال این است که چه مقدار فرق کرده است؟ به اندازه فشاری که وارد شده فرق کرده به عبارت دیگر به اندازه مکانی که این اجسام منتقل شدند. آن مقدار منتقل شدنشان که از محیط به سمت مرکز رفتند وقتی فشار دادیم مسافتی را طی کردند. می گوییم الان این اجسامی که باقی ماندند و کوچکتر شدند متناهی اند چون کوچکتر بر آنها صدق می کند. گفته می شود که اینها از حالت قبلی کوچکترند وقتی گفتیم کوچکترند یعنی متناهی اند پس اینها را متناهی کردیم. آن فاصله ای که طی شد هم نامتناهی نبود بلکه متناهی بود. بالاخره به یک جا منتهی شد که نتوانست بیشتر از آن جمع شود پس این مقداری که الان باقی مانده متماساً متناهی است آن مقداری هم که این اجسام، فاصله ها را پر کردند و به سمت همدیگر آمدند متناهی است اگر این دو متناهی را جمع کنید مجموعه آنها متناهی می شود. پس، از ابتدا این فضا و مکانی که به توسط این اجزاء پر شده بود «ولی به آن صورت پُر شود که پراکنده بودند» بی نهایت نبود زیرا ما آن را به دو بخش تقسیم کردیم یک بخش را از اجسامی که به هم فشرده شدند پُر کردیم یک بخش را هم گفتیم بخشی است که اجسام از آنجا به سمت تماس حرکت کردند. کل فضای قبلی که آن را بی نهایت حساب کردید مشتمل بر این دو بخش شد و هر دو بخش هم متناهی است. و اگر دو بخش متناهی را با هم جمع کنید متناهی درست می شود. پس فضا متناهی شد و وقتی فضا، متناهی شد اجزاء موجود در متناهی هم متناهی خواهد بود پس اجزاء، متناهی شدند و هو المطلوب.

ص: ۱۴۹۱

«و نقول ایضا: انه لا يجوز ان تكون لاجسام محدوده المقادیر غیر محدوده العدد»

جایز نیست که مقدار اجسام، متناهی باشد ولی عدد آنها نامتناهی باشد اگر مقدار، متناهی است عدد هم باید متناهی باشد.

«فانها لا تخلو اما ان تكون متماسه او تكون متباینه مبثوثة فی المكان»

این اجزائی که شما می گوئید «یا این اعدادی که شما می گوئید» نامتناهی است خالی نیست از اینکه یا متماس اند یا جدای از هم و پراکنده در مکان اند. محشی هم فرض دیگری را اضافه کرد که یا مبثوث در خلأ هستند.

«فان كانت متباینه»

این عبارت نیاز به عدل دارد و عدلش این است «و ان كانت متماسه» ولی مصنف چون در اول فصل در برهان تطبیق این را مطرح کرده بود لذا عدل آن را نمی آورد.

«فلو توهمناها متماسه متلاقیه صار حجم جملتها من جمیع الجهات اصغر»

«فلو» جواب برای «فان كانت متباینه» است.

اگر این اجسام از هم متباین بودند و ما تصورشان کردیم که متماس و متلاقی اند «یعنی آنها را فشار دادیم و تصور کردیم به طوری که متماس و متلاقی شدند» حجم مجموعه این اجسام غیر متناهی العدد از تمام اطراف «راست و چپ و عقب و جلو و بالا و پایین» اصغر است «یعنی حجم مجموعه ی این اجزاء که در حین پراکندگی، بی نهایت بودند الان که از تمام جهات به سمت مرکز جمع شدند حجمش اصغر می شود.

و به وسط و مرکز نزدیکتر می شود.

«من حجم ما یحویها»

این عبارت، متمم افعال تفضیل است. دو تا افعال تفضیل در عبارت بود «اصغر _ اقرب»

ترجمه: این مجموعه اجسامی که کنار هم جمع شدند اصغر می شوند از حجم آنچه که این اجسام را احاطه می کند «چون این اجسام در بخش محیط هم بودند و بر اثر فشرده شدن قسمت محیطشان را خالی کردند»

کمربندی که دور تا دور این سنگهای متماس کشیده شده و این سنگهای متماس آن کمربند را به سمت مرکز طی کردند در وقتی که فشارشان دادیم. آن کمربند الاین وجود دارد و این اجسامی که کنار هم جمع شدند و بر اثر فشردگی با هم تماس پیدا کردند هم وجود دارند و آن فضایی که دور این اجزاء بهم فشرده را الاین احاطه کرده «مایحویها» می نامیم که بزرگتر است از اجسام کنار هم چیده شده.

ما نمی خواهیم بگوییم بزرگتر است بدون احتساب اجسامی که در جوف این کمربند قرار گرفتند. شاید بدون احتساب آن هم، بزرگتر باشد. از همان جا که این کمربند شروع شده تا مرکز حساب می کنیم دوباره از همان جایی که این سنگهای فشرده شده شروع شده را تا مرکز حساب می کنیم نه اینکه آن کمربند را با رسیدن به اجسام کنار هم فشرده شده تمام کنیم بلکه آن کمربند را تا مرکز نفوذ می دهیم در اینصورت یک دایره ی سطحی درست می شود. خود اجسام کنار هم چسبیده که دور مرکز جمع شدند یک دایره تشکیل می دهد و این دو دایره متحد المرکزند که یکی از دیگری بزرگتر است. مصنف می گوید دایره کوچکتر، اصغر است از حجم کمربندی که احاطه اش کرده است.

«فتكون متناهية الحجم»

این اجسامی که از تمام جهات به دور مرکز جمع شدند و کوچکتر از حجم اولی شدند.

«و قاصره عن الحجم الاول بمقدار ما قطعت من مقامها الى التماس»

این اجسام از حجم اول کم دارد به مقدار آنچه که این اجزاء طی کردند از جایگاه خودشان تا وقتی که تماس پیدا کنند. این اجزاء از یک مکانی شروع کردند و به سمت مرکز آمدند تا تماس با بقیه اجزاء پیدا کردند آن مقدار را مقدار انتقال می گویند.

«بمقدار ما قطعت...» به مقدار آنچه که این اجزاء طی کردند تا از جایگاه خودشان به سمت حالت تماس بیایند.

«فيكون الحجم الاول ايضا متناهيًا»

اگر این مقدار که حجم جدید است متناهی می باشد حجم اول هم که همین مقدار است به اضافه آن مقدار طی شده، متناهی می شود.

ترجمه: حجم اول که مرکب از این دو حجم است متناهی می شود.

«فيكون عدد الموجود منها في حجم متناه منها متناهيًا»

در بعضی نسخ «متناه منه متناهيًا و بعضی نسخ «متناه متناهيًا» است. که اگر نباشد بهتر معنا می شود.

ضمیر «منها»ی اول به «اجسام» بر می گردد. «عدد الموجود منها» اسم «یکون» و «فی حجم متناه» خبر است.

پس حجم، متناهی شد و در حجم متناهی، اعداد بی نهایت جا نمی گیرد پس اگر حجمی متناهی شد اجزاء و اعدادی که در آن هست هم باید متناهی باشد.

ترجمه: عددی که از این اجسام که در حجم متناهی موجود است، متناهی است.

ص: ۱۴۹۴

«موجوده بالفعل»: اجزاء لا يتجزى را که موجود بالقوه اند خارج می کند زیرا آنها نامحدودند ولی نامحدود بالقوه اند»

چرا اگر حجم، متناهی باشد عدد اجسام موجود در آن هم متناهی است؟ زیرا اجزائی که موجود بالفعل اند در هر محدودی، محدود بالعدد خواهند بود. چون آن موضع، متناهی است اجسامی هم که در آن موضع اند باید متناهی باشند.

مصنف با این عبارت، صغری را بیان کرد. کبری را باید خودتان ضمیمه کنید که اگر اندازه ای محدود بود تعداد اجسامی هم که در آن اندازه اند محدود خواهند بود.

بیان اینکه جهت، نامتناهی نیست. ۲_ بررسی مصنف نظریه انکسیمدروس در مورد اینکه نامتناهی به طوری ماهیتی جداگانه که یکی از عناصر است وجود دارد/ دلیل بر بطلان وجود نامتناهی در خارج/ فصل ۸/ مقاله سوم/ فن اول ۹۳/۰۴/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ۱_ بیان اینکه جهت، نامتناهی نیست. ۲_ بررسی مصنف نظریه انکسیمدروس در مورد اینکه نامتناهی به طوری ماهیتی جداگانه که یکی از عناصر است وجود دارد/ دلیل بر بطلان وجود نامتناهی در خارج/ فصل ۸/ مقاله سوم/ فن اول.

« و من هذا يعلم انه لا يجوز ان تكون حركة ذاهبه الى غير النهايه في الاستقامه»^(۱)

بحثی که در این فصل به نتیجه رساندیم تنهای ابعاد بود، ثابت کردیم که بعد نامتناهی نداریم در گذشته هم بیان کرده بودیم که جهت، نامتناهی نیست. اینکه جهت، نامتناهی نیست قبلا- بیان شده ولی باز هم احتیاج به توضیح دارد یا به خاطر اینکه فاصله، زیاد شده یا به خاطر اینکه در گذشته اینچنین توضیح نداده بودیم. اما این دو مطلب هر دو روشن اند:

ص: ۱۴۹۵

۱- (۱) الشفا، ابن سینا، ج ۴، ص ۲۱۷، س ۹، ط ذوی القربی.

۱_ بعد نامتناهی نداریم.

۲_ جهت، نامتناهی نیست.

این دو مطلب را اگر کنار هم قرار بدهیم استفاده می کنیم حرکتی که مستقیم باشد نیز نامتناهی نیست. حرکت مستقیم نامتناهی وجود ندارد «اما حرکت دورانی نامتناهی اشکالی ندارد چنانکه حرکت فلک نامتناهی است» چون این حرکت اولاً در یک بعد انجام می شود و ثانیاً به سمت یک جهتی است. اگر ما نتوانیم بعد را نامتناهی بگیریم و جهت نامتناهی هم نداشته باشیم حرکت مستقیم نامتناهی نخواهیم داشت چون حرکت، مسافت می خواهد و در بعد انجام می شود و چون به سمت

جهتی است پس جهت لازم دارد. اگر جهت و بُعد نامتناهی نشد حرکت هم نمی تواند نامتناهی شود.

پس توجه می کنید که حرکت را بر دو چیز متوقف می کنیم:

۱- بُعد

۲- جهت

و در جای خودش گفته شده که حرکت همیشه در مسافت است اولاً- و به سمت جهت بالا- یا پایین است ثانیاً. «بحث ما در حرکت های طبیعی و مستقیم است نه حرکت قسری چون حرکت قسری ممکن است به سمت راست و چپ هم باشد» حال اگر ما جهتمان نامتناهی نبود مسافت هم نامتناهی نبود حرکت نمی تواند نامتناهی باشد چون حرکت، متوقف بر این دو است. این دو باید نامتناهی باشند تا حرکت نامتناهی درست شود اگر یکی از این دو از عدم تناهی بیرون بیایند و متناهی بشوند حرکت، نمی تواند نامتناهی باشد و ما، هم در این فصل ثابت کردیم که ابعاد، متناهی اند هم در گذشته ثابت کردیم که جهات، متناهی اند. پس اگر این دو مطلب را کنار هم بگذاریم نتیجه می گیریم که حرکت مستقیم، متناهی است و حرکت مستقیم نامتناهی نداریم.

ص: ۱۴۹۶

«و من هذا يعلم انه لا يجوز ان تكون حركة ذاهبه الى غير النهايه في الاستقامه»

«من هذا»: یعنی من ابطال عدم تناهی ابعاد «همه محشین به این صورت مشاراً الیه را برگرداندند».

ترجمه: از اینکه عدم تناهی ابعاد را باطل کردیم و ثابت کردیم که بعد نامتناهی نداریم دانسته می شود که هیچ حرکتی نمی تواند به سمت بی نهایت برود اگر حرکت، مستقیم باشد «اما حرکت دورانی می تواند به سمت بی نهایت برود طبق نظر مشاء اما مرحوم صدرا هم معتقد است که حرکت فلک به سمت بی نهایت می رود یعنی اگر این فلک رفت فلک دیگر جانشین آن می شود. آن هم معتقد است که حرکت دورانی فلک ازلی و ابدی است ولی نمی گوید حرکت این فلک، ازلی و ابدی است بلکه مطلق فلک را می گوید چه این فلک باشد چه جانشین این باشد. علی ای حال همه قبول دارند که حرکت فلک، ازلی و ابدی است حال برای یک فلک باشد یا چندین فلک باشد»

«اذ قد علمت تناهی الابعاد و سلف لك تناهی الجهات»

حرکت استقامه ای نمی تواند به سمت بی نهایت باشد زیرا که حرکت، متوقف بر ابعاد است که مسافتند و متوقف بر جهات است که حرکت به سمت آنها است. در حالی که در همین فصل تناهی ابعاد را دانستی و تناهی جهات قبلاً گذشت.

«و انه يستحيل ان تكون الحركة الى السفل مثلا و السفل غير متحد»

این عبارت می تواند عطف تفسیر بر تناهی جهات باشد و می تواند تبیین باشد برای اینکه حرکت به سمت جهت نامتناهی نداریم یعنی حرکت، نامتناهی نیست تا به سمت جهت نامتناهی حرکت کند. مصنف در این بیان، می خواهد بگوید که اگر بُعد، نامتناهی شد جهت آن معدوم می شود. و نه بالا و نه پایین وجود دارد.

مصنف می خواهد دلیل بیاورد که اگر جسم، نامحدود شد بالا و پایین وجود ندارد البته مصنف ابتدا حرکت را مطرح می کند ولی ما قبل از بیان حرکت، جهت را بیان می کنیم.

بیان دلیل: اگر فرض کنید این جسم از طرف بالا بی نهایت است علو نخواهد داشت. آیا سفلی خواهیم داشت یا نه؟ مصنف می فرماید سفلی هم نداریم چون سفلی همانطور که قبلا گفته شده نسبی است و در مقابل علو می باشد اگر علو را نداشته باشیم مقابلش را هم نداریم همچنین اگر سفلی را نداشته باشیم علو را هم نداریم. «دقت کنید اینکه می گوئیم از طرف بالا نامتناهی است و از طرف پایین متناهی است تسامح می باشد زیرا این جسم، بالا و پایین ندارد.»

مصنف بیان می کند که اگر سفلی را متحد و متعین کردید و از نامتناهی بودن در آوردید می توانید علو داشته باشید و علو هم باید معین باشد اگر آن طرف نامتناهی شد سفلی از شما گرفته می شود.

سپس مصنف می گوید حرکت به سمت سفلی ممکن نیست مگر اینکه سفلی، محدود باشد. حرکت به سمت علو هم ممکن نیست مگر اینکه علو محدود باشد. پس اگر حرکت بخواهد شروع کند باید به سمت بالا یا پایین باشد بنابراین حتما باید هم جهت بالا و هم جهت پایین را داشته باشیم و لو حرکت به سمت بالا فقط باشد ما باید پایین هم داشته باشیم یا اگر حرکت به سمت پایین فقط باشد ما باید بالا هم داشته باشیم چون بالا و پایین دو امر مقابل یکدیگرند و اگر یکی صادق شد دیگری هم باید صادق شود.

با این بیان روشن شد که حرکت به سمت بی نهایت ممکن نیست چون سمت بی نهایت نداریم همانطور که حرکت در بُعد بی نهایت ممکن نیست چون بُعد بی نهایت نداریم. آنچه وجود دارد سمتی است که متحدد باشد و مقابلش هم متحدد باشد.

ترجمه: محال است که حرکت به سفلی باشد در حالی که سفلی متحدد و متعین نیست.

«و كذلك حال العلو»

علو هم همینطور است. ممکن نیست حرکت به سمت علو باشد مگر اینکه علو، متحدد و متعین و محدود باشد.

«فاذا كان السفلي متحددا فمقابله لامحاله متحدد»

اگر سفلی، متحدد شود و با تحدد، سفلی تحقق پیدا کند مقابلش هم که علو است باید متحدد شود و با تحدد، علو محقق شود بدون تحدد نه سفلی و نه علو محقق می شود.

«و كذلك ان كان العلو متحددا فمقابله لامحاله متحدد»

اگر علو متحدد باشد مقابلش که سفلی است باید متحدد باشد.

«و ان لم يكن موجودا لم يكن مقابلا»

ضمیر «و ان یکن» به سفلی بر می گردد.

اگر سفلی، موجود نباشد خود این سفلی، مقابل نیست «نه اینکه مقابل ندارد بلکه خودش هم مقابل نیست یعنی اصلا وجود ندارد و وقتی سفلی وجود ندارد وصف مقابل به آن داده نمی شود»

«فلم يكن للسفلي مقابل فلم يكن السفلي سفلا»

پس اگر سفلی، مقابل نبود چون سفلی با مقابله درست می شود اصلا سفلی، واقع نمی شود و وجود ندارد.

«لان السفل سفلى بالقياس الى العلو»

اگر آن طرف که علو است برداشته شود سفلى نخواهد بود اگر خود سفلى را هم برداريد خود سفلى هم نيست. اگر مقابل بودن سفلى را هم برداريد خود سفلى هم نيست.

صفحه ۲۱۷ سطر ۱۳ قوله «ومن الكلام»

اين مطلب جديدي است که بايد سر خط نوشته شود.

مصنف قولی را نقل می کند و آن را ابطال می کند. نوعاً اسم قائلینی که در کتاب شفا نقل می شود اسم آنها گفته نمی شود در ترجمه فروغی وجود دارد. اینجا را مراجعه کردیم دیدم نوشته «شاید انکسیمدروس باشد»^(۱)

نکته: اگر کسی معتقد شود هوایی که بر روی زمین پخش شده است بی نهایت می باشد یعنی هر چه به سمت بالا بروید هوا است. در اینجا گفته می شود که ماهیتی داریم که عدم تناهی بر آن عارض شده است البته خودش چون هوا است عدم تناهی نیست. بلکه عدم تناهی بر آن عارض شده لذا موصوفش می کنیم و میگوییم «هوای نامتناهی». این یک نوع گفته است. یعنی ماهیتی را می آوریم که غیر از نامتناهی است و معروض و موصوف به نامتناهی قرار می دهیم و می گوییم هوایی نامتناهی. اما گاهی از اوقات، خود ماهیت نامتناهی و طبیعت نامتناهی را لحاظ می کنیم نه ماهیتی که عدم تناهی بر آن عارض شده است. «نامتناهی عدمی است مثل عمی می باشد که عدم و ملکه است»

ص: ۱۵۰۰

اگر کسی اینگونه گفت «ما جسم نامتناهی داریم و خود نامتناهی هم داریم همانطور که گفته می شود ما جسم ذو مقدار داریم خود مقدار هم داریم البته مقدار جدای از جسم نیست ولی اگر کسی مقدار را جدای از جسم گرفت می تواند این عبارت را درباره اش بگوید» پس یک چیزی وجود دارد که نامتناهی است نه اینکه شیء نامتناهی داشته باشیم. پس یکبار می گوئیم «هوای نامتناهی» که «نامتناهی» را صفت قرار دادیم اما یکبار می گوئیم «نامتناهی» که «نامتناهی» یک ماهیت می شود.

بیان قول انکسیمدروس: ما ۵ عنصر داریم نه ۴ عنصر، تمام اشیاء از این ۵ عنصر ساخته شدند و این عناصر، مبدأ ایشاءند که عبارتند از آب و هوا و آتش و خاک و نامتناهی. یعنی خود نامتناهی را مبدأ قرار داده است و آن را یک ماهیت به حساب آورده است نه اینکه «نامتناهی» ماهیتی باشد که نامتناهی بر آن عارض شده باشد نه اینکه «نامتناهی» وصف هوا باشد که بگوئیم «هوای نامتناهی»، بلکه چیزی در خارج وجود دارد که به آن «نامتناهی» می گوئیم یک ماهیتی در خارج به نام «نامتناهی» است همانطور که هوا را هوا می نامید آن را هم نامتناهی می نامید. حال آیا «نامتناهی» دیده می شود یا نمی شود به آن کاری نداریم مثل اینکه هوا را نمی بینید در عین حال می گوئید هوا را هم دارید. نامتناهی هم با اینکه دیده می شود ولی می گویند که داریم.

نکته: نامتناهی را جوهر قرار داده نه اینکه صفت یا عرض قرار دهد.

مصنف می فرماید این کلام از کلمات مستحیل است. دلیل آنها را در ادامه بیان می کنیم.

توضیح عبارت

«و من الکلام المستحیل قولٌ مَن جعل غیر المتناهی من حیث هو غیر متناه اسطقسا و مبدا»

مصنف می گوید نامتناهی به صورت وصف وجود ندارد اما این قائل «انکسیمدروس» می گوید نامتناهی به صورت جوهری داریم یعنی در مقابل ما حرفی زده است.

ترجمه: از کلام مستحیل، قول کسی است که غیر متناهی را از حیث غیر متناهی اسطقش و مبدأ قرار می دهد.

«من حیث هو متناه»: یعنی غیر متناهی از حیث غیر متناهی نه از حیث هوا و آب و ...

«لیس ذلک من حیث هو طبیعه اخری کماء او هواء تلک الطبیعه يعرض لها ان تنناهی»

از این جهت نیست که طبیعت دیگری غیر از نامتناهی است مثل آب یا هوا که این طبیعت اینچنین باشد که برایش لا تنناهی عارض شود «یعنی نمی خواهیم بگوییم طبیعتی داریم که معروض لا-یتناهی است. بلکه می خواهیم بگوییم طبیعتی است که خود لا تنناهی است.

صفحه ۲۱۷ سطر ۱۴ قوله «و الدلیل»

دلیل مصنف بر بطلان کلام انکسیمدروس: مصنف می گوید این ماهیت یا قسمت می شود یا نمی شود؟ چون این ماهیت اگر بخواهد موجود شود یا با وصفی قسمت یا با فرض عدم قسمت است ما می گوییم هیچکدام از دو وصف را نمی تواند داشته باشد پس چنین ماهیتی نداریم.

ص: ۱۵۰۲

اگر بگویید قسمت نمی شود: این، غیر متناهی نیست که ما دنبالش هستیم بلکه غیر متناهی دیگری است.

توضیح: چیزی که تناهی ندارد نامتناهی می شود. مراد از اینکه می گوییم «تناهی ندارد» چیست؟ آیا نقطه تناهی دارد؟ آیا مسافتی در نقطه را طی می کنیم و به جایی می رسیم و نقطه در آنجا تمام می شود؟ خیر. نقطه، تناهی ندارد پس نامتناهی است اما این، از آن نامتناهی ها نیست که درباره اش بحث می کنیم. ما دو گونه نامتناهی داریم. آن نامتناهی که ما بحث می کنیم این است که جسمی باشد که هر چه از آن کم کنی باز هم بگویی هست و تمام نمی شود. بی نهایت قطعه از آن کم کنیم باز هم بگویی هست. و الا نقطه هم نامتناهی است «نامتناهی یعنی تناهی ندارد» اما در نقطه، نامتناهی به معنای سلب است یعنی تناهی ندارد. یعنی تناهی را سلب می کند نه اینکه یک چیزی را به نام «نامتناهی» برای نقطه ثابت کنیم. اثبات نامتناهی نیست بلکه فقط سلب تناهی است. آنچه که مورد بحث ما است آن است که تناهی اش را سلب می کنیم و برایش نامتناهی را اثبات می کنیم یعنی می گوییم نامتناهی به این معنا است که هر چه از آن کم کنی باز هم هست.

اگر این نامتناهی قسمت نمی شود پس باید نقطه باشد چون شما این را مجرد نمی دانید بلکه جزء اسطیقات می دانید یعنی قائل به جسم بودنش هستید ولی آن را بسیط می دانید مثل آب و خاک و هوا است. و اگر قسمت نشود باید نقطه باشد. و اگر قسمت نمی شود و نامتناهی است نامتناهی به معنای سلب است یعنی تناهی را از آن سلب می کنیم نه اینکه نامتناهی به معنای متصف شدن به نامتناهی باشد یا حقیقتش نامتناهی باشد.

ص: ۱۵۰۳

مصنف می گوید این گوینده این نوع نامتناهی را اراده نکرده است اراده اش از نامتناهی همان بوده که ما هم اراده می کردیم یعنی هر چقدر از آن جدا کنی باز هم آن وجود دارد. پس باید صورت دیگر بحث را قبول کند و آن این است که این ماهیت قسمت می شود.

اگر بگویید قسمت می شود و حقیقتش نامتناهی است: مصنف می گوید این صورت هم باطل است. چون اگر تقسیم می شود پس دارای اجزاء است ما مثال به آب می زنیم شما یک دریا آب را تقسیم به دو قسم کنید که هر دو قسم آن، آب هست یعنی در حقیقت آب بودن فرقی نمی کند. مثلا- خط را اگر تقسیم کنید اقسام هم خط هستند. «دقت کنید مراد از تقسیم، تقسیم مقداری است نه تقسیم جنس و فصلی» اگر ریزتر کنید و به ۴ قسم و ۱۰ قسم و کنید از آب بودن خارج نمی شوند. اجزاء تقسیم مقداری از نظر حقیقت با کل فرقی ندارد. اجزاء با کل و با یکدیگر فرقی ندارند.

«تقسیمات ذهنی به جنس و فصل است و تقسیمات خارجی به ماده و صورت است این گونه تقسیمات ممکن است اقسام را با کل متفاوت کند ولی تقسیمات مقداری اینطور نیست زیرا اقسام را متفاوت نمی کند اقسام با یکدیگر یک حقیقت دارند اقسام با مقسم هم یک حقیقت دارند»

مصنف می گوید شما می خواهید ماهیت نامتناهی را تقسیم مقداری کنید معنایش این است که اگر یک جزء کمی از آن را هم جدا کنی هنوز هم ماهیت نامتناهی را دارد. آیا می توانی به یک جزء کوچک که در کف دست ما قرار گرفته نامتناهی بگویم.

«و الدلیل علی استحاله هذا القول ان هذا الذی هو غیر متناه اما ان یکون منقسما او غیر منقسم»

دلیل بر استحاله این قول این است که این ماهیتی که شما می گوئید ماهیت غیر متناهی است یا منقسم می شود یا غیر منقسم است.

«فان كان غیر منقسم فلیس هو غیر متناه من الجهه التي تذهب اليها»

نسخه صحیح «تذهب اليها» است.

اگر این نامتناهی قسمت نمی شود این غیر متناهی از آن جهتی که ما به سمت آن می رویم نیست «ما به سمت نامتناهی می رویم که هر چه از آن کم کنی باز هم می بینی هست و این نامتناهی غیر منقسم، آن چیزی نیست که ما دنبالش هستیم آنچه که ما دنبالش هستیم در خط بعدی با عبارت _ لیكون لنا ان ناخذ منه ما شئنا _ بیان می کند»

محشین در «من الجهه التي تذهب اليها» اینگونه نوشتند «ای لیكون لنا ان ناخذ منه ما شئنا» یعنی همان عبارت مصنف را که در خط بعدی می آورد مفسر، اینجا قرار داده.

«بل علی سبیل السلب»

بلکه نامتناهی غیر منقسم، نامتناهی علی جبهه السلب است نه اینکه غیر متناهی هست بلکه لا نهاییه له است یعنی نهایت ندارد. یعنی نهایت را سلب می کند نه اینکه نامتناهی را اثبات کند.

«كما يقال للنقطه انها غیر متناهی»

به نقطه هم غیر متناهی گفته می شود ولی منظور این نیست که غیر متناهی هست بلکه منظور این است که تناهی ندارد.

نکته: ما یک غیر منقسم در مفاهیم داریم مثل وحدت و یک غیر منقسم در موجودات مجرد داریم مثل عقول که اینها مورد بحث ما نیستند. این نامتناهی می خواهد مبدا موجودات مادی قرار بگیرد پس از سنخ عقول و مفاهیم نیست مثل وحدت و عقل نیست بلکه مثل نقطه است. چیزی که از عالم ماده است و قسمت نمی شود نقطه است. «غیر متناهی» هم ماهیتی از همین عالم ماده است و جزء عالم مفاهیم و عقول نیست و قسمت نمی شود و آن که قسمت نمی شود باید نقطه باشد چیز دیگری در غیر منقسمهای مادی غیر از نقطه نداریم.

«و لیس الی هذا یذهبون بل یریدونه غیر متناه لیكون لنا ان ناخذ منه ماشئنا»

این گوینده و طرفدارانش به سمت اینگونه نامتناهی نمی روند. منظور آنها از نامتناهی، نقطه نیست بلکه آنچه که می گویند مراد غیر متناهی است نه لا- نهاییه له یعنی اثبات عدم تناهی می کنند به این معنا که هر چه از آن بخواهیم می توانیم از آن بگیریم.

«وان کان منقسما و لیس ینقسم الی طبیعه اخری»

این عبارت عدل برای «فان کان غیر منقسم» در سطر ۱۵ است.

اگر این ماهیتی که حقیقتش «نامتناهی» است منقسم باشد اشکالش این است که وقتی آن را قسمت می کنید به طبیعت دیگر مبدل نمی شود. چون قسمت، قسمت مقداری است در قسمت مقداری مقسم هیچ وقت به طبیعت دیگر مبدل نمی شود. خط را وقتی تقسیم می کنید از خط بودن در نمی آید بلکه اگر تقسیم ذهنی یا خارجی کنید ممکن است شیء عوض شود.

ص: ۱۵۰۶

«اذ لیست هناک طبیعه مالا نهایه من حیث هو لا نهایه»

نسخه صحیح «طبیعه غیر طبیعه ما لا نهایه له» است.

طبیعتی غیر از طبیعت ما لا نهایه له نداریم.

«هناک»: یعنی در جایی که شما بحث می کنید و ماهیت غیر متناهی را تصویر می کنید و قائل به وجودش می شوید

. گاهی اینطور می گوئیم: آبی بی نهایت است. هوایی بی نهایت است در اینجا غیر از بی نهایت، طبیعت دیگری داریم که اسمش آب یا هوا است. اما در فرضی که شما دارید بحث می کنید غیر از طبیعت بی نهایت، طبیعت دیگری نیست نه اینکه آبی بی نهایت باشد بلکه خود بی نهایت را داریم.

حال این طبیعت بی نهایت را می خواهیم تقسیم کنیم و با تقسیم مقداری نباید طبیعتش مبدل شود. اقسامی که بدست می آیند هنوز باید بی نهایت باشند. لازمه اش این است که جزء هر چقدر هم کوچک باشد بی نهایت باشد و این واضح است که غلط می باشد.

«یجب ان یکون کل جزء فی طبع الكل»

در نسخه های خطی «فیجب» آمده که بهتر است.

«کل جزء» اسم «یکون» و «فی طبع الكل» خبر است.

بعد از تقسیم، واجب است که هر جزئی در طبع کل باشد.

ترجمه: واجب است بعد از تقسیم مقداری این بی نهایت، هر جزئی در طبیعت کل باشد یعنی طبیعت جزء با طبیعت کل فرق نکند.

ص: ۱۵۰۷

«و ان يكون الجزء المحاط بالمحدود بالقسمه منه ايضا غير متناه و هذا محال»

«منه» مربوط به «الجزء» است.

«ايضا»: مثل خود نامتناهی.

جزئی از این بی نهایت در حالی که این جزء، محاط است و محدود به قسمت شده «یعنی با قسمت، حدّ برایش تعیین کردید» همچنین مثل خود نامتناهی، غیر متناهی باشد «لازم می آید این جزئی که باید متناهی باشد نامتناهی باشد چون طبیعتش همان طبیعت است» در حالی که این محال است.

«فقد وضع مماقلنا»

از آنچه گفتیم چهار مطلب روشن شد.

«انه لا وجود لجسم غير متناه»

مطلب اول: جسم غیر متناهی نداریم. این مطلب در همین فصل واضح شد.

«و لجسم متحرك بالطبع غير متناه»

«لجسم» عطف به «لجسم» است یعنی «انه لا وجود لجسم».

مطلب دوم: روشن شد که جسمی نداریم که هم حرکت طبیعی داشته باشد و هم غیر متناهی باشد. اگر غیر متناهی است حرکت طبیعی ندارد و اگر حرکت طبیعی دارد غیر متناهی نیست. این مطلب در همین فصل روشن شد.

«و لجسم اسطقسى موثر متاثر غير متناه»

«لجسم» عطف به «لجسم» است یعنی «لا وجود لجسم».

مطلب سوم: جسم اسطقسى داشته باشیم که موثر و سازنده باشد و متاثر باشد و درعین حال، حقیقتش غیر متناهی باشد نداریم.

موثر و متاثر به معنای این است که فعل و انفعال داشته باشد چون اجسامی که مبدأ مرکباتند اینچنین هستند که فعل و انفعال دارند وقتی شما مرکبی را از عناصر اربعه به وجود می آورید این عناصر اربعه، فعل و انفعال دارند و با همین فعل و انفعالشان ترکیب درست می کنند.

«و كذلك الاعداد لها ترتيب في الطبع غير متناهيه بالفعل»

«و كذلك الاعداد» يعنى «و كذلك لا وجود للاعداد».

مطلب چهارم: اعدادى که هم ترتيب طبعى داشته باشند و هم غير متناهى بالفعل باشند نداريم بله غير متناهى بالقوه هستند به اين معنا که هر چه به آن اضافه کنى باز هم جا دارد که اضافه کنى اما بى نهايت عدد بالفعل در خارج وجود ندارد.

«فبقى ان تتامل بنحو آخر من وجود ما لا يتناهى فى الاجسام انه هل هو مما يصح ام لا»

بايد صورت ديگرى در اجسام ملاحظه کنيم و بينيم نامتناهى به اين معناى پنجم را داريم يا نداريم.

ترجمه: بايد تامل کنيم و بينيم وجود ديگرى براى ما لا يتناهى در اجسام داريم يا نداريم؟

«و ذلك حال نموها»

جسم مى تواند بى نهايت نمو کند يا نمى تواند. از آن طرف آيا جسم مى تواند بى نهايت تقسيم شود يا نمى تواند.

آيا جسمى داريم که بتوانيم بى نهايت مرتبه به آن اضافه کنيم و بگويم هنوز امکان اضافه کردن هست يا چنين جسمى نداريم؟/ دليل بر بطلان وجود نامتناهى در خارج/ فصل ۸/ مقاله سوم/ فن اول ۹۳/۰۴/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آيا جسمى داريم که بتوانيم بى نهايت مرتبه به آن اضافه کنيم و بگويم هنوز امکان اضافه کردن هست يا چنين جسمى نداريم؟/ دليل بر بطلان وجود نامتناهى در خارج/ فصل ۸/ مقاله سوم/ فن اول.

ص: ۱۵۰۹

«فقد وضح مما قلنا انه لا وجود لجسم غير متناه»(۱)

مصنف فرمايد ۴ مطلب از گذشته روشن شد يك مطلب هم الان مى خواهيم بحث کنيم و آن را روشن کنيم. آن ۴ مطلبى که روشن شد عبارتند از

مطلب اول: جسم غير متناهى نداريم.

مطلب دوم: جسم نامتناهى که حرکت بالطبع کند نداريم.

مطلب سوم: جسمى که نامتناهى باشد و مبدأ اشياء باشد نداريم

مطلب چهارم: عددى که ترتيب طبعى داشته باشد و غير متناهى بالفعل باشد نداريم حال بايد تامل کنيم و بينيم جسمى که به

نحو دیگری نامتناهی باشد که آن نحوه را توضیح می دهیم آیا داریم یا نداریم؟

وارد ذکر قول بعضی از متقدمین می شود که جسم نامتناهی را قائل اند ولی نه به انحائی که قبلا گفتیم بلکه به نحو جدیدی است مصنف اسم آن را «نامتناهی در نمو» گذاشته است یعنی جسمی که می توانیم به آن، جسمی اضافه کنیم و هر چقدر اضافه کردیم دوباره جای اضافه کردن هست. همین وضع را شما در عدد هم دیدید که اینگونه گفتیم عدد، نامتناهی است نه به این معنا که هرچند به آن اضافه کنیم باز هم اجاره داریم که اضافه کنیم و اضافه کردن، هیچ وقت متوقف نمی شود و تمام نمی گردد در عدد به این صورت بود حال می خواهیم ببینیم آیا چنین جسمی داریم که بتوانیم بی نهایت مرتبه به آن اضافه کنیم و بگوئیم هنوز امکان اضافه کردن هست یا چنین جسمی نداریم. این جسم، مشکل گذشته را ندارد چون آن جسم را نامتناهی بالفعل فرض نمی کنیم بلکه می گوئیم هر چقدر به آن اضافه کنید باز هم قابل اضافه کردن هست. حال ممکن است مقدارش بزرگ شود یا مقدارش کوچک بماند در هر صورت هیچ وقت نامتناهی بالفعل نمی شود تا بگوئید اشکال دارد بلکه به این معنا نامتناهی می شود که به آن اضافه می کنیم و متوقف نمی شویم و نمی گوئیم این آخرین است همانطور که در عدد انجام می دهیم. مصنف به این صورت وارد توضیح این مدعا می شود و می گوید چگونه می بینیم که یک جسم را می توانیم قسمت کنیم؟ هر چقدر قسمت کردیم دوباره می گوئیم می توانیم قسمت کنیم. و هیچ وقت هم نمی گوئیم اجسامی که در آینده بدست می آیند الان بالفعل هستند بلکه می گوئیم الان بالقوه هستند و کمکم آن را بالفعل می کنیم و هیچ وقت دست از قسمت کردن بر نمی داریم به طوری که جسم را به سمت ریز شدن می بریم به خاطر انقسام، و انقسام جسم را متوقف نمی کنیم همانطور از آن طرف جسم را به سمت بزرگتر شده ببرید و بزرگتر شدن را متوقف نکنید. نامتناهی به این صورت باشد که نامتناهی بالفعل نخواهد بود بلکه نامتناهی به معنای دیگری است که «توضیح داده شد» آیا جایز است یا جایز نیست؟

ص: ۱۵۱۰

پس همانطور که اجزاء انقسام، بالفعل نیست ولی بعد از انقسام، بالفعل می شود. این اجزاء نامتناهی هم که می خواهد اضافه شوند بالفعل نیستند بعد از اینکه اضافه می شود هر مقدار که اضافه شد بالفعل می شود باز نسبت به ما بعد بالقوه است همانطور که در انقسام نسبت به ما بعد بالقوه است.

سوال این است که آیا نامتناهی به این معنای خاص می توانیم داشته باشیم یا نه؟

مصنف می فرماید این نامتناهی اگر بخواهد امکان داشته باشد به دو نحوه انجام می شود یک نحوه را که انجام می دهیم، به محذور برخورد نمی کنیم اما نحوه دیگر را که انجام می دهیم به محذور می دهیم به محذور برخورد می کنیم.

توضیح عبارت

«فقد وضح مما قلنا»

از آنچه گفتیم ۴ مطلب واضح شد.

«انه لا وجود لجسم غیر متناه»

جسمی که بالفعل غیر متناهی باشد وجود ندارد.

«و لجسم متحرک بالطبع غیر متناه»

این عبارت مطلب دوم را می گوید.

و روشن شد اگر جسمی غیر متناهی داشته باشیم حرکت بالطبع نمی کند دو صفت با هم جمع نمی شوند که یکی متحرک بالطبع و یکی غیر متناه است.

نکته: سوال: آیا می توان گفت اگر گفتیم که جسم نامتناهی نداریم معنا ندارد بگوییم که جسم نامتناهی حرکت بالطبع ندارد.

جواب دو بحث است ما یکبار موضوع را منتفی می کنیم یکبار محمول را منتفی می کنیم یکبار می گوییم حرکت بالطبع برای موجود متناهی است یکبار می گوییم جسم ها همه آنها متناهی اند و نامتناهی نداریم. مطلب دیگر اینکه جسم هایی که حرکت می کنند خود حرکت اقتضا می کند که جسم متناهی باشد پس ما جسم نامتناهی که بتواند حرکت کند نداریم. حال اگر از محاذیر گذشته بگذریم و قبول کنیم که جسم نامتناهی داریم آیا می توانیم حرکت را برایش جایز بدانیم؟ می گوییم خیر این یک حکم دیگری است.

پس یکبار دلیل می آورید و می گوئید جسم نامتناهی نداریم سپس می گوئید بر فرض جسم نامتناهی داریم ولی جسم نامتناهی که داریم حرکت نمی کند پس در اینجا دو حکم است که حکم دوم تقدیری ولی حکم اول تنجیزی است.

«و لجسم اسطقیسی موثر متأثر غیر متناه»

این عبارت مطلب سوم را می گوید.

در جلسه گذشته گفتیم بعضی معتقد شدند که ما ماهیتی که عبارت از نامتناهی است در خارج داریم و این نامتناهی را مبدأ اشیاء گرفتند با مبدأ گرفتن این نامتناهی خیلی از مشکلات ممکن است حل شود مثلاً دیده می شود که بی نهایت اشخاص برای انسان و حیوان و جماد و نبات می آید از ازل شروع کرده و تا ابد هم خواهد رفت. این همه مواد از کجا می آید که این ابدان و تنه ها و اجسام جمادات را می سازد. یک مبدء نامتناهی درست می کنیم که هر چه از آن برداشته شود تمام نشود. خداوند _ تبارک از آن مبدأ نامتناهی بر می دارد و این همه اجسام بی نهایت را می سازد. و لازم نیست از خاک بدن ما بدن دیگر هم آفریده شود. البته چون خاک و آب و هوا و آتش محدود نه قهرا تکرار در آنها لازم می آید یعنی بخشی از بدن این به بدن دیگر داده می شود اما آن نامتناهی که غیر از این ۴ تا است احتیاج به تکرار ندارد هرچه از آن بردارند کم نمی شود. این مطلبی بود که آن گوینده می گفت.

ص: ۱۵۱۲

ما گفتیم خود همین نامتناهی یک ماهیتی است نه اینکه جسمی نامتناهی است نه اینکه آب باشد که نامتناهی است و نه خاکی باشد که نامتناهی است. پس آب نامتناهی نیست بلکه نفس نامتناهی و خود نامتناهی است. حال مصنف تعبیر به «جسم» می کند. چرا تعبیر به «جسم» می کند با اینکه خود مصنف در جلسه قبل گفت خود نامتناهی است و یک چیز نامتناهی نیست این کلام با حرف جلسه قبل نمی سازد.

جواب این است که آن نامتناهی هر ماهیتی هست کاری به آن نداریم. آیا مجرد است یا مادی است؟ «موجودات خارج از این دو حال نیستند» مسلماً مجرد نیست چون مجرد مورد بحث ما نیست. این می خواهد به عنوان مبدئی از مبادی مرکبات عنصری قرار داده شود و نمی تواند مجرد باشد به جای یکی از عناصر است و عناصر را ۵ تا می کند. پس نمی توان گفت شیئی مجرد است بلکه باید گفت شیئی مادی است و اگر مادی است جسم می شود ولی جسمی است که آن جسم همان نامتناهی است پس تعبیر به «جسم» در اینجا صحیح است.

سپس تعبیر به موثر و متأثر می کند و هر دو را با هم می آورد. ماده ی اشیاء متأثر است عناصر ماده ی دوم اشیاء هستند هم موثرند و هم متأثرند پس ماده اولی که هیولی است فقط متأثر است و موثر نیست اما وقتی عنصر می شود هم موثر می شود هم متأثر می شود. متأثر می شود چون بالاخره با اجتماعش یک مرکبی ساخته می شود یعنی صورتی می آید و در این مجموعه ی عناصر تاثیر می گذارد و این مجموعه عناصر را کنار هم جمع می کند و یک جسم مرکب ساخته می شود پس این عناصر، متأثر از صورت جدید می شوند ولی چون هر جسمی صورت نوعیه دارد و به صورت نوعیه اش اثر می گذارد یا بگویید کیفیتی دارد که با آن کیفیت اش اثر می گذارد. «مشاء می گوید صورت نوعیه دارد اما اشراق و مرحوم خواجه می گویند کیفیت دارد. ممکن است شما جمع بین هر دو قول کنید و بگویید هر دو را دارد هم صورت نوعیه و هم کیفیت دارد مثلاً مثل آب که کیفیتش برودت است و آتش کیفیتش حرارت است و صورت نوعیه هم دارند و به خاطر داشتن کیفیت، اثر می گذارد سپس موثر هم هست بله اگر هیولای اولی بود فقط متأثر بود اما این، بمنزله عنصر و جسم اسطقسی است پس مانند باقی عناصر هم متأثر است هم موثر است جلسه قبل به همین صورت معنا کردیم و گفتیم در یکدیگر فعل و انفعال می کنند تا ترکیب شوند. عناصر را وقتی خداوند _ تبارک ممزوج می کند در یکدیگر فعل و انفعال می کنند و یک مرکبی را تشکیل می دهند پس هم موثرند و هم متأثرند.

نکته: صورت نوعیه و کیفیت موثر است ولی جسم نیست بحث ما در جسم است

«و كذلك الاعداد لها ترتيب في الطبع غير متناهي بالفعل»

«كذلك»: یعنی «لا وجود».

در نسخه های خطی آمده «و كذلك لا اعداد لها» که نسخه خوبی است.

ترجمه: وجودی نیست برای اعدادی که این صفت دارند که برای آنها ترتیب طبعی است و غیر متناهی بالفعل باشند.

«بقی ان تامل بنحو آخر من وجود ما لا یتناهی فی الاجسام»

در بعضی نسخه خطی آمده «نحو آخر» که بهتر معنا می شود چون «بنحو آخر» اینگونه به ذهن می اندازد که به نحو دیگری می خواهد تامل کند در حالی که نمی خواهد بیان کند که تامل کردن به چند نحوه است بلکه می خواهد بگوید وجود ما لایتناهی، نحوه دیگری دارد که آن را می خواهیم تامل کنیم.

ترجمه باقی می ماند که تامل کنیم نحو دیگری از وجود مالایتناهی در اجسام را «چون بحث ما در وجود لایتناهی به طور مطلق نیست زیرا گفتیم که مجردات را در این مبحث مطرح نمی کنیم فقط اجسام مطرح می شوند الان در اینجا می خواهیم ببینیم آیا ما لایتناهی فی الاجسام داریم که به معنای دیگر و به نحو دیگر باشد یا نداریم؟

«انه هل هو مما یصح ام لا»

تامل کنیم که آیا چنین نامتناهی در اجسام صحیح است یا صحیح نیست

«و ذلك حال نموها»

و آن نحوی که می خواهیم بحث کنیم حال نمو اجسام است یعنی درباره ی نمو اجسام می خواهیم بحث کنیم که آیا این نمو می تواند تا بی نهایت برود همانطور که انقسام می تواند تا بی نهایت برود «معنای انقسام تا بی نهایت رفتن این است که هرچه قسمت کنی باز هم اجازه قسمت کردن دارید. معنای نمو تا بی نهایت این است که هرچه اضافه کنی باز هم حق اضافه کردن به این جسم را داری».

«فقول قد ظن بعض المتقدمين انه كما ان للجسم ان يُمعن ذاهبا في الانقسام من غير ان يقتضى حدا في الصغر لا اصغر منه»

همانطور که ممکن است برای جسم که فرو رود در انقسام در حالی که به سمت انقسام می رود «کلمه _ ذاهبا _ نشان می دهد که انقسام، بالفعل نیست این جسم به سمت انقسام می رود» بدون اینکه اقتضا کند حدی را در کوچک شدن که بتوانیم بگوییم اصغر از این حد نداریم «یعنی نمی توانیم برسیم به حد صغیری که بتوانیم بگوییم اصغر از این حد نداریم بلکه هر چقدر هم آن را صغیر و اصغر کنیم باز باید بگوییم اصغر از این هم داریم»

«كذلك له ذلك في جانب العظم»

«ذلك»: امعان و رفتن به سمت بی نهایت.

همچنین برای جسم، این امعان و رفتن به سمت بی نهایت در جانب عظم هست.

به عبارت توجه کنید که به نظر می رسد مصنف دوباره مطلب را تکرار می کند در حالی که تکرار نیست که توضیح آن را در ادامه می گوییم.

«فانه كما ان هذا الانقسام ليس يحصل بالفعل معا و لكن يحصل شيئا بعد شي فلا ينتهي الى حد لا اصغر منه كذلك في العظم»

همانطور که این انقسام، بالفعل حاصل نمی شود «یعنی تمام اقسام این انقسامات بالفعل نیستند» بلکه به تدریج این انقسامها یکی در پی دیگری انجام می شود. و در نتیجه این انقسامات تدریجی به جایی و به حدی منتهی نمی شود که اصغر از آن نداشته باشیم و بگوییم اینجا پایان انقسام است. همچنین در عظم هم هر چقدر اضافه کنیم به حدی نمی رسیم که بگوییم بزرگتر از این نداریم و اینجا پایان اضافه کردن است.

ص: ۱۵۱۵

توجه کنید در خط قبل مصنف فقط انقسام و اضافه کردن را با هم سنجید و گفت همانطور که انقسام می تواند به سمت بی نهایت برود چه اشکال دارد که اضافه کردن هم به سمت بی نهایت برود. در خط بعدی که گفتیم تکرار نیست. بیان می کند که انقسامی که به سمت بی نهایت می رود افرادش و اقسامش بالفعل نیستند همچنین این اضافه کردن هایی که به سمت بالفعل می روند افرادش بالفعل نیستند یعنی اینچنین نیست که ما در انقسام، بی نهایت انقسام بالفعل داشته باشیم و در اضافه کردن بی نهایت اضافات بالفعل داشته باشیم بلکه آن انقسام، بالقوه است و به سمت بی نهایت می رود هر انقسامی که حاصل شد همان، بالفعل است و ما بعدش همانطور که بالقوه بوده بالقوه می ماند در اضافه هم همینطور است که هر مقدار که اضافه کردید بالفعل می شود اضافات بعدی که امکانشان وجود دارد همه بالقوه هستند سپس مصنف دو مطلب می گوید:

۱_ اصل اینکه انقسام به سمت بی نهایت می رود پس اضافه کردن هم می تواند به سمت بی نهایت برود.

۲_ این انقسامی که به سمت بی نهایت می رود اقسامش بالفعل نیستند بلکه کم کم بالفعل می شود همانطور آن اضافه هم که به سمت بی نهایت می رود اضافاتش بالفعل نیستند بلکه بعد از اینکه اضافه کردیم بالفعل می شوند.

مصنف وقتی نمی تواند دو مطلب را در یک عبارت بگنجانند لذا آن را جدا می کند این قانون مصنف است و یکی از روشهای مصنف که خیلی به آن وفادار است همین است که وقتی نمی تواند دو مطلب را با یک عبارت بیاورد سعی می کند ابتدا عبارتی بیاورد و مطلب را بفهماند سپس عبارت بعدی را بیاورد و مطلب دوم را بفهماند. گاهی از اوقات می بینید مصنف یک صفحه بحث می کند و نمی تواند هم مطالب را در آن یک صفحه بیاورد لذا می گوید «نقول من راس» یعنی دوباره از سر می گوئیم. ولی وقتی نگاه می کنی می بینی مطلب دیگری می گوید در حالی که همان مطالب است ولی شخص مطلبش فرق می کند و تکرار هم نیست. چیزی را که نتوانسته در صفحه ی قبل بگوید در این صفحه می گوید. گاهی از اوقات هم می توان دو مطلب را در یک عبارت آورد و لذا هر دو را در یک عبارت می آورد. اما اینجا دو مطلب بوده و عبارتها را جدا آورده است که عبارت اول ناظر به امکان تقسیم یا امکان اضافه تا بی نهایت است و عبارت دوم ناظر به این است که انقسامی که از انقسام حاصل می شود یا از اضافه کردن حاصل می شود به تدریج می آیند و بالفعل نیستند.

«قال: فانه و ان استحال وجود عظم للجسم غير متناه بالفعل فليس يستحيل السلوك اليه»

«قال: ضمير آن به «بعض المتقدمين» بر می گردد. ضمير «فانه» ضمير شان است. «غير متناه بالفعل» صفت «عظم» است.

بعض متقدمين در توضيح مبنایش اينچنين گفته که و لو محال است که ما جسمی داشته باشيم که اين جسم، بزرگيش بالفعل نامتناهی باشد اما اشکال ندارد که جسمی داشته باشيم که به تدريج آن را بزرگتر کنيم «پس جسمی که بالفعل، نامتناهی باشد نداريم اما جسمی که بتوانيم آن را اضافه کنيم و تا بی نهایت هم برويم و باز هم بتوانيم آن را اضافه کنيم چه اشکالی دارد که بگويم چنين جسمی داريم.»

ترجمه: ولو محال است که وجود داشته باشد اندازه بی نهایت برای جسم «اندازه ای که بی نهایت باشد» اما محال نیست که جسم به سمت بی نهایت برود «نه اینکه بی نهایت باشد»

«كما الحال في ترايد الاعداد»

حال در اضافه کردن اعداد هم همینطور است که اعداد، بی نهایت بالفعل نیستند. ولی ما با هر اضافه کردنی آنها را به سمت بی نهایت می بریم نه اینکه بی نهایت می کنیم. همانطور که در اعداد داريم چه اشکال دارد که در اجسام هم اينچنين بگويم.

«فلينظر في هذا المذهب و ليتامل كيف يصح و كيف لا يصح فنقول انه يصح من وجه و لا يصح من وجه»

تا اینجا حرف بعض المتقدمين بود حال مصنف می فرماید باید در این مذهب نظر شود و تامل شود که چگونه صحیح است و چگونه صحیح نیست. چون دو توجیه دارد و یک توجیه صحیح است و توجیه دیگر غلط است لذا مصنف می فرماید به چه وجهی صحیح است و به چه وجهی باطل است

ص: ۱۵۱۷

بیان وجه صحیح: جسمی که متناهی است را منقسم می کنیم مثلا فرض کنید ۵ سانت است این جسم را قسمت می کنیم مثلا به دو نصف «می توان به صورت دیگر تقسیم کرد ولی به خاطر اینکه منظم تر بحث کنیم می گوییم آن را تقسیم به دو نصف می کنیم» الان این جسم ۵ سانتی، مقسوم شد بعدا از آن اسم می بریم و تعبیر به مقسوم می کنیم و چون اولین قسمت است قید «اول» را هم می آوریم و می گوییم «المقسوم اولاً» و آن نصف را که درباره تقسیم کنیم «المقسوم ثانيا» می نامیم آن نصف که دو و نیم بود را قسمت می کنیم و دو قسمت به وجود می آید که هر کدام به اندازه یک و بیست و پنج صدم هستند. این قسمت جدیدی که به وجود آمده به نصف اولی ضمیمه می کنیم یعنی دو و نیم سانتی را با یک و بیست و پنج صدم ضمیمه می کنیم و می شود سه و هفتاد و پنج صدم. یک و بیست و پنج صدم دیگر را دوباره تقسیم می کنیم می شود شصت و دو و نیم صدم و یک قسم آن را به سه و هفتاد پنج صدم اضافه می کنیم می شود چهار و چهل و یک و نیم صدم همینطور تقسیم می کنیم و جلو می رویم. یعنی یکی از آن دو را تقسیم می کنیم و به دیگری اضافه می کنیم. آن یکی بی نهایت تقسیم می شود و به این یکی بی نهایت اضافه می شود.

چون این گوینده اضافه کردن را به انقسام تشبیه کرد ما در مثال خودمان هم انقسام را درست می‌کنیم همه اضافه کردن را درست می‌کنیم. از یک طرف قسمت می‌کنیم از یک طرف اقسام بدست آمده را به آن چیزی که ثابت نگه داشته بودیم اضافه می‌کنیم. در اینجا بی‌نهایت تقسیم کنید و بی‌نهایت اضافه کنید. در هر تقسیمی، آن چیزی را که اضافه می‌کنید کمتر از آن است که اصل قرار دادید یعنی اضافه می‌کنید و با اضافه کردن، آن ثابت، بزرگ می‌شود و نمو می‌کند و نمو تا آخر وجود دارد اما سوال این است که چه مقدار نمو می‌کند؟ به مقدار زیاد بزرگ نمی‌شود. اگر تا بی‌نهایت هم ادامه دهید این بخش، دو و نیم که این همه به آن اضافه کردید به مقسوم اول که ۵ است نمی‌رسد تا چه رسد به اینکه بی‌نهایت باشد.

مصنف می‌گوید این صورت جایز است و اشکالی ندارد.

توضیح عبارت

«اما الوجه الذی یصح منه هذ المذهب»

امری که از آن امر این مذهب درست می‌شد یعنی با توجه به آن امر این مذهب درست می‌شود و می‌توانیم وجه صحیحی برای توجیه این مذهب قرار بدهیم.

«فذلک لان لک فی التوهم ان تقسم جسما متناہیا قسمه لا تقف»

«فذلک»: وجه صحیح این است.

ترجمه: وجه صحیح این است که برای تو این حق است که در توهمت «چون ما نمی‌توانیم این جسم را در خارج تقسیم کنیم تا به سمت بی‌نهایت برویم و بعدا اضافه کنیم و اضافه کردن هم به سمت بی‌نهایت برود لذا مصنف سعی می‌کند این عمل را در توهم انجام دهد حال اگر کسی قدرت فوق العاده داشت و توانست در خارج انجام دهد اشکالی ندارد که در خارج انجام دهد ولی برای ما انسانها این امکان وجود ندارد. باید در توهم انجام دهیم لذا مصنف در توهم انجام می‌دهد» جسم متناهی را قسمت کنی قسمتی که توقف نمی‌کند یعنی می‌توانی انقسام را به سمت بی‌نهایت ببری.

ص: ۱۵۱۹

«و لك في التوهم ان لاتزال تاخذ جزءا من المقسوم و تضيفه الى جزء آخر او جسم آخر»

در نسخه خطی آمده «لاتقف ذلك في التوهم» که غلط است. نسخه کتاب ما صحیح است.

هائطور که در توهم حق داشتی این جسم را تا بی نهایت قسمت کنی «و به عبارت دقیق تر، قسمت آن را تا بی نهایت ببری» همچنین در توهم حق داری که اضافه کردن را هم به سمت بی نهایت ببری.

ترجمه: برای تو است در توهم دائما که از آن مقسومی که ما فرض کردیم ۵ مسافت است جزئی بگیری و آن جزء را به جزء دیگر «که گفتیم دو و نیم سانت است» اضافه کنی یا به جزء دیگر اضافه نکنی بلکه جسم مستقل بیاوری و به آن جسم مستقل اضافه کنی، فرق نمی کند.

بعضی از محشّن در «جسم آخر» حاشیه زدند و گفتند باید با «جزء آخر» مساوی باشد یعنی جزئی که در مثال ما دو و نیم سانت است به این جزء اضافه کنی یا یک جزء دو و نیم سانتی از جای دیگر بیاوری ولی آن هم دو و نیم سانت باشد یعنی آن جسم ثابتی که می خواهی به آن اضافه کنی فرقی نمی کند که جزئی از همان مقسوم اولا باشد یا یک جسم دو و نیم سانتی دیگر باشد

«فیصیر اکبر مما كان»

ضمیر «یصیر» به «جزء آخر» یا «جسم آخر» بر می گردد که به آن، قسم حاصل شده را اضافه می کنی در اینصورت بزرگتر از قبل خودش می شود به همین جهت است که در ابتدا که وارد بحث شدیم گفتیم «و ذلك حال نموها» یعنی درباره نمو اجسام می خواهیم بحث کنیم.

ص: ۱۵۲۰

«ثم تاخذ جزء آخر من الباقي اصغر من الباقي»

ابتدا یک ۵ سانی داشتیم که به دو تا دو و نیم تقسیم کردیم الان هیچ اضافه ای انجام نشده است دوباره یکی از این دو و نیم ها را تقسیم می کنیم و یک و بیست و پنج صدم را به یکی از آن دو و نیم ها که تقسیم نکردیم اضافه می کنیم آنچه که باقی می ماند یک و بیست و پنج صدم است. حال می گوید از این باقی که یک و بیست و پنج صدم است. دوباره جزئی بردار که این جزء باید کمتر از یک بیست و پنج صدم باشد حتما لازم نیست نصف باشد بلکه آنچه لازم است این می باشد که از باقیمانده کمتر باشد یعنی در مثال ما کمتر از یک و بیست و پنج صدم باشد لذا تعبیر به «ثم تاخذ...» می کند یعنی اخذ کند جزء دیگر از باقی که این جزء دیگر باید از باقی اصغر باشد.

مراد از «باقی» اول، یک و بیست و پنج صدم است.

«و تضيفه الي زياده اولی»

به آن زیاده ی اولی اضافه کن. مراد از زیاده ی اولی در مثال ما دو و نیم بود که از ابتدا ثابت نگه داشتیم و گفتیم هر چه از تقسیم ما بدست می آید به این اضافه می کنیم.

«فلا يزال يزداد ذلك زياده كل تال منها يكون اصغر من الاول»

«كل تال» صفت «زیاده» است.

دائما آن زیاده اولی که همان دو و نیم سانی است که ما آن را باقی نگه داشتیم اضافه بر آن می شود و نمو پیدا می کند اما زیاده ای که این صفت دارد که هر تالی از این زیاده اصغر از اول است «معلوم است که وقتی تقسیم کنیم حاصل قسمت، کوچکتر می شود و به مقدار حاصل قسمت می خواهد اضافه کنید. پس کوچکتر را دارید اضافه می کنید و لو آن جسم ثابت نگه داشته شده با اضافه کردن هر یک از این کوچک ها و کوچکترها نمو می کند و بزرگ می شود اما این اضافاتی که می کنیم رو به سمت کوچکی می رود ولی خود مضاف الیه نمو می کند»

ص: ۱۵۲۱

«کل تال منها یكون اصغر من الاول» زیاده ای که هر دومی از این زیاده اصغر از اولی است. در بعضی نسخ «کل ثان» آمده که به معنای این است که هر دومی از این زیاده اصغر از اولی است. از نظر معنا فرق با آن نسخه ندارد و هر دو صحیح است.

«و لا یبلغ الجسم المزید علیه تلك الزیادات او یساوی جمله الزیادات التي یحصل منه جمیع الجسم المقسوم»

نسخه صحیح «ان یساوی» است.

«المقسوم» به معنای «القسوم اولاً» است.

«تلك الزیادات» نائب فاعل برای «المزید علیه» است.

«ان یساوی» مفعول «لا یبلغ» است.

«جمله الزیادات» فاعل «یساوی» است.

«جمیع الجسم المقسوم» مفعول «یساوی» است.

ترجمه: جسمی که این زیادات بر او اضافه شدند نمی رسد به این حد که مساوی شود مجموعه زیاداتی که از آن جسم حاصل می شود با جمیع جسمی که اولاً قسمت شد «همه این زیادات را اگر بیاوری نمی رسد به این حد که با تمام جسم مقسوم اولاً مساوی شود یعنی هرچقدر اضافه کن به ۵ سانت نمی رسد»

«و هذا الضرب من الزیاده لا یبلغ بالجسم کل عظم اتفق»

«باء» در «بالجسم» باء تعدیه است.

مصنف می فرماید این زیادات جسم را به هر بزرگی که امکان داشته باشد این جسم را به یک حد خاصی که همان ۵ سانت است نمی رساند تا چه رسد که آن را بزرگتر از ۵ سانت کند و تا چه رسد به اینکه آن را نامتناهی کند.

ص: ۱۵۲۲

ترجمه: این نوع زیاده «که رو به نقصان است یعنی آنچه که اضافه می کنیم کمتر از آن چیزی است که قبلا اضافه می کردیم»
جسم را نمی رساند به هر عظمی که اتفاق بیفتد. «آن را از ۵ سانت بزرگتر نمی کند»

«بل له حد لاینتهی الیه البتہ فضلا عن ان یزید علیه»

ضمیر «له» به «جسم» بر می گردد.

ترجمه: بلکه برای جسم حدی است «مراد از حد همان ۵ سانت اولیه است» که این جسم به آن حد منتهی نمی شود تا چه رسد
که اضافه بر آن حد شود و چه رسد به اینکه نامتناهی شود.

صفحه ۲۱۸ سطر ۱۵ قوله «و اما الضرب»

بیان وجه غلط: در وجه صحیح که توضیح دادیم گفتیم هر مرتبه که خواستیم اضافه کنیم کمتر از آن که قبلا اضافه کرده
بودیم اضافه می کنیم اما در نوع دوم که وجه غلط است یا مساوی آن را اضافه می کنیم یا بیشتر از آن را اضافه می کنیم در
اینصورت جسم، بزرگ می شود و اینطور نیست که به اندازه ۵ سانت نرسد اگر یک جسم ۵ سانت داشتیم و ۵ سانت اضافه
کردیم دوباره ۵ سانت اضافه کردیم و بی نهایت ۵ سانت اضافه کردیم یا در مرتبه اول به آن ۵ سانت، ۷ سانت اضافه کنیم که
بیشتر از ۵ سانت است و در مرتبه سوم ۱۰ سانت اضافه کنیم باز هم بزرگتر می شود و به سمت بی نهایت می رود. آیا این
حالت، امکان دارد؟ مصنف می فرماید چگونه می خواهی اضافه کنی؟ در اینجا دو صورت است:

ص: ۱۵۲۳

صورت اول: از جای دیگری یک جسمی می آوریم و به این جسم اضافه می کنیم

صورت دوم: همین جسم را متخلخل می کنی که اگر متخلخل کنی چاق تر می شود.

حکم صورت اول: این باطل است چون شما می خواهی با این اضافه کردن هایی که تعدادشان بی نهایت است یک جسم نامتناهی درست کنید پس باید ماده ی ثانیه ی نامتناهی داشته باشید که بالفعل نامتناهی باشد تا از آن جدا کنید و به این جسم اول وصل کنید تا آن را نامتناهی کنید در این صورت معلوم می شود که ما یک جسم نامتناهی بالفعل در خارج داریم و ما در اوائل فصل این را رد کردیم نمی گوئیم اضافه کردن اشکال دارد بلکه می گوئیم داشتن یک جسم نامتناهی که از آن جدا کنید و به جسم دیگر اضافه کنید اشکال دارد.

سپس مصنف می گوید شما قیاس به انقسام کردید ما می گوئیم در انقسام محذوری وجود ندارد. در انقسام چیزی از بیرون نمی آورید بلکه خود همین جسم ۵ سانتی را بی نهایت قسمت می کنید پس قیاس انقسام به اضافه کردن، قیاس مع الفارق است چون در اضافه کردن نیاز به یک جسم بی نهایت داشتید تا از آن جدا کنید و به جسم اولی بچسبانید تا نامتناهی شود.

«و اما الضرب من الزیاده التي من شاتها ان تُنمی الجسم حتی توافی کلَّ حد فی العظم او تزید علیه»

اما نوعی از زیاده که شانش این است که جسم را بیشتر کند تا جسم همراه شود با هر حدی در بزرگی «یعنی هر حدی در بزرگی که تصور شود جسم را به آن حد برسانیم دوباره بتوانیم جسم را از آن حد بگذرانیم» یا بر آن حد اضافه شود «یعنی بر این جسم اضافه کنیم اضافه ای را تا اینکه این جسم مضافٌ الیه بتواند به هر حدی برسد و در هیچ حدی هم توقف نکند و اضافه بر آن حد برود»

این به هر دو قسمش «چه با اضافه کردن چه با تخلخل» باطل است.

«و لیس علی قیاس الصغر»

بر قیاس انقسام نیست چون در انقسام شی را کوچک می کنید و می گوئید به سمت بی نهایت می رود اما در اینجا بزرگ می کنید که بزرگ کردن بر قیاس کوچک کردن نیست.

«فان القسمه لاتحتاج الی شیء خارج عن الجسم و النمو و التزید یكون اما بماده تنضم الی الاصل»

چرا قیاس مع الفارق است چون قسمت، احتیاج به شیء خارج از آن جسمی که دارد قسمت می شود ندارد. «احتیاجی به شیء خارج ندارد همان جسمی که دارد قسمت می شود تمام انقسامها را تامین می کند و لازم نیست چیزی از خارج برای انقسامش آورده شود» ولی نمو و تزید که مورد بحث ما است یا به ماده است یا به تخلخل است.

«بماده تنضم الی الاصل»: مراد از اصل همان جسمی است که اسم آن را مضاف الیه گذاشتیم که به آن اضافه می کنیم. مراد از ماده، مضاف است یعنی مضاف را به مضاف الیه اضافه می کنیم. با ماده ای که در اختیار داریم این اضافه را انجام می دهیم.

ترجمه: این تزید و نمو که مضاف الیه را بزرگ می کند یا به ماده ای است که ضمیمه به اصل می شود و بی نهایت منضم می شود تا اصل را بی نهایت کند.

«و هذا یوجب ان یكون مواد للاجسام بالنهایه»

نسخه صحیح «مواد الاجسام» است.

این صورت باطل است زیرا که موجب می شود مواد اجسام، بلانهایت باشد و در نتیجه ما جسمی داشته باشیم که بالفعل نامتناهی است سپس از آن جسم، مضاف هایی را جدا کنیم و به مضاف الیه ضمیمه کنیم.

این فرض باطل است به خاطر اینکه لازم می آید ماده ی عالم بی نهایت باشد در حالی که از ابتدای این فصل تا اینجا ثابت کردیم ماده ی بی نهایت نداریم و جسم بی نهایت نداریم.

«و اما بتخلخل و انبساط لایقف»

حکم فرض تخلخل: در جایی که جسم با تخلخل و انبساط بزرگ شود یعنی از بیرون چیزی به آن ضمیمه نکنیم در این صورت، محذور قبل لازم نمی آید و گفته نمی شود که لازمه اش وجود جسم نامتناهی است. اشکال دیگری وارد است که در ادامه بیان می کنیم

اشکال اول: این کار در کجا انجام می شود آیا در خلا انجام می شود یا در مکان انجام می شود؟ این جسم که در اینجا است و ما آن را باد می کنیم فضای بیشتری می خواهد اگر در مکان قرار می دهید باید یک مکان بی نهایتی باشد که این بتواند آن مکان بی نهایت را پر کند یا یک خلاء بی نهایت باشد چون این جسم به سمت بی نهایت می رود و جلوی آن نباید بسته باشد و ما قبلاً گفتیم مکان بی نهایت و خلا نهایت نداریم.

اشکال دوم: در فرضی که در خلا باشد اشکال دیگری داریم و آن این است که اصلاً خلا نداریم نه اینکه خلا بی نهایت نداریم.

ص: ۱۵۲۶

اشکال سوم: این جسم که متخلخل می شود به وسیله چه چیزی متخلخل می شود و فضا را چگونه پُر می کند؟ با حرکت به سمت جلو می رود و فضا را با حرکت، پُر می کند در حالی که حرکت، نمی تواند بی نهایت باشد چون این جسم که با حرکت کردن به سمت بزرگ شدن می رود باید بی نهایت حرکت کند در حالی که حرکت اگر به سمت جهتی باشد نمی تواند بی نهایت باشد بلکه حرکت دورانی می تواند بی نهایت باشد اما حرکت به سمت جهت که حرکت مستقیم است نمی تواند بی نهایت باشد حتی حرکت نموی که الان مورد بحث ما است حرکت مکانی نیست اما به سمت جهتی حرکت می کند.

«و هذا يستحيل لانه يحتاج كل متخلخل ان يتخلخل في جزء خلاء او ملاء»

نسخه صحیح «فی حیز» است.

اضافه «حیز» به «خلاء» و «ملاء» اضافه بیانیه است یعنی تخلخل احتیاج به چیزی دارد که آن چیز یا خلاء است یا ملاء است

«و كل ذلك متناه كما قد علمت»

«كل ذلك» یعنی خلاء و ملاء.

اشکال اول این است که خلاء و ملاء همه متناهی اند چگونه می توانید تخلخل نامتناهی درست کنید و آن را در کجا قرار می دهید.

«و الخلاء خاصه لا وجود له»

اشکال دوم این است که از بین خلاء و ملاء، خلاء وجود ندارد.

«و لانه لا يجوز ان يكون حرکه تقتضى جهه الا و لها حد»

ص: ۱۵۲۷

«یکون» تامه است. ضمیر «لها» به «حرکت» بر می گردد.

اشکال سوم این است که ممکن نیست تحقق پیدا کند حرکتی که اقتضای جهت دارد «یعنی دورانی نیست» مگر برای آن حد باشد «هیچ حرکتی غیر دورانی نمی تواند وجود بگیرد مگر اینکه محدود باشد. اگر تخلخل، این شیء را به سمت بی نهایت می برد معنایش این است که حرکت بی نهایت بر این شیء وارد می شود در حالی که گفتیم همه حرکتهای حد دارند و محدودند و بی نهایت نیستند.

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

