

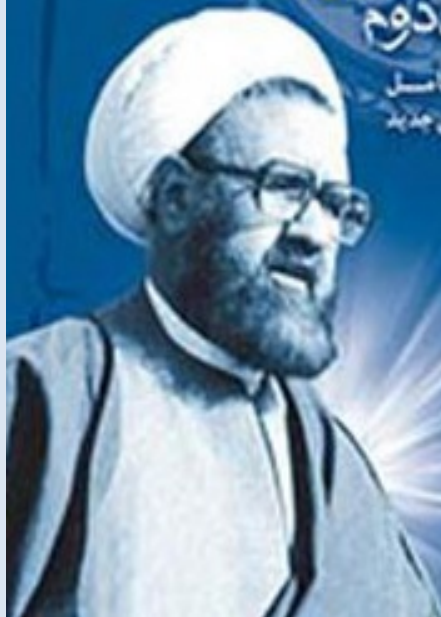
مفتی شہید
استاد
موتی بخش
مظہر

درسِ ہمارے اسفار

مباحث
قوت و فعل

جلد دوم

نسخہ تامل
با ویرایش جدید



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

در سبهای اسفار

جلد دوم

مؤلف : استاد شهید آیت الله مطهری

تصحیح و تنظیم : کرمرضا خزلی

تقدیم به روح بلند استاد شهید

مرتضی مطهری

تقدیم به محبان اهل بیت

تقدیم به رهروان راه حق

تقدیم به تشنگان حقیقت

تقدیم به آنانی که سرابها

را نهاده با کوثر عشق خود

را سیراب می کنند

فهرست

مقدمه

فصل ۱۸: آیا موضوع حرکت جسم است؟

جلسه هجدهم

چه چیزی می تواند موضوع حرکت باشد؟

حرکت، « سیلان حالت » است نه « حالت سیال »

آیا حرکت می تواند صورت منوع باشد؟

چهار دلیل در ابطال منوع بودن حرکت

نظر مرحوم آخوند

فصل ۱۹: حکمت مشرقی

جلسه نوزدهم

مسئله ربط حادث به قدیم

مسئله ربط متغیر به ثابت

طرح یک اشکال

متحرک بالعرض و متحرک بالذات

نتیجه گیری

جلسه بیستم

چرا حرکت نیازمند به موضوع است؟

طرح دوباره اشکال ربط متغیر به ثابت

یک استدلال بر حرکت جوهری
نظر مرحوم آخوند درباره موضوع حرکت
جلسه بیست و یکم
رفع یک توهم
وحدت فاعل و قابل در حرکت ذاتی

فصل: ۲۰ اثبات طبیعت برای متحرک و اینکه طبیعت
مبدأ قریب همه حرکات است

جلسه بیست و دوم
فاعل در حرکت قسری
نقد نظریه شیخ
اشکال و پاسخ
مراتب حرکات به عنوان علل معدّه
فرض دو سلسله مشکل را حل نمی کند
رابط متغیر به ثابت و ایراد مرحوم جلوه

فصل ۲۱: کیفیت ربط متغیر به ثابت

جلسه بیست و سوم
اشکال مهم درباره تغییرناپذیری علت طبیعت
معنای ذاتی بودن حرکت
خلاصه پاسخ
ویژگی خاص تقسیمات وجود
ویژگی مذکور و مسئله ربط متغیر به ثابت

فصل ۲۲: نسبت حرکت با مقولات

جلسه بیست و چهارم

چهار نظریه در باب نسبت حرکت به مقولات

ایراد حکما بر نظریه اول

نقد استدلال حکما به دو تقریر

راه ابطال نظریه اول

پاسخ اشکال میرزای جلوه

جلسه بیست و پنجم

ایراد فخر رازی در مورد حرکت اشتدادی

پاسخ ایراد فخر رازی

انسان جنس است نه نوع

شیء در حال حرکت ماهیت بالفعل ندارد

بازگشت به ایراد فخر رازی

بیان اشکال در حرکت کمی

برداشت نادرست فخر رازی از « بالقوه » در کلام شیخ

دو نوع ماهیت

جلسه بیست و ششم

نظریه سوم و نقد آن

راهی برای توجیه نظریه سوم

تأملی در چهار نظریه فوق

راهی برای نقد نظریه اول

لزوم تفکیک میان سه مطلب

جمع میان چهار نظریه فوق

توضیح نظریه چهارم

فصل ۲۳: حرکت در چه مقولاتی واقع می شود و

در چه مقولاتی واقع نمی شود؟

جلسه بیست و هفتم

مبدأ و منتهای حرکت

حکما و مسئله حرکت در مقولات

مقوله اضافه و مقوله جده

دلیل مرحوم آخوند بر استحاله حرکت در فعل و انفعال

برهان مرحوم آخوند بر استحاله « حرکت در حرکت »

نظر خاص علامه طباطبایی درباره « حرکت در حرکت »

حرکتِ حرکت

جلسه بیست و هشتم

ایراد حاجی و علامه بر مرحوم آخوند

راهی برای رفع هر دو ایراد

دلیل امتناع حرکت در حرکت

تدریج در تدریج محال است

نظریه خاص علامه طباطبایی

« حرکت در حرکت » یا « حرکت مرکب » ؟

آیا « حرکت در حرکت » مصداق دارد؟

جلسه بیست و نهم

بررسی امکان وقوع حرکت در متی، جده و اضافه

تقابل سکون و حرکت

آیا سکون امری « زمانی » و « وجودی » است؟

نظر مرحوم آخوند درباره تقابل سکون و حرکت

آیا عدم ملکه حظّی از وجود دارد؟

فصل ۲۴: تحقیق در وقوع حرکت در مقولات پنجگانه

جلسه سی ام

آیا حرکت وضعی بدون امکان حرکت آینی متصور است؟

آیا حرکت آینی و وضعی توأمان ممکن است؟

راهی دیگر در بررسی مسئله

آیا هر حرکتی لزوماً اشتدادی است؟

راه حلی درباره علت عدم اشتداد در حرکات آینی و وضعی

جلسه سی و یکم

حرکت و تکامل

دو نوع تکامل

معنای واقعی تکامل در طبیعت

آیا حرکات آینی و وضعی تکاملی است؟

نظر مرحوم آخوند درباره وحدت مقوله در حرکت اشتدادی

جلسه سی و دوم

وحدت «متحرک» و استمرار آن

وحدت «حرکت» و استمرار آن

آیا حرکت توسی لازمۀ حرکت قطعی است؟

وحدت «مقوله» و استمرار آن

مقایسه ای با نظر قدما

گریزی به مسئله نفس

برهان بر اصالت وجود از راه حرکت اشتدادی

دو معنای اشتداد

جلسه سی و سوم

بیانی جدید از برهان گذشته

انقلاب ذات

انقلاب ذات، لازمه حرکت اشتدادی

شیء در حال حرکت ماهیت بالفعل ندارد

حرکت، نوعی جامع اضداد

برهان شیخ بر امتناع حرکت جوهری

جلسه سی و چهارم

اشکال شیخ بر حرکت جوهری

توضیح اشکال

پاسخ مرحوم آخوند به ایراد شیخ

نتیجه گیری

مرحوم آخوند و مسئله موضوع در حرکت جوهری

اقوال دیگر مرحوم آخوند در باب موضوع در حرکت جوهری

نظر علامه طباطبایی

بررسی نظر علامه طباطبایی

جلسه سی و پنجم

« صورَةُ مَا » چیست؟

رفع استبعاد در مورد « صورَةُ مَا »

تخالف در کلام مرحوم آخوند در باب موضوع حرکت جوهری

آیا این تخالف واقعی است؟

توجیه نظرات دیگر آخوند درباره موضوع حرکت

موضوع در حرکت کَمّی

اشکال مشترک در حرکت کَمّی و حرکت جوهری

جلسه سی و ششم

خلاصه نظر مرحوم آخوند در باب موضوع حرکت جوهری

حل اشکال در حرکت کَمّی
برهان فصل و وصل
یک اشکال مهم
جسم به معنای ماده و جسم به معنای جنس

متن اسفار (همراه توضیحات استاد هنگام

فصل ۱۸

فصل ۱۹

فصل ۲۰

فصل ۲۱

فصل ۲۲

فصل ۲۳

فصل ۲۴

تنبیه و توضیح

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمه

جلد دوم کتاب «درسهای اسفار» استاد شهید مرتضی مطهری که همچون جلد اول به مباحث قوه و فعل اختصاص دارد مرکب از نوزده جلسه است و طی آن، فصول ۱۸ تا ۲۴ جلد سوم اسفار مورد بحث قرار گرفته است. گرچه این سلسله دروس قبلاً در کتابی تحت عنوان «حرکت و زمان» توسط انتشارات حکمت منتشر شده است ولی به دلایلی که در مقدمه جلد اول این کتاب آمده، لازم دیده شد که تمامی ۱۱۰ نوار این جلسات از نو پیاده شده و مجدداً با رعایت معیارهای «شورای نظارت بر نشر آثار استاد شهید» به دقت تنظیم شود. با آنچه اینک تقدیم اربابان فضل و معرفت و دوستداران فلسفه اسلامی می شود به فضل خداوند تنظیم ۳۸ نوار به پایان رسیده است.

این جلسات در فاصله سالهای ۵۷ - ۱۳۵۴ در روزهای چهارشنبه و پنجشنبه در مسجد ارک قم با حضور صدها تن از طلاب و فضلا برگزار شده است و دأب استاد بر این بوده که غالباً شمه ای از مطالب جلسه گذشته را در ابتدای درس یادآوری کنند. این مطالب آغازین هر درس گرچه ممکن است تکرار صرف به نظر برسد ولی به دلایلی چند به همان

صورت آورده شده اند. اولاً: همچنان که خود استاد چندین بار در آثار خود متذکر شده اند قدم اساسی در فهم مسائل فلسفی، تصور آنهاست تا تصدیقشان. بنابراین ارائه یک مطلب با عبارات متفاوت ولو با اختلاف اندک و نیز تفنن در عبارات می تواند در فهم مطالب فلسفی کاملاً سودمند باشد. ثانیاً: گاهی یادآوری مطالب گذشته کاملاً تکرار آن نیست بلکه حاوی نکته جدیدی است که بعضاً خود استاد بدان اشاره کرده اند. (۱) ثالثاً: خواندن مطالبی که برای یادآوری در اول جلسات ذکر شده است خواننده را بهتر در فضای درس قرار می دهد و نکته آخر و البته نه کم اهمیت تر آن است که آوردن این مطالب با بنای « شورای نظارت » بر حفظ اصل کلام استاد تا حد امکان، سازگارتر است.

نکته مهمی که خوانندگان باید مد نظر داشته باشند این است که روش بیان استاد در این سلسله دروس به گونه ای است که وقوف کامل به مطلب و از جمله به نظرات خود استاد در یک بحث منوط به ملاحظه لااقل تمام جلسات مربوط به آن فصل است. این، بعضاً به این دلیل است که به سبب اتمام وقت و یا طرح سؤالاتی در حین تدریس، استاد همه مطلب مورد نظر را در همان جلسه بیان نکرده و آن را در یک جلسه و یا حتی چند جلسه بعد تکمیل کرده اند. البته در موارد ضروری ارجاعات لازم در پاورقی داده شده است.

نکته دیگر آن است که استاد، گرچه به ندرت، نکاتی را در هنگام تطبیق درس با متن که در پایان هر درس انجام می شده و در انتهای کتاب آمده است متذکر شده اند. بنابراین آنچه در بخش پایانی کتاب به

پی نوشت

۱- برای نمونه به ابتدای جلسه سی و سوم مراجعه شود.

همراه متن خود اسفار آمده، صرفاً توضیح متن نیست.
این جلد نیز توسط حجت الاسلام محمد مطهری تنظیم و به وسیله
آقای دکتر علی مطهری بازخوانی شده است. در پایان ضمن دعوت
خوانندگان ارجمند به قرائت فاتحه نثار روح بلند آن حکیم شهید،
یادآوری می شود که « شورای نظارت » بسان گذشته از هرگونه نقد و
نظر سازنده استقبال خواهد کرد.

۱۲ اردیبهشت ۱۳۸۳

برابر با ۱۱ ربیع الاول ۱۴۲۵

فصل ۱۸:

آیا موضوع حرکت جسم است؟

جلسه هجدهم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

« فی تحقیق موضوع الحركة و أن موضوعها هل الجسم ام غيره »

« لما علمت أن الحركة حالة سيالة لها وجود بين القوة المحضة و الفعل

المحض... » (۱)

فصل هجدهم بحثی است که خود فصل مختصر و کوتاه است ولی به دنبال آن مرحوم آخوند یک « حکمت مشرقیه » دارد که خیلی دقیق و درک آن بسیار لازم است و از مسائلی است که باید روی آن دقت کرد تا مسئله حرکت جوهری مفهوم بشود.

عنوان این فصل این است: « فی تحقیق موضوع الحركة و أن موضوعها هل الجسم ام غيره ». موضوع حرکت چیست؟ آیا موضوع حرکت جسم است یا چیز دیگری است؟ اصلاً مگر حرکت نیاز به موضوع دارد؟ ما ابتدا باید موضوع را تعریف کنیم.

بعدها خواهند گفت که فلاسفه معتقدند که حرکت به شش چیز نیاز دارد: فاعل یا « ما عنه الحركة »، قابل یا موضوع که به آن « ما به الحركة » هم می

پی نوشت

۱- اسفار، ج ۳، مرحله ۷، فصل ۱۸، ص ۵۹.

گویند، غایت یا « ما الیه الحركه »، مسافت یا « ما فیه الحركه »، زمان یا « ما علیه الحركه »، و بالاخره مبدأ یا « ما منه الحركه ». پس مقصود فلاسفه از موضوع، قابل و به تعبیر دیگر « ما به الحركه » است.

عنوان فصل دوازدهم « فی اثبات المحرك الاول » بود و در آنجا گفتیم که اساس آن فصل بر این است که حرکت نیاز دارد به فاعل و قابل هر دو، گرچه مرحوم آخوند در آنجا درباره این مطلب خیلی بحث نکرده بود. در آن فصل که فصل مفید و مهمی هم بود گفته شد که فاعل حرکت نمی تواند همان قابل حرکت باشد. ما مطالب آن فصل را در اینجا تکرار نمی کنیم ولی اجمالاً برای اینکه معنای « موضوع » روشنتر شود همین قدر عرض می کنیم که حرکت امری است « بین القوة و الفعلية » [و در عین حال] فعلیت خاصی است: « کمال اول لما بالقوة من حيث إنه بالقوة ». حرکت نیازمند به چیزی است که آن را قبول کند که به آن « متحرك » می گویند. پس وقتی می گوییم حرکت نیازمند به موضوع است یعنی نیازمند به چیزی است که حرکت را بپذیرد، که همان « متحرك » یا « قابل » است و اگر درباره حرکت می گوییم فاعل باید غیر از قابل باشد یعنی محرم باید غیر از متحرك باشد.

چه چیزی می تواند موضوع حرکت باشد؟

حال بحث در این است که آن چیزی که موضوع حرکت است و حرکت را قبول می کند چه می تواند باشد؟ فلاسفه معتقدند که آن چیزی که حرکت را قبول می کند نه می تواند قوه محض و فاقد هر نوع فعلیتی باشد و نه می تواند فعلیت محض و فاقد هر نوع قوه ای باشد بلکه باید امری باشد که مرکب باشد از حیثیت بالفعل و حیثیت بالقوه. یگانه موجودی که مرکب است از دو حیثیت

بالفعل و حیثیت بالقوه « جسم » است. اگر ما به فرض محال موجود دیگری غیر از جسم می داشتیم که مرکب از دو حیثیت فعلیت و قوه بود آن امر دیگر هم می توانست موضوع حرکت واقع شود.

پس برهانی که اقامه می کنند بر اینکه موضوع حرکت باید جسم باشد از این راه است. بنابراین مجردات، یعنی ذات واجب تعالی و عقول مجردة متحرک نیستند چون « بالفعل من کل جهه » هستند. هیولای اولی هم نمی تواند موضوع مستقل حرکت باشد چون « بالقوه من کل جهه » است. همچنین صورت جسمیه یا صورت نوعیه مجزای از هیولی و ماده، متحرک نیستند. پس چه چیزی متحرک است؟ آن چیزی که مرکب است از ماده و صورت، از « ما بالقوه » و « ما بالفعل »، که نامش جسم است.

پس جسم و جوهر جسمانی می تواند متحرک باشد به این معنا که می تواند موضوع حرکت باشد. پس اجسام عالم می توانند موضوع حرکت واقع شوند یعنی می توانند در مرتبه بعد از وجودشان، در مرتبه زائد بر وجودشان موضوع یک سلسله حرکات « وارد بر جسم » باشند. اما به این بیان، اینکه حرکت « در خود جسم » باشد دیگر امکان پذیر نیست، چرا؟ برای اینکه حرکت نیازمند به موضوعی است که آن موضوع، خودش باید جسم باشد. آن وقت اگر حرکت در خود جوهر جسم باشد حرکت بلاموضوع می شود. اینکه این مطلب را در اینجا گفته اند برای این است که بیانی که دیگران داشته اند مورد توجه باشد چون این حرف بعداً رد خواهد شد.

نتیجه این فصل چه خواهد بود؟ نتیجه آن، مسئله ای است که هم با بحث حرکت جوهری مرحوم آخوند ارتباط پیدا می کند و هم با بحثهای امروز. حال که هر جا حرکتی در عالم وجود داشته باشد، باید جسمی وجود داشته باشد که آن جسم حرکت را بپذیرد، پس حرکت نمی تواند در جایی صورت بگیرد که اصلاً جسمی در کار نباشد، که گفتیم جسم امری است بین القوه و الفعلیه و به تعبیر

دیگر مرکب از قوه و فعل.

در فرضیات امروز این مطلب گاهی به چشم می خورد که می گویند در جایی که حرکت وجود دارد، هیچ لزومی ندارد که ما فرض متحرک بکنیم، مثل موج بدون متموج. موج وجود دارد؛ دیگر چه لزومی دارد که فرض کنیم شیئی وجود دارد که موج را می پذیرد و آن هم لزوماً باید جسم باشد. یا در باب نور بعضی می گویند که نور اساساً موج است نه یک چیزی که دارای موج است. اگر کسی بگوید موج نیازمند حامل است و یک چیزی باید باشد که موج را حمل کند این، تعبیر دیگری از نظریه فلاسفه است که حرکت احتیاج به موضوع دارد. اما اگر کسی بگوید هیچ لزومی ندارد که برای موج، حامل فرض کنیم معنایش این است که موج وجود دارد بدون اینکه پای جسمی در کار باشد.

اما صدر المتألهین همین نظریه ای را که در ابتدا ذکر می کند در «فی حکمة مشرقیه» رد می کند اما نه به این معنا که حرکت وجود دارد و جسم وجود ندارد که در برخی نظریات امروز مطرح است بلکه به این معنا که لزومی ندارد که ما جسم را موضوع حرکت قرار دهیم زیرا فرضیه موضوع داشتن حرکت معنایش این است که جسم باید صرف نظر از حرکت قبلاً تحصیل داشته باشد. نظریه فلاسفه قبل از ملاصدرا این است که برای تحقق حرکت همیشه باید جسمی وجود داشته باشد و آن جسم باید متحصّل بوده و نوعیت آن تمام باشد تا حرکت بر آن عارض شود. پس موضوع داشتن حرکت از نظر این فلاسفه به این معناست که جسم باید به نحو تام النوعیه و تام التحصل وجود داشته باشد و بعد حرکت را بپذیرد. دست من که حرکت می کند قطع نظر از این حرکت، یک موجود تام و تمامی است که در مرتبه بعد از تمامیت وجودی خودش، حرکت را قبول می کند. مرحوم آخوند می خواهد بگوید که مطلب [همیشه] از این قرار نیست. ایشان چون حرکت را در درون ذات جسم وارد می کند می گوید جسم به عنوان یک موضوع برای حرکت وجود ندارد. البته برای برخی حرکتها مثل

حرکات عرضی جسم موضوع است ولی اساسی ترین حرکات، آن حرکتی است که در جسم است ولی نه به این معنا که جسم موضوع آن حرکت است آن طور که در حرکات عرضی چنین است بلکه به نحو دیگری که بعد آن را بیان خواهیم کرد.

حرکت، «سیلان حالت» است نه «حالت سیال»

قبل از پرداختن به ادامه فصل، نکته ای را در اینجا باید متذکر شویم. مرحوم آخوند در ابتدای فصل می گویند: «لَمَّا عَلِمْتَ أَنَّ الْحَرَكَةَ حَالَةٌ سِيَالَةٌ لَهَا وَجُودٌ بَيْنَ الْقُوَّةِ الْمُحَضَّةِ وَ الْفَعْلِ الْمُحَضِّ...». توجه داشته باشید که «حالة» در اینجا نوعی مسامحه در تعبیر است و خود مرحوم آخوند بعدها به این تعبیر ایراد می گیرد که نکته دقیقی هم هست. در اینجا مرحوم آخوند می گوید حرکت یک «حالت سیال» است که وجودش وجود خاصی است؛ نه قوه خالص است و نه فعلیت خالص (لها وجود بین القوة المحضة و الفعل المحض). معمولاً زیاد به این نحو تعبیر می کنند ولی چنانکه بعداً خواهد آمد این تعبیر (حالة سیال) دقیق نیست. حرکت «حالت سیال» نیست بلکه «سیلان حالت» است.

یک وقت می گوییم که حرکت حالتی است که سیال است که به این معناست که حالتی است که دارای سیلان است. این تعبیر غلط است زیرا سیلان یعنی خود حرکت. تعبیر دقیق این است که حرکت سیلان حالتی است. بعد از «الحركة حالة سيالة»، «لها وجود» آمده است. آیا حرکت یک شیء، حالتی از آن شیء است که «لها (الحركة) وجود» یا نه، حرکت سیلان حالتی است که آن حالت دارای وجود است؟ در این صورت دوم، خود حرکت، امری است از قبیل اضافات و نسب.

بعضی مثل شیخ اشراق معتقدند که حرکت از مقولات عرضی است. او ده

مقوله ارسطویی را نمی پذیرد و قائل به پنج مقوله است و یکی از مقولات را خود حرکت می داند و بنابراین حرکت از نظر شیخ اشراق یکی از اعراض است. همان طور که کم و کیف، عَرَض هستند حرکت هم عَرَض است که عارض موضوع می شود. غالب افراد درباره حرکت همین طور فکر می کنند؛ خیال می کنند که حرکت خودش، به تعبیر امروز، یک پدیده است مثل سیاهی یا حرارت.

این نظریه مردود است. حرکت، چیزی در عرض مقولات دیگر نیست بلکه اعراض وقتی وجود سیلانی داشته باشند [متصف به حرکت می شوند]. به سیلان وجود سفیدی حرکت می گوییم. سیلان وجود سفیدی، وجود علی حده ای از سفیدی ندارد. وقتی یک شیء سفید به سوی قرمزی حرکت [در کیف] دارد این طور نیست که الآن دو عرض در اینجا وجود پیدا کرده باشد: سفیدی و حرکت. سفیدی دو نحو وجود می تواند داشته باشد: وجود ثابت و وجود سیال. همچنان که وقتی سفیدی وجود ثابت دارد وجودش غیر از خودش نیست در مورد وجود سیال آن هم همین طور است. اگر سفیدی ثابت باشد وجودش وجود ثابت است و اگر در حال حرکت باشد وجودش وجود سیلانی است. پس اگرچه مرحوم آخوند در ابتدا چنین تعبیر می کنند که «الحرکه حالة سیالة» ولی در نهایت امر توضیح می دهند که مطلب از این قرار نیست. (۱)

پی نوشت

۱- سؤال: اگر شیء دو نحو وجود دارد، نحوه دوم بالاخره امری است که ایجاد شده چون در ذات شیء سیلان نیست و بنابراین غیر از خود شیء است.

استاد: وجود شیء که با خود شیء، دو شیء نیستند همچنان که نحوه وجود شیء با خود شیء دو شیء نیستند. وقتی یک شیء موجود است و نحوه وجود آن، نحوه وجود ثابت است این طور نیست که دو موجود داشته باشیم: خود شیء و نحوه وجود شیء. در سیلان هم همین طور است. اینها کثرتهایی است که ذهن ما به وجود می آورد. همچنان که وقتی می گوییم حرکت غیر از زمان است این غیریت، غیریت ذهنی است، یعنی در اعتبار ذهن اینها غیر یکدیگرند و الا در خارج، مقوله ای که حرکت در آن واقع می شود و خود حرکت و زمان حرکت به حسب واقعیت یک چیز هستند و ذهن است که آنها را تحلیل می کند.

آیا حرکت می تواند صورت منوع باشد؟

در آخر این فصل مطلبی را بیان می کنند که این هم باز مقدمه است برای «فی حکمه مشرقیه» ای که در ذیل فصل داریم. (۱) ادعا شده است که حرکت، صورت برای نوعی از انواع جواهر جسمانی واقع نمی شود. توضیح این مدعا چیست؟

می دانیم اجسام مرکب از ماده و صورت اند و ماده ملاک قوه است و صورت ملاک فعلیت. بعد در باب صورت می گوئیم ما یک صورت جسمیه داریم که عبارت است از همان کشش جوهری و به تعبیر دیگر آنچه که ملاک جرمیت اشیاء است. صورت جسمیه کتابی که در اینجا هست عبارت است از جوهر جرمانی کشش داری که ملاک ابعاد این جسم است، و همه اجسام در صورت جسمیه شریکند. اما انواع، مختلف هستند. به یک نوع جسم، آهن می گوئیم و به نوع دیگر سنگ، آتش و یا درخت. ملاک این نوعیتها چیست که اجسام را نوع نوع کرده است؟

فلاسفه معتقدند که یک سلسله صور دیگر غیر از صورت جسمیه در اجسام وجود دارد که این صور جوهرند و ملاک تنوع اجسام این صور جوهری هستند که به آنها «صورت نوعیه» و یا «طبیعت» می گویند. «طبیعت» در اصطلاح حکما یعنی صورت جوهریه نوعیه ای که در اشیاء وجود دارد. وقتی می گوئیم طبیعت گل گاوزبان یا عسل چنین و چنان است، یعنی در هریک از اینها صورت نوعیه ای وجود دارد که به موجب آن صورت نوعیه گل گاو زبان، گل گاو زبان شده است و عسل، عسل. به هر حال این طبایع که منوعات هستند جوهرند. این یک بحث مقدمی بود.

مرحوم آخوند در مطلبی که با «اعلم» آغاز می شود این مطلب را مورد بحث قرار می دهد که آیا ما می توانیم حرکت را صورت نوعیه بدانیم به این معنا که کسی بگوید صورت نوعیه که اجسام در آن با یکدیگر اختلاف دارند عبارت است از حرکت؟ مثلاً اگر این درخت، نوع خاص شده است صورت نوعیه اش یک حرکت خاص است و اگر عسل، عسل شده است صورت نوعیه اش یک حرکت خاص دیگری است. آیا این نظریه که ملاک تنوع، حرکات خاص است صحیح است؟

امروزه این مسئله مطرح است و اینکه در برخی علوم جدید انواع را از یکدیگر با حرکت متمایز می کنند در واقع همین نظریه است. می گویند گاهی یک عنصر با عنصر دیگر از نظر اجرام و ذراتی که از آنها تشکیل شده اند یکی هستند ولی اختلافشان در حرکت است و همین اختلاف در حرکات آنها را دو نوع کرده است.

مرحوم آخوند در اینجا این نظر را نقل می کند و می گوید به «وجوهی از بیان» استدلال شده است که چنین چیزی محال است؛ اشاره به اینکه ما این وجوه را قبول نداریم.

چهار دلیل در ابطال منوع بودن حرکت

اولین دلیل این است که حرکت عرض است و انواع جوهرند و عرض نمی

پی نوشت

۱- [چنانکه استاد بعداً اشاره می کنند در برخی چاپهای اسفار (مثل دوره نُه جلدی چاپ اسلامیة) «فی حکمة مشرقیه» به صورت فصل مستقل آمده است].

تواند منوع جوهر باشد بلکه صورت نوعیه یا صورت منوع جوهر باید جوهر باشد. طرف مخالف در این مطلب، شیخ اشراق است. نه طرف مخالف در آن جهت که شیخ اشراق حرکت را منوع دانسته باشد بلکه در این اصل کلی که آیا عرض می تواند منوع جوهر باشد یا نه. شیخ اشراق برخلاف قوم، معتقد است که هیچ مانعی ندارد که عرض منوع جوهر باشد و ایشان اساساً منکر ماده و صورت جوهری است و اختلاف انواع را به اختلاف اعراض می داند. در مباحث جوهر و اعراض اسفار، مفصلاً در این باره بحث شده است و نظر شیخ اشراق را رد کرده اند. پس اولین برهان بر اینکه حرکت نمی تواند منوع جوهر باشد و اختلافات نوعی جوهر را نمی توان از راه حرکت توجیه کرد این است که حرکت بنا بر آنچه در اینجا گفته شده خودش عرض است و عرض نمی تواند منشأ تنوع جوهر باشد.

برهان دوم بر این مطلب که حرکت نمی تواند منوع باشد این است که ما ثابت کردیم که حرکت نیازمند به موضوع است و گفتیم که موضوع حرکت باید امری باشد مرکب از ما بالقوه و ما بالفعل، که همان جسم است. پس در واقع اثبات کردیم که جسم از ابتدا باید متعین باشد، یعنی قبلاً باید جسمی وجود داشته باشد تا بعد حرکت عارض آن بشود؛ در صورتی که اگر حرکت منوع باشد، تحقق و تحصیل جسم به حرکت خواهد بود که با اصلی که در اینجا تأسیس کردیم منافات دارد.

در اینجا حاجی نکته خوبی ذکر کرده است و آن این است که ما گاهی صور مترتب داریم نه صور متکافی. صور متکافی یعنی صور هم عرض و صور مترتب یعنی صور طولی. حاجی می گوید این برهان قابل خدشه است از این نظر که مانعی ندارد که جسم به واسطه صورت جسمیه یا بعضی صور نوعیه، در یک درجه متعین شده باشد و در درجه بعد به وسیله خود حرکت متنوع بشود. مثلاً در مورد انسان که فصلش ناطق است، می گوییم «ناطق» از صورت نوعیه او که

نفس ناطقه است انتزاع شده است. ولی انسان که الآن منوعش نفس ناطقه است قبل از مرحله نفس ناطقه، منوعهای دیگری به نحو طولی داشته است: نفس حیوانی، نفس نباتی، صورت معدنی. اینها همه یک سلسله صور طولی هستند که قبلاً به انسان، نوعی تعیین داده اند.

برهان سوم بر اینکه حرکت نمی تواند منوع باشد این است که در هر چیزی ماده ملاک ما بالقوه آن است و صورت ملاک ما بالفعل آن. چیزی می تواند صورت منوع باشد که بالفعل باشد. حرکت امری است مابین قوه و فعلیت. در حرکت، قوه و فعل با یکدیگر متحدند به این معنا که حرکت یک نحوه وجودی است که شیء نه بالقوه بالقوه است و نه بالفعل بالفعل. پس یک شیء نمی تواند به چیزی تنوع پیدا کند که فعلیت خود آن چیز ناتمام است. این هم برهان سوم. برهان چهارم می گوید: حرکت، یک امر ناپایدار و موقت در اجسام است. اگر حرکت، صورت نوعیه باشد لازم می آید که با پایان پذیرفتن حرکت جسم، اصلاً حقیقت آن جسم معدوم شده و آن نوع به کلی فانی شود و حال آنکه اینچنین نیست زیرا با پایان یافتن حرکاتی که در عالم رخ می دهد انواع از بین نمی رود. به این برهان این طور می توان خدشه کرد که اگر ما بگوییم هر حرکتی منوع است اشکال وارد است زیرا لازمه اش این است که این انسان که دارد راه می رود، راه رفتنش که پایان پذیرفت تبدیل به نوع دیگر بشود. اما اگر کسی بگوید بعضی از حرکات منوع است مثل نظریه ای که امروز می گویند، این ایراد وارد نیست. مطابق این نظریه، حرکت درون اتم صورت منوع و صورت نوعیه اشیاء است نه حرکت بیرون از آن. مثلاً آنچه که ملاک نوعیت اکسیژن است، آن حرکت خاص درونی اتمهای اکسیژن است که اگر آن را تغییر دهیم دیگر اکسیژن اکسیژن نیست. اما اینکه اکسیژن را در محفظه ای قرار بدهیم و آن را از نقطه ای به نقطه ای دیگر انتقال دهیم باعث تغییر نوع نمی شود.

نظر مرحوم آخوند

این، چهار بیان بود برای اینکه حرکت نمی تواند صورت ممنوع برای اجسام جوهری باشد و بنابراین باید به صورت یک امر عرضی و خارج از وجود اجسام وجود داشته باشد.

مرحوم آخوند در پایان این چهار بیان می گوید: « هذا غاية ما قيل في هذا المقام » این منتهای سخنی است که در این باب گفته شده است، و بعد اضافه می کند: « و ستسمع كلاماً فيه تنوير القلب » عن قریب سخنی خواهیم گفت که قلب شما را روشن کند؛ یعنی این حرف را ابطال می کنیم. مانعی ندارد که حرکت به یک اعتبار ممنوع جواهر باشد و اصلاً نوعیت جوهرها به حرکت باشد، به بیانی که در « فی حکمة مشرقیه » خواهیم گفت و در جاهای دیگر نیز این مطلب بیان خواهد شد.

فصل ۱۹:

حکمت مشرقی

جلسه نوزدهم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

« فی حکمة مشرقیه »

« اعلم أنّ الحركة لما كانت متحركة الشيء لانها نفس التجدد و
الانقضاء... ». (۱)

مرحوم آخوند در این « فی حکمة مشرقیه » می خواهد آنچه را که در فصل گذشته گفته شد ابطال کند. اینکه موضوع هر حرکتی باید جسم باشد و نیز اینکه حرکت نمی تواند منوع جواهر جسمانی باشد در این فصل مورد انکار قرار می گیرد. ایشان در این « حکمت مشرقی » مطلب را با یک بیان پیچیده ای آورده که شاید می شد آن را به بیانهای روشنتری گفت. ما ناچار باید توضیحاتی در اینجا بدهیم.

بحثی است که از زمان قبل از مرحوم آخوند مطرح بوده و در کلمات بوعلی و دیگران هم آمده است و بحث دیگری است که از زمان مرحوم آخوند پیدا شده است و ما در کلمات پیش از مرحوم آخوند ندیده ایم. این دو بحث قریب المخرج و به یکدیگر نزدیکند ولی عین یکدیگر نیستند. آن بحثی که از قدیم مطرح

پی نوشت

بوده و بسیار.

معروف هم هست بحث « ربط حادث به قدیم » است. این یک مسئله مهمی در فلسفه است و اختصاص به فلسفه الهی ندارد که تنها فلسفه الهی بخواهد این مشکل را توضیح بدهد؛ در فلسفه های دیگر هم مطرح است.

مسئله ربط حادث به قدیم

توضیح مسئله این است که در این جهان بلاشک یک سلسله امور حادث می شود؛ چیزهایی نبوده و بعد پیدا شده است. حال این سؤال مطرح می شود که این شیئی که الآن حادث شد، چرا قبلاً حادث نشده بود؟ این انسان که امروز متولد شد، چرا قبلاً متولد نشده بود؟ ناچار باید بگوییم که علت تامه اش در گذشته وجود نداشته و حالا حادث شده است. نقل کلام به خود آن علت تامه می کنیم که چرا الآن حادث شد و قبلاً حادث نشده بود؟ ناچار باید بگوییم که باز علتِ علت تامه حادث نشده بوده است. پس باید فرض کنیم علت آن علت تامه الآن حادث شده است. باز نقل کلام به علتِ علت تامه می کنیم، الی غیر النهایه که به جایی منتهی نمی شود.

به عبارت دیگر علت حادث یا حادث است یا قدیم. اگر علت تامه امر حادث، قدیم است، اشکال این است که چگونه میان علت و معلول انفکاک شده است؟ مگر معلول از علت تامه خودش می تواند قابل انفکاک باشد؟ انفکاک معلول از علت تامه محال است. پس اگر علت این حادث، قدیم باشد اشکال انفکاک معلول از علت تامه پیش می آید اعم از اینکه این قدیم، قدیم واقعی باشد یا قدیم نسبی. همین قدر که بگوییم علت حادث قبلاً وجود داشته است این اشکال پیش می آید. اگر بگویید علت تامه حادث، خودش نیز حادث است نقل

کلام به خود آن علت تامه می شود که چرا اکنون حادث شد و قبلاً حادث نشده بود. اگر بگویید علت آن علت تامه قدیم بوده باز انفکاک معلول از علت تامه لازم می آید و اگر بگویید علتش حادث بوده نقل کلام به آن علت می شود. اگر به نحو غیرمتناهی هم علت حادث فرض کنیم تسلسل می شود و به جایی نمی رسیم.

این مشکلی است مهم در باب ربط حادث به قدیم که بوعلی و دیگران درباره آن بحث کرده اند و مفصل هم بحث کرده اند. در همین کتاب هم ادر فصل سی و سوم^۱ به مناسبتی روی همین قضیه بحث شده است. در آنجا وقتی می گویند «**علّة الحادث حادث**» و «**علّة القدیم قدیم**» قهراً این اشکال به وجود می آید که امور حادث چگونه به امور قدیم مرتبط می شوند.

مسئله ربط متغیر به ثابت

اما بحث دوم که بحث اینجا مبتنی بر آن مسئله است و مرحوم آخوند در ابتدا اشاره ای به آن می کند و بعد هم برایش فصل باز می کند مسئله ای است به نام «**ربط متغیر به ثابت**». در این مسئله فرض این است که «**علّة المتغیر متغیر**» و «**علّة الثابت ثابت**». اگر یک شیء متغیر است علت آن و در واقع علت تغییر آن باید متغیر باشد و اگر یک شیء ثابت است علت آن هم باید ثابت باشد. در باب «**علّة الثابت ثابت**» ما به اشکالی برخورد نمی کنیم اما در باب «**علّة المتغیر متغیر**» به اشکال برخورد می کنیم. اینکه ثابتها به یک ثابت منتهی شوند اشکالی پدید نمی آورد ولی متغیرها نمی توانند فقط به متغیر منتهی شده و به ثابتی منتهی نشوند. متغیرها هم در نهایت امر باید به ثابت منتهی بشوند. با این قاعده که «**علّة المتغیر متغیر**»، چگونه می توانیم این مطلب را توجیه کنیم؟

اینجا قهراً این سؤال پیش می آید که اولاً به چه دلیل علت متغیر باید متغیر باشد؟ چه مانعی دارد که علت امر متغیر ثابت باشد؟ می گویند برهان این قاعده این است که حرکت خودش عین تغیر است، عین تجدد و اتصال است، امری است که اجزایش تدریجاً به وجود می آیند و معدوم می شوند. نیز می دانیم که معلول از علت تامه انفکاک ناپذیر است و این مسئله غیرقابل خدشه است. حال می گوییم فرض بر این است که این متغیر یا خود تغیر دارای اجزاء است یعنی دارای مراتب است.

حرکتی که وجود پیدا می کند اجزایش به امتداد زمان و امتداد مسافت کشیده شده است تا هرجا که ادامه پیدا کند؛ یعنی حرکت « جزءً فی جزء » پیدا می شود. البته کلمه « جزء » تعبیر درستی نیست چون حرکت واقعاً که اجزاء ندارد - اجزاء را ذهن ما برایش فرض می کند - بلکه مرتبه دارد و مرتبه به مرتبه به دنبال هم پدید می آید. ما می رویم سراغ همان مرتبه اول. این مرتبه اول که به وجود آمد، معلول همان علتی است که ثابت است. بنابراین وقتی مرتبه دوم به وجود می آید لازم می آید علت وجود داشته باشد و معلول معدوم شده باشد، برای اینکه این مراتب *أنا فأننا* موجود می شوند و معدوم می شوند.

در واقع مطلب را به دو صورت می توان طرح کرد. صورت اول این است که این امری که علت این حرکت است، هم علت مرتبه اول است، هم علت مرتبه دوم، سوم الی آخر. علت تامه که وجود دارد، باید معلول وجود پیدا کند. بنابراین همان وقت که جزء اول وجود پیدا می کند جزء آخر هم باید همراه آن وجود پیدا کند و الا انفکاک معلول از علت تامه شده است. [بنابراین علت مرتبه اول غیر از علت مرتبه دوم و مراتب بعدی است. پس علت امر متغیر نمی تواند امر ثابتی باشد]. ولی این صورت را ذکر نکرده اند چون ممکن است کسی بگوید که دلیل اینکه مراتب دیگر همراه مرتبه اول وجود پیدا نمی کنند این است که علت تامه مراتب بعد وجود پیدا نکرده زیرا مرتبه قبل شرط مرتبه بعد است.

ولی اشکال به صورت دیگر باقی است. زیرا شما می گوئید مرتبه قبل معدوم می شود و نوبت به مرتبه بعد می رسد و باز مرتبه قبل معدوم می شود و مرتبه بعد موجود می شود. ما می گوئیم آن مراتب قبلی که معدوم شده اند علت تامه شان وجود دارد یا وجود ندارد؟ فرض این است که علت تامه اش وجود دارد. اگر چنین است چگونه معلول معدوم شده، در صورتی که علت تامه وجود دارد؟

ولی اگر بگوئید علت متغیر، متغیر است اشکال حل می شود، یعنی اگر یک علت، قوه و یا نیرو حرکتی را ایجاد می کند ما خیال می کنیم که یک نیروی ثابت است که آن جزء اول و جزء دوم و جزء سوم را ایجاد کرده است. خود این نیرو هم مانند خود این حرکت، متغیر است یعنی مرتبه ای از نیرو مرتبه اول از حرکت را ایجاد می کند، آنکه مرتبه دوم را ایجاد می کند مرتبه دیگر نیروست، و آنکه مرتبه سوم را ایجاد می کند درجه دیگر نیروست. پس علت امر متغیر متغیر است.

البته در اینجا اشکال دیگری پیش می آید. ما نقل کلام می کنیم به آن علت که متغیر است. آن علت هم باید یک علت متغیر مثل خودش داشته باشد و باز آن علت متغیر هم باید متغیر باشد الی غیرالنهاییه، [درحالیکه سلسله متغیرات در نهایت باید به ثابت منتهی شود]. پس چگونه ثابت می تواند علت متغیر باشد؟ بعد باید ببینیم راه حل این مشکل چیست.

باز می گردیم به همان قاعده «**علّة المتغیر متغیر**». می گوئیم مثلاً زمین حرکت می کند، این سنگ حرکت می کند. قبلاً گفتیم و بعد هم اثبات می شود که علت مباشر حرکات، طبیعت جوهری آنهاست، همان صورت نوعیه ای که در مورد آن در فصل پیش صحبت کردیم. به عقیده فلاسفه هیچ حرکت طبیعی در اجسام وجود ندارد که از خارج بر اجسام تحمیل شده باشد، بلکه منشأ هر حرکت طبیعی که در عالم وجود دارد طبیعت درونی خود آن شیء است. به حکم اینکه «**علّة المتغیر متغیر**»، باید طبیعت درونی متغیر باشد تا حرکت

عرضی به وجود بیاید، چون علت همه آنها طبیعت درونی شیء است. تا صورت نوعیه در درون شیء متغیر نباشد امکان ندارد تغییرات ظاهری پیدا شود. مثلاً اگر رنگ زردآلوی روی درخت، سبز است و این عرض تدریجاً متمایل به زردی و بعد سرخی می شود، این یک حرکت عرضی است. اگر طعمش تدریجاً از تردی و ترشی به شیرینی مبدل می شود این باز یک تغییر عرضی است. این تغییر عرضی از بیرون بر این زردآلو تحمیل نشده است بلکه از طبیعت خودش به آن داده شده است. این طبیعت درخت زردآلو است که دارد این رنگ و مزه را در آن به وجود می آورد. آن طبیعت درخت زردآلو که این را به وجود می آورد، یک امر ثابت و یکنواخت نیست؛ اگر این گونه می بود چنین تغییراتی تحقق پیدا نمی کرد. چون خود آن طبیعت، همان که منوع این حقیقت است و نوعیت آن را به وجود آورده است (یعنی تمام حقیقتش، چون همه صورتها در صورت اخیر است و حتی به تبع، ماده هم چنین است) به تمام هویت درونی و جوهری اش متغیر است حرکت در اعراضش پیدا می شود و طبیعت جوهری، علت این حرکات است. این همان است که « حرکت در جوهر » نامیده می شود.

طرح یک اشکال

اینجا فوراً این سؤال مطرح می شود که ما نقل کلام می کنیم به خود طبیعت جوهری. خود طبیعت جوهری هم مثل اعراضش متغیر است، پس آن هم باید یک علت متغیر دیگری داشته باشد و بنابراین باید مثلاً یک طبیعت مافوق طبیعت فرض کنیم. باز آن طبیعت هم باید مثل خود این طبیعت متغیر باشد. اگر برای آن هم باز بخواهیم علتی فرض کنیم آن هم باید متغیر باشد و همین طور که پیش برویم این سلسله غیرمتناهی می شود. اگر این سلسله بخواهد متناهی

بشود باید به یک ثابت منتهی شود. این طرح اشکال.

جواب می دهند که روح مطلب همین جاست که طبیعت که متغیر است نیاز به علتی که آن علت متغیر باشد ندارد. طبیعت خصوصیتی دارد که می تواند متغیر باشد با اینکه علتش ثابت است. چرا؟ آیا استثنایی رخ داده؟ نه، استثنا رخ نداده، بلکه این امر از همان خصوصیتی ناشی می شود که در فصل پیش و نیز در فصل دوازدهم بیان کردیم.

متحرک بالعرض و متحرک بالذات

مرحوم آخوند مطلب را این طور بیان می کند که رابطه حرکت و متحرک دوگونه است. گاهی به این صورت است که متحرک چیزی است و حرکت چیز دیگری است که عارض بر آن شده است. در اینجا است که علت متغیر یا علت تغیر باید متغیر باشد. ولی گاهی این رابطه به این نحو است که حرکت عارض متحرک نیست، بلکه عین متحرک است و از متحرک انتزاع می شود. اینجا اگر می گوییم متحرک و حرکت تفاوت دارند، فرقتشان تحلیلی است نه خارجی.

به عبارت دیگر ما گاهی متحرک بالعرض و حرکت داریم و گاهی متحرک بالذات و حرکت داریم. گاهی متحرکی داریم که منهای حرکت، خودش تحصلی دارد و بعد حرکت می خواهد به آن ملحق شود. ولی گاهی ممکن است متحرکی داشته باشیم که اصلاً حرکت عین ذات متحرک است و لااقل عین وجود متحرک است؛ حرکت عین متحرک است. در این صورت این مسئله که حرکت نیازمند به موضوع است شکل دیگری پیدا می کند. اگرچه مرحوم آخوند هنوز مسئله حرکت جوهری را به صورت برهانی مطرح نکرده است ولی یکی از براهین حرکت جوهری همین مسئله ربط متغیر به ثابت است و تصویر مطلب در همین جا باید

پیدا شود.

ما در اینجا باید مقدمه ای برای فهم مطلب « فی حکمه مشرقیه » ذکر کنیم. در منظومه مبحث جعل بسیط و جعل تألیفی را خوانده اید. جعل یعنی قرار دادن. در اینجا به جای جعل می توانیم خلق، علیت و یا فعل را به کار ببریم. جاعلی که چیزی را جعل می کند دو گونه است. یک وقت به صورت جعل تألیفی است یعنی یک شیء متحقق و متحصلی را [چیز دیگری قرار می دهد] مثلاً معلم، متعلم جاهل را متعلم عالم قرار می دهد: « یجعلہ عالمًا ». ضمیر « ه » (متعلم جاهل) قطع نظر از معلم وجود دارد. متعلم، خودش یک موجود مستقلی از آن جاعل (معلم) است. جاعل، متعلم را جعل نمی کند، یعنی ذات متعلم را خلق نمی کند. چه چیزی را جعل می کند؟ عالم بودن او را جعل می کند؛ یعنی این انسان را عالم قرار می دهد. این را اصطلاحاً « جعل تألیفی » می گویند. ولی « جعل بسیط » جعل ذات شیء است، جعل وجود شیء است. (۱)

پی نوشت

۱- سؤال: در مثال معلم و متعلم باز هم جعل بسیط است زیرا بالاخره علم هم یک چیزی است که قبلاً خارجیت نداشت و در وجود متعلم جعل شد. بنابراین در اینجا جعل، جعل بسیط است و در واقع همه جعلهای تألیفی جعل بسیط است. مثلاً در « جعله قائماً » هم، قیام در خارج وجود نداشت و بعد قیام برای زید حاصل شد.

استاد: نه، همه جعلها جعل بسیط نیست. شما در باب قیام و امثال آن این مطلب را خوانده اید که قیام چون عرض است وجود لnfسه ندارد، یعنی « وجوده لnfسه عین وجوده لغیره ». سؤال: ولی دو وجود است.

استاد: دو وجود نیست. اشتباه شما در همین جاست. یک وقت هست که می گوید قیام دو وجود دارد، یک « وجود لnfسه » دارد که جاعل آن را جعل می کند و بعد قیام را برای زید قرار می دهد « یجعل القیام، ثم یجعل القیام لزید ». در این صورت ما دو جعل در اینجا داریم. این در صورتی است که دو وجود در اینجا داشته باشیم. یک وقت می گوید نه، یک وجود است ولی اضافه این وجود با وجود دیگر امری است غیر از خودش، یعنی زائد بر ذاتش است. در این « « « «

نتیجه گیری

پس در جعل تألیفی یک «مَجْعول» داریم و یک «مَجْعولٌ له»، که «مَجْعول له قطع نظر از جعل، تحقق و تعینی دارد ولی در جعل بسیط مجعول و «مَجْعول له» نداریم؛ فقط جعل ذات شیء است، جعل وجود شیء است. این شبیه همان حرفی است که [در علم نحو] در مورد جعل متعدی به واحد و جعل متعدی به

پی نوشت

«««« در این صورت، ابتدا «یجعل وجود القیام، ثم یجعل هذا الوجود مضافاً لغيره»؛ یعنی ابتدا وجود قیام را جعل می کند و در مرتبه بعد، رابطه و اضافه میان زید و قیام را برقرار می کند که آنها که قائل به سیوروت بودند تقریباً چنین حرفی می زدند. هیچ کدام از این دو صورت درست نیست. «وجود لنفسه» قیام عین «وجود لغيره» آن است و آن اضافه ای که در اینجا هست مقوم وجود است. چنین نیست که این وجود دو وجود باشد یک «وجود لنفسه» و یک «وجود لغيره». همچنین این طور نیست که یک وجود باشد ولی اضافه، زائد بر وجود باشد؛ اصلاً نحوه وجود، نحوه وجود تعلقی است. بنابراین اگر ما جعل قیام را «جعل بسیط» بنامیم به حسب اعتبار است نه اینکه در اینجا واقعاً دو چیز داشته باشیم، یعنی اینچنین نیست که جعل قیام مستقل از «جعل زید قائماً» باشد.

سؤال: به هر حال بعد از جعل، یک زیدی است و یک قیامی. استاد: ما که گفتیم وجود قیام عین وجود زید است، گفتیم «وجود القیام لنفسه عین وجوده لزید». وجود زید یک ماهیت دارد، وجود قیام ماهیت دیگری دارد، ولی همین ماهیت قیام، وجودش وجود تعلقی است.

سؤال: پس جعل وجود تعلقی شد که می شود جعل بسیط. استاد: شما که می گوئید جعل وجود تعلقی، خیال کرده اید تعلق زائد بر وجود است درحالیکه این طور نیست. در اینجا وجود ناعت یعنی جعل الصفه است. «جعل الصفه بما انها صفه» با «جعل هذا الموصوف متصفاً بهذه الصفه» یکی است. این را جعل تألیفی می گوییم.

اثنین می گوییم. در قرآن هم جعل به دو صورت آمده است: جعل در آیه شریفه «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ» (۱) جعل بسیط است: ظلمتها را جعل کرده است و نور را جعل یعنی خلق کرده است. اما در جای دیگر می فرماید: «هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ»، (۲) این «جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ» جعل تألیفی است غیر از «جَعَلَكُمْ» است و غیر از «جَعَلَ الْخَلَائِفَةَ» است. در «جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ» «كُم» (شما) موضوع است. وقتی جعل، جعل تألیفی است موضوع از مجعول جداست، زیرا موضوع «مجعول له» است. اگر جعل، جعل بسیط باشد تفاوت میان موضوع و مجعول، تفاوت اعتباری و ذهنی می شود، فرق تحلیلی می شود. مثلاً می گوییم: «اللَّهُ خَلَقَ الْإِنْسَانَ»، نه «خلق هذا الشيء إنساناً». در مورد نطفه یا علقه که می فرماید: «ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً» (۳) در آنجا جعل تألیفی است. اگر ما کل عالم را در نظر بگیریم و اشیاء را به خدا نسبت دهیم - چون ماده و صورت به یک نسبت به خدا نسبت داده می شود - این می شود جعل بسیط. اما اگر صورتِ تنها را به خدا نسبت دهیم، این می شود جعل تألیفی.

در باب حرکت همین طور است. یک وقت جعل تألیفی است، یعنی «جعل هذا الشيء متحركاً». شیء شیئیتش تمام است و یک موضوع تام التحصل است و بعد جاعل «يجعل له الحركة»: این می شود جعل تألیفی. اینجاست که موضوع لازم است و اینجاست که «علهُ المتغير متغير». پس آنجا که ما نیازمند به موضوع هستیم - که آن موضوع مرکب از ما بالقوه و ما بالفعل است - حرکت به نحو جعل تألیفی به اشیاء داده می شود که در حرکات عرضی چنین است. اما

پی نوشت

۱- انعام/۱.

۲- فاطر/۳۹.

۳- مؤمنون/۱۴.

یک وقت هست که حرکت که به اشیاء داده می شود به نحو جعل بسیط است، یعنی چیزی جعل می شود که ذاتش عین حرکت است. در این حالت، جاعل «يجعل الذات الذی يُنتزع منه أنه متحرک» نه اینکه ذات مفروضی را متحرک قرار می دهد. در این صورت، حرکت یا باید عین ماهیت آن شیء باشد (که اینچنین نیست چون حرکت عین ماهیت اشیاء نیست) و یا باید عین وجود آن شیء باشد.

حرف مرحوم آخوند این است که در باب طبیعت، این طور نیست که قبلاً چیزی وجود دارد آن طور که در نظریه محرک اول ارسطویی، ابتدا چیزی وجود دارد بعد بر آن چیز حرکت وارد می شود مثل همان چرخ نخریسی؛ بلکه ماوراء طبیعت، نفس طبیعت را جعل می کند ولی این نفس طبیعت، وجودش به گونه ای است که از آن حرکت انتزاع می شود. در این صورت نسبت حرکت به متحرک، نسبت تحلیلی است نه نسبت خارجی. (۱)

پی نوشت

۱- سؤال: اشکال سابق که در حرکات عرضی آمد، اینجا هم می آید. باز هم اینجا ذات که خود حرکت است تدریجی و ذومراتب است. وقتی مرتبه اول معدوم می شود مرتبه دوم به وجود می آید. باز می توان پرسید الآن مرتبه قبلی که معدوم شده، علت تامه اش وجود دارد یا نه. استاد: در فصل بعد اینها توضیح داده می شود که آن اشکال در اینجا نمی آید. آنجا که باید علت به تبع حرکت متغیر باشد فقط و فقط در جایی است که جعل تألیفی باشد. در جایی که جعل بسیط باشد علت متغیر نیست که دلیل این مطلب بعد توضیح داده می شود. این فصلی است که خیلی باید روی آن کار کرد تا خوب حل بشود.

جلسه بیستم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

« و ستعلم أن العلة القريبة في كل نوع من الحركة ليست الا الطبيعة... » (۱)
بحث ما درباره فصل نوزدهم بود که تحت عنوان « فی حکمة مشرقیة » بیان شده است و در بعضی چایها عنوان فصل هم ندارد و به صورت تتمه فصل گذشته آمده است. به طور خلاصه مطلب فصل گذشته را یادآوری می کنیم تا مطلب این فصل روشن بشود.

گفتیم که حرکت نیازمند به موضوع یا « ما به الحركة » است؛ موضوعی که در تمام احوال حرکت باقی باشد. اگر ما بخواهیم حرکتِ واحدی داشته باشیم باید از ابتدای حرکت تا انتهای آن یک موضوع واحدِ ثابتِ باقی وجود داشته باشد. منتها مرحوم آخوند گفتند که موضوع باید « بوجه » ثابت باشد که معنای کلمه « بوجه » از مطالب آینده روشن خواهد شد. (۲) همچنین گفته شد که موضوع حرکت باید امری باشد که نه بالفعل محض باشد، نه بالقوه محض، بلکه باید

پی نوشت

۱- اسفار، ج ۳، مرحله ۷، فصل ۱۹، ص ۶۲.

۲- [کلمه « بوجه » در اوایل فصل هجده آمده است: « ... یجب ان یکون شیء ثابت بوجه حتی یعرض له الحركة » و توضیح مطلب در همین جلسه تحت عنوان « نظر مرحوم آخوند درباره موضوع حرکت » داده شده است.]

مَرکب از ما بالفعل و ما بالقوه باشد. بنابراین موضوع حرکت باید جسم باشد زیرا جسم یگانه چیزی است که مَرکب از ما بالقوه و ما بالفعل است. بعد هم این بحث را مطرح کردند که حرکت نمی تواند منوع جوهر باشد.

چرا حرکت نیازمند به موضوع است؟

یک مطلب در آنجا لازم بود شکافته شود که مرحوم آخوند آن مطلب را شکافته بود و ما هم آن را بیان نکردیم - و به همین جهت خلاصه مطلب را تکرار کردیم - و آن این است که چرا حرکت نیازمند به موضوع است؟ وقتی می گوییم « حرکت نیازمند به موضوع است » یعنی حرکت نیازمند به متحرک است. به چه دلیل هرجا حرکتی وجود دارد باید متحرکی وجود داشته باشد؟ به مناسبتی قبلاً این مطلب را - گویا در فصل دوازدهم - به شکل دیگری طرح کردیم. چه مانعی دارد که حرکت بدون متحرک باشد؛ مثلاً موج وجود داشته باشد بدون آنکه شیء متموجی در کار باشد.

سه راه برای اثبات این مطلب گفته شده است. (۱) راه اول این است که حرکت عرض است و عرض بدون موضوع محال است (و لهذا اینجا به متحرک «موضوع» اطلاق شده است). پس حرکت نیازمند به متحرک است.

راه دوم که بیان خود مرحوم آخوند تقریباً بر این اساس بود این است که حرکت امری « بین القوه و الفعل » است؛ یعنی، هم امری است بالقوه و هم امری

پی نوشت

۱- [استاد در جلسه سی و پنجم راه چهارمی هم بیان کرده اند. این مطلب در جلسه مذکور تحت عنوان « آیا این تخالف واقعی است؟ » آمده است].

است بالفعل؛ از حیثی بالقوه است و از حیثی بالفعل. امری است که تدریجاً از قوه به فعل می رسد و بنابراین امری است حادث و بلکه عین حدوث است. ما قبلاً با بیان قاعده «کل حادث مسبوق بقوه و ماده تحملها» اثبات کردیم که هر حادثی نیازمند قابل است (این قابل در مورد هر کدام از نفس، صورت و عرض اسم خاصی دارد: بدن، محل و موضوع). به عبارت دیگر آنچه حادث است، نحوه وجودش تعلقی و مقبولی است، یعنی همیشه وجودش به صورت یک مقبول (قبول شده) تحقق پیدا می کند. (۱)

راه سوم باز در کلمات مرحوم آخوند آمده است گو اینکه قابل خدشه و مناقشه است و آقای طباطبایی هم در اینجا مناقشه ای با مرحوم آخوند دارند. یک مسئله بسیار عالی که در آینده هم به شکل دیگری طرح خواهد شد این است که تشخص و تعدد حرکت به چیست که حرکتی را یک حرکت بدانیم یا دو حرکت یا چند حرکت؟ ملاک وحدت و کثرت در حرکت چیست؟ شکی نیست که اگر فاعلها مختلف باشند یا مبدأها، منتهایها و یا زمانها یکی نباشند، اینها منشأ کثرت حرکت می شود. یا اگر مقوله ها مختلف باشند مثلاً یکی حرکت در این باشد و دیگری حرکت در کیف باشد در این صورت نمی توانیم یک حرکت داشته باشیم. نمی توانیم بگوییم نیمی از یک حرکت، آینی است و نیم دیگر آن کیفی. اگر دو حرکت هر دو مکانی باشند و همزمان هم باشند ولی جهت حرکت آنها مختلف باشد باز یک حرکت واحد نداریم. حتی بعد این بحث مطرح می شود که

پی نوشت

۱- اشکال: این بیان به همان بیان اول برمی گردد که حرکت عرض است و موضوع می خواهد. استاد: نه، این طور نیست. قابل و مقبول اعم از عرض و موضوع است. صورت هم مقبول است بدون اینکه عرض باشد. طبق این قول، حرکت نه از آن جهت که عرض است بلکه از آن جهت که حادث است و مقبول است و وجودش وجود تعلقی است نیازمند موضوع است که قهراً اعم است از اینکه عرض باشد یا صورت.

اگر متحرکی روی خط مستقیم به نقطه ای برسد و بعد بازگردد آیا این، دو حرکت می شود یا یکی؟ در اینجا معتقدند که این تغییر جهت، منشأ کثرت حرکت می شود.

در این راه سوم چنین گفته شده که یکی از اموری که منشأ کثرت حرکت می شود مربوط به موضوع حرکت است، به این معنا که حرکت اگر متحرک نداشته باشد ملاک وحدت ندارد. وقتی انگشت من حرکت کرده و مسافتی را طی می کند، ما این حرکت را حرکت واحد می دانیم، به این دلیل که این انگشت شیء واحدی است که این حرکت را انجام داده و این حرکت وحدتش را از موضوع خودش دارد. پس ممکن است کسی این طور بگوید که ما از آن نظر در حرکت نیازمند به موضوع هستیم که موضوع، حافظ وحدت حرکت است. این بیان چنانکه گفتیم قابل خدشه و مناقشه است.

ولی مرحوم آخوند در اینجا به وجه دوم که مسئله قابلیت و مقبولیت است و قویترین وجوه هم همین است استناد کرده و می گوید حرکت از آن جهت که امری حادث است بلکه عین حدوث است، نیازمند به موضوع است. (۱)

در فصل پیش گفتیم حرکت نیازمند به موضوعی است که آن موضوع ثابت باشد منتها مرحوم آخوند به این صورت گفتند که «**یجب ان یکون شیء ثابت بوجه**». این «**بوجه**» را در اینجا باید توضیح دهیم. ایشان در «**فی حکمه مشرقیه**» می گوید حرکت نیازمند علتی است که ثابت نباشد و در فصل پیش گفتند که حرکت نیازمند به موضوعی است که ثابت باشد. وقتی بحث از علت

پی نوشت

۱- البته ممکن است کسی به وجه ساده و تقریباً نیمه عوامانه ای تمسک کند و بگوید حرکت به این دلیل نیازمند به متحرک است که مصدر یا اسم مصدر است و مصدر یا اسم مصدر باید قائم به یک ذات باشد که حرف درستی نیست، همچنان که با همین نوع استدلال در مورد وجود هم نمی توان گفت که حتماً باید یک ذات دیگری باشد که آن ذات دارای وجود باشد.

حرکت می کنیم می گوئیم حرکت نیازمند علتی است که ثابت نباشد، از باب اینکه «**علّة المتغیر متغیر**» و «**علّة الثابت ثابت**» که گفتیم یک مسئله مهمی است که در فصل بعد هم دنبال می شود و بعد در فصل سی و سوم هم باز این بحث مفصلتر مورد تحقیق قرار می گیرد. گفتیم که دو بحث قریب المخرج در اینجا هست که یکی می گوید: «**علّة الحادث حادث و علّة القدیم قدیم**» و دیگری می گوید: «**علّة المتغیر متغیر و علّة الثابت ثابت**» که به دنبال خود مسائل مهمی را مطرح کرده است به نام «**ربط حادث به قدیم**» از یک طرف و «**ربط متغیر به ثابت**» از طرف دیگر. در اینجا چون خود آن مسائل مطرح نیست ما به تبع مرحوم آخوند فقط تا آن مقداری که لازم است، در اینجا بحث می کنیم.

طرح دوباره اشکال ربط متغیر به ثابت

مرحوم آخوند می گویند خود حرکت ثابت نیست و متغیر است و بلکه عین تغیر و تجدد و عین حدوث و زوال است و هر مرتبه اش از مرتبه دیگر غایب است. حرکت امر متدرجی است که مرتبه ای از آن موجود و سپس معدوم می شود و باز مرتبه ای دیگر موجود شده و بعد معدوم می شود، و همین طور. پس علت حرکت باید متغیر باشد زیرا علت تامه از معلول خودش انفکاک ناپذیر است، خواه آن معلول غیرمتدرج باشد خواه متدرج. محال است که علت تامه یک معلول معدوم شود ولی معلول همچنان باقی باشد، یا معلول - ولو جزئی از آن - معدوم شود و علت تامه آن باقی باشد. حال ایشان می گوید اگر علت تامه ای سبب پیدایش یک حرکت شد، آن جزء اول حرکت معلول یک علت تامه است، اگر علت، ثابت باشد علت تامه به حال خود باقی است، پس چگونه آن

جزء اول حرکت، معدوم می شود درحالیکه علتش باقی است؟ اگر جزء اول این معلول بخواهد معدوم نشود این معلول، دیگر حرکت نیست. قوام حرکت به این است که اجزایش متصرّف باشد. پس حرکت یا باید وجود پیدا نکند یا باید از علتی صادر شود که غیر ثابت باشد، علتی که مانند خود حرکت، متغیر و در واقع ذی مراتب و متدرج الوجود باشد؛ علتی که هر مرتبه ای از آن، علت برای مرتبه ای از معلول باشد. به بیان دیگر علت حرکت باید مانند خود حرکت متجدد باشد.

از طرف دیگر علت حرکت - همچنان که قبلاً گفتیم - خود طبیعت است نه چیز دیگر و منشأ هر حرکتی از حرکات عرضی که در خارج صورت می گیرد خود طبیعت است. پس چیزی می تواند مبدأ حرکت باشد که تجدد، ذاتی آن باشد نه عرضی آن. یک وقت هست تجدد، ذاتی شیء است و یک وقت هست که تجدد برای شیء صورت یک امر عارض را دارد. آن چیزی که تجدد و انقضاء، ذاتی آن باشد، دو فرض دارد ولی مرحوم آخوند تنها یک فرض را مطرح می کند. یک فرض این است که آنچه منشأ حرکت می شود چیزی باشد که «ماهیت» آن عین تجدد باشد، یعنی ماهیتی باشد عین تجدد. ولی بنا بر اصالت وجود، چون ماهیت منشأ هیچ اثری نیست از این فرض باید صرف نظر کنیم.

فرض دیگر این است که آن چیزی که مبدأ حرکت است، حرکت، ذاتی «وجود» آن باشد یعنی جعل وجودش عین جعل تجدد و انقضاء باشد، که روح مطلب در اینجا در همین نکته است. توضیح اینکه یک وقت هست که شیء ماهیتاً و وجوداً غیر از حرکت است، یعنی حرکت و تجدد نه عین ماهیت آن است مثل مقوله «أن يفعل» و «أن ینفعل»، و نه عین وجودش. مثلاً می گوئیم این جسم قطع نظر از حرکت دارای ماهیت و وجود است و حرکت یک امر خارجی است که بر آن وارد می شود؛ یعنی نسبت این جسم به حرکت بالامکان است مانند نسبت قیام به زید. چون این نسبت امکانی است نیازمند به علت

است و لاجرم علتی باید این حرکت را که برای این جسم ممکن است به آن اعطا کند. پس جعل حرکت در اینجا به نحو « جعل تألیفی » است یعنی علت، جسمی را که در مرتبه ذات خودش متحرک نیست متحرک می کند. در اینجا حرکت امری عارضی است و « العارضی یُعَلَّل »؛ امر عارضی نیازمند علت است.

اما اگر ما در عالم چیزی داشته باشیم که تجدد عین ذاتش باشد، در اینجا یک ذات نداریم که بعد تغیر را به آن بدهند، بلکه جعل خود این ذات به گونه ای است که از آن، تجدد انتزاع می شود. در مقام مثال مانند زمان است اگرچه ممکن است بگوییم این مثال داخل در ممثّل است. زمان حقیقتی است که نحوه وجودش نحوه وجود تجددی است یعنی اینچنین نیست که زمان ابتدا جعل شود و بعد تجدد عارض آن شود، بلکه جعل زمان عین جعل تجدد است. مثال بهتر که با ممثّل هم یکی نباشد امتداد است. آیا جسم قطع نظر از امتداد و بُعد و کشش، هویتی دارد؟ آیا نسبت امتداد به جسم نسبت امکانی است و علت در مرتبه بعد از تحقق جسم به آن امتداد می دهد؟ آیا جسم قطع نظر از امتداد هویتی دارد و بعد امتداد به آن عارض می شود یا خلق جسم همان خلق امتداد است؟ جسم چیزی است که امتداد از ماهیتش و یا از وجودش انتزاع می شود. هرکدام که باشد امتداد، ذاتی جسم است و نیازمند جعل زائد بر جعل خود جسم نیست.

یک استدلال بر حرکت جوهری

حرف مرحوم آخوند این است که در حرکاتی که ما می شناسیم (حرکاتی که در چهار مقوله واقع می شود: حرکت آینی، حرکت وضعی، حرکت کمی، حرکت کیفی) رابطه این حرکات با موضوعاتشان رابطه امکانی است، موضوع امری است که قطع نظر از این حرکات تحقق دارد و علتی به این موضوع تحقق یافته، این

عرض، مقبول یا حالت را (هرچه می خواهید اسمش را بگذارید) به عنوان یک حالت ثانوی می دهد.

ایشان می گوید در دار وجود، ما حقیقتی داریم که تجدد و تصرف و انقضا برای آن، همان نسبت را دارد که امتداد برای جسم دارد. (البته این تشبیه را مرحوم آخوند نکرده است ولی تشبیهی است که نظر ایشان را خوب توضیح می دهد). در دار وجود چنین حقیقتی داریم و محال است نداشته باشیم زیرا در آن صورت، حرکت‌هایی که برای ما محسوس است یعنی حرکات آینی، وضعی، کمی و کیفی غیرقابل توجیه خواهد بود. نسبت حرکت به آن حقیقت، مانند نسبت امتداد به جسم است یعنی جعل وجود آن به گونه ای است که حرکت از آن انتزاع می شود. بنابراین نسبت حرکت به آن حقیقت، نسبت لازم به ملزوم است که بی نیاز از جعل است، زیرا مناط جعل، امکان است. این طور نیست که اول اربعه جعل می شود و بعد برای آن زوجیت را جعل می کنند، بلکه جعل اربعه به حیثی است که از آن زوجیت انتزاع می شود.

مرحوم آخوند می فرمایند در عالم، حقیقتی باید باشد که نسبت حرکت به آن حقیقت، نسبت ضروری و وجوبی باشد، نسبت لازم به ملزوم باشد، نسبت امتداد به جسم باشد به گونه ای که جعل هویت آن عین جعل حرکت باشد. آن وقت برای چنین چیزی حرکت از عوارض هست اما از «عوارض تحلیلی» است نه از «عوارض خارجی»؛ یعنی عارض و معروض در ظرف عقل عارض و معروضند ولی در خارج، عارض و معروضی نداریم بلکه رابطه عینیت برقرار است. حرکت از معقولات ثانیه است و معقولات ثانیه ظرف عروضشان ذهن و ظرف اتصافشان خارج است. چنین نیست که اربعه ای در خارج وجود دارد و چیزی به نام زوجیت در خارج عارض آن می شود، بلکه زوجیت از اربعه فقط انتزاع می شود. ذهن است که اینها را به عارض و معروض تحلیل می کند ولی در خارج عروضی وجود ندارد. امتداد برای جسم هم از همین قبیل است. پس در دار هستی چیزی

هست که حرکت عارض آن است ولی نه عارض عینی و خارجی بلکه عارض تحلیلی، یعنی وجودش به حیثی است که از متن ذات این وجود حرکت انتزاع می شود.

پس بحث تا اینجا در این بود که حرکت از آن نظر که امری است بین قوه و فعلیت، نیازمند موضوعی است که ثابت باشد و چون نسبت حرکت به موضوع خودش نسبت امکانی است شیء به فاعلی نیاز دارد که به آن حرکت بدهد و آن علت باید متغیر باشد، ولی دیگر نمی تواند متغیر بالعرض باشد و الا باز آن متغیر هم علتی می خواهد.

پس حرکت باید به حقیقتی منتهی شود که نسبت حرکت به آن حقیقت مانند نسبت زوجیت به اربعه و نسبت امتداد به جسم باشد و آن حقیقت امری است که متجدد بالذات است یعنی حرکت لازمه ذاتش است نه عارض بر ذاتش و چون متجدد بالذات است نیازمند به علتی که به آن حرکت بدهد نیست بلکه نیازمند به علتی است که خود آن حقیقت را اضافه کند. (۱)

پی نوشت

۱- سؤال: آیا چیزی که خودش متجدد بالذات باشد علتش نباید متجدد بالذات باشد؟ استاد: خیر، آن دلیلی که در آنجا داشتیم در اینجا نمی آید. گرچه یک مقدار پیش می افتیم ولی عرض می کنیم که اگر آن علتی که علت طبیعت است به نحوی باشد که در آن علت باز انفکاک معلول از علت فرض بشود، آنجا هم همین ایراد هست. ولی ما می گوییم علت طبیعت، خود طبیعت نیست، بلکه ماوراء طبیعت است، در میان اجزاء طبیعت این حرف معنی دارد که بگوییم چون طبیعت زمانی است، حرکت هم زمانی است، حرکت در این قسمت از زمان معدوم است ولی طبیعت در آن قسمت زمان بوده و در این قسمت زمان هم باقی است. ولی ماوراء طبیعت محیط بر زمان است، نسبت به ماورای طبیعت، عدم معنی ندارد. اینکه می گوییم طبیعت امری است متجدد الذات، در نسبت میان اجزاء طبیعت به یکدیگر، فنا و زوال معنی دارد ولی نسبت به ماوراء طبیعت اساساً زوال و فنا نیست. برای او و نسبت به او، آن شیء ازلاً و ابداً وجود دارد، چون او بر همه مراتب محیط است. این است که در اینجا آن ایراد نمی آید.

پس روح مطلب در این « فی حکمة مشرقیه » در واقع اثبات حرکت جوهری است، منتها مرحوم آخوند سبک بیانش این گونه است که در بیان آن مسائلی که خود، آنها را اثبات کرده است مثل اصالت وجود و حرکت جوهری، مانند انسانهای شتابزده می ماند یعنی قبل از آنکه به بحث برسد، در لابلا می خواهد مطلب را بگنجانند و بگویند و در واقع می خواهد ذهنها بهتر آماده شود.

ما هنوز به مسئله اثبات حرکت جوهری نرسیده ایم ولی اینجا ضمناً آن را اثبات کردیم؛ یعنی ثابت کردیم که تمام حرکات عرضی باید به حرکت ذاتی منتهی شود.

مقصود از « حرکت ذاتی » حرکتی است که لازمه ذات موضوعش باشد و اتصاف موضوعش به آن نیازمند به علت نباشد، بلکه نفس موضوعش برای انتزاع حرکت کافی باشد و آن [موضوع]، جوهر یا طبیعت جوهری است. (۱)

نظر مرحوم آخوند درباره موضوع حرکت

مطلب که به اینجا می رسد مرحوم آخوند عود می کنند به آنچه در فصل پیش گفتند. در فصل پیش گفته شد که حرکت نیازمند است به موضوعی که «بوجه» ثابت باشد. نیز گفته شد که حرکت نیازمند به موضوعی است که مرکب باشد از ما بالقوه و ما بالفعل که همان جسم است. چگونه این مطالب با آنچه در «فی حکمة مشرقیه» گفته شد سازگار است؟

پی نوشت

۱- سؤال: اینجا روشن نشد که مراد از جوهر، طبیعت جوهریه است یا طبایع انواع؟
استاد: صور نوعیه هم جوهرند، عرض که نیستند. جوهر چنانکه می دانید پنج قسم دارد: عقل، نفس، ماده، صورت و جسم. صورت که می گویند جوهر است اعم است از صورت جسمیه و نوعیه.

ایشان می گوید ما آن حرف را تصحیح می کنیم. تصریح نمی کند که ما آن حرف را به مذاق قوم گفتیم ولی همان طور که حاجی و دیگران می گویند، معلوم است که آن حرف به مذاق قوم گفته شده است. مرحوم آخوند به آنها که می گویند حرکت نیازمند یک موضوع ثابت است می گوید اگر مقصودتان از حرکت حرکات عرضی باشد ما این حرف را می پذیریم. همچنین می گوید مقصودتان از موضوع چیست؟ اگر مقصودتان از موضوع شامل ماهیت هم می شود می گوییم بله، هر حرکتی نیازمند به یک موضوع ثابت باقی دارد ولو آن موضوع ثابت باقی ماهیت باشد. چون در باب حرکت جوهری هم ماهیت، ثابت است گرچه وجود، متجدد است. (۱) البته آنها در مورد موضوع گفتند که باید مرکب از ما بالقوه و ما بالفعل باشد که همان جسم است. بنابراین اینکه مرحوم آخوند می گوید « اگر مقصود چنین چیزی است » باید گفت که مقصود آنها چنین چیزی نبوده و دیگر آوردن « اگر » در اینجا موردی ندارد. البته مرحوم آخوند برای شکافتن مطلب می گوید و الا خود او هم می داند که مقصود آنها چنین چیزی نیست.

اما اگر مقصود از موضوع، صرف ماهیت نیست بلکه مراد شما یک ماهیت متحصل متحقق است می گوییم اینکه حرکت به موضوع ثابت نیازمند است فقط در بعضی حرکات یعنی « حرکات عرضی » صادق است؛ در « حرکات ذاتی » نیاز به چنین موضوعی نداریم. (۲)

پی نوشت

-
- ۱- اشکال: ماهیت منتزع از حد وجود است. وجودی که خودش سیر کمالی دارد قطعاً مراتب دارد. پس تدرج در ماهیت هم می آید و ماهیت ثابتی در حرکت جوهریه نداریم. استاد: نه، تدرج در ماهیت نمی آید. اگر مقصودتان ماهیات نامتناهی بالقوه است این حرف درستی است؛ آن را بعد خود مرحوم آخوند هم می گوید.
 - ۲- ما بعد از این هر وقت می گوییم « حرکت عرضی » مقصودمان حرکتی است که نسبت آن به موضوعش نسبت امکانی باشد و وقتی می گوییم « حرکت ذاتی » یعنی آنکه لازمه ذات موضوعش باشد، که منطبق می شود بر حرکت در جوهر.

پس اجمالاً چنین می‌گوییم که اگر مقصود شما از موضوع یک موجود بالفعل متحصل است - که قطعاً مقصود همین بوده است چون مطلب فصل پیش همین بود - می‌گوییم این فقط در حرکات عرضی صادق است. پس بدین نحو سخن فصل گذشته را تصحیح می‌کنیم. اینکه در فصل پیش گفتیم که حرکت باید موضوع داشته باشد فقط در حرکات عرضی صادق است.

ما در ابتدای این جلسه مطلب را شکافتیم و عرض کردیم که به سه دلیل حرکت نیازمند به موضوع است. یکی اینکه حرکت عرض است. حال اگر حرکت را عرض بدانیم، حرکت در اعراض عرض است، حرکت در جوهر که عرض نیست. یعنی حرکت در هر مقوله ای تابع مقوله خودش است. حرکت در کم، کم است و حرکت در کیف، کیف است و حرکت در جوهر هم جوهر است. پس آن ملاک در اینجا نیست.

اما اگر دلیل نیازمندی حرکت به موضوع، مسئله قوه و فعلیت باشد معنایش این است که هر امر حادثی - یعنی هر امری که برای امر دیگر حادث شده است و امر اول نسبت به امر دوم بالقوه است و آن را بالفعل ندارد - نیازمند به موضوع است. در اینجا گفتیم که حرکت لازمه ذات متحرک است و حرکت از متحرک انتزاع می‌شود و قوه ای در کار نیست. [پس دلیل دوم هم در مورد حرکت جوهری کاربردی ندارد].

اگر هم بخواهیم مسئله وحدت شخصیه و حافظ وحدت بودن موضوع را دلیل نیازمندی حرکت به موضوع بدانیم می‌گوییم در حرکت در جوهر، خود جوهر حافظ وحدت خود است. حتی در عرض هم می‌توان گفت که حافظ وحدت خودش است. (۱)

پی‌نوشت

۱- [در جلسات مربوط به فصل ۲۴ اسفار این مباحث به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است].

ما در فصل پیش گفتیم که حرکت نیازمند به موضوعی است که مرکب از ما بالقوه و ما بالفعل باشد. مرحوم آخوند این را هم در اینجا تصحیح می کند به این نحو که این مطلب هم فقط در حرکات عرضی صادق است. در حرکات ذاتی ما نیازی به موضوعی که مرکب از ما بالقوه و ما بالفعل باشد نداریم. اینجا است که مرحوم آخوند تعبیر می کند که فاعل و قابل یکی است که در جلسه بعد به آن می پردازیم.

یک مطلب مهمی در اینجا مطرح است و آن را باید در نظر داشته باشید تا بعد ببینیم در مورد آن چه می توان گفت. برخی از متأخرین که بعد از مرحوم آخوند بوده اند و با مسلک ایشان چندان موافق نبوده اند مثل مرحوم میرزا ابوالحسن جلوه معروف، در اینجا ایرادی را مطرح کرده اند. ایشان رساله کوچکی دارد که در « حاشیه شرح هدایه » تحت عنوان ربط حادث به قدیم چاپ شده است. در آنجا مرحوم جلوه می خواهد این مطلبی را که مرحوم آخوند در اینجا می گوید متزلزل کند. بیان ایشان به طور تقریبی این است که شما می گوید حرکت از باب اینکه یک امر عرضی است و نسبت آن به موضوعش بالامکان است نیازمند به علت است. ما عین حرفی که شما در باب طبیعت می گوید که تجدد از ذات آن انتزاع می شود، در باب خود حرکت حتی حرکات عرضی می گوئیم. البته ما نمی گوئیم که در حرکات عرضی، ذاتی داریم و وجودی که حرکت از وجود آن انتزاع می شود بلکه می گوئیم چیزی است که ماهیتش عین تجدد است.

همان طور که شما در باب طبیعت جوهریه می گوید که جاعل وجودی را جعل می کند که از آن حرکت انتزاع می شود، ما می گوئیم جاعل، ماهیتی را جعل می کند که آن ماهیت عین حرکت است. چه مانعی دارد که بدون آنکه نیازمند طبیعت سیال باشیم مطلب را در خود حرکت خاتمه دهیم؟ من این مطلب را عرض کردم تا در چند جلسه دیگر و یا در فصل سی و سوم (ربط حادث

به قدیم) در مورد آن بحث کنیم. (۱)

پی نوشت

۱- [اشکال مرحوم جلوه در اواخر جلسه بیست و دوم مجدداً طرح و در اواخر جلسه بیست و چهارم پاسخ داده شده است].

جلسه بیست و یکم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

« و ما ذکر أيضاً فيه من أن موضوع الحركة مركب من مبالقوة و مبالفعل قول مجمل... » (۱)

بحث به اینجا رسید که ما دوگونه حرکت داریم: حرکت عرضی و حرکت ذاتی به همان معنایی که در جلسه پیش توضیح دادیم. سپس دو سؤال مربوط به مطالب فصل گذشته مطرح شد. در فصل گذشته گفتیم که حرکت نیازمند به موضوعی ثابت است. سؤال اول این بود که تکلیف موضوع ثابت در حرکت ذاتی چه می شود؟ پاسخ را در جلسه گذشته عرض کردیم.

رفع یک توهّم

در اینجا مرحوم حاجی حاشیه توضیحی خوبی دارند. می گویند یک وقت توهّم نشود که این مطلب که موضوع حرکت در جمیع زمان حرکت، ثابت و

پی نوشت

۱- اسفار، ج ۳، مرحله ۷، فصل ۱۹، ص ۶۲.

مستمر است با آنچه که قبلاً گفتیم در تناقض است. توضیح توهم این است که از یک طرف گفته می شود که جسم چون موضوع حرکات عارضی است ثابت و مستمر است و از طرف دیگر گفته می شود که بنا بر حرکت جوهری، جسم ثابت ندارد چون حرکت، در جوهر جسم است. مرحوم حاجی می گوید - و حرفشان هم درست است - که مقصود از این ثبات، ثبات نسبی است که با حرکت داشتن منافات ندارد؛ مقصود این است که حرکت نیازمند به موضوع واحدی است که وحدتش باقی باشد.

توضیح اینکه همچنان که در جلسه گذشته عرض کردیم، اینکه جسم حرکت واحدی داشته باشد - مثلاً حرکت مکانی واحدی داشته باشد - دایره مدار این است که جسم واحدی این حرکت را انجام بدهد و الا اگر دو جسم داشته باشیم و از اینجا تا نصف راه را یک جسم طی کند و بعد آن جسم معدوم شود و جسم دیگری به جای آن حرکت را ادامه بدهد این دو حرکت است نه یک حرکت واحد و مستمر. بنابراین تا جسم وحدت نداشته باشد حرکتش نمی تواند واحد باشد.

جسم اگر بخواهد جسم واحدی باشد به این معنا که یک وحدت شخصیه باقی داشته باشد، به دو نحو ممکن است. یکی اینکه جسم در درون خود حرکت نداشته باشد و دیگر اینکه در درون خودش حرکت داشته باشد، ولی این حرکت در درون جسم، یک حرکت متصل واحد باشد که در این صورت وحدت شخصی جسم از بین نمی رود زیرا خود آن جسم هم یک واحد حرکت مستمر است. وحدت یک حرکت، مثلاً حرکت از این دیوار تا آن دیوار وابسته به آن است که متحرک، واحد مستمر باشد به طوری که متحرک در نقطه اول و متحرک در نقطه آخر یکی باشد. این درست است. اما آیا خود متحرکی که این حرکت قائم به آن است باید در ذات خودش ساکن باشد؟ نه، این طور نیست. پس اگر متحرک در ذات خودش متحرک باشد، این طور می شود که یک متحرک بالذات متحرک بالعرض است؛ شیئی که متحرک بالذات است، این حرکت واحد عرضی را انجام

می دهد. این متحرک بالذات خودش یک واحد مستمر است، ولی یک واحد حرکتی است که استمرار دارد. پس یک حرکت ذاتی، موضوع یک حرکت عرضی واقع شده است. بنابراین دو مطلب بالا که در ابتدای توضیح حاشیه مرحوم حاجی ذکر کردیم با هم منافات ندارند و توضیحی که ایشان دادند توضیح درستی است. (۱)

اما سؤال دوم. باز در فصل گذشته گفتیم که حرکت نیازمند به موضوعی است که مرکب از « ما بالقوه » و « ما بالفعل » باشد. سؤال دوم این است که تکلیف این مطلب در حرکت ذاتی چه می شود؟

وحدت فاعل و قابل در حرکت ذاتی

مرحوم آخوند در اینجا توضیح می دهند که آن مطلب را هم باز ما باید در واقع تصحیح کنیم به این شکل که باز قائل به تفصیل شویم. اینکه آیا موضوع باید مرکب از ما بالقوه و ما بالفعل باشد یا نه، وابسته به آن است که حرکت چه حرکتی باشد. اگر حرکت مورد نظر از قبیل حرکات عرضی و یا به تعبیر مرحوم آخوند از « حرکات عارضه جسم » باشد، مثل حرکاتی که در مقولات چهارگانه رخ می دهد (همین حرکات محسوس و ظاهری آینی، وضعی، کمی و کیفی) در این گونه حرکات، موضوع نمی تواند قوه محض باشد، همچنان که نمی تواند فعلیت محض باشد، بلکه موضوع باید مرکب از ما بالقوه و ما بالفعل بوده و در

پی نوشت

۱- سؤال: آیا آمدن کلمه « بوجه » در کلام مرحوم آخوند به همین دلیل بود؟
استاد: بله، البته آن فصل تقریباً توضیح نظر قدما بود ولی اینکه مرحوم آخوند این « بوجه » را که با فلسفه خودشان جور درمی آید در آنجا گنجانند برای همین نکته بود.

جميع زمان حرکت، مستمر و ثابت باشد. اما اگر حرکت، حرکت ذاتی باشد، ما نیازمند به یک موضوع مرکب از ما بالقوه و ما بالفعل نیستیم، بلکه در حرکت ذاتی قابل و فاعل هر دو یکی است: «فالقابل و الفاعل هناک امر واحد». (۱)

مراد مرحوم آخوند از اینکه قابل و فاعل هردو یکی است چیست؟ ایشان می‌خواهد بگوید حرکت در اینجا چیزی نیست که نیاز به موضوع داشته باشد که این مطلب نیاز به توضیح دارد.

در لوازم انتزاعی، مثل زوجیت که از لوازم اربعه است فاعل چیست و قابل کدام است؟ آیا اربعه قابل زوجیت است یا فاعل آن؟ در اینجا به یک اعتبار نه فاعلیتی وجود دارد نه قابلیتی، چون فاعلیت و قابلیت در مورد امور عینی و حقیقی است، یعنی اموری که در عالم اعیان وجود دارد. در باب معانی و مفاهیم انتزاعی، واقعیتی جز انتزاع ذهن در کار نیست؛ واقعیتی در بیرون از ذهن نیست تا سخن از این به میان بیاید که فاعل چیست و قابل کدام است. اربعه به حیثی است که وقتی که ذهن آن را تصور می‌کند، از آن زوجیت را انتزاع می‌کند نه اینکه زوجیت در خارج یک وجود عینی است که به اربعه ضمیمه شده است که اگر این گونه بود سخن از فاعل و قابل هردو درست بود، ولی وقتی با امری «اعتباری» به یک اصطلاح و «انتزاعی» به اصطلاح دیگر سروکار داریم واقعیتی نیست تا فاعل و قابلی در کار باشد. این یک تعبیر. در تعبیر دیگر از همین مطلب این طور می‌گوییم که در اینجا فاعل و قابل هردو یکی است، چون فاعلیت و قابلیت در اینجا حقیقی نیست. اربعه از یک لحاظ فاعل زوجیت است و از یک لحاظ قابل زوجیت.

در گذشته خواندیم که فخر رازی در آنجا که می‌خواست این قاعده را که

پی نوشت

«هر متحرکی نیازمند به محرک است» نقض کند می گفت اگر فاعل شیء باید غیر از قابل آن باشد پس در مثل اربعه و زوجیت چه می گوئید؟ جواب دادند که اینها امور انتزاعی است و امور انتزاعی را نباید با امور عینی مقایسه کرد. پس وقتی می گوئیم فاعلیت و قابلیت در اینجا یکی است، معنایش این است که نه فاعلیتی در عالم عین وجود دارد و نه قابلیت، و هر دو انتزاعی و اعتباری است. وقتی انتزاعی و اعتباری شد، اربعه به اعتباری قابل زوجیت است و به اعتباری فاعل زوجیت.

در باب جواهر که اگر متحرک باشند متجدد بالذات هستند گفتیم که حرکت از لوازم وجود این متحرک است، نه از عوارض وجود آن. چنین نیست که وجود جوهر، در خارج باشد و سپس در خارج حرکت به آن عارض شود، بلکه نسبت حرکت با جوهر جسمانی از قبیل نسبت بُعد با جوهر جسمانی است. حرکت چیزی است که از حاقّ ذات جوهر جسمانی انتزاع می شود، نه اینکه حرکت حقیقتی است که به آن ضمیمه می شود. اگر این طور بود این حرکت حرکت عرضی می بود.

پس وقتی نسبت حرکت ذاتی یا حرکت جوهری به متحرک به این نوع حرکت، نسبت لازم و ملزوم شد، این نسبت مثل نسبت زوجیت به اربعه می شود. پس در اینجا به یک تعبیر فاعلیت و قابلیت نیست و به تعبیر دیگر قابل و فاعل یک چیز است.

تعبیری که مرحوم آخوند در اینجا دارد ممکن است سبب اشتباه شود. اینکه می گوید فاعل و قابل یکی است و حتی تعبیر می کند که در اینجا فعلیت و قوه مضنّ در یکدیگر هستند نباید موجب شود کسی خیال کند که ایشان می خواهد بگوید فاعلیت حقیقی و قابلیت حقیقی در اینجا یکی شده است، بلکه مقصود این است که فاعلیت و قابلیت در اینجا نیست و در نتیجه جایی برای موضوع حرکت باقی نمی ماند زیرا ما نیاز به موضوع را از سه راه اثبات کردیم.

یکی از این راه که حرکت عرض است و عرض نیاز به موضوع دارد. حرکت در اعراض، عرض است اما حرکت در جوهر که عرض نیست. پس با این استدلال موضوع برای حرکت جوهری اثبات نمی شود. البته مرحوم آخوند از این راه وارد نشدند.

راه دوم این بود که حرکت از آن جهت نیازمند به موضوع است که امری است که در خارج « حادث » می شود. پس سخن در حرکاتی است که برای اشیاء حدوث پیدا می کنند یعنی قابلیت و مقبولیت حقیقی و عینی در کار است، اما در حرکاتی که از حاقّ ذات اشیاء انتزاع می شوند این برهان برای نیازمندی حرکت به موضوع جاری نیست. (۱)

یک سؤال مهم

بعد مرحوم آخوند مطلبی را مطرح می کند که پاسخ یک سؤال مقدّر است و این سؤال، یک سؤال اساسی است. گفتیم در حرکات عرضی، حرکت برای یک موضوع حادث می شود و امری است که به موضوع ضمیمه می شود، پس ناچار حرکت موضوع می خواهد، موضوعی که مرکب از « ما بالقوه » و « ما بالفعل » باشد. در « حرکت ذاتی » چون حرکت از لوازم ذات متحرک و منتزع از متحرک است علت نمی خواهد زیرا منشأ انتزاع امر انتزاعی است که علت می خواهد نه خود امر انتزاعی. همین طور این نوع از حرکت، موضوع هم نمی خواهد، چون امر

پی نوشت

۱- [در مورد راه دیگر و لازمه آن برای حرکت جوهری در اواخر جلسه گذشته تحت عنوان « نظر مرحوم آخوند درباره موضوع حرکت » توضیح داده شد. این بحث در جلسات مربوط به فصل ۲۴ به تفصیل آمده است.]

انتزاعی موضوع واقعی ندارد و موضوعش همان منشأ انتزاعش است. مستشکل کلام را روی خود منشأ انتزاع یعنی در نفس جوهر جسمانی می برد. نمی گوید که حرکت قابل می خواهد تا شما بگویید در اینجا نسبت حرکت با متحرک نسبت لازم به ملزوم است. می گوید فرض این است که خود آن صورت جسمانی امری است که حادث است، بلکه عین حدوث و تجدد است. همان برهانی که شما درباره حرکت عرضی آوردید و گفتید حرکت عرضی نیازمند به موضوع یعنی نیازمند به یک قابل است، ما آن را در مورد نه حرکت جوهری بلکه خود متحرک جوهری پیاده می کنیم؛ می گوئیم خود این متحرک امری است که آنآ فآنآ حادث می شود. پس در عین اینکه حرکت عین متحرک است نیازمند به موضوع است زیرا شما خودتان گفتید: «کل حادث مسبوق بقوه و ماده تحملها».

جواب می دهند که موضوع حرکت صور جسمانیه یعنی همان فعلیتهای «هیولای اولی» است. پس در حرکت جوهری چون حرکت امری انتزاعی است موضوع نمی خواهد اما نفس متحرک جوهری از آن جهت که امری است که در حال حدوث است و هر امر در حال حدوث «بین القوة و الفعل» است نیازمند به یک قابل است یعنی احتیاج به موضوع دارد. موضوع آن چیست؟ ناچار می گوئیم ماده اولی است؛ یعنی هیولای اولی که قوه محض است این صورت متدرج را می پذیرد که از این صورت، حرکت انتزاع می شود.

تفسیر ناموجه حاجی

در اینجا مرحوم آخوند تعبیر خاصی دارند و مرحوم حاجی خواسته اند این تعبیر را اصلاح کنند. ابتدا باید مطلب مرحوم آخوند را توضیح دهیم. ایشان می

گویند صور که آنأ فأنأ حادث می شوند، «ایجاباً» هیولایی دارند و هر هیولایی «استعداداً» صورتی دارد و دائماً هیولی و صورتها متغیر می شوند. هیولی در این مرتبه که هست صورتی را بالفعل دارد و در محل خودش اثبات شده است که صورت «شریکه العلة» برای هیولاست یعنی به منزله علت ایجابی هیولاست؛ آن صورت بالفعل علت ایجابی هیولای فعلی است و این هیولی مستعد صورت دیگر است. پس هیولی نسبتش به صورت دوم نسبت استعداد است. بعد این هیولی از این صورت می گذرد و باز آن صورت آن هیولای خودش را بالایجاب دارد و برای آن «شریکه العلة» است و آن هیولی مستعد صورت دیگر است و این امر علی الدوام استمرار دارد: هیولایی و صورتی، هیولایی و صورتی.

مرحوم آخوند می گوید: نباید تصور شود که این بدان معناست که صورتها متبادل می شوند زیرا این تجزیه را ذهن ما می کند و می گوید صورتی بعد از صورتی و صورتی بعد از صورتی می آید. در واقع یک صورت واحد مستمر است (مستمر به معنی حرکت مستمر) و این صور به دنبال یکدیگر می آیند و فانی می شوند، نه به این معنا که یکی حادث و سپس فانی می شود و بعد دیگری می آید، بلکه یک وجود متصل و ممتد است که آنأ فأنأ پیدا می شود. حتی چون این حرکت، حرکت اشتدادی است ضرورتی ندارد که ما در همه مراتب قائل به فنا بشویم، صورتی حادث می شود و اشتداد پیدا می کند و باز صورت بعدی، ولی تمام این صور در واقع یک واحد را تشکیل می دهند، نه اینکه صور متعاقب به معنی منفصل باشند. اگر می گوییم «متعاقب»، یعنی ذهن ما اینها را تکثیر می کند، نه اینکه در واقع متعاقب باشند.

بنابراین اگر حرکت را در نظر بگیریم، نه نیازمند به فاعل هستیم و نه قابل و به یک اعتبار می گوییم فاعل و قابل یکی است، یعنی در واقع فاعل و قابلی در کار نیست. اگر از نظر صورت که منشأ انتزاع حرکت جوهری است در نظر بگیریم هم نیازمند به فاعل هستیم و هم نیازمند به قابل. فاعل، همان علت ماوراء

طبیعی است که جاعل نفس صورتهاست نه حرکت‌های آنها، و قابل هم هیولای اولی است.

تعبیری که مرحوم آخوند در اینجا دارند این است که «**لکل صورة هیولی و لکل هیولی صورة أخرى**». معنای سخن ایشان این خواهد شد که اگر صور، متعدد به معنی منفصل و متکثر باشند، قهراً هیولاها هم متکثر و منفصل هستند. ولی چون مرحوم آخوند این حرف را نمی زند و می گوید اگر می گوئیم صور متعدد است یعنی اعتباراً متعدد است و در واقع همه این صور یک وحدت اتصالی دارند، پس عین این سخن را در مورد هیولی هم باید بگوئیم و قائل شویم که حرکت در ذات هیولی هم هست و هیولی همان وحدت اتصالی را که در میان مراتب صورت هست داراست.

ولی [به عقیده مرحوم حاجی] در مورد هیولی چنین حرفی نمی توان گفت. این است که حاجی در اینجا سخن مرحوم آخوند را توجیه و تأویل می کند. می گوید مقصود مرحوم آخوند این است که اگر هر صورتی غیر از صورت دیگر است، به اعتبار این است که واقعاً هر مرتبه ای از صورت غیر از مرتبه دیگر از آن است، ولی اگر می گوید هر هیولی غیر از هیولای دیگر است [مراد این نیست که غیریتی در کار است] زیرا هیولی وحدت شخصی دارد. هیولی به وحدت شخصی خود باقی است و اختلاف هیولاها به اعتبار استعدادهاست. هیولی در این مرتبه مستعد یک صورت است و در مرتبه دیگر همین هیولای شخصی مستعد صورت دیگر است. پس اگر تعبیر به «**هیولی أخرى**» شده است این دو «**أخری**» به یک معنا نیستند.

ولی ظاهراً این توجیه حاجی مرضی مرحوم آخوند نیست. مرحوم حاجی در منظومه می گوید: «**الهیولی فی عالم العناصر واحد بالوحدة الشخصية**»، ولی مرحوم آخوند در باب هیولی نظری دارند که در چند فصل گذشته هم مطرح شد. اگرچه شاید نشود همه نظرات مرحوم آخوند در مورد هیولی را با هم جمع کرد

ولی ایشان مکرراً این مطلب را می گوید که وحدت هیولی « وحدت جنسی » است نه « وحدت شخصی ».

به عقیده مرحوم آخوند هیولی از خودش هیچ حکمی ندارد مگر به تبع صورت، همان طور که جنس حکمی ندارد مگر به تبع فصل. اگر وجود صورت، وجود اتصالی استمراری باشد هیولی به تبع، وجود استمراری اتصالی دارد. به این معناست که مرحوم آخوند می گوید در عالم طبیعت نه فقط صورتهای حادث زمانی هستند بلکه ماده هم حادث به حدوث زمانی است. قبل از ایشان، شیخ و دیگران با اینکه برای هیولی چندان درجه ای از وجود قائل نبودند ولی در همان حد که قائل بودند می گفتند ماده ذاتا حادث و زمانا قدیم است ولی صورتهای هم ذاتاً و هم زماناً حادث هستند. اما مرحوم آخوند بعد که هیولای اولی را اثبات می کند، می گوید چون هیولای اولی هیچ حکمی ندارد مگر به تبع صورت، بنابراین اگر صورت حادث باشد هیولی حادث است و اگر قدیم باشد هیولی هم قدیم است؛ اگر صورت وجود اتصالی داشته باشد هیولی وجود اتصالی دارد و اگر صورت وجود غیراتصالی داشته باشد هیولی هم همین گونه است. مثلاً این کتاب به حسب صورت جسمیه اتصال به معنای امتداد دارد. اگر هیولای اولایی در اینجا هست آن هم به تبع صورت امتداد دارد. حال اگر برای صورت، کشش و امتداد زمانی قائل شدیم، هیولی هم به تبع صورت امتداد زمانی دارد.

بنابراین توجیه حاجی از عبارت مرحوم آخوند توجیه روایی نیست و برخلاف مقصود مرحوم آخوند است. مرحوم آخوند در اینجا تعمدی داشته است که این طور بگوید که همان طور که صورتهای متغیر و متبدل هستند هیولی هم - چون از خودش حکمی ندارد - وجود متغیر و متبدل دارد. هیولی، « بالذات » نه متحرک است و نه ساکن، ولی به تبع صورت می تواند متحرک و یا ساکن باشد. در اینجا این فصل پایان می پذیرد.

فصل: ۲۰:

اثبات طبیعت برای متحرک و اینکه
طبیعت مبدأ قریب همه حرکات است

جلسه بیست و دوم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

« فی إثبات الطبیعة لكل متحرک و أنها هی المبدأ القریب لكل حركة سواء كانت الحركة طبعیة أو قسریة أو إرادیة »

« أما إذا كانت الأولى فظاهر أن فاعلها الطبیعه، و أما إذا كانت قسریة... » (۱)

محتوای این فصل تا اندازه ای در فصل سیزدهم مطرح شد. عنوان فصل سیزدهم این بود: « فی دفع شکوک آوردت علی قاعدة کون کلّ متحرک له محرک »، که ما در آنجا گفتیم که بهتر بود عنوان فصل چیز دیگری بود. در آنجا این مطلب ثابت شد که هر متحرکی محرکی دارد و باز گفته شد که محرک مباشر در حرکات عرضی طبیعت است. مکرر در همین درس عرض کرده ایم که فلاسفه روی این مطلب اصرار دارند و بعد هم در اواخر مباحث حرکت بیشتر این مطلب تأکید خواهد شد که فاعل مباشر هر حرکتی که در یک جسم صورت می گیرد « طبیعت » خود آن جسم و به تعبیر دیگر « صورت نوعیه » آن است که « قوه » ای است جوهری در آن جسم.

پی نوشت

۱- اسفار، ج ۳، مرحله ۷، فصل ۲۰، ص ۶۴.

فاعل در حرکت قسری

فلاسفه معتقدند که حتی در « حرکات قسری » هم این مطلب صادق است. این مسئله ای است که در آینده به طور مفصل در مورد آن بحث می شود و در زمان ارسطو هم مطرح بوده است. مثلاً وقتی ما سنگی را به سمت بالا پرتاب می کنیم چگونه می شود که به سمت بالا می رود؟ (۱) آیا محرک آن همراه آن نیست و با این حال به سمت بالا حرکت می کند؟ [در مورد حرکت به سمت پایین این سؤال مطرح نیست زیرا] اینکه سنگ پس از رها شدن به سمت پایین می آید به این جهت است که به قول قدما طبیعت خود سنگ متمایل به مرکز است و به قول امروزیها قوه جاذبه زمین آن را به سمت خود می کشد.

یکی از نظریات امروز این است که وقتی سنگ پس از پرتاب به سمت بالا می رود این حرکت بدون محرک صورت می گیرد. یکی از نظریات قدیم در توجیه حرکت سنگ به سمت بالا این است که امواجی که در هوا پیدا می شود این سنگ را به سمت بالا می راند، همان طور که می توان به کمک امواج آب، چوبی را بر روی آب حرکت داد مثل آن وقتی که چیزی روی حوض است و دست به آن نمی رسد و با ایجاد امواج در آب می توان آن را به یک جهت خاص حرکت داد. نظریات دیگری باز در اینجا هست ولی نظریه ای که حکما از بوعلی سینا به بعد قبول کرده اند و حتی خلاف نظریه ارسطوست این است که فاعل حرکت در

پی نوشت

۱- البته این حرکت کم کم ضعیف می شود و سنگ پس از رسیدن به نقطه اوج، به سمت زمین باز می گردد. بحثی در اینجا مطرح است که آیا سنگ لحظه ای می ایستد و بعد برمی گردد و یا رفتن و برگشتن، متصل به یکدیگر است که فعلاً مورد بحث ما نیست.

اینجا طبیعت سنگ یا قوه ای است که در خود سنگ است. وقتی شما ضربه ای به سنگ وارد می کنید، این ضربه شما و یا هوا نیست که سنگ را بالا می برد بلکه ضربه شما تغییری در طبیعت سنگ به وجود می آورد که در اینجا مسئله «میل» مطرح می شود. در اثر ضربه، یک مبدأ میل در شیء پیدا می شود و آن مبدأ میل است که آن را بالا می برد. (۱)

اینجا یک مسئله دیگر پیش می آید. این شیء که به سمت بالا حرکت می کند چرا پس از طی مسافتی برمی گردد؟ آیا علت آن فشار هواست؟ اگر چنین است پس اگر ما در یک خلأ سنگی را پرتاب کنیم اگر فضا لایتناهی باشد و هیچ مانعی هم در کار نباشد حرکت سنگ تا ابد باید ادامه پیدا کند. آیا چنین است یا چون باز این حرکت قسری است سنگ بالطبع خودش کم کم به حالت اول باز می گردد و به طرف پایین حرکت می کند؟ اتفاقاً بوعلی در اینجا نظریه ای دارد که این نظریه با نظریات امروز کاملاً تطبیق می کند. مرحوم آخوند در همین اسفار در اواخر مباحث حرکت از بوعلی نقل می کند (۲) که «لو لا مصادمة الهواء المخروق لوصل الحجر المرمی الی سطح الفلک». چون برای قداما آخرین حد «فلک الافلاک» بود، معنای این عبارت این می شود که این حرکت برای همیشه ادامه پیدا می کرد.

پس اینها معتقدند که فاعل مباشر و به عبارت دیگر علت قریب هر حرکتی طبیعت آن جسم است، ولی علت بعید می تواند چیز دیگری باشد. در حرکت قسری علت بعید ضربه است. در حرکات طبیعی که معلوم است علت قریب خود طبیعت است و علت بعید به این معنا در اینجا نداریم، مگر علت خود طبیعت.

پی نوشت

-
- ۱- مسئله میل و مبدأ میل جزء ابتکارات بوعلی سینا در فلسفه است که نظریه خوبی هم هست.
 - ۲- ما عین عبارتی که آخوند در اینجا نقل می کند در کلمات بوعلی پیدا نکردیم، ولی مضمون آن در کلمات بوعلی هست و احتمال دارد که عبارت از خود مرحوم آخوند و تنها مضمون آن از بوعلی باشد.

در امور نفسانی هم از این قبیل است. از نظر فلاسفه مبدأ اصلی تمام نیروها و افعال نفسانی نفس است. چه کسی می بیند؟ من می بینم. چه کسی حرکت می کند؟ من حرکت می کنم. ولی آیا این بدان معناست که نفس یک مقامی است که تمام افعال را بلاواسطه انجام می دهد؟ فرض دیگر این است که نفس مقامی است که نیروهایی از جمله نیروهای طبیعی را در استخدام دارد. معده که غذا را هضم می کند، آیا نفس است که هضم می کند یا قوه طبیعت است که عمل هضم را انجام می دهد؟ می گویند: هر دو، ولی نه به معنی مشارکت بلکه به معنی اینکه فاعل قریب، طبیعت است و فاعل بعید نفس است. پس در حرکاتی که در حوزه نفس صورت می گیرد باز فاعل قریب طبیعت است.

مطلبی که در اینجا می گویند در واقع متمم مطلب فصل گذشته ماست. چون فصل گذشته ما این بود که علت حرکت باید متجدد بالذات باشد و آن، طبیعت است که قبلاً هم اثبات کرده بودیم. بعد سراغ امثال بوعلی می روند که آیا آنها این اصل کلی را قبول دارند که « **عَلَةُ الْمُتَغِيرِ مُتَغِيرٌ** » یا این اصل را قبول ندارند؟ اگر این اصل را قبول دارند اینها چگونه مسئله حرکت جوهریه را قبول ندارند؟ به عبارت دیگر، امثال بوعلی بدون اینکه به یک حرکت ذاتی برای طبیعت قائل باشند چگونه اصل مذکور را توجیه می کنند؟

خلاصه ای از مطالب گذشته

پیش از ادامه مطلب، مناسب است خلاصه ای از بحث را ذکر کنیم. اگرچه هنوز مستقیماً وارد بحث حرکت جوهری نشده ایم ولی یکی از مهمترین براهینی که بر حرکت در جوهر اقامه می شود همان مطلبی است که در فصل گذشته - که تحت عنوان « **فی حکمته مشرقیه** » بود - مطرح شد. مرحوم

آخوند از این راه وارد شدند که « **عله المتغیر متغیر** ». اگر علت یک متغیر، متغیر دیگری باشد هر تغییری قهراً نیازمند به علت دیگری است که آن هم اگر متغیر باشد کلام در آن هم جاری است. ولی قبلاً گفتیم که این امر نمی تواند تا بی نهایت ادامه پیدا کند. ناچار همه امور متغیر و متجدد باید یک متجدد بالذات منتهی شوند.

بعد گفتیم که علت تغییراتی که در طبیعت هست خود طبیعت است نه چیز دیگر، چون حرکات یا طبیعی است یا قسری و یا نفسانی. حرکات طبیعی به حکم برهانی که اثبات شده است معلّل به صورت نوعیه، قوه و یا نیرویی است که در خود شیء است که به آن « طبیعت » می گویند. همچنین حرکات قسری هم منتهی به طبیعت می شود و حرکات نفسانی هم بالاخره با استخدام طبیعت است یعنی در افعال نفسانی هم باز فاعل مباشر، طبیعت است. پس فاعل مباشر تغییرات در عالم طبیعت، خود طبیعت یا جوهر طبیعی است. پس جوهر طبیعی باید متجدد بالذات باشد.

بعد مرحوم آخوند فرمود که این امر که علت متغیر باید متغیر باشد و همچنین اینکه علت تغییرات طبیعت خود طبیعت است، تا این اندازه مورد قبول منکران حرکت جوهری هست و از جمله بوعلی به این مطلب اقرار و اعتراف دارد ولی آنها مطلب را نه به صورت حرکت در جوهر بلکه به شکل دیگری توجیه می کنند.

توجیه شیخ درباره رابطه طبیعت ثابت و حرکات عرضی

شیخ می گوید اگر طبیعت یک حالت ثابتی از هر جهت داشته باشد، محال است که علت حرکات عرضی بشود ولی آنگاه که طبیعت منشأ حرکات عرضی

می شود، تغییراتی از خارج به طبیعت ملحق می شود - مثلاً شرایطی از خارج اضافه می شود - نه اینکه طبیعت تغییر ذاتی داشته باشد.

اگر سنگی را رها می کنیم و این سنگ علت یک حرکت می شود، طبیعت سنگ است که سنگ را پایین می آورد. اما اگر سؤال شود که چگونه طبیعت ثابت است درحالیکه معلولش متغیر است؟ پاسخ می دهند که طبیعت از جهت یک سلسله لواحق یکسان نیست. مراتب حرکت که پیدا می شود، مراتب و درجات قرب شیء به مرکز زمین تغییر می کند. قداما معتقد بودند که طبیعت خود سنگ است که آن را به سوی مرکز زمین می کشد ولی امروزه می گویند زمین است که سنگ را به سمت خود می کشد. چنانکه می دانیم هرچه جسم پایین تر می آید بیشتر تحت نیروی جاذبه قرار می گیرد و آنآ فائز بر سرعت آن افزوده می شود به طوری که جسم حتی در طول یک زمان هر چند کوتاه هم سرعت ثابتی ندارد.

پس امثال شیخ مسئله را به این صورت توجیه کرده اند که اگرچه امر ثابت نمی تواند علت امر متغیر باشد اما اگر یک امر، خودش ثابت باشد ولی شرط متغیری داشته باشد، به سبب آن شرط متغیر، علت هم متغیر می شود. اگر «الف» علت «ب» باشد اما «الف» به اصطلاح خودمان [یعنی طلاب] «مقتضی» باشد و «ج» شرط تأثیر این مقتضی باشد، در این صورت اگر «الف» و «ج» هر دو ثابت باشند هیچ کدام نمی توانند علت «ب» که متغیر است باشند، اما اگر «الف» ثابت باشد و «ج» که شرط است متغیر باشد مجموع علت تامه متغیر است و باز علت امر متغیر، متغیر شده است.

نقد نظریه شیخ

مرحوم آخوند می گوید پس این دو رکن، یکی اینکه طبیعت علت حرکات عرضی است و دیگر اینکه علت متغیر، متغیر است مورد قبول منکرین حرکت جوهری است ولی توجیه آنان برای اینکه چگونه طبیعت ثابت، علت حرکات عرضی می شود نادرست است.

توضیح اینکه اگر مقتضی، « الف » و معلول، « ب » باشد گاهی شرط « ج » به نحوی است که در کنار مقتضی و جدای از مقتضی وجود دارد و بعد ما علیت « الف » برای « ب » را با ملاحظه این شرط متغیر توجیه می کنیم ولی گاهی - همان طور که مورد بحث ما همین گونه است - شرط ما، یعنی همان مراتب قرب و بعد، مستقل از مقتضی نیست. تجدد مراتب قرب و بعد از کجا پیدا می شود؟ این مراتب هم معلول خود طبیعت است. پس همان چیزی را که شما شرط می گیرید خودش معلول طبیعت است. پس چگونه طبیعت ثابت، علت تجدد مراتب قرب و بعد شده است؟

اشکال و پاسخ

ممکن است اشکال شود که امثال بوعلی مطلب را به این شکل نگفته اند که طبیعت به علاوه مراتب قرب و بُعد علت حرکت است یعنی حرکت را فقط در مرتبه معلول در نظر بگیرند و تجدد مراتب قرب و بُعد را در مرتبه علت. آنها ایندو را دو چیزی که یکی تماماً بر دیگری تقدم دارد در نظر نمی گیرند بلکه در

واقع به یک علت متداخل قائل هستند. بنابراین طبیعت با شطری از مراتب قرب و بُعد، علت برای شطری از حرکت است و طبیعت با شطری از حرکت، علت برای شطری از قرب و بُعد است. پس قرب و بُعد به همراه طبیعت، علت حرکت می شود و نیز طبیعت به همراه حرکت، علت قرب و بُعد می شود. البته « شطر » که در اینجا گفته می شود منظور این نیست که اینها در خارج مجزای از یکدیگر هستند.

اگر بخواهیم سخن مستشکل را روی مثال پیاده کنیم این طور می گوئیم که سنگ که از بالا به سمت پایین حرکت می کند طبیعت سنگ به همراه درجه ای از قرب، علت درجه ای از حرکت است. حال که درجه ای از حرکت پیدا شد، طبیعت سنگ به همراه این درجه از حرکت، علت درجه جدیدی از قرب است و باز طبیعت به همراه این درجه جدید قرب، علت مرتبه دیگری از حرکت می شود.

مرحوم آخوند می گوید این توجیه مشکلی را حل نمی کند زیرا اولاً در این جهت فرق نمی کند که ما مراتب قرب و بُعد را یکسره در مرتبه علت، و مراتب حرکت را یکسره در مرتبه معلول در نظر بگیریم و یا اینکه چنین فرض کنیم که مراتبی از قرب، علت مرتبه ای از مراتب حرکت، و مرتبه ای از حرکت، علت مرتبه ای از مراتب قرب است.

مرحوم آخوند این را ذکر نکرده ولی این توجیه اساساً بی معنی است. چه اولویتی در کار است که حرکت این سنگ را شطر شطر کرده، بگوئیم مثلاً در میلی متر اول، طبیعت به همراه قرب، علت حرکت سنگ است و در میلی متر دوم طبیعت به همراه حرکت، علت برای درجه دوم قرب است؟ این تشطیر کردن بی معناست چون اولویتی در کار نیست. اگر هم تشطیری بخواهد در کار بیاید باید ایندو - یعنی مرتبه ای از قرب و مرتبه ای از حرکت - هم علت باشند و هم معلول، که چنین چیزی محال است؛ یعنی باید بگوئیم طبیعت به انضمام مراتب

قرب و بُعد، علت مراتب حرکت است و باز طبیعت به انضمام مراتب حرکت، علت مراتب قرب و بُعد است. پس لازم می آید مراتب قرب و مراتب حرکت، هم علت و هم معلول یکدیگر باشند.

ثانیاً خود مراتب قرب و بُعد چیست؟ شما خیال کرده اید که طبیعت که به سمت پایین حرکت می کند دو کار صورت می دهد؛ یک کار، حرکت است و کار دیگر این است که به مراتب قرب، تجدد می بخشد، درحالیکه مراتب قرب چیزی جز مراتب حرکت نیست. مثلاً شما از اینجا به سمت درب مدرسه می روید. آیا شما در آن واحد دو کار انجام می دهید، یکی اینکه به سوی درب مدرسه حرکت می کنید و کار دوم شما این است که به درب مدرسه نزدیک می شوید و این دو کار را در عرض یکدیگر انجام می دهید؟! چنین نیست. قرب و بُعد امری است نسبی. در باب تقدم و تأخر گفتیم که اگر یک مبدأ خاص و دو نقطه در نظر بگیریم و جسمی از این مبدأ و آن دو نقطه عبور کند، وقتی جسم از یکی از این دو نقطه عبور می کند می گوییم نزدیکتر است و وقتی از نقطه دیگر عبور می کند می گوییم دورتر است. قرب و بُعد مفهوم نسبی است. وقتی شیء حرکت می کند دائماً تغییر مکان می دهد و مراتب مکان خود را تغییر می دهد. وقتی مراتب مکان را با درب مدرسه می سنجیم می گوییم فاصله بعضی از این مراتب مکان تا یک مبدأ یا مقصد خاص از برخی دیگر از مراتب مکان بیشتر است یعنی این نسبت چنین است.

پس جسم جز اینکه مکان را طی می کند کار دیگری انجام نمی دهد. قرب و بُعد تنها در اینجا « انتزاع » می شود. قرب و بُعد مثل فوقیت و تحتیت است یعنی از معقولات ثانیه است نه از معقولات اولیه که در خارج ما بازاء داشته و نیازمند علت باشد. « معقولات ثانیه » اموری انتزاعی هستند. وقتی منشأ انتزاعشان در خارج موجود شود آنها هم قهراً انتزاع می شوند. اربعه که وجود پیدا کند زوجیت قهراً از آن انتزاع می شود نه اینکه امر دیگری غیر از اربعه

واقعاً وجود پیدا می کند. پس این مراتب قرب و بُعدی که شما فرض کردید، در واقع و نفس الامر چیزی جز مراتب حرکت نیست یعنی از مراتب حرکت انتزاع می شود. البته این مطلب را مرحوم آخوند در انتهای کلام خود آورده اند که من به جهت خاصی آن را تحت عنوان ثانیاً ذکر کردم. (۱)

پی نوشت

۱- اشکال: امر انتزاعی بالاخره یک حیثیتی می خواهد تا منشأ انتزاع داشته باشد. فوقیت مگر تحت یکی از مقولات نیست؟ فوقیت ولو انتزاع از یک فوق می شود ولی خارجاً حیثیتی قائم به شیء است. استاد: مراد شما از « خارجاً » چیست؟ یعنی آن حیثیت، جدای از منشأ انتزاعش است؟ نه. اگر جدا باشد، دیگر حیثیتی انتزاعی نیست.

اشکال: بالاخره شیء باید خاصیتی در خارج داشته باشد تا حیثیتی انتزاع شود. استاد: اگر خاصیتی در خارج باشد دیگر انتزاع نیست. انتزاع یعنی تحلیل ذهن. ذهن که جنس و فصل را در خارج از یک شیء انتزاع می کند آیا شیء در خارج به دو نیمه تجزیه می شود...

اشکال: بالاخره حیثیت قوه و حیثیت فعل دارد که از آن جنس و فصل انتزاع می شود. استاد: آیا این دو حیثیت انضمامی است؟ آیا نیمی از شیء قوه است و نیمی از آن فعلیت. یا شیء به تمام وجودش قوه و به تمام وجودش فعلیت است؟ آیا این شیء که « حیوان ناطق » است نیمی از آن « حیوان » و نیمی از آن « ناطق » است یا سرپایش حیوان و سرپایش ناطق است؟ اشکال: در مورد مقوله اضافه چه می گوئید؟

استاد: در گذشته گفتیم که از مقوله اضافه تنها اسمش باقی مانده است و بسیاری از مقولات ارسطویی در واقع مقوله نیستند از جمله مقوله اضافه. حاجی هم تصریح می کند که اضافه داخل در مقولات ثانیه است. البته شیخ و دیگران کوشش کرده اند برای اضافه مابازایی در خارج قائل شوند. مقوله اضافه در واقع مقوله نیست. مقوله از ماهیت حکایت می کند و اگر چیزی بخواهد ماهیت باشد باید از خودش مابازاء داشته باشد درحالیکه اضافه از خود مابازاء ندارد و در واقع تحلیل ذهن است. وقتی تحلیل ذهن شد پس امر انتزاعی است.

شما مگر در مورد کثرت وجود و ماهیت چه می گوئید؟ وقتی برای شیء، هم وجود و هم ماهیت اعتبار می کنید آیا وجود مابازایی دارد و ماهیت مابازای دیگری؟ اگر این طور باشد هر دو اصیل اند که محال لازم می آید. یا مثلاً می گوئید این انسان شیء است. آیا شیئیت انسان غیر از انسانیت اوست یعنی در خارج، به انسانیت این موجود، شیئیت آن ضمیمه شده است و از آن چیزی که علاوه بر انسانیت دارد شیئیت انتزاع می شود؟ در این صورت باید دو چیز در خارج وجود داشته باشد.

مراتب حرکات به عنوان علل معدّه

مرحوم آخوند در اوایل پاسخ خود به مستشکل، چنین می گوید که فرض دو سلسله - که گفتیم از نظر مرحوم آخوند این دو سلسله [یعنی سلسله مراتب حرکات و سلسله مراتب قرب و بُعد] در انتها به یک سلسله برمی گردد - برای توجیه حرکت « **نعم العون** » است، ولی از ناحیه علل معدّه نه از ناحیه علل موجوده. توضیح اینکه تأثیر علت معدّه تنها این مقدار است که به ماده، قابلیت و آمادگی می دهد و لهذا در مورد علت معدّه می گویند « **ما يلزم من وجوده و من عدمه المعلول** ». علت معدّه چیزی است که وجود پیدا می کند و بعد هم معدوم می شود ولی به ماده آمادگی می بخشد.

نقش آن تنها در آمادگی بخشیدن به قابل است نه در ایجاد معلول. ولی علت موجوده یعنی علت به وجود آورنده، علتی که فاعل معلول است و وجود معلول از وجود آن ناشی شده است. مثلاً آتش چوب را می سوزاند. چوب اگر تر باشد قابل احتراق نیست. چیزی که به چوب آمادگی می دهد که هر وقت علت به آن برسد کار خودش را انجام بدهد علت معدّه است (گو اینکه آمادگی دادن در اینجا به معنای رفع مانع است بنابراین مثال خوبی نیست).

مرحوم آخوند می گوید مراتب حرکات را، اعم از اینکه آن را یک سلسله بدانیم یا دو سلسله، از نظر علت اعدادی به خوبی می توان [تصویر کرد]. جسمی که از بالا حرکت می کند، هر مرتبه ای از حرکت علت معدّه مرتبه دیگری از حرکت است و لهذا عرض کردیم که این امر را که طبیعت در آن اول، مرتبه اول از حرکت را به وجود می آورد ولی مرتبه آخر را به وجود نمی آورد، به نبود علت تامه معلّل می کنیم و می گوییم علت تامه فراهم نیست و ماده باید قابل باشد تا

علت تامه وجود پیدا کند. به عبارت دیگر حرکت در این مکان مشروط به این است که مرتبه قبل قبلاً حادث شده باشد. هر مرتبه ای یا درجه ای از حرکت، معد برای مرتبه دیگری از حرکت است. این را ما هم قبول داریم.

پس ما تأثیر مراتب حرکات بر یکدیگر را به عنوان یک علت اعدادی انکار نمی کنیم ولی بحث در علت ایجاد یا موجد است که موجه هم هست. چه بگوییم علت ایجاد و چه بگوییم علت ایجابی تفاوتی نمی کند. نقش علت ایجاد نقش مقتضی (به اصطلاح اصولیین) است. آن است که وجود دهنده به معلول است. ویژگی «مقتضی» این است که اگر همه شرایط فراهم شود مقتضی اثر خود را می بخشد. تا شرایط فراهم نشده، مقتضی اثر خود را نمی بخشد. حال وقتی شرایط فراهم شد و مقتضی اثر خود را بخشید با اینکه خود مقتضی وجود دارد ولو علت معدّه هم معدوم شده باشد، آیا ممکن است معلول معدوم شود؟ علت اعدادی فقط ماده را مستعد می کند و اگر معدوم هم شود، این عدم تأثیری ندارد. این بود که گفتیم اگر طبیعت ثابت باشد و بخواهد علت حرکت واقع شود لازمه ثبات طبیعت این است که هر مرتبه از مراتب حرکت که وجود پیدا می کند به ثبات طبیعت باقی بماند. ثبات حرکت، یعنی حرکت دیگر حرکت نباشد.

پس ما این طور ایراد نمی گیریم که اگر طبیعت ثابت است چرا حرکت آن آخر را در آن قبل ایجاد نکرده است. اگر این طور می گفتیم، پاسخ داده می شد که این برای آن است که علت معدّه حرکت آن آخر، در آن قبل وجود نداشته است. بلکه ما این طور می گوییم که طبیعت که علت موجد است همین قدر که معلول خود را ایجاد کرد محال است که علت، باقی باشد و معلول معدوم شود. پس اگر طبیعت ثابت باشد، جزء اول حرکت که موجود شد باید باقی بماند که معنایش این است که حرکت حرکت نباشد. حرکت بودن حرکت به تصرّف ذاتی آن است که تا هر جزئی که پیدا می شود معدوم نشود جزء دیگر وجود پیدا نمی کند. پس فرض دو سلسله که شما در اینجا می کنید از نظر توجیه علل معدّه

«نعم العون» است و مطلب خوبی است و باید هم باشد ولی از نظر علت موجبه یا موجهه، اگر طبیعت بخواهد ثابت باشد نمی تواند مطلب را توجیه کند.

فرض دو سلسله مشکل را حل نمی کند

مرحوم آخوند بعد اضافه می کنند که ما نقل کلام به هر دو سلسله می کنیم. در فرض اول که فرض یک سلسله شده بود گفتیم که سلسله مراتب قرب و بُعد از خارج که نیامده است تا مقدم بر سلسله حرکتها باشد. اینجا که شما قائل به تداخل می شوید و می گوئید شطری از حرکت، علت شطری از مراتب قرب و بُعد است، ما در جواب، کلام را یکجا می کنیم و می گوئیم آیا همین دو سلسله متداخل و متشافع، بأسرها معلول طبیعت هستند یا نه؟ اینها معلول طبیعت هستند. پس باز ایرادات گذشته عود می کند. اگر یک امر متجدد بالذات نباشد این سلسله امور متشافع و متداخل از کجا پیدا شده است؟

بعد ایشان می فرمایند این مطلب شبیه آن مطلبی است که در باب برهان وسط و طرف در ابطال تسلسل علل گفته می شود. البته بحث در آنجا در باب علل ایجاد است نه علل اعدادی که در کلمات فرنگیها این اشتباه هست. در تقریر برهان وسط و طرف می گویند که اگر معلول اول (الف) علتی به نام « ب » داشته باشد و « ج » علت « ب » باشد، اولی معلول است و علت نیست. دومی هم معلول است و هم علت، و سومی علت است ولی معلول نیست. آیا در اینجا ممکن است وسط وجود داشته باشد ولی یکی از دو طرف و یا هیچ کدام از آنها وجود نداشته باشد؟ چون وسط هم معلول است و هم علت، باید طرفی داشته باشد که معلول باشد و طرفی که علت باشد. حال اگر به جای یک وسط (ب) دو وسط (ب و د) داشته باشیم، ایندو در خاصیت وسط بودن مانند یک وسط

هستند. به حکم « معلول المعلول معلول »، « ب » و « د » در حکم یک معلول واحد هستند. اگر سلسله علل غیرمتناهی باشد در حکم یک وسط است که هم علت است و معلول، که لازم می آید وسط بدون طرف داشته باشیم. این خلاصه برهان است که در مبحث علت و معلول اسفار و نیز الهیات شفا به تفصیل مطرح شده است.

در اینجا مرحوم آخوند می گوید اگر ما به جای دو سلسله، هزار سلسله هم فرض کنیم باز در نهایت باید به متجدد بالذات ختم شود. همان طور که در باب برهان وسط و طرف چه یک واسطه، چه دو واسطه، چه میلیاردها و چه غیرمتناهی واسطه داشته باشیم باز احتیاج به طرف داریم، این دو سلسله ای که در اینجا فرض می کنید و می خواهید حرکات را با یک سلسله دیگر توجیه کنید چون حکم سلسله حرکت به آن سلسله دیگر هم جاری است مانند همان سلسله حرکت می شود. اگر چند سلسله و یا حتی میلیاردها سلسله هم فرض کنید در حکم سلسله واحد هستند که همه یکجا معلول طبیعت هستند و مانند سلسله واحد باز این حکم جاری است که چون متغیر است طبیعت باید متغیر باشد. این خلاصه این فصل.

رابط متغیر به ثابت و ایراد مرحوم جلوه

از دشوارترین مباحث اسفار همین مبحث ربط متغیر به ثابت است که در این مبحث برخی از فلاسفه ای که پس از مرحوم آخوند آمده اند نظر ایشان را قبول نکرده و در رد آن استدلال کرده اند و بسیاری هم سکوت کرده اند. برخی از کسانی که از نظر مرحوم آخوند دفاع کرده اند دفاعشان خالی از مناقشه نیست. یکی از کسانی که مسلک او مسلک بوعلی و در بسیاری از مسائل تابع بوعلی

است و نظر مساعدی نسبت به فلسفه ملاصدرا ندارد مرحوم میرزا ابوالحسن جلوه است. (۱)

مرحوم جلوه دو رساله کوچک دارد که در واقع رساله های مستقل نیست، بلکه تعلیقه هایی بوده که بر شرح هدایه و مبحث حرکت جوهری اسفار زده است. یک جا تحت عنوان « ربط حادث به قدیم » و در جای دیگر تحت عنوان « حرکت جوهریه » بحث کرده و کوشش کرده که سخن مرحوم آخوند را رد کند. چون این بحث در فصل آینده فی الجمله خواهد آمد و در فصل سی و سوم تحت عنوان ربط حادث به قدیم و نه ربط متغیر به ثابت به طور تفصیل مورد بحث قرار می گیرد ما ایراد مرحوم جلوه را در آنجا تفصیلاً مطرح می کنیم. اجمال ایراد مرحوم جلوه این است که ما قبول داریم که علت متغیر، متغیر است همچنان که شیخ هم قبول دارد و این را هم که متغیرها باید به متغیر بالذات منتهی شود قبول داریم. به عبارت دیگر تجدد های بالعرض باید به تجدد های بالذات منتهی شوند. ولی چه ضرورتی دارد که آن متجدد بالذات را طبیعت جوهری بدانیم؟ چه مانعی دارد که خود حرکت عرضی، مخصوصاً یکی از حرکات عرضی یعنی حرکت وضعیه فلک را منشأ حرکات عرضی بدانیم؟ (بوعلی و امثال پی نوشت)

۱- ایشان استاد استاد برخی استاد های فلسفه در زمان حاضر هستند. مثلاً مرحوم آقابزرگ حکیم که در مشهد بود و در حدود چهل سال پیش فوت کردند از شاگردان مرحوم جلوه بودند. شاگردهای مرحوم جلوه حدود سی چهل سال پیش فوت کرده اند. مرحوم جلوه ساکن تهران بوده و حدود چهل پنجاه سال فلسفه تدریس می کرده و به فلسفه مرحوم آخوند چندان اعتقادی نداشته است. در آن زمان در تهران فیلسوفان بسیار مهمی زندگی می کردند که دو گروه بودند؛ گروهی طرفدار فلسفه ملاصدرا و گروه دیگر طرفدار فلسفه شیخ بودند. مرحوم جلوه در رأس کسانی بوده که طرفدار فلسفه شیخ بوده اند برخلاف مرحوم آقا علی مدرس زنوزی و مرحوم آقا محمد رضای قمشه ای که طرفدار فلسفه مرحوم آخوند بوده اند. آخر کار هم طرفداران فلسفه مرحوم آخوند گروه مقابل را شکست دادند.

او معتقدند که افلاک یک حرکت عرضی دوری دائم دارند)، چه مانعی دارد که «رابط» میان متغیر و ثابت همان حرکت وضعی فلک باشد که دائم و مستمر است؟ حرکت عین تجدد است و عاملی آن را متجدد نکرده است. حرکت تجدد بالذات است و خود مرحوم آخوند هم این حرف را در فصلهای بعد می گوید که آنچه در نزد ما متجدد بالذات است «طبیعت» جوهری است و در نزد دیگران متجدد بالذات، «حرکت» است. پس چه مانعی دارد که همه حرکات عرضی منتهی به یک حرکت ذاتی شود و آن حرکت ذاتی، حرکت وضعی فلک باشد نه حرکت طبیعت جوهری؟ این نظر مرحوم جلوه است. درباره درستی یا نادرستی این نظریه بعداً بحث می کنیم. این را بدین منظور در اینجا طرح کردیم که ذهنها برای حل آن بهتر آماده باشد. (۱)

پی نوشت

۱- [پاسخ اشکال مرحوم جلوه در جلسه بیست و چهارم آمده است].

فصل ۲۱:

کیفیت ربط متغیر به ثابت

جلسه بیست و سوم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

« فی کیفیت ربط المتغیر بالثابت »

« لقائل أن يقول: إذا كان وجود كل متجدد مسبوقاً بوجود متجدد... » (۱)

بحثی که در این فصل بیان خواهد شد، در واقع یکی از مسائل فرعی بحثهای چند فصل گذشته است که در طول بحث مکرر به ذهنها خطور می کرد. گفتیم که در عالم طبیعت یک سلسله تغییراتی وجود دارد و این تغییرات، معلل به یک سلسله علل هستند که آن علل برای آنکه این تغییرات را به وجود آورند باید متغیر باشند. چون علت مباشر تغییرات طبیعت، خود طبیعت، یعنی صورت جوهری است پس ناچار خود صورت جوهری باید متغیر باشد.

اشکال مهم درباره تغییرناپذیری علت طبیعت

سؤالی که در همه اذهان در اینجا پیدا می شود این است که ما به خود

پی نوشت

۱- اسفار، ج ۳، مرحله ۷، فصل ۲۱، ص ۶۸.

طبیعت نقل کلام کرده می‌گوییم طبیعت متغیر است و هر متغیری علت می‌خواهد و چون علتِ امر متغیر باید متغیر باشد علت طبیعت هم باید متغیر باشد. سراغ علت طبیعت می‌رویم که چون متغیر است علت متغیر می‌خواهد. پس لازم می‌آید یک سلسله علل متغیر بی‌پایان داشته باشیم و در نهایت امر هم به هیچ علت ثابت که «**علت العلل**» باشد نرسیم که براهین تسلسل این مطلب را ابطال می‌کند.

پاسخ می‌دهند که متغیر، آن وقت به علتی متغیر نیاز دارد که تغیر، «وصف ذاتی» آن متغیر نباشد. در اینجا است که قاعده «هر متغیری نیازمند به علت متغیر است» صادق است. ولی آنجا که تغیر و حرکت، وصف ذاتی متغیر است، به یک اعتبار - به تعبیر من - می‌توانیم بگوییم که اساساً نیازی به علت نیست و به اعتبار دیگر می‌توانیم بگوییم که چنین متغیری نیاز به علت متغیر ندارد. امر ثابت می‌تواند و بلکه باید علت امر متغیری باشد که تغیر آن، ذاتی آن است.

برای توضیح مطلب ابتدا باید این دو اعتبار را تشریح کنیم. یک وقت طرح بحث بر اساس تغیر است نه متغیر. در متغیری که تغیر و حرکت، صفت ذاتی آن است علت این حرکت و تغیر چیست؟ پاسخ این است که حرکت و تغیر در اینجا علت نمی‌خواهد چون ذاتی است و «**الذاتی لا یعلّل**». اما اگر بحث را روی متغیر بیاوریم اشکال این طور طرح نمی‌شود که تغیر متغیر، علتی می‌خواهد که متغیر باشد تا گفته شود این در تغیرهایی صادق است که ذاتی متغیر نباشند و تغیرهایی که ذاتی متغیر هستند اساساً علت نمی‌خواهند؛ بلکه اشکال این طور مطرح می‌شود که متغیر نیازمند به علت متغیر است. در پاسخ این تقریر از اشکال چنین می‌گوییم که این اصل در متغیرهایی صادق است که تغیر آنها ذاتی نباشد. متغیرهایی که تغیرشان ذاتی است احتیاج به علت دارند ولی نه علت متغیر، بلکه علت ثابت. این تقریر دو اعتباری است که در ابتدا عرض کردیم. البته چنانکه گفتیم مرحوم آخوند این تشقیق را مطرح نکرده است.

معنای ذاتی بودن حرکت

ذاتی بودن حرکت به چه معناست؟ در گذشته گفتیم که گاهی « حرکت در جوهر » در مقابل « حرکت در عرض » به کار می رود و گاهی « حرکت ذاتی » در مقابل « حرکت عارضی ». مقصود از حرکت عارضی حرکتی است که از حاقّ ذات متحرک انتزاع نمی شود بلکه مانند یک امر خارج از ذات متحرک باید به متحرک ملحق شود. مثلاً جسم در حرکت عرضی خود مثل حرکت در آبن، از یک نقطه به نقطه دیگری می رود. در اینجا حرکت برای متحرک، « عارضی » است یعنی متحرک در مرتبه قبل از حرکت، هویت و تحقیقی دارد و در مرتبه بعد از تحقق، حرکت به آن ملحق می شود. این حرکت را « حرکت عارضی » می نامیم و می توانیم از آن به « حرکت زائد بر ذات » تعبیر کنیم؛ حرکتی که زائد بر ذات متحرک است. این حرکت است که هم علت می خواهد و هم علت آن باید متغیر باشد.

در « حرکت ذاتی » چنین نیست که ذات متحرک، قطع نظر از این حرکت، تحقیقی داشته باشد و در مرحله بعد از تحقق، حرکت به آن ملحق شود، بلکه حرکت از حاقّ ذات متحرک انتزاع می شود. البته مراد از حاقّ ذات، حاقّ ماهیت نیست، بلکه حاقّ وجود است. نحوه وجود شیء به گونه ای است که از آن، حرکت و سیلان انتزاع می شود و در واقع، وجود چنین متحرکی عین حرکت است. به عبارت دیگر نحوه وجود، نحوه سیلانی است نه اینکه وجود متحرک غیر از حرکت باشد و حرکت بخواهد در مرتبه زائد بر تحقق شیء به آن ملحق شود. اینجا از این جهت که مفهوم حرکت یک مفهوم انتزاعی از حاقّ ذات است مثل زوجیت و اربعه است و البته در خارج، وجود حرکت با وجود متحرک یکی

است. این است معنای « صفت ذاتی » بودن حرکت برای متحرک. (۱)
پس مرحوم آخوند می گوید که به یک تعبیر آن حرکتی به علت نیازمند است و به تعبیر دوم آن متغیری نیازمند به علت متغیر است که حرکت، عارضی متحرک باشد؛ خارج از ذات متحرک و ملحق به ذات متحرک باشد مثل حرکات آینی، وضعی، کمی و کیفی. اما آنجا که حرکت صفت ذاتی متحرک است، عین وجود متحرک است و در این حالت، متحرک و حرکت یکی است و همان علت متحرک، علت حرکت هم هست.

بنابراین رابطه حرکت ذاتی و متحرک مثل رابطه بیاض و جسم نیست که به نحو لحوق خارجی است بلکه این لحوق، لحوق تحلیلی است که در خارج لاحق و ملحوقی نیست و این ذهن است که لاحق و ملحوق را اعتبار می کند. نسبت حرکت که از حاقّ وجود متحرک انتزاع می شود به متحرک، مثل نسبت وحدت

پی نوشت

۱- این را با آنچه در اصطلاحات امروزی می گویند نباید اشتباه کرد. در اصطلاحات امروز هم گاهی از حرکت ذاتی دم می زنند ولی آنها در واقع آنچه را که ما حرکت « عارضی » می نامیم « ذاتی » می نامند. مثلاً حرکت در آیین را لازمه ذات جسم می دانند. می گویند چنین حرکتی در عین اینکه عارض بر ذات جسم است لازمه ذات آن است و به عبارت دیگر لازمه ای است که به جسم ملحق شده است. همچنان که قبلاً گفتیم این حرف معنا ندارد. اگر چیزی به جسم ملحق شده است دیگر ذاتی نیست. ملحق شدن به جسم به این معناست که جسم آن را قبول می کند و نیازمند به فاعلی است که آن را به جسم بدهد؛ پس نمی تواند ذاتی جسم باشد. همین قدر که حرکتی با خود جسم مغایر شد، یعنی جسم خودش چیزی بود و حرکت چیزی، ناچار جسم حرکت را پذیرفته است. پس نسبت به آن بالقوه بوده و به یک علت خارجی نیازمند است که حرکت را به آن ملحق کند. پس حرکت آینی محال است که ذاتی جسم باشد. اینکه گاهی در بحثهای امروز می گویند حرکت، ذاتی طبیعت است، مرادشان همین حرکت مکانی است درحالیکه نظریه حرکت جوهری می گوید که چنین نیست که حرکت، چیزی است و جوهر چیزی است و حرکت به ذات جوهر ملحق می شود بلکه حرکت عین ذات جوهر است.

است به وجود شیء. وقتی می گوئید «این شیء واحد است» وحدت مفهوماً غیر از مفهوم این شیء است و حتی غیر از مفهوم وجود این شیء است. «این شیء موجود است» با «این شیء واحد است» مفهوماً یکی نیست، ولی آیا این شیء، اول در خارج موجود می شود و بعد وحدت مانند یک امر خارجی ملحق به وجود شیء می شود همان طور که بیاض به جسم ملحق می شود، یا وحدت از حاقّ وجود شیء انتزاع می شود؟ دومی درست است. در اینجا هم سخن این است که حرکت از حاقّ ذات متحرک انتزاع می شود و یک امر الحاقی در خارج نیست، امری که وجودش غیر از وجود متحرک باشد تا احتیاج به علت داشته باشد. (۱)

خلاصه پاسخ

پس به طور خلاصه وقتی بحث روی متغیر می آید، مستشکل نمی گوید که تغیر علت می خواهد، تا گفته شود در اینجا چون تغیر ذاتی است علت نمی خواهد، بلکه او سراغ متغیر بالذات می رود. در پاسخ، مرحوم آخوند می گوید

پی نوشت

۱- سؤال: وقتی یک امر، انتزاعی است آیا در خارج تحقق دارد یا ندارد؟

استاد: تحققش عین تحقق منشأ انتزاع است. معنای امر انتزاعی این است که تحقق آن با تحقق منشأ انتزاع دوتا نیست، نه اینکه امر انتزاعی یک تحقق دارد و منشأ انتزاع تحقق دیگری. در آن واحد منشأ انتزاع، هم مصداق این است و هم مصداق آن، و این تحلیلها کار عقل است که مفاهیم متعددی را از واحد بماهو واحد انتزاع می کند.

سؤال: اگر حرکت مفهومی است که انتزاع می شود، پس حرکت می شود از سنخ ماهیت نه وجود.

استاد: مفهوم غیر از ماهیت است. هر مفهومی را ماهیت نمی گویند.

نحوه وجود متغیر بالذات سیلانی است، نه اینکه در اینجا «وجودی» است و «سیلانی»، بلکه وجود عین سیلان است و لذا در اینجا علت، دیگر مفیض تغیر نیست بلکه مفیض اصل وجود این شیء است که تغیر از آن انتزاع می شود. به عبارت دیگر، علت، متغیر را تغیر نمی دهد بلکه متغیر را ایجاد می کند، علت، ذاتی را ایجاد می کند که تغیر از آن ذات انتزاع می شود نه اینکه شیئی را متغیر می کند و همه حرفها اینجاست. یک وقت ما علتی داریم که کارش ایجاد حرکت است. آن علت است که مانند خود حرکت باید متغیر باشد. اما آنجا که حقیقت یک ذات عین تغیر است، علت، تغیر را افاضه نمی کند بلکه ذاتی را که لازمه اش تغیر است افاضه می کند و تغیر از خود چنین ذاتی انتزاع می شود.

مرحوم آخوند می فرماید این حرف نظیر حرفی است که دیگران در باب ربط متغیر به ثابت می گویند. آنها چنین قائلند که رابط میان متغیر و ثابت همین حرکات عرضیه و زمان است که از حرکت فلک انتزاع می شود. علت، حرکت را به وجود می آورد و ذات زمان را ایجاد می کند، یعنی ذاتی را افاضه می کند که افاضه آن، ملازم است با امتداد داشتن. چنین نیست که علت ابتدا ذاتی را بدون امتداد افاضه می کند و بعد به آن امتداد می دهد، بلکه ذاتی را افاضه می کند که عین امتداد است، منتها نوع خاصی از امتداد، امتداد قوه و فعلی و امتداد زمانی. اصلاً در حقیقت زمان امتداد افتاده است و ایجاد زمان عین ایجاد امتداد است، یعنی جعل بسیط زمان همان جعل امتداد هم هست. در باب جسم گفتیم که جسم که دارای امتداد مکانی است اینچنین نیست که اول جسم ایجاد می شود و بعد به آن کشش داده می شود بلکه اساساً کشش عین حقیقت جسم است، یعنی ایجاد جسم همان ایجاد کشش است. متجدد بالذات یعنی ذاتی که وجودش عین تجدد باشد، نه ذاتی که وجودش غیر از تجدد باشد و بعد بخواهد به آن ذات تجدد افاضه شود. (۱)

ویژگی خاص تقسیمات وجود

اینجاست که مرحوم آخوند مطلب مهمی را عنوان می کند و آن مطلب این است که مسئله ثبات و تجدد نظیر مسئله قوه و فعلیت و مسئله وحدت و کثرت است. ما یک سلسله تقسیماتی داریم که در آنها در عین اینکه دو قسم در مقابل یکدیگر قرار می گیرند، احد المتقابلین شامل دیگری هم هست و در مورد تقسیمات وجود، برخلاف ماهیت، چنین مطلبی صادق است. این را باید درست توجه کرد. میرزای جلوه نتوانسته است این مطلب را خوب درک کند و لذا می گوید « لا محصل له ».

در هیچ یک از تقسیمات ماهیت، یک قسم، ولو به حسب اعتبار، شامل قسم دیگر نمی شود. مثلاً اگر بگوییم حیوان یا ناطق است یا غیر ناطق، این به پی نوشت

-
- ۱- سؤال: در اینجا آیا علت، در بقا هم باید همراه معلول باشد؟ اگر علت، ثابت و معلول متغیر است لازم می آید که علت، در مرحله حدوث با علت در مرحله بقا فرقی نداشته باشد.
- استاد: در اینجا به آن معنا حدوث و بقا معنی ندارد. علت این گونه اشکالات این است که همیشه اذهان سراغ حرکات عارضی می رود و حرکات ذاتی، درست تعقل و تصور نمی شود. وقتی تغیر یک شیء، ذاتی شد دیگر در نسبت شیء با علت [مجرد]، دیگر این مراتب و امتداد [معنا ندارد].
- سؤال: چه ایرادی دارد که علت حرکت، اراده خداوند باشد؟
- استاد: بحث ما در آن نیست. وقتی که ما با برهان اثبات کردیم که علت مباشر حرکت، طبیعت است، دیگر آن بحث جا ندارد. اراده خداوند در طول این نیروهاست نه در عرض آنها. اگر در عرض آنها باشد مخالف با قدوسیت خداوند است.
- اشکال: سنخیت علت و معلول اقتضا می کند که علت امر متغیر، متغیر باشد.
- استاد: نه، سنخیت چنین اقتضایی نمی کند چنانکه از توضیحات بعدی معلوم می شود.

اصطلاح یک تقسیم « مطلق » است نه « نسبی »، زیرا واقعاً ناطقها در یک دسته و غیرناطقها در دسته دیگری قرار می گیرند. دیگر نه ناطقها به اعتباری غیرناطق هستند و نه غیرناطقها به اعتباری ناطق. ولی تقسیمات وجود همیشه نسبی است، یعنی در عین اینکه وجود به دو قسم تقسیم می شود یکی از آن دو قسم به یک اعتبار شامل قسیم خودش هم می شود. (۱) مثلاً (این مثال را مرحوم آخوند در اینجا ذکر نکرده است) می گوییم: « الوجود إما ذهنی و إما خارجی »: وجود یک ماهیت یا ذهنی است یا خارجی. وجود خارجی وجودی است که آثار آن ماهیت بر آن مترتب می شود و وجود ذهنی وجودی است که آثار آن ماهیت بر آن مترتب نمی شود. این به طور نسبی درست است نه به طور مطلق؛ یعنی برای آن ماهیتی که در ذهن آمده است مطلب از همین قرار است که بر آن ماهیت، آثار مترتب نمی شود، ولی از جنبه دیگر وجود مساوی با ترتب اثر است. مگر می شود چیزی موجود باشد و اثری بر آن مترتب نباشد؟ وجود ذهنی هم یک سلسله آثار دارد و لذا هر وجود ذهنی در مقایسه با وجود خارجی وجود ذهنی است، ولی بدون مقایسه با وجود خارجی، خودش، وجود خارجی است. پس یکی از این دو قسم، یعنی وجود خارجی، به اعتباری بر قسیم خودش صادق است. این یک مثال.

در تقسیم دیگر می گوییم: « الوجود علی قسمین: إما بالقوه و إما بالفعل ». وجود بالقوه آن است که ممکن است آثار بر آن مترتب شود و وجود بالفعل آن است که قبلاً در مرتبه امکان بوده و بعد به مرتبه فعلیت رسیده است. هر چه که در وجود بالفعل هست فقط امکان شدن آن در وجود بالقوه هست؛ وجود بالقوه

پی نوشت

۱- این از نظریات بسیار لطیف مرحوم آخوند است که در مواضع مختلف اسفار آمده و بسیاری از نظریات آقای طباطبایی مبتنی بر همین مطلبی است که آخوند اینجا گفته است و ایشان در بدایة الحکمة طرح مطلب را براساس همین مطلب ریخته اند.

غیر از امکان شدن، چیز دیگری نیست. پس هر وجود بالقوه نسبت به وجود بالفعل، بالقوه است، ولی آیا وجود بالقوه در بالقوه بودنش هم بالقوه است یا بالفعل؟ وجود بالقوه در بالقوه بودنش فعلیت دارد. پس باز می بینیم وجود به دو قسم تقسیم می شود که در عین اینکه به اعتبار مقایسه ای (چون تقسیمات وجود همه نسبی و مقایسه ای است) تقسیم صحیح است به اعتبار دیگر یکی از دو قسم شامل دیگری می شود.

تقسیم وجود به واحد و کثیر هم همین طور است. هر کثیری در مقایسه با واحدی که طرف تقسیم آن قرار گرفته کثیر است ولی همان کثیر در مقایسه با شیء دیگر واحد است. مثلاً اگر «عشره» را در مقابل واحد قرار دهیم، کثیر این واحد است، ولی آنگاه که عشره را در مقابل صد قرار می دهیم که عبارت است از ده عشره، در این حالت در هر عشره ای وحدت افتاده است. پس عشره در عین اینکه کثرت واحدهای طبقه اول است، خودش نسبت به آحادی که از عشرات به وجود می آید متصف به صفت واحد می شود: یک عشره، دو عشره، سه عشره. پس هر کثیری با اینکه در مقابل واحد قرار می گیرد، در مقایسه با واحدهای دیگری از نوع خودش، متصف به واحد می شود.

ویژگی مذکور و مسئله ربط متغیر به ثابت

عین این مطلب در مورد ثبات و تجدد هم صادق است و پاسخ اشکالاتی که برخی حضار مطرح کردند در همین نکته است وای کاش مرحوم آخوند این مطلب را در اینجا بیش از این تشریح می کرد. وجود تقسیم می شود به متجدد و ثابت. می خواهیم ببینیم این تقسیم مطلق است یا نسبی، به همان معنایی که توضیح دادیم. آیا هرچه که متغیر شد به طور مطلق متغیر است و یا هر متغیری

از یک لحاظ متغیر و از لحاظ دیگر ثابت است؟ آیا متغیر در تغییر خودش ثابت دارد یا در تغییر خودش هم متغیر است؟ مسلماً هر متغیری در تغییر خودش ثابت دارد، همان طور که هر کثیری در کثرت خودش واحد است.

مرحوم آخوند می گوید هر تغییری دو جنبه دارد و نمی تواند این دو جنبه را نداشته باشد. همان طور که هر وجود ذهنی دو جنبه دارد، وجودی است ذهنی به اعتبار مقایسه اش با وجود خارجی و بدون این اعتبار مقایسه ای وجودی است خارجی، همین طور وقتی نسبت اجزای یک متغیر به دیگر اجزای آن را در نظر بگیریم متغیر است و همچنین وقتی نسبت اجزای این متغیر به متغیرهای دیگر را در نظر بگیریم باز هم متغیر است ولی در عین حال هر تغییری دارای یک نحوه ثباتی است. پس اگر می گوییم موجود بر دو قسم است: یا ثابت است یا متغیر، از جنبه ای غیر از جنبه ای که این تقسیم بر مبنای آن صورت گرفته، این ثابت شامل متغیر هم می شود، و آن جنبه این است که هر متغیری در تغییر خودش ثابت است. (۱)

حال سؤال این است که آیا فاعل که وجود را افاضه می کند وجود نسبی را افاضه می کند یا وجود مطلق را؟ گفتیم هر قوه ای نسبت به فعلیت قوه است ولی قطع نظر از مقایسه، خودش فعلیتی است که «**فعلیة القوه**» است. آیا فاعل، «**فعلیة القوه**» یعنی وجود فی نفسه قوه را افاضه می کند یا وجود مقایسه ای آن را؟ پاسخ این است که فاعل وجود فی نفسه آن را افاضه می کند. علت، فعلیتی را افاضه می کند که آن «**فعلیة القوه**» است که همین فعلیت، در مقایسه با شیء دیگر قوه است.

پی نوشت

۱- اشکال: این ثبات غیر از ثباتی است که در مورد علت ثابت می گوییم.

استاد: البته که غیر از آن است و ما هم نگفتیم عین آن است.

هیولای اولی که نسبت به همه فعلیات قوه محض است دارای دو حیثیت است، از یک حیث حیثیتی از فعلیات است که « فعلیه القوه » است، و از حیث دیگر یعنی در مقایسه با فعلیات دیگر، عدم است چون قوه، عدم است. علت، آن جنبه مقایسه ای را که عدمی است ایجاد نمی کند بلکه فعلیه القوه را ایجاد می کند.

همچنین در وجود ذهنی، علت نوعی وجود خارجی را ایجاد می کند که در مقایسه با یک وجود دیگر وجود ذهنی است؛ و در کثرت، وحدتی را ایجاد می کند که از آن، کثرت انتزاع می شود. درست است که واحد و کثیر در مقابل یکدیگر هستند، ولی وقتی علت، کثیر را ایجاد می کند وحدتی را پدید می آورد که در مقایسه با وحدت دیگر کثرت است.

حال می رویم سراغ ثبات و تغیر. همیشه علت، ثبات ایجاد می کند؛ یعنی از این دو قسم در تقسیم وجود به ثابت و متغیر، علت ثابت را ایجاد می کند. اما ثابت بر دو قسم است: یکی ثابتی که از آن تغیر انتزاع نمی شود، و دیگر ثابتی که ثباتش عین ثبات التغیر است. پس رابطه متغیر بالذات با علت، رابطه ثابت با ثابت است و این نکته بسیار اساسی و عمیقی است.

عالم نسبت به ما متغیر است ولی نسبت به ماوراء خودش که محیط بر آن است تغیر معنی ندارد. یک حقیقت است دارای دو رویه: رویه ثبات و رویه تغیر، ولی نه مثل رویه و آستر که واقعاً دو چیزند که به هم ضمیمه شده اند بلکه یک حقیقت داریم با دو حیثیت.

مرحوم ملاعلی نوری در حاشیه های خود بر اسفار بر این مطلب تأکید زیادی دارد که عالم رویه تغیر و تجدیدی دارد که همان رویه طبیعی و رویه زمانی عالم است و این رویه، واقعی است نه خیالی. رویه دیگر عالم، رویه ثبات است که رویه ای غیر طبیعی و غیر زمانی است و به عبارت دیگر رویه دهری عالم است. معنای اینکه می گویند: « المتفرقات فی سلسله الزمان مجتمعات فی وعاء الدهر » این

نیست که بعداً اموری را که در زمان متفرق است در دهر می چینند و روی هم می ریزند بلکه به این معنی است که همین حالا واقعاً این طور است. در عین اینکه اشیاء با یکدیگر متفرق هستند، یکی در صد هزار سال پیش قرار گرفته است و یکی در امروز و اینقدر از یکدیگر دور هستند، همین وجودات که به اصطلاح وجود فردی دارند در یک جای دیگر وجود جمعی داشته، معیت دارند. اگر قیامت «يَوْمَ الْجَمْعِ» است به این اعتبار است یعنی واقعاً همه حقایق در آنجا جمع هستند. (۱)

پس خلاصه جواب این ایراد که اگر علت امر متغیر متغیر باشد باید سلسله علل بی نهایت باشد، این شد که آن متغیری علتش متغیر است که تغیر، عارضی آن باشد، نه آن متغیری که تغیر ذاتی آن است. بعد این سؤال پیش آمد که چه تفاوتی است میان آنجا که تغیر ذاتی است و آنجا که تغیر عرضی است. پاسخ

پی نوشت

۱- فلسفه مرحوم آخوند فلسفه فوق العاده عمیقی است، فلسفه سهل و ممتنع است، فلسفه ای است که به ظاهر خیلی ساده به نظر می آید ولی در بعضی جاها آنقدر عمیق است که رسیدن به کُنّه آن ساده نیست. فیلسوفان بزرگی که بعد از ایشان آمده اند، غالباً هرکدام گوشه ای از کلمات مرحوم آخوند نظرشان را جلب کرده است و در مواضع مختلفی به همان حرف چسبیده اند. از جمله محققین بزرگی که در این دوره چند صدساله بعد از مرحوم آخوند آمده اند مرحوم آخوند ملاعلی نوری اصفهانی، استاد بسیاری از اساتید یکی دو قرن اخیر است که معاصر با مرحوم میرزای قمی و مرحوم سید محمدباقر حجة الاسلام معروف به سید محمدباقر شفتی است. صاحب روضات می گوید من در دوران کودکی مرحوم آخوند ملاعلی را هنگامی که به نماز مرحوم سید محمدباقر شفتی می آمد و در ماه رمضان می نشستند و با یکدیگر صحبت می کردند دیده بودم و ایشان در آن زمان پیرمردی بود. مرحوم ملاعلی نوری که مرد بسیار متشرعی هم بوده است حواشی مختصری بر اسفار دارد و در اغلب حواشی ایشان این مطلب گنجانده شده است و این مطلب بیش از هر مطلب دیگری نظر ایشان را جلب کرده و ایشان بیش از هر کس دیگر این مطلب را شکافته است.

این است که آنجا که تغیر ذاتی است شیء دارای دو جنبه است: جنبه ثبات و جنبه تغیر. ما از خارج این را عرض کردیم که به طور کلی تقسیمات وجود، نسبی و مقایسه ای است و همیشه یکی از دو قسیم، به اعتباری غیر از آن اعتباری که تقسیم بر اساس آن صورت گرفته است شامل دیگری است. مقدمه دیگر اینکه در باب خارجیت و ذهنیت، در باب فعلیت و قوه، در باب وحدت و کثرت، در باب ثبات و تجدد و امثال آن، آن چیزی که مفاض از ناحیه علت است جنبه غیر مقایسه ای است. همیشه وجود خارجی است که افاضه می شود ولی یکی از وجودات خارجی وجود خارجی نفس (ادراکات نفسانی) است که در مقایسه با وجودات دیگر ذهنی است. همیشه فعلیت افاضه می شود ولی یکی از فعلیتهای فعلیتی است که در مقایسه با فعلیت دیگر قوه است. همیشه وحدت افاضه می شود ولی در میان وحدتها وحدتی است که در مقایسه با وحدت دیگر کثرت است. همیشه ثبات افاضه می شود ولی در میان ثباتها ثباتی است که در مقایسه با اشیاء دیگر ثبات نیست بلکه تغیر است.

این خلاصه این فصل است که اگر این نکات به طور دقیق درک نشود مسئله « ربط متغیر به ثابت » آنچنان که باید درک نمی شود. این مطلب را در ذهن داشته باشید تا بعد سراغ این مطلب برویم که ما چه داعی داریم که رابط را طبیعت جوهری بدانیم. ما نظر مرحوم شیخ که رابط را حرکت وضعی و عرضی می داند مطرح خواهیم کرد و البته بخشی از این مطالب هنگام بحث درباره فصل سی و سوم خواهد آمد. (۱)

۱- سؤال: آیا درست است که بگوییم با این بیان پاسخ بوعلی داده می شود؟

استاد: مرحوم آخوند در اینجا جواب کسانی را می دهد که می گویند تسلسل لازم می آید. آنها که می گویند تسلسل لازم می آید، فرق قائل نیستند میان اینکه ما رابط را حرکت بدانیم یا طبیعت. ما الآن نمی خواهیم جواب امثال بوعلی یا میرزای جلوه را بدهیم. گفتیم که آن جواب در فصلهای بعد خواهد آمد. ایرادی که مطرح است مشترک الورد است؛ هم متوجه امثال بوعلی است و هم مرحوم آخوند. امثال بوعلی که ربط متغیر به ثابت را به قول خودشان به یک تغییر بالذات (حرکت وضعی فلک) توجیه کرده اند و نیز صدرالمألهین که آن را به طبیعت جوهری توجیه کرده است باید به این اشکال پاسخ می دادند که اگر علت متغیر، متغیر است علت حرکت وضعی فلک - که بوعلی می گوید - و نیز علت حرکت جوهری ملاصدرا باید متغیر باشد. جوابی که مرحوم آخوند در اینجا می دهد از طرف آنها هم هست. حال اینکه ما با خود آنها گلاویز هستیم بحث جداگانه ای است که الآن مطرح نیست. ما فعلاً خواستیم جواب آن تسلسل را بدهیم.

فصل ۲۲:

نسبت حرکت با مقولات

جلسه بیست و چهارم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

« فی نسبة الحركة الى المقولات »

« إذا قلنا حركة فی مقوله كذا احتمال وجوهاً أربعة: احدها: إنَّ المقوله موضوع

حقیقی لها... » (۱)

بحث گذشته ما درباره کیفیت ربط متغیر به ثابت بود و عرض کردیم که فصل سی و سوم که تحت عنوان « ربط حادث به قدیم » می آید مکمل و متمم این بحث است. سؤالاتی در باب ربط متغیر به ثابت باقی ماند که آنها را طرح نکردیم و در فصل سی و سوم به آنها خواهیم پرداخت. (۲)

عنوان این فصل « نسبة الحركة الى المقولات » است. همه مطالبی که مرحوم آخوند در این فصل ذکر کرده است، به استثنای برخی اضافات و بعضی رد و ایرادهایی که بر فخر رازی دارند، در شفا آمده است.

پی نوشت

۱- اسفار، ج ۳، مرحله ۷، فصل ۲۲، ص ۶۹.

۲- ابتدا قصد داشتم فصل سی و سوم را در این جلسه بحث کنم ولی بعد دیدم میان فصل بیست و یک و فصل سی و سه خصوصاً همین فصل بیست و دوم بعضی از فصول به روشن شدن مسئله کمک می کند و لهذا به همان ترتیب کتاب پیش می رویم.

حرکت از جنبه های گوناگون تقسیمات مختلفی دارد، مثل تقسیم حرکت به مستقیم و غیر مستقیم، که در اینجا محل بحث نیست. حرکت از نظر نسبتش با مقولات هم تقسیمی دارد. مقولات یک نظریه ارسطویی است. ارسطو انواعی که در عالم هست دسته بندی کرده و معتقد است که این انواع تحت ده جنس اعلی قرار می گیرد. آن جنس اعلی را « مقوله » می گویند که یک مقوله، جوهر و نه مقوله دیگر مقولات عرضی است. بعضی از حرکات آینی است یعنی به مقوله «این» انتساب دارد و بعضی کیفی، وضعی و یا کمی است. فعلاً حرکت در جوهر محل بحث نیست.

معنای اینکه حرکت را به یک مقوله نسبت می دهیم چیست؟ این در واقع یک نوع تحلیلی از معنای حرکت است ولی نه از حرکت بما هو حرکت، بلکه از حرکت از آن جهت که به یکی از مقولات انتساب دارد. گاهی حکما به انتخاب خودشان مقوله را متعلق « فی » قرار می دهند. به جای حرکت آینی می گویند « حرکت در این » و همین طور « حرکت در کیف » و مانند آن.

ما می خواهیم بفهمیم که معنای انتساب حرکات به مقولات چیست اعم از اینکه این نسبت را با کلمه « فی » بیان کنیم یا با یای نسبت. اگر مرحوم آخوند اساساً این تعبیر را نمی آوردند که مقصود از « حرکت در مقوله » چیست بلکه همین قدر می گفتند که معنای انتساب حرکات به مقولات چیست مطلب روشنتر بود.

چهار نظریه در باب نسبت حرکت به مقولات

در اینجا چهار نظریه ابراز شده است. نظریه اول این است که معنای انتساب

حرکت به یک مقوله این است که آن مقوله موضوع حرکت است. اگر جسمی حرکت می کند و از نقطه ای از مکان به نقطه دیگر می رود، می گوییم حرکت آینی کرده است. معنای حرکت آینی این است که « آین » این جسم، متغیر و متجدد و به تعبیر دیگر متحرک شده است. در اینجا فرقی نمی کند که کلمه متحرک، متغیر و یا متجدد را به کار ببریم.

نظریه دوم می گوید که وقتی حرکت به مقوله ای نسبت داده می شود مقصود این است که جوهر توسط آن مقوله حرکت می کند. (البته در اینجا حرکت در جوهر مطرح نیست چون این حرفی است که قدما هم می گفتند و لذا نقض به حرکت جوهری نکنید. فعلاً آن چهار حرکت دیگر محل بحث است). در حرکت در هریک از چهار مقوله، آن که متغیر و متحرک است جوهر است ولی جوهر به تبع آن مقوله متحرک است. مقصود از این تبعیت، تبعیت تعلیلی نیست تا لازم بیاید دو متغیر داشته باشیم یکی مقوله و دیگر جوهر به تبع مقوله، بلکه مقصود حیثیت تقییدی و واسطه در عروض است. آن که موضوع واقعی حرکت است و متغیر واقعی است خود مقوله است ولی ما ثانیاً و بالعرض حرکت را به موضوع آن نسبت می دهیم همان طور که عرض را به عنوان یک صفت به موضوع آن نسبت می دهیم. در مورد جسم و ابیض می گوییم: جسم ابیض است به تبع بیاض. نه این است که در اینجا دو ابیض داریم: یکی جسم و دیگری بیاض، بلکه مقصود این است که بیاض، ابیض بالذات است، ولی به سبب ملابستی که بین بیاض و جسم هست که وجود بیاض، « وجود ناعت » نسبت به جسم است، همین ابیضیت بیاض را به جسم هم نسبت می دهیم. پس تبعیت، تبعیت در عروض است نه تبعیت در ثبوت.

به همین دلیل این نظریه در مقایسه با نظریه اول نظریه جدیدی نیست. نظریه اول هم می گفت وقتی می گوییم حرکت آینی، موضوع حرکت خود این است و نظریه دوم هم می گوید موضوع حرکت خود این است و آن را مجازاً به

جوهر هم نسبت می دهیم. قول اول هم انتساب مجازی به جوهر را نفی نمی کرد. بنابراین مستقل شمردن این قول، خالی از مسامحه نیست.

نظریه سوم که نظریه نسبتاً قابل توجهی است می گوید معنای حرکت در یک مقوله این است که حرکت به منزله « نوع » آن مقوله است و مقوله به منزله «جنس» آن حرکت. مقولات - چنانکه گفتیم - جنس الاجناس هستند. از ضمیمه شدن یک سلسله فصول به این مقولات نوع به وجود می آید. (این مسئله که اجناس متوسط داریم یا نداریم در بحث ما تأثیری ندارد). مثلاً کیف جنس الاجناس است و نوعی از انواع کیف حرکت است. این جنس الاجناس است و نوعی از انواع این حرکت است. پس تقسیم کیف به ساکن و سیال، از قبیل تقسیم جنس به انواع خودش است. پس حرکت در اینجا به منزله نوعی از انواع کیف است.

نظریه چهارم نظریه ای است که معمولاً مورد پذیرش حکماست. می گویند وقتی حرکت را به مقوله ای نسبت می دهیم معنایش این است که موضوع حرکت، موضوع این اعراض است نه خود این اعراض. (موضوع را قبلاً تعریف کرده ایم، یعنی آن چیزی که حرکت را قبول می کند و به تعبیر دیگر آن چیزی که به حرکت متصف می شود). آن چیزی که موضوع حرکت است، موضوع عرض است نه خود عرض. پس عرض چیست؟ عرض مسافت این حرکت است. مثلاً حرکت در این به این معناست که این جسم است که در این حرکت می کند نه اینکه « این » متحرک یا متغیر است.

« مسافت » یعنی چه؟ در اصطلاح فلسفی مسافت اختصاص به مکان ندارد و در حرکت کیفی، کمی یا وضعی هم مسافت داریم. وقتی جسم، متحرک در کیف است مقوله کیف مسافت این حرکت است و زمانی که جسم متحرک در وضع است وضع، مسافت این حرکت است. عرف مسافت را فقط در مورد مکان می شناسد ولی عقل عین همین را در حرکت در کیف هم می بیند، در کم و یا وضع

هم می بیند و در جای دیگر هم اگر قائل به حرکت بشود می بیند. جسمی که دارای عرضی مثل آیین است، دو حالت دارد: وقتی ساکن است، یک فرد و یک نوع از این عرض را دارد و همان را برای خود نگه می دارد. آن فرد از آیین را که دارد، همان فرد در دو زمان برای آن باقی است و به طریق اولی نوعش هم باقی است. اما همینکه جسم در آیین حرکت می کند دائماً از فردی از افراد آیین به فردی دیگر خارج می شود. فردی را که متلبس به آن است رها می کند و فرد دیگری می گیرد و باز آن فرد را رها می کند و فرد دیگری می گیرد. در بعضی از موارد فقط فرد رها می شود، بدون اینکه صنف تغییر کرده باشد ولی گاهی از صنفی خارج شده و به صنف دیگر وارد می شود. حتی گاهی در حرکات اشتدادی، جسم از نوعی خارج و وارد نوع دیگر می شود و باز از نوعی خارج و وارد نوع دیگر می شود که توضیح آن خواهد آمد. (۱)

مسافت را که بشکافیم به معنای آن چیزی است که طی می شود و ابعض آن دائماً متبدل می شود؛ آن چیزی است که موضوع حرکت دائماً متلبس به بعضی از آن است و بعد آن را رها کرده و متلبس به بعضی دیگر می شود. پس این است معنای حرکت در مقوله، حال می خواهد آن مقوله آیین باشد یا امر دیگر.

گفتیم حکما معمولاً و بلکه عموماً نظریه چهارم را پذیرفته اند. حال باید ببینیم که آن سه نظریه دیگر و در واقع دو نظریه دیگر - چون نظریه اول با نظریه دوم تفاوتی نداشت - چه ایرادی دارند؟ باز یادآوری می کنیم که کلمه «فی» در اینجا موضوعیت ندارد. ما تابع کلمه «فی» نیستیم تا بخواهیم «فی» را توجیه کنیم. به کارگیری کلمه «فی» برای حرکت در مقوله [مانند «حرکت در کیف»] اصطلاحی است که حکما آورده اند. ما همین قدر می دانیم که نوعی

پی نوشت

۱- [این توضیح در جلسه بیست و ششم ذیل عنوان «توضیح نظریه چهارم» آمده است.]

حرکت داریم که با این انتساب دارد. آیا اینجا درست است که کلمه « فی » را به کار ببریم؟ عرف کلمه « فی » به کار می برد و می گوید: جسم « در » مکان حرکت می کند ولی این مسئله در بحث ما اهمیتی ندارد. مسئله این است که حرکت در هریک از این اقسام، نسبتی با مقوله ای خاص دارد. ما معنای این را می خواهیم به دست بیاوریم.

گفتیم قول اول می گوید که مقوله، موضوع حرکت است. اگر می گوئیم «جسم در این حرکت می کند» معنایش این است که این این است که حرکت می کند. اگر حرکت را کمال اول بدانیم، معنای حرکت در این این است که این، متلبس به کمال اول شده است و چون در اینجا حرکت با تجدد و تغیر به یک معناست می توان گفت که این خود این است که تجدد و تغیر را آنآ فآنآ قبول می کند.

ایراد حکما بر نظریه اول

حال این را با نظریه چهارم مقایسه کنید. نظریه چهارم می گفت این جسم است که « این » ها را قبول می کند و در واقع این « قبول شده » است نه « قبول کننده». « قبول کننده » جسم است که اینی را بعد از اینی می پذیرد، درحالیکه نظریه اول می گوید این خود این است که متجدد است. « خود این است که متجدد است » یعنی خود این است که چیزی را آنآ فآنآ قبول می کند.

اینجاست که فلاسفه به این قول اشکال می کنند. می گویند مثلاً در حرکت کیفی، جسم آنآ فآنآ سیاه می شود. ما می گوئیم این جسم است که این اشتداد را می پذیرد (الجسم یشدد فی سوادِیته)، ولی شما می گوئید سواد اشتداد پیدا می کند (السواد یشدد)؛ یعنی آنچه اشتداد را می پذیرد خود ذات سواد است.

شیخ در پاسخ گفته است (بیانی که در اسفار آمده از شیخ است) که چیزی که موضوع است و متجدد است نمی تواند خود عرض (سواد) باشد زیرا ما از شما سؤال می کنیم که آیا ذات سواد در حال اشتداد باقی است یا باقی نیست؟ اگر ذات سواد باقی است، آیا صفت جدیدی برای آن حادث شده است یا حادث نشده است؟ (به ترتیب مرحوم آخوند ذکر نمی کنیم). اگر بگویید وقتی ذات سواد اشتداد پیدا می کند ذات سواد باقی نیست، پس سواد اشتداد پیدا نکرده است. موضوع آن است که باقی است. شما می گوید معنای تسوّد این است که ذات سواد آنّا فأنّا اشتداد می پذیرد. ذات سواد باید باقی باشد تا اشتداد بپذیرد. اگر قرار باشد که با شروع حرکت اشتدادی دیگر ذات سواد باقی نباشد، پس چه چیزی اشتداد پیدا می کند؟ پس نمی توانید بگویید که ذات سواد باقی نیست.

اما اگر بگویید ذات سواد باقی است می پرسیم آیا صفتی برای این ذات پیدا می شود یا پیدا نمی شود؟ آیا چیزی برای این ذات باقی حادث می شود یا چیزی برای آن حادث نمی شود؟ اگر بگویید هیچ چیز برای این ذات پیدا نمی شود و همان ذات است، معنایش این است که ذات اشتداد پیدا می کند بدون آنکه هیچ چیزی به آن ملحق شود. پس در واقع، ذات سواد اشتداد پیدا نکرده است. اگر زیاده ای عارض نشده، چه فرق است که سواد اشتداد پیدا کند یا نکند؟ پس سواد که اشتداد پیدا می کند زیاده ای پیدا شده و برای ذات سواد صفتی پیدا شده است. شیخ می گوید در این حالت، ذات سواد اشتداد پیدا نکرده است بلکه فقط صفتی برای آن حادث شده است. آیا وقتی برای امری صفتی حادث می شود به این معناست که ذات آن اشتداد پیدا می کند؟ آیا وقتی زید قائم نیست و بعد قائم می شود اشتداد پیدا می کند؟ نه، فقط ذات زید دارای صفتی شده است. بنابراین امکان ندارد که ذات سواد را موضوع این حرکت بدانیم.

می توانیم همین استدلال را به نحو دیگری هم بیان کنیم، یعنی به این شکل بگوییم که موضوع حرکت باید در جمیع احوال و مراتب حرکت باقی باشد. اگر

موضوع باقی نباشد دیگر این حرکت همان حرکت نیست. تشخیص حرکت به تشخیص موضوع آن است. پس اگر مقوله موضوع باشد، باید باقی بماند. در این صورت اگر چیزی به آن اضافه نشده پس تغییری پیدا نکرده است و مخصوصاً در حرکات اشتدادی اشتداد پیدا نکرده است، و اگر چیزی به آن اضافه شده است اضافه شدن اشتداد نیست. (۱)

البته در اینجا ایراد بر اساس حرکت اشتدادی مطرح شد که یکی از انواع حرکت است ولی معلوم است که همه انواع حرکت از این جهتی که مورد بحث است یک حکم دارد.

نقد استدلال حکما به دو تقریر

کسی می تواند بگوید که شقوق در اینجا استیفا نشده است. ما شقوق را این طور ذکر کردیم که اگر موضوع حرکت اشتدادی خود آن عرض باشد، عرض یا باقی هست یا باقی نیست. انتخاب می کنیم باقی هست. می گوئید آیا اگر ذات عرض باقی هست، چیزی به این ذات ملحق می شود یا چیزی به آن ملحق نمی شود؟ قبول می کنیم که چیزی ملحق می شود. شقی را که چیزی به عرض ملحق نشده باشد باطل کردید و ما هم آن را باطل می کنیم. بعد گفتید وقتی آن زیاده ملحق می شود این دیگر اسمش اشتداد نیست. ما در همین جا می گوئیم

پی نوشت

۱- سؤال: چرا عرض، متحرک در این صفات نمی تواند باشد؟
استاد: اگر عرض بخواهد متحرک در این صفات باشد، اشتداد نیست. آیا اگر شیئی در صفاتی حرکت کند اسمش اشتداد است؟ آیا اگر جسمی داشته باشیم که دائماً صفات بر آن متبدل می شود این اشتداد است؟

شما استیفای اقسام نکردید. قاعده اش این بود که این طور می گفتید که آیا در حرکت اشتدادی امری حادث شد یا امری حادث نشد؟ شما گفتید آیا صفتی برای ذات حادث شد یا صفتی حادث نشد؟ چرا کلمه « صفت » را آوردید؟ این استیفای اقسام نیست. اگر می گفتید آیا امری برای این ذات حادث شد می گفتیم امری حادث شد و اضافه می کردیم که آن امر عین ذات سواد است نه غیر ذات سواد. اگر غیر ذات سواد بود، همان صفتی بود که شما گفتید و به درستی نفی کردید چرا که آن امری که اضافه شده است پیدایش یک صفت مباین است و موجب اشتداد سواد نیست. ولی اگر بگوییم آن امر حادث عین ذات سواد است دیگر اشکال وارد نیست. این شق را قدما مثل شیخ و دیگران ذکر نکرده اند و از آنها گله ای نیست چرا که طرز تفکرشان اصالت ماهیتی بوده است. اگرچه شیخ به آن معنا اصالت ماهیتی نبوده است ولی به هر حال امثال شیخ تنبّهی به اصالت وجود و مسائلی که از آن استنتاج می شود نداشته اند.

این ایراد را به شکل دیگری هم می توان بیان کرد. معنای اینکه « ذات یک مقوله موضوع است » چیست؟ آیا مقصود این است که ماهیت آن مقوله موضوع است یا مراد این است که وجود آن مقوله موضوع است؟ اگر مراد ماهیت آن مقوله باشد تمام اقسام در استدلال مورد بحث استیفا شده است اما اگر وجود آن مقوله مقصود باشد در پاسخ این سؤال شما که آیا این وجود سواد باقی است یا باقی نیست، می گوییم باقی است. سؤال می شود که آیا امری برای سواد حادث شد یا حادث نشد؟ می گوییم امری حادث شد. باز سؤال می شود که آیا آن امری که حادث شد صفتی برای این وجود است یا عین ذات این وجود است؟ می گوییم عین ذات این وجود است. در وجود، تشکیک محال نیست؛ آن چیزی که ذاتش اشتداد پیدا نمی کند و تشکیک در آن محال است ماهیت است. (۱)

حق بود مرحوم آخوند مطلب را به این صورت تقریر می کرد که مقصود از ذات چیست؟ ماهیت است یا وجود؟ یا همان اقسام سه گانه را چهار قسم می

کرد و در قسم چهارم می گفت امر حادث همان ذات سواد است ولی مقصود ما از ذات سواد ماهیت سواد نیست بلکه وجود سواد است و در این صورت دیگر آن اشکال مرحوم شیخ بر اینکه مقوله موضوع حرکت است وارد نیست و این دلیل آن را رد نمی کند.

البته باید توجه داشت که مسئله ای که در اینجا مطرح است، با مسئله ربط متغیر به ثابت پیوند و ارتباط نزدیکی دارد. اگر کسی [ایراد بر نظریه اول] را رد کند، نظریه مرحوم آخوند متزلزل می شود مگر اینکه از راهی دیگر نظریه اول را رد کنیم که دلیل دیگری این کار را خواهد کرد و این مطلب را توضیح خواهیم داد.

مرحوم آخوند در اینجا همان نقد شیخ بر قسم اول را بیان کرده و رد شده است و حال آنکه آنجا که نظریه سوم را می خواهد رد کند، مطلبی را می گوید که می توانست همان را در نقد نظریه اول هم بیاورد. البته مطلبی که ما در ردّ بیان مرحوم آخوند - که در واقع حرف دیگران از جمله شیخ است - عرض کردیم عین بیان خود مرحوم آخوند در رد استدلال شیخ در نفی حرکت جوهری است که در چند صفحه بعد می آید و عجیب است که مرحوم آخوند همان بیان را در رد نظریه اول نیاورده است.

شیخ آنجا که می خواهد دلیل بیاورد که چرا حرکت در جوهر ممکن نیست می گوید اگر حرکت بخواهد در جوهر واقع شود، آن وقت متحرک چیست؟ ما غیر جوهر چیز دیگری نداریم که در جوهر حرکت کند. اگر چیز دیگری داشتیم

پی نوشت

۱- سؤال: قائلین به اصالت ماهیت در مورد حرکت در مقوله چه می گویند؟
استاد: می گویند متحرک جسم است و از نظر آنها اشکالی پیش نمی آید. البته ما بعد می گوئیم که بنا بر اصالت ماهیت هیچ حرکتی قابل توجیه نیست ولی تا حدی که قائلین به اصالت ماهیت در اینجا گفته اند [طبق مبنای خودشان] به آنها ایرادی وارد نیست.

که در جوهر حرکت کند، آن امر حافظ وحدت انواع « ما فيه الحركة » بود. شیخ اضافه می کند که اگر حرکت بخواهد در جوهر واقع شود آیا خود جوهر متحرک، باقی است یا باقی نیست؟ اگر باقی نیست پس جوهر حرکت نکرده است و اگر باقی است آن امر حادث چیست؟ صفتی از صفات جوهر است؟ اگر چنین است پس حرکت، در جوهر نیست در صفات جوهر است. اگر بگویید حرکت در خود جوهر است پاسخ شیخ این است که معنا ندارد که شیء در خودش حرکت کند چرا که معنایش این است که ماهیت دیگری به جای این ماهیت بیاید. مرحوم آخوند جواب می دهد که این فکر شما اصالت ماهیتی است. بنا بر اصالت وجود این ایراد وارد نیست، به تفصیلی که بعد خواهد آمد. (۱)

پس ما این ایراد را از خود مرحوم آخوند گرفتیم و به خودش وارد کردیم. ایشان بعد از اینکه سه نظریه از چهار نظریه را باطل می کند، می گوید پس نظریه چهارم درست است و دیگر برای نظریه چهارم دلیل خاصی نمی آورد. با ایرادی که مطرح کردیم نظریه اول هنوز ابطال نشده است ولی می توان آن را از راه دیگری ابطال کرد.

راه ابطال نظریه اول

مرحوم حاجی در حواشی خود در باب ربط حادث به قدیم مطلبی گفته است که کم و بیش همان است که ما اینجا می خواهیم بگوییم ولی متأسفانه در اینجا این مطلب را بیان نکرده است. آن مطلب این است که دلیل اینکه مقوله خودش

پی نوشت

۱- [به مباحث مربوط به فصل ۲۴ در همین کتاب مراجعه شود].

نمی تواند موضوع باشد این است که اگر معنای حرکت در این، این باشد که خود این متحرک و متجدد است در اینجا دیگر در واقع و نفس الامر، قابل و مقبولی نداریم؛ یعنی این طور نیست که چیزی چیز دیگری را قبول کند. به تعبیری که از مرحوم آخوند داشتیم دیگر حرکت، صفت عارضی این نخواهد بود بلکه صفت ذاتی این خواهد بود، یعنی همان مطلبی که ایشان در مورد حرکت جوهری می گفت که در آنجا حرکت صفت ذاتی مقوله است.

حق این بود که مرحوم آخوند از ابتدا از همین راه وارد می شد و می گفت آنجا که حرکت صفت ذاتی مقوله است معنایش این است که متحرک عین حرکت است. در این حالت در واقع دو چیز به نام متحرک و حرکت نداریم بلکه تحلیلاً دو چیز داریم، همان طور که در باب جسم، ممتد و امتدادی نداریم و امتداد عین ممتد است.

حال آیا ایرادی دارد که در اینجا حرکت عین متحرک باشد؟ چرا نمی توان عین همان حرفی که در مورد حرکت در جوهر به عنوان صفت ذاتی مقوله گفته می شود در مورد حرکت در چهار مقوله دیگر گفت؟ پاسخ این است که اگر حرکت، صفت ذاتی این باشد فاعل و علتی که این حرکت را ایجاد می کند، همان علتی است که خود این را ایجاد می کند، به این معنا که فاعل، این را ایجاد می کند که لازمه ذات آن این، حرکت است. حال می پرسیم آیا این آینی که شما فرض کرده اید و به آن شخصیت داده اید وجود فی نفسه و لنفسه دارد؟ آیا امری است که در کنار جسم قرار گرفته است «کضم الحجر فی جنب الانسان» مثل اینکه ما الآن در کنار دیوار قرار گرفته ایم، که در اینجا یک رابطه اعتباری وجود دارد؟ این طور نیست، بلکه این این عرض است، وجودش وجود ربطی و وجود ناعت است و ایجاد فی نفسه و لنفسه برای عرض محال است و تنها جعل تألیفی به عرض تعلق می گیرد. آن وجود فی نفسه که برای این در نظر می گیرید عین وجود این برای جسم است؛ ایجاد این عین ایجاد جسم متأین

است.

پس در اینجا میان این عرض و موضوع آن یک نسبت عارضی برقرار است. ولی شما نسبتی را به خود آئین می دهید که این نسبت نادرست است؛ می گوئید آئین متجدد است و در واقع برای آئین شخصیت قائل می شوید. این مثل آن است که انسان معنای حرفی را با معنای اسمی اشتباه کند و چیزی را که باید به نحو معنای حرفی تعقل شود به صورت معنای اسمی تعقل کند. البته ماهیت عرض، معنای اسمی است و از این جهت فرقی با جوهر ندارد ولی وجود عرض برای جوهر، وجودی است که «وجود لnfسه» ندارد. شما برای آنچه که وجود لnfسه ندارد وجود لnfسه فرض کرده و بعد می گوئید: آئین است که تجدد را قبول می کند. آئین برای خودش وجودی ندارد که بخواهد تجدد را قبول کند؛ قبول کردن آئین یعنی قبول کردن جسم. پس خود آئین نمی تواند قبول کننده باشد و موضوع، خود جسم است.

چنانکه گفتیم حاجی در یکی از حواشی خود بر فصل سی و سوم متوجه همین نکته شده است. من یادم نیست که مرحوم آخوند این مطلب را به این بیان در جایی گفته باشد.

همین مطلب را به نحو دیگری هم می توان بیان کرد. حکما اصطلاحی دارند، می گویند: طبیعت «فاعل الحركه» است نه «فاعل الوجود»؛ یعنی طبیعت در هر جا اثری بگذارد، نمی تواند ایجاد کننده یک ماهیت باشد بلکه فقط می تواند حرکت دهنده یک شیء باشد. به تعبیر دیگر طبیعت در هر جا که علت است، فقط وجود ناعت می دهد نه وجود لnfسه.

پس به این بیان نظریه اول را باید ابطال کرد نه به این بیان که آیا ذات سواد باقی است یا باقی نیست، اگر باقی است چنین و اگر باقی نیست چنان. خلاصه بیان این است که موضوع حرکت و خود حرکت از نظر وجود یک چیزند و فقط تحلیلاً و مفهوماً با یکدیگر اختلاف دارند. پس علتی که حرکت را ایجاد می کند

همان علتی است که به مقوله وجود می دهد. پس در این صورت مقوله متحرک بالذات است و اگر مقوله بخواهد متحرک بالذات باشد، وجودش نمی تواند وجود رابطی باشد بلکه باید وجود نفسی باشد، که این استدلال با مبانی مرحوم آخوند هم جور در می آید. (۱)

پاسخ اشکال میرزای جلوه

جواب امثال میرزای جلوه هم همین است. اینها در باب ربط متغیر به ثابت و

پی نوشت

۱- ممکن است کسی به این دلیل آقایان ایراد دیگری علاوه بر ایراد ما بگیرد که این ایراد هم ایراد مهمی است. آن ایراد این است که ما گفتیم که معنای حرکت در مقوله این است که مقوله موضوع است. مقوله چیست؟ آن جنس الاجناس نه انواع مقوله. اگر می گوییم در حرکت در این، مقوله موضوع است یعنی جنس این موضوع است نه نوع خاصی از آن و همچنین جنس کیف موضوع است نه نوع آن. ولی شما در اینجا مغالطه کردید و بحث را روی نوع برده و گفتید: «التسود لیس سواداً اشْتَدَّ». سواد نوعی از کیف است و کسی نگفته بود نوع موضوع است. چه مانعی دارد که بگوییم «التسود هو کیف یشتد». اگر سؤال شود کیف در چه چیز اشتداد پیدا می کند، می گوییم کیف در انواعش اشتداد پیدا می کند. این یک مسئله علی حده است و به هر حال، شق جدیدی است.

البته این ایراد جواب دارد ولی قاعده این بود که از ابتدا مطلب به این صورت طرح می شد که آن کسی که می گوید مقوله موضوع است یعنی جنس مقوله موضوع است نه نوع مقوله. البته اشکالش فقط این است که اگر ما جنس مقوله را موضوع بگیریم، بالاخره این جنس باید در همه مسافت باقی باشد. آن چیزی که اشتداد پیدا می کند چیست؟ اگر بگوییم جنس از نوعی به نوع دیگر خارج می شود لازم می آید که جنس باقی باشد درحالیکه انواع عوض می شوند که استصحاب کلی قسم ثالث می شود. جنس متقوم به نوع و فصل است و متکثر به تكثر آنهاست و اگر فصلش معدوم شود خودش هم معدوم شده است و فصل بعدی که می آید همراه فرد دیگری از جنس می آید نه اینکه جنس مثل یک موضوع، باقی است و فصلها را عوض می کند. فصل متقوم به جنس نیست بلکه جنس متقوم به فصل است.

ربط حادث به قدیم، به حرکت عرضی تمسک کرده می گویند هرچه شما در باب حرکت در جوهر می گویند که متحرک و حرکت در آنجا یک چیز است، ما در باب حرکت عرضی (حرکت وضعی فلک) می گوئیم.

جواب این است که شما برای چیزی که وجود نفسی ندارد وجود نفسی فرض کرده اید. وقتی وجود چیزی وجود رابطی است به این معناست که تعلق و اضافه به موضوع عین وجودش است. در تشبیهی که کردیم گفتیم که در معانی حرفی، عدم استقلال، عین ذات معنای حرفی است، یعنی عین ماهیت آن است و همین قدر که آن را مستقل بدانیم، دیگر معنای حرفی نیست. معنای «من» در «سرت من البصره الی الکوفه» معنای حرفی است ولی اگر بگوییم «الابتداء» ماهیت دیگری به جای آن در نظر گرفته ایم. در مورد وجود عرض و جوهر مطلب مشابهی صادق است. عرض و جوهر از نظر ماهیت مستقلند، یعنی هر دو معنای اسمی هستند ولی نحوه وجود آنها فرق می کند. نحوه وجود جوهر وجود مستقل است و نحوه وجود عرض وجود تعلقی است. تعلق به موضوع، عین وجود عرض است، نه اینکه عرض وجودی دارد و این وجود نسبتی با موضوع دارد. بنابراین نمی شود تعلق و ناعتیت را از عرض گرفت. پس اگر بخواهیم عرض را متحرک بدانیم، معنایش این است که جوهر در آن حرکت می کند. پس در حرکت در مقولات عرضی، موضوع واقعی یعنی آنکه حرکت را قبول کرده است و متصف به آن است و منوع به این نعت است خود جوهر است و لاغیر.

این بیان مطلب تا اینجا بود. اگر این مطالب را خوب نشکافیم بحثهای بعدی آنچنان که باید، روشن نخواهد شد. البته مسائل باب حرکت مثل مسائل الهیات تیغ دو دم نیست که اگر کسی آنها را درست نفهمید خطری ایجاد کند.

جلسه بیست و پنجم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

« واعلم أن الامام الرازی لما نظر فی قولهم إن التسود یخرج سواداً من نوعه

زعم... » (۱)

بحث در معنای نسبت حرکت به مقوله بود. گفتیم یکی از نظریات این است که مقوله موضوع حرکت است و آخرین نظریه این بود که موضوع حرکت « مقوله عرضی » نیست، بلکه « موضوع مقوله عرضی » یعنی جوهر است و معنای حرکت در مقوله این است که جوهر، مقوله را از نوعی به نوع دیگر، از صنفی به صنف دیگر و یا حتی از فردی به فرد دیگر خارج می کند. در حرکت اشتدادی، حرکت از نوعی به نوع دیگر است.

ایراد فخر رازی در مورد حرکت اشتدادی

فخر رازی به این سخن حکما که تسود یا حرکت اشتدادی سواد به این

پی نوشت

۱- اسفار، ج ۳، مرحله ۷، فصل ۲۲، ص ۷۰.

معناست که موضوع، سواد را از نوعی به نوعی خارج می کند اشکال کرده است. می گوید معنی ندارد که یک شیء از نوع خود خارج شده و وارد نوع دیگری خارج از خودش بشود. هر شیء بیش از یک نوع که ندارد. مثلاً ما بیش از یک نوع سواد نداریم که آن سواد حقیقی است و موضوع بیش از یک بار وارد سواد حقیقی نمی شود. موضوع متلبس به سواد شده و بعد، از آن خارج می شود و این در لحظه صورت می گیرد و بس. ما چند رنگ اصلی - فرضاً ده نوع رنگ - که بیشتر نداریم. قول شما که می گوید شیء که حرکت می کند دائماً از نوعی به نوع دیگر خارج می شود مستلزم این است که میلیونها نوع رنگ داشته باشیم. ثانیاً، مگر سواد چند نوع است که می گوید سواد از نوعی به نوعی دیگر خارج می شود؟

فخر رازی می گوید این نشان می دهد که مطلب چیز دیگری است. در مورد یک شیء که حرکت اشتدادی به سوی مثلاً سیاهی می کند یعنی سیاه است و دائماً سیاه تر می شود ما باید قائل شویم که سواد حقیقی یکی از این مراتب است و نه بیشتر و غیر از آن، مخلوط و ممزوجهایی از رنگها هستند. مثلاً سیاه کمرنگ واقعاً سیاه کمرنگ نیست بلکه مخلوطی از سیاه و رنگهای دیگر است. فخر رازی اضافه می کند که فرضاً اگر این حرف در بعضی موارد صحیح باشد در مورد مقدار صدق نمی کند و در این مورد مطلب را باید به گونه دیگری بیان کرد که توضیح آن خواهد آمد.

پاسخ ایراد فخر رازی

کسی ممکن است به فخر رازی نقض وارد کرده بگوید: گیریم شما این سخن را در باب رنگها بگویید. آیا در مورد همه حرکات اشتدادی می توانید همین را

بگویید؟ مثلاً اگر شیء از درجه حرارت صفر به درجه حرارت صد حرکت می کند آیا می توانید بگویید که یکی از این درجات، حرارت است و درجات دیگر از حرارت در واقع مخلوطی از حرارت و چیز دیگری - مثلاً پروت - است؟

در مورد رنگها که اعداد وجودی هستند در بعضی موارد حق با فخر رازی است یعنی رنگها مخلوطند و ایرادی ندارد که دو امر وجودی با یکدیگر مخلوط باشند. به هرحال این یک جواب نقضی است که می توان در جواب فخر رازی مطرح کرد. (۱)

مرحوم آخوند به گونه دیگری جواب می دهد. می گوید این حرف از فخر رازی عجیب است. یعنی چه که یکی از این مراتب، سواد است و بقیه سواد نیست؟ این کدام مرتبه است که سواد است؟ فخر رازی که می گوید یک مرتبه «خفی» سواد است و مراتب دیگر سواد نیست، این مرتبه خفی کدام مرتبه است؟ از میان این مراتب کدام را باید سواد بنامیم و کدام را سواد ننامیم؟

مرحوم آخوند همچنین می گوید اگر حرکت در هریک از مراتب خود متوقف شود آیا آن مرتبه ای که حرکت در آن متوقف شده سواد نیست؟ شما باید بگویید تنها اگر حرکت در مرتبه خاصی متوقف شود در سواد متوقف شده ولی اگر قبل از آن یا پس از آن متوقف شود در سواد متوقف نشده است، در صورتی که ما می دانیم در هر مرتبه ای که شیء متوقف شود در سواد متوقف شده است.

مرحوم حاجی در اینجا سخنی دارد که مکمل نظر مرحوم آخوند است. ایشان می گوید کسانی که می گویند وقتی یک شیء سیاه است و دائماً سیاه تر می

پی نوشت

۱- ممکن است کسی بخواهد نظریه فخر رازی را براساس نظریه فیزیک امروز در مورد رنگها تفسیر کند. طبق نظریه جدید، رنگ واقعاً کیفیت جسم نیست و بنابراین از بحث خارج است. ولی مسلماً سخن فخر رازی ناظر به مطلبی که علم امروز کشف کرده نیست، بلکه براساس همان نظریه ای است که رنگها را کیفیت می داند.

شود نوعی به نوع دیگر تبدیل پیدا می کند، معنای سخنشان این است که خود سواد نوع نیست بلکه جنس است؛ یعنی روی جنسی که انواع سواد تحت آن قرار می گیرد نام سواد گذاشته اند. وقتی طبیعت در حرکات اشتدادی آنآ فآناً نوعی را رها می کند، این همان است که ما نام آن را مثلاً سواد گذاشته ایم و سواد در حرکات اشتدادی در زمانی متوالی ادامه پیدا می کند.

انسان جنس است نه نوع

در اینجا باید مطلبی عرض کنم و آن این است که در باب اعراض مطلب به همین شکل است و محل اشکال نیست چون مقوم عرض، موضوع آن است که در این صورت معنایش این است که وقتی جسم در سواد حرکت می کند جسم موضوع است و آنآ فآناً انواع سواد تبدیل و تغیر پیدا می کنند. اینکه می گوئیم آنآ فآناً تغیر پیدا می کنند به دو نحو ممکن است تصور شود. یکی به نحو انفصال و دیگری به نحو اتصال که بعداً به آن اشاره خواهیم کرد. ولی در حرکت جوهری مطلب عمیق تر می شود. اگر بگوئیم انسان تا آخر عمر در حرکت جوهری است ناچار در مورد انسان هم باید بگوئیم انواع عوض می شود. آیا « انواع انسان عوض می شود » معنایش این است که یک نوزاد و یک انسان بزرگسال دو نوع انسان هستند و بلکه یک انسان در دو لحظه یک نوع نیست؟ بله، لازمه حرکت جوهری همین است. در اینجا موضوع باقی نداریم تا بعضی مسائل را به اعتبار موضوع حل کنیم. البته نمی خواهیم بگوئیم چون موضوعی نیست وحدتی در اینجا نیست.

حال سؤال این است که آیا ما در مورد واقعیتی که آن را انسان می نامیم می توانیم بگوئیم نوع نیست بلکه جنس است؟ پاسخ این است که مطلب از همین

قرار است. از جمله نظراتی که مرحوم آخوند بالخصوص در مورد انسان دارد همین است؛ « بالخصوص » به این معنا که حتی اگر در مورد غیر انسان چنین مطلبی نگوئیم، در مورد انسان به خاطر خصوصیتی باید گفت که علی رغم اینکه همه افراد انسان را افراد یک نوع می نامیم، افراد انسان یک نوع نیستند بلکه «کل فرد نوع برآسه» و بالاتر اینکه هر فردی در هر زمانی نوعی است غیر از نوع دیگر.

در اینجا این سؤال مطرح می شود که این وحدت در انسانیت که میان همه افراد انسان و یا میان مراتب یک انسان از ابتدای طفولیت تا آخر عمر وجود دارد چیست؟ پاسخ این است که این امری است که ذهن، به اصطلاح به یک « عرض عریض » اعتبار می کند. مسئله حرکت توسطی - مخصوصاً با تعبیری که آقای طباطبایی داشتند - به خوبی این مطلب را توضیح می دهد.

وقتی جسم حرکت مکانی دارد، هیچ گاه در دو لحظه در یک مکان نیست. مثلاً هواپیمایی که ساعتها بر فراز اقیانوس در پرواز است و طولش مثلاً پنجاه متر است پیوسته مکانش را عوض می کند و در هیچ لحظه ای نمی توان گفت که در همان جایی است که در لحظه قبل بود. اما گاهی همین را با عرض عریض اعتبار می کنیم، یعنی مجموعی از مکانها را به صورت امر « واحد » اعتبار می کنیم. با چنین اعتباری می گوئیم جسم متحرک در عین اینکه در حرکت است در مدتی از زمان در یک مکان است. وقتی ما همه اقیانوس را به عنوان یک امر واحد در نظر می گیریم می گوئیم شش ساعت است که هواپیما روی اقیانوس است، یعنی تمام اقیانوس را یک « واحد » اعتبار می کنیم و دو طرف اقیانوس را مبدأ و منتهی فرض می کنیم. از زمانی که هواپیما از یک طرف وارد فضای اقیانوس شده تا وقتی که از طرف دیگر آن خارج می شود « متوسط بین مبدأ و منتهی » است و لذا می توان گفت شش ساعت است که هواپیما بین مبدأ و منتهاست. پس به این اعتبار، شش ساعت است که هواپیما دارای یک مکان

است. مکان آن چیست؟ فضای بالای اقیانوس.

انسان هم همین طور است. وقتی انسان را در نظر می گیریم برای آن یک مرز معین می کنیم که با آن مرز، انسان از همه انواع دیگر مثل مرغ و گوسفند جدا می شود. وقتی انسان را میان دو مرز در نظر می گیریم همه مراتب انسان داخل این محدوده هست. ولی در واقع و نفس الامر، آن انسانی که اعتبار کرده ایم جنس انوعی است که آنأ فأنأ طی می شود، همان طور که اقیانوس در مثال ما جنس مکان بود برای مکانهای غیر متناهی که هواپیما طی می کند. (۱)

مرحوم آخوند خطاب به شیخ می گوید که عجیب است که شما می گوید نفس یک کودک با نفس یک حکیم یا یک پیامبر از نظر جوهر و از نظر نوع یک چیز است و اختلاف آنها تنها به عوارض است در حالیکه در اینجا تفاوتی است از زمین تا آسمان. در عین حال کودک و پیامبر هر دو داخل این مرز قرار گرفته اند گو اینکه فاصله جوهری میان آنها فاصله ای شبه لایتناهی است. ما در اینجا مرزی در نظر گرفته ایم که به موجب آن مرز، ایندو از گیاهان و حیوانات تمیز داده می شوند همچنان که از ملائکه ای که مجرد محض هستند تمیز داده می شوند ولی هر دو در این مرز قرار گرفته اند. (۲)

پی نوشت

۱- سؤال: این یک اعتبار بیشتر نیست در حالیکه ما می خواهیم یک وحدت موجود در خارج از آن استنتاج کنیم.

استاد: آیا مقصود شما این است که وقتی هواپیما روی اقیانوس است اعتباراً روی اقیانوس است؟ آنچه اعتباری است این است که هواپیما در یک حال ثابتی است ولی « وقوع بین الحدین » [واقع بودن بین دو طرف اقیانوس در مثال] دیگر اعتباری نیست.

۲- سؤال: پس آیا ما دیگر نوع حقیقی نداریم؟
استاد: اکنون به این مطلب می رسیم.

شیء در حال حرکت ماهیت بالفعل ندارد

وقتی شیء در حرکت است نوع باقی و ثابت نداریم. نه تنها نوع ثابت و باقی نداریم بلکه - نکته اصلی این است - اصلاً شیء ماهیت ندارد مگر بالقوه که ما باید این مطلب را تشریح و توجیه کنیم که جز با اصالت وجود قابل توجیه نیست. وقتی یک شیء حرکت می کند و از فردی به فردی، از صنفی به صنفی و یا از نوعی به نوعی حرکت می کند واقعاً این طور نیست که افرادی، اصنافی و یا انواعی کنار یکدیگر قرار می گیرند و شیء در یک لحظه وارد یک نوع می شود و بعد فوراً آن را رها کند و وارد نوع دیگری می شود. ما در اینجا ماهیات چیده شده در کنار یکدیگر نداریم.

پس به یک معنا در اینجا «تبدل انواع» صورت می گیرد - که این غیر از تبدیل انواعی است که امروزه گفته می شود - و هر حرکت اشتدادی یک نوع تبدیل انواع است. اما تبدیل انواع در اینجا این طور نیست که انواع بالفعل در «آن» های مختلف داشته باشیم که یک نوع در این آن، فعلیت پیدا کند و معدوم شود و باز نوع دیگری پیدا شود و معدوم شود و همین طور. این می شود به صورت «انفصال» که اندکی قبل اشاره کردیم. اگر در اینجا انفصال بخواهد باشد دیگر حرکت نداریم.

قبلاً گفتیم که حرکت مجموع بودنها نیست که شیء در یک آن در یک حد مسافت وجود داشته باشد و در آن دیگر در حد دیگر مسافت، بلکه حرکت یک شدن مستمر است که این خود دو اعتبار دارد: یکی اعتبار حرکت متوسطی، یعنی چنین اعتبار می شود که امری موجود است و استمرار دارد و حدودش تغییر می کند، و دیگر اعتبار حرکت قطعی، که البته درست تر است، یعنی یک وجود

متصرم که آنأ فأنأ موجود و معدوم می شود. حرکت توسطی یک امر بسیط است و نقطه وار استمرار پیدا می کند و حرکت قطعی امری است متکمم و متجدد که دارای بُعد است که علی الاتصال موجود و معدوم می شود و وجود و عدمش عین یکدیگر است به این معنا که حدوث آن عین بقای آن است و بقای آن عین حدوث آن است علی نحو الاتصال.

در این صورت جایگاه ماهیت کجاست؟ در هر آن، شیء قابلیت این را دارد که ماهیتی از آن انتزاع شود ولی نه به این معنا که آنی رخ می دهد که در آن «آن» شیء ماهیت بالفعل دارد. این نکته بسیار مهمی است که شیء درحالیکه حرکت می کند بالفعل دارای هیچ ماهیتی نیست و تنها بالقوه دارای ماهیت است، یعنی اگر شیء در یک آن از حرکت بایستد ماهیتی بالفعل خواهد داشت. این درست مانند مسئله حد است. وقتی شیء در حرکت است حدی بالفعل ندارد ولی همینکه از حرکت می ایستد برای شیء حد بالفعل حاصل می شود. مادام که شیء در مقوله ای حرکت می کند - که آن مقوله همان مسافت است - بالفعل دارای هیچ ماهیتی نیست و تنها بالقوه دارای ماهیت است یعنی به حیثی است که اگر در هر حد بایستد ماهیت آن حد را داراست و اگر نایستد آن ماهیت را ندارد.

بازگشت به ایراد فخر رازی

بنابراین در پاسخ فخر رازی چنین می گوئیم که شما فکر کرده اید که وقتی جسم حرکت می کند از نوعی به نوع دیگر خارج می شود و انواع، فعلیت پیدا می کنند و لذا می گوئید یکی از انواع سواد است. اصلاً هیچ نوعی در اینجا فعلیت پیدا نمی کند بلکه شیء در همه مراتب زمان این امکان را دارد و بالقوه

چنین است که اگر بخواهیم برای آن ماهیت اعتبار کنیم، به اعتبار ثبوتش در یک آن، ماهیتی برای آن اعتبار می کنیم. تنها اگر شیء از حرکت بایستد ماهیت واقعی پیدا می کند. این انواع همه بالقوه هستند و آنچه ثابت است جنس است، که این جنس ممکن است جنس قریب باشد مثل سواد، و یا جنس بعید باشد مثل کیف، نه اینکه نوعی برود و نوع دیگری بیاید. (۱)

فخر رازی سپس وارد بحث مقدار شده، می گوید در این مورد مطلب را باید

پی نوشت

۱- سؤال: پس در اینجا چه چیزی بالفعل است؟

استاد: وجود است که بالفعل است؛ حرکت است که فعلیت دارد.

اشکال: وجود خاص که بدون ماهیت نمی شود.

استاد: اتفاقاً می شود. مسئله مهم همین است که در باب حرکت، ما «وجود» داریم و ماهیت نداریم. شیء متحرک مادام که متحرک است [نسبت به] آنچه که در آن حرکت می کند وجود دارد ولی ماهیت ندارد مگر بالقوه. فرق شیء متحرک با اموری که اساساً ماهیت ندارند - مثل ذات باری تعالی (به اتفاق حکما) و برخی موجودات مجرد که به آنها «انبیات محضه» می گویند - این است که آنها بالقوه هم ماهیت ندارند. شیء متحرک، بالقوه ماهیت دارد زیرا ذهن در هر حدی می تواند آن را ساکن فرض کرده و برای آن ماهیتی اعتبار کند.

سؤال: اگر انواع بالقوه هستند چگونه جنس برای آنها تصور می شود؟

استاد: جنسی که ما در اینجا در نظر می گیریم همان اعتبار بین الحدین است که عرض کردم و الاً جنس به معنای واقعی در اینجا وجود ندارد و این مطلب تنها براساس اصالت وجود [قابل تبیین] است. اگر به دنبال جنس مورد نظر شما بودیم باید آن را از راه ماهیت توجیه می کردیم که قابل توجیه نیست. [شیء متحرک] یک وجودی است که هیچ ماهیتی ندارد ولی برای این وجود، میان یک مبدأ و منتهی عرض عریضی در نظر می گیریم و ماهیتی در اینجا انتزاع می کنیم و اسم آن را «جنس» می گذاریم. معنای این جنس این است که در هر مرتبه ای از مراتب اگر ماهیتی اعتبار کنیم یکی از انواع این جنس اعتبار می شود.

سؤال: لازمه فرمایش شما این است که در حرکات جوهری ماهیت نداشته باشیم.

استاد: تنها در حرکات جوهری چنین نیست، در همه حرکات چنین است.

به گونه دیگری بیان کرد. در مورد حرکت مقداری، اشکال مهمتری مطرح است که بعد به نظر شیخ الرئیس می‌رسیم که از جاهایی است که شیخ صریحاً اظهار عجز کرده و عباراتش در اسفار نقل شده است و شیخ این مطلب را در پاسخ سؤالهای بهمنیار مطرح می‌کند. (۱) شیخ می‌گوید «لعل» این طور باشد و «لعل» آن طور و در آخر وقتی بهمنیار از شیخ می‌خواه
د که مطلب را بیش از این حل کند می‌گوید من دیگر در اینجا حرفی ندارم.

بیان اشکال در حرکت کمی

گفتیم در باب حرکت مقداری، اشکال قویتر است. مقصود از حرکت مقداری، حرکت در کمّ متصل است. حرکت در کمّ متصل چیزی شبیه حرکت در جوهر است و بلکه شاید بتوان گفت که یک نوع از حرکت در جوهر، حرکت کمی است. از نظر قدما ما حرکت کمی داریم. مثلاً جسم انسان که رشد می‌کند حرکت کمی می‌کند، یعنی جسم انسان یک واحد متصل است که بر ابعاد آن افزوده می‌شود. البته این مسئله که اصلاً حرکت کمی در عالم داریم یا نداریم محل تردید است و این یک بحث صغروی است که تنها امروزه مطرح است. امروزه که ذرات و سلولها و خلأهایی که میان آنها وجود دارد کشف شده آنچه را ما حرکت کمی می‌دانیم حرکت کمی نمی‌دانند بلکه می‌گویند این چیزی جز اضافه شدن ذرات از خارج نیست؛ اضافه شدن ذرات از خارج غیر از حرکت کمی است. (۲)

پی‌نوشت

-
- ۱- [این مطلب در جلسات سی و پنجم و سی و ششم مورد بحث قرار گرفته است].
 - ۲- از نظر قدما رشد گیاه، حیوان و انسان حرکت کمی است و حتی در جمادات هم حرکت کمی داریم. ««««

اشکال عمده در مورد حرکت کمی چیست؟ در حرکات آینی، کیفی و وضعی می شود آین، کیف و وضع را یک عرض خارجی برای موضوع تلقی کرد. کیفیت واقعاً وجود مباینی از متکیف دارد و همین طور در آین و وضع. ولی آیا کمیت یک شیء، واقعاً یک عارض خارجی است یا عین جسم است و اعتباراً با جسم فرق می کند؟ اینکه «جسم تعلیمی» را از «جسم طبیعی» جدا کرده می گوئیم ریاضیات در مورد جسم تعلیمی و طبیعیات در مورد جسم طبیعی بحث می کند آیا مراد این است که جسم طبیعی یک چیز است و جسم تعلیمی چیز دیگری است و واقعاً جسم تعلیمی در خارج عارض جسم طبیعی شده است، یا اینکه جسم دو اعتبار دارد که به یک اعتبار جسم طبیعی است و به یک اعتبار جسم تعلیمی؟ دومی درست است.

از زمان بوعلی به بعد - به طور مسلّم - تفاوت میان جسم طبیعی و جسم تعلیمی را به «ابهام و تعیین» می دانند. جسم اگر مبهم اعتبار شود جسم

پی نوشت

«...» مثلاً جسمی را گرم می کنیم و حجم آن افزوده می شود. قدما قائل به «تخلخل و تکائف» بودند. «تکائف» یعنی شیء بدون اینکه چیزی از آن کم شود و یا خلل و فرجی در درون آن از بین برود حجمش کوچک شود. «تخلخل» در آنجاست که بدون اینکه چیزی از خارج بر شیء اضافه شود و خلل و فرجی در درون شیء پیدا شود حجم آن بزرگتر شود. قدما معتقد بودند که تخلخل و تکائف در طبیعت وجود دارد و این مسائل در طبیعیات مطرح می شد. آنها چون خلأ را محال می دانستند در پاسخ این سؤال که آیا امکان دارد مقداری از حجم هوایی را که در اتاق وجود دارد با وسیله ای بیرون بکشیم یا نه، می گفتند بیرون کشیدن هوا امکان دارد ولی مستلزم خلأ نیست، چون هر مقدار هوا را که بیرون بکشیم هوای موجود بسط پیدا می کند بدون اینکه خللی در داخل آن پیدا شود. می گفتند خاصیت طبیعت تخلخل است یعنی خودش را منبسط و پهن می کند بدون اینکه خلل و فرجی در درون آن پیدا شود.

همه اینها را قدما حرکت کمی می دانستند ولی با توجه به علم امروز همه این مثالها قابل [تأمل یا] خدشه است. نمی خواهیم بگوئیم همه حرفهای قدما در این باره صد درصد رد شده است ولی هریک جداگانه باید بررسی شود. البته تکلیف این مسئله که آیا خلأ واقعی وجود دارد یا ندارد با آنچه در مورد خلأ در فیزیک امروز می گویند معلوم نمی شود زیرا خلأ فیزیکی خلأ فلسفی نیست و در اینجا باید با دلایل دیگری استدلال شود.

طبیعی است و اگر متعین اعتبار شود می شود جسم تعلیمی. اگر این طور است، فرق واقعی میان جسم و کمیت آن از میان می رود. پس حرکت جسم در کمیت، حرکت در خود است نه حرکت در عرضی از اعراض. این است که بوعلی و امثال او را سخت دچار مشکل می کند زیرا آنها منکر حرکت جوهری بوده و حرکت در خود را به طوری که متحرک و «متحرک فیه» یکی باشد قابل قبول نمی دانند. برخلاف شیخ، مرحوم آخوند در این مسئله دچار اشکال نیست چون قائل به حرکت جوهری است و بنابراین همچنان که حرکت می تواند عین متحرک باشد می تواند عین «متحرک فیه» هم باشد که در حرکت جوهری چنین است. پس در حرکت مقداری اشکالاتی از جمله اشکال مهمی که ذکر کردیم مطرح است که در غیر آن مطرح نیست و لهذا فخر رازی برای حرکت مقداری حساب جداگانه ای باز کرده است. می گوید لازمه سخن کسانی که می گویند جسم در هر آنی دارای یک نوع است «تتالی آنات» است که باطل است. (۱) اگر آن طور که شما می گوئید لازمه حرکت خروج فرد از نوعی به نوعی است آنأ فأنأ، لازم می آید که وقتی جسم حرکت مقداری می کند در یک آن یک مقدار داشته باشد و در آن دیگر مقدار دیگر. در اینجا «آن» ظرف مقدار است نه زمان و به ناچار این «آن» ها باید وجودات مستقلی داشته باشند و در کنار یکدیگر قرار گیرند که همان تتالی آنات است که فخر رازی هم آن را محال می داند.

پی نوشت

۱- «تتالی آنات» را قبلاً توضیح دادیم. گفتیم زمان یک کمیت متصل است که برایش «آن» اعتبار می شود. این آن متفرع بر زمان و امری اعتباری است. «آن» معنای دیگری هم دارد که دروغ است و چنین چیزی وجود ندارد که به معنای قطعات کوچکی است که از کنار هم قرار گرفتن آنها زمان پیدا می شود. اگر این را قبول کنیم، زمان می شود مجموعی از آنات و نه یک امر متصل. این نظریه ای است که مورد قبول حکما نیست و ادله زیادی بر امتناع آن اقامه شده است.

برداشت نادرست فخر رازی از « بالقوه » در کلام شیخ

فخر رازی سپس می گوید بوعلی در تعلیقات حرفی زده است که درست نیست. بوعلی گفته است اینکه می گوییم شیء در هر آن دارای یک مقدار است، این مقادیر، بالقوه است نه بالفعل. فخر رازی پاسخ می دهد که « این مقادیر بالقوه است نه بالفعل » یعنی چه؟! می پرسیم آیا مقدار جسم تغییر می کند یا نه؟ اگر تغییر نمی کند، پس « بالقوه است » یعنی این مقادیر برایش فعلیت پیدا نکرده اند. پس هر جسم غیرنامی، بالقوه می تواند رشد پیدا کند. آیا بالقوه رشد کردن، حرکت در کم است؟ اما اگر بگویید این مقادیر، بالفعل است یعنی در این آن، این مقدار را دارد و در آن دیگر مقدار دیگر، پس مقادیر به دنبال هم در آنات متتالی پدید می آیند که گفتیم محال است.

پاسخ ایراد فخر رازی همان است که مرحوم آخوند قبلاً بیان کرد. شیء وقتی حرکت کمی می کند دارای مقدار بالفعل نیست بلکه دارای مقدار بالقوه است، همان که در مورد ماهیت گفتیم. مقدار یعنی حد، یعنی کمیت محدود. مثلاً وقتی می گوییم امتداد یک شیء دو متر است، مقدار یعنی دو متر بودن. زمانی که شیء حرکت کمی می کند « کمیت » دارد ولی « مقدار » ندارد یعنی کمیت متعین ندارد مگر بالقوه. بالقوه در اینجا یعنی در هر آن یک کمیت محدود از آن قابل انتزاع است و یا در هر آنی که ساکن شود یک کمیت محدود خاص دارد.

مرحوم آخوند می گوید شما (فخر رازی) معنای کلمه بالقوه را در عبارت شیخ نفهمیده اید. کلمه « بالقوه » در اینجا به معنای « بالاجمال » است نه بالقوه ای که به معنای بالامکان در مقابل بالفعل به کار می رود. اگر می گوییم مقادیر، بالقوه هستند یا می گوییم ماهیات، بالقوه هستند یعنی بالاجمال هستند نه

بالتفصیل. این به چه معناست؟

دو نوع ماهیت

مرحوم آخوند می گوید ما دو نوع ماهیت داریم که وقتی شیء را ساکن هم فرض کنیم باز همین طور است. (این از نظرات اختصاصی مرحوم آخوند است که در مباحث الهیات بالمعنی الاخص آمده است). ماهیات گاهی بالتفصیل موجودند و گاهی بالاجمال و به صورت طولی. مثلاً ماهیت گوسفند در گوسفند وجود دارد و ماهیت نبات در نبات و ماهیت انسان در انسان. با اینکه انسان نقطه مقابل جماد و نبات است، به یک اعتبار همه این ماهیات در انسان جمع هستند. همین انسان که در مورد او «لیس بحجر» و «لیس بنبات» و «لیس بحيوان» صدق می کند در عین حال به یک معنای دیگر واجد همه این ماهیات است.

در مباحث اعتبارات ماهیت این مطلب مطرح شده است که ما دو نوع «لا بشرط» و «بشرط لا» داریم: یک نوع، لا بشرط و بشرط لایی است که در باب ماده اعتبار می کنند. اگر بخواهیم حجر (سنگ) را تعریف کنیم، یک وقت بشرط لا تعریف می کنیم؛ مثلاً می گوییم: جسم معدنی با ویژگی خاص که البته کشف ماهیات اشیاء کار ساده ای نیست و حکما هم اظهار عجز می کنند. در اینجا حجر را این طور تعریف می کنیم: آن ماهیتی که دارای این اجناس و فصول خاص است و غیر اینها را ندارد.

به این معنا انسان حجر نیست و حجر هم انسان نیست. ولی اگر قید بشرط لا را از همه اجناس و فصولی که در حجر است برداریم - نگوییم آنچه اینها را دارد و غیر اینها را ندارد، بلکه بگوییم آنچه این اجناس و فصول را دارد اعم از اینکه غیر از این اجناس و فصول را داشته باشد یا نداشته باشد - در این صورت همه

آن چیزی که در حجر از کمالات وجودی هست در انسان هم هست؛ همه آن مبادی آثار و اجناس و فصول که در حجر هست در انسان هم هست. پس به این معنا انسان حجر است اما نه حجر بشرط لا بلکه حجر لا بشرط.

حتی آن چیزهایی که انسان از صدق آن بر خودش ابا دارد، باز بر او صدق می کند. البته چیزهایی که انسان از صدق آنها بر خودش ابا دارد، از جنبه منفی آن ابا دارد نه از جنبه مثبت آن. انسان از صدق الاغ بر خودش ابا دارد، ولی آیا این ابا داشتن از جنبه های کمالی الاغ است یا از جنبه های نقصانی و منفی الاغ؟ مسلماً به خاطر جنبه کودنی و بی هوشی است یعنی آنچه الاغ ندارد. وقتی این جنبه بشرط لا را از آن بگیریم و الاغ را لا بشرط اعتبار کنیم اطلاقی بر انسان خیلی وحشت ندارد! (خنده حضار). اگر می گوییم انسان جماد است، نبات است یا حیوان است، نه این است که جزئی از انسان جماد است و جزئی نبات و جزئی دیگر حیوان است. انسان به تمام وجودش جماد است و به تمام وجودش نبات است و به تمام وجودش حیوان است و به تمام وجودش انسان است بدون اینکه در خارج تمایزی میان اینها باشد. (۱)

پی نوشت

۱- سؤال: اگر در اینجا تمایزی نیست ما این ماهیات را از کجا درک می کنیم؟ استاد: این مثل مسئله اعداد است. آیا نود در ضمن صد هست یا نه؟ هم هست و هم نیست. اگر نود که مرتبه ای از مراتب اعداد است به شرط لا اعتبار کنیم نود، نود است، نود و یک نیست و صد هم نیست. معمولاً در عرف همین طور است. اگر کسی بگوید من نود تومان از شما طلبکار هستم، نمی توانیم بشرط لا اعتبار نکنیم و بگوییم این نود تومان با هزار تومان هم منافات ندارد. ولی گاهی اعتبار بشرط لائیت را از نود می گیریم و حقیقت نود را مجموعه ای از واحدها اعتبار می کنیم. به این معناست که می گوییم: «چون که صد آمد نود هم پیش ماست». پس به یک اعتبار صد ضد نود است و به یک اعتبار دیگر واجد نود است. این همان اعتبار لا بشرط و بشرط لاست. پس تمایز از بین نمی رود تا گفته شود از کجا صد را [اعتبار می کنیم و از کجا] نود را. «»

به هرحال مرحوم آخوند می گوید اینکه شیخ در اینجا می گوید « بالقوه »،
به معنای بالامکان در مقابل بالفعل نیست بلکه این بالقوه بودن به معنای عدم
التمایز و عدم التفصیل است، به معنای اجمال و وحدت است. ادامه بحث را در
جلسه آینده مطرح می کنیم.

پی نوشت

««« ماده و طبیعت اساساً همین طور است. در طبیعت گاهی ماده بشرط لاست یعنی صورتی را
قبول می کند و صورت دیگری را قبول نمی کند. ولی گاهی ماده ای که مثلاً در گوسفند هست
صورت گوسفندی را قبول می کند و لا بشرط است، یعنی کمالات گوسفندی را قبول می کند و
ابا ندارد از اینکه غیر آن را بپذیرد. کمالات دیگری را هم می پذیرد ولی نه اینکه در وجود
گوسفند، اینها منفصل از یکدیگر وجود دارند.

جلسه بیست و ششم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

« و أما القسم الثالث و هو كون المقولة جنساً لهذا فقد ذهب اليه بعض فزعمو
بأن الأين... » (۱)

بحث ما درباره نسبت حرکت به مقولات بود. گفتیم بدون شک انواعی از حرکات در خارج وجود دارد و هر حرکتی با مقوله خاصی نسبت دارد. از این جهت حرکت اقسامی پیدا می کند، مثل حرکت آینی، حرکت کمی و حرکت وضعی. می خواهیم بدانیم نسبت حرکت با این مقولاتی که حرکت به وضوح با آنها نسبت دارد چگونه است و ماهیت این نسبت چیست؟ عرض کردیم که ضرورتی ندارد که به نسبت « فی » میان حرکت و مقوله قائل شده و بعد در مقام توجیه و توضیح این « فیئیت » برآییم. از ابتدا همین قدر می دانیم که حرکات در انتسابشان به مقولات مختلفند و ما می خواهیم این نسبت را به دست بیاوریم.

در اینجا چهار قول مطرح شد. قول اول این بود که معنای نسبت حرکت به مقوله این است که آن مقوله، موضوع آن حرکت است. مثلاً در حرکت آینی، این

پی نوشت

این است که متحرک است، که به جای کلمه « متحرک » کلمه « متجدد » را هم می توان به کار برد. درباره این قول بحث شد و باز در ضمن اقوال و نیز در فصول آینده به مناسبت در مورد آن بحث خواهد شد.

قول دوم این بود که موضوع، جوهر است ولی به تبع مقوله، که گفتیم این عین همان قول اول است. « موضوع جوهر است به تبع مقوله » یعنی موضوع اولاً و بالذات مقوله است و مجازاً جوهر است. بحث در انتساب حقیقی و مجازی نیست تا این قول، قول مستقلی به حساب آید.

نظریه سوم و نقد آن

قول سوم این بود که مقوله به منزله جنس است. همین قدر گفته اند که مقوله به منزله جنس است، ولی توضیح نداده اند که حرکت به منزله نوع مقوله است یا به منزله فصل مقوله؟ به هر حال مقوله قهراً تقسیم می شود به حرکت و غیر حرکت، همان طور که سایر تقسیمات در مقولات جاری می شود. مثلاً جوهر به پنج قسم عقل، نفس، جسم، صورت و ماده تقسیم می شود و جسم به نامی و غیرنامی. پس مقولات به انواع و فصول تقسیم می شوند و بنابراین می توان گفت که مثلاً « **الاین علی قسمین: منه قارّ و منه غیر قارّ** ». این قار عبارت است از سکون شیء در مکان، و وقتی شیء در مکان حرکت می کند، این آن غیر قارّ است. کیف هم همین طور است. اگر کیفیت شیء، غیر متغیر باشد، می گوئیم این کیف، قارّ است و اگر کیفیت آن متغیر باشد می گوئیم غیر قارّ است.

مرحوم آخوند به این سخن این طور جواب می دهد که لازمه حرف شما این است که ما حرکت را [امر] غیر قارّ بدانیم. شما می گوئید: « **الاین منه قارّ و هو غیر الحرکة**، و منه غیر قارّ و هو الحرکة » پس حرکت این غیر قارّ است. جواب

این است که حرکت نه قارّ است و نه غیر قارّ، حرکت نفس عدم القرار است؛ همان طور که در باب سکون، نادرست است که بگوییم سکون عبارت است از «أین قارّ» (اگر تعبیر صحیحی در اینجا باشد این است که سکون «قرار الأین» است). در مورد حرکت که مقابل سکون است باید گفت که حرکت «تجدد أین» و یا «عدم قرار أین» است نه اینکه حرکت «أین غیر قار» است. مکرر گفته ایم که حرکت نفس تجدّد است نه شیء متجدّد؛ حرکت خروج شیء از قوه به فعل است نه «خارج» از قوه به فعل. آنچه که خارج از قوه به فعل است موضوع حرکت است نه خود حرکت. شما اگر می خواستید مقولات را جنس حرکت و سکون بدانید (این را مرحوم آخوند تصریح نکرده اند) این طور باید می گفتید که «الأین علی قسمین: منه قرار و منه تجدّد (عدم القرار) و الکیف علی قسمین: منه قرار و منه تجدّد». آن وقت دچار اشکال می شدید که قرار، عین أین نیست زیرا قرار الأین غیر از این است که أین، خودش قرار باشد؛ همچنان که أین، عدم القرار هم نیست. پس این بیان هم بیان ضعیفی است.

راهی برای توجیه نظریه سوم

بعد مرحوم آخوند خودشان به شکل دیگری همین مطلب را توجیه می کنند بدون اینکه این اشکال وارد بیاید. ما قبلاً گفتیم که گاهی حرکت برای موضوع خودش مانند یک صفت عارضی است و گاهی مانند یک صفت تحلیلی. حرکت در بعضی موارد به شکلی است که قابل با مقبول دوتاست و این آنجاست که موضوع قطع نظر از حرکت، خودش تعینی و تحصلی دارد و سپس حرکت عارض آن می شود که همه حرکات عارضی نسبت به جسم از این قبیل بودند. اما در مورد حرکت در جوهر گفته شد که گاهی متحرک از خودش تحصلی

غیر از تحصیل حرکت ندارد، بلکه متحرک عین حرکت است. چنانکه در گذشته گفتیم این شبیه همان چیزی است که در باب جسم گفته می شود که ممتد عین امتداد است. اگر در باب جسم طبیعی می گوییم صورت جسمیه ممتد است مراد این نیست که صورت جسمیه، ذاتی است دارای امتداد بلکه مراد این است که صورت جسمیه عین امتداد است.

در باب حرکت گفتیم که حرکت صفت وجود است نه صفت ماهیت، که در این باره در آینده به تفصیل بحث خواهد شد. اگر ماهیت آیین، کیف، کم یا وضع را تقسیم کنیم به دو نوع: نوعی که قارّ است و نوعی که غیر قارّ است، تقسیم درست از کار در نمی آید زیرا حرکت یا سکون نه نوع برای هیچ مقوله ای است و نه فصل برای هیچ مقوله ای، ولی همین مقوله از ناحیه نحوه وجود این تقسیمات را می پذیرد. (۱) یک وقت هست که ما قرار و عدم قرار را در ماهیت دخالت می دهیم. در مورد حیوان می گوییم: «الحیوان علی قسمین: منه قارّ و منه غیر قارّ» که قار و غیر قار را به عنوان نوعی از حیوان می گیریم. این قابل قبول نیست.

اما یک وقت در تقسیم، ماهیت را دخالت نمی دهیم بلکه تقسیم را روی وجود می بریم، می گوییم این ماهیت واحد می تواند به دو نحوه از وجود موجود شود: وجود قارّ و وجود غیر قارّ. در این حالت قرار و عدم قرار را که به وجود نسبت می دهیم، به عنوان یک صفت ذاتی نسبت می دهیم: وجودی که عین قرار است و وجودی که عین عدم القرار است، به همان معنا که در گذشته گفتیم. در این صورت حرکت از حاقّ ذات این وجود انتزاع می شود نه اینکه این وجود خودش تحقیقی دارد و حرکت در خارج عارض آن می شود. پس این نحوه وجود،

پی نوشت

۱- البته مرحوم آخوند این توضیحات را در اینجا بیان نمی کند ولی در فصل بعد این توضیحات خواهد آمد.

هم حرکت است هم متحرک، هم تجدد است هم متجدد. پس به این معنا درست است که بگوییم «الکیف علی قسمین: منه قارّ و منه غیر قارّ» که مقصود از «کیف غیر قار» کیف متجدد است، نه کیفی که بر آن تجدد عارض شده است، یعنی ماهیتی که دارای وجودی است که از حاقّ ذات آن وجود، تجدد انتزاع می شود. پس به این معنا قول سوم را می توان توجیه کرد. البته این بیان مرحوم آخوند جز با اصالت وجود درست نمی شود.

کسانی که مقوله را به قار و غیر قار تقسیم کرده اند این تقسیم را به دو نحو انجام داده اند. برخی گفته اند که مقوله، جنس است و قار و غیر قار به منزله دو نوع است. دیگران گفته اند که قار و غیر قار به منزله دو صنف است نه دو نوع. در اینجا تسامحی شده است که این تسامح را مرحوم حاجی بجا یادآوری کرده است.

توضیح اینکه وقتی مقوله را جنس می گیریم تقسیم جز به دو نوع ذاتی فرض ندارد. مقوله به حرکت و غیر حرکت تقسیم می شود همان طور که جسم به دو نوع تقسیم می شود. اگر تقسیم را از قبیل تقسیم به دو عرضی بگیریم - که در تقسیم به صنف چنین است - دیگر مقوله جنس برای حرکت و غیر حرکت نمی شود. این مسامحه ای است که در کلمات مرحوم آخوند رخ داده است.

قائلین به این دو قول هرکدام دلیلی آورده اند. آنها که گفته اند تقسیم مقوله به قار و غیر قار از قبیل تقسیم جنس است به دو نوع، چنین استدلال کرده اند که وقتی می گوییم: «الکیف منه قارّ و منه غیر قارّ»، در یک قسم «قرار» در مفهوم اخذ شده است و در قسم دیگر «عدم القرار». بنابراین قرار و عدم قرار به منزله منوع این جنس است.

این یک مغالطه روشن و واضحی است. اگر این طور باشد هرکسی می تواند همه عرضی ها را ذاتی فرض کند. ما وقتی جسم را به ابیض و غیر ابیض تقسیم

می کنیم آیا می توانیم بگوییم که ابیض و غیر ابیض منوع جنس هستند به این علت که در مفهوم « جسم ابیض » بیاض افتاده است؟! البته بیاض باید در مفهوم جسم ابیض باشد و این مانند « قضیه بشرط محمول » است. اگر می گوییم ضحک برای انسان عرضی است، معنایش این است که ضاحک در مفهوم انسان دخالتی ندارد. شکی نیست که اگر به جای انسان « انسان ضاحک » را در نظر بگیریم، ضحک در مفهوم « انسان ضاحک » هست. برای تشخیص اینکه یک چیز ذاتی یک شیء است یا نه، اشتباه است که ابتدا یک امر عرضی را با آن شیء اعتبار کنیم و بعد بگوییم چون این امر جزء آن مفهوم است پس یک امر ذاتی است. پس ملاک اینکه چیزی منوع هست یا نه، این نیست، بلکه ملاکی است که در باب « حدود » [در منطق] مطرح می شود و به وسیله آن می توان فصول را از امور عرضی تشخیص داد. حال، اینکه آن ملاک چیست در جای خود باید بحث شود و مرحوم آخوند هم این مسئله را در اینجا مطرح نکرده است.

اما کسانی که در مقابل، تقسیم مقوله به قار و غیر قار را از قبیل تقسیم شیء به عرضی دانسته اند چنین استدلال کرده اند که ما مثلاً این را که در نظر می گیریم می بینیم قرار و عدم قرار، زائد بر ذات آن است و بنابراین قرار یا عدم قرار، ذاتی این نیست.

این هم استدلال عجیبی است. فصل که نباید ذاتی جنس باشد و نوع هم نباید ذاتی جنس باشد؛ جنس است که ذاتی نوع است. این مثل این است که کسی بگوید تقسیم حیوان به ناطق و غیر ناطق، تقسیم به عرضی است به این دلیل که ناطق جزء ذات حیوان نیست و عین ذات حیوان هم نیست. جواب این است که هیچ فصلی در عالم، ذاتی جنس نیست و نیز هیچ جنسی در عالم، ذاتی فصل نیست. جنس و فصل هر دو ذاتی نوعند و لذا در منطق می گویند: «الجنس عرضی عامٌ للفصل و الفصل عرضیٌ خاصٌ للجنس و کلاهما ذاتیانٌ للنوع». معنی ذاتی بودن این است که یک شیء یا تمام ذات شیء باشد یا جزء ذات شیء.

جنس جزء ذات نوع است، فصل هم جزء ذات نوع است و نوع تمام ذات فرد است ولی جنس و فصل که نسبت به نوع هر دو ذاتی هستند نسبت به یکدیگر عرضی هستند. جنس، جنس نوع است نه جنس فصل، فصل هم فصل نوع است نه فصل جنس و لهذا در باب فصل گفته می شود که فصل « مقوم » نوع است یعنی ذاتی نوع است ولی « مقسم » جنس است. پس این دلیلی که شما آورده اید که چون سیلان، ذاتی این نیست پس این، جنس سیلان نیست نادرست است.

مرحوم آخوند سپس می گوید از این چهار قول سه قول باطل شد پس قول چهارم اثبات می شود. قول چهارم این بود که معنای نسبت حرکت به مقوله این است که مقوله مسافت حرکت است و موضوع، آن چیزی است که مقوله قائم به آن است یعنی جسم. معنای حرکت در مقوله این است که جسم که موضوع حرکت است در هر آنی، نوعی از مقوله و یا صنفی از مقوله را دارد. مرحوم آخوند در اینجا فرد را ذکر نکرده ولی حاجی فرد را هم اضافه کرده است. یعنی معنای حرکت در این است که جسم در هر آن، نوع، صنف و یا فردی از این را دارد، که در مورد نوع، صنف و فرد در اواخر همین جلسه بحث خواهیم کرد. (۱)

پی نوشت

۱- نکته ای را در اینجا باید یادآوری کنم و آن اینکه دأب مرحوم آخوند این است که در بسیاری از موارد مطلب را به گونه ای بیان می کند که با مسلک قوم جور در بیاید و بسا هست که با مسلک خودش چندان جور در نمی آید. گاهی اشاره می کند که ما نظر دیگری در اینجا داریم ولی گاهی حتی این مقدار هم اشاره نمی کند. گاهی مطلبی می گوید که لازمه آن، چیزی است که نشان می دهد نظر خودش چیز دیگری است ولی گاهی این مقدار را هم نمی گوید.

تأملی در چهار نظریه فوق

مسئله «نسبت حرکت به مقوله» از جمله مسائل بسیار اساسی است که باید خوب تحقیق شود و بدین جهت توضیح بیشتری در اینجا عرض می‌کنم. گفتیم در باب نسبت حرکت به مقوله یک قول این است که مقوله، موضوع حرکت است. مرحوم آخوند (۱) وقتی خواست این قول را رد کند از این راه وارد شد که «التسودّ لیس سواداً اشدّ» به بیانی که گذشت. ما این دلیل را رد کرده، گفتیم این دلیل شبیه برهانی است که شیخ در رد حرکت جوهری آورده و خود مرحوم آخوند آن را رد کرده است. هیچ مانعی ندارد که بگوییم: «التسودّ هو سواداً اشدّ» ولی بنا بر اصالت وجود؛ یعنی وجود سواد است که اشتداد پیدا می‌کند. اما اگر بگوییم ماهیت سواد اشتداد پیدا می‌کند درست نیست زیرا تشکیک در ماهیت محال است.

راهی برای نقد نظریه اول

گفتیم بیان دیگری در اینجا وجود دارد. در گذشته در فصل هجدهم بحثی داشتیم در این مورد که موضوع حرکت چیست؟ در آنجا مرحوم آخوند چنین گفت که موضوع حرکت نه می‌تواند بالقوه محض باشد و نه بالفعل محض، بلکه

پی نوشت

۱- گفتیم که بیشتر مطالبی که مرحوم آخوند در مورد اصل مطلب در اینجا آورده، از شفا است.

باید امری مرکب الهویه از ما بالقوه و ما بالفعل باشد که چنین امری همان جسم است. در آنجا ما خودمان این سؤال را مطرح کردیم که چرا حرکت نیازمند به موضوع است. (۱) گفتیم ممکن است در اینجا سه راه ارائه شود. راه اول این بود که چون حرکات در مقولات عرضی واقع می شوند و عرض نیاز به موضوع دارد پس حرکت نیازمند موضوع است. اگر این را دلیل نیازمندی به موضوع قرار دهیم در حرکت جوهری دیگر نیازی به موضوع نداریم ولی مرحوم آخوند از این راه وارد نشد و درست هم همین بود. اینکه عرض به موضوع نیاز دارد، مسئله ای است غیر از مسئله نیاز حرکت به متحرک. البته کسی مثل شیخ اشراق می تواند بگوید که حرکت اساساً عرض است و چون عرض نیازمند موضوع است پس حرکت به موضوع نیاز دارد که این راه دوم است ولی باز مورد قبول مرحوم آخوند نیست.

پس حرکت از چه نظر به موضوع احتیاج دارد؟ گفتیم از این نظر که امری است بالقوه که می خواهد فعلیت پیدا کند، و ما قبلاً در فصل دیگری ثابت کردیم که حرکت نیازمند به فاعل و نیز قابل است. مقصود از موضوع در اینجا قابل است نه موضوعی که در باب عرض گفته می شود. در این صورت وقتی حرکت در مقولات عرضی - که اکنون محل بحث ماست - واقع می شود نیازمند به موضوع است نه از آن جهت که عرض به موضوع احتیاج دارد؛ اگر عرض احتیاج به موضوع نمی داشت، باز در اینجا احتیاج به موضوع به معنای دیگر همچنان باقی بود. همیشه در خارج، چیزی لازم است تا حرکت را قبول کند. به عبارت دیگر همچنان که در فصلهای پیش گفتیم «کل حادث مسبوق بقوة و مادة تحملها». حرکت، حادث است و یا لااقل حدوث شیئی است که آن شیء حادث است و هر

پی نوشت

۱- [این مطلب به نحو جامعتری در جلسه سی و پنج مجدداً مطرح شده است].

شیء حادثی نیاز به ماده ای دارد که در آن واقع شود. راهی که مرحوم آخوند رفت این بود.

بنابراین ما در باب نسبت حرکت به مقوله این طور می گوئیم که مقوله نمی تواند موضوع باشد، آن موضوعی که در باب حرکت محل ابتلاست، یعنی قابل. مثلاً در حرکت در این، خود این نمی تواند قبول کننده حرکت باشد، بلکه قبول کننده ماده است. پس موضوع واقع شدن مقوله را از این راه ابطال می کنیم نه از راه برهانی که قبلاً آن را نقد کردیم.

در مورد قول سوم که می گوید مقوله جنس حرکت است به این تعبیر که «الاین منه قار و منه غیر قار» مرحوم آخوند ابتدا آن را رد کرد و بعد گفت که این قول به وجهی درست می شود و آن به اعتبار وجود است. به اعتبار وجود، حرکت در عین اینکه حرکت است متحرک است و در عین اینکه تجدد است متجدد است. گفتیم آنها هم که می گفتند: «التسود هو سواد اشد» [می توانستند همین را بگویند و بلکه] غیر از این نمی خواستند بگویند.

لزوم تفکیک میان سه مطلب

در اینجا سه مطلب است که معمولاً با یکدیگر مخلوط می شود و همین سبب اشتباهات زیادی شده است. یک مطلب همان است که ما در باب موضوع حرکت، یک وقت می گوئیم حرکت نیاز به موضوع دارد از باب اینکه عرض است و یا حرکت یک عرض است و عرض موضوع می خواهد. گفتیم در اینجا این محل بحث نیست. مطلب دوم این است که حرکت موضوع می خواهد از باب اینکه حادث است و هر حادثی ماده می خواهد که این محل بحث است. مطلب سوم که آن هم محل بحث نیست مربوط است به آنچه که در باب

مشتق بحث می کنند و آن این است که آیا ما می توانیم به حرکت، « متحرک » اطلاق کنیم؟ (مثل آنچه که در باب وجود می گویند که آیا به وجود می توانیم موجود اطلاق کنیم). جواب این است که در امور انتزاعی محض، مشتق به مبدأ اشتقاق صدق نمی کند؛ مثلاً به ابوت نمی توانیم آب اطلاق کنیم چه مفهوم مشتق را بسیط بدانیم و چه مرکب. ولی در مواردی که مفهوم، انتزاعی به آن معنا نباشد یعنی مفهومی که منتزع از شیء دیگر باشد نباشد، در آنجا مشتق به مبدأ اشتقاق خودش هم صدق می کند، مثل وجود و موجود. در باب وجود و موجود، اگر ما قائل به اصالت ماهیت باشیم، به هیچ نحو نمی توان به وجود موجود اطلاق کرد و این به مسئله مشتق مربوط نیست. اگر قائل به اصالت وجود شویم و برای وجود حقیقتی قائل باشیم، آن وقت است که می توانیم به وجود موجود بگوییم.

در اینجا هم عیناً همین طور است. یک وقت بحث سر این است که آیا ما به تجدد می توانیم متجدد اطلاق کنیم؟ پاسخ این است که اگر قائل به اصالت وجود بشویم و حرکت را نحوه وجود بدانیم و صرف یک مفهوم انتزاعی از ماهیات نشماریم، یعنی تجدد را صفت ذاتی وجود بدانیم، می توانیم همانی را که تجدد است متجدد هم بنامیم ولی این ربطی به مسئله موضوع در باب حرکت ندارد. کسانی که در باب نسبت حرکت به مقوله می گویند مقوله موضوع است، اگر مرادشان موضوع مصطلحی باشد که ما می گوییم یعنی همین که هر حرکتی نیاز به موضوع دارد این مسئله دیگری است. پس اینجا سه مسئله است که نباید با یکدیگر خلط شود.

جمع میان چهار نظریه فوق

با این بیان یک مطلب روشن شد و آن این است که این چهار قولی که مرحوم آخوند در اینجا ذکر کرد، هر کدام به وجهی درست است. می توانیم بگوییم مقوله موضوع حرکت است، اما نه موضوع اصطلاحی (قابل) بلکه به این معنا که آن مقوله ای که حرکت به آن منتسب است متحرک است... (۱) اگر بگوییم این متحرک است، حرکت دیگر صفت عارضی این نخواهد بود بلکه صفت ذاتی این خواهد بود که این همان چیزی است که مرحوم آخوند در باب حرکت جوهری می گوید که در آنجا حرکت صفت ذاتی مقوله است.

حق این بود که مرحوم آخوند از ابتدا از همین راه وارد می شد، یعنی می گفت حرکت صفت ذاتی مقوله است و آنجا که حرکت صفت ذاتی یک مقوله است معنایش این است که متحرک عین حرکت است، یعنی واقعاً دو چیز نداریم: متحرکی و حرکتی، بلکه تحلیلاً دو چیز داریم. پس فاعل و علتی که این حرکت را ایجاد می کند، همان علتی است که خود مثلاً این را ایجاد می کند، به این معنا که فاعل، این را ایجاد می کند که لازمه ذات این حرکت است.

پس به این معنا نسبت حرکت به مقوله این است که مقوله موضوع است؛ یعنی مقوله شیئی است متجدد و در عین حال عین تجدد.

همچنین درست است که بگوییم مقوله جنس است، اما نه به معنای اینکه حرکت، نوع یا فصل است، بلکه به معنای اینکه حرکت دارای دو نحوه وجود

پی نوشت

۱- [افتادگی از اصل نوار است].

است؛ جنس مقوله دارای دو نحوه وجود است: وجودی که عین قرار و عین قار است، و وجودی که عین عدم القرار است.

قول چهارم هم که به طریق اولی درست است. در اینجا مقوله را موضوع به اصطلاح خودمان می گیریم یعنی آن چیزی که حرکت را قبول می کند که ماده است با صورۀ ما، که موضوع در حرکات عرضی جسم است. در اینجا که جسم حرکت را قبول می کند مقوله حکم مسافت را پیدا می کند، یعنی این جسم است که در مراتب این مقوله در حرکت است.

پس این چهار قول هرکدام به نحوی درست است. قول دوم عین قول اول است و لذا آن را مستقلاً بررسی نکردیم. (۱)

پی نوشت

۱- سؤال: قول سوم که می گوید مقوله جنس است و حرکت فصل یا نوع، چگونه توجیه می شود درحالیکه اعراض بسیطند؟

استاد: اولاً اینکه می گویند اعراض بسیط هستند، یعنی بسیط خارجی هستند یعنی ماده و صورت ندارند نه اینکه جنس و فصل ندارند. ثانیاً این حرف دیگران بود که گفته بودند تقسیم کیف به قار و غیر قار از قبیل تقسیم جنس است. مرحوم آخوند که این نظر را تصحیح کرد نگفت که این تقسیم از قبیل تقسیم شیء است به جنس و فصل؛ گفت به آن معنا این حرف درست نیست ولی در عین حال این تقسیم به این نحو درست است که «الکیف منه موجود بوجود قار، و منه موجود بوجود غیر قار». پس مرحوم آخوند این تقسیم را پذیرفت نه به معنای اینکه حرکت، فصل یا نوع باشد، بلکه بحث را به باب وجود برد. پس تقسیم بنا بر قول مرحوم آخوند این شد: «الکیف منه موجود بوجود قار، ای بوجود هو عین القرار، و الکیف منه موجود بوجود غیر قار، ای بوجود هو عین عدم القرار».

اشکال: اگر این طور بگوییم باز هم وجود متنوع است چون وجود در اینجا فصل است.

استاد: وجود فصل نیست.

اشکال: مقوم جنس بالاخره نحوه وجود است.

استاد: هیچ وجودی مقوم ماهیت نیست چون «الوجود زائد علی الماهیه». اگر ما این فرض مرحوم آخوند را قبول کنیم - که بعد آن را اثبات خواهیم کرد - که یک ماهیت نوعیه می تواند

به دو نحو موجود شود، این دیگر منوع نیست. عیناً مثل آن است که ماهیت را تقسیم می کنیم به دو وجود، یکی وجود ذهنی و دیگری وجود عینی. آنجا چه می گوییم؟ آیا می گوییم این تقسیم شیء است به منوعاتش؟!.

اشکال: بحث در جنس است که دو نحوه وجود پیدا می کند.

استاد: وقتی نوع به دو نحو وجود محقق می شود به طریق اولی جنس محقق شده است. من مثال را در نوع عرض کردم تا مطلب واضحتر باشد. وقتی نوع موجود به دو نحو وجود باشد جنس به طریق اولی موجود به دو نحو وجود است. وقتی گفته می شود: «الانسان إِمَّا موجودٌ بوجودٍ ذهنی و إِمَّا موجودٌ بوجودٍ عینی» لازمه اش این است که «الجوهر إِمَّا موجودٌ بوجودٍ ذهنی و إِمَّا موجودٌ بوجودٍ عینی».

از اینجا، هم باب وسیعی در فلسفه باز می شود و هم مشکلاتی در باب وجود ذهنی حل می شود. در همه تقسیماتی که ما در گذشته می گفتیم که مثلاً «الانسان علی قسمین: إِمَّا بالقوه و إِمَّا بالفعل» هیچ کدام از بالقوه و بالفعل، مقوم نیستند چون تقسیم ماهیت در اینجا از حیث وجود است و به همین دلیل است که هم مسئله وجود ذهنی حل می شود و هم مسئله مثل افلاطونی. مسئله مثل افلاطونی که امثال شیخ در آن گیر هستند، بنا بر اصالت وجود حل می شود، به این معنا که مانعی ندارد که مثال افلاطونی از نظر ماهیت مثل انسان باشد. آن انسانی که مثال این انسان است از نظر تمام اجناس و فصول با انسانهای خاکی و زمینی عین یکدیگر هستند، در عین اینکه مثال افلاطونی موجود به وجود مجرد است و این، موجود به وجود مادی است. این برای این است که وجود، منوع نیست با اینکه تفاوت این وجود با آن وجود، از زمین تا آسمان است.

به عقیده مرحوم آخوند یک ماهیت، در ممکنهای مختلف وجودهای مختلف پیدا می کند. آن وقت یکی از مسائل بسیار اساسی که خیلی باید در اطراف آن توضیح داده شود این است که وقتی ماهیت از نظر وجود تقسیم می شود و مثلاً گفته می شود «الماهیه إِمَّا موجودٌ بوجودٍ قارّ و إِمَّا موجودٌ بوجودٍ سیّال» این تقسیم، منوع نیست.

پس اشتباه نشود؛ مرحوم آخوند نمی خواهد این مطلب را تأیید کند که در «الاین منه قارّ و منه غیر قارّ» مقوله واقعاً جنس است بلکه می خواهد بگوید این تقسیم به نحوی می تواند درست باشد، که توضیح دادیم و باز هم در اطراف این مطلب توضیح خواهیم داد.

توضیح نظریه چهارم

پس نظریه ای که مرحوم آخوند پذیرفتند این بود که شیء متحرک - که حتماً باید جسم باشد - در هر آنی از آنات، فردی از آن مقوله دارد و یا اگر حرکت، اشتدادی باشد نوعی از آن مقوله را دارد و در بعضی از موارد صنفی از مقوله را. قرار بود این مطلب را مقداری توضیح دهیم.

این قول چنین می گوید که وقتی متحرکی در مقوله ای حرکت می کند معنایش این است که متحرک (جسم) دارای خاصیتی به نام حرکت شده است و لازمه این حرکت که یک امر مستمر است و دوام دارد این است که متحرک در هر آن به فردی از این مقوله متلبس باشد. مقصود از این سخن چیست؟

ابتدا سکون را در نظر می گیریم و به حرکت آینی مثال می زنیم. اگر جسم ساکن باشد، آیا دارای مکان است؟ البته چنین است. این جسم اگر یک ساعت ساکن باشد، در همه این یک ساعت یک فرد از مکان را اشغال می کند و در این مدت دارای این خاص است و این فرد از این مدت مدتی معین تغییر نمی کند. حال اگر فرض کنیم این شیء حرکت کند این آن تغییر می کند و به تعبیر دیگر در این تغییر می کند. آیا شیء در حال حرکت دارای مکان هست یا نیست؟ مسلماً شیء در حال حرکت باز هم در مکان قرار دارد. با حرکت شیء مکان شیء تغییر می کند و بنابراین در اینجا نه یک فرد از مکان، بلکه افرادی از مکان داریم. پس در اینجا نه می توان گفت شیء مکان ندارد و نه می توان گفت که دارای یک فرد از مکان است. در اینجا چه باید گفت؟ فرضهای مختلفی می توان مطرح کرد که تا آنها را بیان نکنیم فرض مورد نظر کاملاً روشن نمی شود ولی ما در اینجا تنها یک فرض دیگر را مطرح می کنیم.

آن فرض این است که قطعاً افرادی از مکان در اینجا وجود دارد ولی به صورت یک سلسله نقطه. معنای حرکت شیء این است که شیء در هر آن در مکانی قرار دارد و ساکن است و بنابراین حرکت مجموع سکونات است. به عبارت دیگر، حرکت مجموع بودنهاست ولی بودنهایی که کوتاه باشد به طوری که هر بودنی بیش از یک آن نباشد. (۱)

« آن » یعنی کوچکترین جزء زمان و به عبارت دیگر جزء لایتجزای زمان. مسافت هم به نوبه خود دارای اجزای لایتجزی است که نقطه نام دارد. مثلاً یک ساعت عبارت است از ۶۰ دقیقه و هر دقیقه ۶۰ ثانیه است و هر ثانیه به عنوان مثال از یک میلیون کوچکترین واحد زمان (آن) تشکیل شده است. پس یک ساعت، فرضاً می شود ۳۶۰۰ میلیون واحد زمان. پس مسافتی که در یک ساعت طی می شود از ۳۶۰۰ میلیون نقطه تشکیل شده است. اگر شیء یک ساعت ساکن باشد به این معناست که در ۳۶۰۰ میلیون آن، در یک نقطه ساکن است اما اگر متحرک باشد معنایش این است که در این مدت در ۳۶۰۰ میلیون نقطه وجود پیدا می کند، یعنی شیء به عدد آنات دارای « بودن » است. چشم بشر چون این سکونات را احساس نمی کند آن را به صورت یک جریان مستمر می بیند در صورتی که استمراری در کار نیست، بلکه بودنهای جدای از یکدیگر است که در کنار هم قرار گرفته اند و آن - طبق این قول - همان است که به آن « شدن »، حرکت، جریان و سیلان گفته می شود. این ذهن انسان است که مفهومی به نام سیلان و حرکت ساخته است. در واقع هر حرکتی عبارت است از مجموعی از سکونات متوالی در نقاط متوالی در آنات متوالی. پس حرکت چیزی جز مجموعی

پی نوشت

۱- [در اینجا و در مثالی که در پاراگراف بعد می آید برای روشن شدن فرض مورد بحث، برای « آن » امتداد فرض شده است. اندکی بعد خواهد آمد که « آن » حد زمان است و دارای هیچ گونه امتدادی نیست.]

از کوچکترین سکونات نیست.

این فرض که معنای حرکت در مقوله، مثلاً «این»، این است که متحرک در هر آنی در نقطه ای از نقاط مسافت وجود دارد به این معنا که در هر آنی فردی «بالفعل» از مسافت را دارد قطعاً باطل و محال است. در این صورت متحرک مثلاً ۳۶۰۰ میلیون بار در ساعت تلبس بالفعل به مقوله این پیدا می کند. مطابق این قول «للمتحرک فی کل آن فرد من المقولۃ بالفعل». در اینجا قید «بالفعل» را نباید فراموش کرد. پس حرکت می شود مجموع بودنهای بالفعل که هر بودن جدای از دیگری است و در عین حال این بودنها در کنار یکدیگر قرار گرفته اند. مطابق این نظریه حرکت ماهیتی غیر از سکون ندارد و در واقع سکونهای پی در پی «حرکت» نامیده شده است.

قبلاً گفتیم که ادله زیادی بر بطلان این نظریه در مورد ماهیت حرکت می توان اقامه کرد. حرکت نقطه مقابل سکون است. هر حرکتی خودش نوع خاصی از بودن است نه مجموع بودنهای ساکن، که ما از این نوع بودن و وجود به «شدن» تعبیر می کنیم. در فلسفه ما «شدن» در مقابل «بودن» نیست برخلاف برخی فلسفه های غربی که بودن را در مقابل شدن قرار می دهند. برخی از این مکاتب به تبع فلسفه هگل، شدن را جمع میان بودن و نبودن می دانند درحالیکه در فلسفه ما سکون نحوه ای از بودن است و شدن نحوه دیگری از بودن، و این لازمه اصالت وجود است. برخلاف آن نظریه که حرکت را مجموعی از بودنهای می داند، حرکت تنها یک شدن است ولی یک شدن ممتد که مرکب از اجزاء نیست.

از طرف دیگر آنچه معمولاً تصور می شود که زمان از آنات تشکیل شده است درست نیست. یک ساعت نه ۳۶۰۰ میلیون آن است و نه ۳۶۰۰ میلیارد آن. زمان یک امتداد و کشش است و «آن» تنها اعتبار ذهن است. «آن» که در باب زمان معقول است «آن» است که متفرع بر زمان است یعنی حد زمان، حد

مشترک دو زمان، اما « آن » که زمان متفرع بر آن باشد یعنی زمان از آن تشکیل شده باشد موهومی بیش نیست و چنین چیزی وجود ندارد. پس فرض آنات درست نیست و زمان یک امر ممتد است، که بعد در این باره در بحث مربوط به « آن » بیشتر بحث خواهیم کرد.

مسافت هم از همین قبیل است. این اشتباه است که بگوییم از این دیوار تا آن دیوار واقعاً چند میلیارد نقطه به معنای جزء لایتجزی وجود دارد. مسافت هم در ذات خودش یک حقیقت ممتد است. پس حرکت عبارت شد از تحقق یک امر ممتد در مدتی از زمان و در مسافتی معین که هر کدام از زمان و مسافت هم یک امر ممتد و کشش دار است. پس مثلاً آینی که در اینجا فرض می کنیم خود یک امر کشش دار است.

حاصل نظریه ای که از آن چهار نظریه پذیرفتیم این شد که معنای حرکت در مقوله این است که « **للمتحرك في كل آن فرد من المقولة** ». در اینجا این سؤال مطرح می شود که آیا این همان نظریه مردود نیست که حرکت را مجموع سکونات، زمان را مجموع آنات، و مسافت را مجموع نقاط می داند؟ پاسخ این است که این نظریه می گوید: « **للمتحرك في كل آن فرد من المقولة بالقوة** » نه بالفعل، درحالیکه لازمه آن نظریه مردود این بود که « **للمتحرك في كل آن فرد بالفعل من المقولة** ».

حال که طبق قول چهارم در هر آن یک فرد بالقوه داریم پس در اینجا چه چیزی بالفعل است؟ پاسخ این است که ما دو فرد داریم: فرد بالفعل و فرد بالقوه. فرد بالفعل مقوله فرد زمانی و کشش دار است و فرد بالقوه مقوله فرد فرضی است. فرد بالفعل که یک واحد کشش دار است قابل این است که ذهن آن را به افراد بالقوه تقسیم کند. در اینجا « **بالقوة** » یعنی برای ذهن قابل تقسیم است، پس در اینجا واقعاً فرد نداریم. فرد بالفعل متدرج، از نظر ذهن قابل تقسیم به اجزاء است و از آن، افراد بی نهایتی قابل انتزاع است. پس اگر می گوییم وقتی

جسم در این حرکت می کند آنأ فآنأ فرد عوض می کند نباید خیال کرد که این افراد بالفعل اند. معنای صحیح این تعبیر این است که وقتی شیء حرکت می کند یک این واحد متصل دارد که این این واحد به گونه ای است که می توان افراد آنی غیر متناهی برای آن فرض کرد.

در اینجا معنی آن سخنی که مرحوم آخوند در جواب فخر رازی گفت بهتر روشن می شود. اصلاً معنای تجدد یعنی یک فرد واحد متجدد بالذات، یک واحد تجدد و سیلان، یک حدوث مستمر، یک تجدد مستمر؛ نه تجدد بعد از تجدد که جدای از یکدیگر باشند.

پس معلوم شد که در « حرکت در مقوله » که می گوییم متحرک در هر آنی فردی از مقوله را دارد، چنین نیست که واقعاً « آن » ها و فردها وجود دارد و متحرک، آن به آن فردی را می گیرد و رها می کند، بلکه معنای حرکت در یک مقوله این است که متحرک از ابتدای شروع حرکت، یک فرد تدریجی الوجود از مقوله را طی می کند.

در مورد فرد توضیح دادیم. حال سؤال این است که چه موقع در حرکت در مقوله، انتقال از نوع به نوع صورت می گیرد؟ اگر حرکت، اشتدادی نباشد نوع تفاوتی نمی کند و افراد بالقوه، افراد یک نوعند ولی اگر حرکت، اشتدادی باشد انتقال از نوعی به نوعی صورت می گیرد. البته انتقال از فرد به فرد، در اینجا هم هست ولی هر جا که انتقال از فردی به فردی صورت می گیرد لازم نیست انتقال از نوع به نوع هم انجام گیرد.

گفتیم فرد واقعی یک فرد متدرج الوجود است که وجود متصل واحد دارد. این را می توانیم به نحو دیگری هم بگوییم. در باب حرکت، اختلافی مطرح بود که آیا حرکت توسطی که امری بسیط و غیر ذی بُعد است موجود است و یا حرکت قطعی که ممتد به امتداد زمان است وجود دارد و یا هر دو وجود دارد؟ مرحوم آخوند متمایل به این قول بودند که هم حرکت قطعی وجود دارد و هم

حرکت توسطی؛ یعنی هر حرکتی دو حیثیت دارد: حیثیت حرکت قطعی و حیثیت حرکت توسطی. این جهت در مانحن فیه خیلی تأثیر نمی گذارد گو اینکه مرحوم آخوند در جواب فخر رازی، هم حرکت قطعی و هم حرکت توسطی را ذکر کرد. پس حتی قدما مثل شیخ که قائل به اصالت وجود نبودند معتقد بودند که معنای حرکت متحرک در مقوله این است که در هر آنی از حرکت به صورت یک امر واحد - حال یک امر واحد توسطی یعنی یک وجود واحد مستمر یا یک امر واحد قطعی یعنی یک شیء متدرج الوجود و ممتد به امتداد زمان - فردی از مقوله قابل انتزاع است.

فصل ۲۳:

حرکت در چه مقولاتی واقع می شود و
در چه مقولاتی واقع نمی شود؟

جلسه بیست و هفتم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

« فی تعیین آنّْ اَیّ مقولّه من المقولات تقع فیها الحرکه و اَیها لم تقع فیها »

«واعلم أنّ الحركة لكونها ضعيفه الوجود تتعلق بأمور ستة: الفاعل و القابل

و...» (۱)

بحث این فصل در این است که آیا در همه ده مقوله ارسطویی حرکت ممکن است؟ اینکه مقولات چه تعداد هستند در این بحث تأثیری ندارد ولی ما بحث را در مورد مقولات عشر مطرح می کنیم. آیا در همه این ده مقوله می توان متحرکی فرض کرد که نسبتش با آن مقوله به حیثی باشد که بتوان در هر آن، فردی از مقوله را انتزاع کرد؟ اگر بخواهیم آن را در مورد جوهر پیاده کنیم چنین می گوییم که آیا ممکن است متحرکی داشته باشیم که در هر آن، فردی از جوهر از آن قابل انتزاع باشد؟ البته اگر حرکت، اشتدادی باشد در هر آنی نوع و ماهیت جداگانه ای نیز قابل انتزاع است.

مرحوم آخوند مطلب را این گونه عنوان می کند که حرکت به این دلیل که به قول ایشان ضعیف الوجود است به شش چیز تعلق دارد؛ یعنی حرکت بدون این

پی نوشت

شش چیز نمی تواند تحقق پیدا کند که در گذشته هم به آن اشاره کردیم:
فاعل یا « ما عنه الحركة »، قابل یا « ما به الحركة » (گاهی به ندرت در بعضی اصطلاحات به آن « ما له الحركة » هم می گویند)، مبدأ یا « ما منه الحركة »، منتهی یا « ما الیه الحركة »، و « ما فیه الحركة » که مراد از آن، مقوله ای است که متحرک در آن حرکت می کند که تعبیر دیگر آن « مسافت » است. امر ششم، زمان یا « ما علیه الحركة » است که حرکت بر آن نوعی انطباق پیدا می کند.

مرحوم آخوند از میان این شش امر، درباره زمان در اینجا بحث نمی کند و بحث زمان بعداً خواهد آمد. می گوید بحث فاعل و نیز قابل را قبلاً مطرح کرده ایم. بحث در مورد فاعل در آنجا مطرح شد که گفتیم هر متحرکی احتیاج به محرک دارد، و بحث قابل هم در آنجا بیان شد که گفتیم هر حرکتی نیازمند به موضوع است. در آنجا گفتیم که در بعضی از حرکات، فاعل غیر از قابل است، آنجا که هم تأثیر و هم تأثر، تدریجی باشد و به تعبیر بهتر آنجا که حرکت عارضی باشد نه ذاتی. اما در بعضی از موارد، یعنی در حرکت ذاتی جوهری، فاعل و قابل هر دو یکی هستند.

باقی می ماند سه رکن دیگر حرکت: مبدأ، منتهی و مسافت.

مبدأ و منتهای حرکت

مرحوم آخوند بحث را از مبدأ و منتهی شروع می کند. ابتدا این سؤال مطرح می شود که چرا حرکت احتیاج به مبدأ و منتهی دارد؟ آیا اساساً معنای احتیاج به مبدأ و منتهی این است که هر حرکتی باید منقطع الاول و منقطع الآخر باشد؟ اگر محال است حرکتی بلااول یا بلاآخر باشد چگونه است که حکما به حرکت

بلاول و بلا آخر یعنی حرکت فلک قائلند؟

پاسخ این است که مقصود حکما از مبدأ و منتهی چیز دیگری است. امروزه اصطلاحی هست که می گویند کمیات بر دو قسم است: « کمیات موجهه » و « کمیات غیر موجهه ». کمیت غیر موجهه یعنی کمیت بی جهت، کمیتی که در خود آن کمیت، جهت خاص نخواهیده است و جهت برای آن امری است اعتباری و قراردادی. مثلاً مقادیر جسمانی و به اصطلاح « مقادیر قاره » کمیت غیر موجهه هستند. در ماهیت خط این نخواهیده است که سو داشته باشد، یعنی به سوی شیء معینی باشد. از سویی و به سویی بودن در ماهیت خط نیست. به یک اعتبار می شود یک طرف مبدأ قرار گیرد و طرف دیگر منتهی و به اعتبار دیگر بالعکس. ولی در ذات بعضی کمیات جهت خواهیده است و این از سویی و به سویی بودن، جزء ذاتشان است که هر نوع حرکتی - آینی و غیر آینی - چنین است. حرکت نمی تواند تحقق پیدا کند به نحوی که نه از سویی باشد و نه به سویی. البته بحث ما در حرکت بسیط است نه مرکب. حرکت مستدیر به عقیده حکما حرکت واحد و بسیط نیست. پس معنای اینکه حرکت ابتدا و انتها دارد این است که از سویی است و به سویی.

البته گاهی ابتدا یا انتهای حرکت فرضی است. اگر حرکت منقطع الاول باشد می شود یک ابتدای نهایی برای آن فرض کرد و اگر منقطع الآخر باشد باز می توان یک منتهای نهایی برای آن فرض کرد یعنی منتهایی که پس از آن دیگر منتهایی نیست. ولی اگر حرکت، منقطع الاول و منقطع الاخر نباشد، هر مرتبه، « ما منه » است نسبت به مرتبه بعد و هر مرتبه بعد « ما الیه » است نسبت به مرتبه قبل. مثلاً در حرکت فلک که به عقیده قدما یک حرکت دوری مداوم است چنین است. شیئی که به دور خودش حرکت می کند نقاط بعدی برای آن منتهی هستند و به هر مرتبه که برسد مرتبه بعد برای آن « ما الیه » است. مقصود حکما از مبدأ و منتهی داشتن حرکت این است، نه اینکه هر حرکتی باید از دو طرف

منقطع باشد.

مرحوم آخوند می گوید بعضی خیال کرده اند که در حرکاتی مثل حرکت فلک، مبدأ و منتهی واقعاً یک چیز است. فلک که به عقیده قدما حرکت می کند وضع آن در لحظه معینی از امروز به گونه ای است که مثلاً خورشید در حال طلوع است و ستارگان وضع خاصی دارند. بعد از بیست و چهار ساعت مجدداً خورشید و ستارگان در همان وضع قرار می گیرند و بنابراین حال امروز عین حال دیروز است. این سخن صحیح نیست زیرا وضع فلک در امروز عین وضع دیروز است از نظر نوع نه از نظر فرد و شخص. بودن فلک در دیروز در آن وضع، یک فرد از وضع بود و بودن فلک در امروز در این وضع، فرد دیگری از وضع است که مماثل فرد دیروز است نه اینکه عین آن است. بحث مبدأ و منتهی در آینده نیز خواهد آمد.

حال وارد بحث ما فیه الحركه می شویم که این فصل برای همین منظور باز شده است. می خواهیم ببینیم حرکت در چه مقوله ای ممکن است و در چه مقوله ای ممکن نیست، که معنای حرکت در مقوله این است که در هر آن، فردی از مقوله قابل انتزاع است.

حکما و مسئله حرکت در مقولات

حرکت در سه مقوله مورد اتفاق حکما بوده است: مقوله کم، مقوله کیف و مقوله این. در زمان ارسطو در سه مقوله قائل به حرکت بوده اند و بوعلی حرکت وضعی را اضافه کرده است، نه به این معنی که یک سلسله حرکاتی را قبلاً دیگران قائل نبودند و بعد بوعلی قائل به آن حرکات شد، بلکه بعضی از حرکاتی را که حکما اینی می دانستند بوعلی ثابت کرد که این حرکات اینی نیست بلکه

وضعی است. قدما حرکت شیء به دور خودش مثل حرکت فلک به دور خودش را حرکت آینی می دانستند ولی بوعلی اثبات کرد که این حرکت، وضعی است. پس بوعلی معتقد است که حرکت در مقوله دیگری هم واقع می شود که مقوله وضع است.

آقای طباطبایی در این جهت بیشتر پیش رفته اند؛ ایشان معتقدند که بازگشت همه حرکات آینی به حرکات وضعی است و ما حرکت آینی نداریم. وقتی به حاشیه ایشان در این باره برسیم راجع به آن بحث خواهیم کرد. به هرحال مرحوم آخوند می گوید در این چهار مقوله بحثی نیست و ما به سراغ مقولات دیگر می رویم. حرکت در مقوله جوهر همان مبحثی است که ایشان درباره آن با دیگران اختلاف نظر دارند. در ارتباط با حرکت، مقوله جوهر مهمترین مقولات است و نه مقوله عرضی در مقابل مقوله جوهر چندان ارزشی ندارد، به این معنا که اگر انسان قائل باشد که در همه نه مقوله عرضی حرکت هست و در جوهر حرکت نیست، باز بیشتر عالم را ساکن دانسته است ولی اگر کسی قائل به حرکت در جوهر شود و فرضاً منکر حرکت در همه اعراض شود، بیشتر عالم را متحرک دانسته است.

مقوله اضافه و مقوله جده

باقی می ماند پنج مقوله دیگر: اضافه، جده، متی، «أن يفعل» و «أن ینفعل». ایشان می گوید - و دیگران هم گفته اند - که در مقوله اضافه و مقوله جده به یک معنا حرکت هست و به یک معنا حرکت در این دو مقوله نیست. در محل خودش هم اثبات شده است که مقوله اضافه و مقوله جده، چون مقولاتی نسبی هستند و... (۱) مقوله انتزاعی و لذا از مقولات ثانیه اند. امر انتزاعی تابع منشأ

انتزاع است. اگر حرکت در منشأ انتزاع واقع شود، به تبع، در امر انتزاعی هم هست و اگر واقع نشود در امر انتزاعی هم حرکت نیست. پس این سؤال اصلاً قابل طرح نیست که آیا در مقوله اضافه و مقوله جده حرکت واقع می شود یا نه، چون امور انتزاعی، بالذات حکمی ندارند. مثلاً اگر اضافه متعلق به جوهر باشد اگر بگوییم حرکت در جوهر هست، در اضافه ای هم که به جوهر تعلق دارد حرکت هست و اگر بگوییم حرکت در جوهر نیست، در اضافه ای هم که به جوهر تعلق دارد حرکت نیست.

پس تا اینجا به این نتیجه رسیده ایم که طبق قول مورد قبول حکما حرکت در چهار مقوله واقع می شود. یک مقوله مورد اختلاف مرحوم آخوند و دیگران است که همان جوهر است که البته از زمان آخوند به این طرف دیگر حکما معمولاً نظر ایشان را قبول کرده اند. در دو مقوله هم حرکت قابل طرح نیست به بیانی که گذشت.

سه مقوله دیگر باقی می ماند: مقوله متی، مقوله فعل (أَنْ يَفْعَل) و مقوله انفعال (أَنْ يَنْفَعَلَ). قدمای قبل از مرحوم آخوند قائل بودند که حرکت در این سه مقوله واقع نمی شود و مرحوم آخوند و هرکس بعد از ایشان آمده همین را گفته است. باز در اینجا یگانه کسی که مخالفت کرده و گفته است که حرکت در این سه مقوله واقع می شود آقای طباطبایی هستند که این مطلب را، هم در حاشیه اسفار و هم پیش از آن در رساله مستقلی که در باب قوه و فعل تألیف کرده اند و هنوز چاپ نشده بیان کرده اند. (۲)

پی نوشت

۱- [افتادگی از اصل نوار است].

۲- [این رساله بعداً در سال ۱۳۶۸ همراه با ترجمه آیت الله محمدی گیلانی منتشر شد].

دلیل مرحوم آخوند بر استحاله حرکت در فعل و انفعال

حال ببینیم دلیل مرحوم آخوند و دیگران بر اینکه حرکت در این دو مقوله (فعل و انفعال) محال است چیست؟ (۱) آیا لازمه حرف مرحوم آخوند این است که ایشان در جوهر و چهار مقوله معروف قائل به حرکت است و همچنین اضافه و جده به تبع، قائل به حرکت است، ولی این دو مقوله را ساکن می داند؟ آیا مرحوم آخوند در طبیعت قائل به ثبات هم هست ولی در دو مقوله، که مقوله فعل و انفعال باشد؟ مطلب از این قرار نیست.

ایشان می گوید تدرج، جزء تعریف مقوله فعل و انفعال است یعنی جزء ماهیت آنهاست. تدرج در ماهیت مقولات دیگر [غیر از متی که بعداً بحث می شود] دخالت ندارد و لهذا جای این بحث هست که آیا آن مقولات، در وجود، فرد متدرج دارند یا ندارند؟ ولی تدریج در مقوله فعل که به معنای تأثیر تدریجی است خوابیده است و انفعال هم یعنی تأثر تدریجی که باز در آن تدریج خوابیده است. حتی ایشان می گوید در ماهیت ایندو « حرکت » خوابیده است. حال اگر بگوییم که حرکت در مقوله ای صورت می گیرد که ماهیت آن مقوله را خود حرکت تشکیل می دهد باید به « حرکت در حرکت » قائل شویم درحالیکه به نظر مرحوم آخوند و دیگران حرکت در حرکت محال است. پس حرکت در مقولات آن یفعل و آن ینفعل که حرکت در ماهیت آنها اخذ شده است واقع نمی شود.

پی نوشت

۱- [استاد به تبع متن اسفار، بحث « متی » را در پایان بحث از فعل و انفعال مطرح خواهند کرد].

حتی مرحوم آخوند می گوید اصلاً مقوله آن یفعل و آن ینفعل یعنی حرکت، منتها حرکت به اعتبار نسبتش به فاعل می شود مقوله آن یفعل، و به اعتبار نسبتش به منفعل می شود مقوله آن ینفعل. ولی این حرف ایشان، هم مورد اعتراض حاجی قرار گرفته است و هم مورد اعتراض آقای طباطبایی، و ناچار هردوی آنها توجیه کرده اند که لابد تسامح در تعبیر است. حاجی می گوید به حرکت از جهت انتسابش به فاعل مقوله آن یفعل گفته نمی شود بلکه در تعریف مقوله آن یفعل چنین گفته اند که هیئتی است که برای فاعل از نظر تأثیر تدریجی آن در منفعل پیدا می شود. همین طور مقوله آن ینفعل هیئتی است که برای متأثر پیدا می شود.

آقای طباطبایی اعتراض بهتری می کنند: شما می گوئید مقوله آن یفعل و آن ینفعل همان حرکت است به این بیان که اگر حرکت را به فاعل نسبت دهیم می شود آن یفعل، و اگر آن را به قابل نسبت دهیم می شود آن ینفعل، درحالیکه مقولات متباین بالذات و مستقل از یکدیگر هستند. مگر می شود یک چیز به اعتباری بشود یک مقوله و به اعتبار دیگر بشود مقوله دیگر؟! چطور می شود که ذوات اشیاء به سبب اعتبار مختلف شود؟! بعد ایشان سخن مرحوم آخوند را توجیه می کنند. (۱)

برهان مرحوم آخوند بر استحاله « حرکت در حرکت »

مطلبی که در آخر جلسه گذشته توضیح دادم برای این بود که مفهوم این

پی نوشت

۱- [استاد در جلسه بعد ایراد مرحوم حاجی و نیز مرحوم علامه طباطبایی را مجدداً طرح کرده و به هر دو ایراد پاسخ می دهند].

استدلال روشن شود. گفتیم معنای حرکت در یک چیز این است که آن چیز - که «ما فيه الحركة» است - به گونه ای باشد که «للمتحرك في كل آن فرد منه بالقوه» و روی «بالقوه» تأکید کردیم. پس «ما فيه الحركة» باید چیزی باشد که بالقوه بتواند فرد آنی داشته باشد یعنی فردی که بتواند در «آن» وجود پیدا کند. آن یفعل یا آن ینفعل هیچ کدام نمی تواند در «آن» وجود داشته باشد چون تدریج یعنی چیزی که هر فردش باید در زمان وجود پیدا کند. حرکت امری است ممتد و منطبق بر زمان. تنها حد حرکت منطبق بر «آن» است نه خود حرکت. نمی شود حرکت که اول و وسط و آخر دارد در «آن» وجود پیدا کند که نه اول دارد، نه وسط و نه آخر. اگر بخواهد حرکت در حرکت صورت بگیرد معنایش این است که «للمتحرك في كل آن فرد من الحركة» درحالیکه متحرک نمی تواند در «آن»، فردی از امری داشته باشد که لازمه طبیعت آن امر، زمان است.

مرحوم آخوند همچنین می گوید لازمه حرکت در حرکت «تدریج در تدریج» است. لازمه حرکت در شیء این است که خروج ولو بالقوه از فردی به فرد دیگر و باز از فردی به فرد دیگر صورت گیرد. آیا خود تدریج، دفعی الوجود است یا تدریجی الوجود؟ تدریج، در تدریج بودن خودش دیگر تدریجی نیست. این همان بحث ثابت و متغیری است که در گذشته اشاره کردیم. گفتیم موجود تقسیم می شود به ثابت و متغیر. متغیر در نسبتش به اشیاء دیگر مثلاً نسبت به مقولات متغیر است، اما متغیر در تغیر خودش ثابت است. امر تدریجی، تدریجی است در آن چیزی که حرکت در آن هست. این است که وجود تدریجی دارد، اما خود تدریج که وجود تدریجی ندارد. وجود امر تدریجی، نسبت به خودش دفعی است. پس حرکت در حرکت امری است محال.

نظر خاص علامه طباطبایی درباره « حرکت در حرکت »

در اینجا آقای طباطبایی ابتدا نظر مرحوم آخوند را به خوبی تقریر می کنند و بعد نظر خودشان را بیان می کنند که یک مطلب بسیار نفیس و عالی است منتها همان را « حرکت در حرکت » می نامند. البته ایشان این برهان مرحوم آخوند را در اینجا رد نکرده اند و حال آنکه لازم بود که این استدلال را رد می کردند ولی در جاهای دیگر این برهان را رد کرده اند. درباره نظر ایشان باید دو مطلب را مورد بحث قرار دهیم: یکی اینکه آیا نظر ایشان فی حد ذاته درست است یا درست نیست؟ دیگر اینکه بنا بر اینکه این نظر درست باشد آیا مصداق حرکت در حرکتی است که مرحوم آخوند نفی کرده اند؟ ابتدا ببینیم استدلال ایشان چیست؟

آقای طباطبایی می گویند بر حرکت جوهری که مرحوم آخوند اثبات کرده اند - و ایشان از مرحوم آخوند تشکر هم می کنند - فروع زیادی مترتب می شود ولی مرحوم آخوند برخی از فروع اصلی را که خودشان تأسیس کرده اند بیان نکرده اند. مثلاً مرحوم آخوند گفته است که حرکت در اعراض تابع حرکت در جوهر است ولی بیشتر جلو نرفته است و مراد ایشان از حرکت در اعراض همین حرکات ظاهری است که ما می بینیم مثل حرکت در آبن، حرکت در کم و حرکت در کیف. غیر حرکات محسوس را ایشان سکون اعتبار می کند. اگر یک شیء الآن در این مکان است ساکن است و در این لحظه حرکت در آبن ندارد.

آقای طباطبایی می گویند لازمه آنچه که مرحوم آخوند در باب حرکت جوهری بیان کرده اند که اعراض به تمام شئون خود تابع جوهرند و از طرف دیگر برای جوهر سکونی نیست، این است که در همان حالی هم که احساس می

شود که شیء در یک عرض ساکن است، باز در همان عرض متحرک است. شیئی که در مکان ساکن است، باز در مکان متحرک است. منتها گاهی انتقال از فرد بالقوه ای از مکان به فردی «مغایر» از مکان صورت می گیرد و گاهی انتقال از فرد بالقوه ای از مکان به فردی «مماثل» از مکان صورت می گیرد. محال است که جوهر آنأ فأنأ تغییر کند ولی این شیء ثابت بماند. این مکانی که شیء در آن قرار دارد این نیست بلکه این عبارت از هیئتی است که عارض این شیء است از آن جهت که با محیط اطراف خودش نسبت دارد. محیط شیء ساکن است ولی نسبت شیء با محیط تغییر می کند چون خود شیء تغییر می کند. وقتی دو شیء با یکدیگر نسبت دارند، این نسبت فقط وقتی ثابت است که هر دو طرف ثابت باشند، ولی اگر یکی از آندو تغییر کند نسبت هم تغییر می کند. پس شیء درحالیکه ساکن در مکان است متحرک در مکان است، ولی متحرک از فردی از مکان به فردی مثل خودش. (۱)

حال این سؤال مطرح می شود که وقتی حرکت محسوس (انتقال) پیدا می شود مطلب چه صورتی پیدا می کند؟ ایشان می گویند این حرکت محسوس «حرکت در حرکت» است؛ حرکت «جوهر متحرک در این» در این است. به عقیده آقای طباطبایی حرکت جسم از نقطه ای به نقطه دیگر حرکت در این نیست - آن طور که تلقی همه فیلسوفان گذشته بوده است - بلکه حرکت «جسم متحرک در این» در این است؛ یعنی حرکت جسم متحرک به نوعی از حرکت در این، در نوعی دیگر از این است. پس تمام حرکات محسوسی که در عالم داریم از قبیل حرکت در حرکت است.

پی نوشت

۱- حرکت آینی از نظر آقای طباطبایی حرکتی است که با حرکت در جوهر تغییر می کند، حال می خواهد نسبت شیء با اشیاء خارج عوض شود و یا نشود. به عقیده ایشان اگر نسبت شیء با اشیاء خارج عوض شود می شود حرکت وضعی. فعلاً این مطلب محل بحث ما نیست.

آنچه باقی می ماند این مسئله است که جواب برهان مرحوم آخوند چه می شود؟ برهان مرحوم آخوند را شیخ و دیگران هم آورده اند. شیخ و امثال او که می گویند در مقوله *أَن يَفْعَل* و *أَن يَنْفَعِل* حرکت نیست روی معیاری است که هم مرحوم آخوند قبول دارد و هم خود آقای طباطبایی، و آن این است که معنای حرکت در مقوله این است: « *يَكُونُ لِلْمُتَحَرِّكِ فِي كُلِّ آن فَرْدٌ مِمَّا فِيهِ الْحَرَكَةُ* ». بعد گفته شد که اگر « *مَا فِيهِ الْحَرَكَةُ* » از سنخ حرکت باشد نمی تواند فرد آنی داشته باشد. جواب آن چیست؟ بعد در این باره بحث می کنیم. (۱)

حرکتِ حرکت

ما در اینجا مطلبی را به عنوان سؤال از مرحوم آخوند طرح می کنیم و آن این است که صرف نظر از اینکه « حرکت در حرکت » محال است یا محال نیست، آیا به عقیده شما « حرکتِ حرکت » محال است؟ « حرکتِ حرکت » غیر از « حرکت در حرکت » است. « حرکتِ حرکت » یعنی حرکت، خودش موضوع حرکت باشد، ولی « حرکت در حرکت » یعنی حرکت خودش مسافت حرکت باشد.

شما خودتان این را قبول دارید که حرکت نیاز به مسافت و نیز نیاز به زمان دارد. مثلاً گاهی یک شیء متحرک فاصله ده متر را با سرعت ثابت در دو ثانیه طی می کند، یعنی در هر ثانیه پنج متر طی می کند. این در حرکات یکنواخت

پی نوشت

۱- [این « جواب » در جلسات بعدی مطرح نشده است گرچه نظر مرحوم علامه طباطبایی در باب حرکت در حرکت در جلسه بعد مورد بحث واقع شده است].

است. ولی گاهی سرعت حرکت تدریجاً کاهش یا افزایش پیدا می کند. (۱) اینجا است که حرکت، حرکت پیدا می کند، یعنی تغییری در نفس حرکت پیدا می شود. پس ما دو نوع حرکت داریم: یکی حرکت ثابت و دیگر حرکت غیر ثابت که آن را فآناً بر سرعتش افزوده می شود و یا آنآ فآناً از سرعت آن کاسته می شود. نام این را حرکت در حرکت بگذاریم یا حرکتِ حرکت، به هر حال امری است که در عالم خارج واقع می شود. اما اینکه تحلیل ماهیت آن چیست، امری است که بعداً بحث می کنیم. البته آقای طباطبایی به چنین چیزی استناد نکرده اند.

پی نوشت

۱- [تغییر سرعت در علم مکانیک، « شتاب » نامیده می شود و استاد در جلسات بعد همین اصطلاح را به کار می برند].

جلسه بیست و هشتم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

« أما تعلق الحركة بما فيه الحركة فهو الصق حتى ذهب جماعة الى أنها نفس المقولة... » (۱)

بحث ما درباره این مطلب بود که حرکت در چه مقوله ای ممکن است و در چه مقوله ای محال است. مقدمه ای ذکر کردند و آن این بود که حرکت با شش چیز نسبت دارد: فاعل، قابل، مبدأ، منتهی، زمان و مسافت یا ما فيه الحركة. آن پنج مورد را به طور مختصر بیان کردند و بحث درباره امر ششم بود.

مرحوم آخوند می گویند نسبت حرکت به « ما فيه الحركة » یا مقوله، الصق است تا آنجا که بعضی ادعا کرده اند که حرکت عین آن مقوله ای است که حرکت در آن واقع می شود و میان ایندو تفاوتی نیست. همچنین می گویند این مطلب که حرکت عین مقوله ای باشد که حرکت در آن واقع می شود به طور مطلق صحیح نیست یعنی به طور غیرمطلق صحیح است. حرکت عین مقوله کم، کیف، این، وضع و یا جوهر نیست گرچه در مورد مقوله أن يفعل و مقوله أن ینفعل این مطلب درست است که حرکت عین مقوله است و به همین دلیل که حرکت عین

پی نوشت

۱- اسفار، ج ۳، مرحله ۷، فصل ۲۳، ص ۷۶.

مقوله آن یفعل و نیز آن ینفعل است (از جهت انتسابش به فاعل، مقوله آن یفعل و از جهت انتسابش به قابل مقوله آن ینفعل است) حرکت در این دو مقوله محال است. (۱)

پی نوشت

۱- در اینجا یک انتقاد کوچک بر مرحوم آخوند می شود گرفت که شاید این انتقاد را بتوان انتقاد لفظی نامید و در اینجا یک تناقض ظاهری در عبارات مرحوم آخوند هست. ایشان می گویند بعضی گفته اند که حرکت عین آن مقوله ای است که حرکت در آن واقع می شود. بعد گفتند این مطلب به طور مطلق صحیح نیست، یعنی حرکت عین همه مقولاتی که در آنها واقع می شود نیست، بلکه عین بعضی از آنهاست. معنی این عبارت این است که در میان مقولاتی که حرکت در آنها هست، در بعضی از آن مقولات، حرکت عین آن مقوله نیست و در بعضی از آن مقولات، حرکت عین آن مقوله هست. پس معنی عبارت مرحوم آخوند این است که حرکت عین بعضی از مقولاتی است که حرکت در آنها واقع می شود و عین بعضی از مقولاتی که حرکت در آنها واقع می شود نیست. آن دو مقوله ای که حرکت عین آنهاست و حرکت در آنها واقع می شود مقوله آن یفعل و آن ینفعل است. بعد می گوید: « و لهذا یمتنع أن تقع الحركة فی شیء منهما »: لهذا حرکت در اینها محال است.

این سخن درست نیست زیرا شما می گوئید بعضی گفته اند حرکت عین مقوله ای است که حرکت در آن واقع می شود و بعد می گوئید این در همه جا درست نیست و تنها در بعضی موارد درست است و آن در مقوله آن یفعل و آن ینفعل است. پس در اینجا حرکت، عین مقوله ای است که حرکت در آن واقع می شود و این با جمله بعدی که می گوئید لهذا در این مقولات حرکت واقع نمی شود نمی سازد. این یک تضاد و تناقض ظاهری در کلام مرحوم آخوند است و البته مقصود روشن است ولی اگر کسی بخواهد مؤاخذه لفظی و عبارتی بکند این تناقض هست. مقصود ایشان این است که حرکت، عین بعضی از مقولات است که در آن مقولات حرکت نیست و حرکت غیر بعضی از مقولات است و در آن مقولات است که حرکت واقع می شود.

ایراد حاجی و علامه بر مرحوم آخوند

چنانکه قبلاً اشاره کردیم در اینجا حاجی و آقای طباطبایی، هر کدام از یک جهت، بر این کلام مرحوم آخوند که حرکت عین مقوله آن یفعل و مقوله آن ینفعل است ایراد گرفته اند. حاجی نظرشان به این جهت است که حرکت روی مبنای مرحوم آخوند اصلاً داخل در ماهیات و از سنخ ماهیات نیست تا بعد بگوییم عین یک مقوله هست یا عین یک مقوله نیست. باب مقولات باب ماهیات است و باب حرکت باب نحوه وجود است و به همین جهت است که حرکت در مقولات مختلف پیدا می شود، و الاً یک ماهیت محال است که داخل در چند مقوله باشد ولی آنچه از سنخ وجود است می تواند در چند مقوله تحقق داشته باشد. خود مرحوم آخوند که موجود را به ثابت و سیال تقسیم می کند و حرکت را نحوه وجود می داند چطور می تواند قائل شود که چیزی که از سنخ وجود است عین دو ماهیت باشد ولو به دو اعتبار؟ این یک ایراد.

ایرادی که علامه طباطبایی می گیرند این است که مقولات، اجناس عالیّه هستند و اجناس، متباین بالذات اند نه متباین بالاعتبار. این طور نیست که یک شیء به یک اعتبار بتواند این مقوله باشد و به یک اعتبار مقوله دیگر؛ مثلاً یک شیء به یک اعتبار جوهر باشد و به یک اعتبار کیف. مقولات به ذات شیء ارتباط پیدا می کنند و ذاتیات اشیاء با اعتبار قابل تغییر نیستند. پس درست نیست که بگوییم مقوله آن یفعل و مقوله آن ینفعل هر دو همان حرکت هستند، ولی حرکت به اعتبار نسبتش به فاعل، مقوله آن یفعل می شود و همین حرکت به اعتبار نسبتش به قابل مقوله آن ینفعل می شود زیرا معنایش این است که تفاوت مقولات بالاعتبار باشد.

راهی برای رفع هر دو ایراد

این دو ایراد بر ظاهر حرف مرحوم آخوند وارد است ولی در اینجا یک احتمال هست و بنا بر این احتمال کلام مرحوم آخوند قابل توجیه است به نحوی که هیچ یک از این دو ایراد وارد نباشد. توضیح اینکه باب مقولات، باب ماهیات است و ماهیات مقولات اولیه هستند نه مقولات ثانیه فلسفی یا منطقی. مقولات ذواتی هستند که مابازاء آنها در خارج وجود دارد. جنس و فصل واقعیاتی هستند که در خارج موجودند. ارسطو در منطق خود مقولات را ده تا دانسته است، جوهر و نُه مقوله معروف عرض که بعد این بحث جزء فلسفه شده است. البته چنانکه گفتیم بعضی با ده مقوله ارسطویی مخالفت کرده اند مثل شیخ اشراق که قائل به پنج مقوله شده است و معتقد است که حرکت، خود یک مقوله مستقل است. همچنین ابن سهلان ساوجی صاحب البصائر النصیریّه - که مرحوم آخوند در جلد دوم اسفار از او مطلبی نقل می کند - قائل به ده مقوله ارسطویی نیست. (۱) بسیاری از کسانی که ده مقوله را قبول کرده اند، باز عملاً منکر ده مقوله هستند. مثلاً کسانی که معتقدند که کم متصل عین جسم است و تفاوت ایندو به ابهام و تعیین است و عروض کم متصل بر اجسام عروض تحلیلی و ذهنی است نه عروض خارجی، معنای سخنشان این است که اصلاً کمیات و لااقل کم متصل از مقولات اولیه و از ماهیات نیست ولی در عین حال آن را تسامحاً در باب مقولات آورده اند. مقوله اضافه در بسیاری جاها از جمله در باب مقولات ثانیه منظومه از

پی نوشت

۱- کتاب البصائر النصیریّه که حدود سی سال پیش در مصر چاپ شده است کتاب بسیار دقیق و خوبی است و شاید بر همه کتب منطق موجودی که اکنون تدریس می شود ترجیح داشته باشد.

معقولات ثانیه شمرده شده است و خود مرحوم آخوند هم تصریح می کند که اضافه از معقولات ثانیه است و بنابراین از مفاهیم انتزاعی است نه از ماهیات و تسامحاً آن را مقوله گفته اند. مقوله بودن آن یفعل و آن ینفعل، به اندازه مقوله بودن اضافه قابل مناقشه است. بنابراین مقوله نامیدن ایندو نیز نحوی تسامح است.

اما توجیهی که کسانی از جمله حاجی در منظومه گفته اند که مقصود از آن یفعل و آن ینفعل هیئتی است که به شیء عارض می شود از تأثیر یا تأثر تدریجی، درست نیست زیرا هیئتی در خارج عارض نمی شود و تازه آن هیئت هم یک امر انتزاعی است، برای اینکه مقوله آن یفعل چه « تأثیر تدریجی » باشد و یا « هیئت حاصل از تأثیر تدریجی » و همچنین مقوله آن ینفعل چه « تأثر تدریجی » باشد و یا « هیئت حاصل از تأثر تدریجی »، همه اینها به تأثیر و تأثر باز می گردد. باب تأثیر و تأثر باب ایجاد است و نظیر علیت و معلولیت و بلکه عین علیت و معلولیت است. علیت و معلولیت را اگر در شکل مادی و طبیعی آن تصور کنیم می شود آن یفعل و آن ینفعل. به عبارت دیگر اگر علت، علت مادی باشد که تأثیر آن در معلول آن تدریجی است و اگر معلول، امر مادی باشد که اثر را تدریجاً می پذیرد، اسم علیت و معلولیت می شود آن یفعل و آن ینفعل. اینکه امثال حاجی می گویند « هیئت عارض »، ما یک هیئت واقعی نداریم که تأثیر تدریجی موجب آن باشد و چنین هیئتی وجود ندارد. پس آن یفعل و آن ینفعل چیزی است نظیر علیت و معلولیت، یعنی از ایجاد و وجود انتزاع می شود و از معقولات ثانیه است، زیرا هرچه که به باب وجود و ایجاد باز گردد و از شئون وجود باشد، مفهومی جزء ماهیات نخواهد بود و از معقولات ثانیه است.

بنابراین وقتی مرحوم آخوند می گوید حرکت عین مقوله آن یفعل و آن ینفعل است، از ایشان بعید است که از نظریه خودش در باب حرکت غافل شده باشد که حرکت نحوه وجود است، یا این جهت را توجه نداشته باشد که مقولات،

متباین بالذات اند و شیء نمی تواند به یک اعتبار یک مقوله باشد و به یک اعتبار مقوله دیگر. ایشان در واقع اعتقادش در باب مقوله أن يفعل و مقوله أن ینفعل نظیر اعتقادش در باب مقوله اضافه است، یعنی مقوله نامیدن اینها را «بالمجاز و المسامحه» می داند و اینها را مقوله واقعی نمی داند. اینها در واقع از معقولات ثانیه فلسفی هستند و وقتی أن يفعل و أن ینفعل مقوله واقعی نباشند هیچ یک از آن دو ایراد وارد نیست.

دلیل امتناع حرکت در حرکت

حال باز می گردیم به سخن مرحوم آخوند که گفتند چون مقوله أن يفعل و مقوله أن ینفعل عین حرکت است معنای حرکت در این دو مقوله « حرکت در حرکت » است و بنابراین حرکت در این دو مقوله محال است. (۱) ممکن است کسی بگوید چه مانعی دارد حرکت در حرکت هم داشته باشیم؟ حرکت در این جایز است، در جوهر، کیف، کم و وضع جایز است، چرا در خود حرکت جایز نباشد؟ اینجاست که ایشان بیانی کرده اند که همه آن از خود ایشان نیست؛ یا از شیخ است و یا از بهمنیار در التحصیل. (۲) البته یک نوع بی نظمی در بیان

پی نوشت

-
- ۱- چنانکه قبلاً عرض کردم معنای اینکه در مقوله أن يفعل و أن ینفعل حرکت نیست و یا در مقوله اضافه و نیز متی حرکت نیست این نیست که در عالم طبیعت در پنج مقوله جوهر، این، وضع، کم و کیف حرکت واقع می شود ولی دیگر مقولات ثابت هستند، بلکه از باب این است که آنها یا خودشان عین ذات حرکت هستند و یا وجودشان وجود انتزاعی است. پس نتیجه این نیست که ما شیء ثابتی در عالم داریم.
 - ۲- این بار در تهران توفیق مطالعه از روی نسخه خودم را پیدا نکردم و اکنون یادم نیست که در حاشیه نسخه خودم چه نوشته ام ولی اینقدر می دانم که این بیان در التحصیل بهمنیار آمده است و گمان می کنم اصل بیان از خود او باشد.

مرحوم آخوند در اینجا هست و به همین دلیل محشین، مطلب را به طور مختلف تقریر کرده اند. از کلام مرحوم آخوند مجموعاً سه نکته بیرون می آید که محشین در اینکه آیا می شود این سه نکته را به یک مطلب تحلیل کرد و یا سه مطلب جداگانه در اینجا هست اختلاف نظر دارند.

مطلب اول این است که حرکت در حرکت، از آن جهت جایز نیست که معنی حرکت در یک شیء - که آن چیزی را که حرکت در آن واقع می شود «مسافت» می نامیم - این است که شیء در هر آنی فردی از مسافت را دارد و آنأ فأنأ افراد مسافت تغییر می کند. مثلاً وقتی جسمی حرکت مکانی دارد، در هیچ جزء از اجزاء مکان در دو آن نبوده و در هر آن فقط یک فرد از افراد مسافت را دارد. مکرر گفته ایم که این افراد، بالقوه هستند نه بالفعل. این طور نیست که شیء در یک آن در این مکان ساکن می شود و در آن دیگر در مکان دیگر، به نحوی که مکانهای جدای از یکدیگر پهلوی یکدیگر باشند، بلکه این به یک معنی یک مکان مستمر است، و در هر آن یک فرد از مکان برای این شیء قابل انتزاع است. پس آن شیئی که حرکت در آن واقع می شود باید به نحوی باشد که شیء متحرک در هر آن یک فرد از آن را داشته باشد. حال اگر چیزی نمی تواند فرد آنی داشته باشد، یعنی شیء در « آن » نمی تواند متلبس به افراد آن شود بلکه فرد آن باید در زمان یعنی در یک مقدار ممتد باشد، قهراً حرکت در آن محال است. چیزی که بالقوه هم نمی تواند در یک آن یک فرد داشته باشد، حرکت در آن محال است. خود حرکت از این قبیل است. طبیعت حرکت طبیعی است که افرادش زمانی هستند نه آنی، چون هر جزء حرکت، هر قدر هم که آن را کوچک در نظر بگیریم باز مقداری از زمان را اشغال کرده است. پس محال است که حرکت فرد آنی داشته باشد. این یک بیان.

تدریج در تدریج محال است

مطلب یا بیان دوم این است که معنای اینکه شیء حرکت می کند، این است که آنأ فأنأ از فردی به سوی فرد دیگر متلبس می شود. تلبسش به فردی و خروجش از فردی، با یکدیگر مقارن است و لذا می گوییم در این گونه اشیاء، حدوث و زوال شیء مقارن یکدیگر است. حرکت یعنی تدرج وجود، تدریجی الوجود بودن. بنابراین حرکت در حرکت یعنی تدریج در خود تدریج. یک وقت شیء دفعتاً متلبس به تدریج می شود. وقتی شیء شروع به حرکت می کند تلبسش به حرکت (تدریج) دفعی است و این حرکت به اعتبار جنبه توسی می باشد تا آخر زمان حرکت باقی است. مرحوم آخوند می گوید اگر تدریج بخواهد تدریجاً صورت بگیرد، مستلزم «امعان در تدریج» است، نه مستلزم خروج از تدریج. اگر شیء بخواهد تدریجاً به تدریج متلبس بشود، آنچه دارد تلبس به تدریج است [نه خود تدریج].

اگر بگوییم این اتومبیل تدریجاً این مسافت را طی می کند، به این معناست که آنأ فأنأ مسافت را طی می کند. اما اگر چنین تعبیر کنیم که اتومبیل تدریجاً دارد حرکت می کند [یعنی تدریجاً دارد متلبس به حرکت می شود] آیا اتومبیل حرکت می کند یا نه؟ اگرچه در عرف مجازاً چنین تعبیری می کنیم ولی اگر شیء واقعاً بخواهد تدریجاً حرکت کند، پس نفس تلبس آن به حرکت یک امر تدریجی است. وقتی می گوییم «شیء تدریجاً مسافتی را طی می کند» یعنی بعضی از مسافت را طی کرده و بعضی از مسافت را طی نکرده است؛ به همین منوال وقتی می گوییم «شیء تدریجاً دارد حرکت می کند» یعنی هم حرکت کرده و هم حرکت نکرده است و به تعبیر دیگر هنوز این شیء کاملاً حرکت

نکرده و راه نیفتاده است. پس وقتی می‌گوییم یک شیء تدریجاً حرکت می‌کند خود راه افتادن را تبعیض کرده ایم و این ملازم با این است که مادامی که این تدریج باقی است ذره ای از مسافت طی نشود، زیرا اگر ذره ای از مسافت را طی کند، به طور کامل به حرکت متلبس شده است.

این است که ایشان می‌گویند لازمه تدریج در تدریج در یک شیء، امعان در آن شیء است. اگر بگوییم شیء مسافت را تدریجاً طی می‌کند، معنایش امعان در مسافت نیست، معنایش این است که این مسافت را آنآ فأنأ طی می‌کند. اما اگر بگوییم که این شیء تدریجاً حرکت می‌کند، به این معنا که پیدایش حرکت آن، امری تدریجی است و مثلاً یک ساعت است که مشغول به حرکت در حرکت است، لازمه اش این است که در همان حالت اولیه ای که از نظر مسافت بوده باقی بماند. پس شیء حرکت نکرده است و بنابراین حرکت در حرکت هم صورت نگرفته است. این هم بیان دوم.

حال می‌پردازیم به بیان یا جهت سومی که مرحوم آخوند ذکر کرده است. در اینجا ایشان مطلبی می‌گویند که چنانکه عرض کردم عبارت ابهام دارد و روشن نیست که آیا دنباله حرف پیش است و یا امری است علی حده. فرض کنیم آن مقوله أن یفعل تسخین است. تسخین یعنی گرم کردن تدریجی و تسخّن به معنای گرم شدن تدریجی است، همچنان که تبرید یعنی سرد کردن تدریجی و تبرّد به معنای سرد شدن تدریجی است. وقتی ما شیئی را گرم می‌کنیم مثلاً آب را به وسیله آتش گرم می‌کنیم درجه حرارت آن تدریجاً بالا می‌رود. اگر تسخین، یعنی این تدریج در گرم کردن بخواهد خودش تدریجی باشد، یعنی مثلاً آتش «تدریجاً» دارد «تدریجاً» گرم می‌کند، لازمه اش این است که این حرکت به سوی تبرید باشد نه به سوی تسخین و حال آنکه حقیقت تسخین این است که این شیء تدریجاً گرم شود، یعنی درجه حرارتش تدریجاً بالا برود. پس اگر تسخین (تدریجاً پیدا شدن گرما) تدریجی باشد، لازمه اش این است که این

حرکت کیفی به جای سخونت به سوی برودت باشد.

مقصود مرحوم آخوند در اینجا چیست؟ حاجی به نحوی این استدلال را توجیه کرده است ولی آقای طباطبایی [درباره چگونگی تبدیل تسخین تدریجی به تبرید] توضیحی نداده اند اما مطلب را به نحوی بیان کرده اند که معلوم است آن را دنبال حرف پیشین گرفته اند. مرحوم حاجی خواسته است با مقدمه ای این مطلب را توضیح دهد. آن مقدمه این است که لازمه جواز حرکت در یک مقوله این است که همان طور که انتقال از فردی به فردی جایز است، انتقال از نوعی به نوعی هم جایز باشد. حال اگر حرکت در مقوله آن یفعل جایز باشد، حرکت از تسخین به تبرید هم باید جایز باشد و اگر حرکت از تسخین به تبرید جایز باشد لازم می آید که شیء در حالیکه آنأ فأنأ دارد گرم می شود آنأ فأنأ سرد شود، که می شود اجتماع ضدین. پس حاجی کلام مرحوم آخوند را مبتنی بر این مقدمه مطویه کرده است و خیال هم نمی کنم که غیر از این، توجیه دیگری داشته باشد. عمده دلیل بر بطلان حرکت در حرکت همان بیان اول است. از این هم می گذریم.

نظریه خاص علامه طباطبایی

عرض کردیم که آقای طباطبایی بیانی دارند که فی حد ذاته بیانی بسیار عالی است، منتها در اینجا دو مطلب است. یکی اینکه اصل مطلبی که ایشان در اینجا می گویند چیست و دیگر اینکه آیا این مطلب واقعاً داخل در باب حرکت در حرکت است یا نه؟ ایشان آن را داخل در « حرکت در حرکت » دانسته اند ولی این جهت را توضیح نداده اند که چگونه داخل در آن است.

بیان ایشان مبتنی است بر آنچه خود مرحوم آخوند در باب حرکت جوهری

بیان کرده اند. یکی از براهین مرحوم آخوند در اثبات حرکت جوهری مسئله تبعیت اعراض از موضوعات است. رابطه عرض و موضوع چگونه است؟ آیا عرض چیزی است که روی موضوع سوار شده و یک علاقه اضافی و یا یک اضافه اعتباری میان آنهاست مثل راکب و مرکوب؟ این طور نیست، بلکه نحوه وجود عرض نحوه وجود تعلقی به موضوع است و در واقع همان طور که مرحوم آخوند و دیگران این مطلب را ثابت کرده اند عرض از مراتب وجود جوهر است، که در مورد این مطلب در آینده بحث می کنیم.

مرحوم آخوند می گوید محال است که حرکت در عرض صورت بگیرد و در جوهر صورت نگیرد. پس در همین حرکات ظاهری اعراض، نمی شود که تنها این اعراض بر روی جوهرها بلغزند ولی خود جوهر ثابت باشد؛ رابطه عرض و جوهر، قویتر از این است. پس ایشان می گوید به حکم اینکه در این چهار عرض (کم، کیف، این و وضع) حرکت هست و عرض تابع جوهر و از شئون جوهر است، تا جوهر متحرک نباشد عرض متحرک نیست. این حرفی است که مرحوم آخوند در آنجا می گوید.

آقای طباطبایی می فرمایند ما از اینجا می توانیم یک برهان دیگر اقامه کنیم. وقتی که ثابت کردیم جوهر متحرک است، یک امر دیگری بر ما ثابت می شود و آن این است که همه اعراض متحرک هستند، چرا؟ چون گفتیم عرض از توابع جوهر است و بنابراین محال است که جوهر متحرک باشد و عرض متحرک نباشد. آن استدلال این بود که محال است عرض متحرک باشد و جوهر متحرک نباشد و به دلیل حرکت در چهار عرض تحرک جوهر را ثابت کردیم. این استدلال می گوید همینکه تحرک جوهر را اثبات کردیم می گوییم محال است جوهر متحرک باشد و ما عرض غیرمتحرک داشته باشیم.

در اینجا این سؤال پیش می آید که در مورد سکون در حرکات مختلف چه باید گفت؟ پاسخ می دهند ما به یک معنا اصلاً سکون نداریم. وقتی که شیء

حرکت در کیف ندارد و ساکن است باز کیف ثابت ندارد و آنجا هم که شیء به ظاهر کمّ ثابت دارد کمّ ثابت ندارد. شیئی که الآن مکان ثابت دارد چون خودش متغیر است در همین مکان دائماً دارد تغییر می کند و این یک نوع تغییر مکان است غیر از تغییر مکانی که معمولاً سراغ داریم. پس ما درحالیکه در این مکان هستیم دائماً تغییر این می دهیم و این تغییر این از این جهت است که نسبت ما با این این از ناحیه ما دائماً دارد تغییر می کند. حال اگر در همان حال که یک شیء به تبع جوهر خود دارد تغییر می کند حرکتی هم از خارج به آن بدهیم و مثلاً این شیء را از اینجا بلند کنیم معنایش این می شود که «شیء متحرک در این» حرکت در این می کند؛ شیئی که اگر ساکن هم بود در این خودش متحرک بود حال دارد یک نوع حرکت دیگری هم می کند. پس «شیء متحرک در این» به نوع دیگری در این حرکت می کند. به هر حال آقای طباطبایی همین قدر اجمالاً می گویند این «حرکت در حرکت» است.

«حرکت در حرکت» یا «حرکت مرکب»؟

اصل نظر آقای طباطبایی مطلب درستی است، ولی اینکه ما آن را «حرکت در حرکت» بدانیم قابل مناقشه است. این یک نوع حرکت مرکب است و حرکت در حرکت شمردن آن محل اشکال است. یک مثال برای حرکت مرکب حرکت زمین است. زمین حرکت وضعی دارد و در همان حال حرکت دیگری هم دارد که حرکت انتقالی است. این حرکت، مرکب هست ولی حرکت در حرکت نیست. (البته وضعی شمردن حرکت زمین به دور خود محل اشکال است). (۱) زمین درحالیکه حرکت وضعی دارد حرکت انتقالی هم دارد، نه اینکه حرکت وضعی آن در حرکت انتقالی است تا نوعی حرکت در حرکت باشد. حال اگر کسی به مطلبی

که آقای طباطبایی می فرمایند قائل شود، به نوعی از حرکت قائل شده که اسم ندارد و در واقع چون محسوس نیست عرف برای آن اسم نگذاشته است. ایشان برای اولین بار یک نوع حرکت عرضی مثل حرکت در آیین، حرکت در کم، حرکت در کیف و حرکت در هر عرضی را کشف کرده اند و درست هم کشف کرده اند. معنای این نوع حرکت که باید برای آن اسمی پیدا کرد این است که شیء درحالیکه یک حرکت را انجام می دهد حرکت دیگری را هم انجام می دهد. پس این « حرکت در حرکت » نیست گرچه حرکت مرکب هست.

آیا « حرکت در حرکت » مصداق دارد؟

ما قبلاً مطلبی عرض کردیم که ممکن است کسی ادعا کند که آن مطلب

پی نوشت

۱- این بحث را بعداً مطرح می کنیم که آیا [با توجه به تعریف حرکت وضعی] این مطلب صحیح است که زمین در عین حرکت وضعی حرکت انتقالی دارد؟ اگر شیء در مکان خودش ثابت باشد و فقط دور خودش بچرخد، مثل کره ای که حول یک محور ثابت می چرخد، این یک حرکت وضعی است. شیء بدون اینکه مکانش تغییر کند، نسبتش با محیط عوض می شود. ولی گاهی یک شیء که به دور خودش می چرخد حرکت انتقالی هم می کند، مثل چرخهای اتومبیل در حال حرکت. اگر اتومبیل بالاتر از سطح زمین نگه داشته شود و چرخهای آن بچرخد این حرکت وضعی است، ولی وقتی اتومبیل در حال حرکت است آیا واقعاً می شود گفت که یک شیء، هم به دور خودش می چرخد و هم حرکت انتقالی می کند؟ این به یک معنا درست است و به یک معنا درست نیست و بستگی به تعریف دارد. برای اینکه بفهمیم حرکت چرخ اتومبیل چگونه است نقطه ای سفید بر روی چرخ به عنوان علامت می گذاریم. وقتی اتومبیل حرکت می کند نقطه سفید یک حرکت انتقالی روی خط منحنی [یعنی یک نوع حرکت نوسانی] خواهد داشت. پس چیزی به دور خودش نچرخیده و مسیر دایره ماندنی طی نشده است. [تفصیل این مطلب در جلسه سی ام آمده است].

مصدق حرکت در حرکت است. آن مطلب این بود که شیء حرکت می کند ولی این حرکتش آنآ فآناً شتاب [مثبت یا منفی] پیدا می کند.

یک وقت اتومبیل با سرعت یکنواخت حرکت می کند که در اینجا مورد نظر ما نیست ولی گاهی بر سرعت حرکت آنآ فآناً افزوده می شود و یا آنآ فآناً از آن کاسته می شود. همچنین سنگی که از بالا رها می شود، هرچه به مرکز زمین نزدیکتر شود بر سرعتش افزوده می شود و کوچکترین جزئی از زمان را نمی توانیم پیدا کنیم که سرعت سنگ در طول آن ثابت بماند. یا اگر سنگی را به طرف بالا پرتاب کنیم آنآ فآناً از سرعتش کاسته می شود. ممکن است کسی اینها را « حرکت در حرکت » بنامد که درستی آن را مورد بحث قرار خواهیم داد ولی به هر حال در این مورد آن ایرادی که در مورد حرکت در حرکت گرفته شد - که می گوید لازمه اش این است که حرکت، فرد آنی داشته باشد - به نظر ما قابل حل است [یعنی آن ایراد در اینجا نمی آید چون اساساً در اینجا « حرکت در حرکت » نداریم بلکه « حرکتِ حرکت » داریم]. تفصیل مطلب را در جلسه بعد عرض خواهیم کرد.

جلسه بیست و نهم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

« و کذا لا يمكن الحركة في مقولة متى، و أما الاضافة فإنها وإن وقعت... » (۱)

بحث به اینجا رسید که در باب حرکت در حرکت چه باید گفت؟ آیا حرکت در حرکت محال است یا محال نیست؟ گفتیم که واقعیتی در خارج وجود دارد و آن عبارت است از افزایش متوالی سرعت حرکت (متوالی به معنای علی الدوام)، و دیگر کاهش متوالی و علی الدوام سرعت یک حرکت. وقتی سنگی به سمت پایین رها می شود و یا از پایین به بالا پرتاب می شود، در این موارد، حرکت ثابت نیست بلکه متغیر است. آیا این را ما می توانیم « حرکت در حرکت » بنامیم و اگر آن را حرکت در حرکت می نامیم جواب آن برهان را چگونه بدهیم؟ به نظر می رسد که این هم « حرکت در حرکت » به آن معنا که فلاسفه رد می کنند نیست یعنی در اینجا حرکت، مسافت برای حرکت واقع نمی شود ولی شاید نوعی « حرکت حرکت » باشد و لهذا آن اشکال هم وارد نیست.

توضیح مطلب اینکه حرکت دارای صفتی است به نام سرعت. ما هیچ حرکتی نداریم که خالی از سرعت باشد. سرعت چیست؟ سرعت عبارت است از نسبت

پی نوشت

۱- اسفار، ج ۳، مرحله ۷، فصل ۲۳، ص ۷۹.

میان مسافت حرکت و زمان حرکت. مثلاً اتومبیلی در یک ساعت شصت کیلومتر طی می کند و اتومبیل دیگری در یک ساعت صد کیلومتر طی می کند. در اینجا زمان یکی است ولی سرعتها مختلف هستند. سرعت اگر به صفر برسد دیگر سکون است نه حرکت. اگر سرعت به لایتناهی برسد باز حرکت نیست، چون در این صورت سرعت به حدی می رسد که [حرکت] زمان ندارد و بنابراین باز حرکت محال است؛ حرکت بالاخره باید دارای سرعتی باشد. همیشه سرعتی میان صفر و لایتناهی در حرکت لازم است.

سرعت بر دو قسم است: سرعت ثابت و سرعت متغیر. مراد از سرعت متغیر در اینجا سرعتی است که آنآ فآنآ کم یا زیاد شود. بنابراین با حرکتی که سرعت آن مدتی متغیر و مدتی ثابت است کاری نداریم.

حرکت در حرکت به این معنا که یک حرکت برای حرکت دیگر مسافت باشد و شیء در تدرج وجودش متدرج باشد بر حرکت با سرعت متغیر صدق نمی کند زیرا در حرکت با سرعت متغیر، شیء در تدرج وجودش متدرج نیست، بلکه وجود تدریجی دارد، ولی این تدرج وجود، صفتی دارد که عبارت است از سرعت. پس این صفت، صفتی است برای حرکت. سرعت و بطؤ دو صفت برای حرکت هستند که مانند بسیاری صفات دیگر در عالم، ممکن است به نحو ثابت و یا به نحو متغیر وجود داشته باشند. بنابراین این نوع حرکت را می توان « حرکت حرکت » نامید چون سرعت تغییر می کند و با تغییر سرعت، در واقع خود حرکت، حرکت می کند. « حرکت، حرکت می کند » غیر از این است که شیء، در حرکت، حرکت می کند. اگر شیء بخواهد در حرکت، حرکت کند همان محالی لازم می آید که حکما می گویند، ولی به این معنا که عرض کردیم محال لازم نمی آید پس « حرکت حرکت » داخل در مسئله « حرکت در حرکت » نیست.

بررسی امکان وقوع حرکت در متی، جده و اضافه

گفتیم از میان ده مقوله ارسطویی، در چهار مقوله به عقیده جمهور و در مقوله جوهر به عقیده مرحوم آخوند، حرکت مسلّم است. از میان پنج مقوله دیگر در دو مقوله آن یفعل و آن ینفعل حرکت نیست از باب اینکه این دو مقوله خودشان حرکتند و حرکت در حرکت معنی ندارد. سه مقوله دیگر باقی می ماند: متی، جده و اضافه. البته در مورد اضافه و جده قبلاً هم بحث کردیم.

ایشان می گویند در مقوله متی هم حرکت واقع نمی شود چون مقوله متی، در مقوله بودنش به این معنا که ماهیت (معقول اول) باشد شک است و بلکه در واقع مقوله نیست. برخی [برای توجیه مقوله بودن متی] گفته اند متی عبارت است از هیئتی که عارض شیء می شود از آن جهت که در زمان واقع است.

زمان ظرف موجودات زمانی است و آنها واقع در زمان هستند ولی این تعبیر بودن در زمان، تحلیلی است نه عینی مثل در اتاق بودن، که تفصیل این بحث خواهد آمد. حال که این ظرفیت و مظروفیت، تحلیلی، ذهنی و اعتباری است و شیء تنها به اعتبار، در زمان واقع است قهراً «هیئت حاصله از نسبت شیء به زمان» امری کاملاً انتزاعی می شود.

فرضاً از این هم صرف نظر کنیم آیا اساساً «حرکت در نسبت شیء به زمان» معنی دارد یا معنی ندارد؟ این هم معنی ندارد زیرا چنانکه در آینده خواهیم گفت زمان و حرکت یک چیز است. اگر مقدار حرکت را مبهم در نظر بگیریم و متعین در نظر بگیریم، می شود زمان. هر چیزی که متحرک است زمانی است و هر چیزی که زمانی است متحرک است. اگر چیزی زمانی باشد، محال است که متحرک نباشد. (۱) حال که حرکت و زمان یک چیز است چون حرکت در حرکت

معنی ندارد حرکت در زمان هم معنی ندارد و بنابراین « حرکت در نسبت شیء با زمان » هم معنی ندارد.

سراغ مقوله « جده » می رویم. مقوله بودن جده هم محل بحث است. به هرحال این طور گفته اند که جده عبارت است از « هیئت احاطه شیء محیط بر محاط » مثل تقمّص و تعمّم. وقتی انسان پیراهنی می پوشد، آن هیئتی را که از احاطه این لباس برای او پیدا می شود جده می نامند.

جده هم امری است مثل مقوله اضافه، یعنی اصالت ندارد. در خود اضافه حرکت نیست زیرا اضافه در متحرک بودن تابع طرفین خود است. اگر در طرفین اضافه حرکت باشد، در اضافه هم حرکت هست و اگر در طرفین آن حرکت نباشد، در اضافه هم حرکت نیست. در مقوله جده یا ملک اگر در طرفین حرکت باشد در این مقوله هم حرکت هست. پس مقوله جده به این دلیل که اصالت ندارد حرکت ندارد. در اینجا بحث اینکه حرکت در چه مقوله ای تحقق پیدا می کند و در چه مقوله ای تحقق پیدا نمی کند پایان می پذیرد.

تقابل سکون و حرکت

در دنباله این فصل وارد بحث « سکون » می شوند که بحث خوب و مهمی

پی نوشت

۱- به عدد حرکات عالم زمان وجود دارد، منتها ما یک حرکت از حرکات عالم را به عنوان معیار و مقیاس سنجش سایر حرکات در نظر می گیریم و زمان را از آن انتزاع می کنیم. این زمان اصطلاحی است. مدت زمان حرکت زمین به دور خود را به بیست و چهار قسمت تقسیم می کنیم و هر قسمت را ساعت می نامیم و آن را به دقایق و ثانیه ها تقسیم می کنیم. همچنین مدت زمان حرکت زمین به دور خورشید را یک سال و مدت زمان حرکت ماه به دور خورشید را ماه اعتبار می کنیم و حرکات دیگر را با این مقیاسها می سنجیم.

است. حرکت را در گذشته تعریف کردیم ولی خوب بود که در همان جا سکون را هم تعریف می کردیم. در اینجا هم نمی خواهیم سکون را تعریف کنیم بلکه تنها می خواهیم نوع تقابل حرکت و سکون را بیان کنیم که آیا این تقابل از قبیل تقابل تضاد است یا تقابل عدم و ملکه. اگر از قبیل تقابل عدم و ملکه است آیا چون عدم است هیچ واقعیتهایی ندارد، هیچ حظّی از وجود ندارد یا نوعی از عدم است که « له حظ من الوجود »؟ در باب « عدم مضاف » می گویند: « العدم المضاف له حظ من الوجود ». حال اگر قائل شدیم که سکون، عدم مضاف است و حظّی از وجود دارد، این سؤال مطرح می شود که چگونه یک شیء هم عدم است و هم حظّی از وجود دارد؟

مرحوم آخوند در اینجا راجع به اینکه چرا تقابل سکون و حرکت، تقابل عدم و ملکه است نه تضاد، بحث را به شفا احاله می کند و در اینجا این را مسلّم می گیرد که این تقابل، تقابل عدم و ملکه است و وارد این بحث می شود که چگونه سکون با اینکه عدم است حظّی از وجود دارد. ما ابتدا بحث اول را مختصراً بیان می کنیم و بعد به بحث دوم می پردازیم.

برخی حکما - همچنان که حاجی در حاشیه آورده است - گفته اند که سکون عبارت است از قرار. وجود قار یعنی وجود ساکن، و وجود غیر قار یا وجود سیال یعنی وجود متحرک. پس سکون عبارت است از قرار و یا به تعبیری وجود قار. لازمه سیلان این است که شیء در هر « آن » مرتبه ای از « مافیه الحركه » را داشته باشد ولی قرار معنایش این است که شیء در قطعه ای از زمان یک فرد خاص از مقوله را دارد. پس سکون عبارت است از: « قرار الموضوع فی المقوله » همچنان که حرکت عبارت است از: « سیلان الموضوع فی المقوله ».

در اینجا می توان بحثی را که در فصل پیش مطرح بود عنوان کرد. در بحث نسبت حرکت به مقوله، مرحوم آخوند در ابتدا مطلب را این طور عنوان کرد که تسود « اشتداد السواد » نیست بلکه « اشتداد الموضوع فی سواديته » است.

ولی بعد دیدیم خود مرحوم آخوند در آخر کلام، به شکل دیگری این مطلب را قبول کرد که در عین اینکه در اینجا « اشتداد الموضوع فی سواديته » هست به یک معنی « سواد اشتد » هم درست است. در فصل بعد باز این مسئله تکرار خواهد شد. حال با توجه به این بحث، در اینجا که می گویند: « السكون هو قرار الشيء » مراد چیست؟ آیا سکون « قرار المقوله » است یا « قرار الشيء فی المقوله »؟ به عبارت دیگر آیا قرار، صفت موضوع است یا صفت مقوله؟

پاسخ این است که اگر در باب حرکت قائل شویم که معنای تسود، « اشتداد السواد » نیست و فقط « اشتداد الموضوع فی سواديته » است، در اینجا هم باید بگوییم که سکون به معنای « قرار الموضوع فی صفته » است. اما اگر هر دو تعبیر را درست دانستیم می توانیم بگوییم معنای سکون شیء در مکان، هم « قرار الجسم فی زمان فی مکان » است و هم « قرار المكان فی زمان ».

متکلمین در باب سکون نظری دارند. این نظریه اگرچه درست نیست ولی حاکی از دقتی است که متکلمین به خرج داده اند. گفته اند: « السكون هو الكون فی المكان الاول فی الآن الثاني ». البته آنها قهراً فقط در مورد سکون در این این مطلب را گفته اند. پس، از نظر متکلمین سکون به همین محقق می شود که شیء در دو « آن » در یک مکان باشد. آنها نگفته اند: « کون فی الآن الاول فی المكان الاول و کون فی الآن الثاني فی المكان الاول » بلکه سکون را از کون دوم در همان مکان اول انتزاع کرده اند. منتها آنها قائل به اکوان و کونها هستند یعنی این طور فکر می کنند که وقتی شیء ساکن است دارای اکوان متعددی یکی پس از دیگری است و به عدد آناتی که در اینجا هست اکوان وجود دارد که حکما آن را قبول ندارند. به عقیده حکما اگر شیء مثلاً یک دقیقه در یک مکان است این خودش یک کون است، نه اینکه به عدد آناتی که در اینجا فرض می شود - که آنات غیرمتناهی می توان فرض کرد - اکوان وجود دارد.

در اینجا مطلبی به ذهن می رسد که نظر آقای طباطبایی را تأیید می کند که

می گویند شیء در حال سکون هم دارد حرکت می کند. متکلمین می گویند شیء حتی وقتی که ساکن است اکوان متعدد پیدا می کند. این فی حد ذاته نظر دقیقی است. آنها هم حتی در حال سکون، ثبات را انکار می کنند و عرفا با نظریه تجدد اکوان نظر متکلمین را تأیید می کنند. عرفا می گویند هر شیئی را که در حال سکون و یکنواختی می بینید و فکر می کنید که این حالتی که یک شیء ساکن در یک آن دارد عین حالتی است که در آن قبل داشته است اشتباه است؛ شیء در هر آنی کونی دارد. منتها ظاهر نظر متکلمین و عرفا این است که این اکوان منفصل از یکدیگر و واقعاً متعددند؛ یعنی فصل و وصل می شوند و متتالی هستند. فیلسوف این را قبول نمی کند. فیلسوف قائل به یک کون واحد مستمر است. وقتی می گوییم این شیء یک دقیقه در آنات متعدد در مکان اول قرار دارد، این قرار به معنی مجموع اکوان نیست بلکه به معنی کون واحد قار است.

آیا سکون امری «زمانی» و «وجودی» است؟

اینجا قهراً این سؤال پیش می آید که آیا بر شیء ساکن، زمان می گذرد یا زمان نمی گذرد؟ من که به اندازه یک دقیقه در اینجا ساکن هستم، آیا این سکون من یک امتداد یک دقیقه ای دارد یا ندارد؟ اگر ندارد پس غلط است که من بگویم یک دقیقه اینجا بودم. وقتی می گویم یک دقیقه اینجا بودم یعنی یک دقیقه زمان بر بودن من انطباق دارد و تنها یک امر ممتد بر یک امر ممتد قابل انطباق است. پس اگر بودن من امتداد دارد پس باید حرکت داشته باشد و اگر امتداد ندارد، چگونه یک امر ممتد بر یک امر غیرممتد قابل انطباق است؟ این مثل این است که بگوییم یک نقطه را بر این متر انطباق می دهیم. کسانی که این

حرف را زده اند ناچار باید بگویند که سکون امر زمانی نیست بلکه « بالعرض و المجاز » زمانی است. وقتی یک شیء یک ساعت حرکت می کند این حرکت واقعاً امتدادی به امتداد زمان دارد و در سکون هم همین طور است منتها در حرکت دو امتداد است، امتدادی به امتداد زمان و امتدادی به امتداد مسافت، و سکون در واقع امتدادی است به امتداد زمان. به عبارت دیگر، حرکت حقیقتی است دو بُعدی که بُعدی به حسب زمان و بُعدی به حسب مسافت دارد ولی سکون، حقیقتی یک بُعدی است که بُعد زمانی دارد ولی بُعد مسافتی ندارد. علت اینکه سکون بُعد دارد این است که خودش نوعی از حرکت است، ولی حرکت شیء است در جای خودش و لذا زمان دارد. به این اعتبار است که همان طور که واقعاً یک ساعت حرکت، منطبق بر یک ساعت زمان است، یک ساعت سکون هم واقعاً منطبق بر یک ساعت از زمان است. شیء چون در جای خودش حرکت داشته بر زمان منطبق می شود و الاً صرف یک قرار بدون زمان سکون نیست.

اگر این طور بگوییم پس هر سکونی هم امر وجودی است؛ یعنی عدم محض و لاوجود محض نیست. شیء درحالیکه ساکن است متلبس به امری وجودی است که آن امر وجودی نوعی از حرکت است. پس، از این جهت زمانی بودن سکون درست می شود.

پس بنا بر قول حکما که از سکون به قرار تعبیر کرده اند و یا متکلمین که به اکوان متتالی تعبیر کرده اند، سکون می شود امر وجودی. بنابراین، هم حرکت عبارت می شود از نحوی از اکوان به قول متکلمین و نحوه ای از کون به قول حکما و هم سکون، و به هر حال طبق این نظر، سکون امر وجودی می شود. بنا بر این قول، نسبت میان سکون و حرکت نسبت تضاد است. این یک قول.

نظر مرحوم آخوند درباره تقابل سکون و حرکت

بعضی دیگر گفته اند سکون یک نوع عدم حرکت است. شیء متحرک یعنی شیئی که قابلیت تحرک را دارد. گاهی این تحرک برای شیء فعلیت دارد و گاهی فعلیت ندارد. اگر تحرک برای شیء فعلیت پیدا کند متحرک است و اگر شیء امکان تحرک را داشته باشد ولی حرکت برایش فعلیت پیدا نکرده باشد ساکن است. پس سکون یعنی «عدم الحركة مما من شأنه الحركة». پس عدم تحرک به طور مطلق را سکون نمی گوییم بلکه عدم تحرک شیئی را که امکان حرکت دارد سکون می گوییم.

مرحوم آخوند هم این تعبیر را پذیرفته اند و این مطلب درستی است. ما فرضاً اگر بگوییم شیء در حال سکون دارای قرار است، آن طور که جمهور حکما می گویند، و یا دارای اکوان است، آن طور که متکلمین می گویند (خواه آن قرار را قرار ثابت بدانیم که نظر جمهور حکماست و یا برای قرار نوعی سیلان قائل شویم که نظر آقای طباطبایی است) در هر صورت سکون خودِ آن قرار نیست؛ یعنی شیء از آن جهت که دارای قرار است ساکن نیست بلکه از آن جهت ساکن است که امکان یک سیلان را دارد و فاقد آن است.

پس ما دو مطلب داریم و ممکن است هر کسی چیزی را [به عنوان سکون] اصطلاح کند. من یک ساعت که در اینجا باشم دو حیثیت بر من منطبق می شود. یکی قرار در این مکان در ظرف یک ساعت و دیگر عدم حرکت در این یک ساعت با آنکه امکان حرکت برای من وجود داشته است. اولی امری است که برای وجود من فی نفسه در نظر گرفته می شود و دومی عدم چیزی در این یک ساعت است که امکان داشت وجود پیدا کند. پس وقتی می گوییم تقابل حرکت

و سکون، اگر مقصود از سکون، قرار است که امر وجودی است در مقابل حرکت، تقابل آنها تقابل تضاد است ولی اگر مقصود از سکون، عدم حرکت است از آن جهت که امکان حرکت وجود دارد، تقابل سکون با حرکت، تقابل عدم و ملکه است، نظیر عمی و بصیر بودن که نسبتشان نسبت عدم و ملکه است. (۱)

آیا عدم ملکه حظّی از وجود دارد؟

حال اگر ما سکون را عدم ملکه بدانیم، آیا دارای حظّی از وجود هست یا نه؟ این همان جمله معروفی است که می گویند: «العدم المضاف له حظ من الوجود». در اینجا باید توضیحی عرض کنم. عدم مضاف و عدم مطلق گاهی به معنایی به کار برده می شوند که با معنایی که در اینجا مقصود است تفاوت دارد. یک وقت ما عدم را به هیچ چیزی اضافه نمی کنیم و آن را به طور مطلق اعتبار می کنیم و می گوییم «عدم مطلق»، همچنان که وجود را به طور مطلق اعتبار می کنیم. اما گاهی همان طور که وجود را مضاف به یک ماهیت یا مفهوم اعتبار می کنیم و می گوییم: «وجود الانسان» عدم را هم مضاف به چیزی اعتبار می کنیم و می گوییم: «عدم الانسان». این می شود «عدم مضاف». پس عدم مطلق یعنی عدم بدون اینکه اضافه به چیزی شده باشد و عدم مضاف یعنی عدم درحالی که اضافه به شیئی شده است. در مباحث وجود و عدم منظومه، که عدم مطلق و

پی نوشت

۱- سؤال: پس آیا سکون طبق هر دو قول زمانی است؟

استاد: اگر سکون به معنای قرار باشد زمانی است ولی اگر به معنای عدم ملکه باشد در آینده خواهد آمد که آیا عدم، زمان دارد یا ندارد و اگر زمان دارد این زمان داشتن به چه معنی است. خواهیم دید که عدمی که از نوع عدم ملکه باشد زمان دارد.

عدم مضاف را توضیح می دهد، مقصود همین است ولی در اینجا مقصود این نیست.

گاهی به عدم ملکه «عدم مضاف» هم گفته می شود. آنجا که می گویند: «العدم المضاف له حظ من الوجود» مقصود عدم مضاف به معنی عدم ملکه است نه عدم مضاف به معنایی که ابتدا توضیح دادیم و الا «عدم العناء» و «عدم القرنین للانسان» (شاخ نداشتن برای انسان) عدم مضاف است و حظی از وجود هم ندارد. عدمی دارای حظی از وجود است که به شیء نسبت داده شود درحالیکه آن شیء امکان آن را دارد. به این معنی، این عدم یک صفت وجودی می شود. این، عدم محض نیست، بلکه عدم توأم با شأنیّت داشتن است. «شأنیّت داشتن توأم با فعلیّت نداشتن» امری است وجودی. البته آن حیثیّت وجودی را از نداشتن فعلیّت کسب نمی کند، بلکه از داشتن شأنیّت کسب می کند. مرحوم آخوند می گوید سکون به این معنی امری است وجودی. درباره ذات واجب تعالی می گوییم متحرک نیست ولی آیا ساکن است؟ ذات واجب تعالی ساکن نیست زیرا سکون در آنجا معنی ندارد ولی ثبات معنی دارد. سکون صفت شیئی است که شأنیّت تحرک دارد ولی تحرک را ندارد.

سکون امری است که به قول مرحوم آخوند هم قابل دارد و هم فاعل. قابل همان ماده است و ماده در اینجا متصف به عدم است. پس به این معنا عدم در اینجا مقبول است و البته در اینجا نوعی مجاز هم هست. فاعل اموری مثل سکون همان عدم فاعل وجود است. فاعل حرکت، علت حرکت است و عدم فاعل حرکت، علت است برای سکون: «وجود العلّة علّة لوجود المعلول و عدم العلّة علّة لعدم المعلول» که در باب عدم ملکه «عدم العلّة علّة لعدم المعلول» صادق است. این خلاصه نظری است که مرحوم آخوند در باب سکون دارند. (۱)

۱- سؤال: حیثیت وجودی سکون را از شأنیت گرفتید و گفتید حظی از وجود دارد. حال « عدم العلة علة لعدم المعلول » چگونه می تواند در شأنیت جاری باشد؟
استاد: سکون حیثیت وجودی خود را به اعتبار این شأنیت دارد ولی خود شأنیت از آن جهت که شأنیت است یک وجود آمیخته به عدم است. در تعریف شأنیت این معنی خوابیده است: «صلاحیت شیئی را داشتن و خود آن را نداشتن».

ما در باب اتصافات، گاهی اتصاف را سلب مطلق می کنیم. آیا وقتی قرنین را از انسان سلب کنیم در « لیس الانسان بذی قرنین »، انسان و ذی قرنین بودن را تصور می کنیم و بعد « لیس »، ذی قرنین بودن را از انسان برمی دارد؟ در اینجا هیچ چیزی برای انسان ثابت نشده است و انسان موصوف به هیچ چیزی حتی موصوف به عدم القرنین نشده است. ما ذی قرنین بودن را از انسان سلب کرده ایم، نه اینکه غیر ذی قرنین بودن را برای انسان اثبات کرده ایم. در اینجا هیچ عدمی را برای انسان اثبات نکرده ایم و فقط وجودی را از انسان نفی کرده ایم که این می شود « سلب تحصیلی » یا « سلب مطلق ». اگر بخواهیم « لا ذی قرنین » بودن را به عنوان یک صفت برای انسان اثبات کنیم و بگوییم: « الانسان متصف بأنه لا ذی قرنین » غلط است زیرا اتصاف، مناط می خواهد گرچه سلب مناط نمی خواهد. وقتی عدم را به عنوان یک صفت برای انسان اثبات می کنیم در انسان باید چیزی باشد که مناط اتصاف به آن عدم باشد. پس یک نحو وجودی برای این عدم باید باشد و یا باید برای این وجود عدم اعتبار کرده باشیم تا بتوانیم موضوع را به آن متصف کنیم و الا اتصاف یک موضوع به عدم از آن جهت که عدم است محال است. عدم از آن حیث که عدم است، صفت برای هیچ چیز واقع نمی شود. پس در چه صورت می توانستیم عدم ذی قرنین بودن را صفت برای انسان قرار دهیم؟ اگر در انسان شأنیت ذی قرنین بودن بود ولی قرنین را نمی داشت می توانستیم او را به لاذی قرنین بودن متصف کنیم که معنی اتصاف این است که در این موضوع فقط این شأنیت وجود دارد یعنی استعداد هست و فعلیت نیست. البته چنانکه گفتیم در اینجا بالأخره اعتبار و مجاز دخالت کرده است.

فصل ۲۴:

تحقیق در وقوع حرکت در مقولات پنجگانه

جلسه سی ام

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

« فی تحقیق وقوع الحركة فی کل واحدة من هذه المقولات الخمس »

« أمّا الأین فوجود الحركة فيه ظاهر، و كذا الوضع فإنّ فيه حركة كحركة

الجسم المستدير ». (۱)

این فصل مانند فصل قبل درباره این مطلب است که در کدام یک از مقولات، حرکت ممکن الوقوع است و در کدام یک ممکن الوقوع نیست. در فصل پیش درباره چهار مقوله که حرکت در آنها ممکن نیست بحث کردیم و در این فصل درباره مقولاتی بحث می کنیم که حرکت در آنها واقع می شود، یعنی این، وضع، کم، کیف و پنجم جوهر که محل اختلاف مرحوم آخوند با دیگران است.

مرحوم آخوند می گوید اینکه حرکت در مقوله این صورت می گیرد، ظاهر و محسوس است و قهراً محل خلاف هم نیست. در حرکت مکانی یا « نقله » که امروزه گاهی از آن به « حرکت انتقالی » تعبیر می شود جسم به تمام وجودش تمام مکان خود را رها کرده و مکان دیگری را اشغال می کند.

در حرکت وضعی نسبت اجزاء شیء با اجزاء مکان شیء تغییر می کند. شیء،

پی نوشت

ذی اجزاء است و مکان آن هم ذی اجزاء است و نسبت اجزاء شیء با اجزاء مکان شیء تغییر می کند اما ضرورتی ندارد که مجموع مکان برای مجموع جسم هم تغییر کند؛ مجموع مکان برای مجموع جسم احياناً ثابت است. قدر مسلم در آنجا که شیء در مکان خودش ثابت است مثل کره ای که در محلی ثابت است و بر گرد محور خود حرکت می کند حرکت وضعی صادق است. مکان چنین کره ای در هنگام حرکت وضعی کوچکترین تفاوتی نمی کند ولی دائماً نسبت اجزاء این کره با اجزاء مکان عوض می شود. اگر فرض کنیم که یک کره بر روی محوری شرقی - غربی حرکت می کند جزئی از کره که چند لحظه قبل جزء بالای این مکان را اشغال کرده بود اکنون جزء پایین این مکان را اشغال کرده است و به این ترتیب نسبت اجزاء شیء به اجزاء مکان آن تغییر می کند.

قبلاً عرض کردیم که در دوره قبل از بوعلی سینا نامی از حرکت وضعی در میان نبوده است و حرکاتی که ما امروز « وضعی » می نامیم گذشتگان قبل از بوعلی « آینی » می شمردند. بوعلی گفت این حرکات در واقع حرکت در آینه نیست بلکه حرکت در وضع است. بعد از او این نظریه مورد قبول واقع شده و هنوز هم مورد قبول است و حرکت آینی یا انتقالی را غیر از حرکت وضعی می دانند.

آیا حرکت وضعی بدون امکان حرکت آینی متصور است؟

ممکن است کسی بگوید همین حرکت‌هایی که شما می گوئید وضعی است در واقع حرکت مکانی است. قدما در پاسخ می گویند « فلک محدّد الجهات » مکان ندارد و در عین حال حرکت دارد. پس این حرکت وضعی است نه مکانی (آینی). برای روشن شدن مطلب باید در مورد « فلک محدّد الجهات » و نیز « مکان »

توضیحاتی بدهیم.

تقریباً همه قدما معتقد بودند که ابعاد متناهی است و جسمی وجود دارد که «محدّد الجهات» است. جسم محدّد الجهات جسمی است که جهات را تحدید می کند و به عبارت دیگر جهات به آن محدود می شود و بر همه عالم احاطه دارد. در میان افلاک تنها فلکی که فلاسفه بر وجود آن برهان اقامه می کنند همین فلک محدّد الجهات است.

اما در مورد مکان. این مسئله در میان قدما مورد اختلاف بوده است که حقیقت مکان چیست؟ اینکه می گوییم «این جسم در این مکان است» و یا «من در این مکان هستم» به چه معناست و اساساً تعریف مکان چیست؟

اشراقیون مدعی هستند که مکان، خودش حقیقتی مستقل از اجسام است. اجسام مادی در فضایی قرار گرفته اند که آن فضا خودش غیر از اجسام است. این فضا ثابت است و این اجسامند که متحرکند. وقتی جسم حرکت می کند، قسمتی از فضا را رها می کند و قسمتی دیگر از فضا را می گیرد. راجع به آن فضا که «بعد مجرد» نامیده می شود این سؤال مطرح می شود که آیا متناهی است و یا غیرمتناهی. کسانی که به «بعد مجرد» قائل هستند آن را متناهی می دانند. این یک نظریه در باب مکان است که نظریه اشراقیون است و مرحوم آخوند هم تمایلی به همین نظریه دارد و لذا نظریه بعدی را که مشائین به آن قائلند با «عندهم» می آورد.

مشائین می گویند مکان از خود اجسام به وجود می آید و اگر اجسام نباشند مکانی هم نیست. طبق نظریه شیخ اشراق اگر تمام اجسام عالم در یک آن معدوم شود باز چیزی وجود دارد و آن فضای خالی از اجسام است ولی مطابق نظر بوعلی اگر تمام اجسام معدوم شوند دیگر فضایی هم وجود نخواهد داشت. معدوم شدن اشیاء، مساوی است با معدوم شدن همه ابعاد، و آنچه فضا می نامیم امری است که ذهن ما در درون خودش خلق می کند و الا در عالم خارج فضای

غیر از اجسام وجود ندارد. هر جسمی به اندازه خودش قسمتی از فضا را تشکیل داده است و فضا یعنی مجموع این اجسام. ما به اندازه حجم بدنمان همین مقدار فضا ایجاد کرده ایم و اگر ما نبودیم جسم یا اجسام دیگری این فضا را پر می کرد. مسئله امتناع خلاً هم بیشتر بر همین اساس بود. می گفتند خلاً معنایش این است که فضا باشد و جسم نباشد. فضا را جسم به وجود می آورد و بنابراین اینکه فضا باشد و جسم نباشد امری محال است.

حال این سؤال مطرح می شود که بنا بر این نظریه که اساساً فضا را همین اجسام به وجود می آورند مکان به چه معناست؟ مطابق این نظریه، مکان جسم محاط عبارت است از سطح مقعر [اجسام یا] جسمی که محیط بر آن است. هر جسمی محاط به اجسامی است. ما که در اینجا روی زمین نشسته ایم محاط به اجسام هستیم. قسمتی از بدن ما محاط به زمین است و قسمتهایی از آن محاط به دیوار، لباسهای ما و نیز هوای مجاور است. مکان هریک از ما عبارت است از سطح مقعر اجسامی که محیط بر ما هستند. در این صورت تغییر مکان به معنای عوض کردن محیط است. وقتی که من حرکت می کنم محیط خود را عوض می کنم. مکان جز همان سطحی از اجسام دیگر که بر ما احاطه پیدا کرده چیز دیگری نیست. این هم نظریه مشائین. می گویند ارسطو هم در باب مکان چنین نظری داشته است.

حال اگر بپذیریم که جسمی وجود دارد که محدّد الجهات است و فوق آن جسمی نیست و نیز بپذیریم که مکان جسم عبارت است از سطح مقعر جسم محیط، پس جسم محدّد الجهات یا فلک الافلاک در عین اینکه جسم است مکان ندارد زیرا محاط به جسم دیگر نیست و بنابراین حرکت مکانی ندارد گرچه حرکت وضعی دارد. مکان از محدّد الجهات شروع می شود ولی خود محدّد الجهات مکان ندارد زیرا جسم دیگری بر آن محیط نیست. حال که مکان از خود آن شروع می شود نسبت اجزاء آن با اشیاء دیگر و حتی از یک جهت نسبت

اجزاء آن با یکدیگر می تواند تغییر کند. پس حرکتی که فلک محدود الجهات می کند حرکت وضعی است نه حرکت آینی. اما اگر مکان را عبارت از فضا بدانیم آن جسم محیط محدود الجهات، فضایی را اشغال کرده است و بنابراین مکان دارد. از بحث فلک محدود الجهات می گذریم و سراغ اجسامی می رویم که واقعاً مکان دارند.

مرحوم آخوند می گوید گاهی جسم بتمامه تمام مکان را رها می کند و گاهی بجزئه جزء مکان را رها می کند. ایشان دیگر توضیح نمی دهد که وقتی جسم بتمامه کل مکان را رها می کند آیا می تواند حرکت وضعی داشته باشد یا نه، و عبارت ایشان تا اندازه ای مبهم است که بعد از روی عبارت توضیح می دهیم. (۱) ایشان [طبق یک تفسیر] آن حالتی را توضیح می دهد که جزء شیء جزء مکان را رها می کند مثل آنجا که شیئی بر محور ثابتی حرکت می کند که در این حالت نسبت اجزاء شیء به اجزاء مکان تغییر می کند. این حرکت، حرکت وضعی است همچنان که وقتی جسم کل مکان را رها می کند حرکتش حرکت مکانی است.

آیا حرکت آینی و وضعی توأمان ممکن است؟

آیا شیء می تواند در آن واحد هم حرکت مکانی داشته باشد و هم حرکت وضعی؟ سببی را پرتاب می کنیم. این سبب حرکت مکانی می کند و از یک نقطه به نقطه دیگری می رود ولی در عین حال دور خودش می چرخد. آیا سبب در

پی نوشت

۱- [این توضیحات در بخش پایانی کتاب آمده است].

اینجا واقعاً حرکت وضعی دارد؟ مثال دیگر حرکت زمین است. زمین بر روی مسیر بیضی شکل به دور خورشید می چرخد و در همان حال به دور خودش هم می چرخد. مثالی که خود قدما ذکر می کردند «الکرة المدحرجة» بود، یعنی کره ای که روی زمین غلت می خورد. در این گونه موارد چه باید گفت؟

در گذشته [در جلسه بیست و هشتم] عرض کردیم که ممکن است کسی حرکت وضعی را منحصر به مواردی بداند که محور ثابتی وجود دارد و جسم حرکت مکانی نداشته، نسبت شیء با محیط آن تغییر نمی کند و شیء فقط به دور خودش می چرخد. اما آنجا که در عین اینکه شیء به دور خود می چرخد حرکت مکانی هم می کند ممکن است کسی بگوید این دیگر حرکت وضعی نیست زیرا این طور نیست که جزء شیء نسبتش را با جزء مکان تغییر می دهد بلکه در این حالت واقعاً کل شیء کل مکان خود را تغییر می دهد.

در ابتدا چنین به نظر می آید که چرخ اتومبیل یا کره مدحرجه دو حرکت دارد و در آن واحد، هم به دور خودش حرکت می کند و هم حرکت انتقالی می کند. ولی ممکن است کسی این اشکال را مطرح کند که در واقع و نفس الامر در اینجا بیش از یک حرکت وجود ندارد، برای اینکه اگر خط سیر شیئی را که به دور خود می چرخد و در همان حال حرکت انتقالی هم می کند دقیقاً بررسی کنیم می بینیم که یک خط منحنی را طی می کند که بالا و پایین رفته او حرکت نوسانی می کند. قبلاً گفتیم که اگر یک نقطه سفید به عنوان علامت روی چرخ اتومبیل بگذاریم و بعد چرخ به حرکت درآید و ما حرکت آن نقطه سفید را با چشم تعقیب کنیم حس نمی کنیم که یک چیزی دارد به دور خودش می چرخد و آن نقطه سفید یک منحنی [نوسانی] را طی می کند. از این نظر ممکن است کسی بگوید اصلاً در اینجا یک حرکت بیشتر نیست و آن حرکت روی خط منحنی [به شکل نوسان] است. اگر به جای چرخ اتومبیل فقط یک گلوله بود که همان مسیر منحنی را طی می کرد آیا می گفتید اینجا دو حرکت است؟ چطور

در مورد گلوله می گوئید یک حرکت است ولی در مورد چرخ اتومبیل می گوئید دو حرکت است؟ در عین حال این آقایان (حکما) معتقدند که این گونه حرکتها دو حرکت است نه یک حرکت.

راهی دیگر در بررسی مسئله

این مسئله را از جنبه دیگری نیز می توان تحلیل کرد که این مطلب در «شرح هدایه» آخوند و در «شفا» بوعلی آمده است. آن جنبه دیگر این است که هر حرکتی هم فاعل می خواهد و هم قابل، همچنان که هر حرکتی نیازمند مبدأ و منتهی هم هست. هرگاه یک حرکت داشته باشیم این حرکت باید با یک نیرو حرکت کند و اگر دو حرکت داشته باشیم باید با دو نیرو حرکت کند. آیا وقتی که شیء به دور خود حرکت می کند و در عین حال یک حرکت انتقالی هم دارد در اینجا دو نیرو وجود دارد که یکی این شیء را به دور خودش حرکت می دهد و دیگری آن را حرکت انتقالی می دهد؟ اگر این طور باشد این واقعاً دو حرکت است. ولی اگر نیروی حرکت دهنده، یک نیرو باشد ولو اینکه این نیرو منتج [و برآیند] دو نیرویی باشد که یکی می خواهد حرکت را ایجاد کند و دیگری مقاومت می کند، در این صورت فقط یک حرکت داریم.

فرض کنید ماسوره ای داریم که روی محور ثابتی قرار دارد و دور این ماسوره، نخ پیچیده شده است. ما فقط با یک نیرو فشار می آوریم و نخ را می کشیم. اگر ماسوره به این محور گیر نکرده بود خود ماسوره حرکت می کرد ولی در فرض ما چون محور مانع است، در نتیجه نیرویی که وارد می کنیم و مقاومت این محور، ماسوره به دور خود حرکت کرده نخ باز می شود. در اینجا [مثل حرکت چرخ] که معمولاً گفته می شود هم حرکت وضعی و هم حرکت انتقالی

وجود دارد، ممکن است کسی بگوید - و این حرف درست است - که در واقع نیروی حرکت دهنده یا محرک، یک نیروست ولی این نیرو مواجه است با مقاومت. این است که وقتی یک شیء هم حرکت انتقالی دارد و هم به دور خود می چرخد، این به دور خود چرخیدن در واقع حرکت وضعی نیست. چنانکه گفتیم در اینجا عبارت مرحوم آخوند چندان صراحت ندارد که به کدام یک قائل است و شاید تمایل ایشان - همان طور که در سایر کتابها دیگران و خود ایشان اختیار کرده اند - این باشد که این موارد، هم مصداق حرکت وضعی است و هم مصداق حرکت انتقالی، که امروزه هم چنین می گویند.

آیا هر حرکتی لزوماً اشتدادی است؟

در اینجا مرحوم آخوند وارد مطلب دیگری می شوند. تا اینجا بحث در این بود که در میان مقولاتی که حرکت در آنها واقع می شود حرکت در مقوله این ظاهر است و حرکت در مقوله وضع مصادیقی دارد. بحثی که در اینجا مطرح می کنند مقدمه ای است بر بحثی که در آینده در باب حرکت جوهری دارند. بعضی از مقولاتی که حرکت در آنها واقع می شود مسلماً قبول اشتداد می کنند مثل حرکت در کیف. طبق نظر قدما در باب حرارت، وقتی که شیء [در حرارت] حرکت می کند این حرکت از مرتبه ای به مرتبه دیگر است و هر مرتبه بعدی اشد از مرتبه قبلی است. قدما همچنین در باب رنگها - که آن را کیفیت می دانند - معتقدند که جسم همیشه از رنگ خفیف تر به رنگ شدیدتر می رود. حال، اینکه ملاک شدت و ضعف در باب الوان (رنگها) چیست، در باب جواهر و اعراض بیان کرده اند. حکما معتقدند که حرکت الوان هرگز از اشد به سوی اضعف نیست. قرمزی از زردی اشد است و خود قرمزی مراتبی دارد و

طبیعت همیشه از قرمزی به قرمزی شدیدتر می رود نه برعکس. البته ممکن است شما بخواهید این مطلب را با ذکر مواردی نقض کنید که بعد در این باره توضیح خواهم داد.

بعد ایشان می گوید در مورد مقوله کم مطلب واضح است. اینکه شیء رشد و نمو می کند خودش قبول اشدیت است ولی در مقوله **أین** و نیز در مقوله وضع، مطلب ظاهر نیست. پس آیا حرکت در طبیعت و ذات خودش بر دو قسم است: حرکت اشتدادی و حرکت غیر اشتدادی و به عبارت دیگر حرکت تکاملی و حرکت غیرتکاملی، یا هر حرکتی مساوی است با اشتداد و تکامل؟ اگر هر حرکتی مساوی است با اشتداد و تکامل پس آیا حرکت **أینی** یا وضعی هم اشتدادی و تکاملی است؟ اما وقتی یک جسم از یک نقطه به نقطه دیگر می رود اشتداد پیدا نمی کند. پس مطلب از چه قرار است؟

اینجا مرحوم آخوند همین قدر می گوید که حق این است که مقوله **أین** و وضع هم قبول اشتداد می کنند ولی بعد اضافه می کند: « **فَإِنَّ كلاًّ مِنْهُمَا يَقْبَلُ التَّزِيدَ وَالتَّنْقِصَ** » یعنی هر کدام از حرکات **أینی** و وضعی قبول تزیید و تنقص می کنند. پس نتیجه این می شود که بعضی حرکات، اشتدادی است و بعضی حرکات اشتدادی نیست. درباره این تزیید و تنقص نه خود مرحوم آخوند و نه محشین هیچ توضیحی نمی دهند ولی ظاهراً مقصود این است که شیء در حرکت **أینی** یا وضعی قبول سرعت و بطؤ می کند. اگر مقصود این باشد مسئله سرعت و بطؤ حرکت، ربطی به اشتداد مقوله ندارد و بحث ما درباره اشتداد مقوله است. با این فرض، بیان مرحوم آخوند کافی نیست و به نظر ما قابل توجیه هم نیست.

اصل مطلب همچنان باقی می ماند که آیا حرکت مساوی با اشتداد و تکامل است؟ در اینجا حاشیه ای است که امضای حاجی دارد ولی از سبک قلم چنین به نظر می رسد که این حاشیه از آقای طباطبایی است و احتمالاً اشتباه چاپی صورت گرفته است. ایشان می فرمایند اصلاً حرکت مساوی است با اشتداد و ما

حرکت غیر اشتدادی نداریم. ایشان بر این مطلب چنین برهان اقامه می کنند که اصل حرکت یعنی خروج شیء از قوه به فعلیت، خروج شیء از نقص به کمال. اصلاً حرکت معنایی جز خروج از قوه به فعل ندارد. چون نسبت فعلیت به قوه نسبت کمال به نقص و نسبت شدت به ضعف است پس هر حرکتی اشتدادی است. شیء در هر مقوله ای که حرکت کند یعنی آن مقوله دارد از مرحله قوه به مرحله فعلیت، از ضعف به قوّت و از نقص به کمال می رسد. پس مسئله برهانی است و غیر قابل خدشه.

ممکن است کسی اشکال کند که در مواردی قضیه برعکس است، زیرا ما سه نوع حرکت داریم: حرکت اشتدادی که رو به کمال است، دوم حرکت غیر اشتدادی همسطح که نه رو به کمال است و نه رو به نقص (مثل حرکت آینی) و سوم حرکت تنقصی. ایشان درباره حرکت آینی و وضعی توضیحی نمی دهند اما در مورد قسم سوم می گویند گو اینکه گاهی انسان احساس می کند که یک شیء حرکت تنقصی دارد ولی واقعیت چیز دیگری است. مثلاً واقعیت این است که یک عرض به عرض دیگر تبدیل می شود ولی انسان خیال می کند که حرکت تنقصی واقع شده است. مثلاً در باب حرارت و برودت، شیئی که تدریجاً گرم می شود از نقص به کمال و از ضعف به شدت حرکت می کند. چنین به نظر می رسد که وقتی شیء دوباره سرد می شود از شدت به ضعف می آید. معنای حرکت از شدت به ضعف این است که شیء از فعلیت به سوی قوه برود و این محال است. پس در مورد برودت نه این است که شیئی که فعلیت پیدا کرده رو به نقصان می رود بلکه در واقع نوعی تبدل صورت می گیرد و حرارت که یک عرض است به چیز دیگری تبدیل می شود و از نظر ماهیتش کمال پیدا می کند. ما از بین رفتن حرارت را می بینیم ولی متبدل شدن آن به چیزی دیگر را احساس نمی کنیم و لذا خیال می کنیم که این حرارت دارد آنّا فأنّا کم می شود.

آنچه گفتیم طبق تفسیر قدما از حرارت و برودت بود. مسئله حرارت از نظر

علم امروز واضح است و جای هیچ اشکالی نیست زیرا وقتی که شیء سرد می شود از فعلیت به نقص نمی رود بلکه تنها تبادل انرژی صورت می گیرد و انرژی از جایی به جایی دیگر منتقل می شود. به هر حال آقای طباطبایی این برهان را اقامه می کنند که برهان درستی است. (۱)

راه حلی درباره علت عدم اشتداد در حرکات آینی و وضعی

اما بالاخره در مورد حرکت آینی و حرکت وضعی چه بگوییم؟ شما (علامه طباطبایی) گفتید حرکت تنقصی در عالم نیست و حرکت تنقصی را به نحو تبدیل حل کردید. اما در حرکت آینی وقتی که شیء از نقطه ای به نقطه ای دیگر حرکت می کند در اینجا تنقص نیست ولی تکامل هم نیست. در این مورد ایشان بیانی نکرده اند.

به نظر می رسد که در باب حرکت آینی راه حل چیز دیگری است. جسم محال است که در آن واحد بیش از یک مکان را اشغال کند و بنابراین لازمه حرکت مکانی این است که شیء، مقارن با اخذ مکان بعدی مکان قبلی را رها کند. به هر اندازه که جسم مکان جدید را اشغال می کند به همان اندازه مکان قبلی را رها می کند و به این علت است که تکامل رخ نمی دهد. به عنوان مثال، فرض کنید ظرفی داریم که مقدار معینی آب وارد آن می شود و از طریق یک مجرا درست برابر آنچه که آب وارد می شود آب خارج می شود. نتیجه چیست؟ نتیجه این است که حجم آب ظرف همیشه ثابت می ماند.

پی نوشت

۱- [استاد در جلسه ۳۲ میان دو معنای اشتداد تفکیک کرده و توضیحات تکمیلی درباره نظر علامه طباطبایی (ره) ارائه می دهند].

در حرکت مکانی، جسم، بالقوه مکان بعدی را دارد و وقتی مکان بعدی فعلیت پیدا می کند این یک تکامل است زیرا امر بالقوه تبدیل به فعلیت می شود ولی چون جسم، برابر فعلیتی که می گیرد فعلیتی را رها می کند نتیجه این است که اگر یک شیء تا ابد هم حرکت کند نتیجه این حرکت، تکامل در مکان نخواهد بود. پس این مسئله را که چرا حرکت مکانی اشتدادی نیست می توان به این شکل حل کرد.

البته حرکت مکانی، تنقصی هم نیست زیرا تنقص این است که امر بالفعل تبدیل به بالقوه خودش بشود. اگر شیء، مکانی را رها کند و این فعلیت تبدیل به قوه قبلی خودش بشود این می شود تنقص که امری است محال ولی اینکه یک شیء در حرکات اشتدادی خودش دور بزند و به قوه ای مثل قوه قبلی برگردد مانعی ندارد چنانکه در حرکت دوری چنین است. در حرکت دوری، شیء دوباره به نقطه اول و به قوه ای مثل همان قوه اول می رسد اما این قوه عین قوه اول نیست و تنها مثل آن است. آن چیزی که محال است این است که یک فعلیت به عین همان قوه ای که قبلاً بوده است تبدیل شود، اما اینکه آن فعلیت رها شود بدون آنکه به قوه قبلی تبدیل شود مانعی ندارد. مراتب حرکت با زمان خودشان موجودند و هر مرتبه ای از حرکت [تنها] در زمان خودش موجود است. (۱)

پی نوشت

۱- [در جلسه بعد توضیحات تکمیلی در مورد حرکت آینی و نیز مثال ظرف آب ارائه شده است].

جلسه سی و یکم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

« واعلم أن الحركة كما ذكرناه مراراً هي نفس خروج الشيء من القوة الى الفعل... » (۱)

مرحوم آخوند در اینجا وارد مطلبی می شوند که ظاهراً علت طرح آن این است که این مطلب مقدمه ای است بر رفع اشکالاتی که امثال شیخ بر حرکت جوهری وارد کرده اند. این مطلب که در دو فصل پیش هم به مناسبت بحث درباره نسبت حرکت و مقولات ذکر شده بود این است که حرکت، نفس خروج شیء از قوه به فعل است نه چیزی که به سبب آن، شیء از قوه به فعل خارج می شود.

یک وقت چنین تعبیر می کنیم که حرکت سبب خروج شیء از قوه به فعلیت می شود. مثلاً می گوییم وقتی جسم در مکان حرکت می کند این حرکت سبب می شود که این های بالقوه جسم تبدیل به این های بالفعل شود و حرکت سبب خروج جسم است از این بالقوه به این بالفعل. چه بسا کسی نه فقط نسبت به موضوع بلکه نسبت به خود مقوله هم این تعبیر را بکند و بگوید حرکت سبب خروج مقوله از مرحله قوه به مرحله فعلیت است. در هر حال این حرف غلط پی نوشت

است، زیرا ما دو چیز نداریم یکی حرکت و یکی خروج تدریجی از قوه به فعلیت، تا بگوییم حرکت « سبب خروج از قوه به فعلیت » است، بلکه حرکت همان «نفس خروج تدریجی از قوه به فعلیت» است.

بعد ایشان می گوید: « و لذلك (۱) قالوا إن التَّسْوَدَ ليس سَوَاداً اشدَّ، بل اشتداد الموضوع فی سواديته ». مرحوم آخوند این مطلب را در دو فصل پیش هم گرچه تحت عنوان دیگری (نسبت حرکت به مقولات) طرح کردند. بعضی گفته بودند که نسبت حرکت به یک مقوله این است که آن مقوله موضوع حرکت است یعنی مقوله قبول کننده حرکت است. حرکت در کیف یعنی کیف حرکت را قبول می کند که اگر حرکت، اشتدادی باشد یعنی کیف اشتداد را قبول می کند. جواب دادند که مطلب از این قرار نیست. معنی حرکت در کیف این است که جسم حرکت در کیف را قبول می کند نه اینکه کیف حرکت را قبول می کند. پس نسبت حرکت به مقوله نسبت « فی » است، نه نسبت « ب »؛ آن که حرکت با آن، نسبت « ب » دارد - یعنی نسبت قابلیت دارد - موضوع است او لذا موضوع « ما به الحركة » نامیده می شود. این بحث را در آنجا به این مناسبت طرح کردند ولی علت طرح این مطلب در اینجا امر دیگری است.

در جلسه گذشته گفتیم که به عقیده مرحوم آخوند هر حرکتی اشتدادی است و همه مقولات حتی مقوله این و وضع قبول اشتداد می کنند. لذا وارد این مطلب می شوند که معنی اشتداد سواد چیست. آیا تسود به این معناست که واقعاً سواد قبول اشتداد می کند؟ مرحوم آخوند می گوید چنین نیست و دلیلی که می آورد عین همان دلیلی است که در دو فصل پیش مطرح کرد گرچه آن

پی نوشت

۲- این « لذلك » که مرحوم آخوند در اینجا ذکر کرده قابل خدشه و مناقشه است که فعلاً بحثش را نمی کنیم.

دلیل مفصل تر و مشروح تر بود.

ایشان می گوید اگر بگویید که معنی تسود این است که سواد اشتداد را قبول می کند و به عبارت دیگر سواد موضوع اشتداد است از شما سؤال می کنیم که آیا وقتی که شیء حرکت اشتدادی می کند ما در اینجا یک «سواد اصل» که در همه این مراحل باقی است داریم یا یک سواد اصل باقی و به تعبیری ذات محفوظ نداریم؟ هرکدام از این دو شق را بگویید به نوعی دچار اشکال می شوید. اگر بگویید اصل سواد باقی است و از اولین مرحله اشتداد تا آخرین مرحله اشتداد یک «سواد اصل باقی» داریم و تدریجاً هم سواد اضافه می شود، می گوییم این اجتماع مثلین است و معنایش این است که یک شیء که در مرتبه قبل سیاه است در مرتبه بعد باز سیاه می شود. سیاه که دیگر نمی شود سیاه بشود. این مثل این است که بگوییم شیء در آن واحد دو رنگ از نوع واحد را داراست. نمی شود سیاه سیاهی را بپذیرد؛ آن چیزی که سیاه است دیگر سیاه است. اما اگر آن چیزی که اضافه می شود از نوع سواد نیست پس در اینجا سواد با غیر سواد مخلوط شده و این اشتداد نیست. این در صورتی است که بگوییم یک سواد اصل باقی داریم.

اما اگر بگویید که در حین تسود یک سواد اصل باقی نداریم که در همه مراحل موجود باشد می گوییم پس «سواد اشتد» غلط است، چون معنی «سواد اشتد» این است که ما موضوعی داریم که اشتداد را قبول می کند. اگر موضوع باقی نباشد دیگر در اینجا سیلان نداریم. در سیلان همیشه یک موضوع باقی که در همه مراتب محفوظ باشد لازم است. اگر بنا بشود آن چیزی که این اشتداد را قبول می کند سواد باشد ولی این قابل، خودش وجود نداشته باشد پس سیلان تحقق پیدا نمی کند.

بعد در مسئله موضوع خواهیم گفت که در هر حرکتی لازم است که یک موضوع ثابت وجود داشته باشد که حافظ مراتب حرکت باشد و الا نمی توانیم

حرکت را حرکت واحد بدانیم. وقتی یک شیء از یک نقطه به نقطه دیگر می رود این یک حرکت است زیرا یک شیء است که این حرکت را ادامه داده است. اگر شیئی که در آن اول حرکت می کند معدوم شود و شیء دیگری حرکت را ادامه دهد این دیگر ادامه حرکت اول نیست بلکه در اینجا دو حرکت داریم.

بنابراین اگر بخواهیم در باب تسود بگوییم که موضوع حرکت سواد است، نه می توانیم بگوییم این سواد باقی است و نه می توانیم بگوییم باقی نیست، به خاطر اشکالاتی که توضیح دادیم. پس در اینجا چه باید گفت؟ باید بگوییم که معنای تسود این نیست که سواد اشتداد را قبول می کند بلکه معنای تسود این است که موضوع سواد (جسم) اشتداد را قبول می کند. این جسم است که مرحله به مرحله سوادها را قبول کرده و در اسودیت خودش اشتداد پیدا می کند.

این خلاصه بیان مرحوم آخوند در اینجاست و این همان مطلبی است که ما در دو فصل پیش [در جلسه بیست و چهارم] آن را نقد کردیم و گفتیم این استدلال درست نیست و عرض کردیم که خود مرحوم آخوند هم در آخر فصل نکته ای را بیان کرده که این استدلال را باطل می کند و این نشان می دهد که ایشان این نظر را بر مبنای دیگران بیان کرده است.

حرکت و تکامل

ما قبل از اینکه سخن مرحوم آخوند در ردّ استدلال بالا را ذکر کنیم مطلبی درباره بحث گذشته در باب اشتداد عرض می کنیم که هم مکمل بحث گذشته خواهد بود و هم مکمل بحث این جلسه. می خواهیم ببینیم آیا واقعاً این مسئله که هر حرکتی ملازم با اشتداد است درست است یا درست نیست و اگر درست

است به چه معنا درست است؟ البته این مطلب به آن معنا که آقای طباطبایی بیان کرده بودند درست است.

توضیح اینکه حرکت یعنی خروج از قوه به فعل. این اصل را بعداً بیشتر تشریح خواهیم کرد که قوه و فعلیت یک شیء از یکدیگر منفصل نیستند بلکه مراتب وجود یک شیء‌اند. این طور نیست که قوه چیزی است و فعلیت چیز دیگری است که روی قوه می آید. قوه مرتبه ای از مراتب شیء است و فعلیت مرتبه ای دیگر. هر قوه ای در عین اینکه قوه است مرتبه ای از فعلیت است و هر فعلیتی در عین اینکه فعلیت است مقرون به قوه است. هر قوه قبلی خودش فعلیتی است نسبت به فعلیت بعدی و در واقع یک فعلیت ضعیف در برابر یک فعلیت قوی است. پس حرکت که خروج از قوه به فعلیت است قهراً خروج از نقص به کمال و خروج از ضعف به شدت است. پس به این معنا هر حرکتی ملازم با تکامل است.

اصطلاح تکامل در عصر امروز به معنی دیگری به کار برده می شود و آن این است که وقتی فعلیتها با یکدیگر مقایسه می شود اگر فعلیت بعدی نسبت به فعلیت قبلی نوعی افزایش داشته باشد آن را « تکامل » می گویند نه اینکه نسبت میان قوه و فعلیت را در نظر بگیرند. مثلاً می گوییم جنین در رحم متکامل است. جنین در مراحل ابتدایی به صورت یک سلول واحد است و بعد به تعداد سلولها اضافه می شود و کم کم این سلولها به اعضا تبدیل می شوند تا آنجا که جنین این قابلیت را پیدا می کند که دارای نفس ناطقه یا نفس بالقوه ناطقه شود. در اینجا معنی تکامل این است که جنین در هر زمان بعدی آنچه بالفعل در زمان قبل داشته است [در ضمن یک فعلیت جدید] دارد. همچنین معنای تکامل در « حرکت در کیف » این است که یک شیء که در ابتدا مثلاً دارای رنگ قرمزی بود در زمان بعد آن درجه قبل را با یک امر اضافه ای دارد. حال سؤال این است که آیا ما باید قائل شویم که هر حرکتی ملازم با تکامل

است؟ آیا لازمه هر حرکتی این است که همیشه فعلیتهای مرتبه بعد، از فعلیتهای مرتبه قبل اشد باشد؟ نه، اگر هم چنین چیزی باشد نمی شود آن را با آن برهان [که اشتداد به معنای اول در هر حرکتی را اثبات می کند] اثبات کرد. البته تنقص به این معنا که فعلیت شیء به قوه قبلی تبدیل شود محال است. این مثل آن است که زمان بخواهد به عقب برگردد و مثلاً امروز به دیروز واقعی برگردد. از محالات مسلّم عقلی بازگشت یک شیء به فعلیت قبلی و بازگشت زمان به گذشته خود است. ولی تنقص به معنی دیگر امکان پذیر است، به این معنا که آمد [یعنی مدت] یک فعلیت محدود باشد و این غیر از این است که یک فعلیت به قوه قبلی خود بازگردد. لازمه حرکت و لازمه زمانی بودن این است که فعلیتهای زمانی امدشان محدود باشد.

دو نوع تکامل

لازمه حرکت این است که تکامل به آن معنا که امروزه می گویند رخ ندهد، چرا؟ برای اینکه هرچه که در زمان پیدا می شود بسته به زمان خودش است؛ زمانش که بگذرد دیگر نمی تواند وجود داشته باشد (به این نکته باید خوب توجه کرد). اگر هر فعلیتی به زمان خودش بستگی دارد و وقتی زمانش منقضی شد باید منقضی شود پس این تکاملهایی را که در عالم هست چگونه توجیه کنیم؟

پاسخ این است که ما دو نوع تکامل داریم. یک نوع تکامل، تکامل واقعی است. تکامل واقعی طبیعت به این است که طبیعت به ماوراء طبیعت برسد، یعنی ماده به مجرد تبدیل شود. وقتی ماده به مرحله تجرد می رسد از زمان فارغ می شود. ماده در زمان حادث می شود ولی به فنای زمان فانی نمی شود. این است

مسئله ای که صدرالمتألهین می گوید که نفس «جسمانیة الحدوث» و «روحانیة البقاء» است. اگر امری جسمانیة الحدوث و جسمانیة البقاء باشد فانی است. چنین امری با زمان است و با زمان فانی می شود.

این فانی شدن، [یعنی فانی شدن جنبه جسمانی نفس] فانی شدن واقعی [برای نفس] نیست بلکه به این معناست که آن مرتبه بعد ظرف وجود این شیء نیست. این یک نوع تکامل است که تکامل عمودی و رو به بالاست؛ یعنی تکامل طبیعت به سوی ماورای طبیعت است. در اینجا فنایی در کار نیست زیرا اگرچه شیء حدوثاً زمانی و مادی است ولی بقائاً زمانی و مادی نیست. بنابراین اگر انسان احساس می کند یک من باقی دارد که در تمام طول عمر این من همان من است و در همه این زمانها محفوظ است از باب این است که این من، خودش را از افق زمان خارج کرده است و انسان چیزی را در مافوق زمان و مافوق حرکت درک می کند. لازمه حرکت غیبت هر مرتبه از مرتبه دیگر است.

معنای واقعی تکامل در طبیعت

اما درباره تکاملهایی که در طبیعت می بینیم مثل تکامل در رنگ یا رشد اعضا و جوارح چه باید گفت؟ در اینجا باز یک حرف دقیق دیگری هست که کاملاً باید به آن توجه کرد. در هر مرتبه ای که شیء طبیعی حادث می شود حدوش مساوی است با زوالش، ولی گاهی استعدادات شدت پیدا می کند. هر استعدادی استعداد یک مرتبه از فعلیت است. آن فعلیت که پیدا شد شیء استعداد یک فعلیت در مرتبه عالتر را پیدا می کند نه آنکه آنچه که در مرتبه قبل بوده باقی می ماند و اینها روی یکدیگر انباشته می شود. معمولاً این گونه تصور می شود که معنی تکامل در طبیعت این است که طبیعت چیزی را تحصیل

می کند، آن را نگه می دارد، بعد چیز دیگری تحصیل می کند و به قبلی اضافه می کند و اینها روی هم انباشته می شود مانند کسی که پولهایی که به دست می آورد خرج نمی کند و پیوسته بر مقدار آن می افزاید.

این یک نظر سطحی نسبت به طبیعت است. هرچه طبیعت به دست می آورد، در آن بعد، دیگر از جنبه طبیعی آن مرتبه نیست ولی طبیعت در قدم بعد استعداد مرتبه کاملتر را دارد. از نگاه حسی و ظاهری، تدریجاً بر جنین از نظر مادی اضافه می شود و جنین اضافه ها را نگه می دارد ولی از نگاه دقیق فلسفی هرچه جنین در هر مرتبه ای به دست می آورد آن فانی می شود اما این فنا ملازم است با استعداد به دست آوردن مرتبه بعد که از مرتبه قبل کاملتر است. آنچه جنین بعد از ۹ ماه دارد، انباشته شده های این ۹ ماه نیست و در واقع هیچ چیز انباشته نشده است بلکه در هر قدمی که جنین جلو آمده است استعداد مرحله کاملتر را پیدا کرده است. این بدنی که جنین در این آن دارد در آن قبل هیچ چیزی نبوده است ولی بدن آن بعد، از بدن آن قبل کاملتر است.

در مقام تشبیه مثل این است که این طور فرض کنیم که جنین در هر آن یک بدن پیدا می کند (البته در واقع این طور نیست زیرا حرکت امری متصل است) و در آن بعد آن بدن معدوم می شود و بدنی که یک درجه کاملتر است پدید می آید و همین طور. نتیجه این است که بدن در ۹ ماهگی، کاملتر است از آن بدن در ماه اول و در قدم اول، اما این نه به این معناست که آنچه در آنجا بوده دائماً ذخیره شده و بر آن افزوده شده است.

لازمه حرکت جوهری و حرکت ذاتی عالم این است که هیچ مرتبه ای از طبیعت در دو آن وجود ندارد یعنی طبیعت حدوث دائم و فناء دائم است. طبیعت آنرا بتمامه حادث می شود و بتمامه معدوم می شود، ولی حدوث و فنایی که به یکدیگر متصلند چون به نحو حرکت است، نه اینکه در واقع معدوم شده و از نو حادث شود. پس در مورد هرچه که به طبیعت تعلق دارد از آن جنبه که به

طبیعت تعلق دارد، آنچه که در آن قبل بود در آن بعد نیست. حتی جدیدیها این مطلب را می گویند ولی بدون اینکه عمق معنا را تعقل کرده باشند. می گویند [در میان حکمای قدیم] هراکلیتوس به آب نهر مثل زده است. این، مثل خوبی است ولی مشروط به اینکه انسان به عمق مثل برسد. گفته است همه چیز مثل جوی آب است و انسان هیچ وقت در یک نهر دو بار شستشو نمی کند. نهر یک امر ثابت به نظر می آید. می گوییم این همان آب دیروز است و حال آنکه آبی که در این آن می بینیم در آن بعد نیست.

طبیعت یک جریان دائم است و بنابراین هیچ مرتبه ای از طبیعت در مرتبه بعد نیست همچنان که در مرتبه قبل نیست. در عین حال در طبیعت تکامل هست، چون معنای تکامل این نیست که افزوده ها و تحصیل شده های قبلی و بعدی روی یکدیگر انباشته شود، بلکه معنی تکامل این است که طبیعت در هر مرتبه ای استعداد یک مرتبه از کمال را دارد و در مرتبه بعد استعداد کمال بیشتری را دارد. این است که مرتبه دوم بدن از مرتبه اول آن کاملتر است.

حتی در مثل رنگها هم باید همین طور بگوییم. سیبی که قرمز می شود معنایش این نیست که مقداری قرمزی برای آن حاصل می شود و سیب این را برای خودش نگه می دارد و بعد یک مقدار دیگر به آن می افزاید و باز آن را نگه می دارد تا بعد در آخر می شود قرمز قرمز. حاصل شدن هر درجه از قرمزی برای سیب ملازم است با از بین رفتنش، ولی هر درجه که از بین می رود سیب مستعد می شود برای اینکه در مرتبه بعد درجه کاملتر را پیدا کند. در آن درجه ای که آخرین حد قرمزی برای سیب حاصل می شود این مجموع قرمزیهای قبل نیست که در اینجا جمع شده است؛ هیچ چیز از قبل در اینجا جمع نشده، بلکه این مرتبه ای است که در آن آخرین استعداد برای آخرین کمال پیدا شده است. به این ترتیب مسئله اشتداد و نیز مسئله حرکت آینی حل می شود.

آیا حرکات آینی و وضعی تکاملی است؟

در حرکت آینی و وضعی هر مرتبه ای استعداد مرتبه دیگر است که اگر از نظر قوه و فعل در نظر بگیریم در اینجا تکامل هست ولی اگر از نظر فعلیت قبلی با فعلیت بعدی در نظر بگیریم تکامل نیست؛ یعنی شیء در حرکت آینی و حرکت وضعی استعداد این را که فعلیت بعدی از فعلیت قبلی کاملتر باشد ندارد و این به طبیعت آین بستگی دارد. پس در حرکت آینی هم از نظر حرکت از قوه به فعل، تکامل هست ولی در حرکتهای غیر آینی اینچنین است که وقتی شیء یک فعلیت را رها می کند - و گفتیم همه جا فعلیت را رها می کند و در هیچ جا به معنای انباشته شدن نیست - ماده مستعد است برای فعلیت کاملتر از فعلیتی که رها کرده، ولی در حرکات آینی و وضعی چنین نیست.

پس مثالی را که در جلسه گذشته عرض کردم باید تکمیل کنیم. مثال زدیم به حوضی که یک مقدار آب وارد آن می شود و از طرف دیگر، آب حوض کم می شود. باید بگوییم نه تنها در حرکت آینی بلکه در تمام حرکتهای طبیعت چنین است که از یک طرف وارد می شود و از یک طرف کم می شود، ولی در حرکات غیر آینی و وضعی بیش از مقداری که کم می شود وارد می شود، اما در حرکات آینی و وضعی همیشه برابر آنچه که وارد می شود کم می شود و الا در حرکت غیر آینی و وضعی هم همیشه تنقص به این معنا هست، یعنی هیچ فعلیتی که در مرتبه قبل بوده در مرتبه بعد نیست.

نظر مرحوم آخوند درباره وحدت مقوله در حرکت اشتدادی

قبل از صدرالمآلهین مطلب را به همین اندازه که قبل از این مطلب آخر [که در تکمیل بحث جلسه گذشته بود] گفتیم توجیه کرده اند. گفته اند در باب حرکت اشتدادی واقعاً مقوله نیست که اشتداد پیدا می کند بلکه موضوع مقوله است که از نوعی به نوع دیگر خارج می شود. این تا اندازه ای حرف درستی است و حتی با همین حرفی هم که ما الآن گفتیم تطبیق می کند، یعنی وقتی جسم دارد سیاهتر می شود در هر مرتبه ای یک نوع از سواد را دارد (این سواد قهراً سواد جنسی است) و در مرتبه دیگر نوع دیگر که آن نوع دیگر کاملتر از این نوع است. تا اینجا حرفشان عیب و نقصی ندارد. بعد یک سواد اصل مستمر را انکار کرده و گفتند اگر بگوییم در هر آنی نوعی از سواد وجود دارد پس حافظ وحدت این سوادهای متکثر چیست؟ می گویند حافظ وحدت، موضوع (جسم) است که از یک سواد به سواد دیگر خارج می شود. پس به عقیده آنها امر مستمر در اینجا موضوع یعنی جسم است ولی در سواد هیچ استمراری در کار نیست و یک سواد مستمر در اینجا نداریم. پس خلاصه بیان آنها این می شود که جسم درحالیکه تسود پیدا می کند دارای نوعی از سواد می شود، آن نوع از بین می رود نوع کاملتری پیدا می کند و نوع کاملتری تا آخرین مرحله.

اینجاست که مرحوم آخوند ایرادی به حرف اینها می گیرد. ایشان قبول دارد که ما در اینجا موضوعی داریم که به یک اعتبار حافظ وحدت است و به این موضوع نیاز داریم. همچنین قبول دارد که درحالیکه اشتداد پیدا می شود انواع عوض می شوند، ولی می گوید در عین حال ما نمی توانیم منکر این بشویم که یک سواد مستمری هم در اینجا وجود دارد.

اما این سواد مستمر چگونه است؟ ایشان بحث حرکت توسطی و حرکت قطعی را پیش می کشد. (این سه چهار صفحه اسفار که مقدمه بحث حرکت جوهری است خیلی دقیق است). ایشان اول با یک تمثیل مطلب را روشن می کند. می گوید شما رأس یک مداد را در نظر بگیرید. در مقام تمثیل، نوک مداد را که نقطه واقعی نیست نقطه فرض می کنیم. وقتی رأس یک مداد یا مخروط را که نقطه است از روی صفحه ای عبور می دهیم، معنایش این است که نقطه ای این نقاط را طی می کند. این طور نیست که این نقطه در دو آن با یک نقطه تماس دارد، بلکه این نقطه استمراراً از این نقاط عبور می کند. پس مثل این است که این نقطه (رأس مخروط) از خودش تعیینی دارد و آنآ فآناً با این نقاطی که روی این سطح قرار دارد متحد می شود. (۱)

حال ایشان می گوید در باب حرکت هم مطلب از همین قرار است. نمی شود گفت که فقط موضوع است که استمرار دارد و ما سواد مستمر نداریم، بلکه در اینجا یک سواد مستمر مانند یک نقطه مستمر داریم، به این معنا که میان این مراتب سوادات - که یک نوع سواد و باز نوع دیگر و نوع دیگر وجود پیدا می کند - وحدتی هست. این طور نیست که اینها از یکدیگر منفصل باشند، سوادی موجود شود و معدوم شود و بعد سواد دیگری و سواد دیگری؛ نه، ضمن اینکه ما اینجا مراتب سوادات داریم که همه، مراتب شیء واحد هستند، به یک اعتبار یک سواد باقی هم در اینجا داریم، عین مسئله حرکت توسطی و حرکت قطعی. مرحوم آخوند که می گوید هم حرکت توسطی وجود دارد و هم حرکت قطعی، حرفش این است که اگر جسمی حرکت می کند و از یک نقطه به نقطه دیگری می رود، به یک اعتبار این حرکت یک حقیقت ممتد است که هر جزئش

پی نوشت

۱- [در مورد این تمثیل در جلسه بعد توضیحات بیشتری ارائه شده است].

بر جزئی از مسافت و نیز بر جزئی از زمان منطبق است و هیچ جزئی در مرتبه جزء دیگر وجود ندارد. ولی همین جا به یک اعتبار می شود گفت که یک شیء مستمری هست که از اول زمان حرکت تا آخر آن وجود دارد که به آن اعتبار می گوییم امری به نام حرکت حادث شد و این امر تا انتهای حرکت استمرار دارد. پس بنا بر اینکه حرکت توسطیه وجود نداشته باشد، در اینجا ما یک امر مستمر داریم، ولی اگر حرکت توسطیه وجود نداشته باشد امر مستمری نداریم. البته به خاطر وجود حرکت قطعی یک امر ممتد واحد داریم، یعنی از ابتدا تا انتهای حرکت یک وجود واحد ممتد داریم که هر جزئش غیر از جزء دیگر است.

پس ما در اینجا دو مطلب داریم. مرحوم آخوند به کسانی که می گویند سوادی که در اینجا است یک سواد اصل مستمر نیست می گوید شما مطلب را از جنبه کثرت در سواد در نظر گرفته اید و جنبه وحدتش را در نظر نگرفته اید. اگر ما باشیم و حرف شما، معنایش این است که تنها امر واحدی که در همه مراحل موجود است موضوع است ولی از نظر مقوله کثرت محض حکمفرماست و حال آنکه از نظر مقوله هم یک وحدتی در اینجا هست. حال اگر به صورت حرکت قطعی بگوییم معنایش این است که یک سواد ممتد داریم، و اگر به معنی حرکت توسطی بگوییم معنایش این است که علاوه بر وجود ممتد سواد، یک وجود غیر ممتد بسیط مستمر هم داریم. چون مرحوم آخوند در بسیاری از کلماتش قائل به حرکت توسطی می شود این دومی را هم قبول می کند.

پس نتیجه این می شود که کسانی که می گویند: «التسود لیس بسواد اشتد» و از آن نتیجه می گیرند که وحدت و استمرار فقط مال موضوع است و آنچه که مربوط به مقوله است کثرت است، سخنان درست نیست. نوعی از وحدت و نوعی از بقا - به همین معنا که عرض کردیم - در مورد مقوله هم وجود دارد.

جلسه سی و دوم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

« قال بعضهم: و بهذا يعلم أَنَّ النفس ليست بمزاج، فَإِن المزاج أمر سیال متجدد... » (۱)

برای توضیح مطلب لازم است به مطالبی که بعضاً در گذشته بیان شده است اشاره کنیم.

وحدت « متحرک » و استمرار آن

یکی از آن مطالب این است که نه تنها هر حرکتی نیازمند به متحرک است، که بحث « موضوع » بود که در گذشته مطرح شد، بلکه هر حرکت واحدی نیازمند به متحرک واحد است؛ یعنی وحدت حرکت وحدت متحرک را اقتضا می کند و کثرت متحرک کثرت حرکت را اقتضا می کند. امکان ندارد که دو متحرک یک حرکت شخصی داشته باشند، به این نحو که یکی ادامه دهنده دیگری باشد.

پی نوشت

۱- اسفار، ج ۳، مرحله ۷، فصل ۲۴، ص ۸۲.

البته در عرف و در مجاز این گونه تعبیرات به کار برده می شود. مثلاً در مورد فاعل حرکت می گوییم یک نفر حرکتی را شروع کرد و دیگری آن را ادامه داد. ولی در باب فاعلهای حقیقی و قابلهای حقیقی امکان ندارد که دو متحرک یا قابل داشته باشیم و در عین حال حرکت یکی باشد. اگر در حرکت از یک نقطه به نقطه دیگر متحرک در میان راه عوض شود حرکت دوم دیگر ادامه حرکت اول نیست بلکه در اینجا دو حرکت است؛ یک حرکت پایان پذیرفته است و حرکت دوم حرکتی جدید است. تا اینجا مطلب واضح است.

آیا علاوه بر اینکه حرکت نیازمند به متحرک یا موضوع است و علاوه بر اینکه متحرک باید واحد باشد، لازم است که متحرک واحد استمرار وجود هم داشته باشد؟ به عبارت دیگر آیا لازم است که متحرک ثبات وجود داشته باشد یا متحرک می تواند ثبات نداشته باشد و همان طور که حرکت خودش یک تغییر است متحرک هم متغیر باشد؟ پاسخ این است که ضرورتی ندارد که متحرک ثابت باشد بلکه ممکن است متحرک به موازات حرکت، در ذات خود متحرک باشد که همان بحث حرکت جوهری است. بنا بر قول به حرکت جوهری، هر حرکت عرضی متحرکش هم متغیر است، ولی بنا بر قول کسانی که منکر حرکت جوهری هستند در حرکت عرضی متحرک ثابت است. تا اینجا درباره متحرک بود.

وحدت « حرکت » و استمرار آن

یک بحث هم در باب خود حرکت است. آیا لازمه اینکه یک حرکت، واحد باشد این است که مراتب حرکت متصل واحد باشند؟ شکی نیست که همین طور است. اگر بنا شود حرکت به صورت مجموعی از سکونات باشد یا به صورت

مجموعی از حرکاتی باشد که از یکدیگر فاصله دارند و بینشان سکون است باز حرکت، حرکت واحد نیست. حرکت آن وقت حرکت واحد است که به صورت یک امر متصل تدریجی ادامه داشته باشد و اول و آخر آن، وحدت اتصالی و امتدادی داشته باشند.

حال آیا علاوه بر این حقیقت واحد متصل و ممتد، یک امر مستمر هم داریم؟ توضیح اینکه یک وقت می‌گوییم حرکت به صورت یک امر کشش دار وجود پیدا می‌کند؛ به صورت امری که دائماً حادث می‌شود و فانی می‌شود، به این معنا که یک شیء واحد متصل ممتدی داریم که هر مرتبه از آنکه حادث می‌شود مرتبه قبلی اش فانی می‌شود که در واقع در اینجا یک حدوث و فنای متصل است. آیا علاوه بر این، چیز دیگری هم در اینجا وجود دارد و آن این است که یک امر آنی الحدوث و مستمر البقاء از ابتدا تا انتهای حرکت وجود پیدا می‌کند، امری که در «آن» حادث می‌شود و در زمان باقی است؟ این همان بحث حرکت قطعی و حرکت متوسطی است که در گذشته مطرح کردیم.

آیا حرکت متوسطی لازمه حرکت قطعی است؟

مرحوم آخوند معتقد است که برخلاف نظر شیخ و بهمنیار که می‌گفتند حرکت قطعی وجود ندارد، حرکت به صورت یک امر متصل و ممتد وجود دارد، ولی لازمه آن این است که حرکت متوسطی هم وجود داشته باشد، چرا؟ این بیان را باید کاملاً دقت کرد تا نظر مرحوم آخوند فهمیده شود. (۱)

پی نوشت

۱- [اندکی بعد اشاره خواهد شد که مرحوم آخوند در جای دیگری وجود حرکت متوسطی را نفی می‌کنند که از دید استاد نظر صحیح همین است].

ایشان مسئله را به باب کلی و جزئی برد. در باب کلی و جزئی ما دو مطلب داریم که در علم اصول هم مطرح شده است. یک مطلب این است که افراد بعضی از کلیات به گونه ای هستند که کل هر فرد مصداق آن کلی هست ولی جزء هر فرد مصداق آن کلی نیست. مثلاً یک فرد انسان با همه اعضاء و اجزاء مصداق انسان است، اما جزء انسان مثل انگشت دیگر مصداق انسان نیست. ولی در بعضی کلیات همان طور که کل یک فرد مصداق کلی است جزء آن هم مصداق کلی است، مثل آب. تمام محتوای یک ظرف آب مصداق کلی آب است همچنان که قطره ای از آن هم مصداق آب است. زمان هم همین طور است. یک دقیقه یا یک ثانیه از یک زمان، خود مصداق زمان است.

حرکت هم از همین قبیل است. حال که قائل به حرکت قطعی شدیم و گفتیم حرکت قطعی به صورت یک امر متصل وجود دارد، پس حرکت دو امتداد دارد: امتدادی به امتداد مسافت و امتدادی به امتداد زمان. تمام این حقیقت متصلی که روی یک مسافت و زمان معین کشیده شده است مصداق حرکت است همچنان که هر جزئی را که در نظر بگیریم مصداق حرکت است و جزء آن جزء را هم که اعتبار کنیم مصداق حرکت است. این یک بحث در باب کلی است.

یک بحث دیگر در باب کلی این است که آیا کلی طبیعی در خارج وجود دارد یا وجود ندارد و وجودش عین وجود افراد است. این را هم می دانیم که فلاسفه ثابت کرده اند که کلی طبیعی کلی نیست، همچنان که جزئی هم نیست. کلی طبیعی یعنی آن طبیعت لایشرط از کلیت و جزئیت که به عقیده فلاسفه در خارج به عین وجود افراد موجود است. اگر افراد کلی طبیعی از یکدیگر منفصل باشند مثل چند انسان، در این صورت بقای کلی تابع بقای هر فرد به طور جداگانه است. اگر سه انسان داریم به نامهای زید و عمرو و بکر، وقتی زید از بین می رود انسان از بین رفته است ولی در واقع « انسانی » از بین رفته است و انسانهایی باقی هستند. فرد دیگر که از بین برود باز همین طور است.

حال برویم سراغ کلی هایی که هم کل مصداق کلی است و هم جزء مصداق آن است مثل زمان. آیا زمان که علی الاتصال و به صورت یک واحد متصل می گذرد کلی طبیعی آن چه حالتی دارد؟ از نظر فرد اگر در نظر بگیریم، می گوئیم فرد یک امر ممتدی است که مرتبه ای از آن به وجود می آید و مرتبه ای از آن از بین می رود و مجموع مراتبش هم یک واحد ممتد را به وجود آورده است. آیا مصداق کلی طبیعی فقط همین کل است و اجزاء مصداق نیستند؟ اگر این طور باشد از آنجا که کلی طبیعی حکمی جدای از مصداق ندارد، پس همان طور که مصداق آن یک امر متصل ممتد است، خود کلی طبیعی هم یک امر متصل ممتد است.

ولی ممکن است در اینجا یک حرف دیگری بگوئیم. گفتیم در این گونه موارد همان طور که کل مصداق کلی طبیعی است اجزاء هم مصداق آن هستند. پس به یک اعتبار مصداق کلی طبیعی کل است و به اعتبار دیگر مصداقهای غیر متناهی دارد که همان اجزای این کل هستند. مرحوم آخوند می گوید به اعتبار اجزای این کل می توانیم بگوئیم که کلی طبیعی با جزء اول آنآ حادث شد و چون این اجزاء علی الاتصال موجود و معدوم می شوند بدون اینکه فاصلی میان آنها باشد، مستمراً بقا دارد. این می شود حرکت توسطی.

پس در باب حرکت به عقیده مرحوم آخوند، هم می توانیم بگوئیم وجودی داریم ممتد به امتداد زمان و قابل انقسام که آن وجود ممتد دائماً در حال به وجود آمدن و فانی شدن است (اعتبار حرکت قطعی) و هم می توانیم بگوئیم که یک امر آنی الحدوث و مستمرالبقاء داریم به اعتبار اینکه هر مرتبه از مراتب این امر متصل مصداق آن کلی است. به این اعتبار می توانیم بگوئیم که این کلی با پیدایش مرتبه اول حادث شد و در طول زمان حرکت استمرار دارد. این می شود حرکت توسطی.

ولی خود مرحوم آخوند در یک جای دیگر نظر دقیقتری دارد و آن این است

که حرکت توسطی به این معنی وجود ندارد مگر مجازاً. اگر کل را مصداق کلی طبیعی بگیریم وجود حقیقی دارد، ولی مادام که اجزای یک کل تجزیه عینی نشده اند، اجزایی بالفرض هستند نه اجزاء واقعی. وجود اجزاء وجود فرضی است گرچه اگر کل را در عالم عین تجزیه کنیم، هرکدام از این اجزاء یک مصداق کلی است. مادام که تجزیه در خارج صورت نگرفته است و فقط اعتبار ذهن است، کلی مصداقی ندارد مگر این کل. این اجزاء، مصداق فرضی و مجازی کل هستند و مصداق واقعی نیستند و بنابراین ما نمی توانیم بگوییم که در اینجا واقعاً یک امر آتی الحدوث و مستمرالبقاء داریم. پس نوعی شائبه مجاز در کار هست. در هر صورت از این مطلب که ما قبول نداریم و خود مرحوم آخوند هم در جای دیگر این مطلب را قبول نخواهد کرد می گذریم و فعلاً بنا را می گذاریم بر نظر مرحوم آخوند در اینجا که وجود حرکت توسطی را قبول کرده است.

بنابراین طبق نظر مرحوم آخوند در اینجا، ما در حرکت، یک امر واحد متصل ممتد تدریجی الوجود داریم و آن حرکت قطعی است و یک امر بسیط آتی الحدوث مستمرالبقاء داریم و آن حرکت توسطی است. پس در مورد حرکت، هم می توانیم بگوییم که هرگاه حرکتی پیدا می شود امر ثابت و باقی نداریم و هرچه که حادث می شود از یک طرف حدوث است و از یک طرف فنا، و هم می توانیم بگوییم که با پیدا شدن حرکت، امری حادث می شود که استمرار بقا دارد، و هردو اعتبار درست است.

وحدت «مقوله» و استمرار آن

تا اینجا درباره دو مطلب بحث کردیم، یکی متحرک و دیگری حرکت. امر سومی که باید در مورد آن بحث کنیم «ما فيه الحركة» یعنی مقوله ای است که

حرکت در آن واقع می شود. بحث اول درباره جسم به عنوان موضوع بود که گفتیم موضوع در حرکت باید واحد باشد. آیا موضوع باید مستمر هم باشد؟ گفتیم قائلین به حرکت جوهری می گویند استمرار موضوع شرط نیست. بحث دوم راجع به حرکت بود و گفتیم یک امر متصل ممتد داریم و یک امر «آنی الحدوث بسیط مستمرالبقاء». اما بحث فعلی درباره خود مقوله است.

بعدها خواهیم گفت که حرکت در یک مقوله با خود آن مقوله و زمان آن مقوله در خارج اتحاد وجودی دارند و سه چیز منفک از یکدیگر نیستند. یک وجود است که می توانیم آن را حرکت بنامیم، می توانیم آن را زمان بنامیم و می توانیم آن را مقوله بنامیم. پس وقتی مقوله و خود حرکت یک چیز است نتیجه این می شود که ما در باب مقوله هم به دو نحو می توانیم مطلب را بیان کنیم. مرحوم آخوند به کیف مثال زده است و ما هم به کیف مثال می زنیم. وقتی شیء در سواد حرکت می کند هم می توانیم بگوییم که سواد یک وجود متصل ممتد تدریجی دارد که منطبق است بر حرکت قطعی، و هم می توانیم بگوییم سواد یک وجود بسیط مستمر دارد، یعنی چیزی آنأ حادث شده است و تا آخر حرکت بقا دارد و این همان است که منطبق بر حرکت توسطیه است.

بنابراین اگر ما دو نوع حرکت در خارج داشته باشیم، قهراً مقوله هم در خارج دو نحو وجود دارد، چون - چنانکه گفتیم - مقوله و حرکت اتحاد وجودی دارند. اگر بگوییم حرکت توسطی وجود دارد و حرکت قطعی وجود ندارد، باید در باب مقوله هم قائل شویم که یک وجود «آنی الحدوث مستمرالبقاء» هست و بس. اگر بگوییم حرکت قطعی وجود دارد و حرکت توسطی وجود ندارد، در باب مقوله هم باید بگوییم یک امر متصل ممتد وجود پیدا می کند و بس، و اگر مثل نظر مرحوم آخوند در اینجا بگوییم هر دو وجود دارد، باید بگوییم برای مقوله هم دو نحوه وجود است، دو اعتبار وجود است؛ به یک اعتبار یک وجود متصل واحد ممتد است و به یک اعتبار دیگر یک وجود بسیط آنی الحدوث و مستمرالبقاء

است.

مقایسه ای با نظر قدما

این مطلب را هم در اینجا اضافه کنیم که از اقوال قدمای قبل از مرحوم آخوند چنین به دست می آید که از سه مطلبی که درباره وحدت موضوع و استمرار موضوع، وحدت حرکت و استمرار حرکت، و وحدت مقوله و استمرار مقوله عرض کردیم قدما در باب موضوع که باید وحدت و نیز استمرار داشته باشد و همچنین در این باب که حرکت باید وحدت و نیز استمرار داشته باشد اتفاق نظر دارند. ولی به باب مقوله که می رسند می گویند: نه، مقوله کافی نیست، برای وحدت مقوله وحدت موضوع می خواهیم. به این نکته حتماً باید توجه کرد.

توضیح اینکه اگر جسمی مثلاً در این حرکت می کند و از یک نقطه به نقطه دیگری می رود، در اینجا جسم واحد است، حرکت هم واحد است. ولی آیا آینی که در اینجا طی می شود یک وجود واحد دارد یا نه؟ قدما می گفتند: بله، این هم واحد است، ولی ملاک وحدتش وحدت موضوع است، یعنی موضوع که واحد است برای وحدت مقوله کافی است؛ دیگر در خود مقوله فرض وحدت نمی کردند. نمی گفتند همان طور که موضوع حرکت واحد است و حرکتش هم واحد است، یک این واحد متصل هم در اینجا وجود دارد، بلکه چنین قائل بودند که در اینجا این های متعدد وارد بر موضوع می شود و این این ها مثل دانه های تسبیح هستند که ملاک ارتباط و اتصالشان امری غیر از خود دانه های تسبیح است. معنای حرکت در مقوله این است که موضوع در هر آنی فردی از مقوله یا نوعی از مقوله را دارد. ملاک وحدت افراد مقوله یا انواع مقوله چیست؟ قدما می گفتند

وحدت موضوع، که گفتیم در مقام تشبیه مثل این است که بگوییم ملاک وحدت دانه های تسبیح بند تسبیح است.

اما نظر مرحوم آخوند این شد که درست است که موضوع واحد داریم و درست است که حرکت واحد است، ولی لازمه وحدت، اتصال و استمرار حرکت این است که خود مقوله هم عیناً در مرتبه ذات خودش وحدت، اتصال و استمرار داشته باشد نه اینکه وحدت موضوع برای وحدت مقوله کافی باشد چنانکه قدما می گفتند.

با این توضیح بحثی که در جلسه پیش گذشت بهتر روشن می شود. اینکه مرحوم آخوند به رأس مخروط مثال زد، می خواست بگوید که ما دو چیز داریم، یک امر واحد مستمر داریم و یک امر متصل متجدد. یک حرکت قطعی داریم که متصل و متجدد است و یک امر بسیط آنی الحدوث و مستمرالبقاء داریم. چون حرکت وجوداً عین « ما فیه الحركه » است پس « ما فیه الحركه » هم که سواد باشد یک وجود اصل دارد که همان کلی طبیعی منطبق با مراتب است. « سواد اصل مستمر » یعنی آن کلی طبیعی سواد که بر همه مراتب سواد منطبق است، نظیر کلی طبیعی حرکت که بر همه مراتب حرکت منطبق است. در عین حال یک فرد سواد هم داریم که کل این سواد است که منطبق بر اول تا آخر زمان حرکت است. پس همان طور که حرکت دو اعتبار وجود دارد می توان گفت سواد هم به دو اعتبار موجود است: « اعتبار وجود بسیط آنی الحدوث مستمرالبقاء » که وجودش منطبق بر حرکت توسطی است و « اعتبار وجود متصل متجدد ممتد به امتداد مسافت و امتداد زمان » که وجودش منطبق بر حرکت قطعی است.

اگر ما نظر آینده مرحوم آخوند را که به عقیده ما صحیح تر است قبول کرده بگوییم وجود حرکت توسطی وجود مجازی است و یک وجود واقعی نیست، قهراً در باب مقوله هم باید « سواد اصل مستمر » را انکار کنیم. نتیجه چه می شود؟ نتیجه همان است که قبلاً عرض کردیم. عالم به جوهر و اعراض حرکت قطعی

دارد که همان اعتبار صحیح حرکت است که معنایش این است که دائماً با یک وجود متصل و ممتد به امتداد زمان در حال به وجود آمدن و فانی شدن است و چون وجود اشیاء عین وجود حرکت است هیچ مرتبه از مراتب وجود اشیاء باقی نیست و همیشه بین گذشته و آینده است. عالم از جنبه طبیعی اش همیشه بین حاشیه ای است از گذشته و حاشیه ای از آینده و درست در میان دو عدم قرار گرفته است؛ « قم فاغتنم الفرصة بین العدمین ». لازمه وجود متصل ممتد که دائماً در حال به وجود آمدن است این است که هیچ چیزی در دو آن باقی نیست. اینکه ما عالم را باقی می بینیم به خاطر خاصیت ذهن ماست.

اگر ذهن ما آن طور که مادیین می گویند خصلت طبیعت را می داشت، هیچ جزئش در دو آن وجود نداشت. اگر دستگاه ادراکی ما منحصر به مغز ما می بود که قهراً مغز انسان همیشه در حال سیلان است محال بود که ما چیزی را درک کنیم. اینکه ما عالم را به صورت جمع و حاضر می بینیم و حتی گذشته و حاضر را با هم می بینیم، برای این است که ما یک وجود مافوق ماده و طبیعت داریم. آن وجود مافوق ماده این خصلت را داراست که می تواند گذشته و آینده را با یکدیگر حاضر و جمع کند و در نتیجه علم و آگاهی پیدا می شود. اگر ذهن ما مثل عالم طبیعت بود محال بود که بتوانیم عالم باشیم و این است که می گویند طبیعت مساوی با جهل است و علم مساوی است با تجرد.

گزیزی به مسئله نفس

مرحوم آخوند بعد عبارتی نقل می کند که به عقیده ایشان حاکی از آن است که بویی از حرکت جوهری به مشام گوینده آن رسیده است. عبارت چنین آغاز می شود: « و بهذا يعلم أن النفس ليست بمزاج » که اشاره به همان مسئله

معروفی است که مورد اختلاف روحیون و مادیون است که آیا نفس انسان حاصل ترکیب اجزاء مادی است یا نه. می گویند نفس یعنی حیات، و حیات هم حاصل ترکیب اجزاء مادی است.

یکی از مسائلی که در باب نفس خواهند گفت این است که چون می گویند ماده در سیلان است و هیچ جزئش در دو آن باقی نیست بنابراین مزاج که یک کیفیت مادی و تابع خود ماده است امری سیال است و به صورت یک امر باقی و مستمر در طبیعت نیست. آن شخص می گوید ما در خودمان یک وجود باقی و مستمر را احساس می کنیم. من به خودم علم حضوری دارم و به علم حضوری و شهودی درک می کنم که همان حقیقتی هستم که در بیست سال یا پنجاه سال پیش بودم. پس من خودم یک امر مستمر هستم ولی مزاج محال است که استمرار داشته باشد و دائماً در حال سیلان است. اگر نفس عین مزاج می بود عین سیلان بود و من نمی توانستم وجود خودم را به صورت یک امر مستمر احساس کنم. تا اینجا خیلی ارتباطی به بحث ما ندارد.

بعد آن شخص گفته است که ما اگرچه دائماً در حال تغییر هستیم ولی یک موجود باقی هستیم. از این مطلب که نفس یک جوهر باقی است اگرچه دائماً در حال تغییر است، چنین بر می آید که بوی حرکت جوهری به مشام گوینده آن رسیده است. مرحوم آخوند همچنین می گوید این مسئله که نفس، مزاج نیست آنقدر برهان دارد که احتیاجی به این حرفها نیست.

این سخن که «نفس در عین اینکه باقی است متغیر است» به چه معناست و آیا حاوی تناقض نیست؟ پاسخ این است که نفس برخلاف عقل که یک حقیقت مجرد است یک حقیقت نیمه مادی و نیمه مجرد است، یعنی پایی در ماده دارد و سری بیرون از ماده. نفس از آن جهت که در ماده است متغیر است و از آن جهت که بیرون از ماده است ثابت است. پس در اینجا تناقضی نیست. این یک مطلب داخل پُرانتز بود و حال به «تنبیه و توضیح» می پردازیم.

برهان بر اصالت وجود از راه حرکت اشتدادی

در این « تنبیه و توضیح » مرحوم آخوند سه مطلب را بیان کرده است که هر سه مطلب جزء سخنان اختصاصی مرحوم آخوند و از نفایس نظرات ایشان است. یک مطلب این است که ایشان در همین جا از فرصت استفاده کرده و برهانی بر اصالت وجود اقامه می کند. یکی از براهین اصالت وجود از راه حرکت اقامه شده است. به قول حاجی در منظومه:

کون المراتب فی الاشتداد

أنواعاً استناراً للمراد

مرحوم آخوند می گوید تنها با اصالت وجود حرکت اشتدادی قابل تبیین است و با اصالت ماهیت قابل توجیه نیست. توضیح اینکه حکما این مطلب را قبول دارند که معنای حرکت اشتدادی این است که موضوع دائماً از نوعی به نوع دیگر خارج می شود زیرا هر مرتبه شیئی که آنأ فأنأ در حال اشتداد است با مرتبه دیگر فرق می کند. بنابراین اگر مرتبه قبلی داخل در یک نوع باشد مرتبه بعدی نمی تواند داخل در همان نوع باشد، چرا؟

فرض کنید یک شیء حرکت اشتدادی می کند و مثلاً از رنگ زرد به سوی رنگ زردتر می رود. اگر آن مرتبه اول از زردی یک نوع از زردی باشد آیا آن مرتبه دوم همان نوع است یا نوع دیگری است؟ اگر همان نوع باشد پس اختلافشان اختلاف فردی است؛ یعنی در آنچه که مابه الاشتراک است یکی هستند و اختلافشان در مابه الامتیاز است. پس آنچه اضافه شده است باید از سنخ اولی نباشد، زیرا اگر از سنخ اولی باشد مابه الاشتراک عین مابه الامتیاز می شود. معنای اشتداد این است که مرتبه بعدی با مرتبه قبلی اشتراک و امتیاز

دارد ولی امتیاز مرتبه بعدی از مرتبه قبلی به همان چیزی است که در آن اشتراک دارند نه به امری غیر از مابه الاشتراک. حال امر دائر است میان اینکه قائل به تشکیک در ماهیت شده بگوییم ماهیت تشکیک بردار است که این را خود مشائین هم قبول ندارند، و یا اینکه بگوییم هر مرتبه از مراتب شیء در حال اشتداد، مرتبه ای غیر از مرتبه قبل دارد: «**کون المراتب فی الاشتداد انواعاً**» یعنی مراتب اشتداد، انواع هستند. این مطلب را خود مشائین هم قبول دارند.

مرحوم آخوند این سؤال را مطرح می کند که آیا در اینجا آنچه که حقیقت و واقعیت است ماهیت است یا وجود؟ از ایندو یکی باید واقعیت باشد و دیگری باید انتزاع ذهن باشد. اگر آنچه واقعیت است وجود است، پس یک حقیقت واحدی داریم که اشتداد پیدا کرده است و هر مرتبه این امر واحد قابلیت انتزاع ماهیتی را دارد. معنای «**قابلیت انتزاع**» این است که واقعاً در اینجا ماهیات متعدد وجود ندارد ولی ذهن هرچه بخواهد می تواند به اعتبار هر مرتبه ای ماهیت انتزاع کند، و این اشکالی ندارد که از یک وجود واحد در خارج ماهیات غیرمتناهی قابل انتزاع باشد.

ولی اگر وجود، حقیقت نباشد و امری اعتباری باشد لازمه اش این است که آنچه در خارج تحقق و عینیت دارد ماهیت باشد. طبق این مبنا وقتی شیء حرکت می کند و دائماً از نوعی به نوع دیگر خارج می شود این انواع واقعیت اند و عینیت دارند. پس میان این انواع، دیگر وحدتی وجود ندارد و این انواع مثل سکوناتی می شوند که در اوایل بحث حرکت مطرح کردیم. وقتی شیء از مبدأ به سوی منتهی حرکت می کند انواع غیرمتناهی قابل انتزاع است و بنابراین باید انواع غیرمتناهی بالفعل وجود داشته باشد، یعنی غیرمتناهی محصور بین حاصرین باشد که امری است محال.

پس در باب حرکت اشتدادی امر دائر است میان اینکه آنچه واقعیت است وجود باشد و ماهیات به عنوان امور انتزاعی قابل اعتبار باشند، یا ماهیات

غیرمتناهی حقیقت داشته باشد و برای هر کدام وجودی انتزاع شود. اگر دومی را بپذیریم لازم می آید غیرمتناهی محصور بین حاصرین باشد که محال است. این است معنای این برهان که «کون المراتب فی الاشتداد...».

پس خلاصه استدلال مرحوم آخوند این می شود که اگر اصالت با وجود نباشد، اشتداد و تکامل در عالم محال است ولی چون اشتداد و تکامل در عالم وجود دارد اصالت با وجود است. به بیان دیگر اگر ماهیت اصیل باشد، باید در هر اشتداد و تکاملی ماهیات غیرمتناهی به دنبال یکدیگر وجود پیدا کنند و [پیدایش امور] غیرمتناهی در زمان متناهی محال است. اگر وجود اصیل باشد در حرکت اشتدادی یک وجود واحد قابل اشتداد داریم که ماهیات غیرمتناهی از آن انتزاع می شود. (۱)

دو معنای اشتداد

در باب اشتداد دو مطلب باید تفکیک شود. یک مطلب همان است که آقای طباطبایی در حاشیه خود متعرض شده اند و آن این است که هر حرکتی از آن جهت که خروج از قوه به فعل است حرکت اشتدادی است یعنی اگر مرتبه قوه هر حرکتی را با فعلیت آن مقایسه کنیم بین این قوه و آن فعلیت رابطه نقص و کمال برقرار است. این قوه، ناقص آن فعلیت است و آن فعلیت، کامل این قوه است. این سخنی است درست و لازمه آن این است که تنقص محال باشد زیرا اگر اشتداد را به معنی خروج از قوه به فعل بگیریم تنقص می شود خروج از فعلیت به قوه که محال است.

پی نوشت

۱- [این برهان در جلسه بعد با بیانی جدید مجدداً تقریر شده است].

معنای دیگر اشتداد آنجاست که ما رابطه قوه و فعلیت را در نظر نگیریم بلکه رابطه فعلیتها را با یکدیگر در نظر بگیریم و بگوییم فعلیت آن دیگر نسبت به فعلیت این « آن » اشد است. چنین امری بالحس وجود دارد که فعلیت بعدی اشد از فعلیت قبلی باشد. تکاملی که امروزه می گویند معنایش این است که وقتی مراتب فعلیتهایی را که پشت سر یکدیگر قرار دارند با هم مقایسه می کنیم می بینیم فعلیت بعدی از فعلیت قبلی اشد و اکمل است که این هم مطلب درستی است. (۱)

حال این اشدیت و اکملیت مرتبه بعدی نسبت به مرتبه قبلی چگونه حاصل می شود؟ گفتیم ممکن است کسی این طور خیال کند - که معمولاً امروزیها این گونه فرض می کنند - که علت اینکه در تکامل، مرتبه بعد اکمل از مرتبه قبل است این است که طبیعت فعلیتی را به دست می آورد و بعد این فعلیت را رها نمی کند و باز فعلیت دیگری به دست می آورد و آن را هم رها نمی کند و همین طور. این فعلیتها روی یکدیگر جمع می شود و فعلیتی که در آخر وجود دارد همه را با یکدیگر دارد؛ مثل کسی که امروز دو تومان به دست بیاورد و خرج نکند، فردا یک تومان دیگر به دست بیاورد و تا آخر ماه پنجاه تومان جمع کند. طبق این تحلیل، هر جا که اشتداد یا تکامل هست علتش این است که فعلیت قبلی باقی می ماند و فعلیت بعدی به آن ضمیمه می شود.

گفتیم که این با اصل حرکت قطعی جور در نمی آید. لازمه اصل حرکت واقعی در طبیعت - که هراکلیت هم به آن اشاره می کند - این است که هیچ چیزی از ماده و طبیعت در دو آن باقی نیست و بنابراین معنی ندارد که فعلیتها ذخیره

پی نوشت

۱- [استاد در اینجا در مقام پاسخ به این سؤال نیستند که آیا هر حرکتی لزوماً اشتدادی به معنای دوم است یا خیر، بلکه در صدد بیان این مطلب هستند که حرکات تکاملی در خارج وجود دارد. اندکی بعد خواهد آمد که هر حرکتی لزوماً اشتدادی به معنای دوم نیست].

شود. پس چرا اشتداد پیدا می شود؟ چنانکه گفتیم در اشتداد، مرتبه فعلیتی که در این آن پیدا می شود در همین آن معدوم می شود، ولی همیشه هر فعلیتی استعداد یک فعلیت کاملتر را دارد. آن فعلیتی که بعد پیدا می شود از فعلیت قبلی اکمل است نه اینکه آن فعلیت قبلی باقی می ماند و چیزی روی آن انباشته می شود.

در اشتداد به این معنا تنقص هم فرض دارد؛ یعنی همان طور که هر فعلیتی می تواند حامل استعداد فعلیتی برابر خود باشد و نیز هر فعلیتی می تواند حامل استعداد فعلیتی اشد از خود باشد، همچنین هر فعلیتی می تواند حامل استعداد فعلیتی اضعف از خودش باشد. پس تنقص هم فرض دارد.

بنابراین، بیان آقای طباطبایی راجع به اشتداد به معنایی که ایشان ذکر کردند درست است ولی ما غیر از اشتداد به معنای رابطه میان بالقوه و بالفعل، اشتداد به معنای رابطه میان دو امر بالفعل هم داریم. حرکت آینی اشتداد به معنی اول را دارد چون قوه هر مرتبه ای نسبت به فعلیت بعدی اضعف است ولی اشتداد به معنای دوم را ندارد زیرا در حرکت آینی هیچ فعلیتی از فعلیت دیگر اشد و اکمل نیست. باقی می ماند دو مسئله مهم دیگر که در جلسه بعد درباره آنها بحث خواهیم کرد. (۱)

پی نوشت

۱- سؤال: اگر کسی فقط به حرکت توسطی قائل شود آیا می تواند قائل به اشتداد هم بشود به همان معنایی که فرمودید؟

استاد: بله، می تواند. برخی از کسانی که قائل به حرکت توسطی بودند - البته نه مثل مرحوم آخوند - می گفتند یک امر واحد بسیط مستمری وجود دارد که آن حرکت است، ولی «ما فیہ الحركه» است که اختلاف پیدا می کند نه خود حرکت. آنها قائل به وحدت «حرکت» و «ما فیہ الحركه» که نبودند. در مافیہ الحركه مانعی نداشت که بگویند هر مرحله بعدی اشد از مرحله قبلی است. نتیجه این است که فعلیت مرحله بعدی اکمل از مرحله قبل است. البته آنها این را طرح نکرده اند ولی لازمه این قول این است که اشتداد را ما این طور فرض کنیم.

جلسه سی و سوم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

« والثانی: إِنْ السَّوَادَ لَمَّا ثَبَتَ أَنْ لَهُ فِي حَالِهِ اشْتِدَادُهُ أَوْ تَضَعُّفُهُ هُوِيَّةٌ وَاحِدَةٌ... » (۱)

گفتیم که مرحوم آخوند در « تنبیّه و توضیح » سه مطلب اساسی را بیان می کنند که هر سه از بحث گذشته درباره حقیقت اشتداد استنتاج می شود. اولین مطلب اصالت وجود است که در جلسه گذشته آن را بیان کردیم. خلاصه آن مطلب این است که اشتداد و به تعبیر دیگر تکامل جز با اصالت وجود توجیه پذیر نیست و بنا بر اصالت ماهیت، اشتداد و تکامل معنا ندارد و چون اشتداد و تکامل وجود دارد این دلیلی بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است. در اینجا مرحوم آخوند نمی گویند که بنا بر اصالت ماهیت، حرکت مطلقاً توجیه پذیر نیست؛ فعلاً به این جهت کاری ندارند.

پی نوشت

۱- اسفار، ج ۳، مرحله ۷، فصل ۲۴، ص ۸۴.

بیانی جدید از برهان گذشته

بیان مطلب این است که اگر تغییری که پیدا می شود به نحو اشتداد باشد معنایش این است که مرتبه بعدی از یک نظر عین مرتبه قبلی و از یک نظر غیر از آن است. مرتبه بعدی غیر از مرتبه قبلی است زیرا مرتبه قبلی معدوم می شود و مرتبه بعدی حادث می شود. تفاوت مرتبه قبلی و بعدی چگونه تفاوتی است؟ این را می توان دو گونه فرض کرد.

یک فرض این است که این تفاوت یک تفاوت فردی یعنی از قبیل تفاوت دو فرد از یک نوع باشد مثل زید و عمرو که دو فرد از نوع انسان هستند و در عوارض مشخصه اختلاف دارند. وقتی اشتداد و تکامل صورت می گیرد آیا مرتبه شدید و مرتبه ضعیف در ماهیت نوعیه شریکند و اختلافشان در عوارض فردی است و مرتبه شدید از نظر عوارض فردی چیزی را دارد که مرتبه ضعیف ندارد؟ اگر چنین باشد این اساساً اشتداد و تکامل به معنای واقعی نیست زیرا وقتی دو چیز در یک امر مشترک باشند و اختلافشان در یک سلسله عوارض باشد درست است که ممکن است یکی عوارضی را داشته باشد و دیگری نداشته باشد ولی آن امر اضافه غیر از چیزی است که ایندو در آن اشتراک دارند. پس در این صورت اشتداد صورت نگرفته است؛ اشتداد در جایی صدق می کند که یکی از دو فرد آنچه را که فرد دیگر دارد داراست و فرد اشد در همان چیزی که مشترک هستند چیزی اضافه دارد؛ یعنی مابه الامتیاز عین مابه الاشتراک باشد. سواد شدید و سواد ضعیف در اصل سواد با یکدیگر اشتراک دارند و سواد شدید در همان سواد، چیزی نسبت به سواد ضعیف افزون دارد نه اینکه سواد شدید چیزی از غیر سواد دارد که سواد ضعیف ندارد. پس شدید و ضعیف مابه

الاشتراک دارند و مابه الامتیاز شدید از ضعیف در همان مابه الاشتراک است. اما [در فرض دیگر] اگر فرد ضعیف و شدید هر دو را دارای یک ماهیت بدانیم [ولی اختلاف را به عوارض مشخصه ندانیم] در این صورت اختلاف شدید و ضعیف در نفس ماهیت است. این معنایش این است که ماهیت در ذات خودش قابل شدت و ضعف است که این همان نظر اشراقیون است که می گویند:

بالنقص و الکمال فی المہیہ

أیضاً یجوز عند الاشراقیہ

مشائین به دلایلی که مورد قبول مرحوم آخوند است و در اینجا مورد بحث واقع نمی شود اثبات می کنند که ماهیت قابل شدت و ضعف نیست و تشکیک در ماهیت محال است. چون مشائین خودشان این مطلب را قبول داشته اند، گفته اند که در حرکت اشتدادی، موضوع دائماً از نوعی از مقوله خارج شده و وارد نوع دیگری از آن می شود. اگر مشائین تشکیک در ماهیت را جایز می دانستند دلیل نداشت که بگویند در حرکت اشتدادی، موضوع از نوعی به نوعی خارج می شود و خروج آن از فردی به فردی ملازم با خروج آن از نوعی به نوعی است. پس اینکه امثال شیخ اصرار دارند که در حرکت اشتدادی موضوع دائماً از نوعی به نوعی خارج می شود برای آن است که این مطلب برایشان مسلّم است - و سخن درستی هم هست - که تشکیک در ماهیت امکان ندارد.

همین جا مرحوم آخوند به مشائین ایراد می کند، می گوید: از شما که می گویند در حرکت اشتدادی دائماً نوع مقوله عوض می شود و موضوع از نوعی از مقوله وارد نوعی دیگر می شود می پرسیم این موضوع چندتا نوع عوض می کند؟ خواهید گفت چون حرکت است و حرکت الی غیرالنهایه قابل انقسام است موضوع الی غیرالنهایه از نوعی به نوع دیگر خارج می شود. حال از شما سؤال می کنیم که آیا این انواع غیرمتناهی، بالفعل اند یا بالقوه؟ اگر بالفعل باشند محال لازم می آید زیرا معنایش این می شود که مثلاً رنگ یک سیب که در

مدتی معین تغییر می کند در واقع و نفس الامر در طول این زمان، انواع غیر متناهی محقق می شوند و هرکدام وجود پیدا کرده و معدوم می شوند. بنابراین در یک زمان متناهی، وجودات غیرمتناهی، بالفعل شده اند. پس برای این حرکت اشتدادی در رنگ سیب، زمان غیرمتناهی لازم است. هرکدام از این انواع اگر کوچکترین واحد زمان را هم داشته باشد این تغییر رنگ نیاز به زمان غیر متناهی دارد درحالیکه غیرمتناهی نمی تواند محصور بین حاصرین قرار گیرد.

اگر بگویید هرکدام از انواع نیاز به « آن » دارند نه زمان، می گوییم در این صورت لازم می آید آنات غیرمتناهی در کنار یکدیگر قرار گیرند. قرار گرفتن حتی دو آن در کنار یکدیگر محال است زیرا تشافع آنات محال است، که این بحث خواهد آمد. پس این ماهیات بالفعل غیرمتناهی یا در زمان وجود پیدا می کنند و یا در آن، و در هر دو صورت محال لازم می آید. پس نمی توان گفت که وقتی جسم در حرکت اشتدادی از نوعی به نوعی خارج می شود انواع به صورت بالفعل تحقق پیدا می کنند.

بنابراین در اینجا مطلب دیگری باید گفت و آن این است که این انواع، بالقوه هستند. معنای انواع بالقوه این است که ذهن می تواند برای این شیء، انواعی انتزاع کند. این مثل این است که می گوییم خط به اجزای بالقوه غیرمتناهی قابل تقسیم است. هرچه در تقسیم خط جلو برویم به جایی منتهی نمی شود ولی این غیر از این است که خط دارای اجزای بالفعل غیرمتناهی است. وقتی می گوییم شیء دارای ماهیات غیرمتناهی بالقوه است یعنی غیرمتناهی ماهیت، قابل انتزاع است.

حال مرحوم آخوند می گوید اگر ماهیت اصیل باشد معنایش این است که وجود امری اعتباری است. از طرف دیگر تشکیک در ماهیت هم جایز نیست. بنابراین در حرکت اشتدادی لازم می آید که ماهیات غیرمتناهی تحقق بالفعل داشته باشند که گفتیم چه این تحقق در زمان باشد و چه در آن، در هر دو

صورت محال است. اما اگر اصالت با وجود باشد ماهیت امری اعتباری می شود. پس یک وجود واحد است که ماهیات غیرمتناهی از آن قابل اعتبار است. به طور خلاصه مرحوم آخوند می گوید که اولاً: تشکیک در ماهیت محال است. ثانیاً: در حرکت اشتدادی، موضوع دائماً از نوعی به نوع دیگر خارج می شود. ثالثاً: این انواع یا بالفعل اند یا بالقوه، و اگر بالفعل باشند محال لازم می آید. حال اگر قائل به اصالت ماهیت شویم چاره ای نداریم جز اینکه انواع را بالفعل بدانیم که در این صورت لازم می آید انواع غیرمتناهی بالفعل محصور بین حاصرین واقع شوند. اما اگر اصالت با وجود باشد ماهیت امری انتزاعی و اعتباری می شود و یک وجود واحد ممتد متصل مشتد داریم که از آن، ماهیات غیرمتناهی قابل انتزاع است.

پس اشتداد دلیل بر اصالت وجود است؛ یعنی تنها با اصالت وجود و نه با اصالت ماهیت اشتداد قابل توجیه است. یا باید بگوییم اصالت با ماهیت است و اشتداد در عالم نداریم و یا باید بگوییم اشتداد وجود دارد و ماهیت اصیل نیست. چون اشتداد در عالم هست و همه قبول دارند که اشتداد و تکامل در طبیعت هست بنابراین اصالت با وجود است. تا اینجا تکرار بحث گذشته با بیانی جدید بود. (۱)

پی نوشت

۱- سؤال: چگونه است که براساس تحلیل مرحوم آخوند تتالی آنات پیش نمی آید ولی در اینجا تتالی آنات پیش می آید؟

استاد: حرف مرحوم آخوند این است که ماهیت بالقوه ای در آن بالقوه داریم؛ یعنی آنات را بالقوه و ماهیات را نیز بالقوه می داند. به بیان دیگر اگر ماهیتی اعتبار کنیم یک آن هم اعتبار می کنیم و اگر دو ماهیت اعتبار کنیم دو آن اعتبار می کنیم. پس هردو امر اعتباری است. اما اگر کسی گفت آنچه در « آن » است بالفعل است دیگر نمی تواند « آن » را بالقوه بداند.

سؤال: پس چطور مرحوم آخوند در مورد حرکت همین حرف را می تواند بگوید؟ «««

انقلاب ذات

مطلب دوم از سه مطلبی که مرحوم آخوند در « تنبیہ و توضیح » بیان می کنند و نکته خوبی است این است که لازمه حرکت اشتدادی نوعی «انقلاب ذات» است. از قدیم این بحث مطرح بوده است که آیا انقلاب ذات و به تعبیر دیگر انقلاب ماهیت محال است یا خیر. حکما نوعاً می گویند انقلاب ذات یعنی اینکه شیء ذات و ماهیتی داشته باشد و بعد این ذات و ماهیت تبدیل به ماهیت دیگری شود محال است. اگر شیء، ذاتی داشته باشد و بعد معدوم شود و ذات دیگری از نو موجود شود این حرف دیگری است، اما اینکه همان شیء اول تبدیل به شیء دیگری شود که ذات و ماهیت آن غیر آن است محال است.

در قدیم بحث کیمیای مطلق بود به این معنا که آیا امکان دارد که در طبیعت، یک جوهر مثل مس تبدیل به جوهر دیگر مثل طلا بشود، البته در صورتی که ایندو را دو ماهیت مختلف بدانیم. عده ای می گفتند این امری است محال زیرا معنایش انقلاب ذات است. وقتی یک شیء تبدیل به شیء دیگر می

پی نوشت

«استاد: ایشان مراتب را بالقوه می داند نه بالفعل. حرکت، واحد متصل است که شما برای آن، مراتب انتزاع می کنید. آخوند که حرکت را مجموع اجزاء بالفعل نمی داند. اگر شیئی را بالقوه بدانیم ظرفش هم بالقوه است، یعنی اگر چیزی را اعتباری بدانیم ظرفش هم اعتباری است و اگر امری را بالفعل و عینی بدانیم ظرفش هم بالفعل و عینی است. اگر بگوییم دو ماهیت تحقق بالفعل دارند ناچاریم برای آنها دو آن یا دو زمان بالفعل داشته باشیم.

سؤال: آیا از نظر مرحوم آخوند ماهیت در طول حرکت ثابت است؟

استاد: اگر ایشان می گوید ماهیت ثابت است، مراد ماهیت جنسی است؛ یعنی انواع متبدل می شوند ولی اصل مقوله ثابت است نه اینکه انواع ثابت باشند.

شود باید یک امر محفوظی در بین باشد تا بگوییم «این» به «آن» تبدیل شد. اگر امر محفوظی در بین نباشد این چه تفاوتی دارد با حالتی که یک شیء به کلی معدوم شده و شیء دیگری از نو موجود شود؟ یک وقت می‌گوییم یک شیء معدوم می‌شود و شیء دیگری از نو پدید می‌آید که در این صورت هیچ پیوندی میان گذشته و آینده نیست و این بحث کنونی ما نیست. یک وقت می‌گوییم گذشته تبدیل به آینده می‌شود ولی این تبدیل به نحو انقلاب ذات است که حکما می‌گفتند محال است.

انقلاب ذات، لازمه حرکت اشتدادی

مرحوم آخوند می‌گوید اینکه گفته می‌شود انقلاب ذات محال است و شیء واحد در عین اینکه واحد است نمی‌تواند در دو آن دو ذات داشته باشد بنا بر اصالت ماهیت است ولی بنا بر اصالت وجود محال نیست که یک شیء در دو آن دو ذات داشته باشد، دو ماهیت داشته باشد، دو جنس و فصل داشته باشد و یا لااقل فصولش تغییر کند. نمی‌گوییم که ممکن است یک شیء اساساً از مقوله خود خارج شود ولی این امر ممکن است که نوعی تبدیل به نوع دیگر شود و به عبارت دیگر تبدیل انواع صورت گیرد ولی یک تبدیل انواع فلسفی. بنا بر اصالت ماهیت، تبدیل انواع در هر شکلی محال است زیرا تبدیل انواع یعنی یک ذات تبدیل به ذات دیگر بشود.

مرحوم آخوند می‌گوید بنا بر اصالت وجود، تبدیل ذات به ذات دیگر، تبدیل نوع به نوع دیگر و در حرکات اشتدادی تبدیل نوع به نوع کاملاً نه تنها محال نیست بلکه واقع هم می‌شود زیرا در هر جا که اشتداد صورت می‌گیرد تبدیل انواع و تکامل انواع صورت می‌گیرد. آنها که قائل به اصالت ماهیت و اعتباریت

وجود بودند حق داشتند بگویند تبدیل انواع و تبدل یک ذات به ذات دیگر محال است چون هرچه بود همان ذات بود. ذات یعنی ماهیت، و نوعیت شیء همان ماهیت شیء است. وقتی واقعیت از آن ماهیت، و وجود امر اعتباری باشد قهراً معنای تبدل ذات این می شود که یک ذات معدوم شود و ذات دیگری از نو موجود شود. پس چیزی نیست که ذات « آن » تبدیل به ذات دیگری شود؛ چیزی در بین نیست که بگوییم این چیز، ذاتی را رها کرده و ذات دیگری را گرفته است؛ هرچه هست خود همان ذات است. بنا بر اصالت ماهیت وقتی یک ذات، متبدل به ذات دیگر می شود نمی توانیم بگوییم چیزی در آن قبل دارای یک ذات بود و حالا « همان » دارای ذات دیگری است، بلکه تنها می توانیم بگوییم که این ذات به طور کلی معدوم شده و ذات دیگری موجود شده است که این دیگر تبدل ذات و انقلاب یک ذات به ذات دیگر نیست.

بنا بر اصالت وجود این ذاتها و این نوعیتهای همه ماهیاتی منتزع از حقیقت وجود هستند و وجود در یک مرحله از مراحل حرکت اشتدادی مصداق یک ماهیت از ماهیات است و در مرحله بعد ماهیت دیگری از آن انتزاع می شود؛ یعنی در مرحله قبل تحت یک جنس و فصل و ماهیت است و در مرحله بعد جنس و فصل و ماهیت دیگری دارد.

اگر بپرسید پس آن چیست که قبلاً دارای یک ذات بود و حال دارای ذات دیگری است پاسخ می دهیم بنا بر اصالت ماهیت چنین چیزی نمی توانیم داشته باشیم. بنا بر اصالت وجود، آن حقیقت وجود است که در مراحل اشتداد در یک مرحله دارای ذاتیات خاصی است و در مرحله دیگر دارای ذاتیات دیگری است. یک « او » در اینجا داریم که همان حقیقت وجود است و این « او » قبلاً دارای یک ذات بود و حال دارای یک ذات دیگر است و این ذات یا ماهیت - که بالقوه است - علی الاتصال و به طور غیرمتناهی اعتبار می شود.

پس جواب اشکال شیخ که می گوید لازمه حرکت در جوهر این است که

ماهیت و ذات شیء به ذات دیگر تبدیل شود درحالیکه ذات یک شیء قابل تبدیل شدن به ذات دیگر نیست این است که در همین حرکات اشتدادی، مثل حرکت اشتدادی در کیف که شما خودتان قبول کرده اید، دائماً یک ذات به ذات دیگر تبدیل می شود. پس چاره ای ندارید جز اینکه قائل به انقلاب ذات شوید.

بنابراین ما دو حرف با شیخ داریم. یک مطلب این است که به شیخ می گوئیم شما که قائل به حرکات اشتدادی هستید هیچ فکر کرده اید که حرکت اشتدادی جز با اصالت وجود سازگار نیست و با اصالت ماهیت هیچ گونه جور در نمی آید؟ این حرکت اشتدادی که شما خودتان قائل هستید دلیل بر اصالت وجود است. مطلب دومی که به شیخ می گوئیم این است که شما که منکر انقلاب ذات هستید و می گوئید تبدیل نوع به نوع دیگر محال است و به همین دلیل حرکت در جوهر را محال می دانید هیچ فکر کرده اید که همان حرکت اشتدادی هم که مورد قبول شماست تبدیل ذات به ذات دیگر و انقلاب ذات به ذات دیگر است؟ اگر در اینجا انقلاب ذات جایز است چرا در حرکت جوهری انقلاب ذات جایز نباشد؟ معنای هر حرکت جوهری از جنبه ماهوی انقلاب ذات است؛ یعنی جوهر دائماً علی الاتصال ماهیت عوض می کند و ماهیات غیرمتناهی را رها می کند ولی در عین حال وحدتی هم در اینجا هست که این وحدت به وجود مربوط است. در حرکت جوهری یک وجود واحد ممتد متصل داریم که چون دائماً مراتب مختلف اشتداد را طی می کند ماهیاتش الی غیرالنهایه عوض می شود.

پس مطلب دوم - که گفتیم از مطالب نفیس مرحوم آخوند است - ثابت شد که در حرکات اشتدادی که مورد قبول شیخ و نیز ارسطوست دائماً انقلاب ذات روی می دهد، امری که این حکما از آن اینقدر وحشت دارند. حال که انقلاب ذات جایز شد پس باید در جوهر هم جایز باشد.

شیء در حال حرکت ماهیت بالفعل ندارد

مطلب دیگری در اینجا می توان مطرح کرد که مرحوم آخوند در اینجا بحثی از آن نمی کند ولی در دو فصل پیش آن را ذکر کرد. (۱) آن مطلب این است که شیء در حال حرکت، بالفعل دارای هیچ ماهیتی نیست و بالقوه دارای ماهیات غیرمتناهی است. ای کاش مرحوم آخوند در کنار سه مطلبی که در اینجا بیان کرده است - و تاکنون دو مطلب را توضیح داده ایم - این را هم در اینجا ذکر می کرد.

همه حکما این مطلب را قبول دارند که هر موجودی دارای ماهیتی و وجودی است و تنها ذات باری تعالی است که « لا ماهیة له »؛ فقط وجود غیرمتناهی است که دارای هیچ ماهیتی نیست. ماهیت باری تعالی عین وجودش است و غیر ذات حق تعالی از عقل اول گرفته تا هیولای اولی همه دارای ماهیت هستند: «کل ممکن زوج ترکیبی له ماهیة و وجود». هر ممکنی ترکیبی است از امر اعتباری و امر حقیقی زیرا یا ماهیت اصیل است و وجود، اعتباری و انتزاعی است و یا وجود اصیل است و ماهیت اعتباری و انتزاعی است.

اینجا ما به یک حرف جدیدی رسیدیم زیرا تا به حال می گفتیم غیر از خدا هیچ حقیقت دیگری نداریم که بدون ماهیت باشد و حال می گوییم شیء در حال حرکت هیچ ماهیتی ندارد، یعنی ماهیت بالفعل ندارد گرچه بی نهایت

پی نوشت

۱- مرحوم آخوند این مطلب را در جواب فخر رازی بیان کرده است و همین مطلب در مباحث جواهر و اعراض، آنجا که یکی از سؤالهای ابوریحان از بوعلی را طرح می کند آمده است و مرحوم آخوند آنجا این مطلب را شاید بهتر از جاهای دیگر بیان کرده باشد.

ماهیت بالقوه دارد. « ماهیت بالفعل ندارد » به این معناست که نمی توانیم انگشت بگذاریم و بگوییم این شیء در حال حرکت اکنون دارای این ماهیت خاص است؛ تا بخواهیم انگشت بگذاریم از آن حد رد شده است و از این نظر درست مثل سایه است. چون زمین در حال حرکت است سایه دائماً در حرکت است و لذا نمی توانیم برای سایه یک حد معین کنیم و یا یک خط بکشیم و بگوییم سایه اینجا است چون هر مرزی که برای آن تعیین کنیم از آنجا رد شده است.

پس شیء در حال حرکت هیچ ماهیت بالفعلی ندارد و بنابراین نمی توانیم بگوییم داخل در کدام نوع است چون توقف ندارد. البته هر جا که شیء متوقف شود دارای یک ماهیت بالفعل ثابت می شود، ولی مادام که در حرکت است تنها ماهیات بالقوه غیرمتناهی قابل انتزاعند. « قابل انتزاعند » یعنی ذهن در عالم خودش شیء در حال حرکت را متوقف فرض می کند و بعد ماهیتی انتزاع می کند. این مانند آن است که در مورد جسم در حال حرکت می گوییم این جسم در این نقطه چنین است در حالیکه هیچ وقت در این نقطه نبوده است، زیرا دائماً سیلان داشته و در حال عبور و گذشتن بوده است ولی ذهن بودنی در این نقطه برای جسم اعتبار می کند.

لازمه این مطلب بسیار عالی که شیء در حال حرکت ماهیت ندارد این است که در طبیعت، شیء ثابت وجود ندارد و همه چیز در جریان است. پس ما در طبیعت هیچ چیزی که دارای ماهیت بالفعل و ثابت باشد نداریم. هر ماهیتی که برای یک شیء انتزاع کنیم آن بعد از آن ماهیت گذشته و به ماهیت دیگری وارد شده است. البته مرحوم آخوند به این تعبیر درباره طبیعت بحث نکرده ولی لازمه حرف ایشان همین است. ایشان به طور خاص در مورد انسان این را گفته است ولی این مطلب قابل تعمیم به جاهای دیگر است، البته با ملاحظه اختلاف خاصی که میان انسان و سایر موجودات وجود دارد. آن اختلاف همان است که

مرحوم آخوند در باب انسان بدان تصریح می کند؛ اینکه انسان نوع واحد نیست و هر فردی از انسان یک نوع است و بلکه هر فرد در هر آنی داخل در یک نوع است. پس اگر می گوییم انسان نوع است در واقع این طور نیست؛ انسان جنس است نه نوع. هر چیزی را بخواهیم نوع بگیریم در واقع نوع واقعی نیست زیرا باید آن را ثابت فرض کنیم. این هم مطلبی که در اینجا مرحوم آخوند بیان نکرده و در جای دیگر ذکر کرده است.

حرکت، نوعی جامع اضداد

آخرین مطلب از سه مطلبی که مرحوم آخوند در اینجا بیان می کند درباره ویژگی خاص حرکت است. آیا شیء در حال حرکت باقی است یا باقی نیست؟ واحد است یا کثیر؟ بالقوه است یا بالفعل؟ من مطلب را به بیان دیگری می گویم بعد بیان مرحوم آخوند را عرض می کنم.

در گذشته گفتیم حرکت دو اعتبار دارد، اعتبار توسط و اعتبار قطع. حرکت به اعتبار توسط امری آنی الحدوث و مستمر البقاء است و به اعتبار قطع یک امر ممتد، متصرم و متجدد الوجود است که آنأ فأنأ حادث شده و زایل می شود. چون مقوله با حرکت متحد است مقوله ای هم که حرکت در آن واقع می شود به اعتبار انطباقش بر حرکت توسطی یک امر آنی الحدوث و مستمر البقاء است و به اعتبار انطباقش بر حرکت قطعی یک امر ممتد و متجدد الوجود است که دائماً در حال حدوث و فناست. ولی گفتیم که حرکت قطعی و حرکت توسطی دو امر جدا نیستند بلکه دو اعتبار از شیء واحد هستند.

لازمه این حرف این است که وقتی شیء مثلاً در مقوله کیف حرکت می کند، هم درست است که بگوییم یک کیف واحد از ابتدا تا انتهای حرکت وجود دارد و

هم درست است که بگوییم یک امر واحد ممتد وجود دارد که مراتبش موجود می شوند و فانی می شوند. پس اگر بگوییم یک امر باقی مستمر در عالم طبیعت و عالم حرکت داریم درست گفته ایم و اگر بگوییم هیچ امر باقی در عالم حرکت نداریم باز هم درست گفته ایم، زیرا آن امر باقی همان کلی طبیعی است که از مراتب این امر متجدد انتزاع می شود و گفتیم که در نهایت امر، مرحوم آخوند آن را یک امر مجازی می داند.

مرحوم آخوند می گوید: « فما أعجب حال مثل هذا الوجودا ». گویی امور متناقض درباره حرکت صادق است. اگر بگوییم در این « آن » موجود است درست گفته ایم و اگر بگوییم معدوم است باز درست گفته ایم؛ اگر بگوییم باقی است درست گفته ایم و اگر بگوییم زایل است درست گفته ایم؛ اگر بگوییم واحد است درست گفته ایم و اگر بگوییم کثیر است باز هم درست گفته ایم و اینها با یکدیگر تناقض ندارند. وحدت حرکت نوعی وحدت است که با نوعی کثرت مغایرت ندارد. حرکت، کثیری است در عین واحد و مستمری است در عین سیلان، و زوال بالقوه ای است در عین فعلیت، و موجودی است در عین معدومیت. مرحوم آخوند می گوید این چقدر عجیب و شگفت است و عجیب تر این است که ما خودمان مصداق آن هستیم. خودمان موجودی باقی و زایل هستیم، موجودی واحد و کثیر هستیم؛ موجودی هستیم که در عین موجودیت معدوم است.

مرحوم آخوند پس از فارغ شدن از این سه مطلب می گوید: « ولنصرف العنان الى إثبات الحركة في الجوهر ». ظاهر عبارت این است که ایشان می خواهد وارد براهین حرکت در جوهر شود درحالیکه چنین نیست. تا اینجا یک برهان از براهین حرکت در جوهر ذکر شده و آن برهان ربط متغیر به ثابت است و براهین دیگر بعداً اقامه می شود. مقصود مرحوم آخوند این است که می خواهد در مورد حرکت در جوهر رفع اشکال کند. آنچه تا به حال در این فصل آمده مقدمه ای

است به منظور رفع اشکال از حرکت در جوهر.

ایشان می گوید ما مطلب را در باب اشتداد و از جمله اشتدادهای عرضی بیان کردیم و گفتیم در آنجا انواع، غیرمتناهی است و این انواع بالقوه هستند ولی یک امر بالفعل وجود دارد و آن وجود است. در اشتدادهای عرضی دائماً انقلاب ذات صورت می گیرد و بنابراین تحلیل دقیق و صحیح از حرکات اشتدادی عرضی، راه را برای حرکت جوهری هموار می کند چون در حرکت جوهری به دو چیز احتیاج داریم: یکی اینکه برای حرکت در جوهر برهان اقامه کنیم و دیگر که مهمتر است این است که اشکالاتی که امثال بوعلی بر حرکت جوهری وارد کرده اند رفع کنیم. مرحوم آخوند می گوید با تحلیلی که ما از حرکات اشتدادی عرضی کردیم مشکلات را از سر راه حرکت در جوهر برداشتیم. معلوم شد در حرکات اشتدادی عرضی هم انواع، غیرمتناهی است و این انواع غیرمتناهی، بالقوه اند نه بالفعل و منشأ انتزاعشان هم وجود است. همچنین گفتیم که در حرکات اشتدادی عرضی دائماً انقلاب ذات صورت می گیرد.

برهان شیخ بر امتناع حرکت جوهری

مرحوم آخوند سپس اشکال شیخ بر حرکت در جوهر را نقل می کند. شیخ می گوید: جسمی که می خواهد در جوهر حرکت کند مصداق یک نوع است. حال وقتی این جسم حرکت در جوهر می کند آیا این نوع اول باقی است و تنها یک سلسله عوارض تغییر می کند یا نوع اول باقی نیست و نوع دیگری پیدا می شود؟ اگر نوع اول باقی است و یک سلسله امور دیگر غیر از آنچه که به ذات شیء مربوط است به آن اضافه می شود پس در اینجا اشتداد حاصل نشده است

زیرا اشتداد به این است که مابه الاشتراک عین مابه الامتیاز باشد. اگر بنا باشد که نوع، باقی باشد و آنچه اضافه شده غیر از حقیقت نوع باشد پس اشتدادی پیدا نشده است. اما اگر بگویید اصلاً نوع اول زایل شد، در این صورت باز هم اشتداد حاصل نشده است زیرا چیزی معدوم شده و چیز دیگری از نو موجود شده است.

بعد خود شیخ این سؤال را مطرح می کند که ممکن است گفته شود که این اشکال در همه حرکات اشتدادی می آید زیرا در هر حرکت اشتدادی جوهری یا غیر جوهری، شیء از نوعی به نوع دیگر خارج می شود. شیخ پاسخ می دهد که در غیر جوهر اشکالی پیش نمی آید زیرا در آنجا یک موضوع ثابت باقی داریم و بنابراین مانعی ندارد که انواع عرضی دائماً متبدل شوند، ولی اگر جوهر، خودش بخواهد دائماً متبدل شود دیگر حافظ وحدتی نداریم چون جوهر قائم به شیء دیگری نیست. پس به این جهت است که حرکت اشتدادی در غیر مقوله جوهر جایز است ولی در مقوله جوهر به هیچ شکل جایز نیست.

جواب شیخ بنا بر آنچه که مرحوم آخوند تاکنون درباره اصالت وجود و اصالت ماهیت بیان کرده و نیز تحلیلی که در مورد حرکت اشتدادی ارائه داده روشن است ولی چون خود ایشان مطلب را دوباره بیان کرده است در جلسه بعد توضیحات بیشتری در این باره خواهیم داد.

جلسه سی و چهارم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

« و أما الذي ذكره الشيخ و غيره في نفى الاشتداد الجوهرى من قولهم لو وقعت... » (۱)

مرحوم آخوند از اینجا اشکالات شیخ بر حرکت جوهری را ذکر می کنند و جواب می دهند. مطالب چند جلسه گذشته را باید به یاد داشته باشیم تا بتوانیم پیشاپیش جواب اشکالات شیخ را بدهیم. ایشان در « تنبیّه و توضیح » سه مطلب را بیان کردند:

مطلب اول: لازمه حرکت اشتدادی اصالت وجود است.

مطلب دوم: انقلاب ذات - یعنی اینکه شیء دارای ذات و ماهیتی باشد و بعد دارای ذات و ماهیت دیگری شود - در حرکات اشتدادی نه تنها ممکن است بلکه واقع می شود و نوعی تبدل ذات برای شیء واحد صورت می گیرد.

مطلب سوم: یک نوع شبه تضاد و تناقضی در باب حرکت وجود دارد و حرکت به نحوی جامع اضداد است. خود حرکت یا شیء در حال حرکت، هم واحد است و هم کثیر، هم بالقوه است و هم بالفعل، هم مستمرالبقاء است و هم دائم الزوال.

پی نوشت

ما مطلب چهارمی از خود مرحوم آخوند اضافه کردیم و آن این بود که شیء در حال حرکت ماهیت بالفعل ندارد زیرا ماهیت حد است و شیء در حال حرکت هیچ حد ثابتی ندارد. بنابراین اصل «کل ممکن زوج ترکیبی له ماهیة و وجود» را باید به نحوی اصلاح کنیم. قبلاً می گفتند که فقط واجب الوجود است که ماهیت ندارد و حال باید بگوییم که غیر واجب الوجود اگر از سنخ حرکت نباشد مرکب از وجود و ماهیت بالفعل است ولی اگر از سنخ حرکت باشد وجودی دارد و ماهیت بالقوه ای، و شیء در حال حرکت دارای ماهیات غیرمتناهی بالقوه است. همچنین مطلب دیگری در دو جلسه پیش عرض کردیم و آن این بود که سه چیز (یعنی موضوع حرکت، خود حرکت و مقوله ای که حرکت در آن واقع می شود) باید از دو نظر، یکی از نظر وحدت و عدم وحدت و دیگر از نظر ثبات و عدم ثبات مورد بررسی قرار گیرند.

یک بحث این است که آیا موضوع حرکت باید ثابت و باقی باشد یا نه، که این مطلب را به صورت سؤال مطرح کردیم و در این جلسه به این مطلب خواهیم پرداخت. بحث دیگر این است که آیا موضوع حرکت باید واحد باشد؟ خود حرکت چطور؟ آیا در حرکت، امر ثابت و باقی هست؟ آیا در حرکت وحدتی هست؟ در مورد مقوله هم هر دو سؤال را می توان طرح کرد که آیا مقوله ثبات و نیز وحدت دارد یا نه.

چون مرحوم آخوند قائل به حرکت توسی و حرکت قطعی هر دو است، هم قائل به ثبات حرکت است و هم قائل به عدم ثبات حرکت. در مورد وحدت حرکت هم شکی نیست که مراتب حرکت یک واحد شخصی را تشکیل می دهند.

در مورد مقوله ای که حرکت در آن واقع می شود عرض کردیم که مقوله از جهتی که بر حرکت توسی انطباق دارد دارای نوعی ثبات است و از جهتی که بر حرکت قطعی منطبق است دارای نوعی عدم ثبات است. در مورد وحدت هم

روشن است که وحدت در مورد مقوله هست.

اشکال شیخ بر حرکت جوهری

شیخ گفته است که حرکت در جوهر محال است، به این بیان که اگر حرکت در جوهر واقع شود آیا آن نوعی که در اول حرکت هست در وسط حرکت اشتدادی باقی است یا باقی نیست. اگر نوع در وسط اشتداد همان نوع در اول حرکت است پس حرکت در جوهر واقع نشده است زیرا تغییری که پیدا شده، در غیر نوع است، یعنی در امر عارض بر نوع و مشخصات فردی است. پس در اینجا حرکتی عرضی - مثلاً «استحاله» که حرکت در کیف است - صورت گرفته است نه حرکت در جوهر.

اما اگر بگویید در وسط اشتداد، نوع اولیه دیگر باقی نیست معنایش این است که نوع جوهری اولیه باطل شده و نوع جوهری دیگری پدید آمده است. در این صورت باز این حرکت، حرکت جوهری نیست بلکه بطلان یک جوهر و حدوث یک جوهر دیگر است و چون حرکت به طور غیرمتناهی قابل انقسام است، باید بگوییم در یک زمان محدود جوهرهای غیرمتناهی حادث می شود که محال است.

توضیح اشکال

در اینجا دو اشکال است نه یک اشکال. شیخ در اینجا مطلب را در قالب یک اشکال بیان کرده است ولی در چند صفحه بعد، همین استدلال شیخ با بیان

جامعتری نقل می شود و شیخ در بعضی کلماتش آن را به صورت دو اشکال طرح کرده است. اشکال اول این است که در حال اشتداد، جوهرهای غیرمتناهی بالفعل در زمان محدود حادث می شود و به تعبیر دیگر لازم می آید غیرمتناهی محصور بین حاصرین واقع شود و این امری است محال. اشکال دوم این است که این اساساً حرکت در جوهر نیست. اگر جوهری حادث و سپس معدوم شود و باز جوهری حادث و سپس معدوم شود و همین طور، معنایش حرکت در جوهر و بلکه اساساً حرکت نیست ولو اینکه نامتناهی هم نباشد بلکه حدوثهای متوالی جوهرهاست زیرا برای تحقق حرکت، وحدت، اتصال و استمرار لازم است.

بعد شیخ به خودش اشکال کرده و دفع دخل کرده است. اشکال این است که چه فرقی است میان حرکت در جوهر و سایر حرکات اشتدادی که این اشکال در مورد سایر حرکات اشتدادی مثل حرکت اشتدادی در کیف نمی آید؟ چرا نمی گوئید اگر جسمی در کیف حرکت کند لازم می آید کیفهای غیرمتناهی محصور بین حاصرین شود و نیز لازم می آید به جای حرکت در کیف حدوثهای متوالی و متعاقب انواع کیف داشته باشیم که در کنار یکدیگر قرار گرفته اند؟

شیخ پاسخ می دهد که فرق در این جهت است که در حرکات اشتدادی غیر جوهری مثل حرکت در کیف، موضوعی وجود دارد و آن جوهر است و بنابراین لازم نمی آید که این انواع، بالفعل باشند تا این اشکالات لازم بیاید. این دو اشکال در حرکت در جوهر (یعنی محصور شدن غیرمتناهی بین حاصرین و تنالی انواع، که چنانکه گفتیم در اینجا شیخ به صورت دو اشکال مطرح نکرده است) از آنجا لازم می آید که در حرکت جوهری، انواع باید بالفعل باشند نه بالقوه. اما در حرکات عرضی، لازم نمی آید که انواع بالفعل باشند بلکه انواع، بالقوه هستند و لذا هیچ کدام از دو اشکال پیش نمی آید.

حال این سؤال مطرح می شود که چرا در مورد حرکت در جوهر لازم است انواع بالفعل باشند ولی در مورد حرکت در اعراض، انواع بالقوه اند؟

پاسخ شیخ (۱) این است که ملاک این تفاوت از این جهت است که هر حرکتی نیازمند به یک موضوع ثابت و بالفعل است. (۲) در حرکات عرضی، موضوع جسم است و جسم غیر از ما فیه الحركه است. جسم که جوهر است مثلاً در مقوله این یا کیف حرکت می کند. در آنجا ایرادی ندارد که موضوع، امری بالفعل باشد ولی ما فیه الحركه امری بالقوه باشد. ولی اگر قائل به حرکت جوهری شویم در حقیقت قائل شده ایم که ما به الحركه و ما فیه الحركه یعنی موضوع حرکت و مقوله ای که حرکت در آن واقع می شود هردو یک چیز است. در این صورت ما فیه الحركه یعنی مقوله ای که حرکت در آن واقع می شود چون موضوع حرکت هم هست و موضوع باید بالفعل باشد، خود باید بالفعل باشد. بالفعل بودن ما فیه الحركه در حرکت جوهری به این است که اولاً انواع، بالفعل باشند و بنابراین تتالی انواع پیش می آید و ثانیاً لازم می آید انواع غیرمتناهی محصور بین حاصرین واقع شوند. اما در حرکات عرضی این دو امر لازم نمی آید چون موضوع غیر از ما فیه الحركه است. این، بیان اشکال شیخ است. البته بیانی که در این فصل اسفار نقل شده و حتی بیانی که از شیخ در جای دیگری در اسفار نقل شده با این توضیحی که من عرض کردم نیامده ولی وقتی مطلب را بشکافیم از اینجا سر درمی آورد. (۳)

پی نوشت

- ۱- البته شیخ به این بیان نگفته است. مرحوم میرزای جلوه بیانی در حاشیه شرح هدایه دارد و ما با کمک این حاشیه مطلب را در اینجا توضیح می دهیم.
- ۲- در فصل هجدهم این مطلب بیان شد و مرحوم آخوند در فصل نوزدهم تحت عنوان « فی حکمة مشرقیة » نظر خودش را بیان کرد.
- ۳- پس به طور خلاصه، شیخ می گوید حرکت در جوهر محال است زیرا چنانکه گفتیم حرکت به شش چیز نیاز دارد که یکی از آنها موضوع است. حرکت در اعراض، ممکن و بلکه واقع است چون این نوع حرکت یک موضوع ثابت باقی دارد که عبارت است از جوهر؛ ولی اگر حرکت «««»

پاسخ مرحوم آخوند به ایراد شیخ

جواب مرحوم آخوند به شیخ این است که شما در اینجا دو خلط کرده اید: خلط میان وجود و ماهیت از یک طرف و خلط میان ما بالقوه و ما بالفعل از طرف دیگر. سؤال شما این بود که آیا نوع جوهر در وسط اشتداد باقی است یا باقی نیست. پاسخ می دهیم مقصود شما چیست؟ آیا سؤال شما این است که ماهیت آن باقی است یا این است که وجود آن باقی است؟

اگر مقصود این است که آیا این وجود عیناً همان وجود اول است می گوئیم بله، وجود باقی است به این معنا که وحدت حقیقی آن محفوظ است زیرا یک وجود واحد مستمر است. قبلاً گفتیم که بنا بر حرکت متوسطی یک وجود مستمر داریم و بنا بر حرکت قطعی وجود حرکت یک وجود متصل ممتد است و وجود

پی نوشت

«»»» بخواهد در جوهر واقع شود حرکت بلاموضوع باقی می ماند. پس به این دلیل حرکت در جوهر محال است. به این بیان اگر بگوئیم، این یک برهان مستقل می شود ولی آن طور که ما از خارج مطلب را تقریر کردیم این بیان تقریباً در بطن آن تقریر قرار می گیرد. ما مطلب را این طور تحلیل کردیم که شیخ می گوید اگر حرکت در جوهر واقع شود لازم می آید که انواع جوهر، متتالی باشند و جوهری معدوم شود و جوهر دیگری حادث شود و در نتیجه حرکتی در کار نباشد. بعلاوه، لازم می آید غیرمتناهی محصور بین حاصرین واقع شود. بعد این سؤال را مطرح کردیم که چه فرقی است میان اینجا و حرکت اشتدادی در اعراض که در اینجا انواع باید بالفعل باشد ولی در آنجا لازم نیست که انواع بالفعل باشند؟ گفتیم در حرکت اشتدادی اعراض چون موضوع غیر از ما فیه الحركه است اشکالی ایجاد نمی شود ولی در اینجا چون موضوع و ما فیه الحركه هر دو یکی است و موضوع باید بالفعل باشد ما فیه الحركه هم باید بالفعل باشد. پس هم می توانیم مسئله بالفعل بودن موضوع و باقی ماندن موضوع را در بطن همین برهان وارد کنیم و هم می توانیم آن را اساساً برهان مستقلی در نظر بگیریم که ناظر به مسئله بالفعل بودن موضوع نیست بلکه ناظر به مسئله بقای موضوع است.

متصل ممتد به یک اعتبار باقی است یعنی همان که شروع شده است اتصال و ادامه دارد. پس اگر سؤال شما این است که آیا این وجود در حال اشتداد همان وجودی است که در آغاز حرکت بوده است یا وجود دیگری است، در پاسخ می‌گوییم این یک وجود متصل واحد است. اما اگر مقصود شما از بقا، بقای ذات و ماهیت یعنی «ما یقال فی جواب ما هو» است می‌گوییم ما اثبات کرده ایم که در هر حرکت اشتدادی انقلاب ذات و تبدل ذات صورت می‌گیرد؛ یعنی در عین اینکه یک وجود واحد داریم، این وجود در هر آنی دارای ماهیتی است و بنابراین نوع آن باقی نمی‌ماند. پس پاسخ سؤال شما که آیا در وسط اشتداد، نوع جوهر باقی است یا باقی نیست - و حتی می‌توانستید سؤال کنید آیا فردش باقی است یا باقی نیست - این است که از نظر وجود باقی است و همان است و از نظر ماهیت غیر از آن است.

نتیجه‌گیری

مطلب دوم مرحوم آخوند این بود که در حرکت اشتدادی تبدل ذات صورت می‌گیرد و در بیان مطلب سوم گفتیم که در حرکت، یک شیء واحد است که از ابتدا تا انتهای حرکت باقی است. پس هم تبدل ذات صورت گرفته و هم آن شیء باقی است. به عبارت دیگر اگر نظر به وجود کنیم یک وجود واحد متصل ممتد است و اگر نظر به ماهیت کنیم هیچ وحدتی در اینجا محفوظ نیست.

از اینجا معلوم می‌شود که از میان سه اصلی که مرحوم آخوند در مورد حرکت اشتدادی بیان کرد و به عبارت دیگر سه نتیجه‌ای که از حرکات اشتدادی گرفت (یعنی اصالت وجود، انقلاب ذات و نوعی جامعیت اضداد)، دو نتیجه اخیر از آن اصل اولی استنباط می‌شود. این اصالت وجود است که به ما

این امکان را می دهد که انقلاب یا تبدل ذات را در حرکات اشتدادی تصدیق کنیم و نیز آن اصل سوم را - که ما از آن به نوعی جامعیت اضداد تعبیر کردیم - بتوانیم تعقل کنیم.

مرحوم آخوند و مسئله موضوع در حرکت جوهری

این خودش یک اشکالی است که حرکت در جوهر از این نظر که موضوع باید ثابت و باقی باشد چگونه قابل توجیه است؟ اگر هر حرکتی به موضوع واحد ثابت باقی نیاز دارد پس موضوع حرکت جوهری چیست؟

در اینجا می توان گفت که کلمات مرحوم آخوند به نحوی متخالف است. (۱) این را حکمای بعد از مرحوم آخوند مثل مرحوم آقا علی مدرس در «بدایع الحکم» و دیگران متوجه شده اند. خود حاجی هم در یکی از حاشیه های خود در اینجا تا اندازه ای متوجه این مسئله هست که مرحوم آخوند در مواضع متعدد در اسفار و در کتب دیگر اشکال بقای موضوع در حرکت جوهری را به انحاء مختلف جواب داده است.

یکی از جوابها، جوابی است که مرحوم آخوند در اینجا می دهد و آن این است که می گوید در باب حرکت در جوهر هم، موضوع باقی داریم و آن ماده است. در باب حرکت در اعراض در فصل هجدهم ثابت کردیم - منتها بر مبنای قوم - که موضوع حرکت نه می تواند بالفعل محض باشد و نه بالقوه محض، بلکه باید امری مرکب از ما بالقوه و ما بالفعل باشد و آن امر منحصر در جسم است. در

پی نوشت

۱- [این مطلب که آیا این تخالف، واقعی است یا خیر، در جلسه بعد مورد بحث قرار گرفته است].

باب حرکت در جوهر نمی توانیم بگوییم که موضوع جسم است چون حرکت در خود جسم صورت می گیرد. آیا این مطلب که مرحوم آخوند در اینجا می فرماید موضوع حرکت ماده است مخالف با مطلب فصل هجدهم نیست که می گفت موضوع حرکت نه می تواند بالقوه محض باشد و نه می تواند بالفعل محض باشد؟ اگر موضوع حرکت ماده یعنی هیولای اولی باشد هیولای اولی قوه محض است و گفتیم قوه محض نمی تواند موضوع حرکت واقع شود و از خود هیچ حکمی ندارد، ولی در اینجا مرحوم آخوند نمی گوید که هیولای محض موضوع است بلکه می گوید «هیولی مع صورۀ مّا» موضوع است. همین صور جوهری که ما فیه الحركه است، به اعتباری با هیولی موضوع حرکت است. صور هیولی آنّا فأنّا تغییر می کند و یک صورت واحد متصل داریم که به صورتهای غیرمتناهی تحلیل می شود. پس هیولی در هر آنی همراه با صورتی است و بنابراین از ابتدا تا انتهای حرکت یک امر ثابت باقی داریم و آن امر ثابت باقی «هیولی مع صورۀ مّا» است.

در واقع این صورۀ مّایی که مرحوم آخوند در اینجا می گوید بر حرکت توسطیه ای منطبق می شود که ایشان قبلاً بیان کرده بود. عرض کردیم که بعد اثبات خواهیم کرد که وقتی حرکت در یک مقوله صورت می گیرد فرق حرکت و آن مقوله فرق اعتباری است و حرکت عین آن مقوله است. اگر ما قائل شویم که حرکت قطعی که یک حقیقت ممتد متصل حادث زایل است وجود دارد برای آن مقوله هم باید وجود ممتد متصل قائل باشیم. اگر قائل شویم که حرکت توسطی که یک امر ثابت مستمر است وجود دارد باید بگوییم آن مقوله هم یک وجود واحد مستمر دارد. بنابراین اگر بگوییم که هر دو وجود دارد - که مرحوم آخوند علاوه بر حرکت قطعی، از راه کلی طبیعی و فرد به حرکت توسطی هم قائل می شود - باید در باب حرکت جوهری قائل شویم که این صور یک وجود واحد ممتد متصل دارند که منطبق بر حرکت قطعی است و یک وجود واحد بسیط مستمر

دارند که منطبق بر حرکت توسطی است. پس اینکه می‌گوییم «هیولی مع صورۀ مّا» وجود باقی مستمر دارد از آن جهت است که بر حرکت توسطیه انطباق دارد. بنابراین مرحوم آخوند در اینجا به یک موضوع ثابت باقی که همان «هیولی مع صورۀ مّا» است قائل شد. «صورۀ مّا» یعنی صورت لا علی التعیین و به یک معنا صورت کلی، ولی کلی ای که همیشه با یک فرد وجود دارد و باقی است. بعد مرحوم آخوند به شیخ می‌گوید شما که قائل به کون و فساد هستید و می‌گویید جوهری فاسد می‌شود و جوهری حادث می‌شود آیا در آنجا قائل به وحدت هیولی نیستید؟ وقتی جسمی منفصل می‌شود شما می‌گویید صورت جسمیه کثرت پیدا کرد ولی وحدتش محفوظ است. می‌پرسیم وحدت به تبع چه چیز محفوظ است؟ می‌گویید به تبع صورۀ مّا. همان طور که شما می‌گویید وحدت هیولی در کون و فساد به تبع صورۀ مّا محفوظ است ما می‌گوییم وحدت هیولی با صورۀ مّا در حرکت محفوظ است و در حرکت جوهری به طریق اولی این وحدت محفوظ است زیرا در آنجا انفصال صور است و در اینجا انفصال صور نیست. پس در اینجا مرحوم آخوند مسئله ثبات موضوع را - که موضوع حافظ وحدت ما فیه الحرکه هم هست - از راه ثبات «هیولی مع صورۀ مّا» توجیه می‌کند.

اقوال دیگر مرحوم آخوند در باب موضوع در حرکت جوهری

در بعضی کلمات مرحوم آخوند از جمله در الشواهد الربوبیه که حاجی هم در حاشیه نقل کرده، آمده است که موضوع باقی در اینجا خود ماهیت است. این خیلی حرف عجیبی است برای اینکه مرحوم آخوند قائل به تبدل ذات است؛ مگر اینکه مقصود ما از ماهیت ماهیت جنسی باشد نه ماهیت نوعی، یعنی همان

جنس الاجناس یا خود مقوله. به فرض هم که بگوییم ماهیت باقی است ولی به هر حال ماهیت امر اعتباری است و از آن کاری ساخته نیست تا بتواند حافظ وحدت باشد.

در بعضی کلمات دیگر مرحوم آخوند آمده است که ما در باب حرکت از آن جهت به موضوع نیاز داریم که حافظ وحدت مراتب حرکت باشد و حافظ وحدت مراتب حرکت در حرکت جوهری، امر مفارق یا مجرد است. این هم حرف دیگری است که متخالف با دو نظر قبلی است. بعد خواهیم دید که آیا توجیهی در مورد این اقوال هست یا خیر. (۱)

مرحوم آخوند قول دیگری هم در باب موضوع حرکت جوهری دارد و آن این است که ما در حرکت جوهری اساساً نیازی به موضوعی غیر از خود جوهر نداریم. اگر در حرکات عرضی نیاز به موضوع داریم به این جهت است که آنها خودشان عرض هستند و عرض نیاز به موضوع دارد. به عبارت دیگر ما از آن جهت نیاز به موضوع داریم که موضوع حافظ وحدت باشد. نفس این صور جوهری خودشان وحدت دارند و ما فیه الحركه از ابتدا تا انتهای حرکت حافظ وحدت خودش است و دیگر نیازی به موضوع نداریم.

نظر علامه طباطبایی

آقای طباطبایی در اینجا همین مطلب را به عنوان شبه اعتراض به مرحوم آخوند ذکر کرده اند که شما چرا برای اثبات موضوع برای حرکت جوهری تلاش

پی نوشت

۱- [این توجیه در جلسه سی و پنجم بیان شده است].

می کنید؟ آخر چه آیه ای نازل شده است که ما در هر حرکتی نیازمند به موضوع هستیم؟ اگر قدما قائلند که حرکت نیازمند به موضوع است از آن جهت است که فقط در مقولات عرضی قائل به حرکت بودند. چون در حرکات عرضی ما فیه الحركه عرض است و عرض نیازمند به موضوع است قدما می گویند حرکت نیازمند به موضوع است و الا ما دلیلی نداریم که حرکت از آن جهت که حرکت است نیازمند به موضوع باشد. اصلاً تلاش برای اثبات اینکه در حرکت جوهری نیاز به موضوع داریم و آن موضوع باقی است - حال آن موضوع باقی را «هیولی مع صورۀ ما» بگیریم یا ماهیت یا هر چیز دیگر - تلاشی بیجاست. از اول ما چه دلیلی داریم بر اینکه حرکت جوهری نیاز به موضوع دارد؟ طبق این نظر اشکال شیخ از اساس وارد نیست و در جواب آن می گوئیم اصلاً حرکت در جوهر موضوع نمی خواهد.

ظاهراً آقای طباطبایی به یاد نداشته اند که همین حرف را مرحوم آخوند خودش در فصل نوزدهم بیان کرد. ایشان در آخر فصل هجدهم بعد از اینکه ثابت کرد که هر حرکتی نیازمند به موضوعی است مرکب از ما بالقوه و ما بالفعل، چنین گفت که «و ستسمع کلاماً فیه تنویر القلب» (۱) و در فصل بعد تحت عنوان «فی حکمة مشرقیة» مسئله موضوع را طرح کرد و گفت فقط در حرکات عرضی است که ما نیازمند به موضوعی هستیم که آن موضوع غیر از ما فیه الحركه باشد. در حرکت ذاتی که همان حرکت جوهری است ما به موضوعی که مرکب از ما بالقوه و ما بالفعل باشد نیاز نداریم و اگر یادتان باشد در آنجا مرحوم آخوند می گفت فاعل و قابل در اینجا یکی هستند. پس خود مرحوم آخوند این مطلب را در آنجا بیان کرد.

پی نوشت

برای حکمای بعد از مرحوم آخوند مسئله به این شکل مطرح است که آیا کلمات مرحوم آخوند در باب موضوع حرکت جوهری متخالف و متضاد است - که آقای طباطبایی تقریباً همین را می گویند - و ایشان نظر واحدی ندارد؟ چگونه است که مرحوم آخوند در یک جا قائل شده است که موضوع در حرکت جوهری « هیولی مع صورۀ ما » است و در جای دیگر ماهیت را موضوع دانسته است و در جای دیگر گفته است حرکت جوهری اساساً نیازمند به موضوع نیست و در موضع دیگر گفته است که امر مفارق اگرچه موضوع نیست ولی کار موضوع را انجام می دهد؟ آیا می توان گفت همه این بیانات در طول یکدیگر قرار می گیرند نه در عرض یکدیگر؟

مرحوم آقا علی مدرس در « بدایع الحکم » مدعی است که حتی تخالف هم میان بیانات مرحوم آخوند نیست و همه آنچه مرحوم آخوند در باب موضوع حرکت جوهری گفته است قابل جمعند و این بیانات در طول یکدیگرند. چون مرحوم آخوند بحث موضوع حرکت جوهری را دوباره مطرح خواهد کرد ما بیان آقا علی مدرس و نیز بیان خودمان را بعد عرض خواهیم کرد. (۱)

بررسی نظر علامه طباطبایی

در اینجا فقط یک نکته عرض می کنیم و آن این است که شاید بیان آقای طباطبایی در اینجا تمام نباشد. اگر یادتان باشد ما در بحث از فصل هجدهم گفتیم که حکما راجع به اینکه چرا هر حرکتی نیازمند به موضوع است بیان

پی نوشت

۱- [به جلسه سی و پنجم مراجعه شود].

واضحی نکرده اند ولی سه وجه می توان برای آن ذکر کرد. (۱)
یک وجه که وجه بعیدی است این است که حرکت، عرضی است از اعراض، و
عرض موضوع می خواهد؛ پس حرکت موضوع می خواهد. گفتیم نظر مرحوم
آخوند به این وجه نیست.

وجه دوم این است که حرکت از آن نظر که در مقولاتی صورت می گیرد که
نیازمند به موضوعند و ما فيه الحركة موضوع می خواهد و حرکت با مقوله در
وجود اتحاد دارد نیازمند به موضوع است. اگر این طور باشد، حرکت در جوهر
دیگر موضوع نمی خواهد. بیان آقای طباطبایی ناظر به این وجه است.

گفتیم ممکن است وجه دیگری در کار باشد و آن این است که حرکت از آن
جهت نیازمند به موضوع است که « کمال اول » است. حرکت هر جا هست
خودش قابل می خواهد. حرکت کمال اول است؛ فعلیتی است که این فعلیت به
قابلی نیاز دارد که این قابل، نفس حرکت را قبول می کند. به تعبیر دیگر حرکت
خودش حادث است و بلکه عین حدوث است و « کل حادث مسبوق بقوة و ماده
تحمّلها ». هر حادثی نیازمند به استعداد قبلی و نیز ماده ای است که حامل آن
استعداد باشد. پس نیاز به موضوع نه از این جهت است که حرکت در عرض
صورت می گیرد و عرض نیازمند به موضوع است بلکه از این جهت است که
حرکت امری حادث و بلکه عین حدوث است و هر حادثی نیازمند به ماده قبلی و
محلی است که در آن حادث شود. این موضوع غیر از موضوعی است که در باب
عرض مطرح است. موضوع در باب جوهر و عرض به معنای « محل مستغنی »
است ولی موضوعی که در اینجا می گوییم به معنای « قابل » است و قابل امری
است که مرکب از ما بالقوه و ما بالفعل است.

پی نوشت

۱- [استاد در جلسه بعد وجه چهارمی هم اضافه می کنند].

بنابراین حرکت در جوهر هم نیازمند به موضوع است چون فرض این است که حرکت، حادث و بلکه عین حدوث است. به اعتبار مقوله یعنی جوهر می‌گوییم حادث و به اعتبار خود حرکت می‌گوییم عین حدوث. از آن جهت که این جوهر دائماً در حال حدوث است و هر حدوثی باید در ماده ای صورت بگیرد حرکت نیازمند به موضوع یعنی نیازمند به ماده و قابل است.

بدین ترتیب بیان مرحوم آخوند در اینجا سر و صورتی پیدا می‌کند که چرا ایشان تلاش می‌کند که اثبات کند که ما در حرکت در جوهر هم، موضوعی داریم و موضوع عبارت است از « هیولی مع صورۀ مّا »؛ ایشان در اینجا می‌خواهد ماده را درست کند. پس موضوع در باب حرکت یعنی « ماده قابل » که غیر از موضوع در باب عرض است.

حال باید ببینیم که این بیان مرحوم آخوند که می‌گوید موضوع در حرکت جوهری « هیولی مع صورۀ مّا » است با بیان دیگر ایشان که می‌گوید در حرکت جوهری فاعل و قابل یکی هستند تخالف دارد یا نه. اگر تخالفی بین ایندو نبینیم، تخالف میان ایندو و میان دو بیان دیگر که می‌گوید موضوع ماهیت است و یا امر مفارق حافظ وحدت است به سهولت رفع می‌شود.

جلسه سی و پنجم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

«موضوع کل حرکت و این وجب آن یکن باقیاً بوجوده و تشخصه الا آنه...» (۱)
بحث درباره اشکالاتی بود که شیخ و دیگران بر حرکت در جوهر وارد کرده اند. یکی از اشکالات، اشکال بقای موضوع بود به این بیان که هر حرکتی نیازمند به یک موضوع واحد باقی است. اگر حرکت در اعراض واقع شود موضوع واحد مشخص باقی داریم که جوهر است ولی اگر حرکت در خود جوهر واقع شود موضوعی برای حرکت باقی نیست.

چون در حرکت جوهری حرکت در صور جوهری واقع می شود وقتی می گوییم مافیه الحركه جوهر است، مقصود صورت جوهری است. گفتیم مرحوم آخوند در اینجا بنای سخنشان بر این است که قبول داریم که هر حرکتی نیازمند به یک موضوع باقی است ولی برخلاف آنچه شما فکر می کنید که در اینجا موضوع باقی نداریم در اینجا هم موضوع باقی وجود دارد و آن ماده است. اما ماده به اصطلاح فلسفه که قوه محض است از خود هیچ حکم مستقلی ندارد و در احکام خود تابع صورت است. اگر صورت، واحد باشد ماده هم واحد است و اگر کثیر باشد کثیر است. اگر صورت، باقی باشد ماده هم باقی است و اگر پی نوشت

صورت زایل شود ماده هم زایل می شود. اگر صورت متغیر باشد ماده هم متغیر است و اگر صورت ثابت باشد ثابت است. ولی همین چیزی که ماده است و حکم مستقل ندارد موضوع حرکت در جوهر است.

ممکن است شما اشکال کنید که ماده به این معنی هیچ حکمی ندارد و از خود هیچ چیزی ندارد. چیزی که همه ارزشها را به تبع صورت پیدا می کند، چگونه می تواند در حرکت در جوهر موضوع واقع شود؟

پاسخ این است که کسانی که می گویند ماده موضوع است، نمی گویند ماده صرف موضوع است و صورت ما فیه الحركة است. گویی در حرکت جوهری در باب دو رکن از ارکان حرکت، یعنی ما به الحركة (موضوع) و ما فیه الحركة (مقوله)، تقسیم کار صورت گرفته باشد به این نحو که ماده جوهر ما به الحركة یا موضوع حرکت باشد و صورت جوهر ما فیه الحركة. آنها این طور نمی گویند و به این مطلب توجه دارند که ماده در اصطلاح فلسفه هیچ حکم مستقلی ندارد و نمی تواند بالاستقلال موضوع واقع شود. اگر ماده بخواهد موضوع واقع شود جزء موضوع می تواند واقع شود. بنابراین چنین می گویند که در واقع، مرکب ماده و صورت موضوع است و صورت ما فیه الحركة است.

« صورَةُ مَا » چیست؟

ممکن است شما سؤال دیگری مطرح کنید و آن اینکه چگونه است که موضوع، کل است و ما فیه الحركة، جزء؟ آیا کل در جزء خودش حرکت می کند؟ جواب می دهند که این طور نیست و مقصود ما چیز دیگری است. مقصود این است که « ماده با صورَةُ مَا » موضوع است و صور خاصه ما فیه الحركة هستند. « صورَةُ مَا » یعنی صورت مبهم، صورت کلی؛ صورتی که در آن، خصوصیات هیچ

یک از این صور [خاص] نیست. ما فيه الحركة، صور خاصه است و تبدلات در صور خاصه صورت می گیرد. پس ماده با صورۀ مّا در صور خاصه حرکت می کند. این صورۀ مّا همان است که در باب حرکت توسّطی معنی کردیم. گفتیم حرکت قطعی یک امر واحد ممتدّ متصل است و ممتدّات دارای این خصلت هستند که همچنان که کل آنها مصداق یک ماهیت است هر جزئشان هم مصداق همان ماهیت است، برخلاف کلهای دیگر که لازم نیست که جزء، مصداق همان ماهیتی باشد که کل مصداق آن است. مثلاً کل یک فرد انسان مصداق انسان است ولی از این امر لازم نمی آید که مو، دست یا پای انسان هم مصداق انسان باشد. اینها مصداق جزء انسان هستند نه مصداق کل انسان.

با پیدایش و حدوث حرکت، « حرکت مّا » یعنی کلی حرکت وجود پیدا می کند. در اینجا گو اینکه مراتب حرکت دائماً حادث و فانی می شوند ولی این کلی حرکت یا حرکت مّا از همان آن اول در ضمن همین افرادی که متدرج هستند و علی الاتصال حادث و فانی می شوند، یعنی در ضمن افراد آنیه ای که بالقوه هستند وجود پیدا می کند.

حرکت با مقوله ای که حرکت در آن واقع می شود وجوداً یکی است. پس چون یک حرکت مّا از ابتدا تا انتهای حرکت وجود دارد که نامش حرکت توسّطی است، در حرکت جوهری یک صورۀ مّا از ابتدا تا انتهای حرکت وجود دارد. این صورۀ مّا در هر آنی با مرتبه ای از صورت متحد است و « ماده با صورۀ مّا » موضوع است برای حرکت در صور خاصه.

رفع استبعاد در مورد « صورۀ مّا »

در اینجا مرحوم آخوند احتجاج و در واقع جدل می کند؛ یعنی از گفته های

خود آقایان دلیل می آورد و می گوید شما نباید از این صورۀ ما که ما در اینجا می گوییم وحشت کنید، چون خودتان همین را در باب کون و فساد گفته اید و بالاترش را گفته اید و تصور آنچه شما گفته اید از آنچه که ما در باب حرکت می گوییم به درجاتی مشکلتر است.

توضیح اینکه امثال شیخ که منکر حرکت در جوهر هستند، قائل به کون و فسادند؛ می گویند یک صورت فاسد می شود و صورت دیگر کائن می شود، نه اینکه صورتها به یکدیگر متصلند و یک واحد را تشکیل می دهند تا بشود حرکت. صورتی که در ماده است معدوم می شود و صورتی دیگر در ماده حادث می شود. در اینجا این سؤال برای فلاسفه از قدیم مطرح بوده است که آیا ماده واحد است یا کثیر؟ گفته اند ماده در ذات خودش نه واحد است و نه کثیر و در وحدت و کثرت تابع صورت خودش است. ما مطلب را در قالب یک مثال توضیح می دهیم.

قدما آب را یک عنصر می دانند و بخار را عنصر دیگر و آن را با هوا یکی می دانند و غیر از تبدیل آب به بخار، به تبدیل هوا به آب و آب به هوا هم معتقد هستند. آب مرکب است از صورت مائیه و ماده. وقتی آب تبدیل به هوا می شود این صورت زایل می شود و صورت جدیدی که همان صورت هوائیه باشد به جای آن می آید. پس ماده ای در اینجا وجود دارد که قبلاً صورت مائیه داشت و حالا صورت هوائیه دارد. این ماده در ذات خود نه واحد است و نه کثیر، یعنی می تواند هم واحد باشد و هم کثیر و در وحدت و کثرت تابع صورت است. حال سؤال می کنیم که آیا این ماده ای که در آب بود و حالا ماده هواست یک ماده است یا دو ماده؟ می گویند یک ماده است. می پرسیم وحدتش را از کدام صورت دارد؟ می گویند از یک واحد بالعموم دارد. این ماده باید با یک صورت باشد، حال یا با این صورت یا با آن صورت. می گویند به طور کلی وحدت ماده مستحفظ است به دو چیز: به یک «واحد بالعدد» که مقصودشان مفارق یا عقل

مجرد است که ماده را ایجاد کرده است، و به یک « واحد بالعموم » که مقصود صوری است که بر ماده متبادل می شود.

برای توضیح مطلب معمولاً از این تمثیل استفاده می شود که خیمه احتیاج به عمود دارد و اگر عمود نباشد خیمه به زمین می افتد. خیمه احتیاج به عمود دارد ولی کدام یک از عمودها؟ آیا خیمه به عمودی بالخصوص نیاز دارد که از چوب خاص یا فلز خاص ساخته شده باشد؟ نه، خیمه به « عموداً مّا » احتیاج دارد. خیمه به هیچ عمود خاصی نیاز ندارد ولی بی نیاز از عمود هم نیست و لذا هر عمودی که زیر این خیمه بگذاریم، خیمه می ایستد. اگر یک عمود را برداریم و بدون هیچ فاصله ای عمود دیگری زیر این خیمه بگذاریم، خیمه سر جای خود می ایستد چون خیمه به « عموداً مّا » احتیاج دارد و خصوصیت عمود خاصی در اینجا دخالت ندارد. می گویند ماده هم همین طور است. محال است که ماده بتواند لحظه ای بدون صورت باقی بماند. ماده احتیاج به صورت دارد ولی کدام صورت؟ « صورۀ مّا ».

مرحوم آخوند می گوید شما که قائل به کون و فساد هستید صورتهای را مثل عمودهای خیمه متبادل می دانید و می گوئید یک صورت زایل می شود و صورتی دیگر جای آن را می گیرد، ولی ما که قائل به حرکت در جوهر هستیم قائل نیستیم که صور جدای از یکدیگرند، بلکه می گوئیم این صور یک واحد متصل هستند که تعدد آنها بالاعتبار است، چون به سبب حرکت پدید می آیند. پس تشخیص ماده به « صورۀ مّا » یی که در ضمن یک صورت واحد متصل و به تعبیر دیگر در ضمن صور متعددی که تعدد آنها بالقوه است وجود دارد اسهل و اقرب به قبول عقل است از آنچه شما قائل هستید، زیرا شما می گوئید ماده در ضمن صورۀ مّایی موجود است که این صورۀ مّا عبارت است از صورتی از میان صورتهایی که یکی باید برود و دیگری جایش را بگیرد. شما در آنجا می گوئید که « العقل غیرمنقبضٍ » از اینکه وحدت هیولی و تشخیص آن به صورۀ مّای

متبادل محفوظ باشد؛ پس به طریق اولی عقل منقبض نمی شود از اینکه وحدت و تشخص هیولی به تبع صورۀ مّایی باشد که در ضمن صور منفصل از یکدیگر نیست؛ این صورۀ مّا در ذیل صور متعددی است که تعدد آنها بالقوه است نه بالفعل. پس مورد اخیر به طریق اولی باید برای شما قابل قبول باشد. (۱)

پس مرحوم آخوند در اینجا این مطلب را قبول کرد که ما در باب حرکت جوهری هم نیازمند به موضوع هستیم ولی موضوع در اینجا ماده با صورۀ مّا است. صورۀ مّا همان طبیعت کلی صورت است. این صور اتصال دارد و وقتی افراد کلی طبیعی، یک متصل واحد را تشکیل بدهد به بقای افراد باقی است.

تخالف در کلام مرحوم آخوند در باب موضوع حرکت جوهری

در جلسه گذشته گفتیم که حکمای بعد از مرحوم آخوند متوجه این نکته شدند که ایشان در باب بقای موضوع در حرکت جوهری متخالف سخن گفته است. در بعضی کلمات تعبیر ایشان این است که ما در باب حرکت جوهری اصلاً احتیاجی به موضوع ثابت نداریم. مثلاً در فصل نوزدهم تحت عنوان «فی حکمة مشرقیة» مرحوم آخوند چنین گفت: «فما ذکر فی الفصل السابق من أن موضوع الحركة لابد و أن يكون أمراً ثابت الذات صحيح اذا عني بموضوع الحركة موضوعها بحسب الماهية» که موضوع به این معنی از موضوع باب حرکت به کلی خارج است. «أو عني به موضوع الحركات الغير اللازمة في الوجود كالنقلة و

پی نوشت

۱- اشکال: ممکن است کسی بگوید ماده خودش در اینجا حرکت جوهری دارد و بنابراین ثابتی ندارد تا بتواند موضوع باشد.

استاد: قبلاً این را عرض کردیم و باز هم این مطلب را مطرح می کنیم.

الاستحالة و النمو». اما در حرکات لازم که مقصود حرکت جوهری است این مطلب را قبول نداریم که حرکت نیازمند به موضوع ثابت است. بعد ایشان می گوید ما این مطلب را که موضوع باید مرکب از «ما بالقوه» و «ما بالفعل» باشد در باب حرکت جوهری قبول نداریم:

«و ما ذکر ایضاً فيه من أن موضوع الحركة مركب من مابالقوة و من مبالفعل قول مجمل يحتاج الى تفصيل، و هو أن الموضوعية و العروض إن كانا في الوجود كما في الحركات العارضة للجسم فحق أن موضوعها مركب في الخارج... و إن كان العروض بحسب تحليل العقلي كما في اللوازم فالقابل و الفاعل هناك أمر واحد... و كما أن ثبات الحركة عين تجدها و قوتها على الشيء عين فعلية القوة على ذلك الشيء فكذا ذلك حکم ثبات مابه الحركة و هي الطبيعة الكائنة في الأجسام» (۱)

در اینجا مرحوم آخوند کاملاً تصریح می کند که آنچه در فصل سابق بر فصل نوزدهم گفته است که حرکت نیازمند به یک موضوع ثابت است و آن موضوع ثابت باید از ما بالقوه و ما بالفعل مرکب باشد، در غیر حرکت جوهری صادق است. در حرکت جوهری، نه نیاز به موضوع ثابت داریم و نه به یک امر مرکب از ما بالقوه و ما بالفعل تا وحدت حرکت را حفظ کند. از آنجا که طبیعت چیزی است که ثباتش عین تجددش و تجددش عین ثباتش است، در ثبات و وحدت خود نیاز به چیزی ندارد. پس در فصل نوزدهم ایشان چنین نظری را ارائه می دهد. در بعضی کلمات دیگر که در همان فصل هم اشاره ای به این مطلب هست

پی نوشت

مرحوم آخوند می گوید که در باب حرکت جوهری موضوع ثابت «ماهیت» است و در بعضی جاهای دیگر بر این مطلب تکیه می کند که چیزی که حافظ وحدت موضوع است «مفارق» است؛ یعنی آن که کار موضوع را انجام می دهد و وحدت حرکت و وحدت مراتب مقوله را حفظ می کند امر مفارق است. بر این اساس چنین گفته شده است که بیانات مرحوم آخوند در باب موضوع در حرکت جوهری متخالف است.

آیا این تخالف واقعی است؟

کوششهای بسیاری شده است تا ببینند آیا ایشان واقعاً نظریات مختلفی ابراز کرده است و یا این نظریات با یکدیگر قابل جمع هستند؟ ما در اینجا ناچاریم مقداری از بحث جلسه گذشته را دوباره مطرح کنیم. گفتیم در باب علت نیاز به موضوع در حرکت، ممکن است کسی بگوید که حرکت عرض است و عرض نیاز به موضوع دارد. این را رد کردیم؛ حرکت نه عرض است و نه جوهر، بلکه با جوهر، جوهر است و با عرض، عرض. حرکت مثل وجود است که با جوهر، جوهر است و با عرض، عرض. همچنین ممکن است کسی بگوید که حرکت از آن جهت نیازمند به موضوع است که در مقولات عرضی صورت می گیرد. چون مافیة الحركة عرض است حرکت موضوع می خواهد و در واقع نیاز حرکت به موضوع به تبع مقوله ای است که حرکت در آن واقع می شود و چون قدما فقط به حرکت در مقولات عرضی قائل بوده اند گفته اند هر حرکتی موضوع می خواهد. پس مقوله ای که حرکت در آن هست نیازمند به موضوع است نه حرکت بما هو حرکت؛ پس حرکت اگر در جوهر باشد اصلاً نیازی به موضوع نداریم. بیان آقای طباطبایی تقریباً همین

است.

بیان دیگر که بیانات گذشته مرحوم آخوند بیشتر بر آن تکیه داشت این بود که حرکت از آن جهت که حادث است و بلکه عین حدوث است و هر حادثی نیازمند به قوه قبلی و ماده حامل قوه است نیازمند به موضوع یعنی نیازمند به یک قابل است. اگر حرکتی در عالم صورت می گیرد، چاره ای نیست مگر اینکه یک ماده حامل استعداد و نیز یک صورت در کار باشد - چون ماده به تنهایی نمی تواند موجود باشد - و این مرکب ماده و صورت، حرکت را قبول می کند ولو حرکت، حرکت جوهری باشد.

نظر چهارم که قبلاً گفته بودیم و در جلسه گذشته بیان نکردیم این است که حرکت از آن نظر که نیاز به حافظ وحدت دارد نیازمند موضوع است. مرحوم آخوند جواب این مطلب را در گذشته داده است و بنا بر اصالت وجود این مسئله دیگر حل شده است. توضیح اینکه قدما می گفتند وقتی در مقوله ای حرکت صورت می گیرد، مخصوصاً اگر حرکت اشتدادی باشد، آن مقوله دارای انواع بالقوه است و هیچ کدام از انواع فعلیت ندارد. این انواع بالقوه نیازمند به یک حافظ وحدت هستند. موضوع که دائماً از نوعی از مقوله به نوع دیگر خارج می شود ملاک و حافظ وحدت این امور بالقوه است. مرحوم آخوند بر اساس فلسفه خودش اثبات کرد که وجود خود آن مقوله ملاک وحدت آن است نه موضوع. در آنجا که قدما می گفتند: «التسود لیس بسواد اشتد» ایشان به ظاهر این مطلب را قبول می کرد ولی بعد به گونه ای حرف زد که این مطلب رد می شد.

حاصل نظر مرحوم آخوند این بود که اگر شیء از نوعی از سواد به نوع دیگر حرکت می کند انواع بالقوه هستند ولی در اینجا یک وجود بالفعل برای سواد وجود دارد که حافظ وحدت مراتب سواد همین وجود است. حال اگر ما ملاک نیاز به موضوع را حفظ وحدت مراتب مافیه الحركه بدانیم باز در باب حرکت در جوهر ما نیازمند به موضوع نیستیم همچنان که در باب حرکت در اعراض هم

نیازمند به موضوع نیستیم، چون ملاک وحدت وجود است. در هیچ جا به این دلیل، ما نیازی به موضوع نداریم؛ اگر نیاز به موضوع داشته باشیم به ملاک دیگری است.

با این توضیحات، اینکه مرحوم آخوند در اینجا اصرار دارد «ماده با صوراً ما» را موضوع باقی بداند، قطعاً روی همان نظری است که عرض کردم؛ یعنی این نظر که حرکت از آن جهت نیازمند به موضوع است که ماده قابل می خواهد. بنابراین سخن مرحوم آخوند کاملاً قابل توجیه است، به این بیان که هر مرتبه ای از مراتب حرکت قابل است برای مرتبه دیگر. حرکت ترکیبی است از فعلیت و قوه، از قابلیت و مقبولیت. در باب حرکت در اعراض، قابل، جسم بود و مقبول عرض، ولی در باب حرکت در جوهر، هر مرتبه ای قابل است برای مرتبه بعد و هر مرتبه ای مقبول است برای مرتبه قبل، و در هر مرتبه ای ماده داریم با صوراً ما. چون مراتب از یکدیگر منفصل نیستند، تمام یک حرکت، سراسر قابلیت است و سراسر مقبولیت؛ تمام مراتب حرکت سراسر موضوع است و سراسر مافیه الحركه. پس موضوع و ما فیه الحركه یکی است و در عین حال ما واقعاً در اینجا موضوع داریم. پس چنین نیست که در باب حرکت در جوهر قابل نداریم.

مرحوم آخوند در اینجا اصرار دارد که در مورد حرکت توسطی چنین فرض کند که یک امر باقی از ابتدا تا انتهای حرکت وجود دارد. اما ایشان در فصل سی و سوم که تحت عنوان «فی ربط الحادث بالقدیم» می آید، نظر دقیقتر خود را بیان کرده است و در آنجا حرکت توسطی را انکار می کند. ایشان در آنجا می گوید اینکه می خواهید هر جا که حرکت قطعی هست، حرکت توسطی درست کنید صحیح نیست. آن حرکت توسطی شما عبارت است از کلی ای که آن کلی در ضمن همه مراتب استمرار دارد درحالیکه این یک امر انتزاعی است. حرف آخر مرحوم آخوند در باب حرکت توسطی همین است.

ولی ایشان در اینجا هنوز درگیر حرکت توسطی است. در اینجا مرحوم آخوند می خواهد بگوید که در حرکت جوهری تمام مراتب، هم موضوعند و هم ما فیه الحركه، و موضوع و ما فیه الحركه در اینجا یکی است. عقل با اعتبار خودش مرتبه قبلی را قابل و مرتبه بعدی را مقبول می داند؛ مرتبه قبلی موضوع است و مرتبه بعدی مافیه الحركه. به تعبیر دیگری که خود ایشان می گوید فعل و قبول در اینجا یکی است. اما در باب حرکت در عرض، اختلاف قابل و مقبول واقعی است یعنی واقعاً قابل غیر از مقبول است.

بنابراین، سخن مرحوم آخوند در باب اینکه حرکت جوهری هم موضوع می خواهد درست است. اگر می گوید موضوع « ماده با صورۀ ما » است به اعتبار آن حرفی است که در باب حرکت توسطی می گوید، ولی این بالاخره خالی از نوعی از مجاز نیست.

پس چنانکه گفتیم فرق موضوع و مافیه الحركه در حرکت در جوهر تحلیلی است؛ یعنی مراتب حرکت را که در نظر بگیریم، تماماً موضوع است برای خودش، اما به این معنی که هر مرتبه قبل، موضوع است برای مرتبه بعد، و تفاوت یک مرتبه با مرتبه بعد به تحلیل و تجزیه عقل است. حرف مرحوم آخوند این است و بنابراین تضاد یا تخالفی میان نظرات ایشان نیست.

توجیه نظرات دیگر آخوند درباره موضوع حرکت

اما مراد ایشان از اینکه گاهی گفته است موضوع ماهیت است چیست؟ مقصود این است که اگرچه ما در باب حرکات اشتدادی قائل هستیم که تبدل ذات صورت می گیرد یعنی انواع عوض می شوند، اما در عین حال اجناس، خصوصاً جنس عالی عوض نمی شوند؛ تبدل انواع حد محدودی دارد. معنای

تبدل انواع این نیست که این نوع می تواند به نوع دیگری که حتی در جنس الاجناس هم با آن شریک نیست تبدیل شود. اگر می گوییم در کیف تبدل انواع صورت می گیرد چنین نیست که کیف بتواند متبدل به کم و یا جوهر شود، بلکه یک ماهیت جنسی و لااقل همان ماهیت مقوله در اینجا محفوظ است. این هم حرف درستی است. (۱)

می رویم سراغ مواردی که ایشان مسئله مفارق و عقل مجرد را در باب موضوع دخالت داده است. اینکه ایشان عقل مجرد را دخالت داده است، در طول این مطلب است نه در عرض آن. ایشان مدعی است که وحدت حرکت به خودش است چه حرکت عرضی و چه حرکت جوهری، ولی همان طور که وجود عرض قائم به وجود جوهر است، قهراً وحدت عرض هم - چون عین وجودش است - قائم به وحدت جوهر است. باز همان طور که وجود جوهر مادی، قائم به یک عقل مجرد است قهراً وحدت جوهر مادی هم تابع وحدت عقل مفارق است.

موضوع در حرکت کمی

در باب حرکت در کم، حکما دچار یک مشکل علمی هستند. خیلی از مسائل هست که از نظر حسی امر واضحی است، ولی وقتی پای تحلیل فلسفی به میان می آید به اشکال برخورد می کند. یکی از حرکات تقریباً محسوس، حرکت کمی

پی نوشت

۱- [استاد متأسفانه پاسخ ایرادی را که در جلسه سی و چهارم درباره موضوع بودن ماهیت در حرکت جوهری ذیل عنوان « اقوال دیگر مرحوم آخوند در باب موضوع در حرکت جوهری » (پاراگراف اول) مطرح کردند در اینجا متعرض نشده اند].

است که از نظر قدما امر واضحی بوده است گرچه با توجه به نظر امروزیها کار یک مقدار مشکل شده است.

حرکت کمی چیست؟ اینکه گیاهی یا کودکی رشد می کند و بر ابعادش افزوده می شود مثالهایی برای حرکت کمی است. همچنین آنچه که قدما «تخلخل» و «تکاثف» می نامیدند - مثلاً اینکه هوا در اثر تخلخل ابعادش اضافه می شود و یا در اثر تکاثف حجمش کاهش می یابد - حرکت کمی است. اولی را تزید و دومی را تنقص می نامیدند.

چنانکه گفتیم بر مبنای نظریات امروز حرکت کمی به حساب آوردن آنچه قدما حرکت کمی می دانستند، مشکل است. مثلاً در مورد جنین که در رحم حرکت کمی می کند قدما چون جنین را یک متصل واحد می دانستند فکر می کردند که دائماً بر حجم این متصل واحد افزوده می شود، ولی امروز که فرضیه سلولها پیدا شده و معلوم شده است که ازدیاد حجم عبارت از ازدیاد سلولهاست، روشن گردیده که رشد جنین در واقع حرکت کمی نیست، بلکه اضافه شدن شیئی از خارج است بر شیء دیگر. اینکه بر یک خرمن گندم، گندم اضافه کنیم، حرکت کمی نیست. حرکت کمی این است که از درون در ابعاد جسم افزایش پیدا شود. بنا بر نظریات امروز، در ابعاد هیچ جسم [در حال رشدی] افزایش پیدا نمی شود، بلکه جسم به همان ابعاد اولیه خود هست و ذراتی در کنار آن قرار می گیرد.

نظر شیخ اشراق غیر از آن چیزی است که امروزه می گویند. او مدعی است که وقتی مقداری به مقدار اول اضافه می شود، مقدار اول به کلی معدوم می شود نه اینکه بر حجم مقدار اول افزوده می شود. به عقیده شیخ اشراق وقتی یک جسم نامی رشد می کند هر مقدار جدید که حاصل می شود مقدار اول معدوم می شود. پس اصلاً حرکت نیست زیرا دائماً مقدار جدید می آید و مقدار اول معدوم می شود، نه اینکه شیء افزایش مقداری پیدا کند.

شیخ الرئيس سخت دچار اشکال شده است که چگونه حرکت کمی نباتات و حیوانات را توجیه کند و در بسیاری از کتابهایش از حل مسئله اظهار عجز کرده است. او در پاسخ بعضی از تلامیذ خود - که ظاهراً بهمینار است - توضیح مفصلی داده و گفته است که در «الاصول المشرقیة»، (۱) خوض عظیمی در این مسئله در باب حیوان کرده است. اما در باب نباتات اظهار تردید کرده و گفته است شاید حرکت نبات این طور باشد و شاید آن طور باشد و احتمالات بسیاری به صورت «لعلّ» ذکر کرده و در آخر هم در مورد هیچ کدام جزم پیدا نکرده است. بعد هم گفته است که باید کوشش کرد تا حقیقت کشف شود و کسی نباید ناامید شود: «و أما ما علیه الجمهور من اهل النظر فليجتهد... و لا یأس من روح الله». (۲) بعد شاگرد دوباره به استاد نامه می نویسد که «إن أنعم الشيخ أدام الله علوه باتمام الکلام... کانت المنّة اعظم» و از او می خواهد مطلب را تکمیل کند. شیخ در جواب می نویسد اگر بتوانم؛ یعنی نمی توانم. مرحوم آخوند می گوید پس معلوم می شود که شیخ از حل مسئله عاجز بوده است و این عجز از این جهت است که نمی توانسته است بیان کند که موضوع در حرکت کمی چیست.

پی نوشت

۱- شیخ الرئيس کتابی داشته است به نام «الاصول المشرقیة» که از آن چیزی جز یک مقدمه و قسمتهای مختصری از منطق در دست نیست. می گویند اگر آن کتاب به دست می آمد از همه کتابهای شیخ بهتر بود، چون شیخ در مقدمه می گوید من در سایر کتابهایم مجبور بودم از قدمای یونانی پیروی کنم ولی حال می خواهم کتابی بنویسم که از پیروی دیگران آزاد باشد و عقاید خاص خودم را بیان کنم. این کتاب که معلوم نیست شیخ چه مقدار از آن را نوشته بوده، اخیراً به همان صورت ناقص در مصر چاپ شده است. از بعضی از عباراتی که مرحوم آخوند در جلد اول اسفار آورده است معلوم می شود به قسمتهایی از «الاصول المشرقیة» دسترسی داشته است.

۲- فصل ۲۴، ص ۹۲.

اشکال مشترک در حرکت کمی و حرکت جوهری

اشکالی که شیخ در آنجا گرفتار بوده است عین اشکالی است که در باب حرکت جوهری مطرح است. اگر اشکال حرکت جوهری حل شود، اشکال حرکت کمی هم حل می شود.

شیخ که در باب حرکت جوهری در تصور موضوع دچار اشکال بوده، جبراً باید در باب حرکت کمی هم دچار اشکال می شده است، چرا؟ این «چرا» را در این جلسه توضیح می دهم و بقیه مطلب را در جلسه آینده بحث خواهیم کرد.

گفتیم در حرکت در عرض تصور موضوع با اشکال مواجه نیست. موضوع جوهر است و مافیة الحَرکه عرض است. پس در باب حرکت در کمّ هم نباید اشکالی وجود داشته باشد. پس شیخ علی القاعده باید این طور می گفت که در حرکت کمی، موضوع خود جسم است و کمیت جسم هم مافیة الحَرکه است. پس در ظاهر، موضوع خیلی روشن است. ولی در اینجا رازی هست که آن راز شیخ را دچار اشکال کرده است و آن این است که حرکت کمی به گونه ای است که بسیار شبیه حرکت جوهری است و بلکه شاید بعد بگوییم که حرکت کمی اصلاً نوعی از حرکت جوهری است.

توضیح اینکه اگرچه فلاسفه کمیت را عرض برای جسم می دانند ولی پس از تحلیل دقیق به اینجا می رسند که کمیت، عرض تحلیلی است نه عرض عینی و خارجی. در عرض عینی و خارجی، معروض در خارج وجودی دارد و عرض هم در خارج وجودی دارد و این وجود خارجی عرض غیر از وجود خارجی معروض، و عارض بر جوهر است. مثلاً کیف، این و وضع این طور است. ولی کمیت، وجود مستقلی از وجود جسم ندارد تا بتوان گفت که جسم در خارج وجودی دارد و

کمیت وجودی دارد و وجود کمّ عارض وجود جسم می شود. کمیت در خارج عین جسم است و فرق میان جسم که جوهر است و کم که عرض است یک فرق ذهنی است از قبیل فرق میان مبهم و متعین یا مطلق و مقید.

ما در خارج، انسان عالم و انسان غیرعالم، انسان سفید و انسان غیر سفید داریم ولی انسان مطلق در خارج نداریم. بله، قید چیز دیگری است: «تقید جزء و قید خارجی». فرق مطلق و مقید فرق ذهنی است؛ یعنی یک شیء را گاهی مطلق اعتبار می کنیم و گاهی مقید. جسم عبارت است از جوهری که قابل ابعاد سه گانه است بدون اینکه تناهی یا عدم تناهی را در نظر بگیریم، و به فرض تناهی بدون اینکه تناهی در حد خاصی را در نظر بگیریم. همان صرف جسم را که مبهم در نظر می گیریم می شود جوهر. عروض تعین برای امر مبهم، در عقل است.

این است که می گوئیم کمیت، عرض تحلیلی یعنی عرض عقلی است. جسم تعلیمی که کمیت است و جسم طبیعی در خارج عیناً یک چیز هستند و فرقیشان صرفاً ذهنی و تحلیلی است. پس اینکه می گوئیم وقتی جنین رشد می کند جوهر در جسم تعلیمی خودش حرکت می کند، این جسم تعلیمی در خارج، همان خود جسم است. پس در خارج فرقی میان جسم و کم نیست و حرکت در این عرض در واقع حرکت در خود جسم است و بنابراین در حرکت کمّی، هم موضوع و هم مافیه الحركه خود جسم است. پس اشکال در حرکت کمّی با اشکال در حرکت در جوهر یکی می شود و موضوعی باقی نمی ماند. این است که شیخ درمانده است که موضوع را چه چیز قرار دهد.

مرحوم آخوند می گوید با آنچه ما در باب حرکت در جوهر گفتیم که ماده با صوراً ما موضوع است و صور خاص ما فیه الحركه هستند اشکال در حرکت کمّی حل می شود و ما می توانیم برای حرکت کمّی موضوعی تصویر کنیم. تفصیل مطلب را در جلسه بعد عرض خواهیم کرد.

جلسه سی و ششم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

« و الشيخ الرئيس أيضاً استصعب ذلك واعترف بالعجز عن إثبات موضوع

ثابت... » (۱)

بحث درباره ضرورت موضوع ثابت و باقی در هر حرکت و از آن جمله در حرکت جوهری بود. گفتیم اینکه هر حرکتی نیازمند به یک موضوع ثابت و باقی است امری است که مورد قبول حکما و فلاسفه است و همین خود باعث شده است که امثال بوعلی حرکت جوهری را انکار کنند. گفته اند اگر حرکت در مقولات عرضی باشد موضوع یا متحرک در مقوله، جوهر است و این متحرک در جمیع مراتب حرکت، ثابت و باقی است. پس ما در اینجا متحرک و مافیه الحركه که از ارکان حرکت هستند هردو را داریم ولی اگر بنا باشد خود جوهر مافیه الحركه باشد در این صورت در مورد موضوع حرکت دچار اشکال می شویم.

پی نوشت

۱- اسفار، ج ۳، مرحله ۷، فصل ۲۴، ص ۹۰.

خلاصه نظر مرحوم آخوند در باب موضوع حرکت جوهری

دیدیم که مرحوم آخوند در اینجا بنای سخنشان بر این است که ما قبول می‌کنیم که هر حرکتی نیازمند به متحرک است و باید نوعی مغایرت میان متحرک و مافیه الحركه باشد؛ با این حال در حرکت جوهری، هم متحرک جوهر است و هم مافیه الحركه جوهر است.

ممکن است کسی این مطلب را که در حرکت جوهری، هم متحرک و هم مافیه الحركه داریم به این نحو تفسیر کند که هر مرتبه‌ای از جوهر موضوع یا قابل است برای مرتبه دیگر، که این همان بیانی است که خود ما با استفاده از بیانات مرحوم آخوند عرض کردیم. ولی مرحوم آخوند در اینجا بیش از این می‌خواهد بفرماید. ایشان ضمن اینکه در اینجا قبول می‌کند که حرکت جوهری هم مانند حرکات دیگر موضوعی می‌خواهد که به نحوی با مافیه الحركه مغایر باشد در عین حال می‌گوید هم موضوع ثابتِ باقی در جمیع مراتب حرکت، جوهر است و هم آن مراتب حرکت که موضوع در آن سیلان پیدا می‌کند جوهر است. مافیه الحركه در حرکت جوهری چیست؟ مسلماً مافیه الحركه صورت است؛ در این بحثی نیست. البته صورت منحصر به صورت جسمانی نیست، یعنی صورت منحصر به جرمیت نیست. جرمیت، صورت جسمیه است و جسم علاوه بر جرمیت، یک سلسله صور نوعیه دارد که حال در جسمیت است که آنها را صور نوعیه می‌نامیم.

در حرکت جوهری متحرک چیست؟ آیا در حرکت جوهری، حرکت در ماده صورت می‌گیرد یا در صورت یا در هر دو؟ ماده یعنی هیولای اولی نمی‌تواند به تنهایی موضوع حرکت جوهری باشد زیرا چیزی که فلسفه آن را ماده می‌داند،

غیر از چیزی است که فیزیک آن را ماده می داند. ماده فیزیکی از نظر فیلسوف مجموع ماده و صورت است. ماده فلسفی، یک حقیقت مبهم و لامتحصل است و اصلاً به خودی خود حکمی ندارد غیر از قوه بودن. اینجاست که مرحوم آخوند می گوید «ماده با صورۀ مّا» موضوع است و «صور بخصوصیاتها» مافیه الحركه هستند. پس موضوع یا امر باقی عبارت است از «ماده با صورۀ مّا»، و امری که این موضوع در آن جریان دارد و مراتب آن را طی می کند و در آن حرکت می کند خصوصیات صور متبدل است. این نظر مرحوم آخوند در اینجاست.

بعد ایشان می گوید اینکه می گوئیم ماده با صورۀ مّا موضوع است و صور خاصه مافیه الحركه هستند اختصاص به حرکت در جوهر ندارد [و شبیه چنین مطلبی در مورد حرکات عرضی هم صادق است]. مثلاً در حرکت کیفی یا اینی هم مطلب از همین قرار است. اگر در مورد حرکت اینی می گوئیم جسم، موضوع و این، مافیه الحركه است و جسم در این حرکت می کند، در آنجا هم «جسم مع این مّا» موضوع است و خصوصیات ایون، مافیه الحركه است. آیا جسمی که حرکت می کند بلا این حرکت می کند؟! جسمی که حرکت اینی می کند همیشه متلبس به این مّا است. پس «جسم با این مّا» موضوع است.

در حرکت وضعی هم «جسم مع وضع مّا» موضوع است نه جسم مطلق؛ همیشه جسم با وضع مّا متحرک در اوضاع است. پس خیال نکنید که ما چون قائل به حرکت جوهری هستیم و هر حرکتی نیازمند به موضوع است می خواهیم برای حرکت در جوهر موضوع دست و پا کنیم و لذا می گوئیم «ماده مع صورۀ مّا» موضوع است. اگر قائل به حرکت جوهری هم نبودیم باز در مورد حرکات عرضی همین حرف را می زدیم و می گفتیم که «جسم مع کیف مّا»، «جسم مع این مّا» و «جسم مع کلاً مّا» موضوع است.

پس اینکه در حرکت جوهری «ماده مع صورۀ مّا» متحرک در مراتب صور است راه حلی است که مرحوم آخوند در اینجا ذکر می کند و این بحث در کلمات

خود ایشان دنباله و بلکه دنباله ها دارد و بعد از ایشان محل بحث و ایراد بسیاری واقع شده است که ان شاء الله اگر عمری بود به آن بحثها هم خواهیم پرداخت.

حل اشکال در حرکت کمی

بعد ایشان می گوید از اینجا راه حلی برای مشکلی که متأخرین (۱) در باب حرکت در کمّ گرفتار آن بوده اند پیدا می شود. فلاسفه به دو نوع حرکت کمی قائل هستند. یک نوع حرکت کمی که در جمادات هم وجود دارد و از مختصات نباتات و حیوانات نیست « تخلخل و تکاثف » نامیده می شود. قدما معتقدند که برای جمادات مثل سنگ و آهن علی رغم نداشتن قوه نامیه و در نتیجه نداشتن نمو، این امکان وجود دارد که انبساط پیدا کنند و بر ابعاد آنها افزوده شود (تخلخل)، و یا برعکس، انقباض پیدا کرده از حجم آنها کاسته شود (تکاثف). (۲)

پی نوشت

۱- مقصود از متأخرین در اینجا فلاسفه دوره اسلامی است زیرا این سؤال برای حکمای قبل از اسلام مطرح نبوده است.

۲- به عقیده قدما جسم توپر است ولی امروزه معتقدند که اجسام از مجموع اتمها تشکیل شده اند و در داخل هر اتمی خلأ وجود دارد. یک قطعه آهن یک شیء مُسمّت و توپر به نظر می آید، اما در واقع خلأ درون جسم از ملأ آن به مراتب بیشتر است و لهذا امکان دارد که یک جسم بسیار بزرگ به اندازه یک گلوله بسیار کوچک دربیاید.

این با بحثی که قدما می کردند تفاوت دارد. قدما معتقد بودند که برای جسم - اگرچه توپر است - امکان اینکه کوچک بشود هست. مثلاً امکان اینکه زمین به اندازه یک گردو کوچک شود هست. همچنین این امکان وجود دارد که زمین بسیار بزرگتر از آنچه هست بشود یعنی این را در ذات خودش می پذیرد. قدما این را می گفتند « تخلخل و تکاثف » و آن را یک نوع حرکت کمی به حساب می آوردند.

نوع دیگر حرکت کمی، نموی است که در نباتات و حیوانات به وسیله تغذیه صورت می گیرد. به عقیده قدما کار قوه غاذیه این است که یک ماده خارجی را می گیرد و آن را آماده می کند تا نبات یا حیوان از آن استفاده کند. این استفاده نه به این شکل است که این ماده غذایی به گیاه یا حیوان ضمیمه می شود، بلکه این ماده واقعاً به ماده دیگری تبدیل می شود به این نحو که صورت ماده غذایی تغییر می کند و صورت نبات یا حیوان را به خود می پذیرد. پس این طور نیست که بدون اینکه ماده از خارج بیاید نبات یا حیوان، بزرگ یا کوچک شود (این تخلخل و تکاثف است) و نیز این طور نیست که ماده خارجی با حفظ صورتش ضمیمه این شیء شود، بلکه در طی عمل جذب، ماده غذایی صورت خودش را رها می کند و صورت آن نبات یا حیوان را به خود می گیرد و مجموعاً متصل واحد می شود. این معنی تغذیه در نبات و حیوان از نظر قدماست.

حکما امثال بوعلی، هم در تفسیر رشد و نمو و هم در تفسیر تخلخل و تکاثف دچار اشکال شده اند. البته مرحوم آخوند در اینجا فقط رشد نبات و حیوان را مورد بحث قرار می دهد و بحث درباره تخلخل و تکاثف در فصل بعد خواهد آمد. ما هم فعلاً فقط درباره این نوع حرکت کمی بحث می کنیم. این را هم قبلاً توضیح دادیم که چرا این اشکال در مورد اعراض دیگر مثل کیف پیش نمی آید. کیف یک عرض محمول بالضمیمه است و واقعاً منضم به جوهر می شود، ولی کمیت، عین خود جسم است و فرق بین کم و جسم طبیعی یک فرق اعتباری و تحلیلی است. پس وقتی می گوییم در حرکت کمی کم تغییر کرده است، در واقع خود حقیقت جسم تغییر کرده و نوعی حرکت در ذات و جوهر جسم صورت گرفته است و خود جوهر جسم است که عوض شده است. پس موضوع ثابت در اینجا چیست؟

شیخ در جواب این اشکال درمانده است و در جواب سؤال شاگرد خود فقط شقوق و احتمالاتی ذکر کرده است: آیا در باب حرکت در کم، اساساً قائل به

موضوع ثابت بشویم یا نشویم؟ اگر قائل به موضوع ثابت نشویم، آن وقت باید از این مطلب که در هر حرکتی موضوع از نوعی از مافیہ الحرکہ به نوع دیگر خارج می شود و در مراتب حرکت، انواع متمیزند و حافظ وحدت، موضوع است دست برداریم. ناچار باید بگوییم که اعداد مافیہ الحرکہ با یکدیگر اختلاف دارند. در این صورت نمی توانیم بگوییم این اعداد بالقوه هستند زیرا اگر اعداد بالقوه باشند باید موضوعی داشته باشیم که در این مراتب حرکت کند. وقتی موضوعی در کار نیست این مراتب کمیت باید بالفعل باشند. از طرف دیگر چون حرکت مثل هر امر ممتد دیگری تا بی نهایت قابل انقسام است اگر این اعداد بالفعل باشند لازم می آید غیرمتناهی محصور بین حاصرین واقع شود. پس نمی توانیم بگوییم در حرکت کمی موضوع ثابت نداریم.

ممکن است بگوییم موضوع در اینجا به تعبیر من مثل آن چیزی است که در مورد اجزای اصلی در معاد می گویند؛ یک جزء اصلی باقی می ماند و باقی اجزاء جذب اشیاء دیگر می شود. چه بسا وقتی نبات حرکت می کند یکی از عناصرش ثابت می ماند و تغیر در سایر عناصر روی می دهد. شیخ می گوید این یک تحکم است. چه فرقی بین یک عنصر مثل خاک و عنصر دیگر مثل آب هست که شما می گوئید یک عنصر ثابت است و عناصر دیگر تغیر می کنند؟

بعد می گوید بیا بید بحث را روی صورت ببریم و در باب نبات بگوییم آن امر ثابت نفس نباتی است و وقتی نبات تغذیه می کند مواد آن تغیر می کند. پس صورت، ثابت و مواد متکثر است. صورت در ابتدا حال در مقدار خاصی از ماده است و بعد که به سبب تغذیه، مقداری ماده افزوده می شود این نفس نباتی، صورت ماده دیگر هم هست. شیخ می گوید این هم امر معقولی نیست. هر صورتی حال در ماده خاص خودش است و هر ماده ای اختصاص به صورتی خاص دارد. امکان ندارد که صورتی متعین در ماده ای باشد و بعد بال خودش را روی یک مقدار دیگری از ماده گسترش دهد.

احتمال دیگری که شیخ می دهد این است که صورت که همان نفس نباتی است قائم به مقداری از ماده است که از ابتدا وجود داشته است و باقی موادی که اضافه می شود زوائدی هستند که متعلق این صورت یا نفس نیستند. مثلاً در مورد نبات بگوییم که هر نباتی یک بذر اولیه دارد که به تدریج رشد می کند و صورتی که محفوظ است، از اول به مقداری از ماده تعلق دارد. بعد اگرچه مواد دیگری به سبب تغذیه پیدا می شود ولی این مواد بیگانه هستند. ماده این صورت همان اولی است و بس. بعد خود شیخ می گوید این احتمال هم صحیح نیست زیرا موادی که وارد می شوند با مواد قبلی تفاوتی ندارند و هر دو بر ابعاد نبات می افزایند. بعد شیخ احتمالات دیگری را مطرح می کند - که بعد، از روی متن می خوانیم - و در آخر هم یک نظر قطعی ارائه نمی دهد.

مرحوم آخوند می گوید پس معلوم می شود حل این مطلب برای شیخ امر غیرمقدوری بوده است ولی به بیانی که ما گفتیم مشکل حل می شود. ما در مورد حرکت جوهری گفتیم که «ماده مع صورۀ ما» موضوع است؛ در اینجا هم همین را می گوییم. آنچه که در حرکت کمی موضوع است و باقی است ماده است با صورۀ ما و مقدار ما، که البته فرق صورت و مقدار در اینجا فرقی اعتباری و تحلیلی است. پس با این بیان، اشکال به کلی رفع می شود و این شقی است که شیخ ذکر نکرده است.

برهان فصل و وصل

بعد مرحوم آخوند مطلب دیگری در ذیل بیان خود مختصراً ذکر می کند و در فصل بعد که تحت عنوان «فی توضیح ما ذکرنا فی تحقیق الحركة الكمیة» خواهد آمد این مطلب را به تفصیل بیان می کند. یک مسئله تقریباً مشکلی در

فلسفه مطرح است که توضیح خواهیم داد و من یک وقت که اقوال مرحوم آخوند را جمع می کردم از جمله موارد معدودی که به نظرم رسید که در میان کلمات ایشان نوعی تضاد و تناقض دیده می شود، همین جا بود. (۱)

فلاسفه در باب اثبات هیولای اولی و ماده اولی براهینی اقامه می کنند که یکی از آن براهین، برهان فصل و وصل است. ما در اینجا نمی خواهیم به تفصیل همه مقدمات آن برهان را ذکر کنیم. خلاصه بیان حکما این است که هر جسمی یک متصل واحد یعنی یک امتداد و کشش واحد است و حکما معتقدند که وحدت اتصالی مساوی با وحدت شخصی است؛ یعنی هر متصل واحد، شخص واحد است. وقتی متصل واحدی را که شخص واحد است به دو قسم منقسم می کنیم، حس چنین خیال می کند که این دو نیمه عین همان واحد قبلی است، منتها این دو نیمه قبلاً به هم چسبیده بودند و حال از هم جدا هستند و در اینجا هویت چیزی تغییر نکرده است. فلاسفه مدعی هستند که مطلب از این قرار نیست. وقتی جسمی که متصل واحد است به صورت دو جسم درمی آید، واقعاً هویت در اینجا تغییر کرده است. ایندو که الآن موجودند آن شیء واحد قبلی نیستند که یکی نیمی از آن و دیگری نیم دیگری از آن باشد بلکه مشابه آن هستند. به تعبیر دیگر آن صورت معدوم شده و دو صورت دیگر از نو به وجود آمده است.

پی نوشت

۱- [استاد در اواخر همین جلسه متذکر می شوند که ممکن است راهی برای توجیه این تخالف وجود داشته باشد و تفصیل آن به مباحث فصل بعد ارجاع داده شده است].

یک اشکال مهم

من به اینکه این برهان درست است یا نادرست و بررسی دقیق آن فعلاً کاری ندارم و فقط می‌خواهم نتیجه‌گیری در اینجا [یعنی اسفار] را عرض کنم. بر این برهان ایراد بسیار مهمی می‌توان وارد کرد.

قدما می‌گویند با عمل فصل، صورت شیء اول معدوم می‌شود ولی ماده اش معدوم نمی‌شود. چنین به نظر می‌آید که همان یک آب است که به صورت دو آب درآمده است؛ همان یک جسم است که به صورت دو جسم درآمده است. به عقیده قدما این طور نیست که یک صورت جسمیه به صورت دو صورت جسمیه درآمده باشد، بلکه آن ماده که سابقاً دارای یک صورت جسمیه بود، صورت جسمیه اش معدوم شده و حالا دارای دو صورت جسمیه شده است. بنابراین «هذیت» یا «اوئیت» در اینجا به ماده است نه به صورت؛ امر باقی میان دو حالت، ماده است نه صورت. صورت اول معدوم شد و به جای آن صورت دیگری به وجود آمد ولی ماده همان ماده است. ماده قبلاً دارای صورت واحد بود و حالا دارای دو صورت شده است.

اشکال این است که ماده از خودش تعینی ندارد و تعین آن به صورت است. وقتی صورت اول معدوم شد آیا ماده ولو در یک آن بدون صورت باقی ماند؟ ماده در یک آن هم نمی‌تواند بدون صورت باشد. این یک مثل عامیانه است که بگوییم مثل ماده مثل یک خیمه است که به عمود ما احتیاج دارد. برای تعویض عمود خیمه، معمولاً یک عمود دیگر می‌گذارند و خیمه برای مدتی دارای دو عمود است و بعد عمود اول را برمی‌دارند. خیمه حداقل به یک عمود نیاز دارد و گذاشتن دو عمود برای آن مانعی ندارد. ولی ماده نمی‌تواند در یک آن دارای دو

صورت باشد. ماده همیشه باید با یک صورت باشد ولی کدام صورت؟ صورت اول که معدوم شده است و صورت دیگر هم بعداً حادث شده است.

حکما می گویند ماده در ضمن صورّهٔ ما محفوظ است و در کوچکترین جزء زمان هم ماده بدون صورت نبوده است، یعنی میان زوال یک صورت و حدوث صورت بعدی تخلل زمان نشده است. خود مرحوم آخوند در جای دیگری - نه در باب حرکت جوهری - برهان اقامه کرده که چنین چیزی محال است. اگر میان صورتهای وحدت اتصالی نباشد محال است که صورتی برود و صورت دیگری بیاید ولو اینکه بگوییم این امر در یک آن صورت می گیرد. برای تحقق تبادل صورتهای حتماً باید بین صورتهای وحدتی در کار باشد. در باب حرکت جوهری آقای طباطبایی تمام تکیه شان روی همین مطلب است؛ یعنی در میان تمام براهین حرکت جوهری آن برهانی که نظر ایشان را بیش از هر برهان دیگر جلب کرده همین است که تبادل صورتهای بدون وحدت اتصالی میان صورتهای محال است. این یک اشکال در باب برهان فصل و وصل.

در مورد موجودات زنده اشکال بیشتر است. مثالی خود مرحوم آخوند در باب ماهیت در بحث مربوط به جنس و فصل و ماده و صورت ذکر کرده است و آن این است که آیا اگر درخت زنده ای را ببریم چه چیزی معدوم می شود و چه چیزی موجود می شود؟ صورت نوعیه معدوم می شود اما صورت جسمیه چطور؟ اینجا است که اضطرابی در کلمات مرحوم آخوند دیده می شود. ایشان در بعضی کلمات خود می گوید که صورت جسمیه هم معدوم می شود که این حرفی است که پذیرفتن آن خیلی مشکل است زیرا طبق این نظر ما خیال می کنیم درختی که اینجا افتاده است همان درختی است که یک ساعت پیش در اینجا ایستاده بود و این جسم همان جسم است و لذا علامتی که روی تنه درخت زنده گذاشته بودیم همچنان هست حس این طور خیال می کند ولی در واقع آن جسم و آن صورت جسمیه از ماده سلب شده و یک صورت صددرصد مشابه افاضه شده

است. مرحوم آخوند گاهی این طور می گوید ولی در جای دیگر می گوید این حرفها چیست که وقتی درختی را قطع می کنیم اصلاً به کلی آن جسم زنده معدوم شده و جسم جدیدی پیدا شده است؟! حتی به این تعبیر می گوید که این حرفها «یاوه گویی» است.

جسم به معنای ماده و جسم به معنای جنس

مرحوم آخوند در میان کلماتش حرفی دارد که ممکن است توجیه کننده همه اینها باشد و آن مطلبی است که در فصل آینده می آید، که ما نمی خواهیم بحث مفصل فصل بعد را در این جلسه مطرح کنیم. البته ایشان در همین فصل در قالب چند سطر مطلبی را به طور خلاصه می گوید و آن این است که ایشان مدعی می شود که در این گونه حرکات، صورت نوعیه باقی است ولی ماده تغییر می کند. این حرف دقیقی است و ایشان از این مطلب حتی در مسائل معاد نتایجی می گیرد. ایشان می گوید وقتی جسمی مثل جسم نامی، حیوان یا انسان در مراحل و مراتبی حرکت می کند آنچه که ملاک وحدت است و باقی است صورت نوعیه است ولی ماده دائماً تغییر می کند و «شیئیة الشیء بصورته لا بمادته». مثلاً قوه نمو در جسم نامی باقی است ولی آن جسمی که قوه نمو در آن حلول کرده است دائماً متبدل می شود؛ آن جسم دائماً تغییر می کند ولی [قوه] نمو باقی است، نامی باقی است. وقتی که می گوییم یک شیء جسم نامی است یعنی جسم تغییر می کند ولی نامی باقی است.

اینجاست همان مسئله معروفی که مرحوم آخوند مکرر درباره آن بحث می کند که آیا جسمی که تغییر می کند جسم به معنای ماده است یا جسم به معنای جنس است؟ می گوید جسم به آن معنی که ماده است تغییر می کند نه به آن

معنی که جنس است. این توضیح را در اینجا عرض کردم تا چند سطری که مرحوم آخوند در ذیل کلامش در این فصل به طور مجمل آورده تا حدی روشن شده باشد. فرق میان جسم به اعتباری که ماده است و جسم به اعتباری که جنس است خودش داستان درازی دارد که ان شاء الله در ضمن فصل آینده درباره آن بحث می کنیم.

متن اسفار

(همراه توضیحات استاد هنگام)

فصل ۱۸:

« فی تحقیق موضوع الحركة و أن

موضوعها هل الجسم ام غيره ». (۱)

لما علمت أن الحركة حالة سيالة (۲) لها وجود بين القوة المحضة و الفعل المحض يلزمها أمر متصل تدريجي قطعي لوجود له على وصف الحضور و الجمعية الا في الوهم (۳) يجب أن يكون شيء ثابت بوجه حتى يعرض له الحركة؛ فاما أن يكون هذا الثابت أمراً بالقوة أو أمراً بالفعل، و محال أن يكون بالقوة، إذ ما لا وجود

پی نوشت

۱- الاسفار الاربعه، ج ۳، مرحله ۷، فصل ۱۸، ص ۵۹.

۲- درباره تعبیر « حالة سيالة » در ضمن درس [در جلسه هجدهم] به تفصیل توضیح داده شد.
۳- مرحوم آخوند در اینجا اشاره ای به بحث حرکت قطعی و حرکت توسطیه می کند. گفتیم که برخی معتقدند که آن حرکتی که در خارج وجود دارد حرکت توسطیه است که یک شيء ثابت، باقی و مستمر است اما شيء سیلانی و ممتد به امتداد زمان که نامش حرکت قطعی است اصلاً در خارج وجود ندارد. برخی می گویند حرکت قطعی که دائماً حادث و فانی می شود وجود دارد و ما یک امر باقی به نام حرکت توسطی در خارج نداریم. قبلاً دیدیم که خود مرحوم آخوند تمایل به این نظر داشت که هردو در خارج وجود دارد؛ یعنی حرکت دارای دو حیث است، از یک حیث امری است ثابت و مستمر و از حیث دیگر امری است که سیلان دارد. ایشان در اینجا بر همین اساس مطلب را بیان کرده است.

له بالفعل لا يوصف بشيء أصلاً لا بالقوة و لا بالفعل. فبقى أن يكون موضوعها أمراً ثابتاً بالفعل، و ذلك إما أن يكون بالفعل من كل وجه أو لا يكون كذلك؛ و الاول محال إذ الذي يكون بالفعل من كل الوجوه يكون مفارقاً لا علاقةً بينه و بين المادة أصلاً، و كل ما كان كذلك فلا معنى لكونه خارجاً من القوة الى الفعل، فلا معنى لكونه متحركاً إذ قد حصل له بالوجوب جميع ما يمكن له بالامكان العام، (١) فكل ما هو بالفعل من جميع الوجوه يمتنع عليه الحركة، و بعكس النقيض كل ما يصح عليه الحركة ففيه ما بالقوة إذ كل طالب للحركة يطلب شيئاً لم يحصل له بعد فلا يصح أن يكون المجرد عن المادة يطلب بالحركة أمراً. و أيضاً الحركة أمر طار على الشيء المتحرك و يجب أن يكون في الشيء الذي يطرء له شيء معنى ما بالقوة فيجب فيما يفرض له الحركة معنى ما بالقوة، و المفارق يرى من ذلك فموضوع الحركة يلزمه أن يكون جوهرأ مركب الهوية مما بالقوة و مما بالفعل جميعاً و هذا هو الجسم.

واعلم أنه لا يجوز أن يكون الحركة صورة لنوع من الجواهر الجسمانية لوجوه من البيان: (٢) الأول: لأن الحركة عرض بل أضعف الأعراض، لأنها متحركة الشيء بالمعنى النسبي (٣) لا ما به يتحرك الشيء، (٤) فلا يصح أن يكون صورة لموجود

پی نوشت

۱- در باب مجردات می گویند: « كل ما امكن له بالامكان العام فهو حاصل له ». هرچه برای مجرد حاصل نیست محال است برای آن حاصل شود و هرچه حصول آن برای مجرد محال نیست قطعاً بالفعل برای آن حاصل است و بنابراین حرکت در مجردات معنا ندارد.

۲- اشاره به اینکه دیگران به چند صورت برای این مطلب دلیل آورده اند ولی ما آن را قبول نداریم.

۳- اعراض نسبی را « اضعف الاعراض » می گویند.

۴- در بحث تعریف حرکت که در گذشته مطرح کردیم شیخ از فیثاغورس این تعریف را نقل کرده بود که حرکت عبارت است از غیریت. شیخ گفت این تعریف درست نیست زیرا حرکت عین غیریت نیست بلکه « ما به الغیریه » است. مرحوم آخوند به شیخ ایراد گرفت و گفت تعریف فیثاغورس قابل توجیه است زیرا از حرف شیخ چنین برمی آید که حرکت « ما به التجدد » است، یعنی چیزی است که ملاک تجدد است در صورتی که حرکت « نفس تجدد » است.

جوهری و لا يتحصّل الشیء بما هو أنقص وجوداً منه. (۱)

و الثاني: لأنک علمت أنّ موضوعها الجسم بالفعل، و لا یصح أن یوجد جسم عام مبهم إلّا فی العقل بل الموجود من الجسم ما قد تحصّل نوعاً خاصاً.

و الثالث: لأنّ الحركة لا توجد أنواعها بالفعل مستقرّة و ما لا یوجد بالفعل لا ینوّع أمراً بالفعل. (۲)

و الرابع: إنّ الحركة لو كانت مقومّة لنوع لعدّم (۳) بالسکون، و لعدّم بعدم أجزاء تلك الحركة (۴) فیکون النوع بالقوّة فاحتاج إلى ثابت بالفعل، فثبت أنّ الحركة تعرض للجسم بعد تقومه. هذا غایه ما قیل فی هذا المقام و ستسمع کلاماً فیهِ تنویر القلب.

پی نوشت

-
- ۱- منوّع شیء، ملاک فعلیت شیء و ملاک تحصل آن است. امکان ندارد جوهر که از عرض «اقوی وجوداً» است به عرض متحصّل شود.
 - ۲- این البته حرف دقیقی است که بعد باید ببینیم مرحوم آخوند چگونه به این استدلال جواب می دهد.
 - ۳- این «لعدّم» به نوع برمی گردد نه به حرکت.
 - ۴- چون بخشی از منوع هم که از بین برود آن نوع باید معدوم شود.

فصل ۱۹:

« فی حکمة مشرقية »

اعلم أنَّ الحركةَ لما كانت متحرکية الشيء لأنها نفس التجدد و الانقضاء فيجب أن يكون علته القريبة أمراً غير ثابت الذات و إلّا لم ينعدم أجزاء الحركة، فلم تكن الحركة حركة و التجدد تجدداً بل سکوناً و قراراً؛ فالفاعل المزال (۱) لها أمر تكون الحركة لازمة له في الوجود بالذات، (۲) و كل ما كانت الحركة من لوازم وجوده فله ماهية غير الحركة لكن الحركة لا تنفك عنه وجوداً، و كل ما يكون من لوازم وجود الشيء الخارجی فلم يتخلل الجعل بينه و بين ذلك اللازم (۳) بحسب نحو

پی نوشت

۱- « المزاوِل » صحیح است نه « المَزوَال ».

۲- گفتیم که علت قریب حرکت باید امری « غیر ثابت الذات » باشد. امر غیر ثابت الذات را دو جور می توان فرض کرد که مرحوم آخوند آن را بیان نکرده اند. یک فرض این است که امر غیر ثابت الذات به معنای غیر ثابت ماهیه باشد که عدم القرار جزء ماهیت آن است مثل مقوله « أن يفعل » و « أن ینفعل ». فرض دوم این است که مراد از ذات در « غیر ثابت الذات » هویت وجودی باشد؛ یعنی ماهیت آن امر دارای ثبات باشد ولی وجود آن متصرم باشد. سخنی که مرحوم جلوه در اینجا دارد به همین جمله می خورد. ایشان می گوید چه مانعی دارد که فاعل مزاوِل حرکت به نحوی باشد که حرکت عین « ذات » آن باشد نه اینکه عین وجودش باشد. این مطلب را بعد مطرح می کنیم.

۳- چون مناط تخلل جعل، امکان است. دو امری که میانشان رابطه ضرورت یا امتناع برقرار است از جعل مستغنی هستند. اولی را « استغناى فوق جعل » و دومى را « استغناى دون جعل » می نامند.

وجوده الخارجی فیکون وجود الحركة من العوارض التحليلية لوجود فاعلها القريب؛ (۱) فالفاعل القريب للحركة لابد أن يكون ثابت الماهية متجدد الوجود. و ستعلم أن العلة القریبة فی کل نوع من الحركة ليست إلا الطبيعة، (۲) و هی جوهر يتقوم به الجسم و يتحصل به نوعاً (۳) و هی کمال أول لجسم طبیعی من حیث هو

پی نوشت

۱- این عبارت اخیر مشوش است و مرحوم حاجی هم در اینجا به زحمت افتاده است. معنای عبارت به این نحو که در متن آمده چنین است: « پس وجود حرکت از عوارض تحلیلی وجود فاعل قریب حرکت است ». این معنایش این است که اگر مثلاً یک حرکت آینی داشته باشیم وجود این حرکت آینی از عوارض تحلیلی وجود فاعل این حرکت یعنی طبیعتی است که آن را به وجود آورده است. این مطلب نادرست است.

حاجی چنین توجیه می کند که منظور از « وجود الحركة »، « تجدد وجود الطبيعة » است درحالیکه وجود حرکت غیر از تجدد وجود طبیعت است [و بنابراین] این توجیه، تبرعی است. گذشته از این، در این صورت مرجع ضمیر در « فاعلها القریب » چیست؟ حاجی می گوید در اینجا صنعت « استخدام » به کار رفته است. اینجا مقام فصاحت و بلاغت نیست تا جای به کارگیری صنعت استخدام باشد. معنای عبارت طبق توجیه حاجی چنین می شود: « پس تجدد وجود طبیعت از عوارض تحلیلی وجود تجدد طبیعی است که فاعل حرکت عرضی است ».

بهتر آن است که بگوییم این غلط نسخه است. کلمه « وجود » را که برداریم جمله اصلاح می شود و در این صورت معنای عبارت چنین است: « پس حرکت از عوارض تحلیلی وجود فاعل قریب حرکت می شود » و دیگر احتیاجی هم به استخدام نیست. در باب طبیعت، حرکت فاعل ندارد چون حرکت از لوازم ذات است، از لوازم وجود فاعل حرکت است. هر جا که حرکت، فاعل داشته باشد حرکت از لوازم وجود فاعلش است ولی آن حرکتی که از لوازم است خودش دیگر فاعل ندارد.

۲- ما تا اینجا به طور سربسته گفتیم که علت حرکت باید ثابت الذات یعنی ثابت الماهیه و متجدد الوجود باشد ولی نگفتیم علت حرکت چیست. حال می گوییم علت حرکت، خود طبیعت است چون ما قبلاً اثبات کردیم که علت حرکات عرضی خود طبیعت است. پس طبیعت همیشه عین سیلان است.

۳- این پاسخ سؤالی است که قبلاً توسط یکی از حضار [در جلسه بیستم] مطرح شد که مراد از این طبیعت چیست؟ می گوید طبیعت، صورت نوعیه است و صورت نوعیه مقوم جسم است یعنی ماهیت جسم به آن وابسته است نه اینکه ماهیت جسم مثلاً به ماده و صورت جسمیه است و صورت نوعیه هم یک امر عرضی و خارج از ذات باشد آن طور که شیخ اشراق می گوید.

بالفعل موجود. فقد ثبت و تحقق من هذا أن كل جسم أمر متجدد الوجود سیال الهویة و إن كان ثابت الماهیة، (۱) و بهذا یفترق عن الحركة لأن معناها نفس التجدد و الانقضاء، و بهذا ثبت حدوث العالم الجسمانی و جمیع الجواهر الجسمانیة و سائر أعراضها (۲) فلكیة كانت

پی نوشت

۱- مراد این است که در اینجا برخلاف مقوله آن یفعل و آن ینفعل، تجدد عین ماهیت نیست زیرا وقتی که وجود متجدد است ماهیت هم به تبع وجود متجدد است و دیگر ثبات در ماهیت معنی ندارد چرا که ماهیت از خودش حکمی ندارد.

۲- از کلمه « سائر اعراضها » آقای طباطبایی خواسته اند چنین استفاده کنند که چون یک معنای « سائر » جمیع است، معلوم می شود که جمیع اعراض در حرکتند. این به ظاهر منافی است با بحثهایی که مرحوم آخوند در آینده مطرح خواهد کرد که حرکت فقط در پنج مقوله واقع می شود (جوهر، کم، کیف، این و وضع) ولی در پنج مقوله دیگر (آن یفعل، آن ینفعل، متی، اضافه و جده) حرکت واقع نمی شود.

آیا این دو نظر با یکدیگر منافات دارند؟ آقای طباطبایی مبنایی در اینجا دارند که از مختصات ایشان است و بحث عالی و لطیف و خوبی هم هست و کلاً ایشان یک سلسله نظرات ابتکاری در باب حرکت دارند. ایشان معتقدند که اعراض به تبع جوهر همیشه در حرکتند. به عنوان مثال جسم حتی در وقتی که در مکان ساکن است، در مکان در حرکت است. یا این جسم که الآن سفید است در سفیدی اش در حال حرکت است. اینکه می بینیم جسم دارد حرکت می کند و یا سفیدی آن در حال تغییر است از باب « حرکت در حرکت » است. ایشان از باب حسن ظن می گویند این سخن مرحوم آخوند در اینجا که جوهر در جمیع اعراض خود حرکت می کند اشاره به همان مبنایی است که ما داریم و مرحوم آخوند در اینجا قبول کرده که حرکت اختصاص به پنج مقوله (جوهر و چهار مقوله عرضی معروف) ندارد. البته در اینجا فقط اشاره ای در کلام مرحوم آخوند است و اگر ایشان به این مبنا معتقد بود باید [تغییری] در حرفهایی که بعد می آید می داد. [توضیح نظریه مرحوم علامه طباطبایی در اواخر جلسه بیست و هفتم آمده است *].

* [نوار نامفهوم است].

أو عنصريّة. (۱) فما ذكر في الفصل السابق من أنّ موضوع الحركة لابدّ و أن يكون أمراً ثابت الذات صحيح إذا عني بموضوع الحركة موضوعها بحسب الماهية (۲) لأنّ موضوع التجدد يكون التجدد عارضاً له، فهو بحسب ذاته و ماهيته غيرمتجدد، أو عني به موضوع الحركات الغير اللازمة في الوجود (۳) كالنقلة و الاستحالة و النمو. و ما ذكر أيضاً فيه من أنّ موضوع الحركة مركب من ما بالقوة و ما بالفعل قول مجمل يحتاج إلى تفصيل، و هو أنّ الموضوعية و العروض إن كانا في الوجود (۴) كما في الحركات العارضة للجسم فحقّ أنّ موضوعها مركب في الخارج من أمر به يكون بالفعل موجوداً ثابتاً مستمراً في كلّ زمان الحركة و من أمر يكون بالقوة متحرّكاً، لأنّ كلّ جزء من الحركة يوجد فيه بعد ما لم يكن و يزول عنه و هو هو

پی نوشت

۱- این یکی از نتایجی است که مرحوم آخوند از حرکت جوهری می گیرد. دیگران که قائل به کون و فساد بودند می گفتند صورته‌ها، نفوس و نیز اعراض، حادثند ولی قائل بودند که ماده حادث نیست و همچنین اجسام فلکی و نفوس فلکی حادث نیستند چون کون و فساد در آنها نیست. اما بنا بر مسلک مرحوم آخوند اصلاً در عالم طبیعت، اعم از فلکی و عنصري، هیچ امر ثابتی نداریم. حتی مرحوم آخوند در اینجا تعبیر می کند که جوهر و جمیع اعراض در حرکت است. در عالم دست روی هیچ چیزی نمی توان گذاشت که ثابت باشد. از ماده جوهری تا صور جسمیه، صور نوعیه، نفوس انسانی، نفوس فلکی و حتی اجسام فلکی که به نظر ما ثابت می آیند همه در حرکتند یعنی دائماً در حال تجدد و حدوث هستند. پس دیگر قدیم زمانی نداریم. هرچه داریم نه تنها حادث است بلکه عین حدوث است. این تنها اشاره ای است که مرحوم آخوند در اینجا می کنند و بعد در جاهای دیگر از جمله الهیات بالمعنی الاخص مفصلاً در این باره بحث می کنند.

۲- چنان که گفتیم، این « إذا » پی است که هیچ کس نگفته است.

۳- آقای طباطبایی در مورد عبارت « الحركات الغير اللازمة في الوجود » می گویند این عبارت « مفهوم » دارد: معلوم می شود که حرکات عرضی ای داریم که از جوهر قابل انفکاک نیستند. پس برخی حرکات عرضی داریم که سکون پذیر هستند و برخی حرکات عرضی داریم که سکون پذیر نیستند. مثلاً یک نوع حرکت در این داریم که قابل سکون نیست برخلاف حرکت ظاهری این که سکون پذیر است.

۴- یعنی این عروض، عینی باشد نه تحلیلی.

بحاله و إن كان العروض بحسب التحليل العقلي (۱) كما في اللوازم؛ فالقابل و لفاعل هناك أمر واحد، (۲) و القوة و الفعلية (۳) جهة واحدة أى ما بالقوة عين مابالفعل، كلّ منهما متضمن للآخر، و كما أنّ ثبات الحركة عين تجدها و قوتها على الشيء عين فعلية القوة على ذلك الشيء فكذلك حكم ثبات مابه الحركة و هي الطبيعة الكائنة في الاجسام فإنه عين تجدها الذاتى. (۴)

و تحقيق هذا المقام أنه لما كانت حقيقة الهيولى هي القوة و الاستعداد كما علمت و حقيقة الصورة الطبيعية لها الحدوث التجددى كما سينكشف لك زيادة الانكشاف فللهيولى في كلّ آن صورة اخرى بالاستعداد، و لكلّ صورة هيولى

پی نوشت

۱- یعنی اگر عروض، عروض تحلیلی باشد و بحث روی لوازم ذاتی بیاید.

۲- شاید کسی گمان کند که مرحوم آخوند می خواهد بگوید همان نوع قابلیت و فاعلیتی که در حرکات عرضی هست در اینجا هم هست با این تفاوت که در اینجا قابل و فاعل یکی است. مرحوم آخوند قبلاً توضیح دادند که در جاهایی که فعلیت و قبول واقعی نیست محال است قابل و فاعل در کار باشد و بنابراین مقصود روشن است. در مواردی که قابلیت و فاعلیتی در کار نیست و فقط انتزاع است (مثل زوجیت و اربعه) اصطلاح این است که می گویند قابل و فاعل یکی است. پس این مساوی است با اینکه بگوییم در اینجا قابلیت و فاعلیتی نیست.

۳- قوه و فعلیتی که در اینجا می گوییم قوه و فعلیت ذهنی است و غیر از قوه و فعلیتی است که در باب حرکات می گوییم.

۴- از « و كما أنّ ثبات الحركة... » مرحوم آخوند پاسخ آن سؤال مقدری را می دهد که قبلاً توضیح دادیم وای کاش ایشان آن سؤال مقدر را ظاهر کرده بود چون خیلی به آن احتیاج داریم. مرحوم آخوند گاهی اطنابه‌ای زیادی دارد و گاهی ایجازهای مغل. گفتیم سؤال مقدر این است که ما در حرکت جوهری از حرکت به عنوان حرکت صرف نظر می کنیم، نمی گوییم حرکت نیازمند به موضوع است تا گفته شود حرکت از لوازم است نه از عوارض، پس موضوع نمی خواهد. ما بحث را روی منشأ انتزاع حرکت یعنی خود متحرک می بریم. در اینجا خود متحرک در نیازمند بودن به موضوع نظیر حرکت در حرکات عرضی است. در حرکت جوهری اگرچه حرکت موضوع نمی خواهد ولی چون متحرک امری است که آنأ فأنأ حادث می شود موضوع می خواهد.

اخرى يلزمها بالإيجاب (۱) لما علمت أنّ الفعل مقدم على القوة، و تلك الهيولى أيضاً مستعدة لصوره اخرى غير الصورة التي توجهها لا بالاستعداد و هكذا لتقدم الصورة على المادة ذاتاً و تأخر هويتها الشخصية عنها زماناً؛ (۲) فلكل منهما تجدد و دوام بالاخرى لا على وجه الدور المستحيل كما (۳) يستبين عليك كيفيته في مباحث التلازم بينهما، و لتشابه الصور في الجسم البسيط ظنّ فيه صورة واحدة مستمرة لا على وجه التجدد (۴) و ليست كذلك بل هي واحد بالحدّ و المعنى لا بالعدد الشخصي (۵) لأنها متجددة متعاقبة في كل آن على نعت الاتصال (۶) لا بأن

پی نوشت

۱- رابطه هیولی با صورت، رابطه استعدادی است و رابطه صورت با هیولی رابطه ایجابی است چون صورت علت فاعلی هیولی است و هیولی علت استعدادی صورت.

۲- بحث تقدم و تأخر ماده و صورت [در فصل هفدهم] گذشت.

۳- هرکدام از هیولی و صورت به تبع دیگری تجدد و دوامی دارد یعنی هر دو به هم نیازمندند: هیولی نیاز ایجابی به صورت دارد و صورت نیاز استعدادی به هیولی دارد، ولی این دو نیاز چون از دو جهت مختلف است مستلزم دور نیست.

۴- صور در جسم بسیط با یکدیگر متشابه هستند ولی در واقع این صور دائماً در حال جریان هستند، مثل آبی که جریان داشته باشد. آنچه در این لحظه حضور دارد در لحظه بعد نیست و آنچه در لحظه بعد می آید در لحظه قبل نبوده است ولی آنقدر درجات این آب شبیه به یکدیگرند که انسان گمان می کند در مدتی که کنار آب می نشیند یک شیء را تماشا می کند و حال آنکه در هر لحظه چشمش به چیزی می افتد که غیر از آن چیزی است که در لحظه قبل بوده است.

گشت مبدل آب این جو چند بار عکس ماه و عکس اختر برقرار

۵- اینکه مرحوم آخوند در اینجا می گوید « لا بالعدد شخصی » قابل مناقشه است و با مبنای خودشان جور در نمی آید زیرا این صورت حتی به حسب عدد شخصی هم یکی است. بعد ایشان توضیح می دهد که مقصود این است که این صور این گونه نیست که جدای از یکدیگر باشند.

۶- « علی نعت الاتصال » یعنی وحدت شخصی، چون همیشه خود مرحوم آخوند می گوید وحدت اتصالی مساوی است با وحدت شخصی. ناچار باید بگوییم مقصود مرحوم آخوند از عدد شخصی که در « لا بالعدد شخصی » نفی کرده است شخصیت وحدت اتصالی نیست، بلکه از قبیل شخصیتی است که در امور بسیطی که هیچ مراتبی ندارند وجود دارد. نمی توان گفت که مرحوم آخوند در تعبیر « لا بالعدد شخصی » اشتباه کرده است چون این، امری است که از مسلّمات نظریات ایشان است.

يكون امور متباينه متفاصله ليلزم ما يلزم على أصحاب الجزء. (١)

پی نوشت

١- یعنی یک نوع جزء لایتنجزی در مراتب حرکت قائل شویم.

فصل ۲۰:

« فی إثبات الطبيعة لكل متحرك و أنها هی المبدء القريب لكل حركة، سواء كانت الحركة طبيعية او قسرية او إرادية »

أما إذا كانت الاولى فظاهر أنّ فاعلها الطبيعة، و أما إذا كانت قسرية فلاّنّ القاسر العلةّ المعدة و المعدّ علةّ بالعرض و لذلك يزول القسر و الحركة غير منقطعة بعد. و أيضاً لابدّ من انتهاء القواسر إلى الطبيعة أو الإرادة، و أما إذا كانت إرادية فإنّ النفس إنما تحرّك الجسم باستخدام الطبيعة، و كثير من اولی البحث و إن زعموا أنّ النفس هی الفاعلة القريبة للحركات المنسوبة إلى الإرادة لكنّ التحقيق أنّ المبدء القريب لها بعد تحقق التخیل و الإرادة و الشوق هو القوة المحركة للعضلة و الاوتار و الرباطات، (۱) و تلك القوة هی بعینها طبيعة تلك الأعضاء و الآلات جعلت مطیعة إياها لأنها منبعثة عن النفس على الأعضاء لتدبیر البدن بواسطتها، و نحن نتيقن بالوجدان فضلاً عن البرهان أنّ الأمر الممیل للجسم و الصارف له من مكان إلى مكان أو من حالة إلى حالة لا يكون الاّ قوة فعلية قائمة به و هی المسمّاة بالطبيعة.

پی نوشت

۱- تا وقتی که نفس هست این قوا در استخدام نفس هستند و نفس است که به اینها جهت می دهد. مسئله استخدام و « فاعلیت بالتسخیر » مسئله مهمی است و فاعلیت تسخیری از ابتکارات فلاسفه اسلامی است.

فالمبدء القريب للحركة الجسمیة قوة جوهریة قائمة بالجسم إذ الأعراض كلها تابعة للصورة المقومة و هی الطبیعة، و لهذا عرفها الحكماء بانها مبدء أول لحركة ما هی فيه و سکونه بالذات لا بالعرض، و قدبرهنوا أيضاً علی أنّ کل ما یقبل المیل من خارج فلا بدّ و أنّ یكون فیهِ میل طباعی. (۱) فثبت أنّ مزاوّل الحركة (۲) مطلقاً لا یكون إلاّ طبیعة، و قد علمت أنّ مباشر الحركة أمر سیال متجدد الهویة، و لو لم یکن سیالاً متجدداً لم یمكن صدور هذه الحركات الطبیعیة عنه لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت.

و الحكماء كالشیخ الرئیس و غیره معترفون بأنّ الطبیعة ما لم یتغیر لا یمكن أن تكون علّة الحركة إلاّأنهم قالوا لابدّ من لحوق التّغیر لها من خارج (۳) کتجدد

پی نوشت

۱- یکی از آقایان پس از پایان درس قبل سؤال کردند که آیا ما دلیلی داریم بر اینکه در هر جسمی باید طبیعتی وجود داشته باشد و به عبارت دیگر هر جسمی باید صورت نوعیه داشته باشد؟ عقیده این فلاسفه این است که ما « جسم مطلق » یعنی جسمی که متعین به هیچ تعینی از تعینات صورت نوعیه نباشد و نفس جسمیت منوعش باشد نداریم. می گویند محال است جسمی داشته باشیم که فقط جسم باشد و مبدئیت برای هیچ اثری در آن وجود نداشته باشد. یکی از ادله آنها - چنان که خواهد آمد - این است که می گویند آیا اگر چنین جسمی داشته باشیم، می توان از خارج در آن حرکتی ایجاد کرد؟ بعد می خواهند اثبات کنند که هر چیزی که میلی از خارج بپذیرد باید مبدأ میل در درون خودش باشد. حال این برهان درست است یا درست نیست در آینده بحث خواهد شد. مرحوم آخوند در اینجا فقط به این مطلب اشاره می کند و می خواهد بگوید که دیگران این مطلب را قبول دارند.

۲- یعنی علت قریب حرکت.

۳- بوعلی این مطلب را قبول دارد که علت متغیر، متغیر است و باز قبول دارد که اگر جسمی حرکت می کند علت حرکت، خود طبیعت جسم است. حتی این را هم می پذیرد که مادام که برای آن علت (طبیعت) تغییری پیدا نشود، آن علت نمی تواند منشأ حرکت باشد؛ اگر جسمی حرکتی به وجود می آورد باید در خود آن جسم هم تغییری پیدا شود. ولی از نظر بوعلی آن تغییری که باید پیدا بشود یک سلسله تغییرات عرضی است و او سخنی از تغیر ذاتی به میان نمی آورد. اگر سنگی از بالا به سمت پایین می آید طبیعت سنگ علت این حرکت است. طبیعت سنگ اگر ثابت باشد نمی تواند این حرکت را به وجود بیاورد، پس باید متغیر باشد. چگونه متغیر باشد؟ بوعلی آن تغیر را یک تغیر عرضی فرض می کند نه یک تغیر ذاتی؛ یعنی باید تغییری از خارج بر جسم عارض شود. ««««

مراتب قرب و بعد من الغایة المطلوبة فی الحركات الطبيعية و كتجدد أحوال
أخری فی الحركات القسریة و كتجدد الإرادات و الأشواق الجزئية المنبعثة عن
النفس علی حسب تجدد الدواعی الباعثة لها علی الحركة. (۱)

پی نوشت

«««» مثلاً یک جسم الآن دارای یک درجه از قرب به مرکز است. این جسم با درجه ای از قرب که دارد
مبدأ می شود برای درجه اول حرکت، ولی درجه اول حرکت به نوبه خود درجه دیگری از قرب به وجود می
آورد. مثلاً قربی که صد سانتیمتر است به قرب نود و نه سانتیمتر تبدیل می شود. پس بر اثر حرکت، جسم
در حالت جدید قرار می گیرد. جسم در حالت سابق، علت مرتبه اول حرکت بود و در حالت دوم علت مرتبه
دوم حرکت است و باز مرتبه دوم حرکت، حالت سوم را برای جسم به وجود می آورد. پس برای جسم
حالات جدید به وجود می آید و جسم در هر حالتی منشأ مرتبه ای از حرکت می شود. اینجاست که مرحوم
آخوند به شیخ ایراد می گیرد و می گوید چنین چیزی محال است. تجدد مراتب قرب و بعد تا به یک تجدد
ذاتی بازنگردد مشکلی را حل نمی کند که در این باره به تفصیل بحث خواهد شد.

پس شیخ این اصل را که مبدأ حرکات عرضی طبیعت است قبول دارد و باز اصل دوم را که تا برای طبیعت
تغیری رخ ندهد نمی تواند منشأ حرکت باشد می پذیرد ولی به عقیده او آن تغییراتی که باید برای طبیعت
رخ بدهد تغییرات عرضی است که همان تجدد مراتب قرب و بعد است.

۱- شیخ در مورد حرکات ارادی چه می گوید؟ می گوید در حرکات ارادی من با اراده خودم علت حرکت می
شوم. مثلاً از اینجا حرکت می کنم و تا مدرسه فیضیه می روم. من حرکت تا مدرسه فیضیه را اراده می کنم
و بعد هزار قدم برمی دارم. در اصول هم این بحث مطرح شده که آیا در اینجا من در ابتدا یک اراده می کنم
و همان یک اراده است که منشأ این هزار قدم متوالی می شود یا هر قدمی یک اراده جداگانه دارد منتها در
شعور آگاه من منعکس نیست؟ بعضی می گویند من در اینجا تنها یک اراده می کنم و برای هر قدمی یک
اراده نمی کنم؛ همان اراده ای که من در ابتدا کردم کافی است که مرا به مقصد برساند البته اگر مانعی پیش
نیاید. لہذا در حال راه رفتن با دیگران حرف می زنم، یا دارم فکر می کنم و در یک عالم دیگری هستم و
یکمرتبه متوجه می شوم که به مقصد خودم رسیده ام.

شیخ و امثال او این مطلب را قبول ندارند و حق هم با آنهاست. می گویند: اراده اول یک اراده
کلی است و اراده کلی محال است که مبدأ یک عمل شخصی شود. مطلب از این قرار است که از
آن اراده کلی ابتدا یک اراده جزئی منبث می شود. وقتی اراده می کنم که تا مدرسه فیضیه
بروم از این اراده کلی اراده برداشتن قدم اول منبث می شود. به دنبال آن یک اراده جزئی دیگر
برای برداشتن قدم دوم حاصل می شود و همین طور. دائماً اراده بعد از اراده و شوق بعد از شوق و
میل بعد از میل در من پیدا می شود ولی لزومی ندارد که انسان به هرکدام از این اراده های

جزئی توجه هم داشته باشد. ممکن است انسان اراده و شوق برایش تجدید بشود و بدان توجه هم داشته باشد و ممکن است اراده و شوق برای انسان پیدا بشود و به آن توجه نداشته باشد یعنی یک «شعور غیرملتفت الیه» باشد. شیخ می گوید من که فاعل این حرکت هستم، در من هم دائماً تغییر پیدا می شود ولی نه به این معنا که در جوهر من تغییر پیدا می شود، بلکه این تغییر، عرضی است. اراده یک صفت نفسانی است و دائماً اراده بعد از اراده برای من پیدا می شود. اراده اول من منشأ قدم اول می شود و بعد قدم اول منشأ پیدایش اراده دوم، و اراده دوم منشأ قدم دوم، قدم دوم منشأ اراده سوم می شود و به همین ترتیب مرتباً حرکتی علت اراده ای، و اراده ای علت حرکتی می شود و به این ترتیب تا انتهای حرکت ادامه پیدا می کند. در روان شناسی نیز نظیر این مسئله مطرح است که البته نظر روان شناسان با نظر فلاسفه ما متفاوت است و در واقع دو نوع تفسیر است نه اینکه آزمایشهای علم روان شناسی نظری مخالف نظر فلاسفه را اثبات کرده باشد. وقتی انسان برای اولین بار می خواهد یک کار فنی را انجام بدهد، شعور و قوای ادراکی او روی آن کاملاً متمرکز می شود. انسانی که برای اولین بار می خواهد بنویسد، وقتی قلم به دست می گیرد، چنان حواسش متوجه نوشتن است که حتی وقتی نوک قلم را روی کاغذ فرود می آورد با توجه این کار را انجام می دهد. اما پس از مدتی تمرین بدون اینکه اصلاً توجهی داشته باشد در مدت بسیار کوتاهی یک صفحه مطلب می نویسد. یا انسانی که تازه می خواهد به زبان جدید صحبت کند با ثانی بسیار زیادی سخن می گوید ولی همین قدر که تکلم به آن زبان به صورت ملکه و عادت درآمد این کلمات پشت سر یکدیگر از دهانش بیرون می آید بدون اینکه متوجه باشد. تفسیر علم روان شناسی این است که هرچه ملکه و عادت در مورد یک کار زیادتر شود از حوزه شعور و آگاهی خارج می شود و به حوزه کارهای طبیعی وارد می شود و گویی یک نوع حرکت نزولی پیدا می شود، زیرا امری که مربوط به مرتبه شعور است کم کم حالت طبیعی پیدا می کند و طبیعت، بدون شعور و آگاهی آن را انجام می دهد. برعکس، این فلاسفه معتقدند که دلیل این امر آن است که آگاهی به حد کمال می رسد نه اینکه عادت سبب می شود که شیء از حوزه آگاهی بیرون برود. فلاسفه معتقدند که این در نتیجه کمال آگاهی است، منتها من «علم به علم» ندارم، توجه به آگاهی خودم ندارم. گاهی انسان کاری را آگاهانه انجام می دهد و توجه به آگاهی خودش هم دارد ولی گاهی انسان کاری را آگاهانه انجام می دهد بدون اینکه توجه داشته باشد و این ناشی از کمال آگاهی است نه خروج از حوزه آگاهی و ورود به حوزه ناآگاهی. البته در نظریات متأخرتر در روان شناسی گفته اند که شعور ناآگاه، هم شعور است و هم ناآگاه و این با نظر فلاسفه ما تطبیق می کند که می گویند آگاهی هست ولی توجه به آگاهی نیست.

أقول: ما ذكروه غير مجد في صحة ذلك (١) فإنّ تجدد هذه الأحوال و تغييرها في آخر الأمر ينتهي لامحالة إلى الطبيعة لما قد عرفت من انتهاء القسر إلى الطبيعة، و علمت أنّ النفس لا تكون مبدء الحركة إلاّ باستخدام الطبيعة فالتجددات بأسرها منتهية إلى الطبيعة معلولة لها. فتجدد ما هي مبدء له يستدعى تجدها ألبتة.

فإن قيل: إنهم صحّحوا استناد التغير كالحركة إلى الثابت كالطبيعة على زعمهم بأن أثبتوا في كل حركة سلسلتين: إحداها سلسلة أصل الحركة و الاخرى سلسلة منتظمة من أحوال متواردة على الطبيعة كمراتب قرب و بعد من الغاية. قالوا فالثابت كالطبيعة مع كل شطر من إحدى السلسلتين علة لشطر من الاخرى و بالعكس لا على سبيل الدور المستحيل كما ذكروا في ربط الحادث بالقديم.

أقول: هذا الوجه غير كاف في استناد المتغير إلى الثابت و ارتباط الحادث بالقديم فإنّ الكلام (٢) في العلة الموجبة للحركة لا في العلة المعدة لها، و لا بدّ في كل معلول من علة مقتضية. ففرض السلسلتين نعم العون على وجود أمور مخصّصة (٣) لأجزاء الحركة العارضة للمادة المستعدة لها و كلامنا في العلة الموجبة لأصل الحركة، فإنّ الحركة معلولة و كل معلول لا بدّ له من موجب لا ينفك و لا يتأخّر عنه زماناً، و لو كان كلّ من السلسلتين علة للآخرى يلزم تقدم الشيء على نفسه و لا مخلص عن هذا إلاّ بأن يدعّن بأنّ الطبيعة جوهر سيال إنّما نشأت

پی نوشت

-
- ١- یعنی، اینکه طبیعت به کمک مراتب قرب و بعد علت حرکات باشد کافی نیست.
 - ٢- این «فانّ الكلام...» به گونه ای گفته شده که انسان گمان می کند فقط ناظر به «إن قيل» است، در صورتی که به اصل ایراد هم می خورد؛ یعنی اگر یک سلسله را تماماً علت سلسله دیگر بدانیم [و قائل به تشطیر هم نشویم] باز هم این سخن مرحوم آخوند مورد دارد.
 - ٣- «أمور مخصّصة» یعنی امور مرّجّحه.

حقيقتها المتجددة بين مادة شأنها القوة و الزوال، و فاعل محض شأنه الافاضة و الافضال، فلا يزال ينبعث عن الفاعل أمر و ينعدم من القابل، ثم يجبره الفاعل بإيراد البديل على الإتصال.

و أيضاً من راجع إلى وجدانه في حال السلسلتين معاً بجميع أجزائهما و لامحالة أنّهما جميعاً متأخرتان في وجودهما عن وجود الطبيعة علم أنّ الكلام في لحوقهما معاً بأمر ثابت عائد من رأس من أنّهما من أين حصلتا بعد ما فرض الأصل ثابتاً و الأعراض تابعة، و هذا على قياس ما ذكر في البرهان المسمّى بالوسط و الطرفين على بطلان اللاتناهي في تسلسل العلل، من أنه إذا كان جميع الآحاد ماسوى الطرف الأخير أوساطا من غير أن يكون لها طرف أول فمن أين حصلت تلك السلسلة؟ فهكذا نقول هيهنا إذا لم يكن هيهنا وجود أمر شأنه التجدد و الانقضاء لذاته فمن أين حصلت المتجددات سواء كانت سلسلة واحدة أو سلاسل، و ممّ حصل تجدد السلسلتين؟

على أنّ مراتب القرب و البعد التي فرضوها سلسلة اخرى هي ليست غير نفس الحركة فإنّ تجدد القرب و البعد ليس أمراً غير الحركة جعلاً و وجوداً. فقد وضح أنّ تجدد المتجددات مستند إلى أمر يكون حقيقته و ذاته متبدّلة سيالاً في ذاتها و حقيقتها و هي الطبيعة لاغير (١) لأنّ الجواهر العقلية هي فوق التغير و الحدوث، و كذا النفس من حيث ذاتها العقلية، و أما من حيث تعلّقها بالجسم فهي عين الطبيعة كما سيجيء. و أما الأعراض فهي تابعة في الوجود لوجود الجواهر الصورية، و أما نفس الحركة (٢) فقد علمت أنّه لا هوية لها إلاّ لتجدد أمر و تغيره لا المتجدد، فهي نفس نسبة التجدد لا الذي بها التجدد. (٣)

۱- ممکن است کسی اشکال کند که شما فقط اثبات کردید که یک امر متجدد بالذات باید وجود داشته باشد. از کجا معلوم که آن، طبیعت است؟ پاسخ این است که در اینجا یک نوع « سبر و تقسیم » است. آنچه در عالم هست یا جوهر است یا عرض، و گفتیم که حرکات اعراض باید به جوهر منتهی شوند. جوهرها هم یا مجرد محض هستند (عقل) و یا مجردی هستند که تعلق به ماده دارند (نفس) و یا مادی هستند (ماده، صورت و جسم). به حصر عقلی، ما جوهر دیگری نداریم و تجدد بالذات در هیچ کدام از اینها غیر از طبیعت ممکن نیست. بنابراین طبیعت است که متجدد بالذات است.

۲- آنچه پاسخ امثال مرحوم جلوه است همین است که مرحوم آخوند در چند کلمه: « و أما نفس الحركة... » گفته است و در گذشته هم به آن اشاره کردیم و به تفصیل در این باره بحث خواهیم کرد.

۳- مختصراً این عبارت را توضیح می دهیم و در آینده به تفصیل توضیح خواهیم داد. مرحوم آخوند می گوید حرکت « تجدد بالذات » است ولی « متجدد بالذات » نیست درحالیکه ما به یک متجدد بالذات نیازمندیم. این است که در اول « فی حکمة مشرقية » مرحوم آخوند تأکید کرد که « اعلم أن الحركة لما كانت نفس متحركة الشيء، لأنها نفس التجدد و الانقضاء... ». ایشان اصرار داشت که بگوید حرکت، متحرکیت است نه متحرک، تجدد است نه متجدد. البته بعد خواهد آمد - و آقای طباطبایی هم روی آن اصرار دارند - که اگر حرکت، جوهری باشد در عین اینکه تجدد است متجدد هم هست. اما حرکات عرضی تجددند نه متجدد و ما به متجدد بالذات نیازمندیم.

فصل ۲۱:

« فی کیفیة ربط المتغیر بالثابت »

لقائل أن يقول: إذا كان وجود كل متجدد مسبوقاً بوجود متجدد آخر يكون علته تجده، فالكلام عائد في تجدد علته و هكذا في تجدد علته، فيؤدي ذلك إما إلى التسلسل أو الدور أو إلى التغير في ذات المبدء الأول تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

لكننا نقول إنّ تجدد الشيء إن لم يكن صفة ذاتية له ففي تجده يحتاج إلى مجدد و إن كان صفة ذاتية له ففي تجده لا يحتاج إلى جاعل يجعله متجداً بل إلى جاعل يجعل نفسه جعلاً بسيطاً لا مركباً يتخلل بين مجعول و مجعول إليه، و لا شك في وجود أمر حقيقته مستلزمة للتجدد و السيلان و هو عندنا الطبيعة و عند القوم الحركة و الزمان، و لكلّ شيء ثبات مّا و فعلية مّا و إنّما الفائض من الجاعل نحو ثباته و فعليته؛ (۱) فإذا كان ثبات شيء ثبات تجده، و فعليته فعلية قوته، فلا محالة يكون الفائض من الأول عليه هذا النحو من الثبات و الفعلية، كما أنّ لكل شيء نحواً من الوحدة و هي مساوقة للوجود و عينه، فإذا كانت وحدته

پی نوشت

۱- این همان مطلب دقیقی است که مرحوم آخوند در اینجا مختصراً بیان کرده است. گفتیم این مطلب را باید با توجه به تقسیمات مقایسه ای وجود توضیح داد که همیشه یکی از دو قسم شامل دیگری می شود و آنچه که از علت افزوده می شود جنبه غیرمقایسه ای است.

عين كثرة ما بالقوة أو بالفعل (١) كانت الفائض عليه من الواحد الحق وحدة الكثرة بأحد الوجهين، (٢) و الذي من الموجودات ثباته عين التجدد هي الطبيعة، و الذي فعليته عين القوة الهيولي، و الذي وحدته عين الأكثر (٣) بالفعل هو العدد، و الذي وحدته عين قوة الكثرة هو الجسم و ما فيه.

فالتبيعة بما هي ثابتة مرتبطة إلى المبدأ الثابت، و بما هي متجددة يرتبط إليها تجدد المتجددات و حدوث الحادثات، كما أن الهيولي من حيث لها فعلية ما صدرت عن المبدء الفعال بانضمام الصورة إبداعاً، و من حيث أنها قوة و إمكان يستصح بها الحدوث و الانقضاء و الدثور و الفناء، فهذان الجوهران بدثورهما و تجددهما الذاتيتين واسطتان للحدوث و الزوال في الامور الجسمانية و بهما يحصل الارتباط بين القديم و الحادث، و ينحسم مادة الإشكال التي أعيت الفضلاء في دفعه.

پی نوشت

- ۱- تعبیر مرحوم آخوند در اینجا خالی از مناقشه نیست. ما دو نوع کثرت داریم: کثرت بالقوه (کثرت مقداری) و کثرت بالفعل (کثرت عددی). در مورد کثرت بالقوه این مطلب قابل قبول است که افاضه وجود افاضه حقیقی است اما در جایی که کثرت بالفعل داشته باشیم (مثل عشره) باید بگوییم مراد مرحوم آخوند از افاضه، اعم از افاضه حقیقی و اعتباری است زیرا خود ایشان وجود کل مجموعی را وجود اعتباری می داند.
- ۲- یعنی کثرت بالقوه مقداری و کثرت بالفعل عددی.
- ۳- « عين الكثرة » صحیح است.

فصل ۲۲:

« فی نسبة الحركة الى المقولات »

إذا قلنا حركة في مقولة كذا (۱) احتمل وجوهاً أربعة. أحدها: إنّ المقولة موضوع حقیقی لها. و الثاني: إنّ الموضوع و إنّ كان هو الجوهر و لكن بتوسط تلك المقولة. (۲) الثالث: إنّ المقولة جنس لها. الرابع: إنّ الجوهر يتبدل و يتغير من نوع تلك المقولة إلى نوع أو من صنف إلى صنف آخر تبديلاً و تغييراً على التدريج، و الحق هو هذا القسم الأخير دون البواقي.

أما الأول فنقول: التسود ليس هو أنّ ذات السواد يشتد فإنّ ذات السواد إنّ بقيت بعينها و لم يحدث فيها صفة فلم يشتد بل هي كما كانت، و إنّ حدث فيه صفة زائدة و ذاته باقية كما كانت فلا يكون التبدل في ذات السواد بل في صفاته -

پی نوشت

-
- ۱- گفتیم ممکن است کسی بگوید چه لزومی دارد که ما در اینجا کلمه « فی » را به کار ببریم؟ لفظ « فی » در اینجا خصوصیتی ندارد؛ می خواهیم معنای اینکه حرکت را به مقوله نسبت می دهیم - حال با هر لفظی و هر حرف جری که باشد - روشن کنیم.
 - ۲- گفتیم که چون واسطه در اینجا واسطه در عروض است قول دوم همان قول اول است و تنها یک نسبت دادن مجازی به آن اضافه شده است.

و صفاته غیر ذاته و قد فرضنا التبدل فی ذاته هذا خلف. (۱) و إن لم یبق ذاته عند الاشتداد فهو لم یشتد بل عدم و حدث سواد آخر و هذا لیس بحركة. فعلم أنّ موضوع هذه الحركة محل السواد لانفسه، و الاشتداد یخرجه من نوع إلى نوع أو من صنف إلى صنف، فله فی کل نوع آخر أو صنف آخر.

و کذا الحركة فی المقدار (۲) فإنّ الشیء إذا تزايد مقداره فإمّا أن یکون هناك مقدار واحد باق فی جمیع زمان الحركة أو لا یکون. فإن کان فالزيادة إما أن تداخله (۳) أو تنضم إليه من خارج. الأول باطل لاستحالة التداخل و لآنه علی فرض ذلك لم یزد المقدار علی ما کان و کلامنا فيه، و الثاني أيضاً باطل لأنّ ذلك کاتصال خط بخط مازاد شیء منهما و لا المجموع علی ما کان أولاً و إن کان المقدار الأول لا یبقى عند الزيادة فلا یکون هو موضوع بل محله أعنی الهیولی فقط أو مع مقداراً علی العموم (۴) كما هو التحقیق عندنا، فهناک مقادیر

پی نوشت

۱- اینجا بود که گفتیم شق دیگری می توان فرض کرد و آن این است که « بقیت بعینها و حدث فیها أمر (لاصفة) حادث ». آن امر حادث، صفت نیست بلکه عین ذات امر باقی است. اگر سؤال شود مگر ممکن است که ذات، هم باقی باشد و هم حادث شود (که همان اشتداد در ذات است)، می گوئیم اگر مقصود از ذات، ماهیت است چنین چیزی محال است ولی اگر مقصود از ذات، وجود باشد چنین چیزی ممکن است و چه مانعی دارد؟ این عین همان حرفی است که در باب حرکت در جوهر خواهد آمد.

۲- در بحث فعلی این مثال ضرورتی نداشت و مرحوم آخوند آن را از آن جهت ذکر می کند که می خواهد با فخر رازی معارضه کند، که بحث آن می آید.

۳- تداخل محال است مانند اینکه مقداری به اندازه یک متر داشته باشیم و یک متر دیگری عین همان یک متر اول بشود. ضمناً باید آن را به صورت « تداخله » خواند که در اصل «تداخله» بوده است.

۴- مقدار خصوصیتی دارد که آن را از سایر اعراض متمایز می کند و لذا می گویند موضوع حرکت مقداری جسم نیست بلکه « جسم همراه مقداراً ما » است که [در فصل ۲۴] توضیح آن خواهد آمد.

متعاضمة متتالية على الجسم بلا نهاية بالقوة.

واعلم أنّ الإمام الرازي لمّا نظر في قولهم « إنّ التسود يخرج سواداً من نوعه » زعم أنّ معناه أنّه يخرجّه إلى غيرالسواد، (١) ولأجل ذلك قال في بعض تصانيفه: « إنّ اشتداد السواد يخرجّه من نوعه و يكون للموضوع في كلّ آن كَيْفِيَّةً بسيطةً واحدة، لكن الناس يسمون جميع الحدود المقاربة من السواد سواداً و جميع الحدود المقاربة من البياض بياضاً، و السواد المطلق في الحقيقة واحد و هو طرف خفي، و البياض كذلك و المتوسط كالممتزج لكن يعرض لما يقرب من أحد الطرفين أنّ ينسب إليه، و الحس لا يميز فيظنّ أنّها نوع واحد، » انتهى ما ذكره. و قد صوّبه بقوله « هذا كله حقّ و صواب، لكن يجب طرد القول به في الحركة المقدارية ».

أقول: فساده ممّا لا يخفى على من له اطلاع على هذه المباحث، و لست أدري أيّ حدّ من حدود السواد سواد عنده و البواقي كلّها غيرسواد، مع أنّ كلّ واحد من تلك الحدود يوجد بالفعل عند الثبات و السكون و إذا لم يكن سواد فأىّ شيء كان؟

ثمّ اعترض على قولهم: « إنّ للمتحرّك في المقدار في كلّ آن مقداراً آخر بحيث لا يوجد مقدار واحد منهما في زمانين و إلّا لم تكن الحركة فيه » بأنّه يلزم عليهم القول بتتالي الآتات. قال: « و الّذي وجدنا في التعليقات جواباً عن ذلك من أنّ تلك الأنواع بالقوّة، فيه نظر لأنّ الأنواع إنّ لم يكن لها وجود في الخارج لم يكن لحركة الجسم في كَيْفِيَّةً واحدة وجود في الخارج؛ فالجسم لا يكون متحرّكاً بل يكون ممكناً أن يتحرّك و إنّ كانت موجودة بالفعل، و قد دل الدليل على

پی نوشت

۱- در صورتی که معنای آن این است که « يخرجّه من سواد الى سواد » یعنی « من سواد جنسی الى سواد جنسی ».

تخالفها بالنوع و أنّ كلا منها لا يوجد في غير آن و هي متتاليه لا يتخللها زمان يلزم ما ذكرناه، (۱) و آتی هذا شأنها كيف يقال إنّ وجودها بالقوة. بل هذا الشك يستدعي حلاً أصفى و أشفى من هذا الكلام و سيكون لنا إليه عود عن قريب » انتهى.

أقول: إنّ الموجود من السواد مثلاً في أثناء الحركة أمر وحداني متوسط بين الحدود و ذلك مستمر، (۲) و له فرد زماني متصل تدريجي منطبق على زمان الحركة، و لها أفراد آتیه وجودها بالقوة القریبه من الفعل و الوجود (۳) و قد علمت أنّه متقدم على الماهیه فیهیئنا لمطلق السواد (۴) وجود بالفعل لكن هذا الوجود بحيث یصح أن ینتزع العقل منه فی کل آن نوعاً آخر من السوادات الموجوده بوجودات متمایزه آتیّه، و لا فساد فی ذلك بل هذا الوجود للسواد أقوى من

پی نوشت

۱- یعنی « تتالی آنات » که حکما آن را محال می دانند.

۲- اشاره به حرکت توسطی است.

۳- قبلاً گفتیم که برخی قائلند که حرکت توسطی و حرکت قطعی هردو در خارج موجودند و کلام مرحوم آخوند در اینجا به نحوی است که نشان می دهد همین نظریه را پذیرفته است. می گوید: در اثنای حرکت، سواد یا مقدار، فرد وحدانی بسیطی دارد که در همه مراتب زمان مستمر است و نیز یک فرد زمانی دارد که منطبق بر زمان است و هیچ کدام از این فرد وحدانی و زمانی ماهیت ندارند. ولی برای آن شیء، افراد آتی غیرمتناهی اعتبار می شود و در حرکت اشتدادی انواع آتی غیرمتناهی اعتبار می شود. پس اینکه شما گفتید که آیا وقتی شیء در مقدار حرکت می کند آیا این مقادیر وجود دارد یا ندارد، پاسخ آن این است که مقدار به معنای یک امر وحدانی مستمر وجود دارد بدون اینکه حدی داشته باشد و باز به صورت یک امر زمانی منطبق بر زمان وجود دارد بدون اینکه برای آن حدی اعتبار شود ولی در همان حال برای همه مراتب، امکان اینکه حدی اعتبار کنیم هست که به آنها « افراد آتیّه » می گوییم. پس افراد آتیّه همانهایی است که برایشان ماهیت اعتبار می شود.

۱- به معنای امر جنسی.

الوجودات الآتية حيث يكون مصداقاً لأنواع كثيرة، و هذا كما أنّ وجود الحيوان أقوى من وجود النبات لأنّه مع وحدته يكون مصداقاً لجميع المعاني الموجودة في النبات و الموجودة فيه التي كلّ منها يوجد على حدة في موضوع آخر، و هكذا حكم الشديد من السواد حيث يوجد فيه كلّ ما يوجد في السوادات الضعيفة من المعاني بالقوّة، و كذا المقدار العظيم هذا حكمه، و معنى بالقوّة و بالفعل ههنا يرجع إلى الجمع و التفصيل.

ثمّ إنّ الحل الذي اعتمد عليه في هذا المقام أنّ للسواد في اشتداده تبدلات دفعية للموضوع كلّ منها يبقى زماناً قليلاً لا يدرك بالحس بقاءه لصغر زمانه فيظنّ أنّ له في كلّ آن فرداً آخر، و هكذا في الكم، و بالجملة لا بدّ عنده من القول بنفي الحركة بالحقيقة في هاتين المقولتين. (١)

بی نوشت

۱- راه حل فخر رازی این است که معنای اینکه شیء انواعی دارد و دائماً نوعش عوض می شود این است که شیئی که دارای نوعی از رنگ می شود لحظه ای در آن نوع توقف می کند، بعد آن را رها می کند و لحظه ای دیگر در نوع دیگری توقف می کند و همین طور، منتها حس این توقفها را درک نمی کند. پس در واقع این مراتب که طی می شود به نحو سکونات طی می شود اما نه سکونات آنی. فخر رازی نمی خواهد آن حرف اول را بگوید که شیء در هر آنی مرتبه ای دارد بلکه می گوید در زمانهای کوتاه مرتبه ای دارد.

این مسئله که چشم انسان تغییراتی را که در زمان بسیار کوتاه رخ می دهد درک نمی کند حرف خوبی است. وقتی جسمی دائماً حرکت کرده و توقف می کند و باز این تکرار می شود اگر مدت زمان حرکت و توقف، بسیار کوتاه - مثلاً یک بیستم ثانیه - باشد چشم انسان آن را درک نمی کند.

مرحوم آخوند می گوید این استدلال فخر رازی بی معنی است زیرا معنایش این است که وقتی شیء حرکت مقداری می کند در یک لحظه یک مقدار خاص پیدا می کند و بعد به حال خودش می ماند و بعد در لحظه دیگری آنّا و به طور جهشی مقداری به آن افزوده می شود و این محال است. ضمن اینکه چنین امری در حرکات آینی مستلزم « طفره » است و خود فخر رازی طفره را محال می داند. معنای طفره این است که یک شیء بدون اینکه تدریجاً فاصله تا مکان بعدی را طی کند به نقطه بعد برسد. ما اگر فرضاً در مقادیر به چنین چیزی قائل شویم در مورد حرکت آینی نمی توانیم به آن قائل شویم.

أقول: و هذا ممّا لافائدة فيه لدفع الإشكال المذكور، لأنّ مثله يرد على وقوع الحركة في الأين و في الوضع أيضاً إلّا أنّ يرتكب فيه وجود الطفرة التي يكذبها الحس أيضاً فالمصير إلى ما ذكرناه فقد ظهر بطلان القسم الأوّل.

و أمّا بطلان القسم الثاني فهو أيضاً يعلم مما ذكر لأنّه إذا لم يجوز كون شيء موضوعاً لعارض لم يجوز كونه واسطه في العروض إلّا أنّ يعنى بكونه واسطه معنى آخر، و هو كون الطبيعة المطلقة باعتبار وحدة ما، أى وحدة كانت، واسطه بينها و بين الموضوع كما ذكر في الحركة المقدارية.

و أما القسم الثالث و هو كون المقولة جنساً لهذا (١) فقد ذهب إليه بعض فزعموا بأنّ الأين منه قار و منه غير قار و هو الحركة المكانية، و الكيف منه قارّ و منه سيال و هو الاستحالة، و الكم منه قارّ و منه سيال و هو النموّ و الذبول (٢) فالسيال من كلّ جنس هو الحركة، و هذا غير صحيح (٣) بل الحق أنّ الحركة تجدد الأمر لا الأمر المتجدد كما أنّ السكون قرار الشيء لا الشيء القار؛ لكن ههنا شيء (٤) و هو أنّ ثبوت الحركة للفرد المتجدد السيال (٥) ليس كعروض العرض

پی نوشت

-
- ١- به نظر می آید که باید « لها » باشد نه « لهذا »، که به حرکت برمی گردد.
 - ٢- دیگر، تقسیم وضع بعد از ذکر تقسیمات سه مقوله دیگر نیامده است چون دو قسم آن اسم خاصی نداشته است.
 - ٣- به این دلیل صحیح نیست که این قول نمی گوید که « الکيف منه قرار و منه عدم القرار » تا [قسم دوم] بر حرکت منطبق شود. حرکت « عدم القرار » است نه « غیر القار »؛ سیلان است نه سیال.
 - ٤- گفتیم که این حرف دیگر این نیست که نظریه اخیر درست است، بلکه این است که این تقسیم (الکيف منه قار و منه غير قار) به وجهی و عنایتی درست است بدون آنکه جنس بودن مقوله درست باشد.
 - ٥- اینجا است که همان سؤالی که از خارج عرض کردیم مطرح می شود. مقصود از فرد متجدد سیال همان فرد کیف (سواد) است درحالیکه مرحوم آخوند قبلاً این را نفی کرد. گفتیم که آن سخن قبلی بر مبنای قوم گفته شده بود و سخن اینجا درست است.

للموضوع المتقوم بنفسه لا بما يحلّه بل هي من العوارض التحليلية - و العوارض التحليلية نسبتها إلى المعروض نسبة الفصل إلى الجنس (١) - و كذا الكلام في نسبة السكون إلى الفرد القار. فإذا تقرر هذا فالقول بأنّ الكيف منه فرد قار و منه فرد سيال حق و صواب، (٢) و أنّ (٣) الكيف السيال حركة بمعنى أنّ ما به الحركة عين وجوده لا أمر زائد عليه أيضاً غير بعيد. (٤)

ثمّ إنّ هؤلاء اختلفوا فمنهم من جعل المخالفة بالسيلان و الثبات مخالفة نوعية محتجين بأنّ السيلية داخله في ماهية السيال فيكون في ماهيته مخالفاً لما ليس بسيال، و منهم من جعلها مخالفة بالعوارض لأنّه كزيادة خط على خط، و الحجتان كلتاها باطلتان.

أمّا الأولى فيرد عليه أنّ البياض داخل في حقيقة الأبيض مع أنّ امتياز الأبيض عن الأسود قد لا يكون بالفصل المنوع، و هذا غير وارد على ما احتجنا به. و أمّا الثانية فيرد عليها أنّه ليس كل زيادة غيرمنوع كزيادة الفصول و كزيادة الآحاد في العدد فإنها زوائد منوعة، لكن يجب أن يعلم كيفية زيادة الفصول و امتيازها عن زيادة الخواص المميّزة غيرالمنوعة، و إذا بطلت الأقسام الثلاثة فتحقق الرابع و هو أنّ المعنى بوقوع الحركة في مقوله أن يكون الموضوع (٥) متغيراً من نوع إلى نوع أو من صنف إلى صنف (٦) تدريجياً لا دفعياً.

پی نوشت

١- نمی خواهد بگوید که فصل واقعی است بلکه مقصود این است که همان طور که فصل، ذاتی نوع است، این هم ذاتی است و از حاق ذات انتزاع شده است.

٢- تقسیم را می گوید حق و صواب است نه جنس بودن مقوله را، که درست هم هست.

٣- یعنی « فالقول بأنّ... ».

٤- این، ردّ قول خود مرحوم آخوند در ردّ قول اول است.

٥- مراد از موضوع همان جسم است.

٦- و یا حرکت از فردی به فردی، که تفاوت اینها را بعد بیان می کنیم.

فصل ۲۳:

« فی تعیین آن ای مقوله من المقولات تقع فیها الحركة و أيها لم تقع فیها »

واعلم أنَّ الحركة لكونها ضعيفة الوجود تتعلق بأمر ستة: الفاعل و القابل و مافيه الحركة و مامنه الحركة و ماإليه الحركة و الزمان. أما تعلقها بالقابل فبينّا، و أمّا تعلقها بالفاعل فقد علمت أيضاً بوجهين، (۱) إذ قد علمت أنَّ تعلقها بالفاعل و القابل على ضربين: ضرب يوجب اختلافهما بالحقيقة كما يتخالف مقوله أن يفعل و مقوله أن ينفع، (۲) و ضرب لا يوجب اختلافهما كما فی لوازم الذوات و لوازم الماهيات كحرارة الصورة النارية (۳) و زوجية الأربعة.

پی نوشت

-
- ۱- گفتیم که تعلق به فاعل به دو نحو است. فاعل در حرکات غیر جوهری، فاعل حرکت است و در حرکات جوهری فاعل وجود است.
 - ۲- یعنی در غیر مقوله جوهر که ایشان می گوید هر جا حرکت هست آن يفعل و آن ینفعل هم هست.
 - ۳- در مورد آتش دو نوع حرارت داریم. یکی حرارتی که از آتش به غیر آتش می رسد و دیگر حرارتی که مقوم صورت نوعیه است که جوهر است و عرض نیست.

و أمّا تعلقها بما منه و ما إليه فيستنبط من حدّها لأنّها موافاة حدود (۱) بالقوة على الاتصال، و ربما كان ما منه و ما إليه ضدّين، و ربما كانت أموراً متقابله بوجه فلا يجتمعان معاً، (۲) و ربما كان ما منه و ما إليه مما يثبت (يلبث خ ل) الحصولان فيهما زماناً حتى يكون عند الطرفين سكون كما في الحركات المنقطعة، و ربما لم يكن كالحال في الفلك.

قال بعض الحكماء: و ربما كان المبدء فيه هو المنتهى بعينه كما في الفلك: (۳) فباعتبار أنّ منه الحركة هو المبدأ و باعتبار أنّ إليه الحركة هو المنتهى، و هذا غير صحيح فإن وصول الفلك في الحركة اليومية إلى الوضع اليومي عند الطلوع مثلاً غير وضعه الأمسي عنده بالشخص و الهويّة بل مثله، فيكون المبدأ غير المنتهى بالذات. و لا حاجة فيه إلى اعتبار الجهتين إلّا عند المقايسة إلى السابق و اللاحق كما في جميع الحدود الآنيّة؛ فإنّ كلا منها مبدء لشيء و منتهى لشيء آخر. و اعلم أنّ تسمية حدود الحركة الوضعيّة الفلكيّة بالنقط على المسامحة، فإنّ تلك الحدود بالحقيقة أوضاع آنيّة وجودها بالقوة إلّا أنّها قوة قريبة من الفعل. (۴)

پی نوشت

- ۱- ما به جهت دار بودن حرکت تعبیر کردیم و ایشان این تعبیر را نکرده است ولی بر سخن ایشان منطبق می شود. یکی از تعاریف حرکت « موافاة حدود بالقوة » بود. شیء متحرک حدودی را یکی پس از دیگری استیفا می کند و می گذرد. در معنای موافات، « یکی پس از دیگری » هست؛ متحرک از یک حد شروع می کند و به سوی حد دیگری می رود.
- ۲- مثلاً اینکه شیء از پایین به طرف بالا حرکت کند. در اینجا پایین و بالا برخلاف سفیدی و سیاهی ضدّین نیستند ولی متقابلین هستند.
- ۳- همچنان که مرحوم آخوند می گوید این مطلب نادرست است زیرا در حرکت فلك هم، مبدء و منتهی یکی نیستند. مبدء، « نوعاً » عین منتهاست و « شخصاً » غیر از آن است.
- ۴- منظور از « قوة قريبة من الفعل » این است که به گونه ای است که عقل می تواند واقعاً این حدود را انتزاع کند و انتزاع آن نیش غولی نیست.

أما تعلق الحركة بما فيه الحركة فهو ألصق حتى ذهب جماعة ألى أنها نفس المقولة التى وقعت فيه الحركة، (١) و ليس ذلك بصحيح مطلقاً (٢) بل هى كما أشرنا إليه تجدد تلك المقولة، (٣) نعم، هى بعينها مقولة أن ينفعل إذا نسبت إلى القابل، و مقولة أن يفعل إذا نسبت إلى الفاعل، و لهذا يمتنع أن تقع الحركة فى شىء منهما لأنها الخروج عن هياء و الترك لهياء، فهى يجب أن يكون خروجاً عن هياء قارة لأنها لو وقعت فى هياء غيرقارة لما كان خروجاً عنها بل إمعاناً فيها. (٤) و بالجملة (٥) معنى الحركة فى مقولة عبارة عن أن يكون للمتحرک فى كل آن فرد من تلك المقولة، فلا بدّ لما يقع فيه الحركة من أفراد آنية بالقوة، و ليس لتينک المقولتين فرد آنى. مثلاً (٦) إن وقعت الحركة فى التسخين يجب أن يكون إلى التبريد فيلزم أن يكون الجسم فى حالة تسخينه متبرداً مع أنه لم يخرج عن التسخن (التسخين خ ل) حتى يكون متحرکاً فيه و إن كان فى اثناء حركته ترك التسخن، فالحركة فى غير مقولة أن ينفعل. و كذا لا يمكن الحركة فى مقولة متى.

(٧)

پی نوشت

- ١- به قول حاجی این قولی است غیر از چهار قولی که در گذشته گفته شد.
- ٢- یعنی این را به صورت مطلق قبول نداریم. در مقوله آن یفعل و آن ینفعل آن را قبول داریم و در غیر آن قبول نداریم که مرحوم حاجی و آقای طباطبائی به این مطلب مرحوم آخوند اعتراض می کنند.
- ٣- در غیر دو مقوله ای که خواهیم گفت حرکت، تجدد مقوله است نه عین مقوله.
- ٤- اگر هیئت غیرقاره باشد آنآ فناً از فردی به فردی خارج می شود ولی اگر « مافیه الحركة » تدریج باشد، تدریج در تدریج، خروج ندارد که توضیح دادیم.
- ٥- گفتیم در اینجا مطلب در سه قسمت بیان شده است که عبارت مرحوم آخوند مقداری مغشوش است.
- ٦- ظاهر این است که دنبال مطلب بالاست ولی مطلب جداگانه ای است.
- ٧- در مورد « متى » مطلب توضیح داده نشده است. متى نسبت شىء به زمان است و زمان با حرکت یکی است. وقتی حرکت در حرکت محال باشد حرکت در متى هم محال خواهد بود.

و أمّا الإضافة فإنها و إن وقعت فيها التجدد لكن وجود الإضافة غير مستقل بل الإضافة تابعة لوجود الطرفين فلا حركة فيها بالذات كما مرّ، و كذا الجدة فإنّ حركتها تابعة لحركة أينيّة في العمامة أو نحوها (١) فلم يبق من المقولات التي يتصور فيها الحركة إلّا أربع عند الجمهور و خمس عندنا: الجوهر و الكيف و الكم و الأين و الوضع.

و السكون يقابلها تقابل الضد أو العدم، و تفصيله في كتاب الشفاء، ولكن هذا العدم يصح أن يعطى رسماً من الوجود لأنّ الذي هو عدم بالإطلاق ليس بموجود أصلاً، و الجسم الذي ليس فيه الحركة و هو بالقوة متحرك، فلا محالة له وصف زائد. (٢) يتميز به عن غيره، و لو لم يكن زائداً لما فارقه إذا تحرك. (٣) فإذاً هذا الوصف للجسم لمعنى ما فيه فلا محالة له فاعل و قابل، (٤) و ليس كعدم لاحاجة في الاتصاف به إلى شيء كعدم القرنين في الإنسان مما لا ينسب إلى وجود و قوة (٥) بخلاف عدم المشي له، فإنه يوجد عند ارتفاع علّة المشي و له وجود بنحو من

پی نوشت

۱- جده هم مثل اضافه اصالت ندارد. این اصالت دارد و لذا اگر لباس یا هرچه که چیز دیگری را دربرگرفته حرکت آینی یا وضعی کند، به تبع این حرکت، حرکت در جده هم حاصل می شود. از اینجا معلوم می شود که آنچه در جلسه بیست و هشتم در نقد ایرادهای حاجی و علامه طباطبائی گفتیم که مرحوم آخوند در مقوله أن يفعل و أن ینفعل قائل به اصالت نیست درست است.

۲- این وصف زائد همان است که شأنیت حرکت را دارد.

۳- شأنیت از بین می رود و به فعلیت تبدیل می شود.

۴- این تعبیرات خالی از نوعی مجاز در تعبیر نیست.

۵- قوه، هم می تواند به معنای « قابل » باشد و هم به معنای « نیرو »، و در هر دو صورت می توان عبارت را معنی کرد.

الأنحاء (۱) و له علّة هي بعينها علّة الوجود بالقوّة، (۲) و من هيهنا يعلم أنّ علّة الحركة يتضمن فيها معنى العدم كما مرّت الإشارة إليه، و هذا العدم المعلول ليس هو الأشياء على الإطلاق (۳) بل هو لا شيء شيء في شيء ما معين بحال ما معينة و هي كونه بالقوّة.

پی نوشت

- ۱- این « بنحو من الانحاء » در آخر به مجاز و اعتبار برمی گردد.
- ۲- علت وجود اگر بالفعل باشد علت حرکت می شود و اگر بالقوه باشد علت سکون.
- ۳- عبارت « ليس هو الأشياء على الاطلاق » غلط نسخه است. من نسخه خودم را این بار نگاه نکردم ولی گمان می کنم عبارت این طور باشد: « ليس هو الأشياء على الاطلاق ».

فصل ۲۴:

« فی تحقیق وقوع الحركة فی کل واحدة من هذه المقولات الخمس »

أما الآن فوجود الحركة فيه ظاهر، وكذا الوضع فإن فيه حركة كحركة الجسم المستدير على نفسه. أما الجسم الذي لا يحيط به مكان كالجرم الأقصى الذي لا يحف به خلأ ولا ملاء إذا استدار على نفسه، يكون حركته لامحالة في الوضع إذ لا مكان له عندهم، (۱) وأما الذي في مكان فإما أن يباين كليته كلبه مكانه أو يلزم كليته كلبه المكان و يباين أجزائه أجزاء المكان؛ فقد اختلف نسبة أجزائه إلى أجزاء مكانه، و كل ما كان كذلك فقد تبدل وضعه في مكانه؛ (۲) فهذا الجسم

بی نوشت

۱- این « عندهم » نوعی تعریض است. مرحوم حاجی می گوید مرحوم آخوند در اینجا می خواهد بگوید که ما مکان را فضای مجرد می دانیم و بنابراین حرف آنها را قبول نداریم.
۲- این همان عبارتی است که گفتیم ابهام دارد. طبق یک معنا مرحوم آخوند درباره « فاما أن يباين كليته كلبه مكان » هیچ بحثی نمی کند و بحث خود را به « يلزم كليته كلبه المكان و يباين أجزائه أجزاء المكان » اختصاص می دهد و می گوید این حرکت وضعی است. اگر عبارت را این طور معنا کنیم معنای حرف مرحوم آخوند این می شود که هر جا کل جسم از کل مکان خارج شود آنجا دیگر حرکت وضعی نیست. پس حرکت کره مدحرجه یا حرکت زمین را نباید حرکت وضعی دانست چون کل آنها از کل مکان خارج می شود گرچه به دور خود می چرخند. ««««

تبدل وضعه بحرکتہ المستدیرۃ لكن المقولۃ التی فیها الحرکۃ لابدّ (۱) أن یقبل الاشتداد و الاستکمال. و هذا فی الاین و الوضع غیر ظاهر عند الناس و ذلك

پی نوشت

««« ولی ممکن است عبارت راطور دیگری معنا کنیم و بگوییم بحث مرحوم آخوند به « استدار علی نفسه » اختصاص دارد یعنی بحث در آنجاست که شیء به دور خود می چرخد. طبق این معنا مرحوم آخوند می خواهد بگوید شیئی که به دور خود می چرخد یا تمام آن از تمام مکان خارج شده و یا جزئی از آن از جزئی از مکان خارج شده است. در این صورت « فقد اختلف نسبة أجزائه الی أجزاء مکانه » را به قسم دوم (یباین اجزائه اجزاء المكان) اختصاص نمی دهیم. در این حالت معنا چنین می شود که همین قدر که شیء به دور خود بچرخد چه کل شیء کل مکان را تغییر دهد و چه تغییر ندهد حرکت وضعی وجود دارد. در حالت اول، هم حرکت وضعی داریم و هم انتقالی و در حالت دوم فقط حرکت وضعی داریم. به قرینه آنچه مرحوم آخوند در کتب دیگر گفته است احتمال دوم ترجیح دارد.

اشکال: وقتی جزئی از مکان جسم عوض می شود کل آن عوض می شود. وقتی یک جسم یک متر مکعبی پنج سانتیمتر حرکت کند مکان کل جسم عوض می شود. استاد: این طور نیست. وقتی جسمی مکانی را اشغال می کند آیا ما یک مکان و یک ذی مکان داریم و یا به عدد اجزاء شیء مکان داریم؟ پاسخ این است که اگر شیء، واحد حقیقی باشد یک ذی مکان و یک مکان داریم و تمام شیء یک مکان دارد ولی در جایی که شیء دارای اجزای واقعی و متکثر است، نه مکان و نه ذی مکان وحدت واقعی ندارند. حکما در مورد فلک که آن را جسم واحد می دانند می گویند مکانش مکان واحد است. اگر بگویید این جزء از مکان مال این جزء از فلک است درست نیست زیرا این تجزیه ذهن شماست و آن جسم اصلاً جزء ندارد. در اینجا یک واحد مکان و یک واحد ذی مکان داریم که برای آن جزء اعتبار می کنیم. اگر حرکت چنین جسمی انتقالی نباشد اصلاً مکان آن تغییر نمی کند. ایراد شما از اینجا ناشی می شود که میان کثیر واقعی و کثیر اعتباری فرقی نمی گذارید. از نظر حکما تمام فلک و تمام زمین یک واحد است.

۱- گفتیم این «لابدیت» به یک معنا درست است و به معنای دیگر لابدیتی در کار نیست.

متحقق فیہما فإنّ کلا منهما یقبل التزید و التّنقص. (۱) و أما الحرکة فی کیف
فہو اشتدادہ أو تضعّفہ.

واعلم أنّ الحرکة کما ذکرناہ مراراً ہی نفس خروج الشیء من القوّة إلى الفعل
لا ما بہ یرجّح منها إلیہ، و لذلك قالوا إنّ التّسوّد لیس سواداً اشتد بل اشتداد
الموضوع فی سوادیتہ. (۲) قالوا: فلیس فی الموضوع سوادان، سواد اصل مستمر و
سواد زائد علیہ، لامتناع اجتماع المثلین فی موضوع واحد، بل یكون له فی کل
حدّ مبلغ آخر، فیکون هذه الزیادة المتصلة هی الحرکة لا السواد، (۳) اذ لا یخلو
(۴) انا إذا فرضنا سواداً فإما أن یكون ذلك السواد بعینہ موجوداً و قد عرضت له
عند الاشتداد زیادة، أو لا یكون موجوداً؛ فإنّ لم یکن موجوداً فمحال أن یقال ما
عدم قد اشتد، لأنّ المتحرک یجب أن یكون ثابت الذات، فإنّ کان السواد ثابت

بی نوشت

۱- با توضیحی کہ دادیم بیان آقای طباطبایی در حاشیہ را باید تکمیل کرد. باید گفت در باب
حرکت دو نوع اشتداد داریم. یک اشتداد، لازمہ طبیعت حرکت است و ایشان فقط همین نوع را
ذکر کرده اند. ولی یک نوع اشتداد دیگری داریم کہ بیشتر مورد توجه قوم است و آن این است
کہ فعلیت زمان قبل، از فعلیت زمان بعد کاملتر باشد کہ این نوع اشتداد لازمہ طبیعت حرکت
نیست. اشتداد بہ معنای دوم این است کہ طبیعت در مرتبہ بعد، استعداد کمال بیشتری داشته
باشد گرچہ چنان کہ توضیح دادیم آن کمالی کہ در مرتبہ قبل پیدا کرده از دست می دهد. پس
در ترقی یا تکامل بودن یعنی ہر مرتبہ ای استعداد کمالی را دارد و مرتبہ بعد استعداد کمال
بیشتری را دارد و همین طور. این مطلب بعد خیلی بہ کار می آید.

۲- مرحوم آخوند بعداً بہ نحو خاصی بہ این مطلب ایراد می گیرد.

۳- احتمال می دہم عبارت « فیکون هذه الزیادة المتصلة ہی الحرکة لا السواد » اشکال داشته
باشد. در نسخہ سنگی ما کہ از روی نسخہ دیگری اصلاح شدہ، بہ جای « لا السواد »، « الی
السواد » دارد. عبارت اخیر گرچہ بہتر است اما دلچسب نیست.

۴- استدلالی کہ در اینجا آمدہ شبیہ همان استدلالی است کہ در گذشتہ مطرح شد. از جہاتی
بیان قبل کاملتر بود و شاید از جہاتی این بیان بہتر باشد و باید ایندو را ضمیمہ کرد.

الذات فليس بسيال كما ظن من أنها كيفية واحدة سيالاً. فظهر من هذا أنّ لها في كل آن مبلغاً آخر، فيلزم أنّ اشتداد السواد يخرجها من نوعه الأول، اذ يستحيل أنّ يشير إلى موجود منه و زيادة عليه مضافه إليه بل كل ما يتعلقه من الحدود فكيفية واحدة بسيطة.

أقول: (١) إذا فرضنا نقطة ك رأس مخروط يمرّ على سطح فهيها نقطة واحدة موجودة في زمان الحركة هي مثال الحركة بمعنى التوسط، و نقط اخرى يتحد تلك النقطة الواحدة بواحدة واحدة منها بحيث يعينها المطلق تعينات تلك النقط المفروضة في الحدود. فهكذا في كل حركة شيء كالنقطة السيالّة مستمرة و أشياء كنقط مفروضة من وقوع المتحرك في كل واحد من الحدود. ففي اشتداد السواد يصح أن يقال من السواد شيء كالأصل مستمر و له وحدة ضعيفة و أشياء كل منها يشتمل على السواد الأصل و على زيادة ولكن بحسب التحليل في العقل لا بحسب الخارج. (٢) و من هذا يظهر أنّ السواد من أول اشتداده إلى منتهاه له هوية شخصية واحدة يستكمل في كل حين. و قولهم: إنّ الاشتداد يخرجها من نوعه إلى نوع آخر منه و إنّ له في كل حد نوعاً آخر، لاينافي ما ذكرناه إذ وجود هذه الأنواع و امتياز بعضها عن بعض هو بالقوة و بحسب العقل لا بحسب الخارج، إذ بحسب الخارج لايمكن تحقق نوعين متباينين بالفصل (٣) موجودين بوجود واحد بالفعل.

پی نوشت

- ۱- مرحوم آخوند با این تمثيل می خواهد بگوید صرف وحدت موضوع کافی نیست و در مقوله هم باید یک نحو بقا و وحدت وجود داشته باشد. بعد بحث می کنیم که آیا در مورد مقوله بقا لازم است یا وحدت.
- ۲- چون مرتبه بعد، از مرتبه قبل شدیدتر است گویی اولی هست و چیزی به آن اضافه شده است، در صورتی که دومی از نو پیدا شده است ولی دومی چون کاملتر است می گوئیم مشتمل بر اصل است.
- ۳- در نسخه ما کلمه «الفصل» را به «بالفعل» تبدیل کرده اند و اساساً «نوعین متباينين بالفصل» معنا ندارد. من احتمال می دهم که به همین صورت باشد یعنی به جای «الفصل»، «بالفعل» بوده و کلمه «بالفعل» در آخر جمله زائد باشد.

قال بعضهم: « و بهذا يعلم أنّ النفس ليست بمزاج، فإنّ المزاج أمر سيال متجدد له فيما بين كل طرفين أنواع غيرمتناهية بالقوة، و معنى بالقوة أنّ كل نوع فانه غيرمتميز عما يليه بالفعل كما أنّ النقط و الأجزاء في المسافة غيرمتميزة بالفعل، و كل إنسان يشعر من ذاته أمراً واحداً بالشخص غيرمتغير و إن كان بمعنى الاتصال واحداً إلى انقضاء العمر ».

أقول: هذا القائل كأنه وصل إليه شيء من رائحة تجدد الذات في الانسان حيث قال « و إن كان بمعنى الاتصال واحداً إلى انقضاء العمر » إذ الاتصال الزماني لايفك عن التبدل في نفس ذلك المتصل، و ستعلم هذا في مستأنف الكلام. ثم إنّ مغايرة النفس للمزاج لايجتاج إلى ما ذكر، فإنّ لها من قواطع البراهين ما وقع به الاستغناء عن ذلك.

تنبيه و توضيح

اعلم أنّ السواد مثلاً كما أومأنا إليه من أول اشتداده إلى النهاية له هوية واحدة اتصالية، (١) و له في كل آن مفروض معنى نوعي آخر غير ما له قبل و ما له بعد، (٢) إذ مراتب الاشتداد كمراتب السوادات و الحرات أنواع متخالفة عند

پی نوشت

- ١- این همان هویت قطعی سواد است، زیرا گفتیم حرکت قطعی هویت اتصالی دارد و قهراً ما فیة الحركة هم که وجواً عین حرکت است هویتی اتصالی دارد.
- ٢- یعنی این نوعی تکامل انواع است ولی نه به معنایی که امروزه می گویند که در طول صدها هزار و یا میلیونها سال نوعی به نوع دیگر تبدیل می شود بلکه اینها می گویند آناً فأناً نوع عوض می شود و انواع لغزان هستند.

المشائين. (١) فعلى اعتراف القوم يلزم و يثبت هيهنا أحكام ثلاثة: (٢) الأول: لما كان عند الاشتداد حصول أنواع بلانهاية موجودة بوجود واحد اتصالي، إذ المتصل الواحد له وجود واحد عندهم، (٣) فقد ثبت و تحقق أن الوجود أمر متحقق في الخارج غير الماهية، بمعنى أن الأصل في المتحققية هو الوجود، و الماهية معنى كلى معقول من كل وجود منتزعة عنه، محمولة عليه، متحدة معه ضرباً من الاتحاد و لو كانت الماهية موجودة و الوجود أمراً معقولا انتزاعياً كما ذهب إليه المتأخرون لزم في صورة الاشتداد وجود أنواع بلا نهاية بالفعل متميزة بعضها عن بعض محصورة بين حاصرين، و يلزم منه مفسد تشافع الأجزاء التي لا تتجزى كما يظهر بالتأمل.

و الثاني: إن السواد لما ثبت أن له في حالة اشتداده أو تضعفه هوية واحدة شخصية (٤) ظهر أنها مع وحدتها و شخصيتها تندرج تحت أنواع كثيرة و تتبدل عليه معاني ذاتية و فصول منطقية حسب تبدل الوجود في كمالته أو نقصه، و هذا ضرب من الانقلاب و هو جائز، لأن الوجود هو الأصل و الماهية تبع له كاتباع الظل للضوء (٥) فليجز مثله في الجوهر. (٦)

و الثالث: إن هذا الوجود الاشتدادي مع وحدته و استمراره فهو وجود متجدد

پی نوشت

-
- ١- اشراقیون چون به تشکیک در ماهیت قائل هستند چنین چیزی نمی گویند.
 - ٢- چنان که گفتیم هر سه مطلب از مطالب لطیف مرحوم آخوند است.
 - ٣- مراد از « عندهم » این نیست که ما قبول نداریم بلکه مراد این است که خودشان هم این مطلب را قبول دارند.
 - ٤- ملاک این هویت واحد شخصی همان وجود است.
 - ٥- این گونه تشبیهات قهراً ضعیف است.
 - ٦- پس معلوم شد که در حرکات اشتدادی عرضی ما دائماً انقلاب ذات داریم. پس با تحلیلی که از این حرکات کردیم سنگ بزرگی را از راه اثبات حرکت جوهری برداشتیم زیرا انقلاب ذات تنها در حرکت جوهری نیست.

منقسم (۱) فی الوهم إلى سابق و لاحق، (۲) و له أفراد بعضها زائل و بعضها حادث و بعضها آتٍ، و لكل من أبعاضه المتصلة حدوث فی وقت معين و عدم فی غیره، و ليس اشتماله على أبعاضه كاشتمال المقادير على غير المنقسمات عند القائلين بها لاستحالة، بل ذلك الوجود المستمر هو بعينه الوجود المتصل الغير القار، و هو بعينه أيضاً كل من تلك الأبعاض و الأفراد الآتية، (۳) فله وحدة سارية فی الأعداد (۴) لأنها جامعة لها بالقوة القريبة من الفعل. فإن قلنا إنه واحد صدقنا، و إن قلنا إنه متعدد صدقنا، و إن قلنا إنه حادث فی كل حين صدقنا؛ فما أعجب حال مثل هذا الوجود و تجدده فی

پی نوشت

-
- ۱- یعنی یک وجود جامع متناقضات است ولی در واقع تناقضی در کار نیست. ما این مطلب را در مقاله « اصل تضاد در فلسفه اسلامی » گفته ایم و بعد توضیح می دهیم که در باب حرکت همیشه یک نوع شبه تناقض و شبه تضاد وجود دارد. در باب حرکت، شیء هم موجود است و هم معدوم، هم واحد است و هم کثیر، هم مستمر البقاء است و هم دائم الزوال. این شبه تناقض است نه آن تناقضی که منطق آن را محال می داند. در فلسفه های جدید به این شبه تناقضها که برخورد کرده اند نتوانسته اند درک کنند که اینها شبه تناقض است نه تناقض واقعی و لذا سروسدا راه انداخته اند که بنا بر آنچه که در باب حرکت کشف کرده اند اصلاً اجتماع نقیضین محال نیست و لذا منطق ارسطویی از اساس غلط است. مطلب مرحوم آخوند می رساند که ایشان به آنچه در فلسفه های جدید در باب حرکت مطرح است رسیده و بدون آنکه استنتاج غلط آنها را بکنند تحلیلی عالی ارائه داده است. ایشان بعداً تصریح می کند - و در گذشته هم گفتیم - که حرکت اتحاد قوه و فعل است، اتحاد وجود و عدم است، اتحاد وحدت و کثرت است، اتحاد استمرار و زوال است و همه اینها نوعی از جمع است که با آنچه منطق محال می داند فرق دارد.
 - ۲- اگر شیء از حیث واحد، هم واحد باشد و هم کثیر، اشکال دارد ولی از دو حیث، شیء می تواند هم واحد باشد و هم کثیر.
 - ۳- پس وجود حرکت قطعی عیناً وجود حرکت توسطی است. پس دو وجود نیست بلکه دو اعتبار است از یک وجود.
 - ۴- یعنی وحدت ساری در کثرت دارد.

کل آن، و الناس فی ذهول عن هذا مع أنّ حالهم بحسب الهویه مثل هذه الحال (۱) و هم متجددون فی کل حین لأنّ إدراکه يحتاج إلى لطف قریحه و نور بصیره (۲) یری کون ما هو الباقی و ما هو الزائل المتجدد واحداً بعینه. ولنصرف العنان إلى إثبات الحركة فی الجوهر (۳) تتمیماً لما سبق ذکره فیہ.

فنقول: لمّا علمت أنّ الوجود الواحد قد یكون له شؤون و أطوار ذاتیة و له کمالیة و تنقص، و القائلون بالاشتداد کیفی و الإزدیاد کمی و مقابلیهما قائلون بأنّ الحركة الواحدة أمر شخصی فی مسافة شخصیة لموضوع شخصی، و استدلوا علیه بأنّ الکون فی الوسط الواقع من فاعل شخصی و قابل شخصی بین مبدء و منتهی معینین لیس کوناً مبهماً نوعياً بل حاله شخصیة یتعین بفاعلها و قابلها و سایر ما یکتنفها، و کذا المرسوم منه (۴) یكون واحداً متصلاً لاجزاء له بوصف الجزئیة و إنما له أجزاء و حدود بالقوة، فنقول: إذا جاز فی الكم و کیف و أنواعهما کون أنواع بلانهایة بین طرفیها بالقوة مع کون الوجود المتجدد أمراً شخصياً من باب الكم أو کیف، فلیجزّ مثل ذلك فی الجوهر الصوری، فیمکن اشتداده و استکماله فی ذاته بحیث یكون وجود واحد شخصی مستمر متفاوت الحصول فی شخصیتة و وحدته الجوهریة بحیث ینتزع منه معنی نوع آخر بالقوة فی کل آن یفرض. (۵)

پی نوشت

- ۱- یعنی با اینکه مردم خودشان در متن آن واقعند.
- ۲- تنها فکر بلند و استعداد عالی کافی نیست بلکه یک دل روشن هم می خواهد و الاً بوعلی هم فکر بلند داشت آنهم بلندتر از همه. لطف قریحه و نور بصیرت هر دو لازم است. قبلاً گفتیم که فلسفه مرحوم آخوند بر اساس فکر و ذوق هردو است.
- ۳- گفتیم مرحوم آخوند فعلاً در مقام رفع موانع است نه اثبات به معنای اقامه برهان.
- ۴- «المرسوم منه» یعنی آن امر ذهنی، چون آنها حرکت قطعی را امر ذهنی می دانستند.
- ۵- ممکن است جواب دهند که ما ملاک وحدت در حرکات عرضی اشتدادی را موضوع می دانیم نه وجود. مرحوم آخوند به این نکته توجه دارد و بعد خواهد گفت که موضوع نمی تواند حافظ انواع غیرمتناهی باشد، بلکه باید وجود واحدی منشأ انتزاع این انواع باشد.

و أمّا الذى ذكره الشيخ و غيره فى نفى الاشتداد الجوهرى من قولهم: «لو وقعت حركة فى الجوهر و اشتداد و تضعف و ازدياد و تنقص، فإما أن يبقى نوعه فى وسط الاشتداد مثلاً أو لايبقى؛ فإن كان يبقى نوعه فماتغيرت الصورة الجوهرية فى ذاتها بل إنما تغيرت فى عارض، فيكون استحالة لا تكونا، و إن كان الجوهر لايبقى مع الاشتداد مثلاً فكان الاشتداد قد أحدث جوهرًا آخر، و كذا فى كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهرًا (١) آخر فيكون بين جوهر و جوهر آخر إمكان أنواع جواهر غيرمتناهية بالفعل، و هذا محال فى الجوهر، و إنما جاز فى السواد و الحرارة حيث كان أمر موجود بالفعل أعنى الجسم، و أمّا فى الجوهر الجسمانى فلايصح هذا إذ لا يكون هناك أمر بالفعل حتى فرض فى الجوهر حركة» انتهى.

فاقول: فيه تحكّم و مغالطة نشأت من الخلط بين الماهية و الوجود، و الاشتباه فى أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل. فإنّ قولهم: (٢) «إمّا أن يبقى نوعه فى وسط الاشتداد»، إن ارید ببقائه وجوده بالشخص فنختار أنه باق على الوجه الذى مرّ، لأنّ الوجود المتصل التدريجى الواحد أمر واحد زمانى، و الاشتداد كمالية فى ذلك الوجود، و التضضع بخلافها، و إن ارید به أنّ المعنى النوعى الذى قد كان منتزعا من وجوده أوّلا قد بقى وجوده الخاص به عند ما كان بالفعل بالصفة المذكورة التى له فى ذاته فنختار أنه غيرباق بتلك الصفة، و لايلزم منه حدوث جوهر آخر أى وجوده بل حدوث صفة اخرى ذاتية له (٣) بالقوة القريبة من الفعل، و ذلك لأجل كماليته أو تنقصه الوجوديين؛ فلا محالة يتبدل عليه صفات ذاتية

١- در برخی نسخه ها به جای «يُحدث جوهرًا»، «يحدث جوهر» آمده است که سلیس تر است.

در صورت اول، فاعل، «الاشتداد» است.

٢- اینکه به جای «قوله»، «قولهم» می گوید برای این است که حرف شیخ را دیگران هم گفته اند.

٣- مراد از «صفة اخرى ذاتية له» ماهیت است.

جوهریة، و لم يلزم منه وجود أنواع بلا نهائية بالفعل بل هناك وجود واحد شخصی متصل له حدود غیرمتناهیة بالقوة بحسب آفات مفروضة فی زمانه، ففیه وجود أنواع بلا نهائية بالقوة و المعنى لا بالفعل و الوجود. (۱)

و لافرق بین حصول الاشتداد کیفی المسمی بالاستحالة و الكمی المسمی بالنمو و بین حصول الاشتداد الجوهری المسمی بالتکوّن (۲) فی کون کل منهما استکمالا تدریجیاً و حركة کمالیة فی نحو وجود الشیء، سواء کان ما فیه الحركة کماً أو کیفاً أو جوهرأ. و دعوی الفرق بأنّ الأوّلین ممکنان و الآخر مستحیل تحکّم محض بلا حجة؛ فانّ الأصل فی کل شیء هو وجوده و الماهیة تبع له کما مرّ مراراً. و موضوع کلّ حركة و إن وجب أن یکون باقیاً بوجوده و تشخصه إلآئه. (۳) فی تشخص الموضوع الجسمانی أن یکون هناك مادة تشخص بوجود صورة ما و کیفیة ما و کمیة ما فیجوز له التبدّل فی خصوصیات کلّ منها، (۴) أو لا تری أنّ

پی نوشت

۱- در چند جلسه قبل عرض کردیم که قدما چنین تصور می کردند که در حرکات عرضی، انواع اعراض، غیرمتناهی و بالقوه هستند و ملاک وحدت آنها موضوعشان است. گفتیم اتفاقاً در آنجا هم ملاک وحدت، وجود است. موضوع نمی تواند ملاک وحدت باشد؛ ملاک وحدتِ اعراض وحدت وجود عرض است؛ وجود، واحد است و ماهیت کثیر.

۲- این را «تکوّن» نمی گویند زیرا تکوّن در کون و فساد است.

۳- گفتیم اگر مرحوم آخوند این طور می گفت که «و إن وجب أن یکون لكل حركة موضوع الّا أنه یکفی [هیهنا التحلیل بالقابل و المقبول]» (یعنی اگرچه برای هر حرکتی موضوع لازم است ولی همین که حرکت در اینجا به قابل و مقبول تحلیل می شود کفایت می کند) درست تر بود، به این معنا که با آخرین حرف ایشان بیشتر منطبق بود. در اینجا مرحوم آخوند هنوز درگیر حرکت توسّطی است و معتقد است که حرکت توسّطی یک واقعیته است و باقی است و لذا اصرار دارد بگوید که یک امر باقی در اینجا هست.

۴- یک نتیجه در اینجا ذکر کنیم. تفاوت بیانی که ما کردیم - که متکی بر آخرین نظر خود مرحوم آخوند بود - و بیان آقای طباطبایی این می شود که آقای طباطبایی در باب موضوع «»»

تبدّل الصورة على مادة واحدة يكون وحدتها مستفادة من واحد بالعموم و هي صورة ما، و واحد بالعدد و هو جوهر مفارق عقلي مما جوّزه الشيخ و غيره من الحكماء؟ (۱) و صرّحوا بأنّ العقل غير منقبض عن استناد وجود المادة المستبقاة في كل آن (۲) إلى صورة أخرى بدل الأولى مع انحفاظ تشخّصها المستمر بصورة ما لا بعينها و استناد كل صورة شخصية بعينها إلى تلك المادة. فإذا جاز ذلك في

پی نوشت

«...» تکیه شان روی این است که نیاز به موضوع از آن جهت است که ما فيه الحركة عرض است و در حرکت جوهری که مافیه الحركة عرض نیست اصلاً نیازی به موضوع نداریم. پس ایرادشان به مرحوم آخوند این است که اصلاً چرا در اینجا ملتزم به موضوع می شوید و در پی تعیین موضوع هستید؟ من عرض کردم که مرحوم آخوند نیاز به موضوع را از آن جهت قائل است که در هر حرکتی باید ماده قابل داشته باشیم. همچنین عرض کردم که اگر آخرین حرف مرحوم آخوند را در نظر بگیریم باید این طور بگوییم که ما نیاز به موضوع داریم ولی چه لزومی دارد که آن موضوع از ابتدا تا انتهای حرکت باقی باشد؟ هر مرتبه، موضوع مرتبه دیگر است و در سرتاسر حرکت، جمیع مراتب آن، هم موضوع است و هم مافیه الحركة. پس نیاز به موضوع داریم ولی نیاز به موضوع ثابت و باقی نداریم. آن برهانی هم که می گفت حرکت نیازمند به ماده قابل است، همین قدر می گفت «ماده قابل»؛ نمی گفت حرکت نیازمند به «ماده قابل باقی» است. پس اگر بخواهیم مطابق آخرین حرف مرحوم آخوند مطلب را بیان کنیم باید این طور بگوییم. اما در اینجا چون مرحوم آخوند درگیر حرکت توسطی است می گوید موضوع از ابتدا تا انتهای حرکت باقی است.

پس بیانی که ما [با توجه به آخرین نظر مرحوم آخوند] کردیم و بیان مرحوم آخوند در اینجا که مبتنی بر حرکت توسطی است از این جهت وحدت دارند که هر حرکتی نیازمند به موضوع است و از این جهت اختلاف دارند که بیان ما می گوید لزومی ندارد که موضوع را امری باقی در سرتاسر حرکت بدانیم و بیان مرحوم آخوند در اینجا می گوید موضوع در سرتاسر حرکت باقی است و این مطلب را به اعتبار حرکت توسطی می گوید.

۱- اگر به عنوان مثال آب تبدیل به هوا می شود وحدت هیولی محفوظ است به صورت ما و اینجاست که مثال به عمود خیمه می زنند.

۲- «فی کل آن متعلق به «استناد» است نه «المستبقاة».

أصل الجسمیة و هی نوع - أى الجسم بالمعنى الذى (١) هو مادة غیرمحمولة و إن لم یکن كذلك بالمعنى الذى یحمل على الأجسام المتخالفه، إذ الجسمیة بهذا الاعتبار جنس - فلیجز مثل ذلك فى النوعیات الصوریة التى مادتها القریبة نفس الجسمیة الطبیعیة.

و بذلك ینحل إشکال الحركة فى مقولة الكم الذى اضطرب المتأخرون فى حلّه حتى أنکرها صاحب الإشراق و متابعوه حیث قالوا إضافة مقدار إلى مقدار آخر یوجب انعدامه و کذا انفصال جزء مقداری عن المتصل یوجب انعدامه، (٢) فالموضوع لهذه الحركة غیر باق.

و الشیخ الرئیس أيضاً استصعب ذلك و اعترف بالعجز عن إثبات موضوع ثابت فى النبات بل فى الحیوان لهذه الحركة حیث قال فى بعض رسائله المکتوبة إلى بعض تلامیذه، و قد سئله عن هذه المسألة، بهذه العبارة: « أما الشیء الثابت فى الحیوانات فلعله أقرب إلى البیان، (٣) و لى فى الأصول المشرقیة خوض عظیم فى التشکیک ثم فى الكشف، و أما فى النبات فالبیان أصعب، و إذا لم یکن ثابت کان

پی نوشت

۱- در اینجا مرحوم آخوند مطلبی که مکرر در کتب حکما از جمله اسفار آمده ذکر می کند و آن این است که جسم دو اعتبار دارد: به یک اعتبار نوع است و به اعتبار دیگر جنس. بحث ما در اینجا در مورد جسم به اعتبار نوعیت است.

۲- شیخ اشراق مدعی است که وقتی مقداری به مقدار اول اضافه می شود، مقدار اول به کلی معدوم می شود نه اینکه بر حجم مقدار اول افزوده می شود. به عقیده شیخ اشراق وقتی یک جسم نامی رشد می کند هر مقدار جدید که حاصل می شود مقدار اول معدوم می شود. پس اصلاً حرکت نیست زیرا دائماً مقدار جدید می آید و مقدار اول معدوم می شود، نه اینکه شیء افزایش مقداری پیدا می کند.

۳- اگرچه شیخ در اغلب کلماتش نفس حیوان را مادی می داند ولی در برخی بیانات خود قوه خیال را مجرد و نفس حیوان را ثابت دانسته است. بنابراین در حیوان فرض امر باقی اخف المؤمنه است.

تمیزه ليس بالنوع فيكون بالعدد، ثم كيف يكون بالعدد إذا كان استمراره في مقابل الثبات غیرمتناهی القسمه بالقوة (۱) و ليس قطعاً أولى من قطع، (۲) فكيف يكون عدد غیرمتناه متجداً في زمان محصور. لعل العنصر هو الثابت ثم كيف يكون ثابتاً و ليس الكم يتجدد على عنصر بل یرد عنصر على عنصر (۳) بالتغذية. فلعل الصورة الواحدة يكون لها أن يكتسبها مادة و أكثر منها، و كيف یصح هذا و الصورة الواحدة معينة لمادة واحدة. و لعل (۴) الصورة الواحدة محفوظة في مادة واحدة أولى یثبت إلى آخر مدة بقاء الشخص، و كيف يكون هذا و أجزاء النامي تتزايد على السواء فیصير كل واحد من المتشابهة الأجزاء أكثر مما كان، و القوة (۵) ساریة في الجميع ليس قوة البعض أولى من أن يكون الصورة الأصلية دون قوة البعض الآخر. فلعل قوة السابق وجوداً هو الأصل المحفوظ لكن نسبتها إلى السابق كنسبة الاخرى إلى اللاحق. فلعل (۶) النبات الواحد بالظن ليس واحداً بالعدد في

پی نوشت

- ۱- همان طور که حاجی در حاشیه گفته است می خواهد بگوید این « بالقوه » باید بالفعل باشد. اگر موضوعی در کار بود باید بالقوه می بود ولی حال که موضوعی نیست که حافظ وحدت باشد باید بالفعل باشد.
- ۲- یعنی هیچ مرتبه ای اولی از مرتبه دیگر نیست.
- ۳- « عنصر علی عنصر » غلط است و « علی عنصر عنصر » صحیح است.
- ۴- این احتمال در ضمن درس توضیح داده شد.
- ۵- یعنی صورت نوعیه.
- ۶- این حرف امروزیهاست. این احتمال می گوید اصلاً اشتباه می کنید که نبات را یک شیء متصل واحد می دانید. نبات در واقع اشیاء متعدد و متکثری است که در کنار یکدیگر قرار گرفته اند مثل نظریه ای که امروزه درباره سلولها می گویند. ولی این نظر با مبانی قدما که هر جسمی را چه جماد، چه نبات و چه حیوان متصل واحد می دانند جور در نمی آید. شیخ همین قدر احتمال داده و رد شده است و البته رد هم نکرده است.

الحقیقه بل کل جزء ورد دفعهً هو آخر بالشخص متصل (۱) بالأول؛ أو لعل (۲) الأول هو الأصل يفيض منه التالي شبيهاً به، فإذا بطل الأصل بطل ذلك من غير انعكاس. و لعلّ هذا يصح في الحيوان أو أكثر الحيوان و لا يصح في النبات، (۳) لأنها لا تنقسم إلى أجزاء، كل واحد منها قد يستقل في نفسه؛ (۴) أو لعلّ (۵) للحيوان و النبات أصلاً غير مخالط، (۶) لكن هذا مخالف للرأى الذى يظهر منا؛ أو لعلّ المتشابه بحسب الحس غيرمتشابه في الحقيقة، و الجوهر الأول ينقسم في الحوادث من بعد انقساماً لايعدمه مع ذلك اتصالاً و فيه المبدء الأصلي؛ أو لعل النبات لا واحد فيها بالشخص مطلقاً إلّا زمان الوقوف الذى لا بدّ منه. فهذه أشراك و حبال إذا حام حوالها العقل و فرّع عليها و نظر في أعطافها رجوت أن يجد من

پی نوشت

- ۱- همان طور که حاجی در حاشیه می گوید « متصل » در اینجا به معنای این است که در کنار یکدیگر قرار گرفته اند.
- ۲- این احتمال می گوید ماده اول و صورت اول اصل است و از این ماده اول و صورت اول صورت دوم افاضه می شود. صورت دوم وابسته به صورت اول هست ولی صورت اول وابسته به صورت دوم نیست. اگر صورت اول باطل شود صورت دوم هم باطل می شود ولی عکس آن صحیح نیست. مثلاً بگوئیم جوهر نفس که پیدا می شود صور دیگر به منزله قوای نفس هستند. اگر جوهر نفس باطل شود قوای نفس باطل می شوند ولی اگر قوا باطل شوند جوهر نفس باطل نمی شود.
- ۳- به عقیده قدما بدن حیوانات دارای اجزای اصلی و فرعی است و بقای حیوان بستگی به اجزای اصلی دارد ولی در نبات چنین نیست که برخی اجزاء اصلی باشند و برخی فرعی.
- ۴- شیخ نمی گوید که به شکل غیرمستقلند بلکه همه اجزای نبات می توانند به شکل مستقل وجود داشته باشند و همه به منزله اجزای اصلی هستند. مثلاً می شود از همه اجزاء قلمه زد.
- ۵- این نظر اشراقیون است که قائل به مُثُل هستند. می گویند هر نوعی یک رب النوع دارد که حافظ وحدت آن است. شیخ می گوید ما این حرف را در جای دیگری ابطال کرده ایم.
- ۶- « غیر مخالط » یعنی مجرد.

الله مخلصاً إلى جانب الحق. و أما ما عليه الجمهور من أهل النظر فليجتهد (١) كما عنيانا في أن يتعاون على درك الحق في هذا و لا يئأس من روح الله «، انتهى كلامه.

فعلم من ذلك أنه متحير في هذه المسألة، ثم كتب إليه ذلك التلميذ أو غيره: « إن أنعم الشيخ أدام الله علوه باتمام الكلام في اثبات شيء ثابت في سائر الحيوانات سوى الإنسان و في النبات كانت المنه أعظم ». فكتب في جوابه: « إن قدرت ». انتهى. فعلم أن ذلك أمر تحقيقه غير مقدور عليه للشيخ قدس سره.

و وجه الانحلال أن موضوع هذه الحركة هو الجسم المتشخص لا المقدار المتشخص، و تشخص الجسم يلزمه مقداراً في جملة ما يقع من حد إلى حد كما قالت الأطباء في عرض المزاج الشخصي، (٢) و الحركة واقعة في خصوصيات المقادير و مراتبها، فما هو الباقي من أول الحركة إلى آخرها غير ما هو المتبدل، و الفصل و الوصل لا يعدمان إلا المقدار المتصل المأخوذ بلامادة طبيعية بحسب الوهم أو الجسمية المجردة عن الزوائد الصورية، لأن وجودها الشخصي بما هي جسمية فقط يقتضى مقداراً معيناً، و أما الجسم الطبيعي النوعي المتقوم من الجسمية و صورة أخرى ينحفظ نوعه بالصورة المعينة المنوعة التي هي مبدء الفصل الأخير له مع جسمية ما التي بإزاء جنسه القريب، (٣) و الجنس يعتبر مبهماً و الفصل محصلاً، فتبدل آحاد الجنس و المادة لا يقدح في بقاء الموضوع مادامت الصورة باقية. و قولهم انضمام شيء مقداري إلى شيء مقداري يوجب إبطاله إنما يصح فيما لكل واحد وجود بالفعل فاضيف أحدهما إلى الآخر، (٤) و غير صحيح إذا كانا بالقوة إضافة تدريجية. (٥)

- ۱- در برخی نسخ « فلیجتهد جماعتنا » آمده است یعنی جماعت ما فلاسفه.
- ۲- حکما در مورد مزاج می گویند مزاج در عرض عریض مزاج است. حیات قائم به این است که مزاج محفوظ باشد ولی مزاج در یک عرض عریض محفوظ است. مقصود از مزاج حالت متوسطی است که از ترکیب طبایع و عناصر پیدا می شود. طبایع عبارت است از حرارت، برودت، رطوبت و یبوست. مزاج به طبایع و عناصر نیاز دارد، اما به چه میزان؟ هرکدام از طبایع و عناصر می توانند در حدود معینی نوسان کنند که اگر خارج از این حد برود حیات به خطر می افتد. مثل فشار خون در پزشکی امروز که باید از حدود معینی کمتر یا بیشتر نباشد.
- مزاج که قدما می گویند، یک کیفیت متوسط است. همیشه حیات با یک مزاج یعنی کیفیت متوسط وجود دارد. کیفیت متوسط چیست؟ مزاج ما. در میان مراتب مزاج، مزاج مایی باید وجود داشته باشد.
- ۳- این یک مطلب بسیار شیرین و عالی است که در فصل بعد می آید و عرض کردیم که مرحوم آخوند از این بحث در باب معاد هم نتیجه گیری می کند.
- ۴- مثل اینکه مقداری آب را روی مقدار دیگری آب بریزیم.
- ۵- مثل نمو و نیز تخلخل.

عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ

ساعت : ۱۳/۵۱

روز : یکشنبه

۰۷ / آبان ماه / ۱۴۰۲

کرمرضا خزلی

یار مهربان

www.baghemino.com

baghemino.1339@gmail.com

Tel:09125411283-09356411283

کتابخانه تخصصی
ادبیات فارسی