



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران  
علیه السلام

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir



دروس خارج لاهیجی سال ۹۲-۹۳

استاد محمد حسین شمس‌پور

(( به همراه صوت دروسی ))

WWW.GHBOOK.IR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آرشیو دروس لاهیجی استاد محمد حسین حشمت پور ۹۴-۹۳

نویسنده:

محمد حسین حشمت پور

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاہت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

# فهرست

۵	فهرست
۱۳	آرشیو دروس لاهیجی استاد محمد حسین حشمت پور ۹۳-۹۴
۱۳	مشخصات کتاب
۱۳	اقسام دلیل: قیاس، استقرا و تمثیل ۹۳/۰۶/۲۳
۱۶	اشکال بر انحصار دلیل در سه قسم ورد آن ۹۳/۰۶/۲۴
۱۸	اقسام قیاس ۹۳/۰۶/۲۵
۲۲	اقسام قیاس اقترانی بلحاظ ماده ۹۳/۰۶/۲۶
۲۶	بیان ماده ی بعیده ی قیاس ۹۳/۰۶/۲۹
۲۹	تقسیمات قیاس استثنایی ۹۳/۰۶/۳۰
۳۲	تقسیمات قیاس استثنایی ۹۳/۰۶/۳۱
۳۵	هرمجردی عاقل است ۹۳/۰۷/۰۱
۳۸	کل مجرد عاقل ۹۳/۰۷/۰۲
۴۰	هرگاه مجرد عاقل غیر باشد می تواند عاقل خودش باشد ۹۳/۰۷/۰۵
۴۳	اشکالات بر دلیل حکم دوم ۹۳/۰۷/۰۶
۴۶	دلیل دیگر بر حکم دوم ۹۳/۰۷/۰۷
۴۹	تعریف قدرت ۹۳/۰۷/۰۸
۵۲	دوتفسیر قدرت ومورد اطلاق شان ۹۳/۰۷/۰۹
۵۵	دلایل ذهنی بودن اضافه ۹۳/۰۷/۱۲
۵۶	رابطه ی قدرت با مزاج وطبیعت ۹۳/۰۷/۱۴
۵۹	قدرت مصحح فعل از فاعل ۹۳/۰۷/۱۵
۶۲	تقدم قدرت بر فعل ۹۳/۰۷/۱۶
۶۵	بررسی دلایل اشاعره ۹۳/۰۷/۱۹
۶۸	ایراد صاحب مواقف بر جمع فخررازی ۹۳/۰۷/۲۰
۷۰	اجتماع دوتا قدرت بر مقدور واحد ۹۳/۰۷/۲۲

۷۳	بیان رابطه قدرت و عجز ۹۳/۰۷/۲۳
۷۶	بیان رابطه خُلق با فعل ۹۳/۰۷/۲۴
۸۰	تعریف لذت و الم ۹۳/۰۷/۲۷
۸۵	بیان قیود تعریف لذت در کلام شیخ ۹۳/۰۷/۲۸
۸۸	بررسی تعریف زکریای رازی ۹۳/۰۷/۲۹
۹۰	بررسی تعریف زکریای رازی ۹۳/۰۷/۳۰
۹۳	سبب ألم ۹۳/۰۸/۱۷
۹۸	بررسی دلیل فخر رازی ۹۳/۰۸/۱۸
۱۰۱	تقسیم لذت و الم ۹۳/۰۸/۱۹
۱۰۴	معنای عشق و شوق ۹۳/۰۸/۲۰
۱۰۷	معنای عشق و شوق ۹۳/۰۸/۲۱
۱۰۹	تعریف اراده و کراهت ۹۳/۰۸/۲۴
۱۱۲	تعریف اراده و کراهت ۹۳/۰۸/۲۵
۱۱۴	جواب دلیل اشاعره ۹۳/۰۸/۲۶
۱۱۷	اراده شی ملازم است با کراهت مقابلش ۹۳/۰۸/۲۷
۱۱۹	بنظر اشعری اراده شی عین کرداهت ضد است ۹۳/۰۹/۰۱
۱۲۳	درباره نسبت اراده شی و کراهت ضدش بنظر گروهی اشاعره ۹۳/۰۹/۰۲
۱۲۶	فرق اراده ی فاعل و اراده ی غیر فاعل ۹۳/۰۹/۰۳
۱۲۹	فرق اراده و کراهت با شهوت و نفرت ۹۳/۰۹/۰۴
۱۳۳	حیات جسمانی ۹۳/۰۹/۰۵
۱۳۶	شرایط حیات ۹۳/۰۹/۰۸
۱۳۹	جواب دلیل اشاعره ۹۳/۰۹/۱۰
۱۴۲	تقابل حیات و موت ۹۳/۰۹/۱۱
۱۴۵	تعاریف صحت ۹۳/۰۹/۱۲
۱۴۹	تقابل صحت و مرض ۹۳/۰۹/۱۵
۱۵۲	اشکال فخر بر کیف نفسانی بودن صحت و مرض ۹۳/۰۹/۱۶

۱۵۸	فرح، غم و غضب ۹۳/۰۹/۱۷
۱۶۳	حزن، هم، خجل، حقد و خوف ۹۳/۰۹/۱۸
۱۶۶	هدف از بیان کیفیات مذکور ۹۳/۰۹/۱۹
۱۷۰	تعاریف خط مستقیم ۹۳/۰۹/۲۳
۱۷۲	دلیل بروجود دایره حقیقی ۹۳/۰۹/۲۵
۱۷۴	دلایل عدم تضاد استقامت و استداره ۹۳/۰۹/۲۶
۱۷۷	شکل و خلقت ۹۳/۱۰/۰۶
۱۸۲	اضافه ۹۳/۱۰/۰۷
۱۸۴	اضافه ۹۳/۱۰/۰۸
۱۸۷	اشکال برتعریف اضافه ۹۳/۱۰/۰۹
۱۹۰	تعریف دوم برای مضاف ۹۳/۱۰/۱۳
۱۹۳	مضاف حقیقی از نظر مشهور ۹۳/۱۰/۱۴
۱۹۵	خواص مضاف ۹۳/۱۰/۱۵
۱۹۷	شرط بودن تکافؤ برای قابلیت انعکاس ۹۳/۱۰/۱۶
۱۹۹	انعکاس خاصیت اضافه مشهوری ۹۳/۱۰/۱۷
۲۰۲	خاصیت دوم مضاف ۹۳/۱۰/۲۰
۲۰۵	خاصیت دوم اضافه ۹۳/۱۰/۲۱
۲۰۷	اشکال طائفه برمشهور/ شیخ ۹۳/۱۰/۲۴
۲۱۰	بیان طایفه و جواب آن ۹۳/۱۰/۲۷
۲۱۲	خاصیت سوم اضافه ۹۳/۱۰/۳۰
۲۱۴	خارجی یا ذهنی بودن مضاف ۹۳/۱۱/۰۱
۲۱۶	دلایل ذهنی بودن اضافه ۹۳/۱۱/۰۴
۲۱۷	دلیل چهارم برذهنی بودن اضافه ۹۳/۱۱/۰۵
۲۲۰	دلیل پنجم ذهنی بودن اضافه ۹۳/۱۱/۰۶
۲۲۳	کلام ابن سینا درباره وجود و عدم اضافه ۹۳/۱۱/۰۷
۲۲۵	بیان قول حق در اضافه ۹۳/۱۱/۰۸

۲۲۸	.....	۹۳/۱۱/۱۲	اضافه معیت
۲۲۹	.....	۹۳/۱۱/۱۳	اضافات کثیره بالذات
۲۳۱	.....	۹۳/۱۱/۱۵	بیان اضافه در زمان وزمانیات
۲۳۶	.....	۹۳/۱۱/۱۸	مقوله ی آین
۲۴۰	.....	۹۳/۱۱/۱۹	اقسام آین
۲۴۳	.....	۹۳/۱۱/۲۰	اشکال برحصر اکوان اربعه
۲۴۶	.....	۹۳/۱۱/۲۱	اشکال برحصر اکوان اربعه
۲۴۷	.....	۹۳/۱۱/۲۶	اشکال دیگر برحصر اکوان اربعه
۲۵۰	.....	۹۳/۱۱/۲۷	مرکب بودن یا نبودن حرکت از سکناات
۲۵۳	.....	۹۳/۱۱/۲۸	تعریف حرکت
۲۵۷	.....	۹۳/۱۱/۲۹	توضیح تعریف حرکت
۲۶۱	.....	۹۳/۱۲/۰۲	بیان قیود حرکت
۲۶۴	.....	۹۳/۱۲/۰۳	قیود تفسیر ارسطو
۲۶۷	.....	۹۳/۱۲/۰۴	اشکالات فخر بر ارسطو
۲۷۰	.....	۹۳/۱۲/۰۵	اقسام حرکت
۲۷۸	.....	۹۳/۱۲/۰۶	حرکت قطعیه وجود خارجی ندارد
۲۸۰	.....	۹۳/۱۲/۰۹	کلام شیخ در وجود خارجی حرکت
۲۸۳	.....	۹۳/۱۲/۱۰	حرکت قطعیه
۲۸۵	.....	۹۳/۱۲/۱۱	زمان داشتن یا نداشتن حرکت
۲۸۸	.....	۹۳/۱۲/۱۲	اشکال بروجود حرکت توسطیه
۲۹۳	.....	۹۳/۱۲/۱۶	اشکال حرکت توسطیه وجواب آن
۲۹۶	.....	۹۳/۱۲/۱۷	کلی نبودن حرکت توسطیه
۲۹۹	.....	۹۳/۱۲/۱۸	نسبت متعدد کون فی المكان را متعدد نمی کند
۳۰۲	.....	۹۳/۱۲/۱۹	احتیاج به مبدأ ومنتها در حرکت
۳۰۵	.....	۹۳/۱۲/۲۰	جواب از اشکال احتیاج حرکت به مبدأ ومنتها
۳۰۸	.....	۹۳/۱۲/۲۳	اقسام مبدأ ومنتها



- ۳۱۱ ----- اعتبارات مبدأ ومنتها ۹۳/۱۲/۲۵
- ۳۱۵ ----- دلیل دوم بر غیر محرک و متحرک ۹۳/۱۲/۲۶
- ۳۱۹ ----- شواهد بر اینکه صورت جسمیه همراه ضمیمه می تواند محرک باشد ۹۳/۱۲/۲۷
- ۳۲۴ ----- مقولات که در آن حرکت واقع می شود ۹۴/۰۱/۱۵
- ۳۲۷ ----- نفی تضاد در جواهر ۹۴/۰۱/۱۶
- ۳۳۰ ----- برهان بر نفی حرکت جوهری ۹۴/۰۱/۱۷
- ۳۳۲ ----- دلیل دوم بر نفی حرکت جوهری ۹۴/۰۱/۱۸
- ۳۳۳ ----- اشکال نقضی و جواب آن ۹۴/۰۱/۱۹
- ۳۳۵ ----- اشکال حرف میرسید شریف ۹۴/۰۱/۲۲
- ۳۳۷ ----- جواب از نقض به کیف ۹۴/۰۱/۲۳
- ۳۳۹ ----- رد جواب شارح مقاصد ۹۴/۰۱/۲۴
- ۳۴۱ ----- حقیقت هیولی بالقوه بودن است ۹۴/۰۱/۲۵
- ۳۴۱ ----- حرکت نداشتن مضاف ۹۴/۰۱/۲۶
- ۳۴۴ ----- حرکت نداشتن متی ۹۴/۰۱/۲۹
- ۳۴۶ ----- ادامه خلاصه بحث متواطی و مشکک/ غوص فی المتواطی و المشکک/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۰۱/۳۰
- ۳۴۶ ----- جواب از اشکال شارح مواقف ۹۴/۰۱/۳۱
- ۳۵۰ ----- حرکت داشتن یا نداشتن جده ۹۴/۰۲/۰۱
- ۳۵۱ ----- حرکت نداشتن فعل و انفعال ۹۴/۰۲/۰۵
- ۳۵۴ ----- اشکال شارح مواقف ۹۴/۰۲/۰۶
- ۳۵۸ ----- جواب از اشکال شارح مواقف ۹۴/۰۲/۰۷
- ۳۶۱ ----- اشکال نقضی و دفع آن ۹۴/۰۲/۰۸
- ۳۶۴ ----- سه وجه برای حرکت در مقوله فعل و انفعال ۹۴/۰۲/۰۹
- ۳۶۹ ----- مقولات که در آن حرکت واقع می شود ۹۴/۰۲/۱۲
- ۳۷۱ ----- حرکت در مقوله کم ۹۴/۰۲/۱۳
- ۳۷۶ ----- تخلخل و تکائف حقیقی داشتن یا نداشتن جسم بسیط ۹۴/۰۲/۱۴
- ۳۷۹ ----- آیا تخلخل و تکائف جسم بسیط ممکن است ۹۴/۰۲/۱۵

۳۸۲	دلیل اول بروجوع تخلخل وتکائف ۹۴/۰۲/۱۶
۳۸۵	دلیل دوم برتخلخل ۹۴/۰۲/۱۹
۳۸۸	اشکال فخر برنمو وذبول ۹۴/۰۲/۲۰
۳۹۰	آیا سمن وهزال حرکت کمی دارند؟ ۹۴/۰۲/۲۱
۳۹۳	حرکت درمقوله ی کیف ۹۴/۰۲/۲۲
۳۹۷	انواع حرکات کیفی ۹۴/۰۲/۲۳
۴۰۰	حرکت درمقوله وضع ۹۴/۰۲/۲۷
۴۰۴	اشکال برحرکت وضعی وجواب آن ۹۴/۰۲/۲۸
۴۰۷	وحدت شخصی حرکت ۹۴/۰۲/۲۹
۴۱۱	لزوم وحدت مسافت ۹۴/۰۲/۳۰
۴۱۳	تعدد محرک موجب تعدد حرکت نمی شود ۹۴/۰۳/۰۲
۴۱۶	وحدت نوعی حرکت ۹۴/۰۳/۰۳
۴۱۸	اتحاد نوعی حرکت ۹۴/۰۳/۰۵
۴۲۱	اشکال بروحدت نوعی حرکت ۹۴/۰۳/۰۶
۴۲۴	تخالف نوعی مستقیم مستدیر ۹۴/۰۳/۰۹
۴۲۶	اختلاف نوعی استقامت وانحناء ۹۴/۰۳/۱۰
۴۲۸	قانون درعرض مفارق ۹۴/۰۳/۱۱
۴۲۹	عدم تضاد درافلاک ۹۴/۰۳/۱۲
۴۳۲	وحدت جنسی حرکات ۹۴/۰۳/۱۳
۴۳۴	تضاد حرکات ۹۴/۰۳/۱۶
۴۳۶	عدم دخالت تضاد محرک و... درحرکت ۹۴/۰۳/۱۷
۴۳۸	تضاد حرکت به تضاد اطراف آن ۹۴/۰۳/۱۸
۴۴۰	انواع تضاد اطراف ۹۴/۰۳/۱۹
۴۴۴	تضاد حقیقی حرکات ۹۴/۰۳/۲۳
۴۴۷	تضاد حرکت مستقیم بامستدیر ۹۴/۰۳/۲۴
۴۴۹	ضد واحد شخصی باید واحد شخصی باشد ۹۴/۰۳/۲۵

۴۵۲	مستدیرات تضاد ندارند ۹۴/۰۳/۲۶
۴۵۴	اقسام سه گانه تضاد حرکات ۹۴/۰۳/۳۰
۴۵۵	اشکال در حرکت هابط و صاعد ۹۴/۰۳/۳۱
۴۵۹	اشکال بردخالتم مبدأ و منتها در تضاد حرکات ۹۴/۰۴/۰۱
۴۶۴	انقسام حرکت ۹۴/۰۴/۰۲
۴۶۷	سرعت و بط حرکت ۹۴/۰۴/۰۳
۴۷۱	مطلق یا نسبی بودن سرعت و بط ۹۴/۰۴/۰۴
۴۷۴	سبب بط چیست ۹۴/۰۴/۰۶
۴۸۰	جواز اتصال یا عدم اتصال دو حرکت ۹۴/۰۴/۰۷
۴۸۳	دلایل مجوزین اتصال حرکات ۹۴/۰۴/۰۸
۴۸۸	دلیل چهارم مانعین ۹۴/۰۴/۰۹
۴۹۰	رد ادله ی مجوزین ۹۴/۰۴/۱۰
۴۹۵	رد ادله مانعین ۹۴/۰۴/۱۱
۴۹۷	رد ادله ی مانعین اتصال ۹۴/۰۴/۱۲
۵۰۴	دلیل شیخ بروجوب تخلل سکون ۹۴/۰۴/۱۳
۵۰۷	توضیح مقدمه ی هشتم ۹۴/۰۴/۱۴
۵۰۹	ادامه دلیل ابن سینا ۹۴/۰۴/۱۶
۵۱۲	تقابل حرکت و سکون ۹۴/۰۴/۱۸
۵۱۵	دلیل حکما بر اینکه حرکت ملکه و سکون عدم ملکه است ۹۴/۰۴/۱۹
۵۱۸	دلیل حکما بر تقابل حرکت و سکون عدم ملکه است ۹۴/۰۴/۲۰
۵۲۳	اختلاف در تعیین سکون مقابل حرکت ۹۴/۰۴/۲۱
۵۲۵	دلیل اینکه مطلق سکون مقابل حرکت است ۹۴/۰۴/۲۲
۵۲۹	اشکال در حرکت طبیعی و جواب آن ۹۴/۰۴/۲۵
۵۳۳	تقسیم حرکت به بسیط و مرکب ۹۴/۰۴/۲۶
۵۳۶	تعریف و اقسام متی ۹۴/۰۴/۲۷
۵۴۲	تعریف و اقسام متی ۹۴/۰۴/۲۸

٥٤٦	بيان ماهيت زمان ٩٤/٠٤/٢٩
٥٤٨	معروض مقوله متى ٩٤/٠٤/٣٠
٥٥٤	تعريف وضع ٩٤/٠٤/٣١
٥٥٩	شدت وضعف دروضع ٩٤/٠٥/٠١
٥٦١	ملك و جده ٩٤/٠٥/٠٢
٥٦٤	تعريف أن يفعل وأن ينفعل ٩٤/٠٥/٠٣
٥٦٧	شدت وضعف درمقوله أن يفعل وأن ينفعل ٩٤/٠٥/٠٤
٥٧٠	درباره مركز

## مشخصات کتاب

سرشناسه: حشمت پور، بشیر محمد حسین

عنوان و نام پدیدآور: آرشیو دروس برهان استاد محمد حسین حشمت پور ۹۴-۹۳/محمد حسین حشمت پور.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی: سایت مدرسه فقاقت

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

مشخصات ظاهری: نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: لاهیجی

## اقسام دلیل: قیاس، استقرا و تمثیل ۹۳/۰۶/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اقسام دلیل: قیاس، استقرا و تمثیل

بحث در نظر داشتیم به مناسبت وارد بحث در ملزوم علم و ملزوم ظن شدیم و گفتیم که ملزوم علم یعنی سبب علم دلیل نامیده می شود و ملزوم ظن یعنی سبب ظن اماره نامیده می شود (ص ۲۶۵).

اطلاقات دلیل: باتوجه به بیان فوق دلیل مرادف قیاس است و فقط مفید علم. در اطلاق دیگر دلیل اعم از قیاس و استقرا و تمثیل است که هم مفید علم است و هم مفید ظن. باتوجه به این به این اطلاق است که خواهی می فرماید: «وهو قیاس و قسمیه»؛ یعنی ملزوم علم و ظن قیاس است و دو قسم قیاس که عبارت اند از استقرا و تمثیل.

اقسام دلیل مطلق: باتوجه به اطلاق دوم دلیل سه قسم است: قیاس، استقرا، و تمثیل.

تعریف قیاس: قیاس قول مرکب از چند قضیه است بگونه که پذیرش آن بذاته یعنی بدون کمک از چیز دیگر پذیرش قول دیگری را به عنوان نتیجه در پی دارد.

تعریف استقرا: استقرا در لغت بمعنای قریه به قریه گشتن است و در اصطلاح تفحص جزئیات و رسیدن به حکم کلی است، و بطور خلاصه انتقال از جزئی به کلی است.

اقسام استقرا: استقرا یا تام است و مفید علم و یا ناقص است و غیر مفید علم.

استقرا تام: چنانچه تمام جزئیات و مصادیق یک کلی را تفحص و بررسی کنیم و از آن به حکم کلی برسیم این استقرا تام است و حکم که به آن می‌رسیم یقینی است.

روشن است که نمی‌شود کل افراد یک کلی را تفحص و بررسی کنیم پس راه بررسی افراد یک کلی تقسیم است مثلاً افراد حیوان را تقسیم کنیم به ناطق و غیر ناطق و افراد غیر ناطق را تقسیم می‌کنیم به اقسام دیگر و احکام هر قسم را بیان می‌کنیم. این در حقیقت قیاس است قیاس مقسم و مفید علم است.

ص: ۱

مثال: برای عاد پذیری عدد عدد را تقسیم کنیم به عدد فرد و عدد زوج و ببینیم که عدد یک هم اعداد زوج را عاد می‌کند هم اعداد فرد را؛ یعنی هرگاه عدد یک مکرراً کسر کنیم هم عدد زوج را به صفر می‌رساند هم عدد فرد را ولی مثلاً عدد دو فقط اعداد زوج را عاد می‌کند اما اعداد فرد را عاد نمی‌کند مثلاً دو عدد هشت را عاد می‌کند ولی عدد پنج را عاد نمی‌کند.

استقرا ناقص: چنانچه تعداد از مصادیق یک کلی را بررسی کنیم و براساس مشاهده مکرر حکمی کلی برای همه‌ی موارد مشابه صادر کنیم این استقرا ناقص است.

مثال: انسان از دیدن فرس، بقر و... حکم کند که هر حیوانی هنگام خوردن فک پایینش را حرکت می‌دهد.

تعریف تمثیل: پی بردن از جزئی به جزئی دیگر به صرف مشابَهت تمثیل نامیده می‌شود بعبارت دیگر تمثیل عبارت است از اثبات حکمی در فردی بخاطر وجود آن حکم در فرد مشابه آن، که افاده ظن می‌کند.

وجه حصر استدلال غیر مباشر در سه قسم:

هردلیلی باید با مدلولش مناسبت خاص داشته باشد و این مناسبت یکی از سه حالت را دارد:

الف) یا دلیل مشتمل بر مدلول است مثل قیاس که مشتمل بر نتیجه است، چرا که نتیجه در قیاس اقتزانی بطور ضمنی است و در قیاس استثنایی بطور صریح وجود دارد.

ب) یا مدلول مشتمل بر دلیل است مثل استقرا

ج) یا نه دلیل مشتمل بر مدلول است و نه مدلول مشتمل بر دلیل بلکه امر سوم وجود که مشتمل دلیل و مدلول هر دو است.

ص: ۲

و هو؛ ای ملزوم العلم او الظن و هو الدليل مطلقاً (چه مفيد علم باشد و چه مفيد ظن باشد) قياس و عُرّف بأنه قول مؤلف من قضايا (در مقابل مفردات) متى سلمت (قضايا) لزم عنه (قول) لذاته قول آخر. و بالجمله يستدلّ فيه (قياس) بحال الكلّي على حال الجزئي .

و قسيما؛ ای الاستقراء، و هو الذي يستدلّ فيه بحال الجزئي على حال الكلّي (متعلق يستدلّ:) بان يثبت حكم للكلّي لثبوته في جزئياته؛ (١) أمّا كلّها (جزئيات) فيفيد اليقين كقولك العدد اما زوج و اما فرد و كلّ زوج يعده الواحد و كلّ فرد كذلك؛ ای يعده الواحد و مثل ذلك يسمّى قياساً مقسماً و استقراء تاماً (٢) او بعضها (جزئيات) و لا- يفيد الا الظنّ لجواز أن يكون ما لم يستقرأ (بيان ما:) من الجزئيات على خلاف ما استقراء (بيان ما:) منها (جزئيات) كما يقال: كل حيوانٍ يحرك عند المضغ (جویدن) فكّه الاسفل لامن الانسان و الفرس و غيرهما مما يشاهده كذلك، مع ان التماسح بخلافه (انسان و...) بحيث يحرك عند المضغ فكّه الاعلى و مثل ذلك يسمّى استقراء ناقصاً.

و التمثيل، و هو الذي يستدلّ فيه بحال الجزئي على حال جزئي اخر و يسميه الفقهاء قياساً، و هو مشاركة أمر (مثل فقاع) لآخر (مثل خمر) في عله (يعنى مسكربودن) الحكم (يعنى حرمت) و هي (علت) الكلّي الشامل لذينك (دو جزئي يعنى خمر و فقاع).

و قالوا في وجه الحصر في هذه الثلاثة أنّه لا بدّ بين الدليل و المدلول من مناسبة مخصوصه، و تلك (مناسبت)؛ (١) اما باشتمال الدليل على المدلول و هو القياس (٢) و أمّا باشتمال المدلول على الدليل و هو الاستقراء (٣) او باشتمال امر ثالث عليهما و هو التمثيل .

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکال بر انحصار دلیل در سه قسم ورد آن

بحث در ملزوم علم و ظن یعنی سبب حصول علم و ظن داشتیم که عبارت است از دلیل، و سه قسم است؛ قیاس، استقرا و تمثیل، که قیاس پی بردن از کلی به جزئی است، استقرا پی بردن از جزئی به کلی است و تمثیل پی بردن از جزئی به جزئی است.

ان قیل: بلحاظ تصور راه چهارم هم برای حصول علم یا ظن به ذهن می رسد و آن پی بردن از کلی به کلی است، پس انحصار دلیل در سه قسم صحیح نیست.

قلنا: دوتا کلی سه حالت دارد؛ یکی اینکه یک کلی داخل در کلی دیگر باشد، دوم اینکه هر دو کلی تحت جامعی باشد و سوم آنکه نه یک کلی داخل در دیگری باشد و نه هر دو کلی داخل در کلی سوم باشد.

در صورت اول در حقیقت دو کلی نداریم بلکه یک کلی داریم و یک جزئی، و چنانچه از کلی به جزئی پی ببریم قیاس است و اگر از جزئی به کلی پی ببریم استقرا است در فرض دوم در حقیقت دوتا جزئی داریم و پی بردن از یک جزئی به جزئی دیگر بخاطر جامع و مشابهت تمثیل است و در فرض سوم اصلاً نمی توانیم از یک کلی به کلی دیگر پی ببریم، چرا که در استدلال باید دلیل و مدلول مناسبت مخصوص باشد والا پی بردن از یکی ممکن نیست. پس اقسام دلیل منحصر در سه تا است.

ان قیل: در فرض سوم که نه یک کلی داخل در دیگری است و نه هر دو داخل در جامع است، می توانیم از حکم یک کلی به حکم کلی دیگر پی ببریم، بعبارت دیگر یتعدی حکم احدهم الی الاخر؛ مثل کل انسان ناطق و کل ناطق حیوان فکل انسان حیوان. که در این جا ناطق و انسان دو تا کلی مساوی است نه یکی داخل در دیگری است و نه هر دو داخل در جامعی است که در حکم نقش داشته باشد. پس می شود از یک کلی به کلی دیگر پی ببریم، درحالیکه نه یک کلی داخل در دیگری است و نه هر دو کلی داخل در کلی سوم است.

ص: ۴

قلنا: قضیه ی «کل انسان ناطق» قضیه ی کلیه است و ناطق بر کل فرد فرد انسان حمل می شود، نه قضیه طبیعی که ناطق بر طبیعت انسان حمل شود. پس در قضیه ی کل انسان ناطق موضوع افراد انسان است که جزئی است و از طریق ناطق که کلی است ما حیوانیت را برای افراد انسان اثبات می کنیم و این استدلال از کلی به جزئی است و قیاس.

بعبارت دیگر در استدلال مذکور از طریق مفهوم ناطق حیوانیت را برای افراد انسان ثابت کرده ایم و افراد انسان جزئی مفهوم ناطق است. پس استدلال از کلی به جزئی است و قیاس.

وقد یجاب أيضاً: ناطق جزئی اضافی انسان است و انسان هم جزئی اضافی ناطق، چرا که هر یک از انسان و ناطق بطور کلی



موضوع است برای دیگری و مفهوم که بطور کلی موضوع است برای مفهوم دیگر جزئی اضافی آن است. ووقتی که جزئی اضافی باشد یعنی مندرج است. پس مستشکل در استدلال برخلاف مدعایش از مفهوم مندرج استفاده کرده است.

لاهیجی: روشن است که نه انسان مندرج در ناطق است و نه ناطق مندرج در انسان، بلکه دو مفهوم مساوی است پس این جواب صحیح نیست. علاوه بر این روشن است که این جواب کلیت ندارد، چرا که در مثل بعض الحیوان اسود وکل اسود کذا فبعض الحیوا کذا، نمی توانیم این جواب را بگوییم، زیرا که حیوان بنحو جزئی موضوع برای اسود قرار گرفته و جزئی اضافی برای اسود نیست بلکه چنانچه بنحو کلی موضوع برای اسود می بود جزئی اضافی بود، ولی در این استدلال بعض الحیوان موضوع اسود است پس حیوان جزئی اضافی برای اسود نیست. اما طبق جواب ما این استدلال پی بردن از کلی به جزئی است، چرا که بعض افراد حیوان موضوع است برای اسود و افراد حیوان جزئی است برای اسود پس حکم که از طریق اسود برای بعض افراد حیوان بار می شود پی بردن از کلی به جزئی است و قیاس.

ص: ۵

متن: فان قيل: هاهنا قسم اخر و هو الاستدلال بكلى على كلى.

قلنا: ان هذين الكليين ان دخلا تحت كلى ثالث مشترك بينهما (دوتا كلى) يقتضى الحكم فهما (دوتا كلى) جزئيان له (كلى ثالث) لانه المراد بالجزئى هاهنا (دربحث دليل) هو المندرج تحت الغير والى (اي وان لم تدخلا) فلا تعلق بينهما فلا يتعدى حكم احدهما الى الاخر.

فان قيل: لا يلزم من عدم دخولهما (دوتا كلى) تحت ثالث (يعنى كلى ثالث) (صفت ثالث): يقتضى الحكم (فاعل لا يلزم): ان لا يكون بينهما (دوتا كلى) تعلق يتعدى به (تعلق) حكم احدهما الى الاخر، فانك اذا قلت كل انسان ناطق و كل ناطق حيوان فقد استدلت باحد الكليين (يعنى ناطق) المتساويين على الاخر (يعنى انسان) لا بالكلى على الجزئى.

قلنا: المقصود اننا اثبتنا لكل واحد من افراد الانسان الحيوانيه (مفعول اثبتنا)، لا تصافه (افراد انسان) بمفهوم الناطق، فان ملاحظه مفهوم الناطق هو الذى افادنا الحكم بها (حيوانيت) عليه (افراد انسان).

والحاصل: ان الاستدلال بمفهوم الناطق (متعلق كائن وخبر ان): على كل واحد من جزئيات الانسان، ولا شك ان كل منها (افراد انسان) جزئى لمفهوم الناطق فرجع الى الاستدلال بالكلى على الجزئى.

وقد يجاب أيضا: بان كل واحد من المتساويين يعد جزئياً إضافياً للآخر، إذ يقع كل منهما موضوعاً للآخر كلياً، و هو (وقوع اين چينى) معنى اندراج (كل واحد) فيه (آخر) و لا يخفى بعده و (عطف بربعده) عدم جريانه (اين جواب) فى مثل قولنا: بعض الحيوان اسود و كل اسود كذا.

## اقسام قياس ۹۳/۰۶/۲۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اقسام قياس

بحث در ملزوم علم و ظن كه دليل است داشتيم و گفتيم دليل سه قسم است؛ يا دليل مشتمل بر مدلول است بعبارت ديگر از كلى به جزئى پى مى بريم كه به آن قياس گفته مى شود، يا مدلول مشتمل بر دليل است، و بعبارتى سيرا از جزئى به كلى است كه استقرا نام دارد و يا امر سوم مشتمل است بر دليل و مدلول و يا سيرا از جزئى به جزئى است كه به آن تمثيل مى گویند.

ص: ۶

اشكال: در يك تقسيم كلى قياس يا اقترانى است و يا استثنای، در قياس اقترانى هر چند دليل مشتمل است بر مدلول و از كلى به جزئى پى مى بريم ولى در قياس استثنایى چنين نيست كه دليل مشتمل بر مدلول باشد و از كلى به جزئى پى بريم؛ چرا كه در قياس استثنایى اصلاً جزئى و كلى نداريم. پس يك قسم از دليل است كه دليل مشتمل بر مدلول و سيرا از كلى به جزئى نيست.

لاهيچى: بله درست است اگر بگويم قياس آن است كه در آن از كلى به جزئى پى مى بريم و دليل مشتمل بر مدلول است،

این تعریف شامل قیاس استثنایی نمی شود پس بهتر است که بگوییم قیاس آن است که یا دلیل مشتمل بر مدلول است و یا مستلزم مدلول که قیاس استثنایی را هم شامل شود.

تذکر: قیاس استثنایی یا متصل است و یا منفصل، در قیاس استثنایی دلیل صریحاً مستلزم مدلول است ولی در قیاس استثنایی منفصل هر چند در ظاهر بین دلیل و مدلول عناد است، اما در حقیقت بین دلیل و مدلول استلزام است، به همین جهت می توانیم قیاس استثنایی منفصل را می توانیم به قیاس استثنایی متصل برگردانیم.

مثال: قیاس استثنایی منفصل: این عدد یا زوج است و یا فرد لکن زوج نیست پس فرد است

ارجاع قیاس فوق به قیاس استثنایی متصل: این عدد اگر زوج باشد فرد نیست و اگر فرد باشد زوج نیست لکن زوج نیست پس فرد است.

اقسام قیاس: برای قیاس باعتبارات مختلف تقسیمات متفاوتی وجود دارد. قیاس باعتبار ذکر نتیجه و نقیضش در آن تقسیم می شود به اقترانی و استثنایی.

ص: ۷

قیاس اقترانی: قیاس اقترانی آن است که نتیجه یا نقیض آن در قیاس بالفعل ذکر نشده است، بلکه بالقوه ذکر شده؛ یعنی مفردات نتیجه در قیاس بیان شده است، مثل هر انسان حیوان است و هر حیوان جسم است پس هر انسان جسم است.

«هرانسان جسم است» نتیجه قیاس فوق است که در مقدمات قیاس ذکر نشده است ولی مفردات آن که انسان و جسم است در مقدمات قیاس وجود دارد. پس نتیجه بالقوه در قیاس وجود دارد.

قیاس استثنایی: قیاس استثنایی است که نتیجه یا نقیض آن در قیاس بالفعل ذکر شود، مثل اگر خورشید طلوع کرده باشد روز است، اما خورشید طلوع کرده پس روز است و یا روز نیست پس خورشید طلوع نکرده است.

در قیاس استثنایی اگر از ثبوت مقدم ثبوت تالی را نتیجه بگیریم خود نتیجه در قیاس بالفعل مذکور است، مثل «روز است» در قیاس که در مقدمه بعینه آمده است. و چنانچه از نفی تالی نفی مقدم را نتیجه بگیریم نقیض نتیجه در مقدمات قیاس بالفعل ذکر شده است مثل «خورشید طلوع نکرده است» در قیاس فوق که نقیض آن یعنی «خورشید طلوع کرده» در مقدمات آمده است.

تذکر: حکمای مسمان نتیجه را خارج از قیاس می دانند و قیاس را بر مقدمات اطلاق می کنند، ولی برخی منطق دانان اروپا همچون «دوپ» قیاس را مجموع مقدمات و نتیجه می دانند.

تذکر (۲): قبلا بیان کردیم که در قیاس استثنایی دلیل مشتمل بر مدلول نیست بلکه مستلزم مدلول است و در بیان فوق گفتیم که قیاس استثنایی آن است که نتیجه یا نقیض آن بالفعل در قیاس مذکور است، یعنی قیاس مشتمل است بر نتیجه یا نقیض آن، میان این دو بیان در ظاهر تهافت است، اما با توجه به اینکه اشتمال در قیاس استثنایی لفظی است و ما قبلا اشتمال کلی بر جزئی را در قیاس استثنایی نفی کردیم میان دو گفته در حقیقت تهافت نیست.

الف) تقسیم قیاس باعتبار صورت:

۱. تقسیم قیاس باعتبار صورت قریب: قیاس اقترانی باعتبار صورت قریبه اش؛ یعنی باعتبار هیئت که دو مقدمه پیدا می کند، عبارت دیگر باعتبار ترتیب اوسط، اصغر واکبر و رابطه ی شان چهار صورت دارد؛ چرا که اوسط یا محمول اصغر است و یا موضوع اصغر، همچنین یا محمول اکبر است و یا موضوع آن، و دو ضرب در دو می شود چهار پس صورت قریب قیاس اقترانی چهار صورت دارد و هر صورت را شکل می نامند. بنابراین قیاس اقترانی چهار شکل دارد:

شکل اول: حد اوسط محمول اصغر است و موضوع اکبر.

شکل دوم: حد اوسط محمول اصغری واکبر است؛

شکل سوم: حد اوسط موضوع اصغری واکبر است؛

شکل چهارم: حد اوسط موضوع اصغر و محمول اکبر است.

تذکر: چهار شکلی که بیان شد در صورتی است که مقدمات قیاس قضایای حملی باشد، ولی چنانچه مقدمات قیاس قضایای شرطی باشد اشکال همین چهار تا خواهد بود؛ چرا که در قضایای شرطی هم یا حد وسط یا مقدم است و یا تالی و ترکیب دو مقدمه در مجموع چهار شکل را خواهد داشت، به همان نحوی که بیان شد.

۲. تقسیم قیاس اقترانی باعتبار صورت بعید: قیاس اقترانی باعتبار صورت بعیده اش یعنی هت که برای هر یک از مقدمات است، بلحاظ حمل و اتصال و انفصال قضایا دو قسم دارد:

۲\_۱. اقترانی حملی: قیاسی است که مرکب از حملیات صرف است

۲\_۲. اقترانی شرطی: قیاسی است که مرکب از شرطیات صرف است و یا مرکب از حملی و شرطی است.

متن: و هاهنا بحث اخر و هو ان القیاس الاستثنائی المتصل و کذا المنفصل لم یستدل فیه بالکلی علی الجزئی اصلا فالصواب ان یقال المناسبه بین الدلیل و المدلول اما بالاشتمال کما ذکر او بالاستلزام الذی لا اشتمال معه فاما صریحا کما فی الاستثنائیات المتصله او غیر صریح کما فی الاستثنائیات المنفصله.

و اما الاقترانیات الشرطیه فراجعہ اما الی الاستلزام او الاشتمال کذا فی شرح المواقف .

فالیاس اقترانی ان لم یکن نتیجہ و لا نقیضها مذکوراً فیہ (قیاس) بالفعل (بلکہ بالقوه وجود دارد یعنی مفردات آن در مقدمات وجود دارد) کقولنا: کل انسان حیوان و کل جسم حیوان فکل انسان جسم .

و استثنائی ان کان احدهما (نتیجہ و نقیض آن) مذکوراً فیہ (قیاس) بالفعل کقولنا ان کانت الشمس طالعه فالنهار موجود لکن الشمس طالعه ینتج فالنهار موجود و هی بعینها مذکورہ بالفعل او لکن النهار لیس بموجود ینتج فالشمس لیست بطالعه، و نقیضها و هی طالعه مذکورہ بالفعل .

و الاول (مبتدا) ای الاقترانی باعتبار الصورة القریبه و هی الهیئہ الحاصلہ للمقدمین بسبب نسبه الوسط الی الطرفين (اصغر واکبر) أربعة (خبر)، یسمی کل منها (چهار صورت) شکلا. و ذلك لان الوسط: إما محکوم به (یعنی محمول) فی الصغری و محکوم علیه (یعنی موضوع) فی الکبری و هو الاول (یعنی شکل اول) او محکوم به فیهما (صغری و کبری) و هو الثانی (یعنی شکل ثانی) او محکوم علیه فیهما (یعنی صغری و کبری) و هو الثالث (یعنی شکل ثالث) او عکس الاول و هو الرابع (شکل رابع).

و باعتبار الصورة البعیده و هی الهیئہ الحاصلہ لكل من المقدمین (متعلق حاصله): بسبب الحمل و الاتصال و الانفصال اثنان :

احدهما الاقترانی الحملی: و هو ما یكون مرکباً من الحملیات الصّرفه.

و ثانيهما الاقترانی الشرطی: و هو ما یكون مرکباً من الشرطیات الصّرفه او من الحملی و الشرطی و أنّما جعل المركب من الحملی و الشرطی شرطياً لأنّ نتیجہ شرطیه.

## اقسام قیاس اقترانی بلحاظ ماده ۹۳/۰۶/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اقسام قیاس اقترانی بلحاظ ماده

ص: ۱۰

بحث در تقسیمات قیاس اقترانی داشتیم، و آنرا باعتبار صورت قریبه اش به چهار قسم و باعتبار صورت بعیده اش به دو قسم تقسیم کردیم، حال می پردازیم به تقسیم قیاس اقترانی بلحاظ ماده قریبه و بعبدیه اش.

لاهیجی: در قیاس اقترانی حد وسط داریم و ترتیب آن با حد اضرع و اکبر صورت های مختلف پیدا می کند ولی در قیاس استثنایی حد وسط نداریم تا با تغییر جایگاه آن در قیاس صورت مختلف پیدا شود و لذا اشکال چهار گانه اختصاص به قیاس اقترانی دارد، اما تقسیم قیاس اقترانی بلحاظ ماده اختصاص به قیاس اقترانی ندارد بلکه در قیاس استثنایی هم جاری می شود و لذا بهتر بود این بحث بعد از تقسیمات قیاس استثنایی می آمد.

ب) تقسیمات قیاس اقترانی بلحاظ ماده:

۱. تقسیم قیاس اقترانی باعتبار ماده قریبه: قیاس اقترانی باعتبار ماده قریبه؛ یعنی ماده مجموع مقدمات که نسبت به نتیجه حاصل از قیاس نزدیک تر است، پنج قسم است:

۱\_۱. برهان: در باره ی برهان در این جا سه بحث مطرح است؛ یک بیان ماده ی برهان، دوم توضیح خود برهان وسوم بیان فائده ی برهان.

ماده ی برهان: ماده ی برهان قضایای واجب القبول اند، که عبارتند از بدهیات شش گانه: اولیات، مشاهدات، مجربات، متواترات، حدسیات و فطریات.

توضیح خود برهان: برهان قیاسی است که هم بلحاظ ماده وهم بلحاظ صورت یقینی است.

فائده ی برهان: غایت وفائده ی برهان حصول یقین است.

۱\_۲. جدل: در باره ی جدل هم در اینجا سه بحث مطرح است، بیان ماده ی جدل، توضیح خود جدل و بیان فائده ی جدل.

ص: ۱۱

ماده ی جدل: ماده ی جدل یا قضایای که مسلم بین توده ی مردم است و به آن مشهورات عامه گفته می شود، یا قضایای است که مسلم بین طائفه ی خاص است و به آن مشهورات خاصه می گویند و یا قضایای که مسلم بین دوطرف گفتگو است که به متسلمات گفته می شود، یعنی قضیه که دو طرف نسبت به آن تسلیم است و قبول دارند.

توضیح جدل: قیاسی است که ماده و صورتش متسلم است، و طرفین نسبت به آن تسلیم است.

فائده ی جدل: فائده ی جدل آن است که خصم را ملزم به پذیرش مدعای خود کنیم و یا الزام را که خصم وارد کرده است دفع کنیم.

۱\_۳. خطابه: در خطابه هم سه بحث مطرح است

ماده ی خطابه: ماده ی خطابه یا قضایای مظنون است، یا قضایای که مقبول است ولی مشهور نیست مثل قضایای که از افراد مورد اعتماد می شنویم و یا قضایای است که مشهور است در ابتدای نظر، هر چند با دقت نظر مشهور بودنش را قبول نکنیم.

توضیح خود خطابه: خطابه از قضایای تشکیل شده که هم بلحاظ ماده وهم بلحاظ صورت ظنی است.

فائده ی خطابه: فائده ی خطابه اولاً اقناع کسانی است که طالب ارشاد اند، عناد ندارد و از درک برهان عاجز اند، وثانیاً، ارشاد آن افراد است به سوی صلاح دنیا و آخرت شان.

۱\_۴. شعر: درباره ی شعر دوبحث در اینجا طرح شده است:

ماده ی شعر: مقدمات شعر قضایای متخیل است از آن جهت که خیال انگیز و تحریک کننده خیال است، که ممکن است صادق باشد یا نباشد و ممکن است مصدق بها باشد یا نباشد، ولی ما به صدق و کذب آن و مصدق و غیر مصدق بودن آن کار نداریم بلکه از آن جهت که خیال انگیز است در شعر به کار می بریم.

ص: ۱۲



فائده ی شعر: شعر فوایدی زیادی دارد؛ مثل قبض نفس و ایجاد حزن و اندوه یا بسط نفس و ایجاد سرور و شادی یا برانگیختن نفس به سمت جنگ و یا لذایذ جنسی یا بر حذر داشتن نفس از افعال ناپسند و رفتن سه سمت گناه و یا ...

متن: و الاقترانی (توجیه اینکه چرا الاقترانی گفته): علی ما هو الظاهر من العبارة (یعنی عبارت مصنف) او و القیاس علی ما هو الواقع، لجریان هذا التقسیم فی کلا قسمی القیاس (قیاس اقترانی و قیاس استثنایی)، فعلی هذا كان الاولی تاخیر هذا التقسیم عن تقسیمهما (اقترانی و استثنایی) باعتبار ماده القریبه و هی مجموع المقدمات (عطف بر باعتبار...): لا باعتبار صورہ خاصه و شکل معین خمسہ:

احدها، البرهان: (۱) وهو المؤلف من القضايا الواجب قبولها (۲) وهو (برهان) یقینی ماده و صورہ (۳) وغایته انتاج یقین.

والثانی، الجدل: (۱) وهو (جدل) المؤلف من القضايا المتسلّمه بین الجمهور و هی المشهورات العامه او المتسلّمه بین طائفه مخصوصه كالفقهاء مثلاً. و هی المشهورات الخاصه او المتسلّمه فی ما بین المتخاطبین و هی المسلمات بالمتسلّمات (۲) وهو (جدل) متسلّم مادّه و صورہ (۳) وغایته (فائده/ هدف جدل) الا لزام او دفع الا لزام (الزام را که خصم وارد کرده دفع کنیم).

والثالث، الخطاب: (۱) وهو المؤلف من المظنونات و المقبولات التي لیست بمشهوره و المشهورات فی بادی الرأی (۲) و هی ظنیه مادّه و صورہ (۳) وغایتها اقناع المسترشدين (کسانکه عناد ندارند و طالب ارشاد اند) العاجزين عن درك البرهان و (عطف بر اقناع...) ارشادهم الی ما یصلحهم فی شعاعهم (یعنی دنیای شان) و معادهم (یعنی آخرت شان).

والرابع، الشعر: (۱) وهو (شعر بلحاظ ماده) المؤلف من المقدمات المخیله من حیث هی مخیله (قضای مخیله گاهی علاوه بر مخیل بودن مصدق بها هم است ولی از آن جهت که مخیل است در شعر به کار می رود) صادق کانت او کاذبه مصدق بها أو لا (۲) وغایته قبض النفس (مثل ایجاد حزن و اندوه در سگواری) او بسطها (مثل ایجاد سرور در ایام شادی) او حثها (مثل تحریک غرایز جنسی) او زجرها (مثل بر حذر داشتن از افعال ناپسند) الی غیر ذلك من التأثيرات (۳) و المعبر فی مقدماته کونها مخیله سواء كان قطیعه الاستلزام او لا.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان ماده ی بعیده ی قیاس

بحث در قیاس داشتیم که تقسیم شد به اقترانی و استثنایی و بعد قیاس اقترانی را باعتبار ماده قریبه اش به پنج قسم تقسیم کردیم که چهار قسمش بیان شد.

۱\_۵. مغالطه: ماده ی مغالطه یا قضایای شبیه به ضروریات و بدیهیات است و یا قضایای شبیه مشهورات. قیاس که از قضایای شبیه به ضروریات تالیف می شود سفسطه نامیده می شود و کسیکه چنین قیاسی را بیان می کند سفسطائی است در مقابل حکیم که از مقدمات بدیهی برای تالیف قیاس استفاده می کند. و قیاس که از قضایای شبیه به مشهورات تالیف می شود مشاغبه نامیده می شود و صاحب چنین قیاسی را مشاغب می گویند در مقابل مجادل که از مقدمات مشهور بهره می برد. مولف از بدیهیات را که بخاطر همین شبیه بودن انسان را به غلط می اندازد

وجه انحصار در پنج قسم:

انحصار قیاس بلحاظ ماده قریب در پنج قسم به این لحاظ است که قیاس ارائه شده یا مفادش رساندن به تصدیق است و یا رسیدن به تخیل، قیاس که مفادش رسیدن به تخیل است شعر نامیده می شود و قیاس که مفادش رساندن به تصدیق است یا موجب تصدیق ظنی است و به آن خطابه می گویند و یا موجب تصدیق جزمی است و این جزم اگر با یقین همراه است برهان است و اگر صرف تسلیم را در پی دارد یا تسلیم عامه ی مردم است و یا تسلیم مخاطب و در هر دو صورت جدل نامیده می شود و اگر یقین و تسلیم را در پی نداشته باشد بلکه شبه یقین و شبه تسلیم را افاده کند مغالطه نامیده می شود.

ص: ۱۴

۲. تقسیم قیاس بلحاظ ماده بعیده اش:

قیاس باعتبار ماده ی بعیده اش که تک تک مقدمات است صرف نظر از تالیف شان، چهار قسم است:

۲\_۱. ماده ی برهان و جدل: ماده ی برهان و جدل قضایای مسلم است

۲\_۲. ماده ی خطابه: قضایای مضمون و ملحق به مضمون مثل مقبولات غیر مشهور و مشهور در بادی رای ماده ی خطابه است.

۲\_۳. ماده ی مغالطه: قضایای مشبه به بدیهیات و مشبه به مشهور ماده ی مغالطه است.

۲\_۴. ماده ی شعر: قضایای مخیل از آن حیث که مخیل صرف نظر از اینکه صادق اند یا کاذب ماده ی شعر اند.

تذکر: قضایای که در قیاس به کار نمی روند هر چند می تواند در قیاس به کار روند ولی اطلاق صورت و ماده ی بعیده ی قیاس بلحاظ این قضایا نیست، بلکه ماده و صورت قریبه و بعیده قیاس بلحاظ قضایای است که در قیاس وجود دارند منتهی اطلاق صورت و ماده ی قریبه بلحاظ تالیف قضایا است ولی اطلاق صورت و ماده ی بعیده صرف نظر از تالیف قضایا است.

تفسیر ماده ی قریبه و بعیده ی قیاس:

لاهیجی: ماده ی قریبه عبارت است از مجموع مقدمات و ماده ی بعیده عبارت است از تک تک مقدمات صرف نظر از تالیف شان، این تفسیر موافق تفسیر علامه حلی است هم بلحاظ مفاد و هم بلحاظ عبارت.

شارح قدیم: ماده ی قریبه قیاس عبارت است از مقدمات که موقوع به مطلوب است یعنی بدون واسطه تصدیق مطلوب یا تخییل مطلوب را به دنبال دارد، و ماده ی بعیده قیاس عبارت است از مقدمات که موصول به مطلوب است یعنی مستقیماً مطلوب را به دنبال ندارد بلکه ما را به مطلوب نزدیک می کند. لاهیجی: تفسیر شارح قدیم هر چند که بلحاظ عبارت با تفسیر ما فرق دارد ولی مفادش همان است که ما بیان کردیم؛ چرا که مجموع مقدمات موقوع به مطلوب است، بدون احتیاج به کاری. و تک تک مقدمات موصول به مطلوب است؛ یعنی ما را به مطلوب نزدیک می کند و باید کاری انجام شود تا ما را به مطلوب برساند.

ص: ۱۵

وجه تسمیه ماده و صورت به قریب و بعید: هئیت حاصل برای مقدماتین که صورت قریبه و مجموع مقدمات که ماده ی قریبه نامیده می شود به این لحاظ است که به نتیجه نزدیک است و هئیت حاصل برای تک تک مقدمات که صورت قریبه و تک تک مقدمات که ماده ی قریبه نامیده می شود بلحاظ دوری آن از نتیجه است.

متن: و الخامس، المغالطه: و هو المؤلف من القضايا المشبهه (۱) بالضروريات و یسمی سفسطه و صاحبها \_ اعنی السوفسطائی \_ فی مقابله الحکیم (۲) اوبالمشهورات و یسمی شغبا و صاحبه، اعنی: المشاغب فی مقابل المجادل.

وهذه (برهان و...) هی الصناعات الخمس.

والثلاثة الاوّل: اعنی البرهان و الخطابه و الجدل، هی المعتره (یعنی برهان، خطابه و جدل در علوم معتبر است، اما در باب امتحان مغالطه معتبر است و در انگیزش تخیل شعر معتبر است) من اقسامها (صناعات خمس) و هی المشار إليها بقوله تعالى: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ» (اشاره به برهان) وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ (اشاره به خطابه) وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ (اشاره به جدل) .

و وجه ضبط انحصار الصناعات فی الخمس؛ هو أنّ القياس (a) اما ان یوصل الی تصدیق (b) او تخیل و الموصل الی التصدیق (۱) اما ان یوقع ظنًا و هو الخطابه (۲) او جزما ۱. فان كان یقینًا فهو البرهان ۲. وإلا فان اعتبر فیہ عموم الاعتراف او التسلیم فهو الجدل ۳. وإلا فالمغالطه. واما الموصل الی التخیل فهو الشعر.

و باعتبار ماده البعیده و هی مقدماته باعتبار مقدمه مقدمه لا باعتبار مجموعها \_ وهذا الذی ذکرنا فی تفسیر ماده القریبه و البعیده موافقا (هم بلحاظ مفاد هم بلحاظ عبارت) للعلامة (ره)، هو المراد (هر چند بلحاظ عبارت موافق نیست، ولی مفادش یکی است) ممّا قاله الشّارح القديّم من أنّ القریبه هی المقدمات من حیث هی موقّعه للتصدیق بالمطلوب او التخیل و البعیده هی المقدمات من جهة ما یصدق بها او نحوه (تصدیق) من التخیل. فتدبر \_ أربعة:

المؤلف من المسلمات التي هي مادة البرهان و الجدل.

والمؤلف من المظنونات و ما معها(يعنى مقبولات غير مشهور ومشهورات دربادى راي) التي هي مادة الخطابه.

والمؤلف من المشبهات بغيرها(مشبه به ضرورى يا مشبه به مشهور) التي هي مادة المغالطه.

والمؤلف من المخيلات التي هي مادّه الشعر.

## تقسيمات قياس استثنائي ۹۳/۰۶/۳۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقسيمات قياس استثنائي

بحث در قياس اقترانى داشتيم وبلحاظ ماده قريبه آنرا به پنج قسم و بااعتبار ماده بعينه به چهار قسم تقسيم كرديم، چرا كه در اعتبار ماده قريبه ضروريات را از مسلمات جدا نموديم ضروريات را ماده برهان و مسلمات را ماده قريبه جدل به حساب آورديم ولى در اعتبار ماده بعينه ضروريا و مسلمات را تحت عنوان جامع مسلمات يك قسم به شمار آورديم كه ماده ي بعينه ي جدل و برهان است

ميرسيد شريف: چرا در يك جاى ضروريات را در مقابل مسلمات قرار داديد و در جاى ديگر مسلمات را جامع بين ضروريات و مسلمات قرار داده و يك ماده به شمار آورديد، وجه اين كار چيست؟

بعبارت ديگر ضروريات و مسلمات هر دو مفيد جزم اند، وقتى كه ضروريات در مقابل مسلمات باشد ضروريات مفيد جزم يقينى است و مسلمات جزم غير يقينى را افاده مى كند، اما زمانيكه ضروريات و مسلمات تحت عنوان جامع مسلمات قرار گيرد مسلمات مفيد جزم مطلق است، و اگر بتواند ماده ي بعينه ي جدل و برهان باشد، ماده ي قريبه ي برهان و جدل هم خواهد بود؛ چرا جامع مسلمات را ماده ي بعينه برهان و جدل هر دو قرار داديد ولى ماده قريبه ي برهان و جدل قرار نداديد بلكه ماده قريبه ي برهان را ضروريات در مقابل مسلمات قرار داديد؟

ص: ۱۷

لايقال: جزم به نتيجه گاهى يقينى است و گاهى غير يقينى در برهان جزم به نتيجه يقينى است و لذا ضروريات را ماده قريبه ي آن قرار داديم و در جدل جزم به نتيجه غير يقينى است و لذا مسلمات را ماده ي قريبه ي آن است. پس جزم يقينى نتيجه در برهان و جزم غير يقينى نتيجه در جدل سبب شد كه ماده را در جدل و برهان متفاوت قرار دهيم.

لانا نقول: چنانچه نتيجه تقسيم مى شود به يقينى وغير يقينى، مقدمات مسلم را كه جامع ضرورى وغير ضرورى است هم مى شود تقسيم كنيم به جزم كه همراه يقين است و جزم كه همراه يقين نيست. پس فرق بين مقدمات و نتيجه از اين جهت نيست.

لاهیجی: آنجای که ماده ی قریبه یعنی مجموع مقدمات مطرح است نمی توانیم مجموع مقدمات را هم مقدمات برهان قرار دهیم هم مقدمات جدل، والا قیاس جدلی و قیاس برهانی یکی خواهد بود درحالیکه برهان با جدل فرق دارد. اما چنانچه تک تک مقدمات مطرح باشد می شود یکی از مقدمات هم مقدمه ی جدل باشد وهم مقدمه برهان، چرا که مقدمه ی دیگری فارق برهان و جدل خواهد بود. پس ماده ی قریبه با ماده بعیده فرق دارد ماده ی قریبه نمی تواند در برهان و جدل یکی باشد والا برهان و جدل فرق نخواهد داشت ولی ماده ی بعیده می تواند در برهان و جدل یکی باشد چرا که مقدمه ی دیگر فارق برهان و جدل خواهد بود.

تذکر: جامع مسلمت هم شامل ضروریات است وهم شامل مسلمت در مقابل ضروریات؛ چرا که ضروریات هم می تواند مسلم باشد، و همان قضیه ی که هم مسلم است وهم ضروری، از حیث که ضروری است در برهان به کار می رود و از حیث که مسلم است می توانیم در جدل به کار ببریم.

تقسیمات قیاس استثنایی: قیاس استثنایی یا متصل است یا منفصل و قیاس منفصل یا انفصالش حقیقی است و یا غیر حقیقی.

الف) قیاس متصل: بلحاظ فرض استنتاج در قیاس استثنایی متصل می تواند به چهار طریق باشد؛ ولی آنچه که منتج است تنها دو طریق از چهار طریق است:

۱. استثنایی عین مقدم که نتیجه اش عین تالی است، بعبارت دیگر وضع مقدم نتیجه اش وضع تالی است، چرا که تالی لازم است و مقدم ملزوم و صدق ملزوم صدق لازم را به دنبال دارد.

مثال: اگر خورشید تابیده باشد خانه روشن خواهد بود، لکن خورشید تابیده است پس خانه روشن است.

۲. استثنایی نقیض تالی که نتیجه اش نقیض تالی است، بعبارت دیگر نفی تالی نتیجه اش نفی مقدم است.

دوره دیگر هم برای استنتاج قیاس استثنایی متصل متصور است ولی منتج نیست، یکی نقض مقدم که نتیجه اش نه نقض تالی است و عین تالی؛ چرا که تالی لازم است و لازم می تواند عام باشد و نفی ملزوم نه نفی لازم عام را در پی دارد و نه ثبوت لازم عام را، و دیگر اینکه تالی را وضع کنیم که نتیجه اش نه وضع مقدم است و نه رفع مقدم؛ چرا که لازم می تواند عام باشد و وضع لازم عام نه وضع ملزوم را به دنبال دارد و نه رفع ملزوم را.

قیاس استثنایی منفصل مثل قیاس استثنایی متصل می تواند در دو صورت منتج باشد.

متن: وقد یقال: لَمَّا جُعِلَ الْمَسْئَلَاتُ الشَّامِلَةَ لِمَادَّةِ الْجَدَلِ وَ الْبِرْهَانِ قَسَمًا وَاحِدًا هَاهُنَا (در ماده بعیده)، فليجعل في المادة القريبه أيضاً قسماً واحداً مفيداً للجزم بالنتيجه.

لا يقال: الجزم بالنتیجه ینقسم إلى یقینی و غیره.

لأننا نقول: کل الجزم فی المقدمات المسلمه ینقسم إليهما، فالفرق (آنجای که ماده قریبه ملاحظه می شود و آنجای که ماده بعیده ملاحظه می شود/ فرق بین مقدمات و نتیجه) تحکم. کذا فی الحواشی الشریفه (حواشی که میرسید شریف بر شرح قوشجی نوشته است).

واقول: الفرق بینهما (ماده قریبه و ماده بعیده) هو اعتبار المجموع (مجموع مقدمات) فی ماده القریبه و اعتبار مقدمه مقدمه فی ماده البعیده علی ما ذکرنا، فإنّ مجموع المقدمات التي هي ماده القریبه للبرهان لا يمكن ان يكون بعینها ماده قریبه للجدل و إلاّ لكان البرهان و الجدل واحداً فوجب اعتبار کلّ من المجموعین علی حده. و اما مقدمه من مقدمات البرهان فيجوز ان يكون مقدمه من مقدمات الجدل لامحه و کذا مقدمه من مقدمات الجدل يجوز ان يكون مقدمه من مقدمات البرهان فلا يجب (در ماده بعیده) اعتبار کلّ مقدمه علی حده، فليتدبر.

والثاني؛ ای الاستثنائي قسما: متصل و منفصل هو (منفصل) أيضا قسما غير حقيقي و حقيقي و المتصل ناتجه امران :

احدهما ما استثنى فيه عين المقدم فينتج عين التالي لأنّ صدق الملزوم يستلزم صدق اللازم.

و ثانيهما ما استثنى فيه يقتضى التالي فينتج نقيض المقدم لأنّ انتفاء اللازم يقتضى انتفاء الملزوم.

و اما ما استثنى فيه عين التالي او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا (تعلييل بنحو لف و نشر مشوش): لان انتفاء الملزوم لا يقتضى صدق لازمه و لا انتفائه و کذا صدق اللازم لا يقتضى صدق الملزوم و لا انتفاؤه .

## تقسيمات قياس استثنائي ۹۳/۰۶/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقسيمات قياس استثنائي

ص: ۲۰

بحث در تقسيمات قياس داشتيم و قياس استثنائي را به دو قسم متصل و منفصل تقسيم کرديم. قياس استثنائي متصل مقدمه ی اولش قضيه شرطيه متصله است و قياس استثنائي منفصل مقدمه ای اولش قضيه ی شرطيه منفصله است که به دو قسم منفصله حقيقي و منفصل غير حقيقي تقسيم می شود.

(ب) قياس منفصله غير حقيقيه: قياس استثنائي منفصل غير حقيقي مثل قياس استثنائي متصل دو قسم منتج دارد:

۱. مانعه الجمع، قياسی است که مقدمه اش شرطيه اش قضيه ی منفصله مانعه الجمع است. و بهمين خاطر است که از استثناء عين یکی از دو جزء نقيض ديگری را نتیجه می گیريم، چرا که اجتماع شان ممتنع است، اما از استثناء نقيض یکی از اجزا نمی شود



عین یا نقیض جزء دیگر را نتیجه بگیریم، چرا که اجتماع شان محال نیست.

مثال: این شی یا درخت است و یا سنگ، اما درخت است پس سنگ نیست و یا سنگ است پس درخت نیست.

۲. مانعه الخلو، قیاس استثنایی است که قضیه‌ی شرطیه‌اش منفصله مانعه الخلو است، و از استثنا نقیض یکی از طرفین یعنی رفع مقدم یا تالی عین طرف دیگر را نتیجه می‌گیریم، چرا که رفع طرفین محال است، اما از استثنا عین یکی از طرفین نمی‌توانیم عین و یا رفع طرف دیگر را نتیجه بگیریم؛ چرا که جمع دو طرف محال نیست.

مثال: این موجود یا حیوان است و غیر انسان، لکن این موجود حیوان نیست پس غیر انسان است و یا غیر انسان نیست پس حیوان است.

ج) قیاس منفصله‌ی حقیقیه: قیاس استثنای که قضیه‌ی شرطیه‌اش منفصله‌ی حقیقیه باشد منفصله‌ی حقیقی است، که هم از استثنا خود هر یک از اجزا نقیض جز دیگر را نتیجه می‌گیریم و هم از استثنا نقیض هر یک از اجزا عین جز دیگر را نتیجه می‌گیریم؛ چرا که در منفصله‌ی حقیقیه هم اجتماع طرفین محال است و هم ارتفاع طرفین.

مثال: این عدد یا زوج است و یا فرد، لکن زوج است پس فرد نیست یا زوج نیست پس فرد است، یا فرد است پس زوج است و یا فرد نیست پس زوج است.

از اقسام سه گانه دلیل مطلق قیاس که مفید قطع است بیان شد، حال می پردازیم به دو قسم دیگر یعنی استقرا و تمثیل که مفید ظن اند:

استقرا: استقرا ناقص عبارت است از بیان حکم کلی بر همه افراد یک کلی بر اساس مشاهده ی مکرر آن حکم در چند مورد متعدد.

دلیل ظنی بودن: حکم کلی در صورتی بدست می آید که به علت حکم دست پیدا کنیم و از مشاهده حکم در چند مورد نمی توانیم به علت دست پیدا کنیم، بلکه چنانچه تمام افراد را بررسی کنیم به علت حکم دست یابیم ولی این استقرا تام است.

تمثیل: تمثیل عبارت است از الحاق حکم یک جزئی که فرع نامیده می شود به جزئی دیگر که اصل است، بخاطر مشارک دو جزئی در جامعی که علت حکم به شمار می آید.

دلیل ظنی بودن: جامع که در ظاهر علت حکم است ممکن است علت حکم نباشد و یا ممکن است در اصل ویژگی باشد که شرط جریان حکم است و یا خصوصیت که در فرع است مانع جریان حکم اصل باشد، ولذا تمثیل ظنی است.

متن: و کذا غیر الحقیقی من المنفصل العذی هو القسم الثانی من الاستثنائی، علی ما ذکرنا، (بیان کذا): ینتج منه (منفصله غیر حقیقی) امران، لأنّ الغیر الحقیقی من المنفصل قسمان:

احدهما: مانعه الجمع و ینتج فيه استثناء عین کل من الجزءین نقیض الآخر لامتناع الجمع بینهما و اما استثناء نقیض احد الجزءین فلا یتلزم عین الآخر و لا نقیضه لجواز ارتفاع الجزأین معا.

وثانیهما: مانعه الخلو و ينتج فيه استثناء نقيض كل من الجزأين عين الاخر لامتناع خلو الواقع عنهما و امّا استثناء عين احد الجزئين فلا يقتضى نقيض الاخر و لا عينه لجواز الاجتماع بينهما.

و منه ای من المنفصل حقیقه، (۱) علی الاضافه الی الضمیر ای حقیقی المنفصل (اضافه صفت به موصوف یعنی منفصل حقیقی) (۲) و يمكن ان یقرأ بقاء التانیث علی ان یكون صفة لمؤنث مقدر ای و منه قضیه حقیقه. و ينتج من الحقیقی استثناء (نائب فاعل ینتج) عين كل من الجزئين نقيض الاخر و (عطف بر استثناء) استثناء نقيض كل منهما عين الاخر، لامتناع الجمع و الخلو بین الجزأین علی ما هو المراد من الانفصال الحقیقی .

و الاخیران ؛ ای الاستقراء و التمثیل یفیدان الظن لا یقین؛

امّا الاستقراء: و المراد منه هاهنا هو الناقص لا التام، (تعلیل برای مفید ظن بودن): فلما عرفت (ص ۲۷۱).

وامّا التمثیل: و هو الحاق جزئی یسمی فرعاً (مثل فقاع) بجزئی اخر (خمر) یسمی اصلاً فی حکم ذلك الاخر (خمر)، لا اشتراكهما فی معنی یسمی علّه و جامعاً، (تعلیل برای مفید ظن بودن): فلاحتمال ان لا یكون الجامع علّه او یكون خصوصیه الاصل شرطاً او خصوصیه الفرع مانعه و تفاصيل هذه الاشياء مذکوره فی غیر هذا الفن ای فی فن المنطق .

**هر مجردی عاقل است ۹۳/۰۷/۰۱**

Your browser does not support the audio tag

موضوع: هر مجردی عاقل است

بحث ما در علم است، که در یک تقسیم به حسی، خیالی و عقلی تقسیم می شود، در علم حسی هم مقابله با محسوس شرط است و هم همراه ماده است، در علم خیالی هر چند مقابله شی خارجی نیاز نیست و همراه ماده هم نیست ولی دارای مقدار است، اما در علم تعقلی نه مقابله با شی خارجی لازم است، نه همراهی با ماده لازم است و نه مقدار دارد.

ص: ۲۳

در علم کلام و تمام علوم عقلی بحث از علم تعقلی است، به همین جهت در این جا یکی از ویژگی های تعقل را که از تلازم تعقل با مجرد است بیان می کند، و چون مراد از تلازم در اینجا تلازم اصطلاحی نیست که بین علت و معلول و یا بین معلولین علت ثالث است، بلکه تلازم در صدق است پس تعقل با مجرد مساوی است و می شود دوتا موجب کلیه ساخت که در ظاهر عکس هم اند و مساوی، به همین جهت لاهیجی این مساله را به صورت دوتا قانون بیان می کند:

قانون اول: کل عاقل مجرد

قانون دوم: کل مجرد عاقل

اثبات قانون یا حکم اول: تعقل عبارت است از انطباع صورت عقلیه در عقل، حال اگر هر عاقلی مجرد نباشد مادی است چون هر موجودی یا مجرد است و یا مادی و چنانچه موجود مجرد نباشد مادی خواهد بود، و از آنجای که عاقل قائم بذاته است جوهر است و جوهر مادی همراه صورت جسمیه است و هر جای صورت جسمیه باشد انقسام است پس عاقل منقسم است.

اگر عاقل منقسم شود صورت معقوله ی حال در آن هم منقسم خواهد بود چرا که انقسام محل مستلزم انقسام حال است.

خلاصه: اگر عاقل مجرد نباشد مادی است و چون جوهر است همراه صورت جسمیه است و قابل قسمت و در نتیجه صورت معقوله ای حال در آن قسمت خواهد شد.

اگر صور معقوله قسمت شود (۱) یا منقسم به اجزا متشابه است (۲) و یا منقسم به اجزای مختلف، ولی انقسام هم به اجزای متشابه محال است و هم به اجزای مختلف. پس تقسیم صورت معقوله باطل است و در نتیجه انقسام عاقل باطل است.

اگر صورت معقوله منقسم به اجزای متشابه باشد تباین در وضع دارد، چرا که به تبع اجزای جسم قابل اشاره ی حسی است و دست راست و دست چپ دارد، در حالیکه وضع از مقولاتی است که فقط بر مادیات عارض می شود.

اگر صورت معقوله به اجزای مختلف تقسیم شود صورت معقوله مرکب از اجزای بی نهایت بالفعل خواهد بود؛ چرا که هر جسمی قابل تقسّم به اجزای بی نهایت است و از آنجای که این اجزاء مختلف بالطبع است بالفعل است. پس صورت معقوله مرکب است از اجزای بی نهایت بالفعل و این محال است که صورت معقوله مرکب از اجزای بی نهایت بالفعل باشد.

متن: والتعقل و التجرد متلازمان (یعنی تلازم در صدق دارد پس مساوی اند)؛ ای کل عاقل مجرد و کل مجرد عاقل.

والحکم الاوّل: قد مرّ غیر مرّه و بینہ ہاہنا ایضاً (علاوہ بر بیانی کہ گذشت) بقولہ لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال ؛ یعنی لو لم یکن العاقل (اسم لم یکن) الّذی ہو المحلّ للصورة المعقولة ای المجرّده عن الغواشی المادّیہ علی ما مرّ (ج ۳، ص ۴۵۹) مجرداً (خبر لم یکن) مع کونہ جوہراً، لکان منقسماً علی ما ہو شان الجوہر المادی (جوہر مادی از صورت جسمیہ خالی نیست و صورت جسمیہ انقسام پذیر است)، و یلزم منہ (انقسام جوہر مادی) انقسام الصّورة المعقولة الحالّہ فیہ (جوہر عاقل) من حیث ذاتہ (صورت)، لا- باعتبار عروض طبیعہ اخری له، علی ما ہو المراد من الحلول السیرنانی و قد مرّ جمیع ذلک (شوارق، ج ۳، ص ۴۵۹).

وإذا انقسمت الصورة المعقولة الحالّہ فی العاقل (متعلق انقسمت:) بانقسامہ: (۱) فأمّا الی اجزاء متشابهہ مع کونها متباینہ فی الوضع (دست راست و دست چپ دارد/ قابل اشاره ی حسی است) فیلزم عروض الوضع للمجرّد الذی ہو الصورة المعقولة.

و الی هذا اشار بقوله فان تشابهت ای اجزاء الحال الحاصله من انقسام المحل عرض الوضع للمجرد (درحالیکه مجرد وضع ندارد).

(۲) واما الی أجزاء مختلفه (مختلف درماهیت مثلا- یکی جنس است و دیگری فصل)، فیلزم ان یکون الحال اعنی الصوره المعقوله مرکبه من اجزاء غیر متناهیه بالفعل، أمّا عدم التناهی فلکون انقسام المحل كذلك (یعنی غیر متناهی است) علی ما هو شان الجسم و أمّا کونها بالفعل فلکونها (اجزا) مختلفه الطبائع فلا يجوز اتصالها.

والی هذا اشار بقوله : و الّا ای و ان لم یتشابه الأجزاء ترکّب ای الحال و هو الصوره المعقوله مما لا یتناهی ای بالفعل کما عرفت و هو (ترکیب صورت معقوله هم محال است و ترکیب از اجزای غیر متناهی بالفعل به طریق اولی محال است) محال .

## کل مجرد عاقل ۹۳/۰۷/۰۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کل مجرد عاقل

بحث ما در اثبات دوتا موجه کلیه بود که موجه ی اول ثابت شد و حال می پردازیم به اثبات موجه کلیه و یا قانون دوم.

اثبات حکم دوم: برای اثبات این حکم باید مطالب ذیل ثابت شود:

— هر مجردی معقول است؛

— امکان مصاحب معقول با معقول دیگر در ذهن؛

— امکان مصاحبت معقول با معقول دیگر بطور مطلق؛

— امکان مصاحبت معقول با معقول دیگر در خارج؛

هر مجردی معقول است؛ چرا که مانع معقول بودن ماده است و چنانچه شی مادی را تجرید کنیم مانع معقولیت از بین می رود و می تواند معقول باشد هم چنین اگر شی از اول مجرد باشد می تواند معقول باشد و هرگاه با عاقلی مقارن شود معقول بالفعل می شود.

هرگاه شی بتواند معقول باشد می شود بر آن حکم کنیم بوجود و وحدت و سایر امور عامه، و حکم شی بر شی مستلزم این است که حاکم طرفین حکم را تصور کند. پس هرچه که بتواند معقول باشد می تواند مقارن شود با معقول دیگر در ذهن؛ یعنی ممکن است که معقول با معقول دیگر مقارن شود و در نتیجه مقارنت مطلقه هم ممکن است؛ چرا که مقارنت در عقل مقید است و هرگاه مقارنت مقید ممکن باشد مقارنت مطلقه هم ممکن خواهد بود، بعبارت دیگر مقارنت مقید دلیل می شود بر امکان مقارنت مطلقه.

باتوجه به بیان فوق مقارنت مطلق معقول با معقول دیگر ممکن است، که دو قسم دارد یکی مقارنت معقول با معقول دیگر در ذهن و دیگر مقارنت معقول با معقول دیگر در خارج.

هرگاه مقارنت مطلق معقول با معقول دیگر ممکن باشد، بعبارت دیگر مقارنت مطلق مجرد با معقول ممکن باشد، چنانچه این مجرد قائم بذاته است می تواند عاقل باشد؛ یعنی می تواند مقرون شود با صورت معقوله در خارج.

ان قلت: مقارنت عقلی متوقف است بر امکان مقارنت عقلی وامکان مقارنت عقلی متوقف است بر امکان مقارنت مطلق، چرا که مقارنت عقلی یکی از انواع مقارنت مطلق است، امّا طبق بیان شما مقارنت در خارج متوقف است بر امکان مقارنت مطلقه چرا که مقارنت در خارج از مصادیق یا از انواع مقارنت مطلقه است و مقارنت مطلقه متوقف است بر امکان مقارنت مطلق وامکان مقارنت مطلق متوقف است بر مقارنت عقلی، که متوقف است بر امکان مقارنت عقلی و این دور است. بعبارت دیگر مقارنت خارجی و مقارنت عقلی متوقف است بر امکان مقارنت مطلق، و اگر مقارنت مطلق وامکان مقارنت مطلق هم متوقف باشد بر مقارنت عقلی، چنانکه شما گفتید دور لازم می آید. قلت: مقارنت عقلی و مقارنت خارجی متوقف اند بر امکان مقارنت مطلق، ولی مقارنت مطلق وامکان مقارنت مطلق متوقف نیست بر مقارنت عقلی وامکان مقارنت عقلی تا دور لازم بیاید، بله ما از طریق بیان مقارنت عقلی پی می بریم که مقارنت مطلق ممکن است، بعبارت دیگر مقارنت عقلی دلیل ما است برای امکان مقارنت مطلق، نه اینکه مقارنت مطلق متوقف باشد بر مقارنت عقلی که دور لازم بیاید.

متن: و اما الحكم الثاني فقد بينه بقوله: و لاستلزام التجرد صحه المعقوليه (يعنى بتواند معقول شود) (صفت صحه...: المستلزمه لامكان المصاحبه؛ (بيان استلزام التجرد: يعنى ان كل مجرد يلزمه ان يصح كونه معقولا اذ المانع عن المعقوليه انما هو الغواشى الماديه و بتجريد العقل الماهيه عنها(غواشى الماديه) يصير الماهيه معقوله فاذا كانت هي(ماهيت) في نفسها مجردة عنها(غواشى الماديه) فلا محاله يصح ان تصير معقوله اذا قارنت عاقلا.

(بيان المستلزمه...: ثم ان كل ما يصح ان يعقل يصح ان يحكم عليه بالوجود و الوحده و ما يجرى مجراهما من الامور العامه و الحكم بشىء على شىء يقتضى تصوّرهما معا(يعنى مصاحبت شان)، فكل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره فيصح ان يكون مقارنا لمعقول اخر فيصح اذا كان(كل ما يصح) مجردا قائما بذاته(يعنى محل باشد) ان يكون عاقلا؛ اي(تفسير عاقلا) مقرونا بالصوره المعقوله فى الخارج

### هرگاه مجرد عاقل غير باشد می تواند عاقل خودش باشد ۹۳/۰۷/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: هرگاه مجرد عاقل غير باشد می تواند عاقل خودش باشد

بحث در این داشتیم که « هر مجردی عاقل است» برای اثبات این قاعده گفتیم هر مجردی معقول است و این معقول همان طور که به تنهایی معقول است می تواند مقارن شود حد اقل با وجود و وحدت و سایر امور عامه؛ یعنی محکوم علیه این امور قرار گیرد و هر جای که حکم باشد باید حاکم طرفین حکم را تصور کند. پس مقارنت دوتا معقول در عقل ممکن است و هرگاه مقارنت در عقل باشد مطلق مقارنت ممکن است؛ چرا که مقارنت در عقل مقید است و متوقف است مقارنت مطلق.

ص: ۲۸

ان قلت: مقارنت عقلی متوقف است بر امکان مقارنت عقلی و امکان مقارنت عقلی متوقف است بر امکان مقارنت مطلق، چرا که مقارنت عقلی یکی از انواع مقارنت مطلق است، ایا طبق بیان شما مقارنت در خارج متوقف است بر امکان مقارنت مطلقه چرا که مقارنت در خارج از مصادیق یا از انواع مقارنت مطلقه است و مقارنت مطلقه متوقف است بر امکان مقارنت مطلق و امکان مقارنت مطلق متوقف است بر مقارنت عقلی، که متوقف است بر امکان مقارنت عقلی و این دور است. بعبارت دیگر مقارنت خارجی و مقارنت عقلی متوقف است بر امکان مقارنت مطلق، و اگر مقارنت مطلق و امکان مقارنت مطلق هم متوقف باشد بر مقارنت عقلی، چنانکه شما گفتید دور لازم می آید. قلت: مقارنت عقلی و مقارنت خارجی متوقف اند بر امکان مقارنت مطلق، ولی مقارنت مطلق و امکان مقارنت مطلق متوقف نیست بر مقارنت عقلی و امکان مقارنت عقلی تا دور لازم بیاید، بله ما از طریق بیان مقارنت عقلی پی می بریم که مقارنت مطلق ممکن است، بعبارت دیگر مقارنت عقلی دلیل ما است برای امکان مقارنت مطلق، نه اینکه مقارنت مطلق متوقف باشد بر مقارنت عقلی که دور لازم بیاید.

هرگاه مقارنت مطلق دو مجرد ممکن باشد، چنانچه این مجرد قائم بذاته باشد می تواند عاقل باشد؛ یعنی می تواند مقارن شود با صورت معقوله در خارج، و عاقل غير باشد به این نحو که صورت معقوله حاصل شود در مجرد بنحو حصول حال در محل؛



چرا که مقارنت مجرد با معقول به یکی از سه صورت است:

۱. مقارنت محل با حال، که مجرد محل و صورت معقوله حال باشد؛

ص: ۲۹

۲. مقارنت حال با محل، که مجرد حال و صورت معقوله محل باشد؛

۳. مقارنت دو تا حال، که مجرد و صورت معقوله هر دو در یک محل باشند.

از این سه قسم مقارنت چون مجرد قائم بذاته است فقط قسم اول صحیح است؛ چرا که مجرد قائم بذاته نمی تواند حال باشد، فقط می تواند محل باشد. پس ممکن است مجرد قائم بذاته محل و صورت معقوله حال باشد، بعبارت دیگر ممکن است مجرد قائم بذاته عاقل صورت معقوله و یا عاقل غیر باشد. خلاصه ممکن است که هر مجردی عاقل غیر باشد.

واگر ممکن است که هر مجردی عاقل غیر باشد ممکن است که عاقل نفس خود باشد؛ چرا که عاقل غیر ممکن است که به عاقل بودن خودش توجه کند و اگر توجه کند عاقل نفس خود است. و اگر ممکن است که مجرد عاقل خود باشد از آنجای که تعقل نفس به حضور صورت معقوله نیست بلکه به حضور ذات است و ذات همیشه حاضر است پس مجرد همیشه عاقل خود است. پس هر مجردی عاقل است.

متن: لاِنَّ صَحَّه المِقَارَنَه المَطْلَقَه لا- یتوقف علی المقارنه فی العقل فان صحَّه المقارنه المطلقه متقدمه علیها(مقارنت مطلقه) لكونها(صحت) استعدادا لها(مقارنت مطلقه) و المطلقه(مقارنت مطلقه) متقدمه علی المقیده (مقارنت مقیده) التي هی المقارنه فی العقل، فصحه المقارنه المطلقه متقدمه علی المقارنه فی العقل بواسطه(مقارنت مطلقه). فلا یمکن ان یتوقف(صحت مقارنت مطلقه) علیها(مقارنت فی العقل)، و ألما یلزم الدّور، فیتحقّق صحَّه المقارنه المطلقه فی الخارج أيضا(همان طور که در عقل ممکن است) و ذلك(مقارنت در خارج) بان یحصل المعقول فی المجرّد القائم بذاته حصول الحال فی المحل و ذلك(اینکه مقارنت خارجی حصول معقول است در مجرد قائم بذاته) لأنّ المقارنه (مقارنت مجرد با معقول) علی ثلاثه اقسام:

مقارنه المحلّ للحال.

و مقارنه الحال للمحلّ

و مقارنه احد الحالين للآخر.

و المجردّ لما كان قائماً بذاته امتنع ان يكون (اسم يكون:) مقارنته (مجرد) لشيء (خبريكون:) من القسمين الاخيرين، بل منحصره في القسم الاول على ما هو شان العاقل مع المعقول فيكون المجردّ عاقلاً له (معقول) لامحه و هو المطلوب.

ثم إنّ كلّ ما يصحّ ان يكون عاقلاً- لغيره يصحّ ان يكون عاقلاً- لنفسه (چون وقتی که غیر را تعقل می کند متوجه است که خودش غیر را تعقل می کند پس خودش را تعقل می کند)، لأنّ كل عاقل لغيره يمكنه ان يعقل انه عاقل لغيره و هذا يستلزم ان يعقل نفسه كما لا يخفى فكلّ مجرد يصح ان يكون عاقلاً لذاته.

و اذا صحّ ان يكون عاقلاً لذاته و جب ان يكون عاقلاً لذاته لان تعقله (مجرد) لذاته لا يمكن ان يكون بحصول مثاله (صورتش را) فيكون بحضور ذاته و ذاته حاضرّة دائماً لا تغيب فيكون تعقله لذاته دائماً فثبت المطلوب و هو أنّ كلّ مجرد عاقل اي بالفعل

### اشکالات بر دليل حکم دوم ۹۳/۰۷/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکالات بر دليل حکم دوم

برای اثبات حکم دوم گفتیم که هر معقولی مجرد است و این معقول را می توانیم با معقول دیگر مقارن کنیم در عقل پس مقارنت در عقل ممکن است و هرگاه مقارنت در عقل ممکن باشد مقارنت مطلق ممکن است و در نتیجه مقارنت در خارج که یکی از انواع و یا افراد مقارنت مطلق است ممکن است مقارنت در خارج معنایش این است که مجردی عاقل غیر باشد و اگر عاقل غیر بودن ممکن است عاقل نفس بودن هم ممکن است و از آنجای که نفس همواره حاضر است پیش عاقل، عاقل نفس بودن واجب است. پس هر مجردی عاقل بالفعل است.

ص: ۳۱

اشکالات: برای این دلیل اشکالاتی وارد که به بررسی آنها می پردازیم:

اشکال اول: اولین مقدمه ی که بیان کردید این بود که هر مجردی معقول است، در حالیکه چنین نیست که هر مجردی معقول باشد مثلاً حق تعالی مجرد است ولی ما نیست. پس اینکه هر مجردی معقول باشد باطل است.

نمی توانیم بگوییم هر مجردی معقول است الاّ الله، چرا که قاعده ی عقلی است و قاعده ی عقل استشنا نمی پذیرد.

اشکال دوم: گفتید که مقارنت مطلقه مقدم است بر مقارنت عقلیه چرا که مقارنت مطلقه مطلق است و مقارنت عقلیه مقید و مقید مقدم است بر مطلق، در حالیکه مقارنت مطلقه وقتی مقدم است که ذاتی باشد برای مقارنت عقلیه و ذاتی بودن مقارنت مطلقه برای مقارنت عقلیه ثابت نیست.

اشکال سوم: دلیل شما مبتنی است بر اینکه علاوه بر مقارنت عقلی مقارنت خارجی داریم، در حالیکه برای مجرد فقط مقارنت عقلی ممکن است، نه به این جهت که مقارنت مطلقه متوقف باشد بر مقارنت عقلی تا اشکال دور پیش آید، بلکه به این خاطر که مقارنت دو مجرد فقط در عقل است، همان گونه که از سه قسم مقارنت محل با حال، مقارنت حال با محل و مقارنت دو تا حال فقط قسم اول برای مجرد ممکن است.

جواب اشکال اول: خداوند تعالی مجرد است و معقول و اینکه ما نمی توانیم تعقل کنیم بخاطر ضعفی است که ما داریم نه اینکه در حق تعالی مانع از معقولیت وجود داشته باشد، شاهدش هم این است که خود حق تعالی خودش را تعقل می کند.

جواب اشکال دوم: ذاتی دو ویژگی دارد؛ یکی اینکه اعم یا مساوی ذات باشد و دوم آنکه در حد ذات اخذ شود و مقارنت مطلقه این دو خاصیت را دارد، هم اعم است نسبت به مقارنت عقلیه و هم در تعریف آن اخذ می شود پس می توانیم بگوییم که مقارنت مطلقه ذاتی است برای مقارنت عقلیه.

بعبارت دیگر مقارنت مطلقه دوتا نوع دارد یکی مقارنت عقلی و دیگر مقارنت خارجی که هر کدام دارای افرادی است و مقارنت مطلقه جنس است برای هر دو نوع مقارنت و در تعریف آنها اخذ می شود؛ می گوئیم مقارنت عقلی آن است که دو معقول در ذهن مقارن شود و مقارنت خارجی آن است که مجردی با معقول در خارجی مقارن شود. پس مقارنت مطلقه در تعریف مقارنت عقلی و خارجی اخذ می شود و ذاتی آنها است.

تذکر: در همه جا مطلق جنس است برای مقید؛ چرا که مقید همان مطلق است بعلاوه قیدی، که مطلق جنس و آن قید فصل است.

جواب سوم: مقارنت عقلی مقارنت دوتا حال است در محل، و مقارنت دوتا حال اخس است از مقارنت مجرد با معقول که مقارنت خارجی است و معنا ندارد که ذات مجرد اخس را قبول کند ولی اشرف را نپذیرد، بلکه اگر اخس را پذیرفت اشرف را هم می پذیرد. اما در سه قسم مقارنت یعنی مقارنت محل با حال، مقارنت حال با محل و مقارنت دوتا حال، مقارنت محل با حال اشرف است و دو قسم دیگر اخس است و لذا می شود که ذات مجرد قسم اول را بپذیرد و دو قسم دیگر را قبول نکند.

متن: هذا ما قالوه فی بیان الحکم الثانی (یعنی کل مجرد عاقل) و فیه وجوه من المناقشه:

اولها: انه لم لا يجوز ان يكون خصوصيه ذات المجرد مانعه عن تعقله كما في تعقل كنه ذاته تعالى؟

وثانيها: ان تقدّم المقارنه المطلقه على المقارنه العقلية انما يصحّ لو كانت (مقارنت مطلقه) ذاتيه لها (مقارنت عقلیه) و هو (ذاتی بودن) ممنوع.

وثالثها: أنه يجوز ان لا يصحّ لذات المجرّد الّا المقارنه العقليه لا لتوقف المطلقه عليها(مقارنت عقليه)، بل لأنّ ذات المجرّد بحيث لا يقبل الّا هذه(مقارنت عقليه) كما لا يقبلها(مقارنت) الّا في ضمن القسم الأوّل(قسم اول از سه قسم که بیان شد:مقارنت محل با حال مقارنت حال با محل ومقارنت دوتا حال).

ورابعها: أنه يجوز ان يكون لبعض المجرّدات ان يعقل المعقولات و يمنع عليه تعقلّ أنه يعقلها و القياس على ما يجده الانسان من نفسه لا يفيد.

واقول: يمكن دفع هذه الوجوه:

اما الأوّل: فبانّ المانع عن التعقل ليس في ذاته تعالى بل فينا كما صرّحوا به.

وامّا الثّاني: فبانّ خواص الذاتى بالنسبه الى ما هو ذاتى له(يعنى ذى الذاتى) متحققه بين المقارنه المطلقه و الخاصه فيجب تحقق الذاتيه بينهما.

وامّا الثالث: فبان المقارنه العقليه لكونها مقارنه احد الحالين للآخر احسّ من المقارنه الخارجيه التى نحن بصدد اثباتها \_ اعنى مقارنه ذات المجرّد للمعقولات \_ لكونها(مقارنت خارجيه) مقارنه المحلّ مع الحال، فلا- معنى لادن تأبى ذات المجرّد عن الاشرف و يقبل الاحسّ(بلکه اگر احس را قبول کرد اشرف را هم قبول می کند)، بخلاف القسم الأوّل(مقارنت محل با حال) من المقارنه(مقارنت سه گانه) فانّها اشرف لامحه من الاولين(مقارنت حال با محل ومقارنت دوتا حال) كما لا يخفى فلا بُعد في اباء ذات المجرّد عنهما(مقارنت حال ومحل ومقارنت دوتا حال) و قبولها(ذات مجرده ) اياها(مقارنت محل با حال).

**دليل ديگر بر حکم دوم ۹۳/۰۷/۰۷**

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دليل ديگر بر حکم دوم

بحث در اين بود که «کل مجرد عاقل»، برای اثبات اين مدعا دليل اقامه کردیم و از دليل نتيجه گرفتيم که «کل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره» و «کل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصحّ ان يكون عاقلا لنفسه»؛ چرا که عاقل غير ممکن است که عاقل غير بودن خودش را تعقل کند و عاقل خودش باشد.

ص: ۳۴

اشکال چهارم: بله ممکن است که عاقل تعقل کند عاقل غير بودن خودش را و عاقل غير باشد، ولی ممکن است که مجردی عاقل غير باشد اما نتواند عاقل غير بودن خودش را تعقل کند پس نمی توانيم بطور کلی بگويم کل مجرد عاقل لنفسه.

جواب اشکال چهارم: نزدیک به بدیهی است که اگر مجردی عاقل غير باشد می تواند عاقل غير بودن خودش را تعقل کند و عاقل نفس باشد؛ چرا که عاقل اين گونه است که اگر چیزی پيش او حاضر شود تعقل می کند و چنانچه با حضور غير بتواند

آنرا تعقل کند خودش را وعقل بودن خودش را به طریق اولی تعقل می کند.

دلیل دوم برای قاعده ی دوم: دلیل اول با توجه به رفع اشکالات آن قابل قبول است، ولی می توانیم با توجه به مقدمات ذیل دلیل دیگری اقامه کنیم که مختصر باشد و غیر قابل مناقشه:

۱. هر مجردی معقول است

۲. حمل شی بر شی مقتضی تصور آنها است باهم

۳. امکان مقارنت دو مجرد در عقل

۴. چنانچه مقارنت اخس جایز باشد مقارنت اشرف بطریق اولی جایز است.

بیان مطلب: هر مجردی معقول است؛ چرا که مانع معقولیت ماده است و هر گاه ماده تجرید شود و یا موجودی از اول مجرد باشد می تواند معقول باشد و می توانیم بر آن حکم به موجود و واحد و سایر امور عامه کنیم و طبق قاعده ی « حمل شی بر شی مقتضی تصور دو طرف حکم است باهم » مجرد مقارن مجرد دیگر می شود در عقل و اگر مقارنت دو مجرد در عقل ممکن است مطلق مقارنت امکان دارد، اما مقارنت مطلق عقلی نه مقارنت مطلق خارجی؛ چون از فرد مقارنت عقلی کلی همان افراد را کشف می کنیم نه کلی مقارنت خارجی را که مقابل مقارنت عقلی است، بعبارت دیگر چنانچه جنسی را از افراد یک نوع بدست آوردیم جنس همان نوع است نه جنس سایر انواع؛ مثلاً- اگر حیوان را فقط از افراد انسان بدست آوردیم این حیوان فقط جنس انسان است نه جنس سایر حیوانات، بله چنانچه حیوان را از افراد انسان، افراد فرس، افراد بقر و... بدست بیاوریم حیوان جنس همه ای انواع خواهد. پس امکان مقارنت مطلق را که از افراد مقارنت عقلی کشف می کنیم فقط بر افراد مقارنت عقلی صادق است، نه بر مقارنت های خارجی که مقابل مقارنت عقلی است.

مقارنت دومجرد در عقل که به آن معقولیت می گویند یا بنحو مقارنت حال با محل است و یا بصورت مقارنت دوحال و این دومقارنت اخس است از مقارنت محل با حال که اشرف است و اگر اخس جایز باشد اشرف که مقارنت محل با حال است بطریق اولی جایز خواهد بود.

این استدلال چهار مقدمه دارد که مقدمه ی دوم وچهارم آن بدیهی است و دومقدمه ی آن هم تبیین شد و باتوجه به اینکه مقدمات این استدلال کمتر از مقدمات استدلال قبل است هم اقرب به مطلوب است و ما را زود تر به مطلوب می رساند، هم مناقشه در آن کمتر است چرا که اگر استدلالی کمتر باشد مناقشه در آن کمتر است و هم با کلام مصنف که گفت « ولاستلزام التجرد...» موافق تر است. برخلاف استدلال قبل که مقدمات آن زیاد تر است و از مطلوب دور تر و علاوه بر آن قابل مناقشه.

متن: و اما الرابع: فبأن هذا الحكم \_ اعنی انّ کلّ ما یعقل غیره یمکنه ان یعقل انه یعقل غیره \_ قریب من البدیهیات كما صرّح به بعضهم فمنعه (حکم) مکابره. هذا (خدا).

ثم اقول: یمکن أن یبیین صحّه المقارنه لذات المجرد بعد اثبات صحّه المعقولیه له، (متعلق یبیین:): بأنّ المعقولیه مقارنه لا محاله \_ اعنی مقارنه الحال للمحلّ \_ و هی مستلزمه للمقارنه المطلقه (مقارنت مطلقه حال با محل). فإذا صحّت المقارنه المطلقه فی ضمن مقارنه الحال للمحلّ صحّت فی ضمن مقارنه المحلّ للحالّ بالطریق الأولى لکونها اشرف كما ذکرنا، وهذا (این استدلال) اقرب (چون زود تر ما را به مطلوب می رساند) مما ذکره و أبعد عن المناقشه (چون هراستدلال که مقدماتش کمتر باشد مناقشه اش کمتر است) و اوفق بکلام المصنف (ولاستلزام التجرد...) كما لا یخفی .



Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعریف قدرت

بحث در کیفیات نفسانیه داشتیم، علم اولین کیفیات نفسانی است که مطرح شد، البته در بحث علم واجب تعالی هم مطرح می شود، دومین کیف نفسانی قدرت است که در بحث قدرت واجب هم مطرح خواهد شد. بحث قدرت در این کتاب بنحوی طرح شده که تمایز آن با قوه وسایر امور مشابه بطور کامل روشن می شود، و در کمتر کتابی چنین خوب طرح شده است.

تعریف قوه: قوه عبارت از مبداء تغییر در غیر از آن جهت که غیر است؛ مثلاً طیب گاهی با علم طب بدن خود را معالجه می کند، در این صورت ایجاد تغییر در شی دیگر است و گاهی هم نفس خود را معالجه می کند در این صورت هرچند در ظاهر تغییر در غیر نیست، ولی در واقع تغییر در غیر است چرا که نفس از حیث عالم بودن موثر است و از حیث مریض بودن متاثر است پس قید «غیر از آن جهت که غیر است» قید توضیحی است و برای تعمیم.

توضیح مطلب: جسم از آن جهت که جسم است موثر نیست، والا هر جسمی باید موثر باشد و اثر شان هم یکسان؛ چرا که جسم در همه جا یکسان است، در حالیکه اثر صادر از اجسام صادر یکسان نیست پس باید نیروی دیگری در جسم باشد که مبداء اثر باشد به این نیرو که مبداء تاثیر است «قوه» می گویند.

اقسام قوه: قوه که مبداء تاثیر در غیر است از آن حیث که غیر است یا با شعور تاثیر در غیر دارد یا بدون شعور و در هر صورت یا تاثیرش یکنواخت است و یا مختلف. پس قوه چهار قسم است:

ص: ۳۷

۱. قوه ی فلکی: قوه ی که همراه با شعور است و تاثیر یکنواخت دارد، چنانکه افلاک کارش حرکت دورانی است.

۲. قوه ی حیوانی: قوه ی که همراه با شعور است و کارش مختلف، مثل حیوانات که هم تحریک دارند وهم ادراک و ادراکش گاهی احساسی، گاهی تخیلی است

۳. قوه ی نباتی: قوه ی که با شعور همراه نیست ولی کارهای مختلف دارد؛ مثل تغذیه، تنمیه و تولید.

۴. قوه طبیعی: قوه ی که همراه شعور نیست و تاثیر یکنواخت دارد، مثل عناصر بسیط و جمادات که کارشان حرکت به سوی مکان طبیعی است.

تعریف قدرت: با توجه به اقسام قوه برای قدرت دو تا تفسیر شده است:

تفسیر اول قدرت: قدرت مبداء وصفی است که اولاً موثر است و ثانیاً با اراده کار می کند. با قید اول علم که موثر نیست

خارج می شود و با قید دوم قوه ی طبیعی که بدون اراده کار می کند خارج می شود.

تفسیر دوم قدرت: قدرت مبداء قریب افعال مختلف است.

رابطه ی قوه و قدرت: با توجه به تعاریف قوه و قدرت قوه عام است و قدرت خاص و نوع از قوه.

رابطه ی اقسام قوه با قدرت: از اقسام چهار گانه ی قوا، قوه ی فلکی طبق تفسیر اول قدرت است، چرا که هم موثر است و هم با اراده کار می کند، اما از آنجای که افعال مختلف ندارد طبق تفسیر دوم قدرت نیست. قوهء نباتی که کار های مختلف دارد ولی بدون اراده کار می کند طبق تفسیر دوم قدرت است اما بمعنای اول قدرت نیست. قوهء حیوانی طبق هر دو تفسیر قدرت است چرا که هم با اراده کار می کند و هم کار هایش مختلف است. و قوه طبیعی طبق هیچ یک از دو تفسیر قدرت نیست.

ص: ۳۸

متن: المسأله الثانيه فيالقدره على ما قال و منها اى من الكيفيات النفسانيه القدره و هي اخص من القوه و نوع منها.

قالوا: الجسم من حيث هو جسم غير مؤثر و العا(اگر جسم بماهو جسم مؤثر باشد) لتساوت الاجسام في الآثار(چون درجسميت شان مساوى اند)، بل إنّما يؤثر باعتبار امرٍ اخرٍ يقارنه(جسم) و يسمّى ذلك الامر(يعنى امر آخر، مقارن) الصّيفه المؤثره و القوه، و فسّروها(قوه، صفت مؤثره) بأنّها مبدأ التغيّر في آخر من حيث هو آخر، و هي(قوه) إما أن تؤثر مع الشعور او بدونه و على كلا التقديرين إمّا ان يتشابه التأثير او يختلف، فهذه أربعة اقسام:

احدها: الصّفه(صفت مؤثره) المقترنه بالشعور المتفقه في التأثير و هي القوه الفلكيه.

الثاني: المقترنه بالشعور المختلفه في التأثير و هي القوه الحيوانيه المسماه بالقدره.

الثالث: الصّفه الغير المقترنه بالشعور المختلفه في التأثير و هي القوه النباتيه.

الرابع: الغير المقترنه بالشعور المتشابه في التأثير و هي القوه الطبيعيه.

فالقدره صفة (١) تؤثر (٢) على وفق الإراده، فخرج ما لا يؤثر كالعلم اذ لا تأثير له و ان توقف عليه(علم) تأثير القدره(چون انسان بايد تصور و تصديق به فايده كند تا اراده كند)، و ما يؤثر لا على وفق الإراده كالقوى الطبيعيه.

و قيل: هي(قدرت) ما هو مبدءا قريب للافعال المختلفه(علم هم مبدا است اما مبدا بعيد) فالقوه الفلكيه قدره على التفسير الاوّل دون الثاني(چرا كه با اراده كار مى كند ولى كارش مختلف نيست)، و القوه النباتيه بالعكس(يعنى طبق تفسير دوم قدرت است ولى طبق تفسير اول قدرت نيست، چرا كه بدون اراده كار مى كند اما افعالش مختلف است) و القوه الحيوانيه قدره على التفسيرين(چرا كه هم با اراده است وهم افعالش مختلف است) و القوه العنصريّه(قوه كه عناصر بسيط وبلکه درجمادات است) ليست بقدره على التفسيرين، كذا في المواقف.

و فی شرح المقاصد أيضا مثل ذلك (مثل مواقف قدرت را تفسیر کرده است) حیث قال: « اعتبر بعضهم فی كون القوه قدره مقارنتها للقصد و الشعور ففسیر القدره بصفه تؤثر علی وفق الإراده. و(عطف بر بعضهم) بعضهم اختلاف الآثار ففسیرها بصفه يكون مبدأ الافعال مختلفه».

ثم ذكر (تفتازانی) تفریع القوی الاربع (قوه حیوانیه، قوه فلکیه، قوه نباتیه و قوه عنصریه) علی التعریفین.

## دو تفسیر قدرت و مورد اطلاق شان ۹۳/۰۷/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دو تفسیر قدرت و مورد اطلاق شان

بحث در تفسیر قدرت داشتیم، بعد از اینکه قوه را تعریف و اقسام آنرا بیان کردیم قدرت را تعریف کردیم و رابطه ی اقسام قوه را با قدرت بیان کردیم.

از دو تعریفی که برای قدرت بیان شد تعریف دوم بعید است؛ چرا که قدرت همواره با اراده همراه است ولی مفسر دوم به این مساله تصریح نکرده است هر چند همراهی اراده با قدرت مرادش بوده، و چنانچه همراهی قدرت با اراده را مرادش نمی بود تفسیرش غلط بود.

اراده یا متفنن و متنوع است و یا یک نواخت و غیر متفنن، اراده متفنن مربوط است به حیوان و اراده غیر متفنن مربوط به فلک است. بنابراین طبق تفسیر اول قدرت صفت موثری است که همراه اراده است چه متفنن باشد و چه غیر متفنن و طبق تفسیر دوم قدرت صفت موثری است که با اراده متفنن همراه است.

بنابر تفسیر اول قدرت هم در حیوان وجود دارد و هم در فلک و بنابر تفسیر دوم قدرت فقط در حیوان تحقق دارد.

اشکال بر دو تفسیر: در مواقف بر هر دو تفسیر قدرت بر مبنای اشاعره اشکال شده است؛ چرا که طبق نظر اشاعره قدرت حادث یا قدرت مخلوق نه موثر است و نه مبداء اثر در حالیکه طبق تفسیر اول قدرت صفت موثر است و تفسیر دوم قدرت مبداء اثر است. بله این تعاریف فقط قدرت قدیم و یا قدرت حق تعالی را شامل است.

ص: ۴۰

جواب: مراد از صفت موثر در تعریف اول و مبداء اثر بودن در تعریف دوم تاثیر بالفعل نیست بلکه تاثیر بالقوه است پس قدرت صفتی است که شانیت تاثیر دارد و قدرت حادث هم صفتی است که شانیت تاثیر را دارد، اما چون متعلق شان با قدرت الهی تحقق پیدا می کند قدرت حادث یا مخلوق که شانیت تاثیر را دارد تاثیر نمی گذارد.

تذکر: توجه داریم که این اشکال و جواب طبق مبنای اشاعره است که افعال مخلوقات را بدون واسطه مخلوق و فعل خداوند تعالی می داند، اما طبق مبنای امامیه که قدرت مخلوق را در طول قدرت الهی می داند و یا متعزله که می گویند فعل از مخلوق

صادر می شود بدون دخالت خداوند تعالی این اشکال وارد نیست.

تطور قوه واطلاقات مختلف آن:

در الهیات شفا بحث تطور قوه واطلاقات مختلف آن آمده است در این جا همان بحث را لاهیجی طرح می کند:

قوه در ابتدا اسم بود برای نیروی که حیوان برای انجام افعال سخت و شاق دارد، و این معنا از قوه \_ یعنی نیروی حیوان برای انجام افعال شاق و سخت \_ یک اصل دارد و یک لازم. به اصل آن قدرت گفته می شود و عبارت است از بودن حیوان بحیث که ان شاء فعل و ان شاء ترک. و لازم آن عبارت است از اینکه حیوان در هر کاری اقدام کند براحتی متأثر وضعیف نشود. پس اصل قوه عبارت است از قدرت که توانایی انجام فعل و ترک آن است و لازم قوه عبارت است از لا انفعال براحتی هنگام فعل، که دلیل بر شدت است. باتوجه به این اصل و لازم قوه، فلاسفه اسم قوه را نقل دادند و بر قدرت و لا انفعال اطلاق کردند.

ص: ۴۱

متن: و لا يخفى بُعد التفسير الثاني و لا يبعد أن يكون مراد المفسّر الثاني اعتبار الاختلاف مع الإرادة (به همین خاطر که اراده را در نظر داشته ولی تصریح نکرده بعید است و گر اراده را در نظر نمی داشت غلط بود)، فإنّ الإرادة قد تكون متفنّنه كما في الحيوان و قد يكون غير متفنّنه كما في الفلك. فمال التفسير الأوّل الى ان القدره صفه تؤثر وفق الإراده مطلقا (تفسير مطلقا): سواء كانت متفنّنه او لا، و مآل التفسير الثاني الى أنّها صفه تؤثر وفق الإراده المتفنّنه فقط.

فعلى الأوّل (تفسير اول) يتحقق القدره فى الفلك أيضا (علاوه بر حيوان)، وعلى الثاني (تفسير دوم قدرت) يختص بالحيوان، هذا (خذنا).

ثمّ إنّّه أورد فى المواقف على التفسيرين، القدره الحادّته (قدرت انسانی که حادث است) على رأى الاشاعره فإنّها لا تؤثر (پس تعریف اول درست نیست) و ليست مبدءا للاثر (پس تفسیر دوم درست نیست).

و اجاب فى شرح المقاصد: بأنّ المراد ليس التأثير بالفعل بل بالقوّه بمعنى أنّها صفه شأنها التأثير و الایجاد و القدره الحادّته (قدرت مخلوقات) كذلك (شأنها التأثير...) إلّا أنّها (قدرت حادثه) لم تؤثر لوقوع متعلّقها بقدره الله تعالى و النزاع \_ فى أنّها بدون التأثير هل یسمّى قدره أم لا \_ لفظی.

و اعلم: أنّ لفظه القوّه وضعت أوّلا للمعنى الذى به يتمكن الحيوان من مزاوله (مباشرت) الافعال الشاقّه من باب الحركات. ولهذا المعنى المسمّى بالقوّه مبدءاً و اصلٌ هو (اصل) القدره \_ اعنى كون الحيوان بحيث ان شاء فعل و ان شاء ترك \_ و (عطف بر مبدءا و اصل) لازمٌ هو أن لا ينفعل الشّىء بسهولة و لا يضعف (يعنى لا يضعف بسهولة)، فإنّ مزاول الحركات اذا انفعل عنها صدّه ذلك عن اتمامها، فلا جرم كان اللانفعال دليلا على الشدّه، فنقلوا اسم القوّه الى ذلك المبدء \_ اعنى القدره \_ و الى ذلك اللازم اعنى اللانفعال .

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلایل ذهنی بودن اضافه

متکلمین و برخی از فلاسفه معتقد اند که اضافه وجود خارجی ندارد، و برای این مدعا خواهی که همین نظر را پذیرفته دلایلی اقامه کرده است.

دلیل دوم: اگر اضافه در خارج موجود باشد لازم می آید تقدم شی بر خودش، مثلاً چنانچه ابوت در خارج موجود باشد از آنجای که وجود وصف ماهیت است ابوت متصف می شود به وجود واتصاف اضافه است و اضافه دوطرف می خواهد پس باید طرفین اتصاف که یکی ابوت است و دیگری وجود موجود باشد؛ یعنی قبل از اینکه ابوت موصوف به وجود شود باید وجود داشته باشد و این تقدم شی است بر خودش.

دلیل سوم: عدد سه نصف شش است، ثلث نه، ربع دوازده، خمس پانزده و... همه ای این کسرها نسبت اضافه است اگر اضافه در خارج موجود باشد باید وقتی که عدد سه وجود دارد بی نهایت اضافه در خارج موجود باشد.

از نظر فلاسفه اشکال ندارد که بی نهایت اضافه در خارج موجود باشد چرا که این نسبت ها ترتب ندارد و زمانی که رابطه ی علی و معلولی بین وجودات نباشد اجتماع بی نهایت وجود اشکال ندارد، اما بعقیده متکلم وجود بی نهایت اضافه با وجود مثلاً عدد اجتماع بی نهایت در وجود است و اجتماع در وجود جایز نیست هر چند که بین شان رابطه ی علی و معلولی نباشد.

بیان دیگر: عدد سه نصف شش است، ثلث نه، ربع دوازده، خمس پانزده و...، نصف، ثلث، ربع و... اضافه است و طرفین اضافه باید در ظرف اضافه وجود داشته باشد وقتی می گویم عدد سه یک دوم شش است هم باید سه وجود داشته باشد و هم شش وقتی می گویم سه یک سوم نه است هم باید سه وجود داشته باشد و هم نه و هکذا دوازده و پانزده و هجده و... از طرف وجود شش متوقف بر وجود سه است وجود نه متوقف بر وجود شش و وجود دوازده متوقف بر وجود نه و وجود پانزده متوقف بر وجود دوازده و هکذا. نابر این اگر اضافه در خارج موجود باشد وقتی که مثلاً عدد سه را داریم بی نهایت اضافه در خارج داشته باشیم اضافه متوقف بر وجود طرفین است که سه، شش، نه، دوازده، پانزده و... پس باید بی نهایت عدد که برهم مترتب اند بالفعل وجود داشته باشد و اجتماع بی نهایت وجود که برهم مترتب اند باطل است هم از نظر متکلم و از نظر فلیسوف.

ص: ۴۳

متن: الثانی: ما أشار إليه بقوله: و لتقدم وجودها عليه؛ أي علی وجودها(اضافه). و ذلك لأن الإضافة لو كانت جوده(در خارج) لكانت متصفه بالوجود والاتصاف إضافة مخصوصه بين الموصوف و الصّفه و وجودها(اضافه) يستلزم وجود المتضایفین لامحه، فيكون وجود الإضافة (صفت وجود): الّذی هو صفة لها(اضافه) موجوداً للإضافة(مثلاً ابوت) و وجود الصّفه يتوقف علی وجود الموصوف، فوجود الوجود للاضافة يتوقف علی وجود الاضافة فيتقدم وجودها(اضافه) علی وجودها(اضافه).

الثالث: ما أشار إليه بقوله : و للزوم عدم التناهي في كل مرتبه من مراتب الأعداد (مثلا در مرتبه سه)، لأن كل مرتبه منها (اعداد) اضافه إلى كل واحد من المراتب الغير المتناهيه، فان الاثنين مثلاً نصف الأربعة و ثلث السّته و رُبُع الثّمانيه وهكذا إلى غير النّهايه، ووجود الغير المتناهي محال مطلقاً (چه ترتب داشته باشند چه نداشته باشند) عند المتكلمين.

على أنه يستلزم التسلسل أيضاً، فإن وجود الإضافة يستلزم وجود المضاف إليه فيلزم وجود مراتب الأعداد الغير المتناهيه المترتبه بالفعل، وهو محال بالاتفاق (حليم و متكلم).

## رابطه ی قدرت با مزاج وطبیعت ۹۳/۰۷/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: رابطه ی قدرت با مزاج وطبیعت

بحث در قدرت داشتیم توضیح دادیم که رابطه ای آن باقوه چگونه است حال رابطه ی قدرت را با مزاج وطبیعت بیان می کنیم.

طبیعت عبارت است از صورت نوعیه یا طبیعیه شی، اما در این مراد از طبیعت صورت نوعیه خالی از شعور است یعنی هما که ما در بعض اصطلاحات بر آن طبیعت می گوئیم یعنی نیروی حرکت دهنده و ساکن کننده که همراه شعور نیست.

رابطه قدرت با طبیعت: قدرت با طبیعت مغایر است، نه جز وکل؛ چرا که قدرت همراه شعور است حتی در آن تعریفی که شعور را اخذ نکرده بود گفتیم که شعور را در نظر دارد، ولی طبیعت همراه شعور نیست.

ص: ۴۴

رابطه قدرت با مزاج: مزاج عبارت است از کیفیت متوسط بین کیفیت های چهار گانه پس مزاج کیف است و عرض. قدرت هم عرض است و کیف ولی قدرت کیف نفسانی است و جنس و مزاج کیف محسوس است و جنس.

مزاج گاهی همراه شعور است مثل مزاج انسان و حیوان و گاهی بدون شعور مزاج نبات و جماد. مزاج که همراه شعور نیست با طبیعت یکسان است ولی در این جا چنین مزاجی مطرح نیست که حکمش همان حکم طبیعت است.

مزاج حیوان و مزاج انسان که همراه شعور است فرق شان با طبیعت در اثر شان است.

مزاج کیفیت محسوس است چرا که متوسط بین حرارت و برودت و رطوبت و ویبوست است که با لامسه درک می شود ( هر چند ممکن است گاهی بدلیل ورد دائمی اش بر لامسه لامسه نتواند درک کند) و کیف محسوس اثرش هم محسوس است مثلاً حرارت و برودت با حس درک می شود و اثر آن هم با حس درک می شود. اما قدرت کیف نفسانی است، صفت و نیروی است مربوط به نفس ما، نه مربوط به بدن ما، هر چند نفس از طریق بدن اثر می گذارد. پس قدرت کیف نفسانی است اثرش هم نفسانی است و پذیرنده اثرش هم نفس است، مثلاً قدرت بر علم قدرت بر اراده و قدرت بر حرکت ... که قدرت بر علم، اراده و ... تاثیر می گذارد که امر نفسانی است.



ظاهراً قدرت بر اراده خودش قدرت است پس می‌توانیم بگوییم که قدرت بر اراده‌ی که داریم تاثیر گذاشته است و ما اراده کرده‌ایم یعنی اراده ما را به کار می‌گیرد یا قدرت بر علم داریم که به سمت آن می‌رویم. پس قدرت بر امور نفسانی تاثیر می‌گذارد.

ص: ۴۵

باتوجه به بیان فوق قدرت با مزاج در محسوس و غیر محسوس بودن وهم در اثر شان وهم در پذیرنده اثر شان فرق دارد.

اشکال میر سید شریف: اثر یعنی معلول و لازم شی، و شما از اینکه اثر مختلف است پی بردید که موثر مختلف است در حالیکه یک موثر می تواند دو تا اثر داشته باشد. پس تعدد تابع، لازم و اثر دلیل بر تعدد موثر نمی شود.

بله قاعده ی الواحد... هر چند می گوید از یک موثر نمی تواند دو تا اثر داشته باشد، ولی این قاعده در باب واحد حقیقی جاری است، اما واحد غیر حقیقی مثل ما نحن فیه می تواند جهات مختلف دارد و می تواند اثر متعدد داشته باشد.

جواب: این اشکال طبق بیان که کردیم وارد نیست؛ چرا که ماهم اثر هم تاثیر وهم موثر دو تا کردیم، یعنی تنها از تعدد اثر به موثر پی نبردیم بلکه تاثیر و موثر را هم دو تا کردیم.

متن: و تفارق القدره الطبیعه کذا تفارق المزاج المقارن للشعور بعد موافقتها ایاهما فی کونها صنفه مؤثره و قوه بمقارنها للشعور فی الاوّل و المغایره فی التابع فی الثانی و هذا نشر علی ترتیب اللّف.

و أنّما کان تابع القدره ای اثرها مغایر التابع المزاج و اثره لانّ المزاج کما مرّ کیفیه متوسّطه بین کیفیات الاربع فیکون من جنس کیفیات المحسوسه و اثره من جنس اثرها و تاثیرها أنّما هو فی ما یجانسها.

و بهذا التقرير اندفع ما فی الحواشی الشریفه من أنّه یجوز ان یکون لمتبوع واحد باعتبارات مختلفه توابع متنوعه فتغایر التوابع لا یستلزم تعدد المتبوع انتهى فلیتدبر.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: قدرت مصحح فعل از فاعل

خصوصیات قدرت را توضیح می دادیم، و بیان کردیم که در تحت چه کلی است و گفتیم که از مصادیق قوه است و هم چنین رابطه ی آنرا با طبیعت و مزاج بیان کردیم.

قدرت امکان را که لازمه ی اصل فعل است عطا نمی کند؛ چرا که آن امکان لازمه ی ماهیت است و قدرت نمی تواند ایجاد کند ولی امکان انتساب فعل به فاعل از ناحیه ی قدرت است.

انتساب از ناحیه ی اراده درست می شود و قبل از اراده امکان انتساب دارد که لازمه ی قدرت است اما امکان انتساب به فاعل از ناحیه قدرت است و بعد از اراده نسبت پیدا می کند. پس قدرت مصحح فعل است یعنی نسبت آن فعل را ممکن می سازد. یعنی بلحاظ نسبت به فعل امکان می دهد یعنی نسبت را بین فاعل و فعل ممکن می سازد، نه اینکه خود فعل را ممکن کند، عبارت دیگر بلحاظ نسبت، فعل را ممکن می کند نه بلحاظ ذات.

خصوصیت چهارم قدرت: نسبت قدرت به فعل و ترک مساوی است، طبق معنای حکمای امامیه و معتزله، اما اشاعره که قدرت حادث را موثر نمی دانند قدرت به یک طرف نسبت می دهد، طبق این مبنا همه ی کارها را خدا انجام می دهد و فقط فعل از طریق انسان ظاهر می شود و قدرت انسان تعلق می گیرد بر فعل دیگر بر ترک تعلق نمی گیرد. پس قدرت انسان تعلق می گیرد و موثر نیست. خلاصه هرچه را خداوند اراده می کند چه فعل باشد چه ترک قدرت ما به آن تعلق می گیرد نه به دوطرف فعل و ترک.

ص: ۴۷

سوال: آیا قدرت قبل از فعل حاصل است و یا حین فعل حاصل می شود و حادث است است؟

جواب: گروهی گفته اند که قدرت قبل از فعل حاصل می شود و گروهی گفته اند که قدرت حین فعل حاصل می شود و حادث است.

دلیل معتزله: اگر قدرت قبل از فعل نباشد لازم می آید تکلیف ما لایطاق و تکلیف ما لایطاق باطل است پس اینکه قدرت حین فعل باشد باطل است.

کافر در حال کفر مکلف است به ایمان وقتی که شروع می کند به ایمان مکلف نیست والا تحصیل حاصل است و محال. و اگر در حال مکلف باشد ولی قدرت نباشد تکلیف به ما لایطاق است و تکلیف به ما لایطاق باطل است. پس باید قدرت در حال کفر باشد.

اگر قدرت حین فعل باشد لازم می آید که هیچ کس معصیت نکند؛ چرا که از ما ترک معصیت خواسته شده است و طبق قول شما وقتی ما شروع می کنیم به ترک معصیت قدرت حاصل می شود و وقتی که ما شروع می کنیم طلب ترک معصیت تحصیل حاصل است. و قبل از شروع ترک معصیت که قدرت نداریم بر ترک؛ چرا که مشغول ترک نشده ایم بلکه قدرت بر معصیت داریم و اگر تکلیف کند تکلیف مالا یطاق است و اگر تکلیف نکند که اصلاً معصیت نیست.

دلیل دوم: قدرت جز از علت تامه است چرا که باید فعل را تصور و بعد تصدیق به فائده کنیم و مانع نباشد و ما قدرت داشته باشیم تا اراده کنیم و فعل واقع شود حال اگر قدرت...

البته جزء اخیر که اراده جزمیه است با فعل مقارن است زماناً

قدرت از چیزهای است که فعل بر آن متوقف است و مورد حاجت و چیزی که مورد حاجت است مورد استغنا نیست و اگر قدرت همراه باشد مورد استغنا خواهد بود یعنی فعل در حدوثش به آن محتاج نخواهد بود.

متن: و القدره مصححه للفعل بالنسبه؛ اي مصححه لنسبه الفعل إلى الفاعل اي تجعله بحيث يصح صدوره (فعل) عنه (فاعل) و معنى الصحه هو الجواز و الامكان، (متفرع براینکه معنای صحت امکان است) فاذا صح صدوره عنه صح عدم صدوره أيضا، فبقيد «التصحيح» خرج الايجاب فأنه (موجب) ليس بقدره (يعنى قدرت فعل را واجب نمی کند بلکه اراده فعل را واجب می کند). و (يعنى وخرج) بقيد «النسبه» صحه الفعل فى نفسه، فأنها (صحه الفعل) غير محتاجه الى العله، لما مرّ سابقا من (مقدمه اول): انّ امکان الممكن لازم لماهيته و (اثبات مقدمه اول): الّا لازم الانقلاب (مقدمه دوم): و لوازم الماهيته غير مجعوله.

و (مبتدا): تعلقها (قدرت) بالطرفين اي بالفعل و الترك (خبر): على السواء على ما ذهب إليه الحكماء و المعتزله لا بطرف واحد على ما ذهب إليه الاشاعره. و ذلك (اينکه قدرت تعلق به دو طرف می گیرد نه یک طرف) لاین معنى القدره صحه الفعل و الترك معا لا صحه احدهما فقط. و هذا (اينکه معنای قدرت این است) ظاهر.

و المعتزله يدعون الضروره فيه كما نقل (ادعای ضرورت) عنهم فى المواقف.

و تتقدم القدره الفعل فيكون قبله (فعل) زماناً، خلافاً للاشاعره و بعض المعتزله فأنها (قدرت) تكون عندهم مع الفعل لا قبله.

و احتجت المعتزله بوجوه ثلاثه:

احدها: أنّ الكافر مكلف بالايمان حال الكفر اجماعاً فلو لم يكن قادراً على الايمان حال الكفر لزم ان يكون تكليفه بالايمان تكليفاً بما لا يطاق اذا لا ايمان حال الكفر غير مقدور على ذلك التقدير (که قدرت حين فعل حاصل می شود)، بل يلزم ان لا يتصور عصيان من احد اذ لا تكليف مع العصيان لاستحاله طلب الحاصل، ولا قدره قبله فيكون التّكليف بترك العصيان تكليفاً بما لا يطاق و هو (تكليف به ما لا يطاق) باطل بالاتفاق لأنّ من قال بجوازه لم يقل بوقوعه فضلاً عن عمومه.

و الی هذا الوجه اشار بقوله : لتكليف الكافر.

و ثانيها: (مبتدا): كون القدره مما يحتاج إليه الفعل (خبر: ينافى كونها(قدرت) معه(فعل)، لأنّ الفعل حال وجوده مستغن عن القدره لامحه و الی هذا الوجه اشار بقوله : و للتنافی .

## تقدم قدرت بر فعل ۹۳/۰۷/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تقدم قدرت بر فعل

معتزله قائل اند به تقدم قدرت بر فعل و اشاعره می گویند قدرت حین فعل حادث می شود. معتزله سه دلیل بر مدعای شان اقامه کرده است.

دلیل سوم: در این دلیل همراهی قدرت با فعل باطل می شود و لذا سبق قدرت بر فعل ثابت می شود؛ چرا که تاخر قدر از فعل را هیچ کس قبول ندارد. و سه حالت بیشتر نداریم.

اگر قدرت همراه فعل است باید قدرت حق تعالی هم همراه فعل حق باشد و فعل حق که عالم باشد حادث است پس باید قدرت حق تعالی حادث باشد، درحالیکه قدرت حق قدیم است نه حادث. مگر اینکه بگوییم حق تعالی در ازل عالم را آفریده است، که خود شما هم قبول ندارید. پس طبق مبنای شما یا باید قدرت خداوند تعالی حادث باشد و یا عالم ازلی باشد.

جواب دلیل اول: شما گفتید اگر قدرت همراه فعل باشد تلکلیف کافر و تکلیف عاصی تکلیف به مالایطاق است و خداوند تعالی هم به فاعل حرام تکلیف می کند که فعل خود را ترک کن و هم به تارک واجب امر کند که واجب را انجام بده. اگر قدرت قبل از فعل نباشد قبل از ترک حرام قدرت بر ترک ندارد و قبل از فعل واجب هم قدرت بر فعل ندارد. پس تکلیف عاصی و تکلیف کافر تکلیف به مالایطاق است. درحالیکه نه تکلیف کافر تکلیف به مالایطاق است و نه تکلیف عاصی؛ چرا که وقتی که تکلیف می کند که فعل را شروع که قدرت بیاید. پس تکلیف باعتبار آن بعد است که و در آن بعد عاصی و کافر قدرت دارد. پس درحین امثال تکلیف، قدرت دارد.

ص: ۵۰

جواب دلیل دوم: شما گفتید که فعل محتاج است به قدرت و زمانیکه شروع کردیم به فعل خود شروع مستغنی می شود از قدرت پس اگر قدرت حین فعل باشد فعل غنی می شود از قدرت درحالیکه محتاج قدرت است.

اشاعره: فعل احتیاج به قدرت دارد، اما احتیاج به سبق قدرت ندارد، همینکه هنگام فعل قدرت است کافی است.

جواب: بحث ما در قدرت حادث است که همراه فعل است اما قدرت قدیمه را قبول داریم که قبل از فعل است اگر نقض می کنید باید بر قدرت حادث وارد کنید.

لاهیجی: مدعای سبق قدرت بر فعل بدیهی است و این وجوه که معتزله آورده تنبیه بر امر بدیهی است و اگر بر تنبیه اشکال وارد باشد مشکل درست نمی کند.

اینکه قدرت قبل از فعل بدیهی است چرا که ما در خودمان می یابیم که در حین ایستادن قدرت بر نشستن داریم.

اشعری: وقتی که انسان نشسته است همین که شروع کرد به ایستادن قدرت همراه آن و در آن بعدی قدرت همراه ما است تا اینکه کاملاً بایستیم.

سوال: اینکه قدرت قبل از فعل است دلیلش چیست؟

لاهیجی: اینکه قدرت بر فعل قبل از فعل است بدیهی است.

دلیل اول اشاعره: متکلم قائل است که عرض در دوزمان باقی نمی ماند برخلاف جوهر که در دوزمان باقی می ماند.

متکلم می گوید قیامت جسمانی است و اگر این کرات باقی باشد قیامت برپا شود که در این صورت نمی تواند قیامت برپا شود و در کنار این کرات قیامت برپا شود خلا لازم می آید پس باید این دنیا از بین برود تا قیامت برپا شود.

ص: ۵۱

صدرا: عالم تام جا نمی خواهد که بگوییم عالم آخرت در کجا است بله اگر بگوییم بهشت کجا است حرف درستی است ولی اگر بگوییم کل عالم آخرت جایش کجا است حرف صحیحی نیست.

ان قلت: اینکه عالم دنیا از بین برود و به چه جهت، حق تعالی که کارش ایجاد و فیض رساندن است و از بین بردن فیض نیست. قلت: خداوند تعالی فنا را خلق می کند و این عالم را نابود می کند.

امامیه: خداوند تعالی که دنیا را بوجود آورده از بین می برد و این طور نیست که فاعل فعل نابود کننده نباشد.

طبق مبنای مشاء که عرض لایبقی زمانین، اگر قبل از فعل قدرت باشد در آن دوم که فعل شروع می شود قدرت نخواهد بود چرا که در زمان دوم عرض باقی نیست، اما اگر قدرت همراه فعل باشد چنین مشکلی پیش نمی آید. و اگر بگویید قدرت دوم زمان فعل بوجود می آید این همان حرف ما است.

جواب: فعل بدون قدرت انجام نمی شود، معلول بدون علت انجام نمی شود، شما می گوید معلول بدون مقارنت علت انجام نمی شود و مامی گوئیم معلول بدون علت انجام نمی شود پس اینکه معلول باید مقارن علت باشد اول نزاع است.

متن: و ثالثها (وجه): لو لم تكن القدره متقدمه على الفعل (بلکه مقارن فعل باشد) لزم اما حدوث قدره الله تعالی او قدم العالم و كلاهما محال.

و إليه (وجه سوم) اشار بقوله: و لزوم احد المحالين (حدوث قدرت حق یا ازلی بودن عالم) لولاه؛ ای لو لا تقدم القدره على الفعل.

واجيب عن الاول: باننا لا نسلّم أنّ التكليف بالایمان او تبرک العصيان قبل وقتهما تکليف بغير المقدور و أنّما كان (تکليف به ایمان و ترک عصيان) كذلك (تکليف به ما لا يطاق) لو لم يكونا (تکليف به ایمان و ترک عصيان) مقدورين أصلاً (نه حين تکليف و نه بعد از آن) و ليس كذلك، بل هما (تکليف به ایمان و ترک عصيان) مقدوران في الجملة (يعني در یک زمان)، ای في ثاني الحال (حال اول: مشغول معصيت، حال ثاني: شروع به ترک معصيت) و ذلك ليس من تکليف ما لا يطاق.



و عن الثانی: بأنَّ الحاجه إنّما هی الی نفس القدره لا الی سبقها بالزمان و هی حاصله حین کون القدره مع الفعل فلا منافاه.

و عن الثّالث: بأنَّ الکلام فی القدره الحادثه المسمّاه بالاستطاعه و القدره القديمه خارجه عن محلّ النزاع، هذا.

والحق: أنّ الدعوی(ادعای سبق قدرت بر فعل) ضروریّه و هذه الوجوه تنبیهات علیها(ادعای ضروری) کیف (چگونه بدیهی نباشد)، و القطع حاصل بقدره القاعد فی وقت قعوده علی القيام و القائم فی حال قیامه علی القعود بالوجدان.

و احتجت الاشاعره أيضا بوجه ثلاثه:

احدها: أنّ القدره عرض و العرض لا یبقی زمانین فلو كانت قبل الفعل لنعدمت حال الفعل فیلزم وجود المقذور بدون القدره و المعلول بدون العله و لا یرد النقص بالقدره القديمه لانها لیست من قبیل الاعراض.

و اجیب بعد تسلیم امتناع بقاء الاعراض بأنّ المحال(الذی یكون محالاً) هو وجود المعلول بدون ان یكون له عله اصلا و اللایزم(یعنی الذی یلزم) هو وجوده(معلول) بدون مقارنه العله بل مع سبقها(علت) و استحاله ذلك(سبق علت بر معلول) نفس محلّ النزاع.

### بررسی دلایل اشاعره ۹۳/۰۷/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی دلایل اشاعره

بحث در این داشتیم که آیا قدرت بر فعل قبل از فعل موجود است و یا همراه فعل موجود می شود معتزله معتقد است که قدر قبل از فعل وجود دارد ولی اشاعره می گوید قدر مقارن فعل بوجود می آید، و برای این مدعایش سه دلیل اقامه کرده است، که دلیل اولش بیان شد.

جواب از دلیل اول اشاعره: همه جا علت و معلول مقارن است زمانا و مقدم است رتبتا این در علت تامه، اما علت ناقصه می تواند تقدم زمانی هم داشته باشد و قدرت علت ناقصه است پس می تواند سبق بر معلول داشته باشد وقتی که علت تام شد و معلول را ایجاد کرد قدرت همراه آن وجود دارد. پس اینکه قدرت همراه فعل است این را هم شاعره قبول دارد و هم معتزله اما اینکه قدرت سبق دارد یا نه؟ اشاعره می گوید سبق ندارد ولی معتزله می گوید سبق هم دارد. پس سبق داشتن و نداشتن محل نزاع است. ولذا وقتی که اشاعره می گوید سبق ندارد آوردن مدعا در دلیل است.

ص: ۵۳

دلیل دوم اشاعره: فعل قبل از اینکه وجود بگیرد معدوم است و در زمان معدوم بودنش وجود نمی گیرد و در غیر این صورت لازم می آید اجتماع وجود و عدم که ممتنع است و قدرت به ممتنع تعلق نمی گیرد.

به بیان دیگر: الف) فعل در حال عدمش ممتنع است، ب) و قدرت به ممتنع تعلق نمی گیرد پس فعل در حال عدمش متعلق قدرت نیست ( و در نتیجه قدرت مقارن است با وجود فعل ).

در قیاس فوق مقدمه دوم بدیهی است و نیاز به اثبات ندارد مقدمه ای اول اثباتش به این نحو است که فعل چنانچه در حال معدوم بودنش وجود بگیرد اجتماع وجود و عدم لازم می آید که ممتنع است.

دلیل سوم اشاعره: اگر قدرت قبل از فعل حاصل باشد لازم می آید که فعل قبل از وقوعش ممکن الوقوع باشد، درحالیکه ممکن الوقوع نیست بلکه ممتنع الوقوع است، در غیر این صورت لازم می آید که قدرت همراه فعل باشد نه قبل از آن.

بیان مطلب: اگر قدرت قبل از فعل باشد فعل قبل از وقوعش ممکن خواهد بود و وقتی که قدرت را صرف امکانش کردیم قدرت همراهش می شود پس قدرت باید حین وقوعش باشد و الا لازم می آید که فعل قبل از وقوع ممکن باشد و فعل قبل از وقوع ممکن نیست والا- قبل از وقوع فعل واقع می شود و قدرت همراه فعل می شود در حالیکه شما قدرت را قبل از فعل گرفتید.

جواب نقضی: هر دو اشکال در فعل حق تعالی ( یعنی قدرت قدیمه ) هم می آید، چه شما قدرت قدیمه را مورد بحث قرار دهید چه قرار ندهید، به این بیا که آیا قدرت حق سبق دارد یا ندارد اگر سبق دارد لازم می آید که بر فعل ممتنع تعلق گیرد، چنانکه در دلیل اول گفتید و دیگر اینکه عالم قبل از خلقش ممکن باشد چنانکه در دلیل دوم گفتید.

جواب حلی: مراد از امتناع فعل در حال عدمش چیست؟ ۱. آیا مراد این است که در عین عدم وجود بگیرد ۲. و یا اینکه وجود بجای عدم بیاید؟ اگر بگویید در ظرف عدم نمی تواند وجود بگیرد این حرف درستی نیست در ظرف عدم وجود می گیرد یعنی جلو عدم را می گیرد و موجود می شود، اما اینکه با قید عدم وجود نمی گیرد حرف صحیح است و ما هم مدعی این نیستیم.

فخررازی: نزاع اشاعره و معتزله لفظی است، چرا که هر یک قدرت بمعنای می گیرد و در آن بحث می کند و اگر هر دو قدرت را به یک معنا بگیرد نزاعی نخواهند داشت.

توضیح مطلب: الف) قدرت اگر قوه موجود در عضله ی حیوان باشد که با اراده مبدء آثار مختلف است، با این نیرو قادر بر هر یک از فعل و ترک قادر می شود. معتزله این معنای قدرت را اراده کرده است، که هم تعلق می گیرد به هر یک از دو ضد و هم قبل از فعل وجود دارد. ب) قدرت چنانچه بمعنای قوه مستجمه جمیع شرایط تاثیر باشد که اشاعره می گوید چنین قدرتی هم اولاً به یک طرف فعل و ترک تعلق می گیرد، نه به ضدین و ثانیاً همراه فعل است.

متن: الثانی: (مقدمه اول: ان الفعل حال عدمه ممتنع، اثبات مقدمه اول: لاستحاله اجتماع الوجود و العدم، مقدمه دوم: و لا شیء من الممتنع بمقدور وفاقاً.

الثالث: لو كانت (تامه) القدره قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكناً لکنه (فعل قبل از قوع) محال و الا (اگر فعل قبل از وقوعش ممکن باشد) يلزم من فرض وقوعه كون القدره معه لا قبله.

و الوجهان متقاربان و جوابهما بعد النقض بالقدره القديمه: أنه (۱) إن ارید بامتناع الفعل حال العدم امتناعه مع وصف كونه معدوما فممنوع لكنه لا ینافی المقدوریه و امکان الحصول من القادر (۲) و إن ارید امتناعه فی زمان عدمه فممنوع بل هو ممكن بان يحصل بدل عدمه الوجود كما هو شان سایر الممكنات، هذا.

و لنعم ما جمع الامام الرازی بین المذهبین فی المسألتین (مساله سابق كه آیا قدرت به ضدین تعلق می گیرد و یا به يك طرف ضدین و این مساله كه آیا قدرت قبل از فعل وجود دارد یا همراه فعل موجود می شود): بان القدره (۱) قد تطلق على القوه العضليه التي هي مبدأ الآثار المختلفه فی الحيوان بحيث متى انضم إليها (قدرت) إرادته كل واحد من الضدين حصل دون الآخر و لا شك ان نسبتہ (قدرت) الى الضدين على السواء.

(۲) وقد يطلق (قدرت) على القوه المستجمعه لشرائط التأثير و لا شك فی امتناع تعقلها (قدرت) بالضدين و الّا اجتماعا فی الوجود بل هي (قوه مستجمه...) بالنسبه الى كل مقدور (مثلا فعل) غيرها (قوه مستجمه...) بالنسبه الى مقدور اخر (مثلا ترك) لاختلاف الشرائط بحسب مقدور مقدور.

فعلّ الاشعري اراد بالقدره المعنى الثانى فحكم بانّها (قدرت) لا تتعلّق بالضدين و لا هي (قدرت) قبل الفعل.

و المعتزله ارادوا بها المعنى الاول فذهبوا الى أنّها (قدرت) يتعلّق بالضدين و أنّها (قدرت) قبل الفعل، هذا.

## ایراد صاحب مواقف بر جمع فخر رازی ۹۳/۰۷/۲۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ایراد صاحب مواقف بر جمع فخر رازی

فخر رازی بین کلام متعزله و اشعری جمع کرد به این صورت که قدرت دو تا معنا دارد؛ یکی قوه ی در عضله و دیگری قوه ی همراه شرایط تاثیر، مراد معتزله معنای اول قدرت است که هم بر ضدین تعلق می گیرد و هم قبل از فعل است و مراد اشعری معنای دوم قدرت است که به یکی از ضدین تعلق می گیرد و مقارن فعل وجود می گیرد نه سابق بر فعل.

ص: ۵۶

صاحب مواقف بعد از نقل جمع فوق می گوید: «وفیه بحث» اما وجه بحث را بیان نکرده. میر سید شریف شارح مواقف در وجه بحث می گوید که اشعری اصلاً تاثیر قدرت حادث را قبول ندارد چگونگی می تواند مراد اشعری قدرت همراه شرایط تاثیر باشد.

لاهیجی: مراد از تاثیر تاثیر فعلی نیست بلکه مراد تاثیر شانی است، پس می تواند مراد اشعری قدرت همراه شرایط تاثیر باشد، به این معنا که شانیت تاثیر را دارد، چنین قدرتی اولاً به یکی از ضدین تعلق می گیرد و ثانیاً همراه فعل است اما بخاطر اینکه مانع دارد تاثیرش فعلی نمی شود، بعبارت دیگر قدرت که شرایط تاثیر را دارد همراه فعل است ولی چون فعل متعلق قدرت

خداوند تعالی است قدرت حادث نمی تواند تاثیر بگذارد.

چنانکه گذشت (ص ۲۷۸) با این بیان که مراد از تاثیر تاثیر شانی است ایراد صاحب مواقف بر دومعنای قدرت هم دفع شد.

لاهیجی: جمع فخررازی که مراد اشعری از قدرت قدرتی است که شرایط تاثیر را دارد و مراد معتزلی از قدرت قوه ی است که در عضله وجود دارد مؤیدش این است که اشعری می گوید قدرت حادث موثر نیست، روشن است که مراد اشعری قدرت همراه شرایط تاثیر است نه قدرت که شرایط تاثیر را ندارد چرا که هیچ کس چنین قدرتی را موثر نمی داند، این اختصاص به اشعری ندارد آنچه که مختص اشعری است آن است که قدرت همراه شرایط تاثیر را موثر نمی داند. هم چنین روشن است که مراد معتزله از قدرت قوه ی موجود در عضله است، چرا که قدرت همراه شرایط تاثیر مقارن فعل است نه قبل از فعل.

ص: ۵۷

متن: و فی المواقف بعد ما نقل هذا الجمع قال: «وفیه بحث» و لم یبین وجهه.

فقال الشارح (میرسید شریف): « هذا (وفیه بحث) ملحق ببعض النسخ و توجيهه (فیه بحث) أنّ القدره الحادته لیست مؤثره عند الاشعری فكیف یصحّ أن یقال إنه أراد بالقدره القوّه المستجمعه لشرائط التأثير؟ انتهى».

و اقول: قد مرّ أنّ المراد من التأثير المعتبر فی مفهوم القدره هو التأثير بالقوّه لا بالفعل فندفع به (با این بیان) هذا البحث (بحث در کلام مواقف است) أيضا (بیان ایضا): كما اندفع به (که مراد از قدرت تاثیر شانی است) ایراد علی تفسیری القدره علی ما مر (ص ۲۸۷).

ثم اقول: و العجب ان قول الاشعری بعدم التأثير (متعلق قدرت): فی القدره الحادته ممّا یؤید هذا الجمع (جمع فخر رازی)، فأنه لو كان مراده (اشعری) من القدره هو المعنی الاول (معنای اول که فخر بیان کرد) لم یکن هذا القول مختصا به (اشعری)، اذ لم یقل احد بتأثیر العله الغیر المستجمعه للشرائط و أمّا المعتزله فظاهر أنّ مرادهم لا یمكن ان یكون المعنی الثانی (که فخر بیان کرد، چرا که معنای دوم قدرت همراه فعل است) بل التعین عندهم و علی اصولهم هو المعنی الاول فلیثبت.

### اجتماع دوتا قدرت بر مقدور واحد ۹۳/۰۷/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اجتماع دوتا قدرت بر مقدور واحد

قبلا بیان شد که دو علت تامه نمی تواند بر معلول واحد وارد شود مگر علی سبیل بدل، بله دوتا معلول ناقصه می تواند جمع شود و بر معلول واحد وارد شود. پس یک معلول نمی تواند با دو علت تامه وجود بگیرد.

سوال (۱): آیا دو تا قادر می تواند بر مقدور واحد تعلق بگیرد؟

ص: ۵۸

سوال (۲): آیا دوتا قادر می تواند مقدور واحد را ایجاد کند؟

توضیح: علت تامه وقتی بر معلول وارد شود آنرا ایجاد می کند ولی قدرت می تواند بر مقدور تعلق گیرد ولی مقدور وجود نگیرد، چنانکه می شود قدرت بر مقدور تعلق گیرد و مقدور را ایجاد کند. پس بین تعلق علت بر معلول و ایجاد آن تفاوت نیست ولی بین تعلق قدرت بر مقدور و ایجاد مقدور فرق است و در اینکه دوتا قدرت می تواند بر مقدور واحد تعلق گیرد بحثی نیست، همه تعلق دوتا قدرت بر معلول واحد را قبول دارد ولی در اینکه دوتا قدرت بر مقدور واحد تعلق گیرد و آنرا ایجاد کند بحث است. و بحث ما هم در این است که آیا می شود دوتا قدرت بر مقدور واحد تعلق گیرد و آنرا ایجاد کند و یا ممکن نیست.

جواب: از نظر معتزله قدرت یک قسم بستر نیست و آن قدرت موثر است که هم قدرت قدیم چنین است و هم قدرت حادث به

اذن الهی، ولی از نظر اشاعره قدرت به دو قسم موثر و کاسب تقسیم می شود که قدرت قدیم موثر است و قدرت حادث کاسب، به این معنا که کار توسط قدرت قدیم انجام می شود و قدرت حادث مقارن است با انجام کار پس موثر قدرت الهی است و قدرت ما مقارن انجام کار است، وبخاطر همین مقارنت ما فکر می کنیم که قدرت ما موثر است درحالیکه چنین نیست.

باتوجه به بیان فوق اجتماع دو قدرت بر مقدور واحد و ایجاد ممکن نیست مگر اینکه یک قدرت موثر باشد و قدرت دیگر کاسب باشد.

دلیل: اجتماع دوتا قدرت بر ایجاد مقذور واحد مثل اجتماع دو علت مستقل است بر معلول واحد، همان گونه که اجتماع دو علت بر معلول واحد ممکن نیست اجتماع دوتا قدرت بر ایجاد مقذور واحد هم ممکن نیست؛ چرا که ایجاد مقذور با ایجاد معلول یکی است، قادر که مقذور را ایجاد می کند علت تامه ی آن است ولی ما در این مساله از حیث اینکه قادر است به آن نگاه می کنیم نه از حیث علت تامه بودن آن. پس همان طور که اجتماع دوتا علت بر معلول واحد جایز نیست اجتماع دوتا قدرت بر ایجاد مقذور واحد هم جایز نیست.

سوال: آیا دو قدرت می تواند مماثل باشند، که دو فرد قدرت از یک نوع باشند، مثل اینکه انسان قدرت داشته باشد بر شخص مقذور و مثل همان قدرت را بر مقذور دیگر هم داشته باشد؟

معتزله: تماثل دو قدرت، که فرد از قدرت مثل فرد دیگر آن باشد، ممکن نیست، چرا که «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد» و چنانچه تعلق یکی از قدرت بر مقذوری جایز باشد تعلق فردی دیگری از قدرت که مثل آن است هم جایز خواهد و در نتیجه لازم می آید که دوتا قدرت بر مقذور واحد تعلق گیرد، بلکه دوتا قادر بر مقذور واحد تعلق گیرد، چرا که حکم دوتا قدرت همان حکم دوتا قدرت است و در مساله قبل بیان کردیم که دوتا قدرت نمی تواند بر مقذور واحد تعلق گیرد.

لاهیجی: تماثل دوتا قدرت جایز است، چرا که در مساله قبل ثابت شد که تعلق دوتا قدرت بر مقذور واحد جایز است و لازمه جواز تماثل دوتا قدرت جواز تعلق دو قدرت بر مقذور واحد است، نه ایجاد مقذور واحد و در مساله قبل ثابت شد که ایجاد مقذور واحد توسط دو قادر ممکن نیست و لازمه ی جواز تماثل دوتا قدرت ایجاد مقذور واحد نیست، بلکه تعلق دوتا قدرت بر مقذور واحد است که جایز است.



متن: و لا يتحد وقوع المقدور (مقدور واقع شده) مع تعدد القادر؛ ای امتنع ان يقع مقدور واحد بقادرين، كما امتنع ان يقع معلول واحد بعلتين مستقلتين على ما مرّ سابقا.

و في الحواشي الشريفه (حواشی سید شریف بر شرح تجرید قوشجی) «أنه (امتناع) إنما يتم هاهنا (درباب قدرت) اذا كانت كل واحد من القدرتين مؤثره، وأمّا من زعم أنّ القدره قد تكون كاسبه لا مؤثره فقد جوّز اجتماع قدرتين مؤثره و كاسبه على مقدور واحد كما في افعال العباد الاختيارية و لكن لا يمكن وقوعه بهما و لم يجوّز اجتماع مؤثرتين و لا كاسبتين. انتهى».

و انما اقتحم (مصنف داخل کرده در کلامش) الوقوع لامكان تعلق القادرين بمقدور واحد بأن يكون كل منهما قادرا عليه و لكن لا يمكن وقوعه (مقدور واحد) بهما (قادرين).

و لما ثبت ان الممتنع هو وقوع المقدور الواحد بقادرين لا تعلقهما به، ثبت أنه لا استبعاد في تماثلها؛ ای تماثل افراد القدره بان تكون قدره الشخص على مقدور مماثله لقدرته على مقدور اخر على ما توهمه طائفة من المعتزله (دلیل معتزله: بناء على أنه لو جاز ذلك و حكم التماثلين واحد لجاز تعلق كل واحد منهما على مقدور اخرى فيلزم جواز تعلق قدرتين بل القادرين (متعلق تعلق: بمقدور واحد، (دلیل برای بل القادرين: لكون حكم القدرتين بعينه حكم القادرين و ثبت في الحكم السابق امتناعه (اجتماع قادرين).

و ذلك (اینکه بعید نیست) لما عرفت أنّ الثابت في الحكم السابق إنما هو وقوعه (مقدور) بهما لا تعلقهما (دوقدرت) به (مقدور واحد).

## بیان رابطه قدرت و عجز ۹۳/۰۷/۲۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان رابطه قدرت و عجز

قبلا گفتیم که قوه بمعنای قدرت در مقابل عجز است اما تقابل شان کدام یک از انواع چهار گانه ی تقابل است؟

ص: ۶۱

در تقابل قدرت و عجز سه احتمال است: ۱. قدرت مقابل عجز باشد به تقابل عدم و ملکه؛ ۲. بین قدرت و عجز تقابل تضاد باشد؛ ۳. قدرت و عجز متناقض باشند.

اشاعره و جمهور معتزله عجز را امر وجودی می دانند و قائل اند به تقابل تضاد بین قدرت و عجز، اما ابوهاشم عجز را عدمی می داند و می گوید عجز عدم ملکه ی قدرت است و بین قدرت و عجز تقابل عدم و ملکه است.

دلیل قائلین به تضاد: آنهای که عجز را وجودی می دانند دلیل شان است که فرق است بین زمین گیر و کسی که ممنوع الفعل است، در زمین چیزی وجود دارد که نمی گذارد بلند شود، بر خلاف کسی که از فعل منع می شود. پس عجز امر وجودی

است و با قدرت تقابل تضاد دارد.

جواب: کسی که زمین گیر است چون قدرت ندارد نمی تواند بلند شود، نه اینکه در او چیزی وجود داشته باشد. پس فرق زمین گیر و ممنوع الفعل در این است که ممنوع الفعل قدرت دارد ولی زمین گیر قدرت ندارد.

فخررازی: دلیل نه بر صفت وجودی بودن عجز داریم و نه بر عدم بودن آن، پس هم تقابل تضاد محتمل است و هم تقابل ملکه و عدم ملکه.

لاهیجی: الف) اگر گفتیم عجز هیئتی است شبیه آنچه در شخص مرتعش وجود دارد در این صورت عجز امر وجودی است و با قدرت تقابل تضاد دارد.

بیان مطلب: در شخص مرتعش که دستش بی اختیار حرکت می کند، هیئتی وجود دارد برخلاف هیئتی که در مختار است؛ یعنی در شخص مختار هیئتی به اسم قدرت وجود دارد که با وجود آن دستش را با اختیار حرکت می دهد و در شخص مرتعش هم هیئتی بر خلاف هیئت مختار وجود دارد، که منشاء ارتعاش است؛ چرا که ارتعاش امر وجودی است و باید از امر وجودی سرزده باشد، پس هم در مرتعش هیئتی وجود دارد، هم در مختار هیئتی به اسم قدرت وجود دارد و هم در عاجز هیئتی شبیه مرتعش وجود دارد، طبیعی است که در این صورت بین عجز و قدرت تقابل تضاد باشد.

ص: ۶۲

ب) اگر گفتیم در شخص عاجز هیئتی نیست بلکه قدرت هیئتی است که در شخص سالم وجود دارد و عجز عدم آن هیئت است در این صورت عجز عدم ملکه ی قدرت است و با قدرت تقابل عدم و ملکه دارد.

ج) اگر گفتیم قدرت عبارت است از سلامت اعضا و عجز آفتی است که بر عرض جسم یعنی هیئت خاص و از طریق آن بر خود جسم وارد می شود، در این صورت رابطه قدرت و عجز تناقض خواهد بود چرا که آفت ملکه نیست که قدرت بشود عدم آن.

رابطه ی قدرت با خُلق و فعل:

قدرت هیئتی است که به طرفین فعل و ترک تعلق می گیرد و خُلق ملکه ی است برای نفس که بواسطه ی آن فعل را بدون فکر انجام می دهد. پس هم قدرت وجودی است و هم خُلق، ولی قدرت نسبتش به فعل و ترک مساوی است و خُلق فقط به فعل تعلق می گیرد پس بین قدرت و خُلق تضاد است. بعبارت دیگر حکم قدرت تعلق به طرفین است و حکم خُلق تعلق به طرف واحد و تعلق به طرفین با تعلق به طرف واحد تضاد دارند پس قدرت و خُلق تضاد دارند.

متن: و القدره تقابل العجز تقابل الملكة و العدم علی ما ذهب إليه ابو هاشم خلافاً للاشاعره و جمهور المعتزله فانهم ذهبوا الى كون العجز ضدًا للقدره و ادعوا التفرقه الضرورية بين الزّمن (زمین گیر است) و الممنوع من الفعل.

والجواب: أنّها (تفرقه بین زمن و ممنوع الفعل) مسلّمه لكنّها (تفرقه) راجعه الى عدم القدره في الزمن و وجودها في الممنوع.

وقال الامام: لا دليل علی كون العجز صفة وجوديّة و لا علی كونه (عجز) عدميًا بل كلاهما محتمل. كذا في شرح المواقف.

والحق علی ما هو المستفاد من نقد المحضّل: أنّ العجز إن كان عبارته عن مثل ما يعرض للمرتعش و يمتاز به حرکته عن حرکه المختار كانت القدره عبارته عن هیئته تعرض عند سلامه الاعضاء یعبر عنها بالتمکّن او بما هو علّه له، فالقدره وجودیه و العجز أيضا وجودی (چون هیئتی است که عارض می شود) و لعلّ الاشاعره ذهبوا الی ذلك.

وان كانت القدره عبارته عن الهیئته المذكوره (تعرض عند سلامه الاعضاء)، والعجز عبارته عن عدم تلك الهیئته فالقدره وجودیه و العجز عدمی و لعلّ المعتزله ذهبوا الی ذلك.

و اما ان كانت القدره عبارته عن سلامه الاعضاء (صفت سلامه): التي هي عدم الآفه فيكون عدمیه و العجز آفه تعرض الاعراض (آفت ابتدا بر عرض جسم که هیئت خاص است وارد می شود و توسط آن بر خود جسم وارد می شود) فيكون وجودیه فهذا لا يطابق شيئا من المذهبين (نه با تضاد می سازد چون هر دو وجودی نیست و نه با عدم و ملکه چرا که آفت ملکه نیست که قدرت بشود عدم آن) كما لا يخفى .

ويضاد الخلق بالرفع ليكون فاعل يضاد و المفعول محذوف، اي ويضادها اي القدرة الخلق لتضاد احكامهما فان القدره تقتضى تساوى نسبتها الى الطرفين (فعل و ترك) كما مرّ بخلاف الخلق فانه ملکه للنفس يصدر بها (ملکه) عنها (نفس) الفعل بلا رويه و فكر، فلا يكون (خلق) الا متعلقا باحدهما (طرفين) فقط.

## بیان رابطه خلق با فعل ۹۳/۰۷/۲۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان رابطه خلق با فعل

خُلق منشاء فعل است پس خُلق و فعل مغایرت منشاء با منشاء دارد ولی خواجه به این اکتفا نمی کند، بلکه می گوید بین خُلق و فعل تضاد است؛ چرا که احکام شان تضاد دارد یعنی فعل گاهی به تکلیف تعلق می گیرد ولی خُلق چنین. پس خُلق و فعل تضاد دارند، چنانکه قدرت و خُلق هم که هر دو منشاء اند بخاطر تضاد احکام شان تضاد دارند.

ص: ۶۴

مراد از فعل در این جا مکلف به است نه مُکلف، مُکلف و تکلیف بمعنای مصدری، چون تکلیف بمعنای مصدری فاعلش خدا است.

وجه بیان رابطه خلق و فعل:

سوال: خُلق منشاء و فعل منشاء است و خیلی از هم جدایند، چرا رابطه ی شان را بیان می کند؟

جواب: قدرت و خُلق هر دو منشاء اند و لذا جا داشت که رابطه ی شان بیان شود، اما خُلق و فعل همان طور که خُلق منشاء فعل است فعل هم با تکرار منشاء خلق می شود. پس هم خُلق فعل را ایجاد می کند و هم فعل با تکرار خُلق را بوجود می آورد و لذا

باید رابطه‌ی شان بیان شود.

مراد از تضاد: خُلق بر خوش اخلاقی با قدرت بر خوش اخلاقی باهم در حل واحد جمع می‌شوند پس تضاد اصطلاحی بین شان نیست، و در نتیجه مراد از تضاد در کلام خواجه باید تغایر باشد؛ یعنی خُلق و قدرت یکی نیستند، نه اینکه در محل واحد جمع نشوند. پس چون تغایر در مفهوم و صدق دارند تعبیر به تضاد شده، نه اینکه تضاد اصطلاحی داشته باشند.

بیان تغایر از کلام محقق شریف: اینکه قدرت و خُلق تغایر دارند نه تضاد، چرا که اوصاف قدرت و خُلق تنافی دارند؛ یعنی «کون الشی صالحاً لان یقع به الضدان ای طرفی الفعل والترك» و صف قدرت است و «کون الشی غیر صالح لان یقع به الضدان» و صف خُلق، و کون الشی صالح با کون الشی غیر صالح تنافی دارند به این معنا که اجتماع در صدق ندارند و بر ذات واحد از جهت واحد صدق نمی‌کنند. پس قدرت و خُلق اند تغایر دارند یا ذاتاً و یا اعتباراً، اما تضاد ندارند بلکه در محل واحد نسبت به فعل واحد مثل جود جمع می‌شوند.

ص: ۶۵

اشکال : کون الشی صالحا... که لازم قدرت است تنافی دارد با کون الشی غیر صالح که لازم خُلق است، و تنافی لازم مستلزم تنافی ملزوم است، بعبارت دیگر تنافی لازم سرایت می کند به ملزوم و مستلزم امتناع اجتماع دو ملزوم در محل واحد می شود پس قدرت و خُلق تضاد دارند.

جواب میرسید شریف: لازم یا حمله است و یا شرطی، اگر دو لازم حمله باشند تنافی شان مستلزم تنافی ملزوم نیست، مثلاً انسان لازم به اسم راه رفتن دارد که با لازم دیگر آن که کتابت است تنافی دارد و با هم جمع می شود ولی ملزوم هردو انسان است. اما چنانچه دو لازم شرطی باشند تنافی شان مستلزم تنافی ملزوم است، مثل ان کانت الشمس طالعه فالنهار موجودٌ وان کانت الشمس غاربه فاللیل موجودٌ، که وجود نهار با وجود لیل تنافی دارند و تنافی لازم سرایت می کند به ملزوم و شمس طالع با شمس غارب جمع نمی شود. در مانحن فیه کون الشی صالحا... و کون الشی غیر صالح لازم حمله قدرت و خُلق اند و تنافی شان مستلزم تنافی قدرت و خُلق نمی شوند، بلکه فقط مستلزم تغایر قدرت و خُلق اند.

بیان تغایر خُلق و فعل: فعل که منشاء خُلق می شود گاهی مکلف به است ولی خُلق گاهی منشاء چنین فعلی نیست دلالت می کند که بر تغایر فعل و خُلق.

باتوجه به آنچه که بیان شد خواهی تضاد را اطلاق کرده بر تغایر در مفهوم و صدق از باب اطلاق خاص بر عام؛ چرا که تغایر می تواند با اجتماع در محل همراه باشد و می تواند با امتناع اجتماع در محل واحد همراه باشد که تضاد اصطلاحی است.

شاهد: شاهد بر اینکه مراد از تضاد در این جا تغایر است کلا فخررازی است که گفته بین خلق و قدرت فرق است و خلق غیر از فعل است، که «فرق» و «غیریت» تغایر را می رساند نه تضاد را.

متن: والفعل، بالنصب عطف علی الضمیر المنصوب المحذوف ای و یضاد الخلقُ الفعلُ أيضاً (همان طور که قدرت و خلق تضاد داشتند/ همان طور که تضاد قدرت و خلق بخاطر تضاد احکام شان بود) لتضاد احکامهما فإنّ الفعل قد یكون تکلیفا بخلاف الخلق.

و أنّما تعرّضوا لمضاده الخلق الفعل بناء علی أنّ اکثر الاخلاق یحصل بمزاولة (مباشرت و مواظبت) الافعال. کذا فی الحواشی الشریفیه (حواشی میر سید شریف بر شرفوشجی).

و اعلم: أنّ الواقع فی نسخه شرح العلامه انما هو « یغایر » بدل « یضاد » و ذلك هو الصواب. و لذلك قال الشارح القدیم (اصفهانى): أنّ ما (تضاد احکام) ذکره (خواجه) یفید مغایره الخلق للقدرة و الفعل لا تضادهما و لعلّه اراد بالتضاد التغایر فی المفهوم و الصدق.

و قال المحشى الشریف (بدل / عطف بیان محشى): و ذلك (اینکه تضاد احکام مغایرت را افاده می کنند، نه تضاد را) لأنّ کون الشیء صالحاً لان یقع به الضدان (طرفین) و (عطف بر صالحا...) متساوی النسبه إلیهما، و کونه (شیء) غیر صالح لذلك (لان یقع به...)، متنافیان لا یصدقان علی ذات واحده من جهة واحده، فیجب حیثئذ (حالا که متعلق ها تنافی دارند) أنّ تغایر القدره و الخلق إما ذاتا و إما اعتبارا، و أمّا تضادهما و امتناع اجتماعهما فی محلّ فلا، کیف (چگونه امتناع اجتماع داشته باشند) والظاهر اجتماعهما فی محل واحد بالقیاس الی فعل واحد (مثل جود).

وما یتوهم من ان تینک الصفّین (کون الشیء صالحا... و کون الشیء غیر صالح...) المتنافّین لازمتان لهما (قدرت و خلق) و تنافی اللّازمین یتلزم امتناع اجتماع هذین الملزومین (قدرت و خلق).

فجوابه: ان تنافی اللّازمین الحملین يستلزم تغایر الملزومین لا امتناع اجتماعهما فی محل واحد و المقتضی لامتناع الاجتماع هو تنافی اللّوازم الاتصالیه. وهذه نکته سرّیه قد غفل عنها اقوام فضلّوا و اضلّوا.

و كذلك كون الفعل بحيث يكون تكلیفا و كون الخلق علی خلاف ذلك يدلّ علی تغایرهما دون تضادهما.

فعلم أنّ اطلاق التضاد علی التّغایر فی المفهوم و الصّیّدق اطلاقا للخاص علی العام. و یؤیّده قول الامام فی الملخص و الفرق (که اقتضای مغایرت می کند) بین الخلق و اصل القدره و قوله و لیس الخلق الفعل (که دلالت بر مغایرت می کند) انتهى کلامه الشریف (کلام میر سید شریف).

## تعریف لذت و الم ۹۳/۰۷/۲۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعریف لذت و الم

بحث در کیفیات نفسانیه داشتیم علم و قدرت بیان شد، حال می پر دازیم به لذت و الم. ممکن است کسی تصور کند که لذت و الم مطلقا کیف نفسانی نیست بلکه در بعضی جا کیف نفسانی و در موارد کیفیت بدنی است مثلا در جای که دست بریده شود دست انسان درد می کند و یا وقتی که غذای تند و شریین می خوریم زبان شریینی و تندی را درک می کند و هکذا، ولی روشن است که در مثال اول لامسه درد را درک می کند و لامسه قوه ی نفسانی است و در مثال دوم ذائقه که قوه ی نفسانی است تندی و شریینی را درک می کند، هم چنین اموری دیگری که در ظاهر با بدن لذت و درک می شود در حقیقت یکی از قوای پنجگانه ی نفس است که لذت و الم را درک می کند. علاوه بر این بعدا بیان می شود که لذت و الم خود ادراک است نه چیزی که ادراک شود و روشن است که ادراک امر نفسانی است.

ص: ۶۸

لذت و الم وجدانی التصور است، و ما بالوجدان می یابیم و تصورش می کنیم و امر وجدانی بدیهی است نیاز به تعریف ندارد، امّا در بعض جاها تعریف کرده اند ولی این تعریف برای شناسایی نیست بلکه برای تعیین مسمی است. چرا که امور بدیهی زیادی در ذهن ما وجود دارد و با تعریف معین می کنیم که کدام یک مراد ما است.

برای لذت و الم تعاریف مختلفی بیان شده است که چهار تای آن در این جا آمده. از جمله ی کسانی که لذت و الم را تعریف کرده بوعلی سینا در اشارات است، مصنف عین عبارت بوعلی را با شرح خواجه در این جا آورده است.

الف) تعریف ابن سینا: «اللذّه هی ادراک و نیل لوصول ما هو عند المدرک کمال و خیر من حیث هو (ما) کذلک (خیر و کمال) و الألم هو ادراک و نیل لوصول ما هو عند المدرک آفه و شر و من حیث هو (ما) کذلک (آفت و شر)».

این تعریف دارای مفرداتی است که نیاز به بیان دارد:



ادراک ونیل: وقتی گل پیش ما حاضر است و ما به آن توجه داریم، هم مدرک ما ست یعنی صورت علمیه ما در ذهن ما ست و هم نیل به آن داریم، ولی وقتی که گل پیش ما حاضر نیست بلکه فقط صورت آن در ذهن ما است در این صورت فقط مدرک ما است ولی نیل به آن نداریم.

سوال: آیا نیل ما را از ادراک بی نیاز نمی کند، بعبارت دیگر خود همان نیل لذت و الم نیست؟

جواب: تا ادراک در کنار نیل نباشد لذت و الم نیست، برای تحقق لذت و الم هم ادراک نیاز است و هم نیل.

ص: ۶۹

سوال: چرا لفظی که هم ادراک وهم نیل را افاده کند در تعریف نیاوردید؟

جواب: لفظی که بتواند هم ادراک وهم نیل را افاده کند نداریم؛ یعنی جامعی که هم نیل وهم ادراک را افاده کند و با یک لفظ بیان شود نداریم.

سوال: چرا اول ادراک را وبعد نیل را آورید؟

جواب: قانون در تعریف این است که اول عام را و به دنبال آن خاص را بیاوریم، بعبارت دیگر طبیعی و منطقی این است که اول عام بیاید وبعد خاص.

سوال: چرا قید وصول در تعریف آمده؟

جواب: گاهی انسان شی را درک می کند نایل هم می شود ولی لذت نمی برد، برای اینکه درک ونیل لذت والم باشد نیاز به وصول است، مثلا- گاهی مالی به انسان هبه می شود، ما از آن اطلاع هم داریم ولی به وقتی که به دست ما رسید ما احساس لذت می کنیم.

سوال: چرا گفته « ماهو عندالمدرک کمال وخیر »؟

جواب: خیر دو قسم است؛ گاهی خیر واقعی است، مثل عبادت خداوند تعالی و گاهی نسبی، در باب ارزش خیر واقعی و مطرح است و در باب لذت والم خیر و شر نسبی مطرح است. پس باید خیر نسبت مدرک باشد.

سوال: اولاً فرق کمال وخیر چیست، ثانيا چرا کمال وخیر باهم آمده است وثالثا چرا کمال مقدم بر خیر شده است؟

جواب: هر شی که لایق شی است ابتدا با لقوه آنرا دارد وبعد تبدیل می شوود به بالفعل، واین فعلیت برای شی که بالقوه لایق بود هم کمال است وهم خیر، بعبارت دیگر کمال وخیر عبارت اند از حصول بالفعل امری که حصول بالقوه داشت، واین کمال وقتی که مؤثر و بر گزیده هم باشد خیر است.

ص: ۷۰

باتوجه به بیان فوق جواب هر سه سوال روشن شد، چرا که خیر همان کمال مقید است و برای شناخت مقید ما نیاز داریم که اولاً مطلق را بشناسیم و بعد مقید را به همین جهت هم باید باهم بیاید و هم کمال مقدم شود.

نکته: تعریف بگونه‌ی است که گویی لذت و الم فقط مربوط به امر حسی است، اما چنانکه از تقسیم لذت و الم بدست می‌آید لذت و الم منحصر به امور محسوس نیست بلکه لذت و الم گاهی حسی است، گاهی خیالی و گاهی عقلی. شاید برای تعریف لذت و الم عقلی و خیالی قیود مثل نیل و وصول نیاز نباشد، ولی برای لذت و الم حسی لازم است به همین خاطر این قیود در تعریف آمده تا تعریف جامع افراد باشد.

متن: المسأله الثالثه فی اللذّه و الألم

على ما قال و منها ای من کیفیات النفسائیه اللذّه و الألم ، و هما (لذت و الم) من الوجدانیات البديهیه التصور و قد یفسران قصدا الی تعیین المسمی.

فقال الشیخ فی الاشارات: «اللذّه هی ادراک و نیل لوصول ما هو عند المدرک کمال و خیر من حیث هو (ما) کذلک (خیر و کمال) و الألم هو ادراک و نیل لوصول ما هو عند المدرک آفه و شر و من حیث هو (ما) کذلک (آفت و شر)».

و قال المصنّف فی شرحه: «أما الادراک فقد مرّ شرح اسمه (1) و أما التّیل فهو الاصابه و الوجدان.

و أنّما لم یقتصر (مصنّف) على الادراک لأنّ ادراک الشیء قد یكون بحصول صوره تساویه و نیله لا یكون ألبا بحصول ذاته و اللذّه لا یتّم بحصول ما یساوی اللذید بل أنّما یتّم بحصول ذاته.

ص: ۷۱

---

۱- (۱). شرح اسم حد است ولی چون شی و وجودش ثابت نشده از آن تعبیر به شرح الاسم می شود و بعد از اثبات وجود شی همان می شود تعریف حدی.

و أنّما لم يقتصر على التّیّل لآنه لا يدلّ على الادراک الّا بالمجاز. (۱)

و أنّما اوردهما معا لفقدان لفظ يدلّ على المعنى المقصود (متعلق يدل : بالمطابقه و قدم الاعمّ ادراک) الدّال بالحقیقه و اردفه بالمخصّص (یعنی نیل) الدّال بالمجاز.

و أنّما قال: «لوصول ما هو عند المدرک» ولم یقل: لما هو عند المدرک، لأنّ اللذّه لیست هی إدراک اللذید فقط، بل هی ادراک حصول اللذید للملتذّ و (عطف بر ادراک) وصوله (لذید) إلیه (ملتذ).

و أنّما قال: «ما هو عند المدرک کمال و خیر» لأنّ الشّیء قد یكون کمالاً و خیراً بالقیاس الی شیء و هو (شی) لا یعتقد کمالیته و خیریته فلا یلتذّ به، و قد لا یكون کذلک (کمال و خیر) و هو (شی) یعتقده فیلتذّ به. فالمعتبر کمالیته عند المدرک لا فی نفس الأمر.

والکمال و الخیر هاهنا (در باب لذت و الم که خیر و شر نسبی مطرح است برخلاف باب خیر و شر که خیر واقعی مطرح است) \_ اعنی المقیسین الی غیر \_ هما حصول شیء لما من شأنه ان یكون ذلک الشیء له، ای حصول شیء یناسب شیئا و یصلح له او یلیق به بالقیاس الی ذلک الشیء. و الفرق بینهما (کمال و خیر) أنّ ذلک الحصول (حصول چنین شیء بر آن شیء) یقتضی لامحه براءه ما من القوه لذلک الشیء (شیء که صاحب کمال می شود) فهو (شیء) بذلک الاعتبار (که صاحبش را از قوه تبرئه می کند، صاحبش را از قوه خارج می کند) فقط کمالاً و باعتبار کونه مؤثراً (برگزیده است) خیراً. و أنّما ذکرهما (کمال و خیر) لتعلّق اللذّه بهما (کمال و خیر یعنی خروج از قوه و مؤثر بودن) و آخر ذکر الخیر لآنه یفید تخصیصاً ما لذلک المعنی (برائه ما من القوه).

ص: ۷۲

۱- (۲). نایل شدن مستلزم ادراک است و اگر نیل را گفتیم و ادراک را اراده کردیم می شود و در تعریف حق نداریم از کنایه و مجاز استفاده کنیم.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان قیود تعریف لذت در کلام شیخ

سوال: وجه قید « من حیث هو کذلک » چیست؟

جواب: کمال هر شی دوحیث دارد؛ به یک حیث مرغوب است به حیث دیگر مرغوب نیست، به آن حیث که مرغوب است لذت آور است. پس شی مُلذ وقتی پیش ملتذ حاضر می شود اگر از حیث کمال وخیر بودن حاضر شود ادراکش لذت است. مثلا سیب هم رنگ دارد وهم طعم وهردوبرای جسم کمال است ولی فقط بحیث طعم داشتن از نظر شخص ملتذ مرغوب است ولذا اگر سیب به این حیث حاضر شود ملذ است وادراکش لذت است. اما چنانچه بحیث رنگ داشتن پیش ملتذ حاضر شود ادراک آن لذت نیست. پس قید «من حیث هو کمال وخیر» برای تعریف لذت نیاز است.

ب) تعریف جمهور: لذت عبارت است از ادراک ملائم و الم ادراک منافی است.

لاهیجی: تعریف بوعلی بهتر از تعریف لذت به ادراک ملائم وتعریف الم به ادراک منافی است، چرا که این تعریف قیودی را که لازم است نیاورده، هرچند ممکن است با تدقیق فراوان وتایل قیود لازم را از این تعریف بدست آوریم ولی در تعریف باید به قیود لازم تصریح شود، ولذا شیخ از این تعریف عدول کرده، وتعریفی را که بیان شد ارائه داده است.

ج) تعریف خواجه: اللذت والألم وهما نوعان من الادراک تخصصا یا اضافه تختلف بالقیاس؛ یعنی لذت والم دو نوع از ادراک است که با اضافه خاص می شود وبا قیاس مختلف.

ص: ۷۳

لاهیجی: این تعریف خواجه به تعریف شیخ بر می گردد؛ چرا که قید «تخصّصا» ادراک را خاص کرده به همراهی با نیل، وقید «اضافه» اشاره دارد به وصول به ملائم ومنافی.

ان قلت: اگر کلام خواجه به کلام شیخ بر می گردد باید قید « من حیث هو کذلک » که در کلام شیخ بود در کلام خواجه هم بیاید.

قلت: این قید از تختلف فهمیده می شود؛ چرا که اختلاف هم بیان کننده ی اختلاف ملائم ومنافی است هم اختلاف یک شی از دوحیث ملائم ومنافی بودن را بیان می کند.

تعریف زکریای رازی: لذت عبارت است از عود به حالت طبیعی وبعبارت دیگر لذت خروج از حالت غیر طبیعی به حالت طبیعی است والم خروج از حالت طبیعی است ویا خروج از حالت طبیعی سبب الم است.

مثال (۱): وقتی که انسان گرسنه می شود از حالت طبیعی خارج می شود و این حالت الم است و یا الم را به دنبال دارد وقتی که انسان غذا می خورد به حالت طبیعی بر می گردد لذا لذت می برد.

مثال (۲): وقتی ظرف منی پر شود از حالت طبیعی خارج می شود و همراه خارش است که الم ناک است و زمانیکه جماع صورت می گیرد ظرف منی خالی می شود و این برگشت به حال طبیعی است و لذت.

خواجه: اینکه لذت را منحصر کنیم به خروج از حال غیر طبیعی صحیح نیست، چرا که لذت گاهی با خروج از حال غیر طبیعی حاصل می شود و گاهی با امور دیگر حاصل می شود.

در این بیان خواجه نمی گوید که تعریف لذت به خروج از حال طبیعی صحیح است یا نیست بلکه بیان می کند که تعریف لذت به خروج از حال غیر طبیعی جامع افراد نیست، و بعدا بیان خواهیم کرد که این تعریف مانع اغیار هم نیست و در نتیجه تعریف لذت به خروج از حال غیر طبیعی و تعریف الم به خروج از حال طبیعی صحیح نیست، بلکه لذت و الم نوعی ادراک است همان گونه که در تعریف شیخ بیان شد.

متن: و إنما قال «من حيث هو كذلك (كمال وخير)» لأنّ الشئ قد يكون كاملاً خيراً من جهة دون جهة و الالتذاذ به (شئ) يختصّ بالجهة التي هو منها (حيث) كمال و خير.

و هذه (كه ابن سينا گفت) ماهية اللذة و يقابلها ماهية الألم كما ذكره (ابن سينا).

و هذا اقرب الى التحصيل (استدلال و يقين) من قولهم: اللذة إدراك الملائم و الألم إدراك المنافي. و لذلك (قيود لازم را آورده نشده است) عدل الشيخ منه الى ما ذكره. انتهى كلام شرح الاشارات.

و الى تعريفهما (لذت و الم) الّذى ذكره الشيخ أشار هاهنا بقوله : و هما (لذت و الم) نوعان من الادراك (نه اينكه از ادراك حاصل شده باشد) تخصّصاً (در حاليكه تخصيص پيدا کرده)، بكون كلّ منهما (لذت و الم) مع النيل (يعنى ادراك همراه نيل لذا و الم است، نه ادراك مطلق) على ما مرّ في بيان وجه ايراد الادراك و النيل كليهما معاً و عدم الاقتصار (ابن سينا) باحدهما (ادراك و نيل) فقط، متلبساً كل منهما (لذت و الم) باضافه الى ما اضيف (ادراك) إليه، اى (تفسير ما) وصول الملائم و المنافي. تختلف تلك الاضافه باعتبار اختلاف المضاف إليه \_ اعنى الملائم و المنافي \_ بالقياس الى المدرك على ما مرّ في شرح قول الشيخ «ما هو عند المدرك كمال و خير».

فحصل من هذا الكلام (كلام خواجه با آن شرح و اضافات كه من داشتيم): أنّ اللّذة ادراك و نيل لوصول ما هو عند المدرك ملائم و إنّ الألم ادراك و نيل لوصول ما هو عند المدرك منافر.

و من اختلاف كل من الملائم و المنافي بالقياس الى المدرك يمكن ان يفهم أنّ المراد ادراك كلّ منهما (ملائم و منافي) من حيث هو ملائم او منافي على ما هو المراد من حيثيه المذكوره في تعريف الشيخ.

فدلّ هذا الكلام (كلام خواجه) على تعريفهما (لذت والم) الذي ذكره الشيخ بجميع اجزائه.

و هذا الاستنباط (که تعريف خواجه را به تعريف بوعلی ارجاع داديم) کسائر نظائره من مختصات هذا الشرح بفضل الله و منه .

و ليست اللذه خروجاً عن الحاله الطبيعيه لا غير، كذا وقعت هذه العبارة في نسخ المتن، و ظاهر أنه سهو من القلم لأنّ هذا الكلام ردّ لما زعمه محمّد بن زكرياء الطيب «من أنّ اللذه هي العود الى الحاله الطبيعيه بعد الخروج عنها، و بعبارة اخرى: هي الخروج عن الحاله الغير الطبيعيه الى الحاله الطبيعيه» و اما الخروج عن الحاله الطبيعيه فليست لذه عنده (زكريا رازی) بل ذلك عنده هو الالم او سببه. فالصواب هو احدي هاتين العبارتين فعنده لذه الاكل هي زوال الم الجوع و لذه الوقاع زوال الم دغدغه (غلغلک، خارش) المنى لأوعيته (وقتي ظرف منى پر شود خارش می گیرد وقتی جماع صورت گیرد ظرف منى خالی می شود و خارش از بين می رود اين برگشت به حال طبيعي لذت است)، و هكذا.

### بررسی تعريف زکریای رازی ۹۳/۰۷/۲۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی تعريف زکریای رازی

بحث در تعريف لذت والم داشتيم در ظاهر چهار تعريف نقل شد؛ تعريف ابن سينا و تعريف جمهور هر دو درست اند، ولی تعريف ابن سينا اقرب الى التحقيق است، تعريف خواجه هم بازگشت می کند به تعريف ابن سينا، اما تعريف که از زکریای رازی نقل شد جامع افراد نیست.

د) تعريف زکریای رازی: لذت خروج از حالت غير طبيعي و بعبارت دوم زوال حالت غير طبيعي و به بيان سوم بازگشت به حالت طبيعي است والم عبارت است از خروج از حالت طبيعي.

ص: ۷۶

بيان مطلب: اموری که مستمرا بر قوای ادراکی انسان وارد می شود انسان نمی تواند درک کند، مثل حرکت زمین که چون از بدو تولد بر حاسه ی انسا وارد می شود انسان درک نمی کند، اما اگر از حالت طبيعي خارج شود استمرار ازین می رود و با ادراک همراه است چنانکه بازگشت به حالت طبيعي با ادراک همراه است. پس لذت خروج از حال غير طبيعي است و یا زوال حالت غير طبيعي است والم خروج از حال طبيعي است، ولی چون خروج از حال طبيعي و زوال حالت غير طبيعي با ادراک همراه است ما فکر می کنیم که ادراک لذت. خلاصه وقتی لذت والم برای انسان حاصل می شود دو حالت رخ می دهد یکی خروج از حالت غير طبيعي در لذت و خروج از حالت طبيعي در الم و دیگری درک، و آنچه که لذت والم است خروج از حالت غير طبيعي و خروج از حالت طبيعي است ولی بخاطر همراهی اين دو حالت با ادراک ما فکر می کنیم که ادراک لذت والم است.

تذکر: حرکت از محسوسات مشترک است و با حواس مختلف درک می شود، انسان گاهی با لامسه حرکت را درک می کند،



گاهی با سامعه و گاهی با باصره، البته لامسه ملموسات، سامعه مسموعات و باصره مبصرات را درک می کند، ولی با استمرار لمس انسان می فهمد که متحرکی حرکت می کند، هم چنین با دور و نزدیک شدن صوت نفس انسان حرکت را می فهمد و یا با جابجا شدن رنگ حرکت را می فهمد.

فخررازی: ادراک با انفعال همراه است، خصوصا ادراک حسی و بالاحص ادراک لمسی، به همین جهت چنانچه چیزی مستمر بر قوای ادراکی انسان وارد شود نسبت به آن انفعال و درک نداریم، و اگر چیزی مضاد با قوای ادراکی و بالاحص مضاد با قوه ی لمسی بر قوای ادراکی و لمسی وارد قوا منفعل و ادراک حاصل می شود، مثلا وقتی که باد با دمای معتدل می وزد قوه ی لامسه ی ما نسبت به آن انفعال ندارد و ما درک از آن نداریم ولی وقتی که باد گرم یا سرد بوزد قوه لامسه ی ما منفعل می شود و سردی و گرمی هوا را متوجه می شویم. هم چنین وقتی که چیزی در حال طبیعی باشد ما از آن انفعال و درکی نداریم ولی وقتی که از حالت عادی خارج شود و یا به حالت عادی برگردد قوای ادراکی ما منفعل می شود و لذت و الم حاصل می شود. پس لذت و الم با ادراک حاصل می شود ولی این ادراک گاهی همراه است با زوال حالت غیر طبیعی در لذت و خروج از حالت طبیعی در الم، و بخاطر همین همراهی زکریای رازی خروج از حالت طبیعی را لذت و خروج از حالت طبیعی را الم می داند، درحالیکه لذت و الم ادراک است، نه خروج از حالت غیرطبیعی در لذت و خروج از حال طبیعی در الم. مثال: از نگاه به صورت زیبا، از علم به مساله ی ویا از وصول مالی به انسان، لذتی برای انسان حاصل می شود به صرف ادراک این امور بدون اینکه بازگشت به حال طبیعی در کار باشد؛ چرا که این امور قبلا خطور در ذهن نداشته است که با انتظار و شوق نسبت به این امور انسان از حالت طبیعی خارج شود و با حصول این امور سه گانه به حالت طبیعی برگردد. پس در هیچ کدام این سه صورت خروج از حالت طبیعی و بازگشت به حالت طبیعی وجود ندارد که لذت را بازگشت به حال طبیعی بدانیم.

متن: قال (زکریا) : إنّ الامور المستمرّه لا يشعر بها، فاذا تجدد زوال حاله غير طبيعیه إلى حاله طبيعیه يشعر بها (زوال حالت... / حالت طبیعی)، فقد قارن ادراک الحاله ذلك الزوال (زوال حالت غیر طبیعی) المذی (صفت زوال) هو اللذّه، فظنّوا أنّ إدراک الحاله الطبيعيه ای الملائمه هو اللذّه فقد اخذوا ما بالعرض (ادراک حالت طبیعی) مکان ما بالذات (زوال حالت غیر طبیعی).

و قال الامام فی الملخص: إنّ اللذّه لا يتم لنا الاّ بالادراک و الادراک الحسیّی سیما اللّمسی إنّما يحصل بالانفعال عن الضدّ (مثل اینکه هوای سرد ویا ذاع به صورت انسان بخورد احساس می کند ولی هوای متعادل را احساس نمی کند)، فاذا استمرت کیفیه لم يحصل الانفعال فلم يحصل الشعور فلم يحصل اللذّه فلّمّا لم يحصل اللذّه اللّمسیّه إلاّ عند تبدل الحال الغير الطبیعی ظنّ الطیب الرّازی أنّ اللذّه نفسها هی ذلك الانفعال و الخروج عن تلك الحاله الغير الطبيعيه، فقد اخذ ما بالعرض (انفعال و خروج...) مکان ما بالذات (ادراک)، و هو ظنّ فاسد فانّ الانسان قد يلتذّ بالنظر الى الوجه الحسن و بالوقوف على مسئله علمیه و بوصول مال إليه من غير ان يخطر بباله هذه الأشياء قبل وصولها (هذه الاشياء) إليه (مربوط به يخطر:) حتى يكون له (انسان) حاله غير طبيعیه و شوق الى تلك الاشياء (نظر به وجه حسن و...) فيزول بوجدانها (حالت طبیعی) ضرر الشوق إليها (امور).

### بررسی تعریف زکریای رازی ۹۳/۰۷/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بررسی تعریف زکریای رازی

بحث در تفسیر لذت و الم داشتیم دو تفسیر از فلاسفه ذکر کردیم یکی از ابن سینا و دیگری از جمهور فلاسفه که هر دو صحیح است ولی تفسیر ابن سینا اقرب الی التحقيق است. تفسیر زکریای رازی نقل شد که نه جامع افراد است و نه مانع اغیار.

ص: ۷۸

اشکال جامع افراد نبودن: اگر لذت را تعریف کنیم به زوال حالت غیر طبیعی، یا باز گشت به حال طبیعی ویا خروج از حال غیر طبیعی باشد و الم خروج از حال طبیعی این تعریف جامع افراد نخواهد بود؛ چرا که نظر به صورت زیبا، حل مساله ی علمی و وصول مال برای انسان لذت آور است در حالیکه در این سه مورد خروج از حال طبیعی و باز گشت به حال طبیعی مطرح نیست.

فان قيل: شخص مُلذّ هر چند نسبت به مساله علمی خاص، دیدن منظره و صورت خاص و مال معین توجه و اشتیاق ندارد، اما نسبت به اصل علم، و دیدن زیبایی ها و بیدست آوردن پول توجه دارد و نسبت به آن مشتاق است و همین موجب اضطراب و خروج از حال طبیعی است و زمانیکه یک مساله علمی معین را حل کرد به حال طبیعی باز می گردد و لذت می برد، و یا با دیدن وجه حسن خاص به حال طبیعی باز می گردد و لذت می برد همین طور با دست یافتن به پول خاص لذت می برد. اما آن توجه و اشتیاق کلی باقی است و با دست یافتن به هر موردی باز گشت به حال طبیعی و لذت حاصل می شود.

قلنا: مواردی یافت می شود که هیچ گونه توجه و اشتیاقی نسبت به آن وجود ندارد، نه توجه و اشتیاق جزئی و نه توجه و اشتیاق

کلی؛ مثل شربنی که اولین بار به کودك می دهیم کودك لذت می برد چرا که نسبت به شربنی مشتاق می شود، اما قبل از خوردن اولین شربنی هیچ گونه توجه و اشتیاقی به شربنی وجود نداشته است. پس تعریف لذت به بازگشت به حال طبیعی و یا خروج از حال غیر طبیعی جامع افراد نیست.

ص: ۷۹

شارح مقاصد: گاهی بدون طلب و اشتیاق اجمالی و تفصیلی لذت حاصل می شود مثل کسی که به مال غیر مترقبه می رسد و یا زیبایی را می بیند که نسبت به آن هیچ گونه توجه نداشته است، در این موارد هیچ گونه توجه قبلی وجود ندارد نه توجه جزئی و نه توجه کلی و در عین حال شخص لذت می برد. البته اگر کسی نسبت به این دو مورد خدشه نماید و بگوید که همیشه توجه اجمالی نسبت به کسب مال و دیدن زیبایی وجود دارد، اما نسبت به لذت که کودک اولین بار از خوردن شیرینی می برد نمی تواند چنین خدشه کند.

اشکال مانع اغیار نبودن: موارد وجود دارد که بازگشت به حال طبیعی است ولی لذت وجود ندارد، مثل کسیکه جراحی بر داشته و به تدریج خزمش خوب می شود در این جا هم خروج از حال طبیعی وهم بازگشت به حال طبیعی وجود دارد ولی شخص لذت نمی برد. و یا گاهی انسان نسبت به اموری خیل مشتاق است ولی چون حاسه اش آسیب دیده است با حصول مستلذات لذت نمی برد. پس خروج از حال غیر طبیعی لذت نیست و خروج از حال طبیعی الم نیست، بلکه لذت و الم ادراک است، چنانکه بیان شد.

متن: فان قيل: انه (شخص مُلذ) كان مدركا لكليات هذه الاشياء (دیدن وجه حسن، حل مساله علمی و رسیدن مال) ومشتاقا إليها في ضمن جميع جزئياتها (هرمصدق از این اشیا مطلوب اوست) و متألما بها (جزئيات) بفقدانها و ان لم يكن له (شخص مُلذ) شعور بهذه المعينات. فاذا حصلت له هذه الجزئيات زال عنه بعض ذلك الألم (الم که مربوط به آن جزئی است) و اذا حصل له جزئيات اخر زال بعض اخر و هكذا فلا يتحقق لذّه بلا زوال (چرا که همیشه اشتیاق و الم است).

قلنا: قد يدعى حصول اللذه بوجودان الامور المذكوره بلا سابقه شوق إليها و لو اجمالا، كما في ادراك الذائقه الحلاوه أول مرّه (مثل كودك كه اولین بار شیرنی می خورد ولذت می برد).

قال شارح المقاصد: « وابطله \_ ای زعم محمّد بن زکریا \_ ابن سینا و غیره بآنه قد تحصل اللذه من غیر سابقه ألم أوحاله غیر طبعیه كما فی مصادفه مال و مطالعه جمال من غیر طلب و شوق لا علی التفصیل و لا علی الاجمال بان لم یخطر ذلک بباله قطّ لا جزئیا و لا کلیئا، و کذا فی ادراک الذائقه الحلاوه أول مرّه.

و قد یحصل ذلک التبدّل من غیر لذّه كما فی حصول الصّحه علی التدریج و فی ورود المستلذات من الطعوم و الروائح و الا-صوات و غیرها علی من له غایه الشوق الی ذلک (ورود مستلذات) و (حالیه) قد عرض له شاغل عن الشعور بذلک (ورود مستلذات)».

سبب ألم ۹۳/۰۸/۱۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: سبب ألم

بحث در لذت و الم داشتیم، چنانکه در تقسیم لذت و الم خواهیم گفت لذت و الم اعم از خیالی و عقلی است ولی بحث های که گذشت درباره ی لذت و الم حسی بود، و حال هم به سبب الم حسی می پردازیم.

سبب الم: در اینکه سبب الم چیست چند تا قول است

قول اول: برای الم دو تا سبب وجود دارد؛ یکی تفرق اتصال و دیگری سوء مزاج، به همین جهت مصنف می گوید « قد تكون سبب الالم تفرق الاتصال» از این معلوم می شود که سبب دیگری هم دارد که سوء مزاج باشد.

ص: ۸۱

الم حسی یعنی که ما از طریق حس آنرا درک می کنیم، چنین الم سببش یا تفرق اتصال است مثلا وقتی که دست ما می برد اتصال پوست و گوشت ورگ های دست از بین می برود و موجب درد و الم می شود.

گاهی سبب الم سوء مزاج است؛ چرا که مزاج کیفیت متعادل بین کیفیات اربع است وقتی که این تعادل از بین برود سوء مزاج حاصل می شود و الم را در پی دارد، البته چنانچه تعادل مزج بکلی از بین برود موجب مرگ می شو، اما سوء مزاج که خیل شدید نباشد الم را به دنبال دارد.

انواع سوء مزاج: سوء مزاج گاهی متفق است و گاهی مختلف، سوء مزاج موافق به این معنا است که مزاج جدید جای مزاج قبلی را می گیرد و موافق طبع ما می شود. مثلا وقتی که انسان را چاه را تخلیه می کند اول بوی بد چا شامه ی ما را اذیت می کند ولی کم کم این بو در شامه ی ما جاگزین می شود و موافق طبع، و بعبارت دیگر انسان طبع ثانیه پیدا می کند و دیگر اذیت

نمی شود. اما سوء مزاج مختلف چنین نیست بلکه همواره مخالف طبع است و الم را در پی دارد. پس آن سوء مزاج که سبب الم است سوء مزاج مختلف است نه متفق.

بیان مطلب: قبلا بیان کردیم که الم ادراک است با همان قیودی که گذشت و الم حسی ادراک حسی است پس آنچه که برای ادراک شرط است برای الم شرط است. و یکی از شرایط ادراک مخالف بودن کیفیت حاس با کیفیت محسوس است؛ مثلا دمای طبیعی بدن انسان بیست و هفت درجه است حال اگر انسان ستنش را در آب با دمای بیست و هفت درجه قرار دهد سردی و گرمی آب را درک نمی کند؛ چرا که کیفیت حاس با کیفیت محسوس مخالف نیست.

ص: ۸۲

باتوجه به مطلب فوق وقتی که سوء مزاج موافق رخ می دهد چون بین حاس و محسوس اختلاف کیفیت نیست انسان محسوس را درک نمی کند و الم حاصل نمی شود، اما در سوء مزاج مخالف بدلیل اختلاف کیفیت حاس و محسوس ادراک و الم حاصل می شود. به همین جهت است که حَمَّ الغب موجب الم می شود اما حَمَّ الغب موجب الم نمی شود.

انواع تب: تب تقسیم می شود به تب روزانه یا حَمَّ الیوم، تب نوبه یا حَمَّ الغبّ و تب لاغری یا حَمَّ الدق.

حَمَّ الیوم: این تب بدلیل فعل و انفعالات روزانه بوجود می آید و زود از بین می رود به همین خاطر اطبا این طب را بحساب نمی آورد و برای آن دارو ذکر نمی کند؛ مثلا کسی که در آفتاب نشسته بدنش تب کرده است علاجش این است که از آفتاب به سایه برود.

حَمَّ الغب: این تب که گاهی می آید و گاهی می رود سببش تعفن اخلاط است و علاج آن از بین بردن عفونت خلط است، این تب بدلیل اینکه گاهی می آید و گاهی می رود مخالف طبع است؛ یعنی کیفیت آن با کیفیت حاس مخالف است و لذا حاسه آنرا درک می کند و درد را احساس می کند.

حَمَّ الدقّ: تب که موجب لاغری می شود، این تب وقتی که در بریدن عارض شود آب بدن را خشک می کند و انسان لاغر می شود، ولی موجب الم نیست چرا که جانشین طبع اولیه می شود و دیگر بین حاس و محسوس اختلاف کیفیت نیست که درک و الم را در پی داشته باشد.

قول دوم: جالینوس می گوید سبب ذاتی و بدن واسطه ی الم فقط تفرق اتصال است، و اگر سوء مزاج هم سبب بحساب می آید بالعرض و بواسطه تفرق اتصال سبب است؛ یعنی تفرق اتصال سبب سوء مزاج می شود و ما فکر می کنیم که منشاء الم سوء مزاج است.

قول سوم: فخررازی عقیده در آنکه سبب بالذات الم فقط سوء مزاج است، و اینکه تفرق سبب الم باشد به چند دلیل باطل است.

دلیل اول: الف) صغراً: تفرق اتصال امر عدمی است چرا که تفرق اتصال یعنی نبود اتصال و نبود امر عدمی است. ب) کبراً: امر عدمی نمی تواند سبب الم یعنی امر وجودی باشد. پس تفرق اتصال نمی تواند سبب الم باشد.

جواب: اولاً تفرق اتصال بمعنای نابودی اتصال نیست که امر عدمی باشد بلکه بمعنای حرکت جزء از بدن از موضع به موضع دیگر است و بعبارت دیگر دور شدن بعضی از بعضی اعضا دیگر است و حرکت امر وجودی است و امر وجودی می تواند سبب الم که امری وجودی است باشد.

ثانیاً اینکه امر عدمی نتواند سبب امر وجودی باشد قابل قبول نیست بلکه امر عدمی چنانچه وصف امر وجود باشد می تواند سبب امر وجودی قرار گیرد؛ مثلاً گوری امر عدمی است و وصف انسان و با سنگینی سبب سقوط انسان از روی پُل می شود.

دلیل دوم: گاهی تفرق اتصال است اما الم در همان لحظه ی تفرق نیست و بین سبب و مسبب نمی تواند فاصله زمانی باشد پس تفرق اتصال نمی تواند سبب الم باشد.

مثال: وقتی که انسان با چاقوی خیل تیز دستش را می برد، در همان لحظه احساس درد نمی کند بلکه بعد از مدتی که سوء مزاج حاصل شد انسان احساس درد می کند. پس تفرق اتصال سبب سوء مزاج است و سوء مزاج سبب الم است.

دلیل سوم: غذا خوردن باعث تفرق اتصال می شود ولی باعث درد نمی شود، وقتی که غذا می خوریم وارد معده می شود و در آنجا با فعل و انفعالات شیمیایی که رخ می دهد غذای بالفعل یعنی شبیه عضو غذا گیر می شود و بعد توسط قوه ی غذایی وارد اعضای غذا گیر می شود، که این وُرد و نفوذ با تفرق اعضا همراه است ولی درد را به همراه ندارد. پس تفرق اتصال موجب الم نیست.



متن: و قد يستند الالم الى التفرق ؛ اي تفرّق الاتّصال (يعنى اتصال اعضاء بدن) كما أنه قد يستند الى سوء المزاج و هو (سوء مزاج) على قسمين: متّفق (يعنى موافق طبع است) و مختلف (يعنى مخالف طبع است).

فالمتّفق: هو مزاج غير طبيعيّ يرد على العضو و يزيل مزاجه الطبيعي و يتمكّن فيه (عضو) كأنه (مزاج غير طبيعي) المزاج الطبيعيّ.

و المختلف: مزاج غير طبيعيّ يرد على العضو و لا يبطل مزاجه الطبيعيّ بل يخرج (عضو) عن الاعتدال.

والمؤلّم من هذين (دوقسم سوء مزاج) هو سوء المزاج المختلف و ذلك (اينكه سوء مزاج مختلف مؤلم است) لاین شرط الاحساس هو مخالفه ما بين كيفيتى الحاسّ و المحسوس، إذ مع الاتفاق لا يحصل التآثر فلا يكون احساس (يعنى احساس نوعى انفعال است و درجای كه اتفاق است انفعال نیست پس احساس نیست). فاذا تمكّنت الكيفيه المنافره فى العضو و ازلت الكيفيه الاصليه للعضو فليس ثمه كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل و انفعال فلا يحسّ بالمنافره (يعنى عضو احساس منافرت نمى كند). و أمّا فى سوء المزاج المختلف فالكيفيه الاصليه باقيه مع الكيفيه الوارده فيتحقق المنافاه و الاحساس بالمنافر الذى هو الألم.

الا- ترى أنّ حراره المدقوق (شخص مبتلا- به تب دق) اكثر من حراره صاحب الغبّ (شخص مبتلا به تب غب)؟ و لهذا يذوب اعضاء المدقوق، مع أنّ حراره الغبّ محسوسه دون حراره الدقّ فانّ صاحب الغبّ يجد التهاباً و يضطرب اضطراباً بخلاف المدقوق (كه حرارت برایش طبيعى شده ولذا حس نمى كند).

و هذا \_ اعنى استناد الالم تاره الى سوء المزاج المختلف (وتاره اخرى الى تفرق الاتّصال) \_ هو مذهب الشيخ.

و اما مذهب جالینوس: فهو انّ السبب الذاتى (درمقابل سبب بالعرض که سوء مزاج است) للألم انّما هو تفریق الاتصال فقط.

و اختار الامام: انّه (سبب ذاتى) سو المزاج التخلف فقط و أبطل كون تفریق الاتصال سببا له (الم) بوجوه.

منها: (صغرا:) انه عدمى و الالم وجودى، (كبزا:) و العدمى لا يكون سببا للوجودى.

و منها: انّ الالم قد يتخلف عن تفریق الاتصال، فان من عقر (زخمى کند) يده بسکین (چاقوى) حادّ فى الغايه لم يحسّ بالالم الاّ بعد زمان حتى (بطوريکه) إذا حصل له سوء المزاج تألم فلا يكون التفرق سببا ذاتيا له (الم) و الاّ (اگر سبب ذاتى بود) لم يتخلف عنه (يعنى فاصله زمانى پیدا نمى کرد، چرا که سبب و مسبب فاصله زمانى ندارند).

و منها: انّ اغتذاء الحيوان (که عضو غذا گیر غذا مى گیرد) يوجب تفرّق اجزائه ابدأ فيلزم ان يكون متألما دائما، فانّ التغذى مداخلة (يعنى نفوذ) الغذاء لجميع الأجزاء ولا- يتصوّر هذه المداخلة الاّ بتفریق فى ما بين الاجزاء و هو (مداخلة) حاصل دائما فالتفرّق أيضا (مثل نفوذ) حاصل دائما.

## بررسی دلیل فخررازی ۹۳/۰۸/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی دلیل فخررازی

بحث در سبب الم داشتیم که و گفتیم که سبب الم دو چیز است؛ تفرق اتصال و سوء مزاج مختلف، اما فخررازی معتقد است که سبب الم فقط سوء مزاج مختلف است، نه تفرق اتصال، و اینکه تفرق اتصال سبب باشد به چهار دلیل باطل است.

دلیل چهارم: اگر عامل ألم تفرق اتصال باشد هر گاه تفرق اتصال شدید باشد باید ألم هم شدید باشد و بالعکس هر گاه تفرق اتصال ضعیف باشد باید ألم هم ضعیف باشد، اما این گونه نیست، بلکه گاهی تفرق اتصال شدید است ولی ألم ضعیف است و گاهی تفرق اتصال ضعیف است و ألم قوی است؛ مثلا کسی که دستش را با چاقو می برد با اینکه تفرق اتصال شدید است ولی زیاد درد نمی کشد، بر خلاف عقرب گزیده گی که تفرق اتصال ضعیف است ولی درد زیای بر شخص عارض می شود. پس سبب ألم تفرق اتصال نیست بلکه سوء مزاج است نیش عقرب زهر عقرب را در تمام بدن پخش می کند و مزاج معتدل را از بین می برد و موجب الم می شود.

ص: ۸۶

جواب دلیل دوم و سوم: ممکن است شیء سبب باشد ولی به تنهای اثر نگذارد بلکه با شرط اثر بگذارد، بعبارت دیگر سبب همیشه تام نیست و وقتی که تام شب اثر می گذارد و با مسبب همراه است. در مانحن فیه تفرق اتصال سبب ألم است ولی سبب تام نیست بلکه مقتضی است و وقتی که شرطش فراهم شود ألم را در پی دارد. پس هم در بریدن چاقو و هم در تغذیه تفرق اتصال مقتضی ألم است و زمانی که شرط فراهم شود موجب الم می شود، نه اینکه تفرق اتصال سوء مزاج را درست کند و سوء

مزاج سبب ألم باشد.

علاوه بر این در تغذیه هرچند تفرق اتصال است ولی اولاً- اجزای غذا و در نتیجه تفرق اتصال خیل ریز است و ثانیاً این تفرق اتصال مستمر است و لذا درکش نمی کنیم. پس تفرق اتصال هم بخاطر ریز بودن و هم بجهت استمرار درک نمی شود و ألم را در پی ندارد.

جواب دلیل چهارم: ألم که از نیش عقرب حاصل می شود بخاطر تفرق اتصال نیست، و الاً کمتر وضعیف تر از ألم حاصل بریدن چاقو بود، بلکه در عقرب علاوه بر تفرق اتصال زهر عقرب سوء مزاج هم درست می کند و به همین جهت ألم شدید تری را به موجب می شود. پس در نیش عقرب دو تا سبب در کنار هم قرار گرفته تفرق اتصال و سوء مزاج مختلف و لذا ألم شدید تری را در پی دارد.

اقسام لذت و ألم: لذت و ألم به دو قسم حسی و عقلی تقسیم می شود.

دلیل: قبلاً- بیان شد که لذت و ألم ادراک و نیل ... است و ادراک یا عقلی است و یا حسی پس لذت و ألم یا حسی است و یا عقلی.

ص: ۸۷

تذكر: ادراك سه قسم است؛ يا حسی است يا خیالی ویا عقلی، اما از آنجای که ادراک حسی می تواند اعم از حس ظاهر و حس باطن است، لذت و ألم تقسیم شده به لذت عقلی و لذت حسی که اعم از لذت حسی و لذت خیالی است.

متن: و منها: انّ تفرّق الاتصال فی الجراحه العظیمه اکثر منه فی لسعه (گزیدن) العقرب فوجب ان یکون ایلام الجراحه اقوی من ایلام اللّسه (نیش زدن عقرب) و لیس كذلك.

و أُجیب عن الأوّل: بمنع کون التفرّق عدمیاً، بل هو عباره عن حرکه (دورشدن) الاجزاء بعضها عن بعض.

و لو سلّم، فالعدمی قد یکون سبباً للوجودی، (بیان قد یکون:) بان یتصف به (عدمی) امرٌ فی الخارج و یصیر (امر) بسبب هذا الاتصاف سبباً له (وجودی).

و عن الثانی و الثالث: بانّ المراد بالسبب الذاتی ما لا یحتاج إلى سبب متوسط بینه (سبب) و بین المسبب، فجاز ان یکون (سبب ذاتی) مشروطاً بشرط یتخلف عنه (سبب ذاتی) المسبب لفقدانه (شرط).

علی انّ التفرّق الحاصل فی الأجزاء (متعلق تفرّق:) بالاغتذاء (یعنی غذا گیری عضو) و ان کان متکثراً لکنه متصغّر مستمر فلا یحسّ به (تفرّق) لصغره (تفرّق) و استمراره (تفرّق).

و عن الرابع: بانّه إنّما یلزم لو کان ألم السعه العقرب لتفرّق الاتصال و لیس كذلك، بل انما هو (ألم) لما یحصل بواسطه سمّه من سوء مزاج مختلف هو اقوی تاثيراً من الجراحه العظیمه.

و کلّ منهما: ای من اللّذه و الألم حسی و عقلی حسب انقسام الادراک إلیهما.

بیان ذلك: أنّک قد عرفت أنّ اللّذه إدراک و نیل لحصول ما هو خیرٌ و مؤثّر عند المدرک.

والإدراک علی قسمین: حسیّ و عقلیّ.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقسیم لذت و آلم

بحث در تقسیم لذت و آلم داشتیم در این جا دو بحث وجود دارد:

الف. لذت و آلم تقسیم می شود به حسی و عقلی، بعبارت دیگر لذت آلم منحصر به حسی نیست بلکه لذت و آلم عقلی هم وجود دارد.

ب. لذت و آلم عقلی قوی تر از لذت و آلم حسی است.

دلیل مدعای اول: چنانکه برای حواس اموری وجود دارد که نسبت به حواس خیر و کمال است و چنانچه این امور برای حواس حاضر شود حواس لذت می برد، برای عقل هم اموری وجود دارد که نسبت به آن خیر و کمال است و اگر برای عقل حاضر شود عقل لذت می برد.

لذت ذائقه: ذائقه از متکیف شدن به کیفیت حلاوت لذت می برد.

لذت باصره: باصره از متکیف شدن به اشکال زیبا و نیکو لذت می برد.

لذت سامعه: سامعه از متکیف شدن به کیفیت اصوات نرم، پایین و رسا و متکیف شدن به کیفیت نغمه های مناسب لذت می برد.

لذت شامه: شامه از متکیف شدن به کیفیت بوهای خوش لذت می برد.

تذکر: کیف عرض است و عرض در خارج مستقل وجود ندارد، بلکه متکی به جوهر است و جوهر متکیف می شود به کیف، و حواس ما هم وقتی لذت می برد که نایل شود و متکیف شود به کیفیت امور حسی مُلذّه.

لذت لامسه: لامسه از متکیف شدن به کیفیت سطح های نرم و لطیف و کیفیت ملائم لذت می برد.

لذت واهمه: واهمه سلطان و فرمانده قوای حیوانی یعنی غضبیه و شهویه است و چنانچه قوه ی غضبیه غالب شود واهمه از تصور این غلبه لذت می برد همین طور اگر قوه ی شهویه به مشتهیات خود دست یابد واهمه که فرمانده است از درک آن لذت می برد.

ص: ۸۹

لذت ذاکره: گفته اند که ذاکره مرکب از سه قوه ی حافظه، متصرفه واهمه و یا خیال است، که حافظه معنا و یا صورت را حفظ

می کند، متصرفه معنا را از میان سایر معانی و یا صورت را از میان باقی صور جدا می کند و واهمه معنا را درک می کند و از غلبه قوه ی غاضبه و رسیدن به مشتتهیات قوه ی شهویه لذت می برد. هم طور خیال صورت را درک می کند و از تصور غلبه و رسیدن به مشتتهیات لذت می برد.

لذت عاقله : درک روشن و یقینی \_ برهانی تجلیات حق، اوصاف و افعال حق و نظام وجود برای عاقله کمال و خیر است و چنانچه عاقله به این درک نایل شود لذت می برد.

باتوجه به بیان فوق همان گونه که برای حواس ظاهره و باطنه لذت وجود دارد برای عقل هم لذت وجود دارد؛ چرا که تعریف لذت همان طور که بر ادراک حسی مذکور صدق می کند بر ادراک عقلی فوق هم تطبیق می کند.

دلیل مدعای دوم: همان گونه که بیان شد لذت و الم نوعی ادراک است و لذا قوت لذت و الم بستگی به سه چیز دارد: ۱. قوت مدرک، ۲. قوت مدرک، ۳. قوت خود درک. و عقل هم مدرک هم مدرک و ادراکش نسبت به مدرک، مدرک و ادراک حواس قوت دارد. پس لذت عقلی قوی تر از لذت حسی است.

مدرک عقل امور مجرد از ماده و غواشی ماده است و مدرک حواس امور مادی است و مجردات قوی تر از مادیات است پس مدرک عقل قوی تر از مدرک حواس است.

عاقله که وقتی که شی را درک می کند نفوذ می کند به باطن آن و تمام ذاتیات و عوارض آن را درک می کند ولی حواس نمی تواند ذاتیات شی را درک کند بلکه فقط سطح و عوارض شی را درک می کند. پس قوه عاقله مدرک قوی تر از حواس است.

ادراک عقلی یقینی و از راه برهان است که قوی ترین ادراک است ولی ادراک حواس غیر یقینی است پس ادراک عقلی قوی تر از ادراک حسی است.

دلیل دوم: کسانی که به لذت عقلی نایل آمده اند تن به لذت حسی نمی دهد و این نشان می دهد که لذت عقلی قوی تر از لذت حسی است؛ چرا کسی که به امور عالی رسید به امور دانی توجه نمی کند.

ان قلت: دلیل قوق خلاف واقع است؛ زیرا کسانی که به مرحله عالی سلوکی می رسد تن به ازدواج می دهد، به امور مادی توجه می کند از مناظر زیبا لذت می برد، چگونه می گوید کسانی که به امور عالی رسیده به امور دانی توجه نمی کند.

قلت: آنهای که به مراحل عالی می رسد اگر به لذت حسی توجه می کند، به آن نگاه آلی و مقدماتی دارد، و امور حسی و مادی را مقدمه امور عقلی و عالی می دانند، نه اینکه نگاه استقلاللی به امور مادی داشته باشند.

متن: الف) فکما ان لكل من الحواس ما (کیفیتی وجود دارد) هو خیر و مؤثر (برگزیده) عنده کالتکیف بکیفیه الحلاوه للذائقه، و بکیفیه الالوان الحسنه و الاشکال المستحسنه للباصره، و بکیفیه الاصوات الرخیمه (نرم، پایین و رسا) والنغمات المتناسبه للسامعه، و بکیفیه الروائح الطیبه للشامه، و بکیفیه السطوح الناعمه (نرم و لطیف) و کیفیات الملائمه اللامسه، و کتصور الغلبه (مربوط به قوه غضبیه) و المعانی المرجوه (مربوطه قوه شهویه) للواهمه و کتذکرهما (غلبه و معنای مرجوه) للذاکره. فاذا نالت هذه القوى (چه حس ظاهری و چه حس باطنی) تلك الکمالات المؤثره لها (قوه) التذت بها.

ب) كذلك للقوه العاقله أيضا (مثل حواس ظاهره و باطنه) کمال و خیر مؤثر عندها هو ان یتمثل (صورتش بیاید) فیها بقدر الطاقه، (فاعل یتمثل: جلیه الحق سبحانه و صفاته و افعاله و نظام الوجود علی ما هو علیه (متعلق یتمثل: علی الوجه یقین البرهانی المبرأ عن شوائب الاوهام) یعنی جسمیت و جزئیت). فاذا نالت (قوه عاقله) هذا الکمال و الخیر المؤثر عندها (عاقله) التذت به (تمثل به کمال و...) لامحه لتحقق حد اللذّه هاهنا (درعاقله) كما تحقق هناك (درحواس).

(شرح قبل از متن:) و هي (لذت) هاهنا (در مرتبه عقل) اقوى ممّا (لذت) هناك (در مرتبه)، لكون ادراك العقل اتم من ادراك الحس لكونه و اصلا الى كنه الاشياء و حقائقها بخلاف ادراك الحس لكونه واقفا عند سطوح الاجسام و ظواهرها و لكون مدرّك العقل اشرف و ابهى (نيكوتر) لتجرّده عن الشوائب الماديّه و (عبارت اخراى شوائب...): العوارض الجسمانيه التي هي منبع الخسه و (عبارت اخراى منبع...): معدن الدناءه، بل لا نسبة لهذه اللذّه (لذت حسي) الى تلك اللذات (لذت عقلي) كما لا نسبة لمدرّك العقل الى تلك المدرّكات على ما يبيّن.

والى هذا اشار بقوله : و هو؛ اى العقلي اقوى و لذلك ترى الذين أوتوا حظاً منها يستحقرون طيبات الحياه الدّنيا و لا يصدّنك (يمنعك) عن هذه (دليل ما) التفات طائفه منهم الى شىء من شهواتها (طيبات حواس)، فانّ ذلك (التفات به حيات دنيوى) منهم ليس من حيث أنّها لذات حسيّه مرغوب فيها، بل من حيث إنّها بالقياس إليهم وسائل تلك اللذّه العظمى على ما قاله المحقق الشريف.

فثبت (١) تحقق اللذّه العقليه (٢) و كونها اقوى من اللذات الحسيه. وهذا (كلام خواجه) ردّ لمن زعم من اهل الظاهر (آنهاى كه مرحله عقلي نرسیده) أنّه لا لذّه الاّ فى المحسوسات.

و هذه اللذّه العقليه (لذت عقلي انسانها كه مجرد اند) ثابتة لسائر (بقيه) المجردات العقليه و (عبارت اخراى مجردات...): الذّوات القدسيّه (مقدس از ماده) على طبقاتها و تفاوت مراتبها، بل المبدأ الأوّل جل شأنه و ان لم يتعارف اطلاق لفظ اللذّه على ما هناك (ادراك كه در آنجا است).

## معناى عشق و شوق ۹۳/۰۸/۲۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: معناى عشق و شوق

بحث در لذت و الم داشتيم بيان شد كه لذت و الم عقلي قوى تر از لذت و الم حسي است، چرا كه قوت لذت به قوت ادراك و مدرّك است و ادراك عقلي قوى تر از ادراك حسي است چنانكه مدرّك عقلي قوى تر از مدرّك حسي و مادى است. به همين خاطر ابتهاج خداوند تعالى به ذات خودش قوى ترين ابتهاج است، چرا كه حق تعالى هم شديد ترين ادراك را دارد و هم ذات حق كه مدرّك است كامل ترين و قوى ترين اشياء است.

ص: ۹۲

اشد بودن ادراك : اشد بودن ادراك درجای است كه مانعى داخلى و خارجى برای ادراك نباشد، مانع داخلى امكان مدرّك و راه يافتن عدم به آن است و مانع خارجى ماده و لوازم ماده است.

سوال: آیا ابتهاج خداوند تعالى به ذاتش قوى تر از ابتهاج خداوند به اوصاف و افعالش است، بعبارت ديگر قيد بذاته احترازی است يا توضیح؟



جواب: خداوند تعالی اگر به افعال و اوصافش هم ابتهاج دارد در حقیقت به ذاتش ابتهاج دارد. پس ابتهاج خداوند تعالی فقط بذاتش است و قید بذاته توضیحی است.

لفظ لذت در امور مادی استعمال می شود و گویا موجود که لذت می برد موجود مادی است علاوه بر این استعمال لفظ لذت برحق تعالی و مجردات در نزد جمهور متعارف نیست و لذا بجای واژه «لذت» درباره حق تعالی از لفظ «ابتهاج» استفاده کرده است.

معنای عشق: برای دو معنا شده که شاید معنای دوم به معنای اول برگردد:

۱. عشق عبارت است از محبت افراطی؛

۲. عشق تلاشی است برا حفظ آنچه که وجود دارد، برای خلاف شوق که تلاشی است برای بدست آوردن آنچه که وجود ندارد.

عشق حقیقی و مجازی: عشق حقیقی آن است، که متعلق آن کمال حقیقی باشد و عشق مجازی متعلقش کمال مجازی است.

لذت و ابتهاج با عشق همراه است پس هر جای که لذت و ابتهاج باشد عشق هم تحقق پیدا می کند، و خداوند تعالی که مبتهج بذاته است عشق حقیقی بذاتش دارد یعنی با تصور ذاتش عشق بذاتش هم متحقق می شود.

معنای شوق: شوق مرکب از وجدان و فقدان است، مثلا بلحاظ حسی به چیزی نائل شده ولی بلحاظ حسی نائل شده است و لذا حرکت می کند که به آن برسد، بعبارت دیگر شوق حرکت است برای تمیم آنچه که نسبت به آن عشق داریم. پس هر مشتاقی به چیزی رسیده و چیزی را فاقد است.

عاشق و معشوق بودن حق تعالی: حق تعالی عاشق لذاته و مشوق لذاته است، یعنی خداوند تعالی هم عاشق ذاتش است و هم معشوق ذاتش است، چه غیری باشد که عاشق خداوند تعالی باشد و چه غیری نباشد. البته روشن است که غیری هست که عاشق تعالی باشد پس خداوند تعالی هم معشوق ذاتش است و هم معشوق موجودات زیادی دیگر.

متن: و لذلك قال الشيخ في الاشارات: «اجل (اعظم) مبتهج بشىء هو الاوّل (اول تعالی) بذاته (که بذاتش ابتهاج دارد)، لانه اشد الاشياء ادراكاً لاشد الاشياء كمالاً، (صفت کمال / صفت کمال و ادراک): الذی هو برىء عن طبيعته الامکان و العدم (پس مانع داخلی از ادراک نیست) \_ و هما منبعاً الشرّ \_ و لا شاغل له عنه (پس مانع خارجی هم از ادراک وجود ندارد)»

و قال المصنف في شرحه: «وانما ترك لفظ اللذنه و استعمل بدلها ابتهاج لان اطلاقها على الواجب الاوّل و ما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور انتهى»

ثم انه كل شىء يتصور فيه اللذنه و ابتهاج يتصور فيه العشق و لذلك قال الشيخ بعد كلامه المنقول: «والعشق الحقيقي هو ابتهاج (که متحقق می شود بتصور حضور...) بتصور حضره ذات ما.

والشوق هو الحركة الى تتميم هذا ابتهاج (ابتهاج عشقی)، اذا كانت الصوره متمثله من وجه كما تتمثل في الخيال غير متمثله من وجه، كما يتفق أن لا يكون متمثله في الحس حتى يكون (يتحقق) تمام التمثيل (تمثيل تام) الحسی للامر الحسی (امر که شانس این است که محسوس باشد). و کلّ مشتاقٍ فأنه قد نال شيئاً ما وفاته شىء.

وأما العشق فمعنى آخر (معنای دیگر غیر از شوق است، که این معنای دیگر بیان شد)، فالأوّل عاشق لذاته معشوق لذاته عُشيق من غيره او لم يعشق (یعنی چه غیر عاشقش باشد چه نباشد)، و لکنه ليس لا- يعشق من غيره (یعنی این چنین نیست که معشوق غیر نباشد)، بل هو معشوق لذاته من ذاته و من اشياء كثيرة من غيره «

Your browser does not support the audio tag

موضوع: معنای عشق و شوق

از ابن سینا کلامی نقل کردیم که گفتند خداوند تعالی عاشق و معشوق است، عاشق خود و معشوق خودش، و شوق که نوعی فقدان و حرکت برای بدست آوردن آن است در خداوند تعالی نیست؛ چون حق تعالی فاقد کمالی نیست.

شرح خواجه: هر کمالی خیر است، منتها از یک جهت اسم آنرا کمال و از جهت دیگر اسمش را خیر می گذاریم، از جهت اینکه از قوه به فعل آمده است کمال و از جهت اینکه پسندیده است خیر می نامیم.

خیر و کمال مطلوب اند و هرچه مطلوب است محبوب پس هرچه خیر و کمال کامل تر باشد مطلوبیت و محبوبیت آن زیاد تر است. و خداوند تعالی که کمال محض و خیر صرف است مطلوب و محبوب خود و غیر است و در نتیجه حق تعالی هم محبوب و معشوق خود و هم محبوب و معشوق غیر است. هر چند برخی اطلاق کلمه ی عشق را بر خداوند تعالی جایز نمی دانند.

عشق حقیقی و مجازی: الف) عشق حقیقی محبتی است که به کمال حقیقی تعلق گیرد، بعبارت دیگر عشق محبت شدید است، و محبت ادراک کمال و خیر است از آن حیث که کمال و خیر است، این ادراک اگر به کمال و خیر حقیقی تعلق گیرد عشق حقیقی بحدود می آید.

ب) عشق مجازی محبتی است که به کمال مجازی تعلق گیرد؛ یعنی ادراک که به کمال و خیر مجازی از آن حیث که کمال و خیر مجازی است تعلق گیرد محبت مجازی است و این محبت اگر شدید باشد عشق مجازی است.

شوق: شوق عبارت است از داشتن چیزی و نداشتن چیزی دیگر و حرکت به سوی آن، مثلاً انسان به سوی بطور خیالی دارد ولی بطور حسی ندارد و حرکت می کند که آن را بدست آورد. پس شوق وجدان در حدی و فقدان در درجه دیگری است و حرکت به سوی شی فاقد تا با کسب آن لذت و ابتهاج کامل شود. و در خداوند تعالی چون هیچ فقدانی نیست شوق وجود ندارد.

ص: ۹۵

وجه طرح بحث شوق: در امور مادی شوق از لوازم عشق است و یا عشق لازم شوق بنحوی که گاهی با عشق خلط می شود به همین خاطر ابن سینا می گوید شوق در خداوند تعالی نیست.

متن: و قال المصنف فی شرحه: « واعلم أنّ کلّ خیرٍ مؤثّرٍ، وإدراک المؤثر من حیث هو مؤثر حبّ له (مثلاً یک چیز ممکن است از حیث رنگ مؤثر نباشد ولی از حیث بو مؤثر باشد). والحبّ إذا فرط (۱) سَمی عشقاً، وکلّما کان الإدراک أتمّ و المدرک أشدّ خیریه کان العشق أشدّ.

والإدراك التام لا يكون إلا مع الوصول التام. فالعشق التام لا يكون إلا مع الوصول التام و يكون ذلك (عشق تام) على ما مرّ لذه  
تامة و ابتهاجاً تاماً.

فاذن العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما هي (ذات) المعشوقه (مورد محبت تام است).

ثم لما كان الشوق عندنا (نه عند اله وعند العقول) من لوازم العشق و ربما يشتهه أحدهما بالآخر أشار إلى الشوق أيضاً (همان  
طوره که به عشق اشاره کرد) و ذکر أنه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج. ولا يتصور ذلك (حركة الى ...) إلا اذا كان المعشوق  
حاضراً من وجه غائباً من وجه. (و خداوند تعالی چون چیزی ازش غائب نیست شوق ندارد)

ثم (١) أثبت العشق الحقيقي للاول تعالی لحصول معناه هنالك (چون که محبت شدید به کمال حقیقی عشق حقیقی است)،  
فإنه الخیر المطلق و إدراکه لذاته أتم الإدراکات. (٢) ولم يتحاش (به حاشیه رفتن، پرهیز کردن) عن إطلاق هذا اللفظ (عشق)  
عليه و ان كان غير مستعمل عند الجمهور (متکلمین، محدثین، فقها و توده مردم)، لأنه مستعمل في عرف الالهيين من الحكماء و  
المحققين من أهل الذوق، (٣) ونزه الله تعالی عن الشوق، إذ لا يمكن ان يغيب عنه (الله) شیء، (٤) و بین أنه عاشق لذاته  
معشوق لذاته من غير وقوع كثره فيه (چون علم خداوند تعالی عین ذاتش است)، و معشوق أيضاً لغيره بحسب ادراکه له. انتهى «.

ص: ٩٦

---

١- (١). افراط بمعنای اعم زیاده روی درازد یاد و انتقاص، هر چند زیاده روی در انتقاص را تفریط می گویند.

وإذا عرفت الامر في اللذة (تقسيم لذت به حسی و عقلی و شدت لذت عقلی) فقس عليه حال الألم فالآلام العقلية اشد من الآلام الحسية، بل لا نسبة لها (ألم حسی) إليها (ألم عقلی) أعاذنا الله عنهما (الم حسی و عقلی) جميعا بفضلہ و کرمة .

## تعريف اراده و کراهت ۹۳/۰۸/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعريف اراده و کراهت

بحث در كيف نفسانی داریم، سه تا از كيفات نفسانی \_ علم، قدرت و لذت و الم \_ بیان شد، حال می پردازیم به چهارمین كيف نفسانی که اراده و کراهت است.

معنای اراده و کراهت روشن است ولی تعريف آن سخت است و لذا علما در تعريف آن اختلاف کرده اند.

تعريف اول: گروهی از معتزله اراده و کراهت را تعريف کرده به « اعتقاد القادر النفع الفعل له و لغيره ... ». این تعريف دارای دو قيد است؛ اولاً شخص مُريد باید اعتقاد به نفع فعل برای خود و غير وابسته به خود داشته باشد، ثانياً قادر باشد، و چنانچه هریک از دو قیود نباشد اراده تحقق پیدا نمی کند، مثلاً شخص اگر اعتقاد داشته باشد که فعل برایش نفع دارد ولی قدرت نداشته باشد اراده تحقق پیدا نمی کند، و یا اگر قدرت داشته باشد ولی اعتقاد به نفع فعل نداشته باشد باز هم اراده نخواهد کرد.

بیان مطلب: کسی که قدرت بر فعلی دارد، انجام فعل و ترک برایش مساوی است، ولی وقتی که اعتقاد به نفع یکی از دو طرف فعل و ترک پیدا کند آن طرف ترجیح می دهد، بعبارت اعتقاد به نفع فعل و یا ترک آن با قدرت مخصص آن طرف است، که این اعتقاد مخصص بعلاوه قدرت اراده است.

ص: ۹۷

لاهیجی: مصنف هم همین تعريف از اراده را قبول دارد و می گوید اراده و کراهت دو نوع از علم بمعنای عام است؛ چنانچه گذشت (ص ۱۷۰) علم بمعنای عام اعم از اعتقاد یقینی و غير یقینی است و اعم از همراهی قدرت و نبود قدرت است.

تعريف دوم: گروهی دیگری از معتزله می گوید اراده میلی است که بعد از علم حاصل می شود. دليل: گاهی اعتقاد به نفع فعل است و شخص قدرت هم دارد ولی اقدام به فعل نمی کند. پس قدرت همان اعتقاد به نفع فعل نیست همراه قدرت نیست بلکه میل است که به دنبال اعتقاد مذکور می آید و فعل را به دنبال دارد.

جواب: آنجای که اعتقاد به نفع فعل است و قدرت هم وجود دارد و درعین حال شخص اقدام به فعل نمی کند بخاطر مانعی است که وجود دارد، نه اینکه اراده نباشد. این مانع ممکن است خستگی باشد یا مانع خارجی باشد که مانع اقدام به فعل می شود. پس هر جای اعتقاد به نفع فعل همراه قدرت باشد اراده متحقق است، و اینکه گاهی اقدام به فعل نیست بخاطر وجود مانع است. اما میل به فعل اراده نیست چرا که این میل گاهی بدون قدرت هم حاصل است، و حال آنکه بدون قدرت اراده وجود

ندارد. خلاصه اراده همان اعتقاد به نفع همراه قدرت است که هرگاه مانع نباشد اقدام به فعل را به دنبال دارد، اما میل اراده نیست چرا که بدون قدرت هم تحقق دارد، روشن است که اراده بدون قدرت تحقق ندارد.

تشابه میل با شوق: شوق درجای است که وصول به محبوب نباشد، میل هم این گونه است گاهی بدون قدرت وجود دارد. پس گاهی میل مثل شوق برای انسانهای نا کام است ولی اراده برای انسانهای کام یاب است.

على ما قال : و منها اى من الكيفيات النفسانيه الإراده و الكراهه يشبهه (بنظرمى رسد) ان يكون معناهما (اراده و كراهت) واضحا عند العقل غير مشتبه بغيرهما إلا أنه يعسر معرفتهما (يعنى تعريف اراده و كراهت كه حاصل آن معرفت است) و التعبير عنهما بما يفيد تصوّرهما و لذلك (كه تعريف شان سخت است) اختلف فيهما:

(a) فذهب كثير من المعتزله \_ كأبى الهذيل و النظام و الجاحظ و البلخى \_ إلى أنّ الإراده هى اعتقاد القادر النفع و المصلحه فى الفعل له (قادر) و لغيره ممن يؤثر (قادر) خيره (قادر)، سواء كان (اعتقاد) يقينياً او غيره، و الكراهه اعتقاده المضرّ و المفسده فى الفعل كذلك (له و لغيره ممن يؤثر خيره).

و اختاره (تعريف) المصنّف و أشار إليه بقوله : و هما نوعان من العلم اى بمعنى الاعم (چه يقينى باشد چه غير يقينى ص ١٧٠).

قالوا (همين گروه): إنّ نسبه قدره القادر الى طرفى المقدور \_ أعنى فعله و تركه \_ على السواء، فإذا اعتقد نفعاً فى احد طرفيه ترجح ذلك الطرف عنده (قادر) و صار هذا الاعتقاد مع القدره مخصّصاً لوقوعه (طرف) منه (قادر).

(b) و ذهب جماعه منهم (معتزله) الى أنّهما زائدتان على العلم، بل الإراده ميل يعقب اعتقاد النّفع أو ظنّه (به عقب اعتقاد نفع و ظن نفع ميل مى آيد)، لأنّ القادر كثيراً ما يعتقد لنّفع أو يظنّه و لا يريد (نفع) ما لم يحدث هذا الميل.

و الوجوب: أنّا لم نجعلها (اراده) مجرّد اعتقاد النّفع أو ظنّه، بل مع كون النّفع بحيث يمكن وصوله من غير مانع من تعب (خستگی) أو معارضه (مانع خارجى با اعتقاد معارضه كند)، و ما ذكر من الميل إنّما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشىء قدره تامّه أمّا فى القادر التامّ القدره فيكفى الاعتقاد المذكور كالشوق الى المحبوب لمن لم يكن واصلاً إليه و أمّا الواصل إليه (محبوب) فلا شوق له .

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعریف اراده و کراهت

بحث در تعریف اراده و کراهت داشتیم شروع کردیم به تعریف اراده که از آن تعریف کراهت هم فهمیده می شود چنانکه از تعریف کراهت تعریف اراده فهمیده می شود.

تعریف سوم: اراده نه علم و اعتقاد است و نه میل، بلکه صفتی است غیر از علم و میل که یکی از طرفین فعل و ترک را مختص به وقوع می کند؛ یعنی به یکی از طرف فعل و ترک تعلق می گیرد و تخصیص به وقوع می دهد، برخلاف قدرت که به دو طرف فعل و ترک تعلق می گیرد.

دلیل: گاهی اراده وجود دارد، اما اعتقاد به نفع نیست هم چنین گاهی اراده هست ولی میل نیست. پس اعتقاد به نفع و میل لازم اراده هم نیست چه رسد که عین اراده باشند. عبارت دیگر موارد وجود دارد که اعتقاد به نفع نیست و میل هم وجود ندارد، اما فعل واقع می شود و وقوع فعل بدون اراده ممکن نیست. پس اعتقاد به نفع و میل اراده نیست بلکه باید امر سوم اراده باشد و آن امر سوم وصفی است که یکی از طرف فعل و ترک را به وقوع تخصیص می دهد.

موارد که فعل بدون اعتقاد و میل انجام می شود:

مورد اول: شخصی را که حیوان درنده دنبال می کند وقتی سردوراهی می رسد یک طرف را انتخاب می کند و می رود بدون اینکه اعتقاد به ترجیح آن طرف باشد و میلی هم نسبت به آن طرف وجود ندارد.

مورد دوم: وقتی دو کاسه آب از همه جهات مساوی پیش انسان تشنه قرار گیرد، شخص تشنه بدون اعتقاد به ترجیح یکی از کاسها و بدون میل یکی از آنها را انتخاب می کند.

ص: ۱۰۰

مورد سوم: دو گرده نان از همه جهات مساوی وقتی که پیش انسان گرسنه قرار گیرد، شخص گرسنه بدون اعتقاد به ترجیح و بدن میل یکی از نان ها را انتخاب می کند.

جواب (عین این جواب در شرح مواقف و شرح قوشجی آمده است):

اشعری فکر می کند شخص هارب وقتی که سر دوراهی می رسد بدون ترجیح یک راه را انتخاب می کند و حال آنکه اولاً دو راه در نفس الامر تساوی نیست مثلاً یکی از راهها وسیع و دیگری اندکی ضیق است، و ثانیاً بر فرض اینکه در نفس الامر مساوی باشند پیش هارب مساوی نیست، بلکه به اعتقاد او یکی از راهها ترجیح دارد به همین جهت انتخاب می کند، و الاً انتخاب نمی کرد بلکه متوقف می شد.



متن: وذهبت الا شاعره الى أنّها صفة مخصّصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع (متعلق مخصّصة).

قالوا: فإنّ الإرادة قد تكون (تحقق) بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه (اعتقاد)، فلا يكون شيء منهما (اعتقاد وميل) لازماً لها (إرادة) فضلاً عن ان يكون نفسها، وذلك (انفكاك اعتقاد وميل از اراده) كما في الامثله التي يرجح فيها المختار (شخص مختار) احد الأمرين المتساويين (متعلق متساويين): من جميع الوجوه بمجرد ارادته من غير توقّف في طلب المرحّح بالضروره كطريقي التهاب و رغيفي (دو گرده ي نان که پیش گرسنه است) الجائع و قدحی (دو قدح آب که پیش تشنه است) العطشان.

والجواب: أنا لا- نسلم تساويهما (دو طرف) في نفس الامر، و لو تساويا في نفس الأمر لم يستبعد منع اختيار احد الأمرين و أنّما يستبعد (اختيار) عند فرض التساوي، و هو (فرض) لا- يستلزم الوقوع (وقوع تساوي، تساوي واقعي، بلکه در واقع یکی از طرفين ترجيح دارد).

ص: ۱۰۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: جواب دلیل اشاعره

اشاعره معتقد اند اراده صفتی است که یکی از دو طرف مقدر را مختص به وقوع می کند، چرا که قدرت نسبت به دو طرف فعل و ترک مساوی است و برای وقوع باید یک از طرف فعل و ترک ترجیح پیدا کند و انتخاب شود و صفتی که چنین نقشی دارد اراده است، و حال آنکه نه اعتقاد به ترجیح است و نه میل. پس اراده نه اعتقاد به نفع است و نه میل، بلکه صفتی است که یکی از دو طرف مقدر را مختص به وقوع کند.

جواب اول: در مورد اول گفتند که شخص فراری وقتی در دو راهی قرار گیرد بدون اعتقاد به ترجیح و بدون میل یکی از راهها را انتخاب می کند، ولی حق این است که در نفس الامر و واقع برای یکی از دوراه ترجیح وجود دارد و شخص فراری بدلیل ترجیحی که در نفس الامر برای یکی از دو طرف است آنرا انتخاب می کند، در غیر این صورت تردید و توقف می کرد. پس هم در واقع و نفس الامر ترجیح است و هم اعتقاد به ترجیح و میل است.

برفرض در نفس الامر هم ترجیحی برای یکی از طرفین وجود نداشته باشد در اعتقاد شخص فراری برای یکی از دوراه ترجیح است و لذا آن راه را انتخاب می کند.

خلاصه: یا در نفس الامر و واقع ترجیح است و شخص فراری هم بدلیل همین ترجیح یکی از راه را انتخاب می کند و یا برفرض در نفس الامر و واقع هم ترجیح نباشد عند الهارب ترجیحی برای یکی از راهها است. و در غیر این صورت تردید می گرد و توقف. بعبارت دیگر چنانچه ترجیح نفس الامری مهم باشد باید در نفس الامر چنین ترجیحی باشد و اگر اعتقاد به ترجیح مهم باشد باید، که همین گونه است باید اعتقادی به ترجیح وجود داشته باشد، و الا شخص تردید می کند و توقف.

ص: ۱۰۲

ان قلت: اگر ترجیح در نفس الامر بوده و شخص هارب بدلیل ترجیح نفس الامری یکی از راهها را انتخاب کرده است و یا اگر ترجیح نفس الامری هم نبوده است ولی شخص هارب اعتقاد به ترجیح داشته است پس چرا وقتی که بعداً ازش می پرسی این ترجیح و اعتقاد به ترجیح یادش نیست.

قلت: شخص هارب چون وحشت دارد اصلاً توجه به اعتقاد ندارد و لذا بعداً هم که ازش می پرسی یادش نیست، بعبارت دیگر لازم نیست همیشه شعور به شعور هم باشد، و شخص هارب هر چند اعتقاد به ترجیح دارد ولی لازم نیست که شعور به این اعتقاد هم داشته باشد.

جواب دوم: شخص فراری وقتی که سر دوراهی قرار می گیرد طبیعتاً راه دست چپ را انتخاب می کند؛ چرا که غالباً طرف چپ انسان ها ضعیف است و بدن انسان اقتضا می کند که مایل به سمت چپ شود و لذا دست راست را انتخاب می کند.

شاهد: وقتی که انسان ناخود آگاه روی پاشنه پایش می چرخد می بینیم که غالباً به طرف چپ می چرخد.

شخص گرسنه و تشنه وقتی که با دو طعام از تمام جهات مساوی مواجه شود ناخود آگاه نان و آب دست راست را انتخاب می کند، چرا که دست راست انسان قوی است و انسان ناخود با دست قدرت مندش کار را انجام می دهد.

تعاریف که برای اراده بیان شد در مورد کراهت هم می آید فقط باید جای نفع را با ضرر و مفسده عوض کنیم.

تعریف اول: گروهی از معتزله کراهت را تعریف کرده به « اعتقاد القادر الضرر الفعل له و لغيره ... ».

ص: ۱۰۳

تعریف دوم: گروهی دیگری از معتزله می گوید کراهت میلی است که بعد از علم و اعتقاد حاصل می شود.

تعریف سوم: کراهت نه علم و اعتقاد است و نه میل، بلکه صفتی است غیر از علم و میل که یکی از طرفین فعل و ترک را مختص به وقوع می کند.

متن: والجواب: أنا لا نسلم تساويهما (دو طرف) في نفس الامر، و لو تساويا في نفس الأمر لم يستبعد منع اختيار احد الأمرين و إنما يستبعد (اختيار) عند فرض التساوي، و هو (فرض) لا يستلزم الوقوع (وقوع تساوي، تساوي واقعي، بلکه در واقع یکی از طرفین ترجیح دارد). و على تقدير تسليم الوقوع (وقوع تساوي) في نفس الامر، لا يستلزم التساوي في اعتقاد المختار (شخص مختار) بل الظاهر انه يترجح عنده (مختار) احد الأمرين فلذلك (ترجیح) لا يتوقف. ولولم يترجح لتوقف ألبته بالضروره العقلية لعدم المرجح و الضروره التي ادعيتموها ضروره الوهم لامحه للاحتتمالات المذكوره (رجحان نباشد، یا بارجحان واقعي باشد و یا رجحان باعتقاد الهارب). و ليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور، فلعلّ الدهشه او غيرها في تلك الحاله (حالت فرار و...) صارت سبباً لعدم استثبات (حفظ) الشعور (شعور به مرجح) في الحافظه، فلأجل ذلك (دشت و حالات دیگر) لا يعرف التهارب الآن أنه كان له شعور بالمرجح في تلك الحاله (حالت فرار و...).

على أنه قد قيل: أنه اذا فرض تساوي الطريقتين مثلاً- في نجات الهارب، فإن طبيعته (هارب) يقتضى سلوك الطريق اللمدى على يساره لأنّ القوه في اليمين اكثر و القوي يدفع الضعيف كما هو المشاهد في من يدور على عقبه (پاشنه پا)، و اما في القدحين و الرغيفين فيختار ما هو اقرب الى اليمين.

وإذا عرفت الحال في الإراده فقس عليه الكراهه، فإنها (۱) إما علم بالضرر و المفسده كما عرفت (۲) او ميل بعدم الوقوع بعقبه (۳) او صفة مخصّصه لعدم الوقوع على اختلاف المذاهب في الإراده.

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اراده شی ملازم است با کراهت مقابلش

بحث دیگر در باب اراده و کراهت این است که هر یک از اراده و کراهت مستلزم دیگری است به دوش شرط؛ یکی اینکه متعلق شان متقابل باشد از آن حیث که متقابل است و دیگر آنکه به مقابل هر کدام آگاهی و توجه باشد، بعبارت دیگر اراده ی فعل لازم دارد کراهت ترک را و بالعکس، از آن حیث که فعل و ترک متقابل اند، و در صورت که به مقابله ی شان توجه شود.

تذکر (۱): شرط اول تصریح به آنچیزی است که در مفاد اراده و کراهت وجود دارد، چرا که اراده نسبت به منفعت است و کراهت نسبت به مفسده و ضرر.

تذکر (۲): فعل تقابل دارد با ترک اعم از ترک بالمطابقه و ترک بالالتزام، مثلاً مسافرت تقابل دارد با عدم مسافرت بالمطابقت و با اقامت در شهر بالالتزام.

دلیل: اگر اراده فعل لازم نداشته باشد کراهت ترک را، لازم می آید اجتماع متقابلین و اجتماع متقابلین باطل است پس اراده فعل لازم دارد کراهت ترک را، وهو المطلوب.

بیان ملازمه: اگر انسان با اراده فعل کراهت ترک را نداشته باشد یا اراده ترک دارد و یا نسبت به ترک بی توجه است، فرض اخیر یعنی بی توجهی به ترک از محل بحث خارج است، چرا که ما شعور به مقابل را شرط کردیم، پس باید علاوه بر اراده ی فعل اراده ی ترک را هم داشته باشد و این اجتماع متقابلین است، زیرا که فعل با ترک متقابل اند و در نتیجه اراده ی فعل و اراده ی ترک متقابل اند و اجتماع در نفس انسان دارد.

ص: ۱۰۵

بعبارت دیگر کسی که اراده ی فعل را دارد نسبت به ترک فعل یکی از سه حالت را دارد؛ یا نسبت به ترک فعل کراهت دارد، یا نسبت به ترک فعل بی توجه است و یا اراده ی ترک فعل را هم دارد. از سه فرض حالت اول مطلوب است، حالت دوم از محل بحث خارج است چرا که ما توجه به مقابل را شرط کردیم و حالت سوم اجتماع متقابلین است؛ چرا که دوتا اراده ی که به متقابلین تعلق گرفته است در نفس انسان جمع اند و این اجتماع متقابل اند در محل واحد و اجتماع متقابلین باطل است. پس کسی که اراده ی فعل را دارد نسبت به ترک فعل کراهت دارد.

اشکال: لازم نیست که اگر نسبت به چیزی اراده داشتیم نسبت به مقابل آن کراهت داشته باشیم، بلکه می شود دوتا متقابل متعلق اراده باشند، اما از دو حیث؛ مثلاً انسان اراده ی مسافرت کند به حیث اینکه تفریح است و اراده اقامت کند از حیث دیگر. پس می شود که دوتا اراده به دوتا متعلق متقابل تعلق گیرد ولی خود دو اراده متقابل نباشد.

جواب: با توجه به قید حیثیت در تقابل این اشکال وارد نیست؛ چرا که اگر فعلی به وجهی مراد باشد ترکش به همان وجه مکره است؛ مثلاً- تجارت اگر بحیث ازدیاد مال مطلوب و مورد اراده باشد ترکش بحیث انتقاص مال مورد کراهت است، اما بحیث زهد نه تنها مورد کراهت نیست که محبوب هم است.

اشعری و بشتر پیروانش: ما گفتیم اراده ی شی مستلزم کراهت مقابل آن است، اما اشعری و پیروانش می گوید اراده ی شیء عین کراهت ضدش است، نه مستلزم کراهت ضدش؛ چرا که بین شیء و مقابلش یکی از چهار فرض است؛ یا بین شیء و مقابل آن تضاد است، یا تماثل، یا تخالف و یا عینیت.

ص: ۱۰۶

متن: و احدهما؛ ای کلاً من الإراده و الكراهه لازم؛ ای للآخر مع التقابل؛ ای مع تقابل متعلقیهما؛ یعنی انّ إرادہ الشیء (فعل/ترك) مستلزمه للکراهه عن مقابله (فعل/ترك) من حیث هو مقابله، و کراهه الشیء مستلزمه لإرادہ مقابله كذلك (من حیث هو مقابله)، وذلك (استلزام) بشرط الشعور بالمقابل.

و هذا مختار القاضی و الغزالی. والدلیل علی ذلك أنه عند إرادہ الفعل لو لم یکن الترك من حیث هو ترك له (فعل) مکروهاً لزم أن یكون مراداً أيضاً و ارادتا المتقابلین متقابلان فیلزم اجتماع المتقابلین. هذا غایه التقرير.

و بقید «الحیثیه» اندفع عنه (تقریر) أنه یجوز إرادہ کلاً من المتقابلین من وجه فلا یلزم اجتماع المتقابلین (یعنی اجتماع دوتا ارادہ ی که بلحاظ متعلق شان تقابل دارند).

و وجه الاندفاع: أن الفعل المراد بوجه لیس مقابله الا ترکه من هذا الوجه لا من وجه آخر، فلیتدبر.

و ذهب الأشعری و کثیر من اصحابه إلى أن إرادہ الشیء نفس کراهه ضده، إذ لو كانت غیرها فإما مثلها أو ضدها فلا یجامعها لامتناع اجتماع المثلین و الضدین و اما مخالف لها ای مغایر غیر مماثل و لا مضادّ فیجامع ضدها اذ المخالف للشیء یجوز اجتماعه معه و معه ضده، کالحرکه المخالفه للسواد فإنها تجامعه و تجامع البیاض أيضاً، ولكن ضدّ کراهه الضدّ هو إرادہ الضدّ، فیلزم جواز اجتماع إرادہ الشیء مع إرادہ ضده، و هما متضادتان کما مر. و کذا ضدّ إرادہ الشیء إرادہ الضدّ فیلزم جواز اجتماع کراهه الضدّ مع ارادته. و هو محال.

### بنظر اشعری اراده شیء عین کردها ضد است ۹۳/۰۹/۰۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بنظر اشعری اراده شیء عین کردها ضد است

ص: ۱۰۷

بحث در این بود که اراده و کراهت لازم هم دیگر اند در صورت که مضاف الیه اراده و کراهت مخالف هم باشند، مثلاً اراده به فعل اضافه شود و کراهت به ترک، امّا چنانچه اراده و کراهت هر دو به فعل اضافه شوند و یا به ترک در این صورت تلازم نخواهند داشت. پس اراده و کراهت تلازم دارند در صورت که اولاً مضاف الیه اراده با مضاف الیه کراهت مخالف هم باشند و ثانیاً نسبت به این مخالفت شعور و توجه باشد، بعبارت دیگر اراده فعل و کراهت ترک مثلاً اولاً مغایر هم اند و ثانیاً باهم تلازم دارند.

اشعری و بشتر پیروانش: ما گفتیم اراده ی شیء مستلزم کراهت مقابل آن است، اما اشعری و پیروانش می گوید اراده ی شیء عین کراهت ضدش است، نه مغایر کراهت ضدش؛ چرا که اگر اراده شیء مغایر کراهت ضدش باشد، یا بین اراده شیء و کراهت ضدش تضاد است، یا تماثل، یا تخالف، اما تضاد، تماثل و تخالف نمی تواند باشد پس عینیت است.

بیان مطلب: بین ارادهء شیء و کراهت ضد آن تضاد و تماثل نمی تواند باشد؛ چرا که: ۱. اراده شیء با کراهت ضد آن در نفس جمع می شود، ۲. و متضادان و تماثلان در محل واحد جمع نمی شوند. پس اراده ی شیء با کراهت ضد آن متضاد و تماثل نیستند.

روشن است که وقتی انسان به چیزی اراده دارد نسبت به ضد آن کراهت دارد، البته در صورت شعور به ضد، پس اراده شیء و کراهت ضدش در نفس مرید جمع می شود و مثلاً آن که اشتراک دوشی است در حقیقت واحد و ضدان که دو امر وجودی است و بین شان غایت خلاف در محل واحد جمع نمی شوند پس اراده ی شیء و کراهت ضدش مثلاً و ضدان نیستند.

ص: ۱۰۸



اراده ی شیء و کراهت ضدش متخالفان هم نیستند، چرا که قانون مخالفان این است که هم با مخالف جمع شود وهم با ضد مخالف مثلا- حرکت باسفیدی مخالف است و آن جمع می شود با ضد مخالف که سیاهی است هم جمع می شود. طبق این قانون «اراده ی فعل» باید هم با «کراهت ترک» جمع شود وهم با ضد کراهت ترک که «اراده ی ترک» است جمع شود، و «اراده ی فعل» هرچند با «کراهت ترک» جمع می شود ولی با «اراده ترک» جمع نمی شود؛ چون اراده ی فعل با اراده ی ترک ضدان اند و ضدان چنانچه بیان شد درمحل واحد جمع نمی شود. هم چنین «کراهت ترک» هرچند با «اراده ی فعل» جمع می شود ولی با ضد اراده ی فعل که «اراده ترک» است جمع نمی شود. پس قانون مخالفان در این مورد صادق نیست.

تذکر: اراده ی شیء مثلا اراده ی ترک مخالف است با کراهت ضد شیء مثلا کراهت ترک، و ضد کراهت ترک عبارت است از اراده ترک، و اراده ی فعل با اراده ی ترک ضدان اند و جمع نمی شوند. هم چنین کراهت شیء مثلا کراهت ترک مخالف است با اراده ضدش مثلا اراده ی فعل و ضد اراده ی فعل عبارت است از اراده ی ترک، و اراده ی ترک با کراهت ترک ضدان اند و باهم جمع نمی شوند.

خلاصه اراده شیء با کراهت ضدش اگر مغایرهم باشند یا مثلاً اند، یا ضدان و یا مخالفان، اما اراده ی شیء با کراهت نه ضدان اند، نه مثلاً و نه مخالفان پس عین هم اند، و هوالمطلوب.

جواب مناقضه: قاعده مخالفان صحیح نیست، چرا که مخالف با مخالف خودش جمع می شود ولی با ضد مخالف خودش جمع نمی شود؛ مثلا- طلوع شمس با وجود نهار مخالف هم اند یعنی غیر هم اند و باهم جمع می شوند ولی ضد مخالف که وجود شب باشد جمع نمی شود، و یا دوتا مخالف که ضد واحد داشته باشند دوتا مخالف باهم جمع می شوند ولی با ضد مخالف جمع نمی شود، مثلا علم و قدرت که ضد خواب علم با قدرت جمع می شود ولی با ضد قدرت که خواب است جمع نمی شود، چرا که لازم می آید جمع ضدین که باطل است. پس قاعده مخالفان که مخالف با مخالفش و با ضد مخالفش جمع می شود صحیح نیست.

جواب معارضه: ما گاهی اراده ی چیزی را داریم ولی نسبت به ضد آن اصلا توجه نداریم که کراهت داشته باشیم، درحالیکه اگر اراده شیء عین کراهت ضد باشد نمی شود نسبت به شیء داشته باشد ولی نسبت به ضدش توجه نداشته باشیم.

برخی از اشاعره: بحث درجای بود که توجه به ضد داشته باشیم و مورد که شما گفتید خارج از بحث است.

جواب: کلام اشعری مطلق است اصلا بحث شعور را طرح نکرده است، اگر چنین قیدی داشت باید بیان می کرد.

متن: وذهب الاشعری و کثیر من اصحابه إلی أن إرادة الشئى ء نفس کراهه ضدّه، إذ لو کانت (اراده شیء) غیرها (کراهت ضد)، (۱) فإمّا یکون مثلها (۲) أو ضدّها فلا یجامعها (کراهت ضد) لامتناع اجتماع المثلین و الضدین (درحالیکه اراده شیء و کراهت ضد جمع می شوند)، (۳) و (عطف جمله بر جمله) إمّا مخالف لها ای مغایر غیر مماثل و لا مضادّ، فیجامع ضدّها، اذ المخالف للشئى ء یجوز اجتماعه معه (شیء) و مع ضدّه (شیء)، کالحرکه المخالفه للسّواد فإنّها (حرکت) تجامع (سواد) و تجامع البیاض أيضا (علاوه بر سواد)، ولکن ضدّ کراهه الضّد هو إرادة الضّد، فیلزم (یعنی در صورت اراده شیء) جواز اجتماع إرادة الشئى ء مع إرادة ضدّه (شیء)، وهما (اراده شیء و اراده ضدّ شیء) متضادتان کما مر (که ارادتا المتقابلین متقابلان ص ۳۲۳). و کذا ضدّ إرادة الشئى ء إرادة الضّد، فیلزم (در صورت کراهت ضد) جواز اجتماع کراهه الضّد مع ارادته (ضد). و هو (دوتا فیلزم) محال .

و الجواب: أننا لا نسلم أن مخالف الشيء يجامع ضده، لجواز (١) أن يكون الشيء و مخالفه متلازمين و الملزوم (مثلا طلوع شمس) يمتنع اجتماعه مع ضد لازمه (يعنى وجود شب كه ضد وجود نهار است) (٢) وان يكون شىء واحد ضدًا لمتخالفين كالنوم و هو ضدٌ للعلم و القدره.

على أن شرط كراهه الضدّ الشعور به (ضد) اتفاقاً (اجماعاً) و ضروره (بدهتا) وقد لا يشعر به (ضد) فينفك إرادة الشىء عن كراهه ضده، فلا يكون نفسها.

ومنهم (اشاعره) من قال: مراده أن إرادة الشىء عين كراهه ضده حال الشعور بالضدّ.

وهذا ممّا لا يلتفت إليه كما لا يخفى (چون كه كلام اشعري مطلق است، شعور را طرح نكرده).

### درباره نسبت اراده شى و كراهت ضدش بنظر گروهى اشاعره ۹۳/۰۹/۰۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: درباره نسبت اراده شى و كراهت ضدش بنظر گروهى اشاعره

بحث در این داشتیم كه اراده ی شى و كراهت ضد مغاير اند و در عين مغايرت اراده ی شى مستلزم كراهت ضد است و بالعكس كراهت ضد مستلزم اراده ی شى است.

اكثر اشاعره مدعى عينيت اراده ی شى و كراهت ضد است، نه اينكه مغاير باشند تا از استلزام و عدم استلزام بحث كنيم.

باقى مانده ی اشاعره: برخى ديگرى از اشاعره معتقد اند كه اراده ی شى و كراهت ضد مغاير اند ولى استلزام ندارد.

دليل: اراده ی شى با كراهت ضدش استلزام ندارند؛ چرا كه ما مى توانيم هم اراده ی شى كنيم و هم اراده ی ضدش را داشته باشيم و در نتيجه مرید به سمت كراهت ضد نمى رود، بلكه اگر نتوانيم بين اراده ی شى و اراده ی ضدش جمع كنيم شخص مرید از اراده ی شى مى تواند به سمت كراهت ضد برود.

ص: ۱۱۱

بعبارت ديگر ممكن است با اراده ی شى اراده ی ضدش را بكنيم و ممكن است هم با اراده ی شى كراهت ضدش بياید. پس بين اراده ی شى و كراهت ضدش استلزام نيست.

مثال: انسان مى تواند هم سياهى را اراده كند بخاطر خواست خودش و هم مى تواند اراده ی سفيدى كند بخاطر اينكه دوستش به آن علاقه دارد.

جواب (١): مردان از ضدان در اينجا مطلق تقابل است كه اعم از ضدان اصطلاحى مثلاً فعل و ترك كه تقابل سلب و ايجاب

دارند ضدان محسوب می شود، و روشن است که انسان نمی تواند هم اراده ی فعل را داشته و هم اراده ی ترک را؛ چرا که اراده عبارت است از اعتقاد به نفع و مصلحت یکی از طرفین که اگر مانع نباشد به فعل منجر می شود. بنابراین با توجه به اینکه اولاً مراد از ضدان اعم از مطلق متقابلان است و ثانياً اراده اعتقاد به نفع و مصلحت یکی از مقدورین است بنحوی که آن طرف اختصاص به وقوع می دهد، اگر انسان اراده شی را داشته باشد نسبت به ضدش کراهت خواهد داشت مثلاً اگر اراده فعل را داشته باشد نسبت به ترک کراهت دارد و برعکس چنانچه نسبت به ترک کراهت داشته باشد اراده ی فعل را ندارد. پس اراده شی و کراهت ضدش استلزام دارد.

جواب (۲): اگر اراده بمعنای علم و یا بمعنای میل باشد که به دنبال علم می آید چنانکه معتزله می گویند می تواند به ضدان تعلق گیرد، اما چنانچه بمعنای صفتی باشد که احدالمقدورین را مختص به وقوع می کند همان گونه که اشاعره معتقد اند در این صورت اراده به دو ضد تعلق بگیرد و هر دو ضد را مختص به وقوع کند.

حق این است که اراده بمعنای اعتقادی است به نفع یکی از مقدورین و متقابلین که بنحوی که آنرا مختص به وقوع می کند و چنانچه مانع نباشد مراد به فعل می رسد و واقع می شود، با توجه به این معنا اراده نمی تواند به ضدین تعلق گیرد، بلکه چنانچه به هریک از متقابلین تعلق گیرد کراهت به مقابل آنرا به دنبال دارد، چنانکه بیان شد.

متن: و ذهب الباقون (باقی مانده اشاعره) الی تغایرهما (اراده شی و کراهت ضد) من غیر استلزام (نه اراده ی شی مستلزم کراهت ضداست و نه کراهت ضد مستلزم اراده ی شی) بناء علی جواز إرادة کلّ من الضدّین من وجه (مثلاً این ضد را اراده می کنم چون خودم می خواهم و ضدش را اراده می کنم بخاطر خواست پدرم)، و اختاره صاحب المواقف.

و انت خبیر: بانه (جواز) يتوقّف علی کون المراد من الضدّین فی هذا المقام هما المصطلحین، والظاهر أنّهم (علما) اطلقوا الضدّین علی المتقابلین مطلقاً (اعم از اینکه اصطلاحاً هم ضدان باشد یا ضدان نباشد) علی ما یشعر به کلام المصنّف. وحينئذ (که مراد از ضدین مطلق متقابلین است) یرد علیه (جواز) المتقابلان بالایجاب و السلب \_ اعنی الفعل و التّرك \_ علی ما مر (ص ۳۲۳) آنفا.

و أيضاً: إنّما يتأتی ذلک (جواز اجماع اراده شی و اراده ضدش) علی تفسیر الإرادة بالعلم او بما یعقبه (علم) من الميل علی ما هو مذهب المعتزله. و أمّا اذا فسرت بالصّفه المخصّصه (صفت که احد المقدورین را تخصیص به وقوع می دهد) \_ علی ما هو رأی الاشاعره \_ فلا، لأنّ إرادة الضدّین حينئذ (که به مراد واحد المقدورین منتهی می شود) یستلزم اجتماعهما کما لا یخفی.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: فرق اراده ی فاعل و اراده ی غیر فاعل

اراده نسب به فعل و کراهت نسبت به ترک گاهی مربوط است به فاعل فعل و ترک و گاهی مربوط است به غیر فاعل فعل و ترک، مثلا گاهی زید می خواهد فعلی را انجام دهد و اراده ی فعل می کند و گاهی شخص دیگری می خواهد کاری انجام دهد ولی زید اراده می کند.

از طرف دیگر اراده گاهی اراده ی قدیم است و گاهی اراده ی حادث، و باتوجه به بیان فوق این اراده یا نسبت به فعل خود حادث و قدیم است و گاهی نسبت به فعل غیر. پس در مجموع چهار صورت داریم: ۱. اراده ی قدیم نسبت به فعل خودش، ۲. اراده ی قدیم نسبت به فعل غیر، ۳. اراده ی حادث نسبت به فعل خودش، ۴. اراده ی حادث نسبت به فعل غیر.

فرق است بین اراده ی که مربوط به فاعل فعل است و اراده ی که مربوط به غیر فاعل فعل است، بعبارت دیگر فرق است بین اراده ی فاعل نسبت به فعل خودش دارد و اراده که موجود نسبت به فعل غیر دارد. اراده ی فاعل نسبت به فعل خودش می تواند موجب باشد و می تواند موجب نباشد علی اختلاف مبنا، ولی اراده غیر فاعل موجب نیست اجماعا.

بیان مطلب: معنای موجب بودن اراده: وقتی اراده موجب است که بین اراده و فعل واسطه و فاصله نباشد بلکه اراده بدن واسطه و بدون فاصله فعل را به دنبال داشته باشد.

الف) اراده ی قدیم نسبت به فعل خودش موجب است به اجماع حکما و ملین، مثلا خداوند تعالی اراده می کند که چیزی را خلق کند همان گونه می شود اگر اراده کند که در ازل خلق شود همان گونه می شود و اگر اراده کند که در لایزال خلق شود همان می شود.

ص: ۱۱۴

ب) اراده ی قدیم نسبت به فعل غیر به عقیده ی معتزله و امامیه موجب نیست، چرا که اراده ی غیر فاعل است و اراده غیر فاعل موجب نیست، اما بنظر اشاعره اراده قدیم نسبت به فعل غیر موجب است، چرا که بعقیده ی اشاعره فاعل فعل عبد حقیقتا خداوند تعالی است، هر چند در ظاهر ما فکر می کنیم که عبد فاعل است.

اگر دقت کنیم بعقیده ی اشاعره هم اراده قدیم نسبت به فعل عبد موجب نیست، چرا که طبق این مبنا آنچه که در ظاهر فعل عبد است در حقیقت فعل حق است پس اراده قدیم نسبت به فعل خودش موجب است، نه نسبت به فعل عبد.

این مطلب که اراده ی قدیم نسبت به فعل غیر موجب نیست هر چند در ظاهر قبولش سخت است، ولی باتحلیل روشن می شود که حرف صحیحی است، چرا که اگر انسان اراده ی کاری کند و اراده قدیم در مقابل آن قرار نگیرد بلکه اراده قدیم به این

صورت باشد که اگر خواستی انجام بده و اگر نخواستی ترک کن در این صورت روشن است که انسان با اراده خودش کار را انجام می دهد و اراده قدیم موجب نیست، بلکه اگر اراده ی قدیم به انجام آن کار باشد باز هم اراده قدیم موجب نیست، چرا که اراده ی قدیم به این صورت به فعل عید تعلق می گیرد که عید با اراده ی خودش آن کار را انجام می دهد پس اراده ی بدون واسطه و بدون فاصله با فعل اراده ی خود عید است. اما اگر اراده ی انسان به فعل تعلق بگیرد و اراده قدیم به مقابل آن تعلق بگیرد در این صورت قطعاً فعل انجام می شود ولی در عین حال اراده قدیم موجب نیست بلکه مانعی خارجی بوجود می آورد که فعل با اراده ی انسان انجام نشود و یا تغییری در اراده ی انسان بوجود می آورد، و در هر صورت اراده ی قدیم موجب نیست بلکه یا انسان اراده اش تغییر کرده و کار را انجام نداده است و یا مانعی خارجی مانع از کار شده است، نه اینکه اراده قدیم موجب ترک فعل و یا موجب فعل خلاف اراده ی انسان شده باشد، که جبر لازم بیاید.

ج) اراده‌ی حادث نسبت به فعل خودش یا بنحو قصد است و یا بصورت عزم، اگر اراده‌ی حادث بنحو قصد باشد که با فعل فاصله ندارد در این صورت اراده‌ی حادث موجب است، و چنانچه بنحو عزم باشد که میل دارد کاری انجام دهد این با فعل فاصله دارد و با زوال شرط و یا وجود مانع از بین می‌رود، در این صورت اراده‌ی حادث موجب نیست.

ج) اراده‌ی حادث نسبت به فعل غیر موجب نیست چرا که نمی‌تواند فعل غیر را به حد و جوب برساند که بین اراده و فعل غیر فاصله نباشد.

اشاعره: اراده‌ی حادث چه نسبت به فعل خود فاعل باشد و چه نسبت به فعل غیر باشد موجب نیست، چرا که اراده‌ی حادث مقهور اراده‌ی قدیم است و کارهای عبد فعل خداوند تعالی است بدون واسطه.

نتیجه: از آنچه که بیان کردیم روشن شد که اراده‌ی فاعل موجب است و اراده‌ی غیر فاعل موجب نیست، بعبارت دیگر اراده‌ی فاعل نسبت به فعل خودش می‌تواند موجب باشد، چنانکه اراده‌ی قدیم و اراده‌ی حادث بمعنای قصد این گونه است و می‌تواند موجب نباشد مثل اراده‌ی حادث که بمعنای عزم باشد (البته بنظر اشاعره اراده‌ی حادث اصلاً موجب نیست چه قصد باشد و چه عزم)، اما اراده‌ی فاعل نسبت به فعل غیر موجب نیست، چه اراده‌ی حادث باشد و چه اراده‌ی قدیم باشد، حتی بنظر اشاعره.

متن: و يتغاير اعتبارهما؛ اي اعتبار الإرادة و الكراهه بالنسبه الى الفاعل و غيره (يعنى اراده ي فاعل و اراده ي غير فاعل)، فانَّ إرادة فاعل القديم اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه فهي موجبه للمراد باتفاق من الحكماء و المليين. (1)

ص: ۱۱۶

---

۱- (۱). ملین آنهای که در مباحث شان از دین هم استفاده می‌کنند اعم از محدثین، فقها و متکلمین و حکما آنهاست که در مباحث شان از دین بهره نمی‌برند، فقط از عقل استفاده می‌کنند.



وإذا تعلقّت (اراده ی قدیم) بفعل من افعال غیره فهی موجبهُ أيضاً (همان گونه که موجب نسبت به فعل نفسش) عند الاشاعره دون غیرهم (اشاعره).

وإرادة الفاعل الحادث (صفت فاعل) \_ اعنى: العبد \_ إذا تعلقّت بفعلٍ من افعال نفسه كانت الإرادة قصد الى الفعل لا عزمًا عليه. والمراد من القصد ما نجده من أنفسنا حال إيجادنا الفعل. فهی (اراده حادث) موجبهُ أيضاً عند اکثر المعتزله، بخلاف ما اذا كانت عزمًا لتقدّم العزم على الفعل زمانًا، وربّما يزول بزوال شرط او حدوث مانع. و عند الاشاعره و جماعه من المعتزله كالجبايين و طائفه من المتأخرين غير موجبهُ سواء كانت (اراده حادث) قصدًا او عزمًا.

وأما إرادة غير الفاعل فغير موجبهُ اصلاً، (بيان اصلاً): سواء كان الغير قديماً او حادثاً، فإنّ إرادة القديم و ان كانت موجبهُ لافعال العباد عند الاشاعره، لكنّه هو الفاعل لها (افعال) حقيقه عندهم (اشاعره) دون العباد، فتدبر.

### فرق اراده و کراهت با شهوت و نفرت ۹۳/۰۹/۰۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: فرق اراده و کراهت با شهوت و نفرت

اراده و کراهت با شهوت و نفرت دوتا فرق دارند:

۱. اراده به اراده و کراهت تعلق می گیرد، اما شهوت به شهوت و نفرت تعلق نمی گیرد، هم چنین کراهت به کراهت و به اراده تعلق می گیرد ولی نفرت به شهوت و شهوت تعلق نمی گیرد.

بیان مطلب: هر چند لازم نیست که اراده به اراده یا به کراهت تعلق گیرد، اما تعلق اراده به اراده و کراهت باطل نیست، مثلاً انسان اراده کند که با اراده چیزی نبویسد. همین طور انسان می تواند کراهت نسبت اراده داشته باشد هر چند لازم نیست ولی صحیح است. اما شهوت نمی تواند به شهوت و نفرت تعلق گیرد، نه اینکه بتواند ولی لازم نباشد، دلیل این حرف هم وجدان است انسان به رجوع به خود می بیند که شهوت انسان به مشتهیات تعلق می گیرد نه به شهوت، و شهوت مشتهی نیست. و اگر در جای فکر می کنیم که شهوت به شهوت تعلق گرفته است درحقیقت اراده است که به شهوت تعلق گرفته است و ما توجه نداریم، مثلاً اگر از شخص مریض پرسیم: به چه شهوت دارید؟ و او بگوید: شهوت دارم که شهوت داشته باشم. معنایش این است که اراده دارم که شهوت داشته باشم.

ص: ۱۱۷

بعبارت دیگر همان گونه که قبلاً ( ص ۳۲۰) بیان شد اراده و کراهت اعتقاد خاصی است که به فعل و ترک ختم می شود، و نوعی علم اند و علم می تواند به علم یگر تعلق بگیرد هر چند لازم نیست. اما شهوت که مربوط به قوه ی شهویه و نفرت که مربوط به قوه غضبیه است امر غریزی است، نه از سنخ علم و آگاهی و لذا به خودشان و به مقابل شان نمی توانند تعلق گیرند، و اگر در جای ما فکرمی کنیم شهوت به شهوت تعلق گرفته و یا نفرت به نفرت درحقیقت اراده است و کراهت که نوعی علم اند

به شهوت و نفرت تعلق گرفته است، و شهوت و نفرت فقط به مشتبهی و منفور تعلق می‌گیرد، دلیل این مدعا وجدان انسان است. اشکال: درجای که اراده به کراهت و کراهت به اراده تعلق گیرد لازم می‌آید که یک شیء هم مراد باشد و هم مکروه باشد، مثلاً- درجای که اراده به کتابت تعلق می‌گیرد وقتی که کراهت به این اراده تعلق می‌گیرد کتابت که متعلق اراده بود متعلق کراهت هم می‌شود و لذا کتابت هم مراد است و هم مکروه. هم چنین زمانی که کراهت مثلاً- به ترک کتابت تعلق گیرد اگر اراده به این کراهت تعلق گیرد در این جا ترک کتابت هم مکروه است و هم مراد.

جواب: وقتی که اراده به کراهت تعلق می‌گیرد متعلق اراده و کراهت یک شیء مثلاً ترک کتابت نیست تا ترک کتابت هم مراد باشد و هم مکروه، بلکه متعلق کراهت ترک کتابت است و متعلق اراده خود کراهت است، نه ترک کتابت. و یا زمانی که کراهت به اراده تعلق می‌گیرد متعلق کراهت اراده است و متعلق اراده مثلاً- کتابت پس متعلق کراهت و اراده کتابت نیست که یک شیء هم مراد باشد و هم مکروه.

صاحب مواقف: اگر اراده بمعنای علم و یا بمعنای میل بعد از علم باشد در این صورت می تواند به اراده و کراهت تعلق گیرد، هم چنین اگر کراهت بمعنای علم و یا میل بعد از علم باشد می تواند به کراهت و اراده تعلق گیرد. اما چنانچه اراده و کراهت صفت خاص باشد که احد المقدورین را مختص به وقوع کند در این صورت اراده و کراهت به اراده و کراهت نمی تعلق گیرد، چرا که اراده و کراهت مقذور نیستند، والا تسلسل لازم می آید چرا که اگر اراده مقذور باشد نیاز به اراده ی قبلی دارد و این اراده هم نیاز به اراده ی قبلی دارد و هکذا فیتسلسل.

جواب شارح مقاصد: تفسیر شاعره از اراده و کراهت مستلزم مقذور بودن متعلق اراده و کراهت نیست، بلکه اراده صفتی است که می تواند به مقذور و غیر مقذور تعلق گیرد، مثلا انسان می تواند اراده کند حیات و موت را بدون، درحالیکه حیات و موت مقذور نیست. پس این صفت هم تواند به مقذور تعلق گیرد و هم به غیر مقذور، البته شان این صفت آن است که مقذور برای وقوع تخصص می دهد، بعبارت دیگر به هنگام فعلیت مقذور را به تخصیص به وقوع می دهد.

۲. اراده می تواند به غیر مشتهی تعلق گیرد مثلا انسان اراده می کند دواى را که خشک و بد مزه است، و حال آنکه شهوت به غیر مشتهی تعلق نمی گیرد. هم چنین گاهی شهوت به چیزی تعلق می گیرد که مراد انسان نیست، مثل تناول طعام هنگام پر هیز.

تذکر: همان گونه که از جواب شارح مقاصد و فرق دوم اراده و شهوت روشن است اراده در این موارد بمعنای میل است که به دنبال علم می آید. و در هر صورت چه اراده بمعنای قصد باشد که به عمل منجر می شود و چه بمعنای عزم و میل باشد که دنبال علم می آید و می تواند به مقذور و غیر مقذور تعلق گیرد با شهوت که میل غریزی است فرق دارد. هم چنین کراهت چه بمعنای اعتاد خاص باشد و چه بمعنای نفرت باشد که دنبال علم می آید با نفرت غریزی فرق دارد.

بعبارت دیگر میل و نفرت دوتا اطلاق دارد؛ یکی میل و نفرت به به دنبال علم می آید و با آگاهی همراه است و دیگری میل و نفرت که غریزی است. به قسم اول میل و نفرت اراده و کراهت هم اطلاق می شود و قسم دوم میل و نفرت همان شهوت و نفرت است.

متن: وقد يتعلقان ؛ ای الإرادة و الكراهه بذاتيهما، فإنَّ الإرادة قد تتعلق بالإرادة (يعنى به هم جنس) و بالكراهه (يعنى به غير هم جنس) بأن يرید الإنسان إرادته لشيء (مثلاً کتابت) أو كراهته له (شيء)، وكذا الكراهه. ولا يلزم منه (تعلق اراده به كراهت و تعلق كراهت به اراده) كون الشيء مراداً و مكروهاً، لأنَّ إرادة الكراهه و كراهه الإرادة لا يوجب إرادة المكروه و كراهه المراد (لف و نشر مرتب).

وهذا بخلاف الشَّهوه و النَّفْره فَإِنَّه لا- معنى لاشتھاء الإنسان شهوته لشيء إلا بمعنى الإرادة كما اذا قيل لمريض: أئى شيء تشتهي؟ فقال: أشتهى أن أشتهى (اراده دارم که اشتها داشته باشم، که اشتھی اول بمعنى «أراد» است). وكذا النَّفْره لا يتعلَّق بالنَّفْره. فهذا هو الفرق بين الإرادة و الشَّهوه و الكراهه و النَّفْره.

وأمَّا ما توهمه صاحب المواقف: من أنَّ هذا (تعلق اراده و كراهت به اراده و كراهت) إنما يتأتى على تفسير الإرادة بالعلم او بما (میل) يعقبه (علم). و أمَّا إذا فسِّرت بالصفه المخصَّيه فمتعلِّقها لا يكون إلا مقدوراً فيمتنع تعلُّقها (اراده) بالاراده او بالكراهه و بالعكس، لأنَّ إرادتنا ليست مقدوره لنا و إلا (اگر مقدور بود) احتاج حصولها (اراده) فينا الى إرادة أخرى. وهكذا إلى ما لا يتناهى.

فدفعه شارح المقاصد: بأنَّ هذا التفسير لا يقتضى كون متعلِّقها مقدوراً لجواز كونها صفه تتعلَّق بالمقدور و غيره و يكون من شأنها (يعنى كارش) تخصيص أحد طرفى المقدور. ولهذا (تعلق به غير مقدور نیز جایز است) جاز إرادة الحياه و الموت.

فرق آخر، و هو أنّ الانسان قد يريده ما لا يشتهي، كشراب دواء شبع (يعني خشك ويد مزه)، وقد يشتهي ما لا يريده، كتناول الطعام حال الاحتماء (وقت پرهيز كردن).

## حيات جسماني ۹۳/۰۹/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حيات جسماني

بحث در كيفيات نفسانيه داشتيم و علم، قدرت، لذت و ألم و اراده و كراهت بيان كرديم حال مي پردازيم به حيات.

حيات يا مربوط به ذوات الاجسام است و يا مربوط به مجردات. بحث ما در اين جا مربوط به حيات جسماني است كه يكي از كيفيات نفساني است.

وجه طرح بحث در اين موضع:

سوال: چرا بحث حيات را در اين جا طرح كرد و در آخر بيان نكرد، حال آنكه هم كيفيات نفساني كه قبلاً بيان شد وهم كيفيات نفساني كه بعداً بيان مي شود همه نياز به حيات دارد؟

جواب: كيفيات نفساني كه بعداً مطرح مي شود مختص به ذوات الاجسام است ولي كيفيات نفساني كه بيان شد يعني علم، قدرت، لذت و ألم و اراده و كراهت، مشروط به ذوات الاجسام نيست بلكه هم در مجردات وجود دارد وهم در جسمانيات، مثلاً علم هم در مجردات وجود دارد وهم در جسمانيات، خواهه براي اينكه اولاً- اين تفاوت را روشن كند حيات را در اينجا ذكر كرد و ثانياً براي اينكه بفهماند مراد از كيفيات مذكور يعني علم، قدرت، لذت و ألم و اراده و كراهت وقتي در جسمانيات تحقق دارد كه حيات داشته باشند يعني موجود جسماني حيّ است كه علم دارد، قدرت، اراده و كراهت و لذت و ألم دارد.

اقتضاي حيات جسماني نسبت به حس و حرکت:

هرجاي حيات جسماني باشد قوه ي حس و حرکت است نه فعليّت حس و حرکت، چراكه مفلوج حيات دارد ولي بالفعل حس و حرکت ندارد، بعبارت ديگر هرجاي حيات جسماني باشد اقتضاي قوه ي حس و حرکت است.

ص: ۱۲۱

سه شرط حيات جسماني: حيات جسماني مشروط به سه چيز است:

۱. اعتدال مزاج نوعي

۲. داشتن بنيه

فلک جسمانی است ولی مرکب از عناصر نیست بلکه جسم بسیطی است که هم ماده اش با اجسام عنصری فرق دارد و هم صورت جسمیه اش غیر از صورت جسمیه ی اجسام عنصری است، چرا که قابل خرق و التیام نیست.

اجسام عنصری بسیط دارای حیات نیست، اما وقتی ترکیب شوند و با فعل و انفعال سورت و شدت کیفیات هر کدام از بین برود و کیفیت معتدل بین کیفیات اول یعنی مزاج بوجود بیاید، و این اعتدال به حدّ مزاج نوعی برسد زمینه برای حیات فراهم می شود و از سوی فیاض افاضه ی حیات می شود.

مزاج نوعی: از نظر مشاء نباتات دارای حیات نیست، چرا که مزاج شان در حدّی از اعتدال نیست که قابل حیات باشند، اما حیوانات مزاج شان به حدّی از اعتدال می رسد که حیات به آن افاضه می شود و چون هر نوع اعتدال مزاجش با نوعی دیگر فرق می کند نفسی که مایه حیات انواع حیوانات است باهم فرق می کند و لذا انسان، فرس، بقر، غنم و... بوجود می آید، مثلا انسان درجه ی اعتدال مزاجش از ده تا پانزده است و فرس مثلا- اعتدال مزاجش از هشت تا ده است و هکذا. پس هر نوعی مزاجش در حدی از اعتدال است که به آن مزاج نوعی می گویند.

سوال: از کجا بفهمیم که حیات با قوه ی حس و حرکت فرق می کند؟

جواب: از آنجای که در مفلوج حیات است و به همین جهت بدنش نمی گنجد، ولی قوه ی حس و حرکت نیست.

تذکر: ممکن است گفته شود که در مفلوج قوه ی حس و حرکت است ولی بخاطر مانع به فعلیت نمی رسد. اما از آنجای که القسری لایدوم ومفلوج مادر زاد در تمام عمر حس و حرکت ندارد معلوم می شود که در مفلوج قوه ی حس و حرکت نیست.

سوال: آیات حیات همان قوی تغذیه نیست؟

سوال: حیات با قوه ی تغذیه فرق دارد، چرا که عضو ذابل تغذیه اش مختل شده است ولی حیات دارد ولذا بو نمی گیرد.

متن: المسأله الخامسه فی الحياه

و المراد بها المختصه بذوات من الاجسام و انما ذكرها هاهنا \_ اعنى: بعد ذكر الكيفيات النفسانيه التي قد مضى ذكرها من العلم و القدره و الإراده و الكراهه الى غير ذلك و قبل الكيفيات النفسانيه التي سيأتي ذكرها من الصحه و المرض و الفرح و الحزن و غير ذلك \_ للاشاره الى الفرق بين القبيلتين (دونوع كفياتنفساني)، فإن افتقار الكيفيات الآتيه الى الحياه (حيات جسماني) ظاهر جداً لعدم تحققها في غير الأحياء من الجسمانيات بخلاف المذكوره لتحقيقها (مذكوره) في المجردات، فإن الحياه و إن كانت متحققه فيها لكنها بمعنى آخر كما سيأتي في الإلهيات فلذلك (فرق بين اين كفيات بگذارد) قال :

فهذه الكيفيات النفسانيه المذكوره تفتقر إذا تحققت في الأجسام الى الحياه بمعنى أن شيئاً من الجسمانيات ليس بقابل للعلم و القدره مثلاً ما لم يكن حياً باتفاق من الحكماء و المتكلمين.

وهي صفة تقتضي الحسّ و الحركة الاراديه؛ اي قويتهما (حس و حرکت) لتمييز (تعليل برای ای تفسیر؛ یعنی تا حیات متميز شود از قوه ی حس و حرکت والا- امتياز حیات از خود حس و حرکت روشن است) عنهما (قوه ی حس و حرکت) مشروطه باعتدال المزاج النوعی إذا كانت (صفت) متحققه عندنا (درعالم عناصر)؛ ای فی الحيوان احتراز عن الحياه المتحققه فی الافلاك فإنها (حيات افلاك) غير مشروطه بالمزاج و الاعتدال، لكونها بسائط.

ص: ۱۲۳

والمراد بالاعتدال النوعى هو أن لكل نوع من أنواع المركبات مزاجاً خاصاً هو أعدل الأمزجه بالقياس إليه (نوع) بحيث إذا خرج (نوع) عن ذلك المزاج لم يكن (تامه) ذلك النوع. فإذا حصل فى المركب اعتدال يليق بنوع من أنواع الحيوان فاض عليه قوه الحياه و ينبعث منها قوى الحسّ و الحركه.

وتحدّسوا بمغايه الحياه (١) لقوه الحسّ و الحركه (٢) ولقوه التغذيه الحيوانيه (متعلق تحدّسوا:) بوجودها (حيات) فى العضو المفلوج و فى العضو الذابل (لاغر)، وإلا (اگر حيات نباشد) لتسارع إليهما (عضو مفلوج و عضو ذابل) التّعفن كما فى الميت، بدون الحسّ و الحركه فى المفلوج و بدون التغذيه فى الذابل، فليتامل .

## شرایط حیات ۹۳/۰۹/۰۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرایط حیات

شرایط حیات: برای حیات جسمانی سه شرط وجود دارد:

۱. مزاج معتدل

۲. داشتن بنیه

۳. روح بخاری

خواجه می گوید شرط حیات دو چیز است؛ یکی مزاج معتدل و دیگری روح بخاری، و نتیجه شرط اول داشتن بنیه است. بعبارت دیگر وقتی مزاج را شرط کردیم معلوم می شود که باید ترکیب و تالیف از عناصر اربعه باشد تا کیفیات اول فعل و انفعال نمایند و کیفیت متوسط بین کیفیات اول یعنی مزاج بوجود بیاید.

بنیه چه به ضم یعنی بنیه باشد که در لغت بمعنای ساخته و برپا شدن است و چه به کسر یعنی بنیه باشد که در لغت بمعنای آفرینش و خلقت است در اصطلاح بمعنای بدنی است که از عناصر مرکب شده باشد. و اگر چنین بدنی نباشد حیات حیوانی بوجود نمی آید.

روح حیوانی: روح حیوانی که به آن روح بخاری گفته می شود عبارت از جسم لطیف بخاری است که از صفوه ی اختلاط بوجود می آید و مرکز آن شیری است که در سمت چپ قلب وجود دارد و از آنجا به تمام اعضای بدن نفوذ می کند.

ص: ۱۲۴

روح بخاری هر چند از صفوه ی اختلاط \_ خون، بلغم، سودا و صفرا \_ بوجود می آید، ولی چون خون نقش بشتی دارد گاهی گفته می شود صفوه ی خون.



اگر روح بخاری نباشد نه قوای ادراکی می تواند فعالیت کند و نه قوای تحریکی، و به همین جهت به روح بخاری متیه و مرکب قوا می گویند و اگر نباشد حیات حیوانی مختل می شود.

انواع روح: ۱. روح نباتی که مرکز آن کبد است، ۲. روح حیوانی که از صفوه ای اخلاط بوجود می آید و مرکز آن قلب است، ۳. روح انسانی که مرکز آن مغز یا نفس است.

دلیل: باتجربه ثابت شده است که هرگاه یکی از مزاج معتدل، بنیه و روح بخاری نباشد حیات از بین می رود؛ یعنی اگر بدن از بین برود مرگ عارض می شود، هم چنین وقتی که مزاج منحرف شود مثلاً حرارت بدن بالا برود انسان تب می کند و مریض می شود و این تب اگر شدید شود مرگ عارض می شود، و همین طور اگر یکی از اعضای بدن را محکم ببندیم که مانع نفوذ روح بخاری شود آن عضو می میرد. باتوجه به این تجربه انسان حدس می زند که مزاج معتدل، بنیه و روح بخاری شرط حیات حیوانی آن.

اشاعر: مزاج معتدل، بنیه و روح بخاری هیچ کدام شرط حیات نیستند. خداوند تعالی می تواند به عنصر بسیط و بلکه به جزء لایتجزی حیات ببخشد. امروزه هم ادعا می شود که یاخته های تک سلولی حیات دارند.

لاهیجی: هر چند امکان ذاتی دارد که جزء بسیط حیات داشته باشد، ولی چنین چیزی واقع نشده است بلکه هر جای حیات حیوانی است ترکیب از عناصر هم است.

دلیل اشاعره: اگر حیات مشروط به بنیه باشد: الف) یا حیات واحد بر دوجز عارض وقائم می شود، ذر این صورت لازم می آید قیام عرض واحد به دوموضوع که باطل است. ب) یا هر جزء حیات خاص خودش را دارد، حال ۱. یا به این صورت که حیات هر جز مشروط به حیات جز دیگر باشد، ۲. و یا چنین شرطی ندارد. در صورت اول لازم می آید دور؛ چرا که اگر مرکب چهار جزء داشته باشد حیات جزء الف مثلاً مشروط به حیات جزء ب است و حیات جزء ب مشروط به حیات جزء ج و حیات جزء ج مشروط به حیات جزء د و حیات جزء د مشروط به حیات جزء الف.

در صورت دوم لازم می آید ترجیح بدون مرجح؛ چرا که اگر شرط نباشد می شود به یک جزء حیات تعلق گیرد و به جزء دیگر حیات تعلق نگیرد حال اگر این تعلق گرفتن بخاطر ذات آن جزء باشد ترجیح بدون مرجح است زیرا که اجزاً مثل هم اند، و اگر بخاطر اسباب خارجی باشد لازم می آید که همان جز حی باشد نه سایر اجزاء.

متن: فلا بدّ للحیاه من البینه؛ ای البدن المتالف من العناصر لیمكن تحقّق المزاج الّذی اعتداله شرط فی الحیاه.

وأيضاً تفتقر الحیاه إلى الرّوح الحیوانیّ الّذی هو جسم لطیف بخاریّ یتکوّن من لطائف الأخلاط و ینبعث من التجویف الأیسر للقلب و یسری (روح بخاری) الی البدن فی عُروق نابته (یعنی روئیده) من القلب یسمی بالشرائین.

والی هذا \_ اعنی: اشتراط الحیاه باعتدال المزاج و البنيه و الرّوح الحیوانی \_ ذهبت الفلاسفه و کثیر من المعتزله بناء علی ما یشاهد من زوال الحیاه (۱) بانتقاض (پاره وازبین رفتن) البنيه (۲) و تفرق الاجزاء و انحراف المزاج عن الاعتدال النوعی (۳) و بعدم سریان الرّوح فی العضو المربوط ربطاً شدیداً، یمنع (ربط) نفوذ (روح بخاری)، فحکموا بقوّه الحدس و مساعده التجربه بأنّ هذه الثلاثه شرط للحیاه.

وَأَمَّا الْأَشَاعِرُ بَلْ جَمْهُورُ الْمُتَكَلِّمِينَ فَمَنْعُوا هَذَا الْأَشْتِرَاطَ (هیچ یک از سه شرط را نمی پذیرد)، و قطعوا بجواز ان یخلق الله الحیاه فی البسائط بل فی الجزء الذی لا یتجزی.

ولا شك فی امکان ذلك (حیات در بسائط) امکانا ذاتیا، واما الوقوع فكلًا الا من طریق خرق العاده.

وَأَمَّا اسْتِدْلَالُهُمْ (اشاعره) بِأَنَّ الْحَيَاهُ لَوْ اشْتَرَطْتَ بِالْبُنْيَةِ: (الف) فَإِنَّمَا أَنْ تَقُومَ حَيَاةٌ وَاحِدَةٌ بِجَزْأَيْنِ فَيَلْزِمُ قِيَامَ عَرَضٍ بِمَوْضُوعَيْنِ (ب) وَ إِمْيَا بِكُلِّ جُزْءٍ حَيَاهُ (۱) مَشْرُوطًا بِالْقِيَامِ بِالْآخِرِ فَيَلْزِمُ الدَّوْرَ (۲) وَ غَيْرَ مَشْرُوطٍ بِهِ فَيَلْزِمُ التَّرْجِيحَ بَلَا مَرْجَحٍ لِتَمَثُّلِ الْأَجْزَاءِ، وَ لَا يَجُوزُ قِيَامُهَا بِالْبَعْضِ فَقَطْ لِأَسْبَابِ خَارِجِيَّتِهِ وَ أَلَّا لَكَانَ الْحَيَى ذَلِكُ الْبَعْضِ لَا الْبُنْيَةَ الْمُؤَلَّفَةَ.

## جواب دليل اشاعره ۹۳/۰۹/۱۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: جواب دليل اشاعره

بحث در این داشتیم که حیات جسمانی مشروط است به سه چیز: ۱. اعتدال مزاجی، ۲. داشتن بنیه، ۳. و روح بخاری. اما اشاعره داشتن بنیه را شرط حیات نمی دانند بلکه می گوید حیات جسمانی می تواند به امر بسیط و بلکه به جزء لایتجزی تعلق گیرد، و برای این مدعایش دلیل اقامه کرد به این نحو که اگر بنیه شرط باشد یعنی ترکیب بدن از عناصر شرط باشد مرکب مثلا دو جز داشته باشد، یکی از سه تالی فاسد لازم می آید: (الف) اگر حیات واحد به دو جزء تعلق گیرد لازم می آید قیام عرض واحد به دو موضوع، (ب) اگر به هر جزء حیات خاص تعلق گیرد مشروط به قیام حیات به جزء دیگر لازم می آید دور، (ج) چنانچه برای هر جزء حیات باشد بدون اشراط قیام حیات به جزء دیگر لازم می آید ترجیح بدون مرجح.

ص: ۱۲۷

جواب دليل اشاعره: سه فرض مطرح شده در دليل می تواند صحيح باشد و هیچ یک از سه تالی فاسد مذکور لازم نیاید:

(الف) حیات واحد می تواند به مجموع اجزاء من حیث مجموع تعلق گیرد، و این قیام عرض واحد به موضوع واحد است نه قیام عرض واحد به دو یا چند موضوع، بلکه اگر عرض واحد به اجزاء من حیث هو اجزاء تعلق گیرد لازم می آید قیام عرض واحد به دو یا چند موضوع، ولی بنیه تالیف اجزاء است نه اجزاء من حیث هی اجزاء.

(ب) تعلق حیات به یک جزء مشروط به قیام حیات به جزء دیگر به سه صورت ممکن است؛ یکی اینکه قیام حیات به هر جزء مشروط باشد که جزء دیگر قبلا حیات بگیرد و دیگری اینکه قیام حیات به هر جزء مشروط باشد به اینکه اجزاء باهم باشند و سوم آنکه قیام حیات به هر جزء مشروط باشد به مقارنت آن با حیات سایر اجزاء.

از سه فرض مذکور فرض اول دور توفقی باطل است، اما دو فرض دیگر چنانچه دور هم باشد دور معی است که باطل نیست، و می شود قیام حیات به اجزاء به یکی از دو صورت صحيح باشد.

ج) تعلق حیات به بعض اجزاء دو فرض دارد؛ یکی اینکه به بعض اجزاء حیات تعلق گیرد مشروط به انضمام جزء دیگر به آن، نه قیام حیات به جزء دیگر، ولی تعلق حیات به جزء دیگر چنین شرطی ندارد، و دوم اینکه حیات به بعض اجزاء تعلق گیرد مشروط به تعلق حیات به جزء دیگر اما تعلق حیات به جزء دیگر چنین شرطی ندارد. پس در این صورت اصلاً دور لازم نمی آید نه دور توقفی و نه دور معی، امّا ممکن است به بعض اجزاء حیات تعلق نگیرد، و این ترجیح بدون مرجح نیست؛ چرا که ممکن است بعض از اجزاء در نفس الامر ترجیح داشته باشد که ما نمی دانیم.

توضیح مطلب: بدن مرکب از عناصر اربعه است، اما اعضای بدن بنحوی است که در هر جزء آن یکی از عناصر غلبه دارد مثلاً در خون که یکی از اجزای بدن است آب غلبه دارد یا در استخوان خاک غلبه دارد و... پس می شود بگوییم که حیات استخوان مشروط است به انضمام خون به آن یا مشروط است به حیات خون یا قلب، ولی حیات خون یا قلب مشروط نیست به انضمام استخوان به آن یا مشروط نیست به حیات استخوان. و این ترجیح بدون مرجح نیست؛ چرا که قلب یا خون ممکن است ترجیح داشته باشد برای حی بودن.

اشکال: اینکه یک جزء حیات داشته باشد بدون انضمام جزء دیگر به آن و یا یک جزء حیات داشته باشد بدون حیات جزء دیگر، چنانکه مفاد « من دون عکس » چنین است، مستلزم این است که بُنیه شرط نباشد؛ چرا که طبق این فرض می شود یک جزء حیات داشته باشد بدون اینکه جزء دیگر حی باشد و حال آنکه در بُنیه اجزاء شرط است.

جواب: اینکه قیام حیات به یک جزء مشروط به قیام حیات به جزء دیگر نیست مستلزم این نیست که وجود یک جزء مشروط به جزء دیگر نباشد تا وجود بنیه شرط نباشد، بعبارت دیگر برای وجود بُنیه وجود همه ی اجزاء شرط است، نه حیات همه ی اجزاء و ما گفتیم که قیام حیات مشروط به قیام حیات به جزء دیگر نیست، نه اینکه وجود جزء دیگر شرط نباشد تا مستلزم نفی بُنیه باشد.

متن: قد أُجیب عنه: بقیامها(حیات) (۱) بالمجموع الّذی هو البُنیه (۲) أوبکل جزءٍ و یکون الاشتراط بطریق المعیّه دون التّقدم (۳) أوبالبعض مشروطاً بالآخر من دون عکس لیخالف(لتخالف. ظ) أجزاء البنیه بالحقیقه و هی(اجزاء) العناصر، ولا یلزم( از اینکه حیات جزء دوم مشروط به حیات جزء دیگر یعنی اول نباشد) عدم اشتراط البنیه التی هی المجموع، (تعلیل برای لایلزم: اذ عدم الاشتراط بقیام الحیاه بالجزء الأوّل) یعنی جزء دیگر) لا یستلزم عدم الاشتراط بوجود الجزء الأوّل(یعنی لازم نمی آید که وجود جزء دیگر شرط نباشد) الّذی به(وجود اجزاء) یتحقّق البنیه.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقابل حیات و موت

بحث در حیات داشتیم بعد از تعریف حیات و شرایط تحقق آن در جسمانیات به بیان تقابل حیات و موت می پردازیم.

تقابل حیات و موت: درباره تقابل حیات و موت دو نظر وجود دارد:

۱. تقابل ملکه و عدم: حیات امر وجودی است و موت زوال حیات از چیزی است که وصف حیات دارد، بعباردیگر موت عدم حیات چیزی است که شأنت حیات را دارد. پس تقابل حیات و موت تقابل ملکه و عدم است؛ چرا که شرط عدم و ملکه وجود دارد.

شرائط عدم و ملکه: در تقابل عدم و ملکه آن است که: اولاً یکی از متقابلین یعنی ملکه امر وجودی باشد و دیگری عدمی. و ثانیاً، امر وجودی یا ملکه در جای صادق است که شأنت آنرا داشته باشد و امر عدمی همان وجودی از چیزی که شأنت امر وجودی را دارد.

۲. تقابل تضاد: همان طور که حیات امر وجودی است موت هم امر وجودی است، چرا که در قول خداوند تعالی خلقت هم حیات تعلق گرفته است و هم به موت، و خلقت به امر وجودی تعلق می گیرد. پس هم حیات امر وجودی است و هم موت. و دو امر وجودی اگر تقابل داشته باشد تقابل تضاد دارد.

جواب: اولاً خلق دو معنا دارد؛ یکی معنای ایجاد و خلق به این معنا فقط به امر وجودی تعلق می گیرد، و دیگری معنای تقدیر که خلق به این معنا هم به امر وجودی تعلق می گیرد و هم به امر عدمی و خلق در آیه کریمه بمعنای تقدیر است. پس از تعلق خلق نمی توانیم نتیجه بگیریم که موت امر وجودی است بلکه موت امر عدمی است و معنای آیه این است که «مقدر کرد زمان حیات و موت را».

ص: ۱۳۰

ثانیاً، خلق اگر بمعنای ایجاد هم باشد می تواند به موت تعلق گیرد؛ چرا که ایجاد به عدم تعلق نمی گیرد و موت عدم نیست بلکه امر عدمی است و حظ از وجود دارد، زیرا که وصف امر وجودی است مثل عمی که وصف امر وجودی است و وصف امر وجودی باید بهره ی از وجود داشته باشد. پس خلق بمعنای ایجاد می تواند به موت تعلق گیرد اما ایجاد کلّ شیء بحسبه، مثلاً ایجاد امر قار با ایجاد غیر قار هر کدام بحسب خودش است.

مساله ی ششم: باقی کیفیات نفسانیه.

صحت: به اجماع همه ی علمای معقول صحت یکی از کیفیات نفسانیه است، همین طور ملکه بودن صحت را همه قبول دارند،

اما اینکه حال هم می تواند باشد یا نه اختلافی است؛ چرا که کیفیات یا ملکه است و یا حال.

ابن سینا صحت را هم در کتاب قانون تعریف کرده است و هم در کتاب شفا، منتها این دو تعریف باهم تفاوت دارد.

تعریف صحت در قانون: صحت که ملکه است و یا حال، منشاء افعال سلیم از موضوع خود است. عبارت دیگر صحت که ملکه یا حال است وصف موضوع است و منشاء افعال سلیم از موضوع خود. مثلاً صحت وصف بدن است و منشاء صدور افعال سلیم از بدن. پس افعال سلیم از بدن صادر می شود و منشاء آن صحت است.

اشکال: تعریف فوق تعریف حدی است و در تعریف حدی تردید صحیح نیست، چرا ابن سینا تردید کرده و گفته « صحت ملکه است و یا حال که ... ».

جواب: در بیان ابن سینا کلمه « او » برای تردید نیست بلکه تنبیه این مطلب است که صحت هم می تواند حال باشد و هم ملکه.

ص: ۱۳۱

فخررازی: تعریف ابن سینا حدی است که از مقوما تشکیل می شود و شک در مقومات صحیح نیست، و ابن سینا هم شک در مقومات صحت ندارد، بلکه شک رسوخ و عدم رسوخ دارد، چرا که فرق ملکه و حال در رسوخ و عدم رسوخ است، که از عوارض اند.

سوال: چرا ابن سینا در تعریف ملکه بر حال مقدم کرده است و حال آنکه در خارج و بلحاظ حصول اول حال است بعد ملکه حاصل می شود.

جواب: اولاً، ملکه صحت است بالاتفاق و لذا بر حال که صحت بودن آن اختلافی است مقدم شده است و ثانیاً، بلحاظ حصول ملکه غایت برای حال است و غایت علت است و علت مقدم.

این تعریف صحت هم شامل صحت حیوان است و هم شامل صحت انسان، البته تعریف دوم صحت هم شامل صحت حیوان و انسان است، اما چون در تعریف دوم «نفس» وجود دارد و نبات هم نفس دارد اشکال می شود که نبات هم باید صحت داشته باشد ولی از آنجای که «حیوان» هم در تعریف وجود دارد گفته می شود که صحت ناظر به حیوان و انسان است. پس برای اینکه بر تعریف اول اشکال نمی شود گفته است «و هذا التعریف ...».

متن: و تقابیل الحیاه الموت تقابیل العدم و الملکه لکونه عباره عن زوال الحیاه عمّن اتصف بالحیاه. (یعنی شرط عدم و ملکه موجود است)

وقیل: انه کیفیتہ وجودیہ تضاد الحیاه بدلیل قوله تعالی: «خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ». (وخلق به امر وجودی تعلق گیرد)

وَأَجِيب: بَانَ المراد بالخلق التقدير (مقدر کردن/ اندازه گیری کردن)، و هو يتعلّق بالوجودی و العدمی. علی أنّ العدمی قد یکون له نحو من الوجود حیث (تعلیل برای مفاد قد یعنی وقتی که) يتّصف به (عدمی) الموجود کالعدمی علی ما مرّ مرارا فیکون (عدمی) متعلّقاً للايجاد.



على ما قال: و من الكيفيات النفسانيه الصحه. و اختلف بعد الاتفاق على كونها من الكيفيات النفسانيه فى أنّها هل (الف) يكون حالا أيضا كما يكون ملكه (ب) او لا يكون ألاً ملكه؟

فعلى الاوّل (كه صحت همان گونه كه ملكه است حال هم باشد) عرّفها الشيخ فى القانون: «بأنّها ملكه او حاله يصدر عنها(صحت) الافعال من الموضوع لها(صحت) سليمه».

وليست كلمه «او» للترديد المنافى للتحديد بل للتنبيه على أنّها(صحت) يكون من القبيلتين.

وهذا معنى ما قال الامام: لا يلزم من الشك فى اندراج الصّحه تحت الحال أو الملكه شكٌ فى شىء من مقومات الصّحه، بل فى بعض عوارضها(صحت) لان المخالفه بين الحال و الملكه أنّما هى بعارض الرّسوخ(اضافه موصوف به صفت) و عدمه(رسوخ).

وإنّما قدّم (ابن سينا) الملكه، لكونها(ملكه) صّحه بالاتفاق و لكونها(ملكه) غايه الحال و الغايه متقدّمه فى العليه.

وهذا التعريف يتناول صّحه الانسان و غيره من الحيوانات .

## تعريف صحت ۹۳/۰۹/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعاريف صحت

بحث در كيفيات نفسانيه داشتيم يکى از كيفيات نفسانيه صحت است که لاهيجى دو تعريف از ابن سينا برای نقل کرده، يکى تعريف صحت از کتاب قانون که بيان شد و دومی تعريفى است که در کتاب شفا بيان شده است.

تعريف دوم: صحت عبارت از ملكه ی است درجسم حيوانى، که منشاء صدور افعال طبيعى و غير طبيعى صحيح وبدون آفت است. بعبارت ديگر صحت ملكه اى است که هرگاه در بدن باشد افعال طبيعى و افعال غير طبيعى از بدن سالم وبدون آفت صادر مى شود.

فرق دو تعريف: فرق اين تعريف با تعريف اول در ملكه بودن اين تعريف و حال يا ملكه بودن تعريف اول است.

ص: ۱۳۳

دومعناى طبيعى: افعال که از جسم صادر مى شود يا طبيعى است و يا غير طبيعى. طبيعى دو اطلاق دارد؛ يکى طبيعى درمقابل نباتى که طبيعى صورت نوعيه است و مرکب را از تفرق حفظ مى کند و نباتى صورت نباتى است که کار تغذيه، تنميه و توليد را انجام مى دهد. دوم طبيعى درمقابل حيوانى، طبيعى اين اطلاق اعم از صورت نباتى و صورت نوعيه است، بعبارت ديگر

افعال طبیعی در این اطلاق شامل افعال نباتی هم است.

اشکال: در این تعریف شائبه‌ی تکرار است؛ چرا که ملکه کیفیت نفسانی است و نفس هم در حیوان وجود دارد. پس حیوان در این تعریف یک بار صریحا آمده و بار دیگر ضمنی و لذا شائبه تکرار است (اگر دوبار صریحا می آمد تکرار بود نه شائبه‌ی تکرار)

جواب: ممکن است ملکه مطلق کیفیات نفسانیه باشد اعم از راسخ و غیر راسخ که در این صورت ملکه مختص به ذوات انفس نیست، و یا ممکن است مراد از ملکه کیفیت مختص به ذوات انفس باشد ولی نفس اعم از نفس نباتی و حیوانی باشد. و در هر دو صورت قید حیوانی مکمله را مختص می کند به انفس حیوانی. پس آوردن قید حیوانی تکراری نیست.

فخر رازی: صحت که در تعریف قانون (تعریف اول) آمده شامل صحت نبات هم می شود؛ چرا که افعال اعم از افعال نباتی و حیوانی است و صحت افعال نباتی به این است که جذب و هضم سالم باشد. اما این که در جای دیگر قانون مختص شده به بدن انسانی با این بیان که «صحت هیئتی است برای مزاج و ترکیب بدن انسان که با وجود آن افعال سالم از بدن صادر می شود» بخاطر اقتضای موضع است، نه اینکه خود صحت چنین اقتضای داشته باشد.

ص: ۱۳۴

اشکال: تعریف مذکور تعریف شی به خودش است، چرا که گفتید صحت ملکه ی است که منشاء افعال صحیحه و سلیمه از بدن است. پس صحت را تعریف کردید به صحت و این تعریف شی است به خودش.

جواب فخر رازی: صحت افعال امر محسوس است، مثلاً وقتی چشم درست می بیند ما می فهمیم و حس می کنیم که درست می بیند، اما صحت بدن امر محسوس نیست و تعریف امر غیر محسوس به امر محسوس جایز است. پس می توانیم صحت بدن را از طریق صحت افعال بشناسیم.

اشکال بر تعریف اول قانون: صدر تعریف می گوید افعال سالم از ملکه یا حال و عبارت دیگر صحت صادر می شود و ذیل تعریف منشاء افعال سالم را موضوع یعنی بدن و عضو می داند. پس منشاء افعال در این تعریف دو چیز قرار داده شده است، یکی صحت و دیگری بدن.

جواب (۱): صحت و بدن هر دو می تواند مبداء افعال باشد، صحت مبداء فاعلی است و بدن مبداء قابلی است یعنی افعال سالم از صحت صادر می شود و مجرای آن بدن است.

جواب (۲): موضوع یعنی بدن و عضو مبداء فاعلی افعال سالم است و صحت غایت آن، عبارت دیگر بخاطر صحت و بواسطه ای آن از بدن فعل سالم را صادر می شود.

تحقیقه (چگونگی واسطه بودن صحت): بدن فاعل است و صحت شریکه الفاعل، چنانکه نار فاعل است و صورت ناریه شریکه الفاعل، چرا که اگر صورت ناریه نباشد حرارت از ماده ناریه صادر نمی شود همین چنین اگر صحت نباشد فعل سالم از بدن صادر نمی شود.

متن: وعلی الثانی (که صحت ملکه باشد) عرّفها فی "الشفاء": بأنّها ملکه فی الجسم الحيوانی تصدر عنه (جسم) لأجلها (ملکه) أفعال الطبیعیّه و غیرها علی المجری الطبیعی (تاکید علی مجری...) غیر مؤوفه (یعنی آفت زده).

وفى هذا التعريف شائبه تكرار (تكرار درش بنظر مى رسد) لأنّ الملكه من الكيفيات النفسانيه أى المختصه بذوات الانفس (ونفس هم درحيوان است پس حيوان تكرر شده)، اللهم إلهما أن يراد بالملكه الحال الراسخ و غير الراسخ من مطلق الكيفيات، أو يراد بالأنفس ما يعم النباتيه. كلاهما خلاف الاصطلاح كما فى "شرح المقاصد".

وعلى هذا (كه انفس موجود در ملكه را عام گرفتيم) يبنى كلام الامام من أنّ تعريف "القانون" (يعنى تعريف اول) يتناول صحه النبات أيضا و هو ما اذا كان افعاله من الجذب و الهضم سليمه و اما ما ذكر فى موضع اخر من القانون «الصحة هيئه بهما يكون بدن الإنسان فى مزاجه و تركيبه بحيث يصدر عنه (بدن) الافعال كلها (حال از افعال): صححه سليمه» فمبنى على أنّ الصّحه المبحوث عنها فى الطبّ هى صحه الإنسان.

والمراد بصحة الافعال و سلامتها خلوصها (افعال) عن الآفه، و (عبارة اخرى خلوصها...:) كونها (افعال) على المجرى الطبيعى على ما يناسب المعنى اللغوى (يعنى صحت افعال معنایش روشن است)، فلا يكون تعريف صحه البدن و العضو بها (صحت افعال) تعريف الشىء بنفسه. و هذا ما قال الامام: «إنّ الصّحه فى الأفعال أمر محسوس و فى البدن غير محسوس و تعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز».

وأما الاعتراض على التعريف الأول من "القانون": بأنّ قوله «يصدر عنها الافعال» مشعر بأنّ المبدأ هى تلك الملكه او الحال. و قوله «عن الموضوع» مشعر بأنّه (مبدأ) الموضوع؛ اى البدن أو العضو.

فأجيب عنه بوجهين:

احدهما: أنّ الصّحه مبدأ فاعلى و الموضوع قابلى و المعنى (معناى تعريف ابن سينا) كيفيه تصدر عنها (صحت) الافعال الكائنه من الموضوع الحاصله فيه (بيان نحوه ي كائن شدن از موضوع).

وثانیهما: انّ الموضوع فاعل و الصّحه واسطه بمنزله العله الغائیه و المعنی (معنای تعریفی شیخ این است) یصدر لاجلها (صحت) و بواسطتها (صحت) الافعال عن الموضوع (یعنی بدن).

و تحقیقه (واسطه شدن صحت): انّ القوى الجسمائیه لا یصدر عنها أفعالها إلا بشرکه من موضوعاتها (یعنی بدن) فالْمُسَخَّن هو النَّار و الناریه (صورت ناریه) علّه لكون النَّار مسخنه (یعنی نار بواسطه ی صورتش مسخن است). فالمراد أنّ الصّحه علّه لصیورره البدن مصدرّاً للفعل السليم. کذا فی شرح المقاصد.

## تقابل صحت ومرض ۹۳/۰۹/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تقابل صحت ومرض

ابن سینا دویبان درباره مرض دارد، یک بار مرض را مضاد با صحت می داند و بار دیگر عدم ملکه ی صحت، طبق بیان اول مرض امر وجودی است و طبق بیان دوم امر عدمی بخاطر رفع این تهافت علما به توجیه کلام شیخ پرداخته اند.

ابن سینا در قانون می گوید: «مرض هیئت مضاد با صحت است» باتوجه این کلام تعریف مرض همان تعریف صحت است فقط بجای « سلیمه » « غیر سلیمه » می آید؛ یعنی مرض ملکه یا حالی است که بواسطه آن موضوع صحت یعنی بدن افعال غیر سالم صادر می شود.

درفصل سوم از مقاله ی قاطیغیوریاس شفا می گوید: « مرض من حیث هو مرض عدم است» طبق این کلام مرض با صحت تقابل عدم و ملکه دارد.

توضیح مطلب: مرض سه حیث دارد؛ یکی از حیث که مرض مرض است، دوم از حیث اینکه مرض نوعی الم است چنانکه صحت نوعی لذت است و اینکه ما درکش نمی کنیم بخاطر استمرار صحت است و اگر انسان مریض ناگهان خوب شود احساس لذت می کند همین طور اگر ناگهان مریض شود احساس الم می کند. سوم از این حیث که الم مزاج است؛ یعنی وقتی که تعادل مزاج به هم بخورد و مزاج ثانویه بوجود بیاید مرض عارض می شود. از حیث اول مرض عدم صحت است و با صحت تقابل ملکه و عدم ملکه دارد.

ص: ۱۳۷

همان گونه که ملاحظه می کنیم این دو کلام شیخ تهافت دارد، طبق تعریف اول مرض امر وجودی و طبق تعریف دوم امر عدمی است، به همین جهت فخر و میرسید شریف کلام شیخ را توجیه کرده اند که تهافت رفع شود.

فخررازی: انسان سالم دارای هیئتی است که مبداء افعال سالم است وقتی انسان مریض می شود این هیئت از بین می رود و هیئت جدید که مبداء آفت است جای آنرا می گیرد، حال اگر مرض زوال هیئت صحت باشد امر عدمی است و با صحت تقابل ملکه

وعدم دارد واگر مرض هیئت جدید باشد امر وجودی است ویا صحت تقابل تضاد دارد.

تفتازانی: کلام فخررازی در دو صورت می تواند کلام شیخ را توجیه کند و تهافتش از بین برود؛ یکی اینکه بگوییم مرض دوبار وضع شده است یک بار برای زوال هیئت اول وبار دیگر برای حدوث هیئت جدید، در این صورت مرض مشترک لفظی است و مشکل تهافت برطرف می شود، به این صورت که شیخ دریک کلامش یک معنای مرض ودر کلام دیگرش معنای دیگر مرض را اراده کرده است، و دیگر اینکه بگوییم مرض وضع شده است برای زوال هیئت اول واستعمالش بر حدوث هیئت دوم مجازی است ویا بالعکس در این صورت هم تهافت کلام شیخ مرتفع می شود؛ چرا که شیخ دریک کلامش معنای حقیقی ودر کلام دیگرش معنای مجازی را اراده کرده است. امّا بگوییم مرض یک معنا دارد تهافت کلام شیخ به حال خود باقی است.

میرسید شریف: مرض را می شود به یکی از دو صورت تعریف کنیم؛ یا بگوییم مرض عدم سلامت افعال است ویا بگوییم مرض آفت وجودی است، در صورت اول مرض وصحت تقابل ملکه وعدم ملکه دارد ودر صورت دوم تقابل تضاد. ودو گونه سخن گفتن شیخ بخاطر تردیدی است که نسبت به معنای مرض داشته است، درحقیقت شیخ گفته مرض یا بمعنای اول است ویا بمعنای دوم.

ص: ۱۳۸

توجیه سوم: تضاد دو اطلاق دارد؛ یکی اطلاق اصطلاحی و دیگری اطلاق جمهور، طبق اطلاق اولی تضاد بین دو امر وجودی است ولی در عرف مردم و جمهور تضاد اعم است از اینکه هر دو امر وجودی باشد و یا یکی امر وجودی و دیگری عدمی. و شیخ وقتی می گوید صحت و مرض تضاد دارند مرادش اطلاق عرفی و مشهوری تضاد است و با کلام بعدی اش که می گوید صحت و مرض تقابل ملکه و عدم دارد تهافت ندارد.

شاهد توجیه سوم: شیخ در شفا تصریح کرده است که تضاد مشهوری می تواند بین امر وجودی و عدمی باشد و مثال زده به حرکت و سکون و صحت و مرض.

متن: والمرضُ : و قد عرّفه الشيخ في "القانون" : «بأنّه هیئه مضادّه للصّحّه» ای ملکه او حاله تصدر عنها الافعال من الموضوع لها (ملکه و حالت) غیر سلیمه (در حالیکه افعال سالم نیست). و قال مثل ذلك في ثانی (فصل دوم) سابعه (مقاله هفتم) "فاطیغورياس (مقولات عشر) الشفا" و هذا صریح في أنّ بينهما تقابل التضاد. لكن ما ذكر في ثالثها (فصل مقاله ی هفتم) حيث قال: « إنّ المرض من حيث هو مرض (عدم صحت) بالحقیقه فهو عدم، لست اعنی من حيث هو مزاج او الم» مشعر بانّ بينهما (صحت و مرض) تقابل الملکه و العدم.

و اشار الامام في المباحث المشرقیه الى الجمع بين كلامیه: بأنّ عند الصّحّه هیئه هی مبدأ لسلامه الأفعال و عند المرض تزول تلك الهیئه (و تحصل هیئه، ظ) هی (زوال هیئت) مبدأ للآفّه في الافعال فان جُعِل المرضُ عباره عن عدم الهیئه الاولی (یعنی هیئت که مبدأ سلامت افعال است) و زوالها (هیئت اولی)، فبینهما تقابل العدم و الملکه و ان جُعِل (مرض) عباره عن نفس الهیئه الثانیه فتقابل التضاد.

وقال شارح المقاصد: «كأنه (فخر رازی) يريد أن لفظ المرض مشترك بين الامرين (زوال هتت اولی و حدوث هتت ثانيه) أو حقيقه في أحدهما و مجاز في الآخر و إلا (اگر مرض دو معنا نداشته باشد) فالاشكال بحاله».

و في شرح المواقف بعد نقل كلام الامام: «أن الاظهر (حرف فخر في نفسه درست است ولی بهترين است که بگويم شيخ ترديد دارد) ان يقال ان اكتفى في العرض بعدم سلامه الافعال، فذلك (عدم سلامت افعال) يكفيه عدم الصيحه المقتضيه (صفت صحت) للسلامه و ان اثبت هناك آفه وجوديه فلا بد من اثبات هيئه يقتضيهها و كان الشيخ متردداً في ذلك (که مرض عدم سلامت افعال است يا آفت وجودي)».

وقيل: المراد (مراد ابن سينا اين است) ان بينهما (صحت و مرض) تقابل العدم و الملكه بحسب التحقيق و تقابل التضاد بحسب الشهره حيث لم يعتبر الجمهور في التضاد كونهما وجوديين بل اعتبار ذلك أنما هو بحسب الاصطلاح.

و قد صرح الشيخ بذلك (تضاد بين صحت و مرض مشهوری است، نه حقيقي) حيث قال: «إن أحد الضدین في التضاد المشهوری قد يكون عدما للآخر كالكون للحركة و المرض للصحة علی ما مر في بحث التقابل».

وفيه (قيل): أن قوله «هيئه مضاده» ظاهر في كون المرض أيضا (مثل صحت) وجودياً.

### اشكال فخر بر كيف نفساني بودن صحت و مرض ۹۳/۰۹/۱۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشكال فخر بر كيف نفساني بودن صحت و مرض

بحث در صحت و مرض داشتيم که دو كيف نفساني است.

اشكال فخر رازی: صحت و مرض كيف نفساني نيستند؛ چرا که اجناس مرض سه تا هستند؛ سوء مزاج، سوء تركيب و تفرق اتصال، وهيچ کدام كيف نفساني نيست پس چگونه نوع و يا فرد آن كيف نفساني باشد.

ص: ۱۴۰

توضیح مطلب: مرض دو قسم است؛ یکی مفرد و دیگری مرکب. مرض مرکب گاهی مرکب از سوء مزاج و سوء تركيب است، گاهی مرکب از سوء مزاج و تفرق اتصال مثل بریده شدن بدن که هم سوء تركيب است و هم تفرق اتصال و گاهی مرکب ...، اما مرض مفرد به یکی از سوء مزاج، سوء تركيب و تفرق اتصال حاصل می شود. وهيچ کدام از سوء مزاج و ... كيف نفساني نيستند پس چگونه مرض مرکب و مرض مفرد داخل تحت این سه تا است كيف نفساني باشد.

بيان كيف نفساني نبودن سوء مزاج :

سوء مزاج وقتی اتفاق می افتد که کیفیت بیگانه وارد بدن شود، مثلاً وقتی حرارت بدن به سی و هشت درجه برسد یک درجه



حرارت غریبه وارد بدن شده است، حال یا خود این حرارت غریبه که مزاج را از اعتدال خارج کرده سوء مزاج است یا ناسازگارش با بدن و یا اتصاف بدن با آن، وجهت چهارم هم متصور نیست. اما هیچ یک از حالت های سه گانه کیف نفسانی است؛ خود حرارت غریبه که به آن تب حرارت می گویند کیف محسوس است. ناسازگاری حرارت غریبه با بدن نوعی اضافه است و اتصاف بدن به حرارت غریبه انفعال است.

انواع تب (حُمّی): ۱. حُمّ الیوم: تبی که می گیرد ورها می کند ولو لحظه ی مثل کسیکه کنار بخاری نشسته و یا می دود، ۲. حُمّ الغب: تب نوبه که به نوبت می گیرد ورها می کند، مثلاً یک روز می گیرد و با علاج رها می کند، ۳. حُمّ الدِّق: تب که رطوبت غریزی بدن را می خورد و بدن یا عضو خاص بدن لاغر می شود.

هرسه نوع تب با حرارت توجیه می شود و حرارت کیف محسوس است.

بیان سوء ترکیب: سوء ترکیب وقتی است که ترکیب اعضای درونی بدن بهم بخورد و کارش مختل شود، سوء ترکیب می تواند به صورت های مختلف باشد ولی هیچ کدام کیف نفسانی نیست.

انواع سوء ترکیب: سوء ترکیب انواعی مختلفی دارد؛ گاهی مقدار ترکیب بهم می خورد و سبب اختلال فعل بدن یا آن عضو می شود، مثل وقتی که عضوی باد کند یا جزئی ازش کم شود (شاید سرطان از این قبیل باشد)، گاهی ممکن است عضو تقسیم شود و عدد پیدا کند و فعل آن عضو مختل شود، گاهی ممکن است شکل بدن یا عضو خاص بدن بهم بخورد و کارش مختل شود (شاید بشود این قسم را لازمه ی بهم خوردن مقدار دانست)، گاهی وضع بدن یعنی نسبتش با اعضای مجاور بهم می خورد و کارش مختل می شود و گاهی مویرگ های که مرکز قلب است می گیرد و یا مجاری ادرار بسته شده و کارش مختل می شود.

بیان تفرّق اتصال: تفرّق اتصال از بین رفتن اتصال اعضای بدن است، مثل اینکه دست بریده شود و یا استخوان بشکند، و از بین رفتن اتصال اعضای بدن امر عدمی است و تحت هیچ مقوله ی نیست.

باتوجه به بیان فوق مرض کیف نفسانی نیست و همان گونه که بیان شد با صحت تقابل دارد و دوشیء متقابل تحت یک مقوله اند. پس صحت هم کیف نفسانی نیست.

جواب: قبول داریم که امور سه گانه فوق کیف نفسانی نیست، اما این امور مرض نیستند بلکه سبب مرض اند و لازم نیست سبب و مسبب از یک جنس باشند مثلاً مرگ اتفاق افتد و سبب غم و اندوه می شود که کیف نفسانی است. پس امور سه گانه فوق سبب مرض اند، نه جنس مرض و اگر اطلاق مرض به آنها شده مسامحه است.

سوال: اگر صحت ومرض ضدان اند آیا ضدان اند که سوم ندارند ویا سوم دارند بعبارت دیگر آیا صحت ومرض واسطه دارند ویا واسطه ندارند؟

جواب: صحت ومرض تقابل تضاد دارند صحت کیفیت نفسانی است که بواسطه ای آن از موضوع صحت یعنی بدن افعال سالم صادر می شود ومرض کیفیت نفسانی است که بواسطه ای آن از موضوع مرض یعنی بدن افعال غیر سالم صادر می شود. باتوجه این تعریف فرق صحت ومرض در سالم بودن افعال و غیر سالم بودن افعال است و سالم بودن و غیر سالم بودن رابطه ی سلب وایجاب دارند و روشن است که بین سلب وایجاب واسطه ی وجود ندارد، و الا ارتفاع نقیضین و محال است.

تذکر: از بیان فوق استفاده می شود که تقابل متضادان هم بخاطر نفی واثباتی است که در طرفین تقابل وجود دارد و گویا در همه ی انواع تقابل وجه تقابل شان بجهت نفی واثباتی است که در متقابلین وجود دارد.

جالینوس: بین صحت ومرض واسطه وجود دارد؛ مثلا ناچه شخصی است که از مریضی بیرون آمده است ولی کاملا خوب نشده است و اصطلاحا گفته می شود دوران نقاهت را می گذرانند به این شخص نه سالم می گویند و نه مریض، یا کسی که یکی از اعضای بدنش شکسته مثلا- نه سالم است و نه مریض بلکه به اعتبار عضو شکسته مریض است و باعتبار سایر اعضا مریض و یا کسی که در زمستان مریض و در تابستان سالم است، این شخص نه سالم است و نه مریض.

جواب لاهیجی: همان گونه که بیان کردیم صحت ومرض تقابل دارند و در تقابل شرائطی وجود دارد، اگر این شرائط رعایت شود بین صحت ومرض واسطه نیست، در ناچه شرط وحدت جهت وجود ندارد ناچه به جهت اینکه درجه قوی را ندارد سالم است و به جهت داشتن درجه پایین سوء مزاج مریض است، بلکه اگر در ناچه با وحدت جهت هم اطلاق سالم شود و هم اطلاق مریض و یا نه اطلاق صحت و نه اطلاق مریض می شود بگوییم ناچه واسطه ی بین صحت ومرض است. ولی با وحدت جهت ناچه یا سالم است و یا مریض.

شخص که عضوی از اعضایش شکسته اگر هم اطلاق سالم به او می شود وهم اطلاق مریض، بخاطر این است که شرط وحدت محل وجود ندارد. یا کسی که درزمستان مریض ودر تابستان سالم است وبه او نه سالم گفته می شود ونه مریض، بدلیل نبودن شرط وحدت زمان است.

خلاصه: تقابل چه تضاد باشد، چه تضایف، چه عدم وملکه وچه تناقض دارای شرایطی است که اگر رعایت شود متقابلان قابل جمع ورفع نیستند.

جواب ابن سینا: بطور کلی وقتی بین ودوتا متقابل واسطه وجود دارد که شرایط تقابل رعایت شود ودرعین حال موضوع از دوطرف تقابل خالی باشد، اما اگر وحدت موضوع، وحدت جهت ووحدت زمان که شرایط تقابل اند رعایت نشود درحقیقت تقابل وجود ندارد نه اینکه تقابل باشد ولی موضوع خالی از متقابلین باشد تا بگوییم واسطه وجود دارد.

حال در مانحن فیه اگر انسان واحد باشد(وحدت محل) ویکی از اعضایش را در نظر بگیریم(وحدت جهت) این عضو در زمان واحد یا تعریف صحت بر آن صادق است ویا تعریف مرض، مگر اینکه صحت ومرض را طوری دیگری تعریف کنیم.

بعبارت دیگر ما مرض را طوری تعریف کردیم که بعض افراد حال یا ملکه را شامل است وصحت را طوری تعریف کردیم که سایر افراد حال یا ملکه را شامل شود، باتوجه به این تعریف بین صحت ومرض واسطه وجود ندارد. اما اگر صحت ومرض را طوری دیگر وباشرایط دیگر تعریف کردیم ممکن است بین صحت ومرض واسطه باشد وچنین تعریف لزومی ندارد.

متن: واما اعتراض الامام على جعل الصحه و المرض من الكيفيات النفسانيه: بأنهم اتفقوا على أن أجناس الأمراض المفرد، ثلاثه: سوء المزاج و سوء التركيب و تفرق الاتصال. و لا شىء منها (ثلاثه) داخلا تحت الكيفيه النفسانيه.

أما سوء المزاج: فلأنه إما نفس الكيفيه الغريبه التي بها (كيفيت) خرج المزاج (كيفيت متوسط است) عن الاعتدال على ما يُصرِّح به (كه درطب به آن تصریح شده) فيقال: الحمى حراره كذا، وهى (كيفيت غريبه) من الكيفيات المحسوسه. و إما كون تلك الكيفيه غريبه منافره (منافردن است) و هو (كون) من باب المضاف. و إما أن تصاف البدن بها و هو من مقوله أن ينفعل.

و أما سوء التركيب: فلأنه عباره عن مقدار أو عدد أو شكل (شاید لازمه ی بهم خوردن مقدار باشد) أو وضع (يعنى نسبتش به اعضاى مجاور بهم بخورد) أو انسداد مجرى (مجرای ادرار یا شریان) يُخَلَّ (مربوط به هریک) بالافعال و ظ أن شيئاً منها ليس من الكيفيات النفسانيه.

و اما تفرق الاتصال: فلأنه عدمى ليس بداخل تحت مقوله.

و إذا لم يدخل المرض تحت الكيفيات النفسانيه لم يدخل الصحه تحتها (كيفيات نفسانيه)، لكونه (مرض) مقابلا لها (صحت).

فقد أُجيب عنه: بأن تقسيم المرض الى هذه الانواع الثلاثه مسامحه، والمقصود أن أنواع المرض كیفیات نفسانيه غير معتدله تابعه للأموار المذكوره و محلّه بالافعال، هذا.

و إذا عرفت أن المرض خلاف الصحه فيقابلها (خلاف اعم از تقابل است ولذا بیان کرده که مراد خلاف تقابل است)، وأن الكيفيه التي بها يصدر الأفعال عن موضوعها إن كانت الأفعال سليمه فهى الصحه و إن كانت غير سليمه فهى المرض، عرفت أن لا واسطه بين الصحه و المرض اذ لا خروج عن النفى و الإثبات.

وجالینوس اثبت بینهما (صحت ومرض) واسطه فقال: «الناقه و من ببعض اعضائه آفه او یمرض مدّه کالشتاء (زمستان) و یصحّ مدّه کالصیف (تابستان)، لا صحیح و لا مریض.

و أنت تعلم أنّ ذلك (چنین واسطه قائل شدن) إنّما هو لإهمال شروط التّقابل من اتّحاد المحلّ و الزّمان و الجهه. و إذا رُوعی هذه الشروط فلا واسطه بینهما (صحت ومرض).

قال الشیخ: من ظنّ أنّ بین الصّحّه و المرض وسطاً هو لا صحّه و لا مرض، فقد نسی الشرائط الّتی تجب أن تراعی فی ماله وسط و ما لیس له وسط، و تلك الشرائط أن یفرض الموضوع واحداً بعینه فی زمان واحد و یكون الجهه و الاعتبار واحده. و حیثئذ (دراین هنگام که شرائط رعایت شد) إن جاز أن یخلو الموضوع عنهما كان هناك واسطه، و الّا (اگر شرائط رعایت شد و موضوع خالی نشد) فلا (واسطه وجود ندارد).

وإذا فُرض إنسان واحد (که محل بشود واحد) و اعتبر منه عضو واحد (که جهت واحد باشد) فی زمان واحد، فلا بدّ أن یكون إمّا معتدل المزاج سوّی التّریب (ترکیب انحراف ندارد) بحيث یكون فعله سلیمًا و إما أن لا یكون كذلك فلا واسطه (بین صحت ومرض) إلاّ أن یحدّ الصّحّه و المرض بحدّ آخر و یشرط فیهِ شروط لا حاجه إليها.

**فرح، غم و غضب ۹۳/۰۹/۱۷**

Your browser does not support the audio tag

موضوع: فرح، غم و غضب

بحث در کیفیات نفسانیه داشتیم آنهای که معروف بودند بیان شد، آنهای را که متداول نیست تحت عنوان سایر کیفیات نفسانیه بیان می کنیم، صحت و مرض بیان شد حال می پردازیم به فرح و غم و...

فرح: درباب فرح سه بحث داریم: ۱. تعریف فرح، ۲. سبب معد فرح، ۳. اسباب فاعله فرح.

ص: ۱۴۶

تعریف فرح: فرح کیفیت نفسانیه ی است که به دنبال دارد حرکت روح را به سمت خارج بدن اولاً به تدریج و ثانیاً برای طلب وصول امر ملذّ.

توضیح مطلب:

الف) تعریف روح بخاری: در بدن ما غیر از اعضای بدن چهار خلط وجود دارد؛ خون، بلغم، سودا و صفرا، که معظم آن خون است. صفوه ی اخلاط اربعه جسم لطیف است که بخاطر لطافتش به بخار تشبیه می شود و به آن روح بخاری می گویند. مراد از روح در فلسفه همین روح بخاری است که فعالیت و سلامت قوا به آن بستگی دارد؛ چرا که روح بخاری مرکب قوا است. مثلاً در توجیه دوبینی چنین گفته اند که روح بخاری که در پیشانی است اضطراب دارد و این اضطراب سبب دوبینی شخص می

شود.

ب) اقسام روح بخاری: روح بخاری سه شاخه دارد:

۱) روح نباتی: روح بخاری که کارهای نباتی حیوان مثل تغذیه، تنمیه و تولید به عهده ای آن است مرکزش کبد است،

۲) روح حیوانی: روح بخاری که کارهای حیوانی حیوان مثل احساس و حرکت به عهده اش است مرکزش قلب است،

۳) روح نفسانی: روح بخاری که کارهای انسانی به عهده اش می باشد مرکزش مغز است.

ج) تاثیر روح بخاری در بدن: بر اساس تجربه می دانیم که وقتی می خواهیم گویی روح بخاری به داخل بدن می رود و حواس از فعالیت باز می ماند، و زمانیکه بیدار می شود روح بخاری به بیرون بدن می آید و حواس فعال می شود.

د) روح بخاری هنگام فرح: هنگام فرح روح بخاری تدریجا و برای وصول به امر ملذّب به سمت بیرون بدن می آید و گویا که می خواهد از بدن و پرواز کند و محیط بیشتری را در اختیار بدن بگذارد.

ص: ۱۴۷

سبب معدّ: سبب معدّ فرح این است که روح بخاری بلحاظ کمیت و کیفیت به بهتری حالش باشد؛ بلحاظ کمیت باید طوری باشد که در تمام بدن پخش شود و گویی در حال تشعشع است، اما اگر کم باشد نمی تواند مسافت قلب و بدن را طی کند و به بیرون پخش شود. و بلحاظ کیفیت روح بخاری اولاً باید در لطافت و غلظت در حد اعتدال باشد، نه آن قدر لطیف باشد که پاره شود و به بدن پخش نشود و نه آن قدر غلیظ باشد که نتواند در تمام شریان و مویرگ های بدن نفوذ کند، و ثانیاً باید در حد اعلاّی صفا و نورانیت باشد، نه اینکه کدر باشد و غیر شفاف.

تذکر: هر بدنی روح بخاری اش به اندازه ی خودش است، نه اینکه بدن چاق روح بخاری اش بشتر باشد و بدن لاغر کمتر و یا بالعکس.

اسباب فاعلی فرح: اسباب فاعلی فرح هیئات نفسانی است، اما این هیئات اسباب دارند که ممکن است نفسانی نباشند، جامع این اسباب تخیل کمال علم و قدرت است.

اقسام فرح: فرح را می شود با توجه به اسبابش به اقسام مختلف تقسیم کنیم:

۱. فرح که از تخیل احساس محسوسات ملائم بدست می آید، حال چه این تخیل هنگام احساس محسوسات باشد یا بعد از احساس محسوسات ملائم؛ چرا که تخیل هم با حساس محسوسات فعال است و هم بعد از احساس محسوسات فعالیت می کند،

۲. فرح که از تخیل دست یافتن به مراد حاصل می شود،

۳. فرح که از تخیل استیلا به غیر حاصل می شود،

۴. فرح که از تخیل اظهار استیلا به غیر بوجود می آید،



۵. فرح حاصل از تخیل رفع شدن امور مؤلم،

۶. فرح حاصل از یاد آوری امور ملذ.

غم: غم متقابل با فرح است ولذا تمام آنچه را که درباره ی فرح گفتیم؛ از تعریف، سبب معده واسباب فاعلی، درباره ی غم می آید با در نظر گرفتن تقابل.

تعریف غم: غم کیفیت نفسانی است که به دنبال دارد حرکت روح را یا به داخل بدن بخاطر خوف که موذی دارد و یا به خارج بدن بخاطر طلب انتقام.

قبلا- بیان کردیم که هنگام فرح روح بخاری به سمت بیرون بدن می آید اولاً به تدریج و ثانیاً برای طلب وصول به امر ملذ، بدیهی است که چنانچه خروج روح بخاری به سمت بیرون یکی از این قیود را نداشته باشد فرح نخواهد بود، اگر این خروج برای طلب وصول به امر ملذ نباشد بلکه برای طلب انتقام باشد که مؤلم است غم است؛ چرا که لذت و الم هم تقابل دارند ولذا خروج برای طلب وصول به مؤلم غم است، چنانکه خروج برای طلب وصول به ملذ فرح است.

بعبارت دیگر خروج رو بخاری به سمت بیرون بدن برای طلب انتقام چون همراه غضب و حزن است و غضب همراه حزن حرکت به سمت داخل را لازم دارند، این خروج با حرکت به سمت داخل همراه است ولذا غم است.

هنگام غم روح بخاری به سمت داخل بدن می ورد و این در ظاهر بدن هم تاثیر می گذارد و بدن جمع می شود و گاهی به صورت زانوی غم در بغل گرفتن ظاهر می شود.

غضب: غضب کیفیت نفسانی است که به دنبال دارد حرکت روح به خارج بدن را در صورتی که اولاً این خروج دفعی باشد و ثانیاً برای طلب انتقام باشد. ( طلب انتقام اگر همراه حزن نباشد فقط حرکت روح به سمت خارج بدن است)

متن: والفرح: وهو كَيْفِيَّه نفسانيه يتبعها(به دنبال می آید این کیفیت نفسانيه را) حركه الرّوح الى خارج البدن قليلا قليلا(تدریجا) طلبا للوصول الى المَلدّ.

والسبب المعدّ لاصل الفرح(نه اقسام فرح) هو كون حامله \_ اعنى: الرّوح(روح حيواني) الّذى فى القلب \_ على افضل احواله (١) فى الكَمّ بان يكون كثيرا لاجل أنّ زياده الجوهر يوجب زياده القوّه و لآئه مع الكثره يبقى قسط و اف منه فى المبدأ الّذى هو القلب و قسط و اف للانبساط الّذى يكون عند الفرح لأنّ القليل(روح كم) تجذبه الطبيعه و تضبطه هناك(در همان قلب) و لا يمكنه من الانبساط. (٢) وفى الكيف بان يكون معتدلا فى اللّطافه و الغلظ و ان يكون شديد الصّفاء و النورانيه.

والأسباب الفاعله للفرح هيئات نفسانيه و الاصل(جامع) فيها(هيئات نفسانيه) تخيل الكمال إمّا العلم او القدره(كمال كه علم است يا قدرت)، ويندرج فى هذه الاسباب (١) الاحساس بالمحسوسات الملائمه (٢) والتمكن من تحصيل المراد (٣) والاستيلاء على الغير (٤) واظهار ذلك الاستيلاء (٥) والخروج عن الامور المولمه (٦) وتذكر الامور المملدّه.

والغم: وهو كَيْفِيَّه نفسانيه يتبعها حركه الرّوح إلى الداخِل خوفاً من مؤذٍ واقع(واقع كه اعم از خارج وعند النفس است) وإلى الخارج طلباً للانتقام،(چون با طلب انتقام) حيث يوجد معه(طلب انتقام) غضب و حزن، (غضب همراه حزن:) فالغضب يلزمه الحركه الى الداخِل.

والاسباب المعدّه(سبب معدات بلحاظ كم و كيف جمع بسسته شده) لاصل الغم(در مقابل اقسام غم) هى مقابلات المعدّه لاصل الفرح و(عطف بر المعدّه) الفاعله للغمّ مقابلات الفاعله للفرح .

و الغضب: و هو ما يتبعها حركه الرّوح إلى الخارج دفعه طلباً للانتقام .(اگر حزن همراهش نباشد فقط حركت به سمت خارج دارد)

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حزن، هم، خجل، حقد و خوف

بحث در کیفیات نفسانیه داشتیم

حزن: حزن کیفیت نفسانی است که به دنبال دارد حرکت روح را به داخل بدن زیرا که می خواهد از موذی فرار کند. عبارت دیگر انسان وقتی محزون می شود روح بخاری به سمت دورن جمع می شود و گویی که نفس به درون جمع می شود.

هم: یکی از کیفیات نفسانیه «هم» است بمعنای همت به هر دو معنای اقدام کردن و یا تصمیم گرفتن. همت به دنبال تصدیق می آید، و به دنبال همت روح بخاری هم به سمت داخل و هم به سمت خارج حرکت می کند؛ چرا که گاهی انسا چیزی را تصور می کند که هم امید خیر در آن است و هم توقع شر وجود دارد. ولذا روح همزمان هم به سمت داخل حرکت می کند و هم به طرف خارج، البته بخش روح به سمت داخل و بخش دیگر به سمت خارج حرکت می کند. ممکن هم است یکی از امید خیر و توقع شر غلبه کند و به تبع روح یا به سمت داخل و یا به سمت خارج حرکت کند.

بعبارت دیگر «هم» مرکب است از رجاء و خوف است و هر کدام از رجاء و خوف که غلبه نماید نفس را به دنبال خود می کشد، رجاء نفس را به سمت داخل و خوف نفس را به طرف داخل می کشد.

خَجَل: خَجَل کیفیتی است که مثل همت حرکت روح به سمت داخل و خارج را به دنبال دارد، گویا که خَجَل مرکب است از فزع و فرح، چرا که اولاً روح را به طرف داخل می کشد و سپس به ذهن خَجَل می رسد که ضرر نیست و یا ضرر زیاد نیست و لذت روح منبسط می شود و حرکت به سوی خارج دارد.

ص: ۱۵۱

بعبارت دیگر شخص مبتلا به خجالت اضطراب دارد که مبادا ضرری به من وارد شود و لذا روحش به سمت داخل بدن جمع می شود و وقتی که دید ضرر نیست و یا ضرر زیاد نیست روح منبسط می شود و به سوی خارج حرکت می کند.

تذکر: خَجَل کیفیتی است حاصل در نفس و خَجَل شخصی که دارای کیفیت خَجَل است.

حَقْد: حَقْد که در فارسی کینه می گوئیم عبارت است از غضب را در دل نگهداشتن تا مستقر شود و شخص آماده ی انتقام شود، ولی انتقام گرفتن نه خیل آسان باشد و نه خیل سخت در این صورت است که حقد بوجود می آید. اما اگر انتقام گرفتن آسان باشد مثل پادشاه نسبت به رعیتش با این حال شوق به انتقام پیدا نمی شود که بماند کهنه شود و حقد بوجود بیاید، هم چنین اگر انتقام گرفتن خیل سخت باشد مثل رعیت نسبت به پادشاه در این صورت شخص مأیوس می شود و شوق به انتقام پیدا نمی شود که بماند کهنه شود و حقد بوجود بیاید. پس حقد متوقف بر دو امر است، یکی غضب پایدار و دیگر آنکه انتقام

نه خیل سخت باشد و نه خیل آسان و الا شوق برای انتقام پیدا نمی شود که در صورت کهنه شدن تبدیل به حقد شود.

خوف: خوف کیفیت نفسانی است که وقتی حاصل شود حرکت دفعی روح به سمت داخل را به دنبال دارد بخاطر فرار از مودی. بعبارد دیگر در حال خوف روح به داخل بدن می رود و گویی فکر می کند که اگر خودش را جمع می کند به او آسیب نمی رسد به همین جهت بدن هم جمع می شود، چنانکه در حیوانات این را می بینیم مثلا- وقتی به مورچه دست می زنیم خودش را جمع می کند و گویی می خواهد خودش را از آسیب حفظ کند.

ص: ۱۵۲

خلاصه: کیفیات نفسانی که زافرح به بعد بیان کردیم هرگاه برای نفس حاصل شود حرکت روح بخاری را به دنبال دارد، حال این حرکت: ۱. یا به سمت داخل است ۲. و یا به سوی خارج، و در هر صورت یا فعی است و یا تدریجی.

متن: و الحزن: و هو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا هربا من المودى (بخاطر فرار از مودى).

والهم: وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل و الخارج (چه معا باشد و چه متفرقا) لحدوث امر بتصور منه خير متوقع او شر متظر، فهو (هم) مركب من رجاء و خوف فأيهما (رجاء و خوف) غلب على الفكر تحركت النفس الى جهته (غالب)، فللخير المتوقع الى الخارج (يعنى حركة الى الخارج) و للشر المنتظر الى الداخل (حركة الى الخارج).

والخجل (۱): و هو ما يتبعها حركة الروح أيضا (مثل هم) الى الداخل و الخارج، لأنه كالمركب من فزع و فرح (چون فزع و فرح باهم نیستند كالمركب است) حيث ينقبض الروح أولا الى الداخل ثم يخطر بباله أنه ليس فيه كثير مضره فينبسط ثانيا.

والحقد: و يعتبر فى تحققه أمران:

الأول: غضب ثابت (غضب گذرا نباشد) ليتقرر صورته المودى فى الخيال فيشتاق النفس الى الانتقام (يعنى تخيل نفس را سوق مى دهد به سوى انتقام).

والثانى: أن الانتقام (۱) ليس فى غاية السهولة و إلا (اگر درغایت سهولت باشد) كان كالحاصل فلا يشتد الشوق الى تحصيله و لذلك (اگر انتقام درغایت سهولت نباشد شوق برای تحصيلش بوجود نمى آید) لا يوجد الحقد للملوك مع رعيتته، (۲) ولا فى غاية الصعوبة و إلا (اگر درغایت صعوبت باشد) كان كالمتعذر فلا يشتاق إليه لئاسه عنه (انتقام) و لذلك (در صورت تعذرات انتقام شوق به انتقام بوجود) لا يوجد (حقد) للرعيت مع الملوك (چون شوق به انتقام نبوده که بماند کهنه شود و حقد بوجود بیايد).

ص: ۱۵۳

---

۱- (۱) خجل يعنى انسانی که دارای کیفیت خجل است.

وَأَمَّا الخوف: و هو ما يتبعه حركة الرّوح الى الداخل دفعه هَرَباً من الموذى و يقرب منه الفزع (نزديك به خوف فزع است)، (جواب أمّا: فليس بموجود فى نسختى الشرحين القديمين (شرح علامه واصفهانى) و موجود فى نسخه شرح القوشجى بدل الغم.

و جميع هذه الكيفيات النفسانية (از فرح به بعد) يلزمها حركة الرّوح (يعنى حركة روح را به دنبال دارد): (۱) إمّا الى خارج (۲) و إمّا الى داخل، و على التقديرين إمّا دفعه أو قليلاً قليلاً على ما اشرنا إليه فى تفسير كلّها (اي كل واحد مهنا).

## هدف از بيان كيفيات مذکور ۹۳/۰۹/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: هدف از بيان كيفيات مذکور

هدف از بيان كيفيات نفسانى: بحث در كيفيات نفسانية داشتيم همه را تعريف كرديم ولوازم شان را هم بيان كرديم، حق اين است كه كيفيات مذکور امور وجدانى است و غنى از تعريف و آنچه را كه بعنوان تعاريف را كه بيان كرديم تنبيه است بر امور وجدانى تا لوازم شان را بيان كنيم.

وقتى در خارج اتفاق ضارّ و نافع بيافتد و صورت آن در ذهن ما نقش بنسد به دنبال آن يكى از كيفيات مذکور در نفس ما بوجود و به تبعش روح بخارى به سمت داخل و يا خارج بدن حرکت مى كند. پس در ابتدا امر ضارّ و يا نافع در خارج اتفاق مى افتد و بعد صورت آن در ذهن نقش مى بنسد يعنى نفس منفعل مى شود، در مرحله سوم به تبع صورت مرتسم در نفس يكى از كيفيات نفسانية مذکور بوجود مى آيد و در آخر حرکت روح بخارى به سوى داخل و يا خارج به تبع كيفيت مذکور حاصل مى شود.

ص: ۱۵۴

باتوجه به بيان فوق بعد از انفعال نفس از صور ضارّ يا نافع، كيفيات نفسانية مذکور بوجود مى آيد و در مرحله سوم قرار دارد، امّا برخى گمان کرده اند كه كيفيات نفسانية مذکور كه در بيان فوق در مرحله سوم قرار دارد همان انفعال نفسانى است كه در بيان فوق در مرحله دوم قرار دارد و منشاء كيفيت نفسانية مذکور مثل غم و فرح است، و اين گمان بخاطر اشتباه در تطبيق است.

ممکن است هم مراد گروه مذکور از انفعال، انفعال بدنى باشد در اين صورت كيفيات مذکور همان حرکت روح بخارى به سمت داخل و خارج بدن است، كه باتوجه به بيان فوق در مرحله چهارم قرار دارد، و از آنجاي كه حرکت روح بخارى به سوى داخل با انقباض همراه است و حرکت روح به سمت خارج همراه انبساط، از كيفيات مذکور يعنى فرح، غم، غضب و... تعبیر به انبساط و انقباض و... شده است مثلاً گفته اند كه فح انبساط قلب است و غم انقباض آن و غضب غليان دم، و حال آنكه فرح انبساط قلب را دنبال دارد و غم انقباض آنرا و غضب غليان دم را.

مطلب ششم: كيفيات مختص به كم

کم دو قسم است: ۱. کم متصل، ۲. کم منفصل.

هر کدام از اقسام کم کیفیات خاص دارد که در این فصل به این کیفیات می پردازیم.

کیفیات مختص کم متصل: کیفیات مختص به کم متصل کیفیاتی است که بدون واسطه بر کم متصل وارد می شود، مثل استقامت و انحنا که عارض خط و سطح می شوند و مثل تغییر و شکل که عارض سطح و جسم تعلیمی می شوند. اما کیفیات که با واسطه عارض کم متصل می شود کیف مختص به کم نیستند، مثلا لون عارض بر کم می شود ولی بواسطه جسم پس لون کیف مختص به کم نیست.

ص: ۱۵۵

کیفیات مختص به کم منفصل: کیفیات مختص به کم متصل کیفیاتی است که بدون واسطه بر کم منفصل عارض می شود مثل زوجیت و فردیت برای عدد، نه لون که بدون واسطه بر معدود وارد می شود و با واسطه ی معدود بر عدد عارض می شود.

تعریف استقامت: بین دونقطه می توانیم خطوط متعددی رسم نماییم، خطوط که گاهی کم مایل اند و گاهی بشتر ولی انحنایش بحدی نمی رسد که زاویه پیدا کند و دوخط به حساب بیاید، این خطوط هرچه میل وانحنایش بشتر باشد فاصله اش زیاد تر است و در نتیجه طولش زیاد تر، اما خط که هیچ گونه انحنایی ندارد کوتاه ترین فاصله را دارد، به این خط مستقیم می گویند.

اشکال فخررازی: وقتی شما می گوید اقصر است دوچیز را به هم نسبت می دهید؛ درحقیقت دوخطی را که کی منحنی است و دیگری مستقیم باهم مقایسه می کنید و می گوید مستقیم اقصر و منحنی اطول است، و حال آنکه مستقیم و منحنی دونوع خط اند و تباین ماهوی دارد، و دوچیزی را می شود باهم مقایسه کرد که اشتراک داشته باشند.

جواب قوشجی: برای بدست آمدن نسبت اقصر لازم نیست که دوخط مستقیم و منحنی را انطباق دهیم با چشم خود می بینیم کافی است، علاوه براینکه با متر می توانیم اندازه بگیریم.

جواب لاهیجی: نسبت دو قسم است: ۱. نسبت عددی، که مقتضی تجانس است و باید دو عدد عاَد مشترک داشته باشند، مثلاً عدد پنج ازید و عدد دو انقص است که عاَد هر دو عدد یک است. همین چنین وقتی که دو مقدار را با عدد تبیین می کنیم باید عاَد مشترک داشته باشند.



۲. نسبت صمیه، که مقتضی تجانس نیست یعنی طرفین نسبت عادّ مشترک ندارند مثل جذر سه با عدد دو که عادّ مشترک ندارند، در این صورت که یک طرف اصمّ است تجانس لازم نیست وانحنا واستقامت نسبت صمیه دارند و تجانس لازم نیست.

متن: و هی (هذه کیفیات النفسانیة) جمیعها واضحہ المعانی عند العقل غیّہ عن التعریف، و الغرض من التفسیرات المذكورہ أنّما هو الاشارہ الی ما لكلّ منها (هذه کیفیات) من الخواص و اللوازم، (۱) فحقائقها (کیفیات نفسانیة) کیفیات تابعه لانفعالات تحدث فی النفس مما یرتسم (نقش می بندد) فی قواها (نفس) من النافع و الضارّ (۲) و کثیرا ما یتسامح فیفسّر بنفس الانفعالات كما یقال الفرح انبساط القلب و الغم انقباضه و الغضب غلیان الدّم الی غیر ذلك .

المطلب السّادس فی القسم الرابع من الاقسام الاربعه للکیف

وهی کیفیات المختصه بالکمیات ای (۱) التي تكون عروضها بالذّات (بدون واسطه) للکمیات (۱) المتصله کالاستقامه للخطّ و الانحناء له (خط) و للسطح و التقعیر للسطح و الشکل له (سطح) و للجسم التعلیمی و کذا الخلقه (که مرکب از شکل و لون است) و سیأتی (ص ۳۵۳) تفسیرها (خلقه).

(۲) و أيضا التي تكون عروضها بالذّات للکمیات المنفصله کالزوجیه و الفرديه للعدد.

فالمستقیم هو اقصر الخطوط الواصله بین النقطتين کذا عرفه ارشمیدس.

وهذه النسبه (نسبت که از کله ی اقصر فهمیده می شود) التي یشتمل علیها (نسبت) هذا التعریف هی ما یتحقّق بین مقدارین مختلفین بالماهیه (بیان ما:) من النسبه الصّمیه التي لا یقتضی التجانس لا التي یقتضیه (تجانس) من النسبه العدديّه التي یتحقّق بین مقدارین متشارکین (یعنی دو مقدار که عادّ مشترک دارند) علی ما مرّ (ج ۳، ص ۱۳۹، س ۱۳) فی مبحث الاتصال من الجواهر.

ص: ۱۵۷

---

۱- (۱) مثلا لون اولا وبالذات بر جسم وارد می شود و بواسطه ی جسم بر کم وارد می شود.

فلا- یرد علیه(تعریف ارشمیدس) اشکال الامام: من أنه یمتنع ان یوصف المستقیم بأنه ازید او اقصر من المنحنی، لکونهما(مستقیم و منحنی) مختلفی الحقیقه(یعنی دونوع اند) فلا یمکن انطباق احدهما علی الاخر.

## تعاریف خط مستقیم ۹۳/۰۹/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعاریف خط مستقیم

بحث در کیفیات مختص به کم داشتیم، یکی از کیفیات مختص کم متصل و سطح انحنا و استقامت است.

برای استقامت چهار تعریف در این جا بیان شده، یکی همان تعریف ارشمیدس که خط مستقیم عبارت است از کوتاه ترین فاصله بین دو نقطه. و سه تعریف دیگر حال به بیان شان می پردازیم:

تعریف دوم: اگر خط مستقیم را میله ی فرض کنیم و دور خودش بچرخانیم، به این نحو که دوسر میله را در دست نگهداریم و دو دست را در یک تراز، وقتی میله را دور خودش بچرخانیم میله وضعش عوض نمی شود، اما خط منحنی چنین نیست بلکه با چرخاندن دور خودش وضعش عوض می شود مثلا طرف برآمده ش گاهی نزدیک می شود به سطح که دست را روی آن قرار دارد و گاهی دور می شود از آن.

تعریف سوم: خط مستقیم را چنانچه افقی قرار دهیم بنحوی که یک سر خط در راستای چشم ما باشد نقطه ی که در مقابل چشم ما است سایر نقاط را می پوشاند و ما نمی توانیم سایر نقاط را ببینیم، ولی خط منحنی چنین نیست بلکه نقطه ی سر خط که در مقابل چشم ما است سایر نقاط را نمی پوشاند بلکه نقاط بر آمده خط هم دیده می شود.

تعریف چهارم: خط مستقیم تعریف شده به اینکه نقاط مفروض در آن در محاذات هم اند، نه اینکه مثلا یک نقطه قسمتش بالا و قسمتش پایین باشد. البته خط قطری ندارد که نقاط قسمتی داشته باشد بلکه مراد این است که خط مستقیم یک ذره بر آمده گی و تورفتگی ندارد. اما خط منحنی نقاط مفروضش در محاذات هم نیست بلکه گودی و بر آمده گی دارد.

ص: ۱۵۸

نکته(۱): در تعریف فوق از محاذات استفاده کرده ایم که از طریق حس مشهود است.

نکته(۲): خط هندسی از نقاط تشکیل شده، وقتی که خود کار را روی نقطه قرار دهیم و آنرا بکشیم خط بوجود می آید، این خط در خارج وجود دارد. اما خط فلسفی طرف سطح است و مستقل وجود ندارد و لذا باید توهم نماییم یعنی با وهم تجسم کنیم بطور مستقل. در هر صورت تعاریف فوق خط مستقیم صادق است، چه خط هندسی باشد چه فلسفی.

استقامت و انحنا در مقابل هم اند؛ یعنی هر چه که مستقیم نیست منحنی است، و خط منکسر که در هندسه مطرح است، قسم سوم در مقابل خط منحنی و مستقیم نیست بلکه خط منکسر دو خط مستقیم متقاطع است. پس خط یا مستقیم است و یا منحنی

وباتعریف خط مستقیم تعریف خط منحنی هم روشن شد؛ چرا که الاشیاء تعرف باضدادها.

وجود خط منحنی در خارج: در تعریف خط منحنی اختلاف نیست اما در وجودش اختلاف است؛ قائلین به جزء لایتجزی می گویند خط منحنی در واقع وجود ندارد، در واقع آنچه را که ما دایره می بینیم مضرس و دندانانۀ دندانانۀ است ولی چون این دندانانۀ ها ریز است ما نمی بینیم پس در واقع دایره نیست بلکه ما دایره می بینیم. اما لاهیجی می گوید: دایره واقعا وجود دارد همان گونه که ما بینیم.

تعریف دایره: دایره سطحی است مُحاط به خط واحد که فاصله این خط از نقطه ی مفروض در داخل خط مساوی است.

متن: وقد یرسم (خط مستقیم): بآنه الذی لو فرض میله (فتله. ن قوشجی) مع ثبات طرفیه لم یتغیر وضعه و هذا و ان کان بحسب التوهم لکنه توهم صحیح غیر موجب لتغیر الوضع.

ص: ۱۵۹

و يرسم (خط مستقيم) أيضا: بأنه الذي إذا وقع في امتداد شعاع البصر ستر طرفه (ابتدا یا انتهای خط) وسطه (نقطه ی وسط خط را) و بذلك (به همین طریق) يمتحن التبال (تیرساز) استقامه القدح (تیر تراشیده و بی پر).

و بأنه الذي يتحاذى (1) جميع النقط المفروضه فيه و المحاذاه معلومه بالحسّ .

فكما أنّه ؛ ای الخط المستقيم موجود على ما مرّ من وجود الاطراف (ابتدا و انتهای خط). فكذا الدائره الحقيقه (اشاره به رد قائلین جزء لا يتجزى که می گویند دایره فقط به نگاه ما وجود دارد) و هی (دایره حقیقی) سطح مستو (هموار است، نه مضرس چنانکه قائلین جزء لا يتجزى می گویند) یحیط به (سطح مستوی) خطّ واحد یفرض فی داخله (خط محیط) نقطه یساوی جميع الخطوط المستقیمه الخارجه منها (نقطه) إلیه (خط محیط) فی الحقیقه (لا فی الحس فقط).

## دلیل بروجود دایره حقیقی ۹۳/۰۹/۲۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل بروجود دایره حقیقی

بحث در خط مستقیم و منحنی داشتیم، با تعاریف خط مستقیم خط منحنی هم روشن شد ولی جود خط منحنی در خارج نیاز به اثبات دارد چرا که برخی وجود دایره را قبول ندارند.

مدعا: دایره حقیقی وجود ندارد.

دلیل: هر چند در ظاهر ما دایره می بینیم ولی اگر دقت می کنیم بینیم که محیط دایره دندانان دندانان است، چرا که جسم مرکب است از اجزای صغار صلبه ی لایتجزی و لذا ما سطح که در ظاهر هموار بنظر می رسد پستی و بلندی دارد و دایره ی که محیط بر سطح است دندانان دندانان است.

ص: ۱۶۰

۱- (۱) ای لایکون بعضها ارفع وبعضها اخفض بل کلها علی سمة واحد. (حاشیه بر شرح تجرید قوشجی).

جواب: اولاً جسم مرکب از اجزای لاینجری نیست، برفرض که چنین باشد باز هم دایره ی حقیقی وجود دارد، چرا که :

دلیل اول بروجود دایره: شما هم وجود دایره ی حسی را قبول دارید و هم وجود خط مستقیم را، و لذا می شود خط مستقیم را میز که مثلاً با اجزای برآمده مساوی است میزان قرار دهیم و تورفتگی ها را با اجزای دیگر پُر کنیم و دایره حقیقی بسازیم.

دلیل دوم بروجود دایره: وقتی که خط مستقیم را روی نقطه ی قرار دهیم و دور خودش بچرخانیم در محیط یک خط یک نواخت بوجود می آید که فاصله ی آن از مرکز مساوی است. و این دایره حقیقی است.

تضاد نداشتن مستدیر و مستقیم: مستدیر و مستقیم چه خط باشند و چه سطح تضاد ندارد.

دلیل اول: ۱. اگر خط مستقیم معین را فرض کنیم می‌توانیم با بی‌نهایت خط منحنی دوسر این خط معین را بهم وصل کنیم، عبارت دیگر خط مستقیم معین می‌تواند وتر باشد برای بی‌نهایت خط منحنی ۲. وضد واحد است نه متعدد. پس خط مستقیم با هیچ یک از خطوط منحنی ضد نیست.

دلیل دوم: تضاد داشتن شرایطی دارد، یکی از شرایط تضاد دو چیز غایت خلاف داشتن آنها است، ولی خط مستقیم و مستدیر غایت خلاف ندارند، چرا هر خط منحنی را که فرض کنیم می‌توانیم خط دیگری را پیدا کنیم که انحنایش بشتر است و در نتیجه نمی‌توانیم خط منحنی پیدا که غایت خلاف را با خط مستقیم داشته باشد.

نکته: اگر با این دلیل بخواهیم تضاد را از خط منحنی و مستقیم نفی کنیم سیاهی و سفیدی هم تضاد نخواهند داشت چرا که هر سیاهی را که فرض کنیم سیاهی شدید تر از آن هم قابل فرض است. در سیاهی و سفیدی تضاد را بین سیاهی و سفیدی موجود قرار داده‌اند، که بین آخرین سیاهی موجود و آخرین سفید موجود غایت خلاف است در مانحن فیه هم می‌شود بین آخرین خط منحنی موجود و خط مستقیم تضاد باشد.

متن: وذلك لأنّ الدائره الحسيّه، وهى (دايره حسيّه) ما(دايره) يتساوى جميع تلك الخطوط فيه(ما) بحسب الحسّ، موجوده(خبر لأن). فإذا كان الخط المستقيم موجودا يمكن ان يوازن به(خط مستقيم) جميع الخطوط الخارجه من مركزها(دايره) الى محيطها(دايره) بتتميم ما نقص و تنقيص ما زاد على ما مرّ فى مباحث الجواهر.

و أيضاً يمكن أن يفرض ثبات احد طرفى الخط المستقيم و حرکه طرفه الآخر إلى أن عاد إلى وضعه الأوّل. (متفرع برهردودليل): فيحصل على التقديرين(تميم مانقص و تنقيص مازاد، اثبات احد طرفى الخط المستقيم و حرکه طرفه الآخر) دائره حقيقيه و هو المطلوب.

و التضاد منتف عن المستقيم و المستدير، أمّا أوّلاً: فلأنّ (مقدمه اول): المستقيم قد يكون وترّاً لقسى(جمع قوس) غير متشابهه كثيره،(مقدمه دوم): و ضدّ الواحد لا يكون إلاّ واحداً كما سيأتى.

و أمّا ثانياً: فلأنّ غايه الخلاف معتبره فى التضادّ و كلّ مستدير يفرض ضدّ المستقيم، فيمكن فرض ما هو أشدّ تحدّبا من ذلك المستدير الى غير النهايه فلا- يتحقق غايه الخلاف. اللهم الا- ان يعتبر غايه الخلاف المتحققه(يعنى هر چند در واقع آخرين حدّ انحنا را داريم وچنين خطى با خط مستقيم در واقع غايت خلاف دارد، اما بلحاظ ذهن مى شود خطى با انحناى بشرى در نظر گرفت).

### دلایل عدم تضاد استقامت و استداره ۹۳/۰۹/۲۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلایل عدم تضاد استقامت و استداره

بحث در عدم تضاد مستقيم و مستدير داريم. مستقيم و مستدير هم وصف خط اند وهم وصف سطح، سطح و خط از يك سنخ نيستند ولذا باهم مقايسه نمى شوند اما خط منحنى و خط مستقيم و سطح منحنى و سطح مستقيم قابل مقايسه اند و

دليل سوم: ضدان دوام وجودى اند كه به دنبال هم بر موضوع واحد وارد مى شوند و...، اما خط منحنى و مستقيم موضوع واحد ندارند؛ چرا كه موضوع خط مستقيم سطحى مستوى است از آن حيث كه مستقيم الا انتها است، اما موضوع خط مستدير سطح مستدير است از آن حيث كه مستدير الا انتها است و يا سطح مستوى است از آن حيث كه مستدير الا انتها است. پس استداره و استقامت يا استوا مقوم موضوع استداره و استقامت است و استداره و استوا حقيقت شان مختلف است و در نتيجه موضوع استداره و استقامت واحد ندارد.

ص: ۱۶۲

ما قيل: دايره هم موضوع است براى خط مستقيم وهم براى خط مستدير، چرا كه دايره سطح مستوى است و در نتيجه مى توانيم در آن خط مستقيم فرض كنيم وهمين دايره موضوع است براى محيطش كه خط مستدير باشد.

جواب: همان گونه که بیان شد استداره مقوم موضوع خط مستدیر واستوا مقوم موضوع خط مستقیم است ودایره هم بلحاظ استوایش می تواند موضوع خط مستقیم باشد یعنی در آن خط مستقیم را فرض کنیم وبلحاظ استداره ی انتهایش موضوع خط مستدیر است پس دایره به دولحاظ موضوع خط مستقیم ومستدیر می شود، علاوه بر اینکه خط مستقیم فرضی وبالقوه است نه بالفعل.

ماقیل: استوانه را چنانچه از ارتفاع ببریم هم خط مستقیم بوجود می آید وهم خط مستدیر؛ چرا که محیط قاعده است خط مستدیر است واز آنجای که بریده شده است خط مستقیم بوجود آمده است پس دراستوانه هم خط مستدیرداریم وهم خط مستقیم.

بعبارت دیگر در استوانه که سطح وقاعده ش مستدیر است می توانیم در آن همان سطحش هم خط مستدیر فرض کنیم وهم خط مستقیم.

جواب: سطح استوانه را تا برش نزنیم خط مستقیم فرض نمی شود ووقتی که برش زدیم سطح مستوی درست می شود که انتهایش خط مستقیم است ودراین صورت دیگر خط مستدیر وجود ندارد. پس استوانه بلحاظ ارتفاعش می شود برش بخورد وخط مستقیم درش بوجود بیاید یا چنین برشی را فرض کنیم وخط مستقیم فرضی بوجود بیاد، اما در این فرض دیگر خط مستدیر نداریم بلکه خط مستدیر محیط قاعده اش است.

تذکر: همه ی آنچه که در خط مستدیر وخط مستوی بیان کردیم در سطح مستدیر و سطح مستوی هم بعینه می آید.

سوال: آیا می تواند بین دوخط مستدیر تضاد باشد؟

جواب: دوخط مستدیر یا اندازه اش مساوی است و یا چنین نیست، اگر اندازه اش مساوی باشند در این صورت متماثل اند اما اگر اندازه اش مساوی نباشد تضاد ندارند؛ چرا که اندازه دوخط فرق و در نتیجه حدوده اش فرق دارد که خطی که اندازه ی کمتری دارد موضوعش سطحی است که حدوده اش کمتر است و خطی که اندازه اش زیاد تر است موضوعش سطحی است که حدوده وانحنایش بیشتر است. پس موضوع شان فرق دارد و متضاد نیستند.

سوال: آیا عارض استداره واستقامت می تواند تضاد داشته باشند؟

جواب: عارض استداره موضوعش استداره و عارض استقامت موضوعش استقامت است واستقامت واستداره اختلاف در حقیقت دارند پس عارض شان نمی تواند موضوع واحد که شرط تضاد است داشته باشند و در نتیجه تضاد ندارند.

متن: وَاِمَّا ثَالِثًا: فَلَأَنَّ الضَّدَّيْنِ يَعْتَبَرُ امْكَانَ تَوَارِدِهِمَا عَلَى مَوْضِعٍ وَاحِدٍ وَهُوَ غَيْرُ مُمْكِنٍ هَاهُنَا (در استداره واستقامت)، لِأَنَّ مَوْضِعَ الْمُسْتَقِيمِ سَطْحٌ مُسْتَوٍ مِنْ حَيْثُ هُوَ مُسْتَقِيمٌ الْإِنْتِهَاءُ وَ مَوْضِعُ الْمُسْتَدِيرِ سَطْحٌ مُسْتَدِيرٌ (اگر مستدیر سطح باشد) أَوْ سَطْحٌ مُسْتَوٍ مِنْ حَيْثُ هُوَ مُسْتَدِيرٌ الْإِنْتِهَاءُ وَ هُمَا \_ اَعْنَى الْمُسْتَدِيرِ وَ الْمُسْتَوِي (چه وصف سطح باشند و چه وصف انتها) \_ مُخْتَلِفًا الْحَقِيقَةَ، فَلَا يَتَّحِدُ الْمَوْضِعُ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَوْضِعٌ.

فاندفع ما قيل: من أن الدائرة سطح مستوي (ومی توانیم در آن خط مستقیم فرض کنیم) وهي موضوع لمحيطها الذي هو خط مستدیر.

وَأَمَّا مَا قِيلَ: مِنْ أَنَّ مَحِيطَ الْأَسْطَوَانَةِ وَالْمَخْرُوطِ غَيْرُ مُسْتَوٍ (بلکه مستدیر است) يَوْجَدُ فِيهِمَا خَطٌّ مُسْتَقِيمٌ (جواب أمّا): فَغَلَطَ إِذْ لَا يَوْجَدُ فِيهِمَا (اسطوانه و مخروط) الْمُسْتَقِيمُ إِلَّا بِالْقَطْعِ طَوَّلًا، وَحِينَئِذٍ (در این هنگام که از طول قطع کردیم) يَحْدُثُ هُنَاكَ (در اسطوانه و مخروط) سَطْحٌ مُسْتَوٍ هُوَ مَوْضِعٌ لِلْمُسْتَقِيمِ.

ص: ۱۶۴



و من هنا (دلیل سوم) ظهر انتفاء التّضادّ بین المستدیرین أيضاً (همان گونه که بین مستقیم و مستدیر تضاد نیست)، لکن مراتب الاستدارات انواعاً مختلفه فلا یمكن اتّحاد الموضوع فیهما (مستدیرین).

و کذا التّضادّ منتفٍ عن عارضیهما ای الاستقامه و الاستداره لامتناع اتّحاد الموضوع فیهما أيضاً لاختلافهما (استقامت و استداره) بالحقیقه.

## شکل و خلقت ۹۳/۱۰/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شکل و خلقت

بحث در کیفیات مختص به کم داشتیم، برخی از این کیفیات را بیان کردیم حال می پردازیم به شکل که مختص به کم است.

تعریف شکل: شکل عبارت است از هیئت احاطه ی حد؛ یعنی هیئتی که از احاطه ی حد بدست می آید، حال:

الف. یا احاطه ی حد واحد مثل کره که سطح کره احاطه کرده جسم کره را،

ب. و یا احاطه ی حدود متعدد که خود دو قسم است:

۱. یا دوحد احاطه دارد مثل مخروط و نیم کره که هر دو محاط به دوحد اند؛ یکی حد قاعده و دیگری حد کنبدی شکل.

۲. بستر از دوحد احاطه دارد مثل چند ضلعی ها مثلاً استوانه محاط به سه حد است و مکعب محاط به شش حد.

لاهیجی: در عبارت احاطه ی حد یا حدود به جسم مطرح شده و این از باب مثال است؛ چرا که شکل اختصاص به جسم ندارد، مثلاً دایره شکلی است که یک حد احاطه کرده سطح را، مربع شکلی است که احاطه کرده چهار حد سطح را و مثلث شکلی است که احاطه کرده سه حد سطح را.

خلقت: خلقت کیفیت دیگری مختص به کم است، که در آن سه بحث مطرح است؛ یکی تعریف خلقت، دوم بیان اینکه خلقت کیفیت مختص به کم است و سوم بیان چرایی طرح خلقت در حالیکه بحث در کیفیات مفرد است.

ص: ۱۶۵

الف. تعریف خلقت: خلقت کیفیتی که از اجتماع رنگ و شکل حاصل می شود، مثلاً با توجه رنگ پوست و شکل شخصی می گوئیم خلقتش زیبا یا زشت است.

ب. بیان کیف بودن خلقت و اختصاص آن به کم:

هرچند لون کیف است و قسیم کم، ولی خلقت کیفیتی است مرکب از شکل و لون و اختصاص به کم دارد.

سوال: چگونه خلقت کیف مختص به کم باشد درحالیکه لون که جزء آن است کیف است و قسیم کم است و اقسام متباین اند؟

جواب لاهیجی (۱): اشکال ندارد که اجزاء اختصاص به کم نداشته باشد ولی خلقت که مجموع است اختصاص به کم داشته باشد؛ چرا که حکم مجموع با حکم اجزاء فرق دارد. پس اگر یک جزء مختص به کم نبود بلکه هر دو جزء مختص به کم نبود مستلزم این نیست که مجموع هم مختص به کم نباشد.

ان قلت: حکم اجزاء در صورت با حکم کل فرق دارد که مرکب حقیقی باشد، اما در مرکب های اعتباری حکم مرکب غیر از حکم اجزاء نیست، و خلقت مرکب اعتباری است. پس حکم غیر از حکم اجزاء نمی تواند باشد.

قلت: اولاً، همیشه این طور نیست که حکم مرکب اعتباری همان حکم اجزایش باشد، بلکه گاهی حکم مرکب اعتباری غیر از حکم اجزایش است. و ثانیاً، خلقت مرکب اعتباری نیست، بلکه خلقت هیئتی است که از اجتماع لون و شکل بدست می آید، نه صرف اجتماع لون و شکل.

جواب فخر رازی (۲): اگر خلقت را مختص به کم می دانیم بلحاظ شکل است که اختصاص به کم دارد، نه بلحاظ مجموع شکل و لون.

لاهیجی: این جواب هر چند اشکال ندارد، ولی لازم نیست؛ چرا که مجموع حکمی دارد غیر از حکم اجزایش.

جواب سوم: شکل مختص به کم است ولون هرچند کیف و قسیم کم است ولی درچنین جای مختص به کم می باشد؛ چرا که لون گاهی چنان است که ارتباط با کم ندارد و به آن کیف محسوس می گوئیم و گاهی ارتباط به کم دارد و به آن کیف مختص به کم می گوئیم، ومانحن فیه از این قبیل است زیرا که لون اولاً وبدون واسطه برسطح عارض می شود وثانیا وبالعرض برجسم. پس لون کیف مختص به کم است.

ان قلت: طبق این جواب لون کیف مختص به کم است درحالیکه می دانیم لون کیف محسوس است و کیف محسوس قسیم کیف مختص به کم است، چگونه یک قسم می تواند قسیم خودش باشد؟

قلت: کیف محسوس یا در کم یافت می شود ویافت می شود، کیف محسوس که در کم یافت نشود ناسازگار است ولی کیف محسوس که در کم یافت می شود با کم ناسازگار نیست. پس کیف محسوس مثل لون می تواند مختص به کم باشد.

لاهیجی: اولاً، احتیاج به این جواب نیست، چرا که همان گونه که بیان شد حکم مجموع غیر از حکم اجزاء است واگر جزء حکمی داشت لازم نیست مجموع همان حکم را داشته باشد. پس عدم اختصاص لون به کم مستلزم عدم اختصاص خلقت که به کم نیست.

ثانیا، این جواب صحیح نیست چرا که لون اختصاص به کم ندارد بلکه در عمق جسم هم یافت می شود ما می بینیم پس لون هم در سطح است وهم در عمق وماده ی جسم واخصاص به سطح و کم ندارد.

ج. وجه طرح بحث خلقت:

ص: ۱۶۷

اشکال(۱): بحث که در کیفیات و یا بحث در کیفیات مختص به کم، مربوط به کیفیات مفرده است، نه کیفیات مرکبه؛ چرا که کیفیات مرکبه زیاد است و اگر کیف مرکب خاص را مطرح کنیم دلیل می خواهد. پس دلیل طرح خلقت چیست؟

اشکال(۲): خلقت بر جسم عارض می شود نه بر کم، کیف مختص به کم آن است که بر کم عارض شود، ولی خلقت چنین نیست. بعبارت دیگر عروض خلقت فقط بر جسم تصور می شود و اگر جسم نباشد خلقت نیست؛ مثلاً- می گوئیم این جسم خلقتش زشت یا زیبا است، اما کیف مختص به کم آن است که فقط بر کم عارض شود هر چند در وجودش احتیاج به جسم داشته باشد ولی عروضش بر کم است.

جواب از اشکال اول: خلقت کیفیت مرکبی است که باعتبار آن جسم متصف به حسن و قبح می شود، که وصف مهم است، اما سایر کیفیات مرکب چنین ویژگی را ندارد. پس خلقت کیفیت مرکبی است که ویژگی خاص دارد و لذا جا داشت که طرح شود.

جواب اشکال دوم: کیفیات مختص به کم دو جور است یا کیفیتی است که اختصاص به کم مطلق است دارد و یا کیفیتی است که اختصاص به کم مضاف دارد و خلقت کیفیتی است که اختصاص به کم مضاف دارد، کم که در جسم است و لذا خلقت تصور نمی شود مگر با عروضش بر جسم طبیعی. پس کیف مختص به کم دو قسم است یا کیفیتی است که اختصاص به کم مطلق دارد و تصور چنین کیفی جز به کم به چیزی دیگر احتیاج ندارد و یا کیفیتی است که اختصاص به کم مضاف دارد، چنین کیفی تصورش محتاج به مضاف الیه هم دارد.

متن: والشكل : هو هيئته إحاطه الحدّ الواحد كما في بسيط (بمعناى سطح يا درمقابل مركب) الكره (سطح كره كه احاطه كرده جسم كره را يا اضافه صفت به موصوف يعنى كره بسيط) ، أو الحدود: إمّا اثنين كما في المخروط و نصف بسيط الكره (مخروط ونيم كره هردو دوتا حد دارند) أو أكثر كما في المضلّعات (مثل استوانه كه سه حد دارد ومكعب شش حد دارد).

و قوله: بالجسم ليس من تتمه التعريف (كه تعريف را مقيد كند)، و الّا ينتقض (يعنى جامع افراد نخواهد بود) بشكل الدائره و المثلث و المربع و غير ذلك من المسطحات بل أوردته للتّمثيل، اى بالجسم مثلاً.

(بحث اول): و مع انضمام اللون إلى الشكل تحصل الخلقه، فهى كيفيته حاصله من اجتماع اللون و الشكل.

(بحث دوم): ولا منافاه بين كونها (خلقت) من الكيفيات المختصه بالكميات و بين كون اللون الذى هو جزءها من الكيفيات المحسوسه، (الف) لأيدّ اختصاص المجموع لا يستلزم اختصاص كل واحد من أجزائه، بل و لا شىء من أجزائه. (ب) فلا حاجه إلى ما قال الإمام: من أنّ اختصاص الخلقه بالكمّ إنّما هو باعتبار اختصاص جزئه (كم) الذى هو الشكل به. (ج) وإلى ما قيل: من أنّ اللون أيضاً مختصّ بالكمّ لكون حاملها الاوّل هو السطح و معنى كون الجسم ملوّناً أنّ سطحه ملوّن. ولا منافاه بين كون اللون من الكيفيات المحسوسه و بين كونه مختصّاً بالكمّ لأنّ المراد من الكيفيات المحسوسه المقابله للكيفيات المختصه بالكميات هو ما لا يختصّ منها (كيفيات محسوسه) بالكمّ. (متفرع بر قبل از ولا منافاه) فيكون الخلقه بكلّ جزئيه مختصّاً بالكمّ. (جواب دوّم از راه حل سوم): على أنّه قد يمنع اختصاص اللون بالسطح فإنّه قد يكون نافذاً فى اعماق الجسم.

(بحث سوم): فان قيل: الكلام (بحث که در کیف یا در کیف مختص به کم داریم) فی کیفیه المفرده إذ لو اعتبر ترکیب کیفیات بعضها مع بعض لكان هناك أقسام لا تنهاهی فلا وجه لاعتبار البعض دون البعض.

و أيضاً الخلقه لا- يتصور عروضها إلّا للجسم الطّبیعی، إذ لولاه (جسم طبیعی) لم يكن خلقه بخلاف غيرها (خلقه) من کیفیات المختصّه بالكمّ فإنّها غیر مفتقره إلى المادّه إلّا فی الوجود.

أجیب عن الأوّل: بأنّهم (حکما) لثبوت وجد و التركب کیفیه من الشكل و اللون خصوصیه لیست لغیرها (کیفیت مرکبه) من المركبات حیث یتّصف باعتبارها (کیفیت مرکبه) الجسم (نائب فاعل یتصف) بالحسن و القبح دون غیرها (کیفیت مرکبه) اعتبروها اقسماً علی حده دون غیرها (کیفیت مرکبه).

و عن الثانی: بان العارض للكمیه: (۱) إمّا أن يعرض لها (کمیت) من حیث أنّها کمیه (۲) أو من حیث أنّها کمیه شیءٍ مخصوص وكلا القسمین عارض للكمیه لامحاله.

اضافه ۹۳/۱۰/۰۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اضافه

بحث در مقولات عرضی داشتیم، سوّمین مقوله ی عرضی اضافه است.

تعریف اضافه: وقتی که می خواهیم مضاف را تصور کنیم باید با غیر تصورش کنیم، اما نه هر غیر بلکه غیری که آن هم با اولی تصور می شود. پس اضافه نسبت است اما هر نسبتی اضافه نیست بلکه نسبت مکرره اضافه است.

مطلب اول: اضافه نوعی نسبت است چرا که مضاف چیزی است که تصورش بستگی به تصور غیر دارد اما نه هر غیر بلکه غیری که منسوب الیه است. پس یک شیء داریم مثل زید که بلحاظ انسان بودن مضاف نیست و تصورش هم بستگی به غیر ندارد، اما بلحاظ وصف اخ داشتن مضاف است وقتی می توانیم زید را بعنوان اخ تصور کنیم که مثلاً عمرو همین وصف اخ بودن را داشته باشد و با همین وصف بازید تصور شود. خلاصه وقتی اخ را تصور می کنیم که با شیء که دیگر که همین وصف را دارد تصور شود.

ص: ۱۷۰

مطلب دوم: این نسبت یا صفت مثلاً- اخ وقتی برای شیء بوجود می آید که یک حالت و عرضی مثل ولادت که مرتبط به دو طرف نسبت یعنی مضاف است در خارج حادث شده باشد تا منشاء مضاف باشد.

مثال اول: سقف و دیوار بعنوان سقف و دیوار تصورشان بستگی به هم دیگر ندارد، اما سقف بعنوان فوق وقتی تصور می شود که حائط بعنوان تحت لحاظ شود، همین چنین حائط وقتی بعنوان تحت تصور می شود که سقف بعنوان فوق تصور شود

پس تصور هریک از فوق و تحت بستگی به تصور دیگری دارد.

مثال دوم: زید و عمرو بعنوان یک انسان تصور شان مستقل است و بستگی به تصور دیگری ندارد، و به این لحاظ مضاف هم نیستند، اما زید بلحاظ اخ بودن تصورش بستگی به تصور عمرو دارد که آن هم همین وصف اخ بودن را دارد و با زید که اخ است تصور می شود.

اخ بودن که مضاف است و تصورش به تصور غیر بستگی دارد که آن هم همین صف را دارد، وقتی برای مثلا- زید و عمرو بوجود می آید که در خارج ابن اب واحد یعنی ولالت محقق شود.

مثال سوم: زید و عمرو بعنوان انسان هر ماهیت مستقل دارد و تصور این ماهیت نیاز دارد که باغیر تصور شود اما زید بعنوان اب وقتی تصور می شود که عمرو بعنوان ابن تصور شود، و عمرو بعنوان ابن هم وقتی تصور می شود که زید بعنوان اب تصور شود. و این مضاف که تصورش چنین است وقتی بوجود می آید که در خارج ولادت عمرو از زید محقق شود.

متن: المبحث الثالث فی الجنس الثالث من الاجناس التسعه للعرض وهو المضاف علی ما قال : الثالث المضاف .

ص: ۱۷۱

و هو (مضاف) ما يكون ماهيه معقوله بالقياس الى غيره.

و معنى كون الشئ معقولاً بالقياس الى غيره هو أن يكون الشئ (مثل اخ) إذا قصد تصوّر معناه احوج تصوّره الى تصور شئ خارج عنه، لا- كيف كان، فإنّ السّقف إذا تصوّر معناه تصوّر معه معنى الحائط الّذى يُقلُّه (اي يحمله). و ليست ماهيته السّقف معقولاً بالقياس الى الحائط، بل يجب أن يكون المعنى (اخوت) المعقول للشئ (زيد) الّذى (صفت معنى) يحوج إلى أن يعقل معه (شئ، معنى) غيره. إنّما هو (معنى) له (شئ) من أجل وجود ذلك الغير باذائه، فذلك المعنى الّذى للشئ (زيد) من أجل حصول الحال التي لاجلها (حالت) صار الاخر (عمرو) معه (زيد) هو (معنى) اضافته (زيد) مثل: الاخ، (تعلييل برای ذلك المعنى): فإنّ حقيقه المفهوم من الأ-خوه (ثابت لاحد...:) لأحد الا-خوين هي كون ابن أبى الاخر (صفت مجموعه يعنى ابن ابى ديگر) ثابتة (خبر كون) له (احد الاخوين) لأجل وجود الآخر بهذه الحال - أعنى: كون ابن أبى هذا الأوّل - فنفس أخوه أحد الأخوين هي نفس اعتباره (احد الاخوين) من حيث له (احد الاخوين) اخر بهذه الصفه (صفت احد الاخوين) و ان كان قد يكون فى بعض الاضافات هو (ذلك المعنى) نفس اعتبار احد الامرين (مثلا پدر) من حيث له (احد الامرين) آخر (پسر) بصفه خلاف صفته، كذا فى "قاطيغورياس الشفا".

اضافه ۹۳/۱۰/۰۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اضافه

مطلب سوم: گفتیم که اضافه نسبت است، اما نه هرنسبتی، چرا که هر شیئی در ذهن به لوازمش نسبت دارد؛ مثلاً نوع با کلیت که لازمش است نسبت دارد، ولی این نسبت اضافه نیست. پس مطلق نسبت اضافه نیست، نسبت خاص اضافه است و آن نسبتی است که متکرر باشد.

انواع نسبت: نسبت دریک تقسیم به دوم قسم مطلق و متکرر تقسیم می شود:

ص: ۱۷۲

۱. نسبت مطلق: وقتی شئ به «منسوب الیه کیف کان» نسبت داشته باشد، این نسبت مطلق است مثل اینکه سقف بعنوان اینکه مستقر بر حائط است به حائط من حیث هو حائط نسبت داشته باشد، در این جا هر چند حائط منسوب الیه است ولی حائط من حیث هو حائط منسوب الیه است نه حائط من حیث له نسبه و مستقر علیه. چنین نسبتی اضافه نیست.

۲. نسبت متکرر: وقتی شئ به منسوب الیه که آن هم به شئ اول نسبت دارد ملاحظه شود در این جا نسبت متکرر است و چنین نسبتی اضافه است. در این جا هر دو طرف اضافه از آن حیث که به دیگری نسبت دارد و بعبارت دیگر منسوب الیه طرف دیگر است ملاحظه می شود نه از آن حیث که شئ است. مثل اینکه سقف بلحاظ مستقر و حائط بلحاظ مستقر علیه ملاحظه شود، یعنی سقف مستقر است بر حائط که مستقر علیه سقف است. در این جا نسبت متکرر است و این اضافه است.



خلاصه: اگر طرفین نسبت از حیث نسبت به دیگری ملاحظه شود این نسبت اضافه است، اما اگر طرفین من حیث نسبت ملاحظه نشود، چنین نسبتی اضافه نیست.

اضافه حقیقی و مشهوری:

۱. مضاف حقیقی: مضاف یا اضافه ی حقیقی آن است که اولاً ذاتش مضاف باشد، بدون اعتبار عروض اضافه بر آن، و ثانیاً وجود من حیث هو اش همان وجود من حیث مضافش باشد، بعبارت دیگر وجود مستقل و خاصش همان اضافی اش باشد؛ یعنی وجودی سوای اضافه نداشته باشد، مثل ابوت و بنوت که وجودی سوای اضافه ندارد.

۲. مضاف مشهوری: مضاف و یا اضافه حقیقی آن است که اولاً، اضافه عارض ذاتش باشد و ثانیاً وجود خاصش غیر از وجود اضافی اش باشد؛ یعنی وجود سوای اضافه داشته باشد، مثل اب که وجود اضافی اش غیر وجود انسانی اش است.

ص: ۱۷۳

سوال: آیا اضافه حقیقی و مشهوری هر دو مقوله ی اضافه اند یا یکی شان مقوله اضافه است؟

جواب: مقوله اضافه مضاف حقیقی است، نه مضاف مشهوری، هر چند تعریف که برای مضاف بیان شد شامل مضاف حقیقی مشهوری هر دو می شود.

بعبارت دیگر تعریف که برای مضاف بیان کردیم هم شامل ماهیتی می شود که ذاتش اضافه است و هم شامل ماهتی می شود که اضافه عرض ذاتش است.

متن: ثم قال (ابن سینا): «ولیس کلّ نسبه اضافه، فانّ لكلّ شیء نسبه فی الذهن إلى الأمر الذی یلزمه فی الذهن (یعنی لازم ذهنی اش است مثل کلیت که لازم نوع است)، لکن لا یكون ذلك اضافه كما قلنا فانّ أخذت النسبه مکرراً صارت (نسبت) له (شیء) اضافه.»

و معنی قولی: «مکرراً» آن یكون النظر لا فی النسبه فقط بل زیاده اعتبار النظر إلى أنّ للشیء نسبه (قید شیء) من حیث له نسبه (مربوط به بسبت): إلى المنسوب إليه كذلك (ای من حیث له نسبه) فانّ السقف له نسبه الى الحائط و هی (نسبت) کونه (حائط) مستقراً على الحائط. فإذا نظرت إليه (سقف) من حیث هو (سقف) مستقرّ على الحائط صار مضافاً لا الى الحائط من حیث هو حائط، بل إليه (حائط) من حیث هو (سقف) مستقرّ علیه (حائط) فعلاقه السقف بالحائط \_ من حیث الحائط حائط \_ نسبه (نسبت مطلق است)، و من حیث تأخذ الحائط منسوباً إليه بالاستقرار علیه، والسقف نفسه منسوباً، فهی (علاقه) اضافه.

و هذا معنی ما یقولون: إنّ النسبه تكون لطرف واحدٍ و الإضافه تكون للطرفین، و ذلك (که اضافه نسبت است برای طرفین) أنّک إذا أخذت السقف مستقراً على الحائط وجدت النسبه من جهة السقف المستقرّ. و أمّا جانب الحائط فلا نسبه فيه (حائط) إلى شیء، أي من حیث هو حائط. و أمّا إذا أخذت النسبه من حیث السقف مستقرّ "على مستقرّ علیه" و الحائط مستقرّ علیه لمستقرّ، انعكست النسبه (یعنی نسبت متکرراست)، و صلحت (نسبت منعکسه) لأن تكون إضافةً.

فكلّ نسبة لا تؤخذ من الطرفين جميعاً (قيد طرفين) من حيث هي نسبة، فهي نسبة غير اضافية وكلّ نسبة يؤخذ الطرفان فيها من حيث النسبة فهي (كل نسبة...) اضافية انتهى».

وفي هذا البحث مسائل :

[المسألة الأولى في تقسيمه (مضاف) على ما قال : وهو (مضاف) حقيقي : وهو ما يكون مضافاً بالذات لا باعتبار عروض الاضافه له ويكون (اسم يكون) وجوده من حيث هو، (خبريكون) وجوده من حيث هو مضاف كالأبوة، (تعليل برای اینکه ابوت مضاف حقيقي است) اذ ليس لها وجود سوى أنّها مضافة.

و مشهوری: و هو ما يكون الاضافه عارضه له ويكون (اسم يكون) وجوده من حيث هو، (خبريكون) غير وجوده من حيث هو مضاف كالاب، (تعليل برای اینکه اب مضاف مشهوری است) اذ وجوده من حيث هو اب، غير وجوده من حيث هو انسان.

و المعدود من المقولات هو المضاف الحقيقي دون المشهوری. والتعريف المذكور إنّما هو لما هو أعمّ منهما، اعني: المطلق المضاف.

قال في "قاضيغورياس الشفا" في فصل تحقق المضاف الّذي هو المقوله و الفرق بين ما هو مضاف بالذات و ما هو عارض له الاضافه، (متعلق قال: بهذه العبارة: اعلم أنا إلى هذا الوقت إنّما أخبرنا عن مضافات طابقها الحد المذكور، فبعضها كانت ماهياتها مقوله بالقياس إلى غيرها) (که مضاف حقيقي این گونه است)، وبعضها كانت قد يضر كذلك (ماهياتها مقوله بالقياس...) بنحو من النسبه تلحقها (که مضاف مشهوری این گونه است).

## اشكال بر تعريف اضافه ۹۳/۱۰/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشكال بر تعريف اضافه

بحث در مقوله ی مضاف داشتیم و آنرا تعريف کردیم این تعريف بگونه ی است که هم مضاف حقيقي را شامل است و هم مضاف مشهوری، حال سوال این است که این تعريف مقوله است و یا تعريف مضاف بطور عام؟

ص: ۱۷۵

ابن سینا: تعريف مذکور چنانچه تعريف مقوله باشد اشکالی بر آن وارد می شود که باید پاسخ بگویم.

بيان اشکال: الف) مقولات اجناس متباين اند و امکان ندارد که شیء واحد تحت دو مقوله باشد، و دو مقوله بعنوان جنس بر آن حمل شود، بله می شود چند مقوله بر شیء واحد بعنوان وصف صدق کند و یا یک شیء تحت یک مقوله بالذات و تحت مقوله ی دیگر بالعرض باشد.

ب) حدّی که برای اضافه ذکر شد هم بر جوهر صدق می کند وهم بر اضافه بالذات، نه اینکه بر جوهر مثلا بالعرض صدق کند و بر اضافه بالذات.

مثال (۱): رأس یعنی جوهر متصف، جوهر مقیس الی الغیر. پس قوام راس به دو چیز است یکی اینکه بذاته جوهر باشد و دیگر اینکه مقیس الی الغیر باشد، بنابر این راس هم داخل در مقوله ی جوهر است بالذات وهم تعریف اضافه که « مقول الماهیه بالقیاس الی الغیر» باشد بر آن صدق می کند بلحاظ ذاتش. و در نتیجه داخل در دو مقوله است.

مثال (۲): اب که اضافه ای مشهوری است هم داخل در مقوله ی جوهر است بالذات؛ چرا که اب یعنی انسان له الابوت، وهم تعرف اضافه بر آن صدق می کند، چنانکه بیان شد.

علاوه بر جوهر حدّ اضافه، که « ماهیه معقوله بالقیاس الی الغیر» باشد، بر سایر مقولات هم بالذات صدق می کند؛ مثلا ملکه که کیف نفسانی است و داخل در مقوله کیف، ماهیتش مقول بالقیاس الی الغیر هم است؛ مثل علم که هم کیف است وهم اضافه به معلوم دارد در ذاتش. پس باید مقوله ی اضافه هم باشد. هم چنین بقیه مقولات هم می تواند داخل در مقوله ی اضافه باشد.

نتیجه: اگر تعریف مذکور صحیح باشد لازم می آید که یک شی داخل در دو مقوله باشد بالذات؛ یعنی یک شی دو تا مقوم متباین داشته باشد؛ چرا که مقولات جنس اند و متباین و دخول یک شی در دو مقوله محال است پس تعریف مذکور صحیح نیست.

ان قلت: چه اشکال دارد که مقولات مختلف جامع مقوم داشته باشد، یعنی معنای باشد که شامل جوهر باشد بعنوان مقوم ماهیتش و هم شامل سایر مقولات بعنوان مقوم، و تعریف مذکور حد آن جامع باشد.

قلت: قبلاً بیان کردیم که جوهر جنس عالی است و هم چنین سایر مقولات و در نتیجه معنای جامع که مقوم و جنس باشد برای جوهر و سایر مقولات وجود ندارد، و الا مقولات می شد یکی.

متن: فلتنظر هل الرسم المذكور هو رسم المقوله، أم رسم معنى يصلح أن يقال: إنه مضاف و ليس هو (معنى) نفس المقوله أو نوعاً من المقوله؟

فقول: إنا نعلم أنّ المقولات متباینه و أنّه لا يصلح أن يحمل مقولتان معا على شیء واحد (بنحو حمل جنس، نه حمل صفت) حمل الجنس حتّى يكون الشیء الواحد يدخل من جهة ماهيته فى مقولتين، وإن كان قد يدخل الشیء فى مقوله بذاته و فى الأخرى (مقوله اخرى) على سبيل العرض.

ثمّ إنّ هذا الحد (حدّ که برای اضافه گفتیم) لا يمنع العقل مطابقته (حدّ) أموراً تدخل فى مقولات أخرى، فإنّ الرأس قد يحتاج إلى أن يكون بذاته جوهرًا حتّى يكون راساً، كما يحتاج إلى أن يكون مقول الماهیه بالقیاس الی غیره (بدن) حتّى يكون راساً، فکلا الأمرین مقوم له من حیث هو رأس، ليس أحدهما بالذات و الآخر بالعرض.

و أيضاً فإنّ بعض الأمور التى ذکرت قد کانت فى ذواتها من مقوله کیف أيضاً (همان طور که بعضی از مقوله ی جوهر بود) مثل الملكة (کیف نفسانی مثل علم که اضافه به معلوم دارد)، فانها (ملکه) کیفیه. و قد قیلت بالقیاس الی غیرها بنحو من انحاء النسبه.

و كذلك (مثل كيف است) أمور أخرى من مقولات أخرى. فليس هذا الحد (حد اضافه) إذاً حدّ المقوله، و إلا (اگر حد مقوله باشد) لا مشترك في حدّ واحدٍ أمور من مقولات شتى، ولا هو حدّ لمعنى يعمّها (مقولات شتى) مقوم (معنى) لهاهيتها (مقولات شتى)، فإنه لا يجوز أن يكون الأمور التي جنسها الجوهر جنسها شيء غير الجوهر. فيجب إذاً أن يتأمل هذا الحدّ، ويتدارك خلافاً إن وقع فيه (حد).

## تعريف دوم برای مضاف ۹۳/۱۰/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعريف دوم برای مضاف

بحث در مضاف داشتیم و تقسیم کردیم به مشهوری و حقیقی، مضاف مشهوری آن است که اضافه عارض است و اضافه حقیقی ذاتش اضافه است.

تعريف مضاف: مضاف آن است که «اهیتش با قیاس به غیر تصور می شود».

ابن سینا: آیا تعريف مضاف تعريف مطلق مضاف است و یا تعريف مقوله ی مضاف، اگر تعريف مقوله باشد که ظاهراً چنین است، اشکالش این است که لازم می آید یک چیز تحت دو مقوله باشد مثلاً اب که مضاف مشهوری است هم تحت مقوله ی جوهر باشد و هم تحت مقوله اضافه و یا یک شیء هم تحت مقوله ی کیف باشد و هم تحت مقوله اضافه، در حالیکه مقولات متباین به تمام ذات اند و نمی توانند تحت دو مقوله باشد. خلاصه اگر تعريف مضاف تعريف مقوله باشد لازم می آید که یک چیز تحت دو مقوله باشد و داخل بودن یک چیز تحت دو مقوله باطل است پس این تعريف به همین نحو اگر باشد اشکال دارد، و نیاز به تدارک و رفع اشکال دارد.

تدارک مشهور: مضاف شیء است که وجودش اضافه است و لا غیر.

اشکال اول: تعريف مشهور با تعريف قبل فرق نمی کند، فقط بجای بالقیاس الی الغير مضاف آمده است و بالقیاس الی الغير با مضاف یکی است.

ص: ۱۷۸

اشکال دوم: مشهور در تعريف مضاف «مضافه» را آورده که تعريف شیء به خودش و دوری است.

ابن سنا: تعريف اول مربوط به جنس مضاف بود که اعم از مضاف مشهوری و حقیقی است و تعريف دوم مربوط مضاف حقیقی است که نوع مضاف است.

توضیح مطلب: ۱. بیان مطلب بطور کلی، ۲. بیان نظیر و شاهد، ۳. تطبیق مطلب کلی به مانحن فیه.

بیان مطلب بنحو کلی: بسیار پیش می آید که جمهور تعریفی ارائه می کند برای شی که جنس یا بمنزله ی جنس است و بعد خواص با دقت می بیند که نوعی تحت آن شی است و با اضافه کردن قیدی آن تعریف را تبدیل می کند برای نوع.

بیان نظیر و شاهد: جمهور می بینند که اشیاء قابل تصور دو قسم اند؛ ممتنع و غیر ممتنع، و غیر ممتنع را مرادف ممکن می گیرند و می گویند که هر موجودی یا ممتنع است و یا ممکن. اما خواص می بینند که غیر ممتنع بعضی شان واجب الوجود است و بعضی شان غیر واجب الوجود، و سپس می بینند که غیر واجب الوجود همان گونه که ممتنع الوجود نیست ممتنع العدم هم نیست و لذا اسم ممکن را به این قسم اطلاق می کنند، به این معنا که وجود و عدم برای او ضروری نیست. پس غیر ممتنع دو قسم دارد؛ یکی واجب و دیگری ممکن. با توجه به این بیان ممکن که در اطلاق جمهور بر جنس اطلاق می شد خواص آنرا بر نوع موجود اطلاق کردند.

تطبیق مطلب به باب اضافه: اضافه هم دو اطلاق دارد؛ یکی اضافه بمعنای عام که بمنزله ی جنس است و شامل اضافه حقیقی و مشهوری هر دو می شود و دیگری اضافه بمعنای که بمنزله ی نوع است و فقط مضاف حقیقی را شامل است.

متن: والتدارك المشهور لهذا (نقص تعريف) هو أنّ الأمور التي من المضاف هي التي الوجود لها هو أنّها مضافه، وهذا تدارك صحيح لكن بعض الناس يظنّ أنّ هذا بعينه هو الحدّ الأوّل و ستعلم أنّه ليس هو الأوّل.

و بعضهم أنّ فيه (حدّ دوم) بيان الدّور وهو أنّه أخذ المضاف جزء حدّ لنفسه.

و نقول: إنّ من الأشياء ما يكون أشهر عند الجمهور، فيكون الاسم بحسب الوضع الأوّل موضوعاً لجنسه، أو لما عنده كالجنس. ثمّ إنّ الخواصّ يجدون معنى نوعياً تحته أو ما هو كالنوع تحته، فينقلون اسم الجنس إليه (معناى نوعى) لملائمه توجبه (نوع) و قد نجد مثل هذا (چنين وضعى را) كثيراً.

من جملتها (موارد كثيره) أنّ الجمهور قد كانوا يرون أنّ كلّ شىء يتوّهم (يتصور) فهو: إمّا ممتنع وإمّا غير ممتنع، و جعلوا اسم الممكن مرادفاً أو كالمرادف لقولهم: «غير الممتنع». فقالوا: إنّ كلّ موجودٍ إمّا ممتنع وإمّا ممكن. ولما تأمل الخواصّ حال ما ليس بممتنع الوجود وجدوا بعضه واجب الوجود و بعضه غير واجب الوجود و كلاهما (واجب وغير واجب) مشتركان فى أنّه غير ممتنع و فى أنّه ممكن بهذا المعنى، اى بمعنى غير الممتنع. ثمّ وجدوا فى الأمور ما ليس بواجب الوجود و لا ممتنع الوجود و لا يمتنع وجوده و لا- عدمه (بلکه ممکن الوجود است)، فخصّوه (ماليس بواجب...) باسم الممكن من حيث هو غير ضرورى (قبلا چون غير ممتنع بود اسمش را ممکن گذاشتند حالا بلحاظ غير ضرورى بودن اسمش را ممکن گذاشته اند)، و (عطف بر خصوه) أخرجوا الواجب عن دلالة هذا الوضع الثّانى، و نقلوا اسم ما هو كالجنس (ممكن بمعناى اول) الى ما هو كالنوع (ممكن بمعناى دوم).



Your browser does not support the audio tag

موضوع: مضاف حقیقی از نظر مشهور

مضاف را تعریف کردیم و براین تعریف اشکال وارد شد که شروع کردیم به جواب آن.

تعریف مضاف: مضاف عبارت از امری که بالقیاس الی الغیر تعقل می شود.

اشکال: اگر این تعریف تعریف مقوله باشد لازم می آید که یک شی مثل اب و ابن هم جوهر باشد و هم عرض که باطل است پس تعریف مذکور تعریف مقوله نیست بلکه تعریف مضاف است اعم از اینکه مضاف مقوله ی اضافه باشد یا دارای مقوله ی اضافه باشد.

مشهور: مضاف امری است که بالقیاس الی الغیر تعقل می شود و وجودی جز چنین وجودی ندارد، و امری که بالقیاس الی الغیر تعقل می شود و وجودی جز آن ندارد مضاف حقیقی است.

اشکال (۱): این تعریف با تعریف قبل فرقی ندارد.

اشکال (۲): در این تعریف مضاف در تعریف آمده و مشتمل بر دور است.

جواب ابن سینا: گاهی جمهور مطلبی را طرح می کنند، خواص بادقت می بینند که آن مطلب مربوط به جنس قرار داده شده در حالیکه مربوط به نوع است و لذا خواص آن مطلب را اختصاص به نوع می دهد.

مثال: جمهور غیر ممتنع را ممکن نامیدند ولی خواص دیدند که غیر ممتنع عام است، و ممکن نمی تواند مرادف یا کالمرادف باشد برای غیر ممتنع باشد، لذا گفتند که غیر ممتنع عام است و ممکن خاص نوع از غیر ممتنع است.

جمهور فلاسفه همین کار را در مضاف کرده و در تعریف آن گفته اند « ماهیتی است که بالقیاس الی الغیر تعقل می شود » چنین مضاف دوم مصداق دارد؛ یکی آنکه وجود جز آن ندارد و دیگر آنکه وجود غیر آن دارد. خواص با آوردن قیدی این تعریف را اختصاص دادند به مضاف حقیقی و گفتند « مضاف آن است که بالقیاس الی الغیر تعقل می شود و وجودی جز آن ندارد » و مضاف حقیقی این گونه است. پس تعریف اول با تعریف دوم فرق دارد چرا که تعریف اول یک قید دارد اما تعریف دوم دو تا قید دارد.

ص: ۱۸۱

سوال: آیا همان گونه غیر ممتنع عام و جنس برای ممکن خاص و واجب در مانحن فیه جنس داریم که شامل مضاف مشهوری و حقیقی هر دو شود؟

جواب: درمانحن فیه برای مضاف مشهوری و مضاف غیر مشهوری جنس نداریم ولی در این جا هم تعریف عام بوده و بعد خواص با اضافه کردن قید اختصاص داده است به مضاف حقیقی.

جواب از دور: مضاف محدود مضاف حقیقی است که نوع است و آن مضاف که در تعریف آمده مضاف عام است، مثل اینکه ممکن خاص را تعریف کنیم و در تعریف آن ممکن عام را بیاوریم این دور نیست بلکه اگر تعریف ممکن خاص را می آوریم دور بود، همین طور درمانحن فیه مضاف عام را در تعریف مضاف حقیقی اخذ کرده ایم و این دور نیست.

متن: و كذلك (مثل غیر ممتنع و ممکن است) أيضاً الحال فی المضاف، فإن اسم المضاف كان مقولاً في الوضع الاول عند الفلاسفة (توده ی فلاسفه) علی المذكور: و هو أنه يقال ماهية بالصفة المذكورة (یعنی معقول بودن بالقیاس الی الغیر) من غیر اعتبار أن له (مضاف) وجوداً غیر ذلك (معقول بالقیاس الی الغیر بودن)، أو ليس له وجود غیر ذلك (معقول بالقیاس الی الغیر بودن) حتی (۱) كان الشيء إذا كان من الجواهر أو من الكيفية ثم لحقته (جوهر و کیف) نسبة (فای تفریح): فاعتبر من جهة نسبه (یعنی اعتبار می شود با توجه به نسبت، نه به جهت جوهر بودن) (فای تفریح): فكان من حيث هي كذلك (صاحب نسبت) مقول الماهية بالقياس الی غیره، (جواب اذا:): كان من المضاف و (حالیه) له ماهیه مخصوصه لیست يقال بالقياس، (۲) و كان إذا كان الشيء أيضاً كالأبوة و النبوة (فای تفریح) فكانت ماهيته مقوله بالقياس الی غیره و إن لم يكن له وجود آخر و ماهيته أخرى، (جواب اذا:): كان أيضاً من المضاف، فكان المضاف (در تعریف توده ی فلاسفه) يقع علی المعنيين جميعاً وقوعاً نجده و ان لم يكن لهما جميعاً جنس (مضاف هر چند بر مضاف مشهوری هم اطلاق می شود ولی جنس نیست).

فاذا كان كذلك (مضاف يك بار بصورت اول وبارديگر بصورت دوم) فمعنى المضاف المأخوذ في الحد (معرف) هو هذا المعنى العام و معنى المضاف المحدود (معرف) هو هذا المعنى الخاص، فكما أن الحاد إذا حد (يعنى اذا اراده تعريف ممكن الحقيقى) الممكن الحقيقى (كه متساوى الطرفين است) فقال: إن الممكن الحقيقى هو الذى يمكن أن يكون تامه) و يمكن أن لا يكون تامه) ، (جواب اذا: لا يكون قوله مدخولاً مشكل دارد وباطل نيست)، (تعليل برای منفى) من جهة أنه (حاد) أخذ الشئ ء فى بيان نفسه، (تعليل برای نفى): لأنه (حاد) لم يرد بالممكن الماخوذ فى الحد (معرف) إلا المعنى الجنسى الذى هو بمعنى غير ممتنع. فكذلك إذا قال (حاد): إن المضاف الحقيقى الذى نحدّه (به اين عنوان كه يكى از مقولات است نه به اين عنوان كه هرچه مضاف باشد) على أنه أحد العشره هو الذى ماهيته و وجوده أنه مضاف، و (عطف برقال) عنى به أنه (مضاف) الذى وجوده و ماهيته هو أنه مقول ماهيته بالقياس (مضاف)، وليس له وجود غيره. (جواب اذا: لم يكن أخذ المحدود فى حدّه أو المرسوم فى رسمه. انتهى كلام الشفا ملخصاً)

### خواص مضاف ۹۳/۱۰/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: خواص مضاف

در منطق بحثى است تحت عنوان عكس، كه جاى موضوع و محمول عوض مى شود، و در جاى كه عكس قضيه صادق است مى گویند قضيه عكس دارد و در جاى كه عكس قضيه صادق نيست مى گویند قضيه عكس ندارد.

در باب اضافه هم انعكاس نسبت داریم، تبیین این انعكاس به این صورت است كه مى توانیم جاى مضاف و مضاف اليه را عوض كنیم، با این تفاوت كه در انعكاس قضيه آنچه كه موضوع قرار مى گیرد تكرار نمى شود، ولى در انعكاس باب اضافه دوشرط وجود دارد كه بدون این دوشرط انعكاس محقق نمى شود.

ص: ۱۸۳

شرایط انعكاس: اولاً آنچه كه در جاى موضوع قرار مى گیرد تكرار مى شود و آنچه كه در جاى محمول واقع مى شود تكرار نمى شود.

مثال (۱): العبد عبد للمولى، والمولى مولى للعبد.

مثال (۲): الحسّ حسّ بالمحسوس، والمحسوس محسوس بالحس.

مثال (۳): الاب اب الابن والابن ابن الاب.

ثانياً، گاهى نیاز است به آنچه كه در جاى محمول قرار مى گیرد چیزی اضافه مى شود مثل لام در مثال اول كه در قضيه ی اول به مولى محلق شده و در قضيه ی دوم به عبد، و مثل با در مثال دوم كه در قضيه دول به محسوس و در قضيه دوم به حس محلق

شده است. و گاهی نیاز به اضافه شدن چیزی نیست چنانکه در مثال سوم دیدیم.

متن: المسأله الثانيه فى خواصه

الاولى : ما اشار إليه بقوله : و يجب فيه (مضاف) الانعكاس .

بيان ذلك (انعكاس) ما قاله الشيخ "فاطيغورياس الشفا" بهذه العبارة: و من خواص المضافات أنّها (مضافات) كلها (مضافات) يرجع بعضها (مضافات) الى بعض بالتكافؤ (بدون تغيير، برابر) و (عطف تفسير بريرجع...) ينعكس بعضها على بعض، ووجه ذلك الرجوع (رجوع درباب اضافه) مخالف لوجه رجوع الحمل على الوضع على ما يأتيك يعنى فى عكوس القضايا.

و ذلك (اختلاف وجه) لـ ان الوضع (موضوع) هاهنا (درباب اضافه) يكون مكرراً، بخلاف الحمل. فإذا عكست (١) صار الحملُ وضعاً، و (حالیه) قد ألحق به (حمل، محمول) مثل ذلك التكرير (تكرار موضوع)، والوضعُ حملاً (يعنى موضوع محمول مى شود)، و (حالیه) قد حذف عنه (محمول) التكرير (تكرار كه در موضوع داشت). فنقول: ان العبد عبد للمولى، ثم نقول: و المولى مولى للعبد، فتكرر العبد فى الاول (قضيه ى اول) و المولى فى الثانى (قضيه ى دوم).

(٢) و فى بعض الأمور تحتاج إلى أن تلحق بالطرف المجمعول (اى الذى جعل) محمولاً. (تميز برای لذی / مفعول دوم جعل) شيئاً (مفعول تلحق) زائداً لا يلحقه (شى) وهو (محمول) موضوع، كإلحاقك اللّامّ بالمولى (در قضيه ى اول) و العبد (در قضيه ى دوم) هاهنا (درباب اضافه)، و (عطف بر الـم) الباء بالمحسوس و الحسّ حين تقول: الحسّ حسّ بالمحسوس، و المحسوس محسوس بالحسّ. (٣) و فى بعض المواضع لا يحتاج الى ذلك كما تقول ان الأب اب الابن و الابن ابن الأب.

و أما سائر العكوس التي سيأتيك في مواضعها فيخالف الذي للمضاف في ذلك كله (يكي تكرر موضوع وديگری لحوق شی به محمول در...) .

## شرط بودن تکافؤ برای قابلیت انعکاس ۹۳/۱۰/۱۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط بودن تکافؤ برای قابلیت انعکاس

شرط بودن تکافؤ برای قابلیت انعکاس: یکی از خواص اضافه انعکاس آن است، به این معنا که هریک از مضافین رجوع می کند به دیگری، به این نحو که مضاف را بجای مضاف الیه بعنوان موضوع و مضاف الیه را بجای مضاف بعنوان محمول قرار می دهیم، به دوشرط؛ یکی آنچه که بجای موضوع قرار می گیرد تکرار شود و دیگری آنکه اگر لازم است به آنچه که در جای محمول است چیزی اضافه کنیم. پس انعکاس اضافه به این معنا است که هرگاه بخواهیم اضافه را بنحو قضیه بیان کنیم می شود جای هریک از مضاف و مضاف الیه را عوض کنیم با رعایت دوشرط. اما این انعکاس در جای است که تکافؤ باشد. پس تکافؤ شرط قابلیت انعکاس است و دوشرط که بیان شد شرط تحقق انعکاس.

بعبارت دیگر از مقومات اضافه انعکاس نسبت یا تکرر نسبت است و انعکاس که از خواص اضافه است تبیین همان انعکاس مقوم است بصورت قضیه ولذا تکافؤ شرط قابلیت انعکاس است و تکافؤ به این معنا است که طرفین اضافه تعادل داشته باشد، یعنی بتوانیم مضاف را به مضاف الیه نسبت دهیم و بالعکس مضاف الیه را به مضاف نسبت دهیم. پس انعکاس در جای است که تعادل باشد بعبارت دیگر نسبت متکرره باشد، اما در جای که طرفین اضافه متعادل نباشد و نتوانیم طرفین را به هم نسبت دهیم در این جا انعکاس قابلیت تحقق ندارد. مثل که اینکه مضاف به موضوع مضاف الیه نسبت داده شود یا به معروض مضاف الیه، یا به جنس مضاف الیه و یا به نوع مضاف الیه نسبت داده شود.

ص: ۱۸۵

مثال (۱): اگر رأس به ذوالرأس اضافه شود، چون طرفین اضافه تعادل دارند، و نسبت شان متکرر است، می توانیم هریک از رأس و ذوالرأس را موضوع و دیگری را محمول قرار دهیم مثلا بگوییم الرأس رأس لذی الرأس و یا ذوالرأس ذورأس لرأس. اما چنانچه رأس به انسان، حیوان و ماشی اضافه شود، و گفته شود: الرأس رأس للانسان (که مضاف به موضوع مضاف الیه نسبت داده شده) یا الرأس رأس للحيوان (که مضاف به جنس مضاف الیه نسبت داده شده) یا الرأس رأس للمشاء (که مضاف به عارض مضاف الیه نسبت داده شده است). در این صورت چون مضاف با مضاف الیه تعادل ندارند و نسبت شان متکرر نیست انعکاس قابلیت ندارد و نمی توانیم مضاف الیه را بجای موضوع قرار دهیم و بگوییم: الانسان انسان للرأس، الحيوان حيوان للرأس و یا الماشی ماشی للرأس.

مثال (۲): چنانچه جناح به ذی لجناح اضافه شود، چون طرفین اضافه تعادل دارند یعنی نسبت متکرر دارند می شود هریک را موضوع و دیگری را محمول قرار دهیم و بگوییم: الجناح جناح لذی الجناح و بالعکس و ذوالجنا ذولجناح للجناح. اما اگر جناح

به طائرکه موضوع مضاف الیه یعنی ذوالجناح است اضافه شود، دراین صورت نمی توانیم بگوئیم الطائر طائر للجناح.

مثال (۳): سکان و ذی السکان تکافؤ دارند می شود هریک را موضوع و دیگری را محمول قرار دهیم و بگوئیم: السکان سکان لذی السکان و بالعکس ذی السکان ذی السکان للسکان، اما اگر سکان به سفینه اضافه شود به این صورت که السکان سکان للسفینه، چون طرفین تکافؤ ندارند نمی توانیم بگوئیم: السفینه سفینه للسکان.

متن: لکن فی ذلك التکافؤ (تکافؤ که در انعکاس شرط است) شرط يجب أن یراعی، و ذلك (شرط بودن تکافؤ) أن الإضافة إذا لم یقع علی التّعادل لم یجب هذا التکافؤ و وقوعها (تعادل) علی التّعادل هو أن تقع (اضافه) إلى الشّیء الذی إلیه الاضافه أولا و بالذات (قید الیه الاضافه)، فإنّها (اضافه) إنّ وقعت إلى موضوعه (معروض مضاف الیه) أو إلى أمرٍ یرض له (عارض مضاف الیه) أو إلى جنسه (جنس مضاف الیه) أو إلى نوعه (نوع مضاف الیه)، لم تقع الإضافة متکافئه.

فإنك إذا قلت: إنَّ الرأسَ رأسٌ للإنسان أو للحيوان، أو للمشاء وكذلك الجناح جناح للطائر و السكّان سكان للسفينة، (جواب اذا:) لم يمكنك أن ترجع فتقول: والإنسان أو الحيوان أو المشاء، إنسان أو حيوان أو مشاء بالقياس الى الرأس. وكذلك لا تقول: الطائر طائر بالقياس إلى الجناح او السفينة سفينه بالقياس إلى السكّان و ذلك لأن الرأس ليس معادله ما ذكرت، بل معادله (راس) هو ذو الرأس فالرأس رأس لذى الرأس و كذلك الجناح جناح لذى الجناح و السكّان سكان لذى السكّان .

## انعكاس خاصیت اضافه مشهوری ۹۳/۱۰/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: انعکاس خاصیت اضافه مشهوری

خصوصیت اول اضافه انعکاس است به این معنا که اگر بخواهیم اضافه را بصورت قضیه بیان کنیم مضاف الیه را موضوع و مضاف را محمول قرار می دهیم به دو شرط: ۱. آنچه را که بجای موضوع قرار می دهیم باید تکرار شود ۲. و بر آنچه را که بجای محمول قرار می دهیم چنانچه لازم باشد باید چیزی اضافه می شود.

تکافؤ شرط قابلیت انعکاس: دو شرط فوق شرائط تحقق انعکاس اند، اما برای انعکاس در اضافه اجرا شود تکافؤ شرط آن است به این معنا که شرط قابلیت انعکاس در اضافه تعادل طرفین اضافه است یعنی وقتی که مضاف به مضاف الیه اضافه شود قابلیت اجرا انعکاس را دارد اما چنانچه مضاف به معروض مضاف الیه یا عارض مضاف الیه، یا جنس مضاف الیه و یا نوع مضاف الیه اضافه شود در این صورت قابلیت انعکاس وجود ندارد. مثلا- چنانچه راس به ذوالراس اضافه شود طرفین اضافه تعادل دارند و می شود انعکاس را اجرا کنیم و بگوییم: الراس راس لذی الراس و یا ذوالراس ذوراس للراس. اما اگر راس به انسان اضافه شود که معروض راس است و گفته شود راس انسان، نمی توانیم انعکاس را اجرا کنیم و بگوییم: الانسان الانسان للراس.

ص: ۱۸۷

خاصیت انعکاس اختصاص به اضافه ی مشهوری دارد، چرا که برای انعکاس در مجموع سه شرط داریم؛ یکی تعادل طرفین که شرط قابلیت و اجرای انعکاس است و دوتا شرط دیگر که برای تحقق انعکاس شرط اند. و در اضافه حقیقی هر چند تعادل همیشه وجود دارد، چرا که در اضافه ی حقیقی ماهیت طرفین همان ماهیت اضافه است. پس در اضافه حقیقی همیشه قابلیت انعکاس است ولی شرائط تحقق انعکاس در اضافه ی حقیقی وجود ندارد و ما نمی توانیم آنچه را که بجای موضوع قرار می گیرد تکرار کنیم. پس انعکاس از خصایص اضافه ی مشهوری است ولی در اضافه مشهوری اکثرا تعادل نیست، چرا که در اضافه مشهوری ماهیتی داریم که اضافه و نسبت عارض آن شده است مثلا زید و عمر هر دو ماهیت انسانی دارند و از این جهت اضافه ندارند، و زمانیکه اضافه و نسبت عارض این ماهیت شود یکی می شود اب و دیگری می شود ابن و اضافه محقق می شود. پس در اضافه مشهوری چون علاوه بر مضاف و مضاف الیه ماهیت دیگری هم داریم که گاهی معروض مضاف الیه است، گاهی عارض، گاهی جنس و گاهی نوع آن، و به همین جهت گاهی مضاف با معروض مضاف الیه مقایسه می شود و گاهی با جنس آن و... و لذا دو طرف تعادل ندارد.

اختراع اسم: وجه عدم تعادل طرفین در مضاف مشهوری آن است که برای مضاف الیه از آن حیث که مضاف الیه است اسم نداریم، بلکه از حیث موضوع بودنش برای مضاف الیه و یا ... اسم دارد، مثلاً انسان هم انسان است و هم مضاف الیه راس است، از حیث ذاتش اسم دارد ولی از حیث مضاف الیه بودنش برای راس اسم ندارد، به همین جهت ذوالراس بودن را اختراع کرده اند. پس برای اینکه تعادل رعایت شود برای مضاف الیه از حیث مضاف الیه بودنش اسم اختراع کنیم.



راه اختراع اسم: برای اختراع اسم برای مضاف الیه من حیث هو مضاف الیه باید همه ی اوصاف شی را که در ظاهر مضاف الیه در نظر بگیریم، آنگاه تک تک اوصاف را هم اثبات و هم نفی کنیم هر گاه به صفتی رسیدیم که با اثباتش اضافه آمد و با رفعش اضافه از بین رفت این صفتی است که با توجه به آن می توانیم اسم اختراع کنیم. مثل ذوالراس که با توجه به مستقر علیه بودن انسان نسبت به راس اختراع شده وین راس و ذوالراس اضافه وجود دارد و تعادل برقرار است و همان گونه که بیان شد انعکاس ممکن است.

متن: و انما يعرض اكثر هذا في الموضوع المذی لا يكون الاضافه فيه واقعه حيث الماهيه مقوله بالقياس بل حيث يجعل كل بنوع من النسبه فيكون الاسم للمضاف إليه من حيث هو مضاف إليه بل ان كان كان من حيث هو موضوع للنسبه إليه او من جهه اخرى فلذلك يجب ان يخلو ترع لمثل هذا الشی ء اسم بحسب النسبه.

و إذا أشكل الأمر في تحصيل ما (ذورأس) يقع (اضافه) إليه (يعنى مضاف الیه) بالتعادل، ممیزاً مِمَّا (انسان) يقع (اضافه) إليه لا بالتعادل، (جواب إذا: فسیلک أن تجمع أوصاف الشی ء جميعاً. فأی (مبتدا) تلك الأوصاف إذا وضعته (صفت) ثابتاً و رفعت غیره (صفت)، جاز أن ترفعه (غیر) أو لم یجز (یعنی چه از صفت لازم باشد چه غیر لازم)، (جواب إذا: أمکنک أن تحفظ الإضافه. و) عطف بر إذا وضعته (صفت) و وضعته غیره (صفت)، (جواب إذا: لم یمكنک ان تحفظ الاضافه، (خبر) فهو الذی إليه التّعادل وما لم یکن کل فلیس إليه التّعادل.

فإنک إذا رفعت من الشی ء (شی که مضاف الیه راس است) أنه إنسانٌ وأنه حیوان و أنه مشاءٌ کیف اتفق و حفظت أنه ذو رأس، أمکنک أن تنسب إليه الرأس. وإذا رفعت أنه ذو رأس و حفظت أنه انسان و أنه حیوان و أنه مشاء، لم یمكنک ان تضيف إليه الرأس. انتهى ملخصاً.

و هذه الخاصّة (خاصه ی اول) إنّما هی للمضاف المشهوری.

فقول المصنّف: « یجب فیہ» أی فی المضاف المشهوری أو فی المضاف مطلقاً، لكن باعتبار تحقّقه فی المشهوری.»

## خاصیت دوم مضاف ۹۳/۱۰/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: خاصیت دوم مضاف

بحث درخواص اضافه داشتیم خاصیت اول که انعکاس بود بیان کردیم و گفتیم که این خاصیت مختص مضاف مشهوری است. خاصیت دوم تکافؤ مضافان است در وجود وعدم اولاً- ودرقوه وفعل ثانیاً، به این معنا که اگر یکی از مضافان موجود دیگری هم وجود دارد واگر یکی معدوم بود دیگری هم معدوم است. هم چنین اگر یکی از مضافان بالقوه بود دیگری هم بالقوه است واگر بالفعل بود دیگری هم بالفعل است، مثل اب وابن که هر جای اب است

مثال (۱): عالم ومعلوم مضاف اند، هر جای عالم بما آنه عالم وجود دارد معلوم بما آنه معلوم هم موجود است وبالعکس، هر جای که عالم نیست معلوم هم نیست وبالعکس، هر جای که عالم بالقوه داریم معلوم بالقوه هم داریم وبالعکس.

مثال (۲): اب وابن مضاف اند، هر جای که اب بالفعل است ابن هم است وهر جای که اب بالقوه است وابن هم بالقوه است.

مثال (۳): تقدم وتاخر مضاف اند، هر جای که تقدم بالفعل است تاخر بالفعل است وهر جای که تقدم بالقوه است تاخر بالقوه است. در تقدم وتاخر مکانی مثلاً «a» جایگاهش مقدم است نسبت به «b» چنانچه a در جایگاه مقدم مثلاً صدر مجلس قرار گیرد و b در جایگاه موخر مثلاً- ذیل مجلس قرار گیرد a تقدم بالفعل دارد و b تاخر بالفعل، اما چنانچه برعکس شود و b در جایگاه مقدم قرار گیرد و a در جایگاه، در این صورت a تقدم بالقوه و b تاخر بالقوه دارد.

ص: ۱۹۰

تذکر: چنانکه از مثالهای فوق بدست می آید وجود وعدم هر چند با بالفعل و بالقوه مفهوما تفاوت دارند ولی بلحاظ مصداق حد اقل در موارد فوق تطابق دارند ولذا خواهی تکافؤ مضافان در وجود وعدم را طرح نکرده، بلکه فقط تکافؤ درقوه وفعل را بیان کرده است.

ابن سینا: مشهور است که مضافان تکافؤ در وجود وعدم دارند، مثل ودوبرابرونصف که هر جای دوبرابر باشد نصف است وبالعکس، اما همیشه چنین نیست بلکه گاهی مضافان از جهت دیگر تکافؤ ندارند، مثل علم ومعلوم وحس ومحسوس که بلحاظ تقدم وتاخر تضایف دارند ولی تکافؤ ندارند.

توضیح مطلب: ۱. عالم، علم ومعلوم را که در نظر گیریم چند حالت دارند:

الف) ذات عالم و ذات معلوم؛ یعنی انسان و شی که در خارج مابین اند و تضایف ندارند.

ب) عالم بما أنه عالم و معلوم بما أنه معلوم هم مضایفان و هم تکافؤ دارند.

ج) علم بما أنه علم و معلوم بما أنه معلوم هم مضایف اند و هم تکافؤ دارند.

د) ذات علم یعنی علم بدون اضافه معلوم و ذات معلوم، یعنی ذات شی نه بحس معلوم بودنش، بلحاظ تقدم و تاخر تضایف دارند ولی می تواند تکافؤ در وجود نداشته باشند، بلکه ذات معلوم قبلا باشد و علم بعدا به آن تعلق گیرد. پس علم و معلوم می تواند بلحاظ دیگر که تقدم و تاخر است تضایف داشته باشند ولی تکافؤ در وجود نداشته باشند؛ چرا که ذات علم از اضافه منفک نمی شود بلکه همیشه مضاف به دیگری است اما ذات معلوم می تواند باشد و صفت معلوم بودن را نداشته باشد و بعدا که علم به آن تعلق گرفت می گویم قبلا- بود و معلوم نبود. پس وقتی که مقدم یعنی ذات معلوم بود ذات علم نبود و لذا ذات علم و ذات معلوم بلحاظ تقدم و تاخر متضایف اند ولی تکافؤ در وجود ندارند.

بعبارت دیگر تضایف ذات علم و ذات معلوم بلحاظ تقدم و تاخر، به این جهت است که ذات علم همیشه با اضافه به مضاف الیه همراه است، پس وقتی که علم است اضافه به معلوم دارد و لذا می گویم معلوم قبلاً بود. و اینکه تکافؤ در وجود ندارند بخاطر این است که ذات معلوم می تواند باشد و صفت معلوم بودن را نداشته و بعداً موصوف به معلوم بودن شود و اضافه به علم پیدا کند ولی قبل از این وصف چنین اضافه ی نداشت یعنی معلوم بود و علم وجود نداشت پس ذات علم و ذات معلوم تکافؤ در وجود ندارند.

متن: والخاصه الثانیه: ما اشار إلیه بقوله و يجب أيضاً (علاوه بر انعکاس) فی المضاف مطلقاً (چه مضاف مشهوری چه مضاف حقیقی) التکافؤ بحسب الوجود بالفعل کتخصین یکون احدهما أباً و الاخر ابناً، وبالقوه کتخصین یکون من شأن أحدهما التقدّم بحسب المكان و من شأن الآخر التأخر بحسبه (مکان).

قال الشيخ: « و مما یرى فی المشهور أنه یلزم الإضافات کلها هو أنهما معاً، أي (تفسر معاً) أيهما وُجد کان الاخر موجوداً و أيهما عُدِم کان الآخر معدوماً، مثل الضّعف و التّصف (که هر جای ضعف جود دارد نصف هم وجود دارد و هر جای که ضعف معدوم است نصف هم معدوم است). و لكن قد لا يقع فی بعض الأشياء تکافؤ فی الوجود معاً من جهة اخرى (مثلاً بین علم و معلوم از جهت تقدم و تاخر تضایف است)، و ذلك کالعلم و الحس ای الادراکین لا القوتین المشارکتین لهما (داراکین) فی الاسم، فإنّ ذات العلم فی جوهره (صرف نظر از معلوم) یلزمه (لازم می باشد او را) دائماً أن یکون مضافاً إلی المعلوم موجوداً معه (علم)، و ذات المعلوم فی جوهره (نه بحسب معلوم بودنش) لا یلزمه (معلوم) ذلك (مضاف بودن به علم)، فإنه قد یوجد غیر مضاف إلی العلم و إن كانا (علم و معلوم) من حیث هما متضایفان بالفعل (یعنی عنوان علم و معلوم را دارند) لا یتقدّم أحدهما علی الآخر. و لیس الغرض (غرض از اینکه می گوئیم تکافؤ ندارند) ذلك، بل الغرض أن ذات احدهما (یعنی علم) لا ینفک من إضافه (۱) تلزمه (ذات احدهما) (۲) توجب ان یکون معه (احدهما) مضایفه (یعنی مضاف به دیگری بودن) أبداً (قید لاینفک)، و ذات الاخر (یعنی معلوم) قد یوجد و لیس بمتضایف (یعنی عنوان معلومیت را ندارد).

Your browser does not support the audio tag

موضوع: خاصیت دوم اضافه

بحث در خواص اضافه داشتیم خاصیت دوم اضافه این است که مضافان متکافئان اند در وجود و عدم وقوعه و فعل. شیخ هم همین حرف را می گوید و بعد استثنا می کند و می گوید متضایفان گاهی تکافؤ در وجود ندارند. مثل علم و معلوم که تضایف بلحاظ تقدم و تاخر دارند ولی تکافؤ ندارند، چرا که می شود ذات معلوم بدون صف معلوم بودن باشد ولی اضافه به علم نداشته باشد و وقتی که علم آمد صادق است که بگوییم ذات معلوم قبلا- بود. پس ذات علم و ذات معلوم تضایف در تقدم و تاخر دارند ولی تکافؤ در وجود ندارند. هم چنین حس و محسوس.

۲. حس و محسوس دو گونه لحاظ می شود:

الف) حس بمعنای احساس و محسوس بلحاظ احساس بودن و محسوس بودن، در این صورت هم تضایف دارند و هم تکافؤ؛ یعنی اولاً احساس بماهو احساس اضافه دارد به محسوس بماهو محسوس و ثانیاً، تکافؤ در قوه و فعل و وجود و عدم دارند، اگر احساس بالقوه است محسوس هم بالقوه است و بالعکس و اگر احساس بالفعل است محسوس هم بالفعل است و بالعکس، همین طور چنانچه احساس موجود باشد محسوس هم موجود است و اگر احساس معدوم باشد محسوس هم معدوم است.

ب) ذات حس و ذات محسوس بلحاظ تقدم و تاخر اضافه دارند، ولی تکافؤ در وجود لازم نیست داشته باشند؛ چرا که ذات حس بمعنای احساس بگونه ای است که اضافه به محسوس لازمش است ولی ذات محسوس بعنوان یک شی، صرف نظر از محسوس بودنش اضافه به حس لازمش نیست، بلکه می شود ذات محسوس قبلا- باشد و بعدا محسوس شود. پس ذات حس بدون وصف احساس بودن و ذات محسوس بدون وصف محسوس بودن تضایف بلحاظ تقدم و تاخر دارند چون ذات حس با اضافه همراه است ولی تکافؤ ندارند چون ذات محسوس می تواند قبلا باشد و بعدا محسوس شود. ولذا می توانیم بگوییم که ذات محسوس قبلا بود.

ص: ۱۹۳

گروه دیگری هم ادعای شیخ را دارند اما با بیان دیگر که قابل قبول نیست.

گروهی: ذات علم و ذات معلوم تضایف دارند ولی تکافؤ در وجود ندارد؛ چرا که ذات مربع که مساحتش مسای دایره باشد وجود دارد ولی علم به آن تا حالا وجود پیدا نکرده است. یا مثلاً عدد سه که جذر تقریبی نقصانی اش عدد یک است و جذر تقریبی اضافی اش عدد دو، ولی جذر تحقیقی اش را نمی دانیم که چند است در حالیکه در خارج وجود دارد، البته طبق قولی.

توضیح مطلب: شیخ گفت ذات علم صرف نظر از اضافه به معلوم و ذات معلوم صرف نظر معلوم بودن بلحاظ تقدم و تاخر تضایف دارند ولی تکافؤ ندارند، اما این گروه مدعی اند که ذات علم صرف نظر از اضافه به معلوم و ذات معلوم صرف نظر از

معلوم بودن بلحاظ علم بودن و معلوم بودن اضافه دارند ولی تکافؤ ندارند، چرا که مربع مساوی دایره موجود است ولی علم به آن تاحالا وجود ندارند، همین که می گوییم علم به آن اضافه دارد ولی تکافؤ در وجود ندارد.

ابن سینا: در دایره مساوی با مربع بین علم و معلوم ذهنی هم تضایف است وهم تکافؤ، اما علم با وجود خارجی دایره مساوی با مربع، نه تضایف دارد نه تکافؤ.

متن: وكذلك يتصور حال هذا الحسّ (بمعنای احساس)، فإنّ ذاته لا ينفكّ عن لزوم الإضافة إياه (یعنی اضافه لازم ذات حسّ است)، وذات المحسوس (نه محسوس بما هو محسوس) ينفكّ ولا- يجب أن لا- يكون (ذات) موجوداً حين لا- يكون الحسّ موجوداً، إذ يجوز أن لا يكون حسّاس موجوداً، و(حالیه) يكون (اسم یكون): العناصر (وقتی که عناصر بسیطه وجود داشته قطعاً مرکبات عنصری یعنی حسّاس وجود نداشته است) المحسوسه الّتی هی أوائل (ارکان و مواد اند) لتكوّن الحيوانات و غيرها من الأجسام الأرضیه (خبر یكون): موجوده.

ثم قال: فهكذا يجب ان يفهم هذا الموضوع.

و أما المذی تفهمه الطائفه من أمر المربع المساوی للدائرہ، (تعلیل تفهمه:) فإنه (مربع) موجود و العلم به لم يوجد إلى هذه الغايه، (جواب أما:): فوجه مختل، (تعلیل وجه مختل:): لأنه ليس يجب أن يكون كل علم بإزاء معلوم موجود (موجود در خارج)، فمن العلم التصور و قد يتصور امور ليس يجب لها الوجود كالكره المحيطه بعشرين قاعده مثلثات، فإننا نتصور مثل هذه حق التصور و لا يحوجنا ذلك (تصور حقيقي) إلى أن نجعل له وجوداً في الأعيان .

## اشكال طائفه بر مشهور / شيخ ۹۳/۱۰/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اشكال طائفه بر مشهور / شيخ

بحث در دومین خاصیت مضاف داشتیم و گفتیم که متضایفان متکافئان اند، به این معنا که اگر یکی بالفعل است دیگری هم بالفعل است و اگر یکی بالقوه است دیگری هم بالقوه است.

مشهور: متضایفان متکافئان اند بلحاظ وجود و عدم، اگر یکی از متضایفان موجود است دیگری هم وجود دارد و چنانچه یکی از متضایفان معدوم است طرف دیگر هم معدوم است، مثل نصف وضعف که اگر نصف وجود دارد ضعف هم وجود دارد.

براین حرف مشهور اشکال شده است ابن سینا این اشکال را تبیین می کند و تبیین را که برخی دیگر کرده و شاهدهی بر آن آورده است نمی پذیرد، بلکه بر آن اشکال می کند و از شاهدش هم پاسخ می گوید، علاوه بر این جوابی را که گروه دیگر از تبیین گروه اول داده نمی پذیرد. پس چند بحث داریم: ۱. اشکال بر مشهور به بیان ابن سینا، ۲. اشکال بر مشهور به بیان گروه دیگر، ۳. جواب ابن سینا از بیان این گروه، ۴. جواب گروه دوم از بیان گروه اول، ۵. ردّ جواب گروه دوم.

ص: ۱۹۵

۱. اشکال بر مشهور به بیان ابن سینا: بعضی از مضافان بلحاظ وجود و عدم متکافئان نیستند، مثل علم و ذات معلوم و حس و ذات محسوس، که علم با ذات معلوم بلحاظ تقدم و تاخر تضایف دارند ولی تکافؤ در وجود و عدم ندارند، هم چنین حس با ذات محسوس بلحاظ تقدم و تاخر تضایف دارند ولی تکافؤ وجود و عدم ندارند؛ چرا که ذات معلوم و ذات محسوس موجود اند ولی علم و حس وجود ندارند و بعداً موجود می شوند و زمانی که وجود گرفتند می توانیم بگوییم ذات معلوم و ذات محسوس بود و علم و حس حالا آمده است. پس علم بما هو علم و معلوم بما هو معلوم هم متضایف اند و هم تکافؤ، اما ذات علم و ذات معلوم بلحاظ تقدم و تاخر تضایف دارند ولی تکافؤ ندارند، چرا که ذات علم بگونه ای است که همیشه با اضافه به معلوم دارد ولی ذات علم این گونه نیست بلکه ذات معلوم است (نه معلوم بما هو معلوم) ولی علم وجود ندارد و بعداً که علم وجود گرفت می توانیم بگوییم معلوم بود و علم حالا وجود گرفته است پس بلحاظ ذات علم و ذات معلوم بلحاظ تقدم و تاخر تضایف دارند ولی تکافؤ ندارد. هم چنین ذات حس و ذات محسوس بلحاظ تقدم و تاخر تضایف دارند ولی تکافؤ ندارند، بلکه ذات محسوس

وجود دارد ولی حس بمعنای احساس بعداً موجود می شود وزمانیکه موجود شد می توانیم بگوییم محسوس بود وحس حالا وجود گرفته است، مثال روشنش عناصر بسیط است که وجود دارد ولی حساس که مرکب از عناصر بسیط است وجود ندارد، بله حساس بماهوحساس ومحسوس بماهو محسوس هم تضایف دارند وهم تکافؤ.

۲. اشکال برمشهور به بیان طایفه : درجای دیگر هم تضایف است ولی تکافؤ دروجود وعدم ندارند، مثل مربع که مساحتش مساوی دایره باشد، چنین مربعی وجود دارد ولی ما نمی شناسیم یا مثل جذر عدد سه که درخارج وجود دارد ولی ما نمی شناسیم پس معلوم وجود دارد ولی طرف اضافه که علم باشد وجود ندارد.

ص: ۱۹۶



۳. جواب ابن سینا از بیان این گروه: لازم نیست معلوم در خارج موجود باشد تا علم به آن تعلق بگیرد. بلکه چنانچه لازم بود هر معلومی در خارج باشد تا به آن علم تعلق گیرد بیان شما صحیح بود. اما این چنین نیست بلکه کافی است که معلوم در ذهن موجود باشد و علم به آن تعلق گیرد، شواهد زیادی بر این مطلب وجود دارد.

شاهد اول: کره محاط به بیست قاعده ی مثلث در خارج وجود ندارد، ولی درباره این شکل بحث و نحوه ی ساخت آنرا می کنیم پس این شکل با آنکه در خارج موجود نیست معلوم ما است و ما تصور صحیح از آن داریم.

شاهد دوم: در معلومات تصدیقه زیاد داریم که موجود و خارج نیست. مثل مکعبی یا هر شکل دیگری خطی منحنی اخراج کنیم کنار خط مستقیم بهم نزدیک تر می شود ولی با هم ملاقات نمی کنند، به این قاعده علم داریم ولی در خارج وجود ندارد. پس علم اقتضا نمی کند وجود خارجی معلوم را.

خلاصه: در موارد فوق و موارد مشابه که معلوم در خارج وجود ندارد بین علم و معلوم بالذات یا در ذهن هم تضایف است و هم تکافؤ و بین علم و معلوم بالعرض یا معلوم که در خارج وجود ندارد نه تضایف است و نه تکافؤ. پس مربع مساوی دایره نمی تواند نقض بر بیان مشهور باشد.

اشکال طایفه بر شیخ: بیان طایفه می شود شکال بر شیخ باشد به این بیان که مورد نقض منحصر به ذات علم و ذات معلوم نیست بلکه مورد دیگری هم دارد بلکه علم بماهو علم و معلوم بماهو معلوم در بعض موارد تضایف دارند ولی تکافؤ ندارد مثل مربع مساوی دایره.

جواب: اگر بیان این گروه اشکال بر شیخ باشد هم جوابش همان است که گذشت یعنی موارد فوق و مربع مساوی دایره بلحاظ ذهن علم و معلوم هم تضایف دارند و هم تکافؤ و بلحاظ وجود خارجی معلوم علم با معلوم نه تضایف دارند و نه تکافؤ. پس این مورد نقض بر شیخ نیست.

متن: و أيضاً فإنّ (خبر مقدم:) في المعلومات التصديقيّة (مبتدای موخر:) امثال ذلك كثيراً، وإنما كان غرضنا في ما أوردناه أن تعلم أنّه يمكن أن يكون لذات أحد المتضايقين (يعنى علم) وجود لا- ينفكّ من الإضافة إلى الآخر (يعنى معلوم)، وليس الآخر (يعنى ذات معلوم) بمكافئ له (ذات علم) في ذلك (وجود).

فإن كان علم تصوّري أو تصديقي ليس مضايفاً إلى شيء آخر في الأعيان فليس هو في جملة المضايقات التي نذكرها. فإذا لم يكن في جملة ما ذكرناه لم ينتقض به ما قلناه.

### بیان طایفه و جواب آن ۹۳/۱۰/۲۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان طایفه و جواب آن

ثانیا، آیا مربع مساوی دایره ممکن الوجود است یا خیر و اگر ممکن است آیا وجود هم دارد یا خیر؟

اگر ممکن الوجود نیست که نه دایره وجود دارد و نه علم به آن و تضایف نداریم. اگر ممکن الوجود است و در خارج وجود ندارد بلکه فقط مافرض کنیم وجودش را در این صورت بین ذهنی دایره و علم ما به آن هم تضایف است و هم تکافؤ، اما اگر در خارج وجود دارد چنانکه شما می گوئید در این صورت هم مثل فرض اول تضایف نداریم چرا که ما به آن علم نداریم تا تضایف درست شود، و اینکه ما فرض کنیم وجودش را علم به وجود خارجی آن نیست تا تضایف درست شود. پس در یک دوفرض اصلا تضایف نیست و در یک فرض هم تضایف است و هم تکافؤ.

ص: ۱۹۸

۴. جواب عده ی متکلمین از اشکال بر مشهور: شما گفتید ذات علم و ذات معلوم تضایف به تقدم و تأخر دارند ولی تکافؤ ندارند، چرا که می شود ذات معلوم باشد ولی ذات علم نباشد، بعبارت دیگر ذات علم همراه اضافه به معلوم است ولی ذات معلوم همراه اضافه به علم نیست بلکه می شود ذات معلوم موجود باشد ولی ذات علم نباشد، اما گفته ی شما صحیح نیست چرا که ذات علم و ذات معلوم هم تضایف دارند و هم تکافؤ به این لحاظ که هر موجودی معلوم حق تعالی و ملائکه است پس هم ذات علم وجود دارد و هم ذات معلوم و اصلا تقدم و تأخری نیست تا بگوئیم تضایف به این لحاظ است ولی تکافؤ نیست.

۵. جواب ابن سینا: با این بیان اشکال بر تکافؤ در وجود و عدم متضایفان حل نمی شود؛ چرا که قاعده با یک مورد خلاف هم نقض می شود، همین که ذات معلوم و ذات محسوس وجود دارد ولی علم ما به آن وجود ندارد بلکه بعداً موجود می شود

كافى است كه اين قاعده نقض شود.

متن: وأما أمر المربع والدائره فلم يتغير بما زعم فيه (مربع ودائره) غرضنا، وذلك (اينكه غرض ما را تغيير نمى دهد) لأنه إن كان لهذا المربع إمكان وجود فليس (اسم ليس: فرضه) مربع دائره) موجوداً (خبر ليس:). يوجب أن يكون العلم حاصلًا، بل يجوز أن يكون هذا المربع موجوداً (موجود فرضى يا واقعى) و نحن على حكمننا من الجهل.

وأما ما أجاب به قوم من المتكلمين عن شبهه تكافؤ العلم و المعلوم (بيان ما: من أن الذى قيل \_ إن من المعلوم (بعض از معلوم) قد يوجد ذاته و العلم به لا- يكون موجوداً \_ (خبر أن: قول غير حق، فإن هاهنا علماً موجوداً بكل شىء وجوداً لا يتأخر عن الأشياء وهو علم البارى و الملائكه، (جواب أمّا: فليس فيه جواب المتشكك فإن دعواه (متشكك) أنه ليس كل متضايفين يكونان معاً. وهذه الدعوى (متشكك بودن) يصح بمثال واحد فيقول: إن علمى بوجود العالم لا يصح أن يكون علماً و (حاليه) العالم غير موجود الذات، ثم العالم قد يكون موجوداً فى ذاته و (حاليه) ليس علمى به موجوداً. هذا ملخص كلام الشيخ».

ص: ۱۹۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: خاصیت سوم اضافه

خاصیت سوم اضافه: مضاف حقیقی که طرف اضافه است و یا خود اضافه که هیئت حاصل از نسبت متکرراست، بر تمام موجودات عارض می شود، چه موجود واجب باشد چه ممکن و ممکن هم چه جوهر باشد چه اقسام عرض و حتی خود اضافه.

تذکر: موضوع عرض فقط جوهر است، اما معروض آن هم می تواند جوهر باشد و هم عرض.

عروض برواجب: عروض اضافه برواجب مثل اینکه می گوئیم الله تعالی اول یعنی مبدأ موجودات است والاخر یعنی غایت موجودات است، مبدأیت و غایتیت اضافه است.

عروض بر جوهر: عروض اضافه بر جوهر مثل آب و آبن که آب یعنی انسان له الابدوت و ابن یعنی انسان له البنوت.

عروض اضافه بر کم: عروض اضافه بر کم مثل صغیر و کبیر، که صغیر و کبیر بر مقدار وارد مثلاً جسم  $a$  مقدارش کمتر از آن جسم  $b$  است، و جسم  $b$  مقدارش بیشتر از جسم  $a$  است به جسم  $a$  صغیر نسبت به  $b$  می گوئیم و به جسم  $b$  کبیر نسبت به جسم  $a$ .

عروض اضافه کیف: جسم که حرارت عارض آن شود حارّ است و جسم که برودت عارض شود بارد است وقتی که حارّ و بارد را باهم مقایسه کنیم جسم حارّ می شود آحرّ نسبت به جسم بارد، و جسم بارد ابرد است نسبت به جسم حارّ.

عروض اضافه بر اضافه: صغیر و کبیر اضافه است وقتی که صغیر و کبیر را مقایسه کنیم صغیر اصغر نسبت به کبیر است و کبیر اکبر نسبت به صغیر.

عروض اضافه بر این: این نسبت شی است به زمان مثلاً عالی نسبت شی خاص است نسبت به مکان خاص و سافل هم نسبت شی خاص است به مکان خاص، وقتی که عالی و سافل را مقایسه کنیم عالی نسبت به سافل می شود اعلی و سافل نسبت به عالی می شود اسفل.

ص: ۲۰۰

عروض اضافه بر متی: متی یعنی نسبت شی به زمان مثلاً جسم  $a$  قدیم است وقتی که به مبدأ زمانی خاص مثلاً طوفان حضرت نوح نزدیک است و جسم  $b$  حادث است وقتی که از زمان طوفان نوح دور است. حال وقتی  $a$  و  $b$  را با هم مقایسه کنیم  $a$  نسبت به  $b$  اقدم و  $b$  نسبت به  $a$  حادث است.

عروض اضافه بر وضع: وقتی خط  $a$  که مستقیم و  $b$  که منحنی است را باهم مقایسه کنیم  $a$  نسبت به  $b$  اشد استقامت و  $b$  نسبت

به **a** اشد انحاء است.

عروض اضافه بر ملک : ملک یا جده که از نسبت شی به چیری که به آن احاطه دارد بدست می آید مثل پوشیده بودن **a** به **b** و عریان بودن **b** نسبت به **a**.

عروض اضافه فعل: عروض اضافه بر فعل مثل قطع و جزم بمعنای برنده گی، که جسم نسبت به جسم دیگر برنده تراست.

عروض اضافه بر انفعال: عروض اضافه بر انفعال مثل تسخن و انقطاع که جسم **a** گرم شدن و بریده شدنش شدید تر از جسم **b** است.

وجود یا عدم وجود اضافه در خارج:

سوال: آیا اضافه در خارج وجود دارد یا خیر؟

حکمای محقق: اضافه در خارج وجود دارد منتها وجود کل شی بحسبه.

متکلمین و براز حکما: اضافه در خارج وجود ندارد.

دلیل نافیین: اگر اضافه در خارج باشد تسلسل لازم می آید، اما تسلسل دو تقریر دارد:

تقریر اول: اگر ابوت و نبوت در خارج باشد یاید مثل هر عرضی یاید حلول کند در محلی که مثلا زید و عمرو اند، این حلول هم اضافه است یاید حلول کند در محلی که مثلا خود ابوت و نبوت است، این حلول هم اضافه است و یاید حلول کند در اضافه ی دوم و هکذا فیتسلسل، و تسلسل باطل است پس اضافه در خارج وجود ندارد.

ص: ۲۰۱

متن: الخاصه الثالثه ما اشار إليه بقوله : و يعرض ، المضاف الحقيقي (يعنى طرف اضافه) على ما فى شرح العلامه أو الاضافه (هيئت حاصل از نسبت متكرره) على ما فى شرح القديم (شرح اصفهاني)، للموجودات اجمع . أمّا للواجب تعالى فكالاتول و أمّا للجوهر فكالاتب و الإين و أمّا للكّم فكالصّ غير و الكبير و أمّا للكيف فكالاتحزّ و الأبرد و أمّا للاضافه فكالاتكبر و الأصغر و أمّا للأين فكالاتعلى و الأسفل و أمّا للمتى فكالاتقدم و الأحداث و أمّا للوضع فكالاتشد انتصاباً و انحناء و أمّا للملك فكالاتكسى و الأعرى و أمّا للفعل فكالاتقطع (برنده تر) و الأجزم (مرادف اقطع) و أمّا للانفعال فكالاتشدّ تسخّناً و انقطاعاً.

المسأله الثالثه فى نفى وجوده المضاف فى الاعيان

و هو (وجود مضاف) مختلف فيه: فذهب المحققون من الحكماء الى وجوده فى الاعيان و المتكلمون و بعض من الحكماء الى نفيه.

و قد اختاره (نفى وجود دراعيان) المصنف على ما قال : و ثبوته ذهنى . واستدل عليه (ذهنى بودن) بوجه: الاوّل ما اشار إليه بقوله : (يعنى اگر ذهنى نباشد): و أمّا تسلسل ؛ اى لو كانت الاضافه موجوده لكانت فى محلّ و كونها فى المحلّ اضافه بينها (اضافه دوم) و بين المحلّ مغايره (اضافه دوم) لها (اضافه اول)، فكانت (اضافه دوم) موجوده حاله فيها (اضافه اول)، و هكذا الى غير النهايه و هو التسلسل .

**خارجى يا ذهنى بودن مضاف ۹۳/۱۱/۰۱**

Your browser does not support the audio tag

موضوع: خارجى يا ذهنى بودن مضاف

دليل نافيين: اگر اضافه در خارج باشد تسلسل لازم مى آيد، اما تسلسل دو تقرير دارد:

تقرير اول: اگر ابوت و نبوت در خارج باشد يايد مثل هر عرضى بايد حلول کند در محلى که مثلا زيد و عمرو اند، اين حلول هم اضافه است بايد حلول کند در محلى که مثلا خود ابوت و نبوت است، اين حلول هم اضافه است و بايد حلول کند در اضافه ي دوم و هكذا فيتسلسل.

ص: ۲۰۲

تقرير دوم: اگر اضافه در خارج موجود باشد مثلا- زيد برابى اينکه اب باشد و مضاف به ابن نياز به اى ابوت دارد اگر ابوت در خارج باشد بايد برابى ابوت هم اضافه در خارج باشد، و برابى آن اضافه هم اضافه ي باشد و هكذا فيتسلسل.

جواب: اب با ابوت اضافه پيدا مى کند ولى خود ابوت ذاتش اضافه است و نياز به اضافه ديگرى ندارد تا مضاف شود.

ان قلت: همين جواب را که از تقرير دوم تسلسل داريم مى توانيم از تقرير اول تسلسل هم داشته باشيم، چرا که ابوت همان طور که ذاتاً اضافه است ذاتاً حال هم است و احتياج به حلول ديگر ندارد تا تسلسل لازم بيايد.

قلت: ذات ابوت اضافه است ولي حلول ذات ابوت ونبوت مثلاً ليست، بلکه ذات ابوت ونبوت اضافه است واگر بخواهد وجود بگیرد باید نحو حلولى وجود بگیرد، وحلول حال وجود ابوت است ووجود زائد برماهیت است پس حلول زاید برابوت است.

متن: و لا- ینفع (درردّ تسلسل) تعلق الاضافه بذاتها، لیرد أنّ زیداً مثلاً- محتاج فی کونه أباً و مضایفاً للابن إلى الأبوه التي هی اضافه. وأمّا الأبوه فلا- ینحتاج فی کونها مضایفه للنّبوه إلى إضافه أخرى، بل هی (ابوت) مضافه بذاتها إلى النّبوه فلا یتسلسل الإضافات.

و ذلك (اینکه لا- ینفع...) لأنّ التسلسل لیس من جهة أنّ الأبوه مضافه، بل من جهة أنّها حاله فی محلّ فیعرض لها إضافه أخرى بالقیاس إلى المحلّ، و هكذا یتسلسل.

و لا- ینجوز أن یقال: إنّ الأبوه كما أنّها مضافه بذاتها فهی حاله أيضاً بذاتها، بمعنی أنّ حلولها فی محلّها نفس ذاتها لأنه حالّ فیها (ابوت).

و ذلك (اینکه لا ینجوز...) لأنّ الحلول فی المحلّ لیس إلّا الوجود فیهِ و قد ثبت کون الوجود زائداً علی الماهیات .

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلایل ذهنی بودن اضافه

متکلمین و برخی از فلاسفه معتقد اند که اضافه وجود خارجی ندارد، و برای این مدعا خواهی که همین نظر را پذیرفته دلایلی اقامه کرده است.

دلیل دوم: اگر اضافه در خارج موجود باشد لازم می آید تقدم شی بر خودش، مثلاً چنانچه ابوت در خارج موجود باشد از آنجای که وجود وصف ماهیت است ابوت متصف می شود به وجود واتصاف اضافه است و اضافه دوطرف می خواهد پس باید طرفین اتصاف که یکی ابوت است و دیگری وجود موجود باشد؛ یعنی قبل از اینکه ابوت موصوف به وجود شود باید وجود داشته باشد و این تقدم شی است بر خودش.

دلیل سوم: عدد سه نصف شش است، ثلث نه، ربع دوازده، خمس پانزده و... همه ای این کسرها نسبت اضافه است اگر اضافه در خارج موجود باشد باید وقتی که عدد سه وجود دارد بی نهایت اضافه در خارج موجود باشد.

از نظر فلاسفه اشکال ندارد که بی نهایت اضافه در خارج موجود باشد چرا که این نسبت ها ترتب ندارد و زمانی که رابطه ی علی و معلولی بین وجودات نباشد اجتماع بی نهایت وجود اشکال ندارد، اما بعقیده متکلم وجود بی نهایت اضافه با وجود مثلاً عدد اجتماع بی نهایت در وجود است و اجتماع در وجود جایز نیست هر چند که بین شان رابطه ی علی و معلولی نباشد.

بیان دیگر: عدد سه نصف شش است، ثلث نه، ربع دوازده، خمس پانزده و...، نصف، ثلث، ربع و... اضافه است و طرفین اضافه باید در ظرف اضافه وجود داشته باشد وقتی می گویم عدد سه یک دوم شش است هم باید سه وجود داشته باشد و هم شش وقتی می گویم سه یک سوم نه است هم باید سه وجود داشته باشد و هم نه و هکذا دوازده و پانزده و هجده و... از طرف وجود شش متوقف بر وجود سه است وجود نه متوقف بر وجود شش و وجود دوازده متوقف بر وجود نه و وجود پانزده متوقف بر وجود دوازده و هکذا. نابر این اگر اضافه در خارج موجود باشد وقتی که مثلاً عدد سه را داریم بی نهایت اضافه در خارج داشته باشیم اضافه متوقف بر وجود طرفین است که سه، شش، نه، دوازده، پانزده و... پس باید بی نهایت عدد که برهم مترتب اند بالفعل وجود داشته باشد و اجتماع بی نهایت وجود که برهم مترتب اند باطل است هم از نظر متکلم و از نظر فلیسوف.

ص: ۲۰۴

متن: الثانی: ما أشار إليه بقوله: و لتقدم وجودها عليه؛ أي علی وجودها(اضافه). و ذلك لأن الإضافة لو كانت جوده(در خارج) لكانت متصفه بالوجود والاتصاف إضافة مخصوصه بين الموصوف و الصّفه و وجودها(اضافه) يستلزم وجود المتضایفین لامحه، فيكون وجود الإضافة (صفت وجود): الّذی هو صفة لها(اضافه) موجوداً للإضافة(مثلاً ابوت) و وجود الصّفه يتوقف علی وجود الموصوف، فوجود الوجود للاضافة يتوقف علی وجود الاضافة فيتقدم وجودها(اضافه) علی وجودها(اضافه).



الثالث: ما أشار إليه بقوله : و للزوم عدم التناهي في كل مرتبه من مراتب الأعداد (مثلا در مرتبه سه)، لأن كل مرتبه منها (اعداد) اضافه إلى كل واحد من المراتب الغير المتناهيه، فإن الاثنين مثلاً نصف الأربعة و ثلث السّته و رُبُع الثّمانيه وهكذا إلى غير النّهايّه، ووجود الغير المتناهي محال مطلقاً (چه ترتب داشته باشند چه نداشته باشند) عند المتكلمين.

على أنه يستلزم التسلسل أيضاً، فإنّ وجود الإضافة يستلزم وجود المضاف إليه فيلزم وجود مراتب الأعداد الغير المتناهيه المترتبه بالفعل، وهو محال بالاتفاق (حليم و متكلم).

### دليل چهارم بر ذهنی بودن اضافه ۹۳/۱۱/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دليل چهارم بر ذهنی بودن اضافه

دليل چهارم: دوتقرير وجود دارد برای دليل چهارمی که خواهه برای ذهنی بودن اضافه اقامه کرده است؛ یکی تقرير لاهیجی و دیگری تقرير شارحین دیگر.

لاهیجی: اگر اضافه در خارج موجود باشد باید خداوند تعالی محل کثرات باشد، اما حق تعالی محل کثرت نیست پس اضافه در خارج وجود ندارد.

بیان ملازمه: صفات اضافی برای حق تعالی وجود دارد مثل رازقیت، خالقیت و...، این صفات عین هم نیستند بلکه رازقیت غیر از خالقیت و... هم چنین این صفات عین یا جزء ذات حق تعالی نیستند والا لازم می آید که حق تعالی اضافه باشد پس باید زائد بر ذات الهی باشد. حال اگر بگوئیم این صفات در خارج موجود نیستند مشکل پیش نمی آید اما چنانچه در خارج موجود باشد از آنجای که وصف و عرض اند حال در معروض و موصوف شان خواهد بود و در نتیجه حق تعالی محل کثرات خواهد بود.

ص: ۲۰۵

بطلان تالی: خداوند تعالی محل کثرات نیست، چرا که اگر محل کثرات باشد مبدء کثرات خواهد بود و طبق قاعده الواحد حق تعالی که بسیط من جمیع الجهات است مبدء کثرات نیست. بعبارت دیگر قاعده الواحد همان گونه که مبدء کثرات بودن حق تعالی را نفی می کند محل کثرات بودن حق تعالی را هم نفی می کند، چرا که مبدء کثرت بودن به این جهت نفی می شود که حق تعالی محل کثرت نیست، و اگر حق تعالی محل کثرت باشد مبدء کثرت هم خواهد بود، در حالیکه قاعده الواحد مبدء کثرت بودن حق تعالی را باطل می کند پس اضافه وجود خارجی ندارد.

ان قلت: اگر اوصاف اضافی موجود در خارج هم باشند اشکال فوق لازم نمی آید؛ چرا که این اوصاف اوصاف فعلی است، نه ذاتی.

قلت: اوصاف فعل به این معنا نیست که موصوف این اوصاف فعل حق تعالی است، بلکه به این معنا است که منشأ این صفات فعل خداوند تعالی است اما موصوف شان خود خداوند تعالی است و لذا چنانچه در خارج موجود باشد اشکال فوق لازم می آید.

در بیان فوق از نفی محل بودن حق برای کثرات استدلال کردیم برخارجی نبودن اضافه، اما شارحین دیگر از بطلان نامتناهی صفات حق برای خارج نبودن اضافه استفاد می کنند.

شارحین دیگر: اگر اضافه در خارج موجود باشد لازم می آید صفات حق تعالی نامتناهی باشد لکن التالی باطل فالمقدم مثله.

بیان ملازمه: خداوند تعالی رازق و خالق مخلوقات است و مخلوقات بی نهایت اند، اگر اضافه در خارج موجود باشد مثلاً خالقیت به تک تک موجود اضافه می شود و در نتیجه حق تعالی باید بی نهایت صفت داشته باشد.

بطلان تالی: بی نهایت بودن صفات الهی باطل است.

لاهیجی: اولاً- عبارت خواجه صریح در کثرت صفات است، به بی نهایت بودن صفات دلالت ندارد تا از این طریق استدلال کنیم، و ثانیاً بی نهایت بودن صفات الهی اشکال ندارد تا تالی باطل باشد، چرا که صفات ترتب ندارند تا تسلسل لازم بیاید، بلکه طبق مبنای متکلم که بی نهایت بودن را باطل می داند چه مترتب باشند چه نباشد، و یا به این لحاظ که تمام علما اتفاق دارند بر تناهی صفات الهی، تالی باطل است. اما اشکال اول به قوت خود باقی است.

متن: الرَّابِع: ما أشار إليه بقوله: و لتكثر صفاته تعالى . إذ لا شك في تعدد صفاته الإضافيه (مثلاً رازقیت غیر از خالقیت است) و لا يجوز كونها (صفات اضافی) عين ذاته تعالى (مثال برای منفی یعنی يجوز): كما في صفاته الحقيقيه، و إلا لزم كون ذاته تعالى إضافيه (متفرع بر لا-يجوز): فيكون زائده على ذاته تعالى مع كونها (صفات اضافيه) موجوده فيها فيلزم كون ذاته تعالى محلاً للكثرة، و لا- فرق بين كونه محلاً للكثرة و بين كونه تعالى مبدأ لها (كثرت)، فكما يمتنع الثاني (مبدأ كثرت بودن) على ما مر في الأمور العامه يمتنع الأول (محل كثرت بودن)، و سيأتي تحقيق ذلك في الإلهيات إن شاء الله.

فهذا هو مراد المصنف.

و أما ما في الشروح: من أنه (يعني اگر اضافه در خارج موجود باشد) يلزم تكثر صفاته تعالى إلى غير النهايه لكون الموجودات غير متناهيه، (جواب أمّا): فمما لا يدلّ عليه كلامه (مصنف) بل هو ممّا ياباه السِّيَاق (از عبارت مصنف كثرت صفات فهمیده می شود نه بی نهایت بودن صفات)، كما لا يخفى. (علاوه بر این:): على أنه لم يقم برهان على امتناع عدم النهايه في صفاته تعالى حيث لا- يجب الترتب فيها (صفات) ليلزم التسلسل، إلّا أن يبني على مذهب المتكلمين من امتناع عدم النهايه مطلقاً (چه ترتب باشد چه ترتب نباشد)، أو على اتفاق الكلّ (يعني كل علما) على عدم كون صفاته تعالى غير متناهيه.

ص: ۲۰۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل پنجم ذهنی بودن اضافه

دلیل پنجم: اگر صفات اضافی در خارج موجود باشد لازم می آید که خداوند تعالی محل حوادث باشد، اما حق تعالی محل حوادث نیست پس صفات اضافی در خارج موجود نیست.

بیان ملازمه: وقتی خداوند تعالی مخلوقی را خلق کرد متصف به سه صفت می شود؛ یکی اینکه قبل از آن مخلوق است دوم آنکه با آن مخلوق است و سوم آنکه بعد از آن مخلوق است. اینکه اضافه ی معیت و بعدیت برای خداوند تعالی حادث است و با وجود آمدن مخلوقی بوجود می آید روشن است، چرا که تا وقتی آن موجود نبود معیت نسبت به آن نبود و تا از بین نرود بعدیت نسبت به آن نخواهد بود، اما قبلیت حق ظاهرا بستگی به حدوث مخلوق خاص ندارد زیرا که خداوند تعالی قدیم و ازلی است، ولی با دقت معلوم می شود که قبلیت نسبت به این موجود هم حادث است چرا که با حادث شدن این موجود قبلیت قطع می شود و قبلیت که قطع می شود حادث است. پس با موجود شدن شی خاص اوصاف قبلیت، معیت و بعدیت برای خداوند تعالی حادث می شود، اگر این اوصاف ذهنی باشند اشکالی پیش نمی آید اما اگر در خارج موجود باشد حق تعالی محل حوادث می شود.

تذکر: قبلیت و بعدیت که اضافی حادث است، اما قبلیت ازلی که همان الاول است و بعدیت ابدی که همان الاخر است حادث نیستند.

بطلان تالی: اگر خداوند تعالی محل حوادث باشد ممکن خواهد بود که خلاف فرض و باطل است.

ص: ۲۰۸

جواب لاهیجی از پنج دلیل: پنج دلیل که اقامه نمودید اثبات می کند که همه ای اضافات در خارج وجود ندارد، اما اثبات نمی کند که هیچ اضافه ی در خارج نیست، و ما هم این را قبول داریم که همه ی اضافات در خارج وجود ندارد، مدعای ما این است که اضافه در خارج وجود دارد و این با وجود یک اضافه در خارج هم اثبات می شود.

بیان مطلب: اضافه دو گونه است:

۱. اضافه ی که در خارج موجود است مثل فوقیت و تحتیت که بدون دخالت عقل در خارج وجود دارد.

۲. اضافه ی که در خارج موجود نیست، بلکه عقل است که از مقایسه دو چیزی انتزاع می کند مثل تقدم و تاخر و اتصاف.

اضافه ی قسم اول بی نهایت نیست بلکه منتهی می شود به امر که اضافه ذاتی آن است مثلا- زید و عمرو مضاف اند کی اب است و دیگری ابن اند بواسطه ی عروض ابوت و نبوت، اما ابوت و نبوت ذات شان اضنه است و نیاز به عروض اضافه ی دیگر

ندارد.

اضافه ی قسم دوم که به دخالت و انتزاع عقل می تواند بی نهایت باشد، به این معنا که عقل می تواند بی نهایت اضافه را انتزاع کند و این اشکال ندارد، چرا که بستگی به ذهن انسان دارد و ذهن انسان تا بی نهایت نمی تواند ادامه دهد.

کلام ابن سینا: برخی از اضافات در خارج موجود است بدون دخالت عقل، اما برخی دیگر بستگی به اعتبار و انتزاع عقل دارد، مثل جزیت برای زید، کلیت برای انسان که عقل زید را تصور می کند و باعتبار عدم قابلیت صدق آن متصف می کند به خزئیت و انسان را تصور می کند و باعتبار قابلیت صدقش بر کثیرین متصف می کند به کلیت.

ص: ۲۰۹

متن: وقد يستدلّ: بأنه لو كانت الإضافة موجودة لزم كون ذاته تعالى محلاً للحوادث (بيان ملازمه): إذ مع كلّ حادثٍ إضافه إليه (حادث) بأنه قبله و معه و بعده و هذه الاضافات (قبليّة، معييّة وبعديّة) حادثه أمّا التي معه و بعده فظاهره، و أمّا التي قبله (إضافة ي) كه عبارت از قبل بودن خداوند تعالى است) فلانها (قبليّة) قد زالت مع وجوده و القديم لا يزول، (بطلان تالي): وهو (محل حوادث بودن خداوند تعالى) محال كما سيأتي.

و اجيب عن هذه الوجوه (وجوه پنج گانه): بأنها إنّما تنفي كون جميع الإضافات موجودة في الخارج (يعنى بيان مى كند كه همه ي اضافات در خارج نيست، بيان نمى كند كه هيچ اضافه ي در خارج نيست) ونحن نقول به، فإنّ (١) من الاضافات ما هو موجود في الخارج حقيقه أنّه اضافه كالفوقيه و المقابله و نظائرها (٢) ومنها إضافات لا- تحقّق لها في الخارج بل يخترعها العقل عند ملاحظه أمرين كالتقدّم و التأخر بين أمرين و كذا الاتصاف. و القسم الأول ينتهي عند حدّ لا يتجاوزه دون الثانی إذ لا يقف عند حدّ لا يمكن للعقل ان يتجاوزه، هذا.

و قال الشّيخ في إلهيات الشفاء: «لكنّ الأشدّ اهتماما معرفتنا هل الإضافة في نفسها موجودة في الأعيان أو أمر إنّما يتصوّر في العقل ككثير من الأحوال التي يلزم الأشياء إذا عقلت بعد أن تحصل في العقل فإنّ الأشياء إذا عقلت تحدث لها (اشياء) في العقل امور لم يكن لها (اشياء) من خارج، فتصير كليّه و ذاتيه و عرضيه، و تكون (تحقق) جنس و فصل و تكون محمول و موضوع و اشياء من هذا القبيل.

فقوم ذهبوا إلى: أنّ حقيقه الاضافات إنّما تحدث أيضاً في النفس إذا عقلت الأشياء.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کلام ابن سینا درباره وجود وعدم اضافه

بحث در این داشتیم که اضافه درخارج وجود دارد یا امر ذهنی است؟ بعد از اینکه ادله ذهنی بودن اضافه وجوابش را بیان کردیم به کلام شیخ پرداختیم که گفت اضافه دو قسم است وبعد به بیان اقوال پرداخت.

گروهی: اضافه درخارج موجود است.

دلیل: در دلیل سه تا مثال می آورد با مثال مطلب اثبات نمی شود، ولی با امثالها می خواهد توجه دهد که وجود اضافه درخارج امر وجدانی است و فقط نیاز به توجه دارد، شاهدش هم این است که در صور نشر که ولادت وجود ندارد، با آنکه ذهن است ولی اب وابن نیست.

مثال (۱): می دانیم که درخارج مثلا- زید اب وعمرو ابن است، چه ما تصور کنیم چه تصور نکنیم حتی اگر خلاف آنرا هم تصور کنیم اضافه از بین نمی رود.

مثال (۲): نبات طلب غذا می کند و غذا مطلوب نبات است و احتیاج آنرا برطرف می کند، پس نبات محتاج و غذا محتاج الیه است، و رابطه ای محتاج و محتاج الیه اضافه است، که درخارج وجود دارد اینکه ذهن ما دخالت داشته باشد؛ چرا که ما به نبات غذا نمی دهیم که تصور مادخال داشته باشد و نبات هم ذهن ندارد. بلکه رابطه ی نبات و غذا یک رابطه ی طبیعی است که درخارج وجود دارد و این رابطه اضافه است.

مثال (۳): آسما و فوق زمین و زمین تحت آسمان است، چه کسی باشد که آنرا درک کند و یا کسی نباشد، و رابطه ی فوق و تحت اضافه است پس اضافه درخارج وجود دارد.

ص: ۲۱۱

گروهی دیگر: اضافه درخارج وجود ندارد، بلکه امر ذهنی صرف است.

دلیل: اگر اضافه درخارج موجود باشد تسلسل لازم می آید و تسلسل باطل است پس اضافه درخارج وجود ندارد.

بیان ملازمه: اب وابن بهم اضافه دارند، بواسطه ای ابوت که عارض اب و بنوت که عارض ابن شده است، پس ابوت عارض اب و اب معروض ابوت است و رابطه ی طرفینی دارد، هم چنین بنوت عارض ابن است و ابن معروض بنوت است و رابطه ی طرفینی دارند و رابطه ی طرفینی اضافه است، اگر اضافه درخارج باشد این اضافه هم با ابوت بنوت رابطه دارد و این رابطه اضافه است و هکذا فیتسلسل.

دلیل دوم: اگر اضافه در خارج موجود باشد لازم می آید که بین موجود و معدوم رابطه باشد لکن التالی باطل فالمقدم مثله.

بیان ملازمه: ما اضافه پیدا می کنیم به معدومات و مستقبلات مثلاً می گویم ما نسبت به نوه ی خود مقدم ایم و نوه ی ما که هنوز وجود ندارد موخر است و تقدم و تاخر اضافه است، و یا به قیامت علم داریم و قیامت معلوم ما است و علم و معلوم اضافه دارند، در حالیکه علم وجود دارد و معلوم معدوم است و یا ما وجود داریم و نوه ی ما معدوم است.

بطلان تالی: روشن است که امر موجود نمی تواند با امر معدوم رابطه داشته باشند.

متن: و قوم قالوا: بل الإضافة هي موجودة في الأعيان، واحتجوا وقالوا: نحن نعلم أن هذا في الوجود أبو ذلك، و أن ذلك في الوجود ابن هذا، عقل او لم يُعقل. و نحن نعلم أن الثّبات يطلب الغذاء و أن الطلب مع إضافة ما و(حاليه) ليس للثّبات عقل بوجه من الوجوه(۱). یعنی اصلاً عقل ندارد، ۲. اگر عقل مراتب دارد که دارد هیچ یک از مراتب عقل را ندارد) و لا- ادراک(ای لا-ادراک بوجه من الوجوه یعنی نه ادراک حسی دارد، نه خیالی و نه عقلی). و نحن نعلم أن السّماء في نفسها فوق الأرض والأرض تحتها، أدركت أو لم تدرك، وليست الإضافة إلّا امثال هذه الأشياء التي أو ما لنا إليها و هي(اضافه) يكون للأشياء و إن لم تدرك(اضافه/ اشياء).



وقالت الفرقة الثانية (ديگر): إنّه لو كانت الإضافة موجودة في الأشياء لوجب من ذلك أن لا ينتهي الاضافات، فإنّه كان يكون بين الأب و الابن إضافة، و كانت تلك الإضافة موجودة لهما (برای هر دو مجتمعا) أو لأحدهما أو لكل واحد منهما (برای هر دو مستقلا)، فمن حيث الأبوة للأب، وهي (ابوت) عارضه له (اب) و الأب معروض لها (يعني اضافه طرفيني است ابوت عارض اب و اب معروض ابوت)، فهي مضافه و كذلك النبوه. فها هنا إذن علاقه للأبوة مع الأب و للنبوه مع الابن خارجه (گذشته از) عن العلاقه التي بين الأب و الابن، فيجب أن تكون للإضافة إضافة أخرى و أن تذهب إلى غير النّهايه.

وأن تكون أيضا (علاوه بر تسلسل) من الإضافات ما هي علاقه بين موجود و معدوم، كما نحن متقدّمون بالقياس الى القرون التي يخلفنا (جانشين ما می شود) و (عطف بر متقدّمون) عالمون بالقيامه.

## بيان قول حق در اضافه ۹۳/۱۱/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بيان قول حق در اضافه

بحث در اين داشتيم که اضافه در خارج موجود است يا خير؟ اين سينا نظر دو گروه و دليل شان را بيان کرد. حالا خودش بيان دارد که هم قول حق را که وجود اضافه در خارج است ثابت می کند وهم دليل مخالفين وجود اضافه در خارج را باطل می کند.

قول حق: برای اینکه روشن شود اضافه در خارج وجود دارد يا خير، بايد رجوع کنیم به تعريف اضافه و ببينيم که اين تعريف در خارج مصداق دارد يا خير، اگر در خارج مصداق داشته باشد، ولو يک مصداق، اضافه در خارج وجود دارد و چنانچه مصداقی در خارج نداشته اضافه در خارج وجود ندارد.

تعريف اضافه: اضافه ماهيتی است که نتوانيم بدون ماهيت ديگر تعقل کنیم.

ص: ۲۱۳

سوال: آیا چنین ماهيتی که نتوانيم بدون ماهيت ديگر تعقل کنیم در خارج وجود دارد يا خير؟

جواب: اشياء در خارج موجود است که بدون تعقل ماهيت ديگر نمی توانيم ماهيات آن اشياء را تعقل می کنیم مثل اب و ابن که تعقل اب بستگی به تعقل ابن دارد، و بالعکس تعقل ابن بستگی به تعقل اب دارد و وجود اب و ابن در خارج بدیهی است.

تسلسل اول: زید که ماهيت جوهری است اگر بخواهد مضاف شود يعنی اب شود احتیاج به عروض اضافه ی ابوت دارد، حال اگر اضافه در خارج باشد بايد ابوت هم برای اینکه مضاف شود احتیاج به عروض اضافه دارد، همین طور اینکه اضافه ی سوم احتیاج به عروض اضافه دارد تا مضاف شود و هكذا فیتسلسل.

جواب تسلسل اول: اگر ماهيتی مضاف باشد و ماهيت ديگر هم داشته باشد مثل اب و ابن که جوهر اند و با عروض ابوت و بنوت

اب و ابن می شود در این صورت باید آن ماهیت دیگر را کنار بگذاریم و اضافه را بیرون بیاوریم، مثلاً- زید و عمر را کنار بگذاریم و ابوت و بنوت را تنهایی لحاظ کنیم در این صورت می بینیم که ابوت و بنوت ذاتا اضافه اند و برای مضاف بودن احتیاج به عروض اضافه ی دیگر ندارد. پس اب و ابن مضاف اند بواسطه ی عروض ابوت بنوت ولی ابوت و بنوت مضاف اند ذاتا، بدون عروض اضافه دیگر ولذا تسلسل لازم نمی آید.

تسلسل دوم: ابوت که مضاف حقیقی است اگر در خارج موجود باشد باید حلول کند در اب مثل هر عرض خارجی دیگر، خود این حلول هم اضافه است اگر در خارج موجود باشد نیاز دارد به محل که در آن حلول کند، این حلول هم اضافه است و احتیاج دارد به محل که در آن حلول کند و هکذا فیتسلسل، و تسلسل باطل است پس وجود اضافه در خارج باطل است.

ص: ۲۱۴

جواب تسلسل دوم: قبول داریم که حالت هم اضافه است ولی همان گونه که ابوت ذاتا مضاف است حالت هم ذاتا مضاف است و احتیاج به عروض اضافه ی دیگر ندارد تا حال شود، بله اگر حال بودنش محتاج عروض اضافه دیگر بود، آن اضافه هم محل می خواست و این حلول هم اضافه است و برای مضاف بود یا حال بودن احتیاج به عروض اضافه دیگر می خواست و تسلسل لازم می آمد ولی حالت ذاتا اضافه است و برای حال بودنش احتیاج به عروض اضافه دیگر ندارد، و تسلسل لازم نمی آید.

متن: و المذی تنحلّ به الشبهه من الطریقین جمیعاً أن ترجع إلى حدّ المضاف المطلق (مضاف مشهوری و حقیقی)، فنقول: إنّ المضاف هو المذی ماهیته معقوله بالقیاس إلى غیره فکلّ شیء فی الأعیان یكون بحیث ماهیته إنّما یعقل بالقیاس إلى غیره، فذلک الشیء من المضاف (ازسرخ مضاف است)، لکن فی الأعیان أشياء کثیره بهذه الصّفه فالمضاف فی الأعیان موجود.

فإن كان للمضاف ماهیته أخرى فینبغی أن یجرد ماله من المعنی المعقول بالقیاس الی غیره، فذلک المعنی هو بالحقیقه المعنی المعقول بالقیاس الی غیره، و غیره (معنای معقول) إنّما هو معقول بالقیاس إلى غیره بسبب هذا المعنی و هذا المعنی لیس معقولاً بالقیاس إلى غیره بسبب شیء غیر نفسه، بل هو مضاف لذاته علی ما علمت فلیس هناك ذات (زید) و شیء (ابوت) هو الإضافة، بل هناك مضاف بذاته لا یأضفه أخرى فتنتهی من هذا الطریق الإضافات.

و أمّا کون هذا المعنی (ابوت) المضاف بذاته (خبر کون:) فی هذا الموضوع (یعنی دراب)، (مبتدا): فهو من حیث إنّّه فی هذا الموضوع (خبر:) ماهیته معقوله بالقیاس إلى هذا الموضوع و له وجود آخر، مثلاً وجود الأبوه فی الأب (یعنی حلول) أمرٌ زائد علی ذات الأب و ذلک الوجود (وجود ابوت دراب یعنی حلول) أيضاً (علامه بوجود ابوت) مضاف، لکن لیس ذلک هذا فلیکن هذا (حالت) عارضاً من المضاف (ازسرخ مضاف) لزم المضاف (ابوت)، و کلّ واحد منهما (ابوت و حالت) مضاف لذاته إلى ما هو مضاف إليه (توضیح لذاته): بلا إضافة أخرى لذاته (قید مضاف الیه). فالکون محمولاً (محمولیت یا حالت) مضاف لذاته، و الکون أبوه مضاف لذاته. (تعلیل برای لذاته بودن هریک): فإنّ نفس هذا الکون مضافاً (خبر کون مضافاً): بذاته (خبران:) لیس یحتاج إلى إضافة یصیر بها مضافاً، بل هو (کون محمولاً) لذاته ماهیته معقوله بالقیاس إلى الموضوع أي هو (حالت) بحیث إذا عقلت ماهیته کانت محتاجه إلى أن یحضر فی الذهن شیء آخر یعقل هذا بالقیاس الیه.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اضافه معیت

اضافه معیت: مثلاً زید بعنوان یک جوهر معیت با چیزی ندارد، وقتی که با عروض ابوت اب شد با ابن معیت دارد و ابن هم با اب معیت دارد؛ یعنی معیت شان بالقیاس الی الغیر و اضافه است، اما با عروض اضافه ی دیگر مع نشده است بلکه ذاتاً مع و اضافه است، چنانکه ابوت ذاتاً اضافه است و برای مضاف بودن نیاز به عروض اضافه دیگر ندارد تا تسلسل لازم بیاید.

حال اضافه را وقتی با محلش در نظر بگیریم معیت دارند؛ یعنی حال با محلش معیت دارد و محل هم با حالش معیت دارد و این معیت هم اضافه است، و با معیت دیگر تعقل می شود مثلاً الف با ب معیت دارد و ب هم با الف معیت دارد، ولی معیت هم با عروض اضافه مع نشده است بلکه ذاتاً مع است و لذا تسلسل لازم نمی آید.

تکرار معیت باعتبار عقل: عقل می تواند با انواع اعتبارات معیت ها را تکرار کند، مثلاً حال را با محلش معیت دارد عقل این معیت را با محلش در نظر می گیرد می شود مع، این معیت را هم با محلش در نظر می گیرد می شود مع، این مع را هم با محلش در نظر می گیرد می شود مع و هكذا.

مضاف های بذاته: در باب اضافه مضاف های زیادی داریم که بذاته مضاف اند، بدون اینکه عروض اضافه ی دیگر مضاف اند، مثل علم که بذاته مضاف است به معلوم، احتیاج به عروض اضافه ی دیگر ندارد تا مضاف شود، و تسلسل لازم بیاید.

متن: بل إذا أخذ هذا (ابوت، حالیت که ذاتاً اضافه اند) مضافاً فی الأعیان فهو (مضاف) موجودٌ مع شیء آخر (مضاف الیه) لذاته لا بمعیه آخری تتبعه، بل نفسه (مع خارجی) نفس المع او المعیه المخصّیه صه بنوع تلك الإضافة. فإن عقل احتیج إلى أن یعقل مع إحصار شیء آخر، كما كانت ماهیه الأبوه من حیث هی أبوه، فذاتها (معیت، حالیت، ابوت) مضافه بذاتها لا بإضافة أخرى رابطه لتلك الإضافة.

ص: ۲۱۶

وللعقل أن یخترع أمراً بینهما (دو طرف مع) فإنه (امر اختراعی) معیه خارجه منهما (طرفین مع) لا- یضطرّ الیه نفس التصور، بل باعتبار آخر من الاعتبارات اللّاحقه التي یعقلها العقل، فإنّ العقل قد یقرن أشياء بأشياء لأنواع من الاعتبار لا للضرورة. فأما فی نفسها (باقطع نظراً اعتبار عقل) فهي إضافة لا بإضافة لأنّها ماهیه لذاتها (نه بخاطر عروض اضافه) تعقل بالقیاس إلى غيرها.

و هاهنا إضافات کثیره (حالیت، معیت) تلحق بعض الذوات (ابوت) لذاتها لا لإضافة أخرى عارضه، بل مثل ما یجرى علیه الأمر (بیان ما: من لحوق هذه الاضافة (حالیت) للاضافة الابویّه، وذلك (مضاف بدون عروض اضافه مضاف است) مثل لحوق الاضافة لهیئه العلم فأنّها لا تكون لاحقه بإضافة أخرى فی نفس الأمور (در ذهن می توانیم اضافه دیگر بیاوریم ولی در نفس الامر لازم نیست) بل یلحقها لذاتها و إن كان العقل ربّما اخترع هناك (در مساله علم) اضافه اخرى .

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اضافات کثیره بالذات

ابن سینا می فرماید که حالت ذاتا اضافه است و برای مضاف بودن احتیاج به عروض اضافه دیگر ندارد، هم چنین ابوت ذاتا اضافه است و برای مضاف شدنش احتیاج به عروض اضافه دیگر ندارد. بعبارت دیگر اب مثلا برای مضاف شدن احتیاج به عروض اضافه ی دارد که ابوت است، و وقتی که ابوت عارض شد هم محلیت را دارد و هم ابوت را، ولی ابوت و محلیت ذاتا مضاف اند احتیاج به عروض اضافه ی دیگر ندارند تا مضاف شود.

خلاصه درباب اضافه اضافات زیادی داریم که مضاف بودن شان احتیاج به عروض اضافه ی دیگر ندارد مثلا با عروض ابوت بر اب چند اضافه درعرض هم براب عارض می شود، یکی ابوت، دیگری حالت و سومی معیت، که هیچ یک از این سه اضافه برای مضاف شدن احتیاج به عروض اضافه ی دیگر ندارد، چنانکه علم هم این گونه است ذاتا مضاف به معلوم است بدون احتیاج عروض اضافه ی دیگر ندارد تا تسلسل لازم بیاید، بله درعقل می توانیم اضافات مکرری را برای علم و سایر اضافات در نظر بگیریم.

ص: ۲۱۷

نتیجه ی بحث:

وجود اضافه درخارج: با توجه به آنچه بیان کردیم اضافه درخارج موجود است، به این معنا که چیزی درخارج وجود دارد که حد اضافه بر آن صدق می کند؛ یعنی اگر بخواهیم آن چیز را تعقل کنیم تعقلش بستگی به تعقل غیر دارد. مثل ابوت که تعقلش بستگی به تعقل بنوت دارد و بالعکس تعقل بنوت بستگی به تعقل ابوت دارد.

بعبارت دیگر صدق حد اضافه به این معنا است که عرضی درخارج داریم که اگر تعقل شود بالقیاس به غیر تعقل می شود، نه اینکه مضاف یا اضافه درخارج بصورت یک ذات مستقل باشد که دوطرف را بهم ربط دهد.

شرط بودن تعقل بالقیاس: تعقل بالقیاس اگر دروجود اضافه دخالت داشته باشد اضافه درخارج نخواهیم داشت ولی تعقل بالقیاس خاصیت اضافه درعقل بودن است نه خاصیت اضافه، خاصیت اضافه اذا عقل ... بودن است، بعبارت دیگر خاصیت اضافه مشروط بودن به تعقل بالقیاس است ولی درذهن مشروط به تعقل بالقیاس نیست بلکه اضافه تعقل بالقیاس را بالفعل دارد.

چند نکته:

۱. جایز است که عقل اضافات متعدد را برای اضافه ی خارجی بسازد، و این خاصیت عقل است که می تواند آنچه را که وجود

دارد مکرر تعقل کند.

۲. وجود اضافه در خارج مستلزم تسلسل نیست، چرا که هر چند اضافه مشهوری با عروض اضافه مضاف می شود ولی اضافه حقیقی بالذات مضاف است نیاز به عروض اضافه ندارد تا مضاف شود.

۳. مدعا این است که اضافه در خارج داریم نه اینکه هر چه در عقل اضافه دارد در خارج هم وجود داشته باشد.

متن: وهاهنا(در باب اضافه) إضافات كثيرة(مثل حالیت، معیت) تلحق بعض الذوات(اب، ابوت) لذاتها لا لإضافة أخرى عارضة، بل مثل ما یجرى علیه الأمر (بیان ما: من لحوق هذه الاضافة(حالیت) للاضافة الابویة و ذلك(مضاف بدون احتیاج به عروض اضافه مضاف است) مثل لحوق الاضافة لهیئة العلم فانها(اضافه) لا-تكون لا-حقه بإضافة أخرى فی نفس الأمور(در ذهن می توانیم اضافه دیگر بیاوریم ولی در نفس الامر لازم نیست) بل یلحقها(هیئت) لذاتها و إن كان العقل ربما اخترع هناك(در مساله علم، در مساله اضافه) إضافة أخرى .

ص: ۲۱۸

فإذ قد عرفت هذا فقد عرفت أنّ المضاف في الوجود موجود بمعنى أنّ له هذا الحدّ (حد اضافه یعنی تعقل آن بالقياس است).

و هذا الحدّ لا- يوجب أن يكون المضاف في الوجود إلماً عرضاً إذا عقل كان بالصّرفه المذكوره (که تعقل آن بالقياس الى الغيراست) و لا يوجب أن يكون أمراً قائم الذات واحداً واصلأ بين شيئين.

و أمّا القول بالقياس فإنّما يحدث في العقل فيكون ذلك هو الإضافة العقلية والإضافة الوجودية ما بيناه و هو (ما بيناه) كونه بحيث إذا عقل كان معقول الماهية بالقياس و أمّا كونه (مضاف) في العقل فأن يكون عُقلاً بالقياس إلى غيره فله في الوجود حكم و له في العقل حكم من حيث هو في العقل لا- من حيث الاضافة (تعقل بالقياس اگر در اضافه دخالت می داشت در خارج اضافه نداشتیم، ولی تعقل بالقياس خاصیت در عقل بودن اضافه است نه خاصیت اضافه، خاصیت اضافه اذا عقل ... است).

و يجوز في العقل إضافات مخترعه إنّما يعقلها العقل بسبب الخاصه التي للعقل (متعلق يعقلها: منها) إضافات).

فالمضاف إذن موجود في الأعيان و بان أنّ وجوده لا يوجب أن يكون هناك (در خارج) إضافة إلى إضافة بغير نهايه.

و ليس يلزم من هذا (وجود اضافه در ذهن) أن يكون كلّ ما يعقل مضافاً يكون له في الوجود إضافة.

## بیان اضافه در زمان و زمانیات ۹۳/۱۱/۱۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان اضافه در زمان و زمانیات

ابن سینا بحث اضافه را مطرح و دو قول: ۱. قائلین به وجود خارجی اضافه ۲. وقائلین به عدم وجود خارجی را بیان کرد و دلیل شان را هم نقل کرد. و بعد پرداخت به بیان قول حق و پاسخ دلیل قائلین به عدم وجود اضافه در خارج.

ص: ۲۱۹

یکی از دلیل قائلین به عدم وجود خارجی اضافه، تقدم و تاخر زمانی است که متقدم و متاخر تضایف دارند، ولی وقتی که متقدم هست متاخر وجود ندارد و زمانی که متاخر موجود می شود متقدم وجود ندارد، پس یک طرف اضافه موجود و طرف دیگر معدوم است و حال آنکه یکی از ویژگی های اضافه معیت است. و معیت متقدم متاخر در خارج وجود ندارد پس اضافه در خارج وجود ندارد.

جواب ابن سینا: در زمان و زمانی بین متقدم و متاخر در خارج اصلاً اضافه وجود ندارد، چرا که وقتی متقدم موجود می شود متاخری وجود ندارد و لذا آنچه که موجود شده اصلاً عنوان تقدم نگرفته است، چه رسد به تقدم علی کذا، هم چنین وقتی که متاخر وجود می گیرد در خارج متقدمی وجود ندارد و نمی شود آنچه را که وجود گرفته بلحاظ وجود خارجی اش متصف به تاخر کرد. پس بلحاظ وجود خارجی زمان و زمانی اصلاً عنوان تقدم و تاخر را نداریم چه رسد به تقدم علی کذا و تاخر علی کذا. بنابراین اگر متقدم و متاخر تضایف دارند بلحاظ وجود ذهنی شان است به این صورت که شی را که موجود است وقتی

تعقل کنیم نسبت به آنچه که بعداً موجود می شود تقدم دارد و آنچه که بعداً وجود می گیرد و حال فقط وجود ذهنی دارد تاخر دارد پس بین آنچه که موجود است زمانیکه تعقل شود با صورت ذهنی متاخر تضایف دارند و مع اند. پس صورت ذهنی متقدم و صورت ذهنی متاخر تضایف دارند و مع اند.

تضایف ذهنی متقدم و متاخر منافات ندارد با مدعای وجود اضافه در خارج؛ چرا که این مدعا با وجود یک مصداق در خارج سازگار است و ثابت می شود، و لزوم ندارد که هر چه در ذهن اضافه دارد در خارج هم وجود داشته باشد.

ص: ۲۲۰



تذکر: اضافه یا مضاف حقیقی نفس نسبت اضافه است و اضافه یا مضاف مشهوری آن است که اضافه حقیقی عارض آن شده است. پس اضافه مشهوری با اضافه حقیقی همراه است بعبارت دیگر مضاف مشهوری با عروض مضاف حقیقی است که مضاف می شود.

سوال: روشن است که اضافه مشهوری وقتی که مختلفه الاطراف باشد دوتا نسبت یا اضافه حقیقی داریم مثلا در اضافه أب به ابن و بالعکس یکی ابوت قائم به أب داریم و دیگری بنوت قائم به ابن، اما آیا در اضافه متشابه و متفق الاطراف هم دوتا نسبت داریم یا یک نسبت؛ مثلا در اضافه اخ به اخ آیا دوتا اخوت داریم که یکی قائم به یک اخ است و دیگری به اخ دیگر و یا اینکه یک اخوت داریم که قائم به هر دو اخ است؟

جواب: همان گونه که در اضافه مختلف الاطراف دوتا نسبت داریم در اضافه متشابه الاطراف هم دوتا نسبت داریم؛ چرا که یک عرض نمی تواند قائم به دو معروض باشد بلکه دوتا نسبت که یکی قائم به یک طرف اضافه و دیگری قائم به طرف دیگر اضافه است، در اضافه اخ و اخ دوتا اخوت داریم که یکی قائم به یک اخ است و اخوت دیگر قائم به اخ دیگر است.

بعبارت دیگر اضافه نسبت متکرره است مثلا در اضافه اخ به اخ همان گونه که زید اخ بکر است بکر هم اخ زید است، بعبارت بهتر زید اخ بکری است که بکر اخ زید است. و هر یک از زید و بکر با عروض اخوت است که اخ می شود، و یک اخوت نمی تواند قائم به دو معروض باشد بلکه بر هر معروضی عرضی قائم است.

عروض اختلاف واتفاق برمضاف حقیقی: حال که درهراضافه مشهوری دوتا نسبت یا اضافه حقیقی داریم، این دونسبت واضافه حقیقی یا مخالف هم اند مثل ابوت وبنوت ویا موافق هم مثل اخوت و اخوت، درصورت که دواضافه حقیقی مخالف اند معروض اختلاف یا مخالفت اند بذاته؛ یعنی خود ابوت را که نگاه کنیم مخالف بانبوت است و خود انبوت مخالف ابوت است. و درصورت که دواضافه حقیقی یا دونسبت موافق اند معروض اتفاق یا موافقت اند بذاته، ذات اخوت موافق است با اخوت.

انواع عروض اضافه حقیقی برمشهور: اینکه فلان اضافه یا مضاف حقیقی بر فلان اضافه یا مضاف مشهوری عارض می شود یا بخاطر عروض هیئتی است براضافه مشهوری ویا بدون عروض هیئت برمضاف مشهوری است، درصورت که هیئت عارض شود یا به دو طرف هیئت عارض می شود یا به یک طرف. پس درمجموع سه صورت داریم به:

الف) عروض هیئت به دو طرف اضافه: گاهی عروض اضافه ی حقیقی به طرفین اضافه واسطه می خواهد، مثل عاشق و معشوق که بخاطر هیئتی درعاشق عاشقیت که اضافه حقیقی است برآن عارض می شود و معشوق هم بواسطه هیئتی که دارد به معشوقیت که اضافه حقیقی است متصف می شود.

ب) عروض هیئت به یک طرف اضافه: گاهی عروض اضافه ی حقیقی به یک طرف اضافه مشهوری واسطه می خواهد اما به طرف دیگر واسطه نمی خواهد، بلکه طرف دیگر بدون واسطه ی هیئت اضافه حقیقی را می پذیرد؛ مثل عالم و معلوم که عالم با هیئت اداری که کسب می کند متصف می شود به عالمیت که مضاف حقیقی است. ولی معلوم بدون عروض هیئت متصف می شود به معلومیت.

ج) عدم عروض هیئت به طرفین اضافه: گاهی اضافه ی حقیقی بدون واسطه بر اضافه مشهوری عارض می شود، مثل یمین و یسار که به جهت و یا شیء یمینیت و یساریت عارض می شود و می گوئیم این یمین است و آن یسار، بدون اینکه چیزی واسطه شده باشد برای عروض یمینیت و یساریت بر جهت یا شیء.

متن: و أمّا المتقدّم و المتأخّر فی الزمان، (حالیه) واحدهما معدوم و ما أشبه ذلك (مثل زمانیات)، (تبیین اشکال) فإنّ التقدّم و التأخّر متضایفان بین الوجود اذا عقل و بین المعقول الذی لیس مأخوذاً عن الوجود الخاصّ. (جواب اما: فاعلم: أنّ الشیء ۱ فی نفسه لیس بمتقدّم إلّا لشیء ۱ موجود معه و هذا النوع من المتقدّم و المتأخّر موجود الطرفین معاً فی الذهن، فإنّه إذا أحضرت فی الذهن صورته المتأخّر و صورته المتقدّم عقّلت النفس (مفعول اول: هذه المقایسه (مفعول دوم: واقعه بین موجودین فیها إذ كانت هذه المقایسه بین موجودین فی العقل (متعلق مقایسه/متعلق موجودین). و أمّا قبل ذلك (احضار صورت ها در عقل و مقایسه) فلا یكون الشیء ۱ فی نفسه (بدون مقایسه) متقدّم فکیف یتقدّم على لا شیء ۱ موجود (یعنی خودش وصف تقدم ندارد چه رسد به تقدم على کذا)؟

فما كان من المضافات على هذه السبیل (از قبیل زمان و زمانیات است) فإنّما تضایفها فی العقل وحده. و لیس فی الوجود لها معنی قائم من حیث هذا التقدّم و التأخّر (تقدم و تاخر که مربوط به زمان و زمانیات است)، بل هذا التقدّم و التأخّر بالحقیقه من المعانی العقلیه و من المناسبات الّتی یفرضها العقل و الاعتبار الّتی یحصل للأشیاء إذا قایس بینها العقل و اشار إليها. انتهى کلام الشیخ بعباراته». و إنّما طوّلتنا بذكره (کلام ابن سینا) لأنّ فیہ شفاء للعلیل (مریض) و ریاً (سیرابی) للغلیل (تشنه).

المسألة الرَّابِعَةُ فِي أَنَّ الْمُضَافَ الْحَقِيقِيَّ الْوَاحِدَ (مِثْلَ اخْوَتِ) لَا يَجُوزُ أَنْ يَقُومَ بِمُضَامِينِ مَشْهُورِيَّيْنِ (مِثْلَ اخٍ وَاخٍ) كَمَا قَدْ يَظُنُّ أَنَّ الْأُخُوَّةَ الْوَاحِدَةَ بِالْعَدَدِ (يَعْنِي بِالشَّخْصِ) قَائِمَةٌ بِالْأَخْوِيَّيْنِ. وَالْجَوَارِ الْوَاحِدَ بِالْعَدَدِ قَائِمٌ بِالْجَارِيَيْنِ. إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْإِضَافَاتِ الْمُتَّفِقَةِ الْأَطْرَافِ عَلَى مَا قَالَ: وَيَخْصُّ كُلَّ مُضَافٍ مَشْهُورِيٍّ مُضَافٌ حَقِيقِيٌّ، سِوَا مَا كَانَ الطَّرْفَانِ مُتَّفِقَيْنِ أَوْ مُخْتَلِفَيْنِ فَإِنَّهُ كَمَا أَنَّ الْأُبُوَّةَ قَائِمَةٌ بِالْأَبِّ لَا بِالْبَنِّ فَكَذَا إِخْوَةٌ كُلٌّ وَاحِدٌ مِنَ الْأَخْوِيَّيْنِ قَائِمَةٌ بِهِ لَا بِالْأَخِ الْآخَرِ، وَذَلِكَ (إِنِّكَ بَرَأَى هِرْمُضَافٍ مَشْهُورِيٍّ مُضَافٍ حَقِيقِيٍّ خَاصٌّ اسْتِ) لَا مَتْنَاعَ قِيَامٍ عَرَضٍ وَاحِدٍ بِالْعَدَدِ بِمَوْضُوعَيْنِ عَلَى مَا مَرَّ فِي أَوَائِلِ الْمَقْصِدِ الثَّانِي.

(حَالًا- كِه دوتَا نسبت لازم داريم): فيعرض له؛ أي للمضاف الحقيقي الاختلاف كالأبوة والنبوة فإنَّ كليهما (أبوت وبنوت) على صفة مخالفة لصفه الأخرى (صفة كه ديگری دارد). (عطف باختلاف: والاتفاق كالأخوة والأخوة فإنَّهما متفتقتان في الصفة.

ثم اختصاص المضاف المشهورى بالحقيقى: (الف) إمَّا باعتبار أمر زائد (١) موجود في الطرفين كما في العاشق والمعشوق فإنَّ في العاشق هيئة مدركه لأجلها (هيئت) تعلقت العاشقيه به (عاشق) و في المعشوق تلك الهيئة التي تعلقت بها إدراك العاشق لأجلها (هيئت) تعلقت المعشوقيه به (معشوق)، (٢) أو موجود في أحد الطرفين كما في العالم والمعلوم فإنَّ في العالم هيئة إدراكية لأجلها صار عالمًا بالمعلوم ولا حاجة في المعلوم إلى أمر زائد لتعلق العلم به، (ب) أولاً باعتبار أمر زائد في شيء من الطرفين، كاليمين والشمال، فإنَّهما متضايقان لا لأجل قيام صفة زائدة بشيء منهما.

**مقوله ی آين ۹۳/۱۱/۱۸**

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقوله ی آين

بحث در اعراض داشتيم سه تا از مقولات عرضی یعنی کم، كيف، اضافه بيان شد حال می پردازيم به بحث در آين كه به مناسبت بحث حرکت هم در آن مطرح می شود .

ص: ۲۲۴

مسائل مطرح در آين:

الف) تعريف آين: آين عبارت است از نسبت متمكن به مكان يا كون الشئ في المكان آين آن شيء است.

شرح مواقف: آين عبارت است از هيئتي كه براي متمكن حاصل می شود زمينكه متمكن در مكان است وبه مكان نسبت دارد.

فرق آين با اضافه: همان گونه كه در بحث های قبل بيان شد اضافه است عبارت است از نسبت متكرر يا هيئتي كه از نسبت متكرر حاصل می شود، اما ساير مقولات نسبي واز جمله مقوله ی آين نسبت متمكن به مكان ويا هيئتي است كه از نسبت متمكن به مكان حاصل می شود. مثلاً- اگر مكان را به ذات متمكن نسبت دهيم براي متمكن هيئتي حاصل می شود كه آين

است، اما چنانچه مکان را به متمکن نسبت دهیم به اعتبار اینکه متمکن دارای مکان است، نه به ذات متمکن، در این صورت نسبت متکرر است یعنی مکان چیزی است که متمکن را دربر گرفته و متمکن آن است که در مکان جای دارد.

توجه داریم که در اضافه ذات متمکن به مکان نسبت دارد، ولی در اضافه متمکن من حیث وهی متمکن به مکان نسبت دارد، نه ذات متمکن (۱).

جنس بودن این: این جنس است که تحت آن انواع و تحت انواع افرادی وجود دارد مثلا کون الشی فی الفوق نوع است، کون الشی فی التحت نوع دیگر و کون الشی فی الهوا نوع سوم و هر کدام افرادی دارد.

تقسیمات این:

۱. این حقیقی و غیر حقیقی:

اگر شی را به مکان خاص خودش نسبت دهیم می شود کون حقیقی شی مثل این که بگوییم مکان زید هوا وسطی است که او را احاطه کرده است، اما چنانچه شی را به مکان نسبت دهیم که خاص آن نیست مثلا بگوییم زید در اتاق است که می تواند عمرو و... هم در اتاق باشد این کون غیر حقیقی است.

ص: ۲۲۵

سوال: آیا ممکن است دوجسم دارای یک این حقیقی باشد؟

جواب: روشن است که یک مکان نمی تواند دوجسم را درخود جای دهد، چرا که مکان عبارت است از سطح دورنی حاوی که احاطه کرده سطح بیرونی محوی را.

سوال: آیا می شود یک مکان غیرحقیقی دوجسم را درخود جای دهد؟

جواب: مکان غیر حقیقی شی فضای است که عرف مردم آن را مکان شی می داند روشن است که چنین مکان می تواند دوجسم یا بشتر را درخود جای دهد.

۲. این ذاتی و عرضی: این ذاتی مکان طبیعی شی است و این عرضی مکان غیر طبیعی آن، مثلا کره مکانش روی کره ی هوا است و کره هوا مکانش روی کره آب است، و اگر مثلا در کره خاک قرار گیرد مکان عرضی است نه ذاتی.

عروض اضافه بر این: گاهی این همراه اضافه است مثل اینکه می گوئیم هوا فوق است بالقیاس به آب، چرا که هوا درمکانی است که اقرب است به فوق از مکان آب.

۳. این جنسی، نوعی و شخصی:

این جنسی: انتساب شی به جنس مکان مثل بودن شی درمکان این جنسی است.

این نوعی: انتساب شی به نوع مکان مثل بودن شی درهوا این نوعی است.

این شخصی: انتساب شی به به شخص مکان یا مکان حقیقی شی مثل بودن شی در این زمان خاص درهوا یا بودن شی درمکان حقیقی اش این شخصی است.

۴. اکوان اربعه: فلاسفه و جمهور متکلمین معتقد اند که برای حصول درحیز جوهریت کافی است، اما گروهی از متکلمین معتقد اند که برای حصول درحیز جوهریت کافی نیست بلکه باید صفتی عارض جوهرشود تا جوهر درحیز حاصل شود.

حصول جوهر درحيز كائيت است وصفت كه علت حصول جوهر درحيز مي باشد كون است، كه به قول متكلمين تعبير ديگري از آين است، اين اوصاف چهار تا است كه به آن اكوان اربعه مي گويند: افتراق، اجتماع، حركت وسكون.

متن: المبحث الرابع في الجنس الرابع من أجناس العرض على ما قال: الرابع: الأين .

و فيه مسائل :

[المسألة] الأولى في مفهوم الأين.

و أشار(مصنف) إليه بقوله : و هو النسبه إلى المكان .

قال الشيخ في قاطيغورياس ( يعني مقولات عشر) الشفاء: « وأما الأين فإنه يتم بنسبه المتمكن إلى المكان الذي هو(متمكن) فيه(مكان) و حقيقته كون الشيء في مكانه.

و قد علم في ما سلف أنه كيف يباين المضاف.

و هو جنس لأنواع، فإنّ الكون فوق أين و الكون تحت أين و الكون في الهواء أين.

و من الأين ما هو حقيقيّ أوّلي، وهو كون الشيء في مكانه، الحقيقي له، و منه(أين) ما هو ثان غير حقيقيّ مثل كون الشيء في المكان الثاني الغير الحقيقيّ كقولهم في السماء و في الماء.

و لا- يكون جسمان موصوفين بأين واحد بالعدد و(حاليه) الأين أوّلي حقيقيّ و يكونان موصوفين بأين واحد بالعدد و(حاليه) الأين ثان غير حقيقيّ كجسمين يكونان في السوق معاً.

و من الأين ما يكون مأخوذاً بذاته ككون النار فوق، على أنه(أين) في باطن سطح السماء. و منه(أين) ما هو عارض ككون الحجر في الهواء.

و ربّما كان في الأين إضافة ككون الهواء فوق بالقياس الى الماء، لأنّه في مكانٍ هو أقرب إلى فوق من مكان الماء.

ص: ٢٢٧

و الأين منه جنسى و هو الكون فى المكان. و منه نوعى كالكون فى الهواء. و منه شخصى ككون هذا الشىء فى هذا الوقت فى الهواء و هو مكان ثان، أو مثل كون هذا الجسم فى هذا المكان الحقيقى المشار إليه. انتهى»

المسأله الثانيه فى تقسيم الأين إلى أقسامه الأربعة عند المتكلمين على ما قال:

و أنواعه أربعة عند قوم (ازمتكلمين): هى الحركة و السكون و الاجتماع و الافتراق .

اعلم: أن المتكلمين يعبرون عن الأين بالكون و يعترفون بوجوده، وإن أنكروا وجود سائر الأعراض النسييه.

والجمهور منهم (متكلمين) على أن المقتضى للحصول فى الحيز هو ذات الجوهر لا صفه قائمه به.

وزعم قوم منهم و هم مثبتوا الحال أن حصول الجوهر فى الحيز معلل بصفه قائمه بالجوهر فسَموا الحصول فى الخير بالكائيه و الصفه التى هى علّه الحصول بالكون.

### اقسام أين ٩٣/١١/١٩

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اقسام أين

بحث در اقسام أين داشتيم نبار قول متكلمين. فلاسفه و جمهور متكلمين معتقد اند كه براى حصول درحيز جوهرت كافى است، اما گروهى از متكلمين معتقد اند كه براى حصول درحيز جوهرت كافى نيست بلكه بايد صفتى عارض جوهر شود تا جوهر درحيز حاصل شود. حصول جوهر درحيز كائيت است و صفت كه علت حصول است كون است.

بيان حصر صفت يا كون در چهارتا: علت حصول جوهر درحيز چهارتا است، نه بستر، چرا كه جوهر الف) يا با جوهر ديگر ملاحظه مى شود، ب) و يا با جوهر ديگر ملاحظه نمى شود.

اگر حصول جوهر درحيز با جوهر ديگر ملاحظه شود: ١. يا ممكن است بين دو جوهر چيزى واسطه مى شود در صورت صفت يا كون كه باعث حصول جوهر در اين حيز شده افتراق ناميده مى شود. ٢. و يا ممكن نيست بين دو جوهر چيزى واقع نمى شود، در اين فرض صفت يا كون كه باعث حصول جوهر در حيز شده افتراق ناميده مى شود.

ص: ٢٢٨

ب) چنانچه حصول جوهر در حيز با جوهر ديگر ملاحظه نشود در اين صورت: ١. يا جوهر درحيز ديگر حاصل بوده است، كه در اين صورت صفت يا كون كه باعث حصول جوهر درحيز دوم شده حركت است، ٢. و يا جوهر درحيز ديگر حاصل نبوده است، و در اين صورت صفت يا كون كه باعث حصول جوهر درحيز شده سكون است.



باتوجه به بیان فوق اکون یا صفتی که باعث حصول جوهر درحیز می شود چهار است: افتراق، اجتماع، حرکت و سکون.

نکته: مراد از افتراق امکان افتراق است نه افتراق بالفعل تا شامل افتراق دوجرهر با تخیل خلاً هم بشود، چرا که در صورت تخیل خلاً واسطه بالفعل نیست بلکه بالامکان است.

حرکت: حرکت که باعث حصول جوهر در حیز می شود، عبارت است از حصول اول متحرک درحیز دوم، چرا که جسم تا درحیز اول است حرکت ندارد و وقتی که از حیز اول خارج و به حیز ثانی وارد شد اولین حصولش در حیز ثانی حرکت است، امّا مکث که در حیز ثانی دارد حصول ثانی است و سکون است نه حرکت. پس حصول اول متحرک درحیز ثانی حرکت است نه حصول های بعدی.

همان گونه که حصول اول درحیز ثانی حرکت است خروج متحرک از حیز اول هم حرکت است؛ چرا که حصول اول متحرک درحیز ثانی درحقیقت همان خروج متحرک از حیز اول است، منتها وقتی که حصول اول متحرک را نسبت به حیز ثانی ملاحظه می کنیم دخول و حرکت به سوی آن است و زمانیکه نسبت به حیز اول ملاحظه کنیم خروج و حرکت از آن است.

ص: ۲۲۹

تذکر: مراد از اولیت حصول حصول بالفعل نیست، چرا که ممکن است متحرک با انقطاع حرکتش از بین برود پس مراد حصول تقدیری است.

سکون: سکون عبارت است از حصول دوم شیء درحیز اول؛ یعنی وقتی که شیء درحیزش مکث دارد و متوقف است سکون دارد، ودراین صورت حیز ثانی ندارد و اگر حیز ثانی ندارد حیز اول بالفعل هم ندارد، بله اگر به آن حیز اول می گوئیم به این معنا است که اگر حرکت می کرد به حیز دیگر، این حیزش اول بود.

اجتماع: اجتماع دو جوهر عبارت است از مجاورت آن دو و عبارت دیگر اجتماع دو جسم وقتی است که مماس باشند، و مماس همان مجاورت است، نابرقول آمدی. اما بنا برقول اشاعره و معتزله مماسه غیر از مجاورت است، و به تبع مجاورت حاصل می شود.

متن: وبالجملة: قد حصروا الكون في أربعة أنواع لأن حصول الجوهر في الحيز: إما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أولاً.

و علی الاوّل (که جوهر را با جوهر دیگر ملاحظه کنیم): إما أن يكون بحيث يمكن أن يتوسّطهما (دو جوهر) ثالث، فهو الافتراق و الّا (اگر ممکن نباشد که چیز سوم واسطه شود) فالاجتماع. (توضیح صورت که واسطه شدن چیز سوم ممکن باشد): و اعتبر امکان تخلّل الثالث دون تحقّقه (تخلّل) ليشمل افتراق الجوهرين بتخلّل الخلاء، فإنّه لا ثالث بينهما (دو جوهر) بالفعل، بل بالإمكان.

و علی الثّانی (که جوهر با جوهر دیگر ملاحظه نشود): إن كان مسبقاً بحصوله في حيز آخر فهو (کون یا علت حصول جوهر درحیز دوم) الحركة. و ان كان مسبقاً بحصوله (جوهر) في ذلك الحيز فالسكون (کون یا علت حصول جوهر دراین حیز).

فالحركة حصول أوّل في حيز ثان. و السكون حصول ثان في حيز أوّل. و أوليه الحيز في السكون قد لا يكون تحقيقاً بل تقديراً، كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعاً فلا يحصل في حيز ثان. و كذا (یعنی تقدیری است) أوليه الحصول في الحركة، لجواز أن ينعدم المتحرک في آن انقطاع الحركة.

و أما الخروج من الحيز الأول فهو نفس الحصول الأول في الحيز الثاني على ما صرح به الأمدى، فهو (خروج...) أيضا (همان طور که حصول اول حرکت است) حرکت، و تحقیقه أنّ الحصول الأول في الحيز الثاني من حيث الإضافة إليه دخول و حرکت إليه و من حيث الإضافة إلى الحيز الأول خروج و حرکت منه.

ثم الاجتماع لا- يتصور إلا على وجه واحد. و الافتراق يتصور على وجه متفاوتة في القرب و البعد حتى ينتهي غايه القرب إلى المجاوره التي هي الاجتماع و من اسمائها (مجاوره) المماسه أيضاً على ما يراه الأستاذ ابو إسحاق. وهو أقرب إلى الصواب مما ذكره الأشعري و المعتزله من أنّ المماسه غير المجاوره، بل أمر تتبعها (مجاورت) و تحدث عقيبها (مجاورت). كذا في شرح المقاصد.

## اشكال بر حصر اکوان اربعه ۹۳/۱۱/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اشكال بر حصر اکوان اربعه

گفتیم که متکلمین از میان مقولات نسبی فقط وجود خارجی این را قبول دارند، و از آن تعبیر به کون می کنند و می گویند اکوان منحصر در چهار تا است: افتراق، اجتماع، حرکت و سکون.

بیان انحصار اکوان: چهار قسم فوق از سه منفصله بدست می آید و لذا انصار فوق عقلی است:

منفصله (۱): حصول جوهر در حیز با جوهر دیگر ملاحظه می شود و یا با جوهر دیگر ملاحظه نمی شود.

منفصله (۲): در صورت که حصول جوهر در حیز با جوهر دیگر ملاحظه شود یا امکان واسطه شدن چیزی سوم است و یا امکان واسطه شدن چیز سوم نیست.

منفصله (۳): در صورت که حصول جوهر با جوهر دیگر ملاحظه نشود یا حصول جوهر مسبوق است به حصول در حیز دیگر و یا مسبوق است به حصول جوهر در همان حیز اول.

ص: ۲۳۱

اشكال: منفصله سوم عقلی نیست و لذا احتمال دارد که شق سوم داشته باشد، بعبارت دیگر وقتی حصول جوهر در حیز با جوهر دیگر ملاحظه نشود یا مسبوق به حصول جوهر در حیز است و یا مسبوق به حصول جوهر در حیز نیست وقتی که مسبوق در حیز باشد یا مسبوق به حصول جوهر در حیز دیگر است و یا مسبوق به حصول جوهر در حیز اول است. وقتی که حصول جوهر مسبوق به حصول در حیز دیگر باشد کون موجود حرکت است، هنگام که حصول جوهر در حیز مسبوق به حصول جوهر در حیز اول باشد کون موجود سکون است و زمانیکه حصول جوهر در حیز اصلاً مسبوق به حصول در حیز نباشد کون پنجم داریم؛ مثل جوهر فردی که اولین بار حق تعالی خلق کرده است، این جوهر مسبوق به حصول در هیچ حیزی نیست.

جواب ابوهاشم: در بیان فوق عملاً دو شقّ داریم و جوهر فردی که حق تعالی اولین بار خلق می کند حصولش در حیز بمنزله ی سکون است، چرا که اولاً- حصول جوهر در حیز مماثل است با حصول ثانی در همان حیز و حصول ثانی در حیز سکون است، و ثانیاً سکون یا حصول ثانی در حیز اول با حصول جوهر فرد در حیز در اخص صفات شان مشترک اند، و آن عبارت است از اختصاص هر دو جوهر در حیز اول، و دو چیز که اخص صفات شان مشترک باشند در حقیقت یک چیز اند و یا در حکم یک چیز اند.

ان قلت: حصول ثانی در حیز اول یعنی سکون با حصول جوهر فرد در حیز اول فرق دارد؛ چرا که حصول ثانی مشروط به لبث است یا با لبث همراه است ولی حصول جوهر فرد در حیز اول با لبث همراه نیست یا مشروط به لبث نیست.

ص: ۲۳۲

قلت: حصول ثانی در حیّز اول یعنی سکون هر چند همراه با لبث است ولی شرط سکون لبث نیست، بعبارت دیگر هر چند سکون های معمولی بالبث همراه است ولی سکون مشروط به لبث نیست بلکه لبث امر زائد بر سکون است.

جواب آمدی از دلیل دوم ابوهاشم: حصول ثانی جوهر در حیز اول و حصول جوهر فرد در حیّز اول صفت مشترک دو جوهر است، ولی اخص صفات شان نیست، چرا که اخص صفت آن است که در جای دیگر نباشد و سکون را تمام اجسام یافت می شود مخص به جسم خاص نیست. پس حصول ثانی جوهر و حصول جوهر فرد در حیز اول صفت مشترک است، و می شود دو چیز در صفتی مشترک باشد و مخالف هم باشند، بله اگر دو چیز در اخص صفات شان مشترک باشند در حکم یک چیز اند یا در حقیقت یک چیز اند.

متن: ثم إن قولهم «حصول الجوهر فی الحیّز إذا لم يعتبر بالنسبه إلى جوهر آخر: فإما أن يكون مسبوفاً بحصوله فی ذلك الحیّز، أو فی حیّز آخر» (خبرین:). لیس بحاصر، لجواز أن لا يكون (حصول جوهر در حیّز) مسبوفاً بحصول اصلاً.

فلذا ذهب بعضهم إلى عدم الانحصار (انحصار اکوان) فی الأربعة، لجواز أن يفرض أن الله تعالى خلق جوهرأ فرداً و لم يخلق معه جوهرأ آخر، (مبتداً:). فكونه فی أول زمان الحدوث (خبر:). لیس بحرکه و لا سکون و لا اجتماع و لا افتراق.

و أجاب عنه أبو هاشم و أتباعه: بأنه سکون، (۱) لكونه (حصول جوهر فرد در حیّز) مماثلاً- للحصول الثانی فی ذلك الحیّز. (۲) لكون كل منهما (حصول ثانی در حیّز اول و حصول جوهر فرد در حیّز اول) موجباً لاختصاص الجوهر بذلك الحیّز. و هو (اختصاص) اخص صفاتهما (سکون و ملحق به سکون). و هو (اختصاص ...) سکون بالاتفاق، و اللبث امر زائد علی السکون غیر مشروط فيه.

و إليه يؤول ما قال الأستاذ أبو إسحاق أنه (كون که باعث حصول جوهر فرد در حیز است) سکون فی حکم الحرکه حیث لم یکن (حصول جوهر فرد در حیز) مسبقاً بحصول آخر فی ذلك الحیز.

والآمدی منع کون ذلك (اختصاص جوهر بذلك الحیز) أخص صفاتهما، فلا یوجب (اشتراک صفت) التماثل، لأن المتخالفین قد یشرکان فی بعض الصفات .

## اشکال بر حصر اکوان اربعه ۹۳/۱۱/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اشکال بر حصر اکوان اربعه

بحث در توضیح مبنای برخی از متکلمین داشتیم که این را همان کون می دانند، و حصول جوهر در حیز را بواسطه کون می دانند و اکوان را هم منحصر می کنند در چهارتا: افتراق، اجتماع، حرکت و سکون. اما بر این حصر اشکال شد و از این اشکال پاسخ دادند.

حاصل بحث: با اشکال که بر حصر اکوان اربعه شد و پاسخ که بیان کردند این نتیجه بدست آمد که مسبق بودن در حیز و لبث در حیز شرط سکون نیست پس حصول در حیز سکون است، بدون مسبقیت حصول در هیچ چیزی و بدون لبث، لازمه ی این حرف این است که حرکت مرکب از سکانات باشد، چرا که حرکت عبارت از حصول اول در حیز متعاقبه. بعبارت دیگر چنانچه در سکون مسبقیت حصول در حیز و لبث شرط نباشد سکون با حرکت فرق نخواهد داشت و در نتیجه می شود بر سکون اطلاق کنیم و حرکت مرکب از سکانات باشد، چرا که حرکت عبارت است حصول اول یا کون اول در احیاز متعاقب، و زمانیکه مسبقیت حصول در حیز و لبث شرط سکون نباشد حصول در احیاز متعاقب سکون خواهد بود پس حرکت مرکب خواهد بود از سکانات.

جالب است که برخی از این گروه به این نتیجه را پذیرفته است و می گویند که می شود حرکت مرکب از سکانات باشد. باتوجه این کلام دیگر اکوان منحصر در اربعه نیست بلکه عملاً اکوان سه تا خواهد بود چرا که حرکت و سکون تفاوتی ندارد.

ص: ۲۳۴

بیان دیگر برای حصر اکوان اربعه: شاید بشود برای حصر اکوان در چهار تا چنین بگوییم که حصول جوهر در این حیز یا مسبق است حصولش در حیز دیگر و یا مسبق نیست، اگر مسبق به حصول در حیز دیگر باشد کون که باعث حصول جوهر در این حیز می شود حرکت است و چنانچه مسبق به حصول در حیز دیگر نباشد کون که باعث حصول جوهر در این حیز می شود سکون است.

اشکال: بیان فوق هم حصر را اثبات نمی کند، چرا که سکون بعد از حرکت هم مسبق است به حصول جوهر در حیز دیگر چنانکه مسبق است به حصول جوهر در این حیز. پس آنچه را که شما حرکت می دانید شامل سکون هم است و در نتیجه

سکون در مقابل حرکت نیست و اکوان سه تا خواهد بود.

متن: و بالجمله: فهؤلاء لم يعتبروا في السكون اللبث و المسبوقه بكون آخر(کون آخر درهمین حیّز)، فلزمهم ترکب الحركة من الشکونات إذ ليس فيها(حرکات) إلّا الأکوان الأول في الأحياء المتعاقبه. و منهم من التزم ذلك.

ثمّ علی هذا(که در سکون لبث و کون آخر درهمین حیّز شرط نباشد)، لا يتمّ ما ذکر فی طریق الحصر بل طریقہ آن یقال: أنّه ان کان مسبقاً اتصل بحصوله فی حیّز آخر فحرکه و الّا فسکون.

و یرد علیہ(طریق/ ان یقال) السکون بعد الحركة حیث یصدق علیہ أنّه حصول مسبق بالحصول فی حیّز اخر و ان کان مسبقاً بالحصول فی ذلك الحیّز أيضاً(همان گونه که مسبق است به حصول در حیّز آخر).

### اشکال دیگر بر حصر اکوان اربعه ۹۳/۱۱/۲۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکال دیگر بر حصر اکوان اربعه

ص: ۲۳۵

بحث در این بود که بعض متکلمین قائل به اکوان اربعه اند. و حصر اکوان اربعه را اینگونه بیان کرده اند که حصول جوهر در حیّز یا با جوهر دیگر ملا-حظه می شود یا با جوهر دیگر ملا-حظه نمی شود، وقتی که با جوهر دیگر ملا-حظه نشود یا مسبق به حصول در حیّز دیگر است و یا مسبق به حصول درهمین حیّز است.

اشکال اول: وقتی که حصول جوهر در حیّز با جوهر دیگر ملا-حظه نشود بیان شما حاصر نیست بلکه شق سوم هم داریم و آن اینکه حصول جوهر در حیّز اصلاً مسبق حصول نباشد، نه در این حیّز نه در حیّز دیگر بلکه ابتدا آفریده شده باشد درهمین حیّز مثل جوهر که شما متکلمین قبول دارید.

از جواب که به اشکال فوق داده شد بدست می آید می آید که لبث در سکون شرط نیست، اشکال دیگری که با توجه به این حرف بدست می آید این است که حرکت مرکب باشد از سکونات. چنانکه بیان شد.

اشکال دیگر: علاوه بر اشکال فوق طبق بیان شما لازم می آید که سکون بعد از حرکت هم حرکت باشد چرا که مسبق است به حصول جوهر در حیّز دیگر و هم سکون باشد زیرا که مسبق است به حصول جوهر در این حیّز. پس سکون بعد از حرکت هم است و هم سکون و حال آنکه حرکت و سکون متقابل اند نمی شود یک چیز هم حرکت باشد و هم سکون.

لاهیجی: می توانیم بیان شرح مقاصد را داشته باشیم که هیچ یک از اشکالات فوق لازم نیاید، به این صورت، که بگوییم: حصول جوهر در حیّز اگر متصل باشد به حصول سابق در حیّز دیگر کون حاصل حرکت است والا- سکون است. و یا بگوییم: حصول جوهر در این حیّز اگر حصول اول در حیّز ثانی است حرکت والا سکون است.





طبق بیان فوق سکون است دوفرد دارد؛ یکی اینکه حصول اول نباشد بلکه حصول ثانی باشد درحیث ثانی مثل هم سکونهای معمولی، و دیگر آنکه حصول اول باشد درحیث اول مثل حصول جوهر فرد. پس حصول جوهر فرد هم از مصادیق سکون است و نقض بحساب نمی آید.

علاوه بر این ترکیب حرکت از سکونات هم لازم نمی آید؛ چرا که هرچند لبث را در سکونات شرط نکردیم، ولی اتصال نداشتن به حصول سابق و یا حصول اول نبودن را شرط کردیم و در حصول اول و یا اکوان اول در احیاز متلاصقه این دوقید وجود ندارد پس سکون نیست تا حرکت مرکب از سکونات باشد.

گذشته از این اشکال سوم هم لازم نمی آید؛ چرا که سکون بعد از حرکت وقتی که حصول اول است درحیث ثانی حرکت است در این صورت سکون صدق نمی کند و در حصول ثانی یا حصول که متصل نیست به حیث سابق سکون است و دیگر حرکت نیست. بعبارت در امور زمانی باید وقتی که زمان قید است همین که زمان تغییر کرد با امر و پدیدده دیگری مواجه می شویم و نمی توانیم حکم سابق را به آن بدهیم.

متن: و یرد علیه (حصر که متکلمین گفت) الی کون بعد الحركه حیث یصدق علیه (سکون بعد از حرکت) أنه حصول مسبق بالحصول فی حیث آخر و إن کان مسبقاً بالحصول فی ذلك الحیث أيضاً (علاوه بر مسبق بودن به حصول درحیث دیگر).

فالأولی علی ما فی "شرح المقاصد" أن یقال: «إن اتّصل بحصول سابق فی حیث آخر فحرکه و إلّا فسکون. أو یقال: إنه إن کان حصولاً - أولاً - فی حیث ثانٍ فحرکه و إلّا فسکون. فیدخل فی السکون الی کون الی کون فی أول زمان الحدوث و یخرج (یعنی از سکون) الی کوان المتلاصقه فی الأحیاز المتلاصقه \_ أعنی: الی کوان الّتی هی اجزاء الحرکه \_ فلا یكون الحرکه مجموع سکونات، و ذلك (حرکت مجموع سکونات نیست) لأنه لا یلزم من عدم اعتبار اللبث فی السکون أن یكون عباره عن مجرد الحصول فی الحیث من غیر اعتبار قید یمیزه عن أجزاء الحرکه.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مرکب بودن یا نبودن حرکت از سکانات

بحث در حصر اکوان اربعه داشتیم بعد از اشکال و جواب که در حصر اکوان داشتیم این مساله طرح شد که آیا لبث در سکون شرط است یا خیر؟ اگر لبث شرط سکون باشد حرکت مرکب از سکانات نمی شود ولی چنانچه لبث در سکون شرط نباشد حرکت مرکب از سکانات می شود؛ چرا که طبق این مبنا دخول در حیز سکون است و حرکت هم حصول اول در حیز است پس اکون اول یا حصول اول در احیاز متعاقب حرکت و حرکت مرکب از سکانات خواهد بود، چرا که دخول در حیز سکون است.

لاهیجی: می شود لبث شرط نباشد و در عین حال حرکت هم مرکب از سکانات نشود؛ چرا که در سکون اتصال نداشتن به حصول سابق و یا حصول اول نبودن شرط است و در حرکت اتصال به حصول سابق و یا حصول اول بودن شرط است پس صرف دخول در احیاز متعاقب سکون نخواهد و حرکت مرکب از سکانات نمی شود.

بله چنانچه بگوییم کون اول در حیز اول و کون دوم در حیز اول متمائل اند و یا بگوییم کون اول در حیز دوم با کون دوم در حیز دوم متمائل اند، در این صورت حرکت مرکب از سکانات خواهد بود، چرا که همه قبول دارند که کون دوم در حیز اول یا در حیز دوم سکون است و در نتیجه کون اول در حیز اول و کون اول در حیز دوم هم سکون خواهد بود و از طرفی کون اول در حیز ثانی حرکت است پس حرکت مرکب خواهد شد از سکانات.

قاضی عبدالجبار پذیرفته است که حصول اول در حیز ثانی و حصول ثانی در حیز ثانی متمائل اند و در نتیجه حصول اول در حیز ثانی مثل حصول ثانی در حیز ثانی سکون است و حرکت مرکب از سکانات. و هر حرکتی سکون است اما هر سکونی حرکت نیست مثل کون ثانی در حیز که سکون است و حرکت نیست.

ص: ۲۳۸

سوال: جسم توپری که حرکت می کند جداره اش جا عوض می کند آیا درون جسم هم جا عوض می کند یا خیر؟

جواب: در مساله اختلاف است برخی می گویند درون جسم توپر حرکت نمی کند و گروهی دیگر معتقد اند که درون جسم توپر جا عوض می کند.

دلیل گروه اول: جداره ی جسم جا عوض می کند ولی باطن جسم جا عوض نمی کند چرا که جای باطن جسم جداره ی آن است و با حرکت جسم جایش را عوض نمی کند.

دلیل گروه دوم: همان گونه که جداره ی جسم جا عوض می کند باطن جسم جا عوض می کند، در غیر این صورت لازم می آید انفکاک ظاهر از باطن که بالوجدان باطل است، ما می بینیم که ظاهر جسم از باطن آن جدا نمی شو.

علاوه بر این باطن جسم داخل است در جداره و کل این جسم داخل است در حیز، نه اینکه فقط جداره ی جسم داخل در حیز باشد و وقتی که از حیز خارج شد کل جسم از آن حیز خارج می شود و وارد حیز دیگر. پس جای کل جسم عوض می شود نه تنها جای جداره ی جسم و در نتیجه باطن جسم حرکت می کند.

سوال: آیا شی مستقر در داخل کشتی با حرکت کشتی جایش عوض می شود یا خیر؟

گروهی: با حرکت کشتی جای ساکن در کشتی عوض نمی شود، چرا که ساکن سفینه همان جا بود که نشسته بود حالا که کشتی حرکت کرده باز هم ساکن سفینه در همان جا نشسته است.

گروهی دیگر: با حرکت کشتی جای ساکن کشتی هم عوض می شود، چرا که جای ساکن سفینه مجموع سطحی و هوای است که آنرا احاطه کرده است و با حرکت کشتی هر چند جای که نشسته بود عوض نشده ولی هوای که آنرا احاطه کرده بود عوض شده است پس مکان ساکن سفینه عوض شده است.

ص: ۲۳۹

لاهیجی: نزاع این دو گروه لفظی است، بستگی به این دارد که حیّز را چگونه معنا کنیم اگر بگوییم حیّز عبارت است از بعد مفروض که شی را احاطه کرده است در این صورت هم ساکن سفینه جایش عوض شده و متحرک است و هم جوهر باطن جسم، و چنانچه بگوییم حیّز آنچیزی است که ثقل جسم روی آن است در این صورت هم جوهر متوسط ساکن است و هم ساکن در سفینه.

متن: اللهم إنا أن يُبنى ذلك على أنّ الكون الأوّل في الحيّز الثّاني مماثل للكون الثّاني فيه، وهو (كون ثانی) سکون وفاقاً، ویکون هذا (ترکب حرکت از سکانات) الزمان (الزاماً ظ) لمن يقول بتماثل الحصول الاوّل و الثّاني في الحيّز الاوّل و كذا في الحيّز الثّاني.

فالتزم القاضی ذلك (تماثل را) و ذهب إلى أنّ الكون الأوّل في الحيّز الثّاني و هو الدخول فيه سکون (خبر أنّ)، و بنى على ذلك أنّ كلّ حركة سکون من حيث أنّها دخول في حیّز و ليس كلّ سکون حركة كالكون الثّاني» (که کون ثانی سکون است نه حرکت).

ثمّ إنّهم اختلفوا في الجوهر المتوسط الباطن (بدل از المتوسط) من الجسم المتحرک.

فقیل: أنّه (جوهر متوسط) متحرک و إنّما (اگر جوهر متوسط متحرک نباشد) کان ساکناً و لزم انفكاك (جوهر باطن) عن الأجزاء الظاهرة وهي (اجزای ظاهره) متحرکه بالاتفاق (و انفكاك ظاهر از باطن بالوجدان باطل است). و لآنه (جوهر متوسط) داخل في الكلّ (کل جسم) و الكلّ (کل جسم) داخل في حیّز الكلّ فهو (جوهر متوسط) داخل في حیّز الكلّ و قد خرج (جوهر متوسط) بخروج الكلّ عن حیّزه بتمامه فيكون (جوهر متوسط) متحرکاً.

وقيل: غير متحرک إذ حیّزه (جوهر متوسط) الجواهر المحيطة به و إنّ (جوهر متوسط) لم يفارقها (جواهر المحيطة) فهو (جوهر متوسط) مستقرّ في حیّزه فلا يكون متحرکاً.

و كذلك اختلفوا في المستقر في السفينه المتحركه.

ف قيل: ليس بمتحرك كالجوهر المتوسط.

وقيل: متحرك. وكيف لا (چگونه متحرك نباشد) وأنه أولى بالحركه من الجوهر المتوسط، إذ هو (مستقر في السفينه) يفارق بعض السطح المحيط به، اعنى الجواهر الهوائيه المحيطه به (مستقر في سفينه).

والتزاع لفظي يعود إلى تفسير الحيز، فإن فسّر بالبعد المفروض كان كل من المتوسط و المستقر متحركا. و إن فسّر بما اعتمد عليه ثقل المتحيز كما هو المتعارف عند الجمهور لم يكن شىء منهما (جوهر متوسط و مستقر في سفينه) بمتحرك.

## تعريف حرکت ۹۳/۱۱/۲۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعريف حرکت

بحث در تعريف حرکت داريم، خواهجه اول تعريف حکما را آورده است و بعد تعريف متکلمين را، لاهیجی تعريف حکما را با استناد به کلام ابن سینا توضیح می دهد بعد به تعريف متکلمين می پردازد.

تعريف حکما: حرکت کمال اول است برای متحرکی که بالقوه است از آنجهت که بالقوه است، نه از آن جهت که بالفعل است یعنی صورت نوعیه را دارد، والا صورت نوعیه کمال اول و حرکت کمال ثانی متحرک خواهد بود.

توضیح مطلب: هر موجودی با صورت نوعیه به فعلیت می رسد ولذا صورت نوعیه کمال اول موجود است. اما موجودی که قوه رسیدن به کمالی را دارد مثلا- انسان می تواند عالم شود، چنانچه انسان از این جهت که قوه عالم شدن دارد ملاحظه شود حرکتش برای فرا گیری علم کمال اول است و عالم شدن کمال ثانی است. اما اگر انسان بلحاظ اینکه انسان است ملاحظه شود انسانیت که بالفعل است می شود کمال اولش و حرکت برای علم کمال ثانی او است.

ص: ۲۴۱

کلام ابن سینا: بلحاظ تصور موجودات سه قسم اند: ۱. موجودی که از تمام جهات بالفعل است مثل مجردات تام، ۲. موجودی که از جهتی بالفعل و جهتی بالقوه است مثل موجودات مادی، ۳. موجودی که از تمام جهات بالقوه است. چنین موجود نداریم، حتی هیولی از آنجهت که بالقوه است بالفعل است.

از میان اقسام سه گانه قسم اول که از تمام جهات بالفعل است حرکت ندارد، قسم سوم هم اصلا وجود ندارد و قسم دوم که از جهتی بالفعل است از جهتی دیگر بالقوه دارای حرکت اند.

خروج از قوه به فعل در تقسیم کلی تقسیم می شود: ۱. خروج دفعی که موجودی دفعتا قوه اش را به فعلیت برساند، ۲. خروج

تدریجی، که موجود تدریجا قوه اش را به فعلیت تبدیل کند.

عروض خروج بر مقولات: خروج بعنای عام که شامل دفعی و تدریجی است بر همه ی مقولات ده گانه عارض می شود.

عروض بر جوهر: مثل اینکه نطفه ی انسان که قوه ی انسان را دارد به فعلیت می رسد و می شود انسان.

عروض بر کم: مثل نبات که اول قوه نمو را دارد و بعد بالفعل می شود، و در کمیت آن اضافه می شود.

عروض بر کیف: مثلا سیب قوه ی سرخ شدن را دارد و کم کم از قوه به فعلیت می رسد و کاملا سرخ می شود.

عروض بر این: مثلا بخار قوه ی این را دارد که در فوق باشد و زمانیکه به بالا این قوه به فعلیت می رسد.

عروض بر متی: مثلا انسان قوه ی این را دارد که در فردا باشد وقتی که فردا شد آن قوه به فعلیت می رسد.

ص: ۲۴۲

عروض بر اضافه: مثلا زید قبل از تولد فرزندش قوه ی اب شدن دارد وقتی که فرزندش متولد شد بالفعل اب می شود.

عروض بر وضع: مثل خروج اتصاب از قوه به فعل.

عروض بر جده: مثل کسی که قبلا بالقوه مسلح بود حالا بالفعل مسلح است، یا قبل از کفش پوشید بالقوه متنعل بود حالا که کشف پوشیده بالفعل متنعل است.

عروض بر فعل: مثل آتش که قبل از شعله ور شدن بالقوه موثر بود حالا که شعله ور است یا چیزی روی آن قرار دارد بالفعل موثر است.

عروض بر انفعال: مثلا- آب وقتی که روی آتش نیست بالقوه متاثر است زمانیکه روی آتش قرار گرفت بالفعل متاثر و منفعل است.

متن: المسأله الثالثه فی تعریف الحركه

فبدأ بما (تعريف) عرفها (حركت) به الحكماء ثم اردفه بتعريف المتكلمين فقال: و الحركه كمال أول لما بالقوه من حيث هو بالقوه. (از آنچه که بالفعل است یعنی صورت نوعیه را دارد حرکت کمال ثانی است)

بیانه ما قال الشيخ فی طبیعیات الشفاء: إن الموجودات بعضها بالفعل من كل وجه، و بعضها من جهة بالفعل و من جهة بالقوه و يستحيل أن يكون شيء من الأشياء بالقوه من كل جهة، لا ذات له بالفعل البتة (قید استحیل / قید لا ذات له). لیسلم هذا (دو قسم موجود است و یک قسم معدوم) و لیوضع وضعاً (در طبیعیات این تقسیم را بعنوان اصل موضوع قبول کن، تا در الهیات اثبات کنیم که مجردات وجود دارند)، مع قرب تناول الوقوف علیه.

ثم من شأن كل ذي قوه أن يخرج منها (قوه) إلى الفعل المقابل لها (قوه)، و ما (کمال) امتنع الخروج إليه (ما) بالفعل فلا قوه علیه (ما).

و الخروج إلى الفعل عن القوه: قد يكون دفعه، و قد يكون لا دفعه و هو(خروج) اعم من الامرین (دفعه و لادفعه) جميعا.

وهو(خروج) عامٌ و أعمُّ امر(۱) يعرض لجميع المقولات(يعنى خروج عام ترين امرى است که بر همه ی مقولات عارض می شود)، فإنه لا مقوله إلّا و فيها خروج من قوه لها(مقوله) إلى فعل لها(مقوله).

أمّا فى الجوهر؛ فکخرج الإنسان إلى الفعل بعد كونه بالقوه.

و فى لكم؛ فکخرج الباقي(النامى ظ) الى الفعل عن القوه.

و فى کیف؛ فکخرج السواد الى الفعل عن القوه.

و فى الاين؛ فکالحصول(ال بدل از مضاف اليه است؛ يعنى كحصول شى فى فوق) فوق بالفعل بعد القوه.

و فى متى؛ فکخرج الغد(۲) إلى الفعل عن القوه.

و فى الوضع؛ فکخرج المنتصب(صاف ايستاده) إلى الفعل عن القوه.

و كذلك فى الجده؛ كخروجه الى ان يكون متنغلا او متسلحا(قبلا بالقوه مسلح بود حال بالفعل مسلح شده است).

و كذلك فى الفعل و الانفعال.

ص: ۲۴۴

---

۱- (۱) نسخه شفا: وهو بماهو اعم(يعنى خروج از آن جهت که شامل دفعی و تدریجی می شود) أمر يعرض.(این نسخه بهتر است چرا که عام ترين امر که عارض مقولات می شود وجود است).

۲- (۲) غد زمان است نه متى ولذا بهتر بود می گفت: و كحصول شى فى الغد.(آقا جمال خوانساری: وقتی که غد از قوه به فعل خارج شد شى که در غد است هم از قوه به فعل خارج می شود. پس خروج غد ملزوم و خروج شى از قوه به فعل لازم است. در اینجا ملزوم را گفته و لازم را اراده کرده است).



Your browser does not support the audio tag

موضوع: توضیح تعریف حرکت

بحث در تعریف حرکت داشتیم برای توضیح تعریفی که از ارسطو نقل شد، شیخ مطالبی را ذکر:

مطلب اول: موجودات تقسیم می شود به موجودی که از تمام جهات بالفعل است و موجودی که از جهتی بالفعل و از جهتی دیگر بالقوه است، اما موجودی که از تمام جهات بالقوه باشد نداریم.

مطلب دوم: موجود بالقوه شائش این است که به فعلیت برسد موجود بالقوه که ممنوع باشد به فعلیت برسد نداریم.

مطلب سوم: خروج دو قسم است: خروج دفعی و خروج غیر دفعی.

مطلب چهارم: خروج که اعم از دفعی و غیر دفعی است بر تمام مقولات ده گانه عارض می شود.

مطلب پنجم: خروج عام که بر تمام مقولات عارض می شود در اصطلاح علما حرکت نیست، بلکه حرکت خروج غیر دفعی و تدریجی است.

مطلب ششم: خروج تدریجی بر تمام مقولات عارض نمی شود بلکه فقط بر چهار مقوله که کم کم و به تدریج از قوه به فعل خارج می شود عارض می شود.

تعریف قدما: قدمای فلاسفه ملاحظه کردند که خروج از قوه به فعل یا دفعی است و یا غیر دفعی و دیدند که خروج دفعی حرکت نیست و لذا حرکت را تعریف کردند به خروج تدریجی.

اشکال: تعریف حرکت به خروج از قوه به فعل تدریجی، مستمرا و یا لادفعه دوری است؛ چرا که در تعریف مستمر و تدریجی زمان اخذ می شود و در تعریف زمان حرکت و لذا تعریف حرکت به مستمر و تدریجی تعریف دوری است. هم چنین تعریف حرکت به غیر دفعی دوری است زیرا که دفعه آن است و آن طرف زمان و زمان با حرکت تعریف می شود.

ص: ۲۴۵

باتوجه به دوری بودن تعریف قدما ارسطو حرکت را تعریف کرد به «کمال اول لما بالقوه من حیث هو بالقوه».

در این تعریف چند قید داریم: کمال اول، لما بالقوه، من حیث هو بالقوه.

۱. کمال اول: کمال بمعنای فعلیت است و اول در مقابل ثانی پس کمال اول یعنی فعلیت اول در مقابل فعلیت ثانی است که رسیدن به مطلوب باشد.

۲. لما بالقوه : مراد از «ما بالقوه» متحرک است، اما متحرک از آن جهت که متحرک است، نه از جهت واصل بودن به هدف.

در متحرک بماهو متحرک دوامر بالقوه است؛ یکی حرکت و دیگری رسید به هدف، وقتی که متحرک شروع به حرکت کرد امر اول که حرکت است به فعلیت می رسد اما امر دوم که رسیدن به مقصد باشد هنوز بالقوه است و لذا حرکت کمال اول است برای متحرک نسبت به رسدن به مقصد که کمال ثانی است.

کمال بودن حرکت : حرکت فعلیت قوه ی حرکت و کمال است و از آنجای که جودش تدریجی است یکباره به فعلیت نمی رسد و لذا تا وقتی که حرکت وجود دارد از جهتی بالفعل است و از جهتی بالقوه، از جهتی که جریان دارد بالفعل است و نسبت به اجزای باقی مانده بالقوه است، تا اینکه به پایان برسد که در این صورت دیگر حرکتی وجود ندارد. پس حرکت کمال است اما کمالی که کاملاً به فعلیت نمی رسد، بلکه با قوه همراه است.

تذکر: حرکت دواطلاق دارد یکی حرکت توسطیه که عبارت است از بودن متحرک بین مبدا و منتهای، از این جهت حرکت تدریجی نیست بلکه ثابت است، و دیگری حرکت قطعیه که متحرک در طی هر قطعه ی مسافت غیر از آنی است که در قطعه ی قبل بود و یا در قطعه ی بعد می شود، حرکت از این جهت تدریجی است، که هر قطعه وجود می گیرد و از بین می رود تا قطعه ی بعد وجود بگیرد پس وقتی این قطعه آمده قطعه ی بعدی نیست وقتی که قطعه ی بعد آمد این قطعه نیست پس اگر می گوئیم اجزای حرکت بعض بالفعل و برخی بالقوه است بلحاظ صورت ذهنی که از اجزای حرکت داریم.

تفاوت حرکت با سایر کمالات: سایر کمالات که به فعلیت رسید کاملاً به فعلیت می رسد و قوه ی ازش باقی نمی ماند، ولی حرکت از آنجای که وجودش تدریجی است وقتی که به فعلیت هم می رسد قوه اش باقی است قوه نسبت به سایر اجزای که وجود ندارد و ما نمی توانیم آنرا اجزا بدانیم مگر اینکه صورت ذهنی انرا لحاظ کنیم و به این لحاظ اجزای باقی مانده و بالقوه حرکت بحساب آوریم.

مثال: جسم سیاه وقتی که سیاهی مثلاً غلیظ عارضش می شود یکباره سیاه می شود و دیگر حالت منتظره و بالقوه ندارد.

مثال: مربع که بر کاغذ مثلاً عارض می شود تا وقتی که چهار تا ضلعش کامل نشده مربع بحساب نمی آید و زمانیکه هر چهار ضلعش رسم شد و به فعلیت رسید دیگر چیز از مربع باقی نمی ماند که قوه ی آن وجود داشته باشد.

متن: لكن المعنى المتصالح عليه عند الحكماء القدماء في استعمال لفظ الحركة ليس ما (خروج عام) يشترك فيه (خروج) جميع اصناف هذه الخروجات عن القوه الى الفعل، بل ما (خروج) كان خروجاً لا دفعه بل متدرجاً.

و هذا (خروج تدریجی) ليس يتأتى (راه پیدا نمی کند) إلا في مقولات معدوده (درجای خودش شمرده شده)، مثلاً كالكيف فإنّ ذا الكيف (موجودی که دارای کیف است) بالقوه يجوز أن يتوجه إلى الفعل يسيراً يسيراً إلى أن ينتهي إليه و كل ذو الكم بالقوه.

و نحن سنبين من بعد أنّ أيّ المعقولات يجوز أن يقع فيه هذا الخروج (خروج تدریجی) من القوه إلى الفعل، و أيها لا يجوز أن تقع فيه ذلك (خروج تدریجی).

و لولا أنّ الزّمان ممّا يضطرّ في تحديده إلى أن تؤخذ الحركة في حدّه، وأنّ الاتّصال و التدریج قد يؤخذ الزّمان في حدّهما و الدّفعه أيضاً، فإنّها قد يؤخذ الآن في حدّها فيقال: هو ما يكون في آن، الآن يؤخذ الزّمان في حدّه، لأنّه طرفه و الحركة يؤخذ الزّمان في حدّها، (جواب لو:) ليسهل علينا أن نقول: إنّ الحركة خروج عن القوه إلى الفعل في الزّمان أو على اتصال أو لا دفعه.

لكن (استدراك از ليسهل) جميع هذه الرسوم يتضمّن بياناً دورياً خفياً، فاضطرّ مفيدنا الصّناعه إلى أن سلك في ذلك (تعريف حركت) نهجاً آخر فنظر إلى حال المتحرّك عند ما يكون متحرّكاً في نفسه (يعنى متحرّك از آن جهت كه متحرّك است نه از آن جهت كه واصل است)، ونظر في النحو من الوجود الذي يخصّ الحركه في نفسها فوجد الحركه في نفسها كمالاً و فعلاً أى كوناً بالفعل، إذ كان بإزائها (حركت) قوه إذا الشىء: قد يكون متحرّكاً بالقوه وقد يكون متحرّكاً بالفعل و بالكمال، و فعله و كماله هو الحركه. فالحركه تشارك سائر الكمالات من هذه الجهه (كمال بودن و بالفعل بودن) و تفارق سائر الكمالات من جهه أن سائر الكمالات إذا حصلت صار الشىء بها (سائر كمالات) بالفعل و لم يكن بعد (وقتي كه بالفعل شد) فيه (شىء) ممّا يتعلّق بذلك الفعل (از آنچه كه مربوط به اين فعل است، نه ساير فعليت ها) شىء بالقوه (اسم لم يكن). فإنّ الأسود إذا صار بالفعل أسود لم يبق بالقوه أسود من جمله الأسود الذي له. والمربع إذا صار بالفعل مربعاً لم يبق بالقوه مربعاً من جمله المربع الذي له (مربع كه مربوط به اين صفحه است مثلاً). والمتحرّك إذا صار بالفعل متحرّكاً، فيظنّ (1) أنه يكون بعد بالقوه متحرّكاً من جمله الحركه المتّصله التي هو بها متحرّك .

ص: ۲۴۸

---

۱- (۱) اجزای حركت قطعيه كه تدريجی است درظن است كه می تواند يك جا باشد و بگويم اين جزء بالفعل است و اجزای بعدی بالقوه، والا- در خارج وقتی كه اين قطعه بوجود آمده جزء بعدی نیست، و اينكه می گويم بالقوه است و يا متحرّك قوه اجزای بعد را دارد بلحاظ صورتی است كه حركت از اجزا دارد.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان قیود حرکت

بحث در تعریف حرکت داشتیم تعریف که از قدما نقل شد دوری بود ولذا ارسطو تعریفی دیگر آورد به این صورت که « حرکت کمال اول لما بالقوه من حیث هو بالقوه» در توضیح این تعریف شیخ کمال اول را بیان کرد، حال می پردازیم به توضیح لما بالقوه.

۲. لما بالقوه: مراد از «ما» متحرک است که قوه ی دوچیز را دارد، عبارتی بالقوه است نسبت به دوچیز و به بیان سوم بالقوه دوچیز است :

یک. حرکت، که فعلیت و کما آن قوی است که در متحرک وجود دارد، ولی کمال که با سایر کمالات فرق دارد، سایر کمالات وقتی که بالفعل شد دیگر قوه ی نسبت به آن وجود ندارد ولی حرکت این گونه نیست بلکه فعلی است همراه قوه به این معنا که قسمت از آن بالفعل می شود ولی سایر اجزاء آن همچنان بالقوه است؛ یعنی وقتی که متحرک شروع به حرکت کرد با آنکه حرکت بالفعل شده است ولی باز هم متحرک قوه ی حرکت را دارد، قوه نسبت به اجزای بعدی حرکت، که ذهن آنرا تصور کرده است ولی در واقع هنوز وجود نگرفته است و زمانیکه وجود گرفت اجزای قبل آن دیگر موجود نیست مگر آنکه صورت ذهنی آنرا لحاظ کنیم.

دو. وصول به هدف، متحرک قبل از حرکت قوه ی وصول به هدف را هم دارد و به همین جهت هم است که حرکت می کند هر چند به لحاظ این قوه به آن متحرک گفته نمی شود ولی فعلیت این قوه متوقف بر حرکت است ولذا کمال ثانی محسوب می شود و حرکت کمال اول.

ص: ۲۴۹

متحرک قبل از حرکت حالتی داشت و بعد از حرکت حالتی دیگر پیدا می کند، قبل از حرکت متحرک بالقوه است مطلقا هم نسبت به حرکت و هم نسبت به وصول به هدف، اما بعد از حرکت هر چند حرکت بالفعل می شود اما باز هم بالقوه است نسبت به دوچیز، اما نه مطلقا بلکه نسبت به سایر اجزای حرکت و نسبت به وصول به هدف.

۳. من حیث هو بالقوه: متحرک کمال اولش است اما از آن حیث که بالقوه است، نه از آن حیث که بالفعل است، و صورت نوعیه را دارد، بلکه از این حیث حرکت کمال ثانی است و صورت نوعیه کمال اول است. پس کمال اول بودن حرکت برای متحرک از حیث بالقوه بودن آن نسبت به حرکت وصول به هدف که کمال ثانی است، نه از حیث فعلیت و کمالات دیگری که دارد.

لاهیجی: قدمای فلاسفه ملاحظه کردند که خروج از قوه به فعل یا دفعی است و یا غیر دفعی و دیدند که خروج دفعی حرکت

نیست ولذا حرکت را تعریف کردند به خروج تدریجی.

اشکال تعریف قدما: تعریف قدما دوری است چه حرکت را به خروج تدریجی و یسیرا یسیرا یا مستمر تعریف کند، و چه به خروج غیردفعی و غیر آنی؛ چرا که تدریج درجای است که زمان باشد و زمان مقدار حرکت است و تعریف زمان بستگی به تعریف حرکت دارد، هم چنین آن نهایت زمان است و با زمان تعریف می شود ولذا تعریف حرکت به این تعاریف دوری است ولذا ارسطو حرکت را تعریف کرده به « کمال اول لما بالقوه من حیث انه بالقوه ».

ص: ۲۵۰

متن: و يوجد (درباب حركت) أيضا (همان طور كه خود حركت بالقوه بود) بالقوه شىء آخر غير أنه متحرك، فإن ذات المتحرك ما لم يكن بالقوه شيئاً ما يتحرك إليه وأنه (متحرك) بالحركه يصل إليه (شىء آخر)، فإنه لا يكون حاله (متحرك) و قياسه عند الحركه الى ذلك الشىء (شىء آخر) المذى هو له (متحرك) بالقوه، كما كان قبل الحركه، فإنه (متحرك) فى حال السكون قبل الحركه يكون هو ذلك الشىء بالقوه المطلقه بل يكون (فى حال سكون) ذا قوتين: إحداهما على الأمر (وصول به هدف) و الآخر على التوجه إليه (امر)، فيكون له (متحرك) فى ذلك الوقت (در حال سكون) كمالان و له (متحرك) عليهما (كمالان) قوتان. ثم يحصل له (متحرك) كمال أحد القوتين ويكون قد بقى بعد (بعد از حركت) بالقوه فى ذلك الشىء الذى هو المقصود بالقوتين، بل فى كليهما (هدف حركت و خود حركت) وإن كان أحدهما (قوتين) حصل بالفعل الذى هو أحد الكمالين و اولهما فهو بعد لم يتسير عمياً هو بالقوه فى الامرين فجميعا احدهما التوجه إليه بالحركه و الآخر فى الحركه فاذن الحركه فى ظاهر الامر لا يحصل له بحيث لا يبقى قوتها البتة.

فتكون الحركه هى الكمال الاول لما بالقوه لا من كل جهه فأنه يمكن ان يكون لما بالقوه كمال اخر ككمال انسانيه او فرسيه و لا يتعلق ذلك بكونه بالقوه بما هو بالقوه و كيف يتعلق و هو لا ينافى القوه ما دامت موجوده و لا الكمال اذا حصل.

فالحركه كمال أول لما بالقوه من جهه ما هو بالقوه. انتهى كلام الشيخ.

و محصيه له: أن قدماء الفلاسفه كانوا رأوا أن الخروج من القوه إلى الفعل: إمّا أن يكون و دفعه أم لا- و الثانى: هو المسمى بالحركه، (متفرع كانوا رأوا) فعرفوا الحركه: بأنها خروج من القوه إلى الفعل، إمّا يسيراً يسيراً، أو لا دفعه، أو بالتدرّج، فإن كل واحد من هذه العبارات صالحه لإفاده تصور الحركه.

لكن أرسطاطاليس لما رأى أنّ ذلك التعريف (خروج از قوه به فعل) يتضمّن الدّور، لأنّ معنى يسيراً يسيراً هو التّدرّج و التدرّج هو وقوع الشّيء في آن بعد آن، فيتوقّف تصور التّدرّج على تصوّر الآن وكذا تصوّر اللّادفعه يتوقّف على تصور الدّفعه و هي عباره عن الحصول في الآن و تصوّر الآن يتوقف على تصوّر الزمان لأنّه طرفه والزّمان هو مقدار الحرکه فيلزم الدّور، (جواب لّما:) عدل عن تعريف القدماء و عرفّها بأنها كمال أوّل لما بالقوه من حيث هو بالقوه.

### قیود تفسیر ارسطو ۹۳/۱۲/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قیود تفسیر ارسطو

بحث در تفسیر حرکت داشتیم تعریف که از قدما نقل شد دوری است و لذا ارسطو تعریف دیگری بیان کرد. شیخ به توضیح قیود این تعریف پرداخت و از میان قیود تعریف قید «لما بالقوه» را بطور کامل بیان کرد. حال لاهیجی به تبیین این تعریف می پردازد، و قیودی را توضیح می دهد که کمتر در کلام شیخ مورد مذاقه قرار گرفت.

لاهیجی: تعریف ارسطو چهار قید دارد: ۱. کمال، ۲. اول، ۳. لما بالقوه، ۴. من حیث هو بالقوه.

کمال: آنچه که درشی بالقوه موجود است و از قوه به فعلیت می رسد. حرکت هم اول در متحرک بالقوه است و بعد بالفعل می شود. پس حرکت کمال است ولی با سایر کمالات فرق دارد.

فرق حرکت با سایر کمالات:

فرق اول: سایر کمالات وقتی که بالفعل شیء صاحب کمال دیگر قوه مربوط به آن کمال را ندارد، ولی حرکت زمانیکه بالفعل هم شود باز هم متحرک قوه ی حرکت را دارد و نسبت به سایر اجزای حرکت بالقوه است.

ص: ۲۵۲

مثال (۱): جسم که قوه ی سواد شدید را دارد زمانیکه متصف به سیاهی شد می شود اسود و دیگر نسبت به آن سواد بالقوه نیست، اما متحرک بالقوه وقتی که متحرک بالفعل شد باز هم نسبت به سایر اجزای حرکت متحرک بالقوه است.

مثال (۲): صفحه ی کاغذ قابلیت که مثلاً مربع چهار سانت در چهار در آن سم شود وقتی که مربع را رسم می کنیم تمام چهار تا خط رسم نشود مربع بوجود نیامده است وقتی که مربع کامل شد و بالفعل کاغذ دیگر قوه ی آن مربع را ندارد. اما حرکت زمانیکه بالفعل شد باز هم متحرک قوه آن حرکت را دارد، و نسبت به سایر اجزای حرکت بالقوه است.

فرق دوم: سایر کمالات که چیز دیگر متوقف بر آن نیست وقتی که بالفعل شد قوه ی چیز دیگر وجود ندارد ولی حرکت که بالفعل شد قوه وصول به هدف باز هم وجود دارد.



خلاصه: حرکت وقتی که بالفعل هم شد باز هم دو تا قوه همراه است؛ یکی قوه ی سایر اجزای حرکت که هنوز بالفعل نشده است و دومی قوه ی وصول به هدف.

اول: همان گونه که بیان شد حرکت کمال است برای متحرک، وصول به هدف هم کمال آن است، و از آنجای که وصول به هدف متوقف است بر حرکت و با اتمام حرکت حاصل می شود حرکت کمال اول و وصول به هدف کمال ثانی است. پس قید اول در مقابل ثانی است و کمال اول احتراز از کمال ثانی.

« من حیث هو بالقوه»: این قید احتراز از کمالاتی است که برای متحرک از جهت بالقوه بودنش نیست، مثل صورت نوعیه که کمال اول است برای متحرک اما از آن جهت که بالقوه است بلکه کمال است برای متحرک چه متحرک بالقوه باشد چه بالفعل باشد.

ص: ۲۵۳

فخررازی: زمان و آن هر چند در وجود سبب قیود: دفعه، لادفعه، تدریجی و یسیرا یسیرا است، ولی این قیود از آنجای که بنحوی محسوس ما است بدیهی اند، و می توانیم این قیود را در تعریف حرکت اخذ کنیم و بعد حرکت را در تعریف زمان و آن، بدون اینکه دوری لازم بیاید. چرا که تعریف آن و زمان هر چند متوقف بر تعریف حرکت است و تعریف حرکت متوقف بر دفعه، لادفعه، تدریجی و یسیرا یسیرا، ولی این قیود بدیهی است و شناخت شان متوقف بر آن و زمان نیست، تا دور لازم بیاید.

متن: و بیان هذا الحدّ (تعریف ارسطو): هو أنّ الحركة في نفسها (قطع نظر از هدفش) کمال، لأنّ الكمال ما يكون في الشيء بالقوه ثم يخرج الى الفعل، و الحركة كذلك (یعنی اول بالقوه است بعد با الفعل می شود) و هي (حرکت) تشارك سائر الكمالات من هذه الجهة (خروج از قوه به فعل است) و يمتاز عنها (سایر کمالات) من وجهين:

أحدهما: أنّ سائر الكمالات إذا حصلت صار الشيء بها بالفعل ولم يكن (خبر لم يكن: فيه شيء) بعد ممّا يتعلق بذلك الفعل شيء بالقوه (اسم لم يكن)، فإنّ الشيء الأسود بالقوه إذا صار أسود بالفعل لم يبق بالقوه أسود من جمله الأسود الّذي له بخلاف الحركة فإنّه إذا حصلت و صار الشيء بها بالفعل بقی بعد فيه ممّا يتعلّق بتلك الحركة شيء بالقوه، فإنّ المتحرك بالقوه إذا صار متحرّكا بالفعل يبقى بعد (بعداً بالفعل شدن) متحرّكا بالقوه من جمله الحركة المتّصلة الّتي هو بها متحرّك بالفعل.

و ثانيهما: أنّ سائر الكمالات إذا حصلت بالفعل لا يقتضي أن يكون شيء آخر بالقوه يكون تلك الكمالات متأديه إليه بخلاف الحركة، فإنّها إذا حصلت بالفعل يقتضي أن يكون شيء آخر بالقوه تكون تلك الحركة متأديه إليه.

فالحركة حال حصولها (حركت) بالفعل يتعلّق بقوّتين: إحداهما: قوّه الباقي (اي الذی بقى یعنی آنچه که باقی می ماند) منهما (منها ظ) بعد (وقتی که حرکت بالفعل می شود). والثانية: قوّه الأمر المتأدّي إليه (آنچه حرکت به آن می رسد). وكلّ من الحركة و ذلك الأمر کمال للمتحرک إلا أنّ الحركة کمال أوّل و ذلك الأمر کمال ثانٍ و عند الحركة بالفعل (وقتی که شروع می شود) يكون كلا الكمالين بالقوّه، كما عرفت.

فقيد «الأوليه في الكمال» إنّما هو لإخراج الكمال الثانی منهما (کمالين) و قيد «من جهه ما هو بالقوّه» للاحتراز عن الكمالات التي ليست كذلك (از جهت بالقوه بودن نیست)، كالصوره النوعيه فإنّها کمال أوّل للمتحرک الّذی لم يصل إلى المقصد لكن لا من جهه ما هو بالقوّه بل کمال له مطلقاً، سواء كان من جهه أنّه بالقوّه أو من جهه أنّه بالفعل، هذا.

ونقل الإمام الرّازی عن بعض الفضلاء جواباً عن لزوم الدّور و ارتضاه، وهو: أنّ تصوّر الدّفعه و اللادفعه و التدریج و یسیراً یسیراً تصوّرات أوّليه (بدیهی) لا عانہ الحسّ علیها (تصورات). و أمّا الآن و الزّمان فهما سببان لهذه الأمور فی الوجود لا فی التّصوّر، فجاز أن یعرف حقیقه الحركة بهذه الأمور الأوّليه التّصوّر ثمّ تجعل الحركة معرّفه لآن و الزّمان اللّذین هما (آن و زمان) سببا هذه الأمور. هذا.

## اشکالات فخر بر ارسطو ۹۳/۱۲/۰۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکالات فخر بر ارسطو

بحث در تعریف حرکت داشتیم تعریفی را قدمای فلاسفه بیان کرد که اشکال دور داشت ولذا ارسطو تعریف دیگری بیان کرد. فخر رازی هم از دور جواب گفت که بیان شد وهم بر تعریف ارسطو اشکال دارد که در ذیل می آید.

ص: ۲۵۵

اشکال فخر بر تعریف ارسطو: تعریف حرکت به کمال اول لما بالقوه من حیث هو بالقوه « تعریف به اخفی است؛ چرا که حرکت روشن است، همه ی مردم می شناسد ولی کمال اول، لما بالقوه، من حیث هو بالقوه مخفی است حتی برای اهل فن و نیاز به توضیح دارد، و حال آنکه معرف باید اجلی از معرف باشد.

اشکال دوم فخر بر تعریف ارسطو: در تعریف شمال حرکت کمال اول است در مقابل کمال ثانی که وصول به هدف است، در حرکت های دوری متحرک در هیچ نقطه ی توقف نمی کند که آن نقطه را هدف حرکت بدانیم و بگوییم وصول به آن کمال ثانی است تا حرکت کمال اول باشد. پس تعریف شما جامع افراد نیست و شامل حرکت های دوری نمی شود.

جواب اشکال اول: باید ببینیم تعریف به چه هدفی آمده است برای تمیز از ماعدا و یا برای کشف حقیقت شی و یا برای تبیین حقیقت شی نه کشف حقیقت آن. چنانچه تعریف به قصد تمیز از ماعدا باشد و یا برای کشف حقیقت شی باشد در این صورت تعریف به خفی یا اخفی نقض غرض است و باطل. اما اگر هدف تعریف تبیین حقیقت شی باشد که ما آنرا می شناسیم

در این صورت تعریف به اخفی اشکال ندارد.

بعبارت دیگر تعریف چنانچه برای تفهیم و شناساندن به غیر باشد در این صورت تعریف به اخفی جایز نیست. اما اگر تعریف برای تبیین حقیقت شی باشد در این صورت لازم نیست که تعریف به اجلی باشد بالا-خص اگر معرفت برای ما معلوم باشد و بخواهیم حقیقت آن را تبیین کنیم. و تعریف حرکت از نوع دوم است برای تفهیم به غیر نیست بلکه برای تبیین حقیقت حرکت است. و جایز است که به اخفی باشد.

ص: ۲۵۶

جواب از اشکال دوم: در حرکت های استداره ی هر چند هدف در واقع وجود ندارد ولی می توانیم نقطه یا نقاطی را بعنوان هدف فرض کنیم در این صورت حرکت کمال اول ووصول به آن نقطه کمال ثانی است. پس در حرکت های دوری هم کمال اول و کمال ثانی داریم و تعریف جامع افراد است.

لاهیجی: چنانچه جواب فوق از خفی بودن تعریف درست باشد می شود بگوییم تعریف قدمای فلاسفه هم دوری نیست؛ چرا که هدف از تعریف حرکت تفهیم و شناساندن نیست بلکه بیان حقیقت شی است، شی را که همه می شناسیم می خواهد حقیقتش را بیان کند.

حق این است که هم تعریف قدمای فلاسفه صحیح است و هم تعریف ارسطو چرا که هدف از تعریف حرکت تبیین حقیقت حرکت است و لذا تعریف قدمای دوی نیست و تعریف ارسطو هم تعریف به اخفی نیست چرا که تعریف برای تبیین حرکت برای اهل فن است و اهل فن هم کمال اول را می داند و هم مابالقومه و هم من حیث هو بالقوه را.

تعریف متکلمین: متکلمین حرکت را تعریف کرده به «حصول جسم در مکانی بعد از حصول آن در مکان دیگر» که هم حصول و هم مکان روشن است.

متن: ثم إنه اعترض على تعريف أرسطو: بأن ماهية الحركة و إن لم تكن بدیهية واضحة عند العقل، لكن لا خفاء (یعنی مخفی نماند بر شما) فی أن ما ذکر فی هذا التعريف ليس بأوضح منها، بل أخفی.

و بأنه لا يصدق على الحركة المستديرة، إذ لا منتهى لها (حرکت مستدیره) بالفعل فلا يتحقق كمال أول و ثانٍ.

وأجيب: بأن هذا (تعريف ارسطو) ليس تعريفاً يقصد به تميزها (حركة) عما عداها، أو تحصيل صورتها (حركة) عند العقل بل هو تلخيص و تبيين للمعنى المسمى بالحركة، فلا- يضربه كون تصوّره أخفى من تصوّر ماهيته الحركة ولا- (اي ولا يضربه) كون الكمال الأول و الثاني في بعض أقسام الحركة \_ أعني: المستديره \_ بمجرد الفرض و الاعتبار المطابقين لما في نفس الأمر، دون الفعل و الحقيقة. وذلك (إينكه ضرر نفي زنده كمال اول و ثانی بالفرض داشته باشيم) لأن كل نقطة يفرض في الجسم المتحرك بالاستداره (متعلق متحرك) بالنسبه إليها (نقطه) من حيث طلبها (مصدر بمعناى مفعول يعنى مطلوب بودن نقطه) توجه (يعنى حالاً كه توجه است:) فيكون كمالاً أولاً، ومن حيث الحصول عندها (نقطه) وصول فيكون كمالاً ثانياً.

وفيه: أنّ مثل ذلك (توجيه) يمكن أن يقال في توجيه تعريف القدماء أيضاً، فلا يضربه (تعريف قدما) اشتماله على ما (تدریج، دفعه و...) يتوقف تصوّره على تصوّر الحركة.

بل الحقّ أنّ كلا التعريفين إنّما هو لإفاده تصوّر ماهيته الحركة، (مبتداً:) وكون تصوّر ما ذكر في تعريف ارسطو أخفى من تصوّر ماهيته الحركة ممنوع (خبر)، فإنّ جميع ذلك أمور صناعته قد تبين مفهوماتها في الصّناعه فلا يضربه خفائها (امور) عند من لم يحصل الصّناعه.

أو حصول الجسم في مكان بعد حصوله في مكان آخر. هذا هو تعريف المتكلمين وقد عرفت تحقيق ذلك .

## اقسام حرکت ۹۳/۱۲/۰۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اقسام حرکت

فلاسفه حرکت را تقسیم می کند به حرکت توسطیه و حرکت قطعیه. شیخ درشفا می گوید حرکت توسطیه در خارج وجود دارد، امّا حرکت قطعیه فقط در ذهن است، بعد باتکلف سعی می کند وجود خارجی حرکت قطعیه را اثبات کند. قبل از پرداختن به کلام شیخ اقسام حرکت و تعریف هر کدام را می آوریم.

ص: ۲۵۸

اقسام حرکت: ۱. حرکت توسطیه، ۲. حرکت قطعیه.

در این جا برای حرکت توسطیه سه تفسیر می آورد که عبارت اخرای دیگر اند:

تفسیر اول: حرکت توسطیه بودن جسم است بین مبداء و منتها بگونه در هر لحظه ی در حیزی است غیر از حیز دیگر.

تفسیر دوم: حرکت توسطیه بودن جسم است بنحوی که هر حدّ از حدود فرضی مسافت را که در نظر بگیریم آن جسم نه قبل از آن حدّ و نه بعد از آن حدّ در حدّ مفروض نیست.

تفسیر سوم: حرکت توسطیه بودن جسم بین مبدأ ومنتها است بگونه ی که هر آن ولحظه ی را که فرض کنیم حال آن جسم در لحظه ی مفروض غیر از حال جسم است در لحظه ی قبل ولحظه ی بعد از لحظه ی مفروض.

این تفاسیر که مرادف هم اند دوقید دارد: ۱. بین المبدأ والمنتھی بودن، ۲. در هر آن درحیزی دون حیزی بودن.

قید اول برای افاده ی مستمر بودن حرکت است وقید دوم برای بیان سیلان آن. قید اول سیال بودن را افاده نمی کند ولذا به قید دوم نیاز است.

سوال: آیا حرکت به این معنا در خارج وجود دارد یا خیر؟

خواجه : حرکت به معنای فوق در خارج وجود دارد ووجودش بدیهی است، بدیهی تجربی که از اقسام ششگانه بدیهی است.

بیان مطلب: عقل به کمک حس حکم می کند که وقتی متحرک بین مبدأ ومنتها است، دارای کیفیت خاصی است که این کیفیت دو ویژگی دارد: اولاً، وقتی این کیفیت را با متحرک در نظر بگیریم ثابت نیست بلکه استمرار دارد برای متحرک از اول تا آخر مسافت. ثانیاً، وقتی که با مسافت لحاظ کنیم بلحاظ نسبت های که باحدود فرضی مسافت پیدا می کند سیال است. پس این کیفیت وقتی که خودش را در نظر بگیریم استمرار دارد وزمانیکه با حدود مسافت لحاظ کنیم سیال است.

امتداد ذهنی حرکت: حرکت کیفیت سیال و مستمر است در خیال تصویر ممتد دارد؛ چرا که ذهن از نسبت متحرک به برحد مسافت صورتی می گیرد و این صور چون در ذهن مرتسم می شود در کنار هم قرار می گیرد و بصورت ممتد باقی می ماند بنحوی که برمسافت منطبق می شود.

مثال (۱): قطره ی با ران که از بالا- نازل می شود ما بصورت خط می بینیم، درحالیکه نقطه است؛ چرا که ذهن ما از لحظه ی نزول صورت می گیرد و این صور در کنار هم است و لذا ما خط می بینیم.

مثال (۲): شعله آتش چرخان را ما بصورت دایره می بینیم درحالیکه در خارج دایره نداریم بلکه قطعه ی از آتش داریم که می چرخد ولی ذهن از هر لحظه اش صورتی می گیرد و این صور در ذهن ما در کنار هم و بصورت دایره قرار می گیرد.

حرکت قطعی: امر ممتد که در ذهن ما است از نسبت متحرک به حدود و قطعات مسافت بدست آمده است، که در خارج این قطعات پشت سر هم اند؛ یعنی متحرک در آن اول در قطعه ی اول است و در آن دوم در قطعه ی دوم ولی وقتی که در قطعه ی دوم است قطعه اول از بین رفته است یعنی متحرک دیگر در قطعه اول نیست و زمانیکه در قطعه ی سوم است دیگر قطعه ی دوم است و چون حرکت قطعه طی این حدود متصل است در خارج وجود ندارد؛ چرا که موجود با معدوم متصل نمی شود. بلکه صورت که از هر قطعه است در ذهن ما است پیوسته است.

بعبارت در خارج کون بین المبدأ والمنتهی داریم که با هر چیزی نسبت دارد و با نسبت ها متعدد می شود و این نسبت های متعدد که در ذهن آمد ما امتداد می بینیم، درحالیکه در خارج امتداد نداریم، چند چیزی که پشت سر هم بیاید، یعنی وقتی که متحرک اولین قدم را برداشت قدم بعدی وجود ندارد و وقتی که قدم بعدی آمد قدم قبلی از بین رفته است، و زمانیکه قدم سوم موجود می شود قدم دوم از بین رفته است ولی ماصور این قدم ها را در ذهن داریم که با هم و لذا امتداد را می بینیم.



خلاصه: حرکت قطعیه طی حدود است بنحو متصل و چون در خارج حدود متصل نداریم بلکه یک قطعه یا قدم را داریم و لذا حرکت قطعیه وجود خارجی ندارد.

فرق استمرار، امتداد و سیلان:

استمرار: در استمرار تعدد ملاحظه نمی شود، یک امر واحد است که مستمر است، کون واحد است که مستمر است.

سیلان و امتداد: در استمرار و امتداد تعدد ملاحظه می شود سیلان یعنی متعددی که حاصل شد، و وقتی که قبلی هست بعدی وجود ندارد زمانیکه بعدی آمد قبلی وجود ندارد، بلکه وجود بعدی متفرع بر منقضی شدن بعدی است

امتداد: در امتداد هم تعدد ملاحظه می شود به این صورت که وقتی بعدی آمد قبلی هم موجود باشد.

مثال: وقتی که کنار جوی آب ایستاده ایم در هر لحظه قطعه ی از آب را می بینیم غیر از قطعه ی قبل و لذا سیال است اگر یک چیز بود سیال نبود.

متن: المسأله الرابعه فی أنّ الحركه الموجوده فی الخارج

اعلم أنّ لفظ الحركه بحسب المفهوم المذكور اسم لمعينين: الأول كيفيه يكون بها الجسم متوسّطاً بين المبدأ والمنتهى بحيث لا يكون في حيز آئين بل يكون في كلّ آن في حيز آخر.

وبعباره أُخرى: كون الجسم بحيث \_ أي حدّ من الحدود المسافه يفرض \_ لا يكون هو (جسم) قبل آن الوصول إليه (حدّ) و لا بعده (آن وصول) حاصله فيه (حدّ).

وبعباره ثالثه: كون الجسم في ما بين المبدأ و المنتهى بحيث \_ أي آن يفرض \_ يكون حاله (جسم) في ذلك الآن مخالفاً لحاله في آئين محيطان (محيطين ظ) به (آن)، و يسمّى هذا المعنى من معنى، الحركه بمعنى التوسّط. و هي (حركت) بهذا المعنى (بمعناى توسط) موجوده في الخارج لامحه على ما قال: و وجودها ضرورى .

فإنَّ العقل يحكم بمعونه الحسَّ بأنَّ (خبراًن) للمتحرک حين كونه متوسِّطاً بين المبدأ و المنتهى (اسم أن:): كيفيه مخصوصه، ليست (كيفيت) ثابتة له حين كونه في المبدأ و لا حين كونه في المنتهى و تلك الكيفيه مستمره له من أوّل المسافه الى منتهاها لكن يختلف نسب المتحرک بسببها الى حدود المسافه فهى باعتبار ذاتها مستمره و باعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيّاله و بواسطه استمرارها و سيلانها يفعل فى الخيال امراً ممتداً غير قارّ فأنّه لما ارتسم نسبتته المتحرّك الى الحدّ الثانی فى الخيال قبل ان تزول عنه نسبتته الى الحدّ الاوّل يتخيّل أمر ممتدّ ينطبق على المسافه التى بين الحدّين كما يحصل (امر ممتد) من القطره النازله و الشعله الجواله امر ممتدّ فى الحسّ المشترك فىرى خطأً أو دائره.

وهذا الأمر الممتدّ هو ثانى معنى الحركة و يسمّى الحركة بمعنى القطع وهى (حركت) بهذا المعنى (بمعناى قطع) لا وجود لها فى الاعيان، لأنّ المتحرّك مالم يصل إلى المنتهى لم يوجد الحركة بهذا المعنى بتمامها، و إذا وصل فقد انقطعت .

موضوع: اقسام حركت

فلاسفه حركت را تقسيم مى كند به حركت توسطيه و حركت قطعيه. شيخ درشفا مى گويد حركت توسطيه در خارج وجود دارد، امّا حركت قطعيه فقط در ذهن است، بعد باتكلف سعى مى كند وجود خارجى حركت قطعيه را اثبات كند. قبل از پرداختن به كلام شيخ اقسام حركت و تعريف هر کدام را مى آوريم.

اقسام حركت: ۱. حركت توسطيه، ۲. حركت قطعيه.

در اين جا براى حركت توسطيه سه تفسير مى آورد كه عبارت اخراى ديگر اند:

تفسير اول: حركت توسطيه بودن جسم است بين مبداء و منتها بگونه در هر لحظه ي در حيزى است غير از حيز ديگر.

تفسیر دوم: حرکت توسطیه بودن جسم است بنحوی که هر حدّ از حدود فرضی مسافت را که در نظر بگیریم آن جسم نه قبل از آن حدّ و نه بعد از آن حدّ در حدّ مفروض نیست.

تفسیر سوم: حرکت توسطیه بودن جسم بین مبدأ و منتهای است بگونه‌ی که هر آن ولحظه‌ی را که فرض کنیم حال آن جسم در لحظه‌ی مفروض غیر از حال جسم است در لحظه‌ی قبل و لحظه‌ی بعد از لحظه‌ی مفروض.

این تفاسیر که مرادف هم اند دوقید دارد: ۱. بین المبدأ و المنتهی بودن، ۲. در هر آن درختیزی دون خیزی بودن.

قید اول برای افاده‌ی مستمر بودن حرکت است و قید دوم برای بیان سیلان آن. قید اول سیال بودن را افاده نمی کند و لذا به قید دوم نیاز است.

سوال: آیا حرکت به این معنا در خارج وجود دارد یا خیر؟

خواجه: حرکت به معنای فوق در خارج وجود دارد و وجودش بدیهی است، بدیهی تجربی که از اقسام ششگانه بدیهی است.

بیان مطلب: عقل به کمک حس حکم می کند که وقتی متحرک بین مبدأ و منتهای است، دارای کیفیت خاصی است که این کیفیت دو ویژگی دارد: اولاً، وقتی این کیفیت را با متحرک در نظر بگیریم ثابت نیست بلکه استمرار دارد برای متحرک از اول تا آخر مسافت. ثانیاً، وقتی که با مسافت لحاظ کنیم بلحاظ نسبت های که با حدود فرضی مسافت پیدا می کند سیال است. پس این کیفیت وقتی که خودش را در نظر بگیریم استمرار دارد و زمانیکه با حدود مسافت لحاظ کنیم سیال است.

ص: ۲۶۳

امتداد ذهنی حرکت: حرکت کیفیت سیال و مستمر است در خیال تصویر ممتد دارد؛ چرا که ذهن از نسبت متحرک به برحد مسافت صورتی می گیرد و این صور چون در ذهن مرتسم می شود در کنار هم قرار می گیرد و بصورت ممتد باقی می ماند بنحوی که برمسافت منطبق می شود.

مثال (۱): قطره ی با ران که از بالا- نازل می شود ما بصورت خط می بینیم، درحالیکه نقطه است؛ چرا که ذهن ما از لحظه ی نزول صورت می گیرد و این صور در کنار هم است و لذا ما خط می بینیم.

مثال (۲): شعله آتش چرخان را ما بصورت دایره می بینیم درحالیکه در خارج دایره نداریم بلکه قطعه ی از آتش داریم که می چرخد ولی ذهن از هر لحظه اش صورتی می گیرد و این صور در ذهن ما در کنار هم و بصورت دایره قرار می گیرد.

حرکت قطعی: امر ممتد که در ذهن ما است از نسبت متحرک به حدود و قطعات مسافت بدست آمده است، که در خارج این قطعات پشت سر هم اند؛ یعنی متحرک در آن اول در قطعه ی اول است و در آن دوم در قطعه ی دوم ولی وقتی که در قطعه ی دوم است قطعه اول از بین رفته است یعنی متحرک دیگر در قطعه اول نیست و زمانیکه در قطعه ی سوم است دیگر قطعه ی دوم است و چون حرکت قطعه طی این حدود متصل است در خارج وجود ندارد؛ چرا که موجود با معدوم متصل نمی شود. بلکه صورت که از هر قطعه است در ذهن ما است پیوسته است.

بعبارت در خارج کون بین المبدأ والمنتهی داریم که با هر چیزی نسبت دارد و با نسبت ها متعدد می شود و این نسبت های متعدد که در ذهن آمد ما امتداد می بینیم، درحالیکه در خارج امتداد نداریم، چند چیزی که پشت سر هم بیاید، یعنی وقتی که متحرک اولین قدم را برداشت قدم بعدی وجود ندارد و وقتی که قدم بعدی آمد قدم قبلی از بین رفته است، و زمانیکه قدم سوم موجود می شود قدم دوم از بین رفته است ولی ماصور این قدم ها را در ذهن داریم که با هم و لذا امتداد را می بینیم.

خلاصه: حرکت قطعیه طی حدود است بنحو متصل و چون در خارج حدود متصل نداریم بلکه یک قطعه یا قدم را داریم و لذا حرکت قطعیه وجود خارجی ندارد.

فرق استمرار، امتداد و سیلان:

استمرار: در استمرار تعدد ملاحظه نمی شود، یک امر واحد است که مستمر است، کون واحد است که مستمر است.

سیلان و امتداد: در استمرار و امتداد تعدد ملاحظه می شود سیلان یعنی متعددی که حاصل شد، و وقتی که قبلی هست بعدی وجود ندارد زمانیکه بعدی آمد قبلی وجود ندارد، بلکه وجود بعدی متفرع بر منقضی شدن بعدی است

امتداد: در امتداد هم تعدد ملاحظه می شود به این صورت که وقتی بعدی آمد قبلی هم موجود باشد.

مثال: وقتی که کنار جوی آب ایستاده ایم در هر لحظه قطعه ی از آب را می بینیم غیر از قطعه ی قبل و لذا سیال است اگر یک چیز بود سیال نبود.

متن: المسأله الرابعه فی أنّ الحركه الموجوده فی الخارج

اعلم أنّ لفظ الحركه بحسب المفهوم المذكور اسم لمعينين: الأول كيفيه يكون بها الجسم متوسّطاً بين المبدأ والمنتهى بحيث لا يكون في حيز آئين بل يكون في كلّ آن في حيز آخر.

وبعباره أُخرى: كون الجسم بحيث \_ أي حدّ من الحدود المسافه يفرض \_ لا يكون هو (جسم) قبل آن الوصول إليه (حدّ) و لا بعده (آن وصول) حاصلًا فيه (حدّ).

وبعباره ثالثه: كون الجسم في ما بين المبدأ و المنتهى بحيث \_ أي آن يفرض \_ يكون حاله (جسم) في ذلك الآن مخالفاً لحاله في آئين محيطان (محيطين ظ) به (آن)، و يسمّى هذا المعنى من معنى، الحركه بمعنى التوسّط. و هي (حركت) بهذا المعنى (بمعناى توسط) موجوده في الخارج لامحه على ما قال: و وجودها ضرورى .

فإنَّ العقل يحكم بمعونه الحسَّ بأنَّ (خبراًن) للمتحرک حين كونه متوسطاً بين المبدأ و المنتهى (اسم أن): كيفيته مخصوصه، ليست (كيفيت) ثابتة له حين كونه في المبدأ و لا حين كونه في المنتهى و تلك الكيفيه مستمره له من أول المسافه الى منتهاها لكن يختلف نسب المتحرک بسببها الى حدود المسافه فهى باعتبار ذاتها مستمره و باعتبار نسبتها الى تلك الحدود سياله و بواسطه استمرارها و سيلانها يفعل فى الخيال امرا ممتداً غير قارّ فانه لما ارتسم نسبتته المتحرّك الى الحدّ الثانی فى الخيال قبل ان تزول عنه نسبتته الى الحدّ الاوّل يتخيّل أمر ممتدّ ينطبق على المسافه التى بين الحدّين كما يحصل (امر ممتد) من القطره النازله و الشعله الجواله امر ممتدّ فى الحسّ المشترك فىرى خطأً أو دائره.

وهذا الأمر الممتدّ هو ثانى معنىى الحرکه و يسمّى الحرکه بمعنى القطع وهى (حرکت) بهذا المعنى (بمعناى قطع) لا وجود لها فى الاعيان، لأنّ المتحرّك مالم يصل إلى المنتهى لم يوجد الحرکه بهذا المعنى بتمامها، و إذا وصل فقد انقطعت .

### حرکت قطعيه وجود خارجى ندارد ۹۳/۱۲/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حرکت قطعيه وجود خارجى ندارد

حرکت با معناى که ارسطو برايش ذکر کرد اسم است براى دو معنا: ۱. حرکت توسطيه ۲. حرکت قطعيه. که عبارت از قدم هاى که درپى هم مى آيد. حرکت به اين معنا وجود خارجى ندارد؛ چرا که وقتى قدم اول وجود دارد قدم دوم نيامده است وزمانیکه قدم دوم موجود مى شود قدم اول از بين مى رود وهکذا قدم سوم و... پس مجموع قدم ها که حرکت قطعيه است وجود خارجى ندارد چرا که نمى شود چیزی مرکب از معدوم وموجود باشد، بله تک تک قدم ها وجود خارجى دارد ولى حرکت نيست.

ص: ۲۶۶

ان قلت: وقتى شخص متحرک با برداشتن قدم ها به منتهای حرکت مى رسد بر مى گردد مى گويد من مسافت را به تدریج طی کردم پس حرکت وجود خارجى دارد. بله وقتى درمبدأ حرکت وجود خارجى ندارد وقتى که دروسط مسافت است حرکت وجود خارجى ندارد، ولى زمانیکه در منتهای مسافت رسيد حرکت تحقق يافته است پس حرکت موجود است اگر موجود نمى بود که ما به منتهای نمى رسيديم واینکه به منتهای رسيدم دليل است که قدم هاى پشت سرهم تحقق يافته است.

قلت: اگر بين اجزای حرکت اتصال حقیقی بود صدق مى کرد که امر واحد مستمر على سبيل تدریج درخارج وجود دارد، اما چنین اتصال واستمرار حقیقی نداريم؛ جزء قبلى مى رود جزء بعدى مى آيد وموجود را نمى شود به معدوم متصل کرد. پس درخارج واحد متصل نداريم که بگويم واحد متصل على سبيل تدریج داريم.

متن: قال فى شرح المواقف: فإن قلت: «إذا وصل المتحرّك إلى المنتهى، فالحرکه اتّصفت، حال الوصول، (متعلق اتصفت): بأنّها وجدت فى جميع ذلك الزّمان لا فى شىء من أجزائه.

قلت: حصول الشئ الواحد في نفسه (قيد حصول؛ يعني بدون كمك ذهن) على سبيل التدرج غير معقول، لأنَّ الحاصل في الجزء الأول من الزمان لا بدَّ أن يكون مغايراً لما يحصل في الجزء الثاني، (تعليل برأى مغايراً: لا امتناع أن يكون الموجود عين المعدوم، فيكون هناك أشياء متعاقبه متغايره لا يتصل بعضها ببعض اتصالاً حقيقياً، (تعليل لا يتصل...: لا امتناع أن يتصل المعدوم بالموجود كذلك ويكون كل واحدٍ منها (اجزا) موجوداً دفعه لا تدريجاً، فلا وجود للحركة بمعنى القطع (متعلق وجود: في الخارج. انتهى

«

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کلام شیخ در وجود خارجی حرکت

بحث در این داشتیم که آیا طبیعت در خارج وجود دارد یا نه؟ گفتیم معنای حرکت اطلاق می شود بر دو اسم یکی حرکت توسطه و دیگری حرکت قطعیه، حرکت توسطه در خارج وجود دارد ولی حرکت قطعیه در خارج موجود نیست. حال همین مطلب در کلام ابن سینا به تفصیل می آید.

شیخ: معنای حرکت که ارسطو بیان کرد، و مفهومی را فهمیدی اسم است برای دو چیز، که یکی از آنها در خارج وجود ندارد و دیگری در خارج وجود دارد.

الف. حرکت قطعیه: اگر مراد از حرکت امر متصل باشد که عقل می فهمد، البته برای متحرک بین مبداء و منتها است، یا از متحرک که بین مبداء و منتها است و یا وقتی که متحرک بین مبداء و منتها است، برای متحرک بین مبداء و منتها چنین حرکتی وجود ندارد؛ چرا که وقتی متحرک در مبداء است حرکت بالقوه است وقتی که اولین قدم را برداشت قدم اول بالفعل شده، ولی قدم های بعدی بالقوه است، زمانیکه قدم بعدی را برداشت قدم دوم بالفعل شده اما قدم های بعدی باز بالقوه است و قدم اول هم از بین رفته و هکذا هر قدم را که برداشت قدم قبلی از بین رفته است و قدم های بعدی بالقوه است پس وقتی که متحرک بین مبداء و منتها است فقط یک قدم بالفعل است قدم های دیگر یا از بین رفته است و یا هنوز بالفعل نشده است. پس برای متحرک بین مبداء و منتها امر متصل بالفعل که حرکت است وجود خارجی ندارد.

بعبارت دیگر حرکت قطعیه عبارت است از قدم های متصل بهم، و قدم های متصل بهم در خارج وجود ندارد؛ چرا که تا متحرک در مبداء است حرکت بالقوه است، وقتی که اولین قدم را برداشت اولین قدم بالفعل شده اما قدم های بعدی هم چنان بالقوه است زمانیکه قدم دوم را برداشت فقط قدم دوم بالفعل است قدم اول از بین رفته و قدم های بعدی هم چنان بالقوه است و هکذا سایر قدم ها وقتی که بالفعل شد قدم های قبل از بین می رود و قدم های بعد بالقوه است. پس وقتی که متحرک بین مبداء و منتها است فقط یک قدم بالفعل است و حرکت قطعیه قدم های متصل به هم است که وجود ندارد؛ زیرا که اتصال موجود به معدوم صحیح نیست.

ص: ۲۶۸

باتوجه به بیان فوق وقتی که متحرک در مبداء است حرکت بالقوه دارد، زمانیکه بین مبداء و منتها است امر متصل بالفعل که حرکت است وجود ندارد، هر چند یک قدم بالفعل است و وقتی که متحرک به منتها رسید حتی یک قدم هم بالفعل نیست، چه رسد به امر متصل بالفعل.

وقتی که متحرک که بین مبداء و منتها است ذهن می تواند برایش امر متصل یعنی حرکت را تخیل نماید، چرا که ذهن توانایی



دارد که برای متحرک اتصال را تصور نماید، به یکی از صورت های ذیل :

۱. یا به این صورت که متحرک را به دو مکان نسبت دهد؛ یکی مکان را که ترک می کند و دیگری مکان که به آن می رسد، و از نسبت متحرک به هر مکان صورتی می گیرد و این صورت ها را که کنار هم می گذارد و امر متصل را می سازد.

۲. یا به این نحو که حاسه ی ما از حصول متحرک در مکان و دوری اش از چیزی و نزدیکی اش به چیز دیگر صورت می گیرد، هم چنین از حصول متحرک در مکان بعدی و دوری اش از امری و نزدیکی اش به امر دیگر صورت دیگر و هکذا صورت های بعدی را از ورود به مکان های بعدی و دوری و نزدیکی اش از اجسام و این صورت ها از حاسه مشترک به خیال وارد می شود و متخیله این صور را در کنار هم و متصل می بیند، اما در خارج چنین اتصالی نداریم؛ چرا که مکان ترک و مکان ورود در خارج با هم جمع نمی شود، وقتی یک بالفعل می شود که دیگری از بین برود پس اتصال را در خارج نداریم.

ب. حرکت توسطیه: حرکت عبارت باشد از حالت توسط که متحرک بین مبدا و منتها دارد، به این معنا که متحرک وقتی بین مبدا و منتها است هر حدی را که در نظر بگیریم متحرک در هیچ یک وقت و آن که حرکتش در آن حد نیست، بلکه از آن حد می گذرد، یعنی نمی توانیم انگشت بگذاریم و بگوییم متحرک در این حد است هم انگشت بگذاریم از آن حد گذشته است. این معنا از حرکت در خارج وجود دارد، و جا دارد که اسم حرکت به معنا اطلاق شود.

ص: ۲۶۹

متن: و قال الشيخ في طبيعيات الشفاء: « ومما يجب أن يعلم في هذا الموضوع (كه بحث حركة است) أن الحركة إذا حصل من أمرها ما يجب ان يفهم (يعنى مفهوم حركة كه برايت روشن شد)، كان مفهومها (حركة) اسماً لمعنيين: أحدهما: لا يجوز أن يحصل بالفعل قائماً في الأعيان. والآخر: يجوز أن يحصل في الأعيان.

فإن الحركة، إن عني بها الأمر المتصل المعقول (متعلق معقول): للمتحرّك بين المبدأ و المنتهى، فذلك (اين حركة) لا يحصل ألّبتّه للمتحرّك (حاليه): وهو بين المبدأ و المنتهى، بل إنّما يظنّ أنّه (امر متصل...) قد حصل نحواً من الحصول إذا كان المتحرّك عند المنتهى، وهناك (عندالمنتهى) يكون هذا المتصل المعقول قد بطل منيث الوجود، فكيف يكون له حصول حقيقى في الوجود، بل وهذا الامر (امر متصل...) بالحقيقه ممّا لا ذات له قائمه في الاعيان. وإنّما يرتسم في الخيال لأنّ صورته (امر متصل...) قائمه في الذهن بسبب نسبه المتحرّك إلى مكانين: مكان تَرَكَه و مكان أدَرَكَه. أو يرتسم في الخيال لأنّ (اسم أن): صورته المتحرّك (حاليه): وله (متحرّك) حصول في مكان و (عطف برحصول): قرب و بعد من الأجسام (خبر أن): تكون قد انطبعت فيه (خيال)، ثم تلحقها (صوره) من جهه الحسّ صورته أخرى بحصول آخر له (متحرّك) في مكان آخر و قرب و بعد آخرين، فيشعر بالصورتين معاً على أنّها صورته واحده لحركه و لا يكون لها (صوره) في الوجود حصول قائم (مثال براى منفى): كما في الذهن. إذ الطرفان (مبدأ و منتها) لا- يحصل فيهما (طرفان) المتحرّك في الوجود معا و لا- (اى ولايحصل): الحاله الّتي بينهما لها (حاله) وجود قائم.

و أمّا المعنى الموجود بالفعل الّذى بالحرى أن يكون الاسم (اسم حركة) واقفا عليه (يعنى اطلاق شود برآن) و أن تكون الحركة الّتي توجد في المتحرّك فهى (معنى) حالته (متحرّك) المتوسّطه حين يكون ليس في الطرف الاوّل من المسافه ولم يحصل عند الغايه، بل هو (متحرّك) في حدّ متوسّط بحيث ليس يوجد (متحرّك) في وقتٍ و لا في آن من الآنات الّتي يقع في مدّه خروجه إلى الفعل (خبر ليس): حاصلًا في ذلك الحدّ، فيكون (تحقق) حصوله (متحرّك) في أى وقت فرضته (متحرّك) قاطعاً لمسافه ما، و (حاليه) هو (متحرّك) بعد في القطع .

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حرکت قطعیہ

کلام ابن سینا را مطرح کردم تا ببینیم کدام قسم از حرکت وجود خارجی دارد و کدام وجود خارجی ندارد.

حرکت توسطیه کون متحرک است بین مبدأ ومنتها به این نحو که هرحد از حدود مسافت را که فرض کنیم متحرک در آن قبل وآن بعد درآن حد نیست. پس حرکت توسطیه دوقید دارد؛ یکی بین المبدأ ومنتها بودن متحرک، ودیگر اینکه متحرک درهیچ یک از حدود فرضی مسافت دولحظه وآن توقف نکند بلکه درهرحدی که فرض کنیم درآن قبل وآن بعد در آن حد نیست، بعبارت دیگر سیال است.

صورت وحقیت که درمتحرک وجود دارد وصف متحرک می باشد همین قسم حرکت است، که اولاً- صفت واحد است وثانیاً لازم متحرک است مادام که متحرک است و ثالثاً تغییر نمی کند تا وقتی که متحرک متحرک است.

سوال: چنانکه بیان شد حرکت تغییر است و اگر حرکت توسطیه تغییر نمی کند چگونه حرکت می تواند باشد؟

جواب: بودن متحرک دروسط بلحاظ سیال بودنش بین مبدأ ومنتها حرکت است، اما دراین سیال بودن ثابت است؛ چرا که حدود مسافت و تغییر حدود فرضی است.

وجه تسمیه: باتوجه به آنچه که بیان کردیم مناط حرکت توسطیه بودن متحرک است بین مبدأ ومنتها است، نه بلحاظ حدود فرضی که دارد. وجه تسمیه این حرکت همین توسط بین مبدأ ومنتها است.

خلاصه: حرکت قطعیہ عبارت است از قطع حدود متصل یعنی متحرک حدی را ترک می کند ودر حدی وارد می شود واین حدود متصل اند، وچنین حرکتی فقط در ذهن وجود دارد؛ چرا که حد متحرک با حد مدرك فقط در ذهن متصل است، نه درخارج، درخارج فقط حدمدرك وجود دارد.

ص: ۲۷۱

حرکت توسطیه عبارت است از بودن متحرک بین مبدأ ومنتها بگونه ای که هرحدی را که فرض کنیم متحرک در آن حد دوآن وجود ندارد، بعبارت دیگر قبل و بعد از آن حد در آن حد نیست و بعبارت سوم درهیچ آن ولحظه ی در آن حد حاصل نیست بلکه می گذرد و سیال است.

فرق های حرکت توسطیه و قطعیہ:

۱. ملاک حرکت توسطیه بودن متحرک است بین مبدأ ومنتها بنحو سیال، اما مناط حرکت قطعیہ ورد متحرک درحد و ترک

حدّ قبل است بنحو متصل، بعبارت دیگر طی حدود است بنحو ممتد یا حالت متحرک بین مبدأ ومنتها وقتی که به منتها ختم شود (تعبیر دیگری از امتداد).

۲. حرکت توسطیه بسیط است، مجموعه ای از چیزی نیست برخلاف حرکت قطعی که مجموعه ای از قطعات است.

۳. حرکت توسطیه صفت واحد است ودر آن وجود دارد، ولی حرکت قطعی از حدود متعدد متصل ساخته می شود ویا قطعات متعدد متصل است ودر زمان وجود دارد.

۴. حرکت توسطیه خارجی است ولی حرکت ذهنی است.

متن: وهذا هو صورہ (حقیقت) الحرکه الموجوده فی المتحرک وهو (صوره) توسط بین المبدأ المفروض و النهایه بحیث ائی حدّ یفرض فیہ (توسط) لا یوجد (متحرک) قبله (حدّ) و لا بعده (حدّ) فیہ (متعلق لا یوجد) لا کحدی الطرفین (مبدأ ومنتها) فهذا التوسط هو صورہ الحرکه و هو صفه واحده تلزم المتحرک و لا- تتغیر ألبتہ ما دام متحرکا. نعم قد یتغیر حدود التوسط بالفرض (متعلق تغیر).

و لیس المتحرک متوسّطاً، لأنّه فی حدّ دون حدّ، بل هو متوسّط لأنّه بالصّیغه المذكوره (متوسط بین مبدأ ومنتها بودن)، وهی (صفت مذکوره) أنّه بحیث ائی حدّ تفرضه لا یكون قبله و لا بعده فیہ (حدّ).

و كونه بهذه الصّفه (متوسط بين مبداء ومنتها بودن) أمر واحد يلزمه دائماً في أيّ حدّ كان ليس يوصف بذلك في حدّ دون حدّ.

وهذا بالحقيقه هو الكمال الأوّل، و أما إذا قطع (طى) كرد حدود را) فذلك الحصول (حصول درمنتها) هو الكمال الثّاني.

وهذه الصّوره توجد في المتحرّك و هو في آن، لأنّه صحّح أن يقال له (متحرّك) في كلّ آن يفرض أنّه في حدّ أوسطه لم يكن (متحرّك) قبله (آن) فيه (حد اوسط) و لا بعده (آن) يكون فيه (حدّ اوسط).

## زمان داشتن یا نداشتن حرکت ۹۳/۱۲/۱۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: زمان داشتن یا نداشتن حرکت

بحث در این بود که حرکت قطعيه درخارج موجود نیست ولی حرکت توسطيه درخارج موجود است، و حقيقت حرکت که درمتحرک وجود دارد همین حرکت توسطيه است که کون متحرک است بين مبداء ومنتها بنحو که در هر آن ولحظه ی درحدی است که در لحظه ی قبل ولحظه ی بعد در آن حدّ نیست یعنی سیال است، بعبارت ديگر حرکت توسطيه موجود در آن است و سیلان دارد.

اشکال: شما گفتيد حقيقت و صورت حرکت که درخارج وجود دارد حرکت توسطيه است که موجود می باشد در آن، و حال آنکه حرکت موجود در زمان است.

جواب: حرکت قطعيه از مبداء شروع و با طى کردن حدی بعد از حدی به منتها ختم می شود و این رسیدن از مبداء به منتها ممتد است و دارای مقدار که زمان است، پس حرکت قطعيه امتداد دارد و این امتداد مطابق با زمان است بعبارت ديگر حرکت قطعيه قوامش به دوچيز است؛ یکی طى کردن حدود و ديگر آنکه طى حدود پشت سرهم و متدد است و بلحاظ همین امتداد است که زمان دارد و یا مطابق با زمان است بنابراین حرکت قطعيه بلحاظ امتدادش زمان دارد. و وقتی که حرکت تمام شد امتداد تمام می شود همین طور زمان.

ص: ۲۷۳

لاهیجی از امتداد تعبیر می کند به حالت که متحرک دارد بين مبداء ومنتها وقتی که وصل به منتها شود، و از این حال تعبیر می کند به امور که در ماضی وجود دارد، به این لحاظ که امور موجود در گذشته چنانچه زمانی باشد وقتی اطلاق ماضی می شود که به منتها رسیده باشد و تمام شده باشد، مثل حالت متحرک که وقتی به منتها برسد به امتداد اطلاق می شود. پس امور موجود در ماضی دو گونه است یا آنی است و یا زمانی وقتی که زمانی باشد امتداد دارد و مطابق با زمان است حرکت قطعيه این گونه است تا وقتی که متحرک به منتها نرسیده به حرکت آن اطلاق قطعيه نمی شود وقتی که به منتها رسید حرکت قطعيه دارد و رسیدن از مبداء به منتها ممتد است و این امتداد مطابق با زمان است.

تذکر: مراد از مبدأ و منتهای حرکت باشد بنحوی که حرکت بکلی تمام شود و می شود مبدأ و منتهای یک قطعه ی خلی کوچک از حرکت باشد، که امتداد خیلی کوچک دارد و حرکت بعد از آن ادامه می یابد.

حرکت توسطیه بودن متحرک است بین مبدأ و منتهای موجود در آن، پس حرکت توسطیه قوامش به امتداد نیست که با زمان تطابق داشته باشد، اما درعین حال خالی از زمان نیست به این معنا که حرکت توسطیه از حرکت قطعی خالی نیست بلکه حرکت توسطیه همراه حرکت قطعی انجام می شود، که امتداد و زمان دارد و حرکت توسطیه هم بواسطه ی حرکت قطعی زمان دارد. پس درحقیقت امتداد و زمان مال حرکت قطعی است و بواسطه و مجازا مال حرکت توسطیه هم است.

ص: ۲۷۴

شبهه‌ی مشهور در باب حرکت است که فخر رازی جواب گفته و لاهیجی جواب فخر را ردّ نمی‌کند بلکه حرف شیخ را هم ذکر می‌کند.

شبهه‌ی مشهور: حرکت توسط چند فرض دارد: ۱. آیا توسط مطلق بین مبدأ و منتهای نه توسط در حد خاص، ۲. یا حرکت توسط توسط در حد خاص بین مبدأ و منتهای است، ۳. و یا توسط های خاص بین مبدأ و منتهای؛ مثلاً بین مبدأ و منتهای ده تا حدّ دارد، آیا حرکت توسط بودن بین مبدأ و منتهای است بدون اینکه به هیچ حدی توجه داشته باشیم، یا اینکه حرکت توسط بودن مثلاً در نقطه‌ی الف است و یا اینکه حرکت توسط بودن در حدهای جزئی متعدد است مثلاً یک بار در نقطه‌ی الف بار دیگر در نقطه‌ی ب و...

اگر حرکت توسط توسط مطلق باشد حرکت توسط کلی خواهد بود و در خارج وجود ندارد. اگر مراد از حرکت توسط توسط در حد خاص باشد این سکون است. و اگر حرکت توسط توسط در حد های متعدد باشد در این صورت یا این حدود به هم چسبیده و متصل است و یا حدود به هم متصل نیست در صورتی که متصل نباشد لازم می‌آید که حرکت توسط مخلوط از حرکات و سکانات باشد و در فرضی که حدود به هم متصل باشند لازم می‌آید که حرکت توسط از آنات تشکیل شود و مسافت هم مرکب از جزئیات باشد.

متن: و الّمدی یقال: من أنّ کلّ حرکه ففی زمان فإِنّما یعنی بالحرکه الحاله الّتی للشیء بین مبدأ و منتهی وصل (صفت منتهی) إلیه فتقف عنده أو لا تقف عنده، فتلك الحاله الممتدّه هی فی زمان وهذه الحاله وجودها علی سبیل وجود الأمور فی الماضي و بیانها بوجه آخر (امور که وجود متصرم ندارد بیان بوجه دیگر نمی‌خواهد)، لأنّ الأمور الموجوده فی الماضي قد کان لها (امور) وجود فی آن من الماضي کان حاضراً، ولا كذلك هذا، فتكون هذه الحرکه یعنی بها القطع.

و أمّا أن یعنی بالحركه الكمال الأوّل (یعنی حركت توسطیه) الّمدى ذكرناه فيكون (اسم يكون): كونه في زمان (خبر يكون): لا على معنى أنّه يلزمه مطابقه الزّمان، بل على أنّه لا- تخلو من حصول قطع ذلك القطع مطابق للزمان فلا يخلو من حدوث زمان، لأنّه كان ثابتاً (خبر) في كلّ آن من ذلك الزمان مستمراً (خبر بعد از خبر/ عطف بر ثابتاً با حذف عاطف) فيه. انتهى كلام الشيخ.

و هاهنا شبهه مشهوره تقريرها: أنّ الحركه الموجوده (١) ليست هي التوسّيط المطلق بين المبدأ و المنتهى لكونه كلياً (٢) ولا التوسّط الجزئي الواحد - أعنى: الحصول في حدّ معيّن - و إلّا (اگر توسط جزئی واحد باشد) لم يكن متحرّكاً بل ساكناً (٣) ولا التوسّطات الجزئيه المتعدده - أعنى: الحصول في حدّ معيّن بعد الحصول في حدّ آخر كذلك (يعنى معين) - و إلّا (اگر توسطات جزئی متعدد باشد) فان لم يكن تلك الحصولات متعاقبه متجاوره لزم انقطاع الحركه بكلّ واحدٍ من تلك الحصولات فلا يكون الحركه من المبدأ إلى المنتهى حركه واحده بل حركات متعدده بين كلّ حركتين منهما (منها ظ) سکون، و إن تعاقبت و تجاوزت لزم تتالي الآتات و ترکب المسافه ممّا لا يتجزأ و قد مرّ بطلانه.

### اشکال بوجود حركت توسطيه ٩٣/١٢/١٢

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اشکال بوجود حركت توسطيه

حركت قطعيه و حركت توسطيه را بيان كرديم و گفتيم كه در حقيقت حركت توسطيه است كه كمال اوّل است و در خارج وجود دارد.

شبه مشهوره: حركت توسطيه اگر وجود داشته باشد به يكي از چهار صورت ذيل خواهد بود و فرض ديگري هم متصور نيست:

الف. توسط مطلق بين المبدأ و منتها كه كلي است و در خارج وجود ندارد.

ص: ٢٧٦

ب. توسط جزئي واحد، كه حصول در حد معين است، و سکون، نه حركت.

ج. توسط جزئيات متعدد يعنى حصول در حد معين بعد از حصول در حد آخر، كه:

١. يا بين شان فاصله است، كه حركات متعدد است نه حركت واحد.

٢. و يا فاصله نيست، و در اين صورت لازم مي آيد تتالي آتات و تركيب مسافت از اجزاي لايتجزئي.

پس حركت توسطيه در خارج وجود ندارد.

جواب فخر رازی: الف) چنانچه قبلاً بيان شد حركت توسطيه امر موجودی است در آن و مستمر به استمرار زمان.



ب) قوام حرکت به شش چیز است؛ محرک یا فاعل حرکت، متحرک یا موضوع حرکت، مسافت یا مقوله‌ی که حرکت در آن واقع می‌شود، زمان یا مقدار حرکت و مبدأ و منتهای حرکت و آنچه که قطعاً (۱) وحدت و تعدد حرکت به آن بستگی دارد سه امر از امور مذکور است؛ یکی زمان حرکت، دیگری متحرک و سومی مافیه حرکت، که در حرکت اینی مسافت است و در حرکت کمی و کیفی و وضعی می‌توانیم بگوییم مافیه حرکت مسافت است و یا بگوییم کم و کیف و وضع است.

باتوجه به دو مقدمه‌ی فوق حرکت توسطیه که توسط متحرک است بین مبدأ و منتهای امر موجود است در آن و مستمر به استمرار زمان و از آنجای که مسافت، متحرک و زمان در حرکت توسطیه واحد شخصی است حرکت توسطیه هم واحد بالشخص است. پس حرکت توسطیه نه توسط واحد جزئی است و نه توسطات متعدد جزئی و نه امر کلی بلکه امر موجود در آن و مستمر به استمرار زمان واحد بالشخص.

ص: ۲۷۷

---

۱- (۱). درسه امر دیگر بحث است که آیا وحدت و تعدد حرکت به آن بستگی دارد یا خیر، و چنانکه در جای خوش بیان شده وحدت و تعدد این سه امر دخالت در وحدت و تعدد حرکت ندارد. (طبیعیات شفا، سماع طبعی، ج ۱، مقاله ۴، ف ۲).

توضیح مطلب: باتوجه به تعریف حرکت توسطیه وبعبارتی با مذاقه درمقدمه ی اول شق دوم باطل است؛ چرا که توسط جزئی واحد درحدّ معین نیست بلکه مستمر است هم چنین باتوجه به مقدمه ی دوم حرکت توسطیه اولاً واحد است نه وحدات پس شق سوم و چهارم صحیح نیست وثانیا واحد بالشخص است نه کلی پس شق اول باطل است.

ان قلت: هرچند مسافت واحد است ولی واحد ممتد ومتصل که می توانیم در آن حدودی را فرض کنیم وباتوجه به این حدود فرضی، اولاً می شود توسط متحرک واحد توسطات جزئی متعدد وکون های متعدد باشد وثانیا هرجای که کون های متعدد یا جزئیات داشته باشیم کلی خواهیم داشت. پس شق اول، سوم وچهارم باطل نیست.

قلت: اولاً، هرچند می شود برای مسافت حدودی را معین کرد ووقتی که متحرک در آن حدّ برسد حصول در وسط صدق می کند ولی حصول متحرک در آن حدّ خاص امرّ عرضی وزائد برذات حرکت است وذات حرکت با زوال از آن حدّ همچنان باقی است فقط عرضی ازعوارضش عوض می شود. پس حدود فرضی برای حرکت توسطیه تعدد درست نمی کند وکون واحد کون های متعدد وتوسط واحد توسطات متعدد نمی شود.

بعبارت دیگر واحد بالشخص بودن حرکت توسطیه بخاطر وحدت متحرک، وحدت مسافت ووحدت زمان است وتعدد فرضی مسافت برای حرکت تعدد درست نمی کند؛ چرا که تعدد فرضی مسافت امرّ عرضی است نه ذاتی تا به وحدت حرکت ضرر بزند، بله چنانچه تعدد مسافت واقعی باشد حرکت متعدد می شود ولی این خلاف فرض است. پس حرکت توسطیه واحد بالشخص است وشق اول، سوم وچهارم باطل است.

ثانیا، معیار کلیت داشتن جزئیات است، و با فرض اجزای برای مسافت برای مسافت تعدد درست نمی شود تا حرکت توسطیه کلی شود. بعبارت دیگر با فرض اجزاء برای مسافت برای حرکت توسطیه اجزای درست می شود نه جزئیات تا حرکت توسطیه افراد متعدد داشته باشد و حرکت توسطیه کلی باشد و بر همه ی افراد صادق.

بیان ابن سینا: ابن سینا هم این اشکال را تبیین و جواب گفته است لاهیجی کلام شیخ را تماماً نقل می کند.

بیان اشکال: شکال مشهور بر حرکت توسطیه را ابن سینا این گونه بیان می کند که در حرکت توسطیه سه چیز داریم؛ یکی «کون فی المكان ولم یکن قبله بعده فیه که امر کلی» است، برخلاف کون فی هذا المكان که جزئی است، دیگری اضافه ی به کون فی المكان یعنی بودن متحرک در مکان که این هم کلی است برخلاف اضافه ی متحرک به کون فی هذا المكان که جزئی است و سومی «آن» است که باز هم کلی است.

کلی خودش در خارج نیست اشخاصش در خارج است و امر کلی یا به عین وجود اشخاص و یا در ضمن وجود اشخاص وجود دارد.

حال اگر خود کلی را در نظر بگیریم در خارج وجود ندارد و اگر بلحاظ اشخاصش در نظر بگیریم وجود دارد ولی واحد نیست متعدد است پس در صورت که کلی را به تنهایی لحاظ کنیم در خارج وجود ندارد و چنانچه با اشخاص در بگیریم در خارج وجود دارد ولی واحد نیست متعدد است. پس یا حرکت توسطیه در ذهن است و یا حرکات متعدد نه حرکت واحد.

متن: وأجاب عنها (شبه مشهوره) الإمام الرّازی: بأنّ الحركة بمعنی التوسّیط بین المبدأ و المنتهی أمرٌ موجودٌ فی الآن مستمرٌّ باستمرار الزّمان و یصیر (توسط) واحداً بالشخص لو حده الموضوع (متحرک) و الزّمان و ما فیه الحركة (مسافت).

فاذا فرضت للمسافه حدود معينه، فعند وصول المتحرك إليها(حدود) يعرض لذلك الحصول في الوسط أن صار حصولاً في ذلك الوسط، و صيرورته حصولاً- في ذلك الوسط أمرٌ زائدٌ على ذاته الشخصيه و هي(ذات شخص) باقيه عند زوال الجسم(جسم متحرك) من ذلك الحد إلى حدٍ آخرٍ وإنما يزول عارض من عوارضها. و ليس الحصول في الوسط أمراً كلياً يكون له كثره عدديه(يعنى افراد داشته باشد)، لأن ذلك(كلى بودن) إنما يكون إذا كان في المسافه كثره عدديه حتى يقال الحصول في هذا الحد من المسافه غير الحصول في ذلك. و ليس كذلك(كثرت عددى نيست) لأن المسافه متصل واحد لا أجزاء لها بالفعل، فالحركه فيها(مسافت متصل) عند اتحاد الموضوع و الزمان لا يكون إلا واحداً بالشخص و إن أمكن فرض الأجزاء فيه كالخط الواحد، وذلك(اينكه حركت واحد بالشخص است) لأن المعبر في الكليه إمكان فرض الجزئيات لا فرض الأجزاء و هو غير ممكن هاهنا. قال: هذا ما عندي(آنچه كه در اختيار ما است) في هذا الموضوع المشكل العسير. كذا نقل عنه في شرح المقاصد.

و تحقيق ذلك في الشفاء حيث قال: «فإن قال قائل: إن الكون في المكان و لم يكن قبله و لا بعده فيه(ذلك المكان) وكذلك الإضافه إلى هذا الكون(كون في المكان)، و الأمر العدى يجعلونه أنأ هو أمرٌ كلى معقولٌ و ليس بموجودٍ بالفعل (بل إنما الموجود بالفعل الكون في هذا المكان(مكان جزئى) و لم يكن قبله و لا بعده فيه و كذلك الإضافه إلى هذا الكون(كون في هذا المكان)) و الأمر الكلى إنما ثبت بأشخاصه و لا يكون شيئاً واحداً موجوداً بعينه كما اتفق عليه أهل الصناعه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکال حرکت توسطیه وجواب آن

کلام ابن سینا را نقل کردیم که بیان اشکال مشهور وپاسخ آن پرداخته است.

شکال مشهور: الف) در حرکت توسطیه سه چیز داریم؛ یکی «کون فی المكان ولم یکن قبله بعده فیه» که امر کلی است، برخلاف کون فی هذا المكان که جزئی است، دیگری اضافه ی به کون فی المكان یعنی کون المتحرک فی المكان که این هم کلی است برخلاف اضافه ی متحرک به کون فی هذا المكان که جزئی است و سومی آن است که بازهم کلی است.

ب) کلی خودش در خارج نیست اشخاصش در خارج است و امر کلی یا به عین وجود اشخاص ویا در ضمن وجود اشخاص وجود دارد.

حال چنانچه خود کلی را در نظر بگیریم در خارج وجود ندارد و اگر بلحاظ اشخاص در نظر بگیریم وجود دارد ولی واحد نیست متعدد است پس در صورت که کلی را به تنهایی لحاظ کنیم در خارج وجود ندارد و چنانچه با اشخاص در بگیریم در خارج وجود دارد ولی واحد نیست متعدد است. پس حرکت توسطیه یا در ذهن است ویا حرکات متعدد نه حرکت واحد.

جواب: کون فی المكان ... دو حیث دارد، طبق یک حیث کلی است و نمی تواند در خارج موجود باشد و طبق حیث دیگر شخص است و می تواند در خارج باشد.

دو معنای کون فی المكان: ۱. اگر چند متمکن داشته باشیم که کون فی المكان بر همه ی آنها صادق باشد، کون فی المكان کلی است. ۲. اگر متمکن واحد باشد که کون فی المكان واحد دارد، کون فی المكان شخص است.

ص: ۲۸۱

سوال: آیا وقتی که متحرک واحد در مسافت واحد در زمان واحد حرکت می کند با هرنسبتی که به مکان یعنی حدود فرضی مسافت دارد کون جدا و مستقل پیدا می کند ویا با هرنسبتی به مکان کون فی المكان مستقل پیدا نمی کند؟ اگر با هر نسبتی به مکان کون فی المكان جدا پیدا کند در این صورت کون متحرک فی الوسط یا کون فی المكان کلی داریم که بر همه ی کون فی المكان ها صادق است. و چنانچه با هرنسبتی به مکان، کون فی المكان جدا پیدا نکند در این کون فی الوسط کلی نیست، بلکه شخص است.

بعبارت دیگر وقتی که متحرک واحد در مسافت واحد و در زمان واحد حرکت می کند آیا زمانیکه در قطعه ی اول مسافت است کون دارد و وقتی که وارد قطعه ی دوم شد کون دیگری پیدا می کند و در قطعه ی سوم کون سوم دارد ویا اینکه در طول مسافت کون واحد دارد فقط نسبتش به قطعه ی های فرضی مسافت عوض می شود؟ اگر در هر قطعه ی فرضی مسافت کون

عوض شود کون های متعدد خواهیم داشت و کون متحرک فی الوسط کون کلی است که افراد متعدد دارد و چنانچه فقط نسبت های کون به قطعه های فرضی مسافت عوض شود کون واحد داریم و کون متحرک فی الوسط کون شخصی است.

بیان نظیر: جنس باعوض شدن فصل عوض می شود، مثلا حصه ی حیوان که با ناطق تحصیل پیدا کرده است فرق دارد با حصه ی حیوان که با صاهل تحصیل پیدا کرده، چرا که فصل مقوم نوع و محصل جنس است وقتی که فصل عوض شد آن حصه ی جنس که تحصیل پیدا کرده عوض می شود، هم چنین نوع باعوض شدن عوارض افراد متعدد پیدا می کند. اما برخی عوارض چنین نیستند نسبت های متعدد پیدا می کند ولی عوض نمی شود بلکه واحد می ماند مثل آتش که چند ظرف روی آن قرار می دهیم و آتش در هر کدام تاثیر می شود و گرم می کند ولی آتش عوض نمی شود و متعدد هم نمی شود بلکه واحد باقی است.

ص: ۲۸۲

مثال: لون که جنس است با مفرق بصر می شود بیاض و با قابض بصر می شود بیاض، به این معنا که وقتی مفرق بصر آمد به یک حصه ی از لون تحصیل می دهد و بیاض بوجود می آید وقتی که قابض بصر آمد به حصه ی دیگر لون تحصیل می دهد و سواد پدید می آید، نه اینکه همان حصه ی لون را که مفرق بصر تحصیل داد تحصیل دهد که لون باقی باشد. پس آنچه که باقی است مفهوم کلی لون است و نه آن حصه ی که در بیاض است در سواد هم باشد.

لون شبه خشبه ای است که در این که در این دیوار به کارفته است وقتی که دیوار خراب شد چوب هم از بین می رود و در دیوار دیگر چوب دیگر است که به کار می رود. اما نوع شبه چوبی است که یک نسبتی با دیوار دارد دوباره همان چوب نسبت با سقف پیدا می کند.

متن: فنقول: أمّا الكون في المكان من حيث يقال على متمكنات كثيرين، فلا شك أنّ الحال فيه على ما قد وصف (همان طور است که مستشکل گفت). و أمّا من حيث يقال على متمكن واحدٍ و لكن لا معاً، فالأمر (کلی بودن) فيه (کون) مشکل فإنّه لا يبعد أن يكون معنى جنسيّ (مثلاً لون) يقال على موضوع واحدٍ (جسم واحد) في وقتين (دروقت که فصل قابض بصر است و در وقت که فصل مفرق بصر است مثلاً) و يكون (معنى جنسي) لم يثبت واحداً بعينه، مثل الجسم الأبيض إذا أسود فإنّ الجسم إذا كان أسود فقد كان فيه سوادا فكان السواد لوناً و كان اللون كالجزم من السواد مثلاً و بتخصيص ما (فصل) قارنه (لون) كان سواداً، فلتمّ أبيض فلا يمكننا أن نقول إنّ ذات الشيء (لون) الّذي كان عرض له (لون) مقارنه التّخصيص باقية (خبر إن)، و قارنه (لون) تخصّيص آخر، مثل الخشبه موجوده في بيتٍ على تخصّيص أنّها جزء حائط ثمّ صارت هي بعينها جزء سقفٍ و لها إضافه أُخرى و تخصّيص آخر أنّه جزء سقف، فإنّ ذلك (لون) ليس كذلك (مثل خشب نیست) بل مثله ممثّل أن يعدم الحائط و الخشبه الّتي فيه ثمّ يحدث في البيت حائط و فيه خشبه أُخرى مثل تلك الخشبه. و ذلك (اینکه لون مثل خشبه نیست) لأنّ السواد لا يبطل فصله و (حاليه) تبقى حصّه من طبيعه لجنس الّتي كانت مقارنه له بعينها، و إلّا (اگر حصه ی جنس باقی بماند) فليس بفصل منوّع (فصل منوّع نخواهد بود، چرا که فصل حصه اش نکرده است، اگر منوّع باشد باید حصه اش کند) بل هو عارض لا منوّع. قد علم هذا في مواضع أُخرى (یعنی در منطق).

فإذا كان الأمر على هذا (که جنس با تغییر فصل عوض می شود ولی نوع با تغییر فرد عوض نمی شود)، فلننظر هل (مبتداً): حکم الکون فی المكان (صفت کون): الموجود فی المتمکن تاره مقارناً لتخصیص أنه فی هذا المكان و تاره مقارناً لتخصیص أنه فی مكان آخر (خبر): حکم اللون أو لیس كذلك، بل حکمه حکم حراره تاره تفعل فی هذا و تاره فی هذا أو رطوبه تاره تنفعل عن هذا و تاره عن ذلك و (حالیه) هی (حرارت، رطوبت) واحده بعینها، أو عرض آخر من الأعراض یبقى واحداً بعینه و یلحقه تخصیص بعد تخصیص .

## کلی بنودن حرکت توسطیه ۹۳/۱۲/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کلی بنودن حرکت توسطیه

گروهی اشکال کرده بودند به وجود حرکت توسطیه در خارج به این صورت که حرکت توسطیه از سه امر تشکیل شده؛ کون فی المكان، اضافه به کون فی المكان و آن که هر سه کلی است و کلی در خارج وجود ندارد پس حرکت توسطیه در خارج وجود ندارد.

جواب: کون فی المكان یا از قبیل اموری است که با تغییر فصول و تغییر عوارض تغییر می کند و یا از قبیل اموری است که فقط اضافه اش عوض می شود ولی خودش تغییر نمی کند.

بعبارت دیگر کون فی المكان یا از قبیل جنس است که با تغییر فصول تغییر می کند مثل لون که با قابض بصر می شود سواد و با مفرق بصر می شود بیاض و یا از قبل نوع است که با تغییر عوارض تغییر می کند و اشخاص متعدد بوجود می آید و یا از قبیل آتشی است که فقط نسبتش تغییر می کند مثلاً زیر هر ظرف که قرار دهیم آنرا بجوش می آورد بدون این که تغییر در آتش بوجود بیاید و یا چوب که هم با دیوار نسبت دارد و هم با سقف بدون آنکه تغییری در آن بوجود بیاید.

ص: ۲۸۴

اگر کون فی المكان از قبیل لون باشد که با تغییر فصول تغییر می کند و یا از قبیل نوع باشد که با تغییر عوارض تغییر می کند و افراد مختلف بوجود می آید در این صورت کون فی المكان کلی است که انواع و یا افراد متعدد دارد و بر آنها صادق است بنحو صدق جنس بر نوع و یا صدق نوع بر فرد و در هر صورت کلی است، اما چنانچه کون فی المكان از قبیل آتش یا چوب باشد که فقط نسبتش عوض می شود در این صورت کون فی المكان کلی نیست بلکه شخص است و فقط نسبت های مختلف دارد در لحظه ای اول با این حد مسافت نسبت دارد، در لحظه ی دوم با حد دوم مسافت نسبت دارد و هکذا.

کون فی المكان از قبیل لون نیست که با تغییر فصول تغییر کند هم چنین کون فی المكان از قبیل نوع نیست که با تغییر عوارض تغییر کند و اشخاص متعدد بوجود بیاید، بلکه کون فی المكان از قبیل آتش و یا چوب است که نسبت های متعدد پیدا می کند و این نسبت ها موجب تعدد کون فی المكان نمی شود. پس کون فی المكان کلی نیست بلکه شخص است. پس



حرکت توسطیه کلی نیست.

دلیل: اولاً، تخصیص کون به این مکان و آن مکان وجود ندارد که کون فی المكان متعدد شود، به دویان.

بیان اول: حرکت توسطیه امری است موجود در آن و مسافت امری است متصل که جزء بالفعل ندارد و وقتی که تقسیم کنیم حدود متعدد پیدا می کند اما هر یک از حدود را دوباره می توانیم تقسیم نماییم و هرچه تقسیم را ادامه دهیم به آن نمی رسیم که حرکت توسطیه در آن وجود داشته باشد. پس اگر مسافت را بدون قسمت در نظر بگیریم یک امر متصل است و حدود ندارد که موجب تعدد کون فی المكان شود و چنانچه مسافت را تقسیم کنیم به آن نمی رسیم که حرکت توسطیه در آن وجود داشته باشد، بلکه اگر حدود مسافت را در نظر بگیریم و حرکت را به آن نسبت دهیم این حرکت قطعی است که با زمان انطباق دارد. پس نه کون فی الوسط یعنی حرکت توسطیه تعدد و تکثر دارد و نه مسافت که موجب تعدد کون فی الوسط شود.

ص: ۲۸۵

بعبارت دیگر حرکت توسطیه امر بسیط و واحد است و مسافت را هر چند می توانیم به انجا مختلف تقسیم نماییم ولی آنرا نمی توانیم به حرکت توسطیه نسبت دهیم. پس حرکت توسطیه که خودش تعدد ندارد حتی نسبت های متعدد هم پیدا نمی کند.

بیان دوم: حرکت توسطیه امر واحد است و زمانی نسبت متعدد پیدا می کند که مسافت حدود بالفعل باشد ولی مسافت حدود بالفعل ندارد پس کون فی المكان نسبت های متعدد پیدا نمی کند.

اگر مسافت را به اقسامی تقسیم نماییم و حرکت با هر یک از آنها نسبت پیدا کند در این صورت تعدد درست می شود ولی این حرکت توسطیه نیست، حرکت قطعی است که در خارج بنحو ثابت وجود ندارد و بنحو سیال وجود دارد.

متن: فنقول: أولاً: أن هذا التخصيص بهذا أو بذلك في أمر المكان (يعني تخصيص كون به این مکان یا به آن مکان) ليس أمراً موجوداً بالفعل بعينه (بدون توجه به اسباب تقسیم) كما يظهر لك بعد. إذ المتصل لا- أجزاء له بالفعل، بل عرض أن ینجزّ لأسباب تقسم المسافه فتجعلها بالفعل مسافات على أحد أنواع القسمة، و ما بین حدود تلك القسمة أيضاً مسافات لا یشتمل علیها آن و حرکه علی النحو الّذی قلنا: إنّها یكون فی آن (یعنی حرکت توسطیه که در هر آن صدق می کند)، بل الحرکه الّتی علی نحو القطع و یكون الزّمان مطابقاً لها، و (عطف بر لا یشتمل) لا- یكون المعنى الّذی سمّیناه آنّا هو متکثر فیها بالفعل. لأنّ ذلك لا- یتکثر بالفعل إلّا بتکثیر المسافه بالفعل وإذا لم یکن متکثراً بالفعل، و كانت الحرکه علی الموضوع الواحد - أعنی: المسافه - موجوده ولم تکن (حرکه) کثیره بالعدد (جواب إذا:): كانت بالضّوره واحده بالعدد، ولم یکن (کون فی المكان) علی النمط الّذی یكون علیه الحال فی اللّون و وجوده فی الموضوع (جسم) فی حال سواده و فی حال بیاضه و حال النّسبه الّتی یخصّص کلاً إلى الموضوع بالفعل، (تعلیل لم یکن علی...): لأنّ الحرکه لا توجب بالفعل انفصلاً، بل یستمرّ الاتصال استمراراً لا- یجب معه (استمرار) تغیر هذه الحال (کون فی المكان) بالقیاس إلى الموضوع (متحرک) حتّی یعدم منه (موضوع) أمر ثابت بالشخص. فإنّه إنّما یختلف النّسبه بالفعل إلى مختلف بالفعل و إنّما یكثر الواحد بالفعل بتکثر من قبل النّسبه إذا كانت متکثره بالفعل فاذا كانت المسافه واحده بالاتّصال لا اختلاف فیها لم یختلف إليها نسبه. فلم یختلف بسبب ذلك عدد شیء واحد.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: نسبت متعدد کون فی المكان را متعدد نمی کند

بعضی گفته بودند که حرکت توسطه در خارج وجود ندارد چرا که کون فی المكان که از مقومات حرکت می باشد کلی است و کلی وجود خارجی ندارد فقط در ذهن موجود است.

ابن سینا: کون فی المكان در صورت کلی است که برای متحرک واحد در مسافت واحد و زمان واحد کون های متعدد فی المكان باشد و کون فی المكان بر همه ی کون های متعدد صادق باشد، اما چنین نیست چرا که اولاً، کون فی المكان واحد داریم که حتی نسبت های متعدد هم ندارد به دو بیان که گذشت.

ثانیاً، کون فی المكان واحد داریم که نسبت های متعدد دارد، اما با نسبت های متعدد کون فی المكان متعدد نمی شود؛ چرا که نسبت ها خارج از کون فی المكان است و تعدد امر خارجی کون فی المكان را متعدد نمی کند برخلاف فصول که اجناس را متعدد می کند. پس کون فی المكان متعدد نداریم که کون فی المكان کلی و جامع داشته باشیم.

بیان مطلب: مسافت ذاتا متصل است چنانچه با عروض عرض مثل محاذات تقسیم بالعرض و مختلف و متکثر می شود، و زمانیکه حرکت را به این اقسام نسبت دهیم حرکت هم نسبت های مختلف پیدا می کند، اما این نسبت ها کون فی المكان را متعدد نمی کند چرا که این نسب های خارج از ذات کون فی المكان یعنی حرکت است. بله در صورت که اختلاف حدود مسافت موجب اختلاف حرکت می شد و یا اختلاف حرکت موجب اختلاف و تقسیم مسافت می شد در این صورت حرکت و کون فی المكان متعدد می شد.

ص: ۲۸۷

وبالجملة: خلاصه حال کون فی المكان حال لون نیست که با فصل قابض بصر سواد و با فصل مفترق بصر بیاض شود، هم چنین حال کون فی المكان حال لون نیست که با اختصاص به موضوع خاص شخص خاص شود؛ چرا که مسافت وحد است و انفصال بالفعل ندارد تا موجب تعدد نسبت شود و اگر موجب تعدد نسبت هم شود کون فی المكان متعدد نمی شود چرا که نسبت خارج از ذات کون فی المكان است و بلکه تعدد نسبت عرض مشخص هم نیست، بر خلاف موضوع لون که مشخص است.

مساله پنجم: احتیاج حرکت به شش چیز

مصنف احتیاج وبا وابستگی حرکت به این نحو بیان می کند:

حرکت متوقف است بر شش امر:

۲۱. متقابلین که عبارتند از مامنه وما إلیه یعنی مبدأ و منتهای حرکت،

۳ و ۴. علتین که عبارتند از علت قابلی یعنی موضوع حرکت یا متحرک و علت فاعلی یا محرک،

۵. منسوب إلیه یا مقوله که حرکت در آن واقع می شود.

۶. مقدار، که زمان حرکت است.

سوال: حرکت بر زمان توقف ندارد، بلکه زمان مقدار حرکت و متوقف بر حرکت است هم چنین منتهای موخر از حرکت. پس مراد خواهی از توقف چیست؟

جواب: مراد از توقف حرکت برشش امر این است که حرکت به این شش امر بستگی دارد و بدن این شش امر تحقق ندارد.

کلام ابن سینا: شیخ در شفا احتیاج حرکت به شش امر وجه این احتیاج را بیان می کند.

حرکت به شش امر احتیاج دارد: علت فاعلی، علت قابلی، مسافت و مایجری مجرای مسافت، زمان، مامنه وما إلیه.

وجه نیاز به علت قابلی: حرکت عرض است و عرض احتیاج به قابل دارد، پس حرکت احتیاج به علت قابلی یا موضوع دارد.

ص: ۲۸۸

وجه نیاز به علت فاعلی: حرکت موجودی است ممکن و هر ممکنی نیاز به فاعل دارد.

وجه نیاز به مسافت: هر متحرکی در چیز حرکت می کند، آن چیز در حرکت های مکانی مسافت و در حرکت کمی، کیفی و وضعی مایجری مجرای مسافت است.

وجه نیاز به زمان: حرکت امر غیر قار است پس زمانی دارد.

متن: ثم بعد ذلك إذا عرض للمسافه قسمه ما و اختلاف و لم يكن ذلك (قسمت و اختلاف مسافت) مما يتعلّق بالحركه و لا الحركه يتعلّق به (اختلاف مسافت) و لا- احدهما (حرکت و مسافت) موجب الآ-خر و لا موجب، (جواب اذا:) كانت الاثنييه التي تعرض له (كون في المكان) غير متكثره بالذات (يعني ذات كون في المكان را متكثر نمی کند) بل بالعرض و من طريق نسبه الواحد (كون في المكان) إلى كثير (نسبت ها)، و تكون النسبه خارجيه غير داخله في ذات الشّيء (كون في المكان).

و بالجمله: لا تكون هذه الحال (حال که برای کون في المكان است) حال اللون الذي هو بالحقيقه لا بالقياس (تفسير بالحقيقه) إلى أمر خارج يختلف بمقارنه فصل السواد و البياض، و لا تكون المتحرّك في المكان مطلقاً (حال از کون) يصير كثيراً بكونه في هذا المكان و ذلك المكان، لأنه ليس في مسافه الحركه انفصال بالفعل و (عطف بر انفصال) مكان معين دون مكان حتى يجوز أن يكون الكون في المكان مطلقاً جنسياً أو نوعياً يتنوع أو يتشخص بسبب نسبه إلى أكنه كثيره بالفعل (قيد امكنه، قيد نسبه) انتهى كلام الشفاء.

المسأله الخامسه في ذكر الامور التي يتعلّق بها الحركه

على ما قال: و يتوقف؛ اي الحركه على المتقابلين (مبدأ و منتها) أراد بهما ما منه الحركه و ما إليه \_ أعني: المبدأ و المنتهى \_ (تعليل برای اراده...:) لا امتناع اجتماعهما بالقياس إلى الحركه الواحده.

و العلتين ؛ أى القابليته و هى الموضوع و الفاعليته.

و المنسوب إليه ؛ أى المقوله التى يقع فيها الحركة.

و المقدار؛ أى الزّمان.

فهذه امور ستّه لا يمكن تحقّق الحركة بدون شىء منها (امورسته). وهذا (لا يمكن) هو المراد من التوقّف، و إلّا (اگر معنای توقف این نباشد) فظاهرٌ عدم التوقف على بعضها (امورسته) كالزّمان بل هو (زمان) متوقّف على الحركة، لكونه مقدارا لها (حركت). وكذا المنتهى، فإنّه قد يكون (1) متأخراً فى الوجود (متعلق متأخر): عن الحركة كالبياض فى حركة الأبيض.

ولذلك (چون حرکت به شش چیز وابسته است) قال الشيخ فى الشفاء: إنّ الحركة تتعلّق بأمر ستّه \_ على ما أشرنا إليه \_ أمّا تعلّق الحركة بالعلّه القابليته (يعنى متحرّك) والفاعليته (يعنى محرّك) فظاهرٌ، لكونها (حركت) عرضاً (پس علت قابلی می خواهد)، و هو (حركت) قسم من الممكن (پس علت فاعلی می خواهد). وكذا (يعنى ظاهر) تعلّقها (حركت) بما فيه الحركة (2)، إذ لا بدّ لها (حركت) من مسافه أو ما يجرى مجراها.

وأمّا تعلّقها (حركت) بالزّمان فلكونها (حركت) أمراً غير قارٍّ أو مستلزماً له (3)، فلا بدّ له (حركت) من زمان يطابقه .

## احتیاج به مبدأ ومنتها در حرکت ۹۳/۱۲/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: احتیاج به مبدأ ومنتها در حرکت

گفتیم در حرکت شش چیز لازم است بعد از بیان شش چیز کلام شیخ را نقل کردیم که وجه نیاز حرکت به آنها را هم بیان می کند.

ص: ۲۹۰

۱- (۱). عنوان منتها همیشه موخر از حرکت است، امّا خود منتها گاهی مقدم است مثل حرکت های مکانی و گاهی موخر است مثل حرکت های کیفی.

۲- (۲). مافیه الحركة: ۱. در حرکت های اینی مسافت است، ۲. و در سایر حرکات مایجرى مجرای مسافت.

۳- (۳). چنانچه حرکت را تفسیر کنیم به کمال اول ... مستلزم امر غیر قار است، و اگر تفسیر کنیم به تغییر تدریجی یا امر غیر قار حرکت امر غیر قار است.

وجه نیاز به مبدأ ومنتها: مبدأ ومنتها از خود تعریف حرکت بدست می آید؛ چرا که حرکت کمال اول است لما بالقوه من حیث هو بالقوه. کمال اول بودن حرکت نسبت به کمال ثانی است که متحرک بواسطه ای کمال اول که حرکت است به آن

می رسد. پس درباب حرکت کمال اول داریم که خود حرکت است و کمال ثانی که رسیدن به مقصد است، وقتی که متحرک شروع به حرکت نکرده و می خواهد شروع کند حالتی دارد که هر دو کمال برایش بالقوه است وقتی که شروع به حرکت کرد آن حالت را ترک می کند و کمال اول بالفعل می شود وقتی که به مقصد رسید کمال ثانی هم بالفعل می شود. آن حالت که متحرک ترک می کند مبدأ حرکت است که در حرکت های مکانی تطبیق می کند بر ابتدای مسافت و کمال ثانی که بدست می آورد منتهای حرکت است که در حرکت های مکانی تطبیق می کند بر انتهای مسافت. پس مبدأ و منتهای هر دو از تعریف حرکت بدست می آید؛ چرا که حرکت کمال اول است و متحرک بواسطه ای آن به کمال ثانی می رسد، کمال فعلیت است و قبل از فعلیت قوه است همین قوه و توانایی که برای متحرک است مبدأ حرکت است وقتی که شروع به حرکت می کند آن قوه را که مبدأ است ترک می کند و به کمال یعنی حرکت می رسد این کمال واسطه می شود که به کمال ثانی که آن هم بالقوه است برسد وقتی که این قوه به فعلیت رسید حرکت به منتهایش می رسد و پایانی می پذیرد. پس قوه ی که در حین شروع حرکت به فعلیت می رسد مبدأ حرکت و قوه و حالت که در آخر به فعلیت می رسد منتهای حرکت است، و این مبدأ و منتهای در حرکت های مکانی تطبیق می کند بر ابتدای و انتهای مسافت و در سایر حرکات تطبیق می کند بر ابتدا و انتهای مافیة حرکت در حرکت کیفی مافیة حرکت کیف است و مبدأ حرکت کیفی آن قوه ی است که متحرک هنگام شروع حرکت آنرا ترک و منتهای حرکت آن قوه و حالتی است که هنگام پایان حرکت آنرا بالفعل می کند. و هکذا در سایر حرکات.

اقسام مبدأ ومنتها: مبدأ ومنتها بلحاظ حصول ثابت وعدم حصول ثابت تقسیم می شود:

۱. مبدأ ومنتهای که متحرک هنگام حصول در آن ثابت می ماند وبا سکون همراه است. حرکت های مستقیم این گونه است.

۲. مبدأ ومنتهای که متحرک هنگام حصول در آن ثابت نیست وبا سکون همراه نیست، حرکت های دورانی چنین اند.

سوال: اگر مبدأ ومنتها در حرکت لازم باشد معنایش این است که چنانچه در جای مبدأ ومنتها نباشد باید حرکت وجود نداشته باشد و در فلک مبدأ ومنتها نمی یابیم پس باید در فلک حرکت نباشد، و حال آنکه فلک حرکت دارد پس مبدأ ومنتها در حرکت لازم نیست.

بله در صورت که قول ذیمقراطیس را بپذیریم و بگوییم جسم مرکب از اجزای لا-یتجزی است در این صورت حدود مسافت بالفعل اند و مبدأ ومنتهای برای حرکت دورانی وجود دارد، هم چنین وقتی که محدّدی با قطع، فرض، مماسه و موازات حدّی در مسافت ایجاد کند برای حرکت دورانی مبدأ منتها وجود خواهد داشت، امّا قول ذیمقراطیس باطل است و محدّدی هم نداریم که برای مسافت حدود وجود بیاید. پس در حرکت های دورانی مبدأ ومنتهای وجود ندارد.

متن: و اما تعلقها بما منه و ما إليه فقال الشيخ: إنه يستنبط من حدّها، لأنّها (حرکت) أوّل کمالٍ لشیءٍ له کمال ثانٍ بأن ینتهی به (کمال اول) إليه (کمال ثانی) و له (کمال اول) حال القوه التي قبل الکمالین، و هی (حالت قوه) الحاله التي الکمال الأوّل ترکها و توجه (کمال اول) إلى الکمال الثانی.

ثم قال: و ربّما کان ما منه و ما إليه ممّا یثبت (ثبات پیدا می کند) الحصولان فیهما زماناً حتّی یکون (یتحقّق) عند الطرفين سکوناً. و ربّما لم یکن الحصول فیہ (طرفین) \_ إذا فرض کأَنّه (طرفین) حدّ بالفعل \_ إلّا أنّا کما للفلک فإنّ فی حرکتہ ترک مبدأ و توجّها إلى غایه، لکن لا وقوف له (متحرک) عند احدهما (مبدأ ومنتها).



ثمّ أورد سؤالاً: وهو أنّ الحدود في المتّصل (مثل حركة فلک) علی مذهبکم (طبق مذهب ذيمقراطيس که قائل به اجزای لایتجزی است حدود موجود بالفعل است) لیست موجوده بالفعل بل بالقوه، وإنّما یصیر (حدود) بالفعل بأحد أسباب کقطع أو فرض أو مماسه أو موازاه، فما لم یکن أحد هذه الأسباب بالفعل لم یکن (یتحقق) مبدأ و منتهی، و ما لم یکن مبدأ و لا منتهی لا یكون حرکه، فالفلک ما لم یکن له سبب محدّد لا یكون متحرّکاً، و هذا محال (پس باید مبدأ و منتهی در حرکت شرط نباشد).

### جواب از اشکال احتیاج حرکت به مبدأ و منتهی ۹۳/۱۲/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: جواب از اشکال احتیاج حرکت به مبدأ و منتهی

جواب: مبدأ و منتهی به یکی از سه نحو تصور می شود؛ یکی بنحو قوه البعید من الفعل، دیگری بنحو قوه القریب من الفعل و سومی بنحو بالفعل.

توضیح مطلب اینکه هرگاه حدود و نقاط بالفعل موجود باشد و متحرک آن حد را ترک نماید این حد مبدأ بالفعل است و وقت که به آن برسد منتهی بالفعل است، اما اگر وقت که حرکت انجام می شود، چه حرکت مستقیم چه مستدیر، حد و نقطه ای بالفعل نداشته باشیم می توانیم یک یا دو نقطه ای را جدا نماییم در حرکت های دورانی و یا دو نقطه را جدا نماییم در حرکت مستقیم، در این صورت وقت که متحرک می خواهد آن حد و نقطه را ترک نماید و یا نزدیک است به آن برسد حدود معین شده مبدأ و منتهی بالقوه القریبه من الفعل است، ولی چنانچه آن حدود را در مسافت جدا نکرده باشیم و یا حدود جدا شده اما متحرک در شرف حرکت نیست در این صورت حدود مورد نظر مبدأ و منتهی بالقوه البعیده من الفعل است.

ص: ۲۹۳

در بالفعل شدن مبدأ و منتهی دو چیز لازم است، یکی اینکه حد معین باشد و یا بایکی از اسباب حد را معین نماییم، دیگر اینکه متحرک در حد معین واصل شود، در این صورت مبدأ و منتهی بالفعل است، در غیر این صورت مبدأ و منتهی بالقوه است، که سه صورت دارد، یکی اینکه متحرک واصل شده ولی ما آن نقطه را فرض نکرده ایم در این صورت منتهی بالقوه قریبه من الفعل است، دیگر اینکه وصول نباشد ولی فرض باشد و سوم اینکه وصول نباشد و ما هم فرض نه کرده باشیم و یا بایکی از اسباب آنرا مشخص ننموده باشیم در این دو صورت منتهی بالقوه بعیده من الفعل است. مثلاً اگر متحرک از مبدأ بیرون آمده و به نقطه ای که آنرا فرض نموده ایم یا بایکی از اسباب قطع جدا نموده ایم واصل شده، منتهی بالفعل است؛ چرا که هم حد معین شده و هم متحرک به آن واصل شده است، همین طور در مبدأ وقت که شروع حرکت با فرض آن نقطه بعنوان مبدأ یکسان و هم زمان باشد شود، آن نقطه مبدأ بالفعل است. اما اگر از حد معین نشده حرکت شروع شده و به حدی که معین نشده واصل شده در این صورت هم مبدأ و هم منتهی بالقوه قریبه من الفعل است، ولی اگر شروع حرکت نباشد و ما هم فرض نکرده باشیم مبدأ بالقوه بعیده من الفعل است، و در صورت که حرکت شروع شود و به حدی که منتهی می تواند باشد واصل نشده و هم آنرا معین نکرده ایم منتهی بالقوه بعیده من الفعل است.

فلک کہ دائم الحركت است مبدأ بالقوه البعید من الفعل نداریم، وچنانچه حدی را فرض کنیم مادام کہ آن حد نرسیده می شود مبدأ بالقوه القریب من الفعل وزمانیکہ بہ آن حد رسید می شود مبدأ بالفعل.

ص: ۲۹۴

مثالی را که اقا جمال خوانساری بیان نموده در باب افلاک است، به این نحو که وقت شمس حرکت می کند و به درجه ای مثلاً اول حمل واصل می شود، ولی ما آن درجه را حد فرض نکرده ایم، در این صورت منتها بالفعل نیست، بلکه بالقوه قریبه من الفعل است همین گونه است وقت که ما درجه دهم حمل را منتها فرض کرده باشیم ولی خورشید واصل نشده باشد، اما اگر درجه ای از حمل منتها است ولی ما فرض نکرده ایم و خورشید هم واصل نشده آن درجه منتهای بالقوه بعیده من الفعل است.

در حرکت های مستقیم مبداء و منتها دوتا است و در حرکت های دورانی ممکن است مبداء و منتها دوتا باشد مثل اینکه مشرق را مبداء حرکت شمس و مغرب را منتهای آن بدانیم، و ممکن هم است که یک نقطه باشد، ولی به دو اعتبار مثل اینکه یک شبانه روز را یک حرکت بدانیم در این صورت یک نقطه هم مبداء است و هم منتها به دو اعتبار.

با توجه به بیان مذکور وقت که گفته می شود مبداء و منتها از مقومات حرکت اند مراد معنای عام مبداء و منتها است که شامل هر سه قسم، و آنچه را که شمای مستشکل وجودش را نفی نمود مبداء و منتهای بالفعل است، و بانفی خاص عام نفی نمی شود.

متن: ثم أجاب عنه: بأنَّ المبدأ و المنتهى يكون للحركة بضرب (نوع) فعل و ضرب (نوع) قوه، والقوه يكون على وجه قریب من الفعل ووجه بعید منه. مثال القریب أن يفرض للمتحرک حال (ای فی حال) ما يتحرک جدد (نائب فاعل يفرض)، و (حالیه) قد وصل إليه (حد) فی آن تفرضه، فیکون ذلك (حد) له (متحرک) و فی نفسه القوه وإنما یصیر بالفعل حدًا بحصول الفرض (مراد مفروض است) بالفعل (قید حصول) و مع ذلك (با اینکه متحرک می رسد به حد و حد بالفعل می شود) لا یقف (متحرک) بل یستمر. و مثاله (حد) البعید (قوه البعیده) حد مستقبل (درپیش است) لا یمکن من حیث هو حد حرکت (نه از آن حیث که حد جسم است) أن یجعل بالفعل (قید یجعل) حد حرکت بالفعل (قید حرکت) بفرض أو بسبب محدد بالفعل بل یحتاج ان یتوفی (متحرک) المسافه إليه (حد مستقبل) حتی یصیر بحیث یمکنک أن تفرضه مبدأ و منتهی (یعنی بالفعل قرار بدهی).

فکل حرکه من حرکات الفلک یشیر إليها فی وقتٍ معینٍ و تحصّلها (یعنی حاصلش بدانیم، حرکت فلک انقطاع ندارد یک حرکت است، ولی ما می توانیم قطع نماییم و حرکات درست کنیم لذا گفته تشریح... و تحصیلها)، فإنّها (حرکه) تفرّض لها ذلك (کل من المبدأ و المنتهى)، فتاره يفرض المبدأ و المنتهى متباينين؛ أي نقطتين مختلفتين هما حدًا ذلك المفروض من (بيان ال المفروض) الحرکه فی ذلك الوقت الّذی تعینّه (وقت را که معین کردیم قطعه ی حرکت معین می شود). و تاره تكون نقطه واحده هي بعينها مبدأ و منتهى؛ أمّا المبدأ: فلأنّ الحرکه منها، و أمّا المنتهى: فلأنّ الحرکه إليها.

فالحرکه المکانیّه (که مستقیم است) أو الوضعیّه (که دورانی است) تعلّقها بالمبدأ و المنتهى هو أنّک إذا عینت حرکه و مسافهً تعین مع ذلك (تعین حرکت) مبدأ و منتهی و المتحرّک المکانیّ أو الوضعیّ تعلّق بالمبدأ و المنتهى هو أن يكون ذلك (کل من المبدأ و المنتهى) له (متحرک) بالفعل أو بالقوه القریبه من الفعل و ذلك (کل من المبدأ و المنتهى) على أيّ وجه كان منهما (بالفعل أو بالقوه القریبه من الفعل) جاز. فإنّا لم نشترط الوجه المعین فيه منهما.

و بالجمله: فإنّ الحرکه تتعلّق بالمبدأ و المنتهى على هذه الصّوره و الشرط (ای إذا عینت حرکه و مسافه) لا من حيث هما (مبدأ و منتهی) بالفعل .

## اقسام مبدأ و منتهی ۹۳/۱۲/۲۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اقسام مبدأ و منتهی

تقسم مبدأ و منتهی: مبدأ و منتهی را بلحاظ جمع شدن و جمع نشدن می توان تقسیم کرد؛ چرا که مبدأ و منتهی گاهی با هم جمع می شوند و گاهی جمع نمی شود آنجای که جمع نمی شود یا تضاد بالذات دارند و یا تضاد بالعرض ولی ذات شان یا واحد بالشخص است و یا واحد بالنوع پس در مجموع چهار قسم دارد:

ص: ۲۹۶

الف. مامنه و ما الیه باهم در محل واحد جمع می شوند، مثل حرکت دورانی فلک که یک نقطه هم مبدأ است و هم منتهی؛

ب. مامنه و ما الیه تضاد بالذات دارند و باهم جمع نمی شوند مثل حرکت از سفید به سوی سیاهی یا از حرارت به سوی برودت

ج. مامنه و ما الیه تضاد بالعرض دارند، حال ذات شان :

۱. واحد بالنوع اند مثل جسم مستدیر که متحرک از نقطه ی از محیط به نقطه مرکز آن حرکت کند، که مبدأ و منتهی هر دو نقطه اند یعنی نوع شان واحد است ولی یکی در غایت بعد از مرکز و دیگری در غایت قرب از مرکز اند و به لحاظ این وصف قابل جمع نیستند.

۲. واحد بالشخص اند مثل حرکت مستدیر فلک که یک نقطه مبدأ و منتهی است ولی لحاظ وصف مبدأ و وصف منتهی داشتن

باهم تضاد دارند و جمع نمی شوند.

شیخ : مامنه وما الیه (۱) گاهی ضدان اند، مثل حرکت از سیاهی به سوی سفیدی و از حرارت به سوی برودت، (۲) گاهی بین ضدان اند مثل حرکت از صفره به قتمه که زردی و خاکی مایل به سرخ بین سفیدی و سیاهی است (۳) و گاهی نه ضدان اند و نه مابین ضدان بلکه بخاطر عارض شان باهم جمع نمی شود، حال ذات شان یا واحد بالنوع است مثل متحرک که درجسم مستدیر از نقطه مرکزی به نقطه در محیط و یا بالعکس حرکت می کند، که بلحاظ نقطه بود جمع می شوند ولی بلحاظ غایت قرب به مرکز داشتن و غایت بعد از مرکز داشتن قابل جمع نیستند. و یا واحد بالشخص است مثل حرکت دورانی فلک که مبداء و منتهای شان یک نقطه است ولی بلحاظ وصف مبداء و وصف منتهای آنها داشتن باهم جمع نمی شوند.

ص: ۲۹۷

متن: فما منه الحركة و ما إليه قد يتحدان محلاً، بأن يكون محلّ المبدأ بعينه محلّ المنتهى، كما فى الحركة المستديره فإنّ كلّ نقطه مفروضه فى الجسم المستدير يكون مبدأ للحركة و منتهى لها أيضاً، فإنّ الحركة منها(نقطه) بعينها حركة إليها(نقطه).

و قد يتضادان ذاتاً؛ أى يكونان متضادّين بالذات كما فى الحركة من السّواد إلى البياض و من الحراره إلى البروده.

و قد يتضادان عرضاً؛ أى يكونان متضادّين بالعرض كما فى الحركة من المركز إلى المحيط فإنّ ذات كلّ واحدٍ من المبدأ و المنتهى نقطه، وليس بين النقط من حيث هى نقط تضادّ بالذات بل التضادّ الّذى بين المبدأ و المنتهى هناك(در آنجاى كه حرکت از محیط به مرکز است) تضاد بالعرض أعنى: بواسطه عروض عارضين متضادين: أحدهما: كون إحداهما غايه البعد من المحيط. و ثانيهما: كون الأخرى غايه القرب منه.

و(عطف بر كمالى الحركة...) كما اذا كانا(متضادان) متحدين محلاً كما فى الحركة المستديره فإنّهما(مبدأ و منتها) متضادان لا بالذات بل بواسطه عروض وصفين هما البدايه و النهايه.

قال الشيخ: « و ربّما كان ما منه و ما إليه ضدّين.

و ربّما كانا بين الضدّين لكن الواحد(مثلا صفره) أقرب من ضدّ (يعنى بياض) و الآخر(مثلا قتمه) من ضدّ آخر(مثلا سواد).

و ربّما لم يكونا(مامنه و ما إليه) ضدّين و لا بين ضدّين و لكن كانا من جمله أمور لها(أمور) نسبه إلى الأضداد(يعنى موصوف اضداد است) و(تفسير أمور لها...) أمور متقابله بوجه ما(يعنى از طريق صفت شان)، فلا يجتمع معاً كالأحوال الّتى للفلك فإنه لا يضادّ مبدأ حركة منه لمنتهاها لكنّهما لا يجتمعان معاً(چرا كه يكى موصوف بدايت است و ديگر موصوف نهايت)»

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اعتبارات مبدأ ومنتها

بعد از اینکه مبدأ ومنتها و احتیاج حرکت به مبدأ ومنتها بیان شد حال می پردازیم به نسبت بین مبدأ ومنتها که تقابل شان کدام یک از انواع تقابل است.

برای هر یک از مبدأ ومنتها دو اعتبار است؛ یکی اعتبار مبدأ با ذوالمبدأ ومنتھی با ذوالمنتھی و دیگری اعتبار مبدأ با منتها و بالعکس.

اگر مبدأ با ذوالمبدأ مقایسه شود ومنتھی با ذوالمنتھی رابطه ی شان تضایف است چرا که مبدأ با ذوالمبدأ تصور می شود ذوالمبدأ با مبدأ هم چنین منتھی با ذوالمنتھی تصور می شود و ذوالمنتھی با منتھی وهر چیزی که تصور ماهیت آن تصور به ماهیت دیگری داشته باشد و بالعکس تضایف آن دو چیز تضایف دارد.

چنانچه مبدأ با منتها مقایسه شود تضاد دارند چون دو امر متقابل یا تضاد دارند یا تضایف یا سلب وایجاب ویا ملکه وعدم ملکه. و مبدأ ومنتها تضایف ندارند چرا که تصور مبدأ بستگی به تصور منتها ندارد می شود مبدأ را تصور کنیم ولی توجه به منتها نداشته باشیم ویا منتها را تصور کنیم و توجه به مبدأ نداشته باشیم. مبدأ سلب منتها ویا منتها سلب مبدأ نیست تا تقابل سلب وایجاب داشته باشند و مبدأ عدم ملکه منتها ویا منتها عدم ملکه مبدأ نیست که تقابل عدم وملکه داشته باشند پس تقابل شان تضاد است.

تعدد یا وحدت محرک و متحرک: قبلاً بیان کریم که حرکت محتاج به محرک و متحرک است، اما محرک و متحرک می تواند یک چیز باشد ویا باید غیر از متحرک باشد نیاز به بحث دارد.

ص: ۲۹۹

مدعا: علت فاعلی و علت قابل ویا محرک و متحرک نمی تواند یکی باشند، بلکه باید محرک غیر از متحرک باشد.

دلیل اول: اگر علت فاعلی و علت قابل ویا محرک و متحرک یکی باشند لازم می آید که اصلاً حرکتی در جهان نباشد لکن التالی باطل بالوجدان فالمقدم مثله.

بیان ملازمه: الف) حرکت چه قسری باشد چه طبیعی وچه ارادی یا مکانی است، یا وضعی است، یا کمی ویا کیفی.

ب) حرکت مکانی بعنای انتقال جسم است از مکانی به مکان دیگر واز چیزی به چیز دیگر و حرکت وضعی تغییر جسم است در وضعش ویا تغییر وضع جسم است

ج) قابل حرکت جسم است، اما نه بلحاظ ماده و نه بلحاظ صورت نوعیه بلکه بلحاظ صورت جسمیه. پس قابل حرکت جسم بمعنای قابل ابعاد ثلاثه است نه صورت نوعیه و نه ماده. چرا که در حرکت مکانی جسم بمعنای قابل ابعاد ثلاثه است که مکان را پر می کند و وقتی که از آن جا منتقل شد مکان را خالی می کند و مکان دیگر را پر می کند و اگر ماده و یا صورت نوعیه مکان را پر کند به تبع صورت جسمیه است هم چنین جسم بلحاظ قابل ابعاد ثلاثه است که وضع بمعنای قابل اشاره حسی بودن و یا وضع بمعنای جزء مقوله و یا تمام مقوله اش تغییر می کند و چنانچه صورت نوعیه و یا ماده وضعش تغییر کند به تبع صورت جسمیه است.

د) قابل با مقبول جمع می شود یعنی مادام که قابل است مقبول باید وجود داشته باشد.

ه) مادام که علت باقی باشد معلولش هم باقی است.

ص: ۳۰۰



و) چنانچه علت فاعلی حرکت هم صورت جسمیه باشد وقتی که جزء اول حرکت وجود گرفت باید باقی باشد چرا که علت آن که صورت جسمیه است باقی است و وقتی که جزء اول حرکت باشد جزء دوم آن وجود نمی گیرد چرا که حرکت ممتنع است اجتماع اجزایش، به عبارت دیگر حرکت وجودش به این نحو است که جزء اول آن باید از بین برود تا جزء دومش بوجود بیاید و مادام که جزء اول باقی است جزء دوم موجود نمی شود وقتی که جزء دوم موجود نشود حرکت موجود نمی شود و یا حرکت کامل موجود نمی شود.

ان قلت: در حرکت قطعیه این استدلال تمام است چرا که حرکت قطعیه طی نمودن حدود مسافت است بنحو متصل، وزمانیکه یک متحرک در یک حدّ باقی باشد حرکت قطعیه صدق نمی کند، اما حرکت توسطیه که بودن متحرک است بین مبدأ و منتهای همین که متحرک از مبدأ خارج شد حرکت توسطیه صدق می کند پس این استدلال در حرکت توسطیه تمام نیست.

قلت: حرکت توسطیه بلحاظ بودنش بین مبدأ و منتهای ثابت است اما بلحاظ اینکه در هر درحدّی باشد قبل و بعد از آن حدّ در آن حدّ نیست یعنی سیال است پس امر ثابت نمی تواند علت حرکت توسطیه باشد.

متن: و لكلّ منهما اعتباران متقابلان (صفت اعتباران):

أحدهما: بالنظر إى ما يقالان له ، فإنّ المبدأ قد يقال بالقياس إى ذى المبدأ والمنتهى بالقياس إى ذى المنتهى و هما \_ أعى: المبدأ و ذى المبدأ و كذا (یعنی أعى) المنتهى و ذى المنتهى \_ متقابلان تقابل التضایف كما مرّ.

و ثانيهما: اعتبار كل منهما (مبدأ ومنتها) بالنظر إلى الآخر، فإنَّ المبدأ قد يقال بالقياس إلى المنتهى و كذا المنتهى بالقياس إلى المبدأ.

و بهذا الاعتبار (مقايسه مبدأ ومنتها) قد ذكرهما قبل ذلك بقوله: « قد يتحدان محلاً و قد يتضادان ذاتاً و عرضاً » فلذلك (چون مبدأ ومنتها را به این اعتبار بیان کرد) لم يذكر هذا الاعتبار هاهنا (يعنى حکمش را بیان نکرد).

و أمّا كونهما متضادّين على ما مرّ (ص ٤١٢)، فلاّتهما متقابلان و ليسا بمتضايّفين، فإنّهُ ليس كلٌّ من يعقل مبدأ الحركة يعقل منتهاها و بالعكس و ليس أحدهما سلباً للآخر و لا عدم ملكه له فبقى تقابل التضادّ.

و لو اتّحدت العلّتان، قد عرفت (ص ٤١٠، س ١٢) وجه احتياج الحركة إلى العلّتين القابليّته و الفاعليّته، و المطلوب هاهنا أنّه لا يمكن أن يكون القابل للحركة بعينه هو الفاعل لها (حركة).

و استدللّ عليه بوجهين: الأوّل: أنّه لا شك أنّ القابل للحركة المكانيه و الوضعيّه إنّما هو الجسم بمعنى الصّوره \_ أعنى: الجوهر القائل للأبعاد \_ لأنّه (جسم) هو المالى للمكان المقتضى للوضع بالذات (قيد المالى و المقتضى) و ساير ما يتبعه (جسم) من المادّه و الصوره و الهيئات متصف بالتحيز و الوضع (متعلق متصف): بالتبع و بالعرض، فإذا كان المقتضى للتحيز و الوضع بالذات هو الصوره الجسميه كان الموصوف بالانتقال عن الحيز (در حركت مكاني) و الوضع (در حركت وضعي) أيضاً بالذات هو الصوره الجسميه، فيكون القابل للحركة هو الصوره الجسميه فلو كان فاعل الحركة أيضاً (همان طور كه قابل حركت صورت جسميه است) هو الجسم بهذا المعنى (صورت جسميه)، و (حاليه) هو (صورت جسميه) أمرٌ مستمرّ باقٍ لامحه، فإذا صار (جسم) علّه لجزء من الحركة الّذى هو (جزء حركت) أيضاً حركه لزم بقاء ذلك الجزء و دوامه بدوام علّته و ما دام هذا الجزء باقياً لا يجوز أن يوجد الجزء الآخر لا متناع اجتماع أجزاء الحركه فى الوجود فلا- تتحقق الحركه بتمامها، بل تكون (حركه) منتفيه لامحاله و سواء فى ذلك (منتفى شدن حركه) الحركه بمعنى القطع و التوسط، فإنّ الحركه التوسطيه و إن كانت مستمرّه بحسب الذّات لكنّها (حركه) متجدّده بحسب النسب إلى حدود المسافه، كيف (چگونه حركت توسطيه متجدد نباشد) و هى الراسمه للحركه للقطعيه.

و إلى هذا الوجه (دلیل اوّل) أشار بقوله: انتفى المعلول (یعنی حرکت).

## دلیل دوم بر غیر محرک و متحرک ۹۳/۱۲/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل دوم بر غیر محرک و متحرک

عینیت یا غیریت محرک و متحرک: قبلاً بیان کریم که حرکت محتاج به محرک و متحرک است، اما اینکه محرک و متحرک می تواند یک چیز باشد و یا باید محرک غیر از متحرک باشد نیاز به بحث دارد.

مدعا: علت فاعلی و علت قابل و یا محرک و متحرک نمی تواند یکی باشند، بلکه باید محرک غیر از متحرک باشد.

دلیل دوم: اگر علت فاعلی همان علت قابل و یا محرک همان متحرک باشد لازم می آید که همه ی اجسام در همه ی حالات متحرک باشند، لکن التالی باطل بالوجدان فالمقدم مثله.

بیان ملازمه:

الف) حرکت چه قسری باشد چه طبیعی و چه ارادی یا مکانی است، یا وضعی است، یا کمی و یا کیفی.

ب) حرکت مکانی بمعنای انتقال جسم است از مکانی به مکان دیگر و از چیزی به چیز دیگر و حرکت وضعی تغییر جسم است در وضعیت و یا تغییر وضع جسم است

ج) قابل حرکت جسم است، اما نه بلحاظ ماده و نه بلحاظ صورت نوعیه بلکه بلحاظ صورت جسمیه. پس قابل حرکت جسم بمعنای قابلیت ابعاد ثلاثه است نه صورت نوعیه و نه ماده. چرا که در حرکت مکانی جسم بمعنای قابل ابعاد ثلاثه است که مکان را پر می کند و وقتی که از آن جا منتقل شد مکان را خالی می کند و مکان دیگر را پر می کند و اگر ماده و یا صورت نوعیه مکان را پر کند به تبع صورت جسمیه است هم چنین جسم بلحاظ قابلیت ابعاد ثلاثه وضعیت تغییر می کند، چه وضع بمعنای قابل اشاره حسی بودن اش و چه وضع بمعنای جزء مقوله و یا تمام مقوله اش، و چنانچه صورت نوعیه و یا ماده وضعیت تغییر کند به تبع صورت جسمیه است. پس موصوف به حرکت و یا قابل حرکت صورت جسمیه است.

ص: ۳۰۳

د) جسم بماهو صورت جسمیه در تمام اجسام و در تمام حالات ثابت و یکسان است.

ه) هر جای که علت تامه ی شی موجود باشد معلولش هم وجود دارد.

و) چنانچه علت فاعلی حرکت هم صورت جسمیه باشد از آنجای که جسم در همه ای اجسام و در همه ی حالات یکسان است

پس باید همه ی اجسام و در همه ی حالات باید حرکت داشته باشند؛ چرا که هرگاه علت تام موجود باشد معلولش موجود است.

فان قیل: چنانچه صورت نوعیه علت فاعلی حرکت باشد همین دوتالی فاسد را در پی دارد، بعبارت دیگر هر دو دلیل شما نقض می شود به علت فاعلی بودن صورت نوعیه.

نقض اول: صورت نوعیه در هر جسم دارای حرکت ثابت است مثلاً سنگ همیشه سنگ است و نبات همیشه نبات و... حال

چنانچه صورت نوعیه علت فاعلی حرکت باشد از آنجای که صورت نوعیه مثل صورت جسمیه که علت قابلیه است همیشه ثابت است وقتی که جزء اول حرکت وجود دارد گرفت باید به بقای علت باقی باشد و اگر جزء اول باقی باشد سایر جزای حرکت وجود نخواهد گرفت چرا که وجود حرکت به این نحو که تا جزء قبلیه زایل نشود جزء بعدی وجود نمی گیرد. پس حرکت وجود نمی گیرد.

نقض دوم: اگر صورت نوعیه علت فاعلی حرکت باشد از آنجای که در همه ای اجسام و در همه ی حالات ثابت است مثل صورت جسمیه که علت قابلیه است پس باید همه ی اجسام در همه ی حالات متحرک باشد چرا که هر جای علت موجود باشد معلول آن هم موجود خواهد بود.

باتوجه به این دو نقض اگر جایز است که صورت نوعیه علت فاعلی حرکت باشد جایز است که صورت جسمیه یا جسم بماهو صورت جسمیه هم فاعل حرکت باشد و اگر جایز نیست که صورت جسمیه فاعل حرکت باشد جایز نیست که صورت نوعیه هم فاعل حرکت باشد، شما چگونه قبول می کنید که صورت نوعیه علت فاعلی حرکت باشد ولی قبول نمی کنید که صورت جسمیه علت فاعلی حرکت باشد؟

قلنا: جواب از نقض اول: قبول داریم که صورت نوعیه در اجسام متحرک ثابت است ولی صورت نوعیه بماهو صورت نوعیه علت فاعلی حرکت نیست بلکه بلحاظ حالاتی که عارض آن می شود علت فاعلی حرکت است و هرگاه آن حالت زایل شود علت آن زایل می شود مثلا صورت نوعیه ی سنگ به این لحاظ که از موضع طبیعی اش دور شده علت فاعلی حرکت است و وقتی که مثلا از طبقه ی دوم حرکت به طبقه اول رسید آن حالت دوری که در طبقه دوم داشت از بین می رود و لذا آن جزء حرکت زایل می شود ولی حالت دوری از موضع طبیعی باز هم وجود دارد و لذا حرکت می کند تا به زمین که موضع و حیز طبیعی اش برسد، در این صورت حالت دوری از موضع طبیعی کاملا زایل می شود و سنگ ساکن می شود.

جواب از نقض دوم: صورت هر چند در همه اجسام وجود دارد ولی مثل صورت جسمیه نیست که در همه ی اجسام یکسان باشد بلکه صورت نوعیه ی جماد با صورت نوعیه نبات فرق دارد و صورت نوعیه نبات با صورت نوعیه حیوان تفاوت دارد و لذا ممکن است برخی اجسام حرکت داشته باشد و برخی دیگر چنین نباشد، و اجسام هم که حرکت دارد ما دمام که صورت نوعیه آن حالت را باعث حرکت شده دارد حرکت می کند ولی وقت که آن حالت تمام شد حرکتش قطع می شود.

فان قلت: اگر صورت نوعیه با داشتن آن حالات علت فاعلی حرکت باشد صورت جسمیه هم می تواند حالاتی داشته باشد و با داشتن آن حالات علت فاعلی حرکت باشد.

قلت: بله صورت جسمیه با داشتن حالات می تواند علت فاعلی حرکت باشد ولی این خلاف فرض است، فرض این بود که صورت جسمیه که علت قابلی است خودش بعینه نمی تواند علت فاعلی حرکت هم باشد، بله بلحاظ حالات که یکی از آن حالات معیت با صورت نوعیه است می تواند علت فاعلی حرکت هم باشد.

متن: الثانی: أنه لو كان الجسم بالمعنى المذكور (جسم بمعنى الصورة الجسمیه) العذی هو القابل للحركة فاعلاً لها أيضاً (علاوه برقابل بودن)، و هو (جسم بلحاظ صورت جسمیه) واحد فى جميع الأجسام، لكون الصوره الجسمیه طبيعه نوعیه (یعنی بعنوان یک نوع وجود دارد، نه بعنوان یک جنس) على ما مرّ غير مرّه، (جواب لو:): لعمت الحركة جميع الأجسام فى جميع الأحوال والتالى باطل بالضرورة. بیان الملازمه: وجوب وجود المعلول حیث وجدت العله التامه على ما هو المفروض من كون الجسم بما هو جسم عله للحركة.

و إلى هذا الوجه أشار بقوله: و عمّ؛ ای المعلول.

فإن قيل: كلا الوجهين منتقض بالطبيعه التي هي الفاعله الحركات الطبيعيه.

أما الأول: فلأن الطبيعه أمرٌ مستمرٌّ باقٍ كالجسمیه.

و أما الثانی: فلأنها (طبیعت) موجوده فى الاجسام كهی (صورت جسمیه) أيضاً (همان گونه که صورت جسمیه در همه ی اجسام است).

فلو جاز كون الطبيعه عله للحركة فليجز كون الجسمیه أيضاً (مثل صورت نوعیه) عله لها (حركة)، وإن لم يجز كون الجسمیه عله لها (حركة) لم يجز كون الطبيعه أيضاً عله لها.

قلنا: الجواب عن الأول: أن الطبيعه وإن كانت أمراً مستمراً لكنّها ليست بذاتها عله للحركة، بل عند كونها بحال من الأحوال كالخروج عن الحيز الطبيعى مثلاً (خروج از حيز طبيعى بعنوان مثال است زیرا طبیعت با حالات دیگر علت حرکت کیفی و کمی و وضعی است).

و عن الثانی: أنها و إن كانت موجوده فی جمیع الأجسام لكنّها مختلفه فیها (اجسام) بخلاف الجسمیه علی ما مرّ.

و هذا معنی قوله: بخلاف الطبیعه المختلفه، اشاره إلى الجواب عن الثانی. المستلزمه للحركه فی حال، اشاره إلى الجواب عن الأوّل.

فإن قلت: فلیکن الجسمیه أيضاً مقتضیه بحال كالطبیعه (همان گونه که صورت نوعیه با حال مقتضی است).

قلت: فیلزم خلاف الفرض، إذا المفروض كون الجسمیه بما هی جسمیه علّه للحركه علی ما اشرنا إليه (ص ۴۱۴)، و إلا (اگر این فرض نبود) فلا نمنع جوازه (صورت جسمیه علت فاعلی باشد) کیف (چگونه منع کنیم مقتضی بودن صورت جسمیه را) و كون الجسمیه مع الطبیعه حال من احوالها (صورت جسمیه)؟

### شواهد بر اینکه صورت جسمیه همراه ضمیمه می تواند محرک باشد ۹۳/۱۲/۲۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شواهد بر اینکه صورت جسمیه همراه ضمیمه می تواند محرک باشد

بحث در این داشتیم که محرک نمی تواند همان محرک باشد بلکه محرک باید غیر از متحرک باشد. دو دلیل بر این مطلب اقامه کردیم. دودلیل نقض شد به طبیعت نقض شد در جواب از نقض گفتیم که طبیعت با حالتی علت فاعلی حرکت است و لذا نقض ها وارد نیست.

ان قلت: اگر طبیعت باحالتی علت فاعلی حرکت و محرک است صورت جسمیه هم می تواند با حالتی علت فاعلی حرکت و محرک باشد.

قلت: قبول داریم که صورت جسمیه همراه حالتی می تواند مقتضی یا علت فاعلی و یا محرک باشد ولی این خلاف فرض است، چرا که فرض این بود که صورت جسمیه بما هو نمی تواند هم متحرک و هم محرک باشد، والا صورت جسمیه به همراه حالت که یکی از آن حالت همراهی با صورت نوعیه است می تواند محرک باشد.

ص: ۳۰۷

شاهد بر این مطلب که صورت جسمیه همراه حالت می تواند علت فاعلی باشد کلام شیخ است که در ذیل به بیان آن می پردازیم.

ابن سینا: دلایل لزوم وجود محرک غیر از متحرک: متحرک وقت که حرکت می کند یا سبب دارد و یا سبب ندارد، و اگر سبب دارد یا سبب خودش است و یا خودش نیست (دوقضیه منفصله حقیقیه)

اینکه حرکت بی سبب باشد به این معنا است که ذات متحرک حرکت کند بدون اینکه خود متحرک سبب آن باشد و یا امر

بیرونی سبب آن باشد، در این صورت حرکت ذاتی متحرک خواهد بود؛ چرا که ذاتی علت نمی خواهد. در این صورت باید اجسام همیشه حرکت نمایند، درحالیکه اجسام گاهی حرکت دارد و گاهی حرکت ندارد.

اگر متحرک سبب حرکتش خودش باشد لازمه اش این است که حرکت ذاتی اش باشد، که هرگاه ذات باشد حرکت خواهد بود یعنی حرکت دائمی خواهد بود. پس اگر عامل حرکت خود متحرک باشد لازم می آید که تا وقت متحرک است حرکت باشد لکن التالی باطل فالمقدم مثله.

اشکال: شما گفتید که اگر حرکت از ذات جسم باشد باید همیشه حرکت نماید لکن التالی باطل فالمقدم مثله. ولی در فلک تالی باطل نیست، ممکن است حرکت به ذات جسم منتسب باشد.

جواب: حرکت فلک بخاطر ذاتش نیست؛ چرا که اگر حرکت بخاطر جسمیت \_ جسم بماهوه جسم \_ فلک بود جسمیت در همه جا یکسان است لذا باید در جای دیگر که اجسام است هم حرکت می بود درحالیکه در اجسام عنصری حرکت نداریم. پس حرکت فلک که دائمی است بخاطر جسمیت آن نسبت بلکه بخاطر امر زائد بر جسمیت آن است و آن امر زائد یا در داخل متحرک است و یا در خارج متحرک.



اقسام حرکت : حرکت یا ارادی است یا طبیعی و یا قسری:

۱. در حرکت های ارادی امر زائد بر متحرک و بعبارت بهتر امر غیر متحرک که فاعل حرکت است نفس است که با اراده کار انجام می دهد، مثل حرکت دائمی فلک چنانکه در جای خودش بیان شده است.

۲. در حرکت طبیعی امر زائد بر صورت جسمیه که فاعل حرکت است صورت نوعیه داخل در اجسام است.

۳. در حرکت های قسری امر زائد یعنی غیر صورت جسمیه که فاعل و محرک است قاسر است که بیرون از اجسام می باشد.

وبالجمله : ذات متحرک نمی تواند سبب حرکتش باشد، چرا که شی واحد نمی تواند هم محرک باشد و هم متحرک، بله می شود صورت نوعیه محرک و صورت جسمیه متحرک باشد، و اگر صورت جسمیه هم محرک است و هم متحرک باید با شرطی محرک باشد. پس باز هم محرک غیر از متحرک است.

تذکر: این کلام آخر شیخ به روشنی بیان می کند که صورت جسمیه باحالتی می تواند علت فاعلی حرکت هم باشد.

دلیل سوم : اگر محرک ذاتش را حرکت دهد یا مُحرک متحرک \_ یعنی ذاتش \_ را حرکت دهد بدون اینکه خودش حرکت کند و یا محرک متحرک \_ یعنی ذاتش \_ را حرکت می دهد با حرکت که خودش دارد.

اگر محرک حرکت نکند و بخواهد حرکت بدهد مثل معشوق که عاشق را حرکت می دهد، معلم که متعلم را حرکت می دهد و عقول که افلاک را حرکت می دهد. در این صورت روشن است که محرک غیر از متحرک است گذشته از اینکه خلاف فرض است چرا که فرض این بود که محرک ذاتش را حرکت دهد.

اگر محرک حرکت کند و حرکت دهد لازم می آید اجتماع بالقوه و بالفعل، چرا که معنای محرک بودن و ایجاد حرکت این است که حرکت را بالفعل دارد و معنای متحرک بودن و قبول حرکت این است که حرکت را بالفعل ندارد بلکه بالقوه دارد. پس اگر محرک متحرک هم باشد باید هم حرکت را بالفعل داشته باشد و هم بالقوه و اجتماع قوه ی یک چیز و فعلیت آن در یک زمان و از جهت واحد محال است.

مثال: چنانچه دو تا آب داشته باشیم یکی حارّ است و دیگری بارد، و آب گرم آب سرد را گرم کند، اشکال ندارد، اما اگر یک آب داشته باشیم که خودش خودش را گرم کند در این صورت هم باید حرارت داشته باشد بالفعل و هم نداشته باشد بالفعل.

و بالجمله: جسم که جوهری دارای طول، عرض و عمق است نمی تواند فاعل حرکت باشد، والا- چنانچه جوهر دارای طول، عرض و عمق موجب حرکت باشد از آنجای که قابل حرکت هم است باید همه اجسام دارای حرکت باشد در حالیکه چنین نیست پس جسم برای اینکه موجب حرکت باشد نیاز به امر زائد دارد که بواسطه ای آن مبدأ حرکت باشد.

آنچه که بیان شد در حرکت های طبیعی است که حرکت مقتضای طبع متحرک است در حرکت های قسری و ارای خیلی روشن است که محرک امری است خارج از ذات متحرک.

تذکر: قسمت آخر کلام شیخ به روشنی بیان می کند که صورت جسمیه چنانچه همراه امر دیگری باشد می تواند محرک هم باشد.

متن: قال الشيخ في الشفا: « وأما تعلقها \_ أي الحركة \_ بالمحرّك فلأن الحركة: إما أن تكون للمتحرك عن ذاته من حيث هو جسمٌ طبيعيٌّ أو تكون صادرة عن سبب.

ولو كان الحركة لذاته (متحرك) لا بسبب أصلاً (چه از سبب بیرون ذات و چه از سبب دورن ذات) لكانت الحركة لا تعدم ألته ما دام ذات الجسم الطبيعي المتحرك بها (حركة) موجوده، لكن الحركة تعدم عن كثير من الاجسام و (حاليه) ذاته (اجسام) موجوده. ولو كانت ذات المتحرك سبباً للحركة حتى يكون محرّكاً و متحرّكاً لكانت الحركة يجب عن ذاته (متحرك)، لكن لا تجب عن ذاته (يعنى لكن التالي باطل)، إذ توجد ذات الجسم الطبيعي و (حاليه) هو غير متحرك. فإن وجد جسم طبيعي يتحرك دائماً، فهو (جسم) بصفه له زائده على جسميته الطبيعيه: إما فيه (متحرك) ان كانت الحركة ليست من خارج، و إما خارج عنه (متحرك) إن كانت من خارج.

و بالجمله: لا يجوز أن تكون ذات الشئ سبباً لحركته، فإنه لا يكون شئ واحد محرّكاً و متحرّكاً إلا أن يكون محرّكاً بصورته و متحرّكاً بموضوعه، أو محرّكاً و هو مأخوذ مع شئ آخر. انتهى كلام الشفا»

و هو صريح في ما ذكرنا (كه صورت جسميه با حالتى مى تواند محرک يا علت فاعلى هم باشد).

فان قلت: فأى حاجه إلى اثبات الطبيعه (اگر کار طبيعت را صورت جسميه با حالتى انجام مى دهد چه نیاز به طبيعت است).

قلت: إثبات الطبيعه إنما هو لاقتضاء بعض الأجسام (١) حركة مخصوصه (٢) و أفاعيل مختصه، دون بعض، (متعلق اقتضاء: بحيث يجزم بكون المقتضى من مقومات ذلك الجسم لا من عوارضه.

وجه آخر ذكره الشيخ أيضا في الشفا حيث قال: و مما يبين لك أن الشئ لا يحرك ذاته أن المحرك إذا حرك لم يخل: إما أن يكون يحرك لا- بأن يتحرك و إما بأن يكون يحرك بأن يتحرك، فإن كان المحرك يحرك لا بأن يتحرك فمحال أن يكون المحرك هو المتحرك، بل يكون غيره. فإن كان يحرك بأن يتحرك و بالحركة التي فيه بالفعل يحرك. و معنى يُحرك أنه يُوجد في شئ متحرك بالقوه حركه بالفعل، فيكون (محرک) حينئذ (دراين هنگام كه حركت را بالفعل مى كند) إنما يخرج شيئاً من القوه الى الفعل بشئ (بواسطه شئ) فيه (محرک) بالفعل و هو الحركة، و محال أن فيكون ذلك الشئ (حركت) فيه (محرک) بالفعل و هو (ذلك الشئ) بعينه فيه (محرک) بالقوه، فيحتاج أن يكتسبه، مثلاً- إن كان (محرک) حاراً فكيف يُسخن (گرم مى كند) نفسه بحرارته، أى إن كان حاراً بالفعل فكيف يكون حاراً بالقوه حتى يكتسب من ذى قبل (يعنى بعداً) حراره عن نفسه فيكون (متحرك) بالفعل و بالقوه معاً؟

و بالجمله: طبیعه الجسمیه طبیعه جوهریه له طول و عرض و عمق، وهذا القدر مشترك (صورت جسمیه) فيه لا یوجب حرکه و إلا (اگر قدر مشترک موجب حرکت شود) لا شرکت (اجسام) فیها (حرکت) نفسها (تاکید ضمیر فیها: در شخص حرکت شریک اند نه اینکه در جنس حرکت شریک باشند، چرا که شخص صورت جسمیه در همه ی اجسام مشترک است)، (متفرع بر بطلان مقدم): فإن زید علی هذا القدر (قدر مشترک) معنی آخر حتی یلزم الجسم حرکه (یعنی تا اینکه جسم را حرکت لازم باشد) و حتی تکنون جوهرأ ذا طول و عرض و عمق و خاصه أخرى مع المذکور (یعنی طول، عرض و عمق) یتحرک (جسمیت) بسبب ذلك (خاصه / مجموع طول و...) فیکون فيه (متحرک) مبدأ حرکه زائد علی الشرط (طول، عرض و عمق که شرط جسمیت است) الذی إذا وجد کان به جسمأ، وإن کان (حرکت) من خارج فذلك (مبدأ زائد) فيه (جسم) أظهر. انتهى».

و فيه أيضا (همان طور که کلام قبل شیخ دلالت می کرد) دلالة علی ما ذکرنا (که صورت جسمیه با حالتی می تواند محرک یا علت فاعلی هم باشد).

### مقولات که در آن حرکت واقع می شود ۹۴/۰۱/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مقولات که در آن حرکت واقع می شود

حکمای مشاء معتقد اند که در چهار مقوله ی کم، کیف، این و وضع حرکت واقع می شود و در سایر مقولات حرکت واقع نمی شود، همه ی حکما متکلمین با مشاء در این باب موافق اند بجز ملاصدار و پیروان ایشان که علاوه بر چهار مقوله ی فوق حرکت در جوهر را هم قبول دارند.

خواجه و لاهیجی با مشاء در این باب هم عقیده اند، و لذا ابتداء کلام شیخ را می آورد که جوانب مختلف حرکت در جوهر را طرح ورد نموده است، و بعد حرکت در مقولات نسبی را نفی می کند.

ص: ۳۱۲

واقع نشدن حرکت در مقوله ی جوهر:

برای نفی حرکت در مقوله ی جوهر اول حرکت در جوهر بسیط بیان و نفی می کند و بعد حرکت در جوهر مرکب.

جوهر بسیط: جوهر بسیط که عبارتند از آب، خاک، هوا و آتش کائن و فاسد اند؛ یعنی هم وجود شان دفعی است و هم دفعاً فاسد می شوند؛ مثلاً آب کم کم گرم می شود ولی تبدیلیش به بخار دفعی است نه تدریجی.

بیان شیخ در شفا:

معنای حرکت در مقوله: حرکت در مقوله عبارت است از اینکه موضوع یا متحرک ثابت در مقوله ی حرکت کند به این نحو که: الف) یا از نوع مقوله به نوع دیگر همان مقوله حرکت کند مثل حرکت سیب از سبزی که نوع از مقوله است به سرخی که

نوع دیگر از همان مقوله است، ب) و یا از صنف از مقوله به صنف دیگر همان مقوله حرکت کند، مثل سیب که از سرخی ضعیف به سرخی شدید حرکت می کند. پس معنای حرکت در مقوله همین است که متحرک ثابت در مقوله ی حرکت نماید از نوع آن مقوله به نوع دیگر از همان مقوله یا از صنف از مقوله به همان صنف از مقوله، چنانکه در حرکت سیب همین گونه است متحرک که همان سیب باشد ثابت است و رنگ آن که مقوله ی کیف است تغییر می کند.

نفی حرکت در جوهر: مدعا: با توجه به معنای حرکت در مقوله، حرکت در جوهر نداریم، بلکه طبیعت و صورت نوعیه جوهری دفعتا فاسد یا کائن می شود، و عبارت دیگر از قوه ی صرف دفعتا به فعلیت صرف می رسد.

دلیل: قیاس اول: در جوهر تضاد نیست و هر درجای که تضاد نباشد اشتداد و تضعف نیست پس در جوهر اشتداد و تضعف نسیت.

ص: ۳۱۳

قیاس دوم: در جوهر اشتداد و تضعف نیست و چیزی که اشتداد و تضعف ندارد حرکت ندارد پس جوهر حرکت ندارد.

در دلیل فوق ضعیفای قیاس اول در جای خودش ثابت شده است و کبرای قیاس بیانش این است که امر مشتد یا متحرک که حرکت اشتدادی و تضعفی دارد حالتی را ترک می کند و ضد آن حالت را می پذیرد پس متحرک همواره یا حالت ضعف را ترک می کند و به حالت قوه ی شدید می رسد و یا بالعکس قوه ی شدید را ترک می کند و به ضعف می رسد، و این دو حالت ضد هم اند ( و در جوهر که تضاد نیست اشتداد و تضعف نیست).

ضعیفای قیاس دوم نتیجه قیاس اول است و مبین و کبرای قیاس دوم روشن است (پس حرکت در جوهر نیست).

متن: المسأله السادسة فی أنّ الحركة فی أي مقوله تقع و فی أيها لم تقع

علی ما قال: والمنسوب إليه ؛ أي المقوله التي تقع فيها الحركة أربع: الكم والكيف والأین و الوضع، بخلاف باقی المقولات. لعلّه أراد أنّه لا- فيها (باقی مقولات) الحركة أصلاً و بالذات (تفسیر اصلاً) لا- وقوعها مطلقاً (چرا که در سایر مقولات حرکت بالعرض واقع می شود).

أمّا مقوله الجوهر فلما أشار إليه بقوله : فإنّ بسائط الجواهر (اضافه ی صفت به موصوف) توجد دفعه، و کذا تفسد دفعه من غیر تدریج (بیان دفعه).

بیان ذلك (مطلب) علی ما قال الشيخ فی طبيعيات الشّفا، بعد تمهید أنّ المراد من وقوع الحركة فی مقوله (در هر مقوله) هو أنّ الجوهر (یعنی ذات) \_ أي الموضوع \_ يتحرك من نوع لتلك المقوله إلى نوع آخر و من صنفٍ إلى صنفٍ، (متعلق قال: بهذه العبارة: « فإنّ هذه المقوله \_ أي الجوهر \_ لا تعرض فيها الحركة و ذلك لأنّ الطّبیعه الجوهریّه إذا فسدت تفسد دفعه، فلا يوجد بین قوّتها الصّرفه و فعلها الصّرف کمال متوسّط، و ذلك لأنّ الصوره الجوهریّه لا تقبل الاشتداد و التنقّص».

وَبُيِّنَ ذَلِكَ (عدم قبول اشتداد و تضعف را) فِي قَاطِيعُورِيَّاس (مَقُولَات) الشَّفَا: بَأَنَّ قَبُولَ الْاِشْتِدَادِ وَ التَّضْعَفِ فَرَعُ قَبُولِ التَّضَادِّ، وَ هُوَ مُنْتَفٍ فِي الْجَوَاهِرِ.

قال بعد ذكر خاصيّه نفى التّضادّ عن الجواهر: « ويتبع هذه الخاصيّه (يعنى نفى تضاد) خاصيّه أُخرى، و هي (خاصيت اخرى) أنّ الجوهراً لا يقبل الأشدّ و الأضعف فإنّ المشتدّ (مثلاً لباس) يشتدّ عن حاله (بياض) هي ضدّ الحاله (سواد) التي يشتدّ إليها، فلا يزال (مشتدّ كه دو حالت دارد) يخرج عن حاله الضّعف يسيراً متوجّهاً إلى حاله القوّه أو عن حاله القوّه متوجّهاً إلى حاله الضّعف، والحالتان متقابلتان متضادّتان لا يجتمعان.

فإن كانتا (دو حالت) أعراضاً كان الاشتداد و الضعف في الأعراض و هذا ممّا يكون (تامه)، و ان كانتا (دو حالت) جواهر كان في جواهر أيضاً تضادّ (اسم كان)، و قد منع ذلك.

### نفى تضاد در جواهر ۹۴/۰۱/۱۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: نفى تضاد در جواهر

بحث در این داشتیم که حرکت در جواهر نیست، چرا که اشتداد و تضعف در جواهر نیست به این دلیل که تضاد در جواهر نیست. پس به دلیل نبودن تضاد در جواهر اشتداد و تضعف در جواهر نیست و وقتی که اشتداد و تضعف نباشد حرکت نیست.

سوال (۱): آیا هیچ تضادی در جواهر نیست؟

جواب: می شود نوعی از تضاد را در جواهر داشته باشیم به این صورت که در تعریف جواهر تصرّف کنیم و بجای «موضوع» در تعریف «محل» را قرار دهیم و بگوییم تضاد بین دو امر وجودی است که بین شان غایت خلاف باشد و نتواند در زمان واحد در محل واحد جمع شود. این تعریف شامل صور نوعیه جواهریه هم می شود چرا که محل دارند و نمی توانند در زمان واحد در محل واحد جمع شوند؛ مثلاً صورت نوعیه آبی با صورت نوعیه مائی هر دو محل دارند و نمی توانند در زمان واحد در محل واحد جمع شود بلکه باید یکی از بین برود تا دیگری بیاید، و یا صورت نوعیه ناری با صورت نوعیه خاکی نمی تواند در زمان واحد در محل واحد جمع شوند.

ص: ۳۱۵

سوال (۲): آیا با توجه به این نوع تضاد نمی توانیم در جواهر حرکت داشته باشیم؟

جواب: هر چند تضاد بمعنای عدم اجتماع صور نوعیه جواهریه در محل واحد را می شود پذیرفت ولی باز هم حرکت در جواهر نیست؛ چرا که در صور نوعیه جواهریه اشتداد و تضعف نیست و وجود تضاد موجب نمی شود که اشتداد و تضعف در جواهر باشد. پس عدم تضاد دلیل بر عدم اشتداد و تضعف می شود ولی وجود تضاد موجب اشتداد و تضعف نمی شود بلکه

می شود تضاد بمعنای فوق باشد و اشتداد و تضعف نباشد و صورنوعیه جوهریه این گونه اند، اشتداد و تضعف بمعنای فوق را دارند ولی اشتداد و تضعف ندارند بلکه فعلاً صورت نوعیه آبی تبدیل می شود به صورت نوعیه هوائی، نه به تدریج.

بیان مطلب: جوهر و صورت نوعیه که اشتداد و تضعف را قبول می کند و یا درحین اشتداد و تضعف باقی است و یا باقی نیست، اگر صورت نوعیه باقی باشد روشن است که حرکت در جوهر نداریم و آنچه که تغییر می کند و حرکت دارد حالت و کیف جوهر است و یا کم و عوارض دیگرش. اما اگر صورت نوعیه در حال اشتداد باقی نباشد در این صورت ماده موضوع حرکت است و بعنوان متحرک صورتی را بعد از صورتی می پذیرد، اشکال این فرض این است که بین صورت که در مبدأ می پذیرد و صورت که در انتها می پذیرد قوه و امکان بی نهایت صورت وجود دارد؛ مثلاً- بین صورت آبی و صورت هوائی بی نهایت صورت نوعیه بالقوه باید باشد، چنانکه در هر حرکتی بین مبدأ و انتها مسافت بی نهایت حدود بالقوه دارد، و ماده که در مبدأ صورت آبی را از دست داد نسبت به صورت هوائی بالقوه است تا اینکه در انتها برسد و بالفعل شود پس باید ماده در بین مبدأ و انتها بالقوه باشد (هرچند ممکن است صورت نوعیه بی نهایت را داشته باشد که ما نمی شناسیم) و این مخالف تجربه است چرا که ما بالاستقرا و تجربه می یابیم که بعد از فساد صورت آبی فوراً صورت هوائی می آید و بالعکس و ماده هیچ وقت از صورت نوعیه شناخته شده خالی نمی ماند.



تذکر: درابن بیان شیخ دلیل برهانی اقامه نمی کند بلکه می گوید استقرا و تجربه نشان می دهد که ما هیچ وقت ماده خالی از صورنوعیه شناخته شده \_ صورت مائی، صورت هوائی، صورت خاکی، صورت ناری \_ نمی بینیم، بلکه ماده همواره همراه همین صور شناخته شده ی نوعی است هم چنین در مرکبات بین معدن و نبات و یا نبات و حیوان هیچ وقت ماده بدون صورت نوعیه شناخته شده نیست، و ماده که بالقوه است نمی تواند بدون صورت باشد پس ماده در صور حرکت نمی کند بلکه بلا فاصله بعد از صورت مائی صورت هوائی را می پذیرد. توجه داریم که در این بیان برای نفی صور دیگر و در نتیجه نفی حرکت به تجربه و استقرا متکی است و لذا بیان برهانی است؛ چرا که استقرای ما تام نیست.

متن: ثم الضرب من التضادّ الذی لم تتشدد (سخت گیری نمی کنیم) فی دفعه عن الجواهر \_ یعنی ما کان باعتبار عدم الاجتماع فی المحلّ دون الموضوع \_ فذلک مما لا یحتمل المصیر من بعضها (ضد) إلى بعض علی سبیل الاشتداد و التضعف، فلیس کلّ الأضداد یكون الانتقال من بعضها إلى بعض علی هذه السبیل (سبیل اشتداد و تضعف)، بل ربّما کان دفعه. بل دفع قبول التضادّ برفع التنقص و الاشتداد، و وضعه (تضاد) لا یوجب وضعه (تنقص و اشتداد). انتهى کلام قاطیغور (نویسنده ی قاطیغور یاس).

وبینه (نفی اشتداد و تضعف در جوهر و به تبع نفی حرکت جوهری را) فی الطبیعیات بأن قال: «لأنّها (جواهر) إذا قبلت الاشتداد و التنقص لم یخل إما أن یكون الجوهر و (حالیه) هو فی وسط الاشتداد و التنقص ببقی نوعه أو لا ببقی. (۱) فإن کان ببقی نوعه فما تغیرت الصوره الجوهریّه ألبتّه، بل إنّما تغیر عارض للصوره فقط فیکون الذی کان ناقصاً فاشتدّ قد عدم و الجوهر لم یعدم، فیکون هذا استحاله (اگر حرکت کیفی است) أو غیرها (اگر حرکت کیفی نباشد) لا - کونا. (۲) وإن کان الجوهر لا - ببقی مع الاشتداد فیکون الاشتداد قد حلّ جوهرّاً آخر أی المادّه و كذلك فی کلّ آن یفرض للاشتداد یحدث جوهر آخر و یكون الأوّل قد بطل و یكون بین جوهر و جوهر امکان انواع جوهریّه غیر متناهیّه بالقوه كما فی کیفیات و قد علم أنّ الأمر بخلاف هذا؛ (تفسیر و قد علم...:) یعنی معلوم بالاستقراء و المشاهده أنّ صورّه نوعیّه إذا فسدت یحدث عقیبها بلا فصل صورّه أخرى بالفعل و لا یبقی الجسم (بدون صورت جسمیه) زماناً بین الصورتین بحيث یكون (جسم) نوعاً بالقوه لا بالفعل .

Your browser does not support the audio tag

موضوع: برهان برنفی حرکت جوهری

بحث در حرکت جوهری داریم که این سینا حرکت در جوهر را قبول ندارد و دلیل برنفی حرکت جوهر اقامه می کند.

دلیل: حرکت جوهری یعنی حرکت متحرک در صورت نوعیه. متحرک در حرکت جوهری ماده است و ماده مادام که بالقوه است نمی تواند متحرک باشد چرا که حرکت متفرع بر فعلیت است پس باید با گرفتن صورت نوعیه بالفعل شود و از آنجای که مسافت هم صورت نوعیه است پس باید صور نوعیه پی در پی بیایند تا حرکت صدق کند، اما از آنجای که بین صورت در مبدأ و صورت در منتها است بی نهایت صورت می تواند وجود داشته باشد، چنانچه حرکت جوهری واقع شود لازم می آید: ۱. تتالی آنات، ۲. محصور شدن نامتناهی بین حاصرین یعنی صورت که در مبدأ و صورت که در منتها است، ۳. قطع نشدن حرکت.

بیان مطلب: در حرکت جوهری چند ویژگی وجود دارد؛ اولاً حرکت جوهری بنحو کون و فساد است که ماده با گرفتن صورت نوعیه کائن و با ازدست دادن آن فاسد می شود، ثانیاً ماده وقتی می تواند متحرک باشد که صورت نوعیه را بگیرد و بالفعل شود تا بتواند حرکت کند، ثالثاً بین صورت که ماده در مبدأ حرکت می گیرد و صورت که در منتهای حرکت می گیرد بی نهایت صورت نوعیه وجود دارد، چنانکه در هر حرکتی بین مبدأ و منهای مسافت بی نهایت حدود بالقوه وجود دارد.

باتوجه به سه ویژگی فوق چنانچه حرکت جوهری وجود داشته باشد باید صور نوعیه پی در پی بیاید و از بین بروند تا حرکت جوهری صدق کند و این تتالی آنات است و از آنجای که بین مبدأ و منتها بی نهایت صورت بالقوه وجود دارد و باید همه ی این صور بالفعل شود محصور شدن بی نهایت بین حاصرین است و چون صور بالقوه بی نهایت است این حرکت نباید قطع شود، و حال آنکه هم تتالی آنات باطل است، هم محصور شدن بی نهایت بین حاصرین و هم قطع نشدن حرکت.

ص: ۳۱۸

اشکال نقضی: اگر استدلال شما تمام باشد لازم می آید که حرکت کیفی هم وجود نداشته باشد؛ چرا که در حرکت کیفی و بلکه هر حرکت بین مبدأ و منتها بی نهایت حدود بالقوه وجود دارد و باید متحرک این حدود را پی در پی طی کند پس هم لازم می تتالی آنات و هم محصور شدن بی نهایت بین حاصرین و هم قطع نشدن حرکت، در حالیکه حرکت کیفی شما این توالی فاسد را نمی پذیرد پس دلیل شما درست نیست.

جواب: حرکت کیفی با حرکت جوهری فرق دارد؛ چرا که در حرکت کیفی اولاً متحرک بالفعل است و لازم نیست که با گرفتن کیف متحرک شود برخلاف حرکت جوهری و ثانیاً در حرکت کیفی لازم نیست که کیف بالفعل شده از بین برود برخلاف حرکت جوهری که صورت کائن شده باید فاسد شود. پس در حرکت کیفی توالی فاسد فوق لازم نمی آید.

توضیح مطلب: بدلیل آنکه لازم نیست کیف های بالفعل شده از بین بروند تا کیف بعدی بیاید بلکه کیف قبلی با کیف بعدی

باهم جمع می شود تتالی آنات لازم نمی آید. واز آنجای که متحرک بالفعل لازم نیست تک تک حدود بالقوه را جدا گانه بالفعل کند بلکه می شود چند حد بالقوه ی مسافت را یکباره بالفعل کند پس محصورشدن بی نهایت بین حاصرین و قطع نشدن حرکت لازم نمی آید؛ چرا که مسافت بالفعل متناهی است و متحرک بالفعل همین مسافت متناهی را طی می کند.

متن: ثمَّ بَيَّنَّ ذَلِكَ (نفی حرکت جوهری) ببيان برهانى فقال و نقول: أيضاً فَإِنَّ موضوع الصور الجوهرية؛ أى الماده لا يقوم بالفعل إلا بقبول الصوره و هى لا توجد إلا أشياء بالقوه. والذات الغير المحصيه بالفعل يستحيل أن يتحرك من شىء إلى شىء فإن كانت الحركة الجوهرية موجوده فلها متحرك موجود و ذلك المتحرك (متحرك موجود) يكون صوره هو (متحرك) بها (صوره) بالفعل و يكون جوهرأ قائماً بالفعل.

ثم قال: ولا يمكن أن يقال إن هذا القول (اشكال حرکت جوهری) يلزم أيضاً على حركة الاستحالة و ذلك (اینکه لایمکن) لأنَّ الهيولى محتاجه في قوامها إلى وجود صورته بالفعل و الصوره إذا وجدت بالفعل حصلت نوعاً بالفعل فوجب أن يكون الجوهر المذی بین الجوهرین أمراً محصياً بالأفعال ليس بالفرض و لا كذلك في الأعراس التي يتوهم بين كفتين مثلاً فإنها "مستغنى عنها" في قوام الموضوع بالفعل. انتهى «

## دلیل دوم بر نفی حرکت جوهری ۹۴/۰۱/۱۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل دوم بر نفی حرکت جوهری

بحث در حرکت جوهر داشتیم ابن سینا دلیل بر نفی حرکت جوهری آورد و بعد نقضی را که بر آن شده است جواب. لاهیجی در «والحاصل...» به بیان نقض و جواب آن می پردازد.

خلاصه: ممتنع است که بین مبدأ و منتهای حرکت جوهری انواع نامتناهی بالقوه باشد؛ چرا که این انواع نمی تواند بالقوه باقی بمانند بلکه باید تک تک شان بالفعل شود تا فعلیت موضوع تامین شود و چنانچه بالفعل شوند لازم می آید نامتناهی محصورین حاصرین باشد که باطل است. بعبارت دیگر در حرکت جوهری موضوع ماده است که فعلیت ندارد و فعلیت آنرا صورت تامین می کند به همین خاطر چنانچه حرکت جوهری داشته باشیم لازم می آید که نامتناهی محصور باشد بین حاصرین، به این بیان که بین صورت که ماده در مبدأ حرکت دارد و صورت که در منتهای حرکت دارد بی نهایت صورت نوعیه ی بالقوه وجود دارد و این صور باید تماماً بالفعل شود تا فعلیت ماده تامین شود و وقتی که بالفعل شوند لازم می آید بی نهایت محصور باشد بین حاصرین. اما در حرکت کیفی چون موضوع فعلیت دارد لازم نیست بی نهایت کیفیت بالقوه بالفعل شود بلکه متحرک بالفعل مسافت بالفعل متناهی را طی می کند. و نامتناهی بالقوه همچنان بالقوه می ماند.

ص: ۳۲۰

دلیل برهانی دوم: در حرکت جوهری ماده در صورت نوعیه حرکت می کند و صور متعاقب را یکی پس از دیگری قبول می کند، حال این قبول صور سه حالت دارد، یا صورتی می آید و اندکی مکث می کند و فاسد می شود و بعد صورت دیگری می آید یا صورت ها بدون مکث می آیند و می روند، در این فرض یا صور پشت سرهم می آیند و یا ماده مدتی بدون صورت می ماند. در حالت اول خلف فرض لازم می آید و حرکت تبدیل به سکون می شود، در صورت دوم لازم می آید تنالی آفات که باطل است و در شق سوم لازم می آید که ماده بدون صورت باشد و حال آنکه بالقوه نمی تواند بدون فعلیت باقی باشد.

متن: و الحاصل: أن امتناع أن يكون بين جوهر و جوهر أنواع غير متناهية بالقوه إنما هو لمنافات كون تلك الأنواع بالقوه، (متعلق منافات:) لوجوب فعلية الموضوع (صفت موضوع:) المتقوم بها (انواع) بخلاف أن يكون بين كفتيه و كفتيه مثلاً أنواع غير متناهية بالقوه، لعدم تقويم الموضوع (متحرك) بتلك الأنواع فلا منافاه بين كونها (انواع) بالقوه و بين كون الموضوع متقوماً بالفعل، هذا.

وقد يعمل ذلك (نفي حرکت در جوهر) بأن تلك الصور المتعاقبه إن كان فيها ما يوجد في أكثر من آن واحد فقد سكنت الحركة في الصور (متعلق حركه)، وإلما (اگر در هر آنی یک صورت بیاید) كانت كلها آتیة الوجود، فإن تعاقب (صور) بلا فصل تتالت الآنات وإن وجد في ما بين متعاقبين (دو صورت که به دنبال هم می آیند) زمان خال عن تلك الصورة الآتیة كانت الحركة منقطعه.

## اشکال نقضی وجواب آن ۹۴/۰۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

ص: ۳۲۱

موضوع: اشکال نقضی وجواب آن

اشکال نقضی: این دلیل در حرکت کیفی هم جاری می شود و اگر صحیح باشد باید حرکت کیفی هم وجود نداشته باشد. و حال آنکه وجود حرکت کیفی را شما هم قبول دارید پس دلیل صحیح نیست.

بیان مطلب: اگر حرکت کیفی داشته باشیم و کیف های پشت سر هم برای متحرک حاصل شود به یکی از سه صورت خواهد بود؛ یا کیفی می آید و مدتی مکث می کند بعد کیف بعدی می آید و یا کیف ها بدون مکث برای متحرک حاصل می شود در این صورت یا این کیف بدون فاصله پشت سر هم می آیند و یا مدتی متحرک بدون کیف می ماند. در صورت اول خلاف فرض است و حرکت تبدیل به سکون می شود شق دوم لازم می آید تتالی آنات که باطل است و فرض سوم لازم می آید که متحرک مدتی بدون کیف باشد که خلاف واقع است، هر چند محال نیست. پس هیچ یک از شقوق سه گانه صحیح نیست و در نتیجه حرکت کیفی باطل است.

جواب از اشکال نقضی: در حرکت کیفی شق سوم باطل نیست؛ چرا که موضوع حرکت کیفی موجود و بالفعل است و از طریق کیف بالفعل نمی شود پس می شود زمانی کیف را داشته باشد و زمانی خالی از کیف باشد، اما در حرکت جوهری ماده نمی تواند خالی از صورت باشد والا از بین می رود و معدوم بودن متحرک در حال حرکت باطل است.

اشکال میرسد شریف بر جواب: در حرکت کیفی هر چند متحرک در شق سوم موجود است ولی حرکت قطع می شود؛ چرا که حرکت همان طور که بامنتفی شدن متحرک منتفی می شود با منتفی شدن مسافت هم منتفی می شود، طبق جواب شما می شود متحرک زمانی از کیف خالی است این قطع حرکت است که خلاف فرض و باطل است.

ص: ۳۲۲

جواب میرسید شریف از اشکال نقضی: مفری از اشکالات فوق نیست مگر آنکه بگویم در حرکت کیفی شق چهارم داریم به این صورت که اولاً- در حرکت کیفی شخص متحرک باقی است و با تبدل کیفیت از بین نمی رود و ثانیاً متحرک بین مبدأ و منتهای حرکت داری کیفیت سیال است، نه کیفیات متعاقب، اما در حرکت جوهری چنین چیزی ممکن نیست چرا که شخص متحرک با تبدل صور متبدل می شود و صور هم متعاقب اند نه سیال بدلیل اینکه بحث ما در کون و فساد است.

متن: ثم یدفع النقض بحركة کیف و غیره (متعلق یدفع): بأن بقاء الموضوع (متحرک) بدون کیفیات و سایر الأعراض جائز فلا یلزم من خلوه (موضوع) عنها (کیفیات و...) انتفاء المتحرک حال کونه متحرکاً كما یلزم ذلك (انتفاء متحرک حال کونه متحرکاً) من خلوه المتحرک عن الصور المتعاقبه، لأن المتحرک فی الصورة: إما الجسم أو الماده و لا وجود لشیء منهما (جسم و ماده) خالیاً عن الصورة و کون المتحرک معدوماً حال کونه متحرکاً محال بالبديهه.

قال شارح المواقف: «وفیه (دفع نقض) بحث: لأنه یلزم هاهنا (در حرکت کیفی) محال آخر و هو أنه إذا خلا الموضوع فی زمانٍ عن کیفیات المتعاقبه مثلاً- لم یکن له (موضوع) فی ذلك الزمان حركه فی کیف، لأن الحركه كما ینتفی بانتفاء المتحرک كذلك ینتفی بانتفاء ما فی الحركه بل یلزم أن لا یكون هناك (درباب کیفیات) إلا کیفیات آتیة الوجود لا یوجد شیء منها فی الأزمنه الواقعه بین تلك الآتات فإن سمیت مثل هذه (تبدل) حركه لم یکن الحركه منطبقه علی الزمان منقسمه بانقسامه.

ثم قال: ولا محیص عن ذلك (اشکال نقضی/ ایراد ما بر جواب نقضی) إلا بما مرّ من أن المتحرک فی کیف مثلاً له فی ما بین مبدأ الحركه و منتهایا کیفیه واحده سیاله (نه کیفیت های متعدد که پشت سر بیاید یا با مکث)، و مثل هذا الحال السیال الذی یتبدل أفراده (حال) علی محلّه (حال) مع بقاء المحلّ بشخصه لا بدّ أن یكون عرضاً لتقوم محلّه بدونه فلا یتصور حركه فی الصور المقومه لمحالها. انتهى»

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکال حرف میرسید شریف

بحث در حرکت جوهری داشتیم، برهانی برنفی حرکت جوهری از ابن سینا نقل کردیم و برهان دیگر از برخی نقل شد.

برهان برخی دیگر: در حرکت جوهری ماده باید صورت های متعاقبه بگیرد، حال صور وارده یا مدتی مکث می کند در ماده و بعد زایل می شود و یا مکث نمی کند و بلا فاصله بعد از ورود فاسد و زایل می شود، اگر مدتی مکث کند حرکت تبدیل به سکون می شود و اگر مکث نکند یا صوربه دنبال هم می آیند و زایل می شوند بدون آنکه ماده خالی از صورت بماند، این تتالی آنات است و باطل و یا بین دو صورت ماده مدتی کم خالی از صورت می ماند، این فرض هم باطل است چرا که ماده نمی تواند بی صورت باشد. پس حرکت جوهر به سه صورت متصور است که هر سه باطل است و در نتیجه حرکت جوهری باطل است.

براین دلیل اشکال نقضی شد و از نقض جواب گفتیم، میرسید شریف اولاً بر جواب اشکال گرفتند و ثانیاً خودش از اشکال نقضی جواب گفتند.

جواب میرسید شریف: در حرکت کیفی فرض چهارم هم داریم و آن اینکه کیف سیال باشد و حرکت در کیف از همین نوع است و لذا اشکال در کیف لازم نمی آید.

اشکال لاهیجی بر جواب میرسید شریف: همان گونه که صورت سیال باطل است کیف سیال هم باطل است، کم سیال هم باطل است، این سیال هم باطل است و وضع سیا هم باطل است. پس اینکه برخی کیف را به قار و سیال تقسیم کرده صحیح نیست.

بیان مطلب: حرکت در کیف جنس است نوع از حرکت در کیف حرکت در سواد است که ازش تعبیر می شود به تسود، حال باید بینیم که تسود بمعنای سواد اشتد است یا اشتداد سواد، بعبارت دیگر تسود اشتداد خود سواد است و یا اشتداد موضوع در سوادش؟ تسود بمعنای اشتداد سواد یا اشتداد موضوع در سوادش است، نه اشتداد خود سیاهی؛ چرا که تسود یک حالت است و آنچه که این حالت را دارد موضوع سواد است نه خود سواد.

ص: ۳۲۴

بعبارت دیگر تسود عبارت از کیف سیال نیست بلکه عبارت از سیلان موضوع در کیف است؛ چرا که سواد وقتی می خواهد اشتداد پیدا کند یا شخص سواد باقی است و اشتداد پیدا می کند و یا شخص سواد باقی نیست، اگر باقی نباشد نمی تواند اشتداد داشته باشد چرا که اشتداد وصف وجودی است و نمی شود وصف امر عدمی باشد. و چنانچه شخص سواد باقی باشد اشتداد سواد به این معنا است که سواد به آن اضافه می شود و سواد دیگری به آن اضافه می شود و هکذا و این در حقیقت وارد شدن

کیف های متعاقب بر موضوع واحد است نه سیلان کیف. خلاصه اشتداد وصف سواد نیست بلکه وصف موضوعی است که کیف های متعاقب را می پذیرد. پس کیف سیال نداریم چنانکه صورسیال نداریم.

جواب دیگر از نقض (قدقیل): کیف و سایر اعراض نمی تواند دلیل را نقض کند چرا که تغییرات جوهری یعنی تغییر در صور و صورقابل اشتداد تضعف نیست ولذا حرکت ندارد، اما کیف و سایر اعراض قابل اشتداد و تضعف است و حرکت دارد.

متن: و فيه (ما مر): أن (اسم أن): القول بالفرد السیال الذي ذهب إليه بعضهم من أن الأين منه قار و منه سیال، هو (سیال) الحركة في المكان والکیف منه قار و منه سیال هو (سیال) الحركة في الکیف و الکیف منه ما هو قار و منه سیال هو الحركة في الکیف إلى غير ذلك، (متعلق ذهب): علی ما نقل في الشفاء (خبر أن): قد زيفه الشيخ: «بأن التسود مثلاً (تسود بعنوان مثال است والا تسود در میان حرکات کیفی خصوصیتی ندارد) لیس سواداً یشتد بل اشتداد سواد بل اشتداد الموضوع فی سواده. وذلك (اینکه تسود سواد مشتد نیست) لأنه لا یخلو إذا فرضنا سواداً إشتد: إما أن یكون ذلك السواد بعینه موجوداً و قد عرضت له عند الاشتداد زیاده، أو لا یكون موجوداً.



فإن لم يكن موجوداً فمحال أن يقال: إن ما قد عُدِمَ وبطلَ «هُوَ ذَا» (يعني هم اكنون)» يشتدّ فإن الموصوف بصفه موجوده يجب أن يكون أمراً موجوداً ثابت الذات. وإن كان السواد ثابت الذات فليس بسؤال كما زعموا من (بيان ما) أنها كيفيه سياله، بل هو (سواد) ثابت (قيد ثابت/ قيد يعرض): على الدوام يعرض عليه زياده لا يثبت مبلغها (مقدار ش) بل يكون (تامه) في كل آن مبلغ آخر، فيكون هذه الزيادة المتصله هي الحركة لا- السواد، فاشتداد السواد و سيلانه أو اشتداد الموضوع في السواد و سيلانه فيه (سواد) هو الحركة لا السواد المشتد. انتهى».

و قد قيل في دفع النقض (متعلق نقض): بالكيف و غيره: «إن تغيرات الجواهر \_ أعني الاجسام \_ بصورها لا تقع (تغيرات صور) في زمان، لأن الصوره لا تشتد و لا تضعف، بل تقع في آن، وتغيراتها (اجسام) بكيفياتها و كمياتها و أيونها و أوضاعها تقع في زمان، لأنها (چهارتا) تشتد و تضعف.

### جواب از نقض به كيف ۹۴/۰۱/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: جواب از نقض به كيف

در جواب نقض به كيف وسایر اعراض كفتیم كه صورت نوعیه اشتداد و تضعف ندارد ولی كيف وسایر اعراض اشتداد و تضعف می پذیرد ولذا دلیل عدم حرکت در كيف اجرا نمی شود چرا كه شق چهارم هم داریم كه عبارت است از اشتداد و تضعف.

اشتداد: در اشتداد محلّ داریم كه اولاً غیر متقوم است به حالّ و ثانياً ثابت است نسبت به حالّ كه بر آن وارد می شود و تبدل پیدا می كند، به این معنا كه در هر آن كه متوسط بین دو آن است حالّی حادث می شود كه در آن قبل و آن بعد آن حال وجود ندارد و این حالات حادث به سمت كمال غایی می روند.

ص: ۳۲۶

تضعّف: در تضعّف حوادث پشت سرهم وارد می شود در محلّ غیر متقوم به حالّ و ثابت نسبت به آن و این حوادث پشت به غایت كمالی حرکت می كند.

باتوجه به آنچه كه بیان شد در اشتداد و تضعّف محلّ غیر متقوم به حال داریم كه ثابت است نسبت به حال متجدد و متصرم، روشن است كه این حال عرض است نه جوهر چرا كه حالّ جوهر مقوم محل خود است و با تبدل حال هويت محل متبدل می شود. پس اشتداد در صور نوعیه نداریم؛ چرا كه محل متقوم و ثابت نداریم.

اشكال بر جواب فوق: شما در جواب گفتید اشتداد و تضعف در صور نداریم؛ چرا كه ماده و محل صور متقوم به تك تك صور یعنی صور شخصی است و حال آنكه برای اشتداد و تضعف ثبات نوع ماده كافی است و نوع ماده متقوم به صور ما یعنی صور علی البدل است كه با تعاقب صور حفظ می شود.

علاوه بر این وحدت شخصی ماده نیاز به وحدت شخصی صور ندارد بلکه با وحدت نوعی صورهم حفظ می شود. پس می توانیم اشتداد در صور داشته باشیم چرا که محل آن که ماده است ثابت است و صور متبدل می شوند.

متن: ومعنی الاشتداد: هو اعتبار المحل الثابت بالقياس إلى حالّ فيه (محل) غير قارّ تتبدّل نوعيته (حال) إذا قيس ما يوجد منه (حال) في آن إلى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كلّ آن متوسّطاً بين ما يوجد في الآنين المحيطين به (ما يوجد في آن آخر) ويتجدد جميعها على ذلك المحلّ المتقوم دونها (بدون احتياج به متجددات) من حيث هو (محل) متوجّه بتلك التجدّات إلى غايه ما.

و معنى الضّعف: هو ذلك المعنى بعينه إلا أنه (محل) يؤخذ من حيث منصرف بها (تجددات) عن تلك الغايه.

ص: ۳۲۷

فالأخذ في الشده و الضعف هو المحلّ لا- الحال المتجدد (بلحاظ آينده) المتصرّم (بلحاظ گذشته) و لا شك أنّ مثل هذا الحال (که تغيير می کند و محلش تغيير نمی کند) يكون عرضاً لتقوم المحلّ دون كلّ واحدٍ من تلك الهويّات.

وأما الحالّ العذّي يتبدّل هويّه المحلّ المتقوم (متعلق تبدل: بتبدله) (حال) وهي الصوره فلا يتصور فيها اشتداد و لا ضعف لامتناع تبدلها على شىء واحدٍ متقوم يكون هو هو في الحالين. انتهى.

وأورد عليه (جواب که از نقض داده شد) في شرح المقاصد: أن تقوم الماده إنّما هو بصوره ما فعدم الصوره إنّما يوجب عدمها لولم يستعقب حدوث صوره أخرى.

على أنّ لا نسلم تبدل هويّه الماده بتبدل الصوره، فإنّ الشّيخ صرّح: بأنّ الوحده الشخصيه للماده مستحفظه بالوحده النوعيه للصوره لا بالوحده الشخصيه (صورت). انتهى «

### ردّ جواب شارح مقاصد ۹۴/۰۱/۲۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ردّ جواب شارح مقاصد

از نقضی که بردلیل سوم وارد شد شرح مقاصد دو جواب نقل بیان کرد که صحیح نیستند.

بعضی ها گفتند که اشتداد و تضعف در صورت نیست چرا که در حرکت جوهری ماده متحرک است که فعلیت ندارد و فعلیت خود را از صورت می گیرد و وقتی که صورت عوض شد فعلیت های ماده و به تبع ماده عوض می شود و لذا موضوع ثابت ندارد و اشتداد و تضعف در جای است که موضوع ثابت داشته باشیم، اما حرکت های کیفی اشتداد و تضعف دارد چرا که موضوع در حرکت های کیفی جسم است که فعلیت خود را از کیف نمی گیرد و با تبدل کیف متبدل نمی شود و لذا اشتداد و تضعف در کیف وجود دارد. پس دلیل که بر نفی حرکت جوهری اقامه کردیم در کیف جاری نمی شود چرا که در کیف شق چهارم داریم که اشتداد و تضعف باشد.

ص: ۳۲۸

شارح مقاصد: اینکه صورت قابل اشتداد و تضعف نباشد صحیح نیست چرا که هر چند ماده فعلیت ندارد ولی قوام ماده با صورت ما حفظ می شود و تبدل شخصی صورت ضرر به قوام ثبات ماده نمی زند همین ثبات ماده کافی است برای اشتداد.

علاوه بر اینکه وحدت شخصی ماده هم با صورت نوعیه حفظ می شود. و ماده می تواند موضوع اشتداد باشد.

رد جواب شارح مقاصد: ماده چنانچه بدون صورت لحاظ شود دو تا فعلیت دارد؛ یکی فعلیت قابل بودن که قابل بودن ماده فعلیت دارد، بالقوه قابل نیست بلکه بالفعل قابل است، و دیگری فعلیت که با گرفتن صور پیدا می کند، صورت شخصیه فعلیت دوم را می آورد و با عوض شدن صورت فعلیت هم عوض می شود، هر چند فعلیت اول تبدل پیدا نمی کند و ماده از این جهت

ثبات دارد و صورت ما این فعلیت را حفظ می کند. ولی آنچه که برای اشتداد این فعلیت کافی نیست بلکه فعلیت دوم نیاز است و این فعلیت با عوض شدن صورت عوض می شود پس ثبات ماده ثبات ندارد که اشتداد داشته باشد، ولی موضوع کیف فعلیت و ثبات دارد و می تواند اشتداد داشته باشد پس دلیل در حرکت کیفی جاری نمی شود تا نقض شود.

متن: و أقول: اعتبار تقوّم المادّه بصورة ما، وكذا استحفاظ وحدتها(ماده) الشخصیّه (متعلق استحفاظ: )بالوحده النوعیّه إنّما هو لیصحّ كون المادّه أمراً ما بالقوّه، و لئلاّ یلزم أن تكون معدوماً مطلقاً ولا یكفی ذلك(تقوم واستحفاظ) فی كونها موجوده بالفعل فعلیته مقابله للقوّه و(حالیه) موضوع الحركه لا بدّ أن تكون موجوداً بالفعل فعلیته كذلك(مقابله للقوه) فإنّه(موضوع) إن لم تكن موجوداً بالفعل كذلك(فعلیه مقابله للقوه) بل كانت فعلیته عین قوّته كما فی الهیولی لم تكن ذاتاً واحده(یعنی قابلیت محققه اش عوض می شود)، بل كانت مع كلّ واحدهٍ من الصّور الّتی هی(ماده) قویّه علیها(یعنی قوه پذیرش آنرا دارد) ذاتاً(خبر كانت) علی حده مغایره لها(هیولی) مع أُخری منها(صور)، فلا یكون لشیء من تلك الذوات(ذوات که هیولی با صورت پیدا می کند) المتحصّله المختلفه حرکة(اسم یكون) و انتقال من حاله إلى أُخری فلا حرکة أصلاً.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حقیقت هیولی بالقوه بودن است

حقیقت هیولی: حقیقت هیولی و فعلیت هیولی بالقوه بودن آن است؛ چرا که هیولی را شیخ در "الیهات شفاء" اینگونه تعریف کرده: «جوهر مستعد لكل شیء»

در این تعریف «جوهر» در حکم جنس است و عبارت است از «أمر لیس فی الموضوع» که «امر» عام است هم شامل امر بالفعل می شود هم شامل امر بالقوه و لذا چیزی را روشن نمی کند و «لیس فی الموضوع» سلب است و نمی تواند چیزی را بیان کند، عبارت دیگر جوهر جنس است و جنس جانشین ماده که جزء بالقوه ی شیء است و نمی تواند حقیقت شیء را نشان دهد.

«مستعد لكل شیء» فصل است و معنایش استعداد و قابلیت برای هر چیزی است پس حقیقت هیولی قابلیت برای کل شیء است، عبارت دیگر فصل باذا صورت است و صورت حقیقت شیء را نشان می شود پس حقیقت هیولی قابل کل شیء بودن است.

باتوجه به تعریف هیولی دو حقیقت ندارد یکی حقیقت که با آن بالفعل باشد و حقیقت دیگری که با آن بالقوه باشد، برخلاف مثلاً «نطفه ی انسان» که یک حقیقت بالفعل دارد که نطفه بودن آن است و دیگری بالقوه که انسان بودن است یا مثلاً «هسته» که بالفعل هسته است و بالقوه درخت.

متن: و إنما كان فعلية الهيولى في حد ذاتها (یعنی صرف نظر از صورت که می گیرد یا دارد) عین کونها بالقوه، لما قال الشَّيْخُ فِي "إِلَهِيَّاتِ الشِّفَاءِ": «جوهر الهيولى (مبتداً) و (تفسیر جوهر...) کونها بالفعل هيولى (خبر: لیس إلما أنه جوهرٌ مستعدٌ لكذا والجوهرية التي لها (هيولى) لیس تجعلها (هيولى) بالفعل شيئاً من الأشياء، بل تُعَدُّها لأن تكون بالفعل شيئاً بالصَّوره.

ص: ۳۳۰

ولیس معنی جوهریتها إلما أنها أمرٌ لیس فی موضوع، فالإثبات هاهنا هو «أنه أمر» و أمّا «أنه لیس فی موضوع» فهو سلب و «أنه أمر» لیس یلزم منه أن یکون شيئاً معیناً بالفعل لأن هذا عامٌ و لا یصیر الشیء بالفعل شيئاً بالأمر العام ما لم یکن له فصل یخصه و فصله أنه مستعدٌ لكل شیء فصورته التي تظن له هي أنه مستعدٌ قابل.

فإذن لیس هاهنا حقیقه للهیولی تكون بها بالفعل و حقیقه أخرى یکون بها بالقوه إلما أن یطراً علیها حقیقه من خارج فیصیر بذلك (حقیقت) بالفعل و یکون فی نفسها و اعتبار وجود ذاتها بالقوه. و هذه الحقیقه هي الصَّوره. انتهى «

Your browser does not support the audio tag

خواجه درباب نفی حرکت درجواهر بسیطه گفت «فان بسائط الجواهر توجد دفعه» ودرباب مرکبات جواهرهم می گوید «تعدم بعدم اجزائها»، چرا که مرکبات از بسائط تشکیل می شود اگر بسائط دفعتاً تبدیل شود تبدیل مرکبات هم به تبدیل بسائط است پس مرکبات هم دفعتاً تبدیل میشود.

لاهیجی: مرکب که شروع کرد به عوض شدن یا درحین اشتداد مرکب باقی است ویا باقی نیست اگر مرکب باقی است معلوم می شود که خودمرکب حرکت نمی کند بلکه حالتی از حالت مرکب حرکت می کند اگر مرکب درحال اشتداد باقی نماند بلکه فاسد چون اجزایش دفعتاً فاسد می شود مرکب هم دفعتاً فاسد می شود وحرکت صورت نمی گیرد نه جوهری و نه غیر جوهری. پس دریک صورت حرکت جوهری رخ نمی دهد ودرصورت دیگر اصلاً حرکت اتفاق بوجود نمی آید.

ص: ۳۳۱

مضاف: دومین مقوله ی که در آن حرکت وجود ندارد مضاف است؛ چرا که مضاف حتی عروضش هم مستقل نیست بلکه عروضش بواسطه عروض مقوله ی دیگر است، یعنی هر گاه مضاف بخواهد عارض شود ابتدا مقوله ی دیگری بر موضوع عارض می شود وبعده مضاف عارض موضوع می شود. پس ما یک موضوع داریم یک عارض داریم که واسطه است ویک مضاف است که عارض است، بعبارت دیگر موضوع داریم و معروض اول یا بدون واسطه داریم که عرضی از اعراض است و مضاف که عارض است. حال باید بینیم که معروض اول حرکت دارد یا ندارد، اگر معروض اول حرکت دارد مضاف که عارض آن است هم بالتبع حرکت دارد، وچنانچه معروض اول حرکت نداشته باشد مضاف هم حرکت ندارد (چرا که عروض اضافه تابع عروض عارض دیگر است). پس اضافه حرکت وعدم حرکتش تابع معروض اول است.

ابن سینا: شیخ درباره ی اضافه می گوید مضاف ها غالباً دفعتاً عوض می شود، اما گاهی چنین نیست، دراین فرض باید به معروض اول آن نگاه کنیم که معروض اول تغییر می کند یا تغییر نمی کند.

گاهی مضاف عارض می شود بر جوهر در این جا موضوع و معروض اولش هر دو جوهر است و چون جوهر حرکت نمی کند مضاف حرکت نمی کند. گاهی مضاف عارض کم می شود و می گوئیم انقص وازید، وزیاده و نقیصه که کم است اشتداد دارد و حرکت می کند مضاف هم بتبع اشتداد دارد و حرکت.

گاهی مضاف عارض کیف می شود مثل اسخن و ابرد که عارض بر سخونت و بروت می شود و سخونت و بروت که کیف است حرکت می کند و اسخن و ابرد هم بالتبع حرکت می کند.

ص: ۳۳۲

ان قلت : اگر اضافه عارض برمی شود بر موضوع بواسطه عروض مقوله ی دیگر، چگونه ابوت و بنوت بدون واسطه عارض جوهر می شود.

قلت: اولاً در اضافه ابوت و بنوت هم واسطه داریم، در حقیقت ابوت و بنوت عارض بر ذات (ذات زید و عمر) شده بواسطه جوهر (این جواب تسامحی است). ثانیاً، آنجای که اضافه عارض بر عرض دیگر شود واسطه می خواهد، اما وقتی که اضافه بر جوهر وارد شود عروضش بدون واسطه است. پس وقتی که عروض اضافه بر عرض باشد عروضش با واسطه است و زمانی که معروض اضافه جوهر باشد عروضش واسطه نمی خواهد.

متن: و مرکباتها؛ أي مرکبات الجواهر تنعدم بعدم أجزائها؛ أي ينعدم كل منها (مرکبات) یا نعدم جزء من اجزائه و (عطف تفسیر بر اجزائه) بسائطه، فلو تحرك المركب في الجوهرية (۱) و كانت ذاته باقية في وسط الاشتداد لم تقع الحركة في الجوهرية، بل في حال من احوالها (۲) وإن لم يكن (مرکب) ذاته باقيه، بل كانت قد فسدت و حدث مركب آخر فلا بدّ لفساده من فساد جزء من أجزائه أو جميع أجزائه و فساد كل جزء من أجزائه دفعي لما مرّ (ص ۲۴۰)، فيكون فساد المركب أيضاً (مثل بسائط) دفعياً، فلا حركة ولا انتقال تدريجاً.

وأمّا المضاف فهو تابع لمعروضه في الأحكام لكونه طبيعه غير مستقلة، بمعنى أنّ مقوله المضاف غير عارضه للموضوع إلّا بواسطه عروض مقوله أخرى من مقولات العرض له (موضوع) يكون هي (مقوله أخرى) معروضها (مقوله مضاف) الاوّل (يعني بدون واسطه)، و مقولات العرض بعضها ممّا يقبل الحركة دون بعض فإن كان معروضه (مضاف) قابلاً للحركة كان المضاف أيضاً قابلاً لها (حركة) و إلّا فلا (اگر معروض بدون واسطه مضاف حرکت نداشته باشد مضاف هم حرکت ندارد).

قال الشيخ: «وَأَمَّا مَقُولُهُ الْمُضَافُ فَيُشْبَهُ أَنْ يَكُونَ جُلُّ الْإِنْتِقَالِ فِيهَا (مَقُولُهُ مُضَافٌ) إِنَّمَا هُوَ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ دَفْعُهُ، وَإِنْ (شَرْطِيَّةً) اِخْتَلَفَ (أَي تَغَيَّرَتْ) فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ فَيَكُونُ التَّغْيِيرُ بِالْحَقِيقَةِ وَ أَوَّلًا (بِدُونَ وَاسِطَةٍ) وَاقِعًا فِي مَقُولِهِ أُخْرَى عَرَضَتْ لَهَا الْإِضَافَةُ، إِذْ مِنْ شَأْنِهَا (إِضَافَةٌ) أَنْ تَعْرُضَ (إِضَافَةٌ) مَقُولَاتٍ أُخْرَى وَ لَا يَتَحَقَّقُ بِذَاتِهَا.

فَإِذَا كَانَتْ الْمَقُولَةُ (كَمَا مَعْرُوضٌ أَوَّلٌ مُضَافٌ اسْت) مِمَّا تَقْبَلُ الْأَشَدَّ وَ الْأَضْعَفَ عَرَضٌ لِلْإِضَافَةِ (ن ش) مِثْلَ ذَلِكَ (شَدَّةً وَضَعْفًا)، فَإِنَّهُ لَمَّا كَانَتْ السِّيَخُونَةُ تَقْبَلُ الْأَشَدَّ وَ الْأَضْعَفَ كَانَ الْأَسْخَنُ يَقْبَلُ الْأَشَدَّ وَ الْأَضْعَفَ، فَيَكُونُ مَوْضُوعُ الْإِضَافَةِ يَقْبَلُ وَ يَلْزِمُهُ (مَوْضُوعٌ) ذَلِكَ (أَشَدُّ وَ أَضْعَفٌ) قَبُولًا - أَوَّلِيًّا، فَيَكُونُ الْحَرَكَةُ فِي الْأَمْرِ الْعَارِضِ لَهُ (أَمْرٌ) الْإِضَافَةُ بِالذَّاتِ وَ أَوَّلًا، وَ لِلْإِضَافَةِ بِالْعَرَضِ وَ ثَانِيًّا. انْتَهَى».

## حرکت نداشتن متی ۹۴/۰۱/۲۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حرکت نداشتن متی

بحث در مقولاتی بود که حرکت در آنها واقع می شود، بیان شد که حرکت در جوهر واقع نمی شود، حرکت مضاف تابع معروض آن است چنانچه معروض مضاف دارای حرکت باشد مضاف هم به تبع دارای حرکت است ولی اگر معروض مضاف حرکت نداشته باشد مضاف هم حرکت ندارد، مثلاً جوهر حرکت ندارد مضاف عارض بر آن هم حرکت ندارد.

متی سومین مقوله که حرکت ندارد: متی مثل مضاف حرکتش تابع حرکت معروض آن است؛ چرا که متی هم مثل مضاف عروض مستقل ندارد بلکه عروضش تابع عروض مقوله ی دیگر است. ولذا هرگاه معروض متی حرکت داشته باشد متی بالتبع حرکت خواهد داشت و در جای که معروض متی حرکت نداشته باشد متی هم حرکت ندارد.

ابن سینا: ۱. انتقال از متی به متای دیگر دفعی است چنانکه از انتقال از سال به سال دیگر و از ماه به ماه دیگر دفعی است، که طی خود سال و خود ماه تدریجی است ولی انتقال از یک سال به سال دیگر فعلی است، سال قبل که به آخرش رسید بلا فاصله و دفعتاً سال بعد شروع می شود، هم چنین وقتی که ماه به آخر رسید بدون فاصله ماه بعد شروع می شود نه اینکه مدتی بگذرد بعد ماه بعد بیاید.

ص: ۳۳۴

۲. متی مثل اضافه است همان گونه که حرکت اضافه تابع معروض آن است حرکت متی هم تابع حرکت معروض آن است، اگر معروض متی حرکت داشته باشد متی هم بالتبع حرکت دارد و چنانچه معروض متی حرکت نداشته باشد متی هم حرکت ندارد. بنابراین متی حرکت مستقل ندارد.

مدعی: حرکت در متی وجود ندارد.



دلیل: هر حرکتی دارای متی است، چرا که هر حرکتی دارای زمان است و نسبت به زمان متی است، بنابراین چنانچه حرکت در متی باشد برای متی متی خواهد بود و برای زمان زمان که باطل است.

متن: وكذا متی (بیان كذا): تابع لمعروضه فإنه غير مستقل أيضاً كالمضاف (تفسیر ایضاً).

قال الشيخ في الشفاء: «وأما مقوله متی، (۱) فیشبه أن يكون الانتقال من متی إلى متی أمراً واقعاً دفعه كالانتقال من سنه إلى سنه أو من شهر إلى شهر، (۲) أو یشبه أن يكون حال متی كحال الإضافة في أن نفس متی لا ينتقل فيه (متی) عن شیء (درجه) إلى شیء (درجه)، بل يكون الانتقال الأول في كيف أو كم و يكون الزمان لازماً لذلك التغير فيعرض بسببته (تغير) فيه (زمان) التبدل، وأما ما (معروض) لا تغير فيه فستعلم أنه ليس في الزمان فكيف يكون له (معروض) حركة فيه (زمان).» انتهى.

وإلى هذا الأخير \_ أعنى: كون حاله كحال الإضافة \_ يرجع ما قال في النجاه من «أن وجود متی للجسم تبع للحركة» على ما نقل في المواقف، أي ثبوته (متی) للجسم بتوسط الحركة، فإن ما لا- حركة فيه و لا- تغير له لم يتصور له متی. و قال أيضاً: «وكيف يكون فيه (متی) حركة؟ فإن كل حركة في متی فلو كان فيه (متی) حركة لكان لمتی متی آخر»

Your browser does not support the audio tag

موضوع: انتقال دفعی متی به متی دیگر

بحث در این داشتیم که در متی حرکت است یا خیر، بعد از حرف خواجه به کلام ابن سینا پرداختیم.

ابن سینا: ۱. انتقال از متی به متی دیگر دفعی است، ۲. متی همانند اضافه است بلحاظ حرکت فی نفسه نداشتن.

دفعی بودن انتقال از متی به متی دیگر: متی نسبت شی به زمان است، که اجزای بالفعل ندارد، و اگر بخواهیم برای زمان اجزای در نظر بگیریم بین دو جزئی آن فاصله است، چرا که حد مشترک بین دو جزء زمان آن است؛ مثلاً بین امسال و سال آینده آن فاصله است همین طور بین این ماه و ماه آینده، و زمانیکه سال و ماه جاری به تدریج به آخر برسد بدون فاصله و دفعتاً وارد سال و ماه دیگر شروع می شود که تدریجی است. پس انتقال از زمان به زمان دیگر دفعی است هم چنین انتقال از متی به متی دیگر؛ چرا که متی نسبت شی به زمان است و همان طور که انتقال از زمان به زمان دیگر دفعی است انتقال از متی به متی دیگر هم دفعی است.

اشکال میرسد شریف: فاصله بین دو زمان گاهی آن است و گاهی قطعه ی از زمان مثلاً بین صبح و مغرب طول روز فاصله است که به تدریج طی می شود پس انتقال از زمان به زمان دیگر همیشه دفعی است، چنانکه انتقال از مکان به مکان دیگر گاهی دفعی است و گاهی تدریجی است مثل این بین دو مکان قطعه ی از مکان فاصله باشد. پس اینکه ابن سینا بطور مطلق گفت انتقال از متی به متی دیگر دفعی است صحیح نمی باشد.

ص: ۳۳۶

متن: و أمّا الأوّل \_ أعنی: کون الانتقال من شیء (متی ن ش) إلى متی آخر دفعیاً \_ فبیانه أنّ أجزاء الزّمان متّصل بعضها ببعض، و الفصل المشترك بینها (اجزاء) هو الآن. فإذا فرض زمانان کسنتین أو شهرین أو یومین یشترکان فی آن، فقبل ذلك الآن یستمرّ للموضوع (متحرک) متاه بالقیاس إلى الزّمان الأوّل و بعده یستمر له متاه بالقیاس إلى الزّمان الثّانی و ذلك الآن هو نهاییه وجود الأوّل (زمان اول) و بدایه حصول الثّانی (زمان ثانی) فلا تدریج فی الانتقال.

قال شارح المواقف: «ویرد علیه: أنّ الفاصل بین أجزاء المسافه حدود غیر منقسمه ولكن إذا فرض مکانان بینهما مسافه منقسمه كان الانتقال من أحدهما إلى الآخر تدریجیاً فکذا الحال فی الانتقال من زمان (زمان اول) إلى زمان بینهما زمان کالفجر و المغرب مثلاً، فإنّه (انتقال از فجر به مغرب) یكون تدریجیاً أيضاً (همان طور که در زمان قبل و زمان بعد تدریج است) لا دفعیاً»

جواب از اشکال شارح مواقف ۹۴/۰۱/۳۱

Your browser does not support the audio tag

جواب لاهیجی: ۱. مسافت یعنی مکان که حرکت طی می کند، و مکان هر چند ثابت است ولی بلحاظ مسافت بودن تدریجی است حال برای این مسافت اگر حدودی را در نظر بگیریم مسافت چند قطعه می شود که این قعه ها هر کدام دارای اجزای است ولی حدودی که قطعات را از هم جدا می کند جزء لایتجزی و آن است؛ چرا که هر حدّ مشترک از سنخ قبل و بعد خود نیست. پس قطعات دارای امتداد و اجزاً اند و حدود امتداد ندارند و آنی اند.

۲. وقتی متحرک در مسافت حرکت می کند هر حدی از مسافت می شود مکان متحرک کانه متحرک سر هر حدی توقف می کند. پس متحرک مکان های دارد که آنی است.

ص: ۳۳۷

۳. انتقال از مسافت به مسافت دیگر یا از قطعه ی از مسافت به قطعه ی مسافت دیگر دفعی است، چرا که بین شان آن فاصله که دفعتاً طی می شود ولی انتقال از حد به حدّ دیگر تدریجی است چرا که وسط دو حدّ مسافت فاصله است که دارای اجزاً است و تدریجاً طی می شود.

۴. نسبت حدود مسافت به مسافت نسبت آن است به زمان پس بجای مسافت می توانیم زمان بگذاریم و بجای حدود مسافت آن، چنانکه عکس این مطلب هم ممکن است.

باتوجه به مقدمات فوق باید ببینیم که متی چیست؟ آیا متی نسبت شی است به آن فقط و یا متی نسبت شی است به زمان و یا به آن.

اگر بگوییم متی نسبت جسمی (شیء) است به آن فقط، چنانکه آن نسبت جسم است به مکان در این صورت انتقال از متی به متی دیگر تدریجی است؛ چرا که بین دو آن زمان فاصله است و طی زمان تدریجی است.

اگر بگوییم متی نسبت شی است به زمان یا به آن، در صورت که متی نسبت شی باشد به زمان انتقال از متی به متی دفعی است؛ چرا که بین دو زمان (یا دو متی) آن فاصله است و طی آن دفعی است، همان گونه که انتقال از شهر به شهر دیگر دفعی است؛ چرا که مرز و حدّ بین دو شهر جزء لایتجزی است. اما اگر متی نسبت شی به آن باشد انتقال از متی به متی تدریجی است، چرا که بین دو آن (یا بین دو متی) زمان فاصله است و طی زمان تدریجی است.

جواب از اشکال شارح مواقف: اینکه متی نسبت شی باشد به آن فقط صحیح نیست، بلکه متی نسبت شی است به زمان یا به آن و احتمال قوی آن است که متی نسبت شی به زمان باشد و لذا انتقال از متی به متی دفعی است و اشکال شارح مواقف که گفت انتقال از متی به متی گاهی دفعی است و گاهی تدریجی صحیح نیست.

ص: ۳۳۸

وجه تردید در کلام شیخ: بدلیل آنکه در متی دومینا است؛ یکی اینکه متی نسبت شی باشد به زمان و دیگر آنکه متی نسبت شیء باشد به زمان و آن. شیخ تردید کرده و گفته انتقال از متی به متی دیگر دفعی است و در جای دیگر متی را در حرکت داشتن و نداشتن مثل اضافه دانسته که اگر معروضش حرکت داشته باشد متی هم به تبع حرکت خواهد داشت و اگر معروض متی حرکت نداشته باشد متی هم حرکت نخواهد داشت.

تبصره: بیان طولانی لاهیجی در جواب شارح مواقف و توجیه دو گونه حرف گفتن شیخ لازم نیست و بلکه خالی از خلل نیست؛ چرا که اولاً حدود مسافت را مکان دانستن خلاف ظاهر است، و ثانیاً متی نسبت شی است به زمان، نه اینکه متی نسبت شی باشد به زمان یا به آن، و بر فرض هم چنین باشد توجیه دو گونه حرف گفتن شیخ ربط به تعریف متی ندارد، و وجه دیگری دارد.

جواب از اشکال شارح مواقف: بین دو جزء مسافت حد مشترک فاصله است و حد مشترک نمی تواند مسافت باشد چرا که حد مشترک از سنخ قبل و بعد خود نیست، چنانکه در جای خودش بیان شده است. پس اینکه بین دو جزء مسافت مسافت فاصله شاید در عرف چنین باشد ولی از محل بحث خارج است. شیخ جای را بیان کرد که بین دو جزء زمان حد مشترک باشد که آن است و طی آن دفعی است نه تدریجی.

توجیه دو گونه حرف گفتن شیخ: وقتی شیخ می گوید انتقال از متی به متی دفعی است مرادش انتقال استقال متی است صرف نظر از معروضش و زمانیکه می گوید متی مثل است اضافه است مرادش انتقال متی به تبع معروضش است. ( شرح مواقف، ج ۶، ص ۲۲۲).

متن: وأقول: نسبة المكان و هو حدّ من حدود المسافه (متعلق حدود:) فى أجزاء المسافه كنسبه الآن فى أجزاء الزّمان ونسبه الزّمان إلى الزّمان كنسبه المسافه إلى المسافه كالدار إلى الدار و البلد إلى البلد، فكما أنّ الانتقال من زمانٍ إلى زمانٍ بينهما (دو زمان) أنّ مشتركٌ دفعيٌّ، فكذا من بلدٍ إلى بلدٍ بينهما حدٌّ مشتركٌ دفعيٌّ، وكما أنّ الانتقال من مكانٍ إلى مكانٍ \_ اعنى: من حدٍّ من المسافه إلى حدٍّ آخر منها \_ تدريجيٌّ لامحاله لامتناع تجاوز الحدود فكذا الانتقال من آنٍ إلى آنٍ تدريجيٌّ لامتناع تتالى الآتات.

فلو كان متى نسبة الجسم إلى الآن فقط كما أنّ الأين نسبة الجسم إلى المكان لكان حال الانتقال فى متى كحال الانتقال فى الأين فى كونه تدريجيّاً، لكن متى نسبة الجسم إلى الزمان أو إلى الآن كما سيأتى فباعتبار كونه نسبة إلى الزمان يكون حال الانتقال من متى إلى متى كحال الانتقال من بلدٍ إلى بلدٍ أو من دارٍ إلى دارٍ فى أنّ كلاهما (انتقال ازمته به متى وانتقال از داربه دار) دفعيٌّ لا- كحال الانتقال من مكانٍ إلى مكانٍ وباعتبار كونه نسبته إلى الآن يكون حال الانتقال فيه كحال الانتقال من مكان (حدّ) إلى مكان (حد) لكنّ الأغلب إنّما هو الاعتبار الأوّل فلا يرد ما ذكره.

ولهذا (درمبنای صحیح دو اعتبار است ولی اعتبار اول غالب است) الذى ذكرنا و ردّ الشيخ بين كون الانتقال فى متى دفعيّاً و بين كونه كالاضافه. فالأوّل (احتمال اول ابن سينا): إنّما هو باعتبار كون متى نسبة إلى الزمان. والثانى (احتمال دوم ابن سينا): باعتبار كونه أعمّ من النسبه إلى الزمان و الآن، فليتدبّر.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حرکت داشتن یا نداشتن جده

جده چهارمین مقوله ی که حرکت ندارد: برای جده دومعنا شده است طبق یک معنا جده اصلا حرکت ندارد و طبق معنای دیگر حرکت تبعی دارد.

معانی جده: ۱. جده عبارت است از تملک، مثل تعمم بمعنای مالک عمامه بودن و تقمص مالک پیراهن بودن.

طبق این معنا که مصنف هم قائل به آن است جده حرکت ندارد چرا که مالک شدن دفعی است، یا انسان مالک چیزی می شود و یا ملک چیزی نمی شود، اینکه کم کم مالک چیزی شود نداریم.

۲. جده عبارت باشد از نست الجسم الی الحاوی (حاولی لکل او حاوی لبعض) مثل تقمص که حاوی کل بدن است و تعمم که حاوی بعض سراسر است.

طبق معنای دوم جده مثل است اضافه است یعنی تابع هتتی است که از نسبت جسم به حاوی بدست می آید چنانچه هیئت حرکت داشته باشد جده هم به تبع حرکت دارد، مثل اینکه عمامه کم کم به طرف جلو بیاید در این صورت هیئت به تدریج عوض می شود و جده یعنی نسبت سربه عمامه هم به تبع حرکت می کند.

ابن سینا در طبیعات شفاء جده را بمعنای دوم می گیرد و می گوید جده عبارت است از نسبت جسم به چیزی که شامل آن است و با جسم منتقل می شود، مثل نسبت بدن به پیرهن که شمال بدن است و با بدن منتقل می شود.

جده یا نسبت جسم به حاوی اولاً وبالذات حرکت ندارد اما به تبع حرکت حاوی حرکت دارد.

ص: ۳۴۱

فعل وانفعال پنجمین و ششمین مقوله ی که حرکت ندارد: در مقوله ی فعل و مقوله ی انفعال حرکت معقول نیست.

متن: و اما الجده فالانتقال فیها یکون دفعه لآنها عند المصنف یکون عبارة عن نسبه التملک كما سیأتی فان حصل التملک وقع دفعه و الّا (اگر تملک حاصل نشد) فلا حصول له (جده) فلا یعقل فیه (جده) حرکه. کذا فی شرح العلامه.

و قیل: أنّها (جده) کالاضافه فی کونها طبیعه غیر مستقلّه فتتبع (جده) معروضها فی التبدل و الاستقرار و لعلّ ذلك (که جده تابع معروضش است) مبنی علی کونها عبارة عن نسبه الجسم الی حاوله او لبعضه کالتقمص و التعمم فهی تابعه لهیئته الاحاطه فان تبدلت تلك الهیئته كما اذا تحرکت العمامه الی النزول او الصعود بتبدل النسبه و الّا فلا.

و هذا (جده تابع معروض است) هو الموافق لكلام الشيخ حيث قال في طبيعيات الشفاء: و اما مقوله الجده فأنى الى هذه الغايه لم اتحققها و الذى يقال ان هذه المقوله تدل على نسبه الجسم الى ما يشمله و يلزمه فى الانتقال (جواب شرطى كه از الذى فهميده مى شود:) فىكون تبدل هذه النسبه على الوجه الاوّل (بدون واسطه) انما هو فى السطح الحاوى فلا يكون فيها (جده) \_ على ما اظن \_ لذاتها و أوّلا حركة انتهى.

و اما الفعل و الانفعال: فلما اشار إليه بقوله : و لا يعقل الحركة فى مقولتى الفعل و الانفعال.

## حرکت نداشتن فعل وانفعال ۹۴/۰۲/۰۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حرکت نداشتن فعل وانفعال

بحث در این داشتیم که در مقوله ای فعل و مقوله ی انفعال حرکت معقول نیست؛ برای اثبات این مدعا لاهیجی با توجه به تعریف حرکت در مقوله دلیل ارائه کرده و قوم با توجه به ویژگی ذاتی مقوله فعل و انفعال دلیل دیگری ارائه کرده است.

ص: ۳۴۲

دلیل مشهور: فعل و انفعال یا دفعی است و یا تدریجی در هر صورت معنا ندارد که حرکت در آن واقع شود. در صورت که فعل و انفعال دفعی باشد چنانچه حرکت در آن وقع شود معنایش است که امر تدریجی در امر دفعی واقع شود، که باطل است. و در صورت که فعل و انفعال تدریجی باشد چنانچه حرکت در آن واقع شود معنایش این است که حرکت در حرکت واقع شود یا حرکت مسافت باشد برای حرکت و یا حرکت حرکت داشته باشد که باطل است.

مقوله ی فعل عبارت است از تاثیر تدریجی و انفعال تاثر تدریجی است پس تدریج ذاتی فعل و انفعال است و تدریج یا ذات حرکت است و یا همراه حرکت، حال چنانچه حرکت در مقوله ی فعل و انفعال واقع شود معنایش آن است که حرکت در حرکت واقع شود یا حرکت مسافت باشد برای حرکت و یا حرکت حرکت داشته باشد که باطل است.

بیان لاهیجی: اگر حرکت در مقوله ی فعل و یا مقوله ای انفعال داشته باشیم یا لازم می آید حرکت به سمت ضدان و یا لازم که حرکت تبدل به سکون شود لکن التالی بکلا قسمیه باطل فالمقدم مثله.

بیان ملازمه: ۱. مقوله ی انفعال جنس است و انواعی دارد مثلا تسخن یک نوع از انفعال است و تبرد نوع دیگر آن، چنانکه کیف جنس است و انواعی دارد مثلا برودت یک نوع از کیف است حرارت نوع دیگری و...

۲. حرکت در مقوله ی انفعال آن است که متحرک از نوع آن به نوع دیگر آن و یا از صنف آن مقوله به صنف دیگر آن حرکت کند.

۳. دو حرکت که مستقیم که در امتداد هم نباشند و یا دو حرکت متضاد باشند، مثلا حرکت در تبرد و حرکت در تسخن، بین شان

سکون فاصله است.

ص: ۳۴۳



۴. باتوجه به مقدمات فوق چنانچه حرکت درمقوله ی انفعال داشته باشیم متحرک باید از نوع مقوله ی انفعال به نوع دگر آن منتقل شود؛ مثلا متحرک از تسخن که نوع از مقوله انفعال است منتقل شود به تبرد که نوع دیگر آن است، حال اگر وقتی به تبرد منتقل شد تسخن را به همراه داشت لازم می آید توجه به ضدین چرا که تسخن توجه به سخونت است و تبرد توجه به برودت و سخونت و برودت ضد هم اند. اما چنانچه منتقل به تبرد شد ولی تسخن را به همراه نداشت لازم می آید که بین شان سکون فاصله باشد و حرکت قطع شود.

استدلال فوق در کلام شیخ آمده است و ایشان بیان می کند که چگونه دریک فرض توجه به ضدین لازم می آید و در فرض دیگر انتقاع حرکت به همین جهت لاهیجی به کلام شیخ استناد می کند.

ابن سینا: حرکت درمقوله عبارت است از انتقال متحرک از نوع مقوله به نوع دیگر همان مقوله باتوجه به این تعریف جایز نیست که درمقوله آن ینفعل و آن یفعل حرکت وجود داشته باشد؛ چرا که اگر متحرک مثلا از تبرد به تسخن منتقل شود، یا تبرد باقی است و متحرک منتقل به تسخن می شود و یا تبرد متوقف و متحرک منتقل به تسخن می شود.

اگر تبرد باقی باشد و متحرک منتقل به تسخن شود لازم می آید که متحرک قصد کند برودت و سخونت را باهم؛ چرا که انتقال به تسخن گرفتن فردی از طبیعت تسخن است و فردی از طبیعت تسخن با حصول فردی از طبیعت سخون حاصل می شود، و فرض این است که فردی از طبیعت تبرد و فردی از طبیعت برودت را هم دارد. و این اجتماع ضدین است و باطل.

اگر تبرد باقی نباشد و متحرک منتقل شود به تسخن معنایش این است که حرکتی قطع شود و حرکت دیگر شروع شود و این تخلل سکون در حرکت و باطل است.

متن: فَإِنَّ الْمُنْتَقِلَ فِي التَّسَخُّنِ إِلَى التَّبَرُّدِ مَثَلًا- لَا يَكُونُ تَسَخُّنُهُ بَاقِيًا، لِأَنَّ التَّسَخُّنَ تَوَجُّهًا إِلَى السَّخُونِ وَالتَّبَرُّدَ تَوَجُّهًا إِلَى الْبُرُودِ، (يعني فلو كان التسخن باقيا:) فيلزم التوجه في زمانٍ واحدٍ إلى الضدّين و هو محال.

و إذا لم يكن التسخن باقياً فالتبرّد لا يوجد إلّا بعد و قوف التسخن فبينهما (تسخن و تبرد) زمان سکون لکونهما (تسخن و تبرد) حرکتین متضادّین، فلا يكون هناك (آنجا که تسخن متوقف و تبرد شروع شد) حرکتی که من التسخن الی التبرد علی الاستمرار و کذا الحال فی التسخين و التبريد.

فقال الشّيخ: « لا يجوز أن يكون في طبيعه أن يفعل و أن يفعل حركة على سبيل ما تقال الحركة في المقوله (ص ۴۲۰)، فإنه إن جاز أن يكون انتقال من التبرّد إلى التسخن يسيراً سيراً فلا يخلو: إمّا أن يكون ذلك (انتقال من التبرد...) والتبرّد تبرّداً و عند ما ينتهي التبرّد.

فإن كان (انتقال) عند ما التبرّد بعدُ تبرّد و معلوم أنّ الانتقال إلى التسخن أخذ من طبيعه التسخن و في طبيعه التسخن أخذ من طبيعه السخونه فيكون (منتقل) عند ما يقصد الحرّ يقصد البرد و هذا محال. و إن كان عند منتهى البرد فهو (انتقال) بعد الوقوف على البرد و بعد الانتهاء كما ستعلم » انتهى .

## اشكال شارح مواقف ۹۴/۰۲/۰۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشكال شارح مواقف

گفتیم اگر تبرد باشد و تسخن شروع شود لازم می آید اجتماع ضدین و اگر تبرد متوقف شود و تسخن شروع شود لازم می آید انتقاع حرکت که خلاف فرض است؛ چرا که اخذ از طبیعت تسخن بمعنای اخذ فردی از طبیعت تسخن است و اخذ فرد از طبیعت تسخن اخذ فرد از طبیعت سخونت است، هم چنین تبرد اخذ فردی از طبیعت برودت است. پس چنانچه شی تبرد داشته باشد و به تسخن منتقل شود لازم می آید اخذ فرد از طبیعت و اخذ فرد طبیعت سخونت با هم و این اجتماع ضدین است.

ص: ۳۴۵

اشكال شارح مواقف: تسخن و تبرد مراتب دارند، مثلاً وقتی که آتش را زیر آب قرار دهیم آب به تدریج گرم می شود تا اینکه به نقطه ی جوش برسد و زمانیکه آتش را کم کم دور و خاموش کنیم آب به تدریج سخونتش کم می شود تا اینکه برسد به مرتبه ضعیف سخونت و از آنجا مراتب تبرد و برودت شروع می شود و تدریجاً شدید می شود تا اینکه برسد به نقطه ی انجماد. پس نه اجتماع ضدین لازم می آید چرا که تا مرته سخونت و تسخن وجود دارد برودت و تبرد نیست، و نه انتقاع حرکت چرا که در همان لحظه که سخونت و تسخن تمام می شود برودت و تبرد شروع می شود، بلکه شق سوم داریم که

بمحض تمام شدن مرتبه ضعیف تسخن و سخونت مرتبه ضعیف تبرد و برودت شروع می شود و مراتب ضعیف سخوت و برودت تضاد ندارند که انتقطاع حرکت لازم می آید و باید سکون فاصله شود بلکه انتقال از سخونت و تسخن ضعیف به برودت و تبرد ضعیف در آن صورت می گرد، چنانکه در تمام حرکات انتقال از یک جزء به جزء دیگرش آنی است.

لاهیجی: ریشه این اشکال در کلام شیخ وجود دارد، ایشان در انتقال از تبرد به تسخن شقوق را مطرح می کند که یک شق آن همین اشکال شارح مواقف است و بعد خود شیخ پاسخ می گوید. پس جا دارد که کلام شیخ را در این جا نقل کنیم و پاسخ را از بیان ایشان دریافت کنیم.

بیان ابن سینا: در مقوله ای ان یفعل وان ینفعل حرکت وجود ندارد؛ چرا که مثلاً در انتقال آب از تبرد به تسخن در یک نگاه کلی دوفرض متصور است:

ص: ۳۴۶

الف) تبرد را داشته باشد و به تسخن منتقل شود؛

ب) تبردش قطع شود و به تسخن منتقل شود؛

در صورت اول لازم می آید که متحرک میل و حرکت به سوی ضدین داشته باشد؛ چرا که داشتن تبرد یعنی میل به تبرد دارد و به تسخن منتقل شدن یعنی میل به تسخن دارد، و میل و حرکت به سوی دوضد باطل است. پس این شق صحیح نیست.

در صورت دوم که تبرد قطع و منتقل به تسخن شود، چند حالت دارد :

۱.ب) انتقال به تسخن خودش تسخن باشد؛ یعنی بمحض اینکه تبرد قطع شد خود تسخن بیاید، نه اینکه برود تا تسخن را شروع کند؛

۲.ب) انتقال به تسخن خودش تسخن نباشد بلکه سیروت الی التسخن باشد؛ یعنی تبرد که تمام شد عدم تبرد بجای آن بیاید و بعد تسخن را بپذیرد، که این هم دو حالت دارد :

۱\_۲.ب) تسخن در آخر حاصل شود قبل از آن هیچ تسخن و تبرد نباشد

۲\_۲.ب) تسخن درش حاصل شود و چیزی از تسخن را داشته باشد و درعین حال برود به سوی تسخن:

۱\_۲\_۲.ب) به سوی همان تسخن که دارد؛

۲\_۲\_۲.ب) به سوی تسخن شدید؛

با توجه به شوق فوق وقت که شی از تبرد به سوی تسخن می رود در مجموع پنج صورت متصور است، فرض اول چنانچه بیان شد حرکت به سوی دوضد است و باطل، صورت دوم که بمحض قطع شدن تبرد انتقال به سوی تسخن باشد و این انتقال خود تسخن باشد لازم می آید که انقطاع حاصل شود؛ چرا که تبرد تدریجی است چنانچه که تسخن تدریجی است و تبرد و تسخن ضد هم اند. پس تبرد و تسخن مثل حرکت رفت و برگشت است که بین شان باید انقطاع حاصل شود، حال این انقطاع یا در آن است و یا در زمان اگر درهما آن که حرکت رفت تمام شود حرکت برگشت شروع شود در این صورت بین دو حرکت متضاد آن فاصل است و اگر حرکت رفت تمام شود و متحرک توقف نماید و در آن بعد حرکت برگشت را شروع نماید در این صورت بین دو حرکت متضاد زمان فاصله است، پس منتهای حرکت رفت سکون است و ابتدای برگشت هم سکون است، خلاصه در هر صورت باید بین دو حرکت متضاد باید تخلل سکون باشد و انقطاع حاصل شود و این حرکت نیست. با توجه به این بیان فرض دوم هم حرکت نیست.

فرض سوم که وقت شی از تبرد به سوی تسخن حرکت می کند تبرد قطع شود و بجای آن عدم تبرد بیاید و آخرسر تسخن حاصل شود، که در ابتدا تسخن را نپذیرد در این صورت طبیعی است که سخونت را هم نپذیرفته است و این نه تنها حرکت در فعل و انفعال نیست بلکه حرکت در کیف هم نیست.

فرض چهارم که وقت شی از تبرد به سوی تسخن می رود تبرد قطع شود بجای عدم تبرد بیاید و تسخن را بپذیرد و به سوی همان تسخن حرکت نماید این حصول شی قبل از تحصیل است و تحصیل حاصل است و باطل.

متن: قوله: «أخذ من طبيعه التسخن» أي أخذ فرد من طبيعه التسخن وذلك الفرد أيضاً تسخن لا محاله فيصير المنتقل (مثلاً آب) بهذا الأخذ متسخناً والتسخن هو انتقال في طبيعه السخونه من فردٍ إلى فردٍ (که حرکت در کیف است)، وهو ظاهر.

فقوله: «و في طبيعه التسخن» أي و الانتقال المعبر في طبيعه التسخن أخذ فردٍ من طبيعه السخونه، و إذا كان التسخن أخذ فردٍ من طبيعه السخونه يكون التبرّد أخذ فردٍ من طبيعه البروده، فيكون المنتقل إلى التسخن و هو متبرّد بعد متوجّهاً إلى أخذ فردٍ من طبيعه السخونه و إلى أخذ فردٍ من طبيعه البروده معاً. وهذا معنى قوله: «فيكون عند ما يقصد الحرّ يقصد البرد».

و في شرح المواقف: «لقائل أن يقول: إنّ التسخن له مراتب مختلفه في القوه و الضعف فيجوز أن ينتقل المتسخن من مرتبه إلى مرتبه أضعف منها، و هكذا إلى أن يصل بالتدرّج إلى مرتبه من مراتب التبرّد فلا يلزم التوجه إلى الضدين و لا انقطاع الحركة في اثنائها (حركة) بل عند انتهائهما (حركة)» انتهى.

و العجب: أن أصل هذا السؤال موجود في الشفاء مع جوابه، حيث قال بعد الكلام المنقول آنفاً (ص ۴۳۳، س ۱۴): «ومع ذلك \_ أي لزوم الوقوف على البرد \_ فحينئذ \_ أي حين أن يكون الانتقال إلى التسخن بعد الوقوف على البرد \_ لا يخلو: إما أن يكون ذلك الانتقال نفس التسخن أو انتقالاً إلى التسخن، فإن كان (انتقال) نفس التسخن فليس بين البرد و التسخن إلّا زمان سكون كما ستعلمه.

وإن كان (انتقال) المصير إلى التسخن، فلا يخلو: إما أن يكون في المصير إلى التسخن أخذاً من طبيعه التسخن أو لا يكون.

فإن لم يكن (أخذاً من طبيعه التسخن) فليس ذلك (انتقال) استحاله ألبتّه (بلکه حرکت دیگر است، حرکت اینی یا...)، و إن كان (أخذاً من طبيعه التسخن) فهناك أخذ لامحه من طبيعه التسخن و الأخذ من طبيعه السخونه تسخن فيكون عند الانتقال إلى التسخن و التوجه إليه تسخن موجود،

### جواب از اشکال شارح مواقف ۹۴/۰۲/۰۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: جواب از اشکال شارح مواقف

فرض پنجم که متحرک از تبرد به سوی تسخن برود، تبرد قطع شود و بجای آن عدم تبرد بیاید و متحرک در عین اینکه تسخن را پذیرفته به سوی تسخن شدیدتر برود، آیا این فرض حرکت در تسخن است، که قبول سخونت شدید شود؛ چرا که تسخن شدید یعنی اینکه قبول شدید باشد، بعبارت دیگر سخونت را شدیداً قبول نماید چنانچه که تسخن ضعیف یعنی قبول ضعیف سخونت؟

شارح مواقف: این فرض حرکت در تسخن است چرا که متحرک از تسخن ضعیف به سوی تسخن شدید می شود و در آخر تسخن شدید را می پذیرد. و انتقال تدریجی از تسخن ضعیف به تسخن شدید حرکت است.

ص: ۳۴۹

جواب این سینا: فرض پنجم هم حرکت در تسخن نیست که قبول شدید شود، بلکه حرکت در سخونت است و آنچه که در آخر واقع می شود سخونت شدید است نه تسخن شدید؛ چرا که تسخن تدریجی است و چنانچه در غایت تسخن واقع شود بدلیل امتداد که دارد قابل قسمت است به اجزای اضعف، ضعیف، شدید و در نتیجه آنچه را ما فرض کردیم غایت باشد غایت نخواهد بود و این خلاف فرض است.

وجه این مطلب آن است که مقوله ی ان یفعل وان ینفعل وقوعش تدریجی است، نه اینکه واقع شود و بعد حرکت نماید، بعبارت دیگر تدریج ذاتی ان یفعل وان ینفعل است و حرکت در مقوله آن است که متحرک در یک آن نوع و صنف از مقوله را داشته باشد که در آن قبل و آن بعد آن نوع و صنف را نداشته باشد و مقوله ای ان یفعل وان ینفعل چون تدریج ذاتی اش است در آن واقع نمی شود؛ مثلاً- تبرد و تسخن امر تدریجی است که از اول تا آخرش یک تبرد و یک تسخن است که حاصل می

شود نه اینکه حاصل شود ووصف حرکت را بپذیرد، اما برودت امر آنی است یعنی در آن وقع می شود ولذا می تواند حرکت را قبول کند وحرکت درمقوله ای کیف واقع می شود.

خلاصه: آنچه که مطلوب وغایت حرکت است باید در آن واقع شود، نه در زمان، والا لازم می آید که آنچه غایت بود غایت نباشد واین خلف فرض است، ومقوله ای ان ینفعل وان ینفعل در آن واقع نمی شود پس آنچه که در آن واقع می شود سخونت است که کیف است نه تسخن که مقوله ی ان ینفعل است.

ص: ۳۵۰

تذکر: چنانکه اشاره شد بیان مشهور مبتنی تدریجی بودن ان ینفعل وان یفعل است و بیان لاهیجی مبتنی بر تعریف حرکت درمقوله است؛ یعنی مشهور در دلیل خود از تدریجی بودن مقوله ی ان ینفعل وان یفعل استفاده می کند و حرکت در این دومقوله را باطل می داند و لاهیجی باتوجه به تعریف حرکت درمقوله و اینکه حرکت از ضد به ضد دیگر با سکون همراه است حرکت درمقوله ی ان ینفعل وان یفعل را باطل می کند، ولی چنانکه از بیان ابن سینا و پاسخش به اشکال فوق بر می آید باید از هر دو مبنا استفاده کنیم تا استدلال تمام شود. مشهور باید علاوه بر تدریجی بودن مقوله ی ان ینفعل وان یفعل از تعریف حرکت درمقوله و اینکه حرکت از ضد به ضد دیگر با سکون همراه است استفاده کند تا دلیل اش تام باشد و لاهیجی هم نیاز دارد که تدریجی بودن مقوله ی ان ینفعل وان یفعل استفاده کند تا دلیل اش کامل باشد.

متن: اللهم إلیّ أن یفرض التسخّن "المتوجّه إلیه" ما(تسخن) هو فی الغایه تسخّن(درانتهای حرکت است/ در شدت تسخن است) و یكون الانتقال ممّا هو أضعف منه(ما هو فی...)) انتهی.

فقره: «اللهم إلیّ آخره» هو أصل(ریشه) ذلك السؤال(سوال شارح مواقف؛ بدلیل انتقال مما هو اضعف که در کلام شیخ است).

ثم (دنبالهء مطلب قبل یعنی فرض اخیر/ مطلب مستقل) التسخن نفسه و کل حرکه فانه ینقسم بالزمان (بواسطه ای زمان) علی ما ستعرف، و حیثئذ (عندالانتها که تسخن قوی می آید) یتکمل السخونه فی آن، فلا یكون تسخن (درنهایت تسخن نداریم؛ چرا که آنچه درنهایت آمده آنی است و تسخن امر تدریجی است)، فإن کان تسخنا (اگر آنچه که در آخر آمده تسخن است) فهو منقسم (چون امر تدریجی است) إلیّ أجزاء و یكون کل جزء من التسخن (تسخن نهایی) یفرض تسخنا (خبریکون)، و یكون الجزء المتقدم منه (تسخن) أضعف، فلا یكون بالغایه فلا یكون تسخنا بهذا المعنی (تسخن نهایی) و فرض تسخنا، هذا خلف. و إما أن یكون التسخن غیر منقسم البتّه فلا یكون حرکه، بل سخونه و إما أن یكون منقسما فلا یكون من التسخن ما هو غایه. فلیس إذن من شرط التسخن هو أن یكون فی الغایه، بل أن یكون أخذاً فی السخونه و لا یتسخن فی الغایه.



ثم أجاب (شيخ) عنه (سوال) بما حاصله: أن التسخن بل كل حركة فإنه منقسم بالزمان فحين أن يفرض التسخن "المتوجه إليه" ما هو تسخن في الغايه يجب أن يستكمل السخونه في آن، (وقتي که در تسخن حرکت باشد) فلا يكون هناك (وقتي که تسخن شديد آمده) تسخن لأنه إن كان هناك تسخن فهو منقسم إلى أجزاء كل منها تسخن و يكون الجزء المتقدم منه أضعف فلا يكون بالغايه ما فرضنا تسخنًا بالغايه.

قال: فليس إذن من شرط التسخن أن يكون في الغايه بل أن يكون آخذًا في السخونه و(حاليه) لا يتسخن في الغايه» انتهى.

و لا يخفى أن ما ذكره في التسخن بالغايه جارٍ في كل مرتبه من مراتب التسخن، لأن أي مرتبه من التسخن يفرض كونها مطلوبه للحركه في التسخن يجب أن يكون واقعه في آن، فإنها (مرتبه تسخن که در آخر است) لو كانت واقعه في زمانٍ لانقسمت إلى أجزاء كل منها تسخن و مسبوقٍ بجزءٍ آخر هو أيضاً تسخن أضعف أو أقوى فلا يكون (مرتبه که در غایت است) تلك المرتبه المطلوبه هذا خلف. فإذا كانت (مرتبه) واقعه في آن يكون سخونه لا تسخنًا، هذا.

### اشكال نقضی و دفع آن ۹۴/۰۲/۰۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشكال نقضی و دفع آن

برای عدم حرکت در مقوله ی ان یفعل وان یفعل گفتیم که اگر مثلاً حرکت در تسخن الی تبرد داشته باشیم یا لازم می آید اجتماع ضدین و یا انقطاع حرکت لکن التالی بکلا قسمه باطل فالمقدم مثله.

به بیان دیگر: اگر حرکت در مقوله ی ان یفعل داشته باشیم مثلاً از تسخن الی التبرد حرکت داشته باشیم نمی توانیم بگوییم با حفظ تسخن تبرد داریم والا لازم می آید اجتماع ضدین پس باید بگوییم که تسخن قطع و تبرد شروع می شود و این انقطاع حرکت است. و در نتیجه حرکت در مقوله ی ان یفعل نداریم.

ص: ۳۵۲

اشكال نقضی: در حرکت کیفی هم می توانیم همین حرف را بگوییم، به این بیان که وقت برود شروع می شود یا حرارت قطع می شود و یا حرارت قطع نمی شود، اگر حرارت قطع شود وقفه حاصل می شود و حرکت نیست و اگر حرارت قطع نشود باید متحرک میل به دوتا ضد داشته باشد که صحیح نیست. پس باید در کیف هم حرکت نداشته باشیم، در حالیکه شما حرکت کیفی را قبول دارید.

جواب: متحرک وقتی که از سخونت منتقل به بروت می شود سخونتش باقی است اما توجه به سخونت ندارد پس اجتماع ضدین لازم نمی آید؛ چرا که انتقال از سخونت به بروت یعنی توجه به بروت نه حصول بروت تا اجتماع سخونت و بروت شود و زمانی هم که بروت حاصل شد دیگر سخونت باقی نیست تا اجتماع ضدین شود، و از طرفی در زمان توجه به بروت هر چند سخونت باقی است ولی توجه به سخونت وجود ندارد تا اجتماع توجه به بروت و توجه به سخونت شود. پس

در حرکت کیفی نه اجتماع برودت و سخونت می شود و نه اجتماع توجه به برودت و توجه به سخونت تا اجتماع ضدین شود، اما در مانحن فیه توجه به سخونت با توجه به برودت جمع می شود و اجتماع ضدین است؛ چرا که وقتی متحرک از تسخن منتقل به تبرد می شود چنانچه تسخن را داشته باشد و به برودت منتقل شود اجتماع تسخن و تبرد می شود که ضدان اند.

شارح مواقف: هر چند در مقوله ای فعل و انفعال حرکت مستقل وجود ندارد ولی حرکت بالتبع وجود؛ چرا که حرکت در تاثیر و تاثیر تابع چیزهای که تاثیر و تاثیر در آنها واقع می شود و اموری داریم که تاثیر و تاثیر در آنها به تدریج واقع می شود.

ص: ۳۵۳

اراده: حرکت در اراده وجود دارد؛ مثلاً ما اراده می‌کنیم که به مسجد برویم و بعد قدم‌های پی‌درپی برمی‌داریم و به مسجد می‌رویم قدم‌های پی‌درپی حرکت است که به تبع اراده‌های پی‌درپی است که تاثیر در قدم می‌گذارد.

اره: ارّه که خوب می‌برد کم کم کند می‌شود و این کند شدن به تدریج حرکت است و بالتبع تاثیر آن به تدریج ضعیف می‌شود.

قابل: قابلی که استعداد دارد کار را تمام کند وقتی که شروع به کار می‌کند استعدادش کم کم روبه ضعف می‌رود و بالتبع تاثیر آن هم کم کم به سمت نقص می‌رود.

جواب: درجای که ما فکر می‌کنیم حرکت در آن یفعل است حرکت در فعل است و درجای که گمان می‌کنیم حرکت در آن ینفعل است حرکت در انفعال است. و مثال‌های هم که آورده شد گویای این مطلب است. چرا که ان یفعل وان ینفعل ذاتش تدریجی است و حرکت در امر تدریجی واقع نمی‌شود.

متن: فإن قيل: هذا الدليل المذكور (ص ۴۳۳، س ۱) منقوض بحرکه الاستحاله (حرکت در کیف) فإنّ المنتقل من السّخونه إلى البروده لا یكون سخونته باقیه و إلّا (اگر سخونت باقی باشد) لزم اجتماع الضّدین و إذا لم یکن السخونه باقیه و (حالیه) البروده لا توجد إلّا بعد وقوف الحرکه فی السّخونه فینهما زمان سکون فلا یكون هناك حرکه السخونه إلى البروده علی الاستمرار. (بلکه حرکت قطع بعد شروع می‌شود)

أقول: المنتقل من السخونه إلى البروده هو المتبرّد و التبرّد هو التوجّه إلى البروده فلو كان المتوجّه إلى البروده ذا سخونه لا یلزم اجتماع الضّدین إذ لا- مضاده بین السخونه و بین التوجّه إلى البروده بل بین السخونه و البروده أو بین التوجّه إلى السخونه و التوجّه إلى البروده، (متعلق لا یلزم): بخلاف ما نحن فيه، فإنّ المنتقل من التسخّن إلى التبرّد متوجّه إلى التبرّد و فی ضمن التبرّد إلى البروده، فلو كان ذا تسخّن لكان متوجّهاً إلى السخونه أيضاً و بین التوجهین تضادّ لا محاله.

ثم إن هذا الدليل (که برنمی حرکت در فعل وانفعال اقامه کردیم) كما ينفى الحركة بالذات عن مقولتي الفعل و الانفعال ينفى الحركة بالتبعيه أيضاً كما لا يخفى.

فلا وجه لما في "المواقف" و "شرحه": من أن الحق أن الحركة فيهما (مقوله فعل وانفعال) تبع الحركة: (١) إما في القوه إرادته كانت أو طبيعه (٢) أو في الآله (٣) وإما في القابل. فإن العزيمه (اراده) قد تنفسخ (عبور می کند) يسيراً يسيراً والطبيعه قد تجوز كذلك و الآله قد تكل (کند، فرسوده) كذلك و القابل ربما ينقص استعداداه لتمام الفعل شيئاً فشيئاً. ففي جميع هذه الصور يتبدل الحال أولاً في تلك الأمور (امور چهارگانه) و يتبعها الحركة في الفاعليه (در تاثیر) و التبدل في التأثير يستلزم التبدل في التأثير فيقع الحركة في المقولتين تبعاً.

بل الحق أن التغير التدريجي في أن يفعل (مقوله فعل) توهم من التغير التدريجي في ما يتم به الفعل من الأمور المذكوره و في أن ينفعل (مقوله انفعال) في ما يتم به الانفعال.

### سه وجه برای حرکت در مقوله فعل وانفعال ۹۴/۰۲/۰۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: سه وجه برای حرکت در مقوله فعل وانفعال

سه وجه برای وجود حرکت در مقوله ان يفعل وان ينفعل گفته شده است

وجه اول: حرکت در مقوله ان يفعل وان ينفعل به این صورت باشد که شیء فاعلیت و منفعلیت نداشته باشد و آهسته آهسته حرکت نماید که فعل و انفعال و به تعبیر دقیق تر فعل داشتن و انفعال داشتن و یا فاعلیت و منفعلیت را بدست آورد، طبق این تصویر فعل و انفعال و یا فاعلیت و منفعلیت حرکت ندارد، بلکه شیء می رود که فعل و انفعال و یا فاعلیت و منفعلیت را بدست آورد. پس فعل و انفعال و یا فاعلیت و منفعلیت غایت حرکت است. مثل اینکه شیء سفید باشد و بخواهد تسود پیدا کند برای این منظور لحظه به لحظه حرکت نماید تا برسد به تسود که مقوله ای ان ينفعل است.

ص: ۳۵۵

وقت که شیء به سوی تسود حرکت می کند تسود در آخر بدست می آید، همین در تسوید، برخی گفته اند که حرکت به سوی تسود حرکت در مقوله ای ان ينفعل است و حرکت به سوی تسوید حرکت در مقوله ای ان يفعل است.

وجه دوم: مثلاً اگر آتش داشته باشیم و آب که نه آتش حرارت ایجاد کند و نه آب حرارت را بپذیرد؛ یعنی بهم مرتبط نباشد، و بعد آتش را گذاشتیم زیر آب که آتش به تدریج حرارت ایجاد نماید و آب به تدریج حرارت را بپذیرد، در این صورت حرارت به تدریج فاعل و آب به تدریج منفعّل است.

تذکر: فرق وجه اول و وجه دوم در این است که در وجه اول حرکت از نبود فعل به سوی فعل و از نبود انفعال به سوی انفعال

است ولی دروجه دوّم حرکت در خود تسخن و تسخین است.

وجه سوّم : گاهی انفعال حاصل است و کم کم شدت پیدا می کند مثلاً در زمستان وقت که آب می خواهد گرم شود زود گرم نمی شود ولی وقت که ولرم شد و به حالت توسط رسید گرم شدن و انفعال آب از حرارت سرعت پیدا می کند، که انفعال از اوّل است ولی سرعت ندارد و بعد کندی انفعال به سرعت انفعال تبدیل می شود.

برسی وجه اوّل : وجه اوّل این بود که جسم فعل و انفعال را نداشته باشد و به تدریج به سمت واجد شدن فعل و انفعال برود، در این صورت هر چند تدریج است ولی این تدریج قبل از فعل و انفعال است و فعل و انفعال دفتاً حاصل می شود، روشن است که در این وجه حرکت در فعل و انفعال نیست، بلکه برای بدست آوردن فعل و انفعال است. پس هر چند حرکت داریم ولی حرکت در فعل و انفعال نیست که مورد بحث ما است.

ص: ۳۵۶

بررسی وجه ثانی: در این وجه مثال به تسخن زده شد که بمعنای گرم شدن است. در تسخن شی از سردی به سوی گرمی پیش می رود، بعبارت دیگر تغییر از گرمی به سوی سردی است، که شی به تدریج از سردی به گرمی می رود، درجه از تبرد را رها می کند و درجه از تسخن را می گیرد، توجه داریم که هر درجه تسخن را که نگاه کنیم نسبت به درجه بعد تبرد دارد و بالعکس وقت که شی از تسخن به سوی تبرد می رود هر درجه از تبرد نسبت به درجه بعد تسخن است. پس وقت که شی به سوی تسخن می رود در هر مرتبه تسخن را می گیرد و تبرد را رها می کند؛ یعنی از ضدی به ضدی دیگر منتقل می شود و انتقال بین دو ضد همیشه با سکون همراه است و لذا حرکت نداریم، بعبارت دیگر قطعات از فاعلیت و منفعلیت کنار هم ردیف شده است نه اینکه یک امر متصل داشته باشیم.

اگر در این تصویر که شد دقت کنیم می بینیم که این قطعات که به تبرد و تسخن تقسیم شد یکی در میان تبرد و تسخن داریم؛ چون هر تسخن نسبت به درجه ای بعد تبرد است. پس بین تسخن ها سکون فاصله است و لذا حرکت نیست (۱).

بررسی وجه سوّم: وجه سوّم این بود که فعل به صورت بطنی انجام می شد و بعداً به تدریج همین فعل سرعت می گرفت مثل اینکه سنگی از بالا- به سمت پایین بیاید ابتدا به صورت آهسته می آید و وقت که نزدیک زمین رسید سرعت می گیرد یا بالعکس وقت که سنگی را از پایین به سمت بالا پرتاب کنیم اول سریع حرکت می کند بعد بطنی می شود.

ص: ۳۵۷

---

۱- (۱). تصویر دقیق این فرض و اشکال آن با توجه فرض های متعدد که از و بالجمله به بعد مطرح می شود روشن می گردد.

در این وجه قبول داریم که بطی بالفعل سریع بالقوه است و بعداً این قوه تبدیل به فعلیت می شود و تبدیل قوه به فعلیت حرکت است، ولی این تبدیل بالقوه به بالفعل در سرعت است و سرعت وصف حرکت و وصف فعل و انفعال است، نه حرکت و نه فعل و انفعال.

نکته: این دو مقوله با اینکه قوام شان به تدریج است ولی در عین حال حرکت ندارد، وجه این مطلب آن است که حرکت در مقوله عبارت است از اینکه شی در هر آن فرد یا نوع و صیف از مقوله را داشته باشد که در آن قبل و آن بعد آن فرد یا نوع و یا صنف را نداشته باشد (ر.ک: ص ۹۸)، امّا مقولات که در ذات شان تدریج است چنانچه مقوله ای ان یفعل وان ینفعل این گونه است در آن واقع نمی شود و تحقق ندارد تا بگوییم که متحرک در این آن نوع یا صنف مقوله ای ان یفعل وان ینفعل را دارد. پس این مقولات در زمان واقع می شود و نمی توانیم بگوییم که متحرک در این آن نوع و یا صنف و یا فرد از مقوله ای ان یفعل وان ینفعل را دارد که در آن قبل و آن بعد آن نوع و یا صنف را ندارد. خلاصه مقولاتی می تواند که حرکت داشته باشد که در آن واقع شود و مقوله ای ان یفعل وان ینفعل نمی تواند در آن واقع شود و لذا متحرک نمی تواند در یک آن فرد از این دو مقوله را داشته باشد.

متن: قال الشيخ: «و أما مقوله أن یفعل و أن ینفعل، فربما ظن أن فیهما حرکه من وجوه (متعلق ظن / متعلق حرکت). (۱) من ذلك (یکی از وجوه) أن الشیء یكون (ای یتحقق) و (حالیه) لا یفعل و لا ینفعل (مثلاً خورشید در لباس تأثیر نمی گذارد و لباس هم از خورشید متأثر نیست)، ثم یتدرّج یسیراً یسیراً إلى أن یصیر یفعل أو ینفعل، فیکون أن یفعل و أن ینفعل غایه لذلك التدرّج، مثل السواد فإنه غایه للتسود (چنانچه تسود طبق این فرض غایت تدرج است)، فظن أن فی هاتین المقولتین حرکه.

(۲) وأيضاً (يعني هم چنین یکی از وجوه این است): فإنه قد يتغير الشيء من أن لا- يكون يفعل بالحرء (يعني شى متأثر از حرارت نیست) أو يفعله (يعني تاثير درحرارت ندارد) إلى (متعلق يتغير) أن يفعل بالحرء أو يفعله، و يكون ذلك (تغيير) قليلاً قليلاً فيظن أن ذلك حركه.

(۳) وأيضاً: فإنّ الانفعال قد يكون بطيئاً، فيتدرج يسيراً يسيراً إلى أن يسرع و يشتدّ و بالعكس (اولاً سريع است و مى رود به سوى بطى شدن) فيظنّ أنّ ذلك حركه إلى السرعة.

فأقول: أمّا الوجه الأوّل: فلا تكون الحركه فيه فى الفعل و الانفعال، بل فى اكتساب الهيئه و الصوره التى بها (هيئت و صورت) يصح أن يصدر الفعل (فاعل بشود) أو الانفعال (منفعل بشود).

و أمّا الوجه الثانى: فيحله (حل مى کند و باطل) ما سنبين بعد (ص ۱۰۷)، من أنه لا- سبيل إلى أن يتصل السبيل من تبرّد إلى تسخّن أو تبريد إلى تسخين إلّا بانقطاع و تخلّل وقفه (مضاف اليه يعنى وقفه اندكى تخلل نمايد/ عطف بر تخلل يعنى توقف کند).

و أمّا الوجه الثالث: فلا أعنف (منع شديد نمى کنم، درگیر نمى شوم) من يجعل الاستحاله (مفعول أوّل) من السّرعه بالقوه إلى السّرعه بالفعل يسيراً يسيراً حركه (مفعول دوّم يجعل)، و هو (استحاله) استكمال لما بالقوّه من حيث هو القوّه. لكن ذلك فى السرعة و البطء، و ليسا (سرعت و بط) بحرکتين و لا فعليين و لا انفعالين، بل عارضين و كيفيتين و هيئتين لها (حركت) أو لفعل أو لانفعال. « انتهى كلام الشيخ.



Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مقولات که در آن حرکت واقع می شود

بحث در این بود که در کدام مقوله حرکت واقع می شود و در کدام مقوله حرکت وجود ندارد، مقولاتی که در آن حرکت وجود ندارد بیان شد حال می پردازیم به چهارمقوله ی که حرکت در آن واقع می شود.

کم: یکی از مقولات که در آن حرکت واقع می شود کم است.

انواع حرکت در کم: حرکت در کم یا به سمت زیاده است و یا به طرف نقصان، و هر یک از زیاده و نقصان به دو صورت می تواند باشد؛ حرکت به سمت زیاده یا به اضافه کردن چیزی است که به آن «نمو» گفته می شود و یا بدون اضافه کردن چیزی که به آن «تخلخل» می گویند. حرکت به سمت نقیصه هم یا به کم کردن چیزی است که به آن «ذبول» می گویند و یا بدون کم کردن چیزی است که به آن «تکاثف» می گویند.

نمو: رشد متناسب در اقطار سه گانه که در سن مخصوص وجود دارد، پس چنانچه رشد متناسب نباشد و یا در اقطار سه گانه نباشد به آن رشد گفته نمی شود، بلکه چاقی است و یا مریضی.

تخلخل: وقتی حجم جسمی زیاد شود بدون اضافه کردن چیزی به آن اصطلاحاً تخلخل گفته می شود، مثل اینکه شیشه ی را مک بزیم که مقداری از هوایش خارج شود هوای مانده داخل شیشه کش می آید و متخلخل می شود چرا که خلا محال است.

ذبول: کم شدن حجم جسم با کم شدن اجزا جسم ذبول است، مثل اینکه جسمی را بگوییم تا اجزایش پودر و در هوا پخش شود.

ص: ۳۶۰

تکاثف: کم شدن حجم جسم بدون کم شدن اجزای جسم تکاثف است، مثلاً وقتی که به داخل شیشه فوت کنیم هوای متخلخل شده فشرده و حجمش کم می شود.

انواع تخلخل و تکاثف: هر یک از تخلخل و تکاثف به حقیقی و مشهوری تقسیم می شود، و بلکه معنای عرفی هم برای تخلخل و تکاثف وجود دارد. پس هر یک از تخلخل و تکاثف سه اطلاق دارند.

انواع تخلخل:

۱. تخلخل حقیقی: اضافه شدن حجم جسم بدون اضافه شدن چیزی از خارج به آن، مثل شیشه ی که با مک زدن مقدار

از هوایش هوای باقی مانده اش متخلخل می شود چرا که خلا محال است.

۲. تخلخل مشهوری: اضافه شدن حجم جسم با اضافه شدن اجزای از بیرون به جسم، مثل پنبه که وقتی بزنیم هوا داخل و حجمش زیاد می شود.

۳. تخلخل عرفی: عرف به جسم که رقیق و شل باشد می گویند متخلخل است.

انواع تکائف:

۱. تکائف حقیقی: کم شدن حجم جسم بدون کم شدن اجزای جسم تکائف حقیقی است، مثل اینکه به شیشه ی متخلخل فوت کنیم و هوای داخل آن فشرده و حجمش کم شود.

۲. تکائف مشهوری: کم شدن حجم جسم با کم شدن اجزای جسم مثل پنبه ی که فشرده شود و هوای آن خارج شود.

۳. تکائف عرفی: عرف به جسم غلیظ متکائف می گویند.

از میان اقسام تخلخل و تکائف آنچه که در باب حرکت در مقوله مراد است تخلخل و تکائف حقیقی است.

متن: و المصنّف لَمَّا فرغ من بیان نفی الحرکه عن سائر المقولات شرع فی تفضیل ما (مقوله) يقع فيه الحرکه (بیان ما) من المقولات الاربع.

فقال: ففي الكم ؛ أي وقوع الحرکه فی الكم باعتبارین:

ص: ۳۶۱

أحدهما: التخلل و التكاثر. و الآخر: النمو و الذبول.

فإن الانتقال في الكم: إما أن يكون من النقصان إلى الزيادة أو من الزيادة إلى النقصان. و الأول: يكون: إما بورود ماده تزيد في كميته الجسم و هو النمو أو بدونه و هو التخلل، كما في هواء باطن القاروره (شيشه) عند مصيها (مك زدن). و الثاني: إما أن يكون بنقصان جزء و هو الذبول كما في المدقوق، أو بدونه و هو التكاثر كما في هواء باطن القاروره عند النفخ فيها.

فالتخلل: هو أن يزيد مقدار الجسم من غير أن ينضم إليه غيره.

والتكاثر: هو أن ينتقص مقدار الجسم من غير أن يفصل منه (جسم) جزء.

وهذان هما التخلل و التكاثر الحقيقيان.

وقد يطلق التخلل على الانتفاش (باد كردن) و هو (انتفاش) أن يتباعد أجزاء الجسم بعضها عن بعض بحيث يداخلها جسم غريب كالهواء كما في القطن المنفوش.

والتكاثر على الاندماج و هو (اندماج) أن يتقارب أجزاء الجسم بحيث يخرج عنها ما بينها (أجزاء) من الجسم الغريب، كما في القطن الملفوف (فشرده شده) بعد نفشه (باد كردنش).

وهما (تخلل و تكاثر) من قبيل الوضع لرجوعهما (تخلل و تكاثر) إلى هيئه نسبه الأجزاء بعضها مع بعض.

وهذا الانتقال بالنظر إلى الأجزاء حركه أيتيه و أما بالنسبه إلى الكل فحركه في الوضع بحسب الداخل، كما في الفلك بحسب الخارج. و ليس بحركه في الكم كالنمو على ما توهم لما ستعلم.

وقد يطلقان أيضاً على رقه القوام و غلظه، و هما (قوام و غلظت) من مقوله الكيف، فالمراد منها (تخلل و تكاثر) هاهنا هما الحقيقيان .

**حركت در مقوله كم ۹۴/۰۲/۱۳**

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حركت در مقوله كم

ص: ۳۶۲

بحث در اين داشتيم كه درچه مقوله اي حركت واقع مي شود ودرچه مقوله اي حركت واقع نمي شود، بيان كرديم كه در چه مقولاتي حركت نيست. چهار مقوله اي كه در آن حركت وجود دارد يكي كم است، كه به دو صورت كلي حركت در آن واقع مي شود؛ يكي اينكه چيزي به جسم افزوده شود ويا از آن چيزي كم گردد وبعبارت ديگر زياده ويا نقيصه درموضوع حاصل

شود که به اولی اصطلاحاً نمو و دومی ذبول می گویند و دیگر آنکه زیاده و نقیصه در کار نباشد بلکه موضوع به سوی صغرو کبر می رود و از آن تخلخل و تکاثف تعبیر می شود مثل اینکه جسمی بر اثر حرارت فشرده شود و از کبر به سمت صغر برود و یا بر اثر برودت از صغر به سمت کبر برود، توجه داریم که چیزی به جسم اضافه و یا از آن چیزی کم نمی شود ولی در عین حال صغر و کبر حاصل می شود. پس در هر دو قسم تغییر کمی چه آنجای که زیاده و نقیصه باشد و چه آنجای که زیاده و نقیصه در کار نیست با صغر و کبر مواجه ایم و حرکت از صغر به سوی کبر و یا از کبر به سوی صغراست.

در قسم اول که چیزی به موضوع اضافه می کنیم تا کبر حاصل شود و یا چیزی از موضوع کم می کنیم تا کبر حاصل گردد، در هر صورت موضوع ثابت است؛ چرا که موضوع عبارت است از ماده ای که دارای صورت است مثلاً ماده ای انسان با صورت نوعیه آن موضوع حرکت است که با اضافه شدن و کم شدن عوض نمی شود. همین طور در قسم دوم حرکت کمی موضوع تغییر نمی کند؛ چرا که چیزی به موضوع اضافه و یا چیزی از آن کم نمی گردد، بلکه موضوع فشرده و یا باز می شود، بعبارت دیگر حرارت و برودت بر موضوع عارض می گردد و به دنبال آن تخلخل و تکاثف عارض بر جسم می شود. پس موضوع ثابت داریم که دارای حرکت است و چون مسافت کم است این حرکت کمی است. با توجه به آنچه بیا شد حرکت کمی دو قسم است و فرق بین دو قسم هم روشن است، در قسم اول که به صورت نمو و ذبول است موضوع اصلش باقی است هر چند ظاهرش تغییر می کند ولی در قسم دوم که صورت تخلخل و تکاثف است موضوع حتی ظاهرش هم تغییر نمی کند، فرق دوم این است که در قسم اول حرکت با زیاده و یا نقیصه حاصل می شود اما در قسم دوم بدون زیاده و نقیصه حرکت بوجود می آید.

نکته: تخلخل و تکاثف به دو قسم حقیقی و مشهوری تقسیم می شود؛ تخلخ و تکاثف حقیقی آنست که بدون اضافه شدن چیزی جسم اضافه حجم پیدا نماید و بدون اینکه چیزی از آن کم شود حجمش کم گردد. اما تخلخل و تکاثف مشهوری آن است که با اضافه شدن چیزی به جسم اضافه حجم پیدا نماید و با کم چیزی از آن حجمش کم گردد مثلاً نَداف که پنبه را می زند اجزای آن از هم فاصله پیدا می کند و هوا داخل آن شده و متخلخل می گردد و وقت که هوا را خارج نماییم حجمش کم و متکاثف می شود، این قسم از تخلخل و تکاثف با نمو و ذبول فرقی آن است که در نمو و ذبول زیاده و نقیصه از جنس موضوع است ولی در تخلخل و تکاثف زیاده و نقیصه از جنس موضوع نیست.

اشکال: حرکت بین متضادین است و صغیر و کبیر متضادین نیستند. پس حرکت در صغیر و کبیر نداریم.

مقدمه اول این اشکال قبلاً بیان گردید، مقدمه دوم بیانش این است که در متضادین باید غایت خلاف داشته باشیم ولی صغیر و کبیر چون حد محدود ندارد نمی توانیم بگوییم بین شان غایت خلاف است؛ چرا که صغیر را می توانیم صغیر تر نماییم همین طور کبیر را می شود کبیر تر نماییم و لذا بجای نمی رسیم که غایت خلاف حاصل شود.

جواب اول: ما خود مان را خیل مقید نمی کنیم که حرکت را حتماً بین متضادین بدانیم، بلکه آنچه که در حرکت مهم می باشد دو امر است یکی اینکه مبداء و منتها قابل جمع نباشند حال ممکن است غایت خلاف هم داشته و متضادین باشند و ممکن است غایت خلاف نداشته و تضاد هم نداشته باشند و دیگر آنکه متحرک بین مبداء و منتها یسیراً یسیراً حرکت نماید، بعبارت دیگر شی بین مبداء و منتها یسیراً یسیراً تبدیل پیدا نماید. در هر جای این دو ویژگی باشد حرکت است و در تبدیل کمی این دو ویژگی وجود دارد اولاً تضایف دارند و صغیر من حیث هو صغیر با کبیر من حیث هو کبیر جمع نمی شوند و ثانیاً متحرک یسیراً یسیراً از صغیر به کبیر یا بالعکس در حرکت است پس حرکت کمی وجود دارد.

جواب دوم: در جواب اول حرکت را مشروط به تضاد مبداء و منتهای ندیدیم و گفتیم بین صغیر و کبیر تضاد نیست و درعین حال حرکت است، در این جواب تضاد را بین صغیر و کبیر اثبات می‌کنیم.

توضیح مطلب: بین صغیر و کبیر چه تقابلی می‌تواند باشد؟ کسانی که تضاد را قبول ندارند می‌گویند بین صغیر و کبیر تضایف است که در این صورت صغیر و کبیر با مقایسه درست می‌شود و اگر مقایسه نباشد صغیر و کبیر نداریم، وقت چیزی را نسبت چیزی دیگر مقایسه نماییم می‌گوییم صغیر است و اگر همان شی را به چیز دیگر مقایسه نماییم کبیر خواهد بود.

ما قبول داریم که صغیر و کبیر در بعضی جا تضایف دارد ولی بطور مطلق این گونه نیست، بلکه در بعض جا بین شان تضاد است مثلاً در انواع نباتات و حیوانات صغیر و کبیر تضاد دارند یعنی در طبیعت این طور است که انسان‌های کوتاه قد داریم که کوچک تر از آن نیست و همین طور انسان‌های بلند قدی داریم که بلند تر از آن نیست، هر چند ممکن است باشد ولی در طبیعت نداریم، یا مثلاً اسپ در کوچکی و بزرگی یک اندازه ای دارد که در طبیعت کوچک تر و بزرگ تر از آن نداریم. پس در نبات و حیوان غایت خلاف داریم، مبداء و منتهای که نامی و ذایل باشد بین شان غایت خلاف است و تضاد دارند. بنابراین اگر تضاد را در حرکت شرط بدانیم صغیر و کبیر تضاد دارند و می‌توانیم حرکتی از نمو به سوی ذبول و بالعکس و همین طور از تخلخل به سوی تکاثف و بالعکس داشته باشیم.

اشکال: طبق این بیان شما باید همه ای حرکت‌های کمی را حرکت اینی قرار دهید و حرکت‌های کمی همه اش حرکت‌های اینی خواهد بود؛ چرا که چیزی که بزرگ می‌شود مکان بزرگ تری را می‌گیرد و چیزی که کوچک می‌شود مکان کمی تری را می‌گیرد.

جواب: دلیل ندارد که در موضوع واحد دو تا حرکت جمع نشود، یک موضوع هم می تواند حرکت کمی داشته باشد و هم حرکت اینی و یا هم حرکت اینی داشته باشد و هم حرکت وضعی. موجودی که نمو دارد دو تا حرکت دارد هم حرکت اینی و هم حرکت کمی.

متن: قال الشيخ في طبيعيات الشفاء: « و الکم ففیه أيضاً حرکه و ذلک علی وجهین:

أحدهما: بزيادة مضافه فينمو لها (زيادة) الموضوع أو نقصان يقع بالتحلل فيقص له (بخاطر نقصان) الموضوع، و صورته (موضوع) في الامرین (در آنجای که به سمت زیاد و نقیصه می رود) باقیه، وهذا (حرکت) یسمی ذبولاً و نمواً.

و قد یكون (حرکت در کم) لا- بزيادة تزداد علیه (موضوع) و نقصان تنقص منه (موضوع)، بل بأن یقبل الموضوع نفسه (یعنی بدون اضافه کردن چیزی یا کم کردن چیزی) مقداراً أكبر أو أصغر بتخلخل أو تکاثف من غیر انفصال فی أجزاءه.

و هذا (قسم ثانی) و إن کان یلزمه (حرکت کمی) استحاله (تغییر) قوام و هی (تغییر قوام) من کیف، فتلك غیر از دیاده (موضوع) فی الکم و نقصانه (موضوع) فیه (کم).

ولأن هذه الحالة (نفس موضوع مقدارش کم یا زیاد شود) سلوک من قوه إلى فعل یسیراً یسیراً، فهو (این چنین سلوکی) کمال ما بالقوه فهو حرکه. لکنه قد یتشکک فیقال: إن الصغیر و الکبیر لیسا بمتضادین و الحركات کلها بین المتضادات.

فنقول: أما أولاً فلسنا نحن نتشدد (سخت نمی گیریم) فی إيجاب كون الحركات کلها بین المتضادات، بل إذا كانت أشياء متقابله لا تجتمع معاً و سلک الشیء من أحدهما إلى الآخر یسیراً یسیراً (مربوط به سلک)، سمینا الشیء متحرکاً و إن کان لا تضاداً هناك.

على أن الصغیر و الکبیر الإضافی اللدین یتحرک فی ما بینهما التامی و الدائل لیسا الصغیر و الکبیر الإضافی المطلق، بل كانت الطبیعه جعلت للأنواع الحيوانیه و النباتیه حدوداً فی الصغیر و حدوداً فی الکبیر لا یتعداهما (حدود صغرو حدود کبر)، فیتحرک فی ما بینهما (حد صغرو حد کبر) فیكون العظیم هناك (در مرز) عظیماً علی الإطلاق و لا یصیر صغیراً بالقیاس إلى عظیم آخر فی ذلک الموضوع (در آن نوع از حیوان مثلاً- انسان از نیم متر کوچک تر و دونیم متر بزرگ تر نیست و انسان که مثلاً از یک متر شروع و به دو متر می رسد از صغیر مطلق دور و به کبر مطلق نزدیک می شود)، و كذلك الصغیر یكون صغیراً بالإطلاق. و إذا کان كذلك (که یکی این طرف مرز باشد و یکی طرف دیگر مرز) لم یبعد أن یشاکل المتضادات بل یكون متضاده.

فإن قال قائل: إنَّ النموَّ حرکه فی المكان لأنَّ المكان يتبدَّل فيه.

فالجواب: أنَّه ليس إذا قلنا: إنَّ النموَّ حرکه فی الکم، (مدخول ليس): فان ذلك (حرکت در کم بودن) يمنع أن يكون معه حرکه فی المكان فإنه لا يمنع أن يكون فی موضوع النموَّ تبدلًا: تبدل کم و تبدل أين، فيكون فيه حرکتان معاً انتهى كلام الشيخ .

### تخلخل و تکائف حقیقی داشتن یا نداشتن جسم بسیط ۹۴/۰۲/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تخلخل و تکائف حقیقی داشتن یا نداشتن جسم بسیط

بحث در حرکت کمی داشتیم و گفتیم که در دو مورد وجود دارد؛ یکی نمو و ذبول و دیگری تخلخل و تکائف که مراد تخلخل و تکائف حقیقی است.

در تخلخل و تکائف حقیقی اختلاف است که داریم یا خیر، گروهی مدعی است که تخلخل و تکائف حقیقی داریم.

دلیل: هیولی که قابلیت محض است با صورت جسمیه بالفعل می شود ولی صورت جسمیه عبارت است از قابلیت ابعاد ثلاثه و اندازه اش معین نیست و زمانیکه جسم تعلیمی آمده اندازه اش معین می شود. پس اندازه را جسم تعلیمی معین می کند ولی از آنجای که جسم تعلیمی عرض لازم جسم است هر جا صورت جسمیه باشد اندازه ی معین دارد، و هیولی که قابلیت محض است با صورت جسمیه بزرگ جسم بزرگ را می سازد و با صورت جسمیه کوچک جسم کوچک را می سازد.

هیولی که صورت جسمیه بزرگ دارد وقتی آنرا از دست داد صورت جسمیه کوچک را گرفت متکائف می شود و زمانیکه صورت جسمیه کوچک را از دست داد و صورت جسمیه بزرگ را قبول کرد متخلخل می شود. پس یک هیولی داریم که با وقتی صورت جسمیه بزرگ را قبول می کند متخلخل می شود و زمانیکه صورت جسمیه کوچک را می پذیرد فشرده و متکائف می گردد.

ص: ۳۶۷

جسم بسیط: آنچه که بیان شد طبق قول مشهور است که جسم مرکب از هیولی صورت جسمیه است ولی طبق قول شیخ اشراق هیولی را قبول ندارد و می گوید جسم بسیط و همان صورت جسمیه است تخلخل و تکائف در جسم توجیه ندارد؛ چرا که هر جسم دارای مقدار معین است و هر گاه آن مقدارش از بین برود جسم از بین می رود پس تخلخل و تکائف در جسم بسیط معنا توجیه ندارد. اگر بگوییم جسم بسیط مثل هیولی قابلیت دارد که با مقادیر مختلف جمع شود و با مقدار بزرگ متخلخل و با مقدار کوچک متکائف می شود نزاع در بسیط و مرکب بودن جسم و یا در وجود و عدم وجود هیولی لفظی خواهد و حال آنکه نزاع حقیقی است.

فخر رازی: جسم بر مبنای که بسیط باشد هم می تواند تخلخل و تکائف داشته باشد؛ چرا که جسم دارای امتداد است و می تواند



جزء داشته و جزو کل جسم بلحاظ طبیعت یکسان است، چنانکه جز آتش با کل آن بلحاظ طبیعت یکسان است، ولذا می شود جزء را متصف کنیم به صفت کل و بگوییم جزء اندازه کل را دارد و بالعکس کل را متصف کنیم به صفت جزء و بگوییم کل اندازه جزء را دارد. وقتی که جزء اندازه کل را داشته باشد متخلخل است و زمانیکه کل اندازه جزء را داشته باشد متکاثف است.

باتوجه به یکسان بودن طبیعت کل و جزء اتصاف جزء به مقدار کل و بالعکس فی نفسه جایز است و در نتیجه تخلخل و تکاثف هم ممکن است، البته ممکن است مانع خارجی وجود داشته باشد و ما نتوانیم جزء را متصف به مقدار کل کنیم مثل وقتی که جزء در ضمن کل است، که در این صورت چنانچه جزء بزرگ شود در حقیقت کل بزرگ شده و ما نمی توانیم بگوییم جزء اندازه کل را دارد. پس باید اول جزء را از جزئیت بیاندازیم و از کل جدایش کنیم آنگاه متصف کنیم به وصف کل مفروض اولاً؛ یعنی وقتی که تخلخل و تکاثف رخ می دهد سه چیز داریم:

ص: ۳۶۸

۱. کل مفروض اولاً، که همان جسم بسیط مشتمل بر جزء است.

۲. جزء جسم وقتی که فرض کردیم ولی جدا نکردیم؛

۳. کل ثانیاً، که همان جزء جدا شده است وقتی که متخلخل وبه اندازه کل مفروض اولاً شود.

خلاصه: جزء جدا شده وقتی که به اندازه کل مفروض اولاً شود تخلخل است.

اشکال: تساوی طبیعت جزء و کل حرف درستی است، اما طبیعت بماهو طبیعت درش مقدار نیست تا بگوییم مقدار کل و مقدار جزء، واگر کل مقدار معین و جزء مقدار معین دارد امر غیر از طبیعت دخیل است و اگر غیر از طبیعت مطرح است نمی توانیم کل را به جزء و جزء را به کل برگردانیم، تا بگوییم تخلخل و تکاثف داریم.

متن: وقد يتميكن في إمكان التخلخل والتكاثف بتركب الجسم من الهيولى و الصورة، فإن الهيولى قابل محض يتوارد عليه الصور و المقادير المختلفه من غير أن يقتضى (هيولى) معيناً من ذلك (واردات) بخلاف ما إذا جعل الجسم بسيطاً، فإنه (شان) يختص حينئذ (که جسم بسیط) کل جسم بمقدار لا ينتقل عنه (مقدار)، إذ ليس له (جسم) من ذلك (قابليت محض) ما للهيولى، و إلا (اگر جسم در حالیکه بسیط است خصوصیت هیولی را داشته باشد) لم يكن فرق بينه و بين الهيولى فإن النزاع ليس في اسم الهيولى بل في معناها (که آیا می شود معنای هیولی را برای صورت جسمیه درست کرد یا خیر).

و أمّا ما قاله الإمام: من أنه لا حاجة في ذلك (امکان تخلخل و تکاثف) إلى إثبات الهيولى فإن الجسم إذا كان بسيطاً (جسم عبارت باشد از صورت جسمیه تنها) كان الجزء و الكل متساويين في الطبيعه، فجاز إتصاف كل منهما بمقدار الآخر ما لم يمنع مانع، فالانتقال إلى مقدار الكل تخلخل و عكسه (از مقدار کل به مقدار جزء) تكاثف.

فیه: أنّ تساوی الطبیعه فی الجزء و الكلّ مانع عن أن یتعیّن لشیء منهما مقدار لیمكن انتقاله من مقداره إلى مقدار الآخر.

## آیا تخلخل و تکاثف جسم بسیط ممکن است ۹۴/۰۲/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا تخلخل و تکاثف جسم بسیط ممکن است؟

بحث در دلیل داشتیم که برامکان تخلخل و تکاثف حقیقی ارائه شده بود، به این صورت که هیولی قابل محض است وقتی که صورت کوچک را قبول کند کوچک است و زمانیکه صورت جسمیه بزرگ را بپذیرد بزرگ است، حال همان هیولی که صورت جسمی کوچک را پذیرفته چنانچه صورت جسمی بزرگ را قبول کند متخلخل می شود و چنانچه برعکس هیولی که صورت جسمی بزرگ را دارد صورت جسمی کوچک را قبول کند متکاثف می شود.

دلیل فوق مبتنی بر مرکب بودن جسم از هیولی و صورت است و کسانی مانند شیخ اشراق که هیولی را قبول ندارند و می گویند جسم بسیط است نمی تواند تخلخل و تکاثف را اثبات کند، اما فخر رازی مدعی است که جسم اگر بسیط هم باشد تخلخل و تکاثف دارد.

فخر رازی: صورت جسمیه امتداد دارد و قابل قسمت است به اجزایی که با کل دارای یک طبیعت اند، و لذا جزء می تواند کل باشد و کل می تواند جزء باشد وقتی که جزء به اندازه کل می شود تخلخل روی می دهد و زمانیکه کل به اندازه جزء می شود تکاثف رخ می دهد.

لاهیجی: صورت جسمیه که دارای طبیعت واحد است نمی تواند جزء و کلش مقدار معین داشته باشد؛ چرا که طبیعت تعیین ندارد. پس در جای که مقدار معین مطرح است امر غیر از طبیعت دخالت دارد و اگر قائل شدیم به بسیط بودن جسم و امر غیر طبیعت را قبول نکردیم نمی توانیم بگوییم جزء و کل مقدار معین دارد، و مقدار جزء اگر به مقدار کل برسد تخلخل و بالعکس تکاثف است.

ص: ۳۷۰

شاهد از کلام شیخ: صورت جسمیه مقدار مبهم است، بعبارت دیگر نفس مقدار است، اما اینکه این مقدار چه اندازه باشد جسم تعلیمی است که تعیین می کند. بنابراین اگر کسی قائل شد که غیر از صورت جسمیه چیزی نداریم نمی توانیم جزء و کل داشته باشیم؛ چرا که جزء و کل تعیین دارد و تعیین بستگی به یکی از سه عامل دارد:

۱. خود طبیعت اقتضای تعیین کند؛

۲. فاعل اقتضای تعیین کند؛

۳. قابل اقتضای تعیین کند.

وقتی که خود طبیعت را ملاحظه کنیم نمی توانیم بگوییم این طبیعت جزء است و این طبیعت کل؛ چرا که طبیعت تعیین ندارد و جزء و کل با تعیین همراه است. فرض این است که غیر از صورت جسمیه چیزی نداریم پس فاعل که اقتضای تعیین کند و قابل که اقتضای تعیین کند هم نداریم پس کل و جزء نداریم چرا که جزء و کل با تعیین همراه است.

فخررازی: تا وقتی که جزء و کل فرضی است حرف شما درست که جزء و کل نداریم ولی زمانیکه جزء فرضی را جدا کردیم خود همین جدا کردن تعیین درست می کند و جزو کل درست می شود در این صورت وقتی که جزء به اندازه کل مفروض اولاً شود تخلخل و زمانیکه کل ثانیاً به اندازه جزء شود تکاثف رخ می دهد.

لاهیجی: اینکه می گوید جزء می شود به اندازه کل، مراد از کل چیست؟ آیا کل مفروض اولاً است و یا کل ثانیاً، اگر کل مفروض اولاً- مراد باشد که چنین است، جزء چه منفصل و جدا شود و چه متصل و مفروض باشد نمی تواند به اندازه کل مفروض اولاً شود؛ چرا که کل مفروض اولاً شامل جزء هم است و مشتمل علیه نمی تواند با اندازه مشتمل باشد.

لایقال: جزء تا وقتی که منفصل نشده کل مفروض اولاً مشتمل بر آن است و نمی تواند جزء به اندازه کل شود چرا که اگر جزء بزرگ شود کل مشتمل بر آن هم بزرگ می شود و مشتمل علیه نمی تواند به اندازه مشتمل شود، اما زمانیکه جزء منفصل شد دیگر کل مفروض اولاً مشتمل بر آن نیست تا بگوییم که جزء نمی تواند به اندازه کل مفروض اولاً شود.

لانا نقول: همان گونه که کل مفروض اولاً شامل جزء منفصل نیست شامل جزء متصل که متخلخل شده هم نیست، چرا که به کل مفروض اولاً دقت کنیم شامل جزء متصل است تا وقتی که متخلخل نشده، اما زمانیکه جزء متصل متخلخل شد دیگر کل مفروض اولاً شامل آن نیست تا بگوییم مشتمل علیه نمی تواند به اندازه مشتمل باشد.

بعبارت دیگر مشکل اصلی این است که جزء و کل نداریم؛ چرا که جزء و کل همراه تعیین است و درمانحن فیه نه خود طبیعت مقتضی تعیین است و فرض این است که عامل دیگر هم نداریم که تعیین را درست کند، و اینکه فخرمی گوید جزء را وقتی که جدا کنیم متعین می شود خلاف فرض است.

متن: قال الشيخ في الاشارات: « وأما المقدار لو انفرد، ولم يكن هناك (درباب مقدار) شىء يوجب شيئاً إلاً طبيعه المقداريه و تلك الطبيعه هي واحده (در کل و جزیکی است)، (جواب اما: لم تصر كلاً و غير كل بحسب ذلك الفرض (فرض انفراد) لا من نفسها و لا من علّه و لا من مقارنه قابل، فلا يجب (نباید) أن يستحق شيئاً معيناً مما يختلف (مقدار) فيه (ما) حتى نفس الكلّيه و الجزئيه فليس يمكن أن يقال: لحقها (طبیعت مقدار) من غيرها شىء \_ بحسب إمكان (امکان در خود مقدار بود) وقوه ما نیروی فاعلی) أو صلوح موضوع (قابلیت موضوع) \_ لحوقاً سابقاً، ثم تبع ذلك (لحوق) ان صار ما هو كالجزء بحاله مخالفه» انتهى.

و أمّا قول الإمام: نعم (بله حرف شما درست است)، لا بدّ في ذلك (تعیین) من أن يصير الجزء منفصلاً إذ مع كونه جزءاً (وهمراه كل) يمتنع أن يكون على مقدار الكلّ ضروره (چون اگر جزء بزرگ شود درحقیقت كل بزرگ می شود)، ففي "شرح المقاصد" أنه محلّ نظر دقيق.

و لعلّ وجهه (نظر) أنه لا بدّ أن يكون المراد من الكلّ (كل مفروض اولاً) هاهنا ما سوى هذا الجزء الذي فرض صيرورته متخلخلاً، وحينئذ (مراد از كل جزء جدا نشده نیست بلکه كل مفروض اولاً است) فلا أثر لاتصال الجزء و انفصاله في ذلك، فإنه (جزء) عند انفصاله أيضاً لا يمكن أن يصير مقداره على مقدار الكل المفروض أولاً، لاشتمال هذا الكلّ (كل مفروض اولاً) على مقدار هذا الجزء المنفصل أيضاً.

لا يقال: مقدار هذا الكلّ يشتمل على مقدار هذا الجزء المنفصل حين كونه متّصلاً لا على مقداره حين كونه منفصلاً و صيرورته متخلخلاً.

لأننا نقول هكذا الحال على تقدير اتصال الجزء أيضاً فإنّ الكل الاوّل مشتمل على مقدار هذا الجزء قبل صيرورته متخلخلاً لا على مقداره حين التخلخل فتدبر.

## دلیل اول بروقوع تخلخل و تکائف ۹۴/۰۲/۱۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل اول بروقوع تخلخل و تکائف

دلیل بر تخلخل و تکائف از طریق هیولی اقامه کردیم، به این صورت که هیولا- قابل محض است وقتی که صورت جسمیه بزرگ را قبول کند است و زمانی که صورت جسمیه کوچک را پذیرد کوچک است، همین هیولا که صورت جسمیه کوچک را دارد چنانچه صورت جسمیه بزرگ را قبول کند متخلخل می شود و اگر صورت جسمیه کوچک را قبول کند متکائف است.

اشکال: گفتید هیولی قابل محض است و هیچ اندازه ی ندارد، اما با پذیرفتن صورت جسمیه کوچک کوچک می شود و با قبول صورت جسمیه بزرگ بزرگ می شود، حال همین هیولی که صورت کوچک دارد اگر صورت بزرگ را پذیرد می شود متخلخل و هیولای که صورت بزرگ دارد چنانچه صورت کوچک را قبول کند می شود متکائف. طبق این مبنای شما باید بشود به هیولای قطری آب صورت جسمیه بزرگ به اندازه دریا بدهیم و بشود دریا و بالعکس به هیولای دریا صورت کوچک به اندازه ی قطره ی آب بدهیم و بشود قطره و حال آنکه بالوجدان چنین چیزی ممکن نیست.

ص: ۳۷۳

جواب: بلحاظ فلسفی ممکن است به هیولای که درضمن قطره ی آب است صورت دریا بدهیم، هر چند ما تجربه اش نکردیم. علاوه بر این هیولای درضمن قطره ی آب اگر بخواهد تخلخل شود بواسطه ی قاسر است، چرا که انتقال جسم از مقداری به

مقدار دیگر توسط قاسر، واگر هیولا به اندازه دریا نمی شود بخاطر عدم توانایی قاسراست.

خلاصه: هدف بیان امکان تخلخل است که بایک مورد هم ثابت می شود هرچند بخاطر مانع درجای محقق نشود.

دلایل خواجه بروقوع تخلخل:

دلیل اول: وقتی که بطری را وارونه روی آب قرار دهیم آب داخل نمی شود، اما اگر آنرا مک بزیم که مقداری از هوای آن خارج شود ودهنش را محکم با دست نگهداریم که هوا داخل نشود و بعد وارونه روی آب قرار دهیم به آب داخل شیشه می شود و می آید بالا.

سوال: چرا آب به سمت بالا حرکت می کند و داخل بطری می شود و حال آنکه طبع آب اقتضای حرکت به بالا را ندارد.

جواب: وجه بالا آمدن آب آن است که خلاء محال است ولذا هوای باقی مانده متخلخل می شود وزمانیکه بطری را روی آب قرار می دهیم بدلیل برودت طبیعی آب هوای داخل بطری متکاثف می شود و مقدار از بطری خالی و چون خلا محال است آب به سمت بالا حرکت می کند و بطری را پر می کند تا خلا لازم نیاید.

سوال: در تجربه ی فوق و تخلخل و تکاثف که بیان شد دوتا قسر وجود دارد؛ یکی تخلخل هوای داخل شیشه به قسر قاسر و دیگری بالارفتن آب به قسر قاسر؛ چرا که هم علت تخلخل وهم علت بالارفتن آب امتناع خلاء است. سوال این است که چرا وقتی بطری را روی آب قرار می دهیم قاسر هوا را متخلخل نگه نمی دارد که نیاز به قسر دوم نباشد؟

ص: ۳۷۴

جواب: قسر آب به بالا- رفتن آسان تر است از قسر هوای داخل شیشه برتخلخل وطبیعت راهی را انتخاب می کند که آسان تر است.

باتوجه به آنچه که بیان کردیم بالا رفتن آب بخاطر تکاثف آب نیست تا اشکال شود که طبق این مبنا اگر بطری را روی آب حار بگذاریم نباید آب بالا برود و حال آنکه تجربه خلاف آن را نشان می دهد.

متن: و أمّا الاعتراض: بأنّه لو جاز ذلك (هیولا- را با صورت جسمیه بزرگ کنیم) لجاز أن يصير القطره على مقدار البحر و بالعكس (جایز است که قطره به مقدار دریا شود).

فأجيب: بعد تسليم استحاله ذلك بأنّ انتقال الجسم عن مقداره يكون لامحاله بقاسر فجاز أن يكون للفسر حدّ معین لا يمكن تجاوزه (حدّ).

وبالجملة: فالمقصود بيان إمكان التخلخل و التكاثف و هو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع، هذا.

و لا يخفى: أنّ الوقوع على الصّحّه (امكان).

والمصنّف أورد من أدلّه وقوع التخلخل و التكاثف وجهين:

الأول: أنّ القاروره الضّيقه الرأس تكبّ على الماء (وارونه گذاشته شود بر آب) فلا يدخلها أصلاً فإذا مُسّصت مصّاً قویاً و شد راسها بالاصبع بحيث لا يتّصل برأسه هواء من خارج ثمّ كبت عليه دخلها.

وما ذلك لخلأ حدث فيها بامزاج المصّ بعض الهواء او كلّ منها ضروره امتناعه كما مرّ كيف و لو كان الخلاً جائزاً فما الّذى يقسر الماء على الدّخول و هو لا يميل بطبعه الى فوق. بل ذلك أنّما هو لأنّ المصّ اخرج بعض الهواء و احدث في الهواء الباقي تخلخل بحيث شغل مكان الخارج أيضاً لئلا يلزم الخلاً حيث ليس هناك شىء يدخله بسهولة سهوله التخلخل ثم اوجد فيه البرد الّذى في طبيعه الماء تكاثفا فصغر حجمه او عاد الهواء المتخلخل بطبعه الى مقداره الأوّل حيث ارتفعت الضروره لوجود ما يدخلها بسهولة و هو الماء فإنّ قسره على الميل الى فوق اسهل من قسر الهواء على التخلخل كما لا يخفى على التأمّل و الطبيعه ما دام تجد سبيلا اسهل لا تعدل الى غير الاسهل فدخلها الماء لئلا يلزم الخلاء.



وبهذا التقرير يندفع ما اورد على هذا الوجه من ان دخول الماء لو كان لاجل التكاثف الحاصل من برده لكانت القاروره المذكوره اذا كتب على الماء الحار لم يدخلها و لتجربه شاهده بخلافه فتدبر.

و الى هذا الوجه اشار بقوله لدخول الماء القاروره المكتوبه عليه اي على الماء.

## دليل دوم برتخلخل ۹۴/۰۲/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دليل دوم برتخلخل

بحث در حرکت کمی داشتیم که یک قسم آن تخلخل و تکاثف است. خواهجه برای اثبات تخلخل و تکاثف دو دليل اقامه کرده است، که دليل اولش را خواندیم.

دليل دوم: شیشه ی پر آب که درش كاملا- بسته باشد تا هوا داخل آن نشود وقتی که روی آتش قرار دهیم کم کم داغ می شود و در نهایت می ترکد؛ چرا که آبش متخلخل می شود و می خواهد جا باز کند و در نتیجه بر شیشه فشار وارد می کند و شیشه می شکند.

برعکس چنانچه آب داغ را داخل شیشه قرار دهیم درش را كاملا ببندیم وقتی که سرد شود حجم آب کم می شود و شیشه کمی خالی می شود، علتش این است که آب متکاثف می شود.

قسم دوم حرکت کمی نمو و ذبول است، که هم با سمن و هزال فرق دارد و هم با وورم.

فرق نمو و سمن با ورم: نمو و سمن از دیاد طبیعی بدن است ولی ورم ازدیاد غیر طبیعی بدن.

فرق نمو با سمن: نمو و سمن که از دیاد طبیعی بدن اند، سه تا فرق دارند:

۱. نمو ازدیاد اجزای اصلی بدن است ولی سمن چنین نیست بلکه اجزای دیگری در کنار اجزای اصلی قرار می گیرد.

ص: ۳۷۶

توضیح مطلب: وقتی که انسان غذا می خورد بعد از قرار گرفتن در معده فعل و انفعالات در غذا روی می دهد و اجزای غذا شبیه عضو غذا گیر می شود در این صورت که جاذبه شروع به جذب می کند و اجزای غذا را به سمت اجزای اصلی - گوشت، خون و استخوان - جذب می کند، حال اگر انسان در حال رشد باشد اجزای غذا گیر جا باز می کند و جزای غذای در اجزای غذا گیر وارد می شود و نمو بوجود می آید، اما چنانچه انسان در سنین رشد نباشد یا انسان مریض باشد اجزای غذا گیر جا باز نمی کند و اجزای غذا در کنار اجزای اصلی واقع می شود و اجزای فرعی را تشکیل می دهد و انسان چاق می شود.

۲. نمو ازدیاد بدن در اقطار ثلاثه \_ طول، عرض و عمق \_ است ولی چاقی ازدیاد بدن در دو جهت است؛ از دیاد در عرض و یا عمق تنها و یا عرض و عموق است.

۳. نمو در سنین رشد اتفاق رخ می دهد ولی چاقی در هر زمانی اعم از نوجوانی، جوانی و پیری اتفاق می افتد؛

۴. نمو در هر انسانی غایتی دارد و طبیعت شخصی انسان آن غایت را قصد می کند، ولی چاقی غایتی ندارد.

فرق ذبول با هزال: نمو عکس ذبول است و هزال عکس سمن و لذا چهار تا فرق را با هم دارند: ۱. ذبول انتقاص اجزای اصلی بدن است و هزال انتقاص اجزای غیر اصلی بدن؛ ۲. ذبول انتقاص در اقطار ثلاثه است ولی هزال انتقاص در دو جهت \_ عرض و عمق \_ است و یا در یک جهت \_ عرض یا عمق \_؛ ۳. ذبول در زمان شیخوخت رخ می دهد ولی هزال در هر زمانی ممکن است؛ ۴. ذبول غایتی دارد ولی هزل غایتی ندارد.

ص: ۳۷۷

متن: الثانی: أن الآنيه إذا ملئت ماءً و سُدَّ رأسها، ثم أُغليت فعند الغليان تنصدع (صدای از شیشه بلند می شود) و تنشق تلك الآنيه و ما ذلك إلا لأن الغليان يفيد تخلُّلاً في الماء و (عطف تفسير تخلُّلاً...) ازدياداً في حجمه بحيث لا تسعه (ماء) الآنيه فينصدع.

و إليه (دليل دوم) اشار بقوله: و تَصَدَّعَ؛ أي و لتصدع الآنيه عند الغليان.

هذان الوجهان بيان للاعتبار الاوّل (يعنى تخلخل و تكاثف).

و أما الاعتبار الثانی: فأشار إلى بيانه بقوله: و حرکه؛ أي و لحرکه اجزاء المغتذى (اجزای غذا گیر) في جميع الأقطار على التناسب.

فإن حرکه اجزاء المغتذى في الأقطار ليحصل في منافذها أجزاء الغذاء يستلزم حرکه المغتذى في الأقطار في مقداره لامحاله، و هو المراد من النمو فإنه عباره عن إزدیاد حجم الجسم بما ينضم إليه (جسم) و يداخله (جسم) في الطول و العرض و العمق على نسبه يقتضيها (نسبه) طبيعه نوع ذلك الجسم (مثلا طبيعت زرافه اقتضا می کند که طولش خیلی زیاد باشد) وهذا هو المراد من قوله: «في جميع الأقطار على التناسب». و يقابله (نمو) الذبول: وهو (ذبول) انتقاص حجم الجسم بسبب ما ينتقص منه في الأقطار الثلاثة على نسبه طبيعیه.

و هاهنا ما يشتهه بالنمو و الذبول فإنه قد يكون ازدياد المقدار بسبب ما ينضم إلى الجسم على تناسب طبيعی لكن لا (يعنى لاتناسب) في جميع الأقطار و هو السمن، فإنه لا- يكون في الطول على تلك النسبه أيضاً لا- يختص بوقت معين و لا- يكون له (سمن) غايه ما يقصدها الطبع بخلاف النمو. و يقابله (سمن) الهزال فيكون انتقاصاً طبيعياً، لكن لا في جميع الأقطار فيفارقان بذلك النمو و الذبول.

و تحقيق الفرق تخصيص النمو و الذبول بالأعضاء الأصلية (يعنى نمو و ذبول مربوط به اجزای اصلی است) و السمن و الهزال بالغير الأصلية (يعنى سمن و هزال مربوط به اجزای غير اصلی است)، فإنه إذا ورد على الجسم ما (اجزای غذایي) يزيد في مقداره (جسم) فإذا أحدثت الزيادة منافذاً في الأصل و دخلت فيها و تشبّهت بطبيعته الأصل (اجزای اصلی) و أندفعت الأجزاء إلى جميع الأقطار على نسبه واحده في نوعه (جسم) فذلك هو النمو. و زوال ما (اجزای غذایي) يزيد في مقدار الجسم بسبب انفصال تلك (اجزای زياده) الأجزاء عن أجزاء الأصل هو (انفصال...) الذبول. و إذا لم يقو الغذاء (اجزای غذایي) على التفريق للأجزاء الأصلية و النفوذ فيها كما في الشيخ (پير مرد) إذا صار سميناً، فإن أعضائه الأصلية قد جفت (خشك شده) و صلبت فلا يقوى الغذاء على تفريقها و النفوذ فيها، بل ينضم (اجزای غذایي) إليها من غير أن يتحرك الأعضاء الأصلية إلى الزيادة و إن كان الجسم متحركاً إلى الزيادة في الجملة، فذلك (جواب اذا) هو السمن و انتقاصه (اجزای غذایي) هو الهزال.

وَأَمَّا الْوَرْمُ: فهو زياده غير طبيعيه فلا يشتهه بالنمو.

## اشكال فخر برنمو وذبول ۹۴/۰۲/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اشكال فخر برنمو وذبول

بحث درنمو وذبول بود گفتیم که اجزای غذایی نفوذ می کند در اجزای اصلی و بدن رشد می کند و رشد بدن حرکت کمی است، هر چند حرکت اجزای غذایی به سمت اجزای اصلی و نفوذ در آن حرکت اینی است ولی وقتی نفوذ صورت گرفت و بدن رشد کرد حرکت کمی صورت می گیرد، بعبارت دیگر رشد بدن حرکت کمی است.

اشكال فخر رازی: اجزای غذایی نمو نمی کند همین طور اجزای اصلی، بلکه اجزای غذایی در کنار اجزای اصلی قرار می گیرد یا در اجزای اصلی نفوذ می کند و در داخل اجزای اصلی قرار می گیرد، اما حجم هیچ کدام اضافه نمی شود.

در ذبول اجزای اصلی باقی است و اجزای غذایی از بین می رود، یک مجموعه باقی است و مجموعه ی دیگر از بین می رود.

اگر دو جسم در کنار هم قرار گیرد و هر کدام مقدارش باقی باشد این حرکت در کم نیست حرکت در کم آن است که کمی از بین برود و مقدار دیگری بوجود بیاید، و درنمو و ذبول تبدیل در کم اتفاق نمی افتد پس نمو و ذبول حرکت کمی نیست.

جواب: درنمو اجزای غذایی به اجزای اصلی فشار وارد می کند و اتصالش را از بین می برد یعنی در آن منافذ بوجود می آورد و در آن نفوذ می کند به این صورت که اگر اجزای اصلی گوشت باشد اجزای غذایی که در آن نفوذ می کند گوشت است و چنانچه از اجزای اصلی استخوان باشد اجزای غذایی که نفوذ می کند استخوان است، پس اجزای غذایی با اجزای اصلی مشابهت و بدلیل همین مشابهت اجزای غذایی با اجزای اصلی اتصال و حجم جدید بوجود می آید. و از بین رفتن اتصال و مقدار و بوجود آمدن اتصال و مقدار دیگر حرکت در مقدار است.

ص: ۳۷۹

در ذبول همان حجم که بوجود آمده است کم از بین می رود و حجم بدن کوچک تر می شود و تبدیل حجمی حرکت کمی است.

ان قلت: درست که با از بین رفتن اتصال و بوجود آمدن اتصال دیگر مقدار عوض می شود و تبدیل مقدار حرکت کمی است، ولی حرکت موضوع ثابت می خواهد و در مانحن موضوع ثابت نداریم؛ چرا که با نفوذ اجزای زائد یا اجزای غذایی در اجزای اصلی همان گونه که مقدار قبلی از بین می رود و مقدار جدید بوجود می آید جسم قبلی که موضوع مقدار بود هم از بین می رود و جسم دیگری بوجود می آید پس دو مقدار بر موضوع واحد وارد نمی شود و حال آنکه در هر حرکتی باید موضوع ثابت داشته باشیم.

قلنا: درجسم دوحیث ودولحاظ داریم؛ بلحاظ اینکه دارای مقدار جاص دارد جسم خاص است و بلحاظ آنکه هرجسمی با صورت نوعیه همراه است هرجسم نوع خاص از جسم است مثلاً جسم حیوانی است یا جسم نباتی ویا جسم انسانی، حال آنچه موضوع حرکت است جسم بلحاظ دوم است که ثابت است مثلاً جسم حیوان از اول تا اخر جسم حیوان است و آنچه که تبدیل پیدا می کند جسم بلحاظ اول است.

متن: ثم إنَّ في كون النموّ و الذَّبُولِ حركة في الكَمِّ إشكالاً مشهوراً عن الإمام الرازي قد استصعبوه جداً. و تقريره: أنَّ الاجزاء الاصلية و الزائده في المعتدى (جسم غذا گیر) باقی کُلِّ واحدٍ منها علی مقداره الَّذی كان علیه. فليس هناك زوال کم و حصول کم آخر علی ما هو المراد من الحركة الكميّة بل انضياف مقدار إلى مقدار او انتقاصه (مقدار) عنه (مقدار).

والجواب عنه: أن الأجزاء الزائدة تصير متصله بالأجزاء الأصلية لتشبهها (اجزای زائد) بها (اجزای اصلی) حقیقه و نفوذها (اجزای زائد) فی منافذها (اجزای اصلی) علی ما عرفت، فکذلک مقادیرها بمقادیرها و المقدار ممّا ینعدم بالاتصال و الانفصال علی ما مرّ فی بحث الاتصال فکلّ من المقدارین المنضاف (اجزای غذای) و المنضاف إلیه (اجزای اصلی) ینعدم عن الموضوع و یحدث مقدار آخر.

فإن قلت: نعم لکن موضوع المقدار \_ أعنی: الجسم \_ أيضاً كذلك (مثل دو مقدار است)، فیلزم انعدام الجسمین اللّذین کانا موضوعین للمقدارین و حدوث جسم واحد موضوع للمقدار الواحد فلا یمکن توارد المقادیر علی موضوع بعینه، و هو (موضوع معین) ممّا لا بدّ منه فی الحركات کلّها.

قلنا: موضوع حرکه التّمویس هذا الجسم (جسم شخصی) مثلاً. بما هو شخص من الجسم بما هو جسم، بل بما هو شخص من النوع (یعنی بدن) الّذی هو تحت الجسم و الصّوره النوعیه لکونها مقومه للصوره الجسمیه متقدمه علیها بحسب الوجود تقدماً بالذات فالجسمیه معتبره فی هذا الشخص بما هو مادّه لا بما هو صوره، فیجوز توارد الجسمیات علی هذا الشخص من النوع مع بقائه (هذا الشخص) بما هو شخص من النوع و ان لم یکن (هذا الشخص) باقیاً بما هو شخص من الجسم بعینه (قید باقیاً).

## آیا سمن وهزال حرکت کمی دارند؟ ۹۴/۰۲/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا سمن وهزال حرکت کمی دارند؟

بحث در نمو و ذبول داشبم فخر رازی اشکال کرد که در نمو و ذبول حرکت اتفاق نمی افتد بلکه در نمو اجزای غذایی در کنار اجزای اصلی و یاد اجزای اصلی قرار می گیرد و در حقیقت دو مجموعه در کنار هم قرار می گیرد و در ذبول اجزای زائد از بین می رود پس از دیاد و انتقاص در اجزا صورت نمی گیرد. در جواب گفتیم که در نمو اجزای غذایی در اجزای اصلی نفوذ می کند و بدلیل مشابَهت و استحاله جز اجزای اصلی می شود و مقدار اجزای اصلی زباده تر می شود و در ذبول اجزای اصلی کم کم تحلیل می رود پس نمو از دیاد در اجزای اصلی و ذبول انتقاص اجزای اصلی است و از دیاد و انتقاص حرکت کمی است.

ص: ۳۸۱

ان قلت: درست که بانفوذ اجزای غذایی در اجزای اصلی اتصال آن از بین می رود و با استحاله اجزای غذایی در اجزای اصلی اتصال و مقدار دیگر بوجود می آید، اما همان گونه که مقدار تبدیل به مقدار دیگر می شود موضوع دو مقدار که جسم است هم تغییر می کند؛ مثلاً همان گونه که اجزای مقدار گوشت تغییر می کند خود گوشت هم تغییر می کند و همان گونه مقدار استخوان تغییر می کند خود استخوان هم تغییر می کند، در حالیکه هر حرکتی نیاز به موضوع ثابت دارد.

قلنا: موضوع حرکت در مقدار جسم بما هو جسم یا صورت جسمیه نیست بلکه موضوع حرکت در مقدار جسم بما انه نوع است، بعبارت دیگر موضوع حرکت فردی از جسم نیست بلکه فردی از بدن است، فردی از نوع مثلاً حیوان است. پس موضوع فردی

از نوع است و آنچه که تغییر می کند فردی از جسم است.

ان قلت: در هر حرکتی شش چیز نیاز است؛ محرک، متحرک، مسافت، مبدا، منتها، و همان گونه که در جای خودش بیان شده است صورت نوعیه محرک است حال اگر متحرک هم صورت نوعیه باشد لازم می آید که محرک و متحرک یک چیز باشد در حالیکه محرک غیر از متحرک است.

قلت: محرک و متحرک یک چیز نیستند، متحرک فردی از نوع است، یا جسم بما انه نوع است و محرک صورت نوعیه است، عبارت دیگر متحرک بدن است و محرک صورت نوعیه بدن و بدن غیر از صورت نوعیه بدن است؛ چنانکه در حرکت مکانی مثلا سنک متحرک است و صورت نوعیه ی آن محرک است.

ان قلت: اگر موضوع حرکت صورت نوعیه باشد صورت نوعیه کلی است و کلی نمی تواند حرکت کند.

قلت : موضوع فردی از نوع است نه نوع بماهو نوع که کلی است.

سوال: گفتیم که نمو از دیاد اجزای اصلی بدن است و ذبول انتقاص اجزای اصلی بدن واز دیاد وانتقاص کم اند پس نمو و ذبول حرکت کمی است، حال آیا سمن وهزال که مربوط اجزای زاید بدن است هم حرکت کمی دارند حرکت کمی دارند یا حرکت کمی ندارند؟

شارح مقاصد ومواقف: سمن که از دیاد اجزای زاید است هم خودش حرکت کمی دارد وهم حرکت کمی بدن محسوب می شود وهزال تحلیل رفتن اجزای زاید است هم خودش حرکت کمی دارد وهم وحرکت بدن است به سوی انتقاص.

لاهیجی: از آنچه در فرق نمو و ذبول با سمن وهزال گفتیم واشکال وجواب که بعدش آمد روشن می شود که سمن وهزال نه خودش حرکت کمی دارد ونه حرکت کمی بدن محسوب می شود؛ چرا که در اجزای اصلی اجزای غذایی می آید نفوذ می کند واستحاله می شود ولذا خود اجزا حرکت کمی دارند وبدن که متقوم به اجزای اصلی است هم حرکت دارد. اما در سمن اجزای غذای در اجزای زاید نفوذ نمی کند بلکه می آید در کنار اجزای زاید قبلی قرار می گیرد واجزای زاید دیگری را بوجود می آورد یعنی چربی به چربی اضافه می شود پس خود اجزای زاید حرکت کمی نمی کند ومقوم بدن هم نیست پس بدن هم حرکت کمی نمی کند.

متن: و لا ینافی ذلک (فرد از نوع موضوع حرکت باشد) کون الصوره النوعیه مبدأ للحرکه لا موضوعاً لها، فإنّ الفرد من النوع غیر الصوره النوعیه و لا یلزم أيضاً کون الموضوع هو النوع بما هو نوع الذی لیس إلّا کلیاً کما قد یتوهم کلّ من هذین (دواشکال).



وإلى ما ذكرنا (موضوع حرکت فردی از نوع است) یشیر کلام الشیخ فی "طبیعیات الشفاء" علی ما سنقله عن قریب (ص ۴۵۲).

و ظهر ممّا ذكرنا: أنّ السّمین و الهزال لیسما من الحرکه الكمیّه علی ما توهم شارحا "المقاصد" و "المواقف" و غیرهما. فإنّ الاجزاء الزائده لیست مقومه للشخص، و لا هی (اجزا زائد) متّصله بالأجزاء الاصلیّه المقومه اتصال الأجزاء الغذائیّه لها (اجزاء اصلیه) بها (اجزاء اصلیه)، فلیس مقدارها (اجزاء زائد) جزءاً من مقدار الاجزاء الاصلیّه فلا یتبدّل بزیادته (مقدار اجزاء زائد) و نقصانه (مقدار اجزاء زائد) مقدار الموضوع الّذی هو الشخص أصلاً. و لا أيضاً هی \_ أعنی: الأجزاء الزائده \_ متّصله بعضها ببعض اتصال الأجزاء الغذائیّه بالمعتدی الاصلی لیکون هی (اجزاء زائد) شخصاً علی حده موضوعاً لمقدارها الزائد و الناقص، بل هی (اجزاء زائد) اجزاء منضمّه بعضها إلى بعض من غیر اتصال حقیقی أصلاً، فلیتدبّر.

## حرکت در مقوله ی کیف ۹۴/۰۲/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حرکت در مقوله ی کیف

بحث در مقولاتی داشتیم که در آنها حرکت واقع، بیان کردیم که در کم حرکت واقع می شود و حال می پردازیم به بیان حرکت در کیف.

خواجه: حرکت کیفی قابل انکار نیست؛ چرا که ما می بینیم که مثلاً برگ درخت کم کم زرد می شود و یا آب سرد وقتی که روی حرارت قرار گیرد کم کم گرم می شود و یا غوره انگور کم کم از سبزی به سرخی و سرخی به سیاهی می رسد.

فخر رازی: ممکن است استحاله از بروت به حرارت و بالعکس تدریجاً نباشد بلکه انتقال های دفعی پشت سرهم باشد ولی چون سکون بین انتقالات خیلی کم است ما متوجه نمی شویم.

لاهیجی: ما یقین داریم که استحاله به همان نحو است که مشهود ما است.

ص: ۳۸۴

تفتازانی: در جای که حرکات کمی و کیفی انجام می گیرد قطعات وجود دارد و متحرک در حقیقت این قطعات را طی می کند، مثلاً رنگ زرد هر درجه اش نوع مستقل است که با درجه قبل و بعدش که انواع دیگراند رابطه ندارد هر چند در ظاهر پیوسته بنظر می رسد. چنانکه وقتی که خاک را در آزمایشگاه تبدیل به آب می کنیم و یا آب را تبدیل به هوا و هوا را بتبدیل آتش می کنیم تبدیل دفعی است؛ چرا که حرکت در جوهر جایز نیست.

لاهیجی: اتصال کم و کیف که مشهود است، مثلاً رنگ سبز و زرد مراتب دارد که بهم پیوسته است و مرتبه ضعیف رنگ سبز به مرتبه ضعیف رنگ زرد متصل است و متحرک از سبز پر رنگ کم کم به سبز کم رنگ و به رنگ زرد می رسد. پس کم و کیف مراتب بهم پیوسته و متصل دارد و نمی شود از انتقال دفعی جوهر به جوهر دیگر نتیجه گرفت که مراتب کم و کیف

اتصال ندارند و مثلاً انتقال از مرتبه کیف به مرتبه دیگر کیف و یا از نوع کیف به کیف دیگر هم دفعی است.

اصحاب کمون و بروز: هر چیزی در هر چیزی وجود دارد؛ مثلاً- در این آب هم حرارت است هم بروت، هم ترشی است و هم شربتی و... وقتی که شرایط فراهم شود آنچه که کامن بود بارز می شود. پس چیزی بیرون از شی نیست که با حرکت آنرا بدست آورد.

خواجه: کمون و بروز مخالف آن چیزی است که ما می بنیم و تجربه نشان می دهد، مثلاً اگر آب هم حرارت داشته باشد و هم بروت وقتی که انسان که دست داخل آب سرد می کند باید حرارت آنرا بیاید و یا وقتی انسان آب را می چشد ترشی و تلخی آنرا هم بچشد و حال آنکه چنین نیست پس کمون و بروز باطل است.

ص: ۳۸۵

لاهیجی مثل همیشه برای مطالب که بیان می کند شاهد از حرف ابن سینا می آورد.

ابن سینا: حرکت درکیف روشن است، اما برخی بجز حرکت درکیف محسوس حرکات در سایر انواع کیف \_ کیف نفسان، کیف استعدادی و کیف مختص به کم \_ را قبول ندارد.

کیف نفسانی: تمام انواع کیف نفسانی را می شود تحت دو عنوان حال و ملکه قرار دارد و حال و ملکه مربوط به نفس است که حرکت ندارد پس در حال و ملکه حرکت وجود ندارد.

کیف استعدادی: قوه و لا قوه و صلابت و لین و... تابع اعراضی است که عارض موضوع می شود، عرضی بر موضوع عارض می شود و موضوع با این عرض معروض مثلاً- لین می شود و بعد موضوع با لین موضوع می شود برای عرض دیگر و هکذا پس موضوع ثابت نداریم و حال آنکه در حرکت نیاز به موضوع ثابت است.

کیف مختص به کم: کیف های که اختصاص به کم مثل اشکال و... عروض شان بر ماده دفعی است.

ابن سینا: شما که می گوئید عروض اشکال دفعی است در مورد استقامت و انحنا چه می گوئید روشن است که انحنا تدریجاً تبدیل به استقامت می شود و مستقیم به تدریج منحنی می شود.

متن: و (مبتداً) وقوع الحركة فی کیف (خبر: للاستحاله المحسوسه كما يشاهد من استحاله الماء من البروده الى الحراره و بالعكس، و انتقال الحَصِيرِم (غوره انگور) من الخضره إلى الحمرة و منها (حمرة) إلى السواد. و كذا من الحموضه (ترشی) إلى الحلاوه كل ذلك (چه تحول آب از برودت به حرارت و چه انتقال از خضره به سواد) يسيراً يسيراً و يحصل القطع بأن ذلك (استحاله) على ما يشاهد من غير أن يكون تلك الانتقالات في آفات بينها أزمه قصيره لا يشعر الحسّ بها، كما توهمه الإمام.

وأما ما تسمّيك به شارح المقاصد لنفى الحركة الكميّه والكيفيّة: «من أنّ ما بين المبدأ و المنتهى من مراتب الكمّيّات او الكيفيّات متمايّزه بالفعل، فينتقل الجسم من كلّ منها (متعلق ينتقل:) إلى آخر دفعه كما فى صيروره الأرض ماء ثمّ هواء ثم نار مع الاتفاق على أنّ ذلك ليس حركة جوهرية» ففساده ممّا لا يخفى.

نعم، يتوقّف بيان الاستحاله على إبطال مذهب الكمون و البروز على ما مرّ فى مبحث المزاج.

وأشار المصنّف الى ذلك (إبطال مذهب كمون و...) بقوله: مع الجزم ببطلان الكمون و البروز لتكذيب الحسّ لهما. فإنّه لو كانت الأجزاء الحارّه كامنه فى الماء البارد، لوجب أن يحسّ بالحراره من أدخل يده فيه و لا أقلّ من أن يجد التفاوت بين ظاهره و باطنه و ليس كذلك. هذا.

وقال الشيخ فى "طبيعيّات الشفاء": «وأما كون الحركة فى الكيف فذلك ظاهرٌ، لكن فى النَّاس من لم ير الحركة فى أنواع الكيف كلّها إلّا فى الصنف المنسوب إلى الحواسّ، فقال:

أما نوع الحال و الملكة فهو (نوع) يتعلّق بالنفس و ليس موضوعه (نوع) الجسم الطبيعى (بلكه موضوع آن نفس است).

وأما القوّه و اللّاقوّه و الصّلابه و اللّين و ما أشبه ذلك فإنّها تتبع أعراضاً يعرض للموضوع و يصير الموضوع مع بعض تلك الأعراض موضوعاً لها، فلا يكون حينئذ الموضوع للقوّه هو بعينه الموضوع

لعدم القوّه و كذلك الحال فى الصّلابه و اللّين.

وأما الاشكال و ما أشبهها، فإنّها إنّما توجد فى المادّه الّتى يقبلها دفعه (قيد توجد)، إذ لا تقبل التشدّد و التضعف.

ولا أدرى ما ذا يقولون فى الانحناء و الاستقامه و غير ذلك (مايحصل تدريجاً. حاشيه).

Your browser does not support the audio tag

موضوع: انواع حرکات کیفی

بحث حرکت کیفی داشتیم، که برخی از مردم حرکت درکیف محسوس را می پذیرد اما سایر انواع حرکات کیفی را قبول ندارند. ابن سینا از قول را نمی پذیرد و از اشکالات پاسخ می گوید.

جواب ابن سینا:

۱. حرکت درکیف مخصوص به کم: چگونه حرکت درکیف مخصوص به کم را انکار می کند و حال آنکه وقوع حرکت در انحنای واستقامت روشن است، شی منحنی به تدریج مستقیم می شود و بالعکس شی مستقیم انحنای را به تدریج می پذیرد.

۲. حرکت درکیف نفسانی: موضوع کیف نفسانی متصف به حرکت می شود، چه موضوع نفس باشد مثل علم و اراده که موضوع آن نفس است، چه بدن باشد مثل کبود شدن بدن هنگام ضربه دیدن و چه نفس و بدن هر دو باشد مثل سرخ شدن صورت هنگام خجالت کشیدن، چرا که تعریف حرکت بر آن صدق می کند، هم نفس متصف می شود به کمال اول لما بالقوه من حیث هو بالقوه وهم بدن چنین وصفی را می پذیرد. پس اینکه گفتید موضوع کیف نفسانی نفس است و نفس ثابت است و نمی تواند به حرکت شود صحیح نیست.

۳. حرکت درکیف استعدادی: گفتید درکیف استعدادی حرکت نیست چرا که موضوع باقبول صفتی موضوع می شود مثلاً برای صلابت و باقبول صفتی دیگر موضوع می شود برای لین مثلاً خاک باقبول رطوبت موضوع لین است و همین خاک مرطوب باقبول حرارت موضوع صلابت است پس ما موضوع ثابت نداریم و حال آنکه حرکت موضوع ثابت می خواهد.

ص: ۳۸۸

جواب نقضی: در نمودن ذبول هم بیان شما می آید؛ چرا که موضوع نمودن اجزای اصلیه ی بدن است و اجزای اصلیه بعلاوه ی اجزای غذایه موضوع می شود برای ذبول پس باید در این جا هم حرکت نباشد و حال آنکه شما حرکت نمودن ذبول را قبول دارید.

جواب حلی: عوض شدن عوارض موضوع را عوض نمی کند؛ چرا که موضوع فردی از نوع است و فردی از نوع ثابت است، عبارت دیگر موضوع حرکت جسم بلحاظ داشتن صورت نوعیه است و صورت نوعیه تغییر نمی کند پس موضوع ثابت است، بله گاهی موضوع شدن این فرد یا اتصافش به موضوع بودن بستگی به صفت دارد و گاهی چنین نیست، اما در هر صورت ذات موضوع ثابت است، عبارت دیگر گاهی ممکن است ذات که موضوع است برای اتصاف به موضوع بودن نیاز به صفت داشته باشد و این منافات ندارد که ذات موضوع ثابت باشد؛ چرا که این صفت نقش اعدادی دارد و موضوع با پذیرفتن آن بالفعل موضوع می شود و شی با از بین رفتن معد و یا تغییر معدات تغییر نمی کند، بله چنانچه صفت بعنوان قید موضوع یا شرط برای

موضوع باشد با تغییر صفت موضوع هم تغییر می کند ولی صفت قید یا شرط موضوع نیست.

مثال (۱): خاک با پذیرفتن رطوبت موضوع لین است و با پذیرفتن حرارت موضوع صلابت. پس خاک موضوع است و خاک هم ثابت است هر چند وصف آن که رطوبت و حرارت است تغییر می کند. بعبارت دیگر جسم که صورت نوعیه خاکی را دارد ثابت است هر چند وصف آن تغییر کرده است و آنچه که موضوع است جسمی است که صورت نوعیه ی خاکی را دارد. که ثابت است.

ص: ۳۸۹

مثال (۲): شاخه ی درخت موضوع است برای انحنان واستقامت دراین جا موضوع برای موضوع شدن هم نیاز به صفت ندارد، بلکه ذات موضوع بدون اتصاف به صفتی موضوع است برای استقامت وانحنا.

استدراک: بله برخی از کیف های مختص به کم مثل اشکال تغییرش دفعی است وبا سایر کیفیات فرق دارد.

این ووضع: این سومین مقوله ووضع چهارمین مقوله است که درآن حرکت واقع می شود.

حرکت این: وقوع حرکت دراین ظاهر است، نه کسی درآن شک ندارد و نه اختلافی درحرکت آینی وجود دارد.

متن: و عندی أنّ الأمر ليس على ما يقولون، وأنّ موضوع الحال و الملكة كان نفساً أو بدنًا أو هما معاً بحال الشرکه (حال نفس و بدن مشترک باشد)، فإنه يوجد فيه (موضوع) كمال بالقوه من جهة ما هو بالقوه لجوهر ما.

و المذی قالوا: إنّ الموضوع ليس واحداً للّصّ لابه و اللّين و القوه و الضّعف، فينقض عليهم في النموّ و الذّبول، و كان يجب على قولهم: أن لا- يكونا (نمو و ذبول) حرکتین بل إنّما یعنی بالموضوع في هذه الأشياء (صلابت، لين و...) طبيعه النوع الحامله للأعراض فما دامت تلك الطبيعه باقيه و لم يتغيّر النوع و لم يفسد الصوره الجوهرية، فإنّ الموضوع ثابت من غير أن يبالي (اعتنا شود) أنه بعراض يعرض له (موضوع) أو زياده تنضاف إليه يصير موضوعاً قريباً للحاله التي فيها الحركة أو لذاته.

نعم، الأشكال يشبه أن لا- يكون حكمها حكم سائر الكيفيات في وقوع الاستحاله فيها (سایر...)، لأنها تكون دفعه» انتهى كلام الشيخ. و هذا ما وعدناك آنفاً (ص ۴۴۹، س ۹).

و وقوع الحركة في مقولتي الأين و الوضع ظاهر.

أما الأين: فظهوره بحيث لا يشك فيه أحد و لم يختلف فيه.

## حرکت در مقوله وضع ۹۴/۰۲/۲۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حرکت در مقوله وضع

بحث در وقوع حرکت در مقوله ی وضع داشتیم، که خواهی حرکت در مقوله وضع را روشن می دانند ولی برخی می گویند که حرکت در مقوله ی وضع وجود ندارد و برای این مدعیان شان دودلیل اقامه کرده است.

دلیل اول عدم حرکت در مقوله ی وضع: بین مبدأ و منتهای حرکت تضاد است و در وضع تضاد نیست. پس در وضع تضاد نیست، بعبارت دیگر: ۱. در وضع تضاد نیست، ۲. و در حرکت تضاد لازم است. پس در وضع حرکت نیست.

دلیل دوم عدم حرکت در مقوله ی وضع: انتقال از وضع به وضع دیگر دفعی است مثلاً وقتی که انسان از قیام به قعود منتقل می شود تا وقتی که به قعود نرسیده ایم قیام صدق می کند و قعود دفعتاً واقع می شود، هم چنین وقتی که از حال قعود می خواهیم منتقل شویم به قیام تا وقتی که کمی انحنا وجود دارد قعود صدق می کند وقتی که صاف استادیم می شویم قائم که دفعتاً رخ می دهد. پس انتقال از وضع به وضع دفعی است نه تدریجی.

جواب از دلیل اول: اولاً در حرکت تضاد شرط نیست همین که مبدأ و منتهای جمع نشود کافی است، بلکه ممکن است بین مبدأ و منتهای حرکت تضاد باشد ولی شرط حرکت تضاد مبدأ و منتهای حرکت آن نیست؛ مثلاً حرکت وضعی فعلک را همه قبول دارد در حالیکه مبدأ و منتهای آن یک نقطه است بلکه آن نقطه از جهت که مبدأ است قابل جمع نیست با آن از جهت که منتهای است، پس همین که مبدأ و منتهای قابل جمع نباشد کافی است.

ص: ۳۹۱

ثانیاً، در برخی از اقسام وضع تضاد هم وجود دارد مثل کسی که به پشت خوابیده و از آن منتقل شود و به رو بخوابد. به پشت خوابیدن و به رو خوابیدن نهایت اختلاف را دارند و در موضوع واحد در زمان واحد قابل جمع نیستند پس تضاد دارند.

جواب از دلیل دوم: اینکه می گویند قیام و قعود دفعی است، مراد تان از قیام و قعود چیست، مراد خود قیام و قعود است که در انتها واقع می شود یا مراد انتقال از قیام به قعود و بالعکس است، اگر مراد خود قیام و قعود باشد قبول داریم که دفعی است چنانکه حصول سواد هم دفعی است و چنانچه انتقال از قیام به قعود و بالعکس باشد قبول نداریم که دفعی باشد بلکه تدریجی است و مراد ما از وقوع حرکت در وضع همین انتقال از وضع به وضع دیگر است که تدریجی است، نه آن وضع که در انتها واقع می شود که در همه ی حرکات آنچه که در آخر رخ می دهد دفعی است.

بیان حرکت در وضع: ۱. می شود شی کل مکانش تغییر نکند ولی و کل وضعش کم کم و تدریجاً تبدیل پیدا کند، مثل انسان که



رو به مشرق ایستاده باشد دور خودش بچرخد روبه مغرب و پشت به مشرق شود و یا مثلا انسان که با پا ایستاده در همان موضع با سر بایستد، در این جا مکانش بکلیده تغییر نکرده ولی وضعیتش بکلیده تغییر کرده است. ۲. تبدل که یسیرا و تدرجی باشد حرکت است. پس تبدل وضعی حرکت است.

سوال: شما بیان کردید که می شود شی مکانش کلا تغییر نکند ولی وضعیتش کلا تغییر کند، آیا هر حرکت وضعی این گونه است یا می شود تغییر وضعی با تغییر مکانی همراه باشد.

ص: ۳۹۲

جواب: تغییر وضعی لزوم ندارد که با تغییر مکانی همراه باشد، نه اینکه همیشه تغییر وضعی بدون تغییر مکانی باشد، بلکه می شود تغییر وضعی باشد و تغییر مکانی نباشد مثل فلک نهم که طبق قول مشاء مکان ندارد ولی حرکت وضعی دارد، و مثل سایر افلاک که مکان دارد ولی حرکت وضعی اش با حرکت مکانی همراه نیست. و می شود هم تغییر وضعی با تغییر مکانی همراه باشد مثل سایر ایشا که نوعاً حرکت وضعی شان با حرکت مکانی همراه است.

تذکر: مشاء می گویند مکان عبارت است از سطح حاوی و فلک نهم سطح حاوی ندارد پس مکان ندارد، اما برخی می گویند مکان عبارت است از بعد اشغال شده و فلک نهم بعدی را اشغال کرده است پس مکان دارد.

متن: و أمّا مقوله الوضع: فقال الشيخ: إنّه قد قيل إنّها (مقوله وضع) لا حركة فيها ألْبته، (١) إذ لا- تضاد في الوضع (و حال آنکه در حرکت تضاد لازم است). (٢) فإنّه (شان) إذا انتقل الشّيء من قيامٍ إلى قعودٍ فإنّه لا يزال في حكم القائم إلى أن يصير قاعداً دفعه، وكذلك إذا انتقل من قعودٍ إلى قيامٍ فإنّه لا يزال في حكم القاعد حتّى يصير قائماً دفعه.

ثمّ قال: و الحقّ يوجب أن يوجد في الوضع حركة، فإنّه لا- كثير حاجه إلى التّضادّ الحقيقيّ في طرفي الحركة، يتبيّن لك بتأمّل حركة الفلك. على أنّ الوضع لا- يبعد أنّ يكون فيه تضادّ حتّى يكون المستلقى (به پشت خوابیده) مضاداً لمُتَبَطِّح (به رو خوابیده).

واللّذي قيل من الانتقال من قيام إلى قعود أنّه يكون دفعه (١) إن عني به أنّ القعود اللّذي هو الطرف يحصل دفعه فهو صادق و كذلك السواد اللّذي هو الطرف يحصل دفعه، (٢) و إن عني به أنّ كل وضع ينتقل عنه إلى القعود يكون ذلك الانتقال دفعه، فهو كذب، لأنّ الانتقال عن القيام إلى القعود يكون قليلاً قليلاً، حتّى يوافي النّهاية (تا به نهایت برسد) الّتي هي القعود كالحال في الانتقال من السّفلى إلى العلو بعينه (متعلق حال).

و أمّا كيفيّة وجود الحركة في الوضع، فهو أنّ كلّ مستبدلٍ وضع من غير أن يفارق بكتيّته المكان، بل بأن يتبدّل المكان بل بأن يتبدّل نسبته أجزائه إلى أجزاء مكانه (متحرك) وإلى جهاته (متحرك)، (خبر أن: فهو متحرك في الوضع لامحاله، لأنّ مكانه لم يتبدّل بل يتبدّل وضعه في مكانه و المكان هو الأوّل بعينه.

وإذا كان التبدّل في الوضع و كان يقع ذلك (تبدل) تدرّجاً يسيراً يسيراً، كان ذلك التبدّل حركة في الوضع إذ كانت كلّ حركة هي تبدّل حاله بهذه الصّفة (يسيراً يسيراً) و بالعكس (كل تبدل حاله بهذه الصّفة فهو حركة)، فتكون منسوباً إلى الحاله التي تبدّلت لا إلى شيء آخر لم يتبدّل.

ولست أعني بهذا أنّ كلّ متحرك في وضع فهو ثابت في مكانه، فليس يجب من قولي أنّ كل ثابت في مكانه (صفت ثابت: يستبدل وضعه بالتدرّج فهو متحرك في الوضع، (فاعل ليس يجب: أن كلّ متحرك في الوضع كذلك) خالي از حرکت مكاني باشد)، بل لا أضع أن يكون الشيء لا يتغير وضعه إلّا و قد تغير مكانه، كما لا أضع أن يكون شيء لا يتغير كنهه إلّا و قد تغير مكانه بل الغرض أن تثبت وجود المتحرك في الوضع باثبات متحرك ما في الوضع. وأمّا أنّه (شان) هل يمكن أن يكون الشيء يتبدّل وضعه وحده و (حاليه) لا يتبدّل مكانه؟ فليعلم إمكانه من حركة الفلك.

ثمّ يبيّن ذلك بما حاصله: إنّ من الفلك ما لا مكان له عندهم (مشاء) ألبيته و هو الفلك الأعظم مع أنّ له هذا التبدّل في الوضع، و منه (فلك) ماله مكان لكنّه لا يخرج من مكانه و لا يتحرك فيه مع ثبوت تبدّل الوضع فيه كسائر الافلاك (مثال برای ومنه ...).

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اشکال بر حرکت وضعی و جواب آن

بیان کردیم که حرکت در وضع رخ می دهد، به این بیان که گاهی مکان شی بالکلیه تغییر نمی کند ولی وضعش بکلیته تغییر می کند و این تغییر تدریجی است و چیزی که تغییر تدریجی کند حرکت دارد پس در وضع حرکت رخ می دهد. مثل فلک نهم که حرکت مکانی ندارد چون مکان ندارد ولی حرکت وضعی دارد و مثل سایر افلاک که مکان دارند ولی مکان شان تغییر نمی کند ولی وضع شان تغییر می کند.

اشکال: مقدمه اول شما که گاهی مکان شی بکلیته عوض نمی شود ولی وضع بکلیته عوض می شود صحیح نیست؛ چرا که هر چند کل فلک حرکت مکانی ندارد؛ چرا که از جایگاهش بیرون نمی آید که انتقال از مکان به مکان دیگر صدق بکند، اما حرکت مکانی کل فلک بنحوی دیگری قابل تصویر است:

مقدمه اول: اجزای فلک حرکت مکانی دارند، بعبارت دیگر کل جزء جزء از اجزای فلک حرکت مکانی دارد.

مقدمه دوم: هر آنچه که کل جزء جزء از اجزایش حرکت مکانی داشته باشد کلش هم حرکت مکانی دارد.

نتیجه: کل فلک حرکت مکانی دارد.

در قیاس فوق کبرای کلی روشن است نیاز به بیان ندارد، اما صغرا نیاز به بیان دارد.

بیان مقدمه اول: هریک از افلاک علاوه بر حرکت که به تبع حرکت فلک نهم دارد حرکات خاص دارند، حال وقتی حرکات خاص هریک از افلاک را در نظر بگیریم هر چند مکان کل فلک عوض نمی شود، ولی وقتی که اجزای فلک را مشاهده می کنیم می بینیم که هر کدام جای خود را رها نموده و طالب جای دیگر است مثلاً این جزء از فلک محوی محاذی است با یک جزء خاص از فلک حاوی و وقت فلک که حرکت می کند جزء مذکور محاذی می شود با جزء دیگر و حرکت مکانی دارد، و چون تک تک اجزاء چنین است پس کل جزء جزء از اجزای فلک حرکت مکانی دارد.

ص: ۳۹۵

جواب اول: مقدمه ی اول شما باطل است؛ چرا که اولاً، فلک جزء ندارد که بگوییم اجزای فلک حرکت مکانی می کند. ثانیاً، بر فرض فلک اجزاء هم داشته باشد اجزای فرضی است و اجزای فرضی فلک حرکت مکانی ندارد بلکه اجزای وضعی دارد.

بیان مطلب: فلک جزء ندارد تا حرکت کند و از حرکت شان حرکت کل نتیجه شود، بله اجزاء فرضی دارد ولی اجزای فرضی فلک حرکت مکانی ندارد، چرا که آنچه که عوض می شود جزء مکان کل است و جزء مکان کل مکان جزء نیست. توضیح مطلب اینکه وقت فلک محوی حرکت می کند جزء فلک محوی چنانچه در ضخامت آن باشد جای آن عوض نمی شود و اگر

جزء فلک محوی در سطح آن باشد یک قسمت آن که مماس با جزء فلک حاوی است عوض می شود ولی سه قسمت دیگر آن مکانش عوض نمی شود؛ یعنی جزء از مکان که مماس با جزء فلک حاوی است عوض می شود ولی سه طرف دیگر مکان که در ضخامت فلک محوی است عوض نمی شود، و با عوض شدن جزء از مکان مکان جزء عوض نمی شود مثلاً آب که داخل حوض است با اینکه هوای که با سطح حوض مماس است عوض می شود ولی چون جداره ها و کف حوض عوض نمی شود مکان آب هم عوض نمی شود.

خلاصه: فلک جزء ندارد بلکه جزء فرضی دارد ولی مکانش عوض نمی شود.

جواب دوم: کبرای کلی باطل است؛ چرا که حکم کل جزء جزء را نمی توانیم به کل سرایت دهیم؛ چرا که جزء بماهو جزء با کل بماهو کل تفاوت دارد و نمی توانیم حکم جزء بماهو جزء را به کل بماهو کل سرایت دهیم مثلاً یک حکم جزء این است که هر جزء جزء کل است ولی کل جزء کل نیست و یا مثلاً هر جزء عشره واحد است ولی خود عشره واحد نیست. پس کبرای کلی صحیح نیست.

تبيين ديگر: در حقيقت مستشکل خلط کرده بين مرکب حقيقي و مرکب اعتباري و بين اجزای همی و اجزای خارجي؛ چرا که کبرای کلی مربوط به جای است که اولاً مرکب حقيقي باشد و ثانياً اجزای خارجي باشد، اما چنانچه مرکب اعتباري باشد ولو اجزایش خارجي باشد از مصاديق کبرای کلی نیست؛ مثل اینکه در چهار دیواری تپه ای از رمل داشته باشیم که وقت رمل ها بجایجا می شود مکان کل جزء جزء عوض می شود ولی مکان کل عوض نمی شود، در همان چهار دیواری که بود حالا هم است و یا اگر مرکب حقيقي باشد ولی اجزایش وهمی و فرضی باشد مثل مانحن فيه باز از مصاديق کبرای کلی نیست، چرا که در فرض عدم تغيير مکان کل ممکن است قسمت از مکان جزء عوض شود اما مکان جزء عوض نمی شود تا بگوئیم حکم کل جزء جزء به کل سرایت می کند.

متن: وما قيل: من أنّ الفلک کل جزء منه يتحرّك في المكان، و کل ما كان کل جزء منه في المكان متحرّكاً فالکل أيضاً يتحرّك.

فجوابه: أولاً، أنّ الفلک لا جزء له بالفعل و لو فرضنا له أجزاء فليست تفارق أمکنتها بل تفارق کل جزء منها (اجزا) جزءاً من مکان الكلّ إن كان الكلّ له مکان، وليس جزء مکان الكلّ بمکان للجزء فأنه (جزء مکان کل) لا يحيط به (جزء)، و (حاليه) المكان يجب أن يكون محيطاً بالمتمکن و قد صرحوا في كتبهم أنّ أجزاء المتصل ليست في مکان إلّا بالقوه.

و ثانياً، أنه ليس يلزم من مفارقه کل جزء مکانه مفارقه کل الأجزاء مکانه، لأنّ حکم الكلّ غير حکم الأجزاء لأنّ حقيقته غير حقيقه الجزء. ألا ترى أنّ کل جزء جزء للکل، و الكلّ ليس جزءاً لنفسه؟

ثم قال: و عندی انّ کلّ من يتأمل ما قلناه ثمّ ينصف سيعتقد يقيناً أنّ الوضع فيه حركه.

وبالجملة كلامه يدلّ على أنّ القول بالحركه الوضعيه لم يكن موجوداً في أقوال القدماء ولا ينافي ذلك (حركت وضعی را قدما نگفته) وجوده (قول) في كلام الفارابی حيث قال في "عيون المسائل" حركات الفلك دوريه وضعيه، فتدبر (چون فارابی از متاخرين است).

## وحدت شخصی حرکت ۹۴/۰۲/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: وحدت شخصی حرکت

بعد از اینکه بحث کردیم درچه مقولاتی حرکت وجود ندارد ودرچه مقولاتی حرکت واقع می شود می پردازیم به بیان : ۱. وحدت حرکات، ۲. اختلاف حرکات، ۳. تضاد حرکات، ۴. اقسام حرکات.

وحدت حرکت: آیا حرکت متصف به وحدت می شود یا خیر؟

در باب وحدت وعدم وحدت حرکت دو قول است: الف) بارمندیس: بارمندیس و پیروانش می گویند حرکت متصف به وحدت نمی شود، ب) جمهور: اکثر فلاسفه و از جمله خواهه معتقد اند که حرکت متصف به وحدت می شود. به دلایل بارمندیس و پیروانش اگر دقت کنیم می بینیم که این ها خود دودسته اند؛ زنون وحدت حرکت را نفی می کنند چون وجود خارجی حرکت را نمی پذیرند تا آنرا متصف به وحدت کند، اما تعداد دیگر شان وجود خارجی حرکت را قبول دارند ولی شرط وحدت را منتفی می دانند. پس در مجموع سه قول داریم:

۱. زنون: حرکت متصف به وحدت نمی شود؛ چرا که حرکت هويت ندارد، تا متصف شود به وحدت یا عدم وحدت.

۲. بارمندیس: حرکت واحد نیست؛ چرا که شرط وحدت حرکت وحدت زمان است و چون زمان واحد نیست حرکت واحد نیست.

ص: ۳۹۸

دلیل اول: حرکت بلحاظ زمان تقسیم می شود به ماضی و مستقبل، پس حرکت تقسیم می شود و واحد آن است که تقسیم نمی شود بنابراین حرکت واحد نیست.

دلیل دوم: هرشی که واحد باشد تام است مثلاً- عشره باید تمام ده واحد باشد تا عشره صدق کند، بعبارت دیگر واحد در هر چیزی که وحدت دارد باید در آن چیز تام باشد جز باقی مانده نداشته باشد ولی حرکت تام نیست همیشه جزء باقی مانده دارد. پس تام و در نتیجه واحد نیست.

۳. مشهورفلاسفه: حرکت متصف می شود به وحدت؛ چرا که حرکت بستگی به شش چیز دارد \_ محرک، متحرک، زمان، مافیه حرکت، مبدأ ومنتها \_ وهرگاه سه امر از این امور \_ متحرک، مسافت و زمان \_ واحد باشند حرکت واحد می شود، وچنانچه یکی از این امور سه گانه متعدد باشد ولو دوتای دیگر واحد باشند حرکت متعدد خواهد بود، مثلاً اگر متحرک و مسافت واحد باشند ولی زمان متعدد باشد حرکت متعدد می شود، مثل اینکه شخصی یک مسافت را دو بار طی کند یک بار قبل از ظهر بار دیگر بعد از ظهر. هم چنین اگر مسافت متعدد باشد هر چند متحرک و زمان واحد باشد حرکت متعدد می شود مثل دو مسافت که در طول هم اند که در این جا متحرک واحد در زمان واحد دو مسافت را طی می کند. روشن است که چنانچه دو امر از امور سه گانه متعدد شود حرکت هم متعدد می شود مثل اینکه دو متحرک دو مسافت را در یک زمان طی کند.

البته گاهی تعدد برخی از این امور سه گانه مستلزم تعدد دیگری است مثلاً- تعدد مسافت مستلزم تعدد متحرک است در صورتی که زمان واحد باشد و مستلزم تعدد زمان است در صورتی که متحرک واحد باشد.



سوال: تنها امورشه گانه فوق برای وحدت حرکت کافی نست، بلکه وحدت مبدأ ومنتها هم لازم است؛ چرا این دوتا را ذکر نکردید؟

جواب: بله درست که برای وحدت حرکت وحدت مبدأ ومنتها هم لازم است، اما از آنجای که وحدت مبدأ ومنتها بستگی به وحدت مسافت دارد وبعبارت دیگر وحدت مسافت مستلزم وحدت مبدأ ومنتها است با شرط نمودن وحدت مسافت از ذکر آن دوتا بی نیاز می شویم پس وحدت حرکت بستگی دارد به وحدت سه چیز\_ وحدت متحرک، وحدت زمان ووحدهت مسافت \_ ودرهرجای که این سه تا واحد باشند حرکت واحد خواهد بود.

دلیل استلزام: با مشاهده وتجربه می بینیم که هرگاه مبدأ یا منتها ویا هردوتای شان متعدد باشد مسافت هم متعدد می شود، عکس نقیضش می شود هرگاه مسافت غیر متعدد (یعنی واحد) باشد مبدأ ومنتها هم غیر متعدد \_ یعنی واحد \_ است.

مثال: زید وقتی که از نقطه ای «الف» حرکت کند با وقتی که از نقطه ی «ب» حرکت کند مسافت حرکتش فرق می کند، هم چنین وقتی که غایتش حرکتش نقطه «ج» باشد با وقتی که غایت حرکتش نقطه ی «د» باشد مسافت حرکتش متعدد است.

سوال: آیا وحدت مبدأ ومنتها مستلزم وحدت حرکت نیست تا با ذکر وحدت مبدأ ومنتها از ذکر وحدت مسافت بی نیاز شویم؟

جواب: وحدت مبدأ ومنتها مستلزم وحدت مسافت نیست؛ چرا که گاهی متحرک از مبدأ واحد به دومنتها می رسد وگاهی از دو مبدأ به یک منتها می رسد وطبق بیان قبل هرگاه مبدأ یا منتها متعدد باشد مسافت هم متعدد می شود پس وحدت مبدأ تنها ووحدهت منتها به تنهای موجب وحدت مسافت نمی شود، هم چنین وحدت مبدأ ومنتها باهم موجب وحدت مسافت نمی شود، چرا گاهی مبدأ ومنتها واحد است ولی مسافت متعدد است مثل اینکه حرکت یکبار بنحو مستقیم وبار دیگر بطورمنحنی باشد.

متن: المسأله السابعة فى وحده الحركه واختلافها و تضادها و انقسامها.

على ما قال : و يعرض لها؛ أى للحركه وحده؛ أى شخصيّه (تعليل برأى تفسير): لما ستعلم، خلافاً لطائفه من آل برمانيدوس و من شايهم من أصحاب أفلاطون، فإنهم منعوا كلّ المنع أن تكون الحركه يوصف بالوحده بل بالهويّه.

وقالوا: كيف توصف الحركه بالهويّه و لا يحصل شىء منها موجوداً حاصلاً؟

وكيف توصف بالوحده و لا حركه إلّا منقسمه إلى ماضٍ ومستقبل و لاحركه إلّا و لها زمانٌ و مثبتوا وحده الحركه يشترطون أن يكون زمانها واحداً؟

وكيف تكون الحركه واحده و كلّ واحدٍ فإنّه تامّ فى ما هو فيه واحدٌ و كلّ تامّ فهو قارٌّ الوجود حاضر الأجزاء إن كانت له أجزاء، و(حاليه) الحركه لا وجود لها قارّ مع أنّ لها اجزاء؟

كذا حكى عنهم الشّيخ فى "الشفاء" ثمّ قال: «ونحن فى ما سلف قد بيّنا الحال فى وجود الحركه بيانا لا يلتفت معه(بيان) إلى هذه الشكوك».

باعتبار وحده المقدار؛ أى الزمان و المحل؛ أى المتحرك و القابل؛ أى ما فيه الحركه.

وهذه الأمور الثلاثه من الأمور الستّه الّتى يتعلّق بها الحركه، لا بدّ من وحده كلّ منها بالشخص حتّى تصوير الحركه واحده بالشخص للقطع بأنّ حركه زيد اليوم غير حركته أمس و حركه زيد غير حركه عمرو و حركته من نقطه إلى أخرى بطريق الاستقامه غير حركته(زيد) منها(نقطه) إليها(أخرى) بطريق الانحناء.

ويلزم من وحده هذه الثلاثه بل من وحده ما فيه الحركه منها(ثلاثه)، (فاعل يلزم): و(وحده الاثنين من الثلاثه الباقيه \_ أعنى: ما منه و ما إليه \_ (صفت مامنه وما اليه): اللّذين لا بدّ من وحدتهما أيضاً فى وحده الحركه لامحاله، (تعليل برأى يلزم): ضروره أنّ حركه زيد من هذا الموضع و حركته(زيد) من موضع آخر(كه مبدأ فرق كند). وكذا حركته(زيد) إلى نقطه معيّنه و حركته(زيد) إلى نقطه أخرى لا- يمكن أن تكون متّحده فى ما فيه الحركه. ولا- يلزم من وحده كلّ من هذين وحده ما فيه الحركه، فإنّ المتحرّك من مبدأ واحد قد ينتهى إلى شيئين والمنتهى إلى شىء واحد قد يتحرّك من مبدأين و لا من وحده مجموعهما وحدته، فإنّه قد يكون الحركه بينهما بمستقيم و قد يكون بمنحنى.

ولهذا(ازطرف مافیه استلزام است ولی ازطرف مافیه ومامنه استلزام نیست) اکتفوا بوحده مافیه من وحده ما منه و ما إلیه، ولم یعتبروا وحده الخمسه فی وحده الحركه.

## لزوم وحدت مسافت ۹۴/۰۲/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: لزوم وحدت مسافت

بحث در این داشتیم که وحدت حرکت بستگی دارد به وحدت متحرک، مسافت وزمان، ووحدت مامنه وما الیه هرچند نیاز است ولی ذکرش لزوم ندارد؛ چرا که ذکر مسافت ما را بی نیاز می کند از ذکر مامنه وما الیه، اما وحدت محرک نیاز نیست برای وحدت بالشخص حرکت.

ان قلت: همان طور که نیاز به ذکر مامنه وما الیه نیست نیاز به ذکر مسافت هم نیست چرا که ذکر وحدت موضوع ووحدت زمان ما را بی نیاز می کند از ذکر وحدت مسافت.

قلت: در حرکت توسطیه ذکر بالالتزام کافی است؛ چرا که «حرکت توسطیه بودن متحرک است بین مبدأ ومنتها» در این تعریف مافیه الحركه اخذ نشده است، بله مبدأ ومنتها همیشه اضافه به چیزی دارد یعنی مبدأ ومنتهای چیزی است پس حرکت توسطیه مستلزم مافیه الحركه است، نه اینکه مافیه جزء آن باشد ولذا ذکر التزامی کافی است ووحدت زمان مستلزم وحدت مافیه الحركه است. اما در حرکت قطعیه ذکر التزامی کافی نیست چرا که «حرکت قطعیه طی حدود مسافت است به دنبال هم» پس حرکت قطعیه متضمن «مافیه الحركه» است ولذا ذکر التزامی کافی نیست بلکه باید تصریح شود به آن.

جواب دوم: ما وقتی که می توانیم به ذکر وحدت موضوع ووحدت زمان اکتفا کنیم که مراد از وحدت حرکت وحدت جنسی باشد، اما بحث ما در وحدت شخصی حرکت است و برای وحدت شخصی وحدت موضوع وزمان کافی نیست بلکه باید مسافت هم واحد باشد؛ چرا که می شود دزمان واحد متحرک واحد از آینی به این دیگر منتقل شود واز کم منتقل به کم دیگر شود واز کیف منتقل به کیف دیگر شود. پس می شود زمان حرکت و متحرک واحد باشد ولی مسافت دوتا باشد ودر نتیجه نمی توانیم به ذکر وحدت موضوع ووحدت زمان اکتفا کنیم بلکه باید مافیه الحركه هم باید واحد باشد تا حرکت واحد بالشخص شود.

ص: ۴۰۲

علاوه برای وحدت بالجنس حرکت هم تنها وحدت موضوع وزمان کافی نیست بلکه در برخی موارد باید مسافت هم واحد باشد تا حرکت واحد بالجنس باشد، مثلا می شود متحرک واحد در زمان واحد هم تسود داشته باشد هم تسخن یا هم نمو داشته باشد وهم تخلخل وحال آنکه نمود غیر از تخلخل است بلحاظ جنس و تسود غیر از تسخن است بلحاظ جنس، بله جنس عالی شان یکی است وهر کدام جنس متوسط اند و تحت شان انواعی وجود دارد.

متن: فإن قلت: ينبغي أن يكتفى بوحده الموضوع والزمان لاستلزامهما وحده المسافه، ضروره أن حركه زيد في زمان معين لا يكون إلّا في مسافه معينه.

قلت: قد فرق الشيخ في ذلك (اكتفا كردن) بين الحركه بمعنى التوسيط والحركه بمعنى القطع، فاكتفى في الأول بوحده الموضوع والزمان دون الثاني بل اعتبر فيه وحده ما فيه الحركه أيضاً.

وحاصل الفرق: أن الحركه بالمعنى الأول (حركت توسطيه) ليس بمعتبر في مفهومها ما (اسم ليس) فيه الحركه، بل هي (حركت توسطيه) مستلزمه و مقتضيه إياه (ما فيه الحركه) و وحده الزمان أيضاً يستلزم و يقتضى وحده ما فيه، لا أنها متضمنه لها (وحدت ما فيه) و فرق بين التضمن و بين الاستلزام والاقتضاء بخلاف الحركه بالمعنى الثاني (حركت قطعيه)، فإن ما فيه الحركه معتبر في مفهومها لا محاله فلا ينبغي أن يكتفى في وحدته (ما فيه) المعتبره (متعلق يكتفى) بالاستلزام، فليتدبر.

وأجيب أيضاً: بأن هذا (بي نيازي از ذکر مسافت) إنما يكون عند اتحاد جنس الحركه، و إلّا (اگر جنس واحد نباشد) فيجوز أن ينتقل في زمان معين من أين إلى أين و من وضع إلى وضع و من مقدار إلى مقدار و من كيفيه إلى كيفيه، بل و مع اتحاد الجنس أيضاً لا يصح (اكتفا) على الإطلاق لجواز النمو والتخلخل (که هر دو حرکت کمی است) و التسود و التسخن (که حرکت كيفی اند) في زمان واحد،

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعدد محرک موجب تعدد حرکت نمی شود

بحث در وحدت شخصی حرکات داشتیم که بستگی به پنج تا از وابسته های حرکت دارد، اما وحدت محرک برای وحدت شخصی حرکت لازم نیست.

دلیل: ما به تجربه می بینیم که محرک های متعدد حرکت واحد انجام می دهد محرک اول متحرک را حرکت می دهد در وسط حرکت محرک بعدی تحریک را ادامه می دهد و به پایان می رساند. پس می شود حرکت واحد محرک های متعدد داشته باشد، هر چند این حرکت را می شود با مقایسه به محرک متعدد تقسیم به قطعات کرد ولی این تقسیم نسبی و با مقایسه است و در واقع حرکت واحد است.

مثال (۱): جسم گاهی به جواذب مختلف جذب و منتقل می شود بدون آنکه حرکتش قطع شود مثلاً- با آهن ربا آهن را می کشیم وقتی که آهن ربا جاذبه اش کم شد با آهن ربا دیگر انتقال را ادامه می دهیم بدون آنکه حرکت قطع شود.

مثال (۲): آبی را روی چراغ می گذاریم بعد از مدتی چراغ دیگری به جای آن قرار می دهد و لحظه سوم چراغ سوم را بجای چراغ دوم قرار می دهد در این جا داغ شدن آب که حرکت کیفی است بدون آنکه قطع شود با چند محرک انجام می شود.

ان قلت: اگر محرک متعدد باشد و حرکت واحد لازم می آید توارد علل بر معلول واحد که باطل است.

قلت: توارد علل متعدد بر معلول واحد لازم نمی آید، چرا که هر یک از محرک ها بعضی از مسافت را حرکت می دهد، توارد علل وقتی است که یک قسمت از مسافت را چند محرک حرکت مستقل بدهد، نه در کنار هم که همه بشود اثر واحد و نه در طول هم.

ص: ۴۰۴

تایید از کلام شیخ: محرک های متعدد حرکت را متعدد نمی کند بلکه می شود حرکت واحد با محرک های متعدد انجام شود. وجهش این است که ووحدت اتصالی است با ورود محرک های متعدد بهم نمی خورد، چرا که امر متصل تکثرش دو گونه است:

۱. گاهی با تفکیک و قطع است، که تکثر واقعی است

۲. گاهی با مقایسه است، که تکثر فرضی است.

زمان که انقسام بالقوه دارد با مقایسه انقسامش بالفعل می شود، مثل اینکه ابتدا و انتهای امور کائن را علامت بزینم و زمان را با

آن مقایسه کنیم در این صورت زمان آنات خواهد داشت، در مانحن فیه هم می شود زمان ورد هر محرک را در نظر بگیریم که زمان حرکت دارای آنات شود و با انقسام زمان حرکت هم تقسیم شود ولی این تقسیم فرضی است و در واقع زمان حرکت و خود حرکت هر دو واحد اند، مثل اینکه حرکات فلک را با طلوع و غروب خورشید مقایسه کنیم که زمان و حرکت آن بالمقایسه متکثر می شود ولی در واقع متصل و واحد است. پس با داشتن محرک های متعدد هر چند زمان و حرکت با مقایسه به محرک های متعدد متکثر می شود ولی این تکثر و تعدد بالمقایسه و در واقع نه زمان متکثر می شود و نه حرکت بلکه هر دو واحد اند.

موسیقی: سه تار را ملاحظه کنیم وقتی که با کوبه به تارهای فلزی آن می زنیم تار بالا و پایین می رود و این رفت و آمد موج در هوا ایجاد می کند و موج های منظم وقتی که به گوش رسید صدای شنیده می شود که منظم است و گوش را می نوازد.

در نواختن موسیقی سه امر اتفاق می افتد؛ یکی کوبیدن کوبه که متعدد است، دومی رفت و برگشت تار که متعدد چرا که هر دو حرکت رفت و برگشت زمان کوتاه سکون فاصله است و سومی صدای که بگوش می رسد. در این جا محرک های متعدد که رفت و برگشت تار است صدای موسیقی را بوجود می آورد که واحد است.

متن: وأما وحده المحرك فلا عبره بها في وحده الحركة، لأن الحركة الواحدة التي لا تكثر فيها بالفعل قد يقع بمؤثرات متعدده، كحركة الجسم في المسافه بتلاحق الجواذب وحركة الماء في الحراره بتلاحق النيران، ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على أثر واحد، لأن تأثير كل إنما يكون في أمر آخر هو بمنزله البعض من الحركة (حركة واحد بعض ندارد، اجزای فرضی بمنزله ی بعض اند).

وهذا التبعض و التجزى وإن كان بالفعل من وجه (بلحاظ محرك)، لا يقدح في وحدتها الاتصاليه، لأنه (تبعض وتجزى) من جهه المقايسات (حركات) لا من حيث الذات (ذات حركات).

قال الشيخ: «فبالحرى أن لا تكون هذه الحركة (حركة بامحرك هاى متعدد) متكثره، بل يكون واحده إلا على جهه المقايسه. فإن الشىء المتحد بالاتصال قد يعرض له التكثر، على ما قلنا مراراً، (١) تارة من جهه التفكيك و القطع بالفعل (٢) وتارة من جهه المقايسات. فإن الزمان أيضاً ينقسم بالفعل على هذه الجهه (مقايسه). وذلك (انقسام بالفعل) إذا قيس (زمان) بمبادى أمور كائنه فيه (زمان) وغاياتها (امور كائنه)، فارتسم فيه (زمان) بحسب ذلك (مقايسه بامبادى وغايات) آتات فيكون في مسئلتنا أيضاً (همان طوركه ورود وخروج انقسام زمان را بالفعل كرد) نفرض عند ورود كل محرك أن أول من زمانه (ورود) يفرض في الزمان بالمقايسه فيعرض من ذلك (فرض كه كرديم) أن يتكثر الزمان فيعرض من ذلك (تكثر زمان) أن يتكثر الحركة فلا يكون حينئذ الحركة واحده الزمان من هذه الجهه، ومن حيث الزمان واحد في ذاته تكون الحركة واحده في ذاتها. وهذا (انقسام حركة بواسطه زمان) مثل ما (تقسيم) يعرض لحركات الفلك بالقياس الى الشروق و الغروب فينقسم الزمان و ينقسم الحركة بحسب ذلك انقساماً لا يقطع الاتصال.

قال: ويشبه أن يكون (يتحقق) كون الصوت المسموع من الوتر (تار) المنقور (كوييده شده) بنقره واحده، (صفت صوت: الباقى زماناً (صفت صوت: الذى يسمى نغمه، (خبر أن: هو من هذا القيل (يعنى بامقايسه به رفت و آمد تار تقسيم مى شود)، فإن هذه النغمه ستعلم من جزئيات الطبيعيات و مشاهدته أحوالها أنها ليست تحدث عن وقع المضراب (كوبه) على الوتر، بل إنما تحدث من وقوع (قرع ن ش) الوتر المدفوع (صفت وتر) بالمضراب (متعلق المدفوع: عن وضعه المنصرف (صفت وتر) عند مفارقه المضراب (متعلق المنصرف: إلى وضعه، انصرافاً بقوه (نيرو) وحميه (زخمته ن.ب) بقرع ما زحمه من الهواء فيصوت (هوا). ثم لا يزال مهتراً (انجام مى گيرد) كذلك (رفت و برگشت) فيحدث قرع بعد قرع إلى أن يهدأ (وتر آرام بگيرد)، ويكون تلك القروع (كوييدن هاى متعدد) مستحفظه لصوت مسموع على الاتصال إن كان (صوت) بالحقيقه متصلاً كما يسمع، ولم يكن القطوع (قطع شدن صدا) من الصغر بحيث لا تحس « انتهى.

هذا بيان وحده الحركة بالشخص (قيد وحدت).

## وحدت نوعى حرکت ۹۴/۰۳/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: وحدت نوعى حرکت

بحث در وحدت حرکت داشتيم گفتيم برای حرکت سه جور وحدت داريم وحدت بالشخص، وحدت بالنوع و وحدت بالجنس. وحدت بالشخص را بيان کرديم حال مى پردازيم به وحدت بالنوع.

تعريف وحدت نوعى حرکت: دو حرکت مندرج تحت يك نوع وحدت نوعى دارند.

سوال: عامل وحدت نوعى حرکات چیست، بعبارت ديگر وحدت کدام يك از وابسته هاى حرکت عامل وحدت نوعى حرکات است؟

لاهیجی: برای وحدت شخصی حرکت سه عامل بیان کردیم \_ متحرک، مافیه حرکت و زمان \_ یکی از این عوال یعنی مافیه حرکت بعلاوه دوتا از عوامل باقى مانده یعنی مامنه حرکت و ما اليه حرکت، عامل وحدت نوعى حرکت اند. پس برای وحدت نوعى حرکت وحدت سه تا از وابسته هاى حرکت شرط است، وحدت مافیه، وحدت مامنه و وحدت مالمیه. اما وحدت محرک، وحدت متحرک و وحدت زمان دخالت در وحدت نوعى حرکت ندارد.

ص: ۴۰۷

دربیان فوق دوتا مدعا وجود دارد: ۱. وحدت مافیه حرکت، و مامنه و ما اليه حرکت عامل وحدت نوعى حرکت است، ۲. وحدت محرک، وحدت متحرک و وحدت زمان دخالت در وحدت نوعى حرکت ندارند.

دلیل: وحدت نوعى حرکت وابسته است به آنچه که برای حرکت بمنزله ی مقوم است نه به اموری که بمنزله ی عرضيات اند.



ومافیه، مامنه ومالیه بمنزله مقوم اند برای حرکت اما محرک، متحرک وزمان بمنزله عرضیات حرکت اند. پس وحدت نوعی حرکت وابسته است به وحدت مافیة حرکت، مامنه الحركة ومالیة الحركة. ووحدت محرک، متحرک وزمان دخالت دروحدت زمان ندارد.

کبرای دلیل روشن است نیاز به اثبات ندارد چرا که هر نوعی وابسته به مقومات است نه به عوارض، اما صغرای دلیل که مافیة، مامنه ومالیة بمنزله مقوم ومحرک، متحرک وزمان بمنزله ی عرضیات اند خودش مدعا است و نیاز به اثبات دارد.

دلیل: وقتی که به حرکت بماهو حرکت (نه بلحاظ این که حرکت چیست) توجه کنیم بالوجدان می یابیم که به مسافت، مبدا ومنتهای آن توجه داریم ولی به زمان، محرک ومتحرک می شود توجه نداشته باشیم، پس مافیة، مبدأ ومنتهای حرکت بمنزله ی مقوم حرکت بماهو حرکت اند ولی محرک، متحرک وزمان بمنزله عرضیات حرکت اند.

مثال برای وحدت نوعی: دو حرکت که از سیاهی شروع وبه سفیدی ختم می شود، اما یکی از سیاهی به سبزی، به قوه ی، به زردی وبه سفیدی ختم می شود ودیگری از سیاهی به خاکستری، به خاکی، به زردی وبه سفیدی می رسد، نوع این دو حرکت یکی است.

ص: ۴۰۸

متن: و أما وحدتها بالنوع: فيعتبر فيها وحده الواحد من هذه الثلاثة (سه تاي كه خواجه ذكر كرد) \_ أعنى: ما فيه الحركة \_ مع وحده الاثنين من الثلاثة الباقية \_ أعنى: ما منه و ما إليه \_ (١) فاذا اتحد المبدأ و المنتهى و ما فيه الحركة (متعلق اتحدت): بالنوع اتحدت الحركة بالنوع، (٢) وإن اختلف المتحرك أو المحرك أو الزمان، (تعليل برای هر دو مدعا): لأنّ تعلق الحركة بهذه الثلاثة \_ أعنى المتحرك و المحرك و الزمان \_ بمنزله عرضياتها (حركات) و اختلاف المعروضات بالنوع لا يوجب اختلاف العوارض، بل باختلاف المحرك لا. - يختلف هويتها أيضاً كما عرفت (ص ٤٥٩، س ١٠)، بخلاف تعلقها بتلك الثلاثة \_ أعنى المبدأ و المنتهى و ما فيه الحركة \_ فإنها بمنزله ذاتياتها.

## اتحاد نوعی حرکت ٩٤/٠٣/٠٥

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اتحاد نوعی حرکت

بحث در این بود که دو حرکت در چه حالتی واحد بالنوع اند، بعبارت دیگر وحدت کدام وابسته های شش گانه ی حرکت موجب وحدت نوعی حرکت می شود.

لاهیجی بیان کرد که وحدت سه تا از عوامل ششگانه ی دخیل در حرکت موجب وحدت بالنوع است، آن سه عامل عبارتند از: مافیه، مامنه و مالمیه. اما وحدت زمان، محرک و متحرک دخالت در وحدت نوعی حرکت ندارد؛ چرا که مافیه، مامنه و مالمیه هر گاه مختلف باشند حرکت انواع مختلف پیدا می کند، اما اختلاف زمان، محرک و متحرک باعث اختلاف نوعی حرکت نمی شود.

در جای خودش بیان شده که اختلاف انواع به فصول شان است و اختلاف عوارض اختلاف اشخاص را به دنبال دارد، بعبارت دیگر تكثر فصول باعث تكثر انواع می شود و تكثر عوارض باعث تكثر اشخاص. و مافیه، مامنه و مالمیه بمنزله مقوم شی است و لذا اختلاف شان باعث اختلاف نوعی حرکت می شود ولی زمان، محرک و متحرک بمنزله عوارض اند و تكثر شان باعث تكثر شخصی حرکات می شود.

ص: ٤٠٩

بیان شیخ در شفا: تكثر نوع تابع تكثر فصول و مقومات است، چرا که فصل به جنس تحصل و قوام جودی می دهد و هر دو نوع را می سازند و فصل دیگر بر جنس وارد می شود نوع دیگر بوجود می آید و هکذا، اما تكثر اشخاص در پی تكثر عوارض است به این نحو که تعداد از عوارض بر نوع عارض می شود یک شخص می سازد عوارض دیگر وارد می شود شخص دیگر را بوجود می آورد و هکذا.

اعرض حیث ذات شان عرض اند حیث حلول و عروض شان بر موضوع هم عرض است، نه مقوم، التبه عرض لازم چرا که عرض همیشه باید حول در موضوع کند و عارض بر موضوعات باشد. پس اضافه و عروض عرض بر موضوعات و حول شان

از میان عوامل دخیل در حرکت روشن است که محرک و متحرک از مقومات حرکت بماهو حرکت نیست، اما زمان بلحاظ اینکه امر تدریجی است و با حرکت از این لحاظ تطابق دارد شاید در ابتدا بنظر برسد که از مقومات حرکت است ولی چنین نیست؛ چرا که زمان امر متصل واحد است که می تواند اشخاص داشته باشد، و مقارنت چیزی که اشخاص مختلف دارد نه انواع و فصول مختلف موجب تکثر و اختلاف نوعی نمی شود.

حرکت بماهو حرکت را که در نظر بگیریم بالوجدان می بایم که نمی توانیم از مافیه حرکت، مامنه و مالمیه حرکت چشم پوشی کنیم بلکه حتما به مافیه حرکت، مامنه حرکت و مالمیه حرکت هم توجه داریم و لذا این امور بمنزله مقومات حرکت اند و اختلاف شان موجب اختلاف نوعی می شود.

مافیه، مامنه و مالمیه بمنزله ی مقومات حرکت اند و لذا اختلاف هریک از این امور موجب اختلاف نوعی حرکت می شود. پس چنانچه «مافیه» دو حرکت مختلف باشد ولو «مامنه» و «مالمیه» دو حرکت واحد باشند دو حرکت اختلاف نوعی دارند، مثل اینکه دو حرکت مامنه و مالمیه شان یک نقطه باشد ولی یک متحرک بنحو مستقیم حرکت کند و متحرک دیگر بطور مستدیر حرکت کند، این دو حرکت دونوع اند، نه دوفرد از یک نوع. هم چنین اگر «مافیه» دو حرکت واحد باشد ولی مامنه و مالمیه شان مختلف باشد اختلاف دو حرکت نوعی است، مثل اینکه دو متحرک بر خط مستقیم حرکت کنند، اما یکی پایین به سمت بالا و دیگری بالا به سمت پایین در این مسافت هر دو حرکت خط مستقیم است، ولی مبدأ و منتهای دو حرکت مختلف است و لذا دو حرکت اختلاف نوعی دارند.

تذکر: مافیہ، مامنه ومالیہ گاهی ذات شان مختلف اند مثل سواد و بیاض که یک متحرک از سواد وبه سمت بیاض حرکت و دیگر از بیاض به سمت سواد حرکت کند، که در این جا مامنه ومالیہ ذات شان مختلف اند، و گاهی ذات شان مختلف نیست ولی بلحاظ وصف شان مختلف است مثل حرکت صاعد وهابط که مامنه ومالیہ هر دو حرکت نقطه است ولی بلحاظ وصف علو وسفل اختلاف دارند. در هر صورت باعث اختلاف نوعی حرکت می شود.

خلاصه: اختلاف هریک از سه مافیہ، مامنه ومالیہ باعث اختلاف نوعی حرکت می شود واتحاد هر سه باعث اتحاد نوعی حرکت می شود.

متن: قال الشيخ في طبيعيات الشفاء: «قد علمت أن العرضية (يعني حلول، عروض بر معروضات) لماهية الأعراض إنما هي من المعاني العارضة اللازمة دون المقومه بإضافات الدوات العرضية (اعراض) إلى موضوعاتها المختلفة (خبر إضافات): أمور عارضة لها (موضوعات) لا مقومه إياها تقويم الفصول.

وَأما تكثر الأشخاص فليس متعلقاً بالفصول الذاتية (يعني از ناحیه فصول نمی آید) بل بالعوارض.

وَأما الأزمنة فلا تختلف من حيث هي أزمته (متعلق تختلف): بالنوع ألبته، بل بالشخص إن كان لابد (اگر لازم باشد)، لأنها (ازمنه) أقسام متصل و احد و مقارنه ما يختلف بالشخص دون النوع لا يوجب ألبته مخالفه فصليه منوعه.

ففي الحركة يختلف نوعها باختلاف الأمور التي تقوم ماهية الحركة و هي ما فيه و أيضاً ما منه وما إليه. فإذا اختلف نوع واحد من هذه (مافیہ، مامنه ومالیہ) اختلفت الحركة في النوع، فإنه إذا اختلف ما فيه و اتفق مامنه و ما إليه اختلف نوع الحركة مثل أن تكون إحدى الحركتين من مبدأ إلى منتهى على الاستقامه و الأخرى منه إليه على الاستداره. و كذلك (ای اختلف نوع الحركة) إذا اتفق مافیہ و اختلف مامنه و ما إليه مثل الصاعد والهابط.

فيجب أنه إذا اختلف شيء من هذه (مافيه، مامنه وماليه) في النوع (متعلق اختلف) في نفسه أو في شرائط و أحوال داخله في تعلق الحركة بها (شرائط و احوال)، (جواب اذا) كانت الحركة غير واحده في النوع» انتهى.

وإلى هذا (اختلاف نوعي حركة از طريق اختلاف سه امر) أشار بقوله: و اختلاف المتقابلين ؛ أي ما منه و ما إليه.

والمنسوب إليه ؛ أي ما فيه، يعني اختلاف كل واحدٍ من هذه الثلاثة يقتضي الاختلاف؛ أي اختلاف الحركة بالماهيه (بالنوع) كما عرفت، فاتحاد جميعها يقتضي اتحاد الحركة بالماهيه و النوع .

## اشكال بروحدت نوعي حركة ٩٤/٠٣/٠٦

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشكال بروحدت نوعي حركة

بحث دروحدت و كثره نوعي حركات داشتيم و بيان كرديم كه با اختلاف هريك از مافيه الحركة، مامنه الحركة و ماليه الحركة حركات اختلاف نوعي پيدا مي كنند اما وحدت نوعي حركة بستگي به وحدت هر سه \_ مافيه، مامنه و ما اليه \_ دارد. دو مثال براي اختلاف نوعي حركة آورديم؛ يكي حركة مكاني مستقيم با حركة مكاني مستدير اختلاف نوعي دارند بخاطر اختلاف « مافيه » شان و ديگر حركة هبوطي با حركة صعودي اختلاف نوعي دارند بعلت اختلاف « مامنه » و « ماليه » شان.

اشكال (١): حركة مستقيم يا على الاستقامت حركة متحرك است برخط مستقيم و حركة مستدير يا على الاستداره حركة متحرك است روى خط منحنى، پس مسافت دو خط است كه تفاوت شان در استقامت و انحنا است و استقامت و انحنا عارض برخط واحد اند، نه اينكه دو فصل باشند براي دو خط، بنابراین خط مستقيم و خط منحنى تخالف نوعي ندارد و در نتیجه حركة برخط مستقيم و حركة برخط منحنى هم اختلاف در نوع ندارد، بلکه دو شخص از يك نوع اند و تخالف شان شخصي است.

ص: ٤١٢

اشكال (٢): حركة هبوطي كه حركة متحرك است از علو به سفلى در حقيقت حركة متحرك روى مسافتى است كه مبدئش علو و منتهى آن سفلى است و حركة صعودي حركة متحرك بر مسافتى است كه مبدئش سفلى و منتهى علو است. پس اختلاف اين دو حركة در مبدأ و منتهى آن است و مبدأ و منتهى آن دو حيث دارد؛ يكي اينكه مبدأ و منتهى است و ديگر آنكه علو و سفلى است و آنچه كه مقوم حركة است بعبارت دقيق دخالت در حركة دارد مبدأ و منتهى بودن است و مبدأ و منتهى تخالف شان نوعي نيست، بلكه تخالف علو و سفلى نوعي است ولى علو كه يلى الاسماء است و سفلى كه تلى الارض است دخالت در حركة ندارد، حركة بماهو حركة علو و سفلى در دخالت ندارد.

جواب اشكال (١): خط يا وجودش در خارج مطرح است و يا وجودش در ذهن، خط كه در خارج است مستقل وجود ندارد، بلكه خط طرف سطح است و سطح طرف حجم و حجم مقدار جسم پس خط، سطح و حجم هيچ کدام وجود مستقل ندارند بلكه

عارض بر جسم اند، حال باید بینیم که جسم مستقیم و منحنی تخالف شان نوعی است یا خیر؟

جسم مستقیم اگر خشک باشد وقتی که بخواهیم منحنی اش کنیم می شکنند پس انحنا عارض بر جسم مستقیم نمی شود؛ چرا که معروض باعروض عارض از بین نمی رود ولی جسم مستقیم با عروض انحنا از بین می رود پس استقامت مقوم جسم مستقیم و انحنا مقوم جسم منحنی است و در نتیجه جسم مستقیم و منحنی، نه جسم بماهو جسم، تخالف نوعی دارند.

تذکر: جسم یعنی امتداد در طول و عروض و عمق و جسم که طول و عرض آن مستقیم باشد جسم مستقیم است وقتی که با عروض چیزی مثلا انحنا این امتدا از این برود در حقیقت جسم از بین می رود و آن شی عارض عرض نیست چرا که عرض با معروض جمع می شود مثل دیوار و رنگ که باعروض رنگ دیوار از بین نمی رود.

ص: ۴۱۳

جسم تر مستقیم مثل شاخه ی درخت که مستقیم باشد در اینجا وقتی که انحنای وارد شود، هر چند در ظاهر شاخه ی درخت باقی است و انحنای عارض بنظر می رسد ولی وقتی که دقت کنیم می بینیم که امتداد بهم می خورد چرا که شی منحنی امتداد طرف محدبش بتشر از طرف مقعر آن است و لذا وقتی که جسم مستقیم منحنی می شود امتدادش یعنی حقیقتش بهم می خورد درحالیکه عرض باعرضش ذات شی را تغییر نمی دهد. پس انحنای عارض بر جسم مستقیم نمی شود بلکه فصل مقوم جسم منحنی است و استقامت فصل جسم مستقیم است، و در نتیجه جسم مستقیم و منحنی اختلاف شان نوعی است.

تذکر: استقامت و انحنای مربوط به امتداد است که ذات جسم است و هر امری که در ذات شی تغییر بوجود بیاورد عرضی نیست بلکه مقوم است.

متن: ثم قال الشيخ: «لکنه قد یشکل فی أنه هل الحركه المکائنه المستدیره تخالف المستقیمه (متعلق تخالف): فی النوع، أو تخالفها بعرض فإنه یشبه أن یظن أن الاستقامه و الانحناء من الأمور التي تعرض للخط لامن الأمور التي هی فصول. ویسبق إلى الظن أن الخط الواحد یصلح أن یکون للاستقامه و الانحناء، و إذا کان كذلك (انحنای و استقامت عارض شد) فکیف یکون نوع الخطوط المستقیمه مخالفاً لنوع الخطوط المنحنيه؟ و کیف تخالف الحركه علی المستقیم الحركه علی المستدیر بالنوع (متعلق تخالف)؟»

و كذلك یشکل الحال فی أمر الصاعد و الهابط. و یشبه أن یظن أن الصاعد لا یخالف الهابط فی النوع فی المبدأ و المنتهی من حیث هما (مبدأ و منتها) طرفان لبعده، بل من حیث هما جهتان: إحداهما تلی علواً و الأخری تلی سفلاً. و الحركه لا تتعلق بالمبدأ و المنتهی إلا من حیث هما طرفا مسافه و أما من حیث عرض أن کان أحد طرفی المسافه فی جهه (علو) و الآخر فی الأخری (سفل) فلا یعلق به الحركه، فإن الحركه یتّم حركه إذا ابتدأت فی هذا البعد من مبدئه إلى منتهاه، و لو لم یکن المبدأ بحیث یکون علواً و هو أن یلی السماء و المنتهی بحیث یکون سفلاً و هو أن یلی الأرض. فإذا کان الأمر كذلك (حركت و ابسته به مبدأ و منتهاه است نه علو و سفل) کان هذا (علو و سفل) من الاعراض اللّازمه للحركه لا من الأمور الدّاخله فی ماهیاتها، فلم یکن الاختلاف به اختلافاً فی نوعها کالاختلاف الّذی بین الحركات فی أن تكون طبعیه أو قسریه، فإنه (قسری و طبعی) أيضاً اختلاف فی أمور خارجه عن ماهیه الحركه و إن کانت لازمه.

فهذه هي الظنون التي يمكن أن يظنّ في هذا الباب» فهذا ملخص كلام الشيخ.

ثم قال (شيخ): فيجب ان نحلها فنقول ان الخط المستقيم و المستدير لا يصحّ ان يستحيل احدهما الى الاخر في الوجود و ذلك لانه هويّه الخط في الوجود ان يكون طرف السطح و هويّه السطح ان يكون طرف الجسم فما لم يعرض للجسم زوال عن هيئته لم يعرض للسطح فلم يعرض للخط البته و الجسم اذا كان ياسا لم يقبل التحتيه و اذا كان رطبا قبل التحتيه بان يكون اتصال الحدّ به يتفرّق او يكون اتصال الحدّ به يمتد و التعير بالعكس فان تفرق اتصال الحد به فقد انقسم الخط خطوطا و ان امتد فقد بطل أيضا ذلك الخط بعينه و حدث خط اخر فان الخط الواحد لا يصير اطول ممّا هو بالمد.

## تخالف نوعی مستقیم مستدير ۹۴/۰۳/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تخالف نوعی مستقیم مستدير

بحث در این داشتیم که حرکت مستقیم و حرکت مستدير تخالف نوعی دارند و یا تخالف شخصی؟ اگر استقامت و انحنا دو فصل باشند حرکت مستقیم و حرکت مستدير دو نوع اند و چنانچه استقامت و انحنا عرض باشند تخالف حرکت مستقیم و حرکت مستدير شخصی است.

خواجه معتقد است که حرکت مستقیم و مستدير تخالف نوعی دارند، اما عده ی این کلام را قبول ندارد و بر آن اشکال کرده است، که بیانش گذشت.

جواب اشکال (۱): گفتیم مراد از خط یا خط خارجی است و یا خط ذهنی. اگر مراد خط خارجی باشد، خط مستقلا در خارج وجود ندارد بلکه طرف سطح است و سطح طرف جسم پس باید بینیم که جسم مستقیم و منحنی تخالفش نوعی است یا شخصی؟ گفتیم که جسم یا خشک است و یا تر، و اگر خشک باشد جسم مستقیم و مستدير تخالف نوعی دارند، نه تخالف شخصی، چنانکه بیان شد.

ص: ۴۱۵

اگر جسم ترو مستقیم باشد مثل شاخه ی درخت مستقیم در اینجا وقتی که انحنا وارد شود، هر چند در ظاهر شاخه ی درخت باقی است و انحنا عارض بنظر می رسد ولی وقتی که دقت کنیم می بینیم که امتداد بهم می خورد چرا که هنگام منحنی کردن یا طرف محدبش ترک بر می دارد و می شکند و یا نمی شکند ولی کشیده و طولانی می شود، در صورت اول طرف مقعرش در هم فرو می رود و در صورت دوم طرف مقعرش کوتاه می شود و در هر صورت امتدادش یعنی حقیقتش بهم می خورد در حالیکه عرض با عرضش ذات شی را تغییر نمی دهد. پس انحنا عارض بر جسم مستقیم نمی شود بلکه فصل مقوم جسم منحنی است و استقامت فصل جسم مستقیم است، و در نتیجه جسم مستقیم و منحنی اختلاف شان نوعی است.

تذکر: استقامت و انحنا در امتداد جسم که ذات آن است تغییر بوجود می آورد و هر امری که در ذات شی تغییر بوجود بیاورد



عرضی نیست بلکه مقوم است.

ان قلت: باورد انحنا برشاخه مستقیم ذات شاخه درخت تغییر نمی بعد از انحنا باز هم شاخه ی درخت است، اگر ذاتش تغییر می کرد شاخه ی درخت نبود.

قلت: اولاً، شاخه ی درخت بعنوان بعنوان که نوعی خاص از جسم است، شاخه ی درخت است، هرچند تغییر نوعی نمی کند، ولی خود جسم که ذاتش امتداد جوهری است تغییر می کند مدعای ما این است که انحنا در ذات جسم مستقیم تغییر بوجود می آورد، نه چوب بودن آن. ثانیاً بر فرض ذات جسم تغییر نکند ولی خط که حتماً تغییر می کند در صورت که انحنا با ترک خوردن طرف محدب همراه است یک خط از بین می رود و چند خط بوجود می آید و در صورت دوم که با انحنا طرف محدب شاخه کشیده می شود در حقیقت خط طولانی تر می شود در هر صورت با عروض انحنا ذات خط تغییر می کند، در حالیکه اگر انحنا امر عرضی بود ذات خط تغییر نمی کرد پس انحنا فصل است و خط مستقیم و مستدیر دو نوع اند.

ص: ۴۱۶

خط ذهنی: خط ذهنی هم جدای از جسم وجود ندارد بلکه آنچه را که ما فکر می کنیم خط است درحقیقت جسم بسیار نازک است چرا که خط هیچ گاه جدای از سطح و جسم نیست و درجسم بیان شد که انحنا و استقامت فصل اند. پس خط مستقیم و مستدیر دونوع اند.

متن: و إذا كان رطباً قبل التنحیه (انحنا را قبول می کند) بأن يكون اتصال الحِدْبَةِ يتفرَّق، أو يكون اتصال الحِدْبَةِ يمتدّ والتعير بالعكس (اجزا درهم می رود و یا کوتاه می شود)، فإن تفرَّق اتصال الحِدْبَةِ فقد انقسم الخط خطوطاً وإن امتدّ فقد بطل أيضاً ذلك الخط بعينه و حدث خط آخر فإن الخط الواحد لا يصير أطول ممّا هو بالمدّ (متعلق لایصیر).

فإذن كان هذان الخطان (مستقیم و منحنی) يستحيل انتقال أحدهما إلى طبيعته الآخر، و (عطف برفی الوجود) لا- فی الوهم أيضاً (همان طور که در وجود صحیح نبود)، فإنّ الوهم إن فعل ذلك (خط مستقیم را منحنی کند) مفرداً للخطّ عن السطح جعل الخطّ ذا جهتين و جانبين لا فی امتداده فلم يأخذه طرف سطح، فإنّ ذا الجهتين سطح لا طرفه الذي هو خطّ فيه (سطح) فيكون الوهم قد أخذ غير الخطّ بل أخذ جسماً دقيقاً (نازک) فتخيّله خطأً.

فالذي ظنّ أنّ هو واحد بعينه موضوع للامرین (استقامت و انحنا) فقد ظنّ باطلاً.

## اختلاف نوعی استقامت و انحنا ۹۴/۰۳/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اختلاف نوعی استقامت و انحنا

سوال: دونوع عرض مثل سایر انواع تفاوت شان به فصل است، اما دوشخص عرض که نوع واحد دارند تفاوت شان در چیست؟

جواب: تفاوت دوشخص عرض که نوع واحد دارند به یکی از صورت ذیل است:

الف) گاهی دوشخص عرض که نوع واحد دارند تفاوت شان به اختلاف موضوع شان است، مثل دوسیاهی هشتاد درجه که یکی بردیوار عارض شود و دیگری برلباس، دوئیت و اختلاف این دوسیاهی به موضوع شان.

ص: ۴۱۷

ب) گاهی اختلاف دوشخص یک نوع از عرض به عوارض لاحق شان است، و عوارض لاحق خود دو قسم است:

۱ب) یا عوارض لاحق با واسطه بر شخص عرض عارض می شود به تعبیر دقیق دو عرض باهم جمع شود، مثل کتابت که بر موسیقی عارض می شود و یا موسیقی که بر کتابت عارض می شود، وقتی که موسیقی دان کاتب باشد و یا کاتب موسیقی دان باشد، که جمع شدن موسیقی و کتابت فارق این کتابت یا موسیقی با موسیقی و کتابتی است که چنین اجتماعی ندارند.

۲ب) یا عرض لاحق بدون واسطه بر شخص عرض عارض می شود. مثل بیاض که بر سطح عارض می شود و فارق سطح با

سطح دیگر است.

تفاوت استقامت وانحنا تنها در موضوع شان نیست چرا که چنین اختلاف در دوخط مستقیم یا دوخط مستدیر هم وجود دارد. هم چنین اختلاف دوخط مستقیم مستدیر به عروض عرض مفارق هم نیست؛ چرا که استقامت وانحنا عروض اولی برخط دارند. پس استقامت وانحنا یا باید فصل باشد ویا عرض اولی، که خود دو قسم است یا لازم است ویا مفارق. بنابراین استقامت وانحنا یا فصل است ویا عرض لازم ویا عرض مفارق.

در صورت که استقامت وانحنا فصل باشند خط مستقیم و مستدیر دونوع خواهند بود

اگر عرض اولی لازم باشند حاکی از تخالف نوعی است، چرا که اعراض لازم وقتی که زایل شود موضوع شان هم باطل می شود و باطل شدن شی به بطلان فصل اشتقاقی ویا صورت نوعیه ی آن است.

عرض اولی مفارق باشد باید ببینیم که قانون عرض مفارق در مورث اجرا می شود یا خیر؟

متن: واشخاص النوع الواحد من الاعراض تختلف (۱) بموضوعاتها (۲) و باعراض تقارنها (اعراض شخصی) و هذا (اختلاف که از ناحیه اقتران عوارض باشد) علی قسمین: و ذلك لأنه: إِمَّا أَنْ لَا تَكُونَ تَلْكَ الْأَعْرَاضُ (اعراض شخصی) تَلْحَقُهَا (اعراض مفارقه) لِحَوْقًا أَوَّلِيًّا كَكِتَابِهِ يَجْتَمِعُ مَعَ مُوسِيقَى. وَإِمَّا أَنْ تَكُونَ (اعراض شخصی) تَلْحَقُهَا (اعراض مقارنه) لِحَوْقًا أَوَّلِيًّا كَالْبِيَاضِ يَجْتَمِعُ مَعَ السَّطْحِ.

ص: ۴۱۸

ومفارقة الخطّ المستقيم للمستدير ليس لاجل كثره الموضوع فقط، فإنّ هذه المفارقة (مفارقة ازطريق موضوع) موجودة بين مستقيمين و بين مستديرين، وليس (مفارقة دوخط) لعرضين آخرين كيف اتفق، فإنّ الاستقامة و الاستدارة تنال طبيعه الخطّ نيلاً أوّلياً فلذلك (استقامت وانحنا نيل اولى دارند) يمكن أن يكونا (استقامت وانحنا) إمّا فصولاً و إمّا أعراضاً أوّليه. فإن كانت فصولاً فقد نوّعت و إن كانت أعراضاً أوّليه و الاعراض الأوّليه (١) إن كانت لازمه لطبيعه المعروض له استوى فيه اشخاص النوع .

## قانون درعرض مفارق ٩٤/٠٣/١١

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قانون درعرض مفارق

بحث دراین بود که استقامت وانحنا اگر فصل ویا لازم فصل باشند اختلاف دوخط و مستقیم و منحنی اختلاف نوعی است، اما چنانچه استقامت وانحنا عرض مفارق باشند باید قانون عرض مفارق را داشته باشند.

قانون عرض مفارق: عروض عرض مفارق هم مسبوق انفعال ماده است وهم تابع انفعال آن، ولذا وقتی انفعال از بین برود عارض هم زایل می شود ویا وقتی که انفعال در ماده نباشد عرض مفارق عارض بر ماده نمی شود. بنابراین می شود دومعروض اختلاف شان از جهت عرض مفارق نباشد. پس معروض می تواند این عارض را داشته باشد و می شود هم نداشته باشد.

مثال: دوجسم شفاف چنانچه اختلاف شان به رنگ باشند باید یکی منفعل شود رنگ مثلاً سیاه را قبول کند و دیگری منفعل شود و رنگ دیگر را بپذیرد ویا به همان حالت اول باقی باشد و شفاف باشد، در هر صورت چون رنگ مسبوق و تابع انفعال جسم است قابل زوال است و می شود دوجسم از این جهت اختلاف نداشته باشند چنانکه می شود اختلاف داشته باشند. پس بعنوان یک قانون نمی توانیم ادعا کنیم که اختلاف اجسام به رنگ شان است.

ص: ٤١٩

سوال: آیا قانون عرض مفارق بر انحنا و استقامت صدق می کند یا خیر؟

جواب: قانون عرض مفارق بر انحنا و استقامت صدق نمی کند، چرا که با زوال عرض مفارق معروض باقی است و با زوال انحنا خط منحنی از بین می رود و با زوال استقامت خط مستقیم از بین می رود. پس اختلاف خط منحنی و مستقیم یا بخاطر اختلاف فصول شان است و منحنی و مستقیم دونوع مستقل اند و یا اختلاف شان به اختلاف عرض لازم است که باز هم حاکی از اختلاف نوعی است، چرا که عرض لازم هرگاه زائل شود نوع زایل می شود.

متن: (٢) و إن كانت (اعراض) تعرض فی حال من غیر لزوم فتعرض لانفعال يلحق الماده لا یبعد توهم زواله (انفعال) عن المعروض له أولاً و جوده (انفعال) له (معروض) فلا یبعد توهم زوال العارض التابع له (انفعال) فیجوز أن یكون المعروض له یوجد و لا یخالف الآخر بهذا العارض الأول التابع للانفعال.

و ليس كذلك الحال في الخطّ المستقيم و المستدير فإنه إن لم تكن المادة (خط) في كلّ منهما (مستقيم و مستدير) على هذه الصفة (استقامت و انحنا) التي بها صار خطأً مستقيماً أو مستديراً لم يكن نفس ذلك الخطّ موجوداً فليس إذن الخلاف بينهما (مستقيم و مستدير) بعارض غير أولى أو بعارض أولى غير لازم.

فإذن الاستقامه و الاستداره متعاندتان تعاند الفصول أو لواحق الفصول اللّازمه التي يدلّ تعاندها على اختلاف الأشياء في النوع و لأنّ الحركة في نوع السّواد غير الحركة في نوع البياض، لاختلاف ما فيه الحركة فكذلك المستقيمه و المستديره.

## عدم تضاد در افلاک ۹۴/۰۳/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: عدم تضاد در افلاک

بیان کردیم که مستقیم و منحنی تخالف نوعی دارند، چرا که استقامت و انحنا یا فصل اند و لازم فصل و هرگاه استقامت از بین برود خط از بین می رود، و با از بین رفتن انحنا خط از بین می رود و در نتیجه موضوع استقامت و انحنا واحد نیست.

ص: ۴۲۰

برخی ها: افلاک محدب و مقعر دارند و محدب و مقعر تضاد دارند پس در افلاک تضاد وجود دارد.

ابن سینا: یکی از شرائط تضاد تعاقب متضادین بر موضوع واحد است، نه اجتماع در موضوع واحد، حال موضوع محدب و مقعر یا جسم فلک است و یا سطح فلک، چنانچه موضوع محدب و مقعر جسم فلک باشد در این صورت لازم می آید که محدب و مقعر در موضوع واحد جمع شوند و حال آنکه متضادان در موضوع واحد جمع نمی شوند. و اگر موضوع محدب و مقعر سطح فلک باشد در این صورت تعاقب بر موضوع واحد نخواهند داشت، بلکه موضوع تحدب سطح بیرونی فلک و موضوع تقعر سطح درونی فلک است، و نمی تواند تحدب بر سطح درونی فلک وارد شود و یا تقعر بر سطح بیرونی فلک عارض شود، چرا که تحدب و تقعر فصل و یا لازم فصل اند و ازین رفتن تحدب سطح محدب از بین می رود و با زوال تقعر سطح مقعر باطل می شود. پس تعاقب بر موضوع واحد وجود ندارد و در نتیجه تحدب و تقعر ندارند و تضاد در فلک منتفی است.

جواب از اشکال (۲): در آینده ی نزدیک به بررسی حرکت صعودی و هبوطی خواهیم پرداخت. جواب این اشکال روشن می شود.

وحدت جنسی حرکت:

بیان کردیم که ملاک وحدت شخصی حرکت وحدت زمان، وحدت متحرک و وحدت مافیة حرکت است و ملاک وحدت نوعی حرکت اتحاد مامنه و مالیه و مافیة دو حرکت است، ملاک وحدت جنسی دو یا چند حرکت وحدت مافیة شان است. پس ملاک وحدت بالشخص حرکت اتحاد حرکات در سه عامل از عوامل دخیل در حرکت است هم چنین در وحدت بالنوع اتحاد

حرکات درسه عامل شرط است، اما دروحدت بالجنس حرکات واحد بودن یکی از عوامل دخیل درحرکت کافی است.

ص: ۴۲۱

قبلاً- بیان کردیم که حرکت در چهار مقوله از مقولات عشر واقع می شود و آن چهار مقوله عبارتند از کیف، کم، این و وضع. پس اگر مثلاً مافیه دو حرکت کیف باشد وحدت جنسی دارند و چنانچه موضوع یک حرکت کیف باشد و موضوع دیگری کم یا این و... تخالف جنسی دارند.

می دانیم که کم، کیف، این و وضع جنس عالی و بعید اند، و در تحت هر کدام ممکن است اجناس دیگری که باشد، اتحاد دو حرکت در مقوله اتحاد در جنس عالی یا بعید است و اتحاد دو حرکت در اجناس تحت مقولات اتحاد در جنس قریب یا متوسط است.

مثال: نمو و ذبول و تخلخل و تکاثف انواع کم اند، چنانچه یک متحرک حرکت در نمو داشته باشد و متحرک دیگر حرکت در ذبول، متحرک سوم حرکت در تخلخل و متحرک چهارم حرکت در تکاثف، جنس عالی همه حرکات مقوله ی کم است و اتحاد در جنس عالی و بعید دارند. و دو متحرک که هر دو در نمو حرکت کنند اتحاد در جنس قریب دارند.

متن: ویسقط من تصوّر هذا القانون (استقامت و انحنا نمی توانند روی موضوع واحد تعاقب کنند چرا که از بین رفتن استقامت و انحنا موضوع هم از بین می رود) قول من ظنّ «أنّ في طبائع الأمور السّماويه تضاداً لأنّ فيها (امور سماویه) تقییباً (برآمدگی) و تقعیراً (تورفتگی)» (تعلیل یسقط: فإنّه إن كان الموضوع الأوّل للتقییب و التقعیر هو الجسم نفسه (خود جسم نه سطح آن) واجتمعا فی کره واحده فلیسا بمتضادین، و إن كان موضوعهما (تقییب و تقعیر) سطحین متفرقین یمنع أن یقبل المقعر منهما (دو سطح) التقییب و المقبّب منهما التقعیر علی ما أوضحناه فلیسا بمتضادین، إذ لیس موضوعا هما (تقییب و تقعیر) ذلك یقبلان تعاقبهما و لا موضوع آخر ألّبتّه علی ما بیّناه.

ثم قال: وأما التشكيك المورد من حال الصاعد و الهابط فسنحققه بعد» انتهى و سننقله عن قريب.

وَأما وحدتها بالجنس، فيعتبر فيها كون الأنواع المختلفه منها(حركات) داخله في جنسٍ واحدٍ قريبٍ أو بعيدٍ كحركة التسخّن مع حركة التبرّد أو مع حركة التسوّد بخلافها مع حركة النموّ.

وبالجملة: المعتبر فيها(وحدت جنسي) هو بعض ما اعتبر في الوحده النوعيه و هو وحده ما فيه الحركة فالحركة في الكيف مع الحركة في الكم و الاين و الوضع اجناس مختلفه و حركة النمو و الذبول و التخلخل و التكاثر جنس واحد و كذا في الكيف و غيره .

## وحدت جنسي حركات ۹۴/۰۳/۱۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: وحدت جنسي حركات

بحث در وحدت بالجنس حرکت بود گفتیم اگر دو حرکت در جنس قريب متحد باشند و یا در جنس بعيد متحد باشند وحدت بالجنس دارند. و اگر اختلاف بالجنس داشته باشند وحدت بالجنس ندارند.

فخرارزی: در جای خودش بیان شده است که جنس به عالی متوسط و قريب تقسیم می شود، وحدت حرکت هم می شود در جنس عالی باشد وقتی که دو حرکت در مقوله شریک باشند، و می شود در جنس متوسط و یا قريب دو حرکت شریک باشند؛ مثلاً چنانچه دو حرکت در مطلق کیف شریک باشند اتحاد در مقوله و جنس عالی دارند، اشتراک دو حرکت در کیف محسوس اتحاد در جنس متوسط است و اشتراک دو حرکت در لون مثل تسود و تبيض اشتراک در جنس قريب است.

لاهیجی این حرف فخر را می پذیرد و کلام شیخ را که بیان همین مطلب است.

برخی معتقد شده اند که حرکت خودش جنس است برای حرکت در کم، برای حرکت در کیف و... طبق این مبنا وحدت حرکت در جنس عالی نداریم؛ چرا که حرکت خودش جنس عالی است و نمی شود بگوییم حرکت در کیف اتحاد در جنس عالی دارند و نمی شود حرکت در جنس عالی اتحاد داشته باشند، که اتحاد حرکت در حرکت می شود. و در نتیجه حرف فخرارزی و شیخ حرکت اتحاد در جنس عالی دارد صحیح نیست.

ص: ۴۲۳

حرکت در کیف حرکت در کم، حرکت در این و حرکت در وضع اشتراک در اسم حرکت دارند و اطلاق حرکت به چهار فقط اشتراک لفظی داشته باشند، در این صورت اشتراک در جنس عالی دارد

حرکت به تشکیک بر این حركات صدق کند در این صورت هم حرکت جنس نیست چرا که حرکت در جوهر صحیح نیست.



حرکت جنس عالی باشند در این صورت وحدت حرکت درجنس عالی نخواهیم داشت و اشکال برفروارد است.

ابن سینا دریک از فصول مربوط به حرکت بیان می کند که حرکت داخل درمقوله ی ان ینفعل است، چراکه مقولات را ده تا می داند و حرکت را داخل درمقوله ی ان ینفعل می داند.

متن: و صرح الإمام الرّازی بأنّ اتّحاد حرکات المقوله الواحده اتّحاد فی الجنس العالی (اگر دو حرکت دریک مقوله انجام گیرد اتحاد درجنس عالی دارد)، ثم یتنازل علی ترتیب أجناس المقوله، مثلاً- الحرکه فی کیف جنس عال (اگر دو حرکت درکیف باشند وحدت درجنس عالی دارد) و تحتہ (کیف) الحرکه فی کیفیّه المحسوسه و تحتها (کیفیت محسوسه) الحرکه فی الالوان و علی هذا القیاس (که پایین تر از آن حرکت درنوع می شود).

وإلی هذا (مابه تختلف حرکه جنسا، به آنچه فخر گفته) أشار الشیخ، بعد بیان ما به تخلف الحرکه نوعاً علی ما نقلنا، (متعلق اشاره) بهذه العبارة فان كانت (حرکات) کلها مکاتیبه أو کلها کیفیّه أو کمیّه كانت واحده بالجنس الاعلی و إن اتفقت فی جنس أسفل كما فی اللونیه كانت واحده بالجنس الاسفل» و انتهى.

و هاهنا (اختلاف حرکت بالجنس / آنچه فخر گفت) بحث و هو أنّ هذا (حرکت درمقوله انجام شود وحدت درجنس عالی داشته باشند) انّما یصحّ اذا لم یکن الحرکه جنسا لما تحتہ بل یكون مقولیتها علی الاربع بالاشتراک اللفظی علی ما زعمه بعضهم او علی سبیل التشکیک علی ما زعمه آخرون.

و التحقيق خلاف هذين (اشتراك لفظي وتشكيك) و قد ابطلهما الشيخ في طبيعيات الشفا في فصل نسبة الحركة الى المقولات و اختار كون الحركة نفس مقوله أن يفعل (دليل اختار) لئلا يلزم زياده المقولات على العشر على ما هو المقرر عندهم (حكما) و إن كان هو قد صرح بأنه ليس ممن يتشدد (از کسانی نیست که سخت گیری کند) في حفظ كون المقولات منحصره في العشره، فليتدبر.

و لعل لذلك (اشكال که در وحدت جنس است) لم يتعرض المصنف لاختلاف الحركة و اتحادها بالجنس .

## تضاد حرکات ۹۴/۰۳/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تضاد حرکات

سوال: تضاد کدام یک از عوامل دخیل در حرکت موجب تضاد حرکات می شود؟

خواجه: تضاد مبدأ و منتهای اقتضا می کند تضاد حرکات را.

لاهیجی: از عوامل شش گانه دخیل در حرکت تنها تضاد مبدأ و منتهای باعث تضاد حرکات می شود، اما تضاد عوامل دیگر دخالت در تضاد حرکات ندارد.

توضیح مطلب در بیان ابن سینا: متضادان، اولاً دو امر وجودی است ثانیاً داخل تحت جنس قریب اند، ثالثاً متعاقب بر موضوع واحد اند و رابعاً بین شان غایت خلاف است. و در حرکات وقتی که مبدأ و منتهای شان شرایط چهارگانه تضاد را داشته باشند تضاد محقق می شود.

مثال (۱): تسود که حرکت از سواد به بیاض است با تبیض که حرکت از بیاض به سواد است باهم تضاد دارند؛ چرا که شرایط چهارگانه ی تضاد را دارند؛ اولاً امر وجودی اند، ثانیاً داخل در تلون اند، ثالثاً تعاقب بر موضوع واحد دارند و رابعاً بین شان غایت خلاف است.

مثال (۲): نمو که حرکت از صغیر به کبیر است با ذبول که حرکت از کبیر به صغیر است تضاد دارند، چرا که شرایط تضاد جمع است.

ص: ۴۲۵

ان قلت: درست است که صغیر و کبیر امر وجودی اند، داخل اند تحت کم متصل و تعاقب بر موضوع واحد دارند، ولی بین شان غایت خلاف نیست، بلکه صغیر و کبیر نسبی است، هر صغیر را که در نظر بگیریم صغیر تراز آن قابل فرض است و برای هر کبیری هم اکبری قابل فرض است. پس کبیر و صغیر مطلق نیستند که بین شان غایت خلاف باشد.

قلت (۱): صغیر و کبیر مطلق هر چند امر نسبی است اما صغیر و کبیر در یک نوع چنین نیست مثلاً نوع انسانی صغیر مطلق دارد مثلاً نیم متر و کبیر مطلق دارد مثلاً سه متر و انسان کوچک از نیم متر و بزرگ تر از سه متر نداریم پس صغیر و کبیر مقید به یک نوع امر نسبی نیست بلکه مطلق است. ولذا غایت خلاف دارد، بین انسان نیم متر و انسان سه متر غایت خلاف است و بلحاظ طبیعت کوچک تر از نیم و بزرگ تر است سه متر وجود ندارد.

قلت (۲): نمو یعنی حرکت الی الزیاده و ذبول حرکت الی النقصان و حرکت الی الزیاده و حرکت الی النقصان چون به دو جهت است غایت خلاف دارند. پس هر چند صغیر و کبیر نسبی باشد ولی حرکت به سوی کبیر و حرکت به سوی صغیر نسبی نیست بین شان غایت خلاف است چرا که در دو جهت مخالف است و بین شان صد و هشتاد درجه اختلاف است و اختلاف بیشتر از آن ممکن نیست.

متن: و تضاد الاولین ؛ ای المتقابلین و هما المبدأ و المنتهی ، التضاد؛ ای یقتضی تضاداً الحرکه.

قال الشيخ ما ملخصه: إنَّ الحرکه قد تتضاد، فإنَّ التَّسَوُّدَ موافق للتَّبْيِضِ في الجنس و يشارك الموضوع و لكنَّه (تسود) مقابل له (تبيض) يستحيل اجتماعه معه و هو (تسود) معنی وجودی كالتَّبْيِضِ. و ليس أحدهما مقولاً - بالقياس إلى الآخر و بينهما غايه الخلاف. و هذه هي الأمور التي بها يصير الشئ ع ضدًا للشئ ع فالتَّسَوُّدُ ضدُّ للتَّبْيِضِ، كما أنَّ السَّوَادَ ضدُّ للبياض.

وكذلك(تضاد است) في مقوله الكم أيضاً فإنّ النموّ ضدّ للدّبول، فإنّ الصّغير و الكبير و إنّ كانا متضايين، لكن الصّغير و الكبير اللّذين هما بحسب النّوع يقالان على الاطلاق لا بالقياس لكونهما(صغير و كبير) محدودين في الطبع.

على أنّ في النموّ و الدّبول اعتباراً آخر يغني عن ذلك(ازاعتبار كبر و صغر / از جواب اول) فإنّ الحركة إلى الزّيادة ليست حركة إلى الزّيادة بالقياس إلى الحركة إلى النقصان، وإن كانت الزيادة إنّما هي زيادة بالقياس إلى النقصان، وكذلك الحال في التخلخل(حركة إلى النقصان) و التكاثر(حركة إلى الزيادة).

## عدم دخالت تضاد محرک و... در حرکت ۹۴/۰۳/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: عدم دخالت تضاد محرک و... در حرکت

بحث در این بود که تضاد کدام یک از عوامل دخیل در حرکت به حرکت سرایت می کند. مدعا این است که : ۱. تضاد محرک ها به حرکت سرایت نمی کند، ۲. تضاد متحرک ها هم باعث تضاد حرکات نمی شود، ۳. تضاد زمان موجب تضاد حرکات نمی شود، ۴. تضاد مافیة الحركة ها هم عامل تضاد حرکات نیست، ۵. اما تضاد مبدأ و منتها باعث تضاد حرکات می شود.

دلیل مدعای اول: در جای خودش بیان شده است که محرک بلاواسطه حرکت صورت نوعیه یا طبیعت شی است که تحریک آن یا بالطبع است یا بالقسر.

حرکت بلحاظ محرک دو قسم است یا طبیعی است و یا قسری، و قسر و طبع هر چند تضاد دارند (تمام شرایط تضاد را دارند) ولی تضادشان به حرکت سرایت نمی کند یعنی اثر طبع و قسر تضاد ندارند مثلاً طبع نار اقتضای حرکت به بالا دارد و طبع سنگ اقتضای حرکت به پایین، اما گاهی نار بخاطر قسر قاسر به سمت پایین حرکت می کند، در این صورت محرک سنگ طبیعت آن است و محرک نار قاسر و طبع و قسر تضاد دارند اما دو حرکت تضاد ندارند هر دو به سمت پایین اند. پس تضاد محرک ها دخالت در تضاد حرکات ندارد والا باید حرکات متضاد می شد.

ص: ۴۲۷

دلیل مدعای دوم: متحرک یا موضوع و یا حامل حرکت جسم است و جسم با جسم دیگر تضاد ندارد، چرا که جسم جوهر است و تضاد در اعراض است، اما جسم بلحاظ وصف قسر و طبع که حرکت را از همین جهت می پذیرد می تواند تضاد داشته باشد، ولی تضاد آن باعث تضاد حرکت نمی شود؛ چرا که اثر قسر و طبع لزوماً تضاد ندارد مثل حرارت که از جسم بالطبع بوجود می آید با حرکت که از آن بالقسر بوجود می آید هر دو حرکت است و تضاد ندارند، و مثل حرکت سنگ به پایین که بالطبع است و حرکت آن به سمت راست یا چپ که بالقسر است.

دلیل مدعای سوم: در زمان اصلاً تضاد نیست که تضاد آن باعث تضاد حرکت شود.

مدعای دلیل چهارم: مافیه حرکت که کم، کیف، این و وضع باشد گاهی واحد است ولی حرکات متضاد است، مثل حرکت از سواد به بیاض و بالعکس که مافیه حرکت یک نوع از کیف و بلکه یک فرد از نوع واحد است، وقتی که حرکت از سواد به حمره، به صفره و به بیاض و بالعکس باشد، و تضاد در نوع واحد و در فرد واحد نیست؛ چرا که یکی از شرایط تضاد دخول تحت جنس قریب است یعنی باید دو نوع داخل تحت جنس قریب باشد. پس در حرکت از سواد به بیاض و بالعکس مافیه حرکت متضاد نیست ولی حرکات متضاد است. و یا مثل حرکت صعودی و نزولی که مسافت در هر دو این واحد است ولی حرکت صعودی با حرکت نزولی تضاد دارند.

متن: ثم إنه ليس كون الحركة متضاده لأجل أن محرکهما (دو حرکت) متضادان، فإنَّ النَّارَ إذا عرض لها حركة بالقسر إلى أسفل وشاكل الحجر في ذلك، كان نوعا الحركتين غير مختلفتين في ذاتيهما بل إنما يختلفان بالقسر و الطبع. و هما لا يجعلان لشيء مختلفاً فإنَّ الحرارة التي تحدث في جسم بالقسر و التي تثور (برانگیخته می شود) بالطبع حراره متفقه الفعل و التأثير و كذلك سائر الأمور المختلفه بالقسر و الطبع.

و بمثل ذلك (بیان که در محرک داشتیم) يعلم أنّ تضادّها ليس أيضاً لاجل تضاد الحاملين و المتحرکين (تفسیر حاملین). ولا أيضاً لأجل الزّمان لأنّ الزّمان لا- تتضاد طباعه. و لا- أيضاً لأجل ما فيه الحركة، فإنّ اللّذى فيه الحركة قد يكون متّفقاً والحركات متضادّه. فإنّ الطريق من البياض إلى السّواد و من الزّيادة إلى النقصان هو بعينه الطريق من السّواد إلى البياض و من النقصان إلى الزّيادة. و بالجملة: هی المتوسّطات (مافیه حرکت) بأعيانها. كما أنّ المسافه فی الصّعود هی المسافه فی النّزول. و هذه المتوسّطات لا أضداد لها، لأنّها متوسّطات فكيف تكون هی الّتی لتضادّها تصیر الحركات متضادّه؟

## تضاد حرکت به تضاد اطراف آن ۹۴/۰۳/۱۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تضاد حرکت به تضاد اطراف آن

بحث در این بود که تضاد کدام یک از عوامل دخیل در حرکت موجب تضاد حرکت می شود. بیان کردیم که تضاد محرک ها موجب تضاد حرکت نمی شود، تضاد متحرک ها سرایت به حرکت نمی کند، تضاد مافیه حرکت هم باعث تضاد حرکات نمی شود و در زمان هم تضاد نیست تا موجب تضاد حرکات شود. اما تضاد مبدأ و منتهای حرکت موجب تضاد حرکات می شود.

تضاد مبدأ و منتهای حرکات: تضاد مبدأ و منتهای دو حرکت سه فرض دارد:

۱. تنها مبدأ حرکتی با مبدأ حرکت دیگر تضاد داشته باشد؛ مثل اینکه یک شی از سواد به شفاف منتقل شود و شی دیگر از بیاض به شفاف منتقل شود.

۲. فقط منتهای حرکتی با منتهای حرکت دیگر تضاد داشته باشند؛ مثل اینکه شی شفاف باشد و سیاه شود و شی دیگر شفاف از منتقل به بیاض شود.

ص: ۴۲۹

۳. هم مبدأ حرکت با مبدأ حرکت دیگر تضاد داشته باشند و هم منتهای حرکت اول با منتهای حرکت دوم تضاد داشته باشد؛ مثل اینکه شی از سواد به بیاض منتقل شود و شی دیگر از بیاض به سواد منتقل شود.

از این سه شق تنها شق سوم که مبدأ حرکت «الف» با مبدأ حرکت «ب» و منتهای «الف» هم با منتهای حرکت «ب» تضاد داشته باشند دو حرکت الف و ب تضاد خواهند داشت، اما فرض دوم که تنها مبدأ دو حرکت تضاد داشته باشند دو حرکت تضاد نخواهند داشت هم چنین اگر تنها منتهای دو حرکت داشته باشند دو حرکت تضاد نخواهند داشت.

دلیل: جسم که سواد را از دست می دهد سه حالت دارد: ۱. بیاض را قبول می کند، ۲. رنگ دیگری غیر از بیاض مثلاً سرخی را می پذیرد، ۳. بی رنگ و شفاف می شود. هم چنین جسم که بیاض را از دست می دهد: ۱. سواد را می پذیرد، ۲. رنگ

دیگری غیر از سواد مثلا سبزی را قبول می کند، ۳. بی رنگ و شفاف می شود.

صورت اول از سه حالت مفروض که حرکت جسم از سواد به بیاض است و اصطلاحاً به آن تبیض می گویند و یا حرکت از بیاض به سواد است که به تبیض آن می گویند در این فرض هم حرکت است وهم دو حرکت تضاد دارند چرا که طرفین هر دو حرکت تضاد دارند.

حالت دوم حرکت از سواد به سرخی و یا حرکت از بیاض به سبزی است، اما این دو حرکت تضاد ندارد، چرا که سرخی و سبزی هر چند غیر هم اند ولی تضاد ندارند ولذا حرکت از سواد به سرخی با حرکت از بیاض به سبزی تضاد ندارند.

ص: ۴۳۰

حالت سوم اصلاً حرکت نیست؛ چرا که انتقال از رنگ به بی رنگی و یا از بی رنگی به رنگ دفعی است.

متن: فلم یبق (از عوامل ششگانه) إلما الأمور الّتی إليها (مبدأ حرکت) و عنها (منتهای حرکت)، فإنّها إذا كانت متضادّه كالسّواد و البیاض كانت الحركات متضادّه و لا- كيف اتّفق، فإنّ الحركه من السّواد ليست بضدّ للحركه إلى السّواد، لأجل أنّه حركه من السّواد فقط، بل لأجل ما يلزمه (حركت من السواد) من أن يكون مع ذلك (حركت من السواد) حركه إلى البیاض، كما يلزم كونها حركه إلى السّواد كونها حركه من البیاض فإنّ الانتقال إلى السّواد لا- يكون إلما من البیاض. فأمرًا من الإشفاف و إلى الإشفاف فذلك ليس بحركه، بل يقع دفعه و لو كانت الحركه من السّواد قد تتوجّه لا- إلى البیاض لم تكن هاتان الحركتان متضادّتين كما أنّه يجوز أن يتحرك الشیء من اليمين لا إلى اليسار بل إلى فوق.

فالحركات المتضادّه هی الّتی تتقابل أطرافها، وهذا (تقابل اطراف) يتصوّر على وجهين يرجعان إلى وجوه ثلاثه:

أحدهما: أن تكون أطرافها (حركات) متقابل بالتضاد الحقيقيّ في ذواتها، مثل السّواد و البیاض و مثل أكبر حجم في طبيعه الشیء و أصغر حجم في طبيعه ذلك.

### انواع تضاد اطراف ۱۹/۰۳/۹۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: انواع تضاد اطراف

بحث در این بود که تضاد مبدأ و منتهای حرکت باعث تضاد حركات می شود، و تضاد اطراف و یا تضاد مبدأ و منتهای سه قسم است:

۱. تضاد ذات طرفین: گاهی ذات طرفین تضاد دارند، مثل حرکت از سواد به سمت بیاض که اصطلاحاً به آن تبيض می گویند و حرکت از بیاض به سواد که به آن تسود می گویند. در این جا مبدأ حرکت اول که سواد است با مبدأ حرکت دوم که بیاض است ذات شان تضاد دارند، هم چنین منتهای حرکت اول که بیاض است با منتهای حرکت دوم که سواد است ذات شان تضاد دارند. ولذا تسود و تبيض هم تضاد دارند.

ص: ۴۳۱

۲. تضاد اوصاف طرفین: گاهی ذات طرفین تضاد ندارد اما بلحاظ اوصاف شان تضاد دارند، حال این اوصاف یا از ناحیه ی حرکت برای طرفین حاصل می شود و یا از ناحیه غیر حرکت برای اطراف حاصل می شود.

الف) تضاد اوصاف که از ناحیه غیر حرکت برای اطراف بوجود می آید مثل اینکه مورچه ی از دیوار به سمت سقف حرکت کند و مورچه دیگر از دیوار به سمت کف اتاق حرکت کند، در این جا مبدأ و منتهای هر دو حرکت یک نقطه یا مکان است، اما نقطه یا مکان که نزدیک به سقف علو و نقطه یا مکان که نزدیک به کف سفلی است و علو و سفلی تضاد دارند. ولذا حرکت از



علو به سفلی با حرکت از علو به سفلی تضاد دارند.

ب) تضاد اوصاف که از ناحیه ی حرکت می آید، مثل دونقطه یا مکان روی زمین یکی مبدأ است و دیگری منتهای نقطه یا مکان بلحاظ ذات شان تضاد ندارد اما بلحاظ مبدأ و منتهای بودن برای حرکت تضاد دارند یعنی با هم جمع نمی شوند، حال چنانچه یک نقطه یا مکان مبدأ برای حرکت شود و منتهای برای حرکت دیگر نقطه یا مکان دیگر منتهای حرکت اول شود و مبدأ حرکت دوم، یعنی دو حرکت داشته باشیم که هر دو روی یک مسافت باشند منتهای عکس هم مثلاً یکی از سمت راست به سمت چپ باشد و دیگر در همان مسافت از سمت چپ به سمت راست باشد در این جا چون مبدأ و منتهای تضاد داشتند این دو حرکت که مبدأ و منتهای شان تضاد دارند با هم تضاد پیدا می کنند.

ان قلت : مبدأ و منتهای تضاد دارند چگونه اتصاف به آنها موجب تضاد حرکت می شود؟

ص: ۴۳۲

قلت: روشن است که مبدأ و منتهای یک چیز قابل جمع نیستند پس تقابل شان روشن است، و از آنجای که هر دو وجودی اند تقابل شان تناقض و یا عدم و ملکه نیستند پس یا تقابل تضایف دارند و یا تضاد، اما تقابل مبدأ و منتهای تقابل تضایف نیست؛ چرا که تقابل تضایف آن است که ذهناً و خارجاً وجوداً و عدماً تکافؤ داشته باشد؛ چنانچه یکی از متقابلین را تصور کردیم باید متقابل دیگر را هم باید تصور کنیم مثل ابوت و نبوت که تصور ابوت بدون تصور نبوت ممکن نیست هم چنین تصور نبوت بدون تصور ابوت ممکن نیست. و اگر یکی از متقابلین خارجی است متقابل دیگر هم باید خارجی است، هم چنین اگر یکی از متقابلین بالفعل است دیگری هم باید بالفعل باشد و اگر یکی بالقوه است دیگری هم باید بالقوه باشد.

مبدأ و منتهای تکافؤ در قوه و فعل ندارند مبدأ بالفعل می شود در حالیکه منتهای بالقوه است وقتی که متحرک به آخر رسید بالفعل می شود، هم چنین تکافؤ ذهنی ندارند ما می توانیم مبدأ را تصور کنیم بدون در نظر گرفتن منتهای یعنی تصور ذات مبدأ اقتضا ندارد که منتهای را تصور کنیم بله ما چون عادت کردیم مبدأ را با منتهای در نظر می گیریم، و حال آنکه تصور ابوت بدون تصور نبوت ممکن است. پس تقابل مبدأ و منتهای تقابل تضایف نیست.

از آنچه که بیان کردیم روشن شد که مبدأ و منتهای تقابل دارند و تقابل شان تقابل تناقض، عدم و ملکه و تضایف نیست پس باید تقابل تضاد باشد. اما مبدأ و منتهای بطور مطلق تقابل ندارند، بلکه مبدأ و منتهای حرکت مستقیم قابل جمع نیستند و تقابل دارند، چرا که مبدأ و منتهای حرکات مستدیر قابل جمع اند و لذا تقابل ندارند

متن: والثاني: أن تكون أطرافها لا- تتقابل في ذواتها و ماهياتهما بل تتقابل من جهتين: (١) إحداهما بالقياس إلى الحركة. (٢) والثانيه بالقياس إلى أمور خارجه عن الحركة، مثل أن طرفي المسافه المتصله بين السماء والأرض و هما مثلاً نقطتان أو مكانان و طباع النقطتين و المكانين لا- تتضاد و لا- تتقابل تقابل السواد و البياض، بل يتقابل لأمر خارج (خارج ازذات) إما غير متعلق بالنسبه إلى الحركة مثل أن يكون أحد الطرفين في غايه القرب من الفلك و الآخر في غايه البعد منه، فيكون أحدهما لزمه أن كان علواً و الآخر لزمه أن كان سفلاً. و إما متعلق بالنسبه إلى الحركة مثل أن يكون أحد الطرفين عرض له أن يكون مبدأ الحركة واحده و الآخر عرض له أنه منتهى لتلك الحركة. فقياس كل واحدٍ منهما (مبدأ و منتهى) إلى الحركة مقابل القياس الآخر. فإنه وإن كان قياس كل واحد منهما إلى الحركة قياس المضاييف، إذ المبدأ مبدأ لذى المبدأ و المنتهى منتهى لذى المنتهى و كذلك بالعكس في الأمرين فليس مقابله ما بين المبدأ و المنتهى هذه المقابله (مقابله اضافيه)، فإن المبدأ لا يقابل المنتهى بأنه مقول بالقياس إليه، فإنه ليس يلزم إذا كان للحركة مبدأ ما وجب أن يفهم من هذا أن لها منتهى، عسى إن كان و لا بدّ فيعلم بدليل و وسط و الأمر في المنتهى أيضا كذلك (مثل مبدأ است) و (حاليه) المضافان أيهما علم، لزم العلم بالآخر، فليس ابتداء المسافه متصور الماهيه بالقياس إلى منتهاهها، فليس بينهما تقابل المضاف، و بينهما لامحاله \_ أعنى: إذا كانا في المستقيم (حركة مستقيم) \_ إذ يستحيل أن يكون المبدأ و المنتهى مجتمعين في شيء واحدٍ هما بالقياس إليه (شيء واحد) مبدأ و منتهى اجتماعاً في زمان واحد. و ليس أحدهما عدماً للآخر و لا- وجه من وجوه التقابل إلّا تقابل التضاد. وأمّا في غير المستقيم (حركة غير مستقيم) فلا يبعد أن يكون شيء واحد مبدأً و منتهى للحركة التي ليست على الاستقامه، فلا يكون بين المبدأ و المنتهى هناك (حركة مستديره) تضاد.

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تضاد حقیقی حرکات

گفتیم که اگر اطراف دو حرکت تضاد داشته باشند دو حرکت تضاد خواهند داشت، و تضاد دو طرف یا به این نحو است که ذات اطراف تضاد دارند مثل سواد و بیاض در حرکت از سواد به بیاض و بالعکس، و یا ذات اطراف تضاد ندارند بلکه اوصاف شان تضاد دارند و این اوصاف یا از ناحیه ی حرکت آمده است مثل مبدئیت و منتهائیت که در حرکت مکانی وصف دونقطه یا دومکان است و یا از ناحیه ی دیگر آمده است مثل علو و سفلی که در حرکت های مکانی وصف دومکان یا دونقطه است. پس تضاد اطراف دو گونه است یا ذات اطراف تضاد دارند و یا اوصاف اطراف.

سوال: آیا وقتی که اوصاف اطراف حرکت داشته باشند حرکات حقیقتاً متضاد خواهند شد؟

جواب: روشن است که وقتی ذات اطراف متضاد باشد حرکات حقیقتاً متضاد خواهند شد، ولی چنانچه اوصاف اطراف تضاد داشته باشند در ابتدا بنظر می رسد که حرکات حقیقتاً متضاد نشود، اما با دقت متوجه می شویم که تضاد اوصاف هم حقیقتاً باعث تضاد حرکات می شود.

ابن سینا: قاعده: لازم نیست که متعلق احکام متعلق به را داشته باشد، مثلاً چنانچه متعلق به تضادش عارضی بود لازم نیست تضاد متعلق هم عارضی باشد، بلکه می شود تضاد متعلق ذاتی باشد باشد.

بعبارت دیگر گاهی اتفاق می افتد که شی به شی دیگر وابسته است، و ذات شی دوم (متعلق به) تضاد ندارد ولی ذات شی اول (متعلق) تضاد دارد.

مثال (۱): شکل وابسته است به شمع و حال آنکه تحدید برای شمع ذاتی نیست برای شمع ذاتی است، چرا که شکل وقتی طرف داشتن برای شکل ذاتی است.

ص: ۴۳۵

مثال (۲): تسخین و تبرید وابسته به جسم حار و باردار است، جسم حار و جسم بارد تضاد شان بالعرض اند ولی تسخین و تبرید تضاد بالذات دارند.

تطبیق قاعده برمانحن فیه:

حرکت وابسته است به اطراف، می شود تضاد اطراف بخاطر اتصاف به مبدئیت و منتهائیت و بالعرض باشد ولی حرکات حقیقی باشد؛ چرا که وابستگی حرکت به اطراف بخاطر این نیست که اطراف اطراف مسافت است بلکه به این لحاظ است که اطراف مبدأ و منتهای حرکت است و لذا تضاد مبدأ و منتها که ذاتی است به حرکت سرایت می کند.

بعبارت دیگر ذات حرکت وابسته است به مبدأ ومنتها حال یا مبدأ ومنتهای بالفعل درحرکات مستقیم ویا مبدأ ومنتهای بالقوه درحرکات مستدیر، ولذا مبدأ ومنتها که تضادش ذاتی است، هرچند اطراف تضادش عرضی است، باعث تضاد حقیقی حرکات می شود.

ان قلت: چگونه می شود مبدأ ومنتها که از ناحیه ی حرکت برای اطراف بوجود می آید باعث تضاد ذاتی حرکات می شود، بعبارت دیگر چگونه مبدأ ومنتها که وجودش وابسته به حرکات است باعث تضاد حرکات می شود، آیا این دور نیست؟

قلت: درست است که مبدأ ومنتها وجودش وابسته به حرکت است ولی می شود که به حرکت وصف تضاد بدهد، بله اگر به حرکت وجود می داد دور بود، اما به حرکت وصف می دهد واین دور است، بعبارت دیگر مبدأ ومنتها وجودش متوقف برحرکت است وحرکت وصفش متوقف بر مبدأ ومنتها است پس متوقف و متوقف علیه دو چیز است و دور نیست.

متن: ثمَّ إِنَّه لیس یقع الشک فی أَنَّ القسم الأوّل (که ذات اطراف تضاد داشته باشند) یجعل الحرکات متضاده. وَأَمَّا القسم الآخران (که خود اطراف تضاد نداشته باشند بلکه اوصاف شان داشته باشند) فی شبه أن یقع الشک فیهما، (بیان شک:): بأنّ ذوات تلك الأَطراف لَمَّا لم یتقابل لذواتها، بل لعارض، فلم یکن (اطراف) متضاده حقیقیه. فإذا لم یکن (اطراف) متضاده حقیقیه لم یجعل الحرکات متضاده حقیقه.

فنقول: ليس إذا كان الشئء (مثل حركت) متعلقاً بشئء (مثل طرف) و يكون ذلك الشئء (طرف) ليس يعرض له التضاد في جوهره، بل العرض يعرض له (شئ: طرف)، (مدخول ليس): يجب أن يكون التضاد في المتعلق بذلك الشئء تضاداً بالعرض، لأنه يجوز أن يكون هذا الذي (مبدئيت ومنتهايت) هو عارض للمتعلق به (طراف) أمراً داخلاً في جوهر المتعلق (حركت)، فإن المتحدّد بالطرف أمر غير ذاتي للشمع و ذاتي للشكل الذي في الشمع و هو (شكل) ممّا يتعلّق بالشمع و يتقوم به (طرف).

وكذلك الجسم الحارّ و الجسم البارد متضادان لعرضيهما و فعلاهما \_ و هما الإسخان و التبريد صادران عنهما \_ لا يتضادان بالعرض، بل بالحقيقه لأجل أنّ الحارّ و البارد وإن كان عارضاً بالقياس إلى الجسم فإنه ذاتي (بلحاظ ماهيت) أو واجب الوجود (بلحاظ وجود)، حتّى يكون الإسخان و التبريد متحققاً.

على هذه الصوره فإنّ الحركه ليست تتعلّق بطرف المسافه من حيث هو طرفٌ فقط حتّى كان إذا عرض للطرفيه عارض كان غير داخل في تقويم الحركه أو لا- يجب دخوله، كلّما بل إنّما يتعلّق الحركه بالطرف من حيث هو مبدأ و منتهى، فإنّ كلّ حركه بجوهرها يتضمن التأخّر و التقدّم لأنّ الحركه جوهرها مفارقه و قصد. فجوهرية الحركه يتضمّن المبدأ و المنتهى: إمّا بالفعل (در حركت مستقيم) و إمّا بالقوه القريبه من الفعل (در حركت مستدير) التي أشرنا إليها. فالاطراف التي للمسافه إنّما تتعلّق بها الحركه من حيث هي مبدأ و منتهى، وهي (اطراف) من حيث هي مبدأ و منتهى متقابله فهي من حيث هي متقابله مقومه للحركه، وإن كانت (حركت) ليست مقومه بذوات تلك الأَطراف فهي لذاتها من ضدّ إلى ضدّ و الضدّان ذاتيان لهما و ليسا (ضدان: مبدئيت ومنتهايت) ذاتيين للموضوع الذي هو الطرف.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تضاد حرکت مستقیم بامستدیر

بحث در تضاد حرکات داشتیم ابن سینا در جای خودش بیان کرده که در اجناس حرکات تضاد نیست و بعد به بیان تضاد در انواع حرکات پرداخته است که ما این بخش را نقل کردیم، و بیان کردیم که در انواع حرکات کیفی تضاد وجود دارد، هم چنین در انواع تضاد کمی، اما در انواع حرکات وضعی تضاد نیست، اما در تضاد آینی تضاد است یا خیر؟

حرکات مکانی یا مستدیر است و یا مستقیم، دو حرکت مکانی مستدیر تضاد ندارند، دو حرکت مکانی مستقیم می تواند تضاد داشته باشند و حرکت مستقیم و مستدیر مکانی تضادش یا به تضاد استداره و استقامت و یا به تضاد اطراف.

تضاد استداره و استقامت: یکی از شرائط تضاد تعاقب بر موضوع واحد است و مستدیر و منحنی چنانکه بیان کردیم تعاقب بر موضوع واحد ندارد. پس استداره و انحنا تضاد ندارد و بلکه مافیة حرکت بطور کلی تضاد ندارد.

تضاد اطراف: اگر عامل تضاد مستقیم و مستدیر اطراف باشد لازم می آید که حرکت واحد با حرکات نا متناهی تضاد داشته باشد؛ چرا که یک خط مستقیم می تواند وتر باشد برای قوس های نا متناهی، اما ضد واحد واحد است پس اطراف نمی تواند عامل تضاد باشد.

بیان ملازمه: توجه داریم که اطراف خط مستقیم و مستدیر می تواند برهم منطبق شود، و دونقطه که پایان خط مستقیم است می تواند پایان خط مستدیر و بلکه پایان خطوط مستدیر بی نهایت باشد. ولذا چنانچه مستقیم و مستدیر متضاد باشند خط مستقیم واحد که مسافت حرکت مستقیم است متضاد خواهد بود با بی نهایت خط مستدیر که مسافت حرکت مستدیر است.

ص: ۴۳۸

سوال: استداره و استقامت هر چند تضاد شخصی و تضاد نوعی ندارند، اما تضاد جنسی چه می تواند داشته باشند یا خیر؟

جواب: با بیان که در عدم تضاد شخصی و نوعی استداره و استقامت داشتیم روشن می شود که استقامت و استداره تضاد جنسی هم ندارند؛ چرا که جنس در ضمن فرد موجود می شود و اگر دو جنس متضاد باشند دوفرد تضاد خواهند داشت و چنانکه بیان کردیم تضاد دوفرد استداره و استقامت باطل است.

متن: و إذ قد بیننا هذه الأصول فلنبین أن الحركة المستدیره لا تضاداً المستقیمه، فنقول: إن كان بينهما تضاداً: فإما أن يكون ذلك التّضاداً لأجل الاستداره و الاستقامه، فیلزم أن تكون الاستقامه و الاستداره متضادّتين لأنّ الشّیء الذی به الاختلاف فی الأضداد المتّفقه فی الجنس متضاد(خبر آن)، لكن الاستقامه و الاستداره لیس موضوعهما القریب واحداً(یعنی استقامت و استداره تضاد ندارند)، ولا شیء من الموضوعات یجوز أن یتحیل من الاستداره إلى الاستقامه إلّا بفساده \_ علی ما بیناه فی ما مرّ \_ فهما

ليسا بضدين فليسا(استداره واستقامت) بسببي تضادّ الحركات، بل ليس ما فيه الحركة هو السبب لتضادّ الحركات فبقي أن يكون تضادهما للأطراف، لكن لو كان بينهما(استداره واستقامت) تضاد بسبب الأطراف لكانت الحركة الواحده بعينها يضادّها حركات لا نهايه لها مختلفه، لأنّه يمكن أن يكون الخطّ المستقيم المعين المشار إليه الذي عليه هذه الحركة المستقيمه و تراً لقسى غير متشابهه لا نهايه لها بالقوه لكن ضدّ الواحد واحد و هو الذي في غايه البعد عنه.

ويمكن أن يتبين بهذا(استداره واستقامت تضاد ندارند) أيضاً(همان گونه تضاد بين اشخاص را باطل كرديم) أنّ صوره الاستقامه و الاستداره لا تتضادّ تضاداً جنسياً، لأنّه إن كان مطلق الاستقامه مضاداً لمطلق الاستداره، كان أيضاً هذا المستقيم تضادّ هذا المستدير بعينه، إذ لا يجوز أن يكون هذا الواحد يقابله إلّا واحد بعينه لأنّ ما هو أبعد عن هذا الواحد في طبيعه الخلاف فهو واحد فان كان(تامه) لا أبعد فلا ضدّ، و ضد الشخص لما لم يكن متكثرّاً بالعدد لم يجز أن يكون ضدّه معنى عامّاً متكثرّاً.



Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ضد واحد شخصی باید واحد شخصی باشد

بحث در این بود که حرکت مستدیره و مستقیمه تضاد ندارند؛ چرا که اگر تضاد باشد یا از ناحیه استقامت و استداره است و یا از ناحیه طرفین، و استداره و استقامت تضاد ندارد بدلیل اینکه یکی از شرائط تضاد تعاقب بر موضوع واحد است و استقامت و استداره چنانکه قبلا بیان شد تعاقب بر موضوع واحد ندارد. با توجه به شرط دیگر تضاد که غایت خلاف است استداره و استقامت تضاد از ناحیه ی طرفین هم ندارند، بدلیل اینکه می شود یک خط مستقیم وتر باشد برای بی نهایت قوس و حال آنکه ضد واحد باید واحد باشد. پس مستقیم و مستدیر نمی تواند متضاد باشند.

ان قلت: قبول داریم که ضد واحد است نه کثیر، ولی می شود قوس های متعدد را از این حیث که قوس واحد به حساب آورد و بین مستقیم که واحد بالشخص است با مستدیر که واحد بالعموم و بالنوع است نهایت خلاف باشد.

قلت: اولاً، ضد واحد بالشخص باید واحد بالشخص باشد نه واحد بالعموم، چرا که واحد بالعموم معنایش این است که در واقع کثیر است ولی ما انرا تحت عنوان جامع نوعی و یا جنسی قرار دادیم و کثیر نمی تواند با واحد غایت خلاف داشته باشد.

ثانیا، مستدیرات نمی تواند اشخاص نوع واحد باشند تا واحد بالعموم داشته باشیم، چرا که قوس ها حدبه های مختلف دارند و حدبه های مختلف هر کدام نوع مستقل اند، بله چنانچه قوس های مختلف حدبه های شان یکسان بود اشخاص نوع واحد بودند ولی حدبه ها یکسان نیستند. پس هر کدام نوع مستقل است، و در تحت نوع قرار نمی گیرد تا واحد بالعموم داشته باشیم. بنابراین اصلا واحد بالعموم نداریم تا با واحد بالشخص تضاد داشته باشد.

ص: ۴۴۰

بله انواع مستقل را می شود تحت عنوان جامع جنسی قرار دهیم، و واحد بالعموم جنسی داشته باشیم، ولی جنس بماهو جنس در خارج وجود ندارد بلکه مثل نوع در ضمن افراد وجود دارد و افراد کثیراند و کثیر نمی تواند با واحد غایت خلاف داشته باشند.

تذکر: ملاک وحدت نوعی در مستدیرات حدبه های یکسان داشتن است و ملاک تعدد انواع اختلاف در حدبه است؛ قوس های که حدبه های یکسان دارند اشخاص متعدد برای نوع واحد اند و قوس های که حدبه های مختلف دارند هر کدام نوع مستقل اند. چرا که تبدیل قوس های که حدبه های یکسان دارند به هم دیگر بدون از بین رفتن حدبه ممکن است ولی قوس های را که حدبه های مختلف دارند نمی شود به هم دیگر بر گرداند بلکه با تبدیل حدبه به حدبه ی دیگر اصل حدبه از بین می رود پس حدبه های مختلف هر کدام نوع مستقل اند که با از بین رفتن شان اصل حدبه از بین می رود.

سوال: آیا همان گونه که مستقیم و مستدیر تضاد ندارند، مستدیرات هم تضاد ندارند یا اینکه مستدیرات می توانند تضاد داشته

جواب: چنانکه بیان شد تضاد در حرکات فقط و فقط از ناحیه اطراف است و در مستدیرات اگر قوس واحد مسیر حرکت رفت و برگشت باشد هر چند در ظاهر مبدأ و منتهای شان غایت خلاف دارند، ولی در واقع تضاد ندارند؛ چرا که متحرک می تواند حرکت را ادامه دهد و مبدأ و منتهای برهم منطبق شود و در نتیجه حرکات مبدأ و منتهای مشترک داشته باشند، و حال آنکه متضادان اصلاً قابلیت اشتراک در اطراف را ندارند. بعبارت دیگر تضاد در جای است که مغایرت ذاتی باشد و مبدأ و منتهای در حرکت استاندارد ی مغایرت ذاتی ندارند، بلکه مغایرت شان بخاطر حرکات است، به همین جهت چنانچه حرکت ادامه پیدا کند مبدأ و منتهای برهم منطبق می شود اما دو مغایرت ذاتی اصلاً قابل اجتماع و انطباق نیستند.

اگر مستدیر تام الدوران باشند اصلاً اطراف بالفعل ندارند تا تضاد داشته باشند، و با فرض هر چند اطراف بالفعل درست می شود ولی اطراف قابل انطباق برهم اند و متضادان قابلیت انطباق برهم را ندارند. اگر مستدیر تام الدوران نباشد بلکه نیم قوس باشد در این صورت اطراف بالفعل است ولی می تواند مشترک بین بی نهایت مستدیرات باشد؛ چرا که از دونقطه می توانیم بی نهایت قوس را رسم کنیم و متحرک روی آنها حرکت کند، و حال آنکه متضادان اشتراک در اطراف ندارند. پس مستدیرات چه تام الدوران باشند و چه غیر تام الدوران باشند باهم تضاد ندارند.

متن: فیسقط بهذا قول من قال: بانّ هذه الحركات القوسیه الكثيره يجوز ان تكون مضادّه للمستقیمه الواحده فان كان ضدّ الواحد واحدا فهذه الكثيره هی من حیث هی مستدیره کشی ء واحد فانّ هذا القول خطأ لأنّ ضدّ الواحد بالعموم واحد بالعموم متکثر بالشخص لامحه فلیس ضدّ جمیع المستدیرات المتسقّه فی معنی الاستداره هذا المستقیم الواحد بالشخص بل الاولی ان یکون المستدیرات لیست کاشخاص نوع واحد بل کلّ واحد منها قوس من دائره اخرى انعطافها و انحداها انعطاف و انحداب اخر و لا یبعدان یکون الدوائر المنفقه بالتّوع هی التي یتکثر بالعدد و لا یختلف فی الاحدیداب فلا یبعد أن یختلف نوعا القوسین اللذین لا ینطبق احدهما علی الاخر و ان اتفقا من حیث أنّهما مستدیران محدودیان فکیف یکون تلك القسیّ المختلفه کلّها مضاده لشخص واحد؟

فقد اتضح أنّ الحركه المستقیمه لا تضادّ المستدیره.

ولک أن تعلم أنّ المستدیرات التي علی القسیّ لا تتضادّ، لأنّه يجوز أن تتفق فی أطراف مشترکه قسیّ بلا نهایه.

فأما الحركة من طرف قوس إلى طرفٍ آخر وللتى بالعكس (يعنى حركة التى بالعكس)، و القوس واحده بعينها فلا تكون (حركة) مضاده لها (حركة التى بالعكس) أيضاً، تعلم ذلك (مدعى ما) إذا علمت أن الحركة المستديره الوضعيه، التامه الدوران، لا ضد لها بوجه لانه لا طرف لها بالفعل.

وإذا فرض لها (حركة) طرف يكون فيه (طرف) خروج وضع معين الى الفعل بذلك الفرض، (جواب اذا) اجتمع فيه (طرف) أن كان مبدأ و منتهى .

## مستديرات تضاد ندارند ۹۴/۰۳/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مستديرات تضاد ندارند

بحث در تضاد وعدم تضاد حرکات مستديره داشتيم و بيان کردیم که حرکات مستدير تضاد ندارند، چه تام الدوران باشند و چه غير تام الدوران باشند، دليلش هم اين است که اطراف مغايرت ذاتی ندارند و تضاد درجای است که مغايرت ذاتی باشد.

حرکات مستديره ی تام الدوران اصلا طرف بالفعل نداریم تا تضاد داشته باشند و تضاد شان موجب تضاد حرکات شود، بله می شود اطراف فرض کرد و با اين فرض مبدأ و منتهای بالفعل می شود، ولی اين مبدأ و منتهای غيرت ذاتی ندارند، بلکه غيرت شان بخاطر اين است که مبدأ و منتهای حرکات است و در حرکات مستديره که جهت حرکت مغاير با مبدأ حرکت نیست بلکه حرکت به سمتی است که می تواند به مبدأ ختم شود و لذا مبدأ و منتهای حرکت قابل انطباق اند در حالیکه متضادان اصلا قابل انطباق نیستند.

حرکات مستديره غير تام الدوران که اطراف بالفعل دارند، اين اطراف مغايرت ذاتی ندارند بلکه مغايرت شان بخاطر اين است که مبدأ و منتهای حرکت است و حرکات مستديره که جهت حرکت مغاير با مبدأ حرکت نیست بلکه اگر ادامه پیدا کند می تواند مبدأ و منتهای یکی باشد و حال آنکه متضادان اصلا قابليت اجتماع ندارند.

ص: ۴۴۳

بله در حرکات مستقيم که مستمر هم باشد مبدئش مرکز عالم و منتهایش محیط است و مرکز و محیط مغايرت ذاتی دارند و اصلا قابل اجتماع نیستند و لذا حرکات که اولاً مستقيم باشند و ثانياً مستمر باشند، مبدأ و منتهای شان مغايرت ذاتی دارد؛ يعنى تا عالم عالم است هرگز مرکزش با محیط آن قابل جمع نیست و لذا دو حرکت مستقيم، مستمر و در خلاف جهت هم باشند تضاد دارند، بخاطر اين اطراف شان تضاد دارند و قابل جمع نیستند.

حرکات مستقيمہ ی که مستمر نیست می شود یک نقطه هم مبدأ و هم منتهای باشد و غيرت شان ذاتی نیست بلکه بخاطر اين است که مبدأ و منتهای حرکت اند. پس حرکات مستقيم غير مستمر مبدأ و منتهای شان غيرت ذاتی ندارند و لذا در چنين حرکاتی تضاد وجود ندارد.

متن: لكن لم يكن المبدأ و المنتهى ضدّين لاجل المبدئيّه و المنتهائيه بل لاجل أنّهما على ما مرّ مبدأ و منتهى حركه بصفه لا يكون مبدأها و هو بعينه منتهاها في استمرارها حتى يصحّ التعاند بين المبدأ و المنتهى من جهه القياس الى الحركه و ذلك أنّما يتفق حيث يكون المبدأ و المنتهى من جهه القياس الى الحركه و ذلك انما يتفق حيث يكون المبدأ و المنتهى من جهه القياس الى الحركه و ذلك انما يتفق حيث يكون المبدأ و المنتهى بحركه مستقيمه يكون الاستمرار فيها لا يجعل المبدأ منتهى و لا المنتهى مبدأ فذلك هو المبدأ لا- يجتمع و اذا كان كل فقد عرفت ان الحركتين اللتين على القوس الواحده لا- يتضادان لأنّ الحركه على تلك القوس لا- يعرض لها من حيث هي حركه قوسيه ان يكون مبدأها غير منتهاها مغايره ذاتيه بل يعرض ذلك لقطع يفرض و وقوف يتفق و لو لا- ذلك لصح لها التوجه المستمر الى المبدأ بعينه و هي حركه متصله واحده لا رجوع فيها» انتهى كلام الشفاء ملخصاً.

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اقسام سه گانه تضاد حرکات

آنچه که از کلام ابن سینا بدست می آید این است که تضاد حرکات از ناحیه تضاد اطراف شان است و تضاد اطراف حرکات سگونه است:

۱. ذات طرفین تضاد داشته باشند، مثل سواد و بیاض در حرکات تبيض و تسود.

۲. ذات طرفین تضاد نداشته باشند بلکه بلحاظ وصف شان تضاد داشته باشند و این وصف از ناحیه ی حرکت نیامده است، مثل علو و سفلی.

۳. ذات طرفین تضاد نداشته باشند بلکه بلحاظ وصفی که از ناحیه ی حرکت آمده است تضاد داشته باشند مثل مبدئیت و منتهائیت.

لاهیجی: برخی از اقسام سه گانه تضاد حرکات فقط به دو قسم اول توجه کرده اند، نه به قسم سوم، و به همین خاطر اشکال کرده اند.

اشکال: بین مفاد حرف شما با تصریح کلام قوم تهافت وجود دارد؛ چرا که شما گفتید تضاد حرکات از ناحیه ی تضاد اطراف آن است و این در صورتی است که بین اطراف غایت خلاف وجود داشته باشد و ضد واحد هم واحد باشد. پس در حرکات آینی فقط باید در جای تضاد باشد که حرکت از مرکز به محیط و بالعکس باشد، چرا که فقط در این صورت است که بین اطراف غایت خلاف است. اما قوم تصریح کرده است که بین حرکت علوی و سفلی سنگ تضاد وجود دارد، سنگ که با حرکت قسری بالا و با حرکت طبیعی به پایین می آید حرکت الی العلو والی السفلی آن تضاد دارد.

متن: فقد صرح بانّ تضاد الطرفین یکون علی ثلاثه اقسام:

ص: ۴۴۵

الاول: ان یکون لذات الطرفین کالسواد و البیاض،

الثانی: ان یکون لوصف غیر متعلق بالحرکه ککون الطرف فی غایه القرب من الفلک او غایه البعد عنه. الثالث: ان یکون لوصف متعلق بالحرکه کالمبدئیه و المنتهائیه.

و انّ کلّ واحد منها موجب لتضاد الحرکه بالذات.

و قد غفل عن القسم الثالث كثير من المتأخرين فاستشكل عليهم الامر بلزوم ان لا- يتحقق التضاد في الحركات الايتيه ألا بين الصيغ عود من المركز الى المحيط و الهبوط من المحيط الى المركز اذ في ما سوى ذلك لا- يتحقق ما اعتبر في التضاد من غايه التباعد و كون ضد الواحد واحدا مع تصريح القوم بان حركتي الحجر علوا و سفلا بالقسر و الطبع متضادتان .

### اشكال در حرکت هابط و صاعد ۹۴/۰۳/۳۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اشكال در حرکت هابط و صاعد

بحث در تضاد حرکات داشتیم اشکال شد که اگر در تضاد حرکات اولاً از ناحیه اطراف باشد و ثانیاً غایت بعد شرط باشد و ثالثاً ضد واحد هم واحد باشد لازم می آید که در حرکات اینی فقط در حرکت هبوطی و صعودی تضاد باشد که از مرکز به محیط و بالعکس است؛ چرا که فقط در چنین حرکتی اینی است که غایت البعد بین اطراف حرکت وجود دارد. در حالیکه قوم تصریح کرده هر حرکت هبوطی و صعودی و بلکه هر حرکت مستقیم رفت و برگشت تضاد دارد، چه هبوطی و صعودی باشد یا نباشد. پس مفاد حرف شما با تصریح قوم تهافت دارد.

جواب تفتازانی: درست است که تضاد حرکات بخاطر تضاد اطراف آن است، اما باید بینیم مراد از اطراف که باعث تضاد می شود چیست، آیا حصول در اطراف باعث تضاد حرکات می شود یا میل و توجه به اطراف است که باعث تضاد حرکات می شود؟ حق این است که حصول در اطراف باعث تضاد حرکات نمی شود چرا که وقتی حصول در اطراف دیگر حرکت نیست، وقتی که متحرک در مانده است حرکت شروع نشده است و زمانیکه در ما إليه حاصل شد دیگر حرکت تمام شده است پس حصول در اطراف باعث تضاد حرکات نمی شود، بلکه توجه به اطراف است که باعث تضاد می شود و لذا وقتی که متحرک توجه به علو دارد با زمانیکه توجه به سفلی دارد تضاد دارند، چرا که علو و سفلی اولاً متمیز بالطبع اند و ثانیاً تخالف نوعی دارند و ثالثاً متصف اند به غایت القرب به محیط و غایت البعد از محیط پس غایت خلاف دارند. و در نتیجه تمام حرکات علوی و سفلی بخاطر تضاد اطراف شان تضاد دارند، چرا که مراد از اطراف توجه الی العلو و توجه الی السفلی است نه حصول در اطراف تا تضاد حرکات اینی منحصر شود در حرکت از محیط به مرکز و بالعکس است. پس مفاد حرف ما با تصریح قوم تهافت ندارد.

ص: ۴۴۶

لاهیجی: تفتازانی به تضاد قسم دوم توجه کرده و از اشکال پاسخ داده است. این جواب هر چند مشکل حرکت علوی و سفلی را حل می کند اما کافی نیست، چرا که در تمام حرکات مستقیم که رفت و برگشتی است ولو به جهت علو و سفلی نباشد تضاد وجود دارد و جواب تفتازانی مشکل چنین حرکاتی را حل نمی کند. پس باید به تضاد قسم توجه کنیم که تضاد اوصاف حاصل از حرکت است تا مشکل تمام حرکات حل شود.

جواب لاهیجی: مبدئیت و منتهائیت اوصافی است که غیریت شان ذاتی است و اطراف با این اوصاف موجب تضاد حرکات

مستقیم می شود، حرکات مستقیم که بطور رفت و برگشت باشد، حال چه علوی و سفلی باشد و یا غیر علوی و سفلی بین اطراف شان با توجه به وصف مبدئیت و منتهائیت غایت خلاف است و باهم تضاد دارند.

تبصره: با توجه به شرط غایت خلاف در تضاد بهتر و بلکه متعین است که بگوییم توجه به اطراف با وصف مبدئیت و منتهائیت در حرکات رفت و برگشتی غایت خلاف دارند، مثلاً دو حرکت یکی از مشرق به مغرب و دیگری بالعکس است و یا یکی از شمال به جنوب و دیگری بالعکس است باهم صد و هشتاد درجه اختلاف دارند. پس مراد از مبدأ و منتها توجه به مبدأ و توجه منتها است که در حرکات رفت و برگشت غایت خلاف را دارند. اما اگر مراد از اطراف خود اطراف با توجه به وصف مبدئیت و منتهائیت باشد اولاً بسیار از حرکات مبدأ و منتهای شان قابل جمع نیستند و غیریت ذاتی دارند حرکات رفت و برگشت چه مستقیم باشد و چه مستدیر و مستقیم چه بنحو علو و سفلی باشد چه به غیر علو و سفلی و مستدیر هم چه تام الدوران باشد، چه غیر تام الدوران، و بلکه در حرکات مستقیم، چه در یک جهت باشد مثل دو حرکت که منتهای یکی مبدأ دیگری و چه در دو جهت مثلاً یکی از مشرق به سمت مغرب باشد و دیگری از شمال به سمت جنوب. و ثانیاً مبدأ و منتهای هیچ یک از حرکات مذکور غایت خلاف نخواهند داشت مگر اینکه حرکت مستقیم از مرکز به محیط و بالعکس باشد. بنابراین چنانچه مراد از اطراف خود اطراف با وصف مبدئیت و منتهائیت باشد و غایت خلاف هم در تضاد شرط باشد تضاد حرکت آینی چنانکه مستشکل گفت منحصر می شود به حرکت از مرکز به محیط و بالعکس. پس همان گونه که تفتازانی گفت مراد از علو و سفلی توجه به علو و توجه به سفلی است و توجه به علو با توجه به سفلی غایت خلاف دارند چه حرکت از مرکز به محیط باشد و چه غیر آن، لاهیجی هم باید بگوید توجه به مبدأ و توجه به منتها در حرکات رفت و برگشت تضاد دارد و توجه به مبدأ و توجه به منتها در حرکت رفت و برگشت غایت خلاف و تضاد دارند، حال چه حرکت از علو به سفلی و بالعکس باشد و چه به انحاء دیگری باشد.



کار عجیب شارح مقاصد: تعجب است که شارح مقاصد اعتبار وصف مبدئیت و منتهائیت در تضاد حرکات را به فخررازی نسبت داده است و حال آنکه تضاد حرکات به وصف مبدئیت و منتهائیت را ابن سینا طرح کرده است.

کار عجیب تر فخررازی: شیخ در طبیعیات شفا گفته است که حرکت آب از مرکز زمین به روی زمین با حرکت آب از فوق کره ی هوا به روی زمین تضاد ندارد. فخررازی در توجیه حرف شیخ می گوید که بین این دو حرکت غایت خلاف نیست و لذا تضاد ندارند و حال آنکه با اعتبار وصف مبدئیت و منتهائیت را در تضاد حرکات باید می گفت منتهای دو حرکت تضاد ندارند و لذا متضاد نیستند.

توجیه فخررازی: حرکت نار از کره ی نار به روی زمین و حرکت زمین از مرکز به روی زمین فاصله اش بیشتر است از حرکت آب از کره ی هوا به زمین و حرکت آب از مرکز زمین به روی آن. پس بین حرکت آب از مرکز به روی زمین و از کره ی هوا به روی زمین غایت خلاف نیست و در نتیجه تضاد ندارد.

توجیه صحیح: تضاد دو حرکت وقتی است که هم مبدأ دو حرکت با هم تضاد داشته باشند و هم منتهای هر دو حرکت. و حرکت آب از فوق کره ی هوا به روی زمین با حرکت آب از مرکز زمین به روی زمین منتهای دو حرکت یکی است و لذا دو حرکت تضاد ندارند.

والحق: تضاد در جای است که غایت خلاف باشد و این در تمام حرکت رفت و برگشت مستقیم وجود دارد، چه حرکت از علو به سفلی باشد، یا از شرق به غرب و... و چه حرکت های رفت و برگشتی طولانی باشند یا نباشند.

تذکر: حرکات مستقیم رفت و برگشت با اعتبار اینکه توجه متحرک به مبدأ با توجه آن به منتها غیریت ذاتی و غایت خلاف دارند تضاد دارند.

متن: وأجاب فی شرح المقاصد: بأنّ تضاد الحركة لتضاد ما منه و إليه (خبراً: ليس من حيث الحصول (متحرك) فيهما (مامنه وما إليه) إذ لا- حركة حينئذ (وقتی که متحرک در مامنه وما إليه حاصل است)، بل من حيث التوجه (یعنی توجه به مامنه وما إليه)، فيعتبر حال الجبهه وجهتا العلو و السفل متميزتان بالطبع مختلفتان بالنوع متضادتان لعارض لازم هو غايه القرب من المحيط و البعد عنه بخلاف سائر الجهات (که سایر جهات متمیز بالطبع و مختلف بالنوع نیستند بلکه با اعتبار ساخته می شوند).

و أنت خبير: بأنّ ذلك (توجه تفتازانی) إنّما يجري في الحركة الصاعده و الهابطه. و التحقيق تحقق التضاد بين كلّ حركة مستقیمه من نقطه إلى أخرى مع الرجوع عنها إلى الأولى. فالوجه (راه حل) هو الرجوع إلى وصف كون المبدئيه و المنتهائيه مطلقاً (چه مبدأ و منتها علو و سفلی باشد چه نباشد) موجباً لتضاد الحركة كما هو مقتضى القسم الثالث.

و العجب: أنّ فی شرح المقاصد نسب اعتبار وصف المبدئيه و المنتهائيه فی تضاد الحركة إلى الإمام الرازی (در حالیکه وصف مبدئیت و منتهائیت را ابن سینا مطرح کرد).

و الأعبج: أنّ الامام الرازی مع اعتباره وصف المبدئيه و المنتهائيه فی تضاد الحركة، وّجّه فی "المباحث المشرقيه" حکم الشیخ \_ فی فنّ السماء و العالم من طبیعیات الشفاء \_ (متعلق حکم): بنفی التضادّ بین حرکتی الماء بالطبع من فوق الهواء و من تحت الارض، (متعلق وّجّه): بأنّ الضدّین يجب أن يكون بينهما غايه التباعد، و (حالیه) لم يوجد ذلك (غایت تباعد) فی هاتین حرکتین، (تعلیل برای لم يوجد): لأنّ البعد بین حركة النار و حركة الارض أكثر من البعد بین صعود الماء من المركز و هبوطه عن المحيط (اطراف کره هوا).

مع تعلیل الشیخ ذلک الحکم (حکم به نفی تضاد را) بأنّ تینک الحرتین تتوجّهان إلى طرفٍ واحدٍ و(عطف تفسیر) نهایه واحده.

فالحقّ: أنّ غایه الخلاف المعتبره فی التضادّ متحقّقه فی کلّ حرکه علی خطّ مستقیم من أحد طرفیه إلى الآخر مع الرجوع عنه إلى الأوّل، سواء كان الخطّ قصيراً أو طویلاً. و سواء كان موضوعاً بین جهتی العلوّ و السفّل أو غیرهما. و هذا غیر متحقّق فی الحرتین المذكورتین (حرکت آب از بالا به سمت ارض و از مرکز به سمت ارض).

## اشکال بردخالت مبدأ ومنتها در تضاد حرکا ۹۴/۰۴/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اشکال بردخالت مبدأ ومنتها در تضاد حرکا

بحث در این داشتیم که تضاد حرکات به تضاد اطراف آنها است که خود سه قسم است. اما برخی از تضاد مبدأ ومنتهای حرکت غافل اند و لذا اشکال کرده اند. و برخی دیگر بر خود این مطلب که تضاد مبدأ ومنتها باعث تضاد حرکت اشکال کرده است.

اشکال میرسد شریف: می دانیم که مبدئیت ومنتھائیت دو صفتی است که از ناحیه حرکت برای اطراف درست می شود پس هم وجود این دو وصف و هم تضاد شان متاخر از حرکت است، و چیزی که هم وجودش و هم تضادش بعد از حرکت است چگونه باعث تضاد حرکات شود؟ بعبارت دیگر قبل از حرکت مبدأ ومنتها نیست دو نقطه است، یا دو کیف است و یا دو وضع و... زمانیکه حرکت انجام شد این دو نقطه یا دو کیف و یا دو وضع... متصف می شود به مبدئیت ومنتھائیت پس مبدئیت ومنتھائیت بعد از حرکت است و اگر بعد از حرکت است چگونه باعث تضاد حرکات می شود؟ بلکه قرب و بعد از محیط و یا علو و سفلی متقدم بر وجود حرکت اند و می تواند باعث تضاد حرکات شود.

ص: ۴۵۰

جواب: چنانکه شیخ قبلاً بیان کرد قوام حرکت به ترک و قصد است و آنچه که ترک می شود مبدء و آنچه که قصد می شود منتها است پس مبدئیت ومنتھائیت ذاتی و مقوم حرکت است و آنچه که مقوم حرکت است نمی تواند وجودش متاخر از حرکت باشد، بلکه متعین شدن طرف ممکن است بعد از حرکت باشد ولی آنچه که مقوم حرکت است تعین اطراف نیست بلکه اطراف است به وصف مبدئیت ومنتھائیت. در حقیقت ما سه چیز داریم؛ یکی ذات اطراف که وجودش مقدم بر حرکت است، دوم اتصاف اطراف به مبدئیت ومنتھائیت که مقدم بر حرکت است و سوم تعین اطراف که بعد از حرکت است. از سه امر مذکور ذات اطراف هر چند وجودش مقدم بر حرکت است ولی نه مقوم حرکت است و نه تضاد شان ذاتی است، اطراف متصف به مبدئیت ومنتھائیت هم وجودش مقدم بر حرکت است، هم تضادش ذاتی است و هم مقوم حرکت است پس تضاد شان باعث تضاد حرکات می شود، بلکه تعین اطراف بعد از حرکت است ولی تعین اطراف نه مقوم حرکت است و نه تضاد دارد.

اشکال: می دانیم که شرط تضاد غایت خلاف است و غایت خلاف حرکات هبوطی و صعودی وجود ندارد حتی در حرکت هبوطی که از محیط به مرکز است و حرکت صعودی که از مرکز به محیط است؛ چرا که ولو در واقع بین محیط عالم که فلک نهم است و مرکز عالم که زمین است غایت بعد است ولی بلحاظ تصور می شود از فلک نهم بالاتر و از زمین سافل تر وجود داشته باشد. پس بین محیط و مرکز هم غایت خلاف است نیست و در نتیجه حرکت از محیط به مرکز و بالعکس تضاد ندارند.

ص: ۴۵۱

جواب: هر چند بلحاظ تصور بالاتر از فلک نهم و پایین تر از زمین متصور است ولی بلحاظ واقع و خارج بین فلک نهم و زمین که مرکز عالم است غایت خلاف وجود دارد و لذا بین حرکت از محیط به مرکز و بالعکس تضاد وجود دارد.

اشکال: قبول داریم که بلحاظ واقع بین محیط (فلک نهم) و مرکز (زمین) غایت خلاف است ولی این سینا غایت خلاف متصور را مطرح کرده است. پس حرکت علوی و سفلی ولو از مرکز به محیط و بالعکس باشد تضاد ندارند.

جواب: اگر وصف مبدئیت و منتهائیت اطراف را لحاظ کنیم نه تنها حرکت از مرکز به محیط و بالعکس بلکه همه ی حرکات علوی و سفلی تضاد دارند، چرا که هر چند دونقطه که یکی علو و دیگری سفلی است تضاد ندارند ولی بلحاظ اینکه یکی مبدأ و دیگری منتهای است غایت خلاف دارند و بلکه بلحاظ اینکه یکی علو و دیگری سفلی است هم غایت خلاف دارند البته اگر بگوییم حرکت علوی یعنی حرکت به جهت علو و حرکت سفلی یعنی حرکت به جهت سفلی و جهت، که جهت علو و جهت سفلی غایت خلاف دارند.

شاهد براینکه مراد شیخ غایت خلاف متصور: شارح مقاصد بر کلام شیخ اشکال کرده است لاهیجی می گوید مراد شیخ غلایت خلاف متصور است و لذا اشکال شارح مقاصد وارد نیست.

کلام شیخ: بین منحنی و مستقیم تضاد نیست، چرا که بین دونقطه که یک خط مستقیم رسم می شود بی نهایت قوس می شود رسم کرد پس ما قوس که غایت خلاف با خط مستقیم داشته باشد نداریم و حال آنکه در تضاد غایت خلاف شرط است.

اشکال شارح مقاصد: بله می شود بلحاظ تصور بین دونقط بی نهایت خط منحنی رسم کرد وبلحاظ واقع خط که منطبق بر مقعر فلک نهم است بشتین انحنا را داردش، چرا که فلک نهم بشتین انحنا را دارد. پس بین خط مستقیم و آخرین منحنی غایت خلاف است و تضاد دارند.

لاهیجی: کلام شیخ که بین دونقطه می شود بی نهایت قوس رسم کرد ولذا بین خط منحنی و مستقیم تضاد نیست صریح دراینکه مراد از غایت خلاف غایت متصور است نه محقق. پس اشکال شارح مقاصد وارد نیست.

لاهیجی: شیخ تصریحی دارد که برخی از آن غفلت نموده است.

تصریح شیخ: حرکت رفت و برگشت روی قوس واحد تضاد درند، چرا که اطراف قوس واحد مغایرت ذاتی ندارند ولذا چنانچه حرکت ادامه یابد برهم منطبق می شود.

کلام متاخرین: حرکت رفت و برگشت همان طور که روی خط مستقیم تضاد دارند روی قوس واحد هم تضاد دارند؛ چرا که اطراف لو فی حد ذاته مغایرت ندارند ولی بلحاظ اتصاف به مبدئیت و منتهائیت مغایرت دارند و قابل جمع نیستند.

تبصره: همان گونه که قبلا بیان شد، باتوجه شرط غایت خلاف در تضاد، تنها لحاظ اتصاف به مبدئیت و منتهائیت برای اطراف کافی نیست تا غایت خلاف داشته باشد، بلکه علاوه بر آن اطراف باید اطراف خط مستقیم باشد تا غایت خلاف محقق شود. عبارت دیگر اولاً باید اطراف بلحاظ مبدأ و منتها بودن لحاظ شود و ثانیاً جهت مبدأ باید کاملاً غیر از جهت منتها باشد. باتوجه به این دو قید اولاً- تمام حرکات رفت و برگشت که روی خط مستقیم است تضاد دارند، چه حرکت از راست به چپ و چه از بالا به پایین و چه خط کوتاه باشد چه بلند، چرا که جهت مبدأ غیر از جهت منتها است و بین شان غایت خلاف است. و ثانیاً تمام حرکات که روی قوس است تضاد ندارد، چه قوس کامل باشد و چه قوس ناقص و چه رفت و برگشت باشد چه غیر رفت و برگشت، چرا که جهت مبدأ غیر از جهت منتها نیست ولذا وقتی که حرکت ادامه پیدا کند برهم منطبق می شوند. بله وصف مبدئیت و منتهائیت هر چند قابل جمع نیستند و غیریت ذاتی دارند ولی غایت خلاف وقتی است که جهت مبدأ و جهت منتها را هم مطرح کنیم، در غیر این صورت اولاً- با لحاظ وصف مبدئیت و منتهائیت تمام حرکت باهم قابل جمع نیستند. و ثانیاً غایت خلاف بین شان نیست.

متن: وأما ما أورده شارح المواقف على اعتبار وصف المبدئيه و المنتهائيه في تضادّ الحركة: بأنّ ثبوت هذين العارضين لذاتى الطرفين متأخر عن وجود الحركة، فلا- يكون تضادّهما علمه لتضادّها(حركات) بخلاف القرب و البعد من المحيط، فإنّهما(علو وسفل) متقدّمان على وجود الحركة و مقتضيان لتضادّها».

فمندفع بما مرّ(ص ٤٧٣) في كلام الشيخ: من أنّ الأطراف من حيث هي متقابله هي مقومه للحركة، فكيف يجوز الحكم بتأخر العارضين اللذين هما مناط التقابل بل بين الأطراف (متعلق تاخر: عن وجود الحركة؟

ثمّ إنّ ما زعموا من عدم تحقّق التضادّ في ما سوى الصّعود من المركز إلى المحيط و الهبوط من المحيط إلى المركز، (علت عدم تحقّق: بناءً على اعتبار غايه التباعد في التضادّ (خبر إنّ: يستدعى عدم تحقّق التضادّ في الصعود و الهبوط المذكورين أيضاً، إلّا إذا كان المراد من غايه التباعد ما هو المتحقّق على ما أشرنا إليه سابقاً. و الظاهر كون المراد ما هو المتصوّر كما يدلّ عليه كلام الشيخ في ما نقلنا.

و على هذا(كه مراد شيخ غايه الخلاف متصور است نه محقق) يندفع ما أورد في "شرح المقاصد" على ما ذكرنا في نفى التضادّ بين المستقيمه و المنحنيه من أنّ بين كلّ نقطتين قسماً غير متناهيه، و العظمى أشدّ انحناء فاشدّ مخالفه، وهو(ما أورد) أنّ القوس التي تماسّ محدّب الفلك المحيط في غايه الخلاف، فالحركة عليها ينبغي أن تكون ضدّاً للحركة المستقيمه، (بيان يندفع: كيف والحكم بعدم تناهي تلك القسي صريح في كون المراد ما هو غايه التخالف المتصوّر لا المتحقّق ومحدّب المحيط إنّما هو غايه التباعد المتحقّق. هذا.

ومما صرّح به الشيخ في كلامه المنقول(ص ٤٧٥) هو نفى التضادّ بين الحركة من أحد طرفي القوس إلى الآخر مع الرجوع عنه إلى الأوّل مع وحده القوس، لعدم كون مبدأها غير منتهاهها مغايره بالذات وهو(ما صرح) أيضاً ما خلافه المذكور في كتب المتأخرين و المقام موضع للتأمل الصادق(تأمل كه واقعا تأمل است).

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: انقسام حرکت

انقسام حرکت: یکی از مباحث مطرح در باب حرکت انقسام حرکت است، چرا که حرکت دارای امتداد است و هرامر متددی قابل قسمت است پس حرکت هم قابل قسمت است اما از آنجای که حرکت امتداد سیال و تدریجی است و ما نمی توانیم روی امتداد آن دست بگذاریم باید ببینیم که قسمت حرکت چگونه انجام می شود.

خواجه: از شش عامل دخیل در حرکت متقابلین یعنی مبدأ و منتهای و فاعل دخالت در تقسیم حرکت ندارد.

لاهیجی: از عوامل ششگانه ی دخیل در حرکت دخالت مسافت، زمان و متحرک در تقسیم حرکت روشن است هم چنین ظاهر است که مبدأ و منتهای دخالت در تقسیم حرکت ندارد، اما عدم دخالت فاعل یا محرک در تقسیم حرکت نیاز به دقت و بحث دارد.

توضیح مطلب:

مقدمه: قبلاً بیان شد که وحدت حرکت بستگی دارد به وحدت متحرک، مسافت و زمان، و چنانچه یکی از این مور متعدد باشد حرکت متعدد می شود، یک حرکت نمی تواند دوزمان یا دو مسافت و یا دو متحرک داشته باشد، بلکه اگر متحرک دو تا شد حرکت دو تا می شود هم چنین اگر مسافت متعدد شد حرکت متعدد می شود و همین طور با تعد زمان حرکت متعدد می شود. پس وحدت شخصی حرکت متوقف است به اجتماع سه وحدت \_ وحدت متحرک، وحدت مسافت و وحدت زمان \_ حال بحث این است که این حرکت واحد بالشخص چگونه قسمت می شود یا چه عوامل باعث قسمت حرکت واحد شخصی می شود؟

۱. زمان از آنجای که مقدار حرکت است بدیهی است که با انقسام زمان حرکت منقسم می شود.

ص: ۴۵۵

۲. انقسام مسافت بدلیل انطباق حرکت بر آن موجب انقسام حرکت می شود، مثلاً حرکت روی مسافت ده کیلومتر دارای ده جزء یک کیلومتری است.

۳. متحرک که جسم است موضوع حرکت است و حرکت در آن ولذا با قسمت متحرک حرکت قسمت می شود مثلاً چوب که دوسر دارد می توانیم بگویم حرکت این سر چوب و حرکت آن سر چوب.

۴ و ۵. مبدأ و منتهای: مبدأ و منتهای دخالت در انقسام حرکت ندارد، چرا که اولاً مبدأ و منتهای تقسیم نمی شود ثانیاً بر فرض هم تقسیم شود بدلیل اینکه خارج از حرکت اند موجب تقسیم حرکت نمی شود.



۶. فاعل یا محرک: فاعل یا بسیط و غیر منقسم است و یا منقسم و دارای اجزاء، و فاعل منقسم یا اثر جزئیاتش جزء اثر کل نیست و یا اثر جزء آن جزء اثر کل است و در فرض اخیر یا مجموع اجزا مجتمعا تحریک می کنند و یا علی التعاقب. پس برای تحریک و تاثیر فاعل در مجمع چهار صورت داریم:

۱/۶. فاعل بسیط که قابل قسمت نیست روشن است که دخالت در تقسیم حرکت ندارد؛

۲/۶. فاعل منقسم که اثر جزئیاتش جزء اثر کل نیست هم دخالت در تقسیم حرکت ندارد؛ چرا که ما می خواهیم اثر را که حرکت است قسمت کنیم وقتی که جزء فاعل نقشی در جزء حرکت ندارد نمی تواند موجب انقسام حرکت شود.

۳/۶. فاعل منقسم که اثر جزئیاتش موثر در جزء اثر است در صورتی که اجزاء اجتماع در تحریک داشته باشند مثلا دو نفر با هم سر چوبی را بگیرند و بکشند، و یا چوب را بلند کنند و حرکت دهند در این صورت هر چند در ظاهر تقسیم حرکت چوب به تقسیم فاعل اسیت مثل اینکه می گویم حرکت این سر چوب و حرکت سر دیگر آن، ولی اگر دقت کنیم می بینیم که در حقیقت متحرک است که قسمت شده و بلحاظ آن حرکت چوب قسمت شده به حرکت این سر چوب و حرکت سر دیگر چوب.

ص: ۴۵۶

٤/٦. فاعل منقسم که اثر جزئش موثر در جزء اثر کل است و اجزاء به تعاقب تحریک می کنند، مثل اینکه دو انسان چوبی را ده متر بکشند، بیج کیلومتر اولی و پنج کیلومتر دومی، در این جا هم حرکت تبعی چوب تقسیم می شود به تقسیم زمان یا مسافت. و محرک دخالت در انقسام این حرکت ندارند.

خلاصه: زمان، مسافت و متحرک دخالت در تقسیم حرکت دارند و می توانیم حرکت واحد را بواسطه ی هر یک از این عوامل تقسیم کنیم ولی مبدأ و منتهای و همین طور فاعل حرکت دخالت در تقسیم حرکت ندارند.

متن: ولا مدخل للمتقابلين و الفاعل في الانقسام اى في انقسام الحركة اما المتقابلان اعنى المبدأ و المنتهى فظ عدم مدخليتهما في انقسام الحركة.

و اما الفاعل اعنى المحرک فان كان بسيطا غير منقسم او منقسما ليس لجزئه اثر هو جزء اثر الكل كعده يحركون ثقيلًا لا يقدر واحد منهم على تحريكه اصلا فظ أيضا عدم مدخليته في انقسام الحركة.

وان كان لكل جزء منه اثر هو جزء اثر الكل كعده يحركون ثقيلًا لا يقدر كل واحد منهم على تحريكه في الجملة:

فاما ان يكون تلك العده مجتمعين على التحريك كاثنين يحركان خشبه يرفع احدهما احد راسها و الاخر الاخر فقد يتوهم ان حركة هذه الخشبه تنقسم بحركتى الرأسين بسبب تعدد المحركين لكنها ليست كل بل انقسامها انما هو بسبب انقسام الخشبه الى راسين الا ترى ان محرکها لو لم يكن متعددا لكان هذا الانقسام بحاله كان يكون واحد يقدر على تحريك الخشبه برأسها وحده؟

واما ان يكونا متعاقبين كان يكون واحد منهم يحركه زمانا في بعض مسافه ثم يأخذه الاخر منهم فيحركه في زمان اخر بعضا آخر من المسافه فهذا الانقسام أيضا انما هو بسبب انقسام الزمان و المسافه فانه بحاله و لو فرضنا المحرك واحدا بعينه في جميع المسافه.

وإذا لم يكن للمتقابلين و المحرك مدخل في انقسام الحركة فانقسامها إنما يكون بانقسام الزمان و ما فيه الحركة لانطباقها عليهما و كذا بانقسام المتحرك لكونها حاله فيه حلول السريان كما عرفت في انقسام حركة الخشبه حسب انقسام الخشبه.

## سرعت و ببط حرکت ۹۴/۰۴/۰۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: سرعت و ببط حرکت

حرکت امر تدریجی و متجدد و متصرم است و به لحاظ همین تجدد و تصرم کیفیتی بر آن عارض که اولاً دارای شدت و ضعف است، و سرعت و ببط نام دارد. و ثانیاً نسبی است یعنی با مقایسه بدست می آید که کدام سریع است و کدام بطی.

مناطق سرعت و ببط: هرگاه متحرکی دو مسافت مساوی را در زمانها مختلف طی کند، آن که در زمان کوتاه طی می کند حرکت سریع دارد و آن که در زمان زیاد طی می کند حرکت بطی است، و یا چنانچه دو متحرک در زمان مساوی دو مسافت را طی کنند آنکه مسافت بیشتر را طی کرده است حرکت سریع دارد و آنکه مسافت کمتری را طی کرده است حرکت بطی است. پس اگر دو مسافت یکسان باشد معیار سرعت کمی زمان و معیار ببط زیادی زمان است و اگر زمان دو حرکت مساوی است معیار سرعت کثرت و معیار ببط قلت مسافت است.

مسافت: اصطلاحاً به مافیه حرکت آینی مسافت گفته می شود، اما در این جا مراد از مسافت مطلق مافیه یا امتدادی است که حرکت در آن واقع می شود، چه این مافیه حرکت آین باشد، یا کم باشد، یا کیف باشد، و یا وضع باشد.

سوال: آیا سرعت و ببط مقوم ماهیت حرکت است یا خیر از امور عارض بر ماهیت حرکت؟

ص: ۴۵۸

جواب: سرعت و ببط از امور عارض بر حرکت اند، نه مقوم ماهیت آن.

دلیل: ۱. سرعت و ببط شدت و ضعف دارند، ۲. فصول قابل شدت و ضعف نیستند. پس سرعت و ببط فصل نیستند.

در دلیل فوق طبق مبنای مشاء روشن است که کبراً شدت و ضعف ندارد؛ چرا که فصل طبق مبنای مشاء ماهیت است و در ماهیت هم بنظر مشاء شدت و ضعف نیست. اما صغراً نیاز به بیان دارد.

اثبات صغراً: گفتیم که معیار سرعت و ببط کمی و زیادی زمان و مسافت است و از آنجای که مسافت و زمان قابل قسمت اند و کم و زیاد می شوند سرعت و ببط شدت و ضعف پیدا می کنند، مثلاً مسافت واحد را می تواند با حرکات مختلف طی کرد که برخی زمان کم دارند سریع اند و برخی دیگر زمان زیاد دارند و بطی اند. و یا در زمان واحد حرکات مختلف واقع می شود که برخی مسافت طولانی دارند و سریع اند و برخی مسافت کم دارند و بطی اند.

خلاصه: معیار سرعت و بط کمی و زیادی مسافت و زمان است و از آنجای که در مسافت و زمان زیاد و نقصان راه دارد سرعت و بط هم شدت و ضعف دارند.

بیان ابن سینا: سرعت و بط موجب اختلاف نوعی حرکات نمی شود.

دلیل (۱): سرعت و بط بر صنف واحد از حرکات وارد می شود، و فصل های مختلف نمی تواند بر صنف واحد وارد شود، نه باهم و نه به تعاقب. پس سرعت و بط فصل نیست.

بیان صغرا: همان گونه که بیان شد حرکات دارای اجناس عالی، متوسط و سافل است (ص ۴۶۷) و همین طور دارای انواع (ص ۴۶۳) و هر یک از انواع می تواند اصنافی داشته باشد مثلا حرکت تسخنی یک نوع از حرکات کیفی لمسی است و مثلا حرکت تسخنی آب صنف از حرکت تسخنی است، که خود شدت و ضعف و سرعت و بط دارد گاهی حرکت تسخن آب سریع می شود و گاهی بطی. پس سرعت و بط بر صنف واحد از حرکات وارد می شود.

ص: ۴۵۹

بیان کبرا: صنف متفرع برنوع است یعنی وقتی ما صنف از چیزی را داریم که نوع آنرا قبلاً داشته باشیم ونوع بافصل کامل می شود ولذا فصل که نوع را می سازد نمی تواند برصنف که خود متفرع برنوع است وارد شود.

دلیل (۲): سرعت و بط قبول شدت و ضعف می کنند و فصول قبول شدت و ضعف نمی کند. پس سرعت و بط فصل نیستند. و در نتیجه نمی توانند نوع ساز باشند.

شارح مقاصد: روشن است که سرعت و بط شدت و ضعف می پذیرند و در این بحثی نیست، اما اینکه آیا سرعت و بط امور نسبی اند یا مطلق اختلافی است، بعبارت دیگر در اینکه آیا نسبت به هر سریع سریع تری وجود دارد و نسبت به هر بطی بطی تر و یا سریع ختم می شود بجای که سریع تر از آن نیست و بطی هم می رسد بجای که ابط از آن نیست اختلاف است.

جمهور: سرعت و بط امر نسبی اند، چرا که ملاک سرعت و بط اولاً کمی و زیاد مسافت و زمان است و ثانیاً مقایسه ی شان؛ یعنی اگر مسافت واحد است باید زمان های حرکات را مقایسه بکنیم تا سرعت و بط بدست آید و چنانچه زمان واحد است مسافت های حرکات را باید مقایسه کنیم تا سرعت و بط حاصل شود. و از آنجای که اولاً زمان و مسافت هم در جهت زیادی وهم در جهت کمی نهایت ندارند، بلکه از هر زمان که در نظر بگیریم هم زمان کمتر وهم زمان زیاد تر قابل فرض است وهمچنین هر مسافت را که در نظر بگیریم هم مسافت کوتاه تر وهم مسافت بلند تر از آن قابل فرض است، و ثانیاً هر زمان را می شود با زمان کمتر و بیشتر از خودش مقایسه کنیم هم چنین هر مسافتی را می شود با مسافت کوتاه تر و بلند تر از خودش مقایسه کنیم. لذا هر حرکتی را که در نظر بگیریم نسبت به حرکتی سریع و نسبت به حرکت دیگر بطی است.

و تعرض لها اى للحركه كىفيه تشنء اى تلك الكىفيه تاره فتكون الحركه بسبب اشءءاء تلك الكىفيه سريعه.

و السععه هى كون الحركه بحيث يقطع مسافه مساويه من مسافه حركه اخرى فى زمان اقصر من زمان قطع تلك الاخرى او مسافه اطول من مسافه حركه اخرى فى زمان مساو لزمان قطع تلك الاخرى.

وبالجمله اذا فرض تساوى الحركتين فى المسافه كانت السريعه ما زمانه اقل و اذا فرض تساويهما فى الزمان كانت السريعه ما مسافته اكثر فهذان الوصفان لا زمان مساويان للسععه يصلح كل منهما لان يعرف السععه به.

والمراد من المسافه هاهنا هو اءءءاء ما فيه الحركه سواء كان أيونا او مقادير او كىفيات او اوضاعا و ان كان المءءاء من لفظ المسافه عند الاطلاق هو اءءءاء الايون .

و يضعف اى تلك الكىفيه اخرى فتكون اى الحركه بسبب تضعف تلك الكىفيه بطيئه و هى بعكس السريعه فالبطء كون الحركه بحيث يقطع المسافه المساويه فى الزمان الاطول او المسافه الاقصر فى الزمان المساوى .

و لا- يءءلف بهما اى بسبب السععه و البطء الماهيئه اى ماهيئه الحركه لكونها مما يشءء و يضعف فان المسافه الواءءه يمكن قطعها بحركات مءءءلفه فى السععه و البطء فلو اءءلف بهما الماهيه لكانا فصلين و لا شىء من الفصول بقابل للشءه و الضعف.

قال الشىء: و اما السععه و البطء فلا يءءلف بهما الحركات البءه اءءءلفا بالنوع و كىف و هما يعرضان لكل صنف من الحركات و هما ممًا يقبل الاشد و الاضعف و الفضل لا يقبلهما بل يكون بل الحركه الواءءه بالاتصال يءءرج من سععه الى بطء فهما من الامور التى يكون للحركه بالاضافه الى حركه لا من الامور التى يكون لها فى ذاتها» اءءهى.

قال شارح المقاصد: «لا خفاء في أنّ كلّاً من السرعة و البطء قابل للشده و الضعف لكن هل ينتهيان الى حد حتى يتحقق حركة سريعه لا- خط لها من البطء و بطيئه لا خط لها من السريعه أم لا بد لكل حركة حظ من السريعه بالنسبه الى ما هو ابطاء و من البطء بالنسبه الى ما هو اسرع فيه تردّد و الاشبه باصولهم هو الثاني لان الحركة لا يكون بدون زمان و مسافه و كلّ منهما ينقسم لا الى نهايه فكلّ حركة تفرض و هي بالنسبه الى ما يقطع تلك المسافه في نصف ذلك الزمان بطيئه و بالنسبه الى ما يقطع في ذلك الزمان نصف تلك المسافه سريعه.

## مطلق يا نسبي بودن سرعت و بط ۹۴/۰۴/۰۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مطلق يا نسبي بودن سرعت و بط

بحث در اين داشتيم كه ايا سرعت و بط امر نسبي اند ويا اينكه امر مطلق اند در صورت كه سرعت و بط نسبي باشند معنايش است كه نسبت به هر سريعي سريع تري وجود دارد و نسبت به هر بطي هم بطي تري وجود دارد و چنانچه سرعت و بط مطلق باشند سرعت ختم مي شود به سريع كه سريع تر از آن نيست و بطي هم مي رسد بجاي كه بطي تر از آن وجود ندارد.

جمهور فلاسفه قائل كه سرعت و بط امر نسبي اند، كه بيانش گذشت.

فخر رازي: سرعت و بط امر مطلق اند، سرعت ختم مي شود به سرعت كه بالا تر از آن نيست و بط منتهي مي شود بجاي كه بطي تر از آن وجود ندارد.

دليل (۱): سرعت و بط قابل اشتداد و تنقص است و اشتداد و تنقص انتقال از ضدي به ضد ديگر است و انتقال از ضد به ضد ديگر درجاي است كه تضاد باشد و در تضاد غايت خلاف شرط است پس بايد بين سرعت و بط غايت خلاف باشد و غايت خلاف وقتي است كه سريع ترين و بطي ترين داشته باشيم يعني سريع ختم سريع كه سريع تر از آن نيست و بط هم برسد بط كه بطي تر از آن وجود ندارد.

ص: ۴۶۲

جواب: قبول داريم كه سرعت و بط قابل اشتداد و تنقص است، اما اينكه اشتداد و تنقص انتقال از ضد به ضد ديگر باشد صحيح نيست، بلكه اشتداد و تنقص انتقال از درجه اي از سرعت به درجه ديگر در آن ويا انتقال از درجه از بط به درجه ي ديگر آن است. و اين درجات هر چند امر وجودي اند ولي بين شان غايت خلاف باشد تا ضد هم باشند.

دليل (۲): حركت داراي كه كيفيتي است كه بلحاظ آن متصف مي شود به سرعت و بط و چنانكه بيان شد ملاك سرعت و بط كمی و زيادى مسافت و زمان است و مسافت و زمان هر چند بلحاظ تصور قابل قسمت اند بي نهايت ولي در واقع مي رسيم به زمان و مسافت كه كمتر از آن نيست و هم چنين در عالم وجود دارد زمان و مسافت كه طولاني تر از ان نيست. پس بلحاظ واقع داريم حركت كه سريع ترين حركت است مثل حركت فلک نهم ويا حركت كه بطي تر از وجود ندارد هر چند ما آنرا نشناسيم.

بنابراین سرعت و بط هر چند بلحاظ تصور امر نسبی اند ولی بلحاظ واقع امر مطلق اند.

جواب: قبول داریم که بلحاظ واقع چون ابعاد متناهی است طی این بعد در کوتاه ترین زمان سریع ترین حرکت است و حرکت فلکه نهم سریع ترین حرکات است، ولی بحث ما در ذات سرعت و بط است که آیا امر نسبی است و یا مطلق، نه در سرعت و بط موجود در خارج، و ذات سرعت و بط چون یا از مقایسه دوزمان بدست می آید وقتی که دومی مسافت مساوی باشد و یا از مقایسه دومی مسافت وقتی که زمان واحد باشد و زمان و مسافت هم بی نهایت قابل قسمت اند پس ذات سرعت و بط امر نسبی اند نه مطلق. بعبارت دیگر مقایسه دومی مسافت و دوزمان با اندازه گیری روشن می شود و اندازه گیری با قسمت همراه است و زمان و مسافت بی نهایت قسمت می شوند پس هر سریع را که در نظر بگیریم سریع تر از هم می شود در نظر گرفت و از هر بطی هم بطی تر متصور است.

ص: ۴۶۳



سوال: چه چیزی باعث می شود که حرکت نسبت به حرکت دیگر بطی تر باشد، بعبارت دیگر علت بط چیست ؟

فلاسفه: علت بط یا مانع خارجی است مثل غلظ مسافت و یا مانع داخلی مثل ثقلات متحرک و یا هردو، منتها مانع خارجی هم سبب بط حرکت طبیعی است، هم سبب بط حرکت قسری و ارادی مثل اینکه متحرک در مسافت غلیظ حرکت این غلظت مانع از حرکت سریع می شود. اما مانع داخلی مثل سنگینی متحرک یا اراده محرک فقط سبب بط حرکت ارادی و قسری است. حرکت طبیعی مانع داخلی ندارد، چرا که طبیعت نمی تواند هم مقتضی حرکت باشد و هم اقتضای منع حرکت کند.

متکلمین: علت بط حرکت تخلل سکون است، منتها سکونات خیلی ریز که ما متوجه نمی شویم.

متن: لکن میل الامام إلى الأول تمسكاً بآئهما (سرعت و بط) لو لم ينتهيا إلى حدٍّ (حدمعین) لما كان بينهما (سرعت و بط) غايه الخلاف، فلم يتحقق التضاد، فلم يتصور الشده و الضعف لكونه (شدت و ضعف / تضاد) انتقالاً من ضدٍّ إلى ضدٍّ. و ضعفه (کلام فخر) ظاهر.

وقد يتمسك بأن انقسام الزمان و المسافه قد ينتهي إلى ما لا يمكن الحركة في أقل منه و إن كان قابلاً للقسمه بحسب الفرض، و حينئذ (که منتهی می شود به زمان اقل) يتحقق بحسب ذلك الزمان سرعه بلا بطء و بحسب تلك المسافه بطء بلا سرعه.

وهو أيضاً (مثل دلیل قبل) ضعيف، لأن تلك السريعة بطيئه بالنسبه إلى ما (حرکت) يقطع تلك المسافه في ضعف (نصف ص) ذلك الزمان.

نعم لما كانت الأبعاد متناهيه، فقطع أطول مسافه في أقصر زمان، ربّما لا يخلو عن البطء.

وَأَمَّا كَوْنُ حَرَكَةِ الْفَلَكَ الْأَعْظَمِ أَسْرَعَ الْحَرَكَاتِ فَإِنَّمَا هُوَ بِالنَّسْبَةِ إِلَى مَا فِي الْوُجُودِ دُونَ مَا فِي الْإِمْكَانِ، (دلیل برای دون ما فی الامکان): إذ لا یمتنع أن یقع فی أقلّ ذلك القدد من الزّمان». انتهى كلام شرح المقاصد.

وسبب البطء علی ما هو رأی الحكماء الممانعه (۱) الخارجیه كقوام (غلظت) ما فی المسافه للحركات الطبیعیّه و القسریّه و الإرادیّه كنزول الحجر و حركه السّهم و الانسان فی الماء بالقیاس إليهما (نزول و حرکت) فی الهواء، (۲) أو الداخلیّه كثقل الجسم المتحرّك فی القسریّه و الارادیّه، كما فی الحجر المرمیّ إلى فوق و صعود الانسان الجبل، دون الطبیعیّه لامتناع أن یقتضی الطبیعه شیئاً (حرکت) و ما یمانعه. و قد یكون السّبب فی بقاء الحركه القسریّه و الارادیّه نفس الإراده كما فی رمی الحجر (که با اراده آهسته پرتاب کنیم) و تحریک الید کلّ منهما برفق (نرمی)، (عطف بر الممانعه...): لا- تخلّل السّیکنات علی ما هو رأی المتکلمین.

سبب بط چیست ۹۴/۰۴/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: سبب بط چیست؟

بحث در این داشتیم که سبب بط چیست؟ بنظر فلاسفه سبب بط ممانعت خارجی و داخلی علت بط است ولی متکلم تخلل سکون را سبب بط می داند، تخلل سکون بخاطر ممانعت داخلی و خارجی بوجود می آید. پس ممانعت داخلی و خارجی را هم فلاسفه قبول دارند و هم متکلمین، در اثر آن اختلاف دارند. حکما می گویند ممانعت داخلی و خارجی موجب ضعف میل متحرک می شود و به همین جهت حرکت متحرک کند و بطی می شود ولی متکلم می گوید ممانعت داخلی و خارجی سبب تعطیل میل می شود و لذا سکون پیش می آید. البته در هر حرکتی تعطیل میل رخ و سکون رخ می دهد منتها در برخی حرکات تعطیل میل و تخلل سکون بشتر است این حرکات بطی اند.

ص: ۴۶۵

دلایل فلاسفه:

دلیل اول: اگر بط به سبب تخلل سکون باشد باید شی متحرک مثلا اسب در حال حرکت، پرنده ی در حال پرواز و تیر پرتاب شده را ساکن بینیم لکن التالی باطل بالوجدان فالمقدم مثله.

بیان ملازمه: می دانیم که فلک نهم که نسبت به زمین خیل بزرگ تر است دور زمین را در یک شبانه روز می چرخد و اسب، پرنده و تیر پرتاب شده در یک شبانه روز فقط قسمت بسیار اندک از زمین را می توانند طی کنند. پس حرکت فلک نهم نسبت به حرکت اسب، پرنده و تیر بسیار سریع است، چرا که زمان حرکت فلک نهم و حرکت اسب، پرنده و تیر یکی است ولی مسافت را که فلک نهم طی می کند کل دور زمین است و مسافتی را که اسب، پرنده و تیر طی می کنند فقط قسمت بسیار اندک از زمین است. کانه حرکت فلک نهم به حرکت اسب، پرنده و تیر یک میلیارد به یک است بنابراین باید سکون حرکات

اسب، پرنده و تیر به اندازه حرکت فلک نهم باشد و یک میلیارد سکون متخلخل شده باشد در حرکات اسب، پرنده و تیر، و در نتیجه اسب، پرنده و تیر یا کاملاً ساکن باشند و یا حرکات شان پوشیده به سکونات باشد چرا که یک درجه در مقابل یک میلیارد کانه هیچ است و دیده نمی شود.

ان قلت: اینکه ما اسب متحرک، پرنده در حال پرواز و تیر پرتاب شده را ساکن نمی بینیم بخاطر این است که سکون احساس نمی شود و قابل دیدن نیست و حرکت قابل حس و دیدن است و لذا ما اسب، پرنده و تیر را متحرک می بینیم نه ساکن.

ص: ۴۶۶

قلت: همان طور که حرکت قابل حس است و دیده می شود سکون هم قابلیت احساس را دارد و دیده می شود، ما بالوجدان می بینیم که فلان جسم ساکن است پس سکون هم دیده می شود.

دلیل دوم: اگر بط تخلل سکون باشد لازم می که بین دو حرکت متلازم که در زمان واحد دو مسافت مختلف را طی می کنند تلازم نباشد، لکن التالی باطل فالمقدم مثله.

بیان ملازمه: گاهی دو حرکت متلازم اند مثل حرکت خورشید و حرکت سایه ی شخصی و یا حرکت دایره عظیمه سنگ آسیا با دایره صغیره آن.

قبلا- بیان کردیم که دو متحرک چنانچه در زمان واحد دو مسافت را طی کند آنکه مسافت بیشتری را طی کرده سریع است و آنکه مسافت کمتری را طی کرده است بطی است. ولذا دایره ی عظیمه که مسافت بیشتر را طی می کند سریع و دایره و صغیره که در همان زمان مسافت کم را طی می کند بطی است.

اگر بط تخلل سکون باشد باید دایره صغیره در طول حرکت ساکن شود و دوباره حرکت کند سکون دایره صغیره بمعنای آن است که حرکت دایره عظیمه و دایره ی صغیره تلازم نداشته باشند و این در صورت ممکن است که سنگ آسیا تفکک پیدا کند، در حالیکه بالوجدان سنگ آسیا از هم منفک و جدا نمی شود.

دلیل سوم: اگر بط به سبب تخلل سکون باشد لازم می آید انفکاک معلول از علت تامه که باطل است پس بط به سبب تخلل سکون نیست.

بیان ملازمه: می دانیم که حرکت چه سریع باشد چه بطی وقت انجام می شود که علت تامه ی آن موجود باشد، بعبارت دیگر حرکت وقتی موجود می شود که مقتضی آن موجود باشد و مانعش هم مفقود باشد. چرا که هر معلولی وقت وجود می گیرد که علت تامه آن موجود باشد. پس حرکت بطی هم علت تامه اش موجود است که وجود گرفته است و اگر بط تخلل سکون باشد معنایش آن است که در لحظ ی سکون علت تامه ی حرکت موجود باشد ولی حرکت که معلول است موجود نباشد و این تخلف معلول از علت است که محال است.

جواب متکلمین از دلیل اول: اینکه گفتید « اگر بط به سبب تخلخل سکناات باشد ما باید برخی از حرکات را ساکن بینیم» صحیح نیست؛ چرا که سکون و حرکت ممزوج اند و شی واحد بحساب می آیند و اینکه ما حرکت را می بینیم ولی سکناات زیاد آنرا نمی بینیم بخاطر آن است که حرکت امر وجودی است و دیده می شود ولی سکناات امر عدمی است و لذا ولو زیاد تر از حرکات اند حس نمی شود و ما نمی بینیم.

ردّ جواب: همان گونه که بیان شد سکناات هم حس می شود چرا که سکون عدم محض نیست بلکه عدم مضاف است و لذا دیده می شود و اگر ما نمی بینیم بخاطر عدم وجود است نه بخاطر اینکه دیده نمی شود.

جواب متکلمین از دلیل دوم: شما گفتید اگر بط به سبب تخلخل سکون باشد لازم می آید که تلازم حرکات متلازم از بین برود و تلازم حرکات متلازم جایز نیست که از بین برود یعنی تالی باطل است. ما این بطلان تالی را قبول نداریم چرا که تلازم یا عقلی است و یا غیر عقلی اگر تلازم عقلی باشد جایز نیست که از بین برود ولی تلازم غیر عقلی جایز است که از بین برود و درمانحن فیه تلازم غیر عقلی است و از بین می رود، چرا که نتیجه اش تفکک سنگ آسیا است که جایز است.

ردّ جواب: ما بالوجدان می بینیم که سنگ آسیا تفکک پیدا نمی کند.

جواب متکلمین از دلیل سوم: اینکه اگر بط به سبب تخلخل سکون باشد لازم می آید تخلف معلول از علت که جایز نیست، ما قبول نداریم؛ چرا که علت تامه ی حرکت وجود مقتضی وعدم مانع نیست، بلکه علت تامه ی حرکت اراده ی حق تعالی است که هر جا خواست محقق می شود و هر جا هم خواست محقق نمی شود. پس تخلف معلول از علت لازم نمی آید.

ردّ جواب: این جواب مبتنی بر عقیده ی اشاعره است که علت بدون واسطه همه ی امور را خداوند تعالی می داند. اما درجای خودش اثبات شده که علیت و معلولیت در میان اشیاء وجود دارد و عقیده اشاعره درست نیست.

متن: ولا خفاء بل لا خلاف فی سببیه الأمور المذکوره فی الجملة (قطع نظر از اثر شان)، لکن عند الفلاسفه من جهة أنّها تصیر سبباً لضعف الميل الّذی هو العله القریبه للحرکه، فیضعف بسببه (ضعف میل) المعلول (حرکت). و عند المتکلمین من جهة أنّها (امور مذکور) یکثر تخلّل السّکنات الّتی لا تخلو الحرکه عن ثبوتها (سکنات) عندهم (متکلمین)، فتختلف بحسب قلّتها و کثرتها، فی السّرع و البطء.

والحقّ: هو رأی الفلاسفه كما أشار بقوله: وإلّا (اگر بط تخلّل سکنات باشد) لما أحسّ بما إتّصف بالمقابل؛ أي بمقابل تلك السّکنات و هی الحرکات.

وتقریره: أنّه (مقدم): لو كان البطء بسبب تخلّل السّکنات (تالی): لزم أنّ لا يقع الإحساس بشیء من الحرکات الّتی یشاهد فی عالم العناصر کعدو (دویدن) الفرس و طیران الطائر و مرور (پرتاب) السّهم و غیر ذلك أصلاً (قید لایقع)، أو إلّا (استثنا از لایقع) مشوبه بسکنات هی أضعاف آلافاها لأنّ تلك الحرکات لا تقطع فی الیوم بليلته إلّا بعض وجه الارض، وجميع الأرض بالنّسبه إلى الفلک الأعظم الّذی یتّم فی تلك المدّه دوره ممّا لیس له قدر محسوس، فیلزم أن یتخلّل حرکه الفرس مثلاً سکنات بقدر زیاده حرکه الفلک الأعظم علیها، أو یكون حرکتها مغموره (پوشیده تحت سکنات) لا تحسّ بها (حرکات) أصلاً، فیرى الفرس ساکناً علی الدّوام أو یحسّ بها فی زمان أقلّ من زمان السّکنات بتلك النّسبه، فیرى (فرس) ساکناً أضعاف آلات ما یرى متحرّکاً، لأنّ السّیكون و إن كان عدمیاً عندهم لکن لا خفاء فی کونه محسوساً فإنّ الجسم قد یرى ساکناً، كما قد یرى متحرّکاً و یفرق الحسّ بین الحالین.

وقد يستدل أيضاً (علاوه بر دليل قبل): (١) بأنه لو كان البطء لتخلل السكّنات لامتنع تلازم حركتين مع اتّحاد الزّمان واختلاف المسافه، لأنّ الحركة الّتي فى المسافه الأقصر يكون أبطأ ضروره اتّحاد الزّمان، فيكون تخلل السكّنات فيها أكثر، فيصدق أنّه قد لا- يتحرّك الثّانى عند تحرّك الأوّل، فلا- يصدق أنّه كلّما تحرّك الثّانى تحرّك الأوّل والعكس (يعنى كلّما تحرّك الأوّل تحرّك الثّانى) على ما هو معنى التلازم هذا خلف، لكن اللازم (تالى) باطلٌ لتحقّق التلازم مع تفاوت المسافه فى صور كثيره، كحركة الشّمس مع حركة أظلال الأشخاص وكحركة طوق الرّحى (سنگ آسیا) أعنى: الدائره العظيمة والصغيره.

(٢) وبأنّ فى الحركة البطيئه عله (علت تامه) الحركة موجوده بشرائطها والموانع مرتفعه، و إلما امتنعت الحركة، فلو وقع فى اثناء ذلك سكون لزم تخلف المعلول عن العله التامه.

والمتمكّمون أجابوا عن الجميع:

أمّا عن الأوّل: فبان تخلل السكّنات بين الحركات و امتزاجها بها ليس بحيث يفرق الحسّ بين ازمنتها (حركات وسكّنات)، بل صارتا بمنزله شىء واحد إلما أنّ الحركات لكونها وجوديه تظهر على الحسّ شيئاً فشيئاً تبهر السكّنات فتغلبها، و إن كانت السكّنات فى غايه الكثره فترى الفرس متحرّكاً على الدوام.

وأمّا عن الثّانى: فبأنّ لا- نسلم تلازم الحركتين بمعنى امتناع الانفكاك عقلاً، وإنّما هو (تلازم) عادى يجوز ارتفاعه (تلازم) بأن يتحرّك الشّمس مع سكون الظل. غايته (جواز) أنّه يلزم انفكاك أجزاء الرّحى و مثل ذلك و هو (انفكاك) مُلتزم.

وأمّا عن الثّالث: فبأنّ المؤثر فى الحركات، بل فى جميع الممكنات هو قدره الفاعل المختار، فله (فاعل) أن يوجد الحركة فى زمان و السكون فى آخر غايه الأمر أنّ جميع الحركات يكون قسريّه بمعنى كونها (حركات) بايجاد الغير.

قال شارح المقاصد: «و لا يخفى على المنصف قوّه الادله (حكما) و ضعف الأجوبه (متكلم)».

Your browser does not support the audio tag

موضوع: جواز اتصال یا عدم اتصال دو حرکت

سوال: آیا بین دو حرکت جایز است متصل باشند و یا واجب است بین شان سکون فاصله شود.

بیان مساله: دو حرکت گاهی از دو جنس مختلف است مثلاً یکی حرکت نقلی است و دیگر حرکت استحاله ی و کیفی و یا یک حرکت وضعی است و دیگری مکانی در این جا مساله روشن است جای بحث نیست. هم چنین اگر دو حرکت از یک جنس باشند ولی در امتداد هم باشند مثلاً- دو حرکت مکانی روی یک مسافت مستقیم باشد روشن است که دوئیت این حرکات به فاصله شدن سکون است. اما اگر دو حرکت از یک جنس باشند و در امتداد هم نباشد، مثل حرکت رفت و برگشت و حرکت صعودی و نزولی، نیاز به بحث است که آیا اتصال این دو حرکت جایز است و یا ممتنع است و باید بین شان سکون فاصله شود.

مجوزین: جایز این دو حرکت متصل باشند.

مانعین: ممنوع است که دو حرکت متصل باشند بلکه باید بین شان سکون فاصله شود.

دلایل مجوزین:

دلیل اول: سنگ ریزه ی را که به سمت بالا- پرتاب کنیم وقتی که برخورد به سنگ آسیاب، که از بالا- به سمت زمین در حرکت است، یا بلافاصله به سمت زمین بر می گردد و یا مدت اندک ساکن می شود و بعد به سمت زمین حرکت می کند. اگر بعد از برخورد بدون فاصله به سمت زمین حرکت کند که دو حرکت صعودی و نزولی متصل اند و اگر مدت اندک ساکن شود معنایش آن است که جلو حرکت سنگ آسیاب را بگیرد و سنگ آسیاب مدتی ساکن شود. روشن است که سنگ ریزه نمی تواند جلو حرکت سنگ آسیاب را بگیرد و آنرا ساکن کند. پس دو حرکت صعودی و نزولی متصل اند و مدعای ما که جواز اتصال دو حرکت است با همین یک مورد هم ثابت می شود.

ص: ۴۷۱

دلیل دوم: وقتی که سنگی را به سمت بالا پرتاب می کنیم بعد از مدتی حرکت صعودی اش تمام می شود و به سمت زمین بر می گردد. حال این حرکت صعودی و نزولی اگر متصل اند که مدعای ما ثابت می شود و اگر بین دو حرکت سکون فاصله باشد این سکون یا سبب دارد یا ندارد، روشن است که امزحادث بدون سبب نمی شود و باید سبب داشته باشد، حال سبب آن یا وجودی است و یا عدمی.

اگر سبب عدمی باشد قطعاً آن سبب عدم تحریک محرک خواهد بود، روشن است که سبب تحریک برای سنگ حاصل است والا همیشه همان جا می ماند مگر اینکه بگوییم جوهرش تغییر کرده و برگشته است مثلاً سنگ بود حالا شده چوب. اما سنگ



بر می گردد بدون اینکه جوهرش تغییر کند پس برگشتش از ناحیه ی تغییر جوهر نیست بلکه بخاطر تحریک طبیعت سنگ است. پس سبب عدمی ندارد.

اگر سبب وجودی موجب سکون شود این سبب یا قسر قاسر است و یا طبیعت سنگ و یا اراده روشن است که قسر قاسر تمام شده است والا سنگ به سمت بالا حرکت می کرد، طبیعت سنگ هم اقتضای سکون نمی کند در غیر این صورت در همان جا ساکن می شد و بر نمی گشت و اراده هم برای سکون وجود ندارد چرا که سنگ اراده ندارد.

متن: المسأله التاسعه فی انّ بین کلّ حرکتین مستقیمین سکوناً

كما هو رأی أرسطو و أتباعه و الجبائی من المعتزله، خلافاً لأفلاطون و أكثر المعتزله. كذا فی شرح المواقف.

وقال الشيخ فی "طبیعیات الشفاء" ما ملخصه: «حرّی بنا أن نعلم أنّ أیّ الحركات تتصل بأیّ الحركات، و أیّهما (أیها ن. ش) لا تتصل.

ص: ۴۷۲

فنقول: أمّا المختلفه الأجناس فلا شكّ أنّها تعاقبت على موضوعٍ واحدٍ لم يكن على أنّها حركة واحده بالاتّصال.

وأمّا المتفقّه الأجناس كاستحاله و استحاله و نقله و نقله فخلق بنا أن نتحقّق الأمر في ذلك. فإنّه ممّا يعظم فيه الشكّ، في أنّه هل تتّصل حركة الحجر الصّاعد بحركته النازل و الحركة على قوس بالحركة على وترها؟ و بالجمله: هل تتّصل الحركتان اللتان يفرض لكلّ واحده منهما شىء عنه و إليه الحركة، فيكون لأحدهما غايه و للآخر مبدأ، كنقطه (درحركت أيني) هي طرف مسافه، أو كيفيه (درحركت كيفي) هي نهايه حركة إليها أو مقدار (درحركت كمّي) أو غير ذلك؟

فإنّ قوماً جوّزوا هذا الاتّصال.

وقوماً لم يجوزوا، وأوجبوا أن يكون بين أمثال هذه الحركات سكون.

وللمجوّزين حجج.

وللمانعين حجج.

فمن حجج المجوّزين قولهم: أ رأيتم حجر الرّحى (سنگ آسیا) يرمى إلى فوق، أو ينزل إلى أسفل، و يعارضه (برخورد می کند) في مسلكه (درمسیرش) حصاه صغيره حتّى تماسّه؟ أتسكن تلك الحصاه (سنگ ریزه) أم لا (أو لا ن.ش)؟ ثم تأخذ في ضدّ حركتها أو تتّصل الحركتان معاً؟

فإن سکن (حصاه) و جب من ذلك أن تكون الرّحى تحبسها حصاه صاعده و هذا محال. و إذا اتّصلت فقد بطل مذهب من يمنع ذلك (اتصال حركات).

وقالوا: إنّ ذلك السكون (سكون بين دو حركت) محال أن يحصل من غير سبب (چرا كه سكون حادث است): إمّا عدميّ أو وجوديّ، فإنّ كان السبب عدميّاً و هو عدم سبب التحريك، فيجب أن لا يكون في ذلك الجسم المرمى إلى فوق مثلاً مبدأ حركة إلى أسفل، فيجب أن لا يتحرّك إلى أسفل إلّا أن يتغيّر جوهره، و ليس الأمر كذلك (كه در همان جا ساكن شود / جوهرش تغيير كند). و إن كان وجوديّاً، فهو شىء مانع عن الحركة: إمّا قسريّ أو طبيعيّ، أو إراديّ، و ليس شىء من ذلك.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلایل مجوزین اتصال حرکا

بحث در این داشتیم که آیا بین دو حرکت جایز است متصل باشند و یا اتصال شان ممتنع است و باید بین شان سکون فاصله باشد، مثلاً جسم که به سمت بالا پرتاب می شود آیا به محض اینکه حرکت صعودی اش تمام شد حرکت نزولی اش شروع می شود و یا اینکه بین دو حرکت سکون فاصله است؟ گروهی معتقد اند که جایز است دو حرکت متصل باشد و گروهی دیگر اتصال دو حرکت را ممنوع می دانند. مجوزین دلایل برای مدعای خود اقامه کرده اند که دوتای آن گذشت.

دلیل سوم: این دلیل در حقیقت رد دلیل اول مانعین است، نه اینکه دلیل برجواز باشد، اما ابن سینا تحت حجج مجوزین ذکر کرده است و لذا لاهیجی بیان می کند که چگونه رد دلیل مانعین می شود دلیل مجوزین.

دلیل اول مانعین: همه قبول دارند که هم وصول در آن است و هم انفصال، مثلاً متحرکی که به سمت بالا حرکت می کند وصولش به انتها در آن است، که اصطلاحاً آن وصول و یا آن مماسه گفته می شود. شروع حرکت نزولی هم به انفصال متحرک از آنجا است که اصطلاحاً آن مباینیت، آن انفصال و آن لامماسه گفته می شود. پس هم پایان حرکت اول در آن رخ می دهد و هم شروع حرکت دوم. و دو آن نمی تواند پشت سر هم باشد چرا که تتالی آنات است و باطل. پس باید بین دو آن زمان سکون فاصله باشد، نه زمان حرکت؛ چرا که حرکت اول تمام شده و حرکت دوم شروع نشده است تا زمان زمان حرکت باشد. بنابراین بین دو حرکت باید سکون فاصله باشد والا لازم می آید تتالی آنات که باطل است.

ص: ۴۷۴

مجوزین: ما قبول داریم که وصول و انفصال در آن رخ می دهد، اما قبول نداریم که آن وصول غیر از آن انفصال باشد بلکه آن وصول آن انفصال هم است پس دو آن نداریم که بین شان سکون فاصله باشد بلکه یک آن داریم که باعتبار پایان حرکت اول آن وصول یا آن مماسه است و باعتبار اول حرکت دوم آن انفصال و مباینیت و لامماسه است. پس دو حرکت متصل اند بین شان آن فاصله است و آن طرف زمان است نه زمان که بگوییم زمان زمان سکون است.

شاهد: چرخ چاهی را ملاحظه کنید که به آن کره ی بسته شده است و روی چرخ چاه صفحه ی صاف بگونه ی قرار گرفته که با کره مماس است، با این وصف وقتی که چرخ چاه را حرکت می دهیم کره با سطح صاف در یک نقطه مماس می شود و رد می شود. پس بین دو حرکت صعودی و نزولی چرخ چاه یک آن فاصله است و همان یک آن پایان حرکت اول و شروع حرکت دوم است.

لاهیجی: بیان مجوزین به اعتبار اینکه می گویند « ما دو تا آن را قبول نداریم تا بین شان سکون فاصله باشد » در حقیقت مقدمه ی دلیل مانعین را قبول منع و سند هم ذکر می کنند و این اصطلاحاً ممانعه است. اما باعتبار شاهدهی که اقامه کرده اند معارضه

است، یعنی درحقیقت آنچه را که مجوزین تحت عنوان شاهد اقامه کرده اند می تواند دلیل مستقلى بر مدعای شان باشد، که معارض است با دلیل مانعین.

قبول نداشتن يك دليل به سه صورت است:

ص: ۴۷۵

۱. منع : منع یعنی قبول نکردن مقدمه یا مقدمات دلیل که به دو صورت است :

الف) کسی مقدمه یا مقدمات دلیل را قبول نکند بدون ذکر سند، در این صورت مستدل وظیفه دارد که آن مقدمه یا مقدمات را اثبات کند تا دلیلش تمام شود.

ب) کسی مقدمه یا مقدمات دلیل را قبول نکند و سند هم برای منع خود اقامه کند، در این صورت وظیفه مستدل اولاً اثبات مقدمه یا مقدمات است و ثانیاً رد سندی است که مانع اقامه کرده، والا دلیلش تمام نخواهد بود.

۲. مناقضه: وقتی مستدل دلیلی اقامه کرده است و از آن نتیجه ی گرفته است کسی بیاد همان دلیل را اقامه کند و نتیجه عکس نتیجه مستدل را بگیرد اصطلاحاً گفته می شود دلیل نقض دارد. در این صورت وظیفه ی مستدل نشان دادن مغالطه ی که مناقض انجام داده است والا دلیلش تمام نیست.

۳. معارضه: وقتی مستدل بر مدعای خود دلیل اقامه کند و شخصی بیاید در عرض دلیل مستدل دلیل دیگری بر خلاف مدعای اول اقامه کند اصطلاحاً گفته می شود دلیل معارض دارد. در این صورت مستدل وظیفه دارد که اولاً دلیل معارض را رد کند و ثانیاً دلیل خود را اثبات کند.

دلایل مانعین: مانعین چهار دلیل بر مدعای شان که منع اتصال حرکات و وجوب تخلل سکون است اقامه کرده اند.

دلیل اول: این دلیل که مبتنی بر داشتن دو آن وصول و آن مباین است بیانش گذشت.

دلیل دوم: اگر اتصال حرکات جایز باشد لازم می آید اجتماع ضدین در محل واحد که باطل است پس اتصال حرکات جایز نیست.

بیان ملازمه: معنای اتصال حرکات این است که دو حرکت یکی باشد؛ چرا که یکی بودن حرکات به اتصال زمان آن است (البته در صورتی که متحرک و مسافت واحد باشند) و وقتی که دو حرکت صعودی و نزولی یکی باشد یک حرکت متصف می شود به صعودی و نزولی. و این اجتماع ضدین است.

تذکر: وحدت شخصی حرکت بستگی دارد به اولاً به وحدت متحرک، ثانیاً به وحدت مسافت و ثالثاً به وحدت زمان، که وحدت زمان به اتصال آن است.

دلیل سوم: اگر اتصال حرکات جایز باشد لازم می آید که مهروب مقصود باشد و مهروب نمی تواند مقصود باشد پس اتصال حرکات جایز نیست.

بیان ملازمه: در حرکات طبیعی به مبدأ حرکت مهروب و به منتهای آن مقصود گفته می شود. حال در حرکات صعودی و هبوطی و یا رفت و برگشت اگر دو حرکت متصل نباشد دو حرکت داریم که مبدأ و منتهای هر کدام فرق دارند و مهروب غیر از مقصود است، اما چنانچه دو حرکت صعودی و نزولی و رفت و برگشت متصل باشد معنایش این است که حرکت صعودی و نزولی یک حرکت است هم چنین حرکت رفت و برگشت، و حال آنکه در حرکت صعودی و نزولی و در حرکت رفت و برگشت متحرک از همان جا حرکت می کند به همان جا بر می گردد. و در نتیجه مهروب می شود مقصود که باطل است.

متن: وقالوا أيضاً (علاوه برد و دلیل قبل): لا نمنع أن يكون شيء (متحرک) يماس شيئاً معيناً (غایت، منتهای) في آن، و يفارقه (شیء معين) و (تفسیر و يفارقه): لا يبقى (متحرک) مماساً له (منتهای) زماناً (قید يفارقه / قید لا يبقى) ساكناً (حال از فاعل لا يبقى) فيه (منتهای). فلا يصح ما هو عمده احتجاج المثبتين (مثبتین سکون)، فإنهم يتعلقون بأنه لا يجوز أن يقع في آن واحدٍ مما سته ثم يفارقه.

وهذا: (نشی مماس شود باشی در آن ومفارقت کند در زمان) مثل کره مُرکبه (سوار شده) علی دولا ب: (چرخ چاه) دائر، فإنها إذا فرض فوقها سطح بسیطاً: (صاف) بحيث تلقاه (سطح) عند الصعود ثم يفارقه، فإنها (كره) يماس حينئذ (وقتي كه ملاقات كرد) ذلك السطح بنقطه، ولا تبقى مماسه بعد ذلك (ملاقات) زماناً. هكذا في الشفا.

وأنت خير: بأن هذا الأخير ليس في صورة حجه، بل هو في صورة منع للمانعين (مانعين اتصال) و سند، مع أنه (ابن سينا) بصدد تعداد: (شمردن) حجج المجوزين و سماء حجه أولاً: (قبلاً) كه گفت: وفمن حجج المجوزين / در وقت طرح). و سيصرح به (حجت بودن) أيضاً حيث يجب عنها (حجت) كما يأتي (ص ٤٩٣).

فلعلّ تقريره (حجت سوم): أنه إذا فرض الكره المذكوره على الوضع المذكور (روى چرخ چاه ببنديم بنحوى كه اولاً- سطح صاف بالاسى چرخ چاه باشد وثانيا كره مماس باشد با آن) يلزم حركتها (كره) إلى فوق و إنعطافها بزوايه عند النقطه المذكوره (نقطه ي تماس) من غير وقوف عند النقطه، لاستمرار حركه الدولا ب، فليتدبر.

ثم قال: « وأما المانعون عن ذلك (اتصال) فمن حججهم: أن الشئ الواحد (متحرك واحد)، لا يجوز أن يكون مماساً بالفعل لغايه معينه و (عطف بر مماساً) مباناً، إلما في آئين و بين كل آئين زمان (والا تتالى آنات لازم مى آيد كه باطل است)، و ذلك الزمان لا حركه فيه، ففيه سكون.

وقالوا (مانعين) أيضاً: لو كان اتصال الصاعد بالهابط شيئاً واحداً، لكانت الحركتان تحدث منهما حركه واحده بالاتصال، لأن وحده الحركه هى الاتصال و كان يجب أن تكون الحركتان المتضادتان (حركت صعودى وهبوطى) حركه واحده، و هذا محال.

وقالوا (مانعين) أيضاً: لو جاز اتصال الحركتين لكان يجب أن تكون غايه الصاعد العايد هابطاً (حال از عايد) هى أن ينتهى مستمراً إلى ما عنه ابتداء، فيكون مبدأ الحركه المستقيمه الهاربه عن حيز هو بعينه المقصود بذلك الهرب.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل چهارم مانعین

بحث در دلیل مانعین داشتیم و سه تای آنرا بیان کردیم حال می پردازیم به آخرین دلیل شان.

دلیل چهارم: اگر حرکت شی که از سیاهی به سمت سفیدی و بالعکس از سفیدی به سمت سیاهی بین شان سکون فاصله نباشد لازم می آید که یک شی از یک جهت هم بالفعل باشد وهم بالقوه و یا شی قوه خودش باشد را حمل کند که باطل است.

بیان ملازمه: اگر شی که از سیاهی به سمت سفیدی حرکت می کند وقتی که منتها رسید و سفیدی کاملاً بالفعل شد مدتی ساکن شود وبعد به سمت سیاهی حرکت کند اشکال پیش نمی آید، اما اگر بلافاصله بعد از رسیدن به منتها و کاملاً سفید شدن حرکت به سمت سیاهی کند لازم آید که در همان آن اول حرکت برگشت هم بالفعل سفید باشد وهم بالقوه؛ چرا که در همان آن اول حرکت برگشت درجه ی اول از سیاهی را بدست می آورد و سیاهی یعنی قوه ی سفیدی (چرا که شی سیاه هم می تواند سبز، سرخ، سفید و... شود) و حال آنکه سفیدی را بالفعل دارد. پس باید هم سفید بالفعل باشد وهم سفید بالقوه و عبارت دیگر باید سفیدی قوهی خودش را حمل کند و یا قوه ی خودش باشد که باطل است.

ابن سینا: آنچه بیان شد دلیل دو گروه مجوزین و مانعین بود، اما هیچ یک از دو گروه حجج نیکو و پسندیده اقامه نکرد. هر چند مدعای مانعین حق است ولی برهان متقن و پاکیزه ی اقامه نکرد که ما قانع شویم. و یا برهان شان حق است ولی برای ما تفهیم نکرده اند، که مزیل شک باشد.

ص: ۴۷۹

ردّ دلایل مجوزین از سوی مانعین:

ردّ دلیل اول مجوزین: اینکه سنگ ریزه ی پرت شده بعد از اصابت به سنگ آسیا بلافاصله برگردد ماقبول نداریم، بلکه سنگ ریزه ساکن می شود ولی سکونش یا بنحوی است که موجب سکون سنگ آسیا نمی شود و یا باعث سکون سنگ آسیا می شود اما بخاطر اندک بودن سکون ما متوجه آن نمی شویم.

توضیح مطلب: سنگ آسیا که به سمت پایین حرکت می کند بدلیل سرعت زیاد هوای موجود در مسیرش را دفع می کند و به سمت پایین حرکت می دهد، حال هوای مندفع یا بقدری است که می تواند مانع سنگ ریزه شود و یا مانع سنگ نمی شود. در صورتی که بتواند مانع سنگ ریزه شود سنگ ریزه مدت اندک ساکن می شود و همراه هوای مندفع به سمت پایین حرکت می کند بدون اینکه باعث سکون سیگ آسیا شود. اما چنانچه هوای مندفع مانع سنگ ریزه نشود سنگ ریزه به سنگ آسیا اصابت می کند و بدلیل که بعداً خواهد آمد سکون سنگ ریزه واجب است و باعث امر شنیع یعنی سکون سنگ آسیا می شود؛



چرا که امر واجب می تواند باعث امر شنیع و منکر شود، چنانکه محال بودن خلاء باعث امر شنیع تخیل هوای اندک می شود، و هوای اندک پر می کند جایگاه کوه بزرگ را که از جایگاهش جدا شده.

بعبارت دیگر حرکت سنگ آسیا شائیت بطلان دارد و طبیعت سنگ آسیا هم شائیت دارد که از تاثیر منع شود، و امر واجب که سکون سنگ ریزه باشد باعث می شود که حرکت سنگ آسیا که شائیت بطلان را دارد باطل شود، و یا باعث شود که طبیعت سنگ آسیا که شائیت منع از تاثیر را دارد از تاثیر منع شود. اما اندازه بطلان حرکت سنگ آسیا و یا منع طبیعت سنگ از تاثیر بستگی دارد هم به اندازه تاثیر سنگ ریزه و هم به اندازه ی تاثر سنگ آسیا، و چون هم اندازه ی تاثیر سنگ ریزه و هم اندازه ی تاثر سنگ آسیا خیلی کم است و لذا ما متوجه سکون آن نمی شویم.

متن: وقالوا (مانعین) أيضاً: إنه إذا كان الشئ ى بيّض، فابيض و هو يتسوّد، فمن حيث هو يتسوّد ففيه سواد، ومن حيث هو كذلك ففيه قوه على البياض، و هذا (شى قوه باشد برای خودش) محال.

قال: فهذه الأشياء (حجج) وما يشبهها عمدہ ما يحتجّ به الفريقان، وليس ولا واحد منهم (منهما ن.ش) حسن الاحتجاج، و إن كان المذهب الثّانى هو الحقّ، لكنّهم لم يزكوا لنا برهاناً أقاموه عليه، بحيث يقنع به، أو لم يفهمونا تفهيماً يتعرّضون به، لأن يقع على وجه يزيل الشكوك.

ثمّ قال: فلهؤلاء القائلين بالسّكون أن ينقضوا ما احتجّ به أولئك (مجوّزين اتصال).

أمّا حديث الحصاه: فإنّها لا يخلو: إمّا أن يكون الهواء المندفع أمام الرّحى يصرف الحصاه قبل أن تقع بينهما مماسّه، فحينئذ (که هوای مندفع يصرف الحصاه) يكون ذلك السّكون واقعاً فى الهواء قبل المماسّه (مماسّه سنگ آسیا و سنگ ریزه).

و إمّا أن لا يكون (هوای مندفع) بحيث يصرفها (رحى) حتّى يلقى حجر الرّحى، فحينئذ (که هوای مندفع حصاه را منصرف نمی کند) لا يستحيل، و إن كان شنيعاً (غير رایج، منکر)، أن تتوقف الرّحى لاستحاله اتصال الحركتين (چنانکه به زودی بیان خواهد شد)، كما يقع مثل ذلك (امرواجب باعث امرشنيع می شود) لاستحاله الخلاً. فإنّ الأمر الواجب وجوده (يعنى تخلل سکون) لا يُمنع أن يبطل ما من شأنه أن يبطل (يعنى حرکت سنگ آسیا)، أو يمنع ما شأنه أن يمنع (يعنى طبيعت سنگ آسیا را از تأثير)، و يكون (اسم يكون): القدر من الزّمان الذى فيه (قدر) الإبطال و المنع (خبريكون): بحسب المناسبه بين الفعل و الانفعال.

## ردّ ادله ی مجوّزين ۹۴/۰۴/۱۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ردّ ادله ی مجوّزين

بحث در ردّ دلائل مجوّزين داشتيم و دليل اول آنها را ردّ کرديم.

ص: ۴۸۱

ردّ دليل دوم: در دليل دوم گفتند اگر سکون بين دو حرکت فاصله شود یا سبب دارد و یا ندارد و اگر سبب دارد یا سبب وجودی است یا عدمی و هر سه شق تالی باطل است پس فاصله شدن سکون باطل است.

نکته: مدعای مجوّزين این بود که سکون واجب نیست و اتصال جایز است نه اینکه سکون ممتنع است و اتصال واجب، و این دليل ثابت می کند که فاصله شدن سکون ممتنع است و اتصال واجب.

توجیه: مفاد دليل این است که اگر سبب نباشد و یا سبب عدمی باشد فاصله شدن سکون باطل است ولی در جای که سبب وجودی باشد فاصله شدن سکون جایز است و اگر سکون فاصله نمی شود بخاطر این است که سبب وجودی حاصل نیست پس هم فاصله شدن سکون جایز است در جای که سبب وجودی باشد و هم اتصال جایز است در جای که سبب وجودی موجود

نباشد.

ردّ دلیل دوم: ابن سینا در شفا هم سبب وجودی برای سکون را بیان می کند هم سبب عدمی را ولی لاهیجی که کلام شیخ را خلاصه کرده سبب وجودی را طرح نمی کند فقط سبب عدمی سکون را طر می کند و می گوید: اینکه سه شق تالی باطل باشد صحیح نیست چرا که می تواند فاصله شدن سکون سبب عدمی داشته باشد و آن عبارت است از عدم میل تحریک و از آنجای که سبب مباشر حرکت میل است و وقتی که قوه ی محرکه تولید میل نکند متحرک حرکت نمی کند و در مانحن فیه چنین است سنگی که به قسر قاسر به سمت بالا حرکت می کند وقتی که میل قسری تمام شد دیگر حرکت به سمت بالا نمی کند و میل هم تولید نشده که به سمت پایین حرکت کند و لذا اندک مدتی ساکن می شود تا اینکه قوه ی محرکه میل طبیعی تولید کند و به سمت پایین حرکت کند.

ص: ۴۸۲

سوال: آیا می شود طبیعت ویا قوه ی محرکه موجود باشد و میل تولید نکند، این لغو نیست؟

جواب: وقتی که شی در مکان طبیعی خود نباشد قوه ی محرکه که همان طبیعت است میل به حرکت تولید می کند وزمانیکه شی در مکان طبیعی خود است طبیعت میل به سکون تولید می کند پس در صورت سکون شی طبیعت لغو نیست بلکه میل به سکون تولید می کند.

سوال: سنگ که به بالا پرتاب می شود وقتی که میل قسری تمام شد، چرا طبیعت یا قوه ی محرکه میل به حرکت تولید نمی کند، و حال آنکه در مکان طبیعی خود نیست؟

جواب: مانع وجود دارد و آن مانع عبارت است از باقی ماندن قوه ی قسریه ویا میل قسری است ولی از آنجای که میل قسری زیاد نیست نمی تواند تحریک به سمت بالا کند ولی آن قدر هست که بتواند مانع از تولید میل طبیعی شود ولذا سنگ مدت اندک ساکن می شود تا قوه قسری کاملاً زایل ویا خیل ضعیف شود و طبیعت ویا قوهی محرکه میل به حرکت تولید و سنگ به سمت پایین حرکت کند.

سوال: وقتی که قوه ی قسری میل طبیعی را باطل می کند آیا طبیعت وجود دارد ویا باطل می شود؟

جواب: وقتی که قوه ی قسری میل طبیعی را باطل کند طبیعت باقی است، و همین طبیعت بامیل قسری که قبول کرده تحریک را انجام می دهد و زمان هم که میل قسری تمام شد میل طبیعی ایجاد می کند، مثلاً وقتی که حرارت زیر آب قرار می گیرد میل طبیعی آب که برودت است از بین می رود ولی طبیعت وجود دارد و همین طبیعت است که با زایل شدن حرارت اقتضای برودت می کند و آب کم کم سرد می شود.

دلیل سوم: وقتی که به چرخ چاه کره ی می بندیم و روی چرخ سطح صاف قرار می دهیم بگونه ی که کره با سطح صاف تماس باشد، و چرخ چاه را حرکت می دهیم کره با سطح صاف فقط در یک نقطه تماس پیدا می کند و رد می شود. پس بین دو حرکت فقط یک آن فاصله است.

ردّ دلیل سوم: شیخ در ردّ این دلیل ابتدا جواب قیل را نقل می کند و نمی پسندد و لذا خودش دو جواب می گوید که اولی تفصیل جواب قیل است و دومی جواب خودش.

جواب قیل: کره ی حقیقی اصلا نقطه ندارد تا با سطح صاف در یک نقطه تماس داشته باشد، بلکه کره ی حقیقی تماسش بسطح است.

ابن سنیا: از این جواب خوشم نمی آید، یعنی باطل است بلکه نیاز به تفصیل دارد.

جواب اول: کره های که در اختیار ما است صاف و هموار نیست و لذا می توانند تماس در نقطه داشته باشند، اما کره ی حقیقی که افلاک است اصلا نقطه ندارد تا با سطح صاف در یک نقطه تماس داشته باشد.

افلاک یا فقط محیط است مثل فلک نهم و یا هم محیط و هم محاط مثل سایر افلاک. فلک نهم در سطح محدب اصلا تماس ندارد و افلاک دیگر هم در سطح محدب و هم در سطح مقعر تماس شان در نقطه نیست بلکه سطح با سطح تماس دارند و این تماس زمانی است نه آنی. پس کره ی حقیقی نقطه ندارد و تماسش با سطح دیگر در زمان است نه در آن.

جواب دوم: کره ی بسته شده به چرخ چاه را وقتی حرکت می دهیم یک قسمت آن تماس می شود با سطح صاف و از آنجای که خلاء محال است سایر قسمت ها تماس می شوند با جسم دیگر مثل هوا ولو ما آن جسم را بدلیل لطافت نمی بینیم، پس در حقیقت کره تماس می شود با کره ی که او را احاطه کرده است و تماس کره با کره در نقطه نیست در سطح است. مگر اینکه در یک کره سوزن فرو کنیم تا تماس در نقطه درست شود.

خلاصه: اولاً کره حقیقی نداریم تا با سطح صاف دریک نقطه تماس پیدا کند و ثانياً بر فرض کره داشته باشیم کره با سطح صاف تماس درنطقه ندارد، بلکه سطح کره با سطح که محیط است در زمان تماس می شود نه در آن. پس کره ی بسته شده در چرخ چاه نمی تواند دلیل باشد بر مدعای شما.

متن: وَأَمَّا الْحُجَّةُ الْأُخْرَى: فَيَجُوزُ أَنْ يَقُولُوا (مانعین) عَلَيْهَا: إِنَّ السَّبَبَ فِيهِ (سكون) عَدَمِي هُوَ عَدَمُ حَدُوثِ الْمِيلِ عَنِ (از جانب) الْقُوَّةِ الْمَحْرُكَةِ. فَإِنَّ هَذِهِ الْقُوَّةَ الْمَحْرُكَةَ إِنَّمَا يَحْرُكُ بِأَحْدَاثِ مِيلٍ. وَ قَدْ عَلِمْنَا أَنَّهَا (قوه محرکه) إِذَا كَانَتْ فِي مَكَانِهَا الطَّبِيعِيِّ لَمْ يَكُنْ لَهَا (قوه محرکه) هُنَاكَ (در مکان طبیعی) مِيلٌ إِلَى جِهَةِ أَلْبَتِيَّةِ (اصلاً)، وَ (حالیه) تَلَكُ الْقُوَّةِ (قوه محرکه) مَوْجُودَةً، فَلِذَلِكَ (چون حرکت با میل انجام می شود و گاهی قوه ی محرکه میل تولید نمی کند) تَجُوزُ فِي الْجِهَةِ الْأُخْرَى (جهت دیگر غیر از جهت طبیعی) الَّتِي تَرَامَتْ (قوه محرکه) إِلَيْهَا (جهت اخری) بِمِيلٍ (متعلق ترامت) قَاسِرٍ (یعنی میل که بوجود آورده)، (فاعل تجوز): أَنْ تَكُونَ مَمْنُوعَةً عَنِ الْمِيلِ الَّذِي يَحْدُثُهُ (میل) بِالطَّبِيعِ (متعلق ممنوعه): بِمَعَارِضِهِ الْمِيلِ الْقَسْرِيِّ، وَيَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ (معارضه) أَنْ لَا يَتَحَرَّكُ، وَ ذَلِكَ (قوه باشد و اثرش باطل شود/ قوه ی قسری منع کند) كَسَخُونَهُ الْمَاءِ الْغَرِيبِ إِذَا كَانَتْ قُوَّتُهُ بَعْدُ، فَإِنَّهَا (سخونت غریبه) مَانِعَةٌ عَنِ أَنْ تَنْبَعَثَ عَنِ طَبِيعَةِ الْمَاءِ بَرْدِهِ الطَّبِيعِيِّ. فَإِنَّا نَعْلَمُ أَنَّ الْمِيلَ الْغَرِيبَ يَسْتَوْلِي عَلَى الْمِيلِ الطَّبِيعِيِّ وَيَعْدِمُهُ (میل طبیعی)، وَيَمْنَعُ عَنْهَا الْحَرَكَهَ الطَّبِيعِيَّةَ، فَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ عِنْدَ انْتِهَاءِ الْحَرَكَهَ فِيهِ مِنَ الْمِيلِ الْغَرِيبِ بِقَدْرِ مَا يَمْنَعُ الْقُوَّةَ الطَّبِيعِيَّةَ عَنِ إِحْدَاثِ الْمِيلِ الطَّبِيعِيِّ، وَيَكُونُ أَوْضَعُ أَنْ يَقْوَى مَعَ تَلَكُ الْمَمَانِعِ عَلَى التَّحْرِيكِ فِي تَلَكُ الْجِهَةِ، بَلْ يَضْعَفُ عَنِ التَّحْرِيكِ، فَلَا يَحْرُكُ وَلَا يَضْعَفُ عَنِ مَمَانِعِهِ الطَّبِيعِيَّةِ مِنْ إِحْدَاثِ الْمِيلِ. فَلَا الْمِيلَ الْغَرِيبَ يَقْوَى عَلَى التَّحْرِيكِ (حال از میل غریب): غَالِبًا لِلْقُوَّةِ الطَّبِيعِيَّةِ، وَلَا الْقُوَّةَ الطَّبِيعِيَّةَ يَقْوَى عَلَى إِحْدَاثِ الْمِيلِ الطَّبِيعِيِّ إِلَى أَنْ يَبْطُلَ تَلَكُ الْبَقِيَّةِ مِنَ الْمِيلِ الْغَرِيبِ بِنَفْسِهَا أَوْ يُبْطِلُهَا سَبَبٌ آخَرٌ.

وَأَمَّا الْحُجَّةُ الدُّوَلَايِيَّةُ: فَقَدْ قِيلَ عَلَيْهَا: إِنَّ الْكُرَّةَ الْحَقِيقِيَّةَ لَا نَقْطَةَ حَقِيقَةَ لَهَا وَ أَمَّا تَمَاسُّ بِسَطْحِ.

وهذا [جواب] لا يعجبني [خوشم نمی آید]، بل الجواب الأصوب إنه حيث تكون كره حقيقته، فلا تكون إلما محاطاً بكرة أو لا محيط لها، كما في السماوات ولا يمكن هذا العمل [تماس درنقطه]. و حيث يمكن هذا العمل [تماس درنقطه] فلا تكون [تامه] كره حقيقته، و لو كانت [كره حقيقي] فربما استحال أن يماس دفعه و يزول و وجب أن تقف وقفه دفعه بلا- استحاله، و مع ذلك [جواب اول] فلا يخلو: إما أن يكون هناك بين الكره و الصِّفحة خلاء أو لا يكون. و يستحيل أن يكون خلاء، فيجب أن يكون بينهما [كره و صفحة] ملاء و كان سطح ذلك الملاء يلقى الصِّفحة و هو [سطح] بسيط مسطح [صاف] و سطح آخر يلقى تقيب الكره. و لم يجز أن يكون في وجهه [سطح آخر] نقطه غريبه من [ازناحيه] جسم آخر [مثل اينكه سوزن فروشده باشد]، فإنَّ النقطة لا يتعين لها في السطح البسيط وضع [اشاره حسی] متميز عن أن يكون من ذلك البسيط.

**ردّ ادله مانعين ۹۴/۰۴/۱۱**

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ردّ ادله مانعين

بحث درجواز وعدم جواز اتصال دو حرکت داشتیم، برخی اتصال دو حرکت را جایز می دانند و برخی دیگر اتصال دو حرکت را ممنوع می دانند و می گوید واجب است بین دو حرکت سکون فاصله شود. حجج هر دو گروه مجوزین و مانعین را بیان کردیم. مجوزین ادله مانعین را رد کرد، حال ببینیم جواب مانعین از ادله مجوزین چیست.

ردّ ادله مانعین اتصال دو حرکت:

دلیل اول: در این گفتند وصول متحرک به انتهای حرکت اول در آن صورت می گیرد که آن وصول یا مماسه نام دارد و شروع حرکت بعدی هم در آن رخ می دهد که آن مباینت و بین دو آن وصول و آن مباینت باید زمان سکون فاصله باشد؛ چرا که تتالی آنات باطل است.

ص: ۴۸۶

ردّ دلیل اول: این دلیل مغالطی است، چرا که مباینت از ابتدای مباینت تا انتهای حرکت ثانی را شامل است، مراد از آن مباینت چیست؟ آیا مراد آن اول مباینت است یا آنات بعدی مباینت؟

اگر مراد از آن مباینت آن اول مباینت باشد که طرف زمان حرکت ثانی است این آن با آن مماسه فرق ندارد، وقتی که مماسه و وصول حاصل شد مباینت هم حاصل می شود، و در حقیقت ما دو آن نداریم، بلکه یک آن داریم که بلحاظ منتهای حرکت اول بودن آن مماسه نامیده می شود و بلحاظ طرف و اول حرکت دوم بودن آن مباینت، بخصوص از نظر ارسطو و پیروانش که معتقد اند امور تدریجی اول از سنخ خودشان ندارند؛ اول حرکت حرکت نیست، اول زمان زمان نیست و اول مباینت مباینت نیست.

اگر مراد آنات بعدی باشد چرا که در هر لحظه مباینت صدق می کند این آنات آنات حرکت اند نه آن سکون، و در نتیجه بین آن مماسه و آن مباینت هر چند زمان فاصله است ولی زمان حرکت فاصله است نه زمان سکون.

اگر بجای مباینت لامماسه بگذارید باز همین دوشق که بیان شد طرح می شود، که آیا مراد از لامماسه آن اول لامماسه است و یا آنات بعدی، چنانچه مراد از لامماسه آن اول لامماسه باشد که طرف زمان حرکت ثانی است این آن با آن مماسه فرق ندارد و اگر مراد از لامماسه آنات بعدی باشد که حرکت در آن واقع می شود هر چند بین آن مماسه و آن لامماسه زمان فاصله است ولی این زمان زمان حرکت است نه زمان سکون.



خلاصه: در دلیل آن مباینت مشترک لفظی است بین آن اول مباینت و آنات بعدی مباینت به همین خاطر مغالطه رخ داده است، آن اول مباینت با آن مماسه فرق ندارد، دو چیز نیستند تا بین شان زمان سکون فاصله باشد و آنات بعدی مباینت هر چند با آن مماسه فرق دارد و بین شان زمان فاصله است ولی زمان سکون فاصله نیست بلکه زمان حرکت فاصله است.

قال (ابن سنا): ثم لأولئك (مجوزين) أن يعودوا (برگردد) وينقضوا حجج هؤلاء (مانعين).

أمّا الأولى: فإنّها سوفسطائية (مغالطه است) و ذلك (مغالطه) لأنه (۱) إنا أن يعني بالآن الّذى يكون فيه مبائناً طرف الزّمان الّذى يكون فيه [زمان] مبائناً، فيكون [آن] طرف الزمان المباینه الّتى هي الحركة فيكون ذلك [آن] بعينه الآن الّذى كان فيه مماساً، فلا يمتنع أن يكون طرف زمان الحركة شيئاً ليس فيه حركة، بل فيه [طرف زمان] أنّه مخالف للحركة و أن يكون طرف زمان المباینه هو نفس آن المماسّه، و [حاليه] ليس فيه [آن مماسه] مباینه.

(۲) وإن عني به [آن] آن يصدق فيه القول إن الشىء مباین، فحقّ أنّ بينهما [آن مماسه و آن مباینت] زماناً، لكنّه [زمان] الزّمان الّذى تحرّك فيه من المماسّه إلى ذلك البعد [فاصله]. وليس ذلك الزمان زمان السكون.

وخصوصاً و من مذهبهم (۱) أنّ الحركة و المباینه و ما يجرى ذلك المجرى [امور تدریجی] ليس له أوّل ما يكون حركة و مباینه.

## ردّ ادله ی مانعین اتصال ۹۴/۰۴/۱۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ردّ ادله ی مانعین اتصال

بحث در این داشتیم که آیا اتصال دو حرکت جایز است و یا باید بین دو حرکت سکون فاصله شود؟ گروهی معتقد اند که دو حرکت جایز است متصل باشند و گروهی دیگر اتصال دو حرکت را ممنوع می دانند، ادله هر یک از دو گروه را خواندیم و ادله گروه مجوزین را رد کردیم حال بحث در ردّ ادله ی مانعین داریم بر دلیل اول مانعین دو اشکال وارد است اشکال اول بیان شد.

ص: ۴۸۸

۱- (۱). رک: طبیعیات شفا، فن اول، مقاله ی سوم، فصل ششم.

اشکال دوم: a. مسافت حرکت تقسیم می شود به اقسام، و این انقسام به یکی از دو نحو است؛ ۱. یا انقسام مسافت توسط عرض مثلاً-رنگ است، ۲. و یا انقسام مسافت به فک و جدا کردنی است که تماس بین اجزا باقی باشد ولی اتصال باقی نباشد مثل اینکه برشی بزیم یا درجاده شیارهای باریک بزیم که اتصال از بین می رود ولی تماس بنحوی وجود دارد.

b. چنانکه درجایش بیان شده انقسام مسافت منشأ انقسام حرکت می شود و با تقسیم مسافت حرکت را تقسیم کنیم به اقسام که

هریک کدام جزء حرکت اولیه اند.

c. اگر این اجزاء را حرکات مستقل بحساب آوریم حرکات متعدد خواهیم داشت.

d. نسبت به اجزای مذکور دوا احتمال وجود دارد، یا بین اجزای حرکت سکون فاصله است و یا بین اجزای حرکت سکون فاصله نیست. حالا اگر بین اجزا سکون فاصله باشد مثل این است که بین دو حرکت سکون فاصله است و اگر سکون فاصله نباشد مثل این است که اتصال حرکات جایز است.

e. اگر بین حرکات سکون فاصله شود و ما متوجه تخیل سکونات نشویم، چنانکه در بطن حرکت برخی مدعی است که تخیل سکون سبب کنندی حرکت می شود، در این صورت حرف مستدل تمام است. اما درجایش بیان شده که سبب بطن حرکت تخیل سکونات نیست.

f. اگر بین اجزای حرکت سکون فاصله نشود وقتی که متحرک جاده را طی می کند از جزء مسافت به جزء دیگر مسافت می رسد بدون اینکه سکون فاصله شود. البته ممکن است سکون فاصله شود ولی واجب نیست پس لازم نیست بین دو حرکت یا دو جزء حرکت سکون فاصله نباشد.

ص: ۴۸۹

بعبارت دیگر چنانچه جاده كاملا از هم اجزایش جدا شود دراین صورت روشن است که بین اجزای حرکت سکون فاصله است. اما اگر جاده با رنگ تقسیم شود و یا به فلک بنحوی که تماس اجزاء باقی است و یا یک جاده آسفالت شده و جاده ی دیگر آجر فرش است دراین صور لازم نیست که سکون فاصله باشد، بلکه لیس بعید که سکون فاصله باشد. پس ادعای شما که می گوید اتصال جایز نیست باطل است.

ان قلت (وَأظن...): فرق است بین تقسیم مسافت با عرض و تقسیم مسافت با فلک، وقتی که جاده به فلک تقسیم شود دراین صورت تخلل سکانات بعید نیست، ولی زمانیکه مسافت با عرض تقسیم شود تخلل سکانات بعید است، بلکه با جاده ی صاف یکی است و اصلا احتمال تخلل سکانات را نمی توان طرح کرد.

بعبارت دیگر وقتی که مسافت با عرض تقسیم می شود جاده نسبت به متحرک اصلا تقسیم نمی شود بلکه نسبت به مسافت تقسیم می شود، و مهم در حرکت تقسیم مسافت نسبت به متحرک است نه نسبت به جاده. پس تخلل سکانات را نمی توانیم بعنوان یک احتمال مطرح کنیم.

قلت (وهذا لیس...): شما تفصیل دادید بین جاده ی که با عرض تقسیم شده و جاده ی که با فلک تقسیم شده و برای هر کدام حکم جدا گانه بیان کردید، اما من از این تفصیل خوشم نمی آید؛ چرا که مستدل نمی گوید اگر جاده چنین بود چنین می شود و اگر جاده چنان بود چنان...، بلکه مرز دار بودن مسافت را مانع از اتصال قرار داده است. مرزدار بودن مسافت و بالتبع مرز دار بودن حرکت در هر دو صورت صادق است چه آنجای که مسافت با عرض تقسیم می شود و چه آنجای که با فلک تجزیه شود. پس تفصیل شما نسبت به حرف مستدل بیجا است هر چند در واقع این تفصیل درست باشد.

دلیل دوم: وقتی که سنگی را به سمت بالا- پرتاب می کنیم حرکت سنگ در جای تمام می شود حال اگر در این جا سکون فاصله شود وبعد حرکت نزول شروع شود بین حرکت صعودی و نزولی فاصله است و دو حرکت داریم که یکی وصف صعود و دیگری وصف نزول دارد، اما اگر سکون فاصله نباشد لازم می آید که یک حرکت هم صفت صعود و هم صفت نزول را داشته باشد و این اجتماع ضدین است.

ردّ دلیل دوم: اتصال دو قسم است، اتصال موخّید و اتصال مفزّق و آنچه که موجب می شود دو حرکت یکی باشند اتصال موخّید است نه اتصال مفزّق، و حرکات صعودی و نزولی هر چند متصل اند ولی واحد نیستند پس اجتماع ضدین لازم نمی آید. عبارت دیگر اجتماع ضدین وقتی است که حرکت رفت و برگشت و صعود و نزول واحد باشند و وحدت زمانی است بین حرکت رفت و برگشت و صعود و نزول و در حرکت رفت و برگشت و صعود دو حرکت متصل است به نحوی که فصل مشترک دارند و چنین متصل می تواند وصف نزول و صعود را داشته باشد، چرا که هر چند اتصال است ولی وحدت نیست.

دلیل سوم: وقتی که سنگ را به طرف بالا پرتاب می کنیم سنگ به بجای می رسد که حرکت صعودی تمام می شود و حرکت نزولی شروع می شود اگر بین دو حرکت سکون فاصله باشد دو حرکت مستقل داریم اما اگر دو حرکت صعودی و نزولی یک حرکت باشد در این صورت لازم می آید که مبدأ و منتهای حرکت مستقیم یکی باشد و حال آنکه مبدأ و منتهای حرکت مستمر مستقیم نمی تواند یکی باشد. پس باید بین دو حرکت سکون فاصله باشد تا حرکت دو تا شود دو مبدأ و دو منتهای داشته باشد تا اشکال لازم نیاید.

ردّ دلیل سوم: دو حرکت صعودی و نزولی متصل است ولی این اتصال موّجّد نیست تا موجب شود مبدأ و منتهای حرکت مستقیم مستمر یکی باشد، بلکه دو حرکت متصل است و در عین حال دو تا است و لازم نمی آید که مبدأ و منتهای حرکت واحد مستقیم یکی باشد. پس همان مغالطه اتصال مفرّق و موّجّد در این جا هم وجب اشتباه شده است.

تاکید بحث: برای تقریب به ذهن می توانیم اشیاء را ملاحظه کن که جدای از هم و در تلوه هم اند، وقتی که این اشیاء روی خط مستقیم حرکت می کنند هر کدام از مبدأ شروع و به منتهای ختم می شود و دوباره از مبدأ شروع و به منتهای ختم می شود و هکذا، و در واقع هر متحرک مبدأ بعد مبدأ و غایت پشت غایت را طی می کنند و ما فکر می کنیم که یک مبدأ و یک منتهای وجود دارد. در مانحن فیه هم این طور است دو مبدأ و دو غایت پشت سر هم داریم و این بخاطر اتصال مفرق است که دو امر را متصل کرده است پس غایت و مبدأ یکی نیست بلکه دو مبدأ و دو غایت است که اشکال ندارد.

دلیل چهارم: اگر حرکت کیفی انجام شد مثلاً جسم از سواد به سمت بیاض آمد و بعد دوباره از بیاض به سمت سواد حرکت کرد، حال اگر بین دو حرکت سکون فاصله نباشد و بلا فاصله بعد از حصول بیاض کدر شود و اندک سواد را پیدا کند لازم می آید که شیء قوه بیاض پیدا کند، چرا که سواد قوه بیاض است، و از طرفی بیاض بالفعل را هم دارد و این بمعنای آن است که یک شیء قوه خودش باشد، که باطل است. اما اگر بین دو حرکت سکون فاصله باشد در این صورت لازم نمی آید اجتماع قوه و فعلیت بیاض، چرا که در حرکت اول بیاض را داریم و در حرکت دوم سواد را.

جواب اول: می شود دو حرکت متصل باشد و درعین حال محال لازم نیاید؛ چرا که در زمان که بیاض بالفعل است است سواد نیست تا بیاض بالقوه باشد بلکه توجه به سواد است و توجه به سواد قوه ی بیاض نیست، و در زمان دیگر که يتسود است بیاض بالقوه ولی بیاض بالفعل نیست. پس فعلیت و قوه جمع نمی شود بلکه قوه و فعلیت در دوزمان است دریک زمان بیاض بالفعل است و در زمان دیگر بیاض بالقوه. خلاصه حرکت ولو واحد است ولی دو قطعه دارد و قطعه ی اول بیاض بالفعل است و در قطعه ی دوم سواد بالفعل و بیاض بالقوه و لذا لازم نمی آید شیء قوه خودش باشد.

تذکر: در این جواب ابن سینا بیاض بالفعل و بیاض بالقوه را دوتا نکرد، بلکه زمان را دوتا کرد، که یک بیاض فعلیتش دریک زمان و قوه اش در زمان دیگر است و لذا اجتماع قوه و فعلیت یک شی لازم نمی آید.

جواب دوم: می شود دو حرکت مذکور متصل باشد و درعین حال اشکال لازم نمی آید؛ چرا که بیاض بالفعل با بیاض بالقوه دوتا است به این معنا که بیاض بالفعل قوه نمی شود برای بیاض که خودش باشد بلکه قوه می شود برای بیاض بعدی و این اشکال ندارد که بیاض بالفعل قوه شود برای بیاض دیگر. در مانحن فیه این گونه است در مسیر اول بیاض بالفعل می شود در مسیر بعدی قوه ی بیاض دیگر پیدا می کند و این اشکال ندارد.

خلاصه: دوتا بیاض داریم یک بیاض بالفعل که الان حاصل است و دیگری بیاض بالقوه که بعد می آید و این اشکال ندارد.

متن: علی أنّ جمیع ذلک ینتقض اذا کان المتحرک فیه اعنی المسافه قد عرض فیه فصول بالفعل بان صار بعضه اسود و بعضه ابيض و کان اجزاء منضوده علی التماس فکانت هناک حدود بالفعل.

لكنه ليس بعيد ان يقال انه اذا عرض ذلك وجب ان يقع عند الفصول بالفعل وقفات و يكون الحركة ابطاء منها لو لم يكن.

واظن ان بعضهم قال اميا المقطوع فكل و اميا ان يكون النهايات فيه بالفرض كما بين السواد و البياض فان الشىء لا يكون بالقياس الى المتحرك ذا حدود بل بالقياس الى تلك الكيفيات و هو بالقياس الى المتحرك متصل كانه لا بياض فيه و لا سواد.

وهذا ليس يعجبني فانه لم يكن المانع الذي اورده امرا بالقياس الى شىء بل كان لوجود امر بالفعل موصل إليه و منفصل عنه و هاهنا ذلك الحكم موجود لا شك فيه فهنا حد بالفعل بين السواد و البياض و مسلم انه اذا لم يكن ذلك لم يكن حد بالفعل البته الاطراف المسافه.

واميا الحجه الثانيه فلاولئك ان يكونوا ان الحركة الواحده ليست تكون واحد على اى نمط من الاتصال اتفق كما ان الخط الواحد ليس واحدا على اى نمط من الاتصال اتفق بل الاتصال الموحد للمقادير و ما يشبهها هو الاتصال المعدوم فيه الفصل المشترك بالفعل.

واما الاتصال المزدى يكون بمعنى الاشتراك فى طرف فذلك لا يجعل الخطوط و الحركات و غير ذلك شيئا واحدا الوحده التى لا كثره فيها بالفعل عسى بالقوه و الا فالثالث يحيط به خط واحد بالحقيقه.

وقد عرفت ان الاتصال منه موحد و منه مفرق فلا يكون اذن هاتان الحركتان حركه واحد بالاتصال الموحد بل حركتان اثنتان بينهما الاتصال المفرق.

وبهذا يعلم أيضا الغلط فى الحجه التى يتلوها و انه انما كان الغايه هى بعينها لمبدئ لو كان اتصال موحد مفرق و الاشياء المتفرقه المتتاليه قد يجوز ان يكون منها غايات بعد غايات.

وَأَمَّا الْحَجَّه الْأَخِيرَه: فَهِيَ سَخِيفَه وَ ذَلِكَ أَنَّهُ عِنْد مَا صَارَ أَيْضَ لَا يُقَالُ أَنَّهُ يَتَسَوَّدُ بَلْ ذَلِكَ بَعْدَهُ فِي زَمَانٍ طَرَفَهُ هُوَ ذَلِكَ الْآنَ الَّذِي هُوَ فِيهِ أَيْضَ.

ومع ذلك فلا يستمر احتجاجهم اذ قال قائل انّ هذا الابيض بالفعل هو بالقوه ابيض اخر أيضا لانه في قوته ان يحلّ فيه بياض اخر غير هذا البياض وقد يخللها زمان يفصل بينهما فيكون بالقياس الى هذا البياض الموجود لا قوه له عليه و بالقياس الى بياض منتظر له قوه عليه.

ثم قال: و اذ قد اوضحنا حجج هؤلاء فبالحرى ان نعرف نحن الحجه التي لاجلها تمسكنا باحد المذهبين.

## دليل شيخ بروجوب تخلل سكون ٩٤/٠٤/١٣

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دليل شيخ بروجوب تخلل سكون

دليل شيخ بروجوب تخلل سكون:

شيخ در اين دليل بيان مي كند كه هر حركتي ناشي از ميل است و متحرك كه از مبدأ شروع وبه انتها ختم مي شود در آن صول داراي ميل است والا حركت به انتها واصل نمي شد، ميل در آن وصل ميل وصول نام دارد وقتي كه صول شد يا حركت صدق مي كند ويا لا حركت اگر لا حركت باشد وبعد حركت شروع شود روشن است كه ميل قبل باطل مي شود و حركت بعدى با ميل بعدى شروع مي شود پس سه حالت داريم يكي آخر ميل اول ديگري اول ميل حركت دوم وسومي لا حركت كه آن آخر ميل اول آن لا حركت هم است ولي آن اخر ميل اول با آن اول ميل ثاني فرق دارد، نه اينكه يكي باشد، مثلا حركت صعودي ونزولي ويا حركت رفت وبرگشت روشن است كه ميل حركت اول باميل حركت دوم فرق دارد وآن آخر ميل اول با آن اول ميل دوم هم فرق دارد.

ص: ٤٩٥

مقدمات دليل :

مقدمه اول: براي هر حركتي ميل لازم است حال يا ميل طبيعي است، يا ميل قسري ويا ميل ارادي.

دليل تجربى: وقتي كه سنگي را ننگه مي داريم به دست ما فشار وارد مي آورد ودر حقيقت دست ما را دفع مي كند. و متحرك هم مزاحم هاي سر راهش را بر مي دارد و اين ايجاي فشار و دفع مزاحم حاكي از قوه اي است كه در متحرك وجود دارد و اين قوه ميل است.

مقدمه دوم: اين ميل اگر به خودش نگاه كنيم صرف نظر از اثرش از امور معنوي است يعنى داراي صورت نيست، اما اثر آن وصول متحرك است به حدود حر كات، به اين صورت كه متحرك را مبدأ دور وبه انتها نزديك مي كند.



دور کردن متحرک از مبدأ لازمه اش این است که موانع سرراه متحرک را دفع کند و میل با برطر کردن موانع از سرراه متحرک متحرک را از مبدأ دور و به منتها نزدیک می کند.

مقدمه سوم: این میل که ثابت شد در هر حرکت وجود دارد باید تا آخر حرکت وجود داشته باشد، چرا که وصول در حدود حرکات بدون علت نمی تواند باشد پس در آن وصول هم میل وجود دارد.

مقدمه چهارم: محال است که آنچه متحرک را از مبدأ جدا کرد غیر از علت باشد که متحرک را به منتها واصل می کند.

مقدمه پنجم: علت که متحرک را از مبدأ جدا می کند و به مقصد می رساند بلحاظ اینکه موانع را برطرف می کند میل نامیده می شود اما باعتبار موصل بودن میل نامیده نمی شود پس یک چیز است که هم میل است و هم موصل.

ص: ۴۹۶

مقدمه ششم: آنچه را که میل نامیدیم در آن وجود دارد برخلاف حرکت قطعی که در آن وجود نمی‌گیرد بلکه در زمان موجود می‌شود (البته حرکت توسطیه در آن وجود می‌گیرد و ادامه دارد) و این میل در طول حرکت وجود دارد ولی گاهی در آن وجود می‌گیرد و لذا میل آنی است.

مقدمه هفتم: این میل چنانچه قطع و یا فاسد نشود حرکت که اثر آن است هم ادامه خواهد داشت و اگر فاسد شود آیا میل آخر همان فساد میل اول است یا مقارن آن بوجود می‌آید روشن است که میل ثانی غیر از میل اول است و غیر از فساد میل اول.

مقدمه هشتم: هر جای که دو حرکت است دو میل وجود دارد.

متن: فنقول: (۱) إِنَّ كَلَّ حَرَكَةً بِالْحَقِيقَةِ فَهِيَ تَصْدُرُ عَنِ الْمِيلِ، يُحَقِّقُ [اثبات می‌کند] ذَلِكَ الْمِيلِ وَ [عطف تفسیر بر یحقیق] يَدُلُّ عَلَى وَجُودِهِ [میل] انْدِفَاعُ الشَّيْءِ الْقَائِمِ أَمَامَ الْمُتَحَرِّكِ وَ اِحْتِيَاجُ الْمُتَحَرِّكِ إِلَى قُوَّةٍ يَمَانَعُهُ بِهَا [قوه]. (۲) وَ هَذَا الْمِيلُ فِي نَفْسِهِ [اگر به خودش نگاه کنیم صرف نظر اثرش] مَعْنَى مِنَ الْأُمُورِ يَتَوَصَّلُ بِهِ إِلَى حُدُودِ الْحَرَكَاتِ، وَ ذَلِكَ [وصول به حدود حرکات] بِإِبْعَادِ الْمُتَحَرِّكِ مِنْ شَيْءٍ [مبدأ] يَلْزِمُ ذَلِكَ الْإِبْعَادَ مَدَافِعَهُ لِمَا [موانع] فِي وَجْهِ الْحَرَكَةِ [در طریق حرکت]، وَ [عطف بر ابعاد] بِتَقْرِيبِهِ مِنْ شَيْءٍ [منتها]. (۳) وَ مُحَالٌ أَنْ يَكُونَ الْوَاصِلُ إِلَى حَدِّ مَا وَاصِلًا بِلا عِلَّةٍ مُوجُودَةٍ مُوَصِّلَةٍ. (۴) وَ مُحَالٌ أَنْ تَكُونَ هَذِهِ الْعِلَّةُ غَيْرَ الَّتِي أَزَالَتْ [جدا کرده متحرک را] عَنِ الْمُسْتَقَرِّ الْأَوَّلِ. (۵) وَ هَذِهِ الْعِلَّةُ لَهَا قِيَاسٌ إِلَى مَا [مزاحم] تَزِيلُهُ وَ تَدَافِعُهُ، وَ بِذَلِكَ الْقِيَاسِ تَسْمَى مِيلًا، فَإِنَّ هَذَا الشَّيْءَ مِنْ حَيْثُ هِيَ مُوَصِّلٌ لَا تَسْمَى مِيلًا، وَ إِنْ كَانَ الْمَوْضُوعُ [موصوف هر دو صفت] وَاحِدًا.

(۶) وَ هَذَا الشَّيْءُ الَّذِي يَسْمَى مِيلًا قَدْ يَكُونُ مُوجُودًا فِي آنٍ وَاحِدٍ. وَ إِنَّمَا الْحَرَكَةُ هِيَ الَّتِي عَسَى أَنْ يَحْتَاجَ وَجُودَهَا إِلَى اتِّصَالِ زَمَانٍ.

(۷) والمیل مالم یقسر و لم یقمع أو لم یفسد فإنّ الحرکه الّتی تجب عنه تكون موجوده. و إذا فسد المیل لم یکن فسادہ هو نفس وجود میل آخر، بل وجود المیل الآخر بسبب معنی آخر ربّما قارنه [دلیلش هم این است که گاهی میل ثانی حادث نمی شود].

(۸) فإذا حدثت حرکتان فعن میلین.

## توضیح مقدمه ی هشتم ۹۴/۰۴/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: توضیح مقدمه ی هشتم

بحث در این داشتیم که بین دو حرکت باید سکون فاصله باشد و اتصال دو حرکت ممتنع است. برای این مدعا ابن سینا دلیلی که هشت تا از مقدماتش را خواندیم.

مقدمه ای اخیر این بود که برای هر حرکتی میل لازم است پس اگر متحرک حرکت رفت داشت و بعد شروع کرد به حرکت برگشت میل که حرکت رفت را بوجود آورده نمی تواند حرکت برگشت را هم بوجود آورد، تا علت وصول که میل اول است بعینه علت مفارقت هم باشد، بلکه باید میل جدید حرکت برگشت را بوجود بیاورد.

همان گونه که بیان شد میل از موجوداتی است که در آن وزمان وجود دارد پس این میل جدید که علت حرکت برگشت است آن اول حدوث دارد؛ چرا که میل مثل لاحت حرکت آنی الوجود است یعنی در هر آن که حرکت نباشد لاحت حرکت صادق است، برخلاف حرکت و سکون که در زمان وجود دارند در آن اول حرکت و سکون صادق نیست و لذا آن اول حدوث ندارند. پس میل و لاحت آن اول حدوث دارد ولی حرکت و سکون آن اول حدوث ندارند.

حرکت مستقیم و حرکت دورانی قسری هم در زمان رخ می دهند و هم در لازم، بلحاظ اینکه تدریجی است در زمان رخ می دهد و باعتبار آنکه قطع و تمام می شوند در لازم واقع می شوند، اما حرکت استداری فلک در زمان و لازم رخ نمی دهد بلکه سازنده ی فلک است.

ص: ۴۹۸

در حرکت آینی متحرک در هر لحظه در حدّی است که قبل و بعد از آن لحظه در آن حد وجود ندارد پس حرکت آینی تقدم و تاخر زمانی دارد، هم چنین حرکت کمی و کیفی، امّا حرکت وضعی فلک چنین نیست و لذا لاهیجی می گوید حرکت و سکون « علی وجه ما » در زمان است، یعنی حرکت مستقیم و مستدیر قسری، نه حرکت مستدیر ازلی و یا حرکت آینی و وضعی غیر فلکی باشد، نه حرکت وضعی فلک، در زمان واقع می شود.

فرق لاحت و سکون: سکون عدم حرکت چیزی است که من شأنه ان یتحرک، ولی لاحت عدم حرکت است مطلق است. به همین جهت سکون مثل حرکت زمانی است ولی لاحت زمانی نیست.

وقتی که سنگ را به سمت بالا- پرتاب می کنیم بجای می رسد که حرکت تمام می شود و لا-حرکت صادق می کند این لا-حرکت منتهای حرکت اول است قبل از اینکه حرکت برگشت شروع شود هم لا-حرکت صادق است پس دوتا لاحرکت داریم یکی لاحرکت که بعد از حرکت اول است و دیگری لاحرکت که قبل از حرکت دوم است. آن لاحرکت بعد از حرکت اول و آن وصول حرکت اول است دوتا نیست و همین طور آن مباینت با آن لاحرکت قبل از حرکت دوم دوتا نیست. پس بین آن وصول و آن مباینت یک آن دیگری نداریم که آن لاحرکت باشد.

متن: وإذا وُجد [متحرك] ميلٌ آخر إلى جهة أُخرى، فليس يكون هو [ميل آخر] هذا الموصول [ميل اول که موصل است] نفسه، فيكون [حتى أن يكون] هو [ميل واحد] بعينه عله للوصول و للمفارقة معاً، بل يحدث لامحاله ميل آخر له [ميل دوم] أول حدوث وهو [ميل دوم] في ذلك الاوّل [يعنى اول حدوث] موجود، إذ ليس وجوده [ميل] متعلقاً بزمان الحركة و السكون اللذين ليس لهما أول حدوث، إذ لا يوجدان [حرکت و سکون] على وجه ما إلاً في زمان و إلاً بعد زمان، إذ الحركة مقتضيه لأين لم يكن الجسم قبله فيه و لا يكون بعده فيه، فيقتضى تقدماً و تأخراً زمانياً، [مربوط به إذ ليس وجوده...:] بل هو كالأحرکه التي تكون في كل آن. فكذاك [همان گونه که لاحرکت می تواند در آن باشد] الآن المذی قد يحدث طرف الحركة يجوز أن يكون بعينه حدّاً للأحرکه، حتى يكون للأحرکه موجوداً في آن، هو [آن] طرف حرکه مستمره الوجود، فلا- يحتاج بين الحركة و بين اللأحرکه إلى آن و آن، بل يكفي آن واحد [که هم آن وصول است و هم آن لا-حرکت یا هم آن مباینت است و هم آن لاحرکت]، و لا يعرض محال لأنّ ذلك الآن [آن واحد] لا يكون فيه ما يقتضى الحركة و ما يقتضى السكون معاً، بل واحد منهما.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه دلیل ابن سینا

بحث در این بود که بین دو حرکت مختلف باید سکون فاصله شود. ابن سینا برای این مدعا استدلال اقامه کرد و رسیدیم به این جا که برای حرکت اول آن آخر میل اول وجود دارد و برای حرکت دوم آن اول میل دوم، ولی آن لاکرکت با آن وصول دوتا نیست بلکه آن لاکرکت با آن آخر میل اول یکی است هم چنین آن لاکرکت با آن اول میل ثانی یکی است.

مقدمه نهم: آن اول میل ثانی با آن آخر میل اول دوتا است نه یکی.

دلیل: اگر آن آخر میل اول و آن اول میل ثانی دوتا نباشد لازم می آید اجتماع نقضین که باطل است پس آن آخر میل اول و آن اول میل ثانی دوتا است.

بیان ملازمه: میل اول یا میل موصل در آن آخر وجود دارد یعنی مقتضی حصول است، چرا که آن آخر وقتی آن موصل است که میل موصل در آن وجود داشته باشد، والا آن آخر یا آن موصل نخواهد بود. حال چنانچه آن آخر میل اول با آن اول میل ثانی یکی باشد معنایش این است که همان میل موصل که مقتضی حصول است مقتضی مابینت یا لاحصول هم باشد و حصول با لاحصول تناقض دارد پس میل موصل نمی تواند هم مقتضی حصول باشد و هم مقتضی لاحصول و در نتیجه آن آخر میل اول با آن ثانی میل دوم نمی تواند یکی باشد.

ان قلت (لاتصغ...): آن آخری میل اول و آن اول میل ثانی یکی است ولی تالی فاسد که شما گفتید لازم نمی آید؛ چرا که تالی فاسد وقتی است که یک میل هم اقتضای حصول داشته باشد و هم اقتضای لاحصول ولی می شود در یک آن دوتا میل باشد که یکی اقتضای حصول و دیگری اقتضای لاحصول داشته باشد، مثل وقتی که سنگ را به سمت بالا پرتاب می کنیم که در حین رفتن دوتا میل است یکی میل قسری و دیگری میل طبیعی، در مانحن فیه هم می شود در حین وصول دوتا میل باشد که یک میل اقتضای وصول و حصول و دیگر اقتضای مابینت و لاحصول. پس دوتا مثل داریم که دو اقتضا دارد و این اشکال ندارد.

ص: ۵۰۰

قلت: یک متحرک نمی تواند در یک آن دوتا میل داشته باشد که یکی اقتضا وصول و حصول را و دیگر اقتضا کند مابینت و لاحصول کند، چرا که حصول و لاحصول متناقض اند و نمی در یک جا جمع نمی شوند. و در سنگی که به سمت بالا پرتاب می شود هم فقط میل قسری وجود دارد و میل طبیعی مغلوب میل قسری است، بله مبدأ میل طبیعی وجود دارد که با زوال میل قسری ایجاد میل می کند، چنانکه در آب وقتی حرارت وجود دارد برودت وجود ندارد بلکه مبدأ برودت وجود دارد، و با زوال حرارت برودت ظاهر می شود.

مقدمه دهم: حال که آن آخر میل اول یا آن میل موصل با آن اول میل ثانی یا آن میل مابینت دوتا است، دوا احتمال دارد یا آن

میل موصل موصل است زمانا ویا میل موصل مصل است آنأ.

اگر میل موصل که گفتیم در آن آخر وجود دارد موصل باشد زمانا یعنی حصول و موصلیت زمانی طول بکشد ولو اندک روشن است که سکون فاصله شده بین دو حرکت؛ چرا که وصول و لاحت حرکت که ادامه دارد سکون است.

اگر میل موصل موصل باشد آنأ باید بین آن موصل و آن مباینیت زمان فاصله باشد، چرا که تتالی آنات محال است.

ابن سینا: نزدیک تر به حق این است که موصلیت زمانی طول می کشد حد اقل دو لحظه طول این می کشد و این موصلیت لاحت است و سکون، اما ما موصلیت آنی را طرح کردیم تا شبه ی عدم سکون را که در فرض دو آن بود باطل کنیم.

تذکر (۱): استدلال ابن سینا خیل شبیه به دلیل اول مانعین است، ولی مانعین بخاطر اینکه میل را مطرح نکردند، نتوانست ثابت کند که آن وصول غیر از آن مباینیت است، اما شیخ با اثبات میل در حرکت ثابت کرد که آن وصول غیر از آن مباینیت است و استدلال را ادامه داد.

ص: ۵۰۱

تذكر (٢): ثقل دليل شيخ روى دوش دو مقدمه است، يكى اينكه در هر حرکتى ميل وجود دارد و ديگر آنكه ميل در آن وجود دارد و در نتیجه در آن وصول و آن مباينت ميل وجود دارد.

متن: و أمّا الآن العدى فيه [آن] أوّل وجود الميل الثانى فليس هو [آن] الآن العدى فيه [آن] آخر وجود الميل الأوّل العدى بينا أنه يكون [ميل] فيه [آن] موجوداً عند ما يكون موصلاً. (١) فان كان يبقى موصلاً زماناً فقد صحّ السكون (٢) وإن كان لا يبقى موصلاً إلّا أنا فليس ذلك الآن آخر، إلّا أن يكون ما هو له آخر موجوداً فيه اذا ما هو آخر له هو موصل و الموصل لا يكون موصلاً و هو غير حاصل. و إنّما لم يكن الآن واحداً لأنّ الشىء لا يكون فى طبيعته ما يوجب [يعنى مقتضى] الحصول و ما يوجب [يعنى مقتضى] اللماحصل معاً، فيكون [حتى أن يكون] طباعه [ميل موصل] يقتضى أن يكون فيه اقتضاء بالفعل و أن لا يكون اقتضاء بالفعل. فاذن آن آخر الميل الأوّل غير آن أوّل الميل الثانى.

ولا- نضع الى من يقول أنّ الميلين يجتمعان فكيف يمكن ان يكون شىء فى بالفعل مدافعه جهة او لزومها و فيه بالفعل التّنى عنها فلا- تظن أنّ الحجر المرمى الى فوق فيه ميل الى اسفل البته بل مئيد من شانہ ان يحدث ذلك الميل اذا زال العائق و قد يغلب كما أنّ فى الماء قوّه و مبدأ يحدث البرد فى جوهر الماء اذا زال العائق و قد يغلب.

فقد بان ان الانين متباينان و بين كل اينن زمان.

والاشبه ان يكون الموصل يبقى موصلاً زماناً لكننا اخذناه موصلاً آنّا ليكون اقرب الى الموجب لعدم السكون فقد انحلت الشبهه». انتهى كلامه مع ادنى توضيح.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقابل حرکت و سکون

لاهیجی: دلیلی که ابن سینا بر جوب سکون بین دو حرکت اقامه کرده متقن است کسی که به آن اطلاع پیدا و تشکیک کند معلوم است که اهل تحصیل نیست، و از استدلال سر در نمی آورد.

از دوقول جواز اتصال دو حرکت که افلاطون قائل است و وجوب تخلل سکون بین دو حرکت که ارسطو معتقد است، مصنف قول ارسطو را می پذیرد و مساله را چنین توضیح می دهد:

دو حرکت که روی خط مستقیم است و زاویه تشکیل می دهد، مثل حرکت روی دوضلع زاویه و یا دو حرکت رفت و برگشت که منعطف اند یعنی حرکت رفت و حرکت برگشت روی یک خط است واجب است بین شان سکون فاصله باشد.

توضیح مطلب: دو حرکت مستقیم که در امتداد هم نباشد و یا دو حرکت صعودی و نزولی به سه نحو ممکن است: ۱. دو حرکت زاویه تشکیل دهند، ۲. دو حرکت قوس تشکیل دهند، ۳. دو حرکت منعطف باشند به این صورت که روی همان خط که رفته است برگردد. و از این سه قسم فقط قسم دوم جایز است دو حرکت متصل باشند اما دوقسم دیگر واجب است که بین شان سکون فاصله باشد.

دلیل: دلیل مدعا همان است که شیخ بیان کرد که باید بین دو آن میل وصول و آن میل لاوصول باید سکون فاصله باشد.

مساله دهم: تقابل حرکت و سکون.

در تقابل حرکت و سکون دو مطلب اتفاقی است و دو مطلب دیگر اختلافی، اما دو مطلب اتفاقی، یکی اینکه بین حرکت و سکون تقابل وجود دارد و دیگر آنکه بین حرکت و سکون تقابل سلب و ایجاب نیست، چرا که سکون سلب مطلق حرکت نیست، بلکه سلب حرکت از چیزی است که شأنیت حرکت دارد و همین طور تقابل تضایف نیست؛ چرا که تصور حرکت بستگی به تصور سکون ندارد و حال آنکه متضایفان متکافئان اند در ذهن و...، اما دو مطلب اختلافی یکی اینکه بین حرکت و سکون تقابل تضاد است و یا تقابل عدم و ملکه اختلاف است و دیگر آنکه کدام سکون با حرکت تقابل دارد.

ص: ۵۰۳

اختلاف اول قوم: آیا بین حرکت و سکون تقابل تضاد است یا تقابل ملکه و عدم؟

منشاء اختلاف: وقتی جسم از مکانش حرکت نمی کند دو عنوان بر آن صادق است، یکی اینکه جسم از مکانش حرکت نکرده و حال آنکه شأ نیست حرکت را دارد. و دو آنکه این در طول زمان برای جسم است. این دو عنوان متلازم اند چرا که اگر صدق کند که جسم از مکانش حرکت نکرده صدق می کند که آن این را در طول زمان دارد و بالعکس چنانچه جسم یک



این را دو طول زمان داشته باشد صدق می کند که از مکانش حرکت نکرده است.

اگر مراد از سکون عدم حرکت از مکان باشد سکون امر عدمی است و تقابل سکون و حرکت تقابل عدم و ملکه است، و چنانچه سکون تفسیر شود به حفظ این در طول زمان در این صورت سکون امر وجودی است، و تقابل حرکت و سکون تقابل تضاد خواهد بود.

حکما: معنای مطابقی سکون معنای اول است و معنای دوم لازم معنای مطابقی است. در نتیجه بین حرکت و سکون تقابل عدم و ملکه است.

متکلمین: معنای مطابقی سکون معنای دوم است و معنای اول لازم معنای مطابقی است. بنابراین سکون و حرکت تقابل تضاد دارند.

مصنف: معنای سکون حفظ نسبی است که جسم به اجسام دیگر دارد. برگشت و مودای این تفسیر آن است که سکون استقرار جسم در مکان واحد و امر وجودی است.

دلیل حکما: این سینا برای اثبات مدعای حکما ورد کلام متکلمین قاعده ی را ذکر و از آن قاعده استفاده می کند

قاعده: اگر دو چیزی ضد هم باشند حدّ آن دو چیز هم ضد هم اند و در نتیجه می توانیم حد یکی از ضدان را اصل قرار دهیم و حد دیگر را از آن اخذ کنیم. به این نحو که مقابل آن حد ضد اول را حدّ قرار دهیم برای ضد دوم. ( البته طریق حدّ منحصر به این راه نیست ولی می توانیم از طریق استفاده کنیم).

حدّ حرّكت: كمال اول لما هو بالقوه من حيث هو بالقوه. پس در تعريف حرّكت سه چيز داريم: كمال، اول و بالقوه.

باتوجه به قاعده مذکور چنانچه حرّكت و سکون ضدان باشند بايد بتوانيم حد سکون را از اين تعريف بدست آوريم، به اين نحو كه مقابلات اين سه امر را در تعريف سکون بياوريم.

متن: و لَعْمَرِي [به بخشنده ي عمرم قسم] اَنْ من وقف عليه [دليل ابن سينا] ثم تشكك فيه، فليس من التحصيل بشيء [با استدلال سروکار نداشته است].

والمصنّف اختار مذهب أرسطو فقال: ولا اتصال لذوات (١) الزوايا؛ أي لحرّكتين الواقعتين على خطّين مستقيمين متلاقين بنقطه على غير استقامه [در مقابل حرّكت رفت و برگشت]، كضلعى الزاويه.

(٢) والانعطاف، عطف على الزوايا أي و لذوات الانعطاف. و المراد منها: الحرّكتان الواقعتان على خطّ واحدٍ مستقيمٍ ذهاباً ورجوعاً من غير حدوث زاويه، فالمراد بالانعطاف الرجوع إلى الصوب [طرف، سمت] الاوّل بقريته المقابله [انعطاف] مع الزوايا، فتدبّر.

واعتمد في الاستدلال على الحجّه التي اعتمد عليها الشيخ، فإشار إليها بقوله: لوجود زمانٍ بين آني الميّلين أي ميل الوصول وميل اللّاوصول على ما عرفت.

المسأله العاشره في تقابل الحرّكه و السّكون

لاختلاف في أنّ السّكون تقابل الحرّكه، لكن اختلفوا في أنّه ضدّ للحرّكه أو عدم ملكه لها؟

ومنشأ الخلاف: أنّ الجسم إذا لم يكن متحرّكاً عن مكانه مثلاً؛ فهناك أمران متلازمان:

أحدهما: عدم الحرّكه عنه [مكان]، مع أنّ من شأنه أن يتحرّك عنه [مكان].

والثاني: أين له [جسم] موجود زماناً [درطول زمان].

فإنّ كان المراد من السّكون هو المعنى الأوّل و الثاني لازم له [معناى اول] كان عدميّاً، و إن كان [سكون] هو المعنى الثاني والأوّل لازم له [معناى ثانی] كان [سكون] وجوديّاً و ضدّاً للحرّكه.

فالحکماء ذهبوا إلى الأوّل.

والمتمكّمون إلى الثّاني.

واختاره [معناى ثانی] المصنّف فقال: و السّیكون حفظ النسب، الحاصله للجسم [جسم ساکن] إلى أشياء ذوات الأوضاع  
فیقول [تعریف مصنف برمی گردد] إلى استقرار الجسم فی المكان الواحد.

وأما مذهب الحکماء فحاصل ما قال الشیخ فی [سکون / مذهب حکما] فی "طبیعیات الشفاء" هو: « أنّ الضدّین يجب أن یكونا  
بحیث یمكن أن یقتضب؛ أى یقتطع و یؤخذ حدّ أحدهما من حدّ الآخر، و یكون حدّ الضدّ یوازی [یعنی موازی است  
بنحومقابل] به حدّ ضده، و یقابله و یكون للامتحان سبیل إليه [اخذ... / موازی بود]، و إن لم یجب أن یكون طریق الحدّ منحصرأ  
فی ذلك [اخذ حد ضد از حد ضد، انتقال از حد ضد به حد ضد].

و حدّ الحرکه، إذا خصّصناها [حرکت] بالحرکه المکاتیه صار هكذا الحرکه کمال أوّل فی الأین لما هو بالقوه ذو این من حیث  
هو بالقوه. ففی هذا الحدّ ثلاثه الفاظ الكمال و الأوّل و القوه.

### دلیل حکما براینکه حرکت ملکه وسکون عدم ملکه است ۹۴/۰۴/۱۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل حکما براینکه حرکت ملکه وسکون عدم ملکه است

بحث در این داشتیم که بین سکون و حرکت تقابل است، اما اینکه تقابل شان تقابل عدم و ملکه است و یا تقابل تضاد اختلاف  
است. حکمال تقابل حرکت وسکون را تقابل عدم و ملکه می داند و متلکمین معتقد اند که بین سکون و حرکت تضاد است.

دلیل حکمال: طبق قاعده اگر دو چیز ضدهم باشند حدود شان هم ضدهم اند و در نتیجه می توانیم حدّ یکی از ضدان را اصل  
قرار دهیم و حدّ ضد دیگری را بدست آوریم. حال در مانحن فیہ اگر حرکت وسکون ضد هم باشد یا حدّ حرکت را اصل قرار  
می دهیم و حد سکون را از آن بدست می آوریم و یا حدّ سکون را اصل قرار می دهیم و حد حرکت را از آن بدست می  
آوریم.

ص: ۵۰۶

a. اگر حد حرکت را اصل قرار دهیم و از آن تعریف سکون را اخذ کنیم باید حد اقل یکی از امور سه گانه ی را که در تعریف  
حرکت وجود دارد مقابل کنیم و در تعریف سکون بیاوریم، به این صورت که همان تعریف حرکت را در تعریف سکون  
بیاوریم اما حد اقل بجای یکی از اجزای آن مقابلش را قرار دهیم، یا بجای کمال عدم کمال را بگذاریم، یا بجای اول ثانی را  
و یا بجای بالقوه بالفعل را. با این بیان تعریف سکون به یکی از سه صورت ذیل خواهد بود:

۱. السکون هو عدم کمال اول لما بالقوه من حیث هو بالقوه،

۲. السكون هو كمال الثاني لما بالقوه من حيث هو بالقوه،

۳. السكون هو كمال اول لما بالفعل من حيث هو بالفعل.

چنانچه سکون امر ثبوتی باشد روشن است که نمی توانیم مقابل کمال را در تعریف سکون بیاوریم چرا که مقابل کمال عد کمال است که امر عدمی است. پس تعریف اول نمی تواند تعریف سکون باشد، بلکه تعریف سکون یا تعریف دوم است و یا تعریف سوم.

اگر تعریف دوم معرّف سکون باشد باید سکون مسبوق باشد به حرکت کمال اول و در مقابل سکون است، و حال آنکه بسیار از سکون ها مسبوق به حرکت نیست مثل اجسام که از ابتدای خلقت در موضع طبیعی خود خلق شده است. پس تعریف سکون به کمال ثانی صحیح نیست.

اگر سکون بصورت سوم تعریف شود و کمال اول باشد باید حرکت که در مقابل آن است کمال ثانی باشد چرا که کمال اول در مقابل کمال ثانی است پس هر سکون سابق بر حرکت خواهد بود و حال آنکه در بسیار مواضع سکون است ولی حرکت نیست. پس تعریف سکون به کمال اول ... صحیح نیست.

ص: ۵۰۷

از آنجای که طبق قاعده تعریف سکون حتماً باید به یکی از صورت های فوق باشد تعریف اول معرف سکون خواهد بود و در نتیجه سکون امر عدمی است نه امر وجودی پس با حرکت تقابل عدم و ملکه دارد نه تقابل تضاد.

b. اگر سکون را اصل قرار دهیم و تعریف حرکت را از آن بدست آوریم دواشکال را به دنبال دارد.

اشکال اول: از آنجای که طبق فرض تضاد سکون و حرکت سکون ثبوتی است باید سکون را تعریف کنیم به استمرار آن امر ثبوتی مثلاً بگوییم «السکون کون الجسم فی المكان الواحد زماناً او اکثر من آن واحد» چرا که سکون در آن اتفاق نمی افتد. پس داخل می شود در تعریف سکون زمان یا چیزی که تعلق به زمان دارد و از آنجای که زمان مقدار حرکت است و مقدار چیزی را بدون خود آن چیز نمی شود تصور کنیم باید در تعریف سکون حرکت را اخذ کنیم و حال آنکه ضد نمی تواند جزء تعریف ضد خود باشد.

متن: (۱) فإن جعلنا حدّ الحركة هو الأصل و اقتضينا [ای اکتسبنا] منه حدّ السكون، فحدّ السكون لا بدّ أن يكون مقابلاً لشيء من هذه الثلاثة.

فعلى تقدير أن يكون السكون هو الأمر الثبوتى لا يكون حدّه مقابلاً للكمال، لأنّ مقابله [كمال] عدمى، بل لابدّ و أن يعتبر الكمال فى حدّه [سكون] ويؤخذ فى الحدّ [حدسكون] ما يقابل أحد اللّفظين الآخرين، هكذا السكون كمال ثانٍ لما له [جسم] بالقوّه أين أو كمال أوّل لما له بالفعل أين.

والأوّل [تعريف اول] يقتضى أن يكون قبل كلّ سكون حركة، و إلّا لم يكن السكون كمالاً ثانياً.

و الثاني [تعريف ثاني] يقتضى أن يكون بعد كل سكون حركة، وإلا لم يكن السكون أولاً.

[حاليه] مفهوم السكون لا يقتضى شيئاً من الأمرين [نه مسبقيت سكون به حركة را نه سابق بودن سكون به حركة را]، فيكون الحدّ باطلاً، فبقي أن نورد في حدّ السكون ما يقابل الكمال و هو عدمي، فيكون السكون عدمياً.

(٢) وإن جعلنا الأصل هو حدّ السكون و اقتضينا منه حدّ الحركة فعلى تقدير أن يكون السكون ثبوتياً لا- يمكننا تعريفه إلا بما [تعريف] يتصور منه استمرار ذلك الأمر الثبوتى، فيدخل فيه الزمان، أو ما يتعلق بالزمان، مثل أن نقول: إنه [سكون] كون الجسم فى المكان الواحد زماناً أو أكثر من آن واحد، و لزمان يتحدّد بالحركة، فيكون السكون يتحدّد بالحركة و الأضداد ليس بعضها جزء رسم بعض .

**دليل حکما بر تقابل حرکت وسکون عدم وملکه است ٩٤/٠٤/٢٠**

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دليل حکما بر تقابل حرکت وسکون عدم وملکه است

بحث در این بود که آیا سکون امر ثبوتی است که تقابل حرکت وسکون تقابل تضاد باشد ویا سکون امر عدمی است و تقابل حرکت وسکون تقابل عدم وملکه است. ابن سینا معتقد است که سکون امر عدمی است و اگر ثبوتی باشد تالی فاسد دارد.

دلیل: مقدمه این دلیل قاعده ی است که درباب ضدان وجود دارد.

قاعده: چنانچه دو امر متضاد باشند حد شان هم متضاد خواهد و در نتیجه می توانیم حدّ یکی از ضدان را اصل قرار دهیم و حدّ ضد دیگر را از آن بدست آوریم.

بیان کردیم که اگر حد حرکت را اصل قرار دهیم و طبق این قاعده بخواهیم حد سکون را از آن بدست آوریم اشکال پیش می آید. همچنین اگر حد سکون را اصل قرار دهیم و حد حرکت را از آن بدست آوریم دواشکال وجود دارد که اشکال اول بیان شد.

ص: ٥٠٩

اشکال دوم: اگر تعریف حرکت را از تعریف سکون اخذ کنیم لازم می آید دور؛ چرا که طبق قاعده حد سکون داخل می شود در حد حرکت و چنانکه گفتیم که در تعریف سکون زمان داخل است پس در تعریف حرکت زمان داخل می شود و تعریف حرکت وابسته می شود به تصور زمان و از طرفی حرکت قبل از زمان باید تصور شود، چرا که زمان مقدار حرکت است و اگر بخواهیم مقدار چیزی را بشناسیم باید خود آن چیز را قبلاً- بشناسیم، پس تعریف حرکت متوقف است بر تعریف زمان و تعریف زمان متوقف است بر تعریف حرکت و در نتیجه تعریف حرکت متوقف است بر تعریف حرکت و این دور است و باطل.

ان قلت: قبول که اگر زمان درتعریف حرکت داخل شود تعریف حرکت دوری می شود، ولی زمان وقتی درتعریف حرکت داخل است که حرکت امر ثبوتی باشد اما حرکت امر عدمی است و زمان داخل درتعریف حرکت نیست تا دور لازم بیاید.

قلت: وقتی که تعریف حرکت را از تعریف سکون اخذ می کنیم و سکون طبق فرض امر ثبوتی است حرکت نمی تواند عدمی باشد، چرا که طبق قاعده اخذ تعریف حرکت از سکون یعنی آوردن تعریف سکون درتعریف حرکت با اندک دخل و تصرف، حال اگر حرکت امر عدمی باشد معنایش این است که ما امر ثبوتی را تعریف عدمی بیاوریم و این اشکال ندارد مثلاً درتعریف عمی می گوئیم عدم البصر، اما طبق قاعده می توانیم همین تعریف حرکت را اصل قرار دهیم و تعریف سکون را که بنا بر فرض ثبوتی است از آن اخذ کنیم دراین جاست که لازم می آید اخذ امر عدمی در امر ثبوتی که جایز نیست پس اگر سکون امر ثبوتی باشد حرکت نمی تواند امر عدمی باشد والا- لازم می آید اخذ امر عدمی درتعریف امر ثبوتی که جایز نیست و چنانچه حرکت امر ثبوتی باشد زمان داخل می شود درتعریف حرکت و دور لازم می آید.

بعبارت دیگر باتوجه به اینکه اولاً بنا بر فرض سکون ثبوتی است و ثانیاً طبق قاعده حدّ حرکت ماخوذ از حدّ سکون است و زمان داخل در آن و ثالثاً حرکت هم امر عدمی نیست، نمی توانیم بگوییم که « حرکت عبارت است از نبودن جسم مدت زمانی دریک این » بلکه بهتر است بگوییم « سکون عبارت است از بودن جسم مدت زمانی در این واحد و حال آنکه جسم در آن قبل و آن بعد هم در همان این است » و « حرکت عبارت است از بودن جسم در این واحد مدت زمانی و حال آنکه جسم قبل و بعد از آن مدت در آن این وجود ندارد ». همان گونه که می بینیم در این تعریف قبل و بعد زمانی وجود دارد پس تعریف حرکت متوقف است بر تعریف زمان و زمان هم مقدار حرکت است و تصورش متوقف بر تصور و تعریف حرکت پس تعریف حرکت متوقف است بر تعریف حرکت و این دور است و باطل.

خلاصه: باتوجه به بیان فوق اگر سکون ثبوتی باشد نمی توانیم حدّ حرکت را از حدّ سکون اخذ کنیم پس باید سکون عدمی باشد و در نتیجه تقابل حرکت و سکون تقابل عدم و ملکه است نه تقابل تضاد.

اختلاف دوم قوم: اختلاف در تعیین مقابله سکون و حرکت.

سوال: کدام سکون مقابل حرکت است سکون قبل از حرکت یا سکون بعد از حرکت و یا هر دو سکون؟ و یا کدام حرکت مقابل سکون است حرکت قبل از سکون است یا حرکت که بعد از سکون است و یا هر دو حرکت؟

خواجه: سکون مقابل حرکت است مطلقاً، قبلیت و بعدیت سکون خصوصیت ندارد، هم چنین حرکت چه بعد از سکون باشد چه قبل از سکون مقابل حرکت است و قبلیت و بعدیت حرکت خصوصیت ندارد. البته این در صورتی است که سکون و حرکت مطلق باشند، اما اگر سکون و حرکت را مقید کردیم در این صورت آنچه که مقید شده معین می شود اگر سکون مقید شود سکون معین می شود و اگر حرکت مقید شود حرکت مقید می شود.



اگر سکون مقابل حرکت را مقید کردیم به سکون عارض بر حرکت در این صورت سکون مقابل حرکت سکون در منتها است و اگر سکون را مقید کردیم به سکون که حرکت بر آن عارض می شود سکون مقابل حرکت سکون در مبدأ است. همین طور چنانچه حرکت مقید شود به حرکت عارض بر سکون مراد از حرکت مقابل سکون حرکت منه است و اگر حرکت مقید گردد به حرکت که سکون بر آن عارض می شود حرکت مقابل سکون حرکت الیه است.

برخی دیگر: هر سکون و هر حرکتی با هم متضاد نیستند، بلکه سکون قبل با حرکت متقابل است نه سکون بعد، مثلاً در حرکت جسم از بالا به پایین سکون قبل که سکون فوق است با حرکت مقابل است نه سکون بعد که سکون سفلی است. و یا در حرکت جسم از پایین به بالا سکون قبل که سکون سفلی است مقابل حرکت است نه سکون بعد که سکون فوق است.

دلیل اول: سکون بعد کمال حرکت است و کمال شی نمی تواند مقابل وضد شی باشد پس سکون بعد نمی تواند مقابل وضد حرکت باشد.

دلیل دوم: سکون بعد منتهای حرکت است و منتهای چیزی نمی تواند مقابل وضد آن باشد. پس سکون بعد نمی تواند مقابل حرکت باشد.

جواب دلیل اول: صغرای دلیل دوم باطل است، چرا که سکون کمال متحرک است نه کمال حرکت.

جواب دلیل دوم: کبرای دلیل اول مخدوش است چرا که حرکت همیشه به عدم حرکت ختم می شود که مقابل حرکت است.

متن: و أيضاً يكون الزمان داخلاً في حدّ الحركة، لأنه [زمان] داخل في ما [سکون] يدخل فيه [حد الحركة] و [حاليه] الحركة قبل الزمان في التصوّر. ولا يجوز أن تكون الحركة حينئذ [در این هنگام که حد حرکت را از حد سکون اخذ می کنیم] معنی عدمياً إن كان السكون قينه [ملکه]، لأنّ العدمي لا يدخل في مفهوم القينه بل الأمر بالعكس.

فبين إذن [كه حد حركت را از حد اخذ مى كنيم وحد حركت نمى تواند عدمى باشد] أنه لا يجوز أن نقول فى هذا الاقتضاب [اكتساب حد حركت از حد سكون]: إن الحركه هى أن لا يكون للجسم أين واحد زماناً، بل أحسن ما يمكن أن يقال حينئذٍ [كه حد حركت را از حد سكون اخذ مى كنيم]: أن السكون كون فى أين واحد وقتاً، والشئ قبله وبعده فيه [أين] والحركه كون فى أين واحد وقتاً من غير أن يكون قبله أو بعده فيه، فيكون قد استعملنا فى تفهيمها [حركت] القبل الزمانى و البعد الزمانى و هما [قبل وبعده زمانى] متحددان بالزمان و الزمان متحدد بالحركه، فيكون قد صارت الحركه مأخوذه فى مفهوم نفسها.

فقد تبين و اتضح أنه لا وجه لتصحيح تقابل حد الحركه لحد السكون، و [حاليه] السكون حد المعنى الثبوتى فبقى ان يكون السكون حد المعنى العدمى». انتهى محصل كلام الشيخ.

و اختلفوا أيضاً فى أنه إذا اعتبرت الحركه فى المسافه فالمقابل لها، هو السكون فى المبدأ و المنتهى أو كلاهما؟ و إذا اعتبر السكون فى المكان، فالمقابل له الحركه منه أو إليه أو كلاهما؟

والمختار هو الأخير، كما اشار إليه بقوله: فهو ضدُّ تقابل الحركتين معاً فإنَّ المراد من السكون ما يقابل الحركه مطلقاً [حركت منه باشد يا إليه].

نعم، لو أُريد بالسكون المقابل للحركه [فاعل حركت]: ما يطرأ على الحركه، فهو السكون فى المنتهى أو ما يطرأ عليه الحركه فالسكون فى المبدأ، و كذا [همان طور كه درسكون مقابل قيد آوردیم] فى جانب الحركه، فإنَّ ما يطرأ على السكون هو الحركه منه [مكان] و ما يطرأ عليه السكون هو الحركه إليه [مكان].

وما يقال: «إن السكون في المنتهى كمالٌ للحركة، وكمال الشيء لا يقابله»

و«إن الحركة تتأدى إلى السكون، والشيء لا يتأدى إلى مقابله»

فالأول مردود بمنع الصغرى، فإن السكون كمال للمتحرّك لا للحركة.

والثاني بمنع الكبرى، فإن الحركة تنتهي إلى عدمها، وهو مقابل.

### اختلاف در تعیین سکون مقابل حرکت ۹۴/۰۴/۲۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اختلاف در تعیین سکون مقابل حرکت

بحث در این داشتیم که کدام سکون مقابل حرکت است، سکون قبل حرکت یعنی سکون در مبدأ یا سکون بعد حرکت یعنی سکون در منتهی و یا هر دو سکون؟ و یا کدام حرکت مقابل سکون است، حرکت قبل از سکون و یا حرکت بعد از سکون و یا هر دو حرکت؟

بیان شیخ در طبیعیات شفا: اختلاف در این است که مثلاً در حرکت از بالا به پایین آیا سکون فوق یعنی سکون در مبدأ مقابل حرکت است و یا سکون سفلی یعنی سکون در منتهی مقابل حرکت است؟

قد قیل: سکون فوق مقابل حرکت از فوق است، نه سکون سفلی، و در حرکت به سوی فوق سکون سفلی مقابل حرکت است نه سکون فوق. خلاصه سکون در مبدأ مقابل حرکت است نه سکون در منتهی.

دلیل (۱): سکون در منتهی یا سکون فوق کمال حرکت به سوی فوق است و کمال شیء نمی تواند مقابل و ضد شیء باشد پس سکون فوق نمی تواند مقابل و ضد حرکت به سوی باشد.

دلیل (۲): سکون در منتهی یا سکون فوق منتهی و مودا الیه حرکت به سوی فوق است و منتهی و مودی الیه چیزی نمی تواند مقابل و ضد آن باشد. پس سکون فوق نمی تواند مقابل حرکت به سوی فوق باشد.

جواب دلیل (۱): صغرای دلیل تمام نیست بدلیل اینکه سکون فوق کمال حرکت نیست، که حرکت با سکون فوق کامل شود، بلکه کمال متحرک است به این معنا که متحرک با قرار گرفتن در فوق کامل می شود.

ص: ۵۱۴

جواب دلیل (۲): کبرای دلیل تمام نیست چرا که منتهی و مودی شدن به مقابل دو معنا دارد، یکی اینکه شیء منتهی و مودی شود به مقابل تا خودش بشود همان مقابل، که باطل است. و دیگر آنکه شیء منتهی و مودی شود به مقابل یعنی مقابلهش عقب

و پشت سر آن می آید، که صحیح است. همه ی حرکات مودی می شوند به مقابل شان بمعنای دوم، والا هیچ حرکتی به سکون منتهی نمی شد، و حال آنکه بالوجدان حرکت طبیعی به سوی فوق مودی می شود به سکون طبیعی و سکون طبیعی را به دنبال دارد.

ابن سینا: در هر متحرکی سکونش مقابل حرکتش است، چه سکون قبل حرکت یعنی سکون در مبدأ باشد و چه سکون بعد حرکت یعنی سکون در منتهی باشد، و عبارت دیگر سکون مقابل حرکت است چه حرکت به سوی آن باشد و یا از جانب آن باشد.

متن: قال الشيخ في "طبيعات الشفاء": «و قد بقي أن نعلم، هل السكون العذی يقابل الحركة من فوق هو السكون فوق أو السكون اسفل.

وقد قيل: إن السكون فوق ضدّ للحركة من فوق لا للحركة إلى فوق، و ذلك [اینکه سکون فوق ضد حرکت الی فوق نیست] لأنّ [صغراً:] السكون فوق قد يكون كاملاً للحركة إلى فوق، [كبراً:] و محال أن يكون الكمال الطبيعي متقابلاً للشئ، و [عطف بروأ] أن يكون الشئ يودى إلى مقابل و ضدّ.

فهذا ما يقال، و أمّا أنا، فلم يتّضح لي أنّ الشئ لا يودى إلى مقابله، بمعنى أنّه لا يعقبه مقابله [يعنى مقابلش به دنبالش نیاید] و لو كان كذلك لما جاز أن يودى وجود الحركة إلى فقدانها. و من ينكر أنّ الحركة بالطبع إلى فوق إنّما هي حركة بالطبع إلى فوق ليحصل منه [حركات / حصول در فوق] سکون بالطبع؟ و لاشك أنّ هذه الحركة مؤدیه إلى فقدان نفسها.

ولم يتضح لي أن السكون فوق كمال للحركة، بمعنى أن الحركة تستكمل بذلك [سكون فوق]، بل إنما هو كمال للمتحرّك يحصل للمتحرّك بالحركة [متعلق يحصل].

وعندي أن كل سكون يعرض للمتحرّك، فهو مقابل لكل حركة تصحّ فيه [متحرّك] أي سواء كانت الحركة إلى ذلك الموضع أو عن ذلك الموضع.

### دلیل اینکه مطلق سکون مقابل حرکت است ۹۴/۰۴/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل اینکه مطلق سکون مقابل حرکت است

بحث در این داشتیم که مقابل حرکت کدام سکون است سکون قبل از حرکت یا سکون بعد از حرکت و یاهر کدام از سکون قبل و بعد، آنچه که مهم است سکون است و قبلیت و بعدیت خصوصیت ندارد.

برخی معتقد اند که سکون بعد نمی تواند مقابل حرکت باشد، چرا که اولاً سکون بعد کمال حرکت است و کمال شی نمی تواند ضد آن باشد، و ثانیاً سکون منتهی و مودی الیه حرکت است و مقابل شی نمی تواند منتهی و مودی الیه شی باشد.

ابن سینا: سکون چه قبل باشد و چه بعد در مقابل حرکت است، بعبارت دیگر سکون مقابل حرکت است و قبل و بعد خصوصیت ندارند.

دلیل: سکون مقابل حرکت است نه مقابل حرکت الی جهت خاص، والا لازم می آید که حرکت الی غیر هذه الجهة هم از مصادیق سکون باشد، مثلاً مقابل حرکت الی جهت الیمین دو چیز است، یکی عدم الحركة و دیگری حرکت الی جهت الیسار. و روشن است که حرکت الی جهت الیسار از مصادیق سکون نیست

خلاصه: لازمه ی حرف شما این است که حرکت الی جهت خلاف هم سکون باشد و حال آنکه حرکت الی جهت خلاف سکون نیست پس حرف شما درست نیست.

ص: ۵۱۶

مفاد کلام خصم: سکون فوق مقابل حرکتی است که الی فوق نباشد و مقابل حرکتی است که من فوق باشد پس سکون اینی مقابل حرکت اینی است و مقابل حرکت اینی دیگر نیست، و حال آنکه سکون اینی در مقابل تمام حرکات اینی است، بعبارت دیگر حرکت هم در مقابل سکون مبدأ است و هم در مقابل سکون منتهی، نه اینکه تنها در مقابل سکون مبدأ باشد.

خواجه سکون را تعریف کرد به حفظ نسبت. این تعریف سکون اینی است و تعریف که شامل تمام سکون ها باشد عبارت است از حفظ نوع، موجودی که حفظ کیف کرده ساکن است، موجودی که حفظ مقدار کرده ساکن است، موجودی که حفظ وضع کرده ساکن است و موجودی که حفظ نوع نکرده متحرک است مثلاً- موجودی که تخلخل پیدا کرده حفظ نوع

نکرده و متحرک است.

تذکر: مشاء تشکیک به شدت وضعف را قبول ندارند و درجات مختلف کیف را انواع مستقل می دانند، نه درجات نوع واحد. ولذا موجودی که از درجه ضعیف زردی به درجه ی قوی زردی منتقل شده حفظ نوع نکرده است و متحرک است.

کسانیکه تشکیک را قبول دارند طبق تعریف خواهی باید سکون را حفظ درجه ی از نوع تعریف کنند، وانتقال از درجه به درجه ی دیگر نوع را حرکت بدانند.

سوال: آیا سکون با سکون دیگر تقابل دارد یا تقابل ندارد؟

جواب: سکون با سکون تقابل دارد و تقابل شان به تضاد است، اما تضاد سکونات با تضاد حرکات از جهتی باهم فرق دارند، قبلا- در تضاد حرکات بیان کردیم که از عوامل ششگانه دخیل در حرکت تنها تضاد مبدأ ومنتها باعث تضاد حرکت می شود و عوامل دیگر دخالت در تضاد حرکت ندارند، اما سکونات اولاً مبدأ ومنتهای مکانی ندارند و ثاینا هر چند مبدأ ومنتهای زمانی دارند ولی در زمان تضاد نیست تا تضاد مبدأ ومنتهای زمانی باعث تضاد سکونات شود پس در سکون مبدأ ومنتها باعث تضاد سکونات نیست. متسکن ها هر چند می تواند بلحاظ صفتی که می پذیرند تضاد داشته باشند، مثلا جسم که حرارت را قبول می کند با همان جسم که بروت را قبول می کند تضاد دارند ولی تضاد شان باعث تضاد سکونات نمی شود پس تضاد سکونات منحصرأ به تضاد مافیه السکون است مثلا مافیه السکون فوق با مافیه السکون سفلی تضاد دارند و تضاد شان باعث تضاد سکونات می شود.

ص: ۵۱۷

تبصره: تضاد مافیه هم همیشه باعث تضاد سکانات نمی شود مثلاً آب که درجه ی از حرارت دارد ومدتی آن را حفظ کند ساکن است وزمانی که درجه از بروت را حفظ کند باز هم ساکن است ولی این سکانات باعث تضاد سکانات نمی شود.

متن: فَإِنَّ السَّيِّكُونَ لَيْسَ هُوَ عَدَمُ الْحَرَكَةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ إِلَى جِهَةِ مَا، وَإِلَّا [اگر سکون عدم حرکت به جهت خاص باشد] لكان المتحرِّك إلى خلاف تلك الجهة ساكناً، بل السُّكُونُ عَدَمُ الْحَرَكَةِ الَّتِي فِي ذَلِكَ الْجِنْسِ [جنس که حرکت درش رخ داده مثلاً اگر حرکت مکانی است سکون عدم حرکت مکانی است] مطلقاً [بدون قید من حیث هی الی جهة ما/ ای سواء كان عن ذلك الموضوع أو إلى ذلك الموضوع]، فالسَّيِّكُونَ إِذَا حَفِظَ مِثْلًا- أَيْنًا وَاحِدًا، فَهُوَ سَاكِنٌ فِي ذَلِكَ الْإَيْنِ وَإِذَا حَفِظَ كَيْفًا وَاحِدًا فَهُوَ سَاكِنٌ فِي ذَلِكَ الْكَيْفِ وَإِذَا حَفِظَ مِقْدَارًا وَاحِدًا فَهُوَ سَاكِنٌ فِي ذَلِكَ الْمِقْدَارِ. وَيَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ يَحْفِظُ أَيْنًا وَاحِدًا، ثُمَّ يَكُونُ عَادِمًا لِنَقْلِهِ دُونَ نَقْلِهِ [بلکه سکون اینی درمقابل تمام حرکات اینی است] وکذلك فی الاستحاله و غیرها [یعنی سکون استحاله درمقابل تمام حرکات استحاله ی است وسکون وضعی درمقابل تمام حرکات وضعی]، وَإِنْ كَانَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ [ساکن اینی] عَادِمًا لِنَقْلِهِ وَغَيْرِ عَادِمٍ لِحَرَكِهِ فِي الْوَضْعِ [یعنی می شود سکون اینی درمقابل حرکت وضعی نباشد]. مِثْلًا مِثْلَ الْفَلَکِ الَّذِي يَكُونُ فِي فَلَكِهِ آخِرَ فَائِهِ [فلک درونی] مِنْ حَيْثُ الْإَيْنِ سَاكِنٌ وَ مِنْ حَيْثُ الْوَضْعِ مُتَحَرِّكٌ. انتهى كلام الشفاء.

وهذا الذي ذكره المصنّف من أنّ السُّكُونُ حَفِظَ النِّسْبِ كَانَ [كلام مصنّف] فِي الْإَيْنِ .

و أمّا في غير الأيمن فهو حفظ النوع الحاصل [صفت نوع] بالفعل [تأكيد حفظ:] من غير تغير، و ذلك [حفظ نوع] بأن يقف في الكمّ من غير نموّ و ذبول و تخلخل و تكاثف.

وفي الكيف من غير اشتداد و تضعّف.

وفي الوضع من غير تبدل إلى وضع آخر.

ويتضاد أي السكون لتضاد ما فيه .

قال الشيخ في طبيعيات الشفاء: « إنّ السّكون أيضاً همان گونه که در حرکات مضاده و مقابله است و همان طور که سکون و حرکات مقابله دارند [مما يقع فيه مقابله و مضاده ما بسبب الأمور التي تتعلّق بها السّكون.

وإذا تأملت ما اقتصصناه [ص ٤٦٩] عليك في باب تضادّ الحركة، فعن قريب [باتأمل كم] تعلم أنّ المسكن و المتسكن لا مدخل له في ذلك [مقابله و مضاده سكنات] و لا الزمان. وقد علمت أنّ السّكون لا يتعلّق بمبدأ و منتهى مكاني، ولكن يتعلّق بما فيه، فليشبه أن يكون تضادّ «ما فيه» يجعل السّكون متضادّاً، و «ما فيه» يتضادّ على وجهين:

تضادّاً يتعلّق بكونه حيناً و وجهه و مكاناً و أشياءً أُخرى جري مجراه.

وبالجملة تضادا يتعلّق بماهيته [يعنى ماهيه مافيه السكون].

وتضادّاً يتعلّق بأمور أُخرى [يعنى امور كه وابسته به ماهيت مافيه السكون ليست]، مثل أن يكون [مافيه] مكاناً حارّاً و مكاناً بارداً.

فأمّا هذا الجنس من التضاد [تضاد كه وابسته به ماهيت مافيه السكون ليست] فأمر غريب عن السّكون، لا تغير من أمر السّكون شيئاً حتّى أنّه لو كان جسم [مثلا كاسه] يسكن فيه الجسم [مثلا آب] سكوناً متّصلاً، و كان يعرض أن يسخن و يبرد أو يبيض و يسود، لم يجب أن يصير السّكون فيه [مثلا آب] وقتاً ما ضدّاً للسّكون فيه وقتاً آخر بل يتّصل السّكون فيه [ظرف، مظروف] واحداً بعينه، لأنّ هذا التضاد [تضاد حرارت و برودت] ليس في ذات ما فيه الساكن أولاً، بل في شىء آخر.



وَأَمَّا إِذَا كَانَ التَّضَادُّ فِي ذَاتِ مَا فِيهِ بَأَنَّ كَانَ [جِسْمٌ سَاكِنٌ] مَرَّةً يَسْكُنُ فَوْقَ، فَيَكُونُ الَّذِي يَسْكُنُ فِيهِ [يَعْنِي مَا فِيهِ السُّكُونُ] فَوْقَ، وَ مَرَّةً يَسْكُنُ أَسْفَلَ، فَيَكُونُ الَّذِي يَسْكُنُ فِيهِ [يَعْنِي مَا فِيهِ السُّكُونُ] أَسْفَلَ، فَبِالْحَرِيِّ أَنْ يَكُونَ هَذَا السُّكُونُ مُضَادًّا لِذَلِكَ السُّكُونِ، وَ يَكُونُ السُّكُونُ فِي الْمَكَانِ الْأَعْلَى ضِدًّا لِلْسُّكُونِ فِي الْمَكَانِ الْأَسْفَلِ». انتهی .

## اشکال در حرکت طبیعی و جواب آن ۹۴/۰۴/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اشکال در حرکت طبیعی و جواب آن

بحث در این داشتیم که اشکال در حرکت طبیعی و جواب آن کون یا حصول در چیز که جنس است برای حرکت و سکون تقسیم می شود به طبیعی، قسر و ارادی.

یکی از ویژگی های حرکت طبیعی این است که در آن مبدأ حرکت مهروب و منتهای حرکت مطلوب است و مهروب نمی تواند مطلوب باشد. با توجه به این ویژگی حرکات دورانی حرکت طبیعی نیستند.

اشکال : در حرکات طبیعی هم می توانیم یک نقطه ی داشته باشیم که هم مطلوب است و هم مهروب، مثلاً در حرکات مستقیم طبیعی می توانیم نقطه ی را در بین مسافت فرض کنیم که وقتی متحرک در ابتدای مسافت است آن نقطه مطلوب است و زمانی که در آن نقطه رسید آن نقطه مهروب است چرا که در آن متوقف نمی شود و از آن می گذرد. پس در حرکات طبیعی هم می تواند یک نقطه هم مهروب باشد و هم مطلوب.

جواب: اولاً، در حرکت طبیعی مبدأ حرکت مهروب متحرک و منتهای حرکت مطلوب متحرک، و نقطه را که در مسافت در نظر می گیریم و یا مثلاً بارنگ ایجاد می کنیم نسب به متحرک مطلوبیت و مهرویت پیدا نمی کند مگر بالعرض، چرا که متحرک با میل طبیعی که دارد از غیر مکان طبیعی فرار و مکان طبیعی را قصد می کند، و دیگر به نقاط که ما در وسط مسافت در نظر می گیریم توجه ندارد تا بگوییم آن نقطه مهروب و مطلوب است، بلکه از آنجای که نقطه ی مفروض نسبت به مکان طبیعی نزدیکتر و از مکان غیر طبیعی اول دور است ما می گوییم مطلوب و مهروب است بالعرض.

ص: ۵۲۰

خلاصه: نقطه ی را که در وسط مسافت در نظر می گیریم برای متحرک مطلوبیت و مهرویت بالذات ندارد و در حرکات طبیعی مبدأ و منتهای مهروب و مطلوب بالذات اند.

ثانیاً، برفرض که نقطه ی مفروضه مطلوب بالذات باشد مهروب بالذات نیست، چرا که طبیعت به تنهای تحریک نمی کند بلکه طبیعت همراه شرائط و احوال است و این شرائط و احوال تغییر می کنند حالت که همراه شد با طبیعت تا متحرک به نقطه ی مفروض برسد غیر از حالتی است که همراه می شود تا متحرک آن نقطه را ترک نکند. پس طالب حرکت به نقطه ی مفروض غیر از تارک آن نقطه است. و در نتیجه یک نقطه هم مطلوب و هم مهروب نیست.

ثالثاً، چنانکه قبلاً بیان شد با تعدد هریک از متحرک، زمان و مسافت حرکت دوتا می شود. وقتی که مسافت با فرض یا فک و یا عرض دوتا شد درحقیقت ما دوتا حرکت داریم وطبیعت به همراه حالت اول مسافت اول را طی می کند و با مقارنت با حالت دیگر مسافت دوم را طی می کند. بنابراین ما دو حرکت داریم دو مطلوب و دو مهروب هم چنین دو طالب حرکت و دو تارک حرکت. که هر کدام مطلوب و مهروب خاص دارند.

حرکت قسری: حرکت قسری آن است که منشاء آن خارج از کائن و متحرک باشد.

اقسام حرکت قسری: حرکت قسری بلحاظ قاسر که مبدأ و منشأ حرکت شده است به دو قسم تقسیم می شود:

۱. حرکت قسری که قاسر همراه متحرک حرکت می کند، مثل اینکه انسان گاری را هل دهد یا آنرا بکشد.

۲. حرکت قسری که قاسر همراه متحرک حرکت نمی کند، مثل اینکه انسان سنگ را به سمت بالا پرتاب کند.

درقسم اول هیچ شك و شبه ی نیست که نیروی قاسر متحرک را حرکت می دهد. اما درقسم دوم دراینکه چه چیزی متحرک را حرکت می دهد اختلاف است و اقوال زیادی وجود دارد که ابن سینا درطبیعیات شفا سه تای آنرا بیان می کند و دراین جا نقل می شود:

قول اول: قاسری با نیروی که وارد می کند هوا را دفع می کند و این هوا که با فشار دفع و شکافته می شود به سرعت بجای خود برمی گردد و التیام پیدا می کند و این التیام سریع متحرک را به سمت جلو هل می دهد و سنگ پرتاب شده حرکت می کند.

قول دوم: قاسر وقتی که سنگ را پرتاب می کند درحقیقت هوا را هم دفع می کند و هوا که سیال است براحتی دفع می شود و همین هوای دفع شده سنگ را به دنبالش می کشد.

قول سوم: نیروی که قاسر وارد می کند این نیروی مدت زمانی همراه متحرک است و همین نیرو است که سنگ را حرکت می دهد و تا اینکه بر اثر مصاکه و برخورد متحرک به موانع ضعیف شود و میل طبیعی که مغلوب بود غالب شود و سنگ بر گردد. کم زمانیکه نیرو تمام شد حرکت سنگ متوقف می شود. هوا که به سرعت

ابن سینا: از سه قول قول اخیر با تحقیق و وجدان سازگار است؛ چرا که وقتی انسان بخواهد با دست متحرک طبیعی را با قسر ساکن کند نیروی را احساس می کند که دست انسان را دفع می کند همین نیرو را زمانیکه بخواهد متحرک قسری را با قسر ساکن کند هم احساس می کند، هرچند که این نیرو گاهی شدید است و گاهی ضعیف. روشن است که متحرک طبیعی با نیروی طبیعی که در آن است حرکت می کند پس متحرک قسری هم با نیروی که قاسر وارد می کند حرکت می کند.

سكون طبيعى: سكون طبيعى وقتى است كه جسم در موضع طبيعى اش باشد. ومنشاء آن طبيعت تنها است نه طبيعت همراه شرائط وحالت.

سكون قسرى: سكون قسرى است وقتى كه جسم در غير موضع طبيعى ساكن باشد ومنشأ آن نيروى قاسر يا غلبه نيروى قاسر بر طبيعت يا نيروى طبيعى متحرك است.

متن: لأننا نقول قد علمت أنّ الحركة الطبيعية إنّما تصدر عن الطبيعة لا بانفرادها بل بمشاركه احوال غير طبيعیه و لتلك الاحوال درجات متفاوتة فى القرب و البعد فاذا حركت الطبيعة الجسم الى نقطه معينه كانت مع حاله مخصوصه غير ملائمها فاذا وصل الجسم الى تلك النقطه لم يبق تلك الحاله بعينها بل حصلت حاله اخرى هى الحصول فى حدّ اخر فعلة الحركة الطالبه لتلك النقطه غير علّه الحركة الهاربه عنها.

و قسريها مستند الى قوه استفاده قابله للضعف الحركة القسريه اما ان يكون مع ملازمه المحرك كتحريك الحجر جزا على وجه الارض او يكون مع مفارقتها كتحريك الحجر رميا الى فوق.

اما الاول فلا اشكال فيه.

و اما الثانى ففيه الخلاف.

قال الشيخ فى طبيعيات الشفاء و امّا المذى يكون مع مفارقه المحرك مثل المرمى و المرجوع فانّ لاهل العلم فيه اختلافا على مذاهب:

فمنهم من يرى أنّ السبب فيه رجوع الهواء المدفوع الى خلف المرمى و التيامه هناك التياما بقوه ضغط ما امامه.

و منهم من يقول ان الدافع يدفع الهواء و المرمى جميعا لكن الهواء اقبل للدفع فيندفع اسرع فيجذب معه الموضوع فيه.

و منهم من يرى أنّ السبب فى ذلك قوه ليستفيدها المتحرك من المحرك تثبت فيه مدّه الى ان يبطلها مصاكات يتصل عليه مما يماسه و ينخرق به فكلما ضعف بذلك قوى عليه الميل الطبيعى و المصاكه فابطلت القوه فمضى المرمى نحو جهه ميله الطبيعى.

ص: ٥٢٣

ثم قال لكننا اذا حققنا الامر وجدنا اصح المذاهب مذهب من يرى ان المتحرك يستفيد ميلا من المحرك و الميل هو ما يحس بالحس اذا حول ان يسكن الطبيعي بالقسر او القسري بالقسر الاخر فيحس هناك من القوه على المدافعه التي تقبل شده و نقصانا فمره تكون اشد و مره تكون انقص ما لا يشك في وجوده في الجسم و ان كان الجسم ساكنا بما قسر انتهى.

و طبيعي السكون مستند الى طبيعه مطلقا لا بشرط مقارنة امر كما كان في طبيعي الحركة.

## تقسيم حركت به بسيط و مركب ۹۴/۰۴/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تقسيم حركت به بسيط و مركب

مساله دوازدهم: تقسيم حركت به بسيط و مركب

اقسام حركت: حركت بلحاظ بساطت و تركب مسافت تقسيم مي شود به بسيط و مركب.

حركت بسيط: حركت بسيط آن است كه متحرك واحد در زمان واحد مسافت بسيط را طي كند و بعبارت ديگر يك حركت داشته باشد، مثل تمام حركات مستقيم و مستدير.

حركت مركب: حركت مركب آن است كه متحرك واحد در زمان واحد مسافت مركب را طي كند و بعبارت ديگر دو حركت هم زمان داشته باشد، مثل حركت مورچه برخلاف جهت سنگ آسيا كه براي دو حركت مسافتي است كه مورچه طي كرده است.

اقسام حركت مركب: حركت مركب (۱) يا مركب است از دو حركت متضاد مثل حركت مورچه برخلاف جهت حركت سنگ آسيا، (۲) و يا مركب است از دو حركت مختلف مثل حركتي سنگي كه مثلا به سمت چپ پرتاب مي شود كه همان زمان حركت به سمت پايين را هم دارد.

ملايك بساطت و تركب مسافت: چنانچه خود مسافت طي شده مساوي باشد با مسافت واقعي مسافت طي شده مسافت بسيط است اما اگر براي مسافت طي شده مساوي باشد با مسافت واقعي مسافت طي شده مسافت مركب است.

ص: ۵۲۴

نكته (۱): چنانچه حركت مركب باشد از دو حركت متضاد حتماً يكي از حركات عرضي است، چرا كه جسم واحد در زمان واحد نمي تواند دو حركت متضاد داشته باشد والا اجتماع ضددين است كه صحيح نيست.

نكته (۲): حركت مي تواند مركب باشد چنانكه مي تواند بسيط باشد ولي سكون فقط است سكون مركب نداريم ولذا خواهه قيد « خاصه » مي آورد يعني اين تقسيم مختص حركت است.

ان قلت: سکون هم می تواند مرکب باشد مثل سکون حیوان در روی زمین که هم می تواند ارادی باشد هم طبیعی، به این لحاظ که در جایگاه طبیعی خود است طبیعی است و بلحاظ اینکه اراده کرده ارادی است.

قلت: اولاً، متعلق اراده سکون نیست بلکه عدم ازاه مقتضای طبیعت است بعبارت دیگر متعلق راده ابقای مقتضای طبیعت است و مقتضای طبیعت سکون است پس سکون حیوان در جایگاه طبیعی اش فقط طبیعی است.

ثانیاً، بر فرض متعلق اراده سکون هم باشد باز هم سکون مرکب نیست؛ چرا که ترکیب علت موجب ترکیب معلول نمی شود، بلکه موجب تشدید و تثبیت سکون است، چنانکه اگر متحرک باراده یا بالطبع حرکت کند وقاسری هم آنرا هل دهد حرکت مرکب نمی شود بلکه شدید می شود. چرا که ملاک ترکیب حرکت مسافت است، نه شدت و یا سرعت حرکت.

مساله سیزدهم: معلل نبودن کون به کائیت

کون که بمعنای حصول در حین باشد جنس است برای انواع اکوان که عبارتند از: اجتماع، افتراق، حرکت و سکون.

اجتماع: اجتماع عبارت است از حصول دوشی در حین واحد.

افتراق: عبارت است از حصول دوشی در حین مختلف.

ص: ۵۲۵

حرکت: عبارت است از حصول اول درحیث ثانی.

سکون: عبارت است از حصول ثانی درحیث اول.

سوال: حصول درحیث یا کون چه جنس باشد چه انواع آن حادث است وهرحادث علت می خواهد، علت آن چیست؟

ابوهاشم: علت حصول درحیث میل یا اعتماد نیست، بلکه چیز دیگری است.

باقی متکلمین: علت حصول درحیث میل ویا اعتماد است، نه چیز دیگر.

سوال: اگر علت حصول درحیث چیز دیگر غیر از میل باشد آن چیز چه می تواند باشد؟

جواب گروهی: آنچه علت حصول درحیث است کائیت است.

مصنف: علت حصول درحیث میل است، نه کائیت، والا لازم می آید دور؛ چرا که کائیت از کون انتزاع می شود و معلول آن است حال اگر علت کون هم باشد لازم می آید که شی علت خودش باشد که دور است و باطل.

متن: المسأله الثانيه عشر فی تقسیم الحرکه الی البسیطه و المركبه، كما قال:

و يعرض البساطه و مقابلهها و هو التركيب للحرکه البسیطه ظاهره و امّا المركبه فما یتربّب من حرکتین امّا متضادّین کحرکه النمله علی سطح الریح المتحرکه علی عکس حرکتها فی الجبهه او مختلفتین لا۔ بالتضاد کحرکه الحجر المرمی الی سمت بین سمتی الفوق و التحت فانه یتحرک الی ذلك السمت بالقسر و هو یمیل الی جهه التحت بالطبع.

وإذا كانت الحرکتان متضادّین يجب ان یکون إحداهما عرضیه لامتناع اجتماع المتضادّین فی جسم واحد بالذات .

خاصّه اذ لا۔ یتصوّر فی السکون ترکیب و سکون الحيوان علی الارض لیس مرکباً من الطبیعی و الارادی فانّ علته انما هی الطبیعه فقط و اثر الإراده لیس الا ترک ازالته.

والتحقيق أنّ تركب العله لا يوجب التركب في المعلول و ان فرض لكل من العلتين اثر كما في الحجر المرمى الى تحت فان لكل من الطبيعه و القاسر فيه اثرا مع أنّ حركته ليست مركبه بل شديده

المسأله الثالثه عشر في أنّ الكون غير معلل بالكائنيه

ذهب ابو هاشم و اتباعه الى أنّ الحصول في الحيز الّذى هو معنى الكون معلل بمعنى اخر غير الاعتماد و نفى الباقيون من المتكلمين ذلك.

و توهم طائفه أنّ المعنى الّذى يعلل به الكون أنّما هو الكائنيه.

فاشار المصنف الى بطلان هذا التوهم و قال و لا يعلل الجنس اى الكون الّذى هو جنس للانواع الاربعه و لا انواعه اى شىء من الاربعه بما يقتضى الدور اى بالكائنيه فانّ الكائنيه عندهم معلله بالكون فلو علل الكون او شىء من انواعه بالكائنيه لزم الدور

### تعريف واقسام متى ٩٤/٠٤/٢٧

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعريف واقسام متى

دربحث اعراض چهار مبحث را تحت عنوان المبحث... بيان كرديم، حال رسيديم به المبحث الخامس في المتى.

بحث هاى مطرح درمبحث پنجم: ١. بحثى درباره ي متى، ٢. بحثى درباره ي زمان، ٣. بحث درباره آن يا طرف زمان.

تعريف متى: متى نسبت شىء است به زمان يا به طرف زمان، برخلاف أين كه نسبت شىء است به مكان، نه به طرف مكان.

دليل اختلاف: درخارج شىء كه درطرف مكان واقع شود نداريم بجز نقطه ولى نقطه جدا از جسم وجود ندارد. اما زياد داريم اشياء كه در طرف زمان واقع مى شود، مثل همه ي وصل ها و فصل ها، كه با متى از آنها سوال مى شود؛ مثلا مى پرسيم «متى وصل» يعنى كى واصل شد.

ص: ٥٢٧

بعبارت ديگر اشياء مادى خارجى يا تدريجى است و در زمان واقع مى شود نسبت به اين امور به زمان مى شود متى ويا آنى است و دفعتا حاصل مى شود مثل همه ي امورى كه درآن واقع مى شود. اما اشياء مادى كه درطرف مكان واقع شود نداريم.

اقسام متى: متى يا نسبت به زمان تنها است ويا نسبت به آن تنها ويا نسبت به زمان وآن هر دو است؛ چرا كه اشياء كه در زمان وآن واقع مى شوند چهار قسم اند:

١. اشياء كه فقط در زمان واقع مى شود، مثل حركت قطعيه كه در زمان واقع مى شود و درآن حركت قطعيه صدق نمى كند.



۲. اشیاء که فقط در آن واقع می شوند مثل وصول متحرک در حدود مسافت که در وسط است، این وصول ها فقط در آن اند و در زمان ادامه پیدا نمی کند والا حرکت تبدیل به سکون می شود.

۳. اشیاء که هم در زمان واقع می شوند وهم در آن، که خود دو قسم است:

الف) اشیاء که در هم در زمان واقع می شود وهم دار آن، چه آن که در وسط زمان فرض کنیم و چه آن که طرف باشد، مثل وصول که می تواند در آن اتفاق می افتد و در زمان ادامه پیدا می کند، حال چه این آن آن اول باشد یا آن وسط و یا آن آخر.

ب) اشیاء که در هم زمان واقع می شوند وهم در آن که در زمان فرض می شود، نه آن که در طرف است؛ مثل حرکت توسطیه، که در مبدأ و منتها حرکت نیست ولی در وسط در هر آن صدق می کند که « کون المتحرک بین المبدأ والمنتھی ».

ص: ۵۲۸

خلاصه: اشیاء چهار قسم اند یا وقوع شان تدریجی است مثل حرکت قطعیه و یا غیر تدریجی که خود سه قسم: یا دفعی الوقوع است و یا غیر دفعی با دو قسم که دارد.

تذکر: تقسیم اشیاء بلحاظ وقوعش در زمان و آن به چهار قسم تا آنجای که ما اطلاع داریم از ابتکارات لاهیجی است. قبل از ایشان یا اشیاء را تقسیم می کردند به تدریجی و غیر تدریجی که منحصر بود به دفعی، اما ایشان غیر تدریجی را اعم از دفعی و غیر دفعی قرار دادند.

بحثی درباره ی زمان: ۱. وجود زمان، ۲. ماهیت زمان.

مدعا: a. وجود زمان ظاهر است، b. ماهیت زمان مخفی است.

دلیل برمدعای اول: وجود زمان بدیهی بالاحساس و مشاهده است به همین جهت همه مردم و از جمله حکما و متکلمین قبول دارند که در خارج چیزی داریم که با ساعت، شب و روز، ماه و سال اندازه گیری می شود.

ابن سینا: وجود زمان بدیهی است و لذا نیاز به تنبیه دارد، نه استدلال، و آنچه که ما را نسبت به وجود زمان تنبیه می دهد توجه به چند امر است: ۱. در اختلاف حرکات به سرعت و ببط چیز دیگری غیر از مسافت وجود دارد، ۲. و آن چیز دیگر در تمام حرکات وجود دارد و متصف می شود به امکان، ۳. آن چیز که در تمام حرکات وجود دارد و متصف می شود به امکان تقسیم پذیر است.

۱. بیان امر اول: به اختلاف سرعت دو حرکت است که گاهی دو متحرک حرکت را با هم شروع و با هم تمام می کنند، اما یکی مسافت کمتر و دیگری مسافت بیشتری را طی می کند، بخاطر اختلاف در سرعت و ببط که دارند، و گاهی دو متحرک با هم حرکت را شروع و مسافت مساوی را طی می کند، اما وقتی که حرکت یکی به پایان رسیده دیگری هنوز در حال حرکت است، بخاطر اختلاف سرعت و ببط که دارند. در فرض اول ملاک سرعت و ببط طی مسافت بیشتر و کمتر است ولی در فرض دوم ملاک سرعت و ببط اختلاف در چیزی دیگری است و آن چیز دیگر زمان است، ولی ابن سینا نام گذاری نمی کند بلکه اولاً بیان می کند که آن چیز در همه ی حرکت است و ثانیاً می گویند ویژگی آن چیز قسمت پذیری است تا در آینده بگوید که آن چیز که در همه ی حرکات است و قسمت می پذیرد زمان است.

۲. بیان امر دوم: تا این جا ثابت شد که در صورت مساوی بودن مسافت، ملاک سرعت و بط اختلاف در چیزی دیگر است، که نمی دانیم نامش چیست، حال بیان می کند که وقتی ملاک سرعت و بط اختلاف در مسافت است هم باید آن چیز دیگر هم وجود داشته باشد و هم مساوی و ثابت باشد، بعبارت دیگر تا حالا بیان کرد که وقتی دو حرکت مساوی دارند ولی یکی سریع و دیگری بطی است ملاک سرعت و بط شان چیزی دیگری است، اما حالا بیان می کند که در صورت تساوی دو حرکت در سرعت و بط، و در صورت که ملاک سرعت و بط اختلاف در مسافت است هم باید آن چیز هم وجود داشته باشد و هم ثابت باشد:

هر حرکت را که در نظر بگیریم مسافت معین را با سرعت معین طی می کند، و امکان دارد که دقیقا همان مسافت را با همان سرعت متحرک دیگر هم طی کند و دو حرکت سرعت یکسان داشته باشد. هم چنین امکان دارد که متحرک مسافت بیشتر از مسافت مذکور را با سرعت بیشتری طی کند، چنانکه امکان دارد مسافت کمتر را با سرعت کمتری طی کند. پس سه امکان وجود دارد، امکان دارد که دو حرکت سرعت مساوی داشته باشند امکان دارد که یک حرکت سرعت بیشتری داشته باشد و امکان هم دارد که بطی باشد، و در هر سه صورت باید یک چیز ثابت داشته باشیم که هم متصف می شود به امکان و هم تساوی دو حرکت در سرعت و بط و اختلاف شان در سرعت و بط به آن سنجیده شود،

۳. بیان امر سوم: آن چیز که در همه ی حرکات وجود دارد و متصف می شود به امکان، زمان که دو حرکت سرعت و بط مساوی داشته باشند امتداد مساوی با مسافت دارد و چنانچه مسافت تقسیم شود آن چیز هم تقسیم می شود، ولی ما چون اسم آن چیز را نمی دانیم می گوییم امکان تقسیم می شود.

وقتی که متحرکی مسافت معین را با سرعت معین طی می کند امکان دارد که متحرک دیگر یا همان متحرک با همان سرعت همان مسافت معین را طی کند و دو حرکت سرعت مساوی داشته باشند، امکان هم دارد که متحرک دیگر یا همان متحرک با همان سرعت نصف آن مسافت را طی کند یعنی از ابتدا تا وسط مسافت را، و باز هم امکان دارد که همان متحرک یا متحرک دیگر نصف دیگر با همان سرعت نصف دیگری همان مسافت یعنی از وسط تا منتهای مسافت را طی کند. در این سه فرض سه امکان داریم که دو امکان دوم و سوم هر کدام نصف امکان اول است، بعبارت دیگر سرعت و بط درسه حرکت یکی حرکت دوم و سوم نصف حرکت اول اند، یعنی هم مسافت حرکت اول دو برابر مسافت حرکت دوم و سوم است و مسافت حرکت دوم و سوم هر کدام نصف مسافت حرکت اول است، و چنانکه بیان شد امر دخیل دیگر در سرعت و بط هم همین حکم را دارد یعنی آن چیز که متصف می شود به امکان در حرکت اول دو برابر حرکت دوم و سوم است و در یک از حرکت دوم و سوم نصف حرکت اول است. پس آن چیز دیگر که متصف می شود به امکان و ما نام آن را امکان گذاشتیم تقسیم می شود.

متن: المبحث الخامس فی مقوله الجنس الخامس من الاجناس التسعه للعرض [یعنی متی ]

علی ما قال [خواجه]:

الخامس: متی و هو النسبه إلى الزّمان أو طرفه [زمان]، كما أنّ الأين هو النسبه إلى المكان، كذلك متی: هو النسبه إلى الزّمان إلّا أنّها [زمان] قد يكون بوقوع الشّی ء فيه [زمان] نفسه [زمان]. وقد يكون بوقوعه [شیء] في طرفه [زمان] الّذی هو الآن، [تعلیل برای إلا أنّها...]: فإنّ كثيرا ممّا یسأل عنه بمتی قد یقع فی الآن كالوصول [متحرک] إلى منتصف المسافه مثلاً، فوقوع الشّی ء فی الزّمان أو فی الآن علی ثلاثة اقسام :

ص: ۵۳۱

الأول: أن يكون الشئ واقعا في نفس الزمان دون الآن كالحركة القطعيه، فإن لها [حركة قطعيه] هويّه اتصاليه منطبقه على الزمان المتصل ولا يمكن تعلقها [حركة قطعيه] بالآن الغير المنقسم أصلاً [قيد لا يمكن].

الثاني: أن يكون [شئ] واقعا في الآن دون الزمان ككون المتحرك في أثناء الحركة في حدّ من حدود المسافه.

الثالث: أن يكون [شئ] واقعا في الزمان و في الآن، و هذا على قسمين:

أحدهما: أن يكون واقعا في الزمان و في كلّ آن، سواء كان [كل آن] آن الطرف أو ان [آنًا ظ] يفرض في أثناء الزمان كالوصول إلى المنتهى مثلاً فإنه [وصول] يحصل في آن و يبقى في بعده [آن] و يتّصف الشئ في ذلك الزمان و في كلّ آن يفرض فيه بأنه واصل، كما أنه يتّصف بذلك في الآن الأول الذي هو آن الطرف.

وثانيهما: أن يكون [شئ] واقعا في الزمان و في كلّ آن من آنات يفرض في ذلك الزمان دون آن الطرف كالحركة التوسطيه.

فيقول الأقسام إلى أربعة. و الأول من هذه الاقسام الأربعة هو المسمّى بالتدريجي. والمقابل لهذا القسم \_ أعنى: الغير التدريجي \_ شامل لكل واحد من الاقسام الثلاثه الباقيه. وأول هذه الأقسام الثلاثه \_ أعنى: ما يكون وقوعه في الآن دون الزمان هو المسمّى بالدفعي، صرح بذلك الشيخ في "طبيعيات الشفاء" و قد مرّ في مبحث اتصال الجسم.

ثم إن الزمان ظاهر الإتيه خفي الماهيّه. أمّا أنه ظاهر الإتيه، فلأنّ الناس كلّهم يحكمون بأنّ هاهنا أمراً متقدراً بالساعات و الأيام و الشهور و الأعوام.

و قد نبه الشيخ في "الشفاء" على وجوده: « بأنّ من الواضح البين أنه يجوز أن يبتدئ متحرّكاً بالحركه و ينتهيان [ينتهيان.ش] معاً، و [حاليه] أحدهما يقطع مسافه أقلّ و الآخر مسافه أكثر، لاختلافهما بالسرّعه و البطء. و يجوز أن يبتدئ اثنان و يقطعان [يقطعا ن.ش] مسافتين متساويتين، لكن أحدهما ينتهي إلى آخر المسافه، و [حاليه] الآخر بعد لم ينته للاختلاف المذكور [سرعت و بطء].

ویکون [ای يتحقق] في كل حال من الأحوال من مبدأ كل حركة إلى متنها [فاعل يكون] إمكان قطع تلك المسافة بعينها [معين] بتلك الحركة المعينه السيره و البطء، و إمكان قطع أعظم من تلك المسافة بالأسرع منها، و إمكان قطع أقل منها بالبطء، و أنّ ذلك لا يجوز أن يختلف البتّه. فقد ثبت بين المبدأ و المنتهى إمكان محدود [معين] بالقياس إلى الحركة و إلى السيره.

وإذا فرضنا نصف تلك المسافة و فرضنا السيره بعينها و البطء بعينه كان إمكان آخر من ابتداء تلك المسافة و منتهى نصفها [مسافت] إنّما يمكن فيه قطع النصف بذلك السيره و البطء، و كذلك بين هذا المنتهى المنصف المفروض الآن و بين المنتهى الأول. فيكون الإمكان إلى النصف [امكان که از اول تانصف است] و من النصف [امكان که از نصف تا انتها است] متساويان، و كل واحدٍ منهما نصف الإمكان المفروض أولاً، فيكون الامكان المفروض أولاً منقسماً.

**تعريف واقسام متى ۹۴/۰۴/۲۸**

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: امور دخيل در بيان ماهيت زمان

درباب زمان دومدعا داشتيم: ۱. وجود زمان ظاهر است، ۲. ماهيت زمان خفي است. مدعای اول که با تنبيه به ویژگی های زمان بيان شد، حال می پردازيم به اثبات مدعای دوم که خفای ماهيت زمان باشد.

شيخ: فهم ماهيت زمان نیاز به تبين هفت امر دارد که تا این امور روشن نشود ماهيت زمان فهميده نمی شود: ۱. آن چیز که در تمام حرکات وجود دارد، متصف می شود به امکان یا امکان نام دارد و قابل قسمت است یا مقدار از یا ذومقدار، ۲. آن چیزی که مقدار است و یا ذومقدار غير از مسافت، متحرک و خود حرکت است، ۳. این مقدار که متصف می شود به امکان قائم بنفسه و جوهر نیست، ۴. موضوع این مقدار ماده ی متحرک نیست، ۵. موضوع مقدار مذکور امر ثابت هم نیست، ۶. موضوع این مقدار حرکت است، یعنی این مقدار وصف حرکت است و زمان نام دارد. ۷. زمان مقدار حرکت است بلحاظ تقدم و تاخر که اجزای حرکت از نسبت به مسافت پیدا می کند.

ص: ۵۳۳

۱. بيان امر اول: گفتيم آن چیزی که دخيل در سرعت و بط است، در همه ی حرکات وجود دارد و متصف می شود به امکان یا امکان نام دارد قابل قسمت است، و هر امر قابل قسمت یا مقدار است و یا دارای مقدار. پس آن چیز یا مقدار است و یا دارای مقدار و در هر صورت خالی از مقدار نیست.

۲. بيان امر دوم: آن امر که در حرکتی وجود دارد، متصف می شود به امکان و خالی از مقدار نیست اولاً مقدار مسافت نیست، چرا که اگر مسافت باشد باید در جای که دومسافت مساوی است باید آن چیز و یا امکان شان هم مساوی باشد، در حالیکه در حرکت سریع و بطی اینطور نیست، مسافت دو حرکت مساوی است ولی آن چیزی که متصف می شود به امکان مساوی نیست، والا- دو حرکت تساوی در سرعت و بطء داشت. ثانياً مقدار متحرک نیست، چرا که می شود متحرک بزرگ باشد ولی

آن مقدار که دخیل در سرعت و بط است برزگ نباشد، مثل فیل که برزگ است ولی سرعت زیاد ندارد. وثالثاً خود حرکت هم نیست، چرا که همه ی حرکات در حرکت بودن شان مشترک است ولی در آن مقدار که متصف می شود به امکان اختلاف دارند مثلاً دو حرکت سریع و بطی در حرکت بودن شان مشترک اند ولی در آن مقدار شان اختلاف دارند. ورابعاً آن مقدار که متصف می شود به امکان نفس سرعت و بطء هم نیست، بدلیل اینکه گاهی دو حرکت سرعت و بطء شان مساوی است ولی آن مقدار شان که متصف می شود به امکان اختلاف دارند مثلاً یکی در شب واقع می شود و دیگری در روز و یا گاهی دو حرکت سرعت و بط شان اختلاف دارد ولی این مقدار شان که متصف می شود به امکان متفق است مثلاً دو حرکت سریع و بطی هر دو دقیقاً در سر ظهر واقع می شوند.

خلاصه: در بحث قبل ثابت شد که مقدار که متصف می شود به امکان وجود دارد، چرا که در سرعت و ببط حرکت دو چیز دخیل است یکی مسافت و دیگری مقدار که متصف شد به امکان، علاوه بر این گاهی دو حرکت که در مسافت متفاوت واقع می شود مثلاً یکی در مسافت متقدم و دیگری در مسافت متاخر، ولی ما با توجه به همین مقدار می توانیم این مسافت را محدود کنیم مثلاً وقتی که بگوییم این دو حرکت باید در سر ظهر تمام شود این موجب محدود شدن دو مسافت می شود.

در این بحث ثابت شد که آن مقدار که متصف می شود به امکان اولاً مقدار مسافت نیست، ثانیاً مقدار متحرک نیست، ثالثاً نفس حرکت نیست و رابعاً خود سرعت و ببط نیست.

۳. بیان امر سوم: این مقدار که متصف می شود به امکان قائم بنفسه یعنی جوهر نیست؛ چرا که: قیاس اول: این مقدار گذرا است و هر گذرای فاسد است پس این مقدار فاسد است. قیاس دوم: این مقدار فاسد است و جوهر فاسد نیست پس این مقدار جوهر نیست. و اگر جوهر نیست عرض است و هر عرضی موضوع می خواهد.

۴. بیان امر چهارم: معروض این مقدار متحرک یا ماده ی متحرک ( به این لحاظ که ماده قابل است) نیست، بدلیل اینکه گاهی متحرک بزرگ است ولی این مقدار که متصف می شود به امکان بزرگ نیست. و با توجه به این که معروض نهایی عرض جوهر است معروض این مقدار متحرک است ولی بواسطه امر عرضی دیگر.

۵. بیان امر پنجم: معروض این مقدار که متصف می شود به امکان امر ثابت هم نیست، والا لازم می آید که این مقدار مقدار باشد برای آن امر ثابت و از آنجای که موضوع امر ثابت متحرک است متحرک دارای مقدار ثابت می شود که بالوجدان باطل است.



٦. بيان امر ششم: معروض اين مقدار هئيت گذرا است واين هئيت گذرا حرکت است که از موضع به موضع ديگر ويا از مکان به مکان ديگر صورت می گيرد. پس اين مقدار مقدار حرکت است واسم آن زمان است.

متن: و اما ماهيته فقد قال الشيخ في بيانها انّ هذا الامكان قد صحّ أنّه منقسم و كلّ منقسم فمقدار او ذو مقدار فهذا الامكان لا يعزى عن مقدار فلا- يخلو اّيا ان يكون مقدار المسافه فكانت المتساويات في المسافه متساويه في هذا المكان لو مقدار المتحرك فكان المتحرك الا-عظم اعظم في هذا مقدار و لكن ليس كل فهو اذن مقدار غير مقدار المسافه و غير مقدار المتحرك و من المعلوم انّ الحركة نفسها ليست ذات هذا المقدار نفسه و لا السرعه و البطء اذ الحركات في أنّها حركات متفقه في الحركة و في السرعه و البطء مختلفه في هذا المقدار و ربّما اختلفت الحركة في السيره و البطء و اتفقت في هذا المقدار و ربّما اختلفت الحركة في السرعه و البطء و اتفقت في هذا المقدار.

فقد ثبت وجود مقدار لامكان وقوع الحركات بين المتقدم و المتأخر وقوعا يقتضى مسافات محدوده و ليس مقدار المتحرك و لا المسافه و لا نفس الحركة.

وهذا المقدار لا- يجوز ان يكون قائما بنفسه و كيف يكون قائما بنفسه و هو مقتضى مع مقدره و كلّ مقتضى فاسد فهو في موضوع او ذي موضوع فهذا المقدار هو متعلق بموضوع.

ولا يجوز ان يكون موضوعه مادّه المتحرك لما بيناه فأنّه ان كان مقدار مادّه بلا واسطه لكان يصير به اعظم و اصغر فاذن هو في الموضوع بوساطه هيئه اخرى.

و لا- يجوز ان يكون بواسطه هيئه قارّه كالبياض و السواد و الّا لكان مقدار تلك الهيئه في المادة يحصل في المادة مقداراً ثابتاً قاراً فبقى ان يكون مقدار هيئه غير قارّه و هي الحركة من مكان الى مكان او من وضع الى وضع بينهما مسافه يجرى عليها الحركة الوضعيه و هذا هو الذي تسميه الزمان.

## بيان ماهيت زمان ۹۴/۰۴/۲۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بيان ماهيت زمان

بحث در ماهيت زمان داشتيم و بيان كرديم كه زمان عارض و هيئت حركت است. حال بيان مي كنيم كه اين عارض مقدار و عدد حركت است؛ يعنى حركت با زمان هم متصف مي شود به اندازه و مقدار وهم متصف مي شود تعداد و شماره.

۷. بيان امر هفتم: حركت به اجزاي متقدم و متاخر تقسيم مي شود، متقدم حركت آن جزئي است كه در مسافت متقدم واقع مي شود و متاخر حركت جزئي است كه در مسافت متاخر قرار مي گيرد، ولي متقدم و متاخر حركت با متقدم و متاخر مسافت دو تا فرق دارند؛ يكي اينكه متقدم و متاخر حركت باهم در وجود جمع نمي شوند ولي متقدم و متاخر مسافت باهم در وجود جمع مي شوند. و ديگري آنكه متقدم و متاخر مسافت قرار دادى و وضعى است ولي متقدم و متاخر حركت طبيعى است، مثلاً مسافت كه دو طرف  $a$  و  $b$  دارد مي شود  $a$  متقدم باشد و  $b$  متاخر و مي شوي هم  $b$  متقدم باشد و حركت را از آن شروع كنيم و  $a$  متاخر باشد. اما اجزاي حركت تقدم و تاخرش طبيعى است، نمي شود جزء را كه مقدم است موخر قرار دهيم و جزء را كه موخر است مقدم قرار دهيم. پس متقدم و متاخر حركت خاص حركت است و با متقدم و متاخر مسافت فرق دارد. و همان گونه كه متقدم و متاخر مسافت را با اجزاي مسافت مي شماريم و مي گوييم كيلومتر يك مقدم است بر كيلومتر دو، ممتقدم و متاخر حركت را هم با اجزاي حركت مي شماريم مي گوييم قطعه ي يك مقدم است بر قطعه ي دو. پس حركت داراي عدد است از آن حيث كه در مسافت متقدم و متاخر واقع مي شود و اين عدد و مقدار زمان است. بعبارت ديگر زمان عدد و مقدار حركت است و قتي كه حركت را به اجزاي متقدم و متاخر تقسيم كنيم بواسطه مسافت، نه بواسطه زمان، والا لازم مي آيد دور.

ص: ۵۳۷

خلاصه: حركت بلحاظ وقوعش در قطعات مسافت تقدم و تاخر پيدا مي كند و ما اين قطعات را با مقدار حركت كه زمان است مي شماريم و مي گوييم قطعه ي مقدم اول است و قطعه موخر دوم اين بلحاظ عدد و يا مي گوييم قطعه مقدم اين اندازه مثلاً يك ساعت طول كشيد و قطعه موخر مثلاً دو ساعت طول كشيد اين بلحاظ مقدار. پس زمان مقدار و عدد حركت است.

لاهيحي: مصنف هم با عبارت « والّزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضان لها باعتبار آخر » به همين مطلب اشاره دارد، كه زمان مقدار حركت است از آن جهت كه تقدم و تاخر از ناحيه مسافت بر حركت عارض مي شود، نه از ناحيه زمان تا دور لازم بيايد.

عبارت دیگر مراد از « باعتبار آخر » در عبارت مصنف باعتبار مسافت است نه اعتبار زمان.

قوشجی: مراد از « باعتبار آخر » در عبارت مصنف اعتبار ذات است، نه اعتبار زمان. پس این عبارت اشاره دارد به اختلاف فلاسفه و متکلمین، که فلاسفه تقدم و تاخر اجزای زمان را بواسطه ی زمان می دانند ولی متکلمین تقدم و تاخر اجزای زمان را بالذات می دانند به بواسه ی زمان.

لاهیجی: بحث ما در تقدم و تاخر نیست تا عبارت مصنف را اشاره به اختلاف متکلم و فلاسفه در تقدم تاخر اجزای زمان بدانیم. پس معنای عبارت همان است که در کلام شیخ گذشت.

متن: و انت تعلم انّ الحركه يلحقها ان ينقسم الى متقدم و متأخر و أنّما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافه و المتأخر ما يكون منها في المتأخر من المسافه لكنّه يتبع ذلك أنّ المتقدم للحركه لا يوجد مع المتأخر من المسافه معا و لا يجوز ان يصير ما هو منها مطابق المتقدم من الحركه في المسافه متأخرا و لا الذي هو المطابق المتأخر منها فيها متقدما كما يجوز في المسافه فيكون التقدم و التأخر في الحركه خاصيه يلحقها من جهه ما هما للحركه ليس من جهه فأنهما للمسافه و يكونان معدودين بالحركه فانّ الحركه باجزائها تعد المتقدم و المتأخر فيكون الحركه لها عدد من حيث لها في المسافه تقدم و تأخر و لها مقدار أيضا بإزاء مقدار المسافه و الزمان هو هذا العدد او المقدار فالزمان عدد الحركه اذا انفصلت الى متقدم و متأخر لا بالزمان بل بالمسافه و الّا لكان البيان تحديدا بالدور انتهى.

ص: ۵۳۸

والی هذا اشار المصنف فقال و الزمان مقدار الحركة من حيث التقدم و التأخر العارضان لها باعتبار اخر ای باعتبار التقدم و التأخر فی المسافه كما عرفت فی كلام الشيخ.

والشارح القوشجی حمل قوله باعتبار اخر علی أنّ المراد هو أنّ التقدم و التأخر العارضین لاجزاء الزمان لیس بالزمان علی ما هو مذهب الحكماء بل بالذات علی ما اعتبره المتكلمون و اختاره المص كما مر فی مبحث التقدم.

والوجه هو ما ذكرنا.

**معروض مقوله متی ۹۴/۰۴/۳۰**

Your browser does not support the audio tag

موضوع: معروض مقوله متی

بحث در مقوله متی داشتیم و گفتیم متی عبارت از است نسبت شی به زمان و یا آن. و از آنجای که متی عرض مثل هر عرضی معروض می خواهد.

سوال: معروض مقوله ی متی چیست؟

جواب: گفتیم که متی نسبت شی است به زمان و آن، و از آنجای که زمان امر متغیر است پس در ذات متی تغییر وجود دارد و لذا معروض بالذات و بدون واسطه متی باید امر متغیر باشد، بله معروض بالعرض و با واسطه ی متی می تواند امر ثابت باشد. بنابر این معروض بالذات متی امر متغیر است که حرکت باشد و از آنجای که حرکت عارض جسم می شود معروض با واسطه متی جسم است که بواسطه ی حرکت و صفت متغیری که دارد می تواند معروض مقوله ی متی باشد.

توضیح مطلب: موجودات بلحاظ ثبات و تغیر سه گونه اند: ۱. موجودات که ذاتاً متغیر اند مثل حرکت و زمان، ۲. موجودات که ذاتاً ثابت اند ولی صفت متغیر دارند مثل اجسام، ۳. موجودات که ذاتاً ووصفاً ثابت اند مثل مجردات.

ص: ۵۳۹

بعبارت دیگر موجودات یا متغیر اند، یا ثابت و دارای صفت متغیر و یا ثابت و دارای صفت ثابت.

از اقسام سه گانه ی موجودات آنچه که می تواند معروض متی باشد قسم اول دوم است، که قسم اول معروض متی است بدون واسطه و قسم دوم معروض متی است بلحاظ صفت متغیر که دارد. اما قسم سوم به هیچ وجه نمی تواند معروض متی باشد.

سوال: آیا معروض متغیرات یعنی اجسام می تواند در وجود و عدمش احتیاج به زمان داشته باشد؟

جواب: معروض متغیرات یعنی اجسام نمی تواند در وجود و عدمش احتیاج به زمان داشته باشد، والا لازم می آید دور؛ چرا که

زمان مقدار حرکت است و وجودش متاخر و متوقف به حرکت و از طرف حرکت عارض اجسام است و هر عارض متوقف است بر معروض خود پس حرکت هم متوقف است بر اجسام، حال چنانچه اجسام که معروض متغیرات است در وجود و عدمش نیاز به زمان داشته باشد لازم می آید که اجسام هم متوقف باشد بر زمان و این دور است و باطل.

تبصره: لزوم دور تنها در اجسام فلکی است اما در سایر اجسام چنین دوری لازم نمی آید. توضیح مطلب اینکه طبق طبیعیات قدیم افلاک حرکات دورانی دارند و زمان مقدار حرکت دورانی فلک است، پس زمان متوقف است بر حرکات دورانی فلک و حرکات دورانی افلاک متوقف است بر افلاک، حال اگر افلاک در وجود و عدمش احتیاج به زمان داشته باشد معنایش این است که احتیاج داشته باشد به زمان که وجودش دو مرتبه متاخر از افلاک و متوقف بر افلاک بود و این دور است و باطل. اما اجسام غیر فلک که در وجود و عدمشان محتاج اند به زمان بعنوان ظرف به این معنا که زمان باید بگذرد تا زمینه تحقق این اجسام فراهم شود، چنانکه مشاء می گویند. و یا سایر اجسام نیاز دارند به زمان بعنوان بعد چهارم وجودشان، چنانکه صدرای می گویند. پس در این اجسام دور لازم نمی آید.

بحثی درباره طرف زمان یعنی آن:

گفتیم که متی نسبت شی است به زمان یا به طرف زمان یعنی آن. بحث درباره ی وجود و ماهیت زمان گذشت، حال می پردازیم به بحث درباره ی آن.

وجود طرف زمان یا آن: باتوجه به بحثی که درباره ی وجود زمان کردیم وجود آن هم بدیهی است، چرا که آن طرف زمان است و گفتیم که وجود زمان بدیهی است پس وجود آن هم بدیهی است علاوه براین اگر زمان آن وجود دارد طرف زمان که آن باشد هم وجود دارد به تبع زمان.

ماهیت آن: طرف زمان که آن باشد مثل نقطه است که طرف خط است؛ همان گونه که نقطه عرض حال در خط است، نه سازنده ی خط، آن هم عرض حال در زمان است، نه سازنده ی زمان، به این جهت که نقطه فصل مشترک دو خط است و آن فصل مشترک دوزمان، و فصل یا حدّ مشترک کمیات متصل نمی تواند از جنس طرفین باشد والا لازم که خط دوجزئی سه جزء داشته باشد و خط چهار جزئی پنج جزء و هکذا، و همین طور لازم می آید که زمان دوجزئی سه جزء داشته باشد و زمان سه جزئی پنج جزء و هکذا.

ان قلت: در صورت می توانیم آن را فصل و حدّ مشترک زمان بدانیم که زمان مثل خط امر واحد متصل باشد، اما ما دلیل داریم که زمان امر واحد متصل نیست، بلکه زمان مرکب از آنات مجاور است پس آن جزء زمان است و فصل مشترک جزء نیست بنابراین آن حدّ مشترک نیست.

ص: ۵۴۱

دلیل: ۱. عدم آن، که بر تمام لحاظ زمان صدق می کند بجز دوطرف زمان، دفعی است نه تدریجی، ۲. هرامر دفعی در آن واقع می شود. پس عدم آن که بر تمام لحاظ زمان صدق می کند در آن واقع می شود؛ یعنی دوطرف زمان که آنی است ولحظه ی بعد از طرفِ مبدأ هم آنی است هم چنین سایر لحظات ولحظه ی قبل از طرفِ منتها هم آنی است. پس آنات مجاورهم زمان را تشکیل می دهد وزمان مرکب از آنات است.

اثبات مقدمه اول: اگر عدم آن دفعی نباشد بلکه تدریجی باشد لازم می آید که آن هم تدریجی باشد، چرا که عدم آن زوال نیستی آن است واگر زوال نیستی آن تدریجی است معلوم می شود که خود آن هم تدریجی است، وامر تدریجی قابل قسمت است درحالیکه آن قابل قسمت نیست. پس آن تدریجی نیست ودر نتیجه عدم آن هم تدریجی نیست.

اثبات مقدمه دوم: اگر امر دفعی یعنی عدم الآن \_ که واسطه ی بین وجود وعدم است واصطلاحاً حال گفته می شود \_ در آن واقع نشود باید در زمان، که بین دوآن است، واقع شود لکن التالی که وقوع امر دفعی در زمان باشد باطل است پس مقدم که امر دفعی در آن واقع نشود هم باطل است. (یعنی عدم الآن در آن واقع می شود ودر نتیجه زمان مرکب می شود از آنات، چنانکه بیان شد)

قلت: مقدمه اول دلیل شما مفادش این است که شی یا دفعی است ویا تدریجی، وحال آنکه می شود نه تدریجی باشد ونه دفعی بلکه نفس زمانی باشد مثل حرکت توسطیه که زمانی \_ آنی است، به این معنا که در تمام لحظات بین مبدأ ومنتها حرکت توسطیه صدق می کند، نه این معنا که منطبق است بر زمان مثل حرکت قطعیه. وعدم هم از همین قسم اخیر است، نه تدریجی است ونه دفعی.

بعبارت دیگر زمانی دو قسم است یکی زمانی \_ تدریجی که مثل حرکت قطعی که در آن صدق نمی کند باید در زمان باشد، و دیگری زمانی \_ آنی، مثل حرکت توسطیه که هر چند در زمان واقع می شود ولی در هر آن بین مبدأ و منتها وجود دارد. و عدم الآن زمانی \_ آنی است و در کل آنات و لحظات بین مبدأ و منتها عدم الآن صدق می کند، یعنی در ابتدا و انتها آن است و و بین دو تا آن عدم الآن کشیده شده است و در تمام لحظات عدم الآن وجود دارد. پس دلیل شما تمام نیست و زمان مرکب از آنات نیست تا آن نتواند فصل مشترک باشد.

شارح مقاصد: حدوث عدم الآن دفعی است نه تدریجی، و مستشکل هم حدوث عدم الآن را می گوید نه وجود آنرا، ولی شما در جواب وجود عدم الآن را گفتید زمانی \_ آنی است. پس جواب شما ربط اشکال مستشکل ندارد.

لاهیجی: هر حدوث لازم نیست آنی باشد بلکه می شود حدوث شی زمانی باشد مثل حرکت توسطیه که از آن اول بین مبدأ و منتها که حرکت توسطیه شروع می شود زمانی است. بله حرکت قعیه حدوثش آنی است. پس می شود حدوث شی از سنخ خودش باشد مثل حرکت توسطیه و عدم الآن که حدوث آن هم زمانی \_ آنی است، چنانکه می شود حدوث شی از سنخ خودش نباشد مثل حرکت قطعی که وجودش زمانی \_ تدریجی است ولی حدوثش دفعی.

سوال: آیا زمان حادث است یا قدیم؟

متکلمین: عالم حادث است و حدوث عالم مستلزم این است که زمان هم حادث باشد.



فيلسوف: عالم قديم زمانى است ولذا زمان هم قديم زمانى است، هرچند عالم وزمان قديم ذاتى است.

متن: و انما تعرض المقوله اى مقوله متى بالذات للمتغيرات اى الحركات و ما يتبعها و بالعرض لمعروضاتها كالأجسام فانّ ما لا تغير فى ذاته لا تعرض له متى باعتبار ذاته بل باعتبار صفاته المتغيره.

و لا يفتقر وجود معروضها اى معروض المتغيرات و لا عدمه إليه اى الزمان و الا لزم الدور لتقدم معروض المتغير على المتغير و تاخر الزمان عن المتغير لكونه مقدارا لتغيره.

و هذا انما يتم فى معروض الحركة الراسمه للزمان دون معروضات سائر الحركات فليتامل.

والطرف يعنى الآن كالنقطه اى كما انّ النقطه عرض حال فى الخطّ و ليست بجزء منه لكونها فصلا مشتركا بين الحظين و الحدود المشتركه بين الكميات المتصله لو كانت اجزاء لها لما امكن تقسيمها إليه لانّ التنصيف حينئذ يكون تثليثا و التثليث تخميسا و على هذا القياس كل الآن عرض حال فى الزمان و ليس بجزء منه لكونه فصلا مشتركا بين الزمانين.

و لما كانت هاهنا مظنه ان يقال انه انما يكون الآن فصلا مشتركا لو كان الزمان متصلا كالخطّ

و عندنا ما يدل على انّ الزمان مركب من الآنات و انّ الآن جزء منه و هو انّ عدم الآن دفعي لانه لو كان تدريجيا كالحركه لكان وجوده أيضا تدريجيا حادثا شيئا فشيئا فكان الآن منقسما هذا خلف فاذا كان دفعيا كان فى ان يوجب مجاورته لأن وجوده و الا لكان فى الزمان اللى بين الانين لا موجودا و لا معدوما و هو محال فاذا وجب تجاور الا كان الزمان مركبا منه و هو المطلوب. اشار الى الجواب عنه بقوله: و عدمه فى الزمان لا تدريجا.

و تقریره: آنه انما یتّم ما ذکرتم لو لزم من عدم کونه دفعیاً کونه تدریجیاً و انما یلزم ذلك لو لم یکن واسطه بین الدّفعی و التدریجی و قد عرفت الواسطه بینهما آنفا و هو ان یكون زمانیا لکن لا- بمعنی ان یكون له هوّیه اتصالیه منطبقه علی الزمان کالحرکه القطعیه بل بمعنی ان یكون کالحرکه التوسطیه كما عرفت.

و أما ما فی "شرح المقاصد": من أنّ الکلام فی حدوث عدم الآن و هو دفعیّ آنیّ.

فجوابه: أنّ کُلّ حدوثٍ لا- یجب کونه آنیّاً، بل من الحدوث ما هو نفس زمانیّ لیس له آن أوّل علی ما مرّ غیر مرّه، کحدوث الحرکه التوسطیه و حدوث عدم الآن من هذا القبیل.

و حدوث العالم یتلزم حدوثه، أي حدوث الزّمان علی ما مرّ مستقصی فی مبحث حدوث الأجسام.

### تعریف وضع ۹۴/۰۴/۳۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعریف وضع

المبحث السادس: الوضع

تعریف وضع: وضع عبارت است از هیئتی که عارض جسم می شود یا از نسبت اجزأ جسم به هم و یا نسبت کل جسم به خارج. توضیح مطلب: اجزای جسم باعتبار اینکه از چه چیزی ساخته شده باهم اختلاف دارند و همین طور بلحاظ آثاری که دارند، اما وضع اختلاف اجزاء جسم به این اعتبار نیست بلکه باعتبار اختلافی است که درمقایسه با جهات ست پیدا می کنند، مثلاً وقتی دست راست با دست چپ در نظر بگیریم و با جهت مقایسه کنیم تخالف پیدا می کنند، یکی به جهت یمین است می شود دست راست و دیگری به جهت یسار است می شود دست چپ.

ص: ۵۴۵

اقسام وضع: از تعریف روشن شد که وضع دو قسم است: ۱. یا وضعی است که از نسبت اجزاء به هم و مقایسه ی شان با جهات بدست می آید و اصطلاحاً گفته می شود وضع جزء مقوله، ۲. و یا از بسبب مجموع اجزاء به خارج بدست می آید که اصطلاحاً گفته می شود وضع کل مقوله، که خود دو قسم است: ۱/۲. وضع یاهئتی که از نسبت مجموع اجزاء به خارج که بیرون از شی است بدست می آید، ۲/۲. وضع یا هیئتی که از نسبت مجموع اجزاء به خارج که دورن شیء است بدست می آید؛ مثلاً فلک قمر نسبت به افلاک بالایی نسبت شیء است به خارج که بیرون از آن است و وضع که بدست می آید محاط بودن است، و فلک قمر نسبت به نار، هوا، آب و خاک نسبت شیء است به خارج که دورن آن است و وضع که بدست می آید محیط بودن است.

تقسیم اجسام بلحاظ محاط و محیط بودن: ۱. اجسام که محیط مطلق اند مثل فلک نهم که بنظر قدما بام افلاک است و همه ی

اجسام در درون آن قرار دارند. ۲. اجسام که محاط مطلق است مثل زمین که محیط به چیزی نیست. ۳. اجسام که هم محیط اند و هم محاط مثل سایر افلاک و کرات.

تضاد در وضع: متضادان دو امر وجودی است که بین شان غایت خلاف باشد و تعاقب داشته باشند بر موضع واحد، نه اجتماع. با توجه به این تعریف در وضع تضاد وجود دارد، مثلاً قیام که با پا ایستادن است با نتکاس که با سر ایستادن است دو وضع اند که هم امر وجودی اند، هم بین شان غایت خلاف است و هم تعاقب بر موضوع واحد دارند.

ص: ۵۴۶

بیان شیخ درشفا: شیخ در بحث مقولات شفا درباره تضاد وضع سه مطلب را بیان می کند: ۱. دوضع گاهی تضاد دارند، ۲. تضاد دو وضع بخاطر تضاد جهات است، ۳. یکی از شرایط تضاد غایت خلاف است و این شرط درجای محقق می شود که متضادان تخالف نوعی داشته باشند، پس یکی از شرایط مطوی تضاد ت که لازمه غایت خلاف است تخالف نوعی و وحدی متضادان است.

۱. بیان امر اول: در وضع گاهی تضاد است، و آن زمانی است که شرایط تضاد وجود داشته باشد.

۲. بیان امر دوم: علت تضاد دو وضع این است که وضع هیئتی است که از نسبت اجزاء به جهات پیدا می شود، و جهات گاهی تضاد دارند مثلاً فوق و تحت تضاد دارند، یمین و یسار و قدام و خلف تضاد دارند، و لذا هیئتی که از اعتبار نسبت اجزاء پیدا می شود گاهی تضاد دارند.

۳. بیان امر سوم: غایت خلاف که یکی از شرایط تضاد است وقتی محقق می شود که قبلاً دو امر متضاد تخالف نوعی داشته باشد، بنابراین یکی از شرایط تضاد این است که دو امر متضاد تخالف بالنوع وبالحدّ داشته باشند، صرفاً تخالف شخصی و عددی کافی نیست.

مثال (۱): مکعب متشابه الاجزاء تخالف وضعی شان تخالف بالعدد وبالشخص است، نه تخالف بالنوع وبالحدّ و لذا دو وضع مخالف آن تضاد ندارد، مثلاً سطح مکعب که به جهت فوق است و سطح دیگر به سمت یمین و سطح سوم به سمت شمال حال چنانچه ما این وضع را عکس کنیم، سطحی را که فوق بود تحت، سطحی را که یمین بود یسار و سطحی را که شمال بود جنوب قرار دهیم تناسب اجزاء محفوظ است و اوضاع فقط تخالف شخصی دارند، نه تخالف نوعی و لذا بین دو وضع تضاد نیست. امّا اگر بجای مکعب متشابه الاجزاء انسان و یا درخت را قرار دهیم در این صورت دو وضع تخالف نوعی پیدا می کند، مثلاً وقتی که انسان یا درخت روی پا و ساق شان قرار دارند حدّ آن انتصاف است و زمانی که برعکس شود و روی سر شان قرار گیرند حدّ آن انتکاس است و انتکاس و انتصاف حدّ شان مخالف است و تخالف نوعی دارند، علاوه بر این غایت خلاف و تعاقب بر موضوع واحد هم دارند پس بین شان تضاد است.

بعبارت دیگر درمکعب دو وضع فقط خصوصیات جزئی شان تخالف دارند، سطح که فوق بود وقتی که همان سطح را تحت قرار دهیم فقط خصوصیت جزئی اش فرق می کند، اما وقتی که انسان یا درخت سر و ساق شان معکوس می شود حدّ دو وضع فرق می کند، نه تنها خصوصیت جزئی شان. ولذا درمکعب دو وضع مخالف تضاد ندارند ولی درانسان ودرخت دو وضع مخالف تضاد دارند؛ چرا که تضاد درجای که است که متضادان تخالف نوعی وحدی داشته باشند.

مثال (۲): سفیدی که امروز حادث می شود با قید حدوث امروز با سفیدی که دیروز بود با قید بودن در دیروز تعاقب بر موضوع واحد دارند باهم جمع نمی شوند ولی تخالف شان شخصی است، نه نوعی، حدّ هر دو لون مفروق لنور البصر است، تنها قید دیروز و امروز شان فرق می کند ولذا سفیدی حادث در دیروز با سفیدی حادث در امروز تضاد ندارند. اما سواد و بیاض که تخالف نوعی دارند، حدی یکی لون مفروق لنور البصر است وحدّ دیگری لون قابض لنور البصر و بین شان غایت خلاف است و تعاقب بر موضوع واحد دارند بین شان تضاد است.

متن: البحث السادس فی الجنس السادس من المقولات التسع [یعنی الوضع ]

علی ما قال : السادس : الوضع و هو هیئته تعرض الجسم باعتبار نسبتین : إحداهما: نسبة اجزاء الجسم بعضها الی بعض بحیث يتخالف الاجزاء لاجلها بالقیاس الی الجهات فی الموازاة و الانحراف.

و الثانيه: نسبتها الی اشیاء غیر ذلك الجسم اما خارجه عنه او داخله فيه كالقیام فأنه هیئته للانسان بحسب انتصابه و هو نسبة فی ما بین اجزائه و بحسب كون رأسه من فوق و رجله من تحت و لهذا یصیر الانتکاس وضعاً اخر.

فالمحيط على الاطلاق يكون له الوضع بحسب الامور الداخلة فقط و المحاط على الاطلاق بالعكس و ما هو محيط و محاط بحسب الاعتبارين جميعا.

و فيه تضاد كالقيام و الانتكاس فأنهما هيئتان وجوديتان بينهما غايه الخلاف متعاقبتان على موضوع واحد.

قال الشيخ فى قاطيغورياس الشفا اعلم انّ الوضع قد يكون فيه تضادّ فانّ الهيئه الحادّته من وضع يصير الاجزاء لها الى جهات مضاده لجهات اخرى هي هيئه مضاده للهيئه المخالفه لها كالاستلقاء و الانبطاح.

و ذلك اذا كانت الاجزاء لا يتخالف بالعدد فقط بل بالطبع و مثال هذا ان المكعب الذى له ستّ جهات لا اختلاف فيها اذا وضع وضعا حتى صار هذا السطح منه فوق و هذا يمينا و هذا شمالا و كل الى اخرها ثم غير حتى صار الذى هو فوق هو تحت و الذى هو تحت هو فوق فانّ حال جمله الموضوع فى تناسب بين اجزائه محفوظه واحده بالعدد و وضعه لا يخالف الوضع الاوّل بالنوع بل هو كما كان لكن هذا الوضع مخالف لذلك الوضع بالعدد لطبع و اما هيئه جمله فمحموظه و لا يتخالف الوصفان بالحد بل بالتخصيص الجزئى و ذلك لانّ الجهات هي التى كانت باعيانها و الاجزاء و الاطراف التى تليها هي مثل التى كانت لا يخالفها بانواعها بل باعدادها.

و اما لو كان بدل المكعب المتشابه الاجزاء شجره او انسان فنصبا على ساقيهما ثم نكسا و قلبا فان حد الامرين مختلف فان حد الاوّل وضع و هيئه حاصله للشىء من حصول ساقه كذا فى حصول راسه كذا و حدّ الثانى مخالف لذلك لا بسبب انّ الساق و الرأس انّما يتخالفان بالعدد فقط بل هما يتخالفان أيضا فى المعنى و الطبيعه.

فاذا كان الحدان لهيئتين متخالفتين و بينهما غايه الخلاف و موضوعهما واحد فهما متضادتان.

و اما هناك فأنما كان يتخالف الخصوصيه الجزئيه دون الحدود اذ كان سطح ما منه فوق فصار تحت فصار الآخر فوق و ذلك السطح أنما يغير السطح الاخر بالعدد مغايره ليست في حدين و الاضداد هي التي لها طبائع متباينه و حدودها متخالفه و يتخالف بالنوعيه لا بالشخصيه.

و كما انّ الجسم لا يجتمع فيه البياض الحادث امس من حيث هو ذلك البياض الأمسى و البياض الحادث اليوم من حيث هو هذا البياض و هما يتعاقبان على موضوع واحد و ليسا يتضادان اذ ليس بينهما غايه الخلاف و لا خلاف بامر داخل في اللونيه فكك و ان كان لا يجتمع فيه ذلك الوضع الشخصى و هذا الوضع الشخصى يتعاقبان فيه فليسا بمتضادين اذ ليس بينهما غايه الخلاف في الطبع و في حقيقه الوضع. انتهى».

### شدت وضعف دروضع ۹۴/۰۵/۰۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شدت وضعف دروضع

شدت وضعف دروضع: وضع قبول شدت وضعف می کند، مثل انتصاب و رکوع که انتصاف دراستقامت شدید ولی رکوع دراستقامت ضعیف است و یا مثلاً نسبت به خوابیده بودن انتصاب خوابیده نیست شدیداً، ولی رکوع خوابیده نیست ضعیفاً.

بیان شیخ درشفا: وضع مثل این است درقبول شدت وضعف و درعدم قبول شدت وضعف، همان گونه که این گاهی قبول شدت وضعف می کند و گاهی قبول شدت وضعف نمی کند وضع هم گاهی قبول شدت وضعف می کند و گاهی قبول شدت وضعف نمی کند.

توضیح مطلب: دو این که بین شان تضاد است چه مقایسه شوند و چه مقایسه نشوند بین شان شدت وضعف نیست، بعبارت دیگر دو این متضاد مثلاً- فوق مطلق و تحت مطلق شدت وضعف ندارند مطلقاً، اما دو این که بیان شان تضاد نیست، بلکه دروسط اند، چنانچه باهم مقایسه شوند می توانند شدت وضعف داشته باشند اما اگر مقایسه نشوند بلکه مطلق باشند شدت وضعف نخواهند داشت.

ص: ۵۵۰

دو این که بین شان غایت خلاف است مثل کون علی المحيط و کون علی المركز، که بین محیط و مرکز غایت خلاف است همین طور بین کون علی المحيط و کون علی المركز غایت، علاوه براین تعاقب بر موضوع واحد دارند، یعنی کون علی المحيط می تواند کم کم تبدیل شود به کون علی المركز. پس تضاد دارند. این چین دو این که تضاد دارند چه باهم مقایسه شوند و چه باهم مقایسه نشوند شدت وضعف ندارند، چرا که شدت وضعف درجای است که شدید وضعف دوفرد از یک نوع باشند، ولی متضادان دونوع اند.

دو این که در وسط است متضادان است اگر مقایسه نشوند بلکه مطلق باشند شدت و ضعف ندارند و چنانچه مقایسه شوند شدت و ضعف دارند، مثلاً- یک این داریم درست در وسط دو متضادان که یکی فوق مطلق و دیگری سفلی مطلق است، و این دیگری داریم بالاتر از این وسطی و این سومی داریم پایین تر از این وسطی، حال اگر این وسطی و این بالایی را مقایسه کنیم این وسطی فوق است و این بالایی اشدّ فوقاً و اگر این وسطی را با این پایین مقایسه کنیم این وسطی سفلی است و این پایینی اشدّ سفلاً. و یا اگر دو این که در دو طرف این وسطی است مقایسه کنیم این بالایی نسبت به این پایینی اشدّ فوقاً است و این پایینی نسبت به این بالایی اشدّ سفلاً است.

متن: و شده و ضعف علی ما هو ظاهر فی الانتصاب و الركوع.

قال الشيخ بعد بیان المضاده فی الوضع علی ما نقلنا هذه العبارة: « و بعد ذلك فإنّ الوضع يقبل الاشدّ و الاضعف علی نحو قبول الاین و لا يقبله علی نحو لا قبول الاین ».

ص: ۵۵۱



و هذا اشاره الى ما ذكره في مقوله الاين حيث قال: « ونقول انّ الاين فيه مضاده كما في سائر المقولات فانّ الكون في المكان المذى عند المحيط هو مقابل للكون المذى عند المركز لا يجتمعان و هما معنيان و قد يوجد لهما موضوع واحد يتعاقبان عليه و بينهما غايه الخلاف اذ قد يصار من احدهما الى الاخر قليلا قليلا و يكون المصيران متضادين و يكون هناك اين متوسط بينهما و ايون اقرب من الطرف الفوقاني في حد الفوقيه و أ يون من الجهه الاخرى بالخلاف فيكون في طبيعه الاين من جهه لا من جهه جنسيه بل من حيث خواص نوعيته و اضافتها أيضا ان يقبل الاشد و الاضعف فانّ الاين كلاهما فوقان و احدهما اشد فوقيه فعلى هذه الجهه يمكن ان يقع فيها الاشد و الاضعف.

وأمّا الكون «فوق» مطلقاً أو «تحت» مطلقاً، والكون في أيّ حدّ شئت مطلقاً والكون في المكان مطلقاً، فلا يقبل أشدّ و أضعف. انتهى »

ملک و جدہ ۰۲/۰۵/۹۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ملک و جدہ

المبحث السابع: الملك والجده

هفتمین مقوله از مقولات نه گانه ی عرضی ملک است که به آن «جده» یا «له» هم گفته می شود.

تعریف جدہ: ملک عبارت است از نسبت جسم به چیزی که اولاً حاصر تمام جسم یا بعض جسم است و ثانیاً با انتقال جسم منتقل می شود، مثل تقمص بمعنای پیرهن به تن داشتن، که نسبت بدن است به پیراهن که اولاً تمام بدن را می پوشاند و ثانیاً با انتقال بدن منتقل می شود، و یا تعمیم بمعنای عمامه به سرداشتن است، که نسبت سر است به عمامه که اولاً بعض سر را می پوشاند و ثانیاً با انتقال سر منتقل می شود.

ص: ۵۵۲

بیان شیخ: برای من تا این زمان جنس بنام جدہ روشن نشده است؛ چرا که تحت جنس انواع قرار دارند، و اموری را که انواع برای جنس جدہ قرار می دهند انواع نیستند، تا اینکه جدہ بمعنای واحد جنسی بر همه صدق کند، بلکه آنچه را جدہ می نامند یا به اشتراک اسم بر این انواع اطلاق می شود، و یا به تشابه در معنا چرا که احاطه بر کل با احاطه بر جزء فرق می کنند ولی در اصل احاطه تشابه دارند. پس معنای واحد جنسی بنام جدہ نداریم، چنانکه وقتی گفته می شود شیء از شیء دیگر ناشی می شود، شیء در شیء دیگر قرار دارد، شیء روی شیء دیگر است و شیء با شیء دیگر است، نسبت حرفیه یک معنای جامع و طبیعت مشترک نیست که بر این امور اطلاق شود بلکه امر اعتباری است که بر امور فوق اطلاق شده است.

حیله ی ابن سینا: می شود برای داشتن جدہ چاره ی اندیشیده و معنای جامع جنسی بیابیم و آن معنا نسبت جسم است به ملاصق که منسوب الیه منتقل می شود، این معنای واحد بر تمام آنچه که کالانواع اند برای جدہ اطلاق می شود، مثلاً تقمص نسبت

جسم (یعنی بدن) است به ملاط (قمیص) که منسوب الیه (یعنی بدن) منتقل می شود و تنعل نسبت جسم (یعنی پا) است به ملاصق (نعل) که با منسوب الیه (یعنی پا) منتقل می شود و هکذا.

تذکر: تعریف را که لاهیجی و دیگران بعد از شیخ برای جده آورده اند شاید براساس همین حیلہ ی ابن سینا باشد.

اقسام ملک: ملک و یا جده بلحاظ مختلف تقسیم می شود

۱. ملک بلحاظ کمال و نقص احاطه یا ملاصقت تقسیم می شود به جزئی که احاطه و ملاصقت ناقص است و کلی که احاطه و ملاصقت کامل است.

ص: ۵۵۳

۲. ملک بلحاظ طبیعی و غیرطبیعی بودن احاطه و ملاصقت تقسیم می شود به ذاتی که ملاصقت طبیعی است، مثل پوست گربه نسبت به آن، و عرضی که احاطه و ملاصقت غیر طبیعی است، مثل قمیص نسبت به بدن.

لاهیجی: چاره ی که شیخ اندیشید و براساس آن تعاریفی برای جده اقامه می شود برای داشتن جنس بنام جده کافی نیست.

درکشف المراد آمده که ابن سینا لم يحصل معنای جده را ومصنف حصل معنای جده را « وهو نسبة التملك ».

لاهیجی: شاید مراد از تحصیل خواجه همان حيله ی ابن سینا باشد که توضیحش گذشت.

متن: المبحث السابع فی الجنس السابع [یعنی الملک ]

علی ما قال: السابع: الملک و يقال له الجده و له أيضا و یفسّر بأنه نسبة الجسم الی امر حاصر له او لبعضه منتقل بانتقاله کالتقمص و التخم.

قال الشيخ: و اما مقوله الجده فلم يتفق لى الى هذه الغايه فهمها و لا اجد الامور التى تجعل كالانواع لها انواعا لها بل انما يقال عليها باشتراك الاسم او تشابه و كما يقال الشىء من الشىء و الشىء فى الشىء و الشىء على الشىء و الشىء مع الشىء و لا اعلم سببا يوجب ان يكون مقوله الجده جنسا لتلك الجزئيات لا يوجب مثله فى هذه المذكوره و يشبه ان يكون غيرى يعلم ذلك فليتأمل ذلك من كتبهم.

ثم قال: ما حاصله انه ان احتيل فى تواطؤ هذه المقوله و عنى بها نسبتها الى ملاصق ينتقل بانتقال ما هو منسوب إليه كالتقمص و التسلح و التغلّ ففيه مجال و يزول التشكيك و يكون منه جزئى و منه كلى و أيضا يكون منه ذاتى كحال الهرّه عند اهابها و منه عرض كحال الانسان عند قبضه لكن ليس هذا المعنى من القدر ما يعدّ فى عداد المقولات.

و المصنف حصل معناه فقال: و هو نسبه التملك و لعل المراد هنا هو التفسير الّذى ذكرنا و هو الاحتيال المذكور فى كلام الشيخ.

وفى نسخه شرح العلامه قوله و لخبائها عبّر المتقدمون عنها بعبارات مختلفه كالجدّه و الملك و له»

### تعريف أن يفعل وأن يفعل ٩٤/٠٥/٠٣

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعريف أن يفعل وأن يفعل

المبحث الثامن: الجنس الثامن والتاسع

تعريف ان يفعل: ان يفعل عبارت است از تاثير شىء در شىء ديگر بشرط كه اين تاثير اولاً متصل باشد، ثانياً غير قار باشد وثالثاً در حال تاثير باشد؛ مثل آتش كه گرم مى كند ما دام كه گرم مى كند حالت و هيئت دارد كه به آن مى گویند أن يفعل، عبارت ديگر ايجاد گرمى و سخونت فعل است و آتش از اين ايجاد پيوسته داراى صفت مى شود كه أن يفعل است.

تعريف ان ينفعل: ان ينفعل عبارت از تاثير شىء از شىء ديگر بشرط كه اين تاثير اولاً متصل باشد، ثانياً غير قار باشد وثالثاً در حين تاثير باشد؛ مثل گرم شدن و سخونت پيوسته ي آب ما دام كه گرم مى شود هيئتي دارد كه أن ينفعل است، يعنى گرم شدن انفعال است ولي گرم شدن پيوسته صفتي است براى آب كه أن ينفعل مى گویند.

ابن سينا: هيئتي است در جسم كه جسم با داشتن آن هيئت در هيچ يك از حد كيفي، كمى، وضعي و آيني ثابت نيست، بلكه مادام كه هيئت را دارد پيوسته حدى از كيف، كم، أين و وضع را ترك و حد ديگرى را مى پذيرد. مثل تسود و تبويض كه حركت در كيف اند مادام كه جسم در حال تسود و تبويض است، همواره حد و درجه از سواد و بياض را ترك و حد درجه ديگرى از سواد و بياض را مى پذيرد. و يا مثل حركت از مكاني به مكاني ديگر، كه مادام جسم در حال حركت است همواره مكاني را ترك و مكاني ديگرى را مى پذيرد.

ص: ٥٥٥

باتوجه به بيان فوق جسم كه هيئت را مى پذيرد منفعل است و جسم وقتى كه اين هيئت را پذيرفت حالتى دارد كه به آن حالت أن ينفعل مى گویند. و جسم كه هيئت از آن ناشى شده فاعل است و بلحاظ صدور اين هيئت متصف به صفتي مى شود كه آن صفت أن يفعل است.

سوال: آيا اين دو مقوله فعل و انفعال اند يا أن يفعل وأن يفعل؟

جواب: فعل هم بر تاثير صدق مى كند و هم بر تاثير تدريجى هم چنين انفعال هم بر تاثير صدق مى كند و هم بر تاثير پيوسته و تدريجى، ولي أن يفعل فقط بر تاثير پيوسته و تدريجى كه در حال انجام است صدق مى كند و أن ينفعل هم فقط بر تاثير پيوسته

وتدریجی که درحال انجام است صدق می کند، وطبق تعریف مقوله آن یفعل وآن ینفعل تاثیر و تاثیر پیوسته وتدریجی است پس مقوله آن یفعل وآن ینفعل است، نه فعل وانفعال.

مثال: وقتی که آتش چوب را می سوزاند به چوب که می سوزد ودرحال احتراق است می گویند هوذا یحرق یعنی اکنون دارد می سوزد وبه آتش می گویند هوذا یحترق یعنی اکنون دارد می سوزاند، زمانیکه چوب کاملاً سوخت تمام شد به چوب می گویند یحرق وبه آتش می گویند یحترق، دیگرهوذا یحرق وهوذا یحترق صدق نمی کند. انفعال درهر دو حالت صادق است ولی ان ینفعل فقط درحالت اول صادق است.

تضاد در آن یفعل وآن ینفعل:

درجای خودش بیان شده که متضادان دوامر وجودی است که بین شان غایت خلاف باشد وتعاقب داشته باشند بر موضوع واحد، و دو مقوله ی آن یفعل وآن ینفعل چنین اند، هم دوامر وجودی اند، هم بین شان غایت خلاف است وهم می تواند تعاقب بر موضوع واحد داشته باشند، مثلاً تسود ما دام که جسم یتسود باتبیض مادام که جسم یتبیض تضاد دارند. چرا که هم دوامر وجودی اند، هم مبدأ ومنتهای تسود با مبدأ ومنتهای تبیض غایت خلاف است وهم می توانند تعاقب بر موضوع واحد داشته باشند.

ص: ۵۵۶

متن: البحث الثامن [فى الجنس الثامن و الجنس التاسع ان يفعل و ان يفعل ]

فى الجنس الثامن و الجنس التاسع كما قال:

الثامن و التاسع ان يفعل و ان يفعل اى الجنس الثامن ان يفعل و هو تاثير الشىء فى غيره على اتّصال غير قارّ كالحال التى للمسخن ما دام يسخن.

و الجنس التاسع كما قال الثامن و التاسع ان يفعل و هو تاثير الشىء عن غيره كل اعنى على اتصال غير قارّ كالحال التى للمتسخن ما دام يتسخن.

قال الشيخ و اما مقوله ان يفعل و ان يفعل فتوهم فى تصوورها هيئه توجد فى الشىء لا يكون الشىء قبلها و لا بعدها البتة فى الحدّ الذى يكون معها من الكيف او الكم او الاين او الوضع بل لا يزال تفارق على اتصاله بها الشىء شينا و يتوجه الى شىء ما دامت موجوده كالتسود ما دام الشىء يتسود و التبييض ما دام الشىء يتبييض و الحركه من مكان الى مكان فالشىء الذى فيه هذه الهيئه على اتصالها فهو منفعل و حاله ان يفعل و الشىء الذى منه هذه الهيئه على اتصالها فهو من حيث منسوب إليها فحاله هى ان يفعل.

ثم قال و اعلم انه انما قبل ان يفعل و ان يفعل و لم يفل انفعال و فعل لأنّ الانفعال أيضا قد يقال للحاصل الذى قد انقطعت الحركه إليه فانه يقال فى هذا الثوب احتراق اذا حصل و استقر و يقال انفعال اذا كان الشىء بعد فى الحركه و كل القطع الذى هو الفعل قد يقال عند استكمالها و قد يقال حين ما يقطع و اما لفظه انه يفعل و انه يفعل فمخصوص بالحاله التى فيها التوجه الى الغايه.

ص: ٥٥٧

ثم قال و هذه المقوله يقبل التضاد فانّ التوجه من ضد الى ضدّ مخالف بالحد للتوجه من ذلك إليه و موضوعهما واحد و بينهما ابعدهم الخلاف و ذلك كالبياض الاسود و اسود الابيض و كصعود السافل و نزول العالی.

### شدت وضعف در مقوله أن يفعل وأن يفعل ۹۴/۰۵/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شدت وضعف در مقوله أن يفعل وأن يفعل

بحث در مقوله ی أن يفعل وأن يفعل داشتیم و مطالب را از کلمات شیخ در باب این دو مقوله بیان می کردیم.

شدت وضعف در أن يفعل وأن يفعل:

وقتی که جسم از سفید به سوی سیاهی حرکت می کند چند امر داریم یکی سواد که منتهای مسافت است و حرکت به آن ختم می شود، دیگری اسواد که غایت و پایان حرکت است، سومی تسود است که حرکت است و چهارمی أن یتسود که آن ینفعل است، و ملاک شدت وضعف نزدیکی و دوری از اسواد است که غایت حرکت است، نه سواد که منتهای مسافت است؛ آن یتسود که نزدیک به اسواد است شدید است در أن یتسود از آن یتسود که دور از اسواد است، چنانکه در حرکت کیفی سواد که نزدیک سواد نهایی است در سواد شدید است از سواد که از سواد نهایی (سواد طرف) دور است.

فخرازی: مقوله ی أن يفعل وأن يفعل در خارج وجود ندارد.

دلیل: اگر أن يفعل وأن يفعل در خارج وجود داشته باشند تسلسل لازم می آید و تسلسل باطل است پس مقوله أن يفعل وأن يفعل در خارج وجود ندارند.

بیان ملازمه: اگر أن يفعل وأن يفعل در خارج وجود داشته باشند مثل هرامر ممکن دیگر دارای سبب اند، و سبب أن ینفعل وأن ینفعل هم باید متصف شود به أن يفعل وأن ینفعل، و الاً لازم می آید که امر دفعی سبب امر تدریجی باشد که درست نیست و چنانچه سبب متصف شود به أن ینفعل وأن ینفعل این سبب هم سبب می خواهد و هکذا فیتسلسل.

ص: ۵۵۸

جواب: این چنین نیست که هر فاعلی فعلش نیاز به زمان داشته باشد تا متصف شود به أن يفعل و یا هر منفعلی انفعالش نیاز به زمان داشته باشد تا متصف شود به أن ینفعل، بلکه فعل و انفعال گاهی ابداعی است و گاهی تدریجی، فعل که ابداعی است دیگر فاعلش متصف به أن ینفعل نمی شود و انفعال که ابداعی است دیگر قابلش متصف به أن ینفعل نمی شود. بلکه فعل تدریجی و انفعال تدریجی فاعل و قابلش با توجه به شرائط که گذشت متصف می شوند به أن يفعل وأن ینفعل. پس ملازمه ی که شما بیان کردید باطل است سبب أن يفعل وأن ینفعل لازم نیست متصف شوند به أن يفعل وأن ینفعل، بلکه می شود سبب شی را ابداعاً ایجاد کند و آن شی فعل و انفعالش تدریجی باشد؛ مثلاً خداوند تعالی آتش را ابداعاً آفریده و ملازمه ی ذاتی

آتش این است که بسوزاند و این سوزاننده گی چون دربستر زمان است تدریجی است. همچین حق تعالی آب را ابداعاً آفریده است و آب که ذاتش مرطوب است قابلیت پذیرنده گی دارد و این پذیرنده گی که دربستر زمان است تدریجی است.

متن: و أيضاً فإنها [مقوله] قد يقبل الأشدّ والأضعف لا من جهة القرب إلى الطرف الذي هو السواد، فإنّ القرب من ذلك و هو حدّ مبلوغ إليه من السواد، بل بالقياس إلى الإسوداد الذي هو سكون في السواد، و فرق بين الإسوداد \_ أعنى: الحاصل القارّ \_ و بين السواد فإنّ الإسوداد يعقل على أنه غايه حركه، و أما السواد فلا يحتاج في تعقله سواداً إلى أن تعقل حركه إليه. فاعلم: أنّ تسوداً يكون أشدّ من تسود إذا كان أقرب من الإسوداد الذي هو الطرف، و السواد أشدّ من السواد إذا كان أقرب من السواد الذي هو الطرف انتهى».



ثم إنه ذهب جماعه و منهم الإمام إلى أن ثبوت هاتين المقولتين إنما هو في الذهن، لأنهما [دومقوله] لو كانتا موجودتين في الخارج لاحتاج كل منهما إلى مؤثر له تأثير آخر و هكذا إلى غير النهايه فاختر المصنف هذا المذهب فقال : و الحق بثبوتهما ذهنا و لا يلزم التسلسل.

و الجواب عنه على ما في شرح المقاصد هو أنه إنما يلزم ذلك لو كان كل تأثير و ايجاد حتى الابداعي الذي لا يفتقر الى زمان من قبيل ان يفعل و كل تأثر و حصول حتى الدفعي من قبيل ان يفعل بل اذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال و الاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل و حال المنفعل ان يفعل حتى فسر الفارابي ان يفعل بالتغير و التحريك و ان يفعل بالتغير و التحرك و قال لا فرق بين قولنا يفعل و بين قولنا يتغير و يتحرك هذا.

و هاهنا قد تمرّ مباحث الاعراض يفضل الله و توفيقه و منه و احسانه.

قد انقطع الى هنا كلام المصنف و الشارح رحمهما الله في المقصد الثاني في الجواهر و الاعراض و يتلوه المقصد الثالث في اثبات الصانع و صفاته و آثاره و افعاله و النبوه و الامامه و المعاد.

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 جریان‌های اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می‌نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می  
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه  
اول

وب سایت: [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹





مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

# گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

