

باسمه تعالی

تقریرات درس نہایۃ الحکمة

مرحلۂ نہم

بخش اول

استاد حجت الاسلام و المسلمین

سید یدالله یزدان پناه

سال ۱۳۷۵

تہیہ:

حجت الاسلام و المسلمین رضا شاکری

المرحلة التاسعة
في القوة والفعل
استاذ يزدان نيا

بياده شده از نواری
رضا شاکری

المرحلة التاسعة في القوة والفعل وفيها أربعة عشر فصلاً
مقدمة:

می شود این مقدمه را ۳ مقام یا ۳ قسم کرد: مقام اول تعریف وجود بالفعل و وجود بالقوة است. مقام دوم این است که لفظ قوه چه ~~معنی~~ است؟ مقام سوم در مورد فرهنگ خاص آقایان حکماء است و در مورد عمومی مردم دارد. مقام سیم در مورد فرهنگ عامی است و در مورد قوه که چه تعبیری دارد و چه معنی می کند. مقام اول: مایل وجودی را که آنچه که از آن مد نظر و مطلوب هست، اگر سر بزندی گوئیم وجود بالفعل. مثلاً می گوئیم وجود بالفعل درخت، وجود بالفعل درخت یعنی همه آثاری که مطلوب است از درخت، او دارد. ولی بعضی موقع گفته می شود وجود بالقوه درخت، وجود بالقوه درخت یعنی آثار مطلوب درختی را ندارد ولی می خواهد بشود درخت. می توانیم بگوئیم [این] همان درخت است بالقوه، آقای بیدم آن آثار درختی که مطلوب است [را ندارد] می شود گفت همه آن درخت آیندن اینجا ترسیم شده هست اما آثار مطلوب درختی ~~اینجا~~ نیست. پس وجود بالفعل وجودی است که دارای آثار مطلوبش هست اما وجود بالقوه امکان آن را دارد که به جایی برسد که آثار مطلوب را داشته باشد. او به حد کمال رسیده لذا آثار آثار مطلوب را دارد و این چون به حد کمال نرسیده و ضعیف ~~است~~ همان است، لذا آثار مطلوب را ندارد. والاشبهه ان يكون این مقام دوم فصل است ~~در تعبیر قوه~~ در فرهنگ مردم چه معنی دارد؟ می خواهند توضیح دهند که چطور شد آقایان لفظ قوه را در امکان

استعدادی بکار بردند. (شبهه این کار را مرحوم ابوعلی کردند). قوه یعنی نیرو،
توان. یعنی مبدأ برای افعال شاقه، مثلاً می گویند فلانی خیلی نیرو دارد و
می تواند خیلی از کارهای سنگین را انجام دهد) اصل قوه به همین معنای
نیرو و توان است. و لکن در مقابلش می بینیم یک شیء در نپذیرفتن خیلی
معتراست. مثلاً این سنگ خیلی محکم است و شکسته نمی شود، می گویند این
سنگ خیلی توان دارد، قوه دارد، برای نپذیرفتن که بعداً از آن
تعبیر کردند به این که) مبدأ برای افعالات صعبه است (یعنی به سختی
می پذیرد) آنجا مبدأ افعال شاقه بود و اینجا افعالات شاقه است (در هر
رو بهر تعبیر خیلی قوه داشتند را بکار می بردند) بعد دوباره آمدند و گفتند
گرا افعال سهل هم باشد [اطلاق قوه می شود] گفتند مطلق قابلیت،
نه قابلیت به سختی) راه می گویند قوه. بعد که (در عرف) تا اینجا رسید
شروعند حیطه رسید که توان شد قابلیت؟ (در حالیکه اصل قوه یعنی توان).
پس تا اینجا رسیدیم که به مطلق افعال اطلاق قوه می شود [در مقام دلیل
می فرمایند] چون افعال یک امر تکلیکی است که افعال چه سخت باشد و
چه آسان باشد بالآخره افعال است. پس می شود به هم گفت قوه
که این اطلاق آخر خیلی به حرف ما نزدیک است (در مقدمه قوه که
را اینجا [این] مرحله داریم) ولما رأى الحكماء: آمايان حکما دیدند ما صور
حادثه و اعراض حادثه داریم. صورتی نبود الآن پیدا شد و هكذا اعراض
قبلاً نبود الآن پیدا شد. درخت ابتدا نبود و الآن پیدا شد، سرخی سب

نبود الان آمد. اینجا دیدن این همه حادث قبل از اینکه حادث شوند، امکانش وجود دارد. می گوئیم دانه درخت امکان درخت شدن را دارد، افسوس پس امکان زرد شدن را دارد. پس دیدن یک امکانی است که همان محتمل را دارد یعنی قابلیتش را دارد، گفتند پس همان تعبیری که عرف ~~می~~ قوه را در معنای ستوم بکار بردند، ما هم می آوریم اینجا اطلاق می کنیم می گوئیم قوه اش و قابلیتش را دارد. اینجا که قابلیت می گوئیم، معمولاً در اشیاء مادی و بایک شرائط خاصی مطرح است نه مثل آن که می گفت مطلق انفعال، اینجا می گوید انفعالهای خاص بایک تحدید خاص. الفصل الاول : کل حادث زمانی

مانند مسبوق بقوه الوجود : هر حادث زمانی (یعنی هر چیزی که یک زمانی نبود و بعد بوجود آمد) حتماً قبلاً یک امکان استعدادی برای شدن به این تعلیت حادث زمانی که الان دارد، دارد و یک ماده ای که حامل این امکان هست، می خواهند بگویند هر چه که در زمان حادث شود حتماً یک قوه سابق بر خودشان دارند (قوه امکان استعدادی) که این قوه حاملی دارد به اسم ماده (هیولای اولی یا ثانیه، بیشتر هیولای اولی مد نظر است) پس قوه امکان استعدادی است و آن حامل ماده است. دلیلشان چیست؟ اینجا با ۲ مقدمه نتیجه می گیرند (۳ مقدمه کلی که در ذیلش مقدمات دیگری جانی کرد) مطلب اول این است که هر حادث زمانی ممکن هست نه واجب و نه ممتنع، چون اگر واجب باشد می بایست حتماً همیشه باشد و حال آنکه حادث زمانی وقتی که

قبلش بودمی تواند بیاید و می تواند نیاید، حتمیت ندارد. اگر هم ممتنع باشد می بایست اصلاً نیاید و حال آنکه می بینیم بعضی وقتها **ح** می آید. (پس همین که حادث زمانی قبلاً نبود و بعد بوجود می آید نشان می دهد که واجب نیست و ممتنع نیست. **فحو** ممکن است همین که قبلاً نبود هم کافی است برای اینکه واجب نیست. — — اینجاست)

سؤال: در تقسیم وجود مطلق به بالفعل و بالقوه، این قوه مراد امکان
استعدادی است یا ماده؟ (هولوی) جواب: امکان استعدادی - ماده
لعنوان حامل آن است، حامل را بعدا باید معنی کنیم. این متن بیشتر با
مبای مشاء است و فصل بعدی خیلی خوب است که تقریر نویی از خود
مرحوم علامه است

مقام اقل در اثبات تتر فصل بود مقدمه اول آن گذشت. مقدمه دوم
 این است که حال که قبل از تحقق (یک شیء) امکان دارد، چه نحو امکان دارد
 ذاتی است یا استعدادی؟ می فرمایند اینی که قبل از تحقق، امکان آن را داشت
 امکانش امکان استعدادی است نه امکان ذاتی، چون - امکان ذاتی
 شدت و ضعف نمی پذیرد، ولی امکان استعدادی شدت و ضعف می پذیرد.
 مثلاً می بینیم که درخت استعداد درخت شدنش خیلی بیشتر است نسبت به
 خاکی که باید بیاید و بشود درخت (چون خاک هم از عواملی است که بعداً می آید
 توی درخت) یا مثلاً غذائی که انسان می خورد بعداً تبدیل می شود به نطفه و
 نطفه می شود انسان. نطفه به انسان نزدیکتر است تا غذائی که بعداً بشود
 نطفه و بعد بشود انسان از یک طرف (می گوئیم) امکان نطفه شدیدتر است
 نسبت به امکان غذا. پس می بینیم امکان استعدادی در او شدت و ضعف
 راه دارد ولی امکان ذاتی در آن شدت و ضعف راه ندارد. اگر امکان
 ذاتی بود می گفتیم این غذا امکان ذاتی دارد برای شدن انسان و این نطفه
 هم امکان ذاتی دارد برای شدن انسان (اینکه) امکان ذاتی دارد یعنی می حد
 ذاته علی التویه است، می تواند بشود و می تواند نشود، هم این امکان
 ذاتی دارد و هم آن. پس می بینیم در امکان ذاتی شدت و ضعف مطرح
 نیست (در تمام مراحل یکسان است) چنانچه می فرمایند این
 امکانی که قبل از تحقق شیء ~~می تواند بشود~~ مآلی مطرح است، امکان استعداد
 است نه ذاتی، چون شدت و ضعف می پذیرد.

پس مقدمه اول این شد که امکانی وجود دارد ~~قبل از تحقق شی~~، مقدمه دوم
~~اینست که امکان استعدادی~~ گفت این امکان، امکان استعدادی است
مقدمه سوم این است که این امکان استعدادی که امر موجود در خارج هست
چیست؟ عرض است یا جوهر؟ جوهری تواند باشد و هو ظاهر. [به این
دلیل که] امکان استعدادی هویت اضافه دارد یعنی استعداد برای شدن
انسان، که اضافه می شود نسبت به انسان. اگر جوهر باشدی بایست
هویت اضافه نداشته باشد (چون) چیزی که جوهر است روی پای خودش
ایستاده است و قطع نظر از چیز دیگر یک خودش یک حقیقت مستقل است
و حال آنکه امکان ~~بدون~~ اضافه نمی شود فهمید، همین که ^{امکان} را
بدون اضافه نمی شود فهمید، می فهمیم که نمی تواند جوهر باشد چون اگر جوهر باشد
بدون اضافه قابل فهم هست. جواب به سؤال: امکان حقیقتی اضافه
است و اضافه باید در آن خوابیده باشد، استعداد چیزی. اضافه به چیزی
توی آن خوابیده است، اگر بخواهد جوهر باشد یعنی در حقیقت این جوهر
اضافه ^{نفته} خوابیده است و حال آنکه اینطور نیست. جوهر قطع نظر از هر چیز
خودش روی پای خودش ایستاده است اگر امکان استعدادی جوهر باشد
باید با قطع نظر هر چیز معنی داشته باشد و حال آنکه حقیقت استعداد
امکان استعدادی این است که اضافه در آن خوابیده (اینها همه تبیین مشائی
است) راستی جواب به سؤال، خوب حرف این شد که امکان استعدادی
جوهر نیست و عرض است. (وقتی هم که عرض است) حامل می خواهد
یعنی یک موضوعی که آن عرض بر سرش در بیاورد. امکان استعدادی

از سنخ استعداد و قوه ... است. طبیعتاً موضوعی که باید برایش در نظر بگیریم نمی توانیم موضوع فعلی در نظر بگیریم ^{باید} موضوعی از سنخ خودش باشند. گفتند موضوعش هیولی است (امکان استعدادی) احتیاج به یک حاصل دارد که آن هیولی است. گفتند موضوع را هیولی می گیریم بخاطر اینکه یک نحوه ساخته باشد، ما آثار و عوارض فعلی را می بینیم، نسبت می دهیم به صورت چون صورت فعلیت دارد. مثلاً آثار علم را به صورت انسانی نسبت می دهیم. [طبیعتاً] آثار قوه ای را باید به یک جوهری که قوه ایست و آن ماده است. لذا گفتند حاصلش ماده است. بعد از آنکه ۳ مقدمه گذشت حال می توانیم نتیجه بگیریم که هر طارث زمانی مسبوق به قوه و ماده است. [مقام اول تمام شد لکن ما به بررسی یک یک استقامات و اشکالات و احتمالات وارد بر آنهای پردازیم] در مقدمه اول گفته شد که شیء قبل از تحقق امکان دارد. این امکان، امکان ذاتی است. چون ~~گفته شد~~ یا واجب الوجود بالذات است، یا ممکن الوجود بالذات و یا متمنع الوجود بالذات است. در این ۳، واجب الوجود بالذات و متمنع الوجود بالذات نفی شد. پس این امکان، امکان ذاتی است. در مقدمه دوم بناگاه گفته می شود هذا الامکان امر موجود فی الخارج که این امکان، امکان استعدادی است نه ذاتی. این باعث شد که شیخ اشراق اشکال کرده بر این فرمایش (که از بوعلی است) حرفشان این است که امکان در مقدمه اول امکان ذاتی است (از استدلال در مقدمه اول امکان ذاتی در می آید) در مقدمه دوم یک دفعه می بینیم امکان، امکان استعدادی است. از طرفی مقدمه دوم کمک می کرد مقدمه اول را [در حالتیکه این دو را با هم جور در نمی آید]

یک حالت مشترک لفظی استفاده کردن و مغالطه لفظی است که یک
 امکان را به یک ~~حقیقت~~ ^{اشیاء} کرده و دوباره امکان دیگری مطرح می گردد
 و نتیجه گرفته می شود. همین عکال را آقای مصباح هم دارند. جناب ملاصدرا
 حق را به بوعلی می دهند و به شیخ اشراق جواب می فرمایند. خلاصه حرفش
 این است که امکان ذاتی اعم از امکان استعدادی است به حسب موضوع.
 و الاً فی الواقع امکان همان امکان است و مشترک لفظی نمی باشد.
 امکان همان امکان است اما موضوعی که در امکان ذاتی می خواهیم ماهیت
 من حیث هی است و موضوعی که در امکان استعدادی می خواهیم ماهیت
 موجوده در خارج باشد ربطی است. یعنی موضوعها مطلق و مقیدند
 اما خود حکم امکان همان امکان است. حقیقت امکان استراک لفظی
 ندارد. همان هویتی که در بحث فلسفی از امکان می کنیم در هر ^{حالت} ~~جای~~
 خود امکان استعدادی دلیل امکان ذاتی می گنجد یعنی بعضی از امکان
 ذاتی هاست که ^{اصلاً} منجبر به امکان استعدادی نمی شود ولی اگر بعضی از امکان
 ذاتی ها را خوب بررسی کنیم و تقصید بزنیم می شود امکان استعدادی. لذا این
 برهان تام است. یعنی ما گفتم امکان ذاتی داریم. خوب این چه نوع امکان ذاتی
 است؟ امکان ذاتی خاص است یا مطلق؟ این آقایان در مقدمه دوم می گویند
 درست است که ما امکان ذاتی اثبات کردیم، همان امکان ذاتی، امکان ذاتی
 خاص مد نظر است نه امکان ذاتی مطلق. پس مشترک لفظی نیست. ^{هم}
 امکان ذاتی را وقتی آوردیم یا ^{ثین} تر نگاه کردیم دیدیم امکان ذاتی ۲
 (مثلاً) ۲ شق دارد یکی آن در مفارقات است که من حیث هی می گفتم ولی

امکان ذاتی که در مادیات مطرح می شود، می شود امکان استعدادی. حال
 که چنین است می گوئیم امکان ذاتی در مقدمه اول مد نظر بود اما چون
 امکان ذاتی ۱ شق دارد، شق دوم متغیر است بدلیل اینکه شدت و
 ضعف می پذیرد، پس جزو امکان استعدادی است نه امکان ذاتی عام.
 اینی که گفتیم خلاصه فرمایش ملا صدرا بود، در شرح مبسوط منظومه ج ۳ ^{۲۴۲} مرحوم
 سید مطهری هم خیلی وافح تبیین کردند (این حرف را) خلاصه فرمایش سید
 مطهری این است: ~~این~~ امکان ذاتی مآگاهی موضوع ماهیت من حیث
 هی گرفتیم، وجودی را هم نسبت به او در نظری گیری می گوئیم لیست به وجود
 و لامعدوم، طبیعتاً وجود مطلق است، یک وجود مبهم، وجود قما، ~~اما~~
 نسبت به وجود قما که نگاه می کنیم می بینیم این حرف درست است ماهیت من
 هی لا موجوده و لامعدومه، پس این ماهیت نسبت به وجود امکان دارد و
 هکذا نسبت به عدم) ولی به عالم ماده که می آئیم و بحث وجود خاص را می کنیم
 مایه بینم دانه درخت، امکان درخت شدن را دارد ولی سنگ امکان
 درخت شدن را ندارد. خوب آیا این از آن امکانی که می تواند بشود یا می تواند
 نشود، دست کیدیم خبر از آن دست نکید، فقط فرقی این است
 اینجا چون ~~ماهی~~ ماهیتی که در نظر گرفتیم، گفتیم دانه درخت، وجودی
 هم که مطرح می کنیم، وجود خاص درختی را مطرح می کنیم. مثلاً دانه درخت
 نسبت به وجود سنگ که اگر دانه درخت بخواهد سنگ شود خیلی راه
 طولانی در پیش دارد، لذا می گوئیم امکان ~~ش~~ نیست اما نسبت به ~~دانه~~ درخت

امکانش هست. لا سنگ امکان درخت شدنش نسبت آفاده درخت
 امکان درخت شدنش هست. داریم نسبت به وجود خاص در نظر می گیریم
 می گوئیم امکان دارد، این امکان با آن امکان که در ماهیت من حیث هی
 لقم در اصل امکان تفاوتی ندارد، فقط ۲ طرفی که قرار می دادیم محتم بود
 (ماهیت وجودی که قرار می دادیم) آنجا ماهیت عام و وجود عام قرار می دادیم
 لکن این ماهیت و وجود خاص درختی قرار می دهیم، می بینیم این ۲ طرف
 قید خورده، و الا امکان همان امکان است، یعنی در این حادث عادی هم
 می توانیم بگوئیم امکان ذاتی هست (همان حقیقت امکان هست) جز
 اینکه امکان خاصی است پس این اشکالی که می کشد وارد نیست.
 آنچه در مابین شهید مطهری، ما خودمان هم که نگاه می کنیم می بینیم [که]
 امکان ذاتی اعم از امکان وقوعی است، امکان است یک شیء امکان ذاتی
 راسته باشد ولی امکان وقوعی نداشته باشد ولی اگر امکان ذاتی نداشته
 باشد امکان وقوعی هم ندارد مثل اینکه در امکان وقوعی هم اضافه خوابیده
 و هم (امکان ذاتی) امکان وقوعی همین امکان استعدادی در عالم ماده
 است. امکان وقوعی در ~~عالم~~ عالم ماده همان امکان ذاتی به اضافه
 قیودی است. امکان استعدادی هم همان امکان وقوعی است. پس
 امکان استعدادی همان امکان ذاتی است با قیودی، خلاصه هر
 این حرفها این است که اشکال جناب شیخ و اشراق ~~بجای~~ وارد
 نیست. جز اینکه در مقدمه ~~سوم~~ [اشکالی وجود دارد] در مقدمه

دنباله ۳، ۱۰، ۷۵

ص ۷

سوم خواندیم امکان استعدادی جوهر نیست، پس عرض است. خوب
این پس عرض است را از کجایی گوئید؟ اول اثبات کنید که این امکان ماهیت
دارد (آنگاه) ماهیات یا جوهرند یا عرض، ولی اگر امکان استعدادی محمول
ثانی باشد (نه محمول اول) دیگر نمی شود گفت ^[چون] جوهر نیست، پس
عرض است. چون صرف اینکه یک چیز جوهر نبود حتماً عرض نیست، مثلاً
خود عرض، (عرض به معنای محمول ثانی)، آنی نه بالاتر از کم و کیف در هر
مکانی (می آید) می گوئیم هر ۹ مقوله را اصل عرض بودن با هم ترکیب کند، خود این
مفهوم عرض، مفهوم ماهیت، مفهوم وجود را بطور اینها نه جوهرند
نه عرض، پس اینکه گفتید جوهر نیست پس عرض است از کجایی این حرف
را می زنید؟ اگر درست کردید که امکان استعدادی محمول اول است
آنگاه درست است این حرف را بزنید که جوهر نیست پس عرض است.
این حرف حرف مشائی است که اینها امکان استعدادی را عرض
می دانستند. ما قبلاً خواندیم که امکان استعدادی بعنوان کیف است، گفتیم
اینهایی که مرحوم علامه می فرماید بیشتر برای این است که ^{فلسفی} بعداً ^{مفهوم} ^{فلسفی}
را می خوانیم منوجه شوم والا خود علامه به آن فرمایشات در مقولاً
اعتقاد ندارند، عده ما که این است که امکان استعدادی عرض نیست
بلکه محمول ثانی است. ⁺ شاهد هم (بر این قاعده) وجود دارد و وقتی
گفته الموجود اما بالفعل أو بالقوة، می دانیم که تقسیمات موضوع فلسفه
با به محمول ثانی فلسفی باشد این فرمایش جناب علامه برگرفته از
پس

مشاء است. (بیشتر حرفهای این فصل از مشاء است) خوب مقام
اول تمام شد و [اثبات شد که] هر حادث زمانی مسبوق است به قوه ای
و ماده ای. مقام دوم فصل حاوی مطلب است. و یجب آن
تکون: مطلب اول این است، ماده ای که بعنوان حامل قوه مطرح شد
قوه محضه است. راهی را پیش گرفتند برای اثبات مدعی به این شکل:
ماده ~~که~~ قبل از آن ^{اینکه} شیء بعدی حادث بیاید، امتناع ندارد از اتحاد با
صورت بعدی. الآن این ماده با صورت دانه درخت متحد است ولی امتناع
ندارد که این ماده با خود صورت درخت بعدی که می آید، متحد شود چون
هم اکنون می گوئیم قابلیت آن را دارد (قوه آن را دارد که درخت شود)
~~این~~ این ماده قوه درخت شدن را دارد یعنی امکان دارد که درخت
شود. پس باید بتواند با او متحد شود، لا اتحاد یعنی اینکه در ضمن صورت
بعدی قرار گیرد) اگر گفته شود نمی تواند با آن [صورت لاحق] اتحاد پیدا
کند پس باید بگوئیم امکان ندارد، اینکه گفته می شود امکان (درخت شدن)
را دارد پس باید بگوئیم می تواند با او متحد شود. اگر بگوئیم نمی تواند پس باید
گفت قابلیت درخت شدن را ندارد، خوب همین که گفته می شود می تواند
با آن اتحاد پیدا کند، نشان می دهد الآن باید این شیء قوه الفعلیه باشد
یعنی این ماده قوه آن فعلیت باشد، باید فقط حیثیت قوه ای باشد چون
اگر فعلیت باشد، فعلیت بعدی را نمی پذیرد، آنی که با بعدی می تواند
جمع شود قوه است. قبلاً گفته شد که در ترکیب یک نحوه مغایرت احتیاج
است که اگر هر دو فعلیت باشند قابل جمع نیستند. پس ماده باید قوه

در باب ۱۰ از کتاب

اوراد است باشد نه فعلیت را. بلکه اصلاً باید قوه محضه باشد تا بتواند
با او جمع شود چون می گوئیم اگر این درخت رفت ماده [سر جای خود] هست
مثلاً تبدیل می شود به خاکستر، این که تبدیل می شود به خاکستر باید آن ماده
همیشه همه جا باشد، این که باید با این متحد شود، با صورت بعدی و با صورتهای
بعدی که می آیند، این ماده باید قوه محض باشد که با همه اینها جمع شود.
حال که قوه هست، آیا قوه خاص یا قوه محضه؟ جواب می دهیم قوه محضه
چون هیولی باید در ضمن همه حرکات و همه فعلیها باشد [در همه صور]
هیولی همان ماده اول است لذا متشاقق است که هیولی واحد بالشخص
است، یکی بیش نیست، و انتهی

جواب به سؤال: امکان ذاتی سرماهیست من حیث هی در می آید. در متن خارج
ماهیت من حیث هی نداریم (به آن معنایش) که گفتند اعتبار عقلی است.
یعنی حکم مال خارج نیست، اصلاً امکان ذاتی در خارج نمی آید آنی که در
خارج می آید امکان فقری است... هر دوی اینها معقول ثانیند، امکان
فقری معقول ثانی است برای وجود و امکان ذاتی معقول ثانی است برای

ماهیت بیانی در جلوه های جوهریت هیولی

جواب به سؤال: چون هیولی تبع صورت است، اگر حکمی پذیرد هر حکمی که
می پذیرد بظاهر صورتش است، لذا این صورت چون جوهری است هیولی
هم که در ضمنش هست جوهری است، هیولی جوهری است به جوهریت صورت
هیولی حکم جوهریت را می پذیرد اقامه به خاطر خودش مثل نفس که
جوهری است، می گوئیم بدن هم جوهری است. قوه عاقله هم جوهری است

۳۷
ص ۱
همه قوی جوهرند اما هیچ کدام جوهر مستقل در مقابل نفس نیستند
بلکه به جوهریت نفس هم دارند اینها جوهرند. چون یک حقیقت متشأن
در شئون داریم که آن حقیقت جوهر است پس همه شئون ذات او هم
جوهر است

نکات

- ۱- توضیحاتی در مورد امکان ذاتی و عرضی آن با امکان استعدادی در سطح ۳۷
- ۲- توضیحاتی از جناب فلاسفه را که در حکوگی ارتباط امکان ذاتی با امکان استعدادی بسیار
- ۳- سودمند است
- ۴- توضیحاتی در مورد امکان و قوت و رابطه آن با امکان ذاتی و امکان استعدادی در سطح ۳۸
- ۵- بیان در حکوگی جوهریت هیولی در سطح ۳۹

بسم الله الرحمن الرحيم

تقریر درس ۴/۱۰/۷۵ (سه شنبه) ض ۱۹۸ س ۱

ص ۱

در مقام دوم بیشتر بحث روی ماده هست. در مطلب اول آن گفتیم که ماده قوه محض است و قوه برای فعلیت آئیده ~~در این~~ در آن می باشد. حال رسیدیم به مطلب دوم: اگر هیولی قوه محض است آیا می تواند مستقلاً در خارج باشد؟ می دانیم که خیر. یعنی الآن که قوه محض است و قوه آن صورت آتی را دارد، هم اکنون هم باید یک صورت و یک فعلیت همراهش باشد که قائم به او باشد. خوب از کجا این حرف را می زنید؟ قبلاً در صفحه ۱۰۳ داشتیم که هیولای اولی و قوه محضه بدون هیچ گونه فعلیتی و همراه، در متن خارج محقق نمی شود. گفتیم هیولی حیثیتش حیثیت فقدان است و وجود معمولاً ملازم است با یک نوع وجودان، اگر چیزی در متن خارج موجود است یعنی یک نحوه وجودان دارد. پس باید هیولی، یک صورتی [همراه او] باشد. قابل محض در خارج نمی آید مگر در کف یک فعلیتی و صورتی. این حرف یعنی این که آن صورت آتی که بعداً می آید و این ماده ای که الآن قوه او را دارد، هم اکنون باید یک فعلیتی همراهش باشد. پس اینجا یک فعلیت داریم (از طرفی) آن ببری هم یک فعلیت است (آن فعلیتی آخری است که می گوئیم می تواند تبدیل به او شود) اگر خوب اگر بخواهیم بگوئیم این هیولی از این حالت به آن حالت رفت باید این فعلیت را از دست بدهد تا آن فعلیت را بدست آورد و این حرفها مشائی است (هیولایی که می تواند درخت شود هم اکنون فعلیت رانه درختی دارد [یعنی همراه این فعلیت است] وقتی که تبدیل به درخت می شود آن فعلیت باطل می شود و فعلیت بعدی می آید، ایشان اول تنبیه می کنند

که هر هیولایی همراه فعلیتی است و بعد می گویند می تواند تبدیل به فعلیت
 بعدی شود. همین که گفته شد فعلیت بعدی، سؤال می کنیم آن فعلیت چه می شود
 [یعنی فعلیت همراه هیولی و فعلیت اول] جواب این است که آن فعلیت از بین
 می رود و این فعلیت [جدید] جایش می نشیند. ~~مثالی که جناب~~
 علامه آورده اند مثال هوا و آب است. این مثال هم قدیمی و (بر طبق) عناصر
 اربعه است. گفته اند آب وقتی حرارت ببیند، تبدیل به بخار می شود. بخار
 را ذیل ^{عنصر} هوای گنجانده اند. می گفته اند ماده ای که در آب هست همین ماده در
 هوا هم هست. ~~در این موقع که ماده آبی است~~، ماده آبی یک
 فعلیت فانی و آبی همراهش هست و سپس در حرکتی که می کند و به بخار
 که تبدیل می شود این فعلیت سابق (یعنی فعلیت آبی) را از دست می دهد
 و فعلیت هوایی پیدای کند ولی این ماده [در فعلیت آبی] همان ماده [در
 فعلیت هوایی] هست. گفته شد که این حرفها صیغه مشائی دارد. این
 حرفی که در عبارت ~~مطرح گردید~~ همان کون و فساد است. با حرکت جوهری ما
 اینگونه حرف می زنیم که فعلیت قبلی از بین می رود و فعلیت بعدی جایش می نشیند.
 در حرکت جوهری لبس بعد لبس است. یعنی یک فعلیت هست و فعلیت
 دیگر رویش می آید. یعنی همین فعلیت قبلی شکوفا می شود. مطلب سوم مقام
 دوم این است که هیولی واحد شخصی است در تبدیل صور و حرکت. در تبدیل
 صور و حرکتی که می بینیم، هیولی واحد است (این هم حرف مشاء است) به
 این معنی که اگر این فعلیت قبلی از بین می رود و فعلیت بعدی می آید

هیولی همان هیولاست یعنی هیولایی که اینجاست بعداً در ضمن آن صورت دیگر قرار می گیرد (صورت اول) که از بین رفت هیولی دست نخورد ^{هیولی} در بعد می آید، (دین) هیولای صورت سابقه با هیولای صورت لاحق و احداست، مظهرشان این است که هیولی واحد شخصی و از بین نمی رود، هیچ تبدل و رفتاری در هیولی نیست چون هیولی قوه محض است، قابل هر چیزی هست، وقتی این صورت رفت، صورت دیگر می آید و هیولی [که در کتب این صورت قرار گرفته] قابل و صورت بعدی و بعدی و بعدی می باشد اما خودش ماندنی است و واحدی باشد، دلیلشان این است که گفته شده حادث زمانی محتاج به یک ماده سابقه و یک امکان سابق است (کل حادث زمانی مسبوق ...). اگر هیولای صورت اول با هیولای صورت دوم یکی نیست [یعنی این هیولی از بین می رود و هیولای دیگر حادث می شود] خود این [هیولای حادث شده] آیا جزو کل حادث زمانی هست یا نه؟ بله، هر حادث زمانی هم احتیاج دارد به ماده این ماده اگر بخواند حادث باشد احتیاج دارد به یک ماده ^{و امکان} باز سؤال را می پرسم سر این ماده، خود این ماده هم حادث است، هر حادثی احتیاج دارد به ماده ^{و امکان} فلان ماده ماده آخری هکذا فیتسلسل، وللا امکان امکان آخری فیتسلسل لازم می آید که اگر یک صورت سابقه به صورت لاحق تبدیل شود و هیولای سابق از بین برود و هیولای لاحق در ضمنش ایجاد شود لازم است تسلسل مواد است و باید مواد بی مخاینتی باشند با ماده حادثه ای بیاید، (پس اینجا) می خواهند بگویند اگر بخواهد بگویند همچنانکه صورت سابقه از بین می رود و صورت بعدی حادث می شود

همین طور هم هیولای قبلی از بین می رود و هیولی بعدی حادث می شود لازم است
 تسلسل است و تسلسل محال است، پس هیولی تجارت نیست ولی صورت
 اگر حادث باشد مشکلی ندارد، می گوئیم این صورت لاحق حادث شد بخاطر ماده
 که در ضمن صورت قبلی بود. اما بین این هیولی و هیولای بعدی [علی فرض
 حدوث هیولی عدم وحدت شخصی آن] این هم تسلسل پیش می آید.
 اینی که گفته شد بامبنای مشاء است که هیولای را واحد بالشخص می دانند. اما چنانچه
 علاء صراحت این اعتقاد را ندارند (خود علاء هم معتقد نیستند، بلکه اینها ~~معتقد~~
 [چنین] فرمودند گفته شد نوعاً کتاب نگاه را برای این نوشتند جهت تعلیمی
 در آن حقیقت شود و ما را به کتب و مراحل بعدی برسانند) جناب علاء صراحتاً
 می فرمایند به تفکر صورت هیولی هم متغیر می شود، هیولی تابع صورت است در همه
 احکام، پس اگر صورت تغییر می کند این هم تغییر می کند، ایشان چون حرکت جوهری
 را اثبات کردند براحتمی می فرمایند که هیولی هم حرکت می کند به حرکت صورت.
 ص ۵۲ اسفار ج ۳ سطر ۱۵ این فرماین را دارند (خود علاء هم در حاشیه
 این را می فرمایند) حرف ن این است که وقتی گفتیم ترکیب هیولی و صورت ترکیب
 اتحادی است، چه معنی دارد که صورت تغییر کند اما هیولی هیچ تغییر نکند.
 ترکیب اتحادی یعنی اتحاد قوه و فعل، وقتی قوه و فعل اتحاد پیدا کردند
 و وقتی فعل تغییر پیدا کرد قوه هم باید تغییر کند ⁺ مشکلی مشاء در مألوف
 هیولای واحد این است (یک استدلال گفته شد) یک استدلال دیگر
 هم دارند. می گویند اگر ما قائل به وحدت هیولی نشویم [لازم می آید که مادر
 حرکت شی واحدی نداشته باشیم. صورت که تغییر می کند، اگر گفته شود

هیولی هم تغییری کند، چیزی نداریم که بگوئیم اینی که الان به اینجا رسیده‌ای است
 که سابق بود، بلکه یک نحوه وحدت با سابق داشته باشد که بگوئیم این همان
 است که تغییر کرد و شد این، ولی اگر هیولی یا برجا باشد [یعنی واحد باشد]
 می‌گوئیم این هوا همان آب است چون ماده‌ای که در هوا است همان ماده
 قبلی است، به تغییری برای پیوستگی حرکت، باید بگوئیم یک جهت اتحاد
 وجود دارد و لذا می‌توانیم بگوئیم این همان است، حقیقت حرکت و پیوستگی
 حرکت، به وسیله هیولی نگه داشته شد (هیولای واحد)، در میان حرکت
 اعراض شکلی وجود ندارد چون می‌گوئیم جوهر واحد داریم، وقتی سبب ^{سبز}
 می‌شود زرد، سبزی و زردی هر دو مال سبیدند، سبب واحدی داریم
 که ^{سبز} بود بعد ^{سبز} زرد شد، اما در حرکت ^{نه از این} شکل وجود دارد (می‌گویند)
 حتماً باید هیولای واحد داشته باشیم تا آن مشکل حل شود [چنانچه ملاحظه
 یک جوابشان به اینجا این است که مادر حرکت، احتیاج به وحدت هیولی
 نداریم، (چون) نفس حرکت خودش اتصال است، تغییر حرکت این است
 که در حرکت یک حیثیت سیلان خوابیده است و یک حیثیت اتصال، که
 اگر اتصال نباشد اصلاً حرکت نداریم. همین که گفتیم حرکت می‌کند، اتصالش را
 هم درست می‌کند، این جواب را هم می‌دهند البته شما ^{در وقتی می‌خواستید}
 درست کنید می‌گوئید فلان ماده ^{در} آخری و لامکان امکان ^{در} آخری، این ^{در}
~~نکته~~ با تصویری است که شما دارید و الا با تصور من (ملاحظه را)
 اصلاً شکلی ^{در} نیست، مگر شما نمی‌گوئید هیولی به تبع صورت است؟
 چطور حدوث صورت را اثبات کردید؟ می‌گوئید (از طریق) ماده

سابقه، [ما می گوئیم] همان کافی است، یعنی همان ماده سابقه که موجب حدوث
 صورت می شود، موجب حدوث همین هیولی هم می شود. مشکل شما
 این است که ماده را یک امر مستقل در نظر بگیرید و ترکیب را انضمامی می دانید.
 و لکن اگر ترکیب را اتحادی در نظر بگیرید (و هیولی را تابع صورت در نظر بگیرید)
 دیگر نباید بپرسید حدوث هیولی از کجا درست می شود؟ باید پرسید
 حدوث صورت از کجا؟ همین که لطیف حدوث صورت از کجا است و ماده سابقه و
 امکان سابقه داریم همین تا من کسده حدوث هیولی هم هست بلا تسلسل.
 اینتی جواب صدر المتألهین ~~در این باب~~ حق بجانب ملا صدراست، هیولی
 چیزی نیست و خودش می گویند هیولی کم در صور است، چه معنایی
 دارد که این را استقلال بر هم و این موجب وحدت بشود. وحدت احتیاج
 به هیولی ندارد (چرا که) و همان وحدت حرکت کافی است. سؤال: خوب
 معنی تغییر هیولی چیست؟ اوله قوه محضه است در همه جا؟ جواب: در قسمت
 اولاً از تبیین باین که روشن می شود حرفشان این است که هیولی همیشه
 خودش را به شکلی نشان می دهد، به شکل استعداد خاص. (اول استعداد
 مطلق است) همیشه به شکل استعدادی خاص است که می شود امکان
 استعدادی. این تغییر استعدادهای متغیری که دارد کافی است
 برای تغییر هیولی. مطلب چهارم مقام هیولی این است که هیولی حادث زمانی
 نیست بلکه قدیم زمانی است و جزو ابداعات است. یعنی عقل فعال [اورا]
 ابداع کرده بدون اینکه در زمان باشد دلیل این حرف هم همان استدلال که اگر
 بخواند حادث باشد احتیاج به ماده سابقه و... فنتسلسل. پس قدیم زمانی است

جناب ملاصدرا حدوث زمانی هیولی را قبول می کنند بدون اینکه به مشکلی برخورد کنند. هر چند از یک جهت قدیمند. قدمستان با حدوث زمانی قابل جمع است با آن توضیحی که در مورد حدوث علم دادند. پس تمام بحثهایی که [در این فصل] خواندیم را حاشیه زدیم (لا حکمت متعالیه) و قد تبین؛ این مقام سوم فصل است. ۳

فرع است که از سابق بدست می آید. فرع اول این است که رابطه هیولی و امکان استعدادی، رابطه ابعام و تعیین است. چطور با تقدم این حرف بدست می آید؟ ما می گوییم که هیولی قوه محضه است. حقیقت و جوهرش جوهری است که قوه همه اشیا است، بدون اینکه بگوئیم قوه شیء خاصی را دارد بلکه قوه همه اشیا را دارد. حرف دیگری گفتیم که امکان استعدادی آنی است که قابلیت برای شیء خاص دارد، دانه درخت استعداد درخت شدن را دارد و آلتون مشخص است که یکجای خواهد بود. یک هیولایی هم در ضمن این دانه درخت در نظر گرفتیم و گفتیم هیولی قوه الاشیا را دارد. قابل این درخت هست و قابل چیزهای دیگر هم هست. با این توضیح، رابطه ایند و چگونه است؟ یکی قوه همه اشیا است (قوه محضه) بدون هیچ تعیینی ولی استعداد قوه خاص است یعنی تعیین شد، پس رابطه ایند و می شود رابطه ابعام و تعیین. (این فرمایش، فرمایشی است بسیار زیبا که چندان با فرمایش مشاء نمی سازد بلکه با حرف حکمت متعالیه می سازد) تنظیری هم جناب علامه ارائه فرمودند؛ نسبت بین ماده و قوه نسبت بین جسم طبیعی است به جسم تعلیمی. جسم تعلیمی مراد حجم است که عرض می باشد، آن

ماده مستدر درجات ثلاث و آن جوهر جسمی، را می گویند جسم طبیعی.
 این جسم طبیعی که شکل و حجم خاص دارد (این جسم تعلیمی است) را بطریق
 جسم طبیعی و تعلیمی ابرجام تعیین است. مثلاً مومی را در تپری گرم این
 موم را ابتدا به شکل مکعب در می آوریم دوباره تبدیل به کره می کنیم بعد تبدیل
 به هرم می کنیم و... این موم جسم طبیعی اش فرق نمی کند چون امتداد در جهات
 ثلاثی چه بصورت کره باشد و چه بصورت هرم باشد فرق ندارد، همان
 جسم است اما جسم تعلیمی اش تغییر کرده، حجم مکعبی را از دست داد و تبدیل
 به حجم کره ای شد. می بینیم جسم طبیعی قابل یک شکلی هست،
 شکل و قارای پذیرد اما شکل خاصی مد نظر نیست. چون امتداد در جهات
 ثلاث دارد بالاخره باید حجمی داشته باشد اما حجم خاص. لکن جسم تعلیمی
 حجم می پذیرد اما حجم مشخص پس رابطه ابرجام تعیین است. و لهذا رابطه
 هیولی و امکان استعدادی، ابرجام و تعیین است. خوب این فرمایش با
 حکمت متعالیه جور در می آید تا به امشاء چون تصویر مشاء از امکان استعدادی
 تصویر عرض بود و هیولی جوهر می را شستند، تعبیر به ابرجام و تعیین نکردند و حفظ
 اینکه کیف بوده باشد، یک نحوه عینیت بین امکان استعدادی و جوهر برقرار
 است و این با جوهر و عین بود آن غنی سازد. و این که حکمت متعالیه می گوید
 هیولی در ضمن صورته تغییر می کند، با اینکه قوه محضه است، به این دلیل است که
 همیشه قوه محضه خود را به شکلی نشان می دهد، خود را به شکل استعداد خاص
 نشان می دهد. وقتی این استعداد می رود و استعداد بعدی می آید همین

نشان می دهد که اصل ذات تغییر در او پیدا شده [با] آن امر مبهم خود
 را یک نحوه تغییر داده، سؤال: پس هویتا یکی می شوند (هیولی و امکان استعدا
 جواب: همین رابطه اجمال و یقین حرف خوبی است. بعد می بینیم اینجا معقول ثانی
 خود قوه معقول ثانی است نه کیف. وقتی معقول ثانی باشد این حرف خیلی زیباست
 و این بعنوان حرف بخایی است. سؤال: آیا حکمت متعالیه که خود قائل به هیولا است
 هیولی را جدای از امکان استعدادی فرض می کند جواب: خیر. حرف بخایی اینجا این است
 که هیولی حیثیتی است در جسم (با ترکیب اتحادی) نه بعنوان جدای از صورت
 این حیثیت جسمی یک تقیینی دارد و همیشه خود را در یک جلوه نشان می دهد
 لباس یعنی امکان استعدادی. وقتی این استعداد رفت و استعداد بعدی آمد
 نشان می دهد آن جوهره هیولی تغییر کرده، لذا استعدادهایش فرق کرده.
و ثانیاً: طین بحثی که کردم گفتیم (در حرکت) حتماً باید صورت قبلی از بین برود
 [تا] بعدی بیاید. پس حرکت اگر جوهری باشد خالی از تغییر نیست. تغییر اعم
 از حرکت جوهری و کون و فساد است. یعنی اگر حادث زمانی جوهر باشد باید
 قبلی از بین برود و بعدی بیاید پس خالی از تغییر در جوهر نیست که صورت
 قبلی جوهری باید از بین برود تا صورت بعدی بیاید. در مورد اعراف هم همین.
 آن کیفیت عرضی قبلی باید از بین برود و کیفیت عرضی بعدی بیاید پس خالی
 از تغییر نیست و ثالثاً: گفتیم که قوه هیچ گاه قوه محفنه نمی تواند باشد
 مگر آنکه در پناه مغلفیتی باشد با آن توضیح که در ص ۱۰۳ آمده. و انتهای

جواب به سؤال: بامبنای حکمت متعالیه که ^{قوه} معقول ثانی شد دیگر حامل

ص ۱

بودن هیولی به معنای یک مرتبه جوهری که عرضی را بپذیرد یعنی ندارد. سؤال: آیا می شود گفت که هیولی را امکان استعدادی هوئیاً یک چیزند بار و حیثیت جواب: بله بعداً می بینیم هیولی و صورت و قابل و مقبول همه یکی اند. یک وجود است دارای حیثیات متعدد.

نکات:

* توضیح کون و فساد به بیان مشاء ص ۳

* تفاوت کون و فساد با حرکت جوهری ص ۱۲

*

تقریر درس ۵ از ۷۵ (چهارشنبه) ص ۱۹۸ س ۱۷

ص ۱

الفصل الثانی: فی استیفاف القول فی معنی وجود الشیء...

در فصل دوم مرحوم علامه یک بیان فنی را ارائه می دهند که اصل استدلال از خودشان است. درخواستی اسفار این مطلب را بیان فرمودند و اینجا هم آوردند: ج ۳ ص ۵۳ حاشیه علامه. مرحوم علامه آن طرح فصل قبلی را که مشتائی بود (نپسندیدند) لذا فرمودند فی استیفاف القول، یعنی از اول شروع کنیم بینیم معنای وجودش بالقوه چیست و... طرح ایشان در این فصل عمدتاً یک طرح وجودی و خوبی است [گرم] شاید به یک سری تشبیهات احتیاج داشته باشند و لکن مجموعاً خیلی خوب است. ایشان برای اینکه بیان کنند رابطه امکان استعدادی (قوه) با آن فعلیت آینده رابطه عینیت به یک معنای که در مرتبه ضعیفتر قوه است و در مرتبه قوی تر فعلیت است، است برای این کار یک مقدمه دارند و نتیجه می گیرند، و مقام اول بحث ما همین است. اثبات عینیت و رابطه این همانی بین قوه سابق و فعلیت لاحق بر آن قوه) مقام اول، مقدمه اول: مادر من خارج یک سری انواع جوهریه می بینیم که در آنها تغییری را مشاهده می کنیم. می بینیم که از یک مرحله به مرحله دیگر عبور می کنند مثلاً دانه درخت می شود درخت. غرض ما انواعی می بینیم که قابل تغییرند (قبول تغییری کنند) به این معنی که این دانه خاص (مثلاً) - از اول مشخص است که دارد به کجای رود، دانه گندم می شود گندم، دانه سیب می شود سیب و... همه اینها آینده مشخصی دارند. به تعبیری قابل زنده درخت (در مثال مذکور) است و مقبول (که درخت آینده هست) هم اکنون هر دو مشخصند. یعنی

در مرتبه قابل نه تنها قابل [وجود دارد] بلکه مرتبه بعد هم هست [وجود دارد] پس مقدمه اول این شد که ما انواع جوهری می بینیم که قابل تقبل هستند مقدمه دوم: خوب که نگاه می کنیم قابل و مقبول هر دو متعینند یعنی نه تنها قابل مشخص است بلکه مقبولی که باید بیاید هم اکنون مشخص است اینطور نیست که بگوئیم دانه درخت هر چیزی می تواند شود بلکه از اول مشخص است بکجا دارد می رود. غرض اینکه یک نحوه قبول ^{برای تقبل} می یابیم ~~و قبول~~ (که این مقدمه اول بود) و قبول برای تقبل خاص هست یعنی دقیقاً مشخص است که بکجا می خواهد برود لذا قابل با آن مقبول هر دو هم اکنون مشخصند در مرتبه قابل، در مرتبه قابل هم قابل مشخص است (که واضح است) و هم مقبول متعین است. مرحوم علامه از این ۲ مقدمه می خواهند این نتیجه را بگیرند که وقتی ^{قبول} تقبل خارجی است و قابل و مقبول هم خارجی است، نسبتی که بین قابل و مقبول برقرار می شود این نسبت [هم] خارجی است. عده مقدمه دوم می خواهند بگردان این سببه خارجی است نه ذهنی، در متن خارج می بینیم که ربط برقرار است [بین قابل و مقبول] به این معنی که من تنها مقبول می یابم، مقبول خاص می یابم (نه بی ادای کدام قابل و هم مقبول که بود و مشخصند) وقتی قابل و مقبول مشخص شد آن نسبتی هم دقیقاً مشخص است و آن سببه خارجی است چون قابل و مقبول خارجی است. عده ما که این است که بگوئیم - قبول شئی خاص در او هست. این دانه درخت فقط می خواهد بشود درخت. می گوئیم این قابل در خارج مشخص است، مقبول

دنباله ۵، ۱۰، ۷۵

ص

هم در خارج مشخص است پس نسبت هم خارجی است. گفتیم که در مقدمه دوم می خواهند بفراوانند نسبت خارجی است این یک بیان برای مقدمه دوم بود علی آنا : بیان دیگری هم جناب علامه برای خارجی بودن نسبت دارند می خوانند این قبول که می گوئیم، این قبول شده و ضعف دارد و شده و ضعف فقط در امور خارجی راه دارد پس این نسبت خارجی است. قبلاً هم راستیم که مای بینم غذا امکان انسان شدن را دارد اما راه طولانی در پیش دارد لکن نطفه برای انسان شدن استعداد بیشتری دارد به تعبیری نسبت نطفه به انسان (قابل و مقبول) با نسبت قبولی که در غذا با انسان هست، یکی نیست، بلکه نسبت قبول در نطفه قوی تر است از غذا پس می بینیم شده و ضعف می پذیرد.

وکل نسبة : مقدمه سوم این است که وقتی نسبت خارجی از طرف نسبت هم باید در متن خارج باشند یعنی باید در همان طرفی که نسبت هست باشند. اثبات در این جامی خواهند و راهی طی کنند که قابل و مقبول را جمع حتماً خارجی کنند چون احتیاج دارند به اثبات خارجیت قابل و مقبول. دلیل این مدعی هم همانی است که در بحث وجود رابط گذشت، در بحث وجود رابط گفتیم وجود رابط اگر هر طرفی هست، دو طرف نسبت هم در همان طرفند به این دلیل که وجود رابط (نسبت) قائم است به دو طرف و خارج از آن طرف هم نیست پس باید آنرا در طرف آن دو طرف پیدا کرد در چون و راه آن دو طرف نیست) رویده بودن وجود رابط در دو طرف و اینکه واحد شخصی است معنی ندارد مگر اینکه از طرف به هم یک نحوه نزدیک شوند که نسبتی بین ۲ طرف (قابل و مقبول) برقرار می شود. از این حرف نتیجه گرفتیم

ص

که قابل و مقبول در خارج و سببه خاصی هم دارند، جدای از هم نیستند و یک رابطه تنگاتنگ دارند. واذ کان المقبول : این مقدمه چهارم است.

ما گفتیم قابل و مقبول هم خارجی است. سوال می کنیم که آن درخت آینده که هنوز نیامده [شما که می گوئید مقبول هم خارجی است] سببه خارجی ^{دارید} هست ولی یک طرف سببه معدوم است؟ این مشکلی است که در بعضی های فلسفی پیش آمد. جناب علامه می فرمایند آینده که هنوز نیامده اما یک چیز اینجا داریم (بنام ۲) قوه و استعداد آینده، این قوه و استعداد آینده ~~بنا~~ باعث شد که بگوئیم قابل و مقبول آینده را داریم لذا باید بگوئیم مثل اینکه همین جانشینه خارجی را داریم، مقبول آینده را هم داریم اما آثار مقبول آینده را نداریم (که می شود) مقبول ضعیف.

ایشان می فرمایند وقتی سببه خارجی است، قابل و مقبول هم مشخصند (اما آن مقبول متعین بنام - درخت هنوز نیامده) اگر سببه خارجی است طرف سببه هم باید باشد، پس چاره ای نداریم بگوئیم طرف نسبتش همین امکان استعداد و مقبولی است که (باید بگوئیم) همان مقبول آینده است اما به نحو ضعیف [چون] استعداد هست که تعین آینده را مستحقف کرد پس در حقیقت نسبتی که برقرار کردیم نسبت خارجی است و سببه خارجی طرف نسبتش همین مقبول ضعیف

است واذ کان کل : مقدمه پنجم در این است که آیا این مقبول ضعیف همان مقبول آینده است؟ بله - رابطه این هائی برقرار است، یکی ~~است~~ اما یکی

قوی تر است و یکی ضعیفتر. کار مقدمه پنجم این است که بگوئید ایند و یکی هستند چون یکی اند می توان گفت این مقبول همان [مقبول] آینده است. و می توان گفت این مقبول آینده می کند ~~این مقبول~~ قابل

و این را از قبول ضعیف می‌دانیم. (البته یکی آنکه نه به این معنی که هم اکنون هر دو یکی اند و همین همد، بلکه واحدند و یکی آنکه به نحو قوی و ضعیف، که ضعیف وقتی قوی شد می‌شود آکنده و آکنده همین ضعیف قوی شده است) فلا مقبول :

نتیجه ای که می‌گیرند همین است [که در عبارت با تصنیع مقدمات، واقع است] اینهمه مقدمات و نتیجه از جناب مرحوم علامه. محتوای تراش مرحوم

درست است ولی در بعضی جاها تبیینی که مطرح فرمودند برادست زدیم و بعضی جاها را گذاشتیم. و لکن عمده حرف همین است که ماحقیقتاً یک ارتباط واقعی بین شیء و آئنده اش بی بینیم و هم اکنون این ارتباط هست. همراهی

هم اکنون آئنده اش مشخص است. نه اینکه من گمان می‌کنم، اگر من هم نباشم این ارتباط حقیقی هست که قبلاً ما تعبیری می‌کردیم یک جهت و فلش خاصی همراه اوست [شاید مراد بحث غایه باشد که در آنجا گفتیم جاهل که او را جعل کرده فلش دار جعل کرده که او اقتضای یک امر خاص را دارد و آن همان غایه اوست] حتی این که گفته

می‌شود راننده درخت می‌خواهد درخت شود ^{این} نه به معنای درخت ^{است} اما است بلکه درخت بخصوصی مشخص است هم اکنون. غرض اینکه از اول یک ارتباط

حقیقی بین شیء و آئنده اش برقرار است. مهم این است که وقتی ارتباط حقیقی شد، چه مصححی وجود دارد که گفته شود آکنده الآن مشخص است؟

ارتباط خارجی و وجودی است، ارتباط وجودی یعنی یک سببه داریم، سببه روحی می‌خواهد، خوب دو طرفش کجاست؟ یک طرفش که اصلاً نیست

لذا در این باره ملاحظه می‌شود که بعضیها به مشکل برخوردند. علامه این راه را رفتند که همان قوه، مشخص کننده آئنده است [بلکه] همان آئنده

۶

هست (و) چون همان آینده هست گفته می شود این شیء با آینده ارتباط
حقیقی دارد. عدد حرف این است که ارتباط و نسبت حقیقی است و نسبت حقیقی
طرفش را هم می خواهد. طرفش کجا است؟ اگر گفته شود آینده، آینده که
معدوم است. مگر اینکه گفته شود همان آینده به نحو ضعیف اینجا وجود دارد
و بگوئیم آینده را هم اکنون دارد ولی به نحو ضعیف. به نحو ضعیف است چون
آثار درختی را ندارد (هر چند می تواند درخت شود) این است که غرور نما
یک مقبول ضعیف می خواهیم که قوه هست. این تقریرهایی را که کردیم
بعضی از اشکالهایی که آقای مصباح کردند را جواب می دهد.
و نتهی

جواب به سؤال: ما یک قابل پیدا کردیم و یک مقبول ضعیف در مرتبه قابل.
و یک مقبول قوی که در آینده می آید - یک وجود هست که دارای حیثیت قابل
و مقبول هست

جواب به سؤال: بعد از این بینیم امکان استعدادی همان هیولاست ولی به نحو
مشخص. ما می بینیم این شیء می تواند هزاران شکل بپذیرد، از آن جهت که
قابل هزاران چیز هست این حیثیت هیولایی است. از آن جهت که فقط
می تواند شیء خاص شود، می شود امکان استعدادی.

سؤال: چه چیزی باعث مشخص شدن می گردد. جواب: هویت وجودی
یک شیء که تشکیل شده از هیولی و صورت. چون این رانه درخت است و
تقریب رانه درختی دارد برای درخت شدن آماده هست یعنی این صورت هم
معدوم و معدوم است برای اینکه او تقریب خاص پیدا کند

تکرات
* نکته این در مورد وجود رابط و طرفین او در نسبت است
* مشخص در مورد امکان استعدادی و هیولی می باشد

بسم الله الرحمن الرحيم

تقریر درس ۸ / ۱۰ / ۷۵ (شنبه) ص ۱۹۹ س پارگراف ۲

افزایش مرحوم علامه را در مقام اول فصل خواندیم [آن فرمایش می خواهد تبیین کند که ما الآن در ظرف همان دانه درخت مقبول آینده را داریم که اسم این مقبول آینده قوه است، امکان استعدادی هویتی، هویت درخت آینده است و لویه نحو ضعیف (پس امکان استعدادی همان فعل آینده هست) اما نه به آن نحو که آثار [مطلوبه] درخت آینده در او بوده باشد، پس ما مقبول داریم و نسبت بین موجود و موجود است نه موجود و معدوم و وقتی نسبت خارجی شد در ظرف نسبت هم بایر خارجی باشد. اگر ما سیاق دلیل مرحوم علامه را مد نظر داشته باشیم می بینیم عمده فرمایش مرحوم علامه این است که ما می بینیم یک شیء با آینده خاصی در ارتباط است یعنی این نیست که دانه درخت به هر طرفی بتواند برود بلکه از الآن مشخص است که به چه سمتی می رود یعنی ما می بینیم بین گذشته و آینده یک ارتباطی هست، می گوئیم اگر این ارتباط وجود دارد طبیعتاً باید آینده را او هم اکنون ترسیم شده باشد (یعنی همان آینده را باید اینجا داشته باشیم) ولی اینکه می گوئیم آینده باید ترسیم شده باشد به این معنی نیست که همه آینده باید باشد [چون] اگر باشد ~~ت~~ تحصیل حاصل پیش می آید، این است که ما می گوئیم [آینده] به نحو ضعیف (موجود است [عند امکان استعدادی]) این تصویر اساسی مرحوم علامه است که (امکان استعدادی) یعنی همان تصویر آینده را اینجا [آی فی رتبه الامکان الاستعدادی و فی هذا التزامی]
وقتی دانه درخت را در ظرفی گیریم، استعدادی که در دانه درخت هست آینده او را ترسیم کرده ~~باشد~~ [و این آینده ای که ترسیم شده گویا همان

آینده به نحو ضعیف اینجا هست [تبيين آخر: اگر چه این تبیین باید بعد از بحث
حرکت باشد. [این تبیین برای وضوح بیشتر فرمایید مرحوم علامه ارائه می کردند] (با این
فرض که حرکت را تثبیت کردم) در نظر می گیریم یک شیء حرکت کرده از این
به باد رسیده (رانه درخت مندر درخت) این حرکتی که کرده، چه چیزی باعث
می شود که ما بگوئیم درخت آینده همان رانه درخت قبلی است و الآن شده
درخت؟ در حرکت وقتی شئی به مرحله بعدی برسد ~~می گوئیم~~ این همان قبلی
بود که به اینجا رسید. خوب چه چیزی باعث این است؟ می دانیم در حرکت ۲
چیز مطرح است: یکی سیلان و یکی هم اتصال. یعنی یک تدریج می خواهیم که
بشود حرکت، در ضمن این که این تدریج، تدریج یک امر مستمر متقبل باشد به
تعبیری یک این هائی می خواهیم که بگوئیم این همان قبلی بود که به اینجا رسید.
حرکت پایه اش بر اساس همین پیوستگی است (در ضمن آن تدریج)
چه چیز باعث می شود که این درخت آینده همان رانه درخت باشد؟ می گوئیم
ارتباط و پیوستگی. سؤال را [جدی تر] مطرح می کنیم که این ارتباط و پیوستگی
از کجا آمد؟ می آئیم سیر و تقسیم می کنیم. زیر سر ماده نیست. [چون] ماده
از آن جهت که ماده هست سببه به هه اشیاء علی التوابع است یعنی می تواند
درخت شود، سنگ شود...، آن استعداد داخل در ماده، یعنی امکان استعداد
از آن جهت که امکان استعدادی هست چگونه؟ می بینیم بله پیوستگی
با امکان استعدادی از آن جهت که امکان استعدادی است می آید. پس
پیوستگی در حرکت اثر استعداد بلند می شود. به صورتی که بالفعل هم که نگاه می کنیم
می بینیم رابطه ای با آینده برپا است (به عنوان فعلیت) آنی

وجود قوی یعنی بالفعل، اما وجود ضعیف نه فقط یعنی صرف ضعیف بلکه
 ضعیفی که می خواهد قوی بشود، پس تمام مرحوم علامه این بود که وجود
 بالقوه را درست کند که همان وجود بالفعل آئنده است لکن به نحو ضعیف،
 اینطور که ما گفتم از طریق حرکت آمدیم ولی تبیین مرحوم علامه اینطور است که
 این را مقدمه قرار می دهند برای اثبات حرکت، ما با فرض اینکه حرکت تثبیت
 باشد گفتم و غرضمان این بود که محتوای فرمایش علامه بدست آید وقتی محتوا
 بدست آمد دنبال دلیل بگردیدیم تعبیری که در اول را ستیم این بود
 که هر شیئی که الآن داریم آئنده او مشخص است، تشخیص آئنده نشان
 می دهد که یک ارتباطی باید بین او و آئنده اش باشد این راه طبیعی است که
 می شود استدلال هم کرد اما این راهی که الآن ارائه شد فقط برای تبیین است
 یعنی برای این بود که واضح شود امکان استعدادی یعنی چه؟ فعلیت یعنی
 چه؟ وجه رابطه ای بین آنهاست، ثم إنَّ المقبول : این مقام دوم فصل
 است، از اینجا می خواهد بگوید که رابطه بین شیء و آئنده چه نحوه است و حقیقتاً در
 حرکت چه چیزی تحقق پیدا می کند و می خواهد بگوید یک حقیقت است که در حال استعداد
 است، یک وجود است در حال استعداد یعنی یک متن واقعی در متن خارج داریم که
 آن متن واقعی در استعداد است که این استعداد طبعاً یک نحوه تشکیک به
 همراه دارد، همان ضعیف قوی می شود ولی نه فقط در مورد قوه و فعل، بلکه می خواهد
 قابل و مقبول ^{بالقوه} و مقبول بالفعل را اینجا جمع کند، مقبول بالقوه یعنی امکان
 استعدادی، مقبول بالفعل آن فعلیت آئنده است و قابل شنیدن است که مقبول
 را دارد یعنی آن را نه درختی که قابلیت و استعداد درخت شدن را دارد.

دنبال ۸/۱۰/۷۵

۵

جناب علامه ابتدائی یک نحوه اتحاد بین مقبول بالقوه و مقبول بالفعل برقرار
می کنند، اتحاد اتصالی و بعد یک رابطه بین مقبول بالقوه و قابل برقرار می کنند
و از این نتیجه می گیرند که پس هر سه یک حقیقتند، اتحاد و اتصال بین مقبول
بالفعل و مقبول بالقوه؛ مقبول بالقوه همان مقبول بالفعل است (که یک حقیقت
متصل می باشد). تعبیر به متصل کردم چون نمی خواهیم بگوئیم همین جا که ~~مستقل~~
اما امکان استعدادی هست همین جا فعلیت آینده هست (در یک طرف وجود)
ولی می توانیم بگوئیم این همان است به نحو ~~اتصال~~ اتصال یعنی واقعاً ضعیف
همان قوی و قوی همان ضعیف است که ضعیف در حالت اتصالی اش
به قوی متصل می شود یعنی یک حقیقت واحد است، نه این ~~در یک چیزی~~
بود و یکدیگر چیز دیگری پیدا شد بلکه همین شد قوی. خوب این فرمایش از کجا درست
است؟ می گوئیم اگر این کار را نکنیم لازم می آید که گفتیم نسبتی موجود در خارج
داریم را نخواهیم داشت چون قبلاً گفتیم قابل با مقبول یک ^{مستقل} نسبت حقیقی ندارد
وقتی نسبت حقیقی خارجی داشت طبیعتاً دو طرفش باید موجود باشد و چه کنیم
که فعلیت آینده الان نیست گفتیم مقبول بالقوه وجود دارد پس مقبول بالقوه
یا امکان استعدادی را اثبات کرده بودیم و گفتیم چون مقبول بالقوه هست
نسبت خارجی برقرار است. اگر مقبول آینده با مقبول بالقوه ارتباط و اتصال
نداشت نمی توانستیم بگوئیم قابل با مقبول آینده مرتبط است، و از آنجایی
که گفتیم مقبول بالقوه همان مقبول بالفعل است گفتیم نسبت خارجی است
اگر مقبول بالقوه با مقبول بالفعل آینده اتصال نداشت نمی توانستیم بگوئیم

قابل با مقبول آئیده مرتبط است. [مقتضی از این قرار بود که] والبداؤ نسبة
 بین شیء و مقبول آئیده یافتیم از طرفی نسبت باید بین موجود و موجود باشد
 [یک طرف نسبت یعنی فعلیت آئیده وجود ندارد] و گفتیم چون مقبول بالقوه
 با مقبول بالفعل یکی هستند طبیعتاً اگر قابل با مقبول بالقوه ارتباط داشته باشد
 باعث می شود بگوئیم قابل با مقبول بالفعل هم ارتباط دارد. و کذا القول
 این اشاره به مطلب دوم مقام دوم است می خواهد بگوید مقبول بالقوه با
 قابل هم متحد است (همانطور که با مقبول آئیده اتحاد است) می فرماید
 که گفتیم اصل نسبت موجوده بین قابل و مقبول بالقوه برقرار است. تبلاً در
 بحث وجود را گفتیم که هر جا نسبتی یا وجود را بطی داریم این نسبت دویده
 در دو طرف است یعنی قائم به آئیده است و خارج از آئیده نیست از این می شود
 نتیجه گرفت که پس عملاً ۲ طرف باید یک نحوه اتحاد داشته باشند چون
 وجود را بط لازم است چنین چیزی است بخاطر اینکه می گوئیم وجود را بط
 دویده در ۲ طرف است ۲- خارج از ۲ طرف نیست (یعنی یک امر مستقل
 و نسبی حساب نشود) خوب اینکه خارج از ۲ طرف نباشد ولی در هر دو
 طرف باشد را چطور باید گفت؟ باید گفت ۲ طرف به هم (ضیی) نزدیک
 می شوند لذا این نسبت برقرار می شود، چیزی مستقل نیست بلکه دویده در ۲
 طرف است که امر نسبی نشود چه اتحاد برقرار می رود که باعث می شود
 چیزی نسبی نباشد یعنی یک فضای خالی ندارد که وجود را بط در آن باشد

دنباله ۸، ۱۰، ۷

۷

[البته به نحو مستقل] همین حرف را مرحوم علام اینجا استفادہ می کند که هرگاه
نسبت داریم باید احد طرفی النسبه برای دیگری باشد، اتحاد بالقوه ^{مقبول} با قابل
تک اتحاد وجودی است که در ظرف وجود با هم یک حقیقتند، یک وجود
داریم که هم حیثیت قابلی دارد و هم حیثیت قوه، بعد همین وجود (گفتم
مقبول بالقوه با مقبول بالفعل یک حقیقت واحدانی متصل است) که از جهت
قوه و از جهت قابل بود آمد و شد مقبول بالفعل پس باید گفت قابل و
مقبول بالقوه و مقبول بالفعل هر یک حقیقتند، حقیقت دارای
مراتب، یک حقیقت در حال اشتداد یا یک حقیقت تشکیکی که قابله الایثار
عین مابه الاتحاد است، قابله الایثار این است که این وجود با لقوه است و
آن با بالفعل و مابه الاتحادشان هم نفس ^{وجود} همین وجود است، تا بحال ^{بمانی در تشکیک} تشکیکها
که می خواندیم تشکیکهای نزولی بود، یعنی مرتبه ای هست بعد مرتبه ای یا کینترو
یا کینترو... اما اینجا به این معنی است که یک شیء لحاظ اشتداد وجودی که می باید
قوی تری شود یعنی اینجا همان شیء قبلی در اثر حرکت قوی تری شود و اگر هم
تشکیک این تشکیک صعودی است که در حرکت مطرح است، تشکیک نزولی
توضیح چینی نظام هستی است کاری با حرکت ندارد چون ملاک تشکیک
(که همان رجوع مابه الاختلاف به مابه الاشتراک می باشد) در تشکیک صعودی
وجود دارد به آن هم تشکیک می گویند. هذا فیما إذا : این مقام سوم است،
می فرمایند تا بحال این بحثهایی که کردیم در جایی است که رانده درخت در

ص

نظری گرفتیم با درخت، خوب وقتی درخت شد آنوقت درخت مثلا
 می سوزد و خاکستر می شود و خاکستر جزء مواد معدنی می شود و معدنیات
 را می گیرند چیزی دیگری درست می کنند یعنی آنچه که در عالم ماده هست این
 سیرش آرام دارد و دائما بالا و پائین می شود، هیچ گاه منقطع نمی شود
 این استغای که تا بحال بحث کردیم حال جایی است که یک قابل با یک
 مقبول در نظر گرفتیم، اما اگر بخواهیم بصورت یک سلسله متصل
 در بیاوریم می بینیم این را ^{نما} آرامه دارد و این به این معنی است که
 وقتی رانه، درخت شد، از درخت حرکت جدیدی شروع شد بلکه این
 خاکستر شدن درخت مثلا، آرامه اش است. پس این شش مادی همیشه در
 حال حرکت است و لواشکه ما تقطیع کردیم و این حرف را زدیم، ایشان می خواهند
 در این مقام رسوم نتیجه بگیرند پس حرکت وجود دارد و کان اذا قسم
 هر جا را که دست بگذاریم می بینیم قوه برای ^{بعد و} ~~معلول~~ ^{علیت برای فعل} است، یعنی یک
 حقیقت متصل است چون ما در بحث قبلی گفتیم اگر یک قابل را با مقبولش در نظر
 بگیریم می بینیم قابل همان مقبول است، کم کم می شود مقبول بالفعل، خوب
 وقتی که یک مرحله را تقطیع کردیم (رانه درخت و درخت را)، گفتیم یک حقیقت
 متصل است، ایشان می فرمایند هر جا را که دست بگذاریم نسبت به قبلی
 فعلیت و نسبت به بعدی امکان است پس خودش [هم] به آینده و [هم] به
 گذشته متصل است وقتی متصل است باید گفت یک وجود واحد متصل است
 نکته دیگری هم می فرمایند که وقتی (آن) وجود واحد متصل شد این یک

دنباله ۸ / ۱۰ / ۷۵

حقیقت پیوسته خارجی است و اتصال را هم که دارد یک نحو تدرج در آن
 هست. **هذه هي الحركة**. نکته دیگری هم دارند که چون این یک امر پیوسته
 است، حقیقت پیوسته مثل خط، هر جا را که دست بگذاریم می تواند تقطیع
 شود تا بی نهایت چون یک امر متصل تا بی نهایت قابل انقسام است به
 لحاظ عقلی چون امر متصل یعنی هر جا را دست بگذاریم باز قابل تکه شدن است
 و در امر متصل به جایی ختم نمی شود که بگوئیم این دیگری بعد است. در حرکت هم
 چون یک امر متصل واحد است ~~و~~ هر جا را که دست بگذاریم می شود تقطیع
~~کرد~~ کرد مثلاً بین درخت و دانه درخت را تقطیع کردیم، باز وسطش را هم
 می شود تقطیع کرد یعنی دانه درختی که هنوز درخت نشده و بینا بین است
 مثلاً ۲ ماه طول کشید [می کشد] تا بشود درخت، ۲ ماه به یک ماه قابل تقطیع
 است و [۱ ماه قابل تقطیع است **إلى غير النهاية**] چون هر جایش را که دست
 بگذاریم همزوج از قوه و فعل است **قوة بعدی و فعلیت برای قبلی است**
 دانه درخت ۱ مرحله که بالاتر می آید فعلیت برای قبلی و قوه برای بعدی است
 باز یک مرحله دیگر که بالاتر می آید **هینظور** ایشان می خواهند بفرمایند هر جای
 حرکت را که دست بگذاریم همزوج از قوه و فعل است که حرکت یعنی همین.
 یعنی یک امر متصل است و اتصالش باعث می شود که قابل تقسیم تا بی نهایت
 است. **راستی**

نکات:

* تو منبع اینکه ظهور ۲ حرف وجود را ربط باید ما هم ارتباط و اتحاد داشته باشیم

* بیانی در تشکیک صعودی و نزولی **ص ۷**

The first thing I noticed when I stepped
 out of the car was the cold. It was a
 sharp contrast to the warm blanket I
 had been under. I shivered as I walked
 towards the entrance. The door was
 slightly ajar, and a faint light
 emanated from within. I hesitated for
 a moment, my hand hovering over the
 handle. The silence was palpable, and
 I could hear my own breathing. Finally,
 I pushed the door open and stepped
 inside. The room was dimly lit, with
 a single lamp casting a soft glow. I
 looked around, my eyes adjusting to the
 darkness. The walls were covered in
 tapestries, and the air smelled of
 old wood and incense. I felt a sense
 of mystery and anticipation. This was
 my first experience of a truly magical
 place. I had heard so much about it,
 but now that I was here, I realized
 that the stories were true. The magic
 was real, and it was waiting for me.
 I took a deep breath and stepped
 forward, ready to embrace whatever
 lay ahead.

تقریر درس ۹/۱۰/۷۵ (یکشنبه) ص ۲۰۰ بارگراف دوم

جناب علامه بعد از آنکه یک قطعه خاقی از حرکت را تفسیر کردند (دانه درخت را مثلاً) نسبت به درخت سنجیدیم و را بطله قابل و مقبول بالقوه و مقبول بالفعل را تثبیت کردند، در ادامه یک ترقی می کنند و می فرمایند ما [در حلقه قبل] گفتیم یک قابل واحد نسبت به مقبول واحد، اما واقعش را که نگاه می کنیم می بینیم پیش از اینهاست یعنی یک امر مستمری است و این تقطیع را ما می کنیم و آنرا فی الواقع یک حقیقت مرتبط هست. ما اگر سلسله قوابل و مقبولات را بپشت سر هم در نظر بگیریم و تقطیع نکنیم، می بینیم هر مرحله ای از مراحل این شیء متصل قوه هست برای بعدی و فعلیت برای قبلی هست. با این طرح که هر (مرحله) همزوج از قوه و فعل است می خواهیم این را برساند که حقیقتاً در حرکت ما آنچه که داریم یک امر مستمر است. اگر فعلیت برای قبل است پس به قبل متصل است و قوه هست برای بعد پس به بعدی هم متصل است پس هر جا را که دست می گذاریم می بینیم به قبل متصل و به بعد متصل است که یک حقیقت وحدانی در حال حرکت است، در واقع باید گفت که یک نحوه وجود و [یک] وجود هست که به نفس انشائی تمام این مراحل را در خودش دارد (مرحله قبل و حال و آینده) از این تعبیر می گیریم به وجود واحد مستمر. جناب علامه می فرمایند حال که ما امر مستمری داریم، هر حده را که نگاه می کنیم کمال برای سابق و نقص برای لاحق است. ~~و این را می بینیم که در هر مرحله ای~~ خوب اینکه گفتیم هر مرحله ای قوه برای آینده و فعلیت برای گذشته و همزوج از قوه و فعل است، حال اگر بخواهیم ابتدایش را پیدا کنیم، ابتدایش کجا است؟ باید به جایی

برسیم که قوه محض باشد که هیچ فعلیتی در آن نباشد. از این طرف هم
این حرکت به جای رسد می گوئیم به فعلیت محض که همراهش دیگر قوه
نیست. اگر بخواهیم تفسیری از وجود واحد مستمر بعنوان مبدأ و منتهی
بدیم باید بگوئیم مبدأش به جایی می رسد که قوه محض است و همزواج از
قوه و فعل نیست ولی این حلقاتی که در وسط داریم هم قوه اند و هم فعل (مثل) تا
می رسیم به جایی که فعلیت محض است [و این هم همزوج از قوه و فعل نیست بلکه
صرف فعلیت است] حال چرا ابتدا را قوه محض می گیریم نه فعلیت محض؟ واضح
است که چون قوه نقص است و فعلیت ^{حرکت} کمال، طبیعتاً قوه قبل قرار می گیرد
و فعلیت بعد. اینکه می گوئیم ابتدای این و انتهای حرکت آن است به این
معنی نیست که هیولای بعنوان قوه محض جز حرکت است و آنجا هم فعلیت
محض جز حرکت است. (بعد از این را تدفیع می دهیم) این [ابتدا و انتهای
حرکت] خارج از حرکت است. هیولای محض حرکت در آن معنی ندارد و هکذا
فعلیت محض، فقط اینجا بعنوان ابتدا و انتهای حرکت هستند. اینکه می فرمایند
فعلیت محض یعنی به تعبیری رسند. جناب علامه تصویبی دارند از کل عالم ماده
که عالم ماده بر حرکتش یک سره از این عالم بدر می روند و مجبوری می شوند.
که معاد را این گونه تفسیر می کنند، یعنی قیامت را که یک دفعه همه چیز
به هم می خورد. حال آیا اینک می شود این را درست کرد یا نه بحث دیگری
است. این هست که فی الجمله یک سری از موجودات مثل انسانها به کمال
می رسند، به تعبیری رسند. حتی حیوانات هم شاید اینطور باشند اما
آیا راجع به همه موجودات [مادی] می شود این حرف را زد؟ ایشان

هست یک هیولاست و هیولی اینجا یک قوه تطاقفی دارد که قوه به فعلیت می رسد
 وقتی به فعلیت رسید هیولی در ضمن او هست و باز دو باره در ضمن [فعلیت بعدی]
 هست و ... پس این ماده حامل صور و قوای متعدداست که یک حقیقت وحدانی
 می باشد ^{چون} مرحوم علامه در حاشیه اسفار و اصول فلسفه هم متعرض این قضیه شدند
 ما هم همین تفسیر را ارائه می دهیم. البته اگر دقت کرده باشیم، ایشان صورت
 وحدانی را هم قبول کردند (وجود وحدانی) همان وجود وحدانی کافی است ولی
 با این حال در این متن ایشان قائل می شوند که ماده ای داریم که در همه اینها
 هست ~~که~~ و صور متعدد حدوث متعدد یک وجود وحدانی اند و در حقیقت باید
 گفت صورت گسترده متصل که هر جا را تفکیک کنیم می شود صورتهای متعدد و
 الا یک صورت وحدانی بیش نیست، صورت وحدانی است که روی هیولای
 اولی آمد و هیولای اولی حامل این صور تعاضت یعنی حامل همین وجود وحدانی است
 حرف این است که مرحوم علامه وجود وحدانی را قبول دارند و لازم نیست
 وحدت را با هیولای اولی درست کرد ولی این را هم قبول کردند هیولی بعنوان
 حامل اوست (هیولای واحده) این تصویری که ایشان ارائه کردند در نهایت
 باید این قسمتش (یعنی علی المادة الحاملة) را حذف کرد که هیولای امر
 وحدانی گرفتند. وحدت هیولی هم بوحدهای همان صور متعدداست. ^{اینجا باید این نکته که هیولی ها یک جهت و اهدافیت و از این جهت} و تفرق
 صور موجب تفرق هیولاست و اتصال صور هم موجب اتصال هیولاست
 یعنی ورا د اوست، چون هیولی هیچ نحوه وجودی ندارد مگر به تبع صور
 پس این تعبیر که هیولی یک حقیقت وحدانی است که [وجود واحد مستمر]
 روش می نشاند خوب نیست. خود مرحوم علامه در یکی از حواشی بر اسفار فرمودند
 بنا بر ترکیب اتحادی هیولی و صورت نمی شود گفت هیولای واحدی داریم
 در حرکت. حرف نهایی ملا صدرا هم همین است که هیولای واحدی نداریم

بله، به وحدت صور (وحدت وجود واحد مستمر) هیولی هم واحد است
چون هیولی تابع صورت است، با رفتن صور هیولی تغییر می کند اما تغییری صورت
در حرکت موجب این نمی شود که وحدتش از بین رود، همین طور وحدت هیولی
هم از بین نمی رود بخاطر وحدت صور نه وحدت خود هیولی که نباید هیولی

را مستقل گرفت. هذا كله في الجواهر: تمام این بحثهایی که کردیم در جواهر

(نوعیه) بود. مثلاً لعاه روی جواهر بود. در اعراض هم بشرح افعال همان بحثها
عینای آید که امکان قبلی دارد و امکان قبلی ~~در~~ بعد فعلیت و فعلیت
امکان قبلی است و خودش قوه برای بعد است. جز اینکه بحث اعراض را باید

گفت به تبع جواهر است یعنی چون جوهر دارای حرکت است به تبعش اعراض

دارای حرکتند و به تبعش اعراض دارای قوه و فعلند و الآن قوه و فعل در او

همزوج است به این معنی که قوه برای لاحق و فعلیت برای سابق می باشد و

آن اتصال [هم] است، پس حرکت هست. این مقام سوم بحث بود

که در حقیقت در تثبیت حرکت بود با مبانی ارائه شده. فقد تبين: مقام

چهارم فصل در تفریعات بحث است. با این بحثهایی که کردیم (دیدیم)

قوه شیء همان فعلیت آئیده است که ضعیفتر است و آثار او را ندارد و

فعلیت همان قوه ضعیف است که آثار را دارد. وأن الوجود: نکته

دیگری که ایشان فرمودند این است که با این بحثها، می توانیم بگوییم الوجود

إما بالفعل أو بالقوه یعنی الوجود إما مقبول بالقوه أو مقبول بالفعل
ما برای بحثهای تقسیمی فلسفه اگر یک نحوه تفریق پیدا کنیم کافی است می -
توانیم بگوییم این ضعیف است و آن قوی، اما ضعیف خاص، ضعیفی

که یک نحوه گرایش دارد و یک قویی که پایان آن فیلش است پس
 الوجود اما بالقوه که ضعیف است و فیلش دارد و اما بالفعل که پایان آن فیلش
 است که این همانی هم می شود برقرار کرد در ضمن اینکه می شود گفت [از طرف
 تقسیمی الوجود] [در حلقه وجودی اند مثل رابطه الوجود اما عله او معلول
 و آنه ینقسم هم چنین می شود گفت وجود یا ثابت است یا سئال، وجود
 یا حرکت و سیلان دارد که قوه و فعل در او همز و چند پس سئال است)
 بعد گفتیم تا جایی می رسد که به فعلیت محضه می رسد یعنی دیگر در آن حرکت
 معنی ندارد سئال نیست بلکه ثابت است و و تبین أن ما مطلب بعدی
 که می فرمایند این است: شیئی که دارای ماده نباشد، چون دارای قوه هست
 پس باید آینده ای هم داشته باشد که به آن آینده متصل شود و چون الآن
 فعلیتی همراهش هست طبیعتاً به گذشته هم متصل است چون فعلیت است بر
 قوه سابقه، حال که این شده هر جا که قوه و ماده پیدا کردیم لقیماً در آنجا سیلان
 و حرکت وجود دارد، چون قوه دارد ارتباطی با آینده و فعلیتی که دارد ارتباط
 با گذشته [را] موجب می شود] و این می شود یک امر سئال ندریعی
 [بقیه عبارت واضح است]، انتهى

سؤال: چرا تغییر به حرکت جوهری می شود حال آنکه جوهر ماهیت است و در حرکت
 وجود است که حرکت می کند؟ جواب: ما هم وجود گرفتیم اما یان یک جوهری
 دارند که حرکت را در ظاهر راه دادند مثلاً می گویند اشک سب سبزه است و
 زرد می شود مثلاً می گویند حرکت در اعراض) باز هم می خواهند بگویند

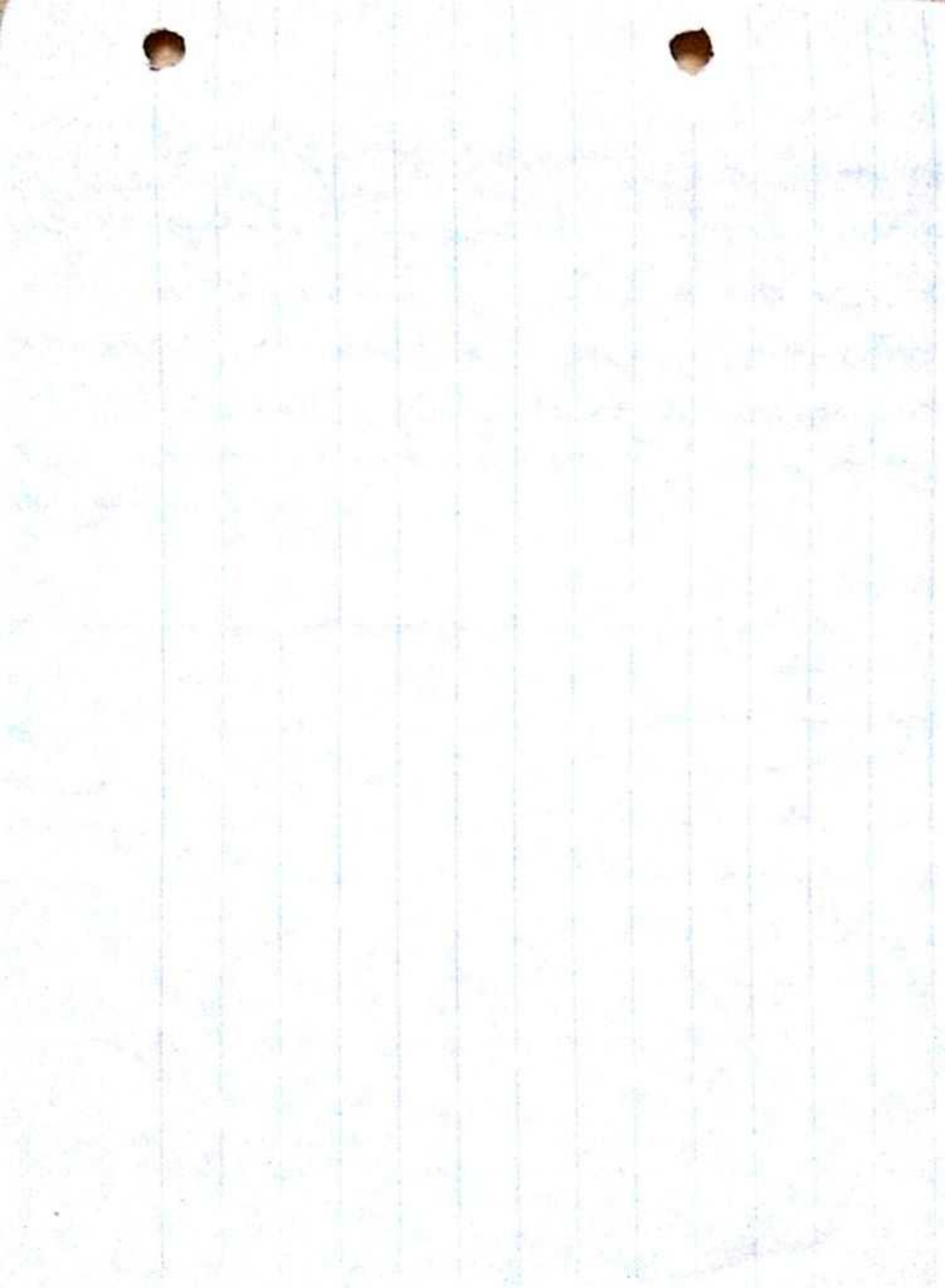
دنباله ۹، ۱۰، ۷۵

ص ۷

که خود عرض معنی مقوله کیف حرکت می کند بلکه وجود کیفی [آن حرکت می کند و لکن
وجود کیفی در سطح ظاهر قبول می کنند. حرکت کمی را قبول می کنند درخت استری
می شود ۲ متر در اینجا هم می گویند وجود کمی اش حرکت می کند نه کم آن، ولی می گفتند
حرکت در جوهر نیست و لوله نخواستیم بگوئیم وجود جوهری اش حرکت می کند نه
خود جوهر که در خود جوهر حرکت معنی ندارد) ما می خواهیم بگوئیم وجود جوهری هم
حرکت می کند نه اینکه مقوله جوهر حرکت می کند. (یعنی) حرکت در ظاهر فقط نیست
بلکه باطنی هم حرکت می کند

نکات

- * بحث در مورد اینکه سرانجام حرکت موجودات مادی به کجا ختم می شود (تقریباً تمام) ص ۲۳
- * اشاره ای به این نکته که هیولی از یک جهت واحدیت و از یک جهت مقدار و متغیر است ص ۱۶
- * چند جمله که در توضیح بحثهای تقسیم وجود و طرفین تقسیم، سودمند است ص ۵
- * توضیح در وجه تسمیه حرکت جوهری و حرکت در سایر مقولات ص ۳



تقریر درس ۱۰/۱۰/۷۵ (دوشنبه) ص ۱۲
 الفصل الثالث: فی زیادة توضیح لحد الحركة وما تتوقف علیه

ابتداءً مرحوم علامه را تعریف ارائه می دهد. تعریف اول این است که حرکت نحوه وجود یک شیء است (شیء مادی) که همان خروج تدریجی شیء از قوه به فعل می باشد. تبیینی هست که بعد از ملاصدرا بیشتر (مطرح شده) جناب ملاصدرا تمام مباحث فلسفی را برای اینکه بفرماید جزء مباحث فلسفی است و فلسفه باید از آن بحث کند، صدق وجود به آن می دهند و به نحوه وجود تعبیری می کنند. یعنی هر چیزی که در فلسفه بحث می شود چون نحوه وجود است، فلسفه از آن بحث می کند. ایشان از حرکت بحث کردند و در فلسفه آوردند (و فرمودند) چون نحوه وجود است. منظور از نحوه وجود این است که یعنی شیء مادی حقیقتش عین سیلان است، و عین تدریج و حرکت است. و حرکت تمام حقیقت ذات اوست. شیء مادی، ماده و قوه و صورت دارد، اگر قوه دارد (پس) حرکت دارد، و اگر ماده دارد قابلیت دارد، و صورت هم تحقق مرحله ای و آتی شیء را در یک زمان خاص مشخص می کند، باید گفت نحوه وجود مادی شیء حرکت است. پس حرکت را نباید در بحث های طبیعی آورد. اینجا جناب علامه می فرماید حرکت نحوه وجود شیء هست بگونه ای که شیء از قوه به فعل تدریجاً خارج می شود. منظور از خروج از قوه به فعل تدریجاً این است که آتی و دفعی نیست. قوه ابتداءً در مرحله اولی که قرار دارد قابلیت دارد برای فعلیت بعدی و فعلیت بعدی خودش قوه هست برای فعلیت بعد تا کم کم می رسد به آن هویت نهایی که مد نظر است [تجرد]. خوب از کجا که تدریجی است؟ جواب می دهیم همان که گفتیم هر جا را

که انگشت می گذاریم (در حرکت) می بینیم همزوج از قوه و فعل است، همین
 که قوه هست یعنی بعدی ^{هست} شده و می خواهد بشود بعدی و همین که معلولیت است
 یعنی نسبت به آن قبلی که قوه بود الان می گوئیم معلولیت است. یعنی می بینیم
 یک قبل و یک حال و یک بعد پیدای کند، همین مرحله، خودش تدریج است که
 ما خروج تدریجی شیء از قوه به فعل را تعبیر به حرکت می کردیم. (تدریج یعنی قوه
 و فعل اتصال دارند ولی سیلان دارد، یک نحوه سکن و مرحله دارد، نه اینکه
 یک دفعه جهش کند و در آن محالیتی رخ بدهد) پس خروج تدریجی یعنی 
 بگونه ای که الان اجزایش بالفعل حاضر نیستند. به نحو دفعه هم نیست
 بلکه یک نحو سیلان اتصالی است. وحدّها العلم الاول: این را
 مقام دوم فصل در تعریف دوم حرکت می گیریم. این تعریف از جناب ارسطو
 (علم اول) می باشد ایشان می فرمایند حرکت کمال اول است برای شیء بالقوه
 من حیث ائثر بالقوه. این تعریف خوبی است که اضافاً قیود، در آن خیلی ملاحظه
 شده. در تطبیق می گیریم شیئی را که ساکن است و می خواهد این حالت سکون
 در بیاید و برسد به مرحله دیگر، در مکان دیگری مستقر شود، این شیء اگر
 بخواهد به آن مکان برسد باید ابتداء حرکتی بکند تا به آن مکان برسد.
 ایشان می خواهند این حرکت را معنی کنند) شیئی که در مکان الف ساکن
 است و می خواهد به مکان ب بکشد با آن فاصله دارد) برسد، این ۲ امکان
 دارد (۱) قوه دارد) یکی قوه اینکه از این حالت بدر بیاید و حرکت کند
 یعنی قوه سلوک دارد دوم اینکه قوه تمکن در مرحله بعدی دارد.
 شیء وقتی حرکت می کند از یک قوه بدر آمد (قوه سلوک به معلولیت سلوک

حرکت کمال اول است برای جسمی که ۱- قوه دارد، از آن جهت که این کمال اول قوه کمال ثانی است. این تعبیری خواهد بود اگر این قوه به مغلیت رسید دیگر کمال اول منتفی است (وقتی به کمال ثانی رسید) اما در صورت نوعی نمی شود چنین حرفی را آورد که حتی اگر صوره نوعیه حرکت کند و به مکان بعدی برسد باز کمال اولش پابرجاست. نتیجه اینکه حرکت کمال اول است برای جسم بالقوه لکن لا مطلقاً، بلکه  من حیث هو بالقوه، یعنی از آن جهت که قوه ممکن است که اگر به تمکن رسید دیگر  قوه (برای کمال اول) پابرجا نیست [بلکه خود کمال اول منتفی است] و قد تبین بذلك

این مقام شوم فصل است. با این توضیحاتی که در مورد حرکت دادیم که گفتیم خروج تدریجی شیء از قوه به فعل است یا اینکه ابتداء ساکن است بعد حرکت می کند و بعد به کمال می رسد، خوب که نگاه می کنیم می بینیم در این ۶ مطلب درمی آید یکی اینکه مبدائی خواهد مثلاً در تعریف دوم گفتیم شیء ساکن است و بعد شروع به حرکت می کند - و در تعریف اول با آن توضیح که ابتدای حرکت قوه محض است منتفی هم می خواهد. مسافت هم می خواهد، مسافت همان مقوله ای است که در آن حرکت می کند مثلاً حرکت در کم، یا در کیف یا در جوهر است. (بعداً توضیحش می آید) ان شاء الله  یک متحرک هم که موضوع حرکت است می خواهد. محرکی هم می خواهد. این حرکت تقدیر هم دارد پس زمان هم می خواهد [چون زمان تقدیر حرکت است]. خوب اینکه مبداء و منتفی گفتیم گاهی تحقیقاً است، یعنی واقعاً اگر بخواهیم حرکت را تفسیر کنیم باید به قوه محض بعنوان مبداء برسیم  مبدائی که وراد حرکت است)

۴
اول متصل شود و نشد، بعد متصل شود و نشد و باز متصل شد. زمان یک
امر بعد از است [که اعتضاد می کند را رای چند مرحله باشد]. به حرکتی که می کند
تا اتصال پیدا کند در زمان است لکن نفس اتصال در زمان نیست، در آن
است. مرحوم علامه تذکری می دهد که هر تغیر دفعی در عالم ماده منوط
به حرکت است. یعنی همین که می گوئیم این [شیء به آن شیء] وصل شد [یعنی]
تغیر پیدا کرد و همین که تغیر پیدا کرد یعنی حادث زمانی است، گفتم حادث زمانی
مسبق به قوه و ماده است آنوقت طبیعتاً حرکت می آید چون گفتم هر چیزی
که مزوج از قوه و فعل باشد آن حرکت دارد. نتیجه اینکه هر تغیری ولو
تغیر دفعی محتاج به حرکت است. انتهی

سؤال: این تغیر دفعی آیا اشاره به کون و فساد هم دارد؟ جواب: کون و فساد هم یکی از
موارد تغیر دفعی است (بنابر این قول که کون و فساد درست باشد)

نکات:

- * سختی از ملا صدرا در اینکه معیار مورد بحث فلسفی قرار گرفتن یک شیء چیست در نظر
- * توضیح حقیقت تدریج در حرکت (صلی صراط فر)

نصل چهارم در انقسامات تغییر بود. گفته شد تغییر یا ذاتی یا عرضی است و تغییر نوع و تغییر دفعی یا تدریجی بود. حال می خواهیم در بحث امروز تغییر تدریجی را اقسام کنیم یعنی حرکت را اقسام کنیم، و بگوئیم یک حرکت توسطیه و یکی هم حرکت قطعیه. (لا بد از تعریفی که کرده شد بیان می شود و سپس توضیح می دهیم)

یک شیئی که در حال حرکت است یک مبدأ را دارد و یک منتهای، از مبدأ شروع به حرکت می کند تا به منتهی برسد. اینجا می گویند حرکت توسطیه (که از مبدأ فقط وسط هم مشخص می شود) بین مبدأ و منتهی بودن را می گویند حرکت

توسطیه. یعنی الآن که این شیئی از الف شروع کرده و می خواهد به نقطه ۲ برسد، وقتی به نقطه ۱ که در وسط است رسید می گوئیم بین مبدأ و منتهی است و به مرحله بعدی هم برود باز می بینیم بین مبدأ و منتهی است و همین طور نقطه ۳ و ۴

یعنی بین مبدأ و منتهی بودن این ۳ نقطه ۱، ۲ و ۳ علی السویه اند، به این معنی ثابت است که بین هر مرحله داریم، پس اگر حرکت را از آن جهت که حقیقتاً یک امر مستمری است که حقیقت بی پایان در نظر می گیریم (حقیقت بین

مبدأ و منتهی بودن را که در نظر می گیریم) این می شود حرکت توسطیه، البته حرکت توسطیه باید حرکت در آن ملحوظ باشد. یعنی این حالت حرکتی وجود دارد به حیثی که هر حدی را فرض کنیم در این حد، قبلش نبود و بعدش هم

نیست. یعنی حالت حرکت و باید داشته باشد نه اینکه یک مبدأ و منتهی فرض می کنیم و نقطه ای هم بینشان در نظر می گیریم بدون تکان خوردن و حرکت بعد بگوئیم این بین المبدأ و المنتهی است پس حرکت توسطیه است. ضمناً

اینجای گویند بین مبدأ و منتهی باشد بحثی که هر حدی را اما فوض میکنیم در این
 حد قبل نبود و بعد هم نیست یعنی اینکه حرکت باشد. البته این حیث هیچ
 اُحد نمی شود در تعریف حرکت توسطیم، چون این تعبیر حالت انقسام
 در آن پیش می آید و ما متطوران انقسام نیست. این حیث را برای این
 می گوئیم که فقط مشخص شود در حرکت می گذرد. به تعبیری عنوان مُشعر
 است نه یک قید تأسیسی. بعد فرمودند که این بین المبدأ و المنتهی یک امر
 بسیط است (در مقابل مرکب) چون گفته شد اگر فلان نقطه در نظر گرفته شود،
 آن بین المبدأ و المنتهی است و اگر نقطه فلان دیگر در نظر گرفته شود بازی گوئیم
 بین المبدأ و المنتهی است و هكذا نقطه [بلکه نقاط] دیگر، همه شان علی التواتر
 یعنی یک حالت بسیط بین المبدأ و المنتهی دارد. این ۳ نقطه هیچ فرق ندارند
 نه اینکه گفته شود ۳ مرحله اند. ~~و~~ و تعبیر تازه : حرکت دیگری است
 بنام حرکت قطعی. در حرکت قطعی دیگر بین المبدأ و المنتهی ^{نقطه} مسأله نیست بلکه
 بین المبدأ و المنتهی بحثی که هر لحظه لحظه حرکت هم مد نظر است. یعنی هر
 حدی از حدود حرکت هم مد نظر است. در اینجا می شود گفت بین المبدأ و
 المنتهی بلکه بین المبدأ و المنتهی باشد حرکت اما به این شکل که همه تقطیعات
 مد نظر است. ~~و~~ به این می گویند حرکت قطعی که تعبیر قطع (پیمودن) ~~و~~
 در آن ~~است~~ هست. ایضا ح لما سبق : [گفته شد که ابتداء تعریف آما یا]

از حرکت توسطیم و قطعی بیان می گردد و بعد ما توضیح می دهیم. حال وقت آن رسیده که
 به توضیح اصل حرف بپردازیم [اساساً ما در حرکت یک حقیقت واحد مستند متصل
 داریم که اگر از اتصال بیفتد نمی توان گفت این یک حرکت است. باید گفت

۲ حرکت است. حرکت واحد یک امر متصل و حدانی است که اگر این امتداد
و اتصال در حرکت مد نظر باشد می بینیم یک چیز بیش نیست یعنی از مبدأ تا
منتهی را در تفرعی گیریم مثل این است که یک نخ است که آن را بالا آوریم
(با همه اتصالات) اینجا هم وقتی حرکت را در تفرعی گیریم یکبار آن جهت
اتصالی اش را در تفرعی گیریم می بینیم یک حقیقت پیوسته است بدون هیچ
انقطاع و تقطیعی که بعضی از آقایان دیدند اصلاً حقیقت حرکت اگر بخوانیم
در متن خارج باشد باید گفت همین امر متصل و حدانی است [است] لذا حتی اشکار کردند
که تدرج (در حرکت) به آن معنی وجود ندارد (بلکه به لحاظ مَرُض ما تدرج وجود دارد
(اینطور تصور کردند) چون گفتند اگر حرکت باید در خارج باشد که بگوئیم این
یک حرکت است، یک حرکت می بایست اتصال داشته باشد. یعنی می گوئیم
این همان یک ^{حقیقت} حرکت است که دارد خودش را حرکت می دهد نه اینکه چند چیز
باشد) لذا گفتند در متن خارج نه به لحاظ ذهن حقیقت حرکت ^{است}، یک حقیقت وحدانی
یعنی اجزاء بالفعل وجود ندارد؛ جناب بوعلی برداشتش همین است که اگر حرکت را
بخواهیم بگوئیم در خارج هست باید گفت توسطیه هست. یعنی یک امر متصل متصل
و حدانی. خوب اگر با این لحاظ در نظر گرفتیم آیا یک امر بسیط داریم یا یک امر
مركب؟ مركب از چند چیز است یا یک حقیقت است؟ اگر جزء پیدا کند حرکت،
دیگر آن حقیقت متصل و حدانی نیست، (چون اگر بخواهیم یک نحوه را به نحوی
از آنها [اتصالات] را بگیریم دیگر یک حرکت نیست، یک حقیقت وحدانی
نیست) لذا می شود یک امر بسیط. در این لحاظ می گوئیم حرکت امری است ثابت
و غیر منقسم و ^{بسیط} یعنی وقتی می گوئیم بسیط است معناش این است که جزء

ندارد، قابل انقسام نیست (انقسام بالفعل ندارد) از طرفی ثابت است
یعنی در نفس این حقیقت وحدانی ثابت است، بعضیها گفتند در نفس
حرکت ثابت است (خود حرکت دیگر حرکت ندارد) ~~بعضیها گفتند~~ [این
برای حرکت توسط ۳ عنصر اساسی پیدا کردیم: حرکت توسط ۳ حقیقت
وحدانی بین مبدأ و منتهی است که ~~بسیار~~ ^{آمری} غیر منقسم و ۳ - ثابت است] ⁺
دیدگاه دیگری هم در حرکت وجود دارد که مابین بینیم در حرکت تقاضی
و تدرج خوابیده یعنی من می بینم ~~این~~ ^{این} شئی را در این مرحله که هست
هنوز مرحله بعدی نیامده و مرحله قبلی هم رفته، اینطور نیست که
هم اکنون مجتمعاً اجزایش باشد. الآن قوه بعدی را دارد و
فعلیت برای قوه قبلی است پس فعلیت بعدی نیامده و قوه قبلی رفته. این
حالت تدرج در آن مطرح است. گاهی وحدت و اتصال حرکت را
مدتظری گیرند و گاهی تدرج و سیلان آنرا که باید گفت آن مراحل و انفرامی
که دارد مدتظر است، خوب باین لحاظ می بینیم این شئی انقسام بالفعل دارد
مرحله اول و بعدی و ... و از این می توان نتیجه گرفت که ~~این~~ ^{این} حرکت
~~که~~ ^{که} لحاظ تقاضی و انفرامی است، اجزایش ~~هم~~ ^{هم} مجتمعاً الآن نیست
به این حرکت می گویند قطعه، ⁺ جناب بوعلی فرمودند اگر حرکت بخواد در خارج
باشد حرکت توسط ۳ است اصلاً حرکت قطعه معنی ندارد. حرکت قطعه، یعنی تدرج
و انفرام ساخته ذهن است. یعنی چون ذهن از اولین مرحله و دومین و سومین مرحله
عکس داری کرده وقتی اینها را کنار هم قرار می دهی بیند تدرج دارد ولی به حسب
خارج حقیقت حرکت آن حقیقت وحدانی است. جناب ملا صدرا ~~را~~

این طرف را تقویت می‌کند که اصلاً حقیقت حرکت یعنی انصرام و تقفنی، درست است که در حدیث وارد آقا تقفنی و انصرام در آن ملحوظ است، جناب علام می‌فرمایند که می‌شود حقیقت حرکت در خارج هم حرکت قطعیه است و هم توسطیه. یعنی یک لحاظ و حیثیتش حرکت قطعیه هست و یک لحاظ و حیثیتش حرکت توسطیه هست. تقریباً ایشان از آن محل تراخ خارج شدند ~~و~~ تفسیر دیگری از این بحث حرکت قطعیه و توسطیه از این حیث که هر دو در خارج می‌دهند، دادند. می‌فرمایند همین که شئی را بین مبدأ و منتهی می‌بینیم و این لحاظ و حدیثش را می‌بینیم پس حرکت توسطیه در خارج هست و همین که تدریج در آن هست پس حرکت قطعیه هم در خارج هست. پس یک حرکت ۱ لحاظ دارد هم حرکت قطعیه و هم توسطیه. (این بود نظر مرحوم علامه) سؤال: خوب افعال و تدریج هر دو در حرکت هستند جواب: این بابینای علامه [است] اما حرف بوعلی این است که ما واقعاً در خارج اجزاء می‌یابیم یا ز همان آنرا می‌سازد. بوعلی می‌فرماید اصلاً اجزاء در خارج نمی‌آید ما می‌سازیم (تا حدودی حق با ایشان است) ملا صدرا می‌فرماید اصلاً حقیقت حرکت اجزاء پذیراست نه اینکه ما با زیم. ~~پس~~ این بحث یک بعضی است جدی (تصویر حقیقت حرکت در خارج). [بحث این است که] حقیقت حرکت را چه چیزی تشکیل می‌دهد آیا بین المبدأ و المنتهی بودن تشکیل می‌دهد یا همان تقفنی بین المبدأ و المنتهی تشکیل می‌دهد؟ سؤال: حال اگر یکی را انتخاب کنیم منجر به انکار ~~و~~ رکن دیگری شود؟ جواب: به این معنی خیر فقط چیزی که هست این است که هویت ذهنی پیدای کند. هویت

ذهنی [هم که می گوئیم] به این معنی نیست که ذهن همین طوری باز دارد، بلکه منشأ انتزاع دارد. بلاصیرا عرفش این است که آنی که در خارج هست چون حقیقت حرکت مآله قوه و تدرج است، نه اینکه ما به لحاظ منشأ انتزاع می فهمیم (که از خود حرکت توسط هم از یک جهت می شد فهمید) پس حرکت طبیعی است. در مورد نظر مرحوم علام که می فرمایند هر دو را در خارج می یابیم، هر دو باید گفت که لازم است جدی تر برخورد شود که آیا حقیقت حرکت آیندو هست؟ یا حقیقت یکی است و [دیگری] فقط منشأ انتزاع دارد. مثل بحث اصالت وجود که اصالت با وجود است هر چند ماهیت در خارج منشأ انتزاع دارد. منشأ انتزاع داشتن غیر از این است که خود متن اصل را تکمیل دهد، اینتی جواب به سؤال. واما ما یا خذه الخیال: گفته شد در حرکت قطعی انضمام (مطرح است) و اجزایش مجتمعا وجود ندارد. کسی شاید بگوید چنین چیزی نیست، من وقتی اجزای حرکت را می بینم می بینم این مرحله اول است و آن مرحله دوم و سوم و... اینها را مجتمعا در ذهن جمع کردم [پس چگونه می گوئید اجزایش فی الوجود اجتماع ندارد؟] مرحوم علامه می فرمایند این اجتماع ~~که~~ می یابید فقط در ذهن است (که همه ~~ب~~ مراحل بین مبدأ و منتهی را تصویر می کند، و همراهمتا یکجا دارد) و الا در خارج چنین چیزی نیست در خارج اگر ب هت دیگر نه ج وجود دارد و نه الف. چون این مرحله عقلیت برای قبلی است ~~پس~~ قبلی رفته و قوه هست برای بعدی پس بعدی نیامده.

الفصل الخامس: في مبدء الحركة ومنتهاها

حرکت از آنجایی که یک امر متصل هست و همچون متصل هست اجزای بالفعل بصورت نقطه های جدای از هم ~~ندارند~~ نداشتند که یکی از نقطه ها بشود طرف حرکت چنین چیزی نیست. اتصال حرکت مثل اتصال خط است که منقطع برای تقطیع دارد و قابل تقطیع می باشد اما این به این معنی نیست که الآن تقطیعات بالفعل و اجزای بالفعل نقطه ای داشته باشد. در حرکت هم اجزای بالفعل به این معنی که طرف حرکت باشد (یعنی آنی باشد) و همراه حرکت باشد، نداریم چون اتصال حرکت باید حفظ شود پس همه اینها اجزای بالقوه اند. اگر جزء [به اسم آن] داشته باشد می شود دفعی الوقوع. ایشان در این فصل می خواهند بفرمایند که چون حرکت جزء بالفعل ندارد، اگر چه قابل انقاسم است اما انقاسم بالفعل ندارد پس جزئی (آن) در آن پیدائی شود (لذا) مبدء و منتهی حرکت به معنای اینکه جزء حرکت باشد، و بعنوان جزئی آنی در نظر گرفته شود این معنی ندارد و أیضا لا یقف : این تبیین دومی است برای جزء بالفعل نداشتن حرکت. می فرمایند این حرکتی که در نظر می گیریم قابل انقاسم تا بی نهایت (چون یک امر بعد دار است) از اجزای بی بعد هیچ گاه بعد ساخته نمی شود، این که می بینیم یک امر بعد دار داریم بطا طرا ^{بی} است که اجزای بعد دار تشکیل شده است. لذا آما یان می گویند هر امر بعد دار قابل انقاسم تا بی نهایت است یعنی هر چه تقسیم کنیم باز می رسم به یک امر دارای بعد (دارای بعد ~~بحد~~ یعنی این طرف و آن طرف و وسط) حرکت هم همیشه تا بی نهایت قابل انقاسم است (لکن بالقوه) اگر کسی بگوید چنین چیزی

نیست بلکه عابیهایی می رسم که بعد نیست (جزء لای تجزیه است)، قبلاً
اثبات کردیم که اجزای لای تجزیه محال است. ومن هنا یظهر [مزما-
که گذشت] می خواهد زسینه را آماده کند که اجزای بالفعل می نداریم. جزء بالفعل
یعنی دفعی الوقوع، طرف حرکت که آنی باشد و یک نقطه حساب شود و جزء
حرکت باشد. در حرکت نمی شود جزء دفعی الوقوع در نظر گرفته شود بعنوان
مبدأ و یا منتهی بلکه باید در خارج حرکت در نظر گرفته شود. اینتی

سؤال: آیا آیهایی که حرکت قطعی یا توسطی را قبول می کنند می خواهند بگویند
اتصال بر تدریج از حقیقت دارد؟ جواب: خیر - می خواهند بگویند حقیقت
حرکت را اتصال اوتو تکلی می دهد یا تدریج او. [هر چند هر دو در خارج
منشأ انتزاع دارند لکن بحث سر منشأ انتزاع نیست بحث سر این است که حقیقت
حرکت را کدامیک از آن دو تکلی می دهد خود بوعلی برسم شما که اتصال را حقیقت حرکت
می رانی آیا تدریج هم منشأ انتزاع در خارج دارد؟ می گوید بلی. و هکذا اگر از عللاً
سؤال کنیم ایشان جواب می دهند بلی اتصال منشأ انتزاع در خارج دارد و گرنه اصلاً
حرکتی نمی داریم]

تقریر درس ۱۲ / ۱۰ / ۷۷ (چهارشنبه) ص ۴۰۴ ست ۳
مقام دوم:

اگر ابتدا و انتهای برای حرکت هست باید و رای حرکت باشد، خارج از حرکت
(هست) ولی چسبیده به حرکت. ایشان می فرمایند بیایم حساسی کنیم (ببینیم)
در حرکات جوهریه چه چیزی را به عنوان مبدأ و مستحی می توان ~~قرار داد~~
و هكذا در حرکات عرضیه. طبق آن توضیح که قبلاً دادیم بحث از حرکت
جوهری کردیم و گفتیم جوهریست مزوج از قوه و فعل، اگر بخواهیم ابتدایی
پیدا کنیم باید به جایی برسیم که قوه محض باشد و اگر بخواهیم انتهای پیدا
کنیم باید فعلیت محض باشد و می گفتیم آن قوه محض همان هیولای اول است
و آن فعلیت محض، مجرد هست و بحث هیولاست که یک امر جوهریست
و بحث از موجود جوهری مجرد است که باز بحث جوهری است،
[طبق این بحثها] این [جوهر حقیقت حرکت را در میان گرفتند،
یعنی مبدأ حرکت می شود هیولی و مستحی حرکت می شود عالم مجرد.
قبلاً توضیح دادیم که در قوه محض حرکت معنی ندارد، تا قوه به اضافه
فعل نشود و تا مزوج با فعل نباشد حرکت معنی ندارد. لذا قوه محض
و رای حرکت است. مجرد هم همینطور، مجرد هم قوه به اضافه فعل
نیست تا حرکت معنی پیدا کند [بلکه محض فعلیت است] اگر تمام آنچه
را که بعنوان مراحل حرکت هست انگاشت بگذاریم (می بینیم) قوه مع الفعل
است، اگر به جایی برسیم که قوه محض است و یا فعلیت محض است در
آن جا حرکت معنی ندارد پس اینها می شوند بعنوان ابتدای حرکت

و انتهای حرکت که خارج از حرکتند. فقط چیزی که هست، انگله گفته می شود
 هیولی بعنوان ابتدای حرکت است متصور چیست؟ آیا متصور این است
 که در خارج ابتدائاً یک هیولایی وجود دارد، سپس با صورت آمیخته می گردد؟
 خیر. این به لحاظ تحلیل است یعنی به لحاظ تحلیل عقلانی ما اگر بخواهیم از طرف
 برای حرکت پیدا کنیم، در ناصیه ~~فصل~~ تعبردم مگر وجود ندارد چون عالم مجرد
 مگر نیست که بگوئیم فعلیت محض باشد و قوه [اصلاً] نباشد اما این
 طرف قوه بدون باشد، ماقبل اثبات کردیم هیولی بدون صورت معنی
 ندارد. در مقام تحلیل می بینیم هیولی را در اینطوف بعنوان ابتدای داریم ولی
 در مقام واقعی توانیم فعلیت محض پیدا کنیم بدون قوه، فعلیت روی پای
 خودش می ایستد اما قوه محض روی پای خودش نمی ایستد. و اما در حرکت
 عرضی باز مبدأ و سستی داریم، حال ببینیم این مبدأ و سستی به لحاظ آنکه خارج
 از حرکات عرضی باشد چیست؟ مای دانیم هیچ شیئی در خارج نیست
 که عرضی ندانسته باشد، جوهر بدون عرض نیست (چون) جوهر باید
 همه نحوه های سئون و جلوه های خودش را نشان بدهد و ما از این سئون و
 جلوه های تعبیر به عرض می کردیم. عرض اینکه مادر سن خارج جوهر بدون عرض
 نداریم (دی شان بدون سئون جلوه ای نداریم) پس بدو حرکات عرضی
 را باید از کجا گرفته شود؟ مثلاً می گوئیم این سبب سبز بود زرد شد، می بیند
 اینجا گاز مثل هیولای اولی که بعنوان مبدأ قرار گرفته می شد، یک نحوه
 ① ظاهراً مراد از خارج عالم ماده باشد

تحلیل بکار گرفته شود. (یعنی) بگوئیم کی هست که قابل این نوع حرکت
 عرضی است یعنی کسیت که بعنوان قابل این اعراض هست (که قبل از
 اینکه این حرکات عرضی بیایند او باشد) [و آن کسی نیست الا] ماده جوهر.
 یعنی عرضی تکمیل به جوهر داده و جوهر ماده ای دارد که آن ماده پذیرای
 این اعراض هست (ما تبلاً هم صحبت می کردیم ~~در اثبات~~ اعراض می گفتیم صور
 نوعیه بعدی که می آید و اعراضی که می آید، نشان می دهد که قابل و هیولایی باید
 باشد) اینجا می خواهیم بگوئیم همان ماده ای که قابل هست (و در جوهر هست)
 پذیرای اعراض هست. پس بعنوان مبدأ برای حرکات عرضی ماده جوهر
 را باید در نظر گرفت نه خود جوهر را (چون جوهر ^{همان} جهت بالفعل است
 و اعراضی هم که دارد بالفعل است) بلکه آن جهت قابلیتی که می پذیرد (قبل
 از آنکه حرکت شروع شود ^{عرضی} ~~ماده~~ باید باشد بعنوان قابل و به عنوان
 مبدأ حاب شود (این هم ملاحظه می شود که حالت تحلیلی دارد [چون]
 هیچ چیز نیست که بدون عرض باشد) مثلاً جسم ساکن بود بعد حرکت
 کرد و در مکان بعدی ایستاد، این حرکت قبل از آنکه شروع شود،
 که بود؟ می گوئیم ماده قابل این حرکت (این مکان خیلی واضح است اما
 در حرکات کیفی مثلاً هر چه نگاه می کنیم می بینیم هم اش کیفیاتی است که دیر
 دارد تغییر می کند لذا ابتدایی برای حرکات کیفی به آن معنی نمی توان در
 نظر گرفت، این است که باید تحلیل (گفت) او قابل است برای این

در مثل حرکات مکانی که می توان جدا کرد (ابتداء و انتهایش واضح است)
 [مسلکی وجود ندارد] ولی در غیر حرکات مکانی که نمی شود نشان داد کجا
 پایان است، ~~اما که هر یک از اینها را می توان به یک حرکت تقسیم کرد~~
 به لحاظ تحلیل می بینیم این حرکت متکی به یک قابلی هست و حتماً با یک قابلی
 بوده باشد تا این حرکت پیش می آید، پس مبدأ ~~مستقیم~~ می شود ماده قابل حال
 بینیم منتفی چیست؟ می فرماید منتفی به لحاظ خود حرکت است. ۲ نوع
 حرکت داریم: ۱- طبیعی ۲- قسری ۳- ارادی. حرکت طبیعی و قسری هر دو
 در حیطه امر غیری ذی شعورند و حرکت ارادی در آموختنهایی که دارای شعورند.
 در حرکات طبیعی منتهایش آنجا است که طبیعت اقتضاء می کند مثلاً با
 بحثهای قدیم می گفتند خاک اقتضاء دارد به سمت مرکز زمین بیاورد که وقتی
 به مرکز زمین رسید ساکن می شود. اعتقائای طبیعی بدن انسان این است که
 مثلاً بشود ۱۸۰ سانتی متر، انسان رشد می کند و یک وقت حرکت کمی اش
 متوقف می شود، می گویند او به لحاظ اعتقائای طبیعت ایستاد پس بایا
 آن سکون است (نه خود حرکت) وقتی به سکون رسید خود سکون به
 عنوان پایان حرکت است. هکذا فی الحركات الکلیفیه، در حرکات
 قسری می گویند بایانش آنجا می است که قسورش تمام شود. حرکات
 ارادی هم [بایانش] اراده انسان است [یعنی خود مراد می شود
 پایان حرکت] مثل تشریف به حرم و نشستن در آن.

البته اینجا می‌گفته شده در بعضی‌ها می‌شود رغغه کردن (یعنی از این مباحث منع شده و باید در ۳ یا ۴ مثال درست شدند) البته همین غلط نیست. الفصل السادس: فی المسافه

این بحث بحث خیلی خوبی است. البته جناب علامه ^{حلی} معنی ترمود که ~~مطلب~~ (مطلب) را بار کنند که بالاخره چه شدیم در بدایه نکات خیلی خوبی فرمودند. اینجا چندان واضح نیست. در اینجا تفسیری ارائه فرمودند که تا حدودی کار خوبی است و خیلی خوب است. بحث مافیه این است که بستر و مسافت حرکت یکسان است. ما همین که می‌گوئیم مسافه ذهنا و زود می‌افتد به مسافت مکانی (در حالیکه) فقط این نیست مگر نوع حرکتی که ~~وجود دارد~~ [وجود دارد] مسافت دارد. مثلاً وقتی می‌گوئیم این دانه درخت، شد درخت به این معنی نیست که از یک مکان به مکانی دیگر رفت بلکه همین حقیقت از حالت دانه‌ای بصورت درختی درآمد، این بستر حرکتش ~~جوه~~ جوهر است، می‌گوئیم بستر و مسافت حرکتش در جوهر است. ~~جوهر~~ جوهرش حرکت کرد. حرکت کیفی در سبب، بستر حرکت آن حرکت در کیف است. هکذا فی الکلمه و الرفع. پس مسافت حرکت مقوله است. یعنی آن خود این مقوله حرکت می‌کند. خوب حل که می‌گوئیم حرکت در مقوله است یعنی حرکت در ماهیت است (ماهیت جوهر، ماهیت کیف و...)

جناب علامه می فرماید حرکت در ماهیت جوهر، کیف و ... یعنی ندارد
 گفتیم اعرافى يك لحاظ فى نفسه دارند و يك لحاظ لغیره، لغیره موجب می شود
 که بگوئیم هذا أسود، سواد یک حقیقت فى نفسه است که یک جهت اتکاء
 به غیر و ناعی دارد، جهت ناعی را کنار می گذاریم و آن جهت فى نفسه
 اعرافى [مورد نظر است] (اینکه جوهر یک حقیقت فى نفسه دارد واضح است)
 آیا به لحاظ فى نفسه می شود گفت حرکت در آن هست؟ یعنی یک تغیری در کیفیت
 هست و در کیفیت و در جوهر؟ جناب علامه می فرماید خیر - چون لازمه این
 حرف تبدل در ذاتیات است و تبدل در ذاتیات محال است [چون] لازمه این
 تغیر در ذاتیات است و تغیر در ذاتیات محال است. (بیان ذلک:) وقتی گفته
 می شود حرکت در جوهر یا کیف، حرکت در کیف مثلاً (یک شیء) سبز بود
 زرد شد یا سفید بود، سفید تر شد، حرکت در جوهر مثلاً دانه درخت بسود
 درخت. خوب استقور (ثما) این است که افراد متعددی از جوهر پیدا
 می شود یعنی جوهر ابتدا ایس دانه درخت است، جوهر بعدی (این است که)
 کمی ساقه بلند تر شد و جوهر بعدی شد درخت [مثلاً این ۳ فرد از جوهر را در
 نظری بگیریم] یا در ماله کیفیت می گوئیم اول سبز بود بعد سبز مایل به
 زرد شد و بعد شد زرد. حال سؤال این است که آیا اصل کیف یا اصل جوهر
 تبدل پیدا می کند؟ (یعنی) آیا این تبدل افراد (فعلاً تعبیر به تبدل افراد
 می کنیم بعدی بینم تبدل انواع است) موجب می شود که اصل جوهر
 تبدل پیدا کند؟ اگر اینطور باشد لازمه اش این می شود که خود جوهر بوده

دنباله ۱۲/۱/۷۵

ص ۱۰

باشد و جوهر تر و جوهر تر، لازمه اش تغییر در جوهر به معنی تشکیکی است.
 یعنی لازمه اش این است که این که می گوئید ۲ فرد پیدا می کند ~~و می بینیم~~ ^{شان} ~~و می بینیم~~
 در اصل جوهر و در اصل کیف حرکت می کند، یعنی این کیفی بود، تبدیلی پیدا کرد شد
 این و تبدیلی (دیگر) پیدا کرد شد آن. تبدل در این لازمه اش تشکیک است و ما
 گفتیم که در ماهیت تشکیک راه ندارد. آب آب تر نمی شود، حال که در ماهیت تشکیکی
 تشکیک راه ندارد اگر شما بخواهید بگوئید تبدل پیدا کرد لازمه اش انقلاب ذاتی
 است. یا باید بگوئید تبدل به این معناست: دارای مراحل متعدد، مراتب و
 درجات متعدد (یعنی) تشکیک باشد. این نمی تواند باشد چون ماهیت تشکیک
 در آن راه ندارد. اگر هم بخواهید بگوئید تبدل در آن است چاره آنست که
 بگوئید تبدل در اصل ذات است، یعنی جوهر باید از جوهریت در بیاید و این
 معنی ندارد. [پس] جناب علامه می فرمایند در اصل جوهر، کم، کیف و ...
 اگر حرکتی بعنوان ماهیت (فی نفسه) است، راه ندارد چون نه تشکیک راه دارد
 و نه انقلاب ذاتی. می خواهند بفرمایند پس حرکت در اصل ماهیت فی نفسه
 نیست چون تبدل پیش می آید و تبدل را ۲ تفسیر کردیم: ۱- تشکیک ۲- انقلاب
 ذاتی. ~~تذکره~~ متن مرحوم علامه مندمج است و تعبیر به تغییر کردند یعنی
 گفتند تشکیک و بعضی دیگر گفتند انقلاب ذاتی. ولی ان شاء الله این متن طوری است
 که باید گفت تشکیک هم [مطرح] هست لذا انقلاب ذاتی و تشکیک هر دو
 را در تفسیر بکار بردیم و این ۲ شق از خود ما است، در متن نیست
 و انتهای (تابعد از ماه مبارک رمضان)

Dr

تقریر درس ۲۷ / ۱۱ / ۷۵ (شنبه) ص ۲۰۴

الفصل السادس: فی المسافه: (در بحث حرکت چندجایی است که در بدایه آمده و به آن نحو در بنای تصریح نشده) و این مطلبی که اینجا می گوئیم مقداری از بدایه هست) اما مسافت حرکت: بتفاوت ساعت فقط مکان نیست بلکه بستر حرکت مراد است، مثلاً سیبی سبز بود و زرد شد در اینجا بستر حرکتش کیف است. پس اینکه گفته می شود مسافت یعنی در واقع مقوله جز اینکه عمده حرف در فصل این است که ماهیت بعنوان ماهیت فی الواقع بستر حرکت نیست و مسافه حرکت نیست. درست است که مقوله و ماهیت بعنوان مسافه و بستر حرکت هستند (حرکت در کتب هست، حرکت در کیف و...) بنای بیانی خواهیم بگوئیم حرکت در ماهیت راه ندارد بخاطر مشکلی که وجود دارد بلکه حرکت در وجود متکتمه، وجود متجوهر هست یعنی آن که جوهری که حرکت می کند مای گوئیم حرکت در جوهر هست. هکذا در اصل مقوله و ماهیت کیف حرکت نیست بلکه حرکت در متکلف (یعنی در نحوه وجود عرضی) هست. خلاصه حرف در این فصل همین است ابتداءً مطلب اولی که دارند این است که حرکت در اصل ماهیت راه ندارد یعنی وجود فی نفسه ماهیت. (در بحث وجود رابط و مستقل گفتیم که وجود فی نفسه یک شیء ماهیت او را تأمین می کند و وجود لغیره را استوار آن حالت نحوه وجود جهت عرضی اوست) را تأمین می کند. وجود فی نفسه اگر لغیره باشد آن وجود فی نفسه که داریم عرض است و لغیره آن عرضی است و یا فی نفسه لثقه است که فی نفسه جهت جوهری و ماهیت آن را تأمین

می کند و جهت لقمه را هم امروز توضیح می دهیم که چه هست .
 می خواهیم بگوئیم آن ماهیتی که در مورد مقولات می گوئیم آن حقیقتی
 فی نفسه اوست ، مثلاً وقتی می گوئیم مقوله کم یا کیف یا ... یک جهت ~~لحم~~
 فی نفسه دارد و یک جهت لغیره بودن یعنی یک جهت اتکاء به غیر دارد
 که آن جهت بعنوان ماهیت بحث نیست بلکه آن جهت فی نفسه آن
 که حالت استقلالی دارد ~~مورد بحث است~~ سفید در سفید
 بودنش ماهیت دارد اما اینکه سفید هست ^(اُبَیض) ~~چشم~~ ^(یعنی) حالت سفیدی
 را به جسم می دهد این حالت سفیدی برای جسم می شود لغیره که تفسیر
 اُبَیض می کردیم [داین ماهیت نیست] حرف ما این است که اینی که ما بقول
 ماهیت می گوئیم این جهت فی نفسه است آن جهتی که طار عدم از اصل وجود
 خودش است ~~که~~ طار عدم از دیگری که باعث می شود جسم سیاه نشود بلکه
 سفید باشد . آن حالت لغیره را تعبیر به عرضی و حالت ~~نفسه~~ را تعبیر به عرضی
 می کنند . لغیره ماهیت او را تأمین نمی کند بلکه نحوه وجود است که وجود اتکاء
 دارد عین اتکاء به غیر است که وجود فی نفسه اش عین وجود لغیره است
 (این در مورد عرضی بود) ~~در مورد جوهر~~ ^[هم] ~~مرحوم علامه~~ می خواهند همین حرف
 را بزنند که یک ~~جهت~~ فی نفسه دارد و طار عدم از خودش است و یک جهت
 لقمه دارد که جزء بحث ماهیت نمی آید بلکه آن جهت فی نفسه ~~است~~
 که ماهیت را تأمین می کند . جناب علامه می فرمایند این فی نفسه هایی که داریم
 چه عرضی و چه جوهر که ماهیت ^{عنوان} آنرا تأمین می کند ، در این حرکت راه ندارد

دنباله ۷۵، ۱۲، ۲۷

ص ۲
دهند

ما ابتداءً می گوئیم حرکت در مقولات (در مایهات) است، مرحوم علامه می خوا
توضیح دهند که حرکت در مقوله در درکم، کیف و... ^{نه گفته می شود} [اگر] دقت شود در این
(جهت فی نفسه) حرکت راه ندارد بلکه [در] جهت لغیره [اش] حرکت راه دارد
که توضیح می دهیم، حال ببینیم چرا در جهت فی نفسه اش یعنی اصل ماهیتش
حرکت راه ندارد؟ [جواب:] وقتی گفته می شود حرکت در مقوله هست،
مقوله یعنی جنس الاجناس [مثل کم و کیف و جوهر] جنس الاجناس همه ذاتیات
ماهیات شئی اند (ماهیتی که در ذیل آن می گنجند) پس این مقولات ذاتی
ماهیات مادی و غیره هستند، حال که ذاتی اند آیا ذاتی در آن حرکت راه
دارد و آیا ذاتی در آن تغییر دارد؟ ذاتیات در آن تغییر ندارد (این ۲
بیان دارد و بیان اساسی آن الآن این است) اگر این درخت یک متری
به ۲ متر تبدیل شود مقوله کم آن نسبت به ایند و علی السویه است که
ما می گوئیم ماهیت تشکیک پذیر نیست بلکه یک کلی متواظی است، یعنی
یک متر با ۲ متر در اصل این کمیت که بعنوان مقوله است هر دو شریکند،
تغیر افراد موجب تغییر آن ذاتی (اصل کمیت) نمی شود، سخا راهی که
برای تغییر هست این است که کمیت از کمیت در بیاید و بشود یک
مقوله دیگر و این انقلاب ذاتی است که محال می باشد فان کانت :

در اینجا مرحوم علامه می فرماید اگر حرکتی گفته می شود در مقوله هست یعنی
حرکت در وجود لغیره (ناعتی) آن است نه وجود فی نفسه که همان ماهیت
آن بود، در یک شئی یک جهت ماهیتی وجود را در یک جهت نحوه
وجودی، آنگاه که محل بحث است که حرکت در آن پیدا شود نحوه وجود

است. نحوه وجود ۲ جور است ۱- استقلال که تعبیری کنیم به لفظ
 که همان نحوه وجود جوهری است ۲- اتکالی که تعبیر به لغیره می کنیم
 اسم هر دو اینجا را مرحوم علامه وجودنا عتی گذاشتند که لغت می زند، گاهی
 لغت می زند غیر را و گاهی لغت می زند خود را. تذکر: ایشان اینجا
 تعبیر وجودنا عتی می کنند و وجود لفظ را هم اراده می کنند این تعبیر با تعبیر ۳۹
 فرق باید گذاشته شود. اینجا وجودنا عتی که آورده اند اعم است و مراد
 نحوه وجود است، خودشان هم در بعضی جاها تبیین کردند از اسفار ج ۳
 ص ۶۹ حاشیه علامه، انتهى التذکر، پس کیف [مثلاً] یک جهت اتکالی داریم
 که نحوه وجود است بلکه این در حرکت است و جوهر هم آن جهت استقلال
 که دارد در سیلان است پس متصور این می شود که در نفس کمیت حرکت
 نیست، در متکتم حرکت است، هکذا در متجوهر حرکت است نه
 در نفس جوهر. زیاة ایضاح: این محذور درست است که در ماهیت
 حرکت راه ندارد. ماحیزی که در خارج می بینیم این است که یک درختی از
 ۱ متر به ۲ متر تبدیل شده یک چیزی سیاه بود سیاه تر شد، یعنی ما ما بینیم
 حرکت در کم است (۱ متر شد ۲ متر) در کم و کیف و... ۲ جهت بیشتر وجود
 ندارد یک جهت فی نفسه است و یک جهت لغیره. آیا جهت فی نفسه که
 ماهیتی را تأمین می کند آیا می تواند بعنوان محط حرکت باشد؟ با آن استدلال
 ردیم خبر، چاره چیست که حرکت در کم را می یابیم اما در خود ماهیت کم
 حرکت نیست؟ باید بگوئیم در جهت وجودی آن [حرکت وجود را رد]
 این بود بیان مرحوم علامه، بیان دیگر: اصلاً ما آنی که در متن خارج
 داریم وجود اصل است و ماهیت یک امر انتزاعی است یعنی تغیر در حرکت
 هم آنرا داشته باشیم و بخواهیم حرکت را یک امر خارجی در نظر بگیریم رنه

بعنوان یک امر ذهنی، چون امر ذهنی متکلی ندارد (که مشکل سر این است که نفس حرکت (حرکت کتی که در خارج داریم) آیا در خود کمیت و ماهیت هست یا خیر؟ بنا بر اصل وجود و اعتبار ماهیت، متن خارج را وجود متکلی می دهد و ماهیت امری است که از آن انتزاع می شود. عمده حرف اینجا است: این که اصل وجود است و حرکت هم امری خارجی است باید در امر اصل باشد و نه آنی که داریم و واقعا متن حرکت [است] و در آن حرکت راه دارد وجود است نه ماهیت. ماهیت یک امر تبعی است در نظر بگیرد شعله ای را، این شعله استعداد پیدایی کند و بزرگتری شود اینجا یک نحوه حرکت هست. وقتی در مورد کمیت می گوئیم، واقعا می بینیم [شعله] یک نحوه وجودی دارد و این نحوه وجود دارد اگر گوی می شود حال بیائیم ~~حرف~~ حرف را در جوهر بزنیم که واضح تر شود. مایل وجودی داریم که (وقتی) این وجود حرکت می کند می گوئیم نحوه وجود جوهری است در حال حرکت است مثل انسان که با تحصیل علم و کارهای دیگر استعداد پیدایی کند و قوه جوهری پیدایی کند، اینجا یک نحوه وجود داریم که می بینیم در حال اشتداد هست یعنی این نسبت که قبلی رفت بعدی آمد بلکه همان حقیقت گسترش پیدایی کند و آهسته آهسته شکوفایی شود. بله این نحوه وجودی است که اینجا (مثلا) من انتزاع می کنم جوهر بودن را، و من بالا تر رفت باز جوهر بودن را انتزاع می کنم و باز... نمی شود گفت جوهر قبلی تبدیل به جوهر بعدی شد چون جوهر یکی بیش نیست پس چیست که دارد قوت پیدایی کند؟ می گوئیم نحوه وجودی که تنتزاع بین جوهر (در همه مراحل) عمده حرف آقایان این است که وقتی که گفته می شود

حرکت جوهری، گویند جوهر دار حرکت می کند. بلکه آن وجودی
 که یُنزَع منه الجوهر در حال اشتداد است. پس بتحرکت همین
 وجود است و این وجود، وجود جوهری است (که این را هم چندی
~~گویند جوهری~~) این که حرکت در جوهر است یعنی وجود جوهری
 (در حرکت است) خلاصه حرف این است که وقتی پرسیده می شود بهتر
 حرکت چیست؟ باید بگوئیم همین جان انسان [در تکامل روحی اش] آن
 که آقایان گفتند صراط الذین انعمت علیهم گفتند ~~افضاه~~ طریقه الذین
 بیانیه است که الذین همان صراط است یعنی صراط و راد او نیست، بهتر
 حرکت است و همان جا آن است. حال بیا بگوئیم در کمیت، کمیتی که مافی الواقع
 داریم چیست؟ ماکل نحوه وجودی در مرتبه خارج داریم که وجود اصل
 [رای خواهد داشت] نحوه وجود اتکائی داریم که وابسته به جسم است، آن نحوه
 وجود اتکائی که داریم بینیم دارد اشتداد پیدایی کند آقانه این که بگوئیم
 خود این کمیت دارد حرکت می کند چون گفتیم در ماهیت حرکت راه ندارد
 پس باید گفت همین هویت اتکائی است بود، شد و است و سانی متر
 و ۱ متر و ۲ سانی متر و ... همین اشتدادی که پیدایی کند همین حقیقت
 نحوه وجود متکتم اوست. همین وجود کمی و حجت اتکائی اوست
 که در حال حرکت است که یُنزَع منه کم استری و استری و سانی متری
 و ... و الا اصلش [اصل کم باقی است] در بدایه اینطور آمده: المسافه
 هو الوجود المتصل السیال الذی یجری علی الموضوع المتحرک. از اول گفته سافه
 حرکت همان وجود متصل است. این تعبیر در زبانیه نیامده لکن محتوایش

آمده به اسم وجود ناعنی. ثُمَّ إِنَّ الوجود : ~~و~~ یک نکته دیگر باقی ماند

و آن این است که شما که می گوئید وجود ناعنی اش در حال حرکت است پس چرا می گوئید مقوله در حال حرکت است؟ به این [دلیل] که حکم احد المتحدین یسری و الی الآخر. وجود فی تقه اش عین وجود لغیره است (و چون) در متن خارج اتحاد دارند باعث می شود آن جهت فی تقه منتقل می شود به لغیره و به این لغیره هم (مثلاً) می گوئیم کتم [مقوله] حکم اولاً و بالذات مال اونیته ثانیاً و بالعرض مال او است. چون همین وجود اتکائی یشترع منه البیاض (که وجود فی تقه اش عین وجود لغیره است) این عینیت و اتحاد در خارج باعث شده حکم فی تقه که ماهیت هست را بدیگری که لغیره هست انتقال دهیم (یعنی) بگوئیم این لغیره هم ماهیت است و عنوان ماهیت به آن می دهیم و الا عنوان ماهیت نمی گیرد. پس اگر گفته می شود حرکت در کتم هست فی الواقع حرکت در متکتم است نه در کتم. خوب حال که گفته می شود حرکت در مقوله و ماهیت هست یعنی چه؟ تنها راهی که می ماند این است که بگوئیم این وجود متکتم که حرکت می کند به ما کتم امتری، امتری و یک مانتی متری و... می دهد. خوب که نگاه کنیم باید بگوئیم این یک امر متصل کش دار است که وجود متصل است. اما وجود متصل کش دار می گفتم به مالک چیزی می دهد که می توانیم آنرا تقطیع کنیم به آفات به لحاظ ذهنی. [خوب این که حرکت یک امر متصل است] قابل تقسیم است. قابل تقسیم بودن باعث می شود که بگوئیم اینجا امتر است و آنجا امتری و اساسی متری و... در آفات به ما انواع کمیت می دهد. [اینها انواع اجنسند] و این انواع متقد را از آفات وجود متکتم گرفتیم.

ص

وجود متکتم یک امر متقل و مستیال است تقطیعهای که مای کنیم و در آنجا
قرار می دهیم هر آنی به مایک کمیت می دهد ایشان می فرمایند لازمه این
حرف که در ماهیت حرکت راه ندارد و آنچه که حرکت در آن راه دارد متکتم
هست و متکتم وقتی حرکت می کند طبقاً کمیتهای متعدد پیدای کنیم
کمیتهای متعدد را بعنوان یک کم متحرک آیا پیدای کنیم؟ گفتیم کمیت
در آن حرکت راه ندارد پس باید گفت بعنوان تقطیع در آنجا است
به تعبیری یک حقیقت متکتم سیلابی داریم که ~~ماهیت~~ انتزاع می شود از
مقاطع حرکت ~~و در آنجا~~ انتزاع می شود از ~~ماهیت~~ عبارت کتاب

دقت شود یک جهت فی تقه وجود دارد که جهت ماهوی است اما جهت
لغویه و لائق جهت وجودی و معقول ثانی است [وجود فی تقه] معقول
اول است اصلاً اینکه بحث وجود رابط و مستقل را که کردند در بحث
وجود مستقل گفتند که یا جوهری یا عرضی است آنجا گفتیم اگر ماهیت
باشد ذیل بحث فلسفه نمی گنجد گفتیم چون آن نحوه وجود را محل بحث
دارند (یعنی لغویه بودن و لائق بودن را نه فی تقه بودن) و لغویه
و لائق آن نحوه وجود و معقول ثانی فلسفی [پس ذیل بحث فلسفه گنجیم
و این که معقول ثانی فلسفی هستند با این عنایت که یکی وجود اتکا می است
و دیگری وجود استقلال است یعنی داریم آن نحوه وجود را بررسی می کنیم
پس با این تبیین اصلاً می شوند معقول ثانی پس ماهیت ندارند.
این که در متن آمده فلا ماهیه که را می شود اینطور معنی کرد: چون ما این بحث
لائق و لغویه را که می کنیم داریم نحوه وجود را بررسی می کنیم و نحوه وجود

دنباله ۲۷، ۱۱، ۷۵

ص ۹

یعنی محقول ثانی، وقتی محقول ثانی شد طبیعتاً محقول اول نیست اما
ماهیت داشته باشد. یعنی

ذکات

* توضیح در مورد وجود فی نفسه و وجود فی نفسه و فی نفسه یعنی ص ۱۵

* توضیح در مورد وجودنا یعنی ص ۳ آخر

10

تقریر درس ۲۸، ۱۱، ۷۵ (یکشنبه) ص ۲۵ س ۱۲

ص

الفصل السابع: في المقولات التي تقع فيها الحركة

مرحوم علامه در این فصل عمدتاً نظر مشهور را بیان می کند که مشهور قائلند در این مقوله حرکت هست. بعد در پایان فصل اشکال می کند که در غیر این مقولات هم حرکت هست. مشهور می گویند در این مقوله این وضع و کم و کیف حرکت هست و در مابقی نیست و برای این دلیل دارند. مرحوم علامه در پایان می فرماید و اینکه می گویند در مابقی حرکت نیست به آن ادله، ادله شما قابل خدشه است. بیان ذلک ^{مقام اول} همیشه مطابق بررسی که می کرد حرکت در جوهر را مطلقاً راه نمی داد. می گویند بهینا را از استادش بوعلی پرسید به چه دلیل حرکت در جوهر راه ندارد بوعلی سرش را به طرف شاگردان ریگرد و گفت چرا منتظر جوابید اگر حرکت در جوهر هست آن جوهری که قبلاً از آن سوال شد به شکل دیگر بود [دیگر] آن قبلی نیست که جواب دهد. عمدتاً در این مقوله حرکت را راه دادند یکی حرکت در کیف است. مثلاً سبب سبز زرد شد یا یک شیء سیاه سیاه تر شد. بی الجملة درست است که حرکت در کیف داریم ولی حداقل اگر بخواهیم نمونه ارائه دهیم کیفیات مختص به کم (مثل انحاء خط) و را در نظری بگیریم، وقتی کمیت تغییری کند کیفیت مختص به آن هم تغییری کند. مرحوم علامه اینجا توضیح فرمودند حرکت در کیف باید به نحو اتصال تدریجی باشد این واضح است، لذا در ما کم این توضیح دارند. حرکت را قبلاً تفسیر کردیم که تفریق تدریجی متصل (نه دفعی) پس در هر حرکتها باید اتصال و تدریج را هم در نظر گرفت واما الکم: حرکت در کم واضح است

مثل نمودن درخت [درخت در نموش] مراحل را به نحو تدریجی می کند.
وقد اعترض علیه شخصی اعتراض می کند که این که شما گفتید اضافه به نحو
حرکت نیست، حالت دفعی اگر گفته شود بهتر است تا اینکه بگوئیم اتصال
تدریجی حرکتی. شما وقتی می گوئید درخت ۱ متری شد ۱/۲ در حقیقت
همان یک متر بود و چیزی اضافه ای بر سرش در آمد و این ۱/۲ در حقیقت همان
۱ متر با اضافه ۲۰ سانتی متر است که یک حجم جدید تشکیل می دهد. آن قبلی
~~نموده~~ حجم یک متری بود و حجم ۱ متری متباین است با حجم ۱/۲ پس
بعدی، همان قبلی است به اضافه ۲۰ سانتی متر. وقتی حجم ۱ و ۱/۲ دو حجم
متباینند چطور می شود گفت به نحو اتصال و حرکت است. شما می گوئید حرکت
در جا نیست که تدریجی باشد این که داریم ۲ امر متباینند، ۲ امر متباین
۱ امر متصل حساب نمی شود. جوابی که می دهند این است: وقت شود، وقتی
که گفته می شود نمود، بدین معنی نیست که چیزی را به چیزی اضافه می کنیم
بلکه اجزاء خارجی که جزء اجزاء اصلی نیست مثل مواد کانی که توی زمین
هست، به این شکل است که درخت ابتداء این عناصر و اجزاء را تبدیل به
خودش می کند و موقتی که غذای شئی حساب می شود که متغذی آن ماده خارجی
را به شکل خودش در بیاورد، این می شود نمود. اینطور نیست که آن عنصر را برداریم
و بگذاریم آنجا [رفی درخت] پس طبیعت درخت اجزاء خارجی را به شکل اجزاء
اصلی درمی آورد و در حقیقت افزایش اجزاء اصلی است. پس در حقیقت
همین اجزاء اصلی دارند رشدی کنند به نحو اتصال تدریجی نه به نحو اضافه
الحاقی از خارج. و اما الاین: حرکت در این هم خیلی واضح است

دنباله ۲۸، ۱۱، ۷۵

(حرکت اُبنی یعنی) از مکانی به مکانی حرکت کرده، اینطور نیست که از مکانی
 بگذرد و به مکان دیگر برود بلکه به نحو اتصال تدریجی. پس حرکت
 در این خلی واضح است منتفی مشکلا ن جای دیگر است. مشکل اینجا است
 که اصلاً مقوله اُبن آ یا یک مقوله مستقلی و راء مقوله وضع است چنان
 که مثلاً گفتند؟ آنها گفتند مقوله اُبن نسبت یک شیء به مکان است.
 و مقوله وضع نسبت یک شیء به خارج یا نسبت اجزاء یک شیء به خارج اگر
 سنجیده شود به این مقوله وضع می گویند ضمن نسبت اجزاء یا هدیگر. چنان
 علام می فرمایند مقوله اُبن همان مقوله وضع است وقتی کتاب نسبت به
 مکانی سنجیده می شود خوب آن مکان خارج است و نسبت اجزاء به خارج
 همان وضع است. (چون مکان یک امر خارجی حساب می شود پس اُبن ها
 مقوله وضع است) وقتی مقوله اُبن تفسیر شود، مقوله اُبن یکی از موارد
 مقوله وضع می شود و مقوله وضع اعم است. حال که مقوله اُبن ذیل مقوله
 وضع گنجد حرکت اُبنی به حرکت وضعی ~~و~~ بر می گردد و چیز مستقلی
 حساب نمی شود. پس در مقوله وضع ۲ نحوه نسبت ملحوظ است و در اُبن
 ۱ نحوه نسبت ملحوظ است که این ۱ نحوه نسبت ذیل همان ۲ نحوه می گنجد
 چون نسبت اجزاء به هدیگر در مقوله اُبن به هم نمی خورد. واما الوضع حرکت
 در مقوله وضع هم واضح است مثالی که معمولاً برای حرکت وضعی آقایان مثلاً
 می زنند می گویند کراهی در نظر بگیرد که برود خودش می گردد، از حاشیای مکان
 نمی خورد، می بینیم نسبت اجزایش به هدیگر به هم نخورد (یعنی آن ارتباطی
 که یک انحنا ذاتی برای اجزاء کرده مطرح بود، آن انحنا برقرار

ص

است) اما نسبت اجزاء به خارج تغییری کند، یک نقطه ممکن است طرف راست ~~باشد~~ بوده باشد اما با حرکت، می بینیم هستی که در طرف راست بود طرف چپ قرار می گیرد. این تغییر هم به نحو تدریجی است ~~و~~ مقام دوم؛ مقام دوم فصل در این است که سایر مقولات در آنجا حرکت راه ندارد. به ذکر علت عدم حرکت در یکی یکی این مقولات باقی مانده می پردازند. اما الفعل و الایفعال؛ فعل و انفعال در آن حرکت راه ندارد، چون در ماهیت فعل و انفعال حرکت خوابیده است، مادمقوله فعل و انفعال گفتم مادم یوتر و مادم یثاثر، و در آن حرکت اُحد کردیم و تدریج اُحد کردیم (هم در مادم یوتر و هم در مادم یثاثر) و گفتم این مادم، تدریج و زمان و حرکت را در مقوله فعل و انفعال می آوریم برای اینکه اینها را از فعلهای ابدای و انفعالهای ابدای جدا کنیم. در محتوای ماهیت فعل و در محتوای ماهیت انفعال حرکت خوابیده است اگر گفته شود در مقوله فعل و انفعال حرکت باشد اولاً لازم می آید حرکت در حرکت و این محال است به دلیلی که بعداً می گوئیم، از طرفی قبلاً هم گفتم هر امر متشکل که در آن حرکت هست (مثل کیف و کم و...) یک امر متصل است، امر متصل قابل تقطیع به آنات است حال اگر بخواهیم مقوله فعل و انفعال که در محتوایش حرکت خوابیده است، را حرکت در آن راه دهم لازم می آید که این است که باید بتوانیم اجزاء بالقوه آنی پیدا کنیم یعنی قابل تقسیم باشد و حال آنکه اگر تقطیع پیدا کند و فرد آنی پیدا کند اصلاً مقوله فعل نیست که مقوله فعل اصلاً محتوایش حرکت است که اگر مادم یوتر باشد هیچ فرد آنی ندارد بلکه فرد زمانی دارد پایان آخر لهذا؛ در فصل قبل گفتم آن مقولاتی که در آن حرکت هست یک وجود متکتم (مثلاً) داریم که در حال حرکت هست که به ما در ~~محل~~

دنباله ۲۸ ر ۱۱/۷۵

۶۱

ص ۵

لحظات و آنات بعنوان افراد ماهیات متعدّدی می توانیم پیداکنیم.
 یعنی این امر متعلّق قابل تقطیع و انقسام به آنات است. ^{یعنی متعلّق کلام از کفعل فعل} هر جا که افراد
 آنی نتوانیم پیداکنیم پس حرکت در آن راه نخواهد داشت. در فعل و انفعالی
 (هم) غائی توانیم فرد آنی نشان دهیم چون فرد آنی نشان دادن محتوای
 زرات و فرد ماهیت فعل بودن را از آن می گیرند. موقعی ماهیت فعل و انفعالی
 است که حالت تدریج داشته باشد و در آن زمان راه داشته باشد.
 و انتهی.

90

تقریر درس دوشنبه ۲۹ / ۱۱ / ۱۳۷۵ ص ۲۰۶ س ۱۸

ص

در مقام دوم بودیم که در ع مقوله باقی مانده حرکت راه ندارد. گفته شد که در مقوله
معل و اتعلل حرکت راه ندارد به دلیلی که گذشت. و کذا الکلام فی المتی :
 مقوله متی هم مثل مقوله فعل و اتعلل ~~در آن~~ در آن تدریج خوابیده هست
 و هویت این مقوله موقعی می آید که در آن یک نحوه انتقال و سیلان و تدریج
 در نظر گرفته شود. وقتی تدریج در نظر گرفته شد، فرد مقوله ~~موقعی~~ ^{موقعی} پیدا
 می شود که بصورت زمانی باشد، بصورت آنی وجود ندارد چیزی که آنی باشد
 حرکت در آن راه ندارد (دلیلی در جمله قبل گذشت) حال ببینیم چطور مقوله
 متی فرد زمانی دارد و آنی ندارد؟ چطور در این مقوله تدریج خوابیده هست؟
 بخاطر اینکه مقوله متی نسبت یک شیء به زمان هست که این شیء در زمان
 اول بود و بعد در زمان دوم و بعد در زمان سوم. زمان یک امر تدریجی است
 طبیعتاً آنی هم که با آن نسبت برقرار می کند همیشه در هویت تدریجی معنی پیدا
 می کند، چیزی که هویت تدریجی دارد فرد آنی ندارد پس حرکت در آن راه ندارد
و اما الإضافة : (مقوله إضافة وجده تقریباً استدلالی یک شکل است) مقوله
 إضافة یک امر انتزاعی است و تابع دو طرف است و اگر بخواهیم برای آن
 حرکتی در نظر گرفته شود با حرکت برای دو طرفش در نظر گرفته شود یعنی تقریباً
 إضافة به تغییر اطراف إضافة است. چیزی که تابع ۲ طرف است حکم مستقل
 ندارد یعنی حکم حرکت مال او نیست مال ۱ طرفش هست و وقتی حکم حرکت که
 مال ۱ طرف است یعنی خودش حرکت ندارد پس إضافة در آن حرکت راه
 ندارد بخاطر تبعی بودن. و کذا الجدة : جده هم از مقولات نسبی است و
 تابع ۲ طرف هست. در جده گفتیم مثلاً پایی که توی کنش هست یا توی نعل
 هست، آن تنقل و حالت و محالی نعل بر روی پایا، از این تعبیر به جده می کنند

وراء نقل و وراء قدم را) چیز دیگری نیست و اگر بخواهیم بگوئیم این
نقل حرکت می کند یعنی ابتداء نقل نصف یا را پوشانده بعد تمام یا را پوشانده
(حرکت مقوله جدهایش به این شکل است) خوب که نگاه می کنیم می بینیم حرکت
حرکت مال قدم است و مال نقل است، حرکت نقل و قدم باعث تغیر نقل
می شود و حرکت نقل تابع حرکت قدم و نقل است پس حکم [حرکت] مال نقل
نست مال لا طرفش هست و اما الجوهر: در مقوله جوهر هم حرکت

راه ندارد بدلیل اینکه مادر حرکت موضوع ثابت می خواهیم، مثلاً می گوئیم این
شیء از آنجا آمد در حرکت اولین چیزی که می خواهیم این است که باید
بگوئیم این همان سابق است که این نحوه تغیر ^{در چهار مقوله ای که در آن حرکت را پیدا کردیم} پیدا کرد و باید یک
نحوه ثبات باشد) در مقولات عرضیه می توانیم ثبات پیدا کنیم چون
جوهر را اگر ثابت بگیریم می گوئیم همان جوهر ثابت، یا همان ^{انسان} قبلی از
اکنون متر شد یا متر، اما اگر در اینجا حرکت جوهری را بپذیریم، در حرکت
جوهری فاعل ثابت پیدا نمی کنیم، در حرکت حتماً یک امر ثابت می خواهیم
مشاء می فرماید انفعال به ثبات یک شیء است و ثبات یک شیء را

جوهر تأمین می کند. اگر فاعل به حرکت جوهری نسویم در حقیقت یک شیء ثابت
پیدا نمی کنیم، یعنی فاعل حرکت داریم و متحرک نخواهیم داشت [با قبول حرکت
جوهری] متحرک باید آن امر ثابتی باشد که حرکت می کند، و یکن المناقشه

مقام نسویم: جناب علامه به این ادله ای که مشاء برای نفی حرکت در
مقوله های سسنگانه آورده اند، جواب می دهند. اما ^{در مغل} در مغل و
انفعال و متی (که گفتیم هویتاً دلیلشان یکی است) مرحوم علامه می فرماید
بله لازم است حرکت در حرکت می شود اما این محال نیست بدلیل که در فصل

دنباله ۲۹، ۱۱، ۷۵

ص ۳

بعدی می گوئیم. اما آن دلیل که حرکت باید حتماً از امور آنی تشکیل شده باشد جناب علامه برای جواب این، اینجا چیزی نقرمودند جواب را در ص ۲۱ و ۲۲ و ۲۳ می فرمایند. خلاصه فرمایش این است که درست است احتیاج به امر آنی دارد (لکن) لازم نیست امر آنی بلا واسطه باشد اگر با واسطه هم باشد کافی است. یعنی حرکت در مقوله متی [مثلاً] متی خودش متحرک است اما آیا خود متی ~~می تواند~~ می تواند افراد آنی داشته باشد یعنی خودش آنای خواهد داشت یا خیر؟ در مقوله فعلی (یعنی) خود تسخیر، مادام بودت هست، مادام یعنی در تدریج، خوب خود این تدریج یک امر حرکتی است، و هر امر حرکتی بالآخره دارای افراد آنی خواهد بود. خود این مقوله که دارای حرکت هست دارای افراد است هر چند حرکت این مقوله دارای افراد نخواهد بود یعنی حرکت این مقوله دارای افراد زمانی خواهد بود ولی افراد زمانی بالآخره افراد آنی خواهد داشت پس کافیت (برای وقوع حرکت در آن) وامّا الاضافه ^{جواب:} بین اتصاف بالعرض و اتصاف بالحقیقه خلط شد. ما می خواهیم بگوئیم این تبعی نیست و حرکت مقوله ایضافه به تبع اطرفش است. حال آیا حکم حرکت را می پذیرد؟ ^{یا اصلاً و اتفاقاً} می پذیرد بلکه بالعرض هست ^{بذلک اتصاف واقعاً بالعرض و اتصاف تبعی بالحقیقه} تعبیر اتصاف بالعرض یعنی حکم اصلاً مال آن نیست مال دیگری است مثل راشر که ماشینش پنچر شد می گوید من پنچر شدم (حکم مال قید است نه قید) اتصاف تبعی بالحقیقه این است که حکم را واقعاً خودش دارد اما بالتبع مثل اینکه با حرکت دست کلید حرکت می کند. حرکت کلید تابع حرکت دست است. واقعاً کلید حرکت کرد اما تبعاً. اینجا تعبیری که حکم مال خودش هست اما بالتبع. به این می گویند تبعاً و حقیقتاً.