



درس گفتار حکمت

﴿ شرح منظومه ﴾

جلد ششم

فقیه حکیم

حضرت آیت الله العظمی منتظری رحمته الله علیه

سرشناسه: منتظری، حسینعلی، ۱۳۰۱-۱۳۸۸.
عنوان و نام پدیدآور: درس گفتار حکمت: شرح منظومه / منتظری.
مشخصات نشر: تهران: سرایی، ۱۳۹۸.
مشخصات ظاهری: ۷ ج.
جلد ششم / ۶۷۲ ص / ۶۵۰۰۰۰ ریال.

978 - 964 - 7362 - 79 - 5

978 - 964 - 7362 - 20 - 7

شایک جلد ششم:

شایک دوره:

وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا.

یادداشت: کتابنامه.

موضوع: فلسفه اسلامی.

رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۳ د ۴ ۷۶ م / ۱۴ BBR

رده‌بندی دیویی: ۱۸۹ / ۱

شماره کتابشناسی ملی: ۳۶۷۷۹۳۳

درس گفتار حکمت (دروس شرح منظومه)، جلد ششم

« آیت‌الله العظمی حسینعلی منتظری رحمته »

انتشارات سرایی

نوبت چاپ: اول، ۱۰۰۰ نسخه

تاریخ انتشار: زمستان ۱۳۹۸

قیمت: ۶۵۰۰۰ تومان

شایک: ۹۷۸-۹۶۴-۷۳۶۲-۷۹-۵

قم، میدان مصلی، بلوار شهید محمد منتظری، کوچه شماره ۸

تلفن: ۰۲۵) ۳۷۷۴۰۰۱۱ - (۰۲۱) ۲۲۵۶۳۴۵۸ * موبایل: ۰۹۹۰ ۳۷۱ ۲۰۱۸ - ۰۹۱۲ ۲۵۲ ۵۰۵۰

E-mail: SaraeiPublication@gmail.com

www.Amontazeri.com

﴿ فهرست مطالب ﴾

المقصد الرابع: في الطبيعيات

١٩ الفريضة الأولى: في حقيقة الجسم الطبيعي

٢١ ﴿ درس صد و نود و چهارم ﴾

٢٣ « الفريضة الأولى: في حقيقة الجسم الطبيعي »

٢٣ موضوع علم

٢٥ وابستگی تمام علوم به فلسفه اولی در اثبات موضوع خود

٢٧ اشکال و جواب

٢٨ اشکال و جواب

٣٣ ﴿ درس صد و نود و پنجم ﴾

٣٥ موضوع علم طبیعی

٣٦ جسم طبیعی و تعلیمی

٤٥ ﴿ درس صد و نود و ششم ﴾

٤٧ خلاصه آنچه گذشت

٤٨ الهی یا طبیعی بودن مسأله «نفی ترکیب جسم از اجزاء لا تتجزی»

٥٣ ﴿ درس صد و نود و هفتم ﴾

٥٥ موضوع علم طبیعی و تعریف آن

٥٥ جسم طبیعی و جسم تعلیمی

۶۱	﴿ درس صد و نود و هشتم ﴾
۶۳ اشاره به سخن صدرالمتألهین در تعریف جسم طبیعی و نقد آن
۶۸ مراد از «فرض» در تعریف جسم
۷۱	﴿ درس صد و نود و نهم ﴾
۷۳ دنباله بحث درباره تعریف جسم طبیعی
۷۹ «غررٌ في ذكر الأقوال في حقيقة الجسم الطبيعي»
۸۱ مقصود از جسمی که درحقیقتش اختلاف است
۸۱ امتزاج و مزاج
۸۵	﴿ درس دویستم ﴾
۸۷ ادامه بحث درباره محل نزاع و موضوع بحث
۸۸ دسته بندی اقوال درحقیقت جسم طبیعی
۹۳ تفصیل اقوال درحقیقت جسم طبیعی
۹۷	﴿ درس دویست و یکم ﴾
۹۹ تعقیب قول متکلمین
۹۹ دو گونه تقسیم وهمی
۱۰۰ اشکال:
۱۰۱ جواب:
۱۰۷	﴿ درس دویست و دوم ﴾
۱۰۹ تعقیب بحث درباره اقوال درحقیقت جسم
۱۱۰ قول نظام

فهرست مطالب * ۷

۱۱۱	قول ذیمقراطیس
۱۱۴	قول شهرستانی
۱۱۵	قول حکما
۱۱۵	تفسیر قطب رازی از قول حکما
۱۱۶	اعتراض محقق دوانی بر تفسیر رازی
۱۱۹	﴿ درس دویست و سوم ﴾
۱۲۱	یادآوری نظر حکما و تعقیب آن
۱۲۲	توجیه محقق دوانی درباره تفسیر رازی
۱۲۶	اشکال فاضل باغنوی بر محقق دوانی
۱۲۷	دفاع مرحوم حاجی از محقق دوانی
۱۳۱	﴿ درس دویست و چهارم ﴾
۱۳۳	چکیده آنچه گذشت
۱۳۵	پاسخ محقق دوانی به اشکالی که بر حکما شده است
۱۴۱	﴿ درس دویست و پنجم ﴾
۱۴۳	بسیط بودن جسم یا مرکب بودن آن
۱۵۱	﴿ درس دویست و ششم ﴾
۱۵۲	«غررٌ في إثبات الهيولى باصطلاح المشائين»
۱۵۵	هیولا به اصطلاح مشائین و اثبات آن
۱۵۶	مقدمات و پایه‌های برهان فصل و وصل
۱۵۷	اصل اول

۱۶۵	﴿ درس دویست و هفتم ﴾
۱۶۷	گذری بر مباحث پیشین و تعقیب آن
۱۷۲	اقوال در جسم تعلیمی (حجم)
۱۷۵	﴿ درس دویست و هشتم ﴾
۱۷۷	تعقیب اقوال دربارهٔ جسم تعلیمی و نظر محققان در آن
۱۸۱	نقد نظر محققان از حکما توسط محقق آملی
۱۱۸۲	اصل دوم
۱۸۷	﴿ درس دویست و نهم ﴾
۱۸۹	مقدمات دیگر برهان فصل و وصل
۱۸۹	اصل سوّم
۱۹۰	اصل چهارم
۱۹۳	اشکال و جواب
۱۹۷	﴿ درس دویست و دهم ﴾
۱۹۹	چکیده آنچه دربارهٔ هیولا گذشت و تعقیب و تکمیل آن
۲۰۶	برهان قوّه و فعل
۲۱۱	﴿ درس دویست و یازدهم ﴾
۲۱۲	« غررٌ في تعريف الهیولی و بعض أحكامها »
۲۱۳	تعریف هیولا
۲۲۱	﴿ درس دویست و دوازدهم ﴾
۲۲۳	تعقیب بحث دربارهٔ تعریف هیولا

۲۳۱	❁ درس دویست و سیزدهم ❁
۲۳۱	« غررٌ في أسامي الهیولی »
۲۳۳	نام‌های مختلف هیولا
۲۳۳	داستان میرداماد و نکیر و منکر
۲۴۱	❁ درس دویست و چهاردهم ❁
۲۴۲	« غررٌ في إبطال الجزء الذي لا يتجزى »
۲۴۳	بطلان جزء لا يتجزى
۲۴۵	دلیل اول بر بطلان جزء لا يتجزى
۲۵۱	❁ درس دویست و پانزدهم ❁
۲۵۳	دنباله دلیل اول بر بطلان جزء لا يتجزى
۲۵۵	مثالی دیگر
۲۵۷	❁ درس دویست و شانزدهم ❁
۲۵۹	دلیل دوم بر ابطال جزء لا يتجزى
۲۶۷	❁ درس دویست و هفدهم ❁
۲۶۹	نقد نظر نظام
۲۷۰	برهان قطع (پیمودن)
۲۷۱	برهان تناسب (تناسب جزء و حجم)
۲۷۷	❁ درس دویست و هجدهم ❁
۲۷۹	چکیده نظریه نظام و نقد آن

- ۲۸۰ پاسخ نظام به نقد وارد بر او
- ۲۸۲ بیان مثال قلاب برای جواز طفره
- ۲۸۴ نقد استدلال به مثال قلاب
- ۲۸۵ استدلال به مثال قلاب برای بطلان جزء لا یتجزی

۲۸۷ * **درس دویست و نوزدهم** *

- ۲۸۹ نظریه ذیمقراطیس
- ۲۹۰ فرق بین دو اصطلاح «طبیعت» و «طباع»
- ۲۹۱ نقد نظریه ذیمقراطیس
- ۲۹۶ اشکال نقضی بر نقد نظریه ذیمقراطیس و پاسخ آن

۲۹۹ * **درس دویست و بیستم** *

- ۳۰۱ اشکالی دیگر بر نقد نظریه ذیمقراطیس
- ۳۰۲ پاسخ به اشکال
- ۳۰۵ «غررٌ فی إثبات تناهي الأبعاد»
- ۳۰۷ اجمال بحث در متناهی بودن بُعد

۳۰۹ * **درس دویست و بیست و یکم** *

- ۳۱۱ تفصیل بحث در متناهی بودن بُعد
- ۳۱۲ ادله تناهي ابعاد
- ۳۱۲ برهان سلمی
- ۳۱۳ اشکال شیخ الرئیس بر برهان سلمی

۳۱۷ * **درس دویست و بیست و دوم** *

- ۳۱۹ تقریر صحیح برهان سلمی نزد شیخ الرئیس

- ۳۲۷ * درس دویست و بیست و سوم *
- ۳۲۹ چکیده آنچه گذشت
- ۳۲۹ اشکال صاحب «محاکمات» به شیخ
- ۳۳۳ * درس دویست و بیست و چهارم *
- ۳۳۵ پاسخ صاحب «محاکمات» به اشکال خودش بر شیخ رئیس
- ۳۳۸ اشکال شیخ رئیس و همگامی صاحب «محاکمات» با او و پاسخ آن
- ۳۴۰ جواب صاحب «محاکمات» به فخر رازی
- ۳۴۳ * درس دویست و بیست و پنجم *
- ۳۴۵ پاسخی دیگر به اشکال وارد بر برهان سُلمی
- ۳۴۹ * درس دویست و بیست و ششم *
- ۳۵۱ برهان مسامته و برهان موازات
- ۳۵۷ * درس دویست و بیست و هفتم *
- ۳۵۹ برهان تطبیق
- ۳۶۱ «غررٌ فی أنّ الصورة فی هذا العالم الطبیعی لا تنفک عن الهیولی»
- ۳۶۳ ملازم بودن صورت با هیولا در عالم طبیعت
- ۳۶۳ تعریف شکل
- ۳۶۹ * درس دویست و بیست و هشتم *
- ۳۷۱ دنباله بحث جلسه گذشته

- ۳۷۵ * درس دویست و بیست و نهم *
- ۳۷۷ دنباله بحث گذشته
- ۳۸۱ «غررٌ في أنّ الهيولى لا تتعزّى عن الصورة»
- ۳۸۳ ملازم بودن هیولا با صورت
- ۳۸۷ * درس دویست و سی ام *
- ۳۸۹ ادامه بحث درباره ملازمت هیولا با صورت
- ۳۹۵ «غررٌ في أنّ كلا من الهيولى و الصورة محتاجة إلى الأخرى بوجه غير دائر»
- ۳۹۷ تلازم هیولا و صورت
- ۴۰۱ * درس دویست و سی و یکم *
- ۴۰۳ دفع شبهه دور در تلازم هیولا و صورت
- ۴۰۴ دو اشکال و جواب آنها
- ۴۰۷ جواب دوّم به اشکال مزبور
- ۴۱۱ * درس دویست و سی و دوّم *
- ۴۱۳ جواب سوم به اشکال مزبور
- ۴۱۹ «غررٌ في الصورة النوعية»
- ۴۲۱ صورت نوعیه
- ۴۲۳ دلیل بر وجود صورت نوعیه
- ۴۲۵ * درس دویست و سی و سوم *
- ۴۲۷ سبب اختلاف صورت نوعیه

سؤال: ۴۲۸

جواب: ۴۲۸

سؤالی دیگر: ۴۲۹

جواب: ۴۲۹

﴿ درس دویست و سی و چهارم ﴾

۴۳۵

سبب اختصاص اجسام به صور نوعیه ۴۳۷

جوهر یا عرض بودن صورت نوعیه ۴۴۱

﴿ درس دویست و سی و پنجم ﴾

۴۴۵

جوهر بالعرض بودن صورت نوعیه ۴۴۷

الفریدة الثانية في لواحق الجسم الطبيعي

۴۵۱

« غررٌ في الحركة » ۴۵۳

جایگاه بحث از حرکت و سکون در علم طبیعیات ۴۵۵

اشکال: ۴۵۵

جواب: ۴۵۶

﴿ درس دویست و سی و ششم ﴾

۴۵۹

جواب فاضل باغنوی به اشکال ۴۶۱

نقد سخن فاضل باغنوی ۴۶۲

« غررٌ في ذكر تعاريف للحركة » ۴۶۷

تعریف حرکت ۴۶۹

- ۴۷۳ * درس دویست و سی و هفتم *
- ۴۷۵ چکیده سخن در اولین تعریف حرکت
- ۴۷۵ اشکال به اولین تعریف حرکت
- ۴۷۶ پاسخ:
- ۴۷۹ * درس دویست و سی و هشتم *
- ۴۸۱ تعریف حرکت نزد ارسطو
- ۴۸۱ اصطلاح «کمال اول» و «کمال دوم»
- ۴۸۹ * درس دویست و سی و نهم *
- ۴۹۱ تعریف حرکت نزد متکلمین
- ۴۹۵ «غررٌ في توقّفها علی أمور»
- ۴۹۷ ارکان حرکت
- ۵۰۳ * درس دویست و چهل و یکم *
- ۵۰۵ «غررٌ في تقسیمها»
- ۵۰۷ اقسام حرکت
- ۵۰۷ حرکت قطعی و توسطیه
- ۵۱۵ * درس دویست و چهل و یکم *
- ۵۱۷ تقسیم حرکت به ذاتی و عرضی
- ۵۱۸ تقسیم حرکت به ارادی، طبیعی و قسری
- ۵۲۲ تقسیم حرکت به لحاظ متحرک

۵۲۵	﴿ درس دویست و چهل و دوّم ﴾
۵۲۷	تقسیم حرکت سماوی به اقسام گوناگون
۵۳۱	تقسیم حرکت به لحاظ مبدأ و منتها
۵۳۲	برخی از اقسام حرکت استداری
۵۳۵	﴿ درس دویست و چهل و سوّم ﴾
۵۳۷	برخی از اقسام حرکت استداری
۵۳۹	تقسیم حرکت به لحاظ زمان
۵۴۱	« غررٌ في أنّ المحرّك غير المتحرّك »
۵۴۳	عدم اتحاد محرک با متحرک
۵۴۴	دلیل اوّل
۵۴۴	دلیل دوّم
۵۴۵	دلیل سوّم
۵۴۵	دلیل چهارم
۵۴۹	﴿ درس دویست و چهل و چهارم ﴾
۵۵۰	« غررٌ في بيان الأقوال في معنى الحركة في المقولة »
۵۵۱	معنای حرکت در مقوله
۵۵۷	﴿ درس دویست و چهل و پنجم ﴾
۵۵۹	چکیده و تعقیب آنچه گذشت
۵۵۹	توجیه و تصحیح صدرالمتألهین
۵۶۱	توجیه و تصحیح مرحوم حاجی

﴿ درس دویست و چهل و ششم ﴾

- ۵۶۷
 ۵۶۹ معنایی دیگر از «حرکت در مقوله» و نقد آن.
 ۵۷۲ معنای دیگر «حرکت در مقوله».

﴿ درس دویست و چهل و هفتم ﴾

- ۵۷۷
 ۵۷۹ «غررٌ في أنّ المقولات التي تقع فيها الحركة كم هي؟»
 ۵۸۱ مقولاتی که حرکت در آنها واقع می شود.
 ۵۸۲ مقولاتی که حرکت در آنها واقع نمی شود.

﴿ درس دویست و چهل و هشتم ﴾

- ۵۹۱
 ۵۹۳ حرکت در مقوله کمّ.
 ۵۹۳ توضیح بعضی اصطلاحها در حرکت کمّی.
 ۵۹۴ تخلخل و تکائف حقیقی.
 ۵۹۴ نموّ و ذبول و سمن و هزال.
 ۵۹۶ حرکت در مقوله «أین»
 ۵۹۷ حرکت در مقوله «وضع»
 ۵۹۷ حرکت در مقوله «کیف»
 ۵۹۸ «کمون و بروز» و «فشوّ و نفوذ».

﴿ درس دویست و چهل و نهم ﴾

- ۶۰۱
 ۶۰۳ توضیح بیشتر در تخلخل و تکائف.
 ۶۰۳ تخلخل و تکائف حقیقی.
 ۶۰۴ تخلخل و تکائف مشهوری.

- ۶۰۹ ﴿ درس دویست و پنجاهم ﴾
- ۶۱۱ حرکت در مقوله «جوهر» و دستاورد آن
- ۶۱۶ برهان اول بر حرکت جوهری
- ۶۲۱ ﴿ درس دویست و پنجاه و یکم ﴾
- ۶۲۳ چکیده برهان اول و نقد و بررسی آن
- ۶۲۴ اشکالات برهان اول و پاسخ آنها
- ۶۳۳ ﴿ درس دویست و پنجاه و دوم ﴾
- ۶۳۵ براهین دیگر بر حرکت جوهری
- ۶۳۵ برهان دوم بر حرکت جوهری
- ۶۳۷ دلیل سوم برای حرکت جوهری
- ۶۳۹ برهان چهارم بر حرکت جوهری
- ۶۴۵ ﴿ درس دویست و پنجاه و سوم ﴾
- ۶۴۶ «غررٌ في تعيين موضوع هذه الحركة و دفع ما قالوا من عدم بقاء الموضوع»
- ۶۴۷ موضوع حرکت جوهری
- ۶۵۳ ﴿ درس دویست و پنجاه و چهارم ﴾
- ۶۵۵ دنباله بحث در موضوع حرکت جوهری
- ۶۶۱ ﴿ درس دویست و پنجاه و پنجم ﴾
- ۶۶۳ اشکال عدم بقاء موضوع در حرکت جوهری از منظری دیگر

۱۸ * درس گفتار حکمت (جلد ششم)

۶۶۴ پاسخ اشکال

* * *

۶۷۱ فهرست منابع

المقصد الرابع: في الطبيعيات

وفيه فرائد

الفريدة الأولى: في حقيقة الجسم الطبيعي

﴿ درس صد و نود و چهارم ﴾

الفريدة الأولى: في حقيقة الجسم الطبيعي

اعلم، أنّ موضوع كلّ علم بحسب الماهية و الهلية البسيطة لا بدّ و أنّ يكون مفروغاً عنه في ذلك العلم، فلا بدّ أنّ يكون إمّا بين الماهية و الهلية أو مبيّناً في علم أعلى. و المتكفّل لبيان جميع الموضوعات هو الفلسفة الأولى، و لها الرياسة المطلقة و إنّما لم يكن البحث عن موضوع العلم مطلوباً فيه، لأنّه يبحث في العلم عن العوارض الذاتية لموضوعه.

و علل قوامه من مباديه لا من لواحقه، و وجوده ليس من عوارضه، لأنّه نفس كونه و تحقّقه لا أمر ينضمّ إليه، و لو كان من عوارضه لم يكن ذاتياً، لأعميته من الموضوعات المتداخلة في موضوع الفلسفة الأولى، و لأنّ مسائل العلم إثبات الأعراض الذاتية و هو يتوقّف على ثبوت الموضوع و أجزائه، فلو كان ثبوت الموضوع و أجزائه مسألة منه لزم توقّف الشيء على نفسه.

بسم الله الرحمن الرحيم
و به نستعين

الفريدة الأولى: في حقيقة الجسم الطبيعي

قبل از این که وارد بحث شویم این مطلب را یادآوری می‌کنیم که: در قدیم به طبیعیات، یعنی فلسفه طبیعی می‌گفتند: فیزیک، و به الهیات، یعنی فلسفه الهی می‌گفتند: متافیزیک، یعنی بعد از طبیعت؛ زیرا قدمای از فلاسفه، اول طبیعیات را تدوین کرده و درس می‌دادند، و بعد از طبیعیات، الهیات را تدوین کرده و درس می‌دادند؛ برای این که معمولاً دشوار است که از اول آموزش به دانش آموز الهیات آموخته شود، آن وقت چون در مقام تدریس، اول طبیعیات (فیزیک) و سپس الهیات مطرح می‌شد به الهیات می‌گفتند: مابعد الطبیعة یا متافیزیک.

اما مرحوم حاجی بر حسب نظام تکوین کتاب خود را تدوین کرده و اول الهیات و بعد از آن طبیعیات را آورده است؛ چون به لحاظ نظام تکوین اول خدا و بعد از خدا عالم عقول است که در الهیات درباره آن بحث می‌شود، و این‌ها از علل و مبادی عالم طبیعت هستند که موجودات طبیعی به واسطه آن‌ها پدید آمده‌اند؛ از این رو مرحوم حاجی دو بخش: فلسفه الهی و فلسفه طبیعی، از کتاب خود را بر اساس ترتیبی که در نظام تکوین هست مرتب و تدوین کرده است.

موضوع علم

در مورد موضوع هر علمی گفته‌اند که: «موضوع کلّ علم ما یبحث فیہ عن عوارضه

الذاتية»؛ موضوع علم یعنی یک چیزی که به عنوان اصل و پایه آن علم پذیرفته و نهاده شده است، تا در آن علم از عوارض ذاتی آن اطلاع پیدا شود. عوارض ذاتی دو قسم هستند؛ عوارضی که بدون واسطه عارض و حمل بر ذات موضوع می‌شوند، و عوارضی که با واسطه عارض و حمل بر موضوع می‌شوند، مثلاً تعجب و مشی و احساس، عارض و حمل بر انسان می‌شوند، انسان را متعجب می‌گویند، ماشی هم می‌گویند، حساس یعنی حس کننده هم می‌گویند، اما ماشی و حساس نسبت به انسان عرض عام است؛ برای این که این دو منحصر به انسان، که حیوان ناطق است، نیست و حیوانات دیگر هم حس و مشی دارند؛ بنابراین آن چیزی که محور و واسطه حمل این دو بر انسان است همان حیوانیت است که جنس مشترک بین همه حیوانات است؛ آنچه مخصوص به خود انسان است تعجب است که بدون واسطه بر انسان عارض و حمل می‌شود و مساوی با انسان است؛ یعنی هر انسانی متعجب است و غیر انسان اصلاً متعجب نیست؛ آن وقت لازمه تعجب ضحک، یعنی خندیدن است، آدم می‌خندد، این خنده هم باز مخصوص انسان است حیوانات دیگر خنده ندارند. البته می‌گویند: میمون هم خنده دارد.

بنابراین، «متعجب» بدون واسطه عارض بر انسان است، ولی «ضحک» به واسطه متعجب عارض بر انسان است، اما همانند متعجب با انسان مساوی است، یعنی این دو اعم از انسان نیستند. این اموری را که عین ذات شیء و از اجزاء ذاتی شیء نیستند و بدون واسطه بر شیء عارض و حمل می‌شوند اعراض ذاتیه می‌گویند، اما «حساس» یا «ماشی» اعم از انسان است، درحقیقت ماشی و حساس عارض بر حیوان است و چون انسان هم حیوان است، قهراً ماشی و حساس هم هست؛ پس بنابراین، «متعجب» و «ضحک» عرض ذاتی انسان است، ولی ماشی و حساس چون عارض بر حیوان است آن وقت به تبع حیوان عارض بر انسان می‌شود.

بالآخره: موضوع هر علم آن چیزی است که در آن علم از عوارض ذاتی آن بحث

می‌شود، بنابراین در خود یک علم بحث از خود موضوع آن علم نمی‌شود، بلکه موضوع هر علم یا بایستی خودش به حسب وجود و ماهیت بین و واضح باشد یا در علم بالاتر دیگری وجود و ماهیتش مبین و روشن شده باشد، پس در هر علمی فقط از عوارض ذاتی موضوع آن علم، که به مفاد کان ناقصه و هل مرکبه برای موضوع علم می‌توانند ثابت باشند، بحث می‌شود.

وابستگی تمام علوم به فلسفه اولی در اثبات موضوع خود

بعد مرحوم حاجی می‌گوید: تمام علوم موضوعات خود را باید از فلسفه اولی که همان علم اعلی و پیرامون امور عامه است بگیرند، چرا؟ برای این که موضوع فلسفه اولی خود حقیقت هستی به طور مطلق است. و تحقق حقیقت هستی در خارج بر خلاف ادعای سوفسطایی امری روشن و بدیهی است و مفهوم آن نیز اول مفهوم می‌است که برای هر کسی از موجودات خارجی به دست می‌آید، بنابراین، مفهوم حقیقت هستی هم همانند تحقق آن بدیهی است؛ این حقیقت هستی که مفهوم آن و تحقق آن در خارج بدیهی است موضوع فلسفه اولی است، در علم فلسفه فقط بحث از تعینات و خصوصیات حقیقت هستی است، مثلاً بحث از این است که: حقیقت هستی یا واحد است یا کثیر، یا واجب است یا ممکن، ممکن هم یا جوهر است یا عرض، جوهر هم یا عقل است یا نفس یا ماده یا صورت یا جسم؛ عرض نیز نه قسم است که یکی از آنها کم است؛ کم هم یا متصل است یا منفصل، به همان تفصیلی که در بحث جوهر و اعراض گذشت. آن وقت این تعینات هستی، موضوع می‌شوند برای علوم دیگر، مثل علم ریاضی و علم طبیعی، خود علم ریاضیات دو بخش است، علم حساب و علم هندسه، و علم موسیقی زیر مجموعه علم حساب است، و علم هیئت هم زیر مجموعه علم هندسه است؛ موضوع علم حساب کم منفصل است، و موضوع علم هندسه کم متصل است، بنابراین، موضوع علم ریاضی که کم است یکی از

اعراض نه گانه است که از اقسام ممکن می باشد و خود ممکن نیز یکی از اقسام و تعینات هستی مطلق است، این کم یک تعین از تعینات حقیقت هستی است، چنان که جسم که یکی از اقسام جواهر است زیر مجموعه و از اقسام ممکن به شمار می رود که خودش یکی از تعینات و اقسام هستی مطلق می باشد، این جسم یک تعین از تعینات حقیقت هستی که موضوع علم طبیعیات می شود که این جا داریم درباره آن بحث می کنیم. پس خود موضوع طبیعیات از فلسفه اولی گرفته می شود. یا مثلاً در علم طب بحث می کنند از صحّت و مرض بدن انسان، خوب بدن انسان چیست؟ این را دیگر در علم طب نباید بحث کرد، بدن انسان اصلاً چیست؟ وجود دارد یا وجود ندارد؟ این ها را قبل از علم طب باید بفهمیم، پس از آن در علم طب بحث می شود از صحّت و مرضی که عارض بر بدن انسان می شود.

پس موضوع هر علم آن چیزی است که در آن علم از عوارض ذاتی آن موضوع بحث می کنند، و در خود آن علم از وجود و علل قوام موضوع اش بحث نمی شود؛ برای این که وجود و علل قوام شیء از عوارض شیء نیست، بلکه وجود شیء تحقق خود شیء است، اصلاً تحقق ماهیت به وجود است؛ پس نمی توانیم بگوییم: بحث از وجود موضوع علم هم از عوارض و لواحق و مسائل خود علم است، برای این که وجود موضوع یعنی خود موضوع، تحقق موضوع، و تحقق موضوع بر ماهیت موضوع و لواحق آن مقدم است. وانگهی اگر بحث از وجود موضوع علم از مسائل علم محسوب شود دور لازم می آید؛ برای این که بحث از عوارض موضوع علم متوقف بر وجود موضوع علم است، حال اگر بحث از وجود موضوع علم هم از عوارض موضوع علم بوده و بر وجود موضوع علم توقف داشته باشد دور لازم می آید؛ چون در این صورت، بحث از وجود موضوع در علم، متوقف بر وجود موضوع علم است و وجود موضوع علم هم متوقف بر بحث از وجود موضوع علم در خود علم می باشد؛ همچنین است بحث درباره علل قوام موضوع علم، این بحث

نیز نمی‌تواند از مسائل علم و عوارض ذاتی موضوع علم به شمار آید. پس بنابراین موضوع علم باید جلوتر از خود علم یا مشخص باشد یا این که در علم دیگری از آن بحث شده باشد. و قبلاً گفتیم: تمام علوم باید از فلسفه اولی موضوع خود را بگیرند.

اشکال و جواب

یک اشکال این جا به نظر می‌رسد و آن این که:

ما در علوم ادبی خواندیم که اگر یکی از دو چیز را می‌خواهید بر دیگری حمل کنید، آن یکی را که برای شما بین و معلوم است موضوع قرار دهید و آن دیگری که معلوم و روشن نیست را محمول قرار دهید، مثلاً می‌گوییم: زید قائم، زید را که معلوم است موضوع قرار می‌دهیم و قیام او را که مجهول است محمول قرار می‌دهیم؛ در حالی که در فلسفه اولی ما این نکته را رعایت نمی‌کنیم؛ چون در فلسفه اولی بحث می‌کنیم که: انسان موجود است یا نه؟ خدا موجود است یا نه؟ فلان چیز موجود است یا نه؟ که در تمام این موارد، وجود و موجود که معنایش روشن یا روشن‌تر است محمول است، پس چطور می‌گویید: حقیقت وجود، موضوع فلسفه اولی است؟ و البته این با آن نکته ادبی سازگار است، ولی در مسائل فلسفی امر بر عکس است و وجود و موجود محمول قرار می‌گیرد.

در جواب می‌گوییم: واقع مطلب این است که قضایای فلسفی که وجود و موجود محمول آن قرار می‌گیرد از باب عکس الحمل است، پس درحقیقت موضوع فلسفه خود هستی است و تعیین‌هایی که در مسائل و قضایای فلسفی موضوع قرار می‌گیرند از عوارض و محمولات وجود هستند، هرچند در مقام تعبیر که می‌خواهیم جمله درست کنیم می‌گوییم: الواجب موجود، العقل موجود، الوجود المثالی موجود... اما بازگشت این قضایا به این است که الموجود، یعنی موجود که برای شما واضح است، یا واجب است یا عقل است یا وجود مثالی است.

اشکال و جواب

اشکال: موضوع علم طبیعی جسم طبیعی است، و در این جا مرحوم حاجی درباره چستی جسم طبیعی و این که جسم طبیعی از هیولا و صورت مرکب است، بحث می کند، در حالی که هیولا و صورت از اجزاء جسم طبیعی و از علل قوام و مبادی پیدایش جسم طبیعی هستند، و بر اساس آنچه گفته شد بحث از وجود موضوع علم و علل قوام آن جزء مسائل علم نیست بلکه از مبادی آن است که باید قبل از خود علم بین بوده و یا مبین در علم دیگر باشد، حال چگونه در این جا بحث از چستی جسم طبیعی و ترکیب آن از هیولا و صورت جزء مسائل علم طبیعی قرار گرفته است؟

جواب: ما در فلسفه اولی و الهیات بالمعنی الأعم، مبحث جواهر و اعراض، بحث درباره حقیقت جسم و ترکیب آن از هیولا و صورت را اجمالاً گذرانیم، اما از نو ما آن را مفصل این جا ذکر کردیم تا اولاً: حقیقت جسم طبیعی که موضوع علم طبیعیات است به خوبی روشن شود، و ثانیاً: احتیاجی به ارجاع و حواله به فلسفه اولی نباشد؛ پس اگر ما این جا بحث در حقیقت جسم طبیعی و ترکیب آن از هیولا و صورت می کنیم، این از مسائل خود طبیعیات نیست، این در حقیقت از مسائل فلسفه اولی است که موضوع آن حقیقت وجود است.

این خلاصه حرفی است که مرحوم حاجی در این جا می زنند.

توضیح متن:

«المقصد الرابع في الطبيعيات و فيه فرائد، الفريدة الأولى: في حقيقة الجسم الطبيعي» مقصد چهارم در طبیعیات است و در آن فرائدی است و فريدة اولی در حقیقت جسم طبیعی است.

عرض کردم این جا این اشکال به مرحوم حاجی هست که: بحث درباره حقیقت

جسم طبیعی که موضوع علم طبیعیات است را جزء فرائد که درباره مسائل علم طبیعیات است قرار داده است؛ در حالی که در این فرائد باید مسائل خود این علم مطرح باشد، و اساساً بحث از موضوع علم از مسائل علم نیست، و بحث از موضوع این علم هم از مسائل فلسفه اولی و الهیات بالمعنی الاعمّ می باشد که در آنجا باید بحث شود از این که: آیا جسم تحقّق دارد یا نه؟ و اگر تحقّق دارد حقیقت آن چیست؟ این اشکال این جا مطرح است؛ از این رو مرحوم حاجی در این جا مقدمه چینی می کند که از این اشکالی که وارد می شود پاسخ بگوید؛ به این جهت است که می گوید:

«اعلم، أنّ موضوع کلّ علم بحسب الماهية و الهلیة البسیطة لابدّ و أنّ یكون مفروغاً عنه فی ذلك العلم»

بدان که موضوع هر علمی به حسب ماهیتش، یعنی چیستی اش، و به حسب هللیت بسیطه اش، یعنی اصل هستی اش، باید در آن علم مفروغ عنه و مورد پذیرش قرار گرفته باشد، یعنی جلوتر از طرح مسائل و اعراض و احوال ذاتی آن موضوع مورد قبول و روشن شده باشد.

«فلا بدّ أنّ یكون إمّا بین الماهية و الهلیة أو مبیناً فی علم أعلى»

پس باید موضوع علم یا بین الماهیه و الهلیة باشد، یعنی چیستی و هستی اش واضح بوده باشد و یا این که در علم دیگری که به حسب رتبه اعلی و برتر از آن علم است اثبات و مبین شده باشد.

«و المتکفل لیبان جمیع الموضوعات هو الفلسفة الأولى و لها الریاسة المطلقة»

و آن علم اعلی و برتر که عهده دار بیان همه موضوعات دیگر علوم است، که ماهیت آن موضوعات چیست؟ و آیا آنها حقیقت و وجود دارند یا نه؟ همان فلسفه اولی است که مباحث و مسائل آن پیرامون همان امور عامه هستی است، برای این که حقیقت هستی به طور مطلق و دامنه دار موضوع فلسفه اولی است، قهراً اعراض ذاتیه و تعینات آن هم امور عامه و دامنه داری است که موضوعات و محمولات دیگر علوم

را هم دربر می‌گیرد؛ چون از جمله تعینات حقیقت هستی این است که حقیقت هستی جسم می‌شود، عرض می‌شود، کم می‌شود، کیف می‌شود و از این طریق هر کدام از این هستی‌های خاص، موضوع علمی خاص می‌گردد؛ حتی الهیات بالمعنی الاخص هم به لحاظ این‌که هستی مطلق یک نحو تعینی پیدا کرده و موضوع الهیات بالمعنی الاخص گشته است زیر مجموعه الهیات بالمعنی الاعم است، برای این‌که حقیقت هستی بعد از آن‌که الهی و به اصطلاح واجب الوجود می‌باشد، در الهیات بالمعنی الاخص از آن بحث می‌شود؛ ولی حکمای الهی این تعین را تعین حساب نکردند، برای این‌که در واقع، حقیقت هستی مطلق با خداوند که هستی نامتناهی و بی‌حد و ماهیت و مطلق است یکی است.

و از این رو فلسفه اولی ریاست مطلقه بر همه علوم دارد؛ برای این‌که وجود و حقیقت موضوع همه آن علوم در فلسفه اولی بیان و اثبات می‌شود.

«و إنما لم یکن البحث عن موضوع العلم مطلوباً فیه، لأنّه یبحث فی العلم عن العوارض الذاتیه لموضوعه»

و همانا وجود و ماهیت موضوع علم، مطلوب در خود علم نیست و بحث از آن از مسائل علم نیست؛ به دو دلیل: ۱. برای این‌که در علم از عوارض ذاتیه موضوع علم بحث می‌شود و وجود و ماهیت شیء از عوارض شیء نیست، بلکه خود شیء است؛ لذا می‌گوید:

«و علل قوامه من مبادیه لا من لواحقه»

و علل ماهیت و قوام موضوع علم که از اجزاء موضوع هستند، مثل هیولا و صورت که از اجزاء جسم طبیعی می‌باشند، از مبادی موضوع است نه از اعراض و لواحق آن. بنابراین مثلاً این‌که جسم مرکب از هیولا و صورت است، از این‌ها نباید در علم طبیعیات بحث شود، بلکه باید در الهیات بحث شود.

«و وجوده لیس من عوارضه، لأنّه نفس کونه و تحقیقه لا أمر ینضمّ إلیه»

و همچنین وجود موضوع از عوارض موضوع نیست؛ برای این که وجود موضوع خود بودن و تحقق موضوع است، نه امری که منضم به موضوع باشد. ما اصالت الوجودی شدیم، بنابراین آنچه حقیقت دارد وجود است، این طور نیست که در خارج وجود عارض بر ماهیت، مثل ماهیت انسان بشود، بلکه ماهیت شیء در مرتبه متأخره از وجود شیء از وجود شیء انتزاع می شود، این طور نیست که یک ماهیتی در ماهیتستان خوابیده باشد، بعد وجود مانند یک رنگ به او ضمیمه شود، نه، اصلاً بدون وجود ماهیتی نیست، چنان که فلاسفه گفته اند: «ما لا وجود له لا ماهیه له».

«و لو كان من عوارضه لم یکن ذاتياً، لأعمیته من الموضوعات المتداخلة فی موضوع الفلسفة الأولى»

و بر فرض هم که وجود از عوارض موضوع می بود از عوارض ذاتی آن نبود، چون وجود عام تر از همه موضوعاتی است که داخل در موضوع فلسفه اولی و زیر مجموعه آن موضوع هستند؛ و ما گفتیم: عوارض ذاتی شیء، عوارضی است که مساوی با شیء باشد و یا بدون واسطه یا با واسطه مساوی، بر آن شیء عارض شود، در حالی که وجود بر فرض هم که عارض باشد عارض اعم است؛ برای این که وجود شامل همه موجودات و موضوعات علوم می شود و منحصر به موضوع خاصی، مثل جسم طبیعی که موضوع علم طبیعیات می باشد نیست.

«و لأنّ مسائل العلم إثبات الأعراض الذاتية و هو یتوقف علی ثبوت الموضوع و أجزاءه»

و برای این که مفاد مسائل علم همان اثبات اعراض ذاتیه موضوع علم برای موضوع علم است، و اثبات اعراض ذاتیه موضوع علم برای موضوع علم توقف دارد بر ثبوت و وجود موضوع و اجزاء موضوع.

«فلو كان ثبوت الموضوع و أجزاءه مسألة منه لزم توقف الشيء علی نفسه»

پس بر آن اساس، اگر ثبوت و وجود موضوع و اجزاء آن، مسأله‌ای از علم شمرده شود و بخواهد در خود آن علم ثابت شود لازم می‌آید شیء بر خودش توقف داشته باشد؛ برای این‌که در این صورت، علم، که مجموعه‌ای از مسائل است، توقف دارد بر ثبوت موضوع علم، و ثبوت موضوع علم هم متوقف بر خود علم است، و این دور محال است.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس صد و نود و پنجم ﴾

إذا عرفت هذا فتقول: لَمَّا كان موضوع العلم الطبيعي، هو الجسم الطبيعي بما هو واقع في التغيّر و كان بيان حقيقته و تألّفه من الهيولى و الصورة و نحو ذلك على سبيل المبدئية في الطبيعي. و نحن و إن قدّمنا الإلهي ليوافق الوضع الطبع حيث إنّه علم ما قبل الطبيعة و مضى في مطاويه حديث تركّب الجسم من الهيولى و الصورة، إلّا أنّنا لم نفصل و لم نبرهن عليه هناك، فلذا احتجنا أن نبحث هاهنا عن الهيولى و الصورة، و عن تألّف الجسم منهما.

إن قلت: لِمَ لم تذكره هناك حتّى استغنيتم عن ذكره هاهنا، مع كونه هناك أليق؟

قلت: لو ذكرناه هناك لم يكن بدّ لنا من ذكره هاهنا أيضاً تحقيقاً لموضوع الطبيعي و حذراً من الحوالة التي توجب التحير لمتعلّم الطبيعي، فكان يلزم حينئذٍ التكرار، مع أنّ بناء هذا النظم على الاختصار و إنّما كان البحث عن الهيولى و الصورة و الجسم من الإلهي، لأنّها أحوال تعرض الموجود من غير أن يصير رياضياً أو طبيعياً. و بالجملة، متخصّص الاستعداد لعروضها، بل التخصّص يحصل بها لا قبلها.

إن قلت: الموضوع هناك هو الموجود المطلق و هذه لا تعرضه بما هو مطلق، بل لا بدّ أن يتخصّص بمثل الإمكان و الجوهرية.

قلت: كلّ تخصّص لا يخرج العرض اللاحق عن كونه ذاتياً، و لا الموجود عن كونه موضوعاً للإلهي، إنّما المخرج هو التخصّص الطبيعي و التعليمي، لأنّ أحكام الوجود تصير مغلوبة و أحكام العدم غالبية، فعوارض الجسم الذاتية ليست ذاتية للموجود بما هو موجود بل غريبة له، بخلاف عوارض الجوهر المفارق أو الخصوصيات الأخر المأخوذ هو لا بشرط معها كما هو شأن موضوع العلم بالنسبة إلى موضوعات مسائله ما لم ينته إلى التخصّصات الطبيعية و التعليمية، و قد فصلنا ذلك في حواشي «الأسفار».

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

موضوع علم طبیعی

موضوع علم طبیعیات، جسم طبیعی است از آن جهت که تغییر و تحول پذیر است. و در منطق گفتند: موضوع هر علمی آن چیزی است که در آن علم از عوارض ذاتیه آن بحث شود؛ چون موضوع یعنی نهاده شده، یعنی چیزی که آن را در میان می گذارند و از عوارض و اوصاف ذاتی آن بحث می کنند؛ اما بحث از این که ماهیت خود موضوع علم چیست؟ و آیا در خارج وجود دارد یا نه؟ این از مسائل آن علم نیست، بلکه این باید در علم دیگری جلوتر از آن علم بحث شده و مسلم گردیده باشد، مثلاً موضوع علم طبیعیات جسم طبیعی است که در این علم از عوارض ذاتی آن بحث می شود، اما این که ماهیت جسم طبیعی چیست؟ و آیا جسم طبیعی وجود خارجی دارد یا نه؟ و آیا جسم طبیعی مرکب از هیولا و صورت است یا نه؟ این ها همه از مسائل علم طبیعی خارج بوده و مربوط به علم الهیات بالمعنی الاعم است؛ برای این که موضوع الهیات همان حقیقت هستی به طور مطلق است که یکی از تعینات و تخصّصات آن همین جسم طبیعی است.

مطلب دیگر که در جلسه قبل عرض کردیم این بود که: طبعاً بایستی علم الهیات اوّل و مقدم بر علم طبیعیات باشد، همین طور که در این کتاب به این ترتیب است؛ برای این که به حسب ترتیب در نظام هستی، اوّل خداست، بعد مجردات است، بعد نوبت می رسد به عالم ماده؛ و مرحوم حاجی در این کتاب همین کار را کرده است،

ولی خیلی از فلاسفه، اول طبیعیات را مورد بحث قرار می‌دادند و پس از آن الهیات را. این‌ها مطالبی بود که در جلسه قبل هم به آن اشاره نمودیم.

جسم طبیعی و تعلیمی

جسم اصطلاحاً یا طبیعی است یا تعلیمی، مثلاً یک سنگ، یک وقت به اعتبار این‌که سنگ و یک طبیعتی است مورد نظر قرار می‌گیرد یعنی به عنوان جوهری که می‌تواند حجم خاص (طول و عرض و عمق خاص) داشته باشد ملاحظه می‌گردد بدون این‌که حجم خاص آن مدّ نظر باشد، این می‌شود جسم طبیعی، یک وقت این سنگ به اعتبار این‌که طول و عرض و عمق دارد، مورد نظر قرار می‌گیرد و درحقیقت آن گنج آن و مقدار آن ملاحظه می‌شود، این را می‌گویند: جسم تعلیمی و حجم، که در علم هندسه از آن بحث می‌کنند؛ زیرا موضوع علم هندسه کم متصل قار است که همان خطّ و سطح و حجم و جسم تعلیمی است. «هندسه» هم در اصل «أندزه» بوده است، یعنی همان اندازه‌ای که در فارسی خودمان می‌گوییم. پس در واقع، جسم طبیعی جوهر است، ولی جسم تعلیمی عرض می‌باشد.

پس جسم تعلیمی از موضوعات علم هندسه است، نه علم طبیعی، آنچه موضوع علم طبیعی است جسم طبیعی است، منتها جسم طبیعی به اعتبار این‌که می‌تواند دگرگون و متغیر شود، یا به بیانی دیگر: می‌تواند حرکت و سکون داشته باشد؛ از این رو مرحوم حاجی می‌گوید: «جسم طبیعی بما هو واقع فی التّغیّر»، چه تغیر به نحو حرکت یا سکون باشد، چه به نحو انقلاب و دگرگونی دفعی باشد؛ حرکت که همان خروج تدریجی شیء از قوه به فعلیت است یک تغیر تدریجی است؛ ولی انقلاب و کون و فساد نزد مشهور فلاسفه یک تغیر دفعی است؛ و عنوان «التّغیّر» که در تعریف موضوع علم طبیعی آمده است هر دو گونه تغیر را شامل می‌شود؛ مشهور فلاسفه از جمله ابن سینا حرکت جوهری را قبول نداشتند و تحولات و تغیرات جوهری را

دفعی می‌دانستند، مثلاً نطفه در نظر آنان یک دفعه و به طور آنی منقلب به علقه می‌شود، علقه یک دفعه و به طور آنی منقلب به مضغه می‌شود؛ ولی مرحوم مآصدرا می‌گوید: این تحول و تغییر جوهری امری تدریجی و به اصطلاح به نحو حرکت جوهری است؛ البته آن‌ها هرچند حرکت جوهری را قائل نبودند، اما به حرکت در اعراض قائل بودند.

لذا برای این‌که آن‌ها قائل به حرکت جوهری نبودند و قائل به انقلاب و تغییر دفعی در جواهر بودند در تعریف موضوع علم طبیعی عنوان «تغییر» که اعم است و شامل تغییر تدریجی (حرکت) و تغییر دفعی (کون و فساد و انقلاب) می‌شود اخذ شده تا این موضوع که محور بحث در طبیعیات است شامل نظر آن‌ها هم بشود؛ به همین جهت در تعریف موضوع علم طبیعی می‌گوییم: «هو الجسم الطبيعي بما هو واقع في التغيير» موضوع علم طبیعی همان جسم طبیعی است منتها به اعتبار این‌که تغییر پیدا می‌کند، حالا می‌خواهد تغییر آن تدریجی و به نحو حرکت باشد یا دفعی و به نحو انقلاب باشد؛ این تعبیر را می‌کنیم که شامل گفته آن‌ها هم بشود.

بنابراین، وقتی موضوع علم طبیعی همان جسم طبیعی باشد پس بحث درباره ماهیت جسم طبیعی و همین‌طور بحث درباره ترکیب آن جسم از هیولا و صورت، از مبادی علم طبیعی است نه از مسائل آن؛ زیرا سخن درباره ماهیت و یا وجود خود موضوع علم، از مسائل و مباحث مربوط به عوارض ذاتیه موضوع علم نیست؛ و از این رو بحث درباره ماهیت و وجود جسم طبیعی در فلسفه الهی که علمی برتر و فراتر از علم طبیعی است مطرح گردیده است و از مسائل فلسفه الهی به شمار رفته است، برای این‌که موضوع فلسفه الهی حقیقت هستی است، و قبلاً گفتیم: «له الرئاسة العامة»، فلسفه الهی بر همه علوم ریاست دارد، لذا در فلسفه الهی می‌گویند: موجود یا دارای ماهیت است یا نه، و اگر دارای ماهیت است یا جوهر است یا نه، و اگر جوهر است یا عقل است یا نفس است یا هیولا است یا صورت است، و یا مرکب از هیولا و

صورت است که همان جسم طبیعی می‌باشد که موضوع علم طبیعی است؛ و اگر جوهر نیست و عرض است یا وضع یا این یا متی یا جده یا اضافه یا فعل یا انفعال یا کیف یا کم است و کم موضوع علم ریاضیات است؛ پس درحقیقت، طبیعت و ریاضیت، یعنی وجود طبیعی یا وجود ریاضی بودن و مانند این‌ها همه از عوارض حقیقت هستی است که موضوع فلسفه الهی می‌باشد.

بعد مرحوم حاجی می‌گوید: کسی ممکن است اشکال کرده و بگوید: اگر این طور است، پس باید بحث هیولا و صورت را در همان الهیات ذکر می‌کردید، برای این که خود شما می‌گویید: هیولا و صورت و جسم همگی این‌ها از خصوصیات و تعینات و عوارض حقیقت هستی است، بنابراین مناسب است در آن‌جا از آن‌ها بحث شود.

در جواب می‌گوید: بله، از همین رو هم ما در آن‌جا بحث از خود هیولا و صورت و جسم را مطرح کردیم، اما آن بحث به طور اجمال و ناقص بود؛ و بر فرض هم ما آن را مفصل مطرح می‌کردیم ممکن بود از یاد شما برود؛ لذا ما این‌جا مفصلاً آن را ذکر می‌کنیم، هرچند این بحث از مسائل طبیعی نیست، برای این که مسائل طبیعی درباره عوارض جسم طبیعی است، نه درباره خود جسم طبیعی و اجزاء آن. این خلاصه فرمایش ایشان در این جاست.

توضیح متن:

«إذا عرفت هذا، فنقول: لَمَّا كان موضوع العلم الطبيعي، هو الجسم الطبيعي بما هو واقع في التغير و كان بيان حقيقته و تألفه من الهیولی و الصورة و نحو ذلك على سبيل المبدئية في الطبيعي»

اکنون که این مطالب را دانستی می‌گوییم: چون موضوع علم طبیعی همان، جسم طبیعی است به اعتبار این که تغییر پیدا می‌کند، پس بیان حقیقت جسم و ترکیب جسم

از هیولا و صورت و مانند آن در علم طبیعی بر روش و رهگذر مبدأ بودن آن‌هاست، یعنی این‌گونه بحث‌ها جزء مسائل علم طبیعی نیست، بلکه به عنوان مبدأ و از مبادی آن علم است و ما هم از همین باب آن‌ها را ذکر کرده‌ایم.

«و نحن و إن قَدَّمنا الإلهي ليوافق الوضع الطبع»

و ما اگر چه علم الهی را مقدم داشتیم تا وضع، موافق طبع باشد و قرارداد علمی و نظم و چینش مباحث نظری ما با طبیعت نظام وجود مناسب باشد؛ چون در ترتیب این نظام اول خداوند است و بعد عالم عقول است، بعد عالم مثال است و در نهایت به عالم طبیعت می‌رسد، ما هم مباحث کتاب را مطابق با نظام وجود ذکر کردیم، یعنی اول الهیات را و سپس طبیعیات را مرقوم داشتیم.

«حيث إنَّه علم ما قبل الطبيعة»

برای این‌که الهیات و علم الهی، علم به ما قبل از طبیعت است. البته بر عکس یک عده‌ای برای سهولت در آموزش و تعلیم و شروع از آسان‌تر به دشوارتر، اول طبیعیات را ذکر کردند و به آن فیزیک می‌گفتند، و بعد الهیات را ذکر کرده و به آن متافیزیک می‌گفتند، اما ما برخلاف آن‌ها عمل کردیم.

«و مضى في مطاويه حديث تركب الجسم من الهيولى و الصورة، إلا أنا لم نفضّل و لم نبرهن عليه هناك، فلذا احتجنا أن نبحت هاهنا عن الهيولى و الصورة و عن تألف الجسم منهما»

و در لابلای علم الهیات بحث از ترکیب جسم از هیولا و صورت گذشت، منتها آن‌جا به نحو تفصیل سخن نگفته و بر آن برهان نیاوردیم و اجمالاً گفتیم: جسم مرکب از هیولا و صورت است؛ از این رو این‌جا محتاج شدیم که از هیولا و صورت و این‌که جسم مرکب از این دو است بحث کنیم.

«إن قلت: لمّ لم تذكره هناك حتى استغنيتم عن ذكره هاهنا مع كونه هناك أليق؟»

اگر بگویند: خوب چرا آن بحث را در آن‌جا مفصل ذکر نکردید تا از ذکر آن

در این جا بی نیاز باشید با این که طرح آن بحث در آن جا لایق تر و مناسب تر بود.

«قلت: لو ذكرناه هناك لم يكن بد لنا من ذكره هاهنا أيضاً تحقيقاً لموضوع الطبيعي و حذراً من الحوالة التي توجب التحير لمتعلم الطبيعي، فكان يلزم حينئذ التكرار، مع أن بناء هذا النظم على الاختصار»

در جواب می‌گوییم: اگر آن بحث را در آن جا ذکر می‌کردیم باز مجبور بودیم دوباره این جا ذکرش کنیم؛ چرا؟ برای این که تحقیق و اثبات کنیم که موضوع علم طبیعی که جسم طبیعی باشد مرکب از هیولا و صورت است، و علاوه براین می‌خواستیم این مطلب را به آن جا حواله ندهیم؛ چون حواله دادن در مباحث علمی موجب تحیر و سرگشتگی دانشجوی علم طبیعی می‌شود و اگر جلوتر هم خواننده بود اکنون از یاد او رفته بود؛ پس لازم گردید آن بحث را دوباره تکرار کنیم با این که بنای ما در این کتاب بر اختصار و خلاصه‌نویسی است ولی از روی ناچاری تفصیل آن را این جا ذکر می‌کنیم.

«و إنما كان البحث عن الهيولى و الصورة و الجسم من الإلهي، لأنها أحوال تعرض الموجود من غير أن يصير رياضياً أو طبعياً»

و همانا بحث از جسم و هیولا و صورت از مسائل علم الهی است؛ برای این که این‌ها از احوال و عوارض ذاتی موضوع علم الهی هستند، که همان موجود به طور مطلق است؛ یعنی موجود بدون این که مقید به ریاضی بودن یا طبیعی بودن باشد، یعنی موجود بدون این که در رتبه سابق موجود خاص ریاضی یا طبیعی بشود موصوف به جسم و هیولا و صورت بودن می‌شود، بلکه اساساً تخصص موجود به خود این‌ها حاصل می‌شود.

اشکال: این جا گویا یک کسی اشکال می‌کند و می‌گوید: این که شما می‌گویید: هیولا و صورت و جسم از عوارض موجود به طور مطلق هستند، درست نیست؛ برای

این‌که فلاسفه از اول می‌گویند: حقیقت هستی یا واجب است یا ممکن، ممکن هم یا جوهر است یا عرض؛ بعد جوهر را نیز می‌گویند: یا جسم است یا هیولا است یا صورت است یا عقل است یا نفس است؛ پس این‌که شما می‌گویید: جسم بودن و هیولا یا صورت بودن از خصوصیات و عوارض حقیقت هستی به طور مطلق و از تعینات آن است، این سخن اشتباه است؛ برای این‌که نفس حقیقت هستی به طور مطلق از اول جسم یا هیولا یا صورت نیست، بلکه موجود یا واجب است یا ممکن، بعد ممکن یا جوهر است یا عرض، بعد جوهر را تقسیم می‌کنند به جسم و هیولا و صورت و عقل و نفس.

جواب: در جواب می‌گوید: بله، درست است که وجود باید ممکن و جوهر باشد تا در مرحله بعد از آن بتواند جسم و هیولا و صورت باشد؛ ولی این قبیل خصوصیات، مثل ممکن یا جوهر بودن را خصوصیات حساب نمی‌کنند، چون تا مادامی که حقیقت هستی تنزل نکند و به حد ریاضیت یا طبیعت نرسد گویا هنوز وجود به صرافت و اطلاق خود باقی است، مثلاً حقیقت هستی عقل هم هست، واجب الوجود هم هست، اما این‌ها چون وجودشان شدید و دارائیشان بیشتر از ناداریشان هست و به اصطلاح احکام وجود در آن‌ها غالب بر احکام عدم و ماهیت است، بر این اساس این‌گونه خصوصیات و تعینات را خصوصیت و تعین حساب نمی‌کنند، تعین وقتی است که وجود یک نحو تنزلی پیدا کند که به واسطه آن مشوب به عدم و چیزهای عدمی بشود مثل این‌که حقیقت هستی به مرحله طبیعت برسد یا به مرتبه ریاضیت برسد، که در این صورت جنبه وجودی آن ضعیف و جنبه ماهوی آن قوی می‌گردد؛ و از این جهت طبیعی یا ریاضی بودن وجود، تقید و تعین وجود حساب می‌شود، اما نفس این‌که وجود واجب الوجود است یا ممکن الوجود است، یا جوهر است یا عرض، به این‌ها تعین نمی‌گویند.

خلاصه: جسم بودن یا هیولا یا صورت بودن از احوال و عوارض موجود به طور

مطلق است بدون این که لازم باشد وجود قبل از موصوف شدن به جسم بودن یا هیولا یا صورت بودن و عروض این ها بر آن به مرحله طبیعت یا به مرحله ریاضیت برسد؛ بلکه اساساً طبیعی بودن یا ریاضی بودن وجود به واسطه عارض شدن این قبیل امور، مانند جسم و هیولا بودن و صورت بودن تحقق پیدا می کند، نه قبل از آن ها. از این روست که می گوید:

«و بالجمله، متخصّص الاستعداد لعروضها، بل التخصّص يحصل بها لا قبلها»

این «بالجمله» بیان چکیده همان ریاضی و غیر طبیعی بودن است. یعنی خلاصه این که: جسم و هیولا و صورت از احوال و عوارض ذاتی موجود است بدون این که لازم باشد موجود و وجود استعداد ویژه ای برای عروض آن ها پیدا کند، بلکه اصلاً تخصّص استعداد و استعداد ویژه موجود و وجود به واسطه جسم یا هیولا یا صورت بودن حاصل می شود، نه قبل از این ها، و این طور نیست که اول موجود مقید به ریاضی یا طبیعی بودن بشود، و سپس جسم یا هیولا یا صورت بودن عارض بر آن شود.

«إن قلت: الموضوع هناك هو الموجود المطلق و هذه لا تعرضه بما هو مطلق، بل لا بدّ أن

يتخصّص بمثل الإمكان و الجوهرية»

اگر اشکال کنی که: موضوع در علم الهی موجود مطلق است، و جسم و هیولا و صورت، از عوارض موجود مطلق نیستند، بلکه موجود مطلق باید تعیین به مثل امکان و جوهریت پیدا کند، یعنی اولاً موجود مطلق تقسیم به واجب و ممکن می شود و سپس ممکن هم یا جوهر است یا عرض است، آن وقت جوهر که شد یک قسم آن هیولا و یک قسم آن صورت و یک قسمش جسم و وجود طبیعی است و اگر عرض باشد یک قسمش کمّ و وجود ریاضی می شود. پس این که شما می گوید: حقیقت هستی بدون این که تخصّص استعداد پیدا کند هیولا و صورت و جسم می شود، این غلط است؛ برای این که باید اول دارای صفت امکان و جوهریت باشد و سپس موصوف به هیولا یا صورت یا جسم بودن گردد.

«قلت: كلّ تخصّص لا يخرج العرض اللاحق عن كونه ذاتياً، و لا الموجود عن كونه موضوعاً للإلهي، إنّما المخرج هو التخصّص الطبيعي و التعليمي»
در جواب می‌گوییم: هر تخصّص و تعینی عرض لاحق بر موضوع را از ذاتیت خارج نمی‌کند، و همچنین هر تخصّص و تعینی موجود را از این‌که موضوع علم الهی باشد خارج نمی‌کند، بلکه مخرج فقط تخصّص طبیعی و تعلیمی است.
خلاصه: تخصّص این است که حقیقت هستی تنزّل کند به گونه‌ای که جنبه وجودی در آن ضعیف شود، موضوع تا ریاضی (تعلیمی) یا طبیعی نشود جنبه وجودی در آن قوی است؛ چرا؟

«لأنّ أحكام الوجود تصیر مغلوبة و أحكام العدم غالبية»

برای این‌که وقتی موجود به حدّ طبیعت یا تعلیمیت برسد آن وقت احکام وجود مغلوب و احکام عدم غالب می‌شود، مثلاً در عالم مجردات، زمان و مکان نیست، اما در این عالم طبیعت، زمان و مکان هست، در زمان، امروز از فردا غایب است، فردا از پس فردا غایب است، در مکان این طرف از آن طرف غایب است، پس جنبه عدمی در آن غالب است، چون زمان و مکان پیدا می‌کند.

«فعوارض الجسم الذاتية ليست ذاتية للموجود بما هو موجود، بل غريبة له»

پس عوارض ذاتی جسم برای موجود بما هو موجود ذاتی نیست، بلکه از عوارض غریب آن است.

«بخلاف عوارض الجوهر المفارق أو الخصوصيات الأخر المأخوذ هو لا بشرط معها»

به خلاف عوارض جوهر مفارق مثل عقل، یا خصوصیات دیگری که موجود نسبت به آن‌ها لا بشرط است، مثلاً وقتی می‌گویید: موجود یا واجب است یا ممکن، و ممکن هم یا جوهر است یا عرض، جوهر هم یا عقل است یا نفس یا جسم یا هیولا یا صورت، این‌ها همگی از عوارض حقیقت هستی لا بشرط است.

«کما هو شأن موضوع العلم بالنسبة إلى موضوعات مسأله ما لم ينته إلى التخصّصات الطبيعية و التعليمية، و قد فصلنا ذلك في حواشي الأسفار»
چنانکه شأن موضوع علم الهی، یعنی موجود بما هو موجود، نسبت به موضوعات مسائله اینگونه است مادامی که موجود بما هو موجود هنوز منتهی به تخصص طبیعی و تعلیمی نشده است؛ و ما این مطلب را مفصل در حاشیه خود بر «اسفار» بیان کردیم.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس صد و نود و ششم ﴾

إن قلت: كيف يكون الجسم هناك عرضاً ذاتياً للموضوع و المسألة الجسم
موجود؟

قلت: بل المسألة الموجود جسم، و لا سيّما على أصالة الوجود و اعتبارية
الماهيات.

و أمّا مسألة نفي تركّب الجسم من أجزاء لا تتجزّى فلما كانت من مباني
مباحث المادّة و الصورة أوردناها هاهنا تبعاً للقوم. و هل هي من الإلهي أو
الطبيعي؟ ففيه كلام.

و الحقّ أنّها من الطبيعي كما في «المحاكمات»، لأنّها من العوارض الذاتية
للجسم الطبيعي، لكن ليست المسألة عدم تركّب الجسم منها، كما هو ظاهر
كلام «المحاكم» لأنّه إن أخذ سلباً مطلقاً فليس مختصّاً بالجسم، بل لا يكون
مسألة من الإلهي أيضاً حينئذٍ، إذ السلب لا يقتضي وجود الموضوع، فيكون
أعمّ من موضوعه فلا يكون عرضاً ذاتياً له، و إن أخذ عدماً للملكة فليس
الجسم من شأنه التركّب منها عند الحكيم، بل المسألة قبول الجسم
الانقسامات الغير المتناهية، و من عبّر بعدم التركّب منها أراد ما ذكر، لأنّ هذا
في قوّة ذلك.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
و به نستعین

خلاصه آنچه گذشت

گفتیم: موضوع علم طبیعی «جسم طبیعی بما هو واقع فی التّغیّر» است، و موضوع هر علمی در خود آن علم نباید مورد بحث قرار گیرد، بلکه اگر به حسب معنا یا وجودش روشن نباشد باید در علم دیگری که فراتر است مورد بحث قرار گرفته باشد، و قهراً از موضوع علم طبیعی در فلسفه اولی سخن به میان آمده است؛ و چون موضوع فلسفه اولی حقیقت هستی است در فلسفه اولی از تعینات و خصوصیات آن حقیقت بحث می‌کنند، در آن جا وجود را تقسیم می‌کنند به واجب و ممکن، و ممکن یا جوهر است یا عرض، جوهر هم یا نفس است یا عقل یا هیولا و یا صورت و یا جسم، که این جسم، موضوع علم طبیعی قرار می‌گیرد، این‌ها انقسامات وجود است. اما مطلب مهمی که بیان شد این بود که: تا وجود به مرحله طبیعی یا ریاضی نرسد مطلق بوده و مقید حساب نمی‌شود؛ و از این رو عوارضی که وجود بدون تقید به طبیعی بودن یا ریاضی بودن پیدا می‌کند عوارض ذاتی خود حقیقت وجود محسوب می‌گردد.

بنابراین، یکی از اقسام و عوارض ذاتی حقیقت هستی نیز «جسم طبیعی» است، که موضوع علم طبیعی قرار گرفته است.

اشکال: حالا مرحوم حاجی این‌جا یک اشکالی می‌کند، می‌گوید: در فلسفه اولی ما وقتی که می‌خواهیم قضیه درست کنیم می‌گوییم: «الجسم موجود» در صورتی که اگر موضوع فلسفه اولی حقیقت هستی است و جسم از عوارض ذاتی هستی به شمار

می رود باید این طوری بگوییم: «الموجود جسم»، برای این که موضوع علم را باید موضوع مسائل علم قرار داد و عوارض ذاتی آن موضوع را بر آن حمل کرد؛ بنابراین، تعبیر به «الجسم موجود» با عرض ذاتی بودن جسم نسبت به وجود به نظر سازگار نمی آید.

جواب: جواب می دهد: آری آنچه صحیح است همان «الموجود جسم» است، به خصوص بنا بر قول به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت؛ زیرا بنا بر این مبنا آنچه حقیقت دارد وجود است و ماهیت یک امر اعتباری و منتزع از وجود است؛ بنابراین باید وجود که واقعیت دارد در قضیه نیز پایه و موضوع قضیه قرار گیرد و جسم و دیگر اموری که ماهیت و امری اعتباری و منتزع از وجود هستند تابع وجود و محمول آن قرار گیرند.

الهی یا طبیعی بودن مسألة «نفی ترکیب جسم از اجزاء لا تجزى»

مطلب دیگری که این جا مطرح است این است که: آیا بحث از این که جسم از اجزاء تجزیه ناپذیر تشکیل نشده است، که پس از این مطرح می شود، یک بحث طبیعی است، و از مسائل علم طبیعی است، یا این که یک بحث فلسفی الهی است که از مسائل فلسفه اولی می باشد و نسبت به علم طبیعی از مبادی علم طبیعی است؟ مرحوم حاجی می گوید: در هر صورت، ما مسألة نفی ترکیب جسم از اجزاء تجزیه ناپذیر را، از باب این که از مقدمات و مبادی مباحث ماده و صورت است، در این جا، یعنی در علم طبیعی مطرح کرده ایم؛ اما این که آیا این مسألة خودش از مسائل علم طبیعی است یا از مسائل علم الهی؟ سخن دیگری است؛ و البته به نظر ما تحقیق مطلب این است که این مسألة از مسائل علم طبیعی است؛ چون بعد از آن که ما جسم را موجود دانسته و آن را موضوع علم طبیعی قرار دادیم، یکی از احکام و لواحق جسم این است که: جسم از اجزاء تجزیه ناپذیر تشکیل نشده است، پس این مسألة از مسائل علم طبیعی است و از مسائل علم الهی نیست.

آن وقت می‌گوید: اگر می‌خواهید این مسأله را از مسائل این علم قرار دهید نباید آن را به نحو قضیه سالبه بیان کنید؛^(۱) برای این که قضیه سالبه، صادق است حتی با نبودن موضوع، یعنی ممکن است اصلاً جسمی نباشد و با این حال گفته شود: جسم مرکب از اجزاء تجزیه‌ناپذیر نیست؛ در صورتی که ما می‌خواهیم عدم ترکیب از اجزاء تجزیه‌ناپذیر را از خواص جسم موجود ذکر کنیم.

و اگر کسی بگوید: این سلب به نحو عدم ملکه است باز اشکال هست؛ برای این که عدم ملکه در جایی است که ملکه یک نحو شأنتی داشته باشد، لذا به دیوار نابینا نمی‌گویند؛ چرا؟ برای این که دیوار اصلاً استعداد بینایی را ندارد، نابینا به کسی می‌گویند که استعداد بینایی دارد ولی بینایی ندارد؛ بنابراین در این جا نیز اگر یک کسی بگوید: عدم ترکیب جسم از اجزای مزبور به نحو عدم ملکه است، لازمه‌اش این

۱- حاصل مطلب این‌که: موضوع علم طبیعی، جسم موجود است؛ حال اگر مسأله «عدم ترکیب جسم از اجزای تجزیه‌ناپذیر» را به نحو قضیه سالبه، به گونه سلب و عدم مطلق، لحاظ و مطرح کنیم، نه به نحو قضیه سالبه به گونه سلب و عدم ملکه، در این صورت، چون قضیه سالبه به سلب و عدم مطلق با بودن و نبودن موضوع سازگار می‌باشد، با توجه به این که موضوع علم طبیعی، جسم موجود است، بنابراین موضوع این قضیه سالبه، از موضوع علم طبیعی، یعنی جسم موجود، اعم خواهد بود، و به این جهت این قضیه نمی‌تواند از مسائل علم طبیعی به شمار رود، بلکه به این جهت نیز نمی‌تواند از مسائل علم الهی و فلسفه اولی محسوب گردد؛ زیرا موضوع علم الهی «وجود» یا «موجود» است و قضیه سالبه به نحو سلب و عدم مطلق، اعم از این است که موضوعش موجود باشد یا نه، و وقتی موضوع این قضیه، جسم اعم از جسم موجود یا معدوم باشد، بنابراین محمول این قضیه، یعنی عدم ترکیب از اجزای تجزیه‌ناپذیر نیز اعم از موضوع علم طبیعی، یعنی جسم موجود، و نیز اعم از موضوع علم الهی، یعنی وجود یا موجود، خواهد بود، و طبعاً بر این پایه، این محمول نمی‌تواند از محمولات و عوارض ذاتی برای موضوع علم طبیعی یا موضوع علم الهی باشد.

و چنانچه عدم ترکیب از اجزای تجزیه‌ناپذیر، به نحو سلب و عدم ملکه لحاظ و مطرح گردد، در این صورت نیز قضیه سالبه نمی‌تواند به عنوان مسأله‌ای از مسائل علم طبیعی قلمداد شود؛ برای این که عدم ملکه در جایی قابل تصویر است که شأنتی و استعداد ملکه، یعنی شأنتی و استعداد آن امری که سلب می‌شود در یک موضوع مفروض وجودی تحقق داشته باشد، و در مورد بحث ما جسم شأنتی و استعدادی برای ترکیب از اجزای تجزیه‌ناپذیر ندارد تا سلب و نفی آن ترکیب از جسم به نحو عدم ملکه صحیح بوده باشد. (اسدی)

می شود که جسم استعداد ترکیب از اجزاء تجزیه ناپذیر را داشته باشد، و حال این که اصلاً جسم استعداد این ترکیب را ندارد؛ پس این مسأله را به نحو سلب مطلق نباید عنوان کرد، به نحو عدم بلکه هم نباید عنوان کرد، بلکه به نحو قضیهٔ موجبه باید عنوان کرد، و آن قضیهٔ موجبه این است که بگوییم: «الجسم ینقسم بانقسامات غیر متناهیة»؛ یعنی جسم قابل انقسام به اجزای نامتناهی است و این طور نیست که در انقسام برسد به اجزاء تجزیه ناپذیر.

توضیح متن:

«إن قلت: كيف يكون الجسم هناك عرضاً ذاتياً للموضوع و المسألة الجسم موجود؟ قلت: بل المسألة الموجود جسم، و لا سیما علی أصالة الوجود و اعتباریة الماهیات»

اگر اشکال کنی که: چطور در فلسفه الهی، جسم برای موضوع آن علم که «موجود» است عرض ذاتی است و حال این که مسأله فلسفه الهی دربارهٔ رابطهٔ موضوع آن علم با جسم در قالب این قضیه است که می گویند: «الجسم موجود»، یعنی جسم را موضوع قرار داده و موجود را بر آن حمل می نمایند، یعنی موجود عارض بر جسم می گردد، پس چطور می گویند: جسم عرض ذاتی برای موضوع آن علم است؟

در جواب می گوئیم: مسأله فلسفه الهی در آن رابطه، این طور باید باشد که: «الموجود جسم»، یعنی موجود، موضوع قضیه، و جسم، محمول و عارض بر آن باشد، یعنی یکی از مصادیق موجودی که موضوع فلسفه الهی است جسم است، پس آن مسأله باید در قالب این قضیه مطرح گردد، مخصوصاً بنا بر اصالت وجود و اعتباریّت ماهیت که وجود پایه و اساس و ماهیت منتزع از وجود است؛ بنابراین حق این است که موجود موضوع می باشد و ما دنبال تعینات و لواحق و اعراض آن می گردیم.

«و أمّا مسألة نفي تركب الجسم من أجزاء لا تتجزى فلما كانت من مبادي مباحث المادّة و الصورة أوردناها هاهنا تبعاً للقوم»

و اما طرح مسأله «نفی ترکیب جسم از اجزاء تجزیه‌ناپذیر» در طبیعیات، به جهت این است که این مسأله از مبادی مباحث ماده و صورت است؛ چون این طور است ما نیز به تبعیت از عموم فلاسفه این مسأله را در طبیعیات ذکر کردیم.

«و هل هي من الإلهي أو الطبيعي؟ ففيه كلام. و الحق أنّها من الطبيعي كما في المحاکمات» لآنها من العوارض الذاتية للجسم الطبيعي»

و اما این که آیا این مسأله از مسائل علم الهی است یا از مسائل علم طبیعی، پس در آن جای تأمل و گفتگوست؛ و تحقیق مطلب این است که این مسأله از مسائل علم طبیعی است، همان طور که در «محاکمات» که تعلیقۀ بر «شرح اشارات» خواجه و داوری بین خواجه و فخر رازی است این چنین گفته است؛ چون این مسأله یکی از عوارض ذاتی جسم طبیعی است، یعنی یکی از احکام و عوارض ذاتی جسم طبیعی این است که مرکب از اجزاء تجزیه‌ناپذیر نمی‌باشد.

«لكن ليست المسألة عدم تركيب الجسم منها، كما هو ظاهر كلام المحاكم، لأنه إن أخذ سلباً مطلقاً فليس مختصاً بالجسم»

ولی مسأله مزبور به نحو سلب و عدم ترکیب جسم از اجزاء تجزیه‌ناپذیر نیست که ترکیب جسم از اجزاء تجزیه‌ناپذیر از جسم نفی و سلب گردد، چنان که ظاهر کلام «محاکم»، یعنی قطب رازی صاحب «محاکمات» همین است؛ زیرا اگر سلب به نحو مطلق باشد عدم ترکیب از اجزاء تجزیه‌ناپذیر، مخصوص به جسم نمی‌باشد و بسیار اشیایی هستند که مرکب از اجزاء تجزیه‌ناپذیر نمی‌باشند؛ بنابراین عدم ترکیب از اجزای تجزیه‌ناپذیر شامل غیر از جسم هم می‌باشد و نسبت به جسم از احکام و عوارض اعمّ بوده و قهراً از احکام و عوارض ذاتی جسم نمی‌باشد.

«بل لا يكون مسألة من الإلهي أيضاً حينئذٍ، إذ السلب لا يقتضي وجود الموضوع، فيكون أعمّ من موضوعه فلا يكون عرضاً ذاتياً له»

بلکه مسأله مزبور اگر به نحو سلب مطلق مطرح گردد در این صورت این قضیه و مسأله از مسائل علم الهی هم نمی‌باشد؛ چرا؟ برای این که موضوع علم الهی «وجود»

یا «موجود» است و در این صورت در این مسأله و قضیه، وجود موضوع لازم نیست؛ برای این که قضیه سالبه به انتفاع موضوع هم صادق است و وجود موضوع در آن لازم نیست، یعنی موضوع این قضیه سالبه اعم از موضوع فلسفه است؛ برای این که موضوع فلسفه «موجود» است در حالی که قضیه سالبه به انتفاع موضوع هم صادق است. پس بنابراین، دیگر عدم ترکیب جسم از اجزاء تجزیه‌ناپذیر برای «موجود» که موضوع علم الهی است عرض ذاتی نیست.

«و إن أخذ عدماً للملكة فليس الجسم من شأنه التركب منها عند الحكيم، بل المسألة قبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية»

و اگر عدم ترکیب جسم از اجزاء تجزیه‌ناپذیر به نحو عدم ملکه فرض و مطرح شود، باز هم نمی‌تواند از عوارض ذاتی جسم باشد و از مسائل علم طبیعی قلمداد گردد؛ زیرا عدم ملکه در جایی است که موضوعی شأنیت و استعداد ملکه را داشته باشد ولی آن ملکه را بالفعل نداشته باشد، بلکه بالقوه داشته باشد و نزد حکیم جسم شأنیتی برای ترکیب از اجزاء تجزیه‌ناپذیر ندارد، بلکه نزد حکیم ترکیب جسم از اجزاء تجزیه‌ناپذیر محال است؛ بنابراین نفی و سلب این ترکیب به نحو عدم ملکه درست نیست؛ بلکه باید این مسأله به نحو قضیه موجهه عنوان گردد و در قالب این چنین قضیه‌ای گفته شود که: «الجسم قابل للانقسامات غير المتناهية»، یعنی جسم قابل تجزیه به اجزاء نامتناهی است و هر جزئی از اجزاء آن تا بی‌نهایت تجزیه می‌شود و این طور نیست که به اجزاء تجزیه‌ناپذیر منتهی شود.

«و من عبّر بعدم التركب منها أراد ما ذكر لأنّ هذا في قوّة ذاك»

و اگر احیاناً کسی این مسأله و قضیه را به نحو قضیه سالبه تعبیر کرده و گفته است: «جسم از اجزاء تجزیه‌ناپذیر مرکب نیست» مرادش همانی است که ما ذکر کردیم؛ چون عدم ترکیب جسم از اجزاء تجزیه‌ناپذیر در قوه و حکم این است که بگوییم: جسم قابل برای انقسامات غیر متناهی است، یعنی هر دو جمله یک معنا می‌دهد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس صد و نود و هفتم ﴾

ثمّ إنهم عرّفوا الجسم الطبيعي بأنّه جوهر يمكن أن يفرض فيه خطوط ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم.

و إنّما قالوا: يمكن أن يفرض، و لم يقولوا: يوجد؛ لأنّ تلك الخطوط لا يجب أن تكون موجودة فيه بالفعل، كما في الكرة، و إن وجدت كما في المكعب، فليست الجسمية بسبب وجودها فيه بالفعل، بل جسمية الجسم بكونه مصحّحاً لفرضها.

قال صدر المتألّهين عليه السلام في شرح «الهداية»: فالأبعاد المعتبرة في الرسم أو المأخوذة في الحدّ، هي الأبعاد المتقاطعة المفروضة في تخن الجسم لا الأبعاد السطحية الأطرافية التي تكون في المكعبات و أمثالها، كيف و لو كان كذلك لصدق التعريف على كلّ سطحين متلاقين على خطّ واحد من سطوح المكعب. لا يقال: يخرج مثلها من قيد الجوهر، لأنّنا نقول: فعلى هذا يكفي أن يؤخذ في التعريف بُعداً ما، انتهى.

أقول: لعلّه عليه السلام أراد بسطحي المكعب الشكل، لا الشكل بمعنى هيئة إحاطة الحدّ أو الحدود، لأنّه كيف لا يقبل القسمة و الامتداد، بل ما هو مصطلح المهندسين، فإنّ الشكل عندهم المقدار المحدود.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

موضوع علم طبیعی و تعریف آن

چنان‌که گذشت موضوع علم طبیعیات «الجسم الطبيعي بما هو واقع في التغير» است.

جسم طبیعی و جسم تعلیمی

جسم هم دو اطلاق و اصطلاح دارد: جسم طبیعی و جسم تعلیمی. جسم تعلیمی یک قسمی از کمیات متصله قاره است؛ برای این‌که کم متصل قار یا خط است که فقط طول است و عرض و عمق ندارد، یا سطح است که طول و عرض است و عمق ندارد، یا جسم تعلیمی است که طول و عرض و عمق دارد، و به آن حجم هم گفته می‌شود، پس جسم تعلیمی عرض است و موضوع آن جوهری به نام جسم طبیعی است که با هم هماهنگ و هم آغوش هستند، و درحقیقت، چنان‌که در مباحث جوهر و عرض گفته‌اند، جسم تعلیمی اندازه جسم طبیعی و تعیین آن است. اما جسم طبیعی آن جوهری است که طویل و عریض و عمیق است، و به بیانی دیگر: «جوهر یمکن أن يفرض فيه خطوط ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم»، جسم طبیعی جوهری است که ممکن است سه خط در آن فرض شود که این خطوط سه گانه به صورت زاویه‌های قائمه یکدیگر را قطع می‌کنند. حال چرا گفته‌اند: «ممکن است سه خط در آن فرض شود»؟ برای این‌که لازم

نیست جسم طبیعی بالفعل سه خط داشته باشد، مثل جسم کروی که بالفعل طول و عرض و عمق ندارد، بر خلاف جسم مکعب که بالفعل طول و عرض و عمق دارد، بنابراین اگر می‌گفتیم: «جسم طبیعی آن جوهری است که بالفعل سه خط در آن باشد»، جسم کروی از تعریف خارج می‌شد.

توضیح متن:

«ثمَّ إِنَّهُمْ عَرَفُوا الْجِسْمَ الطَّبِيعِيَّ بِأَنَّهُ جَوْهَرٌ يُمْكِنُ أَنْ يَفْرُضَ فِيهِ خَطُوطٌ ثَلَاثَةٌ مُتَقَاطِعَةٌ عَلَى زَوَايَا قَوَائِمٍ»

حکما جسم طبیعی را این‌طور تعریف کرده‌اند: جسم طبیعی جوهری است که ممکن است در آن خطوط سه‌گانه (طول و عرض و عمق) را فرض کرد، که این خطوط همدیگر را قطع کنند به طوری که زوایای قائمه درست شود.

در این‌جا جسم طبیعی مقابل جسم تعلیمی است، چنان‌که گفتیم: جسم تعلیمی اندازه جسم طبیعی است، اندازه که کم متصل است یا غیر قارّ و سیال است که همان زمان می‌باشد و یا قارّ و ثابت است که سه قسم است: یا خط است یا سطح است یا جسم تعلیمی؛ جسم تعلیمی اندازه جسم طبیعی است. ما در این‌جا درباره خود جسم طبیعی که جوهر است بحث داریم و از جسم تعلیمی که عرض است بحث نمی‌کنیم. «و إِنَّمَا قَالُوا: يُمْكِنُ أَنْ يَفْرُضَ، وَ لَمْ يَقُولُوا: يَوْجَدُ؛ لِأَنَّ تِلْكَ الْخَطُوطَ لَا يَجِبُ أَنْ تَكُونَ مَوْجُودَةً فِيهِ بِالْفِعْلِ كَمَا فِي الْكُرَّةِ»

و همانا در تعریف جسم طبیعی گفته‌اند: «ممکن است در آن خطوط سه‌گانه فرض شود» و نگفته‌اند: «در آن خطوط سه‌گانه یافت می‌شود»؛ برای این‌که این خطوط لازم نیست در جسم طبیعی به‌طور بالفعل موجود باشد، مثل گره که جسم طبیعی است ولی بالفعل آن خطوط را ندارد.

«و إن وجدت كما في المكعب، فليست الجسمية بسبب وجودها فيه بالفعل، بل جسمية

الجسم بكونه مصححاً لفرضها»

اگر هم در موردی، مثل جسم طبیعی مکعب، آن خطوط سه گانه بالفعل موجود باشد جسمیت آن جسم طبیعی به این نیست که آن خطها در آن بالفعل موجود است، بلکه جسمیت جسم طبیعی به این است که فرض آن خطوط سه گانه را در خود ممکن سازد و بتوان در آن خطوط سه گانه را فرض کرد.

«قال صدر المتألهين عليه السلام في شرح «الهداية»: فالأبعاد المعتبرة في الرسم أو المأخوذة في الحد، هي الأبعاد المتقاطعة المفروضة في ثخن الجسم لا الأبعاد السطحية الأخرافية التي تكون في المكعبات و أمثالها»

مرحوم صدر المتألهين در کتاب «شرح هداية اثيريه» گفته است: آن ابعاد سه گانه که در تعريف رسمي يا در تعريف حدی جسم معتبر و مأخوذ است همان سه بعد؛ یعنی: طول و عرض و عمقی است که متقاطع هستند و در ثخن، یعنی در کلفتی جسم فرض می شوند؛ نه ابعاد سطحیه یا خطیه ای که در اطراف مکعبها یا دیگر اشکال است. این جا بعضی نسخه ها «ابعاد سطحیه» و بعضی دیگر «ابعاد خطیه» دارد.

مرحوم حاجی در ذیل عبارت صدر المتألهين که فرموده است: «المعتبرة في الرسم» حاشیه ای دارد که: إن لم يكن الجوهر جنساً على قول أو المأخوذة في الحد إن كان الجوهر جنساً، كما هو المشهور عند الحكماء و هو التحقيق.

خلاصه سخن مرحوم حاجی این است که: این کلام مرحوم صدر المتألهين اشاره ای دارد به آن اختلافی که بین حکما هست که آیا عنوان «جوهر» جنس الاجناس است برای پنج قسم جوهر: عقل، نفس، ماده، صورت، جسم؟ یا این که عنوان «جوهر» هم یک عنوان عرضی برای این پنج قسم جوهر است، مثل عنوان «عرض» که برای نه مقوله عرضی یک عنوان عرضی است، نه یک عنوان ذاتی و جنس الاجناس برای آنها؟ بنابراین، این که در تعريف جسم طبیعی گفته اند: «جوهر يمكن أن يفرض فيه خطوط ثلاثة أو أبعاد ثلاثة...» اگر عنوان جوهر را یک عنوان ذاتی و جنس

الاجناس برای جسم طبیعی بگیریم این تعریف می‌شود تعریف حدی، و اگر آن را یک عنوان عرضی برای جسم طبیعی بگیریم این تعریف می‌شود تعریف رسمی. در مقولات نه‌گانه عرضی عنوان «عرض» جنس الاجناس برای آن مقولات نیست، بلکه چون وجود آن‌ها عرضی و تابع وجود موضوع آن‌ها است به آن‌ها عرض می‌گویند، پس عنوان «عرض» از نحوه وجود آن‌ها انتزاع می‌شود و وجود خارج از ماهیت و مغایر و عارض بر ماهیت است، چنان‌که گفته‌اند: «إِنَّ الوجود عارض الماهية تصوراً»؛ بنابراین عنوان «عرض» جنس الاجناس برای مقولات نه‌گانه عرضی نیست. در عنوان «جوهر» هم اختلاف است، بعضی‌ها گفته‌اند: عنوان «جوهر» جنس الاجناس برای پنج قسم جوهر است، بعضی هم گفته‌اند: عنوان «جوهر» هم برای پنج جوهر یک عنوان عرضی و انتزاع شده از نحوه وجود آن‌ها است.

خلاصه، مرحوم صدرالمتألهین فرموده است: مراد از ابعادی که در تعریف جسم طبیعی اعتبار و اخذ شده است همانا ابعاد متقاطع‌ه‌ای است که در کلفتی و جوهر جسم فرض می‌شود نه ابعادی که در بدنه جسم و در اطراف مکعب و مانند آن وجود دارد. در دنباله آن فرمود:

«کیف و لو کان كذلك لصدق التعریف علی کلّ سطحین متلاقیین علی خطّ واحد من

سطوح المكعب»

چگونه مراد از آن ابعاد همان ابعاد عرضی و در بدنه جسم باشد؟ در حالی که اگر ملاک جسم طبیعی بودن، امکان فرض ابعاد سه‌گانه در سطح و بدنه جسم باشد نه در کلفتی و جوهر آن، هر آینه تعریف جسم طبیعی، شامل می‌شود هر دو سطح از سطح‌های مکعب را که بر یک خط تلاقی دارند، مثل سطح بالایی با سطح پایینی که در یک خط متصل هستند؛ بنابراین باید به این دو سطح هم جسم طبیعی گفته شود، در صورتی که این دو سطح عرض بوده و از مقوله کمّ می‌باشد و جوهر و جسم طبیعی نیست.

«لا يقال: يخرج مثلها من قيد الجوهر؛ لأننا نقول: فعلى هذا يكفي أن يؤخذ في التعريف بُعداً ما، انتهى»

شما در دفع این اشکال نگویند: ما از اول در تعریف جسم طبیعی گفتیم: «جوهر ممکن آن یفرض فیه...»، و بر این اساس این تعریف شامل این دو سطح متلاقی که عرض و کم هستند نمی شود؛ چون این دو سطح جوهر نیستند، پس داخل در تعریف نمی شوند؛ این سخن را نگویند؛ زیرا ما در جواب می گوییم: اگر این طور باشد اصلاً لازم نبود که در تعریف جسم طبیعی گفته شود: «جوهر ممکن آن یفرض فیه أبعاد ثلاثة»، بلکه اگر به جای «أبعاد ثلاثة» گفته می شد: «بُعْدُماً» کافی بود؛ برای این که جسم طبیعی، جوهری است که قابلیت برای «بُعْدُماً» را دارد، بر خلاف دیگر جواهر مثل: ماده و صورت و عقل و نفس که قابلیت برای بُعد را ندارند. سخن ملاصدرا پایان یافت.

«أقول: لعلَّه أراد بسطحي المكعب الشكل، لا الشكل بمعنى هيئة إحاطة الحد أو الحدود، لأنه كيف لا يقبل القسمة و الامتداد، بل ما هو مصطلح المهندسين فإنَّ الشكل عندهم المقدار المحدود»

مرحوم حاجی می گویند: من می گویم: شاید مراد مرحوم ملاصدرا از «دو سطح مکعب» شکل باشد ولی نه شکل به معنای «هیئتی که از احاطه یک حد یا چند حد، مثل شکل مکعب، حاصل می شود»؛ چون شکل به این معنا از مقوله کیف است و قسمت و امتداد را قبول نمی کند، بنابراین، دو سطح مکعب به این معنا که کیف می باشد اساساً جایی برای ورود در تعریف جسم طبیعی نداشته و ابعاد سه گانه که از مقوله کم متصل است شامل آن نمی شد تا اشکال او وارد آید؛ پس مراد مرحوم صدرالمتألهین از دو سطح مکعب، نمی تواند شکل به این معنا باشد، بلکه مرادش از دو سطح مکعب، شکل به اصطلاح مهندسين است؛ چون شکل نزد مهندسين عبارت است از مقدار محدود، بنابراین شکل به اصطلاح اینان همان امتداد دو عرضی است که قابل قسمت

بوده و به اصطلاح از مقوله کم می باشد و ابعاد سه گانه در تعریف می تواند شامل آن گردد؛ و از این رو اشکال او راه می یابد، و به دنبال آن جوابش داده می شود؛ ولی اگر مراد از مجموع دو سطح همان شکل به اصطلاح فلاسفه باشد که کیف است در این صورت اساساً اشکال راه نمی یابد تا محتاج به جواب باشد.

توضیح: شکل دو اصطلاح دارد: حکما شکل را هیئت حاصله از احاطه یک خط یا چند خط می دانند، و این هیئت و صفت حاصله از این احاطه از مقوله کیف است، مثل شکل کروی، شکل مکعب، شکل مربع، و شکل به این معنا یک امر بسیط است و امتداد ندارد و قابل تجزیه به اجزاء نیست. اما مهندسیین می گویند: شکل عبارت است از: مقدار محدود؛ پس این دو خط یا دو سطح از مکعب، یک مقدار محدود و معین است و شکل به اصطلاح مهندسیین است.

ادامه بحث باشد برای جلسه بعد، إن شاء الله تعالی.

و صلّی الله علی محمد و آله الطاهرین

﴿ درس صد و نود و هشتم ﴾

و إنّما حملنا على ذلك، لأنّ السطحين ليسا ماهية حقيقية و مجموع الشبّين ليس عنده عليه السلام موجوداً على حدة و الوحدة معتبرة في المدخل و المخرج من التعريف.

و أقول: صريح عبارات المتأخّرين أعمّ و النقض غير وارد، لأنّ المراد تصحّح الخطوط المذكورة بالذات، و السطحان قبلاها بالعرض للجسم و إلّا فلا عمق للسطح، بل قبولهما بشرط الوضع المخصوص، و لو قبلاها بالذات لأمكن فرضها فيهما مع قطع النظر عن الجسم و الوضع و ليس ممكناً، و عدم الاكتفاء ببعد ما للإيفاء بتمام الحدّ أو الرسم، كما أنّ الغرض الأهمّ من الحدود الاطلاع على الذاتيات لا الامتياز عن جميع ما عدا المحدود فقط و إلّا لتمشّي ذلك من الفصل فقط أو الخاصّة خاصّة.

ثمّ المراد بالفرض التجويز العقلي لا التقدير. و إنّما لم يكتفوا بالفرض، إذ لا يعتبر الفرض بالفعل. و إنّما لم يكتفوا بالإمكان، قيل: ليتناول الأفلاك بناءً على امتناع الخرق.

و الحقّ أنّ التعريف بالحقيقة للصورة الجسمية لأنّها الجسم في بادي النظر و الأبعاد أنّما يفرض بالذات فيها فهي لا منع من قبلها، و الصورة النوعية الفلكية المانعة من القبول أو هيولاها خارجة عنها.

بسم الله الرحمن الرحيم
و به نستعين

اشاره به سخن صدرالمتألهين در تعريف جسم طبيعي و نقد آن

بحث ما در جسم طبيعي و تعريف آن بود؛ مشهور جسم طبيعي را تعريف کردند به اين كه: «جوهری است كه ممكن است در آن خطوط ثلاثه: طول و عرض و عمق، فرض شود، يعنى لازم نيست آن خطوط را بالفعل داشته باشد؛ بنا بر اين، مثلاً مكعب كه آن خطوط ثلاثه را بالفعل دارد ملاك جسميت مكعب، آن خطوط سطحی فعلی نيست، لذا جسم كروي هم كه آن خطوط را بالفعل ندارد جسم طبيعي است. بعد مرحوم صدرالمتألهين فرمود: مراد از آن خطوط ثلاثه، خطوطی است كه در ثخن و كلفتی جسم قابل فرض است، بنا بر اين ملاك جسميت همانا طول و عرض و عمق جوهری است، يعنى همان ثخن و كلفتی جوهری است كه می توان در آن خطوط سه گانه مزبور را فرض كرد؛ و گرنه اين تعريف نقض می شود به جایی كه طول و عرض و عمق عرضی هست ولی جسم طبيعي در كار نيست، مثل دو تا سطح متلاقی در يك خط.

خوب اين دو سطح با اين كه خطوط ثلاثه در آن هست اما اين ها جسم طبيعي نيست؛ چون اين دو سطح عرض هستند؛ اين نقضی است كه ممكن است به تعريف مشهور وارد شود؛ مرحوم صدرالمتألهين برای اين كه اين نقض وارد نشود فرمود: مراد از آن خطوط ثلاثه خطوطی است كه در ثخن و كلفتی جسم قابل فرض است. ممكن است اين نقض اين گونه جواب داده شود كه: با قيد «جوهر» كه در تعريف

آمده است دو سطح مزبور که عرض هستند از تعریف خارج می‌شود، چنان‌که خود صدرالمتألهین به این جواب اشاره کرده و گفت: «یخرج مثلها من قید الجوهر»، یعنی همین که عنوان «جوهر» را در تعریف آوردیم اعراض خارج شد؛ برای این‌که جسم طبیعی جوهر است، اما نقض و مثالی که شما به دو سطح نامبرده زدی عرض است نه جوهر؛ لذا این نقض و مثال داخل در آن تعریف نمی‌شود. البته این جواب را مرحوم صدرالمتألهین نپذیرفت و گفت: اگر این جواب را بدهید ما اشکال می‌کنیم به این‌که: بنابراین دیگر لازم نیست در تعریف گفته شود: «خطوط ثلاثه»، بلکه اگر گفته می‌شد: «بَعْدُ مَا» کافی بود.

ممکن است به این نقض جواب دیگری داده شود به این‌که: این دو سطح که شما به عنوان نقض ذکر کردید اصلاً دو تا موجود هستند، ولی جسم یک موجود واحد است، و آنچه مقسّم در همه تقسیمات است باید امر واحد باشد؛ برای این‌که موضوع فلسفه «موجود» بود و آن وقت وجود مساوق با وحدت است؛ هر موجودی واحد است و جسم طبیعی هم که یکی از اقسام «موجود» است یک موجود واحد است در حالی که دو سطح که شما می‌گویید دو تا موجود می‌باشد و قهراً از مقسّم خارج است؛ برای این‌که این دو سطح یک وجود اعتباری است، یعنی یک موجود بودنشان امری اعتباری است و آنچه واقعاً وجود دارد این سطح است جدا و آن سطح است جدا؛ پس این دو سطح مزبور اصلاً از مقسّم ما خارج می‌باشد، و بالأخره به دو سطح مزبور، تعریف مشهور را نمی‌توانید نقض کنید.

بعد مرحوم حاجی خواست به دفاع از نقضی که مرحوم صدرالمتألهین ذکر نمود این جواب دوم را پاسخ گوید و از این رو گفت: شاید مراد مرحوم صدرالمتألهین از آن دو سطح همان شکل به اصطلاح مهندسان است، و در این صورت، شکل موجودی واحد است، و از این رو جواب دوم از نقض درست نیست.

سپس مرحوم حاجی خودش کلام صدرالمتألهین را مورد نقد قرار داده و

می‌گوید: صریح کلام متأخرین از حکما اعم است از این که خطوط ثلاثه در ثخن و کلفتی جسم قابل فرض باشد یا در ثخن و کلفتی جسم قابل فرض نباشد و در اطراف اموری مانند مکعب هم قابل فرض باشد. بعد از آن به نقضی که مرحوم صدرالمتألهین ذکر کرد این‌گونه جواب داده است که:

شما جناب صدرالمتألهین می‌گویید: اگر نگوییم مراد از خطوط ثلاثه همان خطوطی است که در ثخن جسم فرض می‌شود آن‌گاه دو سطح مزبور نیز طول و عرض و عمق دارد، بنابراین، تعریف جسم طبیعی شامل آن دو سطح هم می‌شود؛ این عمق داشتن در صورتی است که آن را در جسم حساب کنیم، اگر جسم نباشد این عمق ذاتی نیست، عمق داشتن به این است که این دو سطح عارض یک جسمی باشد، مثلاً یک صابون طول دارد، عرض دارد، ولی اگر فرض کردیم جسمی نباشد و فقط دو تا سطح باشد، در این جا تعبیر به عمق غلط است، این جا اصلاً عمق نیست؛ پس بنابراین، طول و عرض و عمق به تبع جسم می‌باشد.

اگر در تعریف فقط طول و عرض و عمق باشد اشکال وارد است، اما در تعریف فرض بر این است که این طول و عرض و عمق به ملاحظه یک جوهری است که این‌ها می‌توانند عارض بر آن شوند و این جوهر همان جسم طبیعی است.

توضیح متن:

«و إنما حملنا على ذلك، لأن السطحين ليسا ماهية حقيقية و مجموع الشئيين ليس عندهما وجوداً على حدة و الوحدة معتبرة في المدخل و المخرج من التعريف»
مرحوم حاجی می‌گوید: آن دو سطح را حمل کردیم بر شکل به اصطلاح مهندسین، تا یک ماهیت و موجود واحد بشود و آن جواب دوم که به عنوان اشکالی بر نقض صدرالمتألهین مطرح گردید پاسخ داده شود. و آن جواب این بود که: نقض شما صدرالمتألهین وارد نیست برای این که دو سطحی که به عنوان نقض ذکر شد یک

ماهیت و حقیقت نیست بلکه دو تاست و مجموع دو چیز هم که نزد ملاًصدرا یک موجود واحد مستقل نیست و در آنچه وارد یا خارج از تعریف می‌شود وحدت معتبر است، پس آن دو سطح که به عنوان نقض ذکر گردیده خارج از بحث ماست.

مرحوم حاجی می‌گوید: ما آن دو سطح را حمل بر شکل کردیم تا به عنوان یک ماهیت و موجود واحد باشد و این اشکال از سخن صدرالمتألهین دفع شود.

بعد خود مرحوم حاجی سخن صدرالمتألهین را نقد کرده و می‌گوید: متأخرین از حکما کلامشان در تعریف جسم طبیعی صراحت در عموم و شمول دارد و کلام آنها اعم است از این که خطوط و ابعاد ثلاثه در تخرن و کلفتی جسم باشد یا در دو سطح نامبرده؛ بنابراین، عبارت متأخرین طوری است که آن دو سطح را هم می‌گیرد.

و نقضی هم که صدرالمتألهین وارد کرده است وارد نمی‌باشد؛ زیرا آن دو سطح مزبور که به وسیله آن نقض وارد شده و گفته شده است آنها هم طول و عرض و عمق دارد نقض واردی نیست؛ چون عمق در صورتی است که این دو سطح را روی جسم طبیعی مکعب مثل صابون فرض کنید و گرنه اگر دو سطح باشد ولی جسمی نباشد در این مورد عمق وجود ندارد، در حالی که جسم طبیعی طویل و عریض و عمیق است، این است که مرحوم حاجی در مقام نقد سخن صدرالمتألهین می‌گوید:

«و أقول: صریح عبارات المتأخرین أعمّ و النقض غیر وارد، لأنّ المراد تصحّح الخطوط

المذكورة بالذات»

من می‌گویم: صریح عبارت متأخرین از حکما اعم است، ولی در عین حال نقض شما هم به این که دو سطح نامبرده داخل تعریف می‌شود وارد نیست؛ برای این که مراد از امکان فرض خطوط ثلاثه در جسم همانا امکان و صحت آن خطوط است به طور بالذات نه به طور بالعرض.

«و السطحان قبلاها بالعرض للجسم و إلا فلا عمق للسطح، بل قبولهما بشرط الوضع

المخصوص»

در حالی که دو سطح نامبرده ابعاد ثلاثه یعنی طول و عرض و عمق را بالعرض و به واسطه جسم طبیعی که جوهر است قبول می‌کند و گرنه سطح که عمق ندارد؛ اگر فرض کردیم جسمی نباشد عمقی نیست، عمق داشتن به این است که آن ابعاد و خطوط عارض بر جسم باشد، بلکه قبول آن دو سطح، ابعاد ثلاثه را به شرط وجود وضع مخصوص است که همچنان روی جسم قابل فرض هست؛ بنابراین قابلیت دو سطح برای ابعاد و خطوط ثلاثه قابلیت بالعرض است نه بالذات.

«و لو قبلها بالذات لأمكن فرضها فيهما مع قطع النظر عن الجسم و الوضع و ليس ممكناً»

و چنانچه آن دو سطح به طور بالذات ابعاد ثلاثه را قبول می‌کردند فرض آن ابعاد با قطع نظر از جسم و وضع مخصوص ممکن می‌بود، و حال این که چنین فرضی ممکن نیست؛ بنابراین، همین که در آغاز تعریف پای «جوهر» پیش کشیده شده است و قابلیت برای ابعاد ثلاثه به آن نسبت داده شده است مجالی برای ورود آن دو سطح در تعریف باقی نمی‌گذارد. اما این که شما صدرالمتألهین گفتید: «اگر این چنین باشد لازم نبود در تعریف ابعاد ثلاثه آورده شود و همین که «بُعْدًا» آورده می‌شد کافی بود» این جوابش این است که:

«و عدم الاكتفاء ببُعْدًا للإيفاء بتمام الحدّ أو الرسم»

اكتفا نکردن به «بُعْدًا» که در تعریف به جای «ابعاد ثلاثه»؛ برای این است که می‌خواسته‌اند وفا بکنند به تمام بودن حدّ یا رسم، یعنی خواسته‌اند برای جسم طبیعی تعریف حدّی یا رسمی تام بیاورند.

برای این که تعریف اگر فقط برای امتیاز بود که یک چیزی را ممتاز کنیم از چیز دیگری، در این صورت، فصل تنها یا عرض خاص تنها هم کافی بود، اما در تعریف می‌خواهند تمام ذات شیء معلوم بشود نه این که فقط شیء از امور دیگر امتیاز یابد؛ لذا تعریف هرچه کامل تر و تام تر باشد غرض از تعریف بیشتر تأمین می‌گردد، مثلاً

وقتی سؤال می‌شود: ما هو الإنسان؟ اگر غرض از شناخت و تعریف انسان فقط این بود که انسان از سایر موجودات امتیاز پیدا کند، خوب در مقام تعریف چنانچه ما می‌گفتیم: ناطق، که فصل را می‌آوردیم یا می‌گفتیم: ضاحک، که عرض خاص را می‌آوردیم، این کافی بود، در صورتی که در تعریف، به خصوص در تعریف حدی می‌خواهند تمام ذات هم معلوم بشود و آنچه در ماهیت ذات دخالت دارد آشکار شود، و لذا در تعریف انسان می‌گویند: حیوانٌ ناطق. بر این اساس نیز در تعریف جسم طبیعی هم که «ابعاد ثلاثه» را آورده‌اند و به «بُعْدُ مَا» اکتفا نکرده‌اند، نمی‌خواسته‌اند فقط جسم طبیعی را از سایر چیزها ممتاز کنند، بلکه می‌خواسته‌اند حقیقت جسم را معین کنند، می‌خواسته‌اند بگویند: حقیقت آن این است که جوهری است که می‌توان در آن طول و عرض و عمق را فرض کرد.

«كما أنَّ الغرض الأهمَّ من الحدود الاطِّلاع على الذاتيات لا الامتياز عن جميع ما عدا المحدود فقط»

همان‌طور که مهم‌ترین غرض از تعریفات حدی همانا آگاهی و اطلاع بر ذاتیات شیء محدود است نه فقط امتیاز از همه چیزهایی که غیر از شیء محدود می‌باشد، چرا؟

«و إلا لتمشَّى ذلك من الفصل فقط أو الخاصَّة خاصَّة»

برای این که اگر غرض از تعریف فقط امتیاز بود آن غرض از فصل فقط یا عرض خاص فقط راه می‌یافت و تأمین می‌گردید.

مراد از «فرض» در تعریف جسم

«ثمَّ المراد بالفرض التجویز العقلي لا التقدير»

سپس مرحوم حاجی می‌گوید: این که در تعریف جسم طبیعی گفته‌اند: «يفرض فيه خطوطٌ ثلاثه»، مراد از «فرض» در این تعریف، تجویز عقل است نه تقدیر، یعنی

صرف فرض و اعتبار نیش غولی و بی پایه؛ زیرا اگر مراد این گونه فرض باشد در این صورت در مجردات هم ممکن است خطوط ثلاثه را فرض کرد، در حالی که آن‌ها جسم طبیعی نیستند، بنابراین مراد از آن فرض، فرض بی پایه که از بازی‌گری قوه متخیله است، نیست، بلکه مراد از آن فرض، تجویز عقلی است که از فروض و اعتباریات پایه‌دار و اموری است که از نفس الامر و واقع انتزاع می‌شود، یعنی در این جا عقل می‌تواند از جسم طول و عرض و عمق را انتزاع کند، ولی نمی‌تواند طول و عرض و عمق را از مجردات انتزاع کند.

خوب حالا چرا در تعریف به «فرض» تنها اکتفاء نکرده و قید «امکان» را هم آورده و گفته‌اند: «یمكن أن يفرض...»؟

می‌گوید: برای این که فرض خطوط ثلاثه لازم نیست بالفعل باشد، بلکه فرض بالقوه آن خطوط هم کافی است.

حال ممکن است کسی بگوید: بنابراین، همین که قید «امکان» را ذکر می‌کردند و می‌گفتند، «یمكن فيه الخطوط الثلاثة» کافی بود و دیگر لازم نبود قید «فرض» آورده شود.

می‌گوید: آوردن قید «فرض» برای این است که خواستند تعریف جسم طبیعی اجسام فلکیات را هم در بر بگیرد؛ چون فلکیات را فلاسفه می‌گفتند: خرق و التیام در آن محال است، بنابراین این خطوط ثلاثه در آن‌ها ممکن نیست، پس اگر قید «امکان» به تنهایی آورده می‌شد، آن وقت فلکیات از آن تعریف خارج می‌شد؛ برای این که فلکیات هر چند ممکن نیست خطوط ثلاثه را داشته باشند، ولی فرض آن خطوط در آن‌ها ممکن است؛ لذا مرحوم حاجی می‌گوید:

«و إتما لم یکتفوا بالفرض، إذ لا یعتبر الفرض بالفعل. و إتما لم یکتفوا بالإمكان، قیل:

لیتناول الأفلاك، بناءً علی امتناع الخرق»

و همانا در تعریف، قید «امکان» را آوردند و اکتفا به قید «فرض» نکردند؛ چون

فرض خطوط ثلاثه به طور بالفعل معتبر و لازم نیست. و همانا در تعریف، قید «فرض» را آوردند و به قید «امکان» اکتفا نکردند؛ برای این که می خواستند این تعریف اجسام فلکی را هم در بر بگیرد. بعد از همه این گفتگوها مرحوم حاجی می گوید:

«و الحقُّ أنّ التعريف بالحقيقة للصورة الجسمية لأتّها الجسم في بادي النظر و الأبعاد أنّما يفرض بالذات فيها فهي لا منع من قبلها، و الصورة النوعية الفلكية المانعة من القبول أو هيولاها خارجة عنها»

حق این است که آن تعریف، درحقیقت برای صورت جسمیه است که همان صورت اتّصالیه جوهریه است که به منزله جنس برای همه اجسام می باشد؛ چون آن صورت اتّصالیه است که در نظر اول جسم است و ابعاد ثلاثه، یعنی طول و عرض و عمق، به طور بالذات در آن فرض می شود؛ و از این رو این ابعاد در جسم فلکی هم بالذات فرض می شود و از ناحیه این صورت جسمیه هیچ دریغ و منعی برای فرض آن ابعاد ثلاثه وجود ندارد. و صورت نوعیه فلکیه که مانع از پذیرش جسم فلکی نسبت به ابعاد ثلاثه است و همچنین هیولای صورت نوعیه فلکی، هر دو، خارج از آن صورت جسمیه است.

در فلک هم دو صورت وجود دارد: یک صورت جسمیه که همان اتّصال جوهری است، یک صورت نوعیه فلکیه که موجب شده جسم جسم بشود، مثلاً صورت نوعیه شمس موجب شده است که جسم شمس جسم خاصی باشد؛ آنچه در فلک مانع از خرق و التیام و به تبع آن، مانع از ابعاد ثلاثه است همان صورت نوعیه فلک یا هیولای آن است، اما فلک از جهت جسمیت خود ابائی از خرق و التیام و پذیرش ابعاد ثلاثه ندارد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس صد و نود و نهم ﴾

و إنّما لم يكتفوا بالإمكان، قيل: ليتناول الأفلاك بناءً على امتناع الخرق.
و الحقّ أنّ التعريف بالحقيقة للصورة الجسميّة لأنّها الجسم في بادي النظر
و الأبعاد أنّما يفرض بالذات فيها فهي لا منع من قبلها، و الصورة النوعية
الفلكية المانعة من القبول أو هيولاها خارجة عنها، لكنّ لما أريد بالإمكان في
التعريف الإمكان بحسب نفس الأمر أي ما لم يلزم من فرض وقوعه محال.
زيد قيد الفرض حتّى يتناول الأفلاك.

إذا عرفت هذا، فقولهم: جوهر يشمل سائر الجواهر. و قولهم: يمكن أن
يفرض فيه خطوط يخرج الجواهر المجردة. و تقييد الخطوط بكونها على
الوجه المذكور، إمّا لتحقيق أنّ المعتبر في الجسم قبول الأبعاد على هذا الوجه
و إمّا للاحتراز عن السطح الجوهرى عند أهله، لا للاحتراز عن السطح
العرضي، لأنّه كالجسم التعليمي لم يدخل في الجوهر من أول الأمر. و لنشرع
الآن في شرح المتن:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

دنبالۀ بحث دربارهٔ تعریف جسم طبیعی

فرمودند: موضوع علم طبیعی جسم طبیعی است؛ و جسم طبیعی را تعریف کردند به «ما یمکن أن یفرض فیہ خطوط ثلاثہ متقاطعة علی زوایا قوائم»، و ما در مقام بیان این تعریف بودیم و گفتیم: معنای «فرض خطوط ثلاثہ» هر فرضی هرچند فرض نیش غولی و بی پایه نیست و گرنه می توانیم در مجردات هم خطوط ثلاثه فرض کنیم، بلکه مراد از فرض مذکور، تجویز عقل و امکان داشتن نزد عقل است، یعنی عقل تجویز کند که خطوط ثلاثه محقق شود، و اجسام طبیعی این طور است که عقلاً خطوط ثلاثه در آن تجویز می شود؛ چون آن اجسام طول و عرض و عمق دارد. بعد مرحوم حاجی می گوید: این که گفته اند: «یمکن أن یفرض»، و نگفته اند: «یفرض»، یعنی امکان فرض خطوط ثلاثه معتبر است نه خود فرض آن؛ برای این است که اگر بگوییم: «یفرض» معنای آن فرض فعلی می شود، یعنی در جسم طبیعی باید بالفعل خطوط ثلاثه فرض شده باشد تا جسم طبیعی باشد؛ با این که این طور نیست و امکان فرض کافی است، چون جسمیت جسم به این نیست که یک کسی خطوط ثلاثه را در آن بالفعل فرض کند بلکه خود آن باید قابلیت خطوط ثلاثه را داشته باشد. بعد یک کسی ممکن است بگوید: بنابراین، همان: «یمکن» را اگر در تعریف ذکر می کردند کافی بود و دیگر ذکر «یفرض» لازم نیست.

مرحوم حاجی در جواب می‌گوید: بعضی گفته‌اند: این‌که به امکان اکتفاء نکرده و قید فرض را هم آورده‌اند برای این است که می‌خواسته‌اند آن تعریف افلاک را هم شامل شود؛ زیرا افلاک هم جسم است، ولی چون گفته‌اند: خرق و التیام در آن‌ها محال است، یعنی افلاک تکه و پاره نمی‌شوند و همچنین التیام و ترکیب پیدا نمی‌کنند؛ پس اگر تنها بگوییم: «یمكن فیه خطوط ثلاثة» آن وقت افلاک از تعریف خارج می‌شوند، برای این‌که افلاک قابل پاره شدن و برش نیستند تا خطوط ثلاثة در آن‌ها ممکن باشد و آن‌ها همواره به همان حالت خود باقی هستند ولی در عین حال امکان فرض خطوط مزبور در آن‌ها هست. این جوابی است که منسوب به شیخ الرئیس است.

اما خود مرحوم حاجی در جواب می‌گوید: واقع مطلب این است که آن تعریف در حقیقت، مال صورت جسمیه است؛ زیرا در ابتدای نظر، جسم طبیعی همان صورت جسمیه است و ابعاد ثلاثة هم بالذات در صورت جسمیه قابل فرض می‌باشد، و صورت جسمیه به منزله جنس برای همه اجسام است و همه اجسام از جهت صورت جسمیه قابلیت برای فرض خود ثلاثة در خودشان را دارند.

افلاک نیز یک صورت جسمیه دارند که مابه الاشتراک بین آن‌ها و دیگر اجسام است، و یک صورت نوعیه که مابه الامتیاز آن‌ها و همان صورت فلکی آن‌هاست و یک هیولای مختص فلکی هم دارند؛ آن‌ها به اعتبار صورت جسمیه‌ای که دارند، مانعی نیست از این‌که خطوط ثلاثة در آن‌ها فرض شود؛ چون صورت جسمی همان اتصال جسم است، و اگر مانعی از فرض آن خطوط باشد از جهت صورت نوعیه فلکی یا هیولای فلکی است، و صورت نوعیه و هیولای فلکی خارج از صورت جسمیه‌اند و آسیبی به قابلیت صورت جسمیه برای خطوط ثلاثة وارد نمی‌کنند.

مراد از «امکان» در تعریف، امکان ذاتی نیست، بلکه مراد از آن امکان به حسب نفس الامر، یعنی امکان وقوعی است، یعنی آنچه که از وقوع آن محالی لازم نمی‌آید و

امکان وقوع خطوط ثلاثه در فلک مستلزم امری محال است؛ زیرا وقوع خطوط ثلاثه در فلک به اعتبار صورت فلکی آن موجب خرق و التیام می‌شود، پس بنابراین، از امکان وقوعی خطوط ثلاثه در افلاک محال لازم می‌آید؛ ولی از امکان وقوعی فرض خطوط ثلاثه در افلاک هیچ محالی لازم نمی‌آید؛ و براین اساس قید فرض را در تعریف ذکر کرده‌اند تا شامل اجسام فلکی هم بشود.

پس مراد از امکان، در تعریف همان امکان وقوعی است، بنابراین اگر در تعریف فقط «یمكن» را می‌آوردند، فلک خارج می‌شد؛ لذا گفته‌اند: «یمكن أن يفرض» تا شامل افلاک هم بشود.

بعد مرحوم حاجی می‌گوید: با قید «جوهر» اعراض خارج می‌شود، و با قید «خطوط ثلاثه» مجردات خارج می‌شود؛ با «جوهر» جسم تعلیمی خارج می‌شود؛ چون از اعراض است، جسم تعلیمی یعنی جسم هندسی که همان حجم است؛ زیرا موضوع هندسه کم متصل قارّ، یعنی خط و سطح و جسم تعلیمی است؛ طول به تنهایی خط است و طول و عرض هم سطح است، و طول و عرض و عمق هم جسم تعلیمی است، جسم تعلیمی همان اندازه جسم طبیعی است.

توضیح متن:

«و إِمَّا لَمْ يَكْتَفُوا بِالْفَرْضِ، إِذْ لَا يَعْتَبِرُ الْفَرْضُ بِالْفِعْلِ»

همانا در تعریف جسم طبیعی به قید «فرض» اکتفا نکردند و قید «یمكن»، یعنی امکان را اضافه کردند، برای این که در جسم طبیعی بودن فرض بالفعل خطوط ثلاثه معتبر نیست.

«و إِمَّا لَمْ يَكْتَفُوا بِالْإِمْكَانِ قِيلَ: لِيَتَأَوَّلَ الْأَفْلاكُ بِنَاءً عَلَى امْتِنَاعِ الْخَرْقِ»

و همانا در تعریف به قید «امکان» اکتفا نشده است؛ گفته شده است: این عدم اکتفا و ذکر قید «امکان» برای این است که این تعریف اجسام فلکی را هم شامل شود، البته

بنابر این که خرق و التیام در افلاک محال باشد و قهراً خطوط ثلاثه در اجسام فلکی ممکن نباشد ولی فرض خطوط ثلاثه در آنها ممکن باشد.

«و الحق أن التعريف بالحقیقة للصورة الجسمیة لأنها الجسم فی بادی النظر و الأبعاد
أما یفرض بالذات فیها فهی لا منع من قبلها»

و حق این است که آن تعریف در حقیقت برای صورت جسمیه است که همان صورت اتصالیه جوهری باشد؛ چون همان صورت جسمیه اتصالیه در نظر اول جسم است و بالذات ابعاد ثلاثه یعنی طول و عرض و عمق در همان صورت جسمیه فرض می شود و از ناحیه صورت جسمیه فلک هم هیچ منعی برای قبول ابعاد ثلاثه وجود ندارد؛ یعنی مصحح فرض خطوط ثلاثه در حقیقت همان صورت جسمیه است و تعریف مذکور هم برای صورت جسمیه است، ما صورت نوعیه فلکی و هیولای فلکی را کار نداریم، صورت جسمیه است که شامل همه اجسام است.

«و الصورة النوعیة الفلکیة المانعة من القبول أو هیولایها خارجه عنها»

اگر مانعی باشد که نشود خطوط ثلاثه فرض شود آن مانع یا صورت نوعیه فلکی و یا هیولای فلکی است که خارج از آن صورت جسمیه است که مورد بحث ما بوده و تعریف مربوط به آن می باشد.

«لكن لما أريد بالإمكان فی التعریف الإمكان بحسب نفس الأمر، أي ما لم یلزم من

فرض وقوعه محال»

لكن چون در تعریف جسم طبیعی مراد از امکان، امکان ذاتی نیست بلکه مراد از آن، امکان به حسب نفس الامر و واقع است، یعنی مراد امکان وقوعی است، یعنی آن چیزی که از فرض تحقق و وقوعش هیچ محالی لازم نمی آید؛ و از تحقق و وقوع خطوط ثلاثه در جسم فلکی خرق و پاره شدن جسم فلکی که امری محال است لازم می آید؛ بر این اساس است که:

«زید قید الفرض حتی یتناول الأفلاك»

قید «فرض» در تعریف اضافه شده تا تعریف، افلاک را هم شامل شود؛ زیرا از فرض خطوط ثلاثه در جسم فلکی هیچ محالی لازم نمی‌آید هر چند از تحقق و وقوع آن خطوط در آن محال لازم می‌آید.

«إذا عرفت هذا فقولهم: جوهر يشمل سائر الجواهر»

بالآخره وقتی تعریف جسم طبیعی را دانستی، پس این‌که در تعریف گفته‌اند: «جوهر» تمام جواهر را شامل می‌شود؛ جوهر پنج قسم است: عقل، نفس، جسم، هیولا و صورت.

«و قولهم: يمكن أن يفرض فيه خطوط، يخرج الجواهر المجردة»

و این‌که در تعریف گفته‌اند: «يمكن أن يفرض فيه خطوط» جواهر مجرد را خارج می‌کند؛ چون در عقل و نفس که جوهر مجرد هستند نمی‌توان خطوط ثلاثه را فرض کرد.

«و تقييد الخطوط بكونها على الوجه المذكور، إمّا لتحقيق أنّ المعتبر في الجسم قبول

الأبعاد على هذا الوجه»

و این‌که در تعریف، «خطوط ثلاثه» را مقید به این کرده‌اند که «متقاطعة على زوايا قوائم» یا می‌خواسته‌اند بیان کنند که آنچه در جسم طبیعی معتبر است قبول ابعاد ثلاثه بر این وجه، یعنی «متقاطعة على زوايا قوائم» است.

«و إمّا للاحتراز عن السطح الجوهري عند أهله»

و یا می‌خواسته‌اند احتراز کنند از سطح جوهری نزد کسانی که به سطح جوهری قائل هستند، که البته قول به سطح جوهری قول نادر و غلطی است.

«لا للاحتراز عن السطح العرضي لأنّه كالجسم التعليمي لم يدخل في الجوهر من

أول الأمر»

نه این‌که با مقید کردن «خطوط ثلاثه»، به «متقاطعة على زوايا قوائم» خواسته باشند سطح عرضی را از تعریف خارج کنند؛ برای این‌که سطح عرضی مانند جسم تعلیمی

از همان اوّل که در تعریف گفته‌اند: «جوهر...» با قید جوهریت از تعریف خارج شد؛ چون سطح عرضی و جسم تعلیمی از مقوله کم متصل و عرض هستند.

«و لنشرع الآن في شرح المتن»

همه این‌ها مطالبی بود که قبل از متن کتاب که خود منظومه است مطرح گردید، و اکنون وارد در شرح متن، یعنی «شرح منظومه» و اشعار می‌شویم.

غررٌ في ذكر الأقوال في حقيقة الجسم الطبيعي

الجسم عند المتكلم التّم مع انتهائها لدى الجمهور
و قيل أجرام صغار مبدؤه و بين قائلتي اتّصال اختلف
و القوم قالوا لا وقوف عند حدّ و القوم قالوا لا وقوف عند حدّ
بساطة و هو لدى مشائهم إنّ الهيولى العمّ أعني ما حمل
لكنّها هل وحدت أو كثرت من ذات الأوضاع التي لا تنقسم
أو لا لدى النّظام في المشهور ليس يفكّ وهمنا يجرّته
فقائل قال انقسامه يقف و بعد ذاك فالرواقي اعتقد
من صورة و من هيولى ملتئم قوّة شيء أثبتت كلّ الملل
و جسم أو لا بينهم تشاجرت

غررٌ في ذكر الأقوال في حقيقة الجسم الطبيعي

(الجسم)، المراد به الجسم البسيط و هو ما لم يتألف من أجسام مختلفة الطبائع و إنما خصصناه بالبسيط لأنه محلّ النزاع، فإنّ المركّب الذي يقابله لا يمكن أن يقال: إنه متّصل واحد و ليس بذئ مفاصل فإنّ المزاج أنما يحصل بتصغرّ أجزاء بسيط من بسائط الممتزج و تماسها للأجزاء المتصغرة من بسائطه الأخر و كذا في الامتزاج بدون المزاج و عند ذلك لا يبقى الاتّصال.

غررٌ في ذكر الأقوال في حقيقة الجسم الطبيعي

مقصود از جسمی که در حقیقتش اختلاف است

مرحوم حاجی حالا می خواهد اقوالی را که در حقیقت جسم است بررسی کند. اما قبل از ذکر آن اقوال، مقصود از آن جسمی را که درباره حقیقتش اقوال گوناگون پدیدار شده است، بیان می کند.

مراد از آن جسمی که این جا مورد بحث است جسم بسیط است؛ بسیط در این جا مقابل مرکب است؛ سابقاً حکمای طبیعی عناصر را یعنی همان اجسام بسیط را چهار تا می دانستند: آب و خاک و هوا و آتش، و به این ها عناصر اربعه می گفتند، و می گفتند: از این عناصر، اجسام دیگر، مثل معادن، نباتات، حیوان، ترکیب می شوند بدین گونه که:

امتزاج و مزاج

آب و خاک و هوا و آتش با هم آمیخته می شوند، و در پی آن آنچه پدید می آید یک وقت صرف آمیختگی و امتزاج است، یک وقت علاوه بر آن گونه ای تحول و پیدایش مزاج هم هست؛ امتزاج آن است که صورت نوعیه آن عناصر، یعنی صورت آبی، خاکی، هوایی، آتشی، باقی مانده و از بین نرود، نظیر ماست و شیر که به هم آمیخته می گردد، ماست یک نوع است، شیر هم یک نوع است، قاطی که می شوند یک نوع سومی پدیدار نمی شود، بلکه این دو نوع فقط با هم آمیخته و ممزوج شده اند. اما مزاج یعنی این که در پی آمیخته شدن عناصر در بین آن ها فعل و انفعال و تأثیر و

تأثر رخ داده و کیفیات اولیه هرکدام کاسته شده و یک حالت معتدلی بین آنها فراهم آید، یعنی کیفیت آتش که حرارت است و کیفیت آب که برودت است و کیفیت هوا که رطوبت است و کیفیت خاک که یبوست است، همگی این کیفیات در اثر ترکیب و فعل و انفعال فروکش کرده و بین همه آن کیفیات یک کیفیت تازه و نو و یک صورت نوعیه جدیدی مثل صورت معدنی یا صورت نباتی یا صورت حیوانی پیدا می‌گردد. در هر صورت محل بحث ما در این جا همانا جسم بسیط یعنی همان عنصر است.

توضیح متن:

«(الجسم)، المراد به الجسم البسيط و هو ما لم يتألف من أجسام مختلفة الطبائع»

این «الجسم» در شعر مبتدأست و خبرش «التتم» است که بعد می‌آید. مرحوم حاجی می‌گوید: مراد از این جسمی که در شعر است و درباره حقیقت آن اقوال مختلفی مطرح است جسم بسیط است، و جسم بسیط آن است که از اجسام مختلفه الطبائع مرکب نباشد، انسان و اسب و درخت و مانند این‌ها از دیگر مرکبات، همه مرکب از حقایق و طبیعت‌های مختلف هستند، اما عناصر اربعه، که همان آب و خاک و آتش و هوا می‌باشند بسیط هستند.

«و إنما خصصناه بالبسيط لأنه محلّ النزاع، فإنّ المركّب الذي يقابله لا يمكن أن يقال:

إنّه متصل واحد و ليس بذی مفاصل»

چرا «جسم» در شعر را به جسم بسیط اختصاص داده و تفسیر کردیم؟ چون جسم بسیط است که حقیقت آن محل نزاع و مورد اختلاف است که شش قول در آن هست؛ زیرا آن جسم مرکبی که مقابل جسم بسیط است نمی‌توان درباره‌اش گفت که: جسم متصل واحد است و دارای مفاصل و گسست نیست، جسم مرکب، مثل جسم معدنی، نباتی، حیوانی، انسانی، این‌ها مرکبند و متشکل از چند جسم دیگرند که آن چند جسم

دیگر هر کدام جسم بسیط متصل واحد است، و نمی توان گفت: جسم مرکب متصل واحد است و دارای مفاصل نیست؛ چرا؟
«فإن المزاج أنما يحصل بتصغر أجزاء بسیط من بسائط الممتزج و تماسها للأجزاء المتصغرة من بسائطه الأخر»

چون مزاج از اجزاء ریز ریز شده از جسم بسیطی از بسایط جسم مرکب و ممتزج و تماس آن اجزای ریز ریز شده با اجزای ریز ریز شده از بسایط دیگر حاصل می شود؛ مثلاً اجزای آب جدا و ریز می شود و با اجزای ریز خاک و دیگر عناصر قاطی می شوند. این در مورد مزاج است که بین اجسام بسیط و عناصر فعل و انفعال رخ می دهد و کیفیت اعتدالی تازه و به تبع آن صورت نوعیه جدیدی پیدا می شود.

«و كذا في الامتزاج بدون المزاج و عند ذلك لا يبقى الاتصال»

و همچنین است در مورد امتزاج که فعل و انفعال رخ نداده و کیفیت اعتدالی و مزاج و صورت نوعیه جدیدی پیدا نشده و فقط اجسام بسیط و عناصر با هم قاطی شده است، نظیر ماست و شیره، که در این هنگام اتصال باقی نمانده و جسم متصل واحد نیست، بلکه دارای مفاصل بوده و از هم جداست و فاصله پیدا می کند.
پس موضوع بحث ما جسم بسیط است.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطاهرين

﴿ درس دويستم ﴾

و إنّما لم نجعل محلّ البحث الجسم المفرد، كما في «شرح الإشارات» و غيره، لأنّه الذي لم يتألّف من أجسام، سواء كانت مختلفة الطبائع كالحيوان، أو متّفقتها كالسرير و حينئذٍ يخرج قول ديمقراطيس، لأنّ الجسم كالماء مثلاً عنده ليس بمفرد و إن كان بسيطاً و نحن قد ذكرناه في جملة الأقوال و من خصّص الجسم الذي هو محلّ البحث بالمفرد لم يذكره عند تعديد الأقوال فيه فيها.

ثمّ وجه الضبط للأقوال أن يقال: لا شكّ أنّ البسيط قابل للانقسام، فلا يخلو إمّا أن يكون جميع الانقسامات حاصله فيه بالفعل، و إمّا أن يكون الجميع حاصله بالقوّة و إمّا أن يكون بعضها بالفعل و بعضها بالقوّة.

و على الأوّل: فلا يخلو إمّا أن تكون تلك الانقسامات التي بالفعل متناهية فهو مذهب جمهور المتكلّمين و إمّا أن تكون غير متناهية فهو مذهب النظار.

و على الثاني: فلا يخلو إمّا أن تكون الانقسامات التي بالقوّة متناهية و هو مذهب محمّد الشهرستاني و إمّا أن تكون غير متناهية و هو مذهب الحكماء.

و على الثالث: فلا يخلو إمّا أن تكون تلك الأجزاء أجساماً و هو مذهب ديمقراطيس و إمّا أن لا تكون أجساماً فهي إمّا خطوط جوهرية متّصلة في حدّ ذاتها، و إمّا سطوح كذلك، و إمّا مختلطة منهما فقط أو منهما أو من أحدهما مع ما لا يتجزّى أصلاً، و هذه ستّة احتمالات لم يذهب إليها أحد.

فالجسم البسيط (عند المتكلم التئم من ذات الأوضاع)، أي من الأجزاء
القابلة للإشارة الحسّية، فإنّ الوضع يطلق على معانٍ ثلاثة:
أحدها: كون الشيء بحيث يشار إليه إشارة حسّية.
و الثاني: جزء المقولة و هو هيئة عارضة للشيء بحسب نسبة أجزائه
بعضها إلى بعض.
و الثالث: نفس المقولة و هي الهيئة المعلولة للنسبتين: نسبة أجزاء الجسم
بعضها إلى بعض، و نسبة المجموع إلى الخارج.
و المراد هنا هو الأوّل (التي لا تنقسم) أصلاً لا فكاً بأقسامه، أي قطعاً و
كسراً و خرقاً، و لا وهماً بقسميه.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

ادامه بحث درباره محل نزاع و موضوع بحث

مرحوم حاجی فرمود: محل نزاع و موضوع بحث در علم طبیعی جسم بسیط است نه جسم مرکب؛ چون جسم طبیعی که تعریف آن گذشت و درباره حقیقت آن اختلاف است همان صورت جسمیه است که صورت واحد و متصل است، ولی وقتی که جسم مرکب از دو عنصر یا سه یا چهار عنصر باشد، اعم از این که دارای مزاج بوده یا صرف امتزاج باشد، نمی توانیم بگوییم: آن جسم مرکب امری متصل و واحد است؛ چون به واسطه این که عناصر مختلف دارد خُلَل و فُرُج و تعدد دارد؛ بنابراین، موضوع بحث و محل نزاع همان جسم بسیط است.

اما مرحوم خواجه نصیر طوسی در «شرح اشارات» و همین طور بعضی دیگر، جسم مفرد را موضوع بحث و محل نزاع قرار داده اند؛ جسم مفرد یعنی جسمی که یکی است در مقابل جسمی که متعدّد است، خواه جسم متعدّد متشکل از چند جسم مختلفه الحقیقه باشند، مثل حیوان که مثلاً از آب و خاک و هوا و آتش درست شده است، و یا متشکل از چند جسم متّفقه الحقیقه باشد، مثل یک صندلی چوبی که تمام اجزاء آن از چوب است، یا مثل یک لیوان آب که متشکل از اجزاء متعدد آب است؛ بنابراین، جسم مفرد شامل مثل یک لیوان آب نمی شود هر چند آب جسم بسیط است؛ بر این پایه طبق نظر خواجه نصیر طوسی که موضوع بحث را جسم مفرد قرار داده است جسم مفرد شامل همه اقوال در مسأله نمی شود؛ برای این که بعضی مثل

ذیمقراطیس قائل هستند به این که جسم بسیط اساساً مفرد نیست بلکه مرکب و مؤلف از اجزای متعدد است؛ پس اگر قول خواجه که فرموده است: موضوع بحث جسم مفرد است، درست باشد، آن وقت قول ذیمقراطیس از بین اقوال خارج می شود، اما اگر موضوع بحث جسم بسیط باشد چه اجزاء نداشته باشد چه اجزاء داشته باشد، بنابراین، قول ذیمقراطیس نیز داخل اقوال در مسأله می شود.

دسته بندی اقوال در حقیقت جسم طبیعی

اما وجه جمع بندی اقوالی که درباره جسم طبیعی هست این است که در این که جسم بسیط قابل انقسام است شکی نیست، بالأخره جسم یا خارجاً قابل انقسام است یا اگر آن قدر کوچک باشد که در خارج نتوانیم آن را تقسیم کنیم، در ذهن و وهم تقسیم می شود؛ برای این که جسم، بعد داشته و طبعاً این طرف و آن طرف دارد، هر چند کوچک باشد، مثل نوترون و پروتون و الکترون؛ چون این ها هم جسم هستند.

پس جسم قابل انقسام است، حال یا تمام انقسامات آن بالفعل است، یعنی اجزاء جسم بالفعل جدا جداست، یا تمام انقسامات آن بالقوه است، یعنی بالفعل دارای اجزاء نیست اما قابل انقسام به اجزاء است، یا بعضی از انقسامات آن بالفعل است و بعضی بالقوه.

بنابر فرض اول که انقسامات و اجزاء جسم بالفعل باشد، یا این است که انقسامات و اجزاء متناهی است یا این که غیرمتناهی است؛ قول اول قول متکلمین است، و قول دوم قول نظام می باشد. متکلمین می گفتند: جسم بالفعل منقسم است به اجزای تجزیه ناپذیر و آن اجزاء هم متناهی است، یک جسمی مثلاً یک پاره سنگ، بالفعل یک میلیون جزء دارد، و آن اجزاء به هیچ گونه قابل انقسام نیستند.

نظام هم همان حرف متکلمین را به نحو شدید و غلیظ تر می زند، او می گوید: هر

جسمی منقسم به اجزای بالفعل است و آن اجزاء هم غیرمتناهی است، یعنی مثلاً همان یک پاره سنگ نامبرده نزد نظام، منقسم به انقسامات و اجزای غیرمتناهی بالفعل است.

بنابر فرض دوم که انقسامات و اجزای جسم بالقوه باشد نیز یا این است که آن اجزاء بالقوه متناهی است یا غیرمتناهی است، قول اول قول محمد شهرستانی است، و قول دوم قول حکماست.

بنابر فرض سوم هم که بعضی انقسامات و اجزای جسم بالفعل و بعضی دیگر بالقوه باشد یا این است که آن اجزاء جسم هستند، و این قول ذیمقراطیس است، یا آن اجزاء جسم نیستند؛ که در این صورت شش احتمال می‌رود که هیچ‌کدام از این احتمالات قائلی ندارد که بیان بیشتر آنچه گفته شد در ضمن توضیح عبارت کتاب می‌آید.

توضیح متن:

«و إنما لم نجعل محلّ البحث الجسم المفرد، كما في «شرح الإشارات» و غیره، لأنّه الذي لم يتألف من أجسام سواء كانت مختلفة الطبائع كالحيوان، أو متّقتها كالسرير» و همانا محلّ بحث را جسم بسیط قرار داده و جسم مفرد قرار ندادیم چنان‌که در «شرح اشارات» و غیر آن، محلّ بحث جسم مفرد قرار گرفته است؛ برای این‌که جسم مفرد آن جسمی است که از اجسام ترکیب نشده باشد، چه این اجسام دارای طبایع مختلف باشند، مانند حیوان که از طبایع و عناصر اربعه ترکیب شده است، یا این اجسام دارای طبایع متّفق باشند، مانند یک تخت چوبی که از چوب‌های متعددی تشکیل شده است که همه چوب‌ها دارای یک طبیعت است.

«و حينئذٍ يخرج قول ذيمقراطيس، لأنّ الجسم كالماء مثلاً عنده ليس بمفرد و إن كان بسیطاً»

و در این هنگام که جسم مفرد موضوع بحث قرار می‌گیرد قول ذیمقراطیس از مورد بحث خارج می‌شود؛ به جهت این که جسم، مثلاً آب، نزد ذیمقراطیس مفرد نیست هر چند بسیط است. طبق نظر ذیمقراطیس هیچ جسمی هر چند بسیط باشد مفرد نیست، و بنا بر این که موضوع بحث جسم مفرد باشد اساساً قول او از موضوع بحث خارج می‌باشد و نباید در زمره اقوال در مسأله بشمار رود.

الآن کشف کرده‌اند که قول ذیمقراطیس درست است و خلل و فرج جسم زیادتر از خود جسم است، یعنی مثلاً آبی که از اکسیژن و هیدروژن تشکیل شده و هراتمی از الکترون و پروتون ترکیب یافته است خلل و فرج و فاصله بین آن اجزاء که جسم نیست و فقط فضاست زیادتر از خود الکترون‌ها و پروتون‌هاست.

«و نحن قد ذكرناه في جملة الأقوال و من خصص الجسم الذي هو محل البحث بالمفرد لم يذكره عند تعدد الأقوال فيه»

ولی ما که موضوع بحث را جسم بسیط قرار دادیم قول ذیمقراطیس را در بین اقوالی که می‌آید ذکر کرده‌ایم، اما مثل خواجه نصیر که جسم محل بحث را به مفرد اختصاص داده‌اند وقتی که می‌خواستند اقوال درباره جسم را بشمارند قول ذیمقراطیس را در بین آن‌ها ذکر نکرده است. ضمیر «فیه» به محل بحث برمی‌گردد، و ضمیر «فیها» به اقوال، یعنی وقتی که اقوال در محل بحث را شمارش می‌کرده‌اند قول ذیمقراطیس را در بین آن اقوال ذکر نکرده‌اند.

«ثم وجه الضبط للأقوال أن يقال: لا شك أن البسيط قابل للانقسام، فلا يخلو إما أن يكون جميع الانقسامات حاصله فيه بالفعل، وإما أن يكون الجميع حاصله بالقوة وإما أن يكون بعضها بالفعل و بعضها بالقوة»

اگر بخواهیم همه اقوالی که درباره حقیقت جسم هست را ضبط کنیم این گونه باید بگوییم:

شکی نیست که جسم بسیط، یعنی عنصر، مثل آب، خاک، آتش، هوا (البته طبق نظر

پیشینیان) این‌ها قابل انقسام است؛ و این قابلیت از سه حال خارج نیست: یا این‌که جمیع انقسامات، بالفعل در جسم بسیط موجود است، یعنی بالفعل اجزاء جدا جدا هستند، و یا این‌که جمیع انقسامات، بالقوه در جسم بسیط موجود است، یعنی در جسم بسیط، بالفعل اجزاء جدا جدا نیست، بلکه جسم متصل واحد است اما قابل انقسام است، و یا این‌که بعضی از انقسامات در جسم بسیط بالفعل موجود است و بعضی از آن‌ها بالقوه موجود است.

«و علی الأول: فلا یخلو إمّا أن تكون تلك الانقسامات التي بالفعل متناهية فهو مذهب جمهور المتكلمين و إمّا أن تكون غير متناهية فهو مذهب النظام»

و بنابر فرض اول که تمام انقسامات بالفعل است، یعنی درحقیقت جسم مرکب است از اجزای تجزیه‌ناپذیر بالفعل و اجزاء به قدری کوچک هستند که دیگر قابل انقسام نیستند، بنابراین فرض یا این انقساماتی که بالفعل است متناهی است؛ این مذهب جمهور متکلمین است؛ و یا این‌که این انقسامات بالفعل غیرمتناهی است، این مذهب نظام است.

لازمه مذهب نظام این می‌شود که امور غیرمتناهی محصور بین حاصرین باشد، یعنی یک جسم با این‌که دارای بُعد محدودی می‌باشد، بالفعل اجزایی نامتناهی و جدا جدا داشته و هر کدام از آن اجزاء هم دارای بُعد باشند، و این یک امر محالی است.

«و علی الثانی: فلا یخلو إمّا أن تكون الانقسامات التي بالقوة متناهية و هو مذهب محمد الشهرستاني، و إمّا أن تكون غير متناهية و هو مذهب الحكماء»

و بنابر فرض دوم که همه انقسامات بالقوه باشد، یعنی جسم بالفعل متصل واحد باشد؛ یا این انقسامات بالقوه متناهی است، و این قول محمد شهرستانی است که می‌گوید: جسم بالفعل متصل واحد است و قابل انقسام به انقسامات متناهی است، و یا انقسامات بالقوه غیرمتناهی است، و این مذهب حکماست که می‌گویند: جسم بالفعل متصل واحد ولی قابل انقسامات نامتناهی است.

«و علی الثالث: فلا یخلو إِمّا أن تكون تلك الأجزاء أجساماً و هو مذهب ذیمقراطیس»
و بنابر فرض سوم که بعضی از انقسامات جسم بالفعل و بعضی بالقوه هستند؛ یا این که آن اجزاء اجسام هستند، به این معنا که طول و عرض و عمق داشته و قهراً قابل انقسام هستند، و این مذهب ذیمقراطیس است، (ذیمقراطیس همان دموکریت است). درحقیقت سخن درست را ایشان در آن روزگار بسیار قدیم گفته است.

و یا این که آن اجزاء اجسام نیستند. حالا اگر آن اجزاء اجسام نباشند چند احتمال هست: یا آن اجزاء، یک سری خطوط جوهری هستند که فقط طول دارند، یا آن‌ها سطوح جوهری هستند که طول و عرض دارند، یا آن‌ها هم خطوط و هم سطوح جوهری هستند که برخی طول دارند برخی طول و عرض دارند، یا آن اجزاء، برخی خط جوهری و برخی سطح جوهری هستند که همراه با برخی دیگر اجزاء که تجزیه ناپذیرند می باشند، یا آن اجزاء برخی خط جوهری و برخی جزءهای تجزیه ناپذیرند، یا آن اجزاء برخی سطح جوهری و برخی اجزاء تجزیه ناپذیرند؛ این‌ها شش احتمال است که هیچ کدام قائل ندارد. مرحوم حاجی این احتمالات شش گانه را که مربوط به فرض جسم نبودن آن اجزایی است که بعضی بالفعل و بعضی بالقوه ذکر کرده و می گوید:

«و إِمّا أن لا تكون أجساماً فهي إِمّا خطوط جوهرية متّصلة في حدّ ذاتها، و إِمّا سطوح كذلك، و إِمّا مختلطة منهما فقط»

و یا این که آن اجزایی که بعضی بالفعل و بعضی بالقوه اند اجسام نیست؛ یعنی طول و عرض و عمق ندارند، حالا آن اجزاء در حدّ ذات و به خودی خود یا خطوط متصله و به هم پیوسته جوهری اند، یا سطوح متصله و به هم پیوسته جوهری اند و یا آمیخته از این دو دسته اند فقط.

«أو منهما أو من أحدهما مع ما لا يتجزّی أصلاً، و هذه ستّة احتمالات لم یذهب إليها أحد»

یا آن اجزاء آمیخته از خط جوهری و سطح جوهری همراه با اجزاء دیگری است که اصلاً تجزیه نمی‌پذیرند، یا آمیخته از خط جوهری همراه با اجزاء دیگری است که اصلاً تجزیه نمی‌پذیرند، یا آمیخته از سطح جوهری همراه با اجزاء دیگری است که اصلاً تجزیه نمی‌پذیرند؛ و این‌ها شش تا احتمال است که هیچ‌کدام قائلی ندارد، و هیچ‌کس به آن‌ها نگراییده است.

تفصیل اقوال در حقیقت جسم طبیعی

«فالجسم البسيط (عند المتكلم التّم من ذات الأوضاع)، أي من الأجزاء القابلة للإشارة الحسّية»

متکلمین گفته‌اند: جسم بسیط، مثل آب، متشکل از اجزایی است که دارای وضع هستند، یعنی از اجزایی که قابل اشاره حسی می‌باشد.

این‌که مرحوم حاجی «ذات الأوضاع» را به اجزایی که قابل اشاره حسّیه هستند تفسیر کرد؛ برای این است که وضع سه معنا دارد و مراد از آن در این جا همان قابلیت برای اشاره حسّیه می‌باشد؛ لذا می‌گوید:

«فإنّ الوضع يطلق على معان ثلاثة»

«وضع» بر سه معنا اطلاق می‌شود: ۱. این‌که یک شیء به گونه‌ای باشد که قابل اشاره حسّیه بوده و بتوان به آن با حس اشاره کرد؛ ۲. معنای دیگر وضع یکی از مقولات تسع عرضیه است، که همان نسبت اجزاء شیء به یکدیگر و نسبت همگی آن اجزاء به خارج از آن شیء است، مثلاً زید قائم است یعنی سر او بالا است، کمر او وسط است، پای او پایین است، بالا و پایین و وسط بودن اجزاء او هم نسبت به خارج است؛ این را وضع تمام مقوله می‌گویند که مرکب از دو نسبت است: نسبت بعض اجزاء شیء به بعض، و نسبت آن اجزاء به خارج شیء؛ ۳. وضع نیم مقوله، و آن فقط لحاظ نسبت

اجزاء شیء به یکدیگر است و نسبت آن اجزاء به خارج در آن معتبر نیست به همین جهت، این را وضع نیم مقوله می‌گویند.

مرحوم حاجی می‌گوید: این که گفتم: «ذات اوضاع است»، یعنی نزد متکلمین جسم تشکیل شده است از اجزایی که می‌شود به آن‌ها اشاره حسی کرد، مثلاً می‌توانیم بگوییم: آن جزء آخری، آن جزء وسطی؛ پس مراد از «ذات اوضاع» همان معنای اول یعنی قابل بودن برای اشاره حسیه است؛ لذا فرمود: وضع بر سه معنا اطلاق می‌شود، و به دنبالش آن را توضیح داده و می‌گوید:

«أحدها: كون الشيء بحيث يشار إليه إشارة حسية»

یکی از آن معانی وضع: بودن شیء به گونه‌ای است که قابل اشاره حسیه باشد.
 «و الثانی: جزء المقولة و هو هيئة عارضة للشيء بحسب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض»
 معنای دوم وضع: وضع جزء مقوله است، که نصف و نیمی از آن وضعی است که یک مقوله از مقولات عشر است که معنای سوم وضع است که ذکر می‌شود، و آن وضع جزء مقوله عبارت است از صفت و هیئتی که عارض می‌شود برای شیء به حسب نسبت اجزاء شیء، بعض آن اجزاء به بعض دیگر، مثلاً اجزای من در حالی که قائم هستیم به گونه‌ای است که سر من بالا است، سینه من وسط است، پای من هم روی زمین است؛ پس وضع جزء مقوله آن هیئتی است که عارض می‌شود برای شیء به حسب نسبت اجزاء آن به همدیگر و به خارج از شیء کاری نداریم.

«و الثالث: نفس المقولة و هي الهيئة المعلولة للنسبتين: نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى

بعض، و نسبة المجموع إلى الخارج»

معنای سوم وضع: خود مقوله و به عبارتی دیگر وضع تمام مقوله است، و آن هیئتی است که معلول و محصول دو نسبت است: یکی نسبت اجزاء جسم بعض آن به بعض دیگر، و دوم نسبت مجموع اجزاء جسم به خارج از جسم. پس وضع سه اطلاق دارد: قابل اشاره حسیه بودن، و جزء مقوله، و تمام مقوله.

«و المراد هنا هو الأوّل (التي لا تنقسم) أصلاً لا فكاً بأقسامه، أي قطعاً وكسراً و خرقاً،
و لا وهماً بقسميه»

و مراد در این جا که گفتیم: «ذات الأوضاع» آن معنای اول است که قابل بودن برای
اشاره حسیه باشد. نزد متکلم جسم مرکب است از ذات اوضاع، یعنی از اجزایی که
قابل اشاره حسیه‌اند و اصلاً تقسیم و تجزیه نمی‌شوند، نه تقسیم و تجزیه خارجی به
اقسامی که تجزیه خارجی دارد، یعنی تجزیه خارجی به گونه بریدن و شکستن و پاره
کردن، و نه تقسیم و تجزیه وهمی به دو قسمش؛ و نه تقسیم و تجزیه عقلی، اجزاء
جسم هیچ قسم از این انقسامات را ندارد.

اجزاء جسم متصل هستند و هیچ قسم از انقسامات را ندارد. نه «فكاً بأقسامه»
یعنی در خارج به هیچ‌گونه‌ای آن اجزاء از هم جدا نمی‌شوند، و نه «قطعاً»، یعنی نه به
گونه‌ای که بتوان آن‌ها را از هم ببری، و نه «كسراً»، یعنی و نه به گونه‌ای که بتوان آن‌ها را
بشکنی، و نه «خرقاً»، یعنی نه به گونه‌ای که بتوان آن‌ها را پاره کنی، این‌ها همه
انقسامات خارجی است که طبق نظر متکلمین هیچ یک در اجزاء جسم راه ندارد؛ و نه
«وهماً»، یعنی و نه قوه و اهمه انسان می‌تواند آن اجزاء را در ظرف وهم تقسیم کند؛
«بقسميه» انقسام وهمی هم دو قسم است یا این است که به واسطه هیئت عارض است
یا غیر عارض؛ که توضیح آن باشد برای جلسه بعد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس دويست و يكم ﴾

لا وهماً بقسميه، أي ما هو بسبب حامل كاختلاف عرضين قارّين أو غير قارّين، و ما ليس بسبب حامل، و لا فرضاً، أي ما هو بفرض العقل كلياً، كما أنّ الاتقسام الوهمي ما هو بتوهم الوهم جزئياً. و قد يجعل ما باختلاف عرضين مقابلاً للوهمي.

إن قلت: الوهم مدرك للمعاني الجزئية و لا شك أنّ أجزاء الجسم ليست من المعاني، فليس الوهم مدركاً لها، فكيف يكون قاسماً إياها؟ سلّمنا أنّ الوهم مدرك للأجزاء لكن القاسم المتصرّف هو المتخيّلة لا الوهم.

و الجواب كما في «المحاكمات»: أنّ الوهم هو الحاكم على القوى الحسّية و سلطانها، كما أنّ العقل سلطان القوى العقلية، فسائر القوى الحسّية آلات الوهم فهو مدرك للمعاني و الصور و القاسم و المركّب و المفصل بواسطتها. بل التحقيق: أنّ الحكم و الإدراك و القسمة كلّها للنفس، لكنّها لا تعمل في المحسوسات بعمل إلاّ و للوهم مدخل فيه، انتهى.

و ما سمّاه تحقيقاً حقيق بالتصديق، لكن ليعلم أنّ مدخلية الوهم في عمل النفس ليست كمدخلية خادم مباتن في عمل مخدوم مباتن، بل ليس للقوى شأن إلاّ و للنفس معها شأن، و للنفس شؤون ليس للقوى معها شأن فالنفس أصل محفوظ للقوى.

و سيأتي أنّ النفس في وحدته كلّ القوى (مع انتهائها لدى الجمهور) من المتكلمين، فالجسم عندهم منفصل إلى أجزاء متناهية لا اتّصال بينها في الحقيقة، وإنّما هو متّصل في الحسّ و لا ينقسم الجسم إلّا على مواضع الانفصال، و هذا أيضاً من غرائب مذهبيهم. و مذهب من يقول بنظير قولهم، بخلافه في قول الحكماء فإنّه ينقسم كيف ما ورد القسمة (أو لا) مع انتهائها و هذا (لدى النّظام) فإنّه و أتباعه يقولون بتركّب الجسم من أجزاء لا تتجزّى غير متناهية من حيث لا يشعرون.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
و به نستعین

تعقیب قول متکلمین

متکلمین قائل شدند که اجزای جسم بسیط، مثل یک قطره آب، متصل واحد نیست بلکه مرکب از اجزایی است که قابل تجزیه نیست، یعنی اجزای جسم در خارج به حدی کوچک می باشد که دیگر قابل هیچ گونه تجزیه خارجی نیست، نه به نحو قطع، نه به نحو کسر، نه به نحو خرق؛ اجزاء جسم قابل هیچ گونه تجزیه و همی هم نیست، یعنی جزء جسم آن قدر کوچک است که قوه و اهمه هم نمی تواند آن را به عنوان امری که دارای بُعد و این طرف و آن طرف بوده و تجزیه پذیر است درک کند و آن را در ظرف و هم تجزیه نماید؛ اجزاء جسم قابل تجزیه عقلی هم نیست؛ یعنی قوه عاقله هم نمی تواند به طور کلی حکم کند که هر جزئی دارای بُعد و این طرف و آن طرف است و قهراً تجزیه پذیر می باشد. پس طبق نظر متکلمین جسم مرکب از اجزایی است که نه خارجاً، نه وهماً، نه عقلاً قابل تجزیه نیست و در عین حال آن اجزاء متناهی است، مثلاً یک قطره آب یک میلیون یا دو میلیون جزء دارد، این را متکلمین گفتند. نظام هم همان سخن متکلمین را گفته است با این تفاوت که او گفته است: آن اجزاء غیر متناهی است، یعنی مثلاً همین یک قطره آب مرکب است از اجزای غیر متناهی که از هم جدا جداست؛ بالأخره هم متکلمین و هم نظام جسم را امری غیر متصل می دانند.

دو گونه تقسیم و همی

مرحوم حاجی فرمود: تقسیم فکی و خارجی سه گونه است که اجزای جسم بسیط

هیچ‌گونه از آن‌ها را نزد متکلم نمی‌پذیرد. بعد گفتند: تقسیم وهمی هم دو قسم است که اجزای جسم بسیط هیچ‌یک از این دو قسم را نیز نزد متکلم نمی‌پذیرد:

یکی: تقسیم وهمی که به سبب حامل است، یعنی صفتی در بین است که حامل و اداکننده قوه و اهمه است بر این که جسم را تقسیم کند، مثل اختلاف دو عرض قارّ، مانند سفیدی و سیاهی، که موجب می‌شود قوه و اهمه جسمی را که معروض سیاهی و سفیدی است به دو جزء تقسیم کند: یک جزء سفید، و یک جزء سیاه، یا مثل اختلاف دو عرض غیر قارّ، مانند این که یک جزء از جسم محاذی این طرف دیوار باشد، یک جزء از آن محاذی آن طرف دیوار، محاذات امری غیر قارّ است؛ چون قرار و ثبات ندارد و عوض می‌شود.

دوم: تقسیم وهمی که به سبب حامل نیست، اصلاً باعنی در خارج نیست که هم را وادار به تقسیم جسم کند، بلکه قوه و اهمه از پیش خود و سر خود آن را تجزیه و تقسیم می‌نماید.

اجزای جسم بسیط طبق نظر متکلمین تقسیم عقلی هم نمی‌پذیرند؛ قوه و اهمه کارش ادراک جزئی است، و در تقسیم وهمی قوه و اهمه می‌گوید: این جزء خاصّ جسم، این طرف و آن طرف دارد؛ و از این جهت تجزیه می‌شود؛ ولی عقل در تقسیم عقلی به طور کلی می‌گوید: هر جزئی قابل تجزیه می‌باشد؛ برای این که هر جزئی بعد دارد و قهراً این طرف و آن طرف دارد و از این جهت تجزیه می‌شود. اما متکلم می‌گوید: هیچ جزئی از اجزاء جسم نه تقسیم خارجی با اقسامی که دارد و نه تقسیم وهمی با دو قسمی که دارد، و نه تقسیم عقلی، هیچ‌یک را ندارد.

اشکال:

ممکن است شما اشکال کرده و بگویید: انسان یک نیروی عقلی و قوه عاقله دارد که کلیات، اعم از صور و معانی را درک می‌کند، و یک قوه و اهمه دارد که معانی جزئی را درک می‌کند، مثل دوستی زید با شخصی دیگر و یا دشمنی زید با شخصی دیگر، که

این دوستی یا دشمنی که معنای جزئی است نه صورت، به واسطه قوه واهمه قابل درک است؛ انسان یک قوه حس مشترک هم دارد که صور جزئی را درک می‌کند، مثل صورت زید یا صورت این درخت را؛ انسان یک قوه متصرفه هم دارد که کارش تجزیه و تحلیل و ترکیب معانی و صور است که اگر آن معانی و صور جزئی باشند به قوه متصرفه به این اعتبار قوه متخیله می‌گویند، و اگر آن معانی و صور کلی باشند به آن قوه به این اعتبار قوه مفکره می‌گویند. پس قوه واهمه کارش ادراک معانی جزئی است در حالی که اجزاء جسم از قبیل معانی نیستند بلکه از قبیل صورتند، حال چطور تجزیه و تقسیم آن اجزاء به قوه واهمه نسبت داده شده است با این که قوه واهمه آن اجزاء را درک نمی‌کند؟ فرض بگیریم که قوه واهمه اجزاء جسم را درک می‌کند، که نمی‌کند، اصلاً تجزیه و تحلیل و تقسیم اجزاء جسم کار قوه متخیله است نه کار قوه واهمه.

این خلاصه اشکال است.

جواب:

صاحب «محاکات»، قطب الدین رازی، در جواب به این اشکال می‌گوید: درست است قوه واهمه مدرک معانی جزئی است، اما واقع مطلب این است که همین طور که عقل انسان و ادراک عقلانی و کلی او مراتب دارد: یک عقل بالقوه داریم، یک عقل بالملکه داریم، یک عقل بالفعل داریم، یک عقل مستفاد داریم، و تمام این مراتب را قوه عاقله انسان می‌گویند، و قوه عاقله، سلطان و سردمدار این مراتب و قوای عقلی انسان است؛ همین طور، ادراک جزئی و نیروهای مدرک جزئیات هم مراتبی دارد، مثل حواس ظاهره، حس مشترک، خیال؛ و قوه واهمه سلطان این‌گونه قواست. بنابراین، درست است ادراک معانی جزئی کار قوه واهمه است، و ادراک صور جزئی کار حس مشترک، و تجزیه کار قوه متصرفه و متخیله است، اما چون قوه واهمه در بین این قوایی که مدرک جزئیات و متصرف در جزئیات است، سلطان این قواست،

و درحقیقت، خود قوه واهمه است که قوه حس مشترک را برای ادراک صور جزئی استخدام می‌کند و قوه متخیله را برای تجزیه و تحلیل معانی و صور جزئیه استخدام می‌کند، همچنین دیگر قوای مربوط به جزئیات را برای آن امور مربوط به خود استخدام می‌نماید؛ پس بر این اساس می‌شود همه کارهای این قوا، مثل ادراک صور جزئی و تجزیه و تحلیل آن‌ها را به خود قوه واهمه هم نسبت بدهیم؛ زیرا هرچند برای هرکدام از ادراک و تصرف در جزئیات قوه‌ای خاص وجود دارد، ولی قوه واهمه سلطان و سردمدار و فرمانروای این قواست و اوست که آن‌ها را به کار می‌گیرد.

بعد قطب‌الدین رازی یک چیز بالاتری می‌گوید، وی می‌گوید: اصلاً حق مطلب این است که همه این قوای: عاقله و متصرفه و واهمه و حس مشترک، ذاکره، خیال، حواس پنج‌گانه ظاهری، این‌ها همه قوای نفس و از مراتب نفس هستند و کار این‌ها هم که ادراک و حکم و تصرف است همگی کار نفس است و این‌ها چیزهایی جدای از نفس نمی‌باشند، مثل یک خادمی نیست که خادم شماست ولی جدای از شماست و کارهای شما را انجام می‌دهد، نه؛ حق این است که نفس هر انسانی خودش هم ادراک کلیات، هم ادراک معانی جزئی، هم ادراک صور جزئی، هم تجزیه و تحلیل و ترکیب بین معانی و صور را دارد، آن کسی که می‌گوید: من تعقل کردم، با آن کسی که می‌گوید: من تخیل کردم، با آن کسی که می‌گوید: من ادراک معنا یا صورت جزئی کردم، همه یک موجود است، حتی این که می‌گویند: انسان دارای سه نفس است: نفس نباتی، نفس حیوانی، نفس انسانی، در واقع یک نفس است که دارای سه مرتبه می‌باشد؛ چون ما در عرصه حرکت جوهری، اول ترکیب معدنی پیدا می‌کنیم، بعد ترکیب و نفس نباتی، بعد ترکیب و نفس حیوانی، بعد ترکیب و نفس انسانی؛ و این‌ها به نحو خلع و لُبس نیست که یکی از این مراتب را رها کنیم و بعد یکی دیگر را پیدا کنیم، بلکه به نحو لُبس بعد از لُبس است، یعنی هر مرتبه‌ای تکامل همان مرتبه پیشین است، همان مرتبه نطفه مرتبه نبات می‌شود، بعد به صورت حیوانی در آمده و سپس به صورت انسانی در می‌آید؛ همین نفس انسانی هم کار حیوانی از آن می‌آید، هم کار نباتی و هم

کار معدنی؛ خلاصه: نفس یک موجود است که به تنهایی کل قواست، منتها نفس در امور جزئی و محسوسات از طریق قوه واهمه که رأس قوای جزئی است و آن قوای جزئی دیگر زیر نظر آن هستند دخل و تصرف می‌کند، در عین حالی که همه قوا از شئون خود نفس است، و خود نفس است که همه این شئون را دارد. این خلاصه مطلبی است که این جا در پاسخ به آن اشکال گفته می‌شود.

توضیح متن:

«و لا وهماً بقسمیه، أي ما هو بسبب حامل کا اختلاف عرضین قارّین أو غیر قارّین، و ما لیس بسبب حامل»

طبق نظر متکلمین اجزاء جسم تقسیم وهمی هم نمی‌پذیرند با هیچ‌کدام از دو قسم تقسیم وهم، یعنی ۱. آن قسم تقسیم وهم که به سبب حامل است، یعنی به واسطه باعث خارجی می‌باشد، مانند اختلاف دو عرض قارّ، مثل سیاهی و سفیدی که قارّ هستند؛ یا دو عرض غیر قارّ، مثل این که یک جزء از جسم محاذی این طرف دیوار می‌باشد یک جزء از آن محاذی آن طرف دیوار، که محاذات این طرف جسم و محاذات آن طرف جسم دو عرض غیر قارّ هستند؛ ۲. و آن قسم تقسیم وهم که به سبب حامل نیست، یعنی سبب و وادارکننده خارجی ندارد.

«و لا فرضاً، أي ما هو بفرض العقل کلیاً كما أنّ الانقسام الوهمی ما هو بتوهم الوهم جزئياً. و قد يجعل ما باختلاف عرضین مقابلاً للوهمی»

طبق نظر متکلمین اجزاء جسم تقسیم فرضی هم نمی‌پذیرند، یعنی تقسیمی که با فرض کلی عقل است، چنان که انقسام وهمی هم تقسیمی است که به توهم جزئی وهم، یعنی به ادراک جزئی واهمه است.

«إن قلت: الوهم مدرک للمعانی الجزئیه و لا شك أنّ أجزاء الجسم لیست من المعانی، فلیس الوهم مدرکاً لها، فكیف یكون قاسماً إياها؟»

اگر گفته شود: قوه وهم مدرک معانی جزئی است، مثل دوستی و دشمنی زید که آن

را واهمه ادراک می‌کند، و شکی نیست که اجزای جسم از قبیل معانی نیست بلکه از قبیل صور است، پس قوه واهمه مدرک آن اجزاء نیست، پس قوه واهمه چیزی را که درک نکرده است، چطور آن را تقسیم می‌کند؟

«سَلَّمْنَا أَنَّ الْوَهْمَ مَدْرِكٌ لِلْأَجْزَاءِ، لَكِنَّ الْقَاسِمَ الْمَتَصَرِّفَ هُوَ الْمَتَخَيَّلَةَ لَا الْوَهْمَ»

گیریم که وهم مدرک اجزاء جسم که از قبیل صورتند باشد، ولی آن چیزی که اجزاء را تجزیه می‌کند و در آن‌ها تصرف می‌کند قوه متخیله است نه قوه وهم. این خلاصه اشکال که چرا شما تقسیم را نسبت به قوه واهمه دادید؟

«و الجواب كما في «المحاكمات»: أَنَّ الْوَهْمَ هُوَ الْحَاكِمُ عَلَى الْقُوَى الْحَسِّيَّةِ وَ سُلْطَانِهَا، كَمَا أَنَّ الْعَقْلَ سُلْطَانَ الْقُوَى الْعَقْلِيَّةِ، فَسَائِرُ الْقُوَى الْحَسِّيَّةِ آلَاتُ الْوَهْمِ فَهُوَ مَدْرِكٌ لِلْمَعَانِي وَ الصُّورِ وَ الْقَاسِمِ وَ الْمَرْكَّبِ وَ الْمَفْصَّلِ بِوَسْطَتِهَا»

جواب همانی است که از سوی قطب الدین رازی در کتاب «محاكمات» آمده است که وهم حاکم بر قوای حسیه و سلطان آن‌هاست، همان‌طور که عقل سلطان قوای عقلیه است؛ قوه عاقله چهار مرتبه دارد ولی یک قوه بیشتر نیست، پس سایر قوای حسیه، مانند قوه حس مشترک که مدرک صور است یا قوه متصرفه که تجزیه و تحلیل می‌کند، این‌ها آلات وهم هستند، پس بنابراین، خود قوه واهمه مدرک معانی و صور و تقسیم‌کننده و ترکیب‌کننده و تجزیه و تحلیل‌کننده است، منتها به واسطه آن قوایی که آلات او هستند، یعنی قوای دیگر همه زیر نظر قوه واهمه هستند و قوه واهمه آن‌ها را به کار می‌گیرد.

«بَلِ التَّحْقِيقِ: أَنَّ الْحَكْمَ وَ الْإِدْرَاكَ وَ الْقِسْمَةَ كُلَّهَا لِلنَّفْسِ، لَكِنَّهَا لَا تَعْمَلُ فِي

الْمَحْسُوسَاتِ بِعَمَلِ إِلَّا وَ لِلْوَهْمِ مَدْخَلٌ فِيهِ، انْتَهَى»

بلکه تحقیق این است که همه این کارها، مثل حکم کردن و ادراک کردن و تقسیم کردن، همه، کار نفس است، ولی نفس در محسوسات هیچ کاری نمی‌کند مگر به واسطه وهم و مداخله این قوه در آن کار. سخن صاحب «محاكمات» پایان یافت.

«وَ مَا سَمَّاهُ تَحْقِيقًا حَقِيقًا بِالتَّصْدِيقِ، لَكِنَّ لِيَعْلَمَ أَنَّ مَدْخَلِيَّةَ الْوَهْمِ فِي عَمَلِ النَّفْسِ لَيْسَتْ

کمدخلیة خادم مبائن في عمل مخدوم مبائن، بل ليس للقوى شأن إلا و للنفس معها شأن، و للنفس شؤون ليس للقوى معها شأن فالنفس أصل محفوظ للقوى. و سيأتي أنّ النفس في وحدته كلّ القوى»

مرحوم حاجی می گوید: آنچه را صاحب «محاكمات» تحقیق نامید که گفت: «بل التحقيق: أنّ الحكم و الإدراك و القسمة كلّها للنفس...»، سزاوار است که مورد قبول و تصدیق واقع شود، ولی باید معلوم و روشن باشد و بدانید این که قوه و اهمه و دیگر قوا در عمل نفس مدخلیت دارند، این مدخلیت مثل مدخلیت خادمی جدا در کار شخص مخدوم و مورد خدمت که جدا از اوست نیست، بلکه هیچ شأنی و کاری نیست که قوا انجام دهند مگر این که نفس در آنها نیز شأن و دخالت دارد و نفس شئون دیگری هم دارد که قوا در آنها شأن و دخالتی ندارند، پس نفس یک اصل و اساس و ریشه‌ای محفوظ برای همه قواست؛ و بعد خواهیم گفت: نفس با وحدت و یگانگی خود همه قواست، و در واقع نفس واحدی است که کثیر است.

خوب تا این جا گفتیم: جسم بسیط نزد متکلمین مرکب از اجزایی است که اشاره حسیه می پذیرند ولی تقسیم فکّی، وهمی، و عقلی ندارند، حالا مرحوم حاجی هشدار می دهد که این اجزاء اگر متناهی باشند قول مزبور قول جمهور و عموم و توده متکلمین است ولی اگر نامتناهی باشند قول برخی از متکلمین مثل نظام می باشد؛ لذا می گوید:

«مع انتهائها لدى الجمهور) من المتكلمين، فالجسم عندهم منفصل إلى أجزاء متناهية لا اتصال بينها في الحقيقة، و إنّما هو متّصل في الحسّ و لا ينقسم الجسم إلاّ على مواضع الانفصال، و هذا أيضاً من غرائب مذهبيهم. و مذهب من يقول بنظير قولهم»

یعنی آن اجزاء با فرض و پذیرش متناهی بودنشان همان قول جمهور از متکلمین است، بنابراین نزد جمهور متکلمین جسم بسیط امر متصل واحد نیست بلکه درحقیقت به اجزاء متناهی که این اجزاء متصل نیستند منفصل و تجزیه و تحلیل می شود، ولی ما جسم را در حس خود متصل می بینیم، و جسم تجزیه و جدا نمی شود

مگر بر همان مواضعی که اجزاء از هم انفصال و جدایی دارند، یعنی مثلاً کاردی که جسم را می‌برد از همان جا می‌گذرد که اجزاء از هم جداست. مرحوم حاجی می‌گوید: این حرف هم مثل برخی دیگر از حرف‌های متکلمین خیلی عجیب و از غرائب مذهب این‌هاست که کارد برای بریدن جسم از فاصله‌های اجزاء می‌گذرد، و روی خود جزء قرار نمی‌گیرد و جزء را تجزیه نمی‌کند، و همچنین این حرف از غرائب مذهب کسی مثل نظام است که نظیر قول جمهور متکلمین را قبول دارد. نظام هم همان سخن جمهور را می‌زند منتها او می‌گوید: اجزای جسم غیر متناهی است.

«بخلافه في قول الحكماء فإنه ينقسم كيف ما ورد القسمة»

به خلاف جسم در نظر و قول حکما؛ چون جسم طبق قول حکما بالفعل امر متصل واحد است ولی قابل انقسام است، هر طوری که تقسیم وارد شود، یعنی تقسیم فکّی، اگر تقسیم فکّی نشد تقسیم وهمی، اگر تقسیم وهمی نشد تقسیم عقلی، و در تقسیم وهمی نیز هر جا کارد را بگذاری همان جا را تقسیم می‌کند و می‌برد نه این‌که از لابلای اجزاء بگذرد.

«(أو لا) مع انتهائهما و هذا (لدى النظام) فإنه و أتباعه يقولون بترکب الجسم من أجزاء

لا تتجزّی غیر متناهیة من حیث لا يشعرون»

یا چنین نیست که اجزاء جسم متناهی باشد، بلکه اجزای جسم غیر متناهی است، و این قول نظام است، نظام و اتباع او می‌گویند: جسم مرکب از اجزای تجزیه‌ناپذیر نامتناهی است؛ البته آنان این حرف را نفهمیده و نسنجیده زدند، این‌ها دیدند حرفی را که جمهور متکلمین زدند خیلی مورد اشکال واقع شده است؛ لذا آن‌ها برای فرار از اشکال گفتند: خوب اجزاء جسم غیر متناهی باشد... دنباله بحث إن شاء الله باشد برای جلسه بعد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس دويست و دوّم ﴾

(أو لا) مع انتهائها و هذا (لدى النظام) فإنّه و أتباعه يقولون بتركّب الجسم من أجزاء لا تتجزّى غير متناهية من حيث لا يشعرون، فإنّهم لمّا وقفوا على أدلّة نفاة الجزء و لم يقدرُوا على ردّها أذعنوا بها و حكموا بأنّ الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهي، لكنّهم لم يفرّقوا بين القوّة و الفعل، فحكموا باشتغال الجسم على ما لا يتناهي من الأجزاء صريحاً، كذا قيل (في المشهور)، و خلاف المشهور ظاهر ما نسب إليه أيضاً من أنّ الجسم عنده مركّب من اللون و الطعم و الرائحة و إن وُقّق بينهما. (و قيل) و القائل ديمقراطيس: (أجرام صغار) صلبة (مبدؤه)، أي المبدأ القابلي للجسم تلك الأجرام (ليس) كلّ واحد منها (يفكّ) لصغره و صلابته، و لكن (وهنا يجزّته).

و الفرق بين هذا القول و القول بالجزء بتسمية المبادي أجساماً و بقبولها القسمة الوهمية بخلاف الجزء فيهما، هذه شعب القول بالانفصال، و إلى شعب القول بالاتّصال أشرنا بقولنا: (و بين قاتلي اتّصال اختلف) أيضاً (فقائل) و هو الشهرستاني (قال: انقسامه يقف) و هذا أيضاً يؤدّي بالأخيرة إلى القول بالجزء. (و القوم)، أي الحكماء (قالوا: لا وقوف) للانقسام في الجسم (عند حدّ) فإذا لم يمكن الفكّ و عجز الوهم أيضاً عن استحضار ما يريد أن يقسمه لغاية صغره يفرض العقل فيه شيئاً غير شيء و يحيط بالكلّي المشتمل على الصغير

والكبير والمتناهي و الغير المتناهي، فيحكم بأنّ كلّ جزء منه يتجزّى إلى غير النهاية. و معنى عدم الوقوف أنّه لا ينتهي انقسامه إلى حدّ إلاّ و يتجاوز عنه، لا أنّه يمكن خروج تلك الانقسامات الغير المتناهية من القوّة إلى الفعل و هذا مثل عدم تناهي مقدورات الباري تعالى على مذهب المتكلمين كذا في «المحاكمات».

و اعترض عليه المحقّق الدواني بأن هذا في الانقسام الوهمي ظاهر، و أمّا في العقلي فلا، فإنّ العقل إذا فرض للجسم أجزاء غير متناهية بل لكلّ منها أجزاء غير متناهية فقد فرض جميع الأجزاء الغير المتناهية دفعة، و ذلك ظاهر، نعم الوهم عاجز عن ذلك.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

تعقیب بحث دربارهٔ اقوال درحقیقت جسم

بحث درحقیقت جسم بسیط بود؛ متکلمین گفتند: جسم بسیط امر متصل و به هم پیوسته نیست بلکه گسسته و دارای انقسامات و اجزاء بوده و این انقسامات و اجزاء همه بالفعل و متناهی هستند، مثلاً یک قطره آب یک میلیون جزء بالفعل دارد و اجزاء آن به قدری کوچک است که دیگر قابل انقسام نیست؛ چون به حدی رسیده که طول و عرض و عمق ندارد؛ و این اجزاء قابل انقسام نیست، به گونه‌ای که اگر یک کاردی روی جسم بسیط بگذارند این کارد در خُحْل و فُرَج جسم فرو می‌رود و از لابلاهی اجزاء آن عبور می‌کند و هیچ وقت کارد خود جزء جسم را قسمت نمی‌کند. این حرف متکلمین بود.

بعد عده‌ای حرف متکلمین را رد کرده و گفتند: اگر فرضاً یک جزء جسم به قدری کوچک شده باشد که خارجاً قابل انقسام نباشد اما قُوَّة و اهمه یا قُوَّة عاقلهٔ انسان حکم می‌کند که آن جزء باز هم قابل انقسام است؛ زیرا بالأخره آن جزء دارای بُعد بوده و این طرف و آن طرف دارد و قهراً قابل انقسام بوده و جسم است منتها جسم کوچک؛ و نمی‌شود بگوییم: جسم این قدر کوچک شده که دیگر جسم نیست؛ پس بنابراین جسم اجزای تجزیه‌ناپذیر ندارد، و اصطلاح «جزء لا یتجزی» باطل است. این نقد و اشکالی است که بر قول جمهور متکلمین وارد شده است.

قول نظام

نظام که یکی از متکلمین مشهور است و همچنین طرفداران او، دیدند که این نقد و اشکال صحیح است و قابل انکار هم نیست، لذا گفتند: جسم بسیط دارای انقسامات و اجزاء بالفعل و غیر متناهی است، بر خلاف متکلمین که می گفتند: دارای انقسامات و اجزاء بالفعل و متناهی است، آن وقت جسم بسیط، صغیر و کبیر هم ندارد، مثلاً یک دریا دارای انقسامات و اجزاء بالفعل و غیر متناهی است، یک قطره آب هم همین طور است. این قولی است که از سوی نظام شهرت یافته است.

قول دیگری که به طور غیر مشهور به نظام نسبت داده اند این است که او گفته است: هر جسمی از بو و رنگ و مزه مرکب است، این که ما چیزی می خوریم می بینیم یک مزه خاصی دارد یا بویی دارد یا رنگی دارد، این بو و رنگ و مزه، همان اجزای جسم است. ظاهراً راست هم می گوید؛ برای این که انسان وقتی بوی یک چیزی را می فهمد ذراتی از آن چیز آمده و به مشام انسان رسیده است و این ذرات، اجزای جسم بسیط است، رنگ و مزه هم همین طور است، این که مثلاً می بینید پس از شستن لباس هنوز یک مقدار رنگ خون به لباس مانده است، لابد اجزایی از خون مانده است که این رنگ را دارد؛ چون به قول و اصطلاح فلاسفه: «انتقال عرض محال است»، نمی شود رنگ خون به لباس منتقل شود اما خون نباشد؛ برای این که رنگ مال خون است؛ بنابراین، وقتی که می بینید رنگ خون هست پس یک اجزایی از خون هم هست؛ مزه هم همین طور است. این قول دیگری است که به نظام نسبت داده شده است.

مرحوم حاجی می گوید: برخی خواستند این دو قول منسوب به نظام را با هم تطبیق دهند و بگویند: این دو قول حقیقتاً یک قول است، درست هم هست؛ برای

این‌که نزد نظام رنگ و بو و مزه اعراض نیست، بلکه جوهرند و چون این جواهر دارای بُعد هستند قهراً اجسام هستند؛ و این‌ها جوهرند؛ چون انتقال عرض از موضوع خودش محال است، پس رنگ و بو و مزه همان اجزاء جسم هستند که هر کدام جسمی کوچک‌تر است.

قول ذیمقراطیس

قول دیگر درباره حقیقت جسم طبیعی قول ذیمقراطیس است؛ ایشان از فلاسفه قدیم یونان است، چنان‌که قبلاً هم عرض کردم «ذیمقراطیس» در اصل «دموکریت» بوده است که آن را عربی کرده و «ذیمقراطیس» شده است، او تقریباً پانصد، ششصد سال قبل از حضرت عیسی علیه السلام بوده است. ایشان گفته است: این‌که شما می‌بینید جسم بسیط، متصل واحد است شما خیال می‌کنید متصل واحد است، جسم متصل دیده می‌شود ولی در واقع جسم اجزاء زیادی دارد که برخی بالفعل و برخی بالقوه از هم جدا هستند و همه این اجزاء هم جسم هستند، مثلاً یک قطره آب تشکیل شده از اجزاء و اتم‌های زیادی که این اجزاء جسم هستند که برخی از آن‌ها هرچند به خاطر ریز بودن یا سر سخت بودن قابل تجزیه و انقسام فکّی و خارجی نیستند، ولی قابل انقسام وهمی و عقلی هستند، بر خلاف متکلمین که گفته‌اند: اجزاء جسم به هیچ‌گونه قابل تجزیه و انقسام نیستند حتی وهماً و عقلاً هم قابل انقسام نیستند.

امروزه هم حرف ذیمقراطیس ثابت شده است، منتها او تا اتم پیش رفته بوده است اما حالا خود اتم را هم تقسیم و تجزیه کردند و آن را به الکترون و پروتون و نوترون شناسایی و تجزیه کرده‌اند.

پس حرف ذیمقراطیس با حرف متکلمین را با هم اشتباه نکنید؛ چون متکلمین می‌گفتند: این قدر اجزای جسم کوچک است که دیگر از جسمیت خارج است و طول

و عرض و عمق و این طرف و آن طرف ندارد، و قهراً به هیچ نحوی قابل تجزیه نیست لا خارجاً و لا وهماً و لا عقلاً، اما ذیمقراطیس می‌گوید: با این‌که اجزای جسم برخی‌شان به قدری کوچک یا سرسخت و قابل انقسام خارجی نیست اما آن اجزاء باز جسم بوده و قابل انقسام است منتها قوه و اهمه و عاقله انسان آن را تقسیم می‌کند. این هم حرف ذیمقراطیس است.

توضیح متن:

«(أو لا مع انتهائها) و هذا (لدى النظام) فإنه و أتباعه يقولون بتركب الجسم من أجزاء لا تتجزى غير متناهية من حيث لا يشعرون»
این «أو لا مع انتهائها» عطف به «مع انتهائها» می‌باشد. متکلمین می‌گفتند: انقسامات و اجزاء بالفعل در جسم، متناهی است، ولی نظام می‌گوید: آن‌ها غیر متناهی است، نظام و اتباع او می‌گویند: جسم مرکب است از اجزاء تجزیه‌ناپذیر و این اجزاء غیر متناهی است، این حرف را زدند در حالی که به لوازم و تالی فاسدهای آن توجه نداشتند.

«فإنهم لما وقفوا على أدلة نفاة الجزء و لم يقدرُوا على ردّها أذعنوا بها و حكموا بأنّ الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهي، لكنهم لم يفرّقوا بين القوّة و الفعل، فحكموا باشمال الجسم على ما لا يتناهي من الأجزاء صريحاً»

نظام و اتباع او وقتی که بر ادله کسانى که جزء لا يتجزى و تجزیه‌ناپذیر را نفی کردند دست یافتند و نتوانستند آن ادله را رد کنند آن را پذیرفته و گفتند: جسم به اجزاء غیر متناهی تقسیم می‌شود، بدون این‌که فرقی بین بالقوه و بالفعل بگذارند، لذا به طور صریح و روشن حکم کرده‌اند بر این‌که جسم تشکیل شده از اجزاء غیر متناهی است؛ در حالی که ترکیب جسم از اجزاء بالفعل نامتناهی مستلزم حصر امور نامتناهی بین

حاصرین بوده و امری محال است؛ بله ترکیب جسم از اجزاء بالقوه نامتناهی محذوری ندارد، ولی اینان فرقی بین اجزاء بالفعل و اجزاء بالقوه نگذاشته‌اند. «کذا قيل (في المشهور)، و خلاف المشهور ظاهر ما نسب إليه أيضاً من أن الجسم عنده مركب من اللون و الطعم و الرائحة و إن وُقِّ بينهما»

در مشهور این چنین گفته شده است: یعنی مشهور این است که نظام گفته است: جسم از اجزاء بالفعل غیر متناهی تشکیل شده است؛ ولی به نظام یک قول دیگری هم نسبت داده شده که خلاف قولی است که از او مشهور است، و آن قول خلاف مشهور، ظاهر چیزی است که به او نسبت داده شده که او گفته است: جسم مرکب است از رنگ و مزه و بو.

مرحوم حاجی می‌گوید: «و إن وُقِّ بینهما»، یعنی هرچند بین این دو قول جمع و توفیق برقرار گردیده است، یعنی این که می‌گوید: هر جسمی مرکب از رنگ و بو و مزه است، مرادش این است که رنگ و بو و مزه اعراض نیستند بلکه این‌ها جواهر لطیفی هستند که اجزای بالفعل و نامتناهی جسم می‌باشند. و ظاهراً هم حرف درستی است.

«(و قيل) و القائل ذيمقراطيس: (أجرام صغار) صلبة (مبدؤه) أي المبدأ القابلي للجسم تلك الأجرام (ليس) كل واحد منها (يفك) لصغره و صلابته و لكن (وهمنا يجزئه)»
قول دیگر درباره حقیقت جسم طبیعی قول ذيمقراطیس است، او گفته است: جرم‌ها و اجزای ریز سر سخت، مبدأ جسم است، یعنی مبدأ قابلی جسم که صورت جسمی به خود گرفته است آن جرم‌های ریز سر سخت است؛ مبدأ فاعلی جسم خدا است ولی مبدأ قابلی آن اجزاء است که هیچ‌کدامشان به خاطر کوچک بودنش و صلابت داشتنش در خارج قابل تفکیک و تجزیه خارجی نیست ولی قوه و اهمه ما می‌تواند آن را تجزیه نماید.

«و الفرق بين هذا القول و القول بالجزء بتسمية المبادي أجساماً و بقبولها القسمة الوهمية بخلاف الجزء فيهما»

و فرق بين قول ذييمقراطيس و قول به جزء لا يتجزا که متکلمين قائل بودند دو چیز است: یکی این که ذييمقراطيس می گوید: مبادی یعنی اجزا اولیه و تشکیل دهنده جسم خودشان هم اجسام هستند، یعنی طول و عرض و عمق دارند؛ و دوم این که این مبادی و اجزاء قسمت و همیه می پذیرند؛ به خلاف جزء لا يتجزا در این دو جهت؛ زیرا طبق نظر متکلمين که قائل به جزء لا يتجزا بودند اجزاء جسم دیگر نه جسم است و نه قابل هیچ گونه انقسام است.

قول شهرستانی

«هذه شعب القول بالانفصال، و إلى شعب القول بالاتصال أشرنا بقولنا: (و بين قائلتي اتصالاً مختلفاً) أيضاً (فقائل) و هو الشهرستاني (قال:))»

تا این جا شعب و گونه های مختلف قول به انفصال، یعنی قول به انقسام بالفعل جسم بود؛ چون متکلمين و نظام و ذييمقراطيس، همه این ها منکر اتصال جسم بودند و فی الجملة همگی می گفتند: جسم دارای انقسامات و اجزای بالفعل است.

اما قول دیگر قول به اتصال بالفعل جسم است، طبق این قول مثلاً آب یک اقیانوس یک امر متصل واحد است و خلل و فرج ندارد؛ بنابراین، صورت جسمیه، صورت متصله است، منتها بالقوه قابل انقسام و تجزیه پذیر است. قائلین به اتصال هم اختلاف کرده و چند دسته شده اند؛ لذا مرحوم حاجی می گوید: ما به شعب قول به اتصال نیز در شعرمان اشاره کردیم به این که گفتیم: و بين قائلين به اتصال اختلاف شده است، پس یک قائلی که او همان محمد شهرستانی گفته است:

«(انقسامه يقف) و هذا أيضاً يؤدي بالأخرة إلى القول بالجزء»

انقسام جسم متوقف می‌شود، یعنی متناهی است؛ و این نظریه هم در نهایت به حرف متکلمین که قائل به جزء بودند بازگشت می‌کند؛ طبق این نظر مثلاً یک قطره آب تقسیم می‌شود به ده میلیون جزء و بعد متوقف می‌شود، یعنی می‌رسد به جزئی که دیگر قابل تجزیه نیست؛ در واقع این همان حرف متکلمین است.

قول حکما

«(و القوم) أي الحكماء (قالوا: لا وقوف) للانقسام في الجسم (عند حدّ) فإذا لم يمكن الفكّ و عجز الوهم أيضاً عن استحضار ما يريد أن يقسمه لغاية صغره يفرض العقل فيه شيئاً غير شيء و يحيط بالكلّي المشتمل على الصغير و الكبير و المتناهي و الغير المتناهي، فيحكم بأنّ كلّ جزء منه يتجزّى إلى غير النهاية»

اما گروه حکما گفتند: جسم جوهر متصل واحدی است که قابل انقسام است به انقسامات غیر متناهی و حدّ یقفی برای انقسام آن نیست، پس اگر طوری شد که جسم را دیگر در خارج نمی‌شود منفک و تقسیم کرد و قوّه و هم هم از تصور آن جزء که می‌خواهد تقسیمش کند به جهت کوچکی آن جزء عاجز باشد، در این صورت باز قوّه عاقله برای آن جزء، این طرف و آن طرف فرض می‌کند و چون عقل احاطه دارد به کلی که مشتمل بر صغیر و کبیر متناهی و غیر متناهی است در نتیجه حکم می‌کند به این که هر جزئی از جسم به طور بی نهایت قابل تجزیه است.

تفسیر قطب رازی از قول حکما

«و معنی عدم الوقوف أنّه لا ینتهي انقسامه إلى حدّ إلاّ و يتجاوز عنه، لا أنّه یمکن خروج تلك الانقسامات الغير المتناهیة من القوّة إلى الفعل، و هذا مثل عدم تناهي مقدورات الباري تعالی على مذهب المتکلمین کذا في المحاکمات»

و معنای عدم توقّف تقسیم اجزای جسم این است که انقسام به هیچ حدی نمی‌رسد مگر این‌که از آن حدّ تجاوز می‌کند، یعنی حدّ یقف ندارد، مثل سلسله اعداد که می‌تواند همواره ادامه داشته باشد؛ نه این‌که مراد این باشد که انقسامات غیر متناهی در خارج از قوه به فعل می‌رسد که بتوانیم همه اجزاء را تا آخر به طور نامتناهی تقسیم کنیم؛ برای این‌که ما نمی‌توانیم مثلاً این آب را تقسیم کنیم به انقسامات غیر متناهی؛ چون این کار، قدرت، ابزار و اوقات غیر متناهی می‌خواهد، این نامتناهی بودن اجزاء جسم نظیر آن است که متکلمین گفتند: مقدورات خدا غیر متناهی است با این حال موجودات عالم متناهی است، آنان می‌گویند: درست است خدا به فرض صد میلیارد جسم موجود کرده است اما خدا یکی دیگر را هم می‌توانسته موجود کند ولی نکرده است، قدرت او غیر متناهی است ولی مقدورات او متناهی است، این‌که می‌گوییم: غیر متناهی است، یعنی بالقوه غیر متناهی است، اما این‌که می‌گوییم: متناهی است، یعنی بالفعل متناهی است. این مطلبی که در تفسیر سخن حکما ذکر شد در «محاکمات» که تعلیقه قطب‌الدین رازی بر «اشارات» است آمده است.

اعتراض محقق دوانی بر تفسیر رازی

بعد محقق دوانی به این تفسیر قطب‌الدین رازی اشکال کرده و گفته است: این مطلبی را که شما بیان کردید که انقسامات نامتناهی جسم همگی از قوه به فعلیت نمی‌رسد، درباره تقسیم وهمی درست است ولی درباره تقسیم عقلی درست نیست؛ زیرا قوه و اهمه از باب این‌که می‌خواهد اجزاء جسم را یکی یکی تصوّر کند و تقسیم کند و این قوه متناهی می‌باشد و نمی‌تواند کار نامتناهی انجام دهد قهراً انقسامات نامتناهی ممکن نیست همگی شان یک دفعه به فعلیت برسند، اما کار قوه عاقله این است که همه اجزاء را یک دفعه تصور می‌کند و بر کوچک و بزرگ و کم و زیاد آنها به

صورت کلی حکم می‌کند و می‌گوید: هر جزئی از آن اجزاء منقسم به انقسامات غیر متناهی می‌شود، پس در تقسیم عقلی همه اجزاء یک دفعه تصور شده و بر آن‌ها حکم می‌شود و این در توان عقل هست و محتاج به زمان نامتناهی نیست. محقق دوانی یک چنین اشکالی بر تفسیر قطب‌الدین رازی کرده است، چنان‌که مرحوم حاجی از او نقل کرده که می‌گوید:

«و اعترض عليه المحقق الدواني، بأن هذا في الانقسام الوهمي ظاهر، و أمّا في العقلي فلا، فإنّ العقل إذا فرض للجسم أجزاء غير متناهية بل لكلّ منها أجزاء غير متناهية فقد فرض جميع الأجزاء الغير المتناهية دفعة، و ذلك ظاهر، نعم الوهم عاجز عن ذلك»

محقق دوانی به صاحب «محاكمات» اشکال کرده که آنچه گفتید درباره انقسام وهمی روشن و درست است، یعنی این که اجزاء جسم بالقوه است و بالفعل نمی‌شود درباره انقسام وهمی درست است، و اما درباره انقسام عقلی روشن و درست نیست؛ برای این که وقتی عقل برای یک جسم اجزای غیر متناهی فرض می‌کند بلکه برای هر یک از این جزءها نیز اجزای غیر متناهی فرض می‌کند، پس در این صورت همه اجزاء نامتناهی جسم را یک دفعه تصور می‌کند؛ لذا این اجزاء نامتناهی بالفعل در تصور حکم عقل هست، ولی قوه و اهمه چون می‌خواهد اجزاء نامتناهی را یکی یکی تصور کند و این قوه متناهی و توان آن هم متناهی و زمان هم برای آن محدود است و قهراً این قوه نمی‌تواند همه را یک جا تصور کند.

ادامه بحث باشد إن شاء الله برای جلسه بعد.

و صلّى الله على محمد و آله الطاهرين

﴿ درس دويست و سوّم ﴾

و لعلّ الباعث على هذا التفسير دفع ما يترأى وروده على الحكماء من أنّه لا فرق بين الجزء التحليلي و الجزء التركيبي في مقدار ما يتركّب منه أو ينحلّ إليه فإنّا نعلم قطعاً أنّ المركّب من ذراع و ذراع ذراعان، كما أنّ المنحلّ إليهما ذراعان.

إذا تقرّر هذا، فنقول: إنهم أبطلوا مذهب النظم بأنّه يلزم من لا تناهي الأجزاء التركيبية لا تناهي مقدار الجسم و قد ظهر أنّه لا فرق بين التحليلي و التركيبي في المقدار، فيلزم عليهم ما ألزموه عليه، فأجاب «المحاكم» بما ذكره و لا يخفى توجه ما أوردناه عليه.

و ردّ عليه الفاضل الباغنوي بأنّ القسمة العقلية كالقسمة الوهمية موقوفة على ملاحظة العقل و تصوّره كلّ واحد من الأقسام، و المقسم بصور متمايزة، إلّا أنّ في القسمة الوهمية لا بدّ من تصوّره للمقسم و الأقسام بصور جزئية متمايزة و في القسمة العقلية يكفي تصوّرها بصور كليّة. و كيف يتصوّر التقسيم من العقل إلى قسمين من غير أن يتميّز المقسم و الأقسام عنده، مع أنّ التقسيم ليس إلا التفصيل و التحليل؟ إلى آخر ما قال.

أقول: هذا لا يرد على المحقّق، فإنّ العقل إذا حكم بأنّ في الجسم أجزاء غير متناهية أو كلّ جزء منه يتجزّى، فهذا علم منه بالكثرة و العلم عين المعلوم.

كيف يقال: هنا كثرة عقلية؟ و ليس هنا قسمة عقلية فمن نظر إلى أنّ العنوان واحد فليفرق بين العلم بوجه الشيء و بين العلم بالشيء بوجه، فالأول ليس علماً بكثرة، بخلاف الثاني. أ ليس التحقيق في المحصورة أنّ مفادها الحكم على الطبيعة بحيث يسري إلى جميع الأفراد الغير المتناهية بخلاف القضية الطبيعية؟ فموضوع المحصورة كأنّه برزخ بين الكثرة المحضة التفصيلية و الوحدة التي في موضوع الطبيعة، و لا فرق بينه و بين ما نحن فيه.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

یادآوری نظر حکما و تعقیب آن

بحث در حقیقت جسم بود، فلاسفه می‌گفتند: جسم، متصل واحد و قابل انقسام به انقسامات غیر متناهی است اما این انقسامات بالفعل موجود نمی‌باشد که بالفعل اجزاء جسم از همدیگر جدا جدا باشد، بلکه عقل انسان حکم می‌کند به این که هر چه این اجزاء را تقسیم کنی باز بعد از آن هم اجزاء قابل انقسام است، یعنی اجزاء جسم را هر چند خارجاً هم نشود آن را تقسیم کرد، و قوه و اهمه انسان هم به نحو جزئی نتواند آن را تصوّر کرده و تجزیه و همی کند، اما عقل انسان می‌گوید: این اجزاء بالأخره این طرف و آن طرف دارد، طول و عرض و عمق دارد، پس هر یک از این اجزاء و اجزاء اجزاء تا بی نهایت قابل انقسام است، که طبق تفسیر قطب‌الدین رازی مراد حکما این است که جسم و اجزاء آن را هر چه تقسیم کنی باز هم تقسیم پذیر است و مراد آنان این نیست که بشود این اجزاء را بالفعل تقسیم کرد، نظیر این که متکلمین می‌گفتند: قدرت خدا غیر متناهی است اما چیزهایی که به عنوان مخلوقات او در خارج موجود است متناهی است، مخلوقات غیر متناهی بالفعل نداریم، پس این که گفته می‌شود: مقدورات خدا غیر متناهی است یعنی این‌ها هر چند همگی بالفعل وجود ندارند ولی خداوند می‌تواند همواره بخشی از آن‌ها که هنوز موجود نشده‌اند را ایجاد کند.

خلاصه: معنای انقسامات غیر متناهی جسم این نیست که این انقسامات بالفعل باشد چنان که نظام می‌پنداشت، بلکه معنایش این است که جسم بالقوه قابل انقسام به

انقسامات غیر متناهی است.

آن وقت محقق دوانی به این تفسیری که قطب‌الدین رازی درباره سخن حکما کرده است اشکال کرد و گفت: این تفسیر در تقسیم و همی درست است؛ چون قوه واهمه این توان را ندارد که اجزاء غیر متناهی جسم را تصور نماید؛ برای این که قوه واهمه محدود بوده و ادراک جزئی آن هم محدودیت دارد، اما عقل این توان را دارد که اجزاء نامتناهی را یک دفعه و به نحو کلی تصور نموده و حکم کند به این که هر جزئی از این اجزاء چه کوچک و چه بزرگ، از باب این که دارای بُعد است قابل انقسام به انقسامات غیر متناهی است و عقل کارش ادراک کلی است و چون اجزاء جسم را به طور کلی درک کرده است و هر کلی آینه همه افراد خودش است، بنابراین عقل اجزاء غیر متناهی جسم را هم می‌تواند به نحو کلی و یک دفعه درک کند.

بله قوه واهمه از بابی که کارش ادراک جزئیات است نمی‌تواند جزئیات و اجزاء غیر متناهی را تصور کند، اما قوه عاقله که کارش ادراک کلیات است می‌تواند اجزاء و جزئیات غیر متناهی را تحت لوای یک عنوان کلی تصور کند.

توجیه محقق دوانی درباره تفسیر رازی

محقق دوانی این اشکال را بر تفسیر قطب رازی کرده و سپس گفته است: شاید قطب رازی که چنین تفسیری را نقل کرده است انگیزه او از این تفسیر این بوده که اشکالی را که بر نظریه نظام وارد آمده از نظریه حکما دفع نماید؛ چون نظام می‌گفت: جسم مرکب است از اجزاء غیر متناهی بالفعل. حکما اشکالاتی به این حرف نظام کرده‌اند، یکی از اشکالاتی که مهم است این است که لازمه حرف نظام این است که هر جسمی به حسب مقدار و حجم خود غیر متناهی باشد؛ برای این که وقتی می‌گویی: این خط کش مثلاً اجزاء غیر متناهی بالفعل دارد؛ خوب هر یک از این اجزای غیر متناهی بالفعل دارای بُعد و مقدار می‌باشد، پس بُعد و مقدار این جسم باید

غیر متناهی باشد، و حال این که ما می بینیم اجسام متناهی هستند. این اشکالی است که به نظام کرده بودند.

آن وقت یک عده ای آمدند به حکما اشکال کردند و گفتند: این اشکالی که شما به نظام می کنید به خود شما هم وارد است؛ برای این که یک قاعده کلی داریم که جزء ترکیبی مثل جزء تحلیلی است، یعنی اگر گفتیم: این یک ذراع با این یک ذراع که با هم جمع و ترکیب می شوند مجموعاً دو ذراع می شوند، همین طور مجموع دو ذراع را اگر از هم جدا کنید دو تا یک ذراع می شوند؛ چون تحلیل به عکس ترکیب است، تحلیل باز کردن امر مرکب است و ترکیب جمع کردن امور متفرق و باز است؛ خوب نظام گفت: اجزاء غیر متناهی بالفعل کنار هم چیده شده و جسم مرکب از آنها شده است، و شما حکما می گوئید: جسم مرکب از اجزاء را اگر جدا جدا و تحلیل کنیم اجزاء غیر متناهی دارد؛ این دو نظر با هم چه فرقی دارند؟ نظام می گوید: جسم از اجزاء غیر متناهی بالفعل درست شده است، شما به عکس می گوئید: جسم قابل انقسام به اجزاء غیر متناهی است، و ما می بینیم ترکیب و تحلیل مساوی و مثل هم می باشند، پس آن اشکالی که شما حکما به نظام کرده و گفتید: اگر جسم منقسم به انقسامات و اجزاء متناهی بالفعل باشد لازمه اش این است که مقدار و اندازه جسم غیر متناهی باشد، همین اشکال به خود شما هم وارد است. این اشکالی است که بر حکما وارد شده و یا ممکن است وارد شود.

قطب رازی برای این که جواب این اشکال را بدهد گفته است: حکما هرگز نمی گویند: جسم مرکب از اجزاء بالفعل است، در حالی که نظام می گفت: جسم مرکب از اجزاء غیر متناهی بالفعل است؛ حکما می گویند: انقسامات و اجزاء جسم بالفعل نیست بلکه جسم یک متصل واحد است اما این متصل واحد را هرچه شما تجزیه کنید هر چند در خارج یا در وهم هم تجزیه نشود، اما باز عقل می گوید: چون این اجزاء این طرف و آن طرف دارند قابل تجزیه می باشند.

پس بنابراین ممکن است انگیزه قطب رازی از آن تفسیری که برای سخن حکما کرده است جواب دادن به این چنین اشکالی است که احیاناً به حکما شده یا ممکن است بشود و بگویند: لازمه حرف شما حکما همان لازمه حرف نظام است.

توضیح متن:

«و لعلّ الباعث علی هذا التفسیر دفع ما یتراءى و روده علی الحکماء»

شاید آنچه قطب رازی را بر این تفسیر برانگیخته است جواب دادن به آن اشکالی است که به دیده او بر حکما وارد می شود، و او خواسته است آن را پاسخ بدهد.

«من أنّه لا فرق بین الجزء التحلیلی و الجزء ترکیبی فی مقدار ما یتربّب منه أو ینحلّ إلیه فإنا نعلم قطعاً أنّ المركّب من ذراع و ذراع ذراعان، كما أنّ المنحلّ إلیهما ذراعان»

و آن اشکالی که می تواند بر حکما وارد شود این است که در مقدار جسمی که از جزء ترکیب می شود یا به جزء تحلیل می شود هیچ فرقی نیست بین جزء تحلیلی عقلی که شما قائل به آن هستید و می گویند: عقل می تواند جسم را به اجزاء نامتناهی تجزیه و تحلیل کند و بین جزء ترکیبی که نظام قائل به آن شده است و گفته است: جسم مرکب از اجزاء نامتناهی است، اندازه جسم از این جهت فرقی نمی کند؛ زیرا ما قطعاً می دانیم که مرکب از دو تا یک ذراع، دو ذراع است، همان طور که چیزی که منحل و تجزیه به دو تا یک ذراع می شود دو ذراع است، پس جزء تحلیلی و جزء ترکیبی مثل هم است.

«إذا تقرّر هذا فنقول: إنهم أبطلوا مذهب النظام بأنّه يلزم من لا تناهي الأجزاء التركيبية

لا تناهي مقدار الجسم»

اکنون که بیان و ثابت شد که فرقی بین جزء تحلیلی و جزء ترکیبی نیست در توضیح اشکالی که می تواند بر حکما وارد شود می گوئیم: فلاسفه به نظام اشکال کرده و قول او را باطل کرده اند به این که: اگر اجزاء جسم که جسم مرکب از آنهاست غیر

متناهی بالفعل باشد لازم می‌آید مقدار و حجم جسم غیر متناهی باشد.
«و قد ظهر أنه لا فرق بين التحليلي و التركيبي في المقدار، فيلزم عليهم ما ألزموه
عليه»

در حالی که روشن شد که در مقدار و حجم جسم هیچ فرقی بین تحلیلی و ترکیبی نیست؛ بنابراین، همین اشکالی که حکما به نظام کردند به خودشان هم وارد است، پس بر فلاسفه لازم می‌آید همان اشکالی که نظام را به آن ملزم کردند. پس چه بیایم حرف نظام را بنزیم و بگوییم: این خطکش مثلاً مرکب است از اجزاء غیر متناهی، و چه حرف فلاسفه را بنزیم و بگوییم: اگر این خطکش را تحلیل و تجزیه کنی اجزاء آن غیر متناهی می‌شود، لازمه هر دو قول یکی است و نتیجه آنها بی‌نهایت شدن مقدار و حجم جسم است.

«فأجاب «المحاكم» بما ذكره و لا يخفى توجه ما أوردناه عليه»

صاحب «محاكمات» قطب رازی از این اشکال به آن طوری که ذکر کرده و از او نقل نمودیم جواب داده است، که نظام می‌گوید: اجزاء جسم غیر متناهی بالفعل است، ولی حکما که نمی‌گویند: اجزاء جسم غیر متناهی بالفعل است، بلکه می‌گویند: جسم متصل واحد بالفعل است منتها اگر آن را تقسیم کنی به هر حدی برسد باز هم قابل تقسیم است، لذا حرف حکما با نظام فرق دارد و اشکالی که به او وارد است به حکما وارد نیست. بعد محقق دوانی می‌گوید: مخفی نیست آن اشکالی که ما به صاحب «محاكمات» قطب رازی کردیم بر او وارد است. محقق دوانی گفت: در انقسام عقلی، عقل یک دفعه همه اجزاء نامتناهی جسم را تصور کرده و به همه اجزاء غیر متناهی جسم احاطه دارد، پس اجزاء جسم، غیر متناهی بالفعل می‌شود، بنابراین همان اشکال که حکما به نظام کردند و گفتند: بنابر قول نظام لازم می‌آید مقدار و حجم جسم غیر متناهی باشد این اشکال به خود حکما هم وارد است. سخن دوانی تمام شد.

اشکال فاضل باغنوی بر محقق دوانی

«و ردّ علیه الفاضل الباغنوي»

«باغنوی» یکی از محله‌های شیراز است، فاضل باغنوی که مال آن جاست به محقق دوانی اشکال کرده و گفته است: در تقسیم جسم فرقی بین وهم و عقل نیست و این که شما گفتی: در انقسام عقلی، عقل یک دفعه به تمام اجزاء غیر متناهی جسم احاطه دارد این درست نیست؛ برای این که در تقسیم، تقسیم کننده اول مقسم را ملاحظه می‌کند بعد قسم‌ها را یکی یکی ملاحظه می‌کند، آن وقت می‌گوید: این مقسم، منقسم به این اقسام است؛ بنابراین، این که شما می‌گویید: عقل اجزاء غیر متناهی را یک جا ملاحظه می‌کند درست نیست، معلوم می‌شود شما معنای تقسیم را نمی‌دانید، این که عقل چشم‌های خود را روی هم گذارد و اقسام غیر متناهی را ملاحظه کند این تقسیم نمی‌شود.

خلاصه: فاضل باغنوی به محقق دوانی اشکال کرده و می‌گوید:

«بأنّ القسمة العقلية كالقسمة الوهمية موقوفة على ملاحظة العقل و تصوّره كلّ واحد من الأقسام، و المقسم بصور متمایزة، إلا أنّ في القسمة الوهمية لا بدّ من تصوّره للمقسم و الأقسام بصور جزئية متمایزة و في القسمة العقلية يكفي تصوّرها بصور کلیة»

تقسیم عقلی مانند تقسیم وهمی موقوف بر این است که عقل تمام افراد اقسام و مقسم را به صورت متمایز و جدا ملاحظه و تصور کند؛ منتها در تقسیم وهمی، وهم ناچار از تصور مقسم و اقسام است به صورت‌های جزئی متمایز ولی در تقسیم عقلی تصور همه این‌ها به صورت‌های کلی کفایت می‌کند.

«و كيف يتصوّر التقسیم من العقل إلى قسمین من غیر أن يتمیّر المقسم و الأقسام عنده مع أنّ التقسیم لیس إلا التفصیل و التحلیل؟ إلى آخر ما قال»

و چطور امکان دارد عقل چیزی را به دو قسم تقسیم کند بدون این که بین مقسم و اقسام تمایزی نزد عقل حاصل شود؟ با این که تقسیم چیزی نیست مگر تفصیل و تحلیل و جدا کردن. این اعتراضی است که فاضل باغنوی تا پایان سخن خود بر محقق دوانی کرده است، و خلاصه: به او گفته است: این که شما می‌گویید: قوه عاقله به یک چشم بر هم زدن تمام اقسام و اجزاء جسم را یک دفعه تصور کرده و بر آن‌ها احاطه می‌کند؛ این امکان‌پذیر نیست؛ زیرا معنای تقسیم این است که تقسیم‌کننده یک مقسم را ملاحظه کند بعد بگوید: این یک قسم آن، این هم یک قسم آن، این هم یک قسم آن. این اشکال فاضل باغنوی بر محقق دوانی است.

دفاع مرحوم حاجی از محقق دوانی

حالا مرحوم حاجی به اشکالی که فاضل باغنوی بر محقق دوانی کرده است جواب می‌دهد و می‌گوید: شما اصلاً معلوم می‌شود قضیه محصوره را خوب تصور نکرده‌اید؛ ما یک قضیه طبیعی داریم، یک قضیه شخصی و یک قضیه محصوره؛ در قضیه شخصی محمول بر شخص حمل شده است و حکم روی خود شخص قرار گرفته است، مثل «زید قائم». قضیه طبیعی محمول و حکم روی خود طبیعت قرار گرفته است و طبیعت مرآت و آینه برای افراد قرار نگرفته است، مثل «الإنسان نوع»، که طبیعت انسان نوع است، نه این که عنوان انسان مرآت برای افراد انسان باشد؛ زیرا افراد انسان نوع نیستند، بلکه نفس طبیعت انسان نوع است نه زید و عمرو و بکر و مانند این‌ها.

در قضیه محصوره چنین نیست که از اول، حکم روی شخصی و فرد بیاید، این چنین هم نیست که حکم روی خود طبیعت میخ‌کوب شده باشد و به افراد طبیعت سرایت نکند، بلکه حکم روی طبیعت می‌آید، اما طبیعتی که مرآت و آینه افراد است، یعنی حکم را می‌گذارند روی طبیعت به طوری که طبیعت رهاست و در هر فردی سر

در آورد حکم را با خود در آن فرد می برد، مثل این که می گوییم: کُلُّ إِنْسَانٍ ضَاحِكٌ، که محمول و حکم روی زید و عمرو و بکر نیامده است، روی طبیعت انسان به عنوان این که طبیعت انسان است هم نیامده است، بلکه محمول و حکم می خواهد روی افراد بیاید اما از راه طبیعت، یعنی طبیعت مرآت برای افراد قرار گرفته و حکم روی طبیعت رها شده است تا از این طریق به افراد سرایت کند، درحقیقت محمول و حکم روی افراد آمده است منتها به وسیله طبیعت که وجه و چهره افراد است؛ ولذا گفته اند: قَضِيَّةٌ مَحْصُورَةٌ بَرَزَخٍ بَيْنَ قَضِيَّةِ شَخْصِيَّةٍ وَ قَضِيَّةِ طَبِيعِيَّةٍ اسْت؛ برای این که در قضیه شخصی حکم روی شخص می آید، در قضیه طبیعی حکم روی طبیعت می آید، اما در قضیه محصوره حکم روی افراد می رود منتها نه مستقیماً بلکه از طریق طبیعتی که وجه و مرآت افراد است، یا طبیعتی که وجه و مرآت برای اجزاء است، چه افراد چه اجزاء فرق نمی کند، همین طور که مثلاً عنوان «انسان» مرآت برای افراد قرار می گیرد، در مورد بحث هم عنوان «جزء» مرآت برای اجزاء غیر متناهی قرار می گیرد. پس بنابراین اشکال فاضل باغنوی بر محقق دوانی وارد نیست. این است که مرحوم حاجی می فرماید:

توضیح متن:

«أقول: هذا لا يرد على المحقق، فإنَّ العقل إذا حكم بأنَّ في الجسم أجزاء غير متناهية أو كلَّ جزء منه يتجزئ فهذا علم منه بالكثرة و العلم عين المعلوم»
 من می گویم: این اشکال فاضل باغنوی به محقق دوانی وارد نیست؛ زیرا عقل وقتی حکم می کند به این که در جسم اجزاء غیر متناهی است، یا حکم می کند به این که هر جزئی از جسم تجزیه پذیر است، پس در این صورت، این علم عقل به کثرت است، و علم هم که عین معلوم است، یعنی تصور موضوع این قضایا توسط عقل همان علم عقل به کثرت است و علم عین معلوم است، پس در این جا عقل که علم به

کثرت دارد کثرت که همان اجزاء نامتناهی است برای عقل معلوم و مورد تصور اوست و حکم روی این کثرت آمده است.

«کیف یقال: هنا کثرة عقلية؟ و ليس هنا قسمة عقلية، فمن نظر إلى أنّ العنوان واحد فليفرق بين العلم بوجه الشيء و بين العلم بالشيء بوجه، فالأول ليس علماً بكثرة، بخلاف الثاني»

چطور گفته می‌شود: در این جا کثرت عقلی هست ولی در این جا قسمت عقلیه نیست، اگر کثرت عقلی هست قسمت عقلی هم هست، بنابراین کسی که می‌بیند عنوان قضیه واحد است، باید فرق بگذارد بین «علم به وجه شیء» و «علم به شیء» به وجه شیء، اولی علم به کثرت نیست به خلاف دومی که علم به کثرت است. این که تعبیر به «وجه» می‌کند مرادش همان «عنوان» است.

علم به وجه شیء، یعنی علم به عنوان و طبیعت، مثل علم به خود عنوان «انسان» که وجه و عنوان افراد انسانی است، بدون این که نظری به افراد باشد؛ علم به شیء به وجه شیء، یعنی علم به افراد از راه آن طبیعت و عنوانی که برای افراد هست؛ اولی مثل این که می‌گوییم: الإنسان نوع، که علم به انسان در این قضیه علم به کثرت نیست؛ دومی مثل این که می‌گوییم: کل انسان ضاحک که علم به انسان در این قضیه علم به کثرت یعنی علم به افراد انسانی است که از طریق عنوان «انسان» حکم ضاحکیت را روی افراد آورده‌ایم.

این که ایشان گفت: علم و معلوم واحد است، یعنی در این جا علم به طبیعت که عنوان افراد و ساری در افراد است، علم به همان افراد متکثره است.

«أليس التحقيق في المحصورة أنّ مفادها الحكم على الطبيعة بحيث يسري إلى جميع الأفراد الغير المتناهية بخلاف القضية الطبيعية؟ فموضوع المحصورة كأنه برزخ بين الكثرة المحضة التفصيلية و الوحدة التي في موضوع الطبيعة، و لا فرق بينه و بين ما نحن فيه»

آیا تحقیق در قضیه محصوره، مثل کل انسان ضاحک، این نیست که مفاد آن حکم بر طبیعت است به طوری که سرایت می‌کند به افراد غیر متناهی؟ به خلاف قضیه طبیعی، مثل الإنسان نوع، که حکم روی افراد نمی‌رود، موضوع قضیه محصوره گویا برزخ بین کثرت محضه تفصیلی و بین وحدتی است که در موضوع قضیه طبیعی می‌باشد، و فرقی بین موضوع قضیه محصوره و بین موضوع مورد بحث ما که عنوان «جزء» است، نیست، منتها چیزی که هست آن‌جا نظر به جزئیات است، مثل زید و عمرو و بکر، ولی این‌جا نظر به اجزاء است.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس دويست و چهارم ﴾

أليس التحقيق في المحصورة أنّ مفادها الحكم على الطبيعة بحيث يسري إلى جميع الأفراد الغير المتناهية بخلاف القضية الطبيعية؟ فموضوع المحصورة كأنّه برزخ بين الكثرة المحضة التفصيلية و الوحدة التي في موضوع الطبيعية، و لا فرق بينه و بين ما نحن فيه، إلا أنّ ذلك كثرة الجزئيات، و هذا كثرة الأجزاء. ثمّ مع كون الأجزاء الفرضية كلّها محاطة للعقل لا يلزم أن يكون مقدار الجسم غير متناه لأنّ تلك الأجزاء كلّها موجودة بوجود واحد و مع ذلك ليست كثرتها اعتبارية صرفة، كما إذا قيل: النقطة مشتملة على الأجزاء، و هذا بوجه كاشتمال الملكة العلمية على العلم بجميع المسائل، و كاشتمال وجود البسيط على وجودات أجناسه و فصوله في نفس الأمر.

ثمّ قال المحقّق: و عندي أنّ وجه التفصّي أنّ النظم لما التزم وجود تلك الأجزاء بالفعل، لزمه كون تلك الأجزاء متساوية في إفادة الحجم، و كون نسبة الحجم إلى الحجم نسبة الأجزاء إلى الأجزاء فلزمه اللاتناهي.

و أمّا الحكماء فيقولون بانقسامه بحسب الفرض إلى أجزاء غير متناهية متناقصة كالنصف و نصف النصف و هكذا. و الحاصل من جميع تلك الأجزاء هو ذلك المقدار بعينه، لأنّها أجزاء غير متناهية متناقصة و لا يقولون: بانقسامه إلى أجزاء غير متناهية متساوية فضلاً عن المتزائدة، انتهى. و فيه كلام:

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
و به نستعین

چکیده آنچه گذشت

نظام می‌گفت: جسم منقسم به انقسامات و اجزاء غیر متناهی بالفعل است. به نظام اشکالاتی کردند، و عمده اشکالی که به او کردند این است که به مقتضای حرف شما باید حجم هر جسمی غیر متناهی باشد؛ برای این که نسبت حجم به حجم با نسبت اجزاء به اجزاء، مساوی است؛ پس وقتی که شما می‌گویید: این خطکش مثلاً دارای اجزای غیر متناهی بالفعل است، قهراً وقتی که اجزای آن غیر متناهی بالفعل هستند، حجم آن هم باید غیر متناهی باشد، چنان که اگر فرض کردیم خطکش نصف این اجزاء را داشته باشد قهراً نصف این حجم را خواهد داشت و اگر یک چهارم این اجزاء را داشته باشد حجم آن هم یک چهارم می‌شود؛ پس بالأخره چون شما هر جسمی را مرکب از اجزای غیر متناهی بالفعل می‌دانید، قهراً حجم خود جسم هم باید غیر متناهی باشد. این اشکالی است که بر نظام نموده‌اند که وارد هم هست.

بعد گفتند: این اشکال به حکما هم وارد است؛ برای این که حکما می‌گویند: جسم، منقسم به انقسامات غیر متناهی است و جزء ترکیبی و جزء تحلیلی در حکم مثل هم هستند، و همان‌طور که اگر این ذراع را به آن ذراع چسبانیم دو ذراع می‌شود، همین‌طور اگر یک دو ذراعی را دو نیم کردیم دو تا یک ذراع می‌شود، پس همین‌طور که نظام می‌گفت: اجزای جسم غیر متناهی بالفعل هستند که به هم چسبیده‌اند و یک جسم شده‌اند، و لازمه سخن او نامتناهی بودن حجم جسم است، همین‌طور وقتی که

فلاسفه می‌گویند: جسم را اگر تحلیل کنیم اجزای آن غیر متناهی و پایان‌ناپذیر است، طبق نظر آن‌ها نیز حجم جسم هم قهراً باید غیر متناهی شود. این اشکالی بود که به حکما کردند.

صاحب «محاکمات» قطب رازی، برای این که می‌خواست بین این دو قول فرق بگذارد و از حکما دفاع کند گفت: نظام می‌گوید: جسم ترکیب شده از اجزای غیر متناهی بالفعل است، اما فلاسفه نمی‌گویند: اجزای جسم غیر متناهی بالفعل است، بلکه می‌گویند: جسم طوری است که عقل می‌گوید هر اندازه آن را تقسیم کنیم باز هم قابل تقسیم است، پس اجزاء جسم غیر متناهی است ولی غیر متناهی بالفعل نیست. بعد محقق دوانی به سخن قطب رازی اشکال کرده و گفت: در انقسام و همی سخن شما درست است که اجزاء جسم غیر متناهی بالقوه است و بالفعل نیست، اما در انقسام عقلی در حقیقت اجزاء جسم غیر متناهی بالفعل است؛ برای این که عقل یک دفعه حکم می‌کند به این که: جسم و اجزای آن قابل انقسام است به اقسام و اجزای غیر متناهی، پس عقل اجزاء غیر متناهی جسم را یک دفعه ادراک کرده و درباره آن‌ها حکم می‌نماید، پس اجزای نامتناهی جسم به گونه‌ای برای عقل ثبوت و وجود بالفعل دارند و قهراً حجم جسم نامتناهی خواهد شد. پس اشکالی که به نظام شد به فلاسفه هم وارد است.

فاضل باغنوی نیز به محقق دوانی اشکال کرده و گفت: انقسام عقلی هم مثل انقسام و همی است، همین طور که در انقسام و همی باید مقسم را جدا تصور کنیم، بعد اقسام آن را یکی یکی تصور کنیم، آن وقت بگوییم این مقسم منقسم به این اقسام است، در انقسام عقلی هم همین طور است، باید مقسم و اقسام آن را جدا جدا ملاحظه کنیم، پس این که می‌گویید: در انقسام عقلی اجزاء و اقسام بالفعل موجودند؛ این اشتباه است، در انقسام عقلی هم مانند انقسام و همی اجزاء و اقسام بالقوه‌اند. این اشکال فاضل باغنوی بود که به محقق دوانی وارد کرد.

مرحوم حاجی نیز به فاضل باغنوی اشکال کرده و گفت: در مورد بحث ما که عقل، حکم به تجزیه جسم و اجزاء آن به طور نامتناهی می‌کند، مفاد حکم عقل به نحو قضیه محصوره است که طبیعت موضوع به عنوان مرآت برای افراد قرار گرفته است و از طریق طبیعت، تمام افراد و اجزاء نامتناهی موضوع قضیه، مورد ادراک و تصور و حکم عقل قرار گرفته است؛ بنابراین اشکال محقق دوانی به قطب رازی درست است.

سپس مرحوم حاجی می‌گوید: در عین این که اجزای فرضی نامتناهی جسم مورد ادراک و تصور و حکم عقل قرار می‌گیرند با این حال لازم نمی‌آید حجم جسم نامتناهی باشد؛ زیرا آن اجزاء همگی موجود به وجود واحد بسیط هستند نه وجودهای متعددی که جسم از آنها ترکیب یافته باشد؛ بلکه اساساً جسمی که مورد ادراک عقل واقع شده و معقول آن قرار می‌گیرد مقدار ندارد چه رسد مقدار نامتناهی؛ برای این که معقول چیزی است که از ماده و احکام ماده که از جمله آنها مقدار است عاری و مجرد است؛ بنابراین، از تصور و تعقل اجزای نامتناهی جسم توسط عقل لازم نمی‌آید که حجم جسم نامتناهی گردد. ولی با این همه، این اجزایی که جسم تصور می‌نماید اجزای اعتباری صرف و نیش غولی نیستند، بلکه اجزایی هستند که با انتزاع و تحلیل عقلی به دست آمده و منشأ انتزاع خارجی و عینی دارند.

پاسخ محقق دوانی به اشکالی که بر حکما شده است

بعد محقق دوانی گفته است: حق این است که اشکال لزوم نامتناهی بودن حجم جسم که به نظام وارد است بر حکما وارد نیست؛ چون حرف حکما با حرف نظام از زمین تا آسمان فرق می‌کند، نظام می‌گفت: جسم، مثلاً این خطکش، مرکب است از اجزای خارجی غیر متناهی بالفعل؛ و لازمه این قول این است که همه این اجزاء متساوی باشند و کوچک و بزرگ نداشته باشند و حجم همه آنها یکی باشد و بدیهی

است که نسبت حجم به حجم همانند نسبت اجزاء به اجزاء است و قهراً اگر اجزاء جسم نامتناهی بالفعل بود حجم آن هم نامتناهی بالفعل خواهد بود. اما حکما چون می‌گویند: جسم به تقسیم فرضی به اقسام نامتناهی تجزیه می‌شود و لازمه آن این است که تجزیه اجزاء به نحو تناقص باشد، یعنی شما می‌توانید جسم را نصف کنید، باز هر نصف آن قابل نصف شدن است، باز نصف نصف آن هم قابل نصف است، مدام همین‌طور این قابلیت هست و به جایی متوقف نمی‌شود، یعنی هرچه شما اجزاء را تنصیف کنید، باز اجزاء این طرف و آن طرف دارد و قهراً باز قابل تنصیف است. پس طبق نظر حکما جسم قابل انقسام فرضی به انقسامات نامتناهی به نحو تناقص و کاهش یافتن حجم اجزاء و قهراً حجم همه اجزاء همان حجم جسم تجزیه شده است و بیشتر از آن نیست و از اجزاء نامتناهی فرضی لازم نمی‌آید که جسم تجزیه شده نیز بالفعل حجمش نامتناهی باشد. سخن محقق دوانی تمام شد.

سپس مرحوم حاجی می‌گوید: در این سخن محقق تأملی وجود دارد؛ ولی وجه تأمل را در متن بیان ننموده است، اما در تعلیقه خود در این جا گفته است: این تأمل فقط یک مناقشه لفظی است و گرنه سخن محقق دوانی محققانه و زیباست. مناقشه لفظی این است که: ممکن است کسی تناقص اجزاء را به نحو تزاید هم بیان بکند، برای این که شما می‌گویید: این جسم قابل انقسام است به دو نصف، بعد نصف آن هم به دو نصف، نصف نصف آن هم به دو نصف، و به این نحو حجم جسم و اجزاء آن تناقص و کاهش می‌یابد؛ اما ممکن است از یک جایی بگیریم مدام بالا بیاییم و بگوییم: این که مثلاً نصف شده اگر نصف دیگرش را به آن ضمیمه کنیم دو تای آن‌ها با هم حجمشان دو برابر می‌شود، باز حجم این‌ها با اضافه کردن اجزاء دیگر قابل افزایش و تزاید است، ولی در عین حال تزاید، موجب نامتناهی بودن حجم جسم اصلی نمی‌شود؛ لذا این اشکال یک مناقشه و اشکال لفظی بر محقق دوانی است.

توضیح متن:

«أليس التحقيق في المحصورة أنّ مفادها الحكم على الطبيعة بحيث يسري إلى جميع الأفراد الغير المتناهية بخلاف القضية الطبيعية؟ فموضوع المحصورة كأنه برزخ بين الكثرة المحضة التفصيلية و الوحدة التي في موضوع الطبيعية»

مرحوم حاجی می گوید: آیا تحقیق در قضیه محصوره، مثل کل انسان ضاحک، این نیست که مفاد قضیه محصوره، حکم بر طبیعت است به گونه ای که حکم از طبیعت سرایت می کند و به افراد غیر متناهی طبیعت می رسد؟ به خلاف قضیه طبیعی، مثل الإنسان نوع، که حکم متمرکز بر طبیعت است و بر روی افراد نمی رود؛ بنابراین، موضوع قضیه محصوره گویا برزخ بین کثرت محضه تفصیلی است و بین وحدتی که در موضوع قضیه طبیعی است.

«و لا فرق بينه و بين ما نحن فيه إلا أنّ ذلك كثرة الجزئيات، و هذا كثرة الأجزاء»

و فرقی بین موضوع قضیه محصوره در موارد دیگر و بین مورد بحث ما نیست، جز این که موضوع قضیه محصوره در موارد دیگر ناظر به جزئیات کثیره موضوع است و در مورد بحث خودمان ناظر به اجزاء کثیره موضوع است، یعنی در قضیه محصوره در موارد دیگر طبیعت را مرآت افراد قرار می دهیم، و از این طریق حکم را روی افراد قرار می دهیم، ولی در مورد بحث ما طبیعت را مرآت اجزا قرار داده و حکم را روی اجزاء قرار می دهیم.

سپس مرحوم حاجی می خواهد اشکالی را که به حکما کردند و گفتند: «لازمه کلام حکما همان لازمه سخن نظام است»، را پاسخ بگوید؛ می گوید: این که به حکما اشکال کرده و گفته اند: «اگر عقل به نحو کلی تمام اجزاء را ملاحظه کند لازمه اش این است که حجم جسم، نامتناهی گردد؛ بنابراین، کلام حکما هم نتیجه اش مثل نتیجه کلام نظام می شود و اشکالی که به نظام وارد است به حکما هم وارد است»، این اشکال وارد نیست، به این بیان که:

«ثمّ مع كون الأجزاء الفرضية كلّها محاطة للعقل لا يلزم أن يكون مقدار الجسم غير متناه لأنّ تلك الأجزاء كلّها موجودة بوجود واحد»

با این که همه اجزاء فرضی جسم مورد ادراک و محاط عقل است و عقل همه آنها را به نحو قضیه محصوره احاطه کرده است ولی از این امر لازم نمی آید که مقدار و حجم جسم، غیر متناهی باشد؛ به جهت این که همه این اجزاء در خارج موجود به وجود واحدند.

«و مع ذلك ليست كثرتها اعتبارية صرفة، كما إذا قيل: «النقطة مشتملة على الأجزاء»، وهذا بوجه كاشتمال الملكة العلمية على العلم بجميع المسائل، و كاشتمال وجود البسيط على وجودات أجناسه و فصوله في نفس الأمر»

با این حال، یعنی با این که این اجزاء فرضی و در ذهن است ولی کثرتش اعتباری صرف و نیش غولی نیست که هیچ واقعیته نداشته باشد، بلکه این اجزاء فرضی عقلی است که واقعیته و منشأ انتزاع و نفس الامریت هم دارد، و این جا مثل آن جایی نیست که گفته می شود: «نقطه مشتمل بر اجزاء است»، که اجزای نقطه به صرف اعتبار است و از باب اعتباریات انیاب اغوالی است که هیچ منشأ انتزاع و نفس الامریتی ندارد، بلکه این جا به گونه ای مانند ملکه علمی است که امری بسیط است و در عین حال مشتمل بر علم تفصیلی به جمیع مسائل است، مثلاً کسی که فقیه باشد ملکه فقاہت و اجتهاد او یک علم بسیطی است که مشتمل بر مسائل نماز و مسائل روزه و دیگر مسائل فقهی است، لذا از او هر مسأله فقهی را که بررسی بلد است، و در واقع هر مسأله ای یکی از مصادیق آن ملکه بسیطه است. و همچنین مورد بحث ما همانند وجود و موجود بسیطی است که در نفس الامر مشتمل بر جنس ها و فصل های متعدد است، مثل نفس ناطقه انسانی که موجودی بسیط است ولی وجود بسیطش حاوی تمامی اجناس و فصول انسانی است و همه این اجناس و فصول از وجود بسیط نفس انسانی قابل انتزاع است. مرحوم حاجی می گوید:

«ثم قال المحقق: و عندي أنّ وجه التفصّي أنّ النظام لما التزم وجود تلك الأجزاء بالفعل، لزمه كون تلك الأجزاء متساوية في إفادة الحجم، و كون نسبة الحجم إلى الحجم نسبة الأجزاء إلى الأجزاء فلزمه اللاتناهي»

سپس محقق دوانی گفته است: و نزد من وجه برون رفت از اشکالی که بر حکما شده است که: «لازمة کلام حکما هم مثل لازمة کلام نظام است»، این است که چون نظام ملتزم شد به این که اجزاء جسم بالفعل است، لازمه حرف او این است که این اجزاء در افاده حجم متساوی باشند و نسبت حجم به حجم نسبت اجزاء به اجزاء باشد، یعنی اگر نصف حجم را فرض کردی مساوی با نصف اجزاء می شود، و نصف اجزاء هم نصف حجم است، پس قهراً اگر اجزاء جسم غیر متناهی بالفعل باشد، چنان که نظام گفته است، لازمه اش این است که حجم جسم هم غیر متناهی بالفعل بشود.

«و أمّا الحكماء فيقولون: بانقسامه بحسب الفرض إلى أجزاء غير متناهية متناقصة كالنصف و نصف النصف و هكذا»

و اما حکما می گویند: به حسب فرض عقلی جسم منقسم می شود به اجزای غیر متناهی به صورت متناقص یعنی جسم مدام کاسته می شود، نصف می شود باز هر نصف هم نصف می شود، و همین طور تا بی نهایت.

«و الحاصل من جميع تلك الأجزاء هو ذلك المقدار بعينه، لأنّها أجزاء غير متناهية متناقصة و لا يقولون: بانقسامه إلى أجزاء غير متناهية متساوية فضلاً عن المتزائدة، انتهى» و حاصل از تمام آن اجزاء غیر متناهی عین همان مقداری است که کلّ جسم دارد؛ چون آن اجزای غیر متناهی به نحو تناقص اند، یعنی نصف، و نصفِ نصف، همین طور کاسته می شوند، نه این که مساوی باشند چه رسد به این که به نحو تزايد و افزایش و متزايد باشند، بر خلاف قول نظام که لازمه اش این بود که جسم منقسم شود

به اجزاء غیر متناهی متساوی، و طبعاً مستلزم نامتناهی بودن حجم جسم می‌شد. کلام محقق دوانی پایان یافت.

«و فیه کلام»

مرحوم حاجی می‌گوید: در فرمایش محقق دوانی جای تأمل و سخن هست؛ زیرا ممکن است کسی بگوید: این که شما گفتید: تجزیه جسم به اجزاء نه به نحو مساوی است و نه به نحو تزايد، بلکه به نحو تناقص است، یعنی این که شما تجزیه را از بالا گرفته‌اید و مدام به نحو تناقص می‌آیید پایین، ممکن است این تجزیه، بر عکس از پایین به بالا در نظر گرفته شود. البته خود مرحوم حاجی هم این اشکال را لفظی و خالی از تحقیق علمی می‌داند.

تا این جا بحث راجع به اقوال درباره حقیقت جسم طبیعی بود. از این جا بحث در این باره است که آیا جسم بسیط است یا مرکب؟ که إن شاء الله در جلسه بعد تعقیب می‌شود.

و صلّی الله علی محمد و آله الطاهرين

﴿ درس دويست و پنج ﴾

و فيه كلام: (و بعد ذاك)، أي بعد اتفاق الحكماء على أنّ الجسم متّصل واحد في نفسه قابل للقسمة إلى غير النهاية، اختلفوا في بساطة الجسم و تركيبه، فالرواقي اعتقد) كما هو مذهب العظيم أفلاطون (بساطة) فالجوهر المتّصل من حيث ذاته يسمّى عنده جسماً، و من حيث قبوله للصور النوعية يسمّى هيولي. (و هو) أي الجسم (لدى مشائهم من صورة و من هيولي ملتئم)، فعندهم المجموع هو الجسم و ذلك الجوهر المتّصل هو الصورة الجسمية، و الجوهر الآخر الذي هو محلّها هو الهيولي.

(إنّ الهيولي العمّ أعني ما حمل قوّة شيء أثبتت كلّ الممل،) أي ملل الإسلام و غيرها. معناه: أنّ الهيولي بمعنى حامل القوّة و الجوهر الذي تطرأ عليه الانفعالات اتّفاقية و كذا هي معلومة الإنيّة بحسب هذا المفهوم، فإنّه إذا قيل: صارت النطفة حيواناً و البيضة فرخاً و البذر نباتاً و غير ذلك، فإمّا أن يراد أنّ النطفة مثلاً باقية نطفة و مع هذا حيوان فيكون في حالة واحدة نطفة و حيواناً، و إمّا أن يراد أنّ النطفة بطلت بكليتها، ثمّ حدث حيوان، فحينئذٍ ما صارت النطفة حيواناً بل تلك بطلت بكليتها، و هذا شيء جديد حصل من كتم العدم بتمام أجزائه و هذان باطلان، فبقي أن يكون الجوهر الذي كان متلبساً بالصورة النطفية خلعت عنه هذه و اكتسى الصورة الحيوانية، و هذا مصحّح أن يقول

الإنسان: هذا الزرع من بذره و هذا الفرخ من بيضته، و هذا الولد من نطفته،
و نحو ذلك.

فظهر أنّ الهيولى بحسب هذا المفهوم معلومة الإنيّة حتّى عند العامّة. إنّما
النزاع في ماهيتها، هل هي نفس الجواهر المتّصل، أو جواهر أبسط منه؟ يقال له:
مادّة المواد، أو جواهر فردة، أو أجرام صغار صلبة؟ كما أشرنا إليها بقولنا:
(لكنّها) أي الهيولى بالمعنى الأعمّ (هل وحدت أو كثرت؟ و) على كلّ تقدير
هل هي (جسم أو لا؟) فإذا كانت واحدة و جسماً تأتي قول الإشراقيين، و إذا
كانت واحدة و غير جسم تأتي قول المشائين، و إذا كانت كثيرة و جسماً كان
قول ديمقراطيس، و إذا كانت كثيرة و غير جسم جاء قول المتكلّمين. (بينهم
تشاجرت) و على جميع هذه الأقوال كانت الهيولى جوهراً. و إنّما لم نتعرض
لكونها عرضاً كما هو قول ضرار المتكلّم و نسب إلى النظمّ لكونه سخيفاً.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

بسیط بودن جسم یا مرکب بودن آن

چنان‌که مکرّر گفتیم، موضوع «الهیات بالمعنی الأعم» حقیقت وجود، و موضوع «الهیات بالمعنی الأخص» واجب الوجود، و موضوع «طبیعات» جسم طبیعی است. و نیز گفتیم: جسم دو قسم است، طبیعی و تعلیمی، جسم طبیعی جوهر قابل ابعاد ثلاثه است، و جسم تعلیمی عرض است، یعنی همان اندازه و حجم جسم طبیعی است، پس جسم طبیعی معروض جسم طبیعی است و جسم تعلیمی عارض بر جسم طبیعی آن است.

بعد از آن‌که فهمیدیم موضوع حکمت طبیعی جسم طبیعی است، راجع به این موضوع بحث شد که حقیقت جسم طبیعی چیست؟ و اقوال در این زمینه گذشت. اما از سویی دیگر که اکنون مورد بحث ماست، جسم طبیعی چون جوهر است، و انواع جوهر پنج قسم است: هیولا و صورت و جسم طبیعی و عقل و نفس، و جوهر جنس این‌هاست و هر نوعی لابد یک فصل هم دارد؛ بنابراین، در مقام تصوّر عقلی، جسم طبیعی مرکب از جنس و فصل است، که جسم طبیعی مثلاً «جوهر قابل ابعاد ثلاثه» است که «جوهر» جنس آن و «قابل ابعاد ثلاثه» فصل آن شمرده می‌شود؛ پس این‌که این جنس و فصل از اجزاء عقلی جسم طبیعی هستند در آن خلافی نیست؛ چون جسم از انواع جوهر است و قهراً یک جنس و فصلی خواهد داشت. اینک بحث در این است که: در خارج آیا جسم طبیعی بسیط است یا مرکب؟ این

محل خلاف و گفتگو است.

حکمای اشراقی و رواقی می‌گفتند: جسم طبیعی در خارج بسیط است و آن جسم همان اتصال جوهری، یعنی همان طول و عرض و عمق جوهری است، و این جوهر متصل و اتصال جوهری خودش به خودی خود جسم نامیده می‌شود ولی به لحاظ این که صورت‌های نوعیه را می‌پذیرد هیولا نامیده می‌شود.

اما در مقابل اشراقیین، حکمای مشائی می‌گفتند: جسم مرکب از هیولا و صورت جوهریه است، صورت جسمیه همان چیزی است که اشراقیین به آن اتصال جوهری می‌گفتند، و هیولا محلّ برای صورت جسمیه است، و هیولا و صورت جسمیه هر دو جوهر هستند، و هیولا هم صورت جسمیه را قبول کرده و هم سایر صور نوعیه را قبول می‌کند و با پذیرش صورت نوعیه جسمی خاص می‌گردد.

پس بنابراین مشائیین می‌گویند: جسم مطلق، مرکب از صورت جسمیه و هیولا است.

اما اشراقیین می‌گویند: هیولا به عنوان جوهری که جزء جسم طبیعی است برای ما ثابت و مورد قبول نیست، بلکه خود جسم که صورت اتّصالی جوهری و امری بسیط است، به لحاظ این که صور نوعیه را قبول می‌کند، اسم آن هیولاست، ولی این که بگوییم: یک هیولایی داریم که صورت جسمیه را به خود می‌گیرد و در مرتبه بعد صور نوعیه را می‌پذیرد، بر این مدّعا دلیلی نداریم.

مرحوم حاجی می‌گوید: اصل هیولا، یعنی چیزی که قوه و استعداد این را داشته باشد که صور و حالات گوناگونی را قبول کند، این را همه قبول دارند حتی عوام الناس هم این را قبول دارند؛ برای این که ما می‌بینیم در این عالم طبیعت تحولات و تبدّلاتی هست، مثل این که نطفه علقه می‌شود، علقه مضغه می‌شود، مضغه انسان می‌شود، پس یک چیزی هست که قوه پذیرش این مراتب را از آغاز تا آخر دارد و این مراحل را طی می‌کند؛ اگر شما بگویید: در این جا آن نطفه به طور کلی معدوم می‌شود

و به جای آن علقه موجود می‌شود، بعد علقه به طور کلی معدوم می‌شود و به جای آن مضغه موجود می‌گردد، و همین‌طور تا به مرتبه انسانی برسد، در این صورت، لازم می‌آید بگوییم: آن مراتب پیشین از بین رفته است؛ پس شما نمی‌توانید بگویید: انسان در اصل نطفه، علقه، مضغه بوده است؛ برای این‌که بنا بر این فرض، نطفه معدوم محض شد و علقه از نو ایجاد شد، و همین‌طور علقه معدوم شد و مضغه ایجاد شد؛ آن وقت هیچ‌کس نمی‌تواند دربارهٔ بچه خود بگوید: این بچه مال من است چون از نطفه من است؛ برای این‌که نطفه در این تحولات معدوم شده است؛ پس در این جا مسلم است که معدوم شدن کلی و از اساس، و موجود شدن کلی و از اساس، راه ندارد، بلکه در طی این مراتب یک چیزی همواره باقی است، حال اگر بگوییم: همه این مراتب با هم موجود هستند، یعنی در زمان واحد یک شیء هم نطفه است و هم علقه و هم مضغه و هم انسان؛ می‌دانیم این نیز غلط است؛ چون نطفه که علقه و مضغه و انسان می‌شود چنین نیست که صور سابقه قبل از صورت انسانی باقی بماند، این هم درست نیست، چنان‌که درست نیست بگوییم: صور سابقه معدوم محض شد و از کتم عدم یک انسان موجود شد، چون انسان نطفه بوده، بعد علقه شد، همین علقه مضغه شد، سپس همین مضغه به صورت انسان در آمده است؛ پس در این جا یک چیزی وجود دارد که حافظ این همانی است و این صور پی در پی را به خود گرفته است و آن چیز همان چیزی است که هیولا نام گرفته است؛ پس در اصل وجود هیولا به عنوان چیزی که مهد تغییر و تحوّل و ملاک این همانی مراتب پی در پی است، تردید و خلافی نیست، ولی این‌که ماهیت این هیولا چیست؟ مورد نزاع و اختلاف است، و ما به این اختلاف و انظار مختلف در این جهت، در توضیح متن اشاره می‌کنیم.

توضیح متن:

«(و بعد ذاك)، أي بعد اتفاق الحكماء على أن الجسم متصل واحد في نفسه قابل للقسمه

إلى غير النهاية، اختلفوا في بساطة الجسم و ترکیبه»

بعد از این که حکما اتفاق نظر کردند بر این که جسم به خودی خود یک امر متصل واحدی است که تا بی نهایت قابل قسمت و تجزیه است، در مقابل متکلمین که می گفتند: جسم امر متصل واحد نیست بلکه مرکب از اجزای مجزای بالفعل است، همین حکما اختلاف کردند در این که: آیا جسم بسیط است یا مرکب؟ این بساطت و ترکیب به لحاظ خارج است و إلا از نظر عقلی و ذهن جسم مرکب از جنس و فصل است و از این رو در تعریف آن گفته می شود: «جوهر قابل للأبعاد ثلاثة»، که «جوهر» جنس آن و «قابل للأبعاد الثلاثة» فصل آن است؛ چون «جوهر» هم بر جسم اطلاق می شود، هم بر عقل، هم نفس؛ پس جسم به لحاظ ذهن بایستی جنس و فصل داشته باشد؛ پس مورد اختلاف، بساطت و ترکیب جسم به لحاظ خارج است نه جسم ذهنی. «فالرواقی اعتقد) كما هو مذهب العظیم أفلاطون (بساطة) فالجوهر المتصل من حيث

ذاته یسمی عنده جسماً، و من حيث قبوله للصور النوعية یسمی هیولی»

پس حکمای رواقی به بساطت جسم معتقد شده اند، چنان که مذهب حکیم بزرگ افلاطون نیز همین است، پس نزد حکیم رواقی جوهر به هم پیوسته و متصل، به خودی خود جسم نامیده می شود، و همین جوهر متصل، به لحاظ و از حیث این که صور نوعیه را قبول می کند هیولا نامیده می شود، یعنی جسم مرکب از هیولا و صورت نیست بلکه همان صورت جسمیه هم جسم است و هم هیولاست، منتها به دو اعتبار.

«(و هو) أي الجسم (لدى مشائهم من صورة و من هیولی ملتئم)، فعندهم المجموع هو الجسم و ذلك الجوهر المتصل هو الصورة الجسمیه، و الجوهر الآخر الذي هو محلها هو الهیولی»

و جسم در نزد مشائین از حکما مرکب و متشکل از صورت و هیولاست، پس نزد مشاء مجموع هیولا و صورت، جسم است؛ و اسم آن جوهر متصل، صورت جسمیه

است و اسم جوهر دیگری که محل صورت جسمیه است هیولا است. پس اجمالاً همه حکما وجود چیزی به نام هیولا را که قوه و استعداد پذیرش اشیا را دارد، پذیرفته‌اند. همین که ما می‌بینیم مثلاً نطفه تبدیل به علقه، علقه به مضغه، مضغه به انسان می‌شود، بالأخره یک چیزی وجود دارد که استعداد و قوه پذیرش این مراتب را دارد و در همه این حالات هم محفوظ است و همین امر محفوظ ملاک این همانی بین این مراتب و حالات است که اول صورت نطفه را داشت، بعد، صورت علقه پیدا کرد، بعد صورت مضغه را و در نهایت صورت انسانی به خود گرفت. پس وجود هیولا به معنای چیزی که قوه و استعداد و قابلیت پذیرش دیگر اشیا را دارد به طور اجمال مورد اتفاق تمامی حکماست؛ از این روست که مرحوم حاجی می‌گوید: «إِنَّ الْهَيُولَى الْعَمَّ أَعْنَى مَا حَمَلَ قُوَّةَ شَيْءٍ أَثْبَتَ كُلَّ الْمَلَلِ»، أي ملل الإسلام و غيرها. معناه: أَنَّ الْهَيُولَى بِمَعْنَى حَامِلِ الْقُوَّةِ وَالْجَوْهَرِ الَّذِي تَطَرَأَ عَلَيْهِ الْأَنْفِعَالَاتُ اتِّفَاقِيَّةً وَ كَذَا هِيَ مَعْلُومَةُ الْإِنِّيَّةِ بِحَسَبِ هَذَا الْمَفْهُومِ»

پس بنابراین هیولا به طور عام، یعنی آن چیزی که قوه و استعداد چیزی را حمل می‌کند و داراست، همه ملل مسلمان و غیر مسلمان اثبات کرده و قبول دارند. معنای این سخن ما این است که: هیولا به معنای چیزی که حامل قوه و استعداد است و جوهری است که بر آن، انفعالات و اثرپذیری‌های گوناگون عارض می‌شود، مورد اتفاق همه است، و همچنین تحقق و وجود آن در خارج با این مفهوم و معنایی که برای آن ذکر شد واضح و معلوم است. چرا؟

«فَإِنَّهُ إِذَا قِيلَ: صَارَتِ النَّطْفَةُ حَيَوَانًا وَ الْبَيْضَةُ فَرْخًا وَ الْبَذْرُ نَبَاتًا وَ غَيْرَ ذَلِكَ. فَإِنَّمَا أَنْ يَرَادَ أَنَّ النَّطْفَةَ مِثْلًا بَاقِيَةَ نَطْفَةٍ وَ مَعَ هَذَا حَيَوَانٌ فَيَكُونُ فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ نَطْفَةٍ وَ حَيَوَانًا، وَ إِذَا أَنْ يَرَادَ أَنَّ النَّطْفَةَ بَطَلَتْ بِكُلِّيَّتِهَا ثُمَّ حَدَثَ حَيَوَانٌ فَحِينَئِذٍ مَا صَارَتِ النَّطْفَةُ حَيَوَانًا بَلْ تَلِكْ بَطَلَتْ بِكُلِّيَّتِهِ، وَ هَذَا شَيْءٌ جَدِيدٌ حَصَلَ مِنْ كَتْمِ الْعَدَمِ بِتَمَامِ أَجْزَائِهِ وَ هَذَا بَاظِلَانٌ»

چون وقتی گفته می‌شود: نطفه حیوان شد، و تخم جوجه شد، و بذر گیاه شد،

و دیگر مثال‌ها، در این هنگام یا مراد این است که مثلاً نطفه به حالت نطفه بودن باقی است و در عین حال حیوان هم هست، یعنی صورت سابق و لاحق با هم هستند، بنابراین لازم می‌آید که نطفه در یک حالت و زمان هم نطفه باشد و هم حیوان؛ خوب، بطلان این امر واضح است؛ یا مراد این است که نطفه اصلاً همه‌اش معدوم محض شد سپس حیوانی جدید حادث شد، پس در این صورت، نطفه تبدیل به حیوان نشده است، بلکه نطفه همه‌اش به طور کلی باطل و نابود شده است و این حیوان چیز جدیدی است که همه اجزای آن از کتم عدم موجود شده است؛ و این دو فرض هر دو باطل است. یک فرض باقی می‌ماند که آن صحیح است، چنان‌که مرحوم حاجی می‌گوید:

«فبقي أن يكون الجوهر الذي كان متلبساً بالصورة النطفية خلعت عنه هذه و اكتسى الصورة الحيوانية و هذا مصحح أن يقول الإنسان: هذا الزرع من بذره و هذا الفرخ من بيضته، و هذا الولد من نطفته، و نحو ذلك. فظهر أن الهیولی بحسب هذا المفهوم معلومة الإیئة حتی عند العامة»

پس این فرض صحیح باقی می‌ماند که: آن جوهری که صورت نطفه را به خود گرفته بود همان جوهر، آن صورت را رها کرده و صورت حیوانی را به خود گرفته است، و همین فرض مصحح و مجوز این است که انسان می‌تواند بگوید: این کشت و محصول از بذر من است، و این جوجه از تخم مرغ من است، و این بچه از نطفه من است، و مانند این مثال‌ها؛ پس روشن شد که هیولا به این معنا و مفهومی که بیان گردید وجودش در خارج برای همه، حتی عامه مردم، روشن و واضح است و از این جهت اختلافی در میان نیست.

«إتّما النزاع في ماهيتها، هل هي نفس الجوهر المتّصل، أو جوهر أبسط منه؟ يقال له: مادة الموادّ، أو جواهر فردة، أو أجرام صغار صلبة»

همانا نزاع و کشمکش بین حکما در ماهیت و چیستی هیولا است که ماهیت هیولا

چیست؟ آیا ماهیت هیولا همان جوهر متصل است؟ همان طور که رواقیین می گفتند؛ یا ماهیت هیولا جوهری بسیط تر از آن جوهر متصل است که به آن جوهر بسیط تر «مادة المواد» و ماده همه مواد گفته می شود؟ یا ماهیت هیولا جوهرهای فرد است؟ چنان که متکلمین می گفتند: هر جسمی مرکب است از اجزای متناهی که این اجزاء دیگر قابل انقسام نیستند و به آن اجزاء، جوهرهای فرد می گفتند؛ یا ماهیت هیولا، اجرام ریز سرسخت است؟ چنان که ذیمقراطیس می گفته است. این نظریات درباره ماهیت هیولا هست.

« كما أشرنا إليها بقولنا: (لكنّها) أي الهيولى بالمعنى الأعمّ (هل وحدت أو كثرت؟ و) على كلّ تقدير هل هي (جسم أو لا؟) فإذا كانت واحدة و جسماً تأتي قول الإشراقیین، و إذا كانت واحدة و غير جسم تأتي قول المشائین، و إذا كانت كثيرة و جسماً كان قول ذيمقراطیس، و إذا كانت كثيرة و غير جسم جاء قول المتكلمین»

چنان که ما در شعر به این نظریات اشاره کرده و گفتیم: لکن هیولا به معنای عام آن که وجود و هستی اش مورد پذیرش همه قرار گرفته است، از جهت ماهیت و چیستی آیا واحد است یا کثیر است؟ و در هر صورت آیا هیولا همان جسم است، یا جسم نیست؟ این ها چهار صورت می شود؛ پس اگر هیولا واحد و جسم بود، قول اشراقیین و رواقیین راه می یابد، می گفتند: که صورت جسمیه هیولا هم هست؛ و اگر هیولا یکی باشد و جسم نباشد، قول مشائین راه می یابد و این همان قول آنها می شود که می گفتند: هیولا جسم نیست بلکه جوهری است که صورت جسمیه را به خود گرفته است؛ و اگر هیولا کثیر باشد و جسم باشد، این قول ذیمقراطیس است که می گفت: هیولا همان جسم است که مرکب از اتم های زیادی و جرم های ریز سرسخت و نشکن است؛ و اگر هیولا کثیر باشد و جسم نباشد، این قول متکلمین است که قائل به جوهرهای فرد بودند و می گفتند: جسم مرکب از اجزایی است که دیگر قابل انقسام نیستند.

«(بینهم تشاجرت) و علی جمیع هذه الأقوال كانت الهيولى جوهرًا؛ و إنما لم نتعرض لكونها عرضاً كما هو قول ضرار المتكلم و نسب إلى النظام لكونه سخيلاً»

این اقوال چهارگانه درباره ماهیت و چیستی هیولاست که آنان درباره آن با هم مشاجره کرده‌اند، و بر اساس تمام این اقوال، هیولا جوهر است، البته بعضی‌ها مثل «ضرار» که از متکلمین است گفته‌اند: هیولا عرض است، و این قول به نظام هم نسبت داده شده است؛ و همانا ما متعرض عرض بودن هیولا نشدیم؛ برای این که این سخن بی پایه و سخیفی است، که بگوییم: عرض قابلیت و قوه و استعداد پذیرش صورت‌های جوهری را دارد!

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس دويست و ششم ﴾

غررٌ في إثبات الهيولى باصطلاح المشائين

إنّ دليل الفصل و الوصل نطق
متّصل مضاف أو نفسي
و الذاتي إمّا الفصل للكمّية
قد ساوق اتّصال الشخصية
ليس اتّصال قابلاً ما قابله
فالجسم إذ فصلاً فوصلاً قابل
و هي مع المتّصل متّصلة
و قوّة للفعل حيث عاندت

كالفعل و القوّة بالقول الأحقّ
ثانيتها غيري أو ذاتي
أو ما هو الصورة جوهرية
لأنّها الكون و ذا الماهية
و نفسه و الجسم ذا ما أبطله
فالباق في الحالين فيه حاصل
مع ضده بالضدّ فهي القابلة
قد اقتضت حيثية بها احتدت

غررٌ في إثبات الهيولى باصطلاح المشائين

و لهم مسالك و نذكر منها مسلكين كما قلنا: (إنّ دليل الفصل و الوصل نطق كالفعل و القوّة)، أي كدليل الفعل و القوّة (بالقول الأحقّ) و هو قول المشائين لم نصرّح به لادّعاء ظهوره، و لأنّه سيعلم من دليله.

أمّا الأوّل، فلنمهد له أصولاً: أصل (متّصل مضاف) مبتدأ و خبر، (أو نفسي ثانيهما: غيري أو ذاتي).

اعلم: أنّ الاتّصال يطلق على معنيين:

أحدهما: صفة للشيء بقياسه إلى غيره، و هو أيضاً بمعنيين: الأوّل: كون المقدار متّحد النهاية بمقدار آخر، و يقال: لذلك المقدار إنّه متّصل بالآخر بهذا المعنى كما في ضلعي الزاوية. و الثاني: كون الجسم بحيث يتحرّك بحركة جسم آخر و إن لم تتّحد نهاياتهما و يقال: لذلك الجسم إنّه متّصل بالآخر بهذا المعنى، كما في حلق القيد من الحديد، و كما في اتّصال اللحوم بالرباطات و الرباطات بالعظام، و بالجملة في كلّ جسمين يكون بينهما تبعية في الحركة و هذا هو الموافق للعرف و اللغة. و هذان المعنيان هما المرادان بالمضاف في المتن.

و ثانيهما: صفة للشيء لا بقياسه إلى غيره، و عبّرنا عنه في المتن بالنفسي. و هذا أيضاً بمعنيين: أحدهما: ما هو من قبيل الوصف بحال متعلّق الشيء كما في الهيولى، و عبّرنا عنه بالغيري. و ثانيهما: من قبيل الوصف بحال نفس الشيء، و عبّرنا عنه بالذاتي. و هو أيضاً قسمان:

أحدهما: ما هو فصل مقسم للكمّ، و هو كون الشيء بحيث يمكن أن يفرض فيه أجزاء مشتركة في الحدود، و يلزمه أن لا تكون فيه مفاصل. و ثانيهما: كون الشيء في حدّ ذاته بحيث يعرضه ذلك الاتّصال الكميّ، و يلزمه الجسم التعليمي و يعبر عنه بكون الشيء في حدّ ذاته صالحاً لفرض خطوط ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم، و هذا المعنى فصل مقسم للجوهر، فبهذا المعنى يطلق المتّصل على الصورة الجسمية الجوهرية. و إلى قسمي الذاتي أشرنا بقولنا: (و الذاتي إمّا الفصل للكمّية أو ما هو الصورة جوهرية). و إطلاق المتّصل على الصورة كإطلاق الواحد على الوحدة، و الموجود على الوجود، و نظائرهما فهو ثابت لها في حدّ ذاتها مقدّماً على اتّصال الجسم التعليمي.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعين

غررٌ في إثبات الهيولى باصطلاح المشائين

هيولا به اصطلاح مشائين و اثبات آن

در غرر پيشين گفته شد كه هيولا به معنای عامّ يعنى به عنوان يك امرى كه استعداد و قوه اين را دارد كه فعليت ها و صور و دگرگونى هاى مختلف را به خود بگيرد مورد قبول همگان حتى عامه مردم است، ولى هيولا به عنوان جوهرى كه جزء جسم طبيعى است، مورد اختلاف بين حكماى مشائى و اشراقى است؛ اشراقيين مى گفتند: جسم هرچند در مقام تحليل عقلى، جنس و فصل دارد و در تعريف آن مى گویند: جسم عبارت است از جوهرى كه قابل ابعاد ثلاثه مى باشد؛ بنا بر اين، جنس و فصل دارد و در مقام عقلى مركب است؛ اما جسم در خارج جسم بسيط است، البته همين جسم بسيط، يعنى صورت جسميه كه همان صورت اتصاليه است، از باب اين كه استعداد دارد صور نوعيه و حالات گوناگون را به خود بگيرد، هيولا نام دارد، با اين كه صورت جسميه امر بالفعلى است اما قوه و استعداد قبول صور نوعيه است، پس هيولا اسم خود صورت جسميه است، منتها به لحاظ و اعتبار قابليتى كه براى پذيرش امور ديگر دارد.

اما مشائين مى گفتند: جسم مركب از صورت جسميه و هيولا است، يعنى هيولا جزئى از جسم مى باشد كه در رتبه اول و به طور بى واسطه، خودش صورت جسميه را به خود مى گيرد و در رتبه بعد و متأخر به واسطه صورت جسميه، صور نوعيه را هم به خود مى گيرد؛ بنا بر اين، جسم يك صورت جسميه دارد و يك هيولا كه با هم مركب

شده و جسم را تشکیل داده‌اند؛ پس نزد مشائین جسم بسیط نیست، بلکه مرکب از صورت جسمیه و هیولاست. مشائین برای مدعای خود ادله زیادی ذکر کردند که مرحوم حاجی دو دلیل مهم آن‌ها را این‌جا ذکر می‌کند: یکی «برهان فصل و وصل»، یکی هم «برهان قوه و فعل»، حالا می‌خواهیم این دو برهان را بیان و تقریر کنیم.^(۱)

مقدمات و پایه‌های برهان فصل و وصل

دلیل اول که برهان فصل و وصل است، مرحوم حاجی برای آن چهار مقدمه و اصل ذکر می‌کند، یعنی چهار قاعده کلی که این‌ها همه مقدمه هستند؛ برای این‌که برهان فصل و وصل بتواند ترکیب جسم از هیولا و صورت را اثبات کند.

۱- طبق نظر مشهور، هیولا و صورت از امور ماهوی بوده و تحت ماهیت و مقوله «جوهر» داخلند؛ بنابراین، چنین سؤالی که: آیا جسم در خارج امری مرکب از هیولا و صورت است یا امری بسیط است؟ فرع بر اصالت ماهیت به تنهایی، و یا اصالت ماهیت و وجود، هر دو، است؛ وگرنه اگر کسی، مانند صدر المتألهین علیه السلام و اتباع او، قائل به اصالت وجود به تنهایی گردید و ماهیت را به طور کلی امری اعتباری دانست، بر این پایه، هیولا و صورت از امور اعتباری بوده و قهراً سؤال از ترکیب جسم در خارج از آن دو یا بساطت آن، سؤالی بی‌موضوع و بی‌معناست.

ممکن است گفته شود: بنابر اصالت وجود به تنهایی نیز این سؤال قابل طرح است، منتها طرح آن گونه‌ای دیگر پیدا می‌کند، به این‌گونه که: آیا جسم در خارج مرکب از دو وجود است که یکی از آن‌ها منشأ انتزاع ماهیتی به نام «هیولا» و دیگری منشأ انتزاع ماهیتی به نام «صورت» است و یا این‌که جسم در خارجی وجود واحد و بسیط دارد؟

ولی در جواب گفته می‌شود: با فرض این‌که ماهیت اعتباری بوده و در خارج تحقق ندارد و طبعاً حدود و جودات که همان ماهیاتند اعتباری هستند، بنابراین، تصور و فرض ترکیب موجود واحدی، مثل جسم، از دو وجودی که حد و ماهیتشان اعتباری است اساساً تصور و فرضی دشوار است، چه رسد به این‌که بخواهد مورد تصدیق یا تکذیب واقع گردد. علاوه بر این‌که ادله‌ای که در جهت اثبات ترکیب جسم از هیولا و صورت بی‌ریزی شده‌اند، مثل دلیل فصل و وصل و دلیل قوه و فعل، ادله‌ای ناتمام و قابل مناقشه‌اند.

بنابراین صدر المتألهین علیه السلام و هر کس دیگری که فقط وجود را اصیل می‌داند باید بگویند: جسم در خارج وجودی بسیط است که این وجود به لحاظ حقیقت و مرتبه‌ای که اکنون و بالفعل دارد عین فعلیت و صورت است و به لحاظ حقیقت و مرتبه دیگری که می‌تواند به آن تبدیل بشود عین قوه و هیولاست. فافهم (اسدی)

اصل اول

اصل اول این است که اتصال دو قسم است: اتصال اضافی، و اتصال نفسی، هر کدام از این دو قسم نیز دو قسمند؛ اتصال اضافی این است که یک شیء نسبت به چیز دیگر و یا مقایسه با آن متصل است؛ لذا می‌گوییم: این شیء متصل به آن شیء است؛ و این اتصال اضافی باز دو قسم است، یک معنای آن این است که دو تا بعد و مقدار در یک حد، مشترک هستند و پایان آن‌ها یکی است، مثل این که دو خطی که یک زاویه را تشکیل می‌دهند در یک نقطه با هم متصل هستند، یعنی یک نقطه مشترک دارند که در آن به هم وصل می‌شوند و این یک نقطه، نهایت هر دو خط است، این یک قسم از اتصال اضافی است. قسم دیگر از آن این است که دو جسم به گونه‌ای هستند که به حرکت یک کدام از آن‌ها دیگری هم حرکت می‌کند، مثل حلقه‌های زنجیر، که طوری است که یک حلقه را که می‌کشی حلقه‌های دیگر هم به دنبال آن می‌آید، هر چند نهایت این‌ها یکی نیست، ولی با این حال می‌گوییم: این حلقه متصل به آن حلقه است؛ چون این حلقه آن حلقه را دنبال خود می‌آورد. این دو قسم اتصال اضافی است که یک شیء با مقایسه با شیء دیگری پیوند و اتصال دارد.

یک اتصال نفسی هم داریم که با مقایسه یک شیء با شیء دیگر نیست، بلکه اتصال صفت خود شیء است نه این که یک شیء با مقایسه با شیء دیگر اتصال داشته باشد، مثل این که یک خط را خودش را می‌گوییم: متصل و دارای اتصال است، نه این که این خط را با خط دیگر مقایسه کنیم، و به این لحاظ بگوییم متصل است، بلکه یک خط خودش متصل واحد است، به این اتصال نفسی می‌گویند، آن وقت اتصال نفسی هم دو قسم است، یک قسم آن اتصال مجازی است، مثل اتصال هیولا؛ چون هیولا در ضمن صورت جسمیه موجود است، و هیولا خودش دارای اتصال نیست، ولی چون هیولا در ضمن صورت جسمیه موجود است و صورت جسمیه متصل است به هیولا

هم مجازاً می‌گوییم متصل است، بنابراین، اتصال هیولا در حقیقت وصف به حال غیر است، یعنی خود هیولا متصل نیست بلکه هیولا صورت جسمیه‌ای به خود گرفته که آن صورت جسمیه متصل است. این یک قسم از اتصال نفسی است که بالعرض و مجاز می‌باشد؛ قسم دیگر از اتصال نفسی بالذات و حقیقی است؛ اتصال بالذات و حقیقی نیز دو قسم است، یکی از آن دو همان اتصالی است که فصل برای کم متصل، مثل خط و سطح و جسم تعلیمی می‌باشد، متصل بودن این‌ها حقیقی است، و اتصال در این‌ها به این معناست که می‌توان در این‌ها اجزایی فرض نمود که حد مشترک داشته باشند، مثلاً در خط هر نقطه‌ای از وسط خط را که در نظر بگیرید هم نهایت این طرف خط است و هم نهایت آن طرف خط، و همین‌طور در سطح اگر یک خطی را در وسط آن در نظر بگیرید، این خط هم نهایت این طرف سطح می‌باشد و هم نهایت آن طرف سطح است، و همین‌طور در حجم و جسم تعلیمی می‌توان سطحی را در نظر گرفت که هم نهایت این طرف جسم تعلیمی باشد و هم نهایت طرف دیگرش. این یک قسم از اقسام اتصال بالذات و حقیقی است.

قسم دیگر از اقسام اتصال بالذات و حقیقی این است که شیء ذاتاً به گونه‌ای باشد که اتصالی که در کم متصل است عارض بر آن شود، و لازمه آن این است که آن شیء جسم تعلیمی داشته باشد، از این قسم اتصال این‌گونه تعبیر می‌کنند که: شیء به گونه‌ای باشد که بتوان در آن خطوط سه‌گانه‌ای را که به صورت زاویه‌های قائمه یکدیگر را قطع می‌کنند، فرض نمود؛ اتصال به این معنا فصل برای جوهر است که جوهر و اتصال به این معنا همان صورت جسمه است که حجم و جسم تعلیمی بر آن عارض می‌شود.

توضیح متن:

«غررٌ في إثبات الهیولی باصطلاح المشائین. ولهم مسالك و نذکر منها مسلکین»

این غرر در اثبات هیولا به اصطلاح مشائین است، این‌ها بر خلاف اشراقیین هیولا را غیر از صورت جسمیه می‌دانستند و می‌گفتند: صورت جسمیه و هیولا با هم مرکب شده و از آن دو جسم طبیعی به وجود آمده است. این‌ها برای مدّعی خودشان روش‌ها و ادلّه زیادی دارند، ما در این‌جا دو دلیل و روش از آن ادله و روش‌ها را ذکر می‌کنیم.

«کما قلنا: (إنّ دلیل الفصل و الوصل نطق کالفعل و القوّة)، أي کدلیل الفعل و القوّة (بالقول الأحقّ) و هو قول المشائین لم نصرّح به لادّعاء ظهوره، و لآنه سیعلم من دلیله»

چنان‌که در شعرمان گفته‌ایم: دلیل فصل و وصل گویاست و دلالت می‌کند، چنان‌که دلیل فعل و قوه گویایی و دلالت دارد بر قول احق و شایسته‌تر که همان قول مشائین است، که همان قول به ترکیب جسم طبیعی از هیولا و صورت باشد؛ ما در شعر تصریح به قول مشائین نکردیم و به تعبیر به «قول احق» اکتفا کردیم؛ یکی به خاطر این‌که قول و مدّعی آنان روشن و معلوم است، و دیگری به خاطر این‌که قولشان از دلیل قولشان معلوم می‌شود.

خلاصه: مراد ما از قول احق، همین قول مشائین است که جسم مرکب از هیولا و صورت است.

«أمّا الأوّل فلنمهد له أصولاً: أصل (متّصل مضاف) مبتدأ و خبر، (أو نفسی)»

اما دلیل اوّل که برهان فصل و وصل باشد، پس برای این دلیل، چهار اصل و پایه را ذکر می‌کنیم که این‌ها در حقیقت به عنوان چهار مقدمه برای این دلیل است. این «أصل» یک عنوان و تیتراست، یعنی اصل اوّل این‌که: متصل یا مضاف است یا نفسی است. متصل اقسامی دارد، یک متصل اضافی که یک چیزی را نسبت به چیز دیگر در نظر گرفته و می‌گوییم: این متصل به آن است؛ و یک متصل نفسی که شیء خودش به خودی خود متصل است.

مرحوم حاجی می‌گوید: این «متصل مضاف» مبتدا و خبر است، یعنی «متصل» مبتدا، و «مضاف» خبر آن است، «أو نفسی» هم عطف بر خبر است.
 «ثانیهما: غیری أو ذاتی»

دومی از آن دو قسم متصل، که متصل نفسی باشد، دو قسم است: یا غیری است یا ذاتی است. متصل غیری یعنی متصل مجازی، و متصل ذاتی یعنی متصل حقیقی. مرحوم حاجی در توضیح اقسام نامبرده متصل می‌گوید:
 «اعلم: أن الاتصال يطلق علی معینین: أحدهما: صفة للشيء بقياسه إلى غيره، و هو أيضاً بمعینین: الأول: كون المقدم متّحد النّهاية بمقدار آخر، و يقال: لذلك المقدار أنّه متّصل بالآخر بهذا المعنى كما في ضلعي الزاوية»

بدان که: عنوان «اتصال» بر دو معنا اطلاق می‌شود: اولی آن دو این است که صفت شیء است به قیاس و نسبت آن شیء به غیرش یعنی یک شیء را نسبت به غیرش که ملاحظه می‌کنیم متصل است، مثلاً می‌گوییم: این خط متصل به آن خط است، این هم باز خودش دو قسم است: قسم اول این است که نهایت یک بُعد و مقدار با نهایت بُعد و مقدار دیگر هر دو متحد و یکی باشند، مثلاً این خط که یک ضلع زاویه است متصل است به آن خط که ضلع دیگر زاویه است. معنای اتصال در این جا این است که آن خط می‌آید تا این نقطه، آن خط هم می‌آید تا این نقطه و در یک نقطه با هم تلاقی و شرکت دارند و سر آن‌ها به هم چسبیده است.

«و الثانی: كون الجسم بحيث يتحرّك بحركة جسم آخر و إن لم تتّحد نهاياتهما و يقال: لذلك الجسم أنّه متّصل بالآخر بهذا المعنى كما في حلق القيد من الحديد، و كما في اتصال اللحوم بالرباطات و الرباطات بالعظام»

و قسم دوم از اتصال اضافی این است که جسم طوری باشد که با حرکت جسم دیگر حرکت کند هر چند آخر آن دو جسم متحد نباشد، در این حال گفته می‌شود: آن جسم، متصل به آن جسم دیگر است، به این معنا که یکی از آن دو با حرکت دیگری

حرکت می‌کند، مثل حلقه‌های آهنی زنجیر که یک حلقه را بکشی حلقه‌های دیگر هم دنبال آن می‌آیند، و یا مانند گوشت‌ها که به پی‌ها متصل است و پی‌ها هم به استخوان‌ها که اگر گوشت را بگیری بکشی این طرف، پی هم دنبال آن می‌آید، استخوان هم دنبال آن می‌آید، چون به هم چسبیده‌اند.

«و بالجملة، في كلّ جسمين يكون بينهما تبعية في الحركة و هذا هو الموافق للعرف و اللغة و هذان المعنيان هما المرادان بالمضاف في المتن»

و خلاصه این‌که: بین دو جسمی که در حرکت تبعیت باشد که یکی به دنبال دیگری می‌آید، و این معنا از اتصال اضافی موافق با عرف و لغت است، و مراد از متصل مضاف در متن، یعنی شعر، این دو معناست که بیان شد، یعنی در شعر که گفتیم: متصل مضاف، مراد از آن این دو قسم است.

«و ثانيهما: صفة للشيء لا بقياسه إلى غيره، و عبّرنا عنه في المتن بالنفسي»

و قسم دوم از دو معنای اتصال، صفت شیء است نه به قیاس آن شیء با چیز دیگر غیر خودش، و ما از این قسم در متن، یعنی در شعرمان، به «نفسی» تعبیر کردیم.

«و هذا أيضاً بمعنيين: أحدهما: ما هو من قبيل الوصف بحال متعلّق الشيء كما في

الهيولي، و عبّرنا عنه بالغيري»

و این هم دو قسم است: یک قسم از آن دو، آن اتصالی است که از قبیل وصف به حال متعلّق شیء است، یعنی اتصال حقیقتاً صفت برای خود شیء نیست، بلکه مجازاً آن شیء متصل است، به عنوان این‌که آن شیء به چیز دیگری ارتباط دارد که آن چیز دیگر متصل حقیقی است، مثل هیولا که به تبع اتصال صورت جسمیه متصل است و درحقیقت، اتصال صفت برای صورت جسمیه است، و ما از این قسم در متن، یعنی در شعرمان، تعبیر به «غیری» کردیم.

«و ثانيهما: من قبيل الوصف بحال نفس الشيء، و عبّرنا عنه بالذاتي. و هو أيضاً

قسمان: أحدهما: ما هو فصل مقسم للكم»

و قسم دوم از اتّصال نفسی، آن اتّصالی است که از قبیل وصف به حال خود شیء است، یعنی شیء نه به نحو مجاز، بلکه به نحو حقیقت، متصل است، و ما از این قسم در متن، یعنی در شعرمان به «ذاتی» تعبیر کردیم؛ و این قسم باز دو قسم است: یک قسم آن دو: آن اتّصالی است که فصل مقسّم برای کمّ است، چون کمّ یا منفصل است، مثل اعداد، یا متصل است، مثل خطّ و سطح و جسم تعلیمی؛ قسم اوّل از اتّصال ذاتی برای کمّ متصل فصل مقسّم است، یعنی کمّ را تقسیم به دو قسم می‌کند که یک قسم آن متصل است و یک قسم آن منفصل است.

«و هو كون الشيء بحیث يمكن أن يفرض فيه أجزاء مشتركة في الحدود، و يلزمه أن لا

تكون فيه مفاصل»

و اتّصالی که فصل مقسّم برای کمّ متصل است تعریفش این است که: شیء، یعنی کمّ به گونه‌ای است که می‌توان در آن اجزایی فرض کرد که در حدودشان مشترک هستند، مثلاً هر نقطه‌ای از خطّ را فرض کنید آن نقطه هم می‌شود حدّ و مرز برای این طرف خطّ و هم می‌شود حدّ و مرز برای آن طرف خطّ، و این دو جزء خطّ در آن اشتراک دارند، آن وقت لازمه اتّصال آن شیء (کمّ) این است که مفاصل در آن شیء (کمّ) نباشد و آن شیء متصل و به هم پیوسته باشد.

خلاصه: کمّ دو قسم است: کمّ منفصل، مثل اعداد دو، سه چهار... تا آخر اعداد که همگی آن‌ها از واحدهایی تشکیل شده‌اند که از هم گسسته و منفصل هستند؛ و قسم دیگر کمّ، کمّ متصل است، مثل خطّ و سطح و جسم تعلیمی؛ که هر کدام از این‌ها کمّ و عرضی تجزیه‌پذیر است، ولی به هم پیوسته و متصل است و به هم پیوستگی و اتّصال فصل این‌هاست. پس یک قسم اتّصال ذاتی داریم که فصل برای کمّ متصل است و کمّ را تقسیم به متصل و غیر متصل می‌کند؛ این اتّصال امری عرضی است؛ اما یک اتّصال ذاتی هم داریم که جوهر است و فصل برای صورت جسمیه می‌باشد و جوهر را تقسیم به جوهر متصل و غیر متصل می‌کند، جوهر متصل همان صورت جسمیه

است و جوهر غیر متصل همان عقل، نفس، هیولا است. از این رو مرحوم حاجی می‌گوید:

«و ثانيهما: كون الشيء في حد ذاته بحيث يعرضه ذلك الاتصال الكمي، ويلزمه الجسم التعليمي و يعبر عنه بكون الشيء في حد ذاته صالحاً لفرض خطوط ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم»

قسم دوم از دو قسم اتصال ذاتی این است که شیء در حد ذات خود و به خودی خود طوری باشد که آن اتصال عرضی کمی، عارض بر آن شیء شود و لازمه چنین شیء، جسم تعلیمی است، که شیئی که این چنین است همان صورت جسمیه است، از اتصال به این معنا، تعبیر می‌شود به این که: شیء در حد ذات خودش قابل است که خطوط ثلاثة متقاطعه بر زوایای قائمه در آن فرض شود؛ و این معنا فصل مقسم برای جوهر است و اتصال به این معنا بر صورت جسمیه جوهریه اطلاق می‌گردد؛ بر خلاف عقل و نفس که جوهری هستند که قابل خطوط نیستند و مجرد هستند. لذا مرحوم حاجی می‌گوید:

«و هذا المعنى فصل مقسم للجوهر، فبهذا المعنى يطلق المتصل على الصورة الجسمية الجوهرية»

و این معنا یعنی اتصال جوهری، فصل مقسم برای جوهر است، و به همین معنا اطلاق می‌شود کلمه «متصل» بر صورت جسمیه جوهریه.

اتصال جوهری فصل مقسم برای جوهر است، یعنی جوهر یک وقت جسم است، یک وقت عقل است، یک وقت نفس، جسم یک صورت اتصالی دارد که این صورت اتصالی فصل جسم است که جوهر را به جوهر متصل و غیر متصل تقسیم می‌کند، مثل نطق که فصل انسان است و حیوان را به ناطق و غیر ناطق تقسیم می‌کند.

«و إلى قسمي الذاتي أشرنا بقولنا: (و الذاتی إمّا الفصل للكمية أو ما هو الصورة

جوهرية)»

و به دو قسم اتصال ذاتی نامبرده که یکی عرض و دیگری جوهر است در شعر اشاره کرده و گفتیم: متصل ذاتی یا فصل برای کمیت است یا همان چیزی است که صورت جوهریه است که همان اتصال جوهری باشد.

«و إطلاق المتصل على الصورة، كإطلاق الواحد على الوحدة، و الموجود على الوجود، و نظائرهما فهو ثابت لها في حدّ ذاتها مقدّمًا على اتصال الجسم التعليمي»

و اطلاق «متصل» بر صورت جسمیه مثل اطلاق «واحد» است بر وحدت، یا اطلاق «موجود» بر وجود و مانند این دو؛ همان طور که وجود خودش موجود حقیقی است نه این که چیزی باشد که دارای وجود است، و همچنین وحدت خودش واحد حقیقی است، نه این که چیزی باشد که دارای وحدت است، در این جا نیز صورت جسمیه که همان اتصال جوهری است خودش متصل است، نه این که چیزی باشد که دارای اتصال است، یعنی اتصال ذاتی آن است، پس اتصال برای صورت جسمیه در حدّ و مرتبه ذاتش ثابت است و این اتصال جوهری مقدم بر اتصال عرضی جسم تعلیمی است؛ چون جسم طبیعی که حقیقتش به همان صورت جسمیه است معروض جسم تعلیمی است که اندازه جسم طبیعی و عارض بر آن است و معروض، به حسب رتبه، مقدّم بر عارض است. بقیه مطلب إن شاء الله در جلسه بعدی دنبال می شود.

و صلّى الله على محمد و آله الطاهرين

﴿ درس دويست و هفتم ﴾

و إطلاق المتّصل على الصورة كإطلاق الواحد على الوحدة، و الموجود على الوجود، و نظائرهما فهو ثابت لها في حدّ ذاتها مقدّماً على اتّصال الجسم التعليمي، و ليس إطلاق المتّصل عليها، لأنّها مستلزّمة للجسم التعليمي، كما عليه جمهور المتأخّرين كصاحب «المحاكمات» و غيره.

و لعلّ نظرهم إلى أنّ الاتّصال الحقيقي ليس إلّا ما هو فصل الكمّ، و الكمّ واسطة في الثبوت لتحقّقه في الجوهر الصوري، لا أنّه واسطة في العروض كما للهبولي، و هذا فاسد، إذ يلزم أن يكون الجوهر الصوري في مقام ذاته الوجودية المعروضة إمّا من المفارقات، و إمّا من الوضعيات الغير المنقسمة و على كلا التقديرين لا يمكن أن يعرضه الجسم التعليمي، و إمّا أن يكون قابلاً للخطوط المذكورة هذا خلف.

بل التحقيق أنّ متّصلية الجسم التعليمي باتّصال الجوهر الصوري لا بالعكس، فإنّ الحقّ أنّ الفرق بين الجسم الطبيعي و التعليمي بالإطلاق و التعيين.

و في الجسم التعليمي على ما نقل صدر المتألّهين عليه السلام أقوال:

أحدها: أنّه كمّ متّصل له الأبعاد الثلاثة و اتّصاله غير اتّصال الجوهر الممتدّ، فيكون في الجسم متّصلان بالذات جوهر و عرض إلّا أنّهما متّحدان في الوضع و لا يخفى سخافته.

و ثانيها: أنه متّصل بالذات و الصورة الجسمية متّصلة بالعرض بتبعية اتّصاله
و عليه الأكثر. و هو مردود بما علمت أنّ الجسم في مرتبة ذاته متّصل، و لو لا
الاتّصال الجوهرى لما صحّ لشيء من الموجودات وحدة اتّصالية.
و ثالثها: أنه مجموع أمور ثلاثة هي الطول و العرض و العمق للجسم. و فيه
أنّ هذه الأبعاد ليست موجودة في الجسم بالفعل و الجسم التعليمي موجود فيه
بالفعل.

بسم الله الرحمن الرحيم
و به نستعين

گذری بر مباحث پیشین و تعقیب آن

در جلسه پیشین گفته شد که: اتصال و متصل یا اضافی است یا نفسی، و نفسی هم یا گیری است یا ذاتی، و ذاتی هم یا فصل کم است یا فصل جوهر، و گفته شد که: اطلاق «متصل» بر جوهر متصل که همان صورت جسمیه است مانند اطلاق «واحد» بر وحدت و «موجود» بر وجود است که اطلاق بی واسطه و به لحاظ متن ذات صورت جسمیه و مقدم بر اطلاق «متصل» بر جسم تعلیمی است؛ زیرا صورت جسمیه، جوهر و معروض جسم تعلیمی است و جسم تعلیمی عرض و عارض بر صورت جسمیه است و قهراً صورت جسمیه در رتبه‌ای مقدم بر جسم تعلیمی، متصل و دارای اتصال است. این مطلبی بود که در پایان جلسه پیشین به آن اشاره گردید.

ولی در مقابل این سخن، سخن دیگری است که در این جا صاحب «محاکمات» و بعضی دیگر دارند، آنان گفتند:

اتصال اصلاً برای همان جسم تعلیمی است که اندازه و عرض است، و به تبع آن، صورت جسمیه و جسم طبیعی که جوهر می‌باشد اتصال پیدا کرده است. مرحوم حاجی می‌گوید: اگر این‌ها می‌خواهند بگویند: اصلاً نسبت و اسناد اتصال به جسم طبیعی یک نسبت و اسناد بالعرض و مجازی است، همان‌طور که به هیولا هم که اتصال را نسبت می‌دهند از باب این است که صورت جسمیه را قبول کرده است،

وگرنه خود هیولا نه متصل است نه منفصل اما قابل صورت اتصالیه است، پس هیولا متصل بالعرض و مجازی است؛ اگر آنان در این جا هم می خواهند بگویند: جسم تعلیمی که اندازه است اتصال ذاتی دارد و صورت جسمیه و جسم طبیعی بالعرض والمجاز متصل و دارای اتصال است؛ و به اصطلاح می خواهند بگویند جسم تعلیمی واسطه در عروض برای اسناد اتصال به جسم طبیعی و صورت جسمیه است که لازمه اش این است که خود جسم تعلیمی واقعاً متصل باشد ولی صورت جسمیه و جسم طبیعی واقعاً متصل نباشد، اگر این را می خواهند بگویند؛ خوب این سخن قطعاً درست نیست. اما اگر آنان می خواهند بگویند: اتصال واقعاً برای جسم تعلیمی است، ولی در عین حال همین جسم تعلیمی علت شده است که جسم طبیعی هم واقعاً اتصال پیدا کند، مثل این که آتش واقعاً گرم است و همین آتش نیز علت است برای این که آب هم واقعاً گرم شود؛ و به اصطلاح در این جا اتصال جسمی تعلیمی، واسطه در ثبوت برای اتصال جسم طبیعی و صورت جسمیه است؛ اگر این را می خواهند بگویند، خوب این سخن هر چند به ظاهر سخن بدی نیست، ولی در عین حال ما این را هم قبول نداریم، چرا؟ برای این که لازمه آن این است که وصف اتصال در رتبه اول و سابق برای جسم تعلیمی باشد و صورت جسمیه و جسم طبیعی در مرتبه ذات خودش اتصال نداشته باشد و سپس در مرتبه و رتبه متأخر، جسم تعلیمی به آن اتصال بدهد؛ برای این که بنابر فرض، جسم تعلیمی اتصالش واسطه در ثبوت اتصال برای صورت جسمیه و جسم طبیعی است و صورت جسمیه و جسم طبیعی خودش به خودی خود اتصال ندارد و این جسم تعلیمی است که به آن اتصال داده است؛ خوب، در این فرض، صورت جسمیه و جسم طبیعی به حسب ذاتش و قطع نظر از جسم تعلیمی، اتصال ندارد؛ بنابراین به حسب ذاتش از سه فرض خارج نیست: ۱. یا باید از مجردات باشد، ۲. یا باید از امور جسمانی باشد که قابل اشاره حسی هستند، ولی اتصال نداشته و تجزیه ناپذیرند، مثل جزء لا یتجزی یا مثل نقطه که ذاتاً اتصال نداشته

و تجزیه ناپذیرند؛ و حال این که مجرد بودن یا همانند جزء لا یتجزی و نقطه بودن صورت جسمیه و جسم طبیعی لازمه اش این است که نتواند جسم تعلیمی و حجم عارض بر آن شود، و این غلط است؛ چون بالبداهه ما می دانیم جسم طبیعی و صورت جسمیه حجم دارد؛^۳ یا باید صورت جسمیه و جسم طبیعی قابل ابعاد و خطوط ثلاثه باشد، و این خلاف فرض است؛ چون اگر قابل ابعاد و خطوط ثلاثه باشد قهراً متصل بالذات است، در حالی که فرض این است که صورت جسمیه و جسم طبیعی متصل بالذات نیست.

یک مطلب دیگری را هم مرحوم حاجی در این جا به آن اشاره کرد که در آخر جلسه قبل به طور گذرا از آن گذشتیم و مجدداً توضیحی درباره آن داده و عبارتش را دوباره می خوانیم و آن مطلب این است که: این که اتصال را متصل می گوئیم، مثل این است که وجود را موجود می گوئیم، موجود حقیقی همان وجود است، یعنی حقیقتاً وجود موجود است و ماهیت به تبع وجود موجود است، و در مشتق، ذات مأخوذ نیست؛ بنابراین «موجود» به معنای ذاتی که دارای وجود است نیست تا در نتیجه بر خود وجود صدق نکند و بر ماهیت موجود صدق کند، بلکه «موجود» به معنای «دارای تحقق» است، و آن چیزی که اولاً وبالذات دارای تحقق است خود وجود است، و آن چیزی که ثانیاً و بالعرض و به واسطه وجود دارای تحقق است ماهیت است، همچنین اطلاق «متصل» بر صورت جسمیه که عین اتصال جوهری است نه چیزی که دارای چنین اتصالی است همانند اطلاق «موجود» بر وجود یا اطلاق «واحد» بر وحدت است؛ لذا می گوید:

توضیح متن:

«و إطلاق المتصل على الصورة كإطلاق الواحد على الوحدة، و الموجود على الوجود، و نظائرهما فهو ثابت لها في حد ذاتها مقدماً على اتصال الجسم التعليمي»

و اطلاق لفظ «متصل» بر صورت جسمیه مثل اطلاق لفظ «واحد» است بر «وحدت» یا لفظ «موجود» بر وجود، و نظیرهای این دو مورد؛ بنابراین اتصال ثابت است برای صورت جسمیه در حدّ و مرتبه ذات صورت جسمیه و اتصال عین ذات آن است، نه این که صورت جسمیه چیزی باشد که اتصال برایش در مرتبه متأخر از ذاتش ثابت باشد، و طبعاً این اتصال صورت جسمیه به حسب رتبه، مقدم بر اتصالی است که جسم تعلیمی دارد، چون جسم تعلیمی عارض بر صورت جسمیه و جسم طبیعی و اندازه آن است و صورت جسمیه و جسم طبیعی معروض جسم تعلیمی است و معروض رتبتاً مقدم بر عارض است.

«و ليس إطلاق المتصل عليه، لأنّها مستلزمة للجسم التعليمي كما عليه جمهور المتأخرين كصاحب «المحاكمات» و غيره»

و اطلاق «متصل» بر صورت جسمیه به این جهت نیست که صورت جسمیه مستلزم جسم تعلیمی است چنان که جمهور متأخرین مانند صاحب «محاكمات» و غیر او گفته اند. این ها گفتند: اتصال اولاً و بالذات برای جسم تعلیمی است و متصل بالذات آن است و بعد به تبع آن، صورت جسمیه جسم طبیعی دارای اتصال و متصل است. البته مرحوم حاجی این حرف را توجیه می کند و می گوید: شاید نظر آن ها غیر این است و آنان نمی خواهند بگویند: به صورت جسمیه و جسم طبیعی که متصل می گویند این به نحو مجاز و با واسطه در عروض است؛ بلکه می خواهند بگویند که: جسم تعلیمی علت و واسطه در ثبوت می شود که اتصال برای صورت جسمیه و جسم طبیعی ثابت بشود؛ لذا می گوید:

«و لعلّ نظرهم إلى أنّ الاتصال الحقيقي ليس إلا ما هو فصل الكمّ، و الكمّ واسطة في

الثبوت لتحققه في الجوهر الصوري، لا أنّه واسطة في العروض كما للهولی»

شاید نظر آن ها به این است و می خواهند این را بگویند: اتصال حقیقی چیزی جز فصل کمّ نیست؛ چون کمّ دو قسم است منفصل و متصل، و اتصال حقیقی فصل برای

کم متصل است که یک قسم آن جسم تعلیمی است و کم واسطه در ثبوت است برای تحقق اتصال در جوهر صوری که همان صورت جسمیه باشد، کم متصل واسطه در ثبوت اتصال برای صورت جسمیه است، یعنی آن چیزی که علت شده است که واقعاً جسم طبیعی و صورت جسمیه اتصال پیدا کند همان کم متصل است، نه این که کم متصل واسطه در عروض اتصال برای صورت جسمیه باشد تا در نتیجه صورت جسمیه بالعرض و مجازاً دارای اتصال باشد و واقعاً اتصال نداشته باشد، چنان که اتصال برای هیولا چنین است؛ چون هیولا را هم متصل می‌گویند، اما هیولا واقعاً متصل نیست، بلکه به آن بالعرض و المجاز متصل می‌گویند. این یک توجیهی است که می‌توان برای سخن صاحب «محاکمات» و غیر او کرد؛ ولی با این حال مرحوم حاجی همین توجیه را هم فاسد و نادرست دانسته و می‌گوید:

«و هذا فاسد، إذ يلزم أن يكون الجوهر الصوري في مقام ذاته الوجودية المعروضة إمّا من المفارقات، و إمّا من الوضعيات الغير المنقسمة»

این توجیه فاسد است؛ چون لازمه‌اش این است که جوهر صوری، یعنی صورت جسمیه، در مقام ذات خود، یعنی با قطع نظر از این که جسم تعلیمی به آن اتصال بدهد، در مرتبه ذات و وجودش که معروض جسم تعلیمی است یک جوهری غیر متصل باشد؛ بنابراین اگر صورت جسمیه به حسب ذات خود امری غیر متصل و بدون اتصال باشد، صورت جسمیه یکی از سه فرض را باید داشته باشد:

۱. یا باید از مفارقات و مجردات باشد، یعنی عقل مجرد یا نفس مجرد باشد،

۲. یا باید از وضعیات غیر منقسمه، مثل نقطه و جزء لا یتجزی باشد، «وضعیات»

یعنی آن چیزهایی که قابل اشاره حسیه است اما غیر منقسم و تجزیه ناپذیر است چون امری متصل و به هم پیوسته نیست.

«و علی کلا التقديرين لا يمكن أن يعرضه الجسم التعليمي، و إمّا أن يكون قابلاً

للخطوط المذكورة هذا خلف»

و بنابر هر دو فرض، یعنی وقتی که صورت جسمیه مفارق و مجرد باشد یا از وضعیات غیر منقسم مثل نقطه باشد، در هر دو فرض نمی‌شود و ممکن نیست که جسم تعلیمی عارض بر صورت جسمیه و جسم طبیعی شود، در حالی که صورت جسمیه و جسم طبیعی همواره دارای جسم تعلیمی و حجم است.

۳. فرض سوم این است که صورت جسمیه به حسب ذات خودش قابل خطوط نامبرده، یعنی قابل طول و عرض و عمق باشد؛ خوب این فرض سوم هم که خلاف این فرض است که ما صورت جسمیه را ذاتاً امری غیر متصل پنداشته‌ایم؛ چون اگر صورت جسمیه ذاتاً قابل خطوط نامبرده باشد قهراً ذاتاً هم امری متصل است؛ زیرا خطوط نامبرده همان ابعاد و اتصالات‌های سه‌گانه‌اند.

«بل التحقيق أنّ متّصلية الجسم التعليمي باتّصال الجوهر الصوري لا بالعكس، فإنّ الحقّ أنّ الفرق بين الجسم الطبيعي و التعليمي بالإطلاق و التعيين»

بلکه تحقیق و واقع مطلب این است که اتّصال جسم تعلیمی به واسطه اتّصال جسم طبیعی است نه به عکس، که صاحب «محاکمات» می‌گفت؛ زیرا حق این است که فرق بین جسم طبیعی و جسم تعلیمی به اطلاق و تعیین است، یعنی جسم را اگر به عنوان این که امری دارای امتداد و اتّصال به طور مطلق است لحاظ کنیم این جسم طبیعی است، و اگر آن را به عنوان این که دارای امتداد و اتّصال خاص و معین است لحاظ کنیم، آن وقت همین جسم می‌شود جسم تعلیمی؛ توضیح این مطلب در جلسه بعد می‌آید.

اقوال در جسم تعلیمی (حجم)

«و في الجسم التعليمي على ما نقل صدر المتألهين عليه السلام أقوال»

درباره جسم تعلیمی، یعنی حجم، بنابر آنچه ملاحظه در نقل کرده است، اقوالی هست. یک عده گفتند: یک جسم، مثلاً این صابون، بالذات دو اتّصال دارد، هم اتّصال

جوهری دارد که همان صورت جسمیه و جسم طبیعی است، و هم اتصال عرضی که همان جسم تعلیمی است؛ منتها این دو امر متصل، یعنی جسم طبیعی و جسم تعلیمی به حسب وضع، یعنی به حسب اشاره حسیه یکی هستند، یعنی با یک اشاره بر هر دوی آنها اشاره می‌شود. این یک قول دربارهٔ جسم تعلیمی است، که مرحوم حاجی می‌گوید: این حرف سخیف و نادرستی است؛ برای این که ما بالوجدان می‌دانیم یک جسم، متصل واحد است نه این که دو اتصال داشته باشد، که یکی از آنها جوهر باشد، یکی عارض بر آن جوهر.

«أحدها: أنه كم متصل له الأبعاد الثلاثة و اتصاله غير اتصال الجوهر الممتد، فيكون في الجسم متصلان بالذات جوهر و عرض إلا أنهما متحدان في الوضع و لا يخفى سخافته»
قول اول از آن اقوال این است که: جسم تعلیمی کم متصلی است که دارای ابعاد ثلاثه است و اتصالش غیر از اتصال جوهر ممتد است که همان صورت جسمیه باشد؛ بنابراین در جسم دو اتصال و امر متصل بالذات وجود دارد، که یکی از آنها جوهر است، یکی عرض، که همان کم و حجم (جسم تعلیمی) جسم باشد؛ منتها این دو اتصال در وضع، یعنی در اشاره حسیه متحد هستند. و مخفی نیست که این قول، قول سست و سخیفی است؛ چون بدیهی است که یک جسم دو اتصال ندارد و در یک جسم دو امر متصل وجود ندارد.

«و ثانيها: أنه متصل بالذات و الصورة الجسمية متصل بالعرض بتبعية اتصاله و عليه الأكثر»

قول دوم از آن اقوال این است که: جسم تعلیمی بالذات متصل است و صورت جسمیه به تبعیت از اتصال ذاتی همین جسم تعلیمی، متصل مجازی و بالعرض است؛ و این قول اکثر است. قبلاً گفته شد که: صاحب «محاکمات» می‌گفت: اتصال برای همان جسم تعلیمی است و به تبع آن، معروض جسم تعلیمی که همان جسم طبیعی می‌باشد متصل است. مرحوم حاجی می‌گوید:

«و هو مردود بما علمت أنّ الجسم في مرتبة ذاته متّصل، و لو لا الاتّصال الجوهری لما صحّ لشيء من الموجودات وحدة اتّصالية»

این قول هم مردود است؛ به واسطه آن چیزی که ما گفتیم و دانستی که: جسم در مرتبه ذات خود متصل است و اگر در مرتبه ذاتش اتصال جوهری نباشد دیگر هیچ موجودی از موجودات نمی تواند وحدت اتّصالی داشته باشد، یعنی دیگر جسم تعلیمی هم نداشتیم؛ برای این که جسم تعلیمی نمی شود عارض بر جوهر مجرد باشد، بنابراین باید اول یک اتّصال و متصل جوهری باشد تا جسم تعلیمی هم بتواند با عروزش بر آن یک امری متصل باشد.

«و ثالثها: أنّه مجموع أمور ثلاثة هي الطول و العرض و العمق للجسم. و فيه أنّ هذه الأبعاد ليست موجودة في الجسم بالفعل و الجسم التعليمي موجود فيه بالفعل»

قول سوم از آن اقوال این است که: جسم تعلیمی همان مجموع امور سه گانه در جسم طبیعی است؛ یعنی طول و عرض و عمق جسم طبیعی همان جسم تعلیمی است؛ و این قول نیز اشکال دارد؛ به جهت این که این ابعاد در جسم طبیعی بالفعل موجود نیست، بلکه این ابعاد در جسم طبیعی قابل فرض هستند و حال این که جسم تعلیمی در جسم بالفعل موجود است. پس این که می گویند: جسم تعلیمی خود آن طول و عرض و عمق جسم طبیعی است؛ این سخن نادرستی است؛ زیرا طول و عرض و عمق جسم طبیعی بالفعل موجود نیست، بلکه این ها را می توان در جسم طبیعی فرض کرد و این ها امور فرضی هستند و بالفعل نیستند، ولی جسم تعلیمی موجودی بالفعل است.

و صلّى الله على محمّد و آله الطاهرين

﴿ درس دويست و هشتم ﴾

و رابعها: أنّ في الجسم اتّصلاً واحداً منسوباً إلى الصورة الجسمية بالذات، و إلى مقدارها التعليمي بالعرض، فحينئذٍ إمّا أن يراد بالجسم التعليمي نفس تعيّن امتداد الجسم و تحدّد انبساطه، فلزم أن لا يكون من مقول الكمّ، وإمّا أن يراد به الصورة الجوهرية مأخوذة مع التعيّن المذكور فكان له اتّصال لا بأمر خارج عنه، بل بسبب اشتماله على الصورة الجسمية، و هذا هو الذي اختاره المحقّقون و يوافقه كلام الشيخ في «الشفاء» و «التعليقات».

و توضيحه: ما أفاده بعضهم من أنّه ليس في الجسم إلّا ممتدّ واحد في الجهات، فإذا اعتبر ذلك الممتدّ على الإطلاق بدون أن يتعيّن بالتناهي أو اللاتناهي، و أن تتعيّن امتداداته تعيناً مقدارياً سواء كان مقداراً مطلقاً أو مخصوصاً كان بهذا الاعتبار صورة جسمية و جوهرراً، و إذا اعتبر من حيث هو متعيّن بتعيّن ما و مقدار ما كان جسماً تعليمياً مطلقاً، و إذا اعتبر من حيث هو متعيّن بتعيّن مخصوص، كان جسماً تعليمياً مخصوصاً.

أصل آخر:

(قد ساوق اتّصال) و متّصل بالذات (الشخصية، لأنّها) أي الشخصية (الكون) كما مرّ أنّ التشخّص هو الوجود، كما ذهب إليه المعلم الثاني و

صدر المتألهين و بعض آخر من المحققين، فتعدّد كلّ من الوجود و التشخيص، و وحدته يوجب تعدّد الآخر و وحدته، (و ذا) أي الكون و الوجود هو (الماهية) في الخارج و زيادته عليها أنّما هي في التصوّر، فالمتّصل الواحد له ذات واحدة و وجود واحد و تشخيص واحد و ليس لأجزائه الفرضية وجود بالفعل و تشخيص خاصّ بحسب نفس الأمر، كيف و قد تبين أنّ الأجزاء الفرضية غير متناهية؟ فإمّا أن يكون لبعض من أجزائه وجود و تشخيص دون بعض و هو الترجيح من غير مرجح، أو لجميعها فيلزم المفاصد التي تردّ على القول بلا تناهي أجزاء الجسم، فإذا كان في الوجود شيء ماهيته هي الاتّصال كان وجوده و تشخيصه نفس اتّصاله بالذات، لكنّ المقدّم حقّ فكذا التالي، فإذا طرأ عليه الانفصال انعدم و وجد موجودان متشخصان، و هذا معنى قولهم: إنّ الوحدة الاتّصالية مساوقة للوحدة الشخصية، و استعمال المساوقة أنّما هو باعتبار المفهوم، و أمّا بحسب التحقّق فليس إلّا العينية.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

تعقیب اقوال دربارهٔ جسم تعلیمی و نظر محققان در آن

مرحوم صدرالمتألهین گفت: در جسم تعلیمی چهار قول هست، سه قول از آن اقوال ذکر گردید.

قول چهارم از آن اقوال که مورد قبول است این است که: در جسم یک اتصال بیشتر نیست و این اتصال، بالذات منسوب به خود صورت جسمیه و مال آن است، با قطع نظر از این که جسم متناهی است یا غیر متناهی، دراز است یا کوتاه، عمق آن کم است یا زیاد، بدون این که این جهات را در نظر داشته باشیم، بنابراین لحاظ، همین اتصال، عین جسم طبیعی است؛ و به لحاظی دیگر همین اتصال، بالعرض منسوب به مقدار تعلیمی و حجم و مال آن است، و بنابراین لحاظ، همین اتصال، جسم تعلیمی می شود. حال اگر مراد از جسم تعلیمی، خود تعین و محدودیت امتداد و اتصال و منتهی شدن آن به یک حدّ خاصی، مثل دو متر در یک متر باشد، و مراد از جسم تعلیمی این حدّ و تعین باشد. خوب، این حدّ و تعین که نمی شود جسم تعلیمی باشد؛ برای این که جسم تعلیمی کمّ بوده و امری موجود است، در حالی که این تعین و حدّ یک امر عدمی است؛ چون وقتی می گوئید: این اتصال و امتداد محدود است به دو متر و تعین دو متری دارد معنایش این است که دیگر بعد از آن دو متر چیزی نیست، معنای این محدودیت و تعین این است که بعد از آن حد این اتصال و امتداد معدوم می شود؛ و امر عدمی نمی شود از مقوله کمّ و جسم تعلیمی باشد، پس این که

بگوییم: مراد از جسم تعلیمی همان حدّ و تعین امتداد و اتصال است؛ این حرف باطل است.

ولی اگر مراد از جسم تعلیمی همان صورت جسمیه و جسم طبیعی باشد منتها صورت جسمیه و جسم طبیعی به عنوان این که مقید است به این که اتصال و امتدادش محدود و متعین به حدّ و تعین خاص، مثل دو متر است، نه این که آن تعین و حدّ، خودش جسم تعلیمی باشد؛ خوب این سخن درستی است، و بنابراین، جسم تعلیمی امری متصل و دارای اتصال است نه به واسطه چیزی خارج از خودش بلکه به جهت این که حاوی و مشتمل بر صورت جسمیه است، پس درحقیقت، صورت جسمیه به طور مطلق، با قطع نظر از این که متناهی یا غیر متناهی و دارای چه حدی است همان جسم طبیعی است و همین صورت جوهریه به لحاظ این که حدی مثل یک متر طول دارد دو متر عرض دارد سه متر عمق دارد، جسم تعلیمی است؛ و به اصطلاح فرق بین جسم طبیعی و جسم تعلیمی، به ابهام و تعین است، یعنی جسم طبیعی امر متصلی است که به خودی خود اتّصالی مبهم و غیر معین دارد ولی همین جسم طبیعی به لحاظ این که اتّصالی مشخص و معین دارد جسم تعلیمی است.

پس بنابراین، در جسم، دو امتداد وجود ندارد، بلکه امتداد در ابعاد ثلاثه اگر به نحو مطلق لحاظ شود جوهر و جسم طبیعی است، و اگر به عنوان این که دارای تعین است لحاظ شود جسم تعلیمی است. این خلاصه قول چهارم درباره جسم تعلیمی است که این جا گفته شده است و محققان از حکماء از جمله شیخ الرئیس هم آن را پذیرفته اند. البته بعد ما اشکال آن را بیان می کنیم.

توضیح متن:

«و رابعها: أنّ في الجسم اتّصلاً واحداً منسوباً إلى الصورة الجسمية بالذات، و إلى مقاديرها التعليمي بالعرض»

و قول چهارم از آن اقوال این است که: در جسم تنها یک اتصال هست که بالذات منسوب به صورت جسمیه است و بالعرض منسوب به اندازهٔ صورت جسمیه (به جسم تعلیمی) است.

«فحیثُ إنّما أن یراد بالجسم التعلیمی نفس تعین امتداد الجسم و تحدّد انبساطه، فلزم أن لا یکون من مقول الکم»

پس در این هنگام که گفته می‌شود آن اتصال واحد، بالعرض منسوب به اندازهٔ صورت جسمیه (جسم تعلیمی) است؛ اگر مراد از جسم تعلیمی خود تعین اتصال و محدودیت پایان یافتن کشش جسم است، که مثلاً جسم دو متر است و سر دو متر تمام شده و پایان یافته است؛ در این صورت لازم می‌آید جسم تعلیمی از مقولهٔ کم نباشد، برای این که تعین و محدودیت اتصال و کشش جسم و پایان یافتن آن، این دیگر اندازه نیست، این اصلاً عدم اندازه و امر عدمی است؛ زیرا اتصال و کشش جسم تعین دارد، حدّ دارد، یعنی این که بعد از آن اتصال و کشش، دیگر اتصال و کشش نیست؛ بدیهی است که امر عدمی (عدم اتصال) نمی‌تواند امر وجودی، یعنی جسم تعلیمی (اتصال) باشد.

«و إنّما أن یراد به الصورة الجوهریة مأخوذة مع التعین المذكور، فکان له اتصال لا بأمر خارج عنه، بل بسبب اشتماله علی الصورة الجسمیة»

و یا مراد از جسم تعلیمی همان صورت جسمیه است منتها صورت جسمیه به لحاظ و قید این که تعین و محدودیت در اتصال و کشش دارد نه این که اتصال و کشش آن به طور مطلق لحاظ شده باشد؛ خوب اگر مراد از جسم تعلیمی این باشد؛ پس بنابراین، جسم تعلیمی اتصال دارد و اتصال آن هم همان اتصال جوهری است که صورت جسمیه دارد و در جسم دو اتصال نیست؛ چون جسم تعلیمی اتصال دارد اما نه به امری خارج از خودش بلکه به سبب این که مشتمل است بر صورت جسمیه‌ای که دارای اتصال ذاتی جوهری است. پس صورت جسمیه‌ای که متعین و محدود و

متناهی است، مثلاً دو متری است یا سه متری است، صورت جسمیه به این لحاظ همان جسم تعلیمی می‌شود.

«و هذا هو الذي اختاره المحققون و يوافق كلام الشيخ في «الشفاء» و «التعليقات»^(۱) و توضیحه: ما أفاده بعضهم من أنه ليس في الجسم إلا ممتد واحد في الجهات، فإذا اعتبر ذلك الممتد على الإطلاق بدون أن يتعين بالنهاي أو اللاتناهي، و أن تتعين امتداداته تعيّن مقدارياً، سواء كان مقداراً مطلقاً أو مخصوصاً كان بهذا الاعتبار صورة جسمیه و جوهرأ» و این قول چهارم همان چیزی است که محققان از حکما اختیار کرده‌اند و کلام شیخ الرئیس در دو کتاب «شفاء» و «تعلیقات»^(۲) هم موافق با این قول است.

مرحوم حاجی می‌گوید: و توضیح این قول چهارم آن چیزی است که بعضی از محققان از حکماء گفته‌اند که: در جسم یک امر ممتد و دارای امتداد بیش نیست که امتدادش در سه بُعد: طول و عرض و عمق است، که وقتی آن امر ممتد را به نحو اطلاق و مطلق اعتبار کردیم بدون این که متناهی یا غیر متناهی بودن آن را در نظر بگیریم و بدون این که تعین مقداری امتدادات آن را لحاظ کنیم که مثلاً سه متر در چهار متر است، چه این مقدار مطلق باشد یا مخصوص، در این هنگام، آن امر ممتد واحد به این لحاظ و اعتبار، صورت جسمیه و جوهر می‌باشد. یک وقت به طور مطلق می‌گوییم: آن امر ممتد مقدار دارد، یک وقت به طور خاص می‌گوییم: آن امر ممتد سه متری است، در هر دو حال، آن امر ممتد، صورت جسمیه و جوهر است، همین که مقدار و اندازه را در آن اعتبار و لحاظ کنیم، اعم از این که مقدار و اندازه مطلق باشد یا مقدار و اندازه خاص، آن امر ممتد به این اعتبار و لحاظ صورت جسمیه و جوهر است.

۱- إلهیات الشفاء، ج ۱، ص ۵۷-۸۰، المقالة الثانية؛ التعلیقات، ص ۹۰.

۲- همان.

«و إذا اعتبر من حيث هو متعین بتعین ما و مقدار ما کان جسماً تعليمياً مطلقاً»
و وقتی که آن امر ممتد را به عنوان این که متعین به تعین و مقدار مطلق و غیر
مشخص است اعتبار کردیم، در این هنگام، آن امر ممتد واحد، جسم تعلیمی مطلق
است.

«و إذا اعتبر من حيث هو متعین بتعین مخصوص کان جسماً تعليمياً مخصوصاً»
و وقتی که آن امر ممتد را به عنوان این که متعین به تعین خاصی است اعتبار کردیم،
که مثلاً پنج متری است، در این هنگام، آن امر ممتد واحد، جسم تعلیمی خاص است.
این خلاصهٔ حرفی است که مرحوم حاجی در این جا نقل کرده است.

نقد نظر محققان از حکما توسط محقق آملی

مرحوم حاج شیخ محمد تقی آملی در تعلیقه خود بر شرح منظومه تقریباً در سه
صفحه این حرف را تعقیب کرده و آن را رد کرده است که خلاصه آن این است که:
این طور که محققان از حکما می‌گویند، جسم تعلیمی به عنوان عرض و کمّ تصویر
صحیحی ندارد؛ زیرا کمّ یکی از مقولات عرضیه و غیر از جوهر است، کمّ عرض
محمول به ضمیمه است و باید یک چیزی غیر از جوهر باشد؛ ولی این طور که
محققان می‌گویند: همین صورت جوهریه که از مصادیق جوهر است با قید تعین و
مقدار، جسم تعلیمی و کم است، در حالی که قید تعین یک امر خارجی نیست بلکه
یک امر ذهنی است؛ و درحقیقت، آنان مجموع جوهر با تعین را عرض و جسم
تعلیمی می‌گویند، اما این مجموعه، یک امر خارجی نیست؛ چون هر چند مقید که
صورت جسمیه است یک امر خارجی است اما مقید به مقدار و تعین، یک امر ذهنی
است؛ بنابراین ما نمی‌توانیم بگوییم: همین صورت جوهریه با تقید به تعین و مقدار،
جسم تعلیمی می‌شود؛ برای این که معنای آن این می‌شود که جسم تعلیمی مرکب
است از یک جوهر و یک امر ذهنی؛ و این درست نیست؛ و بالأخره در جسم باید دو

امتداد باشد: یک امتداد جوهری، یک امتداد عرضی که از مقوله کم باشد؛ و این که بیاییم بگوییم: در جسم یک امتداد در ابعاد ثلاثه بیشتر نیست و این امتداد به یک اعتبار جوهر و صورت جسمیه است و به یک اعتبار عرض و جسم تعلیمی؛ این سخن درستی نیست. این خلاصه کلام مرحوم شیخ محمد تقی آملی است که آن را به عنوان اشکال بر سخن محققان از حکما مطرح کرده است.

به هر حال ما در پی بیان اصول چهارگانه‌ای بودیم که مرحوم حاجی آن‌ها را به عنوان پایه‌های دلیل فصل و وصل برای اثبات ترکیب جسم از هیولا و صورت ذکر کرده است، اصل اول از آن اصول دربارهٔ اقسام اتصال بود که آن را ذکر کردیم.

اصل دوم

اصل دوم از آن اصول این است که: اتصال و متصل بالذات با تشخص و شخصیت مساوق هستند؛ زیرا تشخص و شخصیت با وجود یکی است و شخص واحد وجود واحد است، مثلاً یک انسان چون وجود واحد است، پس شخص واحد است، اگر دو انسان وجود داشته باشد دو شخص هستند؛ توضیح مطلب این که:

۱. چیزی مانند صورت جسمیه، یا کم متصل، مثل خط، سطح، جسم تعلیمی، که به حسب ذات خودش و بالفعل عین اتصال است و به اصطلاح متصل بالذات می‌باشد، نه امری که دارای اتصال بوده، و به اصطلاح متصل بالعرض باشد، بلکه خود اتصال و به اصطلاح متصل بالذات است که هیچ انفصال و گسستی در ذاتش نیست، همچنین چیزی که قهراً به حسب ماهیت خودش و بالفعل عین اتصال است طبعاً و بالفعل نیز امری واحد، بلکه عین وحدت است نه کثیر و کثرتی که وحدت بر آن عارض شده باشد؛ زیرا چیزی که به حسب ذات و ماهیت خود و بالفعل متصل است و هیچ انفصال و گسستی در آن نیست به این لحاظ کثیر و کثرت هم نیست؛ بنابراین، اتصال ذاتی و متصل بالذات عین وحدت ذاتی و واحد بالذات است.

۲. و چیزی که اتصال و وحدت عین ماهیت و ذاتش می باشد، به حسب خارج نیز اتصال و وحدت عین وجودش خواهد بود؛ برای این که ماهیت و وجود در خارج متحدند.

۳. و چنان که فارابی و صدرالمتهلین و برخی دیگر گفته اند، وجود مساوق با تشخص و عین شخصیت است.

پس بر اساس سه امر نامبرده، آن چیزی که به حسب ذات و ماهیتش اتصال دارد به حسب ذات و ماهیتش وحدت دارد، و چیزی که به حسب ذات و ماهیتش اتصال و وحدت دارد به حسب وجودش نیز اتصال و وحدت دارد، وجود هم عین تشخص و شخصیت است، بنابراین چیزی که به حسب ذات و ماهیتش اتصال و وحدت دارد به حسب وجودش عین تشخص و شخصیت است.

بر این پایه نیز اگر چیزی اتصال و وحدتش از بین رفت طبعاً تشخص و شخصیت آن هم از بین خواهد رفت، مثلاً اگر یک صورت جسمیه و جسمی، یا کم متصلی مانند خط، سطح، جسم تعلیمی، منفصل و دوپاره گردید قهراً در پی آن، دو تشخص و شخصیت و شخص پدید می آید؛ و بر همین پایه نیز هر یک از صورت جسمیه و دیگر امور یاد شده، چون ذاتاً و بالفعل متصل هستند بالفعل شخص و واحد می باشند، هر چند بالقوه قابل تجزیه به اجزاء نامتناهی و دارای کثرت هستند ولی کثرت بالقوه ای که به لحاظ اجزاء بالقوه دارند اختلالی در اتصال و شخصیت یگانه ای که بالفعل دارند وارد نمی کند.

این خلاصه اصل دوم است که عبارت آن را اکنون می خوانیم.

توضیح متن:

«أصل آخر: (قد ساوق اتّصال) و متّصل بالذات (الشخصية، لأنّها) أي الشخصية

(الکون) كما مرَّ أنّ التشخّص هو الوجود كما ذهب إليه المعلّم الثاني^(۱) و صدر المتألّهين^(۲) و بعض آخر من المحقّقين»

اصل دیگر (اصل دوّم) این است که: اتّصال که همان متصل بالذات است مساوق با شخصیت و تشخّص است؛ برای این که شخصیت و تشخّص عین کون و وجود است، چنان که قبلاً گفتیم که تشخّص همان وجود است همان طور که معلم ثانی، یعنی فارابی و ملاًصدرا و بعض دیگر از محقّقین گفته‌اند.

«فتعدّد کلّ من الوجود و التشخّص، و وحدته یوجب تعدّد الآخر و وحدته»

پس تعدّد و وحدت هر کدام از وجود و تشخّص موجب تعدّد و وحدت دیگری است؛ یعنی اگر یک وجود است، یک تشخّص است. اگر دو وجود است، دو تشخّص است و بالعکس.

«(و ذا) أي الكون و الوجود هو (الماهية) في الخارج و زيادته عليها أنّما هي في التصوّر، فالمتّصل الواحد له ذات واحدة و وجود واحد و تشخّص واحد و ليس لأجزائه الفرضية وجود بالفعل و تشخّص خاصّ بحسب نفس الأمر»

و این، یعنی کون و وجود در خارج با ماهیت متحد و یکی است و زائد بودن وجود بر ماهیت و مغایرت آن‌ها فقط به حسب ذهن و در تصور است، پس متصل واحد، مثل یک خط، ذات واحد و وجود واحد و تشخّص واحد دارد و اجزای فرضی آن بالقوه هستند، و وجود بالفعل و تشخّص خاصی به حسب نفس الامر و واقع ندارند، وجود و تشخّص آن‌ها تنها در حدّ فرض است.

«كيف و قد تبين أنّ الأجزاء الفرضية غير متناهية، فإمّا أن يكون لبعض من أجزائه

وجود و تشخّص دون بعض و هو الترجيح من غير مرجّح»

۱- التعلیقات، ص ۶۱، تعلیقة ۸۹.

۲- أسفار، ج ۲، ص ۱۰ و أيضاً، ج ۵، ص ۹۵.

چگونه اجزای فرضی متصل واحد می‌تواند وجود بالفعل و تشخص خاصی به حسب نفس الأمر و واقع داشته باشد در حالی که قبلاً روشن شد که اجزای فرضی امر متصل، غیر متناهی است؛ بنابراین، اگر آن اجزای فرضی نامتناهی، وجود و تشخص خاص بالفعل و واقعی و به حسب نفس الامر داشته باشند نه بالقوه و فرضی محض، در این صورت یکی از این دو حالت باید باشد که هر دو تالی فاسد دارند:

۱. یا بعضی از این اجزای نامتناهی امر متصل، وجود بالفعل و تشخص دارد و بعضی دیگر ندارد، یعنی بعضی از اجزای آن تشخص جدا و وجود مستقل دارد و بعضی دیگر ندارد؛ خوب، این ترجیح بلا مرجح است.

«أو لجمیعها فیلزم المفسد التي تردّ علی القول بلا تناهی أجزاء الجسم، فإذا كان فی الوجود شیء ماهیته هی الاتصال کان وجوده و تشخصه نفس اتّصاله بالذات، لكنّ المقدم حقّ فكذا التالی»

۲. یا همهٔ آن اجزاء وجود بالفعل و تشخص دارد؛ خوب، در این حال، مفسدی که بر قول به نامتناهی بودن اجزای جسم وارد می‌شود لازم می‌آید. پیش از این گفته شده که: نظام می‌گفت: اجزای جسم غیر متناهی و بالفعل است؛ که در نقد سخن او گفتند که: لازمهٔ این حرف این است که حجم جسم هم غیر متناهی باشد؛ و این بالبداهه باطل است.

بعد مرحوم حاجی به نحو قضیه شرطیه سخن خود را جمع بندی کرده و می‌گوید: پس وقتی که در نظام هستی چیزی باشد که ماهیت و ذات آن عین اتّصال است، بالذات وجود آن و تشخص آن هم عین اتّصال آن است؛ ولی مقدم این قضیه شرطیه حق و صحیح است، یعنی در نظام هستی چیزی وجود دارد که ماهیتش عین اتّصال است، پس تالی این قضیه شرطیه هم همین طور حق و صحیح است. پس بنابراین در نظام هستی آن چنان چیز بالذات وجودش و تشخصش عین اتّصالش است.

«فإذا طرأ علیه الانفصال انعدم و وجد موجودان متشخصان»

آن وقت اگر بر آن چیزی که اتصال عین ماهیت و ذاتش هست انفصال عارض شد، مثل این که خط واحد را دو تا کردیم آن گاه آن چیز معدوم شده و دو موجود متشخص پیدا می شود.

«و هذا معنى قولهم: إنّ الوحدة الاتّصالية مساوقة للوحدة الشخصية، و استعمال المساوقة أنّما هو باعتبار المفهوم، و أمّا بحسب التحقّق فليس إلاّ العينيّة»
 و همین است معنای قول آن ها که می گویند: وحدت اتّصالیّه با وحدت شخصیّه مساوق است و به کار بردن لفظ کلمه «مساوق» و «مساوقه» به اعتبار این است که «اتّصال» و «تشخص» به حسب مفهوم مختلف و مغایرند و گرنه به حسب تحقّق خارجی و واقع با هم عینیت دارند و یکی هستند. این هم اصل دوم، پس اصل اوّل درباره معنای اتّصال و اقسام آن بود، و اصل دوم راجع به مساوق بودن اتّصال با تشخص بود. دو اصل دیگر هم هست که آن ها را در جلسه بعد ذکر می کنیم، و سپس برهان فصل و وصل را ذکر می کنیم.

و صلّى الله على محمّد و آله الطاهرين

﴿ درس دويست ونهم ﴾

أصلان آخران:

أحدهما: أنه (ليس اتّصال قابلاً مّا)، أي انفصلاً (قابله)، أي قابل ذلك الاتّصال مقابلة الملكة و العدم، و لكلّ اتّصال مضي انفصال يقابله. و إنّما لا يقبله، لأنّ القابل يجب وجوده مع المقبول و الانفصال يعدم الاتّصال، (و) لا الاتّصال قابلاً (نفسه).

(و) ثانيهما: أنّ (الجسم) -منصوب من باب ما أضمر عامله (ذا) - أي المذكور من الانفصال أو الاتّصال الطاريين (ما) - نافية - (أبطله) بالكليّة و هذا ضروري. و قد يتنبّه عليه بأنّ الانفصال مثلاً لو كان مُعَدِّماً لكانت نسبة المياه التي جعلت من الجرّة في الكيزان إلى الماء الذي كان في الجرّة نسبتها إلى ماء البحر مثلاً، و التالي باطل و كذا المقدّم.

لا يقال: على تقدير القول بالهيولى أيضاً يلزم ذلك لكون هيولى العناصر واحدة بالشخص عندهم، لأنّنا نقول: كون الشيء واحداً بالشخص لا ينافي أن يكون له حصص فحصة الهيولى التي في الجرّة المخصّصة بالأعراض المتعاقبة محفوظة بينها و بين التي في الكيزان، و مخالفة للحصّة التي في البحر، مع كون الهيولى واحدة بالشخص.

بنيان:

إذا تمهّدت هذه الأصول (فالجسم إذ فصلاً) قابل كالماء مثلاً إذا قسم من قصعة على قصعتين و الاتصال متّصل بالذات و لا يقبل الانفصال بذاته لأنّه يعدمه و يحوّل وجوده الواحد إلى وجودين. كلّ ذلك بحكم الأصول المذكورة، و بطلان الجزء. (فوصلاً)، أي الجسم بعد الانفصال وصلاً (قابل) أيضاً و معلوم أنّ المتّصل و هو المتّصلان الحاصلان بعد الانفصال هنا لا يقبل نفسه، (فالباق في الحالين) و هو الهيولى (فيه) أي في الجسم (حاصل)، و إلاّ لكان الفصل في الأوّل و الوصل في الثاني إعداماً و إيجاداً من كتم العدم.

و ذلك الباقي في الحالين، أعني الهيولى ليس لها هويّة اتّصالية في ذاتها ليمنع طريان الانفصال، و لا هويّة انفصالية ليمنع طريان الاتّصال، كما قلنا:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

مقدمات دیگر برهان فصل و وصل

بحث دربارهٔ اصول چهارگانه‌ای بود که مرحوم حاجی آن‌ها را به عنوان مقدمات برهان فصل و وصل ذکر کرده است، دو اصل را بیان کردیم، اصل اول دربارهٔ اقسام اتصال بود، و اصل دوم دربارهٔ مساوق بودن اتصال با شخصیت بود. اما اصل سوم:

اصل سوم

اصل سوم این است که: اتصال و انفصال مقابل یکدیگرند و هیچ چیزی مقابل خود را قبول نمی‌کند، بنابراین اتصال هم انفصال را قبول نمی‌کند؛ برای این که قابلیت قبول کردن یک چیزی یک چیز دیگر را به این گونه است که یک چیزی موجود باشد و در عین حال یک چیز دیگری را قبول کند، که قابل با مقبول باقی بماند، مثلاً یک دیوار سیاه است، اگر آن را سفید کردیم، این جا سیاهی سفیدی را قبول نکرده است، بلکه دیوار است که قبلاً سیاهی را قبول کرده بود و حالا سفیدی را قبول کرده است، پس قابل یک امری است که در دو حالت محفوظ است، وگرنه سیاهی و سفیدی که با هم تقابل و تضاد و ناسازگاری دارند نمی‌توانند یکدیگر را بپذیرند؛ چون یکی از آن‌ها که آمد دیگری می‌رود، اتصال و انفصال نیز این گونه‌اند، یکی از آن‌ها که آمد دیگری می‌رود و این‌ها با هم جمع نمی‌شوند، در صورتی که قابل با مقبول با هم جمع می‌شوند.

اصل چهارم

اصل چهارم این است که: جسمی که دارای اتصال است با پذیرش انفصال به طور کلی از بین نمی رود، همان طور که جسمی که دارای انفصال است با پذیرش اتصال به طور کلی از بین نمی رود؛ فرض کنید آبی را که در یک ظرف، متصل و به هم پیوسته است در دو ظرف دیگر می ریزیم و طبعاً منفصل و گسسته می شود، در این حالت، چنین نیست که آن آب متصل واحد به طور کلی، یعنی هم خود آب و هم اتصالش همگی نابود شده باشد و از اساس دو آب جدید به وجود آمده باشد تا در نتیجه، نسبت این دو تا آبی که در این دو ظرف است به آن یک آبی که در ظرف اول بود مثل نسبت این دو تا آب باشد به آب دریا که با آن بیگانه است، بلکه اصل آب در دو حالت اتصال و انفصال محفوظ است و گرنه ممکن نبود بگوییم: این دو آب همان یک آب است که دو آب شده است؛ در حالی که به طور بدیهی می گوییم: این دو آب همان یک آب است؛ پس معلوم می شود یک امری در هر دو حالت محفوظ است که گاهی از اوقات اتصال و وحدت را قبول می کند، گاهی از اوقات انفصال و کثرت را، که می خواهیم بگوییم: این امر محفوظ همان هیولای به معنای خاص است که مورد بحث ما می باشد و می خواهیم آن را پس از این بر پایه اصول چهارگانه ای که بیان کردیم اثبات نماییم.

توضیح متن:

«أصلان آخران: أحدهما: أنه (ليس اتصال قابلاً ما)، أي انفصلاً (قابله)، أي قابل ذلك

الاتصال مقابلة الملكة و العدم»

برای برهان فصل و فصل دو اصل دیگر وجود دارد: یکی از آن دو که اصل سوم است این است که: اتصال قبول نمی کند آن چیزی را که، یعنی انفصال را که مقابل

اتصال است، یعنی این طور نیست که اتصال قبول بکند انفصال را که به نحو تقابل عدم و ملکه مقابل آن می باشد. تقابل اقسامی دارد: تقابل ضدّین، تقابل تضایف، تقابل سلب و ایجاب، و تقابل عدم و ملکه که در آن موضوعی که شأنیت پذیرش امر وجودی را داشته باشد معتبر است، مثل تقابل اعمی و بصیر، اعمی به کسی می گویند که قوه و شأنیت بینایی و بصیر بودن را داشته باشد، مثل آدمی که کور شده باشد، اتصال و انفصال نیز به نحو عدم و ملکه مقابل هم هستند، اتصال یک امر وجودی است، انفصال هم عدم اتصال است در چیزی که شأنیت و قابلیت اتصال را داراست؛ لذا به چیزی که اتصال را قبول نکنند و قابلیت اتصال را نداشته باشد منفصل نمی گویند.

«و لكل اتصال مضي انفصال يقابله. وإنما لا يقبله، لأنّ القابل يجب وجوده مع المقبول والانفصال يعدم الاتصال، (و) لا الاتصال قابلاً (نفسه)»

در اصل اول که اقسام اتصال را ذکر کردیم گفتیم: مقابل هر اتصالی یک انفصال هست؛ لذا مرحوم حاجی می گوید: برای هر یک از اقسام اتصال که گذشت یک انفصالی در مقابل آن هست که طبق اصل سومی که مورد بحث است هیچ یک از آن اتصالاتها انفصال مقابل خود را نمی پذیرد؛ و همانا اتصال انفصال را قبول نمی کند به جهت این که قابل با مقبول باید با هم موجود باشند، مثلاً می گوئیم: این دیوار سفیدی را قبول کرد بعد سیاهی را قبول کرد، دیوار هم با سفیدی موجود است هم با سیاهی، در صورتی که انفصال نه تنها با اتصال موجود نیست بلکه آن را معدوم می کند، مثلاً یک آب که دو تا آب شد آن اتصال اولی آن یک آب معدوم می شود؛ و همین طور اتصال هم اتصال را قبول نمی کند؛ چون قابل و مقبول باید با هم مغایرت داشته باشند وگرنه اجتماع مثلین لازم می آید.

این هم اصل سوم بود.

«(و) ثانيهما: أنّ (الجسم) - منصوب من باب ما أضمّر عامله (ذا) - أي المذكور من

الانفصال أو الاتصال الطاريين (ما) - نافية - (أبطله) بالكلية و هذا ضروري»

و اما اصل دوم از دو اصل اخير که در واقع اصل چهارم می شود این است که: جسم را انفصال یا اتصالی که عارضش می شود به طور کلی از بین نمی برد. می گوید: «الجسم» منصوب است از باب این که عامل نصبش پنهان و مضمراست، مثل «زیداً ضربته»، بنابراین، تقدیر عبارت «الجسمَ ذا ما أبطله» می شود «ما أبطلَ ذا الجسم»؛ یعنی آن انفصال و اتصالی که ذکر شد که عارض بر جسم می شود جسم را به طور کلی باطل و نابود نمی کند و از بین نمی برد؛ و این امر ضروری و روشنی است و احتیاج به استدلال ندارد؛ ولی با این حال برای روشن تر شدن آن یک تنبیه و هشدار بر آن داده می شود، چنان که می فرماید:

«و قد ینبّه علیه بأنّ الانفصال مثلاً لو کان مُعْدماً لکان نسبة المياه التي جعلت من الجرة في الكيزان إلى الماء الذي کان في الجرة نسبتها إلى ماء البحر مثلاً»

و گاه هشدار و تنبیه داده می شود بر این که جسم به واسطه انفصال یا اتصال به طور کلی معدوم نمی شود و چیزی از نو موجود شود به این بیان که: انفصال مثلاً اگر موجب انعدام کلی جسم می شد، مثلاً اگر این آب که متصل و یکی بود و حالا منفصل و دو تا شد اگر انفصال آن موجب می شد که به طور کلی نابود و معدوم شده باشد و دو آب جدید حاصل شده باشد باید نسبت آب های که از سبو در چند کوزه قرار داده شده است با آبی که در سبو بود مانند نسبت آن آب ها با آب دریا باشد، یعنی باید بتوانیم بگوییم: این دو تا آب که از سبو در این دو کوزه ریخته شده است با آب دریا هر نسبتی دارد همان نسبت را با آن آب اولی هم که در سبو بود دارد، آن وقت این جاست که به آدم می خندند و می گویند: این دو آب در این دو کوزه با آب دریا هیچ ربطی ندارد اما این دو آب دو کوزه همان یک آب سبو است که حالا دو تا شده است، پس یک امر محفوظی در دو حالت اتصال و انفصال وجود دارد که به همان امر محفوظ هیولا می گوییم، و این که می گوییم: این دو آب همان یک آب است، یعنی ملاک این

همانی آن‌ها همان هیولاست. لذا می‌گوید:

«و التالی باطل و کذا المقدم»

تالی این قضیه شرطیه، که گفتیم: «إِنَّ الانفصال مثلاً لو كان معدماً لكانت نسبة المياه ...» باطل است، تالی آن قضیه یعنی «لكانت نسبة المياه ...»، یعنی این که بگوییم: نسبت آب‌هایی که از سبب به چند کوزه ریخته شده با آبی که در سبب بود مثل نسبت آن آب‌ها با آب دریاست، این حرف باطلی است؛ پس مقدم آن قضیه نیز، یعنی «إِنَّ الانفصال مثلاً لو كان معدماً» هم باطل است، یعنی این که بگوییم: به واسطه این که آب سبب منفصل و متعدد شده است آن آب متصل و واحد قبلی در سبب به طور کلی از بین رفته و نابود شده است، این هم غلط است. پس در این جا یک امر مشترکی وجود دارد که در هر دو حالت اتصال و انفصال باقی است و خواهیم گفت که: این امر همان هیولاست که مورد بحث ما می‌باشد.

اشکال و جواب

در این جا ممکن است کسی اشکال کرده و بگوید: شما حتی اگر قائل به امر مشترک و این هیولایی هم که الآن مورد بحث است بشوید باز لازم می‌آید که نسبت آب‌هایی که از سبب در دو تا کوزه ریخته شده با آبی که در سبب بود مانند نسبت آب‌های دو تا کوزه با آب دریا بشود؛ چرا؟ برای این که نزد حکما هیولای عالم عناصر یک موجود واحد شخصی است که در ضمن همه عناصر وجود دارد؛ بنابراین، همان هیولایی که در ضمن آب دریا وجود دارد در ضمن آب سبب و در ضمن آب دو کوزه نیز وجود دارد و همین هیولا می‌تواند ملاک این همانی بین آب دو کوزه و آب دریا هم بشود و باید بتوانیم بگوییم: آب این دو کوزه همان آب دریاست، چنان که می‌توانیم بگوییم: آب این دو کوزه همان آب سبب است؛ در حالی که ما نمی‌توانیم چنین سخنی را بگوییم. این اشکال.

مرحوم حاجی در جواب می‌گوید: این که یک چیزی موجود واحد شخصی باشد هیچ منافاتی با این ندارد که حصّه‌های مختلفی هم داشته باشد، در این جا نیز هیولا در عین این که موجود واحد شخصی است ولی دارای حصّه‌های مختلف است و حصّه‌های مختلف آن حصّه‌های یک شخص و شخصیت است، و اکنون بحث ما دربارهٔ حصّه هیولا است. ما می‌گوییم: هر عاقلی می‌گوید: این حصّه از هیولا که در ضمن آب‌های دو کوزه است همان حصّه است که در ضمن آب سبو بود نه آن حصّه‌ای که در ضمن آب دریاست.

«لا يقال: على تقدير القول بالهيوالي أيضاً يلزم ذلك لكون هيوالي العناصر واحدة بالشخص عندهم»

گفته نشود که: بر فرض پذیرش وجود هیولا باز آن تالی فاسد لازم می‌آید، که نسبت آب‌های کوزه‌ها با آب سبو همان نسبت آن آب‌ها با آب دریا باشد؛ برای این که نزد حکما هیولای همهٔ عناصر واحد شخصی است.

«لأنّنا نقول: كون الشيء واحداً بالشخص لا ينافي أن يكون له حصص فحصة الهيوالي التي في الجرّة المخصّصة بالأعراض المتعاقبة محفوظة بينها وبين التي في الكيزان، ومخالفة للحصّة التي في البحر مع كون الهيوالي واحدة بالشخص»

برای این که ما می‌گوییم: این که چیزی واحد شخصی باشد منافات ندارد با این که همین چیز حصّه‌های متعدد داشته باشد؛ بنابراین، آن حصّه هیولا که در سبو بود، هیولایی که به واسطهٔ اعراض، حصّه حصه شده است، همان حصّه هیولا که در سبو بود، بین هیولای آب سبو و آب‌های کوزه‌ها محفوظ و باقی است و همان حصّه با حصّه‌ای از هیولا که در دریاست مخالف است با این که هیولا واحد شخصی است. این هم از اصل چهارم.

خلاصه: اصل اوّل دربارهٔ اتّصال و اقسام آن بود، اصل دوم دربارهٔ مساوق بودن اتّصال با شخصیت بود، اصل سوم این بود که هیچ‌یک از اتّصال و انفصال، یکدیگر را

قبول نمی‌کند، اصل چهارم این بود که هیچ‌یک از اتّصال و انفصال که عارض بر جسم می‌شوند به طور کلی جسم را معدوم نمی‌کند. اکنون می‌خواهد از این چهار اصل بهره گرفته و برهان فصل و وصل را تقریر کرده و ترکیب جسم از هیولا و صورت را اثبات نماید؛ از این رو می‌گوید:

«بنیان: إذا تمهّدت هذه الأصول»

بنیان، یعنی در این جا مطلبی را بر اساس این اصول چهارگانه‌ای که پی‌ریزی کردیم بنا می‌کنیم، به این بیان که: وقتی این اصول چهارگانه آماده و بیان شد.

«(فالجسم إذ فصلاً) قابل كالماء مثلاً إذا قسم من قسعة على قسعتين و الاتّصال متّصل بالذات و لا يقبل الانفصال بذاته لأنّه يعدمه و يحوّل وجوده الواحد إلى وجودين. كلّ ذلك بحكم الأصول المذكورة» و بطلان الجزء»

بر اساس این اصول وقتی که جسم فصل را قبول کرد، مثل آبی که تقسیم شد از یک ظرف به دو ظرف، در یک کاسه بود در دو کاسه شد، در حالی که اتّصال، متصل بالذات است و طبعاً اتّصال به حسب ذات خودش انفصال را قبول نمی‌کند؛ چون انفصال، اتّصال را معدوم می‌کند و وجود واحد آن را دو وجود می‌کند؛ همه این‌ها بر پایه و حکم اصول نامبرده و بطلان جزء لا یتجزی است؛ زیرا کسانی که قائل به جزء لا یتجزی هستند می‌گویند: باقی بودن جسم پس از تجزیه و انفصال به واسطه همان اجزاء لا یتجزی است، ولی ما گفتیم که: جزء لا یتجزی باطل است؛ بنابراین بقاء جسم پس از انفصال و تجزیه نمی‌تواند به واسطه آن اجزاء باشد.

«(فوصلاً)، أي الجسم بعد الانفصال وصلاً (قابل) أيضاً و معلوم أنّ المتّصل و هو المتّصلان الحاصلان بعد الانفصال هنا لا يقبل نفسه، (فالباق في الحالين) و هو الهیولی (فیه) أي في الجسم (حاصل)»

پس وصل را یعنی جسم بعد از انفصال، وصل و اتّصال را هم قبول می‌کند، همین‌طور که آب واحد را می‌شود دو تا کنیم باز آن دو آب را می‌شود یک آب کنیم،

و معلوم است که متصل، که مراد از آن در این جا همان دو متصلی است که بعد از انفصال جسم حاصل شده است، نمی تواند خودش را قبول کند؛ پس معلوم می شود یک امری در دو حالت اتّصال و انفصال، محفوظ و باقی هست که آن امر همان هیولا است که در جسم وجود دارد.

«و إلا لكان الفصل في الأوّل و الوصل في الثاني إعداماً و إيجاداً من كتم العدم. و ذلك الباقي في الحالين، أعني الهيولى ليس لها هويّة اتّصالية في ذاتها ليمنع طريان الانفصال، و لا هوية انفصالية ليمنع طريان الاتّصال كما قلنا»

وگرنه، یعنی اگر امر محفوظی در دو حالت نبود فصل (انفصال در حالت اول، و وصل و اتّصال در حالت دوم)، اعدام و ایجاد از کتم عدم بود. و آن امری که در دو حالت اتّصال و انفصال باقی است، یعنی همان هیولا، یک وجود و هویتی که به حسب ذات خودش دارای اتّصال و متصل بالذات باشد ندارد تا مانع از عارض شدن انفصال بشود و همچنین یک وجود و هویتی که به حسب ذات خودش دارای انفصال و منفصل بالذات باشد هم ندارد تا مانع از عارض شدن اتّصال گردد.

و صلّى الله على محمّد و آله الطاهرين

﴿ درس دويست و دهم ﴾

(و هي) -التأنيث باعتبار الهيولى - (مع المتصل) الواحد (متصلة) واحدة (مع ضده) أي مع المنفصل، إن كان المراد بالانفصال عدم الاتصال، فكونه ضدّاً مع كونه عدم الملكة إنّما هو باصطلاح المنطق حيث يقال فيه: «إنّ الموجبة الكليّة و السالبة الكليّة ضدّان».

و إن كان المراد به حدوث المتصلين فالأمر ظاهر (بالضدّ)، أي مع المتصل المتعدّد متصلة متعدّدة (فهي القابلة) فلها تشخّص بالذات محفوظ مع جميع التشخصّات و تشخصّات بالعرض غير باقية. و تلخيصه على نمط الشكل الثاني: أنّ الجسم قابل للانفصال، و ليس مجردّ الاتصال قابلاً للانفصال، فليس الجسم مجردّ الاتصال. و إذا لم يكن الاتصال خارجاً عن حقيقة الجسم، و لا تمام حقيقته فهو جزؤه، فله جزء آخر يقبل الاتصال و مقابله فيتمّ تركيبه.

و أمّا المسلك الثاني فقد أشرنا إليه بقولنا: (و قوّة للفعل حيث) تعليلي (عاندت قد اقتضت) في الجسم (حيثية بها احتذت)، أي حيثية انضمامية تحاذي القوّة و تطابقها.

بيان هذا المسلك: أنّ الجسم له صورة اتّصالية و هي معنى بالفعل و له استعداد لقبول الحركة و الصورة النوعية و غير ذلك، فهو من هذه الجهة أمر بالقوّة و الشيء من حيث هو بالفعل لا يكون ذلك الشيء من حيث هو بالقوّة،

لأنّ مرجع القوّة إلى الفقدان، و مرجع الفعلية إلى الوجدان، و الشيء الواحد من جهة واحدة لا يكون مصحّحاً لهاتين الحالتين ففي الجسم جهتا فعل و قوّة و حيثيّتا و جوب و إمكان فما هو به بالفعل صورة، و ما به بالقوّة هيولى.
و بيانه: على النظم القياسي هو أنّ الجسم بالفعل من حيث ذاته، و كلّ ما هو كذلك لا يكون بالقوّة، ثمّ نجعل نتيجة هذا القياس كبرى، لقياس آخر من الشكل الثاني هو أنّ الهيولى بالقوّة، و لا شيء من الجسم الموجود بالقوّة ينتج لا شيء من الهيولى بالجسم الموجود و ينعكس إلى المطلوب.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

چکیده آنچه درباره هیولا گذشت و تعقیب و تکمیل آن

بحث در اثبات هیولا بود، هیولا یعنی آن چیزی که حامل قوه و استعداد یک چیز دیگر است؛ حکمای اشراقی می گفتند: اصل هیولا را قبول داریم اما هیولا همان صورت جسمیه است که در عین حال این صورت جسمیه قوه این را دارد که صور نوعیه را قبول کند و به اعتبار این قابلیت که برای پذیرش صور نوعیه و حالات دیگر دارد هیولا می باشد، پس درحقیقت خود آن صورت جسمیه هیولا هم هست. اما مشائین می گفتند: غیر از صورت جسمیه یک چیز دیگری وجود دارد که هم صورت جسمیه را قبول می کند هم صور نوعیه را، به آن چیز هیولای اولی می گویند که اولین صورتی را که به خود می گیرد صورت جسمیه است، بعد از آن که صورت جسمیه را به خود گرفت صور نوعیه را هم می گیرد، مجموع آن هیولای اولی و صورت جسمیه می شوند هیولای ثانیه برای پذیرش صورتهای نوعیه، هیولای ثانیه یعنی هیولایی که اول نیست، بنابراین، هیولای ثانیه بر تمام مراتبی که جسم دارد اطلاق می شود هر چند جسم هزاران صورت و مراتب پیدا کرده باشد، مثل این که جسم نطفه بشود، نطفه علقه بشود، علقه مضغه بشود، همه این مراتب را می گویند هیولای ثانیه.

بنابراین، مشائین می گویند: جسم مطلق همان صورت جسمیه به تنهایی نیست آن گونه که حکمای اشراقی گفته اند، بلکه جسم مطلق عبارت است از صورت جسمیه

و هیولایی که این صورت جسمیه را قبول کرده است؛ پس جسم مرکب از دو چیز است نه این که یک چیز باشد.

مشائین برای اثبات این مدّعا دو استدلال دارند که یکی از آن‌ها برهان فصل و وصل است، یکی دیگر برهان قوّه و فعل. برهان فصل و وصل چهار مقدمه و اصل داشت که بر اساس آن‌ها تقریر و تبیین گردیده است و خلاصه این برهان این شد که:

بالآخره جسم واحد متصل، مثل یک آبی که در یک ظرف است بعد از این که در دو ظرف قرار گرفته و منفصل شد، مسلم است که نسبت آب‌های این دو ظرف به آن آب اول که در ظرف اول بود با نسبت آن آب‌های دو ظرف به آب دریا فرق می‌کند و یکی و یکسان نیست، بنابراین آب‌های دو ظرف با آب ظرف اول یک ارتباطی با هم دارند که می‌توانیم بگوییم: آب‌های این دو ظرف همان آب ظرف اول است، پس یک امری در دو حالت اتّصال و انفصال جسم محفوظ است که با جسم متصل، متصل است و با جسم منفصل، منفصل است، که به آن امر هیولا می‌گوییم و همان هیولا قابل اتّصال و انفصال می‌باشد؛ برای این که خود اتّصال نمی‌شود انفصال را قبول کند؛ پس قابل که هیولاست امری است محفوظ که گاهی متصل و گاهی منفصل است، تا حالا به صورت اتّصال بود، یک آب در یک ظرف بود، حالا به صورت انفصال شد، دو آب در دو ظرف شد، و متصل و منفصل که این همانی دارند و می‌گوییم: آب‌های این دو ظرف همان یک آب ظرف اول است، به واسطه همین هیولاست، اما خود هیولا لایشرط از اتّصال و انفصال است، یعنی به حسب ذات خود نه اتّصال دارد و نه انفصال؛ و لذا با متصل، متصل می‌شود و با منفصل، منفصل. خوب هیولا با متصل، متصل است یعنی چه؟ جلوتر گفتیم: گاهی از اوقات اتّصال را صفت خود هیولا هم می‌آوردند، اما این نسبت مجازی است، پس هیولا متصل است یعنی در ضمن اتّصال

آب هیولا هم متصل است و وقتی که همین آب دو آب شد هیولا هم منفصل می شود، هیولا حصّه‌های متعدد دارد و یک حصّه‌ای از هیولا که در این مسیر افتاده است با متصل، متصل و با منفصل، منفصل است.

مرحوم حاجی وقتی می خواهد بگوید: هیولا با منفصل، منفصل است، این چنین تعبیر می کند و می گوید: «مع ضده بالضد»، یعنی هیولا با ضدّ متصل، یعنی با منفصل، به ضد است یعنی منفصل است. حالا می خواهیم ببینیم این تعبیر به «ضد» در این جا درست است یا نه؟

فلاسفه گفته اند که: دو امر متقابل که با هم جمع نمی شوند چهار قسم هستند: یا آن‌ها دو امر وجودی هستند، مثل سفیدی و سیاهی، این‌ها را ضدّان می گویند؛ یا آن‌ها دو امر وجودی هستند که تعقل یکی از آن دو مستلزم تعقل دیگری است، مثل علیت و معلولیت یا فوقیت و تحتیت، که تعقل یکی از آن دو بدون تعقل دیگری ممکن نیست، به دو امر متقابلی که این گونه اند متضایفان می گویند. و یا یکی از آن‌ها وجودی و دیگری عدمی است، مثل وجود زید و عدم زید، این‌ها را نقیضان می گویند؛ یا یکی از آن‌ها وجودی و دیگری عدمی است منتها نه وجود و عدم به طور مطلق، بلکه وجود چیزی یا عدم چیزی که مربوط به یک چیز دیگری است که آن چیز دیگر قابلیت و شأنیت آن چیز اول را داراست، مثل بینایی و نابینایی که اولی امر وجودی و دومی امر عدمی است ولی بینایی و نابینایی دربارهٔ چیزی که قابلیت بینایی را داشته باشد، مثل انسان که چنین قابلیت را داراست؛ لذا انسان را می توانیم بگوییم که بیناست یا نابیناست، ولی به دیوار که چنین قابلیت را ندارد نمی گویند نابینا، در این صورت به امر وجودی، مثل بینایی می گویند: ملکه، و به امر عدمی، مثل نابینایی می گویند: عدم ملکه. پس بنابراین دو امر متقابل که قابل جمع نیستند چهار قسم هستند: ضدان، متضائفان، نقیضان، عدم و ملکه. البته در منطق گاهی بر خلاف

اصطلاح فلسفی، به نقیضان نیز ضدان می‌گویند، با این‌که به حسب اصطلاح فلسفی، نقیضان دو امری هستند که یکی از آن‌ها وجودی و دیگری عدمی است و ضدان، دو امر وجودی می‌باشند، مثلاً در منطق می‌گویند: «قضیه موجبۀ کلیه و قضیه سالبه کلیه، ضدان هستند»؛ پس گاهی بر نقیضان، ضدان اطلاق می‌شود.

حالا مرحوم حاجی این‌جا که می‌گوید: هیولا با ضد متصل، یعنی با منفصل ضد متصل است، اگر مرادش از انفصال عدم اتّصال است، خوب انفصال که به این معنا امر وجودی نیست، اتّصال امر وجودی است اما انفصال به معنای عدم اتّصال امر عدمی است، این‌ها به این معنا عدم و ملکه‌اند، منفصل به این معنا آن است که استعداد اتّصال دارد اما بالفعل متصل نیست، پس این‌ها عدم و ملکه‌اند و تعبیر به ضد دربارهٔ منفصل به معنای عدم متصل، تعبیری بر خلاف اصطلاح فلسفی است؛ برای این‌که اصطلاحاً در فلسفه ضدان دو امر وجودی هستند، ولی بر طبق اصطلاح منطقی که گاهی از اوقات به دو امر وجودی و عدمی هم ضدان می‌گویند، تعبیر به ضد دربارهٔ منفصل به معنای عدم متصل، صحیح است، چنان‌که در منطق می‌گویند: موجبۀ کلیه با سالبه کلیه با همدیگر متضاد هستند، در حالی که یکی وجودی و یکی عدمی است.

این در صورتی است که مراد از انفصال در این‌جا عدم اتّصال باشد. و اما اگر مراد از انفصال پیدایش و حدوث دو اتّصال باشد، یعنی این‌که یک متصل دو متصل شده است، مثل آب یک ظرف که پس از ریخته شدن در دو ظرف دو آب می‌شود که هر کدام از این دو آب متصل هستند یا مثلاً یک خط را آمدیم دو خط کردیم، دو تانیم متر کردیم، اگر از انفصال این مراد باشد، خوب هم اتّصال اولی اتّصال است هم دو اتّصال بعدی که پس از آن پدید آمده است، منتها اولی یک اتّصال است و بعدی دو اتّصال است و هر دو امر وجودی و با هم ضد هستند، و در این صورت، تعبیر از انفصال و منفصل از ضد تعبیری درست و مطابق با اصطلاح فلسفی است.

توضیح متن:

«(و هی) التانیث باعتبار الهیولی (مع المتصل) الواحد (متصلة) واحدة (مع ضده) أي مع المنفصل»

مراد از ضمیر «هی» در شعر هیولاست که به اعتبار این که لفظ «هیولا» مؤنث مجازی است ضمیر هم مؤنث آورده شده است، یعنی هیولا با متصل واحد، متصل واحد است، و با ضد متصل واحد، یعنی با منفصل، «بالضد»، یعنی به ضد متصل واحد است. همان طور که گفتیم: اتصاف هیولا به اتصال و انفصال ذاتی نیست بلکه هیولا نسبت به این دو حالت لا بشرط می باشد و قهراً به تبع صورت اتصالی متصل است و به تبع انفصال صورت اتصالی منفصل است؛ پس هیولا ذاتاً نه متحد با اتصال است نه متحد با انفصال.

«إن كان المراد بالانفصال عدم الاتصال، فكونه ضدّاً مع كونه عدم الملكة إنّما هو باصطلاح المنطق حيث يقال فيه: إنّ الموجبة الكلية و السالبة الكلية ضدّان»

حالا این که از منفصل تعبیر به ضد کرد را می خواهد توضیح بدهد؛ از این رو می گوید: اگر مراد از انفصال عدم اتصال باشد، تعبیر از آن به ضدّ به حسب اصطلاح فلسفی درست نیست؛ برای این که ضدان در فلسفه دو امر وجودی هستند، در حالی که انفصال به معنای عدم اتصال امر عدمی است این دو به این اعتبار ملکه و عدم ملکه اند؛ بنابراین توجیه این تعبیر این است که مراد از ضدّ در این جا ضدّ به اصطلاح فلسفی نیست، بلکه تعبیر ضدّ در این جا با این که انفصال به معنای عدم اتصال، عدم ملکه است و عدم ملکه امر عدمی است، این تعبیر به اصطلاح منطق است؛ چون در منطق به موجبه کلیه و سالبه کلیه ضدان می گویند، با این که یکی وجودی و یکی عدمی است. این توجیه برای تعبیر به «ضد» در صورتی است که مراد از انفصال عدم اتصال باشد.

«و إن كان المراد به حدوث المتصلين، فالأمر ظاهر (بالضد)، أي مع المتصل المتعدد متصله متعدده»

و اگر مراد از انفصال، پیدایش و حدوث دو متصل باشد، در این صورت تعبیر به «ضد» به حسب اصطلاح فلسفی روشن و صحیح است، چون مثلاً یک خط را که دو خط می‌کنی یا یک آب را که دو تا آب می‌کنی، باز هم متصل است، منتها در حالت اول یک متصل بود و در حالت دوم دو متصل پیدا شد، و هم یک متصل و هم دو متصل هر دو امر وجودی هستند، بنابراین، این که از انفصال و منفصل تعبیر به ضد کردیم به اصطلاح فلسفی هم درست است.

«بالضد»، یعنی هیولا که نسبت به اتصال و انفصال لا بشرط است، با متصل واحد، متصل واحد است، و با ضد متصل واحد که همان منفصل و به تعبیری دیگر همان متصل متعدد است، مثلاً این حصّه هیولا که در ضمن آب یک سبب می‌باشد و در این مسیر افتاده و در دو کوزه ریخته شده است یک وقت با یک اتصال است یک وقت با انفصال و دو اتصال است، با متصلی که واحد است متصل واحد است و با متصلی که متعدد است متصل متعدد است؛ پس بنابراین هیولا هم قابل اتصال است هم قابل انفصال است.

«(فهي القابلة) فلها تشخص بالذات محفوظ مع جميع التشخصات و تشخصات بالعرض غير باقية»

پس هیولا فقط قابل اتصال و انفصال است و خودش به حسب ذاتش نه متصل است و نه منفصل؛ پس هیولا یک تشخص بالذات دارد که با جمیع حالات و تشخصات محفوظ و ماندگار است، و هیولا علاوه بر آن تشخص ذاتی ماندگار، تشخصات بالعرض و عرضی هم دارد که تابع اتصال و انفصالی است که بالعرض پیدا می‌کند و این تشخصات بالعرض و عرضی محفوظ و ماندگار نیستند بلکه غیر باقی هستند. خود هیولا بالذات متشخص است؛ چون گفتیم: وجود با تشخص مساوق

است، وجود هیولا هم یک نحو وجودی است، هرچند وجودش وجودش ضعیف می‌باشد؛ سپس هیولا خودش یک نحو تشخصی دارد که در عین حال با جمیع تشخصات قابل جمع است؛ شخص هیولا در حال انفصال جسم همان شخص هیولای در حال اتصال جسم است؛ ولی در عین این که این تشخص ذاتی را دارد و این تشخص در هر حال برای او محفوظ و ماندگار است تشخصات عرضی هم دارد؛ برای این که هیولا اگر با اتصال واحد باشد متصل واحد است و اگر با انفصال و اتصال متعدّد باشد متصل متعدّد است؛ لذا مرحوم حاجی می‌گوید: هیولا یک تشخص بالذات دارد که در همه حالات تشخص عرضی، مثل حالات اتصال و انفصال محفوظ است و یک سری تشخصات بالعرض، مثل همان حالات اتصال و انفصال، نیز دارد که غیر باقی است.

بعد مرحوم حاجی در مقام جمع‌بندی برهان فصل و وصل با توجه به مقدماتی که این برهان دارد، می‌گوید:

«و تلخیصه علی نمط الشكل الثانی: أنّ الجسم قابل للانفصال، و لیس مجرد الاتصال قابلاً للانفصال، فلیس الجسم مجرد الاتصال»

و خلاصه دلیل فصل و وصل اگر بنخواهیم این دلیل را به روش منطقی در قالب شکل دوم بیان کنیم این‌گونه می‌شود که: جسم قابل انفصال است (صغری)، و خود اتصال قابل انفصال نیست (کبری)؛ پس جسم خود اتصال نیست (نتیجه).

«و إذا لم یکن الاتصال خارجاً عن حقیقة الجسم، و لا تمام حقیقته فهو جزؤه فله جزء آخر یقبل الاتصال و مقابله فیتّم ترکیبه»

از آن طرف هم ما می‌دانیم که در ذات و حقیقت جسم اتصال هست. بنابراین، وقتی که اتصال خارج از حقیقت جسم نباشد و تمام حقیقت جسم هم نباشد پس اتصال جزء جسم است؛ پس در نتیجه برای جسم یک جزء دیگری هست که هم قابل

اتصال است و هم قابل انفصالی که مقابل اتصال است و از این طریق مرکب بودن جسم تمام و کامل می‌شود.

جسم به طور مسلم اتصال دارد و وقتی تمام حقیقت آن اتصال نیست؛ پس بنابراین، جسم دو جزء دارد: یک جزء آن اتصال است که همان صورت جسمیه باشد، یکی هم هیولاست، که با این جزء دوم، اتصال و مقابل آن را که انفصال باشد قبول می‌کند؛ پس این جسمی که شما می‌بینید مرکب است از صورت جسمیه و از هیولایی که قابل این صورت جسمیه است.

این خلاصه بحث درباره برهان فصل و وصل بود که مرحوم حاجی آن را به عنوان یکی از ادله‌ای که مشائین برای اثبات هیولا و ترکیب جسم از هیولا و صورت ذکر کرده‌اند آن را این‌جا آورده است.

برهان قوه و فعل

برهان دیگری که مشائین برای اثبات هیولا و ترکیب جسم از هیولا و صورت ذکر کرده‌اند برهانی است که موسوم به برهان قوه و فعل می‌باشد، که تقریر آن به این شرح است:

قوه یعنی توان داشتن یک چیز، و فعل یعنی داشتن یک چیز، قوه یعنی این که یک چیزی یک چیز دیگر را ندارد ولی کشش و توان داشتن آن را دارد، فعل یعنی داشتن آن چیز؛ بنابراین، قوه و فعل دو امر متقابل هستند و نمی‌شود یک چیزی هم بالفعل باشد هم بالقوه.

اشراقیین می‌گفتند: تمام حقیقت جسم همان صورت جسمیه است و هیولا را به عنوان این که جزئی از جسم باشد منکر بودند و می‌گفتند: همین صورت جسمیه که خودش یک فعلیت و امر بالفعلی است قوه و استعداد قبول صور نوعیه را هم دارد؛ پس صورت جسمیه هم فعلیت است و هم قوه.

ولی مشائین گفتند: قوه و فعل با هم تقابل داشته و قابل جمع نیستند، بنابراین، این که یک چیزی هم فعلیت باشد هم قوه، این امکان ندارد و سخن اشراقیین درست نیست. پس جسم یک جنبه فعلیت دارد که صورت جسمیه آن باشد و یک جنبه قوه و استعداد دارد که هم پذیرای صورت جسمیه است، هم پذیرای صور نوعیه؛ حیثیت فعلیت با حیثیت قوه دو چیز هستند؛ بنابراین نمی شود یک چیز از یک حیثیت و جهت واحد هم بالفعل باشد هم بالقوه باشد. به بیانی دیگر: فعلیت، حیثیت و جوب است، و قوه، حیثیت امکان است؛ برای این که آن چیزی که بالفعل است امری موجود است و چنان که قبلاً گذشت وجود مساوق با وجوب است و بر این اساس هم هر موجودی امری واجب است، حال یا واجب بالذات است یا واجب بالغیر است؛ اما بالقوه آن چیزی است که هنوز موجود نشده است و ممکن است موجود بشود، و امکان هم یا ذاتی و یا استعدادی است و حوادث زمانی هر دو را دارند، و در هر صورت، امکان یک امر عدمی است؛ پس وجوب و امکان دو جهت و حیثیت مختلفند و نمی شود یک چیز هم به نحو وجوب باشد هم به نحو امکان.

توضیح متن:

«و أمّا المسلك الثاني فقد أشرنا إليه بقولنا: (و قوه للفعل حیث) تعلیلی (عاندت قد اقتضت) فی الجسم (حیثیه بها احتذت)، أي حیثیه انضمامیه تحاذی القوه و تطابقها»

و اما روش و دلیل دوم برای اثبات هیولا و ترکیب جسم از هیولا و صورت، پس اشاره کردیم به آن به قول خودمان در شعر که گفتیم: چون قوه با فعل، معاند و ناسازگار است می گوید: این «حیث» تعلیلی است؛ یعنی به علت این که قوه، معاند و ناسازگار با فعل است، قوه اقتضاء دارد که در جسم یک حیثیتی محاذی آن قوه وجود داشته باشد، یعنی یک حیثیت انضمامی است که محاذی قوه و مطابق با آن است. حیثیت انضمامی یعنی جسم مرکب از هیولا و صورت است و این دو، دو حیثیت

منضم به یکدیگرند و این ترکیب ترکیب خارجی است، یعنی جسم یک موجود است که دو حیث دارد: حیث فعلیت و حیث قوه.

«بیان هذا المسلك: أن الجسم له صورة اتّصالية و هي معنى بالفعل و له استعداد لقبول الحركة و الصورة النوعية و غير ذلك، فهو من هذه الجهة أمر بالقوة و الشيء من حیث هو بالفعل لا يكون ذلك الشيء من حیث هو بالقوة، لأنّ مرجع القوة إلى فقدان، و مرجع الفعلية إلى الوجدان»

بیان این روش و دلیل این است که: جسم یک صورت اتّصالی دارد که این صورت اتّصالی معنایی بالفعل است و همین جسم نیز یک استعدادی برای قبول حرکت و صور نوعیه و مانند آن دارد، پس جسم از این حیث که استعداد قبول این امور را دارد امری بالقوه است، و یک چیز از آن حیث که فعلیت دارد و بالفعل است آن چیز از همان حیث نمی تواند بالقوه باشد؛ چون بازگشت قوه به عدم و ناداری و فقدان است و بازگشت فعلیت به هستی و دارایی و وجدان است.

«و الشيء الواحد من جهة واحدة لا يكون مصححاً لهاتين الحالتين ففي الجسم جهتا فعل و قوه و حیثینا و جوب و امکان»

و یک شیء واحد نمی تواند از جهت واحد، مصحح این دو حالت متفاوت (فقدان و وجدان) باشد؛ پس در جسم دو جهت وجود دارد: یکی جهت فعلیت که همان صورت جسمیه است، یکی هم جهت قوه که همان استعداد برای قبول صور نوعیه و سایر امور است؛ و به بیانی دیگر: در جسم دو جهت وجود دارد: یکی جهت جوب و یکی جهت امکان؛ برای این که آنچه را جسم بالفعل دارد به نحو جوب است و آنچه را بالقوه دارد به نحو امکان است؛ پس این دو حالت یک مصححی می خواهد که آن مصحح، ترکیب جسم از هیولا و صورت است.

این درحقیقت اشکالی به اشراقیین است که می گفتند: حقیقت جسم طبیعی همین صورت جسمیه است و همین صورت جسمیه به تنهایی، یعنی بدون هیولا، خودش

هیولا و قوه برای صور نوعیه و سایر امور است؛ بر خلاف مشائین که گفته‌اند: در جسم طبیعی جنبه قوه یک چیزی است و جنبه فعلیت چیزی دیگر است؛ لذا می‌گوید:

«فما هو به بالفعل صورة، و ما به بالقوة هیولی»

پس آن چیزی که جسم به واسطه آن بالفعل است صورت است، و آنچه که جسم به واسطه آن بالقوه است هیولا است.

«و بیانہ: علی النظم القیاسی هو أن الجسم بالفعل من حيث ذاته، و کلّ ما هو كذلك لا یكون بالقوة، ثمّ نجعل نتیجة هذا القیاس کبری، لقیاس آخر من الشكل الثانی»

اگر بخواهیم روش و دلیل دوم را بر اساس چینش قیاس منطقی و قالب آن و به گونه شکل اول تنظیم کنیم می‌گوییم: جسم به حسب ذات خودش امری بالفعل است (صغری)، و هر چیزی که این چنین، یعنی امری بالفعل است امر بالقوه نیست (کبری)؛ آن وقت نتیجه این می‌شود که جسم قوه نیست؛ سپس نتیجه این قیاس را کبری برای قیاس دیگری از شکل دوم قرار می‌دهیم.

«هو أن الهیولی بالقوة، و لا شيء من الجسم الموجود بالقوة ینتج لا شيء من الهیولی بالجسم الموجود و ینعکس إلى المطلوب»

آن شکل دوم این است که: هیولا امری بالقوه است (صغری)، و هیچ جسم موجودی امر بالقوه نیست (کبری)، یعنی صورت جسمیه بالقوه نیست، این شکل نتیجه می‌دهد که: هیچ هیولایی جسم موجود نیست؛ و این قضیه «هیچ هیولایی جسم موجود نیست» که نتیجه این شکل دوم است عکس می‌شود و آن چیزی که مطلوب و مدعای ما بود ثابت می‌شود؛ مطلوب و مدعای ما این بود که جسم هیولا نیست، یعنی خود صورت جسمیه هیولا نیست، پس بنابراین هیولا یک چیزی غیر صورت جسمیه است، بر خلاف اشراقیین که می‌گفتند: جسم همان هیولا است. خلاصه این شد که: حکمای مشائی با این دو برهان، یکی برهان فصل و وصل،

یکی برهان قوه و فعل، هیولای اولی و طبعاً ترکیب جسم از هیولا و صورت را ثابت کردند. قبلاً عرض کردم: که اصطلاحاً همان چیزی که قوه همه چیز است که در رتبه اول، صورت جسمیه را به خود می‌گیرد، این را هیولای اولی می‌گویند، و در رتبه بعد، مجموع این هیولا و صورت مدام هر صورتی به خود گرفت آماده و مستعد برای صورت بعدی می‌شود، مثلاً نطفه، علقه می‌شود علقه مضغه می‌شود، مضغه دارای عظام و استخوان می‌شود، همه این مراتب بعدی را هیولای ثانیه می‌گویند، دیگر هیولای ثالثه و هیولای رابعه و هیولای خامسه و... نمی‌گویند، بلکه به همه آنها هیولای ثانیه می‌گویند.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس دويست و يازدهم ﴾

غررٌ في تعريف الهيولى و بعض أحكامها

بجوهر ذا محض قوة الصور جسمية حدّ الهيولى مشتهر
و فصلها مضمّن في جنسها و قوّة الوجود نحو أيسها
و ذي وجود إن تَرَبُّ قس للعدم و الظلّ نور إن تزنه مع ظلم
و كونها الجوهر و القوّة إن يُزَعَجك فاتل ما بعلم قد زكن

غررٌ في تعريف الهيولى و بعض أحكامها

(بجوهر ذا محض قوّة الصور) حال كون الصور (جسمية) فخرج النفس في مقام العقل الهيلولاني (حدّ الهيولى مشتهر). (و فصلها) أي فصل الهيولى (مضمّن في جنسها) كالعكس فكانت بسيطة (و قوّة الوجود نحو أيسها) و المراد من الوجود الذي أضيف إليه القوّة هو الوجود الفعلي، فإنّ قوّة الوجود نفسها أيضاً وجود، فإنّ مقسم الجواهر هو الموجود.

و إلى هذا أشرنا بقولنا: (و ذي) أي قوّة الوجود (وجود إن ترب) في ذلك (قس) تلك القوّة (للعدم)، أي إلى العدم حتّى تدعن أنّها و إن لم تكن فعلية صورية، لكنّها بالقياس إلى العدم الصرف وجود. (و الظلّ) و إن لم يكن نوراً بالنسبة إلى النير و شعاعه إلاّ أنّه (نور إن تزنه مع ظلم) تمثيل للمقام. (و كونها) أي كون الهيولى (الجوهر) و مع هذا كونها (القوّة) الصرفة (إن يزعجك) و تستغربه (فاتل ما يعلم) أي في العلم (قد زكن) من أنّ العلم قد بدت له مراتب فإنّه حقيقة مقولة بالتشكيك فمرتبة مفهوم مصدرى يؤخذ منه تصاريفه، و أخرى كقيّة نفسانية، و أخرى جوهر نفسي، و أخرى جوهر عقلي، و أخرى واجب الوجود عزّ شأنه فكذلك القوّة أيضاً قابلة للشدّة و الضعف كما قالوا في الإمكان الاستعدادي و لأنّها كما علمت وجود و الوجود مقول بالتشكيك فمرتبة منها كيف استعدادي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

غَرَّرُ فِي تَعْرِيفِ الْهَيُولَى وَ بَعْضِ أَحْكَامِهَا

تعریف هیولا

این غرر دربارهٔ تعریف هیولا و بعضی از احکام آن است. چنان‌که حکما گفته‌اند و پیش از این نیز در الهیات بالمعنی الاعم به آن پرداخته شد، موجود امکانی یا جوهر است یا عرض. در تعریف مشهوری هم که برای هیولا ذکر شده گفته‌اند: هیولا جوهری است که محض القوه برای صور جسمیه است یعنی هیولا جوهری است که فقط استعداد و توان پذیرش صور جسمانی، اعم از صورت جسمیه و صورت نوعیه، است و هیولا چیزی جز این قوه و استعداد نیست. هرچند دربارهٔ آن می‌گویند: فعلیت هیولا به این است که قوه هر چیزی است، و درحقیقت، هیولا یک چیزی است نزدیک به عدم و در مرز عدم، اما عدم نیست، یعنی ضعیف‌ترین وجود و مرحلهٔ نهایی از درجات وجود است، بنابراین ضعف وجودی هیولا منافات ندارد که خود هیولا هم از موجودات باشد؛ برای این‌که وجود در مقابل عدم حتی هیولا را هم که حاشیه وجود است شامل می‌شود. و چون وجود مساوق با فعلیت است هیولا نیز به همان اندازه که از وجود بهره‌مند است عین فعلیت است. مرحوم حاجی می‌گوید: این‌که در تعریف مشهور برای هیولا گفته شده است: هیولا محض قوه برای صور جسمیه است؛ با قید «صور جسمیه»، «نفس» در مرتبهٔ عقل هیولانی خارج می‌شود؛ چرا؟ برای این‌که نفس انسانی در سیر تکاملی مراتبی

دارد: مرتبه اول آن، مرتبه عقل هیولانی است که تنها توان پذیرش بدیهیات اولیه یعنی صور معقوله کلیه‌ای که زیربنای تفکر و اندیشه است را دارا می‌باشد، مثل نفس بچه که هنوز حتی بدیهیات را هم نمی‌داند اما استعداد این را دارد که آن‌ها را بداند، این مرتبه را عقل هیولانی می‌گویند؛ بعد از آن، مرتبه عقل بالملکه است که مرتبه ادراک فعلی و تحقق بدیهیات در نفس انسانی است؛ و بعد از آن عقل بالفعل است که مرتبه دریافت نظریات از طریق بدیهیات می‌باشد؛ و بعد از آن مرتبه عقل مستفاد است که مرتبه حضور همه معقولات و ادراک آن‌ها توسط نفس است؛ خوب، این هیولایی که در این جا مورد بحث ما است غیر از آن مرتبه عقل هیولانی نفس است؛ برای این که این جا مراد از هیولا آن چیزی است که صور جسمانی، اعم از صورت جسمیه و صور نوعیه را قبول می‌کند، در حالی که نفس در مرتبه عقل هیولانی صور معقوله مجرد را قبول می‌کند نه صور جسمانی را؛ بنابراین، مرتبه عقل هیولانی نفس از تعریف هیولا خارج می‌شود.

مطلب دیگری که در ذیل تعریف مشهور برای هیولا قابل ذکر است این‌که: ماهیاتی که به حسب ظرف ذهنی جنس و فصل دارند، و به اصطلاح، مرکب عقلی می‌باشند، دو قسم هستند، ماهیاتی که به حسب ظرف خارج و در مقام تحقق خارجی مرکب نیستند بلکه بسیط می‌باشند، مثل اعراض، وقتی که مثلاً سفیدی را که عرض و تحت مقوله کیف است تعریف می‌کنیم، می‌گوییم: «البیاض لونٌ مُفَرَّقٌ لِلْبَصْرِ»، یعنی «سفیدی رنگی است که مردمک چشم را باز و گشوده می‌کند»، لون به منزله جنس و مفرق بصر به منزله فصل برای سفیدی است؛ پس سفیدی به حسب ذهن مرکب از جنس و فصل است، اما در خارج چنین نیست که سفیدی واقعاً مرکب از یک ماده و یک صورت باشد که ماده و صورتش منشأ انتزاع جنس و فصلش باشد، مثل انسان که جنس و فصلش حیوان ناطق است و جنبه حیوانیت آن یک مابازاء در خارج دارد، ناطقیت آن هم یک مابازای دیگر در خارج دارد که انسان یک نحو ترکیب خارجی دارد

و درحقیقت جنس و فصل آن از ماده و صورت خارجی اش انتزاع می‌شود؛ اعراض این‌گونه نیستند، اعراض درحقیقت، بسائط خارجی هستند و فقط در ذهن جنس و فصل دارند؛ حالا هیولا هم از این جهت مثل اعراض است؛ در تعریف هیولا که می‌گوییم: «جوهر، مَحْضُ قُوَّةِ الصُّورِ»، «جوهر» جنس برای هیولا و «محض قوه الصور» فصل آن است؛ پس هیولا به حسب ظرف ذهن و تحلیل عقلی و ذهنی مرکب از جنس و فصل است، ولی چنین نیست که در خارج هم هیولا مرکب باشد و جوهریت آن که جنس آن است از قوه صور بودن که فصل آن است جدا باشد، بلکه هیولا یک بسیط خارجی است که حقیقتش این است که استعداد و قابلیت همه صور را دارد و ترکیب خارجی از ماده و صورت ندارد؛ بنابراین، در واقع و خارج، جنس و فصل هیولا مانند جنس و فصل هر بسیط خارجی دیگر مندرک در یکدیگرند، هیولا در خارج مثل انسان که یک جنس به نام حیوان و یک فصل به نام ناطق دارد نیست، که حیوانیت آن از یک جهت خارجی اش حکایت می‌کند و ناطقیت آن نیز از یک جهت خارجی دیگرش.

توضیح متن:

«(بجوهر ذا محض قوه الصور) حال کون الصور (جسمیه) فخرج النفس في مقام العقل الهیولانی (حدّ الهیولی مشتهر)»

این «بجوهر» متعلق به «مشتهر» است که در آخر شعر آمده است، یعنی حدّ و تعریف هیولا مشهور است به این‌که: هیولا جوهری است که محض قوه صور است در حالی که صور، صور جسمیه است، یعنی هیولا جوهری است که صرف قوه و استعداد محض برای پذیرش صور جسمانی است؛ چون در شعر صور مقید به جسمیت شده است، لذا نفس در مقام عقل هیولانی از تعریف هیولا خارج می‌شود؛ زیرا نفس جوهری است که در مقام و مرتبه عقل هیولانی صور جسمانی را نمی‌پذیرد

بلکه صور معقوله مجرد را می‌پذیرد، پس با قید «جسمیه» نفس از تعریف هیولا خارج می‌گردد.

این صور جسمیه اعم است از خود صورت جسمیه و از صور نوعیه‌ای که در جسم پدید می‌آید، مثل صورت نطفه و علقه و مضغه.

«(و فصلها) أي فصل الهيولى (مضمّن في جنسها) كالعكس فكانت بسيطة (و قوّة الوجود نحو أيسها)»

و فصل هیولا که همان «محض قوّة الصور» باشد مُضَمَّن و مندک در جنس هیولا است که همان «جوهر» باشد، مثل عکس یعنی همان طور که جنس هیولا هم در فصل هیولا مُضَمَّن و مندک است، یعنی جنس و فصل آن در خارج در هم تنیده‌اند و در خارج تعدد نیست و تعدد این‌ها فقط در ذهن است که این جنس و آن فصل است، پس هیولا در خارج بسیط است و مرکب از هیولا و صورت نیست و این قوّه وجود بودن، یعنی قوّه‌ای که وجود صور را می‌پذیرد، نحوه وجود هیولا است.

«و المراد من الوجود الذي أضيف إليه القوّة هو الوجود الفعلي، فإنّ قوّة الوجود نفسها أيضاً وجود، فإنّ مقسم الجواهر هو الموجود»

یکی به عنوان اشکال ممکن است بگوید: چرا شما درباره هیولا می‌گویید: «قوّة الوجود»، از این تعبیر معلوم می‌شود خود هیولا وجود نیست. می‌گوید: این «قوّة الوجود» یعنی هیولا قوّه وجودهای فعلی است، و وجودهای فعلی همان صوری هستند که هیولا قابل آن‌هاست و خود هیولا هم یکی از موجودات است؛ برای این که وجود در مقابل عدم است، و هیولا یکی از اقسام جوهر است و مقسم جواهر «موجود» است، پس هیولا هم وجود دارد و یکی از مصادیق وجود است؛ لذا می‌گوید:

و مراد از «وجود» که «قوّه» در تعبیر «قوّة الوجود» به آن اضافه شده است وجود فعلی است، یعنی هیولا قوّه وجودهای فعلی است، بنابراین خود هیولا هم که قوّه

وجود است یکی از وجودها و موجودات است؛ برای این که هیولا جوهر است و مقسم همه جواهر وجود است. البته وجود هیولا وجودی ضعیف است، وجود مراتب دارد چنان که نور مراتب دارد؛ پس هیولا با این که قوه وجودات فعلی است اما خود آن هم یک نحو وجود است.

«و إلى هذا أشرنا بقولنا: (و ذي) أي قوّة الوجود (وجود إن ترب) في ذلك (قس) تلك القوّة (للعدم)، أي إلى العدم حتّى تدعن أنّها و إن لم تكن فعلية صورية، لكنّها بالقياس إلى العدم الصرف وجود»

و به این مطلب اشاره کردیم به قول خودمان در شعر که گفتیم: این، یعنی قوه وجود، خودش وجود است، اگر در این مطلب شک دارید این قوه را با عدم مقایسه کنید آنگاه اعتقاد پیدا می کنید که هیولا عدم محض نیست بلکه در مقابل عدم است و اذعان می کنید که هیولا با مقایسه با عدم صرف، وجود است هر چند فعلیت صوری نیست، یعنی فعلیتش مانند فعلیت صور جسمانی و به شدت آن ها نیست.

«(و الظلّ) و إن لم يكن نوراً بالنسبة إلى النور و شعاعه إلاّ أنّه (نور إن تزنه مع ظلم)

تمثيل للمقام»

تشبیه می کند، می گوید: همان طور که سایه خورشید هر چند نسبت به خورشید و شعاع آن نور نیست منتها همین سایه، نور است؛ این یک تشبیهی است در این جا برای روشن شدن مطلب. بعد ممکن است در این جا اشکال یا استبعاد شود که: چگونه هیولایی که عین قوه و استعداد است می تواند جوهر باشد؟ مرحوم حاجی آن را از طریق یک تشبیه دیگر پاسخ می دهد و می گوید: همان طور که علم دارای مراتب گوناگون است قوه نیز می تواند مراتب گوناگون داشته و برخی از مراتبش جوهر و برخی عرض باشد. به این بیان که:

«(و كونها) أي كون الهيولى (الجوهر و) مع هذا كونها (القوّة) الصرفة (إن يزعجك) و

تستغربه (فاتل ما بعلم) أي في العلم (قد زكن)»

و این که هیولا جوهر است با این که قوه صرف است اگر این مطلب تو را از جا به در می برد و آن را غریب و بعید می شماری و به باور تو نمی آید که چطور می شود یک چیزی جوهر باشد و قوه هم باشد؛ برای برطرف شدن این اشکال و استبعاد، آن چیزی که درباره علم دانسته شده است را به یاد آور و بخوان.

علم مراتب دارد همین طور که وجود مراتب دارد؛ گاهی علم به معنای دانستن است که یک مفهوم مصدری است، و گاهی به معنای دانش و از اعراض و کیفیات نفسانیه است، مثل همین علوم حصولی که در ذهن من و شماست، و گاهی به معنای دانش و جوهر نفسانی است، مثل علم نفس ما به خودش که علم حضوری و عین خود نفس است، یا جوهر عقلانی است، مثل علم عقول طولی یا عرضی به خودشان که علم حضوری و عین خودشان است؛ و گاهی علم به معنای دانش و بالاتر از این مراتب نامبرده علم است که از علوم امکانی نبوده، بلکه علمی است که واجب الوجود بالذات است، مثل علم حق تعالی که واجب الوجود بالذات است؛ پس علم مراتب دارد؛ بنابراین منافات ندارد که ما بگوییم: هیولا قوه همه وجودهاست، اما در عین حال خودش هم جوهر باشد. خلاصه مرحوم حاجی می خواهد این جا بگوید: همان طور که علم و وجود دارای تشکیک و مراتب مختلفند قوه نیز اینچنین است؛ لذا می گویند:

«من أن العلم قد بدت له مراتب فإنه حقيقة مقولة بالتشكيك فمرتبة مفهوم مصدري يؤخذ منه تصاريفه، و أخرى كقيمة نفسانية، و أخرى جوهر نفسي»

آنچه درباره علم قبلاً بیان و معلوم شد عبارت است از این که: برای علم مراتبی ظاهر شده است؛ زیرا علم حقیقتی است که مقول به تشکیک است، به خاطر همین یک مرتبه از آن مفهوم مصدری است که همان دانستن است که تصاریف علم از آن گرفته می شود، تصاریف علم، مثل عَلِمَ، يَعْلَمُ، عَالِمٌ، مَعْلُومٌ که از عِلْمٌ به معنای مصدری که همان دانستن باشد مشتق و گرفته شده است؛ و مرتبه دیگر از علم کیفیت

نفسانی است، مثل علمی که ما به امور پیرامون خودمان پیدا می‌کنیم؛ و مرتبه دیگر از علم جوهر نفسانی است که خود نفس به خودش علم حضوری دارد.

«و أُخرى جوهر عقلي، و أُخرى واجب الوجود عزّ شأنه فكذلك القوّة أيضاً قابلة للشدّة و الضعف»

و مرتبه دیگر از علم جوهر عقلی است، مثل علم عقل به خودش که علم حضوری است، و یک مرتبه دیگر از علم، واجب الوجود عزیز الشأن است؛ پس علم وقتی می‌تواند مراتب گوناگون داشته باشد، بنابراین قوه هم می‌تواند مراتب گوناگون تشکیکی داشته و قابل شدت و ضعف باشد.

«كما قالوا في الإمكان الاستعدادي»

همان‌طور که فلاسفه همین مطلب، یعنی داشتن مراتب را درباره امکان استعدادی گفته‌اند. در باب امکان که جلوتر خوانده‌ایم یک امکان ذاتی داشتیم، یک امکان استعدادی؛ امکان استعدادی امری تشکیکی بوده و مراتب مختلف شدید و ضعیف دارد، یک وقت یک چیزی استعداد بالایی را برای پذیرش چیز دیگر دارد، یک وقت استعداد کمی را برای آن دارد؛ بنابراین هیچ مانعی ندارد که قوه نیز دارای مراتب تشکیکی باشد و برخی از مراتبش، مثل هیولا، جوهر باشد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس دويست و دوازدهم ﴾

و لأنّها كما علمت وجود و الوجود مقول بالتشكيك فمرتبة منها كيف استعدادي و مرتبة منها جوهر هيولاني، فالهيولي قوّة متجوهرة ينشعب منها جميع الاستعدادات، و يرجع إليها جميع القوى المقابلة للفعليات، كما يرجع جميع الفعليات و الأنوار إلى نور الأنوار.

و فيما ذكرنا جواب عمّا ذكره الشيخ الإشرافي رحمته و المحيي لطريقة أفلاطون العظيم بقوله: «إنّ القابلية و الاستعداد و القبول ليست أموراً جوهرية، بل ينبغي أن تتحقّق للقابل في نفسه حقيقة حتّى يقبل أمراً آخر، و يضاف إليه أنّه قابل لأمر آخر، و حامل الصور ليس نفس الاستعداد فإنّ الاستعداد هو استعداد شيء لشيء له في نفسه حقيقة. بلى لا نمنع أن يكون الجوهر الحامل للصورة ربّما يسمّى هيولي باعتبار القبول، كما أنّ النفس تسمّى نفساً باعتبار تدبيرها للسبدن فتكون هذه الإضافات أجزاء لمفهوم الاسم لا للحقيقة الجوهرية».

و قال أيضاً: «و لا يجوز أن يقال: الأمر الجوهري حقيقته متقوّمه بالقوّة و الاستعداد، أو هو نفس الاستعداد فإنّ جزء الجوهر من جميع الوجوه لا يصحّ أن يكون عرضاً، و إلّا لم يكن الشيء جوهرًا محضاً بل مجموع جوهر و عرض»، انتهى.

و قد ظهر جوابه بما ذكرنا من كون الاستعداد ذا مراتب، فنسبة القابلية و
الاستعداد إلى الهيولى، كنسبة الفاعلية و الإيجاد إلى البارى تعالى، و كما أنّ
معنى عينية الصفات في البارى تعالى ليس أنّ المفهومات الإضافية التي لا
وجود لها إلا في العقل هي عين ذلك الوجود الصرف، بل كونه بذاته منشأً
لحكايتها و مستحقاً لحملها بلا حيثية غير ذاته، فكذلك حكم عينية الاستعداد
للهيولى. فوزان معدن الظلمات وزان ينبوع الأنوار، هذا من فرط الشدة و
الكمال، و ذلك من غاية الضعف و الوبال.

و هذا كما أنّ الجهل و جنوده بإزاء العقل و جنوده كما في الأحاديث.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

تعقیب بحث دربارهٔ تعریف هیولا

مشهور در تعریف هیولا گفتند: هیولی جوهر محض قوه الصور.

اشکال و استبعاد در این بود که: هیولا که جوهر است چطور می شود قوه هم باشد؟ مرحوم حاجی برای رفع اشکال و استبعاد مزبور، قوه را تشبیه به علم کرد و فرمود: قوه مثل علم است که مراتب تشکیکی دارد و می تواند برخی مراتبش عرض و برخی مراتبش جوهر باشد.

به دنبال آن می گوید: علاوه بر این، چنان که قبلاً گفته شد: قوه یکی از اقسام وجود است و وجود امری مقول به تشکیک است؛ بنابراین مرتبه ای از قوه می تواند عرض باشد، مثل امکان استعدادی که عرض و کیف است و مرتبه ای از آن جوهر باشد، مثل هیولا که جوهری است که کانون و منبع همه استعدادها و قوه هاست؛ همین طور که حق تعالی که واجب الوجود و نور الأنوار و محض فعلیت است، کانون و منبع همه فعلیات است.

از آنچه گفته شد جواب اشکال شیخ اشراق و پاسخ آن اشکالی هم که در این جا شیخ اشراق کرده است روشن می شود، او گفته است: این که حکمای مشائی می گویند: هیولا عین قابلیت و استعداد و قوه است، حرف درستی نیست؛ زیرا قابلیت و استعداد و قبول و قوه، هرگونه که می خواهید تعبیر کنید، اینها عرض هستند و

نمی‌شود جوهر باشند؛ به جهت این‌که یک چیزی به نام قابل باید وجود داشته باشد تا در دامن آن بتواند قابلیت و استعداد و قوهٔ یک چیز دیگر موجود باشد تا بتوان گفت این قابل، قابلیت و استعداد و قوهٔ آن چیز دیگر را دارد؛ بنابراین قابلیت و استعداد و مانند آن یک سری امور عرضی هستند، آنگاه چطور حکمای مشائی می‌گویند: هیولا جوهر است و با این حال عین قابلیت و استعداد و قوهٔ است؛ بله ما ابا نداریم از این‌که آن جوهری که صور را می‌پذیرد هیولا نامیده شود؛ و مرادش از جوهری که صور را می‌پذیرد همان صورت جسمیه است که طبق نظر او جسم طبیعی چیزی جز همان صورت جسمیه نیست، شیخ اشراق می‌گوید: هیچ مانعی ندارد که این جوهر، یعنی صورت جسمیه به اعتبار قابلیتش برای صوری که می‌پذیرد هیولا نامیده شود، همان‌طور که نفس را به اعتبار این‌که نسبت به بدن تعلق تدبیری دارد نفس می‌نامند. و اگر بیایند بگویند: هیولا یک جوهری است که قوامش به این است که این قابلیت و استعداد را هم دارد، پس در این صورت، هیولا فقط جوهر نیست بلکه مرکب از جوهر و عرض است.

جوابی که مرحوم حاجی به شیخ اشراق می‌دهد این است که: ما وقتی مثلاً می‌گوییم: خداوند عین عالمیت و قادریت و دیگر صفات است، یعنی صفات خداوند عین ذات اوست، معنایش این نیست که مفاهیم این صفات اضافی، که فقط در ذهن و عقل وجود دارند عین وجود صرف خداوند است؛ بلکه به این معناست که خداوند یک وجود و حقیقتی است که عین علم و قدرت است، نه این‌که علم و قدرت چیزی زائد بر ذات او باشند؛ آن وقت از آن وجود و حقیقتی که عین علم و قدرت است مفهوم عالمیت و قادریت انتزاع می‌شود؛ پس قدرت، علم، اموری حقیقی و عین ذات حق هستند، در عین حال که این صفات یک‌گونه اضافه‌ای به غیر دارند، علم تعلق به معلوم دارد، قدرت تعلق به مقدر دارد؛ پس این‌که ما می‌گوییم: این صفات عین ذات

حق است؛ نمی‌خواهیم بگوییم که: ذات حق تعالی عین یک سری مفاهیم اضافی مثل قادریت است؛ بلکه می‌خواهیم بگوییم: منشأ انتزاع این صفات خود ذات حق تعالی است، یعنی بدون این که به غیر ذات او مراجعه بکنی همان نفس ذات او کفایت می‌کند که مفهومی مثل مفهوم قادریت از او انتزاع شود. خوب، هیولا هم همین‌طور است، درباره‌ی هیولا هم نمی‌خواهیم بگوییم: هیولا عین استعداد و قابلیت به مفهوم و معنای اضافی مصدری است؛ بلکه می‌خواهیم بگوییم: ذات هیولا طوری است که مفهوم استعداد و قابلیت و مانند آن از آن انتزاع می‌شود، نه این که این امور اضافی که عناوینی مشیر به ذات هیولا هستند عین ذات هیولا است.

توضیح متن:

«و لآنها كما علمت وجود و الوجود مقول بالتشکیک فمرتبة منها کیف استعدادی و مرتبة منها جوهر هیولانی، فالهیولی قوّة متجوهرة ینشعب منها جمیع الاستعدادات»

دلیل دیگر برای این که هیولایی که جوهر است می‌تواند قوه باشد و نباید این امر را مستبعد شمرد این است که به آن اشاره کرده و می‌گوید: و برای این که قوه چنان که دانستی وجود است و وجود مقول به تشکیک است و مراتب مختلف دارد، پس یک مرتبه از آن قوه، کیف استعدادی است که عرض و از مقوله کیف است، مثل حالتی که گاهی انسان پیدا می‌کند و به او می‌گویند: او ممرض است یعنی استعداد و آمادگی برای مرض دارد و یک طوری است که مدام مریض می‌شود، در مقابل کسی که مصحاح است یعنی طوری است که استعداد و آمادگی برای صحت دارد و در مقابل مرض حالت مقاومت به خود می‌گیرد. این ممرضیت و مصحاحیت را کیفیات استعدادی می‌گویند، که از مقوله کیف‌اند؛ و مرتبه‌ای از قوه جوهر هیولانی است، پس بنابراین در این مورد، قوه جوهر است، پس هیولا یک قوه جوهری است، یعنی یک

قوه‌ای است که جوهر است که تمام استعدادها از آن منشعب می‌شود، نه یک قوه عرضی.

«و يرجع إليها جميع القوى المقابلة للفعليات، كما يرجع جميع الفعليات و الأنوار إلى نور الأنوار»

و همه قوه‌ها که مقابل فعلیات است به این هیولا بر می‌گردد، همین طور که همه فعلیت‌ها و نورها به نور الانوار که همان حق تعالی است بر می‌گردد.

«و فیما ذکرنا جواب عمّا ذکره الشیخ الإشراقی رحمته اللہ علیہ (۱) و المحیی لطریقة أفلاطون العظیم»
و در این مطالبی که ما ذکر کردیم جوابی هست از آن اشکالی که شیخ اشراق، که زنده کننده روش فلسفی افلاطون بزرگ است، بر مشائین وارد کرده است.

«بقوله: إنَّ القابلية و الاستعداد و القبول لیست أموراً جوهرية»

شیخ اشراق به عنوان اشکال بر حکمای مشائنی گفته است: قابلیت و استعداد و قبول از امور جوهری نیست بلکه عرض هستند. یعنی این که شما مشائین می‌گویید: هیولا جوهر است و همین هیولا عین قابلیت و استعداد و قبول است، سخن درستی نیست؛ چون این‌ها عرض هستند؛ بنابراین باید یک جوهری وجود داشته باشد که آن جوهر صفت قابلیت و استعداد و قبول پیدا کند، پس قابلیت یک صفت و عرض است که متکی به جوهر است؛ لذا می‌گوید:

«بل ینبغی أن تتحقّق للقابل فی نفسه حقیقة حتی یقبل أمراً آخر، و یضاف إلیه أنه قابل

لأمر آخر»

بلکه سزاوار است برای قابل که خودش استقلالاً یک حقیقتی داشته باشد تا این که یک چیز دیگری را قبول کند و به آن قابل نسبت داده شود که قابل برای یک چیز دیگر

۱- الأسفار (الحکمة المتعالیه)، ج ۵، ص ۱۱۷، ط ۳ بیروت؛ مجموع مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۳۲۰.

است، مثلاً بگوییم: این نطفه قابلیت برای انسانیت را دارد.

«و حامل الصور لیس نفس الاستعداد فإن الاستعداد هو استعداد شيء لشيء له في نفسه حقيقة»

و آن چیزی که حامل صورت‌ها است خود استعداد که یک معنای عرضی است نیست؛ چون استعداد این است که یک چیزی خودش فی نفسه و رای استعداد وجود و حقیقتی دارد و این چیز استعداد دارد بر یک چیز دیگر، و در واقع، استعداد از صفات آن چیز است نه عین ذات آن چیز.

«بلی لا يمنع أن يكون الجوهر الحامل للصورة ربما يسمي هیولی باعتبار القبول، كما أن النفس تسمي نفساً باعتبار تدبيرها للبدن»

بله ما منع نمی‌کنیم که جوهری که حامل صور است به اعتبار قابلیت که برای صور دارد هیولا نامیده شود، یعنی قبول کردن سبب باشد برای این که به آن هیولا بگوییم، همان‌طور که نفس را نفس می‌گویند به اعتبار این که تدبیر بدن می‌کند.

«فتكون هذه الإضافات أجزاء لمفهوم الاسم لا للحقيقة الجوهرية»

بنابراین، این اضافات، مثل قابلیت و استعدادی که جوهر حامل صور برای پذیرش صور دارد سبب شده است که اسم این جوهر خاص را هیولا و قابل بگذاریم، یعنی عنوان قابلیت و استعداد و مانند آن، جزء مفهوم جوهر قابل به عنوان مشیر برای این جوهر خاص است نه این که عنوان قابلیت و استعداد جزء حقیقت جوهری جوهر قابل باشد، پس قابلیت این جوهر سبب شده برای این که ما اسم آن را هیولا بگذاریم، نه این که قابلیت، جزء حقیقت جوهری این جوهر باشد، بلکه این جوهر یک جوهری است که استعداد و قبول و قوه بودن را دارد و این‌ها عنوان مشیر برای آن است.

«و قال أيضاً: و لا يجوز أن يقال: الأمر الجوهری حقیقته متقومة بالقوة و الاستعداد، أو

هو نفس الاستعداد فإن جزء الجوهر من جميع الوجوه لا يصح أن يكون عرضاً، وإلا لم يكن الشيء جوهرًا محضاً، بل مجموع جوهر و عرض، انتهى»

و همچنین شیخ اشراق گفته است که: صحیح نیست که گفته شود: حقیقت این امر جوهری متقوم به قوه و استعداد است؛ یا گفته شود: این امر جوهری خود استعداد است. چرا؟ برای این که جزء جوهر از هر جهت که حساب کنید صحیح نیست که عرض باشد و گرنه این شیء جوهری دیگر جوهر محض و خالص نیست، بلکه مرکب از مجموع جوهر و عرض است؛ پس هیولا جوهر محض نمی شود بلکه مجموع جوهر با عرض، که این عرض همان استعداد و قابلیت باشد، می شود. پایان سخن شیخ اشراق. مرحوم حاجی می گوید:

«و قد ظهر جوابه بما ذكرنا من كون الاستعداد ذا مراتب، فنسبة القابلية و الاستعداد إلى

الهيولى كنسبة الفاعلية و الإيجاد إلى الباري تعالى»

جواب شیخ اشراق روشن می شود به واسطه آنچه ما ذکر کردیم، آنچه ذکر کردیم عبارت است از این که استعداد دارای مراتب مختلف تشکیکی است، مثل وجود و علم که دارای مراتب مختلف تشکیکی است، پس نسبت قابلیت و استعداد به هیولا مثل نسبت فاعلیت و ایجاد است به ذات حق تعالی.

این که می گوییم: ذات حق تعالی عین قادریت و عالمیت است، نمی خواهیم بگوییم: این صفات اضافی انتزاعی، عین ذات اوست، بلکه مراد این است که منشأ انتزاع این ها خود ذات اوست. لذا می گوید:

«و كما أن معنى عينية الصفات في الباري تعالى ليس أن المفهومات الإضافية التي لا

وجود لها إلا في العقل هي عين ذلك الوجود الصرف، بل كونه بذاته منشأً لحكايتها و

مستحقاً لحملها بلا حيثية غير ذاته»

و همان طور که معنای عینیت و یکی بودن صفات باری تعالی با ذاتش این نیست

که این مفهومات اضافیه‌ای که فقط در ذهن و تصور یافت می‌شوند عین وجود صرف حق تعالی است، بلکه معنای عینیت و یکی بودن این است که ذات حق تعالی یک طوری است که این صفات از آن انتزاع می‌شود و ذات او منشأ حکایت از این امور اضافی است و ذات او شایسته و مستحق حمل این امور اضافی بر اوست بدون این که در این انتزاع و حمل، غیر از ذات او چیزی دیگر دخیل باشد، بلکه خود ذات حق تعالی کافی است در این که عنوان عالمیت و قادریت از آن انتزاع شود اما نه این که این صفات اضافی عین ذات باشد.

«فكذلك حكم عينية الاستعداد للهولي»

پس همچنین است حکم عینیت استعداد با هیولا، یعنی درباره هیولا نیز نمی‌خواهیم بگوییم: هیولا عین استعداد و قابلیت به معنای اضافی است، بلکه می‌خواهیم بگوییم: منشأ انتزاع عنوان استعداد و قابلیت، خود ذات هیولا است.

«فوزان معدن الظلمات وزان ينبوع الأنوار، هذا من فرط الشدة و الكمال، و ذلك من

غاية الضعف و الوبال»

پس وزان هیولا که معدن و کانون ظلمات است و همه قوا و استعدادها که حاکی از فقر و ناداری آن هستند به آن بر می‌گردد وزان حق تعالی است که معدن و کانون انوار و دارایی‌ها و فعلیات است و همه فعلیات به ذات او بر می‌گردد، منتها معدن و کانون بودن حق تعالی از فرط شدت و کمال است ولی معدن و کانون بودن هیولا از غایت ضعف و وبال آن است، هیولا این قدر ضعیف است که از خودش هیچ فعلیت ندارد و فقط فعلیت استعداد دارد.

«و هذا كما أن الجهل و جنوده بإزاء العقل و جنوده كما في الأحاديث»

و این مشابَهت و مخالفتی که بین حق تعالی و هیولا است مثل مشابَهت و مخالفتی است که بین جهل و جنود آن در مقابل عقل و جنود آن است، همان‌طور که تقابل بین

جهل و جنودش با عقل و جنودش در احادیث ذکر شده است.
در پاورقی آدرس این احادیث را داده که در جلد اول «بحار»، صفحه ۱۰۶، باب
مربوط به این احادیث شروع می‌شود؛ اما روایت مفصل این باب در صفحه ۱۱۰ است،
در آنجا می‌گوید: خدا عقل را خلق کرده است آن وقت عقل جنودی دارد، مثل
تواضع، خشوع، عبادت، همه این‌ها جنود عقل هستند، و در مقابل، جهل هم خودش
جنودی دارد، مثل تکبر، خودخواهی و غیره.^(۱)

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس دويست و سيزدهم ﴾

غرر في أسامي الهيولى

أسمائها في الاصطلاح تختلف بالاعتبارات التي الآن أصف
فعنصر من حيث منها التثما و أسطقس إذ إليها اختتما
موضوع إذ بالفعل جا قبولاً من حيث ما بالقوة هيولى
للاشتراك بين ما استعدّه من صور فطينة و مدّة
و آخر الأسماء لموضوع العرض و متعلق النفوس مُنتهض

غرر في أسامي الهيولى

(أسمائها في الاصطلاح تختلف) مفهوماً (بالاعتبارات التي الآن أصف) و
أذكر. (فعنصر من حيث منها التثما)، أي وقع الالتيام، أي يسمّى الهيولى
عنصراً من حيث يبتدأ منها التركيب. (و أسطقس إذ إليها اختتما)، أي من حيث
ينتهي و ينحلّ إليها التركيب و (موضوع، إذ بالفعل جا قبولاً)، أي إذ جاءت
بالفعل من حيث القبول للصورة، فالموضوع مشترك بين ثلاثة: الهيولى و
موضوع العرض أعني المحلّ المستغني و مقابل المحمول - و تذكير جاء

للتعبير عنها بالموضوع - و (من حيث ما بالقوة)، أي من حيث إنَّها لم تتلبس بعد بالصورة و لها قوة التلبس (هيولى). و (للاشتراك)، أي لاشتراكها (بين ما استعدّه) الهيولى (من صور) - بيان لكلمة ما - (فطينة و مدّة)، أي مادّة.

قال الشيخ في أوائل السماع الطبيعي من «الشفاء»: «و هذه الهيولى من جهة أنّها بالقوة قابلة لصورة أو لصور فتسمّى هيولى. و من جهة أنّها بالفعل حاملة لصورة فتسمّى في هذا الموضع موضوعاً لها. و ليس معنى الموضوع هاهنا معنى الموضوع الذي أخذناه في المنطق جزء رسم للجوهر. فإنّ الهيولى لا تكون موضوعاً بذلك المعنى البتّة. و من جهة أنّها مشتركة للصور كلّها تسمّى مادّة و طينة، و لأنّها ينحلّ إليها بالتحليل فيكون هي الجزء البسيط القابل للصورة من جملة المركّب تسمّى أسطقساً، و كذلك كلّ ما يجري في ذلك مجراها، و لأنّها يبتدأ منها التركيب في هذا المعنى بعينه تسمّى عنصراً. و كذلك كلّ ما يجري في ذلك مجراها»، هذا كلامه.

و ربما لا يراعون هذه الفروق التي اعتبرت في مفاهيم هذه الأسماء، لا في ذات الهيولى. قال صدر المتألّهين عليه السلام: «و ربما يتركون هذه الاصطلاحات فيطلقون لفظ الهيولى على ما للفلك من الجزء القابل و إن كان ذلك القابل أبداً بالفعل. و كذلك يسمّونه مادّة، مع أنّ مادّة كلّ واحد من الفلكيات مخصوصة به (و آخر الأسماء) و هو المادّة (لموضوع العرض)، (و) كذا لما هو (متعلّق النفوس مُنتَهَض) فتطلق عليهما أيضاً و يقال: لها المادّة بالمعنى الأعمّ و منه قولهم: كلّ حادث له مادّة و مدّة».

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

غُرُّ فِي أَسَامِي الْهَيُولَى

نام‌های مختلف هیولا

در این غرر اسامی مختلف هیولا که به عبارات مختلف پیدا کرده است بیان می‌شود؛ گاهی از اوقات به هیولا، عنصر می‌گویند، برای این‌که عنصر یعنی امر بسیطی که با عناصر دیگر ترکیب می‌شود و یک مرکبی از آن درست می‌شود، مثل عناصر اربعه که مرکبات معدنی نباتی و حیوانی از آن‌ها ترکیب و تشکیل می‌گردد، هیولا هم با صورت جسمیه ترکیب می‌شود و از آن جسم درست می‌شود؛ بعد همین مرکب را اگر تجزیه و تحلیل کردیم به هر جزئی از اجزاء مرکب، در این هنگام یعنی بعد از تجزیه و تحلیل، به هیولا اسطقس می‌گویند. پس هیولا را اسطقس هم می‌گویند؛ برای این‌که جسمی که از هیولا و صورت مرکب است، اگر آن را تحلیل کردیم یکی از اجزای آن همین هیولا می‌شود؛ پس هیولا را به اعتباری که ابتدائاً از آن مرکب درست می‌شود عنصر می‌گویند، و به اعتباری که مرکب را که تجزیه و تحلیل می‌کنیم یکی از اجزایش هیولاست، از این جهت به هیولا اسطقس می‌گویند.

داستان میرداماد و نکیر و منکر

از روی مطایبه می‌گویند: دو فرشته نکیر و منکر آمدند در شب اول قبر به میرداماد

گفتند: مَنْ رَبُّكَ؟ پروردگار تو کیست؟ گفت: أُسْطَقْسُ فَوْقَ الْأُسْطَقْسَاتِ گفت: یکی اُسْطَقْسِ است که فوق همه اُسْطَقْسِ هاست، بعد نکیر و منکر رفتند پیش خدا و گفتند: خدایا میرداماد در جواب ما یک چیزهایی می گوید که ما نمی فهمیم، خدا گفت: در دنیا هم که بود یک چیزهایی می گفت من هم نمی فهمیدم؛ او را رها کنید، بگذارید هرچه می خواهد بگوید.

بالآخره به هیولا موضوع هم می گویند، به اعتبار این که بالفعل یک صورتی به خود گرفته است و به هیولا هیولا می گویند، به اعتبار این که هنوز صورتی به خود نگرفته است ولی قوه و استعداد این را دارد که بعداً صورتی را قبول کند.

بعد مرحوم حاجی می گوید: موضوع سه اصطلاح دارد: یکی همین جا، که به هیولا موضوع می گویند به اعتبار این که صورتی را بالفعل قبول کرده است؛ دوم موضوع به معنایی که در تعریف جوهر اخذ شده است؛ در تعریف جوهر می گویند: جوهر ماهیتی است که «إِذَا وَجَدَتْ فِي الْخَارِجِ وَجَدَتْ لَهَا فِي مَوْضِعٍ» که موضوع در این مورد به معنای محلی است که در تحقق خودش از چیزی که در آن حلول کرده است بی نیاز است، مثل موضوع عرض، مانند جسم که موضوع برای رنگ می باشد و وجود جسم خودش وابسته به رنگ نیست بلکه آن رنگ است که در وجودش وابسته به جسم، یعنی وابسته به موضوع است؛ سوم موضوع در مقابل محمول است، مثل این که می گوئیم: در «زَيْدٌ قَائِمٌ» زید موضوع است و قائمٌ محمول است؛ پس موضوع سه اصطلاح دارد؛ و موضوعی که این جا به عنوان یکی از نام های هیولا ذکر شد موضوع به معنا و اصطلاح اول است، نه معنا و اصطلاح دوم و سوم.

پس تا حال اسم هایی که برای هیولا گفتیم عبارت بود از: عنصر و اسطقس و موضوع و هیولا. گاهی هم به هیولا به اعتبار این که بین چند صورت مشترک است ماده یا طینت می گویند.

بعد مرحوم حاجی در ارتباط با نام های گوناگون هیولا از عبارت شیخ الرئیس

شاهد می‌آورد که شیخ هم درباره هیولا در آغاز سماع طبیعی «کتاب شفا» این تعبیرات مختلف را ذکر کرده است. سماع طبیعی یعنی اول مطلبی که در طبیعیات شنیده می‌شود، مثل همان مطالبی که درباره هیولا و صورت است، که بحث‌های اولی در بخش طبیعیات است. مرحوم حاجی بعد هم مطلبی را در همین زمینه از مآلصدر نقل می‌کند.

توضیح متن:

«غررٌ في أسامي الهیولی»

این غرر درباره نام‌های هیولا است.

«(أسماءها في الاصطلاح تختلف) مفهوماً (بالاعتبارات التي الآن أصف) و أذكر»

نام‌های هیولا به واسطه اعتباراتی که الآن وصف و ذکر می‌کنم مفهوماً مختلف است.

«(فعنصر من حيث منها التُّمّا)، أي وقع الالتیام، أي یسمی الهیولی عنصراً من حيث

یبتدأ منها التریب»

پس به هیولا عنصر می‌گویند از این جهت که از آن التیام و ترکیب پیدا شود، یعنی هیولا عنصر نامیده می‌شود از حیث این که ترکیب از آن شروع و درست می‌شود. هیولا با صورت جسمیه با هم ترکیب می‌گردند و از آن‌ها جسم محقق می‌شود.

«(و أسطقسٌ إذ إليها اختتما)، أي من حيث ینتهي و ینحلّ إليها التریب»

و به هیولا أسطقس می‌گویند؛ برای این که تجزیه و تحلیل به آن ختم می‌شود، یعنی وقتی که یک جسم مرکب را تجزیه و تحلیل کنیم، یکی از اجزاء آن هیولا می‌شود.

خلاصه: از اجزاء به سوی مرکب می‌رویم، و از مرکب به سوی اجزاء می‌آییم، به اعتبار اول، هیولا عنصر نامیده می‌شود و به اعتبار دوم به آن أسطقس می‌گویند.

«و (موضوع، إذ بالفعل جا قبولاً)، أي إذ جاءت بالفعل من حيث القبول للصورة»
 و به هیولا موضوع هم می‌گویند؛ برای این که بالفعل یک صورتی را قبول کرده و به
 خود گرفته است؛ چون هیولا بدون صورت موجود نمی‌باشد.
 «فالموضوع مشترك بين ثلاثة: الهيولى و موضوع العرض أعني المحلّ المستغني و
 مقابل المحمول»

پس عنوان «موضوع» مشترک است بین سه چیز، یعنی تعبیر به «موضوع» در سه
 جاست: ۱. هیولا، ۲. موضوع عرض، یعنی محلی که احتیاج به آن چیزی که در آن
 حلول کرده است ندارد، مثل جسم که محلی است که از عرضی که حال در آن جسم
 است مستغنی است اما عرض از جوهر مستغنی نیست؛ چون عرض حال در آن است،
 ۳. موضوع در مقابل محمول، مثل این که در منطق می‌گویند: در «زید قائم» زید
 موضوع و قائم محمول است.

«و تذکیر جاء للتعبير عنها بالموضوع»

مرحوم حاجی می‌گوید: این که گفتیم: «جاء» با این که ضمیر در آن به هیولا
 برمی‌گردد و هیولا مؤنث است و طبعاً باید می‌گفتیم: «جاءت»، این مذکر آوردن برای
 این است که گفتیم: از هیولا تعبیر می‌کنند به موضوع، و لفظ موضوع مذکر است.

«و (من حيث ما بالقوة)، أي من حيث إنها لم تتلبس بعد بالصورة و لها قوة التلبس

(هیولی)»

و از حیث این که هیولا بالقوه است، یعنی از حیث این که هیولا هنوز یک صورتی
 را به خود نگرفته است اما قوه متلبس شدن به صورت را دارد، به این اعتبار به هیولا،
 هیولا می‌گویند.

«و (لاشتراك)، أي لا شتراكها (بين ما استعداده) الهيولى (من صور) - بيان لكلمة ما -

(فطينة و مدّة)، أي مادّة»

و هیولا چون مشترک است بین آن چیزهایی که هیولا استعداد آنها را دارد، که آن

چیزها عبارتند از صورت‌هایی که هیولا استعداد پذیرش آن‌ها را دارد، به هیولا به این اعتبار، طینت و ماده می‌گویند.

پس به هیولا برای این که صورت‌های مختلف را قبول می‌کند ماده و طینت گفته می‌شود، مثلاً هیولا یک وقت انسان می‌شود، یک وقت فرس می‌شود، یک وقت بقر می‌شود.

«قال الشيخ في أوائل السماع الطبيعي من «الشفاء»: و هذه الهیولی من جهة أنّها بالقوة قابلة لصورة أو لصور فتسمى هیولی»

شیخ رئیس در اوائل سماع طبیعی از کتاب «شفا» گفته است: و این هیولا از باب این که بالقوه قابل یک صورت یا صور است به این اعتبار به آن هیولا می‌گویند. «و من جهة أنّها بالفعل حاملة لصورة فتسمى في هذا الموضع موضوعاً لها» و از جهت این که هیولا بالفعل یک صورتی را با خود دارد در این موضع و جایگاه به آن موضوع می‌گویند.

«و ليس معنى الموضوع هاهنا معنى الموضوع الذي أخذناه في المنطق جزء رسم للجوهر. فإنّ الهیولی لا تكون موضوعاً بذلك المعنى البتّة»

و معنای موضوع در این جایگاه معنای همان موضوعی که در تعریف رسمی جوهر لحاظ و اعتبار کرده‌ایم نیست، در منطق گفتند: جوهر عبارت است از آن ماهیتی که موجود لا فی موضوع است، در مقابل عرض که عبارت است از آن ماهیتی که موجود فی موضوع است؛ یعنی ماهیتی است که حال در موضوع است، موضوعی که در تعریف جوهر یا عرض اخذ و لحاظ شده است همان محلی است که در وجود خودش از حال در خودش بی‌نیاز است؛ در حالی که هیولا محلی است که در وجود خودش از حال در خودش که صورت است بی‌نیاز نیست بلکه به آن محتاج می‌باشد؛ بنابراین، این که می‌گوییم: هیولا موضوع است، مراد آن موضوع نیست.

«و من جهة أنّها مشتركة للصور كلّها تسمى مادة و طينة»

و از باب این که هیولا برای صور مختلفه امری مشترک است و می تواند صور مختلفی را قبول کند به آن ماده و طینت می گویند.

«و لَأَنَّهَا يَنْحَلُّ إِلَيْهَا بِالتَّحْلِيلِ فَيَكُونُ هِيَ الْجُزْءُ البَسِيطُ القَابِلُ لِلصُّورَةِ مِنْ جَمَلَةِ المَرْكَبِ تَسْمَى أُسْطَقْسًا وَ كَذَلِكَ كُلُّ مَا يَجْرِي فِي ذَلِكَ مَجْرَاهَا»

و از باب این که تجزیه و تحلیل به هیولا می انجامد و در نتیجه هیولا جزء بسیطی از یک مجموعه مرکب می باشد که قابل و پذیرای صورت است، به این اعتبار به هیولا اُسْطَقْس می گویند.

بعد از این که مرکب تجزیه و تحلیل شد، آن وقت یکی از جزءهای مرکب که بسیط است اُسْطَقْس می باشد، و هرچه از این جهت مانند هیولا باشد اسطقس است، یعنی هر مرکبی را وقتی که تجزیه و تحلیل کردیم، اجزای آن را اُسْطَقْس می گویند.

«و لَأَنَّهَا يَبْتَدَأُ مِنْهَا التَّرْكِيبُ فِي هَذَا المَعْنَى بَعِينَهُ تَسْمَى عُنْصُرًا. وَ كَذَلِكَ كُلُّ مَا يَجْرِي فِي ذَلِكَ مَجْرَاهَا، هَذَا كَلَامُهُ»

و از باب این که ترکیب ابتدا از هیولا شروع می شود، در همین معنا، یعنی هیولا به عنوان این که جزء بسیطی از یک مجموعه مرکب می باشد، هیولا به این اعتبار عنصر نامیده می شود و همین طور است هرچه که از این جهت همانند و جاری مجرای هیولا است. این هم کلام شیخ الرئیس بود. بالأخره این اسامی به اعتبارات مختلف برای هیولا هست و منحصر به هیولا هم نیست.

«و ربما لا يراعون هذه الفروق التي اعتبرت في مفاهيم هذه الأسماء، لا في ذات

الهيولي»

و البته چه بسا حکما این فرقها و تفاوت هایی را که در مفاهیم این اسامی لحاظ و اعتبار شده است رعایت و ملاحظه نمی کنند، همین طوری یک جا به هیولا اسطقس می گویند، یک جا به آن عنصر می گویند، یک جا به آن ماده می گویند، بدون ملاحظه این فرق هایی که در اصطلاح و اطلاق این اسامی بر هیولا معتبر است و آن ها را ما گفتیم.

می‌گوید: این فرق‌ها در مفاهیم آن اسامی است نه در خود هیولا؛ چون، به هر حال، هیولا، هیولاست، هیولا یکی از جواهر است این اسم‌ها را هم به اعتبارات مختلف بر آن اطلاق می‌کنند.

«قال صدر المتألهين رحمته: و ربما يتركون هذه الاصطلاحات فيطلقون لفظ الهيولى على ما للفلك من الجزء القابل و إن كان ذلك القابل أبداً بالفعل»

صدر المتألهين هم می‌گوید: چه بسا این اصطلاحات و اسامی مختلف مراعات نمی‌گردد و ترک می‌شود، مثل این که لفظ هیولا را بر جزء فلک که قابلیت برای صورت فلکی دارد اطلاق می‌کنند با این که آن جزء قابلی فلک، هر صورتی را که دارد همواره آن را بالفعل دارد، در حالی که ما گفتیم: تعبیر به هیولا به اعتبار صورتی است که در آینده پیدا می‌شود و در فلک این طور نیست؛ طبق نظر قدما چون در افلاک کون و فساد و تغییر و تحوّل راه ندارد، قهراً هر فلکی همیشه صورتش وجودی بالفعل دارد، پس طبق اصطلاح باید به جزء قابلی فلک، «موضوع» بگویند نه «هیولا».

«و كذلك يسمونه مادة مع أنّ مادة كل واحد من الفلكيات مخصوصة به»

و همین طور به آن جزء قابلی که در افلاک هست ماده می‌گویند، با این که ماده هر یک از اجسام فلکی مخصوص به خود آن فلک است و امری مشترک بین همه افلاک نیست.

در عالم طبیعی هیولا است؛ لذا می‌بینیم تغییرات پیدا می‌شود، مثلاً خاک انسان می‌شود، اما می‌گویند: افلاک هر چه دارد بالفعل است؛ پس به این اعتبار نباید جزء قابلی افلاک را ماده بگوییم، برای این که جزء قابلی در آن‌ها مشترک نیست و هر کدام از افلاک برای خود یک هیولای جدا دارد، با این حال، بر خلاف اصطلاح از آن جزء قابلی، تعبیر به ماده و طینت کردند.

«(و آخر الأسماء) و هو المادة (لموضوع العرض)»

و آخرین اسمی که در شعر و شرح آن برای هیولا ذکر کردیم که همان «ماده» باشد

برای موضوع عرض هم هست. یعنی به موضوع عرض ماده هم می‌گویند. این «آخر الاسماء» مبتداست و خبرش آن «منتَهَض» است که بعد می‌آید.

«(و) کذا لما هو (متعلق النفوس مُنتَهَض) فتطلق عليهما أيضاً»

و همچنین به آن چیزی که متعلق نفوس است و نفوس به آن تعلق می‌گیرد، که همان بدن باشد به آن هم ماده می‌گویند. این «مُنتَهَض» خبر برای «آخر الاسماء» است، یعنی آخر اسامی که «ماده» باشد برای این دو مورد هم قائم و اطلاق شده است، پس ماده بر این دو هم اطلاق می‌شود.

«و يقال: لها المادّة بالمعنى الأعمّ، و منه قولهم: كلّ حادث له مادّة و مدّة»

و به ماده به اعتبار اطلاقش بر سه مورد مزبور، ماده به معنای اعم گفته می‌شود؛ و از همین قبیل است که حکما به عنوان یک قاعده می‌گویند: هر حادثی ماده و مدت دارد؛ حادث در این قاعده شامل صورت، عرض و نفس می‌شود و ماده هم ماده به معنای اعم است که شامل هیولا، موضوع و بدن می‌گردد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس دويست و چهاردهم ﴾

غررٌ في إبطال الجزء الذي لا يتجزى

و حجج أخرى لديهم دائرة	تفكك الرحي و نفي الدائرة
في واجب القبول للأبعاد	مبطللة الجواهر الأفراد
محاذياته الجهات فثق	مما نفي الجزء بقول مطلق
معتقد النظم مع ما سلفا	برهان قطع و تناسب نفي
في فطرة العقل يكون باطلا	و عذره الطفرة و التداخلا
تساوت الأجزاء طباعاً فاعلما	و استلزم الوهمي فكياً لما

غررٌ في إبطال الجزء الذي لا يتجزى

إذ مع القول بتركب الجسم ممّا لا يتجزى لا يمكن القول بالهبولي و الصورة، كما لا يخفى.

اعلم: أنّ بطلان الجزء في هذه الأعصار صار قريباً من البديهيات، لكثرة ما أقام الأفاضل من البراهين المحكمة الطبيعية و الهندسية، فلا يحتاج المطلب إلى مزيد عناية، و لذلك اقتصرنا على ذكر بعضها و ما بسطنا القول فيه، فقلنا: (تفكك الرحي) اللّازم من القول بالجزء.

و بيانه: أنّا إذا فرضنا خطأً جوهرياً من مركز الرحي إلى الطوق العظيم منها كان مركباً من أجزاء لا تتجزى؛ فإذا تحرك الجزء الذي على الطوق العظيم مقدار جزء من المسافة فالأجزاء التي تليه إلى آخرها، و هو الذي على الطوق الصغير المجاور لمركز الرحي إن تحرك شيء منها أقلّ من مقدار جزء فقد تصوّر أقلّ من الجزء، و إن تحرك كلّ واحد منها أيضاً مقدار جزء من المسافة لزم تساوى مسافاتهما، و كذا تساوى حركاتها و هو محال بالضرورة. و إن سكن ما يلي رأس الخطّ حين ما تحرك الرأس مقدار جزء لزم انفكاكه عنه، وهكذا ننقل الكلام إلى الآخر، فيلزم تفكك الرحي على مثال دوائر بعضها محيطيّة ببعض و هو باطل، لشهادة الحسّ بخلافه، و لاستلزامه الخرق في الفلك إذا فرض هذا في كوكبين يدور أحدهما عند القطب، و الآخر عند المنطقة.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

غررٌ في إبطال الجزء الذي لا يتجزى

بطلان جزء لا يتجزى

این غرر در ابطال جزء لا يتجزى است. در رابطه با جسم طبیعی جلوتر گفته شد که: به جسمی که مرکب از طبیعت‌های گوناگون است نمی‌توانیم بگوییم: آن جسم متصل واحد است، چون چنین جسمی خلل و فرج پیدا می‌کند؛ بر همین اساس هم گفته شد: بحث و اقوال مختلف درباره اجسام بسیطه است؛ قدما عناصر را چهار تا می‌دانستند، آب و خاک و هوا و آتش، این چهار تا را عنصر بسیط می‌دانستند. در این اجسام بسیطه نظریاتی بود؛ فلاسفه می‌گفتند: جسم بسیط بالفعل متصل واحد است و دارای اجزاء غیر متناهی بالقوه است، و آنان از همین راه هم هیولا و ترکیب جسم از هیولا و صورت را ثابت می‌کردند، می‌گفتند: مثلاً یک آب که در یک ظرف است متصل واحد است، اگر این را در دو ظرف ریختیم یک متصل دو تا متصل می‌شود، و به بیانی دیگر: متصل واحد منفصل می‌شود؛ آن وقت از این راه که همان برهان فصل و وصل است هیولا را ثابت کرده و گفتند: این دو آب که در دو ظرف است هر عاقلی می‌گوید: این‌ها همان یک آب در ظرف اول است که دو تا شده است؛ پس بنابراین، در این جا یک هیولا و قوه‌ای هست که گاهی از اوقات وصل را می‌پذیرد و گاهی فصل را، این هیولا که قوه قبول صورت می‌باشد یک جزء جسم است، یکی دیگر از اجزاء جسم هم صورت جسمیه است.

خلاصه: فلاسفه می‌گفتند: جسم بالقوه قابل انقسام به اجزاء نامتناهی است ولی بالفعل متصل واحد است. متکلمین می‌گفتند: خیر، ما قبول نداریم که جسم متصل واحد است، بلکه جسم بالفعل دارای اجزاء بوده و طبعاً منفصل و منقسم است، یعنی مثلاً همین آب که در یک ظرف است و شما گمان می‌کنید متصل واحد است، درحقیقت بالفعل منقسم است به اجزاء مجزاً از یکدیگر؛ آن وقت این اجزاء، طول و عرض و عمق ندارند، و قهراً به هیچ نحوی قابل تجزیه نیستند، نه خارجاً نه و همماً و نه عقلاً تجزیه نمی‌شوند، این اجزاء فقط قابل اشاره حسیه‌اند، و به همین جهت آن اجزاء را اجزاء لا تتجزی نامیده‌اند.

حالا ما می‌خواهیم بگوییم: جزء لا يتجزى یک چیز باطلی است، با این که بطلان آن واضح هم هست، برای این که هر یک از این اجزاء یا دارای بُعد و امتداد است یا نه، اگر دارای بُعد و امتداد است قهراً تجزیه پذیر است، حال یا خارجاً تجزیه پذیر است، یا و همماً و یا عقلاً؛ و اگر دارای بُعد و امتداد نیست قهراً جسمی هم که دارای بُعد و امتداد است نمی‌تواند از آن اجزایی که بُعد و امتداد ندارند تشکیل شود، همان طور که عدد نمی‌تواند مرکب و متشکل از صفرها باشد. بنابراین بطلان جزء لا يتجزى امری بدیهی و روشن است و استدلال نمی‌خواهد؛ لذا چون واضح بوده خیلی‌ها برای آن برهانی اقامه نکردند. در عین حال بعضی بزرگان ادله زیادی برای آن ذکر کرده‌اند که مرحوم حاجی در این جا برخی از آن‌ها را ذکر می‌کند. و بعد به دنبال ابطال جزء لا يتجزى و در راستای آن به بطلان قول ذیمقراطیس هم اشاره می‌کند.

توضیح متن:

«غررٌ في إبطال الجزء الذي لا يتجزى»

این غرر در ابطال جزء لا يتجزى است.

«إذ مع القول بتركب الجسم ممّا لا يتجزى لا يمكن القول بالهپولی و الصورة كما

لا يخفى»

گویا کسی می‌گوید: چرا می‌خواهی جزء لا یتجزی را باطل کنی؟ مرحوم حاجی در جوابش می‌گوید: زیرا همان‌طور که مخفی نیست و روشن است با قول به ترکب جسم از اجزاء لا یتجزی دیگر ممکن نیست قائل به هیولا و صورت بشویم؛ چون نمی‌توان برهانی مانند برهان فصل و وصل را برای اثبات هیولا و ترکیب جسم از هیولا و صورت تقریر و اقامه نمود؛ زیرا وقتی که جسم مرکب از اجزای لا یتجزی باشد جسم اتّصالی ندارد که پس از آن هم بتواند منفصل گردد و چیزی به نام هیولا دو حالت و صفت اتّصال و انفصال را بپذیرد و ملاک این همانی بین جسم متصل و جسم منفصلی که قبلاً متصل بوده است، گردد.

«اعلم: أنّ بطلان الجزء في هذه الأعصار صار قريباً من البدیهیات، لكثرة ما أقام الأفاضل من البراهین المحکمة الطبیعیة و الهندسیة فلا یحتاج المطلب إلى مزید عناية، و لذلك اقتصرنا على ذکر بعضها و ما بسطنا القول فيه»

بدان که: بطلان جزء لا یتجزی در این اعصار ما از بدیهیات و امور آشکار گردیده است؛ به جهت برهان‌های زیاد و محکم طبیعی و هندسی که فضلا ذکر کرده‌اند؛ چنان‌که می‌گویند: فخر رازی در «المباحث المشرقیة» بیست دلیل برای آن ذکر کرده است؛ و از این رو که مطلب روشن است احتیاج به بیان زیادتری نیست و به همین جهت است که ما به ذکر بعضی از آن ادله اکتفا کردیم و سخن را در این مطلب بسط ندادیم.

دلیل اول بر بطلان جزء لا یتجزی

دلیل اول بر بطلان جزء لا یتجزی این است که: از قول به جزء لا یتجزی لازم می‌آید سنگ آسیاب تکه تکه شود.

توضیح مطلب این‌که: سنگ آسیاب یک طوق و دایره کوچک‌تر فرضی دارد که مجاور همان نقطه مرکزی و محور سنگ آسیاب است و یک طوق و دایره بزرگ‌تر

فرضی دارد که محیط بر سنگ آسیاب است، و بین این دو طوق و دایره، طوق و دایره‌های دیگری قابل فرضند که برخی بزرگ‌تر و بر برخی دیگر محیطند. حالا اگر ما از مرکز سنگ آسیاب تا محیط آن، بر روی این دایره‌های فرضی، یک خط مستقیم جوهری فرض کردیم، خط جوهری در مقابل خط عرضی است، خط عرضی کم متصل است، ولی خط جوهری یعنی خطی که فرض می‌شود از جزءهای کوچک جسم که متکلمین قائل شده‌اند تشکیل شده است؛ خوب، با فرض این یک خط مستقیم جوهری که از مرکز سنگ آسیاب تا محیط آن بر دایره‌های فرضی امتداد داشته و کشیده شده است، چنانچه سنگ آسیاب بر محور خود چرخید و با چرخش آن جزء آخری از خط جوهری که بر محیط سنگ آسیاب و بر روی طوق و دایره اولی که بزرگ‌تر از همه دایره‌ها قرار گرفته است به قدر یک جزء حرکت کند، در این صورت چند فرض قابل تصویر است:

۱. آن جزء دوم از خط جوهری که در مجاور و کنار آن جزء اول خط جوهری قرار گرفته است آن هم به قدر یک جزء حرکت کند؛ بنابراین فرض، لازم می‌آید که حرکت آن دو جزء و نیز مسافتی که هر دو جزء طی می‌کنند مساوی باشد؛ با این که انسان وجداناً می‌بیند وقتی که یک خطی این طوری حرکت می‌کند آن جزئی که در سر آن خط است مسافت زیادتری را با حرکت بیشتری طی می‌کند، و اجزاء این خط، پی در پی، هرچه به طرف مرکز بیاید حرکت آن کندتر است.

۲. وقتی آن جزئی که آخر خط جوهری است و بر محیط سنگ آسیاب و بر طوق دایره اولی که بزرگ‌تر از همه دایره‌ها قرار گرفته است به قدر یک جزء حرکت می‌کند، جزء دوم کناری آن کمتر از یک جزء حرکت کند، بنابراین فرض، لازم می‌آید که کمتر از جزء هم فرض شود، و درحقیقت لازم می‌آید جزء هرچند در وهم ما قابل تجزیه باشد، و حال این که قائلین به جزء لایتجزی می‌گویند: جزء جسم به هیچ نحوی قابل تجزیه نیست حتی وهماً.

۳. وقتی آن جزء اولی از خط جوهری که بر محیط سنگ آسیاب و بر روی طوق دایره اولی که بزرگتر از همه دایره‌ها قرار گرفته است به قدر یک جزء حرکت می‌کند، جزء دوم مجاور و کناری آن دیگر چنین نیست که به اندازه یک جزء یا کمتر از یک جزء حرکت کند، بلکه جزء دوم مقداری صبر و توقف و درنگ می‌کند، یعنی به قدری که نسبت دو جزء محفوظ باشد ساکن می‌ماند، و در پایان یک چرخش و دور سنگ آسیاب آن دو جزء با هم به نقطه شروع حرکت برسند، آن وقت، پس از این توقف و درنگ، که این جزء دومی دارد، این جزء حرکت می‌کند، آن جزء سومی از خط جوهری هم باز مقداری درنگ و صبر می‌کند، آن نیز به اندازه‌ای که تناسب اجزاء محفوظ باشد ساکن می‌ماند، و پس از آن درنگ، حرکت می‌کند، بنابراین فرض لازم می‌آید سنگ آسیاب تکه تکه شود؛ برای این که در این فرض، جزءها از هم جدا می‌شوند، تمام سنگ آسیاب هم عبارت از همین اجزاء جسمانی است.

پس بنا بر قول به جزء لایتجزی در این جا سه صورت فرض می‌شود:

۱. جزء دومی از خط جوهری مفروض به قدر جزء اولی حرکت کند، در این صورت لازم می‌آید که مسافت‌ها و حرکات اجزاء آن خط جوهری مساوی باشند، با این که وجداناً ما می‌بینیم که آن اجزاء هرچه نزدیک‌تر به مرکز باشند حرکت آنها کندتر و مسافت آنها هم کمتر است.

۲. جزء اولی از آن خط وقتی که به اندازه یک جزء حرکت می‌کند جزء دومی آن خط، کمتر از یک جزء حرکت کند، در این صورت لازم می‌آید که کمتر از جزء هم فرض شود؛ در این صورت مدعای ما ثابت می‌گردد و خلاف مدعای متکلمین اثبات می‌شود.

۳. جزء اولی از آن خط وقتی که به اندازه یک جزء حرکت می‌کند جزء دوم مقداری درنگ و صبر کند و بعد حرکت کند، باز جزء سومی کمی بعد از جزء دومی حرکت کند، چهارمی کمی بعد از سومی، و همین‌طور دیگر اجزاء؛ در این

صورت لازم می‌آید سنگ آسیاب از هم بپاشد. علاوه بر این لازم می‌آید هر یک از آن اجزاء هوش و درکی عمیق داشته باشند تا بدانند به چه اندازه‌ای باید صبر و درنگ کنند و کی حرکت کنند تا در پایان چرخش سنگ آسیاب به هم رسیده و با هم متوقف شوند! بعضی از متکلمین گفته‌اند: هیچ اشکالی ندارد که خداوند عالم قدیر حکیم طوری این اجزاء را قرار داده باشد که وقتی آن جزء اولی از آن خط جوهری که بر محیط سنگ آسیاب و بر روی بزرگ‌ترین دایره قرار گرفته است به اندازه یک جزء حرکت می‌کند دیگر اجزاء نیز یکی یکی و پی در پی هر کدام به نوبت حرکت کنند؛ این که گفته می‌شود: سنگ آسیاب تکه تکه می‌شود؛ خوب باشد تکه تکه شود، خداوند این اجزاء را به خاطر این که حرکت‌شان سریع است به یکدیگر می‌چسباند. مرحوم صدرالمتألهین گفته است: این از عجایب است که خدا به این اجزاء آموخته باشد که شما برای این که سنگ آسیاب تکه تکه نشود هر کدام به نسبت خاصی باید حرکت کنید، در صورتی که یک انسان عاقل و با شعور و اهل محاسبه هم نمی‌تواند به راحتی این نسبت خاص را درک کند چه رسد به اجزاء سنگ.

توضیح متن:

«فقلنا: (تفکک الریح) اللّازم من القول بالجزء. بیانه: انا إذا فرضنا خطأً جوهریاً من مرکز الریح إلى الطوق العظیم منها كان مرکباً من أجزاء لا تتجزی، فإذا تحرك الجزء الذي على الطوق العظیم مقدار جزء من المسافة فالأجزاء التي تليه إلى آخرها و هو الذي على الطوق الصغیر المجاور لمركز الریح إن تحرك شيء منها أقل من مقدار جزء فقد تصوّر أقل من الجزء»

پس به عنوان دلیل اول بر بطلان جزء لا يتجزی گفتیم: از قول به جزء لا يتجزی لازم می‌آید سنگ آسیاب تکه تکه شود. بیان مطلب این است که: وقتی ما فرض کردیم یک خط جوهری را که از مرکز سنگ آسیاب تا طوق بزرگ از سنگ آسیاب

کشیده شده و این خط نیز متشکل و مرکب از اجزاء لا یتجزی می باشد، در این هنگام اگر آن جزئی از خط جوهری که بر آن دایره بزرگ است به اندازه یک جزء از مسافت حرکت کند پس آن اجزایی دیگر که پهلو و کنار آن جزء هستند پی در پی تا آخرشان، یعنی تا آن جزئی که بر طوق کوچک و مجاور مرکز سنگ آسیاب قرار گرفته است، اگر کمتر از مقدار یک جزء از مسافت حرکت کرد، پس در این صورت کمتر از جزء تصور شده است؛ برای این که بنا بر فرض، جزئی که در طوق بزرگ قرار گرفته به قدر یک جزء حرکت کرده و دیگر اجزاء به مقداری کمتر از یک جزء حرکت کرده اند، پس کمتر از جزء فرض شد و جزء تجزیه گردید، در حالی که متکلمین گفته اند: جزء جسم لا یتجزی و غیر قابل تجزیه است.

«و إن تحرك کل واحد منها أيضاً مقدار جزء من المسافة لزم تساوی مسافتها، و کذا تساوی حرکاتها و هو محال بالضرورة»

و اگر وقتی جزئی که بر طوق بزرگ است به قدر یک جزء از مسافت حرکت کرد دیگر اجزاء هم به اندازه یک جزء از مسافت حرکت کنند، در این صورت لازم می آید مسافت های آن اجزاء و همچنین حرکات آن ها مساوی باشند؛ و این بالضرورة محال است؛ چون وقتی که خط جوهری مزبور حرکت می کند آن جزئی که در رأس آن خط است دایره بزرگ را تشکیل می دهد، و اجزاء دیگر پی در پی دایره های کوچک و کوچک تر تشکیل می دهند، بنابراین، آن اجزاء هر چه به مرکز نزدیک تر باشند مسافت آن ها کمتر است؛ این امر بدیهی و وجدانی است که طوق بزرگ مسافت زیادتری را باید طی کند و دیگر اجزاء مسافت های کمتری را.

«و إن سکن ما يلي رأس الخطّ حين ما تحرك الرأس مقدار جزء لزم انفكاكه عنه، و هكذا ننقل الكلام إلى الآخر، فيلزم تفكك الرحي على مثال دوائر بعضها محيطه ببعض»

و اگر وقتی جزئی که سر خط و بر طوق بزرگ است به قدر یک جزء از مسافت حرکت کرد آن جزء دومی که در پهلو و کنار جزء اولی است صبر کند و ساکن باشد تا

نویتش که شد آن وقت حرکت کند، یعنی مثلاً جزء دوم به اندازه‌ای که سر خط به مقدار یک جزء حرکت کرد ساکن بماند در این صورت لازم می‌آید این جزء دوم از آن جزء اول منفک و جدا بشود و همین طور این سخن را تا آخر دیگر اجزاء ادامه می‌دهیم، یعنی جزء سوم و جزء چهارم تا بیاید به مرکز؛ آن وقت لازم می‌آید سنگ آسیاب از هم بپاشد و تکه تکه شود، مثل دایره‌هایی که برخی از آن‌ها بر برخی دیگر محیط است و برخی متحرک و برخی ساکنند.

«و هو باطل، لشهادة الحسّ بخلافه»

و این امر از چند جهت محال است؛ ۱. برای این که حسّ بر خلاف این را شهادت می‌دهد؛ یعنی یا حس خود مشاهده می‌کنیم که این طور نیست که یک جز سنگ آسیاب حرکت کند و یک جزء آن حرکت نکند.

«و لاستلزامه الخرق في الفلك إذا فرض هذا في كوكبين يدور أحدهما عند القطب،

و الآخر عند المنطقه»

۲. و برای این که این امر مستلزم این است که در فلک خرق و پارگی پدید آید وقتی که این صورت سوم فرض شود در مورد دو ستاره‌ای که یکی از آن دو نزدیک قطب حرکت می‌کند و دیگری نزدیک محیط و منطقه. گذشتگان قائل بودند که: خرق و التیام، یعنی تجزیه و ترکیب در فلک و اجسام فلکی و آسمانی محال است؛ روی این مبنا که خرق و التیام در فلک محال است، اگر صورت سوم را، یعنی این که جزء اولی که به مقدار یک جزء از مسافت حرکت می‌کند جزء دومی ساکن باشد و بعد حرکت کند و همین طور دیگر اجزاء، این صورت را اگر فرض کردیم در مورد دو تا ستاره‌ای که یکی نزدیک قطب حرکت می‌کند، که یک دایره کوچک تشکیل می‌دهد، و دیگری روی محیط حرکت می‌کند که یک دایره بزرگ تشکیل می‌دهد، به گونه‌ای که وقتی ستاره در محیط بخشی از مسافت را طی می‌کند ستاره در قطب ساکن باشد و بعد حرکت کند؛ در این صورت، خرق و تجزیه فلک لازم می‌آید.

و صلّى الله على محمد و آله الطاهرين

﴿ درس دويست و پانزدهم ﴾

و لآنه من أعجب العجائب أن يرزق أجزاء الرحي من الله تعالى الفطنة بأنّها كم ينبغي أن تقف، و متى ينبغي أن يلحق كلّ بالآخر في الحركة، و يراعى النسب و يحفظها و لم يتأتّ هذه للإنسان مع كماله، و لاستلزامه تفكّك أجزاء الإنسان و تألّمه إذا وضع عقبه على الأرض و أدار على نفسه دورة تامة. و مثل الرحي الفرجار ذو الشعب الثلاث، إذا أثبتت شعبة منها و أديرت الشعبتان الأخريان، فيلزم ما لزم هناك، و معلوم أنّ الشعبتين الراسمتين للدائرتين متلازمتان لا انفكّك و تناثر بينهما.

ثمّ إنّ الخصم التزموا تفكّكه، و قالوا: الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض و لا يشعر الحسّ بذلك للطافة الأزمنة التي يقع فيها التفكيك و هو باطل، لآنه إذا كان فضل مسافة الدائرة العظيمة و حركتها على الصغيرة على نسبة عظيمة كنسبة الألف إلى الواحد مثلاً لزم أن تسكن الصغيرة إلى أن تقطع العظيمة تسعمائة و تسعة و تسعين جزء و يحصل الانفكّك في هذا القدر من الزمان و اللصوق في زمان يقطع جزء، فزمان اللصوق ألطف بكثير من زمان الانفكّك.

بسم الله الرحمن الرحيم
و به نستعين

دنبالۀ دليل اول بر بطلان جزء لا يتجزئ

فرض سوم در مورد مثال سنگ آسیاب این بود که آن جزء اول از خط جوهری که در محیط سنگ آسیاب قرار گرفته است وقتی که جزئی از مسافت را طی می‌کند جزء دوم صبر کرده و ساکن می‌ماند و سپس حرکت می‌کند، و همین‌طور دیگر اجزاء نسبت به یکدیگر، و گفته شد این فرض مستلزم این است که سنگ آسیاب از هم پاشیده و اجزایش از هم پراکنده شوند؛ و گفته شد که این از هم پاشیدگی و پراکندگی اجزاء از جهاتی باطل است: ۱. خلاف وجدان است، ۲. مستلزم پارگی و تجزیه فلک است. بعد مرحوم حاجی می‌گوید: علاوه بر این‌ها دو اشکال دیگر دارد که سومین آن‌ها اشکالی است که مرحوم صدرالمتألهین نیز به آن اشاره کرده و آن این است که: ۳. این اجزاء با این که جماد هستند هر کدام دارای شعور و علم و ذکاوت خاصی باشند که بدانند چگونه باید حرکت کنند تا نسبت آن‌ها با هم منظم و محفوظ باشد و چه موقعی با همدیگر تلاقی پیدا کنند؛ و این از اعجاب عجایب است.

توضیح متن:

«و لآئۀ من أعجب العجائب أن يرزق أجزاء الرحي من الله تعالى الفطنة بأنّها كم ينبغي أن تقف، و متى ينبغي أن يلحق كلّ بالآخر في الحركة، و يراعى النسب و يحفظها و لم يتأت هذه للإنسان مع كماله»

اشکال سوم بر فرض سوم این است که: فرض سوم از اعجاب عجایب است که از

سوی خداوند متعال به هر کدام از این اجزاء سنگ آسیاب زیرکی و هوشی داده شده باشد که بفهمد چقدر سزاوار است که ساکن و متوقف باشد و چه موقعی سزاوار است که حرکت کند تا هر کدام در حرکتش به اجزاء دیگری ملحق شود و نسبت‌هایی که بینشان هست را رعایت و حفظ کند؛ در حالی که چنین ویژگی و زیرکی برای انسان نیز با برتری و کمالی که نسبت به دیگر موجودات دارد امکان ندارد، چه رسد به اجزاء جسم که جماد هستند.

چهارمین اشکالی که بر فرض سوم در مثال سنگ آسیاب وجود دارد این است که: اگر یک انسانی پاشنه پای خود را روی زمین بگذارد و یک دور کامل بر روی آن پاشنه خود بچرخد آن وقت لازم می‌آید آن اجزایی از بدنش که از پاشنه دورترند اول حرکت کنند و اجزایی که بعد از آن اجزاء هستند ساکن باشند و سپس حرکت کنند و از اجزای بعد از این اجزاء نیز هنگام حرکت این اجزاء ساکن باشند و بعد حرکت کنند، و همین‌طور دیگر اجزای بدن تا آن اجزایی که به محور پاشنه چسبیده‌اند؛ و در نتیجه، بدن این انسان تکه و پاره شود و او هم دردش بیاید؛ برای این که اجزاء بدنش از هم جدا می‌شود.

لذا می‌گوید:

«و لا ستلزامه تفکک أجزاء الإنسان و تألمه إذا وضع عقبه علی الأرض و أدار علی

نفسه دورة تامة»

و همچنین فرض سوم از مثال سنگ آسیاب مستلزم این است که اجزای انسان از هم جدا شوند و او درد بکشد هنگامی که پاشنه پای خود را روی زمین بگذارد و خود را بر مدار خود یک دور کامل بچرخاند، یعنی پاشنه پایش محور و مرکز چرخشش به دور خودش باشد، آن وقت یک دور که بچرخد اجزای دور از پاشنه دایره بزرگ را باید طی کند اما اجزایی که نزدیک مرکز و پاشنه است دایره کوچکی را طی می‌کند، آنگاه بنا بر فرض سوم در سنگ آسیاب بایستی بدن آن انسان تکه و پاره شود و دردش بیاید، در حالی که این طور نیست.

مثالی دیگر

مرحوم حاجی می‌گوید: مثل سنگ آسیاب است پرگاری که سه شاخه داشته باشد، وقتی که یک شاخه از آن پرگار ثابت نگه داشته شود و دو شاخه دیگر آن چرخانده شود، بنابراین همان اشکال تجزیه و پراکندگی اجزاء که در سنگ آسیاب لازم می‌آید این جا هم لازم می‌آید؛ چون در این جا آن شاخه پرگار که مثلاً ده سانت تا شاخه ثابت که مرکز است فاصله دارد مسافت کمتری را طی می‌کند و آن شاخه‌ای که ۲۰ سانت تا مرکز فاصله دارد مسافت بیشتری را طی می‌کند، آنگاه بنا بر فرض سوم در سنگ آسیاب در این جا نیز اجزای پرگار که از مرکز آن دورتر هستند وقتی حرکت می‌کنند اجزای نزدیک به مرکز باید مقداری توقف کنند و بعد حرکت نمایند، آن وقت همان اشکال در سنگ آسیاب این جا نیز پیش می‌آید و قهراً باید پرگار و شاخه‌هایش تکه و پاره شود، در حالی که معلوم و روشن است و ما می‌بینیم اجزاء و شاخه‌های پرگار با هم دور می‌زنند.

«و مثل الریحی الفرجار ذو الشعب الثلاث، إذا أثبتت شعبة منها و أدیرت الشعبتان الأخریان، فیلزم ما لزم هناك، و معلوم أنّ الشعبین الراسمتین للدائرین متلازمان لا انفکاک و تناثر بینهما»

و همچنین مثل سنگ آسیاب است پرگاری که سه شاخه دارد اگر یک شاخه از آن ثابت نگه داشته شود و آن دو شاخه دیگرش چرخانده شود، آن وقت آنچه در سنگ آسیاب لازم می‌آید، یعنی همان تجزیه و پراکندگی اجزاء، این جا هم لازم می‌آید، در حالی که معلوم است دو شاخه پرگار که ترسیم کننده دو دایره هستند با هم متلازم هستند و تکه و پاره شدن بین آن‌ها نیست.

«ثم إنَّ الخصم التزموا تفککة، و قالوا: الفاعل المختار یلصق بعضها ببعض و لا یشعر الحسّ بذلك للطافة الأزمنة التي یقع فیها التفکیک»

بعد از اشکال تجزیه و پراکندگی اجزاء سنگ آسیاب بر متکلمین، خصم که همان

متکلمین باشند ملتزم به چنین تجزیه و پراکندگی شده‌اند و گفتند: سنگ آسیاب تکه و پاره می‌شود، خوب بشود، خداوند که فاعل مختار است بعضی از این اجزاء را به بعضی دیگرشان می‌چسباند ولی حس ما این چسباندن را ادراک نمی‌کند؛ چون زمانی که در آن تجزیه و پراکندگی اجزاء واقع می‌شود خیلی لطیف و اندک است؛ و از این روست که ما نمی‌فهمیم این‌ها تکه و پاره شدند و باز به هم می‌چسبند.

مرحوم حاجی می‌گوید:

«و هو باطل، لآته إذا كان فضل مسافة الدائرة العظيمة و حركتها على الصغيرة على نسبة عظيمة كنسبة الألف إلى الواحد مثلاً لزم أن تسكن الصغيرة إلى أن تقطع العظيمة تسعمائة و تسعة و تسعين جزء و يحصل الانفكاك في هذا القدر من الزمان و اللصوق في زمان يقطع جزء، فزمان اللصوق أطف بكثير من زمان الانفكاك»

این سخن متکلمین سخن باطلی است؛ چون هنگامی که زیادی و افزایش مسافت دایره بزرگ و حرکت در آن، نسبت به دایره کوچک، نسبتی بزرگ باشد، مثلاً نسبت هزار به یک باشد، در این صورت لازم می‌آید دایره کوچک ساکن باشد تا دایره بزرگ به اندازه ۹۹۹ جزء حرکت کند و بعد از آن، دایره کوچک حرکت نماید، پس در این مقدار از زمان که دایره بزرگ به اندازه ۹۹۹ جزء حرکت می‌کند جزئی که در دایره کوچک است از جزئی که در دایره بزرگ است از همدیگر منفک و جدا هستند و اتصال آن‌ها فقط در زمان پیمودن یک جزء است، پس زمان اتصال و چسبیدن آن‌ها بسیار لطیف‌تر و اندک‌تر از زمان انفکاک و جدایی آن‌هاست، بنابراین انفکاک و جدایی آن قدر واضح است که باید ما آن را احساس کنیم و نمی‌شود ما آن را احساس نکنیم.

بنابراین حکماء، از راه تفکک الریحی، یعنی لزوم تجزیه و پراکندگی اجزاء سنگ آسیاب و مانند آن، جزء لا یتجزی را باطل کردند. این یک دلیل آن‌هاست. دلیل دوم دلیل «نفی الدائرة» است که در جلسه بعدی إن شاء الله تقریر و تبیین می‌گردد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس دويست و شانزدهم ﴾

(و نفي الدائرة) و بيانه أنه على تقدير تركب الدائرة من الأجزاء، فإما أن تكون ظواهر الأجزاء متلاقية كبطونها، أو لا.
فعلى الأول، إما أن تكون بواطنها أصغر من الظواهر فتتقسم، أو لا فيساوي في المساحة باطن الدائرة؛ أعني المقعر ظاهرها، أعني المحدب، فإذا أحاطت بهذه الدائرة دائرة أخرى كان ظاهر المحيطة كباطنها و باطنها كظاهر المحاط بها لانطباقه عليه، و ظاهر المحاط بها كباطنها فيكون ظاهر المحيطة كباطن المحاط بها؛ لأن مطابق المطابق مطابق، و هكذا نجعل الدوائر محيطاً بعضها ببعض بلا فرجة إلى أن يبلغ محدب الفلك الأعظم و يلزم تساوي الكل و هو باطل بالضرورة.

و على الثاني، يلزم انقسام الجزء لأن غير الملاقي غير الملاقى. و قد التزموا انتفاء الدائرة و قالوا: إن البصر يخطئ في أمر الدائرة، فإن الدائرة المحسوسة شكل مضرّس؛ أي كثير الأضلاع منفرج الزوايا، كالمسدّس يرى من بعيد دائرة، مع أننا إذا فرضنا خطأ مستقيماً محدوداً و أثبتنا أحد طرفيه و أدركنا الطرف الآخر حتى عاد إلى موضعه الأول فلا محالة يحصل هنا دائرة حقيقية، فلو كان هنا تضريس بمعنى كثرة الأضلاع و الزوايا لزم كون بعض أجزائه أقرب إلى موضع الطرف الثابت، و بعضها أبعد، هذا خلف، أو بمعنى

كثرة الخلل و الفرج و هذا مستلزم للطفرة. و قول شارح «المقاصد»: «فرض حركة الخطّ على الوجه المذكور على تقدير تركّبه ممّا لا يتجزّى» مسموع مكابرة، كيف و العقل يجزم بإمكانه مع قطع النظر عن كون الخطّ متّصلاً أو لا؟ (و حجج أخرى لديهم دائرة) من الدوران (مبطللة الجواهر الأفراد في) الجسم الطبيعي الذي هو (واجب القبول للأبعاد)، إشارة إلى ما قال الشيخ الرئيس في «الحكمة العلائية»: «جسم در حدّ ذات پيوسته است كه اگر گسسته بودى قابل أبعاد نبودى». (ممّا نفى الجزء) الذي لا يتجزّى (بقول مطلق)، أي سواء كان في ضمن الجسم أو منفرداً (محاذياته الجهات فثق)، فإنّ كلّ متحيّز بالذات لا بدّ أن يكون ما يحاذي منه جهة الفوق غير ما يحاذي منه جهة التحت، و كذا باقي الجهات الستّ، فيكون منقسماً و لو وهماً و فرضاً.

بسم الله الرحمن الرحيم
و به نستعين

دلیل دوم بر ابطال جزء لا یتجزی

لازمه قول به جزء لا یتجزی این است که در خارج دایره موجود نشود. توضیح این‌که: اگر یک دایره‌ای از اجزاء لا یتجزی تشکیل و ترکیب شد، این اجزایی که دایره از آن درست شده است، یک سطح ظاهری و محدب دارند یک سطح باطنی و مقعر، سطح رویی آن راکه به طرف بیرون دایره است سطح ظاهری و محدب می‌گویند، و سطح زیری آن راکه به طرف داخل دایره است سطح باطنی و مقعر می‌گویند. این اجزاء در بواطن و سطح مقعر خودشان با هم ملاقات و تماس دارند، اما در ظواهر و سطح محدب‌شان از دو حال خارج نیستند: یا در ظواهر و سطح محدب‌شان هم با هم تماس و ملاقات دارند، یا نه؛ اگر این اجزاء در سطح مقعرشان با هم تماس داشته باشند ولی در سطح محدب‌شان تماس نداشته باشند؛ پس بنابراین، این اجزاء تجزیه شده‌اند؛ برای این‌که هر جزئی از این اجزاء یک قسمت آن با جزء پهلویی تماس گرفته است، و یک قسمت دیگر آن با جزء پهلویی تماس نگرفته است، پس هر یک از این اجزاء به دو قسم: مُلاقی و غیر مُلاقی، تقسیم می‌شود؛ و این برخلاف نظر متکلمین است.

و اگر این اجزاء در سطح مقعرشان با هم تماس داشته باشند و در سطح محدب‌شان هم با هم تماس داشته باشند، در این صورت دو حالت تصور می‌شود: ۱. سطح مقعر این اجزاء از سطح محدب آن‌ها کوچک‌تر باشد، ۲. سطح مقعر آن‌ها با سطح محدب

آن‌ها مساوی باشد؛ اگر سطح مقعرشان از سطح محدبشان کوچک‌تر باشد لازم می‌آید بر خلاف نظر متکلمین هر یک از این اجزاء تجزیه و تقسیم بشود به دو بخش کوچک‌تر و بزرگ‌تر؛ و اگر سطح مقعر و سطح محدب این اجزاء مساوی باشد، لازم می‌آید مساحت داخل و سطح مقعر دایره با مساحت خارج و سطح محدب دایره مساوی باشد، و این بالبداهه امری محال است.

حال برای روشن‌تر شدن مطلب اگر آمدیم روی این دایره یک دایره دیگر وصل کردیم به طوری که سطح مقعر دایره بالایی با سطح محدب دایره پایینی با هم منطبق شود، بنا بر فرض، همین‌طور که در دایره پایینی، سطح مقعر و سطح محدب آن با هم مساوی هستند در دایره بالایی هم سطح مقعر و سطح محدبش با هم مساوی می‌باشند، و همچنین سطح مقعر دایره بالایی با سطح محدب دایره پایینی مساوی است؛ برای این‌که دایره بالایی منطبق بر دایره پایینی است؛ دایره پایینی هم که محدب و مقعرش با هم مساوی است؛ بنابراین، لازم می‌آید که سطح محدب دایره بالایی با سطح مقعر دایره پایینی با هم مساوی باشد. باز همین‌طور یک دایره سوم و دایره چهارم و... تا فلک الافلاک روی هر دایره‌ای دایره دیگری بیاید همه این دایره‌ها مقعر و محدبشان با هم مساوی می‌باشند؛ در حالی که این وجداناً غلط و محال است. این هم دلیل دوم بر بطلان جزء لایتنجزی.

متکلمین برای فرار از مخمصه و تنگنای این دلیل گفته‌اند: اصلاً در خارج چیزی به نام دایره وجود ندارد، دایره یک امر خیالی و ذهنی است. سخن آنان و نقدش پس از این بیان می‌شود. بنابراین یا باید مثل متکلمین قائل به نفی دایره باشیم یا جزء لایتنجزی را بر اساس وجود دایره و دلیل دومی که بر آن اساس تقریر شد نفی کنیم.

توضیح متن:

«(و نفی الدائرة) و بیانه أنه علی تقدیر ترکیب الدائرة من الأجزاء»

لازمه قول به اجزاء لا یتجزی نفی و وجود نداشتن دایره در خارج است؛ و بیان مطلب این است که: اگر فرض کنیم دایره‌ای از همان اجزاء لا یتجزی که متکلمین می‌گویند تشکیل شده باشد چند حالت فرض دارد:

«فإما أن تكون ظواهر الأجزاء متلاقية كبواطنها، أو لا، فعلى الأول إما أن تكون بواطنها أصغر من الظواهر فتتقسم»

یا این است که ظاهر اجزاء که سطح محدّب آن‌هاست همانند باطن اجزاء که سطح مقعر آن‌هاست متلاقی و دارای تماس هستند یا متلاقی و دارای تماس نیستند؛ بنابراین فرض اول که متلاقی هستند، یا باطن آن اجزاء که سطح مقعر آن‌هاست کوچک‌تر از ظاهر آن‌هاست که سطح محدّب آن‌هاست؛ بنابراین، پس اجزاء منقسم می‌شوند؛ برای این که یک قسم آن‌ها که باطن آن‌هاست متلاقی است و یک قسم دیگر آن‌ها که ظاهر آن‌هاست متلاقی نیست، پس هر کدام از این اجزاء دو بخش دارند.

«أو لا، فيساوي في المساحة باطن الدائرة؛ أعني المقعر ظاهرها، أعني المحدّب»

یا نه، یعنی یا این که باطن آن اجزاء که سطح مقعر آن‌هاست از ظاهر آن‌ها که سطح محدّب آن‌هاست کوچک‌تر نیست؛ در این صورت لازم می‌آید باطن دایره، یعنی سطح مقعر آن با ظاهر دایره، یعنی سطح محدّب آن، در مساحت‌شان مساوی باشند؛ در حالی که چنین چیزی معقول نیست.

حالا برای این که مطلب روشن‌تر گردد می‌گوید:

«فإذا أحاطت بهذه الدائرة دائرة أخرى كان ظاهر المحيطة كباطنها و باطنها كظاهر المحاط بها لانطباقه عليه، و ظاهر المحاط بها كباطنها فيكون ظاهر المحيطة كباطن المحاط بها، لأن مطابق المطابق مطابق»

پس اگر به این دایره، دایره دیگری احاطه کند و بچسبد، باز نیز ظاهر آن دایره‌ای که بالا قرار گرفته و محیط است مثل باطنش می‌باشد، یعنی با هم مساوی هستند، و باطنش مانند ظاهر آن دایره‌ای است که پایین قرار گرفته و محاط به آن دایره بالای

می‌باشد؛ چون باطن دایره بالایی بر ظاهر دایره پایینی منطبق است و ظاهر دایره پایینی که محاط به دایره بالایی است هم که بنا بر فرض با باطن آن مساوی می‌باشد؛ در نتیجه ظاهر دایره بالایی که محیط است با باطن دایره پایینی که محاط است مساوی می‌شوند؛ چون ظاهر دایره بالایی با باطنش مطابق و مساوی است و باطنش هم با ظاهر دایره پایینی مطابق و مساوی است و ظاهر دایره پایینی هم با باطنش مطابق و مساوی است، و چیزی که مطابق با چیز دیگری است که آن چیز دیگر هم با چیز دیگری مطابق است آن چیز اول با آن چیز آخری مطابق خواهد بود.

«و هكذا نجعل الدوائر محیطاً بعضها ببعض بلا فرجة إلى أن يبلغ محدب الفلك الأعظم و يلزم تساوي الكلّ و هو باطل بالضرورة»

و همین‌طور دایره‌هایی را روی هم به گونه‌ای که برخی محیط بر بعضی باشند و بدون این‌که فاصله‌ای داشته باشند قرار می‌دهیم تا برسد به سطح محدب فلك اعظم؛ و در این صورت هم لازم می‌آید همه این دایره‌ها با هم مساوی باشند؛ و این قطعاً و بالضرورة باطل است.

تا این‌جا در صورتی است که ظاهر اجزاء دایره و سطح محدب آن‌ها مانند باطن اجزاء و سطح مقعرشان با همدیگر تماس داشته و متلاقی باشند.

«و على الثاني يلزم انقسام الجزء، لأنّ غير الملاقى غير الملاقى»

و اما بنا بر فرض دوم که ظاهر اجزاء دایره و سطح محدبشان تماس نداشته و متلاقی نباشد پس لازم می‌آید انقسام و تجزیه جزء؛ برای این‌که غیر مُلاقى، غیر مُلاقى است، یعنی آن قسمتی از جزء که ملاقى با یک جزء دیگر نمی‌باشد که همان سطح محدب باشد غیر از آن قسمتی از جزء است که ملاقى با یک جزء دیگر است که سطح مقعر باشد.

و قد التزموا انتفاء الدائرة، و قالوا: إنّ البصر يخطئ في أمر الدائرة، فإنّ الدائرة المحسوسة شكل مضرّس، أي كثير الأضلاع منفرج الزوايا كالمسدّس يرى من بعيد دائرة»

متکلمین ملتزم به نفی دایره شده و گفتند: در خارج دایره وجود ندارد توهم وجود دایره از روی خطای حس است، چشم انسان در امر دایره خطا می‌کند؛ آنچه که به عنوان دایره حس می‌شود در واقع مضرّس است، یعنی دندانهای و به صورت کثیر الأضلاعی است که زاویه‌های منفرجه دارد مانند شش ضلعی که از دور به شکل دایره دیده می‌شود. این حرف متکلمین در نفی دایره است که ما در مقابل درباره اثبات دایره جوابش را این‌گونه می‌دهیم:

«مع أنا إذا فرضنا خطاً مستقيماً محدوداً و أثبتنا أحد طرفيه و أدركنا الطرف الآخر حتى عاد إلى موضعه الأوّل فلا محالة يحصل هنا دائرة حقيقية فلو كان هنا تضريس بمعنى كثرة الأضلاع و الزوايا لزم كون بعض أجزائه أقرب إلى موضع الطرف الثابت، و بعضها أبعد، هذا خلف»

متکلمین آن سخن را گفته‌اند، با این‌که ما اگر خط مستقیمی را که محدود است، مثلاً ده متر باشد، فرض کردیم و یک طرف از دو طرف آن را ثابت نگه داشتیم و طرف دیگر آن را یک دور چرخاندیم تا به سر جای اولش برسد، قهراً در این جا یک دایره حقیقی پیدا می‌شود، یعنی هر نقطه از این مسافتی را که خط مزبور طی کرده و چرخیده است در نظر بگیریم اندازه این خط یکی است، مثلاً از آغاز تا انجام این چرخش، اندازه خط همان ده متر است، خوب این یک دایره حقیقی است، دایره که گنبد و بارگاه ندارد! خوب، اگر این جا تضریسی در کار بود تضریس یا به معنای کثرت الاضلاع و کثرت زوایاست؛ در این صورت لازم می‌آمد که بعضی از اجزاء آن تضریس نزدیک‌تر به جای طرف ثابت خط باشد و بعضی از آن اجزاء دورتر از آن طرف ثابت باشد؛ و این خلاف فرض ما است؛ چون ما خط را به صورت دایره گرداندیم پس باید در همه حالات نسبت دو سر خط با هم مساوی و یکسان باشد، مثلاً ده متر باشد.

«أو بمعنى كثرة الخلل و الفرج و هذا مستلزم للطفرة»

و یا تضریس در این جا به معنای کثرت خلل و فرج است. در این صورت، تضریس مستلزم طفره است، و طفره محال است، تضریس مستلزم طفره است؛ برای این که بنابراین فرض آن طرف خط که ثابت نیست و متحرک می باشد باید بدون این که مسافتی بین اجزاء را طی کند همواره از این جزء روی آن جزء جفت بزند و مسافت و حرکتش متصل به هم نباشد.

این «أو» عطف به «بمعنی کثرة الأضلاع والزوايا» است.

«و قول شارح «المقاصد»: فرض حركة الخطّ على الوجه المذكور على تقدير تركّبه ممّا لا يتجزّی ممنوع» مکابرة، کیف و العقل یجزم بامكانه مع قطع النظر عن كون الخطّ متّصلاً أو لا؟»

شارح «مقاصد» جناب تفتازانی گفته است: «فرض حرکت خط بر وجه مذکور، یعنی این که یک خطی را بر فرض این که مرکب از اجزاء لا یتجزّی باشد اگر تاب بدهی دایره درست می شود، این فرض پذیرفته نیست و ممنوع است؛» مرحوم حاجی می گوید: این حرف تفتازانی حرف زور و مکابره است؛ چون با قطع نظر از این که خط مزبور متصل است یا منفصل، عقل ما جزم و یقین به امکان این کار دارد؛ برای این که هر چند خارجاً ما نتوانیم این خط را تاب بدهیم و دایره درست کنیم اما واهمه ما این سر خط را نگه می دارد و سر دیگر آن را تاب می دهد و دایره تصویر می کند؛ لذا می گوید: با قطع نظر از این که این خط متصل باشد یا متصل نباشد. بنابراین، یکی دیگر از دلایل بطلان جزء لا یتجزّی این است که قول به اجزای لا یتجزّی مستلزم نفی دایره است.

تا به حال دو دلیل برای بطلان جزء لا یتجزّی ذکر شد: یکی «تفکک الریحی»، یکی هم «نفی الدائرة» حالا مرحوم حاجی می گوید: دلایل دیگری هم برای بطلان جزء لا یتجزّی وجود دارد، فخر رازی بیست دلیل برای آن آورده است.

«(و حجج أخرى لديهم دائرة) من الدوران (مبطلّة الجواهر الأفراد في) الجسم الطبيعي

الذي هو (واجب القبول للأبعاد)»

و دلیل های دیگری بر بطلان جزء لا یتجزی نزد حکماء دَوْران و جریان دارد؛ «دایره» از ماده دَوْران است؛ این دلیل ها همه باطل کننده جوهرهای فرد، یعنی اجزاء لا یتجزی، در جسم طبیعی هستند جسم طبیعی که بالضرورة قابل ابعاد است یعنی طول و عرض و عمق دارد. جسم هر چند کوچک باشد بالأخره طول و عرض و عمق دارد. مراد از جواهر افراد، یا جواهر فرده که هر دو جمع جوهر فرد هستند همان اجزاء لا یتجزی است که به لحاظ این که جزء جوهر جسمانی هستند آن ها هم جوهرند و به لحاظ این که بسیط می باشند فرد و تک می باشند.

«إشارة إلى ما قال الشيخ الرئيس في «الحكمة العلائية»: جسم در حد ذات پیوسته است که اگر گسسته بودی قابل ابعاد نبودی»

مرحوم حاجی می گوید: این که گفتیم: «مبطله الجواهر الأفراد فی الجسم الذی هو واجب القبول»، اشاره است به آنچه شیخ الرئيس در کتابش «حکمت علائیه»، که مراد همان «دانشنامه علائی» است، گفته است که: «جسم در حد ذات پیوسته است که اگر گسسته بودی قابل ابعاد نبودی»، شیخ می خواهد بگوید: جسمی که ضرورتاً دارای ابعاد: طول، عرض، عمق است، نمی تواند از جواهر فرده و اجزاء لا یتجزی که نزد متکلمین دارای ابعاد نبوده و تجزیه پذیر نمی باشند تشکیل شود؛ برای این که اگر آن اجزاء از هم گسسته و غیر متصل باشند و امتداد و اتصال نداشته باشند هرگز نمی توانند پدید آورنده جسمی باشند که قطعاً دارای بُعد و امتداد است چنان که صفرها نیز نمی توانند پدید آورنده عدد باشند و اگر آن اجزاء دارای امتداد و اتصال باشند پس قهراً تجزیه پذیر و قابل انقسام هستند. لذا شیخ چنین تعبیر کرده که: «جسم در حد ذات پیوسته است که اگر گسسته بودی قابل ابعاد نبودی».

«(مما نفی الجزء) الذي لا یتجزی (بقول مطلق)، أي سواء كان في ضمن الجسم أو منفرداً (محاذياتها الجهات فثق)»

این جمله ادله‌ای که جزء لا یتجزی را به قول مطلق، یعنی به طور کلی نفی و باطل می‌کند، به قول مطلق و به طور کلی یعنی اعم از این که جزء لا یتجزی در ضمن یک جسم باشد یا تنها باشد، یعنی از جمله ادله‌ای که اصلاً جزء لا یتجزی را باطل و نفی می‌کند این است که جزء جسم، محاذی بودن‌های مختلف با جهات مختلف دارد، یعنی هر کدام از اجزاء جسم یک طرف آن محاذی با بالا، یک طرف آن محاذی با پایین، یک طرف آن محاذی با چپ، یک طرف آن محاذی با راست، یک طرف آن محاذی با روبرو، یک طرف آن هم محاذی با عقب است.

«فثیق» یعنی به حرف ما اعتماد و وثوق پیدا کن. چرا؟

«فإن کلّ متحیّز بالذات لابدّ أن یکون ما یحاذی منه جهة الفوق غیر ما یحاذی منه جهة التحت، و کذا باقی الجهات الستّ، فیکون منقسماً و لو وهماً و فرضاً»

برای این که هر چیزی که بالذات حیّز دارد، یعنی فضایی را اشغال می‌کند و جا می‌گیرد و می‌توان به آن اشاره حسیه کرد، مثل جسم و اجزای آن، ضروری است که چنین چیزی آن جهتی از آن که محاذی با طرف بالاست غیر آن جهتی از آن است که محاذی با طرف پایین است، همچنین است نسبت به باقی جهات شش‌گانه که مراد: راست، چپ جلو و عقب، بنابراین در جزء جسم به لحاظ محاذات‌های گوناگونی که با جهات شش‌گانه مزبور دارد تفاوت وجود دارد، یعنی بخشی از جزء به طرف بالاست و بخشی از آن به طرف پایین، و همین‌طور نسبت به جهات دیگر؛ پس جزء قابل انقسام است، هرچند این انقسام وهمی و فرضی و به حسب ذهن باشد؛ در حالی که متکلمین می‌گفتند: اجزاء جسم هیچ‌گونه انقسامی را نمی‌پذیرند، نه انقسام خارجی، نه وهمی و نه عقلی.

تا این جا در رد متکلمین بود. از این جا به بعد می‌خواهیم قول نظام را نقد کنیم، که إن شاء الله می‌ماند برای جلسه بعد.

و صلّی الله علی محمد و آله الطاهرين

﴿ درس دويست و هفدهم ﴾

(برهان قطع و) برهان (تناسب نفى معتقد النظام) من أن الجسم مؤلف من أجزاء غير متناهية (مع ما سلفا) من البراهين.

أمّا برهان القطع، فتقريره: أنّ أجزاء الجسم لو كانت غير متناهية لم يمكن قطع مسافة معيّنة في زمان متناه، إذ لا يمكن قطعها إلّا بعد قطع نصفها و لا قطع نصفها إلّا بعد قطع نصف نصفها و هكذا فيستحيل أن يبلغ النهاية فإنّ الأجزاء عنده بالفعل و يترتب عليه أن لا يلحق السريع البطيء إذا تخلّل بينهما مسافة معيّنة، بل لا يلحق السريع الواقف. و قد ضرب له مثل و هو أن قائلًا قال: إنّني لحظت في بعض مطارح النظر ذرّة يسير عليها بغل و هو لا يفرغ عن قطعها البتّة، لأنّها مركّبة ممّا لا يتناهي.

و أمّا برهان التناسب، فتقريره أن نقول أولًا: الجسم المؤلف من أجزاء متناهية موجود و لو في ضمن جسم آخر، إذ لا كثرة إلّا و الواحد فيها موجود، فإذا أخذ منها آحاد متناهية أمكن أن تتركّب فيحصل منها حجم، لأنّها أجزاء مقدارية، ثمّ نعمّ الحكم بتناهي الأجزاء في سائر الأجسام بأن نقول: هذا الجسم له حجم متناه و أجزاء متناهية، و الجسم الذي هو محلّ النزاع له حجم متناه لتناهي الأبعاد و أجزاء غير متناهية على زعم النظام، و لا شكّ أنّ ازدياد الحجم بحسب ازدياد الأجزاء، فتكون نسبة الحجم إلى الحجم كنسبة الأجزاء إلى الأجزاء، لكن نسبة الحجم إلى الحجم نسبة متناه إلى متناه، و نسبة الأجزاء إلى الأجزاء نسبة متناه إلى غير متناه، فتكون نسبة المتناهي إلى المتناهي كنسبة المتناهي إلى غير المتناهي و هو باطل.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

نقد نظر نظام

چنان‌که گذشت، جمهور متکلمین صریحاً می‌گفتند: جسم مرکب است از اجزاء متناهی و این اجزاء لا یتجزی و تجزیه ناپذیرند. نظام هم که یکی از متکلمین است، نه صریحاً بلکه بالالتزام و ضمناً قائل به جزء لا یتجزی شده است؛ زیرا او گفته است: جسم مرکب از اجزاء غیر متناهی بالفعل است؛ خوب وقتی او می‌گوید: همه اجزاء نامتناهی جسم بالفعل وجود دارند؛ لازمه این سخن این است که هیچ تجزیه و جزء بالقوه‌ای برای جسم باقی نمانده است، بنابراین، اجزاء نامتناهی جسم تجزیه‌پذیر و لا یتجزی هستند. بنابراین نظام هم همانند متکلمین قائل به جزء لا یتجزی شده است، علاوه بر این او بر خلاف متکلمین گفته است: این اجزاء نامتناهی بالفعل هستند؛ پس، از این جهت که نظام همانند متکلمین قائل به جز لا یتجزی شده است همان دلیل‌هایی که در ردّ سخن متکلمین ذکر شد، مثل دو دلیل: «تفکک الرحی» و «نفی الدائرة»، در ردّ حرف نظام هم ذکر می‌شود؛ و از این جهت که او قائل به این شده است که اجزاء جسم نامتناهی بالفعل هستند، علاوه بر آن دلیل‌ها دو دلیل دیگر هم در ردّ او آورده می‌شود: یکی برهان قطع، یکی هم برهان تناسب، که این دو برهان، نامتناهی بالفعل بودن اجزاء جسم را ابطال می‌کند.

برهان قطع (پیمودن)

برهان قطع این است که: بنا بر نظر نظام که جسم مرکب از اجزای غیر متناهی بالفعل است، اگر یک قطعه‌ای از زمین را که جسم است به عنوان مسافتی محدود، مثلاً به طول ده متر در نظر بگیرد، این مسافت محدود را هرگز یک اسب تندرو یا یک ماشین سریع السیر هم نمی‌تواند آن را طی کند؛ برای این که هر جزئی را طی کند جزء بعدی هنوز هست، و بنا بر فرض این اجزاء غیر متناهی بالفعل اند؛ بنابراین یک ماشین سریع السیر هرچه حرکت کند نمی‌تواند این مسافت را طی بکند و به پایان برسد.

تعبیری که ما می‌کنیم ظاهراً بهتر است از تعبیری که مرحوم حاجی می‌کند؛ ما می‌گوییم: بنابراین که اجزاء جسم غیر متناهی بالفعل باشند هر جزئی از جسم که بخواهد طی شود قبلاً باید جزء جلویی آن طی شود، و بعد جزء بعدی طی شود، مدام جزء جزء باید طی شود، و فرض این است که اجزاء غیر متناهی بالفعل است، پس هیچ متحرکی نمی‌تواند همه آن اجزاء را طی کند. ولی تعبیری که مرحوم حاجی می‌کند این است که می‌گوید: هر جسمی نصف دارد، نصف آن هم نصف دارد، آن نصف هم باز نصف دارد تا بی‌نهایت، آن وقت بنابراین لازمه آن این است که یک ماشین سریع السیر هرگز نتواند هیچ مسیری را طی کند، یا هیچ وقت، متحرک سریع السیر نمی‌تواند به متحرک کند سرعتی که جلوتر از آن در حال حرکت است برسد، برای این که متحرک سریع السیر اگر بخواهد به متحرک کند سرعت برسد باید جزء جزء از اجزاء مسافت فیما بین را طی کند تا به آن برسد و فرض این است که این اجزاء غیر متناهی بالفعل است، پس متحرک سریع السیر هیچ وقت نمی‌تواند آن اجزاء را طی کند و به متحرک کند سرعت برسد. یا حتی بالاتر از این، متحرک نمی‌تواند به ساکن برسد؛ چون متحرک هرچه حرکت کند بالأخره بنا بر فرض، مسافت غیر متناهی بالفعل است و متحرک نمی‌تواند همه آن‌ها را طی کند تا به آن

کسی که ایستاده است برسد. به این استدلال «برهان قطع» یعنی پیمودن می‌گویند، از این جهت که از طریق پیمودن مسافت تقریر و انسجام یافته است. پس لازمه حرف نظام که می‌گوید: هر جسمی مرکب از اجزاء غیر متناهی بالفعل می‌باشد، این است که هیچ وقت نشود هیچ مسافتی طی و پیموده شود.

برهان تناسب (تناسب جزء و حجم)

دلیل دیگر بر ردّ نظام برهان تناسب است، خلاصه آن این است که: طبق نظر نظام، جسم اجزاء غیر متناهی بالفعل دارند؛ اما بالأخره جسمی که اجزایش متناهی باشد هم، هرچند در ضمن جسم دیگر، وجود دارد؛ چون هر جا کثرتی بود واحد هم وجود دارد؛ بنابراین، جسمی که اجزاء کثیره نامتناهی بالفعل دارد دارای آحادی از اجزاء هم هست، حال ما اگر آمدیم مثلاً حداقل هشت واحد از اجزاء را کنار هم گذاشته و یک جسم متناهی درست کردیم، حداقل هشت جزء؛ برای این که می‌گویند: از دو تا جزء کنار هم خط درست می‌شود، دو جز دیگر که کنار آن قرار گیرد عرض و سطح درست می‌شود بعد چهار جزء دیگر را هم که زیر آن بگذاری عمق و جسم درست می‌شود، و بالأخره از این اجزاء محدود یک جسم محدود با حجم محدود درست می‌شود؛ برای این که ما هشت عدد جزء را کنار هم فرض می‌کنیم و از این اجزاء یک جسم با یک حجمی، خاص فرض کنید به اندازه یک سانتی متر درست می‌شود، بدیهی است که یک هماهنگی و تناسبی بین اجزاء جسم و حجم آن وجود دارد. یعنی یک حجم خاص بی‌خودی درست نمی‌شود، بلکه منوط به اجزاء خاص است، مثلاً آن جسم مفروض هم یک حجم متناهی یک سانتی دارد و هشت جزء هم دارد، حالا ما این جسمی را که حجم محدود با اجزاء محدود متناسب دارد مقایسه می‌کنیم با جسمی که طبق نظر نظام اجزاء غیر متناهی بالفعل دارد، فرض کنید حجم آن جسم هم صد سانت است، چون بالأخره بر اساس این که بُعد نامتناهی وجود ندارد

و هر بُعدی متناهی است آن جسم نیز حجم خاصی دارد که مثلاً صد سانت است و طبق تناسبی که بین حجم و اجزاء وجود دارد بدیهی است که افزایش حجم منوط به افزایش اجزاء است و نسبت حجم به حجم هم مانند نسبت اجزاء به اجزاء است؛ ولی در مورد مثال نسبت جسم یک سانتی به جسم صد سانتی، یعنی نسبت حجم اولی به حجم دومی، نسبت امر متناهی به متناهی است در حالی که نسبت اجزاء جسم یک سانتی که هشت جزء است با اجزاء جسم صد سانتی که اجزاء آن نامتناهی است نسبت امر متناهی به نامتناهی است، و لازمه آن این است که نسبت متناهی به متناهی، یعنی نسبت جسم یک سانتی به جسم صد سانتی، نسبت امر متناهی به نامتناهی باشد، و این باطل و خلاف فرض است؛ برای این که چنین نیست که یک جا هشت جزء یک سانتی متر بشود و جای دیگر که اجزاء غیر متناهی می باشد صد سانتی متر بشود؛ این نمی شود؛ چون همیشه تناسب بین عدد اجزاء و حجم محفوظ است؛ بنابراین نمی توانی از یک طرف یک حجمی متناهی را برای یک جسم در نظر بگیری، و از طرف دیگر بگویی اجزاء آن جسم غیر متناهی است، این امکان ندارد؛ پس این جسم بزرگ تر صد سانتی که شما می گویی اجزاء غیر متناهی دارد به حسب حجم صد برابر آن جسم یک سانتی است آن وقت هر سانتی بنا بر فرض هشت جزء داشت، بنابراین اجزاء جسم بزرگ تر هم باید صد برابر اجزاء جسم یک سانتی باشد؛ پس اجزاء جسم بزرگ تر غیر متناهی نمی شود. بالأخره همیشه بین اجزاء و حجمی که اجزاء اشغال می کند تناسب هست.

توضیح متن:

«(برهان قطع و) برهان تناسب نفی معتقد النظام) من أن الجسم مؤلف من أجزاء غیر متناهية (مع ما سلفا) من البراهین»
 علاوه بر براهین سابق که گذشت، دو برهان دیگر: «برهان قطع» و «برهان تناسب»،

معتقد و نظریه نظام را نفی و باطل می‌کنند، نظریه نظام این بود که جسم مؤلف و مرکب از اجزاء غیر متناهی بالفعل است.

آن دو برهان سابق که گذشت یکی برهان «تفکک الرحی» و یکی برهان «نفی الدائرة» بود.

«أما برهان القطع، فتقريره: أن أجزاء الجسم لو كانت غير متناهية لم يمكن قطع مسافة معينة في زمان متناه، إذ لا يمكن قطعها إلا بعد قطع نصفها و لا قطع نصفها إلا بعد قطع نصف نصفها، و هكذا فيستحيل أن يبلغ النهاية»

اما تقریر «برهان قطع» این است که: اجزاء جسم اگر غیر متناهی بالفعل باشد ممکن نیست در زمان محدود و متناهی، مسافت معین قطع و پیموده شود؛ زیرا قطع و طی کردن همه آن مسافت ممکن نیست مگر بعد از طی کردن نصف آن مسافت و نصف آن مسافت هم طی نمی‌شود مگر بعد از طی نصف آن نصف از مسافت، و به همین ترتیب امر ادامه دارد و بنابر فرض هم اجزاء مسافت نامتناهی بالفعل هستند؛ لذا محال است که متحرکی به آخر آن مسافت برسد. چرا؟

«فإن الأجزاء عنده بالفعل و يترتب عليه أن لا يلحق السريع البطيء إذا تخلل بينهما مسافة معينة، بل لا يلحق السريع الواقف»

به جهت این که اجزاء جسم نزد نظام غیر متناهی بالفعل است، و مترتب می‌شود بر این حرف نظام، یعنی لازمه آن این است که متحرک سریع السیر هیچ وقت به متحرک کندسیر نرسد و قتی که مسافت معینی بین آن دو فاصله باشد، بلکه بالاتر آن که اصلاً متحرک سریع السیر به آن کسی که ایستاده است هم نمی‌رسد.

«و قد ضرب له مثل و هو أن قائلاً قال: إني لحظت في بعض مطارح النظر ذرة يسير عليها بغل و هو لا يفرغ عن قطعها البتة، لأنها مركبة مما لا يتناهي»

و یک مثال طنز آمیزی هم برای این معنا زده شده است، و آن مثال این است که: یک گوینده‌ای گفت: من در بعضی از جاها که نظر افکندم ملاحظه کردم و دیدم یک ذره و

جسم ریزی را که یک قاطری بر آن حرکت می‌کند و آن قاطر از طی کردن و پیمودن آن ذره و جسم ریز هرگز فارغ نمی‌شود؛ برای این که آن ذره و جسم ریز مرکب از اجزاء غیر متناهی بالفعل است. این «برهان قطع» بود که در ردّ نظام تقریر شده است.

«و أمّا برهان التناسب، فتقريره أن نقول أولاً: الجسم المؤلف من أجزاء متناهية موجود و لو في ضمن جسم آخر، إذ لا كثرة إلا و الواحد فيها موجود، فإذا أخذ منها آحاد متناهية أمكن أن تتركب فيحصل منها حجم، لأنّها أجزاء مقدارية»

و اما تقریر «برهان تناسب» این است که در آغاز می‌گوییم: جسمی که مرکب از اجزاء متناهی باشد موجود است، هر چند این جسم در ضمن جسم دیگری باشد که اجزاء آن غیر متناهی است؛ زیرا هیچ کثرتی نیست مگر این که واحد در ضمن آن موجود است، چون کثرت از واحدها تشکیل می‌شود؛ بنابراین وقتی که از این اجزاء واحدهایی متناهی اخذ و جدا شد ممکن است این واحدها با هم ترکیب بشود و از آن‌ها یک حجم پیدا گردد؛ چون آن واحدها اجزاء مقداری بوده و مقدار دارند، پس مجموعاً یک حجمی پیدا می‌کنند.

«ثمّ نعمّم الحكم بتناهي الأجزاء في سائر الأجسام بأن نقول: هذا الجسم له حجم متناه و أجزاء متناهية، و الجسم الذي هو محلّ النزاع له حجم متناه لتناهي الأبعاد و أجزاء غير متناهية على زعم النّظام»

سپس ما این حکم تناهی اجزاء را در سایر اجسام تعمیم می‌دهیم و این‌طور می‌گوییم: این جسم خاص، یک حجم متناهی دارد، مثلاً یک سانت است، و یک سری اجزاء متناهی دارد؛ و جسمی هم که محلّ نزاع ما است حجم متناهی دارد، مثلاً صد سانت است؛ برای این که همه ابعاد متناهی هستند، چنان که در آینده خواهیم گفت که: بُعد نامتناهی امکان ندارد، تناهی ابعاد مسأله‌ای است که بعد می‌آید، پس بالأخره جسمی هم که محلّ نزاع است حجم متناهی دارد، مثلاً صد سانت است، ولی بنا بر پندار نظام اجزاء آن جسم غیر متناهی بالفعل است.

«و لا شك أنّ ازدياد الحجم بحسب ازدياد الأجزاء، فتكون نسبة الحجم إلى الحجم كنسبة الأجزاء إلى الأجزاء، لكن نسبة الحجم إلى الحجم نسبة متناه إلى متناه، و نسبة الأجزاء إلى الأجزاء نسبة متناه إلى غير متناه، فتكون نسبة المتناهي إلى المتناهي كنسبة المتناهي إلى غير المتناهي و هو باطل»

و شكی نیست که افزایش حجم به حسب افزایش اجزاء است، یعنی هرچه اجزاء جسم زیاد شود حجم آن هم زیاد می شود؛ پس بنابراین، نسبت حجم به حجم مثل نسبت اجزاء به اجزاء است، ولی در مورد نزاع، نسبت حجم به حجم، مثل نسبت حجم جسم یک سانتی به حجم جسم صد سانتی، نسبت متناهی است به متناهی، در حالی که بنابر حرف نظام، نسبت اجزاء به اجزاء، مثل نسبت هشت جزئی که جسم یک سانتی دارد به اجزایی که جسم صد سانتی دارد، نسبت متناهی به غیر متناهی است؛ پس نتیجه این می شود که نسبت متناهی به متناهی، مثل نسبت متناهی به غیر متناهی باشد؛ و این باطل است.

خلاصه این که: شما نمی توانی جسمی پیدا کنی که حجم آن متناهی باشد ولی اجزاء آن غیر متناهی باشد؛ برای این که اجزاء وقتی متناهی است حجم هم متناهی است، و چنانچه اجزاء نامتناهی باشد حجم هم نامتناهی می باشد و بالعکس اگر حجم متناهی باشد اجزای بالفعل هم متناهی است و چنانچه حجم نامتناهی باشد اجزای بالفعل هم نامتناهی است.

این هم «برهان تناسب» که دلیل دوم بر ردّ نظام است. بعد نظام آمده و خواسته از این دو برهان: «برهان قطع» و «برهان تناسب» جواب بدهد که إن شاء الله جواب او را در جلسه بعدی مطرح می نمایم.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس دويست و هجدهم ﴾

(و عذره) أي عذر النظام (الطفرة) مفعول (و التداخلا) عطف عليه (في) فطرة العقل يكون باطلاً).

حكي أنّ النظام تشبّه في الهرب عن الإلزام بجواز الطفرة و التداخل في إمكان القطع المذكور، و بجواز التداخل في حفظ النسبة المذكورة.

و ربما يتمسك في جواز الطفرة بدلٍ على رأس حبلٍ مشدود، و طرفه الآخر بوتدٍ في منتصف بئرٍ مع كلاب يجعل في ذلك الحبل عند الوتد، و يمدّ به فالدلو و الكلاب يصلان إلى رأس البئر معاً؛ فالدلو قطع مسافة البئر حين ما قطع الكلاب نصفه من غير وقوف للكلاب بالضرورة.

و فيه: أنّ الدلو يتحرك بحركة أسرع، لأنّه يتحرك بمحركين: أحدهما: الكلاب، و الآخر: الوتد. و القوم استدلّوا به على بطلان الجزء فإنّ هاهنا سريعاً و بطيئاً فالسريع إذا قطع جزءاً فالبطيء إمّا أن يقطع جزءاً، فيلزم عدم لحوق السريع البطيء، و إمّا أن يقطع أقلّ من جزء فيلزم الانقسام، و إمّا أن يسكن و هو باطل لشهادة الحسّ بخلافه، بل يلزم وجود المعلول بدون علته التامة، لأنّ حركة الكلاب علة لحركة الدلو فكيف يتحرك هذا و يسكن ذلك؟

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

چکیده نظریه نظام و نقد آن

بحث در نقد و ردّ قول نظام بود که می‌گفت: جسم مرکب از اجزاء لا یتجزی و غیر متناهی بالفعل است، پس از آن جهت که او قائل به جزء لا یتجزی بود آن دو اشکالی که به متکلمین وارد بود، یعنی اشکال «تفکک الریحی» و اشکال «نفی الدائرة»، به نظام هم وارد است؛ و از آن جهت که قائل به این بود که اجزاء جسم نامتناهی بالفعل هستند، علاوه بر آن دو اشکال، دو اشکال دیگر هم به او وارد است، یکی «برهان قطع»، که حاصلش این بوده که: اگر جسم مرکب از اجزاء غیر متناهی بالفعل باشد، پس هیچ وقت هیچ متحرکی نمی‌تواند مسافتی را طی کند، برای این که اگر بنخواهد آن مسافت را طی کند هر جزئی از مسافت را که بنخواهد طی کند باید جزء قبلی آن را طی کند، و چون بنابر فرض اجزاء نامتناهی بالفعل هستند آن وقت هرچه جزء طی کند باز اجزاء نامتناهی بر سر راه او هست، پس هیچ وقت به آخر مسافت بلکه به وسط آن هم نمی‌رسد. این «برهان قطع» است.

برهان دیگر «برهان تناسب» بود، که حاصلش این بود که: باید بین اجزاء جسم و حجم آن تناسب باشد؛ بنابراین، مثلاً اگر ما از هشت جزء از اجزاء که این هشت جزء متناهی هستند، یک حجم متناهی، مثلاً یک سانتی درست کنیم، یعنی از هشت جزء یک جسم یک سانتی درست کنیم که هم اجزایش متناهی است و هم حجمش، بعد این جسم را مقایسه می‌کنیم با جسمی که مورد نزاع و بحث است که حجمش متناهی،

مثلاً صد سانت، است ولی اجزایش طبق پندار نظام نامتناهی است، و بدیهی است که افزایش حجم هم منوط به افزایش اجزاء است و قهراً نسبت حجم به حجم همان نسبت اجزاء به اجزاء است، ولی در مورد نزاع نسبت حجم جسم یک سانتی به حجم جسم صد سانتی، نسبت متناهی به متناهی است، در حالی که نسبت اجزاء جسم یک سانتی به اجزاء جسم صد سانتی نسبت متناهی به نامتناهی است، و در نتیجه نسبت متناهی به متناهی همانند نسبت متناهی به نامتناهی خواهد بود؛ و این باطل است. به این برهان، «برهان تناسب» می‌گویند. با این دو برهان حرف نظام را رد کرده‌اند.

پاسخ نظام به نقد وارد بر او

بعد نظام این دو برهان را که در واقع دو اشکال بر خود اوست جواب داده است، و درحقیقت برای فرار از یک محال و اشکال به یک محال و اشکال دیگر تمسک کرده است، یکی این که در پاسخ به «برهان قطع» قائل به طفره و تداخل شده است، و دیگری این که در پاسخ به «برهان تناسب» قائل به تداخل گردیده است. اما بیان اول این است که: این که شما در برهان قطع گفتید: اگر جسم مرکب از اجزای نامتناهی بالفعل باشد لازم می‌آید که هیچ متحرکی نتواند هیچ مسافتی را طی کند، این در صورتی است که متحرک به تدریج بخواهد جزء جزء مسافت را طی کند، اما اگر متحرک طفره برود، یعنی بخشی از مسافت را جفت بزند، به گونه‌ای که بخشی از اجزاء مسافت را بدون طی کردن رد کند، در این صورت متحرک می‌تواند مسافت را با این که اجزاء نامتناهی بالفعل دارد طی کند و ببیناید؛ خلاصه: اگر متحرک بخواهد جزء جزء مسافت را طی کند نمی‌تواند، اما اگر طی مسافت به نحو طفره باشد که چند جزء مسافت را بدون طی کردن رد کند، مثلاً به اندازه یک میلیون جزء را بدون طی کردن مسافتی که دارند بگذراند، این اشکال را برطرف می‌کند.

و اما تداخل یعنی این که اجزاء جسم هر چند نامتناهی بالفعل می باشند ولی متداخل و در هم فرو رفته هستند؛ از این رو وقتی که متحرک مثلاً یک جزء از مسافت را طی کرد، اجزاء دیگری را هم که در این جزء متداخل و درون آن هستند طی می کند. پس برهان قطع را هم از راه طفره و هم از راه تداخل اجزاء می توان به پندار نظام پاسخ داد. اما گویا او نمی داند که طفره و تداخل اساساً و ضرورتاً محال است.

توضیح متن:

«(و عذره) أي عذر النظام (الطفرة) مفعول (و التداخل) عطف عليه (في فطرة العقل يكون باطلاً)»

یعنی این که نظام برای جواب دو برهان قطع و تناسب، طفره و تداخل را عذر آورده است، در فطرت ساختار عقل یک چیز باطلی است. او برای فرار از آن دو اشکالی که از طریق برهان قطع و تناسب به او شده است به دو امر محال دیگر ملتزم شده است.

مرحوم حاجی می گوید: این «طفره» مفعول «عذره» است و «التداخل» هم عطف به «الطفره» است.

طفره، یعنی متحرک جزء به جزء سیر نمی کند، بلکه پرش می کند، مثلاً به اندازه یک میلیارد جزء از مسافت را یک دفعه رد می کند و می رود آن طرف، تداخل، یعنی در هم فرو رفتن اجزاء.

«حكي أنّ النظام تشبّه في الهرب عن الإلزام بجواز الطفرة و التداخل في إمكان القطع المذكور و بجواز التداخل في حفظ النسبة المذكورة»

حکایت شده که نظام در فرار از الزام به دو اشکالی که از طریق برهان قطع و تناسب به او شده است چنگ زده است به جواز طفره و تداخل اجزاء در امکان پیمودن مسافت - که در برهان قطع ذکر شد - و چنگ زده است به تداخل در حفظ

نسبتی که در برهان تناسب مطرح گردید. الزام یعنی این که فلاسفه او را به واسطه برهان قطع و تناسب ملزم کرده اند به این که بپذیرد که جسم مرکب از اجزای نامتناهی بالفعل نیست. حالا او از اشکال و الزام فلاسفه فرار می کند، از اشکال پیمودن مسافت که در برهان قطع مطرح شد به جواز طفره و تداخل پناه برده است و از اشکال اختلال نسبت که در برهان تناسب ذکر گردید به جواز تداخل تمسک پیدا کرده است و گفته است: آن اختلال نسبتی که در برهان تناسب ذکر شد و گفته شد که: بنابراین که اجزاء جسم نامتناهی بالفعل باشند لازم می آید که نسبت متناهی به متناهی مثل نسبت متناهی به نامتناهی باشد؛ این اشکال در صورتی لازم می آید که تداخل اجزاء ممکن نباشد، ولی اگر تداخل اجزاء ممکن باشد اجزاء نامتناهی می توانند در هم تداخل و فرو رفته و از این جهت نسبت متناهی به متناهی هم محفوظ بماند.

طفره یعنی انتقال از نقطه ای به نقطه ای دیگر بدون طی مسافت که بین آن دو نقطه وجود دارد؛ طفره به این معنا بدیهی البطلان است، ولی در عین حال برخی برای جواز و امکان آن به یک مثالی تمسک جسته اند که معروف به مثال قُلاب است، به این بیان که:

بیان مثال قُلاب برای جواز طفره

فرض کنید یک چاه به عمق ۱۰۰ متری را که وسط آن که سر ۵۰ متری چاه است یک میخی کوبیده شده باشد، و یک سر یک طنابی به این میخ وصل گردیده و سر دیگر آن طناب به دلوی که ته چاه است بسته شده باشد، یعنی یک طناب ۵۰ متری از وسط چاه، از ۵۰ متری، یک سرش به این میخ بسته شده، آن سر دیگرش هم به آن دلوی که در آب است بسته شده است؛ چاه ۱۰۰ متر است، اما این طناب ۵۰ متر است. حالا ما از بالای چاه یک طنابی دیگر را که یک قلاب سر آن بسته شده است آویزان می کنیم و سر آن قلاب را می اندازیم به آن جایی از طناب اول که به میخ وسط چاه بسته شده

است و با آن قلاب آن طناب اول را بالا می‌کشیم، وقتی که آن را بالا کشیدیم قلاب و دلوئی که به آن سر طناب اول بسته شده است هر دو همزمان و با هم به سر چاه می‌رسند در حالی که قلاب ۵۰ متر را طی کرده، یعنی از وسط چاه پهلوی میخ تا بالا را، اما دلو ۱۰۰ متر را طی کرده است. پس در این جا یک طفره مانندی رخ داده است؛ برای این که این جا قلاب بدون این که توقف کرده باشد ۵۰ متر را طی کرده است، ولی دلو ۱۰۰ متر را طی کرده است، پس معلوم می‌شود طفره جایزه است و حساب و کتابی هم در کار نیست که بین اجزاء مسافت و امتداد و درازای آن تناسب باشد. برخی این مثال را برای جواز طفره و یا احیاناً برای عدم لزوم تناسب بین حجم و اجزاء ذکر کرده‌اند؛ که البته پاسخ آن بعد از این داده می‌شود. حال مرحوم حاجی در توضیح مثال می‌فرماید:

توضیح متن:

«و ربما يتمسك في جواز الطفرة بدلو على رأس حبلٍ مشدود، و طرفه الآخر بوتدٍ في منتصف بئر مع كلاب يجعل في ذلك الحبل عند الوتد، و يمدّ به فالدلو و الكلاب يصلان إلى رأس البئر معاً، فالدلو قطع مسافة البئر حين ما قطع الكلاب نصفه من غير وقوف للكلاب بالضرورة»

و چه بسا در جواز طفره تمسک می‌شود به مثال یک دلوئی که بر سر یک طنابی بسته شده است و طرف دیگر آن طناب هم بسته شده است به یک میخی که در نیمه چاه کوبیده شده است، آن وقت یک قلاب داریم که سر یک طناب دیگر است، آن قلاب به آن جایی از آن طناب اولی که به میخ بسته شده است قرار داده می‌شود، و آن طناب با آن قلاب به طرف بالا کشیده می‌شود، آنگاه قلاب و دلو، هر دو با هم به سر چاه می‌رسند، پس در این صورت، دلو همه مسافت چاه را که مثلاً ۱۰۰ متر است، طی

کرده است در حالی که قلاب نصف آن را که مثلاً ۵۰ متر است، طی کرده است و قلاب بالضروره هیچ وقت در بین راه توقف هم نداشته است. گفته‌اند: این مثال، دلیل بر این است که طفره محال نیست، و لازم نیست اجزاء با هم تناسب داشته باشد؛ چون در این جا قلاب مثلاً ۵۰ متر را طی کرده است، در حالی که دلو ۱۰۰ متر را طی کرده است در صورتی که قلاب هم علی القاعده باید ۱۰۰ متر را طی می‌کرد.

نقد استدلال به مثال قلاب

مرحوم حاجی در نقد آن استدلال می‌گوید: این‌هایی که به این مثال استدلال بر جواز طفره کرده‌اند گمان کرده‌اند که عامل حرکت و محرک در این جا فقط قلاب است و تنها قلاب است که آن طناب را می‌کشد، در حالی که عامل و محرک در این جا قلاب با آن میخی است که وسط چاه کوبیده شده است، برای این که قلاب به طنابی گیر می‌کند که آن طناب به میخ بند است، پس میخ هم در حرکت اثر دارد؛ پس بنابراین، این دو عامل موجب می‌شود که حرکت دلو سریع‌تر شده و دلو دو برابر قلاب مسافت طی کند، و چنانچه طناب پایینی به آن میخ بسته نشده بود عامل حرکت فقط یک چیز بود، و قهراً وقتی نیروی محرکه کمتر باشد شتاب حرکت هم کمتر خواهد بود و طبعاً مسافت کمتری طی خواهد شد. این است که مرحوم حاجی در نقد استدلال به آن مثال می‌گوید:

«و فيه: أن الدلو يتحرك بحركة أسرع، لأنه يتحرك بمحركين: أحدهما: الكلاب، و الآخر:

الوتد»

و در این استدلال، این اشکال هست که: دلو با حرکت سریع‌تری حرکت می‌کند؛ چون دلو حرکت می‌کند با دو محرک: یکی قلاب و دیگری آن میخی که در وسط چاه کوبیده شده است.

استدلال به مثال قلاب برای بطلان جزء لا یتجزی

بعد مرحوم حاجی می‌گوید: اصلاً گروهی با این مثال، استدلال کرده‌اند برای نفی جزء لا یتجزی، به این بیان که: در این مثال دو متحرک وجود دارد: یکی متحرک کند سرعت، مثل قلاب که ۵۰ متر را طی می‌کند؛ دیگری متحرک تند سرعت مثل دلو که ۱۰۰ متر را طی می‌کند، در این جا وقتی که متحرک تند سرعت مثل دلو به اندازه یک جزء حرکت می‌کند در این هنگام برای متحرک کند سرعت مثل قلاب سه حالت قابل فرض است: یا این که متحرک کند سرعت هم به مقدار یک جزء حرکت می‌کند؛ در این صورت، لازم می‌آید که هیچ وقت متحرک تند سرعت به متحرک کند سرعت نرسد؛ برای این که این یک جزء طی می‌کند، آن هم یک جزء، پس هیچ وقت آن یکی به این یکی نمی‌رسد. یا وقتی که متحرک تند سرعت به اندازه یک جزء حرکت می‌کند متحرک کند سرعت به مقدار نیم جزء حرکت می‌کند، در این صورت لازم می‌آید جزء قابل تجزیه و انقسام بوده و جزء لا یتجزی باطل شود، برای این که در این صورت، نیم جزء پیدا کردیم. یا این که وقتی متحرک تند سرعت به اندازه یک جزء حرکت می‌کند متحرک کند سرعت یک مقدار می‌ایستد، بعد حرکت می‌کند؛ این صورت هم بالوجدان و با ادراک حسّی ما اشتباه است، وانگهی در این صورت لازم می‌آید معلول بدون علت باشد؛ برای این که علت حرکت متحرک تند سرعت، مثل دلو، همان حرکت متحرک کند سرعت، مثل قلاب، است؛ پس چنانچه بنا باشد متحرک کند سرعت یک مدت توقف کند، لازم می‌آید معلول، یعنی حرکت متحرک تند سرعت، در آن مدت بدون علت باشد.

توضیح متن:

«و القوم استدّلوا به علی بطلان الجزء، فإنّ هاهنا سریعاً و بطیئاً، فالسریع إذا قطع جزءاً

فالبطيء إمّا أن يقطع جزءاً فيلزم عدم لحوق السريع البطيء، و إمّا أن يقطع أقلّ من جزء فيلزم الانقسام»

و قوم یعنی فلاسفه به همین مثال قلاب بر بطلان جزء لا یتجزّی استدلال کرده‌اند، به این گونه که: در این جا دو چیز وجود دارد، یکی سریع حرکت می‌کند که دلو است یکی کند حرکت می‌کند که قلاب است، پس آن‌گاه که سریع السیر که همان دلو است به قدر یک جزء طی می‌کند کند سرعت که همان قلاب است یکی از سه حالت را دارد: یا این است که آن هم مثل سریع السیر به قدر یک جزء طی می‌کند، پس در این صورت لازم می‌آید هیچ وقت سریع السیر به کند سرعت نرسد، برای این که سریع السیر ۵۰ متر از کند سرعت عقب است؛ و یا این که در آن هنگام کند سرعت کمتر از یک جزء حرکت می‌کند؛ پس در این صورت، انقسام و تجزیه جزء لازم می‌آید؛ پس این که متکلم می‌گوید: جزء لا یتجزّی داریم؛ حرف باطلی است؛ چون بنابراین صورت جزء به جزء منقسم می‌شود و نصف جزء پیدا کردیم.

«و إمّا أن يسكن و هو باطل لشهادة الحسّ بخلافه، بل يلزم وجود المعلول بدون علته التامة، لأنّ حركة الكلاب علةٌ لحركة الدلو، فكيف يتحرّك هذا و يسكن ذاك؟»

و یا این که در آن هنگامی که سریع السیر به اندازه یک جزء حرکت می‌کند کند سرعت ساکن می‌شود و مقداری صبر می‌کند، بعد حرکت می‌کند تا به سریع السیر برسد؛ و این صورت هم باطل است؛ چون حس بر خلاف این شهادت می‌دهد؛ زیرا ما می‌بینیم که هر دو دارند همزمان حرکت می‌کنند؛ بلکه در این صورت لازم می‌آید وجود معلول بدون علت تامه باشد؛ برای این که حرکت قلاب، علت حرکت دلو است، پس چطور دلو حرکت می‌کند و قلاب ساکن می‌ماند؟ این هم بالأخره جواب حرف نظام. بعد از این مرحوم حاجی می‌خواهد جواب ذیمقراطیس را بدهد، که ان شاء الله در جلسه بعدی به آن می‌پردازیم.

و صلّى الله على محمد و آله الطاهرين

﴿ درس دويست و نوزدهم ﴾

(و استلزم) الانقسام (الوهمي). قد يطلق الانقسام الوهمي و يراد به ما يعمّ الفرضي، و هذا هو المراد هنا (فكّيّاً) و ذلك الاستلزام (لما) مصدرية (تساوت الأجزاء طباعاً) هو مصدر الصفة الذاتية للشيء سواء كانت حركة و سكوناً أو غيرهما، و سواء كانت مصدرّيته عن شعور أم لا، فهو أعمّ من الطبيعة من وجهين، (فاعلما) و فيه إشارة إلى بطلان مذهب ذييمقراطيس.

بيانه: أنّ أنواع القسمة التي يجوز ذييمقراطيس على تلك الأجسام الصغار ممّا هو بمجرد التوهم جزئياً، أو بفرض العقل كلياً، أو بسبب اختلاف عرضين قارّين أو غير قارّين تحدث في المقسوم اثنيّية يساوي طباع كلّ منهما طباع المجموع و طباع الجزء الخارج الموافق للمجموع في الماهية المنفصل عنه في الوجود، و حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد، و ذلك يوجب أن يجوز على الجزءين المتّصلين ما يجوز على الجزءين المنفصلين؛ أعني المقسوم و الخارج الموافق من الانفكاك، و أن يجوز على المنفصلين ما يجوز على المتّصلين من الالتحام، و الامتناع لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي فجواز القسمة الوهميّة ملزوم لجواز الفكّيّة.

و قد يقال: إنّه منقوض بالزمان فإنّه قابل للوهمية دون الفكّيّة.

و يجاب: بأنّ الزمان من حيث طبيعته المقدارية لا يأبى عن الفكّ، إنّما إباؤه من جهة خصوصية ذاته، و أنّه يمتنع طريان العدم اللاحق عليه. و بالجملة، المانع عن الانفكاك خارج عن ذات المقدار المطلق.

بسم الله الرحمن الرحيم

و به نستعين

نظریه ذیمقراطیس

بحث در حقیقت جسم بسیط و اقوال پیرامون آن بود، بخشی از این اقوال و نقدی که احیاناً متوجه آن بود گذشت.

ذیمقراطیس که یکی از فلاسفه یونان و تقریباً در زمان بقراط حکیم می زیسته است، و اسم او دیموکریت بوده منتها در عربی ذیمقراطیس شده است درباره حقیقت جسم نظریه ای دارد که قریب به آن چیزی است که امروزی ها درباره جسم می گویند. او گفته است: جسم بسیط یک امر واحد متصل نیست؛ بلکه مرکب است از اجسامی ریز و سرسخت، یعنی آن اجسام ریز و سرسختی که از اجزاء جسم بسیط هستند به حدی ریز و سرسخت می باشند که دیگر در خارج تجربه پذیر و قابل انقسام نیستند، و به اصطلاح نمی شود آن ها را تقسیم فکّی کرد ولی انقسام وهمی و عقلی دارند. امروزه هم تقریباً همین حرف ایشان را می زنند و می گویند: جسم مرکب از مولکول هاست، و مولکول ها مرکب از اتم ها است، و اتم ها هم مرکب است از الکترون و پروتون و نوترون؛ و پروتون و نوترون هم هسته مرکزی اتم را تشکیل داده و الکترون هم بر گرد این هسته مرکزی دور می زند؛ و بین الکترون و پروتون و نوترون هم فاصله است و این فاصله خیلی زیادتر از حجم خود اجزاء است. حالا هرچه هست بالأخره حرف ذیمقراطیس این بوده است که: جسم بسیط امر

واحد متصل نیست، بلکه مرکب است از اجسام ریز و سرسختی که از بس ریز و سر سخت هستند دیگر قابل انقسام خارجی و فکی نیستند ولی قابل انقسام وهمی و عقلی هستند؛ برای این که این اجسام ریز و سرسختی که اجزاء جسم بسیط هستند هر چقدر هم صغیر باشند، بالأخره چون جسم هستند بُعد دارند، این طرف و آن طرف دارند، پس هر چند تجزیه خارجی نپذیرند ولی قوه واهمه انسان می تواند این ها را تقسیم کند، باز اگر قوه واهمه انسان از تجزیه این اجزاء به هر علتی درمانده یا خسته شد قوه عاقله او به نحو کلی می گوید: هر یک از این اجزای صغار چون جسم هستند و بُعد دارند قابل انفکاک هستند؛ به این انفکاک، انفکاک و انقسام فرضی یا عقلی هم می گویند؛ برای این که عقل یک جسم ریز خاصی را در نظر نگرفته است، بلکه به طور کلی قضاوت کرده است به این که: هر یک از آن اجزای ریز قابل انقسام هستند. این حرفی است که به دیمقراطیس نسبت دادند. سپس فلاسفه مشائی این حرف دیمقراطیس را نقد و رد کرده اند.

فرق بین دو اصطلاح «طبیعت» و «طباع»

قبل از این که به نقد و رد سخن دیمقراطیس پردازیم به یک نکته ای که مربوط به دو اصطلاح «طبیعت» و «طباع» است اشاره می کنیم؛ طبیعت یعنی چیزی که ذاتاً مقتضی و منشأ حرکت و سکون است و به این حرکت یا سکونی هم که انجام می دهد شعور و آگاهی ندارد؛ ولی طباع اعم از طبیعت است، طباع یعنی چیزی که ذاتاً مقتضی و منشأ یک چیز دیگر است، خواه آن چیز دیگر حرکت و سکون باشد، یا چیز دیگر باشد، و خواه آن چیزی که مقتضی و منشأ است به فعل خود شعور داشته باشد، مثل نفس که شعور به فعل خود دارد، یا شعور به فعل خود نداشته باشد، مثل جمادات؛ پس طباع اعم از طبیعت است.

نقد نظریه ذیمقراطیس

در نقد و ردّ سخن ذیمقراطیس گفته‌اند: اگر هر یک از اجزای ریز و سرسخت جسم، قابل انقسام و همی یا عقلی باشند، چنان‌که ذیمقراطیس هم به آن ملتزم است، قهراً قابل انقسام فکی هم هستند. توضیح این‌که:

۱. هر یک از اجزای ریز جسم که طبق نظر ذیمقراطیس نیز قابل انقسام و همی و عقلی هستند وقتی که با نیروی واهمه یا عاقله تقسیم شدند اجزای و همی یا عقلی این اجزای ریز با کلّ خود آن جزء ریزی که در وهم یا عقل تجزیه و تقسیم شده است، و همچنین با اجزای ریز دیگری که در خارج هستند و هنوز در وهم یا عقل تجزیه و تقسیم نشده‌اند همگی شان به حسب طبع و ذاتشان یکسان و مثل هم هستند، یعنی همگی آن‌ها جسم بوده و دارای بُعد و طول و عرض و عمق می‌باشند. این یک مقدمه.

۲. فلاسفه به عنوان یک قاعده کلی بدیهی گفته‌اند: «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد»، یعنی اموری که به حسب طبع و ذاتشان همانند و مثل یکدیگرند، در احکام خود نیز همانند و مثل یکدیگرند، پس هر حکمی که بر یکی از آن‌ها رواست بر دیگری هم رواست و هر حکمی که بر یکی از آن‌ها روا نیست بر دیگری هم روا نیست. این هم یک مقدمه دیگر.

بر اساس این دو مقدمه که اولی آن‌ها به عنوان صغرای یک قیاس و دومی شان به عنوان کبرای آن قیاس است گفته می‌شود که: وقتی اجزای و همی یک جزء ریز که در وهم تجزیه شده است با کلّ خود آن اجزاء و نیز با دیگر اجزایی که در خارج هستند و جدای از یکدیگرند و هنوز تجزیه و همی نشده‌اند، همگی شان در طبع و ذاتشان همانند و مثل هم هستند، (صغری)؛ به حکم قاعده عقلی «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد»، (کبری)؛ پس همان‌طور که یک جزء از اجزاء ریز خارجی در وهم ما تجزیه پذیر است اجزای و همی جزء تجزیه شده در وهم و همچنین اجزای

ریز دیگری هم که در خارج جدای از هم هستند همگی شان در وهم تجزیه پذیرند؛ و همان طور که اجزای وهمی این جزء تجزیه شده در وهم می توانند به هم پیوسته باشند، چنان که قبل از تجزیه وهمی به هم پیوسته بودند، همچنین اجزای ریز خارجی هم می توانند به هم پیوسته باشند؛ و همان طور که اجزای ریز خارجی از هم جدا بوده و انفکاک خارجی دارند همچنین اجزای وهمی این جزء تجزیه شده در وهم نیز می توانند در خارج جدا بوده و انفکاک خارجی داشته باشند؛ بنابراین، همان طور که هر جزء از اجزای ریز خارجی می توانند در وهم از یکدیگر منفک بشوند همچنین هر یک از آنها می توانند در خارج نیز از هم منفک بشوند، (نتیجه). پس انقسام وهمی و عقلی مستلزم انقسام فکی و خارجی است.

توضیح متن:

«(و استلزم) الانقسام (الوهمی). قد یطلق الانقسام الوهمی و یراد به ما یعمّ الفرضی و

هذا هو المراد هنا»

و انقسام وهمی و عقلی، مستلزم انقسام فکی است. گاهی انقسام وهمی گفته می شود مراد از آن اعم از معنای انقسام وهمی است و شامل انقسام عقلی هم می شود، و مراد از انقسام وهمی در این جا همین قسم اعم است که شامل انقسام عقلی هم می شود، یعنی انقسامی که خارجی نباشد، خارجی نباشد اعم از وهمی و عقلی است. انقسام وهمی این است که یک جزء خاص را تصور کنید و آن را در ظرف واهمه منقسم نمایید، اما انقسام فرضی و به تعبیری دیگر، انقسام عقلی انقسام به طور کلی است، یعنی عقل حکم می کند که هر جزئی از اجزاء قابل انقسام است.

«(فکیاً) و ذلك الاستلزام (لما) مصدرية (تساوت الأجزاء طباعاً) هو مصدر الصفة الذاتية

للشيء»

می گوید: این «ما» در «لما» مصدریه است.

انقسام وهمی و عقلی مستلزم انقسام فکی هم هست؛ به جهت مساوی بودن اجزا از جهت طباع؛ «طباع» عبارت است از آن چیزی که مصدر و منشأ صفت ذاتیهٔ شیء است، یعنی چیزی که اقتضای صفت ذاتی شیء را دارد.

«سواء كانت حركة و سکوناً أو غیرهما، و سواء كانت مصدریته عن شعور أم لا، فهو أعم من الطبیعة من وجهین (فاعلما)»

خواه صفت ذاتی شیء حرکت و سکون باشد، یا غیر حرکت و سکون، و خواه مصدر و منشأ بودن شیء از روی شعور باشد، مثل مصدر و منشأ بودن نفس نسبت به کاری که نفس می‌کند، یا نباشد؛ پس «طباع» اعم از «طبیعت» است از دو وجه، پس این مطلب را بدان. «طبیعت» اصطلاحاً به آن چیزی می‌گویند که بدون شعور و آگاهی اقتضای حرکت و سکون دارد. اما طباع اعم است از این که مقتضای حرکت و سکون باشد یا مقتضای چیز دیگر، با شعور چنین اقتضایی را داشته باشد یا بدون شعور. می‌گوید:

«و فيه إشارة إلى بطلان مذهب ذیمقراطیس. بیانه: أن أنواع القسمة التي یجوز ذیمقراطیس علی تلك الأجسام الصغار»

و در این که گفتیم: انقسام وهمی مستلزم انقسام فکی است، اشاره است به بطلان مذهب ذیمقراطیس.

بیان این مطلب این است که: انواع تقسیماتی که ذیمقراطیس بر آن اجزاء ریز جایز می‌شمرد. ذیمقراطیس گفته است: آن اجسام ریزی که اجزاء جسم بسیط هستند قابل انقسام فکی و خارجی می‌باشند اما به حدی ریز و سرسخت هستند که دیگر قابل انقسام فکی و خارجی نیستند.

ظاهراً مراد او از این که آن‌ها قابل انقسام فکی و خارجی نیست این است که وسیلهٔ آن انقسام را نداریم و إلا ذاتاً قابلیت آن هست، چیزی که مثلاً بخواهند با آن اتم را بشکنند یا مثلاً الکترون یا پروتون یا نوترون را بشکنند، نداشتند.

«مما هو بمجرد التوهم جزئياً، أو بفرض العقل كلياً»

«مما» بیان برای «انواع القسمة التي يجوز ذيمقراطيس...» است، و خبر «أن أنواع»، آن «تحدث» است که در دو سطر دیگر می آید.

آن انواع تقسیم که ذيمقراطيس بر این اجسام ریز و صغار تجویز می کند آن تقسیمی است که به صرف توهم و ادراک قوه و اهمه است، که واهمه یک جزء خاصی را در نظر می گیرد و آن را در پیش خودش تقسیم می کند؛ یا تقسیمی است که به فرض و ادراک عقلی است، که عقل به طور کلی حکم می کند به این که هر یک از این اجسام و اجزاء ریز جسم، قابل انقسام هستند.

«أو بسبب اختلاف عرضين قارّين أو غير قارّين»

یا تقسیمی است که به سبب اختلاف دو عرض قارّ یا دو عرض غیر قارّ است. یک وقت عرض قارّ و پایدار است، مثل رنگ سفید و سیاه و دیگر رنگ ها که روی جسم قرار و ثبات دارند، خوب، یک جسمی که رنگش سفید و سیاه است به واسطه این دو عرض قارّ تقسیم می شود به دو بخش: سفید و سیاه. یک وقت عرض غیر قارّ و ناپایدار است، مثل زمان، خوب یک جسمی که تدریجاً وجود پیدا کرده تقسیم می شود به واسطه زمان به دو بخش: بخشی که در یک زمان وجود پیدا کرده و بخشی که در یک زمان دیگر وجود پیدا کرده است.

«تحدث في المقسوم اثنتینة يساوي طباع كلّ منهما طباع المجموع و طباع الجزء

الخارج الموافق للمجموع في الماهية المنفصل عنه في الوجود»

این «تحدث» خبر آن «إنّ أنواع القسمة» است.

انواع قسمت نامبرده که ذيمقراطيس بر آن اجزاء و اجسام ریز جایز می شمارد همگی حادث می شوند در جسمی که در واهمه یا عقل به تقسیم وهمی یا عقلی و یا به واسطه دو عرض قارّ یا غیر قارّ، به دو قسم تقسیم شده است، دو قسمی که طبع و ذات هر کدام از آنها هم مساوی با طبع و ذات کلّ و مجموع این دو جزء، یعنی مساوی با

همان جزئی است که در وهم یا عقل به این دو قسم تجزیه شده است و هم مساوی با طبع و ذات اجزای دیگری است که در خارج هستند، و با کل و مجموع آن جزئی که در وهم یا عقل تجزیه شده است به حسب ماهیت موافق و یکی هستند و در وجود خارجی هم منفصل و جدای از او هستند.

این یک مقدمه است که به عنوان صغرای قیاسی است که با آن نظریه دیمقراطیس نقد می‌شود. مقدمهٔ دیگر که به عنوان کبرای آن قیاس است این است که:

«و حکم الأمثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد»

چیزهایی که مثل هم هستند وقتی که یکی از آن‌ها حکمی دربارهٔ امری روا یا ناروا داشت بقیه هم آن حکم را دارند، این یک قاعدهٔ کلی بدیهی است که در این جا به عنوان کبرای قیاس قرار گرفته است. نتیجه این دو مقدمه این است که به آن اشاره کرده و می‌گوید:

«و ذلك یوجب أن یجوز علی الجزءین المتصلین ما یجوز علی الجزءین المنفصلین، أعنی المقسوم و الخارج الموافق من الانفکاک، و أن یجوز علی المنفصلین ما یجوز علی المتصلین من الالتحام، و الامتناع لعارض لا یقتضی الامتناع الذاتی فجواز القسمة الوهیمیة ملزوم لجواز الفکیة»

و مجموع آن دو مقدمه مزبور موجب می‌شود و نتیجه می‌دهد که: ۱. آن انفکاک و جدایی که جایز است برای دو جزء متصل، یعنی آن چیزی که در وهم تجزیه و تقسیم به دو جزء وهمی شده است، که آن انفکاک و جدایی همان تجزیه وهمی باشد، و نیز آن انفکاک و جدایی که جایز است برای جز خارجی که با جزء تجزیه شده در وهم در ماهیت یکی هستند، که آن انفکاک و جدایی همان انفکاک خارجی است که اجزاء در خارج نسبت به هم دارند؛ هر دو قسم انفکاک و جدایی مزبور باید برای دو جزء متصل جایز باشد، یعنی دو جزئی که از اجزاء جزء تجزیه شده در وهم هستند که هر کدام برای خودشان متصل هستند و نیز دو جزئی که در خارج هستند که بنا بر فرض

یکی از آن‌ها در وهم تجزیه شده است؛ خلاصه: هر جزئی که متصل است، چه در ذهن و چه در خارج، باید بتواند منفصل و تجزیه بشود، چه انفصال و تجزیه ذهنی (وهمی و عقلی)، و چه انفصال و تجزیه خارجی (فکی).

و همچنین مجموع آن دو مقدمه مزبور، بر عکس نیز، موجب می‌شود و نتیجه می‌دهد که: ۲. آن اتصال و به هم پیوستگی که جایز است برای دو جزء متصل، خواه متصل در ذهن باشند، مثل دو جزء از آن جزئی که انقسام وهمی پیدا کرده است که هر کدام از آن دو جزء برای خودشان متصل هستند؛ خواه متصل در خارج باشند، مثل اجسام ریز خارجی که هر کدام طبق نظر ذیمقراطیس برای خودشان متصل هستند؛ به هر حال آن اتصال و به هم پیوستگی که برای دو امر متصل جایز است برای دو امر منفصل هم جایز است، خواه آن دو امر منفصل در ذهن باشند، مثل همان دو جزء وهمی از یک جزئی که در وهم تجزیه شده است که هر کدام از آن دو جزء از یکدیگر منفصل است، خواه آن دو امر منفصل در خارج باشند، مثل اجزای ریز خارجی که هر کدام از دیگری منفصل است.

این دو نتیجه‌ای که از آن دو مقدمه گرفته شد مقتضای ذات و طبع اجزاء است، و اگر احیاناً در یک جا و موردی به واسطه یک عارض و مانعی هر یک از این دو نتیجه ممتنع بود، این امتناع، امتناع غیری و عرضی است و مستلزم امتناع ذاتی نمی‌باشد. بنابراین، بر اساس دو مقدمه مزبور، امکان و جواز انقسام وهمی مستلزم امکان و جواز انقسام فکی و خارجی است.

اشکال نقضی بر نقد نظریه ذیمقراطیس و پاسخ آن

بعضی نقدی را که بر ذیمقراطیس شد به زمان نقض کرده و گفتند: زمان با این که امر متصل واحد است و انقسام وهمی و ذهنی را می‌پذیرد ولی انقسام فکی و خارجی را نمی‌پذیرد؛ چون اگر زمان در خارج منفصل و منقسم شود آن وقت دیگر زمان

وجود نخواهد داشت، پس این که گفته شد: جواز انقسام و همی مستلزم جواز انقسام فکی است؛ سخن درستی نیست.

جواب این نقض این است که: زمان به لحاظ این که کم متصل است همان طور که انقسام و همی می پذیرد ابای از انقسام فکی و خارجی هم ندارد، اما این که نمی تواند انقسام فکی و خارجی را بپذیرد این به واسطه این است که زمان یک خصوصیتی دارد؛ از باب این که اگر زمان، انقسام فکی و خارجی پیدا کند، این انقسام باید در زمانی لاحق و متأخر از زمان وجود زمان باشد، یعنی باید در یک زمان سابقی زمان وجود داشته باشد سپس در زمانی پس از آن زمان، انقسام فکی و خارجی پیدا کند؛ بنابراین لازم می آید خود زمان هم زمانمند بوده و زمان داشته باشد؛ پس، از انقسام فکی و خارجی زمان که در واقع نابودی و عدم زمان است وجود زمان لازم می آید، یعنی از عدم زمان لازم می آید وجود زمان، و چیزی که عدمش مستلزم وجودش باشد محال است. علاوه بر این، لازمه انقسام فکی و خارجی زمان، زائل شدن حرکت فلک الافلاک است که منشأ وجود زمان عام است، و لازمه زائل شدن حرکت فلک الافلاک سکون فلاک الافلاک است که آن را امری محال دانسته اند.

«و قد یقال: إته منقوض بالزمان فإنه قابل للوهمة دون الفکیة»

و گاه گفته می شود: این مطلب به واسطه زمان نقض می شود؛ زیرا زمان قابل انقسام و همی است ولی قابل انقسام فکی و خارجی نیست. عدم قابلیت زمان نسبت به انقسام فکی و خارجی به همان دلیلی است که در پاسخ به این نقض گفته شده است.

«و یجاب: بأنّ الزمان من حیث طبیعته المقداریة لا یأبی عن الفک، إنّما إباؤه من جهة خصوصية ذاته، و أنّه یمتنع طریان العدم اللاحق علیه. و بالجملة، المانع عن الانفکاک خارج عن ذات المقدار المطلق»

از این نقض جواب داده شده است به این که: زمان از حیث طبیعت مقداری خود، یعنی از این جهت که کم متصل است، هیچ ابایی از انقسام فکی و خارجی ندارد، همانا

ابای آن از این‌گونه انقسام، از جهت خصوصیت ذاتی خود زمان است و این‌که ممتنع است عدم لاحق و متأخر، بر زمان عارض شود؛ چون چنان‌که گفته شد لازمه‌اش این است که زمان زمان داشته باشد و از عدم زمان که همان انقسام فکی و خارجی زمان است وجود زمان لازم می‌آید؛ و خلاصه: آن چیزی که مانع از انقسام فکی و خارجی زمان است امری بیرون از ذات مقدار مطلق و کم متصل است، مقدار مطلق و کم متصل به طور کلی ذاتاً قابل انقسام فکی و خارجی هم هست، حال کم متصل و مقدار چه زمان باشد چه خط باشد چه سطح و چه جسم تعلیمی، فرقی نمی‌کند؛ منتها در زمان خصوصیتی وجود دارد که مانع از فعلیت انقسام فکی و خارجی است.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس دويست ويستم ﴾

و اعترض أيضاً بأنّ تلك الأجسام الصغار لعلّها كانت متخالفة بالطبع، فلا يلزم اتّحادها في الحكم، و إن بني على تسليم ديمقراطيس تماثلها كان جدلاً غير مفيد في تحقيق ماهية الجسم، إذ لم يسدّ ذلك الاحتمال. و الجواب: أنّه قد ثبت أنّ طبيعة الامتداد الجوهرى، أي الجسم بالمعنى الذي هو مادّة لا الذي هو جنس طبيعة واحدة محصّلة نوعية و إن اختلفت بالخارجيات.

بسم الله الرحمن الرحيم
و به نستعين

اشکالی دیگر بر نقد نظریهٔ ذیمقراطیس

بحث دربارهٔ اشکالاتی بود که بر استدلالی که در نقد و ردّ نظریهٔ ذیمقراطیس آورده شده بود وارد کرده‌اند، یکی از آن اشکالات که اشکال نقضی بود همراه با جوابش مطرح و خوانده شد. اشکال دیگری که بر آن استدلال کرده‌اند این است که: در آن استدلال به عنوان مقدمه و صغرای قیاس گفته شده که: «اجزای جسم که همان اجسام ریز در نظر ذیمقراطیس هستند همگی شان به حسب طبع و ذاتشان یکسان و مثل هم هستند»؛ در حالی که شاید این اجزاء از جهت طبع و ذاتشان مثل هم نباشند و متخالف باشند. و اگر مبنای آن استدلال بر فرض تسلیم و پذیرش تماثل و مثل هم بودن آن اجزاء نزد خود ذیمقراطیس باشد، خوب، این استدلال، استدلال جدلی و غیر برهانی خواهد بود؛ زیرا مبتنی بر تماثل آن اجزاء نزد ذیمقراطیس است، نه تماثل آن اجزاء به حسب واقع؛ بنابراین تا هنگامی که تماثل واقعی آن اجزاء اثبات نشود آن استدلال نمی‌تواند در تحقیق ماهیت جسم کارساز باشد.

توضیح متن:

«و اعترض أيضاً بأنّ تلك الأجسام الصغار لعلّها كانت متخالفة بالطبع، فلا يلزم اتّحادها في الحكم، و إن بني على تسليم ذيمقراطيس تماثلها كان جدلاً غير مفيد في تحقيق ماهية الجسم؛ إذ لم يسدّ ذلك الاحتمال»

و همچنین بر آن استدلال، اعتراض کرده‌اند به این‌که: شاید آن اجزاء و اجسام ریز در طبع و ذاتشان متخالف با هم باشند؛ و در این صورت لزوماً اتحاد در حکم نداشته و مشمول قاعده «حکم الأمثال...» نمی‌شوند و اگر بگویید که: ذیمقراطیس تماثل آن اجسام را قبول داشته و بر اساس قبول ذیمقراطیس آن استدلال پی‌ریزی شده است؛ در جواب می‌گوییم: در این صورت، آن استدلال برهان نیست، بلکه استدلال جدلی است که در تحقیق و بیان حقیقت ماهیت جسم مفید نیست؛ چون آن استدلال، احتمال تخالف و عدم تماثل آن اجزاء و اجسام ریز را دفع نمی‌کند.

پاسخ به اشکال

پاسخ به این اشکال به این بیان است که: جسم دو حیث و اعتبار دارد، یعنی آن را به دو گونه می‌شود ملاحظه کرد: یک وقت آن را به عنوان معنایی مبهم و لغزان در نظر می‌گیریم، یعنی آن را به نحو لایبشرط و به عنوان جوهر قابل ابعاد ثلاثه که در خارج می‌تواند و ممکن است جسم جامد یا نامی یا نوع دیگری از اجسام باشد، لحاظ می‌کنیم، که هیچ تعینی نسبت به هیچ نوعی ندارد؛ خوب، این معنای جنسی جسم است، یعنی جسم به این اعتبار جنس است و بر انواع مختلف تحت پوشش خود صادق است. ولی یک وقت جسم را به نحو بشرط لا ملاحظه می‌کنیم، یعنی آن را فقط به عنوان جوهر قابل ابعاد ثلاثه در نظر می‌گیریم، و کاری نداریم که تحت پوشش آن چه انواعی هست و جسم می‌تواند در خارج یکی از آن انواع باشد، و به تعبیری دیگر، پرونده ماهوی جسم را به همین عنوان که: جوهر قابل ابعاد ثلاثه است، می‌بندیم و آن را نسبت به فصولی مانند جامد یا نامی بودن به نحو بشرط لا لحاظ می‌کنیم، خوب جسم به این اعتبار ماده است، و به عبارتی دیگر: جسم به این اعتبار ماهیتی تام و غیر مبهم و یک طبیعت و ماهیت نوعی می‌باشد که تحت پوشش آن افرادی هستند که از جهت آن طبیعت و ماهیت نوعی تماثل داشته و مثل هم هستند و از این جهت هم

مشمول قاعده «حکم الأمثال...» می‌باشند، و جسم به این لحاظ جنس نیست که تحت پوشش آن انواع متخالف و مختلفه الحقیقه باشد، بلکه نوعی است که افراد متمائل تحت پوشش آن قرار دارند و این افراد از نظر ماهیت نوعی جسم مثل هم هستند و هرچند به لحاظ عوارض شخصی متفاوت می‌باشند ولی این عوارض اموری خارج از ذات جسم نوعی هستند. حالا جسم در مورد بحث ما هم همین‌طور است، یعنی جسم در این جا به عنوان یک ماهیت تام و نوعی حساب و لحاظ می‌شود؛ بنابراین لحاظ، جسم نوع است و تمام اجسام از افراد این نوع بوده و متمائل و مثل هم هستند و مشمول قاعده «حکم الأمثال...» می‌باشند.

توضیح متن:

«و الجواب: أنه قد ثبت أن طبيعة الامتداد الجوهری أي الجسم بالمعنی الذي هو مادة لا الذي هو جنس طبيعة واحدة محصلة نوعية و إن اختلفت بالخارجيات»
و جواب اعتراض و اشکال مزبور این است که: در جای خود، یعنی در مباحث ماهیت، ثابت شده است که طبیعت و ماهیت امتداد جوهری، یعنی جسم به آن معنایی که ماده است، یعنی بشرط لا از فصول و اموری است که می‌تواند به آن ملحق شود، نه به آن معنایی که جنس و لابشرط نسبت به فصول و آن امور است، جسم به آن معنایی که بشرط لا و ماده است. یک طبیعت واحده و ماهیت محصله نوعیه است هرچند این ماهیت نوعی در ظرف خارج و در ضمن افرادی که دارد به واسطه عوارض و اموری بیرون و خارج از ذات خودش مختلف شده و حالات مختلفی پیدا می‌نماید.

غررٌ في إثبات تناهي الأبعاد

و لا تناهي البُعد ينفي السلمي في ضلعي الزاوية فليحسم
بوترٍ فأخر زيد قدر ثمّ بذّا القدر بأوتارٍ أُخر
كلّ الزيادات ففي بعد ظهر في الحاصرين اللاتناهي انحصر
مبطل لا نهاية ذي ثابتة في الخطّ فقد أوّل المسامطة
إن من موازة إليها حرّكا قطر تناهي و بعكس ذلكا
آخرها يفقد و التطبيقا خذ للتناهي مأخذاً وثيقا

غررٌ في إثبات تناهي الأبعاد

هذا من اللواحق و إيراده في خلال تحقيق ماهية الجسم و أجزائه، لتوقف
تلازم المادّة و الصورة عليه كما سيظهر.

غررٌ في إثبات تناهي الأبعاد

اجمال بحث در متناهی بودن بُعد

چنان‌که قبلاً گفته شد موضوع علم طبیعی، جسم طبیعی از حیث حرکت و سکون است، و همان‌طور که در جای خود مطرح گردیده است بحث از وجود موضوع هر علم و نیز بحث از ماهیت و حقیقت موضوع علم از مبادی آن به شمار می‌رود، نه از مسائل آن؛ بنابراین مباحثی که از آغاز بخش طبیعیات تاکنون مطرح گردید از مسائل علم طبیعی نیست، بلکه از مبادی آن است؛ برای این‌که هر کدام از آن مباحث در واقع بازگشت به بحث درباره ماهیت و حقیقت جسم می‌کند. اکنون بحث در این‌غرر پیرامون متناهی بودن یا نبودن بُعد است، که آیا بُعد می‌تواند نامتناهی باشد یا این‌که لزوماً باید متناهی باشد. بدیهی است به این جهت که جسم طبیعی جوهری است که قابل ابعاد سه‌گانه می‌باشد، طبعاً متناهی یا نامتناهی بودن بُعد از لواحق و عوارض ذاتی جسم طبیعی بوده و بحث درباره آن نیز از مسائل علم طبیعی به شمار می‌رود، نه از مبادی آن؛ چنان‌که مباحث دیگری که پس از این‌غرر تا پایان فریده‌اولی و آغاز فریده‌ثانیه مطرح می‌شود از مبادی علم طبیعی هستند نه از مسائل آن؛ بنابراین، جا داشت بحث از تناهي بُعد در فریده‌اولی طرح نمی‌شد بلکه در فریده‌ثانیه مورد بررسی قرار می‌گرفت. ولی با این حال در این فریده‌اولی مطرح شد به این جهت که تلازم بین هیولا و صورت که از مبادی علم طبیعی است و در غررهایی پس از این‌غرر تعقیب و بررسی می‌شود، متوقف بر مسأله تناهي ابعاد است؛ زیرا چنان‌که گفتیم جسم مرکب از هیولا و صورت است، و پس از این هم می‌خواهیم بگوییم که: هیولا و

صورت با هم متلازم هستند؛ حال اگر این تلازم را بخواهیم ثابت کنیم باید قبل از آن تناهی بُعد را ثابت کنیم. این خلاصه حرفی است که مرحوم حاجی در این جا طری یک سطر می زند و می گوید:

توضیح متن:

«غررٌ في إثبات تناهي الأبعاد»

این غرر در اثبات تناهی ابعاد است.

«هذا من اللواحق و إيراده في خلال تحقيق ماهية الجسم و أجزائه لتوقف تلازم المادة

و الصورة عليه كما سيظهر»

این که ابعاد متناهی هستند، از لواحق و عوارض جسم طبیعی است، نه از مبادی آن، ولی با این حال، آن را در خلال تحقیق ماهیت جسم طبیعی و اجزای آن که از مبادی جسم طبیعی است وارد و طرح کردیم؛ برای این که تلازم بین ماده و صورت که از مبادی جسم طبیعی است و بعد از این مورد گفتگو قرار می گیرد متوقف بر تناهی بُعد است، همان طور که در غررهای بعدی معلوم خواهد شد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس دويست و بيست و يكم ﴾

اعلم، أنّ البرهان المسمّى بالبرهان السّلمّي قد أقامه قوم من القدماء على تناهي الأبعاد، فقالوا: لو أمكن وجود الأبعاد الغير المتناهية لأمكن أن يخرج من نقطة واحدة امتدادان كساقَي مثلث يذهبان إلى غير النهاية، و معلوم أنّ الساقين كلّما تمادي في الطول ازداد البُعد بينهما، فلو امتدّا إلى غير النهاية كان البعد بينهما أيضاً غير متناه، مع أنّه محصور بين حاصرين و هو محال.

و اعترض عليه الشيخ في «الشفاء»: بأنّا لا نسلّم أنّه يلزم وجود بعد بين الخطّين غير متناه. غايةه أن يكون تزايد بُعد بُعد بُعد بين الخطّين إلى غير النهاية، لكن ليس يلزم منه وجود بعد زائد غير متناه، بل كلّ بعد نفرض فهو لا يزيد على بعد تحته متناه إلاّ بقدر متناه، و الزائد على المتناهي بالمتناهي لا يكون إلاّ متناهياً، و هذا كالعِدَد يقبل الزيادة إلى غير النهاية، مع أن كلّ مرتبة منه في النظام الغير المتناهي عدد متناه لا يزيد على ما تحتها إلاّ بواحد.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

تفصیل بحث در متناهی بودن بُعد

همان‌گونه که در جلسه قبل گفتیم یکی از مسائلی که در علم طبیعیات به عنوان یکی از احکام جسم طبیعی مطرح می‌باشد مسأله تناهی ابعاد است، ولی با این حال، این مسأله در این جا به این جهت که تلازم بین ماده و صورت متوقف بر آن است در ضمن مبادی علم طبیعی ذکر شده است.

البته همان‌طور که متناهی بودن بُعد زیر بنای تلازم بین ماده و صورت دانسته شده است زیربنای احکامی دیگر، مانند متناهی بودن عالم اجسام، هم قرار گرفته است؛ چون جسم یعنی جوهری که قابل ابعاد سه گانه است، بنابراین اگر بُعد لزوماً متناهی باشد جسم هم متناهی خواهد بود و طبعاً کل عالم اجسام نیز متناهی خواهد بود. این سخنی است که فلاسفه به ویژه حکمای مشائی قائل به آن شده‌اند؛ و بر همین پایه گفته‌اند: عالم طبیعت و ماده یعنی همان عالم اجسام به آخرین فلک که فلک نهم و فلک الافلاک و فلک اطلس است پایان می‌یابد و بعد از فلک اطلس نه خلأ است نه ملاء، یعنی بعد از آن فلک نه فضایی خالی وجود دارد نه فضایی پُر.

آن وقت به آن‌ها اشکال شده است که ما فرضاً اگر یک نیزه‌ای را از فلک الافلاک به طرف بیرون فرو بردیم بالأخره نوک این نیزه یا به یک جا گیر می‌کند یا پیش می‌رود، اگر گیر کرد معلوم می‌شود بعد از آن فلک ملاء است و اگر گیر نکرد و پیش رفت معلوم می‌شود خلأ است، پس این که شما می‌گویید: بعد از آن فلک نه خلأ است و نه ملاء؛

حرف درستی نیست. به هر صورت آن فلاسفه‌ای که مدعی هستند بُعد متناهی است برای اثبات مدعی خود ادله‌ای اقامه کرده‌اند، که مرحوم حاجی نیز برخی از آنها را در این جا ذکر کرده است.

ادله تناهی ابعاد

برهان سلمی

اولین دلیل که مرحوم حاجی آن را ذکر می‌کند نامش برهان سلمی است، یعنی برهان پلکانی و نردبانی، یک شاعری هم یک شعر بی‌تناسبی سروده و خواسته است با آن برهان سلمی را باطل کند، ولی شعر او از جهتی جالب است، می‌گوید:

گشای آن چشم محرم را بسین یار مسلم را
شکن برهان سلم را که حق بی نردبان بینی

می‌خواسته بگوید: خداوند را باید با چشم دل دید، وجود خداوند عیان و آشکار است و اثبات آن محتاج به براهین عقلی مثل برهان سلمی ندارد؛ در صورتی که برهان سلمی اساساً ربطی به اثبات حق تعالی ندارد و کسی با آن اثبات صانع نمی‌کند، این برهان مربوط به تناهی بُعد است، هرچند برخی دیگر از براهینی که با آن تناهی بُعد اثبات شده است از جمله همان براهینی است که با آن تسلسل در علل باطل گردیده است و با ابطال تسلسل در علل هم صانع اثبات می‌شود.

در هر صورت، حاصل برهان سلمی این است که: فرض کنید از یک نقطه دو خط، مثل دو ضلع مثلث که در یک نقطه با هم مشترک هستند از آن نقطه از یکدیگر جدا شده و بینهایت امتداد می‌یابند و همزمان یک سری وتر هم به عنوان ضلع سوم در بین آن دو خط رو به افزایش است و هرچه آن دو خط جلو بروند و از هم فاصله گیرند از هم دورتر می‌شوند، و به طور مدام و ترها پله پله، مثل پلکان‌های نردبان، اضافه می‌شوند؛ خوب، اگر بُعد غیر متناهی ممکن باشد و این دو خط هم غیر متناهی

باشند قهراً و تری هم که بین این دو خط است به طور غیر متناهی افزایش می یابد؛ بنابراین لازم می آید که یک وتر غیر متناهی محصور بین حاصرین باشد؛ برای این که محصور بین دو خط است؛ در حالی که محصور بودن امر نامتناهی بین حاصرین محال است. این خلاصه استدلال در برهان سلمی است.

اشکال شیخ رئیس بر برهان سلمی

بعد شیخ رئیس به این استدلال اشکال کرده و گفته است: این که در این برهان گفته شده است: «اگر آن دو خط غیر متناهی باشد، در این صورت لازم می آید بُعد غیر متناهی بین آن دو خط محصور بین حاصرین شود»؛ چنین چیزی لازم نمی آید؛ برای این که هر چه این دو خط امتداد و کش پیدا کنند یک مقدار از مقدار پیشین بیشتر می شوند و مقدار پیشین هم متناهی است مقداری هم که بر آن افزوده شده است متناهی است، پس یک مقدار متناهی به مقدار متناهی پیشین افزوده شده است، و چیزی که به اندازه متناهی از یک امر متناهی بیشتر باشد قهراً متناهی خواهد بود؛ بنابراین هر کجای از آن دو خط را در نظر گیرید متناهی خواهد بود و طبعاً بُعد بین آن دو هم که وتر آنهاست متناهی خواهد بود، پس حصر امر نامتناهی بین حاصرین لازم نمی آید، فرض کنید بین این دو خط نامتناهی مفروض از پایین آن یک وتر مثل پله ترسیم کنیم، بعد دوباره بالاتر یک پله و تر دیگر ترسیم کنیم، و همین طور هر چه بُعد این دو خط بیشتر باشد فاصله و وتر بین آن دو نیز بیشتر می شود، اما این که این دو خط برسند به یک جایی که خط وتر غیر متناهی، محصور بین حاصرین بشود؛ چنین چیزی لازم نمی آید؛ برای این که این دو خط غیر متناهی در جایی متوقف نمی شوند تا بگویند: در این جا یک بُعد غیر متناهی بین آن دو قرار گرفته است؛ چون هر مقطعی از آن دو خط را فرض کنیم مقطع بالای آن یک مقدار از آن زیاده تر است، مثل این که سلسله اعداد غیر متناهی است؛ برای این که هر عددی را در نظر گیرید بالاتر از آن

یک عدد دیگری در سلسله اعداد وجود دارد، با این حال اگر شما یک مرتبه از اعداد را در نظر گرفتید، مثلاً یک تریلیون، که خیلی زیاد باشد، باز این عدد از عدد پایینی یک رتبه بالاتر است و از عدد بالایی یک رتبه کمتر است، پس اگر عدد بالاتری از آن را فرض کردیم باز آن عدد بالاتر هم متناهی است؛ برای این که مدام یکی یکی به اعداد یک عدد اضافه می شود؛ در مورد بحث نیز هر جایی از آن دو خط را شما فرض کنی بالاتر از آن هم فرض می شود، اما این که به یک جایی برسند که بین آن ها بعد غیر متناهی محصور بین حاصرین شود؛ نه چنین چیزی لازم نمی آید؛ برای این که شما نمی توانید یک جایی از آن دو خط را نشان دهید که بگویید: این جا آخر آن دو خط است و در این جا بین آن دو خط یک خط و تر غیر متناهی محصور شده است؛ زیرا هر جا را فرض کنید و هر پله ای را به عنوان وتر برای این نردبان فرض کنید یک پله و یک مقدار از پله و مقدار قبلی بزرگ تر است، اما این که به یک پله غیر متناهی برسیم؛ نه این طور نیست. این خلاصه اشکالی است که شیخ الرئیس بر برهان سلمی کرده است.

توضیح متن:

«اعلم، أنّ البرهان المسمّى بالبرهان السلمی قد أقامه قوم من القدماء علی تناهي الأبعاد، فقالوا:»

بدان که برخی از حکمای قدیم برهانی به نام «برهان سلمی» را برای اثبات تناهی ابعاد اقامه کرده اند و این چنین گفته اند:

«لو أمکن وجود الأبعاد الغير المتناهية لأمكن أن يخرج من نقطة واحدة امتدادان كساقی مثلث يذهبان إلى غير النهاية، و معلوم أنّ الساقين كلّما تمادی في الطول ازداد البعد بينهما، فلو امتدّا إلى غير النهاية كان البعد بينهما أيضاً غير متناه، مع أنّه محصور بين حاصرین و هو محال»

اگر فرضاً ابعاد غیر متناهی ممکن باشد، هر آینه ممکن است که از یک نقطه، دو خط ممتد همانند ساق و ضلع مثلث خارج شده و تا بینهایت بروند و معلوم است که این دو خط که همانند دو ساق مثلث هستند هرچه در طول امتداد پیدا کنند بُعد و فاصله (وتر) بین آنها زیادتر می شود، پس اگر آن دو خط تا بینهایت امتداد پیدا کنند بُعد بین آن دو نیز غیر متناهی خواهد بود با این که آن بُعد غیر متناهی، محصور بین حاصرین می باشد؛ و این امری محال است.

«و اعترض علیه الشيخ في «الشفاء»: بأننا لا نسلم أنه يلزم وجود بُعد بين الخطین غیر متناه»

و شیخ الرئیس در کتاب «شفاء» به این استدلال اشکال کرده است به این که: ما قبول نداریم که در این جا لازم می آید وجود بُعد غیر متناهی بین دو خط، که نامتناهی محصور بین حاصرین شود.

«غایته أن یکون تزايد بُعد بعد بُعد بین الخطین إلى غیر النهایة، لکن لیس یلزم منه وجود بعد زائد غیر متناه»

نهایت چیزی که لازم می آید این است که افزایش یافتن یک بُعدی پس از بُعدی دیگر بین دو خط تا بینهایت ادامه داشته باشد، یعنی مدام بُعد زیادتر شود، ولی از آن لازم نمی آید وجود یک بعدی که زائد و غیر متناهی است.

«بل کلّ بعد نفض فهو لا یزید علی بعد تحته متناه إلا بقدر متناه، و الزائد علی المتناهی بالمتناهی لا یکون إلا متناهیاً»

بلکه هر بعدی را فرض کنیم آن بُعد زیادتر از بُعد قبلی که متناهی می باشد نیست، مگر به قدر متناهی، یعنی آن بُعد مفروض نسبت به بُعد قبلی اش یک مقدار خاصی اضافه می شود، آن بُعد قبلی اگر مثلاً یک میلیون متر است آن بُعدی که پس از آن است یک میلیون و یک متر می شود؛ و آنچه بر یک امر متناهی به مقدار متناهی زائد باشد، آن هم متناهی است، مثلاً یک میلیون متر متناهی است پس یک میلیون و یک متر هم

که به مقدار یک متر اضافه تر است متناهی می شود باز یک میلیون و دو متر هم متناهی است.

«و هذا كالعدد يقبل الزيادة إلى غير النهاية، مع أن كل مرتبة منه في النظام الغير المنتهی عدد متناه لا یزید علی ما تحتها إلا بواحد»

و این امر در بُعد که کم متصل است مثل عدد است که کم منفصل و قابل افزایش تا نهایت است با این که هر مرتبه ای از عدد را در چینش نامتناهی اش که شما دست روی آن بگذارید یک عدد متناهی است که بر مرتبه پایینی اش فقط یک واحد اضافه دارد؛ بنابراین، آن مرتبه غیر متناهی نمی باشد؛ برای این که از مرتبه پایینی یک عدد بالاتر است و از بالایی یک عدد پایین تر است؛ همچنین است امر در بُعدی که کم متصل است و مورد بحث ما است.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس دويست و بيست و دوّم ﴾

ثمّ قال: وإن اشتهى أحد و بيان أن لا بدّ من بعد غير متناه فليفرض على الخطّين الذاهبين نقطتين متقابلتين و ليوصل بينهما بخطّ يكون وترّاً لزاوية التقاطع فلما كان ذهاب الخطّين إلى غير النهاية تكون الزيادات على ذلك البعد الأصل غير متناهية، و لتفرض تلك الزيادات متساوية، فلما كان كلّ زيادة توجد في بُعد فهي موجودة فيما فوقه، فيلزم أن يكون بعد توجد فيه زيادات غير متناهية بالفعل متساوية، فيكون ذلك البعد زائداً على البعد الأصل بما لا نهاية له فيكون غير متناه، و يلزم الخلف.

و قد أشرنا إلى تقرير الشيخ فقلنا: (و لا تناهي البعد)، أي مطلقاً (ينفي) البرهان (السلمّي) هذا فاعل و مفعوله اللاتناهي قُدّم عليه (في ضلعي الزاوية) متعلّق بقولنا:

(فليُحسم)، أي فليقطع (بوتر) هو البعد الأصل (فآخر) أي فبوتر آخر (زيد) على الأوّل (قَدَر) -بفتح الدال- و المراد هو القدر بالسكون، (ثمّ) زيد (بذا القدر) الذي كان الآخر زائداً على الأصل (بأوتار آخر) أي في كلّ من أوتار آخر بحيث يزيد كلّ تالٍ على سابقه بمثل ما زاد سابقه على سابقه. و هذا المصراع إشارة إلى قول الشيخ: و ليفرض تلك الزيادات متساوية.

قيل: إنّما فرض التساوي، إذ لو كانت الزيادات الغير المتناهية على سبيل التناقص لم يجب أن يكون البعد المشتمل عليها غير متناه، لأنّا إذا فرضنا خطأً بقدر شبر و نجعل البعد الأوّل نصف شبر، ثمّ ننصف النصف الباقي و نزيد على البعد الأوّل حتّى يكون بعداً ثانياً، ثمّ ننصف نصف النصف و نزيد على الثاني، فيكون ثالثاً، و هكذا يمكن تنصيف الباقي إلى غير النهاية، لأنّ الخطّ قابل للقسمة إلى غير النهاية، و مع ذلك لا يكون البعد المشتمل على جميع تلك الزيادات شبراً واحداً، بل أنقص منه، و أمّا إذا كان التزايد على سبيل التساوي فهو يفيد المطلوب. و إنّما اقتصر عليه، لأنّ المثل موجود في الزائد، فإذا علم حصول المطلوب من اعتبار المثل، علم حصوله من الزائد بالطريق الأولى دون العكس.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

تقریر صحیح برهان سُلمی نزد شیخ الرئیس

بحث در تناهی ابعاد بود که یک سری براهینی بر اثبات آن ذکر نموده‌اند که از جمله آن‌ها برهان سُلمی است که تقریر آن گذشت، و چکیده این بود که: فرض کنید از یک نقطه، دو خط، مانند دو ضلع مثلث، خارج شود و تا بی نهایت ادامه یابد، قهراً وقتی که این دو ضلع غیر متناهی است، فاصله بین دو خط هم غیر متناهی است، و لازمه‌اش این است که امر نامتناهی، محصور بین حاصرین باشد؛ و این محال است. شیخ الرئیس هم بر آن برهان اشکال کرده و گفته است: لازمه این که این دو بُعد و خط غیر متناهی باشند این نیست که یک بُعد و خط غیر متناهی، محصور بین حاصرین باشد، نهایت چیزی که از آن برهان لازم می‌آید این است که هر بُعدی را فرض کنید از بُعد جلویی یک مقدار بزرگ‌تر است و با این حال، متناهی است، و این نظیر سلسله اعداد است که تا بی نهایت ادامه دارد و هر عددی را از آن سلسله فرض کنید از عدد قبلی یک واحد بیشتر است و این امر تا بی نهایت ادامه دارد با این که هر عددی بالأخره متناهی است.

بعد از آن خود شیخ گفته است: اگر کسی بخواهد یک بُعد غیر متناهی ترسیم کند تا برهان سلم درست و اصلاح شود باید این طور بگوید:

ما بین این دو خطی که مثل دو ضلع مثلث است، دو نقطه مقابل هم را فرض می‌کنیم و یک خطی بین آن دو نقطه به عنوان وتر اصلی وصل می‌کنیم، مثلاً در سر

۱۰۰ متری آن دو خط، یک خط ۱۰۰ متری به عنوان وتر اصلی می‌کشیم آن وقت هرچه آن دو خط امتداد و کش پیدا کنند آن وتر هم همزمان و مدام اضافه می‌شود، وتر دوم مثلاً ۱۱۰ متر می‌شود، ۱۱۰ متر یعنی چه؟ یعنی همان ۱۰۰ متر که به عنوان وتر و خط اصلی بود، هست و ۱۰ متر هم به آن اضافه شده است؛ پس آن خط و بُعد قبلی در دومی وجود دارد، باز به وتر دومی ۱۰ متر اضافه شده و وتر سوم ۱۲۰ متر می‌شود، باز همان خط اول و آن زیاده و تر دوم در این وتر سوم هم وجود دارد، علاوه بر آن ۱۰ متر هم اضافه شده است؛ بنابراین هرچه دو خط مزبور امتداد می‌یابد در خط و تر نیز آن زائده‌های قبلی در وترهای قبلی در وترهای بعدی موجود است؛ آن وقت چون آن دو خط و این پله‌های وتری غیرمتناهی هستند، برای این‌که بنا بر فرض حدّ یقف ندارند، و این زیاده‌ها در خط وتری هم به نحو متساوی است، یعنی اگر پله اول وتر ۱۰۰ متر است، پله دوم آن ۱۱۰ متر است، پله سوم آن ۱۲۰ متر است، و همین‌طور ۱۰ متر ۱۰ متر اضافه می‌شود؛ آن وقت لازمه آن این است که یک خط و تر غیر متناهی پیدا شود که خود وتر اول و همه آن زیاده‌هایی که در طی مراتب خطوط وتری بعدی به آن اضافه شده است در آن وتر نامتناهی موجود باشد. با این‌که آن خط و تر نامتناهی محصور بین محاصرین است؛ و این‌که یک امر نامتناهی محصور بین محاصرین باشد خلاف فرض است؛ چون اگر چیزی محصور بین محاصرین بود دیگر نامتناهی نیست و اگر نامتناهی بود محصور بین محاصرین نیست.

خلاصه: شیخ الرئیس همان مطلب را که در تقریر اول برهان سَلَمی ذکر شد، با یک اصلاحی بیان کرده است که از آن لازم می‌آید یک وتر غیر متناهی بالفعل محصور بین دو خطِ حاصر باشد؛ و این محال است. پس در واقع در تقریر اول از برهان سَلَمی آنچه لازم می‌آمد وجود یک وتر نامتناهی لایقنی بود، ولی در تقریر شیخ از آن برهان آنچه لازم می‌آید وجود یک وتر نامتناهی بالفعل است؛ و در حقیقت شیخ الرئیس

تقریر پیشین از برهان سلمی را از این جهت ترمیم و اصلاح کرده که گفته است: زیاده‌ها در وتر باید به نحو تساوی باشد نه به نحو تناقص، البته اگر به نحو تزیاید هم باشد اشکال ندارد؛ برای این که اگر پله اول وتر ۱۰۰ متر است، پله دوم ۱۱۰ متر، پله سوم ۱۳۰ متر باشد یعنی زیاده دوم از زیاده اول بیشتر باشد، در این صورت، به طریق اولی زیادات بالفعل می‌شوند؛ شیخ گفته است: زیاده‌ها نباید به نحو تناقص باشد؛ برای این که اگر فرض کردیم پله اول وتر یک وجب باشد، و به پله دوم نیم وجب اضافه شود، بعد نیم وجب را دو نصف کنیم، نصف آن را روی پله سوم بگذاریم، باز آن نصف نصف را دو قسم کنیم؛ نصف آن را برای پله چهارم بگذاریم، نصف آن را بگذاریم برای وتر بعد و همین‌طور ادامه دهیم؛ چون آن نیم وجب بُعد است و هر بُعدی تا بی‌نهایت قابل تجزیه است؛ لذا نیم وجب و نیم نیم وجب و... همواره قابل تجزیه است البته اجزایی که در پی این تجزیه پدید می‌آید همگی شان بالفعل نیستند بلکه بالقوه‌اند؛ از این رو اگر این زیاده‌هایی که به نحو تناقص حاصل می‌شود همه را تا آخر جمع کنید یک وجب هم نمی‌شود، لذا آن وتری هم که به نحو تناقص نامتناهی می‌شود نامتناهی لایققی است، نه نامتناهی بالفعل.

پس شیخ رئیس گفته است: اگر زیاده‌های وتر به نحو تناقص باشد، لازم نمی‌آید یک وتر غیر متناهی بالفعل پیدا شود که محصور بین حاصرین باشد. این حرفی است که شیخ رئیس زده است که در حقیقت خواسته است برهان سلمی را به یک گونه‌ای سر و صورت بدهد.

توضیح متن:

«ثم قال: و إن اشتهى أحد و بیان أن لابد من بعد غير متناه فليفرض على الخطين الذاهبين نقطتين متقابلتين و ليوصل بينهما بخط يكون وترًا لزاوية التقاطع»

شیخ رئیس پس از این که اعتراض و اشکال یاد شده را بر برهان سُلَمی وارد کرده است، برای ترمیم و اصلاح آن گفته است: اگر کسی می خواهد یک بُعد غیر متناهی را درست بیان و فرض کند پس باید بر آن دو خطی که بی نهایت می روند دو نقطه مقابل هم فرض کند و بین آن دو نقطه به وسیله یک خطی که وتر برای زاویه تقاطع آن دو خط است ارتباط برقرار کند، یعنی آن دو نقطه را با یک خط مستقیم که وتر آن زاویه است متصل نماید.

«فلما كان ذهاب الخطين إلى غير النهاية تكون الزيادات على ذلك البعد الأصل غير متناهية، و لتفرض تلك الزيادات متساوية»

بنابراین، چون آن دو خطی که مانند دو ضلع مثلث است تا بی نهایت جلو می رود، قهراً آن زیاده‌هایی که بر آن وتر و بُعد اصلی بین دو خط افزوده می شود غیر متناهی خواهد بود، و آن زیاده‌ها باید به نحو متساوی فرض شود؛ چون همان طور که گفته شد اگر آن زیاده‌ها به نحو متناقص باشند بُعد و وتر نامتناهی بالفعل وجود پیدا نمی کند.

«فلما كان كل زيادة توجد في بُعد فهي موجودة فيما فوقه، فيلزم أن يكون بعد توجد فيه زيادات غير متناهية بالفعل متساوية»

پس چون هر زیاده‌ای که در هر بُعدی یعنی در هر وتری پیدا می شود در مافوق آن بُعد و وتر هم موجود است، در نتیجه لازم می آید یک بُعدی پیدا شود که در آن زیاده‌های متساوی نامتناهی بالفعل وجود دارد.

«فيكون ذلك البعد زائداً على البعد الأصل بما لا نهاية له فيكون غير مستناه، و يلزم الخلف»

قهراً آن بُعد و وتری که حاوی آن زیاده‌های متساوی نامتناهی بالفعل است، به مقدار نامتناهی زیادتر از بُعد اصلی است، یعنی از وتر اول؛ پس آن بُعد و وتری که

حاوی آن زیاده‌های متساوی نامتناهی بالفعل است غیر متناهی می‌باشد، در حالی که محصور بین حاصرین است؛ و این خلف است؛ چون فرض این است که محصور بین حاصرین است، لذا نمی‌شود غیر متناهی باشد. فرمایش شیخ رئیس تمام شد. این‌ها عبارت‌های شیخ رئیس بود که مرحوم حاجی آن را مختصر کرده است؛ حالا می‌خواهد همان تقریر شیخ رئیس را که در شعر آورده است شرح و توضیح دهد، از این رو می‌گوید:

«و قد أشرنا إلى تقرير الشيخ، فقلنا: (و لا تناهي البعد)، أي مطلقاً (ينفي) البرهان (السلمی)»

و ما در شعرمان به تقریر شیخ اشاره کردیم و این‌طور گفتیم: برهان سلمی غیر متناهی بودن بُعد را به طور مطلق نفی می‌کند، به طور مطلق یعنی بُعد نامتناهی را در هرچه می‌خواهی فرض کن، چه در خلأ و چه در ملاء، فرقی نمی‌کند.

«هذا فاعل و مفعوله الا تناهي قُدّم عليه (في ضلعي الزاوية) متعلق بقولنا: (فليحسم)، أي فليقطع (بوتر) هو البعد الأصل»

می‌گوید: این «السلمی» فاعل «ینفی» است و مفعول آن «لا تناهی» است که در شعر بر آن مقدم شده است. خلاصه: برهان سلمی بُعد نامتناهی را نفی می‌کند، در کجا؟ در دو ضلع زاویه یعنی در دو خطی که مانند دو ضلع زاویه است، پس باید آن دو ضلع و خط به وسیله یک وتر که بُعد و وتر اصلی است قطع شود.

«فليحسم» یعنی باید قطع شود آن دو ضلع زاویه به وسیله یک وتر که این وتر بُعد و وتر اول است، به این‌گونه که در آن دو ضلع دو نقطه فرض کنیم و با یک خط آن دو نقطه را به هم وصل کنیم که یک وتر درست شود که وتر اصل باشد، یعنی آن خط اول و پله اول این نردبان است، آن وقت مدام وتر اضافه می‌شود و هر وتر زیادتر از وتر قبلی است؛ لذا می‌گوید:

«(فآخر) أي فبوتر آخر (زيد) على الأوّل (قَدَر) بفتح الدالّ، و المراد هو القدر بالسكون»
 پس از آن، یک وتر دیگر، یعنی پس از وتر اول به وسیله وتر دیگری که مقداری
 زیادتر از وتر اول است آن دو ضلع قطع می شود. در شعر خود «قَدَر» به فتح دال
 سروده ایم اما در واقع «قَدَر» به سکون دال، یعنی همان اندازه مراد است؛ می خواسته
 شعرش وزن و تناسب داشته باشد.

«(ثمّ) زيد (بذا القدر) الذي كان الآخر زائداً على الأصل (بأوتار آخر) أي في كلّ من
 أوتار آخر بحيث يزيد كلّ تالٍ على سابقه بمثل ما زاد سابقه على سابقه»

سپس به همین اندازه ای که وتر دیگر (وتر دوم) زائد بر اصل بود به وترهای دیگر
 افزوده می شود، یعنی به همین اندازه در هر یک از وترهای دیگر افزوده می شود،
 به نحوی که هر وتر بعدی زائد باشد بر وتر قبلی اش به مانند اندازه ای که قبلی اش بر
 قبلی اش زائد شده است، که اگر وتر دوم مثلاً ۱۰ متر از اولی بیشتر باشد و ترسومی هم
 ۱۰ متر از دومی بیشتر باشد و وترهای دیگر مدام به همین اندازه زائد شوند.

«و هذا المصراع إشارة إلى قول الشيخ: و ليفرض تلك الزيادات متساوية»
 و این مصراع از شعر ما اشاره است به قول شیخ الرئیس که گفت: باید آن زیاده ها
 متساوی فرض شوند. حالا چرا باید زیاده ها متساوی فرض شوند؟ برای این که اگر
 زیاده ها به نحو تناقص باشد، وتر غیر متناهی بالفعل درست نمی شود.

«قيل: إنّما فرض التساوي، إذ لو كانت الزيادات الغير المتناهية على سبيل التناقص لم
 يجب أن يكون البعد المشتمل عليها غير متناه، لأنّ إذا فرضنا خطأً بقدر شبر و نجعل البعد
 الأوّل نصف شبر، ثمّ نصّف النصف الباقي و نزيد على البعد الأوّل حتّى يكون بعداً ثانياً، ثمّ
 نصّف نصف النصف و نزيد على الثاني فيكون ثالثاً، و هكذا يمكن تصيف الباقي إلى غير
 النهاية، لأنّ الخطّ قابل للقسمة إلى غير النهاية، و مع ذلك لا يكون البعد المشتمل على
 جميع تلك الزيادات شبراً واحداً، بل أنقص منه»

چنان‌که در توضیح همین مطلب گفته شده است: همانا فرض تساوی زیاده‌ها شده است؛ چون اگر زیاده‌های غیر متناهی بر روش تناقص باشد لازم نمی‌آید آن بُعدی که مشتمل بر زیاده‌های نامتناهی است غیر متناهی باشد؛ به جهت این‌که اگر ما مثلاً خطی را به اندازه یک وجب فرض کنیم و بُعد اولی که وتر اصل است را نیم وجب قرار دهیم، و باز آن نصف باقی مانده را نصف کنیم و به بُعد و وتر اول اضافه کنیم تا بُعد و وتر دوم باشد باز آن نصف نصف را نصف کنیم و به بُعد و وتر دوم اضافه کنیم تا بُعد و وتر سوم باشد، و همین‌طور ممکن است باقی مانده تا بی‌نهایت نصف شود؛ چون خط بُعد است و قهراً این قابلیت را دارد که تا بی‌نهایت تقسیم شود، با این حال، آن خط و بُعدی که مشتمل بر جمیع آن زیاده‌ها است یک وجب نمی‌باشد بلکه از یک وجب هم کمتر می‌باشد. بنابراین اگر زیاده‌ها به نحو تناقص باشد طبعاً بُعد نامتناهی بالفعل درست نمی‌شود.

«و أمّا إذا كان التزايد على سبيل التساوي فهو يفيد المطلوب. و إنّما اقتصر عليه، لأنّ المثل موجود في الزائد، فإذا علم حصول المطلوب من اعتبار المثل، علم حصوله من الزائد بالطريق الأولى دون العكس»

و اما وقتی که تزايد و افزایش و ترها به روش تساوی باشد پس این‌گونه تزايد مفید مطلوب است، یعنی موجب می‌شود بُعد و وتر غیر متناهی بالفعل درست شود، و اما این‌که به همین افزایش به نحو تساوی اکتفا شده است برای این است که مثل در زائد موجود است، مثلاً اگر وتر دوم ۱۰ متر زائد بر وتر اول باشد و وتر سوم هم ۱۰ متر از وتر دوم زائد باشد مثل آن ۱۰ متری که در وتر دوم موجود است در وتر سوم هم که زائدتر است موجود است؛ بنابراین، وقتی که ما می‌دانیم از اعتبار مثل، یعنی این‌که مثل اضافه شود، مطلوب حاصل شده، یعنی بُعد و وتر نامتناهی بالفعل درست می‌شود، قهراً می‌دانیم مطلوب از زائد، که مثلاً وتر دوم ۱۰ متر بیشتر از وتر اول باشد

و وتر سوم ۱۰ متر و نیم بیشتر از وتر دوم باشد، به طریق اولی مطلوب حاصل می شود، اما در عکس آن که زیاده‌ها به نحو تناقص باشد مطلوب حاصل نمی شود؛ بالأخره پس اگر زیاده‌ها در وترها به نحو تساوی یا تزاید باشد، در این دو صورت، بُعد و وتر غیر متناهی بالفعل حاصل می شود و قهراً محصور بین حاصرین می گردد و برهان سَلَمی سرو سامان می یابد، و اگر زیاده‌ها به نحو تناقص باشد این برهان اختلال دارد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس دويست و بيست و سوّم ﴾

و اعترض عليه صاحب «المحاكمات»: بأنّ الخطّ و إن كان قابلاً للقسمة إلى غير النهاية، لكن خروج جميع هذه الأقسام إلى الفعل محالّ، و لو فرض الخروج كان البعد المشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية غير متناه في الطول، ضرورة أنّ المقدار يزداد بحسب ازدياد الأجزاء فلا فائدة في فرض تساوي الزيادات.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

چکیده آنچه گذشت

بحث در برهان سَلَمی جهت اثبات تناهی ابعاد بود. برهان سَلَمی خلاصه‌اش این بود که: فرض کنید از یک نقطه، دو خط نامتناهی مثل دو ضلع مثلث ترسیم شود، قهراً بین این دو خط، وترهای غیر متناهی که همواره بُعدشان رو به افزایش است فرض می‌شوند، و همان‌طور که بنا بر فرض آن دو خط متناهی هستند طبعاً بین آن دو خط هم یک وتر غیر متناهی فرض می‌شود و این امر محال است؛ زیرا این امر معنایش منحصر شدن امر نامتناهی بین حاصرین است.

آن وقت شیخ رئیس گفت: باید زیاده‌های و ترها به نحو تساوی باشد تا یک بُعد و وتر نامتناهی بالفعل پدیدار شود، و چنانچه زیاده‌های و ترها به نحو تناقص باشد یک بُعد و وتر نامتناهی بالفعل پدیدار نمی‌شود بلکه بُعد و وتر نامتناهی بالقوه پدید می‌آید و قهراً آن بُعد و وتر هم که محصور بین حاصرین می‌شود یک بُعد و وتر نامتناهی بالقوه است؛ و این امر محالی نیست تا از آن تناهی بُعد استنتاج شود. این خلاصه حرف شیخ رئیس بود.

اشکال صاحب «محاکمات» به شیخ

پس از آن صاحب «محاکمات» به شیخ رئیس اشکال کرده و می‌گوید: این که شما می‌گویید: «اگر زیاده‌های و ترها به نحو تناقص باشد یک بُعد و وتر نامتناهی بالفعل

پدیدار نمی‌شود؛ چون بنا بر فرض این‌که زیاده‌ها به نحو تناقص باشد بُعد نامتناهی برآمده از آن‌ها بالفعل نیست بلکه بالقوه است از باب این‌که هر بُعدی قابل انقسام است به اجزاء نامتناهی؛ و این تقسیم هم یک تقسیم وهمی یا عقلی است که اجزایش به طور نامتناهی در خارج نمی‌توانند محقق شده و فعلیت داشته باشند، بلکه این تجزیه و تقسیم تا یک جاهایی می‌شود ادامه داشته و اجزاء زیادی از بُعد را در خارج فعلیت بیخشد. اما این انقسامات و اجزاء نمی‌توانند همه در خارج متحقق شوند؛ این سخن شما شیخ رئیس است؛ ولی ما می‌گوییم: همان‌طور که در ردّ سخن نظام از طریق برهان قطع و برهان تناسب گفته شد، اساساً تحقق اجزای نامتناهی بالفعل در خارج امری محال است، و بر فرض جواز آن هم وجود بُعد و وتری هم که دارای اجزای نامتناهی بالفعل باشد ممکن خواهد بود، و دیگر فرقی نمی‌کند که ازدیاد و زیاده‌هایی که و ترها پیدا می‌کنند به نحو تساوی یا تزاید باشد یا به نحو تناقص؛ پس بنا بر تناقص هم می‌شود و ترهای نامتناهی بالفعل در خارج پدیدار شود. بنابراین آن اشکال سُلمی در این جا هم وارد می‌شود. صاحب «محاکمات» این اشکال را به شیخ رئیس کرده است.

توضیح متن:

«و اعترض عليه صاحب «المحاكمات»: بأنّ الخطّ و إنّ كان قابلاً للقسمة إلى غير النهاية، لكن خروج جميع هذه الأقسام إلى الفعل محال»
صاحب «محاكمات» به این حرف شیخ رئیس، که گفته است: باید زیاده‌های و ترها به نحو تساوی باشد نه به نحو تناقص، اعتراض کرده و گفته است: درست است که یک خط قابل انقسام است تا بی‌نهایت، ولی اساساً خروج و تحقق همه این انقسامات و اجزاء به طور بالفعل و در خارج امری محال است.
«و لو فرض الخروج كان البعد المشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية غير متناه في الطول»

و اگر فرض کردیم که همه اجزاء نامتناهی می‌توانند در خارج محقق شوند آنگاه بُعد و وتری هم که مشتمل بر آن اجزاء و زیاده‌های غیر متناهی است، غیر متناهی در طول خواهد بود، چرا؟

«ضرورة أن المقدار يزداد بحسب ازدياد الأجزاء فلا فائدة في فرض تساوي الزيادات» چون بدیهی است که مقدار به حسب زیاد شدن اجزاء افزایش می‌یابد؛ پس بنابراین، هیچ فایده‌ای در فرض و شرط کردن تساوی زیاده‌های و ترها نیست؛ چون اگر بنا شد وجود اجزای نامتناهی در خارج ممکن باشد، این با تناقض هم درست می‌شود.

پس این که شیخ الرئيس برای این که می‌خواست برهان سلمی را درست کند و فرض کرد که اجزاء و زیاده‌های و ترها به نحو متساوی باشد، این فرض و شرط لازم نیست.

خوب، خود صاحب «محاكمات» که این اشکال را کرده است خودش هم آن را جواب داده و گفته است: این اشکال ما وارد نیست و زیاده‌ها حتماً باید به نحو تساوی باشد. تقریر آن باشد برای جلسه بعد إن شاء الله تعالى.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس دويست و بيست و چهارم ﴾

و أجاب: بأنّ نسبة زيادة البعد إلى زيادة البعد، كنسبة عدد الزيادات إلى عدد الزيادات، ضرورة أنّ عدد الزيادات كلّما يزيد، يزيد البعد بتلك النسبة، أو كنسبة عدد الأبعاد إلى عدد الأبعاد. مثلاً نسبة زيادة البعد الثالث إلى زيادة البعد الثاني نسبة الاثنين إلى الواحد، وكذا في الرابع و الثالث نسبة الثلاثة إلى الاثنين و هكذا، لكن عدد الزيادات يذهب إلى غير النهاية، فلا بدّ من بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية، و النسبة أنّما تكون محفوظة إذا كان التزايد على التساوي لا على التناقص.

و به أجاب أيضاً عن منعه الذي أورده على طريقة الشيخ: بأنّ اللازم ليس إلّا وجود زيادات غير متناهية متساوية لا وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية، بل كلّ بعد فرض فهو لا يزيد على بعد آخر إلّا بقدر واحد متناه.

و كذا يخرج منه الجواب عمّا يقال: حكم الكلّ المجموعي غير حكم الكلّ الأفرادي.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
و به نستعین

پاسخ صاحب «محاكمات» به اشكال خودش بر شیخ الرئيس

چنان که پیش از این گفتیم، صاحب «محاكمات» به شیخ الرئيس اشکالی کرده بود که شما می‌گویید: زیاده‌های وترها باید به نحو تساوی باشند نه به نحو تناقص؛ ولی من می‌گویم: این زیاده‌ها لازم نیست به نحو متساوی باشد بلکه اگر به نحو متناقص هم باشد کافی است. بعد خود صاحب «محاكمات» به این اشکال خودش جواب داده و درحقیقت خواسته است همان کلام شیخ الرئيس را تأیید کند.

صاحب «محاكمات» گفته است: ما این جا سه چیز داریم: یکی زیادهٔ بُعد، یکی عدد زیاده‌ها، یکی هم عدد ابعاد، اولی کم متصل است و دومی و سومی کم منفصل، زیاده بُعد به این معناست که بُعد و وتر اول مثلاً یک ذراع است، بُعد و وتر دوم دو ذراع است، بُعد و وتر سوم سه ذراع است، و همین طور...؛ همه این‌ها کم متصل هستند؛ عدد زیاده‌ها مثل این که می‌گوییم: یک ذراع، دو ذراع، سه ذراع، و همین طور...؛ این‌ها کم منفصل اند؛ عدد ابعاد به این معناست که بُعد و وتر اول و دوم و سوم، همین طور تا آخر زیاد می‌شوند و این زیاده‌ها بُعد و کم متصل هستند و بنابر فرض همهٔ این زیاده‌ها متساوی هستند ولی قابل شمارش می‌باشند، زیاده از بُعد و وتر دوم شروع می‌شود، یک زیاده، دو زیاده، سه زیاده، و همین طور...؛ این زیاده‌ها ابعادند و عدد دارند، پس عدد ابعاد یعنی شمار این‌ها، یعنی بُعد زائد اول، بُعد زائد دوم، بُعد زائد سوم، که این عدد و شمارش کم منفصل است. سپس صاحب «محاكمات» می‌گوید: زیادهٔ بُعد که

کم متصل است مثل عدد زیاده‌ها و عدد ابعاد می‌باشد که کم منفصل‌اند، و نسبت زیادی بُعد به زیادی بُعد همانند نسبت عدد زیاده‌ها، به عدد زیاده‌ها نسبت عدد ابعاد به عدد ابعاد است؛ برای این که ما به وضوح می‌دانیم وقتی عدد زیاده‌ها افزایش می‌یابد بُعد هم به همان نسبت افزایش می‌یابد، مثلاً در بُعد و وتر دوم یک زیاده هست، در بُعد و وتر سوم دو زیاده هست، در بُعد و وتر چهارم سه زیاده است و هرچه زیاده افزایش یابد بُعد و وتر بزرگ‌تر می‌شود؛ همچنین وقتی عدد ابعاد افزایش می‌یابد بُعد هم به همان نسبت افزایش می‌یابد، مثلاً در بُعد و وتر دوم یک زیادی بُعدی که کم متصل است وجود دارد، در بُعد و وتر سوم دو زیادی این چنینی وجود دارد، در بُعد و وتر چهارم سه زیادی این چنینی وجود دارد؛ و به همین نسبتی که عدد این زیاده‌ها که ابعاد و کم متصل هستند افزایش می‌یابد بُعد و وترها نیز پی در پی افزایش می‌یابند. پس بنابراین، عدد زیاده‌ها و عدد ابعاد که کم منفصل هستند هرچه بالا رود آن بُعد و خط و تری هم که کم متصل است و مشتمل بر آن زیاده‌ها و ابعاد است افزایش می‌یابد، و فرض این است که آن دو خط که مانند دو ضلع یک مثلث هستند غیر متناهی می‌باشند، پس لابد عدد زیاده‌های وترها و ابعاد آن زیاده‌ها هم غیر متناهی است؛ بنا بر آنچه گفته شد: وقتی عدد زیاده‌ها و عدد ابعاد غیر متناهی باشد بُعد و تری هم که مشتمل بر آن امور نامتناهی است نامتناهی خواهد بود با این که این بُعد و وتر نامتناهی محصور بین حاصرین است. این خلاصه حرفی است که صاحب «محاکمات» به حمایت از فرمایش شیخ الرئیس زده است.

توضیح متن:

«و أجاب: بأن نسبة زیادة البعد إلى زیادة البعد، كنسبة عدد الزیادات إلى عدد

الزیادات»

و خود صاحب «محاکمات» که اشکال و اعتراض مزبور را بر شیخ الرئیس وارد کرده است به خودش جواب داده است که: نسبت زیادی بُعد به زیادی بُعد، یعنی این که بُعد و خطّ وترى دوّم از بُعد و خطّ وترى اوّل بیشتر است، و بُعد و خطّ وترى سوم از بُعد و خطّ وترى دوّم بیشتر است، و همین طور تا آخر، این نسبت مثل نسبت عدد زیاده‌هایی است که و ترها پیدا می‌کنند.

«زیادة البُعد» یعنی خطّ وترى که کم متصل است، «عدد الزیادات» یعنی زیاده‌های متعدّدی که بر وتر اصلی افزوده می‌شوند که کمّ منفصل هستند از باب این که می‌گوییم: یک زیاده، دو زیاده، سه زیاده. چرا نسبت زیادی بُعد به زیادی بُعد مثل نسبت عدد زیادات به عدد زیادات است؟

«ضرورة أنّ عدد الزیادات کلّما یزید، یزید البعد بتلك النسبة، أو كنسبة عدد الأبعاد إلى

عدد الأبعاد»

برای این که بدیهی است که عدد زیاده‌ها هرچه افزوده شود بُعد هم به همان نسبت زیاد می‌شود، (پس نسبت زیادی بُعد به زیادی بُعد مثل عدد زیادات است به عدد زیادات) یا بگویید: نسبت زیادی بُعد به زیادی بُعد مثل نسبت عدد ابعاد است به عدد ابعاد، یعنی این عدد که کمّ منفصل است را می‌خواهید روی زیادات بیاورید، می‌خواهید روی ابعاد بیاورید. فرق آن این است که عدد اگر روی زیادات باشد از بُعد و وتر دوّم زیادی شروع می‌شود، اما عدد اگر روی ابعاد باشد بُعد و وتر اولی را هم می‌گیرد؛ چون خود بُعد و وتر اولی هم یک بُعد است، بُعد و وتر دوم هم یک بُعد درازتر است، سومی هم یک بُعد درازتر است. در توضیح این که نسبت زیادی بُعد به زیادی بُعد مانند نسبت عدد ابعاد به عدد ابعاد است می‌گوید:

«مثلاً نسبة زیادة البعد الثالث إلى زیادة البعد الثاني نسبة الاثنین إلى الواحد، و کذا فی

الرابع و الثالث نسبة الثلاثة إلى الاثنین و هكذا»

مثلاً نسبت زیادی بُعد سوم، یعنی همان بُعد افزوده‌ای که بُعد و وتر سوم نسبت به بُعد و وتر اول دارد، به زیادی بُعد دوم، یعنی همان بُعد افزوده‌ای که بُعد و وتر دوم نسبت به بُعد و وتر اول دارد؛ این نسبت مثل نسبت دو به یک است، یعنی بُعد و وتر دوم یک عدد زیادی دارد بُعد و وتر سوم دو عدد زیادی دارد، و همچنین در بُعد چهارم و سوم، نسبت زیادی نسبت سه به دو است، و همین‌طور ادامه دارد تا بی نهایت.

«لکن عدد الزیادات یذهب إلى غیر النهایة، فلا بدّ من بعد مشتمل علی الزیادات الغیر المتناهیة، و النسبة أنما تكون محفوظة إذا کان التزاید علی التساوی لا علی التناقص» ولی عدد زیاده‌های و ترها تا بی نهایت می‌رود و چون وزان زیادی بُعد همان وزان عدد زیاده‌هاست پس به ناچار بُعدی هم که مشتمل بر زیاده‌های غیر متناهی باشد وجود خواهد داشت و این نسبت، یعنی نسبت زیادی بُعد به عدد زیاده‌ها در وقتی محفوظ است که افزایش زیاده‌های و ترها به نحو تساوی باشد نه به نحو تناقص.

پس صاحب «محاکمات» اول به شیخ رئیس گفت: شما بی جهت گفته‌اید: زیاده‌های و ترها باید به نحو تساوی باشد، و یک اشکالی در این زمینه کرد؛ بعد خود او گفت: نه، حق با شیخ رئیس است، یعنی زیاده‌های مزبور باید به نحو تساوی باشد؛ برای این که نسبت زیادی بُعد به زیادی بُعد که کم متصل است مثل نسبت عدد زیاده‌ها به عدد زیاده‌ها یا مثل نسبت عدد ابعاد به عدد ابعاد است، پس وقتی اعداد زیاده‌ها و ابعاد غیر متناهی است بُعد و خط وتر برآمده از آن اعداد نیز غیر متناهی خواهد بود.

اشکال شیخ رئیس و همگامی صاحب «محاکمات» با او و پاسخ آن

قبلاً خود شیخ رئیس یک اشکالی بر برهان سلمی به تقریر مشهور کرده بود که

گذشت، بعد صاحب «محاکمات» نیز به طریقه همان اشکال نامبرده شیخ رئیس اشکالی را به برهان سلمی به تقریر خود شیخ رئیس وارد نموده است، سپس همین اشکالش بر شیخ را هم بر اساس آن چیزی که از او نقل شد جواب داده است. اشکال شیخ رئیس به برهان سلمی به تقریر مشهور این بود که گفت: این که دو خط مفروض تا بی نهایت ادامه داشته باشد درست، اما این که از آن لازم بیاید یک بُعد و وتر غیر متناهی محصور بین حاصرین شود این از کجا؟ برای این که هرچه این بُعد و وتر بالا برود دست روی هر جای آن بگذاری نسبت به پایین ترش یک مقدار متناهی افزایش یافته است، اما این که همه این زیاده‌ها به صورت غیر متناهی در یک بُعد و وتر جمع می‌شود همچنین چیزی لازم نمی‌آید.

صاحب «محاکمات» نیز بر همین روش و سیاق به برهان سلمی طبق تقریر خود شیخ رئیس اشکال کرده و گفته است: آن چیزی که از برهان سلمی طبق تقریر شیخ لازم می‌آید چیزی جز وجود زیاده‌های نامتناهی متساوی نیست، اما این که یک بُعد و وتر که مشتمل بر زیاده‌های نامتناهی متساوی است پدید بیاید، این چنین چیزی لازم نمی‌آید.

پس از آن صاحب «محاکمات» همین اشکال را بر اساس این که گفت: «نسبت زیادی بُعد به زیادی بُعد مثل نسبت عدد زیاده‌ها به عدد زیاده‌هاست...»، جواب داده و گفته است: از این که ما گفتیم: نسبت زیادی بُعد به زیادی بُعد که کم متصل است مثل نسبت عدد زیاده‌ها به عدد زیاده‌ها یا نسبت عدد ابعاد به عدد ابعاد است و عدد زیاده‌ها و ابعاد هم غیر متناهی است؛ پس از این امر لازم می‌آید یک بُعد و وتر غیر متناهی که مشتمل بر این زیاده‌ها و ابعاد نامتناهی است پدیدار شود. به همین اشکال و جواب، مرحوم حاجی اشاره کرده و گفته است:

توضیح متن:

«و به أجب أيضاً عن منعه الذي أوردته على طريقة الشيخ: بأنّ اللازم ليس إلا وجود زيادات غير متناهية متساوية لا وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية» و صاحب «محاكمات» به وسیله همین مطلبی که در جواب گذشته ذکر کرده است نیز جواب داده است از منع و اشکالی که به روش و طریقه شیخ وارد کرده بود. این «بأنّ اللازم ليس» بیان منع و اشکال است. پس اشکال این است که: وقتی این زیاده‌های و ترها اضافه شود لازمه آن نیست مگر وجود زیاده‌های غیر متناهی که متساوی هستند نه وجود یک بُعدی که مشتمل باشد بر آن زیاده‌های غیر متناهی، یعنی لزوماً ما یک بُعد غیر متناهی پیدا نمی‌کنیم تا پس از آن گفته شود که: لازم می‌آید این بُعد غیر متناهی محصور بین حاصرین باشد.

«بل كلّ بعد فرض فهو لا یزید علی بعد آخر إلا بقدر واحد متناه»

بلکه هر بُعدی که فرض شود آن بُعد بر بُعد پس از خودش افزایش ندارد مگر به اندازه یک بُعد متناهی.

این اشکالی است که صاحب «محاكمات» بر برهان سلمی طبق تقریر شیخ رئیس کرده است، که درحقیقت همان اشکالی است که خود شیخ رئیس آن را بر برهان سلمی طبق تقریر مشهور کرده بود و مرحوم حاجی آن را قبلاً ذکر کرد.

جواب صاحب «محاكمات» به فخر رازی

صاحب «محاكمات» از همین راه نیز جواب فخر رازی را هم داده است؛ فخر رازی گفته است: این که شما می‌گویید: هر بُعد و خطی که وتر بین دو خط مزبور است یک مقداری نسبت به بُعد و خط و تری پیشین افزایش دارد؛ این به نحو عامّ افرادی

است؛ اما این که یک بُعد و خطّ و تری غیر متناهی همه آن زیاده‌ها را داشته باشد؛ این عامّ مجموعی است؛ و حکم عامّ افرادی غیر از حکم عامّ مجموعی است؛ ما بر فرض یک عامّ افرادی درست کردیم ولی از این عامّ افرادی یک عامّ مجموعی لازم نمی‌آید. صاحب «محاکمات» گفته است: جواب این اشکال فخر رازی هم با همان جواب اوّل ما واضح می‌شود؛ چرا؟ به جهت این که در برخی موارد عامّ افرادی با عامّ مجموعی با هم متلازم هستند، مثل این که می‌گوییم: «کُلّ انسان حیوان»، این یک عامّ افرادی است که مستلزم این عامّ مجموعی است که: «مجموع انسان‌ها حیوان هستند»؛ و ملاک این تلازم این است که عامّ افرادی لابشرط باشد، در این صورت، با عامّ مجموعی هماهنگ هستند، مثلاً «کُلّ انسان حیوان» این لابشرط است، یعنی انسان چه فرد و تنها باشد چه نباشد حیوان است، خوب، در این صورت، عامّ مجموعی با عامّ افرادی با هم متلازم هستند و می‌توان گفت: مجموع انسان‌ها هم حیوان هستند. بله اگر عامّ افرادی به شرط لا باشد، در این صورت مستلزم عامّ مجموعی نمی‌شود، مثلاً اگر گفتیم: یک نان هر انسانی را سیر می‌کند، این جا نمی‌توانیم بگوییم: یک نان مجموع انسان‌ها را سیر می‌کند؛ چرا؟ برای این که یک نان یک انسان تنها را سیر می‌کند اما مجموع انسان‌ها را سیر نمی‌کند؛ پس در این قبیل موارد احکام عامّ افرادی و عامّ مجموعی با هم متفاوت است.

صاحب «محاکمات» در پاسخ به فخر رازی گفته است: در مورد بحث ما عامّ افرادی و عامّ مجموعی با هم متلازم هستند؛ برای این که وقتی ما می‌گوییم: هر بُعد و تری زیادتر از بُعد و وتر پیشین است، این عامّ افرادی لابشرط است؛ و برای این که نسبت زیادی بُعد به زیادی بُعد مثل نسبت عدد زیاده‌ها به عدد زیاده‌هاست، آن وقت از آن عامّ افرادی یک عامّ مجموعی هم درست می‌شود؛ برای این که مجموع این زیاده‌ها که در یک خطّ واقع می‌شوند یک عامّ مجموعی هستند؛ پس این جا از

جاهایی است که عامّ افرادی و عامّ مجموعی با هم هماهنگ و متلازم هستند؛ لذا می‌گوید:

«و کذا یخرج منه الجواب عمّا یقال: حکم الكلّ المجموعی غیر حکم الكلّ الأفرادی»
همچنین از آن جواب اولی که صاحب «محاکمات» داد به دست می‌آید جواب از آنچه که از سوی فخر رازی گفته شده است که: حکم عامّ مجموعی غیر از حکم عامّ افرادی است.

حالا همه آنان سعی می‌کنند که یک بُعد و خطّ و تری غیر متناهی درست کنند، آن وقت بگویند: این خط غیر متناهی محصور بین حاصرین می‌شود، و این محال است، پس نامتناهی بودن آن دو خطی هم که مانند دو ضلع مثلث هستند محال است.

و صلّى الله على محمد و آله الطاهرين

﴿ درس دويست و بيست و پنجم ﴾

و ربما يدفع المنع بآئه: إذا كان بعد بقدر ذراع مثلاً و زيد عليه بالفعل ذراعٌ
ذراعٌ إلى غير النهاية فلا شكّ أنه يصير غير متناه. و ظاهر أيضاً أنه لا فرق بين
أن يكون البعد الأوّل في موضعه و زيد عليه هذه أو انتقل إلى موضع آخر و
زيد عليه ذراع ثمّ إلى آخر و زيد عليه آخر و هلمّ جرّاً.

و حينئذٍ نقول: إذا كان كلّ زيادة توجد في بعد موجودة مع المزيد عليه فيما
فوقه، فلا خفاء في أنّ البعد الأوّل يصير حكمه حكم البعد الذي فرضنا أنه زيد
عليه الذراعات الغير المتناهية في مواضع غير متناهية، إذ البعد الثاني لما كان
مشتماً عليه مع زيادة فكأنه انتقل البعد الأوّل عن موضعه إلى هذا الموضع و
زيد عليه تلك الزيادة، و هكذا في الثالث و الرابع إلى ما لا نهاية، فلا بدّ أن
يحصل بعد غير متناه، مع أنه محصور بين حاصرين.

فقد اتضح لزوم قولنا: (كلّ الزيادات ففي بُعد ظهر) و حينئذٍ (في الحاصرين
اللاتناهي انحصر)، أي بعد ما بين الخطّين، و كذلك كلّ من الخطّين محصور
بين ذلك البعد و بين نقطة المبدأ لأنّه لما كان ذلك البعد مشتماً على كلّ
الزيادات لم يكن فوقه بُعدٌ يشدّ عنه، فلزم تناهي الكلّ.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

پاسخی دیگر به اشکال وارد بر برهان سُلمی

چنان‌که قبلاً مورد بحث بود در این جا یک منع و اشکالی از سوی شیخ رئیس بر برهان سُلمی وارد شده بود که صاحب «محاکمات» بعد همین اشکال را بر خود شیخ وارد کرد و سپس خودش هم آن را جواب داد؛ از آن اشکال تعبیر به «منع» شده بود؛ و آن منع و اشکال این است که: ممکن است یک کسی منع بکند و بگوید: درست است که زیاده‌های وترها و افزایش بُعد وترها به طور نامتناهی پدیدار می‌شود اما از کجا که این امر منتهی و منجر بشود به یک بُعد و وتر که مشتمل بر آن زیاده‌های غیر متناهی باشد تا پس از آن بگویید: این بُعد و وتر غیر متناهی محصور بین حاصرین است و این محال است. این منع و اشکالی است نسبت به برهان سُلمی که شیخ رئیس و صاحب «محاکمات» آن را مطرح کرده و هر کدام برای گریز و پاسخ از آن راهی را طی کردند.

حالا مرحوم حاجی یک پاسخ دیگری را مطرح کرده و می‌گوید: ممکن است آن منع و اشکال را این‌گونه جواب داد که: وقتی بُعد و وتر اول و اصلی مثلاً یک ذراع باشد، اگر ما یک ذراع دیگر به آن اضافه کنیم، خوب، دو ذراع می‌شود، باز اگر یک ذراع دیگر هم به آن اضافه کنیم سه ذراع می‌شود، و بالفعل همین‌طور ذراع‌های غیر متناهی به آن افزوده شود، در این صورت بی‌تردید آن بُعد و وتر اصلی غیر متناهی می‌شود، حالا فرقی نمی‌کند که آن بعد و وتر اصلی که یک ذراع بود در جای خودش

باشد و این زیاده‌های غیر متناهی بر آن افزوده شود، یا این که از جای خودش به جای دیگری منتقل گردیده و در آن جای دیگر بر آن ذراعی افزوده شود سپس به جای دیگری منتقل شده و در آن جای دیگر هم یک ذراع دیگری افزوده شود و همین طور تا بی نهایت امر ادامه داشته باشد؛ به هر حال، یک بعد و وتر غیر متناهی حاصل می شود که محصور بین حاصرین است؛ و این امری محال است.

پس بنابراین، ابعاد در عالم طبیعت متناهی هستند. تا این جا برهان سلّمی بود، ولی این برهان یقین آور نیست. به هر حال استدلالی است که ذکر کردند.

توضیح متن:

«و ربما يدفع المنع بآنه: إذا كان بعد بقدر ذراع مثلاً و زيد عليه بالفعل ذراعٌ ذراعٌ إلى غير النهاية فلا شكّ أنّه يصير غير متناه»

و چه بسا آن منعی که ذکر شد این گونه دفع و پاسخ گفته شود که: وقتی یک بعدی باشد به قدر یک ذراع مثلاً و بر این ذراع بالفعل یک ذراع یک ذراع تا بی نهایت افزوده شود، پس در این هنگام شکی نیست که آن ذراع اصلی اوّل که بعد اولی است و اولین وتر واقع شده است غیر متناهی می شود.

«و ظاهر أيضاً أنّه لا فرق بين أن يكون البعد الأوّل في موضعه و زيد عليه هذه أو انتقل إلى موضع آخر و زيد عليه ذراع ثمّ إلى آخر و زيد عليه آخر و هلمّ جرّاً»

و همچنین روشن است که هیچ فرقی نیست بین این که بُعد اوّل، یعنی همان بُعد و تر اوّل که یک ذراع است در جای خودش باشد و یک ذراع تا بی نهایت به آن افزوده بشود، یا آن بُعد اوّل به جای دیگری منتقل شده و بر آن یک ذراع افزوده گردد سپس به جای دیگر انتقال یافته و بر آن ذراع دیگری افزوده شود، و همین طور تا بی نهایت.

«و حينئذٍ نقول: إذا كان كلّ زيادة توجد في بعد موجودة مع المزيد عليه فيما فوقه»

حال که این دو فرض فرقی نکرد می‌گوییم: وقتی که هر زیاده‌ای که در هر بُعدی یافت می‌شود همراه با بُعدی که آن بُعد بر آن افزوده شده است در مرتبه بالایی اش موجود باشد.

«فلا خفاء في أنّ البعد الأوّل يصير حكمه حكم البعد الذي فرضنا أنّه زيد عليه الذراعات الغير المتناهية في مواضع غير متناهية»

پس در این هنگام هیچ خفایی نیست در این که بُعد اول، یعنی آن ذراع اولی که وتر اصل بود، حکمش حکم همان بُعدی می‌شود که فرض کرده‌ایم بر آن ذراع‌های نامتناهی در جاهای نامتناهی افزوده شده است. چرا؟

«إذ البعد الثاني لما كان مشتقاً عليه مع زيادة فكأنّه انتقل البعد الأوّل عن موضعه إلى هذا الموضع و زيد عليه تلك الزيادة، و هكذا في الثالث و الرابع إلى ما لا نهاية، فلا بدّ أن يحصل بعد غير متناه، مع أنّه محصور بين حاصرین»

زیرا بُعد دوم چون که مشتمل بر آن بُعد اول است به علاوه یک زیاده، پس گویا که بُعد اول از جای خودش به جای بُعد دوم منتقل شده است و یک ذراع به آن افزوده شده است، و همچنین است در بُعد سوم و چهارمی تا بی‌نهایت؛ پس به ناچار یک بُعد غیر متناهی پیدا می‌شود با این که این بُعد محصور بین حاصرین است، و این محال است.

«فقد اتّضح لزوم قولنا: (كلّ الزیادات ففي بُعد ظهر) و حينئذٍ (في الحاصرین اللاتناهی انحصر)، أي بعد ما بین الخطّین»

پس بر پایه آنچه ذکر شد معلوم می‌شود لازم آمدن آن چیزی که ما در شعر خود گفتیم که: همه زیاده‌ها در یک بُعد غیر متناهی ظهور می‌یابد و در این هنگام نامتناهی محصور بین حاصرین می‌شود، یعنی در بین حاصرین محصور می‌شود آن بُعد و تری که بین دو خطی است که مثل دو ضلع مثلث است.

و همچنین است هر یک از دو خط نامبرده، یعنی همان‌طور که می‌توانیم بگوییم:

آن بُعد و وترى که غیر متناهی است محصور بین حاصرین می‌شود، می‌توانیم بگوییم: آن دو تا خطی هم که اول فرض کردیم به طور نامتناهی ادامه دارند محصور بین حاصرین می‌شوند؛ چون هر کدام از آن دو خط هم یک ضلع مثلث است که محصور بین آن نقطه‌ای است که از آن شروع شدند و بین آن بُعد و وتر غیر متناهی؛ پس بنابراین، اشکال حصر امر نامتناهی حاصرین منحصر به آن بُعد و وتر نامتناهی نیست، بلکه هر یک از آن دو تا خط هم خط غیر متناهی محصور بین حاصرین است؛ چون هر کدام ضلعی از یک مثلث است؛ از این روست که می‌گوید:

«و كذلك كل من الخطین محصور بين ذلك البعد و بين نقطة المبدأ»

و همچنین است هر یک از آن دو خطی که فرض کردیم که از یک نقطه شروع شده و همواره تا بی‌نهایت از هم دور می‌شوند، آن دو خط هم محصور بین حاصرین است بین آن بُعد و وتر نامتناهی و بین آن نقطه‌ای که از آن شروع شده‌اند.

«لأنه لما كان ذلك البعد مشتملاً على كل الزیادات لم یکن فوقه بُعداً یشدّ عنه، فلزم

تناهی الكل»

به جهت این که وقتی آن بُعد و وتر نامتناهی مشتمل بر همه زیاده‌ها می‌باشد، قهراً بالاتر از آن بُعدی نیست که فاقد آن بوده و از آن فروگذاری کرده باشد؛ پس لازم می‌آید که هر سه خط متناهی باشند.

این برهان سلمی بود برای اثبات این که هر بعدی متناهی است.

مرحوم حاجی سه برهان دیگر برای آن ذکر می‌کند: «برهان مسامته»، «برهان

موازات» و «برهان تطبیق»؛ البته در کتاب‌های دیگر هشت برهان ذکر کردند.

تقریر و تبیین برهان‌های دیگر: برهان مسامته، برهان موازات و برهان تطبیق،

موکول می‌شود به جلسه بعد ان شاء الله تعالی.

و صلّى الله على محمد و آله الطاهرين

﴿ درس دويست و بيست و ششم ﴾

براهين أُخر:

هي برهان المسامطة و برهان الموازاة و برهان التطبيق.
و أشرنا إلى برهان المسامطة، فقلنا: (مبطل لا نهاية ذي)، أي اللانهاية ثابتة في الخطّ) الجملة صفة لا نهاية (فقد أوّل المسامطة) - فقد مبتدأ مؤخر - مبطل - خبر مقدم - و ذلك الفقد يلزم (إن من موازاة) - متعلّق بحرك - و كذا (إليها)، أي إلى المسامطة (حركا) - مبني للمفعول و نائب الفاعل - (قطر) أي قطر كرة (تناهي) هذا برهان المسامطة.

و إلى برهان الموازاة أشرنا بقولنا: (و بعكس ذلكا)، أي في عكس ذلك، و هو أن يحرك قطر كرة من المسامطة إلى الموازاة (آخرها)، أي آخر المسامطة (يفقد). بيان الأوّل: أنّا إذا فرضنا كرة خرج من مركزها قطر متناه مواز لخطّ غير متناه و تحركت الكرة حتّى زالت الموازاة إلى المسامطة، و جب أن تكون في الخطّ الغير المتناهي نقطة هي أولى نقط المسامطة و اللازم محال. بيان اللزوم: أنّ المسامطة حادثة، فليكن لها أوّل.

و أمّا بيان استحالة اللازم، فلأنّه إذا كان الخطّ متناهيّاً كان أوّل نقطة المسامطة نقطة رأس الخطّ، و أمّا إذا كان غير متناه، فكلّ نقطة تعيّن أنّها أولى نقطة المسامطة قبلها نقطة أخرى المسامطة معها قبل هذه، و ذلك لوجهين:

أحدهما: أن المسامطة، مع أي نقطة في الخطّ الغير المتناهي بزواوية حادثة في المركز، و الزاوية قابلة للقسمة إلى غير النهاية، فالمسامطة بزواوية أحد من زاوية ممكنة.

و ثانيهما: أن المسامطة تكون بالحركة، و كلّ حركة تقبل القسمة إلى غير النهاية، فالمسامطة ببعض تلك الحركة يكون مع نقطة فوق النقطة المفروضة أوّلاً.

و بيان الثاني: أنّا إذا فرضنا قطر الكرة مسامطاً لخطّ غير متناه، ثمّ تحرّك من المسامطة إلى الموازية لزم أن لا يكون في الخطّ الغير المتناهي نقطة هي أخيرة نقط المسامطة و اللازم باطل لكون المسامطة منقطعة، فلا بدّ لها من نهاية. و بيان الملازمة ظهر ممّا ذكر.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
و به نستعین

برهان مسامته و برهان موازات

بحث در براهین تناهی ابعاد بود، برهان اول از آن براهین برهان سلمی بود. برهان دوم و سوم بر متنهایی بودن بُعد برهان مسامته و برهان موازات است؛ مسامته این است که یک چیزی از حالت موازات برگردد به حالت مسامته و هم سمت شدن، مثلاً یک خطی که با خط دیگر موازی است اگر این خط را به طرف آن خط برگردانیم، این مسامته می شود، و عکس آن موازات است، مثلاً یک خط طوری هم عرض خط دیگر قرار گرفته که هیچ وقت سر آن ها به هم نرسد و همیشه فاصله بین آن ها محفوظ است به این دو خط متوازی می گویند؛ مسامته آن است که خطی برود به سمت خط دیگر و آن را قطع کند، پس لابد اول موازی با آن خط دیگر بوده و سپس از موازات به مسامته منتقل شده است.

گاهی اوقات به برهان مسامته برهان موازات هم می گویند، به این لحاظ که از موازات به مسامته می رود، چنان که گاه برهان موازات را برهان تخلیص هم می نامند از باب این که خط را از مسامته خلاص کرده و به موازات برمی گردانیم؛ پس این دو برهان که برهان مسامته و برهان موازات است قریب به هم هستند.

و خلاصه برهان مسامته این است که: یک خط غیر متناهی را فرض کنید و یک خط دیگر متناهی را هم که به عنوان قطر یک کره است به موازات آن فرض نمایید، بعد از آن این کره را کمی حرکت دهید به طوری که این خطی که قطر کره و موازی با آن خط غیر متناهی است از حالت موازات خارج گردیده و به سمت خط غیر متناهی

برود که مسامته حاصل شود و همدیگر را قطع کنند، آن وقت، مسامته چون یک امر حادثی است یک آغاز و اولی دارد، اگر هر دو خط متناهی بود آغاز و اول نقطه مسامته همان سر آن خطی است که موازی با قطر کره است؛ برای این که وقتی خطی که قطر کره است به طرف خط دیگر برگردانده شد قهراً سرهای این دو خط به سمت هم می‌آید؛ این در صورتی است که هر دو خط متناهی باشند، اما اگر یک کدام از آن دو خط غیر متناهی باشد مثل آن خطی که موازی با قطر کره است، چنان که فرض ما هم همین است، در این صورت وقتی کره چرخید و قطر آن از حالت موازات خارج شد باید مسامته شود، ولی مسامته نمی‌شود؛ برای این که سر آن خطی که قطر کره است چنانچه بخواهد به هر نقطه‌ای از آن خط غیر متناهی مسامته شده و برخورد کند، قبل از آن هم یک نقطه‌ای دیگر هست که مسامته با آن قبلاً باید محقق شود؛ چون فرض این است که آن خط غیر متناهی است و سر ندارد؛ پس بنابراین هیچ وقت مسامته محقق نمی‌شود.

خلاصه: اگر آن خط که موازی با قطر کره است غیر متناهی باشد، قهراً چون سر ندارد هیچ وقت مسامته با آن محقق نمی‌شود؛ به دو دلیل: اول، این که مسامته با هر نقطه‌ای در خط غیر متناهی به واسطه زاویه‌ای که در مرکز کره حادث می‌شود تحقق پیدا می‌کند، و زاویه قابل قسمت به اجزاء نامتناهی است، پس مسامته با حادترین و تیزترین زاویه ممکن تحقق پیدا می‌کند. دوم، این که مسامته به واسطه حرکت از حالت موازات است و حرکت قابل قسمت به اجزاء نامتناهی است، پس مسامته با بعضی از آن حرکت با نقطه‌ای بالاتر از آن نقطه‌ای که اول فرض شد حاصل می‌گردد. بر آن اساس، هر جای آن خط نامتناهی مفروض را شما نشان کنی و بگویی: این جا جای تماس و مسامته است، می‌گوییم: بالاتر از آن جا هم می‌شود فرض کرد. به این می‌گویند برهان مسامته.

آن وقت عکس برهان مسامته هم می‌شود برهان موازات، یعنی اگر آن خط که قطر کره است، از اول به نحو مسامته و به سمت خط غیر متناهی باشد، وقتی می‌خواهیم آن

را به حالت موازات در بیاوریم و موازی هم کنیم بایستی آن حالت مسامته به طور کلی از بین برود و قهراً باید در خط غیر متناهی نقطه‌ای باشد که آخرین نقطه مسامته محسوب شود، ولی با فرض نامتناهی بودن آن خط، هر نقطه‌ای از آن را بخواهید به عنوان آخرین نقطه مسامته به شمار آورید قبل از آن نقطه نقطه‌ای دیگر وجود دارد؛ بنابراین موازات هیچ وقت تحقق پیدا نمی‌کند. به این هم می‌گویند برهان موازات؛ هر دو برهان تقریباً یکی است، منتها در برهان مسامته، در اولین نقطه حدوث مسامته اشکال هست، ولی در برهان موازات، در آخرین نقطه زوال مسامته اشکال هست.

توضیح متن:

«براهین آخر: هی برهان المسامته و برهان الموازاة و برهان التطبيق. و أشرنا إلى برهان المسامته، فقلنا: (مبطل لا نهاية ذي)، أي اللانهاية (ثابتة في الخط) الجملة صفة لا نهاية (فقد أول المسامته) - فقد مبتدأ مؤخر - مبطل - خبر مقدم -»

برهان‌های دیگری برای اثبات تناهی بُعد در این جاست که همان برهان مسامته و برهان موازات و برهان تطبیق است، و مادر شعر خودمان به برهان مسامته اشاره کرده و گفتیم: آن چیزی که باطل کننده نامتناهی بودن بُعد و خط است فقدان و نبودن اولین نقطه مسامته است. این «مبطل» خبر مقدم است و «فقد» مبتدای مؤخر است، «ذی» هم اسم اشاره و مبتدأ است و خبرش «فی الخط» می‌باشد و این جمله صفت است برای «لا نهاية»، یعنی نبودن اولین نقطه مسامته باطل کننده آن غیر متناهی بودن است که ثابت در بعد و خط بوده باشد.

«و ذلك فقد يلزم (إن من موازاة) - متعلق بحرك - وكذا (إليها)، أي إلى المسامته (حركاً) - مبني للمفعول و نائب الفاعل - (قطر) أي قطر كرة (تناهي) هذا برهان المسامته» و آن فقدان و نبودن اولین نقطه مسامته لازم می‌آید اگر قطر متناهی یک کره از حالت موازات به حالت مسامته حرکت داده شود این برهان مسامته است. فرض قطر کره برای این است که خارج شدن خط از حالت موازات به حالت مسامته با فرض

چرخیدن کره روشن تر است. خلاصه، می‌خواهد بگوید: اگر قطر یک کره که آن قطر به صورت یک خط متناهی است با یک خط غیر متناهی موازی باشد و سپس این قطر و خطی که متناهی است به سمت آن خط غیر متناهی چرخانده شود تا از حالت موازات بیرون بیاید و به حالت مسامته در آید در این صورت، نقطهٔ اول مسامته در کار نیست و مفقود است، در حالی که وجود اولین نقطهٔ مسامته برای خروج از حالت موازات به حالت مسامته امری ضروری و لازم است.

«مِن مُوَازَاةٍ مَّتَعَلِّقٌ اسْتِ بَه «حُرِّكَا»، «وَكَذَا إِلَيْهَا»، یعنی و همچنین «إِلَيْهَا» متعلق به «حُرِّكَا» است. «إِلَيْهَا» یعنی به طرف مسامته.

«حُرِّكَا» صیغه مجهول و مبنی بر مفعول است و نائب فاعل آن «قطر» است. پس در برهان مسامته اولین نقطهٔ مسامته وجود ندارد.

«وِإِلَى بَرَهَانِ الْمَوَازَاةِ أَشْرُنَا بِقَوْلِنَا: (وِ بَعْكَسِ ذَلِكَا)، أَي فِي عَكْسِ ذَلِكَ، وَ هُوَ أَنْ يَحْرُكَ قَطْرَ كُرَةِ مِنَ الْمَسَامَتَةِ إِلَى الْمَوَازَاةِ (آخِرَهَا)، أَي آخِرَ الْمَسَامَتَةِ (يَفْقَدُ)»

و به برهان موازات اشاره کردیم به قول خودمان که گفتیم: به عکس آن، یعنی در عکس آن برهان مسامته، آخرین نقطهٔ مسامته مفقود بوده و وجود نخواهد داشت. یعنی اگر این خط متناهی که قطر کره است با آن خط غیر متناهی در حالت مسامته باشد و قطره کره حرکت داده شود تا از حالت مسامته به حالت موازات برگردد، باز هم اشکال پیش می‌آید، ولی در این صورت، اشکال فقدان و نبودن آخرین نقطهٔ مسامته است؛ بر عکس اشکال در برهان مسامته که فقدان و نبودن اولین نقطهٔ مسامته بود.

حالا می‌خواهد این دو برهان را دوباره در نثر و شرح بیان کند؛ لذا می‌گوید:
«بَيَانُ الْأَوَّلِ أَنَّا إِذَا فَرَضْنَا كُرَةَ خَرَجَ مِنْ مَرْكَزِهَا قَطْرٌ مَتْنَاهُ مُوَازٍ لِحُطٍّ غَيْرِ مَتْنَاهُ وَ تَحْرُكَةُ الْكُرَةِ حَتَّى زَالَتْ الْمَوَازَاةُ إِلَى الْمَسَامَتَةِ، وَ جَبَّ أَنْ تَكُونَ فِي الْخَطِّ الْغَيْرِ الْمَتْنَاهِي نَقْطَةً هِيَ أَوْلَى نَقْطِ الْمَسَامَتَةِ وَ اللَّازِمُ مَحَالٌّ»

بیان اول که برهان مسامته است این است که: ما وقتی یک کره‌ای را فرض کردیم که از مرکز آن، یک قطر متناهی و موازی با یک خط غیر متناهی، خارج شده است، آنگاه

کره حرکت کرده تا این که موازات زائل شده و تبدیل به مسامته شود، لازم است در خط نامتناهی نقطه‌ای باشد که اولین نقطه از نقطه‌های مسامته است، در حالی که لزوم چنین نقطه‌ای که اولین نقطه مسامته باشد امری محال است.

«بیان اللزوم: أن المسامته حادثة، فليكن لها أول»

بیان ملازمه بین مقدم و تالی این است که: مسامته یک امر حادث است و قهراً باید یک آغازی داشته باشد.

«و أمّا بیان استحالة اللزوم، فلأنّه إذا كان الخطّ متناهيّاً كان أول نقطة المسامته نقطة رأس الخطّ، و أمّا إذا كان غير متناه، فكلّ نقطة تعين أنّها أولى نقطة المسامته قبلها نقطة أخرى المسامته معها قبل هذه و ذلك لوجهين»

و اما بیان استحالة لازم و این که چرا می‌گوییم: محال است اولین نقطه مسامته وجود داشته باشد پس به جهت این است که اگر آن خط دیگر که موازی با قطر است متناهی باشد، در این صورت، اولین نقطه مسامته همان نقطه سر آن خط می‌باشد؛ و اما اگر آن خط دیگر که موازی با قطر است غیر متناهی باشد هر نقطه‌ای که در این خط غیر متناهی تعیین شود که نقطه مسامته باشد قبل از آن نقطه، نقطه دیگری هست که مسامته با آن نقطه دیگر قبل از این نقطه است. چرا؟ به دو جهت:

«أحدهما: أن المسامته مع أي نقطة في الخطّ الغير المتناهي بزوايه حادثة في المركز، و الزاوية قابلة للقسمه إلى غير النهاية فالمسامته بزوايه أحد من زاوية ممكنة»

یکی از آن دو جهت این است که: مسامته با هر نقطه‌ای در خط غیر متناهی به واسطه زاویه‌ای است که در مرکز کره حادث می‌شود، و معلوم است که هر زاویه‌ای قابل قسمت است به قسمت‌های غیر متناهی؛ بنابراین مسامته با تنگ‌ترین زاویه ممکنه ایجاد می‌شود؛ «زاویه أحد» یعنی تیزترین و تنگ‌ترین زاویه حاده. بنابراین نقطه‌ای که ایستگاه باشد و با آن مسامته حاصل شود نداریم؛ چون هر کجا دست بگذاری بالاتر از آن هم هست.

«و ثانيهما: أنّ المسامطة تكون بالحركة، و كلّ حركة تقبل القسمة إلى غير النهاية، فالمسامطة ببعض تلك الحركة يكون مع نقطة فوق النقطة المفروضة أولاً»

جهت دوّم از آن دو جهت این است که: مسامته با حرکت ایجاد می‌شود و هر حرکتی تا بی‌نهایت قابل قسمت است؛ پس مسامته با بخشی از آن حرکت با نقطه‌ای که فوق نقطه فرض شده اولی است حاصل می‌شود؛ خوب، شما هر نقطه‌ای را به عنوان اولین نقطه مسامته فرض کنید بالاتر از آن هم نقطه‌ای دیگر هست؛ و چون آن خط نامتناهی است و به آخر نمی‌رسد مسامته محقق نمی‌شود.

این بیان برهان اول، یعنی برهان مسامته بود که خروج از حالت موازات به حالت مسامته بود.

«و بیان الثانی: أنّا إذا فرضنا قطر الكرة مسامطاً لخطّ غير متناه، ثمّ تحرّك من المسامطة إلى الموازاة لزم أن لا يكون في الخطّ الغير المتناهي نقطة هي أخيرة نقط المسامطة»

و بیان برهان دوّم، یعنی برهان موازات این است که: اگر ما فرض کردیم قطر کره با خطی که غیر متناهی است مسامت است، سپس آن قطر از مسامته به موازات حرکت کرد، لازم می‌آید در خط غیر متناهی یک نقطه‌ای که آخرین نقطه مسامته است موجود نباشد.

«و اللازم باطل لكون المسامطة منقطعة، فلا بدّ لها من نهاية. و بیان الملازمة ظهر ممّا ذكر»

و لازم، یعنی نبودن آخرین نقطه مسامته، باطل است؛ برای این که برای پدید آمدن حالت موازات، مسامته منقطع شدنی است، بنابراین مسامته یک پایانی دارد و بیان ملازمه در این برهان از آنچه قبلاً در برهان مسامته گفتیم روشن است.

تقریر و تبیین برهان تطبیق إن شاء الله باشد برای جلسه بعد.

و صلّى الله على محمد و آله الطاهرين

﴿ درس دويست و بيست و هفتم ﴾

تمّ أشرنا إلى برهان التطبيق بقولنا: (و التطبيقا خذ للتناهي مأخذاً وثيقاً).
و بيانه بمثل ما مضى في العلة و المعلول.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

برهان تطبیق

بحث در تناهی ابعاد بود؛ مرحوم حاجی برای اثبات آن چهار برهان ذکر کرده است: برهان سلمی، موازات، مسامته و تطبیق؛ سه تای از آن‌ها گذشت، بیان برهان چهارمی که برهان تطبیق است با بیان برهان تطبیق که در باب علت و معلول برای اثبات استحالهٔ تسلسل ذکر گردید روشن می‌شود.

خلاصهٔ آنچه آن‌جا ذکر شد این است که: فرض کنید یک سلسله علت و معلولی که از بالایش غیر متناهی اما از طرف پائینش متناهی است وجود دارد، بعد می‌گوییم: چنانچه این سلسلهٔ غیر متناهی باشد، فرض کنید ما یکی از اجزای آن سلسله را از طرف پائینش کنار بگذاریم، در این صورت یکی از اجزای آن سلسله کم می‌شود بعد بیایم آن سلسله قبلی اصلی را که غیر متناهی فرض شده بود با این سلسله که حالا یکی از اجزای آن را کم کردیم تطبیق کنیم، یعنی الآن دو تا سلسله داریم که یکی از آن‌ها از طرف پائینش یک عدد کم دارد، این دو سلسله را بر هم تطبیق می‌کنیم، حال، بعد از تطبیق یا این است که این دو سلسله به اندازهٔ هم هستند، بنابراین لازم می‌آید ناقص با کامل یک اندازه باشند، یا این است که سلسله اول یک جزء بیشتر از سلسله دوم دارد، بنابراین سلسله اول هم که غیر متناهی فرض شده بود متناهی می‌گردد. در این جا هم به همان وزن می‌گوییم: اگر دو خط غیر متناهی داشته باشیم و یکی از آن‌ها را از طرف خودمان که متناهی هستند پایین بکشیم و یک متر از آن را جدا کنیم، بعد این دو خط را

بر هم تطبیق کنیم، در این حال، این دو خط غیر متناهی یا با هم مساوی هستند یا نه، اگر بگویید: با هم مساوی هستند، در این صورت لازم می‌آید جزء و کل، یا به تعبیری دیگر: ناقص و کامل با هم مساوی باشند، در حالی که این عقلاً محال است، و اگر بگویید: با هم مساوی نیستند؛ چون یکی از آنها یک متر کمتر است؛ در این صورت می‌گوییم: این خط که یک متر کمتر است متناهی است و آن خط که یک متر اضافه‌تر است نیز متناهی است؛ چون آن هم اندازه‌اش یک متر بیشتر از آن خطی است که کمتر و متناهی است و چنان‌که گفته‌اند: زائد بر متناهی به قدر متناهی، متناهی است.

توضیح متن:

«ثمَّ أشرنا إلى برهان التطبيق بقولنا:»

سپس اشاره کردیم به برهان تطبیق به قول خودمان که گفتیم:

«(و التطبيقا خذ للتناهي مأخذاً وثيقاً). و بیان به مثل ما مضى في العلة و المعلول»

و برهان تطبیق را دلیل محکم و مورد وثوق قرار بده برای تناهی ابعاد؛ و بیان

برهان تطبیق به گونه‌ای است که در علت و معلول گذشت.^(۱)

۱- حق این است که هیچ‌کدام از دلایلی که برای اثبات متناهی بودن بُعد ذکر کرده‌اند تمام نبوده و اطلاق برهان بر آنها هم فنی نیست، و اطلاق «کاریکاتور علمی» بر آنها نهادن شایسته تر است، آن ادله قیاساتی مغالطی و به گونه‌ای هم قیاسات شعری هستند که جایگاهی در علوم برهانی ندارند و سخن در نقد آنها هم تزیین عمر است، با این حال، کاستی آنها با مراجعه به نقدهایی که ذیل استدلال‌هایی که برای استحاله تسلسل ذکر کرده‌اند وارد نمودیم آشکار می‌گردد. (اسدی)

غررٌ في أنّ الصورة
في هذا العالم الطبيعي لا تنفكّ عن الهيولى

فالجسم ذو شكل لما قبولا كان قوامه و ذا هيولى
إذ هو إن بنفسه ذو شكل وُحد و الجزء استوى مع كلّ
و نسبة الغير استوت للمتصل مع أنّه بنفسه لا ينفعل

غررٌ في أنّ الصورة
في هذا العالم الطبيعي لا تنفكّ عن الهيولي

لمّا فرغنا عن إثبات تناهي الأبعاد فرّعنا عليه هذه المسألة، فقلنا: (فالجسم ذو شكل) معيّن شخصي، أي كلّ جسم متناه، وكلّ متناه ذو شكل، فكلّ جسم ذو شكل. أمّا الصغرى فلما مرّ، و أمّا الكبرى فلأنّ الشكل عند المهندسين هو المقدار المحدود، كما قال إقليدس: الشكل ما أحاط به حدّ أو حدود. و عند الحكماء من الكيفيات المختصّة بالكمّ المتّصل و هو هيئة إحاطة حدّ أو حدود بالشيء. فلما ثبت أنّ كلّ جسم متناه، فبالضرورة يكون ذا شكل؛ فثبت أنّ كلّ جسم له شكل معيّن. و المراد بالجسم هنا الامتداد الجسماني لأنّه الجسم في بادي النظر.

ثمّ نقول: كلّ امتداد جسماني ملزوم لشكل معيّن، و الشكل المعيّن ملزوم للمادّة كما في المتن (لما قبولاً) خبر (كان قوامه و ذا هيولي) إذا لا شأن لها إلاّ القبول.

ثمّ إنّ دليل كون التشكّل في الامتداد بالهيولي أنّ لزوم الشكل للامتداد إمّا أن يكون لمادّته الحاملة و لواحقها، أو لا يكون لها مدخل فيه. و على الثاني إمّا أن يكون لزوم الشكل للامتداد بنفسه عن نفسه، أو عن غيره، و الأخيران باطلان، فبقي الأوّل.

غَرُّ فِي أَنَّ الصُّورَةَ فِي هَذَا الْعَالَمِ الطَّبِيعِيِّ لَا تَنْفَكُ عَنِ الْهَيُولَى

ملازم بودن صورت با هیولا در عالم طبیعت

چنان‌که جلوتر گفته شد، تناهی ابعاد از عوارض و لواحق جسم طبیعی و طبعاً بحث از آن هم از مسائل علم طبیعی است نه از مبادی آن، در حالی که بحث در فریدهٔ اولی که هنوز از آن فراغت پیدا نکرده‌ایم در مبادی علم طبیعی و پیرامون موضوع علم طبیعی، یعنی دربارهٔ حقیقت جسم طبیعی است، اما طرح بحث از تناهی بُعد در این جا به خاطر دخالت داشتن آن در تلازم بین ماده و صورت است و تلازم نامبرده از مبادی علم طبیعی است که طی غررهای آینده از آن بحث می‌شود، اما این‌که چگونه تناهی بُعد در تلازم بین ماده و صورت نقش دارد توضیحش به اختصار به این‌گونه است که: جسم دارای بُعد است، و هر بُعدی متناهی است، پس هر جسمی متناهی است، و هر متناهی دارای شکل است، پس جسم دارای شکل است، و شکل متوقف بر ماده و مستلزم ماده است. اما تفصیل این مطلب منوط بر این است که ماهیت شکل روشن گردد.

تعریف شکل

شکل در تعریف اقلیدوس با تعریف دیگران فرق می‌کند، اقلیدوس خیال می‌کرده است شکل از مقولهٔ کم است، چنان‌که گفته است: شکل آن چیزی است که یک حدّ یا چند حدّ به آن احاطه دارد، یک حدّ مثل دایره می‌باشد که سطحی است که یک خط و حدّ دارد، چند حدّ مثل مثلث یا مربع می‌باشد که سطحی هستند که سه و

چهار خط به عنوان حدّ به آن احاطه دارد، بالأخره اقلیدوس خیال می‌کرده شکل همان مقدار محدود است که بنابراین از مقوله کم می‌شود. اما فلاسفه گفتند: شکل از کیفیات مخصوص به کم متصل است، مثلاً خط که کم متصل است یک وقت انحنا دارد، یک وقت استقامت و راستی دارد، یا سطح یک وقت دایره است، یک وقت مربع است، یا جسم تعلیمی یک وقت کروی است، یک وقت مکعب است، این حالت‌ها که شکل‌های گوناگون خط، سطح، جسم تعلیمی می‌باشند کیفیات مخصوص به کم متصل هستند. از این رو فلاسفه در تعریف شکل گفته‌اند: شکل همان هیئت و حالت احاطه کردن یک حدّ یا چند حدّ بر چیزی است؛ مثلاً دایره همان حالت احاطه کردن یک خط بر سطح است. این دو تعریف را برای شکل کرده‌اند. به هر حال، شکل چه از مقوله کم باشد همین طور که اقلیدوس گفته است یا از کیفیات مخصوص به کم متصل باشد که فلاسفه گفته‌اند، در هر صورت، وجود شکل بر تنهایی بعد توقف دارد، اگر بعد غیر متناهی باشد دیگر شکل ندارد، اما وقتی متناهی است یا به صورت کره است یا به صورت مربع است یا به گونه‌ای دیگر. پس درحقیقت در این جا یک صغری و کبری هست که مقدمات یک قیاس به این گونه‌اند: هر جسمی متناهی است (صغری)، و هر متناهی دارای شکل است (کبری)؛ پس هر جسمی دارای شکل است (نتیجه). سپس می‌خواهیم از این طریق ملازم بودن صورت با هیولا در عالم طبیعت را ثابت کنیم؛ همان‌طور که این بحث را بعد از این تعقیب می‌کنیم.

توضیح متن:

«غررٌ فی أنّ الصّورة فی هذا العالم الطّبیعی لا تنفکّ عن الهیولی»

این غرر در این باره است که صورت در این عالم طبیعی از هیولا جدا نمی‌شود. جلوتر ما هیولا را با دو برهان ثابت کردیم: یکی برهان فصل و وصل، یکی برهان قوه و فعل؛ و درحقیقت این جا هم برهان سومی برای اثبات هیولا پی ریزی می‌شود؛

از باب این که هر جسم دارای شکل معین است، و شکل معین هم یک علت قابل می خواهد و خود جسم که مراد از آن در این جا همان امتداد جسمانی است نمی تواند علت قابل برای شکل معین باشد، پس باید یک هیولایی باشد که قابلیت شکل های مختلف را داشته باشد. پس از این راه نیز اثبات هیولا ممکن است.

«لَمَّا فرغنا عن إثبات تناهي الأبعاد فرّعنا عليه هذه المسألة فقلنا:»

چون ما از اثبات تناهی ابعاد فارق شدیم این مسأله را که: «صورت در عالم طبیعت از هیولا جدا نمی شود»، بر تناهی بُعد تفریح کردیم، پس گفتیم: «(فالجسم ذو شکل) معین شخصی، أي کلّ جسم متناه، و کلّ متناه ذو شکل، فکلّ جسم ذو شکل»

پس هر جسمی دارای شکل معین شخصی است. در واقع این قضیه نتیجه یک قیاسی است که صغرای آن همان متناهی بودن بُعد است، یعنی هر جسمی متناهی است (صغری)، و هر متناهی دارای شکل است (کبری)؛ پس هر جسمی دارای شکل است (نتیجه).

«أما الصغرى فلما مرّ، و أما الكبرى فلأنّ الشكل عند المهندسين هو المقدار المحدود، كما قال إقليدس: الشكل ما أحاط به حدّ أو حدود»

اما صغری که «هر جسم متناهی است» پس به خاطر آن چیزی است که قبلاً گذشت که ابعاد متناهی هستند، و اما کبری که هر متناهی دارای شکل است؛ به جهت این است که شکل نزد مهندسين مقدار محدود است، چنان که اقلیدوس هم گفته است: شکل آن چیزی است که یک یا چند حد بر آن احاطه کرده است، مثل دایره که یک حد و خط بر آن احاطه کرده است، یا مثل مربع یا مثلث که چند حدّ و خط بر آن ها احاطه نموده است؛ که بنا بر نظر او در حقیقت، شکل از مقوله کم است.

«و عند الحكماء من کیفیات المختصّة بالکمّ المتصلّ و هو هیئة إحاطة حدّ أو حدود

بالشيء»

و شکل نزد حکما از کیفیات مختص به کمّ متصل است، یعنی شکل خودش کم نیست، بلکه هیئت و صفتی است که حاصل و برآمده از احاطه کمّ متصل به یک چیزی است؛ کمّ متصل یعنی خط و سطح و جسم تعلیمی، مثلاً می‌گوییم: خط منحنی است یا مستقیم است این هیئت و صفت منحنی یا مستقیم بودن از کیفیات مختص به کمّ می‌شود.

«فلما ثبت أن كل جسم متناه فبالضرورة يكون ذا شكل؛ فثبت أن كل جسم له شكل

معین»

پس چون ثابت شد که هر جسمی متناهی است؛ پس قطعاً هر جسمی شکل دارد؛ پس ثابت شد که هر جسمی شکل معینی دارد، یعنی هر جسمی یا کروی است یا مربع است یا مثلث است یا به شکل دیگری است.

«و المراد بالجسم هنا الامتداد الجسماني، لأنه الجسم في بادي النظر»

و مراد از جسم در این جا امتداد و بُعد جسمانی، یعنی همان مقدار است؛ چون همان امتداد و بُعد جسمانی و مقدار است که جسم در ابتدای نظر در نزد همگان است؛ نه هیولا یا صورت نوعیه، مثل صورت انسانی یا صورت فرس و بقر یا هر نوعی دیگر که می‌خواهد باشد.

«ثم نقول: كل امتداد جسماني ملزوم لشكل معین، و الشكل المعین ملزوم للمادة»

سپس اکنون می‌گوییم: هر امتداد جسمانی ملزوم و مستلزم شکل معین است و شکل معین ملزوم و مستلزم ماده است، یعنی هر شکل معینی باید هیولا و ماده داشته باشد. چرا؟ برای این که اگر خود صورت جسمانی علت برای شکل باشد، خوب، صورت جسمانی امر واحدی است پس باید یک شکل بیشتر نداشته باشیم، و این خلاف وجدان و مشاهدات ما است؛ پس بنابراین باید یک چیز دیگری وجود داشته باشد که قابلیت شکل‌های مختلف را داشته باشد، و آن چیز همان هیولا است. گویا غیر از آن دو برهانی که سابق برای اثبات هیولا داشتیم: یکی برهان فصل و وصل،

یکی برهان قوه و فعل، یک برهان دیگر هم این جا آوردیم که: از راه شکل های مختلف کشف می کنیم که یک قوه واحده ای باید باشد که قابلیت شکل های مختلف را داشته باشد و آن هیولا است.

« كما في المتن (لما قبولا) خبر (كان قوامه و ذا هيولي) إذا لا شأن لها إلا القبول»

همان طور که در متن، یعنی در شعرمان این طور گفتیم:

فالجسم ذو شكل لما قبولا كان قوامه و ذا هيولي

جسم دارای شکل است به واسطه آن چیزی که قوام آن چیز به قبول کردن است و آن چیز همان هیولا است.

می گوید: این «قبولا» خبر «کان» و «قوامه» اسم آن است.

یعنی هر شکل معینی ملزوم و مستلزم ماده است یعنی هیولا دارد، چرا؟ همان طور که در متن گفتیم: به علت و سبب آن چیزی که قابلیت داشتن قوام آن چیز است، که همان هیولا می شود؛ چون هیولا هیچ شانی ندارد جز قبول کردن و قابلیت برای چیز دیگر.

بنابراین، از راه این که جسم تشکّل دارد ثابت می کنیم که جسم هیولایی دارد.

«ثم إنّ دليل كون التشكّل في الامتداد بالهيولي أنّ لزوم الشكل للامتداد إمّا أن يكون

لمادّته الحاملة و لواحقها، أو لا يكون لها مدخل فيه. و على الثاني إمّا أن يكون لزوم

الشكل للامتداد بنفسه عن نفسه، أو عن غيره، و الأخيران باطلان، فبقي الأوّل»

سپس دلیل این که شکل داشتن در امتداد جسمانی به واسطه هیولا است این است

که لزوم شکل برای این امتداد و بعد چند فرض دارد: یا به واسطه ماده ای است که

حامل شکل می باشد و به واسطه لواحق آن ماده است، یعنی هیولا و لواحق آن است که

در لزوم شکل برای امتداد دخالت دارد؛ یا این است که ماده در لزوم شکل برای امتداد

دخالت ندارد، در صورتی که ماده دخالت نداشته باشد دو حالت دارد: یا این است که

لزوم شکل برای امتداد به واسطه خود مقدار و امتداد است، یعنی خود مقدار و امتداد

علت برای شکل داشتن خودش شده است، یا این که لزوم شکل برای ماده از ناحیه و به سبب چیز دیگری غیر از امتداد می باشد؛ این دو فرض اخیر باطل است؛ پس فرض اول باقی می ماند که صحیح است، و آن این که: علت لزوم شکل برای امتداد همان ماده و هیولا می باشد.

دنباله بحث این شاء الله باشد برای جلسه بعد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس دويست و بيست و هشتم ﴾

و قد أشرنا إلى بطلان الأوّل منهما بقولنا: (إذ هو)، أي الجسم بمعنى الامتداد (إن بنفسه)، أي بحيث لو انفرد عن المادّة و لواحقها هو (ذو شكل)، أي عن نفسه بقريئة المقابلة للغير (وحدّ)، أي الشكل، فلزم أن يكون الأجسام بأسرها مشكّلة بشكل معيّن. أو وحدّ الجسم فتكون مقادير الأجسام واحدة، لكون الشكل تابعاً للمقدار.

بيان اللزوم: أنّ الامتداد أمر واحد و الفرض أنّه علّة للشكل بلا مدخلية للمادّة و لواحقها، و وحدة العلّة تستلزم وحدة المعلول فثبت كون الشكل حينئذٍ، و كذا متبوعه واحداً. (و الجزء) من الجسم (استوى مع كلّ) منه في الشكل و المقدار، فإنّ العلّة التي هي الامتداد في الجزء و الكلّ واحدة، و المراد بالجزء و الكلّ المفروضان، أي لو فرض أن يكون لجسم جزء و كلّ حينئذٍ لزم تساويهما في المقدار و تابعه، فأقلّ قليل من الامتداد يساوي أكثر كثير منه و المطلوب نفي الكليّة و الجزئية حتّى يكون هذا محذوراً آخر لازماً لهذا الشقّ.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

دنباله بحثِ جلسهٔ گذشته

قبلاً مرحوم حاجی فرمود:

فالجسم ذو شکل لما قبولاً کان قوامه و ذا هیولی

جسم یعنی امتداد جسمانی که همان بُعد و مقدار است دارای شکل معین است؛ علت شکل داشتن هم چیزی است که قوام ذاتش عین قابلیت و قبول کردن است و آن چیز همان هیولا است.

پس از آن فرمود: منشأ لزوم شکل برای امتداد و مقدار، و سبب پذیرش امتداد و مقدار، اشکال مختلف را، یا ماده و لواحق ماده است، یا نه، و چنانچه منشأ آن ماده و لواحق ماده نیست دو فرض دارد: یا این است که منشأ آن خود امتداد و مقدار است از این جهت که امتداد و مقدار است، یعنی امتداد و مقدار چون امتداد و مقدار است یک شکل خاصی را سبب شده است، اگر این طور باشد پس امتداد چون یک امر واحد است باید جسم فقط یک شکل داشته باشد؛ زیرا وحدت علت سبب وحدت معلول می شود، یعنی یک علت یک معلول دارد، بنابراین تمام اشکال که معلول هستند و همچنین امتدادها و مقادیری که علت آن شکل ها هستند همگی باید واحد باشند؛ در حالی که اشکال زیاد و متعدّد و گوناگون هستند.

پس اگر ماده و لواحق آن علت برای لزوم شکل نسبت به امتداد و سبب برای اشکال مختلف نباشد، یا آن علت و سبب خود امتداد و مقدار است، در این صورت، شکل هم مانند اصل امتداد و مقدار باید شکل واحد باشد، در حالی که این چنین نیست؛ و اگر بگویید: علت و سبب آن، یک علت خارجی و فاعلی غیر از امتداد و مقدار است، حالا

آن علت خارجی، چه مقارن و امر مادی باشد، چه مفارق و از مجردات باشد، مثلاً عقل فعال باشد، در هر صورت، نسبت آن علت خارجی و فاعلی که غیر از امتداد و مقدار است با خود امتداد و مقدار، نسبتی واحد و یکسان است و قهراً آن علت و فاعل نمی‌تواند در یک امتداد و مقدار، یک شکل خاصی را ایجاد کند، و در یک امتداد و مقدار، یک شکل خاص دیگر را، این معنایش این است که علت فاعلی شکل یک امر باشد علت قابلی آن هم که همان امتداد و مقدار است یکی باشد و در عین حال شکل‌هایی که امتداد و مقدار آن‌ها را می‌پذیرد گوناگون باشند؛ همچنین چیزی امکان ندارد.

خوب، ممکن است بگویید: امتداد و مقدار به خاطر این که قابل تجزیه است به واسطه تجزیه شدن اجزاء مختلف پیدا می‌کند و برخی از اجزای آن هم به هم متصل می‌شوند، برخی انبساط یا انقباض پیدا می‌کنند و با این اختلاف حالاتی که پیدا می‌کند می‌تواند از همان علت خارجی و فاعلی که غیر از امتداد و مقدار است شکل‌های گوناگونی را بپذیرد.

در جواب گفته می‌شود: این اختلافات جز از طریق ماده و هیولا برای امتداد و مقدار پیدا نمی‌شود؛ پس بالأخره امتداد و مقدار با تکیه بر ماده و هیولا است که می‌تواند شکل‌های مختلف و گوناگون را بپذیرد، و این همان مطلبی است که ما به دنبال اثبات آن بودیم که: شکل معین مستلزم وجود هیولا است.

توضیح متن:

«و قد أشرنا إلى بطلان الأوّل منهما بقولنا:»

و ما به بطلان فرض اوّل از دو فرض اخیر که خود امتداد و مقدار، علت برای لزوم شکل برای امتداد و مقدار و پذیرش شکل‌های مختلف باشد، اشاره کردیم به قول خودمان که گفتیم:

«(إذ هو)، أي الجسم بمعنى الامتداد (إن بنفسه)، أي بحيث لو انفرد عن المادّة و لواحقتها هو (ذو شكل)، أي عن نفسه بقريئة المقابلة للغير (وحد)، أي الشكل، فلزم أن يكون

الأجسام بأسرها مشكّلة بشکل معین»

علت لزوم شکل برای امتداد و مقدار هیولاست نه خود امتداد و مقدار؛ زیرا آن، یعنی جسم به معنای امتداد اگر به خودی خودش یعنی به گونه و طوری باشد که اگر از ماده و لواحق آن خالی بود باز از ناحیه خودش بدون مداخله امر دیگری دارای شکل باشد در این صورت، شکل باید واحد باشد؛ اگر امتداد و مقدار خودش به تنهایی علت برای شکل معین باشد، علت واحد معلول واحد می‌خواهد، بنابراین همه اشکال باید یکی باشند، پس لازم می‌آید همه اجسام دارای شکل واحد و معین مثلاً کروی باشند و دیگر نباید مربع و مثلث و سایر اشکال را داشته باشیم. مرحوم حاجی می‌گوید: این که گفتیم: «أی عن نفسه»، یعنی امتداد و مقدار از ناحیه خودش نه از ناحیه امر دیگری، دارای شکل باشد، این قید «عن نفسه» را به قرینه مقابله با این که پس از این می‌گوییم: «و نسبة الغير» آورده‌ایم.

«أو وحد الجسم فتكون مقادير الأجسام واحدة، لكون الشكل تابعاً للمقدار»

«أو وحد الجسم» یعنی می‌توانید ضمیر «وحد» را به شکل برگردانید، همان‌طور که گذشت؛ و می‌توانید آن ضمیر را به جسم برگردانید، یعنی بنابراین که علت لزوم شکل برای امتداد و مقدار خود امتداد باشد لازم می‌آید جسم، یعنی امتداد و مقدار واحد باشد، پس تمام مقادیر اجسام یک مقدار می‌شوند؛ چون شکل تابع مقدار است، پس وقتی شکل واحد است باید مقدار آن هم واحد بوده باشد.

گفتیم: بعضی، مثل اقلیدوس خود مقدار را شکل می‌دانستند، و بنابراین شکل از مقوله کم است، بعضی، مثل فلاسفه می‌گفتند: شکل از کیفیات مختص به کم متصل است، و بنابراین شکل تابع مقدار می‌باشد، ما این قول را اختیار کردیم، لذا می‌گوید: شکل تابع مقدار است.

بيان اللزوم: أنّ الامتداد أمر واحد و الفرض أنّه علّة للشکل بلا مدخّلة للمادّة و لواحقها، و وحدة العلة تستلزم وحدة المعلول فثبت كون الشكل حينئذٍ، و كذا متبوعه واحداً»

بیان لزوم، یعنی بیان این که بنا بر آن فرض لازم می آید شکل یا امتداد و مقدار واحد شود، این است که: امتداد یک امر واحد است، و فرض بر این است که امتداد بدون دخالت ماده و لواحق آن، علت شکل است و وحدت علت که در این جا همان امتداد و مقدار است، مستلزم وحدت معلول است، که در این جا همان شکل است پس ثابت می شود که شکل و همین طور متبوع شکل که همان امتداد و مقدار می باشد، باید واحد باشد.

«(و الجزء) من الجسم (استوی مع کلّ) منه في الشكل و المقدار، فإنّ العلة التي هي الامتداد في الجزء و الكلّ واحدة»

حالا می گوید: بنابراین فرض لازم می آید جزء و کلّ جسم هم در شکل و مقدار یکی شوند، بنابراین، اصلاً دیگر جزء و کلّ معنی ندارند؛ به جهت این که علت شکل که همان امتداد و مقدار است در جزء و کلّ واحد است.

پس این هم یکی از محذورات دیگر آن فرض است که لازم می آید اصلاً جزء و کلّ معنا نداشته باشد.

«و المراد بالجزء و الكلّ المفروضان، أي لو فرض أن يكون لجسم جزء و كلّ حينئذٍ لزم تساويهما في المقدار و تابعه»

و مراد از این جزء و کلّ که می گوییم جزء و کلّ فرضی است، یعنی اگر برای یک جسم، جزء و کل فرض شود در این هنگام لازم می آید جزء و کل، در مقدار و تابع مقدار که شکل باشد، مساوی باشند.

«فأقلّ قليل من الامتداد يساوي أكثر كثير منه و المطلوب نفي الكليّة و الجزئية حتّى يكون هذا محذوراً آخر لازماً لهذا الشقّ»

پس در این صورت، یک امتداد بسیار اندک مساوی با یک امتداد بسیار زیاد است. منظور از بیان این مطلب، که لازم می آید جزء و کلّ مساوی شوند، این است که می خواهیم بگوییم: این هم خود یک محذور و اشکال دیگر است که لازمه این شقّ و فرض است.

و صلّى الله على محمّد و آله الطاهرين

﴿ درس دويست و بيست و نهم ﴾

و أشرنا إلى بطلان الثاني منهما: و هو أن يكون الامتداد بلا مدخلية المادّة قابلاً للشكل عن فاعل غيره بقولنا: (و نسبة الغير) مفارقاً كان أو مقارناً (استوت للمتصل) أي الامتداد الجسماني. و هذا قرينة على كونه هو المراد بالجسم فيما سبق. و بالجملة لا مخصّص، لأن يعطى الغير هذا الشكل بهذا الامتداد، و ذاك بذاك، و المفروض عدم مدخلية المادّة و لواحقها، (مع أنّه) أي المتصل (بنفسه لا ينفعل) محذور آخر في هذا الشقّ.

بيانه: أنّه لو لزم الشكل للامتداد بلا مدخلية المادّة عن فاعل غيره لكان الامتداد منفعلاً بنفسه من غير هيولاه، لأنّه إنّما يقبل الأشكال المختلفة، إذا اختلف و اختلف الامتدادات لا يتصوّر إلاّ بانفصال بعضها عن بعض، و اتّصال بعضها ببعض، و تخلخلها و تكاثفها، و باختلافها في قبول الكيفيات الفعلية و الانفعالية. و بالجملة، بورود الانفعالات عليها و هو محال، فإنّ هذه لواحق الهيولي، و المفروض عدم مدخليتها.

و يمكن تعلّق هذا المصراع بكلا الشقّين، إذ في صورة لزوم الشكل للامتداد عن نفسه كما يكون فاعلاً يكون منفعلاً، فتأمّل.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

دنبالۀ بحث گذشته

مرحوم حاجی فرمود: لزوم شکل برای امتداد و بُعد چند صورت دارد: یا به واسطۀ ماده و لواحق ماده است، که این صورت همان مدعا و مطلوب ما است؛ یا این است که ماده و لواحق آن در لزوم شکل برای امتداد و بُعد هیچ دخالت ندارد، در این صورت دو فرض وجود دارد: یا این است که لزوم شکل به واسطۀ خود امتداد است، یا به واسطۀ چیزی غیر از امتداد است؛ این دو فرض اخیر باطل است؛ برای این که اگر شکل ناشی از خود امتداد باشد، در این صورت لازم می آید شکل ها و مقادارهای اجسام بیشتر از یکی نباشد، همچنین لازم می آید جزء و کل در مقدار هم معنی نداشته باشد.

اما اگر لزوم شکل برای امتداد و بُعد به واسطۀ یک فاعل و علت خارجی غیر از خود امتداد و بُعد باشد، خواه آن فاعل و علت امری مفارق مثل عقل فعال باشد، یا امری مقارن باشد، در هر صورت، آن امر چه مفارق چه مقارن نسبتش با امتداد و بُعد یکسان است.

پس سرّ و علت این که شکل های گوناگون در امتداد و بعد پیدا می شود همان استعداد های مختلفی است که هیولا دارد.

همۀ این مطالب را در جلسۀ قبل با توضیح بیشتر مطرح کردیم و عبارات آن را هم به جز عباراتی که مربوط به فرض اخیر است قرائت کردیم و اکنون عبارات فرضی اخیر را می خوانیم.

توضیح متن:

«و أشرنا إلى بطلان الثاني منهما: و هو أن يكون الامتداد بلا مدخلية المادة قابلاً للشكل عن فاعل غيره بقولنا:»

و اشاره کردیم به بطلان فرض دوم از آن دو فرض اخیر، و آن این بود که امتداد و بُعد بدون مدخلیت هیولا قابل شکل باشد از ناحیه فاعلی غیر از خودش، به قول خودمان که گفتیم:

«(و نسبة الغير) مفارقاً كان أو مقارناً (استوت للمتصل) أي الامتداد الجسماني. و هذا قرينة على كونه هو المراد بالجسم فيما سبق»

و نسبت غیر، یعنی آن علت و فاعلی که غیر از خود امتداد و بُعد است، حالا آن غیری که فاعل است چه مفارق باشد، مثل عقل فعال یا مقارن باشد، مثل یک علت و فاعل مادی، در هر صورت، نسبت آن غیر با متصل، یعنی با امتداد جسمانی و بُعد، یکسان و مساوی است.

مرحوم حاجی می گوید: و این لفظ «المتصل» در شعر قرینه است بر این که مراد از جسم که جلوتر گفتیم همان امتداد جسمانی و بُعد، یعنی همان مقدار است که امری متصل است.

«و بالجملة، لا مخصص لأن يعطى الغير هذا الشكل بهذا الامتداد، و ذاك بذاك و المفروض عدم مدخلية المادة و لواحقها»

و خلاصه این که: یک مخصصی در کار نیست تا این غیر که علت و فاعل است این شکل خاص را به این امتداد بدهد و آن شکل خاص را به آن امتداد، که مثلاً این امتداد و مقدار مربع بشود، و آن امتداد و مقدار مثلث بشود، و فرض هم این است که ماده و لواحق ماده هیچ مدخلیتی در لزوم شکل برای امتداد ندارد.

«(مع أنه) أي المتصل (بنفسه لا ينفعل) محذور آخر في هذا الشق»

با این که متصل یعنی همان امتداد و بُعد، به خودی خود اثرپذیر نیست؛ مرحوم حاجی می گوید: این مصراع از شعر ما بیانگر یک محذور و اشکال دیگری در این فرض دوم از دو فرض اخیر است، چگونه؟

«بیانه: أنه لو لزم الشكل للامتداد بلا مدخلية المادّة عن فاعل غيره لكان الامتداد منفعلاً بنفسه من غير هيولاه»

بیان مطلب این است که: اگر شکل برای امتداد بدون مدخلیت ماده از ناحیه فاعلی غیر از خود امتداد، لزوم پیدا کند هر آینه لازم می آید خود امتداد به خودی خود بدون دخالت ماده و هیولایش انفعال از آن فاعل پیدا کند و شکل های مختلف بپذیرد.

«لأنّه إنّما يقبل الأشكال المختلفة، إذا اختلف واختلاف الامتدادات لا يتصور إلا بانفصال بعضها عن بعض، و اتصال بعضها ببعض، و تخلخلها و تكاثفها، و باختلافها في قبول الكيفيات الفعلية و الانفعالية»

برای این که امتداد وقتی که خودش مختلف باشد همانا اشکال گوناگون را قبول می کند، و اختلاف امتدادات متصور نیست جز به واسطه این که بعضی امتدادها از بعضی دیگر جدا شود و بعضی به بعض دیگر متصل و پیوسته گردد و انبساط و انقباض پیدا کند و به واسطه این که امتدادها در قبول کیفیات فعلیه و تأثیرگذاری و کیفیات انفعالیه و اثرپذیری متفاوت و مختلف باشند.

«و بالجملة، بورود الانفعالات عليها و هو محال، فإنّ هذه لواحق الهیولی و المفروض عدم مدخليتها»

خلاصه این که: امتداد، شکل های گوناگون را می پذیرد به واسطه تأثرات و انفعالاتی که بر آن وارد می شود؛ در حالی که ورود انفعالات بر امتداد محال است؛ زیرا همه انفعالات از لواحق و آثار هیولاست و فرض این است که هیولا هیچ مدخلیتی در انفعال و اثرپذیری امتداد از آن علت و فاعلی که غیر از خودش هست ندارد.

«و يمكن تعلق هذا المصراع بكلا الشقيين، إذ في صورة لزوم الشكل للامتداد عن نفسه كما يكون فاعلاً يكون منفِعاً، فتأمل»

و ممکن است بگوییم: این مصراع که گفتیم: «مع أنه بنفسه لا ينفعل»، به هر دو فرض ارتباط و تعلق دارد؛ هم فرض دوّم چنان که بیان شد، و هم فرض اول؛ چون در فرض اوّل که لزوم شکل برای امتداد به واسطه خود امتداد است، امتداد علت و فاعل برای لزوم شکل برای خودش هست؛ پس در فرض اوّل لازم می آید که امتداد هم فاعل برای لزوم شکل باشد و هم منفعل و قابل برای آن؛ در حالی که شیء واحد نمی تواند خودش نسبت به چیز واحدی هم فاعل باشد و هم قابل. پس در آنچه گفتیم تأمل نما.

وجه تأمل این است که ممکن است یک چیزی دارای دو جهت باشد، از یک جهت فاعلیت داشته باشد، از یک جهت انفعالی، اما در این جا این طور نیست؛ برای این که امتداد یک امر واحد است؛ پس اگر حالت فعلی و فاعلیت داشته باشد دیگر نمی شود حالت انفعالی و قابلیت داشته باشد.

غررٌ في أنّ الهيولى لا تتعرّى عن الصورة

ما جرّدت عن صورة هيولى إذ عند هذا ذات وضع أو لا
في أوّل بذاتها تحيّرت و ذا محال و على الثاني اكتست
حين اكتست بصورة تعيّن و مع تجرّد فما المعيّن
فهذه بالصور السوابق منشأ الاختلاف في اللواحق

غررٌ في أنّ الهبولى لا تتعرّى عن الصورة

و إلى هذا أشار الشيخ الرئيس بقوله: الهبولى كالمراة الدميمة المشفقة عن استعلان قبحها، فمهما يكشف قناعها غطت دميمتها بالكمّ (ما جرّدت عن صورة هبولى، إذ عند هذا)، أي عند التجرد لو جرّدت عن كافة الصور (ذات وضع)، أي قابلة للإشارة الحسيّة إليها بأنّها هاهنا أو هناك (أو لا)، أي ليست ذات وضع (في أوّل) و هو كونها ذات وضع يلزم أن تكون (بذاتها تحيّرت)، إذ لا معنى لقبولها الإشارة بأنّها هنا أو هناك، إلّا أنّها في هذا الحيّز أو ذلك الحيّز، و المفروض تجرّدها عن الجسميّة فكانت متحيّزة بالذات هذا خلف. كما قلنا: (و ذا محالّ).

غَرُّ فِي أَنَّ الْهَيُولَى لَا تَتَعَرَّى عَنِ الصُّورَةِ

ملازم بودن هیولا با صورت

در این غرر می‌خوانیم که هیولا همیشه همراه با صورت است و هرگز از آن جدا نمی‌شود؛ چنان‌که در غرر پیشین خواندیم که صورت در عالم طبیعت از هیولا جدا نمی‌گردد.

در این جا می‌خواهیم بگوییم: هیولا به جهت ضعف وجودی که دارد نمی‌تواند بدون صورت وجود داشته باشد، و در تشبیه چنان‌که ابن سینا گفته است: هیولا مثل یک زن زشت روی است که نمی‌خواهد روی زشتش را کسی ببیند و به خاطر همین همواره مقنعه‌ای را بر روی خود افکنده است و اگر مقنعه او برطرف شد فوری با آستین خود روی خود را پوشانده تا روی زشت او دیده نشود؛ هیولا هم صرف قوه است و از خود هیچ فعلیت ندارد؛ پس بدون صورت که عین فعلیت است نمی‌تواند ظهور و وجود داشته و رو نشان بدهد و مثل همان زن زشتی است که نمی‌تواند روی خود را نشان دهد؛ با این‌که برای هیولا این قدر اهمیت قائل هستیم و می‌گوییم: تمام این اختلافات و تبدلاتی که در جسم است، که جسم یک وقت اتصال دارد، یک وقت انفصال دارد، یک وقت صورت انسانی پیدا می‌کند، یک وقت صورت درختی پیدا می‌کند، یک وقت این شکل را پیدا می‌کند، یک وقت آن شکل را، همه این‌ها را به هیولا نسبت دادیم، اما با این حال، هیولا بدون صورت نمی‌تواند خودنمایی کند؛ چرا؟ برای این‌که هیولا اگر بدون صورت بنخواهد خود را نشان بدهد یا در حالی که صورت ندارد قابل وضع و اشاره حسیه است و می‌توان گفت: این هیولا این جاست یا

آن جاست یا قابل وضع و اشاره حسیّه نیست، چنانچه در آن حال، قابل اشاره حسیّه باشد لازمه آن این است که هیولا بالذات و بدون صورت، مکان داشته باشد، و حال این که هیولا بدون صورت نمی تواند مکان داشته باشد، برای این که مکان برای جسم است، جسم است که با بُعدی که دارد مکان را پر می کند و تا مادامی که هیولا صورت جسمیه به خود نگرفته نمی تواند مکان و حیّز داشته باشد و چنانچه هیولا در آن حال، قابل اشاره حسیّه نباشد، آن بحث دیگری دارد که پس از این، آن را مطرح می نماییم.

توضیح متن:

«غررٌ في أنّ الهیولی لا تتعرّی عن الصورة»

این غرر درباره این است که هیولا از صورت جسمانی خالی نمی شود بعد می گوئیم صورت جسمانی هم بدون صورت نوعیه نمی شود.

«و إلى هذا أشار الشيخ الرئيس بقوله: الهیولی كالمراة الدمیمة المشفقة عن استعلان قبحها، فمهما یکشف قناعها غطت دمیمتها بالکم»

و شیخ الرئيس به همین مطلب اشاره کرده است به گفته اش که: هیولا مثل زن زشت روی است که می ترسد زشتی او آشکار شود، پس وقتی که مقنعه این زن برطرف می شود، فوری زشت رویی خود را با آستین خود می پوشاند.

«(ما جرّدت عن صورة هیولی، إذ عند هذا)، أي عند التجرد لو جرّدت عن كافة الصور (ذات وضع)، أي قابلة للإشارة الحسیّة إليها بأنّها هاهنا أو هناك»

هیولا از صورت برهنه نمی شود؛ برای این که در این هنگام، یعنی وقتی مجرد از صورت باشد اگر مجرد از همه صورت ها باشد دو حالت فرض می شود:

۱. این که دارای وضع باشد، یعنی قابل اشاره حسیّه به آن باشد، که بتوانیم بگوئیم: هیولا این جاست یا آن جاست.

«(أولاً)، أي ليست ذات وضع (في أول) و هو كونها ذات وضع يلزم أن تكون (بذاتها
تحيّزت)»

۲. یا نه، یعنی هیولا در هنگام مجرد از هیولا قابل اشاره حسیّه نیست، در آن فرض
اول، و آن فرض این است که هیولا دارای وضع و قابل اشاره حسیّه باشد، لازم می آید
که هیولا به خودی خود و بدون صورت، مکان داشته و یک جای خاصی را اشغال
کند.

«إذ لا معنى لقبولها الإشارة بأنّها هنا أو هناك، إلا أنّها في هذا الحيّز أو ذلك الحيّز و
المفروض تجرّدها عن الجسميّة، فكانت متحيّزة بالذات هذا خلف. كما قلنا: (و ذا محال)»
برای این که قابل اشاره حسیّه بودن هیولا، که هیولا این جا یا آن جا است، معنایی
ندارد مگر این که هیولا در این مکان است یا در آن مکان، و حال این که فرض این است
که هیولا مجرد از صورت جسمیه است، پس هیولا به خودی خود و بدون صورت،
اشغال کننده مکان و فضا است و این خلاف فرض است چنان که در شعر گفتیم: و این
محال است؛ یعنی محال است که هیولا بدون صورت جسمیه متحيّز بوده و مکان
داشته باشد؛ چون حیّز و مکان برای جسم است.

و صلّى الله على محمد و آله الطاهرين

﴿ درس دویت و سیام ﴾

(و علی الثاني) و هو عدم كونها ذات وضع حين التجرد (اكتست، حين اكتست)، إذ لا يكون اكتساؤها بالصور محالاً، و إلا لم يكن هيولى حيث لا معنى للهيولى، إلا الجوهر القابل للصور (بصورة) متعلق باكتست الأولى (تعين)، إذ لا يمكن اكتساؤها بكل الصور دفعة (و مع تجرد للهيولى، كما هو المفروض، (فما المعين) - بصيغة اسم الفاعل - لتساوي نسبة القابل - و هو نفس الهيولى - و الفاعل إلى جميع الصور و هذا بخلاف ما إذا كانت متصورة بصورة، و قد نضتها و لبست أخرى، فإن الصورة السابقة معينة و مخصصة للهيولى باللاحقة. و إلى هذا أشرنا بقولنا: (فهذه) أي الهيولى (بالصور السوابق منشأ الاختلاف في) الصور (اللواحق)، و هكذا في السوابق على السوابق على سبيل التسلسل التعاقبي المجوز عندهم. و في البيت إشارة إلى أن إسنادهم الاختلاف العددي إلى المادة، إنما يراد به الإسناد إلى المادة المجسمة المصورة، فإن الهيولى في عالم العناصر واحدة بالشخص عندهم فالمستعد و إن كان هو الهيولى، إلا أن ما به الاستعداد هو الصورة السابقة، فتلاحق الاستعدادات الغير المتناهية بالهيولى باعتبار الصور المتعاقبة، فإذا انضم إلى هذا القابل الغير المتناهي في الانفعال جود الفاعل الغير المتناهي في الفعال استمر نزول البركات و انفتح أبواب الخيرات إلى غير النهاية.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

ادامهٔ بحث دربارهٔ ملازمت هیولا با صورت

بحث در این بود که هیولا بدون صورت جسمیه نمی‌شود، و چنان‌که شیخ رئیس گفته است: هیولای اولی مثل زن زشتی است که اگر یک وقت حجاب از صورت او برطرف شد فوری با آستین خود جلوی صورت خود را می‌گیرد که روی زشت او را کسی نبیند. استدلالی که بر این مطلب کرده‌اند و بخشی از آن گذشت حاصلش این است که: چنانچه هیولا بدون صورت باشد یا دارای وضع و قابل اشاره حسیه هست یا نه، اگر وضع داشته و قابل اشاره حسیه باشد لازم می‌آید که هیولا بدون صورت جسمیه حیّز و مکان داشته باشد؛ و این محال است؛ برای این که حیّز و مکان برای جسم است. و چنانچه هیولا بدون صورت باشد و دارای وضع و قابل اشاره حسیه نباشد، خوب، هیولا بالأخره صورت پذیر است؛ چون اصلاً هیولا یعنی جوهری که قابل صورت است، حالا همهٔ صورت‌ها را که نمی‌شود یک دفعه بپذیرد، پس لابد یک صورت معین و خاصی را می‌پذیرد؛ آن وقت سؤال می‌کنیم که: چه چیزی تعیین کننده این صورت خاص بوده و موجب شده است که هیولا این صورت معین و خاص را بپذیرد؟ چون آن علت فاعلی که صورتی را به هیولا می‌دهد امری مجرد است و نسبتش با همهٔ صورت‌ها یکسان است، خود هیولای بدون صورت نیز نسبتش با همهٔ صورت‌ها یکسان است، پذیرش صورت معین و خاص هم مرجح می‌خواهد؛ چون ترجیح و ترجیح بدون مرجح محال است؛ بنابراین باید در ناحیهٔ آن

چیزی که صورت را می‌پذیرد، یعنی در خود هیولا یک مرجحی برای آن صورت معین و خاص وجود داشته باشد، و آن مرجح چیزی جز یک صورت پیشین در هیولا نیست، آن صورت پیشین هم باز یک صورت معین و خاصی است که همین حکم را دارد، و همین‌طور نقل کلام می‌کنیم در صورت‌های پیشین پی در پی.

پس بنابراین نمی‌شود هیولا مجرد از صورت باشد. و همیشه یک صورتی دارد، حالا یا به نحو ثابت، و یا به نحو سیال این صورت را رها می‌کند و صورت دیگر را به خود می‌گیرد؛ بنابراین، هیولا که همیشه از طرف حق تعالی که خالق همه چیز یا از طرف عقول مفارقه، صورت‌پذیر است وقتی که می‌خواهد یک صورتی را بگیرد صورت سابقه آن، زمینه و معدّ برای صورت لاحق‌اش می‌شود، و همین‌طور این رشته و سلسله صورت‌ها ادامه دارند، و تسلسل در این جا هم تسلسل تعاقبی است؛ لذا محال نیست، آن تسلسلی محال است که در آن سلسله امور نامتناهی، نسبت به هم علت و معلول بوده و همه با هم دفعهً واحدهً و در آن واحد موجود باشند؛ و در تسلسل تعاقبی، امور و اجزاء سلسله در آن واحد موجود نیستند، بلکه پی در پی و زمانی هستند، مثلاً در یک زمان یا یک آن، یک صورت می‌رود و در زمان یا آن دیگر یک صورت به جای آن می‌آید، هرچند این امر تا بی‌نهایت ادامه داشته باشد، این محال نیست، بلکه اصلاً می‌گویند: در عالم ماده پیدایش حوادث این‌طور است، مثل این که مرغ از تخم مرغ است و تخم مرغ از مرغ است و همین‌طور به نحو تعاقب این سلسله مرغ و تخم مرغ تا بی‌نهایت وجود دارد؛ پس اصلاً آن چیزی که علت برای پذیرش صورت معین و خاص است هیولای تنها نیست، بلکه مجموع فاعل و هیولا و صورت سابقه سبب می‌شوند که صورت لاحق‌ه خاصی پیدا شود، مثلاً هیولا صورت نطفه‌ای دارد، آن وقت این صورت نطفیه معدّ برای هیولا است که آن را مهیا می‌کند برای این که صورت علقه‌ای را به خود بگیرد، باز صورت علقه‌ای معدّ است برای این که صورت مضغه‌ای به خود بگیرد؛ پس بنابراین، این که می‌گوید: هیولا

قابلیت برای صورت دارد، هیولا به تنهایی نمی‌تواند قابلیت برای صورتی خاص داشته باشد بلکه هیولای با صورت خاص پیشین صورت خاص لاحق را قبول می‌کند.

توضیح متن:

«(و علی الثانی) و هو عدم کونها ذات وضع حین التجرد»

و بنا بر فرض دوّم، و آن این بود که هیولای بدون صورت، دارای وضع و قابل اشاره حسی نباشد.

«(اکتست، حین اکتست)، إذ لا یكون اکتساؤها بالصور محالاً و إلا لم یکن هیولی»
هیولا صورتی معین و خاص را به خود گرفته است وقتی که به خود صورت گرفته است، یعنی هیولا با یک صورت معینی موجود می‌شود؛ به جهت این‌که پذیرش صور برای هیولا محال نیست و گرنه هیولا هیولا نبود؛ چرا؟

«حیث لا معنی للهیولی، إلا الجوهر القابل للصور، (بصورة) متعلق باکتست الأولى

(تعین)»

چون اساساً معنایی برای هیولا نیست جز «جوهری که قابل صور می‌باشد».
می‌گوید: این «بصورة» متعلق به «اکتست» اول است. یعنی هیولا صورت معینی را به خود گرفته است وقتی که به خودش صورت گرفته است.

«إذ لا یمکن اکتساؤها بكلّ الصور دفعة (و مع تجرد) للهیولی، كما هو المفروض،
(فما المعین) - بصیغة اسم الفاعل - لتساوي نسبة القابل - و هو نفس الهیولی - و الفاعل إلى
جميع الصور»

زیرا ممکن نیست هیولا همه صور را یک دفعه به خود بگیرد؛ خوب حالا با مجرد بودن هیولا از صورت، چنان‌که فرض هم همین است، آن چیزی که تعیین‌کننده صورت خاصی برای هیولاست چه بوده است؟ می‌گوید: این «معین» به صیغه اسم

فاعل است، یعنی علت چیست که حالا این هیولا مثلاً نطفه شده است؟ در حالی که نسبت قابل که خود هیولا است، و همچنین نسبت فاعل که همان عقل فعّال یا خدا باشد، به همه صور یکسان است؛ پس هیولا یا فاعل نمی‌توانند تعیین کننده صورتی خاص باشند.

«و هذا بخلاف ما إذا كانت متصوّرة بصورة، و قد نصّتها و لبست أخرى، فإنّ الصورة السابقة معيّنة و مخصّصة للهيولي باللاحقة»

و این به خلاف وقتی است که هیولا به صورتی خاص صورت گرفته باشد بعد آن صورت را رها کرده و صورتی دیگر را بپوشد پس در این هنگام، صورت سابق تعیین کننده و مخصص هیولا برای صورت لاحق است.

«و إلى هذا أشرنا بقولنا: (فهذه) أي الهيولي (بالصور السوابق منشأ الاختلاف في) الصور (اللواحق)، و هكذا في السوابق على السوابق على سبيل التسلسل التعاقبي المجوّز عندهم»

و به همین مطلب اشاره کردیم در شعر که گفتیم: پس این، یعنی هیولا به سبب صورت‌های گذشته منشأ اختلاف در صور لاحق است و همچنین است امر در صورت‌های سابق بر صورت‌های گذشته به نحو تسلسل تعاقبی که نزد فلاسفه جایز شمرده شده است.

«و في البيت إشارة إلى أن إسنادهم الاختلاف العددي إلى المادّة، إنّما يراد به الإسناد إلى المادّة المجسّمة المصوّرة»

و در این بیت شعر اشاره است به این که: فلاسفه که اختلاف افرادی و عددی ماهیات نوعیه را به ماده نسبت می‌دهند، مثلاً می‌گویند: این که ماهیت انسان افراد متعدّد، مثل زید، عمرو، بکر، پیدا می‌کند، به واسطه ماده و هیولا است؛ مرادشان از هیولا و ماده در این جا هیولا و ماده متجسّم با صورت سابقه است، نه هیولای اولی که هنوز هیچ صورتی نپذیرفته و به گونه جسم درنیامده است.

«المادّة المجسّمة المصوّرة» یعنی هیولا و ماده‌ای که صورت جسمیه و نوعیه دارد. چرا مرادشان از آن هیولا و ماده‌ای که علت اختلاف افرادی و عددی است هیولا و مادّه مجسمه مصوره است نه هیولای اولی؟

«فإنّ الهیولی فی عالم العناصر واحده بالشخص عندهم فالمستعدّ وإن کان هو الهیولی، إلا أنّ ما به الاستعداد هو الصورة السابقة، فتلاحق الاستعدادات الغير المتناهية بالهیولی باعتبار الصور المتعاقبة»

زیرا هیولا در عالم عناصر واحد بالشخص است، یعنی هیولا در عالم عناصر یک شخص است، منتها همین هیولا در مسیرهای مختلف افتاده و این مسیرهای مختلف سبب تکثر و تعدّد شده آن است، پس هرچند آنچه مستعد و آماده پذیرش صورت‌هاست همان هیولاست ولی آن چیزی که استعداد و آمادگی به وسیله آن و در گرو آن است همان صورت سابقه است؛ پس ملحق شدن استعدادات غیر متناهی به هیولا به اعتبار صورت‌های متعاقب و پی در پی است.

«فإذا انضمّ إلى هذا القابل الغير المتناهي في الانفعال جود الفاعل الغير المتناهي في الفعال استمرّ نزول البركات و انفتح أبواب الخيرات إلى غير النهاية»

پس وقتی که به این قابل، یعنی به هیولایی که در اثرپذیری غیر متناهی است ضمیمه بشود جود و بخشش فاعلی که در تأثیرگذاری غیر متناهی است، که همان خداوند تبارک و تعالی باشد، آن وقت، همیشه برکات فرو می‌ریزد و درب‌های خیرات برای همیشه و تا بی‌نهایت گشوده می‌گردد.

خداوند فیاض علی الإطلاق است و ما نمی‌توانیم بگوییم: خدایی که فیاض علی الإطلاق است یک مدتی همین‌طور دست روی دست گذاشته بود و هیچ چیزی موجود نمی‌کرد و یک دفعه مثلاً هوس آن را کرد و گفت: خوب است یک عالمی خلق بکنیم، نه، خداوند فیاض علی الإطلاق است، فیض او هم از ازل بوده است، نظیر نور خورشید که اگر فرض کردید خورشید از یک میلیون سال پیش تاکنون بوده است نور

آن هم از یک میلیون سال پیش تاکنون بوده است، و اگر فرض کردید خورشید همیشه هست نور آن هم همیشه هست، اما در هر صورت آن نور وابسته به خورشید است؛ خداوند هم چون ازلی و فاعل فیاض علی الاطلاق و غیر متناهی است و از آن طرف هم قابل که هیولا باشد در قابلیتش نامتناهی است؛ پس صور هم همیشه و پی در پی موجود است.

غررٌ في أنّ كلام من الهوى و الصورة
محتاجة إلى الأخرى بوجه غير دائر

و صورة ما شركت علّتها كما إليها احتاج شخصيتها
لا غرو فالكلّي وجوده علن مع أنّ شركة خفيفة المون
بل في زمانياتها دهرية مثل التوسط من القطعية

غررٌ في أنّ كلا من الهيولى و الصورة
محتاجة إلى الأخرى بوجه غير دائر

(و صورة ما شركت علّتها)، أي علّة الهيولى، فالهيولى محتاجة إليها في الوجود و البقاء احتياج الشيء إلى جزء العلّة التامة، (كما إليها) أي إلى الهيولى (احتاج شخصيتها)، أي الصورة الشخصية في التشكّل كما مرّ. فالمراد بالتشخص هنا أمانة التشخص، كما ذكرنا في المسمّاة بالعوارض المشخصّة في مبحث التشخص.

و المراد بعّلّتها التي صورة ما شريكة لها هي العلّة الفاعلية من المفارق العقلي الدائم الوجود، فهذا الفاعل و ذلك الشرط هما المرادان بقولهم: إنّ الهيولى تستحفظ وحدتها الشخصية بواحد بالعدد، و واحد بالعموم، فالتلازم بين الهيولى و الصورة، باعتبار استنادهما إلى ثالث هو ذلك السبب الأصل فيستحفظ الهيولى بمطلق الصورة و نوع الصورة في عالم العناصر بتعاقب الأشخاص.

و قد شبّهت الحكماء المعقّب القدسي، و استحفاظه الهيولى الشخصية بالصور المترادفة المستمرة بمن يمسك سقفاً معيّناً بدعائم متعاقبة يزيل واحدة منها و يقيم أخرى بدلها.

غررٌ في أنّ كلام من الهيولى و الصورة محتاجة إلى الأخرى بوجه غير دائر

تلازم هیولا و صورت

بحث در این جا درباره تلازم بین هیولا و صورت و وابستگی این دو به یکدیگر است، بدون این که این وابستگی دو طرفه مستلزم دور محال باشد؛ هیولا در وجود و بقای خود احتیاج به صورت ما، یعنی به صورت نامعینی دارد، حالا این صورت در ضمن نطفه باشد، در ضمن علقه باشد، در ضمن مضغه باشد، یا در ضمن هر صورت دیگری؛ بالأخره هیولا به یک صورت احتیاج دارد. از آن طرف نیز صورت در تشخص و بروز شخصیت خودش احتیاج به هیولا دارد. سابقاً گفتیم: اصل تشخص به وجود است، اما در این جا مراد از تشخص، امارات و علائم تشخص، یعنی همان عوارض مشخصه است، یعنی صورت در این که شکل خاص، رنگ خاص، اندازه خاص و دیگر عوارض خاصه را داشته باشد محتاج به هیولاست و در دامن هیولا که قابلیت این عوارض را دارد موصوف به این عوارض می گردد.

توضیح متن:

«غررٌ في أنّ كلام من الهيولى و الصورة محتاجة إلى الأخرى بوجه غير دائر»

این غرر درباره احتیاج داشتن هر کدام از صورت و هیولا به همدیگر است به نحوی که دور نباشد.

«(و صورة ما شرکت علتها)، أى علة الهيولى، فالهيولى محتاجة إليها في الوجود و البقاء احتياج الشيء إلى جزء العلة التامة، (كما إليها) أى إلى الهيولى (احتاج شخصيتها)، أى الصورة الشخصية في التشكل، كما مر»

و صورت ما، يعنى صورت نامعین، شریک با علت هیولاست؛ اصل علت هیولا همان عقل مفارق است که از عالم عقول و مبادی نظام آفرینش است که هیولا را در ضمن یک صورتی ایجاد می‌کند، که مجموع عقل مفارق و صورت ما با هم علت تامه برای هیولا هستند، پس هیولا محتاج به صورت است در وجود و بقاء خودش مانند احتیاج شیء به جزء علت تامه‌اش، در این جا یک جزء علت تامه، عقل مفارق است، یک جزء دیگر هم همین صورت ما است، همان‌طور که از سویی دیگر نیز شخصیت صورت به هیولا احتیاج دارد، یعنی صورت شخصی در شکل پیدا کردن خود به هیولا احتیاج دارد چنان‌که در غرر دوم از دو غرر پیشین گذشت؛ همین‌طور در دیگر عوارض چنان‌که خواهیم گفت.

«فالمراد بالتشخص هنا أمانة التشخص، كما ذكرنا في المسماة بالعوارض المشخصة في

مبحث التشخص»

پس مراد از تشخص در این جا امارات و علائم تشخص است، چنان‌که در مبحث تشخص دربارهٔ اموری که عوارض مشخصه نامیده شده‌اند بیان کردیم. سابقاً گفتیم که: اصل تشخص به وجود است و عوارضی که نزد جمهور فلاسفه از مشخصات شمرده شده‌اند در حقیقت امارات و نشانه‌های تشخص هستند و خودشان موجب تشخص نمی‌شوند، اما در این جا مراد از تشخص همان عوارض مشخصه مثل شکل خاص، رنگ خاص، اندازه خاص، است.

«و المراد بعلتها التي صورة ما شريكة لها هي العلة الفاعلية من المفارق العقلي الدائم

الوجود»

و مراد از علت هیولا که صورت ما شریک آن علت است همان علت فاعلی است که عبارت از موجود مجرد عقلی دائم الوجود است.

«فهذا الفاعل و ذلك الشرط هما المرادان بقولهم: إنَّ الهيولى تستحفظ وحدتها الشخصية بواحد بالعدد، و واحد بالعموم»

پس این فاعل و آن شرط که همان صورت ما باشد هر دو مراد از قول حکماست که گفتند: وحدت شخصیه هیولا حفظ می شود به وسیله یک واحد عددی که آن عقل مفارق باشد و یک واحد بالعموم که صورت ما باشد. یعنی عقل مفارق که می خواهد هیولا را به عنوان یک موجود مشخص ایجاد کند به واسطه صورت ما ایجاد می کند، و عقل مفارق خودش واحد بالعدد یعنی واحد شخصی است ولی صورت ما واحد بالعموم است که تحت لوای هر صورت نوعی می تواند موجود باشد.

«فالتلازم بين الهيولى و الصورة، باعتبار استنادهما إلى ثالث هو ذلك السبب الأصل»
پس تلازم بین هیولا و صورت به اعتبار آن است که هیولا و صورت هر دو مستند به موجود سومی هستند که همان عقل مفارق است که سبب اصلی آن دو است.

«فيستحفظ الهيولى بمطلق الصورة و نوع الصورة في عالم العناصر بتعاقب الأشخاص»
پس آن سبب اصلی که عقل مفارق است هیولا را با مطلق صورت که همان صورت ما و صورت نامعین است حفظ می کند، و نوع صورت را در عالم عناصر با تعاقب اشخاص حفظ می کند، مثلاً نوع انسان را با افراد پی در پی آن حفظ می کند، زید می رود، عمرو می آید، عمرو می رود، بکر می آید.

«و قد شبَّهت الحكماء المعقَّب القدسي، و استحفاظه الهيولى الشخصية بالصورة المترادفة المستمرة بمن يمسك سقفاً معيناً بدعائم متعاقبة يزيل واحدة منها و يقيم أخرى بدلها»

و فلاسفه برای روشن شدن مطلب، آن عقل مفارق را که موجودی قدسی و مجرد

است و در پی آورنده صور بر هیولاست و حفظ کردن آن عقل مفارق هیولای
شخصی را به واسطه صور پی در پی و مستمر، تشبیه کرده‌اند به کسی که سقف معینی
را با ستون‌های پی در پی نگه می‌دارد و همواره یکی از آن ستون‌ها را برداشته و ستون
دیگری را جایگزینش می‌نمایند.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس دويست و سى و يكم ﴾

و لَمَّا كان هاهنا سؤالان: و هما أَنَّهُ كيف يكون طبيعة مبهمه؟ أعني صورة
مَا منشأ لذات شخصية؛ أعني الهيولى و العلة لابد أن تكون أقوى من
المعلول، و أَنَّهُ لا وجود إلا لأشخاص الكليات و الشخص هنا محتاج إلى
الهيولى، فما الذي يكون شريكاً لعلتها؟
أجبنا: بَأَنَّهُ (لا غرو)، أي لا عجب في ذلك، (فالكلي) أي الطبيعي (وجوده
علن) و ظهر فكما لا صحة لسلب الشخص عن الأعيان كذلك الكلي. و ليس
من شرط وجود عنوانين أن يكون كل منهما موجوداً بوجود على حدة كالجنس
و الفصل في الأنواع المحصلة، و لا سيما في البسائط، (مع أن شركة خفيفة
المؤن) هذا علاوة، أي العقل و إن انقبض عن تجويز كون واحد بالعموم علة
حقيقية لواحد بالعدد لكونه أضعف منه، لكنّه لا ينقبض عن تجويز كونه شرطاً
و رابطاً لواحد بالعدد؛ و لا سيما الواحد بالعدد الذي هو الهيولى التي هي القوة
المحضة، كما يقال عند اجتماع عدّة من أعدام أجزاء العلة التامة المركبة:
إنّ العلة هي القدر المشترك بين تلك الأعدام، لئلا يلزم توارد العلل
المستقلة على معلول شخصي هو عدم المعلول المعين؛ حيث إن كلاً منها
بانفراده مستقلّ في إيجاب عدمه.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

دفع شبهة دور در تلازم هیولا و صورت

چنان‌که در جلسه قبل گفتیم هیولا و صورت به یکدیگر احتیاج دارند، هیولا در وجود و بقای خود به صورت ما احتیاج دارد، یعنی هیولا باید در ضمن یک صورتی، هر صورتی که باشد، موجود باشد، در ضمن صورت نطفه یا علقه یا مضغه یا صورت دیگری، بالأخره هیولا بدون صورت نمی‌شود؛ این از یک سو؛ و از سوی دیگر هم صورت در تشخص خود و این‌که یک صورت معین و مشخص باشد احتیاج به هیولا دارد؛ و مراد از تشخص در این‌جا خود وجود نیست بلکه مراد از آن امارات و علائم تشخص و وجود است که همان عوارض، مثل کم، کیف، وضع... است؛ بنابراین اگر صورت بنخواهد امارات و علائم تشخص که همان عوارض هستند در آن نمودار شوند، در این جهت محتاج به هیولا است؛ زیرا این عوارض یک قابل می‌خواهند و آن چیزی که جنبه قابلی دارد همان هیولا است، یعنی صورت برای این‌که وضع خاص، این خاص، کیف خاص، و دیگر عوارض خاصه را داشته باشد تا از طریق این عوارض پی به وجود و تشخصش برده شود در این جهت محتاج به هیولا است که در دامن آن این عوارض را پیدا کند؛ پس بنابراین دیگر در این‌جا دور لازم نمی‌آید؛ برای این‌که جهت احتیاج از دو سو متفاوت است؛ زیرا هیولا در وجود و بقای خود احتیاج به صورت ما دارد، اما صورت در قبول عوارض که علائم و امارات تشخص هستند محتاج به هیولا است.

دو اشکال و جواب آن‌ها

مطلب بعدی این است که: این جا دو اشکال مطرح است:

یک اشکال این است که شما می‌گویید: هیولا در وجود و بقای خود به صورت ما احتیاج دارد؛ در حالی که صورت ما یک چیز مبهم و کلی است و علت شیء شخصی نمی‌تواند یک چیز مبهم و کلی باشد؛ برای این که علت باید قوی‌تر از معلول باشد و در این جا هیولا یک موجود شخصی و خارجی است ولی صورت ما یک امر ذهنی انتزاعی است و موجود مشخص خارجی قوی‌تر از موجود مبهم کلی ذهنی است. این یک اشکال.

اشکال دوم این است که: از حرف شما دور لازم می‌آید؛ چون صورت ما یک امر کلی ذهنی است و آن چیزی که در خارج وجود دارد اشخاص کلیات است نه خود کلیات؛ بنابراین در این جا آن چیزی که در خارج وجود دارد شخص صورت ما یعنی همان صورت شخصی است، و فرض این است که شما گفتید: تشخص صورت به هیولا است؛ و این مستلزم دور است؛ برای این که هیولا در وجود خارجی خودش احتیاج به علت خارجی دارد و جزئی از علت خارجی آن هم صورت شخصی است نه صورت کلی ذهنی، صورت شخصی هم در تشخص خود احتیاج به هیولا دارد؛ و این دور است. این جا درحقیقت یک اشکال است که به دو صورت ذکر شده است. جواب اشکال این است که: کلی طبیعی در خارج وجود دارد منتها وجود آن به وجود افراد است، مثلاً انسان هرچند یک کلی طبیعی است اما در خارج وجود دارد و خودش در ضمن زید و عمرو و بکر است و اشکالی ندارد که یک وجودی دارای دو جهت باشد، مثلاً وجود این زید خارجی هم وجود زید است؛ یعنی وجود شخص است و هم وجود انسان است، یعنی وجود کلی است؛ خلاصه: این که شما گفتید: صورت ما یک امر کلی و مبهم و ذهنی است و وجود خارجی ندارد؛ اشتباه کردید؛

چون صورت ما کلی طبیعی است و کلی طبیعی وجود خارجی دارد منتها وجود آن در ضمن اشخاص است و اشکالی ندارد که یک وجود مصداق دو موجود باشد، وجود این زید خارجی هم مصداق زید است هم مصداق انسان است، نظیر این که جنس و فصل به وجود واحد در خارج موجود هستند با این که دو ماهیت هستند، مثلاً حوائ و ناطق هر دو به وجود انسان موجود هستند با این که جنس یک معنای عام است و فصل یک معنای خاص است، ولی هر دو به واسطه یک وجود در خارج موجود هستند، به خصوص در بسائط خارجی، انسان در خارج مرکب از ماده و صورت است و جنس آن از ماده آن انتزاع می شود و فصل آن از صورت آن، اما اعراض در خارج هیچ نحو ترکب ندارند، با این حال، اعراض جنس و فصل اختراعی دارند، مثلاً بیاض را می گویند: «لَوْنٌ مُفْرَقٌ لِلْبَصَرِ»، «لون» جنس آن است و «مُفْرَقٌ لِلْبَصَرِ» فصل آن است، با این که در خارج، سپیدی مرکب از لونیت و مفرقیت برای بصر نیست و لونیت و مفرقیت در آن هر دو یک حقیقت هستند، به خلاف انسان که جنس و فصل آن از ماده و صورت آن انتزاع می شود و ماده و صورت یک نحو تکثری دارند، اما در اعراض ترکب خارجی نیست.

پس خلاصه: این که شما وحشت کرده و گفتید: کلی چطور در خارج موجود است؟ می گوئیم: کلی طبیعی در ضمن فرد موجود است و مانعی ندارد یک وجود دو عنوان داشته باشد، مثلاً وجود این زید هم زید است هم انسان است، وجود صورت خاص و شخصی در خارج نیز هم وجود صورت خاص و شخصی است و هم وجود صورت ما و کلی.

توضیح متن:

«و لَمَّا كَانَ هَاهُنَا سَوَّالَانِ: وَ هُمَا أَنَّهُ كَيْفَ يَكُونُ طَبِيعَةً مَبْهَمَةً، أَعْنِي صُورَةَ مَا مَسْنَأُ لِدَاتِ شَخْصِيَّةٍ أَعْنِي الْهَيُولَى وَ الْعَلَّةُ لَا يَدُّ أَنْ تَكُونَ أَقْوَى مِنَ الْمَعْلُولِ»

و چون در این جا دو اشکال هست: و آن دو یکی شان این است که: چگونه یک طبیعت مبهم یعنی صورتاً منشأً برای یک ذات شخصی و یک وجود خارجی است که همان هیولا باشد، در حالی که علت بایستی قوی تر از معلول باشد. این جا صورتاً یک طبیعت مبهم ذهنی و ضعیف تر از هیولا است که یک امر شخصی خارجی است.

«و أنه لا وجود إلا لأشخاص الكليات و الشخص هنا محتاج إلى الهیولی، فما الذي يكون شريكاً لعلتها؟»

و دوّم اشکال این است که: آن چیزی که در خارج وجود دارد تنها اشخاص کلیات است نه خود کلیات و در این جا صورت شخصی و شخص است که به هیولا احتیاج دارد؛ برای این که گفتیم: صورت در تشخص خود به هیولا احتیاج دارد، پس آن چیزی که شریک برای علت هیولا، یعنی شریک برای عقل مفارق است، چیست؟ اگر می گوئید: صورت کلی است، کلی که نمی تواند علت باشد، و اگر می گوئید: صورت شخصی و شخص است؛ در این فرض دور لازم می آید؛ چون صورت شخصی به هیولا احتیاج دارد و هیولا هم به صورت شخصی احتیاج دارد.

«أجبنا: بأنه (لا غرو)، أي لا عجب في ذلك، (فالكلي) أي الطبيعي (وجوده علن) و ظهر فكما لا صحة لسلب الشخص عن الأعيان كذلك الكلي»

این «أجبنا» جواب برای آن «لما كان» است؛ یعنی چون آن دو اشکال در این جا مطرح است؛ جواب دادیم از اشکال به این که: هیچ غروی نیست، یعنی هیچ جای تعجب در آنچه گفتیم نیست؛ چرا؟ برای این که کلی طبیعی وجودش در خارج، منتها در ضمن افرادش، علنی است و برای شما ظاهر و مبین شده است، پس همین طور که شخص صحت سلب از خارج ندارد، یعنی نمی توانیم مثلاً بگوییم: زید وجود خارجی ندارد، همان طور کلی صحت سلب از خارج ندارد، یعنی نمی توانیم مثلاً بگوییم: انسان وجود خارجی ندارد؛ برای این که انسان که کلی طبیعی است، در ضمن

زید که شخص است موجود است.

«و ليس من شرط وجود عنوانين أن يكون كل منهما موجوداً بوجود على حدة كالجنس

و الفصل في الأنواع المحصّلة»

و شرط وجود دو عنوان این نیست که هر دوی آنها در خارج موجود به یک وجود خاص و جداگانه باشند، مانند جنس و فصل در انواع محصّله خارجی که جنس و فصل در انواعی که در خارج تحصّل و تحقّق دارند به یک وجود موجود هستند.

«الأنواع المُحصّلة»، یعنی انواعی که در خارج محقّق و موجود است.

«و لا سيّما في البسائط»

مخصوصاً در بسائط، مثل اعراض، که ماده و صورت خارجی ندارند؛ پس می شود

یک وجودی دو عنوان داشته باشد.

جواب دوّم به اشکال مزبور

«مع أن شركة خفيفة المؤمن). هذا علاوة، أي العقل و إن انقبض عن تجويز كون واحد بالعموم علّة حقيقية لواحد بالعدد لكونه أضعف منه، لكنّه لا ينقبض عن تجويز كونه شرطاً و رابطاً لواحد بالعدد؛ و لا سيّما الواحد بالعدد الذي هو الهيولى التي هي القوّة المحضة»

با این که شرکت، مؤونه و زحمت و سنگینی ندارد و خفیف المؤمنه است؛ مرحوم حاجی می گوید: این «مع أنّ شركة خفيفة المؤمنة»، یک جواب دیگری به اشکال است. یعنی هر چند عقل نمی پذیرد و ابا دارد از تجویز این که واحد بالعموم علت حقیقی برای واحد بالعدد باشد؛ چون واحد بالعموم ضعیف تر از واحد عددی است، اما در عین حال، عقل ابا ندارد و تجویز می کند که واحد بالعموم شرط و رابط برای واحد بالعدد باشد، چون شرط، وجود قویّ نمی خواهد، مخصوصاً برای واحد عددی که هیولا باشد که قوّه خالص و موجودی ضعیف است.

گفتیم: آن چیزی که موجّد هیولا است همان عقل مفارق است، منتها شرط آن عقل

مفارق برای ایجاد هیولا این است که هیولا را در ضمن صورت ما، یعنی یک صورتی نامعین، ایجاد و محقق کند.

چنان که وقتی بخشی از اجزاء علت تامه معدوم باشند گفته می شود: علت معدوم شدن معلول آن علت تامه، قدر مشترک بین این اجزاء معدومه است تا لازم نیاید توارد علل مستقله بر معلول واحد شخصی که همان عدم معلول معین باشد؛ به جهت این که هر کدام از آن اجزاء معدومه به تنهایی در موجب شدن عدم آن معلول استقلال دارند، مثل این که مثلاً کسی می گوید: من خانه ندارم، خوب، این خانه نداشتن عللی دارد، مقتضی خانه داشتن نیست، شرایط آن هم نیست، موانع آن هم موجود است، همه این ها هر کدام علت مستقل برای خانه نداشتن می شود، اولاً پول ندارم، بعد هم خانه ای این جا وجود ندارد، بعد یک کسی هم که بیاید رابط شود خانه را موجود کند نبوده است. این عدم خانه، معلول و مستند به عدم مبهم است که واحد بالعموم و قدر مشترک بین آن اعدام است؛ مورد بحث ما هم نظیر همین است؛ از این رو می گوید:

«كما يقال عند اجتماع عدة من أعدام أجزاء العلة التامة المركبة:»

چنان که وقتی بخشی از اجزاء علت تامه ای که مرکب است به طور جمعی معدوم باشند، در این هنگام گفته می شود که:

«إنَّ العلة هي القدر المشترك بين تلك الأعدام، لئلا يلزم توارد العلل المستقلة على

معلول شخصي هو عدم المعلول المعين»

علت عدم معلول، مثل خانه نداشتن، همان قدر مشترک بین آن اعدام است، این را می گویند، برای این که لازم نیاید علت های مستقل بر معلول شخصی که همان عدم معلول معین است وارد شوند و چند علت مستقل یک معلول داشته باشند؛ چون اگر بگوییم: همه آن عدم ها با هم علت هستند لازم می آید توارد علل مستقله بر معلول واحد، پس می گوییم: علت در این جا قدر مشترک بین آن اعدام است.

«حيث إنَّ كلا منها بانفراده مستقل في إيجاب عدمه»

به جهت این که هر کدام از آن اعدام به تنهایی مستقل در ایجاب عدم معلول هستند، یعنی هر کدام به تنهایی سبب عدم معلول می شود، پس اگر بگوییم: همه این ها علت برای عدم معلولند، لازم می آید توارد علت های مستقل بر معلول واحد، و این محال است؛ لذا می گوییم: قدر مشترک بین آن اعدام که همان عدم مّا و واحد بالعموم است علت برای عدم معلول است تا آن محال لازم نیاید. این هم جواب دوم از آن اشکال.

سپس مرحوم حاجی یک جواب سومی هم از آن اشکال می دهد که بالاتر از جواب اول و دوم است، که إن شاء الله آن را در جلسه بعد بیان می کنیم.

و صلّى الله على محمد و آله الطاهرين

﴿ درس دويست و سى و دوّم ﴾

(بل) هذا ترقّ (في زمانياتها)، أي في الزمانيات من الصور صورة (دهرية) أي واقعة في الدهر لا في الزمان، فإنّها أصلها المحفوظ و سنخها الباقي منتسبة إلى المبادي العالية الثابتة على حالة واحدة، منزلة تلك الصورة الدهرية من هذه الصور الزمانية (مثل التوسّط)، أي الحركة بمعنى التوسّط (من) الحركة (القطعية)، فيكون المراد من الإبهام أو العموم في صورة ما الإطلاق الوجودي كما مرّ نظيره.

بسم الله الرحمن الرحيم
و به نستعين

جواب سوم به اشکال مزبور

بحث این بود که: هیولا و صورت هر کدام به یکدیگر احتیاج دارند، و دور هم لازم نمی آید، برای این که هیولا در وجود و بقاء خودش احتیاج به صورت دارد؛ چون علت هیولا، عقل فعّال است که آن را ایجاد کرده است، منتها هیولا را در ضمن یک صورت به وجود آورده است، برای این که هیولا نمی تواند بدون صورت وجود پیدا کند؛ بنابراین وجود هیولا توقف دارد بر یک علت فاعلی که عقل فعّال است و یک شرط که صورت ما است، اما صورت که احتیاج به هیولا دارد در عوارض و امارات تشخّص به آن احتیاج دارد پس دور لازم نمی آید.

سپس اشکالی مطرح گردید که حاصلش این بود که: بر اساس آنچه شما گفتید هیولا به صورت ما احتیاج دارد، این صورت ما یک امر مبهم و کلی و ذهنی است و قهراً نمی تواند علت برای یک امر مشخص جزئی خارجی مثل هیولا باشد.

مرحوم حاجی دو جواب از این اشکال داد: یکی این که: صورت ما که کلی است کلی طبیعی است که در خارج در ضمن افراد خودش وجود دارد، یعنی همان طور که در خارج زید موجود است، در خارج انسان هم موجود است، منتها انسان در ضمن زید یا در ضمن دیگر افرادش موجود است، و درحقیقت، یک وجود هم وجود شخص است و هم وجود کلی طبیعی؛ پس بنابراین کلی طبیعی در خارج وجود دارد و این چنین نیست که یک امر نیش غولی باشد.

جواب دوم این بود که علت هیولا همان عقل مفارق است و صورتاً ما شرط برای ارتباط دادن بین یک واحد عددی و شخصی مثل هیولا و بین آن عقل مفارق است و شرط خفیف المؤمنه است به خصوص اگر پای یک واحد عددی و شخصی ضعیفی مانند هیولا در میان باشد.

جواب سوم این است که: واقع مطلب این است که هر طبیعتی درحقیقت یک ربّ النوع دارد که آن منشأ آثار است، یعنی هر نوعی که فرد مادی دارد یک فرد مجرد هم دارد، مثلاً انسان که افراد مادی دارد، مثل زید عمرو و بکر؛ یک فرد مجرد هم دارد که ربّ النوع است و درحقیقت اوست که اداره کننده همه افراد مادی انسان است؛ پس بنابراین اگر تمام افراد مادی و زمانی منقضی شوند، زید برود جای او عمرو بیاید، بکر برود، خالد جای آن بیاید، ولی در هر حال یک فرد ثابت وجود دارد که هیچ قابل تغییر نیست و آن ربّ النوع انسان است که امری ثابت است.

پس در مورد بحث هم می‌گوییم: هیولا احتیاج به صورتاً ما دارد درحقیقت، هیولا به همان ربّ النوع صورت احتیاج دارد و آن ربّ النوع است که هم صور و هم هیولا را اداره می‌کند.

بنابراین، مراد از این که گفته می‌شود: صورتاً ما یک امر کلی است، همانا کلی به معنای سعه وجودی است نه کلی به معنای سعه مفهومی؛ زیرا ربّ النوع یک موجود خارجی مجرد و محیط بر افراد مادی است و قهراً نسبت به این افراد سعه وجودی دارد، برای این که به تنهایی محیط بر همه این افراد است؛ و لذا می‌تواند آن‌ها را اداره کند. به طور کلی همه صور این عالم طبیعی، زمانی هستند و زمان ظرف وجود آن‌ها است و این زمان که ظرف وجود این موجودات طبیعی است ظرف برای موجودات مجرد مثل ارباب انواع و عالم عقول نیست، بلکه دهر ظرف وجود آن‌هاست، چنان که ظرف وجود خداوند و اسماء و صفات او که بالاتر از همه موجوداتند سرمد است و خدا سرمدی است.

حالا این که ما گفتیم: موجود دهری، مثل رب النوع یک فرد مجرد است که شامل همه افراد مادی نوع است، این نظیر این است که حرکت توسطیه که یک امر بسیط است شامل همه مراتب حرکت قطعیه که امری ممتد و کشدار است می شود، مثلاً این اتومبیل که از قم حرکت می کند و به اصفهان می رود، یک حرکت قطعیه دارد که قطع مسافت می کند و این یک امر تدریجی است، همین طور که چرخ های اتومبیل می گردد مدام جا و مکان عوض می کند، این حرکت یک چیز ممتد و کشداری است که از قم شروع می شود و تا اصفهان وجود دارد و بدین لحاظ متحرک، مثل اتومبیل، در هر قطعه ای از حرکت خود در قطعه ای از مسافت قرار دارد و حرکتش به حسب اجزاء مسافت تجزیه پذیر است؛ این حرکت را حرکت قطعیه می گویند. علاوه بر این حرکت قطعیه یک حرکت توسطی هم وجود دارد که از همین حرکت قطعیه انتزاع می شود، و آن عبارت است از بودن متحرک بین مبدأ و منتهای حرکت، که یک امر بسیطی است، این امر بسیط را حرکت توسطی می گویند، مثلاً آدم وقتی که می بیند اتومبیل از قم به سوی اصفهان حرکت می کند در ذهن خود یک چیز کشدار ادراک می کند، که این چیز کشدار با مسافت تطبیق می کند، یعنی می بیند این اتومبیل همواره قطعه های مسافت را پی در پی می گذراند، ابتدا در قم است بعد نزدیک دلیجان می رسد، بعد به جایی دیگر می رسد، و همین طور تا به اصفهان، مجموع این امر کشدار حرکت قطعیه است، و از همین حرکت قطعیه، یک امر بسیط ثابتی انتزاع می کنیم که می گوئیم: از آغاز حرکت قطعیه تا پایان آن، این اتومبیل بین قم و اصفهان است، و این وسط بودن بین مبدأ و منتهای در حال حرکت قطعیه را حرکت توسطی می گویند، و این حرکت توسطی در تمام مراحل حرکت قطعیه وجود و حضور دارد و بر آن ها اشراف دارد.

حالا این جا هم این طور است که رب النوع صور مادی، یک فرد مجرد بسیط است، مثل یک حرکت توسطیه است که در همه صور مادی وجود و حضور داشته و

بر آن‌ها اشراف دارد، ربّ النوع مثل حرکت توسطیه ثابت است ولی افراد مادی مثل مراحل حرکت قطعیه متدرّج و سیال است. پس این‌که گفتیم: هیولا به صورت ما احتیاج دارد، این صورت ما در عالم مجردات و ربّ النوع است و کلی بودن آن یعنی سعه وجودی آن.^(۱)

توضیح متن:

«(بل) هذا ترقّ (في زمانياتها)، أي في الزمانيات من الصور صورة (دهرية) أي واقعة

۱- برداشت دو استاد بزرگوار: حضرتین: منتظری (رضوان‌الله‌تعالی‌علیه) و حسن‌زاده (مدظله‌العالی)، از عبارت «صورة دهریه» در کلام مرحوم حاجی، همان ربّ النوع و مثال افلاطونی است. ولی ظاهراً مراد مرحوم حاجی از آن عبارت، ربّ النوع نیست؛ زیرا بحث و اشکال در این‌جا در این باره بود که: صورت ما که موجودی مادی و طبیعتی مبهم است چگونه می‌تواند منشأ و علت برای هیولایی باشد که یک موجود شخصی است در حالی که علت باید قوی‌تر از معلول باشد. بنابراین، چنانچه مراد از «صورة دهریه» همان ربّ النوع و فرد مجرد از نوع صور مادی باشد و همان ربّ النوع باشد که منشأ و علت برای هیولاست، در این هنگام، درحقیقت مرحوم حاجی از اشکال مزبور جواب نداده است، بلکه صورت مسأله و اشکال را پاک کرده است؛ علاوه بر این‌که افراد مادی یک نوع، با ربّ النوع آن‌ها همگی مماثل و هم نوع هستند، ولی در مورد بحث ما صورت‌های متعدد، مثل صورت نطفه، صورت علقه، صورت مضغه، هر کدامشان یک نوع خاص هستند و صورت ما برگرفته و منتزع از آن‌ها و جامع مشترک بین آن‌ها و به منزله جنس برای آن‌هاست؛ بر این پایه به نظر می‌آید مراد مرحوم حاجی این است که: این صورت ما که منشأ و علت برای هیولاست هرچند به حسب وجود مادی و طبیعتی که در افق زمان دارد و به این لحاظ در ضمن صور گوناگون قرار دارد، ثابت ندارد و امری سیال و شناور است که در هر برهه از زمان، تعیین و نام خاص و در ضمن نوع خاص وجود خاص دارد و از همین جهت هم ابهام دارد؛ ولی هر موجود زمانی متدرج را اگر به وجود دهری و فرا زمانی که دارد لحاظ کنید هیچ تجرد و سیلانی ندارد، بلکه یک موجود واحد شخصی و ثابت است که به لحاظ وجود زمانی و در عالم ماده‌اش متدرّج و سیال می‌نماید. بنابراین، صورت ما هم به لحاظ وجود دهری‌اش واحد شخصی و ثابت است و هیچ ابهامی در آن نیست و واحد بالعموم بودنش هم به معنای عمومیت و سعه وجودی است نه به معنای عمومیت و ابهام مفهومی یا فرد منتشر بودن در ضمن افراد در قطعات مختلف زمان. شاهد بر این‌که مراد مرحوم حاجی این مطلب است: تعلیقه خود مرحوم حاجی بر سخن خودش در این‌جاست، فتبصّر. (اسدی)

في الدهر لا في الزمان»

می‌گوید: این لفظ «بل» در این جا برای اضراب و روگردانی از سخنان پیشین نیست، برای ترقی و بیان سخن و جوابی راقی‌تر و برتر از جواب‌های پیشین است. یعنی در جواب از اشکال مزبور می‌گوییم: بلکه در زمانیات از صور که همان صور جسمانی زمانی می‌باشند یک صورت دهری است، یعنی یک صورتی که در دهر که ظرف برای مجردات است قرار دارد، نه در زمان که ظرف برای مادیات است.

«فإنَّها أصلها المحفوظ و نسخها الباقي منتسبة إلى المبادي العالية الثابتة على حالة

واحدة»

پس آن صورت دهری، اصل محفوظ و پایدار آن صور جسمانی و سنخ باقی آن‌هاست در حالی که آن صور جسمانی زمانی، بر یک حالت ثابت و پایدار، منتسب به مبادی عالی و ثابت خودشان هستند، صورت‌های جسمانی گوناگون مدام عوض می‌شوند اما اصل و سنخ آن‌ها باقی است.

«منزلة تلك الصورة الدهرية من هذه الصور الزمانية، (مثل التوسط)، أي الحركة بمعنى

التوسط (من) الحركة (القطعية)»

جایگاه آن صورت دهری نسبت به این صور زمانی مثل جایگاه حرکت توسطیه

نسبت به حرکت قطعی است.

حرکت قطعی امری تدریجی و کشدار است، اما حرکت توسطی یک امر بسیط

ثابتی است، و درحقیقت، حرکت توسطی چهره‌ثبات حرکت قطعی و وجود جمعی

حرکت قطعی است و حرکت قطعی، وجود تفرقی و پراکنده حرکت توسطی است.

«فيكون المراد من الإبهام أو العموم في صورة ما الإطلاق الوجودي كما مرّ نظيره»

پس این که گفتیم: هیولا احتیاج به صورت ما دارد؛ مراد از ابهام یا عموم در این

صورت ما همان اطلاق و سعه وجودی است، نه اطلاق و سعه مفهومی، چنان که نظیر

آن در جاهای دیگر بیان شد.

کلی و مطلق بودن منحصر در این نیست که مفهومی دارای افراد باشد بلکه کلی و مطلق بودن می‌تواند به این باشد که یک وجودی دارای سعه و دامنه وسیعی باشد به گونه‌ای که به تنهایی شامل موجودات زیادی گردد و احاطه وجودی عینی به همه آنها داشته باشد.

غررٌ في الصورة النوعية

ذا صور نوعية جسم ثقّف
لشركة الصورة و الهیولی
في أنّها أعراض أو جواهر
و عندنا جواهر بالعرض
مبادي الآثار اللواتي تختلف
مع كون شأن هذه قبولا
مشّا و إشراقية تشاجروا
ذا كونها عين الفصول مقتضي

غررٌ في الصورة النوعية

إيراد مبحثه في ذيل البحث عن مقومات الجسم للإشارة إلى أنّها أيضاً من مقومات الأجسام النوعية، و أنّها أيضاً محصلة للهيولى المجسّمة و متلازمتان، فإن الهيولى لا توجد بدون الصورة الجسمية و هي لا توجد بدون الصورة النوعية، و كذا النوعية لا توجد بدون الجسمية التي لا توجد بدون الهيولى، (ذا) حال (صور نوعية جسم)، أي الجسم المطلق (تقف)، أي وجد و هي (مبادي الآثار اللواتي تختلف) إشارة إلى دليل إثبات الصورة النوعية في الأجسام. و هو أنّ كلّ نوع من أنواع الجسم مختصّ بأحوال معيّنة، لكون بعضها حارّاً و بعضها بارداً، و بعضها في حيّز معيّن يقتضي السكون عند حصوله فيه، و الحركة إليه عند خروجه عنه و غير ذلك.

غررٌ في الصورة النوعية

صورت نوعيه

بحث دیگری که پیرامون حقیقت جسم وجود دارد بحث دربارهٔ صورت نوعیه است. گفتیم: موضوع علم طبیعی جسم طبیعی است و جسم طبیعی مرکب از هیولا و صورت است. حالا می‌خواهیم بگوییم: جسم طبیعی انواعی دارد و هر نوعی از آن علاوه بر هیولا و صورت جسمیه‌ای که دارد یک صورت نوعیه هم دارد، جسم انواعی مثل آب، خاک، هوا، آتش، معدنیات، نباتات، حیوانات دارد که همگی آنها دارای هیولا و صورت جسمیه‌اند و در این جهت مشترکند و هر کدام از انواع علاوه بر هیولا و صورتی که به نحو اشتراک دارند یک صورت نوعیه خاصی هم دارند که نوع خاصی از جسم را پدید آورده و از ذاتیات و مقومات همان نوع است، مثلاً آب علاوه بر هیولا و صورت جسمیه‌ای که دارد و جسم بودن آب هم درگرو آن دو است یک صورت نوعی به نام صورت آبی دارد که موجب شده است آب نوع خاصی از اجسام به نام آب باشد و قوام آب هم به عنوان این که آب است به این سه امر: هیولا، صورت جسمیه و صورت نوعیه آبی است.

توضیح متن:

«غررٌ في الصورة النوعية»

این غرر در صورت نوعیه است.

«إيراد مبحثه في ذيل البحث عن مقومات الجسم للإشارة إلى أنها أيضاً من مقومات الأجسام النوعية»

این که بحث صورت نوعیه را در ذیل بحث از مقومات جسم آوردیم می خواستیم اشاره کنیم به این که صورت نوعیه هم از مقومات اجسام نوعیه است؛ یعنی مثلاً انسان، هم صورت نوعیه انسانی دارد، هم صورت جسمیه دارد، هم هیولا دارد.

«و أنها أيضاً محصلة للهیولی المجسمة و متلازمتان»

و اشاره کنیم به این که صورت نوعیه نیز مانند صورت جسمیه محصل و موجب وجود هیولای مجسمه است و صورت نوعیه با این هیولا با هم تلازم دارند، یعنی همان طور که صورت جسمیه در وجود هیولای اولی دخالت دارد صورت نوعیه هم در وجود هیولای اولی یا صورت جسمیه اش دخالت دارد و وجود هیولای اولی با صورت جسمیه متوقف بر صورت نوعیه است؛ بنابراین، صورت نوعیه با صورت جسمیه و هیولا با هم ملازم هستند.

«فإنّ الهیولی لا توجد بدون الصورة الجسمیة و هی لا توجد بدون الصورة النوعیة، و

كذا النوعیة لا توجد بدون الجسمیة التي لا توجد بدون الهیولی»

زیرا هیولا بدون صورت جسمیه یافت نمی شود و صورت جسمیه بدون صورت نوعیه یافت نمی شود، و همچنین صورت نوعیه یافت نمی شود بدون صورت جسمیه ای که آن صورت جسمیه هم بدون هیولا یافت نمی شود.

«(ذا) حال (صور نوعیة جسم)، أي الجسم المطلق (تقف)، أي وجد»

می گوید: این «ذا» را حال بگیر، یعنی جسم مطلق در حالی که دارای صور نوعیه است موجود و یافت می شود، یعنی جسم مطلق در ضمن یک صورتی نوعی قرار دارد و جسم مطلق در خارج وجود ندارد مگر در ضمن صورت نوعیه.

بعد می گوید: آنچه منشأ آثار گوناگون در اجسام است همین صور نوعیه است؛

چون هیولا در همه اجسام هست، صورت جسمیه هم در همه اجسام هست، اما هر

صورت نوعیه‌ای در همه اجسام نیست، بلکه یک جسم صورت نوعیه آبی دارد، یکی صورت نوعیه هوایی دارد، یکی صورت نوعیه ناری دارد، یکی صورت نوعیه خاکی دارد، این در بسائط است، در مرکبات هم هر مرکبی صورت نوعیه مخصوص دارد؛ بنابراین آنچه منشأ آثار مختلف می‌باشد همان صورت نوعیه است.

بالآخره حالات و آثار مختلف اجسام برای این است که صورت نوعیه آن‌ها اختلاف دارد و این حالات و آثار گوناگون نمی‌تواند مستند به هیولا باشد؛ برای این که هیولا در همه اجسام وجود دارد، همچنین نمی‌تواند مستند به صورت جسمیه باشد؛ برای این که صورت جسمیه هم در همه اجسام هست؛ پس این که مثلاً می‌بینیم آب خنک است، آتش گرم است، به علت صورت نوعیه آن‌هاست. لذا می‌گوید:

«و هي (مبادي الآثار اللواتي تختلف) إشارة إلى دليل إثبات الصورة النوعية في الأجسام»

و صورت‌های نوعیه مبادی و اسباب آثاری است که مختلف و گوناگونند، مثل این که یکی از اجسام، مثل آب، سردکننده است، یکی از آن‌ها، مثل آتش، گرم‌کننده است، این آثار مختلف منشأش همین صورت‌های نوعیه گوناگون است. این مصراع از شعر اشاره است به دلیل اثبات صورت نوعیه در اجسام، که اجسام هر کدام علاوه بر هیولا و صورت جسمیه، دارای یک صورت نوعی هم هستند.

دلیل بر وجود صورت نوعیه

«و هو أنّ كلّ نوع من أنواع الجسم مختصّ بأحوال معيّنة لكون بعضها حارّاً و بعضها بارداً، و بعضها في حيّز معيّن يقتضي السكون عند حصوله فيه، و الحركة إليه عند خروجه عنه و غير ذلك»

و آن دلیل این است که: هر نوع از انواع جسم، ویژه و مختص است به حالات معینی، مثلاً بعضی از آن‌ها گرم است، مثل آتش، و بعضی از آن‌ها سرد است، مثل آب،

و بعضی از آن‌ها در مکان و جای معینی است که هنگامی که در آن مکان قرار دارد آن مکان اقتضای سکون آن جسم را دارد، مثلاً سنگ وقتی روی زمین باشد به خودی خود از آن‌جا حرکت نمی‌کند ولی اگر سنگ را به بالا پرت کنی پس از اندک زمانی بالا را رها می‌کند و پایین می‌آید و روی زمین ساکن می‌شود.

پس ضروری است که آنچه مقتضی این اختصاص و ویژگی است، که یکی گرم است، یکی سرد است، یکی این‌جا است، یکی آن‌جا است، آن مقتضی، خارج از ذات جسم نیست، پس آن مقتضی از سه امر خارج نیست؛ یا صورت جسمیه است، یا هیولاست، یا صورت دیگر طبیعی است که همان صورت نوعیه می‌شود؛ چون هیولا در همه اجسام مشترک است، صورت جسمیه هم در همه اجسام مشترک است، و این احوال و آثار هم مختلف است؛ پس معلوم می‌شود که این احوال و آثار مختلف از ناحیه صورت‌های نوعیه گوناگون می‌باشد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس دويست و سى و سوّم ﴾

فالمقتضي لذلك الاختصاص ليس أمراً خارجاً عن ذات الجسم بالضرورة، فهو إمّا الصورة الجسمية، أو الهيولى، أو صورة أخرى طبيعية، و الأَوْلان باطلان (لشركة الصورة) الجسميّة بين الأجسام كلّها. (و الهيولى) أي هيولى عالم العناصر مشتركة أيضاً، فيلزم اشتراك الأجسام كلّها في الآثار (مع كون شأن هذه) أي الهيولى (قبولاً)، و القابل لا يكون فاعلاً فتعيّن الثالث و هو المطلوب.

إن قيل: ما سبب اختلاف تلك الصور؟ و ما سبب اختصاص الأجسام بها؟ قلت: و أمّا سبب اختلافها، فعلى قول الإشراقيين و هو الحقّ، أنّها ظلال للمثل النورية المتخالفة بالنوع التي نوع كلّ منها منحصر في الشخص الإبداعي، فإنّ موجودات عالمنا الأدنى ظلال موجودات العالم الأعلى. و على قول المشائين أنّها ظلال الصور المرتسمة العلمية. و أمّا اختلاف أولات الأظلة مفهوماً فهو ذاتي أو لاختلاف مفاهيم الأسماء و الصفات للحقّ جلّ شأنه و هي لا مجعولة بلا مجعولية وجود المسمّى و الموصوف، كما هو طريقة العرفاء فالاختلاف النوعي هذا حاله. و أمّا الاختلاف الأفرادي فبالمادّة و لواحقها.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

سبب اختلاف صورت نوعیه

بحث در ماهیت و حقیقت جسم طبیعی بود؛ و گفته شد که: همه اجسام علاوه بر هیولا و صورت جسمیه یک صورت نوعیه هم دارند؛ چون هر جسمی یک نوع خاصی است. و دلیلی که بر وجود صورت نوعیه آوردند این بود که: ما می بینیم اجسام آثار و نتایج مختلفی دارند، مثلاً آتش گرم و گرم کننده است، آب خنک و خنک کننده است، هر کدام یک آثاری دارند، این آثار بالأخره به یک علتی در خود جسم برمی گردد، اگر هیولا علت برای این آثار باشد، خوب هیولا در همه اجسام هست، بنابراین باید همه اجسام در آثارشان مشترک باشند؛ علاوه بر این که هیولا هیچ شأن و منزلتی جز قابلیت و اثرپذیری ندارد و قهراً نمی تواند علت و مبدأ فاعلی برای هیچ اثری باشد، هیولا فقط علت و مبدأ قابلی است؛ و همین طور است اگر علت این آثار، صورت جسمیه باشد؛ زیرا صورت جسمیه هم در همه اجسام هست، در حالی که ما می بینیم این آثار در اجسام یکسان نیست بلکه مختلف است، یکی حرارت دارد، یکی برودت دارد، هر کدام اقتضای مکان خاصی را دارد؛ پس معلوم می شود این آثار از هیولا نیست از صورت جسمیه هم نیست، چون این ها هر دو در همه اجسام مشترک هستند، پس باید هر جسمی علاوه بر هیولا و صورت جسمیه که از اجزاء ذاتی مشترک همه اجسام است یک جزء و خصوصیت ذاتی دیگر نیز داشته باشد که

آن عبارت از صورت نوعیه است و آثار گوناگون اجسام از همان صورت‌های نوعیه آن‌هاست.

سؤال:

ممکن است کسی بگوید: می‌گویید: آثار گوناگون اجسام مستند به صور نوعیه آن‌هاست، حال سؤال این است که: خود این صور نوعیه که اختلاف پیدا کرده است، علتش چیست؟ چرا این یکی انسان است، آن فرس است، آن بقر است، آن آب است، آن آتش است؟

جواب:

مرحوم حاجی دو پاسخ از این سؤال می‌دهد: یکی بر اساس مبنای حکمای اشراقی، یکی هم بر اساس مبنای حکمای مشائی، و خودش هم نظر حکمای اشراقی را می‌پسندد.

طبق نظر اشراقیین هر نوع مادی، علاوه بر افراد مادی که در عالم طبیعت دارد، یک فرد عقلانی مجرد هم دارد که آن رب النوع آن نوع و افراد است و آن فرد عقلانی مجرد در عالم عقول و از جمله عقول عرضیه و متکافئه است، بنابراین، اختلاف صورت‌های نوعیه جسم‌ها منشأش اختلاف رب النوع‌های انواع مختلف آن جسم‌هاست؛ پس این که هر نوعی از اجسام صورت نوعیه خاصی دارد به علت این است که هر کدام از آن انواع دارای رب النوع خاصی است و صور مادی پرتوهای ارباب انواع خود هستند. این جواب بر اساس مذهب اشراقیین است.

اما طبق نظر مشائیین که منکر رب النوع هستند، آن چیزی که منشأ اختلاف صور نوعیه اجسام است همان صور علمیه اشیا نزد حق تعالی است، صور علمیه‌ای که

مرتسم در ذات باری تعالی بوده و علم تفصیلی حق به نظام آفرینش می‌باشند؛ پس بر اساس نظر آنان، این‌که هر نوعی از اجسام صورت نوعیه خاصی دارد به علت این است که هر کدام از آن انواع دارای صورت علمی خاصی نزد حق تعالی است و خداوند بر اساس همان صورت علمی خاص نوع خاص را پدید آورده است.

سؤال دیگر:

باز ممکن است گفته شود: ما نقل کلام در همان ارباب انواع یا صور علمی می‌کنیم و می‌گوییم: منشأ اختلاف خود این ارباب انواع یا صور علمی چیست؟

جواب:

جواب این است که: اختلاف صور علمی با یکدیگر و همچنین اختلاف ارباب انواع با همدیگر اختلاف مفهومی است نه وجودی؛ اما صور علمی، به خاطر این‌که صور علمی اشیا نزد مشائین همگی شان موجود به وجود واحد حق تعالی هستند؛ زیرا آن صور علمی همان علوم تفصیلی حق تعالی به اشیا قبل از وجود اشیا هستند؛ اما ارباب انواع، به خاطر این‌که ارباب انواع موجوداتی مجردند و قهراً حجاب ماده و مکان و زمان را نداشته و با هم جدایی و بینونت وجودی ندارند و اساساً بر عالم عقول وحدت حاکم است؛ بنابراین اختلاف صور علمی و ارباب انواع به لحاظ مفهوم و جهت علمی آن‌هاست و همان‌طور که قبلاً هم مکرر گفته شد مفاهیم و صور علمی و ماهیات اختلافشان ذاتی است و ذاتی علت نمی‌خواهد، یعنی خداوند مثلاً ماهیت انسان را انسان نکرده است، انسان خودش انسان است؛ چون بالضروره هر چیزی خودش خودش هست و در این‌که خودش باشد علت و جعل و جاعل نمی‌خواهد، پس خداوند انسان را انسان نمی‌کند، بلکه انسان را وجود می‌دهد و ایجاد می‌کند،

چنان‌که شیخ الرئيس گفته است: «ما جعل الله المشمشة مشمشة بل أوجدها»؛ بنابراین اختلاف صور علمی یا ارباب انواع اختلافی ذاتی بوده و علت ندارد، لذا جایی برای سؤال از علت آن‌ها نیست.

و ممکن است بگوییم: اختلاف صور علمی یا ارباب انواع منشأش اسماء و صفات حق تعالی است، یعنی صور علمی اشیا یا ارباب انواع همان مظاهر و جلوه‌های اسماء و صفات حق تعالی هستند که با هم اختلاف مفهومی ذاتی دارند و آن اسماء و صفاتند که منشأ اختلاف صور علمی یا ارباب انواع گردیده‌اند، اما خود اسماء و صفات حق تعالی دیگر مجعول و معلول چیزی نیستند، آن‌ها لامجعول بلا مجعولیه مسمّا و موصوف خودشان هستند، یعنی همان‌طور که ذات حق تعالی که مسمّا و موصوف آن اسماء و صفات است مجعول و معلول چیزی نیست، اسماء و صفات او هم مجعول و معلول چیزی نیستند و همگی آن‌ها موجود به وجود واحد حق تعالی می‌باشند، همان‌طور که عرفا چنین نظری را درباره آن‌ها دارند.

توضیح متن:

«فالمقتضى لذلك الاختصاص ليس أمراً خارجاً عن ذات الجسم بالضرورة، فهو إما الصورة الجسمية، أو الهيولى، أو صورة أخرى طبيعية، و الأَوْلان باطلان (لشركة الصورة) الجسميّة بين الأجسام كلّها»

پس بدیهی است آن چیزی که منشأ و مقتضی آن است که هر جسمی اختصاص به حالت و اثری داشته باشد چیزی خارج از ذات جسم نیست، پس آن چیز یکی از این سه چیز است: یا صورت جسمیه است یا هیولا است یا صورت دیگر طبیعی است که همان طبیعت و صورت نوعیه جسم است؛ و آن دو اولی، یعنی این‌که آن منشأ و مقتضی، هیولا و یا صورت جسمیه باشد، باطل هستند؛ چرا؟ برای این‌که صورت

جسمیه در همه اجسام مشترک هستند، پس اگر منشأ و مقتضی صورت جسمیه بود باید آثار همه اجسام نیز مثل هم می بود، در حالی که این طور نیست.^(۱)

«(و الهیولی) أي هیولی عالم العناصر مشتركة أيضاً، فیلزم اشتراك الأجسام کلّها فی الآثار (مع كون شأن هذه) أي الهیولی (قبولاً)، و القابل لا يكون فاعلاً فتعین الثالث و هو المطلوب»

و هیولا، یعنی هیولای عالم عناصر نیز بین همه اجسام مشترک است؛ پس اگر این هیولا منشأ و مقتضی حالات و آثار در اجسام باشد لازم می آید همه اجسام در آثار مشترک باشند؛ در حالی که این طور نیست؛ علاوه بر این که شأن هیولا قابلیت و اثرپذیری است و نمی شود یک چیز هم قابل باشد هم فاعل و منشأ اثر؛ هیولا چون فقط قابلیت دارد نسبت به هیچ چیزی فاعلیت ندارد؛ حال که آن دو فرض باطل شد آن فرض سومی متعین و صحیح است که صورت های نوعیه در اجسام منشأ آثار مختلف در آن ها است، و این همان مطلوب و مدّعی ما بود.

«إن قيل: ما سبب اختلاف تلك الصور و ما سبب اختصاص الأجسام بها؟»

اگر گفته شود: سبب اختلاف همان صور نوعیه چیست؟ و سبب اختصاص اجسام به آن صور نوعیه چیست؟ یعنی چطور یک جسمی خاک می شود، یک جسمی آب می شود، یک جسمی فرس می شود، یک جسمی انسان می شود؟

«قلت: و أمّا سبب اختلافها، فعلى قول الإشراقیین و هو الحقّ»

در جواب این که چرا این صور نوعیه مختلف هستند می گویم: و اما سبب اختلاف

۱- قبلاً در برخی تعلیقات گفته شده که: «صورت نوعیه» و «طبیعت» یک چیز هستند که به لحاظ این که موجب تنوع اجسام است به آن «صورت نوعیه» می گویند؛ و به لحاظ این که مبدأ و منشأ حرکت و سکون و اثر است به آن «طبیعت» می گویند؛ و بر همین اساس که بحث کنونی درباره منشأ و مقتضی آثار در اجسام است مرحوم حاجی در متن از صورت نوعیه تعبیر به «صورة أخرى طبیعیة» کرده است. (اسدی)

آن صور بنا بر قول اشراقیین که به ارباب انواع قائل هستند، و قول آنان هم درباره سبب اختلاف صور نوعیه حق و درست است، این است که:

«أنها ظلال للمثل النورية المتخالفة بالنوع التي نوع كل منها منحصر في الشخص الإبداعي»

صور نوعیه پرتو و جلوه و سایه‌های مثال‌های نوری افلاطونی است که این مثال‌های نوری نسبت به هم اختلاف نوعی دارند؛ و هر کدام از آنها در عالم عقول نوعی منحصر به فرد و شخص ابداعی، یعنی مجرد است.

«فإن موجودات عالمنا الأدنى ظلال موجودات العالم الأعلى»

زیرا موجودات عالم ما که عالم طبیعت و پایین‌ترین عالم‌هاست سایه‌ها و جلوه‌های موجودات عالم بالاتر است که همان ارباب انواع باشند. این جواب سؤال، بر اساس نظر حکمای اشراقی بود.

«و علی قول المشائین أنها ظلال الصور المرتمسة العلمية»

اما سبب اختلاف صور نوعیه بر اساس قول و مبنای حکمای مشائیین که به رب النوع قائل نیستند، این است که: صور نوعیه پرتو و جلوه و سایه‌های صور مرتمسة علمیه حق تعالی هستند.

حالا سؤال، یک پله بالاتر می‌رود و آن این‌که: خود این ارباب انواع یا صور علمیه مرتمسه چرا مختلف هستند و سبب اختلافشان چیست؟

مرحوم حاجی جواب این سؤال را هم این‌گونه می‌دهد که:

«و أمّا اختلاف أولات الأظلة مفهوماً فهو ذاتي»

و اما اختلاف صاحبان سایه‌ها، یعنی اختلاف ارباب انواع و صور علمیه که صور نوعیه سایه آنها هستند، که یک اختلاف مفهومی است، پس اختلاف آنها ذاتی آنهاست. اختلاف ارباب انواع و صور نوعیه به حسب مفهوم است، برای این‌که همه

آن‌ها به وجود واحد موجود هستند، هرچند مفهوماً اختلاف دارند.

«أو لاختلاف مفاهيم الأسماء و الصفات للحقّ جلّ شأنه و هي لا مجعولة بلا مجعولية وجود المسمّى و الموصوف، كما هو طريقة العرفاء فالاختلاف النوعي هذا حاله»

یا بگوئیم: ارباب انواع و صور علمیه به خاطر اختلاف مفاهیم اسماء و صفات حق تعالی مختلف هستند و مفاهیم اسماء و صفات هم به خاطر این که خود حق تعالی که مسمّا و موصوف آن اسماء و صفات است مجعول نیست، اسماء و صفات او هم مجعول نیست همان طور که طریقه عرفا چنین است، عرفا گفته‌اند: منشأ همه کثرات و اختلافات همان اسماء و صفات حق تعالی است، و کثرت و اختلاف خود اسماء و صفات هم ذاتی بوده و علت ندارد؛ پس حال اختلاف نوعی صور نوعیه این گونه است که بیان شد، که اختلاف نوعی آن صور منشأش یا ارباب انواع است یا صور علمیه مرتسمه؛ و در نهایت هم این اختلافات به اسماء و صفات حق تعالی باز می‌گردد.

«و أمّا الاختلاف الأفرادي فبالمادّة و لواحقها»

و اما اختلاف افرادی یک نوع، پس آن به واسطه ماده و عوارض و لواحق ماده است؛ یعنی مثلاً انسان که در خارج افراد مختلف، مانند زید، عمرو، بکر و دیگر افراد دارد، این اختلاف افرادی است، اما این که این انسان است، آن فرس است، آن بقر است، این اختلاف نوعی است، منشأ اختلاف نوعی همان ارباب انواع یا صور علمیه مرتسمه است و اما منشأ اختلاف افراد یک نوع، که این زید است، آن عمرو است، آن بکر است، ماده و لواحق ماده است، مثلاً نطفه‌های متعدّد انسانی که هر کدام یک سری عوارض و لواحق دارند زمینه پیدایش افراد مختلف انسانی را فراهم کرده‌اند.

و صلّى الله على محمّد و آله الطاهرين

﴿ درس دويست و سى و چهارم ﴾

و أمّا سبب الاختصاص ففي الأفلاك موادّها المخالفة بالنوع، و في العنصرية قيل: قد ذهبوا إلى أنّ الاختصاص في الأجسام العنصرية، لأنّ المادّة العنصرية قبل حدوث كلّ صورة فيها كانت متّصلة بصورة أخرى لأجلها استعدّت لقبول الصورة اللاحقة.

أقول: هذا غير موجّه، لأنّ الأنواع عندهم إبداعية، بل اختلاف الحصص الوجودية في الجسم المطلق يكفي في المخصّص، كاختصاص جزء من الفلك بكونه قطباً، و آخر بكونه منطقة، و نحو ذلك، فإنّه لازم ذاتي الجزءين بحيث لو انعكس لانتقلب، و الزائد على هذا القدر، بل هذا أيضاً خروج عن طور هذا المختصر، إلّا أنّ العذر أنّه استشكل المقام (في أنّها)، أي الصور النوعية (أعراض أو جواهر، مشاء و إشراقية تشاجروا)، فذهب الإشراقيون إلى كونها أعراضاً، لأنّ الحالّ في محلّ كيف كان عندهم عرض، و المشاء إلى كونها جواهر، لأنّ الحالّ في محلّ مستغن عن الحالّ في الوجود و التنوّع جميعاً عندهم عرض لا مطلقاً.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

سبب اختصاص اجسام به صور نوعیه

مرحوم حاجی فرمودند: اجسام علاوه بر هیولا و صورت جسمیه یک صورت دیگر هم دارند، یعنی اجسام انواع مختلف هستند، یکی آب است، یکی خاک است، یکی نطفه است، یکی علقه است، یکی مضغه است، یکی انسان است، یکی فرَس است، یکی بقر است. عمده دلیلی که برای اثبات صور نوعیه آوردند این بود که: هیولا، اولاً: فاعل و منشأ آثار نمی تواند باشد؛ برای این که هیولا تنها قابلیت دارد و فقط قابل است و فاعل نیست، و وانگهی هیولا در همه اجسام مشترک است؛ صورت جسمیه هم در همه اجسام مشترک است؛ در صورتی که ما می بینیم هر نوع از اجسام یک آثار خاصی دارد، نطفه آثار خاصی دارد، علقه آثار خاصی، انسان، فرَس، بقر، هر درختی، گیاهی، نباتی، آثار خاصی دارد، این آثار گوناگون از صورت جسمیه نیست، از هیولا هم نیست، پس معلوم می شود یک چیز دیگر در درون ذات جسم وجود دارد که آن منشأ آثار گوناگون است و آن صورت نوعیه است. این خلاصه استدلال بر وجود صور نوعیه بود.

بعد در این جا سؤالی مطرح شد که در واقع دو سؤال بود: ۱. منشأ اختلاف این صورت های نوعیه چیست؟ ۲. چطور شده است که هر جسمی به صورت نوعی خاصی اختصاص پیدا کرده است، مثلاً یکی علقه شده، جسم دیگر مضغه شده، جسم دیگر انسان شده است؟ در پاسخ به سؤال اول فرمودند: طبق نظر حکمای اشراقی

منشأ اختلاف صور نوعیه ارباب انواع است؛ و طبق نظر حکمای مشائی اختلاف آن صور به واسطه صور علمیه مرتسمه در ذات حق تعالی است. این حاصل پاسخ به سؤال اول بود.

حالا می‌خواهد سؤال دوم را پاسخ دهد که: چگونه شده است که هر جسمی اختصاص به یک صورت نوعی خاصی پیدا کرده و صورت نوعی ویژه‌ای به خود گرفته است، یکی مثلاً صورت انسانی و دیگری صورت فرسی به خود گرفته است؟ خلاصه: اجسام با این که در هیولا و صورت جسمیه یکی هستند ولی هر کدام اختصاص به صورت نوعی خاصی پیدا کرده است؟

جواب این سؤال این است که: اجسام دو دسته‌اند: اجسام فلکی و اجسام عنصری؛ و اما سبب اختصاص در اجسام فلکی که افلاک اختلاف نوعی پیدا کرده و هر نوعی از اجسام فلکی یک صورت نوعی خاصی پیدا کرده است منشأ اختلاف نوعی ماده و هیولای آن افلاک است؛ حالا این طبق این فرضیه است که ماده اجسام عنصری بسیط، مثل آب، خاک، هوا، آتش و اجسام عنصری مرکب از این‌ها، ماده و هیولایی واحد به حسب نوع است؛ ولی ماده اجسام فلکی به حسب نوع مختلف است و هر جسم فلکی ماده‌ای خاص دارد که با مواد اجسام فلکی دیگر نوعاً اختلاف دارد. البته این فرضیه اکنون مقبولیت ندارد.

و اما سبب اختصاص در اجسام عنصری که اجسام عنصری اختلاف پیدا کرده و هر نوعی از اجسام عنصری به یک صورت نوعی خاصی اختصاص یافته است، یکی آب، یکی خاک، یکی درخت، یکی اسب، یکی انسان شده است؛ سبب این اختصاص نزد برخی این است که: صورت نوعیه سابق سبب صورت نوعیه لاحق شده است، مثلاً صورت مضغه سبب صورت علقه، و صورت علقه سبب صورت نطفه است؛ این با حرف داروین هم هماهنگ است، از قدیم بعضی‌ها مثل داروین می‌گفتند: هر نوعی مسبوق به نوع دیگر است، مثلاً شامپانزه و میمون که خیلی به انسان نزدیک

است انسان شده است، یا مثلاً طلا شاید مس بوده بعد طلا شده است، بالأخره هر صورت نوعیه‌ای یک سنخیت با صورت نوعیه بعدی دارد. به این مکتب اکنون مکتب داروینیسیم می‌گویند، در مقابل مکتب فیکسیسم که اصل آن فیکس به معنای ثابت است، طبق این مکتب هر نوعی ثابت است و این چنین نیست که مسبوق به نوع دیگر باشد.

مرحوم حاجی در نقد این نظر می‌گوید: این که سبب اختصاص هر جسمی به صورت نوعی خاص، صورت نوعی سابق بر آن باشد، نسبت به اشخاص صورت درست است، که بگوییم: این فرد و شخص از صورت منشأش فرد و شخص سابق است، مثلاً بگوییم: این آبی که در این ظرف است قبلاً هوا بوده است که تقطیر شده است، یا این هوا قبلاً آب بوده که تبخیر شده است، یا این صورت علقه قبلاً صورت نطفه بوده است؛ ولی سخن درباره خود انواع درست نیست، که بگوییم: این نوع، مثل نوع آب، منشأش نوع پیشین، مثل نوع هواست، یا به عکس، نوع هوا منشأش نوع آب است، این را نمی‌شود گفت؛ زیرا صور نوعیه نزد حکمای مشائی موجوداتی ابداعی هستند و مسبوق به ماده و زمان نیستند. بلکه درباره سبب اختصاص اجسام عنصری به صور نوعیه خاص باید بگوییم: همین طور که در جسم خاصی، مثل فلک، بخشی از آن اقتضا قطب شدن را دارد و بخشی از آن هم اقتضا منطقه بودن را دارد، و این اقتضا ذاتی هر کدام از این دو جزء است، درباره اختصاص اجسام عنصری به صور نوعیه نیز همین طور می‌باشد.

بلکه به طور کلی در همه اجسام، اعم از فلکی و عنصری، می‌توان گفت: اختصاص هر جسمی به صورت نوعی خاص به سبب حصه وجودی خاصی است که آن جسم دارد، یعنی وجود خاص هر جسمی اقتضا کرده است که صورت نوعی خاصی متناسب با آن وجود داشته باشد و مخفی نیست که این سخن با مبنای اصالت وجود سازگار است.

توضیح متن:

«و أما سبب الاختصاص، ففي الأفلاك موادها المخالفة بالنوع»

و اما سبب این که جسم خاص اختصاص به صورت نوعی خاص پیدا کرده است، پس این سبب در افلاک و اجسام فلکی همان ماده‌های اجسام فلکی است که به حسب نوع مخالف هستند، یعنی این که هر جسمی فلکی یک صورت نوعی خاص پیدا کرده است به خاطر هیولا و ماده خاصی است که دارد و ماده‌اش با دیگر ماده‌ها اختلاف نوعی دارد.

«و في العنصریات قيل: قد ذهبوا إلى أنّ الاختصاص في الأجسام العنصرية، لأنّ المادّة العنصرية قبل حدوث كلّ صورة فيها كانت متّصلة بصورة أخرى لأجلها استعدّت لقبول الصورة اللاحقة»

و سبب اختصاص اجسام عنصری درباره‌اش گفته شده است: حکما به این سو رفته‌اند که اختصاص در اجسام عنصری برای این است که ماده عنصری قبل از حدوث هر صورتی در خودش، به صورت دیگری متصل و متلبس بوده است و به جهت آن صورت قبلی برای صورت بعدی آماده شده است به خاطر سنخیتی که صورت قبلی با صورت بعدی داشته‌اند.

«أقول: هذا غير موجّه، لأنّ الأنواع عندهم إبداعية، بل اختلاف الحصص الوجودية في الجسم المطلق يكتفي في المخصّص»

مرحوم حاجی می‌گوید: من می‌گوییم: این حرف صحیحی نیست، برای این که انواع نزد حکما ابداعی هستند. بلکه اختلاف حصص وجودی در جسم مطلق در این که مخصّص صور نوعی باشد کفایت می‌کند، یعنی این که هر جسم، به طور مطلق، اعم از این که جسم فلکی یا عنصری باشد، وجود خاصی دارد کفایت می‌کند در این که صورت نوعی خاصی پیدا نماید، مثلاً وجود خاص این جسم با صورت انسانی

هماهنگ است، وجود خاص آن جسم با صورت فرسی هماهنگ است.
«كاختصاص جزء من الفلك بكونه قطباً، و آخر بكونه منطقة، و نحو ذلك، فإنه لازم ذاتي الجزءين بحيث لو انعكس لانقلب»

مثل اختصاص جزئی از فلک به این که قطب باشد و اختصاص جزء دیگر آن به این که منطقه باشد، و مانند آن؛ زیرا این اختصاص لازمه ذاتی آن دو جزء است، یعنی وجود این جزء از جسم فلکی با قطب بودن هماهنگ است، و وجود آن جزء از جسم فلکی با منطقه بودن هماهنگ است، به طوری که اگر جزء جسم فلکی جا به جا می شد خاصیت آن هم که قطب بودن یا منطقه بودن باشد دگرگون و عوض می شد و بر عکس، این یکی قطب می شد و آن یکی منطقه می شد.

«و الزائد على هذا القدر، بل هذا أيضاً خروج عن طور هذا المختصر، إلا أن العذر أنه استشكل المقام (في أنها)، أي الصور النوعية (أعراض أو جواهر، مشاء و إشراقية تشاجروا)»

می گوید: این مطالب را که ما این جا مطرح کردیم خیلی زیاده روی است، بلکه خارج شدن از روش این کتاب مختصر است و نباید این ها را می گفتیم، منتها در این جا عذر داریم و ناچار هستیم؛ چون یک اشکال دیگری کرده اند، که آیا صور نوعیه اعراض هستند یا جواهر می باشند، مشائین با اشراقیین در این باره با هم منازعه و کشمکش کردند.

جوهر یا عرض بودن صورت نوعیه

حکمای مشائی گفتند: صورت نوعیه جوهر است، حکمای اشراقی گفتند: عرض است؛ دلیل اشراقیون این است که: هر چیزی که حال در یک محلی باشد عرض است، پس همین طور که سفیدی که حال در گچ است عرض است، صورت نوعیه هم که حال در جسم است عرض است. ولی حکمای مشائی گفته اند: هر چیزی که حال در

محلّی باشد عرض نیست، بلکه آن چیزی است که حالّ در یک محلّ باشد با دو قید:
 ۱. آن محلّ در وجود خودش مستغنی از آن حالّ باشد، ۲. آن محلّ در این که نوع
 خاصی باشد نیز مستغنی از آن حالّ باشد، پس مثلاً سفیدی که در گچ حلول کرده
 است، گچ نه در اصل وجود خود و نه در این که نوع خاصی از جسم باشد احتیاج به
 سفیدی ندارد؛ پس سفیدی عرض است، اما صورت نوعیه که در جسم حلول کرده
 است هر چند جسم در وجود خوش احتیاج به صورت نوعیه ندارد، ولی جسم در
 تنوع خودش و این که نوع خاصی از جسم باشد به صورت نوعیه احتیاج دارد؛
 بنابراین، صورت نوعیه، عرض نیست، پس صورت نوعیه جوهر است این سخن
 مشائین است.

اما مرحوم صدرالمتألهین و به تبع او مرحوم حاجی در جوهر بودن صورت نوعیه
 هم باز اشکال دارند و می‌گویند: صورت نوعیه به حسب ذاتش نه جوهر است و نه
 عرض، بلکه از سنخ وجود است.

«فذهب الإشراقیون إلى كونها أعراضاً، لأنّ الحالّ في محلّ كيف كان عندهم عرض»

حکمای اشراقی به این سمت رفته‌اند: که صور نوعیه، مثل صورت آبی، صورت
 خاکی، صورت انسانی، صورت فرسی، و مانند این‌ها اعراض هستند، چرا؟ چون نزد
 حکمای اشراقی هر چیزی که حالّ در یک محلّی است، به هر نحوی که حالّ باشد،
 عرض است.

«و المشاء إلى كونها جواهر، لأنّ الحالّ في محلّ مستغن عن الحالّ في الوجود و التنوع

جميعاً عندهم عرض لا مطلقاً»

و حکمای مشائنی به این سو رفته‌اند که: صور نوعیه جواهر هستند؛ چون هر حالّی
 به طور مطلق عرض نیست، آن حالّی عرض است که در محلّی باشد که آن محلّ در
 وجود و تنوع با هم مستغنی از حالّ باشد.

جسم که محلّ صورت نوعیه است در وجودش محتاج به صورت نوعیه نیست،

ولی در تنوع خودش به صورت نوعیه احتیاج دارد، یعنی اگر جسم می‌خواهد مثلاً انسان بشود، فرس بشود، باید صورت نوعیه انسانی داشته باشد تا انسان بشود، و صورت نوعیه فرسی داشته باشد، تا فرس بشود، پس چون جسم در تنوع خود احتیاج به صورت نوعیه دارد صورت نوعیه عرض نیست.

بنابراین، اشراقیین گفتند: صورت نوعیه عرض است، اما مشائیین گفتند: صورت نوعیه جوهر است؛ ولی ما می‌گوییم: صورت نوعیه به حسب ذات خود نه جوهر است و نه عرض. بله صورت نوعیه جوهر بالعرض است، که إن شاء الله در جلسه بعد این مطلب تعقیب و تبیین می‌شود.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس دويست و سى و پنجم ﴾

(و عندنا جواهر)، و لكن (بالعرض ذا) - مفعول مقدم - (كونها) أي كون
الصور النوعية (عين الفصول) الحقيقية (مقتضي)، فإنّ الجنس عرض عامّ
للفصل، كما أنّ الفصل عرض خاصّ للجنس، فلا يصدق الجوهر الجنسي على
فصوله المقسّمة صدقاً ذاتياً.

بسم الله الرحمن الرحيم
و به نستعين

جوهر بالعرض بودن صورت نوعیه

بحث در صورت نوعیه بود و این که آیا این صورت نوعیه جوهر است یا عرض؟ حکمای اشراقی گفتند: عرض است، حکمای مشائی گفتند: جوهر است. مرحوم حاجی به تبع صدرالمتألهین می گوید: حق این است که صورت نوعیه به حسب ذاتش نه جوهر است و نه عرض، بلکه از سنخ وجود است و جوهر بودن آن بالعرض است. این یک نکته ای است که توضیحش موقوف بر دو مقدمه است:

۱. صورت نوعیه یک نوع همان فصل حقیقی آن نوع است، مثلاً صورت نوعیه انسان که همان نفس ناطقه اوست فصل حقیقی انسان می باشد، و عنوان «ناطق» که از نظر منطقی فصل انسان شمرده شده است و از این رو هم به آن فصل منطقی می گویند انتزاع شده و حاکی از همان نفس ناطقه است که فصل حقیقی انسان می باشد، منتها این صورت نوعیه را که فصل حقیقی است اگر نسبت به ماده، که در انسان مثلاً همان حیوانیت و بدن اوست، به نحو لابلشرط ملاحظه کنیم، به این لحاظ، صورت نوعیه، مثل نفس ناطقه، را فصل گویند، و ماده، مثل حیوانیت و بدن، را جنس گویند، و به این لحاظ هم آن دو بر یکدیگر قابل حمل و صدق هستند، و اگر صورت نوعیه و ماده را نسبت به همدیگر به نحو بشرط لا ملاحظه کنیم، به این لحاظ آن دو همان صورت و ماده هستند، و به این لحاظ هم بر یکدیگر قابل حمل و صدق نیستند؛ بنابراین فرق بین ماده و جنس، و همچنین بین صورت نوعیه و فصل، فقط به حسب دو اعتبار

بشرط لا بودن و لا بشرط بودن است؛ پس صورت نوعیه، مثل نفس ناطقه انسانی حقیقتاً همان فصل حقیقی انسان است، هرچند به یک اعتبار به آن صورت نوعیه و به اعتباری دیگر به آن فصل می‌گویند.

۲. جنس نسبت به فصل، عرض عام است، چنان‌که فصل هم نسبت به جنس، عرض خاص است، به این معنا که هیچ‌کدام از این دو در حریم ذات دیگری راه نداشته و از اجزاء ذاتی و ماهوی یکدیگر محسوب نمی‌شوند؛ زیرا اگر فصل جزء ذات جنس بوده باشد در این هنگام فصل دیگر فصل نبوده و به عنوان امری که محصل و خارج کنند جنس از ابهام است محسوب نخواهد شد، و اگر جنس جزء ذات فصل بوده باشد و فصل، مرکب از جنس و امر دیگری که فصل برای فصل است بوده باشد، باز آن امر دیگر که فصل برای فصل است نیز مشمول جنس بوده و جنس، جنس آن فصل هم خواهد بود، و آن فصل هم باز مرکب از جنس و فصل دیگری است و باز آن فصل دیگر هم مشمول همان جنس بوده و آن جنس برای آن هم جنس خواهد بود، و همین‌طور این رشته ادامه یافته و تسلسل در علل قوام و اجزاء ذاتی پدید می‌آید، بنابراین، جنس و فصل نسبت به هم عرض بوده و خارج از ذات یکدیگرند، منتها چون جنس اعم از فصل است عرض عام برای فصل به‌شمار می‌آید، و بر عکس چون فصل اخص از جنس است عرض خاص برای جنس است؛ بر این اساس، جنس و فصل از حریم ذات یکدیگر خارج هستند و قهراً حمل و صدق هر کدام از آن‌ها بر دیگری حمل و صدق ذاتی نیست، منتها از باب این‌که جنس و فصل در خارج با هم متحد هستند از باب سرایت حکم یکی از دو امری که متحد با هم هستند به دیگری، همان‌طور که عنوان جوهر بر جنس صدق می‌کند عنوان جوهر بر فصل هم صدق می‌کند، ولی صدق عنوان جوهر بر جنس، صدق ذاتی است، مثل صدق عنوان جوهر بر حیوان که جنس انسان است که صدق ذاتی است، اما صدق عنوان جوهر بر فصل، صدق عرضی است، مثل صدق عنوان جوهر بر ناطق و نفس

ناطقه که فصل انسان است که صدق عرضی است.

بر اساس مقدمه اول صورت نوعیه همان فصل است، و بر اساس مقدمه دوم، جنس خارج از ذات فصل است؛ نتیجه این که: جنس خارج از ذات صورت نوعیه است؛ پس جوهر که جنس الاجناس برای انواع جوهری است جنس برای صور نوعیه آن انواع نیست هر چند بر صور نوعیه صدق عرضی دارد؛ مثلاً جوهر که جنس برای انسان است جنس برای نفس ناطقه او نیست و بر آن صدق ذاتی ندارد، به گونه ای که جوهر جزء ذاتی و ماهوی نفس ناطقه او به شمار آید بلکه صدق جوهر بر نفس ناطقه او صدق عرضی است از باب این که نفس ناطقه با حیوانیت در خارج متحدند و حیوانیت ذاتاً جوهر است ولی نفس ناطقه که متحد با حیوانیت است بالعرض جوهر است. خلاصه: تمام صور نوعیه با فصول حقیقیه یکی بوده و بسیط هستند و عنوان «جوهر» جنس الاجناس آنها نیست. این است که می گوید:

توضیح متن:

«(و عندنا جواهر)، و لكن (بالعرض ذا) مفعول مقدم (کونها) أي کون الصور النوعية (عين الفصول) الحقيقية (مقتضي)»

و نزد ما و به نظر ما، بر خلاف نظر حکمای اشراقی و حکمای مشائی، صورت های نوعیه جوهر هستند، و لكن جوهر بودنشان بالعرض است. می گوید: این «ذا» مفعول مقدم برای «مقتضي» است، یعنی این مطلب را، که صورت های نوعیه جوهر بالعرض هستند، اقتضا می کند عین بودن و یکی بودن صور نوعیه با فصول حقیقیه، یعنی این که صور نوعیه همان فصول حقیقیه هستند اقتضا می کند که صور نوعیه بالعرض جواهر باشند، چرا؟

«فإنّ الجنس عرض عامّ للفصل، كما أنّ الفصل عرض خاصّ للجنس، فلا يصدق الجوهر الجنسي على فصوله المقسمة صدقاً ذاتياً»

برای این که جنس، عرض عامّ برای فصل است همان طور که فصل، عرض خاص برای جنس است؛ پس بنابراین، جوهر جنسی بر فصول خودش که آن را به انواع مختلف تقسیم می کنند، صدق ذاتی نمی کند، مثلاً نفس ناطقه انسانی که صورت نوعی انسانی و فصل حقیقی انسان است و جوهر را به جوهر ناطق و جوهر غیر ناطق تقسیم می کند، این جوهر جنسی بر آن صدق ذاتی ندارد؛ چون انسان هر چند مرکب است از حیوان و ناطق، و بالأخره حیوان را که تعریف می کنند و می گویند: حیوان همان «جوهر قابل ابعاد ثلاثه و نامی و متحرک بالاراده و حساس است»، در این تعریف، جوهر جنس الاجناس حیوان است و بر آن صدق ذاتی دارد و از اجزاء ذاتی و ماهوی حیوان به شمار می آید، اما جوهر، جنس الاجناس برای نفس ناطقه نیست و گرنه تسلسل لازم می آید، بله جوهر بر فصول صدق بالعرض دارد به اعتبار این که جنس، مثل حیوان با فصل، مثل ناطقیت، در خارج اتحاد دارند، لذا می گوئیم: ناطق حیوان است، که حیوان را حمل بر ناطق می کنیم، و حمل نشانه اتحاد است.

الفريدة الثانية

في لواحق الجسم الطبيعي

غررٌ في الحركة

إن قلت: لَمَّا كان موضوع الطبيعي هو الجسم من حيث إنّه يتحرّك و يسكن كانت الحركة و السكون معتبرتين في جانب الموضوع لا عرضيين ذاتيين لاحقين له، فلم يجز البحث عنهما في الطبيعي، لأنّ البحث عن موضوع العلم لا يكون مسألة في ذلك العلم.

قلت: المعتبر في جانب الموضوع حيثية استعداد الحركة و السكون لا الحركة و السكون بالفعل، كما في «المحاكمات» - كما أنّ موضوع الطب بدن الإنسان من حيث إنّه يستعدّ للصحة و المرض - و لذا يبحث فيه عن الصحة و المرض.

غُرُّ فِي الْحَرَكَةِ

جایگاه بحث از حرکت و سکون در علم طبیعیات

فریده اول در باره حقیقت جسم طبیعی بود که از مسائل علم طبیعی نبود؛ برای این که موضوع علم طبیعی جسم طبیعی است و طبعاً بحث در باره وجود جسم طبیعی و حقیقت آن از مسائل علم طبیعی نیست، بلکه از مبادی این علم است. اما بحث در فریده دوم در باره لواحق و عوارض ذاتی جسم طبیعی است که قهراً از مسائل علم طبیعی به شمار می رود؛ و از این رو بحث در باره حرکت و سکون هم که اکنون وارد آن می شویم از احکام و لواحق و عوارض ذاتی جسم طبیعی بوده و از مسائل علم طبیعی است.

مرحوم حاجی قبل از این که وارد در این بحث شود یک اشکالی را مطرح می کند که مربوط به این است که: آیا اساساً بحث از حرکت و سکون بحث از عوارض ذاتی جسم طبیعی است تا بحث در این باره از مسائل علم طبیعی محسوب شود؟ سپس به این اشکال پاسخ می دهد.

اشکال:

حکما گفته اند: «موضوع علم طبیعی جسم طبیعی است به اعتبار این که در معرض حرکت و سکون است»؛ بنابراین، حرکت و سکون در ناحیه موضوع علم طبیعی اخذ شده و قید موضوع این علم بوده و درحقیقت جزء موضوع آن است، براین اساس باید بحث از حرکت و سکون از مبادی علم طبیعی باشد، در حالی که شما بحث از

حرکت و سکون را از مسائل علم طبیعی قرار می‌دهید.

جواب:

به این اشکال جواب دادند به این‌که: جسم طبیعی به اعتبار این‌که قوه و استعداد حرکت و سکون را دارد و مستعد این است که حرکت کند یا ساکن باشد، موضوع علم طبیعی است، اما فعلیت حرکت و سکون، از مسائل علم طبیعی است، پس آن چیزی که در ناحیه موضوع علم طبیعی اخذ شده است قوه و استعداد حرکت و سکون است، و آن چیزی که از مسائل این علم محسوب می‌شود فعلیت حرکت و سکون است؛ همان‌طور که موضوع علم طب بدن انسان است از حیث صحت و مرض و در علم طب درباره صحت و مرض بدن بحث می‌شود؛ در آن‌جا نیز آن چیزی که در ناحیه موضوع علم طب اخذ و معتبر شده است قوه و استعداد بدن برای صحیح یا مریض بودن است اما چیزی که در علم طب از آن بحث می‌شود و از مسائل علم طب محسوب می‌شود فعلیت مرض و فعلیت صحت است.

توضیح متن:

«الفريدة الثانية في لواحق الجسم الطبيعي»

فریده دوم در لواحق و عوارض جسم طبیعی است.

«غررٌ في الحركة»

این غرر در باره حرکت است.

«إن قلت: لما كان موضوع الطبيعي هو الجسم من حيث إنه يتحرك و يسكن كانت

الحركة و السكون معتبرتين في جانب الموضوع لا عرضين ذاتيين لاحتقن له»

اگر به عنوان اشکال بگویی: چون موضوع علم طبیعی جسم است، نه مطلقاً، بلکه

از حیث این‌که متحرک یا ساکن می‌شود؛ در این صورت حرکت و سکون در جانب

موضوع معتبرند، یعنی جزء موضوع علم طبیعی حساب می‌شوند نه این‌که عرض ذاتی برای موضوع باشند تا بحث درباره آن‌ها از مسائل علم طبیعی باشد.

«فلم یجز البحث عنهما فی الطبیعی، لأنّ البحث عن موضوع العلم لا یكون مسألة فی

ذلك العلم»

پس بنابراین، بحث از حرکت و سکون در علم طبیعی صحیح نیست، برای این‌که بحث از خود موضوع علم، از مسائل علم که طبعاً مربوط به عوارض موضوع علم است نیست.

«قلت: المعتبر فی جانب الموضوع حیثیة استعداد الحركة و السكون لا الحركة و

السكون بالفعل»

در پاسخ به آن اشکال می‌گوییم: آنچه در جانب موضوع لحاظ و معتبر شده است حیثیت قوه و استعداد حرکت و سکون است نه حرکت و سکون بالفعل، یعنی جسم از حیث این‌که قوه و استعداد حرکت و سکون را دارد موضوع علم طبیعی است، اما فعلیت حرکت و سکون از مسائل و لواحق آن علم است.

«كما فی «المحاكمات» - كما أنّ موضوع الطب بدن الإنسان من حیث إنّه یستعدّ للصحة

و المرض - و لذا یبحث فیهِ عن الصحة و المرض»

همان‌طور که قطب رازی در کتاب «محاكمات» هم همین حرف را زده است^(۱) و

گفته است: این همانند این است که موضوع علم طب بدن انسان است از باب این‌که

۱- موضوع الطبیعی هو الجسم لا مطلقاً، بل من حیث إنّه واقع فی التّغیر بالحركة و السكون، و مرادهم بذلك لیس أنّ موضوعه الجسم من حیث یتحرّک و یسکن بالفعل، و إلا لم یکن البحث عن الحركة و السكون من الطبیعی، بل المراد أنّ موضوعه الجسم الطبیعی من حیث إنّه یستعدّ للحركة و السكون. و هذا كما یقال: إنّ موضوع الطب بدن الإنسان من حیث یصحّ و یمرض، لیس المراد إلا أنّه من حیث یستعدّ للصحة و المرض و إلا لم یکن بحث الصحة و المرض من علم الطب. فالحاصل أنّ حیثیة استعداد الحركة و السكون هی الجزء من الموضوع لا حیثیة الحركة و السكون.

بدن استعداد و شأنیت صحّت و مرض را دارد؛ لذا در علم طب از صحّت و مرض بحث می‌شود؛ پس صحّت و مرض بالفعل از عوارض بدن بوده و بحث از آن هم از مسائل علم طب است، اما شأنیت و استعداد صحت و مرض اخذ در موضوع آن علم شده است در این جا هم همین طور است.

و صلّی الله علی محمد و آله الطاهرين

﴿ درس دويست و سى و ششم ﴾

و أمّا ما قال الفاضل الباغنوي: «يمكن أن يقال: المراد بالحركة و السكون في جانب الموضوع هو القدر المشترك بينهما و الذي كان عرضاً ذاتياً يثبت للموضوع هو خصوصية الحركة و خصوصية السكون فلم يلزم كون العرض داخلاً في الموضوع على تقدير كون القيد داخلاً و لا كون الحمل غير مفيد إذا أخذ القيد خارجاً عنه».

فمردود، بأنّ القدر المشترك بينهما هو العرض اللاحق لموضوع العلم، كما أنّ الخصوصية هي العرض اللاحق لموضوع المسألة، فإنّ كثيراً منهم فرّقوا بين محمول العلم و محمول المسألة؛ حيث إنّ العرض الذاتي المبحوث عنه في علم لا بدّ أن يكون مساوياً لموضوعه عندهم.

بسم الله الرحمن الرحيم
و به نستعين

بحث در بارهٔ حرکت به عنوان یکی از لواحق و عوارض ذاتی جسم طبیعی، که موضوع علم طبیعی است، بوده؛ چون «موضوع کلّ علم ما یبحثُ فیهِ عن عوارضه الذاتیه»، و موضوع علم طبیعی، جسم طبیعی است، پس در این علم باید از عوارض ذاتی جسم طبیعی بحث شود. ولی یک اشکال این جا وجود دارد و آن این که: موضوع علم طبیعی جسم طبیعی است از این جهت که حرکت و سکون دارد؛ پس حرکت و سکون در ناحیهٔ موضوع علم طبیعی اخذ شده است، بنابراین حرکت و سکون نمی شود که از عوارض این موضوع باشد و قهراً بحث از آن ها هم از مسائل علم طبیعی محسوب نمی شود بلکه از مبادی این علم می باشد. این اشکال بود، به این اشکال یک جوابی صاحب «محاکمات» داده بود که جواب خوبی هم بود که گذشت.

جواب فاضل باغنوی به اشکال

فاضل باغنوی هم به این اشکال یک جواب دیگری داده است که مرحوم حاجی آن را نقل کرده و سپس آن را رد می کند.

فاضل باغنوی گفته است: اشکال در این جا این است که: اگر قید «من حیث الحركة و السکون» در ناحیهٔ موضوع علم طبیعی، جزء موضوع این علم باشد، در این صورت، دو تالی فاسد لازم می آید: ۱. این که عرض ذاتی این موضوع که همان حرکت و سکون است داخل در موضوع این علم باشد؛ بنابراین، عرض ذاتی موضوع، عرض

ذاتی موضوع نخواهد بود بلکه جزء ذات موضوع خواهد بود. ۲. این که حمل حرکت و سکون بر موضوع این علم هیچ فایده‌ای نداشته باشد؛ زیرا حمل جزء ذات بر ذات امری ضروری، بدیهی و روشن است و جای بحث ندارد؛ و اگر قید «من حیث الحركة و السکون» در ناحیه موضوع علم طبیعی، جزء موضوع این علم نباشد بلکه خارج از این موضوع باشد ولی تقید به این قید جزء موضوع باشد، در این صورت، تالی فاسد دوم لازم می‌آید که: حمل حرکت و سکون بر موضوع این علم بی‌فایده باشد؛ چون در این صورت نیز ثبوت حرکت و سکون برای موضوع این علم امری ضروری، بدیهی و روشن است.

سپس فاضل باغنوی به اشکال مزبور این‌گونه جواب داده است که: آن چیزی که در ناحیه موضوع، یعنی جسم طبیعی اخذ شده است جامع و قدر مشترک بین حرکت و سکون یعنی همان عنوان «تغییر» است. که جامع بین حرکت و سکون است، و آن چیزی که از لواحق و عوارض ذاتی جسم طبیعی بوده و بحث از آن از مسائل علم طبیعی است حرکت به نحو خاص و سکون به نحو خاص است. این سخن فاضل باغنوی است.

نقد سخن فاضل باغنوی

مرحوم حاجی می‌گوید: حرف ایشان درست نیست؛ برای این که اهل نظر گفته‌اند: موضوع خود علم با موضوع مسأله علم فرق می‌کند، موضوع علم با آن حکم و معمولی که بر این موضوع حمل می‌شود با هم مساوی هستند، و نمی‌شود اعم و اخص باشند؛ چون اگر معمول اخص از موضوع باشد معلوم می‌شود که یک امری که اخص از موضوع علم است واسطه برای ثبوت آن معمول اخص برای موضوع علم شده است و در جای خودش گفته شده است که: «العارض لامر اخص، عرض غریب»، چیزی که با وساطت یک امر اخص عارض بر چیز دیگری می‌شود برای آن

چیز دیگر عرض غریب خواهد بود نه عرض ذاتی؛ بنابراین، عرض ذاتی موضوع علم باید مساوی با موضوع علم باشد، اما موضوع مسأله علم، اخص از موضوع خود علم است و حکم و محمول آن هم اخص از حکم و محمولی است که موضوع خود علم داراست، مثلاً در علم نحو، کلمه از حیث اعراب و بناء، موضوع علم نحو است، و حکم و محمول این موضوع هم اعراب و بناء به نحو کلی است؛ اما هر مسأله‌ای از علم نحو یک موضوع خاص با حکم خاص دارد، موضوع یک مسأله فاعل است و حکم و محمول آن هم مرفوع بودن است، موضوع مسأله‌ای دیگر مفعول است و حکم و محمول آن هم منصوب بودن است، موضوع مسأله‌ای دیگر مضاف الیه است و حکم و محمولش مجرور بودن است؛ پس بین موضوع خود علم و موضوع مسأله علم فرق است، و به تبع آن نیز محمول علم و محمول مسأله علم با هم فرق می‌کنند؛ از این رو گفته‌اند: محمول و عرض ذاتی که در علم از آن بحث می‌شود و از عوارض ذاتی موضوع علم محسوب می‌شود با موضوع علم مساوی است، مثلاً کلمه که موضوع علم نحو است، محمول و عرض ذاتی آن خصوص رفع یا نصب یا جر نیست. بلکه اعراب یا بناء به طور کلی است؛ اما این که کلمه فاعل است پس مرفوع است، یا مفعول است پس منصوب است، یا مضاف الیه است پس مجرور است. این‌ها دیگر موضوعات و محمولات مسائل علم است.

حال این جا هم اگر شما گفتید: آن چیزی که در ناحیه موضوع علم طبیعی اخذ و معتبر شده است جامع و قدر مشترک بین حرکت و سکون است و آن چیزی که از لواحق و عوارض ذاتی آن موضوع است حرکت به نحو خاص و سکون به نحو خاص است، در این صورت لازم می‌آید آن چیزی که از لواحق و عوارض و محمول برای موضوع علم است اخص از موضوع علم بوده و به واسطه امری اخص از موضوع عارض بر آن موضوع گردیده و طبعاً از عوارض غریبه آن موضوع بوده باشد نه از عوارض ذاتیه موضوع. و اگر گفته شود: آن چیزی که از لواحق و عوارض ذاتی

موضوع است جامع و قدر مشترک بین حرکت و سکون است؛ در این صورت همان اشکال اول باز گشت می‌کند که: لازم می‌آید آن چیزی که در ناحیه موضوع علم اخذ شده است از لواحق و عوارض ذاتی موضوع باشد و طبعاً بحث از مبادی علم از مسائل علم بوده باشد.

پس بنابراین، این جوابی که فاضل باغنوی داده است درست نیست و همان جوابی که صاحب «محاکمات» داده بود درست است، یعنی آن چیزی که در ناحیه موضوع مأخوذ و معتبر است استعداد حرکت و سکون است و آن چیزی که از لواحق و عوارض ذاتی موضوع است حرکت و سکون بالفعل می‌باشد، اولی از مبادی علم طبیعی است و دومی از مسائل علم طبیعی است.

توضیح متن:

«و أمّا ما قال الفاضل الباغنوي: يمكن أن يقال: المراد بالحركة و السكون في جانب الموضوع هو القدر المشترك بينهما و الذي كان عرضاً ذاتياً يثبت للموضوع هو خصوصية الحركة و خصوصية السكون»

و اما آن چیزی که فاضل باغنوی در جواب از اشکال مزبور گفته است که: ممکن است در جواب گفته شود که: مراد از حرکت و سکونی که در ناحیه موضوع علم طبیعی اخذ شده است جامع و قدر مشترک بین حرکت و سکون است که همان تغیر باشد، و آن چیزی که عرض ذاتی برای موضوع علم طبیعی است که در علم طبیعی برای موضوع ثابت می‌شود آن خصوصیت حرکت و خصوصیت سکون است.

«فلم يلزم كون العرض داخلاً في الموضوع على تقدير كون القيد داخلاً»

پس بنابراین، لازم نمی‌آید که عرض ذاتی موضوع علم، داخل در موضوع علم و جزء آن باشد بنابر فرض این که قید «من حيث الحركة و السكون» در ناحیه موضوع علم، داخل در موضوع این علم باشد؛ برای این که آن چیزی که داخل در موضوع علم

طبیعی و جزء آن است جامع و قدر مشترک بین حرکت و سکون است، اما آن چیزی که عرض ذاتی برای آن موضوع است خصوص حرکت و خصوص سکون است، پس عرض ذاتی موضوع علم، داخل در موضوع علم نیست. این بنا بر فرضی است که قید، یعنی «من حیث الحركة و السکون» در ناحیه موضوع علم طبیعی را داخل در موضوع و جزء آن بگیریم و بگوییم: موضوع علم طبیعی همانا مجموع «جسم» و قید «من حیث الحركة و السکون» است.

«و لا کون الحمل غیر مفید إذا أخذ القید خارجاً عنه»

و همچنین لازم نمی آید حمل حرکت و سکون بر موضوع علم طبیعی امری غیر مفید باشد، این بنا بر فرض این است که قید «من حیث الحركة و السکون» خارج از موضوع اخذ شده باشد. فاضل باغنوی می خواهد بگوید: چه قید مزبور خارج از ذات موضوع باشد و چه نباشد، در هر صورت هیچ اشکالی وارد نمی شود؛ برای این که آن چیزی که در ناحیه موضوع علم طبیعی اخذ شده است با آن چیزی که در ناحیه محمول و به عنوان عرض ذاتی آن موضوع اخذ شده است متفاوت می باشد.

«فمردود بأنّ القدر المشترك بينهما هو العرض اللاحق لموضوع العلم، كما أنّ

الخصوصية هي العرض اللاحق لموضوع المسألة»

مرحوم حاجی می گوید: آن سخنی که فاضل باغنوی گفته است مردود و باطل است؛ به این جهت که قدر مشترک بین حرکت و سکون که شما گفتید در ناحیه موضوع علم طبیعی اخذ شده است همان چیزی است که عرض ذاتی برای موضوع علم طبیعی است، بنابراین نمی تواند در ناحیه موضوع علم اخذ شود؛ همان طور که خصوصیت حرکت و سکون که شما گفتید عرض ذاتی برای موضوع علم طبیعی است در واقع عرض ذاتی برای موضوع مسأله علم طبیعی است و قهراً نسبت به موضوع علم طبیعی که اعم از موضوع مسأله علم طبیعی است اخص خواهد بود و نسبت به موضوع علم طبیعی عرض ذاتی نخواهد بود، بلکه عرض غریب خواهد

بود؛ چون چنان‌که حکما گفته‌اند: محمول علم با موضوع علم مساوی هستند، و محمول مسأله هم با موضوع مسأله مساوی هستند؛ بنابراین، محمول علم طبیعی همان جامع و قدر مشترک بین حرکت و سکون است که مطلق تغیر باشد، و محمول مسأله حرکت به نحو خاص و سکون به نحو خاص است، و بر این اساس، عروض حرکت به نحو خاص یا سکون به نحو خاص بر موضوع علم طبیعی به واسطه موضوع مسأله است که اخص از موضوع علم است و چنان‌که گفته‌اند چیزی که به واسطه امر اخص عارض بر چیزی دیگر می‌شود نسبت به آن چیز دیگر عرض غریب خواهد بود؛ لذا مرحوم حاجی در مقام تعلیل می‌گوید:

«فإن كثيراً منهم فرّقوا بين محمول العلم و محمول المسألة حيث إنّ العرض الذاتي المبحوث عنه في علم لا بدّ أن يكون مساوياً لموضوعه عندهم»

زیرا بسیاری از اهل نظر، منطقی و حکیم، بین محمول خود علم و محمول مسأله علم فرق گذاشته‌اند، برای این‌که طبق نظر آنان عرض ذاتی که از آن در علم بحث می‌شود و محمول علم به شمار می‌رود باید مساوی با موضوع علم باشد، چنان‌که طبق نظر آنان نیز محمول مسأله علم باید مساوی با موضوع آن مسأله بوده تا نسبت به آن عرض ذاتی باشد.

غررٌ في ذكر تعاريف للحركة

الشيء إمّا مطلقاً فعليه أو كان بالقوّة بالكليّة
أو كان ذا وجهين فهو الحركة إن كان بالتدرّج فعلاً سلكه
فالحركة الخروج تدرّجاً إلى فعل من القوّة أيضاً نقلاً
كمال أوّل لما بالقوّة من حيث أن قد لا يسته قوّة
و باصطلاح أوّل الأكوان عند الحصول في المكان الثاني

غررٌ في ذكر تعاريف للحركة

(الشيء إمّا مطلقاً)، أي من جميع الوجوه (فعلية) لا تشوبه قوّة أصلاً و هو واجب الوجود بالذات الذي هو واجب الوجود من جميع الجهات الصفاتية و الأفعالية، (أو كان بالقوّة بالكلية)، كالهيوولي الأولى التي هي قوّة محضة، و لذا تتحصّل بآية صورة كانت كالخالي عن الألوان المنصبغ بأيّ لون اتّفق.

و ما يقال: إنّه لا يمكن أن يكون الشيء بالقوّة من جميع الوجوه حتّى في نفس القوّة. لا ينافي ما قلنا لأنّ مرادنا الخلوّ عن جميع الفعليات المقابلة للقوّة لا ما يشمل فعلية القوّة أيضاً. (أو كان ذا وجهين) فعلية و قوّة. و هذا على قسمين إذ لا بدّ أن يخرج من القوّة إلى الفعل و إلا لكان إيداع القوّة فيه لغواً ضائعاً و ذلك الخروج إمّا دفعة و إمّا تدريجاً (فهو)، أي الكون ذا وجهين، و السلوك من وجه إلى وجه بالتدريج (الحركة) كما دلّ عليه قولنا: (إن كان بالتدريج فعلاً سلكه)، و أمّا إن لم يكن بالتدريج كما هو مفهوم الشرط، بل كان دفعة فهو التكوّن. و لمّا لم يفهم من هذا تعريف الحركة إلاّ ضمناً صرّحنا به بقولنا: (فالحركة الخروج تدريجاً إلى فعل من القوّة)، و هذا التعريف للقدماء.

غررٌ في ذكر تعاريف للحركة

تعريف حرکت

این غرر در باره تعریف‌هایی است که برای حرکت کرده‌اند. مرحوم حاجی برای بیان اولین تعریف حرکت و تحلیل آن می‌گوید: هر چیزی یا از همه جهات فعلی است و هر چه دارد بالفعل است و آن همان باری تعالی است؛ برای این که باری تعالی واجب الوجود بالذات و بالصفات و بالأفعال است و ذات و صفات او و جوب ذاتی دارند؛ بنابراین، او هر چه دارد بالفعل دارد؛ و یا آن چیز یک چیزی است که از همه جهات بالقوه بوده و قوه محض است، مثل هیولای اولی که به خودی خود هیچ فعلیتی ندارد. و این که می‌گوییم: «یک چیزی مثل هیولای اولی از همه جهات بالقوه است و هیچ فعلیتی ندارد»، با این سخن که می‌گویند: «ممکن نیست یک چیزی از همه جهات حتی از جهت بالقوه بودن بالقوه باشد» هیچ منافاتی ندارد؛ زیرا این که ما می‌گوییم: از همه جهات بالقوه است، یعنی هیچ گونه فعلیت در مقابل قوه را ندارد اما خود قوه بودن را بالفعل دارد. بنابراین، یک چیز یا از جمیع جهات بالفعل است، مثل باری تعالی؛ یا از جمیع جهات بالقوه است مثل هیولای اولی که قوه کل شیء است؛ و یا از جهاتی بالفعل است و از جهاتی بالقوه است؛ و حرکت که مورد بحث ماست در این قسم سوم، که یک چیزی از یک جهت بالقوه و از یک جهت بالفعل است راه داشته و قابل تصویر می‌باشد؛ برای این که آنچه دارای دو جهت قوه و فعلیت است حتماً از قوه به فعلیت خواهد رسید و گرنه قرار دادن قوه در آن چیز لغو خواهد بود؛ حال، از قوه به فعلیت رسیدن یا دفعی است و یا تدریجی، اگر دفعی بود به آن تکون می‌گویند، و اگر تدریجی بود به آن حرکت می‌گویند، پس حرکت عبارت است از: خروج تدریجی شیء از قوه به فعل.

توضیح متن:

«غررٌ في ذكر تعاريف للحركة»

این غرر در ذکر تعاریفی برای حرکت است.

«الشيء إما مطلقاً، أي من جميع الوجوه (فعلية) لا تشوبه قوّة أصلاً و هو واجب

الوجود بالذات الذي هو واجب الوجود من جميع الجهات الصفاتية و الأفعالية»

یک چیز یا از جمیع جهات فعلیت است و هیچ قوّه‌ای با آن آمیخته نیست و هر چه ممکن است داشته باشد همه را بالفعل دارد، که مصداق آن واجب الوجود بالذات است، که از جمیع جهات صفات و افعال خودش واجب الوجود و بالفعل است. مگر آن افعالش که در عالم ماده می‌باشد که مقدمات و معدّات آن تدریجی می‌باشند و قهراً آن افعال نیز قبل از وقوع خود امری بالقوه می‌باشند، مثلاً خداوند من را که موجود کرده است، قبلاً پدر و مادر من باید باشند، قبل از آن نیز پدر و مادر آنها هم باید باشد؛ این‌ها معدّاتی است که به تدریج در عالم طبیعت وجود پیدا می‌کند و تا زمانی که تحقق پیدا نکنند آن چیزی که مترتب بر وجود آنها می‌باشد فعلیت پیدا نمی‌کند و حالت منتظره دارد؛ اما موجودات عالم عقول دیگر این حالت منتظره را ندارند و همین‌طور که خود حق تعالی از ازل موجود است، آنها هم از ازل موجود بوده و همواره وابسته به حق بوده و هستند.^(۱)

«أو كان بالقوّة بالكلية) كالهیولی الأولى التي هي قوّة محضة»

۱- البته این دسته‌بندی به لحاظ ظرف فعل حق تعالی است ولی وقتی فرا مادی و از مافوق زمان و مکان و به لحاظ وجود محیط بر تمام هستی حق تعالی نگریسته شود همه افعال حق تعالی، اعم از مجرد و مادی نسبت به او بالفعل و از ازل بوده و خواهد بود و هیچ حالت منتظره‌ای در پیشگاه وجود محیط او ندارند. به این لحاظ در حدیث آمده است که: «جفّ القلم بما كان و ما یكون و ما هو کائن». (اسدی)

یا شیء به طور کلی بالقوه و همه آن قوه است، مثل هیولای اولی که قوه محض است به خلاف هیولای ثانیه که یک فعلیتی دارد، مثلاً نطفه در نطفه بودنش یک امر بالفعل است و در عین حال هیولای ثانیه برای علقه شدن بوده و از این جهت امری بالقوه است.

«و لذا تتحصّل بأیّة صورة کانت کالخالی عن الألوان المنصیغ بأی لون اتفق»

و چون هیولای اولی قوه محض است با هر صورتی موجود و متحصّل می شود، مثل جسمی که خالی از همه رنگها و بی رنگ است که به هر رنگی که اتفاق بیفتد و عارض آن شود رنگ آمیزی می شود.

«و ما یقال: إنّه لا یمكن أن یكون الشیء بالقوّة من جمیع الوجوه حتّی فی نفس القوّة. لا ینافی ما قلنا لأنّ مرادنا الخلوّ عن جمیع الفعلیات المقابلة للقوّة لا ما یشمل فعلیة القوّة أیضاً»

و این که گفته می شود: «یک چیز نمی شود از همه جهات حتی در خود قوه بودن بالقوه باشد و هیچ فعلیتی نداشته باشد»، منافاتی با آنچه گفتیم ندارد؛ چون منظور ما از این که شیء از همه جهات بالقوه باشد خالی بودن آن از جمیع فعلیاتی است که مقابل قوه است نه آن چیزی که فعلیت قوه را هم شامل شود. پس هیولای اولی فعلیت قوه را به طور مسلّم دارد.

پس شیء یا بالفعل است از جمیع جهات، یا بالقوه است از جمیع جهات، یا هم فعلیت دارد هم قوه دارد، چنان که می گوید:

«(أو كان ذا وجهین) فعلیة و قوّة. و هذا علی قسمین، إذ لا بدّ أن یخرج من القوّة إلى الفعل و إلاّ لكان إبداع القوّة فیهِ لغواً ضائعاً»

یا شیء دو جهت دارد: فعلیت و قوه؛ و این قسم خودش دو قسم است؛ برای این که این چیز که دارای قوه است قطعاً باید از قوه خارج شده و به فعلیت برسد و گرنه به ودیعت گذاشتن و قرار دادن قوه در آن لغو و بیهوده است.

«و ذلك الخروج إما دفعة و إما تدريجاً»

و آن خروج از قوه به فعل، یا دفعی است یا تدریجی.

«(فهو)، أي الكون ذا وجهين، و السلوك من وجه إلى وجه بالتدریج (الحركة)، كما دلّ

عليه قولنا: (إن كان بالتدریج فعلاً سلکه)»

پس آن، یعنی این که شیء دارای دو وجه، یعنی فعلیت و قوه باشد و به تدریج از یک مرحله ای به مرحله دیگر، یعنی از قوه به فعلیت برود، این همان حرکت است، همان طور که بر این مطلب دلالت می کند قول ما که در شعر گفتیم: (خروج شیء از قوه به فعلیت حرکت است) اگر شیء به تدریج فعلیت را بپیماید و از قوه به فعلیت برسد.

«و أمّا إن لم یکن بالتدریج كما هو مفهوم الشرط، بل كان دفعة فهو التكوّن»

و اما اگر خروج شیء از قوه به فعلیت به نحو تدریج نباشد، چنان که مفهوم شرط در «إن كان بالتدریج فعلاً سلکه» چنین بر می آید، بلکه خروج شیء از قوه به فعلیت به طور دفعی و غیر تدریجی باشد، در این صورت نام این چنین خروجی را تکوّن گذاشته اند.

«و لَمَّا لم یفهم من هذا تعریف الحركة إلا ضمناً صرّحنا به بقولنا: (فالحركة الخروج

تدریجاً إلى فعل من القوّة)، و هذا التعریف للقدماء»

و چون از این بیانی که کردیم تعریف حرکت فهمیده نشد مگر به طور ضمنی، یعنی در ضمن فهمیدیم حرکت همان خروج تدریجی شیء از قوه به فعل است؛ لذا ما در شعرمان به تعریف حرکت تصریح کرده و گفتیم: پس حرکت عبارت است از: «خروج تدریجی از قوه به فعلیت»؛ و این تعریف حرکت مال قدماست.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس دويست و سى و هفتم ﴾

و أورد عليه: بأنّ التدريج وقوع الشيء في آنٍ بعد آنٍ، و الآن طرف الزمان، و الزمان مقدار الحركة، فيدور.

و أجيب: بأنّ تصوّر التدريج أو الدفعة و اللادفعة أو يسيراً يسيراً ممّا يذكر في التعريف أيضاً تصوّرات أوّلية لإعانة الحسّ عليها، و أمّا الآن و الزمان فهما سببان لهذه الأمور في الوجود لا في التصوّر، فجاز أن يعرف حقيقة الحركة بهذه الأمور الأوّلية التصوّر، ثمّ يجعل الحركة معرفة للآن و الزمان اللذين هما سببا هذه الأمور في الوجود.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
و به نستعین

چکیده سخن در اولین تعریف حرکت

بحث در اولین تعریف حرکت بود، که در توضیح آن گفتند: هر چیز یا از جمیع جهات بالفعل است و حالت منتظره ندارد، مثل واجب الوجود، یا از جمیع جهات بالقوه است و هیچ فعلیت ندارد، مثل هیولای اولی که هیچ فعلیتی ندارد مگر فعلیت از جهت قوه بودن، یا دو جهت دارد هم جهت فعلیت دارد هم جهت قوه؛ آن وقت خداوند که قوه را در اشیا قرار داده است لغو و بیهوده و باطل نیست، بلکه نهادن این قوه در اشیا برای این است که آن‌ها به فعلیت و کمال برسند. حالا یک وقت است این قوه که می‌خواهد به فعلیت برسد دفعتاً به فعلیت می‌رسد این را تکون می‌گویند، یک وقت به تدریج به فعلیت می‌رسد این را حرکت می‌گویند.

پس در ضمن تعریف حرکت معلوم شد که: حرکت، خروج تدریجی شیء از قوه به فعلیت است. این تعریف حرکت از نگاه قدماست. ولی به این تعریف اشکال کرده‌اند.

اشکال به اولین تعریف حرکت

گفته‌اند: این تعریف حرکت مشتمل بر دور است؛ برای این که می‌گویید: حرکت، خروج تدریجی شیء از قوه به فعلیت است، و معنای تدریج همان وقوع و تحقق شیء به طور کم کم و در لحظه و آنی پس از لحظه و آنی دیگر و به نحو آن فأن است و «آن» هم طرف زمان است، و زمان هم مقدار حرکت است، پس در تعریف حرکت،

تدریج اخذ شده است، در تعریف تدریج هم «آن» اخذ شده است، در تعریف «آن» هم زمان اخذ شده است در تعریف زمان هم حرکت اخذ شده است؛ بنابراین در تعریفی که قدما برای حرکت کرده‌اند دور پیش می‌آید.

پاسخ:

در جواب این اشکال گفته‌اند: معنا و مفهوم کلمه «تدریج» و «یسیراً یسیراً» یعنی کم کم، و مانند این‌ها، معنا و مفهومی اولی و بدیهی و عوام فهم است و فهم آن منوط و متوقف بر فهم معنای «آن» و زمان نیست، هرچند به لحاظ وجود خارجی و به حسب ظرف خارج، در ظرف «آن» و زمان است که وقوع و تحقق تدریجی شیء معنا پیدا می‌کند، اما ما در این جا کاری به خارج نداریم، ما حالا در مقام تصوّر و ذهن می‌خواهیم حرکت را تعریف کنیم و مقام تصوّر و ذهن غیر از مقام وجود خارجی و خارج است؛ بنابراین، طبق تعریفی که قدما برای حرکت کرده‌اند هیچ دوری لازم نمی‌آید.

این جوابی است که برای دفع اشکال مزبور ذکر شده است.

توضیح متن:

«و أُورد عليه: بأنّ التدریج وقوع الشيء في آن بعد آن، و الآن طرف الزمان، والزمان مقدار الحركة، فيدور»

به تعریف قدما اشکال کردند به این‌که: معنای تدریج وقوع و تحقق شیء در آنی بعد از آنی و به نحو لحظه لحظه است، و «آن» هم عبارت از طرف و مرز زمان است مثل نقطه که طرف و مرز خط است، و زمان هم عبارت از مقدار و اندازه حرکت است؛ پس این تعریف دوری می‌شود.

«و أُجيب: بأنّ تصوّر التدریج أو الدفعة و اللادفعة أو یسیراً یسیراً ممّا یذكر في التعریف أيضاً تصوّرات أولیة لإعانة الحسّ علیها»

از این اشکال جواب داده شده است به این‌که: آوردن چنین الفاظی، مثل تدریج یا یسیراً یسیراً، و دفعه و لا دفعه نیز که در تعریف حرکت ذکر می‌شود، به خاطر این است که مفهوم و تصور این الفاظ از تصورات بدیهیه اولیه است؛ برای این‌که درک آن‌ها توسط حس و به کمک حس است و محسوسات امور بدیهی هستند.

«و أمّا الآن و الزمان فهما سببان لهذه الأمور في الوجود»

و اما آن و زمان، پس این دو در خارج سبب وجود این امور هستند؛ یعنی در وجود خارجی وقتی که می‌خواهد یک چیز به نحو تدریج محقق شود محتاج به آن و زمان است. (۱)

«لا في التصور، فجاز أن يعرف حقيقة الحركة بهذه الأمور الأولية التصور، ثم يجعل الحركة معرفة للآن و الزمان اللذين هما سببا هذه الأمور في الوجود»

اما این امور در مقام تصور محتاج به آن و زمان نیست، پس جایز است حقیقت حرکت به این امور که اولی التصور است تعریف شود؛ سپس حرکت معرف برای «آن» و زمان که سبب این امور در خارج می‌باشند قرار داده شود. (۲)

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آله الطاهرين

۱- «آن» و زمان سبب برای وقوع و تحقق تدریجی اشیا در خارج نیست، بلکه امر بر عکس است، یعنی وقوع و تحقق تدریجی اشیا در خارج سبب برای پدیدار شدن زمان است؛ چون زمان همان اندازه حرکت و منتزع و برگرفته از حرکت است و آن هم طرف همین زمان است. (اسدی)

۲- مخفی نیست که: با تلاشی که برای دفع اشکال دور شده است هنوز این اشکال باقی است؛ زیرا مفهوم «تدریج» که در تعریف «حرکت» اخذ شده است چه بدیهی باشد چه نظری، به هر حال مفهوم «آن» در وی مأخوذ است، مفهوم «آن» نیز چه بدیهی باشد چه نظری، مفهوم «زمان» در وی مأخوذ است، مفهوم «زمان» هم چه بدیهی و چه نظری، مفهوم «حرکت» در وی مأخوذ است؛ پس به هر حال، شناخت مفهوم «تدریج» متوقف بر شناخت این مفاهیم از جمله مفهوم «حرکت» است، و شناخت مفهوم «حرکت» هم طبق تعریف مزبور متوقف بر شناخت مفهوم «تدریج» است؛ بنابراین، لزوم دور طبق آن تعریف قهری و گریزناپذیر است. و از این روست که معلم اول ارسطو به تعریف دیگری روی آورده است. (اسدی)

﴿ درس دويست و سى و هشتم ﴾

لكنّ المعلّم الأوّل عدل عنه إلى تعريف آخر، كما قلنا: (أيضاً نقلاً)، أي عن المعلّم: «أنّها (كمال أوّل لما بالقوّة من حيث أن قد لا يسته قوّة) و اختلاف القوّة بالتعريف و التنكير يكفي في عدم الإيطاء» كما قرّر في موضعه. و أمّا بيان هذا التعريف فهو أنّ المراد بالكمال ما هو حاصل بالفعل فإنّ الفعل رافع لنقصان و قوّة محقّقة أو مقدّرة فالجسم الذي لم يتحرّك بعد له قوتان: قوّة أصل الحركة، و قوّة الوصول إلى ما إليه الحركة، فالحركة كمال أوّل و الوصول كمال ثانٍ. ثمّ إنّ الكمال الأوّل والثاني يستعمل في موردين:

أحدهما: أن يكون ما به يخرج الشيء من القوّة إلى الفعل لا يتمّ دفعة، بل يكون حالة انتظارية، فيسمّى ما به يخرج قبل تمامه كمالاً أوّلاً، و كماله الذي يتوّخاه و يقصده كمالاً ثانياً.

و ثانيهما: أن يكون ما به يخرج يتمّ دفعة فإن كان منوعاً لذلك الشيء يسمّى كمالاً أوّلاً، و إن كان عارضاً بل أثراً لذلك المنوع يسمّى كمالاً ثانياً، فكون الحركة كمالاً أوّلاً من قبيل الأوّل، و كون النفس كمالاً أوّلاً من قبيل الثاني.

فإذن لما كانت الحركة لا حقيقة لها إلا التآدي إلى الغير و التوجّه إليه فارقت سائر الكمالات؛ بأنّ هويّتها متعلّقة بأن يبقى منها شيء بالقوّة، بل كلّ شيء يفرض منها أمر بين صرافة القوّة و محوضة الفعل، و بأن لا يكون ما إليه الحركة حاصلًا بالفعل، بل هو أيضاً يكون بالقوّة، و إلا لم يتحقّق الحركة بالفعل.

و أمّا سائر الكمالات فلا يوجد فيها هاتان الخاصيتان، فإنّ الشيء إذا كان مربّعاً بالقوّة، ثمّ صار مربّعاً بالفعل، فحصول المربعية من حيث هي لا يوجب أن يستعقب شيئاً، و لا عند حصولها يبقى شيء بالقوّة، فإنّ الحركة كمال أوّل لما بالقوّة، و لكن من حيث هو بالقوّة لا من حيثية أخرى. و احترز بهذا عن الكمالات التي ليست كذلك كالصورة النوعية فإنّها كمال أوّل للمتحرّك الذي لم يصل إلى المقصود، لكن لا يتعلّق ذلك بكونه بالقوّة بما هو بالقوّة، و كيف يتعلّق و هو لا ينافي القوّة ما دامت موجودة، و لا الكمال إذا حصل.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

تعریف حرکت نزد ارسطو

بحث در تعریف حرکت بود، برای حرکت تعریف‌هایی ذکر کرده‌اند، یکی از آن‌ها تعریف قدما بود که: «حرکت خروج تدریجی شیء از قوه به فعلیت است»؛ این تعریف اول است که گذشت.

تعریف دوم از معلم اول ارسطو است، ایشان گفته است: «حرکت، کمال اول است برای آن چیزی که بالقوه است از آن جهت که بالقوه است»، مثلاً اتومبیل قوه این دو امر را دارد که: ۱. به راه بیفتد، ۲. به اصفهان برسد، به فعلیت رسیدن این دو قوه کمال است، به فعلیت رسیدن قوه به راه افتادن کمال اول است، یعنی همین که اتومبیل به راه افتاد به طرف اصفهان، قوه به راه افتادن به فعلیت تبدیل می‌شود، و این فعلیت خودش کمال است، ولی کمالی است که به دنبال و در انتظار رسیدن به فعلیتی دیگر و کمالی دیگر است که همان رسیدن به اصفهان باشد، کمال اول که امری تدریجی و در انتظار فعلیت و کمالی دیگر است، که رسیدن بالفعل به اصفهان باشد همان حرکت است، و رسیدن بالفعل به اصفهان و فعلیت پیدا کردن قوه به اصفهان رسیدن همان کمال دوم است.

اصطلاح «کمال اول» و «کمال دوم»

عنوان «کمال اول» و «کمال دوم» در دو جا به کار می‌رود: ۱. یکی همین جا، که

عنوان «کمال اوّل» بر حرکت، و عنوان «کمال ثانی» بر رسیدن به مقصد حرکت اطلاق می‌گردد. ۲. جای دیگر اطلاق آن دو عنوان بر صورت نوعیه یک نوع و عوارض و آثار آن صورت نوعیه است، مثلاً این که انسان یک ماهیت نوعیه خاص است به واسطه صورت نوعیه اوست که همان نفس ناطقه انسانی است، به این صورت نوعیه، کمال اوّل می‌گویند؛ اما به آن عوارض و آثاری که آن صورت نوعیه پیدا می‌کند، مثل این که نفس ناطقه انسانی، علم و دانش و کمالات دیگر را پیدا می‌کند، کمال ثانی می‌گویند؛ کمال ثانی در دو مورد مزبور امری دفعی الوجود است، ولی کمال اوّل در مورد اوّل امری تدریجی الوجود و در مورد دوّم امری دفعی الوجود است؛ بنابراین بین این دو اطلاق اشتباه نکنید.

توضیح متن:

«لکنّ المعلم الأوّل عدل عنه إلى تعريف آخر، كما قلنا: (أيضاً نقلاً)، أي عن المعلم»

لکن معلم اول که ارسطو باشد از این تعریف قدما که گفته‌اند: «حرکت، خروج تدریجی شیء از قوه به فعلیت است»، عدول کرده و به تعریفی دیگر گراییده است، چنان که ما در شعرمان گفتیم: همچنین از معلم اول نقل شده است که:

«أنتها (کمال اوّل لما بالقوة من حيث أن قد لا بسته قوة)»

حرکت کمال اول است برای چیزی که بالقوه است از حیث این که قوه‌ای با آن چیز ملابس و همراه است؛ مثلاً فرض بگیرید شما می‌خواهید به اصفهان بروید در مرتبه اول باید راهی را که به اصفهان ختم می‌شود طی کنید تا در مرتبه دوم به مقصد اصفهان برسید، پس شما اوّل یک کمالی پیدا می‌کنی که همان به راه افتادن است، این به راه افتادن که یک حالت انتظاری برای رسیدن به اصفهان است کمال اوّل است، و رسیدن به اصفهان که پس از آن کمال اوّل حاصل می‌شود کمال ثانی است، آن کمال اوّل را

حرکت می‌گویند، در واقع کمال یعنی همان فعلیت، پس مثلاً شما که می‌خواهید به اصفهان برسید دو فعلیت را باید محقق کنید: یکی این‌که راه بیافتید و جاده اصفهان را طی کنید، یکی هم این‌که به مقصد که اصفهان است برسید، آن فعلیت اول که همان راه افتادن باشد کمال اول و حرکت است، و آن فعلیت دوم که رسیدن به اصفهان است کمال دوم و رسیدن به مقصد است؛ بنابراین، حرکت کمال اول است و رسیدن به مقصد کمال دوم است.

«و اختلاف القوه بالتعريف و التنكير يكفي في عدم الإبطاء، كما قرّر في موضعه»
و اختلاف کلمه «قوه» با الف و لام و به صورت معرفه، و بدون الف و لام و به صورت نکره، کفایت می‌کند در این‌که در شعر ایطاء نباشد چنان‌که در جای خودش در علم بدیع بحث شده است.

مرحوم حاجی علاوه بر این‌که فلسفه می‌گوید در ضمن می‌خواهد ادبیات را هم درست کند. در شعر اگر آخر دو مصرع دو کلمه مثل هم باشد اصطلاحاً به آن ایطاء می‌گویند، ایطاء از ماده «وطاء» است یعنی موافق بودن، و این به لحاظ علم بدیع و آرایه‌های ادبی خوب نیست، گفته‌اند از بدی‌های شعر این است که کلمه آخر هر دو مصرع مثل هم باشد، مثلاً این جا شعر این است.

کمال أول لما بالقوه من حيث أن قد لا يسته قوه

آخر هر دو مصرع کلمه قوه آمده است، مرحوم حاجی می‌گوید: به جهت این‌که لفظ «قوه» یکجا بدون الف و لام، و یکجا الف و لام دارد گویا این‌ها دو کلمه هستند و همین امر کافی است برای این‌که در این جا ایطاء نباشد.

«و أمّا بيان هذا التعريف، فهو أنّ المراد بالكمال ما هو حاصل بالفعل»

و اما بیان این تعریف این است که مراد از کمال، آن چیزی است که برای شیء بالفعل حاصل است.

«فإنَّ الفعل رافع لنقصان و قوَّة محقَّقة أو مقدَّرة»

زیرا فعلیت آن است که نقصان و قوَّة محقَّق یا مقدَّر را بر طرف می‌کند؛ قوَّة محقَّق قوّه‌ای است که در موجودات مادی عنصری وجود دارد؛ چون موجودات مادی دارای ماده‌اند و ماده مهد و مرکز قوا و استعدادات مختلف است؛ و قوَّة مقدَّره قوّه‌ای است که در موجودات مجردة مثل عقول تقدیر و فرض می‌شود، عقول ماده و به تبع قوّه ندارند، ولی اگر به فرض قوّه می‌داشتند آنچه که بالفعل دارند فعلیت آن قوّه بود. «فالجسم الذي لم يتحرَّك بعد له قوتان: قوَّة أصل الحركة، و قوَّة الوصول إلى ما إليه الحركة، فالحركة کمال أوَّل و الوصول کمال ثانٍ»

پس جسمی، مثل اتومبیل که هنوز حرکت نکرده است دو قوّه دارد: یکی قوَّة اصل حرکت، یکی هم قوَّة رسیدن به آن چیزی که حرکت به سوی آن است، یعنی مقصد حرکت، مثل اصفهان که مقصد حرکت اتومبیل از قم به آن جاست. پس حرکت کمال اوَّل است، و رسیدن به مقصد کمال ثانئ است.

«ثمَّ إنَّ الکمال الأوَّل و الثانی يستعمل فی موردین»

مرحوم حاجی سپس می‌گوید: کمال اوَّل و ثانئ در دو مورد به کار می‌رود: یکی همین جا که بر حرکت و رسیدن به مقصد حرکت اطلاق می‌شود، چنان‌که می‌گوید: «أحدهما: أن يكون ما به يخرج الشيء من القوَّة إلى الفعل لا يتم دفعة، بل يكون حالة انتظارية، فيسمى ما به يخرج قبل تمامه کمالاً أوَّلاً، و کماله الذي يتوخَّاه و يقصده کمالاً ثانياً»

یکی از آن دو مورد این است که: آنچه شیء به واسطهٔ آن از قوّه به فعلیت خارج می‌شود و منشأ خروج شیء از قوه به فعل است، یک دفعه، حاصل و تام و کامل نمی‌شود، بلکه یک صفت توقعی و حالت انتظاری است که توجه به یک چیزی است که به تدریج حاصل می‌شود، مثلاً اتومبیل باید از قم حرکت کند، مدتی در راه باشد و انتظار بکشد و متوجه به اصفهان باشد تا به اصفهان برسد، پس آنچه (حرکت) به

وسیله آن شیء از قوه به فعل خارج می شود قبل از پایان یافتن و تمام و کامل شدن آن چیز (مثلاً قبل از این که اتومبیل به اصفهان برسد)، کمال اول نامیده می شود که همان حرکت باشد، و کمال شیء که مثلاً بودن در اصفهان است که شیء آن را قصد می کند کمال دوم نامیده می شود.

«و ثانيهما: أن يكون ما به يخرج يتم دفعة فإن كان منوعاً لذلك الشيء يسمى كمالاً أولاً، وإن كان عارضاً بل أثراً لذلك المنوع يسمى كمالاً ثانياً»

دومین مورد از دو موردی که کمال اول و ثانی در آن به کار می رود این است که: آنچه به واسطه آن شیء از قوه به فعلیت خارج می شود به طور دفعی حاصل و تام و کامل شود، اگر آن چیز منوع و موجب نوع شدن شیء باشد، یعنی صورت نوعیه باشد کمال اول نامیده می شود، مثل نفس ناطقه انسان که قوه انسان شدن به واسطه آن به طور دفعی حاصل و کامل می شود، و اگر آن چیز عارض برای آن منوع بلکه اثری برای آن منوع باشد کمال ثانی نامیده می شود، مثل علم برای نفس ناطقه که قوه عالم شدن نفس ناطقه به واسطه پیدایش علم به طور دفعی حاصل می شود و علم برای نفس ناطقه امری عارضی بلکه از آثارش می باشد.

«فكون الحركة كمالاً أولاً من قبيل الأول، و كون النفس كمالاً أولاً من قبيل الثاني»

پس این که حرکت کمال اول می باشد از قبیل مورد اول است، و این که نفس ناطقه کمال اول می باشد از قبیل مورد دوم است، چنان که شیخ الرئيس در آغاز نمط سوم کتاب «الاشارات و التنبيهات» نفس را به «کمال اول لجسم طبیعی الی» تعریف کرده است.

«فإذن لما كانت الحركة لا حقيقة لها إلا التأدي إلى الغير و التوجه إليه فارقت سائر الكمالات؛ بأن هويتها متعلقة بأن يبقى منها شيء بالقوة، بل كل شيء يفرض منها أمر بين صرافة القوة و محوذة الفعل»

پس بنابراین چون حرکت حقیقتی ندارد مگر منجر شدن به غیر و توجه به غیر،

یعنی حرکت، مدام از قوه بالفعل شدن یک کمالی است که قبل از تحقق کمال دوم که رسیدن به مقصد است کمال اولی بخشی از آن هنوز هم بالقوه است و تمامی اش محقق نشده است، به همین جهت حرکت با سایر کمالات متفاوت است و تفاوتش هم به این است که هویت حرکت به دو چیز متعلق است، به این که:

۱. یک مقدار از حرکت محقق و بالفعل شده است و یک مقدار از آن محقق نشده و بالقوه مانده است؛ خلاصه: حرکت گرفتار بین قوه و فعل است، بلکه بالاتر این که هر جزء و بخشی از حرکت که فرض شود امری بین قوه صرف و فعلیت خالص است و جزء آن عین بی قراری و تجدد و شدن است.

«و بأن لا يكون ما إليه الحركة حاصلًا بالفعل، بل هو أيضاً يكون بالقوة، وإلا لم يتحقق

الحركة بالفعل»

۲. امر دومی که حرکت متعلق به آن است این است که ما الیه الحركة که همان مقصد حرکت باشد بالفعل حاصل نباشد، بلکه آن نیز بالقوه باشد و بعد حاصل شود و گرنه حرکت محقق نمی شود؛ چون وجود حرکت به این است که رسیدن به مقصد هنوز محقق نشده باشد و در بین راه باشد و گرنه با رسیدن به مقصد و فعلیت پیدا کردن آن حرکت تمام شده و پایان می یابد.

«و أمّا سائر الكمالات فلا يوجد فيها هاتان الخاصيتان، فإنّ الشيء إذا كان مربّعاً بالقوة،

ثمّ صار مربّعاً بالفعل، فحصول المربعية من حيث هي لا يوجب أن يستعقب شيئاً، ولا عند حصولها يبقى شيء بالقوة»

و اما سایر کمالات پس این دو خاصیت در آن نیست، دو خاصیت این بود که:

۱. وجود حرکت بین قوه و فعل است و همواره بخشی از آن تحقق و فعلیت یافته و بخشی از آن مانده و بالقوه است. ۲. در هنگام وجود حرکت، مقصد حرکت بالقوه است، این دو خاصیت در دیگر کمالات یافت نمی شود، مثلاً وقتی یک شیء بالقوه

مربع است سپس بالفعل مربع می شود فرض بگیرد مثلث است یک تاب به آن می دهیم در همان لحظه مربع می شود، پیدایش مربع امری لحظه‌ای و آنی است و این طور نیست که کمال اول باشد و مدتی را در حالت انتظار وقوع مقصد و کمال ثانی بگذراند و مقصد بالقوه باشد بعد موجب شود مقصد و کمال ثانی را به دنبالش داشته باشد، همچنین هنگام پیدایش مربع چیزی از مربع بالقوه نمی ماند بلکه به طور دفعی این شکل تحقق می یابد.

«فإذن الحركة كمال أول لما بالقوة، و لكن من حيث هو بالقوة لا من حيثية أخرى»

پس حرکت کمال اول است برای چیزی که بالقوه هست ولی از حیثی که آن چیز بالقوه است نه از حیثیت دیگری، مثلاً اتومبیل که در حال حرکت به سمت اصفهان است، این حرکت برای آن کمال اول است از این جهت که نسبت به رسیدن به اصفهان بالقوه است، و رسیدن به اصفهان هم که مقصد آن است برای آن کمال ثانی است.

«و احتراز بهذا عن الكمالات التي ليست كذلك كالصورة النوعية، فإنها كمال أول للمتحرک الذي لم يصل إلى المقصود، لكن لا يتعلّق ذلك بكونه بالقوة بما هو بالقوة، و كيف يتعلّق و هو لا ينافي القوة ما دامت موجودة، و لا الكمال إذا حصل»

و از این که در تعریف گفت شده است: «از حیث این که شیء بالقوه است»، پرهیز و احتراز شده است از کمالاتی که آنچنان نیست مثل صورت نوعیه، چون صورت نوعیه کمال اول است برای متحرکی که به مقصود و مقصد نرسیده است، ولی آن کمال اولی است که دیگر مربوط به جهت بالقوه بودن متحرک نسبت به رسیدن به مقصد نیست، و چگونه به آن ربط داشته باشد و حال این که این کمال اول که صورت نوعیه باشد تا زمانی که موجود است نه منافاتی دارد با قوه رسیدن متحرک به مقصد، و نه منافاتی دارد با کمال که همان فعلیت و رسیدن به مقصد است وقتی که این کمال رسیدن به مقصد حاصل شود.

خلاصه: صورت نوعیه یک گونه کمال اول برای جسم است، خواه جسم به کمال دوم که رسیدن به مقصد است برسد و کمال دوم برایش فعلیت پیدا کند، و خواه به این کمال دوم نرسد و این کمال برایش بالقوه بماند، ولی حرکت هم یک گونه کمال اول برای جسم است با این ویژگی که با حصول کمال دوم که رسیدن به مقصد است نابود شده و از بین می رود.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس دويست و سى ونهم ﴾

(و باصطلاح)، أي اصطلاح المتكلمين الحركة (أول الأكوان) أي الكون الأول للمتحرّك (عند الحصول) له (في المكان الثاني)، كما أنّ السكون عندهم هو الكون الثاني في المكان الأول، فالجسم في كلّ حدّ من حدود المسافة إذا كان له كون واحد و يكون كونه الآخر في حدّ آخر اتّصف بالحركة، وإذا كان له في حدّ واحد كونان اتّصف بالسكون، فكونه الأول هو الحركة، و كونه الثاني هو السكون، و أولية الكون في الحركة كأولية المكان في السكون أعمّ من التحقيقية و التقديرية.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

تعریف حرکت نزد متکلمین

بحث در تعریف‌های حرکت بود، دو تا از آن‌ها، که یکی از سوی قدما و دیگری از سوی ارسطو بود گذشت.

متکلمین نیز یک تعریف دیگری برای حرکت دارند، آنان گفته‌اند: حرکت عبارت است از: کون اول در مکان دوّم، یعنی پس از این که جسمی از یک مکان به مکان دیگر انتقال پیدا کرد اولین محصول و وجودش در مکان دوم حرکت است؛ چنان که سکون عبارت است از کون دوّم در مکان اوّل، مثلاً اتومبیل که در یک آن در یک مکانی است وجودش در آن دوم در همان مکان، سکون می‌باشد، و اگر تغییر مکان داد اولین وجودش، یعنی وجودش در آن اول در مکان دوم حرکت می‌باشد، و اگر آن دوّم هم در همان مکان دوم باقی است که دو آن در یک جا است، به این هم سکون می‌گویند.

متکلمین گفته‌اند: برای اجسام چهار کون فرض می‌شود: یکی حرکت که کون اول در مکان دوم است، یکی سکون که کون دوم در مکان اول است، یکی اجتماع که در کنار هم بودن دو جسم است، یکی افتراق که از هم جدا بودن دو جسم است، به این چهار امر «أکوان اربعه» می‌گویند. البته تعبیر از این امور به أکوان به بیان مزبور، تعبیر دقیقی نیست.

توضیح متن:

«(و باصطلاح)، أي اصطلاح المتكلمين، الحركة (أول الأكون) أي الكون الأول للمتحرّك (عند الحصول) له (في المكان الثاني)»
و به اصطلاح، یعنی اصطلاح و تعریف متکلمین، حرکت اولین اکوان است یعنی کون و حصول اول برای متحرک است وقتی که در مکان دوم واقع شد.
«أول الأكون»، یعنی کون اول برای متحرک که یک جا نماند و تغییر مکان دهد وگرنه ساکن خواهد بود.

«كما أنّ السكون عندهم هو الكون الثاني في المكان الأول»

همان طور که سکون نزد متکلمین، کون دوم در مکان اول است، مثلاً اتومبیل آن اول در این مکان است، در آن دوم هم در همین مکان باشد، این سکون است.
«فالجسم في كلّ حدّ من حدود المسافة إذا كان له كون واحد و يكون كونه الآخر في حدّ آخر اتّصف بالحركة»

پس جسم در هر حدی از حدود مسافت، وقتی که دارای یک کون و حصول باشد و کون و حصول دیگری در حد دیگری از مسافت باشد این جسم متصف به حرکت می شود.

«و إذا كان له في حدّ واحد كونان اتّصف بالسكون، فكونه الأول هو الحركة، و كونه الثاني هو السكون»

و وقتی برای جسم در یک حد از حدود مسافت دو کون و حصول باشد، یعنی در آن دوم در همان جای اول باشد، جسم متصف به سکون می شود، پس کون اول جسم همان حرکت است و کون دوم آن همان سکون است.

«و أولية الكون في الحركة كأولية المكان في السكون أعمّ من التحقيقية و التقديرية»

و اول بودن کون در حرکت، مانند اول بودن مکان در سکون، اعم است از این که تحقیقی باشد یا تقدیری.

توضیح این که: عنوان «اول» یک عنوان اضافی است و قهراً هر اولی یک دوم و آخری دارد، پس در این جا نیز باید در مقابل کون اول یک کون ثانی هم باشد و در مقابل مکان اول یک مکان ثانی هم باشد، ولی به نظر می آید که همیشه این طور نیست؛ زیرا اگر جسمی از یک مکانی به مکان دوم انتقال پیدا کرد و به محض انتقال و کون و حصول در مکان دوم ناپود شد و کون و حصول دوم پس از آن نداشت در این صورت، کون و حصول اول هم ندارد؛ چون اول بودن کون یک امر اضافی است و وقتی کون دوم در کار نباشد کون اولی هم در کار نخواهد بود؛ بنابراین، در این فرض آن جسم نباید حرکت کرده باشد، در حالی که حرکت آن ضروری است؛ همچنین اگر یک جسمی همیشه در یک مکان باشد و مکان دوم نداشت باشد؛ بنابراین، در این فرض هم آن جسم نباید ساکن باشد، در حالی که سکون آن ضروری است. ولی این شبهه به این گونه دفع شده است که اول بودن در این جا اعم از اول بودن تحقیقی و تقدیری (فرضی) است، به این معنا که احتمال حصول و کون دوم و نیز احتمال مکان دوم داشتن در آن جهت کافی است و لزومی ندارد حقیقتاً و بالفعل حصول و کون دوم با مکان دوم در کار باشد.

غررٌ في توقّفها على أمور

دعت مقولة وعلّتين و الوقت ثمّ المتقابلين
من ما به ما منه ما إليه ما فيه ما عنه و ما عليه

غررٌ في توقّفها على أمور

(دعت) أي استدعت الحركة أموراً ستّة: أوّلها (مقولة) تقع فيها الحركة،
وثانيها و ثالثها (علّتين) فاعلية و قابلية، (و) رابعها (الوقت)، (ثمّ) خامسها و
سادسها (المتقابلين) هما المبدأ و المنتهى.
ثمّ أشرنا بكلمة من -البيانية- إلى عبارات أخرى لها مختصرة بعضها ممّا
اصطلحنا عليها بقولنا: (من ما) تلبس (به) الحركة، أو ما بسببه الحركة سببياً
ناقصة، إذ الموضوع سبب قابلي لها، و (ما) ابتداء (منه) الحركة، و (ما) انتهى
(إليه) الحركة، و (ما) وقع (فيه) الحركة، و (ما) صدر (عنه) الحركة، و (ما)
انطبق (عليه) الحركة، إن كانت بمعنى القطع فظاهر أنّها في الزمان على وجه
الانطباق، و إن كانت بمعنى التوسّط فلاّنها لا يخلو من قطع ذلك القطع مطابق،
للزمان كما قال الشيخ: «فإنّ الحركة التوسّطية ليست آنية و لا زمانية على
وجه الانطباق بنفسها، بل زمانية على أنّها توجد في كلّ جزء و حدّ فرض في
زمان وجودها».

غررٌ في توقّفها على أمور

ارکان حرکت

در این غرر گفته می شود که: حرکت شش رکن دارد:

۱. علت فاعلی حرکت، که همان نیروی محرّکه است، مثل نیروی نفسانی ما که بدن ما را به حرکت وا می دارد.
 ۲. علت قابلی، که همان شیء متحرک است که موصوف به حرکت و قابل حرکت است که گاهی هم از آن تعبیر به موضوع حرکت می کنند، مثل بدن ما که از نیروی نفسانی حرکت را می پذیرد و موصوف به حرکت می گردد.
 ۳. مبدأ حرکت، که جایی است که حرکت از آن جا شروع می شود، مثل منزل که حرکت ما از آن جا شروع می گردد.
 ۴. منتهای حرکت، که آن جایی است که حرکت به آن پایان می یابد، مثل محل کار که حرکت ما از منزل به آن جا ختم می شود.
 ۵. مسافت، که همان مقوله ای است که حرکت در آن رخ می دهد، مثلاً وقتی که ما از منزل حرکت کرده و به محل کار می رویم درحقیقت این حرکت در مقوله «این» است، یعنی هیئت و صفت حاصل از نسبت بدن ما به مکان، تدریجاً تغییر می کند.
- فلاسفه قبل از ملاصدرا می گفتند: حرکت در چهار مقوله عرضی است؛ یکی حرکت در این، مثل مثال مزبور. یکی حرکت در کم، مثل سیب کوچک روی درخت که نمو می کند و بزرگ می شود. یکی حرکت در کیف، مثل سیب روی درخت که زرد

است، بعد قرمز می‌شود. یکی هم حرکت در وضع، مثلاً شخصی که ایستاده است بعد می‌نشیند یا بر عکس، که وضع او که همان نسبت اجزاء او به هم دیگر و نسبت اجزایش به اشیای دیگر است تغییر می‌کند.

بعد مرحوم صدرالمتألهین آمد و گفت: اساس و اصل همهٔ حرکت‌ها حرکت در جوهر است و درحقیقت حرکت در اعراض به تبع حرکت در جوهر است. این مباحث در آینده به تفصیل بیان می‌گردد.

۶. زمان، که مقدار و اندازهٔ حرکت است، یعنی چوب‌گز و واحد اندازه‌گیری حرکت است، مثل آن مقدار زمانی که حرکت ما از منزل به محل کار در آن تحقق می‌یابد.

توضیح متن:

«غررٌ في توقُّفها على أمور»

این غرر دربارهٔ توقّف حرکت بر چند امر است.

«(دعت) أي استدعت الحركة أموراً سِتّة: أوّلها: (مقولة) تقع فيها الحركة»

دعوت و درخواست می‌کند حرکت امور شش گانه را: اول آن امور شش گانه مقوله‌ای است که حرکت در آن رخ می‌دهد، مثلاً اتومبیل که در مکان حرکت می‌کند، در واقع در مقوله «این» که هیئت حاصل از نسبت شیء به مکان است حرکت می‌کند، یا مثلاً سیب که بزرگ می‌شود در مقوله «کم» حرکت می‌کند، یا رنگش که عوض می‌شود در مقوله «کیف» حرکت می‌کند.

«و ثانیها و ثالثها: (علتین) فاعلیة و قابلیة، (و رابعها: (الوقت)»

و دوم و سوم از آن امور شش گانه دو علت فاعلی و علت قابلی است، علت فاعلی همان محرک است و علت قابلی هم همان متحرک می‌باشد. چهارم از آن امور

شش‌گانه وقت، یعنی زمان است.

«(ثمّ) خامسها و سادسها: (المتقابلين) هما المبدأ و المنتهى»

سپس پنجم و ششم از آن امور شش‌گانه متقابلین یعنی مبدأ و منتهای حرکت است.

مرحوم حاجی در شعر خواسته است برای این شش امر اصطلاحاتی مختصر را با ضمیر وضع و بیان کند، لذا در شعر چنین گفته است:

من ما به ما منه ما إلیه ما فیه ما عنہ و ما علیہ

که از این شش امر با ضمیر تعبیر می‌کند. نکته قابل توجه و محتاج به بیان این است که از زمان تعبیر به «ما علیہ» کرده است، که اشاره دارد بر این که حرکت بر زمان منطبق است. توضیح این که: در فصل بعد می‌گوییم که: حرکت به یک اعتبار به دو قسم: توسطیه و قطعیه تقسیم می‌شود، مثلاً شما یک اتومبیل را که می‌بینید از قم به اصفهان حرکت می‌کند و تغییر مکان می‌دهد از آغاز این حرکت تا پایان آن، اتومبیل همواره مدام بین مبدأ حرکت و منتهای آن قرار دارد و این بین مبدأ و منتهای حرکت بودن یک امر بسیط و آنی الوجود و ثابتی است، به این بین مبدأ و منتهای حرکت بودن که یک امری بسیط و آنی است حرکت توسطیه می‌گویند. و همین حرکت توسطیه به لحاظ هر نسبتی که با هر حدّ و قطعۀ از مسافت دارد صورت‌هایی را در ذهن ما ترسیم می‌کند که مجموعاً همچون صورتی واحد و کشدار و به هم پیوسته و قابل تجزیه به اجزاء و تدریجی الوجود می‌باشد؛ به حرکت توسطیه به این لحاظ حرکت قطعیه می‌گویند. روشن است که آن حرکتی که منطبق بر زمان است همین حرکت قطعیه است؛ برای این که زمان یک امر کشدار تدریجی الوجود است و حرکت قطعیه هم یک چیز کشدار تدریجی الوجود است و طبعاً منطبق بر زمان است؛ اما حرکت توسطیه به سبب حرکت قطعیه منطبق بر زمان است و گرنه حرکت توسطیه بدون

واسطه و مستقیماً امری زمانی نیست، چون آنی الوجود است، منتها از آن جهت که حرکت توسطیه سبب پدیدار شدن حرکت قطعیه و ترسیم کننده آن است و حرکت قطعیه منطبق بر زمان است و قهراً حرکت توسطیه هم خالی از حرکت قطعیه نیست حرکت توسطیه هم زمانی قلمداد می‌گردد.

«ثمَّ أشرنا بكلمة من -البيانية- إلى عبارات أخرى لها مختصرة بعضها ممّا اصطلاحنا عليها بقولنا:»

سپس اشاره کردیم با کلمه «من» بیانیه به عبارات دیگر مختصری برای آن شش امر که بعضی از آن عبارات را ما خود بر آن اصطلاح کردیم، به این گونه اشاره کرده که گفتیم:

«(من ما) تلبس (به) الحركة أو ما بسببه الحركة سبباً ناقصة، إذ الموضوع سبب قابلی

لها»

آن امور عبارتند از: آن چیزی که حرکت به آن متلبس شده است، که مراد همان موضوع حرکت، یعنی متحرک است؛ یا به تفسیر دیگر بگوییم: آنچه به سبب آن حرکت واقع می‌شود به نحو سببیت ناقصه که باز مراد همان موضوع حرکت، یعنی متحرک است؛ چون موضوع حرکت، علت قابلی برای حرکت و سبب ناقص برای آن است، مثل اتومبیل که متحرک و موضوع حرکت است. اگر بای «به» برای ملابسه باشد به گونه اول تفسیر می‌شود، و اگر برای سببیت باشد به گونه دوم. به هر صورت، امر اول از امور شش گانه طبق اصطلاح دوم «ما به»، یعنی «ما به الحركة» است.

«و (ما) ابتداءً (منه) الحركة، و (ما) انتهای (الیه) الحركة، و (ما) وقع (فیه) الحركة، و (ما)

صدر (عنه) الحركة»

و امر دوم «ما منه»، یعنی «ما منه الحركة» است، یعنی آن چیزی که حرکت از آن شروع می‌شود که مبدأ حرکت باشد. و امر سوم «ما الیه»، یعنی «ما الیه الحركة» است،

یعنی آن چیزی که به آن حرکت پایان می‌یابد که منتهای حرکت باشد. و امر چهارم «ما فیه»، یعنی «ما فیه الحركة» است، یعنی آن چیزی که حرکت در آن واقع می‌شود، که مقوله و مسافت حرکت است. و امر پنجم «ما عنده»، یعنی «ما عنه الحركة» است، یعنی آن چیزی که حرکت از آن صادر شده است که فاعل حرکت و محرک است.

«(و ما) انطبق (علیه) الحركة، إن كانت بمعنى القطع فظاهر أنَّها في الزمان على وجه الانطباق»

و امر ششم «ما علیه»، یعنی «ما علیه الحركة» است، یعنی آن چیزی که حرکت منطبق بر آن شده است که زمان باشد، خوب اگر حرکت به معنای قطع یعنی حرکت قطعی باشد ظاهر و معلوم است که حرکت قطعی در زمان واقع شده و به نحو انطباق بر زمان رخ می‌دهد، یعنی اگر حرکت قطعی باشد آن وقت «علیه»، یعنی انطباق بر زمان درست است، مثلاً حرکت قطعی پنج ساعت طول کشیده است.

«و إن كانت بمعنى التوسط فلأنَّها لا يخلو من قطع ذلك القطع مطابق للزمان»

و اگر حرکت به معنای توسط، یعنی حرکت توسطیه باشد، این «علیه»، یعنی انطباق آن بر زمان، از باب این است که بالأخره حرکت توسطیه خالی از حرکت قطعی نیست و حرکت قطعی هم مطابق با زمان است.

«كما قال الشيخ: فإنَّ الحركة التوسطية ليست آنية و لا زمانية على وجه الانطباق

بنفسها، بل زمانية على أنَّها توجد في كلِّ جزء و حدِّ فرض في زمان وجودها^(۱)»

چنان‌که شیخ رئیس گفته است: حرکت توسطیه آنی نیست و زمانی هم نیست که خودش به خودی خود منطبق بر زمان باشد، بلکه زمانی است براساس این‌که حرکت توسطیه موجود و یافت می‌شود در هر جزئی و حدی که در زمان وجود حرکت فرض شود، مثلاً پنج ساعت که اتومبیل از قم به اصفهان رفته است و در این پنج

۱- الشفاء، ج ۱، ص ۳۵، س ۲۸، الفصل الأوّل من المقالة الثانية من الفن الأوّل.

ساعت حرکت توسطیه هم داشته است، یعنی بین مبدأ و منتهای این حرکت بوده است و در هر جزئی و حدی از مسافت که فرض شود مدام و آن به آن این حرکت توسطیه وجود داشته است و اتومبیل در هر آنی در یک حد و جزء از مسافت بوده است؛ پس گویا این حرکت هم همانند حرکت قطعی انطباق بر زمان دارد، و به این لحاظ، حرکت توسطیه امری زمانی است و آنی نیست.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس دويست و چهلم ﴾

غررٌ في تقسيمها

و حركة إمّا بمعنى القطع أو	توسّط و رسم الأولى قد عنوا
ما امتدّ في خيالنا ينسبط	راسمه بالنسب التوسّط
و عرضية و ما ذاتية	طبيعية شوقية قسرية
هذا اقتسام حسب الفواعل	و حسب ما فيه يجي من قابل
و حسب القابل تقسيم بدا	إذ عنصرياً و سماوياً غدا
ممّا على مركزه التدوير	و ما على خارجه يدير
للمبدأ و المنتهى اقتسامه	بالاستدارة و الاستقامة
و منهما ما ركّبت مستخرجة	كمثل ما في الكرة المدحرجة
و فلكية و عنصرية	أوليهما شرقية غربية
و مستديرة لعنصرية	وضعية أو شبه الوضعية
و تمّة أو ما كقوس انقطع	أو عطفت أو ما على ما جا رجع
و مستقيمة على المركز أم	من مركز أو ما إلى المركز أمّ
هابطة صاعدة كسالفه	مقطوعة راجعة منعطفة
و حسب الوقت انقسامها ثبت	بسرعة و بطء أو دوم و بتّ

غررٌ في تقسيمها

(و حركة إمّا) حركة (بمعنى التقطع، أو) حركة بمعنى (توسّط). بيان ذلك: أنّ الحركة تطلق عندهم على معنيين: أحدهما: كون الجسم أبداً متوسّطاً بين المبدأ و المنتهى، و يسمّى الحركة بمعنى التوسّط و يعبر عنها بأنّها كون الجسم بحيث أيّ حدّ من حدود المسافة فرض لا يكون هو قبل أن الوصول إليه و لا بعده حاصلًا فيه.

و ما نقل عن أفلاطون: «أنّ الحركة عبارة عن كون الشيء في أمر من الأمور بحيث يكون حاله في كلّ آنٍ مفروض مخالفاً لحاله قبل ذلك الآن و بعده يناسب هذه الحركة التوسّطية».

و كذا ما نقل عنه: «أنّ الحركة عبارة عن الخروج عن المساواة، أي مساواة الآتات في الأحوال. و الحركة بهذا المعنى أمر موجود في الخارج بالضرورة، و هي ثابتة مستمرّة باعتبار ذاتها، و سيّالة باعتبار نسبتها إلى الحدود، و هي بواسطة استمرارها و سيلانها تفعل في الخيال أمراً ممتدّاً غير قارّ يسمّى بالحركة بمعنى التقطع». و هي ثاني المعنيين.

و إلى ذلك أشرنا بقولنا: (و رسم الأولى قد عنوا). و بيان الرسم قولنا: (ما) أي حركة (امتدّ في خيالنا ينسبط). الإتيان بالمضارع الدّال على الاستمرار

التجددي للإشارة إلى أنّ القطعية تدريجية الحدوث في الخيال، لكنّها قارّة فيه بقاء و قولنا: (راسمه) أي راسم ما امتدّ في الخيال (بالنسب) متعلّق بقولنا: (التوسّط) إشارة إلى رسم للحركة بمعنى التوسّط و هو أنّها ما هي الراسمة للقطعية.

بيانه: أنّه لَمّا ارتسم نسبة المتحرّك إلى الحدّ الثاني في الخيال قبل أن تزول نسبته إلى الحدّ الأوّل عنه تخيّل أمر ممتدّ منطبق على المسافة، كما تحصل من القطرة النازلة و الشعلة الجوّالة أمر ممتدّ في الحسّ المشترك، فيرى لذلك خطّاً أو دائرة. و هذا كما أنّ نقطة رأس المخروط المازّة بسطح تفعل بسيلانها خطّاً متّصلاً، و كما أنّ الآن لسّيال يرسم زماناً متّصلاً؛ إذ الآن له معنيان: أن يتفرّع عليه الزمان و هو الآن السّيال، و أن يتفرّع على الزمان و هو طرف و حدّ مشترك بين الزمان الماضي و الآتي و فصل مشترك بين قطعة و قطعة منه.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

غَرَرٌ فِي تَقْسِيمِهَا

اقسام حرکت

بحث در این غرر در باره تقسیم حرکت از جهات مختلف است.

حرکت قطعی و متوسطه

تقسیم اول این است که: حرکت یا قطعی و یا متوسطه است. برای توضیح این تقسیم به حرکت اتومبیل مثال می‌زنیم، مثلاً یک اتومبیل که از قم به اصفهان حرکت کرده و این مسافت را طی می‌کند در این حرکت یک حالتی دارد که ثابت و مستمر است و آن حالت ثابت، جا عوض کردن است به طوری که در هر آن و لحظه‌ای در یک جزء و جایی از مسافت است و آن و لحظه قبل در این جزء و جا نبوده و در آن و لحظه بعد هم در این جزء و جا نیست؛ از آغاز حرکت تا پایان حرکت، این حالت برای اتومبیل یک حالت ثابت و مستمری است که گاهی از آن تعبیر به کون المتحرک بین المبدأ و المنتهی می‌کنند؛ این حالت که همان حرکت متوسطه است. یک امر واقعی است، یعنی حرکت واقعی و اصلی همین است. و همین حرکت متوسطه به لحاظ نسبتی که با اجزاء و حدود مسافت دارد امری سیال و شناور است که به لحاظ سیلان و شناوری‌اش یک امر کشدار بی‌قراری را در قوه خیال انسان ترسیم می‌کند و این امر کشدار بی‌قرار حرکت قطعی نامیده می‌شود، یعنی قوه خیال انسان نسبت متحرک به

جزء و حدّ اول از مسافت و همچنین نسبت متحرک به جزء و حدّ دوم از مسافت و نیز دیگر نسبت‌های پی در پی را در خود حفظ می‌کند و از این نسبت‌های پی در پی یک امر کشداری تخیل می‌شود، مثلاً اتومبیل که حرکت می‌کند در آن و لحظه قبل یک جا بود و در آن و لحظه بعد یک جای دیگر، و همین‌طور در هر آن و لحظه‌ای در یک جایی است و ذهن این نسبت‌ها را یک چیز کشداری می‌بیند با این‌که نسبت‌های لحظه‌های جلوتر تمام شدند رفتند و الآن حرکت ماشین در یک جای خاصی دیگر است؛ نظیر آتش گردان که چون تند حرکت می‌کند ذهن آتش داخل آن را به حالت دایره می‌بیند، با این‌که دایره نیست بلکه قوه خیال انسان تصاویر جلویی آن را حفظ می‌کند و به صورت کنونی آن می‌چسباند آن وقت یک چیز دایره‌وار دیده می‌شود، یا مثلاً قطره باران مانند یک نقطه است ولی در هنگام فرو آمدن به صورت یک خط دیده می‌شود.

خلاصه این‌که: حرکت دو قسم است: توسطیه و قطعیه؛ و راسم حرکت قطعیه همان حرکت توسطیه است، و آن حرکتی که حقیقت و واقعیت خارجی دارد همان حرکت توسطیه است، و اما حرکت قطعیه یک امر خارجی نیست، بلکه این قوه خیال انسان است که آن را تصویر می‌کند و می‌پندارد که یک موجود خارجی است و گرنه نسبت‌های گذشته متحرک به اجزاء و حدود پیشین مسافت گذشته است، آینده‌ها هم هنوز نیامده است، اما مجموع گذشته‌ها را هم قوه خیال انسان به هم می‌چسباند، و در نتیجه به صورت یک امر کشدار متصل و تجزیه‌پذیر دیده می‌شود، نظیر همان دایره‌ای که در حرکت آتش گردان می‌بینید.

توضیح متن:

«غررٌ فی تقسیمها»

این غرر در تقسیم حرکت است.

«(و حركة إما) حركة (بمعنى القطع، أو) حركة بمعنى (توسط)»

و حرکت یا حرکت به معنای قطع و قطعیه است یا حرکت به معنای توسط و توسطیه است. چون اساس در حرکت همان حرکت توسطیه است، لذا اول توسطیه را بیان می‌کند و می‌گوید:

«بیان ذلك، أنّ الحركة تطلق عندهم على معنيين: أحدهما: كون الجسم أبداً متوسّطاً بين المبدأ و المنتهى و یسمی الحركة بمعنی التوسط»

بیان آن تقسیم این است که: حرکت نزد حکما بر دو معنا اطلاق می‌شود: یکی از آن دو معنا این است که جسم همواره از آغاز حرکت تا پایان آن بین مبدأ و منتهای حرکت باشد، یعنی همان حالت مستمر و ثابت در جا عوض کردن جسم را حرکت توسطیه می‌نامند.

«و یعبّر عنها بأنّها كون الجسم بحيث أيّ حدّ من حدود المسافة فرض لا یكون هو قبل آن الوصول إليه و لا بعده حاصلاً فيه»

و از حرکت توسطیه تعبیر می‌کنند به این‌که: جسم به گونه‌ای باشد که هر حدی از حدود مسافت که فرض شود جسم قبل از لحظه و آن رسیدن به این حدّ و همچنین بعد از لحظه و آن رسیدن به این حدّ در این حدّ نباشد، مثلاً اتومبیل در حال حرکت، لحظه قبل این جا نبوده است، لحظه بعدی هم از این جا گذشته است.

«و ما نقل عن أفلاطون: أنّ الحركة عبارة عن كون الشيء في أمر من الأمور بحيث یكون حاله في كلّ آن مفروض مخالفاً لحاله قبل ذلك الآن و بعده یناسب هذه الحركة التوسطية»

و آنچه از افلاطون نقل گردیده که گفته است: «حرکت عبارت است از بودن شیء در امری از امور، یعنی در مقوله‌ای از مقولاتی که حرکت در آن واقع می‌شود، مثل وضع، این، کم، کیف، به نحوی که حال این شیء در هر لحظه و آنی که فرض شود مخالف با حال این شیء قبل از آن لحظه و «آن» و بعد از آن لحظه و «آن» باشد؛ این

گفته افلاطون، مناسب با این حرکت توسطیه است.

«و كذا ما نقل عنه: أن الحركة عبارة عن الخروج عن المساواة، أي مساواة الآنات في

الأحوال»

و همچنین است آنچه از افلاطون نقل شده که گفته است: «حرکت عبارت است از خروج از مساوات، یعنی مساوات آنات در احوال»؛ برای این که شیء متحرک لحظه قبل آن جا بود حالا این جا است، لحظه بعد جای دیگر است، ولی چیزی که ساکن است دو لحظه آن چیز مساوی است؛ برای این که دو لحظه، سه لحظه در یک جا است. پس در حرکت توسطیه چون حالت جا عوض کردن است شیء متحرک هیچ دو لحظه اش مساوی نیست و حرکتش خروج از مساوات است، یعنی در آن های پی در پی و متعدد در حالات خود یکسان نیست و همواره در حال جا عوض کردن است.

«و الحركة بهذا المعنى أمر موجود في الخارج بالضرورة، و هي ثابتة مستمرة باعتبار ذاتها، و سيالة باعتبار نسبتها إلى الحدود، و هي بواسطة استمرارها و سيلانها تفعل في الخيال أمراً ممتداً غير قارّ يسمّى بالحركة بمعنى القطع. و هي ثاني المعنيين»

و حرکت به این معنا که همان حرکت توسطیه است ضرورتاً امری است موجود در خارج و به اعتبار ذات خود ثابت و پایدار است، هر کسی به این ماشین نگاه کند، می گوید ماشین همین طور دارد حرکت می کند، یعنی همین طور دارد جا عوض می کند، این یک امری ثابت برای ماشین است. پس خود این حرکت توسطیه ذاتاً ثابت است، ولی به اعتبار نسبت هایی که به اجزاء و حدود مختلف مسافت دارد امری سیال است و این حرکت توسطیه به واسطه استمرار و سیلانی که دارد در قوه خيال انسان یک امر کشدار ناپایداری را ترسیم می کند که حرکت قطعی نامیده می شود و آن دوّمین از دو معنای حرکت است.

«و إلى ذلك أشرنا بقولنا: (و رسم الأولى قد عوا)»

به بیان دو قسم حرکت اشاره کردیم به این که گفتیم: «و رسم»، یعنی تعریف رسمی

حرکت اولی، یعنی حرکت قطعیه را قصد کرده‌اند.

این جا یک مقدار بد سلیقگی شده است؛ برای این که در سطر قبلی به حرکت قطعیه گفت: «ثانی المَعینین» در صورتی که در اوّل غررُ حرکت قطعیه را اوّل ذکر کرده است و حالا هم که می‌گوید: «اولی» مرادش از آن حرکت قطعیه است که در شعر اوّل ذکر شده است.

«و بیان الرسم قولنا: (ما) أي حركة (امتدّ في خيالنا ينسبط). الإتيان بالمضارع الدالّ على الاستمرار التجددّي للإشارة إلى أنّ القطعية تدريجية الحدوث في الخيال، لكنّها قارّة فيه بقاء»

و بیان تعریف رسمی حرکت این است که در شعر گفتیم: «آن چیزی که، یعنی حرکتی که در قوه خیال ما ممتد بوده و کش پیدا می‌کند»؛ این تعریف حرکت قطعیه است، اما این که فعل «يَنْبَسِطُ» را به صیغه مضارع آوردیم که دلالت بر استمرار و تجدد می‌کند برای اشاره به این مطلب است که حرکت قطعیه پیدایش و حدوثش در قوه خیال انسان تدریجی و به طور ناپایدار است ولی به حسب بقائش در خیال پایدار است، یعنی هر چه تدریجاً حرکت رخ می‌دهد مدام در ذهن آدم می‌ماند و یک چیز کشداری مثل همان دایره آتش که توسط چرخش آتش گردان در ذهن تصویر می‌شود ترسیم می‌گردد. می‌گویند: هر صورتی که به ذهن انسان می‌آید تا یک دهم ثانیه باقی است، آن وقت این که آتش در آتش گردان را دایره می‌بینید برای این است که آتش در آن جای اوّل که بود صورتش که در قوه خیال شما آمد تا یک دهم ثانیه باقی است، بعد آتش جایش را که عوض کرد باز هم صورتش دنبال آن صورت اوّلی در قوه خیال می‌آید، و همین طور... تا این که به شکل یک دایره می‌شود. این تعریف حرکت قطعیه بود.

«و قولنا: (راسمه) أي راسم ما امتدّ في الخيال (بالنسب) متعلّق بقولنا: (التوسّط) إشارة إلى رسم للحركة بمعنى التوسّط و هو أنّها ما هي الراسمة للقطعية»

و این که گفتیم: ترسیم کننده آن، یعنی ترسیم کننده آن چیزی که با نسبت‌ها در قوه خیال انسان کشدار شده است، توسط، یعنی حرکت توسطیه است، این گفته ما اشاره به تعریف رسمی حرکت به معنای توسط، یعنی حرکت توسطیه است، و آن تعریف رسمی این است که حرکت توسطیه آن چیزی است که ترسیم کننده حرکت قطعیه است. می‌گوید: این «بالنسب» متعلق به توسط است، یعنی رسم کننده حرکت قطعیه همان وسط بودن متحرک بین مبدأ و منتهای حرکت است که همراه با نسبت‌هایی است که با حدود و اجزاء مسافت دارد.

«بیانه: أنه لما ارتسم نسبة المتحرك إلى الحد الثاني في الخيال قبل أن تزول نسبتة إلى الحد الأول عنه تخيل أمر ممتد منطبق على المسافة كما تحصل من القطرة النازلة و الشعلة الجوّالة أمر ممتد في الحس المشترك، فيرى لذلك خطاً أو دائرة»

بیان راسم بودن حرکت توسطیه برای حرکت قطعیه این است که: چون نسبت متحرک به حد و جزء دوم از مسافت در قوه خیال مرتسم شده است پیش از این که نسبت آن متحرک به حد و جزء اول از مسافت از قوه خیال زائل شود، از این رو به صورت یک امر کشداری که منطبق بر مسافت است تخیل شده است، چنان که از قطره بارانی که نازل می‌شود و یا از شعله آتش که توسط آتش‌گردان می‌چرخد، یک امر کشداری در حس مشترک پدید می‌آید، و در نتیجه به خاطر همان، قطره باران به صورت خط مستقیم و آتش به صورت دایره دیده می‌شود.

«و هذا كما أن نقطة رأس المخروط المارة بسطح تفعل بسيلانها خطاً متصلاً»

و این مانند این است که نقطه سر مخروط که به یک سطحی گذر و مرور می‌کند به واسطه سیلان خودش یک خط متصل درست می‌کند.

«و كما أن الآن لسيال يرسم زماناً متصلاً، إذ الآن له معنيان: أن يتفرع عليه الزمان و هو الآن السيلال، و أن يتفرع على الزمان و هو طرف و حد مشترك بين الزمان الماضي و الآتي و فصل مشترك بين قطعة و قطعة منه»

و باز مانند این که آن و لحظه سیال، زمان متصل را ترسیم می کند؛ زیرا آن و لحظه دو معنا و اصطلاح دارد: یک آن و لحظه ای است که زمان ساز است و زمان فرع و برساخته آن است و این همان آن سیال است، یک آن و لحظه ای است که متفرع بر زمان و فرع و برگرفته از زمان است و این آن همان طرف و کنار و حد مشترک بین زمان گذشته و زمان آینده بوده و فصل و جدایی قطعه قطعه و جزء جزء از زمان است، مثلاً این لحظه الآن است بعد لحظه بعدی است، بعد لحظه دیگر است، و همین طور... و با جمع این لحظه ها زمان درست می شود، لحظه اول در ذهن انسان می آید و مدام لحظه لحظه به آن می چسبند و زمان درست می شود، این آن و لحظه که به صورت یک امر سیال و شناور است سازنده زمان است و زمان فرع بر وجود آن است؛ سپس بعد از پیدایش این زمان اگر بخواهید زمان را تقطیع کنید و یک زمان را از زمان دیگر جدا کنید به واسطه یک لحظه ای آن را تقطیع و جدا می کنید، این لحظه ای که حد فاصل بین دو زمان و کنار و طرف هر زمان است فرع بر وجود زمان است.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس دويست و چهل و يكم ﴾

(و) أيضاً الحركة (عرضية) و هي أن تكون الحركة فيما يوصف بها وصفاً له بحال متعلقه.

و بعبارة أخرى: ما يعرض للمتحرّك بواسطة في العروض كحركة جالس السفينة بحركتها (و ما)، أي حركة (ذاتية) و هي أن يكون وصفاً للمتحرّك نفسه، و يعرض له من غير واسطة في العروض كحركة السفينة في المثال المذكور. و الذاتية إن لم تكن القوة المحركة التي هي مبدؤها مستفادة من خارج و كانت بلا شعور، فهي (طبيعية) و مع الشعور فهي (شوقية) و إرادية. و إن كانت مستفادة من خارج فهي (قسرية). فالفاعل في القسرية ليس الأمر الخارجي، بل طبيعة المقسور، و إلا انعدمت الحركة بانعدام الخارج. (هذا) أي تقسيم الحركة إلى العرضية و الذاتية بأقسامها (اقتسام حسب الفواعل و حسب ما فيه) أي اقتسامها بحسب ما فيه الحركة (يجيء من قابل)، أي من مستقبل فانتظره. و ليضرب الأربع في الخمس، و الحاصل في الاثنتين اللتين بحسب ذاتها و أمثلتها واضحة (و حسب القابل)، أي بحسب الموضوع للحركة (تقسيم بدا) أيضاً، (إذ) قابلها (عنصرياً و سماوياً غداً).

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

بحث در تقسیم حرکت بود، حرکت را از جهات مختلفی تقسیم کرده‌اند. یک تقسیم، تقسیمی است که عام است و در همهٔ حرکت‌ها هست، و آن تقسیم حرکت به حرکت توسطیه و حرکت قطعی است که گذشت.

تقسیم حرکت به ذاتی و عرضی

تقسیم دیگری که برای حرکت کرده‌اند تقسیم آن به ذاتی و عرضی است، قاعده این بود که مرحوم حاجی حرکت ذاتی را اول ذکر می‌کرد ولی اول حرکت عرضی را ذکر می‌کند. حرکت ذاتی این است که حرکت صفت برای خود شیء متحرک می‌باشد، مثل حرکت کشتی، که کشتی واقعاً خودش حرکت می‌کند اما آدمی که سرنشین آن است ساکن است و چه بسا نشسته یا اصلاً خوابیده است ولی کشتی که از این جا تا آمریکا می‌رود این آدم هم به تبع آن از ایران به آمریکا می‌رود، پس این جا حرکت را هم به کشتی نسبت می‌دهیم و هم به سرنشین آن، ولی آن چیزی که حقیقتاً و واقعاً متحرک است و حرکت وصف آن است، کشتی است، اما سرنشینی که به تبع آن حرکت کرده و حقیقتاً و واقعاً هیچ حرکتی نداشته است مجازاً متحرک و دارای حرکت است، یعنی حرکتی که حقیقتاً و واقعاً برای کشتی است و بالعرض و المجاز به سرنشین هم نسبت داده می‌شود برای سرنشین حرکت عرضی و مجازی است، لذا از او قابل سلب است؛ برای این که واقعاً سرنشین حرکت نکرده است اما چون کشتی از

این جا به آمریکا رفته است سرنشین هم به سفر رفته است. پس حرکت کشتی حرکت ذاتی است که صفت خود کشتی است، اما حرکت سرنشین آن عرضی است؛ چون صفت خود او نیست، بلکه مربوط به حال کشتی و مال کشتی است.

تقسیم حرکت به ارادی، طبیعی و قسری

حالا شیء متحرک که حرکاتش ذاتی است و حقیقتاً حرکت می کند یا این است که یک نیروی محرک برگرفته از خارج آن را حرکت می دهد، یا این که نیروی محرک برگرفته از خارج نیست بلکه از درون خود شیء جوشیده است، اگر نیروی محرک آن برگرفته از خارج باشد آن حرکت را قسری می گویند، مثل این که شما یک سنگ را پرت کنی که درحقیقت با قسر و فشار نیروی دست شما سنگ حرکت کرده و سنگ از سوی این نیروی دست مورد فشار واقع شده و مقسور شده است.

مرحوم حاجی این جا یک نکته ای را ذکر کرده و می گوید: در واقع این که شما سنگ را پرت می کنی یک نیرویی را در سنگ انتقال می دهی که آن نیرو طبیعت سنگ را وادار می کند که سنگ را به حرکت درآورد نه این که نیروی محرک، خود دست شما باشد؛ برای این که اگر فرضاً شما بعد از پرتاب کردن سنگ معدوم هم شوی باز این سنگ یک مدّتی حرکت می کند؛ بنابراین علت فاعلی حرکت و محرک سنگ همان طبیعت مقسوره و تحت فشار قرار گرفته سنگ است، یعنی من محرک نیستم؛ چون اگر من محرک بودم پس باید تا سنگ حرکت می کند من هم دنبال سنگ باشم، در صورتی که من سنگ را پرت می کنم بعد ممکن است من معدوم شوم، ممکن است من خوابم ببرم، اما با این حال سنگ یک مدّتی حرکت کند؛ پس درحقیقت با فشار و قسر یک نیرویی را در طبیعت سنگ ایجاد و ذخیره کرده ایم که موجب می شود طبیعت سنگ با آن نیروی ذخیره شده در خودش سنگ را به حرکت درآورد. در هر صورت به این حرکت، حرکت قسری می گویند.

یک وقت حرکت قسری نیست، یعنی نیروی محرکی که فاعل حرکت است برگرفته از خارج از شیء متحرک نیست، بلکه برخاسته از درون شیء متحرک است؛ این دو صورت دارد: یا حرکت از روی آگاهی و شعور نمی‌باشد، مثل حرکت شعله آتش به سمت بالا، به این حرکت طبیعی می‌گویند، یا از روی آگاهی و شعور می‌باشد، مثل این که ما از منزل حرکت کرده و به مدرسه می‌رویم، که اولاً بودن در مدرسه را تصوّر می‌کنیم، بعد فایده و نتیجه آن را بررسی کرده و مورد تصدیق قرار می‌دهیم، سپس به آن شوق پیدا کرده و آن را اراده نموده و به راه می‌افتیم؛ به این گونه حرکت، حرکت ارادی می‌گویند. بنابراین، حرکت یا عرضی است یا ذاتی، حرکت ذاتی هم یا از خارج نیرو می‌گیرد، این را قسری می‌گویند، یا از خارج نیرو نمی‌گیرد، حرکتی که از خارج نیرو نمی‌گیرد یا از روی شعور است، به این حرکت ارادی می‌گویند، یا از روی شعور نیست، به این حرکت طبیعی می‌گویند، پس مجموعاً چهار حرکت می‌شوند؛ حال اگر این چهار حرکت را که همگی به حسب فاعل و محرک هستند ضرب کنیم در پنج حرکتی که به حسب مقوله و مسافت رخ می‌دهد، یعنی مقوله کم، کیف، وضع، این، که مشهور پذیرفته‌اند، و مقوله جوهر که صدرالمألهین قائل شده است، خوب، چهار در پنج می‌شود بیست، آن وقت جلوتر گفتیم: حرکت دو قسم است، یا قطعیه است یا توسطیه، بنابراین اگر عدد بیست را ضرب در دو کنیم، مجموع حرکات چهل عدد می‌شود. البته حرکت تقسیمات دیگری هم دارد که بعد ذکر می‌شود.

توضیح متن:

«(و) أيضاً الحركة (عرضية) و هي أن تكون الحركة فيما يوصف بها وصفاً له بحال متعلقه»

گفتم قاعده این بود که اول حرکت ذاتی را ذکر کند ولی برای این که شعر درست

باشد اول حرکت عرضی را ذکر کرده و می‌گوید: و همچنین حرکت یا عرضی است، و حرکت عرضی این است که حرکت در چیزی که موصوف به حرکت می‌شود صفت خود آن چیز نباشد بلکه وصف به حال متعلق آن چیز باشد، متعلق یعنی آن امری که آن چیز با آن ارتباط دارد، مثلاً سرنشین کشتی خودش حرکت نکرده است، بلکه کشتی که او در آن نشسته است حرکت کرده است، یعنی حقیقتاً حرکت وصف کشتی است ولی حرکت را به سرنشین نیز بالعرض و المجاز نسبت می‌دهند، و به اصطلاح اسناد حرکت به سرنشین واسطه در عروض دارد، واسطه در عروض یعنی حرکت کشتی واسطه است که بالعرض و المجاز آن حرکت را به سرنشین هم نسبت دهیم وگرنه سرنشین حرکت نکرده است و شاید اصلاً در کشتی خوابیده است؛ لذا می‌گوید:

«و بعبارة أخرى: ما يعرض للمتحرّك بواسطة في العروض، كحركة جالس السفينة

بحرکتها»

و به عبارتی دیگر: در حرکت عرضی آنچه عارض برای متحرک می‌شود که همان حرکت باشد، به واسطه در عروض است، مانند حرکت سرنشین کشتی به واسطه حرکت کشتی. کشتی حقیقتاً و بالذات حرکت می‌کند، ولی سرنشین آن مجازاً و بالعرض حرکت می‌کند.

«(و ما)، أي حركة ذاتية) و هي أن يكون وصفاً للمتحرّك نفسه، و يعرض له من غير

واسطة في العروض كحركة السفينة في المثال المذكور»

و قسم دیگر حرکت آن چیزی، یعنی آن حرکتی است که ذاتی است و حرکت ذاتی آن حرکت است که واقعاً وصف برای متحرک است و بدون واسطه در عروض، عارض برای متحرک می‌شود، مانند حرکت کشتی که صفت خود کشتی است و بدن واسطه در عروض، عارض بر آن شده است.

«و الذاتية إن لم تكن القوة المحركة التي هي مبدؤها مستفادة من خارج و كانت بلا

شعور، فهی (طبیعی) و مع الشعور فهی (شوقیه) و إرادیه»

در این جا اقسام حرکت ذاتی را ذکر می‌کند، این که این اقسام را برای حرکت ذاتی ذکر می‌کنند از باب این است که حرکت عرضی حقیقتاً حرکت نیست و گرنه در حرکت عرضی هم همین اقسام راه داشت؛ به هر حال می‌گوید: حرکت ذاتی اگر قوه محرکه‌اش در ذات باشد و مستفاد و برگرفته، از خارج نباشد و حرکت هم بدون شعور و آگاهی باشد، در این صورت، این حرکت طبیعی است، یعنی طبیعت جسم متحرک این حرکت را ایجاد کرده است، مثل حرکت آتش به سمت بالا که توسط طبیعت و صورت نوعیه آتش انجام می‌گیرد؛ و اگر حرکت با شعور و آگاهی باشد یعنی آن نیرویی که محرک است شعور داشته باشد، پس در این صورت، این حرکت شوقیه و ارادیه می‌شود مثل شما که با شوق و اراده حرکت می‌کنید.

«و إن كانت مستفادة من خارج فهی (قسریة). فالفاعل في القسریة لیس الأمر الخارجی،

بل طبیعة المقسور، و إلا انعدمت الحركة بانعدام الخارج»

و اگر نیروی محرکه‌ای که مبدأ حرکت است مستفاد و برگرفته از خارج باشد، پس در این صورت، این حرکت قسری است؛ پس در حقیقت، فاعل و نیروی محرکه در حرکت قسریه امری خارج از شیء متحرک نیست، بلکه فاعل و نیروی محرکه همان طبیعت جسمی است که فشار بر او وارد گردیده و مقسوره شده است، و الا حرکت با معدوم شدن آن امر خارج، معدوم می‌شد در حالی که بعضی اوقات امر خارجی ارتباطش با شیء متحرک قطع شده ولی متحرک هنوز حرکت می‌کند، مثلاً سنگ که پرتاب می‌شود نیرویی در سنگ ایجاد و ذخیره می‌شود که حرکت می‌کند؛ برای این که شما سنگ را پرت می‌کنید، همان وقت شما اگر خوابت برد یا اصلاً توجه نداشته باشی، یا معدوم شوی این سنگ تا آن اندازه‌ای که نیرو در آن ایجاد و ذخیره شده حرکت می‌کند، البته طبیعت سنگ به واسطه امر خارج یک نیرویی پیدا کرد که حرکت می‌کند.

«(هذا) أي تقسيم الحركة إلى العرضية و الذاتية بأقسامها (اقتسام حسب الفواعل؛ و حسب ما فيه) أي اقتسامها بحسب ما فيه الحركة (يجيء من قابل)، أي من مستقبل فانتظره»

می گوید: این امر، یعنی تقسیم حرکت به عرضی و ذاتی و اقسام حرکت ذاتی، قسمت پذیری حرکت به حسب فاعل های حرکت و نیروهای محرکه است؛ اما به حسب آنچه در آن است، یعنی قسمت پذیری حرکت به حسب آن چیزی که حرکت در آن واقع می شود، که همان مسافت حرکت و مقوله ای باشد که حرکت در آن واقع می گردد، آن در فصل بعدی می آید پس منتظر آن بمان.

مشهور می گفتند: حرکت در چهار مقوله عرضی: کم، کیف، وضع و این است، ولی مرحوم ملاصدرا حرکت در جوهر را هم اضافه کرد؛ لذا طبق نظر او حرکت در پنج مقوله است، از این رو برای به دست آوردن اقسام حرکت می گوید:

«و ليضرب الأربع في الخمس، و الحاصل في الاثنتين اللتين بحسب ذاتها و أمثلتها واضحة»

و باید چهار قسم حرکت که به حسب فاعل حرکت است در پنج قسم حرکت که به حسب مقوله و مسافت است ضرب شود، و حاصل آن که بیست است، در دو قسم حرکت که به حسب ذات حرکت است که یکی حرکت توسطیه بود یکی حرکت قطعیه ضرب شود، که مجموعاً چهل قسم می شوند. مثال های آن هم واضح است.

«(و حسب القابل)، أي بحسب الموضوع للحركة (تقسيم بدا) أيضاً، (إذ) قابلها (عنصراً و سماوياً غداً)»

تقسیم حرکت به لحاظ متحرک

سپس مرحوم حاجی یک تقسیم دیگری را برای حرکت ذکر می کند و آن این که: شیء متحرک که همان موضوع حرکت و موصوف به حرکت و همان قابلی است که

حرکت را می‌پذیرد، یک وقت جسم عنصری است، یک وقت جسم آسمانی است، جسم عنصری یعنی عناصر اربعه: آب، خاک، آتش، هوا و هر چه از این‌ها ترکیب شده است؛ البته اکنون عناصر را بیشتر از چهار تا می‌دانند؛ و جسم سماوی همان اجسام آسمانی است که طبق نظر پیشینیان به حسب نوع، اجسامی غیر از اجسام عنصری هستند؛ آن وقت خود اجسام سماوی هم حرکاتشان اقسام مختلفی دارد.

لذا مرحوم حاجی در این عبارت می‌گوید: «حسب القابل»، یعنی به لحاظ قابل و متحرک و آن چیزی که موضوع حرکت است یک تقسیم دیگر هم برای حرکت ظاهر می‌شود، چرا؟ برای این که قابل حرکت، یک وقت جسم عنصری می‌گردد، یک وقت جسم سماوی.

پس به این لحاظ حرکت دو قسم است: عنصری و سماوی؛ حرکت سماوی باز اقسامی دارد که پس از این در جلسه بعدی إن شاء الله بیان می‌گردد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس دويست و چهل و دوّم ﴾

فالحركة عنصرية و سماوية. (مّمّا) بيان للقابل السماوي (على مركزه التدوير) كالتدوير بل الكوكب على قول، (و ما على خارجه يدبر) نفسه كالأفلاك المجوّفة الشاملة للأرض (للمبدأ و المنتهى) أي بسببهما و بحسبهما أيضاً (اقتسامه بالاستدارة و الاستقامة)، فإنّهما إمّا متّحدان، فالحركة مستديرة، أو مختلفتان فمستقيمة.

(و منهما) متعلّق بركّبت، أي من الاستدارة و الاستقامة (ما)، أي حركة (ركّبت مستخرجة، كمثل ما في الكرة المدحرجة. و فلكية و عنصرية، أو لاهما) و هي المستديرة حال كون الأولى (شرقية و غربية) كحركات الأفلاك، فإنّ بعضها غربية، و بعضها شرقية. (و مستديرة لعنصرية) أي المستديرة العنصرية إمّا (وضعية) كحركة الرحي و الدّولاب، (أو شبه الوضعية) كحركة الجوّالة. (و أيضاً المستديرة إمّا (تمّة) مخفّف تامّة، (أو ما)، أي حركة (كقوس انقطع) بلا انعطاف أو رجعة (أو عطف) بحيث يحدث زاوية - و التذكير باعتبار لفظ الموصول، و التأنيث باعتبار معناه - (أو ما على ما) أي على مسافة بعينها (جا رجع)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

تقسیم حرکت سماوی به اقسام گوناگون

بحث در تقسیم و اقسام حرکت بود؛ چون حرکت دارای شش رکن است همان‌طور که قبلاً گفت:

«دعت مقوله و علتین و الوقت ثم المتقابلین»

۱. مسافت و مقوله‌ای که در آن حرکت است. ۲. محرک و علت فاعلی حرکت. ۳. متحرک و علت قابلی حرکت. ۴. زمان حرکت. ۵. مبدأ حرکت. ۶. منتهای حرکت. پس حرکت به حسب این شش رکن تقسیماتی پیدا می‌کند، یک وقت تقسیم به حسب فاعل است، یک وقت به حسب قابل است، یک وقت به حسب مقوله است، یک وقت بر حسب زمان است. حالا این‌جا می‌گویید: که یکی از تقسیمات حرکت، تقسیم آن به اعتبار متحرک یعنی قابل و موضوعی است که حرکت می‌کند، و چنان‌که گفته شد به این اعتبار حرکت یا سماوی است یا عنصری، یعنی متحرکی که حرکت می‌کند یا جسم آسمانی است یا جسم عنصری، سپس خود حرکت و متحرک سماوی نیز اقسامی دارد که اینک به توضیح آن می‌پردازیم، و قبل از توضیح از باب مقدمه یک نکته‌ای را ذکر می‌کنیم، و آن این است که: دانشمندان پیشین هرچند بر اساس هیئت بطلمیوسی قدیم حرکات کواکب را محاسبه و تنظیم کرده‌اند، ولی بالأخره یک طوری محاسبه و تنظیم کردند و خسوف و کسوف و خصوصیات حرکات ستارگان و

افلاک را استنباط نمودند که نتیجه‌اش با هیئت جدید یکی است. در هیئت بطلمیوسی زمین را مرکز عالم طبیعت فرض می‌کرده و برای این عالم نه فلک قائل بودند، کره زمین مرکز عالم طبیعت، بعد از آن کره آب، بعد کره هوا، بعد کره آتش قرار گرفته است، و بعد از کره آتش، اولین فلک قرار گرفته که فلک قمر نامیده می‌شود؛ ولذا به چهار عنصر: خاک، آب، هوا، آتش و چیزهایی که از این‌ها ترکیب می‌شود عناصر و عنصر و موجودات مادون فلک قمر هم می‌گفتند، بعد از فلک قمر افلاک دیگر است که مجموعاً آن‌ها را نه تا فرض می‌کردند و می‌گفتند: این افلاک مثل پوسته و لایه‌های پیاز که دور مغز پیاز را احاطه کرده‌اند هستند، یعنی زمین را که مرکز فرض می‌کردند مثل مغز پیاز است و نه فلک که مثل لایه‌های پیازند دور این زمین که مرکز است حرکت می‌کنند. از آن نه تا فلک، هفت تای آن‌ها مربوط به سیارات سبعة، یعنی قمر، عطارد، زهره، شمس، مریخ، مشتری، زحل است، که نزدیک‌ترین آن‌ها به زمین و ما فلک قمر است و بعد فلک عطارد است و همین‌طور افلاک دیگر که مربوط به سیارات سبعة است تا برسد به فلک هشتم که فلک ثوابت و فلک بروج و فلک کوکب هم نامیده می‌شود، و پس از آن فلک نهم است که فلک الافلاک و محدّد الجهات هم نامیده شده است، فلک ثوابت یعنی فلک ستارگانی که حرکتشان کند است که گویا ستاره‌هایی ثابت و بی حرکت هستند، ستارگان ثوابت خیلی زیادند و آن‌هایی را که ظاهراً رصد کرده بوده‌اند ۱۲۲۲ تا است که حالات و خصوصیات آن را نوشتند، و دانشمندان در زمان ما دارند بیش از آن را رصد می‌کنند. فلک ثوابت فلک هشتم می‌شود، بعد هم فلک نهم است که فلک الافلاک و فلک اطلس هم به آن می‌گویند، اطلس در لغت یعنی خالص و ساده، و به فلک نهم فلک اطلس می‌گویند برای این که ستاره ندارد و مثل پارچه ساده می‌باشد که به آن اطلس می‌گویند، و به آن فلک، فلک الأفلاک هم می‌گویند برای این که به همه آن هشت تا فلک دیگر احاطه دارد و پیدایش

شبهانه روز را مربوط به حرکت آن می‌دانستند؛ حالا این یک نظریه بوده است. یک نظریه و تعبیر دیگر هم آن‌ها داشتند که می‌گفتند: یک قسم افلاک کلیه داریم و یک قسم افلاک جزئی، افلاک کلیه، یعنی افلاک وسیع و گسترده و کلان که همین‌ها تا فلک است که نام بردیم: یکی فلک الافلاک، یکی هم فلک ثوابت، و هفت فلک دیگر که مربوط به هفت ستاره سیار است، ماه یک فلک کلی برای خود دارد، عطارد یک فلک کلی برای خود دارد، و همین‌طور... بعد برای تنظیم حرکات، دیگر افلاک جزئی را درست و فرض کردند؛ چون برخی ستاره‌ها طوری حرکت می‌کنند که اختلافاتی در حالات آن‌ها پدیدار می‌گردد، مثلاً عطارد دیده می‌شود که گاهی به زمین نزدیک‌تر می‌شود، گاهی دورتر می‌شود و اوج و حضیض دارد، این طرف و آن طرف دارد، و همین‌طور است ماه و خورشید، یک وقت می‌بینید خورشید خیلی اوج پیدا می‌کند و از زمین خیلی دور می‌شود، یک وقت می‌بینید پایین‌تر دیده می‌شود؛ آن وقت افلاک جزئی را برای آن‌ها فرض می‌کردند تا این حرکات را قانون‌مند کنند، مثلاً خورشید یک فلک کلی دارد که به آن ممثل می‌گویند، بعد در ثخن و در کلفتی آن فلک یک فلک دیگر کوچک‌تر فرض کردند که آن فلک یک‌جا طوری است که خارج از مرکز زمین حرکت می‌کند، به گونه‌ای که در ثخن و کلفتی آن فلک ممثل است و قسمتی از آن بالا است، یک قسمت آن پایین است، و فلک ممثل دور زمین می‌چرخد که خارج از مرکز نیست اما آن فلک که در ثخن آن است و خارج از مرکز است، آن خارج از زمین است، یعنی حرکت آن یک طوری نیست که دور زمین باشد و زمین وسط آن باشد، بلکه بالا و پایین زمین است. به همین راه‌ها می‌خواهند اوج و حضیض ستارگان را درست و توجیه و قانون‌مند کنند.

آنان یک فلک تدویر هم فرض می‌کردند، فلک تدویر یک فلک کوچک‌تر از فلک خارج از مرکز و در ثخن و کلفتی فلک خارج از مرکز است، فلک تدویر دیگر خارج

از مرکز نیست؛ برای این که فلک تدویر دور مرکز خودش حرکت می‌کند، اما آن فلک بزرگ‌تر یک وقت دور زمین حرکت می‌کند، یک وقت خارج از مرکز حرکت می‌کند، یعنی طوری است که دور زمین حرکت نمی‌کند. این‌ها اقسامی از حرکت است که برای فلک فرض کردند.

پس بنابراین افلاک کلیه‌ی نه تا است و افلاک جزئیة مختلف است. بر آن اساس هم حرکت سماوی اقسامی دارد، حرکت سماوی یک وقت بر مرکز زمین است، مثل حرکت افلاک نه‌گانه، یک وقت بر مرکز خودش است، مثل حرکت فلک تدویر که دور مرکز خودش است، یک وقت خارج از مرکز است، یعنی طوری نیست که زمین وسط و مرکز آن باشد، بلکه یک قسمت آن بالا است، یک قسمت آن پایین که اوج و حضيض از این جا درست می‌شود. بنابراین این‌ها اقسام حرکاتی است که برای فلک و جسم سماوی ذکر کرده‌اند، حالا نظریه‌ی افلاک درست است یا نه، در جای خودش بحث دارد.

توضیح متن:

«فالحركة عنصرية و سماوية. (ممّا) بیان للقابل السماوي (علی مرکزہ التدویر)

کالتدویر»

پس حرکت عنصری و آسمانی است؛ این «مین» در «ممّا» بیان برای قابل و شیء متحرک سماوی است، یعنی آن قابل و متحرک سماوی عبارت است از: ۱. آن چیزی که بر مرکز خودش می‌چرخد، مثل فلک تدویر. «التدویر» این تدویر در این جا غیر از تدویر اصطلاحی است، در این جا به معنای لغوی یعنی دور زدن است و در «کالتدویر» به معنای اصطلاحی یعنی فلک تدویر است. افلاک یا بر مرکز عالم که زمین است دور می‌زنند مثل افلاک نه‌گانه، یا بر دور مرکز خودشان می‌گردند، مثل

فلک تدویر، آن وقت اوج و حضیض را از این طریق درست می‌کنند، می‌گویند: وقتی فلک بالا می‌رود اوج می‌شود، وقتی که پایین می‌آید حضیض می‌شود.

«بل الكوكب علی قول»

بعضی گفتند: فلک بر محور خودش می‌چرخد، برخی گفته‌اند: خود کوكب بر محور خودش می‌چرخد؛ لذا به واسطه حرکت خود کوكب یک مقدار اوج زیادتر می‌شود یا کمتر می‌شود. این یک قسم از متحرک سماوی است که بر مرکز خود می‌چرخد.

«(و ما علی خارجه یدیر) نفسه كالأفلاك المجوّفة الشاملة للأرض»

و ۲. قسم دوم از متحرک سماوی آن چیزی است که بر خارج از مرکز خودش می‌چرخد، مثل افلاک مجوّفه و میان تهی که زمین را در برگرفته‌اند. چنان‌که گفتیم آن فلک‌هایی که دور زمین فرض کردند، بعضی از آن‌ها مثل ممثلات است که مرکز آن‌ها زمین است و دور زمین می‌چرخند، بعضی هاشان زمین مرکز آن‌ها نیست بلکه یک مرکز بالاتر یا پایین‌تر دارند، این‌ها افلاک مجوّفه هستند که بر مرکز خودشان نمی‌چرخند بلکه بر خارج از مرکز خودشان می‌چرخند بر خلاف مثل فلک تدویر که بر مرکز خودش می‌چرخد.

تقسیم حرکت به لحاظ مبدأ و منتها

«(للمبدأ و المنتهى)، أي بسببهما و بحسبهما أيضاً (اقتسامة بالاستدارة و الاستقامة)»

تقسیم دیگر حرکت این است که به خاطر مبدأ حرکت و منتهای حرکت، یعنی بسبب مبدأ و منتها و به حسب این دو نیز حرکت قسمت‌پذیر به حرکت استداری و حرکت استقامی است. اگر حرکت دوری باشد، مبدأ و منتهای آن یکی است؛ برای این‌که در حرکت دوری متحرک دور می‌زند از یک جا شروع می‌کند می‌رود دوباره

سر جای اول می آید، اما یک وقت متحرک به طور مستقیم حرکت می کند که مبدأ و منتهای آن متفاوت است؛ از این روی می گویند:

«فإنَّهما إمَّا متَّحدان فالحركة مستديرة، أو مختلفان فمستقيمة»

برای این که مبدأ و منتهای حرکت یا یکی هستند، یعنی متحرک از همان جا که حرکت کرد به همان جا می رسد، خوب این حرکت دوری است، یا مبدأ و منتهای حرکت مختلف هستند، این حرکت مستقیم است. بعد می گوید: گاهی از اوقات هم مُستدیره و مُستقیمه همراه می شوند، مثل این که یک جسم کروی را شما بر روی زمین بغلطانید این جسم کروی هم دور می زند و هم مستقیم راه را طی می کند، یعنی هم حرکت آن دوری است و هم مستقیم.

«(و منهما) متعلق برکبت، أي من الاستدارة و الاستقامة (ما)، أي حركة (رکبت

مستخرجة، کمثل ما في الكرة المدحرجة)»

می گوید: این «منهما» متعلق به «رکبت» است که بعد می آید، یعنی و از استدارة و استقامت که دو قسم حرکت بود، حرکتی مرکب حاصل شده و از اقسام حرکت استخراج می شود، مثل جسم کروی که شما آن را غلطانده و بچرخانید.

برخی از اقسام حرکت استداری

بعد می گوید: حرکت استداری نیز یا فلکی است یا عنصری، و در هر حال یا از شرق به غرب است، یا از غرب به شرق، مثل این که می گویند: مثلاً فلک الافلاک از شرق به غرب می رود، اما برخی دیگر به عکس آن از غرب به شرق می رود؛ لذا می گوید.

«(و فلکیة و عنصریة، أولاهما) و هي المستديرة حال كون الأولى (شرقیة و غربیة)

كحركات الأفلاك فإنَّ بعضها غربیة، و بعضها شرقیة»

و فلکی و عنصری است اولی از آن دو که همان حرکت مستدیره باشد در حالی که اولی، یعنی حرکت مستدیره یا شرقی است یا غربی، مثل حرکات افلاک که بعضی شرقی است و بعضی غربی است، آن فلک الافلاک که شبانه روز از آن درست می شود از شرق به غرب می رود، اما حرکات هشت فلک دیگر از افلاک نه گانه به عکس، از غرب به شرق است. این قسم حرکت مستدیره فلکی بود.

حرکت مستدیره عنصری هم باز اقسامی دارد که به آن اشاره کرده و می گوید:
«(و مستدیره لعنصریة) أي المستدیره العنصریة إمّا (وضعیة) كحركة الریح و الدّولاب، (أو شبه الوضعیة) كحركة الجوّالة»

و حرکت مستدیره‌ای که مال عنصری است، یعنی حرکت مستدیره عنصری هم چند قسم است، یا حرکت وضعی است، مثل حرکت سنگ آسیاب و دولاب که واقعاً دایره‌ای هستند یا شبه وضعیه است، مثل حرکت آتش چرخان که می چرخانید که در قوه خیال شبیه دایره است و در خارج دایره‌ای نیست.

«(و) أيضاً المستدیره إمّا (تمّة) مخفّف تامّة، (أو ما)، أي حركة (كقوس انقطع) بلا انعطاف أو رجعة (أو عطف) بحيث يحدث زاویة»

و هم چنین حرکت مستدیره باز اقسامی دارد، یا حرکتش تام است، یعنی یک حرکت دوری کامل است، مثل این که سنگ آسیاب یک دور کامل می زند؛ می گوید: «تمّة» مخفف تامّة است. یا حرکتی مانند یک قوس است که قطع گردیده است بدون این که انعطافی داشته باشد یا برگشتی داشته باشد، یا انعطاف پیدا می کند به گونه‌ای که یک زاویه درست شود یا بر همان راه که آمده برمی گردد یا از راه دیگر برمی گردد. معنای «رجع» این است که در همان خطی که آمده برگردد «أو عطف» بحيث يحدث زاویه» انعطاف این است که از راهی دیگر بر می گردد که زاویه درست می شود.

«و التذکیر باعتبار لفظ الموصول، و التانیث باعتبار معناه»

حالا یک کسی اشکال می‌کند. می‌گوید: شما بعضی از ضمیرها را مذکر آوردید بعضی را مؤنث آوردید، می‌گوید: مذکر آوردن به اعتبار لفظ موصول است که «ما» باشد آن جا که گفت «أو ما کفوس» چون مای موصوله به حسب لفظ مذکر است ضمیر مذکر آوردیم. و اما تأنیث به اعتبار معنای «ما» می‌باشد که حرکت باشد. بعد می‌گوید:

«(أو ما علی ما) أي علی مسافة بعینها (جا رجع)»

یا حرکتی است که بر همان مسافتی که آمده برمی‌گردد. دنباله بحث إن شاء الله

برای جلسه بعد.

و صلّی الله علی محمد و آله الطاهرين

﴿ درس دويست و چهل و سوم ﴾

(و) حركة (مستقيمة) مارّة (على المركز) كالحركات التي على سطح الأرض
(أم) مبتدئة (من مركز أو ما إلى المركز أم) أي قصد كحركات الخفاف و الثقال
فيسمى هاتان (هابطة) و (صاعدة) و هذه (كسالفة)، أي كالمستديرة القوسية،
إمّا (مقطوعة) بعد الصعود، و إمّا (راجعة)، و إمّا (منعطفة).
(و) أيضاً الحركة (حسب الوقت انقسامها ثبت) بأنّها إمّا واقعة في جميع
الأوقات فهي دائمة، أو لا فهي منبّئة، أو يقطع مسافة طويلة في زمان قصير
فهي سريعة، أو بالعكس فهي بطيئة، و إليها أشرنا بقولنا: (بسرعة و بطءٍ أو
دوم و بتّ) أي قطع.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

و به نستعین

برخی از اقسام حرکت استداری

بحث در اقسام حرکت بود، از جمله آن‌ها حرکت مستقیم بود که گذشت، حرکت مستقیم خودش اقسامی دارد که اکنون ذکر می‌گردد: حرکت مستقیم یا روی خود زمین است، مثل یک آدمی که روی زمین راه می‌رود، حالا این مستقیم به دقت عقلی نیست؛ برای این که زمین یک نحو انحاء و کرویّتی دارد اما آن را مستقیم حساب می‌کنند. این یک قسم است. قسم دوّم از حرکت مستقیم این است که از زمین به طرف بالا برود، مثل این که یک سنگ را به بالا پرتاب کنید، یا آتش به طرف بالا شعله‌ور می‌گردد، که متحرک از مرکز که زمین است به طرف بالا می‌رود. قسم سوّم به عکس است، مثل این که یک سنگ را از آن بالا رها کنید و به پایین بیاید. حالا هر یک از این سه قسم هم همان اقسامی را که جلوتر در حرکت قوسی گفتیم دارد، مثلاً در حرکت مستقیم بر روی زمین یک وقت است متحرک از همان راهی که آمده برمی‌گردد، به این راجع می‌گویند، یک وقت است به طور انعطاف برمی‌گردد، یعنی از یک راهی دیگر برمی‌گردد که یک زاویه درست می‌شود؛ برای این که رفتن از یک خط و برگشتن از یک خط دیگر زاویه درست می‌کند و همین طور سنگی که به بالا پرتاب می‌کنید، یا سنگی که به طرف پایین می‌آید، برای این‌ها هم این اقسام سه‌گانه فرض می‌شود. این جا مطلبی ندارد بقیه را از روی عبارت توضیح می‌دهیم.

توضیح متن:

«(و) حركة (مستقيمة) ماژة (على المركز)، كالحركات التي على سطح الأرض (أم) مبتدئة (من مركز أو ما إلى المركز أم) أي قصد»

و حرکت مستقیم این گونه است که: یا بر مرکز عالم، یعنی روی زمین می‌گذرد، یا از زمین شروع شده و به طرف آسمان است، مثل دود که از پایین به طرف بالا می‌رود یا به عکس از بالا به سوی مرکز قصد کرده است. حالا مثال می‌زند:

«كحركات الخفاف و التقل فيسمى هاتان (هابطة) و (صاعدة)»

مثل حرکت‌های چیزهای سبک مانند دود و بخار که از پایین به بالا می‌روند، و چیزهای سنگین مانند سنگ که از بالا به پایین می‌آید. و این دو قسم که یا به طرف بالا، یا به طرف پایین می‌آید هابطة و صاعدة نامیده می‌شوند. هابطة یعنی آن که از طرف بالا به طرف پایین می‌رود، مثل یک سنگی که از کوه به طرف پایین هبوط می‌کند؛ صاعدة یعنی آن که از طرف پایین به طرف بالا می‌رود، مثل دود و بخار که به طرف بالا می‌رود.

«و هذه (كسالفة)، أي كالمستديرة القوسية، إمّا (مقطوعة) بعد الصعود، و إمّا (راجعة)، و إمّا (منعطفة)»

و این‌ها یعنی این سه تا حرکتی که مستقیم است مثل حرکت گذشته، یعنی حرکت مستدیره قوسی که گفتیم سه قسم است این سه حرکت مستقیم هم سه قسم است: یا مقطوعه است یا راجعه است یا منعطفه. «مقطوعة» یعنی یا این است که همان‌جا که رفته است می‌ماند؛ «راجعة» یعنی یا از همان راه که آمده برمی‌گردد؛ «منعطفة» یعنی یا از راه دیگر برمی‌گردد که زاویه درست می‌شود.

فرق بین راجعه و منعطفه این است که راجعه از همان راه که آمده برمی‌گردد، منعطفه این است که راهش کج بشود و از یک مسیر دیگر برود. این هم یک تقسیم است.

تقسیم حرکت به لحاظ زمان

باز تقسیم دیگری برای حرکت هست، چنان‌که گفتیم: حرکت شش رکن است:

«دعت مقولةً و علتین و الوقت ثمّ المتقابلین»

به حسب این شش رکن حرکت تقسیماتی دارد که تقسیم آن به حسب پنج رکن گذشت، حالا تقسیم آن به حسب زمان و وقت بیان می‌شود، به این لحاظ، حرکت یا دائم است، مثل حرکات افلاک که می‌گویند دائم است، یا موقت است. باز یا در زمان اندکی مسافت طولانی طی می‌شود، به این حرکت سریع می‌گویند، یا به عکس است، به آن حرکت آهسته می‌گویند.

«و) أيضاً الحركة (حسب الوقت انقسامها ثبت) بأنّها إمّا واقعة في جميع الأوقات فهي

دائمة»

و همچنین حرکت به حسب وقت و زمان، قسمت پذیری اش ثابت شده است؛ به این بیان که: حرکت یا حرکتی است که در جمیع اوقات واقع است که به آن حرکت دائمی گفته می‌شود، مثل حرکات افلاک که می‌گویند دائم است.

«أو لا فهي منبّئة، أو يقطع مسافة طويلة في زمان قصير فهي سريعة، أو بالعكس فهي

بطيئة، وإليها أشرنا بقولنا: (بسرعة و بطء أو دوام و بتّ) أي قطع»

یا در جمیع اوقات نیست، در این صورت، حرکت مُنَبَّئَة، یعنی منقطع، یعنی موقتی است. یا در زمان اندک مسافت طولانی طی می‌شود، پس این حرکت سریع است؛ یا به عکس است، که زمان زیاد و طی مسافت اندک است، این حرکت کند است؛ و به این اقسام اشاره کردیم به قول خودمان که در شعر گفتیم:

«بسرعة و بطءٍ أو دوامٍ و بتّ»، یعنی تقسیم حرکت به حسب وقت، تقسیم به

سرعت و کندی و دوام و قطع است.

غررٌ في أنّ المحرّك غير المتحرّك

و ليس ما حرّك ما تحرّكا
و ليس عالِيان من أجناس
و فاعل مع قابل لم يتّحد
إذ كالهيولي الجسم جا مشتركا
مقوّمي شيء بلا التباس
و ما يفيد أثراً لم يستفد

غررٌ في أنّ المحرّك غير المتحرّك

(و ليس ما حرّك) شيئاً عين (ما تحرّكاً إذ كالهيوولي) المشتركة (الجسم) و هو الصورة الجسمية التي هي الجسم في بادي النظر (جاء مشتركاً)، يعني أنّ المتحرّك و موضوع الحركة إمّا الهيوولي، كما في الحركة الجوهرية و الحركة الكميّة، و إمّا الجسم، كما في البواقي، و أيّاً ما كان فهو مشترك بين جميع الأجسام، فلو كان هو نفسه محرّكاً لزم أن يكون الكلّ متحرّكاً، و تكون حركتها إلى جهة مخصوصة، و تكون في حال سكونها أيضاً متحرّكة، و اللوازم بأسرها باطلة، و الملزوم مثلها. (و) أيضاً (ليس عالين من أجناس مقوومي شيء بلا التباس) لتباينها فلو كان المحرّك عين المتحرّك و التحريك من مقولة أن يفعل، و التحرّك من مقولة أن ينفع، و هما متباينان لزم ما ذكرنا.

(و) أيضاً (فاعل مع قابل لم يتحد) و لو كان المحرّك الذي هو فاعل الحركة عين المتحرّك الذي هو قابلها كان شيء واحد من جهة واحدة فاعلاً و قابلاً. (و) أيضاً (ما يفيد أثراً)؛ و لا بدّ أن يكون واجداً له (لم يستفد) ذلك الأثر، إذ المستفيد فاقد له، و الواجد للشيء لا يكون فاقداً له و لو اتحد المحرّك و المتحرّك لزم ذلك.

غررٌ في أنّ المحرّك غير المتحرّك

عدم اتحاد محرک با متحرک

این غرر در این باره است که: محرّک غیر از متحرک است، و این مسأله هم به لحاظ اصل و هم به لحاظ فروع و نتایج جانبی که دارد مسأله مهمی است. می‌گویند: به پیر زنی که چرخ می‌ریسید، گفتند: تو خدا را از کجا شناختی؟ او چرخ را رها کرد و گفت: از ایستادن این چرخ؛ چون حالا که من آن را رها کردم چرخ حرکت نمی‌کند، بنابراین دار هستی که می‌چرخد یک چرخاننده دارد.

ز آن چرخه که گرداند زن پیر قیاس چرخ گردنده همان گیر

حالا اگر یک کسی بیندازد که اشیایی که متحرک هستند، خودشان محرک خودشان هستند و جسم متحرک خودش خودش را می‌چرخاند؛ این پندار غلطی است که مرحوم حاجی به تبع دیگر فلاسفه می‌خواهد آن را رد بکند که نمی‌شود همان چیزی که متحرک است از همان حیث که متحرک است محرک خودش هم باشد؛ بله ممکن است یک چیز دو حیثیت داشته باشد و از یک حیث محرک و فاعل حرکت باشد و از حیثیت دیگر متحرک و قابل حرکت باشد، مثل یک دکتری که خودش را معالجه می‌کند، که از حیث این که علم طب دارد، معالج و درمان کننده است، و از حیث این که مریض است، متعالج و درمان شونده است؛ اما این که یک چیز از حیث واحد هم فاعل و متحرک و هم قابل و متحرک باشد، این امکان ندارد، مثلاً جسم از حیث این که جسم است اگر متحرک باشد دیگر نمی‌شود خودش از همان حیث هم محرک خودش باشد.

دلیل اول

دلیل اول بر این که متحرک نمی تواند عین محرک باشد این است که: متحرک و موضوع حرکت، یا هیولا است، همان طور که در حرکت جوهری و حرکت کمی این چنین است، چنان که پس از این خواهد آمد؛ و یا این که متحرک و موضوع حرکت، جسم است، چنان که در غیر از حرکت جوهری و کمی این چنین است، در هر صورت، متحرک و موضوع حرکت که هیولا یا جسم است امری مشترک بین همه اجسام مختلف است؛

آن وقت اگر خود همین هیولا و یا جسم که متحرک است محرک خودش هم باشد، لازم می آید که: ۱. همه اجسام متحرک باشند؛ ۲. جهت حرکت آنها هم یکی باشد؛ ۳. در حال سکونشان هم متحرک باشند، و اینها همه لوازم باطل و ناپذیرفتنی است؛ برای این که هیولا و جسم امر مشترکی بین همه اجسام است که نمی شود یک جا این اثر را داشته باشد، یک جا نداشته باشد، پس تمام جسمها باید متحرک باشند، آن هم به یک گونه خاصی، یعنی مثلاً اگر این جسم به این طرف حرکت می کند، جسمهای دیگر هم باید همین طور باشند، و حتی آن وقت هم که جسم ساکن است باید باز هم متحرک باشد، با این که جسم ساکن، ساکن است. بنابراین اگر هیولا یا جسم حرکت دارد محرک آن نیست بلکه چیزی دیگر است که آن چیز پس از این باید مشخص شود.

دلیل دوم

وانگهی محرکیت و تحریک از مقوله «فعل» و «أن یفعل» است، ولی متحرکیت و تحرک از مقوله «انفعال» و «أن ینفعل» است، و در جای خودش گفته شده است که: مقولات عشر که اجناس عالییه هستند با هم تباین ذاتی دارند و قهراً نمی شود یک

چیزی دو جنس عالی داشته و تحت دو جنس عالی و مقوله باشد؛ بنابراین، با توجه به این که تحریک از مقوله «فعل» و «أن يفعل» است و تحرک از مقوله «انفعال» و «أن يفعل» است و این ها دو جنس عالی هستند، بنابراین نمی شود یک چیز واحد، مثل هیولا و جسم هم محرک و متصف به تحریک باشد و هم متحرک و متصف به تحرک.

دلیل سوم

علاوه بر این، تحرک یعنی پذیرش و قابلیت برای حرکت، اما تحریک یعنی ایجاد و اعطاء و فاعلیت برای حرکت؛ حال اگر محرک که همان فاعل حرکت است عین همان متحرک که قابل حرکت است باشد، لازم می آید شیء واحد هم فاعل باشد و هم قابل.

دلیل چهارم

همچنین فاعل شیء که معطی شیء است دارا و واجد آن شیء است و نادار و فاقد آن نیست، ولی قابل شیء که دریافت کننده شیء است نادار و فاقد آن شیء است و دارا و واجد آن نیست؛ بنابراین اگر محرک که فاعل حرکت است عین متحرک که قابل حرکت است باشد، لازم می آید یک شیء واحد هم واجد و دارای یک شیء باشد و هم فاقد و نادار آن شیء، و این مستلزم تناقض و محال است.

توضیح متن:

«غررٌ في أنَّ المحرَّك غير المتحرَّك»

این غرر در این است که محرک غیر متحرک است.

«(و ليس ما حرَّك) شيئاً عین (ما تحرَّك)»

و چیزی که محرک شیء است عین آن چیزی که متحرک است، نیست.

«(إذ كالهَيُولَى) المشتركة (الجسم) و هو الصورة الجسمية التي هي الجسم في بادي النظر (جاء مشتركاً)»

به جهت این که مثل هیولا که امری مشترک بین اجسام است، جسم هم که همان صورت جسمیه‌ای است که به نظر ابتدایی جسم می‌باشد امری مشترک بین اجسام است.

«يعني أن المتحرك و موضوع الحركة إما الهَيُولَى، كما في الحركة الجوهرية و الحركة الكميّة، و إما الجسم كما في البواقِي»

یعنی متحرک و موضوع حرکت یا هیولا است، همان طور که در حرکت جوهریه و حرکت کمیّه چنین است، و یا متحرک و موضوع حرکت جسم است، همان طور که در دیگر حرکت‌ها، مثل حرکت در کیف و وضع و این، چنین است.

«و أياً ما كان فهو مشترك بين جميع الأجسام»

و به هر حال، متحرک هر چه باشد، چه هیولا باشد، چه جسم باشد، متحرک امری مشترک بین همه است.

«فلو كان هو نفسه محرّكاً لزم أن يكون الكلّ متحرّكاً، و تكون حركتها إلى جهة مخصوصة، و تكون في حال سكونها أيضاً متحرّكة، و اللوازم بأسرها باطلة، و الملزوم مثلها»

براین اساس، اگر متحرک، که هیولا یا صورت جسمیه است، خودش محرک هم باشد، لازم می‌آید: ۱. همه جسم‌ها متحرک باشند؛ چون همه آن‌ها دارای هیولا و صورت جسمیه هستند؛ ۲. به همان دلیل نیز لازم می‌آید حرکت همه اجسام به یک جهت مخصوص باشد؛ ۳. باز به همان دلیل لازم می‌آید اجسام در حالت سکون خود هم متحرک باشند؛ و این سه لازم همگی شان باطل است، پس ملزوم نیز که اتحاد متحرک و محرک باشد مثل آن لازم‌های سه‌گانه باطل است. این یک دلیل.

«(و) أيضاً (ليس عالیان من أجناس مقومى شيء بلا التباس) لتباينها»

دلیل دوم نیز این است که: بی تردید نمی شود دو جنس عالی که از مقولات عشر هستند هر دو مقوم یک چیز باشند، برای این که این مقولات با هم تباین کلی و ذاتی دارند.

«فلو كان المحرك عين المتحرك و التحريك من مقولة أن يفعل، و التحرك من مقولة أن

ينفعل، و هما متباينان لزم ما ذكرنا»

پس اگر بنا باشد محرک عین خود متحرک باشد، و حال این که تحریک از مقوله «أن يفعل» است و تحرک از مقوله «أن يفعل» است و آن دو مقوله با هم متباین هستند، در این صورت لازم می آید آنچه ذکر کردیم، که یک چیزی تحت دو مقوله متباین باشد و دو جنس عالی مقوم یک چیز باشند.

«(و) أيضاً (فاعل مع قابل لم يتحد) و لو كان المحرك الذي هو فاعل الحركة عين

المتحرك الذي هو قابلها كان شيء واحد من جهة واحدة فاعلاً و قابلاً»

و دلیل سوم هم این است که: فاعل با قابل متحد نمی شوند، و اگر فرضاً محرکی که فاعل حرکت است، عین متحرکی که قابل حرکت است باشد، لازم می آید شیء واحد از جهت واحد هم فاعل باشد هم قابل.

این که می گوییم: از جهت واحد برای این است که اتحاد فاعل و قابل از دو جهت

اشکالی ندارد، مثل طبیعی که خود را معالجه می کند.

«(و) أيضاً (ما يفيد أثراً) و لا بد أن يكون واجداً له (لم يستفد ذلك الأثر، إذ المستفيد

فاقد له، و الواجد للشيء لا يكون فاقداً له و لو اتحد المحرك و المتحرك لزم ذلك»

و دلیل چهارم هم این است که: چیزی که مفید اثری است، حتماً باید واجد و دارای آن اثر باشد؛ برای این که فاقد شیء معطی شیء نیست؛ پس آن چیزی که مفید اثری است نمی شود آن اثر را استفاده کند؛ برای این که استفاده کننده اثر یعنی این

چیزی که خودش آن اثر را ندارد و به آن می‌دهند، و مفید اثر یعنی آن چیزی که آن اثر را دارد، و واجد شیء، فاقد شیء نمی‌باشد و اگر محرک و متحرک یک چیز باشند لازم می‌آید چیز واحد هم واجد شیء باشد و هم فاقد شیء؛ و این محال است. این دلیل چهارم همان دلیل سوّم به بیان دیگر است؛ چون فاعل همان مفید اثر و واجد است، و قابل همان مستفید اثر و فاقد است؛ آن وقت نمی‌شود یک چیزی هم واجد باشد و هم فاقد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس دويست و چهل و چهارم ﴾

غررٌ في بيان الأقوال في معنى الحركة في المقولة

و قولنا الحركة في المقولة	له معان أربع مقولة
من أنّها جنس لسيّال دعوا	و غيره أو أنّها الموضوع أو
واسطة فيه و من تغير	من نوع أو صنف لها بآخر

غررٌ في بيان الأقوال في معنى الحركة في المقولة

(و قولنا: الحركة في المقولة له معان أربع) تجريد العدد عن التاء باعتبار تأويل المعنى إلى الحركة (مقولة). قال الشيخ في طبيعيات «الشفاء» قولنا: «إنّ مقولة كذا فيها حركة قد يمكن أن يفهم منه أربعة معان:

أحدها: أنّ المقولة موضوع حقيقي لها [قائم بذاته].

و الثاني: أنّ المقولة و إن لم تكن الموضوع الجوهرى لها فبتوسطها تحصل للجوهر، إذ هي موجودة فيها أولاً كما أنّ الملامسة إنّما هي للجوهر بتوسط السطح.

و الثالث: أنّ المقولة جنس لها و هي نوع لها.

و الرابع: أنّ الجوهر يتحرك من نوع لتلك المقولة إلى نوع آخر و من صنف إلى صنف. و المعنى الذي نذهب إليه هو هذا الأخير»، انتهى.

فقولنا: (من) - بيانية - (أنّها) أي المقولة (جنس لسيّال دعوا) الحركة إيّاه (و غيره)، أي لغير سيّال إشارة إلى الثالث، أي قسّموا المقولة التي فيها الحركة إليهما، فقالوا: كيف منه سيّال و منه غير سيّال؛ و الأين منه سيّال، و منه غير سيّال؛ و هكذا في البواقي. و السيّال من كلّ واحد منها هو الحركة، و هذا قول بعضهم، فعندهم الحركة في المقولة ككون النوع في الجنس أي تحته.

و يرد عليه: أنّ الحركة تجدد المقولة لا نفس المقولة و الجنس لا بدّ أن يحمل على نوعه و يتحدّ به ذاتاً.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

غررٌ في بيان الأقوال في معنى الحركة في المقولة

معنای حرکت در مقوله

در این غرر درباره معنای «حرکت در مقوله» و نظراتی که پیرامون آن هست سخن می‌گوییم، چنان‌که قبلاً گفته شد و پس از این نیز به تفصیل بیان می‌شود، طبق نظر مشهور، حرکت در چهار مقوله: کم، کیف، وضع، این، رخ می‌دهد، و طبق نظر صدرالمتألهین رحمته الله علاوه بر حرکت در این چهار مقوله، حرکت در مقوله جوهر نیز واقع می‌شود، به هر صورت در این جا بحث در این است که اساساً معنای این که حرکت در مقوله رخ می‌دهد چیست؟ که البته بحث دقیق و قابل توجهی است.

شیخ الرئیس در «شفا» گفته است: این که می‌گویند: «حرکت در مقوله»، در معنایش چهار احتمال وجود دارد که سه تا از این چهار احتمال باطل است و یکی درست است، یک معنای حرکت در مقوله این است که: مقوله خودش موضوع برای حرکت است و حرکت عارض آن است، نظیر این که جسم موضوع برای سفیدی و سفیدی عارض بر آن است. معنای دوم حرکت در مقوله این است که: مقوله هرچند خودش موضوع برای حرکت نیست ولی واسطه است برای این که حرکت برای جوهر پیدا و

عارض شود، مثل این که سطح جسم واسطه است برای این که جسم دارای نرمی بشود، نرمی عارض بر جسم است که جوهر است ولی عروضش بر جسم به واسطه سطح جسم است. معنای سوّم حرکت در مقوله این است که: مقوله جنس برای حرکت و حرکت نوعی از مقوله است. معنای چهارم حرکت در مقوله این است که: جوهر موضوع حرکت و امر متحرک است و جوهر در طی مراحل حرکت از نوعی از مقوله به نوعی دیگر از آن مقوله یا از صنفی از مقوله به صنفی دیگر از آن مقوله حرکت می کند. توضیح این معانی در ضمن عبارت کتاب خواهد آمد.

توضیح متن:

«غررٌ في بيان الأقوال في معنى الحركة في المقولة»

این غرر در بیان اقوال در معنای «حرکت در مقوله» است.

«(و قولنا: الحركة في المقولة له معان أربع) تجريد العدد عن التاء باعتبار تأويل المعنى

إلى الحركة (مقولة)»

و این که می گوئیم: «حرکت در مقوله»، برایش چهار معنا گفته شده است. این جا باز مرحوم حاجی وارد ادبیات می شود؛ مذکر و مؤنث در عدد این طور است که عدد با تمیزش از سه تا ده به عکس است، یعنی عدد مذکر را مؤنث می آورند و عدد مؤنث را مذکر، مثلاً رجال که جمع رَجُل به معنای مرد است برایش عشرة رجال می گویند، اگر نساء باشد عشر نساء می گویند. حالا این جا «معانی» جمع معنا است و معنا مذکر است، پس باید معانٍ اربعة بگوئید، پس چرا معان اربع گفت؟ می گوید: این از باب این است که این جا از معنا، حرکت اراده شده است و حرکت چون مؤنث است باید معان اربع گفته شود؛ لذا می گوید: این که عدد اربع را بدون تاء و به طور مذکر آوردیم به اعتبار این است که معنا به حرکت تأویل می شود بنابراین،

معانی یعنی حرکت‌ها و حرکت هم مؤنث است.

«قال الشيخ في طبيعيات «الشفاء» قولنا: إن مقولة كذا فيها حركة قد يمكن أن يفهم منه أربعة معان: أحدها: أن المقولة موضوع حقيقي لها [قائم بذاته].»

شیخ رئیس در طبیعیات کتاب «شفاء» گفته است: این که می‌گوییم: در فلان مقوله حرکت است، مثلاً می‌گوییم: در مقوله «این» حرکت است، چهار احتمال دارد و ممکن است چهار معنا از آن برداشت شود: یکی از آن چهار معنا این است که: مقوله موضوع حقیقی برای حرکت است و مقوله قائم به ذات خودش می‌باشد.

«و الثاني: أن المقولة و إن لم تكن الموضوع الجوهري لها فيتوسطها تحصل للجوهر إذ هي موجودة فيها أولاً، كما أن الملامسة أنما هي للجوهر بتوسط السطح»

معنای دوم این است که: مقوله، مثل «این»، هر چند موضوع جوهری برای حرکت نیست، بلکه موضوع جوهری حرکت، چیزی مثل اتومبیل است که جوهر می‌باشد، اما مقوله، مثل «این»، واسطه شده است که حرکت برای جوهری مانند اتومبیل حاصل شود، یعنی اگر اتومبیل «این» نداشت متحرک نمی‌شد، پس مقوله «این» واسطه است که حرکت برای جوهر پیدا شود، چون حرکت در آغاز و مرتبه اول در مقوله موجود می‌شود و سپس به توسط مقوله برای جوهر ثابت می‌گردد، نظیر این که لمس کردن مال جوهر است منتها ثبوت آن برای جوهر به واسطه سطح است، یعنی جوهر از باب این که جسم است و یک سطحی دارد، نرمی دارد، و سطح کم است.

«و الثالث: أن المقولة جنس لها و هي نوع لها»

معنای سوم این است که: مقوله جنس برای حرکت است و حرکت یک نوع از آن مقوله است، یعنی مثلاً حرکت در مقوله «این» بدین معناست که مقوله «این» یک جنس است که دو نوع دارد: یک نوع «این» حرکت است، یک نوع آن حرکت نیست، مثلاً ما که این جا نشستیم «این» داریم اما حرکت نداریم، اما اتومبیل متحرک،

«أین» دارد و حرکت هم دارد و «أین» اتومبیل متحرک به گونه حرکت آشکار شده است.

«و الرابع: أن الجوهر يتحرّك من نوع لتلك المقولة إلى نوع آخر و من صنف إلى صنف» معنای چهارم این است که: جوهر که موضوع حرکت است، از نوعی از مقوله به نوع دیگری از آن یا از صنفی از مقوله به صنف دیگری از آن می رود و حرکت می کند، مثلاً سیب که حرکت در رنگ که از مقوله کیف است دارد معنایش این است که سیب از نوعی از رنگ، مثل سبزی، به نوع دیگری از رنگ، مثل قرمزی، حرکت می کند، یا از صنفی از رنگ به صنف دیگر رنگ حرکت می کند، مثل این که سیب از مرحله ای از سبزی به مرحله دیگر سبزی حرکت می کند. این چهار احتمال برای معنای «حرکت در مقوله» است. بعد شیخ رئیس می گوید:

«و المعنى الذي نذهب إليه هو هذا الأخير، انتهى»

معنایی که ما برای «حرکت در مقوله» می پذیریم و به آن گرایش می کنیم همان معنای چهارم و اخیر است. سخن شیخ رئیس پایان یافت.

«فقولنا: (من) - بيانية - (أنها) أي المقولة (جنس لسيّال دعوا) الحركة إياه (و غيره)، أي

لغير سيّال إشارة إلى الثالث، أي قسّموا المقولة التي فيها الحركة إليهما»

مرحوم حاجی همان چهار معنایی را که شیخ رئیس در باره «حرکت در مقوله»

احتمال داده است در شعر آورده که:

من أنّها جنس لسيّال دعوا و غيره أو أنّها الموضوع أو

در شرح آن می گوید: پس این سخن ما در شعر که گفتیم: «من أنّها...»، بیان آن چهار

معناست که یکایک عبارتند از این که: مقوله، جنسی است برای امری سیّال که فلاسفه

آن امر سیّال را حرکت خوانده و نامیده اند و برای غیر آن امر سیّال، یعنی مقوله جنس

است برای دو نوع: ۱. حرکت؛ ۲. غیر حرکت؛ مثلاً مقوله «أین» جنس است که یک نوع

آن سیال است که فلاسفه اسم این سیال را حرکت گذاشتند، یک نوع آن هم غیر سیال است؛ این سخن ما در شعر اشاره به معنای سوّم در کلام شیخ الرئیس است، که حرکت در مقوله، معنایش این است که: مقوله جنس برای حرکت است، یعنی فلاسفه مقوله‌ای را که حرکت در آن واقع است تقسیم به سیال و غیر سیال، یعنی به حرکت و غیر حرکت کرده‌اند.

«فقالوا: کیف منه سیال و منه غیر سیال؛ و الأین منه سیال، و منه غیر سیال؛ و هكذا فی البواقی. و السیال من کلّ واحد منها هو الحركة، و هذا قول بعضهم»
بنابراین، گفته‌اند: کیف دو نوع است: سیال و غیر سیال، کیف سیال مانند سیب است که می‌بینید مدام دارد تغییر رنگ می‌دهد، اوّل سبز است، بعد زرد می‌شود، بعد قرمز می‌شود، این کیف سیال است، اما کیف ثابت مثل سفیدی گچ که ثابت است؛ این هم دو نوع است: سیال و غیر سیال، همچنین است دیگر مقوله‌هایی که حرکت در آن‌ها واقع می‌شود، و سیال از هر کدام از آن‌ها همان حرکت است. و این قول بعضی از فلاسفه است.

«فعندهم الحركة فی المقولة ككون النوع فی الجنس أي تحته»

پس نزد آنان حرکت در مقوله، مثل بودن نوع در جنس است، یعنی مثل بودن نوع تحت وزیر مجموعه جنس است، مثل انسان که تحت وزیر مجموعه حیوان است.
«و یرد علیه: أنّ الحركة تجدد المقولة لا نفس المقولة»

بر معنا و قول سوّم در باره «حرکت در مقوله» این اشکال وارد است که حرکت تجدد و سیلان مقوله است نه خود مقوله؛ برای این که اتومبیل که در «این» حرکت می‌کند، این حرکت همان نحوه وجود «این» است، نه نوعی از «این»، یعنی حرکت همان وجود سیلانی و بی‌قرار مقوله است نه خود مقوله.
«و الجنس لا بدّ أن یحمل علی نوعه و یتحدّ به ذاتاً»

و حال این که جنس باید بر نوع خودش حمل شود و ذاتاً با آن متحد باشد و بین آنها این همانی باشد. این خلاصه معنا و قول سوّم در باره «حرکت در مقوله» و نقد این معنا و قول است. بعد صدرالمتألهین خواسته است این معنا و قول را توجیه و تصحیح کند که اشکال بر آن وارد نباشد؛ توضیح آن این شاء الله برای جلسه بعد باشد.

و صلّى الله على محمّد و آله الطاهرين

﴿ درس دويست و چهل و پنجم ﴾

و قد صحَّح هذا القول صدر المتألهين رحمته الله: «بأنَّ ثبوت الحركة للنوع المتجدد السيال ليس كعروض العرض للموضوع، بل هي من العوارض التحليلية، كعروض الفصل للجنس، فالقول بأنَّ الكيف منه فرد قارٌّ و منه فرد سيال حقّ. أقول: لو كان هذا القائل ممّن ذاق من مشرب رحيق تحقيق القول بالمثل الأفلاطونية، حيث قال الأفلاطونيون، كما في إلهيات «الشفاء»: «إنَّ القسمة توجب وجود شيئين في كلّ شيء كإنسانين في معنى الإنسانية: إنسان فاسد محسوس و إنسان معقول مفارق أبدي لا يتغير». لكان حقّاً ما قاله من أنّ الكيف منه ما هو سيال، و منه ما هو غير سيال. و كذا ما في طبيعيات «الشفاء»: «أنّه ربّما تمادي بعضهم في مذهبه حتّى قال: الجوهر منه قارٌّ و منه سيال و هو الحركة في الجوهر أي الكون و الفساد». أيضاً حقّ؛ لأنّ كلّ جوهر نوعي كالإنسان و الفرس و الثور و غيرها منه سيال و هو الطبيعي منه و منه غير سيال، بل قارٌّ ثابت و هو الإبداعي منه و مثاله النوري، بل في الجوهر أحقّ، إذ لا يقولون برّب النوع للعرض. و أمّا ما صحّحناه في الكيف و نحوه فباعتماد المعنوي منها، أي الهيئات النورية التي إذا ظهرت في هذا العالم كانت كصفات و نحوها. فغير السيال من كلّ شيء عندنا في عالم الإبداع، لا في هذا

العالم، لأنّ جميع المقولات في هذا العالم إمّا يعتبر عدم القرار في وجودها
و إمّا في مفهومها كمتى و أن يفعل و أن ينفعل، و لذا كان الحقّ عندي موافقاً
لصدر المتألهين ﷺ في النزاع الذي بينهم أنّ الحركة من أيّة مقولة أنّها نحو
وجود السيّالات بحيث إنّ الحركة و وجود الأمر السيّال مساوقان، و الوجود
ليس من المقولات و لهم أقوال تطلب من «الشفاء» و غيره. و ما ذكر من أنّ
السيّال من كلّ مقولة هي الحركة أحدها.

بسم الله الرحمن الرحيم
و به نستعين

چکیده و تعقيب آنچه گذشت

بحث پيرامون معنای «حرکت در مقوله» بود؛ ابن سينا گفته: در معنای «حرکت در مقوله»، چهار احتمال وجود دارد: ۱. مقوله موضوع حقیقی قائم به ذات برای حرکت است. ۲. مقوله موضوع قائم به ذات برای حرکت نیست، بلکه موضوع حرکت همان جوهر است، منتها مقوله واسطه است برای این که حرکت برای موضوع خود که جوهر است ثابت شود. ۳. حرکت نوع است و مقوله جنس حرکت است. ۴. موضوع حرکت که جوهر است، از نوع یا صنفی از مقوله به نوع و صنف دیگر مقوله حرکت می کند و منتقل می شود.

سپس در معنای سوّم اشکال کردند که: این که گفته می شود: «معنای حرکت در مقوله این است که حرکت نوع بوده و مقوله جنس آن می باشد»، درست نیست؛ زیرا حرکت تجدد و سیلان مقوله است، یعنی امری عارض بر مقوله است نه خود مقوله، و تجدد مقوله غیر از خود مقوله است، در حالی که نوع با جنس خود متحد بوده و بین آنها رابطه این همانی وجود دارد، این اشکال.

توجیه و تصحیح صدر المتألهین

آنگاه مرحوم صدر المتألهین برای گریز از آن اشکال، معنای سوّم «حرکت در مقوله» را توجیه و تصحیح کرده و گفته است: این که گفته می شود: «حرکت تجدد

مقوله و امری عارض بر مقوله است؛ سخن درستی است، ولی حرکت از اعراض خارجی برای مقوله نیست، بلکه از اعراض تحلیلی و ذهنی برای مقوله است؛ چون عرض خارجی وجودی غیر از وجود معروضش در خارج دارد منتها وجود عرض خارجی امری گلاویز و عارض بر وجود معروضش می‌باشد، مانند سفیدی گچ که در خارج وجودی جدای از وجود گچ و عارض بر وجود گچ است، ولی عرض تحلیلی وجودی غیر از وجود معروضش در خارج ندارد هرچند در ذهن بین آن‌ها مغایرت وجود دارد، مثل ماهیت و وجود که در خارج با هم متحدند و عارض و معروض نیستند ولی در ذهن عارض و معروضند و مغایرت مفهومی با هم دارند؛ و حرکت هم نسبت به مقوله‌ای که حرکت در آن واقع می‌شود عرض خارجی نیست که مثلاً اتومبیل یک «این» داشته باشد، آن وقت حرکت بر آن «این» عارض شود، بلکه اصلاً حرکت همان نحوه وجود مقوله است، یعنی حرکت همان وجود تجدیدی و سیال مقوله است و مقوله، ماهیت این چنین وجودی است؛ پس بنابراین حرکت از عوارض تحلیلی است نه از عوارض خارجی، مانند جنس و فصل که می‌گویند عارض تحلیلی یکدیگر هستند و در خارج وجوداً یکی هستند، یعنی ذهن انسان از وجود و موجود واحد، یک جنسی انتزاع می‌کند مثل حیوان، یک فصلی هم انتزاع می‌کند مثل ناطق، آن وقت بعد می‌گوید: این دو عارض بر هم هستند، این عروض خارجی نیست که اولاً یک حیوانیت در خارج داشته باشیم و ناطق نباشد، بعد ناطقیت بیاید عارض بر آن شود بلکه در خارج یک وجود بیشتر نیست، اما این وجود که در ذهن ما می‌آید، ما آن را به دو امر: حیوان و ناطق تحلیل می‌کنیم. این جا هم این گونه است، این چنین نیست که یک مقوله‌ای داشته باشیم، بعد حرکت در خارج بر آن شود بلکه در خارج، مقوله و حرکت یکی هستند، درحقیقت حرکت نحوه وجود خود مقوله است، یعنی در خارج یک چیز بیشتر نیست که در ذهن آن را تحلیل می‌کنیم به حرکت که همان وجود تدریجی و سیال است و مقوله که همان ماهیت

است؛ بنابراین اشکال ندارد که ما بگوییم: «حرکت در مقوله» معنایش این است که مقوله جنسی است که تحت پوشش آن، دو نوع وجود دارد: نوع سیال و نوع غیر سیال؛ برای این که خارجاً یک وجود بیشتر نیست که مفهوم مقوله که ماهیت است و مفهوم حرکت که وجود سیال است از آن وجود واحد انتزاع می شود، نه این که یک مقوله و ماهیتی باشد بعد حرکت که وجود سیال است عارض بر آن شود.

توضیح متن:

«و قد صحَّ هذا القول صدر المتألهين عليه السلام: بأنَّ ثبوت الحركة للنوع المتجدد السَّيَّال ليس كعروض العرض للموضوع، بل هي من العوارض التحليلية كعروض الفصل للجنس»
و صدر المتألهين عليه السلام این قول را توجیه و تصحیح کرده به این که: ثبوت حرکت برای نوع متجدد سیال مانند عروض عرض خارجی برای موضوع خودش نیست که هر کدام وجودی غیر از وجود دیگری در ظرف خارج دارد، بلکه حرکت از عوارض تحلیلیه است مانند عروض فصل برای جنس که از عوارض تحلیلیه است که عارض و معروض در آن عروض، هر دو به یک وجود در ظرف خارج موجودند.
«فالقول بأنَّ الكيف منه فرد قارٌّ و منه فرد سيَّال حقٌّ»

پس قول به این که: یک فرد از مقوله کیف قار است و یک فرد آن سیال است، این قول حق و درست است، برای این که وجود خارجی حرکت و مقوله ای که حرکت در آن واقع می شود یکی بیشتر نیست. این حرف صدر المتألهين.

توجیه و تصحیح مرحوم حاجی

بعد مرحوم حاجی برای معنا و قول سوّم توجیه و تصحیح دیگری کرده و می گوید: به عقیده افلاطون و ما تمام اشیا دو فرد دارند: فرد محسوس و مادی سیال و متجدد، و فرد معقول و مجرد و غیر سیال که از زمره عالم عقول و همان ارباب انواع

می‌باشد؛ ابن سینا هم گفته است: افلاطونی‌ها می‌گویند: هر نوعی یک فرد سیال دارد که در عالم ماده است و یک فرد عقلی دارد است که همان ربّ النوع و مثال افلاطونی می‌باشد. حال اگر کسی قائل به مُثُل افلاطونی باشد می‌تواند بگوید: معنای «حرکت در مقوله» این است که مقوله که ماهیت است دو قسم دارد: قسم ثابت غیر سیال که ربّ النوع و مثال افلاطونی مقوله است و قسم متجدد سیال که فرد مادی مقوله است. این هم توجیه و تصحیح مرحوم حاجی نسبت به معنا و قول سوم است که در بیانش می‌گوید:

«أقول: لو كان هذا القائل ممّن ذاق من مشرب رحيق تحقيق القول بالمثل الأفلاطونية، حيث قال الأفلاطونيون، كما في إلهيات «الشفاء»: إنّ القسمة توجب وجود شيئين في كلّ شيء كإنسانين في معنى الإنسانية: إنسان فاسد محسوس و إنسان معقول مفارق أبدي لا يتغيّر. لكان حقاً ما قاله من أنّ الكيف منه ما هو سيّال، و منه ما هو غير سيّال»

من می‌گویم: اگر این قائل که می‌گوید: «حرکت در مقوله» معنایش این است که مقوله جنسی است که دو نوع: ثابت و سیال که همان حرکت است را تحت پوشش خود دارد، آدم خوش ذوقی بود که از آبشخور گوارایی قول به ارباب انواع و مُثُل افلاطونی را تحقیق و درک کرده بود همان طوری که افلاطونیون می‌گویند، چنان‌که شیخ الرئيس هم در الهیات «شفاء» در بیان سخن افلاطونی‌ها گفته است: «تقسیم موجودات اقتضا می‌کند که هر چیزی دو قسم داشته باشد، مانند دو قسم انسان که در انسانیت مشترک هستند: انسان فاسد و محسوس، و انسان معقول و مفارق ابدی که تغییر نمی‌کند»؛ اگر این قائل سخن افلاطون را درک می‌کرد و می‌فهمید، هر آینه آنچه گفته است حق بوده که گفته است: «قسمتی از کیف سیال است و قسمتی از آن غیر سیال است»؛ چون در این صورت مراد او از غیر سیال همان ربّ النوع است که مجرد است.

«و كذا ما في طبيعيات «الشفاء»: «أنه ربما تمادي بعضهم في مذهبه حتى قال: الجوهر منه قارٌّ و منه سيّال و هو الحركة في الجوهر أي الكون و الفساد»، أيضاً حقّ»
و همچنین آنچه شیخ الرئيس در طبیعیات «شفاء» گفته است که: «بعضی از فلاسفه (افلاطونیون) در مذهب و نظریه خود زیاده روی کردند حتی این‌ها گفته‌اند: قسمی از جوهر قارّ و پایدار است، و قسمی از آن سیّال و ناپایدار است، و این جوهر سیّال و ناپایدار همان حرکت در جوهر است یعنی همان کون و فساد در جوهر است»، این چیزی که در طبیعیات «شفاء» ذکر شده درست و حق است، یعنی آن‌ها هم همین را می‌خواهند بگویند که: در عالم هر چه مادّی است سیّال است و آن چیزی که غیر مادی است غیر سیّال و موجودی مجرد و ربّ النوع است؛ و این سخن حق و درستی است، البته شیخ الرئيس چون خودش قائل به حرکت جوهری نبوده و حرکت جوهری برایش قابل هضم نبوده است سیلان و تغیر جوهر را به کون و فساد در جوهر تفسیر کرده است. در هر صورت، مرحوم حاجی می‌گوید: آن چیزی را که شیخ الرئيس نقل کرده است که جوهر دو قسم دارد: سیّال و غیر سیّال، سخن درستی است، چرا؟
«لأنّ كلّ جوهر نوعي كالإنسان و الفرس و الثور و غيرها منه سيّال و هو الطبيعي منه و منه غير سيّال، بل قارٌّ ثابت و هو الإبداعي منه و مثاله النوري، بل في الجوهر أحقّ، إذ لا يقولون ربّ النوع للعرض»

برای این‌که هر جوهر نوعی، مانند انسان و اسب و گاو و غیر این‌ها، یک قسم آن سیّال است که همان جوهر طبیعی است، و یک قسم آن هم سیّال نیست بلکه قارّ و ثابت است که همان جوهر ابداعی و مثال نوری جوهر یعنی ربّ النوع است، مرحوم حاجی می‌گوید: بلکه این تقسیم بندی در جوهر احقّ و شایسته‌تر است که ما بگوییم: جوهر دو قسم است: سیّال و غیر سیّال، که غیر سیّال همان وجود ابداعی و ربّ النوع جوهری می‌باشد؛ برای این‌که برای عرض کسی قائل به ربّ النوع نشده است،

افلاطونیین که قائل به ربّ النوع شده‌اند نمی‌گویند: عرض، مثل سفیدی هم ربّ النوع دارد، بلکه می‌گویند: جواهر، مثل انسان و فرس و بقر و مانند این‌ها ربّ النوع دارند، اعراض رب النوع مستقلاً ندارند.

«و أمّا ما صحّحناه في الكيف و نحوه فباعتبار المعنوي منها، أي الهيئات النورية التي إذا ظهرت في هذا العالم كانت كصفات و نحوها»

و اما معنا و قول سوّم را که ما آن را پیرامون کیف و مانند آن از دیگر اعراض توجیه و تصحیح کرده و گفتیم: این اعراض سیال و غیر سیال دارند، و غیر سیال از آن‌ها همان افراد مجرد و مُثُل افلاطونی از آن‌ها است، این توجیه و تصحیح به اعتبار وجود معنوی این اعراض است، یعنی به اعتبار صفات نورانی و مجردی است که در عالم ابداع و عالم عقول موجود هستند که وقتی در این عالم ماده بیایند و ظهور پیدا کنند به صورت کیف و دیگر اعراض مادی در می‌آیند، نه این‌که کیف و دیگر اعراض در عالم عقول ربّ النوع جدا داشته باشند بلکه ارباب انواعی که جواهر هستند، هر کدام یک صفات و خصوصیات و کمالاتی مجرد دارند که آن صفات و کمالات وقتی که در عالم ماده می‌آید به صورت کیف و کمّ و دیگر اعراض مادی در می‌آید.

«فغير السیال من کلّ شیء عندنا في عالم الإبداع، لا في هذا العالم»

بنابراین، به نظر ما که قائل به حرکت جوهری هستیم غیر سیال از هر چیزی فقط در عالم ابداع و مجردات است نه در این عالم مادی؛ چون هر آنچه در این عالم هست براساس قول به حرکت جوهری همگی سیال است؛ لذا می‌گوید:

«لأنّ جميع المقولات في هذا العالم إمّا يعتبر عدم القرار في وجودها و إمّا في مفهومها کمتی و أن يفعل و أن ینفعل»

برای این‌که جمیع مقولات در این عالم طبیعت یا در وجودشان بی‌قراری و سیلان معتبر و دخیل است، مثل مقوله جوهر، وضع، کمّ، کیف و مانند این‌ها، و یا در مفهوم و

ماهیت‌شان بی‌قراری و سیلان معتبر و دخیل است چه رسد به وجودشان که به طریق اولی بی‌قراری و سیلان در آن معتبر و دخیل است، مثل مقوله متی و أن یفعل و أن یفعل.

«و لذا كان الحقّ عندي موافقاً لصدر المتألهين ﷺ في النزاع الذي بينهم أنّ الحركة من أیة مقولة»

و لذا در کشمکش و بحثی که بین حکما شده است که: آیا حرکت اساساً از چه مقوله از مقولات عشر است؟ حق نزد من مطابق با نظر صدر المتألهین این است که: «أنّها نحو وجود السیالات بحيث إنّ الحركة و وجود الأمر السیال مساوقان، و الوجود لیس من المقولات»

حرکت نحوه و گونه وجود سیالات است، یعنی مقولات و ماهیاتی که در آن‌ها حرکت واقع می‌شود وجودشان که امری بی‌قرار و سیال است همان چیزی است که به آن حرکت گفته می‌شود، یعنی اساساً حرکت از هیچ مقوله‌ای و تحت هیچ مقوله‌ای نیست بلکه اصلاً حرکت از سنخ وجود و گونه‌ای از وجود است، حرکت همان وجود تدرّجی و بی‌ثبات و بی‌قرار و سیال است، به طوری که حرکت و وجود امر سیال با همدیگر مساوق و یکی هستند و وجود هم که اساساً از سنخ مقولات نیست؛ برای این که مقولات از قبیل ماهیات هستند؛ بنابراین وقتی حرکت از سنخ وجود باشد از هیچ کدام مقولات نخواهد بود.

خلاصه: طبق نظر صدر المتألهین ﷺ که ما هم آن را برگزیده‌ایم حرکت همان نحوه وجود است و از هیچ مقوله و ماهیتی نیست.

«و لهم أقوال تطلب من «الشفاء» و غیره. و ما ذکر من أنّ السیال من کلّ مقولة هي الحركة أحدها»

ولی درباره این که حقیقت حرکت چیست؟ غیر از نظر برگزیده ما، اقوالی دیگر

هم برای دیگر حکما هست که اگر بخواهید باید به کتاب «شفاء» و غیر آن رجوع کنید، و آنچه ذکر شد که: سیال از هر مقوله همان حرکت است که همان معنا و قول سوم درباره «حرکت در مقوله» باشد، یکی از آن اقوال مذکور در «شفاء» و غیر آن است. بالأخره درباره معنای «حرکت در مقوله» چهار احتمال هست، و ما احتمال سوم آن را که گفتند: معنای «حرکت در مقوله» این است که حرکت از جنس مقوله است نقل کرده و بعد آن را رد نمودیم، و سپس آن را توجیه و تصحیح کردیم. آن سه تا احتمال دیگر در باره معنای «حرکت در مقوله» را این شاء الله در جلسه بعد مطرح می‌نماییم.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس دويست و چهل و ششم ﴾

و قولنا: (أو أنّها) أي المقولة هي (الموضوع) للحركة، إشارة إلى الأوّل فيكون الحركة في المقولة كالعرض في الموضوع. و هو مردود بأنّ التسودّ مثلاً ليس بأن يكون هاهنا سواد أصل مستمرّ محفوظ كما هو شأن موضوع الحركة، و ينضمّ إليه سوادات متّصلة سيّالة، و إلّا لزم اجتماع المثليين في كلّ حدّ حدّ، و لزم تركّب العرض في الخارج، مع أنّ الأعراض بسائط في الخارج مركّبات في الذهن.

و أيضاً إن بقيت ذات السواد بعينها و لم تحدث فيها صفة فلم تشتدّ، بل هي كما كانت، و إن حدثت فيها صفة زائدة و ذاتها باقية فلا يكون التبدّل في ذات السواد، بل في صفاته هذا خلف. و إن لم تبق عند الاشتداد فهو لم يشتدّ، بل عدم و حدث سواد آخر، فعلم أنّ التسودّ اشتداد الجسم في اسوداده. و قولنا: (أو واسطة فيه)، أي في الموضوع بما هو موضوع، يعني موضوعية الموضوع إشارة إلى الثاني و هو أيضاً مردود بأنّ المقولة إذا لم تكن موضوعاً لم تكن واسطة في موضوعية الموضوع. (و) إذا بطلت المعاني الثلاثة تعيّن الرابع (من تغيير) لموضوع المقولة كالجسم (من نوع) للمقولة (أو صنف لها بآخر) أي بنوع آخر، أو صنف آخر على سبيل الاتّصال ففي الاتّجاه إلى السواد و هو نوع من الاستحالة يرد على الجسم صنف بعد صنف من البياض حتّى يتخطّى إلى نوع الخضرة، و يرد عليه أصنافها أيضاً حتّى يرد نوع النيلية و يستوفي أصنافها حتّى يرد السواد بأصنافه، و هكذا في حركته في الطعوم و الكيفيات الأخر و الكمّيات. و جميع هذه الحركات متحقّقة في الفواكه و الأثمار المتحرّكة.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

معنایی دیگر از «حرکت در مقوله» و نقد آن

بحث در این بود که: معنای «حرکت در مقوله» چیست؟ ابن سینا چهار معنا و احتمال را برای آن مطرح کرد، معنا و احتمال سوم را مرحوم حاجی اول ذکر کرد، و بعد آن را نقد نمود و سپس آن را توجیه و تصحیح کرد. اکنون هم معنا و احتمال اولی را که شیخ مطرح کرده بود ذکر می‌نمایم و آن را نیز نقد می‌کند.

معنا و احتمال اول که ابن سینا گفته بود این بود که: معنای «حرکت در مقوله» این است که مقوله، موضوع حقیقی برای حرکت است، مثلاً این که می‌گوییم: حرکت در کیف است، یعنی کیف موضوع برای حرکت است و حرکت عرض برای کیف است. مرحوم حاجی می‌گوید: این معنا و احتمال هم درست نیست؛ زیرا موضوع، آن چیزی است که باقی و پایدار است و تحوّل بر آن پیدا و عارض می‌شود، مثلاً اتومبیل که از قم به اصفهان حرکت می‌کند، خودش ذاتاً امری ثابت و محفوظ و باقی است که موضوع حرکت واقع شده است، نه این که «این» اتومبیل که هیئت حاصله از نسبت آن به مکان است موضوع حرکت باشد؛ درست است که «این» اتومبیل عوض می‌شود اما موضوع حرکت خود جسم اتومبیل است که جوهر است، نه خود مقوله «این» که عرض است، بله اتومبیل که جسم و موضوع حرکت است وقتی که حرکت می‌کند آن وقت حرکت در «این» پیدا می‌کند یعنی هیئت و صفت آن هم که حاصل از نسبت آن به مکان است عوض می‌شود، یعنی در هر آنی و لحظه‌ای در یک مکانی است که در آن

و لحظه قبل در این مکان نبود و در آن و لحظه بعد هم در این مکان نیست، این معنای حرکت در «این» است؛ حرکت در «کیف» هم معنایش این است که جسم، اول یک کیفی دارد، بعد کیف دیگری پیدا می‌کند که آن را در آن و لحظه قبل نداشته است و در آن و لحظه بعد هم ندارد، بعد هم «کیف» دیگری پیدا می‌کند که بدینگونه است، مثل این که سیب رنگ آن مدام تحوّل پیدا می‌کند، در آغاز سبز است، بعد زرد می‌شود، بعد قرمز می‌شود، این سیب حرکت در کیف دارد، اما بالأخره حرکت مال سیب است که جسم است، پس موضوع حرکت، یعنی متحرک همان جسم است که در همه حالات باقی است و در عرض جسم که مقوله‌ای از مقولات است تحوّل پیدا می‌شود، حالا آن مقوله کم باشد، یا کیف، یا وضع، یا این، فرقی نمی‌کند.

مثلاً فرض بگیرید یک جسمی حرکت در کیف دارد، مثلاً تسود دارد، یعنی حرکت در سیاهی که کیف است دارد و تدریجاً سیاه و سیاه‌تر می‌شود، در این جا نمی‌شود خود سواد که از مقوله کیف است موضوع حرکت باشد؛ چون موضوع حرکت خودش باید باقی و ثابت باشد و تحوّل بر آن عارض و پیدا شود، در حالی که سیاهی جسمی که حرکت در سیاهی دارد ثابت و باقی نیست، آن چیزی که باقی است خود جسم است که حالت سیاه شدن و تسود در آن پیدا می‌شود؛ بنابراین، اگر در حالت تسود و سیاه شدن جسم، موضوع حرکت، خود سواد و سیاهی باشد که از مقوله کیف است، لازمه آن این است که یک سیاهی ثابت و محفوظ و باقی به عنوان موضوع حرکت وجود داشته باشد و در طی سیاه شدن جسم، همواره به آن سیاهی ثابت و محفوظ و باقی، سیاهی‌های به هم پیوسته و متدرج اضافه و ضمیمه گردد و مدام سیاهی روی آن سیاهی قرار گیرد؛ خوب اشکالش چیست؟ اشکالش این است که در این صورت، اجتماع مثلین و امثال لازم می‌آید، یعنی در این جا لازم می‌آید که دو سیاهی یا بیشتر باشد؛ برای این که سیاهی اول به عنوان موضوع حرکت باید محفوظ باشد، و این سیاهی اول که موضوع حرکت است حالت تسود و سیاه شدن

پیدا کند و همواره سواد پیدا کند و سواد با سواد جمع شود بدون این که سوادها از یکدیگر امتیازی پیدا کنند و این همان اجتماع مثلین و امثال است که امری محال است.

علاوه بر این که لازم می آید عرض، مثل سواد در مورد مثال، در عالم خارج از ذهن مرگب باشد، یعنی در طی حرکت در سیاهی، یک سیاهی اصل به عنوان موضوع این حرکت و محلی که سیاهی ها بر آن عارض می شود باقی باشد، به علاوه سیاهی هایی که بر آن عارض می گردد، پس درحقیقت در هر آنی از آنات حرکت در سیاهی، سیاهی مرگب از دو سیاهی باشد: سیاهی معروض و محل، و سیاهی عارض و حال؛ با این که اعراض در خارج بسیط هستند هرچند در تحلیل ذهنی، اجزاء و جنس و فصل اعتباری و انتزاعی پیدا می کنند.

بنابراین، موضوع حرکت همان جسم است، ولی جسم تحوّل و حرکت در یکی از اعراضش که مقوله ای از مقولات عرضی است پیدا می کند.

توضیح متن:

«و قولنا: (أو أنّها) أي المقولة هي (الموضوع) للحركة، إشارة إلى الأوّل فيكون الحركة في المقولة كالعرض في الموضوع، و هو مردود»
و این که ما در شعر گفتیم: یا این که مقوله همان موضوع برای حرکت است؛ اشاره است به معنا و احتمال اول درباره «حرکت در مقوله»؛ پس در این صورت، حرکت در مقوله مانند عرض در موضوع است؛ و این معنا و قول غلط است؛ چرا؟
«بأنّ التسوّد مثلاً ليس بأن يكون هاهنا سواد أصل مستمرّ محفوظ، كما هو شأن موضوع الحركة، و ينضمّ إليه سوادات متّصلة سيّالة»

زیرا مثلاً تسوّد و سیاه شدن که حرکت در کیف و سیاهی است به این نیست که این جا یک سیاهی اصلی و مستمر و محفوظ باشد، چنان که شأن موضوع حرکت

چنین است که باید محفوظ و مستمر باشد، این جا هم یک سیاهی اصلی مستمر و محفوظ باشد که سیاهی های به هم پیوسته و سیالی به آن ضمیمه گردد.

«و إلّا لزم اجتماع المثليين في كلّ حدّ حدّ»

وگرنه در این صورت، در یکایک حدود تسوّد و حرکت در سیاهی، اجتماع مثلیین لازم می آمد.

«و لزم تركّب العرض في الخارج، مع أنّ الأعراس بسائط في الخارج مرکبات في

الذهن»

و همچنین لازم می آمد عرض در خارج مرکب باشد، با این که اعراض در خارج بسیط و در ذهن مرکب هستند.

«و أيضاً إن بقيت ذات السواد بعينها و لم تحدث فيها صفة فلم تشتدّ، بل هي كما كانت،

و إن حدثت فيها صفة زائدة و ذاتها باقية فلا يكون التبدّل في ذات السواد، بل في صفاته،

هذا خلف»

اشکال دیگر بر این که معنای «حرکت در مقوله» موضوع بودن مقوله برای حرکت باشد این است که: در این فرض که خود مقوله، مثل سیاهی که از مقوله کیف است، موضوع باشد، اگر ذات سیاهی خودش باقی باشد و در آن هیچ حالت و صفتی حادث نشود، پس در این صورت، سیاهی اشتداد و شدت پیدا نکرده است و این دیگر تسوّد و حرکت در کیف نیست، بلکه ذات سیاهی همان طور که بوده است باقی است، و اگر چه در ذات سیاهی صفت زائده ای پیدا شده است، ولی ذات آن به همان شکل باقی باشد، پس بنابراین در ذات سیاهی تحوّل پیدا نشده است، بلکه در صفات آن تحوّل پیدا شده است؛ خوب، این خلاف فرض است؛ چون فرض این است که در ذات سیاهی تحوّل پیدا شده است.

«و إن لم تبق عند الاشتداد فهو لم يشتدّ، بل عدم و حدث سواد آخر»

و اگر ذات سیاهی در هنگام اشتداد و تسوّد که حرکت کیفی است باقی نماند، پس

اشتدادی در کار نیست و سیاهی شدت و اشتداد پیدا نکرده است، بلکه سیاهی اول معدوم شده و از بین رفته و یک سیاهی دیگری پدید آمده است.

«فَعَلِمَ أَنَّ التَّسَوُّدَ اشْتِدَادُ الْجِسْمِ فِي اسْوَدَادِهِ»

پس معلوم می‌شود که تسوّد و حرکت در سیاهی عبارت است از: اشتداد و حرکت تکاملی جسم در سیاه شدنش، یعنی موضوع حرکت، خود جسم است نه این که خود مقوله، مثل سیاهی که از مقوله کیف است موضوع حرکت باشد.

معنای دیگر «حرکت در مقوله»

معنا و احتمال دوّمی که شیخ رئیس درباره «حرکت در مقوله» می‌گفت این بود که: خود مقوله موضوع جوهری برای حرکت نیست، اما مقوله واسطه است برای این که حرکت در موضوع جوهری تحقق یابد، یعنی موضوع حرکت، جسم است که جوهر است، اما مقوله، مثل سیاهی که کیف است واسطه این است که حرکت در جسم پدید بیاید.

مرحوم حاجی می‌گوید: این هم درست نیست. چرا؟ برای این که اگر مقوله، مثل سیاهی موضوع نیست، آن وقت مقوله‌ای که خودش موضوع نیست، چطور به چیز دیگری موضوعیت می‌دهد؟ مگر می‌شود فاقد شیء معطی شیء باشد. بنابراین، این معنا و احتمال برای «حرکت در مقوله» هم غلط است؛ لذا می‌گوید:

«وَقَوْلُنَا: (أَوْ وَاسْطَةَ فِيهِ)، أَي فِي الْمَوْضُوعِ بِمَا هُوَ مَوْضُوعٌ، يَعْنِي مَوْضُوعِيَّةَ الْمَوْضُوعِ

إِشَارَةٌ إِلَى الثَّانِي وَهُوَ أَيْضًا مَرْدُودٌ»

و این که گفتیم: یا واسطه در موضوع است، یعنی مقوله، واسطه در موضوع حرکت بما هو موضوع است، یعنی واسطه در موضوع بودن موضوع است که به موضوع موضوعیت می‌دهد، این سخن ما اشاره به معنا و احتمال دوم در کلام شیخ رئیس است: و این معنا و احتمال دوم هم باطل است؛ چرا؟

«بأنّ المقولة إذا لم تكن موضوعاً لم تكن واسطة في موضوعية الموضوع»

زیرا وقتی که خود مقوله، مثل سیاهی که کیف است، موضوع برای حرکت نباشد، قهراً مقوله واسطه در موضوعیت موضوع هم نیست؛ برای این که فاقد شیء معطی شیء نیست، وقتی خود مقوله موضوع حرکت نیست، نمی تواند به موضوع حرکت هم که جوهری مثل جسم است موضوعیت بدهد؛ بنابراین، موضوع حرکت، خود جسم است و در موضوع بودنش واسطه ای هم ندارد.

«(و) إذا بطلت المعاني الثلاثة تعین الرابع»

وقتی که از چهار معنای «حرکت در مقوله» سه معنا آن باطل شد معنای چهارم صحیح و معین می گردد.

«(من تغیر) لموضوع المقولة كالجسم (من نوع) للمقولة (أو صنف لها بآخر) أي بنوع آخر، أو صنف آخر على سبيل الاتصال»

معنای چهارم که صحیح و معین است عبارت است از: تغیر و تحوّل به هم پیوسته ای که برای موضوع مقوله، مانند جسم هست، که موضوع مقوله همچون جسم از نوعی از مقوله به نوع دیگر مقوله یا از صنفی از مقوله به صنفی دیگر از آن به نحو متصل و پیوسته تغیر و تحول می یابد.

«ففي الاتجاه إلى السواد و هو نوع من الاستحالة يرد على الجسم صنف بعد صنف من البياض حتى يتخطى إلى نوع الخضرة، و يرد عليه أصنافها أيضاً حتى يرد نوع النيلية و يستوفي أصنافها حتى يرد السواد بأصنافه»

پس بنابراین، در متوجه شدن جسم به طرف سیاهی که نوعی از استحاله، یعنی نوعی از حرکت کیفی است، صنف های متعدد و پی در پی از سفیدی یکایک بر جسم وارد می شوند تا این که به نوعی از رنگ سبز گام می گذارد، و همچنین اصناف سبزی بر جسم وارد می شود تا نوبت به نوع رنگ نیلی برسد و جسم اصناف نیلی بودن را فرا بگیرد تا سیاهی با تمام اصناف خود بر جسم وارد شود. فرض کنید سیب را می بینیم

که اول سفید رنگ است، بعد از آن سبز می شود، بعد از آن هم زرد می شود و بعد سیاه می شود.

«و هكذا في حركته في الطعوم و الكميات الأخر و الكميات. و جميع هذه الحركات متحققّة في الفواكه و الأثمار المتحرّكة»

و همچنین است حرکت جسم در مزه ها و در کیفیات دیگر غیر از رنگ و مزه، و حرکت جسم در کمّیات؛ و همه این حرکت ها در میوه ها و ثمره های گیاهان، که حرکت کیفی، کمی ... می کنند تحقق دارد، مثلاً مزه سیب هم اول یک مزه مخصوصی است، بعد کم کم شیرین می شود، یعنی در طعم آن هم تغییر پیدا می شود و از یک صنفی به صنف دیگر تحول پیدا می کند، یا از نوعی از مزه به نوعی دیگر تغییر می یابد، مثلاً ممکن است سیب اول تلخ باشد، بعد یک کمی شیرین شود و کم کم شیرین تر شود؛ تمام این تحولات در میوه ها و دستاورد گیاهان هست، مثل این که انگور در آغاز به صورت غوره و سبز رنگ و ترش است، بعد کم کم می بینیم که به صورت انگور و زرد رنگ و شیرین می شود، بعد ممکن است قرمز شود، در میوه ها این تحولات و حرکات در کم و کیف و مانند این ها پیدا می شود.

و صلّى الله على محمد و آله الطاهرين

﴿ درس دويست و چهل و هفتم ﴾

غررٌ في أنّ المقولات التي تقع فيها الحركة كمّ هي؟

ما هي فيه الخمس ذا المرضيّ و غيرها دفعيّ أو تبعيّ
فالكّم ما فيه بلا تخالف لدى تخلخل و في تكائف
و في نموّ و ذبول استقرّ و كونها في الأين و الوضع ظهر
و الاستحالة تجوز كالنموّ مع استحالة الخليط و الفشوّ
زيادة المقدار إن ما زيد في أجزاء تخلخل و في تكائف
الحجم منقوص و لا نقصان من أجزاء و ذا باسم الحقيقي قمن
على انتفاش و اندماج و على رقّ و غلظة القوام استعمالاً
على الأخيرين بمشهور صفا ثمّ من الحركة ما قد سلفا
من باب وضع كان ثانيها و من كيفية ثالثها لقد زكن
و جوهرية لدينا واقعة إذ كانت الأعراض كلاً تابعة
و الطبع إن يثبت فينسدّ العطا بالثابت السيّال كيف ارتبطا
و في استحالة العلوم ظاهر إذ صور الجواهر جواهر
ثمّ اتّحاد العرضي بالعرض ألا في الاعتبار مثبت الغرض
تجدّد الأمثال كوناً ناصري إذ الوجود جوهر في الجوهر

غررٌ في أنّ المقولات التي تقع فيها الحركة كمّ هي؟

و هذا تقسيم للحركة باعتبار ما فيه، كما أنّ ما مرّ كان تقسيماً لها باعتبار ذاتها أو سائر متعلقاتها، فلها ستّة تقاسيم: (ما هي) أي المقولات التي تقع الحركة (فيه) -التذكير باعتبار لفظ ما - أنّما هي (الخمسة) و (ذا) هو (المرضي) عندنا (و غيرها) من المقولات (دفعي أو تبعي)، فإنّ متى نسبة إلى الزمان و النسبة إلى التدريجي تدريجية، و أن يفعل و أن ينفعل، كما مرّ هما التأثير و التأثير التدريجيان، فلما كان التدريج معتبراً في مفاهيمها لم يمكن أن يكون حصولها بالتدريج و إلاّ لكان الحركة في الحركة، و لم يمكن الخروج عمّا فيه الحركة، لأنّ كلّ جزء من الأمر التدريجي سيّال قابل للقسمة إلى غير النهاية، ولهذا لا جزء أوّل و لا جزء آخر للحركة يكونان أوّلاً و آخراً حقيقيين، كما أنّ الممتدّ القارّ أيضاً كالخطّ لا جزء أوّل و آخر له، لأنّ المقدار جزؤه موافق لكّله في الحدّ و الاسم، فما فرضته جزءاً أوّلاً له لكونه ممتدّاً أيضاً ينحلّ إلى أجزاء. نعم، يكون لها أوّل و آخر بمعنى انتهائها من الجانبين إلى مابين بالنوع. فالحركة: عبارة عن أن يكون في كلّ آن مفروض فرد ممّا فيه الحركة للموضوع غير ما في آن قبله و آن بعده، فلا بدّ أن يكون ذلك الفرد أمراً قارّاً، و لو كان غير قارّ لم يكن خروجاً عنه كما قلنا، و لزم وقوع الزماني في الآن مثلاً إن كانت الحركة من التسخّن إلى التبرّد كان الجسم في حال تسخّنه متبرّداً،

فإنه لم يخرج عن التسخن التدريجي حتى يكون متحركاً فيه.
و أما الإضافة فالحركة فيها بالتبع، فإن الماء إذا تحرك في السخونة فقد
انتقل من الأشد إلى الأضعف أو بالعكس على التدريج تبعاً لحركته في مراتب
السخونة.

و كذا الجدة فإن حركة العمامة في الأين تستتبع الحركة في التعمم.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

غَرُّ فِي أَنَّ الْمَقُولَاتِ الَّتِي تَقَعُ فِيهَا الْحَرَكَةُ كَمْ هِيَ؟

مقولاتی که حرکت در آن‌ها واقع می‌شود

پیش از این عرض کردیم که: ذات باری تعالی وجود مطلق و نامتناهی است و قهراً ماهیت ندارد؛ برای این که ماهیت حدّ وجود است، پس وقتی که وجود غیر متناهی باشد حد نداشته و فقط هستی است؛ ذات باری تعالی یک جلوه هم دارد که همان وجود منبسط بر هیاکل دیگر موجودات است؛ این وجود منبسط در طی انبساط و تنزلش از مرتبه ذات حق تعالی به سوی پایین هستی مراتب گوناگون پیدا می‌کند و از هر مرتبه‌ای از آن مراتب یک حدی انتزاع می‌شود که مقوله و ماهیت نام دارد؛ مجموع مقولات و ماهیاتی که از آن مراتب انتزاع می‌گردد ده مقوله است، یک مقوله جوهر و نه مقوله عرض.

و همچنین جلوتر گفتیم: حرکت شش رکن دارد که به حسب هر کدام از آن ارکان تقسیمی و اقسامی پیدا می‌کند؛ یکی از آن ارکان همان مقوله‌ای است که به عنوان مسافت حرکت، حرکت در آن واقع می‌شود، که گاهی از آن به «ما فیہ الحركة» تعبیر می‌شود؛ اکنون می‌خواهیم ببینیم در کدام یک از آن مقولات ده گانه حرکت واقع می‌شود.

مشائین حرکت را در چهار مقوله عرضی: کم و کیف و وضع و این دانسته‌اند؛ اما مرحوم صدرالمتألهین در جوهر هم حرکت را جایز شمرده است چنان‌که به نظام هم نسبت می‌دهند که او هم گفته است: حرکت در جوهر هم هست؛ پس دیگران هم قائل به حرکت جوهری بوده‌اند، اما مرحوم صدرالمتألهین در این جهت خیلی پافشاری و استدلال کرده است؛ پس بنابراین، در پنج تا از مقولات عشر حرکت هست: یکی جوهر و چهار مقوله عرضی: کیف و کم، این، وضع؛ اما در پنج تا مقوله دیگر حرکت نیست.

مقولاتی که حرکت در آنها واقع نمی‌شود

می‌گویند: در سه مقوله «متی و فعل و انفعال» تدریج مأخوذ و معتبر است، و بر این اساس حرکت در آنها امکان ندارد؛ مثلاً «متی» هیئت حاصل از نسبت شیء به زمان است، و زمان امری کشدار و متدرج است، و به اصطلاح زمان کم متصل غیر قار است؛ چون زمان مقدار و اندازه حرکت است، و در واقع زمان همان چوب‌گز و واحد اندازه‌گیری حرکت است؛ به هر صورت، زمان امری تدریجی است، و طبعاً «متی» هم که نسبت شیء به زمان، و به تعبیر دقیق‌تر، هیئت حاصل از نسبت شیء به زمان است امری تدریجی است که حرکت در آن راه ندارد، وگرنه لازم می‌آمد که ۱. حرکت در حرکت باشد، ۲. خروج از مقوله‌ای که حرکت در آن واقع می‌شود ممکن نباشد، ۳. امر زمانی در «آن» واقع شود، ۴. اجتماع ضدین شود.

معنای حرکت در مقوله این است که: متحرک در هر آنی دارای یک فرد از مقوله باشد؛ بنابراین، مقوله‌ای که حرکت در آن واقع می‌شود باید دارای افراد آنی الوجود بالقوه و قار باشد و امر زمانی که منطبق بر زمان است فرد آنی الوجود ندارد؛ بر این اساس، روشن است مقولاتی مثل «متی»، «أن يفعل»، «أن ینفعل» که خود ذات آنها

تدرّجی الوجود و کشدار و امری زمانی و منطبق بر زمان است فرد آنی نداشته و طبعاً حرکت در آن‌ها راه ندارد؛ چون لازمه حرکت در آن‌ها این است که حرکت در حرکت بشود؛ برای این‌که این مقولات تدریجی الوجود هستند و اساساً تدریج و تدرج در نهاد و ذات آن‌هاست، لذا هر فردی هم که برای آن‌ها فرض می‌شود آنی الوجود نیست، بلکه تدریجی الوجود است، و چنان‌که گفتیم معنای حرکت در مقوله این است که متحرک در هر آنی از آنات زمان حرکت، دارای فردی از مقوله‌ای باشد که حرکت در آن واقع می‌شود؛ بنابراین اگر در مقولات نامبرده حرکت باشد لازمه‌اش این است که متحرک در هر آنی از آنات زمان حرکت دارای فردی تدریجی الوجود از آن مقولات تدریجی الذات باشد، و این همان حرکت در حرکت است.

خلاصه: در این سه مقوله که تدریجی الذات و الوجود است حرکت راه ندارد و گرنه لازم می‌آید تدرّج در تدرّج و حرکت در حرکت؛ و لازمه حرکت در حرکت این است که خروج از مقوله‌ای که حرکت در آن واقع شده است ممکن نباشد؛ چون معنای حرکت در حرکت این است که متحرک به تدریج حرکت می‌کند، یعنی به تدریج در هر آنی یک فرد تدریجی الوجود از مقوله را پیدا می‌کند.

علاوه بر این، حرکت در مقولات تدریجی نامبرده مستلزم این است که امر زمانی در «آن» واقع شود؛ زیرا چنان‌که گفتیم: معنای حرکت در مقوله این است که متحرک در هر آنی از آنات زمان حرکت فردی از افراد مقوله را دارا باشد، پس اگر در مقولات مزبور حرکت باشد لازم می‌آید متحرک در هر آنی یک فرد از افراد تدریجی الوجود آن مقولات ذاتی التدریج را دارا باشد و فرد تدریجی الوجود آن مقولات در «آن» تحقق یابد.

علاوه بر این، اگر در آن مقولات حرکت باشد اجتماع ضدین لازم می‌آید؛ زیرا جسمی که مثلاً از گرم شدن به طرف سرد شدن حرکت می‌کند، یعنی حرکت در مقوله

انفعال پیدا می‌کند و از نوعی از انفعال، مثل گرم شدن به سوی نوعی دیگر از انفعال، مثل سرد شدن حرکت می‌نماید، آن جسم در «آن» دوّم حرکت هم متصف به گرم شدن است چون گرم شدن امری تدریجی است و هم متصف به سرد شدن است؛ چون حرکت آن جسم به سوی سرد شدن است.

پس بالأخره «متی» و «فعل» و «انفعال» که سه تا از مقولات عشر هستند حرکت در آن‌ها بالذات نیست. دو تا دیگر از آن مقولات، مقوله «اضافه» و مقوله «جده» است که می‌گویند: حرکت در آن‌ها بالذات نیست، بلکه به تبع آن چیزی است که این دو مقوله از آن انتزاع شده است، یعنی در این‌که حرکت داشته باشند مستقل نیستند، مثلاً دو جسمی که نسبت به هم فوقیت و تحتیت دارند وقتی که حرکت کنند فوقیت و تحتیت آن‌ها هم که از مقوله اضافه است به تبع آن‌ها حرکت می‌کند.

جده یعنی هیئت حاصله از احاطه یک چیزی به یک چیز دیگر، مثلاً وقتی شما لباس می‌پوشی لباس به شما احاطه دارد و یک حالت و هیئتی از این احاطه حاصل می‌شود که جده نام دارد، خوب شما وقتی حرکت می‌کنید قهراً این هیئت و حالتی هم که دارید که جده است به تبع شما حرکت می‌کند. پس در واقع در این دو، یعنی «اضافه» و «جده» و آن سه مقوله پیشین، یعنی «متی»، «آن یفعل»، «آن ینفعل» حرکت نمی‌آید؛ پس بنابراین از بین مقولات عشر، حرکت در پنج تای آن‌ها نیست و در پنج تای آن‌ها هست؛ فقط نزاعی که مهم است نزاع صدرالمتألهین با فلاسفه دیگر است، که فلاسفه دیگر حرکت را در چهار مقوله عرضی منحصر می‌دانستند ولی صدرالمتألهین حرکت در جوهر را هم پذیرفت، که سخن در آن در پیش است.

توضیح متن:

«غررٌ في أن المقولات التي تقع فيها الحركة كم هي؟»

این غرر درباره این است که مقولاتی که در آن حرکت واقع می‌شوند چند تا هستند؟

«و هذا تقسیم للحركة باعتبار ما فيه، كما أن ما مرّ كان تقسيمياً لها باعتبار ذاتها أو سائر متعلقاتها، فلها ستة تقاسيم:»

و این تقسیم حرکت است به اعتبار آن چیزی که در آن حرکت است که همان مقوله باشد، همان طور که آن تقسیماتی که گذشت تقسیم حرکت به اعتبار ذات آن بود، مثل تقسیم حرکت به حرکت توسطیه و قطعیه، و یا تقسیم حرکت به اعتبار سایر متعلقات حرکت بود. پس برای حرکت شش تقسیم هست؛ چون گفتیم که حرکت به شش چیز وابسته است و شش رکن دارد، و طبعاً هر کدام از این‌ها تقسیمی را برای حرکت به وجود می‌آورد، البته تقسیم به لحاظ مبدأ و منتهای حرکت یک تقسیم به شمار می‌آید ولی در عوض خود ذات حرکت به حرکت قطعیه و توسطیه تقسیم گردید، حالا این جا تقسیمی را که حرکت از ناحیه «ما فيه الحركة» دارد بررسی می‌کنیم.

«(ما هي) أي المقولات التي تقع الحركة (فيه)، التذكير باعتبار لفظ ما، أنما هي

(الخمسة)»

آن چیزی که حرکت، یعنی مقولاتی که حرکت در آن واقع می‌شود همانا پنج مقوله است، مقوله‌های: کم، کیف، این، وضع، که اعراض هستند، و مقوله جوهر. می‌گوید: ضمیر در «فیه» به «ما» بر می‌گردد با این که مراد از «ما» مقولات است که مؤنث است، ولی ضمیر «فیه» به اعتبار لفظ «ما» مذکر آورده شده است، نه به اعتبار معنای آن که از مقولات است.

«و (ذا) هو (المرضيّ) عندنا (و غيرها) من المقولات (دفعي أو تبعي)»

و این که حرکت در آن پنج مقوله است قول و سخن مرضی و پسندیده نزد ماست، و غیر از این پنج مقوله از مقولات، پنج تای دیگر از مقولات یا دفعی هستند یا تبعی.

مراد از دفعی در این جا این است که حرکت که امری تدریجی است در آن محقق نمی‌شود و حرکت در آن راه ندارد؛ چرا؟

«فإن متى نسبة إلى الزمان و النسبة إلى التدریجی تدریجیة»

زیرا مقوله «متی» همان نسبت شیء به زمان است، و زمان امر تدریجی است، و نسبت به امر تدریجی هم تدریجی است؛ پس بنابراین ماهیت «متی» ذاتاً تدریجی است.

«و أن یفعل و أن ینفعل كما مرّهما التأثير و التأثر التدریجیان، فلما كان التدریج معتبراً فی مفاهیمها لم یمكن أن یكون حصولها بالتدریج و إلاّ لكان الحركة فی الحركة» و چنان که گذشت مقوله فعل و انفعال همان تأثیر و تأثر تدریجی است؛ پس چون که تدریج در مفاهیم این سه مقوله، یعنی متی و فعل و انفعال معتبر است قهراً حصول و تحقق این سه مقوله به تدریج و با حرکت ممکن نیست و گرنه اشکالاتی لازم می‌آید، از جمله این که: حرکت در حرکت می‌شود.

«و لم یمكن الخروج عمّا فیہ الحركة، لأنّ كلّ جزء من الأمر التدریجی سیّال قابل

للقسمة إلى غیر النهایة»

اشکال دیگری که پیش می‌آید این است که: خروج از آن چیزی که در آن حرکت است، که همان مقوله باشد، امکان نخواهد داشت؛ به جهت این که هر جزء از امر تدریجی، مثل سه مقوله مزبور، امری تدریجی و سیّال بوده و تابعی نهایت قابل قسمت است؛ برای این که چیزی که ذات آن تدریجی است اجزاء آن هم تدریجی است، نصف آن هم تدریجی است؛ ثلث آن هم تدریجی است و اجزاء آن هم که تدریجی هستند مانند خودش تابعی نهایت قابل انقسام است؛ پس در نتیجه خروج از یک مرحله به مرحله دیگر ممکن نیست؛ چرا؟ برای این که هر جزئی از امر تدریجی خودش سیّال و قابل قسمت به اجزاء نامتناهی است.

«و لهذا لا جزء أوّل و لا جزء آخر للحركة يكونان أوّلاً و آخراً حقیقین»

و به خاطر همین برای حرکت که امر تدریجی است جزء اوّل و جزء آخری که اوّل و آخر حقیقی باشند وجود ندارد؛ برای این که هر جزئی از آن را فرض کنید قابل انقسام به انقسامات غیر متناهی است، لذا خروج از آن مقوله امکان ندارد، بله، می شود برای آن جزء اوّل و آخر فرض کرد ولی آن جزء دیگر جزء نیست.

«كما أنّ الممتدّ القارّ أيضاً كالخطّ لا جزء أوّل و آخر له، لأنّ المقدار جزؤه موافق لکله

في الحدّ و الاسم، فما فرضته جزءاً أوّلاً له لکونه ممتدّاً أيضاً ينحلّ إلى أجزاء»

همان طور که امر ممتد و کشدار قارّ و غیر تدریجی هم، مانند خطّ، جزء اوّل و آخر ندارد؛ برای این که اساساً مقدار و کمّ متصل، اعمّ از قارّ و غیر قارّ (غیر تدریجی و تدریجی)، جزئی با کُلّش در تعریف و در نام همسان و موافق است، بر این اساس است که آن چیزی را که جزء اوّل آن فرض می کنید چون ممتد و کشدار است به اجزاء دیگری تجزیه می گردد.

خط یک کمّ متصل قارّ و قابل انقسام به انقسامات غیر متناهی است؛ لذا جزء اوّل و جزء آخر ندارد، اگر یک تکّه خط را هر چند به اندازه یک میلی متر، جدا کنیم باز قابل انقسام به انقسامات غیر متناهی است؛ بله «آن» را در زمان می شود فرض کرد یا نقطه را در خط می شود فرض کرد، ولی این ها جزء اوّل و آخر حقیقی نیستند.

«نعم، يكون لها أوّل و آخر بمعنى انتهائهما من الجانبين إلى مباین بالنوع»

بله برای حرکت و امر تدریجی اوّل و آخر هست، ولی نه اوّل و آخری که جزء حقیقی و از سنخ خودش باشد، بلکه اوّل و آخر به معنای پایان یافتن حرکت، از دو سوی آغاز و انجام حرکت، به امری که به حسب نوع مباین با حرکت است، مثل نقطه که اوّل و آخر خطّ است ولی نقطه جزء حقیقی خطّ نیست که همانند خطّ تجزیه پذیر به اجزاء نامتناهی باشد، بلکه اصلاً نقطه تجزیه نمی پذیرد و اوّل و آخر بودن آن هم

برای خطّ به معنای پایان یافتن و زوال خطّ است که با خطّ نوعاً تباین دارد، در حرکت هم «آن» را می‌شود فرض کرد ولی «آن» چیزی است که مابین با نوع حرکت است، چنان‌که خط از سنخ و نوع نقطه نیست.

«فالحركة: عبارة عن أن يكون في كلّ آن مفروض فرد ممّا فيه الحركة للموضوع غير ما في آن قبله و آن بعده، فلا بدّ أن يكون ذلك الفرد أمراً قارّاً»

پس حرکت عبارت است از این‌که: موضوع حرکت که همان متحرک است در هر «آن» و لحظه‌ای که فرض شود فردی از افراد مقوله (ما فيه الحركة) را داشته باشد که این فرد از مقوله غیر از فرد دیگری است که در «آن» و لحظه‌ای پیش از این «آن» و لحظه پیدایش کرده و غیر از فرد دیگری است که در «آن» و لحظه‌ای پس از این «آن» و لحظه پیدایش می‌کند؛ پس بنابراین به ناچار آن فرد از مقوله، یک فرد آنی قارّ و ثابت می‌باشد. اما آنچه ذاتش تدریجی است مثل «متی»، «أن يفعل»، «أن ینفعل» دیگر فرد آنی و قارّ ندارد؛ لذا می‌گوید:

«و لو كان غير قارّ لم یکن خروجاً عنه کما قلنا، و لزم وقوع الزماني في الآن»

و اگر آن فرد از مقوله فردی غیر قارّ باشد، چنان‌که در سه مقوله مزبور این چنین است، در این صورت، چنان‌که قبلاً هم گفتیم دیگر خروج از آن فرد ممکن نیست، یعنی متحرک نمی‌تواند از این فرد خارج شود، نظیر اتومبیلی که در گِل فرو رفته و چرخ آن حرکت می‌کند ولی از آن‌جا خارج نمی‌شود؛ همچنین اگر آن فرد از مقوله فردی غیر قارّ باشد لازم می‌آید امر زمانی در «آن» تحقق یابد، برای توضیح مطلب می‌گوید:

«مثلاً إن كانت الحركة من التسخّن إلى التبرّد كان الجسم في حال تسخّنه متبرّداً، فإنّه لم

یخرج عن التسخّن التدریجی حتّی یكون متحرّکاً فيه»

مثلاً اگر حرکت از تسخن به تبرّد باشد، تسخن یعنی گرم شدن تدریجی که از

مقوله «أن ینفعل» است، تبرّد هم یعنی سرد شدن تدریجی که آن نیز از مقوله «أن ینفعل» است، حالا مثلاً اگر حرکت از تسخّن به تبرّد باشد باید جسم در حالی که تسخّن دارد تبرّد هم داشته باشد؛ برای این که جسم در این حال از تسخّن که امر تدریجی است به تبرّد که آن هم امر تدریجی است خارج نمی‌شود، مگر این که در تسخّن متحرک باشد؛ چون تسخّن و تبرّد امر تدریجی و قابل تجزیه به اجزاء هستند؛ بنابراین، جسم در «آن» اول حرکت دارای تسخّن است؛ زیرا از تسخّن به سوی تبرّد حرکت می‌کند، و در «آن» دوّم به حکم تدریجی بودن تسخّن، یک فرد از تسخّن را دارد، و به حکم این که به سوی تبرّد حرکت می‌کند و تبرّد هم تدریجی است یک فرد از تبرّد را هم داراست، پس بنابراین اگر بخواهد در حال تسخّن تبرّد هم باشد اجتماع ضدین لازم می‌آید.

برای این که ماهیت تسخّن امری تدریجی است، پس نمی‌شود متحرک از تسخّن به تبرّد، ناگهان و دفعتاً، ماهیت تسخّن را از دست بدهد، پس در عین حال با این حرکت دارد تبرّد را هم تدریجاً پیدا می‌کند؛ پس در آن واحد هم تسخّن دارد و هم تبرّد و این اجتماع ضدین و امری محال است.

و لذا سه مقوله: «متی»، «أن ینفعل»، «أن ینفعل» که ذاتاً و ماهیتاً و وجوداً تدریجی هستند حرکت در آنها راه ندارد.

«و أمّا الإضافة فالحرکة فیها بالتبع، فإنّ الماء إذا تحرّک فی السخونة فقد انتقل من الأشدّ إلى الأضعف أو بالعکس علی التدریج تبعاً لحرکته فی مراتب السخونة»

و اما مقوله اضافه که همان نسبت متکرره، مثل اشدیت و اضعفیت است حرکت در آن بالذات و به طور مستقل نیست بلکه حرکت در آن به تبع موضوع اضافه است؛ زیرا مثلاً آب وقتی حرکت در کیف دارد و در سخونت حرکت می‌کند و به تدریج گرم می‌شود به تبع حرکتش در مراتب مختلف گرمی قهراً به تدریج از مرتبه اشد گرمی به مرتبه اضعف گرمی هم حرکت می‌کند یا بالعکس.

«و كذا الجدة فإنَّ حركة العمامة في الأين تستتبع الحركة في التعمّم»
و همین طور است مقوله «جده»؛ زیرا مثلاً عمامه که حرکت در «أين» دارد به تبع آن نیز تعمّم هم که از مقوله جده است حرکت پیدا می کند.
تا این جا به طور کلی گفتیم: از بین مقولات عشر در پنج مقوله حرکت وجود دارد، و از پنج قسم دیگر سه تای آنها که ذاتاً تدریجی بودند حرکت ندارند، و دو تای باقیمانده از آنها هم حرکت به تبع دارند. سپس شروع می کنیم در تبیین حرکت در آن مقولاتی که حرکت در آنها راه دارد که حرکت در آنها چگونه است؟ بررسی آن إن شاء الله برای جلسه بعد.

و صلّى الله على محمّد و آله الطاهرين

﴿ درس دويست و چهل و هشتم ﴾

(فالكمّ ما فيه)، أي ما يقع فيه الحركة (بلا تخالف لدى تخلخل) حقيقي (و في تكاثف) حقيقي، ففي كلّ آن يرد على المادّة فرد من المقدار على التدرّج لم يكن في آن قبله و آن بعده، و عدم الخلاف مقيد بالتخلخل و التكاثف فإنّ صاحب «المطارحات» أنكر الحركة الكميّة في النموّ و الذبول (و في نموّ و ذبول استقرّ) كون الكمّ ما فيه الحركة. و ستعلم معنى النموّ و الذبول إن شاء الله. و كذا في السمن و الهزال استقرّ، كما قال العلامة الشيرازي (و كونها) أي كون الحركة (في الأين) كحركة الحجر صعوداً و نزولاً ظهر. (و كونها في (الوضع ظهر) أيضاً كحركة الفلك و حركة الرحي و الدولاب. و كذا حركة القائم إذا قعد و بالعكس (و الاستحالة) اختصّ هذا الاسم في الاصطلاح بالحركة الكيفية، كما اختصّ اسم النقلة بالأينية (تجوز)، و قد مرّ مثالها (كالنموّ مع استحالة الخليط)، أي محالية الكمون و البروز (و محالية (الفشو) و النفوذ. و قد يقال لأصحاب هذا القول أصحاب النشور و النفوذ، و هما متقاربان؛ لأنّ الفشو مفسّر بالانتشار، كما في «القاموس». و بالجملة معناهما الخروج و الدخول فمع تمكين هذين القولين لم تكن حركة كيفية، فإنّ القائل بالأوّل يقول: «كلّ شيء في كلّ شيء يكمن تارة و يبرز أخرى».

و القائل بالثاني يقول: «الأجزاء ينفذ و يدخل من خارج و يخرج من داخل. فالحرارة القائمة بالماء أنّما هي قائمة في الحقيقة بالأجزاء النارية البارزة من داخل الماء، أو النافذة من الخارج في الماء و لم يستحلّ الماء حارّاً». و محالية القولين واضحة.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

حرکت در مقوله کمّ

گفتیم: مجموع مقولات ده تا است، یک مقوله جوهر و نه مقوله عرضی؛ در پنج مقوله حرکت نیست، در سه مقوله: «متی» و «فعل» و «انفعال» حرکت امکان ندارد؛ و در مقوله «جده» و «اضافه» هم حرکت تبعی است.

اما آن پنج تای دیگر از مقولات، پس حرکت در چهار مقوله عرضی «این»، «وضع»، «کمّ»، «کیف» مورد پذیرش مشهور است؛ ولی در مقوله جوهر اختلاف است، مرحوم صدرالمتألهین بر خلاف مشهور، بر حرکت در مقوله جوهر پافشاری کرده است. حالا مقولاتی که حرکت در آنها هست را یکی یکی بررسی می‌کنیم؛ از جمله مقولاتی که در آنها مسلماً و به طور اجمال حرکت هست مقوله «کمّ» است، به طور اجمال یعنی این که در یک جاهایی حرکت کمی مورد وفاق است و در یک جاهایی هم محلّ خلاف است.

توضیح بعضی اصطلاح‌ها در حرکت کمی

برای این که مورد وفاق و محلّ خلاف در حرکت کمی روشن گردد لازم است بعضی از اصطلاح‌هایی که در این جا به کار برده می‌شود را توضیح بدهیم.

تخلخل و تکائف حقیقی

«تخلخل» و «تکائف» حقیقی زیاد و کم شدن مقدار و بُعد جسم است بدون این که اجزاء جسم زیاد و کم شود؛ «تخلخل» حقیقی افزایش و انبساط بُعد جسم است بدون این که چیزی وارد جسم شود، مثل این که یک شیشه پر از هوا را مقداری از هوای آن را بکشند، که در پی آن هوایی که در شیشه باقی مانده است انبساط و کش پیدا می کند بدون این که چیزی به آن هوا اضافه شود یا داخل آن گردد. «تکائف» حقیقی کاهش و انقباض بُعد جسم است بدون این که چیزی از جسم کم شود، مثل این که همان شیشه ای را که مقداری از هوایش را کشیدند و باقی مانده هوایش انبساط پیدا کرده است داخل آب بیندازند که در اثر سردی هوا، هوای داخل آن جمع می شود و انقباض و کاهش بُعد پیدا می کند، بدون این که از اجزای هوا چیزی کم شود. در «تخلخل» و «تکائف» حقیقی حرکت کمی مورد اتفاق قرار گرفته است، ولی در «نمو» و «ذبول» و «سمن» و «هزال» اختلاف است.

نمو و ذبول و سمن و هزال

«نمو» و «ذبول» همان افزایش و کاهش و انبساط و انقباض در بُعد و مقدار جسم است به واسطه این که اجزای آن زیاد و کم شود و چیزی در آن وارد و یا از آن خارج شود، «نمو» و «ذبول» مربوط به اجزای اصلیه بدن است، مثل استخوان و اعصاب و مانند این ها که از اول اسکلت بدن است، این ها اگر رشد کنند، مثل این که استخوان ها بزرگ تر شود به آن «نمو» می گویند، و در مقابل آن «ذبول» است؛ و اگر افزایش و کاهش در همان اجزای اولیه نباشد «سمن» و «هزال» نام دارد، مثل این که گوشت و چربی و پی بدن افزایش یابد که به آن «سمن» یعنی چاقی می گویند، یا آن ها کاهش یابد که به آن «هزال» یعنی لاغری می گویند.

بالآخره در نمو و ذبول و سمن و هزال اکثراً می‌گویند حرکت کمی هست، مثلاً آدمی که لاغر است دارد چاق می‌شود یا یک آدمی که چاق است دارد لاغر می‌شود، که این دارد به تدریج عوض می‌شود.

منتها یک عده‌ای مثل شیخ اشراق گفتند: در این موارد حرکت کمی نیست؛ برای این‌که در حرکت باید موضوع حرکت که همان شیء متحرک است محفوظ باشد و در این موارد موضوع حرکت باقی نیست؛ زیرا یک اجزایی از خارج می‌آید و به آن ضمیمه می‌شود و یا یک اجزایی از آن کم می‌شود و خارج می‌شود، پس اجزای جسم کم و زیاد شده است نه این‌که مقدار و بُعد آن به تدریج عوض شده باشد تا حرکت باشد.

البته اشکال شیخ اشراق را پاسخ داده‌اند که پس از این به آن اشاره می‌کنیم.

توضیح متن:

«فالكَمَّ ما فيه)، أي ما يقع فيه الحركة (بلا تخالف لى تخلخل) حقيقي (و في تكائف)

حقيقي»

پس مقوله «کم» از آن مقولاتی است که نزد حکما بدون هیچ اختلافی در آن حرکت هست، حرکت کمی یعنی این‌که مقدار و اندازه جسم کم و زیاد بشود؛ و اختلاف نبودن در حرکت کمی در مورد تخلخل حقیقی و تکائف حقیقی است.

«ففي كلِّ آن يرد على المادّة فرد من المقدار على التدریج لم يكن في آن قبله و آن

بعده»

پس در هر آنی بر ماده اصلی که موضوع و معروض مقدار و حرکت است فردی از مقدار به تدریج وارد می‌شود که این فرد از مقدار در آن قبل از آن «آن» و آن بعد از آن «آن» نیست.

«و عدم الخلاف مقید بالتخلخل و التکائف فإنّ صاحب «المطارحات» أنکر الحركة
الکمیة فی النموّ و الذبول»

می‌گوید: این‌که گفتیم: در حرکت کمی هیچ اختلافی نیست مقید و مختص به
تخلخل و تکائف است؛ چون صاحب «مطارحات» یعنی شیخ اشراق گفته است: در
نموّ و ذبول حرکت کمی نیست؛ زیرا در این مورد موضوع حرکت که جسم است باقی
نمی‌ماند؛ چون جسم کم و زیاد می‌شود و از خارج اجزایی در آن می‌آید، یا بعضی از
اجزای آن بیرون می‌رود.

«(و فی نموّ و ذبول استقرّ) کون الکمّ ما فیہ الحركة. و ستعلم معنی النموّ و الذبول إن
شاء الله»

ولی بر خلاف صاحب «مطارحات» به عقیده ما در نموّ و ذبول نیز حرکت کمی
استقرار دارد و هست و به زودی معنای نمو و ذبول را بیان می‌کنیم و به آن پی می‌برید.

«و کذا فی السمن و الهزال استقرّ كما قال العلامة الشیرازی»

و همچنین در سمن و هزال، یعنی چاقی و لاغری هم حرکت کمی هست، چنان‌که
علامه قطب‌الدین شیرازی گفته است. فرق بین نموّ و ذبول با سمن و هزال را بیان
کردیم.

تا این‌جا مربوط به حرکت کمی بود.

حرکت در مقوله «أین»

«(و کونها) أي کون الحركة (فی الأین) کحركة الحجر صعوداً و نزولاً ظهر»

و بودن حرکت در مقوله «أین» هم واضح و روشن است، مثل حرکت سنگ به
طرف بالا یا به طرف پایین، یا مثل حرکت اتومبیل از جایی به جای دیگر، که در هر آئی
یک فرد از مقوله «أین» را دارد.

حرکت در مقوله «وضع»

«(و) كونها في (الوضع ظهر) أيضاً كحركة الفلك و حركة الرحي و الدّولاب و كذا حركة القائم إذا قعد و بالعكس»
و همین طور بودن حرکت در مقوله «وضع» آشکار است، مثل حرکت فلک و حرکت سنگ آسیاب و دولاب و همچین حرکت شخص ایستاده وقتی که می نشیند، و به عکس، مثل شخص نشسته وقتی که می ایستد.

حرکت در مقوله «کیف»

«(و الاستحالة) اختصّ هذا الاسم في الاصطلاح بالحركة الكيفية، كما اختصّ اسم النقلة بالأينية (تجوز)، و قد مرّ مثالها (كالنمو)»
در فلسفه «استحاله» اصطلاحاً به حرکت کیفی گفته می شود، مثلاً یک سبب که به درخت به رنگ سبز است، و به تدریج زرد و قرمز می شود، به این تغییر تدریجی، «استحاله» و «حرکت کیفی» می گویند، همان طور که اصطلاحاً به حرکت اینی هم «نقله» می گویند. مرحوم حاجی می گوید: استحاله که اصطلاحاً همان حرکت کیفی است مانند نمو که حرکت کمی است جایز است و مثال آن هم گذشت.
«(مع استحالة الخليل)، أي محالية الكمون و البروز (و) محالية (الفسوّ) و النفوذ»
می گوید: البته جواز استحاله و حرکت کیفی مبتنی بر محال بودن خلیط، یعنی محال بودن کمون و بروز و محال بودن فسوّ و نفوذ است و چنانچه کسی قائل به کمون و بروز یا قائل به فسوّ و نفوذ شد قائل شدن او به حرکت کیفی دشوار است. لازم به یادآوری است که لفظ «الاستحالة» که اول ذکر شد به معنای اصطلاحی، یعنی همان حرکت کیفی است، ولی لفظ استحاله در عبارت «استحالة الخليل» به معنای لغوی یعنی محال بودن است.

«کمون و بروز» و «فشو و نفوذ»

این جا چند اصطلاح به کار برده شده که باید توضیح داده شود تا مراد از عبارت معلوم گردد.

عده‌ای از فلاسفه طبیعی قدیم که به آنان اصحاب خلیط می‌گفتند، قائل به کمون و بروز شده‌اند، و عده‌ای از آنان هم قائل به فشو و نفوذ گردیدند.

اصحاب خلیط و کمون و بروز می‌گفتند: در هر چیزی چیزهای دیگر هم هست، در آب عناصری دیگری مثل خاک، هوا، آتش هم هست، همچنین در یکایک دیگر عناصر، عناصر دیگر هم هست، این‌ها همگی با هم خلیط و مخلوط هستند، منتها تحت شرایطی خاص کمون داشته و پنهان هستند و تحت شرایطی دیگر بروز داشته و آشکارند، مثلاً وقتی که شما آب را روی آتش گذاشتید این‌طور نیست که آب گرم بشود، بلکه در این حالت و شرایط آن اجزای آتشی که در آب پنهان بودند بارز و ظاهر می‌شوند، به این کمون و بروز می‌گویند؛ بنابراین قول، این چنین نیست که آب مثلاً حرکت کیفی داشته باشد و کیفیت آن که سرد است به تدریج تغییر کرده و گرم بشود، نه، آب گرم نمی‌شود، بلکه همان اجزاء و ذرات ناری که در کمون آب است بیرون زده است، پس شما خیال می‌کنید آب گرم شده است، در حالی که این ذرات ناری هستند که بارز و آشکار گردیده‌اند. این یک قول.

قائلین به فشو و نفوذ که به آن اصحاب فشو و نفوذ یا اصحاب نشور و نفوذ هم می‌گویند گفتند: در این‌گونه تغییر و تحولات نه حرکت کیفی هست و نه کمون و بروز، بلکه وقتی مثلاً آب گرم می‌شود ذرات ناریه‌ای از خارج در آب نفوذ می‌کند و آن‌گاه هم که سردی می‌شود آن ذرات ناریه‌ای که داخل آب شده بود فشو و نشور پیدا می‌کند، یعنی پخش می‌شود؛ بالأخره، طبق این قول، وقتی آب گرم می‌شود درحقیقت، حرکت کیفی رخ نداده که آب گرم شده باشد، بلکه آب همان‌طور که سرد

بود سرد باقی است، ولی ذرات ناریه‌ای از خارج داخل ذرات آبی می‌رود.
مرحوم حاجی می‌گوید: این دو قول هر دو باطل و محال است و بطلان آن هم روشن است؛ چون اگر این طور باشد که در کمون آب ذرات ناریه وجود داشته باشد، پس ما اگر دست خود را در آب فرو بردیم باید دست ما بسوزد، با این که نمی‌سوزد؛ پس قول به کمون و بروز غلط است که بگوییم در کمون آب ذرات ناریه هست.
قول به فشوّ و نفوذ هم حرف غلطی است؛ چون معقول نیست که بگوییم: ذرات ناریه از خارج در آب نفوذ کرده است اما آب را گرم نکرده است و آب همین طور سرد مانده است.

البته شاید امروز واقعاً سؤال باشد که آیا واقعاً کیفیت تغییر می‌کند و آب گرم می‌شود، یا ذرات ناریه داخل آب می‌شود؟ بعید نیست این حرف درست باشد که بگوییم ذرات ناریه در داخل آب نفوذ می‌کند.

بالآخره مرحوم حاجی می‌گوید: این دو قول باطل است. بنابراین، آب حرکت کیفی می‌کند و از سردی به تدریج دگرگون شده و گرم می‌شود.
لذا می‌گوید: «مع استحالة الخلیط، أي محالية الكمون و البروز و محالية الفشوّ و النفوذ». بعد می‌گوید:

«و قد یقال لأصحاب هذا القول أصحاب النشور و النفوذ، و هما متقاربان، لأنّ الفشوّ مفسّر بالانتشار، كما فی «القاموس». و بالجملة معناهما الخروج و الدخول»
و گاهی به اصحاب قول به فشوّ و نفوذ، اصحاب نُشور و نفوذ هم می‌گویند، و این دو تعبیر متقارب و نزدیک به هم هستند؛ چون فشوّ به انتشار تفسیر شده است، همان طور که در کتاب «قاموس اللغة» هم آمده است؛ خلاصه: معنای آن دو همان خروج و دخول است.

«فمع تمکین هذین القولین لم تکن حركة کیفیة، فإنّ القائل بالأوّل یقول: کلّ شیء فی کلّ شیء یکمن تارة و یرز أخرى»

بنابراین، با تمکین و تثبیت این دو قول، حرکت کیفی وجود نخواهد داشت؛ زیرا قائل به قول اول که قول به کمون و بروز است می‌گوید: هر چیزی در چیزی است، یعنی هر چیزی همه چیز است که گاه پنهان و گاه آشکار می‌گردد، در آب آتش و دیگر عناصر هم هست، بدن ما هم همین طور است، دست ما هم که گرم می‌شود، نه این است که آتش آن را گرم بکند، بلکه داخل دست ما ذرات ناریه پنهان است، بعد بارز و آشکار می‌شوند و انسان احساس گرمی می‌کند.

«و القائل بالثاني يقول: الأجزاء ينفذ و يدخل من خارج و يخرج من داخل»

و قائل به قول دوم که قول به فشوّ یا نشور و نفوذ است می‌گوید: اجزاء از خارج نفوذ پیدا می‌کند و داخل می‌شود و از داخل خارج می‌گردد، یعنی مثلاً ذرات ناریه از خارج به وسط ذرات آب می‌رود، پس آب گرم نمی‌شود، بلکه ذرات آتش در داخل آب می‌روند.

«فالحرارة القائمة بالماء أنّما هي قائمة في الحقيقة بالأجزاء النارية البارزة من داخل

الماء، أو النافذة من الخارج في الماء و لم يستحلّ الماء حارّاً»

پس بنابراین، حرارتی که گمان می‌رود قائم به آب است و آب گرم شده است، درحقیقت این حرارت قائم به اجزای ناریه‌ای است که از داخل آب، آشکار و بارز شده است (طبق نظر اول) یا این حرارت قائم به اجزای ناریه‌ای است که از خارج در آب داخل شده و نفوذ کرده است (طبق نظر دوم)؛ و به هر حال آب گرم نشده است.

«و محالية القولين واضحة»

و محال بودن این دو قول واضح است. وجه آن را بیان کردیم و اشاره نمودیم که چه بسا آن دو قول امروزه توجیه علمی داشته باشد.

و صلّى الله على محمد و آله الطاهرين

﴿ درس دويست و چهل و نهم ﴾

و لَمَّا حدانا البحث عن الحركة الكميّة على البحث عن التخلخل و التكاثف قلنا: (زيادة المقدار إن ما) - نافية - (زيد في أجزاء)، أي أجزاء الجسم (تخلخل، و في تكاثف الحجم) و المقدار (منقوص و لا نقصان من أجزاء و ذا) المذكور فيهما (باسم الحقيقي قمن)، فيقال لهما حينئذٍ: التخلخل و التكاثف الحقيقيان، كما يشاهد في القارورة الممصوصة الهواء المكبوبة على الماء.

و أيضاً التخلخل و التكاثف (على انتفاش) - متعلّق باستعملا على تضمين معنى الإطلاق - (و) على (اندماج) استعملا، أي يطلق التخلخل على الانتفاش و هو أن يتباعد أجزاء الجسم و يداخلها جسم غريب كالقطن المنفوش، و التكاثف على الاندماج و هو أن تتقارب الأجزاء، بحيث يخرج ما بينهما من الجسم الغريب، كالقطن الملفوف بعد نقشه. (و) أيضاً هما (على رقّ) القوام (و غلظة القوام استعملا) و (على) المعنيين (الأخيرين بمشهور صفا)، أي سمّهما بالتخلخل و التكاثف المشهوريين.

(ثم) ما عددناه (من الحركة) الكميّة أنّما هو (ما قد سلفا)، أي هما بالمعنى الذي ابتدأنا بذكره، أي الحقيقيان منها - فاللام في الحركة للعهد الذكري و (من باب وضع كان - تانيها)، أي ثاني المعاني (و من) باب (كيفية) ملموسة، (تالثها لقد زكن).

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

و به نستعین

توضیح بیشتر در تخلخل و تکائف

بحث در «ما فیہ الحركة» بود، یعنی در مقوله‌ای که حرکت در آن واقع می‌شود، که گفتیم: قدما حرکت در چهار مقوله عرضی را پذیرفته بودند. مقولات: «کم» و «کیف» و «وضع» و «این»؛ اما مرحوم صدرالمتألهین گفته است: در مقوله «جوهر» هم حرکت هست؛ بنابراین، در پنج مقوله از مقولات عشر حرکت هست.

و گفته شده که حرکت کمی در جایی که تخلخل و تکائف حقیقی باشد مورد اتفاق حکماست. تخلخل و تکائف حقیقی در مقابل تخلخل و تکائف مشهوری است. اکنون مرحوم حاجی می‌خواهد دو قسم تخلخل و تکائف حقیقی و مشهوری را با ذکر مثال توضیح دهد.

تخلخل و تکائف حقیقی

تخلخل حقیقی یعنی شیء بدون این که اجزایش زیاد شود حجمش افزایش یابد و انبساط پیدا کند، و تکائف حقیقی یعنی شیء بدون این که اجزایش کم شود حجمش کاهش یابد و انقباض پیدا کند، مثل این که با مکیدن، هوای یک شیشه‌ای را بکشی و از این طریق هوای آن را کم کنید، که به عقیده حکما چون خلأ محال است، بنابراین آن هوای باقی مانده در شیشه باز و منبسط شده و حجمش زیاد می‌شود و همه شیشه را

می‌گیرد، بدون این‌که چیزی داخل آن شده باشد؛ این تخلخل حقیقی است. آن وقت اگر همان شیشه را در آب بگذاری، همان هوای باقی مانده در شیشه که باز و منبسط و حجمش زیاد شده بود، جمع شده و حجمش کم می‌شود، بدون این‌که اجزایی از آن کم شود؛ این تکائف حقیقی است.

تخلخل و تکائف مشهوری

در دو جای دیگر هم تخلخل و تکائف هست که این‌ها مشهوری است، یکی در آن‌جایی که اجزاء جسم از یکدیگر فاصله گرفته و دور شوند و اجزایی اجنبی داخل آن‌ها شود؛ این تخلخل مشهوری است؛ و یا اجزاء جسم به هم نزدیک شوند و اجزای اجنبی از آن خارج شود؛ این تکائف مشهوری است، مثل پنبه که چنانچه آن را از هم باز کنیم اجزاء هوایی لا به لای آن آمده و ظاهراً حجمش افزایش می‌یابد؛ این تخلخل مشهوری است؛ و چنانچه پنبه را به هم فشار بدهیم، آن هواها بیرون می‌رود و ظاهراً حجمش کاهش می‌یابد؛ این تکائف مشهوری است؛ در این مورد از تخلخل و تکائف که حقیقی نیست حرکت کمی هم نیست؛ برای این‌که حرکت کمی در جایی است که اندازه خود جسم کم یا زیاد شود، اما در این‌جا این‌طور نیست، در این‌جا اجزاء جسم جابه‌جا شده و نسبت آن‌ها به هم تغییر می‌یابد، پس در این‌جا در واقع، حرکت در مقوله «وضع» است.

مورد دوم که تخلخل و تکائف در آن مشهوری است نه حقیقی، آن‌جایی است که جسم به حسب قوام خود غلیظ یا رقیق شود، یعنی جسم سفت یا نرم شود؛ در این مورد از تخلخل و تکائف نیز حرکت کمی نیست و درحقیقت تحوّل جسم از سفتی به نرمی یا به عکس، حرکت کیفی است نه حرکت کمی.

پس در واقع، حرکت در مقوله «کم» مختص است به همان جایی که تخلخل و

تکائف در آن حقیقی باشد، اما در جایی که تخلخل و تکائف مشهوری باشد و نزد مشهور، یعنی توده مردم، تخلخل و تکائف محسوب شود، حرکت در آن یا در مقوله «وضع» می‌شود، و یا در مقوله «کیف».

توضیح متن:

«و لما حدانا البحث عن الحركة الكمية على البحث عن التخلخل و التكائف قلنا:»
و چون بحث از حرکت کمی ما را به بحث از تخلخل و تکائف خواند گفتیم:
«(زيادة المقدار إن ما) - نافية - (زيد في أجزاء)، أي أجزاء الجسم (تخلخل، و في تكائف الحجم) و المقدار (منقوص و لا نقصان من أجزاء)»
«ما» در عبارت نافية است، یعنی اگر افزایش مقدار جسم بدون افزایش اجزاء جسم باشد تخلخل است؛ و در تکائف، حجم و مقدار جسم کاهش یافته و از اجزاء جسم هیچ کاسته نشده است.
«(و ذا) المذكور فيهما (باسم الحقيقي قمن)، فيقال لهما حينئذٍ: التخلخل و التكائف الحقيقيان»

و این چیزی که در این دو مورد ذکر شد، به نام «تخلخل و تکائف حقیقی» شایستگی دارد.

«كما يشاهد في القارورة المصوصة الهواء المكبوبة على الماء»
چنان‌که در شیشه‌ای که هوای آن مکیده شده و بر روی آب افکنده شده است آن چیزی که در آن دو مورد ذکر شد مشاهده می‌شود.
«و أيضاً التخلخل و التكائف (على انتفاش) - متعلق باستعملا على تضمين معنى الإطلاق - (و) على (اندماج) استعملا»

و همچنین تخلخل و تکائف بر باز شدن و جمع شدن اطلاق شده است. انتفاش یعنی باز شدن، اگر پنبه باز شود به آن انتفاش می‌گویند؛ اندماج هم یعنی جمع شدن.

می‌گوید: این «علی انتفاش» متعلق است به «استعملا»، بنابر این که در این جا «استعملا» متضمن و در بردارنده معنای «اطلاق» است.
 «أی یطلق التخلخل علی الانتفاش و هو أن يتباعد أجزاء الجسم و يداخلها جسم غریب كالقطن المنفوش»

یعنی تخلخل بر انتفاش اطلاق می‌شود، انتفاش این است که اجزای جسم از هم دور شده و فاصله بگیرند و جسم بیگانه‌ای وارد اجزاء شود، مثل پنبه زده شده، وقتی اجزاء پنبه را از هم جدا می‌کنیم و اجزاء از هم باز می‌شود جسم بیگانه‌ای مثل هوا بین آنها می‌رود.

«و التکائف علی الاندماج و هو أن تتقارب الأجزاء، بحيث یخرج ما بینهما من الجسم الغریب، كالقطن الملفوف بعد نفشه»

و تکائف بر اندماج اطلاق می‌شود و اندماج این است که اجزای جسم به هم نزدیک شوند به گونه‌ای که جسم بیگانه از بین آن خارج شود، مثل پنبه فشرده شده بعد از این که زده شده و باز شد، وقتی پنبه باز شده را می‌فشاریم هوایی که لا به لای پنبه‌ها است بیرون می‌رود.

این یک قسم از تخلخل و تکائف مشهوری است.

«و) أيضاً هما (علی رقیّ) القوام (و غلظة القوام استعمالاً) و (علی) المعینین (الأخیرین بمشهور صفا)، آی سَمَّهما بالتخلخل و التکائف المشهوریین»

و همچنین تخلخل و تکائف بر رقیق شدن و غلظت قوام جسم اطلاق می‌شود، مثل این که یک جسمی غلیظ باشد و رقیق شود که در این صورت تخلخل پیدا می‌کند، یا جسمی رقیق باشد غلیظ گردد که در این صورت تکائف پیدا می‌کند؛ و بر این دو تا معنای اخیر، تخلخل و تکائف را به مشهوری توصیف کن، یعنی این دو را تخلخل و تکائف مشهوری بنام.

حالا از این سه قسم تخلخل و تکائف، آن قسمی که واقعاً حرکت کمی حساب

می شود همان قسم اول است که تخلخل و تکائف حقیقی است؛ و اما قسم دوم حرکت وضعی است، و قسم سوم هم حرکت کیفی است؛ لذا می گوید:

«(ثمّ) ما عدناه (من الحركة) الكمية أنّما هو (ما قد سلفا)، أي هما بالمعنى الذي ابتدأنا بذكره، أي الحقيقين منها»

سپس آن چیزی که ما آن را از قبیل حرکت کمی شمردیم همانا آن چیزی است که جلوتر گذشت، یعنی تخلخل و تکائف به همان معنایی است که ابتدا کردیم به ذکر آن، یعنی همان تخلخل حقیقی و تکائف حقیقی از اقسام سه گانه تخلخل و تکائف.

«فاللام في الحركة للعهد الذكري»

می گوید: بنابر این توضیح، لام در «الحركة» که در شعر گفتیم: «من الحركة» برای عهد ذکری است، یعنی همان حرکت کمی که ذکر آن گذشت.

«و (من باب وضع كان - ثانيها)، أي ثاني المعاني»

و اما دومی از معانی تخلخل و تکائف، در حقیقت از باب حرکت در مقوله «وضع» است، مثل پنبه باز شده یا جمع شده که نسبت اجزاء آن به هم عوض می شود.

«و (من) باب (کیفیه) ملموسة، ثالثها لقد زکن»

و سومی از معانی تخلخل و تکائف هم در واقع از باب کیفیت ملموسه و طبعاً حرکت در مقوله کیف است، رقت و قوام، شل و سفتی در حقیقت حرکت کیفی است، این ها از کیفیات ملموس است، شما به واسطه لمس با انگشت خود می فهمید که جسم رقیق است یا غلیظ است.

بالآخره ما تا این جا حرکت در چهار مقوله کم و کیف و این و وضع را گفتیم و مثال زدیم. حالا می خواهیم وارد بحث حرکت جوهری شویم که مرحوم ملاصدرا خیلی به آن اهمیت داده است. إن شاء الله جلسه بعدی درباره حرکت جوهریه می باشد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطاهرين

﴿ درس دويست و پنجاهم ﴾

و لَمَّا فرغنا عن ذكر المقولات الأربع التي تقع فيها الحركة عند القوم، أردنا أن نشرح في بيان الخامسة و هي الجوهر وفاقاً للحكيم المحقق و البصير المُحدِّق صدرالمتألهين المتفرد بهذا التحقيق كنظائره ممّن قبله من الحكماء الإسلاميين على ما أطلعنا.

و قد ابتنى على هذه المسألة مسائل مهمّة كحدوث العالم الطبيعي بشرائره ذاتاً و صفة بحيث لا يلزم نفاذ كلمات الله و انقطاع فيضه و انبتات سببه - جلّت آلاؤه و جمّت نعمائوه - و لا يحصيها إلا هو، و الوصول إلى الغايات و الاستكمالات الذاتية للطبيعات، و الوحدة الجمعية الحافظة لجميع المراتب الطبيعية و الأمرية للنفس الناطقة و غير ذلك، فقلنا: (و حركة جوهرية لدينا واقعة) لوجوه:

الأوّل قولنا: (إذ كانت الأعراض كلاً تابعة) للجوهر الذي هو الطبيعة و الصورة النوعية، و من جملة تلك الأعراض الحركات في المقولات الأربع. و لهذا التابعة قالوا: الصور النوعية مبادي الآثار الخاصّة. و عرّفوا الطبيعة بأنّها المبدأ الأوّل لحركة ما هي فيه و سكونه بالذات. (و الطبع) المستبوع للأعراض (إن يثبت) و يكن قارّاً، (فينسُدّ) باب (العطا) لأنّ هذه المتجدّات العرضية لا تليق لأن تستند إلى الحقّ القديم الذي لا حالة منتظرة لملائكة

مقريبه فكيف لجنابه تعالى؟ و الطبايع و الصور التي جعلوها مصادر لها ثابتات
كما هو المفروض على قول الخصم. و إذا كانت كذلك (بالثابت السيال كيف
ارتبطا)؟ فإن تخلف المعلول عن العلة غير جائز.

فإذا كان الثابت علة للسيال لزم أن يجتمع جميع حدوده دفعة واحدة، فما
فرضته سيالاً كان ثابتاً، هذا خلف. فلا بدّ أن تكون الطبيعة متجدّدة بالذات، أي
بالوجود و الهوية لا بالماهية و هو المطلوب.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

حرکت در مقوله «جوهر» و دستاورد آن

بحث در «ما فیہ الحركة» و مسافت حرکت بود، یعنی در مقوله‌ای که حرکت در آن واقع می‌شود، مشهور فلاسفه گفتند: در چهار مقوله عرضی، کمّ و کیف و این و وضع، حرکت هست، و در سه مقوله متی و فعل و انفعال حرکت امکان ندارد؛ چون تدریج در ذات آن‌ها مأخوذ است، پس اگر بخواهد در آن‌ها حرکت باشد حرکت در حرکت لازم می‌آید، و در دو مقوله اضافه و جده هم حرکت تبعی است؛ و اما حرکت در مقوله جوهر مورد اختلاف است.

از کلمات بعضی از حکمای قدیم استفاده می‌شده که می‌خواستند در جوهر هم قائل به حرکت شوند، ولی بر آن تصریح و پافشاری نکرده‌اند، تا این که صدر المتألهین بر آن تصریح و اصرار کرده و گفت: اصلاً آنچه در آن حرکت هست همان جوهر است و اعراض به تبع جوهر حرکت دارند.

در مقابل حرکت در جوهر، کون و فساد است، حرکت در جوهر همانا تغییر تدریجی در جوهر مادی است، ولی کون و فساد تغییر دفعی در جوهر مادی است، کسانی که قائل به کون و فساد هستند می‌گویند: مثلاً نطفه تا ۴۰ روز نطفه است، بعد یک دفعه صورت نطفه فاسد می‌شود و صورت علقه جایگزینش می‌شود، ۴۰ روز هم علقه است، آن وقت یک دفعه علقه فاسد می‌شود و صورت مضغه جای آن می‌آید تا

آخر مراتب؛ و گاهی به جای تعبیر به کون و فساد تعبیر به خلع و لُبس هم می‌کنند، یعنی ماده و هیولا صورتی را خلع می‌کند و صورتی دیگر را می‌پوشد، مثل این که یک لباسی را در می‌آورد، یک لباس دیگری را تن خود می‌کند؛ اما کسانی مانند مرحوم صدرالمتألهین که قائل به حرکت جوهری هستند می‌گویند: اصلاً کون و فساد و تغییر دفعی غلط است و این گونه تغییرات، تدریجی و به نحو حرکت جوهری است و اصلاً در ماده تجدد خوابیده است و ماده ذاتاً تجدد دارد، عوارض هم به تبع جوهر دارای حرکت و تغییر تدریجی است، شما اگر می‌بینید نطفه علقه می‌شود، علقه مضغه می‌شود، این طور نیست که این صورت‌ها هر کدام در مدت زمانی یک امر ثابتی باشند بعد یک دفعه دگرگون و نابود شده و صورتی دیگر جای آن را بگیرد، بلکه یک صورت واحد جوهری متدرج تکاملی است که از مرتبه ضعیف تا مرتبه کمال در حال تغییر تدریجی و حرکت است تا به مرحله انسانیت برسد؛ و گاهی به جای تعبیر به حرکت و تغییر، به لُبس بعد از لُبس تعبیر می‌کنند؛ بنابراین در مرتبه متأخر از حرکت جوهری، عوارض آن صورت جوهری نیز به تبع آن صورت، متدرج و دارای حرکت است، پس اگر یک سیب را می‌بینید که در کم خود، در کیف خود حرکت می‌کند، بزرگ می‌شود، سبز است بعد زرد می‌شود بعد سرخ می‌شود، همه این‌ها به واسطه این است که در خود ذات سیب تکامل و حرکت جوهری است، یعنی صورت آن که جوهر است یک صورت ثابتی نیست که اگر در این صورت تغییر و تحوّل هم پیدا کند به نحو خلع و لُبس بوده باشد به گونه‌ای که ماده و هیولای آن سیب یک صورت را به طور دفعی خلع کند و دور اندازد و بعد یک صورت دیگری را بپوشد، بلکه همان ماده و هیولای اولی‌اش با همان صورت اولی که داشت تکامل پیدا می‌کند و به نحو لُبس بعد لُبس تکامل می‌گردد، یعنی به تدریج بعد از پوشیدن یک صورت، دوباره یک صورت دیگری را می‌پوشد، یعنی همواره صورت پیشین تکامل و شدت

وجودی پیدا کرده و رشد جوهری می‌نماید، لذا در هر صورت بعدی هم کمال صورت‌های پیشین آن باقی است، وقتی که مثلاً روح نباتی در انسان پیدا می‌شود همین روح نباتی تکامل پیدا می‌کند و به روح حیوانی و سپس به روح انسانی ارتقاء وجودی می‌یابد، این طور نیست که ماسه روح داشته باشیم، یک روح نباتی، یک روح حیوانی، یک روح انسانی که از هم جدا جدا باشند؛ بلکه این هر سه یک موجود و یک روح است که به نحو لبس بعد لبس تحول و تکامل یافته است، یعنی روح نباتی با حفظ کمالات خود به مرحله حیوانیت رسیده و صورت حیوانی پیدا کرده و همان صورت حیوانی نیز با حفظ کمالات خود و مراتب پیشین به مرحله انسانیت رسیده و صورت انسانی پیدا کرده و همه کمالات سابقه را با خود حفظ کرده است، یعنی حالا هم که انسان شده باز نبات و حیوان هم هست؛ پس براساس حرکت جوهری، مراتب نفس ناطقه انسانی به وجودی واحد موجودند، وجودی که در سیر تکاملی جوهری از مرتبه نقص به مرتبه کمال رهسپار گردیده است.

همچنین بر اساس حرکت جوهری، عالم طبیعت و ماده، جواهر و اعراضش همگی در حرکت و تحوّل تدریجی بوده و همگی حادث هستند، ولی چنانچه بگوییم: در جوهر حرکت نیست لازمه‌اش این است که عالم طبیعت و ماده تنها در عوارضش تحوّل و تغییر داشته و حادث باشد، اما جواهر آن امر ثابتی باشد.

توضیح متن:

«و لَمَّا فرغنا عن ذکر المقولات الأربع التي تقع فيها الحركة عند القوم، أردنا أن نشرع في بيان الخامسة و هي الجوهر وفاقاً للحكيم المحقق و البصير المحدث صدرالمستألهين المتفرّد بهذا التحقيق كظائره ممن قبله من الحكماء الإسلاميين على ما اطلعنا»
و چون از ذکر و بیان مقولات چهارگانه (کم و کیف و این و وضع) که نزد فلاسفه

حرکت در آن‌ها واقع می‌شود فارغ شدیم می‌خواهیم شروع کنیم در ذکر و بیان مقوله پنجم که در آن حرکت واقع می‌شود که همان مقوله «جوهر» باشد، در این جهت همراهی داریم با حکیم محقق و بینای تیزبین صدرالمتألهین که طبق آنچه ما بر آن آگاهی یافته‌ایم او به این تحقیق و نظائر آن، یگانه و تک است از بین پیشینیان خود از حکمای اسلامی. البته می‌گویند: نظام هم که یکی از متکلمین سرشناس است قائل به حرکت جوهری بوده است، اما کسی که صریح بگوید که در جوهر حرکت است و بر آن نیز اقامه براهین کند جز صدرالمتألهین نبوده است.

«و قد ابتنی علی هذه المسألة مسائل مهمّة كحدوث العالم الطبيعي بشرائه ذاتاً و

صفة»

و بر این مسأله، یعنی حرکت در جوهر، مسائل مهمی استوار گردیده است، مثل حدوث عالم طبیعی به سراسرش، چه به حسب ذات و چه به حسب صفت، یعنی چه جواهر آن و چه عوارض آن.

«بحیث لا یلزم نفاذ کلمات الله و انقطاع فیضه و انتبات سببه جلّت آلاؤه و جمّت

نعمائوه و لا یحصیها الا هو»

به گونه‌ای که پایان یافتن کلمات تکوینی خداوند و قطع شدن فیض او و از هم پاشیدن عطای او لازم نمی‌آید، خداوندی که نعمت‌های او بزرگ و فراگیر است و جز خود او نمی‌تواند آن را شمارش کند.

«و الوصول إلى الغایات و الاستکمالات الذاتیة للطبیعیات»

و همچنین بر اساس حرکت جوهری موجودات به غایات خود می‌رسند و موجودات طبیعی به کمال ذاتی نائل می‌آیند، مثلاً ماده با حرکت جوهری می‌رسد به مرتبه انسان، و انسان با حرکت جوهری می‌رسد به مرتبه اعلاّی عقل، مثل انبیاء و اولیای معصوم الهی؛ خداوند تبارک و تعالی نظام آفرینش را از عقل شروع کرده و تا

هیولای اولی این نظام را کشانیده است، اولین مخلوق او عقل است، بعد از آن نفس و وجود مثالی است، بعد از آن ماده است، آن وقت این ماده را خداوند طوری قرار داده است که تکامل پیدا کند و به غایت نهایی که انسان شدن و همطراز عقل اول شدن است برسد، بعد هم به حدی برسد که جبرئیل هم به آن مرحله نرسد، خوب رسیدن به این غایات به نحو کون و فساد و خلع و لبس نیست، بلکه به نحو حرکت جوهری و لبس بعد لبس است.

هیولا و ماده که مثلاً صورت نطفه دارد، وقتی علقه می شود کمال نطفه موجود است و فقط حد آن است که از بین می رود، لذا همان نبات بعد حیوان می شود، بعد انسان می شود، بعد به مرحلهٔ عقل هم می رسد و همهٔ این کمالات را با خود دارد، اصلاً هدف این بوده که از خاک آدم درست بشود یک طوری که شیطان هم باید زیر بال او باشد، ملائکه هم مطیع او باشند؛ و رسیدن به این کمال که در مرتبهٔ اعلا است به این است که این تحوّل‌ها به نحو حرکت جوهری و لبس بعد لبس باشد تا هر موجودی به غایت خود برسد، حالا غایت انسان این است که عقل پیدا کند و به مرتبهٔ عقل کل بشود مثلاً نبی یا ولی الهی بشود.

«و الوحدة الجمعیة الحافظة لجميع المراتب الطبيعية و الأمریة للنفس الناطقة و غیر

ذلك فقلنا:»

و همچنین بر اساس حرکت جوهری، برای نفس ناطقهٔ انسانی وحدتی که جامع و حافظ همهٔ مراتب طبیعی مادی و امری مجرد است حاصل می شود، و غیر آن از دیگر دستاوردهایی که حرکت جوهری دارد.

همان طور که گفته شد: این چنین نیست که انسان دارای یک مرتبهٔ مادی و روح نباتی جدا و یک مرتبهٔ و روح حیوانی جدا و یک مرتبهٔ عقل و روح انسانی جدا باشد، بلکه او دارای یک صورت است، اما این صورت، وحدت جامعه دارد، یعنی یک

موجود واحد است که کمالات سابقه را با خود دارد، انسان یک موجود است که کار نبات و کار حیوان و کار انسان از او برمی آید، بهترین تعبیر این است که بگوییم: کمالات نامبرده را به نحو خلع و لبس پیدا نکرده است، بلکه به نحو لبس بعد لبس دارا شده است، یک صورت کامله پیدا کرده است که حافظه جمیع مراتب طبیعی و امریه نفس ناطقه است، مراتب طبیعی نفس یعنی مراتب مادی آن، و مراتب امریه نفس یعنی مراتب مجرد آن که از عالم امر و مجردات است که صرف امکان ذاتی آن‌ها و فرمان و امر تکوینی حق در وجود آن‌ها کافی است و تحقق آن‌ها موقوف بر ماده و امکان استعدادی پیشین نیست، چنان‌که در آیه شریفه است که ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾^(۱)، خلق یعنی موجودات مادی، امر هم یعنی موجودات مجرد، که همه آن‌ها ملک خداست.

تا این جا مقدمه‌ای کوتاه در تاریخچه و آثار حرکت جوهریه بود. اما براهین حرکت جوهریه که مرحوم حاجی آن را ذکر کرده چهار تا است:

برهان اول بر حرکت جوهری

برهان اول مبتنی بر دو مقدمه است:

۱. طبیعت اجسام که همان صورت نوعیه آن‌هاست، که به لحاظ این که مبدأ حرکت و سکون و دیگر آثار اجسام است طبیعت نامیده شده است، علت مباشر و بی واسطه اعراض اجسام از جمله حرکات عرضی اجسام است، این که مثلاً سبب حرکت در کم و کیف دارد و اندازه و رنگش به تدریج تغییر می‌کند علت مباشر و بی واسطه آن همان صورت نوعیه و طبیعت سبب است و اعراض جسم، معلول و تابع صورت نوعیه و طبیعت جوهری جسم هستند.

۱- سورة اعراف (۷)، آیه ۵۴.

۲. علت معلول متغیر باید همانند خود معلول، متغیر باشد، وگرنه تخلف معلول از علت لازم می‌آید؛ چون اگر علت امر ثابتی باشد و معلول آن ثابت نباشد، بلکه معلول آن امری متغیر و نوپیدایی باشد که متأخر از علت خود تحقق می‌یابد لازم می‌آید علت با این‌که علیت دارد معلولش همراه با خودش تحقق نداشته باشد و از علت سرپیچی کرده باشد، و این معنایش علت نبودن علت است، و این خلاف فرض است. نتیجه این‌که: اعراض متغیر و متجدد اجسام، از جمله حرکات عرضی اجسام، مثل حرکت کمی و کیفی سیب، علت آن‌ها که همان صورت نوعیه و طبیعت جوهری جسم است باید همانند خود آن اعراض که معلول آن هستند متغیر و متجدد باشد وگرنه تخلف معلول از علت لازم می‌آید.

توضیح متن:

«(و) حركة (جوهرية لدينا واقعة) لوجوه: الأوّل قولنا: (إذ كانت الأعراض كلاً تابعة) للجوهر الذي هو الطبيعة و الصورة النوعية، و من جملة تلك الأعراض الحركات في المقولات الأربع»

و حرکت جوهری نزد ما واقع است به براهین و جوهری که ذکر می‌کنیم: اول، قول ما در شعر است که: (حرکت جوهری واقع است) چون همه اعراض تابع جوهرند، جوهری که عبارت از طبیعت و صورت نوعیه است، و از جمله آن اعراض، حرکات در مقولات چهارگانه عرضی است.

این‌که رنگ سیب عوض می‌شود، و یا کوچک است بزرگ می‌شود، علت آن همان صورت نوعیه و طبیعت جوهری سیب است و این صفات و اعراض تابع آن صورت نوعیه و طبیعت جوهری است و همین صورت نوعیه و طبیعت جوهری، مبدأ و علت مباشر و بی‌واسطه این اعراض است.

«و لهذا التابعية قالوا: الصور النوعية مبادي الآثار الخاصّة»

و برای این تابع بودن اعراض نسبت به صورت نوعیه و طبیعت جوهری است که گفته‌اند: صورت‌های نوعیه، مبادی آثار خاصّه هستند، مثلاً صورت گاوی یک آثاری دارد که مخصوص گاو است، و صورت اسبی یک آثاری دارد که مخصوص اسب است، و همین‌طور است دیگر انواع.

«و عرّفوا الطبيعة بأنّها المبدأ الأوّل لحركة ما هي فيه و سکونه بالذات»

و بر همان اساس هم طبیعت را که همان صورت نوعیه است تعریف کرده‌اند به این‌که: طبیعت، علت و مبدأ اوّل و مباشر و بی‌واسطه و بالذات است برای حرکت و سکون آن چیزی که طبیعت در آن قرار گرفته است، پس طبیعت، بی‌واسطه و بالذات، هم مبدأ حرکت جسم است هم مبدأ سکون جسم، حتّی در حرکت قسری هم مبدأ و علت مباشر آن حرکت همان طبیعت جسم است، منتها طبیعت مقسوره‌ای که با قدرت و نیروی بیرونی مورد قسر و فشار قرار گرفته و نیرویی در آن ذخیره شده است.

«(و الطبع) المتبوع للأعراض (إن يثبت) و یکن قارّاً، (فینسّد) باب (العطا) لأنّ هذه المتجدّات العرضية لا تليق لأن تستند إلى الحقّ القديم الذي لا حالة منتظرة لملائكة مقربيه فكيف لجنابه تعالى، و الطبائع و الصور التي جعلوها مصادر لها ثابتات، كما هو المفروض على قول الخصم.»

و طبیعت که همان صورت نوعیه‌ای است که متبوع و علت برای اعراض است و اعراض تابع و معلول آن است اگر امری ثابت و قارّ باشد و حرکت و تجدد نداشته باشد، در این صورت، باب عطای خدا بسته می‌شود؛ برای این‌که این امور متجدد و نوپیدای عرضی، مثل تغییر و تحولات کمی و کیفی یک سیب و مانند این‌ها، لایق نیستند که به طور مستقیم معلول حق تعالی و مستند به او که قدیم است باشند، خدایی

که حتی برای ملائکه مقربین او هم حالت منتظره نیست تا چه رسد برای جناب و آستانه او که متعالی است؛ لذا عوارض نمی شود معلول بدون واسطه حق تعالی باشند؛ و طبایع و صور نوعیه‌ای هم که آن‌ها را مصادر و مبادی و علل برای امور متجدد و نوپیدا قرار داده‌اند اموری ثابت هستند، چنان‌که مفروض بنابر قول خصم هم که حرکت جوهری را قبول ندارد همین است.

«و إذا كانت كذلك (بالثابت السیال كيف ارتبطا) فإن تخلف المعلول عن العلة غير جائز»
آن وقت اگر این‌طور باشد پس چطور سیال و متجدد به ثابت مرتبط می شود با توجه به این‌که تخلف معلول از علت محال است، مثلاً طبیعت و صورت نوعیه سبب یک وقت سبزی را ایجاد می کند، یک وقت زردی را، یک وقت قرمزی را، یک وقت سبب ترش است بعد شیرین می شود، همه این‌ها امور متجدد و سیال و نوپیدا هستند که علت‌شان طبیعت و صورت نوعیه می باشد، پس طبیعت و صورت نوعیه هم باید تحوّل و تجدّد داشته باشد، و اگر طبیعت ثابت باشد معلول آن هم باید ثابت باشد؛ چون سیال نمی تواند به ثابت مربوط و مستند باشد و گرنه تخلف معلول از علت لازم می آید، و تخلف معلول از علت جایز نیست.

«فإذا كان الثابت علة للسیال لزم أن یجتمع جمیع حدوده دفعة واحدة، فما فرضته سیالاً
كان ثابتاً، هذا خلف»

بنابراین، وقتی که امری ثابت، علت امری سیال باشد لازم می آید همه حدود و اجزاء امر سیال یک دفعه و در یک آن ایجاد شوند و همه با هم باشند، مثلاً سبب در یک آن باید هم سبز باشد، هم زرد باشد، هم قرمز، و هم ترش باشد هم شیرین، بنابراین، آنچه را که فرض کردید ثابت می باشد سیال است؛ و این خلاف فرض است.
«فلا بدّ أن تكون الطبيعة متجددة بالذات، أي بالوجود و الهوية لا بالماهية و هو
المطلوب»

پس وقتی عوارض سیال است باید طبیعت و صورت نوعیه‌ای هم که علت آن است متغیر و متجدد بالذات باشد، یعنی وجود و هویت آن طبیعت باید متغیر و متجدد باشد، نه ماهیت آن، و این همان مطلوب و مدّعی ماست که به دنبال آن هستیم، که ان شاء الله در جلسه بعد مورد تعقیب و تحقیق بیشتر قرار می‌گیرد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس دويست و پنجاه و يك ﴾

إن قلت: ننقل الكلام إلى الطبيعة المتجددة، كيف صدرت عن المبدأ القديم
تعالى؟

قلت: قد مرّ في مسألة «ربط الحادث بالقديم» كيفيته، و ملخص الجواب
هنا: أنّ التجدد ذاتي لهويّة الطبيعة، و الذاتي غير معلل، فالجاعل جعل المتجدد
لا أنّه جعل المتجدد بالذات متجدداً.

إن قلت: ما هو جوابكم فهو جوابنا في نفس الحركة العرضية.
قلت: قد مرّ آنفاً استناد الأعراض كلاً إلى الجوهر و تبعيتها له، و قد
صرّحوا به، فالذاتية لا بدّ أن تتمّ في الطباع، و تناخ راحلتها عندها.
إن قلت: القوم أيضاً صحّحوا ربطها بالطبيعة و لكن بلحوق التغيّر لها من
خارج كتجدد مراتب قرب و بعد من الغاية المطلوبة في الحركات الطبيعية،
وكتجدد أحوال أخرى في القسرية و كتجدد الإرادات الجزئية المنبعثة من
النفس في الإرادية.

قلت: ننقل الكلام إلى تجدد هذه الأحوال و لا محالة تنتهي إلى الطبيعة،
لأنّ الفاعل المباشر للحركة مطلقاً هو الطبيعة حتّى في الإرادية فإنّها باستخدام
النفس للطبيعة فيها.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

و به نستعین

چکیده برهان اول و نقد و بررسی آن

دلیل و برهان اول بر حرکت جوهری این بود که: اعراض به طور کلی حتی آن اعراضی که حرکت دارند تابع و معلول و جلوه صورت نوعیه و طبیعت جوهر هستند و چیز جدایی نیستند و صورت نوعیه و طبیعت جوهری فاعل و علت مباشر آنهاست، و اگر صورت نوعیه و طبیعت جوهری ثابت و بدون حرکت باشد باب عطای الهی مسدود می شود؛ برای این که امور متجدد از جمله اعراض و چهار مقوله عرضی که حرکت در آنها واقع می شود، مثل کم و کیف و این و وضع، که با حرکت خود معلول جوهر هستند نمی توانند به حق تعالی و مبادی عالیّه مجردّه که ثابت و پایدار هستند و هیچ تجدّد و حالت منتظره‌ای ندارند استناد یابند و معلول مستقیم آنها باشند، و صور نوعیه و طبایع جوهری هم که بنابر این که حرکت جوهری باطل باشد اموری ثابت و پایدارند، آن‌گاه آن امور متجدد و اعراض و حرکات آنها چگونه می توانند به آن صور و طبایع که بنابر فرض ثابت و پایدارند استناد یافته و معلول آنها باشند؟ در حالی که تخلف معلول از علت محال است؛ و بر این اساس که تخلف معلول از علت محال است، اگر آن طبایع و صور ثابت باشند باید آن اعراض متجدد و سیال که مستند به آن طبایع و صور هستند و تابع و معلول آنها می باشند با تمام حدود و اجزاء خود یک دفعه و در آن واحد موجود باشند و مانند آن طبایع و صور که علت

آن‌هاست اموری ثابت و پایدار باشند؛ و این خلاف فرض است؛ چون فرض این است که آن اعراض اموری سیال و متجدّدند؛ بنابراین، بر اساس همان اصل که تخلف معلول از علت محال است، باید علت مباشر آن اعراض و امور متجدّد نیز متجدّد و سیال باشد، و این همان حرکت جوهری است.

خلاصه: تخلف معلول از علت محال است؛ بنابراین، یا باید اعراض و امور متجدّد و سیال همانند طبایع و صوری که علت مباشر آن‌هاست اموری ثابت باشند، این خلاف فرض است؛ و یا باید طبایع و صور مزبور همانند آن اعراض و امور متجدّد و سیال که مستند به آن‌هاست متجدّد و سیال باشند، که این همان قول به حرکت جوهری است که مطلوب و مدّعی ماست.

تا این جا چکیده برهان اوّل بر حرکت جوهری بود که تکرار کردیم.

اشکالات برهان اوّل و پاسخ آن‌ها

حالا مرحوم حاجی می‌خواهد اشکالی‌هایی را که بر برهان اوّل وارد شده پاسخ گوید.

اشکال: شما قائلین به حرکت جوهری می‌گویید: تخلف معلول از علت محال است، و بنابر این همان‌طور که آن اعراض متجدّد و سیال هستند علت مباشر آن‌ها که همان صورت نوعیه و طبیعت جوهری است نیز باید متجدّد و سیال باشد، خوب اشکال ما این است که: آن طبیعت که حرکت و تجدّد دارد واجب الوجود نیست، بلکه ممکن و معلول است و علت آن یکی از عقول طولیه است یا یک عقل از عقول عرضیه که ربّ النوع است و در نهایت علت آن حق تعالی است و بالاخره علت آن طبیعت متجدّد یک امر ثابتی است، و بنابر این که تخلف معلول از علت محال است یا باید علت آن طبیعت متجدّد هم متجدّد و سیال باشد، و این خلاف فرض است؛ چون

فرض این است که آن علت امری ثابت است، و یا باید طبیعت متجدده هم خودش مانند علت خودش امری ثابت باشد و همه حدود و اجزاء آن یک دفعه موجود باشد؛ این هم خلاف مدعای شماست که می‌گویید: آن طبیعت متجدد و سیال است.

جواب: جواب این است که: تجدد و سیلان، عین ذات صورت نوعیه و طبیعت جوهری است و تجدد در ذات وجود آن است نه در ماهیت آن، و چیزی که ذاتی شیء است علت و جعل جداگانه‌ای غیر از علت و جعل آن شیء ندارد، بلکه علت آن را به جعل بسیط و به تعبیر ادبی به جعل یک مفعولی موجود می‌کند نه به جعل ترکیبی و جعل دو مفعولی؛ بنابراین، آن امر ثابتی که طبیعت جوهری را جعل و ایجاد کرده است از همان اول، طبیعت را به گونه طبیعت متجدد، جعل و ایجاد کرده است، نه این که اول آن طبیعت را جعل و ایجاد کرده و بعد تجدد را برای آن قرار داده باشد، بلکه اصلاً تجدد و سیلان نحوه وجود آن و ذاتی آن است.

توضیح متن:

«إن قلت: ننقل الكلام إلى الطبيعة المتجددة، كيف صدرت عن المبدأ القديم تعالى»^(۱)

۱- أقول: بناءً على القول بأصالة الوجود، الذي ذهب إليه صدر المتألهين و أتباعه تكون الماهية الجوهرية و العرضية أمراً اعتبارياً انتزاعياً و المتحقق في الخارج هو وجود الماهية، و على ذلك لا وجه للقول بالحركة في مقولة الجوهر أو مقولة أخرى عرضية؛ لأن المقولات ماهيات، فإذا لم تكن أصيلة لم تكن الحركة فيها، بل تكون الحركة في وجود ينتزع منه ماهية جوهرية أو عرضية، أي في وجود يكون لا في موضوع أو وجود يكون في موضوع.

ثم لا يخفى: أن الوجود إذا كان أصيلاً و الماهية اعتبارية فحينئذ لا يكون وجود ماهية عرضية بالنسبة إلى وجود ماهية جوهرية يُعد موضوعاً له، و جوداً مغايراً لوجوده منضمّاً إليه، فإنه لا معنى محصل له، بل يكون من مراتبه النازلة و ليس بينهما رابطة عليّة؛ فعلى هذا إذا كانت الحركة في وجود الماهية العرضية، أي إذا كان الوجود العرضي سيالاً متحرّكاً فلا تستلزم تلك الحركة حركة في مبدأ ذلك الوجود و فاعله المباشر؛ إذ لا مبدئية و لا فاعلية و لا جعل هناك أصلاً، بل تكون

الحركة في المرتبة النازلة من الوجود الجوهري؛ ولا دليل على تحقق الحركة في نفس الوجود الجوهري، فهناك وجود واحد يكون متنه ثابتاً و مرتبته النازلة متجددة متحركة؛ على أن العلية لو سلمت فهي عند صدر المتألهين ترجع إلى التشأن و كون وجود ما يسمى معلولاً، شأناً من شؤون وجود ما يسمى علة، و هو الحق، فعليه يكون الوجود العرضي شأناً من شؤون الوجود الجوهري، فلو كان تحقق الحركة في الوجود العرضي الذي يكون شأناً من شؤون الوجود الجوهري، مستلزماً للحركة في الوجود الجوهري، لكان تحقق الحركة في الوجود الجوهري أيضاً مستلزماً للحركة في الوجود الذي يسمى علة للوجود الجوهري، أعني في الوجود الذي يكون الوجود الجوهري المفروض شأناً من شؤونه عند صدر المتألهين، و لا ينتهي أمر الحركة إلى وجود ثابت قط، بل الحركة في وجود يستلزم الحركة في جميع مبادي ذلك الوجود فلا ينتهي الأمر في الحركة إلى نهاية.

إن قلت: الحركة هي خروج الشيء من القوة إلى الفعل، و القوة تكون دائماً في محل يسمى مادة، فالحركة تختص بالوجود المادي و تناخ راحلتها عند باب وجود غير مادي هو الوجود المفارق عن المادة فلا ينتهي الأمر إلى غير النهاية.

قلت: فها هنا يلوح الإشكال في كيفية ارتباط المتغير بالثابت و أن المتغير الأخير كيف ارتبط بالوجود المفارق؟

و لا تنحل عقدة الإشكال بما ذكره من أن المتغير الذي صدر عن الثابت المفارق يكون متغيراً متجدداً بالذات و له وجهان: وجه ثابت ارتبط به إلى الثابت المفارق الذي يكون فوقه، و وجه متجدد ارتبط به إلى المتجدد الذي يكون تحته؛ و ذلك لأن ذلك الوجه الثابت المفروض فيه إن كان موجوداً في الخارج فلم يكن المتغير متغيراً بالذات و متجدداً في جوهر ذاته، هذا خلف. و إن كان معدوماً في الخارج فلم يكن للمتغير وجه ثابت يرتبط به إلى الثابت المفارق. على أننا لو سلمنا ذلك، فليكن الأمر في الحركة العرضية كذلك، بأن يكون التجدد ذاتياً لها، فلا تكون محتاجة إلى علة متجددة.

نقد و تحصيل: قال الحكيم السبزواري في تعليقه له على «الشواهد الربوبية» في المقام، في المشهد الأول، الشاهد الرابع، الإشراق السابع، ما هذا لفظه: «إن قيل: التجدد ذاتي لهذا المعلول الذي هو الحركة العرضية التي في المقولات الأربع العرضية، و الذاتي لا يعلل، كما تقولون أنتم في أصل الطبيعة المتجددة بالذات المختلفة بحدودها و مراتبها عن العلة القديمة أن تجدد ذاتي و وجودها عن العلة...»

قلت: لما كان ما بالعرض منتهياً إلى ما بالذات فليتنه الذاتية في التجدد إلى الطبيعة الجوهريّة؛ لأن الأعراس في ذاتها و صفاتها جميعاً تابعة كما أشار إليه صدر المتألهين. و أيضاً لو كان التجدد ذاتياً للحركة العرضية و كان وجودها من الطبيعة - كما قال السائل - كانت الطبيعة فاعلاً إلهياً و الفاعل

﴿ الإلهي هو مفيد الوجود و مفيد الوجود هو تعالى و الفاعل الطبيعي ليس إلا مفيد الحركة و هو ليس إلا القوى و الطبايع، و من المبرهنات و المتفق عليه، بل من الواضحات استناد الحركة العرضية إلى الطبيعة حتى عُرِفَتْ بأنها المبدأ الأول للحركة و السكون، فنفس تجدد الأين و تجدد الكمّ و غيرهما مستندة إلى الطبيعة؛ و الوجود أجلّ من الاستناد إليها، بخلاف ما إذا كان تجدد الطبيعة ذاتياً لها و وجودها مستنداً إلى الله تعالى. و أيضاً قسموا المحرك بأنه إما بمعنى أنه مفيد نفس الحركة و هو الطبيعة و إما محرك بمعنى أنه مفيد وجود الذات المتحركة و هو المفارق،﴾ انتهى كلامه.

أقول: يرد على ما ذكره أولاً: أنّ عنوان «ما بالعرض» في قولهم: «إنّ ما بالعرض يكون منتهياً إلى ما بالذات»، إما يكون بمعنى ما بالعرض و المجاز، أو يكون بمعنى ما بالتبع، فعلى الأول يكون محتاجاً إلى الواسطة في العروض، و على الثاني يكون محتاجاً إلى الواسطة في الثبوت، و على كلا التقديرين لا يصحّ الاستناد إليه في دفع ما فرضناه من كون تجدد المعلول الذي هو الحركة العرضية ذاتياً؛ لأنّ العرضية لو كان بمعنى أنّ لها واسطة في العروض فحينئذٍ تقتضي وجود متحرك و متجدد بالذات يكون واسطة في صحّة إسناد الحركة و التجدد إلى العرض الذي وقع فيه الحركة مجازاً و كون العرض متحركاً بالمجاز؛ هذا خلاف الفرض؛ لأنّ المفروض تسلّم القول بالحركة العرضية حقيقة، و كونها واسطة في إثبات الحركة الجوهرية عند صدر المتألهين؛ و إن كانت العرضية بمعنى أنّ لها واسطة في الثبوت فلا تقتضي إلا وجود علّة و فاعل للحركة العرضية، و لا تقتضي كون تلك العلّة متحركة بالذات و إلا لكانت كلّ خصوصية ثابتة لمعلول ثابتة لعلته و هو كما ترى.

و ثانياً: سلّمنا ذلك، إلا أنّ ما ذكره من قوله: «فليتته الذاتية في التجدد إلى الطبيعة الجوهرية»؛ لا يقتضي أن تكون الطبيعة الجوهرية متجددة بعمق و وجودها و شرارها بحيث لا يخلو ذرة منها من الحركة و التجدد كما هو مقتضى القول بالحركة الجوهرية، فعلى هذا، لو كان جزء من تلك الطبيعة ثابتاً غير متجدد لو يكن تجددتها تجدداً جوهرياً ذاتياً و في متن وجودها، بل يكون تجدداً عرضياً و في ذيل وجودها.

و ثالثاً: إنّ ما ذكره من قوله: «لو كان التجدد ذاتياً للحركة العرضية و كان وجودها من الطبيعة كانت الطبيعة فاعلاً إلهياً»؛ لا محذور فيه أصلاً، أمّا أولاً: فلأنّ الطبيعة حينئذٍ فاعل للحركة و معطيها، كما لا يخفى؛ فكانت فاعلاً طبيعياً لا إلهياً. و أمّا ثانياً: فلأنّ كونها فاعلاً إلهياً ممّا لا محيص عنه بعد ما ثبت أنّ الحركة من سنخ الوجود، و أنّها وجود سيّال، كما ذهب إليه صدر المتألهين و أتباعه، فإنّ الفاعل المسمّى بالفاعل الطبيعي الذي يفيد الحركة يكون حينئذٍ كالفاعل المسمّى بالفاعل الإلهي مفيداً للوجود إلا أنّه يفيد الوجود السيّال، كما أنّ الفاعل الإلهي يكون مفيداً للوجود الثابت؛ على أنّه لو صحّ ما ذكره لكان الفاعل الإلهي الذي يفيد الوجود الذي هو عين السيلان و التجدد فاعلاً

اگر اشکال کنید و بگویید: ما نقل کلام می‌کنیم به خود طبیعت جوهری که طبق نظر شما متجدد و متحرک است، که این طبیعت متجدد چگونه از مبدأ قدیم و ثابت که حق تعالی یا یکی از مجردات عالییه است صادر شده است.

این اشکال در واقع همان اشکال ربط حادث به قدیم است.

«قلت: قد مرّ في مسألة «ربط الحادث بالقديم» کیفیته، و ملخص الجواب هنا: أن

التجدد ذاتي لهوية الطبيعة»

در جواب می‌گوییم: در مسأله ربط حادث به قدیم (که خودش یکی از مسائل مهم فلسفه است) این اشکال پاسخ داده شد و چگونگی ربط حادث به قدیم و صدور حادث از قدیم، در آن مسأله بیان گردید، و ملخص آن این است که: تجدّد و تحرک، ذاتی هویت و وجود طبیعت جوهری است، یعنی این طبیعت عین تجدّد و سیلان است، نه این که طبیعت، چیزی ثابت باشد که تجدّد و سیلان در مرتبه متأخر از ذاتش بر آن عارض شده باشد.

«و الذاتی غیر معلّل، فالجاعل جعل المتجدد لا أنه جعل المتجدد بالذات متجدداً»

و این یک قاعده است که امر ذاتی، علت و جاهل و جعلی جدای از علت و جاعل و جعل خود شیء نمی‌خواهد. بنابراین، جاعل و علت به جعل واحد و بسیط، امر متجدد، مثل طبیعت جوهری را جعل کرده است، نه این که جاعل و علت به جعل ترکیبی، امر متجدد بالذات را متجدد کرده باشد، بلکه تجدّد همان نحوه وجود طبیعت جوهری و ذاتی آن است، و جعل ترکیبی در ذات و ذاتیات راه ندارد، بلکه فقط جعل بسیط در آن راه دارد.

طبيعياً أيضاً. مضافاً إلى أنّ العلية و الفاعلية ترجع إلى التشأن فالحركة العرضية حينئذٍ ليست معلولة للطبيعة الجوهرية، بل تكون شأناً من شؤونها، كما عبر صدر المتألهين عن ذلك بكون وجود العرض تابعاً لوجود الطبيعة الجوهرية، و ذلك لا يقتضي كون الحركة العرضية سارية ممتدة إلى حاق الطبيعة الجوهرية، كما مرّ توضيح ذلك. (اسدی)

«إن قلت: ما هو جوابكم فهو جوابنا في نفس الحركة العرضية»

اگر بگویید: همان جوابی که در پاسخ به اشکال قبل مرقوم نمودید که گفتید: طبیعت جوهری عین تجدد و سیلان و متجدد بالذات است و علت و جاعل آن طبیعت به جعل بسیط آن را جعل کرده است، در عین حالی که خود جاعل امری ثابت است؛ همین جواب را هم ما دربارهٔ خود حرکت عرضی ذکر می‌کنیم و می‌گوییم: حرکت عرضی عین تجدد و سیلان و متجدد بالذات است و علت و جاعل و مبدأ مباشرش که طبیعت جوهری است دارای حرکت جوهری نبوده و جوهری ثابت می‌باشد که حرکت عرضی متجدد بالذات را به جعل بسیط جعل کرده است؟

«قلت: قد مرّ آنفاً استناد الأعراض كلاً إلى الجوهر و تبعيتها له»

در جواب می‌گوییم: تازه و اندکی پیش گذشت و گفتیم که: اعراض خودیّت ندارند و همگی شان مستند به جوهر و تابع جوهر و جلوه‌های جوهرند.

«و قد صرّحوا به، فالذاتية لا بدّ أن تتمّ في الطبائع، و تناخ راحلتها عندها»

و فلاسفه و حکما به این تصریح کرده‌اند که اعراض همگی شان مستند به جوهر و تابع جوهر هستند؛ بنابراین ذاتی بودن و تجدد و حرکت باید در طبائع جوهری و صور نوعیه تمام و کامل شود و راحله و شترش نزد آن طبائع بخوابد.

خلاصه: راحله ذاتی و متجدد بالذات بودن حرکت در جوهر خوابیده است و حرکت و تجدد اصلی و ذاتی مال طبیعت جوهری است.

«إن قلت: القوم أيضاً صحّحوا ربطها بالطبيعة، و لكن بلحوق التغيّر لها من خارج كتجدد

مراتب قرب و بعد من الغاية المطلوبة في الحركات الطبيعية»

اگر بگویید: آن گروه از فلاسفه که حرکت جوهری را قائل نیستند ربط امور متجدد و حرکات عرضی به طبیعت را درست کردند، ولی نه به گونه‌ای که قائلین به

حرکت جوهری گفتند که طبیعت جوهری را همانند امور متجدد و حرکات عرضی که مستند به آن هستند متجدد و متحرک بالذات بدانند، بلکه به این نحو که برای طبیعت جوهری از خارج از ذاتش تغییر عارض و حاصل می‌شود مثل تجدد مراتب قرب و بُعد متحرک نسبت به هدف و غایت مطلوب در حرکات طبیعی که این تجدد و تغییر عرضی که از بیرون برای طبیعت جوهری حاصل می‌شود موجب می‌شود طبیعت جوهری هم همانند امور متجدد و حرکات عرضی، امری غیر ثابت شود و بتواند با امور متجدد و حرکات عرضی که غیر ثابت هستند ارتباط داشته باشد، مثلاً سیبی که به طور طبیعی از رنگ سبز به طرف رنگ قرمز حرکت کیفی دارد این حرکت عرضی کیفی مستند به صورت نوعیه و طبیعت جوهری سیب است و سیب همین طور که به غایت و هدف مطلوب که قرمز شدن هست نزدیک می‌شود از مبدأ حرکتش دورتر و به منتهای حرکتش که همان غایت و هدف است نزدیک‌تر می‌شود و مراتب گوناگون قرب و بُعد نسبت به مبدأ و منتهای حرکت را پیدا می‌کند و این پیدا کردن مراتب قرب و بُعد گونه‌ای از تغییر عرضی است که برای صورت نوعیه و طبیعت جوهری سیب پیدا می‌شود و مصحح ارتباط آن با حرکت عرضی کیفی سیب می‌گردد.

«و کتجدد أحوال أخرى في القسرية و کتجدد الإرادات الجزئية المنبعثة من النفس في

الإرادة»

و مانند حالاتی دیگر که در حرکت قسری پدیدار و متجدد می‌شود، مثل این که سنگ را از پایین پرتاب می‌کنید به طرف بالا، سنگ یک دفعه آن بالا قرار نمی‌گیرد، بلکه مراتب مسافت از پایین تا بالا مدام طی می‌شود تا سنگ به آن مرتبه بالا برسد. خوب، در این بین حالاتی برای صورت نوعیه و طبیعت جوهری قسر شده سنگ پدید می‌آید که همه آن‌ها معدّ برای پیدایش یک گونه تغییر عرضی برای آن و مصحح

ارتباط آن با حرکت عرضی آینی سنگ است. و مانند تجدد اراده‌های جزئی که منبعث از نفس است در حرکت‌های ارادی، مثل این که شما می‌خواهید به اراده خود از منزل به مدرسه بیایید، بالأخره باید این مراحل مسافت طی شود و رسیدن به هر مرحله‌ای مشروط به رسیدن به مراحل سابق است که در این مورد نیز اراده‌های متجدد جزئی موجب پیدایش یک گونه تغییر عرضی برای صورت نوعیه و طبیعت جوهری نیروی محرکه شما می‌گردد که این تغییر عرضی مصحح ارتباط آن به حرکت عرضی آینی شماست.

پس بنابراین، هرچند طبیعت در آغاز امری ثابت و غیر متجدد می‌باشد، اما طبیعت، علت تامه برای حرکت عرضی نیست، بلکه معداتی متجدد هم باید همراه با آن محقق شوند تا حرکت عرضی تحقق یابد.

«قلت: نقل الكلام إلى تجدد هذه الأحوال و لا محالة تنتهي إلى الطبيعة، لأنَّ الفاعل المباشر للحركة مطلقاً هو الطبيعة»

در پاسخ می‌گوییم: نقل کلام می‌کنیم به تجدد احوال طبیعت جوهری که چطور این احوال برای این طبیعت، متجدد می‌شود، و به ناچار این تجدد احوال به خود طبیعت جوهری منتهی می‌شود؛ برای این که علت و فاعل مباشر برای حرکت در همه جا، اعم از این که حرکت طبیعی باشد، یا قسری، یا ارادی، طبیعت جوهری است؛ پس بنابراین مادامی که در خود طبیعت تحوّل و تجدد نباشد، این احوال متجدد هم برای طبیعت پیدا نمی‌شود.

«حتّى في الإرادية فإنّها باستخدام النفس للطبيعة فيها»

حتی در حرکت ارادی هم علت و فاعل مباشر حرکت همان طبیعت جوهری است؛ برای این که درست است که حرکت مستند به اراده نفس است، اما نفس هم طبیعت را در حرکت به استخدام می‌گیرد؛ چون نفس باید به وسیله طبیعت این بدن را

حرکت بدهد؛ پس بالأخره همه حرکات‌ها به طبیعت برمی‌گردد و قهراً در طبیعت باید تحوّل ذاتی باشد تا در این اعراض هم تحوّل پیدا شود.

تا این جا بحث پیرامون دلیل اول بر حرکت جوهری بود؛ و اما دلیل دوم إن شاء الله در جلسه بعد توضیح داده می‌شود.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس دويست و پنجاه و دوّم ﴾

و الثاني قولنا: (و في استحالة العلوم) أي في حركة النفوس المنطبعة و لا سيّما الفلكية في التّصوّرات الجزئية للجواهر (ظاهر) وقوع الجوهرية، فإنّ السبب القريب لحركات الأفلاك تصوّرات نفوسها المنطبعة لمبادئها على الوجه الجزئي تصوّراً تجديداً اتّصالياً كنفس حركاتها الوضعية و التّصوّرات و إن كانت كيفيات عندهم، فلهذا استعملنا لفظ الاستحالة، لكن جواهرها جواهر ذهنية، (إذ صور الجواهر جواهر)، و الذاتيات في أنحاء الوجودات محفوظة. و إنما خصّصنا التّصوّرات بالجزئية، إذ الكلّيات لا تتغيّر لها بذاتها.

و الثالث قولنا: (ثمّ اتّحاد العرضي بالعرض)، أي مع العرض كما ذهب إليه جمع من المتأخّرين. و ربما يقال: إنّ المعلم الأوّل و مترجمي كلامه عبّروا عن المقولات بالمشتقات و مثّلوا بها، و لو لا الاتّحاد لم يصحّ ذلك التعبير و التمثيل، (إلا في الاعتبار)، أي اعتبار بشرط لا و لا بشرط، فإذا أخذ السواد مثلاً لا بشرط كان عرضياً محمولاً و إذا أخذ بشرط لا كان عرضاً غير محمول، فالفرق بينهما كالفرق بين الجنس و المادّة و الفصل و الصورة (مثبت الغرض)، إذ حينئذٍ التبدّل في الأعراض عين التبدّل في العرضيات، و التبدّل في العرضيات عين التبدّل في المعروضات الجوهرية بمقتضى الحمل.

و الرابع قولنا: (تجدد الأمثال كوناً) و وجوداً، كما هو التحقيق (ناصرى)
- بياء المتكلم - و تجدد الأمثال على سبيل الاتصال في الوجود تجدد في
الجوهر، (إذ الوجود جوهر في الجوهر) و عرض في العرض ففي كل بحسبه.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

براهین دیگر بر حرکت جوهری

بحث در ادله حرکت جوهری بود، مرحوم حاجی چهار دلیل برای آن ذکر کرده که دلیل اول آن گذشت.

برهان دوم بر حرکت جوهری

دلیل دوم بر حرکت جوهری که به نظر ما قوی نیست، این است که: حکما در بحث وجود ذهنی قائل شدند به این که ذاتیات در همه وجودات، اعم از ذهنی و خارجی، محفوظ است، مثلاً اگر شما در ذهن خود جوهری مانند انسان را تصور کردید، بنابراین همان طور که انسان خارجی جوهر، جسم نامی، متحرک بالاراده، و حساس و ناطق است، انسان ذهنی هم جوهر، جسم نامی، متحرک بالاراده، و حساس و ناطق است، منتها انسان خارجی دارای وجود خارجی و انسان ذهنی دارای وجود ذهنی است، هر چند وجودات ذهنی به لحاظ این که علم و تصور هستند تحت مقوله کیف و از کیفیات نفسانیه هستند، و لذا مرحوم حاجی از تحوّل آنها به استحاله تعبیر کرده است؛ چون اصطلاحاً معنای استحاله تغییر در مقوله کیف است، مثلاً سیب سبز است بعد زرد می شود بعد قرمز می شود، این تحوّل در کیف را استحاله می گویند.

بنابراین، صور ذهنیه به یک لحاظ کیف هستند، یعنی مثلاً مفهوم و صورت ذهنی انسان به حمل شایع کیف است ولی به حمل اولی جوهر است. این مطلبی است که در بحث وجود ذهنی مطرح و اثبات گردید و اکنون هم به عنوان مقدمه برهان دوم یادآوری شد.

با توجه به این مقدمه گفته می‌شود که: نفوس منطبعه، یعنی نفوسی که منطبع و حال در بدن و جسم است، مثل نفس منطبعه در بدن حیوانات یا نفوس منطبعه در اجسام افلاک، دارای تخیلات و ادراکات جزئی هستند، همان‌طور که نفوس ناطقه دارای تعقلات و ادراکات کلی هستند، همچنان که انسان یک نفس حیوانی دارد که صور جزئی را ادراک می‌کند و یک نفس ناطقه دارد که صور کلی را ادراک می‌نماید، حس مشترک که مدرک صور جزئی است از قوای نفس حیوانی است و قوه عاقله که مدرک صور کلی است نیروی نفس ناطقه است.

طبق نظر برخی از حکما همچون شیخ رئیس افلاک هم این چنین هستند، یعنی هم دارای نفوس منطبعه‌اند که با آن ادراکات جزئی دارند، و هم دارای نفوس ناطقه‌اند که با آن ادراکات کلی دارند، این که فلک حرکت وضعی می‌کند و اوضاع آن تغییر می‌کند، مثلاً فلک خورشید که یک وقت به طرف ما می‌آید روز می‌شود، یک وقت پشت می‌کند شب می‌شود. این حرکاتی که برای افلاک است عللی دارد و علت قریب این حرکات همان ادراکات جزئی و تخیلاتی است که نفس فلکی نسبت به مبدأ عقلی خود دارد، یعنی فلک یک عشقی به آن عقلی که مبدأش هست دارد و می‌خواهد خود را همانند آن موجودی تام‌الفعلیه کند، مثلاً فلک اول عشق به عقل اول دارد، فلک دوم عشق به عقل دوم دارد، و همین‌طور دیگر افلاک، و برای این که خود را تام‌الفعلیه کند پی‌درپی معشوق خود را که عقل و جوهر است به طور جزئی ادراک می‌کند تا از این طریق وضع‌های جزئی بالقوه‌اش را برای تحصیل فعلیت تامه از راه حرکت‌های

وضعی پی در پی به فعلیت برساند.

پس بنابراین، جوهر عقلی که فلک آن را به طور پی در پی و تدریجاً تخیل و ادراک جزئی می‌کند سبب حرکت وضعی فلک است، و چنان‌که گفتیم وجود ذهنی جوهر هم جوهر است، وقتی که انسان یا نفس فلکی، جوهر را تصور کرد آن جوهر ذهنی هم که تصور شده جوهر است؛ بنابراین، آن جوهر عقلی هم که در نفس فلک به تدریج تصور می‌شود حرکت دارد، از این‌که می‌بینیم فلک دائماً حرکت می‌کند معلوم می‌شود دائماً و به تدریج آن عقل را که معشوقش هست تصور و تخیل می‌کند و صورت ذهنی آن عقل جوهری هم به تدریج تحوّل و حرکت دارد؛ پس بنابراین، در جوهری هم که تصور شده است تدریج و حرکت هست. این هم دلیل دوّم که دلیل محکمی نیست.

دلیل سوّم برای حرکت جوهری

دلیل سوّم مبتنی بر یک مقدمه‌ای است که خود ایشان آن را قبلاً مورد بحث قرار داده است که:

و عرضی الشیء غیر العَرَض ذا کالبیاض ذاک مثل الأبیض

عرضی، مثل ابیض، با عرض، مثل بیاض، حقیقتاً یک چیز هستند و اعتباراً متفاوتند و فرق آنها در این است که عرضی لا بشرط نسبت به موضوع عرض است و طبعاً قابل حمل بر آن است و می‌توانیم بگوییم: الجسم أبیض؛ ولی عرض بشرط لا نسبت به موضوع خود می‌باشد و طبعاً قابل حمل بر آن نیست و نمی‌شود بگوییم: الجسم بیاض، این‌ها نظیر جنس و فصل هستند که نسبت به هم لا بشرط ملاحظه شده و از این رو قابل حمل بر یکدیگرند و چنانچه آنها نسبت به هم بشرط لا ملاحظه گردند ماده و صورت هستند و قابل حمل بر یکدیگر نیستند، ولی حقیقت جنس با

ماده یکی است، چنان‌که حقیقت فصل با صورت یکی است و فرق آن‌ها فقط به اعتبار است، عرض و عرضی هم همین‌طور است؛ و معنای لا بشرط بودن در عرضی این است که عرض را به عنوان مرتبه‌ای از مراتب جوهری که موضوع عرض است لحاظ می‌کنیم و بدین لحاظ، عرض و موضوع جوهری آن را یکی می‌بینیم، مثلاً وقتی تعبیر به: الجسم أبيض، می‌کنیم می‌خواهیم بگوییم: بیاض از مراتب جسم و دامنه وجود جسم است نه چیزی جدای از آن؛ بنابراین، عرض، مثل بیاض، با عرضی، مثل أبيض، حقیقتاً یکی هستند و بالا‌اعتبار مختلفند؛ پس وقتی عرضی، مثل ابیض، نشان‌گر یگانگی عرض و موضوع است، پس از این جهت هر حکمی که عرض داشته باشد همان حکم را موضوع عرض هم خواهد داشت.

حالا که این مقدمه روشن شد می‌گوییم: این‌که در اعراض حرکت هست: مثلاً سیب، در کم و کیف خود که عرض است حرکت دارد، پس عرضی هم که متکمم و متکیف است که همان سیب باشد حرکت دارد؛ برای این‌که عرض و عرضی حقیقتاً یکی هستند و فقط فرق آن‌ها به حسب اعتبار است و عرضی هم با ذات منطبق است؛ پس بنابراین اگر در کم و کیف که عرض هستند حرکت و وجود داشته باشد در متکمم و متکیف هم که عرضی و قابل حمل بر موضوع جوهری هستند حرکت هست و در موضوع جوهری هم که با آن‌ها متحد است حرکت هست، پس این سیبی که در اندازه و رنگ آن حرکت هست، معلوم می‌شود که در خود سیب هم حرکت هست؛ چون عرض و عرضی و موضوع جوهری عرض وجوداً متحد هستند.

بر همین اساس است که گاهی بزرگان از فلاسفه این‌که مقوله عرضی را اصلاً به نحو مشتق ذکر کرده‌اند و به جای تعبیر به کم و این و کیف و مانند این‌ها تعبیر به متکمم، متئین، متکیف و مانند آن کرده‌اند. پس معلوم می‌شود که فرق بین مشتق و مبدأ اشتقاق، یعنی بین عرضی و عرض فقط به اعتبار لا بشرطی و بشرطی است.

برهان چهارم بر حرکت جوهری

دلیل چهارم از راه تجدد امثال است. عرفا گفته‌اند: ممکنات، اعم از جوهر و عرض، مادی و مجرد، آن فآن در حال حدوث و فناء هستند؛ زیرا ممکنات به حسب ذات خود معدومند و از خود وجودی ندارند و حدوثاً و بقائاً به ذات حق تعالی موجودند؛ بنابراین، هر یک از ممکنات در هر آنی از آنات ذاتاً معدوم است و به ذات حق تعالی موجود است، و وجودش در آن بعد غیر از وجودش در آن بعد است؛ چون تجلیات الهی تکرار شدنی نیست و همواره نو و تازه است، ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾^(۱)، هر چند این وجودهایی که ممکن در آنات پی در پی پیدا می‌کند مثل هم هستند. به این نظریه، نظریهٔ تجدد امثال می‌گویند.

مرحوم حاجی می‌گوید: این نظریه که تجدد در همهٔ ممکنات، اعم از جوهر و عرض، مادی و مجرد را روا می‌داند، مؤید حرکت جوهری در جواهر مادی است؛ چون طبق این نظریه، تجدد در جواهر امکان‌پذیر بلکه امری واقعی و عینی است؛ هر چند طبق این نظریه، تجدد در مجردات هم ممکن و واقعی است، که البته از این جهت این نظریه مخالف با قول به حرکت جوهری است که تجدد را منحصر در مادیات می‌داند؛ و از این روست که مرحوم حاجی در شعرش می‌فرماید: تجدد امثال، یاری کننده قول به حرکت جوهری است و نمی‌گوید: تجدد امثال، دلیل بر حرکت جوهری است.

توضیح متن:

«و الثاني قولنا: (و في استحالة العلوم) أي في حركة النفوس المنطبعة و لا سيما الفلكية في التصورات الجزئية للجواهر (ظاهر) وقوع الجوهرية»

۱- سورة الرحمن (۵۵)، آیه ۲۹.

و دلیل دوم بر حرکت جوهری قول ماست که گفتیم: و در استحاله علوم، یعنی در حرکت کیفی نفوس منطبعه، مخصوصاً نفوس فلکیه، در مورد علوم و تصوّرات جزئی‌های که نسبت به جواهر دارند، وقوع و تحقق حرکت جوهری آشکار است، مراد از جواهر همان مبادی نفوس منطبعه است، نفس منطبعه فلک مدام و پی‌درپی مبدأ عقلی جوهری خود را که معشوق اوست به طور جزئی تصوّر می‌کند و به عشق آن حرکت می‌کند و علل حرکات افلاک، همان تصوّرات جزئی‌های است که نسبت به مبادی عقلی جوهری خود دارند، چنان‌که می‌گوید:

«فإنّ السبب القریب لحرکات الأفلاک تصوّرات نفوسها المنطبعة لمبادهای علی الوجه الجزئی تصوّراً تجددیاً اتّصالیاً کنفس حرکاتها الوضعیة»

زیرا سبب قریب برای حرکات افلاک، تصوّرات نفوس افلاک است، نفوسی که منطبع در افلاک است و تصوّرات این نفوس مربوط به مبادی خودشان و ادراک آن مبادی به نحو جزئی است، یعنی آن نفوس مبادی عقلی جوهری خود را به صورت جزئی تصور می‌کنند و این تصوّر، تصوّری تجددی و سیّال و به نحو اتصال و پیوسته است، همین‌طور که حرکات وضعیّه آن افلاک متصل و دائم است علوم و تصوّرات جزئی که آن‌ها در مورد مبادی خود دارند هم متصل و دائم است.

می‌خواهد بگوید: این تصوّرات هرچند در واقع کیف هستند، لذا ما از آن در شعرمان تعبیر به «استحاله» کردیم، اما بالأخره تصوّر و صورت ذهنی جوهر هستند و صورت ذهنی جوهر هم جوهر است، پس تجدد در این تصوّرات و صور جوهری همان حرکت جوهری است؛ لذا می‌گوید:

«و التصرّوات و إن کانت کیفیات عندهم، فلهذا استعملنا لفظ الاستحالة، لکن جواهرها

جواهر ذهنیة، (إذ صور الجواهر جواهر)، و الذاتیات فی أنحاء الوجودات محفوظة»

و این تصورات اگر چه نزد حکما کیف نفسانی هستند و به همین جهت ما لفظ

«استحاله» را که اصطلاحاً همان حرکت کیفی است درباره آن‌ها به کار بردیم، ولی تصوّرات و صورت‌های جوهری هرچند در ذهن باشند باز هم جوهریت خود را دارند؛ چون ذاتیات در وجودات مختلف، اعم از ذهنی و خارجی، محفوظ هستند، مثلاً انسان خارجی جوهر است، انسان ذهنی هم جوهر است.

«و إنما خصصنا التصوّرات بالجزئية، إذ الكلّيات لا تتغير لها بذاتها»^(۱)

این که گفتیم: «على الوجه الجزئى» و تصوّرات را اختصاص به جزئی دادیم؛ برای این است که اگر تصوّر کلی باشد تعقل است و کلیات و معقولات ثابت هستند و تغییر و حرکت در آن‌ها نیست و برای استدلال ما به کار نمی‌آیند؛ چون ما می‌خواهیم بگوییم: صورت جوهر خارجی که در ذهن نفس منطبعه است جوهر و متجدّد و متحرک است، و این جوهر جزئی است که متجدّد و متحرک است و سبب پیدایش حرکات فلک شده است، تعقل و تصوّر کلی تجدد و حرکت ندارد، بلکه یک امر واحد و ثابت است.

«و الثالث قولنا: (ثم اتّحاد العرضي بالعرض) أي مع العرض كما ذهب إليه جمع من

المتأخرين»

۱- في هذا البرهان أيضاً وجوه من النظر:

منها: وجود الفلك و النفس المنطبعة الفلكية، إلا أن يقرّر البرهان في سائر النفوس المنطبعة غير الفلكية.

و منها: تجدد الصور الجوهرية التي هي علوم النفوس المنطبعة بمبدايها، بمعنى تغييرها و تحوّلها التدريجي على سبيل الاتّصال؛ فإنّ تلك الصور ليست صورة واحدة متجدّدة على نحو الاتّصال، بل صور متعدّدة تحدث متعاقبة في النفس، كما تحدث صور متعدّدة متعاقبة من الشعلة الجوّالة في خيالنا المتّصل.

و منها: كون تلك الصور الحاصلة في النفس جواهر بالحمل الشايع؛ فإنّ صور الجواهر جواهر بالحمل الأولي و كيفيات بالحمل الشايع، فتجددها لو سلّم، لم يكن تجدداً في ما هو جوهر حقيقياً. (اسدى)

و دلیل سوم برای حرکت در جوهر، قول ماست در شعر که: سپس اتحاد عرضی با عرض، چنان که جمعی از متأخرین قائل به اتحاد عرضی با عرض شده‌اند. این «اتحاد» مبتدأست و خبرش «مثبت للغرض» است که بعداً می‌آید؛ یعنی اتحاد عرضی با عرض، غرض ما را که حرکت جوهری است اثبات می‌کند.

«و ربما يقال: إنَّ المعلمَ الأوَّلَ و مترجمي كلامه عبَّروا عن المقولات بالمشتقَّات و مثلوا بها، و لو لا الاتِّحاد لم يصحَّ ذلك التعبير و التمثيل»

و چه بسا گفته می‌شود که: معلّم اوّل ارسطو و مترجمین کلام او، از مقولات به مشتقّات تعبیر کرده و به آن مثال زده‌اند، یعنی در مقولات به جای کمّ، متکمّم، و به جای کیف، متکیّف، گفته‌اند، و اگر عرض و عرضی متحد نبودند آن تعبیر و مثال زدن صحیح نبود.

«(إلا في الاعتبار)، أي اعتبار بشرط لا و لا بشرط، فإذا أخذ السواد مثلاً لا بشرط كان عرضياً محمولاً و إذا أخذ بشرط لا كان عرضاً غير محمول»

فرق عرضی و عرض فقط در اعتبار است، یعنی اعتبار بشرط لایی و لا بشرطی، مثلاً اگر سواد (سیاهی) لا بشرط فرض و اخذ شد می‌شود عرضی، و قابل حمل است؛ و اگر بشرط لا فرض و اخذ شد می‌شود عرض، و قابل حمل نیست. نمی‌شود بگوییم: دیوار سواد (سیاهی) است، اما می‌شود گفت: دیوار اسود (سیاه) است.

«فالفرق بينهما كالفرق بين الجنس و المادّة و الفصل و الصورة (مثبت الغرض)»

پس فرق بین عرض و عرضی مانند فرق بین جنس و ماده و فصل و صورت است که آن‌ها هم به اعتبار لا بشرط و بشرط لا بودن فرق می‌کنند. چنان که قبلاً گفتیم: این «مثبت الغرض» خبر برای «اتحاد» است، یعنی اتحاد عرضی با عرض حرکت جوهری را ثابت می‌کند؛ چگونه؟

«إذ حينئذٍ التبدُّل في الأعراض عين التبدُّل في العرضيات، و التبدُّل في العرضيات عين

التبدل في المعروضات الجوهرية بمقتضى الحمل»^(۱)

برای این که تبدل در اعراض را که شما قبول کردید، به لحاظ این که عرض با عرضی متحد است عین تبدل در عرضیات است، و به لحاظ این که عرضی بر معروض حمل می شود تبدل در عرضیات عین تبدل در معروضات جوهریه است؛ چون عرضی بر معروض خود حمل می شود و در حمل اتحاد است؛ بنابراین اگر مثلاً بیاض تحوّل دارد، ابیض هم تحوّل دارد، و ابیض که تحوّل دارد جسم ابیض هم که جوهر است تحوّل دارد.

«و الرابع قولنا: (تجدد الأمثال كوناً) و وجوداً كما هو التحقيق (ناصرى) بباء المتكلم»
و دلیل چهارم برای حرکت جوهری قول ماست که: تجدّد امثال به حسب کون و وجود، که امری تحقیقی و سخنی محققانه است یاری کننده من است که قائل به حرکت جوهریه هستم. می گوید: ناصر در «ناصری» به یای متکلم اضافه شده است.
«و تجدّد الأمثال على سبيل الاتصال في الوجود تجدّد في الجوهر، (إذ الوجود جوهر في

الجوهر) و عرض في العرض ففي كل بحسبه»^(۲)

و تجدّد امثال، به نحو اتصال در وجود، همان تجدّد در جوهر است؛ برای این که

۱- العرض و العرضي و إن كانا متّحدین، إلا أنّ العرض حيث يكون من مراتب الجوهر لا عينه، فالعرضي المحمول على معروضه يدلّ على أنّ العرض ليس وجوداً و موجوداً منعزلاً عن معروضه، بل يكون من شؤونه و أطواره، و عليه فالتبدل في العرض لا يكون عين التبدل في الجوهر بشرائش وجوده، بل يكون تبدلاً في ذيل وجود الجوهر و مرتبته النازلة، و من البين أنّ ذيل وجود الجوهر و مرتبته النازلة ليس إلا نفس ذلك العرض، فالتبدل لا يكون إلا في العرض. (اسدی)

۲- لا يخفى: أنّ تجدّد الأمثال يرجع بالتحليل العقلي إلى الحدوث الذاتي الذي للممكنات، و معناه كون وجود الممكن بعد عدمه بعديّة بالذات، حيث إنّ الماهية من حيث هي ليست بالذات إلا هي، لا موجودة و لا معدومة، و إنّما تنصّف بالوجود في مرتبة متأخرة عن ذاتها بعلة توجدها، فهي لا تزال محتاجة إلى تلك العلة حدوثاً و بقاءً؛ و أين هذا من الحركة الجوهرية و كيف يؤيدها؟! (اسدی)

وجود، در جوهر جوهر است و در عرض، عرض است، در هرکدام به حسب همان است؛ برای این که گفتیم: ماهیت و وجود در خارج دو چیز جدایی نیستند، بلکه در خارج با هم متحدند، پس اگر در وجود تجدد و تحوّل باشد، چنان که بنا بر قول به تجدد امثال این چنین است، طبعاً در جوهر و عرض هم تحوّل است و بنابراین، تجدد در وجود جوهر همان حرکت در جوهر است.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس دويست و پنجاه و سوّم ﴾

غررٌ في تعيين موضوع هذه الحركة
و دفع ما قالوا من عدم بقاء الموضوع

حلّت بصورة مع الهيولى
فـتُشبهه النموّ و الذبولا
موضوعها بشخصه له البقا
مـبقيه اعلمته المفارقا
و قد يجي البقاء في التدرّج
كما الهيولى فعلها القوّة جي
قد جاز الاختلاف في المفهوم مع
توحد الكون الذي منه انتزع
فـصورة سيّالة منقرضة
واحدة على الهيولى فائضة
تصرّم في كلّ جزء كون
لآخر و ليس فيها بون
تـبقي و إن تمرّ مرّ السحب
كالشيخ عين الشارخ الطار الصبي

غررٌ في تعيين موضوع هذه الحركة
و دفع ما قالوا من عدم بقاء الموضوع

(حلت)، أي الحركة الجوهرية (بصورة) -الباء للظرفية و التنكير للإبهام -
(مع الهيولى)، يعني أنّ موضوعها الهيولى المتحصلة بصورة ما، فجاز أن
تبدّل عليها خصوصيات الصور الحائلة و تكون هي ما فيها الحركة مع بقاء
الهيولى بشخصها بصورة ما، و هذا كما أنّ الهيولى بعينها و شخصها باقية
عندهم في الكون و الفساد بصورة ما.

قال صدر المتألهين عليه السلام في «الأسفار»: «و موضوع كلّ حركة و إن و جب أن
يكون باقياً بوجوده و تشخصه، إلاّ أنّه يكفي في تشخص الموضوع الجسماني
أن يكون هناك مادة تشخص بوجود صورة ما و كيفية ما و كميّة ما، فيجوز له
التبدّل في خصوصيات كلّ منها. أو لا ترى أنّ تبدّل الصورة على مادة واحدة
يكون وحدتها مستفادة من الواحد بالعموم و هي صورة ما و واحد بالعدد و
هو جوهر مفارق عقلي ممّا جوّزه الشيخ و غيره من الحكماء»، (فتشبه) الحركة
الجوهرية (النموّ و الذبولا)، أي كما أنّ موضوع الحركة الكميّة هو الهيولى و
هي تتحرّك في المقادير مع أنّ الهيولى كما لم تتحقّق بلا صورة جسمية لم
تتحقّق بدون مقدار ما، إذ قد حقّق أنّ تفاوت الجسم الطبيعي و التعليمي بمجرد
الإبهام و التعيين، فالهيولى مع مقدار ما تتحرّك في المقادير المعيّنة كذلك ما
نحن فيه.

بسم الله الرحمن الرحيم
و به نستعين

غررٌ في تعيين موضوع هذه الحركة و دفع ما قالوا من عدم بقاء الموضوع

موضوع حرکت جوهری

در این غرر می خواهیم بدانیم که موضوع در حرکت جوهری چیست؟ قبلاً گفته شد که: حرکت شش رکن دارد، یکی از آن‌ها موضوع، یعنی شیئی است که متحرک است و حرکت صفت آن واقع شده است؛ بنابراین، موضوع باید در تمام مراحل حرکت، از آغاز تا انجام حرکت، باقی باشد، مثل اتومبیل که موضوع حرکت آینی است، مثلاً از قم حرکت می‌کند تا اصفهان می‌رود و این موضوع که اتومبیل است در تمام این مراحل باقی است.

حالا سؤال این است که: در حرکت جوهری موضوع چیست؟ برای این که در حرکت جوهری «ما فيه الحركة» یعنی آن مسافت و مقوله‌ای که حرکت در آن واقع می‌شود خود جوهر است؛ حال موضوع آن که باید در تمام مراحل حرکت جوهری باقی باشد چیست؟

به نظر می‌آید یک امر ثابتی که بتواند در تمام مراحل حرکت جوهری باقی باشد وجود ندارد، بنابراین یکی از ارکان حرکت که همان موضوع و متحرک است در حرکت جوهری مفقود است و با فقدان این رکن حرکت جوهری هم امکان نخواهد داشت. این اشکالی است که درباره حرکت جوهری مطرح گردیده است.

یکی از پاسخ‌هایی که صدرالمتألهین به این اشکال داده این است که: موضوع حرکت جوهری هیولا با صورت‌ما است؛ چون هیولا مثل زن زشت رو است که هیچ وقت نمی‌خواهد و نمی‌تواند خود را بدون نقاب صورت نشان دهد و همیشه باید در ضمن یک صورتی موجود باشد، پس موضوع در حرکت جوهری، صورت معین نیست؛ زیرا در حرکت جوهری صورت‌های معین همواره در حال تغییر و تحوّل هستند و ثبات ندارند؛ موضوع در حرکت جوهری هیولا به تنهایی هم نیست؛ زیرا هیولا بدون صورت وجود ندارد. بنابراین، موضوع در این حرکت باید هیولا با صورت‌ما باشد؛ چون هیولا درست است که بی‌صورت نمی‌تواند خود را نشان دهد، اما در این جهت صورت معین و خاصی معتبر نیست و هیولا می‌تواند در ضمن هر صورتی وجود داشته باشد؛ لذا می‌گویند: هیولا در ضمن یک صورت‌ما هم می‌تواند خود را نشان دهد. بنابراین، موضوع حرکت جوهری هیولا با صورت‌ما است و هیولا با صورت‌ما در تمام مراحل حرکت جوهری ثابت و موجود است، اما آنچه «ما فيه الحركة» و مسافت در حرکت جوهری است صور معینه جوهری است، مثلاً با حرکت جوهری نطفه علقه می‌شود، علقه مضغه می‌شود، و همین‌طور ... تا آخر کار، حیوان و سپس انسان می‌شود، مسافت در این حرکت جوهری همان صورت‌های معین: نطفه، علقه، مضغه و دیگر صورت‌های معین است، ولی موضوع این حرکت هیولا با صورت‌ما است که در ضمن این صور معینه از آغاز حرکت جوهری تا پایان آن وجود دارد.

توضیح متن:

«غررٌ في تعيين موضوع هذه الحركة و دفع ما قالوا من عدم بقاء الموضوع»
این غرر در تعیین موضوع حرکت جوهری و دفع اشکالاتی است که کرده و گفته‌اند: حرکت جوهری موضوعی که باقی باشد ندارد.

«حَلَّتْ»، أي الحركة الجوهرية (بصورة) - الباء للظرفية و التنكير للإبهام - (مع الهیولی)،
یعنی أنّ موضوعها الهیولی المتحصلة بصورة ما»

حرکت جوهری در صورت ما با هیولا حلول کرده است، یعنی موضوع حرکت
جوهری، هیولایی است که با صورت ما متحصّل و موجود است.

می‌گوید: این باء در «بصورة» بای ظرفیت و به معنای «فی» است و تنوین نکره در
آن هم برای بیان ابهام است، یعنی در صورت ما؛ چون همان طور که گفتیم: هیولا مقید
نیست با صورت خاصی موجود باشد، یعنی موضوع حرکت جوهری هیولایی است
که متحصّل به صورت ما باشد.

«فجاز أن تتبدّل علیها خصوصیات الصور الحالّة و تكون هی ما فیها الحركة مع بقاء
الهیولی بشخصها بصورة ما»

پس جایز است بر روی این هیولا با صورت ما که امری ثابت می‌باشد خصوصیات
صوری که حال در آن هیولا و صورت ما است متبدّل شوند، یعنی هیولا با صورت ما
که موضوع حرکت جوهری است پی‌درپی نطفه شود، علقه شود، مضغه شود و این
صورت‌های خاصه همان چیزی باشد که حرکت در آن رخ می‌دهد و به اصطلاح
مسافت حرکت باشد، با این که شخص خود هیولا با صورت ما که موضوع حرکت
است باقی است چون موضوع به شخصها باید باقی باشد.

«و هذا كما أنّ الهیولی بعینها و شخصها باقیة عندهم فی الكون و الفساد بصورة ما»
این همانند این است که خود منکرین حرکت جوهری در مورد کون و فساد
می‌گویند: خود هیولا بشخصها با صورت ما در ضمن صورت‌های فاسد شده و
موجود شده باقی است، آنان می‌گویند: صورت‌های نطفه و علقه و مضغه، به تدریج و
به نحو حرکت، تغییر نمی‌یابند، بلکه به طور دفعی و کون و فساد صورت نطفه نابود
می‌شود و صورت علقه موجود می‌گردد، باز آن صورت علقه نابود می‌شود و صورت

مضغه موجود می شود؛ حال به آنان اگر بگوییم: در کون و فساد هیچ چیز باقی نیست آن وقت از کجا می گوئید: این علقه و مضغه همان نطفه است؛ می گویند: این همانی آن ها به واسطه همان هیولا با صورت ماست.

«قال صدر المتألهين رحمته في «الأسفار»: ^(۱) و موضوع كل حركة و إن وجب أن يكون باقياً بوجوده و تشخصه، إلا أنه يكفي في تشخص الموضوع الجسماني أن يكون هناك مادة تشخص بوجود صورة ما و كيفية ما و كمية ما»

مرحوم صدر المتألهين نیز در همین باره در «اسفار» می گوید: هر چند وجود و شخص موضوع در هر حرکتی حتماً باید باقی باشد، منتها در تشخص موضوع جسمانی همین اندازه کافی است که در آن جا یک ماده و هیولایی باشد که به وجود صورت ما و کیفیت ما و کمیته ما، تشخص یابد، یعنی در حرکت جوهری، هیولا با صورت ما باشد، در حرکت کمی، هیولا با کم ما باشد، در حرکت کیفی، هیولا با کیف ما باشد.

«فيجوز له التبدل في خصوصيات كل منها»

پس جایز است برای موضوع جسمانی تبدل و حرکت در خصوصیات هر یک از صورت جوهری و کم و کیف؛ که صورت خاص، کم خاص، کیف خاص، به تدریج و با حرکت عوض شود، ولی موضوع با صورت ما یا کم ما یا کیف ما باقی باشد.

«أو لا ترى أن تبدل الصورة على مادة واحدة يكون وحدتها مستفادة من الواحد بالعموم و هي صورة ما و واحد بالعدد و هو جوهر مفارق عقلي ممّا جوّزه الشيخ و غيره من الحكماء»

آیا مشاهده نمی کنی که تبدل صورت بر یک ماده واحدی که وحدت آن مستفاد از

۱- اسفار، ج ۳، ص ۸۷.

یک واحد بالعموم که صورتاً ما است و یک واحد بالعدد که جوهر مفارق عقلی است، از اموری است که شیخ الرئیس و غیر او از دیگر حکما جایز شمرده‌اند؟
«(فتشبهه) الحركة الجوهرية (النموّ و الذبولا)»

پس حرکت جوهری شبیه به نموّ و ذبول در حرکت کمی است.

اگر به یاد داشته باشید حرکت کمی اگر در موردی باشد که اعضای اصلیه افزایش یا کاهش یابد به آن نموّ و ذبول می‌گفتند، مثلاً اعصاب و استخوان و مغز و مانند این‌ها که اعضای اصلی بدن هستند افزایش یابند؛ و حرکت کمی اگر در موردی باشد که در اعضای غیر اصلی مثل گوشت و مانند این‌ها افزایش یا کاهش یابند به آن سمن و هزال، یعنی چاقی و لاغری می‌گفتند. فرق این‌ها را قبلاً گفتیم.

«أي كما أنّ موضوع الحركة الكميّة هو الهیولی و هي تتحرّك في المقادير مع أنّ الهیولی كما لم تتحقّق بلا صورة جسمیة لم تتحقّق بدون مقدار ما»

یعنی همان‌طور که موضوع حرکت کمی همان هیولا است و هیولا در مقادیر حرکت می‌کند با این‌که هیولا همین‌طور که بدون صورت جسمیه موجود نیست، بدون کمّ و مقدار هم موجود نیست؛ چرا؟

«إذ قد حقّق أنّ تفاوت الجسم الطبيعي و التعليمي بمجرد الإبهام و التعيين»

برای این‌که قبلاً بیان شد که تفاوت جسم طبیعی و جسم تعلیمی (حجم) به مجرد ابهام و تعیین است، یعنی اصل صورت جسمیه و جسم طبیعی امری مبهم است و یا جسم تعلیمی و حجم معین از ابهام خارج می‌شود و به این اعتبار به آن جسم تعلیمی می‌گویند، پس جسم طبیعی و جسم تعلیمی حقیقتشان یکی است و فرق آن‌ها به تعیین و ابهام است؛ بنابراین، همان‌طور که هیولا بدون صورت ما نمی‌شود بدون مقدار و کمّ ما هم نمی‌شود.

«فالهیولی مع مقدار ما تتحرّك في المقادير المعیّنة كذلك ما نحن فيه»

پس هیولا بدون مقدارمّ نیست، امّا هیولا با همین مقدارمّ در مقادیر معیّنه حرکت کّمی می‌کند، همین‌طور است در حرکت جوهری که موضوع بحث ماست، یعنی در این‌جا هم هیولا با صورتّمّ موضوع حرکت جوهری است و صور معیّنه مسافت و ما فیہ الحرکة هستند.

و صلّی الله علی محمد و آله الطاهرین

﴿ درس دويست و پنجاه و چهارم ﴾

و معنى اعتبار صورة مّا أو مقدار مّا في جانب الموضوع، ليس أنّ هنا صورة مثلاً متحرّكة و أخرى هي ما فيه الحركة كما يتوهمه العقل المشوب، بل التفاوت بينهما كالتفاوت بين الكلّي الطبيعي و الفرد، و معلوم أنّهما موجودان بوجود واحد، فيرد على الهيولى بنحو الاتّصال التدريجي أفراد الصور. و إذ لا حاجة للهيولى إلى خصوصية شيء منها.

يقال: إنّها محتاجة إلى طبيعتها الكلّية، فما دامت تلك الطبيعة محفوظة بتعاقب الأفراد كانت الهيولى باقية، و لا نجد فرقاً بين حالة الكون و الفساد حيث حكموا فيها ببقاء الهيولى بصورة مّا و بين الحركة الجوهرية حيث حكموا فيها بعدم بقائها، بل الثاني أقرب إلى البقاء للاتّصال الصور فيه.

إن قلت: الشيء ما لم يتشخص لم يوجد و ما لم يوجد لم يوجد، فكيف تكون صورة مّا علّة لوجود الهيولى؟

قلت: العلّة الحقيقية كما أُشير إليه لوجودها و تشخصها هي الواحد بالعدد الذي هو المفارق، و أمّا الواحد بالعموم من الصورة، فهي شريكة العلّة، و الشركة خفيفة المؤونة، و كذا من جانب الهيولى أيضاً لكونها قوّة محضة فيكفيها ذلك. و بالجملة فإنّ الطبيعي شيء و الفرد شيء آخر، و لا سيّما

الطبيعي النوعي فإنّ الجسم و إن كان جنساً لما دونه لكنّه نوع بالنسبة إلى ما
فوقه أعني الهيولى.

و إلى هذه أشرنا بقولنا: (موضوعها)، أي موضوع الجوهرية (بشخصه) و
بعينه (له البقا مبقية اعلمته المفارقة).

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

دنبالۀ بحث در موضوع حرکت جوهری

بحث در این بود که: حرکت موضوع می‌خواهد و موضوع حرکت باید در تمام مراحل حرکت باقی باشد، حالا در حرکت جوهری که جوهر و صور نوعیه جوهریه متجدّد و سیال هستند آن موضوعی که در تمام حالات حرکت جوهری باقی است چیست؟

صدرالمتألّهین فرمود: هیولا با صورتّ ما موضوع این حرکت است؛ چون هیولا بدون صورت نمی‌تواند موجود باشد، صورت‌های معین هم که متجدّد و ناپایدارند؛ بنابراین، موضوع حرکت جوهری همان هیولا با صورتّ ما است. بعد برای این که تصوّر نشود این جا دو تا صورت وجود دارد، یک صورت که هیولا به واسطۀ آن موجود است، و یک صورتی که به واسطۀ حرکت متجدّد و موجود می‌شود، برای همین جهت فرمودند: صورتّ ما که موضوع حرکت جوهری است در ضمن صورت‌های خاص متجدّد، موجود است.

بعد اشکال عدم بقاء موضوع در حرکت جوهری، در کون و فساد هم نقض شد به این که: شما که به کون و فساد قائل هستید در آن جا هم بالأخره باید یک ماده و هیولای مشترکی موجود باشد، ماده و هیولا هم که بدون صورت موجود نیست، صورت فاسده و صورت کائنه هم که با هم مغایرت دارند، پس ماده و هیولای در ضمن آن‌ها هم باید مغایر و متفاوت باشد، حال آن ماده و هیولای مشترکی که باید در دو حالت

کون و فساد موجود باشد و حافظ این همانی باشد چیست؟ شما در جواب می‌گویید: آن ماده و هیولا با صورت ما است که صورت‌های مختلف فاسده و کائنه را به خود می‌گیرد؛ شما این جواب را می‌دهید، با این که صورت‌های فاسده و کائنه به نحو خلع و لبس دگرگون می‌شوند و بقاء و استمرار و وحدت وجودی ندارند. خوب همین جواب را هم ما که قائل به حرکت جوهری هستیم به طریق اولی می‌توانیم ارائه کنیم با این که در حرکت جوهری چنین نیست که صورت‌های متجدد وجوداً متعدد و متکثر باشند، بلکه به نحو لبس بعد از لبس با یک وجود واحد متجدد و متحول می‌شوند، و فرق بین آن صورتی که مقوم موضوع است، یعنی صورت ما که با هیولا موضوع حرکت جوهری است، و آن صورتی که «ما فيه الحركة» است، فرق کلی طبیعی و فرد است؛ و کلی طبیعی و فرد دو وجود ندارند، بلکه به یک وجود موجودند؛ مثلاً انسان که کلی طبیعی است موجود است، زید هم که فرد آن کلی است موجود است، ولی چنین نیست که زید یک وجود داشته باشد، انسان هم یک وجود دیگر، بلکه کلی طبیعی در ضمن افراد خودش موجود می‌شود، انسان در ضمن زید و عمرو و بکر موجود است، این جا هم آنچه مقوم موضوع حرکت جوهری است کلی طبیعی صورت می‌باشد، و کلی طبیعی با هر فردی موجود می‌شود، و فرد خاصی در این که کلی طبیعی در ضمن آن موجود شود معتبر نیست؛ لذا می‌گویند: صورتی که در ناحیه موضوع حرکت جوهری معتبر است صورت ما است، و آنچه تحوّل در آن پیدا می‌شود و «ما فيه الحركة» و مسافت حرکت می‌باشد افراد کلی طبیعی، یعنی افراد صورت ما است.

بنابراین، چنین نیست که دو صورت داشته باشیم، یک صورت که مقوم موضوع حرکت جوهری است، یک صورت که «ما فيه الحركة» و مسافت حرکت جوهری است، بلکه آنچه مقوم موضوع است صورت ما است نه صورت خاصی، ولی آن صورت ما که کلی طبیعی و مقوم موضوع حرکت است در ضمن افراد و صور خاص

که «ما فيه الحركة» و مسافت حرکت است موجود است. این در حرکت جوهری بود؛ در حرکت عرضی کمی نیز آن مقداری که در ناحیه موضوع حرکت کمی معتبر است کلی طبیعی مقدار، یعنی مقدار ماست و آن مقداری که «ما فيه الحركة» و مسافت حرکت کمی است افراد مقدار، یعنی مقدارهای خاص است.

توضیح متن:

«و معنى اعتبار صورة ما أو مقدار ما في جانب الموضوع، ليس أن هنا صورة مثلاً متحركة و أخرى هي ما فيه الحركة كما يتوهمه العقل المشوب» و معنای این که صورت ما (در حرکت جوهری)، یا مقدار ما (در حرکت کمی)، در جانب موضوع حرکت معتبر می باشد این نیست که مثلاً یک صورت داریم که متحرک است یعنی جزء موضوع حرکت است و یک صورتی داریم که «ما فيه الحركة» و مسافت حرکت است، چنان که عقلی که مشوب به او هام است چنین پنداری را می کند.

«بل التفاوت بينهما كالتفاوت بين الكلي الطبيعي و الفرد»

بلکه تفاوت بین این دو صورت همانند تفاوت کلی طبیعی و فرد کلی طبیعی است.

«و معلوم أنّهما موجودان بوجود واحد، فيرد على الهيولى بنحو الاتصال التدريجي أفراد الصور. و إذ لا حاجة للهيولى إلى خصوصية شيء منها. يقال: إنّها محتاجة إلى طبيعتها الكلية، فما دامت تلك الطبيعة محفوظة بتعاقب الأفراد كانت الهيولى باقية»

و معلوم است که کلی طبیعی و فردش مثلاً انسان و زید به یک وجود واحد موجود هستند؛ بنابراین، هیولا مدام صورت عوض می کند و افراد صور دائماً به طور پیوسته بر هیولا وارد می شوند؛ و چون هیولا در وجودش به خصوصیات این صور احتیاج

ندارد گفته می‌شود که: هیولا محتاج به طبیعت کلی صورت است، پس تا مادامی که آن طبیعت کلی به تعاقب افراد محفوظ باشد هیولا هم در ضمن آن طبیعت کلی صورت موجود است، یعنی در تمام مراحل، هیولا موجود است.

«و لا نجد فرقاً بين حالة الكون و الفساد حيث حكموا فيها ببقاء الهيولى بصورة ما و

بين الحركة الجوهرية حيث حكموا فيها بعدم بقائها»

و ما هیچ فرقی نمی‌بینیم بین حالت کون و فساد، که درباره آن منکرین حرکت جوهری حکم کرده‌اند به این که هیولا با صورت ما باقی است، و بین حرکت جوهری که آنان درباره آن حکم کرده‌اند به این که هیولا باقی نیست.

«بل الثاني أقرب إلى البقاء لا اتصال الصور فيه»

بلکه آن دو می که موضوع حرکت جوهری است اقرب به بقاء است از اولی که موضوع کون و فساد است؛ برای این که در دو می صور به هم پیوسته و به نحو لبس بعد از لبس است، ولی در اولی صور گسسته و به نحو خلع و لبس، فاسد و کائن می‌شوند، پس در حرکت جوهری چون صور متصل هستند و اتصال مساوق با وحدت است موضوع به طریق اولی باقی است.

«إن قلت: الشيء ما لم يتشخص لم يوجد و ما لم يوجد لم يوجد، فكيف تكون صورة

ما علّة لوجود الهيولى؟»

اگر اشکال کرده و بگوئید: فلاسفه گفته‌اند: یک چیز تا متشخص و شخص نشود موجود نمی‌شود و تا موجود نشود نمی‌تواند ایجاد کننده چیز دیگری باشد، پس چطور صورت ما که کلی و مبهم است علت برای وجود هیولا است؟ چیز کلی و مبهم که وجود خارجی ندارد.

«قلت: العلة الحقيقية كما أشير إليه لوجودها و تشخصها هي الواحد بالعدد الذي هو

المفارق، و أمّا الواحد بالعموم من الصورة، فهي شريكة العلة، و الشركة خفيفة المؤونة»

در جواب می‌گوییم: همان‌طور که اشاره به آن شد علت حقیقی برای وجود هیولا

و تشخّص هیولا عبارت است از واحد بالعدد و بالشخصی که همان عقل مفارق و مجرد است، و اما واحد بالعموم که همان صورتّ ما باشد پس این فقط شریک العلة است و شریک العلة بودن خفیف المؤمنه و آسان است؛ چون شریک العلة نمی خواهد موجد باشد تا وجود قوی داشته باشد.

«و کذا من جانب الهیولی أيضاً لكونها قوّة محضة فیکفیهها ذلك»

و همچنین است از جانب هیولا که معلول عقل مفارق با مشارکت صورتّ ما است؛ چون هیولا قوّه محض و موجودی ضعیف است و قهراً عقل مفارق با مشارکت صورتّ ما در تحقق آن کفایت می کند؛ و در واقع چه صورت و چه هیولا علت حقیقی آنها عبارت از همان عقل مفارق است.

«و بالجملة، فإنّ الطبيعي شيء و الفرد شيء آخر، و لا سیما الطبيعي النوعی»

خلاصه: کلی طبیعی برای خودش یک چیز است و فرد یک چیز دیگر، مخصوصاً کلی طبیعی نوعی؛ از این رو کلی طبیعی که در این جا همان صورتّ ما است مقوم موضوع حرکت جوهری است و فرد که در این جا صورت های خاص است «ما فیه الحركة» و مسافت حرکت جوهری است.

حالا این جا یک کسی ممکن است بگوید: صورت هایی مثل نطفه، علقه، مضغه، این ها کلی طبیعی نوعی است، اما صورت جسمیه چطور؟ در حالی که هیولا بدون جسمیه هم نمی شود موجود شود.

مرحوم حاجی می گوید: جسم دو لحاظ دارد: یک وقت جسم را به اعتبار و لحاظ اموری مانند انسان، فرس، بقرکه زیر مجموعه و انواع آن هستند در نظر می گیریم، در این صورت می شود جنس الأجناس، اما یک وقت جسم را به اعتبار و لحاظ امری مانند هیولا که ما فوق آن است حساب می کنیم، در این صورت می شود نوع؛ چون هیولا با اضافه صورت می شود جسم، همان طور که حیوان با اضافه ناطق می شود انسان؛ پس جسم نسبت به هیولا نوع است؛ لذا می گوید:

«فإنَّ الجسمَ و إن كان جنساً لما دونه لكنّه نوع بالنسبة إلى ما فوقه أعني الهيولي»
پس جسم و صورت جسمیه هرچند جنس برای ما دون خودش است ولی همین
جسم نسبت به ما فوق خودش که هیولا است نوع است.
«و إلى هذه أشرنا بقولنا: (موضوعها)، أي موضوع الجوهرية (بشخصه) و بعينه (له البقا
مبقيه اعلمنه المفارقاً)»

و به این مطلب اشاره کردیم به قول خودمان در شعر که گفتیم: شخص و عین
موضوع حرکت جوهریه که عبارت از هیولا با صورت ما است دارای بقاء و ثبات
است.

و مَبْقَى و آن چیزی را که موضوع حرکت جوهری را باقی و ثابت نگه می‌دارد
همان عقل مجرد و مفارق بدان. دنباله بحث این شاء الله در جلسه بعد بیان می‌گردد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس دويست و پنجاه و پنجم ﴾

و ليس مرادنا بالمفارق العقل العاشر الذي هو مراد المشائين من الواحد بالعدد المفارق الذي هو مبقى هيولى العناصر بصورة ما في التكوّنات و التفاسدات، بل المراد المثال النوري الذي هو لكلّ نوع طبيعي سيّال جوهرأ و هو وجهه الباقي الثابت في علم الله تعالى ﴿ مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَ مَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ ﴾ (و قد يجي البقاء في التدرّج كما الهيولى فعلها القوّة جي).

دفع: لما يتوهم في المقام، أنّ الهيولى كما أنّها مع المتصل متصلة و مع المنفصل منفصلة و بذاتها لا هذه و لا تلك، كذلك ليست باقية و لا زائلة إلاّ بتبعية الصورة، و إذا كانت الصورة سيّالة لم تكن الهيولى باقية.

و بيان الدفع: بعد ما عرفت أنّ وحدة الهيولى و شخصيتها بوجودها، و لكن كلّها مستفادة من المفارق بشركة العلة المقارنة و أنّ ما به البقاء الحقيقي لها هو المفارق، إنّنا نتكلّم الآن فيما به البقاء الذي هو الواحد بالعموم من الصور، فنقول:

إنّ للجوهر الصوري فرداً زمانياً، لا على وجه الانطباق على الزمان مستمراً تدريجي النسب كالحركة التوسّطية و فرداً زمانياً منطبقاً متصلاً كالتقطعية، و الاتّصال مساوق للوحدة الشخصية و بقاؤهما عين التدرّج في النسب أو في الذات، فإنّ البقاء السرمدي بنحو، و الدهري بنحو و الزماني بكلا قسميه بنحو، كما أنّ الوحدة في الكمّ المنفصل عين الكثرة و الفعلية في الهيولى عين القوّة، فللهيولى أنحاء من البقاء بحسب ما به البقاء.

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

بحث در این بود که حرکت غیر از «ما فيه الحركة» که مسافت است یک موضوع باقی هم لازم دارد و در حرکت جوهری، آن موضوعی که در همه مراحل باقی است هیولا با صورت ما است. بعد اشکال کردند که: صورت ما مبهم و کلی است و کلی موجود خارجی نیست؛ برای این که «الشيء ما لم يتشخص لم يوجد و ما لم يوجد لم يوجد»، بنابراین، صورت ما که یک چیز کلی و مبهم است نمی تواند تکیه گاه و مقوم موضوع باشد. جوابی که به این اشکال دادند این بود که: علتی که موجب و مبقی موضوع حرکت جوهری است، موجود مفارق عقلی است.

حالا مرحوم حاجی می گوید: مراد ما از این موجود مفارق عقلی، عقل دهم نیست که مشائین آن را موجود و مدبر برای مادون فلک قمر می دانستند، بلکه مراد ما از آن موجود مفارق عقلی، همان مثال افلاطونی است که برای هر نوعی از انواع مادی متجدد و سیال وجود دارد، و در واقع رب النوع همان فرد مجرد از آن نوع و چهره باقی و ثابت آن نوع در علم الهی است، و هر چند موجودات مادی تحوّل دارند اما رب النوع آنها که موجودی مجرد است جنبه یلی الحقی و ثابت آنها نزد خداوند است.

اشکال عدم بقاء موضوع در حرکت جوهری از منظری دیگر

اشکال دیگر در این جا این است که شما می گوئید: موضوع حرکت باید باقی باشد، و هیولا با صورت ما موضوع حرکت جوهری است، در حالی که هیولا نسبت به

اتصال و انفصال لا بشرط است، لذا مثلاً دو آب را که یک آب می‌کنیم یا یک آب را دو آب می‌کنیم این جا این همانی باقی است و همه مردم می‌گویند: این دو آب همان یک آب است، یا اگر دو آب را یک آب کردی می‌گویند: این یک آب همان دو آب است، این جا ملاک این همانی هیولایی است که نسبت به اتصال و انفصال لا بشرط است، هیولا در دو آب یک هیولا است و دو آب هم که یک آب می‌شود باز همان هیولا است؛ پس هیولا در حال اتصال صورت جسمانی، متصل است، و در حال انفصال صورت جسمانی هم منفصل است و در اتصال و انفصال تابع صورت جسمانی می‌باشد و شما می‌گویید: در حرکت جوهری، صورت جوهری متبدل است و ثبات ندارد و لحظه به لحظه، صورت‌ها در مراتب مختلف حرکت متجدد هستند؛ بنابراین، هیولایی که با این صورت‌ها همراه است نیز متبدل است و ثابت و باقی نیست؛ برای این که هیولا به واسطه صورت جوهری موجود می‌باشد و صورت جوهری هم که شما می‌گویید متبدل است؛ پس چطور این جا با این که صورت سیال است و عوض می‌شود باز هم می‌گویید هیولا باقی است.

پاسخ اشکال

در جواب می‌گوییم: درست است که وقتی صورت متبدل و سیال باشد هیولا هم متبدل و سیال است، منتها امر سیال هم به نحو سیال یک نحو وجودی به فراخور خودش دارد و در حرکت جوهری، تجدد و سیلان صورت‌ها به هم پیوسته و به نحو اتصال است، و اتصال مساوق با تشخیص و شخصیت است، و امر متصل یک شخص واحد است، بنابراین تا مادامی که این صور به هم متصل است این صور یک شخص هستند و هیولا هم با این شخص واحد، واحد باقی است، مثلاً نطفه مدام تکامل پیدا می‌کند، علقه می‌شود، مضغه می‌شود، و در تمام این حالات با این که صورت‌ها سیال هستند اما دارای اتصال می‌باشند و اتصال مساوق با تشخیص خارجی است، و متصل

شخص واحد است. اگر به یاد داشته باشید قبلاً ما گفتیم: دو نوع حرکت داریم: یک حرکت متوسطی، و یک حرکت قطعی، حرکت متوسطی امری بسیط و غیر قابل تجزیه است، اما حرکت قطعی امری کشدار و قابل تجزیه است، حرکت متوسطی یعنی بودن متحرک بین مبدأ و منتهای حرکت که همان حالت لغزندگی است و یک امر بسیط و ثابتی است، و همین حرکت متوسطی را اگر با حدود و جاهای مختلف مسافت در نظر بگیرید در ذهن یک چیز کشداری ترسیم می‌کند که به آن حرکت قطعی می‌گویند، آن چیزی که واقعیت دارد همان حرکت متوسطی است، منتها حرکت متوسطی را اسم حرکت قطعی می‌شود؛ حرکت متوسطی امری زمانی ولی منطبق بر «آن» است و حرکت قطعی منطبق بر زمان، و در هر حال هر کدام از آن‌ها از آغاز حرکت تا پایان آن، وجودی مستمر و باقی متناسب با خود دارد؛ در حرکت جوهری هم صورت جوهری یک فرد زمانی آنی الوجود دارد که منطبق بر «آن» است، همان‌طور که حرکت متوسطی این چنین است و این فرد مستمر و باقی است، و یک فرد زمانی تدریجی الوجود دارد که منطبق بر زمان و امری کشدار است، چنان‌که حرکت قطعی این‌گونه است؛ بنابراین، این جا هر دو حرکت را که حساب کنیم یک صورت باقی در کار است، و البته آن چیزی که فاعل همه این صورت‌ها همراه با هیولاست و موجد همه این‌ها است، آن موجود عقلی مفارق و مجرد است.

توضیح متن:

«و ليس مرادنا بالمفارق العقل العاشر الذي هو مراد المشائين من الواحد بالعدد المفارق الذي هو مبقي هيولى العناصر بصورة ما في التكوّنات و التفاسدات»
 ما که گفتیم: موجود مفارق همان چیزی است که مبقی موضوع حرکت جوهری، یعنی هیولا با صورت ماست، مرادمان از مفارق مذکور همان عقل دهم نیست که مراد مشائین است از واحد بالعدد مفارقی که مبقی هیولای عناصر به واسطه صورت مادر

تکونات و تفاسدات است.

مشائین می‌گویند: عقل دهم است که موجد و مَبْقِي هیولا به واسطه صورت ماست، مرحوم حاجی می‌گوید: ما این حرف مشاء را قبول نداریم، بلکه موجد و مَبْقِي هیولا با صورت ما همانا رب النوع و مثال افلاطونی است، چنان‌که می‌گوید:

«بل المراد المثل النوري الذي هو لكل نوع طبيعي سيال جوهرًا»

بلکه مرادمان از آن مفارق همان رب النوع و مثال نوری، یعنی فرد مجرد است که برای هر نوع طبیعی که به حسب جوهر ذات خود سیال است وجود دارد.

«و هو وجهه الباقي الثابت في علم الله تعالى: ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْقَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾^(۱)»

و آن رب النوع و مثال نوری چهره باقی و ثابت آن نوع طبیعی در علم خداوند متعال است، چنان‌که خداوند فرموده است: «آن چیزی که نزد شماست و وجهه مادی دارد زوال‌پذیر است و آن چیزی که نزد حق تعالی است و وجهه مجرد دارد باقی و پایدار است».

«(و قد يجي البقاء في التدرج كما الهیولی فعلها القوّة جي)»

و گاهی بقا و ماندگاری در تدرج و سیلان نمودار می‌شود، همان‌طور که هیولا فعلیتش همان قوه بودنش قلمداد شده است. این جواب این اشکال است که: شما می‌گفتید: صورت متدرج است؛ پس چطور می‌گویید: هیولایی که با آن متحد است باقی است؟ لذا مرحوم حاجی می‌فرماید:

«دفع: لما يتوهم في المقام، أنّ الهیولی كما أنّها مع المتصل متصلة و مع المنفصل منفصلة و بذاتها لا هذه و لا تلك كذلك ليست باقية و لا زائلة إلا بتبعية الصورة»

این بیت شعر ما دفع و پاسخ به اشکال مقدّری است که اگر ممکن است در این جا

۱- سوره نحل (۱۶)، آیه ۹۶.

توهم شود به این بیان که: ما قبول داریم که هیولا نسبت به اتصال و انفصال لا بشرط است و همان طور که با متصل، متصل است و با منفصل هم منفصل است و ذاتاً نه متصل است و نه منفصل، همچنین هیولا ذاتاً نه باقی است و نه زائل است مگر به تبع آن صورتی که متلبس به آن است.

«و إذا كانت الصورة سيّالة لم تكن الهيولى باقية»

و وقتی که بنا بر فرض حرکت جوهری، صورت سیّال است دیگر هیولا هم به تبع صورت باقی نمی باشد؛ پس شما چگونه می گوئید: هیولا با صورتاً باقی است؟
«و بیان الدفع: بعد ما عرفت أنّ وحدة الهيولى و شخصيتها بوجودها و لكن كلّها مستفادة من المفارق بشركة العلة المقارنة»

بیان دفع اشکال این است که: بعد از آن که دانستی که وحدت هیولا و شخصیت آن به وجود خود هیولا است و لکن همه اینها یعنی وحدت هیولا و تشخیص و وجودش مستفاد از موجود مفارق با مشارکت علت صوری است که مقارن با هیولا است.

و موجود مفارق همان عقل دهم یا ربّ النوع است، منتها با مشارکت علت مقارنه که همان صورتی است که واحد بالعموم می باشد، یعنی همان صورتاً که شرط وجودی برای تحقّق و بقای هیولا است.

«و أنّ ما به البقاء الحقيقي لها هو المفارق»

ولی آن چیزی که سبب بقای حقیقی هیولا است همان موجود مفارق است.

«إنّا نتكلّم الآن فيما به البقاء الذي هو الواحد بالعموم من الصور»

بعد از آن مطالبی که ذکر کردیم اکنون درباره آن چیزی سخن می گوئیم که بقاء هیولا به آن است که همان واحد بالعموم از صورت های جوهری است، یعنی درباره همان صورتاً.

«فنقول: إنّ للجوهر الصوري فرداً زمانياً، لا على وجه الانطباق على الزمان مستمراً»

تدریجی النسب كالحركة التوسّطیة»

پس می‌گوییم: برای جوهر صوری یک فرد زمانی هست، اما منطبق بر زمان نیست، بلکه آنی الوجود است؛ چون بسیط است و کشدار نیست و این فرد زمانی غیر منطبق بر زمان امری مستمر بوده و نسبت به حدود مسافت تدریجی است، مثل حرکت توسطیه که برای اتومبیل فرض می‌شود، و این فرد از جوهر صوری همان صورتاً می‌باشد که مقوم موضوع حرکت است.

«و فرداً زمانياً منطبقاً متّصلاً كالتقطیة»

و برای جوهر صوری یک فرد زمانی هم وجود دارد که منطبق بر زمان و پیوسته یعنی کشدار است، مانند حرکت قطعی که این چنین است، و این فرد از جوهر صوری همان «ما فیة الحركة» و مسافت حرکت جوهری است.

آن فرد متصل و کشدار از جوهر صوری را درحقیقت همان فرد بسیط از جوهر صوری در ذهن ایجاد و ترسیم می‌کند.

«والاتّصال مساوق للوحدة الشخصية و بقاءهما عین التدرّج فی النسب أو فی الذات»
و اتّصال مساوق با وحدت شخصیه است، و بقاء این دو فرد، فرد غیر منطبق بر زمان و فرد منطبق بر زمان، عین تدرّج و سیلان است، یا تدرّج و سیلان در نسب، مانند فرد زمانی غیر منطبق بر زمان، یا تدرّج و سیلان در ذات، مانند فرد زمانی منطبق بر زمان؛ مثلاً حرکت توسطیه تدرّج در نسبت دارد؛ برای این که ماشین یک نسبتی به این مکان دارد، بعد به آن مکان، بعد به آن مکان دیگر؛ ولی حرکت قطعی در ذاتش تدرّج است.

پس جوهر صوری یک فرد آنی الوجود دارد و یک فرد منطبق بر زمان که متصل است و اتّصال هم مساوق با وحدت شخصی است و دو فرد مزبور از جوهر صوری با این که دارای گونه‌ای از تدرّج هستند اما در تمام مراحل حرکت جوهری باقی می‌باشند؛ چون بقاء هر چیزی متناسب با نحوه وجود آن چیز است.

«فإنَّ البقاءَ السرمدي بنحو، و الدهري بنحو و الزماني بكلا قسميه بنحو»
بقاء سרمدی به یک گونه‌ای است و بقاء دهری به گونه‌ای دیگر، و بقاء زمانی به هر دو قسمش (زمانی آنی الوجود و زمانی کشدار) به گونه‌ای دیگر است. سرمد ظرف وجود حق تعالی است مثل زمان که ظرف وجود عالم ماده می‌باشد، و ظرف موجودات مجردة هم دهر است.

«كما أنَّ الوحدة في الكمّ المنفصل عين الكثرة و الفعلية في الهيولى عين القوة»
همان‌طور که وحدت در کمّ منفصل، یعنی اعداد، عین کثرت است و فعلیت در هیولا هم عین قوّه است.

«فللهيولى أنحاء من البقاء بحسب ما به البقاء»

پس برای هیولا نیز گونه‌های مختلفی از بقاء هست که به حسب همان نحوه وجود صورتی است که هیولا به سبب آن بقاء دارد؛ چنان‌که گفتیم: صورت جوهری، یک فرد زمانی آنی الوجود و غیر منطبق بر زمان دارد و یک فرد زمانی متصل منطبق بر زمان، که هر دو متناسب با نحوه وجود خود در تمام مراحل حرکت وجود دارند و طبعاً هیولا هم به تبع آنها بقایی متناسب دارد.

تا این جا جواب آن اشکال بود که مطرح گردید. ^(۱)

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطاهرين

۱- این غرر را مرحوم استاد تا همین جا تمام می‌کنند و درس بعدی (درس ۲۵۶) از «الفريدة السادسة في أقوال النفس» شروع می‌شود. علت نخواندن این مباحث را خود مرحوم استاد در درس بعدی توضیح می‌دهند.

فهرست منابع

- ۱- از آغاز تا انجام «گفتگوی دو دانشجو»؛ حسینعلی منتظری (۱۳۰۱-۱۳۸۸)، چاپ اول، تهران، نشر سرایی، ۱۳۸۲ ش.
- ۲- الأُمالي؛ ابو جعفر شیخ الطائفة محمد بن الحسن معروف به شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰)، تحقیق مؤسسه البعثة، قم، دار الثقافة، ۱۴۱۴ ق.
- ۳- الأُمالي؛ ابو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان العکبری ملقب به شیخ مفید (۳۳۶-۴۱۳)، تحقیق حسین أستاذ ولی و علی اکبر غفاری، قم، دفتر نشر اسلامی، ۱۴۱۲ ق.
- ۴- إيقاظ النائمين؛ سید ماجد محمد بن ابراهیم حسینی بحرانی، قم، نشر مرصاد، ۱۴۱۸ ق.
- ۵- بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار؛ علامه محمد باقر بن محمد تقی مجلسی (۱۰۳۷-۱۱۱۰)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
- ۶- بصائر الدرجات؛ ابو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ الصفار (م ۲۹۰)، تصحیح میرزا محسن کوجه باغی، قم، مکتبه آية الله المرعشی، ۱۴۰۴ ق.
- ۷- التعليقات؛ شیخ الرئيس ابو علی حسین بن عبدالله بن سینا (۳۷۰-۴۲۷)، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۸- تصنیف غرر الحکم و درر الکلم؛ عبدالواحد بن محمد تمیمی آمدی (از علمای قرن پنجم)، تحقیق مصطفی درایتی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۹- التوحید؛ ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه قمی، معروف به شیخ صدوق (م ۳۸۱)، تحقیق سید هاشم حسینی طهرانی، قم، دفتر نشر اسلامی، ۱۳۹۸ ق.
- ۱۰- الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه؛ صدر المتألهین محمد بن ابراهیم شیرازی (م ۱۰۵۰)، قم، انتشارات مصطفوی، ۱۳۸۷ ق.
- ۱۱- درر الفوائد تعلیقة علی شرح المنظومه؛ علامه حاج شیخ محمد تقی آملی، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
- ۱۲- سنن ابن ماجة؛ ابو عبدالله محمد بن یزید بن ماجة القزوينی (۲۰۷-۲۷۵)، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، دار الکتب العلمیة.

- ۱۳- سیر حکمت در اروپا؛ محمد علی فروغی، تهران، انتشارات زوّار، ۱۳۸۱ ش.
- ۱۴- شرح الأسماء؛ مولی هادی سبزواری (۱۲۱۲-۱۲۸۹)، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
- ۱۵- شرح أصول الكافي؛ مولی محمد صالح مازندرانی، تهران، المكتبة الاسلاميه، ۱۳۸۲ ق.
- ۱۶- شرح المنظومه؛ مولی هادی سبزواری (۱۲۱۲-۱۲۸۹)، تصحیح و تعلیق و تحقیق حسن حسن‌زاده آملی و مسعود طالبی، طهران، نشر ناب، ۱۳۶۹-۱۳۷۹ ش.
- ۱۷- الشفاء، الهیات؛ شیخ الرئيس ابو علی حسین بن عبدالله بن سینا (۳۷۰-۴۲۷)، قم، انتشارات بیدار، چاپ سنگی.
- ۱۸- عوالی اللآلی العزیزية فی الاحادیث الدینیة؛ ابن ابی جمهور محمد بن علی بن ابراهیم احسائی (م: اوائل قرن دهم)، تحقیق مجتبی عراقی، قم، سیدالشهداء، ۱۴۰۳ ق.
- ۱۹- عیون أخبار الرضا علیه السلام؛ ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه قمی، شیخ صدوق، تصحیح سید مهدی حسینی لاجوردی، منشورات جهان.
- ۲۰- الفتوحات المکیة؛ محیی الدین بن عربی (م ۶۳۸)، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۲۱- الکافی؛ ابو جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی رازی (م ۳۲۹)، تحقیق علی اکبر غفّاری، طهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ ش.
- ۲۲- مثنوی معنوی؛ جلال الدین مولوی، تصحیح نیکلسون، چاپ پنجم، تهران، انتشارات پژوهش، ۱۳۸۸ ش.
- ۲۳- المحاسن؛ ابو جعفر احمد بن محمد بن خالد البرقی (م ۲۷۴ أو ۲۸۰)، تحقیق جلال الدین الحسینی الأرموی، قم، دار الکتب الاسلامیه.
- ۲۴- مصباح الأنس فی شرح مفتاح غیب الجمع و الوجود؛ محمد بن حمزة بن محمد عثمانی الفناری (م ۸۳۴)، مع تعلیقات میرزا هاشم بن حسن بن محمد علی گیلانی اشکوری و حسن حسن‌زاده آملی، تهران، انتشارات فجر، چاپ سنگی، ۱۳۶۳ ش.
- ۲۵- مصباح الشریعة؛ منسوب به امام جعفر صادق علیه السلام، ترجمه و شرح فارسی عبدالرزاق گیلانی، به تصحیح سید جلال الدین محدث ارموی، تهران، کتابخانه صدوق، ۱۳۴۴ ش.
- ۲۶- نهاية الأصول؛ (تقریرات محقق بروجردی)، حسینعلی منتظری، قم، نشر تفکر، ۱۴۱۵ ق.
- ۲۷- نهج البلاغه؛ کلام مولانا امیرالمؤمنین علیه السلام. گردآورنده شریف رضی، محمد بن حسین (۳۵۹-۴۰۶)، به کوشش صبحی صالح، انتشارات هجرت، قم، ۱۳۹۵ ق.

