

فی القوّة والفعل

Subject :

Year. Month. Date. () | |

(المرحلة العاشرة) فی القوّة والفعل

از یک جهت ما در این مرحله داریم مباحث قوس صعود را مطرح می‌کنیم. اگر چه مباحث فلسفه اینطور طرح نشده است ولی یک مدل از طرح مباحث فلسفی می‌تواند اینطور باشد که به نظر می‌رسد از جهاتی خیلی مفید باشد یعنی همان تصویری که اهل معرفت دارند؟ قوس صعود و قوس نزول و خیلی خوب است که ما تمام مباحث فلسفی را بر اساس همین قوس نزول و صعود بیاوریم مثلاً ما می‌بینیم که در بحث های فلسفی مباحث معاد خیلی مورد توجه قرار نگرفته است و برای اینکه ساختار مباحث به گونه‌ای است که ما را به آنجا نمی‌رساند. بحث های که ما به لحاظ عالم ماده نیاز داریم و تحول ها و تغییر ها و اگر بحث های این سبک مطرح می‌شد و طبیعتاً بیشتر بحثی کاملاً مشخص بود که چگونه است. از یک جهت بحث قوّه و فعل و ممتاز ترین بحث فلسفی به لحاظ قوس صعود است یعنی مسائلی تکامل و امثال این ها.

بحثی که در این مرحله قوّه و فعل داریم و در واقع بحثی است که فلاسفه راجع به حرکت و مقومات حرکت و ارکان حرکت و اقسام حرکت مطرح کرده اند. از جمله در این مرحله بحث های امکان استعدادی مطرح می‌شود در مقابل امکان ذاتی. پس برای این مرحله می‌توانیم عنوان های مختلف انتخاب کنیم مثلاً (فی القوّة والفعل) و (فی الحركة) (فی التعمیر) (فی التفتیر) و (فی الامکان الاستعدادی). یعنی جایی هست این عناوین در این مرحله هست یعنی هست

Subject :

Year. Month. Date. () ۲ ۱

این بحث ها در این مرحله به نحو جدی قابل طرح و گفتگو است و بیشترش هم مطرح شده است

ما وقتی اشیاء را مورد مطالعه قرار می دهیم و گاهی از اوقات می بینیم که این اشیاء و نه به لحاظ فضای وجود ذهنی و فضای وجود خارجی و یک بحثی داریم ما و گوئیم یک شیء یا مادی بینیم که آثار متوقع از آن ^{در آن وجود ندارد} و یک شیء مادی بینیم که آثار متوقع از آن ^{در آن} وجود دارد (این بسترساز شکل گیری وجود ذهنی و وجود خارجی بود که در یک فضایی می بینیم که آثار متوقع از انسان مثلاً بروز نمی کند و در یک فضای دیگر آثار متوقع از آن بروز می کند و آن مفهومی و این مصداق است. این یک فضا است.

الآن بحثی که می خواهیم مطرح کنیم هر اش در خارج است و در بیرون خارج از فضای ذهن ما می بینیم اشیاء به گونه های مختلف و متحقق و موجود هستند در عالم خارج. یک وقتی یک چیزی را می بینیم که آثار متوقع از آن، بروز ندارد ولی بعدها در اثر تحولاتی می بینیم که آثار متوقع از آن در آن بروز پیدا می کند. اینجا متوجه می شویم که همان شیء به لحاظ تحقق خارجی اش می تواند دو گونه ^{طرح} بشود. ما از گونه اول که همان وجود خارجی است ولی آثار متوقع از آن در آن بروز ندارد و تعبیر می کنیم به وجود آن شیء به نحو بالقوه. آن وقتی که به وضعیتی در آمده است که آثار متوقع از آن در آن بروز پیدا می کند و می گوئیم همان شیء است به نحو بالفعل. به نحو مصداقی و تجربی با موارد فراوانی از این دست برخورد می کنیم. مثلاً آب را مورد مطالعه قرار می دهیم و وقتی آب را مورد مطالعه قرار دادیم و می توانیم همین آب را به

في القوّة والفعل

Subject :

Year. Month. Date. ()

۳

لما نظی کہ مثلاً در تجربہ ہاں اولیہ میں بینیم این آب کہ الان هیچ چیز دیگر از آن برداشت نہیں کنیم و این آب در اثر شرایط و اثر ہاں تبدیل بہ موائے شود و این موائے ہم متوجہ ہستیم کہ ہر چیزیں نسبت بہ ہر چیزیں این وضعیّت بنا ندارد۔ ہر چیز از چیز ہاں خاص ہستند کہ وقتی آن ہاں مورد بررسی و مطالعہ قرار می دہیم، بعد از طی مراحل و ماہیں بینیم کہ تبدیل می شود بہ یک شیء دیگر، ما وقتی این وضعیّت را مشاہدہ می کنیم می گوئیم کہ همین شیء از آن ہاں متبدل الیہ، یعنی کہ الان حالت تبدیل حاصل شدہ است و این شیء را وقتی مورد مطالعہ قرار می دہیم، می گوئیم در وضعیّت اول بہ نحو بالقوہ موجود است یعنی آن شیء از آن کہ قبلاً داریم، آن را می توانیم همین شیء بعدی حساب کنیم اما آثار متوقعہ شیء بعدی را نباید از آن توقع داشتہ باشیم و این را وجود آن شیء بہ نحو بالقوہ می گوئیم۔ بعداً بر اثر شرایط و تحولاتی کہ رخ دارد میں بینیم ہاں کہ آثار متوقعہ از آن در آن دیدہ نمی شد، حالا آثار متوقعہ از آن در آن دیدہ می شود۔ آب را وقتی مورد ملاحظہ قرار داریم، بعد از چندبار تجربہ متوجہ می شویم کہ این قابلیت ہوا شدن را دارد، می گوئیم آب ہوا است بالقوہ۔ بعد از یک سری تحولات می گوئیم الان ہوا داریم بہ نحو بالفعل، دیگر آن حالت بالقوہ ہاں کاملاً از بین می رود، ہم مجلس و ہم حالت بالقوہ ہاں اش کاملاً از بین می رود و بہ نحو بالفعل شدہ ما اینجا داریم۔ ما از این طور موارد فراوان مشاہدہ می کنیم مثلاً جمادات را مشاہدہ می کنیم و بعد میں بینیم کہ در اثر تحولاتی تبدیل بہ گیاه می شوند، بعد از تحولاتی تبدیل می شوند بہ حیوان، مثلاً، بعد از تحولاتی تبدیل می شوند بہ انسان۔ ما وقتی این ہاں مشاہدہ می کنیم و میں بینیم کہ یک نظم و نیرہاں ہم در آن حاکم است، یعنی از ہر چیزیں بہ ہر چیزیں نمی شود کہ یک نظم حاکم است، می گوئیم این اشائی کہ بعداً می خواہند متحقق بشوند،

Subject :

Year. Month. Date. ()

این ما وضعیت های بالفعل هستند، اما حالت های قبلی شان یعنی در
 مراحل قبلی که قرار دارند، می گوئیم وجود بالقوه این شان آجا هست و وجود
 بالفعل شان در مراحل بعدی تحقق خواهد داشت. در این توضیح معنی بالقوه و
 بالفعل من الجمله روشن شد.
 در این مرحله ما می خواهیم راجع به این دو مرحله از وجود اشیا بحث کنیم.

وجود بالقوه و همان امکان استعداد است، قبلاً هم اشاره به این بحث
 شده است. مثلاً وقتی وجود بالقوه ای یک شیء را مورد مطالعه قرار دادیم و در
 مقایسه با خود آن شیء و امکان آن شیء را به همراه دارد لذا ما می گوئیم امکان
 استعداد آن شیء و قوه و استعداد امکان استعداد و این ها ذاتاً یک چیز
 هستند، با اعتبار فرق می کنند، اگر به اعتبار خود آن محلّ موجود لحاظ کنیم می گوئیم
 قوه من آن است و استعداد آن است. اگر به لحاظ آن شیء که بعداً
 می تواند متحقق بشود لحاظ کنیم می گوئیم امکان استعداد آن است.

((الفصل الأول في كل حادث زمني مسبوق بقوة الوجود))

همین که ما می گوئیم اشیا یک مرحله با قوه دارند و یک مرحله بالفعل و در
 دلش این نکته خوابیده که مرحله بالفعل اشیا حادث هستند و مسبوق
 به عمر هستند و چون در مرحله بالقوه که این نبوده است و در مرحله بالفعل وجود
 دارد، این ها توضیحش رسماً نیامده است و نگوییم چرا یک دفعه رفته است در
 (کل حادث زمني) و این خاطر اینکه اساساً در بیشتر قوه و فعل که نگاه کنیم و

فی القوه والفعل

Subject :

Year. Month. Date. ()

یک مرحله قوتان و یک مرحله به نحو بالفعل که در نظر بگیریم ، طبیعتاً بحث حدوث اینجا بشکل خواهد گرفت ، بحث حرکت که می آید و بعد حدوث مطرح خواهد شد ، لذاست که فصل اول در خواهد اثبات بکند مسأله در امکان استعدادی و وجود بالقوه های شیء در بحث این قاعده می معروف فلسفی بحث را بر می گیرد ، یک قاعده می معروف فلسفی است که عنوان فصل اول است : کلُّ حادث زمانی مسبوق بقوه الوجود ، هر حادث زمانی آن و کله زمانی را هم باید توجه داشته باشیم . یک توضیحاتی است که در لابلاهای بحث مطرح خواهیم کرد که چرا بحث حدوث زمانی مطرح می شود ؟ بحث حرکت و این ها در بحث زمان و این هاست . بالقوه و بالفعل در بحث زمان است . البته ما می توانیم با تغییر معانی این ها و بستر این بحث ها را بسیار عاکنیم ولی چرا بحث عاکنش شود و فقط در بحث حرکت و در بستر حرکت و بالقوه و بالفعل و عالم ماده و این هاست ؟ به تدریج روشن می شود ، چون خود علامه (ره) این بحث ها را به نحو کلاسیک و مرحله مرحله مطرح نموده است ، ما هم همین جور به تدریج لابلاهای بحث ها مطرح خواهیم کرد . در هر صورت یک قاعده می فلسفی است در متون فلسفی مطرح است با این عنوان : کلُّ حادث زمانی مسبوق بقوه الوجود ، این قاعده شکل های دیگری هم در آثار فلسفی دارد که آن ها بهتر هم هست مثلاً : کلُّ حادث زمانی مسبوق بقوه و ماده تحلیلیا ، چرا این را می گوئیم ؟ بخاطر اینکه در ادوات عبارت ها خود علامه (ره) به این قاعده می رسد . کامل این قاعده این است : کلُّ حادث زمانی مسبوق بقوه و ماده تحلیلیا ، یا این عبارت : کلُّ حادث زمانی مسبوق بماده و مده ، یا این عبارت : کل حادث زمانی مسبوق بماده و قوه و مده . یعنی شکل های متعددی است که برای این قاعده می فلسفی مطرح می شود .

اها چرا علامه (ره) تیتتر فصل را به این شکل آورده اند در حالی که مشهور این قاعده

Subject :

Year. Month. Date. ()

در آثار فلسفی به همان شکل هاین است که عرض کردیم و به نظر من پسند نکتہ اش
 این باشد که الان علامه (ره) خواهند در مرحله اول اثبات وجود بالقوه بکنند
 قبل از وجود بالفعل ~~اشیاء~~ اشیاء. چون الان خواهند این کار را بکنند فقط
 همین بخش از قاعده را آورده اند مگر چه در ادامه وقتی بحث وجود بالقوه را
 اثبات کردیم عجبور هستیم که بحث ماده را هم مطرح بکنند.

در این فصل و در قسمت ابتدایی که قسمت اصلی این فصل هم هست از جهتی
 در طی چهار مقدمه یا چهار مرحله وجود بالقوه را پاره ای از اشیا را اثبات می کند.

همانطور که در جلسه قبل هم اشاره شد ارتباط جدی بحث بالقوه و بالفعل با
 مسأله تقدم و تأخر و سبق و حقوق و افضح است و به نحو بسیار ویژه با تأمل در
 بحث بالقوه و بالفعل معلوم می شود که این فضایی از بحث به خصوص آن
 جنبی بالفعل را که در نظر می گیریم با مسأله حادث و پیشتره یا حادث
 زمانی که خورده است تأمل در این نکته ترتیب مباحث را هم بر این ما
 آشکار می کند که چرا بعد از بحث سبق و حقوق و قدم و حدوث مسأله
 قوه و فعل طرح شده است. وجود بالفعل اشیا با تأملی که می شود در
 محتوا کرد معلوم می شود در شیء متأخری که حادث به حدوث زمانی است
 جریان دارد و مطرح می شود.

بنابر این ما باید در بحث حادث زمانی و دنبال وجود بالقوه ای و بالفعلی بگردیم
 و همین نکته باعث می شود که در فصل اول و در مقام اثبات وجود بالقوه ای و
 از مسأله حادث زمانی شروع می کند. اگر ما بحث حادث زمانی را مورد

فی القوه والفعل

Subject :

Year. Month. Date. ()

V

مورد توجه قرار بدهیم ، قطعاً همین حادث زمانی نیست است که مسبوق به عدم زمانی است . یعنی برهه و مرحله ای بود که نبود و بعد متحقق شد . بحث این است که قبل از اینکه متحقق بشود یعنی فعلیت وجود پیدا بکند ، پیش از اینکه فعلیت وجود پیدا بکند عدم محض نیست بلکه به نحو بالقوه ای متحقق است . این همانی است که ما در این مرحله می خواهیم اثباتش بکنیم که برخی از اشیاء افزون بر تحقق بالفعلی ، یک تحقق بالقوه ای هم دارند . ارتباط این بحث در این مرحله با مباحث قبل را ببینیم که چگونه است و چگونه بهتر بر این مباحث فاهم می شود .

در فصل اول علامه (ره) در صدر اثبات وجود بالقوه ای برای حادث های زمانی است . اگر این کار را بکنیم در واقع همانی را که ما در این مرحله می خواهیم تعقیب بکنیم ، اصلش با اثبات کردیم ، لذا این عنوان باید مورد مطالعه قرار بگیرد :
 ((کل حادث زمانی تسبقه قوه الوجود)) البته عنوان های کامل تر هم در کتب فلسفی مطرح شده که در آخر همین بحث ما به آن عنوان کامل تر می رسیدیم ولی بدو اونی را که احتیاج داریم این است که اثبات کنیم هر حادث زمانی ، قبل از آن ، قوه اش هست و قوه وجودش هست یعنی عدم محض نیست ، برای اینکه این معنا را ثابت بکنند طی چهار مرحله یا چهار مقدمه ، بحث را پیش می برد .
مرحله و مقدمه اول این مسأله است . فقط فی الجمله اشاره کنیم که آنچه در مرحله اول آورده است اشاره دارد به برهان معروف این سینا در اثبات وجود بالقوه ای و قبل از حادث های زمانی . وجود بالقوه ای عرفی شد که تا آنکه در گریش همان امکان استعدادی است . امکان استعدادی قوه و استعدادی شیء ، وجود بالقوه ای ، پس این حکایت از یک چیز می کند . قبل از اینکه شیء و حادث زمانی ،

Subject :

() Year. Month. Date. ()

- () باید بیاید و قبلیش باید امکان استعدا در اش باشد و قبلیش باید قوه اش باشد
- () باشد و قبلیش باید وجود بالقوه اش باشد .
- () یک برهان معروف با این سینه مطرح کرده که در مرحله اول بدان اشاره شده است ، ولی این برهان در طول زمان تحولات فراوان خورده تا الان که ما هستیم .
- () در هر صورت علامه طباطبائی (ره) به عنوان اثبات وجود بالقوه اش در کلام اول و در مرحله اول اشاره به این برهان کرده اند .
- () آن برهان این است : هر حادث زمانی در واقع خوابیده است که مسبوق به علم است . ما سؤال می کنیم : پیش از اینکه موجود بشود چه وضعیتی داشته است ؟
- () طبیعتاً از سه حال بیرون نیست : یا واجب الوجود بوده ، یا مهتنع الوجود بوده ، یا ممکن الوجود بوده است . قبل از اینکه این حادث زمانی متحقق بشود ، از این سه حال بیرون نیست ، بخاطر اینکه مواد منحصر در این سه تا است . آیا می تواند واجب الوجود باشد ؟ خیر ، چون اگر واجب الوجود باشد دیگر سابقین عدم معنا ندارد . آیا می تواند مهتنع الوجود باشد ؟ خیر ، چون اگر مهتنع الوجود باشد دیگر لاحقین وجود معنا ندارد . پس قطعاً هر حادث زمانی پیش از تحققش ممکن است ، و ممکن الوجود است و می تواند بشود و می تواند نشود .
- () گام دوم و مرحله دوم این است که این امکان را که شما مطرح می کنید ، آیا همان قدرت فاعل بر آن نیست ؟ خبلی بحث خوبی است و می تواند ما را به رفقاهای خوب هم برساند . ولی الان خیلی حدی مطرح نشده و ما هم مطرح نمی کنیم ولی بحث قابل پیگیری است . چه بسا اگر این بحث را خیلی پیگیری کنیم مسائل بالقوه و بالفعل اصلاً از دستزدودش زمانی و قوه و فعل (در مرحله ماده خارج

پیشود بحث بسیار مهیون و مبارکی می تواند باشد و ما را ببرد به فضاها دیگر که در مباحث فلسفه طرح نمی شود. می تواند سر از بحث های خیلی خوب و جالبی در بیاید ولی الان علامه (ره) خیلی مختصر فقط همین را دارند می گویند که اینی که ما می گوئیم شیئی ذی قبل از تحقیقش حالت امکان دارد و این حالت امکان غیر از قدرت فاعل و علت و (قدرت فاعل یعنی ظرفیت های علت بر این شکل دهی به آن) می باشد آیا ۱۹ غیر از این مد نظر است و چرا؟ ۱۹ خاطر اینکه بحث ما راجع به اینکه این شیئی ممکن است و نسبت شیئی با وجود خودیش می باشد و وصف خود شیئی است. اما اگر بگوئیم این امکان همان قدرت فاعل بر آن است و آن وصف فاعل است و ربطی به خود شیئی نخواهد داشت. این می شود مرحله دوم.

مقدمه و مرحله سوم: این مقدمه سوم چه بسا (گرا می دهیم و گرنه گزارش نمی دهیم) و چه بسا این مقدمه سوم و چهارم در حلقه و فصل مشکلاتی باشند که مقدمه اول ممکن است بسیار بیاید.

ممکن است کسی بگوید این امکانی که ما تمهید به حال اثبات کردیم و امکان ماهوی است. ما می گوئیم شیئی ذی قبل از تحقیق و یا واجب است یا مستبعد است یا ممکن است و خوب این ممکن امکان ماهوی است. یعنی که ما داریم اثبات می کنیم امکان استعداد است و قوه است و استعداد است. می خواهیم موجودیت شیئی را به گونه دیگر تصویر کنیم و بحث ما این است. الان در مقدمه سوم علامه (ره) می فرمایند این امکانی که ما قبل از تحقیق شیئی ذی اثبات کردیم و غیر از امکان ماهوی است که به تحلیل عقلی از دل ماهیت در می آید غیر از آن است. چرا ۱۹ علامت و ملاکش چه است ۱۹ خاطر اینکه ما احساس

Subject :

Year. Month. Date. ()

شدت وضعف در آن می کنیم . احساس شدت وضعف و قرب و بُعد و امثال اینها نشان می دهد که این ظرفیت و حالت امکانی قبل از وجود شیء و غیر از امکان ماهوی است ، امکان ماهوی شدت وضعف ندارد و قرب و بُعد ندارد در حالی که این امکان یعنی این ظرفیت^۱ برای تحقق شیء و تشکیک پذیر است . مثلاً اگر یک نطفه یا یک هسته^۲ خرمای را ملاحظه کنیم این هم امکان درخت خرمای شدن دارد ، هسته^۳ خرمایی که جوانه زده هم ، نهال کوچک هم و سر آبیاری اینها در تحقق آن مستعد^۴ که تفاوتی وجود ندارد با کاملاً واضح است که متفاوت اند ، ما می بینیم که این امکان و ظرفیت تحقق شیء و تشکیک است و شدت وضعف می پذیرد . پس نشان می دهد که این امکان و غیر از امکان ماهوی است . این یک نوع ظرفیت سازنده و یک قوه و یک استعداد و یک چیز دیگر است . این هم از مرحله و مقدمه^۵ شروع

مرحله چهارم : ما وقتی این قوه و استعداد و امکان یک شیء را قبل از وجود شدنش مورد بررسی قرار می دهیم و می بینیم این یک جوهر نیست ، این یک عرض است و چون عرض است محتاج به یک جوهر است که قائم بدان باشد و آن جوهر چیزی نمی تواند باشد جز ماده^۶ من اولی . استدلال اینها به تدریج خواهد آمد ، اگر برهان قوه و فعل را توجه کنیم می بینیم که همین طور من بشود حال یک اشاره ای می کنیم قبل از اینکه شیء^۷ تحقق یابد و گوییم امکان و قوه اش هست ، قوه یعنی چه ؟ یعنی قابلیت^۸ که به طرف تبدیل به آن شیء شدن حرکت می کند و چنین چیزی که عرض است و حال اینکه عرض است ، موضوعش چه چیزی می تواند باشد ؟ آیا موضوعش می تواند یک فعلیت باشد و بر اساس

Subject :

Year. Month. Date. ()

بخت قوّه و فعل ما این بخت را مطرح کردیم در اثبات ماده . بر اساس پرهان
 قوّه و فعل ، نمی تواند یک فعلیّت ^۱ حامل قوّه بی یک صورت فعلی دیگر باشد ،
 چون این به معنای این است که یک امر بالفعل ^۲ و قوّه ^۳ از ^۴ رفتنش ^۵ داشته باشد . هیچ فعلیّتی اینطور نیست ، و هر چیزی خودش خودش است ،
 فعلیّت خودش خودش است ، در درون خودش اضداد حلال خودش
 نیست . پرهان قوّه و فعل به ما نشان می دهد اگر قابلیت شدن هست ،
 نمی توانیم در حقیقت همان فعلیّت را محل قوّه ^۶ چیز دیگر شدن بدانیم و باید بگویم
 حتماً اینجا یک چیز دیگر است ، غیر از این صورت بالفعل ، آن چیز دیگر اگر تحلیل
 کنیم ، می بینیم که نهایتاً باید بر سیم بند یک جوهری که قوّه محض است ، اصلاً
 پرهان قوّه و فعل این است ، آن جوهر قوّه محض ، معدن هر این قوّه ها
 و استعدادها و شدن ها ^۷ و امثال این ها می باشد ، و خود آن قوّه
 محض دیگر هیچ فعلیّت ندارد جز همین قوّه محض بودن ، نمی تواند فعلیّت
 داشته باشد ، حال چرا به آن جوهر می گویند ؟^۸ بخاطر اینکه اگر به آن عرض بگویم ، باز
 هم باید ~~فعلیّت~~ قائم به یک جوهری باشد که آن جوهر نمی تواند بالفعل باشد ، به
 این تحلیل ما و بالاین وقت های که در قوّه و فعل صورت می گیرد ، متشابه این
 نتیجه رسیده است که ماده اولی ^۹ اولاً باید داشته باشیم و ثانیاً باید جوهر هم باشد ،
 یعنی قائم به موضوع نباید باشد ، اگر چه محتاج به محل است ولی قائم به موضوع نباید
 باشد

و با توجه به این مراحل چهارگانه و وقت در این ها ما به اونی که در عنوان این
 فصل گفتیم دست پیدا می کنیم و آن این است که ، الان اینجا تنها عنوان
 فصل آمده است ، عنوان کامل تشریح هم در این مراحل اثبات شده است

Subject :

Year. Month. Date. ()

۱۲

یعنی هر حادثه زمانی و قبلیش ماده هم باید باشد علاوه بر اینکه قوه هم باید باشد.

در هر صورت آنچه در عنوان فصل گفتیم که هر حادثه زمانی و قبل از آن باید به نحو بالقوه ای موجود باشد تثبیت شده است و حرف اصلی این که فیلسوف در این فصل دارد این نکته است و در بحث امکان استدلال : اشیاء مادی که می خواهند متحقق بشوند در بسته عالم ماده و قبل از آن باید بسته هایش فراهم باشد و اگر بسته هایش فراهم نباشد تحققش بی معناست و غیر از امکان ذاتی ماهوی است و برخی از اشیاء هستند که صرف امکان ذاتی ماهوی برایشان تحققشان کاف است و مثل عقل اول و عقل ثانی و این ها و صرف امکان ذاتی برایشان تحققشان کاف است ولی برخی از اشیاء هستند که صرف امکان ماهوی برایشان تحققشان کاف نیست یعنی مثلاً یک حادثه زمانی داریم و یک چیز مدت مانده است و الان متحقق شده است و این چیز که متحقق شده است و دارای ماهیت است یا نیست؟! هست و این که ماهیت هست و امکان ماهوی دارد یا ندارد و متنع و واجب که نیست و امکان ماهوی دارد. از آن طرف هم که علت که در نهایت به خداوند برمی گردد و از آن طرف هم که علت و واجب العلیه است یعنی کم و کاستی آن که ندارد و منتظر چیزی نیست و علت از آن طرف هیچ نقصی ندارد و کامل و کامل است و علت در علیتش کامل است. از این طرف این شیء هم که امکان ماهوی دارد پس چرا متحقق نمی شود؟! اینجا است که مسأله این امکان استدلال مطرح می شود و اینجا است که بحث قوه و وجود بالقوه ای مطرح می شود. خیلی از اشیاء اینطور نیستند یعنی همین که امکان ماهوی دارد و خداوند هم که قاعده اش

Subject :

Year. Month. Date. ()

تمام است و تمام است و شیء محقق شده است و منتظر چیز دیگر نیست ولی
یک سری از اشیاء را داریم که امکان ماهور دارند و خداوند که در قابلیت کامل است
ولی آن ها محقق نمی شوند. اینجا است که ما می گوئیم قبل از اینکه این شیء محقق
بشود و با است فرآیندهایی طی میشود. یعنی ما به وجودهایی می رسیم که طبیعت
ذاتی شان اینطور است. ما در عالم ماده با این واقعیت برخورد می کنیم که عالم
ماده و عالم تدریج است و اصلاً بستر بحث همین جا است. در عالم ماده که بستر
تدریج است مشاهده می کنیم مثلاً فرزند دهم ما و نوه ما و نوه نوه ما آیا امکان
ذاتی دارد یا ندارد؟ واجب و مستبعد که نیست و طبیعتاً ممکن الوجود است و از طرف
خداوند هم که فاعلش تا و کامل است و منتظر چیز نیست و احدی الذات
است و پس چرا محقق نیست؟ اینها اینک افزون بر شرط داخلی و شرط
علت و به امور دیگر نیاز دارد و همان امور را ما امکان استدلال می گوئیم و همان
لا قوه و محقق این شیء می گوئیم. مثلاً اگر نخواهیم آب یک دریاچه را در حوض
کوچکی بریزیم و آن که امکان ذاتی دارد و فرض کنیم که فاعل هم مشکلی نداشته
باشد و راحت بتواند آب را بیاورد اینجا پس چرا چنین چیزی امکان ندارد؟ مشکل
در اینجا است که این ظرفیت فراهم نیست و یعنی یک چیز دیگر ما اینجا خواص
این بستر امکان استدلال و قابلیت و قوه گرفتن این معنا را ندارد.
مطابق این روند

سه حکم از احکام که مرتبط با این بحث است

حکم اول: گفته شد که موضوع و محل قوه و استعداد ماده اولی است و
ماده است که در نهایت همان ماده اولی می شود. این ماده اولی و

Subject :

Year. Month. Date. ()

خاصیتش این است که نباید ایمن از پذیرش فعلیت داشته باشد (بحثی که تازه داشتیم به یک زبان دیگر الان مطرح می شود) هر یکی چیزی می تواند این وضعیت را داشته باشد؟! در چه وقتی ممکن است که یک شیء ایمن از پذیرش یک فعلیت نداشته باشد؟! آن وقتی که خودش هیچ فعلیتی نداشته باشد و آن وقتی که خودش هیچ فعلیتی نداشته باشد و البته این که معدوم باشد و قوه فعلیت ها را داشته باشد نه فعلیت. حتماً فعلیت های دارد ولی نه از جنبه فعلیت ها و قابل این فعلیت جدید باشد بلکه از آن جنبه ای که هیچ فعلیتی ندارد قابل این فعلیت است و الا قوه من محض که همیشه نمی تواند بماند و حتماً همیشه همراه با یک فعلیت است ولی نه اینکه از حیث این فعلیت ها قابل فعلیت جدید باشد و از حیث اینکه خودش هیچ فعلیتی نیست و جز قوه فعلیت پذیرنده این فعلیت های جدید است.

حکم دوم: با توجه به مراحل بحثی که داشتیم نشان دادیم که معدوم قوه و استعداد و امکان استعدادی اشیا هیولانی اولی است که این هیولانی اولی هیچ گونه فعلیتی ندارد و از جهتی ما فهمیدیم که نفس توانم این را عرض تلقی کنیم باید یک جوهر آن را تلقی کنیم. ولی واقعاً یک سؤال؟! این جوهری که قوه من محض است و می تواند خودش متحقق باشد؟! اشاره به آن بحث هایی دارد که پیش تر مطرح شد در ارتباط با تلامذ و صورت. درست است که جوهر است ولی آیا می تواند خودش به تنهایی متحقق باشد؟! خیر همیشه در بایست به همراه یک صورت باشد یعنی وقتی ماده من اولی به همراه یک صورت بوده الان متحقق است. خود این

Subject :

Year. Month. Date. () ۱۵

مادّه اولی قابلیت پذیرش این صورت را دارد، بلکه آنرا باید اختصاصاً
این است و نسبتاً این قابلیت را دارد بلکه حتماً هم باید باشد، مادّه اولی
هرگز نمی تواند تنها باشد، حتماً همراه صورت است وگرنه نمی تواند متحقق باشد
در هر صورت وقتی مادّه اولی جوهری شد که قوّه محض است و این در
تحقق نمی تواند مستقل باشد و حتماً باید محتاج به یک صورت باشد ولی این
صورت را موضوعش نمی گوئیم، مثل عرض و موضوع، چون ادله به ما اجازه این
معنا را نمی دهد، آن خودش یک جوهر است، البته علت بالذات این مادّه و
صورت را با هم می آفرینند ولی نه اینکه این جوهری که ما الان به عنوان مادّه اولی
حساب کردیم مثل عرض باشد برای آن، به این سبب نیست و احتیاج به آن دارد
ولی عارض بر آن نیست، چرا که گوئیم عارض بر آن نیست، این خاطر همان
مشکل قوّه و فعل، به ما اجازه نمی دهد این حرف را بنویسیم چون هر چه عرض باشد
در نهایت باید از ذات این شیء پذیر خیزد، ذات این شیء که یک امر بالفعل
است که صورت باشد نمی تواند ^{حامل یا غایب و بی حاصل ظاهر} بطلان خودش باشد،
پس بنابر این باید به جوهری قائل باشیم که این جوهر در کنارش جوهر صورت
متحقق هستند

حال سؤال: وقتی که این صورت آحاد و انجایمت های تفصیلی تر هم باید
طرح کرد و یعنی این مراحل اولی مهم است و علامه (ره) اینها را مطرح کرده اند.
مثلاً صورت جسمی و صورت جسمی صورت های نوعی و بسیطه، حالاً در
صورت های نوعی و بسیطه ما کم کم مشاهده می کنیم که مثلاً آب تبدیل به هوا می شود،
هوا تبدیل به آب می شود و خاک تبدیل به فلان چیز می شود، یا اینها در امتزاج های
تبدیل به صورت نوعی می گردند و دائماً دارند صورت عوض می کنند و ما اینها را گوئیم

Subject :

Year. Month. Date. ()

به محض اینکه این ماده من اولی که قابلیت پذیرش هم صورت های دارد ولی چون خودش قابلیت محقق است و نمی تواند اصلاً بدون صورت متحقق باشد، وقتی قابل صورت بعدی است و صورت قبلی باید بیرون صورت بعدی بیاید ولی این ها به نحو علی التذلل هستند یعنی هیچ لحظه ای ماده از صورت قبلی نیست و تشبیه می کنند به یک سقفی که باید سئون حفظ می شود و ولی این سئون هایش سرهم قرار داده می شود و این سئون می رود و دیگر می آید و دیگر می آید و ... ولی دائماً و همیشه بالاخره سئون باید زیر این سقف باشد تا این سقف بماند.

حکم سوم : صورت ها وقتی متحول شد آیا ماده ای که در صورت قبلی است و در صورت بعدی است و آیا این ماده ها هم متحول می شوند؟! علامه می فرماید که این ماده دیگر متحول نمی شود و اگر صورت ها متحول می شوند ماده من صورت قبلی با ماده من صورت جدید و ماده منی واحد است و چون اگر قرار باشد که ماده هم متحول بشود یعنی این ماده هم محتاج به یک ماده من دیگر است که حامل استعداد آن باشد و قب خود آن ماده چی؟! خود آن ماده هم تغییر می کند؟! پس آن ماده هم محتاج به یک ماده من سابق به خودش می باشد که حامل قوه خودش باشد یعنی در یک حدوث باید پی نهایت حدوث انجام بگیرد که سر از این در می آورد که اصلاً حدوث شکل نگیرد پس بنابر این ماده های که این صورت های مختلف را می پذیرد و حامل قوه این صورت ها است و این ماده واحد است و یک ماده من واحد است و نه اینکه خود این ماده هم حادث بشود و نیاز داشته باشد به ماده من قبل و هلمت جراً چنانچه کل ماده هم یک حقیقت

فی القوّة والفعل

Subject :

Year. Month. Date. () ۱۷

واحد است و حادث زمانی نیست . کلّ ماده و ماده به معنای فلسفی و
یعنی ماده اولی به معنای فلسفی . این ماده هرگز حادث نیست ،
چون اصلاً حادث بودنش معنا ندارد ، منظور حادث زمانی است البته و گفته
حادث ذاتی که است ، حادث دهری است ، حادث به معنای دیگر
است ولی حادث زمانی نیست ، چون اگر بگویم حادث زمانی است
یعنی پیش از آن یک ماده ای هست که حامل قوّه او است پس یعنی
ما کلّ ماده را در نظر نگرفتیم و خلاف فرض اولتیم ما صورت خواهد گرفت
در نگاه حکمت مشاء ، اصلاً ماده ^{صورت های} فعلیت های مختلف ، وحدت شخصیت دارد
یک شخص از ماده است که سر تا سر عالم ماده را فرا گرفته است ، از آن به
رقّ مشهور تعبیر می کنند مثل یک پرده بی رنگ آویخته که هر رنگی را می پذیرد و
می تواند بپذیرد . در خود قوّه صرف دیگر میتر وجود ندارد . چنانچه می گوئیم لامیتر
بین الاعداد من حیث العدم و در نقطه ی عدم محض که هر دویم دیگر میتر معنا ندارد
چنانچه در نقطه ی وجود صرف که هر دویم دیگر میتر معنا ندارد ، در نقطه ی قوّه
صرف که رفتیم دیگر میتر معنا ندارد ، هیولان اولی این شیء با هیولان اولی
آن شیء ، هیچ فرقی با هم ندارند ، یک پستری قابل تصور وجود دارد . البته
به حسب صورتی که می پذیرد تفاوت پیدا می کند

توضیح عبارت (و نظیر الاشکال لازم فیما لو فرض للماده حدوث زمانی) :
عین همین بحثی که گذشت که در صورت قبلی و صورت جدید ، اینطور نیست
که ماده هم جدید بشود ، اصل ماده هم حادث زمانی نیست ، نظیر همین اشکالی
که در حکم سوم توضیحش گذشت که به تسلسل و انجامد ، لازم می آید در جایی که فرض

Subject :

Year. Month. Date. ()

پیشود براس المادّة . یعنی معنا ندارد که بگویم اصل مادّه حادث زمانی است و چون اگر بگویم حادث زمانی است قاعده ای که در این فصل گفتیم شامل حالش خواهد شد یعنی (قاعده کلّ حادث زمانی مادّه وقوّه سابقه علیها) و پس اگر اصل مادّه هم حادث زمانی باشد و قبایش باید مادّه وقوّه ای باشد و خوب آن چطور؟! اولاً خلاف فرض است چون فرض ما اصل مادّه بوده ثانیاً به تسلسل من انجامد . اینجا قوی به تسلسل اشاره شده است ولی اگر وقت کنیم خلاف فرض ما هم است . ما اصل مادّه را در نظر گرفتیم و اصل مادّه می تواند حادث باشد به حدوث زمانی؟! امکان پذیر نیست

تشش فرع از فروعات بحث هایی که گذرانیم (بعضی مائکبار و جمع بندی است و بعضی جدید است)
 فرع سوّم و نسبت میان مادّه من اولی وقوّه و استعداد و هائند نسبت جسم طبیعی با جسم تعلیمی است . ما راجع به جسم طبیعی و جسم تعلیمی چه گفتیم؟! جسم طبیعی را وقتی معنا کردیم و تعیین جسم طبیعی و جسم تعلیمی است . یعنی اگر ما یک جسم طبیعی را لحاظ کنیم و این به لحاظ حجم و شکل میهم است (حال اینکه آیا جسم طبیعی فقط جم است شکل است یا نه فعلاً همان کنیم و کاری نداریم) و به لحاظ تعیین میهم است . ما اگر یک سنگ کوچک را در نظر بگیریم جسم طبیعی است و یک سنگ بزرگ را هم که در نظر بگیریم جسم طبیعی است و یک سنگ خیلی بزرگ هم که در نظر بگیریم جسم طبیعی است و پس جسم طبیعی یک امر میهمی است و به لحاظ تعیین میهم است و تعیین خاصی ندارد . جسم طبیعی یعنی حقیقتی که از مادّه و صورت جسمیه تشکیل شده

Subject :

Year. Month. Date. ()

است و چه بزرگ باشد و چه کوچک . هر چه باشد جسم طبیعی ، جسم طبیعی است
 ولی نسبت جسم تعلیمی با جسم طبیعی چیست ؟! جسم طبیعی را که
 می تواند هر طور تعیین داشته باشد و در جسم طبیعی اش مشکل ایجاد نمی شود و
 آن را تعیین می کند . نسبت جسم تعلیمی با جسم طبیعی ، هر چه هست
 که جسم تعلیمی تعیین جسم طبیعی می باشد و نسبت استعداد ، قوّه و امکان
 استعداد با ماده اولی هم همین نسبت است یعنی ماده که یعنی
 قابلیت الاشیاء ، یعنی قوّه الاشیاء ، این یعنی ماده ، اما هیچ تعیینی به
 هیچ سمتی ندارد . قوّه و استعداد تعیین همین ماده است و ماده ای
 تعیین را به لحاظ آن تعیینش ما کیف استعداد می گوئیم ، استعداد ، قوّه و
 امکان استعداد می گوئیم .

فرع چهارم : وقتی ما وجود بالقوّه ای داریم و بعد وجود بالفعل داریم و این
 وجود بالفعل همان حوادث زمانی است ، طبیعتاً شکل گیری حوادث زمانی
 بدون تغییر و تغیر امکان پذیر نیست . به محض اینکه ما قوّه و فعل
 مطرح کردیم و بحث حادث زمانی مطرح کردیم ، یعنی تغییر دارد اتفاق می افتد
 علامه (ره) اینجا این نکته را خواهند دیدند ^{این} تغییر یا در جوهر است یا در عرض
 است ، یا در جواهر است و یا در اعراض است .

فرع پنجم : قوّه و استعداد ، قوامش به ماده اولی است (نظیر همین
 بیان است که اینجا ما می گوئیم ولی جناب علامه (ره) یک جور دیگر فرموده اند) و چون آن عرض
 است و این جوهر قوّه ماده اولی به یک صورت است ، صورتی که آن را
 حفظ بکند و وقتی صورت قدیم می رود یک صورت جدید می آید که آن را

Subject :

Year. Month. Date. () ۲۰

- محفوظ نگه دارد. عبارت کتاب این است و خیل جالب نیست هر چند
- غلط نیست (أَنَّ الْقُوَّةَ تَقُومُ دَائِمًا بِفَعْلِيَّةٍ) نظمش این است :
- قُوَّة قَوَامِ مِی گنجد به مادّه و مادّه قَوَامِ مِی گنجد به صورت . عبارت کتاب هم
- غلط نیست ، قُوَّة بِالْآخِرَةِ قَائِمٌ بِمِی فَعْلِيَّةٍ است همان فَعْلِيَّةً
- که مادّه به آن فَعْلِيَّةً قَوَامِ مِی گنجد ، مادّه هم در واقع به همان فَعْلِيَّةً قَوَامِ
- مِی گنجد . قُوَّة که (ف) حدّ ثقیف و قابلیت و یک عَرَض است ، چگونه می تواند
- متحقق بشود ؟! بِالْآخِرَةِ در نهایت به یک فَعْلِيَّةً باید متحقق بشود ،
- الْبِتَّة فَعْلِيَّةً در مقابل قُوَّة و نه فَعْلِيَّةً مطلق ، فَعْلِيَّةً مطلق که
- قُوَّة در مقابل فعل مِی گنجد . فَعْلِيَّةً مطلق (وجود است) یا قُوَّة مِی
- است یا فَعْلِيَّةً ، فَعْلِيَّةً مطلق قُوَّة مِی در تحققش حتماً محتاج است
- به فَعْلِيَّةً مطلق بالفعلی . همین خیل ها را دچار مشکل کرده است که
- مگر می شود یک چیز متحقق باشد و فَعْلِيَّةً نداشته باشد ، در حالی که این
- خاط بین فَعْلِيَّةً مطلق و فَعْلِيَّةً در برابر قُوَّة است ، آن فَعْلِيَّةً مِی
- دارد ، می خواهیم بگویم یک نوع عَرَض است ، در تحققش محتاج به چیزها
- دیگر است ، (این فرع در لابلا بحث فاعل گذشته مطرح شده بود)
- فرع نششمه آ یا قُوَّة بر فعل تقدّم دارد یا فعل بر قُوَّة تقدّم دارد ؟!
- علامه (ره) می فرماید که از یک جهت اگر منظور قُوَّة خاصه است ، یعنی
- قُوَّة خاصه مثلاً درخت خرماسدن ، طبیعتاً باید بگویم که قُوَّة بر فعل تقدّم
- دارد ، همیشه اول وجود بالقوه مِی است و بعد وجود بالفعل است . پس
- قُوَّة تقدّم دارد بر فَعْلِيَّةً . اما اگر منظور مقایسه وجود بالقوه مِی و
- وجود بالفعلی به صورت مطلق مِی باشد ، باید بگویم فَعْلِيَّةً تقدّم

(فی القوّة والفعل)

Subject.

Date.

۲۱

دارد بر قوّه به انحاء تقدّم. مثلاً کجا تقدّم علی داریم؟ مثلاً مادّه می. اولی که حامل
همی قوا و استعدادهاست. و خودش معلول جواهر مفارقه است که مجردات
هستند. مجردات فعلیت هستند دیگر. پس فعلیت تقدّم می شود بر
قوّه به نحو تقدّم علی.
کجا تقدّم طبعی داریم؟ مثلاً اگر صورت های قبل را لحاظ بگیریم آیا به
یک نحو تقدّم ندارد بر قوّه های بعد؟ چرا تقدّم دارد. این صورت
آبی باید باشد تا قابلیت صورت هوایی باشد. پس فعلیت بر بالقوّه
تقدّم است. البته خود آن بالقوّه نسبت به بالفعل خودش تقدّم دارد. اما
الان مطلق در نظر گرفتیم. پس تقدّم بالطبع هم قابل معناست.
تقدّم زمانی چگونه داریم؟ مثلاً اگر ما صورت هستی خرما را در نظر
گیریم نسبت به قوّه درخت خرما در مراحل بعدی. آیا صورت
هستند خرما که تقدّم بالطبع دارد. تقدّم بالزمان ندارد؟ تقدّم بالزمان هم
دارد. چون هستی خرما به لحاظ صورت هستی خرما. زماناً مقدم است بر
یک سال که قوّه درخت خرما شدن را دارد پس آن فعل نسبت
به این قوّه تقدّم زمانی دارد.

نکته: توجه داشته باشیم که ما که فعل و قوّه را در نظر می گیریم. می توانیم
این سؤال را بگیریم. ما که فعل را مطلق فعلیت در نظر گرفتیم. منظور
از قوّه چیست؟ آیا مطلق قوّه است یا قوّه های خاص است؟
اگر منظور مطلق قوّه باشد. هر چنانچه شور گفت که مطلق فعلیت بر
مطلق قوّه تقدّم دارد. مثلاً تقدّم زمانی. آیا ما می توانیم مطلق فعل را
نسبت به مطلق قوّه که مثلاً هوایی اولی با تمام قواش باشد. بگیریم تقدّم زمانی

Subject.

Date.

دارد؟! نعی توانیم این حرف را بنویسیم چون معنی زمانی یا مافی حکم الزمان دارد. پس نعی توانیم بگوییم تقدم زمانی دارد.

یا حتی اگر ما مطلقاً ها را طوری در نظر بگیریم، بالاخره قوه‌ی هستی در ما شدن تقدم دارد بر خیل از فعلیت‌ها. این را توجه داشته باشیم که بالاخره چه چیزی را با چه چیزی می‌خواهیم مقایسه کنیم.

☆ الفصل الثانی - فی تقسیم التّغییر ☆

- از اینجا کم کم دارد زمینه‌ساز می‌شود برای ورود به مباحث حرکت. اصلاً اصل این مراحل، قوه و فعل، بستر ساز می‌باشد برای مباحث حرکت است ولی هنوز وارد مباحث حرکت نشده و حتی این فصل دوم هم بحث حرکت نیست. بحث فصل دوم بحث تغیر است.

- در فرع رابع از فصل قبل اگر توجه کرده باشیم، گفتیم که حوادث زمانی، یا جوهر هستند، گفتیم حوادث زمانی یک تغیر و تحوّل و تغیر در آن‌ها اتفاق می‌افتد. این تغیر و تحوّل یا در فضای جوهر است یا در فضای عرض است. الان می‌خواهیم بگوییم آن تغیر، که ما در فرع چهارم گفتیم، یا دفعی است یا تدریجی است، یعنی ما در بستر وجود بالقوه و بالفعل و حادث زمانی، به عنوان لازم این وضعیت، یک تغیر می‌فهمیم. اصلاً در بستر وجود بالقوه و بالفعل و حادث زمانی، یک تغیر جزء لوازم این واقعیت است. این تغیر یا دفعی است یا تدریجی است.

فی القوّة والفعل

Subject.

Date.

۲۳

منگنه: ما از بحث حادث زمانی و وجود بالقوه ای و بالفعل به تغییر رسیدیم، از تقسیم تغییر به حرکت رسیدیم. از این به بعد (در فصول بعد) خواهم راجع به حرکت صحبت کنیم.

منگنه: بعضی ها حرکت را جزء طبیعیات می دانند و اصلاً جزء فلسفه نمی دانند. جزء مباحث طبیعی تلقی شده است. یک دعوی شده خلاصه که آیا حرکت جزء مباحث طبیعیات است یا حرکت جزء بحث های فلسفی است، این آقایان معتقدند که حرکت را وجود می شود مطالعه کرد. یک سری مطالعات و مطالعات طبیعی است که در طبیعیات بحث می شود ولی یک سری مطالعات فلسفی داریم راجع به حرکت، یعنی به نحوه وجود بیرون گردد که حرکت چگونه وجود می است. این بحث ها فلسفی می باشد در فلسفه بحث بشود.

☆ (الفصل الثالث: فی تحدید الحركة) ☆

علامه (ره) در این فصل دو تعریف از حرکت را ارائه می کند یعنی ابتدا راجع به تعریف حرکت بحث می کنند و بعد راجع به مؤلفه های موجود در حرکت بحثی را ارائه می دهند.

در قسمت اول فصل که راجع به تعریف حرکت است، دو تعریف ارائه کرده اند. یک تعریف متخذ از بحث های سابق به ویژه فصل دوم است و تعریف دیگر تعریفی است که از ارسطو باقی مانده است و مطرح شده است. گرچه تعریف های متعددی در باب حرکت مطرح شده است که جناب صدرا در اسفار تعاریف افلاطون، فیثاغورث، ابن سینا و تعریف های دیگر را در آنجا مطرح کرده اند.

Subject.

Date.

تعریف اول از حرکت که از بحث های قبل استفاده می شود، این است که ما حرکت را اینطور تعریف کنیم: خروج شیء از قوه به فعل به نحو تدریجی، یا خروج تدریجی شیء از حالت بالقوه به طرف حالت بالفعل، یا تغیر تدریجی یک شیء از حالت بالقوه به طرف حالت بالفعل. این تعریف است که از بحث های سابق استفاده شده است.

اما تعریفی که از ارسطو نقل شده است متوقف بر این است که ما اولاً شیء و کمال شیء را بشناسیم. یک تعریفی از کمال شیء می آورند یعنی تفکیک بین ذات شیء و کمالات شیء.

کمال شیء به حسب تعریفی که در اینجا هست، همی چیزهایی است که ممکن است به یک شیء این ملحق بشود. همی آنچه که ممکن است به یک شیء ملحق بشود با کمال آن شیء می گویند. می شود (دقیق تر از این حرف زرد خصوصاً با توجه به بحث های علت غایی).

با توجه به اینکه ما شیء و کمال شیء را شناختیم، آن وقت در بعضی از اشیاء می بینیم که کمالی را این شیء در نظر گرفته است بر آن اینکه به آن برسد، کمالی که ممکن است برابر آن شیء حاصل بشود. کمالی را در نظر گرفته که به آن برسد اما برابر رسیدن به آن، پیش از آن باید کمال دیگری را تحصیل کند.

با توجه به این بحث ما برابر یک شیء در این وضعیت، دو کمال تصور می کنیم: کمال اول، کمال ثانی. مثلاً ساره تریپ (مثال بدین شکل است که ما یک شیء الفی را در نظر می گیریم، این شیء ممکن است برابر او قرار گرفتن در مکان ب مثلاً، یعنی قرار گرفتن در مکان ب، کمالی است

فی القوّة والفعل

Subject. _____
Date. _____

که معنی توانیم برابر شیء الف در نظر بگیریم. شیء الف قبل از اینکه بخواند به آن کمال مطلوب برسد. باید یک کمال نسبی این را ابتدا حایز بشود. پس بنا بر این یک کمال اوّل داریم و یک کمال ثانی داریم. در این وسط ایشان من ایندو حرکت را معنی کنند. حرکت کمال اوّل شیء بالقوّه است از آن جهت که بالقوّه است. چه بسا شیء در پیش روی خود دو کمال را می تواند تصویر بکند. یعنی برابر شیء من بشود دو کمال تصویر کرد. کمال اوّل و کمال نهایی و ثانی.

برخی از اشیاء ما داریم که فعلیت در حق هستند. راجع به آن ها دیگر این بحث ها مطرح نیست. آن ها هم در کالاتی را که باید دارا باشند دارا هستند. اما در بستری که کالاتی ممکن است حاصل بشود. در این بستر وقتی مسأله را مد نظر قرار می دهیم و من بینیم که چنین وضعیتی پیدا می شود. آن وقت در این فضا ما حرکت را معنی کنیم. حرکت کمال اوّل شیء بالقوّه است از آن جهت که بالقوّه است. کمال ثانی هم رسیدن به آن نقطه می مطلوب است.

نکته: من شود بیان ارسطو را بسیار دقیق تر مطرح کرد و مورد بررسی قرار داد. مثلاً اگر همین فضایی را که جناب علامه (ره) مثال زدند در بیان دیدگاه ارسطو را در نظر بگیریم ما کمال ثانی و نهایی را تکلیف در آن مکانی که من خواهد در آنجا جاری بگیرد. در نظر گرفتیم و کلّ این بستر ابتدا این کمال اوّل لحاظ کردیم. اما تعریف ارسطو دقیق تر از این حرف ها می باشد. همیشه شیء در پیش روی خود دو کمال (دارد یعنی) مقطع به مقطع که ما حساب کنیم ما در واقع دو کمال پیش روی داریم. اگر بحث به این سبک مطرح می شد و بحث مقطع به مقطع را ما پیاده می کردیم. من توانستیم حرکت را بهتر در اینجا تصویر کنیم بر اساس دیدگاه ارسطو. اما همان بیانی را

Subject.

Date.

که الان جناب علامه (ره) به نحو فضایی واضح ترین مطرح کرده اند؛ شئی این را داریم که می خواهد مکان خاصی را برود، طبیعتاً در پیش روی خود بران رسیدن به آن مکان نهایی، باید امر دیکه بالقوه را هم بالفعل کند. آن امر بالقوه ای که باید بالفعل بشود ناشی از در نهایت بتواند آن بالقوه را نهایی را بالفعل بکند، آن را حرکت می گوئیم.

قسمت دوم فصل سوم به این می پردازد که اگر ما در این تعریف های که ارائه شده است، خوب دقت کنیم، متوجه می شویم که پیرامون حرکت، شنش امر جبریان دارد که شناسایی عمیق حرکت به شناسایی این شنش چیز وابسته است. آن شنش چیز، یکی مبدأ است، یکی منتها است، یکی محرک است، یکی چاره محرک است، پنجم مسافت حرکت است و شنش زمان و مقدار حرکت است. پس در پیرامون حرکت، شنش مؤلفه را می بایست مورد کاوش و بررسی قرار دهیم و باروشن شدن این مؤلفه ها هست که ساختار حرکت و ضوح بیشتری پیدا می کند.

- توضیح عبارت ((ان الحركة تتوقف فی تحقیقها...)) در ص ۱۵۴ کتاب و در آغاز قسمت دوم فصل سوم، این عبارت «تتوقف فی تحقیقها علی امور سته» یک سهام می دارد. این عبارت به این معنا نیست که حرکت متوقف است در تحقیقش بر این امور سته، البته برخی از این موارد همینطور است ولی برخی از این موارد برعکس است یعنی آن ها متوقف هستند بر حرکت. پس منظور از توقف این نیست که حرکت شنش مؤلفه دارد و شنش جزء دارد و این شنش جزء تا محقق نشوند، حرکت محقق نمی شود.

و منظور این نیست، بلکه منظور این است که اگر در جایی حرکت متحقق
 بینیم، بدانیم که شش تا چیز اینجا هست؛ اگر در جایی پدید آمدن حرکت داشته باشیم
 شش مؤلفه در آنجا موجود و متحقق است که بعضی ها مقوم حرکت هستند و
 بعضی ها مقوم به حرکت هستند ولی در هر صورت پیرامون حرکت این
 شش تا مؤلفه وجود دارد.

☆ الفعل الرابع - فی انقضاء الحركة إلى توسطية و قطعیه ☆

در نهایت الحکمه فعل چهارم را مستقل نگردانند، بلکه ذیل آن فصلی که راجع به
 تغییر و تغیر بحث کرده اند، این بحث ها را آورده اند ولی کار خیلی خوبی
 صورت گرفته که در بدایه مستقل شده است.

این فصل راجع به این است که حرکت چند تا معنا دارد؟! سه تصویر بران
 حرکت قابل ارائه است تصویر نخست را، اگر چه در کتاب جا به جا مطرح
 شده است، ولی تصویر نخست به لحاظ اهمیت که در فلسفه صدری پیدا کرده
 است و به لحاظ اینکه ذهن ما راحت تر می تواند این معنا را درک کند، تصویر
 اول از حرکت موسوم شده است به حرکت قطعیه، تصویر دوم از حرکت موسوم
 شده است به حرکت توسطیه، تصویر سوم از حرکت، اساساً حرکت نیست،
 تصویر حرکت است، خیال حرکت است. پس در مجموع ما در فضای
 حرکت، سه جور تصویر را می توانیم ارائه دهیم؛ اولی را حرکت قطعیه می گوئیم،
 دومی را حرکت توسطیه می گوئیم، و سومی را علم به حرکت می گوئیم، تصویر و خیال
 حرکت می گوئیم یا هر اسم مناسبی که بتوانیم بران این قسم بگذاریم.
 این سبب در تحقیقاتش راجع به حرکت می گویند اساساً حرکت، تصویر بران جز

Subject.

Date.

- تصویر (ووم ندارد یعنی) از منظر این سینا حرکت فقط به نحو توشیح است و حرکت واقعیت دیگر ندارد. این بیان است که این سینا دارد. در مقابل جناب صدرا سفت و سخت و گویند که حرکت توشیح اصلاً باطل است و فقط تصویر اول و تصویر صحیح از حرکت است یعنی تبیینی که جناب صدرا از حرکت دارند همان تصویر اول است یعنی حرکت قطعیه. علامه (ره) هم در باریه وهم در نهاییه می خواهند بگویند هر دو تصویر قابل جریان دادن بر واقعیت نفس الامر و خارجی آن پدیده است که ما اسمش را خواصیم حرکت بگذاریم، یعنی وقتی ما از یک منظر مطالعه کنیم همین پدیده حرکت را، می بینیم حرکت توشیح که این سینا می گویند قابل جریان دادن است و اگر از منظر دیگر همین پدیده را باز مورد مطالعه قرار بدهیم می بینیم تعریفی که جناب صدرا از حرکت ارائه می دهند که همان حرکت قطعیه است، قابل جریان است. پس بیان علامه (ره) یک بیان جدید است یعنی علامه (ره) معتقدند که این دو تصویر از حرکت نافی هم نیستند و قابل جمع هستند و دو جور مطالعه از یک پدیده هستند.
- پس جناب این سینا حرکت قطعیه باطل می داند و این را اصلاً حرکت نمی دانند و واقعیت خارجی حرکت را این نمی دانند و می گویند حرکت حتماً می باید به صورت توشیح باشد و در مقابل جناب صدرا می گویند حرکت به نحو قطعیه قابل تصویر است و حرکت به معنای توشیح اصلاً حرکت نیست ولی علامه طباطبائی (ره) می گویند هر دو تصویر قابل جریان بر پدیده خارجی است که ما الان اسم آن را خواصیم حرکت بگذاریم.
- تصویر سوم از حرکت را هم متفق هستند که حرکت نیست و حقیقت حرکت نیست.

فی القوّة والفعل

Subject.

Date.

۲۹

تصویر نخست از حرکت همان که موصوف شده است به حرکت قطعیه که البته در کتاب به عنوان تصویر دوم مطرح شده است.

اگر بخواهیم حرکت قطعیه را تصور کنیم باید آن واقعیتی را لحاظ کنیم که منطبق بر اجزای زمان است یعنی هر وقت در مطالعه این پدیده من خروج شیء از قوه به طرف فعل (مطابق تعریف اول) که به نحو تدریجی و یا مطابق تعریف دوم کمال اول برار شیء بالقوه در مقایسه با آن دو کمالی که در نظر گرفته می شود، وقتی این پدیده را ملاحظه کنیم، می بینیم این پدیده منطبق بر زمان است به گونه ای که هر جزئی از این خروج شیء من القوه الی الفعل، منطبق بر یک جزء زمان است و جزء بعدی منطبق بر جزء بعدی و جزء بعدی منطبق بر جزء بعدی و همین طور الی آخر.

اگر برار حرکت چنین تصویر داشته باشیم، مثل زمان که یک واقعیت امتدادی است، حرکت هم یک واقعیت امتدادی خواهد شد، مثل زمان که کم متصل غیر قائم است و قابلیت انفسا بر اجزای بی نهایت دارد و حرکت هم یک چنین پدیده ای خواهد شد یعنی حرکت واقعیتی است (ارای اجزای بی نهایت که البته هر شان بالقوه هستند، می شود آن را قطعه قطعه کرد به حسب زمانی که به همراهش هست تا بی نهایت ولی الان اجزایش بالفعل نیست بلکه به نحو بالقوه ای است. ما در اجزایش وقتی وقت می کنیم می بینیم که اجزایش همیشه اینطور است. جزئی متصدم می شود و جزء بعدی می آید، جزئی متصدم می شود و از بین می رود و جزء بعدی می آید یعنی وقتی یک جزئی را مطالعه می کنیم نسبت به جزء قبلی بالفعل است و یعنی جزء قبلی اش قوه می این جزء را داشت و الان آن قوه تبدیل به فعلیت شده است و خود همین که بالفعل است قوه می جزء بعدی است.

Subject.

Date.

قوهی

- آن جزئی بعدی، فعلیت جزئی قبل است و خود (ش) ~~جزئی~~ جزئی بعدی است. جزئی بعدی فعلیت جزئی قبل است و خود (ش) قوهی جزئی بعدی است و نه. اگر چنین تصویر برای حرکت داشتیم آن وقت ما با تعریف حرکت قطعیه رویه رو هستیم، به بیان دیگر علامه (ره) در اینجا توضیح داده اند و گویند کون الشیء بین الابدأ و المنتها به گونه ای که هر مقطعی از آن، فعلیت مقطع قبل و قوهی مقطع بعد است و طبیعتاً ما در این فضا یک واقعیت امتداری منطبق بر زمان خواهیم داشت و در این صورت ما در واقع به نحو قطعی، قطع یعنی پیمودن و قطع کردن) و به نحو قطعی و پیمودن با حرکت برخورد کردیم و آن را مورد مطالعه قرار دادیم. جناب صدرا می گویند اصلاً تمام حقیقت حرکت همین است و تصویر دیگر اصلاً حرکت نیست و لی الان جناب علامه (ره) می خواهند بگویند این یک تصویر از دو تصویر ممکن برای حرکت است. این را جع به حرکت قطعیه و ~~زمان~~ مقدار و همراه حرکت است مثل جسم طبیعی و جسم تعلیمی ^{است} زمان عارض بر حرکت است.

- حرکت توسطی: معنای حرکت توسطی این است که کون الشیء بین الابدأ و المنتها، و این باید به گونه ای تصویر بشود که با این بیان سازگار بشود. مطابق این تصویر، حرکت منطبق بر زمان نیست و حرکت منطبق بر آن ^{است} سوال است. این مسأله را خوب باید تصور کرد. بیان مثال حرکت دست از نقطین الف به سمت نقطین ب، ما را جع به حرکت چه تبیینی باید داشته باشیم و واقعیت حرکت چیست؟! کون الشیء بین الابدأ و المنتها را هر دو تصویر مطرح کرده اند، اما جناب صدرا (ره) بطور

(فی القوّة و الفعل)

Subject.
Date.

تصویر میکنند؟! جناب صدرا (ره) می گویند این واقعیت از اینجا تا اینجا و
 همایش را من حرکت می گویم منتها به گونه ای که مثل خود زمان و چون زمان
 هم کاملاً منطبق بر حرکت است و حرکت هم کاملاً منطبق بر زمان است و
 نسبت این دو مثل نسبت جسم طبیعی و تعلیمی می باشد و اینها و تعیین
 دارد و واقعیتش به این شکل است که یک حقیقت غیر قابل است یعنی
 حقیقتی است که در دم به دم و اجزای بالقوه اش دارند فعلیت می پذیرند و
 فعلیت هایش از بین می رود و اجزای بالقوه اش فعلیت می پذیرد و
 فعلیت هایش از بین می رود و یک حقیقت اینطورین را ما حرکت می گوئیم
 پس حرکت همان حقیقت از اینجا تا آنجا است منتها به گونه ای که اجزای
 قبلی در دم از بین می روند و همینطور هر چیزی جزئی جزئی بالفعل می شوند و
 از بین می روند و جزئی بعدی بالفعل می شود و از بین می رود و جزئی بعدی بالفعل
 می شود و از بین می رود و به کلّ این بیکره ما حرکت می گوئیم
 اما تصویر کن که این سینما از حرکت دارد چیست؟! آن چیزی که در ذهن
 این سینما راجع به حرکت هست این است که حرکت و همین این آن
 سؤال را نگاه کنید و نه یک حقیقت منطبق بر زمان و ما چنین چیزی نداریم و
 قبلی نداریم و بعدی نداریم و حرکت همین نقطه ای است که دارد حرکت
 می کند و خود همین نقطه ای سؤال را ما حرکت می گوئیم و تعریفشان این
 است. لذا مطابق تبیین این سینما و حرکت جزئی ندارد و یک حقیقت
 بسیط است؛ کون الشیء بین الابدأ و المنتها. اصلاً کاری با جزئی قبل
 ندارد، کاری با جزئی بعد ندارد، اصلاً جزئی قبل و بعدی وجود ندارد و حرکت یعنی
 بین مبدأ و منتها بودن و بدون اینکه نسبت آن را با اجزای قبل یا
 اجزای بعد بخوایم بسنجیم. تصویر کن که این سینما از حرکت دارند یک چنین چیزی

Subject.

Date.

است. اما تصویر که جناب صدرا (ره) از حرکت دارند به شکل یک
 حقیقت غیرقائم است. به همین خاطر زمان همراه با آن است.
 پدیده این است از اینجا تا اینجا. از اینجا تا اینجا قد کشیده است و قدش به این
 شکل است و منتها یک قد ثابت ندارد. این و حرکت قطعاً و گویم.
 تصویر این سینا و حرکت توسطه و نامیم.

تصویر سوّمی که از حرکت وجود دارد که باید کاملاً مراقب باشیم که این اصلاً
 حرکت نیست بلکه علم به حرکت است این است که خیال ما می آید و
 هر چیزی از این اجزائی که بالفعل می شود و بعد ازین می رود، این بالفعل
 شده و یک تصویر بردار از آن می کند. چیزی بعدی که بالفعل می شود باز هم
 خیال ما تصویر بردار می کند و همین طور جزء بعدی و همین این تصویرها
 در کنار هم قرار می دهد یعنی تصویر مجموع این حقیقت غیرقائم
 به خود قائم در خودش ثابت می کند. همین فلاسفه جناب ابن سینا و پیروانشان
 و جناب صدرا و پیروانشان این مطلب را تصریح کرده اند که این قسم
 حرکت نیست بلکه حرکتها است یعنی تصویر حرکت است. نه
 خود حرکت و علم به تغییر است نه اینکه خودش تغییر باشد و علم به
 تغییر است نه اینکه خودش تغییر باشد، لذا این تصویر سوّمی حرکت
 نیست.

توضیح واژه **انقسام** که در عنوان و تشریح فصل آمده است:
 آیا واژه انقسام درست است؟ آیا انقسام است یا دو تا معنا است؟
 بیان دقیق همانست که ایشان در سطر بعد دارند و می گویند دو تا معنا.
 یعنی حتی بر اساس تصویر که خود علامه (ره) دارند که حرکت توسطه و قطعاً

Subject.

Date.

هر دو صحیح است به لحاظ مطالعه و واقع و باز هم انتقال حرکت نمی شود. باز هم دو معنا و دو تصویر از حرکت می شود. نمی شود گفت که دو قسم از حرکت است گرچه به لحاظ اصطلاح می گوئیم دو قسم از حرکت.

یک واقعیت است که دارند دو جور تحلیل می کنند. ندانند ما یک قسم از حرکت داشته باشیم که توسط آن باشد و یک قسم دیگر داشته باشیم که قطعاً باشد. پس کلمه انتقال مواظب باشیم و رهنمی نکند.

بند پایانی فصل چهارم: علامه (ره) می فرمایند حرکت که منظور همان حرکت

قطعیه است (گرچه به حسب عبارت های قبل و حرکت توسط هم قابل

انطباق بر حرکت قطعیه است) دارای خصوصیتی است. یکی از خصوصیات

حرکت این است که نحوه وجود حرکت، نحوه وجود سبب آن است، برخلاف

نحوه وجود های غیر سببانی ثابت. خصوصیت دوم حرکت این است که

منقسم به اجزاء است. (در همین این موارد جناب علامه (ره) می بایست دیدگاه

خودشان را بگیریم بکنند که اگر می فرمایند حرکت توسط حرکت قطعیه منطبق بر

هم هستند و این ویژگی ها را باید چه کنیم؟! الان که به طرف حرکت قطعیه رفته اند

ولی به حسب عبارت و بحث قبل و علامه (ره) باید چه کنند؟!))

خصوصیت سوم حرکت قطعیه این است که اجزایش و هر جزئی را که

نگاه کنیم دارای دو جنبه است: جنبه قوه و جنبه فعل. فعالیت

قبل است و قوه بعد است. هر جزئی از اجزای حرکت را که نگاه

کنیم همین وضعیت را دارد، حقیقی است مخلوط از قوه و فعل.

خصوصیت چهارم این است که در دو جانب منتهی به قوه آن می شود که

هیچ فعالیت نداشته باشد و منتهی به فعلی می شود که هیچ قوه آن نداشته باشد

Subject.

Date.

☆ الفصل الخامس - في مبدأ الحركة ومنتهىها ☆

- جنباً إلى جنباً كلفته شد واقعتاً حركت متوقف بر شش چیز است، اینکه
گفتم واقعتاً حركت متوقف بر شش چیز است یعنی پیرامون حركت
شش مسأله وجود دارد که من بایست حلّ و فصل بشود، دو تا از اینها
بحث مبدأ و منتهی است.

- قبل از اینکه این بحث مطرح بشود، علامه (ره) دو مقدمه را مطرح می کنند و بعد
وارد بحث اصلی می شوند. آن دو مقدمه این است که ما اگر تقسیم حرکت یک امر
منقسم است، این انقسامش به یک حدّ مخصوصی متوقف نمی بشود، این
نکته منتهی است که البته در صیاحت مرحله ششم هم گفته شده است، این قابلیت
تقسیم تا بی نهایت جلو خواهد رفت، نمی توانیم بگوییم این انقسام به جای می رسد که
دیگر قابل انقسام نیست، چون این پذیرش جزء لاینجزئی، و جزء
لاینجزئی از منظر فلسفه در عالم ابعاد محال است، همیشه تجزیه پذیر است،
اگر خارجاً نشد، و هماً، اگر و هماً نشد، عقلاً، بالاخره جم دارد (جم که می گوئیم در
جسم تعلیمی بوده و در فضای جسم) و بالاخره امتداد دارد، اگر امتداد دارد (قابل انقسام)
است و اگر امتداد ندارد، چگونه ممکن است از چیزهایی که امتداد ندارند، یک
امتداد درست بشود؟ پس این هم نمی شود.

همین مسأله به این سبب است که وقتی حقیقتی مثل حرکت را مورد مطالعه
قرار می دهیم، قابلیت انقسام تا بی نهایت را دارد و جزء غیر قابل انقسام وجود
ندارد.

مقدمه منوع که ایشان مطرح می کنند از مقدمه من اول درج اول است که
قابلیت انقسام تا بی نهایت را دارد، یعنی انقسامش بالقوه است، نه بالفعل،
این مسأله خیلی از مشکلات را حل می کند، اگر به این نکته توجه نشود افراد دچار

مشکل و حیرت می شوند. ~~و~~

واقعیّتی که ما الان داریم یک امر واحد است و به نحو بالقوّه قابل انقسام تا بی نهایت است و انقسام تا بی نهایت ما الان ندارد و انقسام بی نهایت نمی تواند بین حاصیثین وجود داشته باشد، بین یک چیز محصور محدود نمی تواند امر بی نهایت باشد. بی نهایتش بالقوّه است یعنی قابلیت انقسام تا بی نهایت را دارد و گفته آنچه که الان بالفعل است یک امر متناهی محدود است که به شکل مقدار برین ما جلوه کرده است. علامه (ره) در این دو مقدمه، دقیقاً حرکت را تشبیه می کند به مثل مقدارهایی ثابت. مقدار ثابت مثل خط و مثل سطح، مثل جسم تعلیمی. خط و سطح و جسم تعلیمی وضعیتشان چگونه است؟ قابلیت انقسام تا بی نهایت را دارند ولی هر بی انقسامشان بالقوّه است، انقسامش بالفعل نیست و اگر انقسامش بالفعل کردیم، آن مقدار از بین می رود و دو مقدار مستقل شکل می گیرد و ربطی به آن مقدار قبلی هم ندارد، هر چه تقسیم کنیم و انقسامها را جدید شکل خواهد گرفت، یعنی امتدادها را جدید شکل می گیرد و ربطی به آن قبلی ندارد، این ذهن است که اینها را به هم دیگر پیوند می زند.

نکته ای را چع به عبارت ((أن فی الحركة)) در اولین سطر فصل پنجم و در اینجا ((فی الحركة)) آمده و در نهایت ~~(فی الحركة)~~ (للمحركة) آمده است. از جهت للمحركة روان تر است ولی اگر علامه (ره) کلمه فی الحركة را در اینجا تعهداً آورده باشند، می توانند به نکته من (حقیقی) اشاره بکنند و آن اینکه، جمله (قد عرفنا أنّ فی الحركة انقساماً لذاتها) ظاهرش تداعی می کند که حرکت منقسم بالذات است ولی در وقت های پیش تر

Subject.

Date.

متوجه می شویم اونی که منقسم بالذات است زمان است و حرکت
 ثانیاً وبالعرض بخاطر انطباق بر زمان منقسم است تا بی نهایت ،
 مثل اینکه متحرک هم به واسطه حرکت و زمان و در نهایت زمان
 تا بی نهایت منقسم است . اونی که اولاً و بالذات انقسام می پذیرد
 همان زمان است که کتم متصل غیر قاتر است ، چنانچه مثلاً در یک
 جسم اونی که اولاً و بالذات انقسام می پذیرد ، کوشش است ، نه خود
 جسم ، اصل آن جسم به او جسم تقسیم معنا ندارد ، جسم به لحاظ مقدار که دارد
 تقسیم پذیر است و در جسم به او جسم تقسیم پذیر معنا ندارد ~~حالا~~
 حال اگر این (فی الحركة) (حق) بیاره شده باشد یعنی خود حرکت
 انقسام بالذات ندارد ولی در حرکت چیزی است که انقسام بالذات ،
 خاصیت آن است و آن هم زمان است .

آیا حرکت مبدأ و منتهی دارد ؟ علامه (ره) فرمایند حرکت به لحاظ جنس
 خودش اگر در نظر بگیریم ، مبدأ و منتهی ندارد ، اما اگر از جنس
 طبیعتی غیر از خودش در نظر بگیریم ، مبدأ و منتهی دارد . بر این
 مثال ، خط که کتم متصل قاتر است ، آیا خط اول و آخر دارد ؟
 می توانیم بگوییم دارد و می توانیم بگوییم ندارد ، چطور دارد ؟ این خطی که
 ما مشاهده می کنیم به دو تا نقطه ختم می شود ، البته این دو تا نقطه از طبیعت
 خط نیست یعنی خودش امتداد ندارد ، پس خط به غیر طبیعت
 خودش پایان می پذیرد (اول و آخر) ، آیا می توانیم یک مقطعی را نشان
 بدهیم که از جنس خط باشد ، از جنس امتداد باشد و بگوییم این اولین
 جزء خط است ؟ امکان پذیر نیست ، چون ما اگر روی هر نقطه ای

فی القوّة والفعال

Subject.

Date.

۳۷

نقطه تسامحی است، روی هر مقطعی از این مقطع خط دست بگذاریم، این قابل انقضا تا بی نهایت است، حتی آن مقطع کوچک کوچک با هم اگر مد نظر قرار بدهیم، قابل انقضا تا بی نهایت است، هیچ وقت نمی توانیم به اولی که از جنس خط باشد برسیم و البته به اولی برسیم که آن نقطه می شود و خارج از خط است.

همین بحث را راجع به زمان و حرکت بیاوریم. زمان و حرکت اول و آخر از جنس خودش ندارد، یعنی ما هر چه بخواهیم تقسیم کنیم همیشه یک چیزی هست که قوه است نسبت بیک چیزی و فعل است نسبت به یک چیزی، هر چه تقسیم کنیم باز همین طور است ^{نی رسیم} آنجا که در همان بسته حرکت و زمان، بتوانیم بگوییم این مقطع اولش است، این قسمت اولش است.

البته از جنس غیر خودش پایان می پذیرد، جنس غیر خودش سکون در مقابل حرکت و آن در مقابل زمان است، یعنی بالاخره این حرکت اول و آخر دارد ولی این اول و آخر را مواظب باشیم که از یک سنخ دیگر است و می گوییم اول و آخر مانعی توانیم اول زمان را بیاوریم، بیاوریم، بیاوریم، اصلاً امکان پذیر نیست، نمی توانیم اول حرکت را بیاوریم، بیاوریم، نه اینکه مانعی توانیم بیاوریم، اصلاً چنین چیزی نیست و محال است، چون به نحو بالقوه این است و ما باید تقسیم کنیم و این تقسیم تا بی نهایت ادامه دارد، حتی آن مقطع آخرش را هم که فکر می کنیم مقطع آخر است و خیلی کوچک است، همان تا بی نهایت قابل انقضا می باشد.

البته حرکت و زمان به لحاظ اینکه بالاخره اول و آخر دارند، سکون و آن است، پس حرکت و زمان به لحاظ جنس خودش اول و آخر ندارد ولی به لحاظ غیر طبیعت خودش پایان می پذیرد. و این جالب است و به در (ما می خورد) در بحث

Subject.

Date.

وجود و ماهیت و وجود به لحاظ جنس خودش بیان ندارد. به لحاظ طبیعت دیگر بیان پذیرد. اصلاً بیان هر چیزی از جنس خود او نیست و اگر حقیقتی بیان پذیر باشد.

نکته: نگاه فیلسوفان در زمان های گذشته این بوده که ما امتدادهایی را که به نحو مشهود می بینیم و این ها واقعیت های امتدادی هستند. حال اگر راجع به خط دغدغه های وجود داشته باشد که آیا ما در عالم خارج خط داریم یا نداریم و ولی بالاخره بحث سطح و جسم تعلیمی مستمم است. یعنی اولاً بحث های که فلاسفه مطرح کرده اند به نحو انتزاعی کاملاً درست است و سر جان خودش است. یعنی اگر خط داشته باشیم و اگر سطح داشته باشیم و اگر جسم تعلیمی داشته باشیم و وضعیتی حتماً به همین نحو است که فلاسفه توضیح داده اند یعنی یک امر بالفعل بسیطی است که هیچ جزئی ندارد و خط اصلاً جزئی ندارد و خط یک امر واحد بسیط است و قابلیت انتساب تا بی نهایت را دارد به نحو انتزاعی و تحلیلی و حرف فلاسفه مستمم و روشن است. بحث این است که واقعیت خارجی به چه نحو است یعنی آیا ما در خارج چنین چیزهایی داریم یا نداریم و حال گمان فلاسفه طبیعی در گذشته این بوده که اگر مثلاً راجع به خط ما دغدغه های داشته باشیم و راجع به سطح و جسم تعلیمی دغدغه ای نداریم و مثلاً یک سنگ را مورد مطالعه قرار می دهند و یک چوب را مورد مطالعه قرار می دهند و امثال این ها و انسان و حیوان و این ها واقعاً دارای امتداد هستند و ما سطح داریم و ما جسم تعلیمی داریم. طبیعتاً این ها را به همین سبک تحلیل می کردند یعنی یک امر واحد بالفعل بسیط غیر مشتمل بر اجزایی

که قابلیت انقضاء تا بی نهایت را دارد. خوب حال مادر فیزیک جدید مثلاً بحث می‌کنیم که این امتدادی که شما می‌بینید، واقعاً امتداد نیست، این متشکل از اجزای مثلاً بسیار ریز است که در کنار هم قرار گرفته‌اند و آنچه که شما الان گمان می‌کنید مثلاً یک سطح است یا یک جسم تعلیمی است یا حقیقی امتدادی است، این گمان شماست و الا به لحاظ واقع اجزای کوچکی است که به گونه‌ای در کنار هم قرار گرفته‌اند.

فیلسوف دو ملاحظه اینجا می‌تواند داشته باشد: ملاحظه اول را اینجا مطرح نمی‌کنیم که ممکن است در همین بحث ها نکته‌هایی را بگوید و حرف‌ها را خوب را اینجا مطرح کند. ولی ملاحظه دوم این است که فیلسوف می‌گوید من کاری به این بحث ندارم، من حرفم این است که به لحاظ انتزاعی و تحلیلی، مقدار یعنی امتداد قطعاً طبیعتی است بسیط که قابلیت انقضاء تا بی نهایت را دارد. نه اینکه بالفعل آن انقضاء داشته باشد. اگر شما می‌گویید این‌هایی که مشهود است اینطور نیست، خوب نباشد، ما نقل کلام می‌کنیم به آنچه که شما به عنوان اجزای ریزتر دارید مطرح می‌کنید. بالاخره شما باید به یک جایی برسید که حقیقی امتدادی باشد، در نهایت باید این واقعیت را قبول کنید یا اینکه نه، باز همین طور می‌گویید به نحو بالفعل، همین الان همین طور اجزای ریز جلوه می‌روند و جلوه می‌روند و ... آیا در نهایت شما به یک واحد امتداد می‌رسید؟ نه اینکه شما آری واقعیت دارد یا ندارد؟ اگر بگویید یک واحد امتداد واقعیت دارد، ما بحث را راجع به همان واحد امتداد مطرح می‌کنیم. اولاً مواظب باشید از بی نهایت از آن واحد، همیشه بی نهایت امتداد نه نحو مشهود درست خواهد شد، نه امتداد هاست مشهود محدود، امکان پذیر نیست. اگر یک واحد از امتداد را ما بپذیریم، ما نمی‌توانیم بگوییم بی نهایت

Subject.

Date.

- از این معناه و ثانیاً مابحت را می آوریم روی همان امتداد بسیار کوچک و آن
 امتداد واقعی و قابلیت انقضا تا بی نهایت را دارد. اگر ما عالم امتداد را
 قبول کنیم، عالم ابعاد را (اگر شما بگویید که همین طور جلو می رود و اصلاً عالم
 امتداد نمی تواند درست بشود و همین امتداد میشود اصلاً نمی تواند شکل بگیرد و
 بالاخره شما واحد امتداد را می پذیرید یا نه. اگر واحد امتداد را نپذیرید، شکل
 گیری امتدادها می میشود محال است. اگر واحد امتداد را بپذیرید، یعنی
 حرف حکما را پذیرفته اید که حقیقتی واحد که قابل انقضا تا بی نهایت است ولی
 الان به نحو بالفعل یک امر واحد است و چنین چیزی قطعاً به نحو محدود
 می تواند امتدادها می شود محدود را سامان بدهد. البته اگر امتدادها می شود
 بگوئیم که ما این مقدار مشاهده می کنیم و الا خودش بی نهایت است و می تواند
 از امتدادها کوچک بسیار بی نهایت هم درست بشود ولی قطعاً باید
 حرف فلاسفه را به عنوان پدید می آید. امتداد پذیریم حال اگر ما پدید می آید
 را قبول کردیم باز مبحث را همانجا می بریم و می گوئیم این یک امر واحد است که
 به نحو بالفعل و بسیط اصلاً اجزای ندارد و قابلیت انقضا به اجزای را دارد. حال
 اگر ما بخوایم اول و آخرش را نشان بدهیم، اول و آخر این امر را نشان
 بدهیم یعنی ما دنبال اجزای می گردیم، یعنی می خواهیم آن انقضا بالقوه را
 بالفعل کنیم. هیچ وقت ما موفق نمی شویم که یک نکته از آن را نشان
 بدهیم که این اول امتداد باشد، به معنی که تقسیم اول و آخر یعنی می خواهیم برویم
 دنبال اجزایش. فیلسوف می گوید شما هرگز به نحو بالفعل به چیزی اولی که چیزی باشد
 و بعد از اجتماعش نخواهد این کل درست بشود و امکان ندارد ما به آن دست
 پیدا کنیم، یعنی هر چه برویم باز هم قابل تقسیم است. اما معنای این سخن
 این نیست که این امتداد متناهی نیست و اول و آخر ندارد. اول و
 آخر دارد اما نه از طبیعت خودش و پایان طبیعت خودش یعنی پایان امتداد

اول و آخر امتداد یا مثلاً محدود هاست امتداد به حساب نمی آید.

جناب صدر (ره) از این بحث در جاهای دیگر هم استفاده کرده اند مثلاً در بحث

الهیات بالعنی الاخص و این مسأله مطرح شده که طبیعت وجود بهاهی

طبیعت وجود محدود (شد فمش) به معنایست مگر به خلاف طبیعت وجود

یعنی اگر جایی وجود محدود مشاهده کردیم این خاصیت اهل طبیعت وجود

نیست و باید محدود وجود داشته باشد. لذا ایشان از این مطلب استفاده

کرده اند که هر وجود محدود قطعاً معلول است و اگر وجود بهاهو وجود

خودش باشد و یک حادثی بالاسرش نباشد، امکان محدودیت بر آن وجود

ندارد و هانجا مثال این خط و سه زده اند. خط به حسب طبیعت خودش

نمی تواند محدود باشد یعنی نمی تواند اول و آخر داشته باشد. به حسب طبیعت

غیر خودش است که اول و آخر می تواند بپذیرد. عین همین بحث را جعبه

حرکت مطرح است.

در هر صورت ما وقتی که حرکت و زمان و متحرک. اینها از یک جهت

یک واقعیت هستند، یعنی یک واقعیت داریم شیء و متحرک،

حرکت و زمان. اینها مثل حرکت و زمان، بر اساس آنچه جناب

صدر (ره) گویند یک حقیقت تحلیلی انتزاعی از حقیقت متحرک

است. صدر الهیاتین (ره) در بحث حرکت معتقدند که اشیاء هاست

دارای بُعد دیگر با عنوان بُعد و امتداد زمانی هستند به لحاظ بحث

حرکت. حال بسگی دارد که آنچه که متحرک است چیست، یک عرض

است و یک جوهر است. مثلاً اگر در ارتباط با جوهر جسم اگر این

حرف گفته شود. جناب صدر (ره) معتقدند که این جسم علاوه بر اینکه طول و

عرض دارد و عمق دارد، یک گشش زمانی دارد یعنی مثلاً نقطه ای

Subject.

Date.

شکل می گیرد و مراحل کمالش را طی می کند تا تبدیل به انسان کامل می شود و از آن طرف هم مراحل را طی می کند تا به ازل می رسد و بعد هم فرضاً این فضا تکرار می شود جناب صدرا (ره) می گویند این انسان و افزون بر طول و عرض و عمق و دارای یک کشش زمانی است یعنی اگر ما طول و عرض و عمقش را متر می کنیم یک متر هم باید بنزیم تا کشش زمانی اش را اندازه بگیریم و بگوئیم سی سال کشش زمانی دارد و واقعاً این قدش است یعنی ما فرضاً از سی سال قبل شروع شدیم تا مثلاً صد سال بعد ادامه پیدا خواهیم کرد. جناب صدرا (ره) می گویند این زید و این عمرو این است یعنی فقط طول و عرض و عمقش را نبینیم یک امتداد هم در پیستر زمان دارد. لذا وقتی ما مثلاً بحث حرکت و زمان و متحرک را که می گوئیم فقط غرق در زمان نشویم و فقط غرق در حرکت نشویم این یک واقعیت واحدی است که به نحو تحلیل عقلی این نکته ها از آن درج آید.

نکته ۵ ما وقتی بحث آغاز و پایان حرکت را مطرح می کنیم و راجع به آغاز یک بحث است و حال می خواهیم راجع به پایان را عرض کنیم این بحث اینجا مطرح نشده است ما همیشه دو جور پایان حرکت داریم: یک پایان نا ایستا داریم و یک پایان ایستا. ما به نحو متعارف وقتی بحث می کنیم همیشه از پایان ایستا حرف می زنیم یعنی مبدأ و منتها این حرکت یک واحد است و اولش ایستا است و آخرش ایستا است که به سکون منتهی می شود یعنی اولش سکون است و آخرش سکون است اینجا ما یک پدیده ای داریم غیر از سکون و این سکون هم نه حرکت است یعنی عدم الحركة و ما سکون می گوئیم مثل اینکه زمان که در همین پیستر است و عدم زمان را



Subject.

Date.

آن موجودیم . البته این ها جزء تعالیم علم و ملک هستند . ما چیزهایی داریم که نه ساکن است و نه متحرک ، نه آنی است و نه زمانی ، آن هایی که ما فوق عالم ماده هستند نه آنی هستند و نه زمانی ، نه دفعی الوجود هستند و نه تدریجی الوجود ، نه متحرک است و نه ساکن ، بلکه ثابت است . در ارتباط با حق تعالی و مجردات ، تعبیر به ثابت و کنیم و نه تعبیر به ساکن ، ساکن در بستر حرکت معنا دارد ، در بستر متحرک معنا دارد . در این قالب ما می توانیم این را بفهمیم .

گاهی

در هر صورت ما وقتی مسئله بیان حرکت را مطرح می کنیم ، بیان استاء اول و آخر ، کل این مجموعه را جناب صدرا (ره) حرکت می دانند . کل این مجموعه دو چهره این است ، فعلی و قوه ای است ، همیشه هم منظور این است . نه اینکه بتوانیم فعل ها را از هم جدا کنیم و قوه ها را از هم جدا کنیم ، یک پارچه است ، یک پارچه فعلیت ، قوه ای است . حال این مجموعه را جناب صدرا مورد مطالعه و بررسی قرار می دهند .

گاهی هم منظور ما از بیان ، بیان نالاستا است . بیان نالاستا همیشه نوبت حرکت است . یعنی مثلاً الان وقتی حرکت دارد انجام می گیرد ، به محض اینکه از آن نقطه در ابتدایش ، به آن معنایی که ممکن است ابتدا لحاظ بشود ، حرکت که آغاز می شود ، ما همیشه از یک جهت در بیان حرکت قرار داریم ولی این بیان نالاستا نیست  بیان نالاستا است که قوه ای بعدی را دارد و بیشتر سر جزئی متصل به خودش دارد . نه جزئی بالفعلی که  مثل یک ذره ای به آن بچسبد ، بلکه یک واحد منصرف است . ما همیشه با بیان نالاستا رو برو هستیم . هر حرکتی مثلاً دست که حرکت می کند ، اگر حرکت جوهری جناب صدرا (ره) را قبول کنیم که کل عالم در حال

Subject.

Date.

حرکت چوهرین است و همه جا و مثلاً در حرکت یک سبب از سبب به زردی
حرکت ها که فقط منحصر در حرکت اینی که نیست و انواع حرکت ها
ما داریم . در همه ~~محل~~ حرکت و قبل از اینکه بیاوریم استایرسد و ما
همیشه بیاوریم نالیستا داریم یعنی همیشه تبه حرکت داریم که همین طور جلوه آید
و این واقعیت متحرک همیشه در این تبه حرکت است که منتها نه تبه
ایستا که با عنوان بطلان حرکت باشد و ما اگر نخواهیم حرکت را تصویر
کنیم و اشیا در حرکت را تصویر کنیم باید این بیاوریم نالیستا را تصویر
داشته باشیم . این همان به معنای این است که ما هیچ وقت نمی توانیم این
را تجزیه کنیم و جزو بیاوریم اشیا را متوجه بشویم .
به تعبیر دیگر مایک آن ثابت داریم و یک آن سوال (ثابت که می گوئیم به
معنای آن ثابتی که تازه بخش گذشته نیست) منتها آن ثابت به هانی
است که تبه حرکت و می شود بیاوریم حرکت و یعنی حرکت ها آشد ولی گاه
آن سوال داریم و آن همیشه طرف زمان است و یعنی تبه زمان را
ما آن می گوئیم و منتها این تبه زمان دو جور است : یک وقتی این تبه
زمان ادامه دارد یعنی تبه بعدی و تبه بعدی و متصل به هم و نه تکه تکه ها
افزایش یافته بر هر دیگر و آن پیش رونده و بیاوریم پیش رونده . در
همین فضا است که این سیفا و طرح حرکت متوسطی را می دهد و جناب
صدرا (ره) طرح حرکت قطعی را می دهد یعنی تمام نگاه راجع به این
است که این بیاوریم ما چطور تلقی می کنیم و این آن را ما چطور تلقی
می کنیم . در این بستر اگر ما نخواهیم معنا کنیم و ابتدا چیست ؟ انتها چیست ؟
از یک منظر ابتدا و انتها دارد و از یک منظر ابتدا و انتها ندارد . این هم
که می گوئیم ابتدا و انتها ندارد مواظب باشیم که ~~کلی~~ گاه ما ~~انتها~~ نالیستا را

لما ظفر کنیم و این یک حرف است... گاه هم بحث ما این است که بیا این نذاریم
لما ظفر جزو خود حرکت و زمان

☆ الفصل السادس (۶) فی موضوع الحركة وهو المتحرك الذي يتلبس بها ☆

خلفی حرف راجع به متحرک است و خصوصاً با طرح حرکت جوهری صدر المتألمین
راجع به متحرک و خلفی مسأله مطرح شده است. یک مقدار آنجه که در بدایه
آفده است در اینجا رنگ و بوی مشابهی اش غلبه دارد.

موضوع حرکت یا متحرک چه طور باید تصور کنیم؟! علامه (ره)

در اینجا ما به برهان گردانند به آنچه که به عنوان نوعی تعریف از حرکت شروع کردیم.

برای تعریف از حرکت گفتیم که خروجی شیء من القوّة الی الفعل تدریجاً

پس معلوم شد که در بستر حرکت ما یک فضای بالقوّه داریم و یک فضای

بالفعل داریم. البته بالقوّه و بالفعل هاست تو در تو و غیر انفصالی.

این بالقوّه و بالفعل که در متن مسأله حرکت مطرح است چنانچه قبلاً

گذشت، ما وقتی مرحله قوّه را مورد مطالعه قرار می دهیم، معلوم می شود

قوّه از آن جهت که قوّه است نیازمند به یک موضوع است و نیازمند به

یک جوهری است که این قوّه قائم به آن باشد مطابق مطالعات

قبلی این جوهر ماده تلقی کردیم یعنی ماده محل استقرار حالت بالقوّه از

یک شیء است. مادر همین بحث الان آراء آراء از تعریف حرکت به

موضوع حرکت و محل حرکت به معنی شیء و متحرک داریم و رسم.

یک سر حرکت حالت بالقوّه است، حالت بالقوّه ای حالت عرضی است

Subject.

Date.

نیاز به یک جوهر دارد که قائم بر آن باشد، آن جوهری که قائم بر آن است به حسب بحث هار قبلی که مطرح کردیم، حتماً باید همان ماده باشد، ماده من اولی که البته ماده من اولی هم خودش (نمی) تواند مستقلاً در عالم پیدا بشود (قطعاً) باید فعلیتی همراه است، ولی در هر صورت (اونی) که پایگاه و موضوع این قوه است، همین ماده است. بعد بر اساس تفسیر تدریجی، همانی که بالقوه بود بالفعل می شود، توجه داشته باشیم که این تفسیر تدریجی که می گوئیم، بالفعل شدن ها، منسوخ با بالقوه ها است. به وقتی ما بالقوه و بالفعل در نظر می گیریم، اول و آخر را لحاظ می کنیم و می گوئیم، به وقتی در همین وسط ها داریم این حرف را می زنیم در هر صورت باید این نکته را توجه داشته باشیم، همین است که حالت بالقوه دارد بر اساس تفسیر و تحول تدریجی، فعلیت آنچه را که قبلاً قوه بود در آن متحقق می شود یعنی آن امری که پیش تر این قوه را در برداشت و موضوع این قوه بود، الان موضوع فعلیتش شده، قوه اش از بین می رود و فعلیتش می ماند یعنی این قوه که تا مراحل قبل متحد بود، با حالت بالقوه این شیء، الان متحد شده است با حالت بالفعل این شیء، مطابق این توضیح که الان علامه (ره) هم تلاش می کنند هم یک استدلالی در دانش وجود داشته باشد، هم یک نوع محترقی، موضوع باشد، آن شیء این که حالت هار متفاوت بالقوه و بالفعل را می پذیرد، ما به آن موضوع حرکت می گوئیم، یعنی همانی که با عنوان متحرک نامیده می شود یعنی همانی که حرکت با عنوان وصف او تلقی می شود و تحت آن به حساب می آید.

گاه ما آن بالقوه و بالفعلی که لحاظ می کنیم، در حیطه صور جوهری است و گاه در حیطه اعراض است. مثلاً آن بالقوه و بالفعل

فی القوۃ والفعل

۴۷

Subject.

Date.

گاهی بالقوه من صورت هوایی و بالفعل صورت هوایی است و گاهی
بالقوه سفید من و بالفعل سفید است. اگر وضعیتی نخست باشد و
موضوع حرکت ماده من اولی است یعنی اگر خود صورت های جوهری
دارند تغییر می کنند. موضوع حرکت ماده من اولی است (حال یک توضیحی هم
فرا جمله اینجا وجود دارد) ولی اگر آن بالقوه و بالفعل در حیطه اعراض است
ما موضوع حرکت یعنی متحرک را ماده من ثانیه بگیریم ولی باز هم ماده من
ثانیه به لحاظ ماده من اولی این موضوعیت را سامان می دهد. موضوع
حقیقی حرکت ماده من اولی است یعنی اونی که متحرک است و
متحرک یعنی حالت حرکت و تغییر و تحوّل در آن انجام گیرد. نه اینکه
خودش متحوّل باشد. متحرک متحوّل در این مسأله است و متحوّل در
زنگ است و متحوّل در صورت است و متحوّل در هر چیز دیگر است.
یکی بر اساس حرکت جوهری توضیح دادیم و یکی هم بر اساس حرکت در اعراض
این تبیین را ارائه کردیم.

بعد از این بحث و علامه (ره) دو نکته هم اضافه می کنند. یک نکته اش
این است که موضوع باید ثابت باشد. یک گنگنار هم در فلسفه راه افتاده
است که آیا موضوع می تواند ثابت باشد یا موضوع هم می تواند متحوّل باشد؟
در فلسفه صدرایی چه اتفاق می افتد؟! به نحو بسیار شایع و غالب در فلسفه ها
گفته می شود که موضوع باید ثابت باشد. چون اگر ثابت نباشد این وضعیتی
قوه ای و فعلی که داریم اگر در وضعیتی قوه ای و یک چیزی موضوع
این حالت بالقوه ای باشد و در وضعیتی بالفعلی یک چیز دیگر موضوعش
باشد. دو چیز مختلف است و اصلاً حرکت اتفاق نیفتاده است و تغییر
اصلاً معنا ندارد. (و چیز متعدّد هستند و تغییر دفعی است و کون و فساد

Subject.

Date.

است و حرکت بی معناست. پس باید موضوع واحد باشد تا حرکت
معنا داشته باشد. تا یک واقعیت واحد تدریجی معنا داشته باشد.

نکته دوم که علامه (ره) فرمایند: به حسب توضیحاتی که داده شده

معلوم می شود متحرک یعنی موضوع حرکت یک واقعیت بالقوه ای بالفعلی

باید باشد. نمی شود که بالفعل محض باشد. اگر موجودی را دیدیم که بالفعل

محض است، نمی تواند موضوع حرکت یعنی متحرک قرار بگیرد. لذا

اگر ما موجوداتی را تصویر کنیم که این ها فعلیت محض اند مثلاً خود

خدای متعال، یا اگر غیر باری تعالی موجودات مجرد تا آن دیگر هم فرض

بشود، این ها به لحاظ اینکه فعلیت محض هستند، اینطور نیست که

ویژگی هایشان، حال چه ویژگی های جوهری و چه ویژگی های عرضی،

حالت بالقوه ای و بالفعلی داشته باشد، لذا این دست از موجودات

موضوع حرکت قرار نمی گیرند یعنی متحرک نخواهند بود.

چنانچه از آن سو اگر موجودی تلقی بشود که قوه محض باشد و

هیچ گونه فعلیتی نداشته باشد، طبیعتاً چنین چیزی را هم ما نمی توانیم موضوع

حرکت قرار بدهیم و متحرک بدانیم. اگر یک چیزی قوه محض صرف باشد

و حتی در قوه بودن هم فعلیت نداشته باشد، نمی تواند متحرک قرار

بگیرد چون چنین چیزی اصلاً وجود ندارد و معدوم است و اصلاً واقعیت

ندارد.

پس بنابر این موضوع حرکت همیشه باید از یک جنبه قوه و از یک جنبه

بالفعل باشد. مثلاً ماده اولی می تواند موضوع حرکت باشد چون از یک

جنبه قوه است و قابلیت پذیرش اشیا فراوانی را دارد و از یک جنبه

بالفعل است و قابلیت پذیرش اشیا فراوانی را دارد و از یک جنبه

Page No.

فعلیت است ، در قوه بودن فعلیت است .

و همچنین ماده می ثانیه هم می تواند موضوع حرکت و متحرک قرار بگیرد .

ماده می ثانیه مثل جسم مثلاً ، جسم می تواند موضوع حرکت باشد و متحرک

باشد چون از منظر های بالقوه است مثلاً داشتن صورت های بعدی ،

داشتن برخی از اعراض ، از این جنبه ها قابلیت و قوه است .

و از جنبه ای که خودش ماده می اولایی و صورت جسمیه ای و برخی از

صورت نوعیه را دارا هست ، از این جنبه ها فعلیت است .

پس بنابراین این دست از موجودات می توانند موضوع حرکت یعنی

متحرک قرار بگیرند .

- توضیح قسمت (۴) در ص ۱۵۶ کتاب و انتهای همین فصل : این چیزی

که علامه (ره) مطرح کردند خیلی جالب نیست . یعنی بی بایست موجودی را

مثال بنیم به لحاظ اینکه دو حالت قوه و مقابله فعلیت در او معنا ندارد ،

حرکت در آنجا جاری نیست . نه اینکه فضایی را مطرح کنیم که اصلاً موجودیت

ندارد یعنی جنبه بی بالفعل ندارد چون اصلاً موجودیت ندارد یعنی بحث

ما بالفعل در مقابل بالقوه است ، نه فعلیت مطلق . لذا نباید علی القاعده

این بحث را مطرح کنیم . مثلاً اگر خواهیم چیزی مناسب اینجا مطرح کنیم ،

باید همان مراحل پیش از حرکت را که هنوز هیچ فعلیتی از منظر آن حرکت

شکل نگرفته ، آن را در نظر بگیریم ، سکون است و هنوز اتفاق نیفتاده

است . از آن منظر شیء متحرک نیست و موضوع حرکت نیست ،

هر چند می تواند بالقوه در آن حرکت مطرح بشود یعنی این بحثی که علامه (ره)

مطرح کردند ، این بحث خارج از بحث موجودیت است به طور کل .

Subject.

Date.

☆ الفصل السابع - فی فاعل الحركة وهو المحرك ☆

در اینکه حرکت فاعل می‌خواهد اصلاً یعنی وجود ندارد و ایشان هم الان یعنی
 مطرح نگرده اند اصلاً. خیلی واضح است که هر پدیده‌ای که شکل می‌گیرد نیاز به
 علت دارد. علت حرکت را محرک می‌گویند، فاعل حرکت می‌گویند،
 این به حسب قواعدی که در علت و معلول گذرانیم، چیز واضح و مسلمی
 است، لذا بحث نمی‌کنیم که حرکت محرک می‌خواهد. وقتی علامه (ره) وارد
 فصل می‌شوند دو نکته را جمع به ~~فعل~~ فاعل حرکت و محرک ارائه می‌کنند، نه
 اینکه را جمع به اصل فاعل حرکت بحث بکنند.

آن دو نکته: نکته نخست این است که محرک حتماً غیر از متحرک
 است یعنی فاعل حرکت حتماً غیر از قابل حرکت است. نمی‌شود محرک
 و متحرک یک چیز باشند حقیقتاً. نمی‌شود یک چیز هم فاعل حرکت باشد
 و هم قابل حرکت باشد، بخاطر نکته‌هایی که در مسأله‌ی علتی پشت سر
 گذاشته شده است و آن این است که فاعل یک چیز واجد آن است و
 فاعل آن است ولی قابل یک چیز فاقد آن چیز است و قابل
 آن است.

محرک یعنی فاعل حرکت و متحرک یعنی قابل حرکت، چیزی
 که حرکت را به خودش می‌گیرد. حال اگر یک چیزی بخواهد هم فاعل حرکت
 باشد و هم قابل حرکت باشد، فاعل حرکت بودن، اقتضایش بر اساس
 قواعد علیتی این است که باید واجد این کمالات باشد تا فاعل آن باشد
 از باب قاعده‌ی مطلقه‌ی شیء، نمی‌تواند فاقد آن باشد، اگر محرک است
 پس باید کمالات حرکت را ~~دارد~~ دارد ایجادش می‌کند داشته باشد.

این

Subject.

Date.

منظور ما این نیست که دقیقاً به نحو حرکتی داشته باشد ولی بالاخره اون را
 که بستر حرکت را فراهم می‌کند آن را باید داشته باشد تا اعطایش کند. این
 می‌شود فاعل حرکت. داستان فاعل حرکت این است.
 اما قابل حرکت چگونه؟ قابل حرکت یعنی این که در باب حرکت
 مطرح است. آن را ندارد و دارد می‌پذیرد.

اگر ما راجع به قابل حرکت و فاعل حرکت چنین مسأله‌ای را داریم، باید به این نکته
 هم توجه داشته باشیم که نمی‌شود یک چیز هم فاعل حرکت و هم قابل حرکت
 باشد، چون معنایش این می‌شود که هم واحد ~~کمال~~ کالات حرکت باید
 باشد تا فاعل باشد و هم فاقد کالات حرکت باشد تا قابل آن باشد.
 لذا اگر چیزی بخواد هم محرک باشد و هم متحرک باشد از جهت واحد.
 این منجر به اجتماع وجدان و فقدان می‌شود و این اجتماع تقیضی است.
 پس بناب این اولین مطلبی که باید بدان توجه داشته باشیم این است که محرک
 غیر از متحرک است.

خب چرا می‌گوییم از یک جهت؟ بخاطر اینکه ممکن است یک شیء ای در این
 چند مرتبه باشد. یک مرتبه از آن محرک است و یک مرتبه از آن متحرک
 این ایراد ندارد. منظور ما دقیقاً یک چیز که به لحاظ همین یک چیز خواهد هم
 محرک باشد و هم متحرک باشد است که چنین چیزی امکان پذیر نیست.
 مثلاً الان که ما حرکت می‌کنیم باید توجه داشته باشیم که بدن ما اینطور نیست
 که هم محرک باشد و هم متحرک، حیث محرکیت و حیث
 متحرکیتش متفاوت است که در چندین مرتبه می‌شود این را بیان
 کرد. این اولین حکمی است که راجع به فاعل حرکت مطرح می‌شود.

Subject.

Date.

آنچه تا به اینجا پیاپی کرده ایم راجع به کمال اول بود یعنی راجع به خود حرکت و آنچه الان
 می خواهیم مطرح کنیم که مشابه همان استلال قبلی است (در جهت کمال ثانی)
 است یعنی حرکت کمال اول است و آن غایتی که می خواهیم به آن
 برسیم که همان نهایت حرکت باشد و آن کمال ثانی است (نهایت حرکت با
 یک سری ظرایف چون قبلاً هم این بحث ها را راجع به علت غائی داشتیم که آیا
 منتزعی الیه الحركة را غایت می گوئیم؟ یا اینکه چیز دیگری در کنار آن هست و آن
 چیست؟) به حسب فاعل ها متفاوت خواهد بود. حال کارن به این ها نداریم
 در هر صورت ما یک کمال اول داریم و یک کمال ثانی و آنچه در ابتدای فصل پیاپی
 کرده ایم راجع به کمال اول بود و الان می خواهد عبارت را ببرد به طرف کمال ثانی و
 محرک هانی است که کمال ثانی را برساند و محرک ایجاد می کند چنانچه کمال اول
 را هم ایجاد می کند. اگر کمال ثانی را در نظر داشته باشیم و خیلی واضح و روشن است
 (حال چرا این را مطرح کرده اند. با اینکه در همان ساختار قسم اول (اول فصل) هم می تواند
 بگنجد و این هم قابل توجه است چون ما مثلاً می گوئیم حرکت خروج شیء از
 بالقوه است به طرف بالفعل و معمولاً و به طور متعارف معادس و بالقوه و بالفعل
 آن بالفعل را همان کمال ثانی در نظر می گیریم.) حال اگر قرار باشد محرک
 همان و محرک باشد یعنی یک چیز باید فاعل کمال ثانی باشد و همان چیز باید
 قابل کمال ثانی باشد. حال ولو اینکه ما یک چیزهای راجع به کمال اول بگوئیم و دیگر
 کمال ثانی را که خود شیء ندارد که می خواهد به آن برسد و اینکه واضح و روشن است
 کمال ثانی را شیء ندارد و می خواهد به آن برسد. آیا محرک که در نهایت
 آن کمال ثانی را ایجاد می کند و همان محرک باشد که کمال ثانی در آن بالقوه است
 و می خواهد بالفعل شود؟ همان قبل است منتزعی راجع به کمال ثانی پیاپی کرده اند
 مختار قضیه و با آن بحث قبلی هیچ تفاوتی ندارد.

Subject.

Date.

اما حکم دوّمی که مطرح می شود وزمینہ را برین فصل بعدی فاعل می کند و فی حدّ نفسه

یک بحث بسیار مهم و از جهات بسیار هم مشکل است و تاریخ گسترده آن هم

در فلسفه پیدا کرده است و این حکم است در ارتباط با محرک و در ارتباط با

فاعل حرکت و محرک و آن این است که طبیعتاً مثل موارد دیگر

یعنی بحث هایی که ما در علّیت داریم یک علت قریب شیء داریم و یک

علت بعید شیء داریم و ما در بحث علت و معلول این مسأله را گذرانیم که

علت دو قسم است علت قریب داریم و علت بعید داریم مثلاً فرض

کنیم علت بعید (بر اساس نگاه مشایی) علت بعید اشیاء باری تعالی است

و علت قریبشان مثلاً آن صورتی که این اثر دارد از او صادر می شود و این می شود

علت قریبش یا یک خورده مثلاً بالاتر

حال ما بحث را می بریم روی همین حرکت و ما الان راجع به فاعل حرکت داریم

بحث می کنیم یعنی راجع به علت حرکت داریم بحث می کنیم یعنی راجع به

محرک داریم بحث می کنیم این محرک می تواند محرک بعید باشد مثلاً

محرک اول که همان باری تعالی است و می توانیم به عنوان فاعل قریب

حرکت در نظر بگیریم یعنی اونی که مباشرتاً حرکت را ایجاد می کند و الان

آقایان حکما می خواهند توضیح بدهند که آن فاعل مباشر حرکت یعنی محرک مباشر

مثل خود متحرک و حرکت که حقیقت تدریجی است و آن هم باید

تدریجی باشد چون اگر حقیقتی تدریجی نباشد و ثابت باشد و معنایش

این می شود که حرکتی ایجاد نشود چون حرکت واقعیتی تدریجی است و

واقعیت انصرافی و تجلّی است اگر یک امر ثابت داشته باشیم و

چطورین از این امر ثابت واقعیت تدریجی است اصلاً قابل انطباق بر

همدیگر نیستند مثلاً بسته حرکت و یک جزء الان دارد و آن جزء از بین می رود

Subject.

Date.

و جزو بعدی می آید، آن جزو ازین می رود و جزو بعدی می آید. اگر یک امر ثابت داشته باشیم، چطور می شود اجزای تجزیه - تفسیر می باشد به این امر ثابت، انتساب بدهیم؟ پس این امری که علت مباشر است مهم می باشد قشنگ منطبق بر حرکت باشد؛ جزئی از او، علت جزئی از او، جزو بعدی از آن، علت جزو بعدی از آن. همین طور باید پیش برود.

پس بنابراین اگر فاعل مباشر حرکت را در نظر بگیریم، فاعل مباشر باید خودش هم متحرک باشد.

اینجا سوالی پیش می آید که جوابش. و خود سوال همان محتوای فصل بعد است.

★ الفصل الثامن - فی ارتباط التخییر بالتایب ★

تا این حرف را مطرح کردیم (آنچه در حکم دوم از فصل قبل آمد) و در جا در ذهن سوال شکل می گیرد که اگر اینطور است که فاعل مباشر متحرک و حرکت خودش هم باید متحرک باشد و تخییر و سیلان باشد، در این صورت یک فاعل قبل هم داریم که آن هم مباشر است پس آن هم سیلان باید باشد و... و بر این اساس هم یک فاعل مباشر سیلان باید باشد و بر این قبلی هم همینطور الی آخره. در اینجا سه حالت به وجود می آید: یکی اینکه تسلسل می شود همین طور برویم تا آخر، و یکی اینکه دور پیش می آید اگر بگویم که مثلاً فاعل مباشر آن قبلی است، دور می شود حال چه دور صریح می شود و چه دور ضمیر و یک حالت سوم هم هست که مادر نهایت (تسلسل) نشود و دور نشود) به خدا برسیم و ولی خدا می تواند متحرک بداندیم و بگوئیم که او نیز متحرک است و

Subject.

Date.

تغییر چیزها هم متحرک هستند و همه چیز در حال تغییر و تبدل است و
 بالاخره یکی از این سه فرض پیش و آید و چون همین این سه فرض باطل
 است پس مقدم باطل است یعنی فاعل مباشر حرکت و لازم نیست که
 خودش متحرک و متجدد باشد. حال یک مشکل دیگر پیش و آید و آن هم
 اصل استدلالی است که براس حکم دوم فصل قبیل بیان شد؛ اگر فاعل مباشر
 حرکت بخواد امر ثابتی باشد چطور حرکت تولید کند؟ اجزاء حرکت یعنی هست
 و بعضی نیست و بعضی هست و بعضی نیست و اینطور نیست است
 اجزاء حرکت و اگر فاعل مباشر ثابت باشد چطور میتواند یک وضعیت
 تغییر ایجاد کند. اینجا است که در واقع یکی از نقطه عطف هان فلسفه
 اتفاق افتد و کشمکش هان تاریخی شکل میگیرد.

نکته: عالم تغیرات نمی تواند در (رون خودش) سیستم علیت تمام کند،
 اگر ما تغایر را ببریم در محدود (در مبدأ اول و مثلاً اگر کسی بگوید که چه اشکالی
 دارد و آنچه هم متغیر باشد؟! اگر این باشد، مبدأ اول نمی تواند به عنوان مبدأ
 هستی و مبدأ غیر تلقی بشود، مبدأ غیر باید نقطه ثبات باشد.
 بعضی هستی باید نقطه ثبات باشد، اگر آن را متغیر در نظر بگیریم،
 نمی تواند تأمین کننده تمام مراحل بعدی باشد.

این هم نکته جالبی است که این منجر می شود به اینکه هر جا تغییر
 هست ما نمی توانیم نظام علی و معلولی را طوری تمام کنیم که احتیاج به
 علیت تمام شده باشد، همین کاری که در فضا هان و معارف و دانشگاه
 که مطرح است همین کاری کنند؟ می گویند علیت همینجا تمام شده است
 و ما هیچ نیازی به وجودات ثابت ماوراء عالم متغیرها نداریم. البته آن ما

Subject.

Date.

که در همین فضا ز رنگ تر هستند، این ها تلاش کرده اند که ثبات و تغییر را در همین عالم ماده توضیح بدهند و بخشی ثبات و بخشی تغییر، تلاش کرده اند که بتوانند توضیح بدهند ولی همین ها در جاهای دیگر دچار مشکل می شوند.

— جواب اشکال: این جواب ما را به همان بحث ارتباط متغیر با ثبات می رساند. اینکه الان داریم مطرح می کنیم، اصلش در واقع خیلی هم محکم است به لحاظ مبانی حکمت صدرایی ولی ممکن است در اطرافش اشکالاتی را تولید بکند. مثلاً یکی از اشکالاتی که تولید می شود این است که چه اشکالی دارد ما همین بحث را در خود حیطه حرکت عرض تمام کنیم؟! یعنی همین جوابی که داده می شود در آن نوبت اول بدیم. الان بالاخره می خواهیم کاری کنیم که متغیر با ثبات ارتباط برقرار کند و خوب همان مرحله اول، همین کار را کنیم که قضیه تمام بشود. چرا این کار صورت نمی گیرد و این داستان که الان گفته می شود، طرح می شود؟! این بستگی دارد به بحث هایی که ما در حرکت در اعراض مطرح می کنیم.

حال اصل قضیه و جواب این است که ما وقتی که یک امر متغیر و متجدد را در نظر گرفتیم و فاعل مباشرش چنانچه که گفتیم باید خودش هم متغیر و متجدد باشد و انقدر این مسیر باید طی بشود، حال نمی دانیم (و مرحله است که سه مرحله است، چند مرحله است، به این ها کار نداریم، انقدر این مسیر باید طی بشود تا برسیم به چیزی که ثباتش در عین تغییر است، اصلاً ثباتش در تغییرش است، تغییرش همان وجه ثباتش است، این در فلسفه صدرایی، کجا اتفاق می افتد؟! در جوهر جسم

Subject.

Date.

اتّفاق) من افتد، در جوهر عالم ماده اتّفاق من افتد، در جوهر جسمانی
عالم ماده اتّفاق من افتد، تمام حرکت های رو بنایی، همین است که گفته شد، یک
حرکتی که ما داریم باید فاعل مباشرش هم متحرک باشد، آن هم باید متحرک باشد
ولی این حرکت ها در نهایت به یک ~~بالاتر~~ بالاتری، به یک حقیقت
ذاتی من باید منجر بشود که این حقیقت ذاتی در دل خودش، به حسب
ذات خودش تجرّد و تغیر داشته باشد که جعل او، جعل تجرّد باشد
نه اینکه جعل آن یک چیز و فاعلیت نسبت به آن یک چیز (فاعلیت
حرکت یک چیز دیگر باشد، یعنی حرکت ~~فعلی~~ فاعلی دیگر غیر از فاعل
این ذات نباید داشته باشد.

وقتی رسیدیم به چنین جوهر متغیر به حسب ذاتی، ارتباط متغیر با
ثابت از اینجا درست می شود یعنی ~~یک امر ثابتی~~ ^{می شود} بالاسرش باشد
که این امر ثابت چه ایجاد می کند؟! این جوهر متجّد را ایجاد می کند، جوهر
متجّد را که ایجاد کرد، ذاتش تغیر است یعنی در نهایت باید برگردیم به
ذات تغیر، اگر به ذات تغیر برگردیم، جعل این ذات ها ناو
جعل تغیر هم ها ناو. این چیز است که در فلسفه صدرایان دست یافته
شده است. ولی در فلسفه های پیش از صدرایان، بر این نکته ربط
حادث به قدیم تبیین بشود، به سیرای حرکت دائمی افلاک می رفتند.
می خواستند بگویند که حرکت دائمی افلاک ثابت است و ازلی و ابدی
است و آن علل مفارق که ثابت است این حرکت ثابت
ازلی و ابدی را ایجاد می کند و آن وقت این حرکت افلاک است که
تمام تغیرهای ~~تغیر~~ زیر مجموعه با سامان می دهد. در اشعار و
ادبیات و این ها نگاه کنیم در این قضایست که تمام آنچه که در

Subject.

Date.

این زیر مجموعه حرکت بذات در عالم حرکت (دور و دائی) افلاک است
 و ربط ثابت به متغیر به این متغیر دائی (حک و فصل) منتهی شده است.
 بر اساس فلسفه صدری در فضایی حرکت جوهری اصل عالم ماده تبیین
 شده است یعنی یک ذات متغیر و متجدد در ایجاد می شود که این در
 اصل تغیرش ثابت دارد و ارتباط متغیر با ثابت از ناحیه این
 ثابت تأمین خواهد شد.
 پس پاسخی که از سوی حکمت صدری ارائه شده است این است که
 ما هر جا حقیقت تدریجی یافتیم، این حقیقت تدریجی می بایست
 فاعل قدرتیش یک حقیقت تدریجی باشد، منتها این مسیر انقدر
 جلو می رود تا به یک واقعیت جوهری متجدد به حسب ذات برسد
 یعنی ما به یک واقعیت ذاتی می که تجدید عین ذات اوست دست
 پیدا می کنیم. در این نقطه ربط متغیر به ثابت انجام می شود، ارتباط حادث
 با قدیم انجام می شود. چون این حقیقت و حقیقتی است دو چهره ای،
 از یک چهره ثبات دارد و از یک چهره تغیر دارد و تغیر و ثبات در
 واقع در یک حقیقت جمع شده اند، ثباتش در عین تغیر است
 و تغیرش در عین ثبات است. چون واقعیت دو چهره ای
 است، از جهت ثباتش با علت ثابت ارتباط برقرار می کند
 و چون یک جنبه اش تغیر است، از جنبه تغیرش با حقایق
 متغیر ارتباط برقرار می کند یعنی یک واقعیت واسطه، از سوی رنگ
 موجودات ثابت را دارد و با آن ها می تواند مرتبط بشود و از سوی
 رنگ موجودات متغیر را دارد و می تواند به حسب تغیر با آن ها مرتبط
 بشود و به تعبیری که الان در اینجا آمده است، ذات تغیری است.

Subject.

Date.

علل ثابت و آیند و این ذات را ایجاد و کنند. البته این ذات در درون خودش و به حسب ذات خودش و تغیر است. با توجه به این دو چیزه، ارتباط متغیرها به ثابتها واضح خواهد شد.

☆ الفصل التاسع - في المسافة التي يقطعها المتحرك بالحركة ☆

- پنجمین چیزی که در ارتباط با حرکت مطرح است، مسافت حرکت است.

- قبل از اینکه وارد محتوای فصل نه بشویم که راجع به مسافت حرکت بحث می‌کنیم، به این نکته‌هایی که عرض می‌شود توجه کنیم تا آنچه در این فصل آمده است واضح بشود.

اساساً ما وقتی به موضوع حرکت توجه می‌کنیم، (آنچه الان می‌خواهیم بگوییم با بحث فصل قبل خلط نشود) ما وقتی با موضوع حرکت برخورد می‌کنیم، حرکت در صورتی قابل فهم است که ما ثابت در تغیر را فهم کنیم. اصلاً حرکت را وقتی ما تصور می‌کنیم، در دلش هم ثابت هست و هم تغیر. اگر غیر از این باشد ما با پدیده‌های حرکت روبه‌رو نمی‌سیم.

ما به حسب بحث‌هایی که قبلاً گذرانیدیم اگر یک شیء متحرک را مورد بررسی قرار بدهیم، الان یک پدیده‌ای را داریم که در حال حرکت است، این را مورد بررسی قرار می‌دهیم، طبیعتاً یک وجه ثابت باید داشته باشد و یک وجه تغیر باید داشته باشد، به حسب بحث‌هایی که قبلاً گذرانیدیم، موضوع حرکت همان امر ثابت در حرکت است، همان چندین ثابت در حرکت است، ما می‌بینیم یک شیء ثابتی در این بین

Subject.

Date.

داریم که اسم آن را متحرک گذاشته ایم یا همان موضوع حرکت.
 در عین حال ما می بینیم، همان متحرک و موضوع حرکت، الان همراهش
 یک تغییر و تبدیلی را ما مشاهده می کنیم و یک تبدیلی و تغییر را ما
 مشاهده می کنیم. به حسب بحث هایی که در فلسفه های متعارف
 هست آن وجود را که ما از آن ثابت استفاده می کنیم غیر از آن وجود
 است که ما از آن تغییر و حرکت و تبدیلی را درک می کنیم و در این
 پس بنا بر این (در این شیء مورد مطالعه ما) یک وجود است که ثابت
 است و به ما موضوع حرکت را تحویل می دهد و همین وجود ثابت،
 چون هر وجودی همراه با ماهیت است یک ماهیتی خواهد داشت،
 حال یکی از انواع ماهیات، مثلاً جوهر یا در زیر مجموعایش هنوز ریزتر هم
 می توانیم بشویم، یک ماهیتی داریم و یک وجود ثابت داریم که این
 همان موضوع حرکت و متحرک است ولی یک حرکت و
 تغییر هم اینجا ما داریم و آن وجودی که این تغییر و تبدیلی از آن
 گرفته می شود (واقعاً نمی تواند همان وجودی باشد که واقعیت ثابت
 را از آن برداشت می کنیم. در فلسفه صدرایی یک مقدار این
 بحث ها تحویل خورده اند.)
 بنا بر این آنچه را که ما از آن تغییر و تحویل و حرکت را احساس می کنیم
 دقیقاً نباید همان وجودی باشد که ثابت را از آن گرفته ایم. پس
 در کنار این وجود ثابت که خودش (دارای یک ماهیت است،
 یک وجود سنیانی وجود دارد) یک وجود متصل در تغییر و تبدیلی،
 تحقق دارد. آن وجود سنیانی طبیعتاً چون هر وجودی باید یک
 ماهیت داشته باشد، خودش هم یک ماهیت دارد، ماهیتش هم یکی از

همین معقولاتی است که مادر مقولات عشر خواندیم.

این وجود سیلانی که ما از آن ماهیتی از ماهیت های مقولات ده گانه

درک می کنیم و در حق یا بیم و این همان مسافت حرکت به حساب می آید.

یعنی در واقع ما اگر مسافت حرکت را بخوایم معترفی بکنیم و می گوئیم متحرک

ما یعنی موضوع ثابت ما در چه چیزین دارد حرکت می کند؟! همان وجود

سیلانی همراه با آن وجود ثابت که از آن یک ماهیت مقوله ای استفاده

می شد و آن را مسافت حرکت می گوئیم. می گوئیم متحرک دارد در

گوش حرکت می کند، متحرک دارد در کیش حرکت می کند، متحرک

دارد (در مقوله های دیگر) حرکت می کند.

پس بنیاد قضیه چیست؟! مطالعه یک متحرک است و

استخراج دو مرحله وجود ثابت و متغیّر و مرحله وجود ثابت خوش

دارای یک ماهیتی است و موضوع حرکت و متحرک را سازمان می دهد،

اما اینجا یک وجود سیلانی هم قطعاً خواهیم داشت که سیلان و

تغیّر که همان حرکت باشد از آن استفاده می کنیم و این وجود

سیلانی هم چون هر وجودی باید ماهیتی داشته باشد و طبیعتاً باید

ماهیتی داشته باشد که به حسب اصطلاح وقتی می خواهند مسافت

حرکت را توضیح بدهند می گویند مسافت حرکت مقوله ای است

که متحرک در او حرکت می کند، متحرک یعنی همان موضوع

ثابت یعنی اگر وقت کنیم ما وقتی شیء متحرک را لحاظ کردیم،

مسافت حرکت چیست؟! مسافت حرکت آن حالت متغیّر

از این شیء ثابت است و آن حالت متغیّر از این شیء ثابت را

مسافت حرکت می گوئیم. می گوئیم مسافتی که متحرک دارد در او حرکت می کند

مثل مثالی که الان به آن اشاره کردیم.

ما یک شیء را مورد مطالعه قرار می دهیم مثلاً سیب را مورد مطالعه قرار می دهیم

سیب را که مورد مطالعه قرار دادیم. (اساساً حرکت در بستر وحدت در

تکثیر شکل می گیرد. حرکت در بستر ثابت در تغییر شکل می گیرد. این نکته

بسیار مهم است) ما الان یک سیب را مورد مطالعه قرار می دهیم و

چند ماه این سیب را مورد مطالعه قرار می دهیم. می بینیم امر ثابتی است

که همراه با تغییر است. آن امر ثابت را موضوع حرکت یا

متحرک می دانیم که خود سیب است و جوهر سیب است. اما

این جوهر سیب همراهش تغییرهایی دارد اتفاق می افتد و انحاء تغییرها

دارد اتفاق می افتد و ولی ما یک تغییر را الان مورد بررسی قرار می دهیم و

مثلاً تغییر در رنگش و می بینیم رنگش اول مثلاً تیره بوده و بعد کم کم سبز شده و

سبزش روشن تر شده است و آرزای آن را به طرف زردی گراییده است و

زرد خلی خوش رنگی مثلاً شده است. در اینجا آن وجودی که ما از

آن ماهیت سیب را انتزاع می کنیم نباید از همان وجود این

تغییر و این ها را برداشت کنیم. اینجا ما دو تا وجود داریم و دو تا وجود

مرتبط با هم. یک وجودی که امر ثابت یعنی متحرک و موضوع حرکت

را از آن انتزاع می کنیم مثلاً ماهیتش را ماهیت جوهری سیب که می

ولی افزون بر آن ما مشاهده می کنیم اینجا تغییر را. این تغییر قطعاً بر یک

موضوعی نهفته شده است. پس اینجا یک وجود تغییر و وجود دارد که

ما همین تغییر و حرکت و تسلسل را از او استفاده می کنیم و چون هیچ

وجودی نمی تواند بدون ماهیت باشد. این وجود تجزیه هم همراه با یک

ماهیت باید باشد. این ماهیتش هر چه محترقی شده این همان

موضوع مسافت حرکت را تنظیم می کند مثلاً ما می گوئیم سیب

Subject.

Date.

در رنگش دارد حرکت می کند. در مقولس کیفیتش دارد حرکت می کند. مثل مسافت می شود، ما معمولاً که مسافت می گوئیم، بستر آینه را توجه می کنیم چون حرکت هاین متعارف که ما می فهمیم، حرکت انتقالی مکانی است. و مسافت مثلاً به لحاظ ذهن عرفی چنین چیزی تلقی می شود، یعنی مثلاً آینه اشیا تلقی می شود. اما اختصاص به این بحث ندارد. مسافت چنانچه می تواند مقولس ~~این~~ باشد، می تواند مقولس کیفیت باشد. ببینیم که امر ثابت ما در چه چیزی تغییر می کند؟ در هر چیزی تغییر کرد به آن مسافت حرکت می گوئیم. مثل همین مثال که گذشت می گوئیم سبب متحرک است در رنگش، سبب متحرک است در مقولس کیفیت و مقولس کیفیت را هم چیزی نمی توانیم و جلوتر می رویم.

تا اینجا بحث به لحاظ آنچه فیلسوفان متعارف می گویند مشکل چندانی وجود ندارد. (اما مشکل از کجا درست می شود؟) مشکل از آنجا درست می شود که ما می خواهیم مقوله و ماهیت این وجود تجردی را روشن بکنیم. مقوله اش چیست؟ یکی از مبانی استوار است که حکمت مشاء بر آن بنا شده است این است که حرکت و اشتداد و تشکیک در حقایق ماهوی راه ندارد. (حال اینکه در حکمت معالیه چطور است؟) تشکیک اساساً تغییر، تشکیک و اشتداد و تضعیف در وجود راه دارد. آیا ثانیاً و بالعرض می توانیم به ماهیت راه بدیم یا خیر؟ بلوگوهای اینجا هستند (ولی بر اساس آنچه که فیلسوفان مشاء بر آن استوار است و الان این بحث ها بر آن اساس) (دارد پی ریزش می شود) این است که ماهیت تشکیک پذیر نیست. با توجه به این نکته ما وقتی آن وجود سئلانی همراه با آن وجود ثابت را مورد مطالعه قرار می دهیم، ماهیتش را چه معرفی بکنیم؟

Subject.

Date.

اگر ماهیت نوعی خاص ارائه کنیم، معنایش جریان تشکیل در درون ذات ماهیت است. در حالی که بر اساس این مینا، تشکیل در ماهیت راه ندارد. یعنی ماهیت نوعی را نمی توانیم بگوییم اینجا ضعیف است و بعد قوی تر شده است، قوی تر شده است و ... تا مثلاً آید زرد (خیلی قوی تر) برسد. با توجه به این مینا که تشکیل در ماهیت راه ندارد، اشتداد در ماهیت راه ندارد، با توجه به این نکته ما چطور باید این پدیده را تحلیل کنیم؟! تحلیل که اینجا ارائه شده است، یعنی می کنیم، تحلیل اینجا این است که ما در همین وجود تجدید در که الان داریم مشاهده می کنیم، می توانیم مقولس این یعنی جنس الاجناسش را مشخص کنیم ولی ماهیت نوعی اش را نمی توانیم مشخص کنیم چون هر مقطعی از این حرکت و تغییر که داریم احساس می کنیم، هر مقطعی یک ماهیت نوعی از آن مقوله است. توجه داشته باشیم که یک واقعیت تدریجی است یعنی اگر خوب وقت کنیم ماهیت نوعی را بالفعل مشخص می کنیم و می توانیم معرفی کنیم، دائماً این بهتر در حال تغییر و تحول است در ماهیت همان نوعی شان. نکته مواظب باشیم که مسافت را درست بشویم. حرکت و تغییر و تحول از یک جهت اولاً باید بگوییم که در خود آن مقوله وجود سیلانی اتفاق می افتد، ولی ما به چه چیزی متحرک می گوییم؟! امر ثابتی که متصف به حرکت می شود را متحرک می گوییم، به خود آن وجود سیلانی، متحرک نمی گوییم. به آن امر ثابت متصف شوند من به این وجود سیلانی متحرک می گوییم. لذا به آن وجود سیلانی، مسافت متحرک می گوییم یعنی آن بهترین که موضوع ثابت و شئی ثابت در آن بهتر تغییر می پذیرد، باز هم

Subject.

Date.

این مطلب به این معنا نیست که این موضوع تغییر می پذیرد بلکه این موضوع در آن تغییر می پذیرد. به این شرایط مسأله توجه داشته باشیم. اگر دقیقاً آنچه که عرف به عنوان مسافت حرکت مثلاً تلقی می کند، اینجا پیاپی می شود یا نه) شود. ما کاری به این ها نداریم. مرادش که فیلسوف از این بحث ها اراده می کند یک چنین چیزی است.

نکته: سئال غیر از سئالان است؛ سئالان حالت وجود سئال است. موقتی، بایک متحرک رو به رو می شویم، بایک پدید می آید. متحرک رو به رو می شویم، یک وجود ثابت بر می گیریم که یک ماهیت خاص دارد که همان موضوع حرکت و متحرک است ولی وجود سئالانی هم کنارش احساس می کنیم. این وجود متصل سئالانی که جاری می شود بر موضوع، (این ها هم نشان می دهد که الان مادر فضایی قبل از صدرا هستیم و این وجود سئالانی حتماً باید هویت عرضی داشته باشد نه هویت جوهری، اصلاً دستگاه به گونه ای بسته شده است که حرکت جوهری در آن معنا ندارد.) در تعریف مسافت در اینجا آمده که وجود متصل سئالانی که جاری می شود بر موضوع متحرک می شود، یک موضوع ثابت داریم و یک واقعیت تجلیدی عارضی بر او. این وجود سئالانی که سئالان و تغییر و حرکت از او انتزاع می شود، طبیعتاً باید یک ماهیت داشته باشد. ما الان در اینجا دنبال آن ماهیت هستیم و آن ماهیت و این وجود را بستر حرکت می گوئیم. فرقی ندارد ماهیت وجود عین همگی هستند یا گوئیم وجود بستر حرکت است، وجود سئالانی. یا گوئیم آن ماهیت بستر حرکت است، هر دو می گویند. اگر در فلسفه صدرا می گفتند آن مقوله ای که متحرک در

Subject.

Date.

آن حرکت می کند و نگوییم که حتماً به بُعد ماهور اش توجیه کرده اند و به بُعد وجود اش توجیه نکرده اند. اینطور نیست. این ماهم با هم هستند.

- توضیح عبارت (وینترج منه لامحالة مقوله من المقولات) از خط

دوم فصل پنجم:

اگر ما از این متن آزاد بودیم، البته مراد از این متن کاملاً همین است که گفته شد، ولی اگر آزاد از این متن بودیم و گفتیم مقوله چون به حسب فصول تغییر می کند، می توانیم بگوییم این شیء متحول یک مقوله استاد بدهیم. اگر این کار را کردیم آن وقت تشکیک در مقوله راه پیدائش کندها، چون به حسب فصول تغییر می کند یعنی به حسب امر خارج از ذات، فصل خارج از مقوله و جنس است. این را بر این چه گفتیم؟! ممکن است که کسی بگوید که ما ماهیت نوعیه را بر این امر متحول صدق نداریم بر این اینکه تشکیک در ماهیت رخ ندهد، ولی مقوله را که صدق می دهد! در حالی که مقوله وضعیت جنسی دارد (یعنی یک جنس تحت انواع کثیره). تفاوت این ماهیت ها به فصلشان است نه به امر داخلی، در حالی که در تشکیک ما به الاشتراک با ما به الامتياز باید یک باشند یعنی همانی که اشتراک را ایجاد کند همان باید امتياز را ایجاد کند. در فضای جنس که زیر مجموعه اش ماهیات متنوع باشد، ایراد ندارد. تشکیک در ماهیت جنسی اتفاق نمی افتد لذا قطعاً ما مقوله اینجا می توانیم صدق بدهیم. مقوله جنس الاجناس است، مفهوم ماهور جنس الاجناس را مقوله می گویند. قطعاً مقوله می توانیم صدق بدهیم، ولیکن نمی توانیم بر این بپاییم وجود سیلانی و یک ماهیت نوعیه

Subject.

Date.

اطلاق کنیم، چون مشاء معتقدند که تشکیک در ماهیت نوعی راه ندارد.

قبل از اینکه وارد فصل دهم بشویم، دو نکته را راجع به آخر فصل

هشتم یعنی بحث ارتباط متغیر با ثابت عرض کنیم:

در ربط متغیر به ثابت یا ربط حادث به قدیم، صدر الیه التامین (۲)

معتقدند که با طرح ذاتی که به لحاظ مرحلین ذاتش متجدد و متصترم باشد

من شود این مسأله را حل و فصل کرد. یک نکته در ارتباط با این بحث این

است که ما وقتی می‌گوییم تجدّد ذاتی یک چیزی است، یک شی‌ای

ذاتاً متجدد است، مراد ما این است که تجدّد و تغیر و حرکت،

معقول ثانی می‌است که جزو ذاتیات برهان شی‌ی که حساب می‌آید،

~~مراد این است~~ یعنی یک حقیقتی داریم، مثلاً راجع به بارش تعالی

می‌گوییم: ذاتی او وحدت است، غنا است، علم است. یعنی این‌ها

معقول‌ها در ثانی می‌استند که ذاتی باب برهان وجود بارش تعالی تلقی

من شوند ما وقتی می‌گوییم که حرکت و تغیر، ذاتی چیزی باشد یک چیز

معنایی را در نظر داریم، یعنی یک وجود که ذاتی باب برهانش

تجدّد و تغیر و حرکت باشد.

وقتی ما می‌گوییم تجدّد و تغیر عین ذاتش باشد، نه یعنی خود

تجدّد و تغیر را یک ذات لحاظ کرده باشیم که تمام هویت مثلاً این

معقول را همین تغیر و تجدّد تشکیل داده باشد، منظور ما این نیست که

تجدّد و تغیر معقول ثانی است، حتماً یک پستری می‌خواهد که این

معقول ثانی را داشته باشد و تصرف به او باشد. جناب صدر می‌خواهند

بگویند که ما به وجود دست پیدا می‌کنیم که تجدّد و تغیر عین ذات

Subject.

Date.

اوست یعنی معقول ثانی ذاتی اوست مثل آنچه که در ارتباط با بقیتش معقول هاشم ثانی گفته می شود.

نکته دیگر این است که جناب صدرا (ره) بر اساس مبنای فلسفی

خودش وقتی که اصالت وجود را قائل شدند معتقد شدند به تشکیک

در نفس وجود که کل نظام هستی را حقیقت وجود تشکیل بر کرده

است و کل واقع را حقیقت تشکیکی ذومراتب وجود پیکره

است که هر مرتبه این معقول مراحل بالاتر و متوقف مراحل

بالاتر و علت مراحل پایین تر است و هر کویند این سیر علی و

معقول در طبقات همان متن وجود ^{اصول} ~~اصول~~ و به گونه این مراحل

طی می شود تا وقتی ~~می رسد به~~ ضعیف ترین مراحل وجود و

که آن وجود سیلانی است یعنی ضعیف وجود منجر به سیلان

وجود می شود و وجود در مراحل بالاتر که قوی تر است می تواند کمالات

فراوانی را جهت عا در خودش حفظ کند و نگه دارد و اگر چه ممکن است

این کمالات به نحو مرتب بر هر دیگر چیده شده باشند ولی چون وجود

شدید و قوی است می تواند این کمالات را در خودش با مجموع

مجموعاً نگه دارد ولی بر اساس نظام تشکیکی ضعیف ترین مراحل

وجود و وجود سیلانی تدریجی است و چنین وجود می تواند

همین کمالات را مجموعاً در کنار هر دیگر نگه دارد بلکه علی البدل کمالات

را حفظ می کند در هر صورت آنچه که مهم است این است که بر

اساس نظام تشکیک وجود و وقتی وجود ضعیف و متعیف می شود

آخرین مرحله ما به وجود سیلانی می رسیم و وجود سیلانی همین

است که تجدد و سیلان و عین ذات اوست و وجودی که

Subject.

Date.

معقول ثانی او، سِلان است. این مجموعه را که مانگا کنیم،
 این مجموعه ازلاً و ابداً هست یعنی بار من تعالی، عقول و مفارقات
 ، اگر این علل و عوامل واسطه را قبول کنیم، این ماحولیات ثابت هستند تا رسید
 به این وجود تجدد و تصدیر، این وجود تجدد و تصدیر هم،
 ازلاً و ابداً هست، ربط ثابت به متغیر با این حاصل می شود. این
 حقیقت تجدد و تصدیر، ازلاً و ابداً پیوند خورده است با وجودهای
 ثابت چون این ها وجودهای ثابت هستند، ازلی و ابدی هستند،
 تمام سلسله منعالیک هم به همین سبک متحقق است از جمله
 عالی که مثلاً به عنوان وجود تجدد و تصدیر ~~هست~~، ازلاً و ابداً
 پیوند خورده است به این، و این یک چیز ثابتی است.
 کل این مجموعه چیز ثابتی است. البته پایین ترین مرحله وجود
 که از یک منظر ثابت است ازلاً و ابداً، ثبوت ازلی و ابدی اش
 همراه شده است با تجدد دائمی اش و تمام آنچه را که ما به عنوان
 تحولات، مسبقیت به عدم های زمانی، نبودن ها و نبود شدن،
 تغییرها، هر چه که ما احساس می کنیم، هم اش در همین مرحله از
 عالم، آن هم به خاطر خاصیت ذاتی این مرحله اتفاق می افتد،
 یعنی بخاطر ضعف وجود ما وقتی می رسم به مرحله وجود تجدد و
 تصدیر که در بستر زمان بخش شده است، همیشه ما یک نقطه عشق
 را داریم، همیشه با آن نایستایش رو برو هستیم، بخاطر خاصیت
 این وجود است که انواع تغییرها و تحولات، دیر و زودها و امروزها و
 همین این چیزها در همین مرحله انجام می گیرد. جناب صدرا (ره) می گویند
 ارتباط حادث ها با قدیم بخاطر این مرحله انجام می پذیرد. این مرحله

ازلی و ابدی است و ثابت است ولی ^{۲۷} [در] هویت ثباتش چیست؟
 عین تجدد و تصدُّم است یعنی تمام تغییرها، البته جناب صدرا بر
 همین اساس توضیح می‌دهد که آنچه که ما داریم لحظه به لحظه حادث است و
 (البته این بار در بحث حرکت جوهری باید بنگریم کرد) یعنی حدوث زمانی، کلّ این
 مجموعه را هم ما داریم یعنی قدیم با حادث در اینجا جمع می‌شود. و قدیم زمانی با
 حادث زمانی، اینجا جمع می‌شوند. یعنی جناب صدرا قائل هستند به حادث
 زمانی، کلّ عالم ماده، ولی در بستر حرکت جوهری، یعنی از یک جهت یک
 واقعیت هستند به امتداد (علل) ما داریم ولی از جهت دیگر ما می‌بینیم که
 کلّ این مجموعه این که الان داریم قبلاً نداشتیم، قبلاً نداشتیم و قبلاً نداشتیم...
 یعنی حدوث زمانی در ~~صورت~~ دل قدیم زمانی را جناب صدرا بر اساس
 حرکت جوهری توضیح می‌دهد. تمام تغییرها در همین بستر صورت می‌گیرد.
 اگر ما تغییرها را برامون این ذات متغیّر داشته باشیم، همین شان
 هستند به این ذات متغیّر هستند یعنی علت مباشرتاً تغییرها در عالم
 ماده و تغیر ذاتی وجود سنیانی است این وجود سنیانی مادّی
 چون ذاتاً متغیّر است و علت برابر تمام تغییرها موجود در عالم
 است. تمام تغییرها باید در نهایت برگردند به ذات متجدّد و این ذات
 متجدّد به لحاظ توضیحی که داریم، متصل است با علل ثابت که در
 نهایت به حق تعالی می‌رسند. حال فرضاً که ما این علل را قبول
 نداشته باشیم، مطابق یک بحث هایی بگویم که این علل نیستند و مثلاً فقط
 خداست، باز هم این سؤال مطرح است یعنی خدا و تغیر خدا و تغیر
 چگونه می‌توانند با هم جمع بشوند؟ خدایی که اقدسّ الذّات است و هیچ تغیر
 و تحوّل و اضطرّال و تصدُّم و اینها در او معنا ندارد، ارتباطش با این

تغیّر‌ها چگونه می‌تواند باشد؟ خواصیم بگوئیم که این بحثی نیست که اختصاص به مباحث حکمت متعالیه داشته باشد و همه با این بحث درگیر هستند مکتب و حکیم مشایی و حکیم اشراقی و حکیم صدرایی و عرفان و هر کس که از یک سو، امر ثابت، لایق‌تغیّر می‌داند و از سوی دیگر متغیّر و متجدّد می‌داند، باید مسائل ارتباطی و تغیّر باثبات یا حادث با قدیم را حلّ و فصل کند.

بسیاری از راه حلّی که مقارن با تغیر اسم و این‌ها در فضا (عرفان) مطرح است همین مطلبی است که جناب صدرای مطرح کرده‌اند، یعنی تمام این سلسله‌ها ثابت و لایق‌تغیّر هستند، منتها یک بخش از این ثابت، لایق‌تغیّر ذاتاً متجدّد است و همان فروریزش کالات، مُندمج در مراحل بالا است در مراحل پایین، منتها مرحله پایین ظرفیت اجتماع این‌ها را ندارد به نحو علی البدل این بحث را پیش می‌برد.

☆ الفصل العاشر - فی العقولات التي تقع فيها الحركة ☆

در فصل نه که راجع به مسافت حرکت است توضیح آمد و مراد فلاسفه از حرکت روشن شد و در فصل ده می‌خواهند توضیح بدهند که مسافت‌ها را مسافت بر حرکت‌ها چه چیزهایی هستند؟ یعنی چند مسافت حرکت داریم؟ مطابق بیان مشهور حکما، ما چهار مقوله داریم که مسافت حرکت واقع می‌شوند و شش مقوله دیگر محلّ جریان متحرک در آن‌ها نیست. پس مواظب باشیم که این سخن که من گوئیم یعنی چه؟ من گوئیم متحرک در آن‌ها حرکت می‌کند یعنی چه؟ ذهن ماناگاه

Subject.

Date.

نرود به طرف آئین فقط. یعنی ما یک امر ثابت متحرک که داریم، دارد در آن فضای ویژه از مقوله تحول پذیرد، یعنی در واقع این عرض از اعراض این جوهر ثابت دارد تغییر می کند، یعنی این امر ثابت دارد در آن بسند حرکت می کند. این فضا را توجه کنیم و با مباحث عرض و لغوی و بدویم که مراد از این مسافت چیست؟

پس بنا بر این فصل دوم راجع به مسافت های حرکت و مقولاتی است که مسافت حرکت واقع می شوند، چنانچه عرض کردیم مشهور میان حکما، چهار مقوله مسافت حرکت تلقی کرده اند. این چهار مقوله چیستند؟! یکی این است، دو کیفیت است، سووق کم است و چهارم وضع است و با توجه به این نکته از نظر مشهور میان حکما، ما چهار نوع حرکت داریم: حرکت آئین، که حرکت انتقالی خیلی از اوقات نامیده می شود. حرکت در مقوله آئین - حرکت کیفی که به آن استعمال می گویند، استعمال اصطلاحی بر این حرکت در کیف است، حرکت در مقوله کیف - حرکت کیفی که نا مشهورش هم همین است - حرکت وضعی، حرکت در مقوله وضع.

پس ما چهار نوع حرکت داریم، این چهار نوع حرکت تقسیم حرکت است به لحاظ مسافت حرکت. مسافت حرکت تأکید می کنیم که مهم است و در پایه درست فهم شود.

- اولین قسم از حرکت آئین است یعنی اولین مقوله مسافتی که موضوع ثابت در او تغییر می پذیرد و متصف به صفت حرکت می شود، مقوله آئین است. مقوله آئین قبلاً ما در بحث

فی القوّة والفعل

۷۳

Subject.

Date.

مقولات عشر خوانده ایم. این یعنی هیأت حاصله از نسبت شیء با مکان. هیأت حاصله از نسبت شیء با مکان را مقولس این می گویند. در تغیر همان انتقالی است که مثلاً یک جسم پیدا می کند همین حرکت انتقالی می افتد و لذا علامه (ره) می فرماید خیلی ظاهر و آشکار است یعنی حرکت اینی چندان نیاز به اثبات و این همان دارد. به لحاظ تجربه های شهودین ما کاملاً واضح است.

همین انتقال های ما که ما به لحاظ مکانی احساس می کنیم و حرکت در مقولس این است. علامه می فرماید فقط نکته این که قابل تأمل است این است که آیا ما این را باید مقوله ای مستقل از وضع بدانیم؟! چون یکی از نگاه های که علامه (ره) بگیرد کرده اند در آثارشان این است که مقولس این جزئی از مقولس وضع است. مقولس وضع چیست؟! نسبت شیء به اجزای داخلی شیء به یکدیگر یعنی هیأت حاصله از نسبت شیء به حسب اجزای داخلی و به حسب اشیای پیرامونی.

علامه (ره) می فرماید وقتی مقولس وضع را اینطور توضیح بدهیم، مقولس این چیز غیر از این نیست. بخش و یعنی در واقع نسبت شیء با مکان، یک بخش از مقولس وضع به حساب می آید. اگر این حرف را قبول کنیم آن وقت علامه طباطبائی (ره) می فرماید پس ~~حیث~~ حرکت اینی را نباید مستقلاً لحاظ کنیم، چون اصلاً مقولس این را نباید مستقل لحاظ کنیم. پس ما تقسیم حرکت به لحاظ مسافت و به قسم خواهیم داشت: حرکت کم و حرکت کیف و حرکت در وضع.

نکته: وقتی می گویم حرکت در این واضح است و متحرک چیست؟!

Subject

Date

از نسبت

- نماید بگویم این متحرک است و نباید بگویم هیأت حاصله از آنش که با مکان و متحرک است. این را مواظب باشیم، از یک جهت متحرک اولاً و بالذات همین هیأت حاصله است و منتها چون هیأت حاصله یک عرض است و یک وجود فی نفسه ~~و~~ لغیره است و خودش با هر چه که دارد وصف دیگران است، مثلاً اگر در رنگ چیز دیگر حرکت اتفاق بیفتد، من گویم چه چیز متحرک است؟ من گویم بگویم خود رنگ متحرک است ولی رنگ که یک ذات مستقل نیست و وجود فی نفسه لغیره دارد (یعنی خودش) و هر چه که دارد وصف دیگران است، چون خودش و هر چه که دارد وصف دیگران است. لذا مثلاً ما چه چیز را سفید می دانیم؟ جسم را سفید می دانیم. چه چیز را متحرک می دانیم؟ جسم را متحرک می دانیم. الان وقتی ما می گویم وقوع حرکت در این ظاهر است و اگر بپرسیم که مسافت حرکت چیست و موضوع حرکت چیست؟ موضوع حرکت را می گویم که آن جسم است که دارد این حرکت انتقالی و حرکت در این را انجام می دهد و این مقولس حرکت است و مسافت حرکت است که جسم دارد در آینش تغییر می کند. جسم به حسب ذاتش تغییر نمی کند و در آینش (یعنی جسم در مرحله این) دارد تغییر می کند. جسم در مرحله کیفیتش دارد تغییر می پذیرد نه اینکه خودش تغییر نکند. کیفیت تغییر می کند. پس بنا بر این متحرک را آن جسم می دانیم و اگر چه حرکت در این است.
- و اما حرکت موضوع در کیف، اینکه کیف مقولس حرکت بشود. در باب کیف خیلی خوب بود که علامه (ره) این بحث را مطرح می کرد که حرکت در کیف هم خیلی واضح و آشکار است به لحاظ تجربه ها و شهودی که ما

Subject.

Date.

راجع به تحویل بسیاری از کیفیات داریم، مخصوصاً و بسیار روشن کیفیات
 مَبْصُورَه مثل همین رنگ ها. ما تغییر اشیاء در رنگ را کاملاً مشاهده می کنیم
 و لذا حرکت کیفی به نحو فی الجمله اثبات خواهد شد. به حرکت کیفی و
 استحاله می گویند اصطلاحاً.

اما الان علامه (ره) به بحث هایی اشاره کرده اند. مثلاً در بحث حرکت
 در کیف و به اختلافاتی اتفاق افتاده است مثلاً بعضی ها می گویند
 کیفیات هار فعلیه مثل حرارت و یک کیفیت اثر گذار است، بعضی
 می گویند که کیفیت هار فعلیه بر اساس نظر تیره حرکت کار نمی کند،
 مثلاً در شرح منظومه دو قول مخالف قول مشهور هم آمده است. قول کنون و بروز
 قول نُشُو و نفوذ، دو قول دیگر که کیفیت هار فعلیه بر چه اساسی عمل
 می کنند که بر اساس آن دو نظر تیره، کیفیت هار فعلیه بر اساس حرکت عمل
 نمی کنند. لذا علامه (ره) می فرمایند ما فعلاً کیفیت هار فعلیه را کنار
 می گذاریم.

نکته دیگر که علامه (ره) در اینجا می آورند این است که وقتی می خواهند
 بلویند حرکت در کیف خیلی آشکار و روشن است، ما را به طرف
 کیفیات مختصّ کتبات می برند. بحث هایی که در مرحله شنیدن گذشت،
 کیفیات چند گروه هستند. یک گروه کیفیات مختصّ به کتبات است
 یعنی ما کتّ هار که داریم، این ها کیفیت هار ویژه. مثلاً اعوجاج و استقامت،
 شکل و ... این ها جزو کیفیات مختصّ به کتبات می گویند کتّ چیست؟
 مثلاً خط و سطح و جسم تعلیمی و این ها کتّ هستند. حال این ها
 کیفیات ویژه من خودشان را دارند مثل شکل و اعوجاج و استقامت و ...
 علامه (ره) می فرمایند وقوع حرکت در کیفیات مختصّ کتبات خیلی واضح

Subject.

Date.

و آشکار است، چرا؟! بخاطر اینکه ما در مرحله بعد حرکت در کم به
 به نحو ~~است~~ و مورد اتفاق همه مطرح می کنیم، خُب اگر در کم حرکت
 اتفاق می افتد، به تبع حرکت در کم باید بگویم کیفیات مختص به کیفیات
 هم در تغییر و تحول هستند، به این خاطر الان این بحث به این سبک پیش
 رفته است.

با توجه به بحثی که الان گذشت، از جهتی بهتر بود اول حرکت در کم به
 می آوردند و بعد حرکت در کیف مطرح می کردند، حال بعداً اگر وقت
 کنیم متوجه می شویم که اتفاقاً حرکت در کیفیات مختص به کیفیات
 تصور شدنت تراست تا حرکت در سایر کیفیات مثل مضمورات مثل
 رنگ ها و ... این ها خیلی راحت تر تصور می شوند.

نکته توجه داشته باشیم که در این بحث ها، مرتب دارند از شهودها
 تجربی استفاده می کنند بر این اثبات این مباحث، و اینکه مثلاً ما به نحو
 رسمی گاهی از اوقات در فلسفه همیشه از مباحث استدلالی و استدلال
 عقلی محض و امثال این ها مطرح می کنیم و کم تر به مباحث شهود و
 تجربی و این ها التفات می شود، می بینیم که در این موارد نقض می شوند
 این بحث ها، فقط هم اینها نیست مثلاً در بحث نفس شناسی،
 به نحو مکرر ما از مباحث شهود تجربی استفاده می کنیم پس معلوم
 می شود که پایگاه تفکر فلسفی ما منحصرراً ~~عقلی~~ استدلال عقلی محض
 نیست، ما از فرآیندهای دیگر معرفت هم استفاده می کنیم، با هم و
 کنار هم دیگر این ها جلو خواهند رفت.

Subject.

Date.

سوفین مقله این که مسافت حرکت واقع می شود در کم است حرکت در کم که عبارت باشد از تغییر جسم در گشت و این هم خیلی واضح و آشکار است. ما اجسام را می بینیم که نمو می کنند، گیاهان را می بینیم که نمو دارند، نمو یعنی چه؟ نمو یعنی حرکت در کم. اصل قفیه همین مقدار است ولی برفی وقت ها و ظرایف را در تطبیق عرض می کنیم.

عبارت کتاب: «وَأَمَّا اللَّحْمُ فَالْحَرَكَةُ فِيهِ تَغْيِيرُ الْجِسْمِ مِنْ كَمٍّ تَغْيِيرًا مُتَّصِلًا بِالنَّسْبَةِ مُنْتَظِمَةً تَدْرِيجًا». اولاً الان نیازم به تعریف حرکت در کم نداشته ایم، چون ما حرکت را که در جان خودش فهمیدیم، کم را هم که در جان خودش به عنوان مسافت حرکت است فهمیدیم. اگر این تعریف نو آمده هم بحث روشن بود، چنانچه علامه (ره) حرکت در کم و حرکت در کم را هم اصلاً تعریف نکردند. این تعریف بخاطر عبارت هار موروثی است یعنی معمولاً اصل آن چیز است که واضح بود حرکت در آن اتفاق می افتد کم بوده است، به لحاظ تاریخی آثار تعریف می کردند، این عبارت را به نحو موروثی آورده است، متأسفانه ضمیر به هم می زند، مثلاً بنسبت منتظمه که در تعریف آمده یعنی چه؟ این اصلاً مخالف این است که مثالی را که بیان حرکت داشتند همین نمو بوده است، ذهنشان رفته به طرف نمو، حرکت در کم لازم نیست مطابق یک نظم باشد، نمو است که اینطور است، نمو یک رشد طبیعی و یک حرکت تدریجی متناسب در اعضا است. چون بحث نمو این بوده است و بعد مثالی را که اینها معمولاً برخورد داشتند در حرکت کم، به طرف نمو رفته بود، لذا در تعریف حرکت در کم این را آورده اند، خیلی مهم است این نکته، اصلاً در حرکت در کم هیچ ضرورتی ندارد که به نسبت منتظم باشد، این خاطر مثال مشهور است که این قید رفته است در تعریف حرکت در کم، پس

Subject. _____

Date. _____

بنابر این اگر خواهیم حرکت در کم را تعریف کنیم باید بنسبت منظمه را برداریم.
 تغییر متصل تدریجی، همان تعریف حرکت است. پس تغییر جسم در
 گشتش به نحو تغییر متصل تدریجی، این را حرکت در کم میگوئیم.
 این بحث یک مثال قطعی دارد، چون این نمودن که الان بحث می‌کنیم
 محل اشکال و ~~تدرید~~ تدرید واقع شده است. مثال قطعی اش
 تخلخل و تکاسف است. تخلخل و تکاسف را اینطور بحث
 می‌کنند (حال اینکه تخلخل و تکاسف را می‌پذیریم یا خیر، بحث جداگانه است)
 تکاسف یعنی حجم یک جسم بدون افزودن (شدن) هیچ جزئی، بیش تر
 بشود، این به معنای حرکت در کم بود، هیچی اضافه نمی‌شود یعنی در جوهرش
 اتفاق نمی‌افتد ولی افزایش حجم پیدا می‌کند. تکاسف هم برعکس یعنی
 کم شدن حجم یک شیء بدون کم شدن هیچ جزئی، و هیچ جزئی از آن
 نمی‌رود ولی جوشش کم می‌شود. این مثال قطعی حرکت در کم بوده است ولی
 یک مثال اختلاف هم زده شده است که همین نمودن باشد. شیخ اشراق با
 مثال نمود مخالف بوده است.
 نمود حرکت جسم است در گشتش به نسبت منظمه، آن هم به نحو تغییر انصالی
 تدریجی.

اشکال شیخ اشراق: اشکال ایشان این است که در مسائل نمود آیا
 ما اجزائی که داریم، این اجزائی بدون اینکه تغییر در این اجزائی حاصل بشود،
 گشتش تغییر می‌کند؟ یا اینکه اجزائی از خارج اضافه می‌شود و از جمع شدن
 اجزائی خارجی به این اجزائی اصلی قبلی، کم جدید شکل می‌گیرد؟ این نمود
 را حرکت در کم و تغییر در کم نمی‌گویند. شیخ اشراق (ر) می‌فرماید که مثلاً ما

Subject. _____
Date. _____

یک گناه را مشاهده می کنیم ، یک بیرون اجزای اصلی دارد ، بعد یک بیرون اجزای بیرون جذب می کند مثلاً آب و خاک و مواد دیگر جذب می کند . وقتی که از بیرون اجزائی جذب می شود از دو حال بیرون نیست ، یا بیرون آن اجزای اضافه شونده و اجزای اصلی ، ترکیب حقیقی اتفاق می افتد ، یا ترکیب انضمامی اتفاق می افتد . اگر ترکیب انضمامی بود که اصلاً هیچ ، خلی و واضح است ، اجزای بیرونی حجم خود را دارند و اجزای اصلی هم حجم خود را دارند و با هم و کنار هم قرار گرفته اند فقط ، این تصور ما است که فکر می کنیم مثلاً قدش بلند شده است . ~~اتفاق~~ اتفاق که در کلمه نیفتاده است ، دو کلمه مستقل در کنار هم قرار گرفته اند . اما اگر ترکیب ترکیب حقیقی باشد ، این را نوعی گوئیم ، یعنی از یاد شدن حجم یک شیء ، این حرف را نمی زنیم . این باطل شدن یک حجم قبلی و شکل گیری یک حجم جدید است ، ترکیب ~~تجدید~~ حقیقی است و یک شیء جدید اتفاق افتاده است و این شیء جدید غیر از شیء قبلی است . شیء قبلی یک شیء بود و این شیء جدید است ، در ترکیب حقیقی ، ما یک کلمه جدید داریم و حرکتی اتفاق نیفتاده است .

- جواب اشکال : در مسائل ^{نوم} و افعال چه چیزی اتفاق می افتد ؟ اجزای جدیدی که از بیرون می آیند ، ما مخالف نیستیم ، از بیرون اجزائی جذب می شوند اما چه اتفاق می افتد ؟ آن اجزای اصلیه ، طبق مراحل متعددی ، اجزای خارجیه را تبدیل به اجزای اصلیه می کنند ، یعنی از یک جهت باید بگوئیم یک طبیعت واحد در حال رشد است ، ~~مگر~~ مگر دخالت اجزای خارجی نیستیم ولی اینطور نیست که یک انضمام ساده صورت بگیرد یا حتی ترکیب حقیقی که این به آن حقیقتاً وصل بشود ، اینطور نیست .

Subject.

Date.

اصلاً نه و در اشیای ذو حیات مطرح می‌کنیم. حیات در یک موجود زنده به این معناست که اجزای خارجی که می‌گیرد بر اساس طبیعتش متبدل می‌کند به گونه‌ای که این طبیعت رشد می‌کند.

چهارمین مقوله آن که مسافت حرکت واقع می‌شود وضع است یعنی حرکت در آن راه دارد و تغییر می‌پذیرد و گوئی جسم به حسب مقوله وضعش و متصرف به حرکت می‌شود و متحرک تلقی می‌شود.

علامه (ره) می‌فرماید که جریان حرکت و تغییر در مقوله وضع هم آشکار است به آنکه من تجربی مثلاً ما اگر یک کوه را در نظر بگیریم که بر محور خودش حرکت می‌کند، اگر به این کوه را که بر محور خودش حرکت می‌کند توجه نکنیم، بر این چه این مثال زده اند؟ می‌شود مثال های دیگری زده. بر این مثال زده اند که ما حرکت وضعی را با حرکت آینی، خلط نکنیم. حال یا مقوله این را جزئی مقوله وضع می‌دانیم یا نفس دانیم، در هر صورت یک مثالی زده شده که با مقوله این و حرکت در این، متفاوت باشد. وقتی یک کوه را بر محور خودش می‌گرداند، اینجا حرکت آینی، انتقالی ندارد ولی حرکت وضعی دارد یعنی تغییر به حسب وضعش اتفاق می‌افتاده وضع چیست؟ وضع نسبت اجزای یک شیء به یکدیگر و به اشیا پیرامونی است. البته در این مثالی که زده شده، در نسبت اجزای شیء به خودش یعنی به خود این اجزاء و حرکتی اتفاق نمی‌افتد در کوهی که دارد دور محور خودش می‌گردد ولی در نسبت اجزای شیء به چیزهای پیرامونی، تغییر حاصل می‌شود پس بنا بر این حرکت در مقوله وضع، با توجه به این مثالی که زدیم بحث وضعی است و گاهی از اوقات در

Subject.

Date.

کتاب هاین مثل شرح منظومه و... اگر می خواهند مثال بزنند برای حرکت در مقولین وضع که هم تغییر اجزای شیء به خارج از شیء باشد و هم تغییر نسبت اجزای شیء به خود این اجزاء باشد. مثال می زنند به انسان که ایستاده است و می نشیند. اینجا حرکت اینی و انتقالی و این ها مطرح نیست. برای این انسان به نگاه عرف. این ایستادن و نشستن، تغییر و حرکت در مقولین وضع است هم به معنای نسبت اجزای شیء به خودش و هم به معنای تغییر نسبت اجزای شیء به خارج از خودش.

مشهور حکما در شش مقولین دیگر از میان ده مقوله این که به نحو استقرائی به دست آورده اند، قائل به حرکت نیستند یعنی در مقولین فعل و انفعال، متی و اضافه، جرد و جوهر، در این شش مقوله معتقد به جریان تغییر تدریجی و حرکت نیستند. قائل هستند که در این ها حرکت جریان ندارد، حال از اینجا شروع می کنند تک تک این مقوله ها را مورد بررسی قرار بدهند که چرا معتقد هستند در واقع در این مقوله ها حرکت راه ندارد و این ها مسافت حرکت نیستند. ←

ابتداء راجع به دو مقولین فعل و انفعال حرف می زنند. مقدمین اول در اینجا این است که حرکت در جایی است که ما جزء آنیة الوجود داشته باشیم.

مقدمین دوم در مقولین فعل و انفعال، جزء آنیة الوجود واقعیت ندارد. نتیجه حرکت در دو مقولین فعل و انفعال اتفاق نمی افتد.

توضیح مقدمین اول این بود که حرکت در جایی است که جزء آنیة الوجود داشته باشیم. این یعنی چه؟! بعضی ها اشکال کرده اند که این چطور

Subject.

Date.

مقدمه این است؟! اساساً در حرکت نه تنها چیزی آنتیه الوجود نباید باشد، بلکه اصلاً عدم چیزی آنتیه الوجود مشروط تحقق حرکت است و اصلاً هویت حرکت با این است که چیزی آنتیه الوجود نداشته باشد. چطور این مقدمه تبیین شده است؟! (استاد: من تعجب من کم از این طرح اشکال و...) چون علامه (ره) از اول تا اینجا مرتب گفته اند که حرکت چیزی آنتیه الوجود ندارد اصلاً و خود حرکت و منقسم است و تا این نهایت قابلیت انتقال دارد. تعجب من این است که جب خود علامه (ره) که چندین بار این را تکرار کرده اند و این چیز خیلی سختی نیست که علامه (ره) به آن توجه نداشته باشند. نکته این که علامه (ره) مد نظرشان است در مقدمه من نخست این است که حرکت در جای معنادار که آنجا چیزی آنتیه الوجود یعنی آن واقعیت به نحو آنی و معنا داشته باشد، نمی خواهیم بگوئیم که حتماً بالفعل باشد یا اصلاً بالقوه اش را در نظر بگیریم، منظور این نیست اصلاً آن پدیده ای که به نحو آنی معنا پذیر است، حرکت تو آن قابل تفسیر کردن است.)

~~مقدمه دوم این بود که در فعل و انفعال ما چیزی آنتیه الوجود نداریم و یعنی چه؟~~

مقدمه دوم این بود که در فعل و انفعال ما چیزی آنتیه الوجود نداریم و یعنی چه؟ ما فعل و انفعال را قبلاً در مرحله ششم چه معنا کردیم؟! هایت حاصل من از نسبت رشی و آن وقتی که تأثیر من گذارد، این را مقوله فعل و گوئیم. هایت حاصل من از فعل آن وقتی که متأثر و متفعل من شود. همان در همان اوایل مرحله ششم این تذکره آمد که هویت تدریج چیزی مقدمات این دو مقوله است و به همین خاطر خیلی ها می گویند که نباید بگوئیم فعل و انفعال و بران اینکه به آن جنبه تدریجی اش اشاره داشته باشیم باید بگوئیم مقوله آن یفعل و آن ینفعل، یعنی به طرف مفاعیل بگرییم تا

Subject.

Date.

حالت تدریجی بودن در آن باشد. اساساً هویت فعل و انفعال با تغییر و تحوّل تدریجی شکل می‌گیرد.

حال برگردیم به مقدّمس اول، اصلاً در چنین مقوله‌هایی مثل فعل و انفعال، جزء آئینه‌الوجود معنا ندارد تا حرکت در او معنا داشته باشد. اصلاً به محض اینکه بگوییم حرکت، خواهی اتفاق بیفتد در جایی، باید ما یک معنایی را تصور کنیم که در آن معنا تدریج نباشد، حال بخواهیم بگوییم که تدریج در آن راه پیدا کند مراد از مقدّمس اول این است. با توجه به اینکه اساساً فعل و انفعال (و مقولات)

هستند که تغییر تدریجی در هویتشان نرفته شده است، این یعنی چی؟! یعنی ما جزء آئینه‌الوجود اصلاً تصویر ندارد و معنائی که تحقق و حتی بالقوه و بالفعل نیست اصلاً. اصلاً این یک معنایی نیست که تازه تدریج

خواهد در آن راه پیدا کند. اصلاً خود این معنا تدریج است. اگر خود این معنا تدریج است، جریان تغییر و تحوّل و تغیر تدریجی در چنین معنایی،

چطور می‌تواند معنا داشته باشد؟! به همین خاطر ما می‌گوییم که در دو مقوله‌ی آن یفعل و آن یفعل حرکت جریان ندارد. یعنی به یک بیان، اساساً

این دو مقوله، هویت ذاتی‌شان با حرکت گره خورده است، جریان حرکت در آن‌ها معنا ندارد، وقتی می‌گوییم جریان حرکت در آن‌ها یعنی

آن‌ها یک معنایی دارند که الان می‌خواهد تغییر و تغیر تدریجی در آن‌ها راه پیدا کند.

با توجه به این نکته است که ما می‌گوییم دو مقوله‌ی فعل و انفعال، حرکت در آن‌ها راه ندارد. اگر از جهت دیگر نگاه کنیم می‌بینیم که فعل و انفعال

خودشان حرکت هستند، نباید بگوییم که حرکت در آن‌ها اتفاق می‌افتد، خودشان حرکت هستند، منتها فعل و انفعال صرفاً خود معنای حرکت

تدریجی

ندارند و هیأت حاصله از نسبت آن شیء است با آن نحوه ای اثر گذارند
 هیأت حاصله از نسبت آن شیء است با وضعیت آن که در حال تأثیر پذیرد
 تدریج و تغیر تدریجی در ذات فعل و انفعال خوابیده است و با توجه
 به این نکته است که حکما میگویند حرکت در این دو مقوله راه ندارد.

سومین مقوله از مقولاتی که حرکت در آن مانفی شده است و مقولس
 مثنی است. مثنی هیأت حاصله از نسبت شیء با اجزای زمان
 است. همین که ما مثنی را اینطور معنا کردیم و با توجه به اینکه زمان حقیقی
 تدریجی است و معنایش این خواهد بود که اساساً هویت مقولس
 مثنی و توش تدریج و تدریج خوابیده است و تدریج و تغیر تدریجی خوابیده
 است. (دقیقاً به همان بیان که مانفی حرکت در فعل و انفعال کردیم و
 نفی حرکت در مقولس مثنی میکنیم.)

استدلال دیگر در نمایه اضافه کرده اند و آن این است که اگر ما بگوییم در
 مثنی حرکت اتفاق می افتد و حرکت در حرکت خواهد شده هویت خود
 مثنی حرکت است و باز هم خواهد در آن حرکت رخ بدهد حرکت در حرکت
 می شود. (که البته این استدلال بر اساس مبنای خود علامه (ره) که حرکت در حرکت
 نمی پذیرد و جایی ندارد ولی بر اساس مبنای مشاء که حرکت در حرکت می پذیرد
 این استدلال تمام است. (عین همین استدلال بر این مقوله های فعل و انفعال هم وجود
 دارد ولی بر این حکما مشاء و نه بر این امثال علامه (ره) که حرکت در حرکت می پذیرند)
 در هر صورت مثنی یعنی نسبت شیء با اجزای زمان و اصلاً مثنی یک امر
 جدایی از تدریج و تغیر تدریجی نیست که حالا بخواهیم بگوییم تغیر تدریجی
 در آن اتفاق بیفتد به همان بیان که در مقوله های فعل و انفعال مطرح کردیم

توضیح عبارت (والمقتضیة للانقسام الى اقسام آتیة الوجود) مراد از این

جمله این است: یعنی در بستری که تغییر جریان ندارد و معنائدارد، حرکت و

تغییر تدریجی در آن راه پیدا می کند یعنی محتوای داشته باشیم که در آن

تغییر و تدریج نباشد، حالاً می گوئیم تدریج در آن اتفاق می افتد، حرکت در آن

اتفاق می افتد، اگر قرار باشد در ~~در~~ متنی حرکت اتفاق بیفتد، حالاً که حرکت

اتفاق افتاد یعنی ما باید بتوانیم این امتداد را انقدر تقسیم کنیم تا برسیم به

جزء آتیة الوجود، منظور از اینکه برسیم به جزء آتیة الوجود یعنی به هویت

غیر تدریجی برسیم. ظهور در کثرت ما می توانیم این کار را بکنیم، حرکت در کثرت اتفاق

می افتد، حرکت در کیف رخ می دهد. الان حرکت در یک کیف اتفاق افتاده ما می گوئیم

قابل انقسام است. به قدری تحلیل کنیم، تحلیل بکنیم تا به جایی برسیم که می توانیم تغییر را

از هویت در آن بستر جدا کنیم، این است مراد از جریان، فرد آتیة الوجود در آنجا

است، در حالی که جریان، اگر بگوئیم مثلاً حرکت در متنی جریان دارد، ما هر چند هم

که تحلیل بکنیم نمی رسیم به جایی که تدریج و تغییر تدریجی را از آن برداریم،

اصلاً عین هویت ذاتی آن مقوله تدریج است، ظهور می خواهیم تدریجی بودن

را از او برداریم؟!

علامه (ره) و سایر حکما خیلی راحت تر از این می توانستند این عبارت را پیاده کنند

هویت اصل فعل و انفعال و متنی تدریجی است. جریان حرکت در یک

شیء، یعنی شیء هویتی غیر از تدریج داشته باشد و حالاً بخواد حرکت در آن

جریان پیدا بکند، تغییر تدریجی بخواد در آن جاری بشود.

در جایی که اصلاً هویتش حرکت است، دیگر حرکت در آن بی معناست.

اشکال دوم هم بر اساس معانی ~~مشاء~~ این است حرکت در حرکت خواهد شد

که مشاء این را نمی پذیرد و حرکت در حرکت را قبول ندارند.

Subject.

Date.

مقوله اضافه را راجع به مقوله اضافه و نفي حرکت در مقوله اضافه
 علامه (ره) فرمایند اساساً مقوله اضافه یک مقوله مستقل نیست و
 همیشه قائم به طرفین است. چنانچه هویت ذاتی اش قائم به طرفین است
 هر وضعیتی که این مقوله می خواهد پیدا کند هم قائم به طرفین است یعنی
 اگر در طرفین حرکت رخ دهد در این اضافه و نسبت بین طرفین هم
 تغییر رخ دهد اما اگر در آن ها تغییر اتفاق نیفتد در این نسبت هم
 تغییر اتفاق نمی افتد. این بنا نیست که آورده اند بر این نفي حرکت در
 مقوله اضافه ولی اگر دقت کنیم اینجا نفي حرکت استقلالی در مقوله اضافه
 می شود نه نفي حرکت در اضافه.

مقوله پنجمی که حرکت در آن نفي شده است جده است و
 جده همان نسبی است که یعنی هیأت حاصله از نسبت مخاطب با
 محیط است مثل اینکه هیأت حاصله از بدن انسان با لباسی که می پوشد
 حال ممکن است حرف ها و حدیث های در اینجا مطرح باشد که نسبتش با وضع
 و این ها چه خواهد شد.

در هر صورت ~~هیأت~~ هیأت حاصله از نسبت شیء و مخاطب با محیط
 جده و ریخت و قیافه می گویند.
 اگر وضعیت این است کاملاً مثل مقوله اضافه می ماند یعنی امری
 تابع طرفین است و تابع طرفین یعنی محیط و مخاطب است. اگر
 تغییر و تحوّل و تدریج در طرفین اتفاق بیفتد یا در یک طرف اتفاق بیفتد
 در مقوله جده هم تغییر اتفاق می افتد ولی اگر در آن ها اتفاق نیفتد در جده
 هم رخ نمی دهد. اگر دقت کنیم باز هم نفي حرکت استقلالی در مقوله جده شده
 است و نفي مطلق حرکت در مقوله جده.

Subject.

Date.

نکته: اگر دقت کنیم تا اینجای بحث در واقع حکما منکر جریان حرکت در این مقولات (جدة و اضافه) نیستند، یعنی اگر ما یک رو بگردیم دیگر به حرف های این ها داشته باشیم، حکما می گویند در چهار مقوله حرکت راه دارد یعنی این چهار مقوله هویت های غیر تدریجی دارند و حرکت در این ها راه دارد. و برخی از مقولات هم که عین حرکت هستند یعنی حرکت جنود ذاتشان است که مقولات فعل و افعال و متی هستند. دو مقوله دیگر هم که اضافه و جده باشند که نفی حرکت استقلالی از آن ها شده است و به تبع طریفی حرکت هم در آن ها راه دارد. پس ما حاصل بحث این خواهد شد که در تمام این مقولات اگر چه گوئیم حرکت راه دارد ~~این~~ این مواظب باشیم فقط، ولی واقعا تغییر و تغیر در همه این مقولات به یک نوع معنا دارد. (عنوان اساسی در مقولات جوهر است)

در مقولات جوهر، مشهور حکما نافی حرکت در جوهر هستند، بخاطر بحث موضوع ثابت، چون ما در هر حرکتی، متحرک و موضوعی می خواهیم که ثابت است ^{عنوان} اگر ثابت نباشد حرکت دیگر معنای ندارد بر اساس بحثی که راجع به موضوع حرکت مطرح کردیم، با توجه به این نکته اگر جوهر بخواد حرکت کند، یعنی مسافت حرکت و موضوع حرکت یکی می شوند، یعنی اون که تغییر در آن اتفاق می افتد با اون که موضوع حرکت است یکی می شوند، یعنی موضوع حرکت به عنوان یک امر ثابت دیگر نخواهیم داشت یعنی در نهایت متحرک و موضوع نفی خواهد شد در حالی که ما در هر حرکتی قطعاً به موضوع ثابت نیاز داریم پس حرکت در جوهر بی معناست.

Subject.

Date.

☆ الفصل العاشر عشر - في تعقيب ما مر في الفصل السابق ☆

- فصل یازدهم ادا من همین فصل، دهم حساب می شود و بحث را از نکتی
آخری که در فصل دهم بیان شد بگیریم می کند یعنی همان که حکما معتقد بودند
که حرکت در جوهر راه ندارد.

جناب صدرا مسائل حرکت در جوهر را مطرح کرده اند و بر آن پافشاری
عجیب دارند و بحث های فراوانی از فلسفه را بر آن مترتب کرده اند.
حرکت در جوهر سابقه داشته است یعنی مثلاً در خود آثار این سینه
گزارش شده که عده ای قائل به حرکت در جوهر هستند و لذا حکما می
برای رد این ها استدلال ها و مباحث و بحث هایی را پیاده کرده اند.
اما دیدگاه مشهور همان نفی حرکت در جوهر بود بخاطر مسائل موضوع
ثابت.

جناب صدرا بحث حرکت در جوهر را مطرح کرده اند و خیلی بر آن پافشاری
کرده اند و استدلال آورده اند و تقریباً این نظریه در ایشان بعد از خودشان
مقبول همین اندیشمندان و فیلسوفان و به قرار گرفته است (الاشرفوند)
و تأثیرات بسیار شدیدی در بحث معرفت النفس و مسائل معاد و
همانند های این ها دارد.

در اینجا به عنوان برهان اول، این تعبیر به کار رفته است که:
(و استدلال علیہ بأمور، و أوضاعها...) یک تعبیر علامه مصباح نوری
دارند در تعلیق شان که آنست البراهین بر اثبات حرکت جوهری و
ورود به بحث زمان است. اگر مسائل زمان را جدی بگیریم و
بتوانیم اثبات کنیم که در واقع یکی از امتداد های که اجسام دارند، زمان
است، طبیعتاً اثبات حرکت جوهری بسیار آسان و راحت خواهد

Subject.

Date.

بوده این فرمایش علامه مصباح یزدی است .

اما برهانی که در اینجا مطرح شده است چیست و برهانی که در اینجا آورده

است متوقف بر دو مقدمه است . دو برهان اینجا آمده است که

اول برهان اول را داریم عرض می کنیم . برهان اول که تعبیر اوضح بر همین

براهمی آن آورده شده است متوقف بر دو مقدمه است . مقدمه

اول این است که اعراض تابع جواهر هستند . بر اساس فلسفه

صدرایه این معنا بسیار واضح و روشن است . دیگران هم همین طور مطرح

می کردند ولی «استگاه حکمت صدرایی» بیش تر واضح شده است .

نسبت جواهر با اعراض و نسبت معالیل با علت است . یعنی

جوهره فاعل اعراض است . پس بنا بر این اعراض به لحاظ تحقق

و به لحاظ تمام واقعیت وجودی شان و تابع جواهر هستند . این مقدمه

اولی است که می بایست به آن توجه کرد .

مقدمه دوم اول این است که ما به حسب بحث های گذرانده

می دانیم که دست کم در چهار نوع عرض حرکت اتفاق می افتد . می توانیم

اینطور بگوییم :

مقدمه اول این است که دست کم در چهار عرض حرکت و تغییر

راه دارد : کم و کیف و این و وضع . اعراض به لحاظ وجودی تابع جواهر هستند .

مقدمه دوم این است که اعراض تابع جواهر هستند . چون اعراض

فعل فواعل جواهر تلقی می شوند .

مقدمه سوم بر می گردد به آن چیزی که ما در (اگر اشتباه نباشد) اواخر فصل هفتم و

فصل هشتم مطرح کردیم و آن اینکه : فاعل ^{مستقیم} مباشر حرکت و تغییر ، خودش هم

باید متحرک و تدریجی باشد . نتیجه این همه این مقدمات این

Subject.

Date.

خواهد شد که اگر فاعل اعراض، جوهر است یعنی طبیعت جوهری
 فاعل اعراض است و اگر در اعراض، دست کم در چهار نوع عرض،
 تغییر اتفاق و افتد، طبیعتاً این اعراض و این حرکتشان، فعل
 جوهر و صورت های جوهری باید به حساب بیاید. این امکان پذیر
 نیست جز اینکه این حقایق جوهری هم تدریجی و متحول باشند.
 از باب همان بحث های که راجع به ربط متغیر به ثابت مطرح کردیم،
 همان بحث های که در خاتمه فصل هفتم و این ها توضیح دادیم، که
 حقیقت تدریجی می بایست فاعل مباشرش هم تدریجی باشد
 و در ارتباط متغیر به ثابت باید روندی ملطی بکنیم. حال مطابق همان
 بحث های که مطرح کردیم، حرکاتی که در اعراض حداقل چهارگانه اتفاق
 می افتد، خودش بزرگ ترین و روشن ترین دلیل است بر حرکت جوهری.

نکته این بران تأمل و بررسی: آیا این استدلال ها با جمله حرکت در جوهر
 اثبات می کنند یا فی الجمله حرکت در جوهر اثبات می کنند؟ یعنی هر جا
 اعراض متحرک داشتیم، طبیعتاً باید بگوییم آنجا جوهر متحرک است.
 ما چطور باید بفهمیم که هر جا اعراض متحرک و متغیر دارد، لذا همین
 این استدلال ها را از این منظر هم باید توجه داشته باشیم. آیا این استدلال ها
 فی الجمله حرکت جوهری را اثبات می کنند و بعد می بایست ضمن همین اضافه
 شوند از باب اینکه حکم الامثال فی ما یخوز و فی ما لا یخوز واحد یا حرف های دیگری
 باید بنویسیم و بگوییم مطلق جوهر مادش متحول است. این استدلال ها مدعی
 دلالتشان تا کی است؟ این ها چای بیکسیر دارد.
 با استدلال اول روشن می شود که ما به نحو کشف این از حرکت در اعراض

Subject.

Date.

و نوع ارتباط اعراض با جوهر و من توانیم بی ببریم که پس جوهر متجدد است و
جواهر اعراض متجدده و متجدد هستند.

در اداس همین استدلال اول و سه اشکال طرح شده است و یعنی

سه اشکال بر اساس استدلال اول بر حرکت جوهری ارائه شده است

اشکال نخست: تغییرها در مرحله اعراض از باب مباحثی که

مطرح شده به تغییر و حرکتی که در نفس جوهر مادّی و جسم مادّی جریان دارد

استناد داریم. سؤال: تجدّد و تغییر جوهر مادّی را بر اساس آنچه که در فصل

هفتم آمد که فاعل مباشرش باید متحرک باشد و به چه چیز نسبت می دهیم؟

یا شیخ اشکال اول:

آدر اینجا علامه (ره) می توانستند یک جواب راحتی بدهند که نداده اند و آن اینکه:

این اشکال و سؤال چه ربطی به بحث ما دارد؟ بحث ما تمام شده است.

ما که گوئیم فاعل مباشر حرکت خودش هم باید متحرک باشد و اعراض

متحرک هستند و فاعل مباشرش هم متحرک ^{جوهر است که} ~~متحرک است~~

باشد. اشکال شما بحث دیگر نیست که حالا به جوهری حل و فصلش می کنیم.

جوابی که علامه (ره) داده اند بر عهه گردد به او آخر فصل هشتم و آن اینست که

وقتی ما حرکت در اعراض را در نهایت برگردانیم به حرکت جوهری و

اینجا حرکت معقول ثانی و ذاتی باب برهان جوهری شود و یعنی

جعل جوهر به معنای جعل تجدّد است و نه اینکه یک شیء را متجدّد

بکند و اصلاً خود این شیء به نحو ذاتی باب برهان تجدّد عین ذاتش است و

لذا ارتباط چنین شیءی با یک علت ثابت و بدون اشکال است چون

علت ثابت جعل ذات می کند فقط و این ذات خاصیت بنیادین

Subject.

Date.

درون ذاتی اشق و تحویل است. مثلاً ما علی را که در نظر بگیریم، از حق تعالی تا مثلاً مفارقات و اینها و تا حق رسیدیم به مرحله ای که تجزیه و تفسیر است، این وضعیت و این مجموعه به طور کلی ثابت و ازلی و ابدی است. در عین اینکه یک مرحله اش تجزیه است، باشد اشکال ندارد، چون او این را که ارتباط برقرار کند با سلسله های بالاتر، آن همیشه ثابت است. ذات متجزه همیشه هست ولی تجزیه ها جزء امر ذاتی این مرحله از وجود است.

پس بنا بر این ما وقتی سلسله حرکت ها و تجزیه ها را به یک ذات متجزه رساندیم، ارتباط داریم، ذات متجزه به یک امر ثابت دیگر اشکالی نخواهد داشت.

اشکال دوم: حال که می شود گفت یک چیزی به لحاظ ذات عین تجزیه و اینها باشد و بعد وقتی عین ذاتش شد می توانیم ارتباط به یک امر ثابت بدیم، چرا این همه مسیر را طی کنیم و برویم در فضای جوهر و بعد جوهر را مرتبط با علی ثابت کنیم؟! می توانیم از همان ابتدا بگوییم که ^{آن ها} ثابت هستند و جوهر هم در عداد ~~آن ها~~ ثابت باشد. همین اعراضی که متجزه هستند، مگر نمی گوییم که وجود متجزه است؟! چون یک وجود است و یک ماهیتی است از آن می شود و متجزه عین ذات اوست و این حقیقت وجود سببانی، به لحاظ اینکه عین ذات تجزیه و تفسیر است و انتساب داشته باشد به مسائل صورت ثابت، یعنی صورت جوهری ثابت. اینطور باشد، چه اشکالی دارد مگر؟! ^{آن ها}

Subject.

Date.

پاسخ اشکال دوم: علامه (ره) می‌توانستند جواب هاین دیگرین هم به این بحث بدهند، اما آنچه را که به عنوان جواب رسمی در این بحث (در کتاب هاین حکمی) داده شده است این است که نه می‌شد این کار را کرد و اتفاقاً از منظر بحث هاین که ما سابقاً داشتیم مسأله ما حلّ و فصل می‌شد، تغیرها ذاتی می‌کردیم و ارتباط یک امر متجدّد با ثابت روشن می‌شد، یک معضله جدی تاریخی در علوم عقلی وجود داشت... (باقی براس جلسه بعد).

تقریر دوباره اشکال دوم: چه اشکالی دارد که ما همین روند را (اصل بحث و ~~جواب اشکال اول~~ در همان حوزه عرض‌ها تا کنیم؟ یعنی بگوییم که در اعراض وقتی حرکتی اتفاق می‌افتد، این تجدّد و حرکت، عین ذات خود اوست و ارتباطی که جوهر ثابت (مستشکل) می‌خواهد بر اساس همان حرف حکمران پیش از صدر اعرف بنزدیم، ارتباطی که این جوهر ثابت با این عرض متجدّد دارد مثل ارتباطی باشد که ما بر اساس مبانی خودمان می‌خواهیم بین جوهر متجدّد و علت ثابت برقرار کنیم. چطور می‌گوییم علت ثابت جعلی ذات متجدّد می‌کند، نه اینکه متجدّد را متجدّد کند، همین حرف ما بین طبیعت ثابت، جوهر ثابت با اعراض متغیر بنزیم، بگوییم این اعراض ذاتاً تغیر هستند و تغیر و حرکت عین ذاتشان است و جوهر ثابت جعلی ذوات اعراض می‌کند، نه اینکه آن‌ها را متجدّد کند. دقیقاً همان نسبتی که ما میان جوهر متجدّد و علل ثابت برقرار می‌کنیم، ما می‌توانیم بین همین جوهر ثابت و اعراض ^(متغیر) برقرار کنیم.

پاسخ اشکال دوم: جوابی که بر اساس حکمت صدرایی داده می‌شود این است که اساساً اعراض دارای یک ذاتی نیستند تا بخوانند و تصف به حرکت بشوند و

Subject.

Date.

بعد خواهیم تجدد و تغیر را عین ذات آن ها کنیم . وقتی ما أعراض را
 بررسی و تحلیل می کنیم ، این ها وجود های موقتی نفس لغیره هستند و خودشان
 وصف غیر هستند . لذا است که حتی خود حکما را مشاء ، و وقتی أعراض را
 متغیر و معقول می بینند ، نمی گویند أعراض متغیر و معقول و متحرک
 هستند ، بلکه می گویند جسم متحرک است در کوشش ، جسم متحرک
 است در کفش ، نمی گویند کیف متحرک است چون وقتی
 این حرف را می زنند یعنی کیف دارای یک ذاتی است که متصف به
 وصف حرکت می شود ، حال مطابق این روند می خواهند حرکت را عین
 ذاتشان کنند تا مشکل ارتباط متغیر با ثابت را برقرار ~~کنند~~ ، اصلاً عرض
 اینطور نیست ، خود عرض وصف دیگران است و لذا عرض شد که
 در مباحث خود حکمت مشاء هم می گویند جسم متحرک است در کوشش ،
 نمی گویند کفر متحرک است .

ریشه این بحث به این بر می گردد که اساساً أعراض چیزی غیر از اوصاف
 یک جسم نیستند پس ما نمی توانیم این روند را در منطقی أعراض تا آنگونه
 بدانیم و بعد بگویم یک ذات تجدد در داریم و آن وقت این جعل
 ذات تجدد در است ، ذاتی وجود ندارد . ما اگر می خواهیم برویم دنبال
 یک ذاتی که می تواند متصف به یک وصفی بشود که حالا می خواهیم وصف را عین
 ذاتش بکنیم ، ناچاریم برویم در منطقی جوهر ، اینجا ما با یک شیئی برخورد
 می کنیم و با یک ذات برخورد می کنیم ، آن وقت گاهی می گویم این ذات
 متصف به حرکت است و حرکت خارج از ذات است ولی الان جناب
 صدرا (ره) می خواهند بگویند که تجدد و حرکت عین ذات اوست ، عین
 ذات اوست ، ذاتی باب برهان اوست ، معقول ثانی این ذات تلقی می شود

فی القوّة والفعل

Subject: _____
Date: _____

پیوسته به اشکال دوم نیست

۱. اشکال سوم: مشکل جناب صدرا (ره) چه بود که از حرکت و تغیر أعراض ۶

پس به حرکت جوهر خواستند بپزند؟ ۱۸. مشکل ایشان فاعل این تجرّدها بود ۶

فاعل مباشر این تجرّدها چیست ۱۹. ایشان از این طریق نقد کردند و گفتند که

فاعل مباشر این تجرّدها چیزی جز این جوهر نیست و بر اساس آخر فصل هفتم

گفتند که خود این جوهر هم میبایست متجرّد باشد. مستشکل من گوید ما می توانیم این

تجرّدها و تغیرها را از راه دیگر توجیه کنیم بدون اینکه استاد بدهیم به تغیرها و

تجرّدهای ذات جوهر من می توانیم طور دیگری توجیه کنیم

اساساً این بحث به یک شکل به این نکتہ بر می گردد که قبل از اینکه جناب صدرا (ره)

حرکت جوهر را مطرح کنند پیشینیان این تجرّدها را بطور توجیه می کردند؟

به چه اساسی توجیه می رازند؟ این قسمت در واقع پاسخ به این سؤال هم هست

مستشکل من گوید راه منحصر نیست در توجیه این تجرّدها به حرکت جوهر ۶

ما می توانیم طور دیگری این تجرّدها و تغیرها را در نقطه من أعراض را توجیه کنیم

چطور؟ ۱۹. مثال زده اند یک مثال بر این حرکت طبیعی ۶ یک مثال بر این

حرکت قشری ۶ یک مثال بر این حرکت ارادی ~~فلسفیان~~ نفسانی ۶ حرکت طبیعی و

قشری هیچ کدام ارادی نیستند و لذا در واقع دو شاخه می شود. یک مثال بر این حرکت های

غیر ارادی و یک مثال بر این حرکت ارادی و حرکت غیر ارادی هم طبیعی و قشری ۶

توضیح تک به تک ۶ چرا ما وقتی یک سنگ را ~~می بینیم~~ و وقتی بالاجه آوریم و نگه می داریم و

رهاش می کنیم ۶ در آن ایام یک حرکت می شود؟ آن هم چه حرکتی؟ حرکت

آینی ۶ حرکت در مقولس این تا می رسد به نقطه ثبات خودش ۶ بر اساس

توضیحاتی که جناب صدرا (ره) می دهند ۶ توجیه کننده این حرکت چیست؟ ۱۹

حرکت جوهری است ۶ حرکت جوهری در بستر زمان است که کم کم پیش تر

با آن آشنا خواهیم شد. اما بر اساس دیدگاه پیشینیان این حرکت چطور

توجیه می شد. این تغییر در این بدون اینکه جوهر هیچ تغییر یابد و
 بطور توجیه می شده است؟! بیشینان اینطور توضیح می داده اند که طبیعت
 سنگ به اضافه جایگاه و موقعیت قرار گرفتن آن، ایجاد حرکت می کند.
 طبیعت سنگ چیست؟ طبیعت سنگ این است که می خواهد فرض کنیم که
 متصل به گلش باشد و اصلاً سنگ ها می خواهند که مقتل به کل باشند نه
 به اساس جا به هر چند می شود از این نسبت هم توضیح داد که حال مهم نیست،
 در هر صورت طبیعت سنگ این است که در نقطه مرکز قرار بگیرد و
 چنانچه طبیعت آب این است که بعد از سنگ باشد و طبیعت هوا این است
 که بعد از آب باشد و طبیعت حرارت و آتش این است که بعد از هوا باشد.
 لایه های چهارگانه مندرج که در ~~طبیعیات~~ طبیعیات قدیم مورد بحث بوده است،
 حال یک سنگ و اگر سنگ در موقعیت گلش باشد یعنی در مرکز باشد و
 حرکتی ایجاد نمی شود ولی اگر این سنگ از موقعیت گلش جدا شده باشد
 یعنی در یک متر از زمین آن سنگ در این طبیعت به اضافه
موقعیتش نسبت به پیرامون و گلش موجب حرکت می شود. بعد از اینکه
 موجب حرکت شده قطع بعد می ۱۹ مقاطع می که به مقاطع است و مقطع
 بعد می ۱۹ مقطع بعد هم همین است. طبیعت به اضافه موقعیت و
گلش به اضافه موقعیت و گلش به اضافه موقعیت و گلش به اضافه موقعیت
موقعیت و گلش این وضعیت و ایجاد حرکت می کند.
 اگر یک نقطه حرکت اتفاق افتاد چرا نقطه بعد حرکت می کند؟ و اگر بی بار
 هم در واقع طبیعت درست است که گوی پائین تر آمده و موقعیتش
 عوض شده است ولی باز هم موقعیتش و پیوستن به گلش نیست و در
پیوستن با گلش نیست و طبیعت به اضافه موقعیت این موقعیت

Subject.

Date.

ایجاد حرکت می کند، ایجاد حرکت می کند، ایجاد حرکت می کند تا برسد به کُلش .

این یک مثال از حرکت طبیعی .

مثال حرکت قشربندی :

در این دو مثال که این ها زده اند، عدم تحوّل جوهر و اینکه ایجاد حرکت و تغییر در شرایط پیرامونی بکنند راحت تر جا می افتد، منتها یک مشکل که این ها دارند این است که مثلاً به طرف کیف زرقه است، در فضای کیف اینکه مثلاً ما فرضاً که چه توجیه کرده اند و می شود کرده ولی یک مقدار این سخت تر از حرکت آینه است. در حرکت آینه، حرکت جوهر در خیل مخفی است ولی در حرکت کیفی و این ها مقدارش واضح است.

در هر صورت مثال حرکت قشربندی این است که یک سنگ را به طرف بالا می اندازیم، حرکتی ایجاد می شود. این حرکت که تجزیه های پشت سر هم است، این تجزیه ها را چه چیز می آید؟ قدیم می گفتند که این تجزیه ها را طبیعت ثانویه، به اضافه بیرون عامل بیرونی، اصطکاک ها، موانع بیرونی و همانها است. این ها را کشتیش آن کُلی که آنجا وجود دارد، هم این ها باعث می شود که این حرکت ایجاد شود تا به یک جایی برسد که برآیند نیروهای که در آن است و در نهایت به صفر می رسد و در نهایت باز می آید که آنجا حرکت طبیعی می شود. الان ما وقتی این سنگ را پرتاب می کنیم، یک طبیعت ثانویه در آن ایجاد می شود، این طبیعت ثانویه به اضافه تاثیراتی که طبیعت اولیه می دارد، به اضافه بیرون موانع بیرونی، مجموعاً مقاطع متعدّد این حرکت را سامان می دهد. مقاطع مختلف این حرکت زیر سیر چیست؟ نه تجزیه در جوهر، نه تحوّل جوهر، خود طبیعت به اضافه بیرون تحوّل ها و تغییرهای بیرونی، مثلاً موانع بیرونی، حتی تغییر پیدا می کند، مثلاً قدرتش بیشتر می شود، تسلط طبیعت اولیه بیشتر

Subject.

Date.

جو شود و بر آید این ها این مقاطع متعدّد حرکت را ایجاب می کند، نه
 تغییر و تحوّل در جوهر یک شیء؛ این هم راجع به حرکت جسمین.
مثال حرکت اراده؛ مثلاً حرکت اراده نفسانی که ما خودمان داریم، فرضاً ما
 می خواهیم درس بخوانیم، مثلاً می خواهیم نهایتاً حکمۀ بخواهیم در فلان کلاس و فلان جا،
 همین کار نیست، این تجدّدها را چه کسی ایجاب می کند؟! این همه تجدّدها
 و تغییرها، این ها را چه کسی ایجاب می کند؟! تا تبدیل به اراده های جزئی نشود،
 یعنی اراده های جزئیّی پشت سرش قرار می گیرد. بحث حرکت جوهر نیست،
 بحث تحوّل و تغییر جوهر نیست. یک اراده کلی داریم، این اراده
 کلی، ریز می شود و اراده های جزئی می شود، اگر فقط اراده کلی باشد ما همان
 کار اول را که برداشتم و از خانه خارج شدیم، همان جا باید بایستیم ولی این کار را نمیکنیم و
 کار بعدی را هم بروی داریم و یک اراده دیگر و همین طور یک اراده دیگر و یک اراده
 دیگر، لحظه به لحظه از گرفتن تا کسی و پیاده شدن و رفتن به سمت مدرسه و...
 این تجدّدها را چه چیز سامان می دهد؟! تجدّد اراده های جزئیّی این
 حرکت را سامان می دهد. این حرکت از منزل تا کلاس را چه کسی سامان
 داد؟! تغییر این اراده های جزئیّی، بحث حرکت جوهر نیست، بحث
 تحوّل در یک ذات و جوهر و امثال این ها نیست. پس بنا بر این تمام
 تجدّدهایی را که ما می بینیم اگر هم دقت کرده باشیم بحث ایشان بیش تر روی حرکت
 اینی رفته است. هر سه مثال روی حرکت اینی است. اگر این تجدّدها
 توجیه بکنیم، سامان دهنده این تجدّدها، اولاً ما اگر مقدار دقت کنیم،
 تغییر جوهر نیست و جوهر چه تغییر کرده است؟! و ثانیاً ما یک نظر
 بدلی در کنارش داریم که اگر شما قائل به حرکت جوهر هستید، ما می توانیم یک
 جور دیگر توجیه بکنیم. اگر طور دیگر توجیه پذیر باشد، از کجا ضرورتاً عرف شما

Subject.
Date.

درست است؟! اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

جواب اشكال سؤم: صدرا (ره) و پيروانشان من گویند که بالاخره شما یک سری از

تجددها به یک سری از تجردها دیگر زدیده سؤال: آن تجردها را بکنید و آن ها تجرد

جوهری هستند یا تجردها عرضی هستند؟! اگر بگویم تجردهای عرضی هستند

فبآن تجردها چه چیزی سامان می دهد؟! اگر شما این سلسله تجردها را به

تجدد ذاتی این که در ارتباط با جوهر فقط قابل معنا کردن است بر اساس اشکال

و جواب دؤم، اگر این کار را نکنید، چطور این تجردها عرضی خارج از ذات

اشیاء را می توانیم سامان بدهیم؟! تا بر اساس آن تجردها ظاهر اشیا دیگر را

بتوانیم سامان بدهیم؟! (وقت کنیم که این من الجمله حرکت جوهری را اثبات

می کنده) یعنی تماما تغییرها و تجردها را زیر سیر تغییر جوهری ندانیم نمی توانیم این

تجردها و تغییرها را حتی پشت سر هم به اعراض، اعراض، اعراض... سامان بدهیم

بالاخره به کجا می خواهد ختم بشود؟! در نهایت که باید به یک چیزی برسد که تجددش ذاتی

خودش باشد و آن چیزی جز جوهر نمی تواند باشد. وگرنه باید دورمایه تسلسل منتسب می شود

چاره این نداریم جز اینکه در نهایت به جوهری متجدد مرتبط و منتسب بکنیم

پس بنابراین ما می خواهیم این تجردها خارج از ذات را در نهایت تکلیفش را

روشن کنیم؟! چه کاری می توانیم بکنیم؟! چاره این جز این نداریم که بگویم خطاً

لا اقلش یک جا در منطق من ذات جوهری، تجدد است.

استدلال دیگر هم در اینجا مطرح شده است در اثبات حرکت جوهری

این کاش این استدلال یا مطرح نمی شد و یا با تفصیل بیش تر مطرح می شد.

در نهایت هم خیلی مختصر آمده است. موجب برخی از اشکالات هم گاه اوقات

شده است این استدلال.

استدلال دوم در حرکت جوهری این است که أعراض مطابق

بیان حکمت صدر این جزو مراتب وجود جوهر است. اگر اینطور باشد یعنی

أعراض جزو مراتب وجود جوهر باشند، طبیعتاً شود تصور کرد تغییر و تحول

در یک مرتبه از یک شیء، بدون تحول و تغییر در یک مرتبه دیگر (مثلاً ۱۹)

اگر یک شیء چند مرتبه این است، پس شود آن مراتب مستقل از همدگر لحاظ

کردن یک مرتبه ثابت، یک مرتبه متغیر، این قابل تصویر است ۱۹.

اگر ما بین أعراض از مراتب وجود جوهر هستند و اگر بینیم که در أعراض

تغییر و تحول رخ دهد، قطعاً باید به این نتیجه برسیم که در این وجود

تغییر و تحول اتفاق افتاده تا در برخی از مراتبش تغییر و تحول اتفاق

افتاده است.

اما تفاوت این استدلال با استدلال قبلی چیست؟ استدلال قبلی ما

استند فاعلی أعراض را به جوهر و هم یعنی جوهر علت فاعلی است و

أعراض هم معلولها و فعلها ما جوهر هستند. تفاوت این استدلال

با استدلال دوم چیست؟ اگر بگوییم که وقتی ما بگوییم أعراض جزو مراتب

وجود جوهر هستند، چیزی غیر از نظام علی و معلولی، لحاظ نکرده باشیم، پس

بنا بر این در این فضا و تفاوت آن استدلال و این استدلال را باید اینطور

توضیح بدهیم. خوب وقت کنیم گاهی بگوییم أعراض از مراتب وجود

جوهر است یعنی اینکه این أعراض معلول جوهر است و منظور ما این است.

آن وقت تفاوت این استدلال با استدلال دیگر چیست؟ تفاوت این

خواهر بود که ما در استدلال قبلی محور استدلال را مسئله علت و نوع

را بگویم علت با معلول قرار گرفته است که اگر معلول متجزد است و علتش

فعلی تواند متجزد نباشد، در آن فضا بحث را پیش بردیم و اما محور استدلال در اینجا

Subject.

Date.

با اینکه بستر کار یکی است، این نیست که ارتباط علت و معلول چیست؟ اینها خواهد بود بگویم یک شیء ذومراتب چگونه میتواند برخی از مراتبش متحول باشد و برخی از مراتبش متحول نباشد. این چگونه قابل توضیح است؟ محور جریان استدلال تغییر میکند. حال اینکه آیا این بیان با اقتناعی بود انیم؟ چند نکته فلسفی این بحث سرش هست، اینها جارح دقت و تأمل دارد. ولی اگر مراد از این که بگویم اعراض از مراتب جوهر است، چیز غیر از اینکه معلول جوهر باشد نباشد پس تفاوتش با استدلال قبلی چیست؟ آنجا روی محور علت و نحوه ارتباط علت با معلول حرف زده است ولی اینجا در اینکه این جزء مراتبش است و اینکه یک وجود چند مرتبه این ماد داریم و اینکه این با

چطور باید لحاظ کرد در بحث ما.

اگر مراد از اینکه اعراض از مراتب جوهر هستند این باشد که اساساً بر اساس دیدگاه هارن بسیار دقیق و دیدگاه نیلین ملامت را (ره) یا دیدگاه نزدیک به نیلین ملامت را (ره) و معالیه وجود مستقل دیگر غیر از وجود علت ندارند، غیر هستند یعنی در دیگران هستند، اگر این حرف را بزنیم یعنی بگویم مراد از این که ایشان گفتند اعراض از مراتب وجود جوهر هستند، این نکته است، تفاوتش با استدلال قبل کاملاً واضح است. چون استدلال قبل بر اساس نظام هارن و تعارف قابل شکل گیری است، علت داریم، معلول داریم، بر اساس هر طرز تحلیل که از علت و معلول ارائه دهیم و علت بها شریکند باید مجزئ باشد، آن استدلال قبلی ولی این استدلال کائنات به دقت هارن که جناب صدر (ره) راجع به علت و معلول مطرح کرده اند دارد (پیدا) شود که مثلاً اگر جوهر و ارتباطش با اعراض نگاه کنیم اعراض وجود هارن جداگانه از جوهر ندارند، فانی در جوهر هستند، اگر فانی در جوهر هستند، اصلاً تحول

Subject.

Date.

آن‌ها یعنی کقول جوهره اگر این حرف را بزنیم طبیعتاً استدلال تفاوتش
باز روشن خواهد شد.

فرع نخست: حرکت جوهری به دو شکل قابل تصویر است و
حرکت جوهری غیر اشتداری و حرکت جوهری اشتداری.
ما می‌توانیم این دو مدل از حرکت جوهری را به شکل حرکت عرضی یعنی
حرکت جوهری عرضی و حرکت جوهری طولی، بنامیم.
حرکت جوهری غیر اشتداری که همان حرکت جوهری عرضی باشد،
در اصطلاح آقایان اهل حکمت، به عنوان حرکت لکس بعد از
خلع، از آن یاد شده است.

ولی گوییم (ووم از حرکت جوهری یعنی حرکت جوهری اشتداری) یا
همان حرکت جوهری طولی، به عنوان حرکت لکس بعد از لکس،
از آن یاد شده است.

حال قسم اول را مورد توجه قرار دهیم: آنجایی که صور جوهری در عرض
هدگیر، مادر یک تبدل و تفسیر و حرکت داریم، مثل اینکه صورت آب
بر اساس کقول جوهری که تبدیل به صورت هوا می‌شود، دوباره هوا
تبدیل به آب می‌شود، یا مثلاً بر اساس طبیعتیات قدیم آب تبدیل به
سنگ می‌شود، سنگ تبدیل به آب می‌شود. اینطور حرکت‌ها، حرکت
های جوهری عرضی هستند.

یکی از نکته‌های مهمی که اینجا وجود دارد این است که ما وقتی حرکت
جوهری را در این بستر پیاده کردیم، در واقع باید بگوییم یک صورت
واحد من متصل و سیلانی داریم، نه صوری ذواتی متعدد و مختلف،

Subject.

Date.

البته ما از مقاطعش صورت های نوعیهی مختلف انتزاع می کنیم. در واقع یک ماده است و یک صورت متحول که این صورت متحول دارد چارم بر آن ماده می شود. ما الان ماده را موضوع ثابت لحاظ می کنیم. در فصل بعد کمی دقیق تر راجع به ماده بحث خواهد شد. در حرکت جوهری یعنی غیر اشتدادی، آبش بعد از خلجی، اگر نگاه کنیم می بینیم که یک مقطع از صورت می رود و مقطع دیگر از صورت می آید این می رود و باز یک مقطع دیگر از صورت می آید، به نحو اتصال و سیلان. پس در واقع ما یک صورت نوعی سیلانی داریم که از مقاطعش صور نوعیهی متعدّد انتزاع می شود که یک وقتی می گوئیم آب است و یک وقتی می گوئیم هواست و یک وقتی می گوئیم خاک است و ...

اقتدار قسم دوم یعنی حرکت جوهری اشتدادی و طولی و آبش بعد از آبش و اگر چه در قسمت های مثل قسم اول است یعنی ما ماده را واحد داریم به عنوان موضوع ثابت حرکت و در اینجا صورت ها متحول می شوند و نکته مهم این است که ما صورت واحد می سئال و اینجا داریم و منتزعی این صورت واحد می سئال و به این سبک نیست که صورت قبلی برود و صورت نوعی جدید بیاید. اینطور نیست که صورت نوعی قبلی برود و صورت نوعی جدید بیاید و بلکه صورت نوعی قبلی با محفوظ ~~ماند~~ ماندنش و صورت نوعی جدید می آید و آبش بعد از آبش است. مگر می شود در بسته حرکت مقاطع قبلی بماند و مقاطع بعدی بیاید و این که حرکت نیست که شخص صورت های قبلی ~~بماند~~ بماند

Subject.

Date.

-) می شود و مُنتها ماهیت نوعیه و یعنی کمالات این شخص در
) ذیلش مقطع بعد از ^{ای} از حرکت که می آید و مُنتوی است و (ظاهراً
) همین که استاد گفتند یعنی کُش بعد از کُش به این معناست و
) و به این معنا نیست که شخص آن مقاطع می ماند و شخص
) مقاطع بعد می آید و رور آن انباشته می شود و اگر چه ما می توانیم
) (تأویلی و یا تعبیری) از انباشتگی اینجا داشته باشیم اگه با مراقبت کاملی
) که در بستر حرکت دارد اتفاق می افتد در بستر تحولاً مقطعی
) می رود و مقطعی می آید و اینکه مقطعی دارد می رود و مقطعی دارد می آید
) از یک جهت شباهت دارد با نوع قبلی حرکت جوهری و مُنتها
) اتفاق می افتد این است که مقاطع بعدی و صورت های بعدی این
) که متصلاً دارد در این وجود سیلانی و صورت سیلانی شکل می گیرد
) این مقاطع بعدی و اگر چه شخص مقاطع قبلی را ندارد ولی کمال
) مقاطع قبلی با اضافه تر را دارد یعنی ما همیشه در یک حرکت جوهری و
) صورت های با هم مقایسه می کنیم و اگر صورت های قبلی کمالات ... و
) این [اشواق] نه یعنی بالقوه و بالفعل است و یک نوع فعلیت است
) به نحو بالفعل در یک شخص جدید در مرحله بعدی متحقق باشد
) این می شود قسم دوم حرکت جوهری که اشتدادی است و ما احساس
) اشتدادی کنیم و ما احساس کمال می کنیم
) ولی اگر آنچه که ما در مقطع قبلی داریم و کمالاتش در مرحله بعدی محفوظ
) نماید یعنی صورت ها در عرض هم هستند و این صورت ها در عرض هم
) هستند و این صورت می رود و یک صورت دیگر می آید و آن صورت
) دیگر اینطور نیست که کمالات قبلی را داشته باشد مع الاضافه و در عرض

هم هستند. اینجا مدل اول شکل می گیرد. حرکت جوهری تکامل نیست. اشتدادی نیست. (وقت کنیم، هر حرف ها اینجا) در کتاب نیست. اصلاً حرکت یعنی تکامل از یک جهت. ما الان یک چیز دیگر داریم در این بحث می گوئیم. نفس حرکت یعنی از قوه به طرف فعلیت رفتن و این خودش یک نوع کمال است و هر حرکتی این را دارد. در این بستری که الان داریم راجع به آن بحث می کنیم می بینیم که با این که قوه فعل، قوه فعل، قوه فعل، قوه فعل، و ورود، ولی آن فعلیت هایی که می آید در عرض آن فعلیت قبلی است، ولی گاهی هم نه، در طول آن است یعنی کالاتی برتر دارد. ما اینجا یک تکامل دیگر مشاهده می کنیم، نه آن تکاملی که به لحاظ اصل بستر حرکت دارد شکل می گیرد، آن که هیچ، قوه به طرف فعلیت، قوه به طرف فعلیت، با آن کار نداریم ما، آن در واقع زمین و بستر ساز یک حرکت عرضی یا یک حرکت عمودی طولی اشتدادی است. آن تحولات از قوه به طرف فعلیت، بستری دارد که چه فعلیتی کنارش بیاید، این فعلیت ها پشت سر همی که دارد می آید چه فعلیت هایی باشد، اگر این فعلیت ها، فعلیت ها در عرض یکدیگر باشد به لحاظ درجه وجودی، می گوئیم حرکت جوهری عرضی غیر اشتدادی اتفاق افتاده است اما اگر این فعلیت ها، فعلیت ها شدید و ضعیف، اشتدادی باشد که به لحاظ درجات وجودی با هم متفاوت باشند، آن وقت می گوئیم حرکت جوهری تکاملی و اشتدادی دارد اتفاق می افتد.

- فرعی دوم: این فرعی هم خلیع مهم است. فرعی دوم می گوید که ما بر اساس
 مباحث این فصل حرکت جوهری را اثبات کردیم. ما از همین بحث های
 قبل این نکته را هم داشتیم که تمام اعراض مراتب وجود جوهر هستند و دانسی
 وجود جوهر هستند و شئون وجود جوهر هستند. یا لا اقل ^{بدرستی} اعمال وجود
 جوهر هستند مطابق هر تحلیلی که در علیت هست.
 وقتی که اصل جوهر متحول و متحرک شده تردید ناپذیر است حرکت
 در حیطه اعراض. یعنی وقتی ما حرکت جوهری را اثبات کردیم. به
 تبع حرکت جوهری ^{تماماً} اعراض تحول ایجاد خواهد شد. اختصاصی به
 چهار نوع عرضی که مطرح می کردیم ندارد. همه اعراض متحول است.
 علامه (ره) فرمایند: این حرکت در اعراض که به تبع حرکت جوهری
 مطرح می شود. این را حرکت اولی اعراض می گوئیم. حرکات
 اولی اعراض. بعد ما می دانیم که در میان این اعراض چندگانه
 این نه عرضی که داریم. در چهار نوع عرضی ما حرکت ... ایجاد
 کنیم که ما آن حرکت جوهری را که داریم. حرکت جوهری به تبعش حرکت
 اعراض را دارد. چنانچه خود حرکت جوهری مگر در بعضی از نمونه هایش بران
 ما محسوس نیست. حرکتی که اعراض به تبع حرکت جوهری دارند بران
 ما محسوس نیست. ما ثابت می بینیم. ما اعراض را ثابت می بینیم.
 البته ما در میان این احساس ثباتی که داریم. در چهار نوع عرضی احساس حرکت
 می کنیم. علت اینکه مشهور حکما به طرف این چهار مقوله رفته اند. پیش تر
 این معنای ^{ما} درکیم. در کیف. در این. در وضع. حرکت اتفاق
 می افتد. این حرکت غیر از آن حرکتی است که این اعراض به تبع
 حرکت جوهری دارند. آن را حرکات اولی می گوئیم. و این ما را حرکات

Subject.

Date.

ثانيه في كوييم .

معناي اين سخن اين است كه مثلاً ما كتم بالحافظ كنيتم ، در كتم دو اتفاق افتاد ، يك حركت به تبع حركت جوهرين ، چون آن جوهر به لحاظ زمان شخصی ابي كه دارد كه دم به دم كل آن جوهر دارد عوض مي شود يك شخصش مي رود و شخص ديگرش مي آيد ، البته به هم پيوسته و متصل ، به لحاظ اين بتدل شخصي ابي كه مقاطع جوهرين پذيرد ، به آن لحاظ مقاطع كتم هم مي دارد شخصش عوض مي شود ولي افزودن بر آن ، مثلاً اگر كتم بالحافظ كرده باشيم ، ما مي بينيم كتم زياد هم دارد (مي شود) ، كتم بزرگ هم دارد (مي شود) ، در عين اينكه كتم به لحاظ اينكه شخص اين كتم به لحاظ تغيير شخص جوهر دارد عوض مي شود ، ما احساس يك تغيير در كتم مي كنيم .

تشبيه به اين حركت جوهرين ، اشتدادن كه داشتيم ، در عين اينكه شخصش دارد عوض مي شود ، ما مي بينيم اين فعليت هابن بعدي ابي كه مي آيد به طرف تكامل دارد حركت مي كند ، ما اين كتم را كه نگاه كنيم ، اين كتم در عين اينكه به لحاظ آن شخص ، اين كتم ، وقتي آن شخص جوهر دارد (مي رود) آن شخص كتم هم مي رود ، شخص جوهر ديگرين مي آيد و شخص كتم ديگرين مي آيد ، اين چندان برابر ما محسوس نيست ، اوني كه محسوس است حركت ديگر است ، در عين اينكه شخص كتم ها دارند عوض مي شوند ، مي بينيم كه كتم دارد زياد (مي شود) يعني اين شي ابي كه ، مثلاً اين گياهي كه ده سانتي متر بوده ، دارد ١٥ سانتي متر مي شود ، ٢٥ سانتي متر مي شود و ، اين به توجه داشته باشيم ، اين يك چيز ديگر است ، لذا ما به اين ها حركات ثانيه في كوييم .

Subject.

Date.

نکته: ما حرکات اولیٰ را که در همین اعتراض می‌گوییم، معنایش این نیست که حرکات ثانیه هم در آن‌ها داریم. حرکات ثانیه فقط در چهار مقوله بود، در آن‌ها اگر می‌گوییم حرکات اولیٰ بخاطر این است که این نوع حرکت، در جاهای دیگر یک ثانیه این هم دارد.

نکته: روی این نکته تأمل کنیم و فکر کنیم. مادر استدلال‌ها را گذاشته که از راه حرکت در اعتراض به حرکت جوهری پی بردیم، از کدای حرکات عرضی به حرکت در جوهری پی بردیم؟! از حرکاتی که اینجا موسوم شده به حرکات ثانیه، حرکت در چهار مقوله یا سه مقوله. ما از اینجا پی بردیم به حرکت جوهری، در حالی که با توجه به بحث‌هایی که الان گذاشتیم، حرکات اولیٰ که به تبع حرکت جوهری صورت می‌گیرد و می‌توانست دلیل بر آن‌ها باشد، این‌ها حرکات اولیٰ است یعنی حرکات اولیٰ نشان دهنده این است که جوهر دارد حرکت می‌کند پس این‌ها دارند حرکت می‌کنند. ما آنجا از طریق حرکت عرضی در چهار مقوله یا سه مقوله رفتیم به آنجا، الان شما این فرمایشات را دارید، این‌ها چه طور باید حل و فصل بشود؟! آیا می‌خواستید بگویید که حرکت در چهار عرضی، دلیل می‌شود، نشان می‌دهد که بالاخره اینجا جوهر دارد محوّل می‌پذیرد، بعد از آن طرف وقتی جوهر متحوّل می‌شود و پس معلوم می‌شود که همین‌ها مثلاً همین اعتراض، این‌ها یک حرکتی دارند. غیر از این حرکت چهار عرضی؟! آیا به این سبب می‌خواستید مسأله را حل کنید؟! اینطور بوده؟!!

ولی با این حال هنوز سؤال ماباقی می‌ماند که بالاخره این چهار نوع حرکت، چه طور ما را وصل به حرکت جوهری کرده است؟! مگر اینکه

Subject.

Date.

این حرف را بنویس که هر حرکتی در حیطهٔ اعراض اتفاق بیفتد، بالآخره یک

خبری در جوهر هست، یک اتفاقاتی در جوهر دارد (یعنی افتد، یعنی

(خیلی اشاره ای و تلگرافی) یعنی این حرکت ها را چهارگانه که در اعراض اتفاق

می افتد، مگر می شود از سر خودش باشد؟ این ها هم اعراض و دامنه ها و

مراتب جوهر هستند، درست است که ما یک حرکت ها را و تیره ای

در این ها داریم مشاهده می کنیم، تا در جوهر حرکت و تحوّل اتفاق

نیفتد، چطور کشش عوض بشود؟ چطور کیفیت عوض بشود؟ چطور

آین و وضعش عوض بشود؟ یعنی حرکات چهارگانه ای که مادر حیطه

این اعراض چهارگانه مشاهده کردیم، قطعاً حاکی از یک حرکت جوهری

در منطقه جوهر هست.

چنانچه اگر وقت بگیریم وقتی مادر کم تغییر مشاهده می کنیم و در کیف تغییر

مشاهده می کنیم و این ها را بازتابی از تحوّل جوهری دانیم، مگر حرکت

جوهری واحد می تواند هر دو را سامان بدهد؟ یعنی چه؟ حرکت

جوهری، کشش را هم عوض کند و قدش را هم عوض کند؟ پس دو جوهر

تحوّل در جوهر دارد اتفاق می افتد تا دو جوهر تغییر در منطقه اعراض ما

مشاهده می کنیم، چنانچه اساساً جوهر متعدّدی که این جوهر در ~~مست~~ متن

خودش دارد، و جوهر متعدّد اثر اعراض دارد. (بحث هامقدار تو در نوشته است)

آن نکته ای که ما الان از این بحث ها می توانیم متوجه بشویم این

است که انبوهی از حرکات جوهری ما داریم. البته یک حرکت جوهری

مادر ما داریم که به لحاظ بستری زمان، شخصش عوض می شود ولی در

هستی تغییر آن شخص جوهری (این بحث ها برای بدیه نیست و اگر فهم

حاصل نشد جای تامل نیست) یک متن جوهری دارد تغییر می کند، در این

Subject.

Date.

بستر تغییر در بستر زمان است که آنجا تغییرات بسترش
 فراهم می شود. بخاطر اینکه ما وقتی یک حرکت جوهری را که داریم،
 این را توجه داریم که همیشه آن علت بالاسر و همیشه دائماً دارد
 افاضه می کند. مقاطعی می رود و مقاطع دیگر دارد می آید. آن مقاطع
 قبلی و قوه و قابلیت، مقاطع بعدی را سامان می دهد. در این
 فرآیند رفتن اجزای قبلی و آمدن اجزای بعدی توسط علت
 است که بالملاحظه آمادگی ها و موقعیت هایی که صورت های ~~مختلف~~
 قبلی ایجاد می کنند و می تواند افاضه های جدید با آنجا مدل های مختلف
 از ناحیه علت صورت بگیرد یعنی صورت جدیدی که می آید کشش
 تغییر کرده باشد، کیفیت تغییر کرده باشد و همین اعتراض تغییر پذیرفته
 باشد و این چندتا عرض یک تحولاتی پیدا کرده باشند، یعنی مسائل
 حرکت در حرکت در منطقه جوهر به شدت دارد اتفاق می افتد
 در بستر آن حرکت محور جوهری، تا می تواند انواع این حرکات
 را سامان بدهد. مثلاً فرض کنیم که ما الان که کره زمین را متحرک می دانیم،
 چندین حرکت دارد، حرکت انتقالی دارد، حرکت وضعی دارد، افزون
 بر این ها یک حرکت خیلی آرا که گهواره ای هم دارد که فصل ها درست
 می کند. یعنی در بستر یک حرکت چندین مدل از تفاوت و تغییر ایجاد
 می شود. بستر ساز هم این تحولات مثلاً آن حرکت مادر است
 که این کره زمین دارد اینجا می دهد البته اگر بشود این را گفت.

- فرع سوم : این فرغ مقدماتی دارد که این مبانی مقدماتی اش
 اینجا طرح نشده است. ما می توانیم سرمان را بالا بیاوریم و

Subject.

Date.

یک سیره عالم جسمانی را ببینیم . این مقدماتی می خواهد . مقدمه اش این است که ما باید عالم ماده را بتوانیم اثبات کنیم که یک واحد حقیقی است ، تا این را اثبات نکنیم گاهی نمی توانیم این معنا را اثبات کنیم ، جواهر جسمانی منشئت و جداری از هم دیگر و هر کدام هم حرکت جوهری خودشان را دارند و دارند در روزگارها گاهی می گوئیم تمام این حرکت های جوهری این را که این اجسام متفرقی با هم دیگر دارند ، در یک وحدت کلی قرار دارند ، یعنی کلّ عالم ماده یک واحد است . ببینیم که چه اتفاق می افتد ، کلّ عالم ماده یک واحد است . ماده و صورت واحد و صورت واحد من متحول استنداری ، این آقایان می خواهند بگویند که اشتداری است و به طرف تجزیه می رود مثلاً می خواهند قیامت و این ها را با آن توضیح بدهند بر اساس مابانی فلسفی .

کلّ عالم ماده یک امر واحد متحرک است ، یک صورت واحد من است . ما اصلاً تو جمعی به این ها نمی کنیم ، مثلاً نمی گوئیم الان صورتش چیست ؟ ، صورتش چیست ؟ ! ، البته کسی که توجه به وحدت عالم ماده بکند ، حال می تواند این را مورد مطالعه قرار دهد ، مثلاً ، الان اصلاً نمی خواهیم تطبیق و این ها اینجا دهیم ، مثلاً بگویند که الان ما هنوز در مراحل حرکت اشتداری جوهری مادّی این نشأه هستیم . مثلاً فرض کنیم مسأله رجعت که دارد اتفاق می افتد ، این چه معنایی دارد ؟ ! مثلاً چه اتفاق اینجا می افتد ؟ ! بر اساس حرکت جوهری کلّ عالم ماده ، می گوئیم که اینجا چه شده است ؟ ! کلّ عالم ماده در حال حرکت به طرف عالم تجزیه است . اینجا یک چیزش عجیب است مرده ها زنده می شوند ، از قبر خارج می شوند ، یک اتفاقی می افتد ، نه شبیه به دنیا است و نه

Subject.

Date.

تشبیه به قیامت است و چیست؟! (الله تعالی تحلیل های دیگری هم وجود دارد) این مسیر به این سمت دارد (من روده این فقره این که الان گفتیم مبتنی است بر نکته های مهم ترین نکته اش این است که کل عالم ماده با یک واحد بتوانیم در نظر بگیریم.

☆ الفصل الثانی عشر: فی موضوع الحركة الجوهرية وفعالها ☆

ما قبل از اینک وارد این بشویم که موضوع حرکت جوهری چیست؟ چنانچه خود علامه (ره) هم این کار را انجام داده اند، بهتر است که نوع نظامی که حکام مشاء در ارتباط با تحولات جوهری و موضوع این تحولات جوهری دارند، این را به تصویر بکشیم تا آرام آرام بحث های دیگری مبتنی بر مبانی جناب صدرا (ره) بیاموزیم. در نگاه حکام مشاء که قائل به حرکت جوهری نیستند یعنی تغییرهای جوهری را از منبج کون و فساد من دانند، یعنی یک چیز از بین می رود و یک چیز دیگر می آید و اتصال هم بین این ها برقرار نیست. در نگاه متعارف حکام مشاء، حرکت جوهری جای ندارد، اگر تغییرهایی در منطق جوهر مشاهده می شود، این ها به نحو کون و فساد است.

همین حکما که داران این اندیشه هستند، معتقد هستند که یک ماده اولی و یک ماده نخستین واحد شخصی این در عالم ماده متحقق و موجود است و صورت ها به صورت کون و فساد و علی البدل موجب حفظ این وحدت شخصی ماده اولی

Subject.

Date.

می‌شوند، البتّه عقلِ فَعَالٍ یا همان موجودِ جَزَّ (مفارق) است که
 می‌آید و صورت‌ها را پشت سر هم در ارتباط با این ماده‌ی اولی
 قرار می‌دهد و بدین وسیله، وحدتِ ماده‌ی اولی را محفوظ می‌دارد
 و به همین خاطر در فلسفه‌ی مشاء به این صورت‌ها علیّ البَدَلْ،
 شریکة العِلَّة کفّته می‌شود یعنی عللِ مفارق در به وجود آوردن و
 ثابت نگه داشتن هیولانِ اولی از راه صورتِ مآ استفاده می‌کنند.
 صورتِ مآ تعبیر است که بر این صورت‌ها علیّ البَدَلْ
 به نحو کون و فساد در الحلاق می‌شده
 در این دستگاه یک مشکل به وجود می‌آید، می‌گفتند که هیولانِ اولی
 دارای وحدتِ شخصی است. اگر ما عِلَّتْش را صورتِ مآ بگیریم،
 صورتِ مآ وحدتِ ایها می‌دارد یعنی یک واحدِ شخصی نیست.
 معنای این سخن این خواهد بود که وحدتِ عِلَّتْ اَضْعَف
 از وحدتِ معلول باشد چون معلول که ماده‌ی نخستین باشد وحدتِ
 شخصی دارد و یک موجود است شخص است مآ یک شخص است،
 ولی وحدتِ صورتِ وحدتِ ایها می‌دارد چون می‌گوییم
 صورتِ مآ به نحو علیّ البَدَلْ.

این یک مشکلی را در نظام علیّ و معلولی در ارتباط بین صورت
 و هیولانِ اولی پدید می‌آورد. حال آن‌ها چگونه جواب می‌دادند؟
 می‌گفتند درست است که وحدتِ صورتِ مآ وحدتِ ایها می‌دارد
 همراه با ضعف است در مقایسه بر با وحدتی که ماده‌ی اولی دارد
 که معلول است، ولی چون مُسْتَظْهَر به وحدتِ شخصی شدید
 عقلِ مفارِق که عِلَّتْ باشد، هست، این نقطه ضعفِ عِلَّتْ،

Subject.

Date.

چون ما شریکة العلة حساب می کردیم و علت تمام اعیار که حساب
 نمی کردیم (عقل، مفاروق) از کائنات صورت ما، این هیولان اولی
 ثابت نماندند و داشتند. این اسیاب صورت ما به خصوص وحدت
 شخصی بسیار شدید عقل و مفاروق، این مشکل را حل می کنند.
 ما در ناحیه معلول یک وحدت شخصی داریم و در ناحیه علت هم
 در نهایت یک وحدت شخصی قوی تر داریم و به لحاظ قواعد
 علت و معلول هم مشکلی به وجود نمی آید.
 این مجموعی نظامی است که در حکمت مشاء و پیش از صدرا
 راجع به ماده و صورت هاست متحول و نحوه ارتباط علی و
 معلولی و این ها مطرح می شد.

حال به سراغ دستگاه جناب صدرا برویم. صدرا المتألهین معتقد
 به حرکت جوهری است یعنی تحولات جوهری از باب کون و
 فساد تلقی نمی کند بلکه این یک تغییر تدریجی یا همان حرکت
 است و بر اساس توضیحاتی که در فرغ نخست از فصل پیشین
 مطرح کردیم در واقع صورت واحد سیال است.

با توجیه به این نکته، ما در این فصل دوازدهم دنبال موضوع حرکت
 جوهری هم هستیم و با توجیه به این نکته ما موضوع حرکت جوهری
 را الان چه باید حساب کنیم؟ همان ماده اولی، چون این
 صورت واحد من متجدده و سیال و بر آن جاری می شود و آن
 این تغییر را می بیند پس معلوم می شود که ماده اولی موضوع
 ثابت متحرک است. ماده اولی ثابت و این صورت،
 صورت واحد سیالی علی سبیل الحركة است و نه به نحو کون و فساد.

Subject.

Date.

آن مشکلی که در دستگاه حکما مشاء درست می شد که مادهٔ وحدت
 شخصی دارد ولی این صورت ^کما وحدت ابداعی دارد و علت و معلول
 تناسب ندارند. در دستگاه جناب صدرا واضح تر قابل پاسخ دادن
 است، بخاطر اینکه اگر مادهٔ اولی وحدت شخصی دارد (ما و وقتی
 در رویم در صورت ^ک که در واقع شریکة العلة نسبت به تحقق هیولان
 اولی است و مثل مشاء سخن نمی گوئیم و نمی گوئیم صورت ^ک مایی
 علی البذلکی تعاقبی، آنجا صورت ^ک ما یک ابداعی داشت و اینجا در دستگاه
 حرکت جوهری و افزون بر اینکه هر نوع وحدتی که این صورت دارد
 مستظهر است به وحدت شخصی شدید علت که این در دستگاه
 مشاء هم بود و افزون بر این یک وحدت شخصی دیگر هم پیدا می کند
 چون این صورت ^ک ما در دل یک واحد متحرک معنا دارد یعنی به بیان
 دیگر و ممکن است در فلسفه صدرا هم بگویند صورت ^ک ما و ولی
 صورت ^ک مایی که در فلسفه صدرا (به گفتهٔ من) شود با صورت ^ک مایی که در
 حکمت مشاء گفته می شود متفاوت است و صورت ^ک ما در دستگاه
 مشاء به نحو کون و فساد است و واقعاً مفصل از همدگر هستند
 وحدت شخصی ندارد ولی اینجا صورت ^ک ما وحدت شخصی
 دارد یعنی یک امر واحد و یک صورت سیال است و البته آن
 تعبیر صورت ^ک ما را هم ما می توانیم داشته باشیم، چون در هر ~~صورت~~
~~مقطعی~~ یک صورت انتزاعی می شود.

بنابر این در دستگاه صدرا اگر ما وحدت شخصی ای برای هیولان
 اولی که معلول است لحاظ کنیم و پیش از اینکه برویم به وحدت
 شخصی بسیار شدید عقل مفارق که پشت سر همین این هاتر

Subject.

Date.

دارد و آن وحدت شخصی علت با سامان می دهد و تأمین می کند
 در نقطه همین صورت ^ک ماء افزون بر وحدت ابها چون یک وحدت
 شخصی به لحاظ اتصال حرکتی ما داریم و لذا مسائل شخصیست و
 ارتباطی بین علت و معلول در ناحیه وحدت بیش تر آشکار است
 در دستگاهی که الان ارائه کردیم.

علامه (ره) می فرمایند آنچه که تا اینجا از بحث ما ارائه کردیم، یک
 نگاه سطحی تر به فرمایشات جناب صدر (ره) در این نکته است.
 ما می توانیم این را تعقیق بدهیم و در کلمات خود صدر هم این تعقیق
 پیدا شده است. در بدایه وقتی به وسط های این فعل که می رسند و
 (والتحقیق) می گویند و از این تحقیق به بعد می خواهد
 یک تصویر جدیدی از حرکت جوهری ارائه کنند که در این تصویر
 جدید موضوع ~~ثابتی~~ ثابتی به شکل حتی هیولانی اولی هم
 ما نداریم. یعنی حتی موضوع ثابت به شکل ماده اولی هم
 ما نداریم و ماده اولی هم متحرک است و متحول است در
 حرکت جوهری آن که در بسته این صورت ها شکل می گیرد.
 طبیعتاً سوال برابر ما به وجود می آید که موضوع ثابتی که ما دنبالش
 می گشاییم و پس آن چه شده است؟! و علامه (ره) در مقام جواب فرار
 می گیرند که این را چه باید کنیم!

- در (والتحقیق) می فرمایند که: شما می گوید در حرکت موضوع
 ثابت می خواهیم، یعنی بحث ما را بر می گردانند به جایی که راجع به
 متحرک و موضوع حرکت بحث می کردیم که باید ثابت باشد. این

(والتحقیق) تعقیق آن بحث است. بر این چه موضوع ثابت
 می‌خواهیم در حرکت؟ از دو وضعیت بیرون نیست؛ یا ما یک موضوع
 ثابت می‌خواهیم بر این که وحدت حرکت را حفظ کند، چون حرکت
 نمی‌شود یا آنکه آنکه هر مختلف شکل بگیرد. بر این این موضوع ثابت
 را مطرح می‌کنیم که وحدت حرکت محفوظ بشود. اگر انگیزه مان از طرح
 موضوع ثابت، یک چنین چیزی است، و حُبّ اصلاً حرکت خودش
 یک وجود واحد سیال است، انفکاک هایش و هوی است و واقعیت
 ندارد. اگر ما به انگیزه می‌ایجاد ثبات، یک نوع ثبات، یعنی تأمین
 وحدت شخصی حرکت دنبال موضوع حرکت هستیم، این معنا
 خود حرکت با آن وحدت اتصالی اش می‌تواند تأمین بکند، چه نیاز
 به این است که ما دنبال موضوع ثابت باشیم که این معنا تأمین کند؟

اما اگر نه، ما دنبال ... (این ما را مقدمه آورده است بر این اینکه
 بگوید ما در حرکت جوهری، موضوع ثابت لازم نداریم. دارند استر
 آماده می‌کنند) - شما در موضوع ثابت، در متحرک چرا گفتید که
 ما موضوع ثابت می‌خواهیم؟ یا به این انگیزه است که می‌خواهیم
 وحدت حرکت را محفوظ نگه داریم، و حُبّ وحدت حرکت به لحاظ
 اینکه خودش یک امر متصل سیالی است حفظ شده است، وجودها
 متفرق که نیستند، یک وجود است. پس بنابر این از این منظر اگر باشد
 ما موضوع ثابت نمی‌خواهیم. اما اگر اینکه می‌گوید ما موضوع ثابت
 می‌خواهیم بر این باشد که اساساً حرکت یک هویت ناعتی دارد،
 یک هویت وصفی دارد، نیاز به موضوعی دارد که رویش بنشینند مثل

Subject.

Date.

خود اعراف و همانطور که در اعراف هر کوریم که اینها موجودات
 در نفس لقمه هستند و حتی یک موضوعی می خواهند که این اعراف
 روی آن بنشینند و معنا داشته باشند و یا او متحقق باشند. (الفاظ
 مانند روی آن بنشینند و) تسامحی هستند، خلط و اشتباه نشود. مواظب باشیم.
 این الفاظ یعنی تحقق اعراف با موضوع است، خودش غیر از موضوع
 است ولی بخواد متحقق بشود همیشه با موضوع متحقق می شود، منظور
 این است)

حال اگر ما در آنکه دنبال موضوع ثابت می گیریم یعنی دنبال یک موضوعی
 می گیریم (اینجا می خواهند ثابتش را بنهند) ، ما دنبال یک موضوعی
 می گیریم که این حرکت که حالت وصفی و ناعتی دارد با آن
 متحقق بشود ، اگر دنبال این هستیم ، خُب ما وقتی تصور می کنیم یک
 جوهر متحرک را ، یک ذات متحرک را که حرکت می خواهد عین
 ذات او باشد یعنی معقول ثانی اش باشد ، ما به این هدف رسیده ایم ،
 یعنی ما حرکت را معقول ثانی یک ذات قرار دادیم . با این حساب
 چرا ما در صد هستیم که حتماً در حرکت جوهر ، حرکات جوهر ، مثلاً نفی
 کنیم بخاطر اینکه ما موضوع تا پیمان را از دست می دهیم ؟ ما چرا دنبال
 موضوع ثابت بودیم ؟ اگر حرکت در منطقی اعراف باشد و ما
 موضوع بخوایم بیاریم این حرکت وصفی باشد ، خُب همین جوهر
 موضوعش می شود

اگر واقعی حرکت را بر روی جوهر ، ما چرا دنبال موضوع
 ثابت هستیم ؟ اگر بخاطر این است که یک موصوف پیدا کنیم ، خُب
 موصوف ذات همین شیء است ؟ است چون ما می گیریم جوهری که

Subject.

Date.

معقول ثانی اش حرکت باشد، خُب این حرکت معقول، ثانی، یک جوهر متحوّل است یعنی ما جوهر متحوّل می بینیم که معقول ثانی اش متحوّل و تغییر است پس ما برای چه دنبال موضوع ثابت هستیم؟

پس با این تبعی که کردیم و تحقیقی که کردیم ما نیاز به موضوع ثابت نداریم در بحث حرکت. و لذا در مسأله حرکت جوهر، موضوع می خواهیم ولی لازم نیست که موضوع ثابت داشته باشیم، می شود موضوعی داشته باشیم که عین حرکت باشد و در حرکت جوهر، همین معنا اتفاق افتاده است. البته اگر ما متحرک را ... پس با این حسابی که الان توضیح دادیم موضوع حرکت چیست؟ خود جوهر حرکت چیست؟ عین همین جوهر متحرک همان موضوع حرکت است، متحرک همان جوهر می دانیم.

اگر می بینیم که ما در عبارت ما، متحرک یا موضوع حرکت ما ماده می گوئیم از باب اتحاد است که ماده می آید با این ذات جوهر متحوّل دارد. از باب اتحاد این حرف را می زنیم و الا موضوع حرکت خود همان جوهر است. اتفاقاً ناظر همین نکته که می آید، اولاً خودش ^{اش} فعلی به حسب خودش ندارد و متحرک با این جوهر است و به متحوّل جوهر، خود ماده می آید هم، متحوّل می شود یعنی عالم ماده یک پدیده می جوهر مادی، به کلش متحرک است، نه اینکه یک موضوعی ثابت ...، موضوع ثابت چیست؟ ماده می آید که صرف قابلیت است. این اصلاً به صورت متحقق است، به متحوّل صورت این ماده هم متحوّل است، یعنی کل عالم ماده به حسب فرعی آخری که در فصل

Subject.

Date.

قبل داشتیم و کل عالم ماده و کلاً متحول است. پس بنا بر این
 موضوع ثابت را شما برابر چه دنبالش می کردید؟! اگر برابر حفظ
 وحدت است حرکت است و حُب حرکت به لحاظ اینکه خودش یک
 کلمه متصل است وحدتش محفوظ است. اگر به لحاظ ~~موضوع~~
 موضوعی می کردیم که حرکت وصفش باشد و خب ما موضوع داریم و
 چرا باید ثابت باشد؟! این موضوع می تواند عین حرکت باشد چون
 موضوع ما یک جوهر است و جوهر یک ذات است و این می تواند
 نقش یک موضوع را بازی کند و حرکت وصفش می شود.

نکته (راجع به حالت دوم و التحقيق در کتاب ۱۶۳) :
 اینجا در واقع می خواهد گفته شود که چون معمولاً انسان با حرکت هایی که به خورد
 می کند یک امر ثابتی را لحاظ می کند. نگاه فلسفی چون تعمیق پیدا کرده
 است و لاجرم به این تحقیق ها و تعمیق ها می پردازد. به لحاظ نگاه هار
 متعارف مثلاً ما حرکت فقط در همان چهار مقوله داریم و بقیه همه و همه را
 ثابت می دانیم، لذا خیلی راحت می توانیم حرکت را معنا کنیم به حسب
 بحث هایی که قبلاً مطرح کردیم، این شیء ~~در این~~ تبدیل ها و
 تغییر ها را می پذیرد ولی چون در فضا حرکت جوهری و حرکت را
 ذاتی می کردیم یعنی الان این ~~عالم ماده~~ که معمولاً آن را ثابت
 می انگارند و هیچ نقطه ثباتی ندارد و همه اجزایش در همه حال در حال
 تغییر و تحول است و این با نگاه متعارف سازگار نیست و هر چایی
 که فلسفه با نگاه متعارف و برداشت های ادراکی سطح اول و موافق
 نبود باید به لحاظ برداشت های عمیق تر و لایه های عمیق تر ادراکی و

Subject.

Date.

آن را ثابت کند و توضیح بدهد و تبیین کند. مثل بحث اصالت وجود که ادراک ما در ابتدا با ماهیات است. وقتی اصالت وجود را گوئیم باید آن را توضیح دهیم و ثابت کنیم و واضح کنیم و تحلیل کنیم. چون با ادراک اولیّه موافقت ندارد.

نکته: در حرکت جوهری، حرکت، موضوع حرکت، مسافت، حرکت یک می شوند. مسافت حرکت هم یک می شود با حرکت و موضوع حرکت، چون

مقوله این که در آن، حرکت اتفاق می افتد، خود همین جوهر است پس در

حرکت جوهری، متحرک، مسافت حرکت و حرکت یک متر است و

یک واقعیت است. ^{موضوع حرکت} یک متر با آن دقیقاً که می گوئیم، نه مثل

جوهر و عرض، یک متر است. (پس اگر اینطور است چرا در آثار

جناب صدر (ره) می گوئیم موضوع حرکت ماده است (۱۹) هم یا سخ این پرسش

همان دو خط آخر فصل دوازدهم می باشد ص ۱۶۳) و در ادامه اش خوب است

این هم اضافه بشود که وقتی ما موضوع را حقیقتاً از ماده بیرون کشیدیم و

و تقسیم ماده می اولی، اسناد موضوعش بخاطر اتحاد با او نیست که واقعاً

موضوع است. اوئی که واقعاً موضوع است، خود جوهر است، خود

آن صورت جوهری است. آن است که موضوع است ولی از باب

اتحاد و ارتباط با آن هیولان نخستین است که ما اسناد ~~موضوع~~

موضوعیت به آن می دهیم. معنایش این است که واقعاً ما چیز

ثابتی، کائنات در آن تحلیل قبل فکر می کردیم ماده را شخصی ثابتی داریم و

اینجا ماده را شخصی ثابتی نداریم. البته می توانیم بگوئیم ماده را شخصی

ثابت، به لحاظ همان بستر حرکت. همانطور که می توانیم بگوئیم صورت

شخصی ما داریم با اینکه لحظه به لحظه دارد عوض می شود و همانطور هم

Subject.

Date.

من توانیم بگویم ماده شخصی مادریع نه اینکه یک ماده شخصی
غیر متحول و آنجا تصفیه به مثلاً حرکت در جوهر یا حرکت در عرض
من شود.

یعنی مادری حرکت جوهری و وقتی بحث با تشبیه کردیم و نشان می دهیم که
پدیده های مادی و کلاً حرکت هستند یعنی در حیطه اعتراض و در
حیطه جوهرش و در حیطه ماده اش و در عالم حیثیاتش و جناب
جوهرش اش و جناب عرضی اش و کلاً در تحول و در تغییر است.
حال اگر کل عالم ماده را هم یک امر واحد و با توجه به مبانی آن که باید بحث
شود و اگر قبول کردیم و بر حسب فرج سوم فصل قبل یعنی کل عالم
ماده و تجزیه پذیر است و جناب صدرا (ره) از همه بیجا بحث جروش
زمانی را اثبات می کند و ما هیچ امر ثابت قدیمی در عالم ماده نداریم و
هیچ امری و حتی ماده اولی یعنی هر چه داریم تازه است یعنی
کل عالم همین که الان در این مقطع داریم و حادث است به حدوث زمانی
یعنی قبلاً نبود و الان بود شده است و قبلاً نبود و الان بود شده است و قبلاً
نمود و الان بود شده است و الله به نحو یک واحد متیلانی و قدیم است
ولی الان ما این قدیم زمانی را یکبار چه نداریم و الان این مقطع را
داریم که این مقطع هم حادث زمانی است یعنی یک برهه ای نبود و
الان بود شده است یعنی مثل مقاطع خود زمان.

☆ الفصل الثالث عشر - فی الزمان ☆

- قبلاً گفتیم که پیرامون حرکت و شش تا مسأله مطرح است و پنج تا بحث کردیم و اینک نوبت زمان است.

- مابعد نحو وجدانی و حوادثی را که تحت موضوع حرکت می آنگنجد را می یابیم. به بیان دیگر مابعد نحو تجربه حسّی و متحرک های را کشف می کنیم و انواع متحرک ها را در عالم خارج می توانیم مورد مطالعه قرار بدهیم. این از گام اول.

- گام دوم که نقطه اساسی زواید مسأله در زمان است این است که همین حوادثی را که متحرک هستند و می بینیم اینها را می توانیم به مقاطعی تقسیم کنیم که هر مقطعی و هر قطعه این و وقتی مورد مطالعه قرار می گیرد، می بینیم که نمی تواند با قطعه دیگر جمع بشود و فعالیت یک قطعه با زوال ^{انقضای} آن قطعه دیگر همراه است.

- گام سوم این است که اگر ما نقل کلام کنیم مثلاً به قطعه قبلی یا فرقی نمی کند مثلاً به قطعه بعدی و اگر نقل کلام کنیم به قطعه قبلی و آن قطعه قبلی را هم همینطور می یابیم و یعنی می یابیم که می تواند تقسیم بشود دست کم به دو قطعه (حداقل به دو قطعه) که فعالیت هر قطعه ای قابل اجتماع با قطعه دیگر نیست و همین طور می توانیم نقل کلام کنیم به قطعه قبلی از این دو قطعه و آن را هم به همین سبک تقسیم کنیم و تا بی نهایت پیش برویم.

گأ جهاج این است که ما چنین پدیده این را مورد مطالعه قرار
 می دهیم و می بینیم این پدیده چیزی جز یک واقعیت است و یک
 امر امتدادی و چیزی دیگر نیست. ما الان اینجا با پدیده امتداد روبرو
 شده ایم.

گأ پنجم این است که مراقب باشیم این امتداد را نفس حرکت
 نگیریم و این امتداد خود حرکت نیست اگر چه ارتباط بسیار وثیق
 با حرکت دارد ولی خود حرکت نیست. نسبت میان این امتداد و
 حرکت و نسبت امتداد تعیین با امتداد فهم است و نسبت
 جسم تعلیمی با جسم طبیعی است. نسبت جسم طبیعی با جسم
 تعلیمی چطور است؟! جسم طبیعی اصلاً بنیاد و حقیقتش و حقیقت
 امتدادی است ولی هیچ تعیینی در آن وجود ندارد و جسم طبیعی
 هیچ تعیینی تویش وجود ندارد. جسم تعلیمی و تعیین امتدادی جسم
 جسم طبیعی است. عین همین نسبت و میان حرکت و این
 امتدادی را که کشف کردیم برقرار است و حرکت یک واقعیت
 امتدادی فهم است. تعیینش همان امتداد مورد مطالعه
 ما است که الان می خواهیم مثلاً نا ا و زمان بگذاریم.

گأ ششم این است که فرق میان این امتدادی که در راه
 متحرک ها کشف کردیم با امتدادی مثل جسم تعلیمی این است که
 جسم تعلیمی که تعیین امتداد جسم طبیعی است و یک امتدادی قاتر
 است یعنی اجزایش مجتمعاً در کنار هم می مانند اما اونی را که
 ما مورد مطالعه قرار دادیم به حسب همان گام های قبلی و می بینیم یک

اهتدای غیر قابل است در واقعیت و فرضی از آن نمی‌توانند مجتمع در وجود با یکدیگر باشند.

وقتی ما این مراحل مثلاً پنج گانه، شش گانه یا هشت سرگزاشتم و آنچه را که به عنوان زمان می‌خواهیم معترف کنیم باهاش آشنا شدیم. زمان چیست؟! زمان در واقع امتداد معین حرکت است. به تعبیر دیگر زمان مقدار حرکت است. ما وقتی حرکت را مورد مطالعه قرار می‌دهیم مقدار این حرکت را همان زمان می‌نامیم. چطور مثلاً مقدار جسم طبیعی را می‌گوییم خط است. سطح است. جسم تعلیق است و این مباحث را مطرح می‌کنیم. مقدار حرکت همان نیست که با عنوان واقعیت زمان تلقی می‌کنیم.

- آن چیست؟! آن طرف زمان است. وقتی زمان روشن شده طرف زمان را آن می‌گوییم.

این آن چطور حاصل می‌شود؟! می‌توانیم بگویم به حسب قسمت فرضی آن حاصل می‌شود یعنی وقتی ما قسمت کردیم و کشف کردیم آن می‌کنیم، قسمت فرضی است و واقعی نیست، لذا آن هم فرضی است و واقعی نیست.

می‌توانیم آن واقعی داشته باشیم و آن وقتی است که حرکت تمام می‌شود یعنی زمان تمام می‌شود. طرف زمان آن واقعی است که ما با او برخورد می‌کنیم.

Subject.

Date.

فرع اول: هر حرکتی زمان خاص خودش را دارد. این تلقی و تلقی عموم افراد نیست. ما زمان را مقدار حرکت تلقی کردیم. عارضه بر حرکت تلقی کردیم. تعیین یک حرکت تلقی کردیم. پس معلوم می شود که هر حرکتی خودش یک تعیین ویژه دارد. مقدار خاص خودش را دارد و طبیعتاً هر حرکتی زمان خاص خودش را دارد. هر حرکتی را ما لحاظ کنیم، مثلاً اگر یک سبب را مشاهده کردیم چندین مدل حرکت داشت. هر حرکتی زمان خاص خودش را دارد (یعنی مقدار خاص خودش را دارد). چه بسا سبب در فلان حرکت مثلاً امتداد در این گونه داشته باشد، اما مطابق یک حرکت دیگر امتداد دیگری داشته باشد.

اما معروف مجموع معمولاً به زمان عام اولیه توجه می کند. خاطر ^{سه} نکته:

اولاً زمان عام اولیه به چه شکل تولید می شود در نظام هستی؟ زمان عام اولیه بر اساس حرکات افلاک شکل می گیرد یعنی خورشید و ماه و ستاره ها، همان بحثی که در هیأت مطرح است و این ها به حسب همان مردم زمان را به حسب مثلاً هزاره ها، قرن ها، سال ها و ... به همین سبک تولید می دهند. مثلاً به حسب حرکات این ها تقسیماتی را انجام دهند، یک دور خورشید، حال به حسب نگاه ما و یا آن.

تیمین هایی که دارند حرکات ویژه داشته باشد می گوئیم یک سال. حال به حسب بحث ها می گوئیم مثلاً یک دور وقتی زمین به دور خورشید بگردد (یک سال می گوئیم). اگر یک دور زمین به دور خودش بگردد (یک روز می گوئیم مثلاً یک شبانه روز یعنی این مسئله با با کوبین گره زده اند. این یک حرکت واقعی است و برابر خودش هم زمانی دارد. این حرکات افلاک یک حرکت واقعی است و برابر خودش هم زمانی دارد.

Subject.

Date.

چون این زمان به دلیل ^{سه} آن یکی اینکه این حرکت مشهور است و خلی واضح است. زمانی که از آن تولید می شود. مشهور و واضح است برابر هم ۲. این مشترک بین هم است و بین همین مردم مشترک است. ~~در صورتی~~ و منظر هرگان است از انسان های پیشین و انسان های الان و انسان های بعدی. یعنی یک چیزی است که می توانیم بر آن اتفاق داشته باشیم. یک حرکت خاصی نیست که فرضاً برابر یک شخص خاص یا گروه خاص باشد. ۳. اینکه تطبیق حرکات مختلف بر یک زمان عام است. اگر ما هر حرکتی را زمان خاصش را در نظر بگیریم. نمی توانیم خیلی از مطالعات را انجام دهیم. مثلاً نمی توانیم این حرکت را با آن حرکت مقایسه کنیم. تماماً یک حرکت عام و محوری و میزان را در نظر می گیریم و در مقایسه با آن زمان عام و حرکت عام. هر آیه حرکت ~~ها~~ خاص و زمان های خاص را با هم مقایسه می کنیم و می گوئیم مثلاً این حرکت با زمانی در فلان جا اتفاق افتاد و آن حرکت با زمانی در فلان جا اتفاق افتاد و این طولانی تر از دیگری بود و این کوتاه تر از دیگری بوده و خلاصه این چیزها را می توانیم مقایسه کنیم. می توانیم در غیر از این زمان عام هم این معنای راه پیدا کنیم مثلاً اگر دو حرکت را کنار هم بگذاریم و گوئیم زمان این بیش از دیگری است. می توانیم این کار را بکنیم ولی این ها قواعد علمی محوری چندانی ندارد. برابر اینکه این خوانندگش عام بشود. ما زمان عامی که مورد اتفاق همه است. را در نظر می گیریم و این ها با آن مقایسه می کنیم. ولی کاملاً باید مواظب باشیم که زمانی که فیلسوف مدنظرش است و صرف فیلسوف را تأمین می کند همان زمان خاص هر حرکت است. این

Subject.

Date.

است که مد نظر است. اگر مثلاً ما از باب مقایسه و حرف های نزدیک و مواظب باشیم که این ها از باب مقایسه است و از باب نسبت سنجی هاست.

نکته این از خط پایانی فرعی اول است. اینجا می تواند مشعر به یک بحث باشد و آن بحث این است که زمان عام در فلسفه صدرایی چه چیز می تواند تلقی بشود؟ در فلسفه صدرایی می توانیم بگوییم که ما یک زمان خاص هر حرکت و حال حرکت عرضی یا حرکت های جوهری ویژه داریم و یک حرکت عام داریم و یک زمان عام داریم بر اساس حرکت جوهری کل عالم ماده که بر اساس آن حرکت جوهری کل عالم ماده و مقدار آن و حوادث متعدد شکل می گیرند در این مقطع و مثلاً در این دوره باید این اتفاقات پیش بیاید و در دوره بعدی این اتفاقات باید پیش بیاید و به لحاظ شرایط نگوییم نفس الامر این حرکتی که کل عالم ماده مثلاً به طرف کمال دارد، این زمان و این حرکت عام است که بقیاس حرکت چیزی که تحت تأثیر خودش قرار می دهد این زمان جوهری است و زمان خاصی است که برای هر شیئی وجود دارد.

باتوجه به همین بحث است که جناب صدرایی فرماید که اشیا جوهری ما در این چهار بُعد هستند یعنی قبلاً تصور می شد که اشیا در این سه بُعد هستند طول و عرض و عمق. جناب صدرای اثبات کردند که اشیا در این چهار بُعد هستند یعنی واقعاً یک جسم چهار بُعدی است و یک بُعد هم در طول زمان دارد یعنی در کشش زمان یک بُعد دارد. همین ما افزون بر اینکه طول و عرض و عمق خاص خودمان را داریم و یک کشش زمانی

فی القوّة والفعل

۱۲۹

Subject.

Date.

مثلاً یک نفر ده سال کیشش، زمان دارد و یکی ۳۰ سال و یکی ۱۳۰ سال ...

خاص هم داریم. حال بر اساس این نگاه مرکب طبیعی یعنی پایان پذیرفتن
قدّ زمانی یک نفر، مرکب اختراعی به حسب حوادث و ... مثل این، هر ماند که یک
حرکتی باطل بشود یعنی به نحو کامل تا آخر پیاپی که هر توانست کیشش پیدا
کند، کیشش ندارد. هر یک از ما به لحاظ بُنیه سی بدنی از که داریم و به لحاظ
شرایط پیرامونی از که داریم، یک قدّ زمانی خاص و ویژه این بدان ما وجود
دارد. آن قدّ زمانی که تمام شد عمر تمام شود.

- فرع و نکتته (و م از فصل) سیزدهم: تقدّم و تأخّر ذاتی اجزاء
بالقوّه سی زمان است. البته زمانیات تقدّم و تأخّرشان بالزمان است و
ولی تقدّم و تأخّر اجزاء زمان به حسب هویت ذاتی اش است یعنی
چرا این جزئی متقدّم است؟! چون آن جزئی متوقف بر آن است، ذاتاً
او متوقف بر ^{جزء زمان} آن است. چرا آن جزئی زمان متأخّر است؟! چون ذاتاً متوقف
بر او است. مثلاً اعداد نگاه کنیم، چرا یک جلوتر از دو است؟! خاصیت
ذاتی اش است. چرا این مقطع متقدّم است و آن مقطع متأخّر
است؟! خاطر خاصیت ذاتی اش است، برخلاف زمانیات که بالزمان
اینگونه می شوند.

- فرع و نکتته سی سوم: آن چیست؟! علامه (ره) دو آن را
اینجا معرفی می کنند: یکی طرف زمان است، این طرف
زمان، ^{آنجا} است که زمان تمام می شود. آنجایی که زمان تمام می شود
می شود طرف زمان و آن می شود. این آن یک امر واقعی است
یعنی وهمی نیست، واقعیت تکوینی دارد، گرچه هویتش

Subject.

Date.

عدم است . منظور از عدمی عدم الزمان است ، چون
 پایان زمان است . هویتش عدمی است ولی واقعیت دارد
 چون اگر واقعیت نداشته باشد زمان همینطور باید ادامه داشته
 باشد و حرکت باید همینطور ادامه پیدا کند ، در حالی که این حرکت ^{موقوف شده} آنگاه
 تمام شده است . این آن و آن واقعی است ولی یک آن
 دیگر هم داریم که فرضی است و حد فاصل بین دو تا جزء از
 زمان است که به نحو فرضی ^{در این} اقتضا و این تقسیم را می پذیرد .
 این قسم دوم همانی است که قبل از فرج اول بیانش گذشت و آنجا
 آمده بود .

نکته : دو تا آن را معرفی کردیم یکی آنی که طرف زمان
 است یعنی زمان تمام بشود و آن داشته باشیم .
 یکی هم اینکه و هم تقسیم کنیم و به آن وجهی برسیم .
 ما هر دو را می توانیم بگوئیم که عدم هستند ، هویت عدم دارند هر دو
 اولاً هویت عدمی آنی که ~~بعد~~ بعد از تقسیم وجهی خواهد شکل بگیرد
 همان هویت عدمی اش و همی است . هویت عدمی اش فعلیت
 ندارد .

ولی آنی که طرف زمان است ، هویت عدمی اش فعلیت
 دارد .

این قسم که واقعیت دارد و می گوئیم عدم زمان است ، این عدم
 زمان دو جور است : گاه عدم زمان یعنی پایان زمان که اینجا همین
 مد نظر است ، این را آن می گوئیم گاه هم مثلاً می گوئیم امر عدمی است و عدم
 زمان مثلاً اینجا و اینجا می گوئیم عدم آن ، این به در (مانش خود دوم نظر نیست) و
 ما هر چیز می توانیم عدم ^{زمان} اطلاق کنیم نمی توانیم بگوئیم هر چیزی عدم زمان شده آنجا آن پیدا کردیم
 منظور این نیست ، عدم زمان به

Subject.

Date.

معنای پایان زمان، مدت نظر ماست به عنوان آن، بالفعل واقعی.

نکته: به حسب بحث های که قبلاً گذرانیدیم، این نکته واضح شد بیان ما ~~است~~ که آن طرف زمان است. معنای این سخن این است که ما بدون داشتن زمان، نمی توانیم آن داشته باشیم، چه آن وجهی و چه آن واقعی، چون بالاخره آن دو جور است. یا طرف واقعی زمان است، یا طرف فرضی زمان است، چون انقضا که واقعی نیست، فرضی انقضا، فرضی طرف است و فرضی طرف هم آن شکل می دهد اما در هر دو صورت در بستر زمان است که آن معنا دارد.

فرع چهارم: در فلسفه یک عنوان مطرح است به عنوان تشافّع آنات یا تنالی آنات. می شود آن هنر مختلف و تشفیع هم و کنار هم دیگر قرار بگیرند؟! پشت سر هم دیگر بیایند؟! مطابق بحثی که گذرانیدیم، تشافّع و تنالی آنات محال خواهد بود. نمی شود گفت که این آن ها در کنار هم باشند بدون اینکه ما مسأله زمان را داشته باشیم. بدون داشتن مسأله زمان ما نمی توانیم صرفاً آن ها را در کنار هم لحاظ کنیم. البته در بستر فرضی و همین غیر واقعی، شاید بشود یک تصویر کرد ولی حتی در آنجا هم ما دچار مشکل خواهیم بود اگر به نحو دقیق بحث را پیش ببریم. آنچه که الان بحث آقایان، فلاسفه است از تنالی آنات، این است که آن ها را کنار هم چیده شده، طبیعتاً دیگر حکما ما در خصوص

این مسأله این است که چنین چیز محال است و شدن نیست

نکته: شکل گیر زمان از تنالی آنات نیست یعنی اینطور نیست که ما ده هزار آن را کنار هم گذاشتیم و مثلاً یک ثانیه شده اینطور نیست. منظور ما که آن عرفی نیست که مثلاً آن مقطع زمان خیلی کوچک را آن بتویم و اینطور نیست و منظور این نیست لطف زمان و آنجایی که زمان تمام شود، این را آن و گوئیم و ما ده هزار تا آن از این نسخ را هم کنار هم دیگر بیاوریم هیچ امتدادی به لحاظ بستر زمان شکل نخواهد گرفت مثل همان بحث هاینکه راجع به ~~این چیز~~ لایه جزئی در حقیقت جسم گفته شده یا مثلاً آن بحث هاینکه راجع به امتداد هاین گفته شده اینها اینطور نیستند که مثلاً از ده هزار تا نقطه تشکیل شده باشند. منظور نقطه هاین عرفی نیست و نقطه هاین عرفی خودش یک صفت است از نظر فلسفه، اصلاً بحث است که آیا ما در خارج نقطه فلسفی داریم یا نداریم و آیا خط فلسفی در خارج داریم یا نداریم یا سطح فلسفی قطعاً داریم ولی آیا خط فلسفی یا نقطه فلسفی در خارج داریم یا نه، محل بحث است.

چنانچه تنالی آنات محال است و آیا تنالی آنات می شود؟
 مابیک زمان داریم و یک زمانی دیگر آن داریم و یک آنی زمان که همین امتداد متصل غیر قاتر است. زمانی هم آن حقیقی است که منطبق بر زمان است یعنی در واقع زمان جزو عوارض اوست و یعنی یک حقیقی که حالت قرار ندارد و اجزای خود او.

Subject.

Date.

نه بحث امتدادش و چون خودش اینطور است ما ازش امتداد
 می فرماییم و اصلاً چون ما با یک حقیقت اینطور می رویم و هستیم و ما یک
 امتدادی به عنوان زمان می فرماییم.

چنانچه این عرض زمان یک حقیقت غیر قابل است و مثلاً ما می گوئیم
 زمان و یک حقایق داریم که زمانی هستند یعنی منطبق بر زمان هستند
 یعنی واقعیت های غیر قابل هستند اصلاً جوهر های غیر قابل و عرض های
 غیر قابل و اینها را زمان می گوئیم.

یک آن داریم و یک آنی. آن که طرف زمان است و آنی هم
 اونی است که در طرف زمان واقع می شود و منطبق بر طرف زمان
 است.

به حسب بحث های که حکما مطرح می کنند مثلاً ما که آن را طرف
 زمان می دانیم یعنی آنجا که زمان تمام می شود و آنجا که آن می گوئیم
 آن عرض مد نظر نیست و آنجا که زمان تمام می شود آن می گوئیم
 یک واقعیتی بر خود زمان منطبق است که آن را زمان می گوئیم
 ولی آن واقعیتی را که بر آن منطبق است و آنی می گوئیم.

مثلاً از جمله مثال های معروفی که می زنند اتصال و انفصال است و مثلاً
 اگر این روشی د و این شیء بخواد به آن شیء متصل بشود
 خود اتصال در کجا واقع می شود؟! آیا در بستر زمان اتفاق می افتد؟!
 یا در طرف زمان اتفاق می افتد؟! در طرف زمان است و یعنی این
 حرکت اگر شروع بشود تا برسد به دیگر و بخواد به آن متصل بشود
 اتصال این شیء با این شیء ثابت (فرض کنیم یک طرف ثابت است) به
 چه طریقی صورت می گیرد؟! اتصال در طرف امتداد نیست یعنی

Subject.

Date.

خود انتقال تدریجی نیست، و عرف نباید نگاه کنیم و این مجموع را
 نباید انتقال بگوییم و عرف می گوید (دارد متصل می شود) و (دارد متصل می شود)
 ما با این ها کار نداریم. انتقال فلسفی مد نظر است.
 پایان حرکت شیء است که انتقال به آن شیء است و این
 انتقال در طرف زمان یعنی آن واقع می شود.
 پس بنا بر این ما یک آن داریم و یک آنی.
 چنانچه نتالی آنات مجال است و نتالی آنیث هم مجال است،
 یعنی مانع توانیم بگوییم که چند واقع می آنی و بدون اینکه اینها زمانی و
 زمان مطرح باشد، ما چندتا آنی در کنار هم داشته باشیم. این امکان پذیر
 نیست.

- فرع پنجم: آیا زمان اول و آخر دارد؟! می توانیم بگوییم دارد و
 می توانیم بگوییم ندارد. می توانیم بگوییم زمان اول و آخر دارد چون زمان
 به حسب خلاف طبیعتش، اول و آخر دارد یعنی به حسب آنی که
 طرف زمان است و در پایان زمان است، می توانیم بگوییم که اول
 دارد، اولش این آن است، و آخرش آن آن است. هر
 حرکتی زمان خاص خودش را دارد، مثلاً این حرکتی که فرض کنیم
 حاصل نشده است، مثلاً بلند شدن از جا و رفتن از کلاس، و
 این حاصل نشده است الان. این حرکت واقع نشده است،
 این حرکت که واقع می شود خودش یک زمان ویژه ای دارد،
 اولش به معنی طرف آن، نه اینکه خودش چیزی از حرکت
 باشد، خودش یک زمان ویژه ای دارد، نه اینکه خودش یک چیزی از
 زمان باشد، این اولش است و آن آخرش است و خیلی

Subject.

Date.

واضح و روشن است. همس زهن ها هم به همین طرف می رود. و گویند اول حرکت این است و آخر حرکت این است. اول این زمان این است و آخر این زمان این است. بعد که وقت کنیم و آیا این اول و آخر حرکت است؟ یعنی یک ننگه از حرکت است؟ یک ننگه از زمان است؟ وقتی وقت می کنیم و می بینیم که اینطور نیست و در واقع اول زمان به معنای اینکه زمان و آغاز نشده است ^{نیز} تا زمان است از طرف آغاز تا زمان است از طرف پایان. پس زمان اول و آخر دارد.

اما زمان می شود گفت که اول و آخر ندارد، یعنی نمی توانیم یک مقطع از زمان بگیریم و بگوییم که این ^{تک} اول است و چون همان خودش قابل انقسام است تا بی نهایت. اینها حقایق امتدادی هستند و وجود امتدادی اینطور است.

☆ الفصل الرابع عشر - فی السرعة والبطء ☆

- اگر دو حرکت با هم دیگر مقایسه کنیم و اگر زمان این دو حرکت مساوی باشد (عمولاً ما با مقایسه با آن زمان وسیع یومیته و اینها را می سنجم که چه می شود به لحاظ زمان خاص خودشان هم این را سنجم) در هر صورت اگر دو حرکت با هم دیگر مقایسه کنیم که از نظر زمان مساوی باشند، مثلاً هر دو پنج ثانیه باشند و لکن یکی از این دو مسافت بیشتری را طی کرده است. (توجه داشته باشیم که دیگر الان وقتی

Subject.

Date.

گفته می شود مسافت و جهتا که حرکت آینه را نباید لحاظ کنیم و انواع حرکات داریم و انواع مسافت ها و مسافت حرکت آن مقوله ای است که تفسیر در آن اتفاق می افتد. شیء در آن مقوله تغییر می کند. حال بیش تر و کم تر در هر مسافتی با به حساب خودش است. مثلاً وقتی دو سیب را در نظر می گیریم که یکی زودتر رسیده و زودتر شده و یکی دیرتر زودتر (می شود) در هر صورت ما یک زمان ثابتی را در نظر می گیریم و بعد در زمان ثابت می بینیم که یکی این مسافت را بیشتر تراز دیگری طی کرده است. و گوئیم او را که پیش تر طی کرده است و آسزع است و او را که کم تر طی کرده است.

یک ملاک دیگر (گاه ما دو حرکت را با هم مقایسه می کنیم در مسافت واحد و مثلاً در حرکت آینه و پنج متر مسافت و پنج متر مسافت را در نظر می گیریم و دو حرکت را مقایسه می کنیم. می بینیم که مثلاً یکی با زمان کم تر این مسافت را طی کرده است و یکی با زمان بیشتر تم و او را که با زمان کم تر طی کرده است و آسزع گوئیم و او را که زمانش بیشتر تر بود زمانش ابطاً است.

پس بنابراین با مقایسه در دو حرکت باید بداند که دو معیار هم داریم: معیار زمان و مسافت و یکی را ثابت در نظر می گیریم و یکی را متغیر. متوجه می شویم که سریع تر چیست و کند تر چیست.

این اصل بحث سرعت و ابطاً است و اما واقعاً تحلیل سرعت و ابطاً چیست و بسیار مشکل است. یعنی از نفس

خود حرکت سخت تر است .
 یک تحلیل مطرح شده است و در نطفه هم خفه شده است و
 آن تحلیل این است که اگر بینیم حرکتی کند است یعنی
 مثلاً دو تا حرکت با هم مقایسه کردیم و یکی کندتر است و یکی تندتر است و
 جریان چیست ؟ آیا در دانیم چه مقدار از سکون ها (در مقابل حرکت
 سکون است) بخش شده است در اجزای حرکت مثلاً الف و
 چه مقدار از سکون ها بخش شده است در اجزای حرکت ب .
 هر قدر که سکونات بیشتر در آن بخش شده باشد آن کندتر
 گوئیم .

این در واقع تلاش برای تحلیل تند و کند است که حکما
 این تحلیل را رد کرده اند چون اصلاً با تحلیل خود حرکت سازگار
 ندارد ، حرکت یک امر هتد است و خلل و فرج ندارد که ما
 بگوئیم سکون ها بینشان فاصله شده است .
 پس بنابر این ، این تحلیل در باره تند و کند ، حرف درستی
 نیست .

بخت دیگر که حکما مطرح کرده اند این است که تقابل سرعت و بطء ،
 چطور تقابل است ؟ آیا اصلاً تقابل دارند یا مخالف دارند ؟
 مخالف یعنی با هم دیگر مخالف هستند ولی تقابلی ندارند علامت
 تقابل چیست و علامت مخالف چیست ؟ علامت تقابل این است که
 قابل اجتماع نیستند ولی علامت مخالف این است که قابل اجتماع هستند
 و توانند اجتماع پیدا کنند ، گرچه الان به اسباب مختلف ، مثلاً اجتماع

پیدا کند و مانند.

آیا سرعت و بطء متخالف هستند؟ آیا متقابل هستند؟
 بعضی گفته اند که سرعت و بطء متقابل هستند، کلاً نوع تقابلی و
 بیش از آن برقرار است؟ گفته اند از میان چهار نوع تقابلی که داریم،
 تقابلی تضاد بین اینها برقرار است. بخاطر اینکه وقتی سرعت و
 بطء با هم دیگر مقایسه کنیم، اولاً سرعت و بطء دو امر وجودی
 هستند و وقتی تقسیم دو امر وجودی هستند یعنی تقابلی اینها نمی تواند
 تقابلی تناقضی یا عدمی باشد. فقط تضایف می ماند. ما در
 تقابلی تضایف خواندیم که تقابلی تضایف، تکافؤی در وجود و تعقل و
 هر دو اینها دارند، آیا سرعت و بطء تکافؤی در وجود دارند؟ خیر،
 اگر سرعت است و بطء نیست و اگر بطء است و سرعت
 نیست. پس معلوم می شود اینها تکافؤی در وجود ندارند و وقتی
 تکافؤی در وجود نداشته باشند پس اینها تقابلی تضایف ندارند.
 پس معلوم می شود بین اینها تضاد است.

حکما گفته اند که حرفی که این بعضی ها زده اند درست نیست که گفته اند
 تقابلی تضاد بین این دو است. چون در تضاد یک شرط وجود دارد
 و آن اینکه باید بین تضادترین غایت خلاف باشد، نهایت
 اختلاف باشد. ما هر سرعت و بطء با هم مقایسه کنیم نهایت
 خلاف نیست. چون هر سریعی را در نظر بگیریم، اسرع از او
 معنا دارد و هر کندتری را در نظر بگیریم، ابطء از او معنا دارد پس
 معلوم می شود که اینها تضاد بین نیستند چون غایت خلاف نیست.
 (بنابر قول متأخرین از مشاء و نه قدمای از مشاء)

Subject.

Date.

اساساً سرعت و بطء دو مفهوم متقابل نیستند بلکه (و مفهوم متخالف اضافی) و نسبی هستند. علامتش هم این است که قابل جمع هستند و می شود ما سرعتی را پیدا کنیم و یک چیز را پیدا کنیم و یک حرکتی را که نسبت به یک حرکت ابطء باشد و نسبت به یک حرکت اسرّع باشد پس در یک چیز هم سرعت آمده است و هم بطء آمده است.

یک معنای دیگر از سرعت هم وجود دارد. یک معنا از سرعت در مقابل بطء می باشد. اما یک معنای دیگر از سرعت هم وجود دارد. اینجا سرعت به معنای جریان و سیلان است. سرعت یعنی خود این جریان و سیلان. اما آیا اگر ما اینطور بگرفتم، واقعاً مفهوم دیگر از حرکت است که بگویم خاصیت حرکت است یعنی هر حرکتی این خاصیت را دارد یا اینکه نه، اصلاً خود حرکت است، اصلاً یک معنای دیگر از سرعت یعنی حرکت. سرعت اصلاً یعنی جریان و حرکت ما نه سرعت در مقابل بطء، مثلاً، گویم فلان شیء سرعت گرفت یعنی حرکت گرفت و حرکت آغاز کرد است. پس گاهی از اوقات سرعت به معنای خود حرکت یا یک معنای که جزو خاصیت حرکت است هم باشد و دیگر مقابل با مفهوم بطء نیست.

البته همین جریان و سیلان و سرعت که خاصیت خود حرکت است، حال می بینیم که دارد اشتداد و تضعیف می پذیرد. اینجا می توانیم مفهوم سرعت در مقابل بطء را کم راه بیندازیم که می شود همان معنای قبلی.

Subject.

Date.

جمع بندی فصل چهارده

در باب سرعت ما دو تا معنا داریم، گاهی سرعت یعنی تند بودن در مقابل کند بودن و گاهی سرعت یعنی شتاب. آن معنای دوم از سرعت که در کتاب گفته شده است همین شتاب است و این شتاب خاصیت خود حرکت است. البته وقتی این شتاب کم و زیاد می شود، از کم و زیاد شدن شتاب و معنای قبلی سرعت هم زاید می شود یعنی تند بودن در مقابل کند بودن هم به دست می آید.

☆ الفصل الخامس عشر - في السكون ☆

این فصل دو قسمت و بلکه سه قسمت بحث دارد.

قسمت اول از بحثی که راجع به سکون مطرح می کند، معانی سکون است. علامه (ره) دو معنا از سکون را اینجا معرفی می کنند. یک معنا، معنای عدم است و یک معنا، معنای ثبوتی است. یعنی دو تا تعریف برای سکون ارائه می شود که یک تعریف، تعریف عدم است و یک تعریف، تعریف ثبوتی است.

تعریف عدم از سکون: خالی بودن جسم از حرکت. این یکی اتفاق می افتد؟! قبل از حرکت یا بعد از حرکت، قبل از اینکه حرکتی اتفاق بیفتد یا بعد از اینکه حرکتی اتفاق

Subject.

Date.

افتاد و وضعیتی که جسم در قبل از حرکت یا بعد از حرکت دارد و خالی بودنش از حرکت را سکون می گوئیم .
 نکته هشدارنده ما سکون را با آن که طرف زمان و آنی ای که طرف زمانی است ، خلط نکنیم .
 مراد ما از سکون طرف حرکت نیست ، مراد ما از سکون وضعیتی است که جسم دارد پیش از اینکه حرکت رخ بدهد یا بعد از اینکه حرکت اتفاق افتاده و تمام شده است ، با همس بند و بیل هایش تمام شد و رفت ، این وضعیتی را که الان جسم دارد همان خلوت از حرکت ، ما به این سکون می گوئیم .
 این معنا و معانی عدول و سلبی است چون می گوید خلوت از حرکت ، واژه ، واژه در سلبی است .

- تعریف ثبوتی از سکون : ثبات جسم بر وضعیتی که دارد یعنی تغییر در آن اتفاق نیفتد . تعریف قبل به شکل سلبی بود ، این تعریف به شکل اثباتی است یعنی همین سکون را به نگاه اثباتی تعریف می کنیم ، ثبات جسم بر وضعیتی که دارد البته این تعریف ، خیلی تعریف خوبی نیست ، بخاطر اینکه جسم ممکن است که حرکت را ثابتاً داشته باشد ، در حالی که در این وضعیت نمی گوئیم که ساکن است . در معنای دوم گفتیم که جسم ثابت باشد بر وضعیتی که هست و دارد ، البته ما می دانیم منظور علامه (ره) چیست ، منظور این است که تغییر و حرکت نداشته باشد ولی خود لفظ خیلی رسان نیست چرا که ممکن است وضعیت جسم

حرکت باشد و ثبات بر حرکت که سکون نمی شود.

علامه (ره) فرماید از این دو معنایی که گفتیم اونی که مقابل حرکت است و محل بحث اصلی ماست همان معنای عدم است. البته معنای (عدم که ثبوتی است) لازم منبر معنایی اول است یعنی وقتی که در جسم حرکت نیاشد به لحاظ پیش از حرکت یا بعد از حرکت، طبیعتاً بر وضعیتش که دارد ثابت است.

مطلب دوم که در این فصل ارائه شده است تقابلی سکون و حرکت، مطابق معنای اول چیست؟ از همان بحث های که قبلاً کردیم اگر دقت کنیم، روشن می شود که چطور تقابلی دارند، تقابلی این ها تقابلی عدم و ملکه است. چون خود حرکت که امری وجودی است یعنی ملکه و دارای است و سکون را هم که مطابق معنای اول عدم الحركة معنا کردیم و اما عدم الحركة از چه چیزی؟ از جسمی که قابلیت پذیرش حرکت را دارد، چون گفتیم خلوص جسم از حرکت، پس بنابر این سکونش عدم ملکه است. وقتی به یک چیزی می گوئیم که ساکن است، مثلاً مایه حیرت آن نوعی گوئیم که ساکن هستند، می گوئیم ثابت هستند ولی نوعی گوئیم ساکن هستند، چون اصلاً شأنیت حرکت ندارند که بگوئیم ساکن هستند. ساکن و سکون (در ارتباط با چیزی) است که شأنیت حرکت داشته باشد، پس تقابلی این دو، تقابلی عدم و ملکه ای خواهد شد.

Subject.

Date.

- مطلب سوم: آیاتاً اصلاً در نظر هستی و سکون داریم؟!
 بر اساس فلسفه صدرایه البته اینجا علامه (ره) هیچ تذکری نداده اند و
 اصل مطلب را آورده اند، لا اقل باید گفت و شد که به حسب بحث هار قبیل (۱)
 به حسب بحث هار قبیل که کلّ عالم جسمانی و جسم و جسمانی و در
 حرکت است، ما واقعاً دیگر چیزی از سکون در عالم ماده نداریم.
 البته یک چیزهایی است به اسم موجودات آتشی الوجود و
 موجودات آتشی الوجود که طرف زمان هستند، مثل اتصال و انفصال،
 اینها یک چیزی هستند ولی مواظب باشیم که با توجه به اینکه ما گفتیم
 سکون عدم حرکت است من ماین شأنه ان یثحرک و پس
 حقایق آتشی الوجود بازر سکون هم نوعی شود در موردشان گفت و
 می توانیم بگوییم دفعی هستند ولی سکون نوعی توانیم به کار ببریم چون تقابل
 سکون و حرکت، عدم و ملکه است، مگر اینکه معنای سکون را تفسیر بدهیم.

☆ الفصل السادس عشر - فی انقسامات الحركة ☆

- این فصل و فصل بسیار آسان و راحت است، در این
 فصل در واقع می خواهند تقسیمات حرکت به حسب شش
 مؤلفه ای که در ارتباط با حرکت است را بگویند، به تقسیمات
 آن شش مؤلفه، حرکت هم تقسیم می پذیرد.
 اصلاً نیاز نیست به توضیح خارجی نیست و متن کفایت می کند.

- توضیح عبارت (وَيُلَاحِقُ بِهَا بَوَاجِهُ الْحَرَكَةُ بِالْعَرَضِ) در

ص ۱۶۷ کتاب ذیل تقسیم ششم.

• یک مسأله اینکه ضمیر (بها) را به چه چیز بنویسیم.

حرکت بِالْعَرَضِ یعنی چه؟ حرکت یا بالذات است یا بِالْعَرَضِ.

حرکت بِالذَّاتِ آنجایی است که واقعاً شیء واقعاً متصرف به حرکت

بشود (اولاً و بالذات). حرکت بِالْعَرَضِ در جایی است که واقعاً شیء

متصرف به حرکت نشده است ولی ما به شیء استناد می دهیم. مثالی که

معمولاً می زنند و مثال نادرستی هم است که این مثال را جای سبزوار می

زده اند. این است. مثلاً ما در یک کشتی می نشینیم و کشتی حرکت می کند.

خب کشتی حرکت می کند ما که حرکت نمی کنیم، ثانیاً بِالْعَرَضِ به ما

انتساب دارد. جناب استاد امینی نژاده من فکر می کنم این مثال درست

نیست چون همیشه تقیدیه نیست و واقعاً حرکت کشتی موجب

حرکت انسان می شود. البته در اینجا می شود حرکت در حرکت هم داشته

باشد و در عین اینکه کشتی حرکت می کند انسان در کشتی راه می رود و این

هم می شود حرکت در حرکت و ولی در هر صورت این مثال خیلی جالبی نیست.

مثال حقیقی و درست برای حرکت بِالْعَرَضِ، مثل حرکت بدن است که

ما انتساب به نفس می دهیم. حرکت بدن که انتساب به نفس پیدا می کند یعنی

نفس حرکت کرده است. نفس جوهر و ناقله حرکت کرده است. در آن

که حرکت مطرح نیست علی فرض ثبوت و این ها حرکت بدن

بجمله شدیدترین ارتباطی که بدن با نفس دارد به خودش نسبت

می دهد. این ثانیاً و بِالْعَرَضِ است. یا مثلاً حرکت نفس را به بدن مثلاً

نفسش فکر کرده است. فکر یک حرکت است ولی به بدن منتقل انتساب

می دهد. این حرکت بِالْعَرَضِ می گویند. در عبارت آمده که

Subject.

Date.

(و يُلْحَقُ بِهَا بوجه العرکة بالقدر) و این بها را به چه چیز
 بنزیم؟! در بیان علامه (ره) دو جور می شود معنا کرد، یکی اینکه ضمیر
 بها را به هر سه حرکت بنزیم: حرکت طبیعی، حرکت قسریه و حرکت ارادیه،
 و هر یک از این ها یک حرکت بالقدرش داشته باشد. و دیگر اینکه ضمیر
 بها را به آخرین بنزیم: حرکت ارادیه.

- توضیح عبارت قبل از خامه ۶ در ص ۱۶۷ کتاب ۶

سوال: آیا بر اساس نگاه حکما و در طبیعیات و این ها که مفضل بحث شده
 است، مثلاً یک فاعل بعد حرکت داشتیم، یک محرک بعد داشتیم و یک
 محرک قریب هم که گفتیم طبیعت است، و بعدش بافاصله حرکت است
 یا چیز دیگر هم است؟! اینجا فقط من باب تذکر آورده است و
 بسط داده نمی شود این بحث. بر اساس طبیعیات قدیم بین طبیعت
 خود شیء که محرک است و بین حرکت یک چیز دیگر هم فاصله است و
 آن هم بحث میل است.

در هر صورت بین فاعل مباشر و بین حرکت یک چیز دیگر بنا بر میل
 هم مطرح است. فواعل بعد که هست، طبیعت به عنوان
 فاعل قریب هم که هست، و بعد میل است و بعد حرکت است.

خاتمه می مرحله سوم دهیم:

همان ابتدا که بحث قوه و فعل را شروع کردیم گفتیم که آخر این مرحله

یک توضیحات بعرض تر در راجع به اصطلاح قوه مطرح می شود.

اینجا آن توضیحات بیشتر مطرح می شود ولی این را وصل می کنند

به یک سری بحث هایی که به تدریج ارائه خواهم کرد.

اصطلاح قوه یا مابالقوه و تاکنون بحث هایی که داشتیم راجع به

حیثیت قبول اشیا بود. حیثیت قبول اشیا را ما قوه می

اشیا می گفتیم یا مابالقوه و اشیا به نحو مابالقوه آنجا هستند چنانچه

بر حیثیت قبول و اطلاق واژه می قوه یا مابالقوه می شود (کن فرق

بین این ها هست) و بر حیثیت فعل هم اصطلاح قوه یا مابالقوه

گفته می شود (خصوصاً آن وقتی که حیثیت فعلی شیء مابالقوه

شدید باشد و این در نهایت آمده است ولی در بدایت به نحو شرط آمده است:

اذا كانت شديدهً . یعنی هر وقت حیثیت فعلی شیء و

شدید باشد قوه می گوئیم) این اصطلاح و خیلی بین مردم شایع است

که می گویند قوه فلان خیلی زیاد است یعنی قدرتش و نیرویش و

جهت فعلی اش خیلی شدید است.

پس یک اصطلاح از قوه یا مابالقوه بر حیثیت فعلی اشیا گفته

می شود اذا كانت شديدهً و وقتی که خیلی شدید باشد یا در نهایت آمده

که: خصوصاً اذا كانت شديدهً.

و اصطلاح دیگر هم اینجا از قوه و مابالقوه مطرح شده است.

Subject.

Date.

یک مبدأ حیثیت قبول است یعنی حیثیت قبول متوقف بر آن است مثلاً ماده‌ی اولی و به آن هم ^{قوة} یا ما بالقوة می گوئیم. و یکی هم مبدأ حیثیت فعل است یعنی آن طبیعتی که حیثیت فعل از آن بر می خیزد. به آن هم قوّه یا ما بالقوّه می گویند مطابق آنچه در بیانیه آمده است و چهار معنا ما بر این قوّه یا ما بالقوّه داریم: ۱- حیثیت قبول ۲- حیثیت فعل ۳- مبدأ حیثیت قبول ۴- مبدأ حیثیت فعل - به همین این ها قوّه و ما بالقوّه گفته می شود.

خاتمه بیش تر در این فضا است که این باعث شد ما از اصطلاح اصلی مان در این مرحله خارج بشویم و آنگاه ^{مفرد} به طرف آن وقتی که قوّه یا ما بالقوّه بر حیثیت فعل و مبدأ حیثیت فعل گفته بشود. این کجا هست؟! مثلاً وقتی این اصطلاحات به کار می برند مثلاً می گویند قوای نفسانی یا قوای طبیعی و که زیاد به کار می برند در اصطلاحات آقایان وقتی می گویند قوّه طبیعی یا قوای طبیعی و نگوئیم که اینجا به حیثیت قبول و حالت بالقوّه بودن و این ها اشاره دارد اینطور نیست و اساساً از یک جهت همان اصطلاح طبايع که مبدأ اثر است و به این اصطلاح طبايع قوا می گویند حال گاهی از اوقات قوای طبیعی مثلاً اگر راجع به تغذیه و قضیه و رشد و نمو و مثال این چیزها باشد قوای طبیعی می گویند که قوای طبیعی طیف وسیعی از قوا را شامل می شود یعنی مبدأ فعل ها یا خورد حیثیت فعل ها و بیش تر مبدأ فعل ها گاهی از اوقات هم مثلاً می گویند قوای نفسانی و مثلاً خیال یک قوّه

نفسانی است و همینطور ابعاده شمع و ...

- پس ما ابتدا آدمیم قوه و ما بالقوه را بر این اصطلاحات مختلف
گفتیم و آراء آراء سوق دادیم به این است که قوه بر آن مبدأ فعل گفته
بشود. حال خواهد بود مبدأ فعل و یا اصطلاح جدیدتر: قوه من فاعله،
اینطور بگویم بهتر است چنانچه اشیا یک قوه من فاعله دارند و
یک قوه من فاعله دارند و ما الان به قوه من فاعله توجه می کنیم و
اطلاق قوه هم به آن کردیم. اگر این قوه همراه با مشیت و اراده
باشد و با علم و اراده و مشیت باشد، به آن قدرت می گویم.
در ادامه آراء آراء داریم از اول که شروع کردیم قوه یا ما بالقوه را از
همان بحث هایی که قبلاً داشتیم شروع کردیم، بعد آراء آراء گفتیم
که مشیت فعلی یا مبدأ حیثیت فعلی را هم قوه
می گویند یا ما بالقوه و نمونه ها و مثال هایی را زدیم. الان اصطلاح
دیگر را در همین راستا معرفی می کنیم و آن هم اصطلاح قدرت است
اگر این قوه من فاعله در جایی که علم و اراده و این هائیسیت باشد
قوه به آن گفته می شود، قوه من فاعله. اما اگر در ارتباط با چیزی
باشد که همراه با این قوه من فاعله و علم و اراده و مشیت و این ها
طرح است و به آن قدرت گفته می شود، اطلاق قدرت بر آن
می شود و البته اطلاق قوه من فاعله هم بر آن می شود ولی اطلاق
قدرت هم بر آن می شود. مثلاً جناب علامه (ره) در ادامه
فرمودند: قدرت العیون و درست است و قدرت حیوان که اشیا
هم شامل می شود همینطور است ولی این اصطلاح اختصاص

Subject.

Date.

این بحث ندارد. شاید ایشان می خواستند که همین شیب آراء که گرفتیم تا آراء آراء جلو برویم با رعایت و کنند و الا الان این معنایی را که انجام طرح کرده اند. قدرت مطلقاً همین معنا را دارد چه در حیوان باشد چه در انسان و چه در ملائکه. چه در خداست متعال. در همین فاعل های ارادین همین است. در همین این ها قدرت به همین معناست.

البته وقتی که همین قوه من فاعلانی که همراه با علم و اراده و مشیت و عمل می کند که ما الان به آن قدرت و این ها گفتیم. اگر اینج به تنهایی در ایجاد اثر کافر نباشد. بلکه چیزهای دیگر باید در کنارش بنشینند و عوامل دیگر و شرایط دیگر باید فراهم باشند تا فعل صادر بشود. در این صورت به قوه من فاعله یا همان قدرت علت ناقصه می گوئیم و علت تامه (این) نمی گوئیم. وقتی با مجموع شرایط بیرون جمع بشود و علت تامه می شود.

آراء آراء می خواهم برویم به طرف قدرت که در بارین تعالی است و دیگر نیازی به هیچ چیز ندارد بر این اینک اعمال فعل خودش را داشته باشد.

فرع اول: اولین نکته این که واضح می شود این است که تعریفی که متکلمین از قدرت کرده اند. تعریف کامل نیست. متکلمین از قدرت چه تعریفی ارائه داده اند؟! گفته اند قدرت یعنی: ما یصح مع الفعل و الترتک هر چیزی که انجام دادن کار و انجام ندادن کار با آن مجاز بشود. هر چیزی که طرفین فعل با آن تصحیح بشوند. حالت امکانی پیدا کند. این با قدرت می گوئیم. یعنی نسبت دادن فعل و ترک به فاعل حالت امکانی و جواز داشته باشد. به این وضعیت باشد. حکما با این تعریفی که

Subject.

Date.

از قدرت اراده شده و آن وقتی که قوه من فاعله جزئی العلة باشد مخالفت ندارند یعنی هر گویند تعریف ~~مستکین~~ مستکین در محدوده های که قوه من فاعله و جزئی علت است و یک بسری چیزها دیگر هم باید اطرافش بیاید تا بعد علت تامه بشود و نسبت این فاعله در مجموع با فعل و جوبی بشود ~~و~~ و وقتی که فقط به علت فاعله نگاه کنیم و تعریف شما مستکین از قدرت در ارتباط با این فاعله درست است مثل حیوانات و انسان ها و در اینجاها درست است یعنی حیوانات و انسان ها قوه من فاعله شان نسبت جوبی با فعل ندارد و نسبت امکانی دارد چون چیزها دیگر هم باید بیاید و شرایط و چیزها دیگر هم باید باشد تا جوبی بشود پس این تعریف از قدرت و آن وقت که قوه من فاعله جزئی علت باشد درست است اما آن وقتی که شما خواهید بحث را راجع به خداوند بپسید و آن وقت دیگر وقتی مقولین قدرت مطرح می شود و قدرت را می خواهید همانطور معنا کنید که در موجودات دیگر از جمله انسان و می خواهید معنا بکنید و این چهار اشکال است

حکما گفته اند قدرت یعنی قوه من فاعله آن وقتی که همراه با علم و مشیت باشد و این تعریف عام است یعنی می شود هم در آنجایی باشد که جزئی علت هست و حالت امکانی دارد و می توانیم بگوئیم ما نصیحه معه الفعل والترک و همین تعریف قدرت را پیدا کنیم و می تواند در جایی باشد که اینطور نیست و خودش علت تامه است و تعریفی که اراده داده اند و بیزه در واقع هریدهای است که ما در پیرامون خودمان می شناسیم حیوانات انسان ها و اینها اینطور هستند اما راجع به مقول و مفارقات و اگر قبولشان کنیم یا حداقل راجع به بار حق تعالی و نه می توانیم قدرت را اینطور معنا کنیم ما نصیحه معه الترک و الفعل و چون نسبت اینطور فاعله با فعل و جوبی است

Subject.

Date.

امکانی نیست و این وجوبی شدن به این معنا نیست که پس خداوند قدرت بر فعل ندارد، اصلاً قدرت بر فعل یعنی چه؟ یعنی قوّه فاعله آن که همراه با علم و اراده است. نباید اینطور بگوئیم که نسبت او با فعلش حالت امکانی داشته باشد. این را جمع به موجودات پایین تر است ولی را جمع به خدا منتهی است. مثلاً که داریم حرف می زنیم و قدرت ما نفس توانیم آنطور معنا کنیم. در واقع کما حق خواهد بگویند تعریف مکالم از قدرت و لازم من قدرت است در پیش از موجودات. اما واقعیت معنای قدرت یک چیز خاصی است و این تعریف مکالم لازم من قدرت در همه جا نیست و لازم من قدرت است در حیطه های که نسبت به این فاعل با فعل و امکان و تردید باشد نه وجوبی.

در ادامه سؤالی مطرح می شود. اگر اینطور است که نسبت خداوند با فعلش وجوبی است و پس یعنی مجبور است ۱۹. مجبوراً فعل انجام دهد؟

حال ما سؤال می کنیم که اگر خدا منتهی در این قضای که توضیح دادیم مجبور بشود و دو معنای شود بر این مجبور شدن خدا توضیح را (یک اینکه این وجوب و ضرورتی که از ناحیه خود او و اعمال بر فعلش شده و دوباره برگردد و خود خدا مجبور کند؟ یا باید بگوئیم یک موجود دیگر هست که او خدا را مجبور کرده است بر فعلش. در حالی که هر دو فرض منتفی است. اولی که اصلاً باطل است، (دوم هم که به لحاظ اینکه خدا را در نظر گرفته ایم و بالاتر وجود ندارد باطل است.

پس از آنجایی که خدا بالاتر ندارد که او را مجبور کند و (دوماً این ارتباط وجوبی که نسبت به خداوند و فعلش هست و از خداست و یعنی خود خداوند نسبتش با فعلش وجوبی می کند، بخاطر خصوصیتی که در

Subject.

Date.

بارس تعالی وجود دارد. مثل همین کار را ما هم انجام می دهیم،
 مشربا بعد از یک مرحله انجام می دهیم. ما چون ضعیف هستیم بعد از مرحله انجام
 می دهیم ولی چون در بارس تعالی تفسیر و تحول و ضعف و ... وجود ندارد،
 همیشه همین طور است. این وجوب است که خداوند دارد نسبت
 به فعلش اعمال می کند. به تعبیر این سینا و یحیی عنه است نه یحیی علیه
 این وجوب معلول خود خداوند است. نفس شود و محال است که بر خود
 علت اثر گذارد.

- فرع دوم : این فرع هم نقد و بطلان یک قول دیگر از مکالمین
 است.

اساساً شکل گیر یک فعل از فاعل متوقف است بر مسبوق به
 عدم زمانی بودنش. یعنی اگر یک فعلی قدیم زمانی باشد، صحت
 فعل و ترک در باره او معنا ندارد. ما الان قدرت را چگونه معنا
 کردیم؟! قدرت یعنی جایی که صحت فعل و ترک باشد، اگر
 یک فعلی قدیم باشد، صحت فعل و ترک در باره او معنا ندارد.

علامه طباطبایی (ره) در نقد این نگاه، دو اشکال مطرح
 یک اشکال خلتی و یک اشکال نقصی. اشکال خلتی لاحقاً (۱):
 اشکال خلتی توجه به این بحث است که ما پیش تر هاعرفو کردیم
 ستر نیاز مندرج معلول به علت، حدوثش نیست. اگر بدو
 بود فرمایش شما درست بود و ولی ستر نیاز مندرج معلول
 امکان است و این امکان باقی هست چه موقوف
 خود

Subject.

Date.

چه همیشه باشد پس می شود که یک شیء این قدیم باشد ولی در عین حال فعل بارن تعالی یا فعل فاعل حساب بشود.

اگر جواب نفعی این است که متکلمین راجع به گذشته زمان چه خواهند کرد؟ البتّه قبلاً هم گفتیم که وقتی زمان و گوئیم، حرکت هم می آید و حرکت که می آید متحرک هم می آید. راجع به این مسأله چه خواهند کرد؟ نفس شود گفت که زمان خداست. زمان امری تدریجی و تغیر است و خدا که نیست، پس معلول خداست و وقتی معلول خدا باشد، حُبّ و وقتی شما گفتید که حتماً فعل بارن تعالی باید موقتی باشد و مسبوق به عدم زمانی باشد و این را چه خواهید کرد و چه طور در باب زمان جریان خواهید داد؟

نکته راجع به همین فرع دومی ما این بحثی است که الان مطرح کردیم و وجود می توانیم ورود پیدا کنیم: یکی از ناحتیه معلول است و یکی هم از ناحتیه علت معلوله (ره) آنجایی که به پاسخ ها می پردازند و کائنات به سمت این بحث رفته اند مثلاً آن ها فکر می کنند که معلول باید حادث باشد و ما می گوئیم ستر حاجتمند معلول امکان است و بحث ها را به این سبب می شود پیش برد. اما گاهی همین بحث را ما از ناحتیه علت می خواهیم وارد بشویم. قرائن قبلی عبارت از زمینه ها و بسترها این بحث است ما الان یعنی برخی از متکلمین الان از این ناحتیه دارند وارد می شوند و اگر می خواهیم یک چیزی را فعل حساب کنیم و اصلاً کارن با خدا تعالی هم ندازیم و می شود یک چیزی قدیم باشد و فعل حساب بشود پس می شود در ارتباط با او قدرت را معنا کرد؟ قدرت اساساً یعنی جواز صدور فعل و عدم جواز صدور فعل. این در چه بستری جریان پیدا می کند؟

Subject.

Date.

اگر یک فعلی قدیم باشد یعنی اگر یک چیز قدیم باشد، چه شود اساساً
 مسائل قدرت را در باره او پیاده کرد؟ او شود اعمال قدرت را
 مطرح کرد؟ او شود تحمل کردن به او به معنای کرد؟ اگر از ناحیه
 علت به طرف معلول برویم، چه شود این ها به معنای کرد؟
 عملاً نه (ره) با توجه به بحث های سابق و خیل راحت می توانستند پاسخ گویند که
 قدرت اساساً به معنای قوه من فاعلین همراه مشیت و علم است و
 هیچ چیز دیگر در آن نهفته نیست و چه فعلش قدیم باشد و
 چه فعلش حادث باشد، این ها به خصوصیات دیگر فاعل برده گردد،
 یعنی هیچ نکته ای در باب قدرت نیست که ... جو شما متکلمین فکر
 می کنید اگر یک چیز قدیمی است و اعمال قدرت در باره او معنایی ندارد،
 در حالی که قدرت یعنی قوه من عامله و فاعله ای که همراه با مشیت و
 علم است، دیگر در قدرت اصلاً نهفته نشده است که فعلش
 موقت باشد یا قدیم باشد، با هر دو سازگاری دارد. این ها به خصوصیات
 دیگر این فاعل برده گردد. اگر این فاعل یک فاعل متعارف و معمولی
 باشد، طبیعتاً فعلش هم حادث است. اما اگر فاعل، فاعل
 قدیم احدی الذات با همسری و بزرگی های کمالی مطلق باشد، معنای
 ندارد که فعلش قدیم نباشد، و هیچ ضرری به این هم به بحث قدرت و اعمال
 قدرت نمی زند و ارتباط این فاعل با فعلش هم ارتباطی و جویی و ضروری
 است.

(فی القوّة والفعل)

۱۵۵

Subject.

Date.

- فرج سومه این فرج هم نقد قول بر فی از متکلمین است .
 بر فی از متکلمین گفته اند که قدرت همیشه به همراه فعل است . قدرت
 قبل از فعل معنا ندارد . یعنی مثلاً انسان وقتی می خواهد کاری انجام دهد یا
 هر فاعلی مثلاً حق تعالی یا هر فاعل دیگری ، وقتی می خواهد کاری انجام دهد ،
 قدرت هم همین لحظه معنا دارد . نمی شود که دست روی دست گذاشت و
 هیچ کاری هم نکرد و بعد هم گفت که قادر بر کار هستم . این نمی شود .
 علامه (ره) اینجا جواب در واقع جدلی می دهند که جواب برهان اش که
 کاملاً بر ما واضح است به لحاظی احوال حکما اولی به لحاظ حرف ها خود
 متکلمین هم این حرف جایی ندارد ، چون متکلمین قدرت را صحت
 صدور فعل و ترک فعل ، معنا کرده اند و این صحت صدور فعل و ترک
 فعل ، قبل از اینکه شما فعل را انجام دهید هم بر شما صادق است یعنی
 مفروض است که پیش از اینکه انسان دست به کار بشود بر خود انسان
 صادق است . الان مدتی این کار را انجام نمی دهد و بعد آهی خواهد این کار
 را انجام دهد ولی آیا صحت صدور فعل و ترک ، در باره او صادق
 است ؟! بله ، در باره او صادق است . پس بنا بر این ، این
 حرفی که شما مطرح می کنید ، این حرف با بانی خود شما سازگار ندارد .