

امام محمد غزالی

مقاصد الفلسفه



ترجمه

دکتر محمد خزائلی



نخستین کتاب از مجموعه خود آموزها - رشته فلسفه : حکمت مشاء

مقاصد الفلاسفه

از

حجت الاسلام ابو حاده امام محمد غزالی

مترجم:

د گنر محمد خزاںی

دیماه ۱۳۳۸ ه . ش .

مرکز فروش :

سازمان چاپ و انتشارات امیر کبیر - تهران

حق طبع محفوظ و مخصوص مترجم است

چاپخانه موسوی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

مقدمة مترجم

این ناچیز همواره در مقام آنست که در راه تأمین سعادت هم میهنان خود خدماتی انجام دهد و بر اثر مطالعاتی که راجع باین هدف کردم چنین تشخیص دادم که فکر و رزیده و همت والا و مجاهدات معقول واقناع حس حقیقت جوئی و وحدت طلبی ارکان چهار گانه سعادتند چها که افراد و جوامع، فکری توانند اشته باشند در حل هیچ مشکلی فرونخواهند ماند و آگه از علو نظر و سعه صدر بهره مند باشند بنیان زندگانی فردی و اجتماعی را بر عشق و فدا کاری استوار خواهند ساخت و بصفاويکرنگی و تعاون و همکاری خواهند پرداخت و بجای آنکه جاهلانه غرور و نخوت در دما غیرپروردگار افق پهناور جهان دانش با نظر اعجاب خواهند نگریست و آنگاه باعظامت و بزرگواری راه فروتنی خواهند سپرد و هرگاه حقیقت زندگی را در مجاهده و کوشش جستجو کنند و بفعالیت و کوشش های خود با رهبری عقل دور بین نظام بخشنده بیگمان دامان توفيق و پیروزی را آسان بدست خواهند آورد. از اینها که بگذریم آدمی باید خواهناخواه بندای فطرت خویش جواب گوید و بمنظور جوابگوئی باین ندا باید در جستجوی آن برآید که در پس پرده نگارنگ ظواهر چه چیزی نهفته است؟ و آن ناموس کلی که بر همه ظواهر جهان حکم فرماست کدام است؟.

بدون شک آنگاه که نهال فطرت انسانی از زلال حقیقت و وحدت سیراب گردد از آن سه شاخه برومند پندار پاک و گفتار نفر و رفتار نیک خواهند رست که هر کدام مظہری

از مظاهر حقیقت خواهی و وحدت طلبی خواهد بود شمرء قطعی الحصول این شاخه‌ها آسایش دل و آرامش وجودان است. برای بدست آوردن چهار رکن سعادت همکاری سه عامل لازم مینماید: یکی دین، تاهدف و خط مشی زندگانی را با نظامی که عقل و دل بر آن همداستان باشند اداره کند. دیگر حکمت که خود را نیر و بخشدوهمت را والاویسینه را مندرج سازد و وحدت دستگاه هستی را بما بشناسند. سوم ادبیات که پرورانندۀ عواطف و احساسات عالیه‌آدمی است.

بر مبنای این اندیشه‌ها که خود بآن معتقد بودم خواستم بقدر بضاعت خویش در هر یک از این راه‌ها گامی چند بردارم. در قسمت فلسفه چون اذهان بمناطق ارسی و حکمت مشاء بیشتر آشناست بهتر دیدم که این رشته از حکمت را بر رشته‌های دیگر مقدم دارم و کتاب مقاصد الفلاسفه تألیف حجت‌الاسلام^۱ ابو حامد امام محمد غزالی برای ایفای این مقصود، مناسب بنظر رسید مخصوصاً چون خود فلسفه را با خواندن این کتاب آغاز کرده و همواره مجنوب فصاحت و زوانی و سادگی عبارات آن بودم و از همان اوان آرزو داشتم که روزی ترجمه این کتاب در دسترس همه‌ی تشنگان حقیقت قرار گیرد تا آنکه در سال حاضر فراغی دست داد و بفضل‌الهی توفیق ترجمه آن بنده را حاصل گردید و اینک ثمره آن آرزو و این توفیق از نظر نقاد مردمی والاهمت میگذرد (آفرین بر نظر پاک خطاط پوشان باد).

کتاب مقاصد الفلاسفه خود ترجمه‌دانشمنه عالائی است لکن غزالی کا هگاه ترتیب مطالب را پیش‌وپس کرده تا فهم آنها آسان‌تر گردد و جابجا، با جمال و تفصیل دست زده تا مقاصد فیلسوفان روشنتر بیان شود. مترجم نیز با استاد بزرگوار اقتدا جسته و در ترجمه، همان روش را بکارداشت و ضمناً کتاب مقاصد الفلاسفه را با متن دانشمنه عالائی مطابقت داده است.

۱- چون در شیوه خط معمول امروز، نصرت‌الله و نعمت‌الله و آیت‌الله و ناظائر آن با «تاء» کشیده نوشته می‌شود از این روح حجت‌الاسلام نیز با «تاء» کشیده نوشته شد، چه این کلمات هر چند ترکیب عربی دارند فارسی گونه شده‌اند و البته در جمله‌های عربی باید با «تاء» مر بوط بقلم آیند.

معتقدم که مطالعه آراء فلاسفه تنها بمنظور تحقیل فکر ورزیده و روشن شدن ضمیر سودمند است و اگر عقاید فیلسوفان مایه جمود فکر و سکون ضمیر گرد دغایت خود را از دست میدهد. از این جهت در برخی از موارد در حاشیه آراء غزالی که مخالف با نظر فیلسوفان بوده اشارتی رفته است و گاهی هم بنظرات علمی امروز که با نظر حکماء مشاء مغایر است تذکری داده شده تا از طرفی خوانندگان بمقاصد و آراء مشائیان یکسرم تسلیم نشوند وهم بازش کار کسانی که پیش از حصول امکان تجربه آزمایش درباره نظم دستگاه آفرینش نظرهای دقیق داده اند واقع گردند. امید آنکه در پیشگاه جهان دانش این ارمنغان مقبول افتاده بدبیال آن توفیق رفیق آید تا اجزاء دیگر خود آموز فلسفه که هر کدام ترجمه ساده ترین متون در رشته های حکمت خواهد بود بخوانندگان تقدیم شود.

در خاتمه باید از آقای دکتر حسن محقق که نسخه کتاب مقاصد الفلاسفه را در اختیار این بنده گذاشتند سپاسگزاری کنم و توفیقات آن هم هدف گرانمایه را از خداوند یکتا مسئلت دارم و بالله التوفیق وهو حسبی و نعم الو کیل.

تهران - دیماه ۱۳۳۸

دکتر محمد خزانی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

سپاس^۱ وستایش خداوندی را سزد که مارا از ظلمت گمراهی و ضلال رهانید
وازموضع لغزش جهشال باخبر و آگاه ساخت .
درود بی پایان ، شایسته مقام بهترین آفرید گان خدا محمد مصطفی است که
حضرت ذوالجلالش بقبول واقبال مخصوص داشت .
سلام برخاندان محمدی باد که بهترین و گزیده ترین خاندان شرف و
کمالند .

ابوحامد حجۃالاسلام امام محمد غزّالی ، پس از حمد خدای و درود بر
پیغمبر و اهل بیت ، در مقدمه مقاصد الفلاسفه کسی را که کتاب بنام وی نوشته شده است
مخاطب میسازد و چنین میگوید :

از من خواستی که سخنی شافی در باب نمودار ساختن اشتباهات و خطاهای
فلسفه بیان کنم . چون اطلاع یافتن بر مذاهب فاسد، پیش از احاطه بر مدارک آن
ناممکن و محال مینمود و بتیر اندازی در تاریکی ماننده بود، بهتر آن دیدم نخست آراء
ومعتقدات فارسفة را بشناسی تا بر تنافق عقاید فلسفه ایراد کنم و تنها مقصود من ، تفہیم .
شدم که سخنی بر سبیل ایجاز در بیان عقاید فلسفه ایراد کنم و تنها مقصود من ، تفہیم .
نظرات آنهاست . بهمین حجهت بی آنکه تشخیص داده شود کدامیک از سخنان ایشان بر
حق و صواب و کدامیک مخالف با حق و ناصواب است ، معتقدات و ادلۀ آنان در قلم
آمده و حشو و زوائد حذف گردیده است . بعبارت دیگر مقصود از کتاب ، تنها بیان

۱ - خطبه مقاصد الفلاسفه با اندکی تصرف و اضافه ترجمه شد ولی برخلاف
مؤلف در خطبه سجع رعایت نگردید .

مقاصد فیلسوفان میباشد و بهمین لحاظ نام کتاب، «مقاصد الفلاسفه» انتخاب گردیده و هرچه خارج از مقصد های آنان بوده در قلم نیامده است.

در نظر فلسفه، علوم بچهار رشته منقسم میگردد: ۱- ریاضیات ۲- منطقیات ۳- الہیات ۴- طبیعتیات.

علوم ریاضی شامل حساب و هندسه است. در هندسه و حساب مطالبی که مخالف با عقل و قابل انکار باشد وجود ندارد ولذا در مباحث ریاضی، تهافتی نیست و غرض ما بآن تعلق نمیگیرد.

مباحث منطق نیز چون ناظر باصلاح و تهذیب طرق استدلال است، فلسفه با اهل حق^۹ دراستفاده از آن مشترک نند و فقط در الفاظ و اصطلاحات باهم اختلاف دارند و در معانی و مقاصد منطق، میان اهل حق و اهل فلسفه اختلافی نیست از این رو اکثر آراء فلسفه در این باب موافق باصواب است و خطا در آن بندرت اتفاق میافتد.

راجع بمباحث الہی، معتقدات فلسفه غالباً خطاست و قول صواب از طرف ایشان بندرت اظهار شده است. در مباحث طبیعی، خطأ و صواب و حق و ناحق بقسمی باهم آمیخته است که درباره آن بغالب و مغلوب نمیتوان حکم کرد. باری موارد تهافت و اشتباه فلسفه باید یکاکیک در کتابی جداگانه بیان گردد. اینک بر سریل اجمال بی آنکه رد عقاید فاسد را متعرض باشیم، در مقام بیان مقاصد فلسفه بر میآئیم و پس از فراغ از این مهم، موارد لغزش و اشتباه فیلسوفان را در کتاب دیگری که بنام «تهافت الفلاسفه» نامیده خواهد شد، بخواست خدا شرح میدهیم. کتاب حاضر مشتمل بر سه بخش «منطق، الہی و طبیعی» خواهد بود و اکنون بمنطق شروع میکنیم:

۱- از اهل حق غزالی متكلمين را اراده کرده است.

بخش اول

منطق

مهندسی

در آغاز کار مناسب است که از اقسام علم (تصور و تصدیق) و تعریف و فایده منطق و ترتیب ابواب آن گفتگو کنیم:

۱- تصور و تصدیق

علوم هر چند دارای شعب گوناگون است، بدوقسم منحصر میباشد: تصور و تصدیق.

تصور^۱ که در دانشنامه علائی « اندروزیدن » خوانده شده علمی است که بالفاظ مفرد قابل تفہیم باشد مانند علم بجسم و انسان و روح و فرشته و جن و مانند آنها. بعبارت دیگر، تصور آنست که برای بیان آن به ادای جمله‌ای محتاج نباشیم.

تصدیق که در دانشنامه « گرویدن » نامیده شده علمی است که تنها بوسیله جمله قابل بیان باشد مانند علم باینکه « جهان حادث است ». هر تصدیق بالضروره، بهدو تصور نیاز دارد چنانکه در مثال مذکور تاکسی معنی عالم و معنی حادث را جدا گانه ادراک نکند نمیتواند ب حدوث عالم حکم کند. فی المثل اگر لفظ حادث را بهمادث (هر مدل حادث) تبدیل کنیم مادث بودن عالم قابل تصدیق نیست و همچنین هر گاه لفظ عالم بهمیش تبدیل شود باز تصدیقی حاصل نمی‌آید زیرا تاچیزی شناخته نشود قابل

۱- در مقاصد الفلسفه از تصور، چنین تعریف شده: ادراک الذوات التي يدل عليها بالعبارات المفردة على سبيل التفہیم والتحقیق. (تصور، ادراک ذاتی است که در مقام تفہیم و تحقیق با عبارات مفرد بآن پی برند). در این کتاب از تصدیق تعریف نشده و باور دن مثال اکتفا گردیده است.

تصدیق و تکذیب نمیباشد .

هریک از تصویر و تصدیق بدوقسم مهندس میگردد:

قسم اول، تصویر و تصدیقی که باندیشه و طلب نیازمند نباشد .

قسم دوم، تصویر و تصدیقی که باندیشه و طلب محتاج است .

تصویری که بدون طلب و تأمل حاصل شود: مانند تصویر وجود و شیئی. تصویری که باندیشه و طلب محتاج باشد همچون تصویر ملک و جن و روح .

تصدیقی که باندیشه نیازمند نباشد، مثل تصدیق باینکه دو، بیشتر از یک است و تصدیق باینکه «دو چیز مساوی باشیئی ثالث، خودشان باهم برابرند».

محسوسات و مقبولات و معنوی از امور دیگر که روان آدمی بدون طلب آنها را در میابد جزء اینکونه تصدیقاتند و امور مربور ۱۳ قسم است که درجای خود بتفصیل ذکر آن خواهد آمد .

تصدیقی که بتامل و طلب محتاج باشد مانند حکم باینکه عالم حادث است.

هریک از تصویر و تصدیقی که خود بخود معلوم نباشد برای دریافت آنها

بمعلوماتی احتیاج داریم مثلاً گرندانیم انسان چیست و بهای بگویند «انسان، حیوان ناطق (جانور گویا) است» وقتی معنی انسان بر مامعلوم میشود که معنی حیوان و معنی ناطق

بر ما معلوم باشد . همچنین هر گاه ندانیم عالم حادث است و بما بگویند «عالم مصور است و هر مصوری حادث نمیباشد» وقتی حدوث عالم را قبول میکنیم که بمصور بودن عالم

وحادث بودن هر مصوری علم داشته باشیم: بنابراین هر امر دانستنی که در مقام طلب آن باشیم برای ما از معلومات سابقه بدست میآید ولی این حکم، تسلسل نمیابد و باید

منتظری به اولیاتی شود که در غریزه عقل سر شته اند .

۳- فائدۀ منطق

ثابت شد که مجھولات باید بوسیله معلومات روشن و معلوم شوند ، اما از

هر معلوی بھر مجھولی نمیتوان رسید بلکه هریک از مجھولات را باید از معلومات

مخصوصه‌ای که با آن تناسب دارد تحصیل کرد و برای احصار هر مفهوم در ذهن طریق یا طرق خاصی است. بهر حال تصورات معلومی که منجر بیک تصویر مجهول شود «حد» یا «رسم» نامیده می‌شود و علوم تصدیقی که بکشف یک تصدیق مجهول منتهی گردد «حجت» نام دارد.

حجت، بقياس واستقراء و تمثيل منقسم ميگردد.

حد و قیاس گاهی صحیح‌اند و ایجاد یقین می‌کنند، گاهی هم غلط و خطا هستند لکن باقی شبهه مینمایند و به حد و قیاس حقیقی مشتبه می‌شوند پس قانونی لازمست که واقع را ازغیر واقع تشخیص دهد و آن قانون «منطق» است.

بنابراین «منطق» قانونی است که قیاس و حد صحیح‌را از قیاس و حد نادرست تمیز میدهد و بوسیله منطق امور یقینی از امور غیر یقینی مشخص می‌گردد. بهمین جهت منطق میزان همه دانش‌هاست و تا هر چیز سنجیده نشود، فروزنی آن از نقصان و سود آن ازغیر آن قابل تمیز نیست.

تا اینجا دانستیم که فایده منطق سنجش علوم است؛ حال باید دانست که فایده علم چیست؟

علم دارای فوائد بیشمار است و مهمترین فایده آن تحصیل سعادت ابدی است که فوائد دیگر نسبت بآن ناچیز است و سعادت جاودانی تنها با تکمیل نفس بدست می‌آید و تکمیل نفس بوسیله تزکیه و تحلیله صورت می‌پذیرد.

تزکیه یا پیرایش عبارت از آنست که نفس خود را از آلایش اخلاق ناپسندیده و صفات نکوهیده پاک سازیم.

تحلیله یا آرایش چنانست که نفس مابزیور حق آراسته گردد تا جائیکه حقایق الهی و همه جهان هستی با ترتیب و نظام کامل خود چنان بر نفس منکشف شود

۱- در مقدمه علم کلام از مباحث استدلال گفتگو می‌شود و مجموعه آنرا «كتاب النظر» یا «كتاب الجدل» یا «مدارك العقول» مینامند غرایی کتابی جدا گانه بمباحث استدلالی با استدلالات منطقیون اختصاص داده آنرا «عيار العلم» نام گذاشته است.

که با حقیقت مطابق و موافق در آید و هیچگونه جهل واشتباھی بجای نماند. گویندروان آدمی آئینه را ماند. کمال آئینه در آنست که صورتهای زیبا چنانکه هست در آن منقس شود و این حالت وقتی برای آئینه حاصل است که از زنگ و کدورت خالی باشدیا اگر زنگ و کدورتی است از آن زدوده گردد و صورت‌های زیبا کاملاً محاذی آن قرار گیرد. همچنین نفس هر گاه صیقل یا بدبو اخلاق نکوهیده از آن دورشود قابلیت آن می‌یابد که صور حقيقی موجودات در آن منطبع شود. بنابر آنچه گفته شد کمال نفس با تزکیه و تحلیله بdst می‌آید و تزکیه منوط به آنست که اخلاق رذیله شناخته شود و شناسائی اخلاق رذیله بوسیله علم ممکن می‌باشد.

همچنین تحلیله و ادراک حقیقت موجودات بوسیله علم امکان پذیر است. بطور خلاصه باید گفت که فایده منطق تحصیل علم است و فایده علم، نیل بسعادت ابدیست و چون سعادت ابدی منوط به تکمیل نفس از طریق تزکیه و تحلیله می‌باشد بنای چار منطق اهمیتی بسزا خواهد داشت زیرا منطق مقدمه علم است و علم اساس تزکیه و تحلیله نفس می‌باشد و نتیجه این دو، کمال روان و سعادت جاودان است.

۳- ترتیب ابواب منطق

ترتیب و تعداد مباحث منطق از روی مقصود آن معلوم می‌گردد و چنانکه دیدیم غرض و مقصود منطق بdst آوردن حد و قیاس و تشخیص درست و نادرست آنهاست.

«قیاس» چنانکه خواهیم دید مرکب از دو مقدمه می‌باشد و هر مقدمه مرکب از موضوع و محمل است و هر یک از این دو باید بوسیله الفاظی که بر معنی دلات داشته باشد تعبیر گردد، از جانب دیگر می‌دانیم که برای تحصیل مرکب باید نخست اجزاء ترکیب کننده را فراهم کرد و همچنانکه تاً بناخته و گل و چوب فراهم نیاورد بر احداث بناقادر نیست بطور کلی هر کس بخواهد ترکیبی بوجود آورد تا اجزاء مفرد را فراهم نسازد بر ایجاد مرکب قدرت نخواهد یافت. برهمن مبنای کلی چون علم صورت معلوم است و با

علوم مطابقت کامل دارد تابع همان قواعد میباشد لذا طالب علم منطق باید بترتیب مباحث

ذیل را مورد مطالعه قرار دهد:

۱- دلالات الفاظ.

۲- معانی کلی و اقسام آن (در این قسمت حقیقت «حد» و «رسم» شناخته خواهد شد).

۳- ترکیب مفردات و اقسام قضایا.

۴- مباحث مربوط بصورت و ماده قیاس.

۵- لواحق قیاس و برهان.

بدین حساب، بخش منطق این کتاب مشتمل بر پنج فن خواهد بود.

فن فنیت = الفاظ

مباحث این فن خلال ۵ قسمت بیان میشود:

قسمت اول - اقسام دلالت:

دلالت لفظ بر معنی بیکی ازوجوه ذیل خواهد بود.

۱ - «دلالت مطابقه» مانند دلالت «بیت» بر کل خانه که همه معنی وضعی آنست .

۲-«دلالت تضمن» مانند دلالت «بیت» بر دیوار مخصوص، حائط بر دیوار دلات دارد و بیت و خانه نیز شامل دیوار می شود لکن دلالت حائط بر دیوار دلالت مطابقه است و دلالت بیت و خانه بر دیوار دلالت تضمن می باشد.
۳- «دلالت التزام» مانند دلالت سقف بر دیوار . البته این نوع دلالت غیر از مطابقه و تضمن است و از این جهت باید بر آن نام مخصوصی گذاشت .
در علوم و همچنین در تحقیم و تقویم، دلالت مطابقه و دلالت تضمن بکار می رود اما با «دلالت التزام» تفاهم باسانی حاصل نمی گردد زیرا هر چیز لوازمی دارد و سلسله لوازم نا محدود است از این جهت در علوم و در تقویمات از دلالت التزام چندان استفاده نمی شود .

قسمت دوم - مفرد و مرکب:

لفظ بر دو قسم است: فرد و مرکب .

لفظ مفرد لفظی است که بعضی از اجزاء آن بر بعضی از اجزاء معنی دلالت

نداشته باشد؛ مانند «انسان» چه فی المثل «ان» بر جزئی از معنای انسان و «سان» بر جزء دیگر انسان دلالت ندارد.

لفظ مرکب یا مولف لفظی است که بعضی از اجزاء آن بر بعضی از اجزاء معنی دلالت کنند چنانکه گوئیم «غلام زید» یا گوئیم: زید می خارد. لفظ عبدالله اگر نام مردی باشد لفظ مفرد است زیرا از این لحاظ عبدالله بازیستقاوت ندارد و هر دو نامند لکن اگر عبدالله بمعنی بنده خدا بعنوان لقب و وصف، ملحوظ گردد لفظ مرکب خواهد بود.

حال هر گاه نام بنده خدائی عبدالله باشد در چنین حالت عبدالله مشترک خواهد شد چه باعتبار علمیت و تعریف، لفظ مفرد است و باعتبار و صفتیت لفظ مرکب می باشد.

قسمت سوم - اسم و فعل و حرف:

لفظ مفرد بر سه قسم است: اسم و فعل و حرف (فعل رامنطیقیون کلمه می نامند). فرق حرف بالاسم و کلمه دراینست که معنی اسم و کلمه بخودی خود تمام است و معنی حرف بخودی خود تمام نیست؛ مثلاً اگر بگویند: «که داخل شد؟» می گوئیم «زید» و جواب ما کامل است، هم چنین اگر گفته شود: «چه کردی؟» و کسی جواب دهد «زدم» پاسخ او کامل است اما هر گاه گویند: «زید کجاست؟» و جواب داده شود «اندر» یا «بر» جواب، کامل نیست و چون بخواهند پاسخ کامل دهند باید بگویند «اندر خانه» یا «بر بام است» بنا بر این معنی حرف در غیر خود است و معنی اسم و کلمه در خود اسم و کلمه می باشد.

فرق کلمه بالاسم اینست که کلمه در یک حال هم بر معنی دلالت دارد و هم بر زمان و قوع آن معنی چنانکه هر گاه بگوئیم «زد» لفظ زدهم بر زدن و هم بر زمان گذشته دلالت می کند، اما اسم فقط بر معنی دلالت دارد مانند «اسب» که لفظ آن بر زمان آن دلالت نمی کند.

هر گاه بگویند «دیروز» و «پار» با اینکه این کلمات بر زمان دلالت دارند چرا کلمه بشمار نمی آیند؛ جواب اینست که دیروز فقط بر معنی دلالت دارد و خود آن معنی زمان است در صورتی که کلمه باید هم بر معنی دلالت داشته باشد و هم بر زمان و قوع آن معنی. اگر لفظ دیروز گذشته از اینکه بر معنی «روزیش از امروز» دلالت داشت بر زمان آنهم دلالت می کرد باتوجه فاعل یا کلمه منطبق بود آنرا فعل یا کلمه می نامیدیم لکن چنین نیست و از لفظ دیروز دو معنی استفاده نمی شود. (در دانشنامه عالائی فعل و کلمه «کنش» نامیده شده و اسامی با نام، مراد فرد دیده است)

قسمت چهارم: کلی و جزئی:

لفظ بردو قسم است : کلی و جزئی . « لفظ جزئی » لفظی است که مفهومش بخودی خود از وقوع شرکت مانع باشد مانند «زید» و مانند «این اسب» که زیدو این اسب بهمان معنی بر شخص و چیز دیگری اطلاق نمی شود .

« لفظ کلی » لفظی است که بخودی خود مفهومش مانع از شرکت نباشد مانند مانند انسان و اسب و درخت. این الفاظ هر چند از مسمیات شان جزیک فرد وجود نداشته باشد باز کلی هستند و اگر بگوئیم این انسان، این اسب، این درخت، جزئی خواهد شد. خورشید هم کلی است زیرا اگر خورشید های متعدد فرض شود خورشید بر همه آنها اطلاق میگردد و بعبارت دیگر همه آنها در خورشید بودن با هم شریکند و اگر بگوئیم این خورشید گفتار ماحاکی از یک شیءی جزئیست.

قسمت پنجم - هر اتب لفظ:

لفظ، نسبت بمعنی - دارای پنج مرتبه است بدین ترتیب: ۱- متواطی ۲- متزادف ۳- متباین ۴- مشترک ۵- متفق .

۱- لفظ متواطی - مانند لفظ «حیوان» که برابر و گاو و انسان ییک معنی اطلاق میشود و از جهت آن معنی میان آن ها تفاوتی نیست . بعبارت دیگر یکی قوی و دیگری ضعیف نمیباشد و افراد بر یکدیگر تقدم و تأخیر ندارند .

۲- مترادف - مترادف اسمی^۱ مختلفی است که مسمای همه آنها یکی باشد
مانند لیث و اسد که معنی هردو شیر درنده است و مانند خمر و عقار که معنی هردو
باده میباشد .

۳- متباین - الفاظ متباین اسمی مختلفی هستند که معانی آنها نیز مختلف
باشد مانند: اسب و گاو .

۴- مشترک - لفظ مشترک لفظ واحدیست که مسمیات آن مختلف باشد
مانند لفظ «عين» که بر چشم و طلا و خورشید و ترازو و چشمه اطلاق میشود .

۵- متفق- لفظ متفق در میان مشترک و متواطئ قرار دارد ولی هیچیک از آنها
نیست مانند وجود برای جوهر و عرض . وجود، لفظ مشترک نیست زیرا مسمیات لفظ
مشترک مانند عین جز همنامی باهم و چه شرکتی ندارند در صورتیکه افراد وجود، افراد
یک حقیقت مشترک کنند. هم چنین وجود ، لفظ متواطئ نیست زیرا چنانکه گفتیم افراد
متواطئ باهم برای ند در صورتیکه وجود در مرحله اول برای جوهر ثابت است و در
مرحله دوم برای عرض بواسطه جوهر ثابت میگردد. چون لفظ متفق میان متواطئ
ومشترک مرد است آنرا مشکل نیز مینامند .

۱- البته افعال هم ممکن است هم معنی و مترادف باشند اکن بتعییت از «مقاصد الفلاسفة»
در مترادف و متباین تنها اسم ملحوظ گردید .

فن دوم = معانی کلی و اقسام آن

۱- ذاتی و عرضی:

هر گاه بگوئیم «این انسان، حیوان و سفید است» میان نسبت حیوانیت با انسان و نسبت سفیدی با او تفاوتی در میابیم. آنچه نسبتش ب موضوعات از قبیل نسبت حیوانیت با انسان باشد عرضی نام داده. بنابراین معنی کلی نسبت بجزئیاتی که تحت آن مندرج است یا ذاتی است یا عرضی؛ هر معنی کلی نسبت به جزئی که تحت آن مندرج است وقتی ذاتی خواهد بود که سه خصوصیت در آن مجتمع باشد: خصوصیت اول آنکه هر گاه کلی ذاتی را ادراک کنیم و صاحب ذاتی را نیز در بین نتوانیم در ذهن خود ذاتی را از صاحبش جدا نماییم و فهم موضوع بدون فهم ذاتی آن ممکن نباشد؛ مثلاً چون معنی حیوان و معنی انسان را تعقل کنیم نمیتوانیم انسان را بدون معنی حیوانیت بذهن خود بیاوریم. همچنین پس از آنکه معنی چهار و معنی عدد را می‌فهمیم چهار بدون مفهوم عدد بذهن ما خطور نمیکند. حال هر گاه بجای حیوان و عدد، سفید بودن و موجود بودن را نسبت به انسان و چهار ملحوظ داریم می‌بینیم که تعقل چهار و انسان بدون توجه به موجود بودن، یا سفید بودن آنها ممکنست و بساهست که وجود و سفیدی چهار یا انسان مورد شک قرار گیرد از این‌رو می‌گوئیم حیوان نسبت با انسان و عدد نسبت بچهار ذاتی است و موجود بودن و سفید بودن برای انسان و چهار، عرضی می‌باشد. چون ما خود، انسان و موجود هستیم و چون انسان کثیر الوجود است ممکن است فهم مثال مذکور دشوار باشد ولذا بجای انسان ممکنست تماسح یا حیوان دیگری را بعنوان مثال در نظر گرفت. باسانی در می‌یابیم که نسبت

فن دوم سمعانی گلی

حیوان به تماسح یا جانور دیگر ذاتی است زیرا حیوانیت در عالم ذهن از تماسح جدا نمیشود لکن موجود بودن، لازمه ذهنی آن نیست و ممکن است در موجود بودن تماسح شک شود و بطور کلی وجود نسبت بهمه ماهیات عرضی است اما رنگ بودن برای سیاهی و عدد بودن برای پنج از جمله امور ذاتی هستند.

خصوصیت دوم آنکه کلی ذاتی چه در ذهن و چه در عالم خارج باید اول وجود داشته باشد تا جزئی مندرج تحت آن وجود یابد؛ مثلاً تا حیوانیت وجود نداشته باشد انسان موجود نمیگردد، بعبارت دیگر تاروح در جسد حلول نکند انسان هستی نمی‌باید لکن خندان بودن نسبت با انسان چنین نیست بلکه اول باید انسانی باشد تا متعجب گردد و بالطبع خندان شود. حیوان بودن و خندان بودن انسان بالطبع از جهت از جهت مفارق بودن هر دوازده انسان باهم مشترک ندارند ولی این دو صفت بایکدیگر اختلاف دارند چه چنانکه گفته ایم اول حیوانیت تعقل میشود یا وجود میباشد و پس از آن انسان، قابل تعقل یا موجود نمیگردد. بر عکس خندان بودن وصفی است تابع انسان و انسان نسبت با آن تقدم دارد از اینجهت می‌گوئیم حیوانیت ذاتی انسان است و خندان بودن وصف عرضی اوست. مراد از تقدم حیوان بر انسان و تقدم انسان بر خندان تقدم زمانی نیست بلکه مراد از این «تقدم» تقدم عقلی میباشد چه حیوانیت و انسانیت و خندان بودن بالطبع باهم معیت زمانی دارند.

خصوصیت سوم آنکه امر ذاتی قابل تعلیل تیست یعنی نمیشود گفت که چرا موضوع دارای وصف ذاتی میباشد چنانکه نمیتوانیم بگوئیم چه چیز انسان را حیوان ساخته است و حیوانیت انسان بجعل جاعل نمیباشد و گرن جاعل ممکن بود انسان را انسان کند واوراً حیوان نسازد و حال آنکه چنین امری ممکن نیست و همچنانکه نمیشود گفت «چرا انسان، اذسان شده است» نمیتوان گفت که چرا انسان حیوان شده. بعبارت دیگر پرسش از اینکه «چه چیز، حیوان ناطق را حیوان ناطق کرده؟» پرسش ناجائیست بهمین نحو سؤال از اینکه «چه چیز انسان را حیوان ساخته؟» سؤالی نارواست و دو پرسش بهم شبیه‌اند

تنها تقاوت آنها دراینست که درسؤال اول دووصفتی و درسؤال دوم فقط یکوصفتی مطرح شده است. همچنین است رنگ نسبت بسیاهی و عدد نسبت به چهار. اما پرسش از اینکه «چه چیز انسان را موجود ساخته و چهار را زوج کرده است؟» سؤال نابجایی نیست بطور کلی هر چه خارج از موضوع وغیر موضوع نباشد علت خارجی ندارد و برای موضوع لذا ته حاصل است : انسان لذا ته حیوان است ، چهار لذا ته عدد نباشد ولی اوصاف خارج از موضوع بواسطه علت برای موضوع حاصل میشوند چنانکه انسان لذاته خندان نیست و عدد چهار لذا ته جفت نمی باشد . این بود خصوصیات امر ذاتی و هر گاه یکی از خصوصیات سه گانه در امری محقق نباشد آن امر ذاتی نیست و عرضی نباشد .

عرض ممکنست از صاحب خود جدا نشود و آنرا «عرض لازم» خواهد مانند جفت بودن برای عدد چهار. گاهی وصف عرضی بتدریج از صاحب خود جدا میگردد مانند کودکی و جوانی و گاهی عرض سریع الزوال است مانند زرد روئی که از ترس حاصل شود و سرخی رخسار که از شرم تولید گردد .

امر عرض ممکنست در ذهن از صاحب خود جدا شود ولی در عالم خارج از آن زایل نگردد مانند سیاهی نسبت بزنگی و مانند دو قائمه بودن زوایای مثلث چه تصور زنگی بدون توجه بسیاهی و تصور مثلث بدون لحاظ مقدار زوایای داخلی آن امکان پذیر است. بعضی از عرضیات چه در ذهن و چه در عالم خارج از موضوعات خود جدانمیشوند مانند زوجیت نسبت بعد چهار؛ چون این قبیل امور عرضی با امور ذاتی مشتبه میشود از اینحیث اجتماع سه امر مذکور در فوق علامت ذاتی است و اگر یکی از امور سه گانه برای معنی کلی حاصل نباشد آن معنی کلی ذاتی نیست .

۳- تقسیم عرض:

عرض بردو قسم است: عرض خاص - عرض عام .

«عرض خاص» عرضی است که مخصوص یک موضوع باشد مانند خندان بودن نسبت بانسان «عرض عام» یا عرض مطلق عرضی است که بموضوع واحد اختصاص

فن دوم - معانی کلی

نداشته باشد مانند خوردن نسبت بانسان که اختصاص بوی ندارد و جانوران دیگر هم خورنده‌اند.

۳- تقسیم ذاتی:

کلی ذاتی باعتبار عموم و خصوص به قسم منقسم می‌گردد:

۱- آن ذاتی که ذاتی دیگری عامتر از آن در فوق آن وجود نداشته باشد و آنرا «جنس عالی» مینامند.

۲- آن ذاتی که ذاتی خاص تر از آن وجود نداشته باشد و آنرا «نوع» می‌خوانند.

۳- ذاتیات متوسط میان نوع و جنس عالی که آنها نسبت به ما فوق خود نوعند و نسبت به کلیات مندرج در تحت خود جنس عالی وجود دارد که یک قسم «الأنواع» و ذاتی اعمرا «جنس الاجناس» نامیده‌اند و در جنس عالی وجود دارد که یک قسم آن جوهر و نه قسم دیگر آن عرض است. پس جوهر قسمی از اجناس عالیه است چه هیچ امری ذاتی، عامتر از آن نیست اما موجود که اعم از جوهر است چنان‌که سابقاً گفتیم امر عرضی می‌باشد.

جوهر ممکن است جسمانی یا مجرد باشد و در بخش الهیات از اقسام آن سخن خواهیم گفت.

جسم به‌جامد و نامی انقسام می‌پذیرد و جسم نامی بحیوان و نبات تقسیم می‌شود و حیوان یا انسان است یا غیر انسان. بنا براین انسان، نوع الانواع است زیرا انسان بد ذاتیات دیگر قابل انقسام نیست وزید و عمر و خالد از لحاظ ذاتیات باهم اختلاف ندارند و تفاوت آنها از جهت اوصاف عرضی از قبیل رنگ و درازی و کوتاهی و نسب و دودمان است، هم چنین اختلاف سیاهیها عرضی است مثل سیاهی مرکب و سیاهی کلاغ باهم از جهت انتساب بموضع متفاوتند و انتساب بموضع از امور عرضی است اما اختلاف انسان با اسب و اختلاف سیاهی با سفیدی در ذاتیات است وطبق قواعدی که گذشت می‌توان ذاتی را از عرضی تشخیص داد.

۴- حد و رسم:

ذاتی بردو قسم است: یک قسم، که در جواب چه چیز است واقع می‌شود و حقیقت

و ماهیت شیئی مورد سؤال را بیان میکند. این قسم ، شامل جنس و نوع میباشد مانند انسان و حیوان؛ هر گاه بگویند حقیقت اسب و گاوچیست میگوئیم حیوانست و اگر بگویند حقیقت زید و عمر و خالد چیست، میگوئیم زید و عمر و خالد انسانند.

قسم دیگر کدامی شیئی را معین میکند و در جواب کدام چیز است واقع میشود و آنرا «فصل» میخواهند مثلاً پس از آنکه گفتیم حقیقت انسان چیست و جواب دادند « حیوان است » پاسخ شامل غیر انسان هم میشود و باید پرسیم کدام حیوان است تا جواب گویند ناطق است این قسم ذاتی را که از قبیل ناطق باشد فصل میگویند زیرا حقیقتی را از حقایق دیگر جدا میکند .

حال هر گاه جنس و فصل را باهم جمع کنیم مثلاً در تعریف انسان بگوییم «حیوان ناطق» تعریف ما «حد» است زیرا مقصود از آن شناساندن حقیقت و اصل ماهیت انسان است . گاه ممکنست ما هیتی فضول ذاتی متعدد داشته باشد مثلاً هر گاه بخواهیم از حیوان تعریفی تام ترتیب دهیم باید بگوئیم «حیوان جسمی است صاحب نفس حساس و متحرک بالاراده» در تعریف بالا قسمت اخیر تعریف (متحرک بالاراده) هم اگر نباشد تعریف ما جامع و مانع خواهد بود لکن تعریف بدون جزء اخیر خود شامل همه ذاتیات نیست .

ممکنست جنس را با وصفی عرضی که موضوع را از چیزهای دیگر جدا کند همراه سازیم مثلاً در تعریف انسان بگوئیم «حیوان کشیده قامت». یا حیوان پهن ناخن یا حیوان خندان بالطبع» چنین تعریفی را «رسم» خواهند . فایده رسم، تمیز و تشخیص یک موضوع از موضوعات دیگر است و فایده حد، بیان حقیقت و ماهیت موضوع است و به تبع آن تمیز و تشخیص موضوعی از موضوعات دیگر حاصل میشود . خلاصه آنکه حد، مرکب از جنس و فصل است و حقیقت چیزی را بیان میکند اما رسم، همه اجزاء از امور ذاتی نیست و همه یا برخی از اجزاء آن عرضی است و فایده آن تنها تشخیص و تمیز است و حقیقت شیئی را حکایت نمیکند .

۵- شرایط حد:

چند نکته مهم درباره حد باید مورد توجه قرار گیرد چه غفلت از این نکات، موجب اشتباهاتی خواهد شد. چون مقصود از حد، شناساندن است، اولاً تعریف چیزی، بخود آن چیز، جایز نیست. مثلاً اگر در تعریف زمان بگوئیم «مدت حرکت» تعریف‌ما، تعریفی درست نخواهد بود. چه، کسی که زمان را نشناسد بواسطه آنست که مدت حرکت را نمی‌شناسد.

ثانیاً باید تمام یا بعضی از اجزاء تعریف از جهت عدم وضوح و دشواری فهم مانند موضوع تعریف باشد. بنابراین، «تعریف سیاهی» باین‌که ضد سفیدی است تعریفی صحیح نخواهد بود چه ایندو مفهوم از نظر نوع دلالت مانند یگدیگر نند.

ثالثاً تمام یا بعضی از اجزاء تعریف باید فهمش دشوارتر از موضوع مورد تعریف باشد. بنابراین تعریفی که بعضی از آتش کرده‌اند و گفته‌اند «آتش عنصری شبیه بنفس است» تعریفی درست نیست چه شناختن نفس از شناختن آتش دشوارتر است.

رابعاً باید فهم اجزاء تعریف بر فهم موضوع مورد تعریف توقداشته باشد مثلاً نمی‌توان در تعریف خورشید، گفت: «ستاره رخشانی که در روز پیداست» چه، کسی که خورشید را نشناسد روز را هم نمی‌شناسد و باید روز را چنین تعریف کرد: روز مدتیست که خورشید در آفاق است.

۶- کلیات خمس:

از آنچه گفته‌یم معلوم می‌شود که معنای کلی ۵ قسم است که سه قسم آن (نوع و جنس و فصل) ذاتی است و دو قسم آن (عرض عام و عرض خاص) عرضی می‌باشد و این معنای کلی را رویهم کلیات خمس یا مفردات پنجمگانه مینامند. «نوع» خاص ترین کلی ذاتی است و افراد آن متفق‌الحقيقة می‌باشند. «جنس» کلی ذاتی است که قسمتی از ذاتیات مشترک افراد مختلف‌الحقيقة را بیان می‌کند. «فصل» کلی ذاتی است که وجه امتیاز نوعی را از انواع دیگر بازمینماید.

«عرض عام» کلی است عرضی که افراد چند نوع را شامل است. «عرض خاص» کلی است عرضی که فقط بر همه یا برخی از افراد یک نوع قابل انطباق است.

فن سوم = قضایا و اقسام آن

۱- تعریف قضیه:

معانی مفردہ باهم تر کیب میشوند و جمله هائی گوناگون تشکیل میدهند. اما تنها منطق با جمله‌ای سروکار دارد که بتوانیم بگویند آن نسبت راستگوئی یا دروغگوئی بدھیم و این چنین جمله‌را قضیه یا خبریات قول جازم (سخن جزم) خوانند. چند مثال برای جمله هائی که قضیه باشند:

- ۱- «عالی حادث است» این جمله قضیه است زیرا بگویند آن میتوانیم بگوئیم: آری چنین است، راست میگوئی.
- ۲- «انسان سنگ است» این جمله قضیه است زیرا بگویند آن میتوانیم بگوئیم: دروغ میگوئی چنین نیست.
- ۳- «هر گاه آفتاب بر آید ستار گان پنهانند» این جمله قضیه صادقه است و میتوانیم بگویند آن بگوئیم: راست میگوئی چنین است.
- ۴- «هر گاه آفتاب بر آید ستار گان پیدا یند» جمله مزبور قضیه کاذبه است چه ممکنست در جواب گفته شود: دروغ میگوئی چنین نیست.
- ۵- «عددیا طاق است یا جفت» مثال مزبور قضیه صادقه است.
- ۶- «عدد یا سیاه است یا سفید» جمله مزبور قضیه کاذبه میباشد. مثال جمله هائی که قضیه نباشند:
 - ۱- مسئله‌ای بمن بیاموز.
 - ۲- ستم بر مردم روا مدار.
 - ۳- آیا برای سفر بمکه با من موافقت خواهی کرد؟

این جمله هارا نمیتوان تصدیق یا تکذیب کرد و بگویند آنها نمیتوان

گفت: آری چنین است راست میگوئی، یا نه چنین نیست دروغ میگوئی.

۳- تقسیم اول قضایا:

از مثالهای شش گانه‌ای که برای قضایا ذکر گردید معلوم میشود که قضیه

بر سه قسم است.

۱- قضیه حملیه، چنانکه گوییم: عالم حادث است

۲- قضیه شرطیه متصله، چنانکه گوئیم: اگر آفتاب برآید روز موجود است.

۳- قضیه شرطیه منفصله، چنانکه گوئیم: عالم یا قدیم است یا حادث. عددیا طاقست یا جفت.

«قضیه حملیه» علاوه بر نسبت حکمیه که میین حکم اثبات یا نفی است

(هست یا نیست) دو جزء یا دو پاره دارد: جزء اول که از آن خبر میدهیم «موضوع» نامیده میشود و جزئیکه بیان خبر میکند «محمول» نام دارد بنابر تعریف دانشنامه علائی: موضوع جزئیست که بر او حکم میکنند و محمول جزئی است که با او حکم میکنند در مثال گذشته «علم» موضوع است و «حادث» محمول میباشد. هر یک از موضوع و محمول ممکنست لفظ مفرد باشد یا لفظ مرکب لکن بجای لفظ مرکب آن میتوانیم لفظ مفرد بگذاریم مثلاً هرگاه بگوییم «حیوان ناطق با جا بجا کردن پایهای منتقل میشود» موضوع سخن ما «حیوان ناطق» مرکب است و بجای آن میتوانیم لفظ انسان بگذاریم. همچنین عبارت «با جا بجا کردن پایهای منتقل میشود» لفظ مرکب است و بجای آن میتوان لفظ «خرامنده» را بکاربرد و با تبدیل الفاظ مرکب بالفاظ مفرد، ترکیب جمله چنین میشود «انسان خرامنده است».

«قضیه شرطیه متصله» دو جزء دارد جزء اول آن (هر گاه آفتاب برآید)

مقدم نامیده میشود و جزء دوم آن (آنگاه ستارگان نهانند) تالی نامدارد. میان قضیه شرطیه متصله با قضیه حملیه دو فرق موجود است:

اول آنکه هر یک از دو جزء شرطیه متصله قضیه‌ایست و بجای هیچیک از دو جزء آن نمیتوان لفظ مفرد قرار داد اما در حملیه چنانکه گفتیم یا موضوع محمول هر دو لفظ مفردند یا گر مر کب باشد امکان دارد بجای آن لفظ مفرد گذاشته شود. هر گاه از مقدم شرطیه متصله کلمه شرط را برداریم باقی سخن قضیه‌ای خواهد بود که بگویند آن میتوان صدق و کذب نسبت داده تهی کلمه شرط استقلال آن را از میان برده است. هم چنین تالی شرطیه هم بدون کلمه جزا (آنگاه) قضیه‌ایست که میتوان گفت گویند آن صادق یا کاذب است. کلمه شرط و کلمه جزا میان دو قضیه ملازم است مقدم و تالی هر دو کاذب باشند ولی ملازم میان آن دو صادق باشد، مثال: هر گاه انسان پرداشته باشد میتواند در هوا زندگانی کند.

دومین فرق میان شرطیه متصله و حملیه در این است که در قضیه حملیه موضوع همان محمول است و میتوان سؤال کرد که: آیا موضوع محمول است یا نه؟ چنانکه میتوان گفت: آیا عالم حادث است یا نه؟ اما در شرطیه متصله، مقدم تالی قضیه نیست و فقط با آن ملازم دارد و نمیتوان گفت که «آیا مقدم تالی است یا نه» و تنها میتوان از ملازم «یا عدم ملازم» بیان دو نسبت پرسش کرد.

فرق شرطیه متصله با شرطیه متصله نیز در دو امر است: نخست آنکه در شرطیه متصله رعایت ترتیب لازم است.

یعنی باید اول مقدم گفته شود و پس از مقدم تالی بباید و هر گاه تالی بجای مقدم قرار گیرد معنی جمله عوض میشود و بسا هست که با جایجا کردن مقدم و تالی قضیه صادق کاذب گردد. مثال: «هر کاه شکلی مربع باشد اضلاع آن مساوی است» این قضیه شرطیه چنانکه می‌بینیم صادق است و عکس آن «هر گاه اضلاع شکلی مساوی باشد مربع است» قضیه کاذبه است. اما در شرطیه متصله ترتیب مقدم و تالی ترتیب لفظی است و اگر جای آنها تبدل یابد معنی عوض نمیشود مثال:

« عالم ياحادث است یا قدیم عالم یا قدیم، است یا حادث ». چنانکه می بینیم با وجود عوض شدن جای الفاظ در دو مثال هیچگونه تغییری در معنی حاصل نشده است، دو مین فرق شرطیه متصله با شرطیه منفصله اینست که در شرطیه متصله دو قضیه یعنی مقدم و تالی باهم ملازمت و موافقت دارند باین معنی که تالی لازم مقدم است چنانکه نهان بودن ستار گان لازمه طلوع خورشید میباشد اما در شرطیه منفصله میان مقدم و تالی مغایرت و معاند است و چون یکی موجود گردد دیگری معدوم میشود .

۳- تقسیم دوم قضايا:

قضیه باعتبار نسبت محمول بموضع برد و قسم است: موجبه و سالبه .
مثال : قضیه حملیه موجبه، « عالم حادث است ».
قضیه حملیه سالبه: « عالم قدیم نیست » (لفظ نیست از نظر منطق حرف سلب میباشد) .

هر گاه بخواهیم شرطیه متصله را سالبه کنیم باید اتصال و ملازمه مقدم و تالی را سلب نمائیم مثلا بگوئیم « هر گز چنین نیست که اگر آفتاب بر آید ستار گان آشکار باشند ». برای سالبه کردن شرطیه منفصله باید مغایرت و معاند مقدم و تالی را برداریم مثلا بگوئیم « چنین نیست که اسب یا نر باشد یا سیاه و جهان یا حادث باشد یا جسم بلکه اسب یا نر است یا ماده و جهان یا حادث است یا قدیم ». ممکنست مقدم و تالی شرطیه سالبه باشند ولی خود قضیه موجبه باشد مثال: « اگر خورشید بر نیاید روز موجود نیست » این مثال با آنکه دو کلمه سلب دارد موجبه است زیرا نبودن روز را در هنگام عدم طلوع آفتاب اثبات کرده ایم . برخی ممکنست اینگونه قضايا را سالبه پنداشند و دچار اشتباه شوند . همچنین هر گاه حرف سلب جزء محمول شود و فی المثل بگوئیم « زید نایینا یا غیر بصیر است » قضیه سالبه نیست و این چنین قضیه موجبه میباشد چه بجای آن میتوانیم بگوئیم : « زید اعمی است » و میتوانیم اعمی

بودن را از زید سلب کنیم و بگوئیم «زید اعمی نیست» اما چون قضیه زید اعمی است بعبارت دیگری (زید نایینا است) بیان شده شبیه سلب می نماید و از اینجهت بعضی ممکن است مطلب مزبور را تشخیص ندهند و باشتباه افتند. باری چون در اینگونه قضایا از اصل، عدول حاصل شده است آنرا قضیه معدوله مینامند.

هر گاه این قضیدرا (زید ناییناست) با قضیه دیگر (زید بینا نیست) مقاپسه کنیم درمی باییم که هر گاه زید وجود نداشته باشد میتوانیم بینائی را از او سلب کنیم و بگوئیم زید بینا نیست و این بدان ماند که بگوئیم «شريك خدا بینا نیست» ولی درقضیه معدوله موضوع وجود دارد و اگر موضوع معصوم باشد حمل محمول بر آن جایز نیست و لذا اگر زید وجود نداشته باشد درباره وی نمیتوان گفت که ناییناست و همچنین در باره شريك خدا نمیتوانیم بگوئیم نایینا میباشد.

۴- تقسیم سوم قضایا:

قضیه باعتبار موضوع به شخصیه و غیر شخصیه منقسم میشود. «قضیه شخصیه» قضیه ایست که موضوع آن جزئی حقیقی باشد چنانکه گوئیم : زید داناست یا زید دانا نیست، این درخت بارور است آن درخت باور نیست.

«قضیه غیرشخصیه»^۱ بر دو قسم است: مهمله و محصوره . قضیه مهمله قضیه ایست که در آن لفظی که بر کمیت دلالت کند مذکور نباشد و در نتیجه معلوم نشود که آیا حکم بر تمام افراد موضوع حمل شده است یا برخی از افراد موضوع، مورد حکم قرار گرفته؛ مثال مهمله چنانست که گوئیم «انسان زیان کار است» که ممکن است مراد، برخی از آدمیان باشد و حکم، همه افراد را شامل نگردد.

«قضیه محصوره» قضیه ایست که کمیت آن بیان گردد و لفظی که بر کمیت دلالت کند «سور» نامیده میشود و بهمین مناسبت قضیه محصوره را قضیه مسورة نیز
۱- هر گاه کمیت قضیه ذکر نشود و حکم بر طبیعت موضوع بار گردد آنرا قضیه طبیعیه خوانند ، مثال : کتاب سود منداد است . شعر نشاط آور است - در حقیقت قضیه طبیعیه قضیه از قضیه مهمله بشمار میرود .

می نامند. قضیه مخصوصه چهار گونه است:

۱- موجبه کلی. مثال: هر انسانی حیوان است.

۲- موجبه جزئی. مثال: برخی از مردم نویسنده‌اند.

۳- سالبہ کلی. مثال: هیچ انسانی سنگ نیست.

۴- سالبہ جزئی. مثال: هر انسانی نویسنده نیست. نه هر^۱ انسانی نویسنده است. برخی از آدمیان نویسنده نیستند.

هر یک از قضایای شخصیه و مهمله‌نیز ممکنست موجبه یا سالبہ باشند.

مثال شخصیه موجبه: زید داناست.

مثال شخصیه سالبہ: زید دانا نیست.

مثال مهمله موجبه: انسان نویسنده است.

مثال مهمله سالبہ: انسان مایل بزنده‌گانی انفرادی نیست.

بنابر آنچه گفته شد قضیه باعتبار موضوع ۸ قسم پیدا می‌کند ۴ قسم آن که شخصیه موجبه و شخصیه سالبہ و مهمله موجبه و مهمله سالبہ باشد در علوم بکار نمی‌آید چه علم در مقام جستجو از امور شخصی نیست و کارندار که زید چگونه است و عمر و دارای چه صفاتی نیست. قضیه مهمله هم در حکم جزئیست زیرا در قضیه مهمله حمل حکم بر جزئی مورد یقین است لکن شمول حکم بر تمام افراد مورد شک می‌باشد و بمناسبت همین تردید از قضایای مهمله در علوم نمیتوان استفاده کرد؛ چه، مطالب علمی باید قطعی و یقینی باشد. اما چهار قسم قضایای مخصوصه در علوم بکار می‌رود،

۱- هر انسانی نویسنده نیست و نه هر انسانی نویسنده است سلب عموم می‌کند و معنی آن اینست که حکم عمومیت ندارد و همه افراد را شامل نیست و فقط حکم بر برخی از افراد اطلاق می‌گردد

بعضی ممکن است این نوع قضایا را سالبہ کلی پنداشند «سلب عموم» را از «عموم سلب» تشخیص ندهند و چنین عدم تشخیص موجب اشتباهات بزرگ خواهد بود.

قضایای شرطیه نیز ممکن است موجبه کلی یا موجبه جزئی یا سالبه کلی یا سالبه جزئی باشد.

مثال شرطیه متصله موجبه کلی: هر گاه آفتاب طالع باشد روز موجود است.
مثال شرطیه متصله موجبه جزئی: بساهست که چون آفتاب طالع باشد ابر نیز در آسمان وجود داشته باشد.

مثال شرطیه متصله سالبه کلی: هر گز چنین نیست که چون خورشید طالع باشد اختران پیدا شوند.

مثال شرطیه متصله سالبه جزئی: گاهی چنین نیست که چون خورشید بر آیدا بر ناپدید گردد

مثال شرطیه متصله موجبه کلی: هر جسم یا متحرک است یا ساکن.
مثال شرطیه متصله موجبه جزئی: «انسان یاد رکشتنی است یا غرق میشود»
این چنین حالت در بعضی احوال آدمی را دست میدهد و آن هنگامیست که آدمی در دریا باشد چه درخشکی هیچیک از این دو حالت تحقق نمیباشد.

مثال شرطیه متصله سالبه کلی: هر گز چنین نیست که حیوان یا شیر باشد یا پلنگ بلکه حیوان انواع دیگری هم دارد.

مثال شرطیه متصله سالبه جزئی: «گاهی چنین نیست که انسان یاد رکشتنی باشد یا غرق شود» چه آهنگام که آدمی در خشکی است هیچیک از دو حالت مزبور بروی عارض نمیگردد،

۵- تقسیم چهارم قضایا:

قضیه باعتبار چگونگی نسبت محمول بموضع بر سه قسم است.

۱- قضیه ممکنه. مثال: «انسان نویسنده است». نسبت نویسنده گی برای انسان بالامکان است چه ممکنست آدمی نویسنده باشد و ممکنست نویسنده نباشد،

۲- قضیه ممتنعه . مثال: «انسان سنگ است» نسبت سنگ بودن با آدمی ممتنع است .

۳- قضیه ضروریه . مثال : «آدمی حیوان است» نسبت حیوانیت بانسان بالوجوب میباشد یعنی ضرورت دارد .

سالبیه قضایای مزبور از لحاظ چگونکی نسبت محمول بموضع مانتد موجبه قضایاست فی المثل «انسان نویسنده نیست» قضیهایست ممکن و «انسان حیوان نیست» قضیهایست ضروری و «انسان سنگ نیست» قضیهایست ممتنع .

لفظ ممکن دارای دو معنی است: معنی اول آن غیر ممتنع است و ممکن وواجب هر دو را شامل میشود و آنرا ممکنه عامه مینامند و باین اعتبار لازم نیست که ممکن الوجود ممکن عدمهم باشد چه واجب که قسمی از ممکن عام است ممتنع عدم میباشد. معنی دوم ممکن آنست که وجود و عدم امری ممکن باشد و این چنین ممکن را ممکن خاص مینامند و باین اعتبار موجود بسه قسم منقسم میگردد: ممکن، ممتنع، واجب . ولی باعتبار اول موجود بد و قسم منقسم میشود : یکی ممتنع و دیگر ممکن .

۶- نقیض قضیه:

هر قضیه نقیض دارد که اختلاف ظاهری آن با قضیه اصلی درایجاب و سلب است واختلاف معنوی آن در صدق و کذب میباشد؛ بنابراین اگر قضیه اصلی موجبه باشد قضیه نقیض سالب است و بالعکس . همچنین هر گاه قضیه اصلی صادق باشد نقیض آن کاذب خواهد بود و بالعکس .

دو قضیهای که چنین باشند متناقضند یعنی یکی از آنها نقیض دیگر است.

مثال - قضیه اصلی: «زید حیوان است» ، قضیه نقیض: «زید حیوان نیست».

برای آنکه تناقض حاصل باشد تحقق چند شرط لازمست بدینقرار؛ اول آنکه موضوع هر دو قضیه در حقیقت واحد باشد و تنها وحدت اسمی کافی نیست پس

هر گاه موضوع دوقضیه واحد نباشد تناقض حاصل نیست چنانکه اگر گوئیم «بره قابل ذبح و بریان کردن است و بره قابل ذبح و بریان کردن نیست» در صورتیکه مرادما از بره در قضیه اول حیوان معروف و در قضیه دوم اولین برج سال باشد میان دو سخن تناقضی نیست.

دوم آنکه محمول دوقضیه واحد باشد، پس هر گاه بگوئیم «شخص اکراشده مختار است و اکراشده مختار نیست» و مراد ما از مختار، در قضیه اول دارای قدرت امتناع و در قضیه دوم آزاد را بجای رغبت خویش باشد بدینقرار میان دو سخن تناقضی وجود ندارد. همچنین میتوان گفت «شکر شیرین است و شکر شیرین نیست» چه شکر دارای مزء مخصوصی میباشد لکن از شیر ساخته نشده است.

سوم آنکه از جهت کل و جزء باهم اختلاف نداشته باشند پس اگر بگوئیم «چشم فلان سیاه است» و سیاهی چشم ویرا اراده کنیم آنگاه بگوئیم «چشم هموسیاه نیست» و همه چشم مراد ما باشد تناقضی نگفته ایم.

چهارم وحدت در قوه و فعل است. هر گاه بگوئیم «شراب در خم بالقوه مسکر است و بالفعل مسکر نیست» مرتكب تناقض گوئی نشده ایم.

پنجم رعایت وحدت اضافه در امور اضافی است پس هر گاه گفته شود که «ده نصف است و ده نصف نیست» تناقضی حاصل نمیشود زیرا ده نسبت به بیست نصف است و نسبت با عدد دیگر نصف نمیباشد. همچنین ممکن است زید نسبت بیکی پدر باشد و نسبت بدیگری پدر نباشد.

ششم، وحدت در زمان و مکان است. مثال: هر گاه بگوئیم «زید امسال توانگر است و سال گذشته توانگر نبوده» یا اینکه بگوئیم «زید در این شهر غریب است و در شهر دیگری غریب نیست» تناقض نگفته ایم.

بطور کلی تقيض قضیه همان امری را که قضیه اصلی برای موضوع خود

اثبات کرده از همان موضوع و بهمان وجه سلب میکند و امری را که قضیه اصلی از موضوع خود سلب کرده برای همان موضوع و بهمان وجه اثبات میکند . هرگاه قضیه شخصی نباشد برای حصول تناقض رعایت شرط دیگری لازم است و آن چنانست که باید یکی از دو قضیه کلی و دیگری جزئی باشد چهاگر هر دو قضیه جزئی باشند ممکن است هر دو قضیه صادق در آیند چنانکه گوئیم : «بعضی از مردم نویسنده‌اند و برخی از مردم نویسنده نیستند» و هرگاه هر دو قضیه کلی باشند ممکن است هر دو کاذب در آیند چنانکه گوئیم هر انسان کاتب است و هیچ انسانی کاتب نیست .

در دانشنامه عالایی چنین مسطور است : «نقیض» «هر چه نه» «هر چه» بود و

«نقیض» «هیچ» «برخی» بود .

۷- عکس قضیه :

هرگاه در قضیه حملیه موضوع را بجای محمول و محمول را بجای موضوع قرار دهیم و در قضیه شرطیه مقدم را در جای تالی و تالی را در جای مقدم بنویسیم ، قضیه دیگری درست نمیشود و چون قضیه دوم را با قضیه اول بسنجیم دو حالت پیش میآید :

۱- ممکن است از صدق قضیه اول صدق قضیه دوم لازم آید ، در اینصورت قضیه دوم را قضیه معکوسه یا عکس قضیه یا عکس مستوی مینامیم .

۲- ممکن است از صدق بودن قضیه اول صدق بودن قضیه دوم لازم نیاید در اینصورت میگوئیم قضیه منعکس نمیشود یا عکس آن صدق نیست .

برای اینکه قضیه‌ای عکس صادق داشته باشد باید بانواع قضایای محصوره

توجه داشت بدینقرار :

الف - عکس سالبه کلی ، سالبه کلی است . مثال : قضیه اصلی ، «هیچ انسانی سنگ نیست» ، عکس قضیه «هیچ سنگی انسان نیست» . هرگاه قضیه دوم صادق نباشد می‌بایست نقیض آن صدق کند باین معنی که برخی از سنگها آدمی باشند و در نتیجه

چیزی، هم انسان و هم سنگ باشد و این امر مخالف با قضیه اول است بنابراین باید عکس قضیه اول صادق باشد.

ب- سالبهٔ جزئی عکس ندارد.

ج- عکس موجبهٔ کلی موجبهٔ جزئیست. مثال- قضیه اصلی: «هر انسانی حیوان است» عکس قضیه: «برخی از حیوانات آدمی اند» و این قضیه لازمهٔ قضیه اول میباشد.

د- عکس قضیهٔ موجبهٔ جزئی موجبهٔ جزئی خواهد بود. هر گاه بگوئیم «برخی از حیوانات آدمی اند» خود بخود لازم می‌آید که برخی از آدمیان حیوان باشند و البته میدانیم که صدق قضیه دوم با صدق این معنی که هر آدمی حیوان است منافقاتی ندارد.

مطلوبی که در باب قضایا می‌باشد مورد بحث قرار گیرد پیاپیان رسید اینک باید به بحث در باب قیاس که مرکب از قضایا است پرداخت.

فن چهارم = ترکیب قضایا

مقصود از ترکیب قضایا بدست آوردن قیاس است و غرض از منطق شناختن چگونگی استدلال میباشد که قیاس نوع کامل آنست لکن آنچه درجهان تفکر آغاز است در عالم عمل پایان خواهد بود. هدف هر اندیشه همانست که چون عمل آن پایان گیرد اندیشه تحقیق پذیرد (اول الفکر آخر العمل) بهمین جهت پس از شناختن الفاظ و معانی کلی و قضایا باید بحث قیاس را مورد مطالعه قرار دهیم و این بحث در خلال دور کن یکی راجع بصورت قیاس و دیگر راجع بماده قیاس بیان خواهد شد.

و گن اول = صورت قیاس

مقدمه

۱- اقسام حجت با جمال:

در آغاز کتاب گفتیم که علم بردو قسم است: تصور و تصدیق. راه وصول به تصور مجهول، حد و رسم میباشد و طریق وصول به تصدیق مجهول، حجت است. حجت بسه قسم منقسم میگردد: ۱- قیاس ۲- استقراء ۳- تمثیل

پی بردن از شاهد بغاایب نوعی تمثیل است و مثال نامیده میشود. از اقسام سه گانه حجت، اهمیت قیاس بیشتر است و ازان نوع قیاسات 'قیاس برهانی'، بیشتر ارزش و اعتبار دارد اکنون باید قیاس را نخست بشناسیم و آنگاه ببحث در قیاس برهانی پردازیم و قیاس برهانی را از قیاس غیر برهانی تمیز دهیم .

۳- تعریف قیاس:

«قیاس» گفتاری است که از چند قضیه تألف شده باشد بقسمی که چون آن قضایا پذیرفته شوند و مسلم گردند قبول قضیه دیگری بالضروره لازم آید مثال: «عالم

تصور است و هر مصوری حادث است» چون این دو قضیه پذیر فته شوند بالضروره باید قبول کنیم که عالم حادث میباشد، مثال دیگر: «اگر عالم مصور باشد حادث هم هست و مسلماً عالم مصور است» با قبول دو قضیه مزبور که اولی شرطیه متعلقه و دومی حملیه است، ملزم میشویم بقبول اینکه عالم حادث است. مثال دیگر: «عالم یا قدیم است یا حادث ولی ثابت شده که عالم قدیم نیست» باز لازمه دو قضیه که اولی شرطیه منفصله و دومی حملیه است آن خواهد بود که عالم حادث است.

۳- اقسام صوری قیاس:

«قیاس» بردو قسم است: قیاس اقترانی، قیاس استثنائی. - قیاس اقترانی قیاسی است مرکب از دو قضیه که در یک جزء باهم مشترک باشند. مثال: «عالم صور است و هر مصوری حادث میباشد». قیاس استثنائی قیاسی است که مقدمه دوم آن از اجزاء مقدمه اول مأخوذه باشد. اینکه هر یک از دو قسم قیاس را خلال یک فصل مورد بحث قرار میدهیم و در فصل سوم از قیاس خلف واستقراء و تمثیل و قیاس مرکب سخن میگوئیم:

فصل اول: قیاس اقترانی

۱- اجزاء قیاس اقترانی:

در قیاس اقترانی که حداقل مرکب از دو قضیه است هر قضیه موضوع و محمولی دارد و چون قیاس مرکب از دو قضیه است میباشد تا چهار جزء داشته باشد ولی یک جزء باید مشترک باشد تا دو قضیه باهم تألیف شوند چه اگر فی المثل بگوئیم «عالم صور است و روان جوهر است» از قبول این دو قضیه بقضیه دیگری منتقل نمیشویم: چون دو قضیه قیاس در یک جزء مشترکند. اجزاء قیاس که حدود نامیده میشوند سه حد خواهد بود: حد مشترک راحد وسط یاحد میانگین خوانندو حدیکه موضوع تیجه واقع میشود و در مقام خبردادن از آن میباشیم، حد اصغر و حد کهیں نامیده میشود. حد سوم که محمول تیجه است حد اکبر یاحد مهین نامدارد. در مثال گذشته «عالم» حد کهیں و «تصور» حد میانگین و «حادث» حد مهین است. هر یک از دو قضیه

مقدمه قیاس نامیده میشود، مقدمه‌ای که مرکب از اصغر و اوست است مقدمه‌صغری است و مقدمه‌ای که مرکب از اوست و اکبر است مقدمه‌کبری نامدارد و چون حد وسط در هر دو قضیه مشترک است نام مقدمتین از آن اخذ نشده و چنانکه دیدیم نام مقدمه‌صغری از اصغر و نام مقدمه‌کبری از اکبر مأخذ است.

قضیه سومی که از ترکیب قضایای قیاس بدست می‌آید بعد از لزوم بنام «نتیجه» و پیش از لزوم بنام «مطلوب» خوانده میشود. ترکیب مقدمتین قیاس را «اقتران» و هیئت ترکیب را «شکل» مینامند.

۴- اشکال قیاس اقتراانی:

قیاس اقتراانی دارای سه شکل است: ^۱ شکل اول قیاسی است که حد وسط در یکی از مقدمتین، محمول و در مقدمه دیگر، موضوع باشد.

شکل دوم، قیاسی است که حد وسط در هر دو مقدمه محمول باشد.

شکل سوم، قیاسی است که میانگین آن در هر دو مقدمه، موضوع است.

هر گاه مقدمه قیاس، قضیه شرطیه باشد، هدف آن در حکم موضوع قضیه

۱- منطقیون متاخر، شکل چهارمی بر شکلهای سه گانه افزوده و آنرا شکل جالینوسی نامیده‌اند زیرا جالینوس را واضح آن شناخته‌اند. شکل چهارم آنست که حد وسط برای صغری موضوع و برای کبری محمول باشد و بین قرار، عکس شکل اول است لکن در حقیقت، شکل چهارم همان شکل اول میباشد با این تفاوت که قضیه کبری پیش از قضیه صغری ذکر میشود. مثال: «هر انسانی ناطق است و هر نویسنده‌ای انسان است» این دو قضیه را اگر پیش و پس کنیم، درست شکل اول تنظیم میشود و قیاس بدینصورت در می‌آید: «هر نویسنده‌ای انسان است و هر انسانی ناطق است». بنابر آنچه گفته شد بهتر آنست که شکل چهارم، شکلی جدا گانه بحساب نیاید. اما کسانیکه در زبان‌های اروپائی کتاب منطق نوشته‌اند، قضایه‌ای خود را که میخواهند به هیأت شکل اول بیان کنند، غالباً به هیأت شکل چهارم در می‌آورند و در عین حال قضیه اول را کبری و قضیه دوم را صغری میشناسند. لکن شکل چهارم، استقلالش بر این مبنی است که قضیه اول آن صغری و قضیه دوم آن کبری گرفته شود باری تعریف غزالی از شکل اول بقسمی است که شکل جالینوسی را نیز شامل است.

حملیه و تالی آن در حکم محمول قضیه حملیه خواهد بود . بهر حال در اشکال سه گانه، هر گاه قیاس، مرکب از دو قضیه سالبه یا دوقضیه جزئیه باشد از آن نتیجه نمیتوان گرفت و همچنین اگر صغری، سالبه کلی و کبری، جزئی باشد . قیاس، نتیجه بخش نخواهد بود . بعلاوه هر یک از شکدها را شروط خاصی است که اگر آن شروط تحقق نیابد ، قیاس آن، قیاس متنج نیست .

اینک بشروط هر شکل تفصیلاً میپردازیم :

۳- شروط شکل اول:

شکل اول بر دو شکل دیگر، دومزیت دارد . نخست آنکه برای اثبات لزوم و نتیجه آن، لازم نیست که آنرا بشکل دیگری باز گردانیم در صورتیکه دوشکل دیگر را بشکل اول بازمیگردانند تا لزوم نتیجه آنها را بثبوت رسانند .

دومین مزیت شکل اول اینست که نتیجه آن یکی از محصورات چهار گانه (موجبه کلی، موجبه جزئی، سالبه کلی، سالبه جزئی) خواهد بود در صورتیکه نتیجه شکل دوم هر گز موجبه نیست و نتیجه شکل سوم هر گز کلی نمیباشد .

برای اینکه شکل اول از جهت صورت قطعاً متنج باشد، رعایت دوشرط در آن لازمست : یکی موجبه بودن صغری و دیگری کلی بودن کبری . هر گاه یکی از این دوشرط تحقق نیابد، قیاس شکل اول، متنج نخواهد بود . دلیل متنج بودن شکل اول با رعایت دوشرط مذکور، آنست که هر حکمی که بر تمام افراد محمول باشد، اعم از حکم ایجابی یا سلبی بر موضوع که جزئی از آنست قابل حمل هست و موضوع، خواه کلی باشد یا جزئی ، نسبت بمحمول خود جزء خواهد بود . مثلاً هر گاه بگوئیم « هر انسانی حیوان است » و سپس حساس بودن یا غیر حجر بودن را بر همه افراد حیوان حمل کنیم همه افراد انسان و همچنین یکایک از افراد انسان بالضروره حساس یا غیر حجر خواهند بود چه اگرچنین نباشد میبایست حکم شامل همه افراد حیوان نشود و این خلاف فرض ماست زیرا بنا بر فرض ما باید حکم بحساس و غیر حجر بودن شامل همه افراد حیوان باشد .

۴- ضرب قیاس:

در هر شکل از اشکال سه گانه ۱۶ صورت قیاس قابل تصور است زیرا صغایی هر شکل ممکنست موجبه کلی یا موجبه جزئی یا سالبه کلی یا سالبه جزئی باشد و هر یک از این صغایی‌ها را می‌توان با چهار قسم کبری تأثیف نمود بنابراین صورتهای هر شکل، چهار ضرب در چهار یعنی شانزده صورت است و هر صورت را ضرب مینامند.

۵- ضرب منتج شکل اول:

چون دو شرط انتاج شکل اول یعنی موجبه بودن صغایی و کلی بودن کبری در شکل اول مجتمعاً فقط در چهار ضرب وجود دارد چهار ضرب از شانزده ضرب شکل اول منتج است بدینقرار:

ضرب اول ترکیبی است از دو موجبه کلی، مثال: «هر جسمی مؤلف است و هر مؤلفی محدث می‌باشد بالضرورة هر جسمی محدث خواهد بود.»
ضرب دوم بعینه ضرب اول است (فقط کبرای آنرا یک قضیه سالبه تبدیل می‌کنیم) مثلاً بجای عبارت «محدث است» عبارت «قدیم نیست» می‌گذاریم و مثال آن چنین می‌شود: «هر جسمی مؤلف است و هر مؤلفی قدیم نیست» نتیجه دوم قدمه چنین خواهد شد: «هیچ جسمی قدیم نیست.»

ضرب سوم مثل ضرب اول است اما بجای آنکه صغایی موجبه کلی را شد صغایی آن موجبه جزئی است و چون هر جزئی نسبت بخودش کلی است هر چه برهمه افراد محمول آن حمل شود بر خود آن نیز محمول است. مثال: «برخی از اجسام مؤلفند و هر مؤلفی حادث است بنابراین برخی از اجسام حادث اند.»

ضرب چهارم مثل ضرب سوم است با این تفاوت که کبرای آن سالبه خواهد بود و مثال آن چنین می‌شود: برخی از اجسام مؤلف‌اند و هیچ مؤلفی قدیم نیست بنابراین برخی از اجسام قدیم نیستند یا «نه هر جسمی قدیم است.»

چهار ضربی که از هر یک مثالی آورده شد منتج است و باقی ضربها که ۱۲۴ اقتران

است منتج نمی باشد یعنی ممکنست دومقدمه آن صادق باشد و با وجود این نتیجه آن صادق نباشد.

چنانکه گفته شد اول مانند شکل‌های دیگر دارای شانزده ضرب است و چون در قیاس منتج آن نمیتوان صفرای سالبۀ کلی یا سالبۀ جزئی آورد ۸ ضرب آن قبل انتاج نیست و هر گاه صفری موجبۀ کلی باشد چون باکبرای موجبۀ جزئی و سالبۀ جزئی قبل تأثیر نیست دو ضرب آن منتج دو ضرب آن عاطل و بی نتیجه خواهد بود همچنین هر گاه صفری موجبۀ جزئی باشد چون قیاس مؤلف از دو جزئی منتج نمیباشد لذا باکبرای موجبۀ جزئی یا سالبۀ جزئی تأثیر نمیشود و در نتیجه از این نوع قیاس هم دو ضرب، منتج دو ضرب، عقیم است با این حساب کاملاً روش گردید که در شکل اول چهار ضرب منتج و ۲۶ ضرب عاطل و عقیم میباشد.

۶- خلاصه ضرب شکل اول:

الف. هر گاه صفری موجبۀ کلی باشد و باکبرای موجبۀ کلی یا سالبۀ کلی ترکیب شود از این ترکیب دو ضرب منتج حاصل میگردد و اگر باکبرای موجبۀ جزئی یا سالبۀ جزئی ترکیب شود هر دو ضرب حاصل، عقیم است زیرا کبری جزئیست و تا حکمی نسبت به محمل صفری کلیت نداشته باشد بر موضوع آن قبل حمل نمیباشد.

ب- اگر صفری موجبۀ جزئی باشد باکبرای موجبۀ کلی یا سالبۀ کلی دو ضرب منتج میدهد اما اگر باکبرای موجبۀ جزئی یا سالبۀ جزئی ترکیب شود بواسطه فقدان یکی از دو شرط یعنی بواسطه کلی نبودن کبری هر دو ضرب آن عقیم خواهد بود باین ترتیب از ۸ ضربی که تا کنون ذکر شد چهار ضرب آن منتج و چهار ضرب آن عقیم است.

ج- هر گاه صفری سالبۀ کلی باشد با هر یک از چهار قسم کبری که ترکیب شود ضرب آن عقیم خواهد بود و همچنین هر گاه صفرای سالبۀ جزئی با هر یک از چهار قسم قضایای محصوره ترکیب شود ضرب آن عقیم است زیرا وقتیکه ما امری را از

اقسام هشتچ و هشتم شکل اول

نتیجه	مثال	کبری	مثال	صفری
نتیجه موجبه کلی است : هرalf ج است.	هر «ب» ج است	موجبه کلی	هر «الف» ب هست (۱)	موجبه کلی
نتیجه سالبه کلی است: هیچ الف ج نیست.	هیچب ، ج نیست	سالبه کلی	هراف ، ب هست	موجبه کلی
این قسم عقیمه است زیرا کبرای آن جزئی است.	برخی از آنچه ب باشد ج است	موجبه جزئی	هراف ، ب هست	موجبه کلی
این قسم عقیمه است زیرا کبرای آن جزئی و سالبه است.	برخی از آنچه ب باشد ج نیست	سالبه جزئی	هراف ، ب هست	موجبه کلی
نتیجه موجبه جزئیست: برخی از آنچه alf باشد است.	برخی از آنچه ب باشد هست	موجبه کلی	برخی از آنچه alf باشد هست	موجبه جزئی
این قسم عقیمه است زیرا کبرای آن جزئی است.	برخی از آنچه ب باشد هاست	موجبه جزئی	برخی از آنچه alf باشد هاست	موجبه جزئی
نتیجه موجبه جزئیست: هرalf ج نمیباشد.	برخی از آنچه ب باشد ج است	سالبه جزئی	برخی از آنچه alf باشد هست	موجبه جزئی
این قسم عقیمه است زیرا کبرای آن سالبه جزئی است	برخی از آنچه ب باشد ج نیست	سالبه کلی	برخی از آنچه alf باشد هست	موجبه جزئی
نتیجه سالبه جزئیست : هرالف ج نمیباشد.	برخی از آنچه ب باشد ج نیست	موجبه کلی	برخی از آنچه alf باشد هست	موجبه جزئی
این قسم عقیمه است زیرا صفرای آن سالبه است.	برخی از آنچه ب باشد ج است	موجبه کلی	برخی از آنچه alf باشد هست	موجبه جزئی
این قسم عقیمه است زیرا صفری سالبه و کبری جزئی است.	برخی از آنچه ب باشد ج نیست	سالبه کلی	برخی از آنچه alf باشد هست	موجبه جزئی
این قسم عقیمه است زیرا صفری سالبه و کبری جزئیست.	برخی از آنچه ب باشد ج است	سالبه کلی	برخی از آنچه alf باشد هست	موجبه جزئی
این قسم عقیمه است زیرا صفری سالبه است.	برخی از آنچه ب باشد ج نیست	سالبه جزئی	برخی از آنچه alf باشد هست	موجبه جزئی
این قسم عقیمه است زیرا صفری سالبه و کبری جزئی است.	برخی از آنچه ب باشد ج است	سالبه کلی	برخی از آنچه alf باشد هست	موجبه جزئی
این قسم عقیمه است زیرا صفری سالبه و کبری جزئی است.	برخی از آنچه ب باشد ج نیست	سالبه جزئی	برخی از آنچه alf باشد هست	موجبه جزئی
این قسم عقیمه است زیرا صفری سالبه و کبری جزئیست.	برخی ب، ج نیست	سالبه کلی	برخی ب، ج نیست	سالبه جزئی
این قسم عقیمه است زیرا صفری سالبه و کبری جزئیست.	هر «ب» ج نیست	سالبه جزئی	هر «الف» ب میباشد	سالبه جزئی

۱- در اذاننامه علائی حدود مثالای قیاس بجای الف و ب و وچ، فلان و بهمان کنایه اسما و پاستار کنایه وضی است.

موضوع صغری سلب میکنیم میان آن امر و موضوع صغری بمباینت حکم کرده‌ایم و البته حکمی که بر محمول مباین باشد شامل موضوع خواهد بود چنانکه اگر بگوئیم «انسان سنگ نیست» حکمی که بر سنگ حمل شود اعم از مثبت یا متفقی لازم نیست که بر انسان صادق آید. این بود تحلیل ضرب شکل اول و بیان علت منتج بودن چهار ضرب و عقیم بودن دوازده ضرب دیگر آن.

۷- شروط انتاج شکل دوم:

در شکل دوم، اوست در هر قضیه محمول است و نتیجه قیاس، مرکب از موضوع صغری و موضوع کبری است که باهم مباین است دارند ولذا بر محمول نتیجه، حکمی حمل میگردد که در موضوع آن موجود نبوده است بنا بر این نتیجه شکل دوم سالبه خواهد بود زیرا اگر موجبه میبود حکم محمول خود بخود شامل موضوع میشد و احتیاج باثبات نداشت.

در قیاس شکل دوم رعایت دو شرط لازم است یکی اختلاف دو مقدمه باین معنی که اگر صغری موجبه است کبری باید سالبه باشد وبالعكس. شرط دوم کلی بودن کبری است.

بترتیبی که در شکل اول بیان شد، قیاس شکل دوم نیز ۱۶ ضرب دارد و:
ضرب آن منتج و ۱۲ ضرب آن عقیم میباشد اینکه چهار ضرب منتج این شکل بیان میشود.

۸- ضرب منتج شکل دوم:

ضرب اول، مرکب از صغرای موجبه کلی و کبرای سالبه کلی است. مثال: «هر جسمی قابل تقسیم است و هیچ نفسی قابل تقسیم نیست» نتیجه این قیاس، سالبه کلی است باین صورت که هیچ جسمی نفس نیست.

لزوم نتیجه این ضرب از شکل دوم بدین ترتیب ثابت میشود که کبرای قیاس را عکس کنیم و چون کبرای قیاس سالبه کلی است عکس آن هم سالبه کلی میشود. باعکس کردن کبری، صورت قیاس چنین میباشد: «هر جسمی قابل تقسیم است و هیچ چیز قابل تقسیمی، نفس نیست» نتیجه میشود که هیچ جسمی نفس نمیباشد.

ضرب دوم، مر کب از صغرای سالبۀ کلی و کبرای موجبۀ کلیست. مثال: «هیچ موجود از لی مؤلف نیست و هر جسمی مؤلف است» نتیجه قیاس، سالبۀ کلی میشود: «هیچ موجود از لی جسم نیست».

برای اثبات صحت این قیاس، صغیری را معکوس می کنیم و کبری قرار می دهیم صورت قیاس چنین میشود: «هر جسمی مؤلف است و هیچ مؤلفی موجود از لی نیست» نتیجه میشود که هیچ جسمی موجود از لی نمیباشد و عکس این نتیجه چنین است که هیچ موجود از لی جسم نیست.

ضرب سوم، مر کب از صغرای موجبۀ جزئی و کبرای سالبۀ کلی است و شیوه بضرب اول است و تنها فرق آن با ضرب اول جزئی بودن صغیرای قیاس است. مثال: «برخی از موجودات قابل تقسیم اند و هیچ نفسی قابل تقسیم نیست» نتیجه میشود که برخی از موجودات نفس نیستند.

دلیل لزوم این نتیجه آنست که هر گاه کبری را معکوس کنیم قیاس ما بصورت شکل اول در می آید و چنین میشود: برخی از موجودات قابل تقسیم اند و هیچ چیز قابل تقسیمی، نفس نیست.

ضرب چهارم، مر کب از صغرای سالبۀ جزئی و کبرای موجبۀ کلی است. مثال: «برخی از موجودات مؤلف نیستند و هر جسمی مؤلف است» نتیجه میشود که برخی از موجودات جسم نیستند.

اثبات نتیجه ضرب چهارم از شکل دوم بطریق عکس ممکن نیست زیرا صغیری سالبۀ جزئی است و عکس ندارد و کبری موجبۀ کلیست اگر منعکس گردد بصورت موجبۀ جزئی در می آید و در این صورت قیاس مامن کب از سالبۀ جزئی و موجبۀ جزئی خواهد شد و چنانکه میدانیم قیاس مر کب از دو جزئی، منتج نخواهد بود پس باید برای اثبات قیاس مزبور بطریقی غیر از طریق عکس توسل جست. اثبات این قیاس بدو طریق ممکنست: یکی طریق افتراض و دیگر طریق خلف.

طریق افتراض آنست که چون هر چیزی نسبت بخودش کلی است برخی از

موجودات را کلی فرض کنیم و نامی بر آن بگذاریم. مثلاً چنانکه در کتاب دانشنامه مسطور است برخی از موجودات را «آن» بنامیم و جسم را «فلان» و مؤلف را «باستار» بخوانیم قیاس مابایینصورت درمی‌آید: «هیچ «آن» باستار نیست و هر «فلان» باستار است». نتیجه می‌شود که «هیچ «آن» فلان نیست». سپس قضیه کلی را به هیئت اول که جزئی بود در می‌آوریم نتیجه چنین می‌شود که برخی از موجودات فلان نیستند. باین ترتیب ضرب چهارم بصورت ضرب دوم درمی‌آید.

طریق «خلف» چنین است که بگوئیم اگر نتیجه قیاس ما (نه هر موجودی جسم است) صادق نباشد میبایست نقیض آن (هر موجودی جسم است) صادق آید و هر گاه نقیض نتیجه (هر موجودی جسم است) با کبرای قیاس تر کیب شود صورت قیاس چنین می‌شود: «هر موجودی جسم است و هر جسمی مؤلف است» نتیجه می‌شود که هر موجودی مؤلف است. این نتیجه برخلاف مقدمهٔ صغراًی قیاس اصلی مा�الت چه بموجب آن میبایست برخی از موجودات مؤلف نباشند. باین قرار نتیجه حاصل از تر کیب نقیض قضیه با کبرای قیاس نقیض صغراًی قیاس خواهد بود و چون اجتماع نقیضین محال میباشد باید نقیض نتیجه، صادق نباشد و چون نقیض قضیه صادق نیست میبایست خود آن قضیه صادق باشد و این طریق که اثبات صدق قضیه بوسیله اثبات کذب نقیض آن باشد در اصطلاح «خلف» نامیده می‌شود.

۹- شروط انتاج شکل سوم:

در شکل سوم، او سط برای صغراًی و کبری موضوع است و نتیجه آن اثبات این معنی است که هر حکمی که بر همه افراد موضوع بار باشد چه مثبت و چه منفی بر برخی از افراد محمول نیز صادقت بنا بر این نتیجه شکل سوم همیشه جزئیست.

در شکل سوم رعایت دو شرط لازم است یکی آنکه صغراًی موجبه باشد و دیگر آنکه یکی از دو مقدمهٔ خواه صغراًی و خواه کبری کلی باشد، صورتهای این شکل بترتیبی که در شکل اول مذکور شد ۱۶ ضرب است ولی فقط ۶ ضرب آن منتج وده ضرب دیگر آن عقیم است.

۱۰- ضرب متنع شکل سوم:

ضرب اول، مر کب از دو قضیه موجبه کلیست. مثال: «هر انسانی حیوان است و هر انسانی ناطق است» نتیجه میشود که برخی از حیوانات ناطقند. لزوم نتیجه این شکل باین طریق ثابت میشود که بجای صغری عکس آنرا بگذاریم و عکس آن موجبه جزئیست بنابراین با تبدیل صغری صورت قیاس چنین خواهد شد: «برخی از حیوانات انسانند و هر انسانی ناطق است» چنانکه می‌دانیم صورت مزبور صورت ضرب سوم از شکل اول است.

ضرب دوم، از صغرای موجبه کلی و کبرای سالبه کلی مر کبست مثال: «هر انسانی حیوان است و هیچ انسانی اسب نیست» نتیجه میشود که هر حیوانی اسب نیست. میتوانیم صغری رامعکوس کنیم و قیاس را باین صورت درآوریم: «برخی از حیوانات انسانند و هیچ انسانی اسب نیست» چنانکه می‌بینیم قیاس بصورت ضرب چهارم از شکل اول در می‌آید و متنع میباشد.

ضرب سوم، مر کب از صغرای موجبه جزئی و کبرای موجبه کلی است. مثال: «برخی از آدمیان سفیدند و هر انسانی حیوان است» نتیجه میشود که برخی از سفیدها حیوانند. هر گاه صغرای قیاس رامعکوس کنیم قیاس باین صورت در می‌آید: «برخی از موجودات سفید، انسانند و هر انسانی حیوان است» چنانکه می‌بینیم با معکوس کردن صغری قیاس بصورت ضرب سوم از شکل اول در می‌آید.

ضرب چهارم، مر کب از صغرای موجبه کلی و کبرای موجبه جزئیست. مثال: «هر انسانی حیوان است و برخی از آدمیان نویسنده‌اند» نتیجه میشود که برخی از حیوانات نویسنده‌اند. هر گاه کبری را معکوس کنیم و صغری قرار دهیم قیاس باین صورت در می‌آید «برخی از نویسنده‌گان آدمی اند و هر آدمی حیوان است» بنابراین برخی از نویسنده‌گان حیوانند. عکس نتیجه چنین خواهد شد که: برخی از حیوانات نویسنده‌اند.

ضرب پنجم، مر کب از صغرای موجبه کلی و کبرای سالبه جزئیست. مثال: «هر انسانی ناطق است و هر انسانی نویسنده نیست» نتیجه میشود که هر ناطقی نویسنده

نیست. اثبات لزوم تیجهٔ این ضرب بطریق عکس ممکن نیست و باید از طریق اقتراض آن را ثابت کرد. مثلاً میگوئیم «هر انسانی ناطق است و برخی از آدمیان امّی هستند» تیجهٔ میشود که برخی از ناطقان امّی اند. سپس قیاس دیگری باین ترتیب تألیف میکنیم: «برخی از ناطقان امّی اند و هیچ امّی نویسنده نیست» تیجهٔ میشود که برخی از ناطقان نویسنده نیستند.

ضرب ششم، از صغرای موجبهٔ جزئی و کبراًی سالبهٔ کلی مرکب است. مثال: «برخی از حیوانات سفیدند و هیچ حیوانی برف نیست» تیجهٔ میشود که برخی از سفیدها برف نیستند یا هر سفیدی برف نیست. هر گاه صغری را معکوس کنیم قیاس بصورت ضرب چهارم از شکل اول در می‌آید زیرا صورت قیاس چنین میشود: «برخی از موجودات سفید حیوانند و هیچ حیوانی برف نیست».

اینکه از تفصیل قیاس اقتراضی فراغ حاصل شد باید مختصراً دربارهٔ قیاس استثنائی بحث کنیم.

فصل دوم - قیاس استثنائی

قیاس استثنائی بر دونوع است: نوع اول قیاسی است که مقدمهٔ اول آن شرطیهٔ متصله است و مقدمهٔ دوم آن استثنائی بر مقدمهٔ اول میباشد، نوع دوم قیاسی است که مقدمهٔ اول آن شرطیهٔ منفصله و مقدمهٔ دوم آن استثنائی بر شرطیهٔ منفصله است.

قیاس استثنائی نوع اول:

«هر گاه بگوئیم «اگر عالم حادث باشد ایجاد کننده‌ای دارد» و سپس عین مقدم را از آن استشان کنیم و بگوئیم «معلوم است که جهان حادث است» تیجهٔ قیاس عین تالی خواهد بود چه از دو مقدمه لازم می‌آید که جهان دارای موجدی باشد. همچنین اگر نقیض تالی را استشان کنیم و بگوئیم که جهان موجود ندارد لازم می‌آید که جهان حادث نباشد اما اگر نقیض مقدم را استشان کنیم از قیاس ما نه عین تالی تیجهٔ میشود و نه نقیض تالی. مثلاً درمثال مذکور اگر بگوئیم «عالی حادث نیست» ممکنست

جهان بافرض عدم حدوث، محتاج بموجد بوده یا ازموجد بی نیاز باشد و هر گاه بگوئیم «اگر این موجود انسانست حیوان هست لکن انسان نیست» ارزیاس ما نتیجه نمیشود که موجود مزبور حیوان یا غیر حیوان باشد. بهمین نحو اگر عین تالی را استثنای کنیم و بگوئیم «موجود مورد بحث حیوانست» لازم نمی‌آید که آن موجود انسان یا غیر انسان باشد و اگر بگوئیم «هر گاه نماز درست باشد نماز گزار پاک است و مسلمًا نماز گزار مورد بحث پاک می‌باشد» ارزیاس ما نه صحت و نه بطلان نمازوی انتاج خواهد شد.

خلاصه آنکه قیاس استثنائی نوع اول دارای چهار قسم است که دو قسم آن (استثنای عین مقدم و استثنای نقیض تالی) منتج است و دو قسم دیگر آن (استثنای نقیض مقدم و استثنای عین تالی) عقیم می‌باشد اما اگر تالی با مقدم مساوی باشد هر چهار قسم قیاس منتج خواهد بود. مثال: «اگر این موجود جسم باشد مؤلف از هیولی و صورت خواهد بود» حال براین مقدمه هر یک از چهار قسم استثناء که اضافه شود از تأییف دوم مقدمه، قیاسی منتج بdest خواهد آمد (لکن این موجود جسم است، این موجود مؤلف است این موجود جسم نیست، این موجود مؤلف نیست)

هر گاه تالی اعم از مقدم باشد از اثبات خاص، اثبات عام لازم می‌آید ولی از نقی خاص نقی عام نتیجه نمی‌شود بر عکس از نقی عام نقی خاص لازم می‌آید و نتیجه اثبات عام اثبات خاص خواهد بود چنان‌که اثبات انسانیت مستلزم اثبات حیوانیت و هم‌چنین نقی انسانیت مستلزم نقی حیوانیت نیست بر عکس نقی حیوانیت با نقی انسانیت ملازمه دارد ولی از ثبوت حیوانیت ثبوت انسانیت لازم نمی‌آید.

قیاس استثنائی دوم نوع:

مقدمه اول این نوع قیاس چنان‌که گفتیم شرطیه منفصله است و با هر یک از چهار قسم استثنای که تأییف شود قیاسی منتج بdest خواهد آمد: مثال: هر گاه بگوئیم «عالم یا حادث است یا قدیم» و سپس بگوئیم «لکن عالم حادث است» نتیجه می‌شود: عالم قدیم نیست، یا بگوئیم «عالم حادث نیست» نتیجه می‌شود: عالم قدیم است، یا بگوئیم:

« عالم قدیم است » نتیجه میشود: عالم حادث نیست، یا بگوئیم: « عالم قدیم نیست » نتیجه میشود: عالم حادث است.

چنانکه دیدیم ازاستنای هر یک از مقدم و تالی نقیض دیگری نتیجه میشود و از استنای نقیض هر کدام، عین دیگری لازم می‌آید. این وضع در صورتیست که شرطیه منفصله منحصر به قسم باشد اما اگر انحصار در سه قسم باشد از استنای عین یک قسم، نقیض دو قسم دیگر نتیجه میشود، مثال: « این عدد بیشتر یا کمتر یا مساوی با آن عدد است لکن مسلمان است پس کمتر و مساوی نخواهد بود » هر گاه نقیض یک قسم را استنای کنیم یکی از دو قسم دیگر بنحو مرد نتیجه خواهد بود چنانکه در مثال بالا هر گاه بگوئیم بیشتر نیست کمتر یا مساوی باشد.

در صورتیکه شرطیه منفصله غیر محصور باشد اثبات یک قسم، منتج نقیض همه اقسام خواهد بود و استنای نقیض یک قسم، منتج تردید در باقی اقسام میباشد چنانکه اگر بگوئیم « زید در عراق یا در حجاز یا در جای دیگری است » یا بگوئیم: « این عدد یا پنج یا ده یا مقدار دیگریست » اگر بر مثبت شود که زید در عراق است مسلمان در حجاز یا در جای دیگری نخواهد بود و چون معلوم شود که عدد مورد بحث مانع است قطعاً مقدار دیگری که غیر از پنج باشد نخواهد بود اما اگر زید در عراق نباشد در یکی از جاهای دیگر غیر از عراق است و اگر عدد مورد بحث پنج نباشد یکی از مقادیر دیگر غیر از پنج خواهد بود

این بود بحث درباره اقسام صوری قیاس.

فصل هشتم - قیاس خلف، استقراء، تمثیل، قیاس هرگب

بحث اول - قیاس خلف:

قیاس خلف آنست که عقیده خود را با اثبات بطلان نقیض آن بثبوت برسانیم با این ترتیب که ثابت کنیم نقیض عقیده مامتنع امری محال خواهد بود. قیاس خلف با ینظریق است که بر عقیده طرف مقابل مقدمه‌ای که صدق آن ظاهر است میافزاییم

چون نتیجه کاذب درمی‌آید میباشد یکی از دو مقدمه باطل باشد و چون مقدمه‌ای که ماخود افزوده‌ایم ظاهر صدق است میباشد مقدمه دیگر که مینی عقیده طرف مقابل و تقيض عقیده ما است باطل باشد. مثل: فرض کنیم کسی میگوید «نفس جسم است» درجواب او میگوئیم «نفس جسم است و هر جسمی منقسم است» نتیجه قیاس ما آن خواهد بود که نفس منقسم باشد ولی می‌بینیم که نفس در انسان منقسم نیست پس باید یکی از دو مقدمه قیاس باطل باشد و چون صدق مقدمه‌دوم ظاهر است بطلان نتیجه قیاس ناشی از بطلان مقدمه اول خواهد بود یعنی جسم بودن نفس باطل است پس باید مذهب ما که عدم جسمیت نفس است درست باشد.

بحث دوم - استقراء :

استقراء عبارت از آنست که از روی جزئیات بسیار بیک امر کلی که شامل آن جزئیات باشد حکم شود فی المثل چون دیده‌ایم اسب و انسان و گربه و عده دیگری از سیوانات در هنگام جویدن غذا فک زیرین خود را حرکت میدهند بطور کلی حکم کنیم که «هر حیوانی در هنگام جویدن، فک زیرین خود را می‌جنبد» چنین حکمی را حکم استقراء می‌نمایند. حالا اگر همه جزئیات استقراء شده باشد بنحوی که هیچ فردی از تبعی و پی جوئی بر کنار نماند و در قلمرو حکم وارد باشد حکم ما حکم قطعی است و بصورت قیاس شکل اول تنظیم میگردد چه میگوئیم «اسب و انسان وغیره مثلاً مجموعه حیوانات را تشکیل میدهند و همه فک زیرین در موقع جویدن می‌جنند» در این صورت است که بر حسب نتیجه قیاس میباشد که فک زیرین هر حیوان در وقت جویدن حرکت کند. مثالی که ذکر شد نمونه استقراء تمام نیست چه نهنج در هنگام جویدن، فشک بالائی خود را حرکت میدهد.

حکم استقراء که همه افراد آن مورد تحقیق و تتبیع قرار نگرفته باشد افاده یقین نمی‌کند چه ممکنست در هزار مورد صادق باشد و برشک مورد صدق نکند چنان‌که نهنج از حکم کلی حرکت فک زیرین خارج بود.

از روشن استقراء در فقهیات استفاده می‌شود و این روش در یقینیات قابل استفاده

نیست . در فقهیات هم هرچه وارسی و تتبیع بیشتر و دقیق‌تر باشد موجب ظن بیشتری می‌شود .

مبحث سوم- تمثیل یامثال:

تمثیل چنانست که حکم جزئی را بجزئی دیگر که با جزئی اول درامری از امور شباخت دارد نقل کنیم مثلاً می‌بینیم خانه‌دارای شکل و صورت است و حادث می‌باشد آسمان را نیز جسمی دارای شکل و صورت می‌بینیم و سپس بقياس خانه حکم می‌کنیم که آسمان نیز حادث است . این نوع استدلال که در اصطلاح فقهاء و اصحاب کلام « قیاس » نامیده می‌شود و در منطق « تمثیل یامثال » نامدارد به چوچه افاده یقین نمی‌کند و فقط مایه دلخوشی و موجب اقتناع نفس است . مثلا هر گاه بخواهیم بیماری را به نوشیدن داروئی و ادار کنیم بوى می‌گوئیم « فلان ، بیمار بود و این دارورا نوشید و بهبود یافت » بسا هاست که بیمار باین استدلال بنوشیدن آن دوامایل گردد و بدون توجه باین که آیا داروی مورد بحث برای هر نوع بیماری مفید است یا فقط برای علاج امراض خاصی سودمند واقع می‌شود ، سخن مارا پذیرد و همچنین بیمار توجه ندارد که آیا بیماری وی شبیه به بیماری فلانست یا نه و آیا از جهت سن یا قوت وضعف یا سایر خصوصیات هر دو مانند آن دارد یا نه ؟ .

روش تمثیل در محاورات عادی و در خطابهای بکار میرود . مراد ما از خطابه ، گفتارهاییست که در اقامه دعاوی و شکایت و عندرخواهی و ستایش و نکوهش و مانند این امور بکار میدارند .

اهل جدل بطریق تمثیل ، زیادت مسک می‌شوند و چون ضعف این نوع استدلال برخود ایشان هم پوشیده نیست ، جهت تقویت فن تمثیل ، بد لیل تعلیل ، تمسک می‌جویند باین ترتیب که می‌گویند حکم در مورد اصلی ناشی از علت است مثلاً خانه حادث است و حدوث آن ناشی از مصور بودن آن است و چون مصور بودن که علت حدوث خانه است در آسمان هم وجود دارد ، می‌بایست آسمان هم حادث باشد .

حکم بعلتی را اهل جدل بد و طریق ثابت می‌کنند : یکی ، طریق طرد و عکس

و دیگر طریق سبر و تقسیم .

طریق طرد و عکس - جدلیون میگویند دلیل ما بر حادث بودن آسمان این است که هر چیز مصور که دیده ایم حادث بوده و هر چیز غیر مصور که دیده ایم حادث نبوده است بنابراین آسمان هم که مصور است باید مانند خانه حادث باشد.

ابطال دلیل طرد و عکس - طرد و عکس را میتوان بادو دلیل ، ابطال کرد:

۱- تمسلک بطریق طرد و عکس ، استدلال تمثیلی نیست بلکه دلیل استقرائی میباشد و چون استقراء تمام یعنی رسیدگی به تمام افراد ممکن نیست واستقراء ناقص هم مفید یقین نمیباشد از راه طرد و عکس نه میتوان تمثیل را محکم کرد و نه میتوان حادث بودن آسمان را بثبت رسانید .

۲- اگر آسمان مورد استقراء و تبع واقع نشده باشد هیچ دلیلی بر حدوث آن نیست زیرا همه افراد را تبع نکرده ایم و چنانکه گفتیم ممکن است حکم استقرائی بر هزار مورد صدق کند و بریک مورد صادر نباشد چنانکه تماسح برخلاف حیوانات دیگر در هنگام جویden غذا، فک بالائی خود را حر کت میدهد و نوع تماسح از این جهت برخلاف انواع دیگر حیوان است همچنین ممکن است آسمان از موارد استثنائی بوده و با وجود مصور بودن ، حادث نباشد . اما هر گاه آسمان نیز مورد تبع قرار گیرد و معلوم شود که مشمول حکم استقرائی است در این صورت دیگر حکم آن از جهت قیاس با خواه ثابت نشده و مطلب ، پیش از احرار از صحت مقدمه تمثیل و مقایسه ثابت بوده است ولذا در اثبات آن احتیاج به تمثیل نداشته ایم .

طریق سبر و تقسیم - طریق دیگر اصحاب جدل برای اثبات صحت روشن تمثیل طریقه سبر و تقسیم است بدین قرار : میگویند صفات اصل را تجزیه و تحلیل میکنیم مثل خانه را موجود و قائم بنفس و جسم و مصور میاییم بعد می بینیم که موجود بودن یا قائم بنفس بودن یا جسم بودن خانه علت حدوث آن نیست پس مصور بودن خانه می باید علت حدوث باشد و چون این علت در آسمان هم موجود است می بایست آسمان هم حادث باشد .

ابطال طریقه سبر و تقسیم - طریق سبر و تقسیم بچهار دلیل باطل است:

۱- از کجا معلوم است که حدوث خانه ناشی از علتی باشد که افراد دیگر را شامل شود و موجب سرایت حکم گردد؟ ممکن است حدوث خانه ناشی از علتی باشد که تنها بخانه اختصاص داشته باشد و بفرض اینکه چیز دیگری هم غیر از خانه حادث باشد ممکن است حدوث هر دو از علت مختصه مشترک میان هر دوناشی باشد و حکم از دویا چندمورد خاص تجاوز نکند.

۲- بفرض اینکه حدوث خانه ناشی از علت عام باشد از کجا معلوم است که صفات خانه منحصر با وصف مزبور بوده و از کجا معلوم است وصف دیگری غیر از وصف مزبور علت ثبوت حکم نباشد؟

جدلیون در مقام اثبات حصر نیستند و میگویند اثبات خلاف بر عهده طرف مقابل است بعلاوه اگر وصف دیگری وجود داشت ما بر آن اطلاع مییافیم چنانکه اگر فیلی در مقابل مامیبود آنرا مشاهده میکردیم.

این سخن اصحاب جدل نیز پذیرفته نیست زیرا اولاً عجز خصم از احراز مورد خلاف، دلیل معدهم بودن آن نیست چنانکه بسیاری از امور وجود دارد و ماقدر بدین وارائه دادن آنها نیستیم ثانیاً میان فیل با معانی ذهنی تقاؤت بسیار است بسامعانی ذهنی که بالفعل نسبت بآنها اطلاعی نداریم و حتی ممکن است وجود آنرا منکر شویم لکن پس از مدتی بر آن وقوف یابیم، وجود آن برای ما مسلم و قطعی گردد.

۳- بفرض اینکه صفات خانه مثلاً منحصر بچهار وصف باشد از کجا معلوم است که فقط یک وصف علت ثبوت حکم باشد؟ بسا هاست که حکم حدوث، ناشی از اجتماع و ترکیب دویا سه صفت باشد در اینصورت بفرض اینکه ثابت شود هیچیک از موجودیت و قائمیت بنفس و جسمیت بتنها ای علت حکم حدوث نیست علتیت وصف چهارم بثبوت نمیرسد زیرا ممکن است ترکیب دویا وصف، علت حکم باشد. مثلاً موجودیت با قیام بنفس یا موجودیت با جسمیت یا موجودیت با مصوریت یا قیام بنفس با جسمیت یا قیام بنفس با مصوریت یا جسمیت با مصوریت علت حکم باشد و همچنین ممکن است اجتماع سه امر علت حکم گردد

وچنانکه میدانیم بساهست که چند چیزیکان یکان‌فاقد خصوصیتی هستند و چون باهم جمع شوند مجتمعه آنها واجد آن خصوصیت میشود و آن خصوصیت منشأ احکامی قرار میگیرد . چنانکه مرکب تحریر از زاج و دوده و مازو بدست می‌آید ولی هریک از این مواد خصوصیت مرکب را ندارد.

۴- بفرض اینکه حصر اوصاف، ثابت گردد و بفرض اینکه حکم، ناشی از ترسیب اوصاف نباشد باز در صورتیکه عدم علیت سه‌صف ثابت شود علیت وصف چهارم بطور مطلق ثابت نمیگردد زیرا ممکنست وصف چهارم دویا چند قسم باشد و یک قسم آن علت ثبوت حکم شود و آن قسم از صفت درمثال فرع وجود نداشته باشد مثلاً ممکنست خانه بعلت آنکه قسمی خاص از مصور است حادث باشد و آسمان که قسم دیگر مصور است حادث نباشد.

مبحث چهارم – قیاس مرکب :

معمولاً در کتب و در تعلیمات، قیاس را بصورت و ترتیبی که بیان کردیم بکار نمی‌دارند و بیشتر، قیاسهای مشوش بکار میبرند باین‌طریق که یا کبری را بر صفری مقدم میدارند یا اینکه حشو و زوائدی در میان دومقدمه جامیده‌ند گاهی هم یکی از دو مقدمه را حذف میکنند . ممکنست حذف مقدمه از باب وضوح باشد ولی گاهی هم مقدمه‌ای را بمنظور مشتبه ساختن مطلب حذف میکنند به حال اگر قیاسهای مشوش قابل آن باشد که بصورت و ترتیب منطقی در آید آن قیاس منتج است و گرنه قابل اعتماد و منتج نخواهد بود. همچنین اگر صورت منطقی قیاس دارای شروط خاص نباشد موجود یقین و قطعی نیست .

برای باز گرداندن قیاس مشوش بصورت قیاس منتظم، شکل اول اقلیدس را بعنوان مثال ذکر می‌کنیم : میخواهیم بر خط الف، ب مثلثی متساوی الاضلاع بسازیم نوک پر کار را روی «ا» قرار میدهیم و فرجۀ پر گار را تا نقطۀ «ب» میگشائیم و دور خط «ا ب» دایره‌ای میزنیم، آنگاه نوک پر کار را بر نقطۀ «ب» گذاشته آنرا تا نقطۀ الف میگشائیم و بر گرد خط «ا» دایره‌ای رسم میکنیم این دو دایره چون بیک شعاعند باهم

متماثلند و در نقطه‌ای یگدیگر را قطع می‌کنند نقطه تقاطع دو دایره را «ج» مینامیم
حال از نقطه «ج» خطی بنقطه «الف» و خط دیگری بنقطه «ب» می‌بریم شکل حاصل
مثلث متساوی‌الاضلاع است زیرا خط «اب» و خط «اج» که هردو، شعاع بکدام را می‌باشند
باهم برابرند و بهمین دلیل خط «اب» و «بج» نیز باهم برابرند، از طرف دیگر خط
«اج» و «بج» که هر کدام با خط «اب» برابر بودند با یکدیگر برابرند باین ترتیب
ثابت شد که سه ضلع این مثلث بایکدیگر متساوی می‌باشند.

- چنان‌که دیدیم قیاسی که برای اثبات شکل اول اقلیدس بکار رفت مشوش بود
ولی ممکنست استدلال شکل مزبور را بصورت چهار قیاس منظم بیان کرد بدین قرار:
- ۱- خط «اب» و خط «اج» هر کدام شعاع یک دایره‌اند و همه شعاع‌های یک دایره
مساوی هستند در نتیجه خط «اب» و خط «ج» باهم برابرند.
 - ۲- خط «اب» و خط «بج» نیز هر کدام شعاع یک دایره‌اند و تمام اشعة یک
دایره باهم برابرند پس خط «اب» با خط «اج» متساویست.
 - ۳- خط «اج» و خط «بج» هر کدام برابر با خط «اب» می‌باشد و هر چند خطی
که بایکخط برابر باشند خود آنها بایکدیگر متساوینند بنابراین خط «اج» با خط
«بج» متساوی خواهد بود.
 - ۴- شکل «ابج» محاط بسه خط متساویست و هر شکلی که بسه خط متساوی
محاط باشد مثلث متساوی‌الاضلاع است بنا بر این شکل «ابج» که بر خط «الف»
ب «ساخته شده است مثلث متساوی‌الاضلاع می‌باشد.

چنان‌که از مثال دانسته شد علمای هندسه قیاس‌ها را بترتیبی که ما گفتم ایراد
نمی‌کنند و بعضی از مقدمات را که واضحند از باب تساهل حذف مینهایند. اینکه بحث
را جع بصورت قیاس پایان یافت ماده قیاس را مورد بحث و مطالعه قرار میدهیم.

رگن ۵۰ م = ماده قیاس

فصل اول - اقسام مادی قیاس یا صناعات :

مراد از ماده قیاس، مقدمات قیاس است. هر گاه مقدمات قیاسی همه صادق و یقینی باشد نتیجه آن نیز صادق و یقینی خواهد بود و هر گاه همه یا برخی از مقدمات قیاس کاذب باشد صدق نتیجه آن قطعی خواهد بود و در صورتی که مقدمات، ظنی باشد نتیجه آن یقینی نیست. قیاس منطقی را میتوان بدینار تشییه کرد دینار در صورتی سالم است که ماده اش طلای خالص و شکلش دایره کامل باشد بنابراین عیوب دینار یا از نقص صورت ناشی است، یا از نقص ماده اش منشأ میگیرد. چنانکه قطعه طلای مستطیل را دینار نگویند و قطعه دائره شکل مسین را هم دینار خواهد. قیاس منطقی هم اگر در صورتش خللی باشد و یکی از اشکال قیاس بازنگردد قیاس صحیح نیست. همچنین اگر مقدمات آن صادق نباشد نتیجه آنهم صادق نخواهد بود.

از جهتی دیگر ماده قیاس بطلامانده است و همچنانکه طلا ه درجه دارد قیاس نیز دارای ۵ درجه است: درجه اول قیاس قیاسی است که مقدمات آن همه صادق و یقینی باشند و هیچگونه شک و شباهای در آن پیدا نشود. مقدمات این نوع قیاس بزرخالص مانده است و قیاس حاصل از اینگونه مقدمات را برهان مینامند.

دوم قیاسی است که مقدمه های آن نزدیک به یقینیات باشند و در نظر اول احتمال خطای پیش نیاید ولی برای کسی که بادقت نظر در آن نگرد نسبت بآن احتمال خطای پیش آید. اینگونه قیاس که قیاس جدلی دامیده میشود مانند طلائی است که اندکی غش در آن باشد که تنها اقد مطلع بر غش آن وقوف می یابد.

سوم قیاسی که همه یا برخی از مقدمات آن ظنی است و شخص با آنها ظن غالب پیدا میکند و در عین حال، نفس بنقیض آن هم شاعر است و بعبارت دیگر احتمال خطادر آن قابل تصور می باشد. این چنین قیاس که آنرا «قیاس خطابی» مینامند مانند قطعه طلائی است

مغشوش که هر زرگری غش آنرا میداند و اشخاص عادی هم ممکنست بمفشوش بودن آن پی برند.

چهارم قیاسی که مقدمات آن یقینی وطنی نباشد ولی با حیله و نیز نگ آنرا بصورت یقینی در آورده باشند. این گونه قیاس که قیاس مغالطی یا سفسطه یا سفسطائی نامیده میشود شبیه به قطعه مس است که آنرا چنان با مهارت آب طلا داده باشند که حتی زرگر آنرا از پنداشت.

پنجم قیاسی که کذب آن معلوم است ولی آدمی بوسیله تخیل بدان مایل میگردد. این گونه قیاس که قیاس شعری نامیده میشود بقطعه مس میماند که آنرا بصورت زیبائی در آورده باشند که همه آنرا مس میدانند ولی از باب منظر زیبائی که دارد آنرا مانند طلاقیمتی و گرامی میشمارند.

بنابر آنچه گفته شد قیاس از جهت ماده به پنج قسم تقسیم میشود ۱- برهان ۲- جدل ۳- خطابه ۴- مغالطه یا سفسطه ۵- شعر. مجموعه این اقسام را «صناعات خمس» مینامند.

فصل دوم - انواع مقدمات قیاس:

مقدماتی که بحاجت محتاج نیستند از سیزده نوع تجاوز نمیکنند و آن انواع سیزده گانه عبارتند از:

- ۱- اولیات ۲- محسوسات ۳- تجربیات یا مجربات ۴- متواترات ۵-
- قضایائی که با قیاسات خود در ذهن همراهند ۶- وهمیات ۷- مشهورات حقیقی ۸- مقبولات ۹- مساممات ۱۰- مشبهات ۱۱- مشهورات ظاهري ۱۲- مظنونات ۱۳- مخيلات .

۱ - اولیات: اولیات اموری هستند که عقل، بمجرد روپروردیدن با آنها آنها را تصدیق مینماید و همینکه موجودی دارای نفس عاقل باشد ولو آنکه تعلیمی فرا نگرفته و با خلاق و عاداتی متخلق نشده باشد و فی المثل هر گاه موجودی دارای نفس عاقل دفعه واحده آفریده شود بمجرد آفریده شدن و مواجهه با این قبیل امور با آنها

تصدیق میکند. مثال: «کل بزر گتر از جزء است»، «دو چیز مساوی با یک چیز باهم برابرند» . همینکه عقل معنی کل و معنی جزء و معنی بزر گتری و کوچکتری را تصور کند خود بخود بدون هیچ شک و شباهی بیزرا گتری کل بر جزء حکم خواهد کرد و این حکم هر کل را شامل خواهد بود و در عین حال حکمی عقلی است وغیر از حکم صادر از حس است چه حس یک یا چند امر محصور را ادراک میکند در صورتیکه این قبیل امور همیشه در عقل ثابت و کلی وغیر محصور هستند و عقل از آن هامنفک نمیشود.

۳- محسوسات : محسوسات اموری هستند که با حس، ثابت میشوند از قبیل

برآمدن آفتاب و افزایش و کاهش ماه.

۴- تجربیات : تجربیات یا مجريات آنگونه از امور است که با همکاری حس و عقل ثابت میگردد مانند حکم بسوzan بودن آتش و حکم به رافع صfra بودن سقمو نیا و حکم به مسکر بودن شراب . فی المثل سکر شراب را بتکرار بوسیله حس دریافت ها ند و عقل حکم بمسکر بودن شراب میکند و سکر را امر اتفاقی نمیداند چه اگر امر اتفاقی بود همیشه حاصل نمیشد .

۵- متوالرات : متوالرات آن قسم اموری است که با خبر دادن جماعتی ثابت گردد بطوریکه شک در آن محال باشد مانند اثبات وجود مصروف مکه . اما باید دانست که امور متوالره را بر یکدیگر قیاس نمیتوان کرد و فی المثل نمیشود گفت که چون بتواتر . وجود پیغمبر از پیغمبران ثابت است معجزه اونیز باید خود بخود ثابت باشد چه ممکنست شخصی در نبوت پیغمبری شک نکند و در معجزه ای از معجزات او شک داشته باشد . به چنین کس باید مهلت داد تا شک وی باتواتر مرتفع گردد .

۶- قضایای نیکه باقی ایام خود در ذهن همراهند : بعضی مطالب در اثبات خود احتیاج بحد وسط دارند لکن حد وسط آنها دوراز ذهن نیست و همیشه در ذهن چنان حاضر است که شخص تصور میکند که آن مطالب از جمله اولیات است و حال آنکه در واقع چنین نیست و اثبات آن بوسیله حدا وسط میباشد . در حقیقت قیاس، چیزی جز جستجوی حدا وسط نیست چه اصغر و اکبر در خود مسئله مطلوب وجود دارد و آنچه

باید کشف شود حداوسط است، اینگونه مطالب هم در اثبات خود بقياس محتاجند ولی قیاساتشان با خودشان همراه میباشد. حکم براینکه «عدد دو، نصف چهار است» یکی از این قبیل قضایا است چه آدمی تصور میکند که بالبدا هه حکم کرده است. با آنکه در حقیقت در ذهن قیاسی باین ترتیب تنظیم شده است:

«یکی از دو جزء کل که برابر با جزء دیگر آن باشد نصف است و عدد دو یکی از دو جزء چهار است که با جزء دیگر آن مساوی میباشد بنابراین دو، نصف چهار است».

دلیل براینکه قضیه مزبور محتاج بقیس است آنکه اگر ۱۷ را با سی و چهار بسنجدیم فوراً او بالبدا هه نمیتوانیم حکم کنیم که ۱۷ نصف سی و چهار است بلکه باید اول سی و چهار را بدو جزء مساوی تقسیم کنیم تا عدد هفده بدهست آید آنگاه به نصف بودن آن حکم کنیم. بفرض اینکه نسبت بمثال ۳۴ و ۱۷ حاضر الذهن باشیم هرگاه اعداد بزرگتری فرض شوند یا کسر را بسدس و سبع و ثمان وغیره تبدیل کنیم نسبت بآن حاضر الذهن نخواهیم بود و احتیاج ما بقياس کاملاً حسن خواهد شد.

خلاصه آنکه بعید نیست مطلبی باقیاس و حدسط ثابت گردد و ذهن بطریقه اثبات آن شاعر نباشد چه لازم نیست که نفس بوجه ثبوت همه امور آگاه باشد بلکه باید در نظرداشت که ثبوت امری خود چیزی است و طریقه ثبوت آن در ذهن امری دیگر میباشد.

۶- وهمیات: وهمیات مقدمات باطلی است که در ذهن چنان قوت دارد که جای هیچ شکی نسبت بآن در ذهن باقی نمیماند و اینوضع بر اثر حکم وهم نسبت بامور خارج از حس میباشد چه وهم فقط میتواند هر چیزی را موافق بامحسوساتی که با آنها عادت کرده در یابد مثلاً وهم وجود موجودی را که از هیچ جهت قابل اشاره نباشد وهم چنین وجود چیزی را که داخل در عالم و خارج از عالم نباشد در نمی یابد و وهم حکم میکند که هر چیزی یا

خلاً است یاملاً و دروراء جهان هم باید خلاً وجود داشته باشد یاملاً. سبب این حالت آنست که چیزی که محسوس نباشد بوهم درنمی‌آید.

بطلان و همیات از دو جهت احراز می‌شود: نخست آنکه اگر چنین بود که هرچه

بوهم درنمی‌آمد وجود هم نداشت می‌بایست خود وهم و همچنین علم و قدرت که با حواس خمسه قابل درک نیستند و دروهم درنمی‌آیند وجود نداشته باشند و حال اینکه مسلماً این قبیل امور وجود دارند. دیگر آنکه مسائل معینه‌ای که بعنوان مثال ذکر شد لازمه قیاسهای است که مقدمات آن همه‌ها اولیات است و وهم خود قبول دارد که نتیجه حاصل از اولیات صادق و یقینی است ولی همینکه بنتیجه میرسد وهم از قبول آن سر بازه میزند پس معلوم می‌شود که امتناع وهم از قبول اینگونه نتائج، ناشی از طبیعت خود وهم است و چون نتائج مقدماتی را که خود قبول کرده موافق با حسن نمی‌یابد شانه از بار قبول آن خالی می‌کند.

۷- مشهورات حقیقی : مشهورات حقیقی اموری هستند که فقط ب مجرد شهرت و نظر مردم عامی مورد قبول واقع شده‌اند و ظاهر در نظر اهل علم این است که این قبیل امور اوّلیاً تند و ناشی از غریزه عقل می‌باشند. مثال مشهورات حقیقی، حکم بزشتبی دروغ و وجوب رجوع بعقل و قبح ظلم است و همچنین حکم باینکه پیغمبر را نشاید که کسی را «شکنجه دهد» یا حکم بقبح فعل کسی که بدون ساتر عورت وارد حمام شود و مانند اینها.

این قبیل مطالب از آنجهای مورد پذیرش نفس قرار گرفته‌اند که مردم از زمان کودکی بشنیدن آنها عادت کرده‌اند و متفقاً آنها را در مصالح زندگانی خود بکار برده‌اند و باساهست که عاطفه اخلاقی نیز مقتضی پذیرش این قبیل مطالب بوده است. اما باهمه این احوال، مشهورات حقیقی مانند حکم بفزونی ۲ بر ۱ نیست که به چوچه قابل خدشه نباشد بلکه اگر شخص خود را چنان فرض کند که هم‌اکنون خلق شده و کسب آداب و اخلاقی نکرده و بعد از این معتقد شده است و این قبیل مطالب را بر ذهن خود عرضه بدارد برای ذهن وی امتناع از قبول چنین مطالبی امکان دارد.

مشهورات از جهت درجه شهرت با هم متفاوتند و همچنین ممکن است مردم نواحی مختلف و صاحبان پیشه‌های گوناگون هر کدام مشهوراتی مخصوص بخود داشته باشند چنانکه مشهورات پیشنهادی غیر از مشهورات پیشنهادی نجاری است. از جانب دیگر مشهورات شامل اولیات و برخی از محسوسات و متواترات و تجربیات نیز می‌شود. در اینجا مرادما از مشهورات، آنگونه از امور است که فقط شهرت، متکی باشد. بساحت که مشهورات در حقیقت بارعايت شرطی دقیق صادق باشد لکن عامل آن شرط را در نظر نگیرند چنانکه مشهور است که «خدابره چیزی توانا و بهر چیزی دانست» با اینکه خدا با آفریدن مثل خود توانا نیست و بوجود شریک خود دانا نمی‌باشد. واقع این است که خدابره چیز ممکنی توانا و بهر چیز ممکنی دانا است.

مشهور، ضد باطل نیست چه ضد باطل حق است و ضد مشهور، شنیع می‌باشد، بسا امر مشهوری که باطل است و بسا امر حقی که در نظر شنیع می‌نماید.

۸- مقبولات: مطالبی که از بزرگان و مشایخ بمارسیده یا در کتابهای آنان بچشم خورده باشد هر گاه بصاحبان آن سخنان حسن ظن داشته باشیم گفتار آنان در ذهن ما رسوخ می‌کند و مبانی استدلالات ما قرار می‌گیرد: این قسم مطالب را در اصطلاح «مقبولات» می‌نامیم.

۹- مسلمات: آنگونه مطالبی است که یا طرفین بآن تسلیمند یا آنکه فقط مورد قبول خصم است. نسبت میان مسلمات و اولیات نسبت عموم و خصوص مطلق است چه اولیات را همه کس قبول دارد و بآن تسلیم است اما مسلمات را فقط خصم می‌ذیرد و بسا هست که دیگران منکر آن باشند.

۱۰- مشبهات: مطلب‌های غیر واقعی که به اولیات یا تجربیات یا مشهورات با نیز نگ و احتیال شبیه شده باشد «مشبهات» نامدارند.

۱۱- مشهورات ظاهری: مشهورات ظاهری هر سخنی است که چون آنرا بشنوند در بادی نظر پذیرند ولی چون در آن تعمق کنند دریابند که حقیقت بر خلاف آنست. مثلاً مشهور است که شخص باید دوست خود را خواه مظلوم باشد یا مستمکار یاری

کند ولی چون در بررسی مطلب دقیق شویم در می‌یابیم که یاری ستمکاران نه تنها واجب نیست بلکه زشت و قبیح می‌باشد.

۱۲ - **مفهوم نات** : مفهونات اموری هستند که شخص با آن ظن^{*} غالب دارد لکن تقویض آنرا هم احتمال میدهد. مثلاً بطن غالب، شبگرد را دزد می‌پنداریم و کسی را که با دشمن ما نجوى می‌کند دشمن می‌شماریم و حال آنکه ممکن است شبگردی دزد نباشد و کسی به نفع دوست خود بادشمن وی نجوى کند.

۱۳ - **مخیلات** : مخیلات آن قبیل مطالبی است که کذب آن ثابت است معنداً نفس نسبت با آن رغبت یا تنفر دارد، چنانکه اگر حلوا را بفضولات آدمی مانده کنند هر شنونده با آنکه کذب آنرا میداند از حلوا متنفر می‌شود و چنانکه هر گاه عسل راقی زنبور بنامند شنونده از خوردن عسل مشمئز می‌شود با اینکه میداند که قی زنبور غیر ارقی انسان است و عسل بسیار مطبوع و گوار است. این بود شرح انواع مقدمات. اکنون باید مورد استعمال هر یک از انواع مقدمات را بررسی نمود.

فصل سوم — موارد استعمال مقدمات سیزده گانه :

ا — اولیات و محسوسات و متواترات و مجربات و قضایائی که با قیاساتشان در ذهن همراه‌اند مقدمه برهان قرار می‌گیرند و فایده برهان، ظاهر شدن حقیقت و حاصل شدن یقین است.

ب — مسلمات و مشهورات، مقدمه جدل واقع می‌شوند. ممکنست اولیات و مقدمات دیگر برهانی در قیاس جدلی وارد گردد والبته در این صورت دلیل جدلی قویتر خواهد بود لکن در قیاس جدلی باینگونه مقدمات از جهت شهرت و مسلم بودن توجه می‌شود نه از جهت یقینی بودن، چه در قیاس جدلی به بیش از این حاجت نیست.

جدل چندین فائدہ دارد : اول آنکه کسانی را که از راه حق منحرف شده‌اند و راه بدعت پیش گرفته‌اند و فهم آنان از شناسائی حقیقت بوسیله برهان، قاصر است مجب می‌سازد و آنرا بوسیله جدل بمشهوراتی که در نظر وی مانند حق واجب القبول است سوق میدهد و عقیده فاسد ایشان را بدینوسیله ابطال می‌کند.

دوم آنکه کسانی هستند که میخواهند بعقیده حق برسند و سطح فکر آنان از درجه فکر مردم عامی چندان بالاتر است که بسخن خطابی و موقعه قانع نمیشوند لکن درجه فهم آنان برای ادراک مطالب برهانی مناسب نیست. این قبیل کسان را باید باروش جدل بعقیده حق رهبری کرد . فقهاء و طلاب علوم از این قبیل اند .

سوم آنکه آموزند گان علوم جزئی از قبیل طب و هندسه وغیره ممکنست بعنوان مصادره واصل موضوع، مبادی علوم خود را نپذیرند و اطلاعات ایشان هم برای ادراک برهانی مبادی کافی نباشد پس باید بوسیله قیاسهای جدلی مبادی علوم جزئیه را بایشان فهمانید تا چون خود بکمال آن علم برسند از راه برهان ، مبادی صناعت خود را بشناسند .

چهارم آنکه طبعاً با قیاسهای جدلی میتوان هم بروجود وهم بر عدم امری استدلال کرد، آنگاه شخص میتواند در دلائل هر دو قضیه متناقض، تأمل کند و با غور و وارسی 'مورد خطا را دریابد و بقول نادرست پی برد و بالنتیجه عقیده صواب و قول حق بر او آشکار گردد. باری مباحث جدلی را خود کتابی باید وما بهمین قدر در باب جدل اکتفا می کنیم.

ج- وهمیات و مشبهات، مقدمات مغالطه اند و مغالطه را فایده ای جز آن نیست که بوسیله آن، موارد غلط را بشناسند و خود را از آن دور بدارند. گاهی هم از مغالطه برای آزمایش معلومات مدعیان علم استفاده میکنند تا بیینند که آیا مدعیان بر موارد غلط واقفند یانه ؟ و این نوع مغالطه را قیاس امتحانی مینامند. گاهی ممکنست بعضی برخلاف واقع خود را در نظر عوام دانشمند جلوه دهند و آنرا ابد نبال خویش بکشانند، با اینچنین کسان رواست که در حضور عوام بمناظره پردازند تا عجز مدعی غیر واقع ظاهر گردد و باید موارد غلط ووجه مغالطه را عوام شناساند تا بقصور مدعی پی برند و وی مفتضح و رسوا گردد و اینگونه مغالطه را قیاس عنادی میخواهند .

د- مقبولات و مظنو نات و مشهورات ظاهری، مقدمات خطابه اند و در هر مورد که مقصود تحصیل یقین نباشد از اینگونه مقدمات بکار میبرند .

خطابه را کتابی مستقل لازمست و چون بنای این کتاب برای جاز و اختصار است

بهمن اشاره اکتفا ميشود. فایده خطابه، جلب توجه نفس و ترغیب آن بحق و حقیقت و مشمئز ساختن آن از باطل و ناروا است.

هـ - مخيلات ، مقدمات قیاس شعری هستند. ممکنست در خطابه و شعر بعنوان مقدمه ازاولیات و مقدمات دیگر بر هانی نیز استفاده شود لکن اینگونه مقدمات در خطابه و شعر فقط از جهت مقبولیت و ظن و تخیل مورد توجهند و استفاده از این مقدمات شرط قیاس خطابی و قیاس شعری نیست .

چون از صناعات پنجگانه (برهان - جدل - خطابه - شعر - مغالطه یا سفسطه) فقط قیاس بر هانی وسیله اثبات حقایق است و چون شناسائی قیاس مغالطی نیز جهت احتراز از خطاب مورد نیاز میباشد از این پس بشرح این دو، می پردازم .

فصل چهارم - گفتار نهانی در باب قیاس:

نکاتی که رعایت آن جهت احتراز از غلط لازم است : رعایت ده نکته در استدلال لازم است تا اجتناب از غلط و خطای میسر گردد و حقیقت جویان دچار اشتباه و سفسطه نشوند. و نکات دهگانه بدینقرارند :

۱ - غالباً استدلالات بصوت مشوش بیان میشود و شخص حقیقتجو و صاحب نظر باید عادت کند که این قبیل استدلالات را بترتیب منطقی باز گرداند تا بداند که آیا استدلال، قیاس است یا نه؟ و اگر قیاس باشد چه نوع قیاس واژ کدام شکل و کدام ضرب میباشد و آیا شروط صوری آن رعایت شده یا نه . باین ترتیب اگر غلط یا تلبیسی در استدلالات بکار برده باشد ظاهر خواهد شد.

۲ - باید حدا وسط، مورد لحاظ قرار گیرد و ثابت شود که حد وسط در هر دو مقدمه یکی است چه اکر حد وسط در مقدمه دوم حتی بالندک تفاوتی تکرار شود و در آن زیاده و نقصانی بعمل آید قیاس درست نیست و نتیجه آن غلط خواهد بود. بعنوان مثال فرض کنیم کسی میگوید «هیچ خمی در شراب نیست» بی شک سخن او صادق است از طرف دیگر عکس سالبه کلی سالبه کلی است و چون قضیه اصل صادق است میباشد عکس

آنهم صادق باشد حالاً گر بگوئیم «هیچ شرابی در خم نیست» قضیهٔ ما صادق نخواهد بود، مورد اشتباہ اینست که محمول قضیه‌اصل، تنها شراب نیست و عبارت «در شراب» محمول قضیه‌است و در عکس هم باید عبارت «در شراب» موضوع قضیهٔ واقع شود و فی المثل بگوئیم «هیچ چیزی که در شراب باشد خم نیست». چنانکه می‌بینیم قضیهٔ مذکور که عکس قضیهٔ اصل است صادقت یا اگر بگوئیم «هیچ شرابی خم نیست و هیچ خمی شراب نمی‌باشد» اصل و عکس هر دو صادقند. بنابر آنچه گفته شد با کم کردن وزیاد کردن کلمهٔ «در» حد وسط تغییر می‌کند و قیاس متبدل می‌شود.

۳- باید حد اصغر وحداً کبر با موضوع و محمول نتیجه از هر جهت یکی باشد و همه وحداتی که در باب تغییر ذکر شد در این مورد نیز رعایت گردد.

۴- باید در حدود سه گانه قیاس، لفظ مشترک بکار نزد و چه آنچه مورد نظر منطقی است معنی است نه لفظ، و هر گاه لفظ مشترک در دو معنی بکار رود وحدت لازم میان حدود سه گانه و طرفین نتیجه رعایت نشده است.

۵- می‌بایست ضمیرهایی که در مقدمات بکار میروند یک مرجع راجع باشند و گرنه معنی متبدل خواهد شد. مثال: هر گاه بگوئیم «کسی که دیگری را حقیر بدارد اور اباید سرزنش کرد» معلوم نیست که ضمیر او به تحقیر کننده راجع است یا بشخص تحقیر شده. پس بکار بردن این قبیل عبارت در قیاس روان نیست.

۶- باید قضایای مهمله یعنی قضایائی که سور آنها ذکر نشده مورد اعتماد قرار نگیرد زیرا بساحت است که ذهن قضیهٔ مهمله را می‌پذیرد ولی چون کلمهٔ مشعر بر کلیت با آن اضافه شود ذهن در می‌باید که قضیهٔ بنحو عام صادق نیست. مثلاً هر گاه بگوئیم: «انسان دچار زیان کاری است» این قضیه را نفس ما می‌پذیرد ولی چون بگوئیم «هر انسانی دچار زیان کاریست» نفس در گفتار ما تأمل و وقتی کند و در می‌باید که قضیه، عمومیت و کلیت ندارد. هم‌چنین اگر بگویند «دوست دشمن، دشمن است» مطلب را قبول می‌کنیم و چون بگویند «هر کسی که با دشمن مادوست باشد دشمن ماست» در می‌باییم که قضیهٔ بنحو کلی صادق نیست.

۷- گاهی ممکنست برای مطلبی در ذهن خود تقیضی نیایم و تصور کنیم که مطلب ما تقیض ندارد و حال آنکه پس از تأمل و دقت ممکنست وجود تقیض، مسلم گردد. مثلاً هر گاه بگویند «خدا بر هر چیزی تواناست» ماقضیه را بلا تقیض، مینپنداریم چه بذهن ما تقیض آن خطور نمیکند لکن با کمی تأمل در میایم که خداوند بر آفریدن مثل خود قادر نیست و بالنتیجه قضیه صادقه چنین خواهد بود: «خدا بر هر چیزی که ذاتاً ممکن باشد قادر است.» باری عدم توجه باین مطلب که گفته شد، مایهٔ مغالطه و وقوع در اشتباه و خطاست.

۸- باید توجه داشت که خود مطلوب، مقدمهٔ قیاس قرار نگیرد و عبارت دیگر دلیل، عین مدعی نباشد و مصادره بمطلوب پیش نماید. مثلاً گر کسی بگوید «متحرک محتاج به متحرک است زیرا هیچ متحرکی خود بخود حرکت نمیکند» در سخن وی مصادره بمطلوب شده و دلیل او عین مدعی است.

۹- باید متوجه بود که علت را بجای معلول بکار نبریم. مثلاً هر گاه بگوئیم «نفس نمی‌میرد زیرا دائماً در فعالیت است» سخن مادرست نیست بلکه باید برعکس بگوئیم که «نفس دائماً در فعالیت است زیرا نفس نمی‌میرد و زندگی جاویدانست.»

۱۰- نباید در قیاسات خود بروهیات و مشبهات و مشهورات ظاهری متکی شد. این بود نکات دگانه، که هر گاه رعایت شوند اشتباه و غلطی پیش نمی‌آید برعکس مطالب مابا قیاس برهانی ثابت می‌گردد و نتیجهٔ آن صادق و یقینی خواهد بود و نمیتوانیم نفس خود را به تشکیک در آن مطالب وا داریم.

فن پنجم = لز احق قیاس و بر هان

این فن مشتمل بر چهار فصل است:

فصل اول - مطالب علمی

مراد از مطالب علمی، پرسشهایی است که در هر علم پیش می‌آید. مطلب علمی چهار گونه است :

- ۱- «مطلب هل» که پرسش از هستی و اوصاف چیزی است.
- ۲- «مطلب ما» که پرسش از معنی و ماهیت چیزی است.
- ۳- «مطلب ای» که پرسش از فصل چیزی است که آنرا از چیزهای مجانس جدا کند.
- ۴- «مطلب لم» که پرسش از عملت چیزی است.

«مطلب هل» بردو قسم است : یکی پرسش از اصل هستی . چنانکه گوئیم «آیا خدا وجود دارد ؟ آیا خلا موجود است ؟ ». دیگر پرسش از حالت شیئی . چنانکه گوئیم «آیا خدا دارای اراده است ؟ آیا جهان حادث است ؟ ».

قسم اول را «مطلب هل بسیطه» و قسم دوم را «مطلب هل مر کبه» نامند .
«مطلب ما» نیز بردو قسم است . یکی پرسش از معنی لفظی که متکلم بر زبان آورده و آنرا تفسیر نکرده است : چنانکه متکلمی لفظ «عقار» را بر زبان می‌آورد و از او می‌پرسیم «عقار» چیست ؟ جواب میدهد «خمر» است . مطلوب این گونه پرسش را «مطلب ما شارحه» می‌گویند . دیگر پرسش از حقیقت شیئی : چنانکه اگر از

حقیقت عقار سؤال شود جواب این است که «عقار، نوشابه‌ایست مست‌کننده که از انگور گرفته می‌شود». مطلوب اینگونه پرسش را «مطلوب مای حقیقیه» نام می‌گذارند.

مطلوب «مای شارحه» مقدم بر مطلب «هل بسیطه» می‌باشد چه، تا مراد متکلم را ازلفظی ندانیم، نمی‌توانیم درباره بودن و نبودن آن پرسشی کنیم.
اما مطلب «مای حقیقیه» بعداز مطلب «هل بسیطه» و پیش از مطلب «هل عمر کبه» واقع می‌شود چه، تام‌وجود نباشد از ماهیتیش سؤالی نمی‌شود.
«مطلوب‌ای» پرسش ازفصل یا عرض خاصه است.

مطلوب «لم» بر دونوع است: یکی پرسش از عملت وجود؛ چنانکه گوئیم «چرا این جامه سوخته؟» جواب آنست که «در آتش افتاده است»؛ دیگر پرسش ازوجه ثبوت دعوی: چنانکه از کسی پرسیم «از کجا گفتی که این جامه در آتش افتاده است؟» جواب گوید: «جامه را در آتش دیدم که می‌سوزد».

عملت وجود و ثبوت را مطلب «لم ثبوتي» و عملت دعوی را که تعیین کننده راه اثبات مدعی است مطلب «لم اثباتي» مینامند. جواب «مطلوب ما» و جواب مطلب «ای» تصور است، اما جواب مطلب «هل» و پاسخ مطلب «لم» تصدیق می‌باشد.

فصل دوم - اقسام برهان

قياس برهانی بهدو قسم، منقسم می‌گردد. یکی «برهان لم» که عملت وجود و شیئی را بیان می‌کند و دیگر «برهان ان» که عملت تصدیق با آن چیز را میرساند. هر گاه کسی مدعی شود که در مکانی دود موجود است و ازاو پرسیم «از کجا داشتی که در آن مکان دود وجود دارد؟» و جواب گوید «در آنجا آتش است و هر جا آتش باشد دود هم یافت می‌شود» این برهان، هم عملت تصدیق بوجود دود و هم عملت وجود دود را بیان می‌نماید و اینگونه برهان، «برهان لم» است. اما بر عکس اگر بگویند «آنجا دود است و هر جا دود باشد آتش هم هست» گوینده فقط وجه تصدیق بوجود دود

را بیان کرده و معلوم نداشته است که بچه علت در آنجا آتش وجود دارد. و این چنین برهان، «برهان ان» میباشد.

خلاصه آنکه هم معلوم بر علت دلالت دارد و هم علت بر معلوم دلالت میکند، منتهی علت، معلوم را ایجاد مینماید لکن معلوم، موجب علت نیست و از همین جهت میان برهان لم و برهان ان تقاویت پیدا میشود. هرگاه تلازم دو معلوم ثابت شود یعنی به ثبوت بر سر که هردو، معلوم یک علتند یکی از معلولها بر دیگری دلالت میکند. در برهان لم لازم نیست که او سطع، علت حداکثر بطور مطلق باشد بلکه همینقدر که او سطع، علت ثبوت اکبر برای اصغر شود کافی است، مثلاً میگوئیم «انسان حیوان است و هر حیوانی جسم است بنابراین انسان جسم است.» در این مثال حیوان، علت ثبوت جسمیت؛ ابرای انسان معین کرده است و جسمیت بعلت حیوانیست برای انسان اثبات ثابت شده و بعلتی عامتر از حیوان از قبیل موجود بودن یا بعلتی خاسته از حیوان از قبیل نویسنده بودن و طویل بودن و مانند اینها ثابت نشده است.

فصل سوم - ادواری گه مدار علم است

اموری که مدار علم بر آنها استوار است چهار قسم است:

۱- موضوعات ۲- عوارض ذاتی یا محمولات ۳- مسائل ۴- مبادی.

۱- موضوعات:

هر علمی دارای موضوعی است که در آن علم مورد بحث و تنظر قرار میگیرد و علم در مقام کشف احکام آنست. چنانکه بدن انسان موضوع علم طب است و موضوع هندسه، مقدار و موضوع حساب، عدد و موضوع موسیقی، آهنگ و موضوع علم فقه، افعال مکلفان است. بر متعلمین هر علم لازم نیست که موضوع علمی را که بدان اشتغال دارند اثبات کنند مثلاً بر فقيه اثبات اينکه آدمی دارای فعل و عمل است لازم نیست و همچنین اثبات وجود مقدار بر عهده مهندس نمیباشد و بحث کنندگان در هر علم باید هر قسم از موضوعات علمی را که در صدد بحث آن هستند بوسیله «حد» تصور کنند.

۳- اعراض ذاتی یا محمولات :

اعراض ذاتی خواصی هستند که در موضوع علم وجود دارند و در خارج از آن وجود ندارند مانند مثلثیت و مرتعیت و اینجا واستقامت برای مقدار متصل که موضوع هندسه است و مانند زوجیت و فردیت برای عدد که موضوع علم حساب میباشد و مانند بیماری و تندرستی برای بدن حیوان که موضوع علم طب را تشکیل میدهد و همچون اختلاف واتفاق نغمات و تناسب آهنگها در موسیقی . تصور این اعراض ذاتی بوسیله «حد» در آغاز هر علم لازم است اما اثبات وجود این اعراض در موضوعات با تکمیل علم فراهم میشود، زیرا مقصود از هر علم خاص آنست که وجود اعراض ذاتی خاصی را در موضوعات خاصی مدلل و مبرهن دارد .

۴- مسائل :

مسائل هر علم، اجتماع اعراض ذاتی با موضوعات آن علم است و مسائل ارجحت آنکه در علم، مورد پرسش قرار میگیرند «مسائل» نامیده میشوند و باعتبار اینکه در علم مطلوب‌بند «مطلوب» نام دارند و چون نتیجه برهان واستدلال‌الله «نتایج» خوانده میشوند بنا براین مسمی یکی است و اسامی و عبارات بر حسب اعتبارات گوناگون است .

موضوع مسأله هر علمی یکی از اقسام پنجگانه ذیل خواهد بود:

۱- موضوع علم، چنانکه در هندسه گوئیم «هر مقداری که بامقدار دیگر مشارک باشد، مجانس آنست و با آن مباین نیست» مثال دیگر چنانست که در علم حساب میگوئیم «هر عدد نصف دو عدد طرفین خود است که از آن عدد بیک فاصله باشند» مثلاً عدد ۵ نصف مجموع ۶ و نصف مجموع ۳ و نصف مجموع ۹ میباشد .

۲- موضوع علم باملاحظه یک یا چند عرض ذاتی: چنانکه در علم هندسه گوئیم «مقدار مباین با چیزی با آن چیز مباین است» و در علم حساب میگوئیم «حاصل ضرب عدد نصف شده در نصفش برابر است با ربع حاصل ضرب آن عدد در نفس خود.» در مثال هندسی مطلق مقدار، موضوع مسأله نیست و مقدار را بالحاظ مباینت که عرض ذاتی مقدار است در مسأله اخذ کرده ایم و در مسأله علم حساب نیز عدد بالحاظ تنصیف شدن ، در مسأله مأخذ داشت.

۳- ممکن است موضوع مسأله نوعی از موضوع عالم باشد چنانکه گوئیم « عدد تام است. در این مسأله ۶ نوعی از عدد میباشد.

۴- گاهی موضوع مسأله نوعی از موضوع علم بالحاظ عرض ذاتی است، چنانکه گوئیم « هر گاه خطی مستقیم بر خط مستقیم دیگری فرود آید دوزاویه مساوی بادو قائمه تشکیل میدهد » در این مسأله خط، نوعی از مقدار است و مستقیم یکی از اعراض ذاتی آن میباشد که با آن ملحوظ شده است.

۵- ممکن است موضوع مسأله یکی از اعراض ذاتی موضوع علم باشد. چنانکه در هندسه میگوئیم « مثلث، مجموع زوایای داخلیش دو قائمه است ». چنانکه گفته شد موضوع مسئله پنج قسم بود اما محمل مسأله همیشه از اعراض ذاتی موضوع علم خواهد بود.

۴ - مبادی:

امر چهارم از اموری که مدار تحقیقات علمی است مبادی است. مراد از مبادی مقدماتی است که در علم خاص، مسلم گرفته میشود و بر مبنای آن مقدمات، مسائل علم خاص را بثبوت میرسانند. اینگونه مقدمات برسه نوع است:

۱- علوم متعارفه: و آن مقدماتی است از جمله از اولیات، چنانکه در مقاله اول اقلیدس مقرر است که « هر گاه از دو مقدار مساوی یک مقدار مساوی کسر کنیم باقیمانده های دو مقدار باهم مساوی خواهد بود » و همچنین اگر بر دو مقدار مساوی مقداری مساوی بیافزاییم باز دو مجموع باهم مساوی اند.

۲- اصول موضوعه: و آن مقدماتی است که از جمله اولیات نیست لکن در علم خاص، « ورد تسلیم است و اهل علم با آن مقدمات باطیب خاطر تسلیم میشوند ».

۳- مصادرات: و آن مقدماتی است که اهل علم در شروع بعلم آنرا مسلم میگیرند لکن در ذهن آنان انکار و تردیدی نسبت بآن وجود دارد و باید صبر کنند تا مطلب برایشان ظاهر گردد. مثلاً در مقاله اول اقلیدس مقرر است که هر نقطه مرکز است و میتوان گرد آن دایره ای رسم کرد که جمیع نقاط محیط آن از نقطه مرکز بیک فاصله باشد. مطلب

مزبور رادر آغاز علم بعنوان مصادره میپذیرند و بسا کسانی هستند که نسبت به امکان وجود شکلی که همه نقاط محیطش از مرکزیت فاصله باشد در بادی نظر انکار و تردید داشته باشند.

فصل چهارم = شروط مقدمات برهان

شروط مقدمات برهانی چهار است:

شرط اول آنکه مقدمات، صادق یعنی بقینی باشد چه تمام مقدمات قیاس همه بقینی نباشند نتیجه قیاس، بقینی و قطعی نخواهد بود و سابقاً گفته شد که بقینات شامل اولیات و محسوسات و مجربات و متواترات و قضایای مقیسه میباشد.

شرط دوم آنست که مقدمات، ضروری باشد، از قبیل حیوانیت برای آدمی نهار قبیل کتابت برای انسان. رعایت شرط مزبور در صورتی است که بخواهیم نتیجه ضروری بگیریم چه از مقدمات غیر ضروری نتیجه ضروری بدست نمیآید.

شرط سوم آنست که مقدمات، او^{لی} باشد یعنی محمول هر مقدمه برای موضوع آن بنفسه حاصل باشد نه بواسطه امر دیگری. مثلاً جسمیت برای حیوان از جهت اینکه حیوان است ثابت میباشد نه بواسطه امری اعم یا امری اخص، اما جسمیت برای انسان از آن جهت ثابت است که انسان حیوان است، رعایت شرط فوق در مقدمات اولیه لازمست اما اگر نتیجه قیاسهای دیگر را بعنوان مقدمه در قیاسی بکاربریم او^{لی} شرط آن نیست، هر گاه فی المثل موضوع علمی از علوم، انسان باشد حیوانیت یا جسمیت او نمیتواند محمول مسئله علمی واقع شود زیرا تا «انسان» تصور نشود احکام آن مورد نظر قرار نمیگیرد و تصور انسان مستلزم تصور حیوانیت و جسمیت است و شناختن ایندو باید مقدم برمحمولات باشد.

شرط چهارم آنست که محمول مقدمه برای موضوع آن ذاتی باشد و در علوم از اعراض غریبیه موضوع، بحث بمیان نمیآید مثلاً مهندس در باره اینکه خط مستقیم زیباتر است یا خط منحنی یا اینکه سطح مستوی ضدسطوح مستدير است بحث نمیکند زیرا زیبا بودن یا مضاده از جهت «مقدار» بودن ثابت نیست بلکه علت ثبوت آن امری اعم از

مقدار است از قبیل موجودیت وغیره. همچنین پزشک با مستدیر بودن زخم کاری ندارد زیرا استداره ناشی از وجود زخم نیست و اگر پزشکی گوید «فلان زخم دیر علاج می‌پذیرد زیرا دائره شکل است و شکل دایره وسیعترین شکلها است» این پزشک از معلومات هندسی خود استفاده کرده و این چنین مطلبی که از اظهار میدارد مطلب طبی نیست.

گفتیم محمول در مسئله و همچنین محمول در مقدمات قیاس باید ذاتی باشد اما از اینجهت میان محمول مسئله و محمول قیاس اندک تفاوتی است زیرا ذاتی و معنی دارد یکی امری که در حد موضوع اخذ شود مانند حیوانیت و جسمیت که در حد اسان مأخذ است، دیگر امری که موضوع در حد آن مأخذ باشد مانند فتوست (پختی استخوان) برای بینی افتس و مانند مثلث و مربع که مقدار در تعریف آن مأخذ است. محمول مسئله، ذاتی معنی اول نخواهد بود زیرا شناختن اینگونه ذاتیات بر خود موضوع مقدم است و تاذیات موضوع شناخته نشود خود موضوع شناخته نمی‌شود و تام موضوع شناخته نشود محمول بر آن بار نمی‌گردد. بنابراین اینگونه ذاتیات موضوع مطلوب علم توانند بود مثلاً تمام‌معنی شکل راندانیم نمی‌توانیم از احکام مثلث که یکی از اشکال است گفتگو کنیم و تام‌معنی جسمیت و حیوانیت مفهوم نباشد معنی انسان را در نمی‌یابیم ولذا در دانشی که موضوعش انسان است اثبات جسمیت و حیوانیت انسان مطلوب نتواند بود پس بقراریکه گفتیم مراد از ذاتی بودن محمول مسئله، ذاتی بودن بمعنی دوم است. امام محمول هر دو مقدمه قیاس نیز نمی‌تواند ذاتی معنی اول باشد چهدر آن صورت نتیجه قبل از مقدمات معلوم خواهد بود لکن ممکن است محمول مقدمه‌صغری یا محمول مقدمه‌کبری بتهائی ذاتی معنی اول باشد.

این بود مطالبی که بحث آن در منطق ضرورت داشت. والحمد لله رب العالمین

بايان بخش منطق

پنجش ۵۹۳

علم الہی

پیش گفتار

عادت براین جاریست که علم طبیعی را بر علم الهی مقدم دارند ولی در واقع علم الهی از همه علوم دیگر مهمتر است و اصل وغایت جمیع علوم بشمار میرود. بهمین جهت میبایست بر همه دانش‌های دیگر مقدم باشد اما از طرف دیگر، علم الهی غامض ترین دانش‌هاست و اختلاف نظر در هر یک از مباحث آن بسیار است بهمین مناسبت علم الهی را از علم طبیعی متأخر میدارند تا ذهن دانشجو برای ادراک معانی و دقایق علم الهی آماده تر باشد. در این کتاب روشی جزا روش اکثر حکما اتخاذ شده و علم الهی بر علوم طبیعی تقدم یافته است تا فضیلت آن محفوظ ماند متهی جهت رفع دشواری مطالب، هر جالزم بوده در خلال مباحث اصلی این علم چیزهایی را که این دانش بر آنها متوقف است یاد آور شده ایم.

این بخش، مشتمل بر دو مقدمه و پنج گفتار خواهد بود: مقدمه اول هر بوط ب تقسیم علوم و مقدمه دوم مخصوص بیان موضوعات علوم است.

گفتار اول از هستی و اقسام واحکام آن بحث می‌کند.

گفتار دوم درباره سبب وجود که واجب تعالی است سخن می‌گوید.

گفتار سوم ببحث در صفات واجب می‌پردازد.

گفتار چهارم ببحث در افعال حق و نسبت موجودات بوی اختصاص دارد. در گفتار پنجم از کیفیت وجود موجودات و ترتیب صدور آنها از حق. موافق با مذهب فلاسفه سخن بمیان می‌آید.

مقدمه اول = تقسیم علوم

هر علمی را موضوعی است که از احوال آن در آن علم گفتگو می‌شود. اموری را

که موضوع علوم واقع می‌شوند و در علم‌های گوناگون مورد بحث قرار می‌گیرند میتوان بدو قسم منقسم ساخته: یکی از قبیل سیاست و تدبیرات و عبادات و ریاضات و مجاهدات که در اختیار ما و منوط بافعال ماست . دیگر مانند آسمان و زمین و نباتات و حیوانات و معدنیات و فرشتگان و جن و شیاطین که منوط به افعال مانیستند .

عملی که از موضوعات قسم اول بحث می‌کند «علم عملی» نامدارد و فایده آن اطلاع یافتن بر افعالیست که بوسیله آن صالح دنیوی ما انتظام می‌باید و امید مانیزد آخرت تحقق می‌پذیرد . دانشی که از موضوعات قسم دوم گفتگو می‌کند «علم نظری» نامیده می‌شود و فایده آن اینست که صورت وجود ، موافق با ترتیب خود و چنانکه هست در آینه نفس ما منتقل می‌گردد چنانکه گوئی صورتهای اشیاء مرئی در آینه نمودار شده است . حصول صورت وجود در نفس ما کمال نفس است زیرا استعداد حصول صورت هستی اختصاص بروان آدمی دارد و موجودات دیگر زمین از آن بی‌بهره‌اند .

هر یک از دو دانش مذبور بسیه قسم منقسم می‌شود .

اقسام سه گانه علم عملی عبارتند از: ۱- علوم شرعی و علوم سیاسی ۲- علم تدبیر منزل ۳- علم اخلاق .

آفرینش انسان بقسمی است که هر فردی باید با افراد دیگر آمیزش داشته باشد و آمیزش انسان یا باخانواده خویش یا با هم‌شهریان خود است .

بنابراین آدمی بدانستن تدبیر مشارکات با مردم و تنظیم روابط خود با افراد خانواده نیازمند است و روابط شخص با مردم بوجهی که بصلاح دنیا و آخرت منتهی شود جز بطریقی خاص نخواهد بود و اصول این طریق را در مرحله اول، علوم شرعیه و در مرحله دوم علوم سیاسی که در علم تدبیر مدن مذکور است تأمین مینماید، و روابط شخص با افراد خانواده از قبیل رابطه زن و شوهر ، والدین و فرزندان ، خواجه و خدمتگزار در علم تدبیر منزل مورد گفتگو واقع می‌شود . بعلاوه هر کس بشخصه باید رافعال شخصی خود اصولی را زعایت کند تا خیر و ستوده و فاضل باشد و علمی که از این اصول گفتگو کند علم اخلاق نامیده می‌شود .

بطور کلی باید گفت که انسان از سه حال بیرون نیست یا تنها است یا با افراد خانه

آمیزش داردیا با همشهربان وهم میهنان خود معاشر میباشد و در هر حالت به پیروی از اصول خاصی بمنظور تأمین سعادت دنیا و آخرت خود موظف است و باعتبار حالات سه گانه، اعمال وی موضوع سه علم قرار میگیرد و در نتیجه علم عملی بسیاست مدن و تدبیر منزل و علم اخلاق تقسیم میشود.

علم نظری را نیز سه قسم است :

۱- علم الهی که آنرا فلسفه اولی (دانش پیشین) و علم اعلی (دانش برین) و ما بعد الطبیعه یا ماوراء الطبیعه^۱ مینامند.

۲- علم ریاضی که آنرا علم اوسط (دانش میانگین) و علم تعلیمی میخوانند.

۳- علم طبیعی که علم ادنی (دانش زیرین) نامیده میشود.

علت انقسام علم نظری بسه قسم آنست که مجموعه موضوعات علم نظری که غیر از اعمال ما است بر سه گونه است :

قسم اول، آنگونه اموریست که از ماده بری است و برخی از آنها هر گز به ماده تعلقی ندارند از قبیل ذات حق و ذات عقل. برخی دیگر ممکن است بماده متعلق شوند، لکن تعلق بماده برای آنها ضرورت ندارد مانند وجود، وحدت و کثرت، قوه و فعل، موافقت و مخالفت، کلی و جزئی و اموری از این قبیل.

اینگونه امور که بری از ماده اند موضوعات علمی هستند بنام علم الهی.

قسم دوم، اموریست که بماده تعلق دارند ولی ماده خاص معین نمیخواهند و ممکن است بدون پیوستن بماده در وهم حاصل شوند چنانکه مثلث و مربع چنین اند چه این اشکال ماده میخواهند ولی ماده معین ندارند و ممکن است در آهن یا در چوب یا گل یا غیر آن تحقق یابند، اما انسان از این قبیل نیست چه موارد آن از قبیل گوشت واستخوان وغیره معین است. بعلاوه ما میتوانیم مثلث و مربع را در وهم خود بدون ماده تصور کنیم و تصور انسان باینصورت ممکن نیست. اموری که در وهم بماده احتیاج ندارند و در وجود محتاج بماده هستند موضوع علم ریاضی واقع میشوند.

۱- دانش الهی را از آنجهت ما بعد الطبیعه (متافیزیک) مینامند که ارسسطو کتاب الهیات را بعد از کتاب طبیعت قرار داده است.

قسم سوم، آنگونه از امور است که هم در ذهن هم در وجود خارجی به ماده نیازمندند این قبیل امور، موضوع علم طبیعی میباشد. علم طبیعی از جسم بعنوان اینکه قبول حرکت و سکون و تغییر میکند بحث مینماید.

مفهوم دوم = موضوعات علوم

موضوع علم طبیعی، جسم بالحظ این است که در جنبش و گردش واقع میشود در عین حال امور دیگری از قبیل شکل و مقدار و مساحت و نسبت اجزاء ییکدیگر عارض جسم میشود و همچنین ممکن است جسم بالحظ اینکه فعلی از افعال حق است مورد بحث قرار گیرد اما هیچیک از امور مزبور جزء موضوعات علم طبیعی نیست و علم طبیعی فقط بجسم بالحظ قبول حرکت و تغییر می نگرد.

دانش طبیعی فروع بسیار دارد؛ علم طلسمات و علم نیرنچات و علم سحر از جمله فروع دانش طبیعی است.

موضوع علم ریاضی مجمل‌اً کمیت است و تفصیلاً مقدار و عدد، موضوع علم ریاضی هستند. اصول علم ریاضی هندسه و حساب و هیئت و موسیقی است و فروع آن علم مناظر و علم جتر انتقال و علم کرات متحرک و علم جبر و مانند اینهاست.

موضوع علم الهی عام‌ترین چیزهاست چه علم الهی از اموری که لذاته عارض وجود مطلق میشوند گفته‌گو میکند باین معنی که هر چه لذاته عارض وجود شود و علت عروض آن خود وجود باشد جزء موضوعات علم الهی است.

بنابراین مثلثیت و مرتعیت که باعتبار مقدار بودن، عارض وجود میشوند و زوجیت و فردیت که باعتبار عدد بودن، وجود را عارض میگردند و همچنین سیاهی و رنگ‌های دیگر که بجسم طبیعی لاحق میشوند همه از موضوعات الهی خارجند. خلاصه آنکه لواحقی که موجود را پس از آنکه موضوع علم ریاضی یا علم طبیعی واقع شود، عارض میگرددند جزء موضوعات علم الهی نیستند.

موجود بسبب و مسبب منقسم است و علم الهی از سبب کل وجود ویگانگی و صفات و افعال وی و از چگونگی حصول همه موجودات ازوی گفتگو میکند و علم توحید را «علم خاص الهی» و «علم ربوبیت» نیز مینامند.

اینک پس از فراغ از دو مقدمه باید به بیان گفتارهای پنجگانه پرداخت.

گفتار اول

اقسام و احکام و عوارض ذاتی وجود

قسمت اول = جوهر و عرض

موجود در تقسیم اول بجوهر و عرض منقسم میگردد و این انقسام مانند انقسام بفصول و انواع است . وجود را عقل بدون وسائل، تصور میکند . بعبارت دیگر وجود از تصورات اولیه است و بحد ورسم احتیاج ندارد و اصلاحاً تعریف وجود بحدود رسم ممکن نیست، زیرا حد چنانکه میدانیم تعریف بجنس و فصل است و هیچ مفهومی از وجود عامتر نیست که جنس آن واقع شود، بنابراین تعریف وجود بحد ممکن نمیباشد . رسم هم تعریف شیئی خفی بمفهوم واضح است و هیچ چیز واضحتر و معروفتر از وجود نیست تا وجود را با آن تعریف کنند و فقط میتوان لفظ وجود را بالفاظی متراffد تبدیل کرد مثلاً اگر کسی لفظ عربی وجود را نداند و فارسی زبان باشد با و میگوئیم وجود، هستی است . البته تبدیل لفظ، تعریف بحد ورسم نیست و هر تعریفی که برای وجود بیاوریم در حقیقت آن تعریف پس از شناختن وجود، قابل تصور نمیباشد، مثلاً اگر بگویند وجود چیزیست که به حادث و قدیم منقسم میشود، از وجود تعریف نشده زیرا تا وجود را نشناشیم معنی حادث و قدیم را ادراک نمیکنیم چه حادث موجودیست پس از عدم و قدیم موجودی است که مسبوق بعدم نباشد . حال که دانستیم وجود از تصورات اولیه است وغیر قابل تعریف نمیباشد در مقام تقسیم آن برمیآییم :

بحث اول - تقسیم اول وجود :

وجود بردو قسم است: یکی وجودی که محتاج بمحلی است که در آن حلول کند و تا محل نباشد آن وجود حاصل نمیگردد از قبیل رنگ و مزه و بوی و مانند اینها، دیگر وجودی که محتاج بمحل نیست . وجودی که بمحل محتاج باشد دو گونه است :

یکی وجودی که در محل خود، تغییر و تبدیلی بوجود نمی آورد و محل بدون آن بخودی خود وجود دارد مانند رنگ و حرارت نسبت به جامه.

گونه دیگر آنکه چون در محل حلول کند محل خود را متبدل می‌سازد و حقیقت و ماهیت آنرا تغییر میدهد مانند صورت انسانیت در نطفه جامه‌بی آنکه رنگ آن بلحاظ آید بنفس خود یا به اجزاء تشکیل دهنده خود قائم است و چون سیاه یا گرم شود و پرسیم این چیست جواب می‌گویند جامه است پس سیاهی و حرارت در حقیقت آن تغییر نداده است. اما هر گاه نطفه‌ای انسان شود و در اجمع بماهیت آن از مسئوال کنندن می‌توانیم او را نطفه بنامیم بلکه باید بگوئیم موجود مورد پرسش، انسان است، آنچه از قبیل سیاهی و حرارت نسبت بجامه باشد اصطلاحاً عرض «صورت» نام دارد و محل آنرآ موضوع خواهد، اما آنچه از قبیل صورت انسانیت باشد «صورت» نام دارد و محل آن «هیولی» است و صورت و هیولی و همچنین جسم مرکب از آنها و هر موجودی که در موضوع نباشد جوهر است.

جوهر بر چهار قسم است: اول «عقل مفارق» که قائم بذات خویش است. دوم «صورت» که حلول کننده است. سوم «هیولی» که محل صورت است. چهارم «جسم» که مرکب از هیولی و صورت می‌باشد.

وجود جسم، امریست محسوس و محتاج بدلیل نیست اما وجود سه جوهر دیگر را باید بدلیل درجای خود اثبات کنیم. ضمناً باید دانست که حکماً جوهر را هم بر حال وهم بر محل اطلاق می‌کنند و در نتیجه صورت را قسمی از اقسام جوهر بشمار می‌آورند اما در نظر متكلمان، صورت عرض است. حکماً می‌گویند چرا صورت جوهر نباشد در صورتی که قوام جسم بصورت است؟ و چگونه عرض باشد با اینکه عرض، قائم بموضع است و بر عکس قوام هیولی که محل است بصورت می‌باشد و بعلاوه چون جسم، جوهر است و صورت، اصل جسم است اصل جوهر هم باید جوهر باشد.

مبحث دوم - نظرات حکما درباره حقیقت جسم:

حکما را نسبت بحقیقت جسم سه مذهب مختلف است: عده‌ای می‌گویند جسم

گفوار اول - وجود و اقسام آن

از اجزاء ائمّت تر کیب یافته که آن اجزاء به چوچه قابل قسمت نیستند یعنی علاوه بر آنکه اجزاء تشکیل دهنده جسم بالفعل انقسام نمی پذیرند، وهم انسانی هم نمیتواند آنها را تقسیم کند. هریک از این اجزاء غیرقابل تجزیه «جوهر فرد» نامیده میشود و جسم از جوهرهای فرد تر کیب شده است.

دسته دیگر میگویند جسم اصلاً مر کب نیست و هیچگونه تعدد در آن راه ندارد و از جهت حقیقت وحد، موجود واحدی است.

گروه سوم میگویند جسم از ماده و صورت که دو جزء عقلی نند تر کیب یافته است: نظر اول که تر کیب جسم از جواهر فرد باشد محال و باطل است و بر بطلان آن نظر در اینجا شش دلیل اقامه میشود:

مبحث سوم - دلائل بطلان جزء لایتجزی یا جوهر فرد:

دلیل اول: هر گاه یک جوهر فرد میان دو جوهر فرد دیگر فرض کنیم وضع از دو حال بیرون نیست: اول آنکه جزء وسط با هر یک از دو جزء طرف برخورد نموده و نقاط برخورد جزء وسط با یک طرف، غیر از نقاط برخوردش با طرف دیگر است. حالت دوم آنکه نقاط برخورد جزء وسط با یک طرف، همان نقاط برخوردش با طرف دیگر باشد. بنابر صورت اول انقسام لازم می‌آید چه یک قسمت جزء وسط با یک طرف ملاقات کرده و قسمت دیگر آن با طرف دیگر ملاقات نموده است و هر یک از دو جزء طرف نیز بدو قسمت منقسم گردیده چه یک قسمت آن مماس با جزء وسط است و قسمت دیگر آن آزاد میماند بنابر این جزء لایتجزی که وهم نمود آنرا تقسیم کند وجود ندارد تا جسمی از آن تر کیب شود.

در حالت دوم که قسمت مماس جزء وسط با هر دو طرف یکی باشد علاوه بر آنکه بالحسن باطل است میبایست جزء وسط میان دو طرف حایل نبوده و جزء وسط بتمامه هر دو جزء طرف را ملاقات کرده باشد و مجموعه جزء، مکان یک جزء را اشغال نموده و هر سه جزء، متداخل باشند و این امر محال است زیرا هر چند جزء دیگری هم پهلوی آنها بگذاریم همه متداخل خواهند بود و جماعتیک مکان را اشغال خواهند

کردو افزایش حجمی بوجود نخواهد آمد و در نتیجه حجم هزار جزء با یک جزء برابر خواهد شد و باین ترتیب هر گز جسمی تشکیل نخواهد گردید.

دلیل دوم: پنج جزء لا ایتجزی در یک خط پهلوی هم فرض می‌کنیم آنگاه دو جزء کناری را با حرکت مساوی بطرف یکدیگر حرکت میدهیم تا بهم بر سند هنگامی برخورد دو جزء حاصل می‌شود که هر کدام یک جزء و نصف جزء طی کرده باشد بنابراین نصف جزء وسط بایک جزء، و نصف دیگر آن با جزء دیگر ملاقب است و بالنتیجه جزء وسط تقسیم شده و هر یک از دو جزء ملاقب نیز انسام پذیرفته است چه نصف هر کدام با جزء وسط ملاقب است و نصف دیگر ش ملاقب نمی‌باشد.

ممکن است بعضی بگویند یک جزء متحرك چون یک جزء راطی کند متوقف نمی‌شود تا دیگری دو جزء طی نماید. این نظر به چوجه درست نیست زیرا همچنانکه نمیتوانیم بگوئیم رساندن دو جزء یکدیگر از مقدورات الهی نیست تحریک دو جزء بحرکت مساوی نیز خارج از مقدور الهی نخواهد بود بعلاوه معلوم نیست که کدام جزء در حرکت خود متوقف نمی‌شود. جزء طرف راست یا جزء طرف چپ؛ و چرا با اینکه دو جزء از هر جهت، مثل یکدیگرند متوقف بیکی اختصاص می‌یابد و دیگری متوقف نمی‌گردد؛ از طرف دیگر دو جزء مثل یکدیگرند، اگر هر دو متوقف شوند می‌باشد هر گز یکدیگر نرسند و این امر برخلاف حس و عیان است و بعلاوه خروج آن از قدرت الهی امری محال و باطل می‌باشد بنابراین هر دو جزء در جزء وسط با یکدیگر تلاقب می‌کنند و جزء وسط و هر دو جزء ملاقب انسام پذیرند و جزء لا ایتجزی وجود ندارد.

دلیل سوم: خط «اب» مرکب از شش جزء، مفروض است بالای خط «اب» خط «ج» را بموازات آن رسم می‌کنیم که آنهم مرکب از شش جزء باشد حال فرض می‌کنیم که جزئی از «الف» بجانب «ب» و جزئی از «د» بطرف «ج» در حرکت آیدو حرکت هر دو جزء مساوی باشد مسلماً این دو جزء در نقطه‌ای باهم مقابل و محاذی می‌شوند و آنگاه از یکدیگر می‌گذرند. هر گاه جزء لا ایتجزی باطل باشد دو جزء با حرکت

کنوار اول - وجود و اقسام آن

مساوی حر کت کنند در نیمه جزء وسط با هم ملاقات خواهند کرد و جزء محل تلاقی را تنصیف خواهند نمود. اما اگر جو هر فرد وجود داشته باشد محاذات بدو گونه قابل تصور است: یکی آنکه جزئی که از خط زیرین حر کت کند باندازه دو جزء پیش رو د و جزئی که بر خط بالا حر کت میکند چهار جزء طی نماید. طریق دوم عکس این طریق است.

در هر یک از این دو طریق، حر کت دو جزء مساوی نیست و هر گاه حر کت دو جزء مساوی فرض شود و جو هر فرد هم وجود داشته باشد میباشد محاذات حاصل نشود و چون گذشتن دو جزء از یکدیگر مشروط بحصول محاذات است میباشد این دو جزء از یکدیگر نگذرند و حال آنکه بالحس میدانیم که تقابل دو جزء و گذشتن آنها از یکدیگر امکان پذیر است. بنابراین میباشد جو هر فرد وجود نداشته باشد تابن محالات پیش نماید. و بطور طبیعی همچنانکه هر طولی قابل تنصیف است دو خط مزبور پس از تحریک یک جزء از هر کدام قابل تنصیف باشند و درنتیجه جزء وسط نیز تنصیف شود.

دلیل چهارم: شانزده دانه جو هر فرد فرض میکنیم و از آن مرتعی میسازیم بطوری که هر ضلع مربع از چهار جو هر فرد بهم چسبیده تشکیل شود و فرجدای میان آنها نباشد. چون قطر مربع بالحس بیش از هر یک از اضلاع مربع است. در مربع مورد مثال؛ قطر بیش از چهار جو هر فرد خواهد بود و بنابر استدلال هندسی چون قطر مربع، و تردد و مثلث قائم-الزاویه میشود و چون مطابق شکل عروس، مجذور و تر مثلث با مجموع مجذورهای دو ضلع دیگر برابراست قطر مربع، جذر مجموع مجذورهای دو ضلع دیگر میباشد و در مربع مورد مثال که هر ضلع آن چهار جو هر فرد است مجموع مجذورهای دو ضلع آنسی و دو جو هر فرد میشود و جذر سی و دو که قطر مربع است از پنج دانه جو هر فرد بیشتر و از شش دانه جو هر فرد کمتر خواهد شد و بالنتیجه جزء ششم انقسام یافته و دیگر جو هر فرد نیست.

دلیل پنجم: فرض میکنیم چوب شاخصی در آفتاب نصب کرده باشیم و آن چوب سایه ای

بیفکند . واژه حد سایه خطی بطرف خورشید امتداد دهیم، حال فرض شود که خورشید باندازه یک جزء حرکت کند. البته سایه نمی تواند ساکن باشد چه در این صورت چون امتداد شعاع آفتاب خط مستقیم است وفرض اینست که خورشید از محل اول خود حرکت کرده می باشد از دو نقطه یک خط مستقیم اخراج شده باشد و چنین امری محال است . بنابراین ثابت می شود که با حرکت خورشید سایه هم حرکت می کند اما حرکت ایندو، مساوی نخواهد بود چه خورشید عرصه عالم را می پیماید و سایه فقط صفحه شاخص را طی می کند، لذا وقتی که خورشید چندین فرسخ را طی کند سایه باندازه یک موى هم طی نکرده است و در صورتی که خورشید فرضاً یک جزء پیماید می باشد سایه بمراتب کمتر از یک جزء طی کرده باشد و باین ترتیب آن جزء قسمت می شود وجوه فرد یا جزء علایت چزی وجود نمی باشد.

دلیل ششم: بی شک هنگامی که آسیا دور میزند اجزاء محیط آسیا بیش از اجزاء وسط آن حرکت می کند زیرا دو اثر وسط کوچکتر نوهر چه دو اثر وسیعتر باشد چون جزء محیط، مسافت بیشتری را می خواهد طی کند، حرکت آن بیشتر خواهد بود. حالا اگر فرض کنیم هر یک از اجزاء محیط باندازه یک جوهر فرد حرکت کند برای اجزاء وسط دو حالت قابل تصور است: یکی آنکه اجزاء وسط ساکن بمانند و اجزاء دیگر که در حرکت کند از اجزاء ساکن جدا شوند. حالت دوم آنکه اجزاء وسط کمتر از یک جوهر فرد حرکت داشته باشند و بالنتیجه جوهر فرد منقسم باشد. چون حالت اول بالحسن باطل است حالت دوم احراز می شود و در نتیجه قابلیت قسمت اجزاء جسم، ثابت و مسلم میگردد.

مبجث چهارم - دلیل بطلان عدم ترکب جسم:

منهی آنکه جسم را غیر مرکب می شناسند و از جهت حقیقت وحدت جسم را واحد میدانند باطل است و برای ابطال آن چند مقدمه لازم می باشد:

- الف- شیئی که از هر جهت واحد باشد قابل تعبیر بدوعبارت مختلف نیست تا بر یکی از آنها احکامی صادق و بر دیگری کاذب باشد و هر گاه حکمی بر یک عبارت صدق

گفتار اول - وجود و اقسام آن

کند و بر عبارت دیگر صادق نیاید آن دو عبارت حاکی از دو شیئی یا حاکی از دو جهت میباشد.

ب - صورت جسمیه اتصال است و جسم متصل میباشد ولی قابلیت انفصال دارد.
ج - نمیتوان جسمی را بدون امتداد و اتصال فرض کرد. از جانب دیگر، اتصال جز در متصل وجود ندارد پس اتصال و متصل یک چیز اند.

د - قابل با مقبول باید باقی بماند و اگر چیزی با چیز دیگر باقی نماند شیئی اول قابل شیئی دوم نیست چنانکه چون عدم با وجود باقی نمیماند، میگوئیم عدم پذیرای وجود نیست.

بنابر مقدماتی که گذشت چون اتصال بالتفصیل باقی نمیماند، اتصال قابل انفصال نمیباشد و چون قبول انفصال در جسم مسلم است میباشد در جسم علاوه بر اتصال چیز دیگری باشد که انفصال را قبل کند و بالاتصال و انفصال هردو باقی بماند و چون حکم قبول انفصال بر اتصال صحیح نیست و بر آن شیئی دیگر صحیح است عقل حکم میکند که در جسم دو چیز هست: یکی اتصال که آنرا صورت جسمیه مینامیم و دیگر چیزی که قابل انفصال است و آنرا هیولی یا ماده یا مایه میخوانیم و چنانکه گفتیم چون اتصال و انفصال دو حکم مغایرند بر یک چیز در حالت واحده عارض نتوانند شد و بنابراین در جسم دو چیز وجود دارد، اما ذات خدا و ذات عقل و نفس چون اتصال و انفصال، عارض آنها نمیشود مرکب نیستند.

مبیحث پنجم - نظریه ترکیب جسم از هیولی و صورت:

چون ثابت شد که جسم از اجزای اعلافی جزی ترکیب نشده و متصل واحد هم نیست سومین مذهب مسلم میگردد و معلوم میشود که جسم از دو جزء عقلی یعنی از هیولی و صورت ترکیب یافته است و بالفعل دارای اجزاء متناهی یا اجزاء نامتناهی نیست چهاگر دارای اجزاء نامتناهی میبود علاوه بر آنکه محالات ادلۀ ششگانه لازم میآمد میباشد جسم متحرک نتواند مسافتی را طی کند زیرا تا نصف مسافت را طی نکنده طی همه مسافت ممکن نیست و نصف مسافت نیز نصف دارد و بین ترتیب مسافت از نصف

های غیر متناهی تشکیل می‌شود و چون طی مسافت بر طی اجزاء غیر متناهی متوقف است قطع آن برای جسم باید امکان پذیر نباشد. لکن بالمشاهده درمی‌یابیم که اجسام مسافت معتبر نه راقطع می‌کنند پس معلوم می‌شود که مرکب از اجزاء لايتجزای غیر متناهی نیستند.

اما هر جسم قابلیت آنرا دارد که با اجزاء، تجزیه و تقسیم شود و قابلیت قسمت جسم نهایت پذیر نیست و مراد حکما از اینکه می‌گویند جسم منقسم است اینست که جسم بالقوه منقسم می‌باشد واستعداد قسمت پذیری را دارد. انقطاع و انصال و انقسام جسم هر سه یک معنی است و تجزیه و انقسام جسم به طریق ممکن است:

اول «طریق قطع» که با تفرقه اجزاء حاصل می‌شود و تفرقه اجزاء را در چیزهای سخت «شکستن» و «کسر» اصطلاح می‌کنند.

دوم «طریق اختلاف عرض» چنانکه هر گاه قسمتی از یک قطعه چوب را سیاه کنیم و قسمت دیگر آنرا سفید بگذاریم آن چوب بوسیله رنگ تقسیم شده است.

سوم «طریق وهم» - ذهن بشر قادر است که هر چیزی را هر چند بسیار کوچک باشد تقسیم کند و حتی جسم بسیط متشابه را وهم انسان واحد نمی‌پندارد و آنرا قابل تجزیه می‌شناسد زیرا استعداد قسمت، پذیری جسم آشکار است و باسانی این استعداد قابل بروز است و خیال آدمی از آن منفك نیست. فرض کنیم آب، جسمی بسیط باشد آب ته کوزه را غیر از آب بالای کوزه میدانیم و این تقسیم بواسطه تماس آب با ناقاط سطح درونی کوزه و در نتیجه بواسطه اختلاف در عرض است، همچنین ممکن است نقطه‌ای در درون آب فرض شود و بقیه آب از جهت موقع آن نسبت بنقاط مفروض براست و چپ و بالا و پائین یا بنزدیک و دور نسبت به مرکز یا محیط تقسیم شود و اگر هیچیک از اینها هم نباشد باز عقل آدمی آب را که متشابه الاجزاء و واحد است واحد نمی‌شناسد. خلاصه آنکه جسم، متصل واحد نیست و بالفعل هم با اجزاء منقسم نیست اما

(۱) در نظر حکماء قدیم آب، جسمی بسیط است ولی چون مرکب بودن آب ثابت شده از این رو بساطت آب در ترجمه بصورت فرض عنوان شد.

گفار اول - وجود و اقسام آن

بالقوه بواسطه قطع يا بواسطه اختلاف در عرض يا بواسطه تصرف عقل، بلانهایت قسمت پذیر است، بطور کلی همینکه ذهن آدمی بقسمتی از چیزی متوجه شود خود بخود آن چیز تقسیم شده زیرا قسمتی از آن مورد توجه و اشاره وهم قرار گرفته و قسمت دیگر مورد توجه واقع نشده است، چه اشاره عقلی در حکم اشاره حسی است و همچنانکه اگر بر چیزی انگشت بگذاریم آنرا با گذاشتن انگشت تقسیم کرد هایم بچیزی هم اگر اشاره عقلی تعلق گیرد و اشاره شامل همه خصوصیات آن نباشد آن شیئی در نظر عقل تجزیه شده است.

بحث ششم - ملازمه هیولی و صورت :

مادة جسم بالفعل بنفس خود قائم نیست و بدون صورت، وجود ندارد و همچنین صورت جسمیه بدون هیولی موجود نمیباشد. برای اثبات ملازمه هیولی با صورت، دو دلیل اقامه میشود:

دلیل اول: فرض کنیم هیولی بدون صورت جسمیه وجود داشته باشد در این صورت دو حالت قابل تصور است:

حالت اول آنکه هیولی قابل اشاره حسی باشد. حالت دوم آنکه هیولای بدون صورت قابل اشاره حسی نباشد. در صورت قابلیت اشاره حسی، اولاً چون از جهات مختلف با آن اشاره میشود باعتبار جهات مختلف منقسم است. ثانیاً وقتی روی آن انگشت بگذاریم حداقل در آن، دو جهت قابل تصور است: یکی جهتی که اشاره انگشت با آن رسیده و دیگر جهتی که اشاره انگشت با آن نرسیده و در نتیجه، هیولی دارای امتداد میشود و از صورت جسمیه خالی نمیماند.

در حالت دوم هر گاه هیولای بدون صورت قابل اشاره حسی نباشد لازم میآید که چون صورت جسمیه در هیولی حلول کند در همه اماکن موجود گردد یا اینکه در هیچ مکانی موجود نشود یا اینکه اختصاص بمکانی داشته باشد.

شک نیست که هیولی پس از حلول صورت در آن، بلا مکان نخواهد بود و همه مکانهارا هم اشغال نخواهد کرد پس بالنتیجه بمکانی اختصاص خواهد داشت و این

اختصاص از قبل صورت جسمیه نیست زیرا صورت جسمیه از جهت آنکه صورت جسمیه است اختصاص بمکانی ندارد و نسبت آن به همه مکانها مساویست. پس باید گفت که هیولای بدون صورت پیش از حلول صورت در آن در مکانی واقع بوده و صورت در آن مکان در هیولی حلول کرده است و چون هیولی پیش از آنکه صورت در آن حلول کند مکان دارد غیر قابل اشاره حسی تواند بود.

نتیجه این سخن آن خواهد بود که هیولای بدون صورت چون مکانی دارد قابل اشاره حسی است، و چون قابل اشاره حسی است قابل قسمت است، و چون قابل قسمت است جسم است، و چون جسم است خالی از صورت جسمیه نیست.

ممکن است گفته شود که جسم هم از جهت اینکه جسم است اختصاص بمکانی ندارد و نسبت آن به همه مکانها مساویست پس چرا جسم در مکان خاص پیدا می شود؟ جواب ایراد چنین است که جسم مطلق، اختصاص بمکان خاص ندارد بلکه جسم مطلق بالفعل موجود نیست، چنانکه حیوان مطلقی که انسان یا اسب یا نوع دیگری نباشد در خارج وجود ندارد و بطور کلی جنس تافصل بدان افزوده نشود تحصیل نمی یابد و در نتیجه جسم هم تابا صورت نوعیه همراه نشود مستحق مکان خاصی نمیگردد و آسمان و ستارگان و زمین و آب و هوای آتش و اجسام مرکب از عناصر از جهت طبیعت نوعیه خوده رکدام مستحق مکانی شده اند چنانکه زمین در مر کز عالم و آتش در مجاورت محیط قرار گرفته است.

ممکن است بعضی ایراد کنند که چرا جزئی از جسم متشابه الاجزاء بجزء خاصی از مکان اختصاص دارد مثلًا فلان قطره آب چرا در کنار دریاست و چرا این قطره در سطح دریا، یا در جای دیگری قرار نگرفته است.

به ایراد مزبور میتوان چنین جواب داد که ماده یک، قطره در مکانی خاص وجود داشته و در آن مکان، صورت نوعیه آب با آن پیوسته است. البته ماده قطره آب نیز بدون صورت نبوده و صورت هوایی داشته و در مکان خاص، عاملی از قبیل برودت آنرا از صورت هوایی منخلع ساخته و صورت مائی بر او پوشانیده است، همچنین ممکن است قطره

آب بواسطهٔ محرک یا بسبب دیگری بمکان خاص انتقال یافته باشد.

خلاصه آنکه هیولی بخودی خود قائم نیست و تابا صورت جسمی و صورت نوعی همراه نباشد وجود خارجی ندارد و چنانکه گفتیم هیولی صورت دو جزء عقلی جسمند و در خارج باهم ملازمه دارد. یعنی هیولی بدون صورت و صورت بدون هیولی وجود خارجی ندارد.

دلیل دوم: هر گاه هیولی مجرد از صورت فرض شود اگر قابل تقسیم باشد مجرد از صورت نیست و اگر قابل تقسیم نباشد امتناع آن از قسمت پذیری یا ذاتی است یا عرضی: امتناع از قسمت پذیری، ذاتی هیولی نتواند بودچه در آن صورت هیولی پس از لحوق صورت هم می‌باشد خصوصیت امتناع از قسمت پذیری را حفظ کند و قابل تقسیم نباشد و همچنانکه عرض و عقل هر گز جسم نمی‌شوند، هیولا تیکه ذاتاً امتناع از قسمت پذیری داشته باشد خود بخود قابل تقسیم نمی‌گردد. هر گاه امتناع از قسمت پذیری برای هیولی عرض غریب باشد می‌باشد هیولی صورتی داشته باشد که عرض غریب از آن صورت منشأ گیرد و آن صورت می‌باشد ضد صورت جسمیه باشد اما چون صورت جسمیه ضد ندارد پس هیولی همیشه با صورت جسمیه همراه است.

ممکن است بعضی صورت را برای هیولی عرض لازم بداننداما نظر آنان صحیح نیست چه عقل می‌تواند موضوع را از عرض لازم تفکیک کند در صورتیکه در نظر عقل هیولی از صورت قابل انفكاك نیست چه اگر هیولای مجرد از صورت فرض شود اشکالات گذشته پیش می‌آید. بعلاوه می‌باشد بین هیولی و صورت مباینت باشد چه عرض مسلمان قابل اشاره حسی است و موضوع آن می‌باشد قابلیت اشاره نداشته باشد اما مسلم است که بین هیولی و صورت مباینتی نیست بلکه لازم و ملزم یکدیگرند.

بحث هفتم - صورت نوعی:

جسم از نظر صورت جسمیه خود احتیاج بآن دارد که در مکانی قرار گیرد اما اختصاص آن بمکان خاص بواسطه امری خارج از جسمیت آنست و آن امر خارج، فصل متمم نوع آنست که از آن به «صورت نوعیه» تعبیر می‌کنیم، صورت نوعیه است که

مکان آتش را درون مقر فلك قمر و چسبیده بمحیط آن فلك قرار داده و مکان زمین را در مرکز جهان معین ساخته و حیت آب را فوق سطح زمین و مکان هوار فوق سطح آب تعیین نموده است. همچنین خصوصیت سهولت انفعال یادشواری انفعال یا امتناع از انفعال که از خواص اجسام گوناگون است ناشی از صورت نوعیه هر گونه از اجسام میباشد. خلاصه آنکه جسم از دو جزء عقلی بنام هیولی و صورت، مرکب است ولی این دو جزء، جدای از یکدیگر وجود ندارند و هیولی و صورت باهم ملازمند و از ترکیب آنها جسم بوجود میآید و جسم مطلق هم تحصل ندارد بلکه هر جسمی دارای صورت نوعیه خاص بخود میباشد.

هیولی و صورت و جسم هر سه جوهرند و عقل و نفس نیز جواهر غیر مادی میباشند.

اینکه جوهر شاخته شدنوبت آن رسیده که اقسام عرض را بشناسیم.

مبحث هشتم اقسام عرض :

عرض در تقسیم اول بدو قسم منقسم میگردد: ۱- عرضی که گذشته از احتیاج به موضوع با مری خارج از خود محتاج نیست، ۲- عرضی که در تحقیق علاوه بر موضوع با مردیگری هم نیازمند است.

قسم اول بر دو گونه است: کمیت و کیفیت. قسم دوم برهفت گونه است:
۱- اضافه ۲- این (کجائی) ۳- متی (چگاهی) ۴- وضع ۵- ملک یا جده ۶- آن یافع
یا فعل ۷- آن ینفععل یا انفعال.

«کمیت» عرضی است که در تحقیق محتاج با مر خارجی نیست و بوسیله آن جوهر، تقسیم میگردد مانند درازا و پهنا و سبرنا و زمان و شمار بتعییری دیگر کمیت (چندی) عرضی است که افزایش و کاهش و مساوات میپذیرد.

«کیفیت» (چگونگی) عرضی است که در تحقیق با مر خارجی غیر از موضوع احتیاج ندارد و سبب تقسیم جوهر هم نیست. کیفیات ممکن است محسوس باشند از قبیل رنگها، مزهها، بویها، درشتی و نفرزی، فرمی و سختی، گرما و سرما. بعضی از کیفیات، غیر

مفهوم اول - وجود و اقسام آن

محسوس‌اند و کیفیات استعدادی نامیده می‌شوند و این کیفیات نماینده استعداد جوهر برای کمال یا نقیض کمال است مانند دانش و حمق، تندستی و بیماری. برخی دیگر از کیفیات، حالات نفسانی هستند از قبیل علم و شجاعت و مانند اینها.

«اضافه» عرضی است که از بودن چیزی در مقابل چیزی دیگر پیدا می‌شود مانند پدری و فرزندی، برادری و دوستی، و مانند واقع بودن در طرف راست و چپ، چهفی المثل وصف پذیری برای پدر از آنجهت حاصل است که در مقابل وی فرزند وجود دارد. «این» بودن چیزیست در مکان مانند بودن زمین در مکان خود.

«متی» بودن چیزیست در زمان مانند اتفاق افتادن کاری در دیروز یا سال پیش یا فردا یا امروز.

«وضع» (نهاد) نسبت اجزاء شیئی ییکدیگر است چنانکه در نشستن و خفتن و ایستادن، وضع ران و ساق آدمی تغییر می‌کند.

«ملک» یا «جده» (داشت)^۱ عرضی است که از احاطه یافتن چیزی بر معرض حاصل می‌شود بقسمی که محیط با محاط تغییر مکان دهد مانند پیراهن داشتن بتن و عمameh داشتن بسر و داشتن کفش پیا.

هر گاه شیئی با شیئی دیگر متصل شود ولی بر آن محیط نباشد عرض ملک تحقیق نمی‌یابد چنانکه داشتن پیراهن روی سر ملک نیست همچنین اگر شیئی محیط با شیئی محاط مکان خود را تغییر ندهد عرض ملک تحقیق نمی‌یابد چنانکه احاطه خانه بر سارکن خانه و احاطه ظرف بر آب از قبیل عرض ملک نیست.

۱- در دانشنامه علانی راجع به ملک چنین آمده است «ملک: بودن چیز بر چیز را بود وابن باب مرahnوز معلوم نشده است»

شیخ الرئیس در کتاب شفای نیز بعد از ادراک صریح معنی ملک تصریح کرده است. در حقیقت، ملک، همانست که ما از آن بداشتن تعبیر می‌کنیم متنها میان مالک و مملوک التصاق و چسبندگی عادی باید ملاحظ شود. مترجمین فرانسوی حکمت ارس طو هم ملک را بنام Avoir خوانده‌اند.

«ان یافعل عرضی است که ازفاعل بودن شیئی و مؤثر بودن آن بالفعل در چیز دیگری حاصل میشود مانند گرم کردن آتش آب را .

«ان یافعل» یا اتفعال عرضی است در مقابل فعل و آن اثر پذیری چیزی از چیز دیگر است مانند گرم شدن آب بوسیله آتش . ضمناً باید توجه داشت که گرمی اگر از خود چیز باشد از جمله کیفیات است ولی گرم کردن و گرم شدن که اولی ایجاد گرمی در چیز دیگر و دومی پذیر فتن گرمی از چیز دیگر است، از جمله کیفیات نیستند و چنانکه گفته شد از قبیل عرض فعل و دومی از قبیل عرض اتفعال است .

مبحث نهم - اقسام کمیت و کیفیت و اثبات عرض بودن اعراض نه گمانه :

«کمیت» بر دونوع است: یکی «کمیت متصل» (چندی پیوسته) که اجزاء آن بیکدیگر پیوسته‌اند و حد مشترک دارند . دیگر «کمیت منفصل» (چندی گستته) که بین اجزاء آن حد مشترک وجود ندارد .

«کمیت متصل» چهار قسم است : ۱- خط که فقط دارای یک امتداد است و آن امتداد را طول مینامند ۲- سطح که دارای دو امتداد است یکی طول و دیگری عرض ۳- جسم تعلیمی که دارای سه امتداد طول و عرض و عمق است ۴- زمان . جوهري که دارای ابعاد سه گانه باشد جسم طبیعی است و دارا بودن ابعاد سه گانه، جسم تعلیمی خوانده میشود و از جمله عرضها است .

رویه جسم بدون درنظر گرفتن چیزی از باطن جسم سطح را تشکیل میدهد، بعبارت دیگر هر گاه جسم را قطع کنیم مقطع آن سطح است و چون سطح را قطع نمائیم مقطع آن خط خواهد بود و نقطه، حد خط است. بتعییر دیگر میتوان توهمنمود که خط از حرکت نقطه و سطح از حرکت خط برخلاف امتداد خود بدست آید و هر گاه سطح را در ذهن برخلاف طول و عرض حرکت دهیم جسم پیدا میشود لکن این امر توهمنی بیش نیست زیرا نقطه که هیچ بعد ندارد حرکت نمیکند و اگر حرکت کند

مکان میخواهد و هر چه در مکان واقع شود جسم است نه نقطه.

سطح، عرض میباشد زیرا تاجسم راقطع نکنیم سطح بوجود نمیآید و وقتیکه عرض بودن سطح ثابت شد عرضیت خط و نقطه بطريق اولی ثابت است.

زمان که مقدار حرکت است نیاز جمله اعراض میباشد زیرا حرکت امریست که بر جسم عارض میگردد. (راجع بزمان در قسمت طبیعتیات بیشتر گفتگو خواهد شد).

«گهیت منفصل» اجزاءش بهم پیوسته نیست و بین اجزاءش حد مشترک وجود ندارد چنانکه میان اول و دوم حد مشترکی نیست. بر عکس کم منفصل، میان اجزاء کم منفصل حد مشترکی قابل تصور است، چنانکه خط، حد مشترک دو سطح یادو طرف سطح است و نقطه، حد مشترک میان دو خط یا میان دو طرف خط میباشد و «آن» حد مشترک میان زمان گذشته و زمان آینده است، اما میان درخت اول با درخت دوم حد مشترکی نیست. به حال مقدار کم منفصل بوسیله عدد تعبیر میشود. عدد عرض است زیرا عدد از تکرار واحد بدست میآید و واحد، عرض میباشد چهاگر مقدار آب که جسم بسیط است در نظر گیریم آب بودن آن چیزیست و واحد بودن آن چیز دیگری است و ممکن است مقدار آب مورد لاحظ بدو قسمت تقسیم شود یاد و مقدار آبرا رویهم بریزند تامقدار واحدی بوجود آید بنابراین، آب بودن امریست ذاتی و کثرت و وحدت امریست عرضی منتهی وحدت در انسان و حیوان عرض لازم است که از آن جدا نمیگردد.

«کیفیات» هم عرض اند. برای اثبات عرضیت آنها، از میان کیفیات رنگ و شکل را در نظر گیریم. رنگ عرض است زیرا ۱۱ گرفی المثل سیاهی را بی آنکه در موضوع خود باشد در نظر بگیریم یا باید آنرا غیر قابل اشاره و غیر قابل انقسام بین داریم یا اینکه آنرا منقسم بدانیم. حالت اول، قابل تصور نیست زیرا ۱۱ گرچنین باشد قابل ادراک بچشم نمیباشد و مقابله با آن امکان ندارد زیرا سیاهی بارنگ دیگر از خصوصیات خود بیننده نیست بلکه خصوصیت شیئی خارجی است که در مقابل چشم قرار گرفته است اما ۱۱ گرسیاهی را قابل انقسام بدانیم شک نیست که قابلیت انقسام میان سفیدی و سیاهی

ورنگهای دیگر امری مشترک است در صورتی که سیاهی امر مشترک نیست لذا سیاهی چیزی، غیر از قابلیت انقسام است و شیئی قابل انقسام جسم است و سیاهی عین آن نیست بلکه امریست که عارض جسم شده است منتهی با اشاره حسی نمیتوان سیاهی را از محل آن تفکیک کرد و این تفکیک کار عقل است.

شکل عرض است - اثبات عرضیت شکل آسان است چه فی المثل یک قطعه موم را با شکال مختلف در میآوریم و در تمام شکلهای گوناگون، ماده موم بجای خود محفوظ است بنابراین مدور یا مربع یا مثلث بودن که از جمله کیفیات است از اعراض بشمار میرود.

اثبات وجود دائره - بعضی وجود دائره را منکر شده اند و گفته اند چگونه میتوان فرض کرد که همه نقاط محیط یک شکل از نقطه مرکز آن بیک فاصله باشد، بر اثبات دایره چنین استدلال میکنند که جسم یا مرکب است یا بسیط و بی شک اجسام مزکوب از اجسام بسیط بوجود آمده اند و جسم بسیط جسمی است که اجزاء آن طبیعت متشابه داشته باشند حال اگر از جسم بسیطی مقداری فراهم کنیم این مقدار بدون شکل خواهد بود زیرا اگر شکل نداشته باشد باید غیر متناهی باشد و این امر برخلاف فرض است زیرا مامقداری متناهی از آن جسم بسیط فراهم کرده ایم اما چون اجزاء آن متشابه است آن اجزاء، خط و زاویه تشکیل نمیدهند و شکلی که این مقدار بخود میگیرد کره است و هر گاه که راقط کنیم مقطع آن سطحی خواهد بود که همه نقاط محیطش از مرکز بیک فاصله اند و این چنین شکل را دایره مینامند.

اثبات عرض بودن باقی اعراض - باقی اعراض، نسبت میان دو چیز آندو تا آندو چیز حاصل نباشند نسبت 'تحقیق نمی یابد' چنانکه 'ابوت و بنوت' (پدری و فرزندی) بدون وجود پدر و فرزند، قابل تعلق نیست و تاجسم و مکان نباشد بودن جسم در مکان تحقیق نمی یابد و تاجسم و اجزاء آن نباشد تصویر اوضاع گوناگون از قبیل نشستن و ایستادن ممکن نیست و تا دو چیز وجود نشوند یکی مؤثر نمیگردد و دیگری اثر نمی پذیرد. بودن جسم در زمان هم پیش از آنست که جسم موجود گردد چه بدون جسم،

حر کت و مقدار حر کت قابل تحقیق نیست.

اجناس عالی: جوهر و اعراض نه گانه که کمیت و کیفیت و اضافه و این و متی و ملک و وضع و فعل و افعال باشند رویه مرفته اجناس عالیه یا جنسهای برین یا مقولات عشر نامیده می‌شوند. اجناس عالیه مانند وجود قبول حد نمی‌کنند زیراحد، مر کباز جنس و فصل است و هیچ امری عامتر از مقولات عشر نیست تا برای آنها جنس واقع شود لکن مقولات عشر برخلاف وجود، قابل شناسائی بوسیله درسم می‌باشد زیرا مقولات عشر مفهومهای دشواری هستند و آنها را بوسیله معانی واضحتری باید شناسانید.

بحث دهم - تشکیک وجود:

وجود برای مقولات عشر امری عرضی است و نسبت با آنها کلی مشکل است.

۱- وجود امر عرضی است زیرا وجود هر یک از مقولات عشر از ذات آنها ناشی نیست و علت خارجی می‌خواهد و میتوانیم بگوئیم چه چیز سیاهی را موجود ساخت اما نمیتوانیم بگوئیم چه چیز سیاهی را رنگ ساخته یا سیاهی را سیاهی کرده است بنابراین معلوم می‌شود که رنگ بودن و سیاهی بودن ذاتی سیاهی است اما موجود بودن برای سیاهی امری عرضی است و چون مقولات عشر همه ماهیاتند و موجودات ممکنه مر کب از وجود و ماهیت اند می‌بایست وجود که از ماهیت ناشی نیست بر همه ماهیات عارض شود و در نتیجه، وجود برای همه مقولات عشر عرضی باشد اما ذات واجب الوجود محض وجود است و مر کب از وجود و ماهیت نیست . وجود را در اصطلاح «انیت» مینامند و می‌گویند انیت حق تعالی عین ماهیت او است .

۲- وجود نسبت به موجودات، لفظ مشترک نیست، بلکه مشترک معنویست .

برای اثبات عدم اشتراک وجود دو دلیل می‌آوریم: دلیل اول آنکه اگر وجود هر یک از مقولات ده گانه عین خود آن مقوله بود یا عبارت دیگر اگر موجودات ، حقایق متباین می‌بودند می‌بایست سخن ما که جوهر، موجود است حاصلی نداشته باشد یا در حکم آن باشد که گفته باشیم جوهر جوهر است و حال آنکه چنین نیست و ما از عبارت «جوهر موجود است» دو چیز می‌فهمیم یکی جوهر و دیگر موجود که شامل جوهر و غیر جوهر است

وموجود را بر جوهر حمل میکنیم بنابراین وجود، امری اعم از جوهر و هر یک از مقولات دیگر میباشد و حقیقت آن میان جوهر وغیر جوهر مشترک است بیان دیگر، وجود مشترک معنوی است نه مشترک لفظی. دلیل دوم آنکه اگر وجود میان همه مقولات مشترک معنوی نمیبود و وجود برای هر مقوله حقیقت خاصی میبود تقسیم بوجود و عدم، مفهومی نمیداشت و میباشد تقسیمات دهیا بیشتر باشد و حال آنکه تقسیم شیئی بموارد و معدوم تقسیمی است درست، بنابراین عدم در مقابل وجود واقع شده و همچنانکه عدم معنی واحد است وجود هم معنی واحد میباشد و وجود معنی کلی است که بر همه ماهیات عارض میگردد.

۳- وجود، کلی متواطی نیست، کلی متواطی آن کلی است که نسبت به همه افراد بی تفاوت باشد مانند انسانیت نسبت با فراد آدمی و مانند حیوانیت نسبت بانواع حیوانات. فی المثل انسانیت برای یکی بواسطه دیگری حاصل نمیشود و همچنین انسانیت افراد آدمی شدت وضعف ندارد اما وجود، اول بجوهر تعلق میگیرد و سپس با عراض متعلق میشود. همچنین وجود زمان و حرکت که قرار و ثبات ندارند ضعیفتر از وجود جوهر و کمیت و کیفیت است که دارای قرار و ثبات اند.

بنا بر آنچه گفته شد وجود نه مشترک لفظی است و نه کلی متواطی و نوعی است میان این دو نوع که آنرا کلی مشکک یا کلی متفق مینامیم.

۴- وجود، کلی مشکک است باین معنی که وجود مقولات دهگانه از یک حقیقت اند لکن دارای مراتب شدت وضعف و تقدم و تاخر میباشند و چنانکه گفتیم وجود، عارض بر ماهیت است اما همچنانکه صورت از هیولی با اشاره حسی تفکیک نمیشود وجودهم از ماهیت با اشاره حسی قابل تفکیک نیست و تنهای عقل، وجود و ماهیت را جدا از یکدیگر تصویر میکند.

وجود برای ماهیات، جنس نیست همچنین عرض برای اعراض نه گانه جنس نمیباشد زیرا عرضیت بر کم و کیف و وضع و فعل و انفعال و سایر اعراض عارض میشود و عرضیت برای ماهیات نه گانه عرض مشترک است و جزء ماهیت هیچکدام نیست و این اعراض بلحاظ محل خود تحقق میپذیرند و تا محل نباشد هیچ یک از این

اعراض وجود نمی‌یابند.

خلاصه آنکه موجود بجوهر و عرض منقسم می‌شود و جواهر عبارتند از هیولی و صورت و جسم و عقل و نفس . عرض به نه قسم انقسام می‌پذیرد و هر یک از اقسام عرض چنانکه دیدیم تقسیماتی دارد .

حال که از بحث در مقولات عشر فراغ حاصل شد باید بتقسیمات دیگر وجود پرداخت .

قسمت دو^۳ - کلی و جزئی

وجود، به کلی و جزئی تقسیم می‌شود و چون تعریف کلی و جزئی را در منطق شناخته‌ایم دیگر بتکرار آن نیازمند نیستیم لذا بدینان احکام ولو احقاق مربوط باین دو می‌پردازیم.

در باره کلی و جزئی چهار حکم قابل ذکراست:

حکم اول :

آن معنی که کلی نامیده می‌شود در ذهن وجود دارد و در خارج دارای وجود مستقل نیست، بعبارت دیگر وجود کلی طبیعی^۱ در افراد است و حقیقت آن بالاستقلال در ذهن موجود است نه در عالم خارج، بعضی پنداشته‌اند که چون می‌گویند همه آدمیان واحدند و همه سیاهی‌ها یکی هستند مراد اینست که انسان کلی و سیاهی کلی و نفس کلی در خارج وجود داشته باشد، بنزعم ایشان همچنانکه یک پدر، پدر چندین فرزند است و همچنانکه خود شید در همه شهرهای یکی است باید یک نفس کلی باشد که بعینه برای یکایک از افراد انسانی حاصل باشد .

این پندار کاملا خطاست زیرا اگر یک نفس کلی فی المثل هم برای زید و هم برای عمو، وجود داشته باشد وزید از امری مطلع و عمر و از آن امر در همان وقت بی اطلاع باشد می‌باشد نفس واحد را، هم عالم و هم غیر عالم بدانیم و با جماعت تقیضین قائل شویم و چون اجتماع تقیضین مجال است وجود یک نفس کلی که بعینه برای چندین فرد ۱- اصطلاح «کلی طبیعی» و «کلی عقلی» در مقاصد الفلاسفه نیست و در ترجمه عنوان شده است .

حاصل باشد حال خواهد بود، همچنین اگر حیوان کلی وجود میداشت می‌بایست آن حیوان کلی در عین حال، هم پرواز کنده‌هم با دوپا راه رود و هم با چهارپا مشی نماید و اجتماع این امور در حال واحد در محل واحد ممکن نیست.

پیدا شدن کلی در ذهن بدین ترتیب است که شخص، فی المثل اولین بار صورت زیدرا می‌بیند و در ذهن وی در نتیجه این دیدن دوچیز حاصل می‌شود: یکی شخص زید و دیگر نسبت وی با همه افراد انسانی: حال هر گاه افراد دیگری از انسان بیندهمان معنی کلی که نسبت زید با همه افراد انسانی باشد بالا فراد دیگر مطابقت می‌باید و در نقش هیچ‌گونه تغییری پیدا نمی‌شود، لکن اگر در ندادای پیش او بیاید صورت درنه با معنی کلی که از نسبت زید حاصل شده بود مطابقت ندارد.

انتقاش معنی کلی در ذهن شبیه‌بآنست که چند مهر از جنس‌های مختلف داشته باشیم که روی همه یک نقش کنده شده باشد آنگاه یکی از مهرهای روحی قطعه مومی فشار دهیم، آن نقش روی آن موم خواهد افتاد، پس از آن هر کدام از مهرهای را که روی آن نقش بگذاریم نقش مهر با نقش موم یکی خواهد بود.

معنی کلی بمنزله نقش روی موم است و نقوش خاتمهای واحد بال نوع اند ولی واحد بال عدد نمی‌باشند چه نقش روی هر خاتم از جهت خصوصیات غیر از نقش خاتم دیگر است، بنابراین، معنی کلی که «کلی عقلی» نامیده می‌شود فقط در ذهن است لکن حقیقت آن که کلی طبیعی نام دارد هم در ذهن و هم در خارج وجود دارد. منتهی وجود خارجی آن مستقل از افراد نیست.

حکم دوم :

معنی مجرد کلی دارای جزئیات نیست و باید بمعنی کلی، فصلی اعراضی اضافه شود تا جزئی بوجود آید، مثلاً ممکن نیست دو سیاهی در یک محل و در یک زمان وجود یابند بلکه سیاهی مطلق باید بالمرزائی همراه گردد و تغایری بوجود آورد تا سیاهی دو قسم شود. فی المثل هر بک از آن دو سیاهی در محل جدا گانه یاد رزمان جدا گانه باشد. همچنین وجود دو انسان در صورتی که هر کدام از آن دو خصوصیتی برای خود نداشته باشند محل است چه اگر چنین امری جایز بود می‌بایست بتوانیم هر انسانی را دو

A horizontal row of six dark, irregular, blob-like shapes of varying sizes, arranged in a slightly staggered pattern along a thin horizontal line.

• 47 •

三

وَمِنْهُمْ مَنْ يَرْجُوا
أَنْ يُؤْتَوْهُ مَا
لَمْ يُكَفِّرُوا بِهِ وَمَا
لَمْ يُعْلَمْ بِهِ فَلَمَّا
أَتَاهُمْ مَا أَنْهَا
عَنْ أَرْجُوهِمْ لَمْ يَرْجِعُوهُ
لَهُمْ أَنَّهُمْ كَاذِبُونَ

طول وعرض ورنگ در حقیقت انسان یا حیوان ذی مدخل نمی باشد ،

حکم چهارم :

امر عرضی باید معلل باشد یعنی هستیش از عملتی باید چه‌اگر وجود عرضی، معلل نباشد می‌بایست بذات خود موجود شود و در این صورت باتفاق شدن چیز دیگری معدوم نخواهد شد وجود او مشروط وجود چیز دیگری نخواهد بود و حال آنکه امر عرضی قائم بذات نیست و تام عرض نباشد عرض بوی تعلق نمی‌گیرد بنابراین ثابت شد که امر عرضی معلوم است و علت می‌خواهد.

علت امر عرضی یاد رذات معروض است یا اینکه خارج از ذات معروض می‌باشد و بهر تقدیر تاسبب، وجود نیابد امر عرضی که معلول است موجود نمی‌گردد و بهمین جهت ماهیت، علت وجود ذات نخواهد بود چه ماهیت تا خود موجود نشود نمی‌تواند بچیز دیگری وجود دهد و وجود غیر از ماهیت است و امر زائدیست که عارض ماهیت می‌شود و محتاج بوجود می‌باشد و چون عات وجود ماهیت، ماهیت نیست می‌باشد علت آن ذاتی غیر معلل باشد و این ذات که علت اولی است باید وجود و ماهیتش یکی باشد چه اگر وجودش با ماهیت مغایر باشد می‌باشد معلول فرض شود و حال آنکه «علت اول» غیر معلل است.

نکلمه = تشخیص جنس و نوع

هر گاه در جنس بودن و نوع بودن یکی از معانی کلی شک کنیم برای رفع شک خود باید آن معنی را موجود فرض نماییم و بیینیم که در فرض وجود آن معنی آیا بامور عرضی نیازمندیم یا بامور ذاتی؟ در صورتی که در فرض وجود آن معنی کلی بامور عرضی محتاج باشیم آن معنی نوعیست و اگر در فرض وجود معنی کلی بامور غیر عرضی احتیاج داشته باشیم معنی کلی معنی جنسی است. بنابراین، تشخیص جنس و نوع به تشخیص ذاتی و عرضی بازمی‌گردد، مثلاً «چهار» نوعی از عدد است زیرا وجود یافتن چهار محتاج بنوع خاصی از معدودات نیست و فی المثل لازم نیست که برای وجود

صفار اول - وجود و اقسام آن

یافتن چهار، معدودی از قبیل گردو یا اسب یا آدمی در نظر گرفته شود و این امور برای چهار عرضی اند، زیرا عقل بدون توجه داشتن بمعدود، عدد چهار را در میابد اما خود عدد، جنس میباشد زیرا اگر بخواهیم عدد را موجود فرض کنیم عدم مخصوص میباشد پنج یا چهار یا نوع دیگری از عدد باشد.

قسمت سوم - واحد و کثیر و اقسام مقابله

مبحث اول - واحد و کثیر:

موجود، بواسطه و کثیر منقسم میگردد و هر یک از واحد و کثیر اقسامی دارد و چون کثیر در مقابل واحد است با شناختن اقسام واحد، اقسام کثیر هم شناخته میشود.

اقسام واحد - واحد بر مفهوم جزئی معین بنحو حقیقی اطلاق میشود و اطلاق آن بر غیر مفهوم جزئی معین اطلاق مجاز است. واحد حقیقی سه درجه دارد:
اول- آنکه نه بالقوه منقسم باشد و نه بالفعل، بین معنی که فعلداری اجزائی نباشد و قابلیت تقسیم نیز نداشته باشد مانند نقطه و مانند ذات باری جل جلاله که هیچگونه انقسام و کثرت در وجود او نیست.

دوم - واحدی که بالفعل منقسم نیست لکن قابل انقسام است مانند خط و سطح و جسم متشابه.

سوم - واحدی که از اجزاء گوناگون تشکیل یافته ولی آن اجزاء صورت واحد بخود گرفته است مانند اشخاص انسانی که هر کدام مرکب از استخوان و رگ و گوشت و اجزاء دیگرند ولی کلیه آن اجزاء شخص واحدی تشکیل داده است و مانند تخت که از قطعات گوناگون تشکیل شده و صورت واحدی بخود گرفته است.

«واحد مجازی» پنج قسم است: اول- چند امر که مندرج در تحت یک جنس باشند و آنها را واحد بالجنس مینامند چنانکه انسان و اسب و شیر باعتبار حیوانیت، واحدند

یعنی همه مندرج در تحت یک جنسند.

دوم. واحد بالنوع که چند چیز در نوع با یکدیگر مشارک کند چنانکه زید و عمر و باعتبار اینکه انسانند واحدند.

سوم - واحد بالعرض و آن در صورتی است که چند امر در عرضی از اعراض باهم مشارک باشند چنانکه برف و کافور در سفیدی باهم مشارک کند و چون عرض اقسامی دارد مشارک کت در عرض با قسمی منقسم میشود چنانکه مشارک کت در کمیتر «مساوات» و مشارک کت در کیفیت را «مشابهت» و مشارک کت در وضع را «موازات» و مشارک کت در خاصیت را «مماثله» مینامند.

چهارم - واحد بالنسبة و آن مشارک کت در نسبت است چنانکه گوئیم نسبت پادشاه بکشور مانند نسبت روان بتن است.

پنجم. واحد بالموضوع و آن در صورتی است که دو یا چند عرض، موضوع مشترک داشته باشند چنانکه سفیدی و شیرینی در شکر باهم متعدد میشوند.
بنابر آنچه گفته شد اقسام حقیقی و مجازی واحد ۸ است و کثیر نیز در مقابل آن
قسم دارد.

هر گاه در شیئی واحد اختلاف لفظی یا اختلاف نسبت عنوان شود آنرا «هو هو» میگویند چنانکه گوئیم «اللیت هو الاسد - وزید هو ابن عمرو».
خارج و تقابل و همچنین مساوات و مشابهت و موازات و مماثله از لواحق کثرت اند
زیرا تحدائق، دو چیز نباشد این گونه عنایوین، تحقق نمیبادد.

مبیح دوم - اقسام تقابل یا خلاف:

تقابل بر چهار قسم است:

۱- «تقابل نقی و اثبات» مانند «انسان» و «لا انسان». تقابل نقی و اثبات یاسلب وایجاب عبارت است از اینکه امری را بوسیله ادوات نقی رفع کنیم، ممکنست موضوع اثبات و نقی دو چیز باشد یا یک چیز و ممکنست موضوع نقی و اثبات در جنس باهم مشارک باشند مانند نری و مادگی.

سخنوار اول - وجود و اقسام آن

۲- «تقابل اضافه» و آن در صورتی است که دو یا چند امر از نظر عقل در مقابل یکدیگر قرار گیرند و بقياس یکدیگر شناخته شوند، مانند پدر و فرزند و مانند برادر و برادر، چه تعقل یکی بدون تعقل دیگری ممکن نیست.

۳- «تقابل عدم و ملکه» مانند حرکت و سکون، ملکه امریست وجودی و سببی دارد و چون آن سبب غایب گردید یا ناپدید شود ملکه از میان میرود و نبودن ملکه را عدم مینامند و سبب آن نبودن سبب ملکه است.

۴- «تقابل تضاد» هر گاهی یک امر وجودی از یک موضوع مرتفع شود و امر وجودی دیگری که غایت مخالفت را با امر اول دارد بر همان موضوع عارض گردد چنین دو امر وجودی را ضدین مینامند مانند سفیدی و سیاهی، پس شرط ضدین آنست که اولاً دو امر وجودی باشند ثانیاً در یک موضوع واحد باهم جمع نشوند ولی بر یکدیگر در یک موضوع تعاقب کنند ثالثاً میان آنها نهایت خلاف باشد.

گاهی ممکنست میان دوضد واسطه‌ای نباشد و گاهی میان دوضد، یک یا چند واسطه وجوددارد چنانکه میان سفیدی و سیاهی رنگهای دیگر واسطه‌اند، بنابراین با سیاهی فقط سفیدی ضد است و رنگهای دیگر ضد حقیقی سیاهی نیستند چهر چیز بیش از یک ضدندارد ولی اگر قید «نهایت خلاف» را برداریم ممکنست یک چیز ضد داد بسیار داشته باشد و آنها را ضد داد مشهوره می‌نامند.

گاهی تقابل نفی واثبات را با تقابل تضاد اشتباه می‌کنند چنانکه بعضی زوج و فرد را ضد یکدیگر می‌پندازند و حال اینکه چنین نیست زیرا زوجیت و فردیت عارض یک موضوع نمی‌شوند و عدد فرد هر گز عدد زوج نمی‌شود بلکه فرد، منفی زوج است زیرا اگر عدد، به ۲ قابل قسمت باشد زوج است و اگر قابل قسمت نباشد فرد خواهد بود با این قرار: فرد، عدد غیر منقسم بردو خواهد بود و فردیت نفی زوجیت است.

قسمت چهارم - متقدم و متأخر

متقدم آنست که در باره وی گویند قبل از چیزیست و متأخر آنست که بعد از چیزی باشد.

تقدم بر پنج قسم است :

۱- «تقدم زمانی» که معنی آن بسیار روشن است، چنانکه میگوئیم حضرت عیسی پیش از حضرت محمد ظهرور کرده است.

۲- «تقدم بر ترتیب» که ناشی از رعایت مبدأ و سر آغاز است، چنانکه در نماز جماعت محراب را مبدأ میگیرند و صفترا با قیاس محراب باول و دوم و سوم مرتب میکنند، یا اگر کسی از ایران عازم که شود اول بغداد میرود و پس از آن بکوفه وارد میگردد و برای مسافر ایرانی بغداد پیش از کوفه است، اما هنگام بازگشت از مکه، از کوفه پیش از بغداد خواهد گذشت، ممکنست ترتیب، ناشی از عمل انسانی نباشد و تقدم و تأخیر از طبیعت خود آن چیز منشاء گیرد، چنانکه اگر از عام بخاص تنزل کنیم جسمیت پیش از حیوانیت خواهد بود و حیوانیت بر انسانیت مقدم است اما اگر از خاص بعام صعود کنیم انسانیت بر حیوانیت مقدم است و حیوانیت بر جسمیت تقدم دارد.

۳- «تقدم به شرف» مانند تقدم علماء بر مردمان عامی.

۴- «تقدم بطبع» مانند تقدم یک برد که هر گاهی یکرا معدوم فرض کنیم بالضرورة عدد دو معدوم میگردد ولی معدوم شدن دو موجب معدوم بودن عدد یک نیست. در تقدم بطبع ممکنست متقدم و متاخر در یک زمان باهم باشند.

۵- «تقدم بالذات» مانند تقدم علت بر معلول، در تقدم بالذات متقدم و متاخر باهم هستند و معیت زمانی دارند معنی میتوانیم بگوئیم «علت» اول تحقق یافت و پس از آن معلول متحقق گردید، و عکس آن جایز نیست چنانکه میگوئیم «دست حر کت کرد و پس از آن انگشتی متحرک گردید» ولی نمیتوانیم بگوئیم «انگشتی حر کت کرد و پس از آن دست متحرک شد». در واقع حر کت دست و حر کت انگشتی مقارتند لکن حر کت دست بر حر کت انگشتی تقدم ذاتی دارد.

قسمت پنجم - علت و معلول

هر گاه هستی چیزی از چیز دیگر حاصل شده باشد چیزی را که از قبل چیز دیگر موجود شده «معلول» مینامیم و شیئی موجود یادی اثر درایجاد را «سبب» یا «علت» میخوانیم. علت بر چهار قسم است:

نهنگار اول - وجود و اقسام آن

۱- «علت مادی یا عنصری» که داخل درذات معلول است ولی چون وجودش فرض گردد از فرض وجودش هستی معلول بالفعل لازم نمی‌اید مانند علیت چوب برای سریر که چوب بالقوه مستعد سریر شدن می‌باشد.

۲- «علت صوری» که داخل درذات معلول است و از فرض وجودش وجود معلول بالفعل لازم نمی‌اید مانند صورت سریر. همیشه اجزاء، علت وجود کل اند و کل، علت وجود اجزاء نیست. چنانکه شکر علت سکنجیین است و سکنجیین علت وجود شکر نمی‌باشد. گاهی جزء پیش از کل وجود دارد، مانند شکر نسبت بسکنجیین، و گاهی وجود اجزاء با وجود کل مقارنست، چنانکه وجود اجزاء انسان با خود انسان معیت زمانی دارد.

۳- «علت فاعلی» که خارج از ذات معلول است و وجود معلول از جانب اوست، مانند نجار که سریر می‌سازد و مانند آلاتی که نجار در ساختن سریر بکار می‌برد.

۴- «علت غائی» که وجود معلول برای خاطر اوست و باصطلاح داشتنامه عالی «هستی معلول از بہر اوست» مانند نشستن بر سریر که علت غائی وجود آن است علت غائی را «علت تمامی» هم می‌خوانند و علت غائی است که سائر عمل ز اعملت می‌سازد چه تا صورت نشستن بر سریر در ذهن نجار حاصل نشود نجار بکار نمی‌پردازد و چوب و مواد دیگر بکار نمی‌برد و صورت سریر حاصل نمی‌شود.

علت فاعلی یا بالطبع است یا بالاراده، فاعل بالطبع مانند آتش که بالطبع می‌سوزاند و خورشید که بالطبع روشنی می‌بخشد، فاعل بالاراده مانند حیوان و انسان که حرکات آنها ارادیست.

فاعل را در ایجاد معلول غرضیست که معلول را برای انجام آن غرض بوجود می‌آورد و بواسطه همان غرض است که وجود معلول را برعکس عدم آن ترجیح میدهد بنا بر این اگر وجود و عدم چیزی نسبت بفاعل یکسان باشد غرض با آن تعلق نمی‌گیرد و از عدم بوجود نمی‌اید و حتی اگر غرض فاعل فائدۀ رساندن بغير باشد تفائدۀ رساندن بغیر برای وی بر فائدۀ رساندن ترجیح نداشته باشد و حصول فایده برای وی اولی

از عدم حصول نباشد معلول بوجود نمی‌آید زیرا متعلق غرض نیست .
در اینجا ابن مسئله پیش می‌آید که چون وجود معلول، بواسطه حاصل شدن
غرض فاعل است میباشد و وجود معلول در کمال فاعل موثر باشد، باین معنی که نقصی
در فاعل موجود است و میخواهد نقص خود را با ایجاد معلول بر طرف کند و باشد
کردن آن کمالی برای خویش حاصل سازد، بنابراین معلول، مکمل فاعل، و رافع نقص
اوست و این امر در علت اولی چگونه متصور است ؟

جواب^۱ اینست که علت اولی ذاتی است که ذات او مقتضی افاضه و فیض رسانی است
و همیشه این اقتضا بوده و خواهد بود و تجدد و تغییری در آن راه ندارد و پرسشی که مطرح
شد در موردی قابل طرحست که عدم، استمرار داشته باشد و سپس وجودی پیدا شود. بعبارت
دیگر در موردی پرسش چرائی پیش می‌آید که فاعل، فاعل نبوده باشد و پس از آن
فاعل شود البته در چنین مورد باید پرسید که برای فاعل چه حالی پیش آمد که فاعل
شد و چه غرضی به افاضه تعلق گرفت و با افاضه چه نقصی از فاعل بر طرف شد و چه
کمالی ویراحاصل آمد؛ اما چون افاضه مقتضای ذات علت باشد ازا و هر گز منفلت نمیشود
و تجددی پیش نمی‌آید و فاعل همیشه فاعلست و افاضه همیشه در جریان میباشد .

علت مجازی - گاهی ممکنست چیزی علت حقیقی نباشد بلکه آن چیز مانع را
که برای تأثیر علت در کار است بر طرف کند و با رفع مانع ، علت حقیقی تأثیر
خود را بظهور رساند لکن بر حسب معمول علیت را برفع کننده مانع نسبت میدهدند
در صورتی که رافع مانع، علت مجازیست چنانکه هر گاه سقفی بر ستونی متکی باشد
و کسی آن ستون را بردارد و سقف فرو ریزد عرفاً بر دارنده ستون را علت سقوط سقف
میپندازد و حال آنکه علت سقوط سقف قوئه ثقل است و ستون ، مانع از تأثیر شغل

۱ - غزالی و متكلمين با اين جواب موافق نیستند و معتقدند که ذات واجب ، اراده
قدیم دارد و فاعل بالاراده است، هرچه میخواهد میکند و هرچه را نخواهد بوجود نمی‌آورد،
و عالم قدیم نیست و مسبوق بعدم میباشد . اما حکما به قدم عالم معتقدند و جهان را با
وجود قدیم بودن، بعلت، محتاج می‌بینند. بیشتر معارضات غزالی و حکما در «تهافت الفلاسفه»
راجح بهمین معنی است .

بوده که بوسیله شخص رافع برداشته شده و تأثیر علت بلا مانع گردیده است لذا بردارنده ستون علت مجاز است و علت حقیقی فروریختن سقف، شغل است. همچنین مجازاً سقمو نیا را علت خنک کردن میدانند و حال آنکه سقمو نیا فقط رافع صفر است و چون صفر رفع شود طبع خود بخود ایجاد خنکی میکند بنابراین طبع، علت حقیقی تبرید است نه سقمو نیا. سقمو نیا فقط رفع مانع میکند و مجازاً آنرا میتوان علت تبرید بشمار آورد.

قسمت ششم = نامتناهی و غیر نامتناهی

نا متناهی بچهار وجه اطلاق میشود که دووجه آن امکان دارد و دووجه آن محال است، دووجهی که محال است یکی عدم تناهی ابعاد و اجسام و دیگر نامتناهی بودن سلسله علت و معلول است بقسمی که علت غیر معلول منتهی نگردد. بطور کلی هر گاه عدد هائی با هم موجود باشند و میان آنان ترتیبی بالطبع یا بالوضع وجود داشته باشد این چنین اعداد نمیتوانند نامتناهی باشند، چنانکه اجزاء جسم و بعد با هم موجودند و بالوضع ترتیب دارند باین معنی که بر حسب مبدائی که انتخاب کنیم بعضی از اجزاء پیشتر و بعضی از اجزاء پس تر خواهند بود و چون اجسام و ابعاد چنین اند نامتناهی نیستند.

همچنین علت و معلول با هم وجود دارند و بالطبع مترتب اند از این رو نامتناهی نمیباشند اما هر گاه یکی از دو شرط مزبور تحقق نیابد امکان عدم تناهی وجود دارد^۱ چنانکه حرکت فلك نامتناهی است چه اجزاء حرکت فلك برهـم ترتیب دارند ولی با هم در وجود مجتمع نمیشوند و تایکجزء حرکت فانی نشود جزء دیگر بوجود نمیآید، لذا میتوان گفت که حرکت فلك قدیزمانی است، یعنی اول ندارد.

۱- غزالی در تهاافت الفلاسفه با حکمادر این باب معارضه میکند و میگوید: از اینجهت بین موجودات مترتب بر یکدیگر موجودات بلا ترتیب فرقی نیست و تناهی یا عدم تناهی نسبت به رد و قسم مساوی است.

همچنین نقوس مفارق از بدن غیر متناهی اند زیرا گرچه با هم موجودند ولی بر یکدیگر مترتب نیستند و روابط علت و معلول میان آنها بر قرار نیست و چنان نیست که رفع یکی موجب رفع دیگری باشد و ترتیب زمانی آنها از نظر حدوث مفارق است والاتقوس بشری از جهت اینکه نفس اند بر یکدیگر ترتیبی ندارند ... برهان بر امکان عدم تناهی حرکت فلك و همچنین استدلال بر امکان عدم تناهی نقوس بشری بجای خود اقامه خواهد شد، اینکه بر همان محال بودن عدم تناهی اجسام و دلیل محال بودن عدم تناهی سلسله علت و معلول در اینجاد کر میشود.

الف- برهان محال بودن تناهی اجسام و ابعاد :

عدم تناهی اجسام و ابعاد بدو دلیل محال است :

دلیل اول - خطی بنام «د ز» فرض میکنیم که از طرف «ز» نامتناهی باشد خط «ا ب» را که از دو طرف متناهی است بموازات آن قرار میدهیم، حال خط «ا ب» را میچرخانیم تا طرف دیگر آن با خط «د ز» موازی گردد بدون شک تا مسامته حاصل نشده باشد موازات حاصل نمیگردد و از طرف دیگر تا با نقاط قبلی مسامت نگردد با نقاط بعد مسامت نخواهد شد و چون خط نامتناهی بر حسب فرض، اول ندارد میباشد باهیچ نقطه آن مسامته حاصل نشود و در نتیجه موازات مجدد خط «ا ب» با خط «د ز» امکان پذیر نباشد و چون بالجس چنین امری ممکنست باید که وجود خط نامتناهی محال باشد و نظر باینکه جسم از ابعاد تشکیل شده و هیچ بعدی غیر متناهی نیست هیچ جسمی هم نامتناهی نخواهد بود .

دلیل دوم - خطی بنام «ا ب» فرض میکنیم که از جانب ب غیر متناهی باشد پس از آن از جانب «ا» گرفته نقطه‌ای بنام نقطه «ج» روی خط در نظر میگیریم و با فاصله محدودی از «ج» نقطه «د» را فرض میکنیم . حال اگر خط «دب» متناهی باشد چون مقدار «ج د» که متناهی است بر آن افزوده شود مجموع هم متناهی خواهد بود ولی اگر خط «دب» غیر متناهی باشد و آنرا بر خط «ج ب» منطبق کنیم از دو حال بیرون نیست یا «ج ب» و «دب» با هم بیش میروند یا «دب» متوقف میشود و خط «ج ب»

همچنان ادامه دارد ، در صورت اول لازم می‌آید که خط «ج ب» که مقداری بیشتر از «دب» است باهم مساوی باشد و این چنین امر محالست و اگر خط «دب» متوقف شده باشد آن خط متناهی است و چون تفاوت خط «ج ب» با خط «دب» مقداری متناهی می‌باشد خط «جب» هم متناهی خواهد بود و چون ثابت شد که خط نامتناهی وجود ندارد محال بودن وجود جسم غیر متناهی هم محرز است .

ب- برهان محال بودن عدم تناهی سلسله علت و معلول:

هر گاه فرض شود که سلسله معلول و علت نامتناهی است و در عین حال بین اجزاء سلسله ترتیب هست مجموعه آنها را که همه معلولند در نظر می‌گیریم چون همه معلولند مجموع آنها نیز غیر معلول نیست^۱ و احتیاج بعلت خارجی داردو اگر آن علت هم معلول فرض شود جزء سلسله خواهد بود و حال آنکه جمله سلسله را محتاج بعلت خارجی دانستیم پس می‌بایست علت خارجی که جمله سلسله قائم با آنست معلول نباشد و این چنین علت ، علت اولی و مبدأ اول است که هستی اش بخوبیش است و نیاز بعلتی ندارد .

قسمت هفتم = وجود بالقوه و وجود بالفعل

قوه و فعل هر کدام معانی متعدد دارند که ما در اینجا به ذکر دو معنی آن نیازمندیم :

قوه فعل و قوه افعال - «قوه فعل» خصوصیتی است در فاعل که فاعل را فاعل می‌سازد مانند حرارت که قوه فعل در آتش است و آتش را برای گرم کردن آماده می‌کند . «قوه افعال» خصوصیتی است در قابل که مایه پذیرائی اثر فاعل است .

۱- غزالی در تهافت الفلاسفه می‌گوید حکم یکایک افراد را بر مجموع حمل کردن بلادیل است چه ممکن است مجموع دارای خصوصیتی غیر از افزایش ابدیت چنانکه خود حکما نیز حرکت افلاک را یکان دارای آغاز و انجام میدانند و مجموعه حرکات افلاک را ازلی وابدی می‌شناسند .

۳- قوه و فعل در مقابل یکدیگر - هر چیز که فی الحقيقة موجود باشد آنرا موجود بالفعل میگویند و هر چیز که امکان وجود داشته باشد پیش از آنکه بوجود آید بالقوه است و آنرا از باب مسامحه و مجاز، موجود میخواست، قوه و فعل باین معنی مقابل یکدیگرند، وقتی که میگوئیم ذات مبدأ ، بالفعل موجود است مراد ما معنی دوم است یعنی وجود مبدأ بالحقيقة حاصلست و در وجود ذات مبدأ ، فعل بمعنی اول متصور نیست چهار خود فاعل است و از فعل چیزی بوجود نیامده است در خاتمه این تقسیم تذکر دو حکم مناسب است :

حکم اول - هر امر حادث محتاج به ماده سابق برخویش است و ماده اول، حادث نیست زیرا حادث پیش از حدوث خود «ممکن» است و «امکان» ، امر عدمی ولا شیئی نیست چه اگر امکان ، لاشیئی میبود وجود آن ممتنع میشد و حال آنکه امر حادث ممتنع نیست و بوجود آمده است از جانب دیگر امکان ، جوهر نیست که قائم بنفس باشد چه امکان وصف است و وصف ، محل میخواهد^۱ بنا بر این امکان محتاج بمحل است ومحل امکان همان ماده سابق بر حادث میباشد. وقتی ما میگوئیم «کودک بالقوه عالم است » یا «نطفه انسان میشود» یا «هسته درخت میگردد » یا «هوآ آب میشود» کودک محل علم است و نطفه محل امکان انسانیت است و هوامحل امکان آب شدن است منتهی گاه قوه نزدیک است مانند نطفه نسبت بانسان شدن و گاه قوه بعید است مانند خاک نسبت به انسان، چه خاک باید اطوار گونا گون را طی کند تا انسان شود.

حکم دوم - قوه اگر فقط قادر بر فعل بوده و قادر بر ترک آن فعل نباشد آنرا قوه طبیعت خوانیم چنانکه آتش بر گرم کردن قوه دارد و بر ترک آن قادر نیست ، اما هر گاه قوه بر فعل و ترک ، هردو قادر باشد آنرا قوه ارادی نامیم مانند قدرت انسان بر حرکت و سکون.

۱- غزالی میگوید امکان امری است که عقل آنرا اقتضا کرده و این چنین امر احتیاج بمحل ندارد و اگر امکان که ناشی از اقتضای فعل است محتاج به ماده باشد میباشد امتناع وجودی هم که حکمی از احکام عقل ماست احتیاج بمحل و ماده داشته باشد و حال آنکه ممتنع الوجود که لاشیئی محض است حتی بمندب حکما ماده ومحل ندارد .

مفهاراول - وجود و اقسام آن

در نوع دوم اگر اراده کامل باشد و مانعی هم در میان نیاید فعل مانند فعل طبیعی انجام میشود بنا بر این علت در صورت واجد بودن همه شروط و نبودن مانع با معلول خود ملازم است و تا معلول واجب نشود بوجود نمیاید و اگر علت، حاضر شود و معلول تحقق پذیرد از باب آنست که شروط علت کامل نبوده یا مانعی در کار بوده است یا اینکه اگر معلول، ناشی از ذات علت باشد خود علت وجود نیافته است و در هر حال قصوری در طبع یا در اراده علت است و چنین علتی علت بالقوه است و علت بالفعل نیست.

قسمت هشتم - واجب و ممکن

موجود بر دو قسم است: واجب و ممکن.

«واجب» موجودیست که وجودش از ذات خودش باشد و هستی اش بغير تعلق نگیرد بنحوی که اگر هر چیز دیگری معدوم فرض شود باز ذات واجب، موجود است بنابراین وجود ضروری اوست و واجب، ضروری وجود است.

«ممکن» موجودیست که هستی اش متعلق بدیگر یست بنحوی که اگر آن دیگری نباشد ذات ممکن وجود نمی‌یابد چنانکه تا چوب و نجار و حاجت جلوس و صورت سریر نباشد سریر موجود نمیگردد. بعبارت دیگر وجود کامل علل چهار گانه موجب وجود ممکن خواهد بود. هستی برای ممکن ضرورت ندارد و اگر ممکن موجود گردد وجودش از ذات خودش نیست و از ذات دیگری هستی گرفته است.

هر گاه برای ماهیتی وجود یافتن مجال باشد آنرا «ممتنع» خوانند؛ بعبارت دیگر ماهیت بر ۳ قسم است: ۱- «ممتنع الوجود» که عدم برایش ضروریست ۲- «واجب الوجود» که هستی برای وی ضرورت دارد ۳- «ممکن الوجود» که هیچیک از هستی یا نیستی برای آن ضروری نیست. ممکن الوجود دارای سه جنبه است: اول بافرض وجود علت واجب میباشد چه تاچیزی واجب نگردد موجود نیست.

دوم بافرض عدم علت، هستی اش ممتنع است چه اگر چیزی بانبودن علت، وجود

یابد واجب خواهد بود نه ممکن .

سوم با فرض عدم توجه بعلت ، ممکن' متصف بامکان محض است مثلاهستی چهاراً گر وجود ۲۶ حاصل باشد واجب خواهد بود واگر عدد دو که تشکیل دهنده چهار است معدهم فرض شود عدد چهار هم بالضروره معدهم میباشد واگر بعد چهار باقطع نظر از «دو» نگریسته شود «ممکن» است یعنی بود و نبود هیچ کدام برای آن ضرورت ندارد . بنابراین ممکن تاممکن است وجود نمی یابد و عدم آن استمرار دارد و چون علت آن باجه میع شروط حاصل گردد واجب میشود وعلت است که امکان را بوجوب مبدل میکند اما امکان ذاتی ممکن ، بوجوب تبدیل نمیشود بلکه تنها امکانی که از طرف علت دارد زایل میگردد بدین معنی که چون علت با کمال خود حاصل میشود معلوم که از وی انفکاک ندارد بالضروره موجود میگردد .

وقتی میگوئیم که «ممکن» ، حادث است وحداث احتیاج بفاعل دارد «فاءـل بودن فاعل نسبت بحادث دو معنی دارد: یکی آنکه فاعل، احداث کننده حادث است و دیگر آنکه حدوث وجود حادث ازاوست. در حقیقت فاعلیت باری تعالی نسبت بجهان بمعنی دوم است وجهان هر چند قدیم زمانی باشد چون حدوث از ذات باریست همیشه در ادامه وجودش بذات باری نیازمند میباشد .

برخی گستاخانه پنداشته اند که چون میگوئیم «جهان فعل خداست» مراد ما از فعل وفاعل ، فعل وفاعل ظاهریست و از این جهت میگویند جهان پس از وجود یافتن ، بذات باری احتیاج ندارد و بر پندرار خود مثال وحجتی میآورند. مثال ایشان اینست که چون بنا ساختمانی را بیان رساند و بمیرد مرگوی در بقای ساختمان اثری ندارد. دلیل ایشان آنست که ممکن برای وجود یافتن خود بموجد احتیاج دارد ولی همینکه موجود شد دیگر موجود نمیخواهد .

مثال این گـروه درست نیست چه بنا ، فاعل مجازیست و فعل حقیقی بنا حرکاتیست که ازاوس میزند و حرکت بنا علت حرکت هر یک از مصالح بطرف جای خودشان است و چون بنا از حرکت باز ایستد معلوم حرکت وی هم معدهم میگردد

اما آنچه علت واقعی بنای خانه است قرار گرفتن چوبهای تیر بر دیوار است که نقل تیر و کثافت دیوار موجب بقای خانه شده و خشکی که در طبیعت گل است دیوار را نگاهداشته است چها گر دیوار از آب ساخته میشد باین ترتیب که آب را در قالبی میریختند همینکه قالب برداشته میشد خانه فرمیریخت.

بنابر آنچه گفته شد بنا فاعل ساختمان خانه نیست و هم چنین پدر علت حقیقی وجود فرزند نمیباشد و علت وجود صورت انسانی خصوصیاتی است که در نطفه وجود دارد و پدر و مادر علت مجازی اند و پدر تنها وسیله رسانیدن نطفه به رحم مادر است و مادر نیز وسیله پرورش نطفه میباشد.

چنانکه دیدیم مثال این قوم بھیچوجد درست نیست همچنین دلیل آنان بھیچوجه قائم نیست زیرا راست است که موجود بموجد احتیاج ندارد لکن موجود بادامه دهنده وجود خود نیازمند است.

بیان تفصیلی مطلب چنین است : در حادث دو اعتبار محلوظ است: یکی اعتبار وجود فعلی اش و دیگر اعتبار اینکه در گذشته، بعد از بوده و اینک وجود یافته است همچنین در فاعل آن، دو اعتبار منظور است یکی اعتبار آنکه وجود حادث بالفعل از اوست و دیگر اینکه در گذشته فاعل بوده و اینک فاعل شده است.

حادث باعتبار عدم سابق نمیتواند فعل فاعل باشد زیرا عدم را با فعل تعلق و پیوستگی نیست همچنین حادث باعتبار مجموعه وجود فعلی و عدم سابق، فعل فاعل نتواند بود چها گر چنین باشد میبایست پس از بطلان حادث باز تعلقش بفاعل ادامه داشته باشد و حال آنکه عدم، قابل تعلق بفاعل نیست پس باید حادث تنها باعتبار وجود فعلی اش فعل فاعل باشد نه باعتبارات دیگر^۱ هرگاه کسی گوید حادث از

۱- غزالی و متكلمين معتقدند که حادث در حدوث، محتاج به محدث است و احداث حادث، فعل محدث میباشد و عدم سابق، شرط فعل است باین معنی که تاء عدم سابق نباشد معنی حدوث و احداث تحقق نمیباشد بعفیده ایشان اگر عالم را قدیم پنداشیم آنرا فعل حق نتوانیم گفت و ذات حق فاعل آن نیست تنها در صورتی خداوند فاعل جهان است که آنرا با اراده و اختیار از عدم بوجود آورده یعنی آنرا آفریده باشد بنابراین متكلمين خدا را خالق و صانع و حکما او را علت و مبدأ میدانند و حقاً صدور موجودات بنحویکه حکما تصور میکنند خلق و صنع نیست.

جهت اینکه موجود، مسبوق بعدم است تعلق بفاعل دارد سخن‌ش درست نیست زیرا این معنی که بودن وجود بعده عدم باشد خود بخود برای حادث حاصل است و احتیاجی بفاعل ندارد و حتی فاعل قادر نیست که حادث را بدون سبق عدم، موجود سازد و فاعل فقط میتواند فعل ایجاد را ترک کند. بنابراین چنانکه گفتیم حادث‌تها در وجود خود محتاج بفاعل‌ست و چون وجودش بفاعل‌ست همیشه بفاعل نیازمند میباشد چنانکه نور پیوسته بخورشید نیاز دارد.

فاعل نیز چنانکه گفتیم دو صفت دارد: یکی وصف علیت فعلی و دیگر وصف فاعل شدن پس از آنکه فاعل نبوده است و حق اینست که فاعلیت باعتبار حصول فعلی فعل است چنانکه اگر آدمی قصد کاری نداشته باشد وسپس قصد کاری کند و مقصود او حاصل گردد وی باعتبار حصول فعل بالاراده، فاعل میباشد نه باعتبار اینکه اراده نداشته وسپس اراده کرده است. خلاصه آنکه وجود فعلی حادث در مقابل علیت فعلی فاعل قرار گرفته و آنگاه که علیت در کار نبوده در حکم آنست که علت وجود نداشته است همچنین حادث شدن حادث در مقابل فاعل شدن فاعل‌ست.

مردم عامی از فاعلیت، معنی دوم را میفهمند در صورتیکه معنی اول فاعلیت معنی حقیقی آن است و آن عبارت از این است که وجود معلول، علت است و تامعلول وجود داشته باشد علت خود نیازمند است و تامعلت بكمال خود هست معلول موجود میباشد و هر گاه علت، قدیم باشد معلول آن از جهت زمان قدیم خواهد بود و مراد از حدوث آن این است که وجودش بخودی خود نیست و هستی اش از غیر است و از جهت وجودش بفاعل احتیاج دارد نه از جهت حدوثش و چون علت ابدی است معلول هم دائم خواهد بود و احتیاج فعل دائم بارتبط با موجود بیشتر از حاجت معلول وقت است.

گفتار دوم

وجوب وجود و لوازم آن

چنانکه سابقاً متعرض شدیم موجود اگر هستیش متعلق بغير باشد و از عدم غیر، عدم آن لازم آید «ممکن» است و اگر هستیش بغير تعلق ندارد و وجودش بذاته از خود اوست واجب الوجود بالذات میباشد. از بیان فوق معلوم میشود که دوازده امر، لازمه وجوب وجود است:

- ۱- وجوب وجود امر عرضی نیست ، ۲- واجب الوجود جسم نیست ^۳ -
- واجب الوجود مانند صورت نیست تا در چیزی حلول کند ، ۴- وجود واجب الوجود عین ماهیت اوست، ۵- وجود واجب الوجود بهستی غیر بنحو دوری تعلق ندارد، ۶-
- واجب الوجود باعیر ^۶ علاقه تضاییفی ندارد، ۷- تعدد واجب الوجود بالذات، محال است،
- واجب الوجود را صفتی زائد بر ذات نیست ، ۹- در ذات واجب الوجود تغییر راه ندارد ، ۱۰- از ذات واجب الوجود که از هر جهت واحد است بدون واسطه جزئی و واحد صادر نمیشود ، ۱۱- بر واجب الوجود عنوان جوهر اطلاق نمیگردد ،
- ۱۲- هستی مساوی ذات واجب با ترتیب، صادر از ذات واجب است.

تفصیل امور دوازده گانه

امر اول - وجوب وجود ، امر عرضی نیست :

وجوب وجود را از امور عرضی نباید بشمار آورد زیرا واجب الوجود بهیچوجه بچیز دیگری تعلق ندارد . از طرف دیگر عرض «ممکن» است و «ممکن» موجود است که وجودش از غیر باشد و چون غیر، علمت ممکن باشد ممکن، معلول است و حال آنکه واجب الوجود معلول نتواند بود .

امر دوم - واجب الوجود جسم نیست :

اثبات نقی جسمیت بدو وجه است : اول آنکه جسم بر حسب کمیت قابل تقسیم است و دارای اجزاء میباشد و هر چیزی که دارای اجزاء باشد تا اجزاء آن همگی فراهم نشوند کل بوجود نمیآید چنانکه تا آب و مازو و زاج نباشد و آمیزش میان آنها حاصل نشود مرگ تحریر فراهم نمیگردد و تا اجزاء انسانی وجود نیابد شخص انسان موجود نمیگردد . بنا براین هر شیئی مرگ بوجودش بستگی بوجود اجزاء دارد و هر جسم، مرگ از اجزاء است لکن ذات واجب الوجود که بری از هر گونه احتیاج است نباید وجودش بهستی اجزاء بستگی داشته باشد پس ذات واجب الوجود جسم نیست .

وجه دوم آنکه جسم مرگ از هیولی و صورت است بقسمی که اگر هیولی یا صورت معدهم گردد جسمی بوجود نمیآید در صورتیکه واجب الوجود ذاتش فقط با نقی ذاتش معدهم میشود و نبودن چیز دیگری اورا معدهم نمیسازد و چون جسم چنین نیست واجب الوجود جسم تواند بود .

امر سوم - واجب الوجود حال و محل نیست :

واجب الوجود مانند صورت نیست که حال در چیزی باشد و مانند هیولی هم نیست که محل شیئی باشد زیرا صورت بدون هیولی وجود نمییابد و هیولی بدون صورت فعلیت ندارد بنابراین صورت و هیولی هر دو وجودشان متعلق بغير است و واجب الوجود که ذاتش بهیچوجه متعلق بدیگری نیست نمیتواند مانند صورت یا مانند هیولی باشد .

امر چهارم - وجود واجب الوجود عین ماهیت اوست :

وجود واجب الوجود عین ماهیت اوست و هیچ چیز مانند او نیست چه موجودات دیگر همه ممکنند و وجودشان غیر از ماهیت است اما هستی واجب الوجود عین ماهیت او است زیرا اگر وجودش غیر از ماهیتش باشد هستی اش عارض بر ماهیت خواهد بود و میدانیم که هر امر عرضی متعلق بغير دارد . هرگاه آن غیر چیزی جز

ماهیت واجب الوجود باشد وجود واجب الوجود می‌باشد ازغیر حاصل شده باشد و این امر برخلاف فرض است و هر گاه ماهیت اور اعلت وجود بدانیم می‌باشد ماهیت پیش از اعلت شدن وجود داشته باشد چه عدم نمیتواند علت چیزی واقع شود.

در صورتی که ماهیت را که علت است موجود بینداریم دو محظوظ پیش می‌آید اولاً احتیاج بوجود ثانوی پیدا می‌شود و ثانیاً می‌باشد در وجود آن ماهیت نقل کلام کرد که از کجا آمده است و اشکالات فوق عیناً تکرار می‌گردد. بنابراین اینست و ماهیت ذات واجب الوجود یکی است و وجود همچنین وجوب وی ذاتی است و عرضی نمی‌باشد و از این روی بعلت، احتیاج ندارد؛ هستی اش بذات خویش است و هستی همه ممکنات ازاوست.

امر پنجم - وجود واجب الوجود بهستی غیر بنحو دوری تعلق ندارد :

ممکن نیست که واجب الوجود هستی اش متعلق بغير باشد و هستی غیر بواجب الوجود تعلق گیرد چه «دور» درغیر واجب الوجود نیز محالست. فرض کنیم ب علت ج وج علت ب باشد ج از جهت آنکه معلول ب هست باید مؤخر ازوی باشد و از جهت آنکه علت ب میباشد میباشد پیش از ب وجود داشته باشد بنابراین شیئی واحد باید هم قبل باشد وهم بعده این امر محالست و همچنین میباشد پیش از ماقبل خود وجود پیدا کند و تقدم شیئی بر نفس و تقدم شیئی بر ما قبل خود ناممکن است.

امر ششم - واجب الوجود با غیر علاقه تضایی ندارد:
رابطه واجب الوجود با موجود دیگر از قبیل نسبت پدر بفرزند یا نسبت دو برادر ییکدیگر نیست. البته معلولات بذات واجب الوجود متعلقند ولی عدم آنها در ذات واجب الوجود مؤثر نیست زیرا اگر با معدوم شدن غیر، ذات واجب الوجود معدوم گردد آن ذات، ممکن خواهد بود نه واجب و اگر عدم غیر، کافی برای عدم وی نباشد و چیز دیگری در معدوم ساختن ذات وی مؤثر گردد میباشد ذات واجب، معلول مجموعه آندو امر باشد و حال آنکه ذات واجب بهیچوجه معلول نیست.

امر هفتم - تعدد واجب الوجود بالذات محال است :

وجود «ند» (مانتد) برای ذات واجب الوجود محالست زیرا اگر دو واجب- الوجود فرض کنیم، یا از همه جهت متشابهند یا باهم اختلافی دارند. متشابه نتوانند بود زیرا در مردمی که هیچگونه اختلافی نباشد دوئی قابل تصور نیست و چنانکه گفتیم کلی وقتی دارای جزئیات میشود که بکلی فصل یا عرض خاص بپیوندد و چون دو واجب الوجود متشابه فرض شده فصل یا عرض خاص در میان نیست و همچنانکه فرض دوسواد در حالت واحد در یک محل محال بود وجود دو واجب الوجود متشابه نیز محالست. اما هر گاه دو واجب مخالف فرض شوند چون وجود دو واجب الوجود عین ماهیت اوست وجود فصل یا عرض برای واجب الوجود محالست زیرا چنانکه گفتیم فصل در ماهیت کلی دخیل نیست چنانکه انسانیت در حقیقت حیوانیت مداخله‌ای ندارد و فصل تنها در موجود ساختن کلی ذی اثر می‌باشد اما چون وجود و ماهیت واجب الوجود یکی است اگر فصل یا عرض در وجود وی داخل شود می‌باشد در ماهیت او هم داخل گردد و چون ثابت کرده‌ایم که فصل و عرض در ماهیت کلی داخل نیستند و داخل بودن آنها در ماهیت محال است وجود دو ذات واجب الوجود مخالف هم محال می‌باشد.

دلیل دیگر بروحت واجب الوجود آنکه اگر دو واجب الوجود فرض شود وجود وجود برای آنها «نوع» است و بر هر یک از آن دو قابل حمل می‌شود. حال اگر وجود وجود برای هر یک از آنها ذاته باشد بر دیگری قابل حمل نیست زیرا ذاتی هر نوع مخصوص بخود است. و هر گاه وجود وجود برای هر یک از آن دو، ناشی ار علتی باشد واجب الوجود معلول خواهد بود و حال آنکه ثابت کردیم که واجب الوجود خود علت است و علت ندارد.^۱

۱- غزالی در مسئله عجز فلاسفه از نفي اثنينت واجب الوجود در هر دو دلیل خدشه می‌کند و راجع بدلیل دوم چنین اظهار میدارد که وجود وجود همان نفي علت است و نفي علت که سلب بعض است محتاج بعلت نمی‌باشد و حمل امور سلبی بر دو ذات و حتی بر دو نوع محال نیست، چنانکه نساطق نبودن را می‌توانیم بر دو نوع شیر و اسب حمل کنیم.

امر هشتم - واجب الوجود را صفتی زائد بر ذات نیست :

دلیل بر زاید نبودن صفات بر ذات واجب الوجود آنکه صفت نسبت بذات از دو حال بیرون نیست یا قوام ذات بصفت است یا ذات قائم بصفت نیست . هر گاه قوام ذات با آن صفت زائد باشد ذات واجب الوجود مر کب از ذات وصفت خواهد بود و وجود مر کب، تعلق با حزا دارد چهاگر اجزا معدهم فرض شوند مر کب بوجود نمی آید و چون ذات واجب الوجود نمی بایست تعلق بغيرداشته باشد قوام وی بصفت زاید محال می باشد .

هر گاه قوام ذات با آن صفت نباشد می بایست صفت، عرضی باشد وعارض ذات شوداما چنانکه میدانیم عرض محتاج بعلت است. حالا گر علت صفت، امری غیر از ذات واجب باشد ذات واجب تعلق بغير خواهد داشت زیرا در حال اتصافش با آن صفت بوجود غیر متعلق است و در حال خالی بودنش از آن صفت وجودش بعدم غیر، تعلق دارد چه اگر «غیر» موجود گردد حالت خالی بودن واجب از وصف تغییر میکند و باطل میشود .

علت صفت، ذات واجب الوجود هم نتواند بود چه در این صورت می بایست ذات واجب، هم قابل باشد هم فاعل ولازمه این امر حصول تععدد در ذات واجب است چه جهت قبول، غیر از جهت فعل غیر از جهت قبول می باشد .

چون در ذات واجب هیچ گونه کثرتی راه ندارد و چون لحاظ دو جهت قابلیت و فاعلیت، موجب تععدد است، پس ذات واجب علت صفت زائد نتواند بود بعلاوه چنانکه از این پس در طبیعت خواهیم دید، جسم، خود بخود متحرک نمیشود بلکه یا فاعل حرکت، امر خارجی و قابل، خود جسم است مانند تحریک سنگ بطرف بالا یا اینکه فاعل، صورت جسم و قابل، هیولای جسم است مانند تحریک بطرف پائین .

بطور کلی یک امر نمیتواند هم قابل وهم فاعل باشد و چون ثابت گردیده که ذات واجب، مر کب از هیولی و صورت نیست تا از جهتی قابل و از جهتی فاعل گردد و برعکس از هر جهت واحد است لذا علت صفت زائد نتواند بود . بنابر آنچه گفته شد،

هیچ طریقی برای توجیه وجود صفات زايد برای واجب الوجود وجود ندارد.^۱
امر نهم - در ذات واجب الوجود ، تغیر راه ندارد :

ذات واجب الوجود به چوچه متغیر نیست زیرا تغیر ، عبارت از حادث شدن وصفی است که در ذات نبوده است و حدوث چنین صفتی ، سبب میخواهد . سبب آن غیرنحوه اید بود ، زیرا این امر ، با وجود وجود ، مباینست دارد و از جانب دیگر ، سبب آن ، ذات واجب هم نتواند بود . زیرا شیئی واحد نمیتواند قابل وفاعل باشد . پس جمیع صفات الهی ، عین ذاتند و بالفعلند و مقارن ذاتند و تأخیر برای آنها نیست .

امر دهم - ازواحد جزو واحد صادر نتواند شد :

از ذات واجب الوجود که از هر جهت واحد است ، بدون واسطه جز شیئی واحد صادر نمیشود . بنابراین صادر از ذات واجب شیئی واحد است و اشیاء دیگر از ذات واجب بالواسطه صادرند . زیرا ذات واجب الوجود ، از هر جهت واحد است و کثرت در آن راه ندارد . نه مانند جسم ، مرکب از اجزاء است تا بوسیله اجزاء ، متکثرشود و نه مرکب از اجزاء عقلی ، از قبیل هیولی و صورت یا ماهیت وجود میباشد که هر جزء عقلی مقتضای خاصی داشته باشد و از هر مقتضی چیزی بوجود آید . پس هیچگونه کثرتی در ذات واجب نیست و از واحد من جمیع الجهات جز واحد صدور نمی یابد و اگر اختلاف و تکثری باشد می بایست از محل یا از بازار کار یا از سبب دیگری که از ذات فاعل ، خارج باشد منشأ گیرد .

دلیل بر اینکه ازواحد جزو واحد سر نمیزند :

هر گاه جسمی را برد و چیز عرضه داریم و یکی آنرا گرم و دیگری آنرا سرد سازد بالضروره در می یابیم که آن دوشیئی ، مخالف یکدیگرند زیرا اگر مماثل بودند یکسان عمل میکردند پس جائیکه دو چیز مغایر همانند نمیتوانند در فعل ، مخالف یکدیگر باشند شیئی واحد نمیتواند دو فعل مخالف داشته باشد یا بعبارت غزالی جائیکه مماثل دو

۱- غزالی برخلاف معتزله ، معتقد است که صفات حق ، عارض ذات و ذات ، محل صفات است ، متنه صفات حق ، مانند ذات حق ، قدیمی و محتاج بعلت نیستند .

گفتار دوم - لوازم و جوب وجود

غیر مقتضایش عدم مخالفت فعل باشد مماثله با نفس بطریق اولی چنین اقتضائی دارد و محال است که از چیز مماثل با خود، فعلی مخالف با فعل خوش صادر گردد . البته «مماثله» بین دو چیز مغایر، تحقق میباشد و تعبیر مماثله با نفس تعبیری است مجازی و صرفاً برای تقدیم بکار رفته است .

امر یازدهم - بر واجب الوجود عنوان جوهر اطلاق نمیگردد:

گرچه واجب الوجود قائم بنفس است و محتاج به محل نیست معنداً عنوان جوهر بر او اطلاق نمیشود ، زیرا جوهر ماهیتی است که چون وجود بر آن عارض گردد «موجود لافی موضوع» باشد، بنابراین وجود جوهر غیر از ماهیت آنست در صورتی که ماهیت وجود ذات واجب ، یکی است البته اگر اصطلاح جوهر را در معنی موجود مستغنی از محل بکار برند اطلاق جوهر بر ذات واجب با آن معنی اشکالی ندارد' ممکنست بگویند: عنوان موجود بر ذات واجب و بر موجودات دیگر اطلاق میگردد و موجود برای ذات واجب جنس است و «محل نداشت» فصل آن میباشد لذا «موجود لام محل له» برای ذات واجب حد خواهد بود. جواب میگوئیم که موجود بر ذات واجب و موجودات دیگر بنحو توافقی و تساوی اطلاق نمیگردد بلکه وجود برای ذات واجب تقدم

۱- غزالی در مقدمه تهافت الفلاسفه درباره تعیین موضوعات قابل نزاع ، سخنی بس استوار و محکم دارد که خلاصه آن بدینقرار است: بعضی از امور صرفاً علمی هستند و با برآهین علمی ثابت شده‌اند . اصحاب کلام نمی‌بایست در خصوص آنها کلامی داشته باشند . بعضی دیگر از اختلافات ناشی از اختلاف در تعبیر و اصطلاح می‌باشد فی المثل فلاسفه باعتبار آنکه ذات واجب قائم بخویش است بر ذات واجب ، عنوان جوهر اطلاق میکنند و حال اینکه جوهر اسمی نیست که از طرف شرع وارد شده باشد این نوع از مسائل هم چون با دین مباینی ندارد قابل نزاع نیست .

دسته سوم از اختلافات مربوط بمسائلی است که معتقدات فلاسفه درباره آن مباین و مخالف با اصول دین است و کلام فلاسفه با احکامی که از طرف شرع مطهر رسیده است مخالفت دارد . این قبیل مسائل است که باید متكلمين در اثبات نظر خود ورفع شباهات فیلسوفان بکوشند و کتاب تهافت الفلاسفه نیز به بحث در اینگونه مسائل پرداخته است .

دارد و هستی سایر موجودات، متأخر و صادر ازاو است و چون وجود، کلی متواطی نیست و حتی بر اعراض و جواهر هم یکسان اطلاق نمیشود از اینرو موجود، جنس نیست و محل نداشتن هم امر سلبی است و فصل نتواند بود، پس ذات واجب حدندارد و دارای جنس و فصل نیست و در نتیجه نوع ندارد و چون نوع ندارداورا مانند وندی نمیباشد. از طرف دیگر چون دارای محل و موضوع نمیباشد دارای ضد نیست زیرا ضدین باید بر موضوع واحد متعاقب باشند و جوب وجود عرض نیست تا دارای موضوع باشد. همچنین ذات واجب حزء ندارد و علت و سبب ندارد و تغیر در اوراه نمی‌باید.

امر دوازدهم: هستی مساوی ذات واجب بترتیب، صادر از ذات واجب است

گفته‌یم که ازواحد، بلاواسطه جزو احاد صادر نمیشود در عین حال در این جهان می‌بینیم که کثرت، وجود دارد و بسیاری از متكلّرات مقارن یکدیگرند پس باید اشیاء متكلّره بترتیب و با واسطه از ذات واجب، صادر باشند زیرا در سلسله علت و معلول چهار حالت قابل تصور است :

اول آنکه سلسله علت و معلول تسلسل یابد و بنها یت نرسد اما چون محال بودن تسلسل ثابت گردید تصور فرض مزبور محال خواهد بود.

دوم آنکه سلسله بذاتی غیر واجب منتهی گردد و آن ذات علت نداشته باشد البته چنین ذاتی که بی‌علت است واجب خواهد بود و از این فرض، تعدد واجب لازم می‌آید.

سوم آنکه سلسله بعلتی منتهی شود لکن آن علت خود معلول یکی از معلومات خود باشد و باصطلاح «دور» در کار آید مثلاً - الف - علت ب و ب علت ج و ج علت دال، و دال علت الف شود.

این فرض نیز محال است زیرا بنابراین فرض می‌بایست چیزی قبل از ما قبل خود وجودیابد و معلول، علت شود و علت از همان جهت معلول گردد و چنین تصوری محال است.

چهارمین فرض اینست که سلسله بذات واجب که محتاج بعمل نیست منتهی گردد که آن مطلوب ما است و مستلزم هیچگونه محالی نیست.

ممکن است بگویند با بر اهین سابق الذکر ثابت شد که ذات واجب می باشد چنین و چنان باشد اما از کجا معلوم است که چنین ذاتی وجود داشته باشد.

جواب میگوئیم که وجود عالم محسوس است و کسی آنرا منکر نتواند شد.

عالم یا اجسام است که مر کب از اجزاء میباشد و یا اعراض است که با جسام احتیاج دارد یا اینکه از قبیل هیولی و صورت است که بیکدیگر نیازمندند. از جانب دیگر، ما ثابت کرده ایم که هیچ واجبی، عرض یا جسم یا هیولی و صورت نیست. چون عکس سالبه کلی، سالبه کلی است، بنابر عکس قضیه، هیچیک از موجودات عالم واجب نیستند. پس همه، ممکنند یعنی، هستی آنها از خود آنها نیست و وجود آنها از غیر است و چون بنابر دلیلی که گذشت، جهان حادث، باید بعمل اول واجب، منتهی گردد. پس وجود واجب الوجود را از روی وجود عالم، میدانیم و جهان را فعل واجب میشناسیم، چه اطلاق فعل بر امری که دائم باشد، سزاوارتر است تا بر امری که مدت‌ها معطل بماند و سپس حاصل گردد.

مراد این است که عالم از لی که دوام دارد برای آنکه فعل خدای تعالی شناخته شود از جهانی که متکلمین تصور می‌کنند و آنرا موجود بعد اعدم می‌پنداشند شایسته تر و سزاوارتر است.

توجهیه دیگر آنکه «ممکن» پیش از وجود یافتن، مقتضای ذاتیش عدم است و وجود برای ممکن، بالذات نیست. بنابر این ممکنات باید بترتیب از ذات واجب صادر شوند و ذات واجب، قائم بخویش بوده و هستی اش از خود او باشد. واجب الوجود، سرچشمۀ همه هستی هاست همچنانکه نور خورشید از خود خورشید است و نور سایر اشیاء ناشی از ضوء او است و خورشید، فروغ بخش و اشیاء دیگر همه فروغ گیرند. اما این مانندگی کامل نیست زیرا اولاً ضوء خورشید محتاج بموضع است و ذات

واجب را موضوع و محلی نیست . ثانیاً، فروغ بخشی خورشید، فعلی است طبیعی و خورشید از فعل طبیعی خود آگاه نیست و آگاهی او مبدأ فروغ بخشی وی نمیباشد . اما ذات واجب که تام و فوق تمام است، بوجود همه موجودات و صدور فیوض از خویش عالم است و علم وی بنظام معقول، مبدأ نظام موجود است و نظام موجود فعلی وابسته نظام معقولی است که در ذات واجب اول متمثلاً میباشد .

گفتار سوم

صفات و اجب

مقدمه - پیش گفته در ذات و اجب الوجود هیچگونه کثر و تعددی نیست از جانب دیگر میدانیم که ذات و اجب الوجود دارای صفات بسیار است پس باید معلوم شود که صفات و اجب چگونه موجب کثرت نمیشوند . جهت روشن شدن این مطلب صفات را به ۵ قسم منقسم میسازیم و از هر قسم نمونه‌ای درباره شخصی از اشخاص انسانی عنوان می‌کنیم مثلاً میگوئیم : « زید جسم و سفید و دانا و بخشند و فقیر است »

۱- صفاتی که از قبیل جسم باشند چون داخل در ماهیت موصوف وبالنتیجه وصف ذاتی آن و برای موصوف خود جنس میباشند در ذات و اجب الوجود تحقق نمیباشد زیرا اجب الوجود را جنس و فصل نیست .

۲- صفاتی که از قبیل سفیدی باشند عرضی آن و هر چند بغير ذات موصوف تعلقی ندارند بازم محتاج بعلت آن و بنابراین ذات و اجب الوجود بصفاتی از قبیل سفیدی متصف نمیشود .

۳- صفاتی از قبیل علم انسانی که هم عرضی است و هم بغير ذات موصوف تعلق دارد با وجود وجود منافی است و صفات ذات و اجب از این قبیل نتواند بود .

۴- صفاتی از قبیل بخشندگی و کریمی و رحیمی به اضافه و قیاس فعل صادر از اوست و مایه کثرت نیست و مانند آنست که بر طرف راست دوست خود ایستاده باشیم آنگاه دوست ما حرکت کند و بر طرف دیگر ما قرار گیرد در وضع ما هیچگونه

تغیری حاصل نشده و تنها اضافه‌های بواسطه تغیر وضع دوستمنان گرگون گشته است اینگونه صفات که از اختلاف اضافه موجودات دیگر بذات واجب حاصل می‌اید مایه کثرت ذات او نیست و عین ذات اوست.

۵ - ذات واجب الوجود بصفات سلبی که بی‌صفتی است موصوف می‌گردد، چنانکه می‌گوئیم «ذات واجب الوجود واحد و قدیم است» مراد از واحد بودن او آنست که وی یار و مانند ندارد و دارای اجزاء مادی و اجزاء عقلی نیست. مراد از قدیم بودن او آنست که ذات را آغاز و بدایتی نمی‌باشد در حقیقت صفات وحدت و قدم و امثال آن سلب قیودند منتهی در ظاهر اوصاف ثابت‌به بنظر میرسند بنابر آنچه گفته شد صفات واجب بردو گونه است: یکی صفات اضافی که بر حسب فعل صادر از ازوی مختلف می‌گردد و دیگر صفات سلبی که در حقیقت بی‌صفتی است.

پس از این مقدمه اکنون باصل مقاله می‌پردازیم و ضمن یازده مبحث صفات واجب را مورد بحث قرار میدهیم.

مبحث اول - حیات واجب الوجود :

واجب الوجود حی یعنی زنده است زیرا ذات واجب الوجود بذات خویش آگاه است و هر چه بذات خود آگاه باشد زنده است. از دو مقدمه‌مذکور حیات واجب - الوجود بر ما ثابت می‌گردد. توضیح مطلب آنکه هر ذاتی که بری از ماده باشد عالم است.

از جانب دیگر معقول و معلوم بودن، عبارت از تجرید از ماده می‌باشد و چون صورت مجرد از ماده در ذات موجود بری از ماده حاصل گردد علم حاصل می‌شود. بنابراین تقریر، نفس انسانی که مجرد از ماده است بذات خویش همیشه آگاه است و چون صورت مجرد چیزهای دیگر در آن حلول کند بچیزهای دیگر هم آگاه می‌گردد و چون نفس آدمی هرگز از خود غایب نخواهد شد علمش بذات خویش همیشگی است. جائیکه نفس آدمی که در افعال خود به ماده تعلق دارد بذات خود عالم باشد ذات واجب الوجود که بکلی از ماده بری است و بهیچوجه از ذات خود غایب نیست بطریق

اولی پیوسته بذات خود علم حضوری دارد و چون ذات واجب چنین است پیوسته حی است.

بحث دوم – علم واجب ذات خود :

علم ذات واجب عین ذات اوست زیرا عالم و علم و معلوم متعددند و ما این معنی را تنها بوسیله مقایسه با نفس خود میتوانیم دریابیم. هنگامیکه نفس ما ذات خود آگاه است ذاتش معلوم اوست حال اگر معلوم، غیر از عالم باشد میباشد نفس، بغیر خود عالم گردد و حال آنکه چنین امری برخلاف فرض است و معلوم نفس ما در فرض مزبور غیر از ذات نفس ما نیست بدین ترتیب چگونگی اتحاد معلوم و عالم ثابت میشود.

از جانب دیگر علم با معلوم متعدد است همچنانکه حس: محسوس یکی است زیرا حس اثربود که از صورت محسوس برای ما حاصل میشود و همان اثر صورت را حس می‌کنیم و صورت خارجی، محسوس ما نیست بلکه شیئی خارجی با محسوس ما مطابقت دارد و آنرا مدرک ثانی باید بنامیم. همچنین علم بصورت ساختمان، علم وجود یافتن صورت خارجی ساختمان است و صورت ذهنی ساختمان، معلوم واقعی است.

خلاصه با بیانات مزبور ثابت شد که عالم و معلوم و علم متعددند و اختلاف عبارات تنها ناشی از اختلاف اعتبارات میباشد. ذات مبدأ واجب باعتبار آنکه از ماده بری است و از خود غایب نیست عالم است و باعتبار آنکه ذات مجردش بر ذاتش آشکار است معلوم میباشد و باعتبار آنکه ذاتش لذاته و فی ذاته میباشد علم است. بطور کلی علم، مقتضی آنست که معلومی وجود داشته باشد لکن معلوم اعم است از خود ذات عالم یا غیر ذات عالم. چنانکه ثابت کردیم معلوم و علم و عالم متعددند و شک نیست که ذات واجب عین ذات اوست بنابراین هیچگونه کثرتی در ذات واجب از صفت علم حاصل نمیشود.

مبحث سوم - علم واجب بهمه اجناس و انواع :

ذات واجب بهمه اجناس و همه انواع، عالم است و ادراک چگونگی عالم بودن حق بسایر اشیاء بمراتب دقیقتر از ادراک چگونگی علم وی بذات خویش است چه ممکنست تصور شود که علم واجب باشیاء مختلفه مایه کثرتی میشود و حال آنکه چنین نیست چه ذات واجب از آنچه علم باشیاء دیگر دارد که ذات او مبدأ همه چیزها است و هستی اش سرچشمۀ همه هستی هاست و علم وی باشیاء دیگر همان علم وی بذات خود است. وقتی که ذاتش از ذاتش غایب نیست و ذاتش چنانکه هست بر ذاتش مکشوف است مبدأ بودنش برای همه اعراض و جواهر و ماهیات که ازاو صادرند نتیجه علم وی بذات خویش است و اگر ذات واجب بمبدأ بودن خود و باشیائی که به ترتیب ازاو صدور میباشد عالم نباشد در حقیقت بذات خود عالم نیست چنانکه ما وقتی بنفس خود آگاه هستیم که بتمام صفات نفس خویش شاعر باشیم قادر بودن و زنده بودن و اوصاف دیگر خود را دریابیم و اگر بعضی از صفات نفس خویش آگاهی نداشته باشیم بنفس خود چنانکه هست عالم نیست.

همچنین «ذات اول» بحقیقت ذات خود داناست و میداند که ذاتش مبدأ جهان است و هستی همه ماهیات ممکن که از ذات اوست پس علم او باشیاء، عین علمش بذات خویش است و چون ذاتش از ذاتش محجوب نیست هیچ چیزی از خرد و کلان از علم او غایب نمیماند و علم او موجود همه چیزهاست^۱. (لایعزب عنہ مثقال ذرہ)

مبحث چهارم - چگونگی علم واجب، باشیاء مقتصره:

ادراک این معنا که علم واجب تعالی، باشیاء متکثر، موجب کثرت نباشد در نظر اول بسیار دشوار مینماید زیرا بنظر چنین میرسد که معلومات مختلفه، موجب تکثر علم شود چه علم بیک معلوم، غیر از علم بعلوم دیگر است و علم واحد نمیتواند بعلوم متعدد، تعلق گیرد زیرا واحد، قابل تجزیه نیست و دارای جزء نمیباشد

۱- بنا بر نقل غزالی در تهافت الفلاسفه ابن سينا نخستین فیلسوف اسلامی است که علم واجب را بغير ذات خویش مبتدیرد و آنرا منشاً کثرت نمیداند و ناشی از علم واجب بذات خود میشناسند اما فلاسفه پیش از ابن سينا ذات واجب را عالم بغير نمیدانستند.

پس هر گاه علم، واحد فرض شود اما معلومات، متعدد باشند، میباشد عدم علم یکی از معلومات، موجب عدم علم بهمه آنها باشد. مثلاً هر گاه علم بجواهر و اعراض یکی باشد ولی علم، با اعراض تعلق نگیرد، میباشد بکلی علم منتفی شود و حال آنکه چنین نیست عدم علم با اعراض، موجب عدم علم بجواهر نمیباشد.

از بیان مذکور چنان استفاده میشود که تصور علم واحد بمعلومات متعدد محال باشد. پس چگونه ذات واجب بهمه اشیاء داناتوانا بود. ادرآک این معنی با مشاهده نفس انسانی امکان پذیر است چه نفس آدمی نسخه مختصر شده همه جهانست و هر چیزی را در آن نظری است و بهمین جهت است که مامیتوانیم بر همه معانی واقع شویم. راجع بمطلب مورد نظر نیز باید از نفس خود، قیاس گیریم.

هر گاه چگونگی علم خود را ب موضوعات، مورد توجه قرار دهیم، آنرا سه گونه میباشیم:

قسم اول آن است که صورت تفصیلی معلوم، مثلاً صورت یک مسئلهٔ فقهی در ذهن ما حاضر باشد و همه جزئیات آنرا از خاطر خود گذرانده باشیم و مباحث آنرا مرتب نموده جای هر بحث را معین کرده باشیم.

قسم دوم آن است که دانشی را فراگرفته و در آن ممارست کافی داشته باشیم تا جائیکه برای مانع میباشد بآن علم، ملکه حاصل گردد بنحویکه هر یک از مسائل غیر محصوره آن علم که بر ما عرضه شود از عهده جواب آن برآئیم لکن بالفعل از آن علم خاص غفلت داشته باشیم. بدون شک در حال غفلت هم در هنگامیکه ملکه برای ما متناضل باشد مارا نسبت بآن علم، عالم میخواهیم.

قسم سوم چنان است که فی المثل در مناظره‌ای، طرف ما سخنی بربازان آورد. مثلاً شباهاتی اظهار کند که نتیجه آن اعتقاد به قدم عالم باشد و مابداشیم که سخن وی باطل است و جهان حادث میباشد و بر جواب حجت‌های او محيط باشیم و در خود قدرت ابطال کلام اورا بیاییم ولی صورت تفصیلی جواب را در ذهن خویش حاضر نکرده باشیم و اگر تفصیل بخواهیم بر آن قادر باشیم. این گونه علم از علم تفصیلی شریف تراست زیرا

نسبت آن بصورتهای غیرمتناهی و صورتهای متناهی یکی است و بعلاوه اینگونداداش مبدأ قیاس همه صورتهای تفصیلی است.

علم ذات اول باشیاء از قبیل قسم سوم است و قسم اول آن نسبت بذات باری محال است و مخصوص نفس آدمی است زیرا دو علم تفصیلی دریک حالت برای نفس حاصل نمیگردد و صورتهای تفصیلی متعاقب یکدیگر بذهن می‌آیند متنه لطف زمان باعث آنست که گاهی ما باین تعاقب متوجه نباشیم و تصور کنیم که چند صورت یکباره در ذهن ما است. همچنانکه موم دریک حالت دونتش و دوشکل نمی‌پذیرد نفس آدمی نیز نمیتواند دو صورت تفصیلی پذیر اشود بنا بر این علم تفصیلی موجب کثرت است و صورتهای تفصیلی مناقض یکدیگر میباشند باین معنی که وجود یکی موجب عدم دیگر است اما چون ذات واجب از کثرت بری است و چون علم او واحد است از این روی علمش علم تفصیلی نیست بلکه علمی علم اجمالی است که نسبت بصورتهای متناهی و صورتهای غیر متناهی واحد میباشد و علم اخلاق علوم تفصیلی در ذوات فرشتگان و آدمیان است.

برای نزدیک کردن این مطلب بذهن مثالی می‌اوریم : فرض کنیم پادشاهی کلید همه خزان را روی زمین را در دست داشته باشد و زرسیم بهمه بین خشود و خود از آن مستغنى باشد و چیزی برای خود برندارد آنگاه وسایط از او کسب فیض کنند و مقداری از آنچه میگیرند بفقیر تقسیم نمایند . چون ما وسایط راغنی مینامیم باید آن پادشاه را هم بطريق اولی غنی و توانگر بدانیم و چنین پادشاهی بغا و توانگری از وسایط اولی است. همچنین ذات واجب که مبدأ و خلاق علوم تفصیلی است عالم است و اطلاق عنوان عالم در حقیقت سزاوار ذات اوست .

مثال دیگر، نسبت کیمیا به اجسامی است که ذرمیشوند. کیمیاعده‌ای نامتناهی از اجسام را زر میکند و ارزشش از هر مقدار زر بیشتر است بلکه ارزش آن با هیچ ارزشی قابل مقایسه نیست . همچنین علم ذات واجب با معلومات تفصیلی که متناهی و موجب کثرت آن و قابل قیاس نمیباشد، علم ذات اول را با قیاس بسومین حالت علم ما میتوان ادراک نمود و این حالت با حالت دوم فرق دارد چه در حالت دوم عالم

از دانش خود غافل است ولی چون بالقوه القریبه علم برای او حاصل است براو مجازاً عنوان عالم اطلاق میشود .

البته علم اول با چنین حالت قابل قیاس نیست چه اگرچنین باشد لازمه اش آنست که «ذات اول» پذیر او قابل باشدو چون قبول و انفعال در ذات باری تعالی نیست اورا عالم بالقوه نمیتوان گفت وهر گاه علم ذات اول بادومین حالت علم ما قیاس شود عالم بالفعل هم نتواند بود .

اما حالت سوم علم چنانست که شخص مناظر، بطلان دعوى طرف خود را میداند و بر دلائل ابطال آن دعوى ، احاطه دارد لکن صورت تفصیلی آن را اگر بخواهد بتدریج در ذهن خود حاضر میکند .

علم ذات اول چنانکه گفته مانند این حالت است یعنی ذات واجب ، علم اجمالی و حضوری دارد و علم تفصیلی وی به هر چیز علت هستی همان چیز است بنابراین شیئی همانگاه که موجود میشود معلوم ذات باری میشود و معلوم و علم یکی است و علم ذات حق بموجودات همان علم حق بذات خویش است چه علم واجب بحقیقت ذات خود متنضم علم بمبدئیت خویش نسبت به ممکنه موجودات میباشد .

مبحث پنجم : علم حق بهمه حوادث ممکنه :

ما از حوادث ممکنه بی خبر هستیم زیرا تا حادثه ای واقع نشده است و متصف بوصوف امکان است نمیتوانیم بوقوع یا عدم وقوع آن ، علم حاصل کنیم . وقتی شیئی ، معلوم ما تواند بود که موجود شده باشد و وقتی که وجود یابد علت آن حاصل بوده وجود آن واجب میباشد ووصف امکان . دیگر برای آن باقی نیست ، اما خداوند چون بترتیب سببها عالم است و چون ممکن الوجود با حضور سبب ، واجب میشود و چون سلسله علل همه بذات او منتهی میگردد از این روی خداوند بحوادث ممکنه علم دارد چنانکه ما اگر بهمه اسباب یک حادثه واقف باشیم و بدانیم که همه آن اسباب تحقق مییابد علم ما بحدود امر ممکن قطعی خواهد بود؛ مثلا هر گاه بدانیم که دوست ما قطعاً فردا از خانه بیرون خواهد شد و در مسیر معینی سیر خواهد کرد

و در اولین بار از گودال کوچک سرپوشیده‌ای که در آن گنجی نهفته است خواهد گذشت بر ما مسلم خواهد شد که دوست ما بر گنج دست خواهد یافت و البته حکم ما در صورتی قطعی است که مسلم بدانیم در وجود همه اسباب و علل هیچ‌گونه مانعی پیش نخواهد آمد و گرنه حکم ماقطعی تواند بود . منجمین که از روی اسباب و علل حکم می‌کنند چون موانع را نمیتوانند دریابند از اینجهت احکام آنها ظنی است و هرچه بر اسباب و علل، مطلع ترواز بودن موانع مطمئن تر باشندظن آنها قویتر خواهد شد تا جائیکه منجم در اول زمستان قطعاً حکم می‌کند که ششماه دیگر هوا گرم است زیرا بر حسب عادت میداند که خورشید مدار خود را در سال آینده تغییر نمیدهد و ششماه دیگر در برج اسد قرار خواهد گرفت و اشعه آن بر زمین عمودی خواهد تافت و زمین را گرم خواهد ساخت .

علم ذات باری بحوالث ممکنه مانند علم منجم بر سیدن خورشید در آینده ببرج اسد می‌باشد و چنانکه گفتیم چون با سباب عالم است و چون همه سببها بذات خودش منتهی است مسببات هم همه واجب‌اند و معلول اویند .

مبیحث ششم - کلی بودن علم واجب تعالی:

جایزن نیست که بذات واجب الوجود علوم جزئی که مقید به گذشته و حال و آینده باشد نسبت داده شود زیرا نسبت دادن اینگونه علم بذات واجب لازمه‌اش تغییر در ذات واجب الوجود است لزوم تغییر از جهت آنست که فرض کنیم اکنون خورشید منکسف نباشد و ذات واجب بعد انکساف شمس عالم بوده و دانسته باشد که فردا خورشید منکسف خواهد شد حال اگر نسبت علم جزئی بذات واجب روا باشد چون فردا رسدو انکساف خورشید فعلیت یابد می‌باشد بواسطه تغییر معلوم، علم او هم تغییر کند و لازمه تغییر علم تغییر در ذات عالم است چه علم صفتی نیست که تغییر در آن موجب تغییر در ذات عالم نباشد و از قبیل بودن بر راست و چپ نیست که از تغییر آن، تغییر در ذات، حاصل نیاید .

همچین علم را نمیتوان با وجود تغییر انواع علوم، واحد فرض کرد، زیرا

علم «مثال» معلومست و مثال با تغیر اصل، متغیر میگردد. فرض کنیم خورشید چنان بوده است که روزی منکس프 شود و آنروز فرا رسد و انکساف فعلیت پذیرد. اگر عالم، بعلم اول خود باقی ناند، میباشد نسبت بانکساف فعلی شمس جاه-مل باشد و هرگاه بعلم اول خود باقی نماند و علم نوبای وی حاصل گردد، میباشد در ذات عالم، تغییر پیدا شده باشد و چون هردو فرض نسبت بذات واجب، جایز نیست، علم ذات واجب را نباید مقید بزمان و مکان پنداشت بلکه ذات واجب جزئیات را بعنوان مسبب از اسباب کلی میشناسد. مثلاً میداند که چون خورشید از عقدۀ ذنب بگذرد، پس از مدتی معین‌بان بازخواهد گشت و چون ماه با آنجا منتهی گردد و با زمین محاذات ناقص یابد و میان خورشید و زمین حایل گردد، خورشید منکس프 میشود. اینگونه علم، ازلی وابدی است و بوقت و زمان مقید نمیباشد و در ذات عالم، تغییری موجود نمیآورد و ذات عالم، همیشه متشابه الاحوال است. پس این چنین علم، شایسته ذات باری تعالی تواند بود نه علم جزئی.^۱

مبیحث هفتم - اراده ذات واجب تعالی:

ذات واجب تعالی، دارای اراده و عنایت میباشد. برهان براین مطلب آنکه همه اشیاء، صادر از ذات واجبند و از اینرو و وجود اشیاء، فعل اوست و او فاعل آنهاست اما فاعل بالطبع نیست زیرا فعلی که بالطبع از فاعل سرزند، فاعل‌بان علم ندارد در صورتی که ذات واجب بفیضان اشیاء از ذات خود. عالم است و هر فعلی که با علم صادر گردد، فعل ارادیست. و چون صدور اشیاء منافی با ذات وی نیست از اینرو ذات واجب، راضی بصدور افعال است و کراحتی ندارد. بنابراین ذات حق مرید است و اراده او عین علم است و علمش عین ذات است. پس اراده، صفت‌زاده بر ذات او نیست.

- غزالی و متکلمین قائلند که خداوند بهم جزئیات، عالم است و معلومات جزئی، هر چند مقید بزمان خاص باشند تغییر در آنها موجب تغییر در ذات عالم نمیشود بلکه اراده قدیم باینگونه تغییرات تعلق گرفته است. خداوند تعالی بافتادن هر برک از درخت داناست (و ما تسقط من ورقه الا يعلمها) غزالی در باب ایان تهاافت الفلاسفه سه عقیده را مایه کفر فیلسوفان میشناسد: اعتقاد بقدم عالم، اعتقاد به نفی علم حق بجزئیات، انکار حشرچسانی.

افعال صادره ازما، ممکنست از روی علم یا از روی ظن یا ناشی از تخیل باشد چنانکه اعمال فنی که مهندس میکند ناشی از علم است، مریض که داروئی را مینوشد یا از خودن چیزی امتناع میکند بگمان آنست که داروبرای وی نافع و چیزی که از آن پرهیز کرده برای وی مضر است. مابتخیل چیزهای را که باشیئی محبوب ما شیوه است، دوست داریم و از چیزهایی که باشیئی مورد تنفر ما مانندگی دارد اجتناب میورزیم امادات واجب تعالی فعلش ناشی از ظن و تخیل نیست زیرا ظن و تخیل از عوارضند و ثبات و دوامی ندارند. اینک باید دید که چگونه ممکن است علم، سبب وجود چیزی شود چگونه ما میدانیم که وجود اشیاء ناشی از علم خدای تعالی بنظام کلی است و چگونه علم سبب وجود فعل میشود؟ این مطالب برای ما با مشاهده نفس خودمان متحقّق میگردد. ما امری را تصور میکنیم و بوجود آن شایق میشویم وجود یافتن آنرا مناسب و شایسته میپندازیم آنگاه شوق و شهوت در آلات و اعضای ماهر کتی بوجود میآورد و در نتیجه حرکت اندامهای خاص، فعلی که محبوب و مورد علاقه ماست ظاهر میشود مثلاً وقتی میخواهیم خطی بنویسیم یا نقشی بسازیم اول آنرا تصور میکنیم و انجام آنرا مناسب میپندازیم آنگاه شوق، دست و قلم مارا بحرکت در میآورد و با تحریک شوق، خط و نقش محبوب خود را بر روی لوح بوجود میآوریم پس خط و نقش، معلوم حرکت دست و قلم ماست و جنبش دست و قلم مانشی از شوق است و شوق، ناشی از تصور خط و نقش و علم ما بشایستگی وجود آن میباشد.

مثالی روش تر بیاوریم: فرض کنیم چوبی ستبر روی زمین افتاده است و شخصی روی آن راه میرود آنگاه این چوب را بزرگی دودیوار بسیار مرتყع قراردهیم و همان شخص روی آن حرکت کند غالباً چنین شخص توهم سقوط میکند و همین توهم موجب سقوط وی میشود.

باین ترتیب معلوم میشود که علم چگونه سبب وجود میگردد. بنابراین علم ذات واجب بنظام کلی هم سبب وجود موجود است اما افعال ذات واجب با افعال ما ازدواج هست قابل قیاس نیست: اول آنکه افعال واجب تعالی بموافق و مخالف تقسیم نمیشود و

هیچ فعل صادر از وی منافی با ذات او نیست بنابراین فعل وی ناشی از شوق نمیباشد و برخلاف افعال ماست که صدور فعل منوط باشد که ما آن فعل را برای خود اولی بدانیم. دوم آنکه موقتی بانجام فعلی اقدام میکنیم که در آن لذت یا متعت یا خیری برای خود قطعاً یا ظناً تشخیص دهیم. بعبارت دیگر افعال ماناشی از غرض است و غرض ناشی از نقص ماست اما افعال حق از روی غرض نیست بلکه چنانکه گفته‌یم، علم وی بنظام کلی، سبب هستی موجود است و هر وجود که از اوصادر شود فی ذاته خیر است. او میداند که وجود بهتر از عدم است و میداند که هستی را اقسامی است و کاملترین قسم هر موجود یکی است و میداند که اکمل بهتر از انقص است پس از علم وی بوجود اکمل، موجودات صادر میشوند و هر موجود که وجود می‌یابد بکاملترین صورت خود موجود میشود. معنی عنایت حق بخلاق اینست که مثلاً خداوند انسان را بپوش و حمله نیازمند میداند از اینرو بوی دست و کف داده است و برای آنکه حمله و دفاع و دادن و گرفتن بنحو کامل صورت پذیرد دسته‌ها را بازگشتن آراسته و چهارانگشت را دریک ردیف و ابهام را در مقابل آنها قرار داده بقسمی که ابهام بر ابریکایک ازانگشتن چهار گانه قرار گیرد پس وضع فعلی دست انسان کاملترین اوضاع است.

البته ذات حق با اوضاع دیگر نیز عالم است و نسبت علم وی بهمه اوضاع، واحد است لکن ذات وی ذاتیست که از وی خیر و کمال افاضه میشود و وضع موجود ستار گان و حیوانات و زمین و سایر موجودات کاملترین اوضاع است.

بنابر هراتبی که گفته شد معلوم میشود که علم حق بنظام اتم و اکمل، تنها سبب هستی موجود است و فعل او از روی غرض یا طبع نیست و خداوند در آفرینش مخلوقات عنایت ولطف بکاربرده و موجودات را باستفاده از مزایا و استعداد هائی که دارد هدایت کرده است و اگر هدایت نمی‌بود مزایا و نعم، معطل میماند چنانکه اگر مرغ منقارداشت و طریق استفاده از منقار را نمیدانست وجود منقار برای وی بیفایده میبود. از این رومیگوئیم که آفرینش با خیر کمال می‌پذیرد و کمال و تمامی آفرینش در هدایت است و قرآن مجید باین معنی ناطق میباشد آنجا که میگوید: «الذی اعطی کلّ

شیئی خلقه ثم هدی» بازمیگوید: «هوالذی خلقنی فهو بہدین» و در جای دیگر میفرماید: «والذی قدر فهدی».

ممکنست کسی گوید: همچنانکه ما در نجات غریق قصد داریم و از آن غرضی برای خود نمی طلبیم و قصد ما به مرسانی بدیگرانست شاید ذات واجب هم در افعال خود چنین باشد.

اظهار این گوینده درست نیست زیرا ما بچیزی قصد می کنیم که وجود یافتن آن برای ما بهتر از عدم آن باشد و مراد ما از قصد، میل بچیزی است که موافق با طبع ما فرض شود و هر گاه وجود و عدم امری برای ما یکسان تصور شود آن امر مقصود ما نیست حتی در اعمالی از قبیل نجات غریق، ما قصد ثواب یا قصد ستایش یا غرض تحصیل فضیلت خلقی داریم. پس بطور کلی قصد ناشی از غرض است و غرض مشعر بر نقص میباشد و چون ذات واجب از هرجهت کامل است و نقص در وجود او نیست غرض ندارد و چون غرض ندارد قاصد، نیست بلکه دارای اراده است و اراده او عین علم او و عین ذات اوست.

مبحث هشتم: قدرت ذات واجب:

یکی از صفات واجب تعالی قدرت است. معنی قدرت واجب آنست که هر چه بخواهد میکند و هر چه نخواهد نمیکند زیرا مشیت او علم اوست و هر چهرا که خیر و نیکو بداند میخواهد و بوجود میآورد و هر چه عدم، نسبت بآن شایسته تر باشد وجود آنرا نمیخواهد و آن شیئی بوجود نمیآید.

هر گاه کسی بگوید که اگر خداوند قادر است چرا هم اکنون بر افنا آسمان و زمین قادر نیست؟

جواب میگوئیم ذات واجب با مشیت سابقه خود خواسته است که آسمان و زمین وجود دائم داشته باشند و وجود دائم بهتر از فنا و هلاک است؟ وقتی ما میگوئیم فلاں بر کشتن خود قادر است معنی اش این نیست که باید خود را بکشد، حتی ممکن است قطعاً بدانیم که وی شخصی قوی الاراده است و هر گز خود را نخواهد کشت.

مرادما ازاين سخن اين است که فرضاً اگر چنین اراده کند بر انجام اراده خود قادر هست . توجيه قدرت الهی نيز نزديك به مين بيان ميباشد . بتغيير ديجراين عبارت که ميگوئيم « اگر خدا چيز را اراده نماید ميکند » قضيه شرطیه متصله است و در شرطیه متصله بایدم لازمه دو قضيه صادق باشد اما خود مقدم و تالي ممکن است هر دو صادق ياهردو كاذب باشند يا اينکه يکي از آنها فقط صادق آيد چنانکه ميگوئيم « اگر آدمي پرواز ميکرد در هوا حر کت مينمود » يا « اگر آدمي پرواز ميکرد جانور ميбود » در هر دو قضيه ملازمه صادقت لکن در قضيه اول مقدم و تالي و در قضيه دوم مقدم ، کاذب ميباشد .

همچنین قدرت، عبارت از ملازمه اراده و فعل است که صادق ميباشد و ممکن است اراده بر امری اصلاح تعلق نگيرد و اگر مجبور باشد که اراده اش بأمری تعلق گيرد در چنین حالتی وي قادر نخواهد بود .

هر گاه گويند اين سخن که ميگوئيد « اگر اراده کند ميکند » اشعار بآن دارد که ممکنست ذات حق در اراده خود استيinاف نماید . اين امر مستلزم تغيير است و ذات خدا از هر گونه تغييری منزه ميباشد .

جواب ميگوئيم: مراد ما ازاين عبارت آنست که هر چهرا که خداوند مريبد باشد و جاييز بود که وجود يابد وجود ميبايد و هر چه را خداوند مريبد نباشد وجود يافتن آن جاييز نیست و هستي نمي پذيرد .

بنابر آنچه گفته شد خداوند بر هر امر ممکنی قادر است^۱ وقدرت او عين مشيت اوست و مشيت عين علم اوست و علم وي عين ذات اوست و هيچ گونه کثرتی در روی قابل تصور نیست .

مبحث نهم - حکمت واجب تعالی:

حکمت داراي دو معنی است : معنی اول حکمت ، علم باشیاء است بنحوی که حقیقت هر چيز چنانکه هست تصور گردد و تصدیق بهر حکم از روی یقین محض باشد.

۱- غزالی و اکثر متكلمين در اين مطلب با فلاسفه مخالفند و خداوند را بر هر چيز قادر ميشناسند و مقدور اورا بوصف امكان موصوف نميدارند .

معنی دوم حکمت، محکمی افعالست بنحوی که افعال چنانکه شایسته کمال و آرایش است از افعال صادر گردد.

حکمت حقیقی بهردو معنی، مخصوص ذات واجب تعالی است چه ذات واجب بهمه اشیاء، عالم است و علم او شریفترین انواع دانشهاست زیرا علم وی برخلاف علم ما سبب وجود است و مبدأ هرچه هستی پذیرد علم اوست اما علم ما بر دونوع است یکنوع از علم ما از وجود مستفاد است مانند علم مابصورت آسمان و زمین که معرفت ما بآنها سبب هستی آنها نیست، نوع دیگر علم ما، که شریفتر از نوع اول و در عین حال محدود است سبب هستی میشود مانند علم نقاش بنقشی که بدون سرمشق و مثال اختراع کرده باشد.

علم دیگران که بآن نقش پس از ابداع نگاه کنند مستفاد از وجود میباشد. اما علم خود نقاش بنقش، سبب وجود است و همچین علم واجب بنظام کل، سبب نظام هستی است.

خداآند باعتبار افعال خود نیز حکیم است زیرا الفعال وی همه در نهایت محکمی واستواریست و خداوند بهر مخلوقی هرچه ضروری بوده عطافر موده است واورا بطرز استعمال آن هدایت کرده و هرچه مورد ضرورت موجود نبوده است ولای موجود، جزئی نیازی بآن داشته است نیز بُوی ارزانی داشته وهم بسیاری آرایشها و زیبائیهای بحیوانات و نباتات و جمادات بخشیده است.

در نتیجه زینت بخشی الهی است که ابروان آدمی کمانی و کف پای وی مقعر گردیده و بسانان محسن ارزانی شده تاچروک چهره اش در پیری پوشیده ماند بهر حال این قبیل آرایشها در همه ظاهر طبیعت فراوان بچشم میزند.

مبحث دهم - جود و بخشش الهی :

جود حقیقی عبارت از آنست که بهرچه شایسته باشد و چنانکه شایسته باشد بدون عوض افاده خیر شود اما هر گاه در افاده برای خود فائدہ رساننده غرض یا نفعی مادی یا معنوی منظور باشد چنین افاده‌ای را در حقیقت جود نمیگویند و اطلاق جود بر بذل

مال در مقابل مال یا درازای تحصیل نیکنامی و کسب فضیلت اخلاقی و امید ثواب ، اطلاقی مجازی است .

بنابراین نام جواد واقعی تنها شایسته ذات واجب تعالی است زیرا او بهر موجود مطابق لیاقت موجود، تمام ضروریات و آرایشها و مایحتاج را بدون عوض عطا فرموده است و فیض رسانی، خصوصیت ذات اوست و ناشی از علم وی بنظام اکمل و مشیت کامله او میباشد .

بحث یازدهم - ابتهاج ذات حق بجمال خویش :

ذات قدیم اول بذات خویش و بجمال و کمال خود مبتهج است یعنی در ذات واجب تعالی معنایی است که نظیر آنرا مادر خود مان بلذت و فرح و شادمانی تعبیر میکنیم اما ابتهاج ذات واجب بذات خود چندانست که در قلم وصف درنمی آید . فرشتگان نیز از مطالعه جمال حضرت ربویت مسرور و شادمانند ولذت میبرند و بهجت و سرور ایشان از این مطالعه بمراتب بر شادمانی و سروری که از مطالعه نفس خویش فراهم میآورند فزونی دارد .

بیان این مطلب مستلزم تمهید شش اصل است :

اصل اول : شک نیست که لذت والم با ادراک مر بوط است و اگر ادراک نباشد لذت والم تحقق نمی یابد : ادراک ما بر دو نوع است: یکی ادراک حسی که بوسیله حواس پنجگانه صورت میپذیرد و دیگر ادراک باطنی که بوسیله قوه عاقله یا واهمه حاصل میگردد. مدرکات مانیز که با قوه ادراکیه ماتعلق میگیرد سه نوع است :

اول مدرکاتی که با قوه ادراک ما ملايم و سازگار باشند و ادراک حاصل از آنها را لذت مینامیم. دوم مدرکاتی که با قوه ادراک ما ناسازگار باشند و ادراک حاصل از آن را الم میخوانیم. سوم مدرکاتی که با قوه ادراک مانه ملايم اند و نه ناما لایم و اینگونه ادراک نه لذت است و نه الم. باید دانست که لذت والم تابع ادراک نیستند بلکه عین ادراک میباشند چه همینکه امر ملايم با قوه مدر که ملاقات کند لذت خود بخود حاصل است و همینکه امر ناما لایم با قوه مدر که ملاقات کند الم پیدا میشود پس لذت والم زايد بر ادراک نیستند

و بهمین دلیل ابتها جذات اول بذات خویش زاید بر ادرارک وی نتواند بود بنابراین سرو در حق عین علم است و علم او عین ذات او است.

اصل دوم : سازگار هر قوه فعلی است که مقتضای طبع آنست و بدون آفت و مانعی از آن سرمی زند، بعبارت دیگر هر قوه ای برای آن آفریده شده که از آن، فعلی خاص صادر گردد و آن فعل خاص مقتضای طبع آن قوه است چنان که طبع قوه غضبیه مقتضی غلبه و انتقام جوئی است و طبع قوه شهویه ذوق است و مقتضای قوه خیال و وهم امیدواری میباشد. هر گاه اموری ملایم با طبع این قوا حاصل گردد قوای مزبور از آنها تلذذ میباشد و هر گاه اموری منافر با این قوا صورت پذیرد قوه یاقوای مربوط از آن متألم میشوند.

اصل سوم : در شخص عاقل کامل، لذات عقلی و وهمی بر لذات حسی می چربدو لذتهاي حسي دربرابر لذتهاي عقلی ناچيز بشمار میآيد اما شخص کم خرد و فرو مایه بر عکس، لذات حسی را بر لذات عقلی ترجیح میدهد. هر گاه بنا شود که میان خوراک شیرین و چرب و تسلط بر دشمنان و احرار از مقام ریاست یکی اختیار شود بی خرد دون همت، چرب و شیرین بر می گزیند و خردمند والا همت ریاست و غلبه را اختیار میکند. مراد از ناقص بی خرد کسی است که یاقوای عالیه اومرده باشد یا آنکه مانند کودکان هنوز نیروهای معنوی وی تکامل نپذیرفته باشد. هردو دسته چون از ادرارک معانی عالیه بی بهره یا در ادرارک آن ناقص میباشند لذات حسی را اختیار می کنند.

اصل چهارم: لذات و همچنین آلام از سه جهت متفاوتند و دارای درجاتی میباشند: اول از جهت قوه ادرارک کننده که هر چه قوه ادرارک کننده کاملتر و از جنسی شریفتر باشد لذت بیشتر است و چون قوه عاقله جنساً از قوای دیگر شریفتر است لذات حاصله از آن از قبیل لذت غلبه و ریاست کاملتر میباشد.

دوم از جهت ادرارک که هر چه ادرارک کاملتر باشد لذت بیشتر است چنان که هر گاه از نزدیک در روشنائی بر خساری زیبانت نظر کنند بیشتر لذت میبرند تا آنکه از دور یاد رتاریکی بروی زیبانت نظر افکنند.

سوم از جهت معانی مدرکه. - زیبائی‌ها و زشتی‌هادارای درجات اند و باعتبار درجات آنها مراتب لذت والم متفاوت می‌شود و بعبارت دیگر هرچه با نفس ملایمتر باشد لذت بیشتری بوجود می‌آورد و هرچه مخالفتش با نفس بیشتر باشد الم بیشتری از آن حاصل می‌گردد.

اصل پنجم : این اصل نتیجهٔ اصول سابقه است و آن عبارت از آنست که لذات عقلیه مابالذات حسی از سه جهت قابل مقایسه نیستند.

۱- از جهت قوّه ادراک کننده. - قوّه عاقله‌شیریفترین و کاملترین قوّه هاست زیرا قوای حسی در آلات جسمانی منطبع اند و باfasد شدن آلت ازمیان میروند و بعلاوه همان مدرکاتی که مایه‌لذت قوای حسی است هر گاه از حد بگذرد قوّه حسی را fasد می‌سازد چنانکه نورمایه لذت چشم و آوازسبب لذت گوش است اما در عین حال نور بسیار قوی چشم را fasد می‌کند و صوت بسیار شدید گوش را کر می‌سازد.

۲- از جهت ادراک . - قوّه عاقله از جهت ادراک بر قوای حسی برتری دارد زیرا قوّه عاقله هر چیز را چنانکه هست بدون لحاظ عوارض درمی‌یابد در صورتیکه قوای حسیه چنین نیستند مثل اچشم نمیتواند رنگ را بدون توجه بعرض و طول و بعد و قرب ادراک کند، هم چنین قوّه عاقله می‌تواند یک معنی را از معانی دیگر تحریک کند و این خصوصیت در قوای حسیه نیست. قوّه عاقله هر چیز را مطابق باواقع می‌بیند اما قوای حسیه بسا هست که خرد را کلان یا کلان را خرد یا زیبی را ازشت یا ازشت را زیبایی ندارد.

۳- از جهت معانی مدرکه . - از جهت معانی مدرکه هم قوّه عاقله شریفتر از قوای حسیه است زیرا مدرکاتش ماهیات کلی ازلی غیر قابل تغییر است در صورتیکه مدرکات قوای حسیه جسمانیات و عوارض پست تغییر پذیر ند بعلاوه چه فضیلت و شرافت از آن بالاتر که ادراک ذات را بوبیت از جمله مدرکات عقل است پس ازمیان موجودات این جهانی، عقل بذات مبدأ از هر موجود دیگری نزدیکتر می‌باشد.

اصل ششم : ممکنست بواسطه غفلت یا بواسطه عارضه‌ای که طبع را منحرف کرده باشد با حضور مایه‌لذت احساس لذت نکنیم چنانکه کسی باندیشه‌ای فرورفته از

الحان و نغمات موسیقی غافل است و در نتیجهٔ غفلت، از آن متلبذ نمی‌گردد. همچنین ممکن است شخص باموری که مکروه طبع اصلی است خوی کند و از آن لذت برداشته باشد. گل و چیزهای ناگوار عادت می‌کنند و از آنها لذت می‌برند؛ صور تیکه خود را گل مکروه طبع اصلی است. گاه نیز آفی شخص را از ادراک لذت بازمیدارد چنانکه مبتلى به بیماری «یولیموس» با اینکه اجزاء بدنش احتیاج بعده دارد احساس اشتها نمی‌کند. گاهی هم ضعف و بیماری موجب عدم ادراک لذت است چنانکه چشم ضعیف از نور که مایهٔ نشاط ولذت آنست زود خسته می‌شود.

بیان مطالب مذکور جواب اشکالی است که باین نحو ایراد می‌شود: «اگر قوهٔ عقلی شریفترین قوه‌ها از جهات سه گانه است میباشد ما از علم، خود بخود بیش از هر چیز لذت بریم و از فقدان آن ناراحت شویم و با وجود ذات عقلی نتوانیم بلذات حسی و وهمی دل خوش کنیم».

جواب اشکال از بیانات گذشته معلوم می‌شود زیرا عقل ما بر اثر آفات و عوارض یاد را نتیجهٔ عادات ناپسندیاب بواسطهٔ ضعف و ناتوانی یا غفلت و بیخبری از ادراک لذت عقلی بازمانده است چنانکه ممکنست عضو فلج در آتش بسوزد و حس نکند، ممکنست شخص خفته یامبلي به غشی با معشوق دست در گردن باشد و ذوق آن را در نیابد و چون بیدار گردد و بآن توجه یابد از گذشته احساس لذت کنديا حسرت و تأسف برد. بدنه هم مایهٔ گرفتاري نفس است و بواسطهٔ اشتغال بدن بمادييات. طبع نفس ممکنست منحرف گردد یا دچار آفت شود و چون با مرک روان از بدنه پيوند بگسلد، اگر صاحب نفس جاهل باشد از جهل خود متالم می‌شود و اگر عالم باشد از داشت خود لذت می‌برد.

پس از بیان اصول شش گانه اینک بمقصود باز می‌گردیم و به بیان اصل مطلب می‌پردازیم:

ذات اول، ادراک‌کنندهٔ خویش است و کاملترین جمال و بهاء را که مبدأ هر جمال و بهاء و منبع هر خیر و نظام است ادراک می‌کند لذا مدرِ ک و مدرِ ک فوق لایتناهی است و

کاملترین درجهٔ ادراک نیز حاصل است و از جهت آنکه معنی مدرک‌ذات اوست شریفترین معانی مدر که متحقّق است بنابراین باید کاملترین بهجت و سورازچنین ادراک نسبت بهچنین معنی مدرک برای ذات اول حاصل باشد.

فرض کنیم یک فرد آدمی بر عدهٔ زیادی بدانش فضیلت یابد و از جهت غلبهٔ قدرت و نیرو بر عده‌ای غالب و مستولی گردد و از تندرستی و زیبائی نیز بهره ور باشد، لذتی که چنین کس از مشاهدهٔ خویش حاصل می‌کند از حد و اندازهٔ بیرون است و با اینکه مزایائی که وی دارد از دیگری مستعار است و با اینکه همهٔ مزیتهای وی دستخوش تغییر ند و در عین حال ناقص و محدود می‌باشند، باز لذت وی از حد وصف بیرون است، لذا باید گفت مقایسهٔ سور و حق بذات خویش با لذات ما مانند مقایسهٔ کمال او نسبت بکمال ما است و فوق لایتناهی را با محدود متناهی تنها از جهت تمثیل میتوان مقایسه کرد.

ارسطو^۱ گفته است چون در جمال و جلال و عظمت حق مطالعه کنیم و دیده از هرچه جزاً است فروبندیم و دریابیم که چگونه جهان و هستی با کاملترین نظام صادر از او است و به دوام و عدم تغییر دستگاه کبریائی او پی برمی‌لذتی که از این مطالعه در خود حس می‌کنیم قابل تقدیر و اندازه‌گیری نیست و اگر بالفرض، ادراک حق نسبت بذات خویش با ادراک ما نسبت بذات حق مانندگی داشت باز هم سور و حق از جمال و جلال خود قابل وصف نبود تا چه رسیده‌ای که ادراک حق نسبت بذات خویش با ادراک ما نسبت به ذات وی قابل قیاس نیست زیرا مازدات و صفات او جز مطالبی مجمل و بسیار اندک در نمی‌یابیم و ادراک ما محدود بحدودیست که حق جل جلاله ما را بآن هدایت فرموده است.

فرشتگان پیوسته در مطالعهٔ جمال اویندو از مشاهده و مطالعهٔ خویش لذت می‌برند و سور و ایشان از مشاهده ذات حق بمراتب بیش از سور و ایشان از ادراک نقوس خویش است بلکه لذت ایشان از جهت آنست که خود را بندۀ ذات کبریائی حق می‌بینند و چون از شهوت منزه‌اند غفلت آنان را از مطالعهٔ جمال حق بازنمیدارد.

حال ایشان بکسی ماند که عاشق پادشاهی باشد و پادشاه وی را بخدمت فرا خواند چنین کسی از اینکه قوی و مزایای خود را مصروف خدمت پادشاه می بیند شادمان است و بمزایای خود فی حد ذاته توجهی ندارد.

همچنانکه نوع آدمی در قدرت و علم و اعتدال آفرینش بر جانوران دیگر روحان دارد و بهمان نسبت از مشاهده مرآت جمال حق بیشتر مسرور میگردد، فرشتگان نیز که برآدمیان از جهت کمال و دانش برتری دارند از ادراک ذات حق لذت بیشتری میبرند زیرا بمقام قرب رب العالمین فائزند و جز بعبادت و امتنان امر معبود شغل خاطر ندارند. آدمی نیز میتواند با تصفیه ضمیر و کسب معرفت بسعادت جاویدان نائل آید باین طریق که قوه عاقله خود را از قوه ب فعل آرد تا جهان هستی با نظام و ترتیب خود در آینه روان وی منتقلش گردد و ذات قدیم اول را ادراک کند آنگاه در این جهان از معرفت خویش لذتی وصف ناشدنی احساس خواهد کرد و چون روان وی از تن جدا شود حجاب ماده از میان برخیزد و نفس، لذتش کمال پذیرد و بملأ اعلی پیوند و رفیق فرشتگان گردد و با حق، قرب همیشگی یابد اما قرب وی قرب صفاتی است نه قرب مکانی. - این چنین مقام قرب و ادراک ذات حق و بهجهت دائم است که از آن به « سعادت جاودان » تعبیر میشود.

خواهه گفتار درباره صفات واجب تعالی

علم ما بصفات حق تنها بوسیله مقایسه ممکن است و در این راه از شاهد بغايب باید پی برمیم لذا تنها هر چه نظیر آن در قوای حسی یا باطنی ما وجود داشته باشد ادراک آن برای ما ممکن است مثلا علم خدا را بذات خویش با مقایسه علم خودمان بنفس خویش ادراک میکنیم و علم خدارا بغير باما مقایسه علم خودمان باشیاء خارجی در میبايم . و چگونگی علم حق بممکنات از روی علمی که ما با شناختن اسباب و علل بحوالث آینده پیدا میکنیم برای ما قابل ادراک است. بر همان مبنای که وهم سقوط موجب سقوط ما میشود علم خدا را سبب وجود همه موجودات میدانیم و باما مقایسه

درجاتی که در حالات نفسانی خود ما موجود است در می‌یابیم که حق جل جلاله در همه این خصوصیات کامل تر و شریفتر است و کمال وی فوق لایقناهی است . باری ، اینچنین معرفت را که برای ما نسبت به صفات حق ممکن الوصول است در اصطلاح «ایمان بعیب» نامند . اما ادراک افزونتر از آنچه خود داریم برای هامقدور نیست و بطریق اولی هرچه نظیر آن در خود ما نباشد برای ما از ذات حق غیرقابل ادراک است . ذات حق ذاتی است که ماهیت و اینتش یکیست^۱ و وجود وی زائد بر ماهیت نیست و چون وجود ماغیر از ماهیت وزائد بر ماهیت است ادراک ذات حق برای مامحال است زیرا ذات حق جوهر و عرض نیست تا وجود زائد بر ماهیت داشته باشد . فرشتگان نیز که خود جوهراند و وجودشان غیر از ماهیت است با ادراک حقیقت ذات حق قادر نیستند .

وجود بلا ماهیت ، حقیقت ذات حق را بیان نمی‌کند زیرا موجودیت از امور عامه است و نفی ماهیت ، وصف سلبی است و اوصاف سلبی ، حقیقت زا بازنمی نمایند فقط میدانیم که ذات حق مانند ما نیست و اعماقده چیزی نمی‌باشد و هیچ چیز مثل او نیست (لیس کمتره شیئی) هر گاه پی‌بریم باینکه فلاں ، زرگر و نجار نیست بشغل وی پی‌برده‌ایم همچنین شناختن صفات سلبی حق هم‌شناختن حقیقت ذات او نمی‌باشد پس با برهان ثابت شد که معرفت حقیقت ذات حق مجال است از این روی پیغمبر فرمود «انت کمـاـثـیـت عـلـیـنـفـسـک لـاـحـصـیـشـاءـاً عـلـیـكـ» تو آنچنانی که خود را استودی و من از عهده ستایش برنمی‌آیم .

عارفان گویند : «العجز عن درک الا دراک ، ادراک»

۱- غزالی بساطت ذات را باین طریق ابطال می‌کند که وجود بدون ماهیت و حقیقت قابل تعقل نیست در صورتی که ذات واجب وجود و وجود وی معقول است بس وجود حق نیز غیر از ماهیت است لکن وجود واجب الوجود قدیم است و فاعل ندارد و با توجه باین معنی تابع بودن وجود حق برای ماهیتش مستلزم هیچ امر محالی نیست همچنین لازمه این قول ، سببیت ماهیت برای وجود واجب نمی‌شود زیرا در ممکنات هم ماهیت ، سبب وجود نیست تاچه رسد بذات واجب که خود مسبب الاسباب است .

بنده همان به که زنگصیر خویش عندر بدرگاه خدای آورد .
ورنه سزاوار خداوندیش کس نتواند که بجای آورد .
آنکس که با بر هان ، عجز خویش بشناسد دانا است و آنکس که بقصور و
ناتوانی خود پی نبرد نادان است و مراد از عارف و دانا آنکس است که تصورش تا آنجا
که قصور بشری امکان پیشروی داشته باشد پیشرفته باشد و بچین درجه جز اولیا و
انبیا و علمای راسخین کسی نایل نیامده است .

گفتارچهارم

افعال حق یا اقسام موجودات

پس از فراغ از گفتگو درباره صفات حق در این گفتار اقسام موجودات و چگونگی دلالت آنها بر وجود حق مورد مورد بحث قرار میگیرد. آنگاه در گفتار پنجم در کیفیت صدور موجودات و چگونگی ترتیب سلسله اسباب و مسببات و بازگشت همه آنها در آخرت بسبب واحد، سخن میروند.

این گفتار مشتمل بر یک مقدمه و سه رکن است. در مقدمه سه گونه تقسیم موجود، مورد لحاظ واقع میشود. رکن اول بکیفیت دلالت موجوداتی که در مقعر فلك قمر نداختصاص میابد. رکن دوم مخصوص با جسام سماوی و رکن سوم مختص بعقل و نفوس است که از آنها بفرشتگان و کروبیان تعبیر میکنیم.

مقدمه = تقسیمات سه گانه هوجو

تقسیم اول: موجود بر حسب امکان عقلی، بر سه قسم است :
اول موجودی که در غیر خود مؤثر است و از موجود دیگری اثر نمی پذیرد. این نوع موجود که شریف ترین انواع است در اصطلاح، « عقول » نامیده میشود. عقول جوهرهای هستند که انقسام و تغییر در آنها راه ندارد .

دوم موجوداتی که هم مؤثرند و هم متأثر. این نوع موجودات « نفوس » اند که نقش واسطه را ایفاء میکنند با این ترتیب که از عقول فیض میگیرند و با جسام فیض میرسانند .

سوم موجوداتی که متأثر اند و در انواع دیگر مؤثر واقع نمیشوند . این چنین

موجود کد پست تراز دونوع دیگر است «جسم» است و جسم دارای حیّز و منقسم یا جزاء میباشد و در معرض تغیر و تبدل است.

ما موجود جسم را بالحس والعيان میبینیم و از حرکات اجسام بوجود نقوس پی میبریم و بقسمی که از این پس بتفصیل خواهیم دید هستی نقوس، مارا بوجود عقول رهبری میکند.

تقسیم دوم: هر گاه کمالات ممکنه برای موجودی حاصل باشد و در کسب کمال بدیگری نیازمند نشود آنرا «موجود تام» خوانیم و موجود تام اگر بمربهای باشد که موجودات دیگر در کسب کمال بوی نیازمند باشند «فوق التمام» نام میگیرد.

هر گاه برای موجودی کمالات ممکنه حاصل نباشد ولی در کسب کمال بموجود دیگری نیازمند نشود بنام «موجود مکتفی» خوانده میشود و این نوع موجود البته ناقص است. بالاخره موجودی که کمالات ممکنه برای او حاصل نیست و در کسب کمال بموجود دیگری احتیاج دارد «ناقص مطلق» است.

تقسیم سوم: این تقسیم اختصاص بجسم دارد. جسم یا بسیط است یا مرکب. جسم بسیط جسمی است که اجزاء آن متشابه‌اند یعنی همه اجزاء یک طبیعت دارند مانند آب و هوای اجسام مرکب جسم‌هایی هستند که اجزاء آنها دارای طبایع مختلفند، مانند گل که از ترکیب آب و خاک بوجود آمده است. البته اجسام مرکب از اجسام بسیط بوجود میآیند و بر اثر ترکیب، فائدہ و خصوصیتی در آنها حاصل میگردد که در اجزاء ترکیب‌کننده جداً جدا وجود ندارد. برخی از اجسام بسیط قابل ترکیب‌اند یعنی از ترکیب آنها فائدہ تازه‌ای حاصل میشود. عده‌ای از اجسام بسیط هم قابلیت ترکیب ندارند و کمال آنها در بساطت آنها است.

اینک که مقدمه تمہید شد رکن اول را آغاز میکنیم و از خدا مدد میخواهیم:

رکن اول: اجسام سفلی یا اجسامی گه در مقعر فلک قمر ند
اجسام سفلی همه قابل ترکیب‌اند و با یکدیگر مرکب میشوند. لازمه‌تر کیب،

حرکت مستقیم است و حرکت مستقیم دو جهت مختلف الطبع محدود می‌باشد و لازمه آن اینست که جسمی بر همه اجسام سفلی محیط باشد و می‌بایست حرکت جسم محیط، حرکت دوری باشد و لازمه وجود محددالجهات، وجود مرکز و محیط است و لازمه آن اینست که هر جسم عنصری دارای حیزو میل و طبع مخصوص بخود باشد از طرف دیگر لازمه حرکت وجود زمان است. این امور خلاصه شش مبحث شرح می‌شود.

مبحث اول - ملازمت ترکیب با حرکت مستقیم :

لازمه ترکیب دو جسم حرکت مستقیم است چه اگر هر یک از دو جسم بسیط بجای خود ماند هر چند آن دو جسم مجاور باشند بایکدیگر نمی‌امینند و چون ترکیب اجسام بالعیان ثابت است پس می‌بایست اجزاء ترکیب کننده یا برخی از آنها با حرکت مستقیم بجانب اجزاء دیگر بروند متهی اگر حرکت، طبیعی باشد می‌بایست جسم متحرک از جهتی بگریزد و جهت مخالف آنرا طالب باشد چنانکه سنگ از بالا بزیر می‌آید و هرگاه اجزاء جهت، متشابه باشد حرکت مستقیم، حاصل نمی‌شود چنانکه سنگ خود بخود بروی زمین نمی‌گردد.

همچنین اگر حرکت، قسری باشد چون حرکت قسری مخالف طبع است می‌بایست طبع دیگری هم در مقابل آن، موجود باشد بنابراین لازمه حرکت مستقیم وجود دو جهت مختلف الطبع است و هر دو جهت باید محدود باشند زیرا اول اجهت، بعد است و بعد باید متناهی باشد و حرکت در امور عقلی که خالی از بعد است امکان پذیر نیست.

ثانیاً مفهوم جهت، مقتضی حد و نهایت است، وقتیکه جهت درختی را تعیین می‌کنیم و با آن اشاره مینماییم درخت را حد آن جهت می‌شناسیم.

ثالثاً مابعضی از اشیاء را اسفل و برخی را اعلی تشخیص میدهیم. اسفل آنست که دورتر از مبدأ باشد و اعلی آنست که بمبدأ نزدیکتر قرار گیرد پس باید جهت، محدود باشد تا بر حسب قرب و بعد نسبت بآن، حد اسفل و اعلی تعیین گردد. خلاصه آنکه اجسام سفلی دارای حرکت مستقیم‌اند و از جهتی بجهت دیگر حرکت می‌کنند و دو

جهت، مختلف الطبع و محدود می باشند وجهت جز در «بعد» نتواند بود و «بعد» از لوازم جسم است.

بحث دوم - ضرورت احاطه محدد الجھات :

جسمی که محدد جھاتست بر اجسام سفلی احاطه دارد و احاطه آن بر اجسام باید مانند احاطه آسمان بر زمین باشد زیرا اختلاف دوچهت جز با اختلاف محیط و مرکز قابل تصور نیست. دلیل تفصیلی این مطلب آنکه اختلاف جهتین را سه قسم میتوان فرض کرد فرض اول آنکه اختلاف جهتین در خلاء باشد، فرض دوم آنکه اختلاف جهتین در ملا و در داخل جسم تحقق یابد. - فرض اول درست نیست زیرا اولا وجود خلا محال است ثانیاً اجزاء خلا بفرض وجود، مشابه اندو از این روی نمیتوانند منشأ اختلاف نوعی و طبیعی جهتین شوند. فرض دوم هم صحیح نیست چه اگر قرب و بعد نسبت بیک جسم منشأ اختلاف باشد آن جسم مرکز عده‌ای نامتناهی از دوایر خواهد بود در صورتیکه می‌باشد بعد و در نتیجه جهت، متناهی باشد و از جانب دیگر قرب و بعد نسبت بجسم خارجی موجب اختلاف طبیعی و نوعی نمیشود. همچنین هر گاه قرب وبعد نسبت بدو جسم فرض شود اعماز اینکه دو جسم مشابه یا متقابل باشند قرب وبعد نسبت بآنها امریست وهمی و منشأ اختلاف طبیعی و نوعی نتواند بود بعلاوه تصور جهت، مقدم بر تصور وجود دو جسم است و راجع به حیز هر یک از دو جسم این سؤال پیش می‌آید که فی المثل چرا جسم (الف) در نقطه (ج) قرار گرفته و جسم (ب) در نقطه (د) واقع شده است.

از اینها که بگندیم اگر یکی از دو جسم معده شود یا دو جسم با هم ترکیب شوند اختلاف جهت باقیست پس معلوم میشود که اختلاف جهت، ناشی از آندو جسم نمیباشد و اگر فرض ادو جسم جای خود را عوض کنند چون قرب بیک جسم باز دیگر بجسم دیگر تفاوتی ندارد جهتین متبدل نمیشوند.

چون بطلان دو فرض معلوم شد صحت فرض سوم محرز است یعنی اختلاف جهتین

در ملا^۱ و در داخل جسم است اما اختلاف آنها بمر کزو محیط است چه محیط، مر کز را معین میکند و محیط، نهایت قرب و مر کز نهایت، بعد است و میان این دو نهایت، اختلاف طبی وجود دارد اما اختلاف دونقطه محیط اعم از اینکه بر و ترا واقع باشد یا بر قطر، متشابه‌اند و فقط اختلاف مقداری دارند نه اختلاف طبی و نوعی.

جسم محیط بجسم محیط دیگر احتیاج ندارد زیرا اختلاف جهت در آن نیست و بهمین دلیل است که اجزاء آن حرکت مستقیم نمی‌کنند و بجانب طول یا بجانب عرض نمیروند و بالنتیه در اجزاء جسم محیط، خرق و التیام نیست.

بحث سوم : تحقیق راجع به مفهوم زمان :

لازم‌هی حرکت، زمان است یعنی حرکت در زمان واقع میشود و اگر حرکت نبود زمان هم وجود نداشت همچنین اگر ما حرکت را احساس نمیکردیم زمان هم برای ما محسوس نبود چنانکه اگر کسی هنگام ظهر بخوابد و ظهر روز دیگر بیدار شود احساس زمان نمیکند مگر اینکه از تغییرات دیگری از روی عادت با تقاضاء زمان پی‌برد. بطور کلی شخصی که از خواب بیدار میشود گذشت زمان و مقدار آنرا عادت از روی روشی و تاریکی هوا یا ضعف و گرسنگی خود یا از تغییرات داخلی یا خارجی دیگر مشخص می‌سازد.

برای دریافت مفهوم زمان، دو جسم متحرك فرض میکنیم که باهم شروع بحرکت کنند و سرعت هردو مساوی باشد و بایک دیگر از حرکت بازایستند. البته مسافتی که این دو متحرک طی خواهند کرد بیک اندازه خواهد بود سپس دو متحرک را از نو باهم بحرکت در میآوریم و سرعت یکی را بیش از دیگری میکنیم و آنها را با هم از حرکت بازمیداریم ایندو حرکت از جهت مسافت و سرعت مختلف اندولی از جهت یک امر که فاصله میان شروع و قطع حرکت باشد مساوی هستند؛ بر عکس هرگاه دو متحرک باهم ولی با سرعت مختلف در یک مسافت مساوی حرکت کنند یکی از آنها زودتر بمقصد خواهد رسید و تا قطع شدن حرکت جسم دوم فاصله‌ای خواهد بود پس میان آنها از حیث فاصله میان شروع و قطع حرکت اختلافی وجود خواهد داشت.

فاصله‌ای که میان آغاز و قطع حرکت است و باصطلاح امتداد حرکت میباشد «زمان» نامیده میشود و چون فاصله مزبورداری دبع و نصف و ثلث و کسور دیگر است مقدار میباشد پس زمان را باید «مقدار حرکت» یا «امتداد حرکت» یا «مدت حرکت» تعریف نمود و شکنیست که مقدار حرکت غیر از خود حرکت است و همچنین مقدار حرکت، سرعت نیست چه فی المثل سرعت حرکت خورشید از طلوع تا هنگام زوال با سرعت آن از هنگام طلوع تا غروب یکی است در صورتی که مقدار آن از طلوع تا زوال، نصف فاصله طلوع تا غروب میباشد.

زمان مانند حرکت دارای اجزائی است منتهی تایک جزء منقضی نشود جزء دیگر ش بوجود نمیآید. جزئی که منقضی میشود نسبت با جزاء لاحق خود مقدم است و اجزاء لاحق نسبت با آن متأخر میباشد و بتبعیت زمان، جزئی از حرکت که مقابن با جزء مقدم زمان باشد مقدم نامیده میشود و جزئی از حرکت که مقابن با جزء متأخر زمان باشد متأخر است بنابراین ثابت شد که زمان وجود دارد و آن، مقدار حرکت است و غیر قارّ الذات میباشد.

همچنانکه برای هر یک از انواع دیگر مقدار، معیار خاصی است که بوسیله آن اندازه گیری میشود زمان هم معیار دارد و آن حرکت فلك است که سریعترین حرکت‌هاست. از این روزمان را باید مدت حرکت فلك تعریف کرد. یا بعبارت دیگر زمان مقدار حرکت فلك است و در اجزاء آن تقدم و تأخیر، تحقق میباشد بنحوی که تقدم با متأخر در وجود مجتمع نمیشود. حرکت دوری فلك از اینجهت معیار قرارداده شده که دور آن برای مردم روشن است و طلوع و غروب خورشید را همه درمی‌یابند؛ البته مدت حرکت فلك، خود «مقدار» است و مقادیر دیگر حرکت با آن اندازه گیری میشود.

بحث چهارم- میل و طبع:

لازمه حرکت جسم، داشتن میلو طبع است، میل خصوصیتی است در جسم که آن را بجهتی میکشاند و طبع موجب میل میباشد. فرض کنیم مشگی را پر از هوا کرده

وروی آب افکنده باشد هرگاه آنرا بزیر آب فروبریم وزیر آب نگاهداریم حرکت متوقف میشود ولی احساس میکنیم که مشگ گوئی میخواهد روی آب بیاید و بادست مقاومت میکند: این حالت را «میل» مینامند. حال چون دست از آن برداریم از مکان خود بسطح آب میآید یعنی براثر میل خود بهیز مخصوص یعنی مکان طبیعی خویش حرکت میکند و چون بروی آب بر سر از حرکت باز میایستد زیرا سطح آب حیز طبیعی آنست و طبع هوا مقتضی این حیز میباشد و همین طبع موجب میل هواباین حیز شده است.

البته هرچه میل جسم بهیز خود زیادتر باشد بهمان نسبت حرکتش بجانب حیز سریعتر و مقاومتش در برابر قوه قاسره بیشتر خواهد بود. اگر میل وطبع در اجسام نمیبود میباشد که حرکت در زمان واقع نشود زیرا فرض کنیم جسمی که هیچگونه میل ندارد، مسافتی را در مدت معین پیماید و این مدت را فرضًا ساعت تعیین کنیم آنگاه فرض شود جسمی دیگر که دارای میل است همان مسافت را درده ساعت می پیماید در نتیجه اگر جسم سومی باندازه عشر جسم دوم میل داشته باشد همان مسافت را در عشر ۱۰ ساعت یعنی در یک ساعت خواهد پیمود و در نتیجه جسمی که میل دارد با جسمی که کاملاً بی میل است در زمان حرکت، مساوی خواهد شد و این امر برخلاف نسبت سرعت و میل میباشد بلکه برای حفظ نسبت می باشد وقتی که میل از میان بود زمان هم از میان برود و حال آنکه ممکن نیست که حرکت بدون زمان تحقق یابد زیرا فرض حرکت در غیر بعد محال است و چون ثابت شده که جوهر فرد بعد غیر منقسم وجود ندارد حرکت هم منقسم خواهد بود و در نتیجه دارای مقدار است پس هیچ حرکتی بدون مقدار نیست و هیچ حرکتی نیست که در زمان واقع نشود.

مبیث پنجم - منقسم بودن حرکت اجسام قابل ترکیب:

ثبت شد که هر جسمی مکانی طبیعی دارد که آنرا حیز طبیعی میخوانیم و آن مکانی است که اگر جسم را بطبع خود واگذار ند در آن مکان استقرار میباید و اگر از آن دور کنند بطرف آن میل میکند. چون دو جهت مختلف، مرکز و محیط است پس

حر کت، دو گونه خواهد بود: یکی از مر کز به محیط و دیگر از محیط بر کز و چون هر جسمی بحیث طبیعی خود میل دارد نزدیکترین راه هارا در سیر بجانب آن طی میکند چه اگر برخلاف این باشد و از نزدیکترین راه منحرف گردد نشانه انصاف از آن حیث است و چون خط مستقیم نزدیکترین فاصله میان دو نقطه است پس میباشد حر کت جسم بجانب حیث طبیعی اش حر کت مستقیم باشد.

مبحث ششم- دوام حر کت فلك:

حدوث حر کات اجسام مر کبه دلالت بر اسباب غیر متناهی دارد ولازمه این امر آنست که جسم محیط یعنی آسمان حر کت دائم داشته باشد. براین مطلب میتوان چنین استدلال کرد که ما حدوث حادثات را بالحس ادراک میکنیم یعنی در می یابیم که حر کتی نبود و سپس بوجود آمد و هیچ حادثه ای بدون سبب بوجود نمی آید بنابراین حدوث حادثه احتیاج بسبب دارد و سبب هم در حالت خاص و تحت شرایط مخصوص، حادثه را بوجود می آورد و تا آن حالت و شرایط حاصل نباشد حادثه تحقق نمی یابد. حالت و شرایط سبب نیز سبب وجود میخواهد باین ترتیب سلسله اسباب. نامتناهی میشود لکن اجزاء این سلسله نمیتوانند مجتمعآ باهم وجود داشته باشند پس می یابیست يك جزء بگذرد و گذشتن آن جزء سبب وجود جزء دیگر شود پس سلسله اسباب يك حر کت دوری دائم میرسد که حر کت آسمان است. هر جزئی از این حر کت حادث است ولی مجتمعه آن اجزاء، دائم و همیشگی است و از حر کات فلکی حر کات اجسام قابل ترکیب با تحقق یافتن اسباب و شرایط، حاصل میشود؛ فرض کنیم ریشه ای در زمین مدفون است هنگام زمستان بواسطه شدت برودت و عدم اعتدال هوا دارای نفس نباتی نمیشود، در بهار اعتدال حاصل میشود و سبب آن، ارتفاع خورشید و نزدیک شدن آن بوسط آسمان است و سبب این امر رسیدن خورشید به برج حمل است و علت رسیدن خورشید به برج حمل جداشدن آن از برج حوت است و جداشدن آن از برج دلو سبب رسیدن آن به برج حوت بوده است پس بهمین ترتیب سلسله، امتداد می یابد و اجزاء حر کت دوری که اتفاقی هر کدام سبب وجود دیگری است و دوام آن محفوظ میباشد سبب همه حواض

است. چون حدوث این حوادث را بالجس در می‌باید بوجود حرکت دوری دائم قائل شویم و ادرارک این امر حکم عقل ماست تا آنجا که ناینها هم که از دیدن آسمان و نظر کردن بکیفیت احاطه آن بر زمین محروم است بحکم عقل در می‌باید که چنین جسم محیطی وجود دارد و دائم در حرکت است.

اسباب و عمل بردو گونه‌اند: بعضی متساقط‌اند یعنی وجود آنها بایکدیگر امکان دارد و برخی متعاقب‌اند. مثلاً حرکت خورشید سبب روشنایی آنست و روشنایی، سبب ابصار می‌شود و دیدن، سبب آنست که مردم بحرکت آیند و حوادثی را بوجود آورند؛ این‌گونه اسباب چنان‌که می‌بینیم باهم قابل اجتماع‌اند اما حرارت آفتاب سبب پرورش بذر می‌باشد بشرط آنکه بذر وجود داشته باشد و تا بذر نباشد اثر حرارت، حاصل نمی‌گردد و همچنین تام‌تحرکی بذر را در زمین جای ندهد بذر نمی‌تواند از حرارت بهره‌مند گردد. این‌گونه اسباب چنان‌که می‌بینیم متعاقب‌اند.

خلاصه:

خلاصه رکن اول آنکه: اجسام قابل ترکیب، حرکت مستقیم دارند و لازمه حرکت مستقیم، وجود دوچرخه مخالف است و جهت بوسیله جسم محیط، محدود می‌گردد که آنرا آسمان مینامیم و آسمان دارای حرکت دوری همیشگی است که اجزاء آن حادث می‌باشد و از حرکت دوری آسمان حرکات اجسام حاصل می‌آید.

و گن دوم - اجسام سماوی

اجسام سماوی حرکتشان دائم و ناشی از نفس و بالاراده می‌باشد. نفوس فلکی جزئیات را تصور می‌کنند و در حرکات خود غرضی دارند. غرض آنها با جسام سفلی تعلق ندارد بلکه مقصود آنها از حرکت، شوق تشبیه بجواهر شریفتریست که آنها را عقول مینامیم و در زبان شرع از آنها بفرشتگان مقرب تعبیر می‌شود. عقول متعدداندوه همچنین افلاک با یکدیگر اختلاف طبی دارند و از یکدیگر بوجود نیامده‌اند.

مطلوب مذکور باید خلاصه مبحث بیان شود.

مبحث اول - آسمان، هتھرک بالاراده است و حرکت آن نفسانی است: حرکت آسمان قابل مشاهده می‌باشد و چون مشهودات، یقینی‌اند حرکت

آسمان یقینی است و نیازمند بدلیل نیست. با وجود این در کن اول، دلیلی بر حرکت آسمان اقامه شد، و علاوه بر دلیل مزبور میتوان بر حرکت فلك بر هان دیگری اقامه کرد بدینقرار: فرض کنیم جسم محیط، ساکن باشد بنایاچار جزئی از آن بالای سرما قرار دارد لکن میتوانیم همان جزء را در زیر پای خود فرعون کنیم چه نسبت یکاکیک از اجزاء حول ما با یکاکیک از اجزاء آسمان یکی است و چون اجسام سماوی بسیط و غیر قابل تر کیبند و متشابه میباشند هیچ جزئی از آن بمكان طبیعی خاص اختصاص ندارد. چهاگر جزئی از آن اختصاصی داشته باشد میباشد آن جزء با اجزاء دیگر متخالف باشدو حال آنکه اجزاء جسم سماوی متشابه‌اند.

از جانب دیگر گفتیم که لازمه حرکت، میل است ولی جسم سماوی، میل بر کت مستقیم ندارد. زیرا از مکان طبیعی خود دور نشده است و هیچ جزء آن ب نقطه‌ای از محیط، اختصاص ندارد پس میباشد حرکت آن دوری باشد. علاوه‌اگر آسمان حرکت مستقیم میداشت بمحدد الجهات دیگری نیازمند میبود.

آسمان دارای نفس است:

حرکت آسمان بالطبع نیست زیرا حرکت طبیعی برای تغییر حیز است و چون در آسمان تغییر حیز وجود ندارد میباشد حرکت آن بالاراده باشد یعنی فلك حرکت خود را تصور کند و در این صورت لازم می‌آید که حرکت وی ناشی از نفس باشد چه جسم، خود بخود، دارای تصور واراده نیست و تصور و اراده ناشی از صورت و طبیعت دیگریست که آنرا نفس مینامند. باین ترتیب ثابت شد که آسمان، متحرک بالاراده است و حرکت آن نفسانی است!

۱ - غزالی در تهافت الفلاسفه، دلایل فیلسوفان را بر اثبات جانداری افلاک قاصر میداند و سه احتمال در این باره مطرح میکند: نخست آنکه حرکت فلك، حرکت قسری باشد و جسمی که بشکل کره نباشد آنرا حرکت دهد. دوم آنکه حرکت فلك طبیعی باشد واراده قدیم خداوند تعالی بفلک خصوصیتی عطا فرموده باشد که آن خصوصیت حرکت دوری را اقتضا کند. احتمال سوم آنکه: اراده حق تعالی بلاواسطه افلاک را بر حرکت آورد. بنابر هر سه احتمال، افلاک محتاج بنفس نیستند و بنابراین احتمال ارادی بودن حرکت فلك با احتمالات سه گانه در یک عرض قرار می‌گیرد و نظر فیلسوفان وبراہین آنان را بطور قطع نبیتوان پذیرفت و فقط ایجاد ظن و گمان می‌کند.

بحث دوم - محرک آسمان، نفس است :

محرك آسمان امر عقلی محض نیست بلکه نفس است که افالاک را بحر کت میآورد. مراد از امر عقلی محض، امر ثابت غیر قابل تغییر است و مراد از نفس، جوهر مجرد تغییر پذیر میباشد.

برهان: اگر محرک آسمان، امر عقلی محض میبود، چون سبب، ثابت و لایتغیر بود، میباشد همیشه اوضاع آسمان ثابت باشد یعنی فی المثل، همیشه حرکت از (الف) به (ب) انجام شود و حرکت از (ب) به (ج) صورت نپذیرد چه از شیئی واحد جز امر واحد باحالات واحد صورت نمیگیرد اما هی بینیم که اوضاع آسمان متغیر است لازمه این تبدلات آنست که سبب، قابل تغییر باشد و چون حرکت بالاراده است میباشد آن سبب دارای ارادات جزئی و تصورات جزئی باشد و چنین سببی نفس است نه عقل.

اینک اوضاع فلکی را با حرکات خود مقایسه میکنیم: فرض کنید میخواهیم بحاج رویم اراده کلی ما موجب برداشتن یکایک از قدمها در راه کعبه نیست بلکه گام اول را تصور میکنیم و به برداشتن قدم بر مقتضای اراده کلی تصمیم میگیریم و اجراء میکنیم آنگاه برای ما تصور قدم دوم پیدا میشود و از آن تصور، اراده تازه‌ای برای ما حاصل میگردد و قدم دوم را بر میداریم. باز برداشتن قدم دوم موجب تصور تازه‌ای است و آن تصور به مرادی اراده کلی برای ما اراده جزئی مجدد بوجود میآورد و قدم سوم برداشته میشود. بهمین ترتیب حرکت ادامه میباشد تا بکعبه میرسیم. این حالت بدان ماند که بخواهیم در تاریکی سیر کنیم و دردست ما چراگی باشد که با آن فقط یک قدم پیش پای خود را ببینیم و تا قدم اول برداشته نشود قدم دوم قابل روئیت نباشد. حرکات جزئی آسمان نیز ناشی از ارادات جزئی است و ارادات جزئی از همراه شدن تصور جزئی با اراده کلی حاصل میشود و محرکی که دارای تصورات جزئی و ارادات جزئی باشد نفس است نه عقل لذا محرک آسمان، نفس میباشد منتهی نفس هر فلك از عقل مربوط بخود کسب فیض میکند.

مبحث سوم : افلاک در حرکات خود غرضی شریف دارند :

مقصود از حرکت افلاک اهتمام بسفلیات نیست بلکه پای غرض شریفتری در میان است. بر همان این مطلب آنکه غرض از حرکت ارادی یا امر جسمانی حسی است یا امر عقلی .

امر جسمانی حسی که غرض قرار گیرد از شهوت و غضب بیرون نیست چه شهوت عبارت از طلب چیزی است که موجب دوام و بقا شود و غضب قوهای است که به وسیله آن موجبات هلاک و نقصان بر طرف گردد. چون برای آسمان فنا و نقصان نیست آسمان شهوت و غضب ندارد و چون مقصود فلك از حرکت، مقتضای غضب و شهوت نباشد میباشد مقصد و غرض در حرکت فلك امری عقلی باشد .
تفصیل این مجلمل آنکه فنا و نقصان در آسمان نیست زیرا فنا و نقصان بسه قسم قابل فرض است :

فرض اول آنکه فنا و نقصان با زوال عرض باشد مثلاً شکستگی و انحراف و تفرقه اجزاء حادث شود چون لازمه این امور حرکت مستقیم است و حرکت مستقیم نسبت با آسمان محل میباشد حدوث هلاک و نقصان برای آسمان از راه «زوال عرض» محل خواهد بود.

فرض دوم اینست که هلاک از راه «زوال صورت» تحقق یابد . این فرض هم محال است زیرا ماده بدون صورت ممتنع الوجود است و اگر صورت فلك متبدل گردد با تبدل صورت حیز طبیعی تغییر می کند و باید بحیز طبیعی مجدد خویش منتقل گردد ولازمه این امر، حرکت مستقیم است و چون حرکت مستقیم برای اجزاء آسمان محال است پس حدوث هلاک و نقصان از راه زوال یا تبدل صورت هم برای آسمان ممکن نیست .

فرض سوم این است که از راه «زوال ماده» فلك، معدهوم گردد، این فرض هم محال است زیرا هر حادثی پیش از حدوث دارای امکان ذاتی است و امکان ذاتیش محل می خواهد و محل آن ماده است پس آسمان که از جمله ممکنات است ماده ای

داشته و با حلول صورت در آن موجود گردیده و پس از وجود یافتن ، دیگر ماده آن منعدم نتواند شد . بدین ترتیب ثابت گردید که هلاک و نقصان در جرم فلکی نیست و در نتیجه، شهوت که طلب ملایم باشد و غضب که دافع منافر است در جرم فلکی وجود ندارد لذا آسمان در حرکتش برای خودش مقصودی ندارد و مقصودش هم اهتمام بعالم سفلی نیست زیرا مقصود و مراد باید شریفتر از قاصد واراده کننده باشد و چون سفلیات نسبت به اجرام فلکی خسیس است نمیتواند مورد تعلق غرض افلاک قرار گیرد چه فی المثل جرم زمین صدوشست واند^۱ برابر کمتر از جرم خورشید است و جرم خورشید نسبت به جرم فلك خود بسیار حقیر میباشد تا چه رسد بجرائم افلاک فوق شمس .

در روی زمین حیوان اشرف از نبات است و انسان شریفتری ن نوع حیوان میباشد و این اشرف موجودات موجودی ناقص است یعنی بسیاری از خصوصیات ممکنه را بالفعل دارانیست و باید همیشه برای تحصیل کمالات ممکنه در تکاپو باشد اما اجرام فلکی کاملند و هر کمال ممکن برای آنها بالفعل است و فقط بحر کتوضعی احتیاج دارند . بنابر مرابت مذکور چگونه ممکنست موجودات ناقصه غرض موجودی کامل قرار گیرند .

ممکنست کسی بگوید لازم نیست که مرادو مقصود همیشه از اراده کننده و قاصد شریفتر باشد مگر نهاین است که چوپان برای حفظ گوسفند و معلم برای تربیت شاگرد و پیغمبر برای راهنمائی امت است و حال آنکه چوپان شریفتر از گوسفند و معلم مهمتر از شاگرد است و پیغمبر بر افراد امت برتری دارد .

جواب ایراد مذکور چنین است: چوپان از جهت آنکه «چوپان» است بر گوسفند شرافت ندارد و شرافت چوپان در انسانیت اوست باین دلیل که اگر سگی پاسبان گوسفندان باشدو ازاوجز پاسبانی گوسفندان کاری دیگر نیاید سگ را بر گوسفندان

۱- خورشید از نظر حجم یک میلیون و سیصد هزار برابر، و از نظر جرم تقریباً سیصد وسی و دوهزار برابر زمین است .

فضیلت نمی‌دهند و بر عکس، گوسفندان را بر سگ رجحان می‌نہند. همچنین شرافت و اهمیت معلم و پیغمبر از نظر کمالات ذاتی و خصال فاضلۀ خود آنهاست و گرنه تربیت شاگرد بر معلم وار شادامت بر پیغمبر رجحان دارد.

ممکنست کسی بگوید اهتمام به سفلیات غرض از حر کت افلاک است منتهی باین اعتبار که گرچه افلاک کاملند از باب افاده خیر و رسانیدن بهره بموجودات سفلی حر کت می‌کنند و فعل خیر، حسن و کمال است

از این اشکال میتوان چنین جواب داد که کمال و حسن فعل خیر از سخنان مشهور است و عوام باید با آن معتقد باشند تا از بدی خود را دور دارند اما از نظر حکمت این سخن را در بسته نباید پذیرفت بلکه در موضوع و محمول این سخن باید تفصیل قائل شد.

الف - راجع به «موضوع عقchie» که فعل خیر باشد باید توجه داشت که خیر، یا بالطبع از فاعل سرمیزند یا بالاراده. در صورتی که فعل خیر، صادر بالطبع باشد لازمه اش نقصان نیست لکن پیش از این ثابت کردیم که افعال فلکی بالطبع نمی‌باشند و حر کت آنها صادر از اراده است و چون فعل خیر، صادر از اراده باشد انجام آن بهتر از ترک آنست یعنی اراده کننده با صدور فعل خیر، خود را کامل می‌سازد و نقصانی از نقصانهای خود بر طرف می‌کند بنابر این افاده خیر که بالاراده باشد نشانه نقصان خواهد بود.

ب - راجع به محمول قضیه که نیکوبودن فعل خیر است، نیز باید تفصیلی داد بدینقرار که امور حسن و نیکو بر سه قسم است:

اول آنکه حسن ذاتی باشد. دوم آنکه برای قابل، نیکو باشد. سوم آنکه حسن و نیکی اش بفاعل متوجه گردد.

وجود کلیه موجودات ذاتاً نیکوست و حسن ذاتی دارد اما پیش از وجود کل، قابلی نیست تا وجود کل برای خاطر آن باشد و باین اعتبار، حسن و کمالی برای وجود کل قابل تصور نیست. همچنین ذات اول را از هستی کل، فائدہ‌ای نیست پس، نیکوئی هستی کل، ذاتی است. در صورتی که حسن، متوجه بقابل یا فاعل باشد حسن فعل خیر از جهت

رفع نقصان است.

بنابر آنچه گذشت نیکوئی فعل خیر و کمال وفضیلت بودن آن برای انسان از جمله مشهورات است و چون انسان بالطبع زیانکار است، پس هر خیری که ازاو سرزند فضیلته بشمار می‌آید و در حقیقت هر عمل خیر اگر باحسن نیت از آدمی سرزند، رافع نقصان اوست.

بحث چهارم- عقول مجرده بنفوسر فلکی فیض میرسانند:

چون حرکت فلک، همیشگی است واژلی وابدی و نامتناهی است می‌بایست محرك آن قوه‌ای غیر متناهی باشد و وجود قوه‌ای غیر متناهی در جسم محـال است چه جسم منقسم است و با تقسیم جسم، قوه‌ای که در آنست نیز منقسم می‌گردد و چون نمیتوان قسمتی از قوه منقسم را نامتناهی دانست و از نظر اینکه رجحان و افزونی کل بر جزء غیر مقدور است می‌بایست هر جزء از قوه، متحرک خود را تاغایتی حرکت دهد و چون مجموع مقادیر متناهی، متناهی است قوه‌ای غیر متناهی در جسم وجود نمی‌باید پس باید محرك فلک جوهری شریف و مجرد از ماده باشد که آن رادر اصطلاح حکمت، عقل مجرد مینامند.

محرك بد و طریق ممکن است متحرک را بحرکت آوردیکی بطریقی که عاشق متعشو را بخود جذب می‌کند و دیگر بقسمی که روح، جسم را بجنیش می‌آورد و محرك نوع اول، غرض و غایت حرکت است و حرکت برای حصول آن غرض انجام می‌گیرد. از محرك نوع دوم تحریک صادر می‌گردد و محرك، مباشر وفاعل تحریک است.

فاعل و مباشر حرکت، نفس است زیرا حرکات فلک متغیر است واژ شیئی ثابت افعال متغیر حاصل نتواند اما بر عکس، نفس قبول تغیر می‌کند پس نفس، مباشر حرکت فلک است و چون نفس در جسم منطبع است، و تغییر پذیر است قوتش متناهی است و باید از موجود شریفتری که قوه‌ای غیر متناهی دارد مدد گیرد. آن موجود شریف که دارای قوت نامتناهی است و مقصود و مراد حرکات ازلی فلک می‌باشد بکلی از ماده بری است

و همان عقول مجرده است. محرک کی که بعنوان مقصود و مراد در متحرك ایجاد حرکت میکند گاهی از باب آنست که ذات محرک، مطلوب متحرك است و متحرك میخواهد ذات محرک را جلب کند چنانکه دانشجو بقصد تحصیل و کسب علم بحر کت در میآید گاهی هم ذات محرک نمیتواند مطلوب متحرك واقع شود لکن متتحرك میکوشد که خود را در صفات، مانندۀ محرک سازد و از جهت صفات باو نزدیک گردد. چون برای افلاک، نیل بذات عقول مجرده ممکن نیست میباشد حر کت افلاک، بواسطه شوق تشبیه بعقول مجرده باشد. تحریک دار اینمورد بطريق امر و امثال ممکن نیست زیرا اگر تحریک بطريق امر باشد میباشد آمر را غرضی منظور گردد و داشتن غرض، نشانه نقص است و همچنین مأمور نیز باید غرض خاصی را در نظر گیرد چه امثال امر برای خاطر امر، بی فایده است.

چون معلوم شد که حر کت ممکن است برای تشبیه بمحرك باشد باید توجه داشت که جهت تحقق این امر سه شرط لازم است :

اول آنکه نفس، صفت مطلوب خویش را بشناسد چه طلب بالاراده نسبت بچین
شناخته نشده محل میباشد ،

دوم آنکه نفس، مطلوب خود را بزرگ و با اهمیت بشناسد .

سوم آنکه باید کسب مطلوب، ممکن الحصول باشد و گرنۀ طلب آن بالاراده باطن و تخیل، وانیست. نفس فلك نیز چنین است؛ جمال معشوق خود را تصویر میکند و تصویر در او ایجاد عشق مینماید و عشق مایه توجه و التفات ببالاتر از خود میشود و طلب بوجود میآورد و طلب سبب حر کت میگردد؛ معشوق نفس فلك، ذات اول، جل جلاله میباشد و فرشتگان مقرب که عقول مجرده اند در درجه دوم معشوق نقوس فلكی هستند.

برای بیان کیفیت طلب و سبب آن تفصیلی لازم است: البته میدانیم ذات واجب الوجود تام و کامل است و فعلیت و کمال محض میباشد و هر موجودی که بعضی از کمالات ممکنه در او بالفعل نباشد ناقص است چه هر موجود که در آن فعلیت

کمتر و اوصاف بالقوه بیشتر باشد پست تراست. هر موجود باید بتدریج نقصان خود را
رفع کند و اوصاف بالقوه را خود زائل سازد و این خصوصیت را طلب مینامیم.
انسان نخست در جوهر خود بالقوه است و چون جوهر یتیش کمال پذیرد در اعراض
خود بالقوه میباشد و تاروح وی گرفتار تن باشد کمالات ممکنه بتمامه برای او حاصل
نمیگردد اما اجسام سماوی در جوهر و در اعراض ذاتی خود فعالیت دارند و بهترین شکلها
که کره باشد برای اجسام سماوی حاصل است و بهترین هیئت‌ها که فروغ بخشی و
شفافیت باشد در اجسام سماوی وجود دارد. تنها جهتی که در اجسام سماوی بالقوه
است وضع آنهاست چه از طرفی جمع چند وضع با هم ممکن نیست و از جانب
دیگر برای احرام سماوی هیچ وضعی بر اوضاع دیگر رجحان ندارد تا آنرا ملازم
باشد و اوضاع دیگر را ترک کند و چون جمع اوضاع بالعدد ممکن نیست از این روی
افالاک قصد حرکت دائم کرده‌اند تا همه اوضاع را بالنوع دریابند و این بدان ماند
که آدمی چون بر حفظ بقای شخص خویش قادر نیست بوسیله تواده و تسلسل، نوع
خود را باقی میدارد. همچنین فلك حرکت دوری دارد تا همه اوضاع را دریابد
از جانب دیگر حرکت مستقیم اگر بطرف حیز طبیعی باشد بارسیدن به حیز خود بسکون
مبدل میگردد و اگر برخلاف جهت طبیعی و قسری باشد فتورمیپذیرد لذا حرکت
مستقیم، شایسته استمرار نیست و حرکت دوری قابل استمرار است و بهمین جهت
حرکت فلك دوری است. این حرکت دائم واژلی وابدی و غیرمتغیر برای فلك
ناشی از شوق آن به تشبیه بمبدأ و عبادت رب العالمین است چه عبادت، چیزی جز
تقریب نیست و تقرب، طلب نزدیکی است و نزدیکی بمطلوب تشبیه در صفات است
نه قرب مکانی زیرا ذات واجب از مکان وهمه شوائب جسمانی منزه و مبری است.

مبحث پنجم - افالاک مختلف الطبع اند:

افالاک با هم از جهت نوع و طبع اختلاف دارند و اختلاف نوعی آسمانها را با دو
دلیل میتوان احراز کرد: دلیل اول انفصل افالاک از یکدیگر است چه هر گاه آسمانها
متتشابه الطبع باشند میباشد ییکدیگر متصل و پیوسته باشند چنانکه دو مقدار آب

یا دومقدار روغن را اگر رویهم بربزیم بهم میآمیزند لکن روغن و آب که مختلف الطبعند بایکدیگر نمیآمیزند و همیشه میان آنها انفصال وجوددارد بنابراین افلاک که تعدد آنها با مشاهده مسلم است و قطعاً از یکدیگر منفصلند میباشد مختلف الطبع باشند.

دلیل دوم بر اختلاف نوعی سماوات اینست که اگر افلاک متشابه الطبع بودند ممکن بود که بعضی از اجزاء یک آسمان جای خودرا با برخی از اجزاء آسمان دیگر عوض کنند یعنی برخی از اجزاء بطرف پائین با بطرف بالا حرکت کنند چنانکه اجزاء آب یا اجزاء هوای متشابه الطبعند جای خود را عوض مینمایند. امکان این تبدل بنابر فرض مذبور برای آسمانها نیز میباشد تحقیق یابد لکن لازمه آن حرکت مستقیم است و چون حرکت مستقیم برای اجرام سماوی محال است معلوم میشود که اجزاء آسمانها نمیتوانند مکان خود را تبدیل کنند و در تیجه معلوم میشود که متشابه الطبع نیستند و از جهت نوع با هم اختلاف دارند.

مبحث ششم - اجسام سماوی نسبت یکدیگر علت و معلول نیستند:

بطور کلی باید گفت که هیچ جسمی علت جسم دیگر نیست و برای اینکه جسمی در جسم دیگر تأثیر کند میباشد هردو جسم موجود باشند و یکی با دیگری تماس یا موازات یا مجاورت داشته باشد چنانکه خورشید بدون حائل بالاجسامی ملاقات میکند و آنها را روشن میسازد. ممکن است گفته شود که آتش آبرآ به وام تبدل میسازد پس هوا از آتش بوجود میآید و آتش علت هواست. جواب اینست که هوا جسم اول نیست بلکه آب خود جسمی بوده و با آتش ملاقات کرده و آتش موجب آن شده که آب تغییر صورت دهد و به او تبدل گردد اما در اجرام سماوی که اجسام اولند و تبدل صورت یعنی کون و فساد که لازمه اش حرکت مستقیم است در آنها تحقق نمیباشد چنین فرضی محال میباشد حال باید دید چرا مماسه یا موازات یا مجاورت فیما بین دو جسم لازمست تا یکی در دیگری تأثیر کند دلیلش اینست که هر گاه جسمی در جسم دیگری موثر شود راجع به تأثیر مؤثر سه فرض پیش میآید:

فرض اول آنست که تأثیر از ماده مؤثر باشد یعنی ماده مجرد از صورت تأثیر کند. این چنین فرض محال است زیرا ماده قابل صورت است و از جهتی که قابل است نمیتواند فاعل تأثیر باشد و هر گاه به تعدد جهات قائل شویم ماده میبایست چیز دیگری با خود همراه داشته باشد که فاعل تأثیر واقع گردد و آن صورت است.

فرض دوم اینست که صورت مجرداً ماده مؤثر باشد. این فرض هم محال است زیرا صورت بدون ماده وجود ندارد.

فرض سوم آنست که صورت بتوسط ماده مؤثر باشد اما نسبت‌تر تیپ. یعنی نباید ماده را واسطه حقيقة صورت را علت فرض کرد بلکه در حقیقت، جسمی باید باشد تا ماده آن توسط نماید بدین قسم که جسمی درجایی واقع گردد و با جسم دیگری تناسب مکانی پیدا کند آنگاه فعل و اتفاق بوقوع پیوند مثلاً ماده آتش موجب میشود که صورت آتش با جسم دیگری ملاقات کند و آنرا گرم سازد و این تناسب مکانی میان دو جسم بصورت مماسه یا مموازنات یا مجاورت خواهد بود.

بحث هفتم - عقول مجرده متعدداند:

عقل مجرده باید متعدد باشد و عده آن کمتر از عده افلاک نباشد و عقول باید باهم اختلاف نوعی داشته باشند زیرا ثابت کردیم که افلاک باهم مختلف الطبع اند و ثابت شده است که محرک هر فلك، عقل مجرد است و چون از واحد جزو واحد صادر نمیشود میبایست هر فلك از یک عقل صادر گردد ولذا تعداد عقول از تعداد افلاک کمتر نخواهد شد و چون عقول، مجرد از ماده اند و در ماده نیستند همنوع نتوانند بود چه افراد یک نوع با تکثر مواد، متکثر میشوند بنابراین چون عقول ماده ندارند کثرت آنها میبایست ناشی از اختلاف انواع باشد و در نتیجه هر یک از عقول، فصل خاص بخود دارد و اختلاف آنها بعوارض نیست زیرا اختلاف عوارض در مورد افراد یک نوع تحقق میباید و چون عقول، مختلف النوع اند اختلاف آنها بهامور ذاتی است که در اصطلاح منطق فصل نامیده میشوند.

خلاصه آنکه هر فلك، نفسی مخصوص بخود دارد که بالمبادره محرک آنست

واز آن بفرشته سماوی تعبیر میشود و هر یک از نقوص فلکی از عقل مجرد خاص بخود
فیض و مدد میگیرد یعنی عقل مجرد مجرد مخصوص به رفلک از طریق عشق، محرك آنس تو
لذا مطلوب هر رفلک از مطلوب افالاک دیگر جدا است و بهمین دلیل حرکت آنها مختلف
است و متشابه الحُر که نمیباشند و برخی از افالاک حاوی و برخی دیگر محوی هستند
و مطلوب آنها مختلف است اما بالواسطه مطلوب همه آنها یکی است و آن
ادرانک جمال ذات حق است که همه عالم وجود را با شوق بحر کت در آورده است.
فتبارک اللہ احسن الخالقین .

گفتار پنجم

کیفیت صدور موجودات از واجب الوجود

چگونه اشیاء وجود یافته‌اند و چگونه حلقات سلسله‌اسباب و مسببات بر یکدیگر مترتب شده‌اند و بچه کیفیت همه موجودات به «سبب واحد» بازمی‌گردند؟ این گفتار زبدۀ الهیات و ملخص همه مقالات است و پس از شناسائی صفات حق، معرفت باین امور از هر چیز مهمتر و لازمتر می‌باشد. در این گفتار می‌خواهیم در یا بیم که چگونه این همه موجودات متکثر از ذات واجب الوجود که از هر جهت واحد است صادر گردیده. و با اینکه بر حسب برآهین قوی مدلل است که از واحد جزو واحد صادر نمی‌شود چگونه این همه موجودات مختلف الطبع از ذات فرد اول صدور یافته‌اند؟

خلاصه جواب اینست که «صادر اول» غیر از جهت صدورش از واجب، حکم و خصوصیتی داشته و بالنتیجه در صادر اول دو حکم مجتمع گردیده و از این کثرت متساوق بتدريج و بترتیب کثرت‌های پیدا شده است تا همه‌آن‌واع موجودات وجود یافته‌اند. البته اگر چنان بود که سلسله وجود حلقه بحلقه انتظام یافته بود چنین اشکالی متصور نمی‌شد اما ترتیب، فقط میان برخی از موجودات برقرار است و پیشتر موجودات بر یکدیگر مترتب نیستند چنانکه میان طبایع چهار گانه ترتیبی نیست و نوع اسب و نوع انسان، یا درخت رز و درخت خرما، یا سیاهی و سپیدی باهم علت و معلول نمی‌باشند و چون کثرت‌های متساوی الرتبه وجود دارند در کیفیت صدور آنها از ذات «واحد من جمیع الجهات» چنین اشکالی پیدا شده است که جواب آن بنحو موجز بیان گردید. تفصیل جواب آنکه از ذات اول، عقلی مجرد صادر گردیده است این عقل مجرد

از جهت انتسابش بذات اول، واجب است لکن نظر بذات خودش ممکن میباشد پس در این عقل مجرد دو حکم وجود دارد که هر کدام ناشی از جهتی است و بدینقرار متکثر شده است . چون عقل مجرد «ممکن» است ، مر کب از وجود و ماهیت میباشد و ماهیتش در حکم ماده است و وجودش که عارض ماهیت گردیده حکم صورت را دارد پس عقل مجرد متکثر است و این کثرت منشأ کثرتهای دیگر میشود بدین نحو که چون این عقل مجرد که عقل اول نامیده میشود دو جنبه پیدا میکند از یک جنبه آن فرشتهای واژ جنبه دیگر آن فلکی صدور میابد و چون شریفترین شیئی باید از شریفترین وصف صادر گردیده باشد ملک که آنرا عقل دوم مینامیم صادر از وجود عقل اول است که صادر از واجب و بواسطه ذات واجب، خود، واجب میباشد و فلك ، صادر از امکان ذاتی عقل اول میباشد^۱ عقل دوم هم دو جنبه پیدا میکند یکی جنبه وجوب غیری که از آن عقل سوم صادر میشود و دیگر جنبه امکان ذاتی که از آن فلك البروج صادر میگردد . بهمین ترتیب از عقل سوم، عقل چهارم و فلك زحل و از عقل چهارم ، عقل پنجم و فلك مشتری و از عقل پنجم، عقل ششم و فلك مریخ و از عقل ششم، عقل هفتم و فلك شمس و از عقل هفتم ، عقل هشتم و فلك زهره و از عقل هشتم ، عقل نهم و فلك عطارد و از عقل نهم ، عقل دهم و فلك قمر بوجود آمده و باین نحو اجرام سماوی کمال یافته‌اند و اجسام عنصری وجوه و اعراض بترتیب بوجود آمده‌اند .

بنابر آنچه گفته شد ، غیر از ذات احادیث عده موجودات شریقه ، نوزده است: «ده عقل و نه فلك» و هر گاه عده افلاك بیش از این میبود ، تعداد عقول نیز بیشتر میشد ، لکن با رصد ، وجود نه فلك ، بیشتر ثابت نشده است و در ترتیجه وجود بیش از ده عقل ثابت نیست .

پس از اینکه اجرام سماوی وجود یافته‌اند در زیر فلك قمر ، چهار عنصر: (آتش

۱- در تهافت الفلاسفه بر بیان کیفیت تکثر چنین اعتراض شده است که جهت صدور از واجب و امکان ذاتی، هر دواز جمله امور اعتباری هستند و امور اعتباری نمیتوانند موجودات حقیقی شوند .

وهو و آب و خاک) پیدا شده‌اند. عناصر چهار گانه، قابل کون و فسادند یعنی با تبدل صورت بیکدیگر تبدیل می‌گردند. از این‌رو ماده مشترک دارند و چون ماده‌آنها، مشترک است، علت آن متکثراً نتواند بود و چون ثابت شده است که جسم از جسم، بوجود نمی‌آید، عناصر چهار گانه از اجسام سماوی بوجود نیامده‌اند و چون مکان هریک از عناصر، مختلف است و بعضی از آنها بمحیط و برخی دیگر بمر کز نزدیکند، مختلف‌الطبع‌ند ولذا صورت‌های آنها مختلف است و علت اختلاف صورت عناصر چهار گانه، می‌باشد چهار چیز یا چهار طبع باشد، اما صورت عناصر علت ماده آن نیست چه اگر چنین بود، می‌باشد بارفع صورت، ماده نیز معدوم گردد و حال آنکه ماده عناصر باقیست و در لباس صورت‌های گوناگون جلوه می‌کند، در عین حال، صورت در ماده بدون مداخله نیز نمی‌باشد زیرا ماده بدون صورت وجود ندارد. علت ماده عناصر، جوهر عقل مفارق است لکن عقل مفارق بتنها علت نیست بلکه علت بودن آن با مشارکت صورت است ولی اختصاص صورتی خاص به ماده از ناحیه عقل مفارق نیست زیرا چنانکه گفتیم ماده عناصر مشترک است و عقل مفارق علت همان ماده مشترک می‌باشد واستعداد قبول صورت خاص از ناحیه اجرام سماوی است باین طریق که: حرکات سماوی و قرب و بعد اجسام، نسبت بـ اجرام سماوی موجب بروز استعداد های گوناگون عناصر می‌گردد. البته حر کت کلی افلاک، استعداد صورت پذیری مطلق به ماده مشترک عناصر میدهد و حر کت هـ فلك به عنصر استعداد خاص می‌بخشد و بسا هست که عناصر از یکدیگر کسب استعداد می‌کنند چنانکه هر گاه آتش با هوا مواجه شود در هوا استعداد صورت ناری بوجود می‌آورد. در هر حال همینکه استعداد، کامل شد از طرف واهب الصور صورتی مناسب با استعداد به ماده اعطای می‌شود. به مین دلیل است که چون ماده مجاور اجسام سماوی با حر کت و حرارت مناسب بوده صورت آتشی بخود گرفته و خاک که در مر کز واقع بوده و از محیط فلك دور مانده شایسته سکون شده است.

میان استعداد و قوه تفاوت است: قوه نسبت بـ وجود عدم یکسان است و قوه وقتی استعداد می‌شود که در آن وجود بر عدم رنجان یابد. باری عناصر بر اثر

حرکت بهم می‌آمیزند و موجودات دیگری از آنها بوجود می‌آید چنان‌که از اختلاط آب و هوای بخار تولید می‌گردد و از آمیزش خاک و هوادود بوجود می‌آید. بخار و دود و شهاب‌ها و غیره «حوادث جو» هستند این‌گونه حوادث چون استعداد مراحل بالاتری یا بدو شروط بیشتری حاصل گردد صورت گوهرهای معدنی می‌پذیرد و چون استعداد باز بیشتر شود بصورت نبات در می‌آید و چون باز استعداد، تکامل پذیرد حیوان می‌شود و بالاخره پس از حصول استعداد بیشتر نطفه انسانی می‌شود و نطفه انسانی صورت انسانی که کامل‌ترین صورتهای عنصری است بخود قبول می‌کند و در هر حال در مبدأ فیاض بخل نیست و هر ماده نسبت به صورت که قابلیت نشان دهد همان صورت بوی افاضه می‌شود اما هم‌چنان‌که در حرکت علاوه بر محرک، قابلیت متحرک هم لازم است در صورت پذیری مواد نیز قابلیت مواد شرط است.

خورشید بر هوا و زمین و آب و آینه یکسان می‌تابد اما نور خورشید در هوا ظاهر نیست و بر زمین ظاهر است ولی انعکاس نمی‌پذیرد و در آب و آینه‌هم ظاهر و هم منعکس می‌باشد. این خصوصیات، ناشی از نور خورشید نیست بلکه ناشی از قابلیت‌های اجسام است. همچنین مبدأ فیاض بهمه مواد نظر واحد دارد لکن قابلیت‌ها مختلف است و هر صورتی که بماده‌ای بخشیده می‌شود مناسب با آن ماده است بنابراین هر چیزی چنان‌که شایسته است وجود می‌یابد در وجود خاص خود اتم و اکمل است. فی المثل صورت مگس بهتر و کاملتر از ماده آنست لکن وی بیش از صورت مگس شدن را شایستگی ندارد و اگر شایسته بود صورت کامل‌تری بآن عطا می‌شد. خلاصه آنکه عناصر با حرارت و برودتی که از حرکات افلاک ناشی است و تحت تأثیر خصوصیات دیگری که آنهم از حرکات افلاک نیز منشأ می‌گیرد استعدادهای گوناگون کسب می‌کنند و صورتهای گوناگون می‌پذیرند و همیشه در معرض کون و فساد اند و چون بقای آنها بشخصه ممکن نیست نوع آنها بنحو تولیدیا ولادت باقی می‌ماند. برخی از موجودات عنصری این خاصیت را دارند که جزئی شبیه بخودشان در خودشان پیدا می‌شود و از آن جزء تولید

مثل میگردد^۱ و برخی دیگر از موجودات از خاک متولد میشوند و این امر منوط به آنست که در خاک استعداد خاصی پیدا شده باشد . اما احرام سماوی در ذات و جوهر خود کامل‌اند و در معرض کون و فساد نیستند و ستار گان بشخصه باقی‌اند و هر کمال ممکن در اجسام سماوی بالفعل است جزو وضع و اضافه که از این دو جهت افلاک تبدل پذیرند و با عقول تقاوتدارند . از تبدل اضافه افلاک، تثلیث و تسديس و مقابله و مقارنه و تربیع و سایر اوضاع نجومی پیدامیشود.

این بود بیان ملخص از ترتیب سلسله موجودات و کیفیت افاضه صورتهای مناسب با استعدادهایی که از حرکات افلاک بوجود می‌آید . پس درجهان‌هستی هیچ چیز بر سبیل اتفاق نیست و هر چیز سببی دارد و حتی اختلافات در نوع واحد ، ناشی از سببهای خاص است مثلاً ذقنق عضو حیوان ناشی از نقصی در جنین یا در رحم مادر یا بر اثر نقص تربیت میباشد و هر یک از این سببها سببی دارد و بالاخره سلسله اسباب و مسببات بذات واحد مسبب الاصفات منتهی میگردد .

جهان‌هستی دارای نظامی شگفت‌آمیز است و هیچ استعدادی ضایع نمیماند و هر موجود چنانکه شایسته بوده و استعدادش اقتضا میگردد بوجود آمده است . پس وجود هر موجود، خیر است زیرا از مبدأ فیاض که خیر محض است جز خیر افاضه نمیشود

ممکن است بعضی ایراد کنند که چرا جهان آکنده از شرور است ؟ آفرینش صاعقه و زلزله و طوفان و درندگان و شروردیگر آیا بغير قدر است یا بقدر ؟ اگر بغير قدر باشد لازمه‌اش اینست که اموری خارج از مشیت حق فرض شود و اگر بقدر باشد چرا از ذات حق که خیر محض است شرو آفت صادر میشود ؟

جواب این سؤال چنین است که خیر را بدووجه باید تعبیر کرد: معنی اول خیر

۱- قدمای برای موجودات نوع دوم عقرب و موس را مثال می‌آوردند اما چنانکه میدانیم بر حسب تجربیات علمی امروز ثابت شده است که هر موجود زنده فقط از هم‌جنس خود تولید میگردد .

آنست که هر چیزی چون مستعد وجود شود وجود و گمال آن نیز متحقق گردد، شر در مقابل خیر بدين معنی عبارت از عدم شیئی یا تحقق نیافتن کمال آنست و هر چه چیزی را معدوم کند یا آنرا ناقص سازد نسبت با آن چیز شر است. معنی دیگر خیر، وجود یست که ازاو جز خیر سرنزند و بدی ازاو هر گز بوجود نیاید. با توجه باین دو معنی چهار قسم موجود میتوان فرض کرد: اول موجودی که خیر محض باشد این نوع موجود درجهان هستی وجود دارد و فرشته‌گان و افلاک از این قبیل اند. دوم موجودی که شر محض باشد؛ این چنین موجود شایسته هستی نیست و هستی هم بدين قبیل موضوعات اعطاء نشده است. سوم موجوداتی که شر آنها بر خیر آنها غالب باشد، این چنین ماهیات هم شایسته فیض پذیری نیستند زیرا این شر و بسیار برای خاطر خیری اندک حکیمانه نیست. چهارم موجوداتی که خیر آنها بر شر و غالب است؛ این چنین موجودات که موجودات عنصری هستند چون قابل کون و فساد اند صورتهای متضاد میگیرند و لازمه تضاد صورتهای آنها شر و رجزی و نسبی است و این شر و بالضروره واقع میشود و ممکن نیست این نوع شر و تحقیق پذیرد چه در این صورت می‌باشد موجود، فاقد لوازم ذاتی خود باشد مثل آتش مایه نظام و قوام عالم است و ممکن نیست که آتشی باشد که خوردنیها را بپزد و فلزات را ذوب کند ولی هیزم فقیر را نسوزاند و باران برداشت و صحرابیارد و کشتزار، و مزارع را بهجت و صفا بخشد اما بر بام خانه بینوا فرو نریزد چه باران فاقد تمیز است و اگر باران موجود زنده و با اراده‌ای بود خواصی که از آن درجهان هستی فعلا صادر میشود و برای زمین و حیات موجودات زنده نهایت لزوم را دارد از باران زنده باراده حاصل نمیشد.

این نوع موجودات ناقصه موافق استعداد خود می‌باشد موجود گرددند اگر موجودی با داشتن استعداد، هستی نمی‌پذیرفت شرعاً تحقق می‌یافتد، بعلاوه این قبیل شر و رجزی و نسبی بسیار اندک اند چه فرشته‌گان و افلاک، خیر محض اند و شر و رجز در روی زمین که نسبت بجهان بسیار خرد و ناچیز است وجود ندارد. در روی زمین هم شر عمومیت ندارد مثل انواع حیوانات مضره نسبت بانواع حیوانات مفیده بسیار اندک اند

وانواع مضرهم همیشه زیان آور نیستند و اگر زمان سلامت آنها با زمان اضرار آنها مقایسه شود بسی اندک و ناچیز بنظر می آید و چنانکه کفتیم شرور جزئی و اضافی لازمه هستی برخی از موجودات است و محال است که شیئی بدون خواص خود موجود گردد و همه این امور به قدر است یعنی تحت مشیت وقدرت الهی است منتهی عوام این معانی را درک نمیکنند و از این رو از سرّ قدر ممنوع شده اند. اگر بشخصی عامی گفته شود که وجود یافتن آتشی که خانه مسکین نسوزد و وجود بارانی که کلبه پیره زن ویران نکند محال است و خداوند بر هر چیز ممکن قدرت دارد نه بر محال، عامی در معتقدات خود دچار تردید میشود چه او ممکن از محال باز نمیشناسد . و حتی اگر روی بشنوید که خدا بر خلق مثل خود قادر نیست آشفته میگردد و تصور میکند که با این بیان قدرت حق محدود شده است. پس باید عامیان را بحال خود گذاشت تا تردید و وسوسه در ایشان راه نیابد و از تعظیم مقام الوهیت در ذهن شان کاسته نشود و معنی سرّ قدر که عوام از آن ممنوع نهاده همین است والله اعلم بالصواب .

بخش سوم

حکمت طبیعی

مفهومه

پیش گفتیم که موجودات ممکن‌ه بجهوهر و عرض تقسیم می‌شوند و عرض رانیز بدو قسم منقسم ساختیم: یکی عرضی که با اضافه یعنی با مقایسه قابل فهم باشد از قبیل اضافه و وضع و ملک و فعل و اتفعال و این و متی . دیگر عرضی که فهم آن بدون اضافه و مقایسه ممکن است مانند کمیت و کیفیت .

بحث در جوهر و عرض وجود و حدوث و مانند این امور موضوع حکمت الهی بود که از آن فراغ حاصل گردید . کمیت مجرد از ماده موضوع علم ریاضی است و کمیتی که در وجود و در تصور پیوسته با ماده همراه باشد موضوع حکمت طبیعی است بنا براین موضوع حکمت طبیعی جسم جهان است از آنچه که حرکت و سکون و تغییرات دیگر عارض آن می‌گردد !

۱ - علوم طبیعی مشتمل بر هشت علم اصلی و هفت علم فرعی است .

علوم اصلی طبیعی عبارتست از :

۱ - دانشی که از عوارض لاحقة جسم از قبیل انقسام و تغییر و حرکت که جسم را عارض می‌گردد بحث می‌کند و همچنین بحث در توابع حرکت از قبیل زمان و مکان جزء این دانش است و علمی که متکفل مباحث مذکور باشد در اصطلاح «کتاب سمع الکیان» نامیده می‌شود .

۲ - علمی که از احوال جهان یعنی از آسمانها و موجودات واقع در مقر فلك قمر گفتگو می‌کند و همچنین به بحث در باره عناصر و طبایع آنها و موضع هر عنصر می‌پردازد، براین علم «کتاب العالم والسماء» مشتمل است .

۳ - دانشی که از احوال عناصر و چگونگی کون و فساد و تولد و توالد و توالدونشور و اندراس و فساد عناصر بحث مینماید و بازمینماید که چگونه با وجود فنا اشخاص ، ازواج موجودات عنصری بواسطه حرکات شرقی و غربی افلاک باقی می‌ماند «کتاب کون و فساد» به این قسم دانش اختصاص دارد .

۴ - علم آثار جوی که از احوال آنگونه امتزاجات عنصری که تولید آثار علوی می‌کنند سخن می‌گوید و در این علم از ابر و باد و هاله و قوس قزح و مانند این امور بحث می‌شود .

۵ - علم معدان که از کوهرهای معدنی گفتگو می‌کند .

۶ - گیاه شناسی که راجع بشناختن قوی و احوال نباتات است .

۷ - جانور شناسی که کتاب طبایع حیوانات جزء آنست .



بخش حکمت طبیعی شامل پنج گفتار خواهد بود:

گفتار اول مربوط با مردم عامله است که همه اجسام را شامل میباشد و امور عامله که برای همه اجسام حاصل باشد عبارتست از هیولی و صورت و حرکت و مکان: (چون راجع به هیولی و صورت در الیات بحث وافی رفته است از این رودر گفتار اول فقط از حرکت و مکان سخن بمیان خواهد آمد). گفتار دوم با جسم بسیطه راجع خواهد بود و در گفتار سوم از اجسام مرکب و آمیخته گفتگو خواهد شد و گفتار چهارم که مقصود مارا کامل خواهد ساخت به بحث درباره نفس نباتی و نفس حیوانی و روان انسانی اختصاص خواهد داشت. بالاخره گفتار پنجم ببحث در اضافات عقل فعال بر نفس انسانی مخصوص خواهد شد.

۸- علمی است که مورد بحث آن نفس حیوانی و قوای درا که آنست همچنین در این دانش موضوع جاودانی نفس انسانی مطرح است.

علوم فرعی طبیعی بدین قرار است:

۱- علم طب و حفظ الصحه که موضوع آن مبادی و احوال بدن و صحت و تندرستی آنست و همچنین علت تندرستی و بیماری و نشانه ها و علائم هر یک در این علم مورد بحث قرار میگیرد.

۲- علم احکام نجوم که بوسیله آن میتوانیم از اشکال و امتزاجات ستارگان بحوادث آینده از قبیل تغییر حکومتها و موالید و قحط و وقایع دیگر بتخمين بی بریم.

۳- علم فراتست که بواسطه آن میتوان از خلقت ظاهری باخلاق و سیرت باطن اشخاص بی برد

۴- علم تعبیر روایا که بوسیله اطلاع بر آن میتوانیم از صورهای خیالی که در حالت روایا ظاهر گردیده به مشاهدات غیبی کسی که خواب دیده است بی بریم.

۵- علم طلسماط که بما یاد میدهد چگونه قوای سماوی را با قوای ارضی تألیف کنیم تا قوهای غریب که منشأ افعال غریبه در جهان ارضی شود بوجود آید.

۶- علم نیر نجات یا نارنجات (نیر نگها) در این دانش از چگونگی آمیزش برخی از قوای ارضی که دارای خواص معینه اند گفتگو میشود و غرض از این دانش بوجود آوردن اشیاء غریب از مزاج اینگونه قوا است.

۷- علم کبیما که مقصود آن تبدیل جوهرهای معدنی است تا بر اثر اینگونه تبدلات، طلا و نقره بدست آرنند (چنانکه میدانیم علم کبیما که غرضی محدود و وهی داشته و مبنی بر فرضیه اتنی لتوسیپوس^۱ و ذیقراطیس بوده بتدریج تکامل یافته و امروز بصورت علم شیی که دانشی واقعی و سودمند است درآمده است)

گفتار اول

امور عامه یا مباحث عمومی راجع با جسام

فصل اول - حرکت

تعریف حرکت:

حرکت در زبان محاوره فقط بر انتقال مکانی اطلاق می‌گردد ولی در اصطلاح فلسفی معنی آن وسیعتر است و عبارتست از سلوك تدریجی ازوصفی بوصف دیگر. توضیح آنکه در هر چیزی اوصافی بالقوه هست که ممکن است دفعه واحده یا بته تدریج فعلیت یابند. هر گاه وصفی یکباره فعلیت یابد مثلاً چیز تیره‌ای یکباره روشن گردد و در حد معینی از روشنی متوقف شود یا اینکه چیز سفیدی دفعه واحده سیاه شود اینچنانی حادثه را در اصطلاح «انقلاب» می‌نامیم. اما اگر وصفی از قوء محض خارج گردد و بتدریج آن وصف ظاهر شود تا آنگاه که بحد کمال خود برسد سیر تدریجی میان قوه و فعل را «حرکت» می‌خوانیم:

بنابراین، متحرک در حال قوء محض نیست و در حال فعلیت محض نیز نمی‌باشد و بین قوه و فعل سیر می‌کند.

حرکت در برخی از مقولات دهگانه تحقق می‌یابد.

اقسام حرکت:

تقسیم نخست: حرکت فقط در چهار مقوله از مقولات دهگانه تحقق می‌یابد مقولاتی که قابل حرکت‌اند عبارت اند از: ۱ - مکان ۲ - وضع ۳ - کمیت ۴ - کیفیت.

در مکان، انقلاب نیست و انتقال دفعی قابل تصور نمیباشد. زیرا مکان منقسم است و جسم نیز منقسم میباشد و باید بتدریج، جزئی از جسم اجزئی از مکان مفارقت کند و این اجزاء نسبت بهم تقدم و تأخیر دارند. همچنین تغییر در وضع و تغییر در کمیت تدریجی است و انقلاب در آنها قابل تصور نمیباشد. حر کت در کمیت، ملازم با حر کت مکانی است چه هنگامیکه جسمی، بزرگ یا کوچک شود و اجزاء آن کم و بیش گردد مکان آنهم تقصیان و افزایش میپذیرد. تغییر در کیفیت، ممکن است بصورت انقلاب یا بصورت حر کت باشد. فی المثل چیز سفیدی کباره سیاه گردیدیا بتدریج چرنگ آن بسیاهی مبدل شود. حر کت مستدیر حر کت مکانی نیست زیرا جسم در حر کت مستدیر از مکان خود جدا نمیشود، پس حر کت دوری حر کت وضعی است و فلک الافلاک هم که مکان ندارد دارای حر کت وضعی میباشد.

حر کت در جوهر ممکن^۱ نیست زیرا گر با وجود تغییر و حر کت، نوع بحال خود باقی ماند، تغییر در عرض نوع حاصل شده و در جنس و فصل آن که حقیقت و جوهر آنست تغییری رخداده و هر گاه بر اثر تغییر، نوع از میان برود جوهریت آن زایل شده است.

حر کت در کمیت چهار نوع است: نمو، ذبول، تخلخل، تکاشف.

«نمو» بزرگ شدن جسم بوسیله تغذیه از جسم دیگریست. البته غذا باید بالقوه بجسم غذا خوارن زدیک باشدتا شبيه اجزاء آن گردد و بر اجزاء آن بیفزاید.

«ذبول» کم شدن جسم است بر اثر تحلیل اجزاء و جبران نشدن آن بوسیله غذا.

«تخلخل» افزایش مقدار جسم است بی آنکه از اجزاء جسمی خارجی جزء آن شده باشد مثلا هنگامیکه آب گرم میشود بر حجم آن افزوده میگردد و اگر ظرف را به بندیم و همچنان حر کت دهیم حجم آب از گنجایش ظرف بیشتر میشود و ظرف را میترکند. همچنین طعام در شکم ما متخلخل میگردد و شکم را بزر گترو و متور میکند.

۱- ملاصدرا بحر کت جوهری قاتل است بلکه وی همه تغییرات را ناشی از حر کت جوهری میشناسد و حر کات دیگر را نمودار حر کت جوهری میداند.

«تکاشف» کم شدن مقدار جسم است بی آنکه جسم، اجزائی از دستداده باشد مثلاً مایع چون منجمد شود حجم آن کمتر می‌گردد.

تخلخل و تکاشف از آن جهت بر جسم عارض می‌شود که مقدار از خصوصیات ذاتی ماده نمیباشد بلکه مقدار برابر ماده عارض می‌گردد و نسبت همه مقادیر به ماده یکسان است بنابراین ماده برای قبول مقداری دون مقدار دیگر اولویت ندارد.

تسهیم دوم حرکت: حرکت بر سه قسم است: ۱- حرکت بالعرض ۲- حرکت بالطبع ۳- حرکت قسری.

«حرکت بالعرض» چنان است که جسمی در جسم دیگر جای داشته باشد و جسم محیط منتقل گردد، جسم محاط هم بتبع آن منتقل می‌شود و جسم محاط حرکتش بالعرض است مثلاً آب در کوزه است و ما مکان کوزه را منتقل می‌کنیم مکان عام آب بتبوع کوزه تغییر می‌کند ولی مکان خاص آب که درون کوزه باشد تغییری نکرده است و در واقع آب آنگاه منتقل می‌شود که از کوزه بیرون آید.

«حرکت طبیعی» حرکتی است که سبب آن از ذات متحرک باشد مانند حرکت سنگ بطرف زیر و حرکت آتش بطرف بالا. البته سبب این حرکت، جسمیت نیست چه‌اگر چنین بود اولاً می‌بایست هر جسمی بیوسته در حرکت باشد، ثانیاً می‌بایست همه اجسام یکسان حرکت کنند و چون چنین نیست پس سبب دیگری دارد و آن طبیعت هرجسم است.

«حرکت قسری» حرکتی است که سبب آن خارج از ذات متحرک باشد و بر اثر جذب جاذبی یادفعی صورت یزدیرد چنانکه سنگی را بطرف بالا پرتاپ کنیم یا مشکی پرازهوا را در زیر آب نگهداریم.

حرکت طبیعی چهار نوع است: ۱- حرکت بدون اراده و متعدد النوع مانند حرکت سنگ بطرف پائین. ۲- حرکت بدون اراده درجهات مختلف مانند حرکت نفس نباتی. ۳- حرکت با اراده درجهات مختلف مانند حرکت نفس حیوانی. ۴- حرکت بالراده و متعدد النوع مانند حرکت فرشتگان و حرکت افالاک.

ممکن است گفته شود که حرکت سنگ بطرف پائین و حرکت هوا ، بطرف سطح آب شاید حرکت طبیعی نباشد و سبب آن جذب جاذب یا دفع دافع باشد مثلاً زمین سنگ را جذب کند یا هوا سنگ را دفع نماید

جواب اینست که اگر چنین می بود تأثیر جاذب یا دفع در چیز خرد بیشتر بود تا در چیز کلان و چون بالمشاهده در می بایم که سنگ بزرگ سرعتش در سقوط بیشتر است و سنگ ریز سرعتش کمتر میباشد معلوم میشود که حرکت، ناشی از ذات سنگ میباشد و حرکت بطرف پائین برای سنگ و حرکت هوا بطرف بالای سطح آب حرکت طبیعی است .

تفصیل سوم حرکت : حرکت برد و قسم است: یکی حرکت مستدیر مانند حرکت افلاک و دیگر حرکت مستقیم مانند حرکت عناصر. حرکت مستقیم برد و نوع است: یکی حرکت از مرکز بطرف محیط که آنرا «خفت» مینامند و دیگر حرکت از محیط بطرف مرکز که آنرا «تقل» میگویند. هر یک از این حرکات ممکن است تا غایت باشد مانند حرکت آتش تا محیط و حرکت خاک تا مرکز و ممکن است حرکت بغایت نرسد مانند حرکت هوا از سطح آب تا کره آتش و مانند حرکت آب در زیر هوا و روی سطح خاک.

حرکت، نسبت به مرکز بر سه نوع است: یکی حرکت بمرکز که حرکت دوری است. دیگر حرکت از مرکز. سوم حرکت بجانب مرکز.

فصل دوم - مکان

مکان با تفاوت فلاسفه دارای چهار خاصیت است: نخست آنکه جسم از آن بمکانی دیگر منتقل میشود و در یکی از دو مکان ساکن میگردد. دوم اینکه دو جسم در یک مکان مجتمع نمیشوند مثلاً تا آب از کوزه بیرون نرود سر که جانشین آن نمیگردد و تا هوا خارج نگردد آب جای آنرا نمیگیرد. سوم آنکه در مکان، فوق و تحت، مصدق پیدا میکند. چهارم آنکه میتوان گفت که جسم در مکان است .

با اینکه فلاسفه نسبت باین خواص چهار گانه مکان متفقاند در حقیقت مکان با هم اختلاف دارند.

بعضی گفته‌اند «مکان، هیولی است زیرا هیولی چیزی را پس از چیزی می‌پذیرد و مکان نیز چنین است». سخن ایشان درست نیست زیرا هیولی یا مکان از جهت شیئی مقبول، فرق دارد چه هیولی قابل صورت است و مکان قابل جسم مر کب از هیولی و صورت می‌باشد.

گروه دوم گفته‌اند «مکان جسم، صورت آنست زیرا جسم در میان صورت خویش است». این قول نیز خطاست زیرا جسم از صورت خود با حرکت جدا نمی‌شود در صورتیکه جسم از مکان خود با حرکت جدا می‌گردد.

گروه سوم گفته‌اند «مکان، بعد میان دو طرف جسم است که جسم ممکن آنرا اشغال کرده است مثلاً مکان آب بعد میان دو طرف اندرون کوزه است که آب آنرا اشغال مینماید» عده‌ای از این گروه بعد مزبور را در ملا میندارند و عده‌ای بیگر معتقد‌ند که ممکن است بعدی که مکان است خالی بماند. عده‌ای خیر بخلاف لایتناهی در ورای سطح عالم قائل اند در درون عالم هم خلا را ممکن می‌شناسند.

گروه چهارم که پیروان ارس او حکیم یونانند مذهب حق را اظهار میدارند و مکان در نظر ایشان سطح حاوی مماس با سطح محی است.

اینک باید بعد بودن مکان و فرض وجود خلا را باطل کرد تا مذهب حق آشکار گردد.

ابطال نظر آنکه مکان را بعد می‌پندارند:

دلیل اول: بالمشاهده می‌بینیم که در کوزه دو بعد که باندازه یکدیگر و منطبق بر یکدیگر باشند وجود ندارد و علاوه بر بعد آب بعد یگری که بر آن منطبق باشد در کوزه نیست. ممکن است بعضی بگویند هر گاه کوزه را آب خالی کنیم و فرض کنیم چیز دیگری جای آب را نگیرد و کوزه خالی بماند بعدی غیر از بعد جسم محی

در کوزه قابل تصور است.

سخن ایشان درست نیست زیرا مبتنی بر محال میباشد باین معنی که مانمیتوانیم کوزه را بقسمی از آب خالی کنیم که هوا یا جسم دیگری جانشین آب کوزه نشود و این سخن بدان مانند که گویند اگر عدد پنج بدون کسر بدو قسمت مساوی تقسیم میشد زوج میبود و آنگاه فرض خودرا واقع پندارند و عدد پنج را از اعداد جفت بشمار آرند. بطور کلی در این نوع قضایای شرطیه هر چند ملازمه صادق باشد همینکه مقدم کاذب در آید تالی هم کاذب خواهد بود و بنابراین، فرض بعد در خلا^۱ که وجودش محال است درست نیست.

دلیل دوم: مابا مشاهده، بعد جسمی را که میان دو طرف درونی کوزه واقع شده می‌بینیم حال اگر فرض شود که بعد دیگری هم وجود داشته باشد هر گاه وجود یک بعد، موجب انعدام بعد دیگر گردد خلاف فرض پیش می‌آید و بیش از یک بعد موجود نخواهد بود و هر گاه دو بعد، متداخل شوند و فی المثل در صندوقی که فاصله دو طرفش یک ذراع است بی آنکه هوا خارج گردد جسم دیگری بطول یک ذراع در آن گذاشته شود میباشد مقدار دو ذراع بیک ذراع مبدل گردد و چنین تبدیلی محالست.

دلیل سوم: اگر دو بعد متداخل کنند و از یکدیگر جدا نشوند اثنيتی یعنی دو بعد بودن آنها از کجا ثابت میشود؟ زیرا هیچگونه عرضی که دو بعد را از هم جدا کنند وجود ندارد و همچنانکه ثابت کردیم که دو سیاهی در یک حالت و در یک محل جمیع نمیشوند اجتماع دو بعد متداخل نیز محالست. بعلاوه اگر اجتماع دو بعد باهم معقول باشد بچه دلیل اجتماع سه بعد و چهار بعد و چندین بعد معقول نخواهد بود؛ هر گاه گویند فرق میان دو بعد اینست که یکی از آنها خصوصیتی درسابق داشته که در حالت اجتماع معدوم گردیده چنین سخنی قابل قبول نیست زیرا امر معدوم موجب تمیز و تفرقه واقع نمیشود بلکه هیچ حکم مشتبی بر امر منفی مترتب نیست.

دلیل چهارم: میدانیم که تداخل اجسام محال است و محال بودن آن بواسطه

جوهریت اجسام نیست چه کسانی که بتداخل ابعاد قائلند بعد اجوهر قائم بنفس خود می‌پندازند و معهذا تداخل آنها را می‌پذیرند. همچنین محال بودن تداخل اجسام از باب گرم بودن یا سردبودن یاداشتن صفتی خاص غیر از داشتن بعد نمی‌باشد چه اگر چنین می‌بود می‌باشد در حالت نبودن وصف خاص باهم تداخل کنند پس محرز است که عدم تداخل اجسام بواسطه داشتن بعد است و لازمه این رابطه محال بودن تداخل ابعاد می‌باشد.

دلائل بطلان وجود خلا^۱ :

دلیل اول: از فرض وجود خلا^۲، تداخل ابعاد لازم می‌آید و تداخل ابعاد چنانکه هم اکنون گفتیم محال است.

دلیل دوم: آنانکه بخلاف قائلند خلا^۳ را چیزی مانند هوا می‌پندازند و چون هوا رقیق است جسمیت آنرا بالمس درست حس نمی‌کنند و همین خصوصیت هوا در وهم آنان فرض خلا^۴ را بوجود آورده است. لکن اگر خوب دقت کنیم خلا^۵ مفروض آنان دارای خواص جسم است زیرا قائم بنفس خویش است و تقسیم پذیرد و کوچک، بزرگ می‌شود یعنی دارای مقدار است. از طرفی پذیرای شکلهای گوناگون است و فی المثل مربع و مسدس و مستدير می‌شود، از جانب دیگر می‌گویند این خلا^۶ فلان مقدار جسم را بیشتر در خود جای نمیدهد و فلان مقدار جسم در این خلا^۷ قابل گنجایش نیست. چون هر چیزی که دارای این خواص باشد جسم است پس خلا^۸ مفروض آنان نیز جسم می‌باشد و بالنتیجه خلا^۹ بمعنى حقیقی خود وجود ندارد.

دلیل سوم: در صورت فرض وجود خلا^{۱۰}، اجسام در خلا^{۱۱}، متحرك و ساکن نیستند و چون جسم بیش از دو حالت ندارد وجود خلا^{۱۲} قابل تصور نیست.

جسم در خلا^{۱۳}، ساکن نتواند بود زیرا اجزاء خلا^{۱۴} متشابهند و هیچ جزئی از خلا^{۱۵} نمی‌تواند برای جسم، حیز طبیعی واقع شود تا بالطبع یا بالقس در جزئی از اجزاء خلا^{۱۶} ساکن گردد. هم چنین جسم چون در خلا^{۱۷} حیز طبیعی ندارد نمی‌تواند متحرك گردد چه چنانکه گفتیم حرکت طبیعی بطرف حیز است و حرکت قسری بر خلاف

حیز میباشد و تا حیز نباشد حر کتی نیست و در خلا^۰ که متشابه الاجزاء است برای هیچ جسمی حیز طبیعی که مخالف الاجزاء دیگر خلا^۰ باشد وجود ندارد بعلاوه لازمه وجود خلا^۰ حر کت در غیر زمان است و چون ثابت شده که حر کت باید در زمان باشد خلا^۰، ممتنع وجود خواهد بود.

اینک باید بیان کرد که چگونه لازمه وجود خلا^۰ حر کت در غیر زمان است؟.. فرض کنیم سنگی در هوا حر کت کند آنگاه همان سنگ را در آب بحر کت آوریم حر کت سنگ در هوا سریعتر از حر کت همان سنگ در آب خواهد بود و اگرچی از قبیل آرد بآب بیامیزیم و همان سنگ را در مخلوط حر کت دهیم حر کتش بمراتب بطئی ترمیشود. دلیل این اختلاف، رقت و غلطت جسمی است که حر کت در آن واقع میشود. جسم دقیق‌تر کمتر در برابر سنگ یا هر جسم متحرک دیگری مقاومت میکند و هرچه جسم مصادم، غلیظتر باشد مقاومتش بیشتر است و موجب کندی حر کت میشود. حال اگر فرض شود سنگی در خلا^۰ صد ذرع را در یک ساعت بپیماید و همان سنگ همان مسافت را در آب خلال ده ساعت طی کند همان سنگ در جسمی که رقتش باندازه عشر رقت آب باشد همان مسافت را باید در عذر ده ساعت یعنی در یک ساعت بپیماید و این مقدار از زمان برای مقدار زمان طی مسافت در خلا^۰ میشود و حال آنکه در فرض اول ما، هیچ مقاومتی در کار نیست و در فرض اخیر ما مقاومتی باندازه عذر مقاومت آب موجود است.

بهر حال چون در خلا^۰ مقاومت ازین میورد و چون زمان حر کت در مسافت محدود با مقاومت بستگی دارد میباشد در خلا^۰، که متحرک، بلا مقاومت است حر کت هم بدون زمان باشد و چون حر کت بدون زمان محال است فرض خلا^۰ هم مجاز خواهد بود.

دلیل چهارم: نشانه‌های طبیعی بر پیوستگی سطوح اجسام وجود دارد. هر گاه طاسی آهنین را روی آب اندازیم طاس در آب فرو نمی‌رود زیرا سطح درونی آن متصل با سطح هواست و هوای می‌باشد در سطح آب قرار گیرد بهمین دلیل

است که کشتی در آب فرو نمیرود اما اگر کشتی را سوراخ کنیم تا آب وارد آن شود و هوا را خارج کند یاد رطاس و کشتی آب بریزیم و هوا را خارج کنیم بدون شک رطاس و کشتی در آب فرو خواهد رفت.

هر گاه خلاً وجود داشت و چیزی نبود که حیز طبیعیش بالای آب باشد رطاس آهین که حیز طبیعیش زیر آبست میباشد در آب فرورد.

همچنین چون حجامتگر شاخ حجامت را میمکد و هوای آنرا خارج میکند پوست بدن محجوم داخل شاخ میرود و جای هوا را میگیرد زیرا سطح پوست محجوم باید با سطح هوا متصل شود. اما اگر خلاً ممکن بود چنین حادثه‌ای واقع نمیشد.

مثالی دیگر: چون یک طرف آب دزدک را در آب بگذاریم و طرف دیگر آنرا بفشاریم تا هوا خارج گردد آب فوراً جای هوای خارج شده را میگیرد و همچنین اگر قدری را وارونه برهاونی بگذاریم یا قدری را وارونه در قدر دیگر قرار دهیم بطوریکه لبیکی بدیواره دیگری بچسبد چون قدر داخلی را بطرف بالا ببریم قدر زیرین با آن بطرف بالا حرکت میکند. بنابر ادله مزبور خلاً محال است و مکان، بعد مجدد نیست و هیولی صورت هم نمیباشد و بینقرار مذهب ارس طودرباب حقیقت مکان ثابت و محرز میگردد.

ارسطو ویشنتر حکم امکان را «سطح درونی حاوی که مماس با سطح محیی باشد» تعریف میکند و نشانه‌های چهار گانه مکان که مورد اتفاق حکم است و در آغاز این فصل بیان گردید در سطح باطن حاوی که مماس با سطح محیی باشد تحقق میباشد و در هیچ چیز دیگری از قبیل خلاً یا بعد مجرد یا صورت یا هیولی همه علائم چهار گانه قابل تحقق نیست. ضمناً باید دانست که کل عالم در مکان نمیباشد و در ورای عالم نه خلاً است نه ملاً وزیر و زبر در خارج از عالم نیست: حیز طبیعی آتش سطح باطن فلك قمر است و حیز طبیعی هوا سطح درونی آتش میباشد. آب را سطح درونی هوا حیز است و زمین که در مرکز فلك قمر و در مرکز عالم قرارداد حیزش سطح درونی کره آب میباشد.

گفتار دوم

اجسام بسیطه

جسم بردو قسم است: بسیط و مرکب. جسم بسیط نیز بردو نوع است: یکی احجام سماوی که قابل کون و فساد نیستند، دیگر احجام عنصری که در معرض کون و فسادند.

اجرام سماوی چنانکه گفتیم همیشه در حرکتند ولی حرکت مستقیم از آنها محالست و انحراف و شکستگی از آنها را ندارد و بعبارت دیگر خرق والتیام در افلاك نیست. هریک از افلاك، ماده مخصوص بخود و صورت خاص بخوش دارد و نفسی مخصوص، آنرا تدبیر میکند و نفس هر فلك از عقل مر بوط کسب فیض مینماید. ماده افلاك، مشترک نیست زیرا اگر ماده آنها مشترک بود میباشد نسبتش بهمه صورتها یکسان باشد و هر گاه بر حسب اتفاق بسبب صورت خاصی برخوردنماید آن صورت را بپذیرد و در نتیجه صورت سابق فاسد گردد و صورت نومتکون شود و پس از تغییر صورت، حیزش تغییر نماید و بنها چار بحیز طبیعی خود حرکت کند و حرکتش لامحاله مستقیم است اما چون حرکت مستقیم برای اجرام سماوی محالست همه لوازم آن منجمله ماده مشترک داشتن افلاك ناممکن میباشد.

اجسام عنصری بسیط ۴ گونه است: یکی آتش که دارای طبع گرم و خشک است. دوم هوا که دارنده طبع سرد و خشک میباشد. سوم آب که طبعش سرد و تراست. چهارم خاک که طبیعی سرد و خشک دارد. باید دانست که حرارت و برودت و بیوست و رطوبت اعراضند و صورت عناصر نیستند و بهمین دلیل است که آب گرم میشود و هوادر دمیگردد. بنابراین

صورت عناصر چهار گانه گوناگون است اماماده آنها مشترک است از این جهت بیکدیگر منقلب میشوند مثلاً آب یخ می‌بنند و بصورت چامد در می‌آید یا بر اثر حرارت به بخار مبدل میشود و صورت هوا میپذیرد. عناصر چهار گانه مقدارهای گوناگون قبول می‌کنند و از اجرام سماوی متأثر میشوند در وسط اجرام سماوی باید جای داشته باشند. اینکه باید به بیکاییک از دعاوی هفتگانه رسید گی کرد.

دعوى اول - وجود طبائع چهار گانه در عناصر:

اجسام عنصری که متغیر و قابل کون و فساد و پذیرای ترکیب هستند از حرارت و برودت و رطوبت و بیوست که طبائع چهار گانه نامیده میشوند خالی نیستند. هر گاه جسمی زود شکل پذیردو شکل خود را ترک کند و اجزاء اش زود بگسلد و زود بپیوند آنرا رطب یعنی ترکویند و هر گاه برعکس، جسم دیر شکل پذیرد و شکل خود را دیر ازدست دهد و دیر بپیوند دیر بگسلد و بنحوی باشد که اجزاء آن با وجود تماس اتصال نیابند چنانیں جسمی خشک است.

اجسام عنصری با هم ترکیب میشوند و در بیکدیگر تأثیر می‌کنند و از تأثیر و تأثیر آنها مزاج، تو لید میشود تأثیر جسم در جسم دیگر یا بتفریق اجزاء است که آنرا حرارت مینامیم یا بتعقید اجزائی است که آنرا برودت میخوانیم. بنابراین چهار گونه طبیعت موجود است و در هر جسمی دو کیفیت از این کیفیتها وجود دارد: نرمی و ملاست لازمه رطوبت است و سختی و خشونت لازمه خشکی است و کیفیات ملموسه بر کیفیات مرئیه و مشمومه و مسموعه و مذوقه سبقت دارد و ممکنست بعضی از کیفیات اخیر در برخی از اجسام وجود نداشته باشد، چنانکه هوا رنگ و بو و مزه نداردو آب خالص دارای بو و مزه نیست و سنگ دارای بو نمیباشد.

سبکی ناشی از حرارت است و سنگینی از برودت منشأ میگیرد و خشکی موجب افزایش سبکی یا سنگینی است چنانکه آتش که گرم و خشک است سبک‌ترین عناصر میباشد و خاک که سرد و خشک است سنگین‌ترین عنصر است.

از آنچه گفته شد معلوم میشود که در نتیجه اجتماع دو طبیعت در جسم عنصری

عناصر چهار گونه است. ۱- آتش که گرم و خشک است. ۲- هوای که گرم و تراست. ۳- آب که سرد و تراست. ۴- خاک که سرد و خشک میباشد و در کبات هر طبیعتی که غالب باشد مر کب رانزدیک به طبیعت غالب نامگذاری میکنند. دلیل اینکه هوای گرم است توجه آن بطرف محیط وزیر کرده آتش میباشد منتهی هوائی که با بدنه مامهجاور است بواسطه مجاورت با مزاجهای گوناگون که با آب آمیخته اند سرد می نماید و چون خوشیدز می زمین را گرم میکند و بر اثر مجاورت، گرمی زمین بهوای مجاور منتقل میگردد از اینجهت طبقاتی از هوای فوق ما تا حد معینی سرد ترازو هوا مجاور ماست و از آن پس هوای گرم است و چون آب گرم شود بیخوار که نوعی از هواست تبدل میباشد. سرد بودن زمین را هم از حیز طبیعی آن میتوان ادراک کرد چه مکان طبیعی زمین مناقض با حیز طبیعی آتش است و بهمین جهت ثقیل ترازو عنصر دیگر میباشد. این بود حال اجسام عنصری بسیط که امہات اند و مزاجهای دیگر از عنصر پدید میشوند.

دعوى دوم- عرضیت طبایع چهار گانه :

حرارت و برودت و بیوست و رطوبت اعراض اند و چنانکه بعضی پنداشته اند صورت نیستند زیرا صورت، جوهری از جواهر است و قبول زیادت و نقصان و شدت وضعف نمیکند در صورتی که این امور قابل زیاده و نقصان و شدت وضعف اند: بعلاوه هر گاه فی المثل برودت، صورت آب بود می باشد همینکه آب گرم شود صورتش زایل گردد و حیز طبیعی دیگر برای او حاصل شود و با آن حیز منتقل گردد حال آنکه چنین نیست. صورت هر یک از عناصر چهار گانه طبیعت خاصی است که در هیولی حلول میکند و حقیقت آن قابل ادراک نیست و آنچه ما از آن در می باییم تنها کیفیات محسوسه است. همچنین خفت و حرکت، صورت هوا نیست چه اگر چنین بود می باشد هر گاه مقداری هوا در مشکی باشد وزیر آب حبس شود چون خفت و حرکتش از دست رفته است هوا نباشد با اینکه هوای محبوس در زیر آب مسلمًا هو است. بنابراین صورت هر عنصر، حقیقتی است که ممکن آثار آن را از قبیل خفت و برودت ادراک میکنیم و خاصیت این حقیقت آنست که هر گاه در حیز طبیعی اش قرار گیرد ساکن میشود و اگر به قسر از

خیز طبیعی آش دورشود بمختص رفع قاسر بحیز خود بازمیگردد.

صورت هر عنصر موجب میل مخصوصی است که از آن بخفت یا تقلیل تعبیر میکنیم همچنین برودت، اثر طبیعی صورت آب است و اگر آب قسرًاً گرم شود پس از رفع قاسر سرد خواهد شد و ممکن است بر اثر قاسر مقدار عنصری زیاد و کم شود ولی همینکه قوه قهریه از میان برود جسم بمقدار طبیعی خود باز خواهد گشت.

دعوی سوم - قابلیت استحاله عناصر :

عناصر چهار گانه قابل استحاله و تغییر اند مثلاً آب ممکن است گرم شود یعنی حرارت در آن حادث گردد و همچنین طبیعت عناصر دیگر ممکن است تغییر کند. حرارت بسه سبب حاصل میشود: اول بوسیله مجاورت، چنانکه چون آب مجاور آتش باشد گرم میگردد. دوم بوسیله حرکت، چنانکه هر گاه شیر را در مشگ حرکت دهیم گرم میشود و آب روان گر متر از آب را کد است. سوم بوسیله ضوء چنانکه شیشه ذره بین موجب میشود که نور جسم را بسوزاند.

برخی بگمان اینکه حرارت و برودت صورت عناصر اند در مقام تکلف برآمده اند و گفته اند حرکت از آنچه بست موجب حرارت میشود که اجزاء ناریه در جسم متحرک وجود دارد مثلاً آب دارای اجزاء ناریه است لکن آن اجزاء در باطن آب کامن است و حرکت موجب خروج آن اجزاء از کمون بظاهر^۱ میشود و برای توجیه مجاورت میگویند مجاورت آب فی ذاته موجب حرارت نیست بلکه اجزائی از آتش بر اثر مجاورت داخل آب میشود و آنرا گرم میسازد. در باره ضوء (نور) میگویند که ضوء عرض نیست و خود جسمی لطیف و گرم میباشد^۲... مذهب ایشان درست نمی نماید زیرا

۱- با این نظر گرمای ویژه یا حرارت باطنی قابل توجیه است لکن در علم جدید ثابت شده که حرارت، ماده نیست و نوعی از انرژی میباشد.

۲- نیوتون مانند حکماء پیش از خود نور از دررات جسمی لطیف میشناخت اما هویگنس نور را مشابه با صوت فرض میکرد و آنرا امواج جسم اتر (انیر) میدانست. در نظر هویگنس انتشار نور بواسطه انتقال موج از جزئی به جزء دیگر انیر میباشد و انکسار نور مطابق فرض هویگنس بواسطه اینست که سرعت نور در محیط کثیف تر کمتر میباشد و فعلاً علماً طرفدار نظر هویگنس هستند و نظریه نیوتون با برآهین آزمایشی مردود شده است.

اولاً اگر حرکت موجب خروج اجزاء آتشین از درون جسم بظاهر جسم می‌بود می‌باشد باطن جسم در حال حرکت سردد باشد در صورتی که هر گاه تیری بهوا بیندازیم و پیکان آن از سرب باشد بر اثر حرکت، باطنش چنان گرم می‌شود که همه آن ذوب می‌گردد. دلیل دیگر آنکه هر گاه آب را حرکت دهیم تمام اجزاء آن بیک اندازه گرم می‌شود در صورتی که اگر حرارت آب بواسطه خروج اجزاء ناریه از باطن بظاهر آن می‌بود می‌باشد باطن آب متوجه از حد طبیعی هم سردد باشد.

نظری که راجع بمجاورت داده‌اند قابل احتمال هست و شاید دخول اجزاء ناریه در آب یکی از اسباب تولید حرارت باشد لکن چون فرضیه انتقال فقط یک سبب را توجیه می‌کند و فرضیه استحاله برای بیان هر سه سبب کافی است از این رو فرضیه استحاله در این مورد نیز باید جریان یابد.

بطلان جسمیت نور: نظر آنانکه ضوء را جسمی لطیف و گرم می‌پندارند و آنرا عرض نمی‌شمارند بهفت دلیل باطل است:

اول آنکه اگر ضوء، جسم بود می‌باشد همچنانکه زبانه آتش، ساتر اجسام ماوراء است ضوء هم ساتر باشد و حال آنکه نور، بر عکس اشیاع ماوراء خود را ظاهر می‌سازد.

دوم آنکه هر گاه ضوء، جسم می‌بود می‌باشد تنها بجهت حیّز طبیعی خود حرکت کند و حال آنکه نور در همه جهات پراکنده می‌شود.

سوم آنکه اگر ضوء، جسم می‌بود می‌باشد از جای دور بهما دیرتر بر سد تا از جایگاه نزدیک و حال آنکه هر گاه هنگام باز شدن کسوف خورشید چراغی روشن کنیم نور هر دو در آن واحد^۱ بما میرسد.

چهارم آنکه اگر ضوء، جسم می‌بود می‌باشد چون روزنہ خانه را بیندیم باز مقداری از جسمی که ضوء نامیده می‌شود در خانه بماند و خانه روشن باشد و حال آنکه

۱- میدانیم که نور از مکان دور دیرتر بهما میرسد متنی چون حرکت نور بسیار سریع است ماقنای می‌پنداریم که نور خورشید و نور چراغ در یک آن بمارسیده است.

با بستن روزنه، خانه یکباره تاریک میگردد.

هر گاه بگویند بستن روزنه موجب زوال ضوء میشود معنی اش آنست که ضوء عرضی است و زمین جسمی است که هم قابل ظلمت است و هم پذیرای نور. پنجم آنکه اگر ضوء اجسامی متفرق باشد چگونه همه هوا و زمین مجاور خود را روشن میسازد و اگر اجزاء ضوء بیکدیگر پیوسته است چگونه در هوا مداخله میشود یا چگونه بدون تداخل بهمه زمین و هوای مجاور روشنی میرساند.

ششم آنکه هر گاه ضوء جسمی منفصل از خورشید و چراغ و مانند آن میبود میباشد هر آن ضوء خورشید و ضوء چراغ کمتر شود و حال آنکه چنین نیست و مقدار ضوء ثابت است.

هفتم آنکه اگر ضوء جسم بود میباشد در چیزهای سخت از قبیل سنگ منعکس شود و حال آنکه بر عکس نور در اجسام نرم از قبیل آب انعکاس میباشد. با ادله هفتگانه ثابت گردید که نور، جسم حار نیست بلکه امری عرضی است و از جانب دیگر بثبوت رسید که حرکت موجب ظهور اجزاء ناریه کامن در جسم نیست و بهمین جهت تیسری که در هوای تاب میشود بر اثر حرکت، ذوب میگردد و این حادثه در نتیجه حرارت هوا نیست چه اگر چنین میبود میباشد هر چه حرکت بطیئی تر باشد حرارت متحرک که اثر هوا است بیشتر شود و حال آنکه بر عکس حرکت سریع، حرارت بیشتری بوجود میآورد. همچنین حرارت را نمیتوان نتیجه انجذاب اجزاء ناریه پنداشت چه خروج اجزاء ناریه از مسامات جسم متحرک آسان تراز ورود اجزاء ناریه در آن از خارج است.

باری چون با ادله متقن نظر مخالفین، نقی کردید استحاله اجسام عنصری که مدعای ما است بثبوت میرسد.

دعوى چهارم : قابلیت تغییر مقداری عناصر:

مقدار عناصر ممکن است کم و زیاد شود زیرا مقدار عرضی است ساری در هیولی و لازم نیست که لایتغیر بماند و ما این معنی را با مشاهده نیز در می یابیم چنانکه شراب

چون در خم بجوش آید بساهست که خم را منفجر سازد و هر گاه سر قممهای را که پر از آب باشد و آنرا صیاحه مینامند بیندیم و بروی آتش بگذاریم پس از مدتی قممه میتر کد. علتش آنست که آب بی آنکه چیزی بآن افروده شود بر مقدارش افزوده شده و در جمیع جهات منبسط گردیده و بهمئ نقطات سطح قممه فشار آورده و آن موضعی که ضعیفتر از موضع دیگر بوده مقاومت ننموده و شکسته است . شاید تصور شود که علت زیاد شدن مقدار آب، ورود اجزاء ناریه در آنست. این چنین تصور درست نیست زیرا آب خارج نشده تا اجزاء آتشین جای آنرا بگیرد واگر فرض شود که مقداری آب خارج شده و بجای آن اجزاء ناریه آمده باشد می بایست اختلاف مقداری حاصل نشده باشد و هر گاه اختلاف مقداری و افزایش حجم، حاصل نمیشد قممه منفجر نمیگردد. ممکن است گفته شود که چون اجزاء آتشین طالب جهت بالاست بسطح درونی قممه فشار آورده و نقطه‌ای را شکسته است تا بتواند بجهت بالا صعود کند. این قول هم درست نیست چه اگر چنین بود اولامی بایست موضعی که با آتش ملاقی است شکسته شود، ثانیاً می بایست اجزاء ناریه ظرف را بطرف بالا بلند کند چه بالا بردن ظرف مخصوصاً در موردی که ظرف سبک و محکم باشد از شکستن آن آسانتر است .

از آنچه گفتیم معلوم شد که زیاد شدن مقدار آب بورود اجزاء ناریه در آن نیست بلکه بواسطه آنست که ماده آب دارای مقدار مخصوصی است لکن چون مقدار عرض است ممکن است براثر تأثیر قاسر زیاد و کم شود و چون قاسر از میان رود مقدار اصلی آن خودنمایی کند و مقدار اصلی لازمه طبعی است که زوال نمی باید و با کم و بیش شدن مقدار جسم بحال خود باقی میماند .

دعوی پنجم - انقلاب عناصر بیکدیگر :

عناصر چهار گانه بیکدیگر مقلب میگردند لکن برخی این معنی را منکرند بهترین دلیل ما بر مدعای خویش حوا دث مشهوده ایست که این معنی را تأیید مینماید: هر گاه دم آهنگری را پیاپی بدمند هوای داخل آن مشتعل میشود یعنی هوای آتش مبدل میگردد زیرا آتش چیزی جز جسم مشتعل سوزان نیست . همچنین هوام ممکن است

باب منقلب گردد چنانکه اگر کوزه شیشه‌ای را وارونه داخل برف یا آب سرد بگذاریم پس از مدتی قطرات آب را در دیواره‌های داخلی کوزه می‌نگریم و اگر کوزه را بشکنیم می‌بینیم که قطرات آب در ته کوزه جمع شده است، قطره‌های آبی که در درون کوزه دیده می‌شود از خارج نیامده بلکه هوایی است که در درون کوزه بوده و با آب منقلب شده است زیرا اگر قطرات از خارج می‌آمد می‌بایست در آب گرم این حادثه زودتر و بهتر اتفاق بیفتد و حال اینکه این آزمایش تنها در برف یا آب سرد تیجه بخش است بعلاوه اگر قطرات آب از خارج داخل کوزه شده بود می‌بایست در مواضعی که سطح خارجی کوزه با برف یا آب ملاقلی است قطرات پیدا شود و حال آنکه قطره‌های آب در مواضعی که بالاترا سطح برف یا آب خارجی است بچشم می‌خورد.

هوای نزدیک بزمین نیز براثر سردی زیاد بی آنکه ابری باشد به برف منقلب می‌گردد و گاهی دیده شده است، که دانه‌های باران در مواضعی خاص که قوه تعقید وجود داشته منعقد و متوجه شده است. همه این حوادث بواسطه آنست که عناصر چهار گانه ماده‌ای مشترک دارند و نسبت ماده مشترک آنها بصورت‌های چهار گانه یکسان است هنتری استعداد برای قبول هر صورت خاص بواسطه سببی مخصوص است، مثلاً حرارت آب را بتدریج مستعد قبول صورت هوایی می‌کند و چون این استعداد کمال یابد از صورت مائیت منخلع می‌شود و صورت هوایی بخود می‌گیرد.

دعوی ششم - تأثیر عناصر از اجسام سماوی:

عناصر چهار گانه از اجرام سماوی متأثرند و از میان اجرام تأثیر خورشید و ماه آشکارتر می‌باشد چنانکه اثر خورشید را در رساندن میوه‌ها و اثر ماه را در جذر و مداریا مینگریم. مهمترین تأثیر خورشید و ماه، نور و حرارت است و حرارت بواسطه نور حاصل می‌گردد^۱.

غالباً فعل جسم در جسم دیگری از جنس فاعل است چنانکه آتش که گرم است

۱- چنانکه پیشتر گفته شد حرارت، نوعی انرژی است و نور ناشی از امواج اتر می‌باشد بنابراین، نور معلول حرارت نیست هنتری نور و حرارت باهم مقارنه دارند

جسم مجاور خود را گرم می‌کند و آب که سرد است جسم مجاور خود را سرد می‌سازد لکن این حکم کلیت ندارد و بالنتیجه ممکن است با اینکه خورشید اجسام را گرم می‌کند خود گرم نباشد چنانکه نور خورشید موجب می‌شود که آب بخار گردد و بطرف بالا حرکت کند در صورتیکه خود خورشید بطرف فوق حرکت نمی‌کند. به حال تأثیر جسم در جسم دیگر گاهی بمجاورد است و گاهی بمقابله. مثلاً هر گاه چیزی سبز را در مقابل دیواری نگاهداریم دنگ سبز روی دیوار منعکس می‌شود ولی اگر آنرا بدیوار بچسبانیم چنین انعکاسی حاصل نمی‌گردد همچنین صورت اشیاء در آینه و در چشم وقتی منعکس می‌شود که صورت با آینه و چشم مقابل باشد و در هنگام تماس، انعکاس پیدا نمی‌شود.

لازم نور حرارت است و از حرارت. حرکت لازم می‌آید و بعبارت دیگر حرارت و نور و حرکت عاشق یکدیگرند. نور، استعداد حرارت می‌بخشد و حرارت، جسم حر را مستعد حرکت می‌کند. علت اینکه ذره بین جسم مقابل خود را می‌سوزاند آن است که شکل مقعر مخروطی آن نور را جمیع جهات در یک نقطه مجتماع می‌سازد و از اجتماع انوار، استعداد حرارت پیدا می‌شود و حرارت آن موجب احراق می‌گردد.

دیده شدن صورتها بواسطه این نیست که چیزی از شیئی مضیئی خارج گردد یا چیزی از جسم مرئی جدا شود و بچشم بر سر بلکه هر گاه جسم مضیئی با جسم کدر مقابل باشد و جسمی شفاف در میان حایل گردد مقابله دو جسم، وسیله تأثیر نور جسم مضیئی در جسم کدر خواهد بود.

دلیل بر ملزم نور و حرارت آنکه هنگام تابستان که خورشید در سمت الرأس و در وسط السماء واقع است و نسبت بمر کزمین عمودی بباشد مقابله آن نسبت بزم کاملتر و روشنی آن بیشتر و حرارتش نیز زیادتر است و در زمستان بر عکس چون خورشید بر زمین مایل می‌تابد و مقابله ناقص است روشنی و حرارتش کمتر می‌شود.

دعوى هفتم - وقوع عناصر در وسط افلاك :

عناصر چهار گانه باید در وسط اجرام سماوی قرار گیرند زیرا هر کدام را دو

جهت است و دوچهت مخالف را چنانکه ثابت کردیم باید جسمی احاطه کند و آن جسم، محدد الجهات است اما در خارج عالم، اختلاف جهات و جسم محیط نیست پس عناصر در خارج سطح این عالم وجود ندارد. همچنین نمیتوان در خارج این عالم، عالم دیگری فرض کرد که آسمان دیگری بر هر دو عالم احاطه داشته باشد چه لازمه این امر وجود خلاً میان دو عالم است و حال آنکه خلاً، مجال میباشد.

از جانب دیگر هر جسم عنصری، مکانی طبیعی دارد که چون بآن برسد در آن ساکن میگردد و اگر قاسی در کار باشد بمحض رفع قاسی بجانب آن متوجه میشود. عناصر، بسیط و متشابه الاجزاء اند، ممکن نیست که برخی از اجزاء آنها بیک مکان و برخی بمكان دیگر مایل باشد و میل همه اجزاء هم بدو مکان مجال است بنابراین هر عنصر فقط یک مکان طبیعی دارد و مکان واحد عناصر بقسمی که مستدلاً ثابت گردید در داخل اجرام سماوی است و چون افلاک، بسیط و متشابه الاجزاء اند و عناصر نیز متشابه الاجزاء میباشند و خلاً نیز مجال است. بنابراین اصول، افلاک و عناصر، بشکل کره هستند و فلکها که محدد جهاتند در درون یک دیگر واقعند و در جوف فلك قمر کره آتش بر سه عنصر دیگر احاطه دارد و کره آب محیط است و کره خاک که در مرکز جهان است بوسیله کره آب احاطه شده است.

گفتار سیو م

مزاج و هر کبات

این گفتار مشتمل بر پنج فصل است :

فصل اول - حقیقت مزاج :

عناصر چهار گانه ممکن است بایکدیگر بیامیزند و دریکدیگر تاثیر کنند بقسمی که عنصر گرم، سردتر شود و عنصر سرد گرمتر گردد و همچنین خشکی و تری از حالت خود بگردند و در نتیجه کیفیت واحدی در آمیخته بوجود آید.

این چنین آمیزش را مزاج میگویند. در مزاجات، صورتها که قوهٔ فاعله هستند باقی میمانند و کیفیتها تغییر میکنند و کیفیات محسوسه دیگری از آنها بوجود میآید، اگر صورتها همه از میان بروند فساد پیش میآید نه مزاج و هر گاه یک صورت غالب گردد و صورت دیگری مغلوب شود انقلاب حاصل میآید پس در مزاج باید که صورتها باقی باشند و مراد ارسسطو از بقای قوای عناصر، باقی بودن قوای فاعله است چه قوهٔ انفعالی در حال فساد هم باقی میماند و تنها قوهٔ فاعله از میان میرود.

گفتیم که در مزاج باید کیفیتها تغییر کنند چه اگر کیفیات اجسام تر کیب کننده بجای خود بمانند آن اجسام، مجاور یکدیگرند و مزاجی تشکیل نمیدهند.

بهر حال بر حسب تصور، مزاج برد و قسم است : مزاج مایل و مزاج متعدل. اما مزاج متعدل غیر ممکن الوجود است زیرا می‌بایست هیچ عنصری بر آن غالب و مستولی نباشد و در نتیجه حیز طبیعی خاص ندارد و چون حیز طبیعی ندارد نه متحرک خواهد بود نه ساکن و جسم عنصری غیر متحرک و غیر ساکن که فاقد حیز

طبیعی باشد وجود نخواهد یافت بنابراین در هر مزاجی یکی از عنصرهای دیگر غلبه دارد.

فصل دوم- کرات چهار گمازه عناصر:

۱- زمین دارای سه طبقه است یکی طبقه حول مرکز که خاک محض است. دوم طبقه متوسط که با آب آمیخته است و بصورت گل است. سوم طبقه روی زمین که قسمتی از آن در زیر دریا است و با آب آمیخته و قسمت کمتر آن از دریا بیرون است. چون مواد ارضی بآب و مواد مائی بماده های ارضی تبدیل میباشد در روی زمین پستی و بلندی پیدا میشود و قسمتی از زمین را آب فرامیگیرد و هو آنرا پرمیکند. این امر خود عنایتی است الی تا حیوانات بری بتوانند از هوا تغذیه کنند و زنده بمانند. زمین از آنچه سخت شده تا آرامش و سکون روی آن ممکن باشد و اجزاء آن مانند آب و هوای روی هم نلغزد.

۲- هوا دارای چهار طبقه است یکی طبقه ای که مجاور بزمین است و از آب مجاور رطوبت میگیرد و بواسطه حرارت زمین که از خورشید گرفته و با آن منتقل کرده گرم میباشد. دوم طبقه ای که دارای رطوبت است ولی بواسطه دوری از زمین حرارت شکمتر است. سوم طبقه هوای خالص که از رطوبت خالی است. چهارم طبقه آمیخته بدخان که با دود متصاعد از زمین اختلاط یافته است.

۳- آتش فقط یک طبقه دارد و کره آتش دارای رنگ و ضوء نیست زیرا رنگ و ضوء از اختلاط با دخان حاصل میشود چنانکه هر گاه آتش قوی باشد شعله آن رنگ ندارد و در حقیقت رنگی که از شعله چراغ بنظر میرسد از آتش نیست بلکه از ماده دهنیه ایست که در چراغ میسوزد بنابراین کره اثیر که در آن دخان و ظلمت نیست رنگ ندارد.

فصل سوم - موجودات متفکون از بخار:

میدانیم که آفتاب بر زمین میتابد و رطوبتی را که در باطن زمین است بصورت بخار در میآورد. قسمتی از بخار که در زیر کوهها است و کوهها انبیق وار راه آنرا بسته اند

در باطن زمین باقی میماند و بصورت معادن درمیآید البته ممکن است بخار در کوهها هم منفذی بیابد و متصاعد گردد.

در هر حال از بخار، ابر و باران و برف و تگرگ و قوس قزح و هاله و چیزهای دیگری تولید میگردد.

الف- چگونگی تشکیل ابر: بخار گرم زودتر از سرما متأثر میشود بهمین دلیل است که در زمستان بخار حمام با برخورد به برودت مختصری بصورت قطرات آب درمیآید و باز بهمین جهت است که هر گاه آب گرم و آب سردرا در زمستان با هم بزمین بریزیم آب گرم زودتر منجمد میشود زیرا حرارت، آنر الطیفتر و سریع التأثیرتر ساخته است.

مثال دیگر جهت توضیح این معنی آنکه چون بخواهند در تابستان آب راخنک سازند آبرا پیش از غروب آفتاب در معرض هوا قرار میدهند تا اول گرم شود و پس از گرم شدن زودتر سرد گردد.

بخارهای متصاعد از زمین هر گاه قوی بوده و حرارت خورشید نیز ضعیف باشد چون بطبقه هوای سرد بر سد متراکم میشود و بصورت ابر درمیآید و بسا هست که باد بخارها را بطرف یکدیگر برآورد و آنها را متراکم گرداند لکن اگر بخار ضعیف بوده یا حرارت خورشید زیاد باشد یا هردو شرط فراهم گردد ابر تولید نمیشود و بهمین جهت است که در روز تابستان کمتر ابر دیده میشود.

ب- باران: هر گاه ابر سرد ترشود منعقد میگردد و بصورت قطرات باران درمیآید و بزمین میریزد.

ج- برف: ممکن است بخار پیش از آنکه بصورت قطره در آید منجمد شود در چین حالتی برف تولید میشود.

د- تگرگ: گاهی پس از آنکه قطرات آب بهم پیوست حرارت جوانب، برودت را بداخل آن میراندو سپس هوای سرد در آن تأثیر میکند و آنر امنعدم میسازد و تگرگ تولید میگردد. چون در تابستان هوای مجاور زمین گرم است تگرگ کمتر

فروهیزید و بیشتر، موسم ریزش تگر گ پائیز و بهار میباشد.

۵ - قوس قزح : بخار مرطوب گاه صیقلی میشود و قطعه صیقلی در محل خاص و با نسبتی خاص دربرا برخورشید قرار میگیرد و همچنانکه صورت شیئی مرئی با فاصله خاص نسبت با آینه و بیننده در آینه منعکس و قابل رویت میشود صورت خورشید هم درقطعه لطیف صیقلی بخار منعکس میگردد و تشکیل قوس قزح^۱ میدهد و چون فاصله اجزائش نسبت بخورشید یکسان است بصورت دایره دیده میشود لکن چون خورشید درقطب دایره است و مقداری از دایره در زیر قرار میگیرد و قابل دیدن نیست، از این رو قوس قزح بصورت دایره کامل در نمیآید.

قوس قزح پیش از ظهر در جانب مغرب و بعد از ظهر در جانب مشرق دیده میشود و هنگام ظهر که خوزشید در وسط السماء است گاهی در زمستان قوس کوچکی قابل رویت است. قوس قزح سه رنگ دارد و گاهی هم رنگ متوسط آن موجود نیست.

و - هاله : هاله دایره ایست گردها و سبب آن شبیه بسبب ایجاد قوس قزح است بدین معنی که بخار مرطوب گاه صیقلی میشود و در موضعی که اگر آینه ای گذاشته شود صوت ماه در آن میافتد و بیننده آنرا میبیند عکس ماه در آن بخار لطیف صیقلی ظاهر میشود و بینندگان آن را میبینند. حال اگر دور بیننده چندین آینه به دنبتاهای مخصوص گذاشته باشند صورت در همه آینه ها قابل رویت است و هر گاه آینه ها باهم پیوسته باشند بصورت دایره ای رویت میشوند اما چون بخار متوسط، نزدیک جسم مضئی شود تیره بنظر میرسد و چون از آن دور گردید قابل رویت میباشد و از این جهت متوسط دایره خالی بنظر میرسد. برخلاف ذرّه که در آفتاب پیدا و درسا یه ناپیدا است بخار متوسط، در نزدیکی جسم مضئی ناپیدا میشود و از این جهت شبیه بستار گان است که در روز دیده نمیشوند. ممکنست بی آنکه هوابارانی باشد در هنگام سرما هاله پیدا شود زیرا رطوبت مختصری کافیست که بخار لطیف را که خالی از دود و برابر باشد صیقلی سازد و صورت ماه در آن منعکس گردد.

۱- قوس قزح نتیجه تجزیه طیف شمسی است. واژ تجزیه طیف شمسی هفت رنگ (بنفس، نیای، آبی، سبز، زرد، نارنجی، قرمز) حاصل میشود.

فصل چهارم - موجودات متفکون از دخان:

دخان ترکیبی از آتش و ماده ارضیه است که قسمتی از آن در زمین فرومیرود و از آن معدنیات بوجود می‌آید و قسمتی هم متصاعد می‌شود و چون طبیعت آتش بر آن غلبه دارد هوا را می‌شکافد و بطرف کره اثیر پیش میرود. از دخان چند حادثه جوی از قبیل بادو شهاب و شفق و ستاره دنباله دار و عدو برق و صاعقه بوجود می‌آید.

الف- باد: تولید باد باین نحو است، که دخان چون با سرما مصادف شود سنگین می‌شود و بطرف پائین حرکت می‌کند و بهوا حمله ور می‌گردد در نتیجه هوا بحر کت می‌آید و از آن باد که هوای متحرک است تولید می‌شود.

ب- شهاب: چون دخان از هوای متوسط بگذرد و مشتعل گردد و استطاله پیدا کنند صورت شهاب^۱ در می‌آید و پس از مدتی یا بکلی خاموش می‌گردید یا اینکه بصورت آتش خالص در می‌آید و در هر حال پس از تغییر حالت، دیگر قابل دیدن نیست. البته اگر برودت بر دخان قوت یابد خاموش می‌شود و بهوا متبدل می‌گردد و اگر ناریت غلبه یابد صورت آتش خالص بخود می‌گیرد.

ج- ستاره دنباله دار: هر گاه دخان غلیظ باشد و مشتعل گردد و مدتی در نزدیکی آتش باقی ماند را یعنی هنگام بصورت ستاره دنباله دار در می‌آید و چون متصل با آتش است و آتش بمقعر فلك اتصال دارد آتش با فلك دور می‌زند و دود که بصورت ستاره دنباله دار در آمده نیز پیوسته با آن می‌چرخد.

د- شفق: گاهی دخان مانند ذغالی که تازه آتشش خاموش شده باشد در آسمان، قرمز نمودار می‌شود و سرخی آسمان که آنرا شفق مینامیم از این نوع دخان است گاهی هم دخان بصورت ذغال سیاه در می‌آید و مانند ثقبه تاریکی بنظر میرسد.

۱- نظراتی که حکماء قدیم درباره شهاب و ذوات الاذناب و اموری از این قبیل اظهار داشته اند امروزه قابل قبول نیست لکن چون مربوط به اموریست که آزمایش آن هرگز برای قدمای ممکن نبوده فرضیه های آنان مبتنی بر حدسیات بوده است و معهداً این قبیل فرضیه ها نمودار اندیشه های عمیقی است که حتی با تصرف در تعبیرات و اصطلاحات میتوان برخی از اصول و مبانی آنها را با نظرات علمی امروزه نزدیک کردانید.

هـ - رعد و برق و صاعقه: ممکن است مقداری از دخان در میان ابرها با سرما مصادم گردد و بهوا منقلب شود آنگاه هوا، ابرهارا سخت بحر کت آورد. از این چنین حر کت شدید ابرها، صوت نور و حرارت بوجود می آید، صوت آنرا رعد و روشنی آنرا که از اشتعال هوا و دخان پدیدار شده برق مینامند گاهی هوا و دخان مشتعل، متراکم و سنگین می شود و ابرها آنرا بطرف زمین دفع می کنند و این چنین شیئی که آتش لطیفی است صاعقه نامیده می شود. صاعقه در اشیاء نرم و در لباس تأثیر می کند و آنها را می سوزاند. همچنین در اشیاء سرد مؤثر است چنانکه آهن و طلا را ذوب می کند، صاعقه ممکنست زر را در کیسه بسوزاند و بکیسه آسیبی نرساند و نیز ممکنست باشیئی مذہب مصادم شود و طلای آنرا ذوب کند و خود شیئی را نسوزاند.

همیشه رعد و برق با هم همراهند منتهی چون ادراک چشم بیشتر است و رؤیت، بدون زمان انجام می یابد از این روی برق را می بینیم و تا مدتی صدای رعد را نمی شنویم چنانکه ما هر گاه از دور بگازری نگاه کنیم حرکات اورا می بینیم و پس از مدتی صدای چوب رختشوئی او بگوش ما میرسد. رعد و قی شنیده می شود که حر کت هوائی که میان صوت مسموع و گوش ما است بگوش بر سردو گاهی گوش چنین حر کتی را ادراک نمی کند و لذا صدای رعد را نمی شنود

فصل - پنجم معادن :

معدن از دخان و بخاری که در زیرزمین محبوس می ماند تولید می شود و از امتزاج دخان و بخار، مزاجهای گونا گون حاصل می آید. هر مزاج برای صورتی خاص مستعد می شود و صورتهای مناسب از طرف واهب الصور بآنها افاضه می گردد و با این ترتیب معدهای گونا گون بوجود می آیند. هر گاه دخان، غالب باشد موادی از قبیل نوشادر و گو گرد تولید می گردد و هر گاه بخار، غالب باشد و منعقد گردد و رطوبت از میان برود یعنی ماده مائی آن بیفسرد چیزهایی از قبیل یاقوت و بلور تولید می شود که با آسانی قابل ذوب نیستند و قابلیت چکش خوری نیز ندارند زیرا ماده دهنی که از رطوبت است در آنها وجود ندارد.

هر گاه رطوبت بصوزت ماده دهنی در اجسام معدنی وجود داشته باشد و حرارت مخفی در گوهر آنها کاکه شیابند و حرارت در رطوبت آن تأثیر کنندور طوبت را بصورت ماده دهنی در آورد و برودت را بشکند مقداری ماده هوائی با آن آمیخته می شود و ماده ارضی نیز در آن باقی میماند؛ این چنین معدنیات قابل ذوب بند زیرا گوگردی که در آنهاست بذوب آنها مدد میکند و رطوبت، روان میگردد و میخواهد بصورت بخار صعود کند اما ماده ارضی که با آن چسبیده است بخار را بخود جذب میکند و از این دفع و جذب حرکت دوری پیدا می شود و درنتیجه آن، اجزاء متفرق نمیگردند؛ مس و آهن از این قبیل اند که مزاج آنها مستحکم و پایبر جاست.

هر گاه امتصاص ضعیف باشد بخار از آن جدا می شود و ممکنست ماده ارضیه آن تنه شین شود و بر اثر حرارت زیاد، بخار آن متصاعد گردد و وزن جسم کم شود چنانکه قلعی از این قبیل معدنیات است.

گاهی به برخی از معدنی که ذوب آنها دشوار است گوگرد و زرنيخ می آمیزند و ذوب آنها را آسانتر می سازند چنانکه با برآده آهن و خارصینا (مارقشیشا) چنین میکنند باری هر چه ماده مائی آن بیشتر باشد و با برودت منعقد گردد با حرارت ذوب می شود مانند شمع و هر چه ماده ارضی در آن غالب باشد با حرارت منعقد می شود و با برودت ذوب میگردد مانند نمک که انعقاد آن بوسیله حرارت بایاری خشکی ارضی است.

بطور کلی حرارت، هم بر طوبت بیاری میرساند و هم خشکی را مدد میکند و مایه افزایش خشکی و تری می شود. هر گاه در چیزی، هم ماده ارضی و هم رطوبت وجود داشته و ماده ارضی مناسبتش با حرارت زیادتر باشد منعقد میگردد و بر ذوب می شود چنانکه آهن چنین است

به حال تفصیل این مطالب را باید در صناعت کیمیا و چند صنعت دیگر مطالعه کرد.

گفتار چهارم

نفس نباتی و نفس حیوانی و نفس انسانی

فصل اول : نفس نباتی

هر گاه عناصر بهم بیامیزند و هزاجی کامل تر و نزدیکتر باعتدال و دورتر از تضاد کیفیات بسازند مستعد صورتی شریف تر میشوند. آن صورت شریف تر نفس نباتیست که دارای سه قوه است.

۱- قوه مغذیه: گیاه بوسیله قوه مغذیه جسم را که بالقوه مشابه با جسم خود گیاه است میگیرد و آنرا شبیه اجزاء جسم خویش میسازد و در همه جسم جریان میدهد تا بدل مایتحلل آن واقع شود. در آخر عمر این قوه ضعیف میشود و نمیتواند اجزاء تحلیل رفته را جبران کند.

۲- قوه هنمه: قوه منمیه افزایش جسم را از همه حوانی ب نحو مناسب موجب میشود و این چنین فعل را که تا حدی معین جریان دارد «نم» مینامیم.

۳- قوه مولده: چون نمو بحد کمال خود رسد قوه دیگری ظاهر میگردد که بوسیله آن جزئی که بالقوه مهائل با جسم است پیدا میشود و از آن جزء، مثل آن جسم موجود میگردد پس تخمه گیاه و نطفه حیوان از قوه مولده بوجود میآید.

این سه قوه متعلق به یک نفسند و آنرا نفس نباتی مینامند زیرا تغذیه و نمو و تولید هر سه بیکدیگر پیوسته اند. ما نمیتوانیم حقیقت نفس نباتی را دریابیم و قوای سه گانه نفس نباتی را تنها از روی افعال سه گانه آن تشخیص میدهیم و بهمین دلیل است که برای هر یک از این قوی اسمی از فعل آن مشتق ساخته ایم و آنرا بدان نام نمیدهایم.

فصل دوم - نفس حیوانی

هر گاه مزاج از مزاج نباتی کاملتر شود و با عتدال نزدیکتر گردد مستعد صور ثی شریفتر از صورت نبات میشود و آن صورت^۱ نفس حیوانی است زیرا حیوان قوای نباتی را دارد و علاوه بر آن دارای دوقوه دیگر است: یکی قوه مدر که دیگر قوه محركه. کارقوه مدر که در یافتن حوادثی است که در درون یا بیرون از جسم حیوان جریان دارد و کارقوه محركه ایجاد حرکت بالاراده در حیوان است. دوقوه مدر که و محركه ناشی از یک تفسید زیرا افعال این دوقوه بیکدیگر پیوسته‌اند؛ چون حیوان امری را ادراک کند را او میل پیدا میشود و میل، موجب حرکت میگردد اگر حرکت برای طلب باشد از آن به میل شهوی تعبیر می‌کنیم و هر گاه حرکت برای گریز باشد آنرا قوه غضبی مینامیم البته حیوان، امور و اشیائی را که ملایم با طبع او باشد طالب است و از امور و اشیائی که منافی با حیات او باشد گریزان است ممکنست در بعضی از حالات قوه شهوی یا قوه غضبی ضعیف باشد. ضعف قوه شهوی در اکثر احتمالات وضعف قوه غضبی را خوف مینامیم.

برای وجود یافتن حرکت در حیوان اراده لازمست تأثیر مانده و نیروئی در عضلات و اعصاب است که فرمان اراده را اطاعت میکند. بنابر آنچه گفته شد، ادراک، سبب میل است و میل، موجب حرکت بالاراده میشود. ادراک حیوان، منحصر بحوالی ظاهره نیست چه اگر فقط حیوان بوسیله حواس ظاهره ادراک میکرد، میبایست از تصویر مجدد اشیاء و امور یکه یکبار دیده عاجز باشد و حال آنکه چنین نیست و حیوان خاطره‌ای از تصویرات خود ضبط میکند و در موقع یاد میآورد.

هر گاه ادراک حیوان، بحوالی ظاهره انحصار داشت، گوسفند عداوت گرگ را نسبت بخود، در نمی‌یافت زیرا عداوت، امری نیست که بوسیله حواس ظاهره قابل ادراک باشد بعلاوه حس باطنی است که محسوسات گوناگون ماراجع آوری مینماید و با مجموعه آنها وحدت یک موضوع را بما میشناساند. مثلاً در یک وقت رنگ عسل را بچشم میبینیم و در وقت دیگر مزه شیرین آنرا میچشیم. از آن پس همیشه به محض دیدن

غسل، در میا بیم گه عسل، همان چیز زرد و شیرین است. علم با جتمع این دو صفت در یک شیئی، کار چشم یا کار قوه دائمی نیست بلکه علاوه بر حواس ظاهره، در حیوان، حس دیگری موجود است که بمنزله حاکم است و همه امور نزد او جمع میشوند و وی نسبت با آن امور، حکم میدهد.

بنابر آنچه گفته شد، حیوان، علاوه بر حواس ظاهری دارای حواس باطنی از قبیل حس مشترک و ذاکره و مخیله و واهمه و مفکره میباشد.

اینک باید نخست از حواس ظاهری و سپس از حواس باطنی حیوان سخن گوئیم:

مبحث اول - ادرار کات ظاهری

۱ - **حس لمس** - حس لمس در همه اجزاء پوست و گوشت پراکنده است و بوسیله آن گرمی و سردی، تری و خشکی، سختی و نرمی، درشتی و نفرزی، سبکی و سنگینی، ادرارک میشود. جسمی لطیف که از آن بروح حیوانی تعبیر میکنیم، این آثار را پوست و گوشت میرسازد و آنگاه اثر حس در اعصاب جریان میباید و این قوه چنانکه خواهیم دید از دماغ و قلب بهره مند است و تا کیفیت بشره بکیفیت قبل لمس تبدیل نشود لامسه بر ادرارک آن قادر نیست بدینجهت است که اگر لامسه جسم سردی را لمس کند و پس از آن جسم دیگری را که دربرودت مساوی جسم اول باشد لمس نماید ادرارکی از آن حاصل نمیکند ولی گرمی جسم گرمتر یا سردی جسم سردتر را در می باید.

۲ - **حس شامه**: حس بویایی در دوزائده دماغ است که بشکل سرپستان میباشد و بوسیله رسیدن بو با یعنی دوزائده جسم لطیفی است که^۱ بالاجزاء بویا می آمیزد و این جسم لطیف برای حیوانات بزرگ مانند هوا و برای حیوانات آبی مانند آب است.

لازم نیست که اجزاء جسم بویا در هوا موجود باشد بلکه هوا بر اثر مجاورت،

۱ - امروزه ثابت شده که بویی که بوسیله شامه ادرارک میشود همان ذرات جسم مشمول است که شامه را متاثر میسازد منتهی چون حکمای قدیم ذره را چنانکه باید نمیشناختند و اطافت آنرا در نمیباشند بجسم لطیف خارجی قائل بودند.

تغییر حالت میدهد و ازطرف واهب الصور، صوت جسم بویا باز، افاضه میشود اما نمیتوان گفت که رایحه بهوا منتقل میگردد زیرا رایحه عرص است و عرض قابل انتقال نیست.

دلیل آنکه هوا تغییر حالت میدهد آنست که بعضی از حیوانات بوی را از چندین فرسخ حس میکنند چنانکه یونانیان حکایت میکنند که دریکی از جنگها بوی مردار بمرغان مردار خوار از چندین فرسخ رسید و آن مرغان بوی آن مردار را شهری که دویست فرسخ فاصله داشت رسانیدند. این ام-رثابت میکند که هوا از رایحه مردار منفعل گردیده و تغییر حالت داده است و مرغان تیز حواس آنرا ادراک کرده و منتقل ساخته اند و گرنۀ بخار مردار نمیتواند تا این حد در هوا منتشر گردد.

-۳- سامعه: حس سامعه قوهایست که در عصبی درته صماخ بودیعه گذاشته شده است و این عصب درته صماخ مفروش است و مانند پوستی که بر طبل بکشند کشیده شده است، و وسیله شنیدن صوت است. صوت از تمواج هوا پیدا میشود و تا آنجا که حرکت هوا منتهی گردد پیش میرود. صوت یا از برخورد دوچیز بشدت یا از جدا شدن دوچیز بسختی بر اثر حرکت هوا تولید میشود حال اگر این حرکت بهوای را کد در صماخ برسد قوهای که در عصب است حرکت را ادراک میکند، چنانکه هر گاه در آب سنگی بیاندازیم دایره هایی متعدد المرکز بر سطح آب پیدا میشود و بتدریج دایره ها وسیع تر لکن موجش کمتر میشود تا آنگاه که موج از میان میرود.

همچنین امواج هوایی بصورت دایره هایی متعدد المرکز وسعت می یابد تا آنگاه که اثر حرکت از میان برود و دایره ای تشکیل نشود. هر گاه در طاس آب سنگی بیاندازیم دایر م وجود وسعت می یابند تا بکنار طاس میرسند و پس از رسیدن بکنار طاس موج بازمیگردد همچنین ممکن است امواج هوا بچیزی برخورد و منعطف شود. از انعطاف صوت، صدا (انعکاس صوت) حاصل میشود و چون انعکاسات صوتی بهم بپیوندند صوت دوام می یابد این است که در حمام و در زیر کوه انعکاس های صوتی تکرار میشود و صدا می بیچد.

۴- **چشائی**: چشائی قوه ایست که در عصبی که در ظاهر زبان است بود یعنی گذاشته شده و ماده لعابی که در زیر زبان است و طعم ندارد با چیز چشیدنی می‌آمیزد و تغییر حالت میدهد و طعم شیئی بعضب دائمی میرسد و باین ترتیب مزء اشیاء را در می‌باییم.

۵- **بینائی**: بینائی قوه ایست که در دو عصب مجوفی که در مقدم دماغ است قرار دارد و بواسطه آن رطوبتی است که شفاف و شبیه به یخ است و از این رو آنرا جلیدیه مینامند. دیدن بوسیله مقابله جسم مرئی و انطباع صورت آن در جلیدیه و رسیدن اثر بعضب باصره و وصول آن بحس مشترک صورت می‌گیرد همچنانکه صورت اشیاء با مقابله در آینه حاصل می‌شود و اگر آینه نفس میداشت صورت منطبع در خود را ادراک می‌کرد.

آنچه گفتیم نظر ارسطو درباره ابصار است اما پیش از ارسطو بر مبنای اینکه میان حاسه و محسوس باید اتصال باشد برخی گفتهند که اجزاء از چیز مرئی جدا می‌شود و بچشم میرسد و وصول آن اجزاء بچشم با تأثیر و تأثیرهای دیگری موجب دیدن است لکن این نظر بزودی مردود شد زیرا اگر این مبنی درست می‌بود می‌بایست جسم مرئی با دیده شدن نقصان یابد و اجزاء خود را بتدریج از دست بددهد و حال آنکه چنین نیست.

پس از رد نظر مزبور رأی دیگری اظهار شد بدین قرار که گفتن چیزی از چشم بنام شعاع صادر می‌شود و بجسم مرئی میرسد. اما این نظر نیز قابل قبول نیست چه چشم یکدفعه نیمی از آسمان یا نیمی از جهان را ادراک می‌کند و چگونه می‌تواند چیزی که چنین وسعتی داشته باشد یکباره از چشم خارج گردد از این رو برخی از اطباء گفتهند که شعاع اند کی از چشم بیرون می‌آید و با هوا می‌آمیزد و متوجه میگردد و هوای آمیخته با شعاع، موجب ابصار است این سخن هم درست نیست زیرا اولاً اگر موجب ابصار اشعه منفصل از چشم می‌بود می‌بایست هر گاه چند نفر یکجا جمع باشند شخصی که چشم ضعیف است بینائیش قویتر شود زیرا اشعه چشم دیگران می‌بایست ضعف روشنی چشم او را تدارک کند، ثانیاً شعاع اگر عرض باشد قابل انتقال نیست و اگر جسم

باشد و از چشم جدا ماند در چشم تأثیر نمی‌کند و هر گاه متصل باشد و ماتن داشته‌هایی باطراف بپراکند می‌باشد با اوزش باد مایل گردد و اجسامی را که مقابله نمی‌نمایند بینند و حال آنکه بالمشاهده چنین نمایند و اگر بگوئیم شاعع، هوا را متفعل می‌سازد و هوا متصل به چشم است دیگر خروج شاعع از چشم ضرورت ندارد چه شیئی مرئی به هوا اتصال دارد و هوا به چشم متصل است.

ثالثاً اگر شاعع از چشم خارج نمایند می‌باشد شیئی واحد را در نزدیکی و دوری بیک اندازه بینند زیرا در هر دو حالت شاعع همه جسم را ملاقات نمی‌کند و سطح تلاقی در هر دو حالت یکی است و اگر از دور قسمتی از آن را ملاقات نمایند همه آن قابل رویت نبود.

بنابر آنچه گفته شد رأی ارسطو را درباره ابصار باید پذیرفت و رأی وی چنان است که بوسیله مقابله صورت شیئی مرئی بواسطه هوا در چشم منطبع می‌گردد و هوا فاصل میان جسم مرئی و چشم بشکل مخروطی است که قاعدة آن جسم مرئی و رأس آن در چشم بینند است. جسم مرئی خواه مستدير باشد یا بشکل دیگر هوای واسطه همیشه مخروط است و هر چه جسم مرئی دورتر باشد طول مخروط بیشتر می‌شود و در نتیجه زاویه مجسمه‌ای که رأس مخروط در چشم بینند تشکیل داده کوچکتر می‌گردد تا جائی که دیگر قابل رویت نیست، در حقیقت چیزی را که چشم ادراک نمی‌کند همان زاویه مجسمه است و با این بیان کوچکتر دیده شدن از دور توجیه می‌شود و تفصیل ابصار را باید در علم مناظر مطالعه کرد.

خلاصه آنکه امور محسوسه عبارت از زنگ و شکل و حرکت و سکون و طعم و بوی و صوت و امور ملموسه است. پنج امر دیگر از مدرکات فرعی اند و آنها عبارتند از حس اندازه (کوچکی و بزرگی) و حس فاصله (دوری و نزدیکی) و حس تعداد، حس شکل، حس جنبش و آرامش. در این امور فرعی بیش از محسوسات اصلی اشتباه رخ میدهد.

مبیحث دوم - حواس باطنی

حس باطنی نیز پنج است: حس مشترک، قوه مصوره، قوه واهمه، قوه ذاکره، قوه مخیله.

۱- **حس مشترک**: حس مشترک جمع کننده محسوسات حواس ظاهره است و حسهاي ظاهری بمنزله فرزدان اویند، بوسیله حس مشترک است که ما چون رنگ و شکل جسم را می بینیم و آوازی از آن میشنویم تشخیص میدهیم که رنگ و شکل و آواز هر سه از یک جسم است.

۲- **قوه مصوره**: قوه مصوره صورتهای را که در حس مشترک است حفظ میکند و حفظ، غیر از انطباع صورتهاست چنانکه در آب، اشیاء منطبع میشوند ولی حفظ نمی گردد.

۳- **قوه واهمه یا وهمیه**: قوه وهمیه قوه ایست که بوسیله آن حیوان میتواند از محسوس بامور غیر محسوس پی برد. بوسیله همین قوه است که فی المثل گوسفند دشمنی گرگ را در می یابد. قوه وهمیه در حیوان بمنزله عقل در انسان است.

۴- **قوه ذاکره**: قوه ذاکره بمنزله خزانه قوه وهمیه است و از این جهت بقوه مصوره شبیه است. منتهی مصوره، محسوسات حس مشترک را حفظ میکند و ذاکره، محسوسات قوه وهمیه را نگاه میدارد تا بموقع، خاطرۀ آنرا بیاد آرد.

حس مشترک و قوه مصوره در مقدم دماغ جای دارند و جای وهمیه و ذاکره مؤخر دماغ است و قوه مخیله در وسط دماغ واقع است.

۵- **قوه مخیله**: کار قوه مخیله آن است که از خزانه مصوره و خزانه ذاکره موادی بر میدارد و در آنها ترکیب و تفصیل بعمل می آورد. مثال در خیال، انسانی میسازد که پرواز کند یا شخصی تصور میکند که تنش نیمی آدم و نیمی اسب باشد. اما مخیله بدون مثال و زمینه سابق چیزی از خود بوجود نمی آورد. کار دیگر مخیله تفتیش و جستجو است همچنانکه چشم آلتی دارد که بوسیله آن میگردد و اشیاء مختلفی را پیدا

می‌کند مخیله نیز آلتی است که برای جستجوی صور و معانی در حرکت است و چون از این جهت آلت فکر است آنرا مفکره نیز نامیده‌اند لکن در حقیقت قوهٔ مفکره عقل است، مخیله معانی را باهم از راه مشابهت یا تضاد یا مجاورت زمانی و مکانی مرتبط می‌سازد و بدین ترتیب معانی و صور فراموش شده‌را بخاطر می‌آورد. محاکمه و تمثیل یکی دیگر از خواص مخیله است مثلاً هر گاه چیزی را تقسیم کنیم در ذهن ما، صورت درختی که دارای شاخه‌ها است پیدا می‌شود و چون در مقام ترتیب چیز‌ها برآئیم صورت پله نرده‌بان در ذهن ما ظاهر می‌گردد، مخیله بمنزلهٔ حدا وسط است یعنی همچنانکه اگر حد اوسط نباشد نتیجه‌ای از قیاس حاصل نمی‌گردد اگر مخیله هم نباشد از صور معانی نتیجه‌ای بدبست نمی‌آید. قوهٔ مخیله پیوسته در حرکت است و حتی در خواب از کار باز نمی‌ایستد.

بهر حال قوای ظاهری و قوای باطنی همه‌آلاتند و در حقیقت 'فاعل همه‌این اعمال چیزیست واحد و غیر مادی که اعضاء بدن آلت اویند و آن نفس است همه‌اندامها و نیروهای فرمان بردار نفس اند چنانکه محرکه آلت جلب منافع و دفع زیانها برای نفس است و قوای مدر که بمنزلهٔ جاسوسان و بازرسان اویند و مصوره وذا کرده خزانه‌دار وی اند و قوهٔ مخیله وسیلهٔ احضار صور و معانی در محضرا و است،

فصل سوم - نفس انسانی

چون عناصر، کمال پذیرند و بدرجه‌ای برسند که کاملتر از آن ممکن نباشد از طرف واهب الصور نیکوترين و شریف ترین صورتها با آن ارزانی می‌شود. نطفهٔ انسانی که از بهترین غذاهای نباتی و حیوانی و معدنی گرفته شده، کاملترین مادهٔ عنصریست که در بدن انسان پرورش می‌یابد و غذایش لطیف‌تر از غذای حیوان و نبات است و از معدنیات بهتری بهره‌مند می‌شود تا بدرجه‌ای میرسد که با آن شریف ترین صورتها یعنی نفس انسانی افاضه می‌گردد. نفس انسانی دارای دو قوه است: یکی قوهٔ عالمه و دیگر قوهٔ عامله: قوهٔ عالمه نیز دو شعبه دارد یکی را قوهٔ نظری مینامیم و بوسیلهٔ آن مثلا

بوجود خالق و حدوث جهان پی میبریم . قوّه دیگر آن قوّه عملی است که بواسطه آن بر ماهیت اعمال خود آگاه میگردیم، چنانکه بواسطه همین قوّه پی میبریم که ستمکاری، زشت است . علمی که برای ما از این راه حاصل میگردد گاه کلی و گاه جزئی است فی المثل علم مابزشته ستم، کلی است و علم ما باینکه فلان شایسته نیست که ستم پیشنه کند، علم جزئی است .

قوّه عامله نیروئی است که مارا از روی عقل و تفکر بحر کت در میآورد و آنرا عقل عملی نیز مینامند لکن اطلاق عقل بر قوّه عامله بعنوان اشترانک لفظی است چه عقل عملی ، ادراک نمیکند و مانند قوّه محركه در حیوانات است با این تفاوت که اولاً قوّه عامله در انسان بر حسب مقتضای عقل عمل میکند در صورتیکه قوّه محركه حیوانات تابع عقل نیست . ثانیاً قوّه محركه حیوانات برای طلب منفعت ودفع ضرر آنی است و داعیه آن شهوت حیوانی میباشد . اما عقل عملی، خیر و ثواب و سود آینده را طالب است و مطلوب آن امری عقلی است و ممکن است طالب امری باشد که در حال حاضر، رنج آور بوده ولی متضمن فرجامی نیک باشد .

این نیروها که یاد کردیم همه را اصلی است که از آن به «نفس انسانی» تعبیر میکنیم . نفس انسانی دو جنبه دارد: یکی جنبه عالی که ملاً اعلی است و قوّه نظریه از این جنبه برای آدمی حاصل است و قوّه نظری باید دائم القبول باشد . جنبه دیگر نفس انسانی، جنبه سافله آنست که بتدبیر بدن اشتغال میجوید و قوّه عامله ناشی از این جهت میباشد .

برای آنکه حقیقت نفس انسانی را بازشناسیم باید اول قوای مدر که را بشناسیم تا دریابیم که قوای ظاهری و باطنی همه جسمانی اند و آدمی را علاوه بر مدر کاتی که جانوران دیگر دارند نوع خاصی از ادراک حاصل است که قوّه درا که آن جسمانی نتواند بود . برای بیان این حقیقت میگوئیم ادراک، عبارت از گرفتن صورت است و مرابتی دارد . یکی از مرابت آن ابصار است فی المثل مابایدین، صورت انسان را در میابیم اما این صورت دارای شکل مخصوص و مقدار معین و وضع خاص و عوارض غریبی دیگر نیست که همه

خارج از حقیقت انسانیت و زائد بر انسانیتند. مابا چشم نمیتوانیم انسانیت مجرد از عوارض را دریابیم. مرتبه دیگر تخیل است که وسیله آن قوه متخلیه میباشد. در این مرتبه ادراک، نیز صورت انسان یا هر صورت دیگری دارای شکل و مقدار و وضع خاص و همراه با لواحق و عوارض میباشد و فرق آن با قوه باصره و قوای ظاهری دیگر در این است که اگر شیئی مرئی غایب گردد، صورت آنهم از قوه باصره محو میشود در صورتیکه با غیبت شیئی موضوع تخیل، صورت آن از قوه متخلیه غالباً ناپدید نمیشود. بنابراین^۱، صورت خیالی از ماده دورتر است و معهذا در صورت خیالی شکل و وضع و مقدار ورنگ وجود دارد که از حقیقت انسانیت خارج است و قوه متخلیه نمیتواند صورت مجرد انسانیت و حقایق مجرد دیگر را بدون عوارض و لواحق ادراک کند. چون مدرکات این قوه دارای اندازه‌اند و شکل و اندازه با آنها همراه است، قوایی که آنها را در میبندند نیز باید دارای اندازه باشند و از این روی قوای دراکه این امور، جسمانی‌اند. قوه وهمیه که از محسوس بغير محسوس پی میبرد، اختصاص با انسان ندارد و حیوانات دیگرهم از آن برخوردارند و بوسیله این قوه است که میش علاقه خود را بیرون خویش احساس میکند و موش عداوت گر به، و گوسفندها عداوت گر گرا در میباید. این قوه هم‌بماده تعلق میگیرد زیرا اگرچه از محسوس بغير محسوس پی میبرد اما تا صورت محسوس نباشد معنی غیر محسوس در این قوه حاصل نمیشود و نمیتواند غیر محسوس را از محسوس، تجرید نماید.

آدمی علاوه بر مدرکاتی که ذکر شد صورتهای مجرد کلی؛ اکه نسبت آن بهمه جزئیات یکسان باشد در میباید و تصدیقات کلی را بوسیله حد وسط و تصورات کلی را بواسطه حد و رسم استنباط میکند. این نوع ادراک اختصاص با انسان دارد و حیوانات را از این ادراک، نصیبی نیست چه حیوانات را طبع و غریزه راهبراست یعنی هرچه حاجت حیوانات باشد بالغیریزه برای آنها حاصل میگردد اما غرایی انسانی تا آن حد نیست که راهبری او را در همه شئون زندگانی که بسیار متنوع و پیچایچ و دقیق است تأمین نماید. انسان میتواند از معلومات، بجهولات بر سدلکن حیوانات همگی در جهل

باقی آند و از جهل آنها کاسته نمیشود و بهمین جهت نمیتوانند برای رفع موانعی که در سرراه زندگانی پیش میآید، تدبیر و حیله‌ای کنند و از دام‌ها و خطرها راه خلاص یابندیشند در صورتیکه آدمی بر همه این امور قادر است.

وجود این نوع ادراکات در آدمی، خود دلیل بر آن است که آدمی را قوه دراکه مخصوصی علاوه بر قوای ظاهری و باطنی حیوانات است چهاگر این چنین قوه نبود، انسان‌ها گز صورت مجرد انسانیت و صورت سیاهی مطلق و معانی کلی دیگری که از همه عوارض ولواحق بری باشد ادراک نمینمود. بهر حال قوه ادراک کلی که مخصوص انسان است، قوه عاقله یا عاقل نمیده میشود.

عقل آدمی مراتبی دارد: یکی «عقل‌هیولانی» یا عاقل بالقوه که صرف استعداد است، مانند عقل کودکان. دوم «عقل‌بالمملکه» و آن هنگامی است که برخی از مقولات فطری و مشهورات در ذهن کودک بوسیله شنیدن جایگزین شده است. این مرتبه را از آن جهت عقل بالمملکه گویند که صاحب آن، قوه کسب معلومات نظری را از راه قیاس مالک شده است. سوم «عقل‌بالفعل» و آن حالتی است که آدمی کسب علم کرده لکن از معلومات خوبش غافل است و هرگاه بخواهد میتواند معلومات را بذهن خویش فراخواند. چهارم «عقل‌مستفاد» و آن حالتی است که عالم، معلومات خود را در ذهن حاضر ساخته است. این مرتبه عقل از «عقل‌فعال» که سببی از اسباب الهی است استفاده میشود و آنرا ملکه نیز مینامند.

باری، ادراکات کلی بوسیله آلات جسمانی نیست و قوه مدرکه آن در جسم نیز منطبع نمیباشد بلکه جوهریست قائم بخود که با فنای جسم فانی نمیشود و جاودانه، زنده میماند و پیوسته سرخوش از لذت یا اسیر رنج و درد است و این موجود جاودان، همان نفس انسانی است.

علاوه بر این جسمانی نبودن ادراکات عقلی

الف - علام:

هفت علامت در ادراکات جسمانی است که ادراک عقلی فاقد آنست و نشانه‌های

هفتگانه بدینقرارند:

۱- هر گاه آفته بآلات حواس برسد، ادراف از میان میرود یا ضعیف میگردد یا دائماً دچار غلط و اشتباه میشود چنانکه هر گاه چشم فاسد گردد، اشیاء اصلاح دیده نمیشود یا دگر گونه بنظر میرسد.

۲- حواس، آلات خود را ادراف نمیکنند چنانکه چشم، خود را نمی بینند.

۳- هر گاه کیفیتی، سرشت حواس شود حواس، آن کیفیت را در نمیابد چنانکه اگر کسی به بیماری دقیقاً متلاشود لامسئوی این چنین سوء مزاج را در ادراک نمیکند.

۴- حواس باطنی، خود را ادراف نمیکنند، چنانکه قوه و همیه که لطیفترین قوای

منطبع در جسم است از ادراف خود قادر است.

۵- حواس را مدرک قوی از ادراف مدرک ضعیف بازمیدارد زیرا مدرک قوی با آن می‌آمیزد و آنرا بخود مشغول می‌سازد. بهمین دلیل است که چشم پس از دیدن نور قوی، نور ضعیف را در نمیابد و زبان، حلالت ضعیفر اپس از چشیدن شیر یعنی قوی ادراف نمیکند. حال گوش و حواس دیگر هم چنین است چنانکه آواز ضعیف پس از صوت قوی شنیده نمیشود.

۶- ادراف قوی، آلت حواس را فاسد می‌سازد چنانکه صوت بسیار قوی و هوول انگیز، سامعه را از میان میبرد و نور بسیار قوی، چشم را فاسد نمیکند.

۷- چون سن چهل سالگی فرار سد غالباً حواس و قوای جسمانی ضعیف میگرددند. نشانه‌های هفتگانه که مذکور افتاد هیچ‌کدام درباره قوه عاقله تحقیق نمی‌باید بلکه خلاف این نشانه‌ها را در قوه عاقله می‌بایم^۱. عقل، ذات خود و آلاتی را که بکار

۱- غزالی در تهافت الفلاسفه شبهه‌های در این خصوص عنوان کرده است از جمله میگوید که: لازم نیست خصوصیات همه حواس جسمانی یکی باشد چنانکه ما اگر شینی صاحب صوت را بگوش بچسبانیم آواز آنرا بهتر می‌شنویم در صورتیکه اگر شینی مرئی را بچشم بچسبانیم، حس باصره ما از آن شینی چیزی در نمی‌باید. بهمین قیاس ممکن است قوه عاقله مانند حواس دیگر، جسمانی باشد و معندا مزاها و امتیازاتی مخصوص بخود داشته باشد. از آنجمله چون عقل، دیر تر در آدمی ظاهر گردیده نمود آن یشتراز حواس دیگر ادامه باید، و بعد از چهل سالگی قوی تر شود چنانکه حس شامه نیز در پیری قوی تر و حس باصره بر عکس ضعیف تر می‌شود. غالباً، موی محسان که از موی سر، دیر تر ظاهر می‌گردد، دیر تر از موی سر هم سفید می‌شود. بنابراین با علامت مذکور، نمیتوان جسمانی نبودن عقل را بثبوت رسانید.

میبیرد، ادراک میگنده با دراک خود نیز ادراک دارد و مدرک قوی، عقل را از مدرک ضعیف باز نمیدارد بلکه ادراک ضعیف پس از ادراک قوی برایش آسانتر میشود و بهیچوجه مدرک قوی، موجب فساد و تباہی یا ضعف آن نیست و درسن چهل سالگی، عقل، نیرومندتر میشود.

حال ممکن است بگویند اگر ادراک عقلی بالات جسمانی نیست چه میشود که هر گاه برخی از آلات، ضعیف یا معطل شوند، عقل از کار میافتد؟. جواب این اشکال چنین است که: اول ممکن است تعطیل آلت در فعل خاص عقل اثری نداشته باشد ممتدی تعطیل آلت موجب آن شود که فعل عقل، اثر ظاهریش بظهور نرسد و مشهود ماواقع نگردد. ثانیاً اگر از عقل حتی یک فعل بدون آلت صادر گردد، دال بر آنست که عقل با وجود تعطیل آلت، بحال خود باقی است. ثالثاً ممکن است هنگامی که آلت، معطل میشود نفس بتدبیر و علاج آن مشغول گردد و این کار او را از معقولات بازدارد زیرا نفس، در آن واحد جز بیک فعل نمیتواند اشتغال جوید و بهمین دلیل است که چون نفس بخوف مشغول گردد، لذت میبیرد و چون غضب آنرا مشغول دارد ادراک الم نمیگند و هر گاه بیک فن عقلی اشتغال جوید شوق آن او را از فنون عقلی دیگر مانع میگردد. رابعاً ممکن است فعل عقل، محتاج به مقدمه جسمانی باشد که تا آن مقدمه، حاصل نشود فعل عقل، کامل نگردد و بدان ماند که آدمی در سفر، بستور احتیاج دارد و چون به مقصده بر سد از آن مستغنی میگردد. همچنین افعالی که محتاج به مقدمه جسمانی باشد پیش از مهیا و کامل بودن آلت، از عقل بظهور نمیرسد.

ب - براهین :

برهان اول - میدانیم که علم مجرد کلی، غیر منقسم است و جسم، منقسم میباشد و غیر منقسم در منقسم حلول نتواند کرد. پس هر گاه ادراک عقلی، جسمانی باشد چون جوهر فرد وجود ندارد^۱، میباشد علم در جسم حلول کند و مانند نگ و حرارت در محل خود بگسترد و با تقسیم جسم، منقسم گردد و حال اینکه، علم مجرد کلی،

۱ - متکلمین بجوهر فرد قائلند و دلائل فلاسفه را که بر بطلان جوهر فرد اقامه میگنند شباهتی هندسی میپندارند.

بمعلوم واحد، قسمت پذیر نیست و چیزی که قسمت ناپذیر باشد، نمیتواند در شیئی منقسم حلول کند. در نتیجه ادرارک عقلی، جسمانی نتواند بود.

اینک بر منقسم نبودن علم مجرد کلی، بمعلوم واحد باید استدلال کنیم بدینقرار: بعضی علوم هستند که بهیچوجه کثرت و انقسام در معلوم آنها نیست مانند علم بوجود علم بوحدت. بدون شک این نوع علوم چون مثال مطابق با معلوم خود هستند، توهم انقسام درباره آنها باطل است. برخی دیگر از علوم نسبت بمعلوم آنها گرچه واحد باشد توهم انقسام میشود از قبیل علم به عشره و علم بانسان. چه عشره مر کب ازده واحد باست و انسان از «جنس و فصل» (حیوان و ناطق) مر کب میباشد. این چنین علوم نیز معلوم آنها از جهت وحدتی که دارد قابل انقسام نیست چنانکه واحد، عشره نمیباشد و عشره از قبیل آب نیست که براندک و بسیار اطلاق شود. بعبارت دیگر، واحد، مصدق عشره نیست و عشره بریک و دو و سه حمل نمیشود. پس عدد ده از جهت عشره بودن منقسم نیست چنانکه سر، از جهت اینکه سراست واحد است و از جهت تأثیف آن از پوست و گوشت و استخوان قسمت پذیر میباشد و تأثیف آن از اجزاء، غیر از سر بودن آنست.

همچنین انسان از جهت انسانیت صورت واحد بیست و اگرفرض شود که انسان دو جزء دارد و هر جزء آن محلی مخصوص میخواهد، محالاتی پیش میآید بدین ترتیب. اگر دو جزء، مقایر یکدیگر نباشد اثنتینیت مفهومی ندارد و دو محل لازم نیست و اگر علم یکی از اجزاء، علم بکل باشد لازم میآید که جزء، مساوی کل شود و این امر هم محال است و هر گاه اجزاء، علم نباشد یا یکی از آنها علم محسوب نشود در صورت اول علم کلی حاصل نمیگردد و در صورت دوم، تأثیف علم از عدم، لازم میآید یا اینکه مستلزم مساوی بودن جزء با کل خواهد بود و چنانکه میدانیم ترکیب دو عدم و مساوات جزء با کل هر دو محال است.

هر گاه دو جزء با هم مخالفتی نظیر مخالفت واحد با عشره داشته باشند همان اشکالات سابق پیش میآید و اگر مخالفت آنها، مخالفت دونوع باشد مانند مخالفت رنگ باشکل، این چنین دو جزء با هم قابل تأثیف نیستند و از آنها معلوم واحدی پیدا نمیشود.

چنانکه ازتصورشکل ورنگ، نمیتوانیم بتصورقدرت نائل آئیم. هر گاه مخالفت آنها، مخالفت جنس بانوع باشد اولادچون جنس هم، خود اجزائی دارد میبایست علم بیک چیز مستلزم علومغیرمتناهی باشد وحال آنکه هر علمی بمبادی خود منتهی میشود. ثانیاً اختصاص هریک ازدوجزء، بمحل خود دلیلی ندارد. ثالثاً بفرض اینکه هر کدام محلی خاص داشته باشد، صورت واحد از آنها پیدا نمیشود و «کل» تتحقق نمیپذیرد.

بنابر آنچه گفته شد، علم بعلوم واحد، بهیچوجه قابل انقسام نیست و از این جهت در جسم حلول نمیکند. از این مقدمات نتیجه میگیریم که چون علم بعلوم واحد، محقق است و بوسیله عقل ادراک میشود و چون شیئی غیر منقسم در منقسم قابل حلول نیست، ادراکات عقلی، جسمانی نتوانند بود.

برهان دوم: نفس ما، معقولات مجردرا ادراک میکند و معقولات مجرده از مقدار و شکل و وضع منزه‌اند، این تجربید یا ازمنشا حصول، صورت گرفته یا از محل معقولات که نفس انسانی است ناشی شده است. فرض اول قابل قبول نیست زیرا ما معقولات خودرا از چیزهای میگیریم که دارای مقدار و شکل و وضعند مثلا صورت انسانیت برای ما از مشاهده افراد انسانی که هر کدام اندازه و شکل و وضع خاص دارند حاصل میشود چون این فرض مردود گردید میبایست فرض دوم درست بوده و تجربید، خاصیت محل ادراکات عقلی یعنی نفس انسانی باشد چهاگر محل یعنی نفس انسانی منقسم میبود شیئی حلول کننده هم که مدرکات عقلی است با انقسام محل منقسم میگردید و حال آنکه ادراکات عقلی قسمت پذیر نیست پس محل آن هم قسمت پذیر نتواند بود. برهان سوم: گفتم که عقل، صورت آلت خود یعنی قلب و دماغ را در میباید. صورت آلتی که نفس ادراک کرده عین نفس نیست چهاگر چنین باشد میبایست همیشه

۱- در تهافت الفلاسفه اعتراضی مبتنی بر این اصل عنوان میشود که: عداوت گرگ با گوسفند امری منقسم نیست و معهدا صورت آن درقاوه و همیه که منقسم و جسمانی است حاصل میشود پس ممکن است ادراکات عقلی نیز این چنین باشند.

ادراک آلت برای نفس حاصل باشد چه غفلات از حاضر برای نفس امکان ندارد بعلاوه اگر چنین می‌بود، نفس بواسطه اشتغال با دراک آلت خود، دائماً از ادراک امور دیگر بازمی‌ماند و حال آنکه نفس آدمی غیر از ادراک خود امور دیگری را هم ادراک می‌کند و نسبت به آلات خود گاهی ادراک زمانی اعراض دارد. از جانب دیگر، صورت آلت نمیتواند در نفس، بمشارکت جسم حاصل گردد و صورتی که در قوه دراکه متعین و مغایر با آلت است ممکن نیست در حالی که در حالت جسمانی قرارداشته باشد در نفس جای گیرد زیرا در این صورت می‌بایست دو صورت بدون هیچ مغایرتی در آن واحد در نفس مجتمع شوند و اجتماع دو صورت در یک محل در آن واحد مانند اجتماع دوسواد در حالت واحد در یک محل، محال می‌باشد.

بنابراین می‌بایست صورت آلت در نفس، بدون مشارکت جسم حاصل شود و با قبول این اصل، جسمانی نبودن ادراکات عقلی بثبتوت میرسد.

برهان چهارم: قوه جسمانی متناهی است و نامتناهی نمیتواند در جسم تحقق یابد. بنابراین چون ادراک عقلی که مشتمل بر صورت‌های عقلی و جسمانی و امور لایتناهی دیگر می‌باشد، لایتناهی است و چون متناهی نمیتواند محل لایتناهی باشد، پس جسمانی نبودن ادراکات عقلی، محرز می‌شود.

اینک باید بقای نفس را مدلل ساخت.

برهان بقای نفس

با حدوث هر بدن، نفسی مخصوص بآن حادث می‌گردد و پیش از حدوث ابدان، نفس یا نفوس وجود ندارد چه امکان حدوث نفوس متکثره، بدون وجود مواد عوادم که منشاء کثرت آند محل است. همچنین حدوث نفس واحد، لازمه‌اش آنست که نفس واحد در بدنها متعدد، جای گیرد و در نتیجه می‌بایست فی المثل، معلومات زید، عیناً معلومات عمر و مجھولات زید، همان مجھولات عمر و باشد و حال اینکه چنین نیست و هر شخصی از اشخاص انسانی، معلومات و مجھولات مخصوص بخوددارد. بعلاوه

گشیر، واحد نمی‌شود و واحد کثیر نمی‌گردد مگر آنکه دارای حجم بوده و با انصال و اتصال، کثرت و وحدت حاصل کند و نفس دارای حجم نیست.

از آنچه گفته شد معلوم می‌شود که نفس هر فرد انسانی، با وجود یافتن نطفه‌اش حادث می‌گردد ولی بافانی شدن جسد انسانی، نفس از میان نمی‌رود زیرا نفس، معلول جسد نیست چه گفتم از جسم، هیچ‌گونه اختراعی حاصل نمی‌گردد حتی جسمی نمی‌تواند علت جسم دیگر باشد تا چه رسد باین‌که علت جوهر مجردی مانند نفس گردد علیه‌ها علت نفس، جوهر عقلی ازلی است و چون علت، ازلی می‌باشد معلول آنهم که نفس انسانی است باید ازلی باشد^۱ زیرا اتفاک معلول از علت خود، مجال است. اما نطفه انسانی شرط حدوث نفس است و بمنزله دامی است که برای صید مرغان گذاشته می‌شود. اگر نطفه‌ای نباشد، حدوث نفس واحد، یا حدوث عده‌ای نقوس نامتناهی یا نقوس متناهی بالاتر جیح است و چون ترجیحی در میان نیست وجود نفس یا نقوس بر عدم آن رجحان ندارد، می‌بایست تامر جھی پیدا نشده است عدم، است مرار باید. نطفه‌های انسانی مرجح و شرط حدوث نقوس آند و بتعاد نطفه‌های موجود باید نفس حادث گردد اما

۱- غزالی بقای نفس را از روی دلایل شرعی قبول دارد لکن بر این فلسفی بقای نفس را کافی نمیداند زیرا اولاً در نظر وی ممکن است نفس انسانی مانند قوای جسمانی دیگر وی جسمانی باشد و با مرگ جسمانی نشده است عدم، است مرار باید. نداده‌گام حشر و نشر از نوبیافرینند، ثانیاً ممکن است علاقه‌ای که میان هر نفس و هر بدن شرط حدوث نفس برای آن بدن است، شرط بقای نفس هم باشد. ثانیاً مهمنترین برهان فلسفی بقای نفس، مبنی بر این اصل است که اگر نفس فاسد گردد، می‌بایست مانند جسم، مر کب از دو چیز باشد یکی محل که امکان فساد، قائم باشد و دیگری حال که فاسد گردد تا همچنانکه هیولی در جسم، قابل انصال و اتصال است جزء حال نفس هم دستخوش فساد و صلاح بوده و قیام امکان فساد هم باشد و همچنانکه صورت، در جسم تغییر می‌کند، جزء حال نفس هم دستخوش فنا گردد و حال آنکه نفس، مر کب نیست و جزء ندارد و چون جوهر بلا محل است فساد بر آن عارض نخواهد گردید. در نظر غزالی این دلیل که مهمنترین ادله فلسفی است قابل قبول نتواند بود زیرا امکان از امور اعتباری است و احتیاج به محل ندارد. ضمناً باید متذکر بود که غزالی و متکلمین چون عالم را قدیم زمانی نمیدانند بنامتناهی بودن نقوس مفارقه قائل نیستند در صورتیکه فلاسفه، نقوس مفارقه را غیر متناهی می‌شناسند.

نفس پس از حدوث، در بقای خود دیگر بین که مرجح بوده نیازمند نیست و بعلت خود که جوهر عقلی وازلی است باقی وازلی میباشد.

بطلان تناصح

بعضی پنداشته‌اند که چون نفسی از بدن مفارقت کند بتدبیر جنہ دیگر-روی مشغول میگردد و این چنین امر را تناصح مینامنداما مذهب تناصح باطل است زیرا اگر نفسی را که مشغول نیست بتدبیر سنگ یا چوب یا چیز‌های دیگری که استعداد قبول تدبیر ندارند مشغول شود لازمه‌اش پیدا شدن صورت بدون وجود استعداد میباشد و این امر، محال و برخلاف حکمت است.

هر گاه نفس غیرمشغول، بتدبیر نطفه انسانی یا نطفه حیوانی اشتغال جوید، چون خود آن نطفه استعداد حدوث نفس خاص از واهبصور دارد صورتی که استعداد آن حاصل بوده از طرف واهب‌الصور بآن اعطای شده است زیرا بخل در مبدأ نیست حال اگر بتناصح قائل شویم، لازم می‌آید که آن نطفه دونفس پیدا کند و حال آن نطفه بدان ماند که پرده از روی جسمی برداریم و نورخورشید و فروغ چراغ بر آن تابد اما چون هر یک از نفوس صورتند، اجتماع دوصورت چنانکه گفته‌ایم در محل واحد، محال است. از طرف دیگر آدمی کاملاً شاعر است باینکه یک نفس بیش ندارد و دونفس مغاییر در خود احساس نمیکند و این همان نفسی است که با حدوث نطفه مخصوص خود او، از طرف واهب‌الصور با اعطای شده است.

پس از آنچه گفته شد، معلوم میشود که تناصح باطل است.

گفتار پنجم

اضافات عقل فعال بر نفس انسانی

اثبات وجود عقل فعال، وصفات آن در باب الهیّات مورد بحث واقع شد. اینک باید از کیفیت تأثیر نفس انسانی بواسطه عقل فعال گفتگو کنیم و گفتگوی ما خلال ده مبحث صورت می‌پذیرد.

- ۱ - کیفیت دلالت نفس بروجود عقل ۲ - کیفیت فیضان علوم از عقل بنفس.
- ۳ - طریقه سعادت نفس بعد از مرگ ۴ - چگونگی شقاوت نفسی که بوسیله اخلاق رذیله از سعادت، محبوب مانده است ۵ - سبب رویای صادقه ۶ - سبب رویای کاذبه ۷ - چگونگی معرفت غیب در بیداری ۸ - چگونگی دیدار صورتهای که در خارج وجود ندارند، در هنگام بیداری ۹ - اصول معجزات و کرامات ۱۰ - اثبات ضرورت وجود انبیاء.

مبحث اول - دلالت نفس بروجود عقل فعال

میدانیم که نفس در کودکی، بصورتهای مجرّد و معانی کلی بالقوه عالم است و بتدریج علمی فعلیت می‌یابد. بنابراین، حرکت نفسانی محقق است و حرکت، احتیاج بسببدار تا چیزی را از قوه بفعال آرد. از طرف دیگر، نفس انسانی، جسم و منطبع در جسم نیست و حیّزی ندارد تا بر اثر مجاورت یا محاذاش از چیز دیگری متأثر گردد و چون از جسم، چیزی اختراع نمی‌شود باید سبب حرکت نفس و سبب وجود نفس، جوهری مجرّد از ماده باشد که آنرا باعتبار مجرّد بودنش عقل و باعتبار فاعل بودنش،

فعال مینامیم و عقلی که برای سببیت تفوس انسانی، مناسب است عقل دهم میباشد که بفال قمر تعلق دارد.

در شرع، مصرح است که فیوض الهی بوسیله فرشتگان، بر عقل بشری افاضه میشود.

بحث دوم - گیفیت فیضان علوم از عقل بنفس

همیشه متخیلات محسوسه، در نفس حاصل است چه اگر متخیلات، یعنی صورتهای خیالی وجود نداشته باشد از آن، معانی مجرد کلی حاصل نمیشود متن‌هی در ابتدای کود کی، صور خیالی، بالقوه‌اند و چون استعداد نفس کامل شود و نور عقل فعال بر آن بتابد از صورتهای خیالی، معانی کلی حاصل میگردد چنانکه فی المثل از صورت زید، صورت انسان کلی و از صورت درخت معین، صورت کلی درخت در نفس یینده تحقق می‌یابد.

نور عقل فعال مانند خورشید، نفس به منزله چشم، صور خیالی در حکم محسوسات است. با نور عقل، نفس انسانی میتواند ذاتی را از عرضی و حقایق را از عوارض غریبه جدا سازد. بنابراین، حالت کود کی شبیه بظلمتی است که در درون چشم است و عقل فعال بمنزله خورشید است و متخیلات همچون چیزهای قابل رویت‌اند و معانی کلی شبیه مثالهایی است که با تابش نور خورشید در چشم حاصل میگردد، این معانی، چون از مختصات و عوارض شخصیه دور هستند مجردند و نسبتشان با فراد، یکسان و واحد است و از این جهت کلی‌اند و جزئی نتوانند بود.

بحث سوم - طریقه سعادت نفس

هر گاه نفس، برای قبول فیض عقل فعال مستعد گردد و علی الدوام باو پیو ندد توجهش از بدن و علاقه آن منقطع نمیشود اما در عین حال بدن او را بخود جذب می‌کند تا آنگاه که مرگ فرا رسود فراغ از تدبیر بدن حاصل گردد آنگاه نفس که در نتیجه جذب بدن از ادراک تمام سعادت محروم بود با رفع مانع و شاغل میتواند فیض عقل فعال را بکماله دریابد و بسعادت ابدی بر سد زیرا در این هنگام نفس و عقل هردو

باقی اند و در رسیدن فیض از جانب عقل، بخلی نیست چه فیض بخشی، ذاتی اوست و نفس هم استعداد پذیرش فیض را بجوهر خود داراست و مانع نیز مفقود است لذا سعادت جاویدان، نفس را حاصل خواهد شد.

در زندگانی این جهانی چون نفس برای ادراک معانی مجرد کلی، به متخيالات نيازمند است و چون متخيالات از محسوسات، منشأ میگيرند آدمی برای ادراک معارف و حقایق، بجواه وقوی و بدن حاجت دارد. بعبارت دیگر بدن و قوای او بمنزله دام صید و مر کوب سفر است. پس چون شکار بدام افتاد و مسافر بمقصد رسد حاجت از دام و مر کوب منقطع میگردد و این چیزها که شرط وصال بودند پس از حصول وصال در حکم بارگران و بالگردن خواهند بود و آسایش در رهائی از آنهاست. اینست که مرگ وسیله وصال و اتصال کامل است.

ادراک معارف و حقایق از آنجهت سعادت است که ایجاد لذت میکند ولذت آن که ناشی از عقلیات است با لذت حسی قابل قیاس نیست و بوصف در نمیآید. چون لذت هر قوه در ادراک مقتضیات آن قوه است، لذت نفس از ادراک حقایق بواسطه آنست که نفس بجوهر خود، خواهان کسب معارف است و همین شوق در کسب معارف است که نمیگذارد نفس آدمی باتن همداستان شود و در لجن زار حرص و شهوت 'غوطه' و گردد. پس چون مقتضای عقل، نیل بحقایق است از مکاشفه و ادراک معارف؛ کمال لذت حاصل میکند. اما برای آنکه بتوان پس از مرگ از این سعادت جاویدان بهرهور شد باید در زندگانی این جهانی نیز بکسب علوم پرداخت و کسانیکه بهرهای از دانش و معرفت ندارند معنی چنین لذتی را در نمی یابند چنانکه کودک چون بالفعل قادر شهوت جنسی است از موقعه لذتی نمیبرد و بساهست که از تصور آن کراحت داشته باشد.

خاصیت عقل، معرفت حق و شناختن فرشتگان و پیامبران و کتابهای آسمانی است. پس باید در زندگانی جسمانی بشناسائی این امور توجه داشت و خود را کسب این قبیل معارف جهت نیل سعادت ابدی آماده ساخت.

کسانی هستند که نفسشان ارزنگ را زائل زده است ولی بهره‌ای از علوم ندارند. این قبیل مردم، پس از مرگ، حقایق را بصورت متخیلاتی بینند و اینان مانند کسانی که محسوسات لذت‌بخش در آنها بصورت رؤیا ظاهر می‌گردد، سعادت خود را در صورت بهشت محسوس، تصور می‌کنند لکن باید دانست که صورت خیالی بهشت بدون زمینه و سابقه نیست و این چنین صورت خیالی ناشی از ادراک صورت اجرام سماوی می‌باشد.

هیئت چهارم - وجبات شقا و بد‌بختی

شقا و بد‌بختی وقتی حاصل می‌گردد که نفس از سعادت یعنی از ادراک مقتضای ذات خود که معقولات است بازماند و از حقایق و معارف، محجوب باشد. آدمی در این چنین حالت به پیروی از شهوات دچار می‌گردد و چون انسان در پی شهوت رود بتدریج بدان خوی می‌گیرد و میلو علاقه وی ببدن افزایش می‌یابد و شوق او باین جهان پست‌فانی متوجه می‌گردد. آنگاه چون مرگ فرارسد شوق جسمانی در نفس باقیست اما نه وسیله ارضاء شهوات و اطفاء آن شوق حاصل است و نه نفس می‌تواند بمقتضای طبع خود که ادراک حقایق است برسد و همچون مسافریست که در بیابان مانده و راه را گم کرده باشد، مر کبی ندارد که اورا بمقصد بر ساند و وسیله‌ای هم نیست که بجایگاه خود بازگردد. اینحال، الم بزرگی است که از آن بشقا و بد‌بختی تعییر می‌کنیم.

اینچنین مردم در دنیا نیز گرفتار‌المند زیر انتفسان از مقتضای طبع خود محروم مانده لکن اشتغال بیدن، مانع از احساس الم بوده است و حال ایشان بکسانی مانند بوده که بجنگ یا ترس مشغول باشند که در آن حالات بالم خویش شاعر نیستند و چون فراغی یابند احساس در دور نج می‌کنند. مردم شهوت پرست هم پس از مرگ دست‌خوش بالی عظیم اند زیرا نفس ایشان ناقص است و از علم و معرفت بهره‌ای ندارد ولذا در عذاب مخلد باقی می‌ماند. کسانی که در این دنیا تحصیل معارف کرده و در عین حال در پی شهوت رفته باشند چون بمیرند از طرفی میل بشهوت، نقوس ایشان را بجانب طبیعت پست می‌کشاند و از جانب دیگر عقل فعال، روان آنان را بطرف خویش جذب

میکند و از این تضاد، ایشانرا المی سخت حاصل میگردد لکن چون موجبات تأکید و تجدید شوق شهوانی از میان رفته است بالاخره جذبۀ عقل فعال غالب می‌آید و نفس ایشانرا از عذاب میرهاند پس عذاب این قبیل مردم، مخلد نیست و مدت ابتلاء آنها بنسبت پیروی از شهوّات و بر حسب عکس نسبت، معارفی که فرا گرفته‌اند بیش و کم می‌شود و سرانجام از عذاب رهائی می‌باشد. اینست که در حدیث آمده که «مؤمن فاسق در عذاب، مخلد نیست.»

گروهی دیگر از مردم، مبادی علوم را فرا گرفته و سپس دانش را فرو گذاشته و در پی شهوت رفته‌اند. این قبیل مردم چون بمیرند المشان مضاعف است زیرا گذشته از رنجی که از حرمان وصال حس می‌کنند بر گذشته خود حسرت می‌برند و از اینکه مشتاق دانش بوده و مشتاق‌الیه خود را فراهم نکرده‌اند گرفتارالم حسرت‌اند.

فرض کنیم پادشاهی در گذشته و ملک اورا غاصبی متصرف شده باشد و پادشاه در گذشته را دوفرزند باشد یکی کودک که معنی پادشاهی نمیداندو دیگری جوان که حقیقت پادشاهی شناخته و ارزش آنرا دانسته است. بیگمان حسرت جوان بمراتب بیش از حسرت کودک خواهد بود. همچنین کسانی که بعلم و معارف آشنا شده و ارزش آنرا دریافته لکن خود را از آن محروم داشته‌اند چون بهوش آیند حسرت ایشان بر مافات بر رنج محرومی افزوده می‌شود. اینست که پیغمبر فرمود: «عالمی که خداوند اورا از دانشش بهره‌مند نساخته باشد حسرتش در روز قیامت از همه مردم بیشتر است» و باز فرمود: «کسی که دانش بیفزاید و در هدی و صلاح خود بیفزاید دوری خود را از خداوند افزوده است».

پیبحث پنجم - صحیب روایی صادقه

آدمی را روحی است که مر کوب حواس و قوای حیوانی می‌باشد و این روح حیوانی است که از بخار اخلاط تر کیب یافته است و در اعصاب و قلب جاریست و در شریانها که رگهای زنده‌اند اثر آن ظاهر می‌گردد. بوسیله روح حیوانی است که اثر حواس بنفس میرسد

و فرمان نفس بقوای مجر که واصل میگردد.

گاهی ممکن است که بواسطه اشتغال بدن با عمال درونی از قبیل هضم غذا یا درنتیجه احتیاج به آرامش، یا بعلت نقصان وضع روح حیوانی و وافی نبودن آن بظاهر و باطن، روح در باطن محبوس گردد و خستگی عبارت از آن است که روح براثر حرارت مایل بر طوبت و دراثر شغلی که در آن ظاهر میشود از اشتغال بحواس و سرعت حرکت منوع گردد و نظیر آن، حالت شخصی است که مدتی زیاد در گرمابه توقف کرده باشد و پس از حمام شربتی جهت تازه کردن دماغ بنوشید از آن متلذذ گردد، خواب هم انحباس روح حیوانی در باطن پس از خستگی است.

هر گاه بعضی از عروقی که بحواس منتهی میشوند مسدود گردند آن حس از میان میرود چنانکه اگر دست خود را بابندی محکم بیندیم و مانع از جریان روح حیوانی شویم اندگستان ما کرخ میشوندو چون بندرا بگشائیم پس از مدتی روح حلول میکند و اندگستان بحال خود باز میگردد. همچنین هنگامی که روح حیوانی در بدن محبوس است نفس به امور وارده از حواس اشتغال ندارد و از آنها فارغ است و استعداد آن میباشد که بجواهر روحانی عقلی متصل شود و از صور تهائی که در آن جواهر منتشی است صور تهائی مناسب با اغراض نفس، دروی منقوش گردد. این جواهر روحانی که حامل صور تهائی عالیه است در زبان شرع، لوح محفوظ نامیده شده است و انعکاس صور از لوح محفوظ در نفس چنانست که آینه‌ای در مقابل آینه دیگر گذاشته باشند بقسمی که چون در یکی از دو آینه صورتی پیدا شود در آینه دیگر همان صورت با همان اندازه نمایان گردد. اینچنین انتقال نقش را در زمان خواب، رؤیا مینامند و صورت جزئی نقشی که در هنگام خواب حاصل میشود در قوه مصوده منتشر میگردد و نفس، آنرا حس میکند. گاهی نفس قوی است و صوز را پیش از آنکه قوه متخيله در آن مداخله‌ای کند میپذیرد در اینحالت چون صور عقلی بعینه در نفس حاصل شده رؤیا صادق است و نیازمند تعبیر نیست اما گاهی قوه متخيله، قوی یا نفس؛ ضعیف است در اینحالت، متخيله که کارش محاکاة است مداخله میکند و صورت حاصل از جواهر عقلی را بشیوه یاضد آن

مبدل می‌سازد. مثلاً دشمن بصورت مار و دوست بصورت گوسفند یا جوان بصورت پیر در نفس محفوظ می‌گردد اینچنین رؤیا محتاج بتعییر است. یعنی معبر باید از رؤیائیکه خواب یینته اظهار میدارد پی برداشته اول آنچه بوده و بچه صور تهائی تبدیل یافته است.

همچنانکه گاهی شخص بیدار، براثر انتقالات خیالی فکر اول خود را فراموش می‌کند و برای پیدا کردن نخستین خیال بتذکر و تخیل متول می‌شود، خواب گزارهم چنین می‌کند و همچنانکه ممکن است شخص بیدار، خیال اول خود را در نیابد. خواب گزارهم ممکن است دچار غلط و اشتباه شود از طرفی دیگر چون انتقالات خیالی منضبط نیست وجوه تعییر گوناگون است و بر حسب اشخاص و مزاجها و فصول سال و احوال دیگر متفاوت می‌شود و چنانکه گفتیم این از اشتباه و خطای است.

هیئت ششم - سبب رویایی گاذبه

رؤیای گاذبه که اضطراب احلام نامیده می‌شود ناشی از حرکت و اضطراب قوهٔ متخیله است زیرا چنانکه میدانیم در اکثر احوال، قوهٔ متخیله بمحاکات و انتقال مشغول است و اینچنین حالت درهنگام خواب هم برای متخیله پیش می‌آید. پس هر گاه قوهٔ متخیله قوی بوده و نفس بعلتی از علل که سوء مزاج از جمله آنهاست ضعیف باشد قوهٔ متخیله که کارش محاکاة و اختراع است نفس را از اتصال بجواهر روحانی باز میدارد. این حالت ممکن است در بیداری یا در خواب دست دهدور هر حال چنانکه گفتیم ناشی از حرکت و اضطراب خیال است. هر گاه چنین حالتی در خواب رخداد آنرا رؤیای گاذبه یا اضطراب احلام مینامیم.

سبب محاکاة خیالی ممکن است سوء مزاج یا احوال بدنی دیگر باشد چنانکه اگر صفر ابر مزاج غالب آید، صورتهای خیالی بصورت اشیاء زردنگ نمودار می‌شوند و هر گاه حرارت غالب آید، صورت آتش یا حمام و مانند آن در خیال نقش می‌بیند. درهنگام غلبه برودت، صورت برف یا زمستان در متخیله پیدا می‌شود. اگر سودا بر مزاج غالبیه یا بد چیزهای سیاه و امور سهمگین در متخیله می‌آید والبته پیدا شدن اینگونه صور

در خواب بیشتر از بیداریست چه در بیداری متخیله به ارادات حواس مشغول است و در خواب متخیله رابطه اش با حواس گستته و چون عقل هم در کار نیست که نادرستی اختراءات متخیله را نشان دهد ، نفس ضعیف ، صور تهار از خود نگاه میدارد و هنگام بیداری بیاد می آورد.

گاهی ممکن است نفس باندیشه ای مشغول باشد و تخیل در آن اندیشه رفت و آمد کند و صور تهائی که اصلا وجود ندارد از خود بسازد . علت اینکه هنگام غلبه حرارت در قوه متخیله ، صورت آتش پیدا می شود آنست که حرارت در مجاور خود اثر می کند اما چون متخیله جسم نیست ، حرارت مزاج ، نمیتواند متخیله را گرم کند ولی حرارت در متخیله بقدرتی که مقتضای طبعش باشد اثر می گذارد بدین معنی که چون متخیله پذیرای صورت گرم است در نتیجه تأثیر مزاج حاره در متخیله ، صورت چیزهای گرم پیدا می شود .

بحث هفتم - چگونگی معرفت فیب در بیداری

گفته ایم که سبب کشف غیب در حالت رؤیا فارغ بودن نفس از اشتغال بوارداتی است که از راه حواس بآن میرسد اما هنگام بیداری برای آدمی شناسائی غیب از دوراه ممکن الحصول است : طریق اول چنانست که نفس چندان قوی باشد که در حال اشتغال بحس و تدبیر بدن ، بتواند پیوند خود را با جواهر روحانی حفظ کند و بعبارت دیگر در یک حال ، هم بجهنمه علوی و هم بجهنمه سفلی نظرداشته باشدو در نتیجه اتصال بجواهر روحانی ، صور تهائی از نقوش لوح محفوظ ، در مصوره او آید و در حافظه وی حفظ شود .

هر گاه متخیله در صور وارد از طرف عقل فعال ، تصرفی نکرده باشد ، صور تهار مطابق با واقعند و محتاج به تعبیر نیستند . حصول این چنین صور تهار را در نفس که هنگام بیداری صورت می پذیرد ، وحی صریح مینامند . گاهی هم ممکن است قوه متخیله در صور تهائی وارد بامحاکاه مداخله کرده باشد در این حالت چنانکه بؤیامحتاج به تعبیر است وحی هم نیازمند تأویل می باشد .

بنابر این ادراک وحی ، نتیجه قوت نفس است و بطور عادی برخی از افراد امیبینیم

که بواسطه قوت نفس، میتوانند در یک حال، هم بنویسند، هم کتاب بخوانند و هم با اطرافیان خود، تکلم کنند و یک امر آنان را الزامور دیگر باز ندارد.

با مشاهده این قبیل مردم، میتوان پی بردن که برخی از تفوس قویه در عین حال که بجهنم سافله توجه دارند، جنبه علوی خود را هم حفظ می‌کنند و از اتصال بجوه روحانی و کسب فیض از آنها بهره مند می‌شوند و اینگونه بهره مندی و حی و نبوت است.

طریق دوم چنانست که حرارت و خشکی بزمایج غالب آید و نفس را از اشتغال بحواس مانع گردد و در نتیجه نفس را فراغی حاصل آید. صاحب این حالت با آنکه دید گاش باز است بمهنت غافلی ماند که از شنیدن آنچه بگوش میرسد و از دیدن آنچه در پیش چشم اوست غفلت دارد و در واقع روح او ضعیف است و از ظاهر، بیاطن باز می‌گردد و نفس از اشتغال بحواس فارغ می‌ماند و در نتیجه فراغ از محسوسات، بساهست که با جواهر روحانی پیوند یابد و صور تهائی ادرار کنند اما این حالت ناشی از نوعی بیماریست و برای دیوانگان و مصر و عین و کاهنان دست میدهد کاهنان ممکن است از این نظریه بر مغایبات اطلاع یابند و از آینده خبر دهند و گفتار آنان در آینده صورت و قوع پذیرد و همچنین ممکن است مجاذبن و کاهنان مطالبی برزبان آورند که خود معنی آنرا در نیابند لکن مطالب آنان با واقع مطابقت داشته باشد.

از آنچه گفته شده چنین برمی آید که اطلاع بر مغایبات دونوع دارد: نوع اول ناشی از قوت نفس است و نوع دوم از ضعف روح منشاء می‌گیرد و چنانکه گفته شده نوع اول نبوت است و نوع دوم اقسامی دارد که یکی از اقسام آن کهانت می‌باشد.

بحث هشتم - دیدار صور تهائی بی اصل در بیداری

میدانیم ابصار عبارت از آنست که صورت شیئی مرئی در حس مشترک مامنطبع شود و در حقیقت، محسوس ما همان صورتی است که در حس مشترک منتقل شده و شیئی خارجی باعث بار دیگری محسوس می‌باشد، لذا اگر صورتی از داخل و فی المثل از مصوّره یا متخیله بحس مشترکه اردشود چنان است که از راه چشم وارد حس مشترک شده باشد متنه‌ی

اگر عقل قوی باشد، صورت خیالی را از صورت واقعی بازمیشناسد و صورتهای تخیلی بی اصل را تکذیب میکند اما اگر عقل ضعیف باشد بر رد و تکذیب آن قادر نیست و در نتیجه ما صورتهای خیالی بی اصل را واقع میپنداrim، البته اگر مدرکات غیبی را نفس انسانی با قوت و نیروی کامل ادراک کرده باشد، ادراک بی آنکه دستخوش قوّه متخلیه شود، عیناً در حافظه باقی میماند. اما اگر ادراک نفس، ضعیف باشد و قوّه متخلیه در آن تصرف میکند و از متخلیله بحس مشترک سرایت مینماید و چون عقل ضعیف است مورد رد و تکذیب قرار نمیگیرد. اینست که صورتهای بی اصل بر نظر میآید و شخص آنها را واقعی میپنداشد.

ممکن است در حالتی که چنین صورتها بنظر میرسد چشمها بکلی بسته یا شخص بیننده در تاریکی باشد کسانی که دچار خوف شدید هستند، ممکن است صورت شیئی ترس آوررا در مقابل چشم خود برخلاف واقع پنداشند و تصور غول یا بابا زی و صورتهای وهمی دیگر نیز که موجب ترس و هراس میشوند ناشی از همین حالت است.

گاهی هم ممکن است در شخص علیل، شهوت غلبه یا بد و صورت مشترک ایش از متخلیله و صوره بحس مشترک سرایت کند و برخلاف واقع، شیئی مرغوب فیه خود را حاضر و همیا پندارد و بجانب آن دست دراز کند و اگر مشتها ایش خود را باشد بخوردن آن شیئی غیر موجود مشغول گردد و بهمین سبب، شخص ممکن است صورتهای را که واقعیت ندارند بیندو آوازهای غیر واقع بشنو دو ماتدو واقعیات با آنها اشتغال جوید و با آنها معامله واقعیات کند.

این بود سبب ادراک صورتهای بی اصل.

بحث نهم - اصول معجزات و گرامات

معجزات را بسه طبقه میتوان تقسیم کرد:

طبقه اول ناشی از قوت نفس است بدین نحو که ممکنست برخی از نقوص چندان قوی باشند که در هیولای این عالم تصرف کنند و صورت آنرا دگر گونه سازند مثل هوا را با بر و باران منقلب کنند و در نتیجه تصرف آنان، باران چندان بیارد که طوفان بر اه افتد یا باندازه حاجت باران فروریزد و مردم را سیراب کند.

برهان عقلی بر امکان این نوع تصرفات آنکه هیولای این جهان متأثر از نقوس فلکی است و استعداد ماده برای صورتهای گوناگون که در ماده حلول میکند هم از آثار نقوس فلکی میباشد و نفس انسانی هم از گوهر همین نقوس است. پس هر گاه نفس انسانی قوی باشد، میتواند در هیولای عالم تصرف کند.

نمودار تأثیر نفس در بدنی که بخود آن نفس تعلق دارد مشهود است چنانکه هر گاه صورتی مکروه در نفس پیدا شود، مزاج، بدان دگر گونه میگردد و در بدن رطوبت عرق پیدامیشود و چون صورت غلبه در نفس حاصل گردید مزاج بدن گرم میشود و بواسطه آن رخساره افروخته و سرخ میگردد و هر گاه صورت شهواني در نفس حاصل گردد، حرارت غریزی منبعث میشود و در مباری خاص، بخاری مهیج و باد پیدامیشود تا جائیکه آلت را آماده موضع میسازد.

میدانیم که چنین رطوبت و حرارت، منبعث از رطوبت و حرارت دیگری نیست و از مجرد تصور بوجود آمده است. این قبیل تأثیر نفس در بدن بواسطه انطباع نفس در بدن نیست چه اگر چنین میبود، میبایست همت هر نفسی تنها بین خود مصروف باشد و حال آنکه مادر را میبینیم که برای نجات فرزند خویش، خود را با بآتش میاندازد. بنابراین تأثیر نفس بواسطه عشق و علاقه ایست که میان نفس و بدن وجود دارد اعم از آنکه بدن متعلق بصاحب نفس یا غیر او باشد.

همینکه علاقه تحقق یابد تأثیر و تأثر صورت و قوع میپذیرد منتهی چون هر نفس بین خود بیشتر علاقه دارد، تأثیر هر نفس در بدن خویش بیشتر است.

نمودار تأثیر نفس در بدن غیر، چشم زخم است. چشم زخم از آن حاصل میشود که انسان یا حیوانی بچشم، خوش می آید و بیننده از آن متعجب میگردد. هر گاه شخص بیننده دارای نفسی ناپاک و حسود باشد، هلاک و نابودی اورا از وهم میگذراند و همین توهمند در جسم مرئی، مؤثر میافتد و آنرا نابود میکند. اینست که پیغمبر اکرم فرمود. «چشم زخم ممکن است آدمی را در گور جای دهد و شتر را بدرون دیگ ببرد». و باز فرمود: «چشم زخم حق است».

حال که معلوم شد نفس انسانی در بدن خود و در بدن دیگری ذی اثیر است بعید نیست که نفوس قویه بتوانند در هیولای عالم تأثیر کنند و حرارت، و برودت و حرکت و تغییرات دیگری در مواد جهان حادث سازند و چنانکه میدانیم حرارت و برودت و حرکت، منشأ آثار جوی و آثار گوناگون دیگری در این جهان است اما این چنین قدرت، بندرت برای نفوس تحقق می‌پذیرد و صاحبان چنین نفوس پیغمبرانند و تصرفات ایشان، معجزه و کرامت، نامیده می‌شود زیرا دیگران از انجام چنین تصرفات، عاجزند.

دومین طبقه معجزات و کرامات مخصوص بقوه نظریست . ممکنست نفس آدمی بحدی صافی شود که بدون تعلم، علوم از عقل فعال بنفس وی افاضه شود. دلیل آن اینست که بال مشاهده می‌بینیم نفوس مردم نسبت بقبول علم گوناگونست - برخی از مردم بسیاری از مطالب را خود کشف می‌کنند و محتاج بعلم نیستند ، عده‌ای هم دیر تعلیم می‌گیرند و گروهی قادر به یادگیریشان زیاد است .

هر گاه بمطلوب علمی امروزی بنگریم، می‌بینیم هر مطلبی را فردی خاص بدون یاری معلم کشف کرده است و شک نیست که اولین کسی که یک مطلب علمی را کشف کرده خود نسبت با آن مطلب، بدون معلم بوده است . بعلاوه هر صاحب نظری در می‌یابد که بسیاری از مطالب را خود استنباط کرده و استادی نداشته است باین طریق که گاهی بمحض حضور نتیجه در ذهن، حدا وسط هم در نفس حاضر می‌گردد و چنانست که گوئی حدا وسط در جوهر نفس وجود دارد و گاهی هم بمحض حضور حدا وسط بذهن، خود ذهن، نتایجی را از آن استنباط می‌کند . مثلاً شخصی سقوط سنگ را بطرف زمین می‌بیند فوراً متوجه می‌شود که باید میان دو جهت بالا و زیر اختلاف باشد و باید اختلاف دو جهت از نزدیکی و دوری نسبت بجسمی ناشی بوده و اختلاف بر حسب محیط و مرکز باشد . در نتیجه پی‌میرد که باید آسمانی وجود داشته باشد و بر اجسام این جهان احاطه کند .

همچنین چون حدوث حرکتی بیند ، داند که ناشی از سببی است و بالاخره

حرکات مستقیم، بحر کت دوری منتهی میشود و چون حر کت دوری و اعاده اوضاع بالطبع نتواند بود، میبایست تغییر وضع متاخر کی که حر کت دوری دارد از نفس منبعث باشد و نفس بعقل احتیاج دارد.

چون اطلاع براینگونه حقایق بدون سابقه تعلیم ممکن است بنابراین نمیتوان وجود کسانی را منکر شد که در مدارج کمال، چنان ارتقا یابند که همه حقایق را بدون استفاده از معلم، مستقیماً از عقل فعال در زمانی اندک دریابند و این مزیت معجزه و کرامت است و بنی یا ولی، اختصاص دارد.

سومین طبقه معجزات و کرامات، مربوط بقوه متخیله است. ممکن است نفس قوی باشد و بعالم غیب اتصال یابد و صور تهای منتقل در لوح محفوظ را افرای گیردو قوئه متخیله در مقام محاکاة آن صور تهای که از جواهر روحانی اخذ شده است برآید. در این حالت صور تهای خیالی، بسیار زیبا بچشم میآید و گاهی بصورت سخنی زیبا و منظوم بگوش میرسد زیرا صور تهای خیالی در حس مشترک جایگزین میشود و چنانکه گفتیم محسوس واقعی ما محسوس حس مشترک است. بنابراین صور تهای واقعی از راه متخیله ممکن است بحس مشترک وارد گردد و با هیئتی زیبا رویت شود یا بصورت سخنی آراسته و نفرز بگوش آید. لکن این چنین حالت مخصوص انبیاست. صورت زیبائی که بچشم پیغمبر میآید فرشته حامل وحی است و آوازها و سخنان زیبائی که میشود، وحی آسمانیست. خلاصه هر گاه پیغمبری دارای طبقات سه گانه معجزات باشد پیغمبر افضل است.

۱- غزالی در تهافت الفلاسفه، سخت بر این عقیده تاخته است و در این باب سخن مفصل و مسبوط دارد که با ایجازی تمام بآن اشاره میکنیم: غزالی معتقد است که اشیاء در واقع نسبت بیکدیگر علت و معلول نیستند و بایکدیگر تقارن دارند منتهی چون ما آنها را همیشه مقارن دیده ایم آنها را نسبت بیکدیگر، علت و معلول مینendarیم بعلاوه نسبت بپرخی از آنها هم، مشیت الهی چنان قرار گرفته که پیوسته با هم همراه باشند مگر آنکه اراده حق بنحو دیگری اقتضا کند و در چنین حالتی، تقارنات از میان میروند و ممکن است پدیده ای با حادنه ای که ما آنرا سبب پدیده نمینداشتند ایم مقارن گردد. البته چنین وضع در موقع ضرورت پیش می آید و یکی از موارد ضرورت، مورد است که

پیغمبران از جهت معجزات متفاوتند . بعضی هر سه طبقه معجزه دارند و برخی را دونوع یا یکنوع معجزه بیش نیست: بعضی هم از هر سه نوع، کم و بیش بهر ممتد میباشدند عدهای هم فقط از راهِ ؤیا وحی الهی را در میباشد.
این بود انواع معجزات و درجات انبیا که بر حسب مراتب قربشان نسبت بذات حق و فرشتگان متفاوت است.

بحث دهم - ضرورت بعضی پیغمبران

ظهور پیغمبر، برای جهان، ضرورت عقلی دارد و خداوند جهان را از وجود پیغمبران عاطل نگذاشته است .

جهانیان محتاج بقانوونی هستند که متبوع همه باشد و همگان از آن پیروی کنند و از روی آن میان خود، بعد وداد حکم دهند: هر گاه چنین قانونی نباشد، مردم بکشتار یکدیگر دست میزند و کار جهان بنا بودی میکشد . پس همچنانکه نظام عالم بریزش باران نیاز مند است و خداوند از فرستادن باران و ایجاد سماء مدرار دریغ نفرموده؛ عنایت الهی مقتضی است که نظام جهان را در هدایت نیز برقرار دارد و کسانی را بفرستد که طریق صلاح دنیا و آخرت را با فریدگان بشناسانند چه اگر مردم راه حق را شناسند و به نیکی هدایت نشوند، بجانب خیر نمیروند. از جانب دیگر اگر مردم یکان یکان مکلف بشناختن صالح باشند از شغل خود بازمیمانند و نظام جهان مختل میگردد. چون می بینیم که خیر و نیکی و سعادت مطبوع است و مردم در پی آنند معلوم میشود که نظام هدایت در جهان موجود است و از نظام موجود بوجود میسر نیست، سبب نظام پی میسر نیست، خلیفه خداست که مردم را بصالح دنیا و آخرت راهبری میکند . خلفای حق، پیغمبرانند که ارشاد ام بر

انبات نبوت نبی با معجزه لازم باشد . بطور کلی جریان عادت الهی امری الزامی نیست و خرق عادت محال نمی باشد و اظهار خوارق عادات تنها بسته بشیوه الهی است جل جلاله .

بنابراین، معجزات انبیا بسه طبقه‌ای که فلاسفه میگویند محدود نیست چه، خداوند بر هر چیزی توانا است و هر چه بخواهد بدست هر کس که اراده عالیه‌اش تعلق گیرد، واقع می‌سازد .

عهدۀ آنهاست و خداونداز باب لطف و عنایت، آفرینش (اباهدایت)، کامل فرموده است چنانکه خود در قرآن فرماید: «والذی قدر فهی» و باز فرماید: «الذی اعطی کل شیئی خلقه ثم هدی»

بنابر مراتب مذکور، فرشته، واسطه میان حق و پیغمبران است و پیغمبران میان فرشتگان و علماء، واسطه‌هاند و علماء، میان پیامبران و مردم عوام، میان جنی هستند. علماء و پیغمبران بملائکه و ملائکه بخدانزدیکند و درجات ملائکه و انبیا و علماء، بر حسب قربشان بذات حق، متفاوت است.



غزالی کتاب مقاصد الفلاسفه را چنین پیایان می‌برد: «کتاب مقاصد الفلاسفه پیایان رسید و تنها مقصود ما، آن بود که مقاصد فیلسوفان را بیان کنیم و بی آنکه میان غث و سمین تمیز بگذاریم و حق را از باطل جدا گردانیم؛ صرفاً علوم منطقی والهی و طبیعی را چنانکه فلاسفه بیان داشته‌اند، نقل کنیم از این پس بکتاب تهافت الفلاسفه شروع خواهیم کرد و در آن کتاب آراء باطله را با دلائل، مردود خواهیم ساخت. والله الموفق لدرک الحق بمنه و حوله والحمد لله حمد الشاکرین والصلوة والسلام على سید المرسلین محمد وآلہ اجمعین آمين».

فهرست مطالب

صفحه

۲

مقدمهٔ مترجم

۵

دیباچهٔ مؤلف

بخش اول = منطق

از صفحه ۷ تا ۷۲

۱۳-۹

مقدمهٔ بخش منطق :

تصور و تصدیق، ص ۹ . فایدهٔ منطق ۱۰ . ترتیب ابواب

منطق ۱۲

۱۷-۱۴

فن نخست - الفاظ:

افسام دلالات، ص ۱۴ . مفرد و مرکب ۱۴ . اسم و فعل و

حرف ۱۵ . کلی و جزئی ۱۶ . مراتب لفظ ۱۶

۲۳-۱۸

فن دوم - معانی کلی و اقسام آن :

ذاتی و عرضی، ص ۱۸ . تقسیم عرض ۲۰ . تقسیم ذاتی ۲۱

حد و رسم ۲۱ . شرایط حد ۲۳ . کلیات خمس ۲۳

۳۴-۲۴

فن سوم - قضایا و اقسام آن :

تعریف قضیه، ص ۲۴ . تقسیم اول قضایا ۲۵ . تقسیم دوم

قضایا ۲۷ . تقسیم سوم قضایا ۲۸ . تقسیم چهارم قضایا ۳۰ . تقیض

قضیه ۳۱ . عکس قضیه ۳۳ .

فن چهارم - ترکیب قضایا : ۳۵-۶۵

رکن اول: صورت قضایا - اقسام حجت با جمال، ص ۳۵
 تعریف قیاس ۳۵. اقسام صوری قیاس ۳۶. اجزاء قیاس افتراقی ۳۶.
 اشکال قیاس افتراقی ۳۷ . قیاس استثنائی ۴۶ . قیاس خلف و
 استقراء و تمثیل و قیاس مرکب ۴۸ . رکن دوم: ماده قیاس -
 اقسام مادی قیاس یا صناعات ۵۵. انواع مقدمات قیاس ۵۶. موارد
 استعمال مقدمات سیزده گانه ۶۱. گفتار نهانی در باب قیاس ۶۳

فن پنجم - اواحی قیاس و برهان : ۶۶-۷۲

مطالب علمی، ص ۶۶. اقسام برهان ۶۷ . اموری که مدار
 علم است ۶۸. شروط مقدمات برهان ۷۱ .

بخش دوم = علوم الهی

از صفحه ۷۳ تا ۱۷۳

پیش گفته ار :

تقسیم علوم، ص ۷۵. موضوعات علوم ۷۸ .

گفتار اول. اقسام و احکام و عوارض ذاتی وجود: ۷۹-۱۱۴

جوهر و عرض، ص ۷۹-۷۰. تقسیم اول وجود ۷۹. نظرات
 حکمادر باره حقیقت جسم ۸۰. دلایل بطلان جزء لایتجزی یا جوهر
 فرد ۸۱. دلیل بطلان عدم ترکب جسم ۸۴. نظریه ترکیب جسم از
 هیولی و صورت ۸۵. ملازمت هیولی و صورت ۸۷. صورت نوعی ۸۹.
 اقسام عرض ۹۰. اقسام کمیت و کیفیت و اثبات عرض بودن اعراض
 نگانه ۹۲. تشکیک وجود ۹۵-۹۷. احکام چهار گانه
 کلی و جزئی ۹۷. تشخیص جنس و نوع ۱۰۰. واحد و کثیر و
 اقسام تقابل ۱۰۱. واحد و کثیر ۱۰۱. اقسام تقابل با خلاف ۱۰۲ .
 متقدم و متاخر ۱۰۳. علت و معلول ۱۰۴ . متناهی و غیر
 متناهی ۱۰۷ . برهان محال بودن تناهی اجسام و ابعاد ۱۰۸ .
 برهان محال بودن عدم تناهی سلسله علت و معلول ۱۰۹ . موجود
 بالقوه و وجود بالفعل ۱۰۹ . واجب و ممکن ۱۱۱ .

۱۲۴-۱۱۵

گفتار دوم - وجوب وجود ولوازم آن :

وجوب وجود، امر عرضی نیست، ص ۱۱۵ ، واجب الوجود،
جسم نیست ۱۱۶ . واجب الوجود حال و محل نیست ۱۱۶ . وجود
واجب الوجود عین ماهیت او است ۱۱۶ . وجود واجب الوجود بهستی
غیر ب نحو دوری تعاقد ندارد ۱۱۷ . واجب الوجود با غیر علاقه
تضایفی ندارد ۱۱۷ . تعدد واجب الوجود بالذات محال است ۱۱۸
واجب الوجود را صفتی زائد بر ذات نیست ۱۱۹ . در ذات واجب الوجود
تفیر راه ندارد ۱۲۰ . ازو احتجز واحد صادر نتواند شد ۱۲۰
بر واجب الوجود عنوان جوهر اطلاق نیکردد ۱۲۱ . هستی ما
سوای ذات واجب بترتیب صادر از ذات واجب است ۱۲۲ .

۱۴۶-۱۲۵

گفتار سوم - صفات واجب :

مقدمه، ص ۱۲۵ - حیات واجب الوجود ۱۲۶ . علم واجب
بذات خود ۱۲۷ . علم واجب بهمه اجتناس و انواع ۱۲۸ . چگونگی
علم واجب باشیاء متکثره ۱۲۸ . علم حق بهمه حوادث ممکنه
۱۳۱ . کلی بودن علم واجب تعالی ۱۳۲ . اراده ذات واجب تعالی
۱۳۳ . قدرت واجب ۱۳۶ . حکمت واجب تعالی ۱۳۷ . جور و بخشش
الهي ۱۳۸ . ابتهاج ذات حق بعمال خویش ۱۳۹ . خاتمه گفتار
در باره صفات واجب تعالی ۱۴۴ .

۱۶۶-۱۴۷

گفتار چهارم - افعال حق یا اقسام موجودات :

تقسیمات سه گانه موجود^{۱۴۷}، ص اجرام سفلی یا اجرامی
که در متهر فلک قمر ند ۱۴۸ ، ملازمه ترکیب با حرکت
مستقیم ۱۴۹ . ضرورت احاطه محدد الجهات ۱۵۰ . تحقیق راجع
به فهوم زمان ۱۵۱ . میل و طبع ۱۵۲ . منقسم بودن حرکت اجرام
قابل ترکیب ۱۵۳ . دوام حرکت فلک ۱۵۴ . خلاصه ۱۵۵ . اجرام
سماوی ۱۵۵ . آسمان متحرک بالاراده است و حرکت آن نفسانی
است ۱۵۵ . محرک آسمان، نفس است ۱۵۷ . افلک در حرکات خود
غرضی شریف دارند ۱۵۸ . عقول مجرده بنفوس فلکی فیض
میرسانند ۱۶۱ . افلک مختلف الطبعند ۱۶۳ . اجرام سمای نسبت
بیکدیگر عملت و معلول نیستند ۱۶۴ . عقول مجرده متعددند ۱۶۵ .

۱۷۳-۱۶۷

گفتار پنجم - کیفیت صدور موجودات از واجب الوجود:

بخش سوم = حکم‌های طبیعی

از صفحه ۱۷۵ تا ۲۳۷

۱۷۸-۱۷۷

مقدمه :

۱۸۷-۱۷۹

گفتار اول - امور عامه یا مباحث عمومی راجع با جسام:

فصل اول: حرکت - تعریف حرکت، ص ۱۷۹. اقسام

حرکت، ۱۷۹. فصل دوم: مکان، ۱۸۲، ابطال نظر آنانکه مکان

را بعد می‌پندارند، ۱۸۳. دلایل بطلان وجود خلاء، ۱۸۵

۱۹۷-۱۸۸

گفتار دوم - اجسام بسیطه:

وجود طبایع چهارگانه در عناصر، ص ۱۸۹ - عرضیت

طبایع چهارگانه، ۱۹۰ - قابلیت استحاله عناصر، ۱۹۱ - بطلان

جمیت نور، ۱۹۲ - قابلیت تغییر مقداری عناصر، ۱۹۳ - انقلاب

عناصر بیکدیگر، ۱۹۴ - تاثیر عناصر از اجسام سماوی، ۱۹۵ -

وقوع عناصر در وسط افلاک، ۱۹۶.

۲۰۴-۱۹۸

گفتار سوم - مزاج و مرکبات:

حقیقت مزاج، ص ۱۹۸ - کرات چهارگانه عناصر، ۱۹۹ -

موجودات متکون از بخار، ۱۹۹ - موجودات متکون از دخان، ۲۰۲ - معادن، ۲۰۳.

۲۲۲-۲۰۵

گفتار چهارم - نفس نباتی و نفس حیوانی و نفس انسانی:

نفس نباتی، ص ۲۰۵ - نفس حیوانی، ۲۰۶ - ادرارکات

ظاهری، ۲۰۷ - حواس باطنی، ۲۱۱ - نفس انسانی، ۲۱۲ - علام

وبراهین جسمانی نبودن ادرارکات عقلی، ۲۱۵ - برهان بقای

نفس، ۲۲۰ - بطلان تنازع، ۲۲۲.

۲۳۷-۲۲۳

گفتار پنجم - افاضات عقل فعال بر نفس انسانی:

دلات نفس بر وجود عقل فعال، ص ۲۲۳ - کیفیت فیضان

علوم از عقل بنفس، ۲۲۴ - طریقه سعادت نفس، ۲۲۴ - موجات

شقا و بدینختی، ۲۲۶ - سبب رویایی صادقه، ۲۲۷ - سبب رویایی

کاذب، ۲۲۹ - چگونگی معرفت غیب در بیداری، ۲۳۰ - دیدار

صورتهای بی اصل در بیداری، ۲۳۱ - اصول معجزات و کرامات

۲۳۲ - ضرورت بعثت پیغمبران، ۲۳۶.

چند اثر گه آز مترجم نحت طبع است

- ۱- تحقیق دراعلام قرآن مجید
- ۲- حکمت اشراق (دومین کتاب از مجموعه خودآموزها - رشته فلسفه)
- ۳- ترجمه و تکمیل مفایع العلوم خوارزمی

از خواندگان متنی است اغلات فاحش ذیل را که مخلع معنی است قبل از مطالعه کتاب اصلاح فرمایند. جزاینها چند غلط جزئی دیگر نیز در چاپ کتاب راه یافته که ذوق سليم، صحیح آنرا درخواهد یافت.

صفحه	سطر	غلط	صحيح
۱۱	۱۲	غیر آن	خسaran
۲۰	۱۳	عرض	عرضی
۳۸	۸	لزوم و	لزوم
۳۸	۱۹	جزء	جزئی
۳۹	۱۴	وهر	وهیچ
۴۲	۷	درهـر دو	درهـر
۴۷	۱۷	وهـدـچـنـین	است همچنانکه
۴۹	۲۱	افـادـه	افـادـه
۷۶	۵	عملـی	علمـی
۹۲	۳	انـيـفـعـل	انـيـفـعـل
۹۳	۵	گـفـتـارـچـهـارـم	قسمـتـطـبـیـعـیـات
۱۱۴	۲	وجود	مـوـجـود
۱۸۳	۴	يـامـکـان	باـمـکـان
۱۹۰	۸	طبعـی	طـبـیـعـی
۲۱۲	۸	صورـمعـانـی	صورـوـمعـانـی
۲۱۸	۱۹	علمـکـلـی	علمـبـکـلـی
۲۲۲	۶	نفسـیـرا	نفسـیـ