

باسمه تعالی

تقریرات درس نہایۃ الحکمۃ

مرحلۃ نہم

بخش دوم

استاد حجت الاسلام و المسلمین

سید یدالله یزدان پناه

سال ۱۳۷۵

تہیہ:

حجت الاسلام و المسلمین رضا شاکری

ص ۷

جناب علامه می فرماید در مقوله ای صافه ، مقوله ای صافه و افعالاً حرکت
می کند اما حرکتش بالتبع هست [نه بالعرض] در مثال تنقل ، تنقل از نصف
به تمام رسیدن از حالت تنقل نصفی شد حالت تمامی و افعالاً یک نحوه حرکت
هست ، بلکه به تبع فعل یا به تبع قدم را این را انکار نمی کنیم اما افعالاً حکم تنقل
تنقل درست است و حقیقتاً این حکم را می پذیرد لکن بالتبع نه بالعرض و
بالمجاز. شما در دلیلتان خواستید بگوئید این دو مقوله ~~در~~ اوصاف بالعرض
دارند یعنی در حقیقت حرکت ندارند) ما می بینیم حرکت دارد اما بالتبع
و اما ما ذکر کردیم: جواب به عدم حرکت در جوهر در فصل ~~۱۰~~ می دهم اینجا

مرحوم علامه جوابی می دهند که موضوعی که در حرکت جوهری داریم همان ماده هست
ماده ای که جوهر قبلی بود با جوهر بعدی [هم هست] و این دو در اصل ساده با هم
شریکند. این تبیین متوسطی است که در حکمت متعالیه مطرح می شود برای جواب
به اینها، در اثبات حرکت جوهری. بعداً می گوئیم اینطور نیست ، در حرکت
جوهری نفس خود حرکت اتصال را می آورد (به بدیهه مراجعه شود)

الفصل الثامن: فی تنقیح العقل بوقوع الحركة فی الجوهر و...
مشاء حرکت در جوهر را قی می کنند ولی از تعبیری که در متون خودشان آوردند
برمی آید که یک نحوه حرکت جوهری را ناخودآگاه قبول دارند، مثلاً در مورد
فلسفه گفتند: صیرورة الإنسان عالمًا عقليًا. این صیرورة آن اگر خوب
نگاه به آن شود یعنی حرکت جوهری من اوضحها أن: ظاهرًا دلیل
ملا صدرا در ج ۳ اسفار آوردند، جناب علامه می فرماید از واضحترین آنها
که می شود از آن استفاده کرد دلیلی است که الآن می خواهیم بگوئیم
این دلیل ۲ تبیین دارد ~~۱~~ که چرا اوضح است یکی را مرحوم علامه خودشان

دنباله ۲۹، ۱۱، ۷۵

می فرمایند و یکی هم بخاطر مقدّماتی است که خود مشاء هم قبول دارند. بیان استدلال: [بر وقوع حرکت در جوهر] (خطاب به مشاء می گوئیم) ^{مقدمه اول} شما که قائلید حرکت عرضی داریم. و حرکت عرضی را اینطور می گوئید که مثلاً وجود متکمی یا متکلفی آن در حرکت است. ^{مقدمه دوم} در ضمن مآله ای که شما معتقدید این است که *علّة المتغیر متغیر* شما ^{در این} اعراض را می گوئید معلول صور نوعی اند ^{و صور نوعی} *علّة اعراض* اند. در بحث اثبات صور نوعی هم داشتیم که این اعراض بخصوصی که مثلاً در انسان است حتماً باید یک صورت نوعی جوهری باشد که مشاء اینها باشد که ما تعبیر می کردیم ^{صورت نوعی} *علّة است* ^{بند} برای آنها رو اعراض ^{مقدمه سوم} این است که این اعراضی که شما متغیری را می شود معلول متغیر، معلول متغیر ^(علّة برشته مراد است) *علّة متغیر* می طلبد *علّة المتغیر متغیر* این مقدمه را هم مشاء قبول دارند. به دلیل آنکه خود مشاء آوردند و این آقاها هم تصویر ^{می کشند} به این دلیل که اگر این معلول متغیر هست و *علّة ثابت* باشد و تغیر در آن راه نداشته باشد، لازمه اش تخلف معلول از علت است. یعنی ^{یعنی} [لازم می آید که اینطور باشد] *علّة معلول را بوجود می آورد و معلول هم متغیر است* و دیگر گویی بیدامی کند، دیگر این دیگر گویی تابع *علّة سنت*، چون *علّة ثابت* است، لازم می آید معلول حالتی پیدا کند که *وراد علیت* است و *علّة نداشته* باشد (تخلف بیدامی کند از *علّة*) موقعی می توان گفت معلول *علّة* است که نیام نحوه وجودش متکی به آن باشد آقا می بینیم بعضی از مراحل، نحوه وجودی به اسم تغیر بیدامی کند که به

① اصحاً لا این مال همان مقدمه سوم است و مقدمه دوم صرفاً در اثبات معلولیت اعراض برای صور نوعی است

ص ۴

این ربط ندارد. پس اگر علة را ثابت در نظر بگیریم معلول آن علت نمی تواند
 ثابت باشد. حال این ۳ مقدمه را جمع می کنیم: ۱- اعراض متغیرند (اعراض
 می گانند که در آنها حرکت راه دارد) بنا بر ماشاء با مشاء چون ما قائلیم در تمام مقولات
 حرکت دارد (۲- اعراض معلول صورت نوعیه اند ۳- این اعراض که متغیرند و
 معلولند، قاعده ای داریم که علة المتغیر متغیر و علة این متغیر را اکتفای
 صورت نوعیه است. پس صورت نوعیه متغیر است و صورت نوعیه
 جوهر است. پس جوهر در حال حرکت هست (پس نهی)

نکته:

لا فرق اکتفای بالرض با اکتفای بتبی بالحقیقہ ص ۳۳ از بابین ۶

فقره درس ۳۰، ۱۱، ۷۵ (سهشنبه) و ۱۰۱ است

گفته شد که ۳ مقدمه ای که در برهان (قبلی) ملاصدرا بکار رفته شد، مورد قبول
 مشاء هم هست. حال ببینیم چطور شد که مشاء این ۳ مقدمه را قبول دارد
 ولی حرکت جوهری را قبول ندارد، در حالی که خیلی راحت می بایست این
 نتیجه را بگیرند؟ مشاء اولاً دید اصلاً نمی شود حرکت جوهری را اثبات
 کند بدلیل اینکه لازم می آید موضوع ثابتی نداشته باشیم. حال که این ۳
 مقدمه هست [و آنچه این مقدمات را قبول دارند] توجیهی می کنند که *علّة*
التغیّر متغیّر درست باشد و لکن نتیجه اش حرکت جوهری نباشد. چون دید
 اگر حرکت جوهری را بخواهد قبول کند باید خیلی از اصول را از دست دهد. مشاء
 می گویند ما قبول داریم *علّة التّغیّر متغیّر*. و قبول داریم که عرض معلول صورت نوعی
 است. فقط مشکل اینجا است که آنی که بعنوان علت هست در اعراض متغیّر،
 [باعث تغیر اعراض نمی شود] حرکت اعراض از خود صورت نوعی جوهری در سر
 نمی زند. اعراض معلول صورت نوعی هستند اما ^{بصورت نوعی} ~~بصورت نوعی~~ به اضافه یک ضمیمه، که آن
 ضمیمه وقتی به صورت طبایع اضافه می شود مجموعاً می شوند علت برای اعراض
 متغیّر. یعنی طبیعت (صورت نوعی) به اضافه این احوال علت برای متغیّر هستند
 که این احوال چون دگرگون می شود طبیعتاً مجموع علت هم دگرگون می شود.
 یعنی به اضافه حال اول موجب شد این کمیت [خاقن مثلاً] ایجاد شود،

و علت به اضافه حال دوم باعث می شود که کمیت اضافه شود و علت به اضافه
 حال سوم باعث می شود که کمیت سوم بیاید. پس حرکت ناشی از علت است
 اما علت طبیعی است به اضافه حالات. چون احوال دیگرگون می شود علت
 هم دیگرگون شده بخاطر اینکه مجموعاً علتند. وقتی علت مجموع از اجزای جزو باشد
 و یک جزء دیگرگون شود مجموع علت هم دیگرگون می شود چون علت دیگرگون می شود
 پس علت الیغیر متغیر، آقانه بخاطر اینکه صورت نوعیه دیگرگون می شود
 بلکه بخاطر ~~که~~ [دیگرگونی] احوالی است که همراه اوست [طبیعه] خوب است
 حرف باید ^{با} نوع حرکت طبیعی، قسری و ارادی، تبیین شود [تطبیق سرد]
 حرکت طبیعی در موجود بدون شعور که مطابق با طبع عمل می کند، هست، حرکت قسری
 در موجود بی شعوری که خلاف طبع عمل می کند، می باشد. حرکت ارادی حرکتی است که
 از فاعل ارادی نشأت می گیرد (موجودی شعور بر اساس اراده عمل می کند) قبلاً
 [بر اساس این نوع حرکت] نوع فاعل داریم (فاعل طبیعی، قسری، ارادی) صورت
 نوعیه ای که بر اساس طبیعت خودش عمل می کند، صورت نوعیه ای که بر اساس قسر عمل
 می کند و صورت نوعیه ای که یک فاعل شرید بر سرش هست. در فاعل طبیعی
 مثل اینکه سنگ جای طبیعتش مرکز زمین است، هرگاه سنگی که بالا هست
 بخواد به سمت مرکز بیاید، این حرکت آبی سنگ از بالا به پایین بخاطر
 طبیعت همان سنگ است که دیگرگون می شود (این حرف حکمت متعالیه است)

ص ۳

دیناله ۳۰، ۱۱، ۷۵

آما مشاوهی گویند طبیعت سنگ دگرگون نمی شود بلکه حالی که همراه اوست دگرگون می شود. این حال باید تبیین شود: در آن مرحله ای که (سنگ) بعد از مرکز (زمین) دارد همین یک میل طبیعی برای او ایجاد می کند نسبت به مرکز زمین، طبیعتاً حرکت دارد، این حرکت بخاطر بعد سنگ نسبت به زمین است نه خود صورت جوهریه در صورت جوهریه دست نمی خورد) مرحله بعد که آمد تردد یکتری به زمین است و میلش بیشتر می شود و حرکت می کند می آید به مرحله سوم ^{اینکه} تا آنکه زمین می رسد. پس طبق بیان مشاء) حرکت سنگ ناشی از طبیعت سنگ به اضافه عوارضی که همراهش است، احوالی که همراهش است، احوال یعنی قریب و بعد از غایب. اول بعد است بعد نزدیک شد و بعد تردد یکتری و... پس احوال همراه سنگ تغییر کردند خود سنگ. پس *علته المتغیر متغیر* آما به خاطر تغییر سنگ بلکه بخاطر دگرگونی احوال سنگ. در حرکات قسری می گویند مثلاً سنگ بخوابد از مرکزش به سمت بالا برود و وقتی به سمت بالایی رود یعنی از مرکز دور رفت لذا خلاف طبیعتش عمل می کند، حال که حرکت قسری است پس *ببینیم این* این حرکت زیر سر چیست، طبیعتش را می بینیم که دست نخورده است [پس] احوال همراه اوست تغییری می کند، احوال چیست؟ اولاً بر خورد با سوانغ. *یعنی جای طبیعی آن* زمین بود، دست ما به زحمت آنرا می آورد

سمت بالا. [یعنی دست بعنوان یک مانع است که او را به خلاف طبیعت
وامی دارد] و از طرفی به حسب معداتی که مراعات می آید مثلاً اگر دست خیلی
قوی باشد بیشتر به سمت بالا پرتاپ می کند و اگر ضعیفتر باشد کمتر. پس
برمی گردد به اینکه قاسر (مانع) چه قدر قوی باشد و چه قدر ضعیف باشد، منظور
این است که همراه سنگ احوالی است، احوال چیست؟ حالات قاسر است
که همراه سنگ است (دگرگونی حالات قاسر) در مورد حرکات ارادی
هم تغییر در احوال است. [حرکت ارادی مثل اینکه] فاعل ارادی تصور
می کند رفتن را، بعد از تصور تصدیق می کند و بعد شوق مؤکد می آید
و بعد اراده می کند و باعث می شود که قوای منبسط در اعضا و موجب
حرکت اعضا شود. طبیعت همین پایی است که دار حرکت می کند، این
طبیعت فاعل مباشر کارهاست. خوب چطور می شود که این طبیعت این
حرکت را می کند؟ این آقایان می گویند بظاهر عرض اراده های جزئی
یعنی خود طبیعت یا هیچ گونه دگرگونی ندارد حرکت جوهری در آن
معنی ندارد) آنی که هست این است که حالات ارادی که همراه این
طبیعت می آید تجدید پیدای می کند یعنی اینکه می گوید باید بروم به سمت
کمال، حتی می گوید باید بروم به حرم ولی گاهی باز این را جزئی تری کند
اراده می کند که برخیزد وقتی برخاست اراده قدم برداشتن می کند.

وقتی یک قدم برداشت و اراده قدم برداشتن اول را کرده، اراده قدم برداشتن
دوم را می کند پس در مبدع اراده جزئی دارد. اینها می گویند طبیعتش تغییر
نمی کند آنی که حرکت دارد حالات ارادی همراه این طبیعت است (تجدد
پیدا می کند) دلیل اینکه ما در مبدع اراده جزئی داریم این است که هرگاه گفت
نمی خواهم بروم تغییر می دهد. پس اینها [در مجموع] می گویند ما این را
قبول داریم که علته المتغیر متغیر اما این دلیل نمی شود که پس صورت نوعی
دیگرگون شود. (احوال تغییر می کند و علته احوال به اضافه صورت نوعی است)
ففيه أنا تنقل: جوابی که مرحوم علامه به مشایخ می دهند این است که شما کار
را حل نکردید فقط گفتید طبیعت به حسب ذاتش نمی تواند [تجدد] ~~تجدد~~ شود
[بلکه] به حسب عوارضش. سؤال را می پریم سر عوارض که چرا این عوارض
دیگرگون می شوند هر چه گفته شود اینها عرضند و عرض متکی به جوهر است
قرب و بعد که شمای گوئید، بالاخره عرض است و عرض باید متکی به جوهر
شود، از خودش بلند نمی شود. شما فقط کاری که کردید این است که از این
مرحله ما را عقبتر بردید ما حرفمان این نیست که در همان مرحله اول باید
منتهی شود به جوهر ولی این را می گوئیم که بالاخره باید منتهی به جوهر
شود چون ما با عرض منتهی می شود به ما بالذات (که دیگر گونی ذاتی

دگرگونی همه اشیا را [اعراض را] در پی دارند امور عرضی تجدد دارند اما تجددشان باید منتفی شود به چیزی که فی حد ذاته عین حرکت است. به بیان ملاصدرا این جوهر است که در حال دگرگونی است و جوهر دگرگونی اش

را دگرگونی اعراف می ریزد یعنی از دل (جوهر دگرگونی) جوشیده و در ~~دگرگونی~~ اعراف جلوه کرده فان قیل: این ان قیل خیلی مندمج است لذا قبل از آن لازم است بیانی داشته باشیم، حرفش این است که شما می گویند

طبیعه متجدد بالذات است و قائل به حرکت جوهری شدید، حرکت جوهری معلول عقل مفارق است، عقل مفارق ثابت است و جوهر ~~که معلول~~

عقل مفارق است ~~عین سیلان~~ است می بینیم معلول متغیر است ~~عقل مفارق~~

~~معلول متغیر~~ باید علتش هم متغیر باشد [یعنی لازمه حرکت جوهری

متغیر در عقل مفارق است] جناب ملاصدرا جواب فرمودند ~~علته المتغیر متغیر~~

در جایی که آن معلول تغییری که دارد، حرکت و تغیر ذاتی اونست اما ~~که در~~ ~~است~~ ~~جایی~~ ~~که~~ ~~معلول~~ ~~ذاتی~~ ~~اش~~ ~~تغیر~~ ~~باید~~ ~~لازم~~ ~~نست~~ ~~که~~ ~~علتش~~ ~~متغیر~~ ~~باشد~~ ~~علته~~ ~~ثابت~~ ~~هم~~ ~~می~~ ~~تواند~~ ~~باشد~~ ~~چون~~ ~~علته~~

نیست که علتش متغیر باشد (علته ثابت هم می تواند باشد) چون علته می تواند نفس وجودش را ایجاد کند، نفس وجودش عین سیلان است. عقل مفارق خود جوهر را ایجاد می کند اما نفس وجود جوهر همین

که امر عین سیلان است نه آنکه به او (جوهر) تغیر هم می دهد.
① این جواب و عباره خالی از ابهام نیست

دنباله ۳ / ۱۱ / ۷۵

ص ۷

اصلاً دادن طبیعت جوهریه همان حرکت و همان (نه اینکه حرکت ^{راهم} می دهد)

حرکت مجعول نیست آنی که مجعول است نفس وجود جوهر است

وقتی نفس وجود جوهر مجعول شد مثلاً و بالعرض حرکت هم مجعول است (آقا اصل جعل مال وجود جوهر است یعنی وجود جوهر جعل شد و لکن چون عین سیلان است و تجدد عین ذات اوست دیگر احتیاج به جعل

ندارد. ~~مادر~~ مادریه المتغیر متغیر، ما لة تخلف علة از معلول را مطرح

می کردیم در جائیکه تغیر ذاتی او نبود اما وقتی تغیر ذاتی شد آوردن [ذات]

آوردن همه است. مثل اینکه علی نمک را خلق کند که شوری همراه اوست

(این همان بحث ثابت به متغیر است) خلاصه الکلام: چون تجدد ذاتی

جوهر است و امر ذاتی احتیاج به جعل ندارد (پس) ایجاد جوهر ایجاد اصل

مفارق مر جوهر را ایجاد حرکت او هم هست (پس) می تواند امر ثابت، علة

برای امر متغیر باشد. این بود فرمایش جناب ولا صدرا. حال بپذیریم اشکالی که

بر این حرف وارد شده چیست؟ رایجی گویند عین همین توضیح را که

شما در رابطه جوهر متجدد با علة ثابت کردیم، ماهی را در مورد اعراض و

جوهر ثابت می کنیم. سای گویند می تواند علة ثابت و معلول متغیر باشد

ما هم همین حرف را می زنیم و می گوئیم اعراض حرکت کمی، ایسی و... دارند و

(در حرکت کمی و اینی و... تجدد عین ذات است. ^[کم داین و...] یعنی حقیقت ذات است
 او عین تجدد است. و می تواند طبیعت (صورت نوعی) ثابت باشد. ^{طبیعت}
 (صورت نوعی) نفس عرض را جعل می کند، (وقتی) نفس عرض را جعل کرده حرکت
 عین ذات او است [پس جعل نفس عرض، جعل حرکت عرض هم هست]
 ستمای گفتند [این] اداسه بیان مستسکل است بر ملاصدرا [طبیعت بعنوان متجدد
 بالذات است] گاهی شرح حرکت جوهری [مالکان می بینیم با همین توضیح شما
 می شود گفت متجدد بالذات همین حرکت است بدون احتیاج به طبیعت. یعنی
 حرکت عرضی بعنوان متجدد بالذات [آخذ شود] شما طبق عله المتغیر متغیر
 گفتند پس طبیعت باید حرکت داشته باشد ^{طبیعت} متجدد بالذات است
 و در اینجا گفتند لابد آن منتهی الی ما هو متجدد بالذات، ما می گوئیم متجدد
 بالذات را ما هم قبول داریم ^و متجدد بالذات نفس حرکت [عرضی]
 است [نه نفس جوهر یا طبیعت] و خود عله یعنی صورت نوعی (طبیعت) ثابت
 است و معلول آن متغیر است قیل: التجدد: جوابی که می دهند این است که
 حرکت عرضی نمی تواند متجدد بالذات بودن باشد. فقط جوهری تواند متجدد
 بالذات بوده باشد. چون حرکت عرضی باید در صورت عرض باشد (کما هو الظاهر)
 و عرض نحوه وجودش، نحوه وجودش است یعنی [عرض] خالیست برای
 جوهر و تغیر عرض تغیر جوهر است، (تغیر عرض تغیر حال جوهر است

ص ۹

نه تغير ذات خودش، ذات مستقلی ندارد (عرض) که منتفی به آن شود. گفته
 اگر حرکت در عرض هست، نه بخاطر آن جهت فی تقه اش هست بلکه بخاطر
 آن جهت لغیره و ناعنی ^{اش} هست و وقتی جهت ناعنی اش بخواند
 حرکت کند، در حقیقت ^(این) دیگرگونی حالات جم است نه دیگرگونی اصل عرض
 بعنوان یک چیز مستقل. به تعبیری حکم تغير اینفم نمی پذیرد، وقتی
 اینفم نیز یافت متجدد بالذات نیست (متجدد بالغیر است) پس چون
 عرض حالتی است برای جوهر و تابع جوهر است، احکامی که از این جهت
 می پذیرد احکام بالذات نیست، بالعرض است که با ید منتفی شود به بالذات
 در جوهر ما که ممکن ندارد چون گفته می شود وجود فی تقه لقم دارد
 یعنی متجدد خود جوهر است و تجدد هم جوهر است وقتی تجدد و سجد
 یکی شد، متجدد بالذات معنی دارد یعنی ^{وجود} وجود جوهر عین حرکت
 است پس در حقیقت حرکت مساوی است با جوهر و از طرفی آنی که فی الواقع
 حکم تجدد را می پذیرد (متجدد بالذات) خود [جوهر است] دیگر متکی به دیگری
 نیست که حکم اول [دیگری] حساب شود. [اما] تغير رنگ و کمیت،
 تغير خود رنگ و کمیت نیست بلکه تغير رنگ جسم و کمیت جسم است از
 خود جسم) لکن تغير جسم، تغير خود جم است، دیگر متکی به دیگری و

حالی برای دیگری نیست تا حکم مال دیگری شود. پس متحد با ذات طبیعت
 [جوهر] است [عرض] پس ثابت المطلوب که حرکت در جوهر را دارد
 و انتهی.

تقریر درس ۱۲ از ۷ (چهارشنبه) ص ۲۰۸ سر باگرافا فر

ص ۱

[اولین دلیل در اثبات حرکت جوهری که تعبیر به اوضاع برهین شده بود، گذشت] دلیل دوم هم [بوسیله] رابطه بین جوهر و عرض هست که مختار مشاء است ^س اگر حرکت در عرض هست حتماً باید در جوهر هم حرکت بوده باشد تقریباً سبب به حجت اول است) فقط فرقی در این است که آنجا از یک خصیصه ارتباط جوهر و عرض استفاده شد اینجا از خصیصه دیگر (ارتباط) جوهر و عرض، آنجا از راه علیت صورتی برای اعراض برهان اقامه شد، اینجا از آنکه عرض دامن جوهر

و جلوه جوهر است استفاده می شود. پس فرق این دو [برهان] به حد وسطشان ^{توضیح اینکه عرض محمول بالفهم است نسبت به جوهر به بیان مشاء} است. در فلسفه مشاء عرض را نسبت به جوهر نسوری (ارائه) دادند که این تصور

در فلسفه به اسم محمول بالفهم مانده است. وقتی گفته می شود جسم سفید است سفیدی برای جسم محمول بالفهم است. محمول بالفهم هم که می گویند منظورشان این است؛ گویا ارتباطی که بین جوهر و عرض اینطور است که یک جوهری داریم و یک عرضی که روی او نشسته است یعنی حالت ضمیه به او دارد، ارتباطی در

همین حد است که روی او نشسته ^۲ نه اینکه از دل جوهر بجوشد و ادامه جوهر باشد بلکه [حقیقت و] نحوه وجودند و یک ارتباطی هم دارند (ارتباط حال و محل)

از طریق ذهن که با خارج ارتباط برقرار می کنیم، همین طور است ما در ذهن سفیدی را از جسم جدا می کنیم و جسم را جدا می کنیم (یعنی سفیدی غیر از جسم است) بعد (می بینیم) عرض هم هست پس می گوئیم جسم سفید است. ~~س~~

که می گوئیم جسم از آن جهت که جسم است سفید نیست ، سفید غیر از جسم است
 پس این مغایرت درین محل بشود. لذا در مقام ذهنی می بینیم همین طور هست
 که البته متساوی مسکلی که دارد (این است که می بینیم) غالباً از طریق مفاهیم ذهنی
 و احکامی که در ذهن پیدا کرده استفاده می کند و خارج را هم از طریق همین ذهن
 تحلیل می کند و حکم ذهن را به خارج منتقل دادند. ملاصدرا یکی از هنرهای این
 است که از این چهارچوب ذهنی بدر رفته و رفته توی خارج و از طریق خارج
 به خارج نگاه می کند نه به این معنی که از ذهن استفاده نمی کند. خوب متشاد
 را بجهت جوهر و عرض را ^{در} حال و محل و ضمیمه به جوهر می راند جناب ملاصدرا
 [قبل از ملاصدرا] آقایان عرفا ^{تبعینشان از عرض نیست به جوهر این بود} تبیینشان از عرض نیست به جوهر این بود
 که عرض ادامه جوهر است) هم همین تبیین را ارائه دادند که رابطه جوهر و
 عرض اینطور است که متساوی گویند حال و محل، نیست معاقبول را هم که حلول
 هست اما حلول را ما الآن معنایی می کنیم که می بینیم بیس از اینها است
 (از حالت انضمام می گذریم) رابطه جوهر و عرض را به یک شی با شأن خودش
 و مرتبای از مراتب خود است، مرتبه ظاهری جوهر می شود عرض. این چیز
 که ارتباط پیدا کرده باشند نیستند بلکه یک جوهر است و دامنه او و جلوه
 او، همان جوهر آنگه باید خودش را جلوه دهد می شود عرض. جناب علام
 در اینجا می فرماید عرض از مراتب و شؤونات جوهر است بخاطر اینکه هويت
 وجودی او [عرض] هويت حال برای دیگری بودن، است، هويت

وجودی اش لغیره است، وجود فی نفسه اش عین وجود لغیره است [در بحث
 صفت توضیح وافی ارائه شده، مراجع شود] پس شای از شئون جوهر است
 وقتی رامنه و جلوه یک شیء شد، جلوه یک شیء و راه یک آن شیء نیست، جلوه
 را نمی شود پیدا کرد مگر بعنوان پیاپیانه های ~~جوهر~~ جوهره خوب و وقتی عرض جلوه و
 مرتبه و تعین جوهر شد، این دگرگونی عرض خبر از دگرگونی درونی جوهر
 می دهد چون در غیر اینصورت باید گفت عرض تعین جوهر هست ~~و~~
 اما تعینی است که خودش حرکت می کند ولی جوهر حرکت نمی کند، لازمه این
 حرف ضمیمه بودن است [کما قال به المتأخر] و حال آنکه ما گفتیم برتری میان
 جوهر و عرض وجود ندارد. به تعبیر مرحوم علامه حرکات اعراضی بظاطران
 عرض جوهر هست، دلیل و حکایت است بر حرکت جوهری. ملاحظه شود در
 ۲ حجه ارائه شده تفاوت در حد وسط است (اصل ۲ برهان روی محور ارتباط
 جوهر و عرض ایستاده است) عمده سأل و دعوی که با متاد هست این است که
 متادی گفت اصلاً حرکت جوهری تصویر ندارد، اینها گفتند بالاخره شما باید حرکت
 جوهری را قبول کنید چون حرکت ~~جوهر~~ عرضی را که قبول کردید لازم است قبول حرکت
 جوهری است اما این را چه طور تنصیم کردیم بعضی گفتند حکم الامثال لا یختلف
 و لکن اگر اینها را بگذاریم کنار، مادر فضل دوم راهی را طی کرده [در] رابطه دقوه
 و فعل که هر حرکتی در آن قوه هست و فعل و دیدیم هویت تبدیل شدن قوه

ص

به فعل به شکل حرکت هست بعد در سأل جوهر نوعیه این حرف را زدیم، این حرف اثبات حرکت جوهری را می کند. لازم نیست ما حرکتی بینیم بلکه مهم این است که یک شیء همین که وراء خودش مراحل دارد طبیعتاً دارای قوه و فعلی هست و چون زمان برداره است، زمان خودش تدریج است و تدریج با حرکت معنی دارد لذا با حرکتی باشد تا آن معنی داشته باشد. از چیزهایی که از این دلیل بدست می آید این است که باید معمول بالضمیمه [بودن عرض برای جوهر] را بگذاریم کنار، جوهر وقتی حرکت می کند از دل او حرکت عرضی ناشی می شود.

و تبیین با تقدم: مرحوم علامه در اینجا ۲ نکته را بعنوان فرع بیان می کند.

فرع اولی که دارند ~~خودش~~ خودش را برای چند مطلب هست ~~اولین~~ اولین مطلب این است که گفته شد حرکت جوهری [وجود دارد] متطوراً از حرکت جوهری چیست؟ آیا معنی این جوهر در ماهیتش سیلان دارد یا در وجودش سیلان دارد. با آن بعضی که در مسافت کردیم و توضیحاتی که [الآن] دادیم و آن بحث که در ص ۲۰۸ گفتیم متغیره فی وجودها و متجدرة فی جوهرها، این نتیجه را هم می شود گرفت که حرکت جوهری نه یعنی حرکت در ماهیت جوهر، چون ماهیت جوهر امر ماضی است و امر ماضی در آن تکلیک راه ندارد آنوقت شده وضعف ندارد و چیزی که شده وضعف ندارد حرکت در آن معنی ندارد، یعنی نمی شود آنرا چند مرحله کرد که مرحله اول آمد و مرحله دوم شد و دوم شد و هم هم عنوان جوهر پیدا کند که لازم می آید که نفس ماهیت جوهر بر همه اینها صادق است نه بنوعی متوالی چون اگر متوالی باشد فرقی ندارد صد مرحله هم پیدا کند یا هزاران جوهر است

دنباله ۱۲/۷۵

ص

اما اینکه گفته می شود مرحله اول غیر از مرحله دوم هست، غیرت را درست می کنیم
 در عین حال بگوئیم همه شان ماهیت جوهر دارند لازمه اش این است که ماهیت
 جوهر در آن سده ضعف و تکلیف راه پیدا کند و حال آنکه تکلیف در
 ماهیت راه ندارد پس بحث از حرکت جوهری که می شود، (حرکت) در ماهیت
 جوهر نیست چون ذاتی لا یتغیر، بلکه (حرکت) در وجود جوهر است یعنی
 تا وجود جوهری نداریم، یک حقیقت وجودی است و یک وجود نیست که روی
 پای خودش ایستاده است و این وجود در سیلان است، سیلان یک
 حقیقت وجودی داریم، سیلان یک حقیقت وجودی بگونه ایست که اگر بخواهم
 عکس برداری کنیم و از تک ~~یک~~ مراحل انتزاع کنیم، از مرحله اول یک ماهیت
 می گیریم از مرحله دوم یک ماهیت و از مرحله سوم هم یک ماهیت. (می تواند یک
 حقیقت در سیری که دارد چند نوع ماهیت پیدا کند در عین حال که جوهر هست)
 مثلاً آب به هوا تبدیل شد، اینجا یک حقیقت در حال حرکت داریم یعنی ما یک نمونه
 وجود داریم و وقتی آب به هوا تبدیل شد می گوئیم همین وجود سابق آبی الآن
 وجود هوایی شده ~~یک~~ وجود در حال حرکت هست که ما وقتی انتزاع می کنیم یک
 مرحله رای گوئیم و یک مرحله رای گوئیم هوا، ماهیات مختلفی انتزاع می شود بطاقتصیح
 مراحل. اگر گوئیم در نفس وجود است که به ما ماهیتهای متعدد در مراحل متعدد
 می دهد (مثلاً هم در بحث مافیه را شیم که ما از هر آئی می توانیم یک ماهیت
 انتزاع کنیم گاهی ماهیات مشابه می شود و گاهی مغایر در همین مثال ذکر شده)

زیاده ایضاً: شئییت شی به فضل اخیر آن است (به صورت اخیر آن است) ^{این} ~~این~~ ~~صورت~~ ~~آخر~~ ~~نحوه~~ وجود است [یعنی ~~این~~ ~~صورت~~ ~~آخر~~ ~~نحوه~~ تمام حقیقت این شی به همین صورت اخیر است] نحوه وجود در سیلان است در نظری کبریم یک نقطه سیال را از یک حقیقت کثرتی که در حال حرکت است. نحوه وجود فضل، لغزان است، متحرک است یعنی فی الواقع باید از یک حقیقت کثرتی دانست اما به لحاظ تقطیع که می کنیم می بینیم یک مرحله قبل از آن ماهیت و آن ماهیت بعد از یک مرحله است. انکه آب هوایی شود همان هویت لغزان [می شود] هوا که هم آب است و هم هوا و هویت لغزان صورت نوعیه، صورت نوعیه مهم است و باید بصورت نحوه وجود در نظر گرفته شود تا این مآله حل شود این که آتایان می گویند صور جوهریه در حال حرکت است یعنی مالک نحوه وجود داریم که منتزع منه الجوهر و می شود گفت که آن جوهر است و حرکتش هم در بر جوهر است به این معنی که همیشه در همین وجود استقلالش را گوناگون است همیشه حالت لغزان و سیلان دارد پس وقتی گفته می شود فلان شی حرکت می کند یعنی نحوه وجود آن که نحوه وجود کثرتش دار است) والحركة علی الاطلاق: مطلب دومی که در فرع اول آمده این است که یک بحثی وجود دارد که آیا حرکت حتماً باید استنادی و تشکیلی باشد و از ضعف به قوت رویم یا بعضی از حرکتها [هم] می تواند از شده به ضعف رود؟ مثل اینکه تخم مرغ وقتی پوسید این یک حرکت تضعیفی و تنقیصی است

ص ۷

دنباله ار ارا ۷۵

نه استدادی یا وقتی آب هوای شود، این هم استدادی نیست بلکه حرکت مساوی
 به مساوی و مثلاً به به مثابه است. اما بعضی موقع حرکت استدادی است مثلاً
 فرزندان که آهسته آهسته در طی مراحل متقدّم است تا به آن قدرت عقلانی
 عالی می رسد که همه اینها حرکت استدادی است؟ هر حرکتی چه طولی و چه عرضی
 وجه جوهری و چه عرضی (حرکت عرضی مثل حرکت از آب به هوا، حرکت طولی
 مثل تبدیل شدن نطفه که هویت نباتی دارد، به حیوان و به انسان) مطلقاً
 هر حرکتی در درونش یک نحوه تکلیک خرابیده است (یعنی یک نحوه استداد
 و یک نحوه حرکت از ضعف به شدت است) چون نقص حرکت یعنی خروج
 تدریجی شی از قوه به فعل. آن تخم مرغی که می پوسد ابتداءً استداد است (یعنی راندا
 اما شرایط فراهم شد، استداد پوسیدن را پیدا کرد بعد پوسید. این قوه شی
 نسبت به آینده که فعلیت پیدا می کند به این خروج از قوه به فعل، حرکت می گویند
 در همه این حرکات می بینیم از قوه به فعل است، قوه نقص است و فعلیت
 کمال آن قوه است (را با جمله قوه و فعل را گفتیم که را با جمله ضعف به شدت
 است و قوه همان فعلیت بعد است ^{ولی} به نحو ضعیف که آثار آنرا ندارد)

خوب، و راه این استداد، استداد رگیری هم وجود دارد و آن در حرکت جوهری

است. استداد از ماده اولی به سمت صورت نوعیه جمیع اوزان به سمت نبات
 و از نبات به سمت حیوان و از حیوان به سمت انسان و از انسان کم کم به سمت عالم

وراء [عقل] از هویت بنائی به سمت هویت حیوانی و از هویت حیوانی به سمت
 هویت انسانی حرکت می کند و خود ایشان در مراحل بعدی اش به سمت مجردات
 می رود که پس از مرگ است. البته این در ایشان است دیگر در مورد حیوان
 نمی شود گفت حرکت انسانی و نبات حرکت حیوانی دارد. هر یک از جواهر
 (انواع جوهریه) یک نحوه حرکت ~~می کند~~ جوهری به نحو استدادی دارند
 یک فرمایش هم جناب علامه دارند که مک می کند: از عالم ماده کم کم همه مواد
 بدوی روند و می شوند مجرد که در بحث غایه فرمودند کلاً عالم ماده به سمت
 مجرد حرکت می کند. خوب این دگرگونی و حرکتی است جوهری به نحو استدادی
 یعنی ماده از قوه ای که دارد ~~به فعلی~~ و فعلی که دارد به جایی می رسد که فعلیت
 محض باشد. ایشان با این فرمایش ۲ مبرز برای حرکت جوهری در نظر
 می گیرند ۱- ماده اولی ۲- عالم وراء (مجردات) هیچ یک از این ۲ مبرز
 حرکت نیست. خوب این حرکت، حرکت استدادی است اما آن حرکت
 استدادی که گفته بودیم با حرکت تنقیمی هم می ساخت لکن این با حرکت
 تنقیمی نمی سازد؛ انتهى

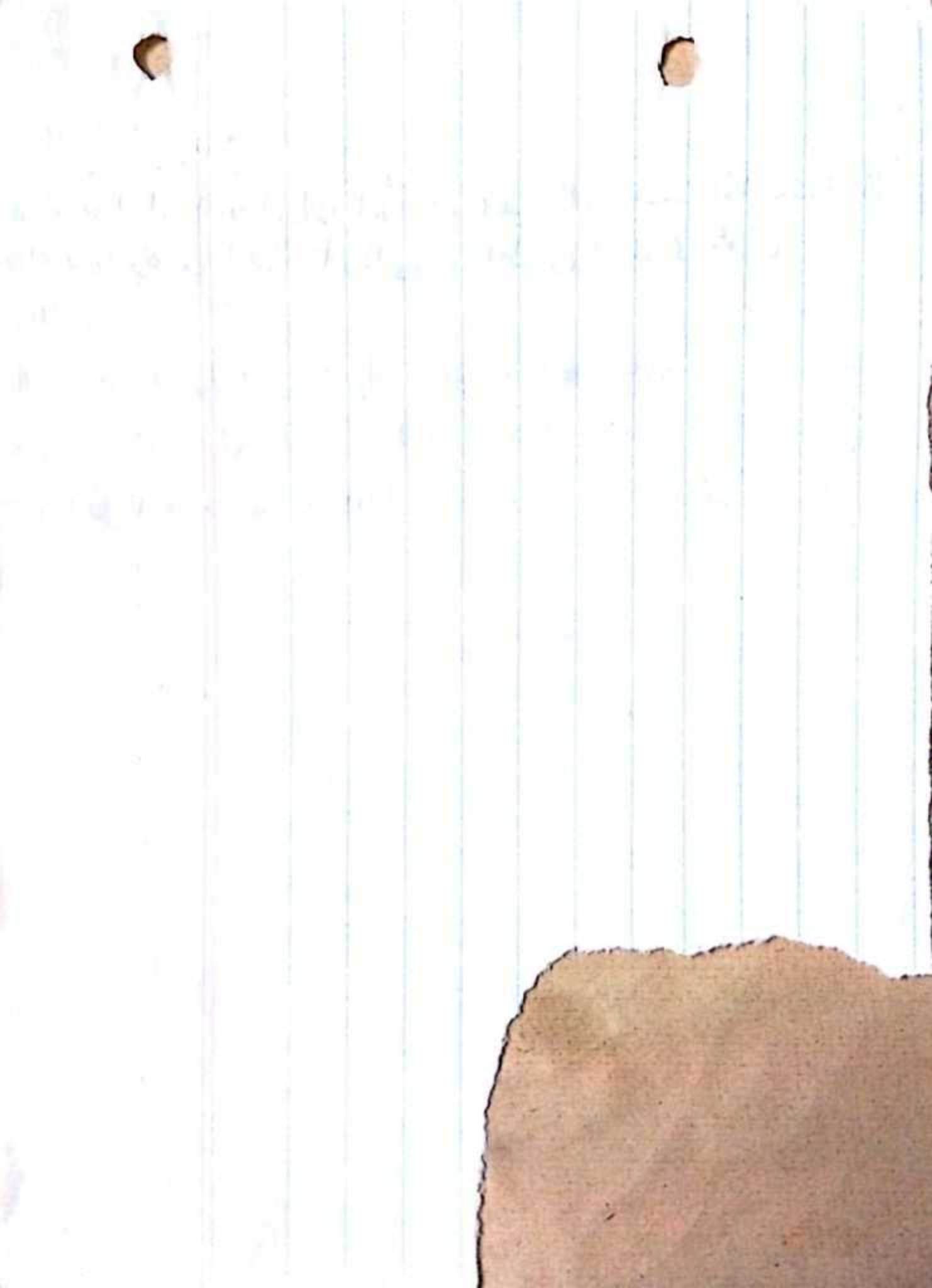
سوال: اینکه گفته می شود در حد که جوهری وجود متحرک و ماهیت ثابت است، ثبوت
 ماهیت به چه معناست؟ جواب: ماهیت چون متوالی است همه مراحل با همه
 شدت و ضعفش برایش علی التویه است. درمأله ای مثل تبدیل شدن آب
 به هوا این را تقطیع می کنند می گویند ماهیات مختلفه اند. تعبیر ثابت در آنجایی
 که آب هوایی خود بکار نمی رود همان آنجایی است که شیء عنوان یک ماهیت پیدا

ص ۹

دنباله ۱۲ / ۷۵

می‌کنند و اینکه در مرحله دارد باید گفت ماهیت ثابت است قار است (سلسله)
 چه که به افراشی با همه گوناگونگونی‌ها اطلاق انسان می‌شود
 نکات:

- * توضیح اینکه عرض محمول بالضمیه است نسبت به جوهر به بیان مشاهدات
- * اشاره‌ای به فرق دیدگاه فلسفی ملاصدرا با مشاهد نسبت به خارج است
- * بیان ملاصدرا در مورد رابطه جوهر با عرض است



تقریر درس ۴ ر ۱۲ ر ۷ (شنبه) ص ۲۰۹ تا ۱۲

سخنی در اینکه ماهیات به نحو بالقوه در خارج موجودند

نکته: [طبق حرفه‌ای که در حلیه گذشته گفتیم] ما گفتیم وجود جوهری داریم و ماهیت را از مقاطع حرکت جوهری انتزاع می‌کنیم، می‌شود از این نتیجه گرفت که ماهیت بطور بالفعل در خارج نیست بلکه به نحو بالقوه است چون وقتی وجود واحد جوهری می‌تواند ماهیت بپذیرد

~~اینکه در خارج وجود ماهیت را می‌تواند بپذیرد~~
آنی که از مقاطع حرکت بدست می‌آوریم، می‌گوئیم این مقاطع نسبت به حرکت بالقوه هستند در متن خارج نه بالفعل (چون) ما حرکت بالفعل داریم و اجزای و مقاطع آن به نحو اند طبیعتاً ماهیتی که از اجزای و مقاطع انتزاع می‌شود به نحو بالقوه است

(مراجعه شود به اسفار ج ۹ ص ۱۷۶) نکته ای که اینجا وجود دارد این است که بعضی از بزرگان از اینکه حرکت جوهری هست و ماهیت بالفعل نداریم نتیجه گرفتند پس اصلاً ماهیت نداریم و ماهیت فقط در ذهن هست و نفس الامر خارجی ندارد. این فرمایش درست نیست، اینکه گفته می‌شود ماهیت بالقوه است یعنی در خارج نفس الامر ^{دارد} یعنی واقعاً خود حرکت هست که به ماهیت می‌دهد اما نه بعنوان حرکت ~~جوهری~~ بالفعل (بلکه) بعنوان مقاطع حرکت که حالت نفس الامری دارد چون وقتی حرکت در متن خارج هست طبیعتاً به نحو بالقوه اجزایش هم در متن خارج هست پس اینکه (در خارج) بالقوه هست یعنی در خارج نفس الامر دارد. الثانی: فرع دوم این است که وقتی

قبول کردیم حرکت جوهری داریم و جوهر یک شیء عین سیلان است طبیعتاً با حرکت جوهر تمام اعراض او هم در حرکتند (فقط نمی‌خواهیم این را در مقوله مطرح کنیم) بلکه مطلق اعراضی که داریم (بعضی از اعراضی به ظاهر هیچ نوع

ص ۱

حرکتی ندارند. مثلاً این کتاب را الآن می بینم سفید است بگذریم بعد هم سفید
 است با قبول حرکت جوهری، وقتی جوهرش را تماماً دگرگون می شود این سفیدی
 را که ما گمان می کنیم ثابت است، در حال حرکت است به تبع جوهر. چون گفته
 شد عرض جلوه و تابع جوهر است وقتی جوهر دگرگون می شود یعنی ندارد
 که عرض چیز ثابتی باشد اگر گفته شود عرض ثابت است ~~لازمه اش این~~
 است که عرض ضمیمه جوهر و در کنار آن باشد نه جلوه و سرآئین و وجودی جوهر.
 پس با حرکت جوهری تمام اعراض او ولو آنهایی که گمان می کنیم ثابتند در حرکتند
 به تبع حرکت [جوهر] یعنی حکم حرکت را واقعاً اعراض می پذیرند اما بالتبع نه اینکه به
 معنی ثابته و بالعرض و به معنی مجازی باشد بلکه حقیقتاً در حال حرکتند. نمونه دیگر مثل
 اینکه این کتاب الآن حرکت مکانی ندارد، با این مبنی این آن هم در حال حرکت
 است چون جوهرش در حال دگرگونی و حرکت است ^{خوب} بدون تغییر مکان خطور
 می گویند ~~مکانی~~ حرکت مکانی دارد؟ جواب می دهند که راینجا آیا این جوهر
 الف به ب تبدیل شد یا خیر می گوئیم بله، وقتی جوهر الف به ب تبدیل می شود
 یعنی آن جوهر اول که این خاص داشت رفت و یک جوهر بعدی آمد، این
 جوهر بعدی ولو اینکه از آن ^{مکان} مکان نماند خورد چون مکان نسبت شی با
 مکان است) وقتی شی دگرگون شد طبیعتاً آن مکان هم دگرگون می شود که
 اگر مکان عوض شود ^{این} عوض می شود و (هكذا) اگر شی عوض شود این
 عوض می شود (الف با مکان اول می شود این اول ب با مکان اول
 می شود این دوم)

دنباله ۴، ۱۲، ۷۵

ص ۳

علی أن الأعراف: دلیل دومی که آورده اند این است که یک سری از اعراف، اعراف لازم اند و یک سری اعراف مفارقه و اعراف مفارق آنهایی اند که نبودند و بعد بوجود آمدند و اعراف لازم آنهایی اند که هرگاه این وجود هست این اعراف همراه او هستند اعراف لازم را در اینجا به لوازم ماهیت مثال زدند مثل ضحک برای انسان. چه در اعراف لازم و چه در مفارقه وقتی بسنجیم می بینیم بالآخره حرکت اعراف به تبع جوهر، محقق می شود در ضمن آن نکته ای می فرمایند که آنهایی که اعراف مفارقه اند حرکت در حرکت است. حال بیائیم نگرش لازم: عرض لازم یعنی همیشه همراه جوهر است اگر چه بظاهرتا بت است مثل شوری نمک ولی فی الواقع دیگرگون می شود. بظاهرتا اعراف لازم به جعل بیط همراه جوهر معجولند یعنی وقتی فاعل جوهر تک را می آورد (خلق می کند) به نفس آوردن جوهر شوری او را که عرض لازم اوست همراه او می آید (لوازم یک شیء احتیاج به جعل مستقل ندارند) پس احتیاج به جعل مستقل برای حرکت او (عرض لازم) نیست بلکه به نفس حرکت جوهر تمام توابع او (که به یک جعل آمده اند) حرکت دارند. اگر جعل مرکب بود می شد بین حرکت جوهر (شیء و حرکت آن فاصله انداخته) چون جعل مرکب یعنی اول نمک (جوهر) را آورده باشند و شوری هنوز نیامده خوب اگر این در حرکت باشد ربطی به حرکت شوری ندارد. لکن جعل بیط است یعنی به جعل جوهر لوازم او همراه اوست و به تبع او حرکت می کند و اما اعراف مفارقه، نمونه عالی آنزای توان در حرکت های چهارگانه پیدا کرد مثلاً وقتی کتاب حرکت اُینی می کند و از نقطه ای به نقطه دیگر می رود، در همین حال که لحظه به لحظه حرکت می کند باز خود این این کتاب (نه به عنوان حرکتی که می کند)

ولو اگر ثابت هم بود ما گفتیم که حرکت اُینی دارد که چون جوهرش دگرگون می شود
 پس حرکت اُینی دارد، لذا قبل از اینکه بحث از این حرکت اُینی دوم بکنیم باید
 چیزی گفت و آن اینکه این شیء به حسب ذات، حرکت ~~اولی~~ اولی و اُینی
 دیگری دارد که حال خود جوهر است و لو اینکه گمان کنیم ثابت است یعنی
 حرکت اُینی یک حرکت به تبع جوهر دارد به خاطر اینکه جوهرش دگرگون می شود
 از این تعبیر به حرکت اولی می کشند یعنی همانطور که گفتیم سوری نمک بدون اینکه
 دگرگون شود، دگرگون می شود بخاطر دگرگونی جوهر (نمک) آن حرکت اولی
 که داریم ربطی به این حرکت اُینی [دوم] ندارد، [در حرکت اولی چنین می گوئیم]
 چون جوهر دگرگون می شود همه عوارضش مطلقاً دگرگون می شود و از طرفی حرکت
 دیگری داریم به اسم حرکت اُینی که مستحود است، در این چهاره ای نداریم جز
 اینکه بگوئیم حرکت در حرکت یعنی یک حرکت به حسب ذات خودش دارد و
 یک حرکت دیگر هم به حسب این حرکت اُینی مستحود. حال ما تصور دیگری
 ارائه می دهیم تا واضحتر شود فرض می کنیم ۳ مکان را، و وقتی از مکان اول به مکان
 دوم آمد یک دگرگونی اُینی دارد و یک دگرگونی هم به حسب دگرگونی جوهرش
 یک حرکت به حسب اصل جوهر دارد و یک حرکت هم حرکت دوم اُینی است پس
 حرکت در حرکت است که از این تعبیر به حرکت مرکب می کشند ~~و~~
 مثال ذکر می کنیم: کره
 ز پس یک حرکت وضعی دارد که موجب شبانه روزی شود و یک حرکت اتقالی
 که موجب فصول متعده سال می شود (و حرکت دارد که می شود حرکت در حرکت)

ص ۵

دنباله ۴، ۱۲، ۷۵

مثال دیگر: در بحث تسخین و تسخین گفتیم که حرکت در حرکت می شود (مبعث مقوله اتعال) حرارت آتش که به آب می خورد تا گرم شود ابتداءً مقدار ۱۰ درجه است ولی در نفس این ۱۰ درجه خودش را می کشاند به ۱۰ درجه (یعنی شعله ور تر می شود) ما را م یوتر هست یعنی اگر همان ۱۰ درجه می ماند ما را م یوتر بود نسبت به آب (بالاخره آب را گرم می کرد) بعد فرضاً گرما را بیشتر می کنیم وقتی گرما را بیشتر کردیم آن ما را م یوتر [یا درجه] که تا ~~تأثیر~~ دارد تا ~~تأثیر~~ [یا درجه] حالت تدریج دارد، یک حرکت است، [حرکت دیگر که کار دیگری کردیم] این است که [آن حرارت را دوباره بیشتر کردیم یعنی از ۱۰ درجه آنرا به ۱۰ درجه رسانید اینجا یک حرکت دومی هم هست که حرکت در حرکت می شود] همین حرف در مورد اتومبیلی که سرعت ۶۰ کیلومتر دارد بعد می شود ۱۲۰ کیلومتر سؤال: آن حرکت دوم [در این مثال] اضافه به حرکت اول شد جواب: بله اتفاقاً این آقا بیان هم نمی خوانند بگویند ۲ چیز یا ۳ چیز است. وقتی با ۶ کیلومتر حرکت می کرد یک نوع حرکت بود آقا! الان در خود ۶ کیلومتر هم یک نحوه حرکت کرد و از ۶ خود را به ۱۲ رسانده یک حرکتی در خود ۶ کیلومتر کرده ~~چیزی~~ و از ۶ کیلومتر خود را به ۱۲ رسانده حرکتی در حرکت کرد و این معنی است دگرگونی در نفس حرکت شده، اصالتاً حرکتی دارد حال این حرکت یک نحوه دگرگون شده. سیلان دگرگون شده و دگرگونی سیلان یعنی دگرگونی حرکت، انتهی جواب به سؤال و الاشکال فی امکان اشکال کردند که حرکت در حرکت معنی ندارد به دلیل. این بیانی که از جناب علام آورده شد که تمام اعراضی هم که گمان می کنیم ثابتند و امتعاً در حرکتند یکی از نتائج ضروری

که مرحوم علامه گنمتند و از ابتکارات ایشان است (از لوازمی است که جنبه بطلا صدرا نیاید و در نه اینکه حرف ایشان نیست) پس این ابتکار که درست هم هست از مرحوم علامه است و تبیینی هم کردند بنام حرکت در حرکت. اشکال این است که تحقق حرکت در حرکت معنی ندارد به دلیل اول این است که اساساً حرکت ~~یک امر متصل متدرج~~ است. اتصال و تدریج که در حرکت مطرح هست هر دو به این راهی رسانند که حرکت موقتی معنی دارد که اجزای بالقوه آنی داشته باشند ~~لازمه اتصال اجزای~~ [بالتوجه] است (چه در حفظ وجه در حرکت لازمه اتصال قابلیت انقسام به اجزائی است که در اینجا اتصال نیست) در تدریج هم این مطرح است که هر چندی موقعی در آن حرکتی قرار میگیرد که قبلاً حالتی داشت که الان ندارد و بعداً (هم) یک حالتی دارد که الان آن را ندارد پس تدریج هم به معنی گوید که باید مقاطعی باشد پس لازمه حرکت این است که اجزای آنی بالقوه داشته باشیم نه اجزای زمانی، موقعی حرکت هست که اتصال و تدریج هست و موقعی اتصال و تدریج هست که اجزای بالقوه هست (حرکت معنی ندارد مگر اینکه اجزای اتصال و تدریج هست که اجزای بالقوه هست) مگر سران حرکت اولی بالقوه ~~فاداشته باشد~~ و موقعی می گویند حرکت در حرکت مگر سران حرکت اولی است که در حرکت می شود (حرکت ثانیه) [ظاهراً مراد از کلمه اول، اول در مقام تلفظ است] در لفظ حرکت در حرکت یعنی آن حرکت که اول تلفظ می شود که همان حرکت ثانیه است [که اجزای آنی بالقوه ندارد بلکه اجزای زمانی پیدا می کند حرکت دوم در نفس حرکت [اول] است] ~~در اینجا اول در وقت~~ ~~در اینجا اول در وقت~~ که این حرکت [ثانیه] همه اش بصورت زمانی است، اجزای دارد اما زمانی نه آنی. متن را چون حرکت اول قرار داد و این متن چون در آن اتصال مطرح است نه اجزای بالقوه، حرکت دوم که بر سر این حرکت در می آید طبیعتاً اجزائی که پیدا می کند اجزای زمانی هستند نه آنی. حرکت اول اجزای آنی

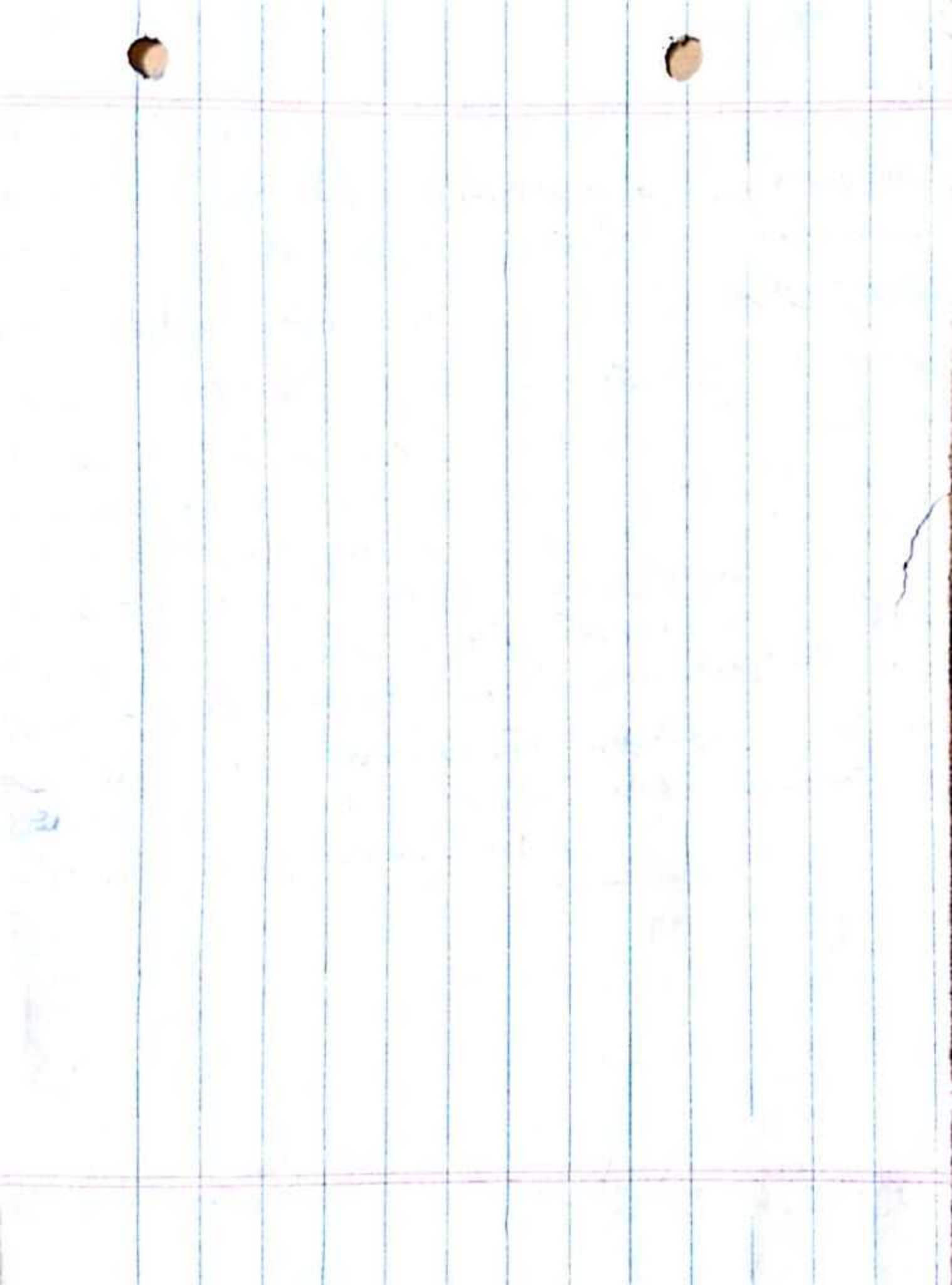
صلا

دنباله ۴، ۱۲، ۷۵

دارد اما حرکت دومی که در نظر گرفته شد اجزای آنی نخواهد داشت بلکه اجزای زمانی دارد
 و چیزی که اجزای آنی ندارد اصلاً حرکت نیست (تبعاً این را در بحث تسخیر و تسخیرین
 دانستیم) علی آن : اشکال دوم این است که شما هر جا را در نظر بگیرید (هر جای
 از حرکت اول را) که بگوئیم این حرکت وارد این حد ~~از حرکت اول شد~~ و از او
 یک نحوه حرکت کرتا به مرحله بعدی رسید، لازم است توقف در آنجاست
 حرکت اولی را که در نظر گرفتید یک حدی را در نظر بگیرید (حدی از حرکت اول)
 حرکت در حرکت یعنی حرکتی آید در این حد و حرکت در این ^{حد} یعنی در این حد
 باید حرکت کند قبل از این که به حد بعدی برسد، یعنی باید در همین حد توقف داشته
 باشد یعنی باید مقداری روی آن بماند (توقف کند) پس امکان وقوع رفتگی در
 آن دارد پس حرکت در حرکت لازم است این است که در هر جزئی از حرکت اول،
 حرکت کند و در هر جزئی که بخواهد حرکت کند باید یک امتدادی در آن حد داشته
 باشد و این یعنی در همان حد باید استغرض این که حرکت در حرکت باعث می شود
 که آن حرکت اول را هم نخواهد داشت! انتهای

نکات:
 * سخنی در اینکه ماهیات به نحو بالقوه در خارج موجودند
 * رفع شکیبای در بالقوه بودن ماهیات در خارج

① لازم است این متن به سطر استاد برسد تا در صورت اشتباه در تقریر، تصحیح گردد



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

ص ۱

تقریر درس ۵، ۱۲، ۷۵ (نیلسنه) ص ۲۰ س ۲

یدفعه ان : اشکال اول این بود که حرکت دوم می بایست اجزاء آتی ندانسته

با سدر با قبول حرکت در حرکت) جواب : ما قبول داریم که حرکت باید قابل انقسام
 به اجزاء آتی باشد چون حرکت یعنی اتصال و هراتصالی قابل انقسام است ،
 حتی انقسامی که منتهی به اجزاء آتی بالقوه هم بشود را قبول داریم اما لازم
 نیست که بلا واسطه منتهی بشود یعنی همین که خود حرکت را تقطیع کردیم برسم
 به اجزاء آتی . لازم نیست حرکت خودش بلا واسطه منتهی شود به اجزاء
 آتی بلکه با واسطه هم باشد کما فیست . مثال : مای گوئیم هر عرضی باید متکی
 به جوهر باشد اما لازم نیست که حتماً بلا واسطه متکی به جوهر باشد می شود
 یک عرض در نظر گرفت که متکی به عرضیست که آن عرض متکی به جوهر است
 مثلاً جم طبیعی روی آن جم تعلیمی نیست است (شکل) خود این جم
 تعلیمی (که عرضیست که روی جم طبیعی نیست) عرضی دارد به اسم سطح
 خود سطح عرضی دارد به اسم خط ، خط عرضی است برای سطح و سطح عرضی
 است برای جم تعلیمی و جم تعلیمی برای جم طبیعی (جوهر) پس عرضی
 است که منتهی به جوهر نشود نه آنکه بلا واسطه بلکه می تواند به واسطه باشد
 اینجا هم همینطور حرکت است که منتهی به اجزاء بالقوه [آتی] می شود اما
 نه حتماً بلا واسطه ، بلکه با واسطه هم می تواند باشد یعنی حرکت اول (حرکت
 اصلی) داریم و حرکت دوم روی حرکت اول نیست یعنی در نفس حرکت
 اول متحرک است که حرکت در حرکت می شود خوب اگر این است
 این حرکت دوم که داریم قابلیت انقسام دارد چو نه معتد است .

اما اینکه قابل انقسام است به چه اجزائی تقسیم می شود؟ می گوئیم به اجزائی
 که پیدای کنوجون متن آن حرکت اول بود طبیعتاً اجزاء زمانی پیدای کند
 نه آنی و طبیعتاً بحسی از حرکت اول در نفس حرکت اول، حرکت می کند
 پس اجزاء زمانی پیدای کند اما خود حرکت اولی که داریم (و این اجزاء زمانی)
 بالاخره منتهی به اجزاء آنی می شود، حرکت دوم [هم] لازم نیست مستقیماً
 به اجزاء آنی منتهی شود بلکه او منتهی می شود به اجزاء این حرکت اول و اجزاء
 حرکت اول خودش منتهی می شود به اجزاء آنی. پس لازم نیست بلاواسطه
 به اجزاء آنی منتهی شود. ⁺ اصل حرف اینست که ما در حرکت در حرکت گفتیم که
 نفس این حرکت سریعتری بشود مثل اتومبیلی که سرعت ۶ کیلومتر در ساعت
 خود را تبدیل به ۲۰ کرده است. در حقیقت در نفس آن سرعت [اولی] حرکت
 پیداشد. در اینجا باید گفت خود آن متن و حرکت اول دیگرگونی پیش آمد
 و چون دیگرگونی در متن حرکت است این حرکت هم هویتش هویت اتصالی
 است یعنی اگر اجزائی هم بخواهد پیداکند، اجزاء اتصالی است یعنی آن سباب
 که پیدای کند سباب خودش را در این مترهای ریزد این مترها هم به نحو امتداد
 است، آن حرکت و امتداد دوم خودش را امتداد اولی ریزد طبیعتاً متن
 حرکتش ^{امتداد} اول شده است و امتداد اول هویتش هویت زمانی است
 آنی نیست پس اجزائی هم که پیدای کند اجزاء زمانی است. بعدی فرمابند
 ممکن است ۳ بار حرکت در حرکت یا ۴ بار حرکت در حرکت پس بیاید که مشکلی
 ندارد و از جهت فلسفی هم اش ررست است، بالاخره باید منتهی شود

درباره ۵، ۱۲، ۷۵

ص ۳

به حرکتی که آن حرکت به اجزاء آنی تقسیم می شود. و اما حدیث الامعان جواب

به اشکال دوم این است لازمه حرفی که شمار دید بطور حرکت است نه اینکه حرکت

از بین برود ~~حرفی~~ حرکت کند نمی شود، یک نحوه ترکیب در حرکت است چون

نقطه اول که در نظر گرفتیم، گفته می شود در این نقطه حرکت می کند و بالاخره

منتهی به آخر حرکتش می شود که تمام می شود و نقطه بعدی شروع می شود که

نقطه بعدی برای حرکت اول بعنوان ~~مست~~ مست ~~است~~ و اصل است ~~در حرکت اول~~

~~نقطه~~ از نقطه اول دقیقه گذشت و رسید به نقطه دوم

که مال حرکت اول است و نقطه دوم دقیقه و رسید به نقطه سوم

و مجموعاً شروع دقیقه که به لحاظ دقیقه اگر حساب کنیم این مال حرکت دوم است

آقا ۲ نقطه از حرکت اول را می کرده، پس شده مال حرکت اول، باعث

شده یک نحوه بطور حرکت بوجود آمدن اینکه از حرکت بایستد محرمان علامه در

مست فرمودند ترکیب حرکت باعث گذر شدن حرکت می شود ولی واقعا بایستد بسیار نیست و این

هم جواب آن [اعتدال] نمی شود. در نقطه و حرارت نخواهد حرکت کند ایمان است و

ایستادن است نه بطور حرکت. همین که دقیقه رجوع می آید لازمه اش این

است که از حرکت اول ایستاده یعنی در نقطه و در زمان ایستاده است. یعنی

حرکت اول منقطع شده نه اینکه بطیو شد. ~~جوانی~~ جوانی ~~که~~ که به اعتدال

باید دارد این است: اینطور نیست که یک نقطه بایستد و در آن نقطه که ایستاده حرکت کند یعنی اصل ایمان را زیر سؤال برد و بگوئیم حرکت در حرکت نه یعنی همان نقطه ای که ایستاده است در همان نقطه ایستاده حرکت می کند

و سنی گفته می شود حرکت دوم روی سن حرکت اول می آید و حرکت اول هویت
 اتقالی دارد در نفس اتصال حرکت دارد نه در نفس نقطه او و نه در حدی
 از حد و حرکت. ^{یعنی} در سن حرکت افزایش حرکت یا کندی حرکت، دارد حرکت
 دوم گاهی موجب کندی و گاهی موجب سرعت آن می شود در این جواب
 می بینیم اصلاً هیچ ایمان و ایستادن نداریم. الثالث: فرع سوم این است
 که می خواهند این را درست کنند که کل عالم ماده، یک موضوع دارد به اسم ماده اولی که
 همه جا پخش است و یک امر وحدانی است. چون یک امر وحدانی است (ماده اولی)
 کل عالم ماده می شود یک امر وحدانی، و کل عالم ماده که یک امر وحدانی است حرکت
 می کند و به یک جایی می رسد که حرکت تمام می شود و به فعلیت محض می رسد. پس کل
 عالم ماده به سمت ما و راه می رود و می شود محاد. بیان ذلک؛ ایشان ابتدائی خواهند
 برای هیولی و حدث تصویر کنند که بشود هیولای کل عالم ماده. ابتدائی انواع
 و حدث را متعرض می شوند که یکی از آنها را هیولای کل عالم ماده یعنی ندارد، یک نوع
 و حدث یعنی دارد و آنچه و حدث اسمی است. این را اینطور تصویر می کنند ما هیولی
 اولایی را که تا بحال خواندیم یعنی قوه محضه، قوه محضه هیچ نوع فعلیتی ندارد مگر
 فعلیت قوه ای. خوب هیولایی مگر در ضمن این کتاب هست ^{چون هیولی}
 قوه محضه است هیچ گاه از خودش تشخیص ندارد، تشخیص به نفس
 تشخیص صورت است، صورت کتابی باعث می شود که این تشخیص خاصی
 پیدا کند (به حسب صورت متقدم، مواد متقدم) پیدا می کنیم (و حدث تشخیص را
 صورت فعلیه تأمین می کند، چون متحد با صورت و فعلیه هست و فعلیه است که

دنباله ۵ ر ۱۲ ا ۷۵

ص ۵

باعث می شود یک نحوه تشخیص بیاید [برای هیولی] و یک نحوه وحدت خاصی
مخصوص به خودش می گیرد، این مخصوص صور نوعیه ماده است چون صور عاریه
اینطورند تمام احکامشان ~~و~~ به هیولایی که در ضمن اوست و با او متحد ^{است} اراده
می شود. هیولنی اولی نه به حسب ذات بلکه به حسب حکم احد المتحدین سری
الی الآخر، طبیعتاً متسخن می شود (در جاهای گوناگون) می شود تعبیر
دیگری کرد که تمیز اینها از همدیگر به نفس صور است، چون این صورت با آن
صورت فرق دارد هیولایی هم که در ضمن این صورت است غیر از آن هیولایی
است که در ضمن این صورت است. تعبیر وحدت و کثرت را که [برای هیولی]
می آوریم بخاطر صورشان است یعنی همه احکامی که به هیولی نسبت داریم
مثل وحدت عددی، تشخیص و تمیز همه بخاطر تمیز و تشخیص و وحدت صورشان
است. خوب گفته می شود هیولی ^{از طیفها} گم در صور هست پس هیچ نوع وحدتی
ندارد فقط یک نحوه وحدت هست و آن وحدت ابعادی جنس است. این
وحدت، یک برنی دارد یعنی کل این عالم یک هیولی دارد. غرض می کنیم کل
عالم ماده هزار تا صورت دارد پس طبیعتاً هزار تا هیولی دارد، حالا سؤال
رای بریم روی آن هزار تا هیولی، هزار هیولی، هزار تا سده به خاطر چیستیم
می گوئیم بخاطر صور. اما حالا سؤال رای بریم فی حد تقه که خود ماده از آن
جهت که ماده هست چطور است به تعبیری ماده قوه محض است آیا می شود
گفت قوه محض یک اهر متسخن است؟ به لحاظ قوه محض [تسخنی
ندارد] گم در هم این صور هست در عین اینکه یک حقیقت است یعنی در هم جا

قوه محض است. در همه جا هم باید در ضمن صورت [آنها] پیدا کرد. مثل
 جنس که جنس حیوان را یا باید در بقریا در غنم یا در انسان پیدا کرد. اینطور
 نیست که جنس مستقلا وجود داشته باشد بلکه باید آنها در ضمن دیگران پیدا
 کرد و لکن از آن جهت که حیوان است بی بینیم هم اینجا مشترک شدند، اکثر
 ابهامی جنسی. اینجا هم هیولی را نمی توان نشان داد بلکه در ضمن این و آن
 و آن است و شد هزارتا، هیولای هزارگانه ای که پیدا شد بخاطر هزارتا بود
 [صور] اما اگر به لحاظ هیولی بودنش نگاه کنیم ^{نه} به لحاظ اتحادی که پیدا کردیم
 بلکه به لحاظ قوه محض اگر نگاه کنیم بی بینیم هم ~~یک~~ یک نحوه وحدت دارند
 وحدت ابهامی جنسی که در ضمن صور ~~هم~~ [باید پیدا کرد] پس کل عالم ماده
 یک جهت مشترک دارد به اسم هیولای اولی، این هیولی اولی به حسب ذات
 خودش قوه محض است آنوقت همه شان یکی می شوند اما نه یک عددی بلکه
 یک که ابهام جنسی دارد (این توضیح تقریباً بیان متوسط قوم است بیان
 نحایی نیست) بیان: هر حرفی که در اینجا مطرح شد ^{تقریباً} متوسط است
 هم اینکه گفته شد موضوع حرکت هیولی است و هم اینکه وحدت ابهامی جنسی با این
 معنی ارائه شد. وحدت ابهامی جنسی یک تفسیر نحائی دارد. شاید بین هیولی
 و صورت ترکیب انضمامی قائل است برخلاف حکمت متعالیه که قائل به ترکیب
 اتحادی است که هیولی همیشه باید در ضمن صورت معنی پیدا کند با این
 حرفها آنطور که گفته شد نمی شود گفت. بله هیولی وحدت ابهامی جنسی دارد

اما باین ^{تفسیر} ~~شکل~~ [یعنی ^{تفسیر} دیگری که الآن ارائه می کنیم] با آن ^{تفسیر} ~~شکل~~ که گفته شد موافق می شود که بگوئیم وحدت عالم به وحدت هیولاست. ولی ^{تفسیر} ~~شکل~~ فی الواقع اینطور نیست در حکمت متعالیه (در نهایت) اینطور باید گفته شود غرض می کنیم این هزار صورتی که داریم یک جهت مشترک دارند که هم صور مادی اند نه یعنی ماده دارند. هم صورت مادی اند و در اصل ماده دار بودن شریکند به تعبیری همه عالم ماده یک رنگ اشتراکی به لحاظ صوره دارند نه به لحاظ ماده. وحدت ابعادی ~~شکل~~ درست است اما گاهی گفته می شود چون خودشی [هیولی] اینطور است و گاهی چون صوره آن خصیصه را دارند آن خصیصه مستقل به ماده شده و ما بعنوان ^{یک} وحدت ابعادی می یابیم. پس یک نحوه اشتراک بین کل این صور می یابیم که هم صور در حال حرکتند و چون در حال حرکتند پس ماده ای دارند که در همه اینها ماده هست (لذا جهت وحدتی را که می یابیم باید در ناصیه صورته درست کردند در ناصیه ماده. چون تمام هویت شیء به صورت شیء است و صورت هست که می تواند در ضمنش هیولی باشد و قوه ^{شکل} محض هیچ تحقق خارجی ندارد مگر در ضمن (صوره). توضیح مگویی وحدت عالم ماده و بیان اقوال گوناگون در این مورد چاره ای نسبت جز اینکه یک جهت وجودی صوری نه مادی، ایجاد کنیم که کل عالم ماده از جهت صورته واحدند و حال که از جهت صورته واحدند ~~و چون همه شان از جهت صورته واحدند و حال که از جهت صورته واحدند~~ (بگوئیم) همه شان ماده دارند یعنی فایده وحدت ابعادی جنسی پیدای کنیم

[استحاج] وحدت ابعای جنسی خیلی ضعیف. این باعث شده که بعضی هاراه
 دیگری را برای وحدت ارگانیک عالم طی کنند. مثلاً عرفانی گویند نفس رحمانی
 که از ماسوای حق بعنوان یک فیض کل عالم را گرفته از عقل و مثال داده.
 حال که نفس رحمانی یک فیض است به لحاظ عالم ماده یک حقیقت دارد که
 حقیقتی از نفس رحمانی شده، عالم ماده. نفس رحمانی جهت قوت وجودی
 است یعنی صورت دارد لذا وحدت این عالم به وحدت حقیقت نفس رحمانی
 است. نفس رحمانی شکنجی خورد و می آید پایش، این شکنجی که می خورد
 و می آید در عالم ماده کتش یک حقیقت است این تغییر اگر بشود آنرا قبول
 کرد (در خیلی دست مارا با زمی کند که بگوید کل عالم ماده یک واحدی است
 که حقیقتاً به لحاظ آن جهت وجودی نفس رحمانی واحد است نه به لحاظ
 ماده. ماده یک حیثیت ضعیفی است در جهت وجودی نه یک جنسی که
 موجب وحدت عالم می شود حال چوره صورتها ^{یک نعو} وحدت دارند طبیعتاً
 یک وحدت ابعای جنسی هم [برای هیولی] خواهیم داشت. پس وحدت
 ابعای جنسی درست است اما تأمین کننده وحدت عالم نخواهد بود.
 بحث وحدت ارگانیک کل عالم ماده خیلی مهم است. مثل بدن که دست
 باید در جای خودش باشد هکذا قلب و سر و ... همه اینها بعنوان یک
 واحد حساب می شوند نه آنچنان که چندشی را با هم جمع کردیم و شد یک
 ماسک (که وحدت مکانیکی است) مثلاً از طریق فلک و حرکت اولی
 این وحدت را درست می کردند ولی وقتی افلاک بهم خورد به شکل برخورد

حدیث نبأ له ۵ ر ۱۳، ۷۵

ص ۹

جناب ~~ص~~ علاقه این راه را رفتند. راه عرفا هم راه نفس رمانی است.
 راه دیگری را شهید مطهری رفتند که از طریق آثار به وحدت ارگانیک
 پی بردند. اینکه بین اشیاء عالم مادی یک نحوه تقدم و تأخر زمانی می توان
 پیدا کرد. تقدم و تأخر زمانی یک وحدت زمانی می خواهد. وحدت زمان
 هم یک حرکت واحد عمومی می خواهد [که در تقریر درس ۱۳، ۱۲، ۷۵ می آید]
 راه شهید مطهری با راه عرفا منافات ندارد و لکن استدلالت است.
 راه دیگری هم که وجود دارد و بعضی ها آن را طی کردند این است که می گویند
~~عقل~~ عقل فعال وقتی عالم ماده را می آورد به یک تجلی [خلوقی کنیا] و عالم
 ماده ~~فقط~~ [فقط] یک تجلی عقل فعال است. همین وحدت تجلی وحدت
 ارگانیک عالم ماده را هم می آورد. این تجلی تردید است به تفسیر آغایان
 عرفا. شهید مطهری راه ذاتی طی کردند. راهی که آغایان عرفا و حکما که به اسم عقل
 فعال طی کردند راه لغی است. راه لغی مفید فائده است و مانند نیک تر است

انتهمی

نکته:

* توضیح چگونگی عالم ماده و بیان احوال گوناگون در این مورد ص ۷ از آخر



تقریر درس ۶ / ۱۲ / ۷۵ (دوشنبه) ص ۱۱ پارگراف آخر

ص ۱۱

الفصل التاسع: فی موضوع الحركة

یکی از بحثهایی که در حرکت مطرح می شود موضوع حرکت است، به ۲ دلیل یکی اینکه ثبات و تشخیص حرکت به موضوع است و دیگر اینکه حرکت وصف ناعنی است و طبیعتاً این وصف ناعنی موضوع می خواهد که بپذیرد این وصف را. آقایان مشاء اصلاً حرکت جوهری را انکار می کردند و می گفتند وقتی جوهر در حال حرکت باشد یعنی جوهر قبلی تبدیل شده به جوهر بعدی، از کجایی گوئید آن شیء حرکت کرد و به اینجا رسید. در حرکت باید این ها نی برقرار باشد که همان شیء قبلی از آنجا و از آن مرحله به اینجا و این مرحله رسید، (پس) باید تشخیص و ثبات حرکت حفظ شود. ثبات حرکت یعنی همین که بگوئیم این همان است ~~همان~~ که اراده پیدایی کند و تشخیص حرکت باید حفظ شود که همان قبلی بود که الان به اینجا رسید. مشاء می گویند در مورد جوهر نمی شود این حرف را زد و وقتی گفته می شود سبب سبب [حرکت کرد و] از رد شد و حدتشان را جوهر (سبب) تأمین کرده. اما در حرکت جوهری موضوع ثابت وجود ندارد که بگوئیم این همان است. پس در حرکت یک موضوع ثابت می خواهیم این حرف انصافاً حرف درستی است، ما در بحث حرکت گفتیم یک حقیقت هست که دارای مراحل متعدّد بود. [نتیجه این حرفها این است که] آقایان ناچار شدند بحثی را به اسم موضوع حرکت مطرح کنند یعنی آنی که این همانی را برقرار می کند


نکته دومی هم که برای حرکت موضوع در نظر گرفتند این است که حرکت وصف است
 و حالت نعتی دارد (پس) احتیاج دارد به شیء متحرک. به تعبیری حرکت چون
 نعت است باید سر موضوعی در بیاید که متحرک باشد. خوب به این آیه تبیین [در]
 بحث از موضوع حرکت بطرح گردیده است. آنچه که در این فصل خوانده می شود در
 خطابی جناب آخوند و جناب علامه نیست بلکه حرف متوسطان است. اینجا
 می خواهند بگویند که موضوع حرکت ماده است (ماده اولی یا ماده ثانیه) را
 بعداً بحث می کنیم) این حرف حرفی است که جناب فلاسفه در جواب مشائی ^{دهند}
 چون مشائی گفتند حرکت جوهری نیست بلکه کون و فساد است، تغییر در جوهر
 راه دارد اما به نحو کون و فساد (تغییر یعنی نه تدریجی) یکی فاسد دیگری کائن می شود
 نه اینکه همان شیء در حرکت خویش به مرحله بعدی رسیده، اینجا می گفتند وقتی آب
 به هوا تبدیل می شود ما را می که آب است جوهرش ثابت است و حرکتش در کیف
 است آنجا که رسیده یا درجه، تا اینجا موضوع ثابت [بود] از اینجا شروع
 (آب) فاسد می شود و هوا کائن می شود (به نحو دفعی نه در زمان) خوب اگر
 از اینجا سوالی شد که شما چگونه گوئید این [هوا] همان [آب] است اینجا می گفتند
 اتفاقاً این هوائی را ماده تأمین می کند، ماده ای در ضمن آب هست وقتی آب
 به یا درجه رسید صورت آبی فاسدی شود و صورت هوائی کائن می شود
 آن صورت هوائی سر همین ماده در می آید. یعنی ماده ای که قبلاً در ضمن

دنباله ۶، ۱۲، ۷۵

صورت آبی بود همین عاده می آید در ضمن صورت بعدی قرار می گیرد. جناب آخوند
 از همین استفاده می کنند و می گویند شما (مشاء) همانطور که در کون و عناد این هائی
 را با هیولی درست می کردید عام در حرکت جوهری هم بواسطه عاده یا هیولی، این
 هائی و موضوع واحد را درست می کنیم را این ما مشاء با قوم است و لکن در نهایت
 از این حرف عاصله می گیرند) حال ایشان [مرحوم علامه] را اینجا می خواهند
 حرکت مطرح کنند یکی طولی و یکی عرضی. وقتی آب تبدیل به هوای شود، آب و هوا
 در عرض هند و حالت اشتدادی ندارند. حرکت طولی مثل انسان که ابتداءً حالت
 نباتی دارد بعد حالت حیوانی پدید می آید و سپس حالت انسانی. در حالت حیوانی
 که دارد طی می کند آن حالت نباتی را دارد مع الإضافة (وقتی انسان شد) حالت
 حیوانی را دارد به اضافه صورت انسانی پس یک اشتداد طولی دارد. پس یک
 موقع حرکت طولی است و یک موقع عرضی. ^{علامه} [مرحوم] به این شکل مقدمه چینی
 می کنند: برای تبیین مآله) هر حرکتی ماده ای دارد و صورتی (عوه و فعل)
 ۲- قبلاً گفتیم ماده و صورت همان جنس و فصل است فقط فرقیشان در اعتبار
 است فصل و جنس لا بشرط بودند، ماده و صورت بشرط لا بودند. جنس هم
 عاده هست لا بشرط (که ماده خودش بشرط لا است) و فصل همان صورت است
 لا بشرط. این رای گویند برای اینکه بفرمایند اگر حکمی ^و برای جنس مطرح
 شود برای ماده [هم] هست و حکمی که برای فصل هست برای صورت [هم]
 هست. ۳- در اجناس یک سری اجناس و فضول طولی داریم

و یک سری هم جنس واحداست و فصول عرضی دارد. مثلاً حیوان نسبت
 به بقیر، عظم و انسان، واحداست و این فصول عرضی اند یعنی حیوان به
 اضافه صاهلیت می شود فوس و حیوان به اضافه ناطقیات می شود انسان
 پس این فصول در عرض دهند، همه تحت یک جنس واحد قرار می گیرند
 به تعدد فصول تعدد انواع داریم (انواع در عرض هم که تحت یک جنس قرار
 می گیرند) گاهی هم انواع طولی داریم. مثلاً جنسی نظیر جوهر، فضلی می خورد
 و می شود جسم، فصل دیگری می خورد و می شود نبات و فصل دیگری می خورد
 می شود حیوان و فصل دیگری می شود انسان. این فصول هم فصول
 تولیدند. یعنی ما اجناس طولی و فصول طولی داریم طبیعتاً انواع طولی
 داریم. آن انواع انواع عرضی بود. در مورد انواع، نوع اخیر داریم و
 نوع متوسط و نوع عالی. آنی که جوهر را بطورت جسم در می آورد یک نوع
 عالی است. از نوع عالی متمایز می آید به نبات و می آید به حیوان و می آید به
 انسان (که نوع اخیر است) پس گاهی جنس واحد داریم و فصول در عرض
 داریم طبیعتاً انواع در عرض هم داریم و گاهی اجناس در طول هم و فصول
 در طول هم داریم طبیعتاً انواع در طول هم داریم. خوب گفته شد جنس همان ماده
 و فصل همان صورت است پس احکامی که در مورد [جنس و فصل] هست
 باید سر ماده و صورت هم در پیاد به تعبیری گاهی ما صور در عرض هم
 داریم و ماده واحده داریم مثل اینکه آب تبدیل به هوای شود. آب که

تبدیل به هوای شود اصل جسمیش در هود و سترک است اما صورت
 نوعیه آبی و صورت نوعیه هوایی [فصلی است در عرض هم، یک دسته
 از حرکتها به این شکل است. گاهی هم ماده‌هایی در طول هم و صورت در طول
 هم داریم این نتیجه اش این می‌شود که ~~ابتداء~~ ^{ابتداء} ماده اولی بر سرش
 صورت جسمیه درمی آید که مجموعهاش می‌شود جسم که کل این ماده قرار
 می‌گیرد برای صورت ~~نوعیه~~ ^{نوعیه} بعدی که می‌شود جزء صور طبیعی، صور طبیعی
 که داریم کُلش می‌شود ماده که ~~صورت~~ ^{صورت} بر سرش درمی آید و می‌شود [مثلاً]
 نباتی و کل این نبات با همه چیزهایی [کما لاتی] که داشت می‌شود ماده و صورت
 دیگری بر سرش و درمی آید می‌شود حیوان، تا انسان. می‌بینیم که ماده‌های
 در طول هم پیدا کردیم که نبات با ما قبل ماده برای حیوان بود و حیوان خود
 ماده برای انسان و هكذا صورتهای در طول هم، هم پیدا کردیم (نتیجه اینکه
 ۲ نوع حرکت می‌توان داشت که یک نوع از صورتهای عرضی به صورتهای
 عرضی دیگر حرکت می‌کند مثل آب به هوا و یک نوع حرکت هم حرکت طولی است
 که قبلیها همه مواد می‌شوند برای بعدی و بعداً بعدی کُلش می‌شود ماده
 برای صورت بعدی، فاذا رجعت هذه: حال می‌خواهیم بحث کنیم که در هر
 یک از حرکت طولی و حرکت عرضی موضوع حرکت چیست؟ در مثالهایی که
 ذکر بعضی این بود که مثلاً حیوان که در زمینش و بقر و غنم و... است خوب
 این مثال خوب است ولی اینجا دیگر بحث حرکت نیست یعنی اینطور

نیست که انسان بشود بقر و بقر بشود غنم. مثالی که بدرمای خود در بحث
 و مثال آب است که تبدیل به هوای شود یا [در حرکت] طولی حیوان نسبت به
 انسان و نبات و نسبت به حیوان حالت طولی را در اما کاری را حل نمی کند
 با باید بحث حرکت کنیم لذا مثالی که بدر بحث بخورد [در حرکت طولی] اجابی
 هست که مثل خود نوزاد انسان هست که  مراحل را طی می کند که حرکت
 طولی دارد لذا مرحوم علماء می فرمایند ما بحثی که می کنیم در جایی است که برگشت
 به حرکت می کند ~~و~~ در مثل بقر و انسان و نبات می بینیم یک نحوه
 است داد هست اما ۳ چیز جدا هستند که داریم بررسی می کنیم. لکن یک شی واحد
 در حرکت که حالت طولی داشته باشد مورد بحث ماست [مثل نوزاد که مراحل
 تکاملی انسانی را طی می کند] خوب در جایی که حرکت عرضی هستند (یعنی ماده واحد
 و مقبول متعذر دارد) مثل تبدیل شدن آب به هوا که وقتی آب تبدیل به هوای شود
 هیچکدام از هویت جسمی نیفتادند، ماده اش (و جنسش) همان جسم است فقط
 صورتهایش تغییر کرده (صورت آبی تبدیل به صورت هوایی شده) خوب در
 این حرکت عرضی فی الواقع یک ماده بیش نیست (اینطور نیست که چند
 ماده در طول هم باشند) فقط صورتهای متعذرند، خوب موضوع حرکت
 در اینجا همین ماده هست. حال به حسب بحثی که می کنیم گاهی ماده اولی
 می شود موضوع حرکت و گاهی هم ماده ثانیه موضوع حرکت است مثل
 آب [که تبدیل به هوای شود که متحرک و موضوع حرکت آب است]

دنباله ۶، ۱۲، ۷۵

ص ۷

اگر بحث برود سرا اینکه صورتهای جسمیه در حال تغییر است \bullet در اینجا ماده اولی بعنوان موضوع حرکت است و اگر بحث برود در صورت نوعیه طبیعیه، طبیعتاً آنی که موضوع حرکت قرار می گیرد ماده ثانیه است $+$ این بحثهایی که کردیم در حرکتهای جوهری بود، در حرکات عرضیه چطور؟ مثلاً اینتر به ۲ متر تبدیل می شود. اینجا همی شود گفت موضوع ثابت است چون حرکات عرضیه بر سر جوهر در می آید سبب هان سبب هست موضوع دست نمی خورد فقط اعراضش متغیر است در اینجا هم ماده هان ماده قبلی است. ماده ای که در ضمن سبب هست، هان هست فقط رنگ سبب تغییر کرده و این رنگ بر سر ماده در می آید $+$ و اما در حرکت طولی جناب علامه می فرماید موضوع یک موضوع نیست یعنی ماده اولی که بعنوان موضوع حرکت قرار گرفته، در ضمن حرکت ماده ثانیه می شود بعنوان موضوع و بعد در ضمن حرکت آن ماده بعدی موضوع حرکت قرار می گیرد چون نبات وقتی تبدیل به حیوان می شود، ماده هست برای صورت نوعیه حیوانی، تا اینجا نبات (ماده است، اما دوباره که (حیوان) حرکت می کند تا بسور انسان، صورت نوعیه حیوانی مجموعاً (که با صورت نباتیه هم جمع شده و شد حیوان) می شود ماده برای صورت نوعیه بعدی. طبق این بحث معنی اینطور می شود: کس بعد کس یعنی موضوع حرکت (ببرم) در حال تغییر است به لحاظ استنادی که پیدا می کند یعنی چیزی هست و چیز دیگری به آن اضافه می شود، طبیعتاً این حرکت استنادی که کس بعد کس است ماده ای که پیدا می کند متعذرند. ماده های در طول هم. اما در حرکت عرضی خلع و لبس بره

چون وقتی ماده صورت آبی را دارد وقتی می خواهد به صورت هوایی برسد باید این صورت آبی را رها کند تا صورت هوایی پیدا کند، خلع آن (صورت آبی) و لبس دیگری (صورت هوایی) پس حرکات عرضی که از آن تعبیر به حرکات منشا به می کنند یعنی از این مرحله به مرحله شبیه او حرکت می کند این حرکت حرکت خلع و لبسی است اما حرکت طریقی به نحو لبس بعد لبس است و حرکت اشتداری است نه حرکت منشا به. و الصورة الثانية:

می خواهیم ببینیم این صورت ثانیه چه نقشی دارد (به نحو لبس بعد لبس) می گویند تمام حقیقت این نوع اخیر به همین صورت ثانیه است. آن صورت نوعی تبدیل رویشی که آنرا تبدیل رویشی کرد، تمام حقیقت تبدیل رویشی هست و فعلیت

به او متکی به او است و حتی فعلیت جسمی هم در ضمن او است. ^{باحت سر این} بحث سر این است که صورت نوعی اخیر (که ایشان تعبیر کردند صورت ثانیه) تمام فعلیت به او متکی است. ~~می گویند~~ می گویند شیئیت شیئی به فضل اخیرش

است (و نوعیت نوع به فضل اخیرش است) یعنی فضل اخیر همه را دارد که به انحاء اندامی همه فعلیتها آنها هستند. صورت نطقی به نحو اندامی

حیوان، جوهر، نامی و متحرک بالا رده و... را دارد. یا این توضیح کمال شیئی و هویتش همان صورت اخیر است و اگر ماده از بین برود و این باقی باشد نوعیت نوع برقرار است، یعنی در حرکت جوهری که می کند کم کم به تجرد

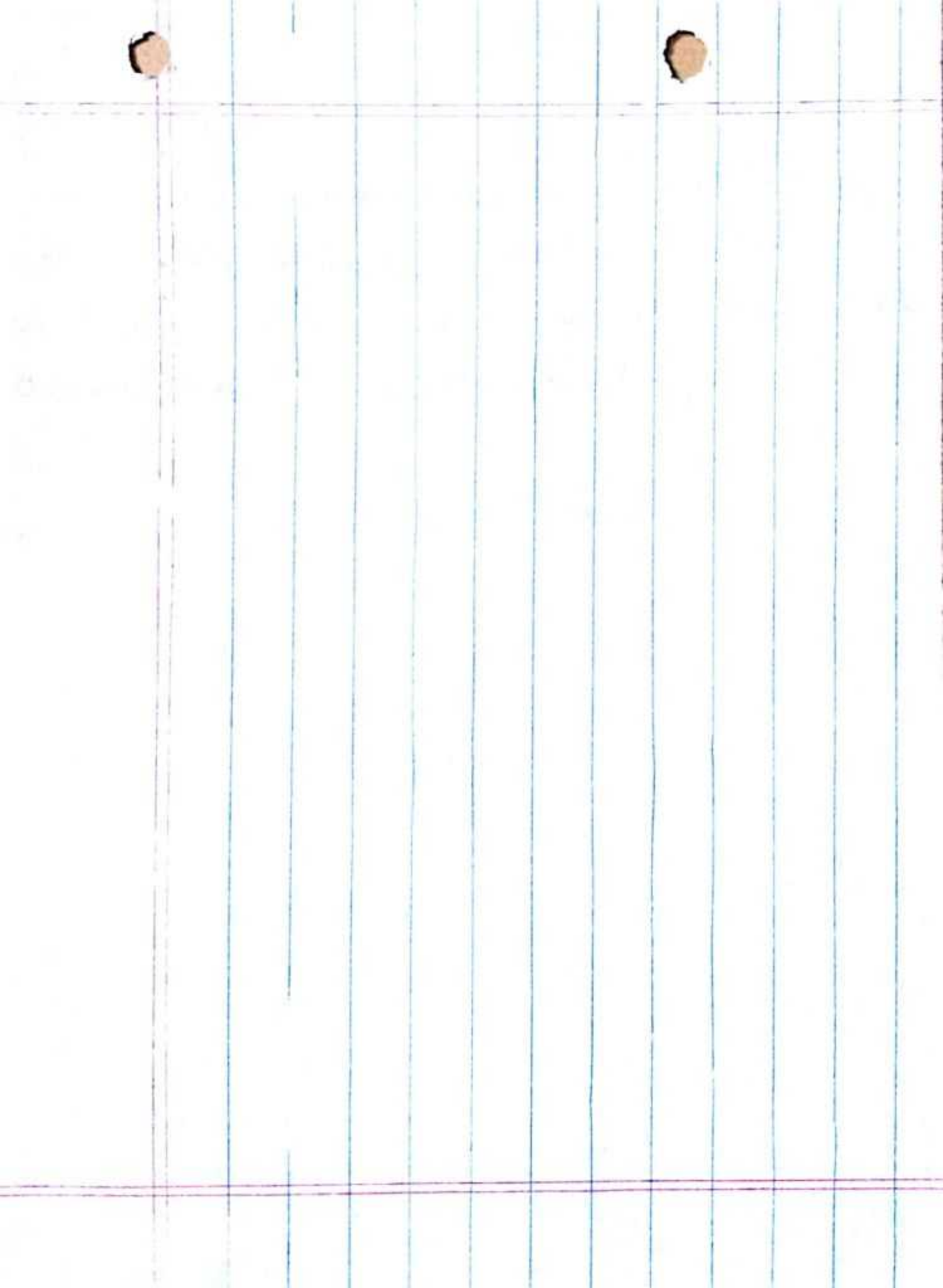
برسد، به تجرد که رسید یعنی ماده ندارد وقتی ماده ندارد آیامی شود گفت نوع یا برجاست؟ می گوئیم کمالات یک نوع نوعی نوع را با همین می کنند

دنباله ۶، ۱۲، ۷۵

استعدادهایی که دارد. وقتی کمال نوع هست و استعداد [ولو] هم از
 بین رفت می گوئیم این نوع پا برجاست لذا اگر به مرحله تجرد رسید
 نوع پا برجاست و لوانیکه هرولی همراهش نباشد. این اختصاص به صورت
 ثانیه ندارد بلکه هر صورت اخیر را شامل می شود. انتهای

نکته

* اشاره ای به اینکه سبب شیء به فصل اخیر است ص ۸ است ۱۰



ص ۱

تقریر درس ۱۲، فصل ۱۲ است (سومین)

بیان مبنای ملاصدرا را جمع به موضوع حرکت
 بمطابق ملاصدرا (ره) در وقتی که می‌کنند می‌فرمایند حرکت اصلاً احتیاج به موضوع
 واحدی که مشاء به اسم هیولی مطرح کردند ندارد. وقتی انسان حرکت را قبول کرد،
 حرکت یعنی نفس انتقال، یعنی اگر انتقال نباشد اصلاً حرکت جوهری نیست
 اگر گفته می‌شود حرکت جوهری (یعنی) گزیده به آینده وصل است و هم آنرا
 یک امر سیال است و امر سیال انتقالش به نفس همان حرکت است. وقتی
 انتقال پیدا شده، تشخیص و وحدت و این‌هایی را نفس همان [انتقال]
 تأمین می‌کند. پیوستگی تشخیص می‌آورد. و وقتی تشخیص و وحدت را آورد
 احتیاج به موضوع ندارد یعنی خود نفس این حرکت جوهری موضوع است.
 پس دیگر برای پیدا کردن موضوع حرکت [نباید بدینال ماده رفت مخصوصاً
 با مبنای ملاصدرا که با حرکت صور نوعیه موادشان هم حرکت می‌کند خوب
 وقتی ماده در حال حرکت است چه چیزی وحدتش را تأمین می‌کند؟ فَلَنَه
 دیگری که جناب ملاصدرا (ره) دارند و در این کتاب هم تصویر شده این است
 که با حرکت جوهری، یک صورت جوهری واحده سیاله داریم نه تا تا
 صورت) ص ۲۹. وقتی صورت واحده شد نتیجه اش این است که وحدت
 حرکت را همین یک صورت تأمین می‌کند و وحدت هیولی هم بوحث همین
 صورت است. در حقیقت بنا بر اصالت وجود یک وجود بی‌ش نیست

یک وجود است که در حال دیگرگونی می باشد پس تشخیص وجودش را
 همین وجود در حال حرکت ^{تأمین کنش} است که تشخیص خودش را تأمین می کند
 پس دیگر احتیاج به چیدگیری نیست پس با این حرف رابطه وجود و
 اینکه وجود مادی وجود سیال است و یک وجود بیش نیست (وحدت
 و شخصیت و این هانی اش را همین وجود تأمین می کند و موضوع نفس
 همین صورت واحد وجودی است. و من هنا یظهر: حال می رسم به

مقام دوم فصل که فروع است. اولین فرع این است که ما گفتیم یک
 حرکت طولی داریم و یک حرکت عرضی. باید گفت حرکت عرضی یک ~~حرکت~~
 حرکت واحد است و یک حرکت بسیط است نه مرکب. یعنی این نیست
 که ۱ یا ۲ حرکت کنار هم قرار گرفته باشند و حرکت ^{عرضی} تکمیل شده باشد بلکه یک
 حرکت بیش نیست. گفته شد در حرکت عرضی صورت متعقد است اما موضوعش
 که ماده هست واحد است، چون موضوع واحد است پس حرکت واحدی
 هم دارد و حرکتش بسیط است. ترکیب و بساطت حرکت به موضوع حرکت
 است اگر چند موضوع ذاتی باشد گفت چند حرکت وجود دارد.
 اما در حرکت طولی می گفتیم ابتداء جسم ماده هست برای نبات، نبات ماده
 هست برای حیوان بعد حیوان ماده هست برای انسان. آنجا که
 جسم تبدیل به نبات می شود موضوع حرکت جسم است، بعد موضوع نبات

است، پس موضوع حرکت حیوان است، ۳ تا موضوع بیداری کنیم پس
 فی الواقع ترکیب حرکت است هر چند در حرکت طولی می کند چون وقتی
 موضوع ۳ تا شد طبیعتاً نوع (۳ تا) حرکت وجود دارد در به وزان
 (موضوع) چون موضوع آن متنی است که وحدت [حرکت] را نام می کند
 پس در حرکت طولی حرکت بیض نداریم بلکه حرکت ترکیب داریم (بعضاً
 تعدد موضوع) البته ایشان می فرمایند اینطور هم نیست که ~~موضوع~~ موضوع
 اول کاملاً ازین برود و موضوع دوم بیاید بلکه به نحو استکمالی است
 یعنی همان جسم در ضمن نبات قرار می گیرد (مع الإضافة) پس درست است
 که ماده بعنوان موضوع قرار می گیرد اما ماده به نحو استکمالی است یعنی
 ماده در حال کمال است و دردم ماده ها ترقی می کنند، اگر این هست ~~است~~
 چندان هم نمی شود تعدد حرکت پیدا کرد (به نحو قوی) بلکه اتصال حرکت هم
 از یک جهت پا برجاست در عین ترکیب حرکت. اینها هم بامبنای متوسط
 است بامبنای نهایی همه حرکات (چه عرضی و چه طولی) بسیطند چون
 واحد سیال در حال حرکت داریم. و ثانیاً: فرع دوم که قبلاً هم اشاره
 داشتیم ~~است~~ این است که اصلاً در حرکت، حرکت تدریجی راه ندارد
 ابتداءً به ذهن می آید که نوع حرکت وجود دارد: استدادی حرکت از
 نقص به کمال) ۲- حرکت مشابه مثلاً تبدیل شدن آب به هوا که اینها

در عرض هند ۳- حرکت ترولی مثلاً سیب به جایی رسید که یختم شده
ولی می افتد و می پوسد خوب می بینیم از سیب تبدیل به خاک شد پس یک
حرکت ترولی کرد. ابتداءً این ۳ نوع حرکت به ذهن می رسد. گفتیم فی الواقع
در حرکت مشابه هم یک نحوه تشکیل وجود دارد. کلاً هر حرکتی از آن جهت
که حرکت است اشتدادی است ^{نه} نه به نحو ترولی و نه به نحو مشابه (^{بیان}
در فصل دوم این مرحله گفتیم از ^{بیان} رابطة قوه و فعل) این فعلیتی که الان
هست قوه برای آینده ~~را~~ را دارد و رابطة این قوه و فعل آینده
رابطة نقص به کمال هست، همان فعلیت آینده هم اکنون اینجاست اما
به نحو ضعیف و حرکت خروج تدریجی از قوه به فعل است یعنی از نقص
به کمال، پس اشتدادی است. حتی سیب وقتی می افتد و به خاک تبدیل
می شود فی الواقع از آن جهت که قوه پوسیدن دارد این قوه وقتی
به فعلیت پوسیدن درمی آید، رابطة این قوه به فعل رابطة نقص به
کمال است بلکه وقتی آن فعلیت [سیب بودن] با این فعلیت [خاک بودم]
سنجیده می شود می بینیم آن قوی تر است. بحث سر حرکت است که حرکت
خروج از قوه به فعل است. نسبت قوه به فعل را که نگاه می کنیم می بینیم
نقص به کمال است پس حرکت اشتدادی است. پس فی الواقع
حرکت ترولی نداریم به این خاطر که اگر بخواهیم حرکت ترولی را تصور
کنیم لازمه اش این است که بگوئیم آنی که بالا تر هست (که فعلیت هست) یک

دنباله ۷/۱۲/۷۵

ص ۵

این با ثبوت یا ناقصی قوه باشد برای قوه خودش که ناقص است و
 این معنی ندارد مثلاً انسان ^{البشر} بشود حیوان لازم است این است که انسان
 که فعلیت حیوان است و حیوان قوه انسان است قوه باشد برای
 قوه خودش و معنی ندارد که فعلیت قوه باشد برای قوه خودش
 جناب علامه خودش آن اسکالی را مطرح می کند که بین حرکت های تضییعی که
 می بینیم چیست مثل مثال سبب، جواب می دهد اصل حرکت یعنی حرکت بالذات
 حرکتش از قوه به فعل است و اینکه کمال سببی تبدیل به خاک شده اگر خوب
 رفت کنیم این حرکت بالعرض است نه بالذات یعنی واقعاً حرکت نیست
 (از پختگی سبب به خاک) ~~و این حرکت سبب به سبب است~~ معنی که این
 فعلیت حرکت نکرد به سمت این فعلیت [یعنی فعلیت پختگی سبب به سمت
 فعلیت خالی] چون حرکت از قوه به فعل است نه از فعل به فعل، بله چون
 این قوه همراه ~~فعلیت~~ فعلیت سبب پخته است طبیعتاً حکم احد المتحدین سری
 الی الآخر که گفته می شود سبب حرکت کرد به سمت پوسیده شدن
 این حرکت، حرکت بالعرض است، واقعاً حرکت نیست چون حرکت مال قوه
 هست نسبت به فعلیت و قوه نسبت به فعلیت ضعیفتر است، پس حرکت
 حرکت استداری است و فی الواقع همیشه حرکت استداری ~~است~~
 هست اما به تبعش (به نحو بالعرض) حرکت تضییعی هم ~~است~~
 خواهیم داشت. حرکت تضییعی زیر سر ~~است~~ حرکت استداری است

~~و اما در مورد~~

و ثالثاً : فرع سوم این است که حرکت هر چه باشد محدود و راست به برآید و بقایه . ابتداء و انتهای هم که [در اینجا] در نظر گرفته می شود و راه حرکت است نه جزو حرکت . قبلاً رأیتیم که هر حرکتی به لحاظ ابتدا منتهی می شود به هیولی و به لحاظ انتها ~~منتهی~~ می رسد به فعلیت محضه یعنی مجرد خوب هر حدی از حدود حرکت را که در نظر بگیریم ~~را~~ از آنجایی که حرکت یعنی خروج تدریجی از قوه به فعل ، تحلیل عقلانی برای کشاندن که طبیعتاً اگر بخواهیم حرکت ندانسته باشیم به جایی می رسم که قوه و فعل با هم همزوج نباشد یا باید به قوه محضه رسید یا فعلیت محضه ، پس بینا بین [هر حدی از حدود حرکت] است هر جایی که قوه و فعل با هم جمع می شود حرکت وجود دارد . این را قبل از این پس ابتدای حرکت هیولاست و انتهای حرکت عالم مفارقات (تجرد) هر حدی از حدود حرکت را که در نظری بگیریم این حرف هست که ابتدای هیولی و انتهایش یعنی آن تجرد هست . خوب این یک قسمتی از حرکت است [حد از حدود حرکت] (چون حرکت همیشه آرامه دارد) و وقتی حرکت آرامه دارد آن بعضی از حرکت است [نه کل آن] حکم بعضی که این است حکم کل حرکت یعنی مجموع حدودی که ~~داریم~~ یعنی مجموع عالم ماده را که در نظر بگیریم یک ابتدا و یک انتهای دارد ، ابتدای هیولای اولی و انتهایش ~~تجدد~~ است چون هر حدی از حدود آنرا که تحلیل می کنیم می رسم به اینکه ابتداش هیولی و انتهایش تجرد است حکم بعضی اگر این است حکم مجموع هم همیشه خواهد بود . و هذا لا ینافی : تبدلاً لقتیم

دنباله ۷/۱۲/۷۵

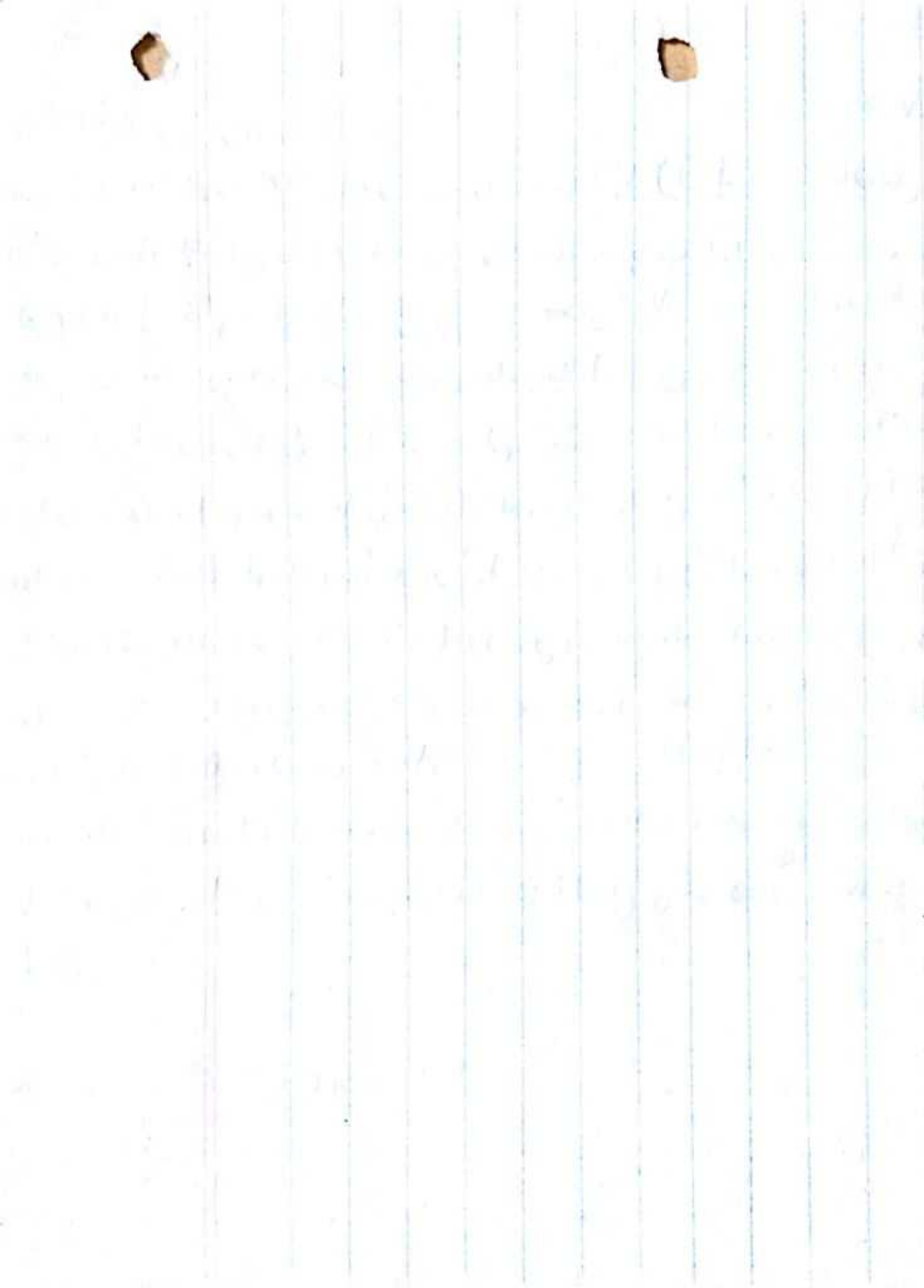
صلا

حرکت نه ابتدای دار و نه انتهای، در خود حرکت جزو اول [اول حرکت] بالفعل
 نداریم و هکذا انتهای حرکت که جزو حرکت باشد نداریم اما و را در حرکت
 که [انفقا] گفتیم هیولی و را در حرکت است [امکان دارد] و ابتدای نه
 یعنی جزو حرکت. یعنی حرکت وقتی نقاد پیدا کرد می رسد به کعبه و
 مستحق می شود به هیولی نه اینکه هیولی و کعبه جزو حرکت بودند بلکه
 و را در حرکتند، این حرف با آن حرفی که گفتیم حرکت اول و آخر ندارد مثلثات
 ندارد چون آنجا متطور این بود که جزئی که بعنوان اول (اول حرکت) یا آخر
 (آخر حرکت) باشد راه ندارد. اینجا هم که اول و آخر حرکت گفتیم مراد و را در
 حرکت است (نه جزو آن) چون جزو حرکت وقتی در نظر گرفته نشود متطور
 جزو آنی است (جزو آنی بالفعل) وقتی جزو آنی بالفعل أخذ شد دیگر
 جزو حرکت نمی تواند باشد چون حرکت یعنی سیلان و یعنی جزو آنی بالفعل
 ندارد، جزو آنی بالقوه دارد. پس جزو آنی بالفعل نمی شود در آن در نظر گرفت

و انتهی

نکته:

* بیان سببی ملاحظه را راجع به موضوع حرکت صلا است



تقریر درس ۸، ۱۲، ۷۵ (چهارشنبه) ص ۲۱۲ س ۱۶ ص ۱

الفصل العاشر: فی فاعل الحركة وهو المحرک

عمده حرف در اینجا این است که فاعل حرکت باید و راه متحرک باشد لاین را می
خواهند تثبیت کنند) حرف جناب علامه به این شکل است که یا حرکت جوهری است
یا عرضی و حرکت عرضی یا عرض مفارق است که در حال حرکت است و یا عرض
لازم. در حرکت جوهری محرک غیر از متحرک است و هکذا به بیان حرکت
عرضی لازم و مفارق می پردازند. در حرکت جوهری قبلاً گفتیم که حرکت و
محرک یکی است. حرکت بالذات از آن متحرک بالذات است به این معنی که
محرک عین حرکت است (نه دارای حرکت است). جناب بهینیا رتظیر این
حرف را دارند که حرارت یک امر عرضی است و شییئی که دارای حرارت است
به آن می گوئیم حار، اگر حرارت بشود جوهر، حرارت و حار یکی بیش نبود
یعنی آن شییئی که جوهر است حرارت است و آن شییئی که حرارت دارد جوهر
است. در حقیقت یک متن بود از یک جهت می توانیم بگوئیم حار بالذات
و از یک جهت می گفتیم چنین حرفی را در مورد خود حرکت هم زدند که حرکت
در عرض بدین شکل است اما حرکت در جوهر یعنی نفس جوهر عین سیلان
است. حرکت چیزی نیست جز همین حقیقت جوهر. وقتی عین جوهر شد
آنی که جوهر هست ^{هست} شئی است و آنی که حرکت است [هم] این است
به تعبیری آنی که حرکت هست و آنی که متحرک و دارای حرکت هست
همین شئی هست. نه اینکه حرکت چیزی باشد که عارض شده است. عارض
نست بلکه از نحوه وجود او [محرک] می گوئیم. پس در جوهر حرکت و

متحرک یکی هستند. حال بحث این است که اگر گفته شود متحرک و متحرک
 یکی است ^{و ادعای این فضل این است که متحرک و ادعای متحرک است} در حرکت متحرک خود جوهر است. اگر گفته شود متحرک خودش متحرک
 است چه اشکالی داریم اعکاش این است که لازم می آید شیء موجود خودش
 باشد (جوهر خودش را ایجاد کند) چون متحرک یعنی ایجاد کننده حرکت
 و از طرفی حرکت (در جوهر) ^{جوهر} عن متحرک است پس در حقیقت متحرک
 ایجاد جوهر می کند فی الواقع نه اینکه فقط ایجاد حرکت می کند پس متحرک
 ایجاد جوهر می کند اگر ~~بگویم~~ گفته شود ~~متحرک~~ که جوهر هست خود
 متحرک هست لازم می آید خودش خودش را ایجاد کند و هیچ گاه شیء بی
 موجود خودش باشد پس جوهر را چه کسی ایجاد می کند قبلاً داشتیم
 که جوهر را عقل مفارق ایجاد می کند، با این توضیحی که داریم در جوهر متحرک
 و حرکت عن همدیگر عقل مفارق همین که جوهر را ایجاد می کند حرکت را هم
 ایجاد کرده است یعنی به نفس ایجاد متحرک (جوهر) حرکت را هم ایجاد کرده
 است پس متحرک عقل مفارق است. وان كانت الحركة عرضية
^{تو منبع عرض لازم و عرض مفارق و سرحد بودن آن}
 عرض یا لازم است یا مفارق. ~~چون~~ عرض لازم را از عرض مفارق
 جدایی کنند جواب: عرض لازم یعنی همیشه همراه شیء هست، عرض مفارق
 یعنی قبلاً نبود بعداً ایجاد شد یا الآن هست بعداً نیست. آفتابان دیدند عرض
 لازم همان تبعات شیء (ملزوم) است یعنی گویا هیچ فاصله ای نیست
 بین ایجاد شیء و ایجاد لازم آن (وقتی ملک آورده شد سوری آن هم می آید)
 عرض مفارق یعنی قبلاً نبود بعداً ایجاد می شود. در مورد عرض لازم

دنباله ۸، ۱۲، ۷۵

ص ۳

راحت می شود گفت عقل مفارقی که جوهر را بوجود آورده لوازم
 همراه او را هم به تبع آورده نه اینکه یک جعل مستقل بخواند بلکه به
 نفس جعل اول که جوهر می آید لوازمش هم می آیند. لکن عرض مفارق
 اینطور نیست چون اگر گفته شود با نفس جعل شئی - اعراض مفارقه اش
 هم می آیند یعنی وقتی که جوهر را ایجاد کرد تمام اعراض مفارقه اش را هم
 آورده آنگاه اعراض مفارقه نباید هیچگاه از آن جدا شود و حال آنکه
 می بینیم اینطور نیست، مثلاً وقتی سبب را ایجاد کرد الان سبب است، هنوز
 زرد نشده پس می بینیم عقل مفارق به نفس جعل [سبب] زردی را
 نیاورده این است که فرق می گذارند بین عرض لازم و عرض مفارق. عرض
 این است که در عرض لازم که وقتی جوهر حرکت می کند اعراض لازم او هم
 در حال حرکتند (ص ۲۰۹) محرکش را با هم همان عقل مفارق است چون
 با نفس ایجاد جوهر لوازم او را هم جعل کرده بدون یک جعل مستقل. طبیعتاً
 باید گفت همینطور که عقل مفارق فاعل است برای جوهر مگر فاعل
 هست برای اعراض لازم اما [حرکت در] اعراض مفارق
 را نمی شود زیر عقل مفارق دانست چون نیاز به جعل دوم دارد چه اینکه
 سبب هنوز زرد نشده بلکه با جعل دیگری باید آنرا زرد کرد. آقایان هم
 اینها را [اعراض مفارقه] متکی به طبیعت شئی می کشند (یعنی این حوادثی که پیش
 می آید را) یعنی فاعل محرک را نفس طبیعت و صورت نوعی داخل شئی
 می دانند پس ^{حرکت} اعراض مفارقه فاعل حرکت طبیعت شئی هست.

در همه اینها [حرکت در جوهر و حرکت در عرض لازم و حرکت در عرض
 مفارق] آیدیم که فاعل حرکت یعنی محرک غیر از متحرک است. حال ببینیم
 استدلال مرحوم علامه تبرا اینکه محرک در حرکت عرض لازم، طبیعتش و صورت
 نوعی اش نیست. مثلاً صورت نوعی نیک علت شوری اش نیست و طبیعتاً
 علت حرکت شوری هم نیست. استدلال: اگر طبیعت ~~شئی~~ ~~شئی~~ ~~شئی~~
 فعلی همین ذات متحرک بخواهد فاعل خودش باشد لازم است این است
 که بدون ^{توسط} ماده فاعل باشد. متحرک که امر مادی است اگر بخواهد متحرک با
 هر امر مادی فاعلیش به توسط ماده هست. و اگر در این مورد بخصوص
 متحرک بخواهد متحرک باشد باید بدون دخالت ماده این کار را انجام دهد
 پس این (متحرک) نمی تواند متحرک بوده باشد چون متحرک اگر بخواهد
 متحرک باشد حتماً باید بدون توسط ماده باشد (دلیلش را می گوئیم) و حال آنکه
 هیچ امر مادی نیست که علت راسته باشد و آن علت به توسط ماده نباشد
 توضیح: اگر گفته شود متحرک متحرک است در ~~تقریر~~ نظری بگیریم نفس این
 عرض لازم ^{بالم} سر ماده این شی در آمده، مثلاً عرض لازم شوری که همراه
 نیک آمده این اعراض همیشه ماده ای دارند ماده شان همان ماده نیک
 است، این ماده نیک که شوری بر سرش در آمده اگر گفته شود اعراض
 بخواهند (ضمن اینکه متحرکنند) محرک باشند لازم است این است که باید
 در نفس شوری تغییر ایجاد کند، از طرفی این تغییر در ماده هست و اگر
 فاعل مادی باید بوسیله ماده عمل کند طبیعتاً باید خودش در ماده خودش به
 توسط ماده خودش عمل کند و ~~موتعی~~ موتعی می تواند در ماده خودش عمل کند
 که یک نحوه وضع و محازاة بین ماده و آن شی برقرار باشد و این

دنباله ۸ ر ۱۲ ا ۷۵

ص ۵

لازمه اش این است که ماده نسبت به خودش وضع داشته باشد و حال آنکه
 ماده نسبت به خودش هیچ وضعی ندارد. لا وضع للماده لثب ^{حال که} وضع
 خاصی ندارد پس تأثیر مادی ندارد. پس اگر بخواهد تأثیر کند باید تأثیر
 بدون ماده باشد و این با قاعده کلی نمی سازد که: هر شیئی قادی اگر بخواهد
 فاعل باشد حتماً باید به توسط ماده باشد (بر آنچه مورد به افکار ج ۳ ص ۶۱ - و محقق
 است) وان كانت الحركة عرضية والعرض مفارقاً؛ قاعده ای دارند که

می گویند این آثار حادثه [یعنی همین اعراض مفارقه] از طبیعت ناشی می شود
 در اثبات صورت نوعی هم از همین طریق که انواع آثار مخصوص به خود دارند، پس
 آمدیم یعنی یک متن جوهری است که موجب این آثار هست. می گویند در امور
 حادثه حتماً فاعل (اعراض مفارقه) متن طبیعت هست. پس متحرک که همان
 امر عرضی است [مثل حرکت رنگ سیب از سبزی به زردی] برقی گردد به ^{طبیعت}
 بعد تفصیلاً وارد شدند که در همه امور حادثه فاعل طبیعت است (هم حرکت
 قسری، چه طبیعی و چه تقانی). خوب اینها را نمی شود زیر عقل مفارق دانست
 چون آن وقت باید یک نحوه تغیر را در عقل مفارق راه داد (علة المتغیر متغیر)
 (این برهان اگر با حاشیه دوم مرحوم علامه در افکار ج ۳ ص ۶۲ ضمیمه شود شاید بیشتر
 شرفی میان آن و بالای گزارشت ضمن اینکه فکر جدی تری بایر روی این ~~موضوع~~
 کرد) وتفصیل القول : این تفصیل می خواهد توضیح بدهد شق سوم را

که حرکت عرضی مفارق ۳ نوع بیشتر ~~است~~ نیست یا تقانی است یا طبیعی
 است و یا قسری. ابتداءً کاری می کنند طبیعت قسری و طبیعت اصلی و حرکت
 تقانی را [۱ تا می کنند] قسری و طبیعی را یکی و تقانی را یکی می کنند و می
 در حقیقت ۲ نوع بیشتر نیست. حرکاتی که یک شیئی می کند یا علی و غیره

ص ۶

واحدة است یا خیر. آنکه علی و تیره واحد نیست تقابلی است و آنکه علی و تیره واحد است حرکت طبیعی است. ~~این صورتها را در طبیعت اثبات~~ شده است. حرکت تقابلی و اثبات نفس: در نفس ما بعضی از کارها را می بینیم که نمی توانیم بگوئیم یکسان است. فرقی ~~در~~ (یعنی نفس نباتی و حیوانی و انسانی) با طبیعت چیست. یکی از آثار آنست که موجب فرقی شد برای امتیاز این بود که مثلاً نبات دقیقاً نمی تواند کارش را مشخص کند به کدام طرف می رود یعنی لا علی و تیره واحد است. حرکت حیوان هم بخاطر اغراض متعدده هیفتور است [یعنی لا علی و تیره واحد] هکذا نفس انسانی اما کاری که طبیعت انجام می دهد علی و تیره واحد است. مثلاً اگر سنگ را در بالا نگه داریم مشخص است که به سمت پایین می آید. یا حرکت قری که وقتی سنگی را به سمت بالا پرتاب می کنیم دقیقاً مشخص است [به کجا می رود و چگونه] باید حرکت کند علی و تیره واحد است [و به یک شکل حرکت می کند. حرکت طبیعی هم ای قم است یا ملائم با طبیعت است که می شود طبیعی یا ملائم با طبیعت نیست که می شود قسری و علی جمیع هذه التقادیر: ما حرکت طبیعی، قسری و ارادی بر شمریم

گفته اینها کار را طبیعت انجام می دهد. اینها همه حرکتهای عرضی مفارقند همه این حرکات عرضی مفارق زیر سر طبیعت است حتی حرکات تقابلی اما در حرکت طبیعی؛ مثلاً سنگی را در بالا در نظر می گیریم این سنگ از جایش در رفت (از مکان طبیعی اش) هنگامی که صورت مطلوبش تدریجاً نیست و مکان مطلوب را ندارد صورت ملائم از او زائل شده، مطلوبش این است که برگردد به جایش این باعث حرکت طبیعی می شود و این حرکت عرضی مفارق زیر سر طبیعت است. ~~اما در حرکت قسری~~ اما در حرکت قسری؛ وقتی که سنگی را به بالا

در باب ۸، ۱۲، ۷۵

ولا

پرتاب می کنیم وقتی که پرتاب کردیم کار تمام شد، ما سر رفته ولی سنگ حرکت می کند، طبیعت خودش هم نیست، پس کسیست که سنگ را حرکت می دهد می گوئیم طبیعت ثانویه است که ررشی ایجاد شده و بخاطر این طبیعت ثانوی حرکت می کند. به طبیعت ثانوی طبیعت مقسوره می گویند. و اما در حرکات تقابله: اینجا هم باز فاعل حرکت طبیعت است چون مایه گوئیم نفس مسخر طبایع و قوی است همین که می گوئیم مسخر طبایع و قوی است یعنی از طریق طبایع و قوی عمل می کنند پس آن فاعل قریب [حرکت مفارق] طبیعت است [یعنی مثلاً همین دست است که کار را انجام می دهد، اینست]

تکلیف
توضیح عرض لازم و عرض مفارق و شرح جدا بودن آن دو از هم ص ۱۵



تقریر درس ۱۱، ۱۲، ۱۳ (شنبه) ص ۱۴

الفصل الحادی عشر: فی الزمان

مقام اول: در مقام اول ایشان هم می خواهند اثبات کنند اصل زمان را (هل هو) و هم ماهیت آن را تبیین کنند (ماهو) زمان یک نحوه تقدم و تاخر دارد که در دیگر تقدم و تاخرها چنین حقیقتی نیست، می خواهیم از طریق قبلیت و بعدیت زمانی که آنرا در حوادث می فهمیم، راه را باز کنیم و اصل زمان را تبیین کنیم ابتدا اسم زمان را روی آن نمی آورند، یعنی مالک و افعلی را اینجا می یابیم که اگر به این واقعیت خوب نگاه شود ما را به اصل زمان می رساند [هل هو] و حقیقت زمان را برای ما تصویری کند [ماهو] بیان ذلک: ما حادثی که در عالم وجود دارد را اگر بنگریم یک نحوه تقدم و تاخر در آن می یابیم والآن اسم آنرا تقدم و تاخر زمانی نمی گذاریم مثلاً درختی که ۱ متر بود شد ۲ متر، از استری آهسته آهسته [تدرجاً] حرکت کرد و به ۱ متر رسید هوان حوادث یک قبلیت در آن یافت می شود مثلاً وقتی ۱۰ را شد قبلش ۱ متر بود (صحبت سر خود حادث نیست بلکه حالت قبلیت و بعدیت که به آن می دهیم مد نظر است) بعلاً می شود ۱/۱ این قبلیت و بعدیت را می بینیم که یک نحوه ترتیب برهم دیگر دارند که تا آن قبلی نیاید بعدی نمی آید. این قبلیت و بعدیت را که می یابیم یک امر ضروری و واضح است. در عرض هم نیستند بلکه ترتیب در آن [مطرح] هست این مقدمه اول بود. ثم إن ما فرضناه: این مقدمه دوم است. ما گفتیم مثلاً ۱/۵ غیر ۱/۲ است آنی که قبل هست بعدی دارد که با بعد جمع نمی شود (مقدمه اول بود که گذشت) حال می فرمایند خود قبل هم باز قابل تقسیم است

مثلاً خود ۱۲۰ متر اینطرفش قبل و آنطرفش بعد است. یعنی ما که زبان این
 درخت که ۱۵۰ شده را در تفریحی بگیریم می گوئیم قبلش آن قبلیها بی است که
 هنوز به ۱۵۰ نرسید. خود یکی از قبلیها را مثلاً ۱۲۰ را در تفریحی بگیریم. این ۱۲۰ را
 قبلی را در ۱ متر و ~~کمی~~ بعدی را در مثلاً ۱۲۵ و ~~بسیار~~ ... می بینیم خود این
 قبل قابل تقسیم است. خوب این که گفتیم ۱۲۰ قبلش ۱ متر است، باز ۱۲۰ را در
 در تفریحی بگیریم می بینیم یک قبل پیدای کند و یک بعد یعنی هر چه ~~را~~ که بعنوان
 قبل گفتیم، باز قابل تقسیم به قبل و بعد است. چرا تعبیر را سر قبل مطرح نه
 فرمودند؟ چون قبلیها محقق شده اند و گذشته و هنوز بعدیها نیامده
 لذا بحث را سر بعدیها نبردند. پس می خواهیم بگوئیم خود قبل با ~~و~~ قابل تقسیم
 تابی بغایت است. البته قابل قسمت است یعنی بالقوه نه بالفعل
فهمناکم : مقدمه سوم: ~~در~~ ^{این حقیقت قبل و بعد که در نظر گرفتیم} قابل تقسیم ~~است~~ ^{است (فی حد ذاته)} به حسب ذات نه
 بالعرض (بعنی راستیم که می گفتیم ~~مثلاً~~ این خط فی حد ذاته قابل انقسام است
 لذا کمیت است اما این جسمی که بحسب این خط تقسیم می شود تقسیم را تا دنیا و بالا
 پذیرفته) یعنی این حرکت از ۱۲۰ متر تا ۱۵۰ متر و تا ۲ متر، با این فرض که آن قبلیت و
 بعدیت مد نظر باشد نه خود حرکت (بحث سر حرکت نیست) این خط قبلیت
 و بعدیت ^{مقدمه چهارم} فی حد ذاته قابل انقسام است وقتی فی حد ذاته قابل انقسام باشد می
 سکون کمیت خوب کمیت اجزایست یا متصل است یا متصل. این کمیت ^{که} ~~این~~ کمیت
 متصل است. متصل مثل عدد، ملاک کم متصل این بود که بگونه ای اجزای به هم
 پیوسته اند که هیچ گونه جزو بالفعل و نقطه آبی پیدائی نشود. هرگاه در
 خط نقطه ای را در نظر بگیریم آن نقطه هم جزو این پارچه خط است و هم آن پارچه

به اصطلاح خدمت‌ترک می‌شود. خدمت‌ترک مفادش این است یعنی وصل به
 در طرف. که یا یا این پاره خط و ابتدای آن پاره خط است. مقدمه پنجم: کم
 متصل یا جور است یا قار است یا غیر قار. قار آنست که تمام اجزایش
 بالفعل است و غیر قار آنست که تمام اجزایش بالفعل یکجا جمع نمی‌شود یا بدین
 چیز برود و جز بعدی ^{باید} ~~باید~~ ^{باید} خواهد بود در این مقدمه بگوئیم این کم متصل، غیر
 قار است چون در مقدمه اول گفتیم لا یجتمع القبل مع البعد. و اذکان الکم: حال
 می‌خواهند نتیجه بگیرند. می‌فرمایند وقتی ما چنین حقیقتی پیدا کردیم که خصیصه قبل
 و بعدی پذیرد کمیت هست، متصل هست، غیر قار هست حال می‌خواهند بفرمایند
 وقتی چنین چیز هست عرض هست و عرض معروض می‌طلبند. ربط نسبت
 که معروض حتماً باید جوهر باشد چون بعضی از اعراض روی عرض درمی‌آیند مثلاً خط
 روی سطح درمی‌آید و سطح روی جسم تعلیمی و جسم تعلیمی روی جسم طبیعی
 اینجایی که عرض خط روی معروض سطح نشسته حال بینیم معروض این عرض
حسیت یا آن متنی که صفت کم متصل غیر قار را می‌پذیرد چیست؟ می‌فرمایند
 حرکت، چون می‌بینیم با آمدن حرکت چنین حقیقتی بنام قبل و بعد پیدای کنیم
 و با رفتن حرکت چنین چیزی نداریم، مثلاً در مجربات که حرکت راه ندارد چنین
 قبل و بعدی نمی‌توان یافت. در مادیات چون حرکت هست قبل و بعد هست
 [پس مرحوم علامه می‌فرمایند این کم متصل غیر قار همان چیزی است که به آن
 زمان می‌گویند و ماهیتش هم همین است: کم متصل غیر قار عارض حرکت]
این حرف‌هایی که زده شد حرف متوسط است نهایی نیست. در زمان تدرج
 وجود دارد. انسان این تدرج را از کجا گرفت؟ اصل حرف این است که

چه چیزی باعث شده که آن این تدریج را [از زمان] اُخذ کنیم خوب که
تحلیل می کنیم می بینیم ما چیزی در عالم نداریم جز حرکت که حالت تدریج دارد
لغیم که یک امر متصل متدریج هست. پس ما چیزی نداریم جز تدریج در حرکت
(در متن خارج) زمان هم چیزی نیست که بتواند روی پای خودش بایستد. از
طرفی این حقیقت چون امری تدریجی است باید سر چیزی بنشیند که
یک امر تدریجی باشد و زمان از آن حقیقت تدریجی در بیاید و آن چیزی
نست جز همین حرکت. حرکت چون در آن تدریج مطرح است و زمان
حقیقت حقیقت تدریج است و محتاج به یک متنی است که از آن متن در
بیاید، نگاه می کنیم جز حرکت نمی یابیم [به عنوان متنی که زمان از آن استخراج
شود] این یک راه است از این طرف. اصل حرف از آن طرف است که
ما را وادار می کند بحث زمان بکنیم این است [ما حوادث متدریج داریم،
این حوادث متدریج به ما یک نحوه تدریج می دهد. در حقیقت ما تدریج را
از آن حوادث گرفتیم، از آن حقیقت متدریج یعنی حرکت، در مقام واقع
ما چون حرکت داشتیم و حرکت تدریج داشت خود حرکت (متدریج) به ما تدریج
داد که سد زمان. آن راهی که رفتیم بحث زمان را تثبیت شده فرض می کرد و می گفت
احتیاج به مفروضی بنام حرکت دارد ولی فی الواقع اینکه بشر چگونه به زمان
پی بردیم می گوئیم همان تدریج حرکت به او زمان داد. نکته دیگر اینکه این
فرض بودند زمان عرض است، یعنی جزء مقوله و ماهیت است. این حرف، حرف
فایده نیست، حرف متوسط است. در نهایت می بینیم زمان واقعا همان
تدریج است و تدریج را هم از متن حرکت می گیریم اما آیا به نحو تحلیلی استخراجی
یا به نحو عرضی و یک ماهیت [یعنی ^{زمان} بعنوان مقول ثانی است یا مقول

دنباله ۱۱، ۱۲، ۷۵

۵

اول است و ماهیت ؟ در نهایت آقایان می گویند زمان یک امر تحلیلی است، معقول ثانیست، ماهیت ندارد و غوق مقوله است (پس) عرفی نیست. به تعبیر صریح فلاسفه در آن زمان ^{زمانی که در آن زمان را بعد از چرخش ماده می دانند} بعد چرخش ماده است. شئی فیزیکی حقیقتاً بعدی طول و عرض و عمق دارد که ~~بسیار~~ که گفتیم جسم. این جسم یک بعد حقیقی نفس الامری [هم] دارد و یک جهت زمانی دارد، این جهت زمانی نحوه وجود اوست یعنی همان تدرج حرکتی، این تدرج حرکتی باعث می شود ما تدرج می گیریم و تدرج از متن حرکت کننده می شود به نحو معقول ثانی نه معقول اول و نه ماهیت و نه عرض.

مسئله که بعضی از آقایان با آن برخورد کردند این است که گفتند چون زمان یک امر تحلیلی است اصلاً زمان نداریم (در خارج) و بعضی خیال کردند انگ ذهن است به خارج، یعنی ذهن وقتی یک شئی را می بیند در زمان می بیند و الا زمان نداریم. ما می گوئیم خبر واقعاً خود شئی عادی از آن جهت که عین حرکت است به ما زمان می دهد نه اینکه ما زمان را به خارج حمل [تحلیل] کنیم. وقد تبین بما مر: [این مقام دوم فصل در فروعات است] با این

توضیحی که داده شد می شود فهمید که اساساً ~~چون~~ چون حرکت داریم زمان داریم (تدرج داریم) و زمان چیزی جز تدرج نیست. فی الواقع تشخیص زمان به همان تشخیص حرکت است، چون حرکت خاص داریم زمان خاص داریم. این تفسیری که کردیم و گفتیم حرکت به ما زمان می دهد یا از این طرف رفتیم و گفتیم زمان عرضی است که از دل آن در می آید، خوب اگر حرکتها متفاوت شود، زمانها هم متفاوت می شود. این که ما می بینیم یک روز گذشت، یک هفته، یک سال، دو سال و... اینها زمانهای قراردادی هستند بحث سر این زمان نیست.

این زمانی که می گوئیم حال خود حرکت است، حرکت خاص یک زمان خاصی هم دارد، آن تدریجی که سریع هست زمانش هم سریع هست و تدریجی هم که بطیو هست زمانش هم بطیو می شود چون گفتیم زمان تدریج و آنرا حرکت را [تبيين می کند

نکته:

* اشارهای به بیان ملاصدرا که زمان را بعد از چهارم ماده می دانند است

ص ۸

تقریر درس ۱۲ از ۱۲/۷ (یکشنبه) ص ۱۵

رسیده بودیم به شرح دوم. رابطه‌ای بین زمان و حرکت برقرار است. رابطه به این شکل است که اصل زمان به نحو حرکت است با سرعت خاص. ما زمان را از حرکت خاصه انتزاع می‌کنیم از این نتیجه گرفتند که در زمان سرعت معین خوابیده یعنی در حقیقت زمان یک نحوه استداد معین و مشخص است. یک سرعت خاصه است. به حرکت که نگاشته می‌کنیم می‌بینیم حرکت از آن

جهت که حرکت هست سرعت خاصی در آن مد نظر نیست و با هر سرعتی می‌سازد پس رابطه زمان با حرکت این می‌شود که زمان سرعت معینه است و حرکت در آن سرعت معین اخذ نشده است و یک امر بی‌حساب می‌شود. پس رابطه را به ابهام و تعیین است. زمان مقدار معین است و حرکت مقدار بی‌حساب است. حرکت استداد هست اما با هر نوع سرعتی می‌سازد ولی زمان یک سرعت بخصوص است چون هر سرعت بخصوص است طبیعتاً

می‌شود تعیین او. رابطه بین جسم تعلیمی و طبیعی گفتیم که ابهام و تعیین

بود. جسم یک نحوه شکل دارد (شکل ما دارد) اما ~~شکل جسم~~ جسم

تعلیمی (جسم) همیشه یک شکل معین و اندازه معین ندارد. جسم از آن

جهت که جسم است مقدار ما می‌خواهد نه مقدار معین. پس رابطه حرکت و زمان ابهام و تعیین است و تعیین حرکت به زمان است. حرکت امر

مبهمی است که اگر، سرعت آن تغییر کند، زمان دیگری پیدای کند. ولی این حرکت از آن جهت که حرکت است هیچ فرقی نکرده. این قید از آن جهت که [حرکت سرعت مای خواهد نه سرعت معین]

حرکت است معمم می باشد. حرکت می تواند تبدیل به سرعت های متعدد شود،

اینکه می تواند تبدیل شود یک چیز است اما فی الواقع الآن یک سرعت بخصوص دارد (حرف دیگر است) دراجعه شود به براه ص ۱۳۱ و ۱۳۲ الثالث : ما در

ما لهُ حرکت گنیم حرکت یک امر متصل است و هر امر متصل اجزای بالفعل ندارد اجزای بالقوه دارد یعنی حرکت در یک مقطع در نظر گرفته شود که این مقطع بعنوان یک جزء که هیچ گونه امتداد نداشته باشد، برای حرکت باشد، چنین چیزی در حرکت

معنی ندارد. (چون) حرکت عین اتصال است. پس طبیعتاً اگر حدود در نظر گرفته می شود و مقاطعی در نظر گرفته می شود، مقاطع و حدود بالقوه است که [از اینجا] تعبیری کنیم به آنیات (که یک موقع آن گفته می شود و یک موقع آنی: سینی که در زمان قرار می گیرد به این می گویند زمانی، به خود زمان می گویند زمان، زمان طرفی دارد بنام آن، هر چه که در آن قرار بگیرد به آن می گویند

آن می گویند که در خود زمان بعنوان اشیا و طرف زمان در نظر گرفته می شود. آن است) آنیات که می گوئیم یعنی یک امتدادی که خودش زمان نیست و لکن زمانی است (یک شی امتدادی زمانی) حرکت یک امر زمانی است

اگر زمانی اگر مقطعی را بعنوان غیر مستد و غیر متصل در نظر بگیریم

۳۰

دنباله ۱۲/۱۲/۷۵

از آن تعبیر به آیات می کنند. مرحوم علامه می فرمایند در حرکت آیات نداریم.
 مگر بالقوه که اینها هم خدمت می کنند (توضیح خدمت ترک گذشت) در مورد زمان
 هم هکذا، همچنان که حرکت یک نحوه اتصال دارد زمان هم یک نحوه اتصال
 دارد یعنی اجزائی که در نظر می گیریم اجزاء بالقوه هست نه بالفعل یعنی در زمان
 اگر بخواهیم به نقطه ای برسیم که آن نقطه زمانی نباشد و اتصال زمانی ولو
 یک صدم ثانیه، نداشته باشد [مطلقاً امتداد زمانی نداشته باشد] که به آن نقطه
 آن می گویند طرف زمان آن است مرحوم علامه می فرمایند آن به این معنی
 نداریم مگر بصورت بالقوه نتیجه اینکه می گوئیم مگر بصورت بالقوه باین است
 که آن از آن جهت که آن است امر عدی است چون زمان یک امر
 متصل است و انقسام بالفعل ندارد و آن یک امر و همی است پس یک امر عدی
 حساب می شود. خوب این آنگاه که در زمان در نظر می گیریم (که طرف زمان
 هستند اینها اولاً بالقوه اند و ثانیاً حدود متراکه اند یعنی هر جا که در نظر
 بگیریم نسبت به ما قبل آنها و نسبت به ما بعد ابتدا است که هم جزو ما قبل
 است و هم جزو ما بعد ~~یعنی ایندورا~~ ^{یعنی ایندورا} [ما قبل و ما بعد را] به هم پیوند می
 دهد ~~نکته دیگری~~ ^{نکته دیگری} مرحوم علامه می فرمایند که ~~آن امر عدی است~~ ^{آن امر عدی است}
 آیا این که عدی است یعنی هیچ حقی از وجود ندارد؟ جواب می دهیم می تواند
 حقی از وجود داشته باشد و حظ وجودی آن همین است که طرف ~~حقی~~
 قرار می گیرد همین که بالقوه هست و نفس الامر را در دو خیالی به

تمام معنی نیست، و در واقعیت زمان یک امر بالقوه خوابیده، از این
 جهت که طرف زمان حساب می شود و اسباب به زمان دارد و زمان
 یک امر واقعی است، این هم جهت و واقعیت پدید می کند با لقوه نه بالفعل
 شدتاً در مورد خطی گوئیم پایان سطح است، خط و راه سطح نیست، همین
 که طرف ^{سطح} حساب می شود یک خطی از وجود دارد اما ~~این جهت است که~~
~~پایان سطح است~~ تفاق یک امر عدمی است. نسبت حرفی که در مورد ماهیت
 گفتیم که از یک جهت وجودی و از جهتی عدمی است، همین که پایان
 حساب می شود و تفاق حساب می شود عدمی است و لازمه اش سلوب
 متعدّد است اما فی حدّ تنه یک جهت وجودی حساب می شود. مثالی که
 ما در مورد خط و سطح زدیم مرتفع علامه در مورد ~~نقطه~~ نقطه و خط فرمود
ومن هنا يظهر: از این حرفهایی که گفتیم می شود این نکته را بدست آورد که
 تنالی آفات محال است (تنالی آفات یعنی در زمان ۲ آن ~~که~~ نظر گرفته شود
 رآنی که هیچ گونه امتداد زمانی ندارد) بدون هیچ فاصله زمانی که اگر
 فاصله زمانی باشد دیگر تنالی آفات نیست ~~معلّت~~ محال بوده این است که
 گفته شد آن امر عدمی است و تحقیقش به طرف زمان بودن است
 پس اگر بخواند [موجود] باشد باید طرف زمان باشد یعنی برای در نظر
 گرفتن آن نقطه (یعنی آن) حتماً باید آن زمانی باشد که استغای آن زمان

دنباله ۱۲ از ۷۵

ص ۵

را در نظر بگیریم و بشود آن نقطه (آن) (که البته بالقوه است) [و از طرفی
 اگر قطعه زمانی بین آن دو در نظر گرفته شود تا آن دو آن به طرفیت آن قطعه
 زمان موجود شوند] این دیگر تالی آنات نیست چون کنار هم نیستند.
 آن باید در جایی در نظر گرفته شود که از حد مشترک بودن نیفتاده پس معنی
 ندارد کنار آن آن، آن دیگر لحاظ شود چون از حد مشترک بودن می افتد.
 عددی مآله این است که اینجا حد مشترک الرابع گفته شد در زمان تدریج
 مطرح است. قبلاً مبحثی تحت عنوان حرکت قطعی و حرکت توسط ^{شده} واسطه
 گفته شد در حرکت قطعی تدریج خوابیده هست ولی در حرکت توسط
 تدریج خوابیده نیست و بیط است (جزء ندارد) آنکه دارای اجزاء است
 حرکت قطعی است. پس در حرکت قطعی تدریج آنچه شده در عین سلان
 و اتصالش، گاهی هست که هیچ کاری به این ~~ها~~ [تدریج] نداریم ولی لحاظ
 اتصال می کنیم بعنوان یک واحد ~~یک~~ بدون اجزاء راستین، یعنی از
 ابتدای حرکت بین المبدأ و المنتهی بودن را که در نظری بگیریم، این حرکت
 توسط است. اما حرکت قطعی واحد نیست بلکه اجزاء کنار هم چیده
 شده متصل است) که از یک جزئی گذر به مرحله بعدی رسد و قطع
 می کند (می پیاید) با این توضیح که گفته شد و اینکه زمان یک امر تدریجی
 حال بی بینیم زمان پر کدامیک از این دو منطبق است؟ می گوئیم حرکت

توسطیه که جزء ندارد که زمان بر او تطبیق کند بعنوان قبل و بعد بین
 المبدأ والمنتهی بودن اصلاً قبلیت و بعدیت در آن راه پیدائی کند.
 حرکت قطعیه قبلیت و بعدیت و جزء پیدائی کند. بین آنی که ^{زمان} تطبیق می شود
 بر آن می شود حرکت قطعیه است. حرکت توسطیه می خد نقه زمان بر آن
 منطبق می شود فقط در یک جهت می شود گفت که زمان بر حرکت توسطیه
 منطبق می شود ~~در~~ به این نحو که از آنجایی که در قبل گفتیم حرکت توسطیه
 و قطعیه یک واحدند. در حقیقت فاکر حرکت داریم که به یک لحاظ قطعیه
 و به یک لحاظ توسطیه است. از آن جهت که حرکت قطعیه هست زمان
 می پذیرد و حرکت قطعیه [چون] با حرکت قطعیه در متن خارج متحد است
 پس حکم اهد المتحدین ^{یعنی حکم} انطباق [زمان] بر حرکت قطعیه (سری
 الی الاخذ که ~~متردد~~ که مراد از آخر حرکت توسطیه است
 پس اگر حرکت توسطیه منطبق بر زمان می شود بواسطه حرکت قطعیه هست
 (طلب دیگر اینکم)
 اینکه گفته می شود حرکت قطعیه منطبق بر زمان هست. انصاف به تقدم
 و تاخر زمانی از لا و بالذات مال کسیت می گوئیم زمان از آن جهت که زمان
 است اجزایش تقدم و تاخر نسبت به هم دارند. مثلاً دیروز و امروز که تقدم و
 تاخرشان به نفس ~~هم~~ زمان است. امروز مانی هم تقدم و تاخر زمانی
 دارد (مراد از امروز مانی حرکت است) می گوئیم ~~اول~~ اول این جزء آمد
 بعد آن جزء آمد. این قبل و بعد زمانی را در حرکت هم پیداده می کنیم. اگر

دنباله ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷

ص ۷

این را در حرکت پیاده می‌کنیم می‌گوئیم به تبع زمان اینها تقدم و تاخر دارند.
البته این حرف نیاز به توضیح بیشتری دارد (چون سوال پیش می‌آید که)
تقریر حرکت است که زمان را بوجود می‌آورد چطور اینجا برعکس کردید باید
توضیح داد که حرکت از آن جهت که حرکت است در آن تقدم و تاخر
زمانی نیست بلکه زمان ^{است} از آن جهت که زمان است در آن تقدم و تاخر زمانی
مطرح است (اولاً و بالذات حکم تاخر و تقدم فال زمان است بعد به امر
زمانی داده می‌شود) ~~نکته~~ ⁺ دیگر اینکه بعضی از امور هستند که در آن واقع
می‌شوند مثل وصول، اتصال و... دو خطی که از هم منفصلند و آهسته آهسته
به هم نزدیک می‌شوند اینجا در زمان ~~هم~~ است اما اتصال دیگر در زمان نیست
در آن است هکذا اتصال چون در غیر اینصورت می‌بایست در تدریج و
امتداد ~~اتصال~~ یا اتصال یا بند و این معنی ندارد. چنین اموری که در
آن واقع می‌شوند جزء آن نیستند یعنی در آن محقق می‌شوند و تبیین ایضاً
بعضی از آقایان فرمودند همین طور که حرکت یا قطعیه هست یا توسطیه زمان
هم یا زمان توسطیه هست یا زمان قطعیه. ما با توضیحی که دادیم گفتیم حرکت
قطعیه هست [و زمان بر آن تطبیق می‌کند] جناب علامه دیدند بعضیها قائلند
حرکت توسطیه هم مطرح است اگر حرکت توسطیه باشد [زمان] منطبق
است بر حرکت [توسطیه] بلا و او ^{بسطه} [حرکت قطعیه] [مرحوم علامه]
می‌فرمایند اصلاً زمان توسطی یعنی ندارد فقط حالت تقطیعی و تدریعی
دارد آنوقت فقط بر حرکت قطعیه منطبق است. پس سر این فرمایش

مرحوم علامه این است که ایشان دیدند عده ای گفتند زمان توسط طی هم
 داریم مثل حرکت توسط طیه آنوقت خودش منطبق می شود بر حرکت
 توسط طیه ~~اینجا~~ دیگر نیاز به حرکت قطعیه نیست) اصل حرف آن آقایان
 که زمان را توسط طیه فرض کردند این است: گاهی هست زمان ~~عنوان زمان~~
~~دوره~~ در نظر گرفته می شود که در آن تدریج هست ولی گاهی
 هست که بصورت آن سیال در نظر گرفته می شود. آن سیال همیشه یک
 حقیقت است در عین اینکه برای ما زمان را هم ترسیم می کنند. آن سیال
 مثل گلوله آتشی که هم به قبل متصل است و هم به بعد متصل دارد، این
 مثل این است که قبلیها که در قبل بودند آمدند اینجا یعنی مکان مغلی
 شبیه به این را می گویند آن سیال ^{مثلاً} نقطه ای که سرمد آمد نظر
 هست این نقطه را که ادامه می دهد می شود خط، خط همین نقطه
 سیال است، خط را همین نقطه سیال ترسیم کرده است. این نقطه
 بیست و نیت اما نقطه ای که در حال سیلان با سرخط را ترسیم می کند.
⁺ و یا مثل عدد ۱ وقتی به ۲ می آید یعنی در حقیقت ما ۱ تا ۱ داریم
 و به ۳ که می آید یعنی ۱ تا ۱ داریم و هکذا... پس عددی که داریم
 در حقیقت همان واحد سیال است. این واحد سیال خودش را
 در همه اینها نشان می دهد. آن سیال ترسیم کننده زمان هست خود
 این آن سیال حالت توسط طی دارد و هیچ گاه جزء پذیر نیست و لکن

دنباله ۱۲، ۱۲، ۷۵
 سیلانیش یک حقیقت راهم (بنام زمان) ترسیم می کند ~~توسط~~ توسط هم
 هست که همین دگرگونی آن بین الابدأ و المنتهی راهم تا همین می کند.
 جناب علامه می فرماید چنین تصویری (آن سیال) صحیح نیست چون
 یک امر و همی است، یک تصویر خیالی است نه واقعی، یعنی رخ خارج
 معنی ندارد که بگوئید آبی دارم که سیال است. واهمه های تو اند آنرا
 ترسیم کند. این که می گوئید نقطه سیال، می گوئیم نقطه امری عدی است و
 امر عدی چطور می تواند آنرا وجود بیاورد. این هم که گفتید ~~واحد~~ واحد
 ساریست که واحد در همه اعداد ساریت پیدا کرده (وحدت ساری)
 می گوئیم اینجا وحدت ساری نیست بلکه تکرر واحد است، ۲ تا ۱ است
 و ۳ تا ۱ است نه اینکه نفس همان ۱ شده باشد ۲ یا ۳ یا ...
 از سریان ما چیزی جز تکرر عدد یعنی یابیم. اصل استدلال مرحوم علامه در
 این است که زمان کم منقسم بالذات است (وقابل انقسام است) اینطور
 که شمار در نظر گرفتید غیر قابل انقسام است. و انتهی

نکات:

* بیان فرق آن و آبی ص ۲ س ۱۱
 * توضیح آن ص ۳ س ۴

10

تقریر درس ۱۳ از اربعه (سه شنبه) ۱۴۴۰ هجری قمری

الخامس

صا
ع
ث
ل از آنجایی که زمان یک امر متصل است و یک اتصال می باشد، این اتصال با
می شود که جزو بالفعل بی بعد نداشته باشد. یعنی آن نداشته باشد، پس بدان
و نهایه برای زمان به نحوی که جزو غیر قابل انقسام باشد، نمی شود در نظر گرفت
این که گفته می شود ابتدا دارد یا انتها دارد، به این معنی نیست که جزئی دارد
که آن جزو، جزو زمان هست، در عین حال امری است که قابل انقسام
نیست، [چون] هر چیزی که جزو زمان هست باید جزو مقداری باشد نه آنی

رکم متصل هیچ گاه جزو بالفعل ندارد، جزو بالقوه دارد) السادس :

آیا خود زمان می تواند قبل زمانی داشته باشد یعنی بگوئیم خود زمان از آن جهت که
زمان هست قبل زمانی دارد (چیزی باشد که قبل از زمان قرار بگیرد) ؟

(جواب می گوئیم) بر اصل زمان از آن جهت که زمان هست هیچ چیزی بعیناً

امر زمانی مقدم نمی تواند بشود چون همین که گفته شد امر زمانی دیگری مقدم

شد همین نشان می دهد که زمان به آنجا کشیده شده و تا آنجا هم رفته که گفته

می شود این قبل از اوست. معنی ندارد خود زمان متأخر باشد از چیزی که زمان

است. [این که گفته ~~شده~~ در تقدم زمانی است] ولی انحاء دیگر تقدم بر زمان

معنی دارد مثلاً تقدم علت بر زمان، که تقدم علی بر زمان دارد نه زمانی. گفته می شود

زمان مقدار حرکت است، حرکت را یک علت بوجود آورده، علت حرکت

مستلماً بر زمان مقدم است چون آنی که موجب شد زمان راسته با شیب حرکت است
 خود حرکت را دیگری آوردن پس طبیعاً قبل از اینکه زمان باشد و حرکت باشد چیزی
 وجود دارد بنام علت، این قبلیت هم زمانی نیست بلکه قبلیت رتبی است.

السابع: گاهی هست α شی را با هم در نظری بگیریم و می گوئیم مثلاً این شی قبل از
 آن دیگری است که واقعاً معنی دارد و در نفس واقع زماناً آن بود دیگری مقدم است
 اگر ما قبول کردیم α شی جدا که زمانهای متفاوت دارند یکی برد دیگری مقدم است
 می بینیم بالاخره [باز ~~باید~~ یک زمان مشترک هم دارند یعنی وقتی گفته می شود

[این] قبل [از آن] هست، و آن α شی جدای از هندی مثل قبلیت رفیق پدر

بزرگ زید بر زید [نتیجه این است که پس باید یک زمان مشترک داشته باشد

چون تقدم و تأخر زمانی منوط به زمان است.] ~~باید یک زمان مشترک داشته باشد~~

~~باید یک زمان مشترک داشته باشد~~ حباب علامه می فرماید وقتی

زمان مشترک دارند (طبیعاً) حرکت مشترک هم دارند. زمان مشترک یعنی زمان

واحد، زمان واحد لازمه اش حرکت واحد و حرکت مشترک است چون زمان

مقدار حرکت است پس باید حرکت دیگری غیر از حرکت α شی بوده باشد که

آن زمان مشترک بر سرش در می آید. وقتی حرکت مشترک یافتیم، پس حتماً

باید ماده شان (موضوعشان) هم مشترک باشند. وحدت حرکت را موضوع واحد
 (که همان ماده است) تأمین می کند اگر گفته شد حرکت واحد داریم بخاطر

دنباله ۱۳، ۱۲، ۷

۳

- زمان واحد، حرکت مشترک هم به ما ماده مشترک می دهد یعنی این ۲ شیخ
 در ضمن اینکه [ماده دارند، یک ماده واحد هم با برداشته باشند. آن حرفی
 که قبلاً گفتیم کل عالم ماده یک وحدت ارگانیکی دارد که گویا یک حقیقت و
 یک بدن است) این واحد بودن و وحدت ارگانیکی داشتن باعث می شود
 حرکت واحد در آن تصویر می شود ^و حرکت برای آن زمان واحد تصویر می
 پس تقدم و تاخر پیدای می شود یعنی این بخاطر حقیقت واحد بودن عالم
 ماده است. قبلاً مرحوم علامه از طریق ماده واحد که یک وحدت ابهامی جنبی
 درست کردند و از آن طریق فرمودند کل عالم ماده یکی است. یک راهم ^{مشهدی} سدید
 طی کرده که راه زمان است، آن همین است که الان گفتیم (از طریق زمان مشترک
 پیدا کردن ^{و معیت} همه اشیا و عالم ماده، یعنی همه آنچه را که در عالم ماده است می شود
 تلبیت و تعدیت ^{برای بیان} درست کردن ^{مثلاً نسبت} زبیه بامان را که در نظریه
 می شود که مقدمند یا مؤخرند یا مع همد، این معیت زمانی یا تقدم و تاخر زمانی
 زمانی رسالت به زمان مشترک، از طریق زمان می توانیم حرکت واحد را اثبات
 کنیم وقتی حرکت واحد اثبات شد پس یک حقیقت بودن عالم [ماده] هم درست
 می شود. تنبیه: در فلسفه اسلامی مسائلی ^{بسیار} بنام زمان، دهر و سرمد
 مطرح شده است (اصل حرف در این تشبیه راجع به همین است) دسته ای

ص

از امور هستند که در عالم ماده اند و زمانی می باشند و زمان مقدر آنها
 هست، در اینجا تقدم و تأخر راه دارد. ولی در [مثلاً] عقل مغال هیچ گونه
 حرکت راه ندارد پس تقدم و تأخر هم [در آن] معنی ندارد. آنجا هم چیز
 به نحو جمعی هست یعنی اول و آخر به نحو جمع شده هست و هر آنچه راه
 بعنوان کمال باید به آن داده دارد. خوب در این که حرکت راه ندارد و امور
 مادی هم که حرکت دارند و متحرکند (ببینیم) ربط ~~مستقیم~~ ثابت به متغیر
 چگونه است یعنی نسبت اینها با هم چگونه است؟ آیا می شود گفت عقل
 مغال با اینها معنی زمانی، یا قبلیت یا بعدیت دارد از اینها؟ وقتی عقل
 مغال زمان بردار نیست مگر بنام معنی، قبلیت و بعدیت زمانی در
 آن معنی ندارد. از طرفی مای بینیم عقل فعال مثلاً با پدر بزرگ زید، پدر زید و
 خود زید هست [معنی دارد] آدم احساس می کند که ابتدا با پدر بزرگ بود و بعد
 با پدر و بعد با زید، در حالیکه عقل فعال از آن جهت که عقل مغال است معنی
 ندارد که بگوئیم با پدر بزرگ است قبلاً و بعد با پدر شد [و به زمان او آمد]
 این باعث شد که در فلسفه اسلامی چیزی بنام دهر مطرح گردد. یعنی
 ربط ثابت به متغیرات را بجهای نیست که متغیرات با متغیرات
 دارند که قبل و بعدی پذیرند، می بینیم (مثلاً) عقل فعال نسبت به ~~همه~~ یکسان
 است. نسبت ثابت به متغیر را دهری گویند لذا تقدم و
 تأخر معنی ندارد. تنها چیزی که معنی دارد معنی است. آنچه معنی
 دهری، نه زمانی، معنی زمانی یعنی همه در یک زمانند. به چیزی

دنباله ۱۳، ۱۲، ۷۵

ص ۵

که هم با پدر بزرگ زیادهم با پدر و هم با خود زیادهست و در عین حال تقدم
 و تا آخر نپذیرد، نباید گفت معیت زمانی دارد چون در صورت معیت
 زمانی وقتی در زمان [اول] بود دیگر در جای دیگری نیست باشد. وقتی
 با پدر زیاده بود و ~~پدر~~ ^{مقدم} پدر زیادهست پس آن مع پدر [یعنی
 عقل فعال] نیز فرض ما [هم می باشد] مقدم باشد بر زیاده و حال آنکه مقدم
 نیست بلکه مع زیادت آن مع دهری نه زمانی. بعث دیگری دارند بنام
 نسبت ثابت به ثابت مثل حق تعالی به عقول مطرح است در اینجا می گویند
 سرمد به تعبیری همچنان که زمان یک وعاء حساب می شود دهر هم یک
 وعاء است، سرمد هم یک وعاء و ظرف است. دهر را به این شکل مطرح
 فرمودند: عقل فعال را که نسبت به متغیرات نگاه می کنیم می بینیم زمانی ها
 نسبت به هم تقدم و تا آخر دارند، کل این زمانی ها [در عقل فعال] همچند یعنی
 نسبت به او قبل و بعد ندارند، هر آمدند به این می گویند معیت دهری. مثلاً
 فرض می کنیم شخصی را که هر سانی متر به سانی مترش رنگی دارد (سبز و زرد و
 قرمز و ...) یک نفر هم توی اتاق هست و از روزنه آن اتاق به
 پنخ نگاه می کند. شخص دیگری هم از بالای بام خانه این پنخ را آرام آرام
 می کشد. آنکه از روزنه نگاه می کند اینطور می بیند که مثلاً الان زرد است

بعد می بیدار سبز شد، بعد قرمز شد، اما آنی که در نسبت بام هست هم
 نخ را یکی می بیند (سبز و زرد و قرمز و ... را یکجا می بیند) می گویند
 نسبت ما که در زمانیم، به امور زمانی مثل این است که داریم از روزنه
 نگاه می کنیم. نسبت عقل فعال با امور زمانی مثل یک تو که از بالای پست با
 دارد تمام نخ را (سبز و زرد و قرمز ... هم را می بیند) هم رنگها را به یکبار
 می بیند. مثال علی تر: مثلاً مطلبی به ذهن ما می آید وقتی این مطلب را
 در ذهن خود سان می دهیم می شود \in مطلب (مثلاً) وقتی که می خواهیم
 این \in مطلب را [به زبان] بیان کنیم مطلب اول را در \in باشد
 مطلب دوم را در \in دقیقه، سوم را در \in دقیقه، این چند مطلب را در
 زمان می گوئیم. به لحاظ زمان ابتداء مطلب اول آمد و رفت و دومی
 آمد بعد دومی رفت سومی آمد و ... اما آن نسبت \in مطلب [که مرتکب در
 ذهن است] به \in گفته ای که زبان می آید اگر به این لحاظ نگاه شود، برآ
 اول لحاظ کننده \in علی السویه است و از اول می داند که مطلب اول این
 است و دوم آنست و ... اما نه به این صورت که قبل و بعد زمانی باشد
 یعنی در آن موقع که در نفس سان را در اینطور نبود که ابتداء اولی را سان
 بعد \in دومی را و بعد ... بلکه در نفس هم ثابتند (نفس به \in مطلب
 مرتکب در خود یکسان می نگر دومی بیدار هم ثابتند و یکجا جمعند)

در باب ۱۳، ۱۲، ۷۵
 نگاه ثابت به متغیر بدین گونه است (رابط ثابت به متغیر این طور است)
 یعنی ثابت در خودش هیچ گونه تغییری وضع نمی یابد، ^{همه} رادر خود حاضر
 دارد و برایش همه علی السویه اند، در او همه ^ی متغیرات به نحو احد
 جمعند به این ^ی گویند معنی دهری را دیگر عنوان تأخرو تقدم نمی آید
اما نسبت ثابت به ثابت: مثل نسبت حق تعالی و عقل فعال، حق تعالی
 چون اعلی هست تعبیری کنند به ثابت کلی. ثابت کلی ^{یعنی} علی که محال
 متقد را بعنوان ثابت در ذیل دارد و حالت ^{شمول} و احواله نسبت به
 آنها دارد. حق تعالی ثابت کلی است نسبت به عقول و مفارقات. خوب
 این دیگر [در] وعاء دهر و زمان نسبت با بدو عاء دیگری بنام سرمد است
 نظر گرفت چون آنها دیگر این حرف نسبت که یک ^{نحوه} تغییر است بلکه
 هر دو طرف ثابتند. وعاء ^{یعنی} می پذیرند لکن الامر دارند نه اینکه من بگویم
 این وعاء است بلکه اینجا یک وعائی است که همه ثابتها در آن جمعند و
 یک نسبت با هم دارند، نه نسبت تقدم و تأخر [زمانی] معنی فقط معنی
 دارد، ^{معنی} ثابت با ثابت می شود سرمد قال فی الاسفار:
 سرمد علام می خواهند همین مطلب را از جناب ملا صدرا نقل کنند. جناب
 ملا صدرا فرماید رگبری دارند که خیلی پر زحمات است و اگر آدم بخواند

ص ۱

در اینجا بحثش را بگذریم احتیاج به یک جمله دارد. در برابر ذیل بحث
 ربط ثابت به متغیر کاملاً گفته شد، اینجا مختصراً به آن اشاره ای می کنیم.
 الان گفتیم ربط ثابت به متغیر را دهر می گویند. جناب فلاسفه را می خوانند
 مورد دیگری را به دهر اضافه کند. می فرمایند این متغیرات که می بینیم
 از یک جهت با هم معنی دهری دارند راه ساده اش این است که هر چه
 که در این عالم ماده هست در وعاء دهر حاضر است، به لحاظ در وعاء دهر
 بودن معنی دارند اصل حرف این است. ولی اینکه گفته می شود در وعاء
 دهر حاضرند، این طور نیست که فقط یک شیء در بالا باشد و بریده باشد، یعنی
 وعاء دهر از عالم ماده بریده نیست بلکه باطن همین شیء است. به تعبیری
 همین امر مادی یک جهت نورانی دارد که همان وعاء دهری است و یک جهت
 ظلمانی دارد که همان عالم ماده اش است. یک جهت بلی العقلی دارد
 (روءاء دهری) و یک جهت بلی المادی (ساده حرکت و سیلان) آن جهت
 بلی المادی تقدم و تأخر دارد اما جهت بلی العقلی (یعنی همان نورانی عقل
 که تا اینجا آمده) همان دهر است که معنی دهرت دارد. درست است آنی
 که ... سال پیش آمده با اینکه الان هست خلی فاصله [زمانی] دارند اما معنی
 دهری دارند به لحاظ اصل حقیقت یعنی آن جهت نورانی نشان را که در
 نظر می گیریم ثابت است. جناب فلاسفه را که می خواستند این را تصویر کنند

دنباله ۱۳، ۱۲، ۷۵

ص ۹

از راهی پیش رفتند فرمودند در همین شیء مادی مایه جهت داریم یک جهت سیلان و یک جهت ثبات مایه که در واقع همین ثبات مایه است که جهت سیلان آن را تأمین می کند برای کسانی که در زمانند تصویر اینها خیلی مشکل است ولی امثال عرفا و کسانی که تجرد پیدا کردند و از این نشان بدر رفته اند خیلی واضح است، قبلا در بحث وحدت و کثرت گفته شد آنجا که مساوق وجودند هر جا که وجود آمد این مساوقها هم باید همراه او بیاید. حتی کثرت که عنوان موجود می یابد باید وحدت مایه باشد که همان وحدت پیدا کنده است. همین حرف را در مورد ثابت و سیالی زمینیم که الموجودات ثابت اوستیال یعنی یا نحوه وجود مادی را در یا فوق ماده است. مگر نگاه می کنیم بیینیم ثبات کاملتر است و کمال اصلش به ثبات است نه حرکت. در این امور دو سقته ای (بحثهای تقسیمی وجود) آبی که کاملتر هست بعنوان مساوق وجود حساب می شود در اینجا ثبات مطلق مساوق با وجود است یعنی هر جا که وجود هست ثبات مطلق با آن هست. خوب وجود مادی که عین سیلان هست آیا وجود هستند بله پس باید ثبات مایه داشته باشد. ثباتشان ثبات تغییری است در نفس تغییر ثباتند. این یک تبیین بود (از این طرف)

یک تبیین هم از آن طرف: ععل نسبت به معلول هر چه که می دهد از سنخ خودش می دهد، عقل مفارق در آن حرکت راه ندارد بلکه ثبات مطلق دارد، او اگر بخواهد بدهد باید از سنخ خودش و از نحوه وجود خودش بدهد. از سنخ می دهد اما تنزل پیدایی کند، نباید ثبات همان ثبات باشد. خوب عقل مفارق وقتی عاده را بوجود می آورد باید ثبات ما بر هر جزائیکه همین که در مرحله معلولیت قرار می گیرد یک نحوه تنزل پیدایی کند و ثبات باید ضعیفتر باشد، عالم عاده با تقریر ارائه شد یک نحوه ثبات ما دارد. این ثبات ما باید یک نحوه ثبات ضعیفتر باشد. همین قدر که در نفس تغییر ثبات است کافیست، چه اینکه می گفتم در نفس کثرت واحد است، جناب ملاصدرا می فرمایند این عالم عاده ^{در اشیاء} جهت پیدا کرد یکی سیلان و یکی ثبات ما، این جهت ثبات ما اگر لحاظ گردد، معنی دهریه است (به لحاظ بلوی العقلی) جناب ملاصدرا برای تبیین جهت بلوی العقلی تعبیر به ثبات ما فرمودند.

الفصل الثانی عشر: فی معنی السرعة والبطوء: سریع و

بطیو یک امر قیاسی است مثلاً گفته می شود این شیء نسبت به آن شیء سریع است. اگر زمان واحد در نظر گرفته شود و این شیء ۱۰۰ کیلومتر رفته و آن شیء ۶۰ کیلومتر در آن زمان واحد رفته باشد گفته می شود شیء

دنباله ۱۳، ۱۲، ۷۵

صلا

اول سرعته از دومی است. اگر زمان واحد باشد سریع آنی است که مسافت بیشتری طی می کند. اگر مسافت واحد باشد، سریع آنی است که در زمان کمتری ~~بگذرد~~ آن مسافت را می پیماید و آنی که کمتری رود زمان بیشتری احتیاج دارد. در حقیقت $\frac{۲}{۱}$ عنصر در سرعت و بطور ~~مثالی~~ دارد یکی مسافت است و یکی زمان. و هامن المعانی؛ سرعت و بطور از معانی اضافی اند، یعنی [ممکن است] نسبی نسبت به شئی الف سریع باشد اما نسبت به شئی ب کند بوده باشد. حال بینیم ~~اینکه~~ ^{از معانی} اضافی اند آیا ذیل تقابل تضاد می گنجند یا خیر؟ جواب می دهیم خیر (مراجعه شود به حاشیه)

۱۹۸ ج ۳ اسفار لب بطلب درص ۱۵۴ همین کتاب توضیح داده شد. اصل

حرف این است: سرعت و بطور را که خوب نگاه می کنیم، حالت تشکیکی دارد توضیح در تشکیک دانیله چرا امر تشکیکی نمی تواند از باب تقابل باشد یعنی سریع و بطور در اصل سیلان و حرکت شریکند و لکن یکی سیلانش بیشتر و دیگری کمتر است (برمی گردد به شدت و ضعف سیلان) فایه الامتیاز عن فایه الاتحاد است. در متن سرعت شده و ضعف دارند. درص ۱۵۴ آ

این کتاب مرحوم علامه فرمودند که نمی شود یک امر تشکیکی از باب تقابل باشد چون در تقابل تمام ذاتی است (ذاتاً قابل جمع نیستند) به این معنی که فایه الاختلافشان به فایه الاتحاد بر نمی گردد اما در تشکیک فایه

صلا

الاختلاف به ما به الاتحاد برمی گردد پس هر امری که تکلیفی از باب تقابل نخواهد بود و اما ما قبل : اینکه گفته می شود بطور هیچ فردی (با سریع) ندارد جز اینکه سریع نیست سرهم می رود ولی بطریق کفی می رود و می ایستد باز دو باره حرکت می کند مجدداً می ایستد این ایستادن باعث کندی می شود و گرنه فردی ندارد نه اینکه (سؤال) شدة سیلان و حرکت مطرح بوده باشد

[یعنی تکلیف] از ایستادن بطریق تعبیریه تخیل سکون می کنند جواب

این حرف این است که حرکت یک امر اتصالی است و قابل انقسام بالفعل نمی باشد. سکون که تنها مطرح می کنند، یعنی حرکت ایستاد و ^{در حقیقت} قابل انقسام بالفعل است چون ایستاد و دوباره باید حرکت دیگر شروع کند. ما یک حرکت واحد می بینیم و این حرکت واحد قابل انقسام نیست فکر

بالقوة. و ربما قبل : جناب ملا صدرا در اسفار مستفی را از جناب فخر رازی

آوردند و چیزی هم نقرمودند که این فرمایش فخر را ~~را قبول~~ رازند

یا خیر [آن حرف این است که ^[را بطلان بین] ~~سرعت بطور از باب تقابل~~ تضاد است یعنی اولاً جزء تقابل هست [ثانیاً جزء تقابل تضاد

هست] اما اینکه چرا تضاد هست [از این طریق پیش آمدند که] آن ۳

نوع باقی مانده تقابل را ندارند پس تقابل تضاد دارند از باب

تضایف نیست به این دلیل که تضایف همیشه بین ۲ امر وجودی به این

ص ۱۳

دنباله ۱۳، ۱۲، ۷۵

معنی است که اگر یکی هست دیگری هم حتماً باید باشد، یک نحوه ملازمه وجودی دارند. در اینجا لازم نیست که وقتی سریع هست حتماً بطیو هم باشد پس از باب تضایف نیست. از طرفی امر عدی نیستند [یعنی سرعت و بطیو هر دو امر وجودی اند] پس از نوع تقابل تفاقض و تقابل عدم و ملکه هم نیست چون در این دو تقابل شرط بود که یکی وجودی باشد و یکی عدی [اما اینکه چرا وجودی اند] چون اگر گفته عدی اند [یعنی بطیو از طرف] در مسأله مسافت واحد ~~سریع~~ سریع در یک ساعت مثلاً و بطیو در ۲ ساعت طی می کند سریع آنی را که طی کرده اقل ^{زمان} است، اقل زماناً یک حالت عدی بیداری کند یعنی کمتر از دیگری ^{است} نوعی نقصان در زمان (بیش می آید) اما در مسأله زمان واحد می بینیم برعکس است سریع ۱۲۰ کیلومتر مثلاً رفت و بطیو ۶۰ کیلومتر سریع اکثر مسافت و بطیو اقل مسافت است نوعی نقصان مسافت برای بطیو [نسبت به سریع] پیش می آید ^{حد} بالآخره اینکه نقصان دارد یک جهت عدی بیداری شود. خوب اگر لحاظ مسافت و ^{حد} بشود سریع نقصان دارد و اگر لحاظ زمان واحد بشود بطیو نقصان دارد، ~~پس~~ (پس) هیچ کدام برد دیگری ترجیح ندارد. پس نمی شود گفت این عدی است و دیگری وجودی لذا تقابل تفاقض و عدم و ملکه یعنی ندارد

ص ۱۴

پس تقابل تضاد دارند (جناب ملاصدرا این حرف را نقل کردند و خودشان چیزی نفرمودند این دلیل نمی شود که خود ملاصدرا قائل به این حرف بوده باشد)

وفیه انهم؛ جناب علامه به این حرف جواب می دهند که در تضاد غایب

خلاف شرط است ولی سریع و بطیو با هم غایب خلاف ندارند چون هر سریعی

می تواند سریع ^{بالا تر از خود} باشد و هر بطیوی می تواند بطیو یا این تری داشته

باشد. هذا فی السرعة؛ این سرعت و بطو که مطرح کردیم، سرعت و بطو

اصناعی و نسبی بود، یک سرعت مطلق داریم که اصلاً بطو در مقابل ندارد

این سرعت یعنی همان مطلق سیلان (مطلق حرکت را می گویند سرعت)

مثلاً اتومبیلی ۶ کیلومتر در ساعت و اتومبیلی دیگری ۱۲۰ کیلومتر در

ساعت می پیاید! در اینجا می گوئیم سرعت اولی ۶ کیلومتر و ~~دوم~~ سرعت

دومی ۱۲۰ کیلومتر در ساعت است خوب آیا این [کلمه] سرعت که اطلاق

شده مراد سریعتر است؟ گفته می شود بطیو ۶ کیلومتر در ساعت ~~سریع~~

دارد آیا این [که کلمه] سرعت در آن بکار رفتن [یعنی اینکه سریع

حساب می شود؟ می گوئیم این سرعت در بیان درجه سیلان [متحرک]

است خوب این سرعت که به معنی مطلق سیلان است هم در بطیو

هست و هم در سریع که دیگر مقابلی بیام بطو ندارد.

دنباله ۱۳، ۱۲، ۷۵

ص ۱۴

الفصل الثالث عشر: فی السکون. (در مورد) ثابت و

سئال می گوئیم، ثابت آنی است که نحوه وجودش، نحوه وجود

ثابت است، یک نحوه وجود هم سیلان است. به عالم ماده

می گوئیم سیلان (دارد) و به عالم مفارقات می گوئیم ثابت. یک بحثی

هم مطرح است بنام حرکت و سکون. این بحث در عالم مفارقات اصلاً

مطرح نیست. (فال این عالم ماده است) می گوئیم یک شیئی در حال حرکت

بود بعد از حرکت ایستاد به این می گویند سکون. سکون در جایی مطرح

می شود که قابلیت حرکت دارد ولی حرکت نکرده. حرکت و سکون در یک

جا جمع نمی شوند، به شیء واحد از جهت واحد می شود گفت هم متحرک

است و هم ثابت، (این) از باب تقابل است، تقابل عدم و ملکه.

بیان ذلک؛ اول باید ~~ببینیم~~ [نقشه کشی که] (سکون) نباید با اثبات

قابل شود. خوب حال که تقابل دارند، آیا هر دو وجودی اند یا یکی وجودی

است و دیگری عدمی، جناب علامه می فرمایند سکون عدمی است و حرکت

وجودی. چون قبلاً اثبات کردیم حرکت نحوه وجود سئال است

و حقیقت امر مادی همان جهت سیلان است، پس حرکت یک امر

وجودی است. سکون می تواند یک امر وجودی بوده باشد چون

اگر سکون وجودی باشد لازم است این است که ثابت باشد ^{صلا} ^{امرو وجودی} ^{که} ^{هر چیزی که}
 چون گفته می شود الوجود ^{اقا} ثابت ^{اوس} سیال، یعنی هر چیزی که
 سیال نبود پس ثابت است. خوب سکون اگر امر وجودی باشد،
 از طرفی گفته شد که سکون حرکت نیست، امر وجودی یا ثابت است
 یا سیال خوب سکون حرکت نیست پس باید ثابت باشد و حال
 آنکه به مفارقات نمی شود گفت ساکنند، اصلاً شائیت حرکت
 ندارند تا سکون در آنها مطرح شود. پس سکون امر وجودی نیست
 و لیساً بمتناقضین؛ از باب بمتناقضین هم نیستند چون تناقض
 به این معنات اگر چیزی متحرک نبود بعنوان مصدری ساکن حساب
 می شود مثل این که هر چیزی که انسان نیست بعنوان مصدری لا انان
 محسوب می گردد. پس لازمه تناقض بودن این است که هر چیزی که لاهر
 باشد که از جمله لاهر که ثابت است و مجرداتند [ساکن باشد] در حالیکه
 نمی شود به مجردات گفت آنها ساکنند. پس از باب عدم و ملکه اند
لکن لیعلم: نکته ای را هم مرحوم علامه در آنها بیان می کند که آیا اصلاً
 در خارج سکون داریم؟ طبق آن بحث که هر امر جوهری، نفس ^{سلا}
 است و هیچ گاه نمی آید پس اصلاً سکون در اینجا معنی ندارد. حال
 بیائیم در اعراض تابع جوهر، می گوئیم همین که جوهر در حال حرکت

دنباله ۱۳، ۱۲، ۷۵

ص ۱۷

است و نمی ایستد، اعراض هم جسیعا در حال حرکتند و نمی ایستند. سکون فقط در حرکات ثانیه معنی دارد. حرکات ثانیه ~~هم~~ مثل حرکات اُبنی مثلاً از اینجا حرکت کرد و در اینجا ایستاد و یا حرکت کرده در کیف مثلاً حرکت کرد از کیفی به کیف دیگر و در آن کیف (رنگ) ایستاد، رخت بزرگی شود تا جایی که دیگر بزرگتر نمی شود (در اینجا ساکن شد) الفصل الرابع عشر:
 فی انقسامات الحركة. ما تبلاً لقیم در حرکت ع چیزی مطرح است؛ مبدأ، منتهی
 موضوع و ... ما می توانیم به لحاظ این ع چیزی، حرکت را تقسیم کنیم به لحاظ مبدأ و
 منتهی می گوئیم از این مکان به آن، یا از این رنگ به آن رنگ [حرکت کرد] [و هکذا]
 در سایر موارد [وقالوا إن المتوسط]: در عبارته سابق گفته شد فاعل
 قریب، طبیعت است (که در ص ۲۱۳ و ۲۱۴ توضیح گذشت) در قدم
 می گفتند طبیعت فاعل قریب برای کار نیست، فاعل قریب برای کار میل است
 و میل را طبیعت ایجاد می کند. میل چیست؟ وقتی کتابی را درست می گیریم و
 بلند می کنیم، می بینیم کتاب میل به حرکت به سمت پائین دارد. اصل طبیعت
 کتاب این است که در طبیعت ^{مکان} اصلش قرار گیرد. مکان اصلی کتاب زمین
 است. می خواهد بیاید ولی هنوز حرکت نکرده، طبیعت اول میل و گذارش
 ایجاد می کند، این میل موجب حرکت است (اینجا بر سبب طبیعت

قدیم است (در دست)

دکتر

* توضیح در کتاب و اینکه چرا امرت کبری نمی تواند از باب تعادل باشد

ص ۱۸

۱۸

ص ۱

تقریر درس ۱۸، ۱۲، ۷۵ (شنبه) ص ۲۲۰ سر ۳

خاتمه: مرحوم علامه می فرماید همه آنها تگونه که ما عنوان قوه برای مبدأ انتقال

بکاری بریم که می گوئیم این شیء دارای قوه است همینطور مبدأ فعل را هم به قوه تعبیر می کنیم یعنی قوه مشترک لفظی است بین مبدأ فعل و مبدأ انتقال پس لفظ قوه برای ماده فعل هم بکاری رود. در اطلاقات عرفی گاهی کلمه قوه به معنی توان و نیرو و قدرت بکاری رود و گاهی قوه در بعضی از استعمالات به معنی همان انتقال است. پس هر تصور که به معنی مبدأ انتقال است به معنی

توان و نیرو هم بکاری برده می شود و در اصطلاح فلسفی بعنوان مبدأ فعل تکرار می گردد مثلاً می گوئیم قوه طبیعی که صورت نوعی یک جسم را تعبیر به قوه می این قوه یعنی مبدأ است برای همه افعال که از او سر می زند، همه افعال و همه کمالات ثانوی که از جسم سر می زند بخاطر القوه هست. قوه طبیعی معمولاً به چهار گفته می شود یعنی صور نوعی طبیعی جسمیه. گاهی هم می گویند قوای

تفصیاتی که یکی دیگر از اطلاقات فلسفی قوه است، حس ما، خیال ما، اینها یک قوه تفصیاتی هستند، خوب در اینجا قوه به معنی مبدأ انتقال نیست بلکه به معنی مبدأ فعل است. یعنی از این قوه خیال کار خیالی سر می زند مبدأ است برای افعال خیالی هکذا قوه حس، پس قوای تفصیاتی که گفته می شود در اطلاق دوم قوه مراد است [یعنی مبدأ فعل] (که با این حساب دیگر از بحث حرکت خارج است و بحث دیگری مطرح است)

وهذه القوة : این قوه که به معنی مبدأ فعل است اگر در یک موجودی باشد که دارای شعور، علم و حسیت (اراده) باشد اسمش رای گذارند قدرت. در مورد اشیاء مادی که آثاری دارد مثل سنگ، نمی گویند قدرت دارد می گویند قوه دارد ولی وقتی می رسند به حیوان که دارای شعور است در اینجا همان قوه ای که آنجا بود، هست به همراه شعور و اراده، می گویند این شیء قدرت دارد هر چند قوه هم می گویند. عرض اینکه لفظ قدرت همان مبدأ فعل بودن هست اما قدرت را بر اشیاء مادی طبیعی اطلاق نمی کنند خوب اینکه حیوان قدرت دارد دلیل بر این نیست که هر کاری که بخواهد بتواند انجام دهد بلکه انجام کارش منوط به شرائطی است یعنی قدرت حیوان علة ناعه برای معالین نیست مثلاً انسان می تواند این کتاب را حرکت دهد به شرط اینکه دست نعلج بیاورد و ماده ای به اسم ماده کتاب وجود داشته باشد و به شرطی که کتاب به انسان نزدیک باشد. فبذلك يظهر : این می تواند مقام دوم فضل باشد که تا آخر فضل را شامل می شود و آن ~~بجمله~~ طرح ۳ اشکال و جواب به آنهاست اولین حرف این است که قدرت حیوان که الآن مطرح شد، علة ناعه است نه تامه، آنوقت خیلی راحت می شود گفت در حیوان، قدرت را بطرایی با فعل رابطه امکان بالقیاس است نه وجوب بالقیاس پس اینطور نیست که هرگاه قدرت حیوان بود پس کار هم انجام داده می شود. (از این استفاده می کنند تا نکتة ای بگویند) اینجا قدرت حیوان در جایی مطرح شد که علة ناعه است

در نبأه ۱۸، ۱۲، ۷۵

ص ۳

اما اگر قدرتی پیدا شود که علّه تامّه حساب شود، در آنجایی گوئیم آمدن قدرت همان و آمدن فعل همان یعنی بودن قدرت و جوب فعل را هم در بردارد خوب و اجیب تعالی هم همینطور است و احتیاج به شرایط و ادوات ندارد در مورد واجب باید بگوئیم ~~که~~ ^{رابطه} قدرت با فعل و اجباء و جوب است نه امکان پس باید توجه داشت که قدرت حیوان، قدرت حیوان است نه مطلق قدرت، بعضیها که خواستند مطلق قدرت را تفسیر کنند وجه قدرت حیوان وجه قدرت واجب گفتند قدرت یعنی اینکه می توان ~~کار~~ آن کار را انجام داد و می توان انجام نداد، اینکه می توان انجام داد و می توان انجام نداد یعنی یصح ~~و~~ و یکن که این قادر آن کار را انجام دهد یعنی امکان می آید و نسبت به فعل امکان با القیاس دارد پس در مورد قدرت گفتند یصح مع الفعل و مع الترتک و یصح هم یعنی یکن. پس رابطه بین قادر و فعل و رابطه امکان با القیاس است. تفسیر اینها برای مطلق بود. جناب علامه می فرمایند اینی که شما گفتید فقط بدر قدرت الحیوان می خورد یعنی جایی که خود قدرت علّه ناقصه است و احتیاج به شرایط دارد و رابطه اش با معلول امکان با القیاس است خوب این حرف درست است ولی اینکه گفتید مطلق قدرت، این درست نیست. چون واجب تعالی نسبت به معالیش ~~هم~~ ^{رابطه} و جوب با القیاس دارد چون علّه تامّه هست لذا می شود گفت مطلق قدرت (که شما گفتید)

و اما الاعتراض: اعتراضی بر حرف گذشته شد و آن این است که با این حرفی

که شما زدید حق تعالی می شود موجب چون شمای گویند حتماً باید مفعول باشد

بغاطر اینکه چه بخواند و چه نخواهد باید فعل را بیاورد (در حالتیکه)

قدرت یعنی اینکه هرگاه خواهی بیاورد و هرگاه نخواهی بیاورد.

+ توضیح اینکه موجب آمدن فعل حق موجب است باید مفعول از واجب سر

جواب آیه اعتراضی این است که اینکه گفته شد حتماً (مفعول) از واجب سر

می زند یعنی حقیقت واجب طوری است که (مفعول) از او سر می زند و بعنوان خود

واجب یعنی حق از آن جهت که حق است و حقیقتش حقیقت تراوشی

است و حقیقت فیاض است معنی ندارد فیاض باشد و فعلش نباشد

متصور این است که حمیت آمدن فعل را از خود فیاضیت حق گرفتیم

بعنوان اثر فاعل و مفعول فاعل و اثر متأخر از مؤثر هست، چگونه می تواند

اثر موجب شود که مؤثر موجب مضطر شود. چون مفعول دون فاعل و

اثر دون مؤثر است پس نمی تواند فعل و اثر در فاعل و مؤثر اثر کند و

آنها موجب کنند از طرفی شیء سوم و فاعل دیگری هم نیست که گفته شود او

حق را بر فعل مجبور کرده باشد. و کذا لک فساد: این ~~مطلب~~ مطلب را هم که

الآن می خوانیم در ص ۱۶۱ داشتیم حرف این است که بعضیها می گویند قدرت معنی

معنی دارد که بگوئیم یک شیء نباشد بعد بوجود بیاید که قدرت راست و آنرا

ایجاد کرد و الا جائیکه شیء همیشه هست و مسبوق بهلام نیست پس

خدا چگونه بر [ایجاد] آن قدرت دارد؟ قدرت بر چیزی، وقتی معنی دارد

که آن چیز حادث زمانی باشد و مسبوق به عدم زمانی باشد و نبودن

باشد و قادر بخواهد آنرا بوجود بیاورد. **+** جناب علامه جوابی دهند این حرفی که مستشکل می گوید مبتنی است بر اینکه ملاک معلولیت و مجهولیت، حدوث زمانی است نه امکان که حرف متکلمین بود. **+** جواب دیگری مرحوم علامه می فرمایند و آن نقض اصل حرف مستشکل است مورد نقض این است که مگر زمان فعل حق نیست ؟ مسلماً هست. طبق سببای شمار زمان موعودی می تواند فعل حق باشد که مسبوق به عدم زمانی باشد یعنی یک برهه ای از زمان بود که زمان نبود، لازمه این حرف تقدم شئی علی نفسه است و کذلک فساد قول من قال: حرف دیگری دارند در عین اینکه قبول می کنند قدرت به همان معنای صحه الفعل و امکان فعل هست و از طرفی هم قبول می کنند که فعلی که باید انجام شود متوقف بر قدرت است در عین حال حرفی دارند و آن اینکه قدرت با فعل حادث می شود یعنی قبل از فعل قدرت نیست مع الفعل قدرت هست برای قدرت حدوث تصویر می کنند یعنی وقتی ساعت دیگر قادر می خواهد کاری انجام دهد ساعت دیگر قدرت بر انجام فعل پیدا می کند تبلاً قدرت نبود بعد قدرت می آید **+** مرحوم علامه می فرمایند این حرف درست نیست چون با آن آسبای خود شما می سازد سببای اول شما این است که (در مورد قدرت) می گوئید صحه فعل و ترک ~~هین~~ هین که گفتید صحه فعل یعنی قبل از اینکه باشد یصح و ممکن آن ~~یتحقق~~ هین که تعبیر به یصح می کنید قبلیت را درست کردید، قبل از فعل صحه انجام صحه ترک وجود دارد پس قدرت قبل از فعل است ~~و این~~ اشکال دوم [و سببای دوم] که مستشکل به آن اعتقاد دارند که این است

شما خودتان می گوئید فعل متوقف بر قدرت است، لازمه توقف فعل بر قدرت
 این است که قدرت بر فعل تقدم داشته باشد پس چگونه محبت را تصویب کنند

لیستی

نکته:

* توضیح اینکه وجوب آمدن فعل حق موجب سلب اختیار حق نمی شود