ارسطاطالیس حکیم

نخستین مقاله مابعد الطبیعه

موسوم به

مقالة الألف الصغری

ترجمهٔ اسحق بن حنین

با

تفسیر یحیی بن عدی و تفسیر ابن رشد

با تصحیح و تحقیق و مقدمه و ترجمهٔ فارسی

تقدیم بنده ضعیف

سید محمد مشکوة

2264
.137
.368

2264.137.368
Aristoteles
Nukhustin maqaleh-yi Ma ba'd...

DATE ISSUED	DATE DUE	DATE ISSUED	DATE DUE

Princeton University Library
32101 073540286

Aristotele
Nukhustin maqāleh-yi Mā ba'd...

ارسطاطالیس حکیم

نخستین مقالهٔ مابعد الطّبیعه

موسوم به

مقالة الألف الصغری

ترجمهٔ اسحق بن حنین

با

تفسیر یحیی بن عدی و تفسیر ابن رشد

با تصحیح و تحقیق و مقدّمه و ترجمهٔ فارسی

بقلم بندهٔ ضعیف

سید محمد مشکوة

2264
.137
.368

قیمت : چهارصد ریال

بسمه تعالیٰ

درجات دانش وفرهنگ درهرملّتی نمودار سطح تمدّن اوست .

دانشمند عالیقدر بزرگوار **جناب آقای دکتر منوچهر اقبال** استاد محترم دانشگاه و مدیر عامل و رئیس هیأت مدیرهٔ شرکت ملّیّ نفت ایران دامت رفعته همواره بپیشرفت دانش کمک کرده ، ـ و بالجمله وسائل چاپ همین کتابرا فراهم ساخته‌اند و در بالا بردن سطح فرهنگ سهمی بسزا دارند ، از اینرو نگارندهٔ مقدّمه ومصحّح ومترجم کتاب تشکّر قلبی خویش‌را بدینوسیله بحضور معظّم له تقدیم می‌دارد وموفقیّت بیشتر ایشانرا ازخداوند متعال مسألت می‌کند .

بندهٔ ضعیف ــ سیّد محمّد مشکوٰة نیاوران بتاریخ ۱۵ ذیحجّة الحرام یکهزارو سیصدو هشتادو هفت هجری قمری علی‌هاجرها الصّلوة والسّلام مطابق بیست و پنجم اسفند ماه یکهزار و سیصد و چهل و شش شمسی .

این مجلد مشتمل است بر :

۱ ـ مقدّمهٔ مصحّح و مترجم

۲ ـ تفسیر یحیی بن عدیّ باترجمهٔ فارسی بقلم مصحّح

۳ ـ تفسیر ابن رشد باترجمهٔ فارسی بقلم مصحّح

مقدّمه

بِسْمِ اللّٰهِ وَلَهُ الْحَمْدُ وَالصَّلٰوةُ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ

قرآن کریم- و نبیّ اکرم صلّی اللّٰه علیه وآله وسلّم بارها دانش- و دانشمند -واندیشه - وتعقّل را ستوده - ونادان - ونادانی را نکوهیده - با خواستن دلیل از هرمدّعی مردم را آگاه ساخت - که از تقلید کورکورانه بپرهیزند ، - و همواره دلیل - و برهان - و منطق درست را بپذیرند . - نمونه‌ها - وکلید هردانش را بما نشان داده ،- وباوعده ونوید- سعادتِ هردوجهان مارابسط -وگسترش آن‌واداشته است، بهمین سبب واز آنروکه آیات قرآن کریم - و سخنان - و خطبه‌های پیمبر گرامی - و جانشینان او برپایه‌های دانش - وخردِ کامل استوار بود ، - و روانی که پاکتر - و بنور دانش‌فروزانترمعانی آن آیات - وآن سخنانرا نیکوتر در می‌یافت ، - ازآغاز پیدایش اسلام مسلمانان بیاری نورِ ایمان بساختن کتابها در علوم گوناگون پرداختند . - پس با گذشت اندك زمانی علوم ادبی - دیوانهای شعراء - و سیرت پیامبراکرم صلی الله علیه وآله - علم‌حدیث - وفقه - لغت - تفسیر- رجال -عرفان - وتصوّف - علم کلام - اصول فقه - تاریخ -وجغرافی - پیدا - ورائج شد.

بدیهی است که این که برشمردیم چیزی نیست که مسلمانان از دیگران گرفته باشند - ولی دانش نعمتی است انسانی که از اندیشهٔ مردمی پیدا شده - و با آزمایش استوارگردیده از بخشش نکاهد ، وهرچند محصول افکار بیشتری گرد آورند گسترده‌تر شود - و تندتر رو بافزایش نهد ، و هر شخص - وهر ملّتی که دانشمندتر،سرافرازتر- وعزیزتر-ومرفّه‌تراست.

طبیعی است ملّتی که درراهِ اندوختن دانش گام نهاد - می‌خواهد ازاندیشه‌ها

وآراء ملّتهای دیگر نیز آگاه شود ، ـ واز آنهاهم بهرمند گردد ـ تا بهتر ـ وبیشتر بتواند راه خویش را بپیماید .

ازاینرو دراوائل قرن دوم هجری که مسلمانان از کشورگشائی بیاسودند ـ وباتمدّن باستانی ایران ـ واسکندریّه ـ ومغرب زمین آشناشدند ، بآثاری که ازدانشمندان آن سرزمینها بیادگار مانده بود نگریستند ـ و کم کم بجستجوی آن آثار ـ و کتابها پرداختند ، ـ و شایسته‌ترین آنها را بزبان تازی برگرداندند ، و ضمنِ گسترشِ رشته‌های دانش ـ بروشن کردن ـ وکامل کردن آنچه بویژه از یونانی ترجمه شده بود پرداختند.

جای بسی شگفت است که گروهی مدّعیان خاورشناسی ، وبرخی نابخردانی که چشم بسته پیرو آنان‌اند ، چنین می‌پندارند که فیلسوفان ـ و پزشکان ـ و ریاضی دانان این کشور ـ وممالک اسلامی همه ریزه‌خوارخوان دانشِ یونانیان‌اند ؛ وبیش ازین کاری نساخته‌اند که سخنان آنانرا ترجمه ـ و تفسیر کرده ـ و چیزی برآن نیفزوده‌اند ؛ و ناآگاهتر ازاینان آنانند که چندگاهی درکشورهای باختری روزگار گذرانده ـ وچنان شیفتهٔ مظاهر تمدّنِ آن سرزمین شده‌اند که شخصیّت ایرانی ـ واسلامی خویش را گم کرده کورکورانه چنین می‌پندارند که اسلام ـ و خاورزمین خود تهی‌دست است ، وهرچه هست از اروپا ـ و امریکا باینجا آمده‌است .

داستان این مستشرق‌نماها ـ وآنان که بسخنان یاوهٔ اینان گوش فرا می‌دهند همانند داستان آن زن بی‌خرد است که بایک نعرهٔ «آی قرمطی» بزرگترین فیلسوف و ریاضی‌دان عصررا با دست عوامِ کالأنْعام بکشتن داد:

وآن چنین بود که **معموری بیهقی** دانشمندی بود که در دقائق مخروطات کتابی بی‌مانند نگاشت ، و **عمرخیّام** اورا ببرتری می‌ستود ، وی باتّفاق **خیام** ، و **لوکری** ، و **مجدالدین بغدادی** ، و **حکیم مظفّر اسفزاری** ، و **میمون بن‌نجیب**

واسطی ، برای رصد ملکشاهی باصفهان آمده بودند، درین روزگار اصفهانیان هرگاه **قرمطی** بدست می‌آوردند می‌کشتند. **معموری** روزی درطالع خویش نحوستی یافته ـ واز دربار پادشاه بخانهٔ دوستی رفته بود ، ـ درآن روز مردم یکنفر **قرمطی** را گرفته می‌بردند که اورا بسوزانند، زن و بچه‌ها برپشت بامها بتماشا رفتند، درین هنگام زنی بدرون خانه نگریسته **معموری** را دید که بچشمش بیگانه می‌نمود، ناگهان فریادی خشمگین برآورد که درین خانه **قرمطی** پنهان شده است، جاهلان بخانه ریختند ـ و **معموری** را بجای **قرمطی** کشتند. ـ آنگاه جنازهٔ اورا بیرون کشیدند، چون درباریان شاه جنازه را دیدند ـ شناختند؛ و آشوبگران را سرزنش کردند ، ـ ولی چه سود ـ که معموری ازدست رفته بود و برنمی‌گشت[۱].

جای شگفت نیست که خاورشناسان تا آنجا که می شاید چنین وانمود می‌کنند که خود ـ وپدرانشان سرچشمهٔ دانش ـ و نیک خوئی‌اند ، ـ باوجود این ناچارند باناخوشنودی گواهی دهند که فرهنگ ـ ودانش مابسی بزرگ ـ وگسترده است. چنانکه مؤلّف کتاب انتقال علوم یونانی[۲] آقای **اُلیِری** گوید: علوم یونانی دراسلام ـ نشوَ ـ ونمای خاصّی داشته، درنجوم وریاضی کارهای یونانیان ـ وهندیان را درهم آمیختند ، ـ و بآنها نظم تازه بخشیدند ، ـ و پیشرفت مهمّی دراین دو رشته صورت گرفت . چنانکه جبر ـ ومثلّثات مستوی ـ وکروی در اسلام ایجاد شده ـ وتوسعه یافته، درارصاد فلکی ـ ونگاشتن کتابهای زیج هم آنچه گرفته بودند توسعه دادند، وهم زیجها ـ ورصدهای قدیمی را اصلاح کردند، اینان متوجّه نقص هیأت بطلمیوسی بودند.

۱ـ نگاه کنید بتتمة صوان الحکمة چاپ لاهور ۱۳۵۱ ص ۱۶۳-۱۶۴ ـ و کامل ابن اثیر ذیل حوادث ۴۲۷ .

۲ـ ترجمهٔ آقای احمد آرام ، چاپ دانشگاه ۱۳۴۲ از محل هدیهٔ آقای دکتر یحیی مهدوی استاد محترم ، ص ۶ و ۷ و ۸.

و نیز گوید : در پزشکی با آنچه خود بر بالین بیماران مشاهده کرده‌اند افزوده‌اند ، آلات تازه‌ای اختراع کرده‌اند.... کارآنان منحصر نبود دراینکه آنچه را دیگران انجام داده‌اند فراگیرند ، ـ بلکه خود درگسترش علم طبّ سهم قابل توجّهی داشتند ، ـ وآنچه برای آیندگان گذاشتند بیش از آن بود که خود از دیگران گرفته بودند ، انتهی.

سپس مؤلّف سابق‌الذکر (درصفحهٔ ۲۲۰ تا ۲۴۰) دربارهٔ عمل بِرأی ـ ومالکیّت زمین ـ مقرّرات بازرگانی ـ عقود ـ بهره‌برداری اززمین ـ وإرث ـ ومسائل دیگر گوید: آنچه بیشتر محتمل است اینست: که اکثر این قوانین یکسر از عرف جاری سوریّه ـ ومصر هنگام استیلای تازیها برآنها گرفته شده‌است . نگارنده گوید این سخن درست نیست زیرا:

اولا : مصر ـ واسکندریّه ـ و شام در زمان خلافت **عمر** بسال ۱۹ یا ۲۰ فتح شد ، ـ وعنقریب خواهیم گفت که هم در ایران ـ وهم دراسکندریه همهٔ کتابهارا بدستور **عمر** سوختند ـ ونابود کردند، چه او می‌گفت **کتاب خدا** مارا بسنده است.

ثانیاً : مأخذ فقه و مسائل حقوقی اسلام قرآن است ـ و حدیث نبوی ، ـ یا همین دو باروایاتی که ازخاندان **پیغمبر** صلّی‌الله علیه‌وآله‌وسلّم بما رسیده.

علم کلام استدلال عقلی است مقیّد بدین ، ـ وگرچه پس از قرن چهارم متدرّجاً فلسفهٔ اسلامی دربرخی مباحث کلامی رخنه کرده ، ـ ولی تااواخرقرن چهارم در **علم کلام** نشانی از **فلسفه** نیست . پس‌ازین هم گاهی که سخنی ازحکماء آورده می‌شود ، ـ بیشتربرای ردّ کردن‌است، نه برای پذیرفتن، چه متکلم ـ وحکیم‌باهم در بسیاری ازموارد اختلاف دارند مانند: قدم ـ وحدوث ، ـ معاد جسمانی ـ معنی قدرت ـ شرائط بطلان تسلسل ـ مناط نیاز بعلّت ـ واصالت وجود ـ یاماهیّت، که این اخیرمیان خود فلاسفه هم اختلافیست .

ثالثاً: فهرست ابن ندیم درسال ۳۷۷ بپایان رسیده ، و او که یکنفر ورّاق بغداد است با کمی اطلاع خود تنها از شیعهٔ دوازده‌امامی شصت ـ ونه کتاب در کلام شناسانده ، ـ ودرفنّ پنجم ازمقالهٔ پنجم ـ وازمقالهٔ ششم ۳۹۱ کتاب درفقه، درصورتی که او نه از **کلینی** که در **بغداد** می‌زیسته ، ـ و قبرش زیارتگاه **شیعه** بود خبردارد ، و نه از معاصر خود **صدوق محمد بن بابویه** که صیت شهرتش همه جا پیچیده بوده ، و صاحب سیصد مجلّد تالیفات است . ونیز **شیخ مفید** معروفترین فقیه را که خود دیده، ودر وصفش گوید: « بسیارتیزهوش وحاضرالذّهن است،من اورا دیدم که برآقران خویش برتری‌داشت »ودرمقالهٔ پنجم یکبار اورا درفن اوّل معرّفی کرده ـ وباردیگردرفنّ پنجم،باوجود این‌یک جلد از تألیفات **مفید** را نام نبرده‌است،درحالتی که **مفید** یکصد ـ ونود ـ وهفت جلدکتاب تألیف کرده بوده، که هم‌اکنون بسیاری ازآنها موجوداست[۱] وبدیهی‌است که از ۶۹ کتاب **متکلّمان شیعه** واز ۳۹۱ کتاب تألیف **فقهاء شیعه** بیش‌ازنیم‌آنها پیش‌از رائج شدن ترجمهٔ کتابهای **یونانی** تألیف شده بوده است ـ درصورتی که این شماره از کتابهای **فقه** و **کلام** در برابر آنچه تا آن زمان دانشمندان **شیعه** نگاشته بوده‌اند مانند قطره از دریاست؛ زیرا تارحلت **حضرت عسکری علیه‌السلام** (سال ۲۶۰ ه) چهارصداصل[۲]

۱ـ نگاه کنید باعیان الشیعة ج ۴۶ ص ۲۰ تا ۲۶ و برای شناسائی‌مصنفات او به الذریعة .

۲ـ از این **اصول اربعمائه** گمان می کنم تقریباً بیش‌از پنجاه تا باقی نمانده است ، که درحدود بیست تای آنها بچاپ رسیده است. ازآنجمله است **کتاب سلیم** و **بصائرالدرجات** ـ و **کتاب جعفریات** موسوم باشعثیات ـ و **مجموعهٔ شانزده اصل** ـ و **محاسن برقی** .این‌اصول‌غالباً کتابهای کوچک ـ و پراکنده‌بود، **محمدون ثلثهٔ متقدمه** آنها را مرتب کرده در چهار کتاب بزرگ گرد آوردند، که آن کتابها تاکنون مرجع فتاوی فقهاء شیعه است.

بقیه حاشیه در صفحهٔ بعد

تألیف شده بود (اصل آنست که از نظر یکی از ائمه علیهم السلام گذشته و درستی آنرا تصویب فرموده‌اند).

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

اول - کتاب الکافی تألیف **محمد بن یعقوب کلینی** رضوان الله علیه (متوفی ۳۲۹) که ازهمه مهم‌تراست، و شرحها- وحاشیه‌های فراوان دارد ازجمله مرحوم **ملاخلیل قزوینی** (متوفی ۱۰۸۹) درظرف بیست سال آنرا بفارسی شرح کرد ، نسخهٔ کامل این شرح در دوازده مجلد بزرك درکتابخانهٔ اهدائی‌نگارنده در دانشگاه موجود است- که امیدوارم هرچه زودتر بچاپ برسد؛ چه اصول آن سودمندترین کتاب در توحید - واخلاق - وآداب‌است که درهند چاپ بدی شده ، - و فروع آن مهمترین کتاب معتبر قضائی - و حقوقی‌است. از اصول کافی نسخهٔ دست مرحوم مجلسی که در پنج مجلد بوده سه مجلد آن در کتابخانهٔ اهدائی این ضعیف در دانشگاه است ، - که همهٔ حواشی خط مرحوم **محمدباقرمجلسی** و دارای اجازهٔ **مجلسی اول** به **مجلسی دوم** است ، بسی شایسته‌است که این نسخه که نسخهٔ شیخ روایتی مانند **مجلسی** است افست شود.

دوم - کتاب من لایحضرهٔ الفقیه، تألیف **محمدبن علی بن بابویه قمی** (متوفی ۳۸۱) رحمة‌الله علیه که چنانکه خود در مقدمهٔ کتاب گوید آنرا در برابر **کتاب من لایحضره الطبیب** تألیف **ابوبکر محمدبن زکریا الرازی** (متوفی ۳۱۱ یا ۳۲۰) نگاشته. از این کتاب نسخهٔ بی‌مانندی درکتابخانهٔ اهدائی این ضعیف است ، وچه‌بسیار شایسته بود اگر این‌نسخه هم افست چاپ می‌شد.

سوم - کتاب **تهذیب‌الاحکام** تألیف **الشیخ محمدبن الحسن الطوسی** (متوفی ٤٦٠) رحمة‌الله علیه که شرح **مقنعهٔ** استادش **شیخ مفید** (متوفی ٤١٣) است،واز این کتاب نیز دو نسخهٔ کامل بسیار معتبر که بر علماء بزرگ قراءت شده در کتابخانهٔ سابق‌الذکر موجود است.

چهارم - کتاب‌الاستبصار تألیف هموکه‌درآن حدیثهائی‌را گردآورده- که ظاهراً با هم تعارض دارند ، از این کتاب هم نسخهٔ خوش خطی در کتابخانهٔ اهدائی نگارنده در دانشگاه موجود است.

بقیهٔ حاشیه در صفحه بعد

بقیه حاشیه از صفحهٔ قبل

در برابر این چهار کتاب شیعه نزد اهل سنت صحیحهای ششگانه قرار دارد بدینگونه :

۱- **صحیح بخاری** (متوفی ۲۶۵) . ۲- **صحیح مسلم نیشابوری** (متوفی ۲۶۱)
۳- **سنن ابن‌ماجه قزوینی** (متوفی ۲۷۳) ٤- **سنن ابی‌داود سجستانی** (متوفی ۲۷۵)
٥ - **صحیح ترمذی** (متوفی ۲۷۹) ٦- **سنن نسائی** (متوفی ۳۰۳) .

در عصر صفوی **محمدون اربعهٔ متأخره جوامع کبار اربع متأخر** را تألیف کردند بدین ترتیب :

اول : جوامع الکلم تألیف **سید محمد جزائری** معروف بسید میرزا، استاد **شیخ حر عاملی**- ومرحوم **مجلسی** صاحب **بحار** .این کتاب چاپ نشده وقسمت اصول آن بخط مؤلف درکتابخانهٔ اهدائی نگارنده موجوداست .

دوم : کتاب الوافی تصنیف **محمدبن مرتضی** معروف بفیض (متوفی ۱۰۹۱) استاد **مجلسی** ، از مجلدات این کتاب نسخ معتبری درکتابخانهٔ اهدائی مذکور موجود است، در این کتاب احادیث بر مبانی فلسفی- و تحقیقی تفسیر شده ، و از اینرو کتاب و مؤلف آن بی‌مانند است .

سوم: وسائل الشیعه تألیف شیخ **محمدبن الحسن الحره** (متوفی ۱۱۱۰).

چهارم: بحار الانوار تألیف مرحوم **محمدباقر مجلسی** (متوفی ۱۱۱۱) نسخهٔ خطی این کتاب در بیش از چهل مجلد درکتابخانهٔ اهدائی نگارنده موجود است ، که چندین مجلدآن یاخط مؤلف‌است ویابرخود اوخوانده‌شده، واجازهٔ روایت بخط مؤلف‌است .

مؤلفان این کتابهای چهارگانه حدیثها را از منابع معتبر گوناگون گرد آورده - و منظم کرده حدیثهای مشکل را بویژه در وافی- و بحار توضیح داده‌اند ، درهیچیک از این کتابها حتی یک سطر یافته نمی‌شود که مأخذ آن دانسته نشود، زیرا پس‌ازمراجعه بمآخذ - وطرق روایت مؤلف درخاتمهٔ کتاب مأخذ حدیث بدست می‌آید، مانند **وسائل**؛ ویا هم‌آنجا که حدیث روایت شده مانند **وافی** - و **بحار** .

از این چهارکتاب **بحار الانوار** گسترده‌تر - جامعتر - و مهمترست ، شگفت

بقیهٔ حاشیه درصفحهٔ بعد

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

اینجاست که در آن زمان که این کتاب نگاشته می‌شده **قرآن کریم**- و کتابها همه خطی بوده ، - وهیچیک کشف المطالب-وفهرست نداشته ، بااین حال مؤلف درهرباب نخست آیات قرآنی مربوط را از حافظهٔ خود گرد می‌آورد ، سپس هر کجا حدیثی پیرامون یکی از آن آیات دیده فراهم آورده ، - سپس حدیثهای آن باب را منظماً یکی پس از دیگری روایت می کند ، - و با سعهٔ اطلاع - و احاطهٔ بی‌مانند که ویژهٔ خود اوست ، هرحدیثی که می‌آورد آگاه‌است که مانند این‌حدیث درکدام کتاب - و باچه سندی روایت شده ؛ پس اگر حدیث دردو کتاب هیچگونه‌اختلاف ندارد آنرا از مأخذ معتبرتر می‌آورد-وسپس می گوید « در فلان کتاب هم مانند این‌حدیث هست »؛ و اگر دو حدیث مختلف‌است - این اختلاف اگر درسنداست آن سندرا می‌آورد- وگوید: این‌حدیث در فلان کتاب بچنین سندی‌هم روایت شده ، و اگر سند یکی‌است - و اختلاف درمتن است پس‌از آنکه گفت « در فلان کتاب هم مانند این هست» گوید « جزاینکه متن حدیث درآنجا چنین جمله - یا چنین کلمه‌ای کم یا افزون دارد » آنگاه قضاوت می کند ، - و بسیاری از حدیثها با سندهای گوناگون، - و باستنهای مختلف، درکتب پیشینیان روایت شده که این بزرگوار بی‌اینکه همهٔ آنها را بیاورد تا یک حدیث چندین‌بار تکرار شود همهٔ اختلافهای آنها را بدقت بررسی کرده، و پس‌از مقابلهٔ کامل موارد اختلاف‌را نشان داده - ودر بارهٔ آنها نظر داده‌است، - که گویا همهٔ آن کتابها را بچشم دیده و موارد اختلاف آنها را خود بیرون آورده‌ایم . اهل فن می‌دانند که باوجود اینکه مراجع امروز ما نوعاً کتابهای چاپی‌وغالباً دارای فهرست کامل است، باز یک صفحهٔ کار **مجلسی** ازچندین برابر مقابله - و تصحیح و تحقیق یک صفحه کتاب دشوارترست ،ودر مورد کتاب بزرگی مانند **بحار** چنین کاری جز از راه کرامت میسر نیست ، و حقاً کار مرحوم **مجلسی** هرخردمند تیزهوش بینائی‌را دچار حیرت می کند .

پس بی‌جهت نیست - که بزرگترین فقیه - وحقوقدان بی‌مانند مرحوم **صاحب جواهر** در موردی از کتاب جواهر گوید : « حجة‌الله علی الخلق مولانا **محمد باقر المجلسی** اعلی‌الله مقامه»البته **صاحب جواهر** که خود از بزرگترین‌مفاخر اسلام‌است ارزش کار **مجلسی** را از هر کسی بهتر می‌شناسد رضوان‌الله علیهما ورفع مقامهما .

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

درصورتی که تألیفات فقهی ـ وکلامی **شیعه** چند ده برابراین است، زیرا شمارهٔ تألیفهای مؤلّفان اصول چهارصدگانه چندین برابر آن اصول است ، ـ وکتابهائی که مؤلّفان دیگرشیعه نگاشته‌اند چندین ده برابر تألیفات صاحبان اصول است. این که گفتیم تنها دربارهٔ دانشمندان شیعهٔ دوازده امامی است ، امّا اگر فرقه‌های دیگر مسلمانانرا برایشان بیفزائیم شمارهٔ تألیفات کلامی ـ وفقهی تا زمان تألیف فهرست ابن‌النديم ـ ازهمهٔ فهرست او که هشت‌هزار واندی کتاب است درمی‌گذرد. نمی‌دانم ازهمین کتابهای معمولی که بدست مانده و چاپی و در دسترس است مانند کتاب الیاقوت نوبختی ـ واعتقادات صدوق ـ واصول کافی ـ ونکت اعتقادیهٔ مفید ـ ومقالات ابوالحسن اشعری ـ ومجلد خلق‌القرآن عبدالجبار، چه مطالبی می‌توان نشان داد که از **ارسطو** گرفته شده‌است.

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

در کتاب **بحار** اگرگاهی حدیث ضعیفی دیده می‌شود ـ سببش اینست که این کتاب برای اهل فن نگاشته شده ، وآنان می‌دانند که حدیث ضعیف هم درجای خود بکار می‌آید ، چنانکه این ضعیف درپاسخ سؤال راجع بمناجات الهیات که درسه سال پیش منتشر شده این مطلب را روشن کرده است. اما در کتابهای فارسی **مجلسی** معتبرترین احادیث برگزیده شده‌است، نیز برای سه‌تای از **جوامع کبار متأخر** محدثان متأخر مستدرك نگاشته ـ و حدیثهائی را که از مؤلف فوت شده در مستدرك آورده‌اند.

۱ـ **مستدرك الوسائل** تألیف مرحوم **حاج میرزا حسین نوری** که درسه جلد بزرگ چاپ شده است.

۲ـ **مستدرك وافی** تألیف **نورالدین** برادرزادهٔ **محقق فیض** که آن هم بمانند خود وافی ۱۴ مجلداست وازنسخهٔ خط مؤلف یک جلد درکتابخانهٔ اهدائی نگارنده موجوداست ـ و نسخهٔ اصل هشت جلد دیگرآنرا هم دیده‌ام.

۳ـ **مستدرك بحارالانوار** تألیف مرحوم **میرزا محمد تهرانی** که ساکن سامراء و از دوستان بسیارعزیز نگارنده بود رضوان‌الله علیه و این کتاب در حدود پنجاه مجلد است که پارهٔ مجلدات آنرا نزد آن مرحوم دیده‌ام.

شگفتا نخستین تفسیر را **عبدالله عباس** املاء کرد ، نحو را **ابوالاسود دئلی** براهنمائی **امیرالمؤمنین علی** علیه‌السلام تدوین کرد ، نخستین کتاب لغت را **خلیل بن احمد** تألیف کرد ، ـ وهمو دانش عروض را بوجودآورد. وهمچنین است حال علوم اسلامی دیگر. مسلمانانی که کتاب قانونی ازیونانی ـ یاقبطی ترجمه نکردند ـ تا هنگام تدوین حقوق اسلامی از آن بهرمند شوند ، ـ چگونه دراصول دین ـ و حقوق اسلامی باوجود این که گذشتن از مرز قرآن ـ وحدیث را روا نمی‌دانستنداز بیگانگان استفاده کرده‌اند ؟ !

همچنانکه هرگاه واژه‌های زبانی را با لغات زبانی دیگر بسنجند بی گمان درهردو زبان کلماتی همانندهم یافته می‌شود، اگرشعرها ـ سخنان کوتاه ـ اندرزها ـ واندیشه‌های دوملّت را هم باهم برابر کنند بی‌شک درمیان آنها ـ لغتها ـ وسخنان اندرزها ـ شعرها ـ واندیشه‌های مشابه هم پیداخواهد شد ـ ونمی‌توانیم بمجرداین مشابهت گوئیم : یکی از دوملّت اندرز یا شعر یا اندیشهٔ دیگری‌را ربوده‌است ، ـ مگراینکه قرائن دیگری بدرستی این فرض گواهی دهد.

پاسخ ایراد کتاب انتقال علوم یونانی باسلام

و نیز در صفحهٔ (۲۲۳) گوید : « در تمام آن دوره (دورهٔ امویّان) اینگونه مسائل (یعنی : مسائل فلسفی و کلامی) و تحقیقات مورد توجّه اعراب نبوده است »

نگارنده گوید : گواه درستی این سخن است اینکه در زمان **عمر بن عبدالعزیز** (۹۹–۱۰۱) کتاب پزشکی که پیش‌از او بعربی ترجمه شده ونزد او بود، ازوی خواستند،وی تاچهل روز در دادن آن تردید داشت . تا استخاره کرد ، و آنرا بدسترس مردم گذاشت ـ که ازآن استفاده کنند[1]. بنابراین که حتی درخواندن کتاب پزشکی هم تردید می‌شده‌است، چگونه مطالب حقوقی ـ وعلم کلام از کتابهائی که بزبان یونانی بوده استفاده شده‌است .

۱ـ آداب‌اللغة ـ جرجی زیدان ـ ج۱ ص ۲۲۹

امّا آنچه در کتاب انتقال علوم یونانی **بعالم اسلام** پیرامون **صفات** واجب تعالیٰ یاد کرده ـ وبنقل از متکلمان گوید: « نمی‌دانیم که (صفات) درمورد خدا متضمّن چه معنائی هستند » این سخن نه‌باگفتهٔ **اشعری** درست می‌آید ـ ونه باسخن معتزلی ؛ چه :

اشاعره صفت را زائد برذات ـ وقدیم می‌دانند ، واز اینرو بقدماء ثمانیه قائلند. وگویند ممتنع ذوات قدیم‌است ـ نه‌صفتهائی که قدیم باشند . یا گویند : این صفات نه خود اوست ونه جز او.

معتزله : ذات را نایب صفات دانند ، ـ چنانکه کاری که از صفات آید از ذات بسیط یگانه ساخته‌است ، وآثار همهٔ صفات بر ذات یگانه مترتّب شود ـ که

خُذِ ٱلْغَايَاتِ وَٱتْرُكِ ٱلْمَبَادِي .

ولی این سخن باگفتهٔ مولانا **رجبعلی تبریزی** وشاگردان مکتب او مانند: **عباس مولوی ـ میرزا رفیع ـ و قاضی سعید قمیّ** که‌آثارشان درکتابخانهٔ اهدائی نگارنده در دانشگاه موجود است درست می‌آید ؛ چه این گروه گویند : موجود میان ممکنات مشترك معنوی‌است ، ولی مشترك لفظی‌است میان واجب ـ وممکن. پس موضوع فلسفهٔ اُولیٰ ـ که موجود بماهو موجود است واجب الوجود را فرا نمی‌گیرد ، و همچنین است صفات دیگری که برواجب الوجود اطلاق می‌کنیم ، چه صفاتی که هم‌واجب را بآنهاموصوف می‌کنیم ـ وهم ممکن‌را همهٔ آن‌صفات بمانند صفت موجود مشترك لفظی‌اند میان واجب ـ وممکن ،ـ گرچه میان ممکنات مشترك معنوی باشند ،ـ مانند: عالم ـ و قادر ـ و امثال اینها ، پس گویا بهمین قول اشاره‌است این بیت منظومهٔ مرحوم سبزواری که‌گوید :

وَإِنَّ كُلاًّ آيَةُ ٱلْجَلِيلِ وَخَصْمُنَا قَدْ قَالَ بِالتَّعْطِيلِ

توضیح اینکه گاهی شرح و تفسیر برتر از متن است

این گرفتاران جهل مرکّب که چنین می‌پندارند که جز تفسیرِ گفتارِ ارسطو کاری نکرده‌ایم متون کتابهای ایرانی - واسلامی را نخوانده و اگر اندکی خوانده‌اند نفهمیده‌اند ، و معنی - و ارزش ترجمه - وتفسیرراهم درنیافته‌اند؛ - زیرا اگر معنی تفسیر - و توضیح را می‌دانستند - دانسته بودند که ارزش شرح - و تفسیرِ درست کمتر از متن نیست ، - بسا شرح - و متن که هر دو از یک مصنف است مانند : شرح درایة‌الحدیث **شهید اول** - و شرح رباعیّات **ملاجلال دوانی** - و شرح منظومهٔ **سبزواری** - وشرح مقاصد **ملاسعد تفتازانی**؛ وگاهی گرچه شرح ومتن ازدو مؤلّف است، ولی‌شرح خود بمنزلهٔ متنی‌است که برآن‌شروح-وحواشی‌فراوان نوشته‌اند، و ارزش این شرح کم ازمتن‌نیست مانند: شرح لمعة- ومطول که هردو کتاب درسیِ رائج است.

و بسا شرح - وشارح که بدرجات ازمتن- وماتن‌برتر-وباارزشتر- ومهمتر- وسودمندترست؛ مانند: شرح **ملا صدرا** برهدایهٔ **اثیرالدین ابهری**، ومانندوشرح **رضی استرابادی** بردو کتاب کافیه-وشافیهٔ ابن‌حاجب، وجواهرالکلام شیخ حسن صاحب‌جواهربرشرایع محقق‌اول، وتاج‌العروس **زبیدی**درشرح‌قاموس **فیروزآبادی**، و تهذیب‌الاحکام **شیخ طوسی**،- که‌شرح **مقنعهٔ مفید** است- وغیرها،- که بلاشک هریک ازاین شارحان برتر ازما تن ، وهریک ازاین‌شرحهاآن چنان مهم‌است که در رشتهٔ خود تألیفی‌جداگانه - واز اهمّ منابع آن‌رشته بشمار می‌آید-وارزش‌علمی وفنی‌آنها را نمی‌توان بامتن برابرکرد.

از **صلاح الدین خلیل بن ایبک الصفدی** پرسیدند معنی این بیت **مجنون** چیست ؟

أُصَلِّي وَمَا أَدْرِي إِذَا مَا ذَكَرْتُهَا
أَإِثْنَيْنِ صَلَّيْتُ ٱلضُّحَىٰ أَمْ ثَمَانِيَا

نماز می‌خوانم و آنگاه که بیادم می‌آید که در نمازم نمی‌دانم که آیا دو رکعت خوانده‌ام - یا هشت رکعت، وشک میان دو رکعت وهشت رکعت چگونه مناسب است ؟ و چه معنی دارد؟ ! وی در پاسخ گفت او هنگامی که بنماز می‌ایستد رکعتهای نمازرا باانگشتان خویش می‌شمرد، پس برای هریک رکعت که می‌خواند یک انگشت را می‌بندد، ومثلاوقتی که دو رکعت نماز خوانده دوانگشتش بسته است، ناگهان شک می‌کند که آیا بشمارهٔ هشت انگشت باز از رکعتهای نماز خوانده - یا بعدد دوانگشت بسته ، بدیهی است که این تفسیر نمودار هوشی تیز وسرشتی نیکو و ذوقی سرشار و ذهنی تند است که چه‌بسا خود شاعرهم ازچنین معنی لطیفی غفلت داشته‌است.

علوم عقلی درهرملّتی کمابیش یافته می‌شود

اما علوم عقلی یعنی: منطق - پزشکی - بخشهای دیگر طبیعیّات، - ریاضیّات - الٰهیّات، آغاز پیدایش این دانشها معلوم نیست، اگرچنانکه فلاسفه گویند جهان قدیم باشد پس این علوم نیز قدیم است، واگر حادث باشد - چنانکه متکلّمان گویند، بگفتهٔ کسانی که گویند جهانرا مبدئیست پس این دانشها از آن مبدء بمردم الهام شده‌است[1] ونیز چنانکه برخی گفته‌اند هرمس که ازپیغامبران پیشین بوده ودرقرآن کریم - و درلسان شرع بنام **ادریس** از او یاد می‌شود ازمصر برخاسته - و پزشکی وفلسفه را او آورده‌است. بعضی معتقدند که مردم ازروی اندیشه - وآزمایش علوم - وصنایع را پیدا کرده‌اند.

۱- این عقیدهٔ بقراط و جالینوس است. ابن ابی اصیبعه در مقدمهٔ کتاب خود بنقل از ابن سطران براین مطلب دلیل آورده‌است.

بهرحال در پیدا کردن این علوم برخی چینیانرا مقدّم می‌دانند - و برخی کلدانیانرا - وبعضی ساحران یمنی را - وگروهی ساحران بابل - وفارس را، **یحیی بن عدی** گوید علم از هند بیونان رفته‌است. وبعقیدهٔ نگارنده هیچیک ازاین آراء با اینکه الهام وتوفیق الهی هم یار- ومددکار پژوهندگان این دانشها بوده ناسازگار نیست، وهمهٔ این سخنان درست است، -زیرا این دانشها چیزی نیست که مخصوص ملّتی باشد بلکه همچنانکه در هر سرزمینی کالاهائی وصنایعی یافته می‌شود که درسرزمین دیگر نیست، در هر ملّتی هم مردمان هوشیار- وهوشمندی پیدامی‌شوند، واین علوم نتیجهٔ عقل واندیشه وآزمایش وهوش است، پس همهٔ ملتها کمابیش ازنور دانش بهرمندبوده‌اند، - همچنانکه باوجود اینکه تازیان درتاریکی جهل فرورفته ازنعمت تمدّن بی‌بهره بودند، بازدرگوشه وکنارحجاز دانشمندانی یافته می‌شدندمانند **ورقة بن نوفل وقُس بن ساعدهٔ ایادی** و **حارث بن کلدة** که پزشکی را درایران آموخته بود، وپسرش **نضر بن حارث** که گرچه پسرخالهٔ **پیغمبر اکرم** صلّی الله علیه وآله وسلّم بود - ولی چون از **بنی ثقیف** بود - وآنان با **بنو امیّه** هم پیمان بودند، با حضرت دشمنی می ورزید.

و همچنانکه بازرگانان هرکشوری کالاهای کشورهای دیگر را بکشور خویش می‌آورند ملّتهائی که براه پیش رفت وتمدّن افتاده‌اند نیزعلوم‌را اززبانهای دیگربزبان خویش نقل می‌کنند، ولی کالای دانش در ملّتهای پیش‌رفته کاملتر و پسندیده‌تر و فراوانترست، - ازاینرو از زبان آنان بیشتر ترجمه می‌شود، چنانکه گویند:

تمدن ایران پیش از اسلام

در روزگار **ضحاك** دانش درایران رائج شده‌بود **اسکندر** که براین کشور دست یافت کتابهای **دین مجوس** و آثارعلمی راکه دربناها وسنگها وچوبها نوشته‌بودندازمیان برد، وآنچه پارسیان‌دردواوین - و

گنجینه‌ها در **شهر استخر** گرد آورده بودند از پارسی برومی و قبطی ترجمه کرده اصل پارسی آنهارا نابود ساخت ،ـ وکتابها ـ ودانشمندانرا بمصر فرستاد. تعدادی کتاب که در روزگار **زردشت** و **جاماسب** نگاشته بودند در ناحیهٔ هندوچین از دستبرد حوادث بر کنارماند ، ـ که چون **اردشیر پاپکان** (متوفّی[1] ۲۴۱ـم) کشوررا بسامان آورد بهندوچین ـ و روم فرستاده باقیماندهٔ کتابها را فراهم آورد ، وآنچه **اسکندر** برده بود استنساخ کرد ، پس ازوی ظاهراً پسرش **شاپوراول** (متوفی ۲۷۲م) **گندیشاپور** را تأسیس کرد ، وی بیشتر کتابهای یونانی ـ وهندی را که در پزشکی و نجوم ـ وفلسفه بود بپهلوی ترجمه کرد[1] و **تیادورس** صاحب **کنّاش تیادورس** که بعداً بعربی ترجمه شد درزمان **شاپور** می‌زیسته‌است[2]. درروزگار **انوشیروان** (۵۳۱ـ۵۷۸ـم) دامنهٔ دانش ودانش‌پژوهی گسترده‌تر شد، چه وی درجوانی دانش وفلسفه آموخته ـ و باسخنان **افلاطون** و **ارسطو** چنان آشنا شده بود که یونانیانی که باوی می‌نشستند چنین می‌پنداشتند که اوازشاگردان **افلاطون** است، درزمان وی بیشتر آثار **افلاطون** و **ارسطو** ازیونانی و پارهٔ کتابها از زبان سانسگریت بپارسی ترجمه و **زیج شهریار** تألیف شد ، کتاب الوجوه والحدود تألیف تنکلوشاالبابلی درزمان **ضحّاك** تألیف شده که بعدها ازپارسی بتازی نقل شد ، ودرقرن ششم **امام فخررازی** منتخب آنرا نگاشت[3] **کلیله و دمنه** تألیف ـ یاازهندی ترجمه‌شد؛ چه برخی گویند تألیف ایرانیان است ، وبعضی گویند از هندی بپارسی ترجمه شده ، وهمچنین **سندبادنامه**

۱ـ ایران شهر چاپ یونسکو تهران ۱۳۴۲ ج۱ ص ۳۴۵-۳۴۹ـ انتقال علوم یونانی چاپ دانشگاه تهران از محل هدیه آقای دکتر مهدوی ۱۳۴۲ ص ۲۹

۲ـ الفهرست چاپ مصر ، ص ۳۴۲ ـ اخبار الحکماء قفطی چاپ لیپزیک ۱۹۰۳ ص ۱۰۴ ـ ۲۹۱ ـ ۲۹۳

۳ـ آداب اللغة العربیة ـ تألیف جرجی زیدان ، چاپ دوم مصر ۱۹۲۴ ج۲ ص ۲۹

که اینهم بمانند **کلیله ودمنه** اختلافیست ، بعضی گویند تألیف **بزرگمهرست**[۱] پس‌ازفتح **ایران**، **ابن‌مقفّع** (متوفی۱۴۳ه) **کلیله‌ودمنه** و **خداینامه** و پارهٔ کتابهای پزشکی ومنطق را از پارسی بتازی ترجمه کرد، و زیج شهریار را علی بن‌زیاد.

درایران باستان یک‌دانشگاه درریشهر- ودانشگاه وکتابخانهٔ بزرگی‌هم‌درشیز (یاسینیز - یاشینیز)- درکنار **خلیج فارس** - و در استان **ارّجان** بوده،ولی مهمترین دانشگاه در گندیشاپور بوده است که دارای دانشکدهٔ پزشکی -و بیمارستان ودانشکده‌ای برای نجوم - و رصدخانه‌ای بوده که ستارگانرا رصد می‌کردند، وتا چند قرن پس از فتح ایران نیز کار می‌کرد ، و برخی اصطلاحهای فارسی مانند هزارات - وکشورات (- ممالک) ازآن‌زمان درکتابهای نجومی باقی‌مانده‌است، و نیز درمتون کتابهای علمی - و اخلاقی - و نجومی ما از بزرگمهر سخنان بسیار آمده است.

گفتار ابن خلدون دربارهٔ پیدایش علوم دراسلام

ابن خلدون در فصل نوزدهم مقدّمهٔ تاریخ خود گوید : در ادوار تاریخی که ما آگهی داریم بیش ازهر ملّتی‌فارس‌و روم بدانشها توجّه داشتند، و بازامردانش نزد آنان رائج بود ، زیرا کشورشان آباد - و پیش از اسلام دولت - وسلطنت از آنِ آنها بود ، وشهرها - و گوشه کنار کشور ازاین علوم مالامال بود ، امّا **فرس** علوم عقلی پیش‌آنان شأنی بزرگ و دامنه‌ای گسترده داشت، چه کشوری پیوسته و دولتی گران سنگ داشتند، وگویند علوم عقلی ازفارس بیونان رفت. آنگاه که **اسکندر**،**دارا** را کشت ، وبر کتابهای آنها دست‌یافت ، ولی‌مسلمانان چون شهرهای

۱- حواشی مرحوم‌قزوینی برچهارمقاله چاپ‌لیدن۱۳۲۷ص۱۷۵ - ۱۷۶ والفهرست چاپ اروپا ، ص ۳۰۴ - ۳۰۵

۲- انتقال علوم یونانی به اسلام ص ۱۰-۱۳

فارس را گشودند از کتابها ـ وصحیفه‌های دانش‌آنان آن قدر بدست آوردند که بشمارش درنیاید، پس **سعد وقّاص بعمربن خطاب** دربارهٔ آنها نامه نوشت، ودر بارهٔ کتابها و اینکه آنهارا برای مسلمانان نگهدارد اجازه خواست **عمر** پاسخ داد که آنهارا درآب افکنید ، چه اگر این کتابها هدایت کننده باشند خداوند مارا برهبری کننده‌تر ازآنها رهنمونی کرده ، و اگر گمراه کننده باشند کتاب خدا مارا ازآنها بی‌نیاز کرده‌است . پس کتابهارا یادرآب ریختند یادرآتش. وعلوم پارسیان باآن کتابها از دست رفت ، وچیزی ازآنها بدست ما نرسید . نگارنده‌گوید : این پاسخ عمر عیناً همانست که عمرو عاص هم پس‌از فتح اسکندریّه در بارهٔ کتابخانه‌های آن از عمر دریافت و اجراکرد ، وشاید مصلحت هم همین بود که آثار تمدّن پیشین‌را نابودکنند تابتوانند مسلمانانرا به پی‌ریزی تمدّن‌جدید اسلامی ونشر تألیف بزبان تازی وادارند ، وگرنه درآن‌زمان تازیان آمادهٔ بهرمندی ازاین کتابها نبودند ، واین کتابهاکه نشانهٔ تمدّنی بس عظیم بود مردم‌را از بنیانگذاری تمدّن اسلامی بازمی‌داشت ، ومانع پیشرفت اسلام وگسترش زبان تازی می‌بود .

و باز درفصل چهل و سوّم گوید : دراینکه بیشتر دانشمندان اسلام عجم بودند و درعرب دانشمندی نبود — نه درعلوم شرعی — ونه دردانشهای عقلی جز درموارد نادری . . . . ونیز گوید : محدّثان بیشترشان وعلمای اصول فقه همگی عجم‌اند ، وهمچنین‌است علم کلام ، و بیشتر مفسّران . و بپا نخاست برای حفظ وتدوین دانش مگر عجمان ، وآشکار شد درستی گفتار **پیغمبر** صلّی‌الله علیه وآله وسلّم که فرمود اگر دانش بکناره‌های آسمان بیاویزد گروهی از**مردم فارس** آنرا بدست آورند ، وسبب اینکه دانشمندان همگی یا بیشترشان عجم‌اند همانست که ما پیداکردیم . واما دانشهای‌عقلی‌دراسلام پدید نیامد مگر پس‌ازآنکه دانشمندان و مؤلّفان آن شناخته شدند ، و همهٔ دانشها بمانند صناعتی استوار شد ، و ویژهٔ ایرانیان گردید انتهی .

درعصر اموی بنقل کتابها توجه نشده‌است

درتاریخ می‌خوانیم که خالد بن یزید (متوفّیٰ ۸۵) نخستین کسی‌است که بوسیلهٔ یکنفر راهب کتاب صنعت و نجوم از یونانی — و قبطی بتازی ترجمه کرد ؛ و در عصر اموی (۴۱ — ۱۳۲) یک کتاب پزشکی — ونامه‌های ارسطو باسکندر نیز ترجمه شده ، ولی ازاینها چیزی بدست نیست .

پس آنچه مسلّم‌است اینست که از اوائل قرن دوّم هجری که کم کم دانشمندان‌ایرانی نخست ازگندیشاپور- وسپس‌ازشهرهای دیگر ایران بویژه ازمرو بدارالخلافه روآوردند ، ترجمهٔ کتابها ازیونانی - وقبطی - وسریانی - وفارسی - بعربی آغاز شد .

توضیح اینکه :

تا سپری شدن دولت اموی حکومت اشتغال بدانشهای عقلی را روا نمی‌دانست ، ازینروگروهی که شایستگی دانش‌پژوهی داشتند تنها بپیداکردن وپیش بردن علومِ اسلامی - وادبی سرگرم شده بودند .

درعصر عبّاسی جنبش بسوی علوم عقلی آغاز شد

باافتادن خلافت بدست بنی عبّاس مانع پژوهش علوم عقلی برداشته‌شد ، - ودولت بزرگ اسلام که‌پس‌از اندك روزگاری نسبةً آرامشی پدید آورد - دریافت که موسم آنست که فرهنگ - وتمدّن‌نوینِ اسلام‌درجهت‌دانشهایِ عقلیِ صرف هم پی‌ریزی شود ، ولی پیشینهٔ فرهنگی تازی ارزشی نداشت ، - تازیان ازسابقهٔ فرهنگی شایسته تهی دست بودند ، سلطنتِ کشور پهناوری بدست آورده بودند ، بیشتر بدنبال مقامهای دولتی می‌رفتند ، - بادانش چندان سروکاری نداشتند .

دانشمندان ایرانی ببغداد کوچ کردند

دولت شاهنشاهی ایران که پشتیبانِ دانش - و دانشگاهها بود بدست‌تازیان واژگون‌شده ، درایران پناهگاه استواری‌نمانده بود - که‌دانش‌وفرهنگ‌رانگهدارد، - ودانشمندانرایاری کند-

که پراکنده نشوند ، کم کم پزشکان ـ مهندسان ـ و فیلسوفان ایرانی متفرّق شدند ، ـ و بیشترشان ببغداد که بگندیشاپور (یعنی مهمترین کانون علمی) نزدیک بود کوچ کردند . ـ بویژه که خاندان برمکیان عبّاسیانرا در رسیدن بپایگاه خلافت کمک کرده ـ در دربار خلفای عبّاسی اعتبار ونفوذی بسزا داشتند .

سلسله جنبان نهضت علمی برمکیان بودند

خالد (متوفّی ۱۹۰ پدر خاندان برمکیان) وزیر دارائی سفّاح (۱۳۲ـ۱۳۶) بود، چون نوبت خلافت بمنصور (۱۳۶ـ۱۵۸) رسید اورا والی بین النّهرین کرد ، هارون (۱۷۰ ـ ۱۹۳) ـ که بخلافت نشست پرورش یافتهٔ یحیی (متوفّی ۱۹۰) پسر خالد بود، پس یحیی ـ و پس از او پسرش جعفر (متوفّی ۱۸۷) را بوزارت دربار خویش منصوب کرد . برمکیان درمرو که بودند ـ آنجا دامنهٔ دانش گسترده بود ، وازینرو برخی از نخستین مترجمان کتابهای نجومی از مرو برخاستند ، آقای اُلیری گوید : خراسان راهی بوده است که از آن علوم ستاره شناسی و ریاضیات ببغداد می رسیده[1] ، و خانوادهٔ برمکی مردمی هوشیار ـ مردم دار ـ دانشمند ـ ودانش پرور بودند ، بفرهنگ ـ وفرهنگی دلبستگی فراوان داشتند ، ازینرو کوشیدند ـ تا دستگاه خلافت را باجنبش علمی آشنا وعلاقمند کرده ـ خلفارا برآن داشتند که در راه نقل کتابها بزبان تازی اقدام جدّی کنند ، سرانجام زمینهٔ کار ـ وکوششی فراهم آمده بود ـ که بدانستن زبان ـ و آگهی از علوم عقلی بستگی داشت ، و دراین کار دانشمندان ایرانی بی رقیب بودند ، و یکی پس از دیگری ببغداد رو آوردند ـ و باندك زمانی بجای گندیشاپور بغداد میدان پژوهش ـ ومسابقهٔ علمی شد . ازنخستین کسانی که بدار ـ الخلافه آمدند .

یکی یوحنّا بن ماسویهٔ (متوفّی ۲۴۳) است که ابن النديم[2] ۱۹ جلد از

۱ـ انتقال علوم یونانی باسلام ؛ ص ۶۳۵ـ۲۴۳ . ۲ـ الفهرست چاپ مصر ۴۱۱ـ۴۱۲ .

تألیفات اورا فهرست کرده ـ وابن ابی اصیبعه[۱] ٤٤ جلد، بقول ماکس مایر هوف وی در اوّل قرن سوّم ببغداد آمد[۲].

دیگری (رئیس دانشگاه گندیشاپور) جرجیس بن بختیشوع (متوفی ۱۵۲) پدر خاندان بختیشوع، ومؤلّف کنّاش بزرگی که حنین‌بن اسحق آنرا (از سریانی) بعربی ترجمه کرد[۳]، خاندان بختیشوع تا مدّت سه قرن نزد خلفا گرامی بودند، واو برای معالجهٔ منصور (۱۳٦ـ۱۵۸) ببغداد آمده ـ وهم آنجاماندگار ـ وپزشک دربار شد.

ودیگر نوبخت (متوفّی ۱٦۱) پدر خاندان نوبختی[٤] که بدارالخلافه آمده مسلمان شد.

ودیگر ماشاءالله اثردی یهودی مروی (متوفّی ۲۰۵ یا ۲۰۰) راکه کتابهائی درنجوم ـ وریاضیّات نگاشته‌بود، ـ وبیش‌از بیست تألیف اورا ابن‌ندیم فهرست کرده[۵] ببغداد دعوت کردند.

ودیگر سهل بن ربّن طبری نخستین مترجم اصول اقلیدس (حدود ۱۸۳) ومؤلّف کتاب فردوس الحکمه واستاد رازی[٦].

۱ـ عیون‌الانباء طبع بیروت ص۱۲۳-۱۳۷، ونیز نگاه کنید باخبار الحکماء قفطی چاپ اروپا ص۳۸۰-۳۹۱.

۲ ـ التراث الیونانی ص ٥٦-٥۷.

۳ ـ اخبار الحکماء قفطی چاپ اروپا ص۱۵۸-۱٦۰ـ عیون‌الانباء ج۲ص۳۷-٤۱.

٤ ـ برای اطلاع کامل از زندگانی نوبخت و خاندان او رجوع کنید بکتاب خاندان نوبختی تألیف عباس اقبال استاد دانشگاه چاپ طهران ۱۳۱۱.

٥ ـ الفهرست چاپ مصر ص۳۸۲.

٦ ـ مقدمهٔ فردوس‌الحکمه چاپ برلن ۱۹۲۸ ـ والتراث‌الیونانی ترجمهٔ عبدالرحمن بدوی چاپ مصر ۱۹٤۰ص٥٦ـ انتقال علوم یونانی ص۲۳٤-۲۳٦-۲٤۸ـ وفهرست ابن الندیم چاپ مصر ص۳۸۲-٤۱۲.

و ابن مقفّع (مقتول در ۱۳۹)[۱] که برخی کتب ارسطو ـ و کلیله و دمنه را ترجمه کرد ، وآثار گرانبهائی ازخود بیادگار گذاشت .

دیگر بطریق‌است که در زمان منصور کتابهای زیادی از تألیفات بقراط ـ وجالینوس بتازی ترجمه کرد ، وهمچنین کتاب بطلمیوس را[۲] .

دیگر سلام الأبرش‌است که سماع طبیعی را در روزگار برمکیان بتازی نقل کرد[۳] .

نقل کتابهای ریاضی بتازی

چنانکه پیش ازین گفتیم در رصدخانه‌های ایران رصدهائی بدست ایرانیان انجام می‌شده ، پس برای اینکه بیابند که این رصدها چگونه‌انجام ـ وثبت می‌شده ـ سند هندرا که‌نخستین کتاب نجوم‌است **ابراهیم فزاری**[۴] ازدوستان **منصور** ـ و **یعقوب بن طارق** صاحب تألیفات درنجوم ظاهراً از زبان پهلوی بتازی ترجمه کردند ، ـ چه این کتاب پیش ازین درگندیشاپور بکار می‌بود . بعدها خوارزمی[۵] که آقای أُلیری[۶] دربارهٔ او گوید : « بی شک نخستین ریاضی دانان اسلامی همچون خوارزمی چیزهائی می‌دانستند که یونانیان‌قدیم ازآنها آگاه نبودند » این کتاب‌را پایهٔ جدولهای‌نجومی خویش قرارداد ، وسپس برای‌دریافتن‌مطالب سند هند پیش‌از سال (۱۸۷) باشارهٔ

---

۱ ـ برای ترجمهٔ حیات ابن مقفع نگاه کنید بترجمهٔ عربی مقالهٔ پول کروس بقلم عبدالرحمن بدوی درکتاب التراث الیونانی ص ۱۰۱ تا ۱۲۰ . و مقدمة‌الادب الوجیز چاپ مصر ۱۳۴۱ ، وکتاب جداگانهٔ دیگری تألیف آقای غفرانی چاپ مصر ۱۳۴۲ .

۲ ـ عیون الانباء چاپ بیروت ص ۱۷۴ ، ـ الفهرست چاپ مصر ص ۳۸۱ .

۳ ـ الفهرست چاپ مصر ص ۳۴۱ .

۴ ـ ابن الندیم پنج کتاب از تألیف فزاری یاد کرده‌است ـ الفهرست ص ۳۸۱ .

۵ ـ ابن‌ندیم ۵ کتاب از تألیف خوارزمی‌را ذکر کرده‌است ـ الفهرست ص ۳۸۳ .

۶ ـ انتقال علم یونانی ص ۲۴۰ .

جعفر برمکی کتاب **مجسطی بطلمیوس** ـ واصول **اقلیدس** را **سهل بن ربن الطبری** ترجمه کرد که بعدها **حجاج بن مطر** مجسطی را در زمان هارون یکبار ـ و در زمان مأمون بار دیگر اصلاح کرد ، و **قسطابن لوقا** اصول اقلیدس را[1] .

دانشمندان ایرانی ـ بویژه **نسطوریان گندیشاپور** در راهِ پیش بردنِ جنبش علمی صمیمانه یار ـ وهمدست **برمکیان** بودند، **وهارون** بدسرشت گرچه در اثرِ سخن‌چینی بدخواهان ، امام هفتم ما حضرت **موسی بن جعفر** علیه‌السلام را زندانی کرده ـ و در زندان (بسال ۱۸۳) بردست علی بن شاهک ملعون شهید کرد ، و برمکیانرا که سلسله جنبانِ نهضت علمی بودند از میان برد ، ولی او بدانشمندان ایرانی مهرمی‌ورزید، ودر دانش‌پروری بر پیشینیان خود پیشی گرفت، ـ وبدستیاری **یحیای برمکی** بکسانی که کتاب ترجمه می‌کردند بسیار کمک می‌کرد ، وبروم فرستاد که نسخه‌های یونانی خریداری کرده ببغداد آوردند .

در زمان **هارون** منطق ـ وسپس فلسفهٔ **ارسطو** بزبان تازی نقل شد .

جنبش علمی در زمان مأمون گسترش یافت

مأمون علیه ما علیه در سال ۲۰۴ ببغداد آمد ، ـ و او در مرو پرورش یافته ، مادر ـ و همسرش هم ایرانی بودند ، مردی هوشیار ـ فاضل ـ و بخشنده بود .

بگفتهٔ **ابن النّدیم** شبی **مأمون ارسطو** را بخواب دیده از او چیزهائی پرسید ـ و پاسخ شنید ، این خواب اورا شیفتهٔ آثار **ارسطو** ـ و یونانیان کرد، ـ ازاینرو بپادشاهِ روم نامه نوشته ازاو اجازه خواست ـ که پاره‌ای ازتألیفهای فیلسوفان پیشین یونان را بدارالخلافه برد ، پادشاه گرچه نخست این خواهش را ناخوش داشت ، ولی چون با خلیفهٔ مسلمانان لاف دوستی می‌زد سرانجام اجازه داد، **مأمون** بی‌درنگ گروهی ازجمله **حجّاج بن مطر ـ یحیی بن بطریق ـ یوحنابن**

---

۱ ـ الفهرست ص ۳۷۱ ـ ۳۷٤ ، ـ انتقال علم یونانی باسلام ص ۲۳۸ ـ ۲۳۹ .

ماسویه را روانهٔ روم کرد ، این گروه که از پیش با اندیشه‌های فلاسفه ـ و با تمدّن یونان آشنا بودند، ـ بهترین ـ وسودمندترین کتابهای دانشمندان یونانی را برگزیده با خود ببغداد ارمغان آوردند ، و نیز در همین هنگام حنین ـ و کسی دیگر بهزینهٔ **بنی موسی** بکشور روم رفته کتابهای نفیس بسیار در رشته‌های گوناگون علوم بهمراهِ خود آوردند .

ثروتمندان با بذل مال در جنبش علمی سهیم وبنام نیک‌جاویدان‌شدند

در آن روزگار جستجو ـ پیدا کردن ـ وترجمهٔ کتابهایِ علوم عقلی ویژهٔ دربار خلافت نبود ، ـ بلکه جنبش علمی اوج گرفته بود ، ثروتمندان دانش دوستِ دیگر هم باین کار دل بسته‌برهم پیشی می‌گرفتند ، واز هرگونه بذل‌مال دریغ نداشتند؛ در عیون الأنباء باب ناقلین کتب[1] هجده نفررا شناسانده‌است که اینان در راه نقل کتابهای یونانی بتازی مال فراوان بذل کردند .

از آنجمله است محمد بن عبد الملک الزّیّات که او ماهی دو هزار دینار (برابر با یکهزار و پانصد مثقال معمولی طلای ناب) می‌داد که بنام او کتاب ترجمه می‌کردند .

واز آنجمله‌است هشت‌نفر ازمشهورترین پزشکان دانشمند مانند یوحنّابن ماسویه ـ وفرزندان بختیشوع ـ و حبیش وجز اینها .

واز آنجمله‌است بنو موسی[1] که بگفتهٔ ابن ندیم[2] ـ وابن ابی اصیبعه[3] ماهی پانصد دینار[4] بثابت ـ وحنین ـ وحبیش می‌دادند .

---

۱ ـ ج ۲ ـ ص ۱۷۵-۱۷۷ .

۲ ـ چاپ مصر ص ۳۴۰ .

۳ ـ چاپ بیروت ص ۱۴۳ .

۴ ـ در کتاب انتقال‌علوم یونانی باسلام ص ۲۵۸ نوشته‌است (حدود ۴۵۰۰ ریال) وندانستم چرا ، زیرا مقصود از دینار یقیناً دینار شرعی‌است که هجده نخود و برابر با سه ربع مثقال معمولی‌است، ـ زیرا مثقال معمولی ۲۴ نخوداست .

ازاینجا دانسته می‌شود ـ که اگر دانشمندان پیشین ما تا توانسته‌اند در راهِ پیش بردن دانش کوشیده‌اند ، نیاکان ثروتمندِ ما هم ازبذل مالِ فراوان درین‌راه دریغ نداشته‌اند ـ تا نام نیک هردو گروه زینت بخش صفحات تاریخ ـ و مایهٔ سربلندی ما شده‌است .

علوم عقلی ویژهٔ ایرانیان بود

مأمون در سال ۲۱۵ در بغداد برای ترجمه مدرسه‌ای گشود بنام **بیت الحکمة** بریاست یوحنا بن ماسویه که مترجمان آن همه ایرانی بودند .

دراین تاریخ دیگر دانش وتمدّن خود بخود پیش می‌رفت ، درتمدّن نیاز بپزشک ـ ومهندس ـ وعلوم عقلی طبیعی‌است ، ولی تازیان ازاین دانشها بهره‌ای نداشتند ، این‌علوم ویژهٔ ایرانیان‌بود که از دوران تمدّن کهنسال پیشین‌خود بارمغان آورده بودند . ازینروست که اگر کتاب یونانی می‌خواستند باید ایرانیان که بزبان ودانش یونانی آشنائی‌دارند بدست‌آرند ، واگر کتابها می‌باید ترجمه شود ـ ترجمه کار ایرانیان‌است،و اگر منصور در ۱٤۵ می‌خواست سنگ دارالخلافهٔ نو خود بغداد را کارگذارد ، ناچار بود این کاررا براهنمائی ـ وبانقشهٔ **نوبخت** ـ **وماشاءالله اثردی** مروی‌انجام‌دهد . واگر دربارعباسی‌بپزشک‌نیازمندبود **خاندان بختیشوع** ـ و **نسطوریان** پزشک دربار بودند ؛ و اگر **مأمون** ـ در ۲۱٤ هوس کرد که رصد ببندد باز این کار بدست **خالد بن عبدالملک مرو الرودی** ـ **و سند بن علی** ـ وچند ایرانی دیگرآغاز شد ـ گرچه کار بپایان نارسیده مأمون فوت کرد .

ماکس مایر هوف گوید[1] : « قرن سوّم حقّا عصرمترجمان بود ، این گروه همگی ازمسیحیان‌بودند ـ که بسریانی سخن می‌گفتند ، ـ وبرخی‌دریونانی ـ وپارسی چیره دست بودند ».

---

۱ ـ التراث الیونانی ص۵۷-۵۸ .

بگفتهٔ آقای **اُلیری** : « با این انقلاب که نخستین سرجنبان آن برمکیان بودند نفوذ ایرانیان در دستگاه خلفا افزون شد،ودولت تازی ـ و دین اسلام ـ و ادبیّات عربی رنگ ایرانی پیدا کرد[۱] » . و باز در همان کتاب گوید : « مأمون هواخواه ایران ـ وضدّ عرب بود »[۲] ونیز ایرانیان غالباً بر آیین خود باقی مانده بودند، ومأمون مردی خردمند بود ، آنانرا حرمت می داشت ، ازینرو برخی ظریفان بجای (امیرالمؤمنین) اورا (امیرالکافرین) خواندند. ولی حق اینست که مردم نیاز بوجود ایرانیان دانشمند را دریافته بودند ، باور نداشتند که یکنفر تازی هم می تواند ازینگونه دانشهای عقلی بهره‌مند شود . ونیز درهمان کتاب[۳] گوید : « نفوذ ایرانیان در دربار عباسیان اعراب را بدست فراموشی سپرد » و گواه این سخن او اینکه جاحظ درکتاب البخلاء[٤] گوید:

اسد بن جانی پزشکی دانشمند ـ وکارش کساد بود ، ازاو سبب پرسیدند، وی پاسخ داد که : اوّلاً من مسلمانم ، ومردم می‌گویند مسلمان نمی‌تواند پزشک بشود . دوّم : می‌باید نامم صلیب یایوحنّا ـ کنیه‌ام ابوعیسی ـ یا ابوزکریّا باشد، ـ ولی نامم اسد ـ وکنیه‌ام ابوالحارث است . سوّم : می‌باید بالاپوشم ابریشم سیاه ـ وزبانم زبان مردم گندیشاپور می‌بود، ولی بالاپوشم پنبهٔ سفید ـ وزبانم عربی است. سپس **جاحظ** گوید :

پزشک تازی بی‌پرده می‌گوید که خریدار ندارد ، ـ مگر آنگاه که مسیحی ـ و دارای نام ـ و لهجهٔ سریانی باشد ـ وردای ابریشم که بر مسلمان پوشیدنش حرام است بپوشد ـ ودر مدرسهٔ سریانی پارسی درس گوید .

---

۱ ـ انتقال علوم یونانی باسلام ص۱۸۹ .
۲ ـ کتاب انتقال علوم یونانی باسلام ص۲۵۲ . ۳ ـ ص۲٤۱ .
٤ ـ چاپ مصر ۱۳۲۳ ـ ص۸۵ . ـ التراث الیونانی ص۵۷ .

کار ترجمه در عصر متوکل از نو براه افتاد

در دربار خلافت کار ترجمه که بروزگار مأمون بتندی پیش می‌رفت پس‌از مرگ او سست شده ـ تا بدانجا رسید که بیت الحکمه ـ که او بنیان نهاده بود ـ دچار تعطیل شد ؛ تا آنگاه که متوکّل (۲۳۲ ـ ۲۴۷) بخلافت نشست ، متوکّل گرچه برخلاف مأمون ازدانش بهره‌ای نداشت ، ومردی ستمگر ـ و بدخو بود ، ولی بدانش دلبستگی‌داشت ، ـ ازینرو دوباره دارالحکمه‌را براه انداخت، وحنین را بریاست آن برگزید ، و در راه ترجمهٔ کتاب بزبان تازی بخششها روا داشت ، و چون دَوْران کارآموزی سپری شده ـ و مترجمان آزموده شده‌بودند، بهترین ـ و استوارترین ترجمه‌ها در زمان او صورت گرفت[1] .

کسانی‌که بتازی ترجمه می‌کردند

همهٔ کسانی که ازیونانی ـ و سریانی بعربی ترجمه می‌کردند درثبت ابن‌ندیم[2] ۴۵ نفرند ، وچون از ۳۷نفری که ابن ابی اصیبعه[3] در باب ناقلین صورت داده نامهای نه نفرشان در فهرست ابن‌ندیم نیست ، پس مجموع مترجمان پنجاه وچهار نفر می‌شوند . وچون ابن ندیم بجز خاندان نوبختی پانزده نفر هم مترجمانی‌را نام برده که کتاب پارسی بتازی نقل می‌کرده‌اند ، پس‌از ثبت این دونفر نام ۶۹ نفر مترجم بدست می‌آید ـ درصورتی که ابن‌ندیم ـ و ابن ابی‌اصیبعه هردوگروهی ازمترجمان نامی ـ و مهم مانند **فارابی ـ کندی ـ و ثابت بن قرّه** را بشمار نیاورده‌اند ؛ زیرا یا درگزارش زندگی آنها کتابهائی‌را که ترجمه کرده‌اند نام برده‌اند ، ویاضمن‌فهرست کتابهائی که ترجمه شده‌است ، چه اگر آنها را هم بشمار می‌آوردند ـ شمارهٔ مترجمان بنزدیک یکصد نفر می‌رسید . ولی :

۱ ـ انتقال علوم یونانی باسلام ص۲۶۳ ،ـ التراث الیونانی ص۵۸ .
۲ ـ الفهرست چاپ مصر ص ۳۴۰ ـ ۳۴۲ .
۳ ـ عیون الانباء چاپ بیروت ج۲ ص۱۷۱ ـ ۱۷۵ .

ترجمه‌ها ومترجمان یکسان نیستند

این مترجمان همه خوب ترجمه نکرده‌اند ، برخی مانند **فشیون** که در یکی از دو زبان چیره دست نبودند - ترجمهٔ آنها سست - و کم ارزش است ، وبعضی مانند **یوحنا بن البطریق** - و **ابن ناعمه** گرچه در هردو زبان تسلّط داشته‌اند - ولی در رشته‌ای که کتاب ترجمه کرده‌اند ماهر نبوده‌اند ، ازینرو واژه بواژه از یونانی بتازی برگردانده‌اند ، واین روش ناپسنداست ، چه بسیاری ازلغات یونانی - که درعربی مرادفی نداشته بحال خود گذارده‌اند ، ولی **حنین** - و پسرش **اسحق** - و خواهرزادهٔ او **حبیش** - و **فارابی** - و **ثابت بن قرّه** - و **قسطا بن لوقا** معنی جمله بجملهٔ مطابق در عربی برمی‌گرداندند ، چه الفاظ باهم مطابق باشد وچه مطابق نباشد ، این ترجمه‌هاست که بسیار درست - و روان - و بی‌نیاز از اصلاح است[1] .

قرن سوّم در واقع قرن ترجمه بوده ، و می‌بینیم این همه کتابهای علمی - که مسلمانان دریک قرن و اندی از زبانهای یونانی - و پارسی - وسریانی - وهندی بتازی ترجمه کردند ، رومیها یک چهارم آنرا نتوانستند در قرنهای طولانی ترجمه کنند .

چه کتابهائی ترجمه شد

آمار درست کتابهائی - که تاپایان این قرن ترجمه‌شده نیازمند بداشتن وقت ، و افزارکاری بود که اکنون هیچیک برای نگارنده فراهم نیست ، ازینرو بگفتهٔ جرجی زیدان درآداب اللغه بسنده کردم ، وگفتار او درین باب چنین است :

«کتابهائی که درآن روزگار بتازی نقل شده بیشتر یونانی بوده ، وشمارهٔ آنها ازچندصدمجلّد درمی گذرد - که ازآنجمله است ۸ کتاب درفلسفه - وادب از **افلاطون** ، و ۱۹ کتاب درفلسفه از **ارسطو** ، و در پزشکی ده کتاب از **بقراط** و ۴۸

۱ - کشکول شیخ بهائی چاپ نجم‌الدوله ج۲ ص۲۰۸ .

کتاب از **جالینوس** ، و بیست و چند کتاب در ریاضی و نجوم از اقلیدس، ارشمیدس، آبلونیوس ، مانالاوس ، بطلمیوس ، ابرخس ، و دیوفنطس ، وجز اینها[1] .

ترجمهٔ کتابهای پارسی

امّا کتابهائی که از زبانهای دیگر نقل شده از آنجمله بیست کتاب از فارسی در تاریخ و ادب نقل شد ، و سی کتاب از سانسگریت که بیشتر ریاضی- وپزشکی- ونجوم - وادب است، و بیست کتاب از سریانی - یا نبطی که بیشتر درسحر - وطلسم است ، وتعدادی هم کتاب از لاتینی - وعبری نقل شده است » . انتهی

چگونگی فراهم آمدن علوم عقلی نزد مسلمین

پس ازین سخنی گوید که حاصلش اینست : که گرچه بیشتر کتابها از یونانی - وفارسی - وهندی نقل شد، ولی مسلمانان بهمین بسنده نکردند، بلکه از هر ملّتی سودمندترین - وبهترین دانشهای اورا دریافتند، - ازیونان فلسفه - پزشکی - هندسه - و موسیقی را گرفتند، وازپارسیان نجوم- حِکَم- تاریخ- وآداب- وموسیقی را، واز هند پزشکی هندی - معجونها - حساب - نجوم - موسیقی - و داستانها را ، و از نبطیها - وکلدانیها کشاورزی - نجوم - سحر وطلسمات را ، وازمصریها شیمی- و تشریح را ؛ پس گویا مسلمین وارثان دانش این ملّتها بودند ، که آن میراثها را بهم آمیختند - واندیشها - وآزمایشهای خویش را بر آن افزودند تا علوم دخیلهٔ اسلامی را بوجود آوردند .

تأثیر کتابهائی که از پارسی ترجمه شده بود در تمدن اسلامی

و پوشیده نیست - که این کتابها - بویژه کتابهائی که از پارسی نقل شده همان تأثیر را درآداب اجتماعی - و آراء عمومی مسلمانان داشته - که فرنگیها درجنبش نوین ما دارند، بخصوص که پارسیان همه جا در دستگاه دولتی کارهای مهمّ داشتند -

---

۱ - ج۲ ص ۳۵ .

وبسیاری از آداب پارسیان ساسانی ، آداب ـ واندیشهای مسلمانان را دگرگون کرد .

تکیه گاه تمدن اروپائی تمدن اسلامی است

وباوجوداینکه بیشتر کتابهائی که نقل ـ یاتألیف شده بود ، دراثر حوادث گوناگون تاکنون از میان رفته است ، ولی باز همین تمدّن نوین اروپائی برروی همان کتابها ـ واندیشه های پیشینیان استوار شد ، ـ چه هرملّت خردمندی ـ که براهِ دانش ـ و تمدّن گام نهاد ناچارست ـ که ازاندیشهٔ مردمِ متمدّنِ پیشینِ خود کمک بگیرد. ازینرو مهمترین کار اروپائیان در قرون وسطیٰ[1] این بود که سیصد کتاب از عربی بلاتینی ترجمه کردند ، ازجمله ۹۰ کتاب درطبیعیات ـ و فلسفه ، و ۷۰ کتاب در ریاضیّات ـ و نجوم ، ۹۰ کتاب در پزشکی ، و ۴۰ در ستاره شناسی ـ وشیمی[1] .

درترجمهٔ کتابهای علمی دانستن زبان کافی نیست

درترجمهٔ کتابهای علمی تسلّط مترجم بردو زبان بسنده نیست ، بلکه می باید او خود درآن رشتهٔ دانش ـ که کتاب ترجمه می کند ـ استاد باشد ـ تاآنچه ترجمه می کند نخست دریابد آنگاه بزبان دیگر نقل کند .

چه کسی می تواند شارح باشد

مهمتر از مترجم شارح ـ و مفسّراست ، چه او می باید برکنه اندیشهٔ مؤلّف وارد ـ وازاصطلاحات فنّ بخوبی آگاه باشد ـ تا هم گفتار مؤلّف را دریابد ـ وبابیانی روشنتر تفسیر کند ، ـ و هم باشتباههای او برخُورَد ـ وآنهارا یا تأویل کند ـ و یا اگر تأویل پذیر نبود ـ با دلیلهائی روشن پیدا کند . وگرنه سخن صاحب کتاب بِمَا لایَرْضیٰ صاحِبُهُ تفسیر خواهد شد .

مانند **جبائی** که گرچه از بزرگان متکلّمین است ـ ولی در **کتاب التّصفّح** که بر **ارسطو** ردّ کرده گویند سخن ارسطورا درنیافته بوده است .

---

۱ ـ آداب اللغة چاپ مصر ۱۹۱۲ ج ۲ ص ۳۴-۳۵ ، ج ٤ ص۱۵۸-۱۵۹ ، ـ والهلال ۲۵۹ سنة ۱۹ ، ـ ٤۰۵ ـ سنة : ۱٦ .

و مانند **شیخ احمد احسائی** متوفّی بسال ۱۲۴۳ که گرچه مردی دانشمند بوده ـ لیکن از اصطلاحات فلسفه ـ وعرفان آگهی نداشته، و بر **عرشیّهٔ ملاصدرا** شرحی بزرگ نگاشته ـ که بیشتر آن جَرْح است ، چه درین شرح (که در ۱۲۷۱ درتهران چاپ شده) او برملاصدرا خورده گرفته ، با اینکه برگفتار مؤلّف وارد نبوده‌است، ازینرو کسانی که پس‌از احسائی کتابرا شرح کرده‌اند مانند **ملااسماعیل واحد العین** (متوفّی بسال۱۲۷۷) (که شرح‌او نیمی درآخرعرشیه ونیمی درآخر اسرار الآیات ملا صدرا چاپ شده) **و زین العابدین بن محمد جواد النوری** (که شرح او چاپ نشده) همه ایرادهای احسائی را ردّ کرده ـ و گفته‌اند مطالب را درنیافته ـ وشرح او نامربوط‌است[1] .

داستان مریدی که شعر شیخ را نفهمیده بود

اینگونه مفسّران داستانشان همانند داستان مرید بی خبر از اصطلاحات اهل الله است که چون این بیت از شیخ طریقت خویش شنید :

چشم اگر اینست‌و ابرو این و ناز و غمزه این
الوداع ای زهدو تقوی! الوداع ای عقل‌و دین

ناگهان تیره‌شده گفت‌شیخ‌بسیار بزرگ‌است ،ـ چرا شعری گوید که‌جزمعنی مجازی‌را نشاید؟! شیخ که‌این‌سخن اورا شنیده‌بود چون‌مرید بخدمتش‌رسید مطلع شعررا خواند ـ وگفت : چشم **عین**است ، ومی‌شاید که‌بعین‌ذات اشاره باشد ، وابرو **حاجب**است، پس رواست که‌اشارت باشد بصفات که‌حاجب ذات‌اند ، مریدِ نادان باشتباه خود برخورده بی درنگ دست مولانا را بوسید ، و ازگمان بد خویش پوزش خواست .

---

۱ ـ الذریعه ج۱۳ ـ ص۳۶۸ رقمهای ۱۳۷۳ ـ ۱۳۷۶ .

مترجمان و مفسران صدر اسلام

مترجمان توانای نامور قرن سوّم ـ تا اوائلِ قرن چهارم ترجمه‌های پیشین را یا کنار گذارده ازنو ترجمه کردند ، و یا آن ترجمه را اصلاح کردند .

بیشتر این مترجمان مانند خاندان حنین ـ و خاندان بختیشوع ـ خاندان ثابت بن قرّه ـ و خاندان نوبختی ، و متّی[1] بن یونس ـ یحیی بن عدیّ ـ قسطا بن لوقا ـ کندی ـ فارابی ـ بلادری .

و همچنین کسانی ـ که جوامع ـ ومختصراتی ازآن کتابها نگاشتند ، مانند ابن مقفّع[1] ـ بهریز ـ کندی ـ احمد بن الطیّب السرخسی ـ ابن‌البطریق .

یاآنهارا تفسیر کردند مانند : فارابی ـ متّی[1] بن یونس ـ کندی ـ یحیی‌بن عدیّ : اینها خودشان درهمان رشته‌ها دارای تألیفات ـ و بصیرت کافی بوده‌اند ـ تاآنجاکه برخی ازآنها ازمؤلّف یونانیِ خودِ آن کتاب که ترجمه یا تفسیر کردند کم نبودند . و ما اینک چند نفر آنانرا باختصار می‌شناسانیم ـ و گذارش زندگی آنهارا بکتابهای تاریخ فلاسفه احاله می‌کنیم .

۱ ـ **حنین بن اسحق العبادی (۱۹۴ ـ ۲۶۴)** ـ مردی خوشخو با ایمان درآیین خود استوار بود ، در سال ۲۱۱ که هفده ساله بود ببغداد آمد ، وی در زبانهای‌پارسی ـ یونانی ـ سریانی ـ تازی چیره‌دست بود ، کتابهارا ازیونانی‌بعربی ترجمه می‌کرد ، و در رشته‌های پزشکی ـ وفلسفه سرآمد زمان خود بود .

آقای اُلیِری گوید[2] «این بزرگترین مترجم یونانی بعربی از ثمرات جندیشاپوراست» .

۱ـ برای آگهی از زندگی ابن‌مقفع نگاه کنید بکتاب ابن‌المقفع تألیف آقای دکتر غفرانی چاپ مصر ۱۳۴۲ .

۲ ـ انتقال علوم یونانی باسلام ص۲۶۳ .

ابن ندیم[1] علاوه بر کتابهائی که حنین ترجمه یا ترجمه‌را اصلاح کرده ۲۹ کتاب از تألیفات اورا ثبت کرده ، وقفطی ۲۶ کتاب ، وابن ابی اصیبعه[2] یکصدو شصت و شش کتاب .

دکتر ماکس مایرهوف در مقدّمهٔ کتاب العشر مقالات فی العین لحنین گوید[3] «حنین ۹۵ کتاب بسریانی و۳۹ کتاب بتازی ترجمه کرد ، و۶ کتاب سریانی- و هفتاد کتاب را که شاگردانش بعربی ترجمه کرده بودند مراجعه - و اصلاح کرد» . ونیز در التّراث الیونانی گوید[4] : «حنین جز کتابهای بقراط - و ارسطو - وشروح آنها یکصد کتاب بسریانی و پنجاه کتاب **جالینوس**را بتازی ترجمه کرد .

ثابت بن قره در کتاب الذّخیره - گاهی گفتار حنین‌را می آورد ، چنانکه در باب چهاردهم در انواع قولنج دو بار حبّهائی‌را که حنین شناسانده ، و یکبار نشانی ضمادی را از گفتهٔ او نقل کرده‌است ، و از اینجا پیدا می‌شود که سخن حنین نزدِ دانشمندان معاصر او هم معتبر بوده‌است[5] .

ابن ابی اصیبعه گوید : «من از کتابهائی - که حنین نقل کرده - بسیار دیدم - و بسیار بدست آوردم - که ازرق کاتب حنین آنهارا بخط درشت روی کاغذی که سه یاچهار برابر کاغذهای امروز ضخامت داشت نوشته‌بود ، وسطرها از هم فاصله داشت ، حنین می‌خواست که حجم کتاب بیشتر وکتاب سنگین‌تر

۱ - الفهرست چاپ مصر ص۴۰۹ - ۴۱۰ .
۲ - عیون الانباء چاپ بیروت ص۱۳۹ - ۱۶۵ .
۳ - چاپ مصر ۱۹۲۸ ص۲۸ تا ۶۹ .
۴ - التراث الیونانی ص۵۸ - ۶۱ - و نیز برای اطلاع از ترجمهٔ حیات او رجوع کنید بتتمهٔ صوان الحکمه چاپ لاهور ص ۲۵ - ۲۶ . و اخبار الحکماء قفطی چاپ اروپا ص۱۷۱ - ۱۷۷ ، - و تاریخ ابن العبری (مختصر الدول) و ابن جلجل ، - و نزهة الارواح شهرزوری .
۵ - کتاب الذخیره چاپ قاهره ص ۷۹ و ۸۰ و ۸۱ .

باشد ـ تا پول بیشتر بگیرد[1]» و نیز همو گوید : «گویند مأمون هم وزن کتابی که حنین نقل می‌کرد باو طلای ناب می‌داد .»[2]

۲ ـ ابونصر محمّد بن محمّد بن طرخان الفارابی (متوفّی[1] بسال ۳۳۹)

ازفاریاب خراسان .

درآغاز کارش باغبانی می‌کرد، ـ وهمان هنگام پیوسته سرگرم مطالعه بود، هیچ نداشت جز همان مزد باغبانی که می‌گرفت ، ـ و با آن زندگانی می‌کرد ، ـ شبها باچراغ پاسبان کتاب می‌خواند ، تا دربارهٔ او گفتند :

«عاشَ الْفارابِیُّ فِی دَوْلَةِ الْعَقْلِ مَلِکاً

وَ فِی الْعالَمِ الْمادِّیِّ مَفْلُوکاً »[3] .

گویند: حکیمان چهار نفرند: دوپیش از اسلام، **ارسطو** ـ **واسکندر افرودیسی**، و دو در اسلام، **فارابی** ـ و **ابن سینا**[4] .

---

۱ ـ عیون الانباء ص ۱۶۰ .

۲ ـ مأخذ سابق ص ۱۴۳ .

۳ ـ تاریخ فلاسفة الاسلام فی المشرق والمغرب تألیف محمدلطفی جمعه چاپ مصر ۱۳۴۵ ص ۱۴. نگارنده گوید: کسانی که درتنگدستی دانش آموخته‌اند فراوان‌اند بویژه میان دانشمندان علوم شرعی [مانند سیدنعمة‌الله جزائری (متوفی ۱۱۱۲) وشیخ مرتضی انصاری (۱۲۱۴-۱۲۸۱)] وفلاسفه [مانند کایانت (۳۳۱-۲۳۲ ق-م) که درجوانی باربری ـ وآبیاری می کرد ، ـ وسپس مزدور آسیابان شد ، ولی پیوسته بمطالعه می‌پرداخت ـ و زین الدین عمر بن سهلان ساوی صاحب کتاب البصائر النصیریه که او نیز درسال یک نسخه ازکتاب شفای ابن‌سینارا می‌نوشت و بیکصد دینار (برابر هفتاد وپنج مثقال معمولی طلای ناب) می‌فروخت و باآن گذران می کرد ، و اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷) که با ساعت سازی زندگی می کرد] .

۴ ـ تتمه صوان الحکمة ص ۱۶-۲۰ .

فارابی بزرگترین فیلسوف اسلام‌است

قفطی دربارهٔ اوگوید : «فیلسوف المسلمین غیرمدافَع».
و درمعجم ادباء الأطباء (چاپ نجف ج۲ ص۱۱٦) گوید :
اگر کندی بنام فیلسوف عرب نامور شد ـ تا ازفیلسوفان غیر عرب شناخته شود ، ـ فارابی‌را فیلسوف المسلمین خوانند ـ چه او حقّاً بنیانگذار فلسفهٔ عربی‌است .

ابن‌خلکان[1] گوید «او بزرگترین فیلسوفان اسلام‌است ، ودرمیان فیلسوفان مسلمان در فنون فلسفه هیچکس بپایهٔ او نرسید ، بیشتر کتابهای خودرا در بغداد نگاشت» .

دکتر ماکس مایر هوف گوید[2] «کتابهای فارابی پس‌از وفات او اثر بزرگ گذاشت ـ تاآنجا که تا چندین قرن درمصر و اسپانیا درس می‌خواندند (موسی) ابن میمون [فیلسوف‌نامی ـ و پزشک صلاح‌الدین ایّوبی (٥٦٤ـ٥٨٩) ، ـ وپسر او نورالدین علی (٥٨٢ ـ ٥٩٢)] بدوست خود صموئل گوید : «من تو را پند می‌دهم که درمنطق جز کتابهای فارابی‌را نخوانی ، زیراکه هرچه او نگاشت ازهر کتابی استوارتر ـ و دقیقتراست» .

فارابی پس‌از کندی نامی‌ترین فیلسوف اسلام‌است ، بلکه او پس‌از رحلت خود برتر از کندی شد ، فارابی بیش‌از کندی ـ و معتزله توانست علم کلام را از منطق ارسطو متأثّر کند» .

جرجی زیدان گوید[4] : «کتابها درموضوعاتی نگاشت که سابقه نداشت ، مانند احصاءالعلوم ـ و السیاسة المدنیّة ـ دراقتصاد سیاسی که متمدّنان‌امروز چنین

---

۱ ـ چاپ مصر ۱۹٤۸ ج٤ ص۲۳۹-۲٤۳ رقم ۱۹٤۸ .
۲ ـ التراث الیونانی چاپ مصر ۱۹٤۰ ص۷۸-۸۰ .
۳ ـ آداب اللغة ج۲ ص۲۱۳ .

می‌پندارند که این دانش ساختهٔ اندیشهٔ آنهاست .

تألیفات فارابی

ابن ندیم هفت کتاب از تألیفات فارابی را یاد کرده که گوید : این کتابها میان مردم دست بدست می‌گردد[1].

قفطی[2] هفتاد و چهار کتاب ، و ابن ابی اصیبعه[3] یکصد و شانزده کتاب یکایک شناسانده ، ـ مزیّتهای پارهٔ کتابها را یاد کرده‌اند ، از جمله کتابها که ابن ابی اصیبعه ثبت کرده یکی کتاب بزرگ خطابه‌است که گوید : « بیست مجلّداست » ؟!

محمد لطفی جمعه گوید[4] : « اورا معلّم دوّم خواندند برای اینکه پس از ارسطو که معلم اوّل است ـ او فاضلترین حکماست ، ونیز[5] گوید : « جای شگفتی نیست اگر فارابی را معلّم ثانی خواندند ـ وما اورا ارسطالیس عرب می‌نامیم » .

فارابی نزد یوحنا بن خیلان ، ـ واو نزد مردی از مرو درس خوانده‌است .

گرچه برخی دربارهٔ فارابی گفتند ـ که او هفتاد زبان می‌دانست ، ولی این سخن باور کردنی نیست ، آنچه مسلّم است اینست که فارابی زبانهای فارسی ـ ترکی ـ عربی ـ لاتینی ـ وسریانی را خوب می‌دانسته‌است .

فارابی روزگاری ـ که درحلب بسر می‌برد با سیف الدوله (۳۳۳ ـ ۳۵۶) ملاقاتش رو داد ، سیف الدوله ویرا بسیار گرامی ـ و بزرگ داشت ، و برای او مستمرّی قرار داد ، ولی فارابی ازاین مستمرّی روزی بیش از چهار درهم (برابر با دو قران و یک دهم قران نقرهٔ خالص) نمی‌گرفت ، بدنیا ـ وخوراك ـ وپوشاك

---

۱ ـ الفهرست چاپ مصر ص۳۶۸ .
۲ ـ اخبار الحکماء چاپ اروپا ص۲۷۷ - ۲۸۰ .
۳ ـ عیون الانباء چاپ اول مصر ج۲ ص۱۳۴ - ۱۴۰ .
۴ ـ تاریخ فلاسفة الاسلام ص۱۹ .
۵ ـ مأخذ پیشین ص۱۷ .

آن، بی اعتنا بود، بیشتر بتنهائی کنار آب - و سبزه زار، روزگار می گذارند[1]، - و تألیفات اورا همهٔ دانشمندان پسندیده، وتاریخ نویسان هم ستوده و گفته اندسودمند و بی مانند است، ایرادی که برتألیفات پیشینیان ومعاصران او وارد بود، برفارابی وارد نیست. امّا راجع بآثار فارابی که موجوداست رجوع شود ببخش یکم ازجلد سوّم فهرست کتابخانهٔ اهدائی نگارنده چاپ دانشگاه تألیف فاضل گرامی آقای محمد تقی دانش پژوه.

فارابی شاعر ذولسانین است

درکشکول شیخ بهائی - و ذیل شرح حال او درکتابهای تاریخ فلاسفه برخی اشعار عربی او نقل شده است.

در مجمع الفصحاء[2] دو رباعی فارسی از فارابی نقل کرده که رباعی اوّل آن درمعجم ادباءالاطباء ودرکشکول شیخ بهائی نیز یافته می شود، وآن چنین است:

اسرار وجود خام و ناپخته بماند — وان گوهر بس شریف ناسفته بماند
هر کس بدلیل عقل چیزی گفتند — وان نکته که اصل بود ناگفته بماند

---

۱ - کسانی که با بینوائی بپاکدامنی و عزت نفس زندگی کرده اند در میان دانشمندان فراوان اند. خلیل بن احمد (متوفی ۱۸۰) استاد سیبویه، وسازندهٔ علم عروض - ونگارندهٔ نخستین کتاب لغت عربی بنام کتاب العین قصهٔ او بافرستادهٔ سلیمان بن علی والی اهواز که پی او آمده بود، معروف است که خلیل پارهٔ نان خشکی ازجیبش بیرون آورده باو گفت بخور جز این نزد من نیست، وتا آنگاه که نان بدستم می رسد از مانند سلیمان بی نیازم (نگاه کنید بمعجم الادباء یاقوت چاپ مارگلیوث ۱۹۲۷ ج ٤ ص ۱۸۱-۱۸۳، - آداب اللغة ج ۲ ص ۱۲۱-۱۲۲). ابوعلی بن هیثم معروف ببطلمیوس ثانی بزرگترین ریاضی دان اسلام که باتنگدستی زندگی می کرد قصهٔ او بامقرری که امیر الامراء شام برای وی مقرر کرده بود، و با پول گزاف سرخاب امیر سمنان که باو پس داد مشهور است (تتمة صوان الحکمه ص ۷۸، - عیون الانباء چاپ اول مصر ج ۲ ص ۹۰-۹۹) وهمچنین ابوالفتح خازن که هزار دینار اهدائی سلطان سنجر را نپذیرفت (تتمة صوان الحکمة ص ٦۱) ونظائر اینها که فراوان است. واما علماء روحانی، و فقهاء مراجع تقلید، ومحدثین که تقریباً دست کم نود درصدشان هنگامی که وفات می کنند مالی بارث نمی گذارند.

۲ - چاپ اول تهران ۱۲۹۵ ج ۱ ص ۸۲-۸۳.

۳ ــ ابو یوسف یعقوب بن اسحق کندی (متوفّیٰ بسال ۲۵۲ ـ ظاهراً) .

جدّ اعلای او **اشعث بن قیس** پادشاه کنده بود ـ که در سال دهم هجری اسلام آورد ـ ودرخلافت **ابوبکر** (۱۱ــ۱۳) بسال یازدهم مرتد شده دوباره باسلام برگشت ، و ابوبکر خواهر خود اُمّ فروه را باو تزویج کرد ، پدران اشعث همگی درمشقر ـ و یمامه ـ و حضر موت ـ و بحرین پادشاه بودند ، اشعث سرسلسلهٔ خوارج است که درجنگ صفین با **امیرالمؤمنین علی علیه‌السّلام** سخت بمخالفت برخاست ، و دختر او **جعده** حضرت **امام‌حسن علیه‌السّلام** را بزهر شهید کرد .

محمد بن اشعث همانست که **حضرت مسلم بن عقیل** را دستگیر کرده بدست ابن زیاد داد ، و **عبدالرحمن** پسر او عبدالملک مروان را از خلافت خلع کرد ، و **اسحق** پسر عبد الرحمن ـ وپدر **یعقوب** ، ازجانب مهدیّ ـ و رشید امیر کوفه بود .

ازاینجا دانسته می‌شود ـ که خاندان کندی پیوسته ـ در اوج توانائی ـ غرق درنعمت ـ وسیاست زیسته ـ چندان پابند دیانت نبوده‌اند .

از یکسو دانسته نیست که کندی علوم عقلی را نزد چه کسی آموخته ، ـ و درعلوم شرعی هم تألیفاتی ندارد .

صاحب چهار مقاله[1] (مؤلّف میان سالهای ۵۵۱ ــ ۵۵۲) اورا یهودی دانسته ، و **ابوالحسن بیهقی** (متوفّیٰ ۵۶۵) در تتمّة صوان‌الحکمه[2] گوید : بعضی گفتند یهودی بود ـ و اسلام آورد ، ـ و برخی گفتند نصرانی بود . **شهرزوری** هم در نزهة الأرواح همان سخن بیهقی را آورده‌است .

ظاهراً در زمان کندی عربی که علوم عقلی بداند وجود نداشته ، پس بناچار

---

۱ ـ چاپ لیدن ۱۳۲۷ ص۵۵-۵۶ .

۲ ـ چاپ لاهور ۱۳۵۱ ص۲۵-۲۶ .

او این علوم‌را نزد ایرانیانِ یهود مانند **ماشاءالله اثردی** ، ـ یا مسیحی مانند **خاندان بختیشوع** تحصیل می‌کرده ، و اینان بخانهٔ او بسیار رفت وآمد داشته‌اند، ازینرو بکلیمی گری و مسیحی گری نامور شده‌است .

هیچکس از بخشندگی کندی دم نزده‌است ، و **ابن‌النّدیم** ببخل او گواهی داده، و**ابن‌بختویه**[1] سخنان کوتاهی از وی روایت کرده که نمودارِ بخلِ گوینده‌است، و نیز **جاحظ** درکتاب البخلاء داستانهائی از بخل او آورده ، پس کندی بخیل بوده‌است .

در کتابهای درایة الحدیث و درکتب رجال گویند : جرح بر تعدیل مقدّم‌است ، و جای شگفت‌است که با اینکه چند نفر معاصرینش ببخل او گواهی داده‌اند ، و قرائن هم این گواهیها را تأیید می‌کند ، برخی تاریخ نویسان آنرا باور نمی‌کنند .

مردم کسی‌را بخیل می‌خوانند ـ که مالداراست ـ واز بذل مال درجائی‌که باید بذل کرد خودداری می‌کند .

حریف مجلس‌ما خود همیشه دل‌می‌برد علی‌الخصوص که پیرایه‌ای برو بستند

پدرکندی امیر کوفه ـ وخاندانش دراسلام‌ازمردان مقتدر نامی‌ـ واجدادش پیش‌از اسلام پادشاه بودند ، وی اموال فراوانی بارث برده بود، دربصره املاکی داشت ـ ازخلفا عطایای فراوان دریافت می‌کرد[2]، وازحکایت چهارمقاله[3] پیداست که باکبکبه ودبدبهٔ بسیار زندگی می‌کرده ، بگفتهٔ جاحظ جانوران نایاب درخانهٔ او نگاهداری می‌شده[4].

بنا براین اگر کندی فیلسوف نمی‌شد ـ مانند پدرانِ بی سوادش یکی از

---

۱ ـ عیون الانباء چاپ بیروت ج۲ ص۱۸۲ .
۲ ـ الکندی چاپ نجف ۱۳۸۲ ص۶۳ .
۳ ـ ص۵۵-۵۶ .
۴ ـ کتاب‌الحیوان‌جاحظ ج۵ ص۹۷ ـ و مقدمهٔ رسائل کندی‌چاپ‌مصر ۱۳۶۹ ص۲.

مردانِ نامورِ تاریخ بود ، چه رسد باینکه او یگانه فیلسوف تازی ـ و مایهٔ افتخار نژاد عربی‌است ، پس اگر در تواریخ عربی هیچکس حتّیٰ[1] فارابی بگردِ کندی نمی‌رسد جای شگفتی نیست ، ـ زیرا ثروت ـ وجاه ـ ومقام او درچشم تازیان ، ـ و منزلت بی مانندش نزد خلفا ، تاریخ نویسان متعصّب تازی را برآن داشته ـ که شیفتهٔ جلال ـ وجبروت‌او شوند ـ وهرمقالهٔ چند سطری اورا درفهرست تألیفاتش بیاورند ـ وکتابی قلمداد کنند . واّلا درمتون کتابهای علمی نام ـ و نشانی ازآراء کندی ـ وتألیفاتش بندرت دیده می‌شود .

تألیفات و آثار کندی

ابن‌الندیم ۲۴۲ کتاب اورا فهرست کرده ، وابن ابی‌اصیبعه ۵۲ کتاب برفهرست ابن النّدیم افزوده ، وآقای بحرالعلوم ۶ کتاب هم از مراجع مختلف معرّفی کرده که جمعاً ۳۰۰ کتاب می‌شود ، و ازاین کتابها ۲۵ رساله آقای ابوریده در ۱۳۶۹ـ۱۳۷۲ در دو مجلد چاپ کرده جلد اول ۲۸۸ صفحه و دوم ۱۲۹ صفحه‌است بقطع وزیری . و ۱۴ رسالهٔ دیگر اورا دیگران چاپ کرده‌اند، و نسخهٔ نوزده رسالهٔ کندی هم در کتابخانه‌ها موجوداست که هنوز چاپ نشده‌است[1]. پس‌از همهٔ تألیفات کندی ۵۸ کتاب ـ و رساله موجوداست ، جرجی زیدان تنها از هفت تای این رساله‌ها آگاه بوده[2] ، و مرحوم قزوینی[3] و بروکلمان از بیست رسالهٔ او خبر داشته‌اند ، بنا برین امیداست از مصنّفات کندی درآیندهٔ نزدیک رساله‌های دیگری هم پیدا شود .

شکّی نیست دراینکه کندی یکی ازپیشوایان پیشین علوم عقلی‌است ـ که بخت ـ و توفیق باهم بیاری او شتافتند تا در راه دانش گامی فراپیش نهاد .

---

۱ ـ الکندی ص۱۳۹ـ۱۷۲ .

۲ ـ آداب اللغة ج۲ ص۲۱۳ .

۳ ـ حواشی چهار مقاله ص۲۰۵ .

کندی از بزرگترین دانشمندان است

امثال صاحب طبقات الأمم - و قفطی را نمی‌رسد که برمانند او خرده گیرند، پاسخ آنان همانست که در مقدّمهٔ رسائل کندی و در الکندی آمده است ، ما در مقدّمهٔ جلد اوّل کتاب المحجّة البیضاء روشن کردیم که کندی نخستین کسی است که شرع - وعقل را باهم تطبیق کرده ، بیرونی در کتاب الجماهر فی معرفة الجواهر[1] رساله‌ای را که کندی درشناسائی انواع گوهرهای گرانبها نگاشته مدحی بلیغ کرده ، ابوالحسن بیهقی از رسالهٔ او بعلم مناظر ومرایا آشنا شده . ثابت بن قرّه در کتاب الذّخیره (ص ۳) ازاو نقل می کند ، وازینجا دانسته می‌شود که سخن او نزد دانشمندان معاصرش نیز معتبر بوده‌است .

کندی در علوم عقلی مردی جامع است[2] او از جهات گوناگون دارای شخصیّت و فضیلت است .

تاریخ زندگی کندی روشن نیست

تاریخ نویسان روشن نکرده‌اند که کندی آغاز زندگی خودرا دربصره گذرانده- یادر کوفه، ونزد چه کسانی دانش آموخته - کی بدنیا آمده - وکی ازدنیا رفته‌است ، بلکه برای اینکه او دارای جاه - وجلال بوده چند سطر مدح وثناگفته ، سپس چون خواسته‌اند تألیفات اورا جلوه دهند ، تا توانسته‌اند بر فهرست تألیفاتش افزوده‌اند ، پس حقّ کندی را هم ادا نکرده‌اند .

مایهٔ تأسّف است - که اگر کندی ازخاندان ناشناسی می‌بود - همین اندازه هم اورا نمی‌شناساندند ، چنانکه در بارهٔ فارابی - که برتر از کندی ، و هم پایهٔ

---

۱ - چاپ هند ص ۳۱-۳۲ .

۲ - التراث الیونانی ص ۵۹-۶۰ . و تاریخ فلاسفة الاسلام فی المشرق والمغرب تألیف محمد لطفی جمعه چاپ مصر ۱۳۴۵ ص ۱-۱۱ .

ارسطواست ، و دربارهٔ یحیی بن عدیّ که هم طبقه ـ و هم مرتبهٔ کندی است ـ ودر تراجم صدها دانشمند واقعی دیگر کوتاه آمده‌اند .

٤ ـ ابوالحسن ثابت‌بن قرّه (۲۲۱ ـ ۲۸۸) از بزرگترین دانشمندان قرن چهارم‌است .

وی نزد خلفا بسیار عزیز ـ ومحترم بود ، ابن ندیم[1] ازتألیف او ۱۵ کتاب ثبت کرده ـ و قفطی[2] ۹۲ کتاب ، و ابن ابی‌اصیبعه[3] ۱٤۹ کتاب ، ازآنجمله‌است **کتاب الذّخیره** درطب ، ـ که آنرا ابوالحسن بیهقی ستوده‌است[4] .

این کتاب بسال ۱۹۲۸ در قاهره در ۱۸٦ صفحه و مقدّمهٔ انگلیسی ـ و فهرست کامل ـ بقلم آقای دکتر جی صبحی در ٤۳ صفحه بچاپ رسیده‌است .

داستان امتحان پزشکان

این کتابرا مؤلّف برای‌پسرش ابوسعید سنان‌بن ثابت (متوفّی بسال ۳۳۱) که مسلمان‌است نگاشته ، سنان خود از پزشکان و ریاضی‌دانهای ناموراست که هفده کتاب تألیف دارد ، و خلفا اورا مانند پدرش بزرگ وگرامی می‌داشتند .

درسال ۳۱۹ در اثر درمانِ غلطِ یکی‌از پزشکان ، مردی فوت کرده بود؛ مقتدر (۲۹۵ ـ ۳۲۰) فرمان‌داد که پزشکانرا از کار پزشکی بازدارند ـ تاآنکه سنان آنانرا امتحان کند ، درین‌وقت بجز پزشکان درباری ، وکسانی که استاد و دانشمند نامور وازامتحان‌معاف بودند، هشتصد و شصت‌و چند نفرآمادهٔ امتحان شدند ـ و امتحان‌دادند ،سنان‌درجه‌وپایهٔ هریک ـ واینکه‌او درپزشکی‌برای‌چه کاری‌شایستگی دارد معیّن کرد .

---

۱ ـ الفهرست چاپ مصر ص۳۸۰ .

۲ ـ اخبار الحکماء ص۱۱۵-۱۲۲ .

۳ ـ **عیون** الانباء ج۲ ص۱۹۳-۲۰۱ .

٤ ـ تتمة **صوان** الحکمة چاپ لاهور ص٦-۷ .

درین میان مردی خوش رو ـ خوش لباس با وقار بمجلس امتحان درآمد که سنان اورا حرمت کرد ـ و بالادست خود جا داد، سخنی که بمیان می‌آمد چنین وانمود می‌کرد که می‌فهمد ـ تاسرانجام سنان بوی رو کرد و گفت : دوست‌دارم ـ که از شیخ چیزی بشنوم و بیادگیرم ، ـ واینکه شیخ استاد خودرا بمن بشناساند ؟ شیخ پاسخ داد که من خواندن ـ و نوشتن نیاموخته ـ و درس نخوانده‌ام ، ولی عیالوارم ـ و زندگانی خانواده‌ام باین کار بسته‌است ، سنان گفت بشرط اینکه از دادن مسهل خودداری کنی ـ و فصد نکنی ـ و ندانسته ببیمار دستور ندهی . مرد گفت من هرگز جزسنکنجبین ـ وگلاب چیزی ببیمار نداده‌ام ، سنان پذیرفته اورا از امتحان معاف و روانه کرد .

فردای آن روز جوانی درآمد خوش سیما ـ نمکین ـ هوشیار ـ که جامهٔ نیکو بتن‌داشت ، سنان بدو نگریسته‌پرسید نزد چه کسی درس‌خواندی ؟ جوان‌پاسخ داد نزد پدرم . پرسید پدرت کیست ؟ گفت همان شیخی‌که دیروز بنزد شما آمد ، سنان گفت : شیخ خوبیست تو هم با او همکاری . ؟ گفت آری . سنان گفت : بهمان شرط آزادی برو یار او باش .

۵ ــ ابو یعقوب اسحق بن حنین (متوفّی[1] بسال ۲۹۸) از مشاهیر ناقلان کتب ، ـ فصیح ـ وبلیغ ـ لغت شناس ، دریونانی ـ سریانی ـ وعربی ، مانند پدرش مترجمی توانا ـ و چیره دست است ، بیشتر کتابهای ارسطو را او نقل کرده ـ ویا نقل پیشین‌را اصلاح کرده ، بعربی خوب شعر می‌گفته .

قفطی از تألیفات او سه کتاب ثبت کرده ـ که اینها غیراز کتابهائیست که‌او نقل کرده است[1] . ابن ندیم[2] چهار کتاب از تألیفات او را شناسانیده ، ـ و ابن

۱ ـ اخبار الحکماء ص۸۰ .

۲ ـ الفهرست ص۳۹۷ .

ابی اصیبعه[1] ۱۳ کتاب .

۶ ــ قسطا بن لوقا البعلبکّی معاصر مقتدر (۲۹۵ ــ ۳۲۰) بود . وی در همهٔ رشته‌های علوم‌عقلی استاداست ، در یونانی وتازی بسیار توانا وفصیح‌است، ابن‌ندیم اورا باحنین برابر می‌داند . ابن ندیم[2] ۳۴ کتاب ازتألیف اورا ثبت کرده گوید : اینها جز کتابهائیست ـ که او ترجمه یا تفسیر ـ یا نقل پیشین را اصلاح کرده‌است ، ونزدیک بهمین فهرست کتابهائیست که قفطی[3] می‌شمارد ، ابن ابی اصیبعه ازتألیف او ۶۶ کتاب صورت داده‌است[4] .

۷ ــ حبیش بن الحسن الأعسم ــ خواهر زادهٔ حنین ، مرد فاضلیست که کتاب المسائل حنین را او بپایان رسانید ، و پاره‌ای از کتابهای جالینوس را نقل کرده ، زیر نظر حنین ترجمه می‌کرد ، ـ از تألیف او پنج کتاب ابن ابی اصیبعه ثبت کرده‌است[5] .

۸ ــ احمد بن الطیّب السرخسی (مقتول بسال ۲۸۶) بزرگترین شاگرد کندی ، واز بزرگان فلاسفه ، درهمهٔ علوم عقلی استاد بود ، گویند دانشمند بود ، نه خردمند ؛ سخنوری خوش ذوق ـ مجلس‌آرا ـ وخوش‌قریحه ـ بذله‌گو ـ بلیغ ـ ادیب ـ شاعر ـ وشیرین‌قلم بود ، وی راوی حدیث ـ ومعلّم معتضد (۲۷۹ــ ۲۸۹) بود ، ـ سپس ازندیمان خاصّ او شد ، ولی سرانجام بانیرنگی که‌معروف‌است در سال۲۸۶ اورا کشتند. وی‌برخی‌ازکتابهای ارسطورامختصر کرده ، ازتألیف‌او قفطی[6]

۱ ـ عیون الانباء ج۲ ص۱۶۵-۱۶۷ ، ونیز معجم ادباء الاطباء ج۱ ص۷۲-۷۴ رقم۴۱ .
۲ ـ الفهرست ص۴۱۰-۴۱۱ .
۳ ـ اخبار الحکماء ص۲۶۲-۲۶۳ .
۴ ـ عیون الانباء ج۲ ص۲۴۴-۲۴۶ .
۵ ـ عیون الانباء ج۲ ص۱۶۷-۱۶۸ .
۶ ـ اخبار الحکماء ص۷۷-۷۸ .

۲٤ کتاب ثبت کرده ـ و ابن ندیم[۱] سی کتاب ـ و ابن اصیبعه ۵۵ کتاب[۲].

۹ ـ متّی[۱] بن یونس (متوفّی[۱] ۳۲۸) از مترجمان ـ و مفسّرین مبرز ـ که در عصر خود رئیس منطقیّین بود؛ ابن ابی اصیبعه[۳] سه کتاب از تألیف اورا ثبت کرده، و ابن ندیم[٤] یازده کتاب، وقفطی بیش از ۱۲ کتاب[۵].

۱۰ ـ ابوعلی عیسی بن زرعه (۳۷۱ ـ ٤۰۸) از دوستان ـ و ملازمان و ظاهراً از شاگردان یحیی بن عدیّ، وازمترجمین تواناکه ترجمه‌های اورا ستوده‌اند، از تألیفات او ابن ابی اصیبعه[٦] ۸ کتاب شناسانده، و ابن ندیم یازده کتاب.

۱۱ ـ یحیی بن عدیّ که در عرض کندی است، وما در مقدّمهٔ جداگانه دربارهٔ او گفتگو خواهیم کرد.

دانشمندان اسلامی اندیشه‌های یونانی را گسترش دادند

تا نزدیکیهای پایان قرن سوّم کتابهای یونانی ـ و سریانی ـ و پارسی مکرّر ترجمه ـ و اصلاح ـ و تنقیح ـ و تفسیر شد، در میان مترجمان ـ و اصلاح کنندگان ـ ومفسّران، دانشمندان صاحبنظری وجود داشتند که رو بفزونی بودند، واینان درخلال ترجمه ـ و تفسیرِ کتابهای یونانی، ازهمه سو بنکاتی تازه برخوردند ـ ومشکلاتی گشودند، وبموازات آثار یونانی بانگاشتن کتابهای تازه ـ

---

۱ ـ الفهرست چاپ مصر ۳٦۵-۳٦۷.

۲ ـ عیون الانباء ج۲ ص۱۹۱-۱۹۳.

۳ ـ عیون الانباء ج۲ ص۲۲۷.

٤ ـ الفهرست ص۳٦۸-۳٦۹.

۵ ـ اخبار الحکماء ص۳۲۳، و نیز نگاه کنید بمقالهٔ ماکس مایرهوف در التراث الیونانی رقم ٦ ص۷٦-۷۸.

٦ ـ عیون الانباء ج۲ ص۲۲۸-۲۳۰.

۷ ـ الفهرست ص۳٦۹-۳۷۰.

و ابتکار های نو راهِ جدیدی بسوی تحقیق پیمودند ، و بر مواریثِ دانش افزودند . مانند :

فارابی ـ یحیی بن عدیّ ـ کندی ـ ابوالخیر ـ ابن‌زرعه ـ احمد بن الطیب السرخسی ، درفلسفه .

خاندان نوبخت ـ خاندان ثابت‌بن قرّه ـ فزاری ـ عمربن فرّخان طبری ـ بتّانی ـ ابوالوفاء بوزجانی ، در ریاضیات .

خاندان حنین ـ خاندان بختیشوع ـ قسطا بن لوقا ـ یوحنا بن ماسویه ـ رازی ، در پزشکی .

پس تا نزدیکی پایان قرن چهارم در هررشته چندین ده برابر کتابهائی که در رشته‌های گوناگون ترجمه شده بود، درهمان رشته‌ها بااندیشه‌های‌نوین تألیف شد . تااین زمان تحقیق ـ و دانش پژوهی پیرامونِ نگاشته‌ها و اندیشه‌های یونانی می‌گشت ، ـ تا آنجا که پزشکان می‌باید کتابهای شانزده‌گانهٔ جالینوس را درس بخوانند ــ و امتحان بدهند ، ــ و مهندسان کتاب اصولِ اقلیدس ــ و مجسطی بطلمیوس را ، ــ و فیلسوفان مابعدالطّبیعهٔ ارسطورا ؛ ولی هرچند دانش پیش می‌رفت ، و برشمار دانشمندان‌محقّق‌می‌افزود، بهمان نسبت ازارزش ـ واهمیّت کتابهای یونانی می‌کاست ، ـ چنانکه کتاب **دَغَلُ الْعَیْن** تألیف **ابن ماسویه** در خلافت القاهره (۳۲۰ ــ ۳۲۲) چنان رسمیّت پیدا کرد که در شمار کتابهای امتحانی‌پزشکان درآمد ، وبرخی دانشمندان‌معاصر او مانند ثابت بن قرّه درکتاب الذّخیره ازآن نقل ـ وبدان استناد کرده‌است ، ـ و بهرحال کم کم نامهای‌مؤلّفان یونانی جای خودرا بتألیفها ـ و مؤلّفان اسلامی داد ؛ وکتابهای یونانیان از برنامهٔ درس افتاد ، و مثلاً :

فارابی جانشین ارسطو و رازی جانشین جالینوس شد

فارابی بآنجا رسید که در برابر ارسطو که معلّم اول بود اورا معلّم ثانی خواندند، وتألیفات او دانش‌پژوهان واساتیدرا بخودمشغول ساخت.

و رازی بدرجه‌ای نائل آمد که دربارهٔ اوگفتند: پزشکی نبود ـ بقراط آنرا بوجود آورد، مرده بود جالینوس آنرا زنده کرد، پراکنده بود رازی آنرا فراهم آورد، ناقص بود ابن‌سینا آنرا کامل کرد.

ابن سینا بجای فارابی ورازی نشست

همچنانکه **ابن سینا** ـ گرچه تاچندی بدرازا کشید که دانش‌پژوهان بتألیفات او رو آوردند، ـ چنانکه ابوالحسن بیهقی دربارهٔ برخی فلاسفه می‌نویسد ـ که کتابهای فارابی‌را درس می‌گفت و بتألیفات ابن سینا نمی نگریست[1]، ـ ولی سرانجام بدست **لوکری** شاگرد **بهمنیار** آثار ابن سینا درخراسان وجاهای دیگر رائج شد[2]، واو بانگاشتن دوکتاب: **شفا** ـ **و قانون** خویش هم جانشین فارابی‌شد، و هم در پزشکی بجای رازی نشست. وازین پس کتابها بتدریج پر شد ازاندیشه‌ها ـ وآراء فیلسوفان اسلام؛ وکم کم دریافتند ـ که برخی کتابها که از یونانی ترجمه شده چندان سودمند نیست که پیرامون مطالب آنها بیندیشند، چنانکه شیخ درنمط هفتم اشارات گوید: «مردی‌بود بنام **فرفوریوس** ـ که کتابی درعقل ـ ومعقول نگاشته، ـ ومشّائیان آنرا می‌ستایند، ـ ولی همهٔ این کتاب پوچ ـ و بی‌معنی‌است»[3] ازینرو

---

۱ ـ تتمة صوان الحکمة چاپ لاهور شمارهٔ ٥٤ ص٩٧-٩٨ ذیل ترجمهٔ اسماعیل الهروی.

۲ ـ نگاه کنید بتتمة صوان‌الحکمة ص ۱۲۰-۱۲۲، و فهرست کتابخانهٔ اهدائی نگارنده ج ۳ بخش یکم ص ۱٦۱-٦٥.

۳ ـ اتحاد عاقل و معقول ـ بلکه اتحاد مدرك و مدرك یعنی حاس و محسوس ـ و خیال ومتخیل‌را صدرالدین شیرازی از راه تضایف، و برخی فلاسفه از راه‌اتحاد ماده وصورت

بقیهٔ حاشیه درصفحهٔ مقابل

از آنهمه کتاب که ترجمه شده بود سه چهار کتاب ریاضی از بطلمیوس ـ واقلیدس وجز این دو ، و چند کتاب پزشکی از بقراط ـ وجالینوس ، ـ و چند رسالهٔ فلسفی از افلاطون ـ و دیگران ، و کتابهای فلسفی ارسطو درشمار کتابهای مطالعه ـ و مراجعه شایستهٔ توجّه باقی ماند ـ تااینکه درقرن ششم **ابن رشد** بهواداری ارسطو بپا خاست ـ وبر کتابهای طبیعی ـ والٰهی او تفاسیر وجوامعی نگاشت، ـ که اکنون ارزش تفسیر ـ وجوامع او ازخود متن ارسطو کم نیست ، و امروز درکتابهای طبیعی و ریاضی ـ وپزشکی وفلسفی بندرت نامهای یونانی ، دیده می‌شود .

افکار یونانی بنزد فلاسفهٔ ایرانی دگرگون شده‌است

چه اگر مایه‌ای از یونانیان گرفته شده در دست فلاسفهٔ ما سراسر دگرگون گردیده وبصورتهای دیگر درآمده‌است ، مثلاً :

برهان تناهی ابعاد ـ که درکتابهای یونانی بصورت از یک نقطه بیرون آمدن دوضلع مثلّث تابی نهایت فرض ـ و برآن ایرادها شده بود ـ بصورت نردبان درآمده ، ـ و بنام برهان سلّمی پیرامون آن گفتگو می‌شود .

مُثُل افلاطونی راکه **ملاصدرا** اثبات کرده‌است چنین نیست که افلاطون هم همان‌را خواسته ـ و ثابت کرده که ملاصدرا هستی آنرا پیدا کرده‌است .

چه افلاطون سخن مجملی گفته که بعضی گویند ـ که او از این سخن موجودات برزخی عالم مثال‌را خواسته‌است . فارابی در جمع بین رأیین گوید مقصودش صورتهای مرتسم در ذات واجب‌است ، و برخی دیگر گویند او از این

ثابت کرده ، وحکماء متأخر هم پذیرفته‌اند ، ولی این بستگی ندارد باینکه سخنان فرفوریوس را شیخ ، و فلاسفهٔ بعداز او رد کرده و نپذیرفته‌اند آری

این یکی شیرست اندر بادیه وان یکی شیرست اندر بادیه
این یکی شیرست کادم می‌خورد وان یکی شیرست کادم می‌خورد .

سخن صورتهای مادّی را خواسته، ـ از آنرو که این صورتها نداللهحصول ـ وحضور دارند، همانند حصول معلول بنزد علّت ؛ ابن‌سینا گوید : او ازاین سخن کلّیّات معقولهٔ ذهن را می‌خواهد ـ که بذهن ایستاده‌اند ، و ذهن جوهرست . برخی دیگر گویند مقصودش اینست که صورتهای جوهری ـ که بخود ایستاده‌اند عبارتند ازعلم واجب تعالی[1] .

فیلسوف ایرانی گفتار مجمل یونانی را براندیشهٔ بلند خویش تطبیق می کند

امّا برهستی ارباب انواع برهان آوردن ـ وگفتار افلاطون را گواه آن قرار دادن، چیزی نیست که ازسخن افلاطون بدست آمده باشد .

همچنانکه قاعدهٔ بَسیطُ ٱلْحَقیقَةِ کُلُّ ٱلأشْیاءِ از سخن میر داماد مستفاد می‌شود ، چه اوگوید : هُوَ کُلُّ ٱلوُجُودِ یعنی بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء؛ وکُلُّهُ ٱلْوُجُودُ یعنی ماهیّت ندارد . واین سخن نشانهٔ آن نیست که ملا صدرا آن قاعده را از سخن میر داماد گرفته‌است . زیرا تنها ملاصدراست که قاعدهٔ بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء را ، ببرهان اثبات کرده‌است[1].

گویند **ابونواس** براهی می‌گذشت ـ ناگهان دو نفر را دید ـ که بر سر این بیت شعر او باهم گفتگو دارند :

اَلاٰ فَاسْقِنِی خَمْراً وَقُلْ لِّی هِیَ ٱلْخَمْرُ

وَلاٰ تَسْقِنِی سِرّاً اِذَا اَمْکَنَ ٱلْجَهْرُ

---

۱ ـ شاید بهمین مناسبت است که گویند میر داماد در وصف ملاصدرا گفته‌است :

جاهت صدرا گرفته باج ازگردون داده‌است بفضل تو خراج افلاطون

بر بسند تحقیق ندیدم چون تو یک سر زگریبان طبیعت بیرون

هرچند نظم این رباعی متوسط است ، ومضمونش از میر داماد که خودرا معلم ثالث می‌داند، نسبت بشاگردش ـ که ملاصدرا باشد، بعیداست .

آگاه‌باش بمن شراب بده ـ وبگوکه این‌شراب‌است ،وتا می‌شاید آشکارا بدِه نه پنهان .

چون گوش فرا داشت ـ دید :

یکی ازدیگری می‌پرسد ـ که : اگر می‌بیند ـ که باو شراب می‌دهند ، چه فرق می‌کند ـ که بگویند : این شرابست ـ یا نگویند ؟!

مخاطب پاسخ داد ـ که نه ، خیلی فرق می‌کند ، زیرا هنگامی‌که باو شراب می‌دهند ـ او رنگ ـ و شکل شراب را با چشم می‌بیند ، بوی آنرا با حسّ بویائی می‌شنود ، ـ لطافت آنرا با لامسه ادراك می‌کند ، و مزهٔ آنرا با چشیدن می‌یابد ، ـ پس او شرابرا با چهار قوّهٔ : باصره ـ شامّه ـ لامسه ـ ذائقه ادراك کرده ـ و یک حسّ باقی می‌ماند ـ که آن سامعه‌است ، پس اگر بگویند ـ که این شرابست ، او شراب‌را باهمهٔ حواسّ‌خود یافته ،وهمهٔ حواسّ پنجگانهٔ او بیافتن‌شراب مشغول می‌شوند ـ و از همه سو لذّت می‌برد ، ـ و هیچ حسّی ازشراب خالی نمی‌ماند .

ابونواس‌گوید : هرگز چنین معنی لطیفی بخاطرم نگذشته بود .

فلسفهٔ ما بااندیشهٔ ایرانی ازفلسفهٔ یونان ممتازست

ما پیش‌گفتیم آگهی ابن‌ندیم از کتابهائی که تازمان‌او نگاشته شده اندك‌است ، چه او با اینکه بگفتهٔ یاقوت شیعه بوده چنانکه قبلاً یادکردیم ، ازتألیفات بزرگترین معاصران شیعهٔ خود مانند : کلینی ـ و صدوق ـ و مفید ،آگاه‌نبوده ، ـ و از یکصدوشش کتاب تألیف‌حنین ۲۹ کتاب ـ وازیکصدو شانزده‌تألیف فارابی هفت کتابرا یادکرده ، وهمچنین‌است اطلاع او دربارهٔ دیگران ، با وجود این که اگر ازهشت هزار و اندی کتاب که در فهرست‌او شناسانده شده‌است ـ کتابهای علوم عقلی‌را جدا کنیم ، درعلوم‌ادبی ـ وشرعی قریب هفت هزارکتاب باقی می‌ماند، ـ و ما پیش‌گفتیم که علوم شرعی ـ و ادبی از ملّت دیگرگرفته نشده‌است ، ـ پس

چگونه شایسته‌است گفته شود — مردمی که دانشمندانشان درعلوم ادبی - وشرعی درظرف‌دوقرن‌ونیم - هفت‌هزار کتاب بابتکار خویش‌نگاشته‌اند، یکهزار - و اندی کتاب که درعلوم عقلی تألیف کرده‌اند همه‌پیرامون اندیشه‌های یونانیست ، - ودر آن کتابها از خودشان چیزی یافته نمی‌شود ، درصورتی‌که این فهرست آن گوشه ازتألیفات دانشمندان اسلامی‌را شناسانده‌است - که از اندازهٔ آگهی یکنفر ورّاق بغداد درنگذرد . و اسامی تألیفات دانشمندان اسلامی تا آن زمان چندین ده برابر فهرست ابن ندیم بوده‌است .

پیشرفت دانش درهرسرزمینی بسته بارزش دانشمنداست

بنظر نگارنده تمدّن ازدانش سرچشمه می‌گیرد - و بافزایش آن افزوده می‌شود ، در دانش هم بِه‌زیستن نهفته‌است ، وهم‌بِه یافتن ، - به‌زیستن - و به یافتن لازم هم‌اند ، ازینروست که دانش میان مردمِ پیش‌رفته زودتر - وبیشتر پیش می‌رود .

راهِ رسیدن ببوستان دانش بسی دور و دراز - هزینهٔ پیمودن‌آن سنگین - و دست یافتنِ بدان دشواراست ، - چه درین راه پس‌از شایستگی - و بلند همّتی چیزهای دیگر بکاراست که ازآنجمله‌است : شب بیدار ماندن - رنج بردن - دود چراغ‌خوردن - و کتاب خواندن ، چشم ازمال‌وجاه پوشیدن ، وبرای‌رسیدن‌بهدف کوشیدن ، دل بر اندیشه نهادن - و سرمایهٔ جوانی‌را از دست دادن ، از همه چیز گسستن ، - و بخود پیوستن ، - بااندك ساختن ، ولذّت دانش‌را یافتن .

یگانه‌چیزی که آتش شوق‌دانشپژوهی‌را در دلِ جوانانِ آماده برمی‌افروزد - و آنانرا بگام نهادن در چنین راهی صعب العبور وا می‌دارد ، همانا بزرگداشت دانشمندان بزرگ‌است، - که‌همهٔ ره روانرا بآیندهٔ کسب دانش دلگرم - و امیدوار می‌سازد .

دانش کالای معنوی - و روحانیست ، هرکالا بازارش آنجاست - که بیشتر - و بهترخریدار دارد ، کالاهای مادّی را تنها با پول می‌توان خرید ، - ولی کالای روحانی دانش ازدارندهٔ خودکه دانشمنداست جداشدنی نیست - وهمیشه باپول بدست‌نمی‌آید ، - بلکه برای بهرمندشدن از یک دانشور - ودانش‌او - چیز دیگر هم بکارست ، - و آن حرمت - و بزرگداشت اوست ؛ چه بسا دانشوران نامور مانند : سقراط (۴۷۰ — ۴۰۰ - ق - م) و ذیوجانس (دیوجن) کلبی (۴۱۳ — ۳۲۳ - ق - م) - و فارابی- وابن‌هیثم (متوفّیٰ حدود ۴۳۰) - که بزندگی مادّی پشت پا زده‌اند ، - درجهان مادّی مفلوک‌اند ، ودرکشور دانش پادشاه ، در برابر مردمی چنین بزرگ که مایهٔ افتخار جهان مردمی‌اند ، هیچ کاری ازما ساخته نیست جزاینکه فروتنی کنیم - وآنانرا بزرگ داریم - و ببزرگی یادکنیم .

دانشمندان علوم شرعی‌را مردم متدیّن سر برآستان ارادتشان‌می‌نهند - و اسباب آسایش حواشی آنانرا فراهم می‌کنند .

پزشکان بادستمزدی که از مردم دریافت می‌کنند زندگی مرفّهی دارند ، - مردم هم آنانرا حرمت می‌دارند .

ادبا - وفلاسفه در پرتو حمایت پادشاهان - ودرباریان - ومردم دانشپرور همواره نامی وگرامی می‌زیسته‌اند ، و این‌مردم که آنانرا قدر می‌دانستند - و برصدر می‌نشاندند ، اسباب کمال آسایش این گروه را همیشه بخوبی فراهم‌می‌کرده‌اند ، وکم - وکیف زندگانیشان بدلخواه خودشان بستگی داشته‌است.

در سرزمینی که دانش - و دانشمند ارزش خودرا از دست می‌دهد مردم شایسته دلسرد می‌شوند - وازپیمودن‌راه دانش‌روگردان می‌گردند ، - ودانشمندان راه خویش پیش‌گیرند - وازان سرزمین کوچ کنند ، چنانکه بروزگار **انوشیروان**

دانشمندان روم بایران پناه آوردند ، ـ و پس از چیره شدن تازیان بر ایران ، دانشمندان ایرانی در بغداد ـ و دربار خلافت گرد آمدند ـ و این تمدّنِ بزرگِ اسلامی را بنیان نهادند .

اندیشهٔ ارسطو در ایران و یونان تأثیری بسزا داشته است

بهرحال شکّی نیست در اینکه ارسطو همچنانکه خیلی بیش از فیلسوفان پیشین خود در اندیشهٔ یونانیان تأثیر کرده بوده ، ـ در افکار دانشمندان اسلامی نیز بسیار مؤثّر بوده است ، و حقّاً او نخستین کسی است ـ که منطق را برپایهٔ درستی تدوین کرد ، و فلسفه را با برهان عقلی استوار ساخت ، و او اندیشه هائی آورد ـ که پیشینیانش از آنها ناآگاه بودند ، و باوجود این بافروتنی بسیار در آغاز همین مقاله کار خویش را کوچک می شمارد ، و همه مطالب را جز اندکی از پیشینیان خود می داند ، ولی بگواهی همین سخن ـ او

دانش درجائی که ارزش دارد پیوسته پیش می رود

دانش بنزد دانشمند متوقّف نمی ماند ، و همچنانکه بخشِ طبیعیّاتِ ارسطو ـ و فلکیّاتِ او ـ و بطلمیوس ـ با پیشرفت علومِ طبیعی و سپهری دگرگون شده . ـ الٰهیّات او هم در اثر اندیشهٔ فلاسفهٔ اسلام تغییرات کلّی کرده است ، ـ با این تفاوت که آن تغییرات را همه می بینند ، ـ و ازین تغییرات اهل فنّ آگاهند .

چگونگی بحث ما پیرامون الف صغرای ارسطو

ما برای نمونه همین برهان وسط ـ و طرفِ ارسطو را که اهمّ مطالب این مقالهٔ الف صغرای اوست (چنانکه لوکری در بیان الحقّ ، و برخی فیلسوفان دیگر از این مقاله تنها بآوردن همین برهان بسنده کرده اند) مطرح کردیم ، و پاره ای اندیشه های فلاسفهٔ اسلام را دربارهٔ آن آوردیم ، ـ و خود نیز هرکجا لازم دانستیم آنچه دریافته بودیم نگاشتیم ، ـ تا دانسته شود که تنها دربارهٔ همین مطلب کوچک

حکمای ما چگونه نگریسته‌اند، ـ و چه گفته‌اند ، درصورتی که اندیشه‌های حکمای اسلام هر مطلب از مطالب ارسطو را برهمین منوال گسترده ، ودگرگون ساخته‌است.

اینکه گفتیم دربارهٔ سخن ارسطو برای اینست که برحسب تقریر شیخ این برهان چنانکه از گفتار ما پیدا خواهد شد ، یا برهان اثبات واجب است ، یا برهان نابودی تسلسل ، و برای هریک از این دو مطلب حکمای ما برهانهای بسیار آورده‌اند ـ که روان ارسطو ـ و یونانیان از بیشتر آنها آگاه نیست ، چنانکه دربارهٔ ابطال تسلسل صدرالدین شیرازی درامور عامّهٔ اسفار ده برهان یادکرده ، و اگر همهٔ برهانهای ابطال تسلسل را با اندیشه‌های حکمای اسلام پیرامون آنها گرد آوردند، خود کتابی بزرگ خواهدشد. ودراثبات واجب کتابهای جداگانه نگاشته‌اند، مانند اثبات واجب قدیم و جدید ملاجلال دوانی ـ و سیّد صدر شیرازی، وجامع‌الافکار ملامهدی نراقی (متوفّی ۱۲۰۹) که قریب ۵۰۰ صفحهٔ بزرگ است[1] این که گفتیم کتابهای فلسفه و اندیشه‌های فیلسوفان اسلام است . امّا اگر سخنان متکلّمان ـ وگفتارهای ذوقی وعرفانی صوفیانرا هم برآن بیفزایند، مثنوی از هفتاد من کاغذ درمی‌گذرد . همچنانکه ما هم درین مقدمه بگفتار فلسفی بسنده کرده‌ایم، و پیرامون سخنان عرفانی ـ وکلامی نگشته‌ایم .

این چگونگی مطالبی است که ارسطو و یونانیان از آنها آگاه بوده‌اند، امّا اندیشه‌هائی که اصلاً بردل آنان نگذشته‌است مانند حرکت جوهری ـ وبرهانهای تجرّد روان مردمی ـ و مسألهٔ معاد ـ ومانند اینها ، باندازه‌ای فراوان است ـ که چند برابر فلسفهٔ ارسطوست، ـ وحقیقت مطلب اینست که اندیشه‌های ارسطو اندیشه‌های

۱ـ معتبرترین نسخهٔ این کتاب ـ وبرخی کتابهای دیگر درکتابخانهٔ اهدائی نگارنده در دانشگاه موجوداست ، مراجعه شود بمجلد سوم بخش یکم فهرست کتابخانهٔ اهدائی این ضعیف .

فیلسوفانه ـ و برهانی بوده ، و بهمین سبب کتابهای او دانشمندان را شیفتهٔ او ـ و تألیفاتش ساخته ، شهرت بی‌مانندی پیدا کرده‌است، وبرخی حکمای اسلامی ـ که می‌خواستند بمانند اخوان‌الصفا نام خودرا پنهان ، واندیشهٔ فلسفی خویش را رائج کنند ، نظریّهٔ خودرا بارسطو نسبت داده‌اند .

ابن سینا پیرو کسی نیست

چنانکه ابن طفیل در رسالهٔ حیّ بن یقظان خود یادآوری کرده‌است ـ که درتألیفات شیخ چیزهائی یافته می‌شود ـ که درکتب ارسطو نیست ، ولی بدرستی ندانسته‌است ـ که شیخ با وجود اینکه بروش مشاء گفتگو می‌کند پیرو کسی نیست ، چه ابو عبید در رسالهٔ سرگذشت اوگوید : «من ازشیخ خواهش کردم که کتابهای ارسطو را تفسیر کند ، ولی او عذرآورده گفت : اگر بانگاشتن کتابی که درآن آنچه ازین علوم نزد من درست‌است بیاورم ـ وپیرامون سخنان دیگران نگردم ـ ازمن خوشنود می‌شوی دریغ ندارم ؟ من بهمین راضی شدم ، پس او نگاشتن طبیعیّات کتاب الشّفا را آغاز کرد[1]. وازین سخن پیداست که شیخ نخواسته‌است کتابی بپیروی ارسطو بنگارد ، بلکه او خود می‌خواست از راهِ برهان عقلی ـ که روش مشّاء است فلسفهٔ خویش را نگاشته‌باشد. وخود مقدمهٔ ابوعبید برکتاب‌الشفاء ، وتفسیر ابن‌رشد برمابعدالطبیعهٔ ارسطو نیز گواه این‌مطلب‌است ، چه ابن‌رشد درتفسیرهمین‌مقاله ـ ومقالات دیگر، وهمچنین درتهافت التّهافت جاهائی‌راکه ابن‌سینا از راهِ ارسطو جداشده یادآور می‌شود . حکمای معاصر ما گویند دلیل اثبات اتّحاد عاقل‌و معقول ـ که درکتاب المبدء والمعاد تألیف شیخ ابن سینا آمده نظر خود اوست ، و این اندیشه با اینکه شیخ این‌کتاب‌را بخواهش ابو محمّد شیرازی برروش مشّائیان نگاشته ناسازگار نیست ، ـ زیرا طریقهٔ شیخ اینست که او هرگز از عقیدهٔ خود درنمی‌گذرد ،

---

۱ ـ عیون الانباء چاپ اول ج۲ ص۵-۶ .

وکسی‌را پیروی نمی‌کند، بهرحال این رشته سرِدراز دارد ، ـ بهترست ازین گفتگو درگذریم ، وسخن کوتاه کنیم ، وباصل مطلب پردازیم ، پس گوئیم :

فارابی درکتاب زینون کبیر[1] گوید :

گفتار فارابی پیرامون برهان وسط وطرف ارسطو

در جهان کون و فساد ، هرچه از چیزهائی ـ که نبود ـ وهست‌شد ممکن‌الوجوداست ؛ زیرا اگر ممتنع‌الوجود بود موجود نمی‌شد ، واگر واجب‌الوجود بود همیشه‌ثابت وموجود بود ، وممکن‌الوجود درهستی خود بعلّتی نیازمنداست که اورا ازنیستی بهستی آرد ، پس هرچیز که نه بخود ـ و بذات خود موجوداست ممکن‌الوجوداست ، وهر ممکن‌الوجودی‌هستی‌او ازغیر اوست ، وآن غیر اگرممکن‌الوجود باشد سخن دراومانندسخن درمانحن‌فیه است ، پس بناچارمی باید هستی ممکن‌الوجود بواجب‌الوجود بذات رسد .

وروا نیست که چیز علّت خود باشد ، زیرا که علّت بذات برمعلول تقدّم دارد ، ـ چه‌اگربگوئیم : الف‌علّت ب‌است ، مقصود ما اینست که هستی ب از هستی الف فعلیّت یافته ، واین قضیّه مقتضیِ آنست که هستی علّت برمعلول متقدّم باشد ، و یك چیز دوهستی ندارد ـ یکی پیشین وعلّت ، ودیگری‌سپسین ـ ومعلول ، تا چیز علّت خود باشد .

---

۱ ـ چاپ حیدرآباد ۱۳۴۹ ص ۳ ـ ۵ .

و بهمین طریق دانسته شود که روا نیست که ماهیّت چیز سببِ وجود او شود ـ که عارض ماهیّت است ، زیرا هستی علّت سبب هستی معلول است ، وماهیّت دوهستی ندارد ـ که یکی مفید باشد و دیگری مستفید .

وجایز نیست که دو چیز باشد که هریك علّت دیگری بود ، ـ مثلاً : الف ـ و ب ، پس الف علّت هستی ب باشد ، و ب علّت هستی الف ، ـ چه هستی ب هرگاه از الف است لازم است که هستی الف متقدّم باشد بر هستی ب ، پس معلولِ ب نباشد ، چه اگر الف هم معلول ب باشد لازم آید ـ که الف از آنرو که علّتِ ب است ـ در هستی خود بر او متقدّم باشد ، و از آنرو که معلولِ ب است در هستی خود از ب متأخّر باشد ، پس در یك اعتبار هم موجود باشد ـ و هم معدوم ، و ب علّت خود باشد ـ ، زیرا که علّتِ علّتْ علّت است ، پس هرگاه ب علّت الف است ، و الف علّت ب ، پس ب علّت خود خواهد بود ، و در نتیجه هستی او بر هستی خود او متقدّم باشد ، و این باطل است .

وچنین نیست حال دو متضایف ، ـ چه علّت سوّمیی هست که علاقهٔ تضایف را میان آنها واقع ساخته است .

وجائز نیست که علّتهای ممکن بی پایان وجود داشته باشد ـ ،

زیرا هریك آنها دارای خاصیّتِ وسط است، پس باعتباری معلول باشند، و باعتباری علّت، و هرچیز که دارای خاصیّت وسط است بضرورت او را طرفی است، وطرف پایان است، پس ممکنات مستند باشند بوجود واجب الوجود ـ که از علّتهای مادّی، وصوری، و غائی، وفاعلی، مبرّا، ومنزّه است.

و باز درتعلیقات[1] حاصل سخنش اینست که اگر معلول مطلقا سپسین باشد، یعنی علّت نباشد، و اورا معلولی نبود، لابدّ اورا علّت دیگری خواهد بود، و این علّت را اگر علّتی باشد آن وسطی در حکم واسطه خواهد بود، خواه متناهی باشد ـ وخواه نامتناهی؛ پس وجود آن سلسله مادام که برای او طرفی غیر معلول فرض نشود، درست نباشد. وعلّت می باید با معلول موجود باشد، چه علّتهائی که با معلول موجود نیستند علّت حقیقیّ نیستند، بلکه مُعِدّ اند، مانند جنبش انتهی.

نگارنده گوید: شکّی نیست بنزد فلاسفه از ارسطو تا ملاصدرا مناط نیازمندی ممکن بعلّت امکان است، و موجود اگر ممکن نباشد ـ بناچار واجب و بینیاز از علّت است، ونیز برهان وسط وطرف ارسطو همچنانکه از تفسیر یحیی بن عدیّ ـ وازسخن فارابی درتعلیقات برمی آید فقط منظورش اثبات واجب الوجود است ـ نه ابطال تسلسل علل، ولی ملاحظه می شود که فارابی در رسالهٔ زینون از این

---

۱ ـ چاپ حیدرآباد ص ۶.

برهان ابطال تسلسل را استفاده کرده ، و صریحاً گفته‌است که : « جائز نیست که علّتهای بی پایان وجود داشته باشد » ونیز گفته : « طرف پایان‌است » .

امّا **شیخ** از یکسو این برهانرا در باب تناهی علل آورده ـ و درآخر برهان صریحاً گوید : « سخن گوینده که اینجا دو کنارگین‌است » تاگفته او « هرچه میان دو کنارگین‌است بضرورت میان آن دو محدوداست » که صریح‌است دراینکه این برهان ، برهان ابطال تسلسل‌است ، ولی از طرفی صریحاً می‌گوید : این فصل را بشناسائی مبدءِ نخستین تخصیص‌داده‌است ، ودرخلال برهان می‌گوید « فرق‌نمی‌کند که بترتّب متناهی مترتّب باشند ـ یا بترتّب نامتناهی » ونیز گوید : « هرگاه طرفین باشد ـ و میان آنها میانگینهای بی پایان باشند ، مانع غرض ما که اثبات علّت نخستین‌است نخواهد بود » پس‌معلوم‌می‌شود که منظور اثبات مبدءِ نخستین‌است .

پس‌شیخ یکبار بتعلیقات‌فارابی نگریسته ـ وبرهانرا همچنانکه ظاهرِ سخن ارسطواست برهان اثبات واجب شمرده ، و بار دیگر برسالهٔ زینون او ، و برهانرا برهان ابطال تسلسل دانسته‌است .

ناظرین کلام شیخ هم مختلف فهمیده‌اند .

ملاجلال دوّانی و ملاصدرا بسخنانی که اوّل از شیخ نقل کردیم نگریسته واین‌برهانرا برهان ابطال تسلسل دانسته‌اند بااین تفاوت ـ که ملاجلال برآن ایراد کرده ، وآنرا کافی ندانسته ، و ملاصدرا آنرا محکم‌ترینِ برهانها دانسته‌است .

و سیّد احمد محشّی شفا بسخنانی‌که بعداً ازشیخ نقل‌خواهیم کرد متوجّه شده ، و بااصرار وآوردن شواهدی ، آنرا برهان اثباتِ مبدءِ اوّل شمرده‌است .

نظیر همین‌اختلاف نظر برای ناظرین باشارات شیخ پیش آمده‌است ـ که بعداً پیرامون آن گفتگو خواهیم کرد . وما معتقدیم که همچنانکه ازسخن ارسطو بدست‌می‌آید این‌برهان‌باین‌صورت که درشفا آمده‌اثبات کنندهٔ مبدءِ نخستین‌است ،

و ربطی بابطال تسلسل ندارد . نهایت امر پس‌از آنکه مبدءِ نخستین بفرض اینکه میانگینها بی پایان باشند ثابت شد (یعنی پس‌از آنکه ثابت‌شد که این‌سلسلهٔ نامتناهی که همهٔ ممکنات هستند بعلّت مستقلّهٔ خارج ازاین‌سلسله نیازمنداست ،) ناچار بصدد چگونگی استناد سلسله‌بآن‌علّتِ خارجِ واجب‌الوجود برمی‌آییم؛ دراینجاست که این سلسله از هرکجا که بخواهد بآن مبدءِ واجب مستند شود ـ بناچار همانجا پایان می‌یابد ، زیراکه یکایک آن‌آحادِ بی‌پایان هم علّت‌اند وهم معلول ، واجتماع دو علّتِ مستقلّه بر یک معلول روا نیست، پس سلسله بپایان می‌رسد، و ما دوباره درینباب گفتگو خواهیم کرد .

درشفا گوید :

مقالهٔ هشتم درشناخت سر آغاز ست

فصل یکم

در متناهی بودن علتهای فاعلی ـ و قابلی است[1]

چون ما باین جایِ کتابمان رسیدیم سزاوار است که آنرا بشناسائی مبدءِ نخستینِ همهٔ وجوه بپایان رسانیم، و باینکه آیا او هست ؟ و آیا او یکی است ؟ و درمرتبهٔ خود انباز ـ و ندّ ندارد ؟ وراهنمائی کنیم بمرتبهٔ هستی او ، وبترتیب موجودهائی که دون او هستند ، وبمراتب آن موجودات ، و بحال بازگشت باو ، در حالتی ازاو یاری می خواهیم .

پس نخستین چیزی که ازاین چیزها برما واجب است اینست

۱ــ مقصودش اینست که آن (علّتها) بعلّت فاعلی مستنداند هرچند بی پایان باشند، ـ زیراکه آن علّت (فاعلی) هرچند آن علّتها باومستند هستند ـ ولی او ازآن سلسله بیرون است، ـ درآن سلسله نیست، پس بانامتناهی بودن آحاد آن سلسله منافات ندارد ، و اینکه اثبات مبدءِ فاعلی که از سلسله بیرون باشد بسلسلهٔ نامتناهی صدمه نمی زند .

و امّا بیان محال بودن عدم تناهی سلسله ، پس بر تو قراءت خواهیم کرد فراموش نکنی ـ سیّد احمد .

که دلیل بیاوریم بر اینکه علّتها از همهٔ وجوه[1] متناهی اند ، و اینکه در هر طبقهٔ از علّتها مبدئی نخستین است ، و اینکه مبدءِ همهٔ آنها یکی است ، و اینکه او با همهٔ موجودات فرق دارد ـ واجب الوجود

۱ــ از همهٔ وجوه ، یعنی خواه آن وجوه فاعلی باشند ـ یا غائی ـ یا صوری ـ یا مادّی ـ ملا اولیاء ـ سید احمد . بالجمله همان سلسله‌ای که علّتهای فاعلی بی‌پایان دارد ، بناچار می‌باید علّتی داشته باشد ـ که آن علّت را علّتی نباشد که او غایت غایتها ـ و فاعل وجود علّتها ـ و معلولهاست .

و بر همین قیاس کن کارِ علّتهای غائی را ، ـ در اینکه می‌باید آنهارا علّتی غائی بلکه علّتی فاعلی باشد ـ که نه غایت دارد ـ و نه فاعل ؛ بلکه خود غایتِ غایات ـ و علّتِ علل است ؛ هرچند غایتها بی‌پایان باشند .

و همچنین است علّتهای صوری ، چه واجب است که آنهارا علّتی فاعلی باشد که اورا علّتی نبود ، و او نسبت بآنها طرف است .

و برین قیاس کن کار علّت مادّی را ، چه سلسلهٔ علّتهای مادّی هم هرچند برود بی‌پایان ، بناچار آن سلسله را طرفی باشد که آن طرف علّت فاعلی آنها بود ، و آن علّت طرفی است بیرون از سلسلهٔ علّت و معلولها ، و مناط اعتبار در همهٔ این علّتها رسیدن ـ و مستند شدن بطرفی است بیرون از سلسله که نسبت او بآن علّتها ـ یکی باشد ، چنانکه شیخ بعداً باین مطلب تصریح خواهد کرد بگفتهٔ خود « و این بیان سزاوار است که بیان تناهی همهٔ اصناف علّتها قرار داده شود » یعنی بیان قرار داده شود برای استناد همهٔ اصناف علّتها بعلّتی فاعلی ـ که او طرف ، ـ و خارج از آنهاست ، پس با نامتناهی بودن آنها ناسازگار نیست ـ چنانکه این مطلب پوشیده نیست . ـ سیّد احمد .

یگانه‌است ، و اینکه هستی هرموجودی ازاو آغاز شده‌است .

پس گوئیم : امّا اینکه علّت هستی چیز بااوموجود می‌باشد گذشت ـ وتحقیق شد، سپس گوئیم هرگاه معلولی فرض کنیم[1] و برای معلول علّتی فرض کنیم پس ممکن نیست که هرعلّتی را علّتی باشد، ـ بی نهایت، زیرا که معلول ـ و علّت او و علّت علّتِ او هرگاه جملهٔ اینها درحال مقایسه برخیشان بابرخی فرض شود ، علّتِ علّتْ علّتِ نخستینِ مطلقِ هردوچیز خواهدبود ؛ و آن دوتا نسبت باو معلول باشند هرچند باهم اختلاف دارند در اینکه یکی معلول بواسطهٔ اوست ، ودیگری معلول بی واسطهٔ او، وسپسین و میانگین هیچیك چنین نیست ؛ زیرا که میانگین که علّت چسپیده بمعلول است ـ فقط علّت یك چیز است، ومعلول علّتِ چیزی نیست ، و هریك این سه را خاصیّتی است ، خاصیّت معلول کنارگین اینست که او علّت هیچ چیز نیست ، و خاصیّت طرف دیگر اینست که

---

۱ ـ **گفتار محقّق سبزواری پیرامون سخن شیخ درشفا**

خلاصهٔ این برهان اینست که سلسلهٔ علّتها و معلولهائی که مترتّب (بربالای هم و بهم بسته) هستند هرگاه متناهی فرض شود ، آنجا معلولی خواهدبود که فقط معلول است ـ (وعلّت نیست) وعلّتی که فقط علّت است (و معلول نیست ،) ومیانگینی (که هم علّت است ـ و

هم معلول .) و دراین حکم فرق نمی‌کند که میانگینِ سلسله یکی باشد ـ یا بیش از یکی ، وهمچنین است اگر آحاد سلسله بی‌پایان فرض شود ، ـ چه اگر فرض شود که آحاد سلسله بی‌پایان است ، ـ بازهمه آحاد نامتناهی (چون چاره نیست ازاینکه آنرا طرف یعنی علّت نخستین باشد) دارای خاصیّت میانگین خواهدبود ، زیرا هریک ازآحاد برحسب فرض هم علّت است ـ و هم معلول ، پس جمله یعنی آحاد بأسر معلول خواهد بود ، ـ زیرا وجود جمله بآحاد بسته‌است ، پس جمله معلول خواهد بود ، و بناچار علّتی خواهد داشت ، وعلّت جمله ممکن نیست که عین آن جمله باشد ، ـ و نه جزءِ آن ، چنانکه این مطلب را در اشارات پیدا کرده ، و بیان آنرا دراینجا باهمال واگذارده ، وگویا چون مطلب بنزد شیخ روشن بوده ـ این کاررا کرده‌است ، پس بناچار علّت خارج از سلسله خواهد بود .

ودراشارات آگهی داده‌است که علّت جمله بناچار می‌باید علّت هرجزئی باشد ، پس اگر چیزی هم که علّت جمله فرض شده معلول باشد لازم آید که داخل درسلسله باشد ، پس باید علّتی باشد ـ که معلول نبود ، وهمین مطلوب است .

یا گوئیم علّت جمله چاره نیست که باید علّت بعض اجزاء جمله باشد پس آن بعض که معلول علّت جمله‌است از دو شق بیرون نیست .

یا کنارگین سلسله‌است .

یا از میانگینهاست .

راهی بشقّ دوم نیست .

زیرا که هرپاره از میانگینهای سلسله علّت موجبه‌ای دارد که در درون سلسله‌است ، و توارد دو علّت موجبه بریک معلول محال است .

پس بناچار آن بعض معلول کنارگین سلسله خواهد بود ، پس لازم آید که سلسله بپایان رسد ، و همین مطلوب است ، و بعض این مقدمه‌ها را چون آشکار

بوده شیخ یاد نکرده‌است ، بپایان‌رسید آنچه‌موردنظربود ازسخن محقّق‌سبزواری درحاشیهٔ شفا .

توضیح سبزواری با متن شفا ناسازگارست

نگارنده گوید : ازآغاز این حاشیه تاآنجا که گفت هریک ازآحاد برحسب فرض هم علّت‌است و هم معلول بامتن‌شفا مطابق‌است وازاینجا ببعد بسخن شیخ درشفا مربوط نیست ، محشّی ازسخن شیخ درشفا بکلّی منحرف شده ـ وبسراغ چه‌گفتار شیخ دراشارات رفته‌است ، زیرا معلول‌بودن جمله ـ وآحاد باسر، ربطی ببرهان وسط و طرف ندارد ، چه مقصودش از وسط ، وسط نسبت بطرفین‌است ، و معلولیّتی که در برهان اشارات آمده همهٔ جمله را فرا می‌گیرد ، وسط و طرف بودن درآن‌برهان دخالت ندارد ، چنانکه عنقریب آنرا نقل وشرح خواهیم کرد. سخن شیخ در شفا بگفتار ارسطو ناظراست ، و حقاً او خوب سخن ارسطورا دریافته ، و بهتر ازدیگران آنرا شرح ـ و بیان کرده‌است . ونیز سبزواری دراینجا مطالب اشارات‌را باانداك تصرّفی آورده ـ ومکرّر عذر خواسته که چون‌این‌مطالب برشیخ آشکار بوده آنهارا بوضوح خود ـ وبفهم مطالعه کنندگان واگذارده‌است ، درصورتی‌که نه مطالب اشارات که متن بسیار مجمل ـ و مختصری‌است از این مطالب‌شفا مستفاد می‌شود ، ونه برهان وسط وطرف شفا ازاشارات بدست می‌آید، در پایان سخن محقّق سبزواری برهانرا بابطال تسلسل پایان داده ، چنانکه از اشارات نقل خواهد شد .

پس‌ازین گوید : « ونیز ممکن‌است گفته شود که اینجا هرگاه سلسله‌ای بی‌پایان فرض شود ، وهریک معلول علّتی باشد نزدیک ـ و بیرون ازخود آن ، گوئیم هریک ازآحاد این سلسلهٔ بی‌پایان معلول علّتی‌است نزدیک و بیرون از خود او ، ودرون این سلسله که‌آن علّت تنها علّت همین معلول‌است‌و بس ، پس

او علّت همه است ـ جز خودش ، وخاصیّت میانگین[1] اینست که او علّت طرفی ـ و معلول طرفی است ، خواه میانگین یکی باشد ـ یا بیش از یکی

هریک از آحاد این سلسله علّتِ یک معلول نزدیک است ـ که درون این سلسله است ، زیرا که آنچه درین سلسله چنین علّتی است ـ برابر است با آنچه درین سلسله چنان معلولی است ، زیرا آنچه چنین علّتی از سلسله است ـ اگر از معلولهای سلسله کم باشد ، لازم آید ـ که بعض آحاد سلسله را بوصفی که یادشد علّت نباشد ، واگر بیش باشد ، لازم آید که بعض آحاد سلسله معلول نباشد ، وهرگاه برابری ثابت شد ، واجب شود که هرجزء از سلسله را معلولی باشد از آحاد همان سلسله ، ـ پس لازم شود که جزءِ سپسینِ سلسله علّت خود یا برخی علّتهای خود باشد ، واین خلاف فرض است ، سپس محالات دیگری لازم آید ، چنانکه ما در تعلیقات اشارات بدان اشاره کرده ایم ، وگویا چون مقدّمات با تأمّلی نزدیک بپیدایش بوده است ، شیخ بتفصیل آنها نپرداخته است .

ونیز گوئیم برمعلول سپسینِ سلسله صدق می کند که معلول است ـ وعلّت نیست ، و برهریک از باقی سلسله هم صدق می کند که معلول است ، و از جهت تضایف چاره نیست که هرمعلولی را علّتی باشد ، پس اینجا اگر علّتی که معلول نیست نبود ، لازم آید که شمار علّتها از شمار معلولها کم آید ، واین با تضایف منافات دارد . بپایان رسید سخن محقّق سبزواری .

وچنانکه ملاحظه می‌شود دراین گفتار او جز اشاره بتضایف که در السنه مشهوراست ، مطلب تازه دیده نمی‌شود .

۱ ـ گفتار سید احمد پیرامون سخن شیخ درشفا

سیّد احمد گوید : « من می‌گویم پیداست که این از دلائل اثبات علّتِ نخستین است ـ نه از دلیلهای ابطال تسلسل ، و گواه این است سخن شیخ که

گوید : « یا مترتّب شود ترتّبِ بی پایان » که دلالت می کند براینکه مراد ابطال تسلسل نیست ، وهمچنین « وسخن گوینده که علّت پیش‌ازعلّت بی‌پایان‌است الخ وهمچنین سخنش در اواسط این فصل « پس‌از همهٔ این سخنان پیدا شد که اینجا علّتی نخستین‌است الخ ، وپس‌ازین‌اشاره کرد بباطل‌بودن تسلسل بسخنش : « بلکه دانستی که هرچه طبعاً دارای ترتیب‌است متناهی‌است » .

شیخ در **تعلیقات** گوید : « هرگاه معلول پسینی باشد ، وآنرا علّتی باشد ـ که‌این‌علّت هم معلول باشد، واین‌میانگین بکنارگینِ غیرمعلولی نرسد، وجودشان درست نخواهد بود ؛ زیرا حکم واسطه خواه یکی باشد ـ و خواه بی پایان ، در نیازمندی بعلّت دیگری یکی‌است ، وعلّت واجب‌است که بامعلول موجود باشد ، داستانش اینست که هرگاه ج معلول پسین باشد ، و ب علّت او ، ولی این علّت بعلّتی نیازمند باشد ، وجود ب خواه یکی باشد ، یا بیش‌از یکی ، درست نیست ـ مگر اینکه آنجا کنارگینی باشد که بآن کنارگین رسد ، چه ب و آنچه جانشین و مانند ب باشد ، حکمش درنیازمندی بعلّتِ خارج ، حکم واسطه‌است .

ونیز در **تعلیقات** گفته : « روا نیست که درهستیها چیزهای علّت ومعلول باشند ، و بعلّت غیرمعلول نرسند » و باز همانجا گفته : « درست نیست که در موجودات چیزی باشد که بکنارگینی نرسد » و در اشارات گفته‌است که : « هر سلسله‌ای که ازعلّتها ـ ومعلولهای‌مترتّب فراهم آمده‌باشد متناهی‌باشد، یانامتناهی، پیدا شد که اگر همهٔ آحاد آن سلسله معلول باشند ـ آن سلسله بعلّت خارجی نیازمنداست ؛ ولی آن علّت بناچار بعنوان کنارگین بدان سلسله می‌پیوندد ، و نیز آشکارشد که اگر درآن‌سلسله چیزی که‌معلول‌نیست وجود داشته‌باشد، او کنارگین

و پایان‌است ، پس هرسلسله‌ای بواجب الوجود بذات می‌رسد . انتهی و همهٔ این گفتارها راههای‌روشنی‌است بدانچه ماگفتیم ، ونورهای درخشان وشعله‌های‌تابان است که از افق آنچه ما گفتیم برخاسته ، و یاری می‌کند نظر ما را بالاترین تأیید آنچه **بهمنیار** در **تحصیل** یادکرده ـ بسخنش که اگر طرفِ غیرِ معلولی نباشد ، و هر چیزی معلول و ممکن باشد ، خواه یکی بود ـ و خواه بی پایان ، هستی آن معلولها درست نخواهد بود » بپایان رسید آنچه منظور بود ازحاشیهٔ شفا .

برهان وسط وطرف سرانجام بابطال تسلسل می‌رسد

نگارنده گوید : غایت و نتیجهٔ هریک از برهانهای ابطال تسلسل ، اثبات علّت نخستین ، یعنی واجب الوجود است ؛ برهان وسط وطرف‌هم سرانجام بابطال تسلسل منتهی‌می‌شود، زیرا که فرضاً که بگوئیم میانگین چه متناهی باشد ـ و چه نامتناهی ، وسط ودارای خاصیّت وسط بودن‌است ؛ ولازم‌آید که کنارگینی خارج از سلسلهٔ بی پایان وجود داشته باشد ـ که آن کنارگینِ خارج ، علّت نخستین ـ و بناچار واجب الوجوداست . و بنابراین بااین برهان وجود واجب بی‌نیاز از ابطال تسلسل ثابت شود . ولی از بستگی و پیوستگی این‌سلسلهٔ بی‌پایان بواجب‌الوجود ، بناچارتناهی سلسله ـ وبطلان تسلسل لازم می‌آید ، ببیانی که بعد خواهدآمد، بویژه که واجب الوجود ، وحدت حقّهٔ حقیقیّه و از همه جهت بسیط‌است ؛ مرکّب نیست ، نه از اجزاء خارجیّه ـ و نه ازاجزاء عقلیّه ـ و نه از وجود وماهیّت ، بلکه صرف حقیقت وجود ـ و هستی‌است ، روا نیست که از او صادر شود مگر یک چیز بسیط ، بناچار آن چیز یکی ازآحاد سلسله خواهد بود ، و هم آنجا سلسله بپایان می‌رسد .

پس اصرار محشّی شفا براینکه **شیخ** بااقامهٔ برهان وسط و طرف ، فقط

منظورش اثبات علّت نخستین است ـ نه ابطال تسلسل ، اوّلاً با خود برهان منافات دارد ، ثانیاً باتصریح شیخ در آغاز فصل که عنوان آنرا تناهی علل قرار داد ، ثالثاً کلمهٔ طرف ظاهر است در اینکه سلسله بآن طرف که می‌رسد بپایان رسد ، رابعاً عبارتی که خوداو ازشیخ در آخر این برهان نقل کرده «که هرچه طبعاً دارای ترتیب است متناهی است» و خود اعتراف کرده که این ابطال تسلسل است ، و بدیهی است که نظر شیخ بهمین برهان است ، بامدّعای او ناسازگار می‌باشد . و نیز باگفتهٔ شیخ که گوید : «هرچه میان دو کنارگین است بآن دو محدوداست» وچند مورد دیگر در عبارات شیخ درهمین فصل . ونیز دوجملهٔ اخیری که ازتعلیقات نقل کرده مطلوب محشّی را نمی‌رساند ، زیرا منتهی شدن بعلّت غیرمعلول ، هم در صورتِ ابطال تسلسل درست است ، و هم در صورت وجود تسلسل ، و همچنین است اینکه شیخ گفت درست نیست که درموجودات چیزی باشد که بطرف نرسد .

وامّا عبارات اشارات پس آن چنانکه بعد بیاید دلیل ابطال تسلسل است ، علاوه: این مطلب که برهان برهانِ اثبات واجب است ـ یابرهان ابطال تسلسل مهم نیست، چه درهردوصورت برهان اثبات واجب است، گرچه ناظرین کلام شیخ مختلف فهمیده‌اند ، مهمّ پاسخ اشکال محقّق دوانی است ـ که محشّی ازآن طفره می‌زند .

پس‌ازین محشّی شفا گوید : «برخردمندان پوشیده نیست که این (سخن بهمنیار) بوجهی دلیل اثبات واجب تعالیٰ است براهِ دیگر ، وآن اینست که سلسلهٔ ممکناتی که تا بینهایت کشیده شده‌اند ، باهریک ازآحادشان دراینکه نابودی آنها در واقع رواست ، انباز وشریکند ، پس اگر واجب تعالیٰ نباشد جملهٔ آنها موجود نشود ، وگرنه ترجّح بی‌مرجّح لازم آید» .

ایراد دیگر نگارنده برمحشی شفا

نگارنده گوید : این استدلال با بیانی روشنتر وکاملتر در دراشارات آمده که ما آنرا نقل خواهیم کرد ، وربطی ببرهان وسط وطرف ندارد .

ونیز گوید : «اگر جز ممکن موجودی نباشد هرچند سلسلهٔ آن ممکنها بی پایان باشد روا بود که سلسلهٔ دیگر بجای این سلسله قرار گیرد ، ـ که پاره‌های آن سلسله همچون عقول ـ ونفوس ـ واجرام علوی ، وسفلی، همانند ـ وهم‌شکل اجزای این سلسله باشد .

ایراد محقّق دوانی بر برهان وسط و طرف

پس هرگاه اینرا دانستی گوئیم تباهی نظر **علامهٔ دوانی** پیدا شد ، و آن اینست که شیخ بصدد دلیل آوردن بر ابطال تسلسل است ، وآنرا دلیل وسط و طرف نامیده ، سپس در رسالهٔ خود بنام **انموذج (العلوم)** یکبار نقض وارد کرده ـ وبار دیگر حلّ ، وعبارتش اینست : بدان که (شیخ) رئیس درشفا بربطلان تسلسل در چیزهای مترتّب دلیل آورده باینکه لازم می‌آید اینجا میانگینهائی باشند بی کنارگین ، چه هریک از آحاد براین فرض میانگین است ـ بین پیشین وسپسین خود ، ـ بدون اینکه بپایان رسد ؛ پس لازم آید میانگین بی کنارگین (وجود پیدا کند) واین محال است ؛ زیرا که میانگین مضایفِ کنارگین است ، و دو متضایف در وجود متکافی (و هم‌دوش‌اند .) پس محال است که یکی آنها جدا از دیگری محقّق شود . سپس گفته است من می‌گویم براین سخن ایرادی است .

امّا اوّل پس بنقض ، ـ بجنبش سرمدی سپهری که آنرا اثبات می کنند ، چه موجود از جنبش نزد فلاسفه چنانکه تحقیق کرده‌اند همان توسّط است ، و این جنبش کنارگینی ندارد ـ مگر کنارگین اضافی ، ـ و مانند این کنارگین در صورت تسلسل (علّتها) هم وجود دارد ، زیرا هریک از آحاد را کنارگینی است که نسبت باو کنارگین است ، هرچند آن کنارگینها هم نسبت بکنارگینهای فرضی دیگر میانگین باشند .

امّا دوّم بحلّ ، توضیح اینکه :

اگر مقصود از کنارگین آنست که نسبت بهیچ چیز دیگر اصلاً میانگین نبود ـ ما قبول نداریم که میانگین باین معنی مضایفِ کنارگین باشد، همچنانکه بنوّت (فرزندی) مضایفِ ابوّت (پدری) است، و این اضافه اقتضا ندارد که اینجا ابوّتی باشد که چیزی که بآن ابوّت وصف می‌شود ببنوّت شخص دیگر موصوف نشود.

و اگر مقصود از کنارگین آنست که نسبت بچیزی کنارگین باشد خواه نسبت بچیز دیگر میانگین باشد ـ و خواه نباشد، پس این معنی در سلسلهٔ مترتّبِ بی پایان هم موجوداست. بلکه گوئیم: نرسیدن بکنارگینی که اصلاً میانگین نبود لازمهٔ تسلسل در چیزهایِ مترتّب بلکه نزدیک است که عین آن باشد، پس استدلال بوسط وطرف، و بفرض اینکه بدیهی باشد تنبیه بر آن، فائده ندارد؛ زیرا که این کنارگین جلی‌تر از آن کنارگین نیست، چه کسی که تباهیِ ترتّب چیزهای بی پایان را باور ندارد، قبول ندارد که هر میانگینی را کنارگینی لازم است که اصلاً میانگین نباشد، واگر این مطلب پیدا می‌بود بطلان تسلسل برکسی پوشیده نمی‌ماند، بپایان رسید گفتار سیّد احمد. و سپس از سخن فارابی که پیش ازین نقل کردیم گفتهٔ او «و جائز نیست» تا «طرف پایان است» شاهد آورده پس از آن گوید:

«و همچنین است آنچه شیخ در برخی رساله‌های خود گفته که اگر این جمله را کنارگینی نباشد، هیچیک از آحاد جمله شایستهٔ علّیّت و معلولیّت نخواهد بود؛ زیرا همهٔ آنها ممکن‌اند، و هیچیک از ممکنات را از آنرو که ممکن است بردیگری مزیّتی نیست، برخلاف اینکه آن (جمله) را کنارگینی باشد، پس آنچه نزدیکتر بکنارگین است ـ سزاوارِ فضیلت تقدّم خواهد بود ـ نسبت بآنکه از او دورترست، پس (این که نزدیکترست) علّت آن خواهد بود (که (دورترست،) وهرگاه جمله را کنارگینِ بیرون از ممکنات که بخود واجب‌الوجود و بذات خویش متقدّم است نبود، ممکنات را قرب وبعدی نخواهد بود؛ و ازین

جمله هیچ چیز امتیاز پیدا نخواهد کرد که علّت باشد ، وچیزی که معلول باشد» بپایان رسید آنچه نقل آن ازمحشّی شفا منظور بود .

شواهدی که محشّی آورده بامدّعای او سازگار نیست

و بسی جای شگفتی است که سخن فارابی که محشّی نقل کرده صریح است دراینکه جمله ممکن نیست بی‌پایان باشد - و پایان دارد ، پس گفتار او ناظر بابطال تسلسل است ، البتّه لازمِ ابطال تسلسل اثبات واجب الوجود است ، وامّا کلام شیخ نیز که از برخی رسائل او نقل کرده روشنترین بیان است برای ابطال تسلسل، وهیچیک ازاین منقولات منظور محشّی را نمی‌رساند ، - زیرا کلام فارابی - وشیخ هردو تسلسل را ابطال کرد ، ومحقّق دوانی را تأیید کرد ، - ازآنروکه گوید سخن شیخ پیرامون ابطال تسلسل است ، و این خلاف منظور محشّی است که می گوید : برهان وسط وطرف ربطی بابطال تسلسل ندارد ، و برای اثبات واجب است .

پاسخ محشّی شفا در برابر ایراد محقّق دوانی تااینجا همانند است بقصّهٔ ابوالفتح عمر بن ابراهیم الخیامی در برابر سؤالات ابو حامد محمد غزالی ، چه غزالی درنیشابور بدیدن خیّام آمد ، واز وی پرسید که جسم سپهری متشابه است - وطبیعتِ متشابه چگونه درقطب مقتضی سکون است ، و درمنطقه مقتضی حرکت - آنهم درهرمنطقه باعتبار نزدیکی - و دوری نسبت بقطب - ومنطقه مقتضی حرکتهای سریع - و بطئ است ، و خیّام در پاسخ غزالی آغاز کرد بگفتار پیرامون اینکه حرکت از کدام مقوله است ، وچندان سخنش بدرازا کشید که صدای مؤذّن بألله اکبر بلند شد ، همینکه غزالی صدای اذان شنید ازجابرخاست ، وگفت : جاءالحقّ وزهق الباطل ، (پاسخ اشکال غزالی درحاشیهٔ خفری برالٰهیّات شرح تجرید ذکرشده ، ودرین باب صدرالدین شیرازی رساله‌ای نگاشته بنام قطب ومنطقه، گرچه امروز دانسته شده که جسم سپهر وقطب ومنطقه بآن معنی وجود ندارد . پس ازآنچه

ازمحشّی نقل کردیم ، وی گوید : « عجب است از علّامهٔ دوانی که از این مطلب با نصوص صریحه غافل شده » آن گاه نیز سخن محاکمات را پیرامون تقریر برهان وسط وطرف شفا گواه آورده که عنقریب هنگامی که عبارات اشارات را نقل می کنیم آنرا نیز خواهیم آورد ، و دانسته خواهد شد که ربطی بمنظور محشّی ندارد . سپس محشّی گوید :

« و دلالت می کند و مناسب است با آنکه ما گفتیم آنچه علّامهٔ خفری یاد کرده بگفتهٔ خود ـ که :

شکّی نیست در هستی موجودی ، پس اگر واجب الوجود باشد مطلوب ثابت است ، و اگر ممکن الوجود باشد بناچار علّتی فاعلی دارد ، پس یا بواجب منتهی می‌شود ، و این همان مطلوب است ، یا دور لازم می آید در علّتهای فاعلی ، یا تسلسل ؛ واین دو باطل است .

امّا دور برای اینکه لازمِ آن تقدّم شئ است برخود ، و این بدیهی است که محال است .

وامّا تسلسل برای این که همهٔ علّتهای فاعلیِ بی پایان که چیزی از آنها بواجب الوجود بذات مستند نباشد دراینکه نیستی آنها بکلّی رواست ، و دراینکه در ذات آنها مرجّحِ وجود نیست ـ درحکم واسطه‌اند ، پس از وقوع چنین سلسله‌ای لازم می آید که ممکن ـ بی هستی محقّق وموجود شود ، و این محال است » بپایان رسید سخن محشّی .

ایراد نگارنده برسخن محشّی

و پوشیده نیست که سخن خفری همان دلیل است که محشّی قبلاً یاد کرد بگفتهٔ خود « ممکناتی که به بی نهایت کشیده شده‌اند الخ » نهایت أمر خفری مطلب را از اشارات ـ وسخن فارابی و خواجه گرفته ، وخوب تقریر کرده است .

گفتار محشّی در تقریر سخن شیخ

نیز محشّی گوید : «هرگاه این مقدّمه درست شد در تقریر سخن شیخ برنظم طبیعی آن گوئیم : اگر جزممکن موجودی نباشد ، لازم آید که علّتهای فاعلی در موضوعهای متناهی یا نامتناهی متسلسل شوند ، وعلّتهای فاعلی واجب است که متناهی باشند ؛ زیرا اگر کنارگینی باشد که معلول سپسین است ، و میانگینی که آن میانگین همان علّتهائی هستند که برهریک آنها علّتی دیگر مقدّم است ، لازم آید که کنارگینی دیگر باشد که او میانگین نباشد ، زیرا تحقّق پیدا کردن میانگین بدون دو کنارگین محال است . پس اگر موجود منحصر بممکن باشد ، روا باشد که میانگین وجود پیدا کند بایکی از دو کنارگین (بدون کنارگین دیگر) ، واین محال است ؛ پس اینکه موجود منحصر بممکن بود نیز محال باشد . این حاصل سخن شیخ است درصورتی که برآن افزوده شود اینکه لازمِ انحصار موجود در ممکن اینست که میانگینهائی وجود داشته باشد بی پایان ـ که آنهارا کنارگین نباشد ، و میانگینها متناهی باشند ـ یا نامتناهی چاره نیست ازاینکه می باید کنارگین داشته باشند ، وخلاصه اش اینست که مافوق معلول پسین تا بی نهایت دارای خاصیّت وسط هستند . پس همچنانکه آحاد این سلسله میانگینهائی هستند ، مجموع مرکّب از آنها نیز میانگینی است ـ که او را کنارگینی است ـ که معلول پسین باشد ؛ ـ چه این معلول خاصیّت میانگین ندارد ، و لابدّ باید کنارگین دیگری داشته باشد ، ـ زیرا هرمیانگینی دو کنارگین می خواهد ، وچون ممکن نیست که این کنارگین معلول محض ، یاهم معلول وهم علّت باشد ، لازم آید که فقط علّت باشد ؛ (درمقابل معلول پسین که فقط معلول بود) واین خلاف فرض ـ و محال است . پس اگر واجب الوجود بذات موجود نباشد ، لازم آید که یکی از متضایفین که وسط است بی مضایف دیگر که طرف است وجود پیدا کند ـ و این باطل است ، زیرا لزوم تکافؤ دو متضایف در تعقل و در وجود ضروری است » بپایان رسید گفتار محشّی .

پیدایش تناقض در گفتار محشّی

نگارنده گوید : این سخن محشّی که گوید : «علّتهای فاعلی واجب است که متناهی باشند» درست است ـ در صورتی که برهان وسط وطرف دلیل ابطال تسلسل باشد ، ولی این سخن هم با ظاهر کلام شیخ منافات دارد ، و هم با آنچه محشّی خود اصرار داشت ـ و بر آن از گفتار شیخ و دیگران گواه آورد ، و هم با آنچه خود بعدازین گوید «که میانگینها متناهی باشند یانامتناهی چاره نیست ازاینکه می‌باید کنارگین داشته باشند» زیرا فرض اینست که میانگین نیازمند بکنارگینی است خارج از سلسله ـ که علّت مطلقه ـ و بخود موجود باشد ، حالا خواه سلسلهٔ ممکنات بپایان رسد ، یا بپایان نرسد ، و نامتناهی باشد ؛ پس در اثبات علّت مطلقه نیازی بابطال تسلسل نیست ، چنانکه قبلاً ـ هم ما گفتیم وهم خود محشّی ، وهم ظاهر گفتار شیخ است .

پاسخ محشّی از ایراد دوانی

ونیز محشّی گوید : نقضی که علامهٔ دوانی یادکرده از چند جهت مورد نظراست چه اگر مقصود اینست که بجنبش قطعی سپهری که آنرا بسرمدی وصف کرده بر دلیل نقض وارد می‌آید ، پس جنبش سپهری از دو سو بی پایان است ، پس کنارگینی ندارد تا میانگین داشته باشد ـ ولازم آید که آن میانگین را دو کنارگین باشد .

سخنش که «جنبش باین معنی درخارج وجود ندارد» (درپاسخ آن) گوئیم چنین نیست چنانکه از طبیعیّات این کتاب پیداست ، و ما آنرا سابقاً نقل کردیم . واین سخن که آن میانگین است اگر مقصودش اینست که درخارج چنین است این گفته پذیرفته نیست ، والّا لازم آید وجود یکی ازمتضایفین بدون دیگری ، و اگر مقصودش اینست که در ذهن میانگین است ، پس این جنبش اگر پاره‌های آن در ذهن قارّ نیستند حکمش حکم وجودخارجی اوست ، واگرقارّند پس جنبش نیست ، چه جای آن که میانگین باشد ، واگر این سخن را باور کنیم ، پس وجود آن جنبش

باهمهٔ پاره‌های آن در ذهن ممکن‌نیست تا آن‌را میانگینی باشد ـ بدون کنارگین ، واگر مقصودش اینست که این دلیل بجنبش توسّطی سپهری منتقض‌است ، ـ پس این‌جنبش حالتی‌است که جنبندهٔ آن مثلاً در دوآن در دومکان (نسخه غلط‌است صحیح یک مکان) نباشد ، و این مقتضی نیست که میانگینی باشد که اورا دو کنارگین بود ، چگونه چنین نباشد درحالتی که این جنبش جزکمالِ ما بالقوّه نیست ، ودرماهیّت این‌معنی‌پیوستگی، یا تقدّر، یا تعدّدی نیست ، و ممکن‌نیست میانگین بدون : پیوستگی ـ و تقدّر ـ و تعدّد ، پیدا شود .

(پس ازین نسخه‌های حاشیه چنین‌است : « ومنها انا لو سلمنا ان لما بین طرفیها وسطیّة اذ لاحدهما ازلیّة وللآخر ابدیّة ولیس شیء منها وسطیّة» و این عبارت غلط و مخدوش‌است ، شاید مقصودش اینست که یکی از طرفین ازلیّ و دیگری ابدیست ، پس حرکت وسطیّه‌ای وجود ندارد) بپایان رسید گفتار محشّی.

توضیح اینکه محشّی سخن شیخ‌را درنیافته‌است

نگارنده گوید : اوّلاً شیخ درفصل نخستین از مقالهٔ دوّم طبیعیّات کتاب شفا در بارهٔ جنبش قطعی گوید : « واین چیز درحقیقت‌ذاتی ایستاده دراعیان ندارد ، تنهابسبب نسبت جنبنده بدو جا ، جائی که فروگذارده ، وجائی‌که بدان رسیده ـ صورت آن بذهن نقش می‌بندد ، زیرا صورت جنبنده درحالی که درجای مخصوص ـ وبانزدیکی و دوری مخصوصی‌است درخیال رسم می‌شود ، سپس صورتی دیگر درحالی‌که درجای و در نزدیکی ـ و دوری دیگری‌است بصورت پیشین می‌پیوندد ، پس انسان دوصورت‌را باهم می‌یابد که‌گویا یک‌صورت از جنبش‌است ، و این صورت چنانکه در ذهن‌است در بیرون ذهن نیست ، زیرا جنبنده در یک آن در دو مکان وجود ندارد (و این مانند شعلهٔ آتش‌گردان ، و قطرات باران‌است ، که اوّلی بنظر دائرهٔ آتش می‌آید ، ودوّمی خطّ ؛ زیرا درجای

اوّل که هست صورتش درحسّ مشترك نقش می‌بندد ، وهنوز این نقش زائل نشده بجای دوّم می‌رسد وصورتش درجای دوّم که هست درحسّ مشترك نقش می‌شود ، وهمچنین ، از این رو این صورتها بهم می‌پیوندند ، و از پیوستن آنها خط یا دائره دیده می‌شود . »

نگارنده گوید : این سخن شیخ صریح است دراینکه جنبش قطعی وجود ندارد ، ولی صدرالدّین شیرازی ، واستادش محقّق میرداماد قدّس سرّهما گویند : حرکت قطعیّه نحوی ازوجود دارد ، وازسخن شیخ در زمان که مقدار جنبش است استفاده کرده‌اند که شیخ جنبش قطعی را هم بنحوی ضعیف موجود می‌داند ، و محشّی هم از استاد خود میرداماد قدس سرّه برخلاف آنچه بیشتر فلاسفه ازسخن شیخ دریافته‌اند تبعیّت کرده‌است ، وازینرو گوید : که جنبش قطعی وجود دارد . »

مراد دوانی جنبش توسّطی است نه قطعی

« و بهرحال سخن محقّق دوّانی ربطی بجنبش قطعی ندارد ، چه او صریحاً گفت که « جنبش سپهری سرمدی که وجود آنرا ثابت می‌دانند » و بازگفت : « موجود از حرکت توسّط است ، چنانکه تحقیق کرده‌اند » و هریك ازاین دو جملهٔ سخن او صریح است ؛ دراینکه مقصودش حرکت توسّطیّه است ـ نه حرکت قطعیّه .

تعریف جنبش توسّطی

وتعریفی که برای جنبش توسّطی آورده همهٔ تعریف نیست ، زیرا تعریفش چنین است که : این جنبش توسّطی حالتی است که بسبب آن جسم متوسّط است میان مبدأ ـ و پایان آن ، چنانکه دوآن درهیچ حیّزی نیست ، بلکه هرآنی در حیّزی است .

و بعبارت دیگر بودن جسم بحالتی که هرحدّی از حدّهای مسافت که فرض شود ـ نه پیش از رسیدن بدان حدّ درآن حدّ است ، ونه پس ازآن .

وباز بعبارت دیگر : جنبش توسّطی بودن جسم است میان مبدأ ـ ومنتهی ـ

بحالتی که هرآنی فرض شود حالش درآن آن با حالش در دوآنی که بدان آن محیط است یکسان نباشد .

پس دانسته شد که بودن میانِ مبدأ ومنتهی جزء تعریف جنبش توسّطی است، و منافاتی ندارد بااینکه حرکت توسّطیّه کمال نخستین باشد ـ برای چیزی که بالقوّه است ، ازآنرو که بالقوّه است ، زیرا :

جنبش کمال نخستین است

جنبنده که می‌خواهد رو بکمالی برود خواه در وضع بجنبد ـ چنانکه بوضع دیگری درآید ، یا درمکان ـ که بجای دیگر برود ، یادرکیف که سفیداست ـ وسیاه می‌شود ، یا درکمّ ـ ومقدارکه کوچک است ـ و بزرگ می‌شود، پیش‌از جنبش دراو قوّهٔ محض است ، و هنگامی که رو بمقصد بجنبد کمال نخستین‌را کسب کرده ، و هنگامی که بمقصد رسید یعنی آن وضع ـ یا آن‌جا ـ یا آن سیاهی را دریافت ، یا بزرگ شد ، بکمال دوّم رسیده‌است ، پس کمال نخستین ـ که جنبش‌است میانگین‌است ـ میان قوّهٔ محض ـ و کمال دوّم .

جنبش سپهری

دربارهٔ سپهر بگفتهٔ پیشینیان گرچه سپهر هرگز ساکن نبوده تا بتوان گفت دارای قوّهٔ محض‌است ، و هیچگاه هم نمی‌ایستد تا بگوئیم بکمال دوّم رسید ـ و ایستاد ، ولی همیشه درهروضعی که باشد دارای استعداد تحصیل وضع دیگراست ، و نسبت بدان وضع دارای قوّه‌است ، وجنبش‌او بسوی تحصیل آن ، نسبت بدان وضع کمال نخستین ، و هنگامی که آن وضع‌را تحصیل کرد بکمال دوّم رسیده هرچند نایستد .

توضیح ایراد دوانی

مقصود محقّق دوانی اینست که همچنانکه درسلسلهٔ علّت و معلولهای متناهی یک معلولِ مطلق داریم ـ که فقط معلول‌است ، ـ و علّت نیست ، و یک علّت مطلقه داریم که فقط علّت است ،

ومعلول نیست ؛ در جنبشهای توسّطی جهان طبیعت نیز که گوئیم توسّط میان مبدأ و منتهیٰ[1] ، یا آغاز ـ و پایان‌است ، هرجنبش و هرجنبنده آغازی دارد که پیش‌از آن آغازی نیست ، و پایانی دارد که پس‌از آن پایانی نیست ، و جنبش توسّطی ، توسّط است میان این آغاز وانجام ؛ همچنانکه آنها که هم علّت‌اند ـ و هم معلول ، متوسّط‌اند میان علّتی که معلول نیست ـ ومعلولی که علّت نیست .

چیز درهریک از چهار مقوله که جنبش در آنها نزد فلاسفه مشهوراست ـ هرگاه‌بجنبد چنانکه‌سبزاست ـ وآغازمی کندکه روبسرخی برود، یاکوچک‌است ـ وآغاز می کند ببزرگ شدن ، یا در طهران‌است و رو بحضرت عبدالعظیم براه می‌افتد، یا سنگ آسیاست وبدور خود می گردد ، ـ همهٔ این‌جنبشها آغازی دارد ـ و پایانی ، از سبزی آغاز کرده و بسرخی که رسیده ایستاده ، ازکوچکی آغاز کرده ـ و بکمال رشد که رسیده متوقّف شده ، از تهران شروع کرده ـ و چون بمقصد که حضرت عبدالعظیم‌است رسیده از جنبش بازمانده ؛ وهکذا ، پس در جنبشهای جهان طبیعت هم جنبش توسّطی ، همیشه متوسّط‌است میان مبدئی که پیش‌از او مبدأ وآغازی نیست ، ومنتهیٰ وپایانی که پس‌از آن پایانی نیست ؛ ـ یعنی مبدءِ مطلق ـ و منتهای مطلق .

حالا می‌گوئید : اگر سلسلهٔ علّتها بی پایان باشد ، همهٔ افراد آن سلسله که بالای معلول پسین‌اند هریک هم علّت‌اند ـ وهم معلول ؛ و بمنزلهٔ یک‌وسط هستند ، و وجود وسط بی‌طرف ممکن نیست .

این‌دلیل‌منتقض‌است باینکه جنبشِ توسّطی همیشه درجهان ما متناهی ، و میان مبدء ومنتهای[1] مطلق‌است ، درحالی که جنبش سپهری که آن هم توسّط میان

---

۱ ـ گاهی مبدأ (ما منه الحرکة) گویند نسبت بمنتهی (ماالیه الحرکة) که

بقیه حاشیه درصفحهٔ بعد

مبدء و منتها است ، آغاز و انجام ندارد ؛ زیرا هم ازلیّ است وهم ابدیّ ، و مبدء و منتهای آن مبدء و منتهای اضافی است ، نه آغازی دارد که پیش از آن آغازی نباشد ، ونه پایانی دارد که پس از آن پایان - وجنبشی نباشد ، پس این جنبشِ بی آغاز وانجام درهر آن که فرض شود جنبنده در آن آن متوسّط است میان آنِ پیشین وآنِ سپسین ، وجنبش در آنِ پیشین وآن سپسین - که کنارگین اند نسبت بجنبش در این آن نیز ، میانگین اند نسبت بآن پیشین ، وآن سپسین خودشان ، همچنانکه امروز میانگین است میان دیروز و فردا . دیروز کنارگین است نسبت بامروز . ولی میانگین است نسبت بپریروز وامروز ، پس جنبش توسّطی سپهری توسّط است میان دو کنارگین اضافی.

پاسخ نگارنده بدوانی

پاسخ این نقض اینست که گرچه همچنانکه وجود جنبش بموضوعی نیازمنداست که جنبنده باشد ، و بچیزی که در او بجنبد که اَیْنْ یاوضع - یا مقدار ، یا کیف است ، بما منه - وماالیه نیز نیازمنداست ، یعنی مبدأ و منتهی هم از شرایط وجود جنبش است ، ولی مبدأ - و منتهی لازم نیست که وجود خارجی داشته باشد .

گواهی شفا بردرستی پاسخ نگارنده

شیخ درمقالهٔ دوّم طبیعیات شفا[1] گوید : « امّا بستگی جنبش بمامنه (سرآغاز) وماالیه (پایان) ازحدّ آن بدست می آید ، زیرا که جنبش نخستین کمالی است که حاصل می‌شود برای

بقیهٔ حاشیهٔ صفحهٔ قبل

درینصورت گفتیم گاهی محلاً متحداند وگاهی باهم ضداند ، ومتضایف نیستند ، - زیرا چنین نیست که هرکس مبدأ جنبش را تعقل کند منتهای آنرا هم تعقل کند ؛ ونه هرکس منتهی را تعقل کند مبدأ را تعقل کند ، و یکی سلب دیگری نیست ؛ وعدم و ملکه هم نیستند - زیرا هردو وجودی‌اند . پس بناچار دو ضداند .

وگاهی مبدأ گویند نسبت به ذوالمبدأ که جنبش باشد ؛ و همچنین منتهی گویند نسبت بذو المنتهی ، و دراین صورت نسبت مبدأ با ذو المبدأ و نسبت منتهی با ذوالمنتهی که جنبش باشد تضایف است .

۱ - چاپ تهران ص ۳۹ .

چیزی که بسبب این کمال آن چیز بکمال دوّم خود می‌رسد ، و این چیز پیش‌از این هردو کمال ، حالت قوّت دارد ، واین قوّه حالتی‌است که کمال نخستین آن‌را ترك کرد و روکرد ، بکمال دوّم .

و بسا هست که مبدء و منتهیٰ دو ضدّ باشند (مانند سیاهی وسفیدی) .

و بسا هست که میان دو ضد باشند ، ـ لیکن یکی بیک‌ضدّ نزدیکتر باشد ، و دیگری بضدّ دیگر .

و بسا هست که نه دو ضدّ باشند ـ و نه میان دو ضدّ ، ولی از چیزهائی باشند که نسبتی باضداد دارند ـ و باهم تقابلی دارند ، پس باهم فراهم نمی‌شوند ، مانند احوال سپهر که سرآغاز جنبش سپهری ضدّ پایان آن نیست (زیرا که هردو اعتباری محض‌اند ، ـ و دو ضدّ باید وجودی باشد) ولی سرآغاز ـ و پایان باهم جمع نمی‌شوند .

وبسا هست که مامنه الحرکة ـ ومالیه الحرکة (همانند سیاهی ـ و سفیدی) از چیزهائیست که جنبنده هنگامی که درآن حاصل شد زمانی می‌ماند ـ تا در دو کنارهٔ جنبش : سکون ـ وآرامشی پیدا می‌شود .

و بسا هست که هرگاه حدّ بالفعل (مبدء یا منتهی) فرض شود جنبنده در آن حاصل نشود مگرآنی ، همچنانکه سپهر در جنبش خود مبدئی‌را رها می‌کند ، و بغایتی رو می‌آورد ؛ و درهیچیک نمی‌ایستد .

سپس گوینده‌ای‌را رسد که گوید : حدّها درچیزی که پیوسته‌است موجود بفعل نیستند ، بلکه بقوّت موجوداند ، و تنها یا بسببِ قطع فعلیّت پیدا می‌کنند ، یا بموافات محدودی مانند : مماسّة ، یاموازات ، یا بفرض ـ یا بعرض ، چنانکه یاد کنیم . پس چون چنین‌است تا آنگاه که یکی از این اسباب بفعل موجود نشود ، مبدء ومنتهائی پیدا نمی‌شود ؛ ومادام که مبدئی معیّن نباشد که از آن مبدء ، جنبش

آغاز شود ، و منتهای معیّنی نباشد که جنبش بدان رسد ، و پایان یابد ، جنبشی نخواهد بود ، پس تا آنگاه که سبب محدّدی نباشد جنبنده نخواهد بود ، و این محال است .

پس سخنی که ما در پاسخ او می‌گوئیم اینست که : پایان و آغاز جنبش بنوعی فعل است ، و بنوعی قوّت ، و قوّت دوگونه‌است ، گونه‌ای نزدیک بفعل ، وگونه‌ای دور از فعل :

مثال قوّتِ نزدیک بفعل اینست که برای جنبنده در هنگامی که می‌جنبد حدّی فرض شود ـ وحال اینکه در آنی که تو این حدّ را فرض می‌کنی او بدان حدّ برسد ، پس این حدّ هم خود بالقوّه‌است ، وهم برای آن جنبنده بفعل حدّ می‌شود ، برای اینکه فرض بفعل حاصل است ، و با وجود این نمی‌ایستد ، بلکه درحالی که جنبنده‌است می‌گذرد .

ومثال حدّ دور حدّیست که جنبنده در آینده بآن می‌رسد ، واین حدّ از آنرو که حدّ جنبش است ممکن نیست که بفرض یا بسببِ محدّدِ بفعل ، بفعل حدّ قرار داده شود ـ برای جنبش بفعل ؛ بلکه نیاز حاصل است باینکه جنبنده مسافتِ تا آن حدّ را بپیماید ـ تا ممکن شود که آن حدّ را مبدء یا منتهی ـ و حدّ قطع جنبشِ مفروض قرار دهی .

پس هرجنبشی از جنبشهای سپهر که در وقت معیّن بدان اشاره کنی ـ وآنرا تحصیل کنی ، آن حدّ برای آن جنبش فرض می‌شود ، پس :

یکبار مبدء و منتهی دونقطهٔ مختلف متباین‌اند ـ که دو حدّ جنبشی هستند که فرض شده‌است در آن وقتی که تو آنرا معیّن کرده‌ای .

و یکبار نقطهٔ معیّنی عیناً هم مبدء قرار داده می‌شود ـ برای اینکه جنبش

از آن نقطه آغاز می‌شود ، و هم منتهی قرار داده می‌شود برای اینکه جنبش بسوی اوست . واین آغاز و پایان در دو زمان می‌باشد ، پس بستگی جنبش در جای ، یا در وضع ـ ونهاد ، بمبدء ومنتهیٰ ، چنین است که هرگاه جنبش ومسافتی تعیین کنی ، با آن خود بخود آغاز وپایانی تعیّن پیدا می‌کند ، وتعلّق جنبندهٔ درجای ، بمبدء ـ و منتهی بدینگونه‌است که بفعل ، یا بقوّتِ نزدیک بفعل حدّی داشته باشد ؛ وآن حدّ بهریک ازاین دوگونه باشد ـ رواست ، چه ما دربارهٔ آن وجه معیّنی از این دو وجه‌را شرط نکردیم ـ وبالجمله همانا جنبش بدین صورت وبدین شرط که یاد شد ، بمبدء ومنتهیٰ بستگی دارد ـ نه از آن جهت که مبدء ومنتهی بالفعل باشد . ـ بپایان رسید سخن شیخ . پس علاوه براینکه پاره‌های مفروض جنبش معیّت در وجود ندارند ـ وموجود بفعل نیستند ، ازسخن شیخ بخوبی آشکار شد که اطراف ، یعنی آغاز وانجامِ جنبش فلکی امری‌فرضی‌است ، و وجود خارجی ندارد ـ تا ناقضِ برهان وسط ـ وطرف باشد .

ایراد محشی بر پاسخ حلّی دوانی

محشّی گوید : «حالا که پاسخ ایراد نقضی اورا دانستی شایسته‌است بایرادی که برپاسخ حلّیّ او وارد می‌آید اشاره کنیم ، پس گوئیم :

براو ایراد می‌شود باینکه درینصورت لازم می‌آید افزایش یکی‌ازمتضایفین بردیگری ، ـ زیرا یکی از دوطرفِ (متضایف) که معلول پسین درون اوست ، از شمارهٔ طرف دیگر که این معلول درآن نیست ، بیک عدد بیشتر خواهد بود . پس بیندیش » .

چگونگی انحراف محشّی ازاین برهان ببرهان دیگر

نگارنده گوید : مقصودش از اینکه گفته بیندیش یعنی تدبّر کن ظاهراً اینست که محشّی پاسخ اورا باتمسّک جستن ببرهان تضایف داد، واگر بنا باشد که برهان وسط وطرف‌را بابرهان‌تضایف درست کنیم ، پس‌بهترست که از اوّل همان برهان تضایف را بیاوریم .

بعلاوه بنا برتحقیقاتی که پیرامون زمین شناسی درکرهٔ مسکونی ما که زمین‌است صورت گرفته ، هزار میلیون سال پیش در زمین هیچ جا نوری وجود نداشته است ، پس وجود انسان درکرهٔ زمین آغازی دارد ، پس سلسلهٔ توالد و تناسل ناچار بِأبِ مطلق یعنی أبِی که پیش‌از او أبِی نباشد می‌رسد ، وبنابرروایات دینی هم مبدأ انسان آدم ابوالبشراست .

تقریر دیگر محشّی پیرامون گفتار شیخ

محشّی گوید : «وپوشیده‌نیست که می‌شود برهانرا براه دیگر تقریر کرد ، وآن اینست که مراد شیخ از وجود وسط بدون طرف وجود ممکن‌است بدون‌علّت ، چه ممکن وسط‌است، یعنی نسبت او بهستی و نیستی یکسان‌است ، زیرا جمله‌ای که مافوق معلول محض‌است جمله‌ایست ممکن ؛ ـ زیرا پاره‌های آن ممکن‌است ، وعلّتی ندارد ؛ زیرا روا نیست که علّت‌او بنابرفرض ازسلسله بیرون باشد ، ونه رواست که علّت درون سلسله باشد ، ـ زیرا کافی نیست . و نه خود او ، ـ چه تَرَجُّح یکی از دو طرف ممکن بدون علّت ممتنع‌است ، پس آنجا وسطی خواهد بود که ممکن‌الوجوداست بدون علّت» .

ایراد نگارنده برمحشّی

نگارنده گوید : مقصودش ازاینکه کافی نیست ، اینست که هریک ازاجزاءِ سلسله راکه علّت فرض کنیم علّت‌او براو ترجیح خواهد داشت ، و اگر مافوقِ مافوقِ معلول پسین

علّت معلولی باشد که فوق معلول اخیراست نیز چون همهٔ آنها ذاتاً ممکن‌اند ـ نمی‌توانند مرجّحِ وجود ممکن دیگر باشند ، بهرحال تعبیر بکلمهٔ کافی مفهوم مناسبی ندارد .

و نیز گوید : « یا مراد شیخ اینست که آنجا چیزیست که فرضاً هم علّت است و هم معلول ، و علّتی ندارد ، ـ زیرا که همهٔ سلسله علّت‌است (عبارت غلط‌است ظاهراً مقصود اینست که همهٔ سلسله نمی‌تواند علّت باشد) زیرا که کلّ یافته نمی‌شود مگر پس‌از هستی همهٔ پاره‌های آن ، پس این کلّ هم علّتِ پاره‌های خود باشد ـ و هم معلول آنها ، زیرا ممکن ومرکّب‌است ، و اورا علّتی نیست ؛ چنانکه پیش گفتیم ، پس در اینجا وسطی خواهد بود که طرفی ندارد » . بپایان رسید حاشیهٔ طولانی سیّد احمد علوی .

اعتراض دیگر نگارنده برمحشّی

نگارنده گوید : بازهم محشّی نتوانست مطلب را بخوبی برساند ، و مقصودش اینست که چون سلسلهٔ مافوق معلول سپسین گرچه بر هریک صدق می‌کند که علّت‌است ـ بر هریک نیز صادق‌است که معلول‌است ، و سلسلهٔ معلولات ممکنه بدون مرجّح وعلّت‌خارج محال‌است موجودشوند ، ـ زیرا ممکن ذاتاً درحدّ استواء ـ و وسط است ، وبیرون آمدن‌او ازحدّ وسط ـ وازاستواء بالبدیهه ، نیازمندبعلّت‌خارج‌است . و بدیهی‌است که این دو تقریر بوسطیّت وطرفیّت ، وبرهان وسط وطرف ارسطو که شیخ بتقریر ـ و تفسیر آن پرداخته‌است ربطی ندارد ، بلکه وسطیّت را تأویل کرده‌است باینکه ممکن در حدّ استواء است ، ـ و این مطلب از اشارات مستفاد می‌شود ـ که ببرهانِ وسط ـ وطرف مربوط نیست .

پس اگر بیش از یکی باشد فرق نمی کند که مترتّب (یعنی علّت ومعلول) باشند بترتّب متناهی ـ یا مترتّب باشند و نامتناهی باشند ، پس همانا اگر درکثرتی متناهی مترتّب شوند جملهٔ علّت و معلولهائی که میان دوطرف اند ، مانند یك واسطه هستند ـ که نسبت بدو طرف ، در خاصیّت واسطه با هم شریکند ؛ پس هریك از دوطرف خاصیّت خودرا خواهند داشت ، همچنین است اگر درکثرت نامتناهی مترتّب باشند[1] و طرفی پیدا نشود ، همهٔ آن نامتناهی خاصیّت واسطه را خواهند داشت ؛

---

۱ ـ لایخفی أنّ کونَ کثرةِ الغیر المتناهیةِ فی خاصیّة الوسط بمعنی کونها علّة ـ ومعلولة معا لایقتضی سوی وجودِ الطرفین لها بمعنی العلّة ـ والمعلول ، ای یلزم ان یکون لها علّة ، ومعلول ، وهی کذلك ، اذ معلولها المعلول الأخیر ، وعلّتها مافوقه ، ولایلزم انیکون لها طرفان ، بمعنی انّه ینتهی الیهما ؛ وکون طرفی الواسطة فی الکثرة المتناهیة کذلك ، لایستلزم کونَ طرفیها فی الکثرةِ الغیرالمتناهیةِ ایضا کذلك ، ومن یدّعیه فعلیه البیان .

فان قلت : الوسط لابدّ له من طرف بهذا المعنی الأخیر ، وهما متضایفان .

قلت لانسلّم انّ الکثرة الغیرَ المتناهیةَ وسط بالمعنی المضایفِ للطرفِ ، انمّا المسلّم انّ لها خاصیّة الوسط ـ بمعنی کونها علّة ومعلولة معاً ، وممّا ذکره الشیخ من البیان لایلزم سوی ذلك ، وهذا لایستلزم کونها وسطا بهذا المعنی المضایف للطرف وهو ظاهر (حاشیهٔ محقّق آقا حسین خونساری برالٰهیّات شفا) .

گفتار محقّق خونساری پیرامون برهان وسط وطرف

یعنی پوشیده نیست که اینکه کثرت بی پایان خاصیّت وسط دارد ، یعنی هم علّت‌است ـ و هم معلـول ، اقتضائی ندارد ، جز اینکـه دو کنارگین یعنی علّت ـ و معلـول او وجود داشته باشد ، یعنی لازم می‌آید که علّتی داشته باشد ـ و معلولی ، و این کثرت همچنین است ، زیرا معلـول او معلـول پسین‌است ، و علّت او مافوق معلول پسین ، ولازم نمی‌آید که این کثرت دوطرفی داشته باشد ـ که چون بآندو رسد پایان پذیرد ، و ازاینکه واسطه در کثرت متناهی چنین‌است ، لازم نمی‌آید که کثرت بی پایان هم چنین باشد ؛ هرکه دعوی دارد بیان کند .

اگر گوئی : وسط باید بمعنی‌اخیر (یعنی باین‌معنی که‌بآن‌طرف بپایان‌رسد) طرفی داشته باشد ، وآن دو (طرف و وسط) متضایف‌اند ؟

گوئیم ما نمی‌پذیریم که کثرت بی‌پایان‌وسط بمعنیِ مضایفِ طرف‌است ، آنچه مسلّم است اینست کـه کثرت بی پایان خاصیّت وسط دارد ، یعنی هم علّت‌است و هم معلول ، و از گفتار شیـخ هم جزاین لازم نمی‌آید ، و از اینکـه کثرت بی پایان هم علّت‌است وهم معلول ، لازم نمی‌آید که وسط بمعنی مضایف طرف باشد ، واین پیداست .

ایراد محقّق سبزواری برخونساری

محقّق‌سبزواری درحاشیهٔ شفا پس‌از آنکه حاشیهٔ خونساری را تاآنجاکه گفت : « ومن یدّعیه فعلیه البیان » نقل کرده ، گوید : « پوشیده نیست که عبارت او مختلّ است ، زیرا مرجع ضمیر در سخنش « اذ معلولها المعلول الأخیر» اگـر همهٔ سلسله باشد ، لازم آیدکه کلّ علّت بعض پاره‌های خود باشد ، واگر مراد همـهٔ سلسله بود ـ جز معلول پسین ، گفتهٔ او « وعلّتها مافوقه » درست نیست ، زیرا لازم آید که چیز علّت خود باشد . انتهی .

پاسخ نگارنده بایراد محقّق سبزواری

نگارنده گوید : اگر مقصود از «معلولها» این باشد «معلولی که که آن کثرت علّت اوست» ایراد محقّق سبزواری وارد است ، ولی خواه اضافهٔ معلول بضمیر بمعنی « من » باشد ، وخواه بمعنی «لام» ممکن است مراد از «معلولها» این باشد ، ـ که معلول آن کثرت ، یعنی آن چیز که در آن کثرت فقط معلول است ـ و علّت نیست ، و مراد از جملهٔ « علّتها مافوقه » اینست که علّت آن کثرت مجموع سلسلهٔ بی پایانی است که مافوق معلول پسین است ، باین معنی که چون مافوق معلول پسین ، علّتِ معلولِ پسین است ، و با ایجادِ معلول پسین جمله تمام می‌شود ، پس مافوق معلولِ پسین همچنانکه علّت معلول پسین است ، علّت جمله نیز هست ، بنابراین ایراد محقّق سبزواری وارد نیست . ولی :

پاسخ نگارنده بوجه دیگر

چون گفتگوی محقّق خونساری پیرامون کثرت بی پایانی است ـ که خاصیّت وسط دارد ، واین کثرت مافوق معلول نخستین است ، پس ممکن است مراد از اینکه گوید «اذ معلولها المعلول الأخیر» اینست که معلول پسین که بیرون از این کثرت است ، معلولِ این کثرت است ؛ و مقصود از جملهٔ « وعلّتها مافوقه » اینست که عِلَّةُ هٰذِهِ الْكَثْرَةِ مٰافَوْقَ مَعْلُولِهٰا الْأَخِير ، علّت این کثرت ، مافوقِ معلولِ پسینِ خودِ این کثرت است ـ که عبارت باشد از آخرین فردی که هم علّت است وهم معلول ، و علّت معلول پسین است . و بهرحال فرض ظاهراً تغییر می کند ، زیرا در گفتار شیخ فرض شده بود که علّتِ معلولِ پسین فوق اوست ، و علّت فوق او فوق او ، و همچنین علّت هریک از افراد این سلسلهٔ بی پایان فوق اوست ، ولی بگفتهٔ محقّق خونساری علّتِ معلولِ پسین مجموعِ آحادِ بی پایانی است که فوق اوست ، وعلّت

آن‌فرد که فوق معلول پسین‌است نیز مجموع آحادِ بی‌پایان فوق‌اواست ، وهمچنین برود تا بی‌نهایت .

فلاسفه شَبَحِ اشتباه ارسطو را دریافته و از مخالفت او احتراز کرده‌اند

پس درین سلسله هرواحدی را که فرض کنیم ، علّت او مجموع آحادِ بی‌پایانی‌است که فوق‌او هستند . واین‌شبههٔ مشهوری‌است که مابعدازین آنرا رفع خواهیم کرد . امّا اصل ایراد محقّق خونساری وارداست ، ـ گرچه او بی اعتباری این برهانرا پیدا نکرده‌است ، پس برخی فلاسفه شَبَحِ خللرا در برهانِ وسط وطرف دریافته‌اند .

سیّد احمد علوی هم چنانکه گفتار اورا نقل کردیم سرانجام وسط و طرف‌را باینکه ممکن ذاتاً درحدّ استواءاست ، تأویل کرده بود .

محقّق سبزواری چنانکه گفتیم همهٔ برهان اشارات را ببرهان وسط و طرف افزوده ، ودرنتیجه ازعناوین وسط وطرف منصرف شده ـ وادعا می‌کند که مقصود شیخ دراینجا هم همان برهان‌است که در اشارات آمده .

محاکمات نیز چنانکه سخن اورا بعداً نقل خواهیم کرد ، گرچه خلاصهٔ برهانِ شفارا تقریر کرده ، لیکن در پاسخ ایرادی که یاد کرده از برهان وسط و طرف برگشته ، چنانکه عنوان وسط وطرف بودن لغو می‌شود .

باوجود این حال ، چون برهان مزبور برهانیست ـ که **ارسطو** پیشوای‌اعظم آنرا استوار دانسته ـ و برآن تکیه کرده ، و مفسّران مابعدالطبیعهٔ او از فارابی ـ و یحیی بن عدیّ ، ـ تا ابن سینا ـ و ابن رشد ، برآن ایرادی نکرده‌اند ؛ ازینرو حکماء اسلام از روشن کردن اشتباه درین برهان خودداری کرده‌اند .

فارابی گرچه برآن ایرادی نکرده ، ولی راهِ دیگر هم بمقصود خویش پیموده‌است .

ابن سینا در شفا از اینکه بر آن ایراد کند معذور بوده‌است ، چه او بگفتهٔ خودش در پاسخ از پرسش پنجم ِ **ابوریحان** وی را بتفسیر خود برمقالهٔ نخستین ِ مابعدالطبیعهٔ **ارسطو** که همین **مقالهٔ الف صغری** است حواله کرده[1] ، و یقیناً مراد شیخ از **تفسیر الف صغری** ، همین مقالهٔ هشتم شفاست ـ که عالیترین ، ـ وبهترین تفسیر ِ آن مقاله‌است ، شاید او نخست این مقاله‌را تفسیر کرده بوده ، و سپس همان تفسیررا بمقالهٔ هشتم کتاب شفا ملحق کرده ، و بهرحال مقصودش ازحواله کردن بتفسیر الف صغری ، حواله بهمین مقالهٔ شفاست .

امام فخر در **مباحث مشرقیّه**[2] در جلد اوّل فنّ چهارم فصل چهارم ، و **لاهیجی** در **شوارق** در مسألهٔ سوم از فصل ششم ، و **حاج ملاهادی سبزواری** در **شرح منظومه** در فریدهٔ هفتم[3] ، آنجاکه گوید : وَمِنْ دَلِیلِ اَلْوَسَطِ وَ اَلطَّرَفِ این برهانرا آورده‌اند ، و پیرامون آن چیزی نگفته‌اند . صدرالدین شیرازی در مرحلهٔ ششم امور عامّهٔ اسفار فصل ابطال تسلسل آنرا پیش‌از برهانهای دیگر در ابطال تسلسل آورده ، وآنرا استوارترین برهان دانسته که گوید : « هَذَا اَسَدُّ اَلْبَرَاهِینَ فِی هَذَا اَلْبَابِ » لیکن ما بلطف فیّاض علی‌الاطلاق ، وملهم ِ حقّ ـ وصواب ، جهت تباهی این برهانرا پیداکرده‌ایم ؛ پس بموجب وَ اَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّکَ فَحَدِّثْ گوئیم :

---

۱ ـ ومن اراد **ان** یتبین ذلک فلینظر فی‌المقالة الثانیة من کتاب الفیلسوف فی‌سمع الکیان ، او تفسیرنا للمقالة الاولی من کتاب ماطافوسیقا (= متافیزیک) فیما بعد الطبیعیات (جامع البدایع چاپ مصر ۱۳۳۵ ص۱۳٤ ، و نامهٔ دانشوران چاپ تهران ۱۳۱۲ ج۲ ص۵۹۵ ذیل‌سرگذشت معصومی که مؤال‌و جوابهارا ترجمهٔ مغلوطی کرده‌است .

۲ ـ چاپ حیدرآباد ۱۳٤۳ ج۱ ص٤۷۶ .

۳ ـ چاپ تهران ۱۲۹۸ ص۱۳۰ .

گفتار نگارنده پیرامون اشتباه ارسطو دربرهان وسط وطرف

وسطیّت برای اینست که این اوساط ، چه در متناهی - وچه درنامتناهی ، هم علّت‌اند - وهم معلول؛ پس‌ازآنروکه‌علّت‌اند معلول می‌خواهند، همچنانکه لازمِ وجودِ علّتِ اولی . وجود معلول‌است ، - ولازمِ وجودِ معلولی که معلول‌است - و علّت نیست ، وجود علّت است ؛ پس سلسلهٔ بی پایان نیز که هم‌علّت‌است - وهم معلول ، ازآنروکه معلولِ ممکن‌است ، علّت می‌خواهد ؛ همچنانکه ازآنروکه علّت است معلول می‌خواهد ، نه علّت بودن مقتضی وسط بودن‌است ، - و نه معلول بودن ، بلکه وسطیّت لازمِ اجتماعِ علّت بودن - و معلول بودن‌است ، و مجرّد فراهم‌آمدن این دو صفت در یک چیز مقتضیِ علّت نخستین نیست .

پس اگر چهار چیز فرض کنیم اوّلی علّتِ دوم - و دوم علّتِ سوم - و سوم علّتِ چهارم ، دراین سلسله سومی طرف نیست ، پس وسط‌است ، و علّت او هم علّتِ مطلقه نیست ، بلکه دومی‌است ، - که معلولِ اوّلی‌است ، پس‌روشن شدکه از وسط بودن یعنی دارای دوخاصیّت علّت ومعلول بودن ، لازم نمی‌آید که علّتِ او علّتِ نخستین ، - و طرف باشد ؛ بلکه این وسط چون معلول‌است علّت می‌خواهد ، خواه آن علّت وسط باشد ، و خواه طرف ؛ و سلسلهٔ بی‌پایان هم چون همه ممکنِ معلول‌اند - وذاتاً درحدّ استواء اند علّتِ مطلقه می‌خواهند ، نه برای‌اینکه خاصیّتِ وسط دارند ، یعنی هم علّت‌اند وهم معلول ، بطرف یعنی بعلّت نخستین نیازمندند .

نیز اگر چنین‌است که‌علّیّت مطلقه ، - ومعلولیّت مطلقه ، مقتضیِ طرف بودن‌است ، وطرف مضایفِ وسط‌است ، هم درتعقّل - وهم در وجود ، و وسطِ

بی طرف ممکن نیست ، پس باید طرف هم که مضایفِ وسط است ، بی وسط ممکن نباشد ؛ درحالتی که اگر فرض کنیم که فقط یک علّتِ واجب الوجود موجوداست ـ وازاو یک معلول صادر شده ، وازآن معلول هم معلولی صادر نشده ، دوطرف که عبارت ازعلّتِ مطلقه ـ ومعلول محض است ، وجود خواهد داشت ، درصورتی که وسط ، یعنی چیزی میان این دو که معلولِ علّت مطلقه ـ و علّتِ معلول محض باشد ، وجود ندارد .

پس نیاز سلسلهٔ نامتناهی یا متناهی که آحاد آن معلول ، و ممکن باشند ، بعلّت مطلقه ـ نه از جهت وسطیّت آنست ، بلکه از جهت معلولیّت ـ و امکان آنست ؛ پس نه خاصیّتِ علّت مطلقه بودن ـ ومعلول مطلق بودن مقتضیِ اینست که چیز ، طرف بمعنیِ مضایف وسط باشد ، و نه اجتماعِ دو صفتِ علّیّت و معلولیّت دریک چیز مقتضی اینست که موصوف بآن ، وسطِ مضایفِ طرف باشد .

وحاصل سخن اینست که استناد ببرهان وسط و طرف که بعنوان وسط و طرف ازگفتار ارسطو شهرت یافته درست نیست . وَالسَّلامُ عَلَىٰ مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَىٰ.

چه که تو هر جمله‌ای را که بگیری ، علّتِ هستیِ معلولِ پسین وخود معلول خواهد بود ؛ زیرا که هریك از آحاد آن جمله معلول است ، و هستیِ آن جمله بدان آحاد بستگی دارد ، وچیزی که هستی او بمعلول بستگی داشته باشد ، خود هم معلول است ، جز اینکه این جمله شرطِ هستیِ معلولِ اخیر ـ وعلّت اوست ؛ وهر چند بر عددی که می گیریم بیفزائیم همین حکم (معلول بودن جمله) تا بی نهایت باقی خواهد بود .

پس روا نیست که جملهٔ علّتهائی موجود باشد ـ و در آنها علّتِ غیرِ معلول ، وعلّت نخستین وجود نداشته باشد ، ـ زیرا (درینصورت) همهٔ (سلسلهٔ) بی پایان میانگینی خواهد بود ، ـ بی کنارگین ؛ واین محال است .

وسخنِ گوینده که علّت ـ پیش از علّت ، بی پایان است[1] ؛ ـ درصورتی که قبول دارد که دو کنارگین وجود دارد تا اینکه دو طرف باشد ـ و میان آن دو میانگینهای بی پایان ، مانع نیست .

---

۱ ـ تتمهٔ حاشیهٔ سیّد احمد مقصودش از این سخن ملزم کردن ـ و ساکت کردن و سرزنش کردن آن ایراد کننده است ـ باینکه این سخنی است که بزبان می گوید ـ وخود اعتقاد ندارد ، زیرا درنیافته است که کنارگین دراینجا مطلقا چیزی نیست که درونِ سلسلهٔ علّتها ـ و در ردیف آنها باشد ـ تاسلسله منقطع شود ، وتابی نهایت کشیده

نشود ؛ و چون بعلّتِ مطلقه رسید بپایان رسد ـ و تمام شود ، و با بی پایان بودنِ سلسله منافات داشته باشد ، چنانکه بدین مطلب آگهی داد و گفت :

برای اینکه هرگاه اورا کنارگینی باشد ـ پس او خود متناهی است ـ هرچند احصاء کننده الخ .

پس حاصلِ سخن شیخ براهِ ساکت کردنِ ایراد کننده ، اینست که کسی که احصاء ـ وشماره می کند درشمارشِ آحادِ آن بکنارهٔ آن بی پایان نمی‌رسد ، زیرا که بی پایان است ، چنانکه گفت :

این معنائی است در (ذهن) احصاء کننده که آنرا بی پایان فرض کرده ، و ممکن نیست که بکنار آن برسد ، چه نامتناهی است ؛ که او ازما تقلید کرده ، ولی چون ندانسته که معنیِ کنارگین چیست ، ـ بلکه گمان کرده که کنارگین در پایان رشتهٔ علّتها بردیف آنهاست ، ـ پس رشتهٔ علّتها بدو که می‌رسد پایان می‌یابد ، و بنزدِ او منقطع وتمام می‌شود ، پس لازم می‌آید که سلسله بدو منتهی شود ، چنانکه ازین مطلب آگهی داد بگفتهٔ خود .

«معنائی درخود چیز نیست» یعنی بپایان نرسیدن نظر بشماره کننده‌است ـ نه نظر بسلسلهٔ احصاء شونده ، ـ که بکنارگینی که در رشتهٔ اوست می‌رسد ـ وقطع می‌شود ، چه اوگمان کرده که کنارگین آن حدّ است که دراو سلسله بپایان می‌رسد ، چنانکه بدین مطلب اشاره کرد بگفتهٔ خود که :

« متناهی بودن چیز بخودی خود اینست که کناره ، یعنی حدّی داشته باشد ـ که درآن حدّ بپایان رسد ، و هرچه میان دو کنارگین باشد بضرورت بآن دو کنارگین محدوداست یعنی هرچه میان دو حدّ ـ و دو نهایت باشد ، میان دو حاصر محصوراست ، پس این محصور بودن با بی‌پایان‌بودنِ سلسله ناسازگاراست ، پس بااین گمان اینکه این گوینده گوید :

این سلسله میان دوطرف نامتناهی‌است ، سخنی‌است که بپیروی آنچه ما

گفتیم بزبان می‌آرد ـ نه از روی خرد ـ و اعتقاد بگفتهٔ ما ـ پس این سخن برای اینست که بیشتر زشتی گفتارِ این گوینده نمودار شود .

سپس آشکار کرد مقصود اصلیِ خودرا ، و از ساکت کردن این گوینده بمرام اصلی خویش برگشت ـ باینکه گفت :

از همهٔ این گفتارها پیدا شد که اینجا علّتی نخستین است الخ ، حاصل سخنش اینست که اینجا علّتی نخستین است ـ که او کنارگینی است بیرون از سلسله‌ای که تابی‌پایان می‌رود ، ومعنیِ منتهی‌شدنِ سلسله باو اینست که سلسله باو مستند است ، پس ثبوت او کنارگین با بی پایان بودن سلسله ـ ناسازگار نیست ، زیرا معنیِ کنارگین بودنِ او اینست که او سرآغازیست که جاعل سلسله است ـ بی اینکه خود بوجهی مجعول باشد ، چنانکه خود این مطلب را پیدا کرد بدین سخن که گفت :

«پس او کنارگینِ نخستینِ آن سلسلهٔ بی پایان است ، و او علّتی است که معلول نیست» سپس نشان داد که این برهان درمتناهی‌شدن اصنافِ علّتهای بی‌پایان دیگر ـ بکنارگینی که معلول نباشد جاری می‌شود ، باوجود اینکه آن گوینده گرچه مانندِ سخنِ ما می‌گفت ، ولی ندانسته بود که چه می‌گوید ، وبسا هست که اگر از وی پرس‌و جو می‌شد درمی‌ماند ، چه او از کنارگین نمی‌دانست جز آنچه درسلسلهٔ علّتهائی کشیده است ـ که چون بعلّتِ نخستین رسد پایان پذیرفته ، ودنباله ندارد . بااینکه او برای اینکه با ما راه آمده باشد ـ و از ما تقلید کرده باشد گوید : سلسله بی‌پایان است و نمی‌تواند اینرا انکار کند .

و چون شیخ بفرضِ ترتّب آحادِ رشتهٔ بی پایان چه فاعل باشند ـ و چه غایت ـ وچه مایه ـ وچه صورت ، وجود علّت نخستینی ثابت کرد ، که هیچگونه علّت ندارد ، خواست آگهی دهد از اینکه وجود سلسلهٔ آحادی بی‌پایان که مترتّب

باشند محال است ، بدلیل آنچه درفصل هشتم ازمقالهٔ دوم ِ طبیعیّات باین عبارت یاد کرده است : « فصل در بیان اینکه ممکن نیست که جسم یا مقدار یا عددی که مترتّب باشد بی‌پایان بود الخ . ودراینجا هم بدان اشاره کرد ـ باینکه گفت : همانا دانستی که هرچیز که طبعاً یعنی ذاتاً دارای ترتیب باشد ، مطلق ترتیب خواه سبب آن ترتیب علیّت باشد ـ یاطبع ـ یاماهیّت ، متناهی است ؛ واین سخن درطبیعیّات گرچه همچون دخیل است ، یعنی ثابت کردن اینکه سلسله‌ای که آحادِ آن مترتّب است ـ و بی پایان می‌رود محال است ، ـ گرچه در طبیعیّات مانند دخیل است الخ .

و حاصل سخنش اینست که هلیّات بسیطه موجبات ـ و سوالب آنها ، از مباحثِ الٰهیّات‌است ؛ پس یادکردنِ آن درطبیعیّات ، مانند دخیل درآنهاست.

پس روشن‌شد ـ وآشکارگردید ـ بار دیگر ، و بار دوم ، پس ازبار اوّل ، که برهانی که بنام وسط و طرف خوانده می‌شود ، برهان اثبات حقّ تعالیٰ است .

امّا محال بودن سلسلهٔ بی‌پایان ، آنست که درطبیعیّات از راهِ دیگر بیان کرده ، پس‌از بیانهای مکرّر ما پیدا شد که در برهانِ وسط ـ و طرفِ کتابِ شفا نه ازخود امتناع‌نامتناهی یادی ـ وخبری‌هست ، ـ ونه ازنشانی‌آن ؛ نه درالٰهیّات کتاب ـ ونه درطبیعیّات آن ، پس بخود واگذار علّامهٔ دوانی ـ و پیروان اورا ، که در سرگشتگیشان سرگشته شوند ، و در تنگنای نادانیهاشان خطاکار باشند ، و برای این چنین پیروزی عمل کنند کارکنندگان ، و رغبت کنند رغبت کنندگان ، چه آنان ازتناهی ، انقطاع ـ و نابودی ـ وکشیده ناشدن فهمیدند ، واز کنارگین ، چیزی که در ردیف و رشتهٔ سلسله کشیده باشد ، و نیافتندکه مراد از کناره ومتناهی بودن چیست ؟ چه معنی اوّلی آنست که ما بتو آموختیم ، ومتناهی

بودن چنانست که بتو یاد دادیم ، و این است فوز عظیم وَاللهُ هُوَ الْهادِی اِلیٰ الطَّرِیقِ الْمُسْتُقیمْ بپایان رسید حاشیهٔ محشّی روده دراز ـ سیّد احمد علوی.

تقریر سخن شیخ بنظر نگارنده

نگارنده گوید : ما نخست گفتار **شیخ** را تقریر می کنیم ، آنگاه ببیان گفتار محشّی می پردازیم :

پس گوئیم : **شیخ** پس از آنکه خاصیّت هریک از وسط وطرف را یاد کرد، گفت فرق نمی کند ـ که وسط متناهی باشد ـ یا نامتناهی، چه اگر آحادی که مترتّب اند کثرتی متناهی باشند ، جملهٔ عددی که میان دو کنارگین است ، بمانند یک واسطه بقیاس بدو کنارگین باهم درخاصیّت واسطه انبازند ، و هریک از دو کنارگین نیز خاصیّت خود را دارند ، همچنین است اگر سلسلهٔ علّت و معلولها بی پایان باشند ـ و بکنارگینی منتهی نشوند ، باز همهٔ آن رشتهٔ بی پایان دارای خاصیّت واسطه خواهد بود ، ـ زیرا که تو هرجمله‌ای را که بگیری علّتِ هستی معلولِ سپسین است ، وخود هم معلول است ، ـ زیرا که هریک از آحاد آن جمله معلول است ، و وجود جمله بدان آحاد بسته است ، و چیزی که هستیش بمعلول بستگی دارد خود هم معلول است ؛ ولی این جمله شرط هستیِ معلولِ سپسین ـ وعلّتِ اوست ، وهرچند جملهٔ بیشتری را بگیری ، حکم وسط بودن ـ وخاصیّتِ وسط را داشتن باقی خواهد بود ؛ پس روا نیست که جملهٔ علّتهائی وجود داشته باشند ، وعلّت نخستین ، وعلّتی که معلول نیست نداشته باشند ؛ ـ چه درینصورت همهٔ آن سلسلهٔ نامتناهی واسطه‌ای خواهد بود بی طرف ، واین محال است .

این تقریر خلاصهٔ سخن شیخ است حالا گوئیم :

سلسلهٔ علّتها ، ومعلولها بمنزلهٔ زنجیریست که اگر از دوسو متناهی باشد دانهٔ بالای زنجیر بدانهٔ دیگری بسته نیست ، بلکه فقط از یکسو دانهٔ دومی

بی واسطه ـ و دانه‌های دیگر بیک ـ یا چند واسطه باو بسته ـ و بدو آویزان اند ، و بدانهٔ آخرچیزی بسته نیست ، ولی‌او خود بدانهٔ ماقبل آخر بسته‌است، دانه‌های دیگر هریک از دوسو مربوط‌اند ، امّا این‌زنجیر اگر ازسمت‌بالا نامتناهی‌باشد ، دراو برای‌دانه‌ای که‌دانه‌های زنجیر بدو بسته باشد ـ و او بدانهٔ دیگر بسته نباشد ـ جا ـ ومحلّی ، وجود نخواهد داشت ، سلسلهٔ علل ـ و معلولات هم اگر بی‌پایان باشد ، چون همه در حکم میانگین هستند ، ـ بناچار بعلّتِ مطلقه ـ و علّتی که معلول نباشد نیازمنداند ، ولی در درون این سلسله برای علّت نخستین ، جائی وجود نخواهد داشت ؛ پس علّتِ وجود این سلسله در بیرون این سلسله موجود خواهد بود .

درینجا مشکلی پیش می‌آید ، وآن اینست که از یکسو فرض شد سلسله نامتناهی‌است ، وازسویِ دیگر بعلّت مطلقه منتهی می‌شود ، پس‌متناهی‌است ، لهذا باتوجّه بدین اشکال ـ درپاسخ کسی که می‌گوید :

«علّتها پیش‌از علّتها بی‌نهایت‌است» وبی‌نهایت‌است، یعنی‌طرف‌ندارد .

شیخ گوید : «پس‌از آنکه گفتیم سلسلهٔ بی نهایت هم ـ دارای خاصیّتِ وسط ـ و درحکم وسط‌است ، و وسط مضایفِ طرف‌است ، و محال‌است وسط بی طرف وجود پیدا کند، پس بناچار علّت نخستین (یعنی علّتی که معلول‌نیست) می‌باید وجود داشته باشد ـ تا این سلسلهٔ بی پایانرا موجود کند ، و هرگاه وجودِ دو طرف را باور کردید ـ تا در نتیجه دو طرف (معلولی که علّت چیزی نیست ، و علّتی که معلول چیزی نیست) وجود داشته باشند ؛ ومیان این دو طرف وسائط بی پایان موجود باشد ، نامتناهی بودن وسائط (گرچه بموجب برهانهای ابطال تسلسل باطل‌است ، ولی) مانعِ هدفِ ما که اثباتِ علّت نخستین‌است ، نخواهد

بود» زیرا درینصورت : آن علّتِ مطلقه درخارجِ ازسلسله ـ ومبدء ـ وعلّتِ این سلسلهٔ بی پایان خواهد بود .

پس ازینجا پیدا می‌شود که اثباتِ علتِ نخستین بااین‌برهان ببطلان تسلسل بستگی ندارد ، و با خود آن هم تسلسل باطل نمی‌شود ، پس آوردن این برهان برای ابطال تسلسل ـ چنانکه صدرالدین شیرازی کرده‌است ، اشتباه‌است ؛ پس‌ازین شیخ ببطلان تسلسل برگشته گوید :

علاوه براینکه با وجود سلسلهٔ بی پایان اثبات علّت نخستین لازم آید ، سخن گوینده که گوید :

اینجا دوکنارگین‌است ، و وسائط بی پایان ، سخنی‌است که بزبان می‌آرد ، وبدان اعتقاد ندارد ؛ (زیرا کنارگین آنست که چون چیز بدان رسد ، پایان پذیرفته باشد ؛ همچون سطح که کنارگین جسم‌است ، و خطّ که کنارگین سطح‌است ، و نقطه که کنارگین خطّ است ، و همچون معلـولِ پسین که یکسویِ سلسله چون بمعلول پسین می‌رسد متناهی می‌شود) و معنی متناهی بودنِ چیز اینست که آن چیز بطرف منتهی شود ، هرچیز که میان دوکنارگین باشد ، بضرورت (محصور میان دو حاصر و) بآن دو طرف محدود است ؛ پس اگر احصاءکننده بکنارگین آن نمی‌رسد ـ این نرسیدن بکنارگین معنائیست که در (ذهن) احصاءکننده است ، نه درخود آن چیز ، چه خود آن چیز متناهی‌است .

وحاصل‌سخن اینست که : اگر سلسلهٔ علّتها بی‌پایان باشد ، همه میانگین باشند ؛ و وجود میانگین بی‌کنارگین که علّت نخستین باشد محال‌است ، پس‌لازم آید که سلسله منتهی شود بکنارگین ـ که علّت نخستین‌است ، وچون بکنارگین که علّت نخستین‌است منتهی شود ، بپایان رسد ، وحال اینکه اینکه این‌سلسله بی‌پایان

فرض شده بود ، و این خلاف فرض‌است ، پس وجود علّتهای بی‌پایان که عبارت از تسلسل علّتها ـ و معلولها است ، ممتنع باشد .

پس در پایان سخن ، **شیخ** اشاره کرد باینکه باهمین برهان ، تسلسل هم باطل می‌شود ، وخوب بود که **صدرالدین شیرازی** نیز این‌جمله سخن‌شیخ‌را بدنبال برهان وسط و طرف ذکر می‌کرد ـ تا بطلان تسلسل هم با همین برهان روشن می‌شد ، و براو ایراد وارد نمی‌آمد ـ وشیخ آنراکه در ابطال تسلسل باین بیان قانع نباشد ، بفصل هشتم مقالهٔ سوّم از فنّ اوّل طبیعیّات شفا احاله کرد . و ظاهراً همچنانکه **شیخ** پس‌از اثبات علّت نخستین ، متناهی بودن سلسلهٔ علّتها را ظاهر دانست ، وتنها بمختصر بیانی‌بسنده کرد ، **صدرالدین‌شیرازی ـ ومحقّق‌دوانی** هم این مطلب را بی نیاز از استدلال پنداشته‌اند ـ که برهان وسط و طرف را برهان ابطال تسلسل دانسته‌اند ، وما بعداً سخن **شیخ** را از **اشارات** نقل خواهیم کرد ، که شیخ هم اینجا از راهِ استناد سلسلهٔ علل بعلّتِ نخستین بطلان تسلسل را ثابت کرده‌است .

پس **شیخ** نخست مماشاة کرد ، وگفت : « بفرض اینکه جملهٔ علّتها بی پایان باشد (گرچه این فرض تباه ـ و تباهی آن بگفتهٔ شیخ درینجا پیدا ، و وقوع آن بدلیلهای بطلان تسلسل ـ و بدلیلی‌که بعد بیاید در بیرون ذهن ما محال است) با وجود این ، این سلسلهٔ بی پایان در حکم میانگین ـ و بعلّتِ نخستین نیازمنداست» و چون فرضاً سلسلهٔ نامتناهی بهم پیوسته‌است ، و در درون سلسله برای علّت نخستین جائی نیست (این مطلب هنگام نقل سخن **شیخ** در **اشارات** پیدا خواهد شد) بناچار علّت نخستین می‌باید از سلسله بیرون باشد .

و چون تا همینجا واجب الوجود ثابت می‌شود ـ ازینرو محشّی برهانرا ،

برهان اثبات واجب دانسته، و پس‌ازین آنچه شیخ پیرامون اینکه باوجود کنارگین (یعنی علّتِ نخستین) بپایان رسیدنِ سلسله لازم می‌آید، و توهّمِ نامتناهی بودن حقیقت ندارد، هرچند برهمین فرضِ خلافِ واقع هم اثبات علّت نخستین لازم می‌آید. محشّی معتقد شده‌است باینکه برهانِ وسط و طرف فقط برهان اثباتِ واجب‌است، و این برهان بابطالِ تسلسلِ ربطی ندارد، و همهٔ گفتار شیخ را با تأویلهای نامربوط خود برگردانده‌است. بسخن ایرادکننده‌ای که معنیِ طرف یعنی مبدء ـ و جاعلی که بیرون سلسله باشد نمی‌یابد، وبافرض بی پایان بودنِ سلسله، گمان می‌کند ـ که طرف آنست ـ که چون سلسله بدو می‌رسد پایان می‌پذیرد، درصورتی ـ که چنانکه پس‌ازین خواهد آمد اگر سلسله بی پایان بود علّتی که ازسلسله بیرون‌است نمی‌تواند درآن سلسله مؤثّر باشد، واین خلاف فرض‌است.

از هَدَفی که ما داریم و آن اثبات علّت نخستین است[۱] بعلاوه سخنِ گوینده که اینجا دو کنارگین است[۲] و میانگینهای بی‌پایان، سخنی است که بزبان می‌گوید ـ نه از روی اعتقاد؛ زیرا اگر آنرا کنارگینی باشد، پس خود متناهی است؛ و متناهی بودن ذات چیز اینست که آنرا کنارگینی باشد، و هرچه میان دو کنارگین است بضرورت بآن دو محدود (و متناهی) است، پس از همهٔ این سخنان پیدا شد ـ که اینجا علّتی نخستین است، و گرچه میان دو کنارگین بی‌پایان باشد ـ و کنارگین یافته شود، پس او کنارگینِ نخستینِ آن سلسلهٔ بی‌پایان است، و او علّتی است که معلول نیست.

و این بیان سزاوار است که برای تناهیِ همهٔ طبقاتِ اصناف علّتها آورده شود، هرچند ما آنرا در علّتهای فاعلی بکار بردیم، بلکه دانستی که هرچه طبعاً دارای ترتیب است، او متناهی است؛ و این در طبیعیّات بود، گرچه این مطلب در آنجا مانند دخیل می‌بود.

---

۱ ـ بنای این سخن براینست که: چون گفته شد ـ اینکه جمله علّت خارجی لازم دارد، مقتضیِ دو کنارگین است، پس برایراد کننده لازم می‌آید که وجود دو کنارگین را بپذیرد، وچون پذیرفت بی‌پایان بودن وسائط، مانعِ هدف ما نیست ـ محقّق سبزواری.

۲ ـ یعنی هرگاه معارضه کننده ملزم شد ـ که دو کنارگین را بپذیرد، چنانکه یاد کردیم، لازم می‌آید که بپایان رسیدنِ سلسله را نیز بپذیرد، همچنانکه پیدا کردیم ـ محقّق سبزواری.

بپایان رسید گفتار شیخ در شفا و ظاهراً او خود بعدها دریافته‌است که برهانِ وسط وطرفِ ارسطو بی‌اشتباه نیست، ازینرو در اشارات ، قید وسط و طرف را کنار گذارده ؛ برهانرا بصورتی تقریر کرده که اشکالی ـ که بر برهان ارسطو وارد بود ، اینجا پیش نمی آید ، وگفتارش در آن کتاب چنین است :

تنبیه

هرگاه بذاتِ موجودی بنگریم ، و بهیچ چیز جز ذات او ننگریم ، یاچنانست ـ که وجود او واجب بود ـ یا نه .

اگر هستیش واجب بود ، پس او دائم الوجود است ، و هستی او ازخود او (بلکه خود اوست) .

واگر هستیش واجب نباشد ، نمی شاید گفت که : او بذات خود ممتنع است ـ پس از آنکه اورا موجود فرض کردیم . بلی اگر شرطی با او یار کنی مانند نیستیِ علّت ، وی ممتنع الوجود می‌شود ؛ واگر شرط هستی علّت درنظر گیری ، واجب (الوجود) بود ؛ واگر هیچ شرطی با او منظور نشود ، نه هستی علّت ـ و نه نیستی علّت ، صفت سومی بماند و آن امکان است . پس او بخودی خود

نه واجب است ، ونه ممتنع ، پس هرموجودی از روی ذات خویش یا واجب الوجود است ، یا ممکن الوجود .

حکیم طوسی گوید :

این تنبیه در بیان تحقیق ماهیّت ممکن است ، همچنانکه اشارهٔ پس از این در پیدا کردن نیازِ ممکن است درهستی خود - بمرجّح ، و این هردو فصل مقدّمه است برای اثبات واجب الوجود .

مقصودش اینست که : هرموجودی ، هرگاه حال اورا بنگریم ، یاخود بخود چنانست که نیستی براو روا نیست ، یا رواست ؛ اوّلی واجب الوجود است ، و دو می ممکن الوجود . پس هرموجودی یا واجب است یا ممکن .

وممکن وقتی ممکن است که حقیقت اورا ازلحاظ خودش بنگریم ، واّلا واجب - یاممتنع است ؛ - چه اگر اورا بشرط هستی - یا بشرط سببش منظور کنیم واجب است ، زیرا ممکن درحالی که موجوداست ، نیستی او محال بود ؛ - زیرا که محفوف بدو ضرورت است ، و محال است جمع میان هستی - ونیستی ، ودرحالِ حضورِ سببِ موجبِ او عدمش محال است ، و در حالِ نیستی - و بنزدِ سببِ نیستی او محال است که موجود باشد . ولی امکانِ ذاتیِ او ، با اینکه با ملاحظهٔ غیر - وبا اعتباراتی که گفتیم واجب - یا ممتنع باشد ، منافاة ندارد .

سخن شیخ « او بخود حقّ است » یعنی بخودی خود ثابت و دائم است و « قیّوم است » یعنی بخود ایستاده - وهستی او جز بخود او بستگی ندارد .

اشارت

چیزی که شایستهٔ ذات او امکان است ، از ذاتِ خود موجود نشود ؛ زیرا برای ذات او از آنرو که ممکن است ، هستی اَوْلایِ از نیستی نیست ، پس اگر یکی از هستی ـ و نیستی اَوْلَوِیَّت پیدا کرد (یعنی اگر هست یا نیست شد) پس بسبب حضور یا غیبت چیز دیگر است ، پس هستی هر ممکن الوجود از غیر خود اوست .

امام گوید : چون شیخ در ماهیّتِ واجب ـ و ممکن سخن گفت ، اکنون در اینکه ممکن وجود پیدا نمی‌کند ـ مگر بسببی (جز خود او) سخن گفت . و این مطلب را روشن کرد باینکه موجود بودنِ ممکن را از ذات خود باطل کرد ، چه ممکن چیزیست که هست ـ و نیست بودن او ، هردو درست است ، پس اقتضای هیچیک از هستی و نیستی ـ برای ذات او از دیگری اولیٰ نیست ، پس ثابت شد ـ که روا نیست که هستیِ ممکن از خود او باشد ، وچون این باطل شد ـ پیدا شد که ممکن بسببی جز خود موجود است .

وگوینده‌ای را رسد که گوید : شما در این فصل دو چیز یاد کردید :

یکی اینکه روا نیست که ممکن بخودی خود وجود پیدا کند .

و دوم اینکه هرگاه هستی او از خودش نباشد ـ بناچار این هستی از غیر اوست .

امّا بگفتار نخستین نیازی نیست ، ـ زیرا ممکن از آنرو ممکن است ـ که ذات او نه اقتضای هستی دارد ، و نه اقتضای نیستی . و هرگاه ممکن این چنین

ملاحظه شد ، پرداختن باینکه روا نیست که هستی ممکن ازخود او باشد ، چنانست که گفته باشیم : « چیزی که هستی او ازخود او نیست ، هستی او ازخودش نیست » واین سخنی بی فایده است .

امّا دوم ، بیان بیشتری لازم دارد ، زیرا ازنادرستی گفتهٔ ما که « ممکن بخود موجوداست » درستی سخن ما که « بسبب غیر خود موجوداست » لازم نمی آید ، ـ زیرا :

میان این دو قسم واسطه‌ای هست ، وآن اینست که هستی ممکن ازچیزی پیدا نشده باشد ، نه ازخود او ، و نه ازغیر او ، (یعنی اتّفاقاً موجود شده باشد) . و هرگاه چنین است برهان تمام نیست ، ـ مگر با یادکردن ـ و باطل کردنِ این شقّ ، یابدعویِ ضرورت ، یا ببرهان آوردن برتباهی آن ؛ و **شیخ** چیزی نگفت ، و شاید پاسخ اینست که : چون تباهی این قسم بضرورت دانسته بود ، بناچار شیخ ملتفت آن نشد .

حکیم طوسی گوید : شیخ می‌خواهد پیدا کند که ممکن موجود نمی‌شود مگر بسبب علّتی جداگانه ، وتقریر سخنش اینست که :

ذات ممکن در موجود بودن خود ، یا بغیر خود نیازمند است ـ یا نیازمند نیست .

شقّ دوم باطل است ، زیرا رجحان یافتن یکی از دوچیز متساوی بی مرجّح محال است ، پس شقّ نخستین حقّ است .

و **شیخ** بسخن خود : « پس بخودی خود موجود نمی‌شود » بتباهی شقّ دوم اشاره کرد .

و بسخنش : « همانا ازآنروکه ممکن ، ممکن است از خود هست شدن او

از نیستیش اولی نیست » بمحال بودن رجحان یافتن بی مرجّح ، اشاره کرد ؛ و بگفتهٔ خود « پس اگر یکی از هستی و نیستی اولی شود ، بسبب حضور یا غیبت چیزیست » باینکه شقّ نخستین حقّ است اشاره کرد .

محاکم گوید : « قول شیخ چیزی که شایستهٔ ذات او امکان است الخ ، ظاهر این سخن شیخ اینست که هستی ممکن از خود او نیست ، پس هستی او از غیر اوست ، بیان (جملهٔ) نخستین (وجود ممکن از خود او نیست) اینست که : ممکن چون بخود او بنگریم درست است که هست باشد ، و درست است که نیست باشد ، پس برای ذات او اقتضایِ هستی اولی نیست از اقتضایِ نیستی » آنگاه سخن امام و دو ایراد اورا آورده سپس گوید :

« شارح (**حکیم طوسی**) پاسخ داده است ـ که مراد اثبات اینست که ممکن در هستی خود بغیر نیازمنداست ، زیرا هستی ـ و نیستی نظر بذاتِ ممکن یکسان است ، پس اگر بغیرخود نیازمندنباشد ، لازم آید رجحان یافتن یکی از دومتساوی بردیگری ـ بی مرجّح ، واین درنخستین نگرشِ خِرَد محال است .

پس درنخستین (جملهٔ سخن **شیخ**) استدراکی نیست ، زیرا او اشاره کرد باینکه بی نیازی ممکن در هستی از جز خود ممتنع است ، واینرا بگفتهٔ خود « پس همانا هستی او از خودش اولیٰ نیست از نیستی او » پیدا کرد ، چه این (سخن) اشاره است باینکه ترجّح (خود بخود رجحان یافتنِ) بی مرجّح محال است .

و در دوم (یعنی اینکه هرگاه هستی او از خودش نباشد ، بناچار این هستی ازغیر اوست ، که **امام** گفت دراینجا واسطه‌ای هست ، وآن اینست که هستی ممکن **اتّفاقی** باشد) نیازی ببرهان نیست ، زیرا محال بودن این شقّ فرض بدیهی است ، واین توجیه بی راهه و ناحق است ، زیرا :

اگر مقصودش اینست که مفهوم سخن شیخ «خود بخود هست نمی‌شود» همان مفهوم امتناع بی نیازی اوست ـ درهستی ازغیر ، پس باطل بودن این سخن روشن است ، ـ زیرا غیردرمفهوم دوم منظورشده ، و درمفهوم نخستین منظورنشده .

و اگر مقصود اینست که مفهوم نخستین ملزومِ دومی است ، پس سؤال بحال خود برمی‌گردد ؛ زیرا آوردنِ ملزوم مستدرك است ، همچنانکه بود .

وهمچنین است سخن درگفتهٔ شارح که : (شیخ بسخن خود «هستی ممکن خود بخود اولیٰ[1] نیست ازنیستی او خودبخود» اشاره کرد باینکه تَرَجُّحِ بی‌مرجّح محال است) چه معنی این سخن شیخ جز این نیست که ذات ممکن ، نه مقتضی هستی اوست ، و نه مقتضی نیستی او ؛ و این بر محال بودنِ تَرَجُّحْ بی مُرَجِّحْ دلالت نمی‌کند ، واین مطلب روشن است ، پوشیده نیست .

و بهتر اینست که گفته شود که : قضیّه چون بدیهی بود ، ولی اندك پوشیدگی داشت ، خواست پوشیدگی آنرا باتصویر ممکن برطرف سازد ؛ ـ ازینرو مفهومِ ممکن را آورد ، و برای روشن کردنِ آن ، برآن حمل کرد[1] .

---

۱ ـ مقصودش اینست که اینجا جای پیدا کردن حکم ماهیت است ، ـ که گرچه این حکم بدیهی است ، ولی می‌باید درمقام تصور اطراف آن پوشیدگی حکم را رفع کند . اکنون بانگریستن باین مطلب که در تصدیق اولی هم گاهی بسبب تصور نکردن اطراف آن ـ پوشیدگی رخ می‌دهد ، و این پوشیدگی بأولی بودن تصدیق زیانی نمی‌رساند ، گوئیم : هرگاه تصور کنیم که ممکن همان شیئیت ماهیت است ـ مجرد از هستی ـ و نیستی ، و تصور کنیم که نسبت هستی ـ و نیستی بماهیت یکسانست ، (بمانند دو کفهٔ ترازو) و اینکه تاآنگاه که یکی از دو متساوی بسببی جداگانه بردیگری رجحان پیدا نکند واقع نمی‌شود ، وبنگریم که ماهیت از حد امتواء بیرون آمده ، ومثلاً بهستی گرائیده ؛ می‌دانیم که او نیازمند بمؤثر است ، وبسبب مؤثر موجود شده ؛ پس اگر برخی ازاین تصورها پوشیده بماند ، حکم هم بالعرض پوشیده می‌ماند . و این پوشیدگی حکم با اولی بودن آن ناسازگار نیست .

گفتار نگارنده پیرامون سخن محاکم

نگارنده گوید: درسخنِ شارح اشاره‌ای بدو ایراد امام فخر نیست، ودرنگرشِ نخستین چنین می‌نماید که‌شارح بایرادهایِ امام کارندارد، البتّه‌ایرادهای‌او برتقریرِشارح وارد نیست.

امّا هنگامی که او تقریر خودرا برمتن تطبیق کرده، براین تطبیق محاکم ایراد کرده است، و از سخنِ شارح چنین دریافته که او هردو ایراد امام‌را پاسخ داده، واین‌هردو پاسخ‌را نادرست‌پنداشته؛ ـ ونیز ایراد دیگری‌هم‌بردو ایرادِ امام افزوده‌است؛ـ چه‌درپاسخِ ایراد نخستین گفته‌است که‌استدراك‌بحالِ خودباقیست. و در ایراد دوم گفته‌است که شارح تباهی هست شدنِ چیزرا از راهِ اتّفاق بدیهی شمرده (که این پاسخ امام بود از جانب شیخ) و ایرادی که افزوده اینست که برخلافِ آنچه شارح فهمیده ازسخنِ شیخ تَرَجُّحِ بی‌مُرَجِّحْ مستفاد نمی‌شود.

پاسخ نگارنده بایراد محاکم

حالادرپاسخش گوئیم: اوّلاً شیخ دربخش‌فلسفهٔ این کتاب معنی امکانرا یاد نکرده، و فقطّ درفصل پیشین گفت: ممکن آنست که نه واجب‌است ـ و نه ممتنع، واگر دراینجا سخنِ او «بذات خود موجود نمی‌گردد» معنی امکان است، پس استدراکی نیست، ـ زیرا اوامکانرا تفسیر کرده‌است، ثانیاً معنیِ امکان بگفتهٔ امام لااقتضاء الوجودِ والعدم‌است، نه لااقتضاء الوجود، چه لااقتضاء الوجود امکانِ عامّ است، و برممتنع هم صدق می‌کند، وآنکه لازم ماهیّت‌است، امکان خاصّ‌است، پس استدراکی نیست. سلّمنا ولی:

اقتضا، دراینجا بمعنی علّیّت‌نیست، زیرا اگر بمعنی‌علّیّت باشد تعریف ممکن برواجب هم صدق خواهد کرد، چه وجود واجب عین ذات اوست ـ نه معلول ذات او، بلکه مرادشان از اقتضا، درمقام تقسیم موجود بواجب ـ وممکن ضرورت است، و معنیِ ممکن چنانکه برخی محققّان گفته‌اند: آنست که چون

ذات اورا بنگریم ـ نه وجود او ضرورت دارد ، و نه عدم او ؛ یعنی هریک از هستی ونیستی در برابر ذات او یکسان‌است .

و مقصود شیخ اینست که موجودِ ممکن که نه وجود او ضرورت دارد ، ونه عدم او ؛ (یعنی هیچیک ازهستی ونیستی نه عین ذات اوست ، ونه جزء ذات او ، و نه لازم ذات او .) یعنی وجود ـ و عدم مانند دوکفّهٔ ترازو نسبت باو متساوی‌است ، جایز نیست که خود بخود موجود شود ، یعنی هستی او از خودش ـ و مستند بذاتش باشد ، زیرا صادر شدن وجود ازاو اَوْلیٰ نیست ازصادر شدن لاوجود ، چه نسبت هستی ـ و نیستی باو ، برابر و یکسانست ؛ و با تساوی نسبتِ طرفین بچیزی ـ ممکن‌نیست یکی ازطرفین بی مرجّحی واقع شود ؛ بعبارت دیگر با تساوی طرفین وقوع یکی از دو طرفِ متساوی بی مرجّح در نظر عقل محال‌است .

پس حالا که ممکن موجوداست ، اگر فرض شود که بی مرجّح خارجی موجود شده ، این‌وجود خواه بذات‌او (که‌نسبت هستی ونیستی باو متساوی‌است) مستند باشد ، و خواه اتّفاقاً موجود شده باشد ، ـ که وجود او نه بذات او مستند باشد ، ونه بغیر ؛ درهردو صورت تَرَجُّحِ بی مُرَجِّحْ لازم می‌آید . پس چون ما سخن شیخ « لیس یصیر موجوداً من ذاته » را چنین معنی کردیم که ممکن خود بخود موجود نمی‌شود ، این‌معنی هم آنجارا می‌گیرد که وجود ممکن مستند بذات او باشد ـ بافرض اینکه نسبت هستی ـ و نیستی بذات او متساوی ـ و یکسانست ، و هم آنجارا فرا می‌گیرد که ممکن اتّفاقاً بی مرجّح موجود شده باشد ، یعنی نه وجود مستند بذات او باشد ، و نه بغیر او ، ـ که این هردو فرض ترجّح بی‌مرجّح ومحال‌است . پس بااین تفسیر درکلام شیخ استدراك لازم نمی‌آید ـ چنانکه امام گمان کرده‌است .

وچون معنی این جمله که «ممکنِ موجود، خود بخود موجود نشده‌است» اینست که نه ذات او سبب وجود اوست، و نه اتّفاقاً موجود شده‌است، و لازمِ بیّن و آشکار این جمله، اینست که بی نیازی ممکن در هستی خود از غیر ممتنع است؛ بنابراین شیخ ملزوم، یعنی جمله «ازذات خود موجود نمی‌شود» را آورده، ولازم آن، یعنی: بی نیازی ممکن در هستی خود از غیر ممتنع است را اراده کرده است. پس سخن خواجه درست است که گوید: سخن شیخ «لیس یصیر موجوداً من ذاته» اشاره باینست که عدم احتیاج ممکن درموجود بودن خود بغیر محال است. و باز مؤیّد آنچه ما درترجمه ـ و تفسیر کلام شیخ گفتیم، سخن دیگر شیخ است که گوید: «هستی او خود بخود اولی نیست از نیستی او از آنرو که ممکن است» چه این اولی نبودن هستی همچنانکه درصورت استناد هستی بذات ممکن تَرَجُّحِ بی مُرَجِّحْ است، و اولویّتی ندارد؛ درصورتی که بگفتهٔ امام ممکن اتّفاقاً موجود شود ـ تا نه وجودش بخود او مستند باشد، و نه بغیر او؛ باز ترجّح بلا مرجّح است[1]، و بدون اولویّت موجود شده‌است.

---

۱ ـ ترجُّحِ بی مُرَجِّحْ ـ که حتی اشعریها هم آنرا باطل می‌دانند از آنرو روا نیست ـ که لازم می‌آید چیزی که در حد استواء است خود بخود از حد استواء بیرون آید، و ذات نایافته از هستی بخش هستی بخش شود، و معنی اینکه اولی نیست، اینست که چیزی که سبب اولویت یعنی رجحان یکی از دو طرف باشد، درکار نیست. پس اولویت نداشتن همان ماندن در حد استواء است.

تنبیه

(پس چون هستیِ هرچه ممکن‌الوجود است از دیگریست) یا سلسله می‌رود بی پایان ، پس هریك از آحادِ سلسله در ذاتِ خویش ممکن خواهدبود ؛ وجمله بدان آحاد بسته‌است ، پس جمله هم واجب نباشد ، و بدیگری واجب شود ، وما اینرا روشن کنیم .

تفسیر

چون پیدا کرد که ممکن را چاره نیست از سببی ، این‌جا درتباهی تسلسل سخن گفت ، ولازم بود که پیش‌ازین فصل دربیانِ اینکه سببِ مؤثّر روا نیست ـ که بتقدّم زمانی برمسبّب مقدّم باشد ـ سخن گوید .

چه اگر این روا باشد استناد هرممکنی بممکن دیگر ـ پیش‌از او ـ تا بی نهایت ممتنع نبود ، واین امر بنزد او ممتنع نیست ، پس چگونه باطل کردن آن برای اثبات واجب الوجود ممکن خواهد بود ؟ امّا هرگاه دلیل قیام کند براینکه سبب باید با مسبب موجود باشد ، درین هنگام اگر تسلسل پیدا شد آن سببها ـ و مسببها همه باهم حاضر خواهندبود ، واین نزد شیخ محال‌است . و برهانی که یاد کرده‌است نیز ویژهٔ همین صورت‌است ، پس بهتر بود که سخن درین مسأله را پیش‌از اینجا می‌آورد ، ولی چون می‌خواست آنرا درجای دیگر ـ وآن آغاز نمطِ پنجم این کتاب‌است یادکند ، دراینجا از یادکردن آن درگذشت .

سپس بدان که برهان‌تباهیِ تسلسل ـ یکبار بوجهی یاد می‌شود که بتقسیمها نیازی ندارد ، یکبار چنان ذکر می‌شود که بتقسیمها نیازمنداست . و شیخ نخست

وجه نخستین را آورد ، و بدنبال آن وجه دوم را .

و بیان وجه نخستین اینست که گوئیم :

اگر سببهائی که همگی ممکن‌اند متسلسل شوند ، پس بناچار نیازمند بموجود دیگری خواهند بود ، درینصورت چاره نیست ازچیزی ـ که همهٔ آن ممکنات ـ وهریک ازآحاد آنها باو متعلّق ـ و بسته باشند ، وهرموجودی که ازهمهٔ ممکنها ، وازهمهٔ آحاد آنها ، بیرون باشد لازم آید که ممکن نباشد ؛ زیرا اگر ممکن باشد ازگروه همان ممکنات خواهد بود ، نه بیرون ازآنها . پس ثابت شد استناد همهٔ ممکنات ـ بموجود واجب الوجود ، وهمین مطلوب است .

وما این معنی را برلفظ کتاب برابر کنیم ، پس گوئیم :

سخن **شیخ** یا مسلسل شود الخ ، بدان که معنای آن اینست که آن ممکنات اگر متسلسل نشوند ، پس بسبب بی نیازی رسند ، و همین مطلوب است ؛ وچون این خود مطلوب بود ، بناچار شیخ متعرّض آن نشد ، بلکه قسم دیگر را متعرّض شد . پس سبب حذف کردنِ یکی از دو جزء منفصله همین بود .

و امّا اگر متسلسل شود بی پایان ، پس برین تقدیر هریک ازآنها ممکن است ، و جمله بدان آحاد بسته ـ و ممکن است ، پس جمله ـ وآحاد همگی ممکن‌اند ، پس جمله وآحاد نیازمنداند بچیز دیگر . وگرنه ممکن از سبب بی نیاز بود ، و آنکه با همهٔ ممکنات و با همهٔ آحاد ممکنات مغایرت داشته باشد ، بناچار نباید ممکن باشد ؛ و هرگاه ممکن نبود ، واجب بود ، وهمین مطلوب است .

حکیم طوسی گوید :

(شیخ) می‌خواهد واجب الوجود بذاته را اثبات کند ، وتقریر سخن پس‌از ثبوت نیاز ممکن بغیر ، اینست که آن غیر یا واجب‌است ، ویا ممکن ؛ وسخن در آن ممکن مانند سخن در (ممکن) نخستین‌است ، پس یابواجب می‌رسد ، ویا نیاز دور می‌زند ، ویا بی پایان متسلسل می‌شود . و شیخ بخش نخستین‌را یاد نکرد ، زیرا همان مطلوب بود ؛ ونه دوّم را ، زیرا که تباهی آن آشکاراست ؛ وبسبب دیگری که یاد خواهیم کرد . بلکه سوّمی‌را یادکرد ، ولزوم مطلوب‌را خواست ازآن پیدا کند ، پس درین فصل روشن کرد که سلسلهٔ ممکنات برتقدیر وجودشان بچیزی نیازمنداند بیرون ازخودشان ـ که بسبب او واجب (بالغیر) شوند .

(وخواجه پس‌از نقل سخن امام براین گفتهٔ او که این فصل موقوف‌است بپیدا کردن اینکه سبب روا نیست ـ که بزمان برمسبّب مقدّم باشد الخ ایرادکرده گوید :)

براین سخن مؤاخذهٔ لفظی لازم می‌آید ، وآن اینست که استناد چیز بچیزی که در زمان پیش‌از اوست محال‌است ، زیراکه استناد بمعدوم‌است . پس واجب بود ـ که گفته می‌شد : این بیان بستگی دارد بپیداکردنِ امتناعِ باقی‌ماندنِ معلول ـ پس‌از نیستی علّت بزمان ، زیرا که هریک از (آحاد) سلسله اگر باقی نماند مگر در دو زمان ـ که در یکی از دو زمان معلول پیشین خود باشد ، و در زمانِ دوم علّتِ سپسین خود ، هرآینه هرممکنی بدیگری پیش‌از خود مستند خواهد بود ـ تا بی نهایت . ومراد این فاضل این‌معنی‌است . وامّا اعتراض مشهور وآن اینست که جمله گفتن ، و بی پایان خواستن ، درست نیست ، پس اعتراض لفظی‌است ، سزاواراست در بحثهای معنوی بچنین اعتراضها ننگرند .

گفتار نگارنده پیرامون سخنِ امام و حکیم طوسی

نگارنده گوید : تقدّم زمانی مانند تقدّم دیشب برامروز ، و تقدّم نطفه برعلقه ، و آن برمضغه ، و آن برجنین ، و آن بر حیوان ، وآن برانسان ؛ اینرا تقدّم زمانی گویند، یعنی تقدّمِ پاره‌های زمان برهمدیگر ، یا تقدّم ـ و تأخّر چیزهای زمانی نسبت بهمدیگر .

بنا براین تقدّم علّت برمعلول ظاهرش اینست ـ که علّت در زمان پیشین باشد ، ومعلول در زمان سپسین ؛ باین معنی که هردو باهم دریکزمان جمع نشوند. واین ببدیهه محال‌است ؛ چه لازم می‌آید استنادِ معلول بمعدوم ، یعنی لازم می‌آید که علّتِ شیء چیزی باشد که پیش‌از او بوده ـ ونابودشده ،و پس‌ازنابودی همان نابود ، علّتِ این چیز شده باشد . لهذا چون ظاهر سخنِ امام این بود ، خواجه گفت : مقصود امام اینست که علّت مدّتی پس‌از موجود شدن معلول را ایجاد کرده است .

توضیح اینکه : شرطِ جریان برهانهایِ ابطالِ تسلسل ، بعقیدهٔ فلاسفه اینست که :

اوّلاً : مانند دانه‌های زنجیری که از بالا آویزان‌است ، و اگر یکدانه از وسط آن پاره شود ، دانه‌های زیرینش همه می‌افتد، می‌باید اجزاءِ آن سلسله نسبت بهمدیگر ترتّب داشته‌باشند ، ـ یعنی یکایک‌علّت ومعلول‌بوده ، و وجود هریک بسته بوجود دیگری باشد .

ثانیاً : با هم در یکزمان موجود باشند ـ آن چنانکه بمجرّد موجود شدنِ علّت ، معلول نیز با او موجود شود ، و بمحض اینکه علّت از بین رفت ، معلول هم با او نابود شود ؛ تقدّم ـ وتأخّر زمانیِ علّت و معلول نسبت بهمدیگر جائز نیست ، حالا گوئیم :

تقدّم علّت برمعلول سه‌گونه فرض دارد :

اوّل : آنکه گفتیم علّت در زمان پیش موجود شود ، و معلول در زمان بعد ، چنانکه باهم در زمان معیّت نداشته باشند ، واین بالبدیهه محال‌است .

دوم : اینکه علّت نخست موجود شود، ومدّتی پس‌ازموجودشدن‌معلول‌را ایجاد کند ، و معلول هم مدّتی پس‌از موجود شدن ، معلول دیگر را بوجودآرد ، و این معلول نیز مدّتی بعداز موجود شدن معلول دیگر را سبب شود ، وهکذا بی‌پایان ، مانند پدر ـ و فرزند ـ که نخست پدر موجود می‌شود ، و چندی پس‌از موجود شدن ، سببِ وجود فرزند می‌شود ، و خود ازمیان می‌رود ، و فرزند اوهم مدّتی پس‌از آنکه موجود شد ، سببِ وجود فرزندی می‌شود ، و پس‌از مدّتی نابود می‌شود ؛ وهکذا ، و هکذا ؛ که ممکن‌است تا بی نهایت فرض شود ، که در اینجا بگفتهٔ حکماء چون علّت ومعلولها دریکزمان باهم موجود نیستند ، برهانِ ابطال تسلسل جاری نمی‌شود .

سوم : اینکه علّت نخست موجود شود ، و پس‌از چندی معلول‌را بوجود آرد ، ولی معلول مادام که علّت هست از او جدا نشود ، چنانکه اگر علّت معدوم شد ، معلول هم باقی نماند ، و علّتِ این علّت هم نخست موجود شده ، و مدّتی که براوگذشته معلول را بوجود آورده ، وهکذا برود تا بی نهایت .

مثلاً :

فرض می‌کنیم که معلول اخیرِ ما الف‌است ، و علّت آن **ب** ، می‌گوئیم : **ب** نخست موجود شد ، و مدّتی پس‌از موجود شدن الف را موجود کرد ، ولی الف دیگر از **ب** جدا شدنی نیست ، یعنی هرگاه **ب** نابود شود ، الف هم نابود می‌شود ، و همچنین علّت **ب** ، ج است ، و ج مدّتی پس‌ازآنکه موجود شده بود،

سبب وجودِ ب شد ، و حالا که ب را موجود کرد ، اگر فرض کنیم که ج نابود شود ، حتماً ب هم نابود خواهد شد ، و پس‌از نابودیِ علّتِ خود که ج است ، باقی نخواهد ماند ؛ ج هم معلولِ دال‌است ، باین معنی که اوّل دال موجود شد ، ومدّتی بعد ، سببِ وجودِ ج شد ؛ ولی ممکن‌نیست که ج نابود شود ، و دال بماند ؛ و همچنین دال معلـول ه است ، برهمین منوال ، و ه معلول و است ـ بهمین طریق ، این سلسله برود تا بی نهایت . درین صورت هریک ازعلّتها مدّتی پیش‌از معلول خود ، موجود شده‌اند ، ولی همهٔ معلولها با علّت خود موجوداند ، وهر علّتی که نابود شود ، معلـول او هم باقی نمی ماند ؛ و با او نابود می‌شود ، و در صورتی که سلسلهٔ غیر متناهی بدین‌گونه موجود شود ، براهین ابطال تسلسل آنرا فرا می گیرد ، و باطل می‌کند .

بقای معلول پس‌از نابودی علّت نیز دو فرض دارد .

یکی : اینکه معلول بی درنگ درهمان آنِ حدوثِ علّت موجود شود ، و پس‌از مدّتی که معلول ـ و علّت هردو باهم موجود باشند ، علّت نابود شود ، و معلول باقی ماند ؛ که درین صورت اگر فرض کنیم ـ که سلسلهٔ علل و معلولات بی‌پایان باشند ، چون همه باهم در یکزمان موجوداند ، برهان ابطال تسلسل صدق می‌کند ، وآنرا باطل می‌سازد .

دوم : اینکه نخست علّت موجود شود ، و پس‌ازگذشتنِ مدّتی معلول‌را ایجاد کند ، و پس‌از چندی که علّت ـ و معلول با هم موجود بودند علّت نابود شود ، و معلول باقی ماند ، و همچنین این معلـول نیز مدّتی پس‌از موجود شدن ، سبب وجودِ معلولی دیگـر شود ، و مدّتی پس‌ازآنکه این معلول دومی را موجود کرد خود نابود شود ، و معلول اخیر باقی ماند ؛ وهکذا تا بی نهایت . مانند پدر ـ

و فرزند ـ که مدّتی پس‌از آنکه پدر بدنیا می‌آید سببِ وجودِ فرزند می‌شود ، و مدّتی پس‌از آنکه فرزند موجود شده پدر نابود می‌شود ، و فرزند می‌ماند ، فرزند هم پس‌از مدّتی فرزندی بوجود می‌آورد ، و پدر می‌شود ، وچندی‌پس‌از پدرشدن نابود می‌شود ، و فرزند می‌ماند ، وهکذا ، وهکذا ـ الیٰ غیر النّهایه . و این فرض عیناً همان فرضِ دومِ تقدّم علّت برمعلول‌است ، چه فرضِ اوّلِ آن محال بود.

بنابراین چه بگوئیم ابطالِ تسلسل منوط است باینکه تقدّم علّت برمعلول جائز نیست ، وچه بگوئیم که ابطال تسلسل منوط‌است بامتناعِ بقاءِ معلول پس‌از نابود شدنِ علّت ، هریک ازاین‌دو در یک فرض که خواجه خود تصریح کرده، وآن‌اینست که علّت در زمان مقدّم موجود شود ، و پس‌از چندی‌معلول‌را موجود کند ، و خود نابود شود ، و معلول پس‌از او چندی بماند مانند پدر و فرزند ، برهانهایِ ابطال تسلسل آنرا فرا نمی‌گیرد . و در یک فرض دیگر هریک را آن براهین باطل‌می‌کند ، پس حقیقت اینست که‌برهان ابطال‌تسلسل جائی‌را فرانمی‌گیرد که هم علّت بزمان بر معلول مقدّم باشد ، و هم معلول پس از نابود شدنِ علّت بماند .

پس دانسته شد که درصورتی برهانهای ابطال تسلسل جاری نمی‌شود که هم علّت مدّتی پیش‌از معلول موجود شود ، و هم معلول مدّتی پس‌از نابود شدن علّت باقی ماند .

بنابراین اگر چنانکه امام گفت گوئیم : این برهان موقوف‌است براینکه تقدّم علّت برمعلول در زمان جائز نباشد ، دو عیب دارد :

یکی : اینکه از ظاهر کلمهٔ تقدّم بنظر می‌رسد که معلول در زمان بعد از علّت موجود شود چنانکه خواجه اشاره کرد ، که این محال‌است .

دوم : اینکه اگر مقصود اینست که : علّت گرچه درزمان پیش‌از معلول موجود شده ، ولی مدّتی هم با معلول موجود باشد ، این گفتیم دو فرض دارد که در یکی از دو فرض برهان تسلسل جاری نمی‌شود .

واگر چنانکه خواجه گفت گوئیم : جریانِ برهانِ تسلسل برامتناعِ بقاءِ معلول پس‌از نیستی علّت موقوف‌است ، اینهم دو فرض داشت ـ که در یکی از دوفرض‌برهانِ تسلسل جاری‌نمی‌شود ، وآن فرض‌را هم خواجه خود بیان‌کرد که گفت : هریک ازآحادِ سلسله اگر باقی نماند مگر در دو زمان تاآخر مانند پدر ـ و فرزند که مثال زدیم .

علاوه براین این تعبیر خواجه خود از سخن شیخ در نمط پنجم سرچشمه گرفته‌است ، پس گرچه خواجه گفت برهان ابطال تسلسل برامتناع بقاءِ معلول پس‌از نابودی علّت متوقّف‌است ، و بقاءِ معلول پس‌از انعدام علّت دو فرض داشت ، و فقط دریکی از دوفرض برهان جاری نمی‌شد ، وآن همان فرض‌بود ـ که هم علّت در زمان پیش از معلول موجود شده ـ و هم معلول پس‌از فناءِ علّت باقی مانده بود ، ولی این فرض‌را او صریحاً ذکرکرد که گفت : هریک ازآحادِ سلسله باقی‌نماند مگر دردو زمان الخ . بعلاوه نزد حکما هم تقدّم معلول برعلّت ممتنع‌است ، وهم بقاءِ معلول پس‌از نابودی علّت .

و حقیقت مطلب اینست که اصولاً این برهانِ اثبات واجب نه نیازی بدلیل امتناع تقدّم معلول برعلّت دارد ، ونه بدلیل امتناع بقاءِ معلول پس‌از نابود شدن علّت ، زیرا شیخ امکانرا مناطِ نیازِ معلول بعلّت شمرد ، و امکان ذاتی ماهیّت‌است ، و ماهیّت مِنْ قِبَلِ ذَاتِهِ لَیْسَ وَمِنْ عِلَّتِهِ اَیْسَ ، ماهیّت همواره در حدّ استواء است ، و همیشه در وجود خود بعلّت نیازمند ، بمجرّد

اینکه از علّت چشم بپوشیم ماهیّتِ ممکن نابوداست ، و حتّیٰ درصدق ذات و ذاتیاتش نیز بوجود نیازمنداست ، واّلا ذات و ذاتیات‌او هم براو حمل نمی‌شود ، وبنابراصالت وجودکه وجود امکانی هم ازعلّت ناشی می‌شود ، این وجود ازخود استقلالی ندارد ، بلکه ربطِ محض‌است ، وقائم بعلّة العلل . ـ که :

زیر نشینِ عَلَمت کائنات ما بتو قائم چو تو قائم بذات

گفتار محاکم پیرامون تقریر برهان

محاکم گوید :

قول او : « وتقریر سخن پس‌از ثبوت نیاز ممکن بغیر» یعنی چون ثابت شد ـ که هرممکنی درهستی خود نیازمند بغیر است ، و آن غیر ـ اگر ممکن باشد ـ بچیز دیگری نیازمند است ، پس یا بواجب می‌رسد ، یا نیاز دور می‌زند ، ویا متسلسل می‌شود ؛ زیرا اگر بواجب رسید و پایان یافت همان مطلوب‌است ، واّلا اگر سلسله بپایان رسد ، دور لازم می‌آید ؛ و اگر بی پایان باشد ، تسلسل می‌شود ، پس پاره‌های انفصال بناچار سه تا خواهد بود ، ولی :

شیخ بگفتهٔ خودکه «یا متسلسل شود تا بی نهایت» اکتفاکرد . و دو پارهٔ دیگرِ (منفصله) را حذف‌کرد ، امّا نخستین را ، برای اینکه خود مطلوب‌است ؛ وامّا دوم را ، برای اینکه بطلان آن روشن است ؛ و بسبب دیگری که یاد خواهد کرد . پس سبب حذف کردنِ دو پارهٔ منفصله ـ و بسنده کردنِ بیک پاره ، اینست .

سپس این برهانرا دراین فصل بوجه اجمالی تقریرکرده ، ـ و درفصلی که بدنبال این می‌آید بوجه تفصیلی ؛ وازاینرو آنرا شرح نامیده‌است .

و تقریر سخن (شیخ) بروجه نخستین اینست‌که : ممکنات اگر متسلسل

شوند ، ـ و هرممکنی بموجدِ دیگر نیازمند است ، پس بناچار می‌باید چیزی باشد که همهٔ آن ممکنات ـ و هریک از آحادِ آنها ، بدو نیازمند باشد ؛ و چیزی که جمله ، و هریک از ممکنات بدو نیازمند باشد ، بضرورت با جمله ـ و آحاد آن مغایرت خواهد داشت ؛ وهرموجودی که باجمله ـ و آحادآن مغایرت داشته‌باشد ـ ازآنها بیرون خواهد بود ، پس ممکن نخواهد بود ، وگرنه بموجودِ دیگر نیازمند بود ، پس بعض از همان سلسله خواهد بود ، پس درینصورت او واجب الوجود باشد ، و همین مطلوب‌است .

و این سخن محلّ نظر است ، زیرا :

اگرمقصود اینست که چیز دیگری لازم‌است که جمله ـ وهریک از آحاد بدو نیازمند باشد ، ما قبول نداریم ؛ چرا جائز نیست که آنکه جمله بدان نیازمند است ـ جز آن چیز باشد که هریک از آحاد بدان نیازمنداند ؟

واگرمقصود اینست که چیز خارجی‌لازم‌است که جمله بدان نیازمندباشد، وچیز دیگر که هریک بدان‌نیازمند باشد ، مانمی‌پذیریم که آن‌چیز ـ که محتاجٌ الیه جمله است ـ با هریک از آحاد مغایرت دارد ، ـ تا لازم نیاید (کذا فی‌النسخ ـ ظ : لازم آید) که ازجمله بیرون‌باشد ، واین‌ایراد پاسخ‌داده‌نمی‌شود ـ مگر باینکه گفته شود که : آن‌چیز که محتاج الیه جمله‌است ، روا نیست که خودِ آحاد باشد ، و نه هریک ازآنها ، ـ و نه بعض آنها ، بلکه باید بیرون ازآحاد باشد ؛ پس‌از تقسیم چاره نیست ، ازینرو این وجه اجمالی شد ، و وجه دوم تفصیلی .

پاسخ نگارنده بایراد محاکم

نگارنده گوید : ایراد **محاکم** درصورتی وارد می‌بود ـ که جمله وجود خارجی می‌داشت ، وچنانکه بعد درگفتار شارحِ محقّق بیاید جمله بعنوان جمله بودن وجود خارجی ندارد ،

بلکه مانند عدد : ده ـ یا صد ـ یا هزار ، که در بیرون از ذهن ما نه ده ـ نه صد ـ نه هزار ـ و نه هیچیک از اعداد ، وجود ندارد ؛ بلکه درخارج فقط آحاد موجوداند ؛ وعدد چیزیست اعتباری ـ که ازمراتبِ ظهورِ آحاد انتزاع می‌شود ، و فرضاً که جمله بتبعِ آحاد وجود داشته باشد ، و بوجود آحاد موجود باشد ، پس در وجود خود بوجود آحاد نیازمنداست .

و جای شگفت‌است که محاکم سلسلهٔ آحادِ بی پایان را ، موجود بفعل فرض می‌کند ؛ واز وجود آن آحاد ـ که عرضی ، و معلّل‌است ، غفلت ندارد . وچون هریک ممکن‌است ، ونیازمند بغیراست ، برای یکایک علّتی ممکن فرض می‌کند ؛ و نمی‌اندیشد ـ که همهٔ این آحادِ موجود ، اگر موجوداند ، موجودِ ممکن ، بلکه ممکنِ موجوداند ؛ یعنی‌اگر وجودآنها عرضی ـ وخارج ازذاتشان ـ و ازینرو معلّل‌است ، امکان ذاتی آنها غیرمعلّل‌است ؛ که اَلذّاتیُّ لایُعَلَّلُ .

بنابراین‌یکایک آن‌آحاد، ممکن‌اند ، یعنی‌لاضرورت‌وجود ـ وعدم، برهمه وبریکایک ، صادق‌است : و درحدّ استواء هستند ، چه فرق می‌کند ؟ یک ممکن موجود ، بذات ممکن‌است ، یعنی لااِقْتِضاءُ اَلْوُجُودِ ـ وَاَلْعَدَم‌است ، چند ممکن هم ممکن‌است ، ممکناتِ بی پایان هم لااقتضاء هستند ، و درعدمِ اقتضاءِ وجود ـ وعدم ، مانند ممکنِ واحداند . وهمچنانکه یک ممکن ذاتاً درحدِّ استواء است ، و بضرورتِ عقل نیازمند بمرجّحی‌است ـ که اورا ازحدِّ استواء بیرون آورد ، و موجود کند ، چند ممکن هم همچنین‌است ؛ و ممکناتِ بی پایان هم ـ چون امکان ولااقتضاء الوجود ـ والعدم ، ذاتیِ آنها است ، مانند همان ممکنِ واحد هستند ـ درنیاز بعلّتِ بیرون ازممکنات ، یعنی علّتی‌که درهستیِ خود بچیز دیگر نیازمند نباشد ، وآن واجب الوجود است .

پس دانسته شد که این برهان خود تمام‌است ، ومنشأ اشتباه محاکم :

اولاً اینست ـ که او از نیک نگریستن بامکان ـ که ذاتیِ یکایک آن آحاد است غفلت کرده ، و ظاهراً منظورش شبهه‌ای که بعداً ذکر می کنیم نیست ، زیرا که آن شبهه بنظر ایرادکنندهٔ آن بر شرح بعد که بقول محاکم پاسخِ ایرادِ اوست نیز وارد است .

پاسخ باغنوی بایراد محاکم

ثانیاً ، فاضل باغنوی در حاشیهٔ خود بر محاکمات گوید : منع محاکم مندفع است ، باینکه : سخن در علّتِ مستقلّه است ، و علّتِ مستقلّهٔ جمله بناچار می‌باید علّتِ هریک ازآحادِ آن جمله باشد، زیرا اگر یکی ازآن آحاد بغیرِ او نیازمند باشد، بضرورت جمله بآن غیر نیازمند خواهد بود ؛ پس آنچه علّتِ مستقلّ فرض شده‌بود، علّتِ مستقل نبود انتهیٰ .

سپس گوید : درینجا بحثی است ، زیرا :

باغنوی شبههٔ مشهور را ایراد می کند

اگر مقصود اینست که علّت مستقلِّ جمله می‌باید عیناً علّتِ مستقلِّ هریک ازآحاد آن جمله باشد ، این مطلب مسلّم نیست ؛ زیرا گاهی اجزاءِ جمله بتدریج موجود می‌شود، پس درین صورت اگر علّتِ مستقلِّ جمله ، علّتِ هریک یک باشد ، تخلّفِ معلول ازعلّت لازم می‌آید .

و اگر مقصود اینست که باید علّت برای هریک ازآحاد جمله ، عیناً مستقلّ باشد ، یا دارایِ علّت آحاد جمله باشد ، این مطلب مسلّم است ؛ ولی گوئیم :

در جمله جزئی است که چنین‌است ، و آن مافوقِ معلولِ اخیراست ـ تا

بی نهایت ، ـ که علّتِ مستقلِّ جزءِ اخیراست ، و علّت کلّ هم هست ، زیرا که با ایجادِ معلول اخیر جمله موجود می‌شود ، و پس‌ازین جمله بتأثیر دیگری نیاز ندارد ، ومشتمل‌است برعلّتهایِ هریکٔ‌ازآحادِ دیگر ، جزمعلول اخیر، زیرا اگر ازمعلول اخیر صرف نظرکنیم باز دربارهٔ باقیماندهٔ جمله‌گوئیم : علّتِ معلولِ اخیر باقیماندهٔ مافوقِ معلولِ اخیراست ، وچون جملهٔ باقیمانده بچیز دیگر نیاز ندارد ، پس مافوق معلول اخیرِ آن علّت جمله هم هست ؛ وهمچنین هرگاه ازدو معلول اخیر صرف نظرکنیم نسبت بباقیماندهٔ جمله هم خواهیم‌گفت : مافوقِ معلولِ اخیرِ باقیمانده ـ علّتِ معلول اخیرآنست ، وچون پس‌از وجود معلول‌اخیر دیگر باقیماندهٔ‌جمله بچیز دیگر نیاز ندارد، پس مافوق معلول اخیرآن ، همچنانکه علّت معلول اخیر آنست ، علّت جملهٔ باقی‌مانده هم هست ؛ ـ وهکذا برود تا بی نهایت) .

سپس گوید :

وامّا اینکه فاعل را از اقسامِ علّتِ خارج شمرده‌اند ، پس چگونه ممکن است جزء باشد ، گفتاری ناپسنداست ؛ ـ زیرا سخن‌دراین‌است که مؤثّر درکلّ ، چرا جائز نیست که جزء آن باشد ؟ و این اوّلِ کلام‌است ، و با اینکه خارج بودن درمفهومِ فاعل اصطلاحی منظورشود هم ناسازگار نیست، ـ زیرا مبنای این‌آنست که مؤثّر جزء نمی‌باشد ، وتفصیل مطلب اینست که :

اگرمقصود ازجمله فاعل مستقل‌است ، ماگوئیم‌علّت، جزءِ جمله‌است ؛ وآن مافوق معلول اخیراست ـ تا بی نهایت ، وعلّتِ او مافوق معلول اخیراست تا معلول اخیرآن ـ تا بی نهایت . وهکذا .

واگرمقصود علّت تامّه ـ بمعنی همهٔ‌موقوفٌ‌علیه‌است ، گوئیم: آن عین

جمله‌است ، زیرا علّت بدین‌معنی لازم نیست که برمعلول مقدّم باشد ، بلکه گاهی ازآن مؤخّر بود ، مانند معلولِ مرکّب ، بنا برآنچه مشهوراست ، وگاهی عین معلول‌است ، مانند جملهٔ مرکّبِ ـ از واجب ـ وعقل اوّل انتهیٰ .

پاسخ نگارنده بشبهات باغنوی

نگارنده گوید : امّا این سخن **فاضل باغنوی** که گوید : گاهی اجزاءِ جمله بتدریج هست می‌شود ، و درینصورت اگر علّتِ مستقلِّ جمله علّتِ یکایک آحادآن‌هم باشد تخلّف معلول‌ازعلّت لازم می‌آید ، اشتباه‌است ، و درمانحن فیه خلاف فرض‌است ، زیرا فرض‌اینست که آن آحاد نامتناهی مترتّب باشند ، وبا هم موجود باشند ، ـ نه‌اینکه بتدریج موجود شوند ، ـ زیرا سلسلهٔ نامتناهی که بتدریج موجود شود همان حوادث یومیّه ـ و صور نوعیّهٔ متعاقبه است ـ که بگفتهٔ فلاسفه در زمان پیشین نامتناهی‌است ، وآغاز ندارد .

ونیز گوئیم : شیخ درآغاز برهان ، ممکنِ موجودرا فرض کرد ؛ وما قبلاً گفتیم ـ که امکان لازمِ ذات ماهیّت ، و ذاتی در باب برهان است ، و مانند زوجیّت اربعه ، و مساوی بودنِ زوایایِ مثلّث با دو قائمه ، قابلِ جعل نیست ، و همچنانکه بگفتهٔ شیخ مٰاجَعَلَ ٱللّٰهُ ٱلْمِشْمِشَ مِشْمِشاً بَلْ اَوْجَدَهُ مٰاجَعَلَ ٱللّٰهُ ٱلْمُمْكِنَ مُمْكِناً بَلْ اَوْجَدَهُ ، پس ممکنِ موجود خواه یکی باشد ، و خواه چندتا ، و چند ، و چندین ممکن ، خواه متناهی باشد ، و خواه بی‌پایان ؛ ونیز آن ممکنات خواه میان آنها در وجود ـ وهستی ترتّبِ علّی‌ومعلولی باشد ، و خواه نباشد ، و نیز خواه آن ممکنات در یکزمان با هم موجود باشند ـ و معیّت در زمان داشته باشند ، یا معیّت نداشته باشند ، درهمهٔ احوال همچنانکه یک ممکنِ موجود ذاتاً درحدِّ استواء است ، و بمرجّح نیاز دارد ، ممکنات

متناهی ـ و ممکنات نامتناهی نیز بِمُرَجِّحِ خارج ، که واجب الوجود باشد نیازمند است .

بعبارت دیگر یک ممکن یا چند ممکن بمنزلهٔ قضیّهٔ شرطیّه‌ای هستند ، که بی مقدّم نتیجه نمی‌دهد .

پس حوادث روزانه ـ و صورتهای نوعیّهٔ متعاقبه علّت مستقلّ همدیگر نیستند ، و بنّاء علّت بناء نیست ، و پدر علّت فرزند نیست ، بلکه حرکت دست بنّاء علّت حرکت مصالحِ ساختمانی ، و صورت صناعی خانه ـ یا کاخ معلولِ علّت مفارق ، و یبوست مزاجِ عنصر علّتِ بقاء آن صورتِ عرضی صناعی است ، و پدر علّت حرکتِ نطفه بسوی رحم ـ و رحم نگاهدار آن ، و علّت مفارق برحسب بروز استعدادات مختلف سبب صورت علقه ـ و سپس مضغه ، و سپس جنین ، و سپس حیوان ، و سپس انسان است ؛ و علّت حدوث تدریجی حوادث ـ و تعاقب صور نوعیّه حرکت ـ و جنبش است ، که ذاتاً عین تغیّر ـ و تبدّل است ، یا بگفتهٔ **صدرالدین شیرازی** علّت اصلی این تغییرات و تبدّلات و تحوّلات ، و حدوث حوادث ، وقوع حرکت در جوهر است ، چنانکه در جای خود مذکور است ، و وجودات همه قوی و طبایع ـ که جملگی ممکنات هستند ، درجاتِ قدرت فعلیّه وجهات فاعلیّهٔ حق تعالی است که لا مُؤَثِّرَ فِی الْوُجُودِ اِلّا اللّه .

توضیح شبههٔ مشهور

نگارنده گوید : گفتهٔ **فاضل باغنوی** : درجمله چیزیست که چنین است وآن مافوق معلول پسین است تا بی‌نهایت الخ این شبههٔ مشهورست که **محقّق خونساری** آنرا بر برهان شفا ـ و اشارات هردو وارد دانسته . و تقریرش اینست که : مجموع سلسله وجودی ندارد جز وجودهای آحاد سلسله ، علّت آن هم مجموع علّتهای آحاد آنست ؛ و مجموع علّتهایِ

آحاد عبارتست از مجموعِ ماقبلِ معلولِ پسین ـ تا بی‌نهایت ، و ماقبل معلول پسین بناچار جزءِ مجموع سلسله‌است ؛ زیرا معلول پسین هم درون مجموع سلسله هست ، ولی درون مجموع ماقبل خود نیست ؛ پس این مجموع که جزءِ مجموع سلسله‌است ـ علّت قریبهٔ معلول پسین‌است ، و علّت قریبهٔ سلسلهٔ ماقبل معلول پسین هم مجموع سلسلهٔ ماقبل معلول پسینِ خود آن سلسله‌است .

وحاصل شبهه اینست که : مؤثّر در مجموع سلسله و علّت تامّهٔ آن ، بعض آن سلسله‌است ؛ نه هربعضی ـ بلکه مجموع ماقبل معلول اخیر ، بنابراین لازم نمی‌آید ـ که چیز در خود ـ و در علّتهایِ خود مؤثّر باشد ، و جزء کلّ را واجب کند ، ونیز فردِ معیّنی از آحاد علّت نیست ، ـ تاگفته شود که او اَوْلَوِیّت ندارد ، وعلّت او اَوْلیٰ است .

پاسخ محقّق سبزواری از شبههٔ مشهوره

محقّق سبزواری در حواشی شفا ازاین شبهه بدینگونه پاسخ داده که گوید :

این جمله که لازم‌است علّت آحاد بالأسر باشد ، ممکن نیست ازآن نظر که مجموع است علّت آحاد بالأسر باشد ، واّلا لازم آید که متقدّم باشد برچیزی که این مجموع ازآن متأخّراست ، واین خلاف فرض‌است .

توضیح اینکه :

مافوق معلول پسین علّتِ او ، و چون با ایجادِ معلول پسین جمله تمام می‌شود ، و بچیز دیگر نیاز ندارد ، علّت جمله‌است ؛ و در جملهٔ مافوقِ معلولِ پسین نیز ، مافوقِ معلول پسین آن جمله علّتِ معلولِ پسین‌آن ، وچون با ایجادِ

معلول پسین ـ آن جمله تمام می‌شود ، پس علّت جمله نیز هست ، وهکذا در جمله‌ای که فوق معلولی‌است که آن معلول فوق معلول پسین‌است ـ معلول پسین آن جمله معلول جملهٔ مافوق خود است ، وچون باوجود معلول پسین ، این‌جمله تمام می‌شود ؛ پس‌جملهٔ مافوق‌معلول پسین این‌جمله‌هم علّت این‌جمله نیز هست . وهکذا مافوق مافوق مافوق‌معلول پسین تا بی نهایت ؛ پس درینصورت هریک از آحادی ـ که دراین سلسلهٔ بی پایان وجود دارد ، معلول جملهٔ مافوق خوداست ـ که آن‌جمله نیز بی پایان‌است . وچون همیشه علّت برمعلول ذاتاً تقدّم دارد ، پس هریک ازآحاد این سلسلهٔ نامتناهی ازجملهٔ مافوق خود متأخّر ، و هریک از جمله‌های نامتناهیِ این سلسلهٔ نامتناهی چون علّتِ معلول مابعد خود است ، برمعلول مابعد خود متقدّم‌است ؛ وچون هریک ازجمله‌های نامتناهی ـ مفروض دراین سلسلهٔ نامتناهی از آحاد پیدا می‌شود ، و معلول آحاداست ، پس هریک از جمله‌های نامتناهی ازآحاد خود متأخّراست ، پس لازم‌آیدکه جمله‌های فرض شده چون علّتهای آحاد سلسله هستند ، برآحاد سلسله متقدّم باشند ، و چون هر جمله‌ازآحاد پیدا می‌شود ، ومعلول‌آحاداست ؛ پس‌جمله‌ها ازآحاد متأخّرباشند ، و این تقدّم شیء برنفس ، ـ وخلاف فرض‌است :

پاسخ محقّق لاهیجی ازشبههٔ مشهور

صاحب شوارق در پاسخ از این شبهه گوید : همچنانکه مرکّب اگر جزئی از اجزایِ او نابود شود ، و اجزای دیگر باقی‌بماند نابود می‌شود ، اگر همهٔ اجزای‌او هم ازمیان برود چنانکه هیچ‌چیزش بنماند نیز نیست می‌شود ، پس همهٔ‌سلسلهٔ بی پایان ممکن‌است نابود شود ، زیرا هریک از اجزای او ممکن‌است ، واین امکان نیستی باید راهش بسته شود ، تا سلسله موجود گردد ، پس علّتی می‌خواهدکه ـ راهِ نیستی‌را ببندد ،

وآنرا واجب کند ، ومافوقِ معلول پسین ـ و همهٔ آحاد ـ و مجموعهایِ این سلسله ممکن‌است ، و جائزالعدم ـو نیازمند بعلّت ، وگرنه چنانکه گفتیم تَرَجُّح بی‌مرجّح لازم آید ؛ پس علّتی بیرون از ممکنات لازم‌است ـ تاآحاد ـ ومجموع سلسله را از حدّ استواء بیرون آورد .

شرح

هر جمله ای که هریك از آحاد آن معلول است ، اقتضا دارد ـ که علّتی داشته باشد ـ که آن علّت جز آحاد او باشد ؛ زیرا آن جمله

یا اصلاً علّت نمی‌خواهد ، پس واجب الوجود باشد ـ نه ممکن الوجود ، وچگونه چنین چیزی ممکن است ـ درحالتی که جمله بآحاد خود واجب ـ وموجود می‌شود .

ویا علّت خود آحاد اوست بجملگی ، پس خود معلول خویش است ، ـ زیرا که جمله ـ و همه یك چیز است ، وامّا همه بمعنی هریك ، پس جمله با آن واجب نمی‌شود .

ویا علّتی می‌خواهد که بعض آحاد باشد ، و بعض آحاد از برخی دیگر اولی نیستند ؛ زیرا یکایك آنها درمعلولی با هم انبازند ، وهریك علّت او ازخودش اَوْلیٰ است .

و یا علّتی می‌خواهد که بیرون از آحاد باشد ، و همین شقّ باقی ماند .

تفسیر

گفتار امام پیرامون سخن شیخ

چون شیخ برهانرا مجملاً تقریر کرد ، آن مجمل را بدین صورتِ تفصیلی شرح کرد ، پس گوئیم :

اگر فرض کنیم که هرممکنی بممکن‌دیگر مستند باشد ، تا بی نهایت ؛ جمله‌ای پیدا خواهد شد که هریک آن معلول بود ، پس گوئیم آن جمله یا ذاتاً واجب‌است یا نه ؟

شقّ اوّل باطل است ، زیرا هرجمله‌ای بهریک از پاره‌های خود نیازمند است ، و هریک از پاره‌های او جز خود اوست ، پس هرجمله‌ای بجز خود نیازمند است ، و هرچه بغیر محتاج باشد ، ذاتاً ممکن‌است ، پس هرجمله‌ای ذاتاً ممکن‌است .

ونیز پس این جمله بهریک از پاره‌های خود نیازمند است ، و هریک از پاره‌های او ممکن‌است ، و نیازمندِ بممکن اَوْلیٰ[1] است که ممکن‌باشد ، پس‌ثابت شد که این جمله ممکن‌است[1] . پس یا نیازمند بمؤثّری باشد ، یا نیازمند نباشد .

شقّ دوم باطل‌است ، وگرنه ممکن از مؤثّر بی نیاز بود ، و اگر ممکن بی نیاز ازمؤثّر باشد، هیچ ممکنی بچیز دیگر مستند نخواهد بود؛ واگر چنین‌باشد تسلسل هم باطل بود ، زیرا تسلسل آن‌گاه لازم آید ـ که‌هرممکنی بسببی نیازمند باشد . پس ثابت شد که این جمله نیازمند بمؤثّر است ، و آن مؤثّر از دو حال بیرون نیست ـ یاهمان مجموع آحاداست ، و یاسببی درون آن‌جمله ، و یا سببی بیرون جمله .

۱ـ دراینجا محقق خونساری بر امام ایرادی دارد که‌وارد نیست، زیرا نسخهٔ شرح اشارات امام فخر که نزد او بوده غلط داشته ، و ایراد بر آن غلط وارداست ـ نه بر امام .

شقّ نخستین محال است، ـ زیرا که مجموع همان خود جمله است ، ویک چیز بیک اعتبار در خود مؤثّر نباشد .

امّا شقّ دوم سه بخش می‌شود زیرا که یامؤثّر در آن جمله هریک از آحاد آنست ، ویا علّت یکی نامعیّن است ، ویا علّت یکی معیّن است .

قسم نخستین باطل است ، ـ زیرا که یکایک آحاد جمله در تحصیل جمله مستقل نیست .

دوم هم باطل است ، زیرا ـ که اگر گفتیم علّت یکی نامعیّن است ، معنی آن اینست که هریک از آن آحاد بتنهائی ، در بوجود آوردن جمله مستقلّ است ، پس برمی گردد این قسم بقسم پیشین .

وسوم هم باطل است ، زیرا که هریکی معیّن که فرض شود ، نه علّت خود بود ، ونه علّتِ علّت خود ، ونه علّت علّت علّت خود ؛ ـ تابی نهایت ، وهرگاه چنین است ، آن یکی علّت بعض آحاد جمله هم نخواهد بود ، و چیزی که علّت بعض آحاد جمله نباشد ، علّت جمله هم نبود . وچون این قسم باطل شد، نیاز جمله بعلّت خارج ثابت شود . و این سپسین چیزیست که ما درین فصل تقریر کردیم ، و عبارت کتاب بی نیاز از شرح است .

شرح

شرح حکیم طوسی برگفتار شیخ

هرجمله که هریکی از آن معلول باشد ، مقتضی علّتی است ، ـ بیرون از آن آحاد .

می‌خواهد بوجه گسترده‌تری روشن کند ، که سلسلهٔ ممکنات بفرضِ اینکه موجود باشد ، نیازمند بعلّتی ـ جز ممکنات است ؛ پس مأخذِ دعوی را عامتر گرفت ، و حکم کرد که : هرجمله خواه متناهی ـ و خواه نامتناهی ـ

بشرط اینکه هریک از آحادِ آن معلول باشد ، بچیز خارجی نیازمند است :

سخنش :

زیرا که آن جمله یا اصلاً علّت نمی‌خواهد ، پس واجب باشد ، و معلول نبود ، و چگونه چنین چیزی ممکن است ، درحالتی که آن جمله بسبب آحاد خود واجب می‌شود .

این تقریر برهان‌است با بخش کردن جمله بدو بخش :

یکی آنکه یاد کرد ، وتباهی آنرا آشکار ساخت .

و بخش دیگر وآن اینست که علّت می‌خواهد ، بسه قسم تقسیم می‌شود ، زیرا که علّتِ جمله یا همهٔ آحاد است ـ یا بعض آحاد ـ یاچیزی بیرون از ایشان .

پس سخنش :

ویا مقتضی علّتی‌است که همان آحاد است ، پس معلول خود باشد ؛ چه آحاد ـ و جمله ـ وکلّ ، یک چیزست ، یا کلّ بمعنی هریک پس بسبب هریک جمله واجب نشود .

بیان تباهی قسم نخستین‌است ، و وجهش اینست که یا مقصود از همهٔ آحاد جمله‌است ، یا هریک .

فرض نخستین باطل‌است ، ـ زیرا که چیز علّتِ ذات خود نباشد .

و دوم باطل‌است ، زیرا که علّت چیز ـ واجب‌است که مقتضی او باشد ، و وجود هریک از آحاد ، مقتضی جمله نیست .

و بدان که هستی جمله از پاره‌های آن سه نوع‌است :

یکی ـ اینکه نزد فراهم آمدن پاره‌ها جز اجتماع چیزی حاصل نشود ، ـ مانند عشره ـ که از آحاد پیدا می‌شود .

دوم ـ اینکه ازفراهم آمدن پاره‌ها هیأتی ـ یاوضعی پیدا شود ـ که باجتماع آن پاره‌ها بستگی داشته‌باشد ، ـ مانند شکل‌خانه که ازگردآمدن دیوارها ـ وسقف پیدا می‌شود[1] .

وسوم ـ آنست که پس‌ازگردآمدن ، چیز دیگری که مبدء فعل یا استعدادی باشد پیدا شود ـ مانند مزاج ، که پس‌از ترکیب آخشیجها وجود پیدا می‌کند ، و آنچه در قسم نخستین پیدا شد ـ چیزیست فقط با چیزی ، و دومی چیزیست برای چیزی ـ با چیزی ، وسومی چیزیست از چیزی باچیزی ؛ وچون جمله‌ای که درینجا فرض شده ـ از نوع نخستین است ، شیخ حکم کرد که آحاد ـ و جمله ـ و کلّ ، یک چیزست .

سخن او :

ویا علّتی‌را اقتضا می‌کند که آن بعض آحاد است ، و بعض آحاد ازبعض دیگر (برای علّت بودن) اَوْلیٰ نیست ، ـ زیرا که هریک آنها معلول اند ، وهریک آنها علّت او از خودش اَوْلیٰ است .

این بیان قسم دوم‌است ، ومعنای آن اینست که چون هریک ازآحاد جمله معلول‌است ، پس بعض آحاد برای علّت بودن (از بعض دیگر) اولی نخواهد بود ؛ زیرا هربعضی که علّت فرض شود ـ آن بعض که علّت اوست از خود او

---

۱ ـ پس درقسم دوم دو هیأت اجتماعیه نداریم ، بلکه یک هیأت اجتماعیه داریم ؛ و معروض آن یک هیأت یکی از دو جزء نیست ، بلکه مجموع دو جزءاست ، ومجموع در اولی مانند آن مجموع است که در اینجا معروض هیأت اجتماعیه بود ، و همچنین درسومی معروض مزاج یا صورت نوعیه ، مجموع دو جزءاست ، نه یکی از دوجزء ، پس درست‌است که بگوئیم جمله در دومی وسومی عین آحادنیست ، بلکه آحاداست باچیزی که هیأت اجتماعیه‌است در اولی ، و مزاج ـ یا صورت نوعیه‌است در دومی .

بعلّت بودن اولی خواهد بود .

سخنش :

ویامقتضیِ علّتی است جز آحاد ، واین باقیمانده است ، معنای آن پیداست ، و تباهی قسمی که یاد شد ، بردرستی این قسم دلالت دارد .

گفتار محاکم پیرامون سخنِ شارح

محاکم گوید : قوله شرحٌ : تحریر دلیل اینست که : ممکن بناچار علّتی دارد ، علّت او اگر واجب باشد ، مطلوب حاصل است ، و اگر ممکن باشد ، یا بواجب منتهی می‌شود ، یا دور می‌زند ، یا متسلسل می‌شود . و هرکدام باشد ، وجود واجب لازم می‌آید .

امّا درفرضی که بواجب منتهی می‌شود پس ظاهراست .

وامّا برفرض دور ـ یا تسلسل ، برای اینکه هرجمله‌ای که هریک از آحاد آن ممکن باشد ـ خواه بپایان رسد ـ یا بی پایان باشد ، یا آن جمله واجب الوجود است ـ یا ممکن الوجود .

شقّ اوّل باطل است ، زیرا جمله خود بخود واجب نمی‌شود ، بلکه بسبب پاره‌های خود ، واجب (و موجود) می‌شود .

شقّ دوم (جمله ممکن الوجود باشد) بناچار علّت می‌خواهد ، پس آن علّت ، یا همهٔ آحاد اوست ـ یابعض آحاد او ـ یاهیچکدام ، ـ بلکه علّت چیزی بیرون از جمله ـ وآحاد جمله‌است .

اگر علّت کلّ آحاد باشد ، پس اگر همهٔ آحاد بجملگی علّت باشد ، لازم آید که چیز علّت خود بود .

واگر هریک یک علّت باشد ، این هم باطل است ، زیرا هریک یک در ایجاد جمله مستقل نیستند .

و اگر بعض آحاد علّت باشد ، این نیز باطل است ؛ ـ زیرا هریکی که علّت فرض‌شود، علّت او برای سببیّت اولی‌است ؛ پس باید علّت، چیزی‌باشد بیرون ازآحاد ، و همین مطلوب‌است .

اگر گفته شود که باور نداریم که جمله یا واجب‌است ـ یاممکن ، این‌تقسیم درست بود اگر جمله موجود می‌بود[1] ، و این ممنوع‌است ؛ زیرا موجود آنست که وجود باو تعلّق گرفته باشد ، و محال‌است که وجود بهمهٔ ممکنات تعلّق گیرد ، و بفرض اینکه تعلّق وجود بهمهٔ ممکنات ممکن باشد ، لازم نمی‌آید که (همهٔ) ممکنات موجود باشند ـ تا بعلّتی موجود نیازمند شوند ؟

گوئیم : زمانی که هریک ازموجودها ممکن باشد ، هستی او ازغیر خود او خواهد بود ، پس چون بخود او بنگریم موجود نخواهد بود ، وهنگامی که هر موجود ممکنی بخود او که بنگریم معدوم است ، پس وجود نخواهد داشت مگر ازجانب غیر . و برای اینکه گوئیم همهٔ ممکنات یک ممکن‌اند ، بلکه همه ممکنات‌اند ـ که‌بخودی‌خود موجود نمی‌شوند ، بلکه ازناحیهٔ غیر (موجود می‌شوند) اگر ازآن غیر صرف نظر شود ، هیچ چیز ازممکنات موجود نخواهد بود ، واین بدیهی‌است ، و شکّی درآن نیست[2] .

---

۱ ـ یعنی اگر جمله ممکن الوجود می‌بود .

۲ ـ در اینکه یادکرد شکی‌نیست ، چنانکه وجدان درست بدان گواهی می‌دهد ، ونیازی نیست که در اثبات آن بمقدمهٔ دیگری تمسک کنند ، چنانکه بعضی گفتند که : همهٔ ممکنات در اینکه طریان نیستی برآنها رواست ، در حکم یک ممکن‌اند ، وهرگاه رأساً طریان نیستی بر آن رواست ـ پس بناچار می‌باید علتی داشته باشد ـ که بذات علت باشد ، وعلت مطلقه باشد ؛ وآن همانست که بیرون از ممکنات است ، زیرا فرق

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

اگر گوئی : چون ثابت شده که چاره نیست از اینکه همهٔ ممکنات باید موجِدی داشته باشند ـ که از آنها بیرون باشد، پس چه نیازی بقضیّهٔ منفصله‌ایست که سه‌جزء دارد ؟ چه بسنده‌است ـ که گفته شود ازجملهٔ موجودات‌است، واجب الوجود، وگرنه همهٔ موجودات ممکن باشند ؛ و درین هنگام نیاز بواجب پیدا می‌شود .

گوئیم : این استدلال‌است بهمهٔ موجودات بر وجود واجب ، ـ و هدف استدلال (برهستی واجب) است ، بهـر موجودی از موجودات ، و این مقصود بدست نمی‌آید مگر با آن منفصله (بپایان رسید سخن محاکم) .

گفتار نگارنده پیرامون سخن محاکم

نگارنده گوید : در تحریر برهان محاکم دو منفصله بود که هریک دارای‌سه‌جزء است : یکی پیش‌ازمنتهی‌شدن بتسلسل که این برهریک ممکن معیّن جاری‌می‌شد . ودیگری پس‌از انتهاء بتسلسل واین ، هم درمورد مجموع ممکنات که همان سلسلهٔ بی پایان باشد می‌آمد، وهم درمورد استدلال از وجود ممکن معیّن ـ پس‌از آنکه استدلال با منفصلهٔ نخستین بتسلسل منتهی می‌شد ؛ و ظاهراً مقصود محاکم از منفصله‌ای که دارای سه جزء است ـ در اینجا منفصله‌ایست ـ که پیش‌از انتهاء بتسلسل یاد کرد ، چه این منفصله‌است که باآن از وجودِ هرموجود ممکن می‌توان

بقیهٔ حاشیه ازصفحهٔ قبل

نمی کند که ادعا شود که همهٔ ممکنات در روا بودن طریان نیستی بر آنها بحکم یک ممکن‌اند ، یا ادعاء شود کـه همهٔ ممکنات چون بخودشان بنگریم ـ بخودی خود موجود نیستند ، ـ پس بناچار امر خارجی آنهارا هستی می‌بخشد ، مانند یک ممکن بدان گونه، که محاکم یاد کرد ، همچنانکه فطرت درست حکم‌می کند . ـ (آقاحسین خونساری) .

براثبات واجب استدلال کرد ، چنانکه مثلاً گوئیم : این موجود معیّن یا واجب است ـ یاممکن ؟ اگر واجب‌است مطلوب ثابت‌است ، واگر ممکن‌است نیازمند بعلّت است ، و علّت او یا واجب است ـ یا ممکن ؟ اگر واجب است همان مطلوب‌است ، واگر ممکن‌است نیازمند بعلّتی‌است ، وهکذا برود تا بی پایان ـ یا برگردد و دور شود ، درصورت تسلسل این‌سلسلهٔ بی پایان عبارت ازهمان مجموع ممکنات‌است ، حالا منفصلهٔ دومی می‌آید که گوئیم : این سلسلهٔ بی پایان که همهٔ ممکنات‌است ، یا علّتش مجموع آحاد است ، یا هریک یک ، یا بعض معیّن ـ تاآخر . ولی محاکم در استدلال ازمجموع ، منفصلهٔ دوم‌را حذف کرده ، ازینرو مشتبه می‌شود که شاید مرادش منفصلهٔ دوم‌است ، درحالتی که منفصلهٔ دوم هم در استدلال‌ازوجود مجموع‌ممکنات بروجود واجب می‌آمد ، وهم دراستدلال‌ازوجود یک ممکن بر وجود واجب ـ هنگامی که بامنفصلهٔ اولی منتهی‌بتسلسل می‌شد ، با منفصلهٔ دوم وجود واجب‌را ثابت می‌کردیم .

برهان وسط وطرف شفا بتقریر محاکم

محاکم گوید : برهانرا **شیخ** در **شفا** چنین تقریر کرده‌است : هرچیز که هم معلول‌باشد ، و هم علّت ، بضرورت میانگین است ـ بین دوکنارگین ؛ زیرا چون معلول‌است اورا علّتی است ـ وچون علّت‌است اورا معلولی‌است ، پس‌اگر علّتها بهم پیوسته بروند تا بی نهایت ، هراینه سلسلهٔ بی پایان علّتها هم معلول باشد ، وهم علّت ؛ زیرا هیچیک از آحاد این سلسله نیست ـ مگر اینکه هم معلول است ـ و هم علّت .

امّا علّت‌است برای اینکه علّتِ ممکنِ کنارگینِ مفروض‌است .

امّا معلول‌است برای اینکه بمعلول بستگی دارد ، ـ و چیزی که بمعلول بستگی‌دارد معلول‌است ؛ پس چون ثابت شد که سلسلهٔ علّتها هم معلول‌اند ـ وهم

علّت ، و ثابت شد که هرچه هم علّت است ، و هم معلول میانگین است ، پس سلسلهٔ علّتهای بی پایان میانگین باشد بی کنارگین ، واین محال است .

وممکن است ایرادی که یاد شد، براین برهان وارد آید ؛ ولی بآنچه ما یاد کردیم آن ایراد دفع می‌شود، (بپایان رسید سخن محاکم) .

ایراد و پاسخ ایراد محاکم بنظر نگارنده

نگارنده گوید : مقصودش ازایراد آنست که مجموع ممکنات ممکنِ موجود نیستند ، و لازم نیست همهٔ ممکنات موجود باشند ـ تا بعلّت نیاز داشته باشند .

و حاصل پاسخش این بود ـ که همهٔ ممکنات بذواتشان که بنگریم موجود نیستند ، چه بگوئیم که همهٔ ممکنات در اینکه نیستی آنها رواست درحکم یک ممکن‌اند ، وچه بگوئیم که همهٔ ممکنات ازخود وجود ندارند ، پس بناچار علّت خارجی می‌باید آنهارا هستی بخشد ، مانند یک ممکن ، چنان که این مطلب بدیهی است ، و قابل شک نیست .

پس دانسته شد که هنگام پاسخ از ایراد ، دلیل وسط وطرف ازنظرعنوان وسط و طرف ملغی می‌شود ، و ازاینجا دانسته می‌شود که محاکم هم از لغو بودن وسط وطرف ، وخاصیّت وسط وطرف بودن ناآگاه نبوده‌است .

گفتار محاکم دربارهٔ پیدایش جمله از پاره‌ها

محاکم گوید : بدان که پیدایش جمله ازپاره‌ها بسه گونه‌است، چه بسا هست که پاره‌ای با پارهٔ دیگر گرد آید ـ و بمجرّد فراهم آمدنشان جمله پیداشود . و بسا هست ـ که پاره‌ای باپارهٔ دیگر فراهم آید ـ و از فراهم آمدنشان هیأت اجتماعیّه‌ای بوجود آید ، و بسبب آن جمله‌ای پیدا شود .

اگر گوئی : چون درقسم نخستین اجتماع پیدا شد، بناچار هیأت اجتماعی

موجود می‌شود ؛ پس قسم نخستین همان قسم دومی‌است[1].

ما گوئیم : چنین نیست ، زیرا هنگامی که مجموع دوم وجود پیدا می‌کند معروض هیأت اجتماعیّه یکی از دو پاره نیست ، بلکه معروض ، مجموع دوپاره است ؛ (پس در اینجا مجموعی داریم که معروض هیأت اجتماعیّه‌است) ، و در این مجموع هیأت اجتماعیّهٔ دیگری نیست ، (ومراد ازمجموع اوّلی این‌مجموع است که دراینجا معروض هیأت اجتماعیّه بود) ، وبسا هست که پاره‌ای باپاره‌ای فراهم می‌شود ، و پس‌ازگردآمدن آنها صورتی ـ یامزاجی پیدا می‌شود ، و برحسب آن صورت ـ یامزاج ، جمله‌ای پیدا می‌شود ؛ پس آنچه درقسم نخستین پیدا شده مجرّد فراهم آمدن‌است ، وآن چنین‌است که چیزی باچیز دیگراست . ودر دومی فراهم آمدن‌است با هیأت اجتماعی ، و ازآن تعبیر کنند ـ باینکه چیزیست برای چیزی که باچیز دیگرست ، زیرا هیأت اجتماعی خود چیزیست ـ که برای مجموعی حاصل‌است ، وآن مجموع چیزیست که باچیز دیگرست . ودرسومی‌صورت‌نوعی یا مزاجی درآن مجموع حاصل‌است ، و دربارهٔ آن گویند چیزیست از چیزی که باچیز دیگر فراهم آمده .

گوینده‌ای‌را رسد که گوید: واژهٔ «از» یکبار درعلّت‌فاعلی‌بکار می‌رود ـ که گویند هستی ممکن از واجب‌است ، وبار دیگر درعلّت مادّی بکار می‌رود که گفته می‌شود تخت از چوبست ، پس اگر مراد سخن شماکه آنکه درسومی حاصل می‌شود چیزیست ازچیزی ـ که باچیز دیگر فراهم آمده ، اینست که مجموع ، وآن چیزیست که با چیز دیگر گرد آمده ، فاعل آنست ، که این بضرورت باطل‌است ،

---

۱ ـ ممکن‌است پاسخ داده شود که مراد شارح اینست که جملهٔ دوم‌آنست ـ که بااجتماع ، هیأت ـ یا وضع موجودی پیدا شود ، و درجملهٔ نخستین هیأت موجودی نیست ، ـ بلکه هیأتی اعتباریست ، و این ظاهرست. (محقق خونساری)

زیرا مجموع فاعل صورت نوعی نیست ، و اگر مراد اینست که این مجموع قابل و پذیرنده‌است ، پس فرقی نیست میان آنچه درقسم سوم حاصل می‌شود ، باآنچه درقسم دوم حاصل می‌شود ؟

پاسخش اینست : که مراد پذیرنده‌است ، و چنین نیست که فرق نباشد ، فرق نداشتن آنگاه درست‌است که از روی دیگر باهم جدائی نداشته باشند ، چه شرکت داشتن در برخی صفتها ، موجب نمی‌شود که در همهٔ صفات با هم انباز باشند ، وآن دوچیز که حاصل می‌شود ـ برای آن‌دومجموع گرچه دراینکه مجموع آنهارا پذیرنده‌است ، باهم انبازند ؛ ولی آنکه در دومی حاصل شده مجرّد هیأت اجتماعی‌است ، وآنکه درسومی حاصل شده صورت نوعیّه ـ یامزاج‌است .

آری ایرادی که وارد می‌آید اینست که مفهوم دو عبارت (چیزی که برای چیزیست که باچیز دیگرست ، و چیزی که از چیزیست که باچیز دیگرست) باهم فرق ندارد ، زیرا مفهوم دومی اینست که آنکه پیدا می‌شود چیزیست در مجموعی که پذیرای اوست . ومفهوم سومی هم اینست که آنکه وجود پیدا می‌کند چیزیست در مجموعی که پذیرندهٔ اوست ، پس عبارت شارح فرق نمی‌گذارد .

وتحقیق گفتار در اینجا اینست که مرکّب خارجی یا حقیقتی دارد که از حقیقت آحاد جداست ـ یانه ؟ پس اگر حقیقتی جدا ازحقیقت آحاد نداشته باشد قسم نخستین‌است ، و اگر حقیقتی جداگانه داشته باشد ، پس برای او صورت نوعیّه‌ای پیدا می‌شود ـ تا درخارج نوعی شود که ازاو آثارِ گوناگون پدید آید ، این قسم سوم‌است ، وگرنه قسم دوم‌است ، وعبارت گرچه مقصودرا نمی‌رساند ، ولی مقصود همین‌است . وچون جملهٔ ممکناتی که فرض شده بود ، ازقسم نخستین است ، شیخ حکم کرد که جمله ـ وآحاد ، یک‌چیزست . و دراین‌سخن اشاره‌ایست

باصلی که ما یادکردیم[1] (بپایان رسید سخن محاکم) .

گفتار محقّق خونساری دربارهٔ فراهم آمدن جمله از پاره‌ها

محقّق خونساری گوید : پوشیده نیست که هر جمله‌ای خود همهٔ آحاداست، وحال جملهٔ دوم و سومی‌که شارح یادکرد هم‌این‌است ، زیرا چیزی که هیأت اجتماعیّه ـ ومزاج ازاو بیرون باشد، هیأت اجتماعی ـ و مزاج ازآحاد او نیستند ، پس بیرون بودن آنها ازآن چیز بمقصود زیانی نمی‌رساند ، زیرا مقصود اینست که هرجمله‌ای عین همهٔ آحاد خود است ، وچیزی هم که هیأت اجتماعیّه ـ ومزاج ازآحاد او باشد بضرورت هیأت اجتماعیّه ـ ومزاج ازاو بیرون نیستند ، واین نیز خود مجموع اجزاء خوداست که ازآن اجزاء است ؛ هیأت اجتماعیّه ـ ومزاج ، پس بخش کردن‌شارح جمله‌را بدین سه‌بخش ، وگفتن اینکه جمله‌ای که درینجا فرض‌شده ، چون ازنوع نخستین‌است، شیخ حکم کرد که آحاد ـ و جمله ـ وهمه یک چیزست ؛ پیداست که اصلاً بی‌فائده است ، وفرق گذاردن میان آحاد ـ و پاره‌ها ، و قرار دادن آحادرا در جملهٔ دوم ـ وسوم ، معروض‌هیأت ـ ومزاج، وقرار دادن اجزاء را عبارت ازمعروض باعارض نیز بی وجه است ؛ ـ زیرا ظاهر اینست که هیأت ـ و مزاج را هم بتوان ازآحاد آن دوجمله نامید ، همچنانکه می‌توان گفت که هیأت ـ ومزاج ، پاره‌های آن دوجمله‌اند، باوجود اینکه نخست شارح گفت که : جمله از پاره‌های خود حاصل می‌شود ، و نگفت ازآحاد خود ، پس استوار باش . (بپایان رسید حاشیهٔ محقّق خونساری)

بحث نگارنده با محقّق خونساری

نگارنده گوید : گاهی ما دریک یاچند چیز تصرّف می‌کنیم : با یک پارچه مِس کفگیر یا ملاقه یا قاشق می‌سازیم ، وگاهی ازفراهم آوردن چهار دیوار وسقف ، خانه می‌سازیم که این چهار دیوار و سقف نیز از پاره‌های گوناگون :

۱ـ مقصودش آنست که گفت زیرا ما سی گوئیم: همهٔ ممکنات یک‌ممکن‌اند . (محقق خونساری)

گچ ، آجر ، گل ، آهن ، و چوب ساخته شده‌است ؛ کلّیّةً از تصرّفات ما در چیزهای طبیعی صورتهای صناعی پیدا می‌شود ـ که پس‌از پیدایش آن صورت هنری، آن‌چیزها را بنام آن‌صورت هنری می‌خوانیم . می‌گوئیم : ساعت ، هواپیما ، ـ اتومبیل ، اطاق ، ـ قاشق ، ـ چنگال ، بشقاب ، کارخانه ؛ و مانند اینها ، این صورتهای هنری‌را ما باجسام و مواد نمی‌دهیم ، بلکه ما آنهارا آماده می‌کنیم ـ تا از مبدءِ دیگر آن صورت هنری که عَرَضْ است ـ نه‌گوهر ، بر آن مادّه ـ یا مواد افاضه می‌شود ، و بخشندهٔ این صورتهایِ هنری جز فاعل مادّه یا مواداست ، زیرا مادّه پیش‌از پیدایش صورت هنری موجود بود ، واین صورت هنری نبود .

گاهی از فراهم آمدن آخشیجها ـ وآمیزش آنها باهمدیگر ، و شکستن سَوْرَتِ آنها ـ کیفیّت میانه‌ای پیدا می‌شود ـ که آنرا مزاج خوانند ، و برحسب مقتضای اعتدال این‌مزاج ، صورتی‌نوعی درآن مرکّب پدید می‌آید ـ که آن‌صورت بسبب دوری ـ و نزدیکیِ مزاج باعتدال مختلف می‌شود ، گاهی که آن مزاج از اعتدال حقیقی خیلی دوراست ، صورت کانی : مانند یاقوت ـ وفیروزه ـ و عقیق بدان افاضه‌می‌شود . وگاهی که کمتر دوراست صورت‌نباتی بادرجات مختلف آن، وگاهی که نزدیک است ، صورت جانور که آنهم مراتب گوناگون دارد از کِرْمِ خراطین گرفته ـ تا اسب ومیمون ، وگاهی که باعتدال حقیقی نزدیک ترست باو روان مردمی تعلّق‌می‌گیرد ـ که اعتدال نیز درجات گوناگون دارد ـ تابرسد باعتدال حقیقی ـ که در اینجا نفس ولوی ، یا نبوی ، بدو می‌پیوندد . و پس از پیدایش صورت نوعی در همهٔ این مراتب نام و فعلیّت و آثار همه ازانِ آن صورت نوعیّه‌است ، و آن آحاد یا پاره‌ها که بهم ترکیب شده‌اند حاملِ صورت‌اند .

گرچه همه علّتها سرانجام بعلّت نخستین‌می‌رسد ، ولی پیداست که علّت

این صورتهایِ نوعی جز علّت مایه‌ها ـ وآحادی‌است که فراهم شده‌اند ، زیرا موادّ وآن آحاد پیش‌از پیدایش این صورتهای نوعی وجود داشته‌اند .

شکّی نیست که در بخش دوم از بخشهای سه‌گانهٔ جمله که شارح یاد کرده ، هرگاه پس‌از پیدایش صورتِ هنری آحاد یا پاره‌های مرکّب هنری را بشمریم ، یکی از آنها همان صورت هنریِ خانه ، یاهواپیما است ، ودربخش‌سوم هم اگر آحاد یا پاره‌های مرکّب طبیعی را بشمریم یکی از آنها مزاج ـ یا صورت نوعیّه است ، ولی آن صورت صناعی یا طبیعی پس‌از فراهم آمدن آحاد پیدا می‌شود ـ که گفتیم فاعل آن هم جز فاعل آحاد واجزاء است ، پس مقصود شیخ ـ و شارح اینست که در مانحن فیه پس از فرض جملهٔ بی پایان ، از فراهم آمدن این آحاد بی نهایت چیز دیگری پیدا نشده ـ تابمانند مرکّب صناعی ، یامرکّب طبیعی بتوان فرض کرد که فاعلِ جمله جز فاعل آحاداست ، چنانکه محاکم درایراد خود فرض کرده بود ، بنابراین ایراد محقّق خونساری برشارح وارد نیست .

پاسخ نگارنده بایراد دوم خونساری

امّا دربارهٔ ایراد دوم محقّق خونساری ـ یعنی استعمال کلمهٔ جزء درگفتار شارح ، گوئیم : هرجمله‌ای خواه پاره‌های آن با هم ترکیب شده ـ و دارای صورتی صناعی ـ یا طبیعی باشد ، مانند بخش دوم ـ وسوم ، وخواه تنها آحاد فراهم‌آمده ـ وچیزی برآن افزوده نشده باشد ، مانند سلسلهٔ بی‌پایانِ علّت ـ و معلولها ، یکبار آحادِ جمله را می‌نگریم ـ با قطع نظر ازاینکه هریک این آحاد پاره‌ای از جمله‌است ، پس آنهارا آحاد می‌خوانیم ؛ وبار دیگر یکایک آحادرا می‌نگریم بانگرش باینکه آن واحد پاره‌ای ازجمله‌است . درنگرش دوم بآن‌روآنرا می‌نگریم که جزءِ جمله‌است ؛ جزئیّت وکلّیّت ، دو وصف اضافی هستند ، پس هنگامی جزء را جزء می‌خوانیم

که آنرا نسبت بکلّ بنگریم .

شارح حصول جمله را باجزاء آن سه بخش کرد ، زیرا دراینجا جزء را نسبت بکلّ ـ که جمله‌است نگریسته . پس گفتهٔ محقّق خونساری که شارحِ کلمهٔ جزء را درعارض و معروض باهم استعمال کرده درست نیست ، زیرا شارح گفته حصول جمله از اجزاءِ آن سه بخش‌است ، درحالتی که یکی ازاین سه بخش قسم نخستین جمله‌است ، که در قسم نخستین جز همان آحادی که فرض شده است ـ چیزی وجود ندارد ـ تا عارض و معروضی پیدا شود ، برخلاف قسم دوم که صورتِ صناعی بوجود آمده ، وقسم سوم که صورت نوعیّه پیدا شده : وپوشیده نیست که گرچه در قسم دوم که صورت صناعی پیدا شده ، وآن چیزی عرضی است ، عارض ـ و معروض گفتن درست است ؛ ولی در قسم سوم عارض ـ و معروض گفتن درست‌نیست ، زیرا صورت نوعیّه گوهراست ، ـ نه عرض ؛ ومواد وآحاد ، گرچه حاملِ او هستند ـ ولی معروض او نیستند .

اشارت

هر علّتِ جمله‌ای که از آحاد جمله بیرون باشد، او نخست علّتِ آحاد بود، سپس علّتِ جمله، وگرنه پس آحاد بدو نیازمند نباشند، پس جمله هرگاه با آحاد خود تمام‌شد، بدان علّت نیازمند نبود، بلکه بسا هست که چیزی علّت بعض آحاد باشد ـ دون بعضی، پس علّت مطلقهٔ جمله نخواهد بود.

تفسیر

گفتار امام درتفسیر متن

ما بخش سوم از بخشهای قسم دوم را ـ وآن این بود که گفته می‌شد علّتِ جمله یک واحد معیّنِ آن جمله است، بدینگونه باطل کردیم ـ که گفتیم آن یکیِ معیّن، علّت بعض آحاد جمله نیست؛ و چیزی که علّت بعض آحاد جمله نباشد ـ علّت آن جمله نیست؛ این مقدّمه دلیل می‌خواهد، پس دراین فصل دلیل آنرا یاد کرد، و آن دلیل اینست که:

هرچه علّت جمله‌ای باشد ـ یا علّت هیچ چیز ازپاره‌های آن نیست ـ ویا علّت بعض پاره‌های آنست، وعلّت بعض‌دیگر نیست، ویا علّت همهٔ پاره‌های آنست. پس اگر علّت هیچ چیز از پاره‌های آن نباشد، محال است ـ که علّت آن باشد؛ زیرا هرگاه همهٔ پاره‌های او از علّت بی نیاز باشد، و هنگامی که همهٔ پاره‌های‌چیزی موجود شد، حصول آن‌چیز واجب بود؛ پس درین‌هنگام حصول

آن چیز ازعلّت بی نیاز خواهد بود[۱] .

گفته نشود ـ که چرا روا نیست که پاره‌های جمله سراسر بی نیاز ازعلّت باشد ، ولی آن جمله موجود نشود مگـر آنگاه که پاره‌های آن گرد آیند ؛ وآن فراهم آمدن پاره‌ها بعلّت نیازمنداست .

زیرا که ما گوئیم : آن اجتماع ، از پاره های ماهیّت آن مرکّب‌است ؛ پس هرگاه درآن فراهم آمدن بدان علّت نیازمند بود ، در همـهٔ پاره‌های خود بی نیاز ازعلّت نبود ، ـ بلکه دربرخی پاره‌های خود ـ وآن همان هیأت اجتماعیّه است ، بعلّت نیازمند بود .

و امّا بخش دوم : وآن اینست که برخی پاره‌های جملـه بعلّت نیازمند بود ، و بعضی نیازمند نبود ، این بخش رواست ، ولی درینصورت علّت حقیقةً علّتِ آن مجموع نخواهد بود ، بلکه تنها علّت همان پاره خواهد بود[۲] .

وامّا بخش سوم : وآن اینست که علّت جملـه علّت همـهٔ اجزای آن باشد ، پس همین مقصوداست . و حالا پیدا شد کـه علّت هرجمله‌ای باید علّت همهٔ اجزای آن باشد .

شرح حکیم طوسی برسخن شیخ

شارح گوید : چون ثابت شد ـ کـه هرجملهٔ معلولها ـ کـه فرض شود ، بعلّتِ بیرون ازجملـه نیازمنداست ، خواست پیدا کندکه علّت بیرون اگر علّت مطلقهٔ آن جمله باشد ، نخست علّتِ یکایک آحـاد بود ؛ و این (مطلب) را بخلف روشن کـرد . پس

۱ ـ تفسیر گفتار شیخ بدینگونه دور از حقیقت‌است ـ محقق خونساری .

۲ ـ این مقدمه که امام ادعا کرد در بطلان بخش دوم است ، این همان مقدمه است که ـ گفت نیازمندببیان‌است؛ واین‌فصل راکه باشارت آغاز می‌شود اشاره بنظریه‌ایست که او دارد ـ محقق خونساری .

فرض کرد که :

هریک از آحاد بی نیاز از علّت بود ، وازین فرض لازم آمد که کلّ بی نیاز از علّت باشد ؛ این خلاف فرض است .

یا بعض آحاد بی نیاز از علّت باشد ، وگفت که وقوع این فرض ممکن است ، برخلاف فرض نخستین ؛ ولی از این فرض لازم می‌آید که علّت جمله علّت مطلقهٔ آن جمله نبود .

فاضل شارح گوید : چون امتناع اینکه بعض آحاد علّت جمله باشد باین پیدا می‌شد ـ که گفته شود بعض آحاد ، علّت همهٔ آحاد نیست ؛ زیرا که نه علّت خود است ـ ونه علّتِ علّتهای خود ، وهرچه علّت همهٔ آحاد نباشد ، علّت جمله نیست ؛ پس این فصل را آورد تا مقدّمهٔ پسین را ، روشن کند[1] .

من می‌گویم : اگر مراد شیخ این بود ، در آغاز فصل علّت جمله را باینکه از آحاد جمله نباشد مقیّد نمی کرد ، و اشبه اینست[2] که مراد او پیدا کردن این مطلب است ، که چون جملهٔ ممکنات بعلّتِ بیرون ازیشان نیازمنداند ، آن علّت

---

۱ ـ یعنی هرچه علت همهٔ آحاد نباشد علت جمله نیست .

۲ ـ پس از آنکه شیخ هستی علت نخستین را ثابت کرد باینکه گفت : علت چون هستی بخش جمله است بناچار باید موجد آحاد جمله باشد ، و بفرض اینکه موجد آحاد جمله باشد روا نیست که سلسله مترتب باشد ، وگرنه لازم آید که دو علت بر یک معلول فراهم آیند ، اشبه اینست که مراد او دراینجا پیدا کردن تباهی تسلسل است ، ولی ممکن است گفته شود که بنابراین بباطل کردن اینکه علت خارجی روا نیست که علت بعض آحاد باشد نیازی نیست ؛ ـ زیرا بفرض اینکه آن علت خارجی علت بعض سلسله باشد نیز پوشیده نیست که تسلسل بمیانی که یاد شد باطل می‌شود . وبهتر اینست که همهٔ آنچه شارح گفت ـ وآنچه ما گفتیم مراد شیخ باشد ـ محقق خونساری .

واجب‌است که علّت آحاد آنها هم باشد ، چنانکه پیش‌ازین گفتیم .

گفتار محاکم دربارهٔ سخن شارح

محاکم گوید : ثابت‌شد که هرسلسلهٔ معلولات بعلّت‌خارجی نیازمند است ، پس آن علّت خارج باید علّت هریک از آحاد آن سلسله باشد ؛ زیرا آن علّت خارج بناچار علّت بعض آحاد آن خواهد بود ، واین پیداست ؛ ـ پس یا درآحاد باقی مانده چیزی پیدا می‌شود که معلول آن بعض نباشد ، ـ یا پیدا نمی‌شود ؟ اگر یافته نشد همان مطلوب‌است . واگر یافته شد ، ـ پس یاآن‌یکی علّت آن بعض‌است ـ یانه ؟ اگر علّت آن بعض باشد ، لازم‌آید که دوعلّت بریک معلول گرد آمده‌باشند ؛ واین محال‌است ، واگر علّت نباشد ، لازم آید که درجمله دوچیز پیدا شود ـ که باهم بستگی علّت ومعلولی نداشته باشند ؛ واین درسلسله‌ای که فرض‌شده محال‌است.

اگر گفته شود : باور نداریم که فراهم آمدن دو علّت (بر یک معلول) محال‌است ، چه این وقتی محال‌است ـ که دو علّت (هردو) علّت‌مستقل‌باشند .

گوئیم : علّت خارجی باید در ایجاد بعض آحاد مستقل باشد ، چه اگر هیچ چیز ازآحاد ازاو صادر نشود ، ضروریست که جمله ازاو صادر نشده‌است ؛ پس اگرآن‌بعض بفاعل دیگری نیازمند باشد، علّت خارجی مستقل نخواهد بود؛ وثابت شده‌است که او چنین (یعنی مستقلّ)است . این خلاف فرض‌است . پس سخن شیخ که نخست علّت آحاداست ، یعنی علّت هریک یک آنست ، وگرنه پس هریک ازآن علّت بی نیاز خواهد بود ؛ و درینصورت روا نیست که علّت بعضی باشد ، و علّت بعضی نباشد . پس اگر جایز باشد که جمله یافته شود ، نه مانند جملهٔ مفروض ـ که علّت او علّت برخی آحاد او بود ـ وعلّت برخی نه ؛ ـ چه همانا حقیقت جملهٔ مفروضه حقیقت آحاداست ، پس اگر علّت ، علّت

بعض آحاد باشد ، و علّت برخی نباشد ، درحقیقت علّت آن جمله نبود ، بلکه فقطّ علّت آن بعض بود .

این سخن شیخ است ، وآن دلیل دیگریست جز آنکه ما یاد کردیم .

شارح درشرح این سخن گوید : علّت خارج اگر علّت مطلقهٔ آن جمله باشد ، نخست علّت یکایک آحاد آن بود ؛ وگرنه پس یاعلّت هیچ یک از آحاد نباشد ، ـ پس علّت جمله نبود ؛ ویاعلّت برخی آحاد باشد ، وعلّت بعض دیگر نباشد ، پس لازم آید که علّت مطلقهٔ جمله نباشد .

واین سخن جای ایراد است ، زیرا اگر مقصود از علّت مطلقه آن علّت است که هریک از آحاد جمله باو مستنداست ، پس این گفتار برمی‌گردد بقضیّهٔ شرطیّه‌ای که مقدّم ـ و تالی آن یکی باشد ، و این یاوه‌گوئی است ، ـ نیاز بروشن کردن ندارد ؛ وا گر مقصود از علّت مطلقه علّت فاعلی جمله است ، پس قید مطلقه[1] مستدرک است ؛ ـ زیرا مراد ازعلّت همان علّت فاعلی است ، ـ گرچه قید اطلاق آورده نشود ، وچیزی که شارح را بغلط انداخته این سخن شیخ است «فلم تکن علة للجملة علی الأطلاق» پس گمان کرده که اطلاق متعلّق بعلّت است ، یعنی علّت مطلقه نخواهدبود . وچنین نیست بلکه متعلّق به «لم تکن» است ، پس گویا گفته‌است : بتحقیق علّت جمله نخواهد بود ، چنانکه گفتیم . بپایان رسید سخن محاکم .

---

۱ ـ ظاهراً مراد ازعلت مطلقه علت مستقله‌است ، پس ایراد وارد نیست، زیرا علت مستقلهٔ جمله بناچار علت مستقلهٔ هریک از آحاد آنست ، زیرا اگر چیزی از آحاد جمله بغیر آن علت مستند شود بضرورت جمله بآن غیر نیازمند بود ، و آنکه علت مستقل جمله فرض کرده بودیم ـ در هستی بخشیدن جمله مستقل نباشد ، این خلاف فرض است .
باغنوی

خرده گیری محاکم بیجاست

نگارنده گوید : درنسخهٔ خطّی محاکمات و در شرح امام بجای « بتحقیق » کلمهٔ : « حقیقة » است ، وحقیقت دربرابر مجازاست پس علّت جمله هرگونه علّتی باشد علّت حقیقی است ، نه مجازی ، درحالتی که مقصود علّت مستقلّه است ، پس تعبیر به «علّت مطلقه » بهترست از تعبیر به « علّت حقیقی » .

محقّق خونساری گوید : محاکم گفت علّت خارج بناچار باید مستقلّ باشد الخ .

گفتار محقّق خونساری دربارهٔ سخن محاکم

اگر گوئی : بدلیل ثابت نشد ، جز اینکه جمله نیازمند بعلّت خارج است ؛ امّا اینکه آن علّت خارج باید مستقل باشد ، چنین چیزی ثابت نشد ؛ زیرا رواست که آن علّتِ خارج در ایجاد جمله بلکه در همهٔ آحاد جمله مدخلیّت داشته باشد ، ولی نه باستقلال ، بلکه در هستی بخشیدن هریک از آحاد جمله بتوسّط آحاد دیگر انباز باشد ؛ چنانکه در شروط متعاقبی که بگمانشان گویند باری تعالی هریک از آنهارا بتوسّط شرطهای بی پایانی که پیش‌از او هستند ایجاد می کند .

من می‌گویم : از دو راه بیرون نیست : یا بآنچه محاکم یاد کرد ، و آن این بود که چون هرپاره‌ای هستی او ازخودش نیست ، پس باید بیرون از مجموع موجدی باشد ، دلیل تمام می‌شود ؛ یا بآنچه ظاهر سخن شیخ است .

بنا بر اوّل گوئیم : همچنانکه بداهت حکم می کند ـ که هریک از آحاد ـ چون هستی او از خودش نیست ، پس باید موجدی باشد بیرون از آحاد ، همچنین حکم می کند که باید آن موجد مستقلّ باشد ؛ زیرا چون بهیچوجه ممکن نیست که از آن آحاد وجود تحقّق پیدا کند ، پس چاره نیست از اصل وجود که ازخارج حاصل می‌شود ، و پیداست که این امر ممکن نیست ـ بی اینکه آن خارج

درهستی بخشیدن مستقل باشد . وگرنه دراینکه حصول هستی ازاو ممکن‌نیست ؛ حکم او هم حکم آحاد خواهد بود ؛ واین باشروط متعاقبهٔ بی‌پایان موافق‌نیست، زیرا اگر فرض شود که آن شروط ممکن‌است ، و محال نیست ، چنانکه حکما گویند ، ممکن‌است میان آنها ـ واینجا فرق گذارد ، زیرا بدیهه می‌گوید ازبیرون ممکنات بی پایانی که از خود هستی ندارند بی‌شرکت چیزی از این ممکنات در هستی دادن ، باید اصل وجود حاصل شود ؛ واین هستی بخشیدن تصوّر نمی‌شود مگر اینکه آن علّت خارجی در هستی بخشیدن مستقلّ باشد ، و پس‌از اینکه آن علّت خارجی بی نیاز از مشارکت چیزی‌درایجاد ـ مستقلٍّ درایجاد بود ، توسّط آحاد ـ و شرط بودن آنها ، زیانی نخواهد داشت ، هرگاه در هستی بخشیدن شریک نباشند .

اگر گوئی : ظاهر اینست که آن علّت خارجی لازم نیست که بی‌همبازی غیرهستی‌بخش هریک ازآحاد باشد، وچگونه لازم‌است ، وحال‌اینکه درصورت متناهی بودن سلسله مگر نمی‌گویند که رواست ـ که باری تعالی هستی بخش نخستین واحد سلسله باشد ، سپس‌آن‌واحد ، دیگری‌را ایجاد کند ؟ وهکذا . پس درینصورت چگونه رواست ادّعاء شود که علّت خارج باید مستقلّاً هستی‌بخش یکایک آحاد سلسله باشد ؟

گوئیم : این دو صورت با هم فرق دارد ، زیرا پس‌ازآن‌که از ذاتی که بخود موجوداست ، وجود افاضه شد ، ممکن‌است از موجودی که چون بخودش بنگریم موجود نیست ـ باعتبار وجودی که غیر باو داده ، وجود حاصل شود ؛ و در مانحن فیه فرض شده که خارج در افادهٔ هستی استقلال ندارد ، و پیداست که‌اصلاً نه‌باستقلال هستی‌حاصل‌می‌شود ، ونه‌بشرکت ذاتشان ، پس ازکجا هستی

پیدا خواهد شد ، واین آشکاراست . اینرا داشته باش .

و بنا بر دومی (یعنی سخن شیخ) گوئیم : هرگاه از ایراد مافوق معلـول پسین صرف‌نظر شود ، شکّی نیست که باید علّت خارجی درهستی‌بخشیدن جمله مستقلّ باشد ؛ زیرا اگر جمله موجود ـ و ممکن باشد بناچار اورا علّت مستقلّی بکار است ، و اگـر فرض شدکه آن علّت ازسلسله بیرون‌است بناچار آن علّت خارجی ولو فی‌الجمله استقلال خواهد داشت ، چنانکه پوشیده نیست ، پس بهر جهت مدّعای محاکم ثابت‌است بیندیش . بپایان رسید سخن خونساری .

اشارت

هرجمله‌ای که ازعلّتها ـ ومعلولهای پیاپی مرتّب باشد ، ودرآن جمله علّتی باشد که معلول نبود ، آن علّت کنارگین است (یعنی که چون باو رسند بپایان رسیده باشند) زیرا که اگر او میانگین باشد معلول خواهد بود .

تفسیر

تفسیر امام برگفتار شیخ

چون نیازمندی جملگی آن سببها ـ و مسبّبهای ممکنِ بی پایان بعلّتِ خارج ثابت شد ، پس آن‌خارج لازم‌است که ممکن ومعلول نباشد ، زیرا که اگر چنین باشد ، او هم یکی ازآحاد آن جمله بود ، ـ نه چیز خارجی .

وبدان که مقصودش ازکنارگین واجب است ، واز میانگین ممکن ؛ زیرا که هرممکنی مستند بغیر خود است ، پس گویا که در وسط‌است ، و واجب جز بخود مستند نیست . پس مانند طرف‌است . پس اینکه گفت : هرجمله‌ای که در آن علّتی باشد که معلول نیست آن کنارگین است ، یعنی واجب است ، و اینکه گفت : زیرا اگر وسط باشد پس‌معلول‌است ، یعنی اگر ممکن باشد معلول بود ، ولی ما فرض کردیم که غیر معلول باشد . این خلاف فرض است ، بپایان رسید سخن امام .

گفتار محقّق خونساری پیرامون سخن امام

محقّق خونساری گوید : پوشیده نیست که این تفسیر مختل است .

امّا اوّلاً : برای اینکه داستان نیازمندی سلسلهٔ ممکنِ بی پایان بچیزی که ازسلسله بیرون‌باشد ، و واجب‌بودن، ـ نه ممکن بودن و معلول بودن او ، ربطی باینجا ندارد ، بلکه همچنانکه فصل آینده صریحاً دلالت دارد ، هدف شیخ ازاین جملهٔ یاد شده دراین فصل ، غیرازجمله ـ ایست که درفصل پیشین یاد شد ؛ وآن جمله‌ای بود که اورا علّتی که معلول نیست نباشد ، واین‌جمله جمله‌ایست که دراو علّتی‌است که معلول‌نیست ، واین پیداست.

و امّا ثانیاً : برای اینکه کنارگین‌را بواجب ـ و میانگین‌را بممکن تفسیر کردن، سستی‌آن پوشیده نیست ؛ وحقّ تفسیرآنست که‌شارح اداکرده ، وحاصلش اینست که جمله‌ای که در او علّتی باشد که معلول‌نیست ، بناچارآن‌علّت کنارگینِ آن سلسله خواهد بود ؛ زیرا اگر میانگین باشد بضرورت معلول بود . بپایان‌رسید گفتار محقّق خونساری .

گفتار حکیم طوسی درتفسیر متن

خواجه گوید : ازآنچه گذشت آشکار شد ـ که هرجمله‌ای که علّتها ومعلولهای مترتّب پیاپی داشته باشد ، خواه بپایان رسد ـ یا بی پایان باشد ، اگر دارای علّتی که معلول نیست نباشد بعلّتی نیازمند خواهد شد که ازاو بیرون بود ؛ پس دراینجا یادکرد که آن آن جمله اگر علّتی داشته باشد ، آن علّت بناچار کنارگین خواهد بود ، و واجبِ غیرممکن بود[1] .

(بپایان رسید سخن شارح .)

---

۱ ـ جملهٔ «و واجب و غیر ممکن بود» گویا سخن خود اوست ، نه تفسیر گفتهٔ شیخ ؛ زیرا درگفتار شیخ چیزی نیست که برین دلالت کند ، بلکه شیخ در فصل آینده اشاره کرده‌است ـ که این کنارگین واجب‌است (محقق خونساری) .

اشارت

همانا پیداشد که هرسلسلهٔ علّت ـ ومعلولهایِ مرتّب خواه بپایان رسند ، یا بپایان نرسند ، اگر درآنها جز معلول نباشد ، آن سلسله بعلّتی بیرون ازخود ـ نیازمند شود . ولی بناچار علّت بیرونی آن‌چنان بدان‌سلسله می‌پیوندد ـ که کنارگین باشد ، وپیدا شد ـ که هرگاه درآن سلسله چیزی باشد که معلول نبود ، آن کنارگین و سرانجام است . پس هرسلسله‌ای بواجب الوجود بذات می‌رسد (و پایان می‌یابد) .

تفسیر

گفتار امام درتفسیر متن

امام گوید : هرسلسله ازعلّتها ـ ومعلولها که هریک درجای خود باشد، خواه فرض کنیم ـ که‌متناهی‌باشند ، یا نامتناهی ، حالشان ازدوبخش بیرون نیست ، یاهمهٔ آحادِ او معلول‌اند ، یا همه معلول نیستند ، بلکه درآحادشان چیزی هست که معلول نیست .

اگر همه معلول باشند ، بعلّتی بیرون از سلسله نیازمند باشند ، و چیزی که از همهٔ ممکنات بیرون باشد ـ ممکن نیست ، بلکه واجب است ؛ و او کنارگین است ، پس این جمله کنارگینی دارد .

واگر بخش دوم باشد ، و آن اینست که درجملهٔ آحاد آن سلسله چیزی باشد ـ که معلول نیست ، و چیزی که معلول نیست پس بخود واجب الوجود ـ و

کنارگین‌است ؛ پس سلسله بناچار بواجب الوجود بذاته منتهی خواهد شد ، و او کنارگین‌است ، واین پایان گفتار شیخ‌است اینجا در اثبات واجب الوجود .

گفتار حکیم طوسی درتقریر سخن شیخ

خواجه گوید :

چون از پیدا کردن مقدّمات بپرداخت ، آنهارا برای نتیجه گرفتن تألیف کرد ؛ پس گفت : هر سلسلهٔ علّت و معلولها که مرتّب باشد ـ بپایان رسد ـ یا بی‌پایان باشد ، از دو حال بیرون نیست ، یا درآن علّتی که معلول نباشد نیست ـ یا هست .

قسم نخستین مقتضی‌است که بعلّتی نیازمند باشد ـ که از سلسلهٔ ممکنات بیرون بود ، واین علّت بناچار کنارگین آن‌سلسله خواهد بود ، وممکن نیست آن علّت بیرونی هم معلول باشد، زیرا درینصورت سلسله‌ای که فرض‌شد تمام نبود ، بلکه پاره‌ای از سلسلهٔ تمام خواهد بود ، و سخن درجملهٔ سلسله است .

قسم دوم مقتضی‌است که طرفی داشته باشد ، پس برهردو فرض چاره نیست ازکنارگینی ، وکنارگین واجب (الوجود) است ـ چنانکه گذشت ، پس هرگاه چنین‌است هرسلسله‌ای‌بواجب‌الوجود بذات می‌رسد، وهمین‌خواستهٔ ماست.

واینجا برهانی که شیخ خواست تقریر کند بپایان رسید .

وبدان که گرچه‌تباهیِ دَوْر پیداست، ولی برفرض وجود دور ـ از دور هم مطلوب لازم می‌آید ، ـ زیرا دور دارای جملهٔ متناهی‌است ـ که هریک ازآحاد آن جمله معلول‌است ، و چون بیانی کـه یاد شد آنرا هم فرا می‌گیرد ، شیخ برای آن بخشی جداگانه نیاورد . بپایان رسید سخن شارح .

گفتار محاکم پیرامون متن و شرح

محاکم گوید: مقصود اینست ـ که هرسلسله‌ای از علّتها و معلولها بواجب (الوجود) می‌رسد ، و پایان می‌یابد ، زیرا درآن سلسله ، یا چیزی که معلول نباشد هست ـ یا نیست ؛ درهریک ازاین دوصورت واجب‌الوجود کنارگین وفرجام آن‌سلسله‌است.

امّا در فرض نخستین پیداست .

وامّا درفرض دوم: برای اینکه‌ثابت‌شده‌است که‌علّت بیرون ازممکنات ، بناچار باید علّت برخی آحاد سلسله باشد ، پس آن یکی یادرسلسله علّتی دارد ـ یا ندارد ؟ نمی‌شود که در سلسله علّتی داشته باشد ، زیرا لازم می‌آید که دو علّت مستقل بریک معلول گرد آمده باشند ، ـ واین محال است . بعبارت دیگر بناچار می‌باید چیزی ازآحاد آن سلسله ازآن علّت خارجی صادر شده باشد ، پس اگر آن‌چیز درسلسله علّت فاعلی داشته باشد لازم آید که یک‌چیز از دو علّت صادر شود ، واین محال‌است .

پس باقی ماند اینکه آن علّت خارجی علّت یکی ازآن سلسله باشد ـ که آن یکی‌را درسلسله علّتی نبود ، پس سرانجام سلسلهٔ علّی ومعلولی بعلّت خارجی رسد ، و پایان پذیرد ، پس آن علّت قطعاً کنارگین باشد .

همانا شارح گفته‌است که‌این گفتار پیرامون پیداکردن تألیف مقدّمه‌هاست ـ برای بدست آوردن مطلوب ـ که هستی واجب الوجود است ، و با این گفتار برهانی که شیخ تقریر آنرا خواسته بود بپایان می‌رسد .

وبراین سخن ایراد می‌شود که اگر مراد این بود هراینه گفتهٔ شیخ: اشارت هرعلّت جمله‌ای که جزآحاد آن جمله باشد الخ بنابرین تفسیر سخنی بیگانه‌است که میان مطلوب ـ و مقدّمات آن جدائی انداخته[1] ، و حقّ اینست که چون شیخ

۱ ـ من می گویم شارح اینجا در تفسیر خود مجرد هستی واجب را مطلوب قرار
بیهٔ حاشیه درصفحهٔ بعد

درآغاز فصلها هستی واجب را ازآنرو که علّتی بیرون از سلسلهٔ ممکنات است ثابت کرد ، ازین جهت برای او در فصلهای دیگر احکامی یاد کرد ، ازآنجمله اینکه او علّت هریک ازآحاد سلسله‌است ، واز جمله اینکه او کنارگین هرسلسله ایست ، ـ تا پیداشود که سلسله‌ای که بی پایان فرض‌شده بواجب‌الوجود می‌رسد ـ و پایان می‌پذیرد .

و امام گفت : دراینجا مقام دیگری باقی مانده‌است و آن تباه‌کردن دور است ، و شارح پاسخ‌داد بگفتهٔ‌خود بدان‌که دور الخ واین پیداست . بپایان رسید گفتار محاکم .

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

نداده‌است ، بلکه مطلوب‌را « بودن واجب تعالی پایان هر سلسله‌ای » قرار داده است ، چنانکه این مطلب را موافق گفتهٔ شیخ درآخر آشکارا گفته‌است ، آنجاکه گوید : پس حالا که چنین‌است هرسلسله‌ای بواجب‌الوجود بذات می‌رسد ـ وپایان می‌یابد ، وهمین خواستهٔ ماست . و درین صورت شکی نیست که این دو فصل در ثابت کردن مطلوب دخالت دارد ، واما فصل پیشین این دوفصل ، وآن سخن‌شیخ است که‌هرعلتِ جمله‌ای که جز چیزی ازآحاد آن باشد الخ پس پیداکردن اینکه هرسلسلهٔ مترتب ازعلتها و معلولها ـ که درآن سلسله علت غیر معلول نباشد واجب (الوجود) کنارگین آن سلسله است ، بدان نیازمنداست ؛ زیرا که هرگاه نیازمندی‌سلسله بعلتی که ازآن سلسله بیرون باشد ثابت شد . و درآن فصل ثابت شد که علتی که بیرون سلسله باشد علت هر یک ازآحاد سلسله است ، بناچار لازم آید که آن‌علتِ بیرونی کنارگین آن سلسلهٔ باشد ؛ و درینصورت میان مطلوب ـ و مقدمات آن جدائی لازم نمی‌آید ، و بنا بر آنچه که صاحب محاکمات ازسخن‌شارح دریافته و پنداشته که‌مطلوب هستی واجب‌است ، دوفصل پسین با توجیه او مستدرك می‌شود . فتامل . (باغنوی) .

نگارنده گوید : بپایان رسید برهان اشارات ، و گفتار شارحان ـ و محشّیان دربارهٔ آن برهان ؛ و دانسته شد که شیخ دراین برهان ، از برهان وسط و طرف ارسطو الهام گرفته ، ولی چون آنرا ناتمام یافته ، و دریافته که بر آن اشکال وارد است ازینرو برهانرا بصورتی درآورده که تمام و بی اشکال است .

بااین برهان نخست واجب الوجود ثابت می‌شود سپس بطلان تسلسل

و نیز چون برهان شفا ، و برهان اشارات ، هردو با هم انبازند ـ دراینکه بیک نگرش هردو برهان اثبات واجب است ، و بنظر دیگر هردو برهان ابطال تسلسل است ، زیرا : در برهان وسط وطرف ـ پس‌از یادکردن خاصیّت وسط و طرف ، هرگاه بآنجا رسیدیم ـ که گفتیم سلسلهٔ بی پایان که مافوق معلول پسین‌است همه در حکم وسط هستند ، و وسط ، طرف می‌خواهد ؛ بناچار لازم می‌آید طرفی وجود داشته‌باشد که علّت بود ومعلول نبود ، پس تا همینجا وجود علّتی ـ که معلول نباشد ثابت می‌شود ، خواه آن علّت از مجموع آحاد سلسله بیرون باشد ، و سلسله بی پایان بود ، یا بیرون نباشد ، و چون سلسله بدو رسد بپایان رسیده باشد .

و همچنین در برهان اشارات هم که این سلسلهٔ بی پایانِ مفروض همه ممکنات‌اند ، و درحدّ استواء اند پس بناچار علّتی لازم است واجب الوجود که آن ممکنات را ازحدّ استواء بیرون آرد ، تا همینجا واجب الوجود ثابت می‌شود ، و اثبات واجب بتباهی یا عدم تباهی تسلسل منوط نیست .

پس کسانی مانند سیّد احمد که ازاین دید این دو برهانرا نگریسته اند گویند : این‌دوبرهان هردو برهان اثبات واجب‌الوجود است ، ودرست گفته‌اند ، ـ زیرا بهمین‌مقدار واجب‌الوجودثابت‌می‌شود ، ـ خواه‌تسلسل‌درست‌باشد یانادرست ؛

برخی دیگر مانند شیخ دراشارات پس‌از آنکه واجب‌الوجود ثابت شد نگریسته‌اند باینکه این سلسلهٔ بی پایان چگونه بواجب الوجودِ اثبات شده می‌پیوندد ، و چگونه واجب الوجود در آن مؤثّر می‌شود ، بدیهی‌است چه بگوئیم مافوق معلول پسین ، میانگین ونیازمنداست بکنارگین یعنی بطرفی که علّت باشد ومعلول نبود ، چنانکه در برهان شفا گفت . یا بگوئیم سلسلهٔ بی پایان همه ممکنات و در حدّ استواء و نیازمند بعلّتی واجب الوجود است که آن ممکنها را ازحدّ استواء بیرون آرد ، ـ و واجب و موجود کند ـ چنانکه دراشارات گفت .

در هردو حال بناچار این سلسلهٔ ممکنات ، می‌باید بعلّت واجب الوجود پیوندد ؛ پیوستن سلسله بواجب الوجود جز این راهی ندارد ـ که یکی ازآحاد سلسله معلول واجب الوجود باشد ، و چون هریک ازآحاد سلسله معلول مافوق خود است ، و اگر معلول آن علّت مطلقهٔ بیرون از ممکنات (یا آن کنارگین که واجب الوجود است) باشد لازم آید ـ که دو علّت مستقلّ بریک معلول گرد آمده باشند ، وگرد آمدنِ دو علّت مستقلّ بر یک معلول محال است ؛ بناچار آن یک‌معلول ، معلولِ همان علّت واجب‌الوجود باشدکه در دلیل وسط وطرف علّت مطلقه وکنارگین خواندیم ، و در دلیل اشارات او را بنام واجب الوجود یاد کردیم ـ که‌سلسلهٔ ممکنات‌را ازحدّ استواء بیرون‌آورده ؛ بنابراین‌سلسلهٔ ممکنات چون باو می‌پیوندد بپایان رسیده و تسلسل تباه می‌شود . ازینرو برخی که ببرهان شفا و برهان اشارات نگریسته اند در بارهٔ هردوگفته‌اند برهان تباهی تسلسل است . چنانکه صدرالدّین شیرازی ـ وملّاجلال دوانی دربارهٔ برهان شفا گفته بودند .

شیخ در شفا و امام چنانکه گفتار اورا درشرح سخن شیخ آوردیم یکبار می‌گویند این برهان برهان نابودی تسلسل است ، بار دیگر گویند برهان اثبات

واجب ، و هردو سخن راست‌است .

نامتناهی بودن ممکنات محال است گرچه علّت مطلقه درخارج سلسله باشد

اگر گفته شود ـ که وجود واجب با نامتناهی بودن سلسلهٔ بی‌پایانِ علّت‌ومعلولهای ممکن‌منافات ندارد ، ـ چنانکه سیّد احمد محشّی شفا فرض کرده بود ، که علّت واجب‌الوجود ازسلسلهٔ بی پایان ممکنات بیرون بود ، ومجموع مافوق معلول‌پسین یعنی آن سلسلهٔ بی پایان که هریک هم علّت‌است و هم معلول مانند یک میانگین معلول واجب‌الوجود باشد ـ که درون آن‌مجموع نیست ، بلکه از سلسلهٔ بی پایان بیرون است ؟

گوئیم این فرض محشّی شفا درصورتی ممکن بود درست باشد ـ که مجموع سلسلهٔ نامتناهی مافوق معلول پسین ، شرط ـ یا آلت هستیِ معلول پسین می بود ، و مجموع آحادِ بی پایانی‌که فوق آن یکی‌است که او فوق معلول پسین است ، شرط یا آلتِ هستیِ آن باشد ـ که فوقِ معلولِ پسین‌است ، پس همچنین و بهمین ترتیب .

هریک از آحاد این سلسلهٔ بی‌پایان معلول همان علّت واجب الوجود باشد کـه بیرون از سلسلهٔ ممکنات است ؛ ولی مجموع آحاد بی‌پایان که فوق اوست شرط وجود او باشند ، و این شرطهای بی پایان لازم هم نیست که ترتّب داشته باشند .

ولی این فرض نه در برهان شفـا درست است ، ونه در برهان اشارات ، زیرا درآن دو برهان فرض اینست کـه معلولی باشد ، و او را علّتی فاعلی بود ، وهمچنین‌علّت‌اورا علّت مستقلِّ فاعلی باشد ، وهکذا علّتِ علّتِ علّتِ اورا ـ تا بی نهایت ، و بنابراین ، این سلسله همه علّت و معلول و مترتّب هستند بترتّب علّت و معلولی ـ و بناچار اگر این سلسله بخواهد بعلّت واجب الوجود برسد

می باید لااقلّ آن واجب الوجود علّتِ فاعلیِ یکی از آحاد آن سلسله باشد ، و چون علّت یکی از آحاد سلسله بود سلسله همانجا پایان پذیرد، وگرنه چون هریک از آحاد سلسله معلول مافوق خوداست ، و مافوق او علّت فاعلی اوست ، لازم آید گرد آمدن دو علّت مستقل بریک معلول ، و این محال است .

شبههٔ مشهور از مبدعات شیخ است

وپوشیده نباشد که گرچه ظاهر عبارت شفا اینست که در سلسلهٔ بی پایان هریک از آحاد ، معلولِ علّتِ مافوق خود باشد ، و این فرض با شبههٔ مشهور که می گفت : هریک معلولِ مجموع مافوق خود است ، تفاوت داشت ، ولی اگر بسخن شیخ نیک بنگریم شبههٔ مشهور هم ازسخن خود شیخ پیدا می‌شود، چه او گفت: هرجمله‌ای را که بگیری شرط وجود معلول پسین‌است ، و جمله وهستیش بآحاد بستگی دارد ، و چیزی که هستیش بآحاد بستگی دارد معلول‌است ، الّا اینکه این جمله شرط هستی معلول پسین ـ و علّت اوست ، و این سخن همان شبههٔ مشهوراست ولی‌شیخ باینکه این سلسلهٔ بی پایان میانگین‌است آنرا باطل کرد . وما این پاسخ اورا درست ندانستیم و شبهه را براه دیگر رفع کردیم .

اعتراض غزالی بر برهان اثبات واجب شیخ

غزالی در تهافت الفلاسفه[1] در مقام ردّ برهان اثبات واجبِ شیخ گوید :

اگر گفته شود که برهان قاطع بر محال بودنِ علّتهای بی پایان ، اینست ـ که گفته شود :

هریک از آحاد علّتها یا بذات خود ممکن‌است ـ یا واجب . اگر واجب باشد نیازمند بعلّت نبود ، و اگر ممکن باشد ـ پس همه بامکان موصوف‌اند ،

---

۱ ـ تهافت الفلاسفه ـ چاپ مصر ، ۱۳۴۷ ، ص۱۴۳ ـ ۱۴۴ .

و هرممکنی بعلّتی زائد برذات خود نیازمنداست ، پس همگی بعلّتی خارج از خود نیازمنداند .

ما گوئیم لفظ : ممکن ـ و واجب لفظی مبهم است ، مگر اینکه مراد از واجب آن باشدکه هستی اورا علّتی نیست ـ و مراد از ممکن آنکه هستی او علّتی دارد ـ بیرون از ذاتش ، پس اگر مراد این باشد ـ برگردیم ـ وگوئیم :

هریک ممکن‌است ، یعنی علّتی دارد ـ جز ذات خود ، وکلّ ممکن نیست ، یعنی علّتی ندارد که از ذات او بیرون باشد ، و اگر مراد از ممکن جز اینست که ما خواستیم پس آن نامفهوم‌است .

اگر گفته شود که : این سخن بآنجا می‌کشد که واجب الوجود بچیزهائی قوام یابد ـ که ممکن‌الوجوداند ، و این محال‌است .

گوئیم : اگر مراد شما از واجب ـ و ممکن آنست ـ که ما یاد کردیم ، پس این خود خواستهٔ ماست ، و ما باور نداریم که محال است ؛ و این چنانست که گوئید : محال‌است که قدیم متقوّم شود بچیزهایِ حادث ، و زمان بنزدشان قدیم‌است ، و یکایک دوره‌ها حادث‌است ، و هردوره آغازی دارد ، و مجموع آغازی ندارد ، پس قوام پیدا کرد چیزی که آغاز ندارد بچیزهائی که دارای آغازند ، و صدق کرد دارندگان آغاز برآحاد ، درحالتی که برمجموع صدق نمی‌کند ـ که دارای آغازاست .

و همچنین برهریک صدق می‌کند که علّت دارد ، و برمجموع صدق نمی‌کند ـ که علّت دارد .

و چنین نیست که هرچه برآحاد صدق کند ، لازم باشدکه برمجموع هم صدق کند ؛ زیرا برهریک صدق می‌کند ـ که یکی است ـ و بعض است ـ و

پاره‌ایست ـ و اینها برمجموع صدق نمی‌کند ، و هرجای زمین‌را که ما معیّن کنیم آنجا در روز بخورشید روشن شده ـ و در شب تاریک شده ، و هریک نو پیدا شده ـ پس‌از آنکه نبوده ، یعنی آغازی دارد ، و مجموع بنزدشان آغازی ندارد .

پس روشن شد ـ که کسی که حوادثی‌را تجویز می‌کند ـ که آغاز ندارند ـ و آن صورتهای آخشیجهای چهارگانه‌ای‌اند ـ که پیوسته درتغییراند ، او نمی‌تواند علّتهای بی پایان را انکارکند . و ازاین گفتار بدست می‌آید که بسبب این اشکال (فلاسفه) راهی باثبات مبدءِ نخستین ندارند ، و فرق‌گذاردنشان دلیل ندارد .

بپایان رسید اعتراض غزالی ، و این اعتراض چنان سست و مغالطی‌است که **خواجه زاده** (متوفّی بسال ۸۹۳) که خود بمقام ردّ نوشتن برفلاسفه برآمده این اعتراض را نپسندیده ـ وبرآن ایرادکرده، و در **تهافت الفلاسفهٔ**[1] خودگوید:

ایراد خواجه زاده برگفتار غزالی

«همهٔ این سخن زیادی و بیهوده‌است ، زیرا مراد از ممکن آنست‌که علّتی دارد ـ غیر از خودش ، و مراد از واجب آنست‌که علّتی ندارد ـ خواه آن علّت داخل او باشد ، و خواه خارج ؛ پس‌کلّ ممکن‌است ، زیرا بعلّتی نیازمند است ـ که آن علّت پاره‌های او هستند ، و تقوّمِ ممکن بواجب باین معنی معقول نیست ، و تشبیه کردنِ تقویمِ واجب بممکن ، ـ بتقوّمِ قدیم بحادث ، تشبیهی نیکوست ، ولی نسبت دادن تجویز این مشبّه بفلاسفه درنهایت زشتی‌است .

سخن او که دوره‌ها حادث اند ـ و دارای اوّل‌اند ، ولی مجموع بنزدشان آغازی ندارد ، پس لازم آیدکه تقوّم پیدا کند چیزی که اوّل ندارد بچیزهائی که آغاز دارند ، سخن قابل توجّهی نیست .

---

۱ ـ تهافت الفلاسفهٔ خواجه زاده ـ چاپ مصر ، ۱۳۲۱ ، ص۸٤ـ۸۵ .

زیرا هیچکس نگفته‌است که مجموع دوره‌ها قدیم‌است ، و چگونه شخصِ خردمند روا می‌دارد ـ که بگوید مجموعی که یکی از پاره‌هایِ آن امروز پیدا شده قدیم‌است ، وآغاز ندارد ، چه حقیقت پیدا کردنِ مجموع ، بسته‌است بحقیقت پیدا کردن همهٔ پاره‌های آن ، پس پیش‌از محقّق شدنِ بعضِ پاره‌هایِ همه ، همه حقیقت پیدا نمی‌کند ، پس چگونه قدیم باشد .

بلکه واقع سخنشان اینست که نوع جنبش قدیم‌است ، و افرادآن حادث، باین معنی که پیش‌از هردوره دوره‌ایست ـ تابی نهایت ، ونوع جنبش محفوظ‌است بتعاقبِ جزئیّاتی ـ که آن جزئیها بی‌کران‌اند ، پس این کجا ، و قدیم بودنِ جمیع باحدوث بعضِ پاره‌هایِ آن کجا ؟

و چیزی که برهرپاره‌ای صدق می‌کند گرچه لازم نیست که برکلّ صدق کند ، الّا اینکه لازم نیست که چیزی که برهریک صدق می‌کند برکلّ صدق نکند ، زیرا کلّ ـ و جزء ، در برخی احکام باهم انبازند .

و قدم از چیزهائیست که ازثبوت آن برای کلّ ، ثبوت آن برای هرجزء لازم می‌آید .

و حدوث از چیزهائیست که ثبوت آن برای جزء مقتضیِ ثبوت آن برای مجموع‌است ، و این چیزیست ضروری ، ـ که جای منازعه ـ و اختلاف نیست .»

بپایان رسید سخن خواجه زاده .

گفتار ابن رشد در ردّ غزالی

ابن رشد در **تهافت التهافت**[1] گوید : این برهان که **غزالی** ازفلاسفه حکایت کرده نخستین کسی که آنرا درفلسفه‌آورده **ابن سیناست** . وی گمان برده که این راهی‌است بهتر ازراه پیشینیان ، چه این برهان ازگوهر موجود گرفته شده ، و راههایِ قوم ازراههائی ـ

۱ ـ تهافت التهافت ، چاپ بیروت ، ۱۹۳۰ ، ص ۲۷۶ ـ ۲۸۰ .

که تابع مبدءِ نخستین‌است ، و این برهانرا **ابن سینا** از **متکلّمان** گرفته ، زیرا : **متکلّمان** گویند خود دانسته‌است ـ که موجود بخش می‌شود بممکن و ضروری .

و گفتند واجب‌است که ممکن فاعلی داشته باشد ، و چون جهان سراسر ممکن‌است ، پس واجب‌است که فاعلی واجب الوجود داشته باشد . این اعتقاد **معتزلیهاست** پیش‌از **اشعریها** ، و این‌سخن درست‌است ، ـ جز اینکه گفتند سراسرِ عالم ممکن‌است ، ـ که این سخن شناخته نیست .

ابن سینا خواست این قضیّه را تعمیم ـ بدهد و ممکن‌را بمعنی «چیزی که علّت دارد» بکار برد ، چنانکه **ابوحامد** یادکرد، و هرگاه دراین‌تسمیهٔ اومسامحه شود ، تقسیم بآنچه خواست اوست منتهی نشود ، زیرا :

اوّلاً : قسمت‌کردن موجود بچیزی‌که علّت دارد ـ و چیزی‌که علّت ندارد معروف نیست ، و چیزی‌که علّت دارد بخش می‌شود بممکن وضروری .

پس‌اگر مراد ازممکن ممکن‌حقیقی باشد ـ ومراد ازضروری ممکن‌ضروری، تقسیم شامل آن ضروری که علّت ندارد نمی‌شود .

واگر مقصود از ممکن آن باشد که علّت دارد ـ و ضروری‌است ، نتیجه این می‌شودکه آنکه علّت دارد علّت دارد ، و ممکن‌است فرض شودکه آن علّت هم علّت دارد ، و همچنین برود بی‌پایان ، و بموجودی نرسد که علّت ندارد ـ واورا واجب الوجود خوانند . مگر اینکه مراد ازممکن در برابر آنکه علّت ندارد ممکن حقیقی باشد ، چه این ممکنات‌اند که محال‌است علّتهای آنها بی نهایت باشد .

وامّا اگر مقصود از ممکن آن باشد که ضروری‌است ، وعلّت دارد ، پس هنوز پیدا نشده‌است ـ که‌تسلسل دراین‌هم مانند تسلسل درموجوداتی ـ که ممکن

حقیقی اند محال است ، و هنوز روشن نمی‌باشد که اینجا ضروری نیازمند بعلّت‌است ، پس ازین فرض لازم آید که بآن ضروری منتهی شود که بی علّت ضروری‌است؛ مگر اینکه پیدا شود که حال جمله‌ای که ازعلّت ومعلول ضروری فراهم آمده مانند حال جملهٔ ممکن (حقیقی) است .

اعتراض نگارنده بر غزالی و ابن رشد و خواجه زاده

نگارنده گوید : **غزالی و ابن رشد و خواجه زاده** هرسه از سخنانشان که نقل کردیم دانسته شد که درنیافته‌اند که **شیخ** پیش‌از اقامهٔ برهان ، معنی واجب و ممکن را پیدا کرده‌است ، ازینرو لفظ ممکن و واجب را **غزالی** مبهم شمرده ، ممکن‌را بمعنی چیزی که علّت دارد گرفته ، و واجب‌را بمعنی چیزی که علّت ندارد . و **ابن رشد** ـ و **خواجه زاده** نیز وی‌را پیروی کرده‌اند ، درصورتی که این معنی که آنها گفتند هیچیک از معنیهای ممکن نیست ، و **شیخ** معنی امکان ذاتی و وجوب را درآغاز سخنش که آوردیم روشن کرد ، و گفت که مراد از وجوب اقتضای هستی‌است ، و مراد از امکان عدم اقتضای هستی و نیستی ، که اَلْمُمْکِنُ مِنْ قِبَلِ ذاتِهِ لَیْسَ وَمِنْ عِلَّتِهِ اَیْس ، و اینکه گویند : علّتِ عدم ، عدمِ علّت‌است مَجازست ؛ چه عدمِ علّت خود چیزی نیست ـ تا علّتِ چیزی باشد . بلکه معنی آن اینست که چون علّتِ هستیِ ممکن موجود نبوده ، آن ممکن موجود نشده‌است .

پس علّت داشتن لازم وجود ممکن‌است، نه لازم ذات ممکن . پس تفسیر ممکن‌بچیزی که علّت دارد، وتفسیرکردن واجب بآن که علّت‌ندارد، درست نیست.

اعتراض نخستین

و نیز :

اگر ممکن آنست که علّت دارد ، و واجب آنکه علّت ندارد پس :

اگر مقصود از علّت علتِ خارج‌است لازم می‌آید سلسلهٔ نامتناهیِ از ممکنات ـ که مجموعِ ماقبلِ معلول اخیر ، علّتِ آنست واجب باشد ـ نه ممکن ، واین خلاف فرض‌است ، و هیچکس چنین سخنی نگفته‌است .

واگر مقصود از علّت اعمّ است ازعلّت خارج ـ و داخل ، لازم می‌آید که اگر ممکن فرضاً بأولویّتِ ذاتیّه موجود شود ، واجب باشد ـ نه ممکن .

اعتراض دوم ونیز :

اگر معنی ممکن آنست که علّت و سبب دارد ، پس ممکن پیش‌از موجود شدن ممکن نبود ، پس ممکن پیش‌از موجود شدن ، یا واجب‌است ـ یا ممتنع ، واجب نیست ، زیرا که موجود نیست ، پس ممتنع‌است ، و هنگامی‌که موجود شد لازم آیدکه ممتنع نباشد ، ـ و این خلاف فرض ـ و محال‌است .

پس درگفتار **شیخ** ، موجود بچیزی ـ که علّت دارد ، و چیزی‌که علّت ندارد بخش‌نشده ؛ بلکه تقسیم شده‌است بآنکه ذات او مقتضیِ وجود اوست ، ـ و در هستی خویش از غیر بی‌نیازاست ، وآنکه ذاتش نه مقتضیِ هستی‌است ـ و نه مقتضی نیستی ؛ و ممکنِ ضروریّ هم ذاتش بهمین معنی ممکن‌است .

بنا براین در برهان **اشارات** نه ببخش‌کردنِ واجب بواجبِ بخود ـ و واجبِ بغیر نیازی‌است ، و نه ببخش‌کردنِ ممکن ، بممکنِ حقیقی ـ و ممکنِ ضروریّ . چه :

هرگاه مراد از ممکن ممکن بامکانِ ذاتی باشدکه گفتیم ، (برخلافِ پندارِ **ابن رشد**) تقسیم همهٔ موجودات را فرا می‌گیرد ، و درآوردنِ برهان بتفاصیل ـ و تقسیمهای **ابن رشد** نیازی نیست ، و از بحثهای پیشین ما آشکار شده‌است ـ که تسلسل در علّتهایِ ممکن محال‌است ، و حالِ جملهٔ ممکنِ حقیقی (یعنی حادث)

و جملهٔ ممکن ضروری ازاین جهت یکسانست .

امّا در پاسخ این سخن **ابن رشد** که گوید : این تقسیم شناخته نیست ، گوئیم : از زمانِ **شیخ** تاکنون تقسیمی که شناخته‌است همین تقسیم **شیخ** است ـ که از اشارات آوردیم ، و تقسیم **ارسطو** که **ابن رشد** آورده ـ باوجود اصرار **ابن رشد** ـ تا امروز کسی آنرا نپذیرفته ـ تاآنجا که متروك ـ و فراموش شده‌است .

ایراد ابن رشد بر شیخ

و نیز **ابن رشد** در **تهافت التّهافت**[1] گوید :

از فرض سببهای ممکن بی پایان ، وضع ممکنی لازم می‌آید ـ که فاعل (یعنی علّت فاعلی) نداشته باشد ، ولی از فرض چیزهای ضروری که علّتهای بی پایان دارند، لازم می‌آید چیزی که فرض شده بود ـ که علّت دارد ، علّت نداشته باشد . واین سخن درست‌است ، جزاینکه محالی که از سببهائی ـ که این صفت دارند لازم می‌آید ، غیراز محالی‌است ـ که از سببهای ممکن لازم می‌آمد .

ازینرو اگر کسی بخواهد این سخن را که **ابن سینا** گفته‌است بصورت برهان درآورد ، اگر چنین گوید :

«موجودات ممکنه باید علّتهائی داشته باشند که برآنها مقدّم باشد ، پس اگرآن علّتها ممکن باشد لازم آید که علّتهائی داشته باشند ، و برود (سلسلهٔ علّتها) بی پایان ، و هرگاه سلسلهٔ علّتها بپایان نرسد آنجا علّتی نخواهد بود ، و لازم آیدکه ممکن بی وجود علّت موجود بود ، و این محال‌است ؛ پس چاره نبود از اینکه سلسله بعلّتی ضروری منتهی شود ، و هرگاه بعلّتی ضروری رسید ، از دو حال بیرون نیست :

---

۱ ـ تهافت التهافت ابن رشد ، چاپ بیروت ، ۱۹۳۰ ، ص۲۷۸-۲۷۹ .

یا آن علّت ضروری بسببی ضروریست .

یا بی سبب ، (بذات خود) ضروریست .

اگر بسببی ضروری باشد از آن سبب پرسش می‌شود ، پس یاسببها کشیده می‌شوند تا بی نهایت ، (درینصورت) لازم آید چیزی که فرض شده بود بسبب موجوداست ، بی سبب موجود باشد ، و این (خلاف فرض و) محال‌است ؛ پس بناچار سلسله بسببی می‌رسد که ضروری ـ و بی سبب یعنی بخود موجود باشد . وآن بضرورت واجب الوجود است .

پس باینگونه تفصیل برهان درست خواهد بود .

امّا اگر بآن صورت درآید که **ابن سینا** آورده بود ، درست نیست بچند وجه :

یکی اینکه (لفظ) ممکن که او استعمال کرده ، اسمی مشترك‌است ، واوّلاً قسمت موجود (در گفتهٔ او) بچیزی که ممکن‌است ، وآنکه ممکن نیست درست نیست ، یعنی این‌تقسیم تقسیمی‌است ـ که موجود بماهو موجودرا فرا نمی گیرد .

پاسخ نگارنده بابن رشد

نگارنده گوید : قول **ابن رشد** : «سببها کشیده می‌شوند تا بینهایت ودرین‌صورت لازم‌آید چیزی که بسبب موجودست بی سبب موجود باشد» درست نیست ، زیرا درینصورت علّتِ معلول اخیر مجموع ماقبل معلول اخیراست ، وچون با وجود معلول اخیر سلسله تمام می‌شود ، پس همان مجموع ماقبلِ معلـول اخیر علّت سلسلهٔ بی پایان باشد ، و شبههٔ مشهوره بتفصیلی که گذشت برین دلیل وارد آید .

وامّا اینکه لفظ ممکن مشترك‌است ، درصورتی جای ایراد بودکه **شیخ** معنی ممکن را بیان نمی کرد ، وگفتیم که او معنی آنرا روشن کرده ، و تقسیم او

چنانکه گفتیم موجود بما هو موجود را فرا می‌گیرد .

ایراد دیگر ابن رشد

ونیز در کتاب سابق الذّکر گوید :

«آیا راهی که **ابن سینا** در واجب الوجود ـ و ممکن الوجود پیموده بنفی مرکّب قدیم منتهی می‌شود ؟ نه بنفی مرکّب قدیم منتهی نمی‌شود ، زیرا هرگاه فرض کنیم که ممکن (یعنی حادث) بعلّتی ضروری می‌رسد ، و علّت ضروری از دو شق بیرون نیست : یا علّت دارد ، یا علّت ندارد .

اگر علّت داشته باشد منتهی می‌شود بعلّتی ضروری که اورا علّتی نبود ، پس چون تسلسل ممتنع است همانا این سخن می‌رسد بوجودی ضروری که علّت فاعلی نداشته‌باشد ، ـ نه بموجودی که اصلاً علّت ندارد ، زیرا ممکن است که علّتِ صوری یا مادّی داشته باشد ، مگر اینکه گفته شود که هرچه دارای مادّه و صورت است ، و بالجمله هر مرکّبی واجب است ـ که فاعلی داشته باشد بیرون از خود او ، واین مطلب نیازمند ببیان است ، واین راهِ پیدا کردنِ واجب الوجود ـ متضمّنِ آن بیان نیست ، بعلاوه ما یادکردیم که این راه مختلّ است» بپایان رسید سخن **ابن رشد** .

پاسخ نگارنده بایراد ابن رشد بر شیخ

نگارنده گوید : «امّا گفتهٔ **ابن رشد** ـ که بنفیِ مرکّبِ قدیم منتهی نمی‌شود» .

اگر مقصود مرکّب از اجزاء خارجیّه است ، پس سپهر بگفتهٔ فلاسفه از مایه و صورت مرکّب است ، و قدیم است .

واگر مقصود اعمّ است از آنکه از اجزاء خارجیّه مرکّب است ، و آنکه از اجزاء تحلیلیّهٔ عقلی مرکّب است ، پس عقول هم از وجود ـ وماهیّت مرکّب اند.

---

۱ ـ تهافت التهافت ، ص ۳۱۳-۳۱۴ .

وقدیم زمانی هستند . پس نباید دلیل بنفیِ مرکّب قدیم منتهی شود .

امّا دربارهٔ اینکه گوید این راه متضمّن آن بیان نیست .

گوئیم : اوّلاً مرکّب باجزاء خود نیازمنداست ، پس ذاتاً ممکن‌است ، ونیز اجزاء مرکّبِ حقیقی ـ که مایه ـ وصورت‌باشد هریک بدیگری محتاج‌است، مایه در هستی خود بصورتِ نامعیّن ـ که شریک العلّهٔ اوست ، و صورت در تشکّل و عوارض مشخّصهٔ خود نیازمند بمایه‌است .

وامّا عدم اختلال ـ و درستی گفتار **شیخ** ازآنچه گذشت پیدا شده‌است .

شیخ در **اشارات** ـ پس‌از برهان اثبات واجب ، مرکّب نبودن اورا از اجزاء خارجیّه، واز اجزاء تحلیلیّهٔ عقلی، ویگانگی اورا از راه خود اوکه وجودِ خاصّش باشد پیدا کرده ، ـ سپس سخنی گفته که حاصلش اینست :

نیک بنگر که چگونه گفتار ما در اثباتِ مبدءِ نخستین، ویگانگی وی ـ و بیزاریِ وی ازعیبها، بتأمّلِ چیزی جز خود وجود نیازمند نبود ، وچگونه محتاج نشدیم بنگریستنِ آفریده ـ وفعلِ او ، گرچه آن نیز راهی بود ـ که درآیهٔ کریمه سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ بدان اشاره شده .

ولی هرگاه با نگریستن بوجود ـ و اینکه او واجب‌است یا ممکن ، باثبات واجب برسیم ، سپس باندیشه کردن در خواصّ وجوب ، و امکان ، بصفاتش پی بریم ، واز راهِ صفات بچگونگی صدورِ افعالش یکی پس‌از دیگری استدلال کنیم ، این باب استوارتر ـ وشریفترست ؛ زیرا برهان اطمینان بخش ، راه بردنِ از علّت بمعلول‌است ، ـ چه این راهِ صدّیقانست ـ که هستی وی را گواه گیرند برهستی چیزهای دیگر که خود فرمود : اَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ .

ایراد غزّالی برتقسیم موجود بواجب و ممکن

ونیز در **تهافت الفلاسفه** گوید :

« نخستین وجه از چند وجهی که ایراد می‌کنیم اینست که گوئیم : شما ادّعا کردید ـ که یکی ازمعانیِ کثرت درمعلولِ نخستین اینست ـ که او ممکن الوجود است .

پس گوئیم : ممکن الوجود بودن خود وجود اوست یاغیرِ وجود او ، اگر خود وجود او باشد پس ازو کثرت پیدا نمی‌شود ، و اگر غیرِ وجود او باشد پس چرا در مبدءِ نخستین نگفتید ـ که کثرت‌است ؟ زیرا مبدءِ نخستین نیز هم موجوداست ـ و هم واجب الوجود ، پس وجوب وجود جز خود وجوداست ، پس باید بسببِ این کثرت صدورِ چیزهایِ مختلف از او روا باشد .

اگر گفته شود : معنیِ وجوبِ وجود جز وجود نیست .

گوئیم : معنیِ امکان وجود هم جز وجود نیست .

اگر گوئید : ممکن‌است موجود بودنِ ممکن دانسته شود ، و ممکن بودنِ او دانسته نشود ، پس موجود بودن ، غیراز ممکن بودن است .

گوئیم : واجب الوجود هم ممکن است وجود او دانسته شود ، و وجوب او دانسته نشود ، مگر بدلیلی دیگر ، پس باید وجودِ او جز خودِ او باشد .

و بالجمله وجود چیزی عامّ است ، قسمت می‌شود ـ بواجب و ممکن ؛ پس‌اگر فصلِ یکی‌ازدوقسم زائد برعامّ باشد ـ همچنین‌است فصلِ قسمِ دیگر، و فرقی نیست .

اگر گفته شود : امکانِ وجودِ ممکن از خود اوست ، و وجود او از غیرست ، پس چگونه چیزی ـ که از ذاتِ اوست ـ با چیزی ـ که از غیرست یکی باشد ؟

گوئیم : چگونه وجوب وجود عینِ وجود می‌باشد درحالتی‌که ممکن‌است وجوبِ وجود نفی شود ، و وجود ثابت شود ؟

وآنکه ازهرجهت واحد ـ وحقّ است آنست که اصلاً گنجایشِ نفی ـ و اثبات ندارد ؛ ـ زیرا ممکن نیست گفته شود ـ که او موجوداست وموجود نیست ، یا واجب الوجود است ـ و واجب الوجود نیست ؛ و ممکن است گفته شود که موجوداست ـ و واجب‌الوجود نیست ، چنانکه ممکن‌است گفته شود : موجوداست و ممکن الوجود نیست . و تنها وحدت بهمین شناخته می‌شود ، پس تقدیر این در اوّل (تعالیٰ) مستقیم نیست ، ـ اگر آنچه گفته‌اند ، که امکان وجود جز وجود ممکن‌است درست باشد» بپایان رسید گفتار **غزالی** در **تهافت الفلاسفه**[1] .

پاسخ نگارنده باعتراض غزالی

نگارنده گوید : مفهوم هستی مطلق که مفهومی عامّ است ، و حصّه‌های هستی ، مانند : هستی انسان ـ هستی اسب ، هستی نبات ـ وهستی آب ، چنانکه سفیدی مطلق هم باعتبار مضاف الیه خود حصّه حصّه می‌شود ، مانند سفیدیِ برف ـ سفیدیِ پنبه ـ سفیدیِ کاغذ ، و همچنین هستیهای خارجی ـ که در بیرون ذهن ما منشأ آثار هستند . مانند هستی زید ، هستی این درخت ، هستی این گوسفند ، این هرسه قسم هستی زائد برماهیّت اند .

پس اینکه **غزالی گوید** : «وجوب وجود نفی شود ـ و وجود اثبات شود» درست نیست ؛ زیرا وجود واجب عین وجوب‌است ، چه وجوب عبارت از شدّت و تأکّدِ وجوداست ، و با وجودهایِ ممکن اختلاف دارد ، و اثبات این وجود با نفی وجوب ـ چنانست که یک چیز را هم نفی ـ و هم اثبات کنند ،

۱ ـ نگاه کنید بتهافت الفلاسفه ، چاپ دوم مصر ؛ ۱۳٦٦ ص۱۳۲-۱۳۳ .

برخلافِ وجود مطلق ـ که اثبات آن با نفی وجوب سازگار است که برخی مصداقهای آن ممکن‌است ، و بعضی واجب .

شیخ در **الهیّات کتاب الشفا**[۱] در فصل دوم ، پس‌از آنکه موضوع علمِ الٰهی بمعنیِ اعمّ را یاد کرده ، گفته‌است : که موضوع این علم موجود است ازآنروکه موجود است ، و مسائلِ آن عبارت‌است از عوارضِ ذاتیّهٔ موجود ، یعنی چیزهائی که پیش‌ازآنکه موجود تخصّص تعلیمی ـ یاطبیعی پیداکند عارضِ او می‌شوند ، گوید :

«برخی ازین چیزها ـ که عارض موجود می‌شود ازآنروکه موجوداست ، همانندِ عوارضِ خاصّه است[۲]. همچون : واحد ـ وکثیر ، و قوّه ـ و فعل ، و

---

۱ ـ چاپ تهران ، ۱۳۰۳ ، ص۱۷ .

۲ ـ مقصود اینست : همچنانکه فصلها ـ و نوعها ازعوارض ذاتی اجناس هستند، و مثلاً جسم ـ و قابلیت بعدهای سه‌گانه ازعوارض ذاتی جوهراست ـ یعنی عارض ذات جوهر می‌شوند ؛ وهمچنین نامی ازعوارض ذاتیهٔ جسم‌است ، وحساس ـ ومتحرك باراده ، ازعوارض ذاتی جسم نامی‌است ؛ وناطق ـ و خائر ـ وناهق ـ وصاهل ، وهمچنین انواع انسان ـ وگاو ـ الاغ ـ و اسب ، ازعوارض ذاتی حیوان هستند ؛ پس علت ـ ومعلول ـ و واحد ـ وکثیر ـ و جزئی ـ وکلی ـ و واجب ـ وممکن ـ ومقولات ده‌گانه مانند عوارض موجوداند ـ ازآنروکه موجود است ، یعنی پیش ازآنکه موجود بچیزی متخصص شود ، عارض او می‌شوند .

وهمچنانکه جسم نامی ـ یاحساس ومتحرك باراده ، ازعوارض ذاتی جوهر نیست ، زیرا تا آنگاه‌که جوهر بجسمیت متخصص نشده ، بنمو یا جسم نامی متخصص نمی‌شود ؛ وتاهنگامی‌که بجسمیت ـ ونمو متخصص نشده بفصل حساس ـ ومتحرك باراده متخصص نمی‌شود ، پس چیزهائی‌که موجود باید قبلاً بچیزی متخصص شده باشد تا بشود بآنها

بقیه در صفحهٔ بعد

کلّیّ - و جزئیّ ، و ممکن - و واجب ، چه موجود در پذیرفتنِ این عرضها - و استعداد برای آنها بتخصّص تعلیمی - یا طبیعی - یا خلقی نیاز ندارد .

گوینده‌ای را رسد - که گوید : هرگاه موجود موضوعِ این‌دانش‌است ، روا نیست - که مبادیِ موجودات درین دانش اثبات شود ، - زیرا درهر دانشی از لواحقِ موضوع آن گفتگو می‌شود - نه از مبادیِ موضوع آن .

پاسخش اینست - که بحث در مبادی هم بحث از لواحقِ این موضوع است ، - زیرا مبدء بودن نه مقوّمِ موجود است - و نه ممتنع‌است که موجود مبدء باشد ، بلکه مبدء بودن نسبت بطبیعتِ موجود چیزیست عارض - و از لواحقِ خاصّ او .

زیرا هیچ چیز از موجود عامّتر نیست تا مبدئیت از عوارض اوّلیِ غیرِ موجود باشد .

و نیز موجود نیاز ندارد - که طبیعی - یا تعلیمی - یا چیز دیگر شود ، - تا مبدء بودن عارضِ او گردد .

و نیز مبدء مبدءِ همهٔ موجودات نیست ، چه اگر مبدءِ همهٔ موجودات باشد لازم آید که مبدءِ خود هم باشد ، بلکه همهٔ موجود مبدء ندارد ، و جز این نیست که مبدء مبدءِ موجودِ معلول‌است ، پس مبدء مبدءِ بعض موجود است . پس این علم از مبادی مطلق موجود گفتگو نمی‌کند - بلکه از مبادی بعض

بقیه از صفحهٔ قبل

متخصص شود ، از عوارض ذاتی او نیستند ، چنانکه موجود تا آنگاه که بعدد که کمّ منفصل‌است متخصص نشود بضرب - وتقسیم ، و جذر - وکعب ، ودیگر مسائل عددی متخصص نمی‌شود ، و مادام که بکمّ متصل (جسم - وسطح - و خط) متخصص نشده ، مورد بحث مسائل هندسی قرار نمی‌گیرد وهکذا وهکذا .

موجودات بحث می‌کند» . بپایان رسید سخن شیخ ، و از این سخن دانسته شد که واجب الوجود ـ و ممکن الوجود همانند عوارض اوّلیّ ذاتی‌است نسبت بموجود بما هو موجود ، اینکه گفتیم مانند عوارض ، زیرا عوارض از اقسام ماهیّات است ، و وجود ماهیّت نیست .

و حقیقت اینست که کلمهٔ موجود نسبت بحقیقتِ وجود ، و موجودات از قبیل معانی مصدری ذاتی است نسبت بذوات المصادر ، پس همچنانکه معنیهای مصدری ـ که از ذوات موجودات انتزاع می‌کنیم ، عبارت از آن ذوات نیست ، و بر آنها صدق نمی‌کند ، نمی‌گوئیم انسان انسانیّت است ، و حجر حجریّت، وشجر شجریّت، ولی نه انسانیّت از آنکه انسان نیست انتزاع می‌شود، و نه حجریّت از آنکه حجر نیست و نه شجریّت از آنکه شجر نیست . موجود هم انتزاع نمی‌شود مگر از چیزی که هست ، ـ خود حقیقت هستی بود ـ یابهستی موجود باشد . چه موجود هم بموجود به ذات گفته می‌شود ، مانند وجود واجب (و مانند وجودهایِ ممکنی بنا براصالتِ وجود) و هم بموجودِ به عرض ـ که ممکنات باشند ، ولی موجود گفتن بآنکه بخود موجود است ـ با موجود گفتن بآنکه به‌عرض موجود است فرق دارد ، ـ زیرا بموجود بذاتِ خود موجود گفتن چنانست که به سفیدی گویند : سفید ، و بموجود بعرض موجود گفتن چنانست که بجسم سفید گویند سفید .

و نیز حمل موجود بر جسم باحمل چیزهای دیگر مانند سفید فرق دارد ، چه حمل سفید برجسم پاسخ هل مرکّبه است ـ و قاعدهٔ فرعیّه یعنی اینکه ثبوت چیز برای چیزی فرع ثبوتِ خود آن چیزست درآن می‌آید ، یعنی نخست می‌باید موضوع قضیّه که جسم است موجود باشد ـ تا بتوان سفیدی را برآن حمل کرد ـ

وگفت جسم ، سفید است ، امّا حمل موجود برچیز فرعِ ثبوتِ آن چیز نیست ، چه اینجا ثبوتِ چیزی برای چیز نیست ، بلکه اینجا پاسخِ هل بسیطه و ثبوت چیزست ـ نه ثبوت چیزی برای چیز ، وگرنه دور یا تسلسل لازم آید .

حاصل سخن اینست ـ که واجب الوجود ـ و ممکن الوجود هردو از نخستین عوارض ذاتی مفهوم موجود مطلق‌اند ، و مفهوم وجود در هردو زائدِ بر مصداق خود است ـ که واجب الوجود ـ و ممکن‌الوجود باشد . وتقسیم موجود ازآنروکه موجود است بواجب الوجود ـ و ممکن الوجود همانندِ تقسیم حیوان است بناطق ـ و ناهق ، ولی پس از تحقیق ، و نگریستن بدلیلهائی ـ که گوید : واجب تعالیٰ ماهیّت او صرف حقیقت عینیّهٔ وجود است ، و ماهیّت او خود انّیّت اوست ، و درآنجا وجود عینی خارجی زائد برماهیّت نیست بلکه او حقیقت خالص وجود ـ وصرف حقیقت‌است ، دانسته می‌شود ـ که گفتن ـ وحمل کردنِ موجود برواجب‌الوجود ، همانند گفتنِ سفید است بسفیدی ، درحالی که گفتن موجود بممکنات همانند گفتنِ سفید است بجسمِ سفید .

پس تقسیم موجود بواجب و ممکن چنانست که گوئیم : هست دوگونه است، یکی آن‌هست که عبارت‌است ازخود حقیقت هستی که بخود موجوداست ـ و هست ، دیگری آنکه بسبب وجود وهستی موجود است ـ وهست . همچنانکه سفید را گاهی بخود سفیدی می‌گفتیم ، وگاهی بجسم می‌گفتیم سفید .

امّا اینکه گوید : چگونه وجوب وجود ، عین وجود است الخ .

پاسخ این پرسش هم از پاسخِ ما بپرسشِ پیشین بدست می‌آید ، زیرا گفتیم موجود بودنِ ممکن همچون سفید بودنِ جسم‌است ، ممکن در مرتبهٔ ذات خویش نه موجود است ـ و نه معدوم ، پس همچنانکه نفی وجوب هستی

ازاو جائزست، نفی هستی هم ازمرتبهٔ ذاتش رواست ، چه هستیِ ممکن عرضی- ومعلّل‌است ، چنانکه سفیدی جسم عرضی - و معلّل‌است ؛ هستی نه خودِ ذات اوست ، نه جزء و نه لازمِ ذات او ، ولی حقیقت هستی عین وجوب‌است ، چه هستی مقابلِ نیستی‌است ، و مقابل ، مقابلِ خویش را هرگز نپذیرد ، چنانکه هیچگاه روا نیست که نور و روشنی خود ، تاریکی را بپذیرد ، و درهمانحال که روشنی است تاریک باشد ، و بگفتهٔ کسانی که وجود را اصیل و منشأ آثار می‌دانند ، وگویند هستی حقیقتی مشکّک‌است .

از یکسو برحسب شدّت و ضعف ، و بی نیازی و نیاز - و پیشی و سپسی مراتبی دارد که اینرا کثرت نورانی گویند .

از سوی دیگر ماهیّات عارض وی شده‌اند که بسبب این کثرت که آنرا کثرتِ ظلمانی خوانند بنام نوعهای گوناگون خوانده می‌شود ، مانند عقل ، و نفس و انسان - و اسب ، و درخت گردو - و چنار ، و طلا - و فیروزه ، آتش - وهوا - وآب - وخاك .

و وجود ممکنی هم ممکن است - و هم موجود - و هم واجب الوجود بذات .

موجود بذات است همچون سفیدی که بخود سفیداست ، واجب الوجود بذات است ، زیرا هستی هستی است و مقابلِ نیستی است ، و مقابل ممتنع است که مقابل خویش یعنی نیستی را بپذیرد ، و هرچه نیستی او ممتنع باشد واجب - الوجود است ، وممکن‌است یعنی قائم بغیرست ، وقیام هستی ممکنی بغیر ، یعنی قیام هستیهای امکانی بحقیقت هستی - در متن واقع ، همانندِ قیام معنیهایِ حرفی است در ذهن ما بمعنیهای اسمی ، یعنی این هستیها مطلقا استقلال ندارند - تا آنجا که مستقلاً قابلِ ملاحظه نیستند .

پس ازین بیان پیدا شد ـ که وجـود با اینکه زائد برماهیّت ـ و در ذهن عارض ماهیّت ـ و در واقع ـ و نفس الأمر معـروض ماهیّت است ، از جنسِ ماهیّت نیست تا از مقولات ده گانه یا مقـولهٔ جداگانه‌ای باشد ـ که عارض مقولات ده‌گانه شود ، واستدلال **ابن‌رشد** در **کتاب مابعدالطبیعهٔ** او[1] بر ردّ گفتهٔ **ابن سینا** که وجودرا زائد برماهیّت و عارض ماهیّت می‌داند صادق نیست ، زیرا آن دلیل درصورتی درست می‌بود که قائلین بزیادهٔ وجود برماهیّت آنرا از اقسام ماهیّت می‌دانستند ، ولی آنها وجودرا از اقسام ماهیّت نمی‌دانند .

پاسخ ابن رشد بغزالی

ابن رشد گوید : «امّا گفتهٔ او : «قول ما در چیزی که ممکن الوجود است» تا قول او : «و این بافرض و اعتقادشان مخالف است» . این سخنـی نادرست است ، ـ زیرا ـ که او (غزّالی) قسم‌سوّمی را فروگذارده ، وآن اینست که :

واجب الوجود در بیرونِ ازنفسِ ما ، معنیِ زائد بروجود نیست ، بلکه وجوبِ وجود حالتی‌است در موجودِ واجب الوجود ـ که زائد برذاتش نیست .

وگویا این حالت به‌نداشتن علّت برمی‌گردد ، یعنی اینکه هستیِ او معلولِ غیرش باشد ، پس گویا چیزی که برای غیـر او ثابت است ، از او سلب شده ، بمنزلهٔ گفتهٔ ما دربارهٔ موجود ـ که او یکی‌است ، ـ کـه در بیرون نفس مـا از موجود معنائی دریافته نمی‌شود ـ که وجودی زائد بر ذات موجود داشته باشد ، ـ چنانکه ازگفتهٔ ما : موجودِ سفید ، دریافته می‌شود ، بلکه تنها حالتی عدمی فهمیده می‌شود ـ که «منقسم ناشده‌است» و همچنین از واجب الوجود دریافته نمی‌شود مگر حالتی عدمی ـ که مقتضای ذات اوست ، وآن اینست که وجوبِ هستیِ او

۱ ـ کتاب مابعدالطبیعهٔ ابن رشد چاپ حیدرآباد ۱۳۶۵ ، ص ۱۱ .

از خود اوست نه از دیگری .

و همچنین سخن ما «ممکن الوجود بذات» ممکن نیست که از آن صفتی دریافته شود که در بیرون از نفس زائد بر ذات باشد ، چنانکه از ممکن حقیقیّ فهمیده می‌شود ؛ ـ بلکه از ممکن جز این دریافته نمی‌شود ـ که ذات او مقتضی اینست که وجود او واجب نباشد ـ مگر بسبب علّتی .

پس آن (ممکن) دلالت می کند بر ذاتی که هرگاه از او علّتش سلب شود ، واجب الوجود بذات نباشد ؛ بلکه غیر واجب الوجود بود ، یعنی از او صفتِ وجوبِ وجود مسلوب باشد .

پس گویا گفته است که : برخی واجب الوجود آنست که بخود واجب است ، و بعضی آنکه به سبب علّتی واجب‌است ، وآنکه بسبب علّتی واجب است بخود واجب نیست .

پس هیچکس شکّ نمی کند ، که این فصول فصلهای جوهری نیستند ، یعنی نه بخش کنندهٔ ذات‌اند ، و نه زائدِ بر ذات ؛ بلکه اینها احوالی هستند سلبیّ ـ یا اضافیّ ، مانند سخن ما در چیز که او موجود است ، که این موجود دلالت نمی کند برمعنائی که در خارج از نفس بر گوهرِ او زائد باشد ، مانند گفتهٔ ما دربارهٔ چیز «او سفید است» .

و ازاینجاست که ابن سینا غلط کرده ، وگمان برده که واحد معنائیست زائد بر ذات ، وهمچنین وجود ، درگفتهٔ ما چیز موجوداست ، زائد برچیزست ، و این مسأله خواهد آمد .

ونخستین کسی که این عبارت یعنی سخن « ممکن الوجود بذات واجب

بالغیر است » استنباط کرده ، **ابن سیناست** ، زیرا :

امکان صفتی‌است در چیز جز آنکه در او امکان‌است ، پس ظاهرِ این لفظ مقتضیِ آنست که مادونِ اوّل (تعالی) از دو چیز مرکّب باشد . یکی آنکه بامکان موصوف‌است ، و دوم آنکه بوجوب وجود موصوف‌است ؛ پس این عبارتی تباه‌است ، ولی :

هرگاه از آن ، آن معنی که ما گفتیم دریافته شود ، ـ شکّی که **ابو حامد** اورا بدان ملـزم کرده پیش نیاید ، و جز این بعهدهٔ او باقی نمی‌ماند ـ که اگر از معلول نخستین امکان هستی او دریافته شد ، آیا (این امکان) مقتضی هست که او مرکّب باشد یا نه ، زیرا اگر صفتِ اضافی باشد مقتضی ترکیب او نباشد .

وچنین نیست ـ که هرچیز که در او احوال گوناگونی دریافته شود ، این امر مقتضی باشد که آن احوال در بیرون از نفس صفاتی باشند زائد بر ذات ؛ چه این حال اعدام ـ و اضافات است .

ازینروست که گروهی از پیشینیان معتقـد نشدند که مقولهٔ اضافه را از موجوداتِ بیرونِ نفس یعنی از مقولات ده گانه بشمـار آرند ، و **ابو حامد** لازم می‌داند ـ که هرچه مفهومی زائد دارد آن مفهوم مقتضی معنائیست که در بیرونِ نفس بالفعل زائد است ، و این غلط ، وسخنی سوفسطائیست .

و این مطلب ازگفتهٔ او : «وبالجمله وجود چیزی عامّ‌است که بواجب و ممکن بخش می‌شود ، پس فصل یکی ازدو بخش زائد برعامّ باشد همچنین‌است فصل دومی ، فرقی وجود ندارد» پیداست .

زیرا بخش شدن وجود بممکن ـ و واجب، همانند قسمتِ حیوان بناطق ـ و جز ناطق ، و بمشّاء ـ و سابح ـ و طائر نیست ، چه اینها چیزهائی هستند زائد

برجنس ، که موجب نوعهای زائد اند ، وحیوانیّت معنائیست مشترك میان آنها ، و این فصول زائد اند برحیوانیّت .

وامّا ممکنی که **ابن سینا** موجود را بآن بخش کرده ، معنائی نیست که در خارج نفس بالفعل باشد ، واین عبارتی تباه‌است ، چنانکه گفتیم ؛ زیرا موجودی که وجودش علّت داشته باشد ، از او جز نیستی مفهوم نشود ـ مگر اینکه طبیعتِ او طبیعتِ ممکن حقیقیّ باشد، وازاین روست که قسمتِ موجود بواجب‌الوجود ـ و ممکن الوجود اگر ممکن حقیقی اراده نشود قسمتی ناشناخته است »[1] .

بپایان‌رسید سخن **ابن رشد** .

گفتار نگارنده پیرامون سخن ابن رشد

نگارنده گوید : سخن ابن رشد ـ که‌گفت : غزّالی بخش سوّم را فروگذارده ، درست نیست ؛ زیرا او این شق‌را هم یاد کرد آنجا که فرض کرد : وجوب وجود عین ذات واجب باشد .

امّا دربارهٔ این که ابن‌رشدگوید : این‌حالت به‌نداشتن علّت برمی‌گردد ، نگارنده گوید : معنی اینکه واجب الوجود هستی او جز چه چیزیش نیست .

درنظر برخی اینست که ذات ، حقیقت ـ و هستیِ خاصّی که بخود قائم باشد نیست، بلکه مراد ازهستی خاصّ همان حقیقتِ اوست یعنی : ذاتُهُ تُغْنِی غِنَاءَ ٱلْوُجُودِ ، پس مناط هستی ـ و مصداقِ حملِ هست بر او ، اینست که ذات چنانست ـ که از خود آن ذات هستی دریافته می‌شود ، پس ذات او نایب مناب حصّه ـ یا هستیِ مطلق ـ یا فرد هستیِ مطلق‌است .

ولی حکماکه می‌گویند معنی اینکه هستی او زائدِ بر ذاتش‌نسیت بموجب

---

۱ ـ تهافت التهافت ص۱۹۶-۱۹۹ .

برهانهائی که گوید : «اَلْحَقُّ ماهِیَّتُهُ اِنِّیَّتُهُ» اینست که مناط موجودیّت ـ ومصداقِ حمل موجود براو اینست ـ که ذات او حقیقتِ هستی ـ وهستی صرف است قائمِ بخود ؛ پس ذاتش خود هم مناط هستی‌است ، و هم مناط هست[1] .

ذات همه جز وجود و قائم بوجود

ذات تو وجودِ ساذج و هستی بحت

اکنون گوئیم : بویژه بنا بر اصالتِ هستی و اینکه هستی مشترك معنوی ، و حقیقتی مشکّك است .

ثبوت هرچیز برای خود او ضروری ـ و سلبش از خود او ممتنع است ، واجب الوجود صرفِ حقیقت هستی‌است ، وثبوت هستی برای خودش واجب ، و سلب او از خودش محال است ؛ و گفتیم که هیچ مقابلی پذیرای مقابلِ خویش نیست ، پس روا نیست که هستی نیست شود ، و چیزی که نیستی او روا نباشد هستیش واجب‌است .

و چون ببرهان ثابت شده‌است که واجب الوجود از همه سو واجب ـ الوجود است ، یعنی هرصفت ـ و هرآنچه برای او بامکان عامّ ممکن باشد ، آن چیز برای وی واجب است ؛ پس لازمِ وجوبِ هستی اینست ـ که واجب ـ الوجود از همه جهت بی نیاز از غیر بود ؛ نه اینکه وجوب وجود ، معنیِ عدمی ـ وعبارت ازعدم نیاز بعلّت باشد .

و باز گوئیم حق تعالی[1] را دوگونه صفات است ـ که بلا تشبیه بمنزلهٔ دو گونهٔ اوست[2] ، صفات ثبوتی حقیقیّ که آنها را صفات اکرام و صفات جمال

۱ ـ شوارق ج ۱ ، مسألهٔ ۲۷ در خواص واجب ، خاصیت‌سوم ـ ذیل تحصیل انتقادی .

۲ ـ یاچون دست قبض‌و بسط می‌شود ، و برای جلب ملایم و دفع منافر بکار می‌رود

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

خوانند ، چه تجمّل و زیبائی و روشنی ذات بدانهاست . خواه حقیقی محض باشند همچون حیّ ، یا حقیقی ذات الأضافه مانند قادر ، ـ عالم ـ بغیرِ ذات .

و صفات سلبی که اینهارا صفات جلال خوانند زیرا بزرگداشت و تمجید وتکریم ذات اقدس بآنهاست تَبٰارَکَ ٱسْمُ رَبِّکَ ذِی ٱلجَلاٰلِ وَ ٱلإکْرٰامِ . خواه در لفظ ـ یا مفهوم آن صفت ادات سلبی نا و نه باشد ، مانند جسم نیست جوهر نیست ، دیدنی نیست ، یا نباشد مانند سبّوح ـ قدّوس . و سلب همه جا بنقائص برمی‌خورد ؛ چه هنگامی که گوئیم : جوهر نیست سلب برمی‌خورد بنقص و حدّی که در جوهرِ مقابل عرض است ، مرکّب نیست یعنی مرکّب باجزاءِ خود نیازمند است و او مرکّب نیست تا بجز خود نیازمند باشد ، دیدنی نیست ، زیرا دیدنی ، رنگها و شکلها هستند که در وجود خود نیازمند بجسم اند ، و جسم در هستی خود نیازمند است باجزاءِ خویش که مایه ـ و صورت باشد . معانی ندارد یعنی صفات او عین ذات اوست نه زائد برذاتش ، پس همهٔ سلبها سلب نقص است ، و سلب نیازمندی وفقر ، و صفات سلبیّه همه سلبِ سلب است ، نه سلب هستی ازآنرو که هستی است ، لهذاست که مرحوم حکیم سبزواری در برابر آن شاعر که گفته است :

بقیهٔ حاشیهٔ صفحهٔ قبل

پس صفات ثبوتی بمنزلهٔ دست راست اوست که زیبائی ـ و خوبی ـ و جمال ـ و کمالش را ثابت می کنند؛ و می نمایانند که گوئیم دانا و توانا ـ و شنوا ـ و بیناست ؛ و صفات سلبی نقص ـ و عیب را از او دور می کنند که گوئیم :

نه مرکب بود و جسم نه مرئی نه محل بی‌شریک است و معانی تو غنی دان خالق

قالَتِ ٱلْیَهُودُ یَدُ ٱللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أیْدِیهِمْ وَ لُعِنُوا بِمٰا قَالُوا بَلْ یَدٰاهُ مَبْسُوطَتَانِ .

جَمالُکَ فی کُلِّ الحَقائِقِ سائِرٌ
وَلَیْسَ لَهُ إلّا جَلالُکَ ساتِرٌ

گوید :

وَکَیْفَ جَلالُ اللهِ سَتْرُ جَمالِهِ
وَلَمْ یَکُ سَلْبُ السَّلْبِ قَطُّ یُحاصِرُ[۱]

امّا صفات اضافیّهٔ محضه در عقل زائد بر ذات‌اند ، فرد ذاتی ندارند ، بلکه همه بازگشت می‌کنند بیک اضافه ، و آن مبدئیّت است که عین ذات حقّ است .

و سخن **ابن رشد** که گوید : «از موجود و از واحد معنائی دریافته نمی‌شود ـ که زائد بر ذات موجود باشد» نگارنده گوید : نه این سخن درست است ، و نه سخن **شیخ اشراق** که هستی و وحدت هردو را اعتباریِ صرف می‌داند ، بلکه همچنانکه هستی درتصوّر ، زائد برذات ماهیّت‌است ، وحدت هم زائد برذات ماهیّت است ، ـ نه اینکه از اقسام عرض باشد ، چنانکه **شیخ** در **شفا** گفته و برآن دلیل‌آورده[۲] ، و دلیل اورا **صدرالدین شیرازی** ردّ کرده‌است[۳] ، بلکه هستی و وحدت هرچند مفهومشان یکی نیست ، ولی یک حقیقت‌اند ؛ وآن حقیقت زائد بر چه چیزی و در بیرون ذهن ما با چه چیزی متّحد اند ، و در واجب الوجود همچنانکه هستی عین حقیقتِ اوست وحدتِ او هم وحدتِ حقّ حقیقی ـ و عین ذات اوست .

۱ ـ اسرار الحکم چاپ تهران ۱۳۰۳ ص۴۱-۴۵ .
۲ ـ الهیات کتاب الشفا ، مقالهٔ ۳ ، فصل ۲و۳ .
۳ ـ حاشیة المولی صدر الدین الشیرازی ، چاپ تهران ۱۳۰۳ ، ص۹۴-۹۵ .

امّا سخن **ابن رشد** که گوید : ظاهر این لفظ مقتضی آنست که مادون اوّل (تعالی) از دو چیز مرکّب باشد .

نگارنده گوید : البتّه چنین است ، و باید چنین باشد ، زیرا هرممکنی زوج ترکیبی‌است از هستی ـ و چه چیزی ، و این دو با هم در خارج متّحد اند ـ که یکی ازیندو اصیل‌است و مجعول بذات و منشأ آثار ، و دیگری اعتباری ـ و با او متّحد ـ وبتبع او موجود .

واینکه در پایان سخن خود گفت : ازاو جز نیستی مفهوم نشود ... الخ.

نگارنده گوید : اگر جز نیستی ازآن مفهوم نشود ، پس او خود نیستی ـ و هستیش ممتنع باشد ، بلکه از موجودی که هستیش علّت داشته باشد کلّیّ طبیعیّ یعنی نفس ماهیّت که چه چیزی‌است دریافته می‌شود ، و چون لازمِ ذات ماهیّت امکان‌است ، از ماهیّت هم عدم اقتضاءِ هستی‌و نیستی فهمیده می‌شود که معنی امکان‌است ، و باملاحظهٔ هستی از او دریافته می‌شود ماهیّتی که بوجودی موجوداست که از غیر آمده .

گفتار ابن رشد دربارهٔ هویت و اعتراض او برشیخ

ونیز در **تفسیر مابعدالطبیعه** گوید :

«سزاوارست بدانی ـ که نامِ **هویت** دراصل‌شکلِ نامی عربی نیست ، بلکه برخی مترجمان چاره نداشتند ، جز اینکه آنرا بکار برند ، پس این اسم را از حرفِ ربط که بجوهر خود برارتباطِ محمول بموضوع دلالت می‌کند ، مشتق کردند ؛ وآن حرف «هو» است ـ درگفتارشان که گویند : «زَیْدٌ هُوَ حَیَوانٌ» یا «اِنْسانٌ» .

توضیح اینکه : سخنِ گوینده : «اَلإنْسانُ هُوَ حَیَوانٌ» برآنچه گفتهٔ ما : «اَلإنْسانُ جَوْهَرُهُ اَوْ ذاتُهُ حَیَوانٌ» دلالت می‌کند ؛ پس

چون این حرف را باین نشان یافتند ، برحسبِ عادتِ عرب ـ کـه اسم را از اسم مشتقّ می‌کند ـ نه ازحرف ، این اسم‌را از آن مشتقّ کردند ؛ پس این اسم دلالت می‌کند بر آنچه ذات چیز برآن دلالت می‌کند .

و چنانکـه گفتیم برخی مترجمـان ناچار بودند این‌کار را بکنند ، زیرا هنگامِ ترجمه دیدند : این لفظ برآنچه در زبانِ یونانی بجایِ موجود در زبانِ عربی بکار رفته دلالت می‌کند ، بلکه لفظ هویّت بهتر از لفظِ موجود برآن معنی دلالت می‌کند ؛ زیرا چون نامِ «موجود» در زبان عرب ازنامهای مشتقّ است ، و نامهای مشتقّ برعرض‌ها دلالت می‌کنند ، پنداشتند که هرگاه درعلوم آنرا برای دلالتِ بر ذاتِ چیز بکار برند، برعرضی درآن ذات دلالت خواهدکرد ؛ چنانکه برای **ابن سینا** پیش آمده‌است .

پس بعض مترجمان بجای لفظ «موجود» لفظ «هویّت» را بکار بردند ـ که در استعمال این اشتباه پیش نمی‌آید .

واگر نام موجود در زبان تازی دلالت می‌کرد برآنچه چیز برآن دلالت می‌کند ، این‌کلمه ازنام هویّت سزاوارتر بود ـ که برمقولات ده‌گانه دلالت‌کند ، زیرا این اسم در زبان عرب بود ، ولی چون این معنی در مورد نام موجود پیش آمد ، برخی نام هویّت را برآن ترجیح دادند ؛ ازینرو هرگاه لفظِ موجود استعمال شود سزاوار است ـ که چیزی از معنیِ مشتقّ ازآن دریافته نشود ، هرچند شکل آن شکل مشتقّ است » .

گفتار نگارنده پیرامون نظر ابن رشد

نگارنده گوید : از سخنان ابن رشد بدست می‌آید ـ که او موجود ـ و واحد ـ و هویّت را ، مشترکِ معنوی ـ و مترادف ـ ومشکّک می‌داند که مابحذائی درخارج ندارند ، و زائد بر ذات و مصداقهای خود نیستند چنانکه گوید :

«موجود بر صادق (یعنی چیزی ـ که در ذهن‌است بهمانگونه که در خارج‌است) اطلاق می‌شود ، و همچنین اطلاق می‌شود برماهیّت هرچیز که در خارج ماهیّتی و ذاتی دارد ، خواه آن ذات تصوّر شود ، ـ یا تصوّر نشود ؛ پس هریک از مقولاتِ ده‌گانه بهریک از دو معنیِ موجود ، موجوداند.[1]

ونیز گوید : «واحد در هرچیز برطبیعت آن چیز دلالت می‌کند ؛ یعنی وحدت در خارج مابازائی ندارد ، هرچیز بذات خود واحد است ـ نه بوحدتی که زائد بر ذاتش باشد .»

و نیز گوید : «**ابن سینا** غلط کرده که گمان برده است ـ که واحد ـ و موجود برصفاتی زائد بر ذات چیز دلالت می‌کند .

و شگفتا ازین مرد ـ که چگونه چنین غلطی کرده ـ وحال اینکه او از **متکلّمان اشعری** ـ که دانشِ الٰهی خویش‌را بکلام آنان آمیخته ، می‌شنید ـ که می‌گویند : برخی صفتها صفات معنوی‌اند ، و بعضی صفات نفسی ـ و می‌گویند : واحد ـ و موجود بازگشت می‌کنند بذاتی ـ که بدانها موصوف است ، و صفاتی نیستند که مانند سفید ـ وسیاه ، ودانا ـ و زنده ، برچیزی جز ذات دلالت کنند»[2].

و نیز در **مابعد الطبیعه**[3] گوید : «واحد در این فنّ مرادفِ با موجود استعمال می‌شود» .

---

۱ ـ مابعدالطبیعه ص ۹-۱۱ .

۲ ـ تفسیر مابعدالطبیعهٔ ابن رشد ص۳۱۳ .

۳ ـ مابعدالطبیعه ص ۲۰ .

و از اینکه گوید : «واحد ـ و موجود بر یک ذات دلالت می‌کنند ـ بر معنی واحد ـ بانحاءِ گوناگون ، نه اینکه بر صفات مختلفِ زائد بر ذات دلالت کنند»[۱] چنین مستفاد می‌شود ـ که آن یک معنی انحاءِ گوناگون دارد ، یعنی مشکّک‌است ، وگرنه معنی واحد نباشد .

ولی گفتار او دربارهٔ مرادف بودن هستی با هویّت مختلف است ، چه وی در **مابعدالطبیعه** گوید : «هویّت باموجود مترادف‌است ـ جز اینکه هویّت برصادق اطلاق نمی‌شود»[۲] .

و ازین سخن دانسته می‌شود که هویّت و موجود متساوی نیستند ـ تا هرجا موجود صدق کند هویّت هم صدق کند ، پس هویّت از موجود اخصّ‌است . ولی خود او در **تفسیر مابعدالطبیعه** گوید : «نام هویّت ـ که برذات چیز دلالت می‌کند ـ غیراز نامِ هویّت‌است ـ که بر صادق دلالت می‌کند ؛ و همچنین نامِ موجود ـ که بر ذات چیز دلالت می‌کند غیر از موجودی است ـ که بر صادق دلالت می‌کند ؛ ازینرو مفسّران در مقالهٔ دومِ **کتاب جدل** اختلاف کردند در مطلوبِ مطلق ، وآن سخنِ ما است : آیا چیز موجود است ؟ که آیا این از مطلوبهایِ عرض‌است ـ یا از مطلوبهایِ جنس ؟ زیرا ، آن‌که از موجودِ در اینجا آن معنی را فهمید ـ که شاملِ مقولات‌است ، گوید : این داخلِ مطالب جنس است ، وآن کس ـ که ازلفظِ موجودِ دراینجا معنی صادق را دریافت ، گفت : داخلِ مطلوب عرض‌است»[۳] .

بپایان رسید سخن **ابن رشد** .

---

۱ ـ تفسیر مابعدالطبیعه ص۳۱۳-۳۱۵ .

۲ ـ مابعدالطبیعه چاپ حیدرآباد ۱۳۶۵ ص۱۱-۱۲ .

۳ ـ تفسیر مابعدالطبیعه چاپ بیروت ۱۹۳۸ ص۵۶۱ .

نظر نگارنده دربارهٔ گفتار ابن رشد

نگارنده گوید : این سخن صریح است در اینکه هویّت ـ و موجود ، مترادف اند ؛ برخلاف آنچه پیش ازین از او نقـل کردیم که گفته بود عامّ ـ و خاصّ اند .

و ظاهراً اصرار **ابن رشد** براینکه موجود معنیِ مشتق ندارد ، که این مطلب را در **مابعدالطبیعهٔ** خود هم یاد کرده[1] ـ برای این است که اگر موجود معنیِ مشتقّ داشته باشد ، لازم آید ـ که هستی ـ و چه چیزی هر دو اصیل باشند .

توضیح مطلب اینکه **ابن رشد** سه مثال آورده ـ که در هرسه مبدءِ مشتقّ درخارج موجوداست ، مثلاً سفید ، یعنی چیزی ـ که سفیدی برای او ثابت است ؛ درینجا جسم سفید خود وجودی دارد ـ که جوهرست ، ـ و بخود ایستاده ؛ و سفیدی هم بگفتهٔ او ـ و اکثرِ پیشینیان ، محمولِ بضمیمه است ، وجود محمولی دارد ـ قائمِ بجسم ـ و عرض است ـ که گوئیم سفیدی موجود است ، هرچند هستیِ محمولیِ او عین هستیِ در جسم بود ؛ پس اگر موجود هم معنی مشتقّ داشته باشد ، لازم می‌آید ـ که مثلاً جسمِ موجود مانند جسمِ سفید خود وجودی داشته باشد ، و وجودی که عارض جسم است نیز مانند سفیدی در جسم سفید ، دارای هستی جداگانه بود ؛ بنا براین یک چیز دارای دو هستی باشد ، هستیِ معروض ـ وهستیِ عارض ، ازینرو لازم آید ـ که دو جعل تعلّق گیرد ، ـ جعلِ هستی ـ وجعلِ چه چیزی ـ و دوچیز اصیل ـ ومنشأ آثار باشند ، ـ هستی ـ و چه چیزی . و چنین سخنی جز از بعض شیخیّه ـ که گوید : هستی مصدر خیرات ـ و چه چیزی مصدر بدیها وآفات است شنیده نشده است[2].

---

۱ ـ مابعدالطبیعه چاپ حیدرآباد ص ۱۰ . ۲ ـ شرح منظومه ص ۵ .

ولی چنین نیست ـ که **ابن رشد** پنداشته ؛ زیرا اگر موجود معنیِ مشتقّ هم داشته باشد ـ باز لازم نمی‌آید ـ که وجود خود هم مانند سفید در جسم سفید ـ ثبوتی جداگانه داشته باشد ، ـ زیرا از ثبوت چیز برای چیز ، ثبوت ثابت لازم نمی‌آید ، ـ چنانکه :

اَعْدامِ ملکات ، مانند : کوری ـ کری ـ لالی (نابینائی ـ ناشنوائی ـ ناگویائی) نامردی دربارهٔ مردم ـ که سزاوار است بینا ـ و شنوا ـ وگویا ـ و مرد تمام باشد .

و اضافات بمانند : دوری ـ نزدیکی ـ پدری ـ پسری ـ زیرین و زبرین بودن ، هیچیک اینها هستیِ خارجی ـ و محمولی ندارند ، ـ و محمول بضمیمه نیستند ، ولی کور ـ کر ـ و لال و نامرد ـ و دور ـ نزدیک ـ پدر ـ پسر و زیر ـ و زبر در خارج موجوداند ؛ پس بسا چیز ـ که هستیِ رابط دارد ، ـ و برای چیز دیگر ثابت‌است ، ولی خود هستی محمولی وخارجی ندارد .

و اشکالی ـ که می‌ماند اینست ـ که ثبوت چیز برای چیز هرچند مستلزمِ هستیِ ثابت نیست ـ ولی فرع ثبوت مثبت له است ؛ پس هستی خواه اعتباریِ محض باشد ـ یا بگفتهٔ **ابن رشد** بمعنیِ ذات ـ و شیء ، یامشترکِ لفظی بود ، ـ و هستی در هرچیز خود چیز باشد ، باز ثبوت آن فرع ثبوت ـ و هستی آن چیزست ـ که هستی بر او حمل می‌شود .

شگفتا ، چگونه چنین نباشد ـ وحال اینکه حملِ ذات ـ و ذاتیاتِ چیز هم فرعِ ثبوت ـ وهستیِ آن چیزست، وتاآنگاه ـ که چیزی وجود نداشته باشد ، ذات ـ و ذاتیّاتش را هم نمی‌توان بر او حمل کرد ؛ پس‌از حملِ هستی بر چیز قاعدهٔ فرعیّه ـ که گوید ثبوتِ چیز برای چیز فرعِ ثبوتِ مثبت له است لازم

می‌آید ، و هرچیز تا خود ثبوت نداشته باشد ، نمی‌شود چیزیرا برای او ثابت ـ و براو حمل کرد .

وازطعنهٔ **ابن رشد بابن سینا** ـ که نقل کردیم نمودار می‌شود ـ که وی خود مذهب **اشعریانرا** قبول دارد ، ولی از **ابوالحسن اشعری** مشهور است ـ که او هستی را مشترکِ لفظی می‌داند ؛ و این سخن هم با تصریحِ **ابن رشد** باینکه هستی مشترکِ لفظی نیست ، ناسازگاراست ، و هم پذیرفتن آن از دانشمندی نامی دشوار می‌نماید ، مگر اینکه توجیهِ **شارح مقاصد** را در بارهٔ **مذهب اشعری** بپذیریم ، وآن اینست که : هستیِ چیز ، خودِ ذاتِ اوست ، و معنی آن اینست که : چنین نیست که چیز هویّتی دارد ، و عارضی ـ که نامش هستی‌است ، و هویّت دیگر قائم ـ باوّلی ، چنانکه بمانند سفیدی ـ و جسم ، گرد آیند[1].

از جانب دیگر درگفتار **حکما** ـ و **متکلّمین** ما ، در مباحثِ امور عامّه مذهب **مشّائین** در باب هستی روشن نیست ، **صدرالدین شیرازی** قدس سرّه در مباحثِ وجود **اسفار**[2] پس از آنکه گفته است : **مشّائین** در ممکنات هستی را عرضِ قائمِ بمهیّت می‌دانند ، گوید این زیادهٔ هستی برچه چیزی درذهن‌است ، و پس‌از چند سطر گوید : هستیها بنزد مشّائیان حقائقی‌اند بذات مختلف ، و این سخن صریح‌است در اینکه وجودات حقائقی هستند ـ که درخارج موجوداند .

در **شوارق** از **مشّائیان** حکایت کرده ـ که هستی صفتی‌است موجودِ خارجی ـ منضمّ بچه چیزی ـ و موجود بذات ـ و مجعول بذات[3] .

---

۱ ـ شوارق ، مقصد اول ـ فصل اول مسألهٔ سوم ـ در تذییل این مسأله ـ و شرح مقاصد مبحث وجود .

۲ ـ جلد اول چاپ اول ، ص۶۲ ، ذیل تفصیل مقال لتوضیح حال .

۳ ـ شوارق ـ مقصد اول ـ فصل اول ـ مسألهٔ پنجم .

و در **اسفار** در مبحث جعل از **مشّائیان** دلیل آورده ـ براینکه اتّصاف ، یعنی نسبت هستی بچه چیزی مجعول است[1] ، و این سخن با آنچه از **شوارق** آوردیم که گفت مجعول بذات هستی‌است ، ناسازگار است .

ودانسته نشد که حکیم سبزواری ازکجا دانسته‌است ـ که این هردو ، قول **مشّائیان** است ـ که محقّقانشان هستی‌را مجعول بذات دانسته‌اند ، وغیرمحقّقین اتّصاف را[2] .

و عجبتر این‌است ـ کـه سخنان **ابن رشد** با قولی کـه **حکیم طوسی** در **تجرید** بحکما (ظاهراً **شیخ اشراق** وپیروان او) نسبت داده ـ وآنرا برگزیده‌است سازگار می‌نماید ، هرچند آن نظر نزد نگارنده ـ که معتقد بأصالت ـ و اشتراك معنویِ هستی‌است پسندیده نیست . وآن اینست که :

از هستی دریافته نمی‌شود جزکونِ ماهیّت ، پس باینکه هستی باو ضمیمه شود نیازی نیست ، ـ بلکه خود چه چیزی از جاعل صادر شده ـ و پس‌از صدور بودنِ او در خارج همان هستی اوست ، بنا براین هستی خود کثیر است ، یعنی افرادی دارد ـ که بذات در نفس‌الأمر بسیارند ـ برحسبِ بسیاریِ چه چیزیها ، و گوناگون‌اند مانند اختلاف همـان ماهیّتها ، و معنی اینکه هستی در عقل عارضِ چه چیزی می‌شود ، این نیست ـ که هستی بمعنی بودنِ عقلی‌است ـ و عقل ظرفِ خودِ بودن است ، ـ بلکه عقل ظرفِ هستیِ بودن‌است ؛ ومعنیِ عروض اینست ـ که چیز برای غیر خود موجود باشد ، پس چون هستی در خـارج برای ماهیّتها موجود نیست ، ما گوئیم هستی در خارج عارضِ چه چیزی نمی‌شود ، ـ بلکه

---

۱ ـ الاسفار الاربعة ـ مرحلهٔ سوم ـ فصل سوم ـ درجعل .

۲ ـ شرح منظومه باب جعل ص۵۳ ـ ۵٤ .

در عقل عارضِ او می‌گردد ، بعبارتِ دیگر موجودیّتِ هستی برای ماهیّت تنها در عقل است ، نه در خارج ؛ پس آنچه فردِ هستیِ مطلق است ، همان بودنِ ماهیّت‌است در خارج ؛ یعنی خارج ظرفِ خودِ بودن‌است ، و بودن عبارت‌است از موجودیّتِ چه چیزی ، و این هستی برای چه چیزی درعقل ثابت‌است ، یعنی عقل ظرفِ هستی ـ و ثبوتِ اوست ، نه ظرف خود او .

و شکّی نیست که این فرد ، فردیست برحسبِ نفس‌الأمر ، ـ نه بمجرّد تعمّل عقل ، پس هستی بتکثّر موضوعات بسیار می‌شود ـ و بپیشی ـ و سپسی ، ـ و نیاز ـ و بی نیازی ، ـ و وجوب ، و امکان ، مقول بتشکیک می‌گردد[1].

پس باین بیان پیدا شد ـ که مفاد هل بسیطه ـ یعنی حمل هستی برچیز ـ ثبوت همان چیزست ؛ ـ ومفاد : جسم هست ، ثبوت‌جسم‌است ، نه ثبوتِ چیزی برایِ جسم ، بنابراین : نه لازم می‌آید بگفتهٔ **امام فخر** قاعدهٔ فرعیّه را تخصیص دهیم ، وگوئیم : این قاعده در جاهائی صادق است ـ که محمول مَوْجُودٌ نباشد ، تاگویند : احکام عقلی تخصیص بردار نیستند ؛ ونه بگفتهٔ **محقّق دوانی** گوئیم : ثبوت چیز برای چیز مستلزمِ ثبوت موضوع است ، نه فرعِ آن ، خواه آن موضوع ثبوتی جدا از ثبوت ثابت داشته باشد ، یا بهمان ثابت یعنی محمول ثبوت پیدا کند ، پس‌از ثبوت چیز برای چیز لازم نمی‌آید که موضوع در ثبوت تقدّم داشته باشد بر ثابت .

وباز سخنان ابن‌رشد بامذهب **سیّدصدرالدین شیرازی** نیزسازگارست ، ـ چه **سیّد** مانند ابن رشد مفهومِ هست را بسیط می‌داند ، وگوید :

هستی نه فرد خارجی دارد ـ و نه فردِ ذهنی ـ تا در ذهن یا درخارج قائم

---

۱ ـ شوارق محقق لاهیجی مقصد اول ـ فصل اول مسألهٔ پنجم ـ و چهاردهم .

بچه چیزی باشد ، و ثبوت چیز برای چیز بر آن صدق کند ، بلکه مفهوم ِ هست با چه چیزی متّحد شده‌است ، ـ نه مفهوم ِ مبدء که هستی باشد ، زیرا که هستی فرد ذهنی ندارد ، همچنانکه هرچه درخارج هست چه چیزی‌است ، در ذهن هم جز چه چیزیها چیزی نیست ، و وجودی هم که در ذهن بدان می‌نگریم ماهیّتی از ماهیّتهاست . و مقصود **حکما** که گویند : واجب الوجود وجود بحت‌است ، اینست که او موجود بحت است .

اعتراض ابن رشد بر ابن سینا درتفسیر معنی ِ مشتق

و نیز در **تفسیر مابعدالطبیعه** گوید : نام مشتق در قضیّه‌ای ـ که موضوع آن جوهر ، و محمول آن اسم مشتقّ است ، مانند سخن ِ ما : زید سفید است ، بر جوهر ـ و عرض ، یا جوهری که در او عرض باشد ، دلالت نمی کند ، چنانکه **ابن سینا** گمان کرده‌است ، چه او چون دید که لفظ ِ سفید دلالت می کند بر چیزی که در آن سفیدی‌است ، پنداشت ـ که این لفظ نخست برموضوع دلالت می کند ـ وثانیاً برعرض ، و مطلب بعکس این است ـ که آن نخست برعرض دلالت می کند ، و ثانیاً برموضوع .

و اگر مطلب چنان بود که **ابن سینا** می‌گوید ، یعنی اینکه سفید نخست بر جسم دلالت می کرد ، هراینه سخن ِ ما : زید سفیداست دلالت می کرد ـ برگفتهٔ ما زید جسم ِ سفید است ، وسخن ما جسم ِ سفید ، دلالت می کرد برگفتهٔ ما جسم ِ جسم ِ سفید ، و این (برود) تا بینهایت .

زیرا که هرگاه سخن ما سفید برجسم سفید دلالت کند ، پس بگوئیم جسم ِ سفید ، و نام ِ جسم را در چیز بصراحت بیاوریم ، لازم آید ـ که سفید غیراز جسمی که ما آنرا آشکارا ـ آورده‌ایم ، متضمّن ِ جسم دیگر باشد ؛ پس از گفتهٔ

ما : جسمِ سفید ، جسمِ جسم سفید لازم آید ، ـ تا بی نهایت ، ـ چه هروقت لفظِ سفیدرا بیاوریم ، لازم آید ـ که جسم را صریح بیاوریم ، و ما نخست آنرا درقضیّه آورده بودیم ، پس لازم آید که یک قضیّه اجسام بی پایانی را متضمّن باشد ، و این محال است[1].

بپایان رسید سخن **ابن رشد** .

پاسخ نگارنده باعتراض ابن رشد

نگارنده گوید :

کلّیّات پنجگانه که بذهنِ ما درمی‌آیند ، عقل آنهارا گاهی بشرطِ لا می‌نگرد ، یعنی هرچیز دیگری که با او در هستی همراه باشد زائد باشد ، درینصورت آنرا مبدء می‌نامند ، مانند : نطق ـ وضحک ـ و مشی ـ وسفیدی . وگاهی همان کلّیّات ، لا بشرط منظور می‌شوند ، یعنی آن کلّی وجود داشته باشد ، هرچند با چیزهای دیگر موجود شده باشد ؛ درینصورت حمل می‌شود ، و غالباً بصورتِ مشتقّ آنرا می‌آورند ، مانندِ ناطق ـ ضاحک ، سفید ؛ حتّی گاهی محمولی لا بشرط منظور می‌شود ، و حمل می‌شود که خود وجود محمولی ندارد ، ونمی‌توان گفت ـ که درخارج موجود است ، ولی وجود رابط دارد ، یعنی حمل می‌شود ، و بتبعِ محلّ وجودِ رابط ضعیفی دارد ، مانند اَعدام ملکات ، و اضافات ، همچون نابینائی و پدری و پسری ، که هیچیک در بیرونِ ذهن‌ما موجود نیستند ، ولی نابینا ، و پدر ، و پسر ، درخارج موجوداند .

در این مطلب اختلافی نیست که آن معنی که ابتداءً از مشتقّ دریافته می‌شود معنائی بسیط است .

پس شیخ که گفته است : نخست ذات ملحوظ می‌شود ، و بتبع او ـ و

---

۱ ـ تفسیر مابعدالطبیعهٔ ابن رشد ـ چاپ بیروت ـ ۱۹۳۸ ص : ۵۵۷-۵۵۹ .

ثانیاً حالت یا صفتی ـ که مشتقّ از آن حکایت می‌کند ، ظاهراً مقصودش اینست که درمقامِ شرح جائزاست ـ که بگوئیم : معنی ـ ناطق یا ضاحک ـ یا ابیض ، ذَاتٌ یاشَیْءٌ لَهُ ٱلنُّطْق یا لَهُ ٱلضِّحْکُ یا لَهُ ٱلْبَیَاض است .

پس اگر مراد از ذات یا شیء ، در این جمله مفهوم آن باشد ، لازم نمی‌آید که ذات ـ یا شیء ـ که عرض عامّ است ، داخل در فصلی که ناطق است شده باشد ؛ وما نمی‌گوئیم : که علماءِ منطق کلمهٔ ناطق را مجرّد از معنی شیء یا ذات ، فصل می‌دانند ؛ بلکه می‌گوئیم : ناطق فصل حقیقیّ نیست ؛ و چون دست یافتن بفصلهای واقعی غیر ممکن است ، ازینرو ناطق را که نزدیکترین خاصّهٔ فصل اخیر است بجای آن بکار می‌برند ، پس مفهومِ عرضِ عامّ ، در مفهوم عرضِ خاصّ داخل شده‌است ، نه در فصل ـ که جوهراست .

و اگر مقصود شیخ مصداقِ ذات یا شیء باشد ، مراد او محقّقاً مصداق مجرّد از وصف نیست ، بلکه مقصود مصداق مقیّد بوصف است بدینگونه ـ که وصف طولاً منظور شده ـ یعنی نخست خود موضوع منظور شده سپس وصف ، پس معنیِ زید نویسنده ـ یا گویا ـ یا سفید است اینست که : زید آن زید است ، که دارای وصف نویسندگی ـ یا گویائی یا سفیدی‌است .

و ازین لازم نمی‌آید که قضیّهٔ ممکنه بقضیّهٔ ضروریّه منقلب شود ، چه ما نگفتیم زید زید است ، تا بگویند ثبوت هرچیز برای خودش ضروریست ، وهرچیز خودش ،خودش‌است ، بلکه گفتیم تفسیر زید نویسا اینست : زیدی که‌دارای وصف نویسندگی‌است که گویند : اوصاف پیش‌از آگهی ازآنها خبرند ، یعنی صفتها گرچه مانند خبر حمل نشده‌اند ، ـ ولی دلالت می‌کنند بروقوعشان ، چنانکه گویند : خبرها هم پس از آگهی ازآنها وصف‌اند .

پس درحقیقت عقدالحمل منحلّ بقضیّه می‌شود ، همچنانکه عقدالوضع بگفتهٔ شیخ بقضیّهٔ مطلقهٔ عامّه ، و بگفتهٔ فارابی : بممکنه منحلّ می‌شود .

وانحلال بدو قضیّه صورت می‌گیرد . یکی آنکه خود مفهوم مشتقّ بدان منحلّ می‌شود . و دیگری آنکه بنسبت تامّ متقوّم است میان موضوع ـ و ذات محمول ـ که مضاف بوصف است بقید مضاف بودن بوصف ، و جهت قضیّهٔ دوم عبارت است از همان جهت که قید بالفعل نسبت بذات مقیّد دارد .

پس اگر قید نسبت بذات دارای جهت امکان باشد ، مقیّد نسبت بذات بالامکان ثابت خواهد بود ، و اگر بضرورت ثابت باشد بضرورت ثابت خواهد بود . وانقلاب قضیّهٔ ممکنه بضروریّه لازم نمی‌آید ؛ زیرا ذات زید که بفعلیّت کتابت مقیّداست ، عین زید نیست .

همچنانکه کلّی ـ مقیّد بقیدی عین آن کلّی نیست ؛ پس انسانِ مقیّد بضحک برای انسان بالامکان ثابت است ، همچنانکه خود ضحک برای انسان بامکان ثابت‌است ، زیرا ذاتی که بقیدی مقیّد است حکایت می‌کند از فعلیّت مبدء برای آن ذات ، پس اگر فعلیّت مبدء برای آن ذات بالامکان باشد ، محال است ذات مقیّد بضرورت ثابت باشد .

بعض محقّقین معاصر معتقدند که اصلاً معنی مشتقّ همان ذات‌است ، ـ نهایت امر همچنانکه اگر ما چیزهای دیدنی‌را باعینکهای‌رنگینِ گوناگون بنگریم با هرعینکی آن چیز را برنگی می‌بینیم ، آن ذات را هم گاهی از دریچهٔ مادّهٔ دانش می‌نگریم ـ و می‌گوئیم دانا ، وگاهی از دریچهٔ مادّهٔ سفیدی می‌نگریم ـ و می‌گوئیم سفید ، وهکذا[1] .

۱ ـ نگاه کنید بکفایة الاصول آیةالله خراسانی با حاشیهٔ مشکینی ، چاپ تهران ۱۳۶۷ ، بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

امّا سخن **ابن رشد** که گوید : اگر سخن **ابن سینا** درست باشد و سفید نخست برجسم دلالت کند ، هراینه سخن ما زید سفید است، دلالت خواهد کرد برگفتهٔ ما زید جسم سفیدست ، و هرآینه سخن ما جسم ِ ابیض دلالت خواهد کرد برگفتهٔ ما جسم ِ جسم ِ ابیض ، و این می‌رود تا بینهایت الخ . این سخن بدرجه‌ای دور ازخرد است که هرخردمندی بمجرّد شنیدن آن بطلانش‌را می‌یابد ، چه شرح - و تفسیر معنی کلمه این نیست که خود آنرا با چیز دیگر ترکیب کنند ، و مثلاً در تفسیر ابیض بگویند یعنی جسم ابیض ، و بگویند مدلول این کلمه عبارتست ازمدلول ِ خود ِ این کلمه - بانضمام ِ کلمهٔ دیگر - که معنی ِ دیگر دارد ، پس سفید یعنی جسم ِ سفید - و سفید در جسم ِ سفید هم یعنی جسم ِ سفید ، پس جسم ِ سفید یعنی جسم ِ جسم سفید ، و سرانجام معنی ِ جسم ِ سفید عبارت‌است از جسم ِ نامتناهی - و سفید نامتناهی ، چه بطلان این سخن بر هیچ خردمندی پوشیده نیست .

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

ج۱ ، ص۷۵ - ۸۵ ، - و درر الفوائد تألیف آیة الله شیخ عبد الکریم حائری یزدی چاپ چهارم بدون تاریخ ج۱، ص۳٤ - ۳۷ . بدایع الافکار تألیف آیةالله شیخ ضیاءالدین عراقی چاپ نجف ۱۳۷۰ ج ۱ ص۱٦۸ - ۱۹۳ . و نهایة الاصول تألیف آیةالله الحاج آقا حسین البروجردی - چاپ تهران ۱۳۷۵ ص ٦۷ - ۷٤ . و حقائق الاصول تألیف آیةالله حکیم چاپ‌نجف ۱۳۷۲ ج۱ ص۱۱۹ - ۱۳۰، و محاضرات آیةالله سید ابوالقاسم خوئی چاپ نجف ۱۳۸۲ ج ۱ ص۲٦۸ - ۲۹٤ ، و شرح منظومهٔ حکیم سبزواری ، چاپ تهران ، ۱۲٦۱ ص۱۰۸ - ۱۰۹ .

یحیی النّحوی الاسکندرانی

یحیی[1] **النّحوی** از فیلسوفان بزرگ اسکندریه - و از مفسّران نامی کتب **ارسطو** - و **جالینوس** ، مردی موحّد بوده ، اقانیم سه گانهٔ ترسایانرا ردّ کرده ، بر کتاب **دیدوخس بر قلس** دهری ردّ نوشت[1] . نویسندگان شرح حال وی گویند : پس از آنکه **اسکندریه** در سال بیستم هجری بردست **عمرو عاص** فتح شد ، **یحیی النّحوی** تا چندی بعد حیاة داشت - که **عمرو عاص** از محضرش بهرمند می‌شد ، و اورا از سخنان حکیمانهٔ **یحیی**[1] شگفتی دست می‌داد . از **تتمّة صوان الحکمه**[2] بدست می‌آید که **یحیی النّحوی** از **اسکندریه بفارس** رفته ، و تا چندی پس از سال ۳۵ هجری زنده بوده - که با **امیرالمؤمنین علی علیه‌السّلام** در زمان خلافت ظاهری آن حضرت (۳۵ — ۴۰) مکاتبه کرده ، - وبنابراین وی روزگاری دراز زندگانی کرده که عمرش از هشتاد سالگی هم درگذشته است .

ابن ابی اصیبعه درباب ششم کتاب خود[3] علاوه بر گفتاری دربارهٔ نبض نوزده مجلّد از تألیفات اورا در تفسیر کتابهای **جالینوس** فهرست داده ، وازاینجا دانسته می‌شود که وی در پزشکی دستی توانا داشته ، ولی او چون در فلسفه هم دارای تسلّطی بسزا بوده بنام فیلسوف شهرت یافته‌است .

ابن النّدیم[4] در فنّ اوّل از مقالهٔ هفتم علاوه بر دومقاله - و یک کتاب در ردّ برخی فلاسفه ، و چهارمجلّد تفسیر او برمباحث منطقی **ارسطو** هفت کتاب

---

۱ - ابن ابی اصیبعه دربارهٔ این کتاب اشتباه کرده یکبار آنرا بنام « رد دیدوخس » در فهرست مصنفات او آورده بار دیگر بنام «رد برقلس» و نیز نگاه کنید بمختصر الدول ص ۱۷۵ .

۲ - چاپ لاهور ۱۳۵۱ ص۲۳ - ۲۵ .

۳ - عیون الانباء چاپ بیروت ۱۳۷۶ ، ج۲ ، ص۳ تا ۶ .

۴ - الفهرست چاپ مصر ۱۳۴۸ ، ص۳۵۶ - ۳۵۷ .

از تألیفات فلسفی **یحیی النّحوی** را نام برده‌است ، ـ بدینقرار :

۱ ــ تفسیر منافع اعضاء الحیوان ارسطو که گوید **ابن زرعه** (۳۳۱ـ۳۹۸) آنرا بتازی نقل کرده‌است .

۲ ــ تفسیر کتاب الکون والفساد ارسطو .

۳ ــ تفسیر مابال ارسطو .

٤ ــ تفسیر سماع طبیعی ارسطو که این کتابرا **ابن النّدیم** دیده بوده ، و از تاریخی که درین کتاب یافته چنین دریافته که میان او و تألیف این کتاب سیصد و اندی سال فاصله است[1] .

قفطی از **تفسیر سماع طبیعی** او نسخهٔ نفیسی داشته که گوید ده مجلّداست[2].

٥ ــ ردّ کتاب دِیُدُخُس بِرِقْلُسْ دهری در ۱۸ مقاله ـ که نسخهٔ این کتاب را قفطی در دست داشته ، و از آن نقل کرده ، گوید کتابی بزرگ (و ۱٦ مقاله) است[3] .

---

۱ ـ ظاهر سخن اینست که فاصلهٔ زمان زندگی **ابن ندیم** تا زمان تألیف کتاب مقصوداست، وتاریخ ولادت **ابن ندیم** نامعلوم‌است ، ولی چون وی تاریخ وفات بردعی‌را درکتاب الفهرست بسال ۳٤۰ ضبط کرده ، و او خود لااقل ده سال داشته که این تاریخ بیادش مانده بوده‌است ، پس ولادت ابن الندیم مسلماً پیش‌از ۳۳۰ اتفاق افتاده ، پس این کتاب هم نزدیک بسال‌بیستم هجرت تألیف شده بوده . وازطرفی‌هم **یحیی‌النحوی** بگفتهٔ قفطی و ابن ابی اصیبعه درجوانی ناخدای کشتی بوده ، و پس از چهل سالگی بتحصیل حکمت پرداخته ، و پس‌از مدتی که نمی‌شود کمتر از بیست سال باشد فیلسوف شده،وکتاب نوشته ، بنابراین گویا وی درسال‌بیستم هجرت درحدود هفتادسالگی‌بوده‌است والله العالم .

۲ ـ اخبار الحکماء قفطی چاپ لیپزیک ۱۹۰۳ ، ص۳۹ و ۲٤٥ .

۳ ـ تاریخ الحکماء قفطی ص۸۹ و ۳٥٦ .

۶ ــ کتاب دراینکه هرجسم متناهی قوّت آن هم متناهی‌است .

۷ ــ کتاب در ردّ ارسطو در شش مقاله . و **ابن ابی اصیبعه** گوید : وی بر ایساغوجی **فرفوریوس** هم تفسیر نوشته‌است .

از وصفی که مورّخین دربارهٔ تفاسیر **یحیی النّحوی** برکتب **ارسطو** یاد می‌کنند ، و از نشانی نسخهٔ تفسیر سماع طبیعی او که بدست **قفطی** افتاده بوده ، چنین برمی‌آید که تفاسیر او برکتابهای **ارسطو** دارای ارج وارزشی شایسته بوده ، اورا شاگرد مکتب **ارسطو** می‌دانستند .

امّا دربارهٔ ردّ او بر **ارسطو** :

شبهات یحیی النّحوی سست‌است

ابوالحسن بیهقی (ظاهراً بنقل از **ابن سینا**) گوید : هرچند شکوك **یحیی النّحوی** استوار می‌نماید ، ولی چون عمیق نگریسته شود ، شکوکش سست‌است ؛ دریافتن این‌شکوك ــ وگشودنِ گرهِ آنها ، نفس را نیرو می‌بخشد ــ و دانش را فزونی ؛ و این شکوك چیزی نیستند که علماءِ رسمی بفطانت ، گرهِ آنها را بگشایند ، زیرا حلّ این شکوك بدانستنِ مطالب سماع طبیعیّ بسته است[1] .

قفطی بنقل از **ابن بطلان** (متوفّیٰ بسال ٤٤٤) گوید نقضهای **یحیی النّحوی** جدلیّ و خطابیّ است[2] .

شیخ در پاسخِ پرسش ششم **ابو ریحان** گوید : گویا تو درین گفتار مخالفت با **ارسطو**را از **یحیی النّحوی** که نزد ترسایان نیرنگ زده ــ و تزویر کرده بود ، آموخته‌ای ![3]

---

۱ ــ تتمة صوان الحکمه چاپ لاهور ۱۳۵۱ ، ص۲٤-۲٦ .

۲ ــ تاریخ الحکماء قفطی چاپ لیپزیک ۱۹۰۳ ، ص۳۰٦ .

۳ ــ جامع البدایع چاپ مصر ۱۳۳۵ ، ص۱۲۷ .

از آنچه نقل کردیم دانسته شد ـ که تفاسیر یحیی النّحویّ بر کتابهای ارسطو دارای ارزشی شایسته بوده ، ولی ازین‌سخن **شیخ** واز گفتار **ابن بطلان** پیدا می‌شود ـ که کتاب او در ردّ **ارسطو**را استوار ـ و جدّی نمی‌انگاشته‌اند تا بپاسخ آن‌برخیزند ـ چه او درین کتاب‌از آیین فلسفی ـ که استدلال ببرهان‌است منحرف شده ، ـ و کتاب را از سخنان جدلیّ ـ و خطابی انباشته است ـ تا همکیشان خویش‌را بمخالفت با **ارسطو** ـ که طریقهٔ اورا با **آیین مسیح** ناسازگار می‌پنداشتند قانع کند ، و ازگزند کشیشان متعصّبی که در پی آزارش بودند درامان بماند ، و کتابی که در ردّ یحیی بفارابی نسبت داده شده بدست نیامده‌است .

بیهقی (متوفّی بسال ٥٦٥) در تتمّة صوان الحکمه گوید : «بیشترمطالبی که امام **حجّة الاسلام غزالی** در **کتاب تهافت الفلاسفه** آورده تقریر سخن یحیی النّحویّ است» .

نگارنده گوید : با وجود اینکه فلاسفه ـ و متکلّمین ما کتاب تهافت غزّالیّ ـ وتهافت التّهافت ابن‌رشد هردورا بدست داشته‌اند ، ـ نه چندان توجّهی بایرادهای **غزالی** بر فلاسفه داشته‌اند ، و نه بانتقادهای **ابن رشد** بر **ابن سینا** ، گویا بنظرشان شکوك **غزالی** همان ارزش‌را داشته‌است که سخنان یحیی النّحوی داشت در ردّ ارسطو ؛ چه بگفتهٔ بیهقی «بیشتر سخنان غزالی تقریر ایرادات یحیی النّحوی است» و شاید وی ازگفتار متکلّمانی مانند **جبّائی** هم چیزی‌برآن افزوده‌است . و ظاهراً علّت اینکه اگر برخی شبهات تهافت غزالی مانند شبههٔ مشهوره شهرتی یافته باز بنام غزالی مشهور نشده ، اینست که این شبهات را از اندیشهٔ خود او نمی‌دانستند ، بویژه که همین شبهه هم گرچه درحقیقت از غزّالی گرفته شده ، ولی **خواجه زاده** در **تهافت الفلاسفهٔ** خود آنرا بصورت فعلی

درآورده است .

حقیقتِ امر اینست ـ که غزّالی خود با سخنان خطابی ـ و جدلیّ مأنوس ترست ـ از برهانهایِ فلسفی ؛ چه تألیفات او از خطابه ـ و جدل فراهم آمده ، ـ که برخی دانشمندان گفتند: خطابیّات غزّالی از برهانیّات ابن‌سینا سودمندترست. و این سخن درست است ، زیرا نادرند کسانی که برهانهای فلسفی را فهم کنند ، ولی خطابیّات را همگان می‌یابند . بویژه ـ که تألیفهای مهمِّ وی ، راهنمای شایستهٔ مردمی ـ و تهذیب اخلاق است .

محقّق لاهیجی درشوارق[1] : سخن شیخ راکه هرموجودی هرگاه بذاتِ او بنگرند الخ ، نقل کرده ـ سپس گوید : «مانند همین گفتار را شیخ درکتابهایِ دیگر خود آورد ؛ و هرگاه او معنیِ مقصودِ از واجب و ممکن را تعیین کرده ـ اعتراض برمسلکِ او باینکه لفظِ واجب ـ وممکن مجمل است، ـ چنانکه غزّالی گفته ، یاباینکه : چون نامِ ممکن برای ممکنِ حادث، حقیقی ، و برایِ ممکنِ قدیم ، غیرِ حقیقی است ، ـ پس بخش کردنِ موجود بممکن ـ و واجب قسمتی حاصر نیست ، و قسمتی ، که بطبع معروف است ، آن قسمتِ ممکن ، بحقیقی و ضروری است ، چنانکه ابنِ رشد گفته ، این هر دو ایراد بی جا ـ و بی معنی است » .

ونیز درصفحهٔ دوم همین فصل گوید : «حکیم ابوالولید محمّد بن رشدِ اندلسی درکتاب تهافت گفته‌است : نخستین کسی از فلاسفه ـ که ازاین راه اثبات واجب کرده‌است ابن‌سیناست ، برای اینکه این راهی‌است بهتر از راهِ پیشینیان ، چه اوگمان کرده ـ که در این راه از گوهرِ موجود استدلال شده ، و در راههای

---

۱ ـ شوارق ـ مقصد سوم ـ فصل اول .

قوم ازعرضهائی ـ که تابعِ مبدءِ نخستین‌است ، این سخن ابو الولید است » .

نگارنده گوید : پس‌ازین ابن رشد بمقام اعتراض برشیخ برآمده ، که ما سخنانِ اورا پیش ازین نقل ـ و ردّ کردیم ، ولی صاحب شوارق باعتراضهای او ننگریسته و بردّ و ایرادکردنِ آنها اعتنا نکرده‌است .

تسلسل در نظر حکّما و متکلّمان

متکلّمان که گویند : عالم یعنی ماسوی‌الله حادث است ، در برهانهایِ ابطالِ تسلسل ، اجتماع در وجود ـ وترتّب‌را شرط نمی‌دانند ، و چون بر ایشان‌ایراد شود ـ که ازین سخن لازم می‌آید که براهینِ تسلسل در اعداد هم جاری شود .

گویند : برهانهای ابطال تسلسل جائی را فرا می‌گیرد که آحادِ سلسله موجود شده باشد ، واعداد ، اعتباری صرف‌اند .

امّا **حکما** که قائل بقدم زمانی جهانند ـ و ازاین عقیده لازم آید که حوادثِ پیاپی ، نامتناهی باشد ، درجریان برهانهای ابطال تسلسل شرط کنند ـ که آحاد سلسله می‌باید در وجود مجتمع ـ ومترتّب باشند ، چه هرگاه آحاد باهم در یک زمان موجود باشند ، و میان آنها ترتّب باشد ، براهین تسلسل آنهارا فرا می‌گیرد ، مقصود از ترتّب اینست که یا علّت ـ و معلول باشند ـ و یا امتداد جسمانی ، مانند یک ریسمان ، یا نخی ـ که تا بی نهایت کشیده باشد که هرپارهٔ مفروض ازآن ممتدّ جسمانی قابل اشاره است ، و هر قسمتی ، پیش از قسمتِ دیگر ، و جای‌آن جز جای اینست . بنابراین نفوسی که تنهای آنها ویران‌شده ـ و شمارهٔ آنها بی پایانست ، گرچه باهم موجوداند ، ولی مترتّب نیستند ـ تابرهانهای ابطال تسلسل آنهارا فراگیرد ، وحوادث پیاپیِ روزانه نیزگرچه مترتّب‌اند ، ولی باهم موجود نیستند .

اعتراض خواجه زاده بر برهان ابطال تسلسل

خواجه‌زاده (متوفّی بسال۸۹۳) در کتاب **تهافت‌الفلاسفه**[1] گوید : حوادثِ پیاپی - گرچه در هستیِ خارجی مجتمع نیستند ، در وجود ظلّی بگفتهٔ فلاسفه مجتمع‌اند ، چه همهٔ این حوادث درعلم ملأ اعلیٰ ثابت‌است ، وگفتهٔ **حکما** بوجود علمی حوادث منتقض می‌شود .

اگر گفته شود که شاید حکما این علوم را نه چون وجود ذهنی ، بلکه طور دیگر ثابت می‌کنند ، یا درآنجا زمان نیست ، شاید آن صورتها درآن علوم ترتّب ندارند .

گوئیم : نمی‌خواهیم بگوئیم دلیل ابطال تسلسل مطلقا ناتمام‌است ، بلکه می‌خواهیم **حکما** را باینکه دلیلهای ابطال تسلسل برطبق اصول خودشان تمام نیست ، ملزم کنیم ؛ پس وجود مبدءِ نخستین برحسب قوانین فلاسفه ثابت نمی‌شود ، و این مقصود حاصل‌است ، - زیرا **حکما** گویند صورتِ چیزها در عقول - ونفوس مرتسم‌است ، و علم واجب تعالیٰ نیز بارتسام صورتهاست ، پس این حوادث که در وجود خارجی متعاقب‌اند ، درعلومِ آنها برحسب وجودهای ظلّیِ خود مجتمع اند .

پاسخ اعتراض خواجه زاده

پاسخش اینست که گرچه علم مبادی بحوادث متعاقبه مسلّم است ، ولی درچگونگی علمِ مبادی بچیزها اختلاف‌است که آیا بصور است یا نه ؟ و بصورتهای بسیاراست ، یا بصورتهائی که متّحد اند با عالِم ، پس برهانهای تسلسل نقض نمی‌شود . بعلاوه اگر دانشِ مبادی بوجودِ صورتِ چیزها درآنها باشد ، در صورتهائی که ازچیزها درمبادی مرتسم‌است ، ترتّب لازم نمی‌آید ؛ - زیرا لازم

---

۱ - تهافت الفلاسفه چاپ مصر ۱۳۲۱ ص۸۰ - ۸۲ .

نیست که علم بمتقدّم هم برعلم بمتأخّر مقدّم باشد ، و بنابرقول فارابی و شیخ که گویند : علم باری تعالیٰ بحصول صورتهای چیزهاست در او ، و این علم بصورتها علم‌فعلی‌است نه علم انفعالی ، وبترتیبِ سببی ـ و مسبّبی‌است ، ـ تا لازم نیاید صدورِ کثرت در یک مرتبه از واحد حقیقی . باز صورتهای علمی نزد آنان متناهی‌است ، هرچند معلومات حقّ تعالیٰ نامتناهی‌است . و هیچ چیز براو پوشیده واز علمش پنهان نیست ، چنانکه شیخ این مطلب‌را درتعلیقات خود بتفصیل پیدا کرده ، و این بخش ازتعلیقات اورا صدر المتألّهین در اسفار ـ ومحقّق لاهیجی در شوارق آورده‌اند[1] .

فلاسفه ببراهین ابطال تسلسل مختلف می‌نگرند

و پوشیده نیست ـ که حکما دربارهٔ برهانهای ابطال تسلسل هم‌عقیده نیستند ؛ زیرا گذشت ـ کـه محقّق دوانی برهان وسط و طرف را منتقض می‌دانست ، و همین برهانرا صدر-المتألّهین معتبرترینِ برهانهای ابطال تسلسل شمرد ؛ و نیز **محقّق دوانی** در **انموذج العلوم**[2] برهان تطبیق را از برهانهای دیگر استوارتر دانسته ، ولی محقّق میرداماد در قبسات این برهانرا تدلیس و مغالطی نامیده ، و **صاحب شوارق** سخن میر داماد را ردّ کرده ـ و همینجا و در **گوهر مراد** باعتبار آن گواهی داده‌است[3].

---

۱ ـ اسفار جلد سوم در الهیات اخص ـ فن اول ـ موقف سوم . ـ و شوارق ـ مقصد سوم ـ فصل دوم ـ مسألهٔ دوم . ـ و تعلیقات شیخ نسخهٔ خطی نفیس درکتابخانهٔ اهدائی نگارنده در دانشگاه .

۲ ـ نسخهٔ خطی درکتابخانهٔ اهدائی نگارنده در دانشگاه .

۳ ـ شوارق ـ فصل‌ششم ـ مسألهٔسوم .ـ گوهر مراد چاپ‌تهران ۱۲۷۱ ، ص ۱۶۰-۱۶۳ .

تلخیص برهان اشارات

خواجه **نصیر الدین طوسی** در متن **تجرید** از برهان اثبات واجبِ اشارات الهام گرفته ، وآنرا در باب ابطال تسلسل با حذف تقسیمات **شیخ** بصورت تازه‌ای آورده[۱] . و **صدرالدین شیرازی** قدس سرّه نیز در **شرح هدایه** آنرا چنین تقریر کرده‌است[۲] :

اگر درجهان هستی موجودی واجبِ بذات نباشد ، موجودات همه خواه بی پایان بوند ـ و متسلسل شوند ، یا بپایان رسند باینکه دور بزنند ، ممکن صرف باشند ، و هرممکنی ذاتاً نیستی او رواست ، پس نابود شدن سراسرِ آحاد چنانکه یکی هم بنماند جائزاست ، پس هیچیک ازآحادِ ممکنات مستند بسببی نبود ، و این محال است ، زیرا ممکن ، موجود نمی‌شود ، مگر اینکه سببی هستیش را واجب ـ و نیستیش را ممتنع سازد . پس بناچار هستی ممکنات (متناهی باشند یا نامتناهی) نیازمند بعلّتی‌است بیرون از ممکنات .

بپایان رسید گفتار ما دربارهٔ برهان اثبات واجبِ شیخ در اشارات .

راهی که فارابی بسوی اثبات واجب برگزیده است

اکنون گوئیم **فارابی** نیز پس‌ازآن‌که برهان وسط‌و طرف‌را چنانکه ازو نقل کردیم ایراد کرده ، از راهِ دیگر باثبات واجب رسیده‌است .

توضیح مطلب اینکه صدرالدین‌شیرازی درالٰهیّات اخصّ اسفار[۳] گوید :

«از دلیلهائی‌که بدون نیاز بباطل کردن دور و تسلسل واجب الوجود را

---

۱ ـ نگاه کنید بشوارق ـ فصل ششم ـ مسألهٔ سوم ـ وجه اول ـ و وجه چهارم .

۲ ـ شرح الهدایة الاثیریه ـ چاپ تهران ۱۳۱۳ ص۲۸۱ .

۳ ـ جلد سوم اسفار چاپ اول صفحهٔ ۸ .

ثابت می‌کند دلیلی‌است که بر امکان استواراست ، وآن اینست که پس‌از آنکه دانسته‌شده‌است ـ که چیزِ ممکن‌مادام که وجود او واجب نشود موجود نمی‌شود ، و همچنانکه ذات ممکن هیچ چیز را مقتضی نیست ، بخودی خود نه مقتضی هستی‌است ، و نه مقتضی اولویّت هستی ، وگرنه ذات او در حصول هستی او بسنده بود ، و واجبِ بذات بود نه ممکن .

پس ممکن یکی باشد ـ یا چند تا ، مترتّب باشد ـ یا متکافی ، درست نیست که وجوب هستی چیزیرا اقتضا کند ، زیرا مقتضیِ وجوب وجودِ چیز باید همهٔ راههای نیستی اورا ممتنع کند ، و این کار ممکن نیست ، زیرا ورود نیستی برمجموع علّت ومعلولِ ممکن روا بود ، گرچه روا نباشد که نیستی معلول را نابود کند، وعلّت‌را فروگذارد ؛ همچنانکه لوازم موجوداتِ ممکنه چنین‌است ، پس چون چنین‌است ، ممکنات خواه بپایان رسند ـ یا بی پایان باشند ، در اینکه نیستی‌را طرد نمی‌کنند (چنانکه انحاء نیستی ممتنع باشد ـ و وجود معلول واجب شود ـ تا موجود گردد) مانند یک ممکن‌اند . پس در موجود شدنِ ممکن چاره نیست از اینکه علّت او واجب الوجود بذات باشد ، و همین مطلوب‌است » .

پس‌ازین گوید :

« اشاره بهمین برهان‌است سخن **فارابی** که گوید :

اگر سلسلهٔ هستی بی وجوب پیدا شود ، لازم آید یا هستی دادنِ چیز ، خودرا ، ـ واین فاحش‌است ؛ ویادرستیِ نیستیِ او بخودیِ خود واین‌فاحشترست . بپایان رسید سخن فارابی »[1] .

---

۱ ـ این‌عبارت را صدر المتالهین در اسفار دو بار از فارابی نقل کرده ، یکبار در

بقیه حاشیه درصفحهٔ بعد

توضیحش اینست که در اولویّتی ـ که از ذات آید ، یا خود ذات علّتِ موجبِ واقع شدن‌است ، پس چیز علّتِ خود بود ؛ و یا چیز بی مقتضی ـ و بی موجب ، و بی اقتضا ، و بی ایجابی از ذاتش واقع می‌شود[1] ، درحالتی که نیستی او جایزست (زیرا که از حَیِّزِ امکان ذاتی باینکه دارای رجحانِ یکی از دو سوی نیستی ـ و هستی باشد بیرون نیامده ، و هیچ چیز سزاوار نیست علّت نیستی باشد ، جز نبودنِ علّتِ هستی[2] ، و درینجا علّت هستی وجود ندارد) پس درینصورت چیز بخودی خود صحیح‌العدم خواهد بود .

سپس بفرض اینکه ممکن برجحان موجود گردد متصف بهستی شود درحالتی که وجود ذاتی او نیست ، تاعلّت نخواهد ، ـ بلکه عرضیّ ومعلّل‌است،

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

جلد اول در امور عامه صفحهٔ ۴۹ در فصلی که در ابطال اولویت است ، و در اینجا آنرا بفصوص‌الحکم فارابی نسبت داده‌است ، بار دیگر در الهیات اخص درفصل اول دراثبات واجب الوجود ، و دراینجا مأخذ خودرا یاد نکرده‌است. نگارنده گوید : این‌عبارت خود می‌نمایاند که سخن فارابی است ، و درین مطلب تردیدی نیست ، بویژه ـ که مضمون آن‌هم ، ازگفتار فارابی که درآغاز این‌مقدمه آوردیم ـ و ازآغاز رسالهٔ موسوم به‌الدعاوی القلبیهٔ او استفاده می‌شود ؛ ولی عین این عبارت نه درفصوص دیده شد ، و نه در رساله‌های دیگر او که در حیدرآباد هند بسال ۱۳۴۵ چاپ شده‌است .

۱ـ شق نخستین مبنی بر اولویت ذاتی کافی‌بود ، و این‌شق مبنی بر اولویت ذاتیهٔ غیرکافی‌است ، پس درین‌شق چیز موجود می‌شود ـ بی‌اینکه ماهیت یاچیز دیگر مقتضی باشد ، زیرا مفروض حصول سلسلهٔ وجود است بی وجوب .

۲ ـ بیان صحیح العدم بودن است بفرض اینکه اقتضا و ایجابی درکار نباشد .

پس همچنانکه ذات ـ و ماهیّتِ ممکن ، علّتِ رجحانِ اتّصاف بهستی است ، علّتِ خود اتّصاف بهستی هم خواهد بود ، زیرا :

از علّت نمی‌خواهیم مگر چیزی که معلول بسبب او رجحان پیدا کند ، وبا اینکه خود علّتِ موصوف شدنِ خویش بهستی است ، نیستی او رواست ؛ زیرا که بمرز وجوب نرسیده‌است، پس درینصورت ، نیستی‌او روا بود ، باوجود اینکه مقتضی نیستی نیست ، بلکه با وجود مانع ، یعنی با وجود باقی ماندن علّتِ هستی ، و این چیزی جز سفسطه نیست .

شرح صدرالمتألّهین بر گفتار فارابی

صدرالدّین شیرازی در الهیّات اسفار گوید : معنای سخن **فارابی** اینست که این ممکن :

اگر وجوب وجود ـ و امتناع از نیستی را افاده کرد ، لازم آید که چیز علّت ـ و مقتضی خود باشد ؛ و این فاحش‌است ، زیرا لازمِ اینکه چیز علّت خود باشد ـ اینست که برخود مقدّم بود .

و اگر افادهٔ هستی نکرد ، ـ و نیستی را ممتنع نساخت ، پس نیستی او خود بخود روا بود ، وناچیزی این‌قسم فاحش‌تر است، زیرا که درینجا هم هرگونه باشد محذور نخستین ـ که تقدّم چیز برخود بود نیز لازم می‌آید ، ـ با محذور دیگری ، وآن اینست که هرگاه پس‌از موجود شدن ، ورود نیستی براو رواست ، پس چگونه از اوّل موجود شد ؛ زیرا که نیست شدن او پیش‌از هست شدن ، اَوْلیٰ بود از نیست شدن ـ پس‌از هست شدن ، پس موجود شدنِ ممکن بی سببی که هستی اورا واجب کند محال‌است .

سخنی در نفی اولویّت

نگارنده گوید : ممکن آنست که اگر چنان بخود او بنگریم که هیچ چیز جز ذاتش را نبینیم نه مقتضی هستی‌است و نه مقتضی نیستی ، حتّیٰ ذات و ذاتیّاتش هم بر او صادق نیست ، پس پیش‌از موجود شدن ماهیّتی نیست ـ تا اولویّت بخواهد ، پس این توهّم که ممکن بذاتش که بنگریم گرچه وجود برای او واجب نباشد ، ولی اَوْلیٰ بود ، پس‌موجود شود بمجرّد اولویّتِ ذاتی ـ بی اینکه بعلّتی نیازمند باشد ، درست نیست ، ـ زیرا درینصورت اگر با قطع نظر از غیر ، بذات او که بنگریم مقتضیِ هستی ـ و هست است ، پس واجب الوجود است ، نه ممکن‌الوجود ؛ ـ چه واجب الوجود آنست که چون نظر بذات اوکنیم با صَرْفِ نظر از غیر ، موجود باشد .

بفرض اینکه اولویّت متصوّر باشد ، خواه از ذات ناشی شده باشد ـ یا ازغیر ذات ، یعنی علّتی ممکن‌را هستی بخشد ، تاآنگاه که موجود شدن‌او واجب نشود ، موجود نتواند شد .

چه با اولویّتِ وجود عدمش رواست ، ـ یا نه ؟

اگر روا نیست آن اولویّت ، وجوب باشد ، نه اولویّت ، ـ زیرا وجوب همان ممتنع بودن عدم‌است .

و اگر با اولویّتِ وجود ، نیستی هم رواست ، پس جایز باشد ـ که بجای اینکه وجود واقع شد ، عدم واقع شود ؛ پس باوجود اینکه عدم جائزست ، ـ اگر وجود واقع شود ، ترجیح بی‌مرجّح است . و چون روا بودن ـ و ناروا بودنِ نیستی ـ پس‌از فرضِ اولویّت شده ، و اولویّت با ذات ممکن مأخوذ گشته ،

نشاید که اولویّت مرجّح یکی از دو طرف تردید باشد[1].

استوارترین برهان مختصر از فارابی

و نیز برهان دیگریست منسوب بفارابی نزدیک بهمین برهان که ازو نقل کردیم ، و شهرت یافته‌است بنام استوار ترین برهان مختصر ، و آن چنین‌است :

« سلسله‌ای که بفعل تابی‌نهایت مرتّب کشیده می‌شود، هرگاه هیچیک از آحاد او نیست مگر اینکه مانند واحداست ، زیرا یافته نمی‌شود مگر اینکه قبلاً دیگری پشت او یافته شود، پس برهمهٔ آحاد بی پایان صدق کند که جامهٔ هستی نمی‌پوشند تا آنگاه که چیزی پیش از آنها موجود شده باشد ، پس عقل بالبدیهه گوید : که از کجا در آن سلسله چیزی یافته می‌شود ـ تا چیزی پس‌از و یافته شود[2] انتهی[1] .

مقصودش اینست که ممکنات بی پایان در حکم یک ممکن‌اند ، یعنی در اینکه دو متساوی تا آنگاه که یکی آنها بعلّت جداگانه‌ای رجحان پیدا نکند واقع نمی‌شود ، ونیز مانند یک ممکن‌اند دراینکه نیستی بر آنها رواست ، زیرا که همهٔ راههای نیستی معلول بسته نمی‌شود مگر باعلّتی که واجب باشد ، نه بعلّت ممکن ، زیرا از راههای نیستی معلول‌است نیستی خود علّت ، پس هرگاه چنین‌است ، داخل شدن سسلسله در هستی ممتنع‌است ؛ ـ زیرا هستی هریک آنها همانند شرطیه‌هائی‌است بی وضع مقدّم .

---

۱ ـ برای تفصیل بیشتر نگاه کنید بشرح منظومه ص۷۱ و گوهر مراد ص ۱٤٦ و شوارق مسألهٔ ۲۳ و ۲٤ .

۲ ـ اسفار جلد اول ـ مرحلهٔ ششم ـ فصل چهارم درابطال تسلسل برهان نهم . ـ شرح منظومه ص۱۳۱ ، ـ شوارق ـ فصل ششم ـ مسألهٔ سوم ، ـ پس‌از برهان ترتب ، ـ ولی در شوارق نسبت آنرا بفارابی یاد نکرده‌است .

بپایان رسید سخن ما پیرامون برهان وسط و طرف **ارسطو** ، ـ و برهانی که **شیخ** از او الهام گرفته ، و در **اشارات** آورده‌است .

واز نگریستن بدانچه ایراد کردیم پیدا شد که کسانی‌که چنین می‌پندارند که مسلمانان بر دانش چیزی نیفزوده‌اند ، و اندیشهٔ آنان از حدود شرح و تفسیر نارسائی از سخنان **ارسطو** درنمی‌گذرد ، وکسانی که همین‌اندازه توانائی‌داشته‌اند نیز منقرض شده‌اند ، درست نیست ؛ چه :

ما باوجود گرفتاریهای گوناگون دراین مقدّمه یک موضوع کوچک یعنی برهان وسط و طرف ارسطـو را گرفته و درآن فراهم نیاوردیم جـز سخنـان فلاسفه را ، و بمجرّد نقل سخنانشان هم بسنده نکردیم ، بلکه هرکجا لازم بود از اظهار نظـر دریغ نداشتیم تا دانسته باشد ـ که چه اندیشه‌ها پیرامون گفتار او پدیدار شده ، و سرانجام اندیشه‌ها بجائی رسیده که شاید اگر ارسطو خود زنده می‌شد برای یافتن کنه این سخنان از مراجعه باستاد بی نیاز نبود .

و نیز آرزومندم که فارغ التّحصیلان دوره های دکتری فلسفه این چنین موضوعهای کوچک اختیار کنند ، و به بهم پیوستن سخنان دیگران بسنده نکنند ، بلکه پیرامون آنچه نقل می‌کنند بیندیشند ـ تا شاید اندیشهٔ نوینی بیفزایند ، وسخن دیگری را بخود نسبت ندهند ، و سخن هرکس دانسته باشد که ازکجا گرفته شده است .

درآغاز مقدّمه وعده داده‌ایم ـ که شرحِ حالِ یحیی بن عدیّ را خواهیم نگاشت ، ولی اکنون فرصتی بدست نمانده‌است ، تا چنانکه شایسته‌است ـ بوعدهٔ خویش‌وفاکنیم ، پس‌بحکم مٰالا یُدْرَکُ کُلُّهُ لا یُتْرَکُ کُلُّهُ . وَالْمَیْسُورُ لا یَسْقُطُ بِالْمَعْسُورِ بهمان اندازه که مجال‌داشتیم سرگذشتی ازاو نگاشتیم ،

و تحقیق بیشتر را بکسانی که برای چنین کاری آماده ترند وا گذاشتیم ، پس گوئیم :

یحیی بن عدیّ کیست

ابو زکریّا یحییٰ بن عدیّ بن حمید بن زکریّا التکریتیّ[۱] المنطقی الفارسیّ .

نام اصلی خود او و نام جدّش بزرگمهر است[۲] ، وی از مسیحیان یعقوبی - و مبرّزترین شاگرد **متّیٰ بن یونس** (متوفّی بسال ۳۲۸) و **فارابی** (متوفّیٰ بسال ۳۳۹) بود ؛ برادرش **ابراهیم بن عدیّ** ، نیز از خواصّ شاگردانِ فارابی بوده ، تألیفات فارابی را او فراهم آورد[۳]، وشرح کتاب البرهانرا

---

۱ - مختصر الدول ابن العبری چاپ بیروت ۱۸۹۰ ص۲۹۶ - ۲۹۷ — تَکْرِیْتْ — شهریست برکنار دجله - میان بغداد - و موصل درسی فرسخی بغداد - که ببغداد نزدیکترست ، و قلعه‌ای محکم دارد - که آنرا شاپور (۲۴۱ - ۲۷۲م) پسر اردشیر (۲۲۴ - ۲۴۱ - م) پسر بابک ساسانی ساخته‌است .

یاقوت گوید : تکریت در اصل نام دختری بوده که آنجا سکونت گزیده است .

(انساب‌سمعانی‌چاپ‌عکسی ص۱۰۸ ، - معجم‌البلدان چاپ ووستنفلد ج۱ ص۸۶۱-۸۶۲) .

۲ - آغاز رسالهٔ ۱۴ از مجموعهٔ رسائل یحیی بن عدی اهدائی مرحوم آقای الفت درکتابخانهٔ مرکزی دانشگاه چنین‌است :

« مقالة ابی‌زکریا یحیی‌بن حمیدبن زکریا بن یحیی‌بن عثمان‌بن حمید بن بزرجمهر فی‌الموجودات » و آخر آن چنین :

« تمت وللّه الحمد ، هذه الرسالة عملها ابو زکریا یحیی بن عدی وکان من‌اولاد الفرس وکان اسمه بزرجمهر الی ابی منصور بن فرخانشاه المنجم » .

نگارنده گوید : فرخانشاه منجمی خبیر و ایرانی بود که ببغداد آمده و بسال ۳۶۷ همانجا وفات کرد (اخبار الحکماء قفطی ص۲۵۶) .

۳ - تتمة صوان الحکمة (ص۹۰ و ۱۰۲) .

فارابی در حلب بر وی املا کرد[۱] ، این دو برادر در مطالب علمی با هم مکاتبه داشته‌اند[۲] .

ریاست ـ و شناخت دانشهای فلسفی بیحیی[۱] منتهی شد ، و او یگانهٔ عصر خویش بود[۳] .

یحیی[۱] خطّی خوانا داشت ، ـ وخوب می‌نوشت ، پیوسته کتابت می‌کرد ، او دو نسخه از تفسیر طبری ـ و نسخه‌های بی‌شماری ازکتابهای کلامی‌را برای پادشاهان ـ و ثروتمندان نوشت ، وی خود گوید : شبانه روزی یکصد ورق می‌نویسم[٤] . ابن ابی اصیبعه گوید : چندکتاب بخطّ او یافتم .

چنانکه ازکتاب حاضر هم بدست می‌آید ـ وی سریانی را بسیار خوب می‌دانسته ، مؤرّخین گویند او برخی کتابهارا از سریانی بتازی نقل کرده ـ و نقل اورا بنیکوئی ـ و خوبی ستوده‌اند .

ازکتاب ـ و مقاله ـ و پاسخهای یحیی[۱] بپرسشهای معاصرینش ، قفطی فهرست چهل‌و نه عدد را بدست داده‌است .

مصحّح تتمّة صوان الحکمة بنقل از بروکلمن گوید : «الآن هیچیک از مصنّفاتش پیدا نیست» .

---

۱ ـ عیون الانباء چاپ مصر ۱۲۹۹ (ج۲ ص۱۳۹) .

۲ ـ تاریخ الحکماء قفطی ص۳٦۳ .

۳ ـ عیون الانباء چاپ بیروت ۱۳۷۷ (ج۲ ص۲۲۷ ـ ۲۲۸) .

٤ ـ الفهرست چاپ مصر (ص۳٦۹) . و نیز نگاه کنید به :

Rivista degli orientali Furlani C. Le Quastioni filosofiche di Abū Zakarīyā Yahià b. Adi. (1919 - 20) pp. 152 - 162.

نگارنده گوید : یک مجموعه ازمصنّفات وی دارای ۲۹ کتاب و رساله دوست فاضل عالیقدر ما مرحوم آقای **میرزا محمّد باقر اُلْفَتْ** باین حقیر اهداء کردند ،ـ که آنرا بنام خود آن مرحوم بکتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تقدیم داشتم، واکنون موجود است .

چندین رسالهٔ دیگرِ او هم درکتابخانهٔ مجلس ـ وکتابخانهٔ مدرسهٔ مروی موجود است ، ازینرو ظاهراً چیزی ازآثار وی ازمیان نرفته است .

ششمین رساله از مجموعهٔ اهدائی مرحوم اُلفت پرسشی‌است دربارهٔ معاد که در سال ۳۰۱ از ری بدو فرستاده‌اند ، ـ که یحیی آنرا پاسخ داده‌است ، وچون وی دربغداد می‌زیسته و بسال ۳۶۳ یا ٦٤ پس‌از هشتاد سال عمر همانجا درگذشته ـ و مدفون شده‌است ، و درتاریخی که این سؤال را از ری فرستاده‌اند یحیی درحدود ۲۱ یا ۲۲ ساله بوده ، ـ ازینجا دانسته می‌شود ـ که : وی در روزگار جوانی شهرت جهانی یافته‌است .

وچون دریکی از رساله‌های آن مجموعه خوابی‌را که در شنبه ۱٤/ ج۲/ ۳۵۱ دیده بوده حکایت می‌کند ، دانسته می‌شود ـ که : وی تا اواخر زندگی از کار وکوشش در راهِ دانش نیاسوده است ـ بویژه که ابن ابی اصیبعه در عیون ـ الانباء روایت کند که یحیی وصیّت کرد که این رباعی را بر سنگ قبرش بنویسند :

رُبَّ مَیْتٍ قَدْ صارَ بِالْعِلْمِ حَیّاً
وَ مُبَقّیً قَدْ ماتَ جَهْلاً وَ غَیّا
فَاقْتَنُوا الْعِلْمَ کَیْ تَنالُوا خُلُوداً
لا تَعُدُّوا الْحَیاةَ فِی الْجَهْلِ شَیّا

یعنی : شَیْئاً :

از تألیفات یحیی[1] : کتاب سماع طبیعی ارسطو جلد اوّل آن باشرح یحیی[1] و چند نفر دیگر بتصحیح عبدالرّحمن بدوی در سال ۱۳۸٤ در ٤۸۵ صفحه چاپ شده‌است .

امّا گفتهٔ ابو حیّان توحیدی (متوفّی درحدود ٤۰۳)[1] درکتاب الامتاع والمؤانسة[2] دربارهٔ یحیی[1] بن عدیّ باینکه « بد ترجمه می‌کند ، بد عبارت است ، وی مسائل گوناگون استخراج می‌کرد ، در الٰهیّات ناتوان بود ، ـ و راه درست نمی‌رفت ، از دریافتن مطالب مهمّ آن عاجز بود » این سخن بهیچوجه شایستهٔ پذیرفتن نیست ، زیرا :

اوّلاً : وی همانجا گروهی از دانشمندان نامی مانند نظیف النّفس رومی ــ عیسی بن علیّ ــ ابو علی مسکویه ــ ابوبکر قومسیّ ــ ابن السّمح ــ ابوالخیر خمّار ــ ابن زرعه ــ استاد خودش ابو سلیمان سجستانی را یاد کرده ، دربارهٔ یکایک آنان بیش‌ازآنچه دربارهٔ یحیی[1] گفته بود ناسزا گفته ، بیسوادی ــ بخل ــ دیوانگی ــ دعوی باطل ــ حسد ــ نافهمی ــ کودنی ، و غیر اینها بآنان نسبت داده‌است ، باوجود این گوید :

« مجلسِ یحیی[1] مبارك بود ، بیشتر این‌دانشمندان ازمجلسِ او برخاستند ـ و انگشت نما شدند .

نگارنده گوید : ابوحیّان مردی است ایرانی ، ماهر در ادبیّات ـ که با

---

۱ ـ مقدمهٔ کتاب المقابسات چاپ مصر ۱۳٤۷ (ص۱۸) .

۲ ـ الامتاع والمؤانسة چاپ مصر ۱۳۷۳ (ج۱ ص۳۳ ـ ۳۷) .

گروههای مختلف دانشمندان نشسته ، ـ و از همنشینی با هر دسته بهره‌ای برگرفته است ؛ ولی در متون فلسفه شناخته نیست ، آثار او هم نقل سخنان دیگران است در عبارات ادبی .

بگفتهٔ **یاقوت** فاضلی است تهیدست ــ ناراضی ــ بهمه کس بد بین ــ کارش بدگوئی ــ دکّانش عیبجوئی است ، در میان ادیبان فیلسوف است ــ در میان فیلسوفان ادیب ــ و درمیان محققّان متکلّم .

از متن معجم الادباء برمی‌آید که مردم اورا متدیّن می‌دانستند ، واز نسخه بدل ذیل آن خلاف این فهمیده می‌شود[1] .

سبکی از ابن نجار (بدون اظهار نظر) روایت کرده که وی درست عقیده بود ، درحالتی که از همین جمله «درست عقیده بود»[2] فهمیده می‌شود که گوینده درمورد کردار ـ وگفتار شخصی که ازاو سخن می‌گوید خاموش است ، ومی‌خواهد وی را باین اندازه یاری کند ـ که مردم اورا مهدور الدّم ـ و ریختن خونش را مباح ندانند ،

لیکن گروهی از فضلا و ادبا ـ و دانشمندان نامور مانند : ابن فارس ـ وابوالفرج ابن‌الجوزی ـ وحافظ ذهبی ، ابوحیّان‌را ازبدترین ِ زنادقه شمرده‌اند ، و در فنّ درایة الحدیث بثبوت رسیده است ـ که همواره جرح ، مقدّم بر تعدیل است .

---

۱ ـ نگاه کنید بمعجم الادباء چاپ دوم مارکلیوث ۱۹۲۹ ـ ۱۹۲۸ (ج ٥ ، ص ۳۸۰ ـ ٤۰۷) .

۲ ـ طبقات الشافعیه چاپ مصر ۱۳۲٤ ج٤ (ص۱ ـ ۲) .

تعلیق بر گفتار ابن رشد

اکنون بنظر می‌رسد که دو سه مورد از تفسیر ابن رشد را لازم‌است توضیح بدهیم :

اوّل اینکه در تفسیر این جمله از سخن ارسطو «لامن طریق الأستقامة ولا من طریق النوع» درصفحهٔ 16 .

ابن رشد گوید :

مراد ازطریق استقامت اینست که علّتها در وجود معیّت داشته و با هم موجود باشند که درینصورت گویا بخطّی راست هستند .

و مراد از طریق نوع اینست ـ که : علّتها یکی پس‌از دیگری باشد ، و باهم ومعاً موجود نباشند ، ـ بروش چیزهائی که بیکنوع منسوبند ، یعنی یکیشان پس‌از دیگری پدید آید ، و جمله‌ای پس‌از جمله‌ای برینگونه ـ که : چون سپسین یافته شود پیشین تباه شده باشد .

بنظر ما گرچه معیّت علّتها در وجود شرط بطلان تسلسل‌است ، ولی در اینجاهیچ قرینه‌ای درسخن ارسطو پیدا نیست که مراد او ازطریق استقامت معیّت در وجود است ، و اگر مراد او این بود ، می‌باید شرط دیگر بطلان تسلسل ـ که ترتّب‌است نیز یاد کرده باشد ، بعلاوه چرا اگر با هم موجود باشند بر خطّی راست هستند ـ گرچه نوعهای گوناگون باشند ، ولی اگر با هم موجود نباشند بر خط نیستند ، یا برخطّی راست نیستند ، هرچند یکنوع باشند .

امّا طریقِ نوع بمعنی اینکه یکی پس‌از دیگری باشد ، یعنی در وجود با هم معیّت نداشته باشند ، این فرض مانند فرض طریق استقامت ، هم علّتهائی را که از یکنوع باشند شامل می‌شود ، و هم آنهارا که از نوعهای مختلف باشند ؛

بنابراین چگونه برروش چیزها (یعنی افرادی) هستند که بیکنوع منسوبند ، یعنی یکی پس‌از دیگری ـ و جمله‌ای پس‌از جمله‌ای یافته می‌شوند ، و حال اینکه چیزهائی ـ که از یکنوع هستند گاهی نوعشان کلّی منحصر در فرد است ، وکون و فساد درآنها راه ندارد ، مانند آسمانها (بگفتهٔ مشّائین) .

و اگر مراد از یکی پس‌از دیگری تتالی ـ و تعاقب افراد نوع عنصری باشد ـ که کائن ـ و فاسد می‌شوند ، پس عدم تناهی آنها اتّفاقی‌است .

اللّهم مگر مراد او از واحد واحد بنوع ، یا واحد بجنس باشد ، امّا اینکه احتمال داده است که :

مراد ازطریق استقامت آنست که نوع او واحد باشد .

ومراد ازطریق نوع آنست که علّتها انواع مختلف باشند ، درست‌است ؛ ـ ولی نه مثالی ـ که برای نوع واحد آورده درست است ، ـ و نه مثالی ـ که برای انواع مختلف آورده ؛ ـ زیرا :

پیدایشِ انسان از انسان همان تعاقب ـ و تتالیِ افراد یک نوع است ـ که در مذهبِ مشّاء نامتناهی بودنِ آن رواست . ـ و مثالی ـ که برای علّتهای گوناگون آورده درست نیست ، ـ زیرا تکوّن آتش از هوا ـ وهوا از آب گرچه از قبیل تکوّن نوعی‌است از نوع دیگر ، ولی نوعِ علّت در هردو یکی‌است ، وآن علّت مادّی‌است ، و این مراد نیست ، بلکه :

مراد ارسطو اینست که انواعِ علّتها بیش‌از چهار نیست ، و ممکن نیست که علّتها انواعِ بی پایان باشند .

و ارسطو خود برای سه نوع ازعلّتها ـ که مادّی ـ وفاعلیّ ـ وغائی باشد

مثال آورد ، و چهارمی‌را که علّت صوری باشد ، احاله کرد ـ وگفت :

برهمین قیاس ، و پس‌ازآنکه طریق استقامت‌را یاد کرد ، گفت :

برطریق نوع هم نمی‌شود که علّتها بیش‌از چهار ـ و بی پایان باشند .

پس گفتار ارسطو پیرامون علّتهای چهارگانه است ، و مقصود او از طریق استقامت آنست ـ که در یک نوع ازعلّتها مثلاً علّت مادّی تسلسل جائز نیست ، ومراد ازطریق نوع آنست که علّتها انواع نامتناهی باشند ، زیرا ببرهان پیدا شده‌است که انواع علّتها بیش‌از چهارتا نیست .

دوّم : درصفحهٔ 18 قوله اَیُّ عِلَّةُ الثّالِثَةِ الخ .

نسخه بدل که در ذیل گذارده چنین است : « اَیُّها عِلَّةُ الثّالِثَةِ »

این نسخه درست است و متن غلط‌است ، زیرا :

« اَیُّ » دراینجا استفهامیّه است ؛ و ایُّ استفهامی مضاف الیه او حذف نمی‌شود ، مانند فَبِأَیِّ حَدیثٍ بَعْدَهُ یُؤْمِنُونَ . وآنکه مضاف الیه او حذف می‌شود « أیُّ » شرطیّه است ، مانندِ : اَیّاً ما تَدْعُو فَلَهُ الأَسْماءُ الْحُسْنیٰ .

وظاهراً گفتگو در هل بسیطه ، و درعلّت هستی‌است، نه در هل‌مرکّبه ، و سؤال از علّتِ جنبشِ سه تا . بنابراین هیچیک از سه تا علّت مطلقهٔ هرسه نیست ، زیرا اوّلی علّت دومی است ، و دومی علّت سومی ، و اگر اوّلی علّت هر سه تا باشد ، لازم آید که علّت خود هم باشد ، و این با فرضِ امکانِ او درست نیست .

بنا براین سخنِ یحیی درست است که گوید ترجمهٔ اسحق غلط است ،

پس تفسیر ابن رشد اشتباه‌است .

شهرت ابن سینا در مغرب

سوّم درصفحهٔ 46 - 47 از تفسیر ابن رشد آمده که « حتّیٰ لقد نجد ابن سینا مع شهرة موضعه من الحکمة الخ . نگارنده گوید : ازاینکه **ابن رشد** خود اعتراف می‌کند ـ که **ابن سینا** در حکمت مقام مشهوری دارد ، دانسته می‌شود ـ که در مغرب زمین هم شهرتِ ابن سینا چنان پیچیده بوده که ابن رشد که مخالفِ اوست ، از اعتراف بدین مطلب چاره نداشته است :

و مؤیّد این مطلب است اینکه **ابوالفرج ابن العبری** گوید :

« هرکس سخنِ **ارسطو** را از یونانی بزبان دیگر برگرداند تحریف کرد ، وگزاف گفت ، و ازمیان آنان **فارابی و ابن سینا** سخنش را درست دریافتند ، ودانش اورا چنانکه شایسته بود برگرفتند، و بسرچشمهٔ آن‌سخنان دست یافتند» .

اعتراض ابن رشد بر ابن سینا

امّا اینکه گوید : « ابن سینا گفته که ممکن است که انسان از خاك خلق شود » .

ببینیم آیا این‌مطلب درست‌است یا نه ؟! و اگر درست‌است تا چه حدّی درست است ؟!

وآیا ممکن است‌که ابن رشد در فهم سخن شیخ اشتباه کرده باشد ؟

پس‌گوئیم : یگانه گفتاری ـ که ممکن‌است این‌که ابن رشد بشیخ نسبت می‌دهد ازآن گفتار دریافته باشد اینست‌که شیخ در طبیعیّات شفا ـ فصل اوّل ـ مقالهٔ ۱۵ فن ۸ گفته‌است[1] :

---

۱ ـ کتاب الشفا چاپ تهران (ص ۵۰۷ ـ ۵۰۸) .

گفتار شیخ دربارهٔ تولّد و توالد انسان وحیوان

اماالدود فقد یتکوّن عن بیض[1] الفِراش – وبیض دود القزّ ، وبیض الجراد ، ثمّ یصیر دوداً ، ثمّ ینسلخ – ویصیر الحیوان الّذی ولده ؛ فلا یستغرب ان یکون مایلده سائر المُخَرَّزاتِ هکذا، فعسیٰ انّما شاهدوا من الأَحوالِ الثّلثة الوسط منها ، وهو کونه دوداً .

فقد ولد صدیق لنا فیما اظنّ عقارب توالدت بعد ان تولّدت .

لیس یجب اذا کان الحیوان یتکوّن بالتّوالدان لایتکوّن بالتولّد ؛ – فانّه یجوز ان یکون التّوالد یحفظ النّوع والتّولّد یحدث فی الاحیان اشخاصاً یبتدی منها الولادة – کما انّ النّاس ربما قطع التوالد عند واحد ینتهی منه الیه التولد .

ویجوز ان یکون العوارض الّتی تعرض فی الهواء یقطع النسل ، ثمّ یعود النوع بالتّولّد فیکون التّولّد – والتّوالد متعاونین فی استحفاظ النوع .

---

۱ – عن بعض – نسخه

ترجمهٔ سخن شیخ

نگارنده گوید : معنی این سخن چنین است که «امّا کِرم پس‌از تخم شاپرکها پیدا می‌شود ، و از تخم کِرمِ ابریشم ، و از تخمِ ملخ که کِرم می‌شود ، و سپس از پوست خود بیرون می‌آید ، و همان جانوری می‌شود که از او بوجود آمده بود ، پس شگفتی ندارد ـ که آنکه شاپرکهایِ دیگریرا که بالهایِ رنگین خالداری دارند می‌زاید ، همچنین باشد .

پس شاید از حالات سه‌گانه ندیده باشند ـ مگر میانگین آنهارا ، و آن حالتی‌است که او کرم بود .

گمانم اینست که یکی از دوستان ما کژدمهائی تولید کرد ـ که آنها بچه زائیدند پس‌از آنکه تولید شدند .

واجب نیست که هرگاه جانور بتوالد پیدا می‌شود بتولّد پیدا نشود ، زیرا رواست که توالد نوع را حفظ کند ـ ودر روزگاری از تولّد اشخاصی پیدا شوند که بچّه زائیدن ازآنها آغاز شود .

چنانکه توالد انسان قطع شود بنزد یکنفری ـ که تولّد انسان از انسان ، بآن یکنفر منتهی می‌شود .

و جائزست که عوارضی در هواء پیدا شود که قطع نسل کند ، سپس نوع با تولّد بازگشت کند ، پس تولّد ـ و توالد در نگهداری نوع همدیگر را یاری کنند .

تفسیر نگارنده برسخن شیخ

اکنون ببینیم ازاین سخن شیخ چه مطالبی بدست می‌آید ؛ پس‌گوئیم : درآغاز سخن، شیخ چیزیراکه برای‌العین دیده می‌شود عنوان کرد ، وآن اینست که از تخم شاپرك ـ وکرم ابریشم ـ و ملخ ، کرمی پیدا می‌شود ـ که از پوست خود بیرون می‌آید ، و پرواز

می‌کند ، یعنی سرانجام پروانه یا ملخ می‌شود ، پس‌از پیداکردن این مطلب گفت :

دور نیست که پروانه‌های دیگری هم چنین باشند ، آنگاه گوید :

مردم کِرم را دیدند که پروانه ـ یا ملخ ـ یا کرم ابریشم شد ، این حالت میانگین است ، امّا چه چیز کرم می‌شود ندیده‌اند .

آنگاه برای اینکه از حالت پیشین این کِرم آگهی دهد اینجا سند استواری بدست نداشت ، ازینرو بگمان و تخمین ـ و حکایت از دوست خود که دیده است که کژدم درمیان دو خشت یا دوآجر تولید می‌شود بسنده کرد ، واین چیزیست که بسیار مشاهده شده‌است .

و این همانست که ابوالفرج عبدالله بن الطّیّب فیلسوف نامی بغداد متوفّی بسال ۱۴۳۴[1] از مفسّران بزرگ کتب ارسطو ، و معاصر ابن سینا نیز معتقد بوده ، ـ که گوید :

« بسا هست که تولّدی توالدی می‌شود »[2] .

و حقیقت مطلب اینست که : برخی جانوران هستند ـ که هم تخم می‌گذارند، وهم می‌زایند ؛ وآنهارا Ovovivipare (تخم‌گذار زاینده) می‌گویند، یعنی گاهی همان تخم درشکمشان می‌رسد و باز می‌شود ، و تبدیل ببچه می‌گردد ، و بیرون می‌آید .

کژدم و جانوران دیگری که پیشینیان می‌گفتند : هم تولّدی هستند ـ و هم توالدی ، این قبیل حیوانات‌اند ، ولی :

آیا مقصودشان از تولّدی بودن اینست که از خاك متولّد می‌شوند ،

---

۱ ـ تاریخ الحکماء قفطی ص۲۲۳ ـ وعیون‌الانباء چاپ‌بیروت ج۲ ص۲۳۵-۲۳۸ .

۲ ـ تتمة صوان الحکمة ص۲۷-۳۱ .

چنانکه ابن رشد گمان کرده ؟ یا مرادشان این بود که هم تخم می‌گذارند ، وهم بچه می‌زایند ؟

احتمال نخستین بعید می‌نماید ، زیرا فلاسفه بویژه شیخ معتقدند که جانوران کاملترین موالید سه‌گانه (معدن ـ نبات ـ حیوان) هستند ، ـ که از ترکیب آخشیجهای چهارگانه بوجود می‌آیند ، و هرحیوانی عَرْضِ مزاجی مخصوص دارد ، و ازخاك چنان عَرْضِ مزاجی کجا تولید می‌شود ـ تا جانوری گردد .

بهرحال شکّی نیست که آنروز این مطلب روشن نبوده ، و ازینرو می‌بینیم شیخ بحدس و تخمین سخن می‌گوید ـ نه بجدّ .

امّا اینکه شیخ گوید رواست که توالد نوع را حفظ کند و از تولّد هم در روزگاری اشخاصی بوجود آیند که ولادت از آنها شروع شود ، مطلبی است بسیار درست .

زیرا امروز مسلّم شده‌است ـ که کرهٔ زمین روزگاری را گذرانده ـ که هیچ زنده جانی در آن وجود نداشته ، وکهن ترین جانوران ، سخت پوستان ، و برخی از کرمها ، و شاید بعض اسفنجها ، هستند ـ که پیش از دو هزار میلیون سال قبل وجود نداشته‌اند ، پس بناچار این حیاتی که در روی زمین دیده می‌شود آغازی دارد که پیشینهٔ آن از دو هزار میلیون سال درنمی‌گذرد ، بنا براین یقین حاصل است ـ که نخست از همین اجزاء که دارای حیات نبوده‌است جانورِ زنده جانی هرچند در پست ترین پایهٔ زندگی باشد که آنرا پیشینیان کِرمِ خراطین می‌خواندند ، متولّد گردیده ، و توالد و تناسل جانوران از آن جانور آغاز شده است ، و هرگاه محقّق‌است که زندگی در روی زمین آغازی دارد ، این آغاز آغاز است برای همهٔ جانوران ـ که یکی از آنها مردم است ، پس سرآغاز حیاة

تولّد است ، و پس‌ازآن توالد شروع می‌شود ـ که هنوز هم ادامه دارد .

امّا این سخن شیخ ـ که گوید : چنانکه توالد مردم قطع می‌شود الخ که ظاهراً همین عبارت ابن رشد را باشتباه انداخته .

گویا مقصودش اینست ـ که :

انسان بمقتضایِ ناموسِ تکامل انسان شده ، ـ چه محقّق است ـ که موجودات زنده بتدریج راهِ تکامل پیموده ، وکم کم در ظرفِ چد صد میلیون سال انواع گوناگون ـ و فراوان شده‌اند .

مردم نوعی ازجانورست ـ هرچند نوعِ کاملِ آنست وگفتیم ـ که نسلِ سلسلهٔ جانوران بهم پیوسته‌است ، و زندگی جانوران با پیدایش ساده ترین نوعِ آنها آغاز شده‌است ، پس جانوری مانند انسان که کاملترست ، بناچار دیرتر از جانورانِ دیگر در رویِ زمین پیدا شده ، و فاصلهٔ او با جانورانِ ساده ـ که سراغازِ آفرینشِ جانورند بیشترست ، یعنی آن جانور یک یا دو سلولیِ ساده ، بیش از یک میلیارد و نیم سال پیوسته رو بتکامل رفته تا بالأخره بانسان رسیده است .

پس توالد تناسل انسان بجانوری می‌رسد ـ که نام او انسان نیست ، ولازم می‌آید ـ که جانورِ غیر انسان رو بکمال رفته ـ تابآنجاکه ازو جانوری پیدا شده ـ که ما اورا انسان می‌نامیم .

پس اگر ما بپیشینهٔ خویش بنگریم ، ـ و رو بپدران و مادرانمان بعقب برگردیم بآنجا می‌رسیم ـ که توالدِ مردم از مردم منقطع می‌شود ، و دیگر انسانی وجود ندارد . و ظاهراً شیخ هم جز این نمی‌گوید .

پس اگر ازما بپرسند : هَلْ أَتىٰ عَلَى ٱلْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً ؟!¹

اگر پرسش مربوط بکرهٔ مسکونی ما باشد بناچار گوئیم : آری .

امّا اینکه شیخ گفت : جایزست ـ که : عوارضی درهوا یافته شود الخ .

این بیان همان مطلب پیشین است ؛ یعنی بسا هست ـ که با پیش آمدی نوعِ جانوران تخم‌گذارِ زاینده ـ از میان برود ، و ازتخم آنها که باقی می‌ماند ، آن جانور متولّد شود ؛ ـ وهم توالد کند (یعنی بچه بزاید) و هم تخم بریزد ، ـ تا از تخمِ او هم همنوعش متولّد شود ؛ و در نتیجه توالد ـ و تولّد با همدیگر در حفظِ نوعِ آن جانور یار و همدست باشند .

مسألهٔ تکاملِ موجودات چیزیست ـ که پیشینیان ـ بویژه دانشمندان اسلامی بدان توجّه کرده‌اند .

در نیمهٔ اوّل قرن چهارم اخوان الصّفا ـ و سپس جاحظ در کتاب الحیوان ، و ابوعلیِ مسکویه در الفوز الأصغر ـ و در تهذیب الأخلاق خویش ، و ابن خلدون (متوفّی بسال ۸۰۸) درمقدّمهٔ سوّم در اقالیم معتدل ـ ومنحرف ، برخی آنرا بیان ـ و بعضی بدان اشاره کرده‌اند[۲] .

ولی پایهٔ استدلال ـ و روش علمی این مطلب باانتشارکتاب اصل الأنواع داروین استوار شد ، و متدرّجاً پیشرفت کرد ـ تا اینکه اکنون مسألهٔ تکامل موجودات درخلال علوم زمین شناسی ـ زیست شناسی ـ دیرین شناسی ـ

۱ ـ نگاه کنید بکتاب دیرین شناسی تألیف استاد محترم جناب آقای دکتر فریدون فرشاد چاپ دانشگاه ۱۳۲۳ و بکتاب چینه شناسی ایشان چاپ دانشگاه ۱۳۳۸ .

۲ ـ مقدمهٔ اصل‌الانواع ترجمهٔ اسماعیل مظهر چاپ مصر ۱۹۲۸ (ص ۲۹-۴۱) .

چینه شناسی ، بخشی ازبرنامهٔ دانشگاهها را فرا می‌گیرد ، واز اصول مسلّم قطعی بشمار می‌آید .

نزد مسلمانان این مسأله نخست از نشر ترجمهٔ عربی شرح بخنر برگفتار داروین بخامهٔ شبلی شمیّل در ۱۸۸٤ میلادی مطرح شد، وچون خود او وبرخی یارانش ـ که ایمان درستی نداشتند آنرا وسیلهٔ تظاهر بانکار آفریدگار قرار دادند ، ازینرو خدا پرستان ـ که معنیِ تکامل را درست درنیافته بودند ـ و برخی مؤمنان که گرفتار اعتقاد بخرافات اسرائیلی بودند ، گمان کردند ـ که نظریّهٔ تکامل مستلزِم انکار خالق عالم‌است ؛ و برخی بر ردّ این‌نظریّه همّت‌گماشتند ، از جمله **سیّد جمال افغانی** کتابی نگاشت در ردِّ دهریّین که دو بخش است ، بخش نخستین در ردّ عقیدهٔ تکامل که آنرا اسماعیل مظهر در فصل پنجم کتاب ملقی السبیل[1] ردّ کرده است ، بخش دوم در اینکه دین اسلام استوار ترین ادیان است .

پس این امورکه در بحث تکامل مورد توجّه قرار می‌گیرد ـ همه ، مظاهر یک علّت فاعلی هستند که همه دگرگونیهای عالم هستی‌را او منظّم ـ ومتناسب ایجاد می‌کند .

مگر جز اینست ـ که همهٔ موجوداتِ جهان در جنبش‌اند ، و رو بکمال می‌روند ، اگر چنین‌است که ما در باب جنبش جوهری گفتیم که اصل در همه جنبش‌است ، ـ نه آرامش ، و این خود دلیل برهستیِ مبدء واجب‌الوجود است ، چه هرجنبنده جنبانندهٔای غیر از خود می‌خواهد ، و شراشرِ جهان از زمین ـ و

---

۱ ـ ملقی السبیل چاپ مصر ۱۳۲٦ .

آنچه درآنست ، و کرات دیگر ـ و آنچه درآنهاست ـ همه در جنبش ، و در تغییر ـ و تغیّر ، ـ و دگرگونی و تحوّل ـ و تکامل ، هستند .

کیست که آنهارا می‌جنباند ؟!

و بکدام مقصد همه مانند عاشقی که راهِ وصال معشوق می‌پوید بی‌آرام در تکاپویند ؟!

نگارنده گوید :

جمله ذرات و کرات این جهان
ماه و خورشیدی که بینی زین و آن
بی‌قرارند و اسیرِ دامِ عشق
نظم یکسانشان بد از احکامِ عشق

همه از کلّی و جزئی ـ و از کلّ و جزء لایزال در جنبش‌اند : جماد رو بنبات می‌رود ، و نبات رو بجانور ، و جانور رو بانسان ، انسان نیز آرام ندارد ، از جنینی بجانوری ـ و سپس رو بانسان . و از کودکی رو بجوانی ـ از جوانی بمردی ، و از آن رو بپیری ، و ازنظر معنوی ، مؤمن ، و پرهیزکار ، وعارف ، و واصل . وبعبارت دیگر ازعقل هیولانی بعقل بملکه ـ وازآن بعقل بفعل ـ و ازآن بعقل مستفاد ـ و ازآن بعقل فعّال ، راه کمال می‌پیماید ، پس کامل مطلقی باید تا محرّك غائی وغایت همه جنبشها باشد ، چنانکه نگارنده گفته‌است :

کمالِ مطلق، خورشیدِ رویِ توست ازینرو
همه بسوی تو در جنبشند ، عالی و دانی

دیگری گوید :

یاصنم یاصنم از خلقِ جهان می‌شنوم

آن صنم کیست که عالم همه دیوانهٔ اوست

سراسر جهان طبیعی جنبش جوهری دارند ، ـ و طبیعتهای همه سیّال است ، و نه تنها عَرَضْها ، بلکه جوهرهای عالم متغیّرست . و هر متغیّر حادث‌است ، و عالم ، متصل واحدِ عالمهاست ، هر زمان جهان نویست میان نیستیِ پیشین ـ ونیستیِ پسین أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ .

و حدوث زمانی نیست مگر مسبوق بودنِ هستی به نیستیِ مقابل ، وعالم

چنین‌است ، چه کلّ هستی ندارد بجز هستی جزءها ، وکلّیهایِ طبیعی وجود ندارند جز بهستیِ جزئیها ، و هر جزء جزئی مسبوق است بنیستیِ زمانیِ مقابلِ وی .

جهان کلّ‌ست و در هرطرفة العین

عدم گردد و لایبقیٰ زمانین

پس جهان حادث است ، وهرحادثی مُحْدِث می‌خواهد ، وآن مُحْدِث بناچار خود حادث نیست بلکه قدیم ـ و واجب الوجود است .

بهرحال مفسّران قرآن کریم بویژه آنان‌که پس‌از جوهری طنطاوی ـ وشیخ محمّد عبده، تفسیر نگاشته‌اند مانند شیخ مصطفیٰ المراغی ، ومرحوم شیخ محمود شلتوت ، تفاسیرشان ازاسرائیلیّات منزّه‌است ، وآیات مربوط بآفرینش‌را آن چنان تفسیر کرده‌اند ـ که باعلوم امروز سازگار است .

بتازگی هم جناب آقای دکتر یدالله سحابی استاد دانشکدهٔ علوم کتابی

نگاشته‌اند بنام «خلقتِ انسان»[1] و پس‌از مقدّمه‌ای دربارهٔ تکاملِ موجودات ، ـ و پیوستگیِ انسان بسایرِ جانداران (که از رشتهٔ تخصّصی ایشانست) یکصد آیهٔ کریمهٔ قرآن راجع بآفرینش ـ وتکاملِ انسانرا گرد آورده ، ـ و بامباحث مربوطِ از دانشهای مذکور تطبیق کرده ، ـ و نتیجه گرفته‌اند ـ که قرآن کریم با تازه‌ترین نظریّات این علوم منطبق‌است ، وآنهارا تأیید می‌کند . این کار خدمت باارزشِ سودمندیست ، وهنوز هم جا داردکه با مراجعه باحادیث مختلف خلقت درکتب اربعهٔ متقدّمه ـ وکتب اربعهٔ متأخره ، و دیگر کتابهای حدیث ، و بآنچه در تفاسیرِ پیشینیان آمده ، و بانظرهای گوناگون درعلم کلام ، ـ و درسخنانِ عرفاء شامخین این کار تکمیل شود .

چگونگی تصحیح نسخهٔ حاضر

امّا چگونگی تصحیح نسخهٔ حاضر بدینگونه‌است که : از تفسیر ابن رشد نسخهٔ خطّی بدست نداشتیم ، ـ ازینرو پس‌از آنکه بدون تصرّف در متن اغلاطِ چاپ بیروت آنرا بحدس ـ و اندیشه دریافتیم ـ آن کلمهٔ درست را در ذیل نسخه نگاشتیم ـ سپس همان چاپ ، عکسی تجدید چاپ شد .

امّا تفسیر یحییٰ بن عدیّ ـ که تاکنون چاپ نشده بود ، چهار نسخهٔ خطّی ازآن بدست آمد ـ که هیچیک برقرن دهم مقدّم نبود ، ما هر چهار نسخه‌را باهم مقابله کردیم ، ـ آنچه نزدیک بصواب می‌نمود درمتن ، وآنچه دور از صواب دانستیم در ذیل صفحات گذاردیم ، و سعی شد ـ که همهٔ اختلافات نسخه‌ها گرچه غلط باشد حفظ شود ، ـ تا دارندگان نسخهٔ چاپی علاوه بر متنی ـ

---

۱ ـ چاپ تهران ۱۳٤٦ در ۱۹۵ صفحه .

که بنظرِ مصحّح درست می‌نماید ، اختلافهایِ نسخ‌را هم در دست داشته باشند ، چنانکه گویا آن نسخه‌های خطّی را جلوِ چشم خود دارند ، و اختلافات آنهارا برأی العین می‌بینند .

گاهی هرچهار نسخه بنظر مصحّح غلط بود ـ که باحفظ نسخه‌ها بغلط بودن آنها ، و بچگونگی عبارتی که بحدس و اندیشه درست می‌نماید تصریح شده است .

امّا نشانهٔ نسخه‌هائی ـ که در دست بوده بدینگونه است :

اوّل نسخهٔ الف «آ» و آن نسخهٔ کتابخانهٔ اهدائی نگارنده بدانشگاهِ تهران است که درفهرست آن کتابخانه شناسانده شده‌است[1].

دوم : نسخهٔ کتابخانهٔ مروی که چون با نسخهٔ سابق الذّکر بقلم نگارنده مقابله شده ، در همان فهرست کتابخانهٔ اهدائی معرّفی شده ، و با حرفِ «ب» دراینجا بدان اشاره شده‌است .

سوّم : نسخهٔ مجموعهٔ اهدائی مرحوم الفت که چهاردهمین رسالهٔ آن مجموعه‌است ، و در فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه معرّفی شده‌است ، این نسخه ۲۳ ورق است و هرصفحهٔ آن ۱۵ سطر است ، و بحرف (ج) بدان اشاره شده .

چهارم : نسخه‌ایست عکسی بقطع کوچک که ۱۹ برگ‌است ـ هربرگ دو صفحه و هرصفحه ۱۷ سطر ـ که بوسیلهٔ فاضل گرامی آقای محمّد تقی دانش پژوه فراهم شده ، و پس‌از مقابله آنرا بکتابخانهٔ مرکزی فرستادم . صفحهٔ

---

۱ ـ نگاه کنید بفهرست کتابخانهٔ اهدائی مشکات چاپ دانشگاه تهران (ج ۳ بخش یکم ص ۱۵۵-۱۵۷) .

آخر این نسخه افتاده است ، و با حرف (د) این نسخه نموده شده است .

امّا قرار دادن میان علامتهای هلال ( ) ـ و قـلّاب [ ] و دو ستاره ** و گیومه « » بنا براین بوده که هلال نشانهٔ مخصوص نسخهٔ (آ) وقـلّاب نشان نسخهٔ (ب) وگیومه نشان نسخهٔ (ج) و دو ستاره نشانی نسخهٔ (د) باشد و این علامتها در بیش‌از چند مورد انگشت شمار بکار نرفته‌است ، ولی در چاپ ممکن است که یکی دو مورد اشتباه شده باشد ـ که مهم نیست .

امّا ترجمهٔ فارسی درهردو تفسیر مطابق نسخهٔ تصحیح شدهٔ متن انجام گرفته است .

در پایان از همنام ـ و فرزندم **آقای دکتر سیّد محمّد مشکوٰة** دانشیار دانشکدهٔ حقوق ـ و دانشکدهٔ اقتصاد که مرا در تصحیح مطبعی این کتاب یاری کردند سپاسگزارم ، حَفَظَهُ اللهُ وَ أیَّدَهُ وَزَادَ فِی تَوْفِیقِهِ . والحمد للهِ عَلَیٰ ماوفقنا لاتمامه .

۲۱ ذیقعدة الحرام ۱۳۸۷ قمری ـ مطابق اوّل اسفند ماه ۱۳۴۶ شمسی

تهران ــ نیاوران

بندهٔ ضعیف

سیّد محمّد مشکوٰة

فهرست نامهای کسان و چیزها ـ و اصطلاحات

آ

آئین : ۳۱

آئین فلسفی : ۲۰٤

آئین مسیح : ۲۰٤

آبلونیوس : ۲۸

آثار : ۱۱، ۱٤۲، ۱۷٤، ۱۷۹

آحاد : ۵۹، ٦۰، ٦٤، ٦۸، ٦۹، ۸۸،
۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹٤، ۹۵، ۹٦، ۱۱۲،
۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲٤،
۱۲٦، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰،
۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳٤، ۱۳۵،
۱۳۷، ۱٤۰، ۱٤۱، ۱٤۲، ۱٤۳،
۱٤٤، ۱٤۵، ۱٤٦، ۱٤۷، ۱٤۸،
۱٤۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۵،
۱۵٦، ۱٦۰، ۱٦۱، ۱٦۳، ۲۰۹،
۲۱٤

آحاد بی پایان : ۱٦۱

آحاد جمله : ۷۰

آحاد سلسله : ٦۳، ٦۵، ٦٦، ٦۷، ۷۳،
۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۲۵، ۱۵۷،
۱۵۸، ۱۵۹، ۱٦۲، ۲۰٦

آخشیجها (عناصر) : ۱۳۳، ۱٤۲،
۱٦٤، ۲۲۸

آداب : ٦، ۲۸، ۲۹

آداب اللّغة : ۱۰، ۲۹، ۳٤، ۳٦، ۳۹

آداب اللّغةالعربیّة (کتاب) : ۱۵، ۲۷،
۲۹، ۳٤، ۳٦، ۳۹

آدم ابوالبشر : ۸۳

آشکار : ۱۱۳ — ۱۳۲

آغاز (مبدءِ) : ۷۷، ۷۹، ۸۱، ۸۲، ۸۳،
۱۱۱، ۱۲٤، ۱۵۸، ۱٦۳، ۱٦٤،
۱٦۵، ۱٦۷، ۲۲۸، ۲۲۹

آغاز حیات : ۲۲۸

آفریدگار : ۲۳۱

آفرینش : ۲۲۹، ۲۳۳، ۲۳٤

آقای الفت : ۲۱٦

آقای ألیری : ۲۵

آقا حسین خونساری (محقّق) : ۸۵،
۸٦، ۸۸، ۱۲۵، ۱۳۰، ۱۳٦، ۱۳۹،
۱٤۱، ۱٤۳، ۱٤٤، ۱٤٦، ۱۵۰،

۱۵۲، ۱۵۴
آن : ۷۵، ۷۷، ۸۱
ائمّه علیهم‌السّلام : ۶
آیة‌الله الحاج آقا حسین‌البروجردی : ۲۰۰
آیة‌الله حکیم : ۲۰۰
آیة‌الله خراسانی : ۱۹۹
آیة‌الله سیّد ابوالقاسم خوئی : ۲۰۰
آیة‌الله شیخ ضیاءِ عراقی : ۲۰۰
آیة‌الله شیخ عبدالکریم حائری : ۲۰۰

الف

ابدی : ۷۵، ۷۹
ابدیّه : ۷۵
ابراهیم بن عدیّ : ۲۱۶
ابراهیم فزاری : ۲۱
ابرخس : ۲۸
ابرو (حاجب) : ۳۰
ابطال : ۵۷
ابطال تسلسل : ۵۳، ۵۹، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۱، ۷۴، ۸۹، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۵۹، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۴
أب مطلق (آدم ابوالبشر) : ۸۳
ابراهیم فزاری : ۲۱
ابن ابی اصیبعه : ۱۳، ۲۰، ۲۳، ۲۶، ۳۲، ۳۵، ۳۹، ۴۱، ۴۳، ۴۴ — ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۱۷، ۲۱۸
ابن اثیر : ۳
ابن البطریق : ۳۱
ابن بطلان : ۲۰۳، ۲۰۴
ابن النّدیم : ۵، ۹، ۱۹، ۲۲، ۲۳، ۳۸، ۳۹، ۲۰۱، ۲۰۲
ابن ندیم : ۲۰، ۲۶، ۳۲، ۳۵، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۹
ابن بختویه : ۳۸
ابن جلجل : ۳۲
ابن الجوزی : ۲۲۰
ابن حاجب : ۱۲۱
ابن خلدون : ۱۶، ۲۳۰
ابن خلکان : ۳۴
ابن رشد : ۴۷، ۵۴، ۸۸، ۱۶۵، ۱۶۷ تا ۱۷۱، ۱۸۰، ۱۸۳، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۰ تا ۱۹۷، ۲۰۰، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۲۱، ۲۲۴، ۲۲۹، ۲۳۴
ابن زرعه : ۴۵، ۲۰۲، ۲۱۹
ابن زیاد : ۳۷
ابن السمح : ۲۱۹

ابن سینا (شیخ) : ۳۳، ۴۶، ۴۸، ۵۴، ۸۸، ۸۹، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۳، ۱۹۶، ۲۰۰، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۵، ۲۲۴، ۲۲۷
ابن طفیل : ۵۴
ابن فارس : ۲۲۰
ابن ماجه : ۷
ابن ماسویه : ۴۵
ابن مطران : ۱۳
ابن مقفّع : ۱۶، ۲۱، ۳۱
ابن ناعمه : ۲۷
ابن نجار : ۲۲۰
ابن هیثم : ۵۱
ابوالأسود دئلی : ۱۰
ابوالحارث : ۲۵
ابوالحسن اشعری : ۹، ۱۹۳
ابوالحسن بیهقی : ۳۷، ۴۰، ۴۱، ۴۶، ۲۰۳
ابوالحسن ثابت بن قره : ۴۱
ابوحیان توحیدی : ۲۱۹
ابوالفتح عمر بن ابراهیم الخیامی : ۷۱
ابوالفرج عبدالله بن الطیّب : ۲۲۷
ابوالوفا بوزجانی : ۴۵
ابوالولید (ابن رشد) : ۲۰۵، ۲۰۶
ابوبکر : ۳۷
ابوبکر قومسی : ۲۴۰
ابوبکر محمّد بن زکریّا الرّازی : ۶
ابوت (پدری) : ۷۰
ابوحامد محمّد غزّالی : ۷۱، ۱۶۶، ۱۸۲
ابوالخیر خمار : ۴۵، ۲۱۹
ابو داود سجستانی : ۷
ابو ریحان : ۸۹، ۲۰۳
ابو ریده : ۳۹
ابو سعید سنان بن ثابت : ۴۱
ابو سلیمان سجستانی : ۲۱۹
ابو عبید : ۵۴
ابو علی مسکویه : ۲۱۹، ۲۳۰
ابو علی بن هیثم (بطلمیوس ثانی) : ۳۶
ابو علی عیسی بن زرعه : ۴۴
ابو عیسی (ابو زکریّا) : ۲۵
ابوالفتح خازن : ۳۶
ابوالفرج بن العبری : ۲۱۶، ۲۲۴
ابو محمّد شیرازی : ۵۴
ابومنصور بن فرخانشاه المنجّم : ۲۱۶

ابو نصر محمّـد بن محمّـد بن طرحان الفارابی : ٣٣
ابو نواس : ٤٨، ٤٩
ابو یعقوب اسحق بن حنین : ٤٢
ابو یوسف یعقوب بن اسحق کندی : ٣٧
ابیض : ١٩٨
اتّحاد عاقل ومعقول : ٤٦، ٥٤
اتّحاد مادّه و صورت : ٤٦
اتّحاد مدرك و مدرك : ٤٦
اتّصاف : ١٩٤، ٢١٢
اتّفاق : ١٠٨
اتّفاقی : ١٠٦
اثبات (اثبات مبدء ــ اثبات واجب تعالیٰ) : ٥٣، ٥٧، ٦٠، ٦٥، ٦٧، ٦٨، ٧١، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٦، ١١١، ١١٣، ١١٨، ١٣٥، ١٣٧، ١٥٦، ١٥٩، ١٦٢، ١٦٤، ١٧٢، ١٧٥، ١٧٦، ٢٠٥، ٢٠٩، ٢١١
اثیرالدّین ابهری : ١٢
اجازهٔ مجلسی اوّل بمجلسی دوم : ٦
اجتماع : ٩٠، ١١٩، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٨، ١٤٦، ٢٠٦
اجرام سفلیٰ : ٦٩
اجرام علوی : ٦٩
اجزاء : ١١٤، ١٢٢، ١٢٤، ١٤١، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٦، ١٧٢، ١٨٥
اجزاءِ تحلیلیّه : ١٧١
اجزاءِ خارجیّه : ٦٧، ١٧١
اجزاءِ سلسله : ٨٣
اجزاءِ عقلیّه : ٦٧
اجسام : ١٤٢
احادیث : ٧، ٢٣٤
احصاء العلوم (کتاب) : ٣٤
احکام : ١٦٥، ١٩٥، ٢٣٢
احمد آرام : ٣
احمد بن الطّیّب السّرخسیّ : ٣١، ٤٣، ٤٥
اخبار الحکماءِ قفطی (کتاب) : ١٥، ٢٠، ٣٢، ٣٥، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٢٠٢، ٢٠٦، ٢١٦
اختلاف : ١٦٥، ١٧٤، ١٩٤
اخصّ : ١٩٠
اخلاق : ٦
اخوان الصّفا : ٥٤، ٢٣٠
ادات سلبی : ١٨٥

ادب : ادبیّات عربی : ۲۵، ۲۷، ۲۸، ۴۳، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۲۱۹، ۲۲۰
ادباء : ۵۱
ادریس : ۱۳
ادیان : ۲۳۱
الذّریعة : ۵، ۳۰
اراده : ۱۱۰، ۱۸۳
ارباب انواع : ۴۸
ارتسام : ۲۰۷
ارث : ۴
ارّجان : ۱۶
اردشیر پاپکان : ۱۵، ۲۱۶
ارسطالیس (عرب) : ۳۵
ارسطو : ۹، ۱۲، ۱۵، ۲۱، ۲۷، ۲۹، ۳۲، ۳۳، ۳۵، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۷، ۵۸، ۶۴، ۸۴، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۱۰۲، ۱۵۹، ۱۶۹، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۱۵، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۷
ارشمیدس : ۲۸
ارصاد فلکی : ۳
اروپا : ۲، ۱۶، ۲۰، ۳۲، ۳۵
اروپائیان : ۲۹
ازرق : ۳۲
ازلی : ۷۵، ۷۹
ازلیّه : ۷۵
اسپانیا : ۳۴
اسپینوزا : ۳۳
استاد رازی : ۲۰
استاد مجلسی : ۷
الإستبصار : ۶
استخر : ۱۵
استدراك : ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۰۹
استدلال : ۴، ۶۸، ۷۰، ۹۹، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۷۲، ۱۸۰، ۲۰۵
استعداد : ۷۷، ۱۲۵، ۱۳۳، ۱۷۶
استقلال : ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۷۹
استناد : ۹۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴
استنباط : ۱۸۲
استوارترین برهان مختصر : ۲۱۴
اسحق : ۲۷، ۳۷، ۴۲، ۲۲۳
اسحق بن عبدالرّحمن : ۳۷
اسدّ البراهین : ۸۹

اسد بن جانی : ۲۵
اسرائیلی : ۲۳۱
اسرائیلیّات : ۲۳۳
اسرار : ۳۶
اسرارالآیات (ملّاصدرا ــ کتاب) : ۳۰
اسرار الحکم : ۱۸۶
اسفار : ۵۳، ۸۹، ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۴
اسفزاری (حکیم مظفّر) : ۲
اسفنجها : ۲۲۸
اسکندر : ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۸
اسکندر افرودیسی : ۳۳
اسکندریّه : ۲، ۴، ۱۷، ۲۰۱
اسلام : ۱، ۲، ۳، ۴، ۸، ۱۱، ۱۴، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۲۵، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۳۴، ۳۷، ۳۸، ۴۴، ۴۵، ۵۰، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۸۸
اسماعیل مظهر : ۲۳۰، ۲۳۱
اسماعیل الهروی : ۴۶
اشارات (کتاب) : ۴۶، ۵۸، ۶۳، ۶۴، ۶۶، ۶۸، ۷۲، ۸۴، ۸۸، ۹۹، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۲۵، ۱۴۵، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۲، ۲۰۶، ۲۰۹، ۲۱۵
اشاعره : ۱۱
اشتباه : ۸۸، ۹۰، ۹۸، ۱۰۲، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۸۸
اشتراك معنوی : ۱۹۴
اشعث بن قیس : ۳۷
اشعثیّات : ۵
اشعری : ۱۱
اشعری‌ها : ۱۱۰، ۱۶۶، ۱۸۹، ۱۹۳
اشکال : ۱۰۲، ۱۵۹، ۱۶۴
اشیاء (چیزها) : ۴۸
اصالت وجود : ۴، ۱۱۹، ۱۷۷، ۱۸۴، ۱۹۴
اصطلاحات (فلسفه) : ۳۰
اصفهان : ۳
اصل : ۱۵، ۳۶، ۱۸۷
اصل الأنواع : ۲۳۰
اصناف : ۱۰۱
اصناف علّت‌ها : ۹۴
اصول : ۹، ۲۰۷
اصول اربعمائة : ۵
اصول اقلیدس (کتاب) : ۲۰، ۲۲، ۴۵،

٤٧
اصول چهارگانه : ٩
اصول کافی (کتاب) : ٦، ٩
اصول دین : ١٠
اصول فقه : ١
اصیل : ١٧٩، ١٨٧، ١٩١
اضافات : ١٨٢، ١٩٢، ١٩٧
اضافه : ٧٠، ٨٧، ١٨٦
اضافی : ٧٩، ١٨١
اضداد : ٨٠
اطراف (آغاز وانجام) : ٨٢
اطلاق : ١٤٩، ١٨٩، ١٩٠
اعتبار : ١٠٣، ١٣١، ١٥١، ١٧٤
اعتباری: ٨٠، ١٢١، ١٣٩، ١٨٦، ١٨٧، ١٩٢، ٢٠٦
اعتدال : ١٤٢
اعتراض : ١٦٢ ، ١٦٤ ، ١٦٧، ١٦٨، ١٧٤، ١٨٧، ١٩٦، ١٩٧، ٢٠٦ ، ٢٠٧، ٢٢٤
اعتقاد : ٩٢ ، ٩٤، ٩٨، ١٠١، ١٦٦ ، ١٨٠
اعتقادات : ٩
اعداد : ٢٠٦
اعدام : ١٨٢، ١٩٢، ١٩٧
اعدام ملکات : ١٩٢، ١٩٧
اعراب (تازیان) : ١٠
اعمّ : ١٦٨، ١٧١، ١٧٥
اعیان : ٧٥
اعیان الشّیعه : ٥
افاده : ٢١٢
افاضه : ١٤٢، ١٥١
افراد : ١٦٥، ١٩٤، ٢٢٢
افراد سلسله : ٧٨
افغانی (سیّد جمال) : ٢٣١
افلاطون : ١٥، ٢٧، ٤٧، ٤٨
اقانیم سه‌گانه : ٢٠١
اقتضا : ٧٠، ١٠٤، ١٠٦، ١٠٨، ١٢٩، ١٣٣، ١٦٧، ٢١٠، ٢١١
اقسام علّت : ١٢٣
اقلیدس : ٢٨، ٤٧
اکبر : ٧١
الٰهیّات : ١٣، ٥٢، ٩٥، ١٧٥، ١٨٦، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١١، ٢١٢، ٢١٩
الإستبصار (کتاب) : ٦
الجماهر فی معرفة الجواهر (کتاب): ٤٠
الحیوان (کتاب) : ٣٨
الدّعاوی القلبیّه : ٢١١

الذّخيره (كتاب) : ٣٢، ٤٠، ٤١، ٤٥
العشر مقالات فى العين لحنين (كتاب) : ٣٢
الفهرست (كتاب) : ٣٢، ٣٥، ٣٩، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٤
الكافى (كتاب) : ٦
الكندى (كتاب) : ٣٨
المبدءِ والمعاد (كتاب) : ٥٤
المحجة البيضاء (كتاب) : ٤٠
المسائل (كتاب) : ٤٣
الوافى (كتاب) : ٧
الوجوه والحدود (كتاب) : ١٥
التراث اليونانى (كتاب) : ٢٠، ٢١، ٢٤، ٢٥، ٣٢، ٣٤، ٤٠، ٤٤
الذّريعة : ٥، ٣٠
الشيخ محمّد بن الحسن الطّوسى : ٦
الف صغرىٰ : ٥٢، ٨٩
الفت (محمّد باقر) : ٢١٦، ٢١٨، ٢٣٥
الفهرست : ١٥، ١٦، ١٩، ٢١، ٢٢، ٢٠١، ٢٠٢
القاهره : ٤٥
الله : ١، ٧١، ٩٦، ١٢٤، ١٢٥، ١٨٦، ٢٠٢، ٢٠٦
الهام : ١٥٩، ٢٠٩، ٢١٥
الهلال : ٢٩
الٰهيّات : ٥٢، ٧١، ٨٥، ٩٥، ١٧٥، ٢١١، ٢١٩
اليرى (آقاى اليرى) : ٣، ١٩، ٢١، ٢٥، ٣١
امام حسن (ع) : ٣٧
امام (فخر) : ١٥، ٨٩، ١٠٤، ١٠٦، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١٣، ١١٤، ١١٧، ١٣٠، ١٤٥، ١٤٦، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٨، ١٦٠، ١٩٥
الامتاع (كتاب الامتاع)
امتداد جسمانى : ٢٠٦
امتناع : ١٠٧، ١١٣، ١١٧، ١١٨، ١٤٧، ٢١٢
امريكا : ٢
ام فروه : ٣٧
امكان : ٥٧، ٩١، ١٠٢، ١٠٤، ١٠٦، ١٠٨، ١١٨، ١٢١، ١٢٢، ١٢٤، ١٢٧، ١٦٢، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٩، ١٨٢، ١٨٧، ١٩٥، ١٩٩، ٢١٠، ٢٢٣
امكان خاصّ : ١٠٨
امكان ذاتى : ١٠٣، ١١٨، ١٦٧، ١٦٨، ٢١١
امكان عام : ١٠٨، ١٨٤

امور عامّه : ۵۳، ۸۹، ۱۹۳، ۲۱۱
امویان = بنو امیّه : ۱۰، ۱٤، ۱۸
امیرالمؤمنین : ۲۵، ۲۰۱
امیرکوفه : ۳۸
انباز (شریک) : ۶۰، ۶۸، ۹۶، ۱۲۹، ۱٤۰، ۱۵۰، ۱۵۹
انتزاع : ۱۲۱، ۱۷۷
انتقال علوم یونانی باسلام (کتاب) : ۳، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۳۱
انجام (پایان) : ۷۹، ۸۲
انحراف : ۸۳
اندیشه : ۱، ۲۱۵، ۲۳٤، ۲۳۵
اندیشهٔ فلسفی : ۵٤
انساب سمعانی : ۲۱۶
انسان : ۱، ۸۳، ۱۱٤، ۱۲۵، ۱۷۹، ۱۸۷، ۱۹۹، ۲۲۲، ۲۲٤، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳٤
انسانیّت : ۱۷۸
انعدام علّت : ۱۱۸
انفصال : ۱۱۹
انقطاع : ۹۵
انقلاب : ۱۹۹
انموذج (العلوم) : ۶۹، ۲۰۸
انوشیروان : ۱۵، ۵۱
انیّت : ۱۷۸، ۱۸٤
اوساط : ۹۰
اوّل : ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۶٤، ۱۸۲، ۱۸۷، ۲۳۳
اولویّت : ۱۰٤، ۱۱۰، ۱۲۶، ۱۶۸، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱٤
اولیٰ : ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۳٤، ۱۳۵، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۲۳
اهل سنّت : ۷
اهل‌الله : ۳۰
اهواز : ۳۶
ایجاب : ۲۱۱
ایجاد : ۸۷، ۱۱٤، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۳٤، ۱٤۸، ۱۵۰، ۱۵۱
ایراد : ۸۲، ۸۶، ۸۸، ۸۹، ۹۲، ۹۳، ۹۹، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۲۰، ۱۳۰، ۱۳۸، ۱٤۰، ۱٤۳، ۱٤۹، ۱۵۲، ۱۵۷، ۱۶۹، ۱۷۱، ۲۰٤، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۱۵

ایرادکننده : ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۲۲
ایران : ۲، ٤، ۱٤، ۱٦، ۵۲
ایران باستان : ۱٦
ایرانشهر : ۱۵
ایرانی : ۱۹، ۲٤، ۲۵، ٤۷، ٤۸، ٤۹، ۲۱۹
ایرانیان : ۱۵، ۱۷، ۲۱، ۲۲، ۲٤، ۲۵، ۳۸
ایساغوجی : ۲۰۳
این : ۷۹

ب

بابک ساسانی : ۲۱٦
باریتعالیٰ : ۱۵۰، ۱۵۱، ۲۰۸
بادیه : ٤۷
باطل : ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۹۸، ۹۹، ۱۰٤، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱٦، ۱۱۷، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳٤، ۱۳۵، ۱۳۹، ۱٤۵، ۱٤۷
باغنوی (فاضل) : ۱۲۲، ۱۲٤، ۱۲۵، ۱٤۹، ۱۵۸
باقی : ۱۱٦، ۱۲۷
بالعرض : ۱۰۷، ۱۲۱، ۱۲۵
بالفعل : ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۱۲۱، ۱٤۲، ۱۸۲، ۱۸۳
بالقوّه : ۷۵، ۷۷، ۸۰، ۸۱
بتّانی : ٤۵
بحار (الانوار) : ۷، ۸، ۹
بحث : ۱۸٤، ۱۹٦
بحث : ۱۷٦، ۱۷۷
بحرالعلوم : ۳۹
بحرین : ۳۷
بخاری : ۱۷
بختیشوع (فرزندان) (خاندان) : ۲۰، ۲۳، ۲٤، ۳۱، ۳۸، ٤۵
البخلاء (کتاب) : ۲۵، ۳۸
بخنر (شرح) : ۲۳۱
بداهت : ۱۵۰
بدایع الأفکار : ۲۰۰
بدیهه : ۸٤، ۱۱٤، ۱۵۱، ۲۱٤
بدیهی : ۷۰، ۷۲، ۱۰٦، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱٦۰
برزخی : ٤۷
برقلس دهری : ۲۰۱، ۲۰۲
برقی : ۵
برلن : ۲۰
برمکیان : ۱۹، ۲۱، ۲۲، ۲۵

براهین : ۱۱۶، ۱۱۷، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۸
بردعی : ۲۰۲
بروز : ۱۲۵
بروکلمان : ۳۹، ۲۱۷
برهان : ۱، ۴۸، ۵۳، ۵۴، ۶۲، ۶۸، ۸۳، ۹۴، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۵، ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۸۲، ۱۸۴، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۴، ۲۲۳
برهان ابطال تسلسل : ۵۸، ۶۷، ۹۷، ۱۱۸، ۲۰۶
برهان اثبات حق تعالیٰ : ۹۵
برهان اثبات واجب (الوجود) : ۵۳، ۵۸، ۶۸، ۱۰۰، ۱۶۲، ۲۰۹
برهان تضایف : ۸۳
برهان تطبیق : ۲۰۸
برهان تناهی ابعاد : ۴۷
برهان سلّمی (نردبانی) : ۴۷
برهان عقلی : ۵۲، ۵۴
برهان نابودی تسلسل : ۵۳، ۱۶۰
برهان وسط وطرف : ۵۲، ۵۵، ۵۷، ۶۴ تا ۶۹، ۷۰ تا ۷۴، ۸۲، ۸۳، ۸۶، ۸۸، ۹۰، ۹۵، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۵۹، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۵
برهانیّات : ۲۰۵
بزرگمهر : ۱۶، ۲۱۶
بصائر الدرجات (کتاب) : ۵
البصائر النّصیریّة : ۳۳
بسیط : ۶۷، ۱۹۵، ۱۹۷
بسیط الحقیقة : ۴۸
بشرط لا : ۱۹۷
بصره : ۳۸، ۴۰
بطریق : ۲۱
بطلان : ۱۴۶، ۲۰۰
بطلان تسلسل : ۶۷، ۶۹، ۷۰، ۹۸، ۹۹، ۱۵۹، ۲۲۱
بطلمیوس : ۲۱، ۲۲، ۲۸، ۴۵، ۴۷، ۵۲
بطلمیوس ثانی : ۳۶
بعض (پاره) : ۱۲۰، ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۳۱،

۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۷ ،
۱۴۵، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹ ، ۱۶۳،
۱۷۶
بغداد : ۵، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۲۴ ،
۳۱، ۳۴، ۵۰، ۵۲، ۲۱۶، ۲۱۸،
۲۲۷
بقاءِ : ۱۲۵
بقاءِ معلول : ۱۱۷، ۱۱۸
بقراط : ۱۳، ۲۱، ۲۷، ۳۲، ۴۶، ۴۷
بلادری : ۳۱
بِناءِ : ۱۲۵
بنّاءِ : ۱۲۵
بنو امیّه : ۱۴
بنوّت (فرزندی) : ۷۰
بنی ثقیف : ۱۴
بنی عبّاس : ۱۸، ۱۹، ۲۵
بنی موسی : ۲۳
بود : ۱۵۹
بودن : ۱۹۴، ۱۹۵
بهریز : ۳۱
بهمنیار : ۴۶، ۴۷، ۶۷، ۶۸
بیان : ۱۳۳
بیان الحق : ۵۲
بی پایان (نامتناهی) (بی نهایت) : ۴۷ ،
۵۶، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۹،
۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۷، ۸۸، ۹۲،
۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۱۰۰،
۱۰۱، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۵ ،
۱۱۶، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۴ ،
۱۳۴، ۱۳۷، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۴ ،
۱۵۶، ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۶۵، ۱۶۶ ،
۱۶۹، ۱۷۰، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۰ ،
۲۰۶
بیت الحکمة : ۲۴، ۲۶
بیروت : ۲۰، ۲۱، ۲۳، ۲۶، ۳۲، ۳۸،
۱۶۵، ۱۹۰، ۱۹۷، ۲۱۶، ۲۲۷ ،
۲۳۴
بیرون (خارج) : ۱۱۲، ۱۲۸، ۱۲۹،
۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۴۵، ۱۵۰ ،
۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۹
بیرونی : ۴۰
بی مرجّح (بلا مرجّح) : ۱۰۷ ، ۱۰۸ ،
۱۱۰، ۱۲۸
بیّن : ۱۱۰
بین النهرین : ۱۹

بی نیاز : ۵۷، ۶۷، ۹۹، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۳۰، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۱، ۱۶۸، ۱۷۹، ۱۸۴، ۱۹۵، ۲۱۵
بیهقی : ۳۷، ۴۰، ۴۱، ۴۶، ۲۰۴

پ

پادشاه (پادشاهان) : ۳، ۳۸، ۵۱، ۲۱۷
پاره (جزء) : ۸۴، ۸۶، ۱۱۹، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۵۶، ۱۶۴، ۱۶۵، ۲۰۶
پارسی : ۱۵، ۱۶، ۲۴، ۲۷
پارسیان (ساسانی) : ۱۴، ۱۷، ۲۸، ۲۹
پاسخهای یحیی : ۲۱۷
پایان (انتهاء) : ۵۸، ۵۹، ۶۷، ۶۸، ۷۶، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۹۳، ۹۶، ۹۸، ۱۰۰، ۱۱۹، ۱۳۴، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۰، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۲۹
پدری : ۱۹۷
پذیرا : ۱۸۴
پذیرنده (قابل) : ۱۴۰
پزشک : ۲۴، ۲۵، ۳۴
پزشکان : ۲، ۱۹، ۴۱، ۴۵، ۵۱
پزشکی : ۴، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۹، ۲۰، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۴۱، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۵۰، ۲۰۱
پسری : ۱۹۷
پسین : ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۷۰، ۲۳۳
پول کروس : ۲۱
پهلوی : ۱۵، ۲۱
پیاپی (متسلسل) : ۱۵۳، ۱۵۴
پیدایش انسان : ۲۲۲
پیش : ۱۱۵
پیشی : ۱۷۹، ۱۹۵
پیشین: ۵۵، ۶۹، ۷۹، ۲۲۱، ۲۳۰، ۲۳۳
پیشینه : ۲۲۸، ۲۲۹
پیشینیان : ۳۶، ۱۶۵، ۱۸۲، ۱۹۱، ۲۰۵، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۰
پیغامبران : ۱۳
پیغمبر (ص) پیمبر : ۱، ۴، ۱۴، ۱۷

ت

تأثّر : ۱۲۳
تأخّر : ۱۱۴
تألیف : ۹، ۲۰۰، ۲۰۲

تأویل : ۸۴، ۸۸، ۱۰۰
تاج العروس زبیدی : ۱۲
تاریخ : ۱، ۲۸، ۳۶، ۳۹، ۲۰۲
تاریخ ابن‌العبری (کتاب) : ۳۲
تاریخ ابن جلجل (کتاب) : ۳۲
تاریخ فلاسفهٔ اسلام (کتاب) : ۳۳ ، ۳۵، ۴۰
تاریخ الحکماءِ قفطی : ۲۰۲ ، ۲۰۳ ، ۲۱۷، ۲۲۷
تاریخ نویسان : ۳۶، ۳۸، ۳۹، ۴۰
تازی : ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۳۱، ۳۲، ۳۹، ۴۳، ۲۰۲، ۲۱۷
تازیان : ۴، ۱۴، ۲۴، ۳۹، ۵۲
تالی : ۱۴۹
تباهی : ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۵۶، ۱۵۹
تباهی تسلسل : ۱۴۷
تباهی دور : ۱۵۸
تبدّل : ۱۲۵
تبع : ۱۲۱، ۱۸۷، ۱۹۷
تتالی : ۲۲۲
تتمة صوان الحکمة (کتاب) : ۳، ۳۲، ۳۳، ۳۶، ۳۷ ، ۴۱ ، ۴۶ ، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۲۷
تجرّد روان : ۵۳
تجرید : ۱۹۴، ۲۰۹
تجویز : ۱۶۴
تحریر : ۱۳۴
تحصیل : ۶۷، ۷۷، ۱۳۱، ۱۸۴
تحقّق : ۷۳، ۱۵۰
تحقیق : ۱۰۳، ۱۴۹، ۲۱۶
تحوّلات (تحوّل) : ۱۲۵، ۲۳۲
تخصّص تعلیمی ـ خلقی، طبیعی : ۱۷۵، ۱۷۶
تخلّف : ۱۲۲، ۱۲۴
تخم‌گذار زاینده : ۲۲۷، ۲۳۰
تدریج : ۱۲۲، ۱۲۴
تدریجی : ۱۲۵
ترازو : ۱۰۷، ۱۰۹
التّراث الیونانی (کتاب) : ۲۰ ، ۲۱ ، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۳۲، ۳۴، ۴۰، ۴۴
ترتّب : ۵۸، ۶۶، ۷۰، ۸۵، ۹۴، ۱۱۴، ۱۲۴، ۱۶۱، ۲۰۶، ۲۰۷
ترتیب : ۶۸، ۹۵، ۱۰۱، ۲۰۸

ترجّح : ۸۳، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۲۸
ترجّح بی مرجّح : ۶۸
ترجمه : ۲، ۵، ۱۲، ۲۶، ۲۷، ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۸۹، ۱۱۰، ۱۸۸
ترجیح : ۸۳، ۱۸۸، ۲۱۳
تردید : ۲۱۱، ۲۱۴
ترسایان : ۲۰۱، ۲۰۳
ترکی : ۳۵
ترکیب : ۱۳۳، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۸۷، ۲۰۰
ترمذی : ۷
تساوی : ۱۰۹
تسلسل : ۵۳، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۴ تا ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۴، ۸۹، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۱۱، ۱۱۴ تا ۱۱۹، ۱۳۰، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۷، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۷۱، ۱۷۸، ۲۰۶ تا ۲۰۹، ۲۲۱، ۲۲۳
تسمیه : ۱۶۶
تشریح : ۲۸
تشکّل : ۱۷۲
تشکیک : ۱۹۵
تصدیق : ۱۰۷
تصریح : ۱۹۷
التّصفّح (کتاب) : ۲۹
تصوّر : ۱۰۷، ۱۵۱، ۱۸۶، ۱۸۹
تصوّف : ۱
تصویر : ۱۰۷
تضایف : ۴۶، ۵۶، ۶۵، ۶۹، ۷۰، ۷۹، ۹۰، ۹۱، ۹۷
تطبیق : ۱۰۸
تعاقب : ۱۲۵، ۱۶۵، ۲۲۲
تعدّی : ۷۵
تعدیل : ۳۸
تعریف : ۷۶، ۷۷، ۱۰۸
تعقّل : ۱، ۷۳، ۷۹، ۹۰
تعلّق : ۸۲
تعلیق بر گفتار ابن رشد : ۲۲۱
تعلیقات (کتاب اشارات) : ۵۷، ۶۵، ۶۶، ۶۸، ۲۰۸
تعلیقات فارابی (کتاب) : ۵۸
تعمیم : ۱۶۶
تعیّن : ۸۲
تغیّر : ۱۲۵، ۲۳۲
تفسیر : ۱، ۲، ۷، ۱۰، ۱۲، ۲۹، ۳۱،

۴۳، ۴۴، ۴۷، ۵۴، ۵۷، ۸۴، ۸۹،
۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۳۰،
۱۴۵، ۱۴۶، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵،
۱۵۷، ۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۶،
۱۹۷، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲،
۲۱۵، ۲۳۴
تفاسیر یحیی النّحوی : ۲۰۴
تفسیر ابن رشد : ۲۲۱، ۲۲۴، ۲۳۴
تفسیر ایساغوجی : ۲۰۳
تفسیر برمنطق ارسطو : ۲۰۱
تفسیر سماع طبیعی : ۲۰۲، ۲۰۳
تفسیر طبری : ۲۱۷
تفسیر کتابهای جالینوس : ۲۰۱
تفسیر مابال ارسطو : ۲۰۲
تفسیر منافع اعضاء حیوان ۲۰۲
تفسیر نگارنده برسخن شیخ : ۲۲۶
تفسیر یحیی بن عدیّ : ۲۳۴
تقابل : ۸۰
تقدّر : ۷۵
تقدّم : ۵۵، ۷۰، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۲۷،
۱۹۵، ۲۱۲
تقدّم زمانی : ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۷
تقدّم شیء : ۷۲
تقدّم علّت : ۱۱۷
تقدیر : ۱۱۲، ۱۱۳
تقسیم : ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۶
تقلید : ۱، ۹۳، ۹۴
تقویٰ : ۳۰
تقریر : ۷۲، ۷۳، ۸۳، ۹۶، ۱۰۲،
۱۰۵، ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۱۹، ۱۲۵،
۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۷، ۱۵۶،
۱۵۷، ۲۰۴، ۲۰۹
تقوّم : ۱۶۴
تکافؤ : ۷۳
تکامل : ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۴
تکثّر : ۱۹۵
تکریت : ۲۱۶
تکوّن : ۲۲۲
تمام : ۹۳، ۱۰۵، ۱۴۵، ۱۵۶، ۱۵۹
تمدّن : ۱۴، ۱۷، ۵۰
تمدّن اروپا : ۲۹
تمدّن اسلامی : ۲۸، ۵۲
تمدّن جدید اسلامی : ۱۷
تمدّن ایران : ۲، ۱۴
تمدّن نوین اسلام (جدید) : ۱۸
تمدّن یونان : ۲۳

تناسل : ٢٢٨، ٢٢٩
تناقض : ٧٤
تناهی : ٤٧، ٦١، ٩٥، ١٠١
تناهی سلسله : ٦٧
تناهی علل : ٥٨، ٦٨
تنقیح : ٤٤
تنکلوشا البابلی : ١٥
توارد : ٦٣
توجیه : ١٥٨
توالد : ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠
توحید : ٦
توسّط : ٦٩، ٧٨، ٧٩
توضیح : ١٩١، ٢٠٩، ٢١١، ٢١٣
تولّد : ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧ تا ٢٣٠
تولید : ٢٢٦، ٢٢٨
توهّم : ١٠٠
تهافت‌التهافت : ٥٤، ١٦٥، ١٦٩، ١٧١، ١٨٣، ٢٠٤، ٢٠٥
تهافت الفلاسفه : ١٦٢، ١٦٤، ١٧٣، ١٧٤، ٢٠٤، ٢٠٧، ٢١٥
تهذیب الأحکام شیخ طوسی : ٦، ١٢
تهذیب الأخلاق : ٢٣٠
تهران : ١٥، ٣٠، ٣٦، ٧٩، ٨٩، ١٧٥، ١٨٦، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢٢٤، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦
تیادورس : ١٥

ث

ثابت : ٩٩، ١٠٣، ١٠٤، ١١٢، ١١٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٦، ١٤٧، ١٥٠، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٧٤، ١٨٠، ١٨٥، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٥، ١٩٩، ٢٠٧، ٢١٠
ثابت بن قرّه (خاندان) : ٢٣، ٢٦، ٢٧، ٣١، ٣٢، ٤٠، ٤١، ٤٥
ثبوت : ٩٤، ١١٣، ١١٩، ١٦٥، ١٧٧، ١٧٨، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٧، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٨

ج

جا (مکان) : ٧٧، ٨٢، ٩٧، ٩٩، ١١١، ١١٥
جائز العدم : ١٢٨
جاحظ : ٢٥، ٣٨، ٢٣٠
جاعل : ٩٤، ١٠٠، ١٩٤

جالینوس : ۱۳، ۲۱ ، ۲۸ ، ۳۲، ۴۳، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۲۰۱
جاماسب : ۱۵
جامع الأفکار (کتاب) : ۵۳
جامع البدایع : ۸۹، ۲۰۳
جانور : ۲۲۶ تا ۲۳۰، ۲۳۲
جبائی : ۲۹، ۲۰۴
جبر : ۳
جدلی : ۱۹۰، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵
جدول نجوم : ۲۱
جدید : ۵۳
جذر : ۱۷۶
جرجیس بن بختیشوع : ۲۰
جرجی زیدان : ۱۰، ۱۵، ۲۷، ۳۴، ۳۹
جَرْح : ۳۰، ۳۸، ۲۲۰
جزءِ : ۶۳ ، ۶۵ ، ۷۷ ، ۱۲۲ ، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۴۴ ، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۷۹، ۲۳۲، ۲۳۳
جزائری (سیّد محمّد) :
جزءِ ذات : ۱۰۹
جزءِ سپسین : ۶۵
جزءِ منفصله : ۱۱۲
جزئی : ۱۶۵ ، ۱۷۵ ، ۱۷۶، ۲۳۲، ۲۳۳
جزئیّت : ۱۴۳
جسم : ۷۶ ، ۹۵ ، ۹۸، ۱۷۵ ، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸ ، ۱۷۹، ۱۸۵ ، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۶ ، ۱۹۷، ۲۰۰، ۲۰۳
جسم سپهری : ۷۱
جعده : ۳۷
جعفر : ۱۹
جعفریّات (اشعثیات) (کتاب) : ۵
جعفر برمکی : ۱۹، ۲۲
جعل : ۱۲۴، ۱۹۱، ۱۹۴
جغرافی : ۱
جلال : ۱۸۶
الجماهر فی معرفة الجواهر : ۴۰
جنبش (حرکت) : ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۱، ۸۲، ۱۲۵، ۱۶۵، ۲۳۲
جنبش جوهری : ۲۳۱، ۲۳۳
جنبش توسّطی (سپهری) : ۷۵ ، ۷۷، ۷۸، ۷۹
جنبش سپهری (سرمدی) : ۶۹ ، ۷۶ ، ۷۷، ۷۸، ۸۰، ۸۱، ۸۲
جنبش قطعی : ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۸۲
جنباننده : ۲۳۱

جنبنده (متحرّك) : ۷۵، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۲۳۱
جندی شاپور (گندی شاپور) : ۳۱
جنس : ۱۸۳، ۱۹۰
جنگ صفّین : ۳۷
جنین : ۱۱۴، ۱۲۵، ۲۳۲
جوامع (کتاب) : ۳۱
جوامع کبار اربع متأخّر : ۷، ۹
جوامع الکلام : ۷
جوانی : ۲۳۲
جواهر الکلام شیخ حسن (کتاب) : ۱۲
جوهر (گوهر) : ۴۸ ، ۱۷۵ ، ۱۸۱ ، ۱۸۵ ، ۱۸۷ ، ۱۹۱ ، ۱۹۶ ، ۱۹۸ ، ۲۳۳
جوهری : ۱۸۱، ۲۳۳
جهات فاعلیّه : ۱۲۵
جهان : ۷۸، ۱۶۶، ۲۰۶، ۲۰۹، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳

چ

چشم (عین) : ۳۰
چهارمقاله (کتاب) : ۱۶، ۳۸
از ص ۵ چیز دربیشتر صفحات هست
چیز خارجی : ۱۲۰
چیزهای مترتّب : ۷۰
چه چیزی : ۱۸۳ ، ۱۸۷ ، ۱۹۱ ، ۱۹۴ ، ۱۹۵ ، ۱۹۶
چین (چینیان) : ۱۴، ۱۵
چینه شناسی : ۲۳۰، ۲۳۱

ح

حائز : ۷۰، ۱۷۵
حاجب ذات : ۳۰
حاج ملاهادی سبزواری : ۸۹
حاج میرزا حسین نوری : ۹
حادث : ۱۳، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۷۱، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۳۳
حارث بن کلدة : ۱۴
حاس و محسوس : ۴۶
حاشیه : ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۱۲۲، ۱۴۱
حاشیهٔ سیّد احمد : ۹۲، ۹۶
حاشیهٔ خفری : ۷۱
حاشیهٔ شفا : ۶۷
حاصِر : ۹۳، ۹۸، ۲۰۵
حاصل : ۸۰ ، ۸۱ ، ۹۳ ، ۹۴ ، ۹۵ ، ۹۸ ، ۱۲۶ ، ۱۳۳ ، ۱۳۴ ، ۱۳۹ ، ۱۴۰ ، ۱۴۱ ، ۱۵۰ ، ۱۵۱ ، ۱۵۴ ، ۲۰۷
حاضر : ۱۱۱

حافظ ذهبی : ۲۲۰
حال : ۷۷، ۸۱، ۸۴، ۸۸، ۱۰۳، ۱۰۸، ۱۳۰، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۸۲
حالت : ۸۰، ۱۸۰، ۱۹۸
حامل : ۱۴۲، ۱۴۴
حبیش : ۲۳، ۲۷، ۴۳
حبیش بن الحسن الاعسم : ۴۳
حجّاج بن مطر : ۲۲
حجاز : ۱۴
حجّة‌الإسلام (غزّالی) ۲۰۴
حجر : ۱۷۷
حدّ : ۷۶، ۷۹، ۸۰، ۸۲، ۹۳، ۱۸۵
حدّ استواء : ۸۴، ۸۸، ۹۰، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۲۸، ۱۵۹، ۱۶۰
حدّ دور : ۸۱
حدس ، ۲۲۸، ۲۳۴، ۲۳۵
حدوث : ۴، ۱۱۶، ۱۲۵، ۱۶۵، ۲۳۳
حدیث (نبوی) : ۴، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۴۳
حرف : ۱۸۷، ۱۸۸
حرکت : ۷۱، ۷۵، ۱۲۵
حرکت بطیء : ۷۱
حرکت توسّطیّه (جنبش توسّطی) : ۷۶، ۷۷
حرکت جوهری : ۵۳، ۱۲۵
حرکت سریع : ۷۱
حرکت قطعیّه (جنبش قطعی) : ۷۶
حساب : ۲۸
حسّاس : ۱۷۵
حسّ مشترك : ۷۶
حصول : ۴۸، ۱۴۵، ۱۵۱، ۲۰۸، ۲۰۱
حضرت عبدالعظیم : ۷۸
حضرت عسکری (ع) : ۵
حضرموت : ۳۷
حضور : ۴۸، ۱۰۴، ۱۰۶
حق : ۷۱، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۲۵، ۱۵۴، ۱۵۷، ۱۷۴، ۱۸۴، ۱۸۶
حقایق : ۱۸۶، ۱۹۳، ۲۰۰
حقایق الأصول : ۲۰۰
حقوق اسلامی : ۱۰
حقوقدان : ۸
حقیقت : ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۴۰، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۶۵، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۳،

۱۸۴، ۱۸۶
حقیقت ذاتی : ۷۵
حقیقت وجود : ۶۷، ۱۷۹
حقیقی : ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۲۰۸
حکم از ص ۲۸ ببعد در بیشتر صفحات هست
حکمای اسلام : ۵۳، ۵۴، ۸۸
حکمای متأخّر : ۴۷
حکمت : ۲۰۲، ۲۲۴
حکیم : ۴
حکیم طوسی (خواجه) : ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۳۱، ۱۴۶، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۹۴
حکیمان : ۳۳، ۸۸
حکیم سبزواری : ۱۹۴، ۲۰۰
حکیم مظفّر اسفزاری : ۲
حلّ : ۶۹، ۲۰۳
حلَب : ۳۵، ۲۱۷
حمل : ۱۰۷، ۱۱۹، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۷، ۱۹۸
حنین (خاندان) : ۲۳، ۲۶، ۲۷، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۴۳، ۴۵، ۴۹
حنین بن اسحق العبادی : ۲۰، ۳۱
حوادث روزانه (یومیّه) : ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۶۴، ۲۰۶، ۲۰۷
حواشی شفا : ۱۲۶
حواشی چهارمقاله (کتاب) : ۱۶، ۳۹
حیات : ۲۱۸، ۲۲۸
حیّ بن یقظان : ۵۴
حیوان (کتاب الحیوان) : ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۲۸
حیدرآباد : ۵۵، ۵۷، ۸۹، ۱۸۰، ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۱۱
حیّز : ۷۶، ۲۱۱
حیوان : ۱۱۴، ۱۲۵، ۱۷۸، ۱۸۲، ۱۸۷
حیوانیّت : ۱۸۳

خ

خارج (خارجی – خارجیّه) : ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۵۳، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۱ تا ۱۹۵، ۱۹۷
خارج سلسله : ۶۷، ۷۴، ۹۸
خاص : ۱۸۳
خاصیّت : ۹۶، ۹۷، ۱۸۴
خالد : ۱۹
خالد بن عبدالملک مرو الرودی : ۲۴

خالد بن یزید : ۱۸
خالق عالم : ۲۳۱
خاندان پیغمبر : ٤
خاندان نوبختی : ۲۰
خاور زمین : ۲
خاور شناسان : ۳
خاور شناسی : ۲
خدا : ٤، ۱۱، ۱۷
خدا پرستان : ۲۳۱
خداوند : ۱۷
خداینامه : ۱٦
خراسان : ۱۹، ٤٦
خرافات اسرائیلی : ۲۳۱
خرد : ۹٤، ۱۰٦
خط : ۷۵، ۷٦، ۹۸، ۲۲۱
خطابه : ۲۰۵
خفری : ۷۲
خلاف : ۹۹، ۱۰۰، ۱۲٤، ۱۲٦، ۱۲۷، ۱٤۷، ۱٤۹، ۱۵۳
خلافت : ۱۹، ۳۷، ٤۵
خُلف : ۱٤٦
خلفاءِ : ۱۹، ۲۰، ۲۵، ۳۸، ۳۹، ٤۱
خلفای عبّاسی : ۱۹
خلق القرآن عبدالجبّار (کتاب) : ۹
خلقت انسان (کتاب) : ۲۳٤
خلیج فارس : ۱٦
خلیفه : ۲۲
خلیل بن احمد : ۱۰، ۳٦
خلیل بن ایبک : ۱۲
خواجه : ۷۲، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱٤، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۳۱، ۱٤٦، ۱۵٤، ۱۵٦، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۹٤، ۲۰۹
خواجه‌زاده : ۱٦٤، ۱٦۵، ۱٦۷، ۲۰٤، ۲۰۷
خوارج : ۳۷
خوارزمی : ۲۱
خورشید : ۱٦٤، ۲۳۲
خونساری (محقّق) : ۱۵۲
خیال : ۷۵
خیال ومتخیّل ، ٤٦
خیّام (عمر بن ابراهیم) : ۲، ۷۱

د

دائره : ۷۵، ۷٦
دائم : ۱۰۳
داخل : ۱۹۰، ۱۹۸
دارا : ۱٦

دارالخلافه : ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۲، ۲۴
دائم الوجود : ۱۰۲
داروین : ۲۳۰، ۲۳۱
داستان : ۲۸
دانش: ۲۰، ۲۳، ۴۵، ۵۱، ۱۸۹، ۲۱۵، ۲۳۴
دانش عقلی : ۱۷، ۲۵
دانشکدهٔ حقوق : ۲۳۶
دانشکدهٔ اقتصاد : ۲۳۶
دانشگاه : ۶، ۱۵، ۲۰۸، ۲۱۶، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۵
دانشمند : ۳۲، ۳۶، ۴۱، ۴۳، ۴۴، ۵۴، ۲۱۵
دانشمندان : ۲، ۲۰۱، ۲۰۵، ۲۱۹، ۲۲۰
دانشمندان اسلامی : ۵۰، ۵۲، ۲۳۰
دانشمندان ایرانی : ۱۸، ۱۹، ۲۲، ۵۲
دانشمندان روم : ۵۲
دانشمندان شیعه : ۵، ۹
دانشمندان علوم شرعی : ۳۳
دانشمندان معاصر : ۴۰، ۴۵
دانشمندان یونانی : ۲۳
دانشهای فلسفی : ۲۱۷
دجله : ۲۱۶
دخالت : ۱۵۸
دخیل : ۹۵، ۱۰۱
درایة الحدیث : ۱۲، ۳۸، ۲۲۰
دربار : ۳، ۱۹
دربار عبّاسی (عبّاسیان) : ۲۴، ۲۵
درباری : ۴۱
درباریان : ۳، ۵۱
درجات : ۱۲۵
درر الفواید : ۲۰۰
درستی : ۱۳۴
درون : ۱۲۶، ۱۳۰
درون سلسله : ۹۹
الدّعای القلبیّه : ۲۱۱
دعوی : ۱۰۵، ۱۳۱
دغل العین (کتاب) : ۴۵
دقایق مخروطات : ۲
دکتر جی صبحی : ۴۱
دکتر غفرانی : ۲۱، ۳۱
دکتر ماکس مایرهوف : ۳۲، ۳۴، ۴۴
دکتر یحییٰ مهدوی : ۳، ۱۵
دکتری فلسفه : ۲۱۵
دگرگونی : ۲۳۱، ۲۳۲

دلالت : ٦٦، ٧٢، ١٠٧، ١٣٤، ١٥٤، ١٨١، ١٨٧، ١٨٨، ١٩٠، ١٩٦، ١٩٨، ٢٠٠
دلیل : ١، ٦١، ٧٨، ٩٥، ٩٩، ١١١، ١١٨، ١٣٤، ١٤٥، ١٤٩، ١٥٠، ١٦٤، ١٧٠، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٨، ١٨٠، ١٨٦، ١٩٤، ٢٠٧
دلیل عقل : ٣٦
دلیل وسط وطرف (برهان ...) : ٦٩، ٨٩، ١٣٨، ١٦٠
دوازده امامی : ٥، ٩
دوّانی (محقّق) : ٧٧، ٧٩، ٢٠٨
دور : ٧٢، ٧٨، ١١٣، ١١٩، ١٣٤، ١٣٧، ١٧٨، ٢٠٩
دوره : ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥
دولت شاهنشاهی ایران : ١٨
دون : ٦٠
دهر = دهری : ٢٠١، ٢٣٠
دیدُوخس بِرِقْلُس : ٢٠١، ٢٠٢
دیرین شناسی : ٢٣٠
دین : ٣٠
دین اسلام : ٢٥، ٢٣١
دین مجوس : ١٤
دیوانهای شعرا : ١
دیوفنطس : ٢٨

ذ

ذات : در بیشتر صفحات هست
ذات بسیط یگانه : ١١
ذات واجب : ٤٧، ٧٠
ذاتی : ١٢٢، ١٦٧، ١٦٨، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٩، ٢١٣
الذّخیرة (کتاب) :
ذرات : ٢٣٢
ذوالمبدءِ : ٧٩
ذوالمنتهی : ٧٩
ذهبی (حافظ)
ذهن : ٤٨، ٧٤، ٧٥، ٩٣، ٩٨، ١٢١، ١٧٤، ١٧٩، ١٨٠، ١٨٦، ١٨٩، ١٨٣، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧
ذیوجانس (دیوجن) : ٥١

ر

رابط : ١٩٧
رازی : ٦، ٢٠، ٤٥، ٤٦
راهب : ١٨

ربّ : ۱۷۲
رجال : ۱، ۳۸
رجبعلی تبریزی : ۱۱
رجحان : ۱۰۵ ، ۱۰۶ ، ۱۰۷ ، ۱۱۰ ،
۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۴
رحم : ۱۲۵
ردّ : ۱۶۵ ، ۱۸۰ ، ۱۸۶ ، ۲۰۱ ، ۲۰۳ ،
۲۰۴، ۲۰۶، ۲۰۸
ردّ دهریین : ۲۳۱
ردّ کتاب دیدوخس : ۲۰۲
ردیف : ۹۲، ۹۳، ۹۵
رسائل شیخ : ۷۰، ۷۱
رساله : ۳۹، ۴۰، ۵۴
رسالهٔ قطب ومنطقه : ۷۱
رسالهٔ کندی : ۴۰
رشته : ۹۳
رشتهٔ بی پایان : ۹۶
رشتهٔ سلسله : ۹۵
رشید : ۳۷
رصد : ۳، ۱۶، ۲۴
رصدخانه : ۲۱
رصد ملکشاهی : ۳
روان (روح) : ۱۴۲
روایت : ۷
روحانی : ۵۱
روش علمی : ۲۳۰
روم : ۱۵، ۱۶، ۲۲، ۲۳، ۵۲
رومی : ۱۵
رومی‌ها : ۲۷
ری : ۲۱۸
ریاضی : ۳، ۲۸، ۴۷
ریاضیّات : ۱۳، ۱۹، ۲۰، ۲۹، ۴۵
ریاضی‌دان : ۲، ۳۶
ریاضی‌دانان : ۲، ۴۱
ریاضی‌دانان اسلامی : ۲۱
ریشهر : ۱۶

ز

زائد : ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۵،
۱۸۶، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۷
زبان : ۲۹، ۳۵، ۹۲، ۹۴، ۹۸، ۱۰۱
زبان پارسی (فارسی) : ۳۱، ۳۵
زبان تازی : ۲، ۳۱، ۱۸۸
زبان ترکی : ۳۵
زبان سریانی : ۳۱، ۳۵
زبان عرب : ۱۸۸

زبان لاتین : ۳۵
زبان یونانی : ۳۱، ۱۸۸
زبیدی : ۱۲
زردشت : ۱۵
زمان (وقت) : ۸۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۴، ۱۶۳، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۳۳
زمانی : ۱۷۲، ۲۳۳
زمین : ۱۶۴، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۱
زمین شناسی : ۸۳، ۲۳۰
زنادقه : ۲۲۰
زنده جان : ۲۲۸
زندگی : ۲۲۹
زوایای مثلّث : ۱۲۴
زوج : ۱۸۷
زوجیّت اربعه : ۱۲۴
زیجها : ۳
زیج شهریار : ۱۵، ۱۶
زید : ۱۹۶، ۱۹۸، ۱۹۹
زیست شناسی : ۲۳۰
زین‌الدّین عمر بن سهلان ساوی : ۳۳
زین‌العابدین بن محمّد جواد النوری : ۳۰
زینون (رساله) : ۵۵، ۵۷، ۵۸

س

سابح : ۱۸۲
ساذج : ۱۸۴
ساحران : ۱۴
ساسانی : ۲۹
ساکن : ۷۷
سامراء : ۹
سانسکریت : ۱۵، ۲۸
سبب : از ص۵۶ ببعد دراغلب صفحات هست
سببی : ۲۰۸
سببیّت : ۱۳۵
سبزواری : ۱۱، ۱۲۶، ۱۸۵، ۱۹۴، ۲۰۰
سبّوح : ۱۸۵
سبکی : ۲۲۰
سپسین : ۵۵، ۵۷، ۶۲، ۶۹، ۱۳۱، ۱۷۹، ۱۹۵، ۲۲۱
سپهر (سپهری) : ۷۱، ۷۴ تا ۷۸، ۸۰، ۱۷۱
ستاره شناسی : ۲۹
سحابی : ۲۳۳
سحر : ۲۸

سخت پوستان : ۲۲۸
سرآغاز (مبدءِ) : ۶۰، ۹۴، ۲۲۲، ۲۲۸
سرخاب : ۳۶
سرمدی : ۷۴، ۷۶
سریانی : ۱۸، ۲۰، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۳۱، ۳۲، ۳۵، ۴۲، ۴۴، ۲۱۷
سطح : ۹۸، ۱۷۶
سعد وقّاص : ۱۷
سفّاح : ۱۹
سفسطه : ۲۱۲
سفید : ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۰۰
سقراط : ۵۱
سکون : ۷۱، ۸۰
سلام الأبرش : ۲۱
سلب (سلبی) : ۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶
سلطان سنجر : ۳۶
سلسله : از ص ۵۷ ببعد زیاداست .
سلسلهٔ آحاد : ۹۴، ۱۲۱، ۲۰۶
سلسلهٔ بی پایان (تسلسل) : ۷۰، ۸۷، ۹۰، ۹۲، ۹۴، ۹۸، ۱۰۱، ۱۲۷، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۳، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۲
سلسلهٔ توالد وتناسل : ۸۳
سلسلهٔ علّت‌ها : ۶۱، ۶۲، ۷۷، ۷۸، ۸۴، ۹۶، ۹۷، ۹۹، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۹
سلسلهٔ متناهی : ۵۹، ۹۱
سلسلهٔ معلول (ها) : ۶۲ ، ۹۶ ، ۹۷ ، ۱۴۸، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷
سلسلهٔ ممکنات : ۶۸، ۶۹، ۷۴، ۱۱۳، ۱۳۱، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۶۰
سلسلهٔ نامتناهی : ۹۱، ۱۲۴، ۱۶۸
سلول : ۲۲۹
سلیم (کتاب) : ۵
سلیمان بن علی : ۳۶
سماع طبیعی (کتاب) : ۲۱ ، ۲۰۲ ، ۲۰۳، ۲۱۹
سمعانی : ۲۱۶
سنان بن ثابت : ۴۱، ۴۲
سندبادنامه : ۱۵
سند بن علی : ۲۴
سند هند : ۲۱
سنن ابن ماجه قزوینی : ۷
سنن ابی داود سجستانی : ۷

سنن نسائی : ۷
سوالب : ۹۵
سوریه : ٤
سوفسطائی : ۱۸۲
سهل بن ربّن طبری : ۲۰، ۲۲
سیّال : ۲۳۳
السّیاسة (کتاب) : ۳٤
سیبویه : ۳٦
سیّد ابوالقاسم خوئی : ۲۰۰
سیّداحمد (علوی) (محشّی شفا) : ۵۸، ٦۰، ٦۱، ٦۵، ٦۷، ۷۰، ۷۱ تا ۷۵، ۸۲، ۸۳، ۸٤، ۸۸، ۹۲، ۹٦، ۱۵۹، ۱٦۱
سیّد جمال افغانی : ۲۳۱
سیّد صدر شیرازی : ۵۳، ۱۹۵
سیّد محمّد جزائری : ۷
سیّد محمّد مشکوٰة : ۲۳٦
سیّد نعمةالله جزائری : ۳۳
سیرت پیامبران (ص) : ۱
سیف‌الدّوله : ۳۵

ش

شاپور اوّل : ۱۵، ۲۱٦
شارح (حکیم طوسی) : ۲۹، ۱۰٦، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۲۰، ۱۳٤، ۱۳۹، ۱٤۰، ۱٤۱، ۱٤۳، ۱٤٤، ۱٤٦، ۱٤۸، ۱٤۹، ۱۵٤، ۱۵٦، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹
شارح مقاصد : ۱۹۳
شاعر : ۳٦، ۳٤
شافیه (کتاب) : ۱۲
شام : ٤، ۳٦
شبلی شمیّل : ۲۳۰، ۲۳۱
شبههٔ مشهوره : ۲۰٤
شرایط بطلان تسلسل : ٤
شرایع محقّق اوّل : ۱۲
شرح : ۱۲، ۱۳، ۳۰، ٤۰، ٦٤، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱٤٦، ۱٤۹، ۱۵۷، ۱۹۳، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۱۱، ۲۱۵
شرح اشارات : ۱۳۰
شرح امام : ۱۵۰
شرح بخنر : ۲۳۱
شرح تجرید : ۷۱
شرح درایة : ۱۲
شرح رباعیات ملّاجلال دوّانی : ۱۲
شرح رضی استرآبادی : ۱۲

شرح سخن شیخ : ۱۶۰
شرح قاموس فیروزآبادی : ۱۲
شرح کتاب برهان : ۲۱۶
شرح لمعه : ۱۲
شرح مقاصد تفتازانی : ۱۲، ۱۹۳
شرح مقنعهٔ مفید : ۶، ۱۲
شرح منظومه : ۱۲، ۸۹، ۱۹۱، ۱۹۴، ۲۰۰، ۲۱۴
شرح هدایه : ۱۲، ۲۰۹
شرح هستی (وجود) : ۹۲، ۹۶
شرکت : ۱۵۱
شروط متعاقبه : ۱۵۰، ۱۵۱
شرط متعاقبی : ۱۵۰
شریک العلّة : ۱۷۲
شفا (کتاب) : از ص ۳۳ ببعد در اغلب صفحات هست
شکوك : ۲۰۳، ۲۰۴
شلتوت (شیخ محمود) : ۲۳۳
شناخت (معرفت) : ۶۰، ۲۱۷
شوارق : ۸۹، ۱۲۷، ۱۸۴، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۰۵، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۴
شهر استخر : ۱۵
شهرزوری (نزهة الأرواح) : ۳۲، ۳۷
شیء (چیز) : ۷۵، ۱۱۴، ۱۷۲، ۱۹۲، ۱۹۸
شیئیّت : ۱۰۷
شهید (اوّل) : ۱۲، ۳۷، ۱۷۲
شیخ (ابن سینا) : از ص ۴۲ ببعد در اکثر صفحات هست
شیخ اشراق : ۱۸۶، ۱۹۴
شیخ احمد احسائی : ۳۰
شیخ بهائی : ۲۷، ۳۶
شیخ حرّ : ۷
شیخ طوسی : ۶
شیخ مرتضیٰ انصاری : ۳۳
شیخ مفید : ۵، ۶، ۹، ۱۲
شیخیّه : ۱۹۱
شیز (سینیز — شینیز) : ۱۶
شیعه : ۵، ۷، ۹، ۴۹
شیمی : ۲۸، ۲۹

ص

صاحب بحار (مجلسی)
صاحب جواهر : ۸
صاحب چهار مقاله : ۳۷
صاحب شوارق : ۲۰۶، ۲۰۸
صاحب محاکمات : ۱۵۶

صادر : ۱۰۹، ۱۴۸، ۱۵۷، ۱۹۴
صادق : ۸۴، ۱۲۱، ۱۸۰، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۵، ۲۱۳
صاهل : ۱۷۵
صحیح العدم : ۲۱۱
صحیح بخاری : ۷
صحیح ترمذی : ۷
صحیح مسلم نیشابوری : ۷
صدرالدّین شیرازی (ملا صدرا) : ۴۶، ۵۳، ۷۱، ۷۶، ۸۹، ۹۸، ۹۹، ۱۲۵، ۱۶۰، ۱۸۶، ۱۹۳، ۱۹۵، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۲
صدق : ۶۵، ۸۴، ۱۰۸، ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۷۷، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۱۴
صدور کثرت : ۱۹۴، ۲۰۸
صدوق (محمّد بن علی بن بابویه) : ۵، ۶، ۹، ۴۹
صفات : ۱۷۲، ۱۸۶، ۱۸۹، ۱۹۳
صفات اضافیّه : ۱۸۶
صفات اکرام : ۱۸۴
صفات ثبوتی : ۱۸۴، ۱۸۵
صفات جلال : ۱۸۵
صفات جمال : ۱۸۴
صفات سلبی : ۱۸۵
صفات نفسی : ۱۸۹
صفات معنوی : ۱۸۹
صفات واجب تعالی : ۱۱
صفت : ۱۱، ۹۰، ۹۱، ۱۰۲، ۱۴۰، ۱۶۹، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۹۸
صفوی : ۷
صفّیین : ۳۷
صلاح‌الدّین ایّوبی : ۳۴
صلاح‌الدّین خلیل بن ایبک الصفدی : ۱۲
صلیب (یوحنّا) : ۲۵
صموئل : ۳۴
صورت : از ص۲ ببعد دراکثر صفحات هست .
صورت صناعی : ۱۲۵، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴
صورت طبیعی : ۱۴۳
صورت عرضی : ۱۲۵
صورت مادّی : ۴۸
صورت نوعیّه : ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۳۳،

۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴
صورت‌های علمی : ۲۰۸
صورت هنری : ۱۴۲، ۱۴۳
صوری : ۵۷، ۶۱، ۱۷۱
صوفیان : ۵۳

ض

ضاحک : ۱۹۸
ضحّاك : ۱۴، ۱۵
ضحک : ۱۹۷، ۱۹۹
ضدّ : ۷۹، ۸۰
ضرب : ۱۷۶
ضرورت : ۵۷ ، ۵۸، ۸۶، ۸۷، ۹۳ ، ۹۸ ، ۱۰۱ ، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۸ ، ۱۰۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲ ، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۹، ۱۵۴، ۱۹۹
ضروری : ۷۳ ، ۱۴۸ ، ۱۶۵ ، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰ ، ۱۷۱، ۱۸۴، ۱۹۹، ۲۰۵
ضلع : ۴۷

ط

طائر : ۱۸۲
طالع : ۳
طب : ٤ (پزشکی)
طبایع : ۱۲۵
طبعاً (ذاتاً) : ۹۵، ۱۰۱
طبقات : ۱۰۱
طبقات الأُمم (صاحب) : ۴۰
طبقه : ۶۱
طبقات الشّافعیّه : ۲۲۰
طبیعت : ۴۸، ۱۷۶، ۱۸۳، ۱۸۹
طبیعت متشابهه : ۷۱
طبیعی : ۴۷، ۵۲، ۱۴۲، ۱۷۵، ۱۷۶
طبیعیّات : ۱۳، ۲۹ ، ۵۲، ۵۴، ۷۵، ۷۹، ۹۵، ۹۹، ۱۰۱
طبیعیّات (ارسطو) : ۵۲
طبیعیّات (شفا) : ۷۵، ۷۹، ۹۹، ۲۲۴
طرفین : ۶۴، ۱۰۹
طریان : ۱۳۵، ۱۳۶
طریق : ۹۶، ۱۱۶، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳
طریقه : ۵۴، ۲۰۴
طلسم : ۲۸
طنطاوی (جوهری) : ۲۳۳
طوسی نصیرالدّین : ۲۰۹ (شیخ طوسی)
طهران (تهران) : ۲۰، ۷۸

ظ

ظرف : ۱۹۴، ۱۹۵

ظهور : ۱۲۱

ع

عادت : ۱۸۸

عارض : ۵۶، ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵

عالم : ۱۱، ۱۶۶، ۱۸۵، ۲۰۶، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۳۱، ۲۳۳ (جهان)

عالم مثال : ۴۷

عامّ : ۱۳۱، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۸۲، ۱۹۱، ۱۹۸

عاملی (شیخ حرّ) :

عبّاس اقبال : ۲۰

عبّاس مولوی : ۱۱

عبّاسیان : ۱۹

عبدالله عبّاس : ۱۰

عبدالجبّار : ۹

عبدالرّحمن بن اشعث : ۳۷

عبدالرّحمن بدوی : ۲۰، ۲۱، ۳۷، ۲۱۹

عبدالملک مروان : ۳۷

عبده (محمّد) : ۲۳۳

عجم : ۱۷

عدد : ۹۲، ۹۵، ۹۶، ۱۲۱، ۱۷۶

عدم (نیستی) : ۷۹، ۱۰۳، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۲۱، ۱۶۷، ۱۷۲، ۱۸۴، ۲۱۳، ۲۳۳

عدم احتیاج : ۱۱۰

عدم تباهی : ۱۵۹

عدم تناهی : ۶۰، ۲۲۲

عدمی : ۱۸۰، ۱۸۴

عرب : ۱۷، ۲۰، ۲۵، ۳۴، ۱۸۸

عربی : ۱۸، ۲۰، ۲۶، ۲۷، ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۹، ۴۲، ۱۸۷، ۱۸۸، ۲۳۱

عرشیّه (ملّاصدرا) : ۳۰

عرض : ۸۰، ۱۴۲، ۱۷۶، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۶، ۲۰۶، ۲۳۳

عرض خاص : ۱۹۸

عرض عام : ۱۹۸

عرض مزاجی : ۲۲۸

عرضی : ۱۲۱، ۱۴۴، ۱۷۹، ۲۱۱

عرف : ۴

عرفاء : ۲۳٤
عرفان : ۱، ۳۰، ۵۳
عروض : ۱۰، ۱۹٤
عسکری علیه‌السّلام : ۵
عصر : ٤٤
عصر اموی : ۱۸
عصر صفوی : ۷
عصر عبّاسی : ۱۸
عصر متوکّل : ۲٦
عقد الحمل : ۱۹۹
عقد الوضع : ۱۹۹
عقل : ۳۰ ، ٤۰ ، ٤٦ ، ۱۰۹ ، ۱۲۱ ،
۱۲٤ ، ۱۷۹ ، ۱۸٦ ، ۱۹٤ ، ۱۹۵ ،
۱۹۷ ، ۲۱٤
عقل مستفاد : ۲۳۲
عقل بفعل : ۲۳۲
عقل بملکه : ۲۳۲
عقل فعّال : ۲۳۲
عقل هیولانی : ۲۳۲
عقول : ٦۹ ، ۱۷۱ ، ۱۷۲ ، ۲۰۷
علّامهٔ خفری : ۷۲
علّامهٔ دوّانی (محقّق دوّانی) :
علّت : از ص٤۸ ببعد دربیشتر صفحات
هست .
علّة العلل : ۱۱۹
علّت اولیٰ : ۹۰
علّت بی پایان (نامتناهی) : ۵۸ ، ٦٦ ،
۹۹ ، ۱۳۸ ، ۱٦۲ ، ۱٦٤
علّت بیرونی : ۱٤٦ ، ۱٤۷ ، ۱۵۵ ، ۱٦۵
علّت تامّه : ۱۲۳ ، ۱۲٦
علّت جنبش : ۲۲۳
علّت چیز (شیء) : ۱۳۲
علّت خارجی : ٦٦ ، ۸٤ ، ۱۰۱ ، ۱۳۱ ،
۱۳۸ ، ۱٤۸ ، ۱٤۹ ، ۱۵۰ ، ۱۵۱ ،
۱۵۲ ، ۱۵۳ ، ۱۵۷ ، ۱٦۸
علّت داخل : ۱٦۸
علّت ذات : ۱۳۲
علّت رجحان : ۲۱۲
علّت پسین : ۱۱۳
علّت صوری : ۵۷ ، ۱۷۱ ، ۲۲۳
علّت غائی : ۵۷ ، ۲۲۲
علّت غیر معلول : ٦۸
علّت فاعلی : ۵۷ ، ٦۰ ، ٦۱ ، ۷۲ ، ۷۳ ،
۷٤ ، ۱۰۱ ، ۱۳۹ ، ۱٤۹ ، ۱۵۷ ،
۱٦۱ ، ۱٦۲ ، ۱٦۹ ، ۱۷۱ ، ۲۳۱
علّت قابلی : ٦۰

علّت قریبه : ۱۲۶
علّت کل : ۱۲۳
علّت مادّی : ۵۷، ۱۳۹، ۱۷۱، ۲۲۲، ۲۲۳
علّت مستقلّه : ۵۹، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۷، ۱۶۰
علّت مطلقه : ۷۴، ۹۰، ۹۱، ۹۳، ۹۷، ۹۸، ۱۳۵، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۶۰، ۱۶۱، ۲۲۳
علّت معلول محض : ۹۱
علّت مفارق : ۱۲۵
علّت موجبه : ۶۳
علّت موجد : ۲۱۱
علّت نخستین : ۵۸، ۶۲، ۶۶، ۹۰، ۹۲، ۹۴، ۹۶، ۹۷، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۴۲، ۱۴۷
علّتها : ۲۲۱، ۲۲۳
علّت هستی : ۶۲، ۹۲، ۹۶، ۲۲۳
علقه : ۱۱۴، ۱۲۵
علم باری تعالیٰ : ۲۰۸
علمای اصول فقه : ۱۷
علماءِ رسمی : ۲۰۳
علماءِ روحانی : ۳۶
علماءِ منطق : ۱۹۸
علم حدیث : ۱
علم طب : ۴
علم عروض : ۳۶
علم کلام : ۱، ۴، ۱۷، ۳۴، ۲۳۴
علم مبادی : ۲۰۷
علم مناظر ومرایا : ۴۰
علم واجب تعالی : ۴۸، ۲۰۸
علوم : ۱۸۸، ۲۳۰
علوم ادبی : ۱، ۱۸، ۴۹، ۵۰
علوم اسلامی : ۱۰، ۱۸
علوم دخیله : ۲۸
علوم ستاره شناسی : ۱۹
علوم سپهری : ۵۲
علوم شرعی : ۱۷، ۳۷، ۴۹، ۵۰، ۵۱
علوم طبیعی : ۵۲
علوم عقلی : ۱۳، ۱۶، ۱۸، ۱۹، ۲۳، ۲۴، ۲۸، ۳۷، ۳۹، ۴۰، ۴۳، ۴۹، ۵۰
علوم یونانی : ۳، ۱۱
علی (ع) : ۱۰، ۱۶، ۳۷، ۱۲۴

علی بن زیاد : ۱۶
علی بن شاهک : ۲۲
علیّت : ۷۰، ۹۵، ۱۰۸
عمر : ۴، ۱۶
عمر بن خطّاب : ۱۷
عمر بن سهلان : ۳۳
عمر بن فرخان طبری : ۴۵
عمر خیّام : ۲
عمرو عاص : ۲۰۱
عنصر : ۱۲۵
عوارض : ۱۷۲ ، ۱۷۵ ، ۱۷۷ ، ۱۷۸ ، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۳۰
عیسی بن زرعه : ۴۴، ۴۵
عیسی بن علی : ۲۱۹
عین : ۶۳ ، ۷۰ ، ۱۲۳ ، ۱۲۴ ، ۱۲۵ ، ۱۳۳ ، ۱۴۱ ، ۱۷۴ ، ۱۷۸ ، ۱۷۹ ، ۱۹۹
عین ذات : ۳۰ ، ۱۰۸ ، ۱۰۹ ، ۱۸۳ ، ۱۸۵، ۱۸۶
عیناً : ۱۱۷، ۱۲۲
عیون الأنباء (کتاب) : ۲۰ ، ۲۱ ، ۲۳ ، ۲۶ ، ۳۲ ، ۳۳ ، ۳۵، ۳۶، ۳۸، ۴۱ ، ۴۳ ، ۴۴ ، ۵۴، ۲۰۱، ۲۱۷، ۲۱۸ ، ۲۲۷

غ

غائی : ۵۷، ۶۱، ۲۲۲
غایات : ۱۱
غایت : ۶۷، ۸۰، ۹۴، ۲۳۲
غایتِ غایت‌ها : ۶۱
غزّالی (حجّة‌الإسلام) : ۷۱ ، ۱۶۲ ، ۱۶۴ ، ۱۶۵ ، ۱۶۶ ، ۱۶۷ ، ۱۷۳ ، ۱۷۴ ، ۱۸۰ ، ۱۸۲ ، ۱۸۳ ، ۲۰۴ ، ۲۰۵
غنی : ۱۸۵
غیبت : ۱۰۴، ۱۰۶
غیرالنّهایة : ۱۱۷
غیر متناهی : ۱۱۶
غیر ممکن : ۱۵۴

ف

فارابی : ۲۶ ، ۲۷ ، ۳۱ ، ۳۳ ، ۳۴ ، ۳۵ ، ۳۶ ، ۳۹ ، ۴۰ ، ۴۵ ، ۴۶ ، ۴۷ ، ۴۸ ، ۴۹ ، ۵۱ ، ۵۵ ، ۵۷ ، ۵۸ ، ۷۰ ، ۷۱ ، ۷۲ ، ۸۸ ، ۱۹۹ ، ۲۰۴ ، ۲۰۸ ، ۲۰۹ ، ۲۱۰ ، ۲۱۱ ، ۲۱۲ ، ۲۱۴ ، ۲۱۶ ،

۲۲٤
فارس (فارسی) : ١٤، ١٦، ١٧، ١٨، ٢٥، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣١، ٣٥، ٣٦،
فاریاب (خراسان) : ٢٣
فاضل باغنوی : ١٢٥ (باغنوی)
فاضل شارح : ١٤٧
فاعل (علّت فاعلی) : ٥٧، ٦٠، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٩٤، ١٠١، ١٢٣، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٨، ١٤٩، ١٦١، ١٦٢، ١٦٦، ١٦٩، ١٧١، ٢٢٢، ٢٣١
فاعل وجود علّت‌ها : ٦١
فتح : ٢٠١
فثیون : ٢٧
فرجام : ١٥٧
فرخانشاه : ٢١٦
فرد : ٨٧، ٨٨، ١٢٦، ١٨٣، ١٨٦، ١٩٥، ١٩٦
فردوس الحکمة (کتاب) : ٢٠
فرس : ١٦
فرض : از ص٥٧ ببعد دراکثر صفحات هست .
فرع : ١٧٧، ١٧٨، ١٩٢، ١٩٥
فرفوریوس : ٤٦، ٤٧، ٢٠٣
فرنگی‌ها : ٢٨
فرهنگ : ٣، ١٩
فریدون فرشاد : ٢٣٠
فزاری : ٤٥
فصد : ٤٢
فصل (فصول) : ١٧٣، ١٧٥، ١٨١، ١٨٣، ١٩٨
فصوص الحکم : ٢١١
فصول : ١٨٣
فطرت : ١٣٦
فعل : ٨٠، ٨١، ٨٢، ١٧٢، ١٧٥
فعلیّت : ٥٥، ٨٠، ١٤٢، ١٩٩
فقه : ١، ٤، ٥
فقهاء : ٣٦
فقهای شیعه : ٥
فقهی : ٩
فقیه : ٨
فلاسفه : ازص٢٤ببعد دراغلب‌صفحات هست .
فلاسفهٔ اسلام : ٥٢
فلسفه : از ص ٤ ببعد در اغلب صفحات هست .

فلسفهٔ ارسطو : ۲۲
فلسفهٔ اسلامی : ٤
فلسفهٔ اولیٰ : ۱۱
فلسفی : ۲۰۵
فلکی : ۳
فلکیّات ارسطو : ۵۲
فناءِ علّت : ۱۱۸
فنّ : ۱۸۹
فنون فلسفه : ۳٤
الفوز الأصغر : ۲۳۰
فوق : ۸۸، ۱۲۷
فهرست : ۵، ۸، ٤۱، ٤۸، ۲۰۱، ۲۱۷
فهرست ابن ندیم : ۵، ۹، ۱۵، ۱۶، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۶، ۳۲، ۳۵، ۳۹، ٤۱، ٤۲، ٤۳، ٤٤
فهرست کتابخانهٔ اهدائی مشکوٰة : ۳۶، ۲۳۵
فیروزآبادی : ۱۲
فیلسوف : ۲، ۱۹، ۲۲، ۳۳، ۳٤، ۳۸، ۳۹، ٤۳، ٤۶، ٤۷، ٤۸، ۱۱٤، ۱۲٤
فیلسوف المسلمین : ۳٤
فیلسوفان : ۲، ۱۹، ٤۵، ۵۲، ۲۰۱
فیلسوفان اسلام : ٤۶، ۵۳
فیلسوفان پیشین : ۲۲
فیلسوف ایرانی : ٤۸

ق

قائم : ۱۱۹، ۱۷۹، ۱۸۳، ۱۸٤، ۱۹۱، ۱۹۳
قائمه : ۱۲٤
قابل (پذیرنده) : ۱۲٤، ۱٤۰، ۱۷۹، ۲۰۶
قابلیّت : ۱۷۵
قادر : ۱۱، ۱۸۵
قارّ : ۷٤
قاضی سعید قمی : ۱۱
قاعده : ٤۸
قاعدهٔ فرعیّه : ۱۷۷، ۱۹۲، ۱۹۵
قانون (کتاب) : ۱۰، ٤۶
قاهره : ۳۲
قبسات : ۲۰۸
قبض : ۱۸٤
قبطی : ۱۰، ۱۵، ۱۸
قبول : ۱۹۳
قدرت : ٤
قدرت فعلیّه : ۱۲۵
قدم : ٤، ۱۶۵

قدمای ثمانیه : ۱۱
قدیم : ٤، ۱۱، ۱۳، ٥۳، ۱٦۳، ۱٦٤، ۱٦٥، ۱۷۱، ۱۷۲، ۲۰٥، ۲۳۳
قدیم زمانی : ۱۷۲، ۲۰٦
قدّوس : ۱۸٥
قرآن کریم : ۱، ٤، ۸، ۱۰، ۱۳، ۲۳۳، ۲۳٤
قرب : ۷۰
قرمطی : ۲، ۳
قرون وسطیٰ : ۲۹
قزوینی : ۱٦، ۳۹
قُس بن ساعدهٔ ایادی : ۱٤
قسطا بن لوقا البعلبکی : ۲۲، ۲۷، ۳۱، ٤۳، ٤٥
قضیّه : ٥٥، ۱۰۷، ۱٦٦، ۱۷۷، ۱۹٦، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹
قضیّهٔ شرطیّه : ۱۲٥، ۱٤۹
قضیّهٔ ضروریّه : ۱۹۸
قضیّهٔ مطلقهٔ عامّه : ۱۹۸
قضیّهٔ ممکنه : ۱۹۸
قضیّهٔ منفصله : ۱۳٦
قطب و منطقه (رساله) : ۷۱
قطع : ۸۰
قفطی : ۱٥، ۲۰، ۳۲، ۳٤، ۳٥، ٤۰، ٤۱، ٤۲، ٤۳، ٤٤، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۱٦، ۲۱۷، ۲۲۷
قوام : ۱٦۳
قوانین فلاسفه : ۲۰۷
قوّت : ۸۱
قولنج : ۳۲
قوم : ۱٦٥، ۲۰٦
قوّه : ۷۷، ۸۰، ۱۷٥
قوی : ۱۲٥
قیاس : ٦۱، ۹٦، ۲۳۳
قیام : ۱۱۱، ۱۷۹
قید : ۱۰۲، ۱٤۹، ۱۹۹
قیّوم : ۱۰۳

ك

کائن : ۲۲۲
کائنات : ۱۱۹
کافی : ٦، ۹، ۱۲
کامل ابن اثیر : ۳
کتاب الأمتاع والمؤانسة : ۲۱۹
کتاب انتقال علوم یونانی : ۱۰، ۱۱، ۱٥، ۱٦
کتاب ایرانی : ۱۲

کتاب البخلاء : ۲۵، ۳۸
کتاب پزشکی : ۱۰
کتاب جدل : ۱۹۰
کتاب چینه شناسی : ۲۳۰، ۲۳۱
کتاب الحیوان : ۳۸، ۲۳۰
کتابخانهٔ اهدائی نگارنده : ۶، ۷، ۹، ۱۱، ۴۶، ۵۳، ۲۰۸، ۲۳۵
کتابخانهٔ مجلس : ۲۱۸
کتابخانهٔ مدرسهٔ مروی : ۲۱۸، ۲۳۵
کتابخانهٔ مرکزی : ۱۶، ۲۱۸، ۲۳۵
کتاب خدا (قرآن) : ۴
کتاب خطابه : ۳۵
کتاب در تناهی قوت جسم : ۲۰۳
کتاب الذّخیره : ۳۲، ۴۰، ۴۱، ۴۵
کتاب زیج : ۳
کتاب ردّ ارسطو : ۲۰۳
کتاب سلیم : ۵
کتاب الشّفا : ۱۷۵
کتاب العین : ۳۶
کتاب کافیه : ۱۲
کتاب مابعدالطّبیعة : ۱۸۰
کتاب من لایحضره الطّبیب : ۶
کتابهای اسلامی : ۱۲
کتابهای فارسی مجلسی : ۹
کتابهای چهارگانه : ۷
کتابهای کلام : ۵، ۲۱۷
کتابهای یونانی : ۵
کتب اربعهٔ متأخّره : ۲۳۴
کتب اربعهٔ متقدّمه : ۲۳۴
کثرت : ۸۵، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۹، ۱۹۴، ۲۰۸
کثرت بی پایان : ۸۶، ۸۷
کِرم خراطین : ۲۲۸
کروی : ۳
کرهٔ مسکون (زمین) : ۸۳، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۳۲
کشاورزی : ۲۸
کشف المطالب : ۸
کشکول شیخ بهاء الدّین : ۲۷، ۳۶
کشورات (ممالک) : ۱۶
کشورهای باختری : ۲
کشیشان : ۲۰۴
کعب : ۱۷۶
کفایة الاصول : ۱۹۹
کُلّ : ۴۸، ۸۴، ۸۶، ۱۲۶، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۴۴، ۱۴۷، ۱۶۳،

۱۶۴، ۱۶۵، ۱۷۲، ۱۸۶، ۲۱۵،
۲۳۲، ۲۳۳
کلام : ۱، ۴، ۵، ۱۸۹، ۲۳۴
کلامی : ۹، ۲۱۷
کلدانیان : ۱۴، ۲۸
کلمه : ۱۸۸، ۲۰۰
کلّی : ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۸۷، ۱۹۷، ۱۹۹،
۲۲۲، ۲۳۳
کلّیّات : ۳۳
کلّیّات پنجگانه : ۱۹۷
کلّیّات معقوله : ۴۸
کلّیّت : ۱۴۳
کلیله و دمنه (کتاب) : ۱۵، ۱۶، ۲۱
کلیمی گری : ۳۸
کلینی : ۵، ۶، ۴۹
کم و کیف : ۵۱، ۷۷، ۷۹
کمّ متّصل : ۱۷۶
کمّ منفصل : ۱۷۶
کمال : ۷۵، ۸۰، ۲۳۱
کمال دوم (ثانی) : ۷۷، ۸۰
کمال مطلق : ۲۳۲
کمال نخستین : ۷۷، ۸۰
کنارگین (طرف) : ۵۸، ۶۲، ۶۳، ۶۶،
۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۳، ۷۴، ۷۵،
۷۹، ۸۶، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶،
۹۸، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۳۷، ۱۳۸،
۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷،
۱۵۸، ۱۶۰
کناره (طرف) : ۸۰، ۹۳، ۹۵
کنّاش تیادورس : ۱۵، ۲۰
کِنده : ۳۷
کِندی : ۲۶، ۳۱، ۳۴، ۳۷، ۳۸، ۳۹،
۴۰، ۴۱، ۴۳، ۴۴، ۴۵
کوفه : ۳۷، ۳۸، ۴۰
کَون وفساد : ۵۵، ۲۰۲
کَون ماهیّت : ۱۹۴
کیفیّت : ۱۴۲

گ

گردون : ۴۸
گفتار : ۱۸۹
گفتار ارسطو : ۱۲، ۲۲۳
گندیشاپور : ۱۵، ۱۶، ۱۸، ۱۹، ۲۰،
۲۱، ۲۲، ۲۵، ۳۱
گواه : ۴۸، ۶۵
گونه : ۸۱، ۱۱۵، ۱۸۴
گوهر (جوهر) : ۳۶، ۴۰، ۱۴۲، ۱۴۴،
۱۶۵، ۱۸۱، ۲۰۵
گوهر مراد : ۲۰۸، ۲۱۴

گوینده : ۹۳، ۹۴، ۱۰۱

ل

لااقتضاءِ الوجود : ۱۰۸، ۱۲۱
لازم : در بیشتر صفحات هست
لازم ذات : ۱۰۹
لابدّ (ناچار) : ۸۵
لابشرط : ۱۹۷
لاتین : ۲۸، ۲۹، ۳۵
لاوجود : ۱۰۹
لاهور : ۳، ۳۲، ۳۷، ۴۱، ۴۶، ۲۰۱، ۲۰۳
لاهیجی : ۸۹، ۱۲۷، ۲۰۸
لواحق : ۱۷۶
لوازم موجودات : ۲۱۰
لوکری : ۲، ۴۶، ۵۲
لیپزیک : ۱۵، ۲۰۲، ۲۰۳
لیدن : ۱۶، ۳۷

م

مأخذ : ۱۳۱
مؤثّر : ۱۰۰، ۱۱، ۲۳، ۵، ۶، ۳۰، ۱، ۶۰
مؤخّر : ۱۲۴
مؤذّن : ۷۱
مأمون : ۲۲، ۴، ۵، ۶، ۳۳
مابازاء : ۱۸۹
مابال : ۲۰۲
مابعد : ۱۲۷
مابعدالطّبیعه : ۴۵ ، ۵۴ ، ۸۸، ۱۸۰، ۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۶، ۱۹۷
مادون : ۱۸۲، ۱۸۷
مادّی : ۴۸، ۵۱، ۵۷، ۶۱، ۱۷۱، ۲۲۲
مادّه : ۱۷۱، ۱۹۹
مارگلیوث : ۳۶، ۲۲۰
ماسوی‌الله : ۲۰۶
ماشاءالله اثردی (یهودی مروی) : ۲۰ ، ۲۴، ۳۸
ماطافوسیقا (متافیزیک) : ۸۹
ماقبل : ۱۲۶، ۱۶۸
ماکس مایرهوف : ۲۰، ۲۴، ۳۲، ۳۴، ۴۴
مالکیّت زمین : ۴
مانالااوس : ۲۸
مانع : ۹۲، ۹۷، ۱۰۱، ۲۱۲
ماهیّات : ۱۷۷، ۱۷۹
ماهیّت : ۴، ۵۶، ۶۷، ۷۵، ۹۵، ۱۰۳،

٤، ٧، ٨، ١٨، ١٩، ٢٤، ٤٦، ٧٤،
٧٨، ١٧٧، ١٧٩، ٨٠، ٨٤، ٨٦،
٨٧، ٨٩، ٩٣، ١٩٤، ٩٥، ٩٦،
٢١١، ١٢، ١٣
مايه (مادّه) : ٩٤، ١٧١، ١٧٢، ١٨٥
مباحث (مشرقيه) : ٨٩، ٩٥، ٢٠١
مبادى : ١١، ١٧٦
مبانى فلسفى وتحقيقى : ٧
مبدءِ : ١٣، ٦١، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٧٩،
٨٠، ٨١، ٨٢، ٨٣، ٩٨، ١٠٠،
١٤٢، ١٧٦، ١٩١، ١٩٦، ١٩٧،
١٩٩
مبدءِ فعل : ١٣٣
مبدءِ مطلق : ٧٨
مبدءِ نخستين : ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦١،
١٦٤، ١٦٦، ١٧٢، ١٧٣، ٢٠٦،
٢٠٧
مبدءِ واجب : ٥٩، ٢٣١
المبدء والمعاد : ٥٤
مبدئيت : ١٨٦
مبهم : ١٦٧
متأخّر : ٥٦، ١٢٦، ١٢٧، ٢٠٨
متباين : ٨١
متّحد : ٧٩، ١٨٦، ١٨٧، ٢٠٧
متحرّك باراده : ١٧٥
متديّن : ٥١
مترادف : ١٨٩، ١٩٠، ١٩١
مترتّب : ١١، ٦٢، ٦٦، ٦٩، ٨٥، ٩٥،
٩٦، ١٢٤، ١٤٧، ١٥٤، ١٥٨،
١٦١، ٢٠٦، ٢١٠
مترجم : ٢٩، ٢٠٧
مترجمان : ٢٤، ٢٧، ٣١، ٤٤، ١٨٧،
١٨٨
متساوى : ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٩،
١٩٠، ٢١٤
متسلسل : ٧٣، ١١٢، ١١٣، ١١٩،
١٣٤، ٢٠٩
متشابه : ٧١
متصوّر : ٢١٣
متّصل واحد : ٢٣٣
متضايف : ٥٦، ٦٩، ٧٩، ٨٦
متضايفان : ٧٣، ٧٤، ٨٢، ٨٥
متعاقب : ٢٠٧
متعلّق : ١٤٩
متغيّر : ٢٣٣
متقدّم : ٥٥، ٥٦، ٧٠، ١٢٦، ١٢٧،

۲۰۸
متقوّم : ۱۹۹
متکافئ : ۶۹، ۲۱۰
متکلّم : ۴، ۲۲۰
متکلّمان : ۵، ۱۱، ۱۳، ۲۹، ۵۳، ۱۶۶، ۱۸۹، ۲۰۶
متکلّمین : ۱۶۶، ۱۹۳، ۲۰۴
متمدّن : ۲۹
متن : ۱۰۸، ۱۴۵، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۷، ۲۰۹
متناهی : ۵۷، ۸، ۶۰، ۱، ۲، ۶، ۷، ۸، ۷۳، ۴، ۸، ۸۵، ۹۰، ۳، ۴ تا ۹، ۱۰۱، ۲۴، ۲۵، ۳۱، ۵۱، ۵۵، ۵۶، ۲۰۳، ۸، ۹، ۷۷، ۸۶، ۹۱
متوسّط : ۷۸، ۷۹
متوکّل عبّاسی : ۲۶
متولّد : ۲۲۸، ۲۳۰
متی بن یونس : ۳۱، ۴۴، ۲۱۶
مثبت له : ۱۹۳
مثل افلاطون : ۴۷
مثلّث : ۴۷، ۱۲۴
مثلّثات مستوی وکروی : ۳
مثنوی : ۵۳
مجاز : ۱۵، ۱۶۷
مجدالدّین بغدادی : ۲
مجرّد : ۹۰، ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۹۵، ۱۹۸، ۲۱۳، ۲۱۵
مجرّد هستی : ۱۵۷
مجسطی بطلمیوس (کتاب) : ۲۲، ۴۵، ۱۹۳، ۱۹۴
مجعول : ۹۴، ۱۸۷، ۱۹۳، ۱۹۴
مجلسی : ۶، ۷، ۸، ۹
مجمع الفصحاء (کتاب) : ۳۶
مجمل : ۱۳۰، ۲۰۵
مجموع : ۷۳، ۸۷، ۱۲۶، ۳۰، ۱، ۳، ۶ تا ۴۰، ۵۹، ۶۳، تا ۵، ۸، ۷۰، ۲۱۰
مجموع آحاد : ۸۸
مجموع سلسله : ۱۲۵، ۱۲۸
مجموعه‌ای از مصنّفات یحییٰ : ۲۱۸
مجموعه شانزده اصل (کتاب) : ۵
مجنون : ۱۲
محاسن برقی (کتاب) : ۵
محاضرات : ۲۰۰
محاکم : ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۲۱، ۲۲، ۳۴، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۴۱، ۴۳، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۲، ۵۷، ۵۸

محاکمات : ۷۲، ۸۸، ۱۵۰
محتاج (الیه) : ۱۲۰، ۱۳۰، ۱۷۲
محدّثان : ۹، ۱۷، ۳۶، ۲۳۳
محدّثین : ۳۶
محدّد : ۸۱
محدود : ۵۸، ۸۰، ۹۳، ۹۸، ۱۰۱
محرّك غائی : ۲۳۲
محشّی (شفا) : ٦٤ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ۷۱ تا ۷٦، ۸۲، ۸۳، ۸٤، ۹٦، ۹۹، ۱۰۰
محصور : ۹۳، ۹۸
محقّق : ۷۲
محققّان : ۱۰۸، ۱۹٤، ۱۹۹
محقّق خونساری (آقا حسین) : ۸۵ ، ۸٦، ۸۸، ۱۲۵، ۱۳۰، ۱۳۹، ۱٤۱ ، ۱٤۳، ۱٤٤، ۱٤٦، ۱٤۷ ، ۱۵۰ ، ۱۵٤
محقّق دوّانی : ٦۸، ٦۹، ۷۱، ۷۲، ۷٤، ۷٦ ، ۷۷، ۹۵، ۹۸، ۹۹، ۱۹۵ ، ۲۰۸
محقّق سبزواری : ۱۰، ٦۲، ٦٤، ٦۵، ۸٦، ۸۷، ۸۸، ۱۰۱، ۱۲٦
محقّق فیض : ۹
محقّق لاهیجی : ۱۲۷ ، ۱۹۵ ، ۲۰۵ ، ۲۰۸
محقّق میرداماد : ۷٦، ۲۰۸
محل (جا ـ مکان) : ۹۷، ۱۸۵
محمّد (ص) : ۱
محمّد باقر مجلسی : ٦، ۷، ۸
محمّد بن اشعث : ۳۷
محمّد جواد النوری : ۳۰
محمّد بن الحسن الحر ، ره : ۷
محمّد بن عبدالملك الزیّات : ۲۳
محمّد عبده : ۲۳۳
محمّد بن علی بن بابویه قمی : ٦
محمّد قزوینی : ۱٦، ۳۹
محمّد بن‌مرتضی (معروف به‌فیض) : ۷
محمّد بن یعقوب کلینی : ٦
محمّد تقی دانش‌پژوه : ۳٦، ۲۳۵
محمّد لطفی جمعه : ۳۳، ۳۵، ٤۰
محمدون اربعهٔ متأخّره : ۷
محمدون ثلثهٔ متقدّمه : ۵
محمود (شلتوت)
محمول : ۱۸۷ ، ۱۹۱ ، ۱۹۲ ، ۱۹۵ ، ۱۹٦، ۱۹۷
محیط : ۷۷
مخالف : ۱۸۰

مختصر الدّول ابن العبرى : ٢٠١، ٢١٦
مخرّزات : ٢٢٥
مخروطات : ٢
مدّعيان خاورشناسى : ٢
مذهب مشاء : ٢٢٢
مرئى : ١٨٥
مراتب : ٦٠، ١٢١، ١٤٢
مراجع تقليد : ٣٦
مرادف ١٨٩، ١٩٠
المراغى : ٢٣٣
مرتّب : ١٥٣، ١٥٥، ١٥٦، ٢١٤
مرتبه : ٢٠٨
مرتد : ٣٧
مرجّح خارجى : ١٠٩، ١٢٥
مردم : ٢٢٨، ٢٢٩
مردم فارس : ١٧
مركّب خارجى : ١٤٠
مركّب قديم : ١٧١، ١٧٢
مرو : ١٨، ١٩، ٢٢، ٣٥
مريد : ٣٠
مزاج (عرض ...) : ١٢٥، ١٣٣، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ٢٢٨
مسأله : ١١١، ١٨١، ١٨٤، ١٩٥
مسألهٔ معاد : ٥٣، ١٧٥، ١٧٦
مسائل حقوقى : ٤
مسائل حنين : ٤٣
مسائل فلسفى : ١٠
مسائل كلامى : ١٠
مسافت : ٧٦، ٨١، ٨٢
مسامحه : ١٦٦
مساوى : ١٢٤
مسبّب : ١١١، ١١٣، ١٥٣
مسبّبى : ٢٠٨
مسبوق بودن هستى بنيستى : ٢٣٣
مستدرك : ٩، ١٠٧، ١٤٩، ١٥٨
مستدرك الوسائل : ٩
مستدرك بحار الأنوار : ٩
مستدرك وافى : ٩
مستشرق نما : ٢
مستقل : ١٣١ ، ١٣٤ ، ١٤٨ ، ١٥٠ ، ١٥١، ١٥٢، ١٧٩
مستلزم : ١٩٢، ١٩٥، ٢٣١
مستمرى : ٣٥
مستند : ٥٧، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٧٢، ٩٤، ١٠٩، ١١٠، ١١٣، ١٣٠، ١٤٩، ١٥٣، ٢٠٩

مستوى : ٣
مسلسل : ١١٢
مسلم : ١٢٢، ٢٠٧
مسلم بن عقيل : ٣٧
مسلمان : ٢٥، ٢٧، ٢٨، ٣٣، ٣٤، ٢١٥
مسلمانان : ١، ٢، ٩، ١٠، ١٦، ١٧، ٢٠، ٢٢، ٢٥، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٢٣١
مسلم نيشابورى : ٧
مسلوب : ١٨١
مسند : ٤٨
مسيحى (مسيحيان) : ٢٤، ٢٥، ٣٨
مسيحيان يعقوبى : ٢١٦
مسيحى گرى : ٣٨
مشاء : ٥٤، ١٨٢، ٢٢٢
مشائيان : ٤٦، ٥٤، ١٩٤
مشائين : ١٩٣، ١٩٤، ٢٢٢
مشاركت : ١٥١
مشبّه : ١٦٤
مشترك لفظى : ١١، ١٧٠، ١٨٣، ١٩٢، ١٩٣
مشترك معنوى : ١١، ١٨٤، ١٨٩
مشتق : ١٨٧، ١٨٨، ١٩١، ١٩٢، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩
مشقر : ٣٧
مشكات : ٢٣٢، ٢٣٥، ٢٣٦
مشكّك : ١٧٩، ١٨٤، ١٨٩، ١٩٠
مشكينى : ١٩٩
مشمش : ١٢٤
مشهور : ١٩٣
مشى : ١٩٧
مصحّح : ٢٣٥
مصحّح تتمّة صوان الحكمه : ٢١٧
مصداق : ١٧٥ ، ١٧٨ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، ١٨٩، ١٩٨
مصدر : ١٩١، ١٧٧
مصر : ٤، ١٣، ١٥، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٣، ٢٥، ٢٦، ٢٨، ٢٩، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٨، ٤٠، ٤١، ٤٤، ٨٩ ، ١٦٢ ، ١٦٤ ، ١٧٤ ، ٢٠١، ٢٠٧، ٢١٧، ٢١٩، ٢٢٠ ، ٢٣٠، ٢٣١
مضاف : ١٩٩
مضاف اليه : ١٧٤
مضايف : ٦٩، ٧٠، ٧٣، ٨٥، ٨٦، ٩٠، ٩١، ٩٧
مضغه : ١١٤، ١٢٥

مطلع : ۳۰
مطلق : ۹۵، ۱۷٤، ۱۷۵، ۱۷٦، ۱۷۸، ۱۸۳، ۱۹۰
مطلقه ، عامّه : ۱۹۹
مطلوب مطلق : ۱۹۰
مطول : ۱۲
معاد : ۵۳، ۲۱۸
معاد جسمانی : ٤
معارضه : ۱۰۱
معاصر : ٤۳، ۱۹۹
معاصران : ۳٦
معتزله (معتزلی) : ۱۱، ۳٤، ۱٦٦
معتضد : ٤۳
معتقد : ۱۰۰، ۱۹٤
معجم ادباءِ الأطبّاء : ۳٤، ٤۳، ۲۲۰
معجم الادباء (یاقوت) : ۳٤، ۳٦، ٤۳، ۲۲۰
معجم البلدان : ۲۱٦
معجون : ۲۸
معدّ : ۵۷
معدوم : ۵٦، ۱۱۳، ۱۱٤، ۱۱۵، ۱۳۵، ۱۷۸
معروض : ۱۳۳ ، ۱۳۹، ۱٤۱، ۱٤٤، ۱۸۰، ۱۹۱
معروف : ۱٦٦
معقول : ۱٦٤
معلّل : ۱۲۱، ۲۱۱
معلّم اوّل (ارسطو) : ٤٦
معلّم ثالث (میرداماد) : ٤۸
معلّم ثانی (فارابی) : ۳۵، ٤٦
معلول : ٤۸، ۵۵، ٦، ۷، ۹، ٦۱ تا ۵، ۷، ۷۱، ۸، ۸٤ تا ۷، ۹۰، ۱، ۹، ۱۰۱، ۸، ۱۱۳ تا ۱۸، ۲۲ تا ۲۵، ۲۹ تا ۳۲، ۷، ۸، ٤۳، ٦، ۸، ۵۳، ٤، ۵، ۷، ٦۱، ۲، ۷، ۸، ۷۰، ۲، ۳، ۵، ٦، ۸۰، ۲۰٦، ۱۰، ۱۲، ۱٤
معلول بواسطه و بی واسطه : ٦۲
معلول پسین یا سپسین : ٦۵، ٦، ۷۳، ۸، ۸۲، ۳، ٤، ٦، ۷، ۸، ۹۲، ٦، ۸، ۱۲۵ تا ۸، ۵۲، ۹، ٦۰، ٦۱، ٦۲
معلول متناهی : ۷۷
معلول محض : ۷۳، ۸۳
معلول مرکّب : ۱۲٤
معلول نخستین : ۱۸۲
معلول مطلق : ۷۷
معلولیّت : ٦٤، ۷۰

معلولیّت مطلقه : ۹۰
معلومات حق تعالیٰ : ۲۰۸
معموری (بیهقی) : ۲، ۳
معانی مصدری : ۱۷۷
معنی مجازی : ۳۰
معیّت : ۸۲، ۱۱۵، ۱۲۴، ۲۲۱
معین : ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۵
مغالطی : ۲۰۲
مغایرت : ۱۱۲، ۱۲۰
مغرب زمین : ۲، ۲۲۴
مفروض : ۸۱، ۹۲، ۱۲۷، ۱۳۷، ۱۴۸، ۱۵۹، ۲۰۶، ۲۱۱
مفسّر : ۲۹
مفسّران (مفسّرین) : ۱۷ ، ۳۰ ، ۳۱، ۴۴، ۸۸، ۱۹۰، ۲۰۱، ۲۲۷
مفسّران قرآن : ۲۳۳
مقابل : ۷۹، ۱۸۴
المقابسات : ۲۱۹
مقالات ابوالحسن اشعری : ۹
مقالهٔ الف صغریٰ : ۸۹
مقالهٔ نخستین مابعدالطّبیعه : ۸۹
مقالهٔ هشتم الٰهیّات شفا : ۸۹
مقالهٔ یحییٰ : ۲۱۶
مقتدر عبّاسی : ۴۱، ۴۳
مقتضی : ۵۵، ۷۱، ۷۵، ۹۰، ۹۱، ۱۰۱، ۱۳۱، ۱۳۲
مقدار : ۷۹، ۹۵، ۱۵۹
مقدم : ۱۱۱، ۱۳، ۱۷، ۲۴، ۲۵، ۴۹، ۶۹، ۲۰۸، ۱۲، ۱۴، ۱۵
مقدّمات : ۶۵، ۱۵۶، ۱۵۸
مقدّمه : ۱۴۵، ۴۶، ۴۷، ۵۱، ۲۱۱
مقدّمة الأدب الوجیز : ۲۱
مقدّمهٔ ابن خلدون : ۱۶، ۲۳۰
مقدّمهٔ محجة البیضاء : ۴۰
مقنعهٔ مفید : ۱۲
مقول : ۱۹۵
مقولات : ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰
مقولات ده‌گانه : ۱۷۵، ۱۸۰، ۱۸۲
مقعوله : ۷۲، ۷۸
مقوّم : ۱۷۶
مقیّد : ۱۴۷
مکان : ۷۵، ۷۷
ملأ اعلیٰ : ۲۰۷
ملّا اسماعیل واحد العین : ۳۰
ملّا اولیاء : ۶۱
ملّاجلال دوّانی (محقّق دوّانی) : ۱۲،

۵۳، ۵۸، ۱۶۰
ملّا خلیل قزوینی : ۶
ملّا سعد تفتازانی : ۱۲
ملّا صدرا : ۳۰، ۴۷، ۸، ۵۳، ۷، ۸،
۷۱، ۶، ۹۸، ۹، ۱۲۵، ۶۰
ملّا مهدی نراقی : ۵۳
ملّت : ۴۹
ملّی : ۱
ملزم : ۱۰۱، ۱۸۲
ملزوم : ۱۰۷، ۱۱۰
ملقی السّبیل : ۲۳۱
ملکات : ۱۹۲
ملکه : ۷۹
مماسه : ۸۰
ممالک اسلامی : ۲
ممتد جسمانی : ۲۰۶
ممتنع الوجود : ۱۱، ۵۵، ۸۳، ۹۹،
۱۰۲، ۳، ۶، ۷، ۸، ۱۰، ۱۱، ۱۸،
۶۸، ۷۱، ۷۹، ۸۴، ۲۱۰
ممکن ـ ممکنات ـ ممکن الوجود : ۱۱،
۵۵، ۶، ۷، ۹، ۶۳، ۷، ۸، ۹، ۷۰،
۲، ۳، ۴، ۸۳، ۴، ۷، ۸، ۹۰، ۱،
۳، ۱۰۳، ۴، ۵ تا ۱۳، ۱۵، ۱۹،
۲۰، ۲۱، ۲۵، ۲۶، ۲۸، ۳۰، ۳۴،
تا ۳۹، ۴۱، ۵۰ تا ۵۳، ۵۷، ۵۹،
۶۰ تا ۶۴، ۶۶ تا ۸۳، ۸۷، ۹۳،
۲۰۵، ۹، ۱۰، ۱۲، ۱۳، ۱۴
ممکن ضروری : ۱۶۶
منجّم : ۲۱۶
منحل : ۱۹۹
منتهی : ۷۲، ۶ تا ۸۳، ۹۴، ۸، ۱۳۴،
۵۶، ۶۶، ۷، ۷۱
ممنوع : ۱۳۵
مناجاة الالٰهیّات : ۹
منازعه : ۱۶۵
مناط : ۱۱۸، ۱۸۳، ۱۸۴
منافات : ۶۰، ۶۵، ۶۸، ۷۴، ۷۷، ۹۳،
۱۰۳
منافع اعضاءِ الحیوان (کتاب) : ۲۰۲
منشأ : ۱۲۲، ۱۷۹
منشأ آثار : ۱۸۷، ۱۹۱
منصور دوانیقی : ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۴
منضم : ۱۹۳
منطق : ۱، ۲، ۳، ۱۳، ۱۶، ۲۲، ۳۴،
۴۴، ۵۲، ۱۹۸
منطقی : ۲۰۱
منطق ارسطو : ۲۲
منطقیّین : ۴۴

منفصله : ۱۲، ۳۶، ۱۳۷
منقولات : ۷۱
من لایحضره الطّبیب (کتاب) : ٦
من لایحضره الفقیه (کتاب) : ٦
موادْ : ۱٤۲، ۱٤۳، ۱٤٤
موازات : ۸۰
موافات : ۸۰
موالید سه‌گانه : ۲۲۸
موجب : ۱۰۳، ۸۳، ۲۱۱
موجبه : ٦۳
موجبات : ۹۵
موجد : ۱۲۰، ۳٦، ٤۷، ۵۰، ۲۱۱
موجود ـ موجودات ، موجودیّت : ۱۱، ۵۵، ٦، ۷، ٦۰، ۱، ۲، ٦، ۸، ۹، ۷۳، ٤، ٦، ۸۰، ۲، ٤، ۹۱، ۲، ۷، ۱۰۲، ۳، ٤، ۵، ۸ تا ۱۲، ۱٤ تا ۱۸، ۲۰، ۲۱، ۳، ٤، ۷، ۹، ۳۱، ٤ تا ۹، ٤۲، ۵، ٦، ۵۱، ۲، ٦۰، ٦۵، ٦ تا ۷۱، ۳، ٤ تا ۸، ۸۳، ٤، ٦ تا ۹۲، ۵، ۲۰۵، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۲۱، ۹ تا ۳۱، ٤
موجودات برزخی : ٤۷
موجودات جهان : ۲۳۱
موجودات زنده : ۲۲۹
موحّد : ۲۰۱
مورّخین : ۲۰۳
موسی بن جعفر (ع) : ٤، ۲۲
موسی بن میمون : ۳٤
موسیقی : ۲۸
موصل : ۲۱٦
موصوف : ۷۰، ۹۱، ۱۸۲، ۱۸۹، ۲۱۲
موضوع : ۱۱، ۷۳، ۹، ۱۷۵، ٦، ۷، ۸۷، ۹٦، ۹، ۲۱۵
مهدور الدّم : ۲۲۰
مهدی عبّاسی : ۳۷
مهدوی : ۳
مهندس : ۲٤
مهندسان : ۱۹، ۲٤، ٤۵
میانگین : ۵۸، ۹، ٦۲، ۳، ٦، ۵، ۷، ۹، ۷۰، ۳، ٤، ۵، ۷، ۹، ۹۲، ۷، ۹، ۱۰۱، ۳۷، ۳۸، ۵۳، ٤، ٦۰، ٦۱، ۲، ۲۲٦، ۲۷
میرزا رفیع : ۱۱
میرزا محمّد تهرانی : ۹
میر داماد : ٤۸، ۷٦، ۲۰۸
میمون بن نجیب واسطی : ۲

ن

نابودی (عدم): ۶۸، ۹۵، ۱۱۴ تا ۱۱۹، ۱۲۷
نابینائی : ۱۹۷
ناطق ـ نطق : ۱۷۵، ۱۷۸، ۱۸۲، ۱۹۷
ناقض : ۸۲
نامتناهی (بی پایان) : ۵۷، ۸، ۶۰، ۵، ۶، ۷۳، ۴، ۸۵، ۹۰، ۳، ۶، ۷، ۹، ۱۰۰، ۲۴، ۵، ۷، ۳۱، ۵۵، ۶۱، ۲۰۰، ۶، ۹، ۲۳
نامعیّن : ۱۳۱
نامهٔ دانشوران : ۸۹
نامه‌های ارسطو : ۱۸
نامی : ۱۷۵، ۱۸۷
نایب صفات : ۱۵
نایب مناب : ۱۸۳
ناهق : ۱۷۵، ۱۷۸
نبات : ۲۲۸، ۲۳۲
نبض : ۲۰۱
نبطی : ۲۸
نبی اکرم (ص) : ۱
نتیجه : ۱۲۵
نجف : ۳۴، ۳۸، ۲۰۰
نجم‌الدّوله : ۲۷
نجوم : ۳، ۱۵، ۶۱، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۷، ۲۸، ۲۹
نحو : ۱۰
نحوست : ۳
نخستین تفسیر : ۱۰
نخستین کتاب لغت : ۱۰
ندّ : ۶۰
نزهة‌الأرواح (کتاب) : ۳۲، ۳۷
نسائی : ۷
نسبت : ۱۰۹، ۱۴، ۲۳، ۴۴، ۷۷، ۹۴، ۹۹، ۲۰۴
نسطوریان : ۲۲، ۲۴
نسل : ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۹
نصرانی : ۳۷
نصوص : ۷۲
نضر بن حارث : ۱۴
نطفه : ۱۱۴، ۱۲۵
نطق : ۱۹۷
نظر : ۱۸۹، ۱۹۴، ۲۰۶، ۲۳۱، ۲۳۴، ۲۳۵
نظم طبیعی : ۷۳
نظیف النّفس : ۲۱۹

نفس : ۱۲۷، ۱۷۹ ، ۱۸۰، ۲،۸۱ ، ۳، ۵، ۷، ۹، ۲۰۳
نفس‌الأمر : ۱۸۰، ۱۹٤ و ٥
نفس نبوی : ۱٤۲
نفس ولوی : ۱٤۲
نفوس : ٦۹، ۲۰۷
نفی : ۱۷۱، ۲، ۷٤، ٥، ۸، ۹، ۲۱۳
نفی هستی : ۱۷۹
نقائص : ۱۸٥
نقص : ۱۸٥
نقض ـ منتقض : ٦۹، ۷٤، ۷٥، ۷۸، ۷۹، ۸۲، ۲۰۷
نقضهای یحیی : ۲۰۳
نقطه : ٤۷، ۸۱، ۸۲، ۹۸
نکت اعتقادیهٔ مفید (کتاب) : ۹
نگارنده: ازص۱۰ببعد دراکثرصفحات دیده می‌شود
نماز : ۱۳
نمط : ٤٦، ۱۱۱، ۱۱۸
نمودار : ۹٤
نوبخت(نوبختی) (خاندان) : ۹ ، ۲۰، ۲٤، ۲٦، ۳۱، ۳٤، ٤٥
نور : ۱۷۹
نورالدّین علی : ۳٤
نورالدّین (برادرزادهٔ محقّق فیض) : ۹
نوع : ۸۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱٤۱، ۱٦٥، ۱۷٥، ۱۷۹، ۱۸۳، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲٥، ۲۲٦، ۲۲۸، ۲۳۰
نویسندگان : ۲۰۱
نهاد : ۸۲
نهایت : ۹۳، ۱۹۹
نهایت الاصول : ۲۰۰
نهضت علمی برمکیان : ۱۹
نیاز : ٤، ۸۱، ۹۱، ۱۰۳، ۱۰٤، ۱۱۱، ۱۳، ۱۸، ۲۳، ٤، ٦، ۳۱، ٦، ۸، ٦۸، ۷٦، ۹٤، ۹٥
نیازمند (محتاج) : ٥٥، ۹، ۷٤، ۹، ۸٤، ۹۷، ۹، ۱۰٥، ٦، ۱۲، ۱۹، ۲۰، ۱، ۲، ٥، ۸، ۳۰، ۳۲، ۳٥، ۳۷، ٤٥، ٦، ۸، ۹، ٥٤، ٥، ٦، ۸، ٦۰، ۲، ۳، ٤، ۷، ۷۱، ۲، ۸٥، ۲۰۹، ۲۱۳
نیازمندی : ٥۷، ٦٦، ۱٥۳ و ٤
نیاوران : ۲۳٦
نیست : ۱۲۷، ۱٥٦ و ۷
نیستی(عدم) : ازص٥٥ ببعد فراوان‌است

و

واجب و واجب الوجود : از صفحهٔ ۱۱
ببعد دراکثر صفحات دیده می‌شود
واجب بالغیر : ۱۸۲
واجب تعالیٰ : ۱۵۸، ۱۷۸، ۲۰۷
واحد : ۸۸، ۱۴۵، ۱۵۱، ۱۷۴، ۱۷۵،
۱۸۱، ۱۸۶، ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۰۸،
۲۱۴، ۲۲۲، ۲۳۳
واحد بجنس : ۲۲۲
واحد بنوع : ۲۲۲
وارد : ۱۰۸، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۳۰، ۱۴۰،
۱۴۹
واصل : ۲۳۲
واسطه : ۵۷، ۶۶، ۷۲، ۸۵، ۹۶، ۹۷،
۱۰۵، ۱۰۶
واسطی (میمون) : ۲
وافی : ۷، ۹
والی : ۳۶
وجدان : ۱۳۵
وجوب (وجود) : ۱۶۷، ۱۷۲ تا ۱۷۹،
۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۹۵،
۲۱۲
وجود : از ص۳۶ ببعد دربیشتر صفحات

هست

وجود امکانی : ۱۱۹
وجود تسلسل : ۶۸
وجود خارجی : ۷۴، ۷۹، ۸۲، ۱۲۰
وجود ذهنی : ۲۰۷
وجود ظلّی : ۲۰۷
وجود علمی : ۲۰۷
وجود عینی : ۲۰۷
وجوه : ۶۰، ۶۱
الوجوه والحدود : ۱۵
وحدت : ۱۸۶، ۱۸۹
وحدت حقّهٔ حقیقیّه : ۶۷
وضع : ۷، ۷۹، ۸۲، ۱۶۹
ورقة بن نوفل : ۱۴
ورّاق بغداد : ۵
وسائط : ۹۷، ۱۰۱
وسائط بی‌پایان : ۹۷، ۹۸
وسائل الشیعه : ۷
وسط ـ توسّط ـ وسطیّت : از ص ۵۷
ببعد فراوان‌است
ولادت : ۲۲۸
ووستنفلد : ۲۱۶
وصف : ۷۰، ۷۴، ۱۹۸، ۱۹۹

وصف اضافی : ۱۴۳
وضع : ۷۷، ۷۹، ۸۲، ۱۳۳، ۱۳۹، ۱۶۹
وضع مقدّم : ۲۱۴
وقت : ۸۱
وقوع : ۱۰۹، ۱۲۵، ۱۴۷، ۱۹۸
ولادت : ۲۲۵، ۲۲۸

ه

هارون : ۱۹، ۲۲، ۳۷
هدایه اثیرالدّین ابهری : ۱۲
هدف : ۹۷، ۱۰۱
هرمس : ۱۳
هزارات : ۱۶
هست وهستی در بیشتر صفحات هست
هستی خارجی : ۲۰۷
هلال : ۲۳۶
هل بسیطه : ۱۷۸، ۱۹۵، ۲۲۳
هل مرکّبه : ۱۷۷، ۲۲۳
هلیّات بسیطه : ۹۵
همباز (شریک ـ انباز) : ۱۵۱
همکیشان : ۲۰۴
هند : ۶، ۱۴، ۱۵، ۲۷، ۲۸، ۴۰، ۲۱۱
هندسه : ۲۸
هندسی : ۱۷۶
هندوچین : ۱۵
هندیان : ۳
هو : ۱۸۷
هوا : ۱۷۹، ۲۲۲، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۳۰
هویّت : ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۳
هیأت : ۱۳۳
هیأت اجتماعیّه : ۱۳۳، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۶
هیأت بطلمیوسی : ۳
هیولانی : ۲۳۲

ی

یار : ۲۳۰
یاقوت : ۳۶، ۴۹، ۲۱۶، ۲۲۰
یعقوب : ۳۷
یعقوب بن طارق : ۲۱
یعقوبی : ۱۶
یحییٰ : ۱۹، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۳
یحییٰ النّحوی الإسکندرانی : ۲۰۱، تا ۲۰۴
یحییٰ برمکی : ۲۲
یحییٰ بن بطریق : ۱۹، ۲۲، ۳۱
یحییٰ بن عدیّ : ۱۴، ۳۱، ۴۱، ۴۴، ۴۵، ۵۷، ۸۸، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۹،

۲۳٤
یدالله : ۱۸۵
یمامه : ۳۷
یمنی (ساحران) : ۱٤
یوحنا بن البطریق : ۲۷
یوحنا بن خیلان : ۳۵
یوحنا بن ماسویه : ۱۹، ۲۲، ۲۳، ۲٤، ۲۵، ٤۵
یونان ـ یونانی : ۲، ۳، ۵، ۱۰، ۱٤، ۱۵، ۱۶، ۱۸، ۲۱ تا ۲٤، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۳۱، ٤۲ تا ٤۵، ٤۷ تا ۵۰، ۵۲، ۵۳، ۱۸۸، ۲۲٤
یونسکو : ۱۵
یهود : ۳۸، ۱۸۵
یهودی : ۳۷، ۳۸

در پایان از آقایان دکتر سیّد جواد مصطفوی و دکتر حسن خواجه نوری که (در تنظیم فهرست مقدّمه مرا یاری کردند) و از کلّیّهٔ مدیران محترم شعب چاپخانه و کارگران عزیز گرامی که یکایک از بذل کمال محبّت و دقّت درچاپ این کتاب دریغ نکرده‌اند تشکّر می‌کنم

مصحّح چاپ کتاب **دکتر سیّد محمّد مشکوٰة**

ص۳۲ س۹ ثابت درست است

ص۳۵ س۹ آورند » »

ص٦٤ س۷ چه زائد است

ارسطاطاليس الحكيم

الألف الصغرى

مع تفسير

ابى زكريّا يحيى بن عدىّ

بسم الله الرحمن الرحيم

* تفسير يحيى بن عدىّ للمقالة الأولى من كتاب ارسطوطاليس الموسوم بمطاطاقوسيقا اى فى ما[1] بعدالطبيعيّات وهى الموسومة بالألف[2] الصغرىٰ * .

قال ارسطو[3] :

انّ النّظر فى الحقّ صعب من جهة سهل من جهة .

والدليل علىٰ ذلك انّه لم يقدر احد من النّاس علىٰ البلوغ فيه بقدر مايستحقّ – ولاذهب علىٰ النّاس كلّهم ؛– لكن كل واحد من[4] النّاس تكلّم فى الطبيعة و واحد واحد منهم امّا ان يكون لم يدرك من الحقّ شيئاً وامّا ان كان ادرك شيئاً منه فإنّما ادرك اليسير واذا جمع[5] ماادرك منه من جميع من ادرك ماأُدرك منه كان للمجتمع من ذٰلك مقدار ذوقدرٍ ، فيجب[6] ان يكون سهلاً من هذه الجهة وهى الجهة الّتى من عادتنا ان نتمثّل فيها بأَن نقول انّه ليس احد يذهب عليه موضع الباب من الدّٰار .

---

١ – اى ما – ه . ٢ – بألف – ج – ه . ٣ – ارسطوطاليس – ه .
٤ – كلهم لكن واحد واحد من – د . ٥ – ادرك يسيراً فأذا جمع – د .
٦ – و يجب – آ .

بسم الله الرحمن الرحیم

تفسیر یحیی بن عدیّ بر مقاله نخستین از کتاب ارسطو که مطاطاقوسیقانامند یعنی درمابعد طبیعیّات. واین را الف صغری خوانند.

ارسطو گفت

نگریستن درحقّ از یکسو دشوار و ازسوی دیگر آسان است.

ودلیل برین آنست که هیچکس نتوانست در آن باندازه‌ای که سزاواراست برسد، وحقّ ازدست همهٔ مردم‌هم نرفته؛ (برهمه پوشیده نمانده) ولی هرکس در طبیعت سخن رانده و یکایک مردم[1] یا ازحقّ هیچ‌چیز درنیافته، ویا اگر چیزی ازآن دریافته‌اند اندك بوده‌است و بس.

وهرگاه گرد آورده شود آنچه ازحقّ دریافته شده‌است اززند کسانی که چیزی ازآن ادراك‌کرده‌اند فراهم آمدهٔ ازاین راه را مقداری گران سنگ باشد.

پس واجب‌است که حقّ ازاین‌جهت‌آسان بود، واین‌همان جهت‌است که خوی ما است که در بارهٔ آن داستان زنیم باینکه گوئیم هیچکس نیست که در خانه را فراموش کند.

۱- ولی تك‌تك از مردم درطبیعت سخن رانده و تکشان - د - ظ.

ويدلّ على صعوبته انّه لم يمكن ان يدرك بأسره ولا جزءٌ عظيم منه ؛ و اذا كانت الصعوبة من جهتين فخليق[1] ان يكون انّما استعصب لامن جهة الأُمور باعيانها لكن سبب استصعابه[2] انّما هو منّا ، وذلك انّ حال العقل فى النّفس منّا عند ما هو للطّبيعة[3] فى غاية البيان يشبه حال عيون الخُفّاش عند ضياء الشّمس .

قال يحيى بن عدىّ

لمّا كان غرض الفيلسوف فى هذا الكتاب بأسره اعنى فى كتابه ذى المقالات المرسوم بمطاطاقوسيقا[4] اى فيما بعد الطبيعيات[5] انّما هو فى الجزء الثّالث فى اجزاء الجزء النظرىّ من جزئى الفلسفة و هو فى العلم بالأمور العريّة من الهيولى و ادراك حقائقها ، وكانت هذه المقالة اوّل كتابه هذا افتتحها بما تضمّنه هذا الفصل.

وهو وصف السبيل الّتى ينبغى ان يسلك فى التماس العلم وهى الّتى بها يرجى[6] الوصول الى الغرض المقصود.

و انّ هذه السبيل هى تقديم تعرّف جميع ما ادركه من تقدّم من العلم بالحقّ قبل تعاطى الأستخراج بانفسنا دون الوقوف على ما ادركه[7] من الحقّ من تقدّمنا.

وبيّن انّ التّفرّد[8] بتعاطى استخراج الحقّ امّا ان لا يدرك[9] به شيئاً من الحقّ وامّا[10] ان يقلّ ما يدركه منه.

١- فلحيق - ا - ب - ج - هـ. ٢- استصعابها - د. ٣- فى الطبيعة - د.
٤- مطاطاقوسيقا - ب. ٥- الطبيعات - هـ. ٦- بها ينبغى يرجى - آ - بها يرجا - هـ. ٧- ماقد ادركه - ج - هـ. ٨- كذا فى جميع النسخ و الظاهر : المتفرد. ٩- اما لان يدرك - ج - نسخه هـ. ١٠- و ما - آ.

ودلالت می‌کند بردشواری حقّ اینکه ممکن نیست سراسر حقّ دریافته شود، ونه پارهٔ بزرگی ازآن.

وهرگاه سختی و دشواری ازدوسو بُوَدْ، پس سزاوارآنست که دریافتن حقّ جزاین نیست که دشوار می‌نماید نه‌ازجهت خود چیزها، بلکه دشواریافتن آن تنها درجانب ماست. واین چنانست که حال خرد در روان ما دربرابرآنچه نسبت بطبیعت درکمال روشنی می‌باشدهمانند است بچشم شب‌پره بنزد روشنی‌خورشید.

یحیی بن عدیّ گفت

چون غرض فیلسوف درهمهٔ این کتاب یعنی درکتاب مقالاتش که بنشانی متافیزیک یعنی در مابعد طبیعیّات شناخته می‌شود تنها در جزو سوّمِ اجزاء جزوِ نظری ازدوبخش فلسفه‌است، وآن در دانش ودریافتن حقیقت چیزهائی‌است که ازمایه مجرّداند، واین مقالت نخستین گفتار این کتاب بود آنرا بدانچه این فصل دربردارد آغاز کرد.

وآن نشان دادن راهی‌است‌که درجستن دانش می‌باید پیموده شود، و آن راهی‌است‌که ازآن راه امید رسیدن بهدف مقصود حاصل باشد.

وهمانا این راه آنست که همهٔ آنچه از دانشِ حقّ پیشینیان ما دریافته‌اند بشناسیم پیش ازآنکه خود بجستجوی حق پردازیم درحالتی که‌ازآنچه نیاکان ما دریافته‌اند ناآگاه باشیم.

و پیدا کرد که کسی‌که تنها باستخراج حقّ دست یازد یا باین استخراج هیچ‌چیز ازحقّ نیابد ویا دریافتهٔ وی ازآن بسی اندك بُوَد.

وبيانه لذلك بطريق الإستقراء والأعتبار لما[١] جرىٰ عليه الأمر[٢] فى ادراك الحقّ الىٰ هذا الوقت فأنّه اذا تصفّح ما وجده واحد واحد ممّن تقدّم من طالبى الحقّ وجد ذلك نزراً[٣] يسيراً جداً.

و انّه انّما يزيد[٤] حتّىٰ صار للموجود منه مقدار يعتدّبه بجمع[٥] جميع ما ادركه جميعهم منه.

وبيّن[٦] مع ذلك انّ التّفرد بالأستخراج يصعب بهادراك الحقّ جداًوانّه اما ان لايدرك به[٧] شئ من الحقّ و امّا ان يكون ما يدرك منه يسيراً نزراً[٨] بطريق الاعتبار ايضاً، و وصف انّ صعوبة ادراك الحقّ يكون من جهتين ذكر منهما الجهة الّتى بها استصعب علينا ادراك الحقّ وهى الّتى[٩] من قبلنا. وانّ السبب فى ذلك انّ حال عقولنا فى انفسها عند الأمور الّتى هى فى طبايعها بيّنة جداً كحال عيون الخُفّاش عند ضياء الشّمس.

و قصد بما ضمّنه[١٠] هذا الفصل شيئين[١١] احدهما ارشادنا الىٰ سبيل النّظر فى هذا العلم.

والآخر ليشعرنا بصعوبته و حاجة من يريد نيل حظّ منه الىٰ تحمّل مشقّة والصبر علىٰ الدأب فيه فهو يفيد ناهذا[١٢] فى هذا الفصل و يقول انّ النّظر فى الحقّ صعب من جهة سهل من جهة.

قال يحيىٰ:

النظر هوالتطرّق من اشياء معلومة ظاهرة الىٰ علم اشياءَ خفيّةٍ وزاد قوله فى الحقّ لسببين[١٣]:

١- بما - آ. ٢- الاخر - آ - ب. ٣- نوراً - ب - فوزاً - ج - بزراً - هـ - خ. ٤- تريد - ج - هـ. ٥- بجميع - ب. ٦- بينى - هـ. ٧- يدركه - آ. ٨- بزرا - هـ. ٩- وبنى التى - آ. ١٠- تضمنه - آ. ١١- سببين - ح. ١٢- يفيد هذا - آ - هـ. ١٣- لشيئين - ب - ليبين - آ.

و این گفتاررا از راهِ استقراء ونیک نگریستن آنچه تااین روزگار برکار دریافتن حقّ گذشته پیداکرد. چه هرگاه شخص جستجو کند و بنگردآنچه راکه یکایک پیشینیانی که جویای حقّ بوده‌اند یافته‌اند آنرا بسیارکم بیند. (ونیز پیدا کرد) اینکه ادراك حقّ جزاین نیست که روبافزایش می‌رود - تاآنجا که موجود آن با فراهم آوردن همهٔ آنچه همگی دریافته‌اند دارای مقداری شایستهٔ توجّه است.

و با وجود این پدیدار کرد که تنها بجستجوی حقّ شتافتن کار را بسی دشوار می‌کند، واینکه آن جوینده یا هیچ‌چیز ازحقّ درنیابد، ویاآنچه دریابد بسی اندك بود، آنهم بطریق اعتبار.

و وصف کرد که صعوبت دریافتن حقّ ازدوسو است،وازین دوجهتی‌را یادکرد که بسبب آن ادراك حقّ برما دشوارآمده است ، واین آنست که از سوی ماست واینکه سببش آنست که حال عقلهای ما خود در برابرچیزهائی که درست بطبیعت خویش روشن‌است همچون حالِ چشمِ شب‌پره‌است بپیش‌روشنی‌خورشید.

و بدانچه درین فصل گنجانید دوچیزخواست:

یکی رهنمونیِ مابراهِ نگریستن درین دانش.

دیگر اینکه ما را بدشواری علم‌آشنا سازد،- وبیاگاهاند ماراکه خواستارِ بهرمندی ازاین علم بتحمّل سختی و شکیبائیِ درکارنیازمنداست. پس وی این مطلب را درین فصل بما می‌آموزد و می‌گوید: « نیك نگرستن بحقّ از یکسو دشواراست و ازیکسوآسان ».

یحیی[1] گفت

نظر (نیك نگریستن) راه بردنِ از چیزهای دانسته شدهٔ پیدا بدانش چیزهای پوشیده است سخن « درحق » را برای دوچیز بیفزود:

احدهما ليفصّل بين هذا النّظر العلميّ [١] و بين النّظر الّذى غايته العمل لادراك الحقّ فقط.

والآخر ليعلّمنا انّ النّظر فى هذا العلم انّما هو فى احق الحقائق فيما هى علل واوائل [٢] له.

صعب من جهة اى انّه امّا ان لايدرك البتّة اذا قصد به جميعه [٣] واذا انفرد المرء الواحد لطلبه [٤] و اما ان يدرك منه شئ نزريسير [٥].

و سهل من جهة اى ان قصد ادراك بعضه واستعين فى القصد بجمع جميع ما ادركه منه من تقدّم.

قال ارسطوطاليس

والدليل على ذلك انّه لم يقدر احد من النّاس على البلوغ فيه بقدر ما يستحقّ ولاذهب على النّاس كلّهم.

قال يحيى بن عدىّ

قد اخذ فى ان يصحّح بهذا القول ما حكم به من صعوبة درك الحقّ من جهة وسهولته من جهة.

فدلّ على صعوبته بقوله انّه لم يقدر احد من النّاس على البلوغ فيه بقدر مايستحق [٦] فالّذى يستحق الأوائل والعلل اذ هى مبادى ان يكون اسهل ادراكاً ممّا سواها كما يستحق الضياء [٧] ان يكون مبصراً اكثر [٨] مما هو السبب فى ان يبصر.

ودلّ على سهولته بقوله ولاذهب على النّاس كلّهم [٩].

---

١ — العلم - ب.
٢ — علل اوائل - ج.
٣ — قصدته جميعه - ب.
٤ — بطلبه - آ - ليطلبه - ب.
٥ — منه نظر ايسيرا - آ - بزريسير - ه.
٦ — مال يستحق - آ.
٧ — يستحق ايضا - آ.
٨ — اكبر - ج - اكثبر - ه.
٩ — كلهم و - ه.

یکی اینکه تا فرق بگذارد میان این نظر علمی ونظری که غایت آن کردار است نه مجرّد دریافتن حقّ.

دیگر تا بما بیاموزد که تنها نگریستن درین علم است که نظر کردن در احقّ حقائق است، نگریستن درچیزهائیست که علّتها وسرآغاز حقّ اند.

« از یکسو دشوار است » یعنی یا حقّ دریافته شدنی نیست اگر همهٔ آنرا بخواهند، و چنانچه یکنفر تنها بجستجوی آن برخیزد. - و یا از آن اندکی دریافته می‌شود.

« و از یکسو آسانست » یعنی اگر پاره‌ای از آنرا قصد کنند، ودرین آهنگ بفراهم آوردنِ آنچه پیشینیان دریافته‌اند یاری جویند.

ارسطو گفت

دلیل برین آنست که هیچکس از مردم بررسیدنِ بحقّ بمبلغی که سزاوار است توانا نشد وازدست همه هم نرفت.

یحیی گفت

(ارسطو) بااین سخن پرداخت باینکه حکم دشواریِ یافتن حقّ از یکسو وآسانیِ یافتنِ آن از سویِ دیگررا درست کند.

پس رهنمونی کرد بدشواریِ آن بگفتهٔ خود « هیچکس ازمردم بررسیدن باندازه‌ای ازحقّ که سزاوار است توانا نشد » پس آنچه شایستهٔ مبادی وعلل است چون مبادی هستند اینست که آسانتر دریافته شوند همچنانکه سزاوار اینست که روشنی دیده آید بیش از آنچه این روشنی سبب دیدنِ آنست.

ورهنمونی کرد بسهولتِ آن (ادراك حقّ) بسخن « ونه ازدست همهٔ مردم رفته است ».

قال ارسطوطاليس

لكن كلّ واحد من النّاس تكلّم فى الطبيعة و واحد واحدٌ منهم امّا ان يكون لم يدرك من الحقّ شيئاً وامّا ان كان ادرك شيئاً منه فإنّما ادرك اليسير[١] واذا جمع ما ادرك منه من جميع من ادرك ما أُدرك منه كان للمجتمع من ذلك مقدار ذو قدر فيجب ان يكون سهلاً من هذه الجهة وهى الجهة الّتى من عادتنا ان نتمثّل فيها بأَن نقول انّه ليس احد يذهب عليه موضع الباب من الدّار ويدلّ على صعوبته[٢] انّه لم يمكن ان يدرك باسره ولا جزء[٣] عظيم منه.

قال يحيى بن عدىّ

قوّة قوله لكن كلّ واحد من النّاس تكلّم فى الطبيعة و واحد واحد منهم[٤] امّا ان يكون لم يدرك من الحقّ شيئا وامّا ان كان ادرك شيئا منه فأنّما ادرك اليسير

قوّة استقراء[٥] يتبيّن به صعوبة النظر فى الحقّ فأنّ تأمّل ما بلغه واحد واحد من المتقدّمين من درك الحقّ هو استقراء ، واسم الطبيعة.

ان كان انّما اشار به الى مبدء الحركة والسكون فأنّما استشهد به على طريق المبالغة و ذلك انّه لمّا كان الجزء النّظرىّ ينقسم الى علم الطّبيعة و علم التّعاليم وعلم الألٰهيّات وعلم الطبيعة منها اقرب الثلثة منّا[٦] واعرفها عندنا اذ كانت معلوماته محسوسة و الحس هو مبدء جميع معارفنا.

١- السير - ب. ٢- معونته - ب. ٣- باسم هؤلاء جزء - آ - ج.
٤- و واحد منهم - آ. ٥- ادرك اليسيرة قوة و استقراء - آ - ادرك السبب قوة استقراء - ب. ٦- الثلثة هيهنا هـ.

ارسطو گفت

ولی هریک ازمردم درطبیعت سخن رانده‌اند.- ویکایک آنان یاچیزی از حقّ درنیافته ،- ویا اگرچیزی ازآن دریافته‌است پس‌جز این‌نیست که اندکی‌ادراك کرده‌است. وهرگاه همهٔ آنچه ازحقّ دریافته شده ازهمهٔ کسانی‌که چیزی از آنرا دریافته‌اندگردآورده شود فراهم آمدهٔ آن دارای مقداری‌گران‌سنگ خواهدبود، پس لازم‌آیدکه ادراك حقّ ازاین‌رو سهل بود،واین همان جهت است‌که عادت ماست‌که دربارهٔ آن داستان می‌زنیم باینکه گوئیم: هیچکس نیست‌که جایِ درِ خانه براو پوشیده بماند.

وبردشواری دریافتن حقّ دلالت می‌کنداینکه ممکن‌نیست سراسر ونه‌پارهٔ بزرگی ازآن دریافته شود.

یحییٰ گفت

قوّت گفتار وی: «ولی هریک ازمردم در طبیعت سخن رانده است و یکایکشان یا هیچ‌چیز ازحقّ درنیافته ، و یا اگر چیزی ازآن ادراك کرده باشد مقداری بس اندك بوده است» قوّت استقراء است‌که با آن دشواری نظرکردنِ درحقّ پیدا می‌شود، چه باندیشه نگریستن‌آنچه ازدریافتنِ حقّ یکایک پیشینیان رسیده‌اند استقراء است.

و نام «طبیعت» اگر باآن بمبدء جنبش وآرامش اشاره نموده باشد پس آنرا از راه مبالغه‌گواه‌آورده است. زیرا چون جزونظری بخش می‌شود بدانشِ طبیعت. ودانش تعالیم (یعنی علوم ریاضی) و دانش آلهیّات و ازاین سه‌دانش طبیعت بما نزدیکتر و پیش ما شناخته‌تراست، چه دانسته‌های‌آن محسوس‌است، وحسّ سرچشمهٔ همهٔ معارف ما است،

فأذا كان هذا العلم القريب منّا لم يبلغ منه جزء عظيم فالعلوم الّتى هى بعيدة منّا هى احرىٰ ان لايبلغ منها جزء عظيم من الحقّ.

وان كان لم يشر به الىٰ هذا المعنىٰ وانّما استعمله على طريق اشتراك الأسم وعلىٰ العموم فهو يعنى به الذّات.

و قوله واذا جمع ما ادرك منه من جميع من ادرك ماادرك منه كان للمجتمع من ذلك مقدار ذوقدر، قاله مبيناً به الجهة الّتى بها سهل ادراك مايدرك منه.

وقوله: فيجب ان يكون سهلاً من[١] هذه الجهة وهى الجهة الّتى من عادتنا ان نتمثّل فيها بأن نقول[٢] انّه ليس احد يذهب عليه موضع الباب من الدار لم يأت به فيه بجهة غير الجهة الّتى وصفها وهى جمع جميع ما ادرك من الحقّ المتقدّمون لكنّه اتىٰ به حثّاً[٣] علىٰ لزوم هذه السبيل وترك العدول عنها اذلن يجهل احد اذا اعتبر ماجرى عليه امر ادراك ما ادرك من الحقّ فيما سلف طالبوه انّه لايسهل بلوغ مقدار يعتدّبه منه الاّ بهذه السبيل الّتى وصفها كما لن يجهل موضع الباب من الدّار.

ولعلّ انساناً من المتشوّقين المتطلّعين الى وجدان ادنىٰ مساغ[٤] لعيب الفيلسوف يظنّ انّه قد وجد بعينه وادراك مبيّنه فى قول[٥] الفيلسوف انّ كلّ واحد من النّاس تكلّم فى الطبيعة فيقول[٦] ايّ بهت اوضح و ايّ[٥] تكذيب افضح من قوله هذا اذ[٨] كان ممّا لايخفىٰ انّ اكثر النّاس لم يخطر[٩] ببالهم ولم يجر على السنتهم اسمها فضلا عن ان يتكلّموا فيها اوان يفصحوا[١٠] عنها.

فنقول لهذا المتسرّع الىٰ عيب الفيلسوف انّ هؤلاء الّذين وصفتهم بعدم علم[١١] معنىٰ الطبيعة واسمها انّما[١٢] هم اشباه النّاس فى ابدانهم.

١- بهاسهل من - آ. ٢- يتمثل فيها بان يقول- هـ. ٣- التى به جنبنا - آ.
٤- كذا فى النسخ الثلث والظاهر: مساغ، - وجدان اذ التى يساغ - آ. ٥- مثبتة فى القول - آ.
٦- فنقول - آ - ب. ٧- اوضح اى - آ. ٨- اذا - آ - هـ. ٩- الناس مايخطر - ب.
١٠- يصفحوا - ب - او عن يفصحوا - هـ. ١١- العلم - هـ.
١٢ اسمها و انما - ب.

وهرگاه ازاین دانش‌که نزدیک بماست پارهٔ بزرگی بدست نیامده باشد پس علمهائی‌که ازما دورند سزاوارترند که نسبت‌بآنها بجزو بزرگی‌ازحق نرسیم.

و اگر بلفظ طبیعت باین معنی اشاره نکرده باشد و جزاین نیست که آنرا بطریق اشتراك نام و بطورعموم بکاربرده‌است پس باین (لفظ) ذات می‌خواهد.

و سخن وی « وهرگاه گردآورده شود آنچه ازحقّ دریافته شده از همه کسانی‌که دریافته شده را ادراك نموده‌اندگردآوردهٔ ازآنرا مقداری‌گران سنگ باشد » این سخن را گفته‌است تا باآن روشن سازد جهتی راکه بآن جهت دریافتن آنچه ازحقّ دریافته شده‌آسان است.

وسخن او « پس واجب آید که دریافتن حقّ ازین‌جهت آسان باشد و این جهت همانست که‌آیین ماست که درآن داستان زنیم و گوئیم هیچکس نیست که براو جای درِخانه پوشیده بماند » و این مثل را درینباب نیاورد مگربجهتی که‌آنرا نشان داد، وآن‌گردآوردنِ همهٔ‌آن چیز ازحقّ است‌که پیشینیان دریافته‌اند ولیکن این‌را آورد تادانش‌پژوهانرا ترغیب کندکه ازاین‌راه دست نکشندوازفروگذاردن آن بپرهیزند. زیرا هرگاه باندیشه نگریسته شودآنچه ازحقّ دانش‌پژوهانِ پیشین دریافته‌اند هرگز برهیچکس‌پوشیده نخواهد ماندکه رسیدن بمقدارشایستهٔ‌توجّه ازحقّ آسان‌نیست مگر بهمین راهی‌که نشان دادهمچنانکه جای درِ خانه برکسی پنهان نیست.

وشاید مردمی‌ازآرزومندان‌که برای یافتنِ کوچکترین‌راهی بآهوفیلسوف انتظارمی‌کشندگمان بردکه عیب‌اورا پیداکرده وراهِ آشکارکردن‌آنرا هم دریافته در گفتار فیلسوف که « هریک ازمردم در طبیعت سخن رانده‌اند » . پس گوید چه دروغی‌آشکارتر وچه دروغ بستنی رسواتر ازین‌گفتهٔ او زیرا پوشیده نیست‌که بیشترمردم نام طبیعت بدلشان نگذشته، وبزبانشان نیامده چه جای‌آنکه‌دربارهٔ‌آن سخن‌گویند یا از روی‌آن پرده بردارند.

پس باین‌شتاب‌کنندهٔ بعیب فیلسوف‌گوئیم : گروهی که ستودی بندانستن معنی‌ونام طبیعت اینان‌درتنهاشان مانند مردم‌اند.

فأمّا فيما به النّاس ناس فهم متباينون [١] للنّاس و ذلك انّ فعل الأنسانيّة [٢] الّتى بها كلّ واحد من النّاس انسان الخاصّ بها وهو العقل بالفعل غير موجود لهم ولذلك [٣] لايستحقّون اسم النّاس، فكما انّ اليد اذا عدمت فعلها الخاصّ بها ليست بالحقيقة يداً ، فكذلك العين و الأذن و بالجملة كلّ ذات تعدم [٤] فعلها الخاصّ بها تعدم مع عدمه وجودها الخاصّ بها و لذلك لاتستحقّ [٥] اسم تلك الذات و ان سمّيت بذلك الأسم فأنّما تسمّىٰ به لغير استحقاق .

فلذلك لم يعدّ الفيلسوف من شابه النّاس الّذين هم بالحقيقة ناس لوجود فعل الأنسانيّة الخاصّة [٦] بها له بصورة بدنه و عدم فعل الأنسانيّة الخاصّ بها ناساً و بحقّ فعل ذلك و بالصدق قاله فقد انعكس عيب عائبه عليه و رجع عيبه اليه .

وقول الفيلسوف ويدلّ علىٰ صعوبته انّه لم يمكن ان يدرك بأسره ولاجزء عظيم منه يوهم [٨] انّه تكرير لمعنىٰ قد قاله قبل هذا [٩] بقوله امّا ان يكون لم يدرك من الحقّ شيئا و امّا ان كان ادرك شيئاً منه فأنّما ادرك اليسير و ليس الأمر هكذا، و ذلك انّه فى هذا القول انّما دلّ علىٰ صعوبة النّظر فى الحقّ بأنّه لم يمكن ان يدرك بأسره ولاجزء عظيم منه . و فى القول الأوّل فأنّما قال بأنه لم يدرك الاّ انّه لم يمكن [١٠] .

١- متباينون - ب ، مساينون - آ - ج - ه . ٢- ان قول الانسانية - آ.

٣- و ذلك - آ. ٤- تقدم - آ. ٥- لذلك يستحق - آ.

٦- الخاص - آ - ه. ٧- عيب و - ه. ٨- توهم - ه. ٩- قاله قل هذا - ج. ١٠- كذا فى النسخ الاربع و الظاهر « لم يدرك لا انه لم يمكن ».

و امّا درآنچه مردمیِ مردم بآنست پس آنان ازمردم جدایند چه کارِ ویژهٔ مردمی که بسبب آن هریک از مردم انسانی هستند و آن عقل بالفعل است آنها ندارند و ازینرو سزاوار نام مردم نیستند ، پس همچنانکه اگر کار ویژهٔ دست از دست نیاید آن دست بحقیقت دست نیست ، همچنین است چشم و گوش و بالجمله هرذاتی که کار ویژهٔ خود را از دست بدهد با ازدست رفتن آن کار هستی گزیدهٔ وی نیز از دست برود ازینرو شایستهٔ نام آن ذات نباشد و اگر بدان نام نامیده‌شود پس‌جزاین‌نیست‌که از روی ناشایستگی نامیده خواهد شد .

و برای همین است که فیلسوف آنانرا که فاقد فعلِ خاصّ مردمی هستند ولی درصورت و تن بمردم همانندانداندکه‌کار گزیدهٔ مردمی انجام می‌دهند ازمردم نشمرد وکاری‌بجاکرد وراست‌گفت، پس‌آهوعیبجوی وی‌واژگون شد وعیبش بخودش بازگشت.

و گفتارفیلسوف « بردشواریش دلالت می‌کند اینکه ممکن نیست که حقّ سراسر دریافته شود و نه پارهٔ بزرگی ازآن » بغلط می‌افکند که اعادهٔ همان معنی است‌که پیش‌ازین‌گفته بود بقولش‌که « یا هیچ‌چیز ازحقّ درنیافته و یا اگرچیزی ازان دریافته بسی اندك است » وچنین نیست.

چه درین گفتار بدشواری نگریستن در حقّ رهنمونی کرد باینکه ممکن نیست ،همه و نه پارهٔ بزرگی از آن دریافته شود . ودرگفتارنخستین‌گفت دریافته نشده است نه اینکه ممکن نیست.

قال ارسطوطاليس

و اذا كانت الصعوبة من جهتين فخليق ان يكون انّما استصعب لامن جهة الأُمور باعيانها لكن سبب استصعابه انّما هو منّا و ذٰلك انّ حال العقل فى النّفس منّا عندما هو للطبيعة فى غاية البيان يشبه حال عيون الخفّاش عند ضياء الشّمس .

قال يحيى بن عدىّ

انّ صعوبة ادراك المحسوسات تكون من جهتين :

احدٰىهما من قبل خفاءِ المحسوس واستتراره .

والاخرىٰ من قبل ضعف الحسّ .

و امّا المعقولات فأنّها ضربان.

احدهما [٢] معقول بذاته وهو غير الملابس للهيولىٰ [٣] البتّة وهذا هو فى ذاته فى غاية الظهور و البيان [٤] وهو مع هذا بعيد من حواسّنا [٥] فلذلك يصعب علينا ادراكه، فصعوبة ادراكه من قبلنا لامن جهته [٦] اذ كانت ذاته فى غاية الوضوح لكنّما [٧] يعرض لعقولنا [٨] عند دنوّها اليه مايعرض لأعين الخفّاش اذا بدا [٩] لها ضياءالشّمس الّذى هواحقّ الأشياء بأن يبصر اذ كان فى غاية النور الّذى من دونه لايبصر بالبصر شيئ .

١- حال الخفاش - آ.
٢- احداهما - ب، احدها - ج - ه.
٣- الهيولى - آ.
٤- البيان و الظهور - ه.
٥- بعيد عن حواسنا - آ.
٦- من جهة - آ.
٧- لكيما - آ - ج - ه.
٨- لمعقولنا - آ.
٩- بداء - آ.

ارسطو گفت

هرگاه دشواری از دوسو باشد پس سزاوار است که دشواری نه از جهت خود آن چیزها پیدا شده باشد، بلکه جز این نیست که سبب دشواری در ماست؛ زیرا که حالِ خرد روانِ ما در برابر چیزی که برای طبیعت درنهایت روشنی است همانند است بحال چشمان شب پره در برابر روشنی خورشید.

یحیی گفت

دشواری دریافتن محسوسات از دو سو است:

یکی از جهت پوشیدگی و پنهانی محسوس است.

دیگری از ناتوانیِ حسّ.

و اما معقولات دوگونه‌اند:

یک قسم خود بخود معقول‌اند که آن البتّه آمیخته بهیولی نیست، و این قسم خود بخود درغایت پیدایش وروشنی است، و بااین حال از حواسّ ما بدور است و ازین‌رو دریافتن او برای ما سخت می‌باشد پس صعوبت دریافتن معقول بذات از جانبِ ماست نه از جهت او، چه معقول بذات درنهایت روشنی است لیکن برای خردهای ما هنگام نزدیک شدن باو همان حالت رو می‌دهد که چشم خُفّاش را هنگام پیدا شدن پرتوِ خورشید دست می‌داد درصورتی که پرتوِ خورشید از هرچیز سزاوارتر است که دیده شود چه پرتو خورشید درغایت روشنی است، و بی‌او هیچ چیز ببینائی دیده نمی‌شود.

والضرب الآخر من المعقولات و هو الصور الموجودة فى الهيولىٰ و هذه الصعوبة فى ادراك العقل ايّاها من جهتها، وذلك انّ العقل يحتاج فى ادراكها الىٰ افرادها و تجريدها [١] من الهيولىٰ، و من الأعراض الموجودة معها حتّىٰ يصير [٢] معقولة فلذلك يكون صعوبة ادراكها من جهتها .

وقد تكون من جهة العقل اذا لم يكن [٣] ذاحُنْكَةٍ بتجريدها ولا ذا قدرة على تصييرها [٤] معقولة.

و ينبغى ان لايذهب [٥] السبب فى صعوبة ادراك ماهو من الحقّ فى غاية البيان وهو المبدء [٦] الاوّل والعلّة فى وجود الحقّ فى جميع الحقايق فإنّ السبب فى ذلك هو انّ مبدأ جميع معارفنا وعلومنا هوالحسّ فأنّا من الحس نترقّىٰ الىٰ حصول الأوائل فى العقل الّتى هى اوائل البرهان و مباديه، فوجب لذلك ان يكون كلّ شئٍ لايدرك بالحواسّ يصعب ادراكه علينا و ان يكون مبلغ صعوبته بمبلغ بعده من الحواس.

قال ارسطوطاليس

ومن العدل ان لانقتصر علىٰ ان نشكر [٧] الّذين شاركناهم فى الآراء بأعيانهم فقطّ دون ان نشكر ايضا من [٨] كان له فى ذٰلك ولو بعض الحظّ فإنّهم قد اعانوا بعض المعونة و ذٰلك انّهم تقدّموا فراضوا عقولنا وخرّجوها [٩].

---

١ – تجردها – آ. ٢ – الظاهر: تصير. ٣ – لم تكن – آ – ب – ج.

٤ – تصبرها – آ، – يصرها – ب، – تصييرها – هـ. ٥ – يذعلينا – هـ. ٦ – هو سبداء – آ.

٧ – ان لاشكر – ب، ٨ – نشكرمن – د. ٩ – عقولنا اذ خرجوها – آ – ج.

قسم دیگرمعقولات صورتهای موجود درمایه‌اند وصعوبت دریافتن خرد این صورتها را درجهت خودآنهاست، چه عقل در ادراك صورتها بتهی ساختن و جدا کردن آنها از مایه و از عرضهائی که با آنها هستند نیازمند است تا معقول شوند، و ازین‌رو دشواری دریافتن آنها ازجانب خود آنهاست.

وگاهی این دشواری ازجهت خرد پیدا می‌شود هرگاه خرد درمجرّدکردن آنها دارای تجربه وآزموده‌نباشد وبرمعقول کردن آنها توانا نبود.

وشایسته است که ازسبب صعوبت دریافتن آنچه ازحقّ درغایت روشنی است و آن مبدء نخستین و علّت هستی حقّ درهمهٔ حقائق است درنگذریم، وهمانا سبب این صعوبت اینست که سرچشمهٔ همهٔ شناختها ودانشهای ما حسّ است، چه ازراهِ حسّ روبپیدایش اوّلیّات درخرد پیش می‌رویم که این اوّلیّات اوائل و پیش‌درآمد برهان‌اند؛ وازاینرو لازم‌آید که هرچه بحواس دریافته نمی‌شود، دریافتن آن برما دشواربود، واندازهٔ این دشواری با اندازهٔ دوری او ازحواسّ برابر باشد.

ارسطو گفت

مقتضای عدالت است اینکه تنها بسپاسگزاری کسانی که با آنان عیناً هم رأی شده‌ایم بسنده نکنیم- بی‌اینکه شکرگزاریم آنانرا که دررسیدنِ بحقّ بهرهٔ کمی داشته‌اند که همانا آنان هم مارا اندکی کمک کرده‌اند، زیرا که این گروه پیشی گرفتند و خردهای مارا آشنا کردند وازقوّت بفعل آوردند.

فإنّ طيموثاوس لولم يكن لكنّا[1] نعدم كثيرا[2] من تاليف اللحون، ولولم يكن فرولس[3] لم يكن طيموثاوس فعلىٰ هذا المثال يجرى الأمر فيمن تكلّم فى الحقّ[4] و ذلك انّا اخذنا بعض الآراء من بعض[5] من سلف و كان آخرون السبب فى كون هؤلاء.

قال يحيىٰ بن عدىّ

امّا انّ شكر المحسن واجب على المحسن اليه فظاهر لكلّ ذى عقل صحيح ومن فعل ما يجب عليه فعادل و شكر المحسن اذاً عدلٌ، ولانّه لا احسان افضل من احسان من جادبالأفضل ولا شئ افضل للأنسان ممّا يصير به ذاته علىٰ افضل احوالها وهذا هو علم الحقّ فشكر من[6] كان سببا للمرء فى علمه بالحقّ واجب.

ولأنّ اسلاف الّذين كانوا اسباباً لعلم الحقّ باستخراج ما به وافادتهم ايّانا ايّاه و تخريجهم عقولنا بذلك اسباب لكون[7] المفيدين لنا فمن البيّن انّ لهم حظّاً فى وصولنا[8] الىٰ ما وصلنا[9] اليه من علم الحق وقسطا فى الإحسان الينا به، ولذلك يجب علينا لهم الشكر.

و قوله فى ذلك واضح مستغنٍ عن شرح سوىٰ ان يعرف انّ قوله و ذلك انّهم راضوا عقولنا و خرّجوها اتىٰ به سبباً لشكر الّذين شاركناهم فى آرائهم و شكر آبائهم و وسطاً يتبيّن به ذلك.

---

١ — طيماوس الخ - د، طيموثاوش الخ - خ - د، - طيموثاوس لكنا - آ. ٢ - سنعدم كثيراً - ب - ج - هـ. سنعدم كثير - آ. ٣ - حروسيس - د، حروسس - خ - د. ٤ - بالحق - د. ٥ - عن بعض - د. ٦ - شكر لمن - آ ب - ج. ٧ - ليكون لكون - ب. ٨ - وصولها - هـ. ٩ - الى وصلنا - ب.

پس همانا **طیماوس** اگر نمی‌بود هر آینه بسیاری از تألیف آوازهای خوش را نداشتیم، و اگر **فرولس** نبود **طیماوس** نمی‌بود. و برهمین مثال می‌رود داستان کسانی که در پیرامون حقّ سخن گفته‌اند، چه ما برخی رأیها را از بعض پیشینیان گرفتیم، و کسان دیگر سبب پیدایش این گروه بوده‌اند.

یحیی گفت

اما اینکه سپاسگزاری نیکی کننده بر کسی که باو نیکی رسیده واجب است پس بر هرکس که خرد درست دارد پیداست، وآنکه اداء واجب کند دادگر است ازینرو سپاسگزاری نیکی کننده دادگری است، و چون هیچ نیکی افزون نیست از احسان کسی که ببخشش بهترین چیز جوانمردی کرده و برای مردم از چیزی که بسبب آن ذات او با فزونترین حالاتش آید هیچ چیز برتر نیست، واین همان دانستن حقّ است، پس سپاسگزاری کسی که نسبت بشخص سبب دانش حقّ بوده واجب است.

و چون کسانی که با پیدا کردن حقّ و رساندن آن بما و بیرون آوردن خردهای ما از قوّت بفعل سبب دانش حق بوده‌اند پیشینیان آنان سبب پیدایش این گروه بوده‌اند که آموزندگان ما هستند، پس روشن است که آن پیشینیانرا در رسیدن ما بدانچه از دانش حقّ رسیده‌ایم و در احسان بما بهره‌ایست، ازینرو شکر آنان برما واجب است. واین گفتارش روشن و بی‌نیاز ازشرح است. جز اینکه دانسته شود که سخنش « زیرا که آنان خردهای ما را با معقولات آشنا کردند و از قوّت بفعل رسانیدند » را آورد برای اینکه سبب باشد برای سپاسگزاری کسانی که با آنان در رأی همبازی کرده‌ایم و شکرگزاری پدرانشان ووسطی باشد که با آن این مطلب روشن شود.

وقوله وذلك انّا اخذنا بعض الآراء من بعض من سلف وكان آخرون السبب

فى كون هؤلاء تصحيح لقوله فعلىٰ هذا المثال يجرى[١] الأمر فيمن تكلّم[٢] فى الحقّ ، وانّما اتىٰ بما قاله فى هذا الفصل لكى[٣] يجمع لمطيعيه و متّبعيه مع العلم بالحقّ العمل بالعدل، فيكمل فلسفتهم ولايدخلها خلل ولانقص .

قال ارسطوطاليس

و من الصواب ان نسمّى[٤] معرفة الحقّ من الفلسفة المعرفة النظريّة ، و ذلك انّ غاية[٥] المعرفة النظريّة الحقّ ، و غاية المعرفة العمليّة الفعل ؛ فإنّ اصحاب الفعل وان كانوا ينظرون فى حال الشّئ الذى يفعلونه فإنّه ليس بحثهم عن علّة[٦] لها فى نفسها لكن لإضافتها الىٰ الشئ الّذى يفعلونه.

قال يحيىٰ بن عدىّ

إنّ[٧] جزئى الفلسفة وهما النظر العلمىّ و النّظر العملىّ كليهما يستعملان النّظر ويطلبان حقّاً الاّ انّ العلمىّ منهما يطلب الحقّ لذاته لامن اجل شئٍ آخر والعملىّ يطلب الحقّ لا لذاته بل من اجل العمل ، والّذى يطلب الحقّ لذاته اخصّ بالحقّ من الّذى انّما يطلبه من اجل شئٍ غيره ، فلذلك اوجب ان يخصّ بأن يسمّىٰ العلم النّظرىّ بمعرفة الحقّ ،

١- الحرى - ب. ٢- يتكلم - آ - بمن تكلم - هـ. ٣- لكن - آ - ب.
٤- تسمى - د. ٥- من الفلسفة الفلسفة النظرية لان غاية - د. ٦- علته - آ - ج - خ د. ٧ - اى - آ - ب - ج.

و سخنش « زیرا که ما برخی رأیها را ازبعض پیشنیان گرفته‌ایم و کسان دیگرسبب پیدایش این مردم بوده‌اند » را برای درست کردن گفتار خود آورده، پس برهمین مثال دربارهٔ کسانی که درحقّ سخن می‌رانند گفتگو می‌رود، وآنچه درین فصل آورد برای اینست که درفرمانبران وپیروان خود بادانش حق دادگری را گرد آورد، تا فلسفهٔ آنان کامل گردد و رَخنه وکاهشی بدان راه نیابد.

ارسطوگفت

راست اینست که ما ازمباحث فلسفه معرفت نظری را حقشناسی بنامیم، زیرا هدف معرفت نظری حقّ است و غایت معرفت عملی کردار- پس همانا دانشمندانی که بکنش نیک می‌نگرند گرچه بحال آنچه می کنند نظر می‌افکنند لیکن در علّت خود آن حال کاوش نمی کنند بلکه چون آن حال بآنچه می‌کنند اضافه دارد درآن گفتگو می کنند .

یحییٰ گفت

یعنی همانا دو بخش فلسفه که نظر علمی و نظر عملی باشد هردو نظر را بکار می‌برند و حقّ را می‌جویند، جز اینکه:

علمی از ایندو حقّ را برای خود حق جستجو می کند نه‌برای چیزدیگر.

وعملی جویای حق‌است نه برای خود آن بلکه برای بکاربستن آن.

وآنکه حقّ را برای خود حقّ می‌جوید ازآنکه حقّ را برای چیزدیگر می‌جوید بحقّ نزدیکتر و اختصاصش بآن بیشتر است ، ازینرو لازم شمرد که بویژه دانش نظری حقشناسی نامیده شود .

فقال: و من الصواب ان يسمّىٰ معرفة (الحقّ) من الفلسفة المعرفة النّظريّة يعنى انّ تسمية المعرفة النّظريّة خاصّة بمعرفة الحقّ صواب. ثمّ اتىٰ بسبب ذلك فقال: و ذلك[١] انّ غاية المعرفة النظريّة الحقّ، فهذا سبب قوله انّ تسمية المعرفة النظريّة معرفة الحقّ[٢] صواب، و لأنّه يريد ان يخصّها دون المعرفة العمليّة[٣] بهذه التسمية وان كان لم يصرّح بذلك اتىٰ بما يدلّ عليه فقال: و غاية المعرفة العمليّة الفعل. ثمّ صحّح هذه القضيّة[٤] بقوله: فأنّ اصحاب الفعل وان كانوا ينظرون فى حال الشئ[٥] الّذى يفعلونه فأنّه ليس بحثهم عن علّة[٦] لها فى نفسها لكن لاضافتها الىٰ الشئ الذى يفعلونه وانما اتىٰ بهذا القول تفضيلا لهذا الجزء من الفلسفة علىٰ الجزء العملىّ، وترغيبا فى زيادته من العناية[٧] بتحصيله علىٰ الجزء العملىّ.

قال ارسطوطاليس

و لسنا نعرف الحقّ دون ان نعرف علّته، وكلّ واحد من الأَشياءِ[٨] فهو خاصّة علّة لما عليه سائِر الأَشياءِ من الأَمر الّذى هى به متّفقة فى الإِسم والمعنى.

ومثال ذلك: انّ النار فى غاية الحرارة وذلك انّها هى العلّة فى حرارة سائِر الأَشياءِ الحارّة،

١- فقال ذلك -ب. ٢- تسمية المعرفة الحق -ب. ٣- العملية مكررة فى آ. ٤- القصة -ب. ٥- الشىء يفعلونه -ب. ٦- علته -ا- هـ. ٧- الغاية -آ- ج. ٨- كذا فى النسخ والظاهر: «كل واجد» - كل واحد من الاوائل - د -. وهو ايضا صحيح. - فكل واحد الخ - هـ.

پس گفت: «درست اینست که از مباحث فلسفه معرفت نظری حقّ شناسی نامیده شود» یعنی خصوص شناسائی نظری را معرفت حقّ خواندن راست است: سپس سبب آنرا آورد پس گفت «زیرا که غایت شناسائی نظری حقّ است» پس این سخن سبب گفتهٔ اوست که شناسائی نظری را معرفت حقّ خواندن راست است.

و چون می‌خواهد که این نام مخصوص معرفت نظری باشد و شناخت عملی را فرانگیرد گرچه این مطلب را آشکارا نگفته است ولی سخنی آورد که بر آن گواهی می‌دهد، پس گفت «پایان شناسائی عملی کردار است» سپس این قضیّه را درست کرد باینکه گفت: «همانا یاران کردار گرچه درحالِ آنچه می‌کنند می‌نگرند ولی از چرائی خود آن حال کاوش نمی‌کنند، بلکه از جهت اضافهٔ آن حال بدانچه می‌کنند در آن می‌نگرند» و این سخن را گفت تا این بخش فلسفه را بربخش عملی برتری داده باشد و افزودن عنایت بتحصیل آنرا در برابر جزو عملی ترغیب کرده باشد.

ارسطو گفت

و ما حقّ را نمی‌شناسیم پیش از اینکه علّت اورا بدانیم، وهریک ازآنها که در چیزی اول‌اند نسبت بدانچه درچیزهای دیگر یافته می‌شود و با او در نام و معنی سازوار و موافق‌اند علّت خاصّ آنهاست.

و مثال این آنست که آتش در غایت گرمی است و این برای آنست که آتش علّت گرمی چیزهای گرم دیگراست،

فيجب[١] من ذلك ان يكون اولىٰ الأَشياء بالحقّ الشّئ الّذى هو علّة[٢] لحقيقة الأَشياء الّتى بعده ، و لذلك قد يجب ضرورة ان تكون[٣] مبادئُ الأَشياءِ الموجودة دائما هى دائما فى الغاية من الحقّ ، و ذٰلك انّها ليست انّماهى حقيقة فى وقت دون وقت ولا يوجد لها علّة فى انّها حقّ لكنّها هى[٤] العلّة فى ذٰلك لسائر الأَشياء ، فيجب من ذٰلك ان يكون كلّ واحد من الأَشياء حاله فى الوجود كحاله فى الحقّ .

قال يحيىٰ بن عدىّ

الّذى يفيدنا[٥] فى هذا الفصل هواىّ الموجودات احقّ بالوجود و اىّ[٦] الحقائق احقّ بالحقّ .

فنقول[٧] انّها[٨] العال الأول الّتى هى علل الوجود لسائر ماهى علل وجوده وهى الّتى لاعلل لها فى وجودها و الحقائق الّتى هى علل الحقيقة فيما هى علل لحقيقتها .

و يقول[٩] ، ولسنا نعرف الحقّ دون ان نعرف[١٠] علّته . قد تبيّن فى كتاب البرهان فى المقالة الأولىٰ منه انّ العلم اليقينىّ بالبرهان انّما يكون بوسط هو علّة لوجود الأكبر فى[١١] الأصغر ،

---

١ - سائر الاشياء من الامور التى هى متفقة بالاسم والمعنى مثال ذلك النار فى غاية الحرارة فيجب - د . ٢ - العلة - آ . ٣ - يكون - ا - ه . ٤ - لكن هى - د . ٥ - يفيدناه - ب - ج - ه . ٦ - بالوجود بل اى - آ . ٧ - و نقول - ب - ج ، - ويقول - ه . ٨ - نقول اى انها - آ - نقول ايها - ج . ٩ - سعول - ج . ١٠ - يعرف - ه . ١١ - الاكبر و فى - ب .

پس ازینجا لازم آید آنکه علّت حقیقت چیزهائی است که پس اویند از آن اشیاء بحق بودن اولی باشد. و بهمین سبب بهرآینگی شایسته است که مبادی چیزهائی که همیشه موجوداند همواره در غایت حقّ باشد، زیرا چنین نیست که اینگونه چیزها هنگامی حقیقت باشند و هنگامی نه و علّتی برای حقّ بودنشان یافت نشود، بلکه اینها برای چیزهای دیگر علّت حقّ‌اند، پس لازم آید که هریک از چیزها حال او در هستی همچون حال او باشد در حقّ[1].

یحیی[1] گفت

آنچه درین فصل بما می‌دهد اینست که کدام یک از موجودات بهستی احقّ و کدام یک ازحقیقتها بحق بودن (وحقیقت داشتن) سزاوارتراند.

پس گوئیم اینکه سزاوارتر بهستی و بحقّ علّتهای نخستین‌اند که آنها علل هستی‌اند برای همهٔ چیزهائی که اینها علل هستی آنهایند درحالتی که وجود خود این علل را علّتی نیست، و حقائقی هستند که علّتهای حقیقت‌اند در هرچه حقیقت اورا چرائی بکاراست.

و گوید: «ما حق را نمی‌شناسیم پیش ازآنکه علّت آنرا بشناسیم».

درگفتارنخستین کتاب برهان روشن شده است که دانش یقینیِ ببرهانرا میانگین[2] لازم است که چرائی[3] وجود اکبر است در اصغر.

۱- یعنی هستی هرچیز باحقیقت داشتن او همپایه و برابر است، اگر چیزی در هستی با علی درجهٔ کمال باشد در بالاترین درجه حق وحقیقت فناناپذیر است.

۲- حد وسط. ۳- علت.

فلذلك اقتضت[١] هذه القضيّة هيهنا من غير ان يبيّنها، ولمّا كانت العلل بها يعلم[٢] معلولاتها اخذ فى ان يبيّن احوالها عند معلولاتها فقال: و كلّ واحد[٣] من الأشياء فهو خاصّة علّة لما عليه سائر الأشياء من الأمر الّذى هى به[٤] متّفقة فى الأسم والمعنى، يعنى انّ كلّ واحد من الأشياء الّتى تتّفق مع اغيارها[٥] فى معنى موجود فيها واحدها[٦] هو العلّة فى وجود ذلك الأمر الّذى يوافق فيه اغياره لأغياره[٧] فهو خاصّة العلّة لتلك الأغيار فى وجود الأمر الّذى تتّفق معه فيه فى اسمه ومعناه.

ثمّ اخذ فى ان يوضح ما قاله من ذلك بمثال فقال: ومثال ذلك انّ النّار فى غاية الحرارة و ذلك انّها هى العلّة فى حرارة سائر الأشياء الحارّة، ولمّا اقتضت[٨] هذه القضيّة الكلّيّة من غير بيان اذ كانت من العلوم المتعارفة الواجب قبولها وكان الحقّ احد الأشياء الّتى يشتمل[٩] عليه نتج[١٠] من هذين المعنيين مايلزمهما فقال: فيجب من ذلك ان يكون اولىٰ الأشياء بالحقّ الشئ الّذى هو علّة لحقيقة الأشياء الّتى بعده، ولأنّ الموجودات منها ما هو دائم الوجود ومنها ماليس بدائم الوجود، والدائمة الوجود هى خاصّة احقّ بالحقّ اخبر بذلك فقال:

---

١ - اقتضب - ظ. ٢ - ليعلم - آ. ٣ - كل واجد - ظ. ٤ - الذى به - آ.
٥ - يتفق الخ - ب، يتفق مع اعتبارها - آ. ٦ - واجدها - ظ. ٧ - كذا فى النسخ والظاهر: لااغياره. ٨ - اقتضب - ظ - اقتصت - هـ. ٩ - كذا والظاهر: تشتمل.
١٠ - قبح - آ - سح - ب - بتح - ج.

پس ازین سبب این قضیّه را در ینجا بی اینکه روشن کند ببدیهه گفت ، وچون معلولها از راه علّتهاشان دانسته می شوند بپیدا کردن احوال علّتها نزد معلولاتشان آغاز کرد پس گفت : «هر واجد[۳] از چیزها پس او بویژه علّت آن امر است که چیز های دیگر در آن اسماً و معنیً با او سازوار و متّفق اند یعنی هر واجد از چیزهائی که (اگر نیک بدانها نگریسته شود) در معنائی که در آنها موجود می باشد متّفق اند آن واجد علّت هستی آن امر است که در آن امر با اغیار خود موافق است نه آن اغیار. پس آن واجد در وجود امری که آن اشیاء در آن امر با او در نام و معنی متّفق اند علّت خاصّ است .

سپس آغاز کرد که گفتهٔ خود را بمثالی روشن کند و گفت : « مثال این آنست که آتش در نهایت گرمی است زیرا که علّت گرمی چیزهای گرم دیگر است » و چون این قضیّهٔ کلّیّه را بی اینکه بیان کند ببدیهه گفت زیرا که ازعلوم متعارفه بود که پذیرفتن آنها ضروری است ، وحقّ یکی از چیزهائی بود که این قضیّه اورا شامل است لازم این دو معنی نتیجه شد و گفت : « پس ازین لازم آید که سزاوارترین چیزها باینکه حقّ باشد آن چیز بود که علّت حقیقت شدن چیزهائیست که پس اویند » . و چون موجودات برخی دائم الوجودند ، و بعضی دائم الوجود نیستند ؛ بویژه آنها که دائم الوجودند سزاوارترند که حقّ باشند ، بدین مطلب آگهی داد و گفت .

ولذلك يجب ضرورة ان يكون مبادئ الأشياء الموجودة دائماً هي دائماً في الغاية من الحقّ، ثمّ اوجب من ذلك ما يجب عليه[١] فقال فيجب من ذلك ان يكون كلّ[٢] واحد من الأشياء حاله في الوجود كحاله في الحقّ، وهذا العمري لازم ممّا قد تبيّن[٣] وذلك انّه اذا كان ما وجوده[٤] علّة لوجود[٥] غيره احقّ بالوجود من غيره وهو ايضاً[٦] احقّ بالحقيقة من غيره فمن البيّن انّ حاله في الوجود كحاله في الحقّ.

قال ارسطوطاليس

ومن البيّن انّ للأَشياءِ ابتداءً و انّ علل الأَشياء الموجودة ليست بلانهاية لامن طريق الإِستقامة ولا من طريق النوع وذلك انّه لايمكن من طريق الهيولى[١] ان يكون شئ من شيءٍ الى ما[٧] لانهاية [له] فيكون مثلاً اللحم من الأَرض والارض من الهواء[٨] والهواءُ من النّار ويمرّ[٩] ذلك بلانهاية[١٠] فلايقف عند شئ.

ولايمكن ذلك ايضا من طريق ما منه ابتدأ الحركة فيكون مثلاً الإِنسان يتحرّك من الهواءِ و الهواءُ[١١] يتحرّك من الشّمس والشّمس تتحرّك من الغلبة[١٢] ولايكون لذلك[١٣] نهاية.

وعلى[١] هذا المثال يجرى الأَمر فيما[١٤] بسببه يكون الشئ، فإِنّه لايمكن على[١] هذا[١٥] الطريق ايضا ان يجرى الأَمر الى

١ - عليه الموجوة دائما - آ. ٢ - ان كل - آ. ٣ - يبين - آ.
٤ - كان وجوده - آ. ٥ - لوجوب - ب. ٦ - غيره ايضا - آ. ٧ - شى من شى الاما - آ، - شى الى ما - ب. ٨ - و الارض من الماء والماء من الهواء - د - ظ. وكلمة «والارض» سقط من «ب». ٩ - يجر - آ. ١٠ - ذلك الى غير نهاية - د. ١١ - سقط «من الهواء الهواء» من «ب» ١٢ - العلية - ج، - العليه - آ - ب - العالية - هـ. الغلبة العداوية - د. ١٣ - كذلك - ب.
١٤ - يجرى فيما - د. ١٥ - لايمكن في هذا - د.

«ازهمین‌رو بضرورت لازم‌آیدکه مبادیِ چیزهائی‌که همیشه موجوداند همیشه درغایت حقّ باشند» پس ازاین سخن لازم آورد آنچه لازم بود وگفت: «پس ازاین لازم‌آیدکه هریک ازچیزها حال اودرهستی همانند حال او باشد درحقّ» و بجان خودم سوگند که این لازم آن چیزیست که بیان شد، چه همانا هرگاه چیزی که وجود او علّت هستی جز او باشد از جز خود بهستی سزاوارتر بود، و نیز او ازغیر خود احقّ بحقیقت است؛ پس روشن است که حال او درهستی مانند حال وی‌است درحقّ.

ارسطوگفت

روشن است که چیزها را آغازیست، و اینکه علّت چیزهائی‌که هستند بی‌نهایت نیست، نه از راهِ استقامت، ونه‌ازراهِ نوع، اینکه‌گفتیم برای‌اینست‌که از راهِ هیولی ممکن نیست چیزی‌از چیزی پدیدآید تا بی نهایت، پس‌مثلاً گوشت از زمین بوجود آید و زمین ازآب و آب ازهوا وهوا ازآتش و همچنین برود بی‌پایان و نزد هیچ‌چیز نه‌ایستد.

و این امر از مبدء جنبش هم ممکن نیست پس مثلاً مردم از هوا بجنبد و هوا از خورشید و خورشید ازغلبه و آنرا پایانی نباشد.

وکار برهمین داستان می‌رود درآنچه بسبب‌آن، چیز موجود می‌شود.

ما لانهاية فيكون مثلا المشى بسبب[١] الصحّة والصحّة بسبب السعادة و السعادة بسبب شئ آخر، و كذلك[٢] يكون هذا الشئ بسبب شئ آخر[٣] غيره[٤] و يجرى ذٰلك[٥] دائما بلانهاية.

وكذلك يجرى الأمر فيما هوالشئ اى الذات.

قال يحيىٰ بن عدىّ

بعد ان بيّن انّ احقّ الموجودات بالوجود و بالحقّ العلل فى الوجود و فى الحقّ الّتى هى علل و اوائل ومبادى لامبادى لها وكان هذا انّما يصحّ اذا تبيّن ان عللاً هى مبادئ موجودة، اخذ فى ان يبيّن ذلك فقال: ومن البيّن انّ للأشياء ابتداء وانّ علل الأشياء الموجودة[٦] ليست بلانهاية لامن طريق الأستقامة اى من طريق الأخذ من نوع واحد من انواع العلل واحدةً بعداخرى[٧] بأن يؤخذ من العلل الهيولانيّة هيولىٰ قبل هيولىٰ اومن العلل الفاعلة فاعلة قبل فاعلة[٨] او من العلل الصوريّة صورة قبل صورة او من العلل[٩] التّماميّة تمام قبل تمام.

ثمّ قال: ولا[١٠] من طريق النوع اى ولا العلل غيرمتناهية من طريق النّوع، اى ليس انواع العلل غيرمتناهية اذ كانت اربعة انواع.

---

١ - لسبب - د. ٢ - لذلك - ب. ٣ - جملة «وكذلك يكون هذا الشى بسبب شىء آخر» ليس فى: د. ٤ - شىء غيره الخ - ج - د ٥ - غيره ذلك - آ - غيره و يجر فى ذلك - د. ٦ - الموجود - هـ. ٧ - واخذة اخرى - هـ. ٨ - «قبل فاعلة» ليس فى: - آ. ٩ - من علل - آ - ج. ١٠ - تمام ولا - آ.

چه درین راه هم ممکن نیست امر تا بینهایت برود، پس مثلا راه رفتن از تندرستی پیدا شود و تندرستی از نیک بختی و نیک بختی بسبب چیز دیگر- و همچنین این چیز بسبب چیز دیگر جز خود باشد و این علّتها پیوسته برود بی‌پایان.

و همچنین این ترتیب در ماهو الشئ یعنی در ذات هم جاری می‌شود.

یحیی گفت

پس از آنکه روشن کرد که سزاوارترین موجودات باینکه هست باشد وحقّ باشد آنهائی هستند که علّت هستی و علّت حقّ اند که علّتها و سرآغازها ومبادئی هستند که آنها را مبدئی نیست، و این (سخن) تنها هنگامی درست است که پیدا شده باشد که علّتهائی مبادی موجوده‌اند (پس) بیان این (خواسته) را شروع کرد و گفت:

« پیداست که چیزها را آغازیست و اینکه علّتهای چیزهائی که هستند بی‌پایان نیست، نه از راهِ استقامت » یعنی ازاین راه که یک نوع از انواع علّتهارا اخذ کنیم یکی پس ازدیگری، چنانکه گرفته شود از علّتهای هیولانی مایه‌ای پیش‌ازمایه‌ای، یا ازعلتهای فاعلی فاعلی پیش ازفاعلی، یاازعلّتهای صوری صورتی پیش ازصورتی، یا ازعلّتهای تمامی تمامی پیش ازتمامی.

سپس گفت: « ونه از راهِ نوع » یعنی و نه علّتها بی‌پایان‌اند از راهِ نوع، یعنی انواع علّتها نامتناهی نیستند زیرا چهار نوع‌اند.

ثمّ اخذ فى ان ياتى بمثال لغير تناهى[1] واحد واحد من انواع العلل وابتدأ بالعلّة الهيولانيّة فقال:

و ذلك انّه لايمكن من طريق الهيولىٰ ان يكون شئ من شئ الىٰ مالانهاية له فيكون مثلاً اللّحم من الأرض و الأرض من الهواء والهواء من النّار ويمرّ ذلك بلانهاية ولايقف عند شئ. و بعد ان مثّل العلل الهيولانيّة اتىٰ بمثال للعلل الفاعلة فقال:

ولايمكن ذلك من طريق ما منه ابتدأ الحركة فيكون مثلاً الإنسان يتحرّك من الهواء والهواء يتحرّك من الشمس والشمس تتحرّك من الغلبة[2] ولايكون لذلك نهاية.

ثمّ اخبر انّ العلل التّماميّة تجرى هٰذا المجرىٰ فقال:

وعلى هذا المثال يجرى الأمر فيما بسببه يكون الشئ فأنه لايمكن على هذا الطريق ايضا ان يجرى الأمر الى مالانهاية. ثمّ اتىٰ[3] بمثال للعلل التّماميّة فقال: فيكون مثلاً المشى بسبب الصحّة والصحّة بسبب السعادة والسعادة بسبب شئ آخر وكذلك يكون هذا الشئ بسبب شئ غيره ويجرى ذلك دائما بلانهاية. ثمّ اخبر بأنّ[4] حال العلل الصوريّة هى هذه الحال فقال:

و كذلك يجرى الأمر فيما هو الشئ اى الذات اى كما جرى الأمر فى الثلث العلل الّتى تقدّم ذكرها كذلك يجرى الأمر فى العلل الصوريّة وهى الّتى عبّر عنها بما هو الشئ اى الذات.

---

١ - مناهى - آ - متناهى - ظ. ٢ - العليه - آ - العلبة - ج ، - العكبه - ب . - من الهواء والهواء يتحرك من الغلبة - هـ. ٣ - لانهاية اتى - ب. ٤ - اخبران - آ.

سپس شروع کرد که برای نامتناهی از یکایک انواع علّتها مثالی بیاورد، وآغاز کرد بعلّت هیولانی پس گفت:

« و (توضیح) این (مطلب) اینست که ممکن نیست از راهِ مایه چیزی از چیز دیگر پیدا شود تاآنجاکه آنرا پایانی نباشد، پس مثلا گوشت از زمین بوجود آید وزمین ازهوا وهوا ازآتش واین رشته برود بینهایت، ونزد هیچ چیز نه ایستد ».

و پس ازآنکه برای علّتهای هیولانی داستان زد برای علّتهای فاعلی مثال آورد، پس گفت:

« این کار از راهِ مبدء جنبش هم ممکن نیست که مثلاً مردم بسبب هوا بجنبد وهوا ازخورشید بجنبش آید - و خورشید از غلبه، و این (تسلسل علّتها) را پایانی نباشد.

سپس آگهی داد که علّتهای تمامی هم همین حال را دارند پس گفت:

« و برهمین مثال قاعده می گردد درآنچه چیز بسبب آن موجود می‌شود، چه دراین راه هم ممکن نیست که امر (یعنی تسلسل علل) تا بی نهایت برود.

سپس برای علّتهای تمامی مثال آورد پس گفت: « مثلاً راه رفتن بسبب تندرستی بوجود آید وتندرستی بسبب سعادت وسعادت بسبب چیز دیگر، وهمچنین این چیز بسبب چیزی جزخود بود واین (تسلسل علّتهای تمامی) پیوسته برود بی پایان ».

سپس خبرداد که حال علّتهای صوری هم همین است پس گفت « وهمچنین امر جاری می‌شود درماهوی چیز یعنی در ذات » یعنی همچنانکه این حکم در سه علّتی که پیش یاد شد می‌رفت، همچنین درعلّتهای صوری که آنها را ماهوی شیٔ یعنی ذات خواند جاری می‌شود.

قال ارسطوطاليس

وذلك انّ الأَشياء المتوسّطة وهى الأَشياءُ الّتى لها[1] متقدّم و متأَخّر يجب ضرورة ان يكون المتقدّم هو العلّة لما بعده ، فإنّا ان سئلنا ايّها علّة[2] الثلثة ؟ قلنا الأَوّل . وذلك انّ الأَخير ليس هو علّتها من قبل انّه ليس هو علّة[3] ولا لواحد منها ، و كذلك ايضاً فإنّ المتوسّط[4] ليس هو علّتها من قبل انّه انّما هو علّة لواحد فقط ، ولا فرق بين ان يكون متوسّط واحد وبين ان يكون متوسّطات[5] اكثر من واحد — ولا بين ان تكون متناهية و بين ان تكون غير متناهية ، واجزاء الأَشياء غير المتناهية الّتى تجرى[6] على هذه الجهة وبالجملة اجزاء غير المتناهى كلّها هى متوسّطة[7] على مثال واحد الى هذا الوقت ، فيجب ان لم يكن شئ من الأَشياء اوّلاً آن لا يكون[8] بالجملة علّة اصلاً .

قال يحيى بن عدىّ

انّ غرضه فى هذا الفصل ان يبيّن[9] انّ العلل هى متقدّمة[10] بالطبع لمعلولاتها . واوائل لها ، ومعلولاتها متأخّرة عنها ؛

---

١ — فيها - د - وهو غلط وان كرر فى تفسير ابن رشد ، يظهر ذلك بادنى تأمل .
٢ — فانا اذا سئلنا اى علة - د . ٣ — ليس علة - د . ٤ — ايضا المتوسط - د .
٥ — تكون المتوسطات - د . ٦ — تحتوى - د . ٧ — كلها متوسطة - د ، - كلها هى متوسط - آ - هـ . ٨ — ان يكون - آ - هـ . ٩ — بين - هـ . ١٠ - هى تتقدم - آ .

ارسطو گفت

بیان سخن اینست که چیزهای میانگین و آن چیزهائی هستند که پیشین وسپسین دارند ازروی نیاز واجب است که آنکه پیش است علّت آنها باشد که پس اویند ، چه اگر ازما بپرسند که کدام یک علّت این سه‌تاست؟ گوئیم آنکه نخستین است ، چه آخری علّت آنها نیست برای اینکه او علّت نیست ـ وعلّت هیچیک از آنها نیست ، و همچنین نیز میانگین هم علّت آنها نیست زیرا که او جزاین نیست که علّت یکی است ، و فرقی نیست میان اینکه میانگین یکی باشد و اینکه میانگینها بیش از یکی باشند ، و نه میان اینکه متناهی باشند و اینکه نا جز انجام باشند ، و پاره‌های چیزهای نامتناهی که برین سو می‌روند و بالجمله پاره‌های نامتناهی همگی بریک مثال تااین هنگام میانگین‌اند ، پس واجب آید که اگرچیزی از اشیاء اوّل نباشد اصلاً درگروه علّتی نباشد.

یحیی گفت

خواستهٔ او دراین فصل آنست که روشن کند که علّتها بطبع برمعلولهای خویش پیشی دارند ـ واوائل معلولهای خوداند ، ومعلولها نسبت بعلّتهاشان سپس‌اند ،

ليتبيّن له بذلك انّه ان لم يكن[١] يوجد شيء هو اوّل[٢] لا اوّل قبله لم يوجد شيء هو علّة واذا لم توجد علّة لم يوجد معلولات، الاّ انّ المعلولات ظاهرة الوجود.

فيجب ان يكون العلل موجودة و لذلك يكون الأوّل من الأضطرار موجوداً، و اذا كان الأوّل موجوداً تبيّن[٣] انّ العلل الأوَل موجودة وهو ماكان قصد ان يبيّنه فهو يفيدنا ذلك ويقول[٤]: و ذلك انّ الأشياء المتوسّطة وهى الاشياء الّتى لها[٥] متقدّم ومتأخّر يجب ضرورة ان يكون المتقدّم هو العلّة لما بعده. لعمرى انّه لبيّن انّ الأشياء المتوسّطة لها متقدّم و متأخّر اذ كانت انّما تكون متوسّطة بين طرفين، و كذلك هو ايضا ظاهر بيّن انّ المتقدّم من هذه الثّلثة هو العلّة للباقيين[٦]، فلذلك قال: يجب ضرورة ان يكون المتقدّم هو العلّة لما بعده. ثمّ قال: فأنّا ان سئلنا ايّها علّة الثلثة ؟ قلنا الأول.

و هذا القول فيه اضطراب فى نقل اسحق و ذلك انّ الأوّل ليس يصحّ ان يكون علّة الثلثة لأنّه واحد من الثلثة، و محال ان يكون علّة لنفسه والصحيح[٧] هو ماوجد ته فى نقل قديم غير نقل اسحق وهو هكذا: لأنّا ان اردنا ان نقول ماالعلّة من هذه الثلثة الأشياء ؟ نقول الأوّل. وقوّة هذا القول قوّة قوله لو قال و يتّضح[٨] انّه يجب ان يكون المتقدّم هو العلّة لما بعده باستقرائنا ما يعتقده كلّ انسان من انّ الأقدم هو العلّة لما بعده،

١- انه لم يكن - آ. ٢- الاول - آ. ٣- يبين - آ. ٤- نقول - آ، - نقول - ج.
٥- هذا هو الصحيح و فى نسخة ابن رشد ص ١٨ س ١١ : « فيها » بدل « لها » غلط.
٦- للباقين - آ - ب - ج. ٧- وصحيح - آ. ٨- يتصح - آ.

تا بدین‌گفتار هویدا شود که اگر نباشد علّت نخستینی که پیش از او علّتی نیست پس چیزی که علّت بود موجود نخواهد بود ، و هرگاه علّتی نبود معلولهائی موجود نخواهند بود — ولی معلولها آشکارا هستند پس لازم آید که علّتها هم هست‌باشند، و بهمین سبب بناچار علّت نخستین موجود است، و هرگاه علّت نخستین موجود باشد روشن‌است که علّتهای اولی هست‌اند . و این آن چیزیست که **ارسطو** بیان آنرا آهنگ کرده بود، پس‌او همین را بما می‌دهد و می‌گوید: « همانا چیزهای میانگین و آن چیزهائی هستند که پیشین و سپسین دارند از روی نیاز واجب است که آنکه پیشین است چرائی آنها باشد که پس او هستند ».

و بجان خودم سوگند که همانا روشن است که چیزهای میانگین پیشین وسپسین دارند زیرا که آنها جز این نیست که میانگین هستند میان دوکناره، ونیز پیدا وهوید است که آنکه‌ازاین‌سه‌تا متقدّم‌است همان‌علّت دوتای بازمانده‌است،- ازینروگفت « واجب‌است که آنکه پیشین است علّت آنها باشد که پس اویند » سپس گفت « پس‌همانا اگرازما بپرسند که کدام یک علّت این سه‌تاست؟ گوئیم آنکه اوّل است » و این سخن در نقل **اسحق** سست و واشده‌است، زیرا درست نیست که علّت نخستین‌علّت‌هرسه‌باشد، زیرا اوخودیکی‌ازاین‌سه‌تااست،ومحال است که‌علّت خویش‌بود،ودرست‌آنست که درنقل‌دیرینه‌ای جزنقل **اسحق** یافتم وآن چنین‌است : « زیرا که اگربخواهیم بگوئیم که ازین‌سه‌چیزکدام یک علّت است؟ گوئیم نخستین » و این‌سخن بمنزلهٔ گفتهٔ اوست اگر گفته بود و روشن می‌باشد که واجب‌است که پیشین علّت مابعد خوداست ، زیرا باستقراء دانسته‌ایم که هرمردمی معتقد است که‌آنکه پیشتر است همان علّت پسین خود است ،

واوضح هذه القضيّة بقول[١] قوته قوّة الأستقراء[٢] لانّها من القضايا المتعارفة الواجب قبولها ثمّ اخذ فى ان يزيد فى وضوحها فقال: وذلك انّ الأخير ليس هو علّتها[٣] من قبل انّه ليس هو علّة ولا لواحد منها وكذلك ايضا فأنّ المتوسط ليس هو علتها من قبل انّه انّما هو علّة لواحد فقط وهذا ظاهر بيّن[٤] وعبارته عنه[٥] واضحة

ثمّ قال: ولافرق بين ان يكون متوسط واحد و بين ان يكون متوسطات اكثر من واحد ولابين ان تكون متناهية وبين ان تكون غير متناهية، واجزاء الأشياء غير المتناهية الّتى تجرى على هذه الجهة و بالجملة اجزاء غير المتناهى كلّها هى متوسطة على[١] مثال واحد الى[١] هذا الوقت. يعنى انّه لافرق فى انّه يجب ضرورة ان يكون المتقدّم علة لما بعده بين ان يكون المتوسط بين الطرفين واحداً و بين ان يكون المتوسطات بينهما كثيرة. ولابينها[٦] ان كانت كثيرة متناهية و بينها ان كانت غير متناهية، وزاد قوله: واجزاء الأشياء غير المتناهية الّتى تجرى على هذه الصفة ليفرّق بين المتوسّطات بين طرفين على انّ بعضها علل فقط و بعضها معلولات فقط وبعضها علل ومعلولات معاً، وبين المتوسطات الّتى انّما هى متوسطات فى الترتيب كاجزاء الزّمان والأقاويل و ماجرى[١] هذا المجرى[١]؛ ثمّ قال: وبالجملة اجزاء غير المتناهى كلّها هى متوسّطة على مثال واحد اى لافرق بينها فى انّها متوسّطة[٧] و قوله: الى[١] هذا الوقت بدلا من قوله الى ان ينتهى الى الأخير[٨] الّذى هو معلول فقط.

١- يقول - آ، - نقول - ج. ٢- قوة استقراء - ب - هـ. ٣- ليس علتها - ب.
٤- يبين - آ. ٥- غنية - خ. ٦- بينهما - آ - ج. ٧- فى متوسطة - آ.
٨- ينتهى الاخير - آ - ج.

ومن این قضیه‌را روشن کنم بسخنی که درقوّت استقراء است زیرا که این ازقضیه‌های متعارف است که پذیرفتن آنها واجب است. سپس آغاز کرد که روشن کردن مطلب را بیفزاید.

پس گفت: «زیرا که سپسین علّت آنها نیست برای اینکه او علّت نیست وعلّت هیچیک از آنها نیست، و همچنین نیز میانگین هم علّت آنها نیست زیرا که او تنها علّت یکی است» و این سخن پیدا وعبارت او روش است.

سپس گفت: «فرقی نیست میان اینکه میانگین یکی باشد و اینکه میانگینها بیش از یکی باشند، و نه میان اینکه متناهی باشند و اینکه ناجز انجام باشند، و پاره‌های چیزهای بی‌پایان که برین جهت می‌روند و بالجمله پاره‌های نامتناهی همگی بریک مثال تا این هنگام میانگین‌اند» یعنی در اینکه بهر اینگی واجب است که آنکه پیش است علّت مابعد خود باشد فرقی نیست میان اینکه میانگین که میان دو کنار گین است یکی باشد، و اینکه میانگین میان آن دو فراوان باشند. و نه میان اینکه اگر فراوان باشند بپایان رسند یا ناجز انجام باشند، و افزود که «و پاره‌های چیزهای بی‌پایان که بر این صفت می‌روند» تا فرق کرده باشد میان میانگینهای میان دو کنار گین که بعضشان تنها علّت‌اند و برخی تنها معلول و برخی دیگر هم علّت‌اند و هم معلول، و میان آنها که میانگینی هستند که جز این نیست که در ترتیب میانگین‌اند، مانند پاره‌های زمان و گفتارها و آنچه برین مجری می‌رود. سپس گفت:

«و بالجمله پاره‌های نامتناهی همه بریک داستان میانگین‌اند، یعنی در میانگین بودن میانشان فرقی نیست. و گفتهٔ ارسطو «تا این هنگام» چنانست که گوید تا برسد بپسینی که تنها معلول است.

و ينبغى ان تعلم[١] انّى وجدت مكان هذا القول الّذى اوّله فى نقل[٢] اسحق بن حنين ولا فرق بين ان يكون متوسّط واحد وآخره الى هذا الوقت فى نقل آخر الى العربيّة على هذه الحكاية: ولا خلاف فى ان يكون العلة الأولى واحدة او كثيرة ولا فى ان تكون ذانهاية[٣] او لانهاية لها، فإنّ جميع اجزاء مالانهاية له بهذا[٤] النوع و فى الجملة جميع اجزاء مالانهاية[٥] له هى الآن اوساط على السواء.

و وجدت ذلك بالسريانيّة على هذه الحكاية: ولا فرق لشئ[٦] ان يقال انّ العلل تكون واحدة او كثيرة ولا غيرمتناهية ايضا او متناهية و جميع اجزاء غيرالمتناهيات و بالجملة الّتى لغير المتناهية بهذا النحو بعينه هى متوسّطات[٧] الى الآن. فأن كان الفيلسوف[٨] انّما قال انّه لافرق بين ان يكون العلل واحدة او كثيرة او متناهية او غير متناهية فأنّه انّما يعنى بالعلل لاالعلّة المتقدّمة لأنها علّة مابينها و بين المعلول الأخير الّذى[٩] ليس بعلّة وليست متوسطة البتّة اذ لاشئ قبلها بل انّما يعنى بالعلل المتوسّطات الّتى بين العلّة الأولى والمعلول الأخير.

و يكون قوله: هى بهذا النحو (بعينه) متوسطات اى بالنّحو الّذى يكون كلّما كان من المتوسّطات اقرب الى العلّة الأولى علّة للعلّة الّتى بعده.

١- يعلم - هـ. ٢- اوله نقل - آ - ج. ٣- يكون فى النهاية - آ.

٤- لانهاية لهذا - آ. ٥- فى الجملة اجزاء زمان لانهاية - آ. ٦- كذا فى النسخ ولعله بشىء والظاهر ولافرق بين ان يقال الخ. ٧- بعينه فى متوسطات - ب.

٨- فان الفيلسوف - ب. ٩- و بين المعلول الاخير فان العلة الاولى هى علة لجميع مابعدها من المتوسطات وبين المعلول الاخير الذى - ب.

وسزاوار است بدانی که جای این گفتار که آغاز آن درنقل **اسحق** اینست که « فرقی نیست میان اینکه میانگین یکی باشد » وانجام آن تا « این هنگام » است من درنقل تازی دیگری برین بازگو یافتم : وخلافی نیست در اینکه علّت نخستین یکی باشد یابیشتر ، ونه اینکه بپایان رسد یا بی‌پایان باشد ، - چه همه پاره‌های نامتناهی این نوع اند، وبالجمله همه پاره‌های نامتناهی دراینکه میانگین اند یکسان است .

واین گفتار را درسریانی براین بازگو یافتم : هیچ تفاوتی نیست میان اینکه علّت یکی باشد یا علّتهای بسیار باشند ونیز نه اینکه بی‌پایان باشند یابپایان رسند، وهمه پارهای علّتهای بی‌پایان و بالجمله پاره‌های نامتناهی بدینگونه عیناً تاکنون همان علّتهای میانگین اند .

پس اگر فیلسوف گفته است فرقی نیست میان اینکه علّتها یکی باشند یا بسیار و اینکه بپایان رسند یا بی‌پایان باشند، پس همانا جز این نیست که مقصودش از علّتها علّت پیشین نیست . چه علّت پیشین علّت آن چیز است که میان او و معلول سپسین است، پس همانا علّت نخستین علّت همهٔ مابعد خود است که میانگینها و معلول سپسین باشد که او علّت نیست ، و یقینا میانگین نیست ، زیرا چیزی پیش از او نیست ، بلکه مقصودش از علّتهای میانگین تنها همان علّتهائی هستند که متوسط اند میان علّت نخستین و معلول اخیر . و گفتهٔ او « اینها بهمین گونه عینا میانگین اند » یعنی بهمانگونه که هرچه از علّتهای میانگین بعلّت نخستین نزدیکتر باشد علّت است برای آن علّت که پس اوست .

ثم قال ارسطوطاليس فيجب ان لم يكن شئ من الاشياء اوّلاً ان لا يكون بالجملة علّة اصلا

اذا كان من شرط العلّة ان تكون اولى لمعلولاتها فأن لم يوجد شئ هو اوّل فواجب ان لا يوجد علّة البتّة .

قال ارسطوطاليس :

وايضا فإنّه لا يمكن ماله ابتداء من اعلاه يمرّ الى اسفل بلانهاية [1] ، فيكون مثلا من النّار ماءٌ ومن الماءِ ارض وكذلك يحدث جنس عن جنس دائما بلانهاية .

قال يحيى [1] بن عدىّ

بعد ان بيّن انّه يجب ضرورة ان ينتهى العلل من تلقاء المبدء الى [1] علّة اولى لا علّة لها اخذ الآن فى ان يبيّن انّه كذلك يجب ضرورة ان تنتهى من تلقاء آخرها الى [1] آخر لا آخر بعده ، واتى لما يريد ابطاله من غير تناهى العلل من تلقاء اسفلها بمثال اوضحه به وكلامه [2] فى ذلك مستغن عن شرح لبيانه [3] .

قال ارسطوطاليس

وذلك انّ الشىء يكون من الشّىءِ على [1] جهتين لا على [1] طريق مايقال انّ الشّئ كان بعد الشئ بمنزلة ما يقال : احدهما ان يكون من الصبىّ رجل والآخر ان يكون [4] من الماء هواءٌ .

---

١ - بغير نهاية - د. من اعلاه ثم الى الخ - آ . ٢ - به كلامه - آ. ٣ - لبيان - آ.

٤ - مايقال ان الضباب من البخار لكن بمنزلة ما يقول احدنا ان الصبى كان منه رجل والثانى ان يكون - د ، اقول هذا هو الصحيح و المتن ناقص سيشير المفسر الى نقصه .

سپس **ارسطو** گفت: « پس واجب است که اگر هیچ چیز از چیزها نخستین نباشد اصلا درجمله علّتی نباشد » هرگاه شرط علّت اینست که نسبت بمعلولهای خود نخستین باشد پس اگر چیزی که نخستین است موجود نباشد بناچار لازم آید که علّتی یافته نشود.

ارسطو گفت

و نیز همانا ممکن نیست چیزی که از بالا آغاز دارد بینهایت پائین برود، پس مثلاً از آتش آب پیدا شود - و از آب زمین، و همچنین نو پدید آید جنسی از جنس دیگر پیوسته بی‌پایان.

یحیی گفت

پس از آنکه پیدا کرد که از روی هر آینگی واجب است که علّتها از سوی آغاز بعلّتِ نخستینی برسند که اورا علّتی نباشد ، اکنون آغاز کرد روشن کند که همچنین واجب است که می‌باید از سوی آخرشان هم بپایانی برسند که پس از آن پایانی نباشد. و برای نامتناهی بودن علّتها از سوی پائین که می‌خواست آنرا ناچیز کند داستانی آورد که مقصود را بدان داستان هویدا کرد و سخن او درینجا بی‌نیاز از شرح است.

ارسطو گفت

بیان مطلب اینست که چیز از چیز دیگر بدو جهت پیدا می‌شود ولی نه از آن راه که گویند این چیز سپس آن چیز بود چنانکه گفته شود... **یکی** اینکه کودك مردی شود و **دیگر** اینکه آب هوا شود.

فأمّا قولنا انّه يكون من الصبىّ رجل[١] فإنّما يذهب فيه الى انّه[٢] يكون من الشىء الّذى سيكون الشئ الّذى قد كان و فرغ ومن[٣] الشئ الّذى سيتمّ الشئ الّذى قدتمّ، و[٤] ذلك انّه كما انّ بين الوجود و العدم التكوّن - كذلك ماهو متكوّن فهو دائم[٥] بين ما هو موجود و بين ماهو معدوم، فإنّ المتعلّم هو كائن عالماً، والى هذا المعنى يذهب فى قولنا انّه يكون[٦] من المتعلّم[٧] عالم.

وامّا قولنا انّه يكون من الهواء ماءٌ فذلك[٨] بأن يفسد[٩] الآخر ولذلك لايرجع الأشياءُ الّتى تلك حالها بعضها الى بعض ولا يكون من الرجل صبىّ و ذلك انّه ليس يكون من التكوّن[١٠] ماسيكون لكن انّما يكون بعد التكوّن[١٠] الشئ الّذى يقال انّه[١١] فعلى هذا المثال يكون النّهار من الغداة لأنّه بعدها، - ولذلك انّه لايقال انّه[١٢] يكون الغداة من[١٣] النّهار؛ فأمّا سائر الأشياء فيرجع[١٤] بعضها الى بعض.

١- من قوله و الاخر الى رجل سقط من نسخه - آ. ٢- فيه انه - د، - فيه ان - آ-ه. ٣- فرغ اومن - د. ٤- تم وفرغ و - د. ٥- دائما - د - ظ. ٦- قولنا يكون - د. ٧- من هو كائن الى من المتعلم سقط من نسخة «آ». ٨- وذلك - د. ٩- بان نقل - ه. ١٠- الكائن - د. ١١- كذا فى النسخ الاربع والراجح انه سيكون كما فى: د. ١٢- يقال ان - ه. ١٣- الغداة ومن - آ. ١٤- فرجع - ب - ه.

اما گفتهٔ ما که از کودك مردی پیدا شود منظور اینست که از چیزی که نزدیك است جامهٔ هستی پوشد چیزی پدید می آید که هست - و پرداخته است، واز چیزی که نزدیك است تمام شود چیزی که تمام شده است.

برای اینکه همچنانکه شدن[1] میان هستی و نیستی است همچنین چیزی که درحال شدن است پیوسته متوسّط است میان چیزی که هست وچیزی که نیست، چه دانش آموز دانشمند شونده است، و بهمین معنی می رسد گفتهٔ ما که دانش آموز دانشمند خواهد شد.

و اما گفتهٔ ما که از هوا آب پیدا می شود پس آن بدینگونه است که آن دیگر تباه می شود، وبرای همین است که آن چیزها که حالشان آن بود که گفتیم برخی ببرخی دیگر برنمی گردند - و مرد کودك نمی شود، زیرا که ازتکوّن پیدا نمی شود چیزی که درآیندهٔ نزدیك کائن خواهد شد، لیکن پس ازتکوّن تنها چیزی هست می شود که گفته می شود بزودی هست خواهد شد، پس بنابراین داستان چاشت از بامداد برمی خیزد زیرا که پس از بامداد است، و برای همین است که گفته نمی شود که بامداد ازچاشت پدیدآمده. امّا چیزهای دیگربرخی ببرخی بازگشت می کنند.

۱- تکون.

قال يحيى[1] بن عدىّ

قد اخذ فى ان يبيّن[1] ماحكم به من انّه لايمكن فى ما له ابتداء من اعلاه ان يمرّ[2] الى اسفل بلانهاية.

فيكون من المتقدّم شئ ما ويحدث من ذلك شئ[3] آخر و من ذلك الآخر آخر و يمرّ ذلك الى مالانهاية ، و لأنّ جهات التكوّن ليست واحدة بل جهات كثيرة اخذ فى هذا الفصل فى ان يعدّد جهات التكوّن و يوضحها[4] بأمثلة و يقول :

وذلك انّ الشئ يكون من الشئ على جهتين لاعلى طريق ما يقال انّ الشئ كان بعد الشئ ، يعنى انّ للتكوّن[5] سوى الجهة التى يقال عليها انّ الشئ يكون عن شئ بمعنى انّه يكون[6] بعده مثل مايقال فى تكوّن الأضداد بعضها[7] من بعض كما يقال انّ الحرارة تكون من البرودة يراد بذلك انّها تكون بعدها على جهتين اخريين ، وانّما استثنى هذه الجهة من جهات الأضداد لأنّها مخالفة لجهات تكوّن[8] المعلولات من عللها ، - اذ العلّة الموجدة[9] للمعلول لايمكن ان تكون ضداً له ؛ و انّما نظره و بحثه عن تكوّن المعلولات من عللها .

وينبغى ان يعلم انّى وجدت فى غير نقل اسحق بالعربيّة زيادة هى مثال مايقال الضباب[10] بعد البخار ووجدت فى السريانيّة[11] مكان هذا المثال ماهذه . حكايته : بمنزلة[12] البحر من الجبل و كلام[13] اسحق ناقص يقتضى مثالاً .

---

١ - يتبين - آ - ب . ٢ - نمر - آ - نمر - ب . ٣ - الشىء - ج - ه .
٤ - وتوضيحها - ه . ٥ - كذا فى النسخ الاربع والظاهر: التكون . ٦ - بمعنى ان يكون - آ . ٧ - الاضداد و بعضها - آ . ٨ - بجهات يكون - آ . ٩ - الموجودة - ب .
١٠ - انصاب - آ . ١١ - فى سريانية - آ . فى السريانى - ه . ١٢ - هذه بمنزلة - آ .
١٣ - كذا فى جميع النسخ والظاهر الجمد و كلام ، - الجبل فكلام - ه .

یحییٰ گفت

آغاز کرد که رایی را که داده بود روشن کند، و آن اینست که « ممکن نیست چیزی که آغاز دارد ناجز انجام پائین برود » پس از پیشین چیزی پدید آید و از آن چیز چیز دیگر و از آن دیگر دیگر و برود بی پایان » .

وچون جهات شدن یکی نیست بلکه جهتهای بسیار است آغاز کرد درین فصل که جهتهای شدن را برشمارد و آنها را باداستانهائی هویدا کند. و می گوید « این آنست که چیز از چیز دیگر بدو جهت پیدا می شود - ولی نه از آن راه که گویند این چیز پس آن چیز بود » یعنی بجز جهتی که بر آن جهت گویند این چیز از آن چیز پیدا شد باین معنی که سپس او بوجود آمد بدانگونه که در تکوّن برخی اضداد از برخی گفته می شود، چنانکه گویند گرمی از سردی پیدا می شود، یعنی گرمی سپس سردی هست می شود، همانا بدو جهت دیگر چیز از چیز پدید می آید و آن یک جهت را که از جهات اضداد است جدا کرد برای اینکه اضداد با جهتهای شدن معلولها از علّتهاشان ناسازگارند، زیرا علّتی که بمعلول هستی می بخشد روا نیست که ضدّ او باشد ، و جز این نیست که اندیشه و کاوش او پیرامون تکوّن معلولها است از علّتهاشان.

وسزاوار است دانسته شود که من درجز نقل تازی **اسحق** افزوده‌ای یافتم و آن اینست: چنانکه گفته شود که مه پس از بخار است ، ودرترجمهٔ سریانی جای این مثال آنچه داستانش اینست: بمنزلهٔ دریا از یخ و سخن **اسحق** ناقص است مثال می خواهد ،

وهذان المثالان اللّذان ذكرتهما و ان كانا مختلفين فإنّهما يتّفقان من جهة لكلّ[١] واحد منهما يوجد بين جزئيه[٢] مضادّة ماهى التّكائف[٣] و الأجتماع بعد التّخلخل والافتراق، ثمّ اتىٰ بمثال للجهتين اللّتين نظره فيهما فقال:

احدهما ان يكون من الصّبىّ رجل و الآخر ان يكون من الماء هواء، وبعد ان مثّل الجهتين . اللّتين يتكلّم[٤] فيهما اخذ فى ان[٥] يشرح مايعنى بواحد واحد منهما فقال:

فأمّا قولنا انّه يكون من الصّبىّ رجل فأنّما يذهب فيه الىٰ انّه يكون[٦] من الشئ الّذى سيكون الشّئ الّذى قد كان وفرغ ومن الشّئ الّذى سيتمّ الشئ الّذى قدتم، يعنى انّ احدىٰ جهتى كون شئ من شئ هى ان يتكوّن[٧] من شئ قد اخذ فى ان يتكوّن شيئا ما شئ قدكان ذلك الشئ الّذى قد اخذ ذلك الأوّل فى ان[٨] يكونه قدكان وفرغ من التكوّن، ثمّ قال: اومن الشئ الّذى سيتمّ الشئ الّذى قدتمّ، اى اوان شئت فصف هذه الجهة من التكوّن بانّها تكوّن الشئ الّذى سيتم[٩] اى الّذى هو متوجّه نحو التّمام الشئ الّذى قدتمّ اى الّذى قد حصل له التّمام. ثمّ قال: وذلك انّه كما انّ بين الوجود والعدم التكوّن كذلك ماهو متكوّن فهو دائم بين ماهو موجود و بين ماهو معدوم، يعنى: انّه كما انّ الطريق الّذى يتغيّر فيه من العدم الى الوجود هو فى حال تغيره متكوّن[١٠]

---

١ - كذا والظاهر من جهة ان كل . ٢ - جزئه - آ. ٣ - مابين التكايف - آ. ٤ - الجهتين يتكلم - آ. ٥ - اخذ ان - آ.
٦ - الى ان يكون - آ. ٧ - يكون - آ. ٨ - الذى فيه اخذ ذلك الاول من ان - آ.
٩ - الشى سيتم - آ. ١٠ - فتكون - آ.

و این دو مثالی که یاد کردم گرچه با هم مختلف‌اند ولی از آنرو که میان دوپارهٔ هریک از آن دو ضدیّتی است که آن تکاثف ـ و گرد آمدن پس از تخلخل و ازهم جدا شدن است این دو مثال باهم متّفق و سازگارند. سپس برای دوجهتی که بآنها نظر داشت داستان آورد و گفت:

« یکی اینکه کودك مرد شود، و دیگر اینکه آب هوا شود » و پس از آنکه دوجهتی را که در آنها سخن می‌راند مثل زد پیدا کردن آنچه از یکایك آنها می‌خواهد آغاز کرد، پس گفت:

«امّا گفتهٔ ما که کودك مرد می‌شود منظور اینست که ازچیزی که نزدیك است جامهٔ هستی پوشد چیزی پدید می‌آید که هست و پرداخته‌است، وازچیزی که نزدیك است تمام شود چیزی که تمام شده است » این می‌خواهد که یکی از دو جهت پیدایش چیز از چیز آنست که ازچیزی که شروع کرده بود که چیزی بشود چیزی هست می‌شود که این همان بود که اوّلی تکوین اورا آغاز کرده بود که همانا اکنون پیدا شده و از شدن پرداخته است، سپس گفت:

« یا از چیزی که نزدیك است تمام شود چیزی که تمام است » یعنی یا اگرخواهی نشان بده این جهت شدن را باینکه این تکوّن آن چیزست که بزودی تمام می‌شود یعنی اینکه روآورنده است بسوی تمام شدن یعنی آنکه اکنون تمام شدن او هست‌شده. سپس گفت: «برای اینکه همچنانکه تکوّن میان هستی و نیستی است همچنین چیزی که درحال شدن است پیوسته متوسط است میان چیزی که هست وچیزی که نیست » یعنی همچنانکه طریقی که درآن ازنیستی بهستی دگرگونی پیدا می‌شود درحال تغیّرش متکوّن است.

وينبغي ان يعلم انّ هذا ليس هو سبباً لما بعده وان كان اسحق قد عبّر عنه عبارة السبب بقوله: وذلك، والصواب ان يقال: وكما[1] انّ بين الوجود وسائر مايتلو ذلك وقوله: فهو دائم بين ما هو موجود وبين ما هو معدوم حق يقين، [2]فإنّ كلّ ما يخرج من العدم الى الوجود بتكوّن فلابدّ من ان يكون قبل ان يحصل له الوجود متكوّناً، ثمّ اتى بمثال لما قاله فقال: فأنّ المتعلّم هو كائن عالماً والى هذا المعنى نذهب[3] فى قولنا انّه يكون من المتعلّم عالم، اى انّما نعنى[4] بقولنا انّ المتعلّم يكون عالماً انّ المتعلّم يتغيّر من حال عدم العلم الى حال كمال العلم له، وبعد ان استتمّ القول فى الجهة الأولى من جهتى تكوّن شئ من شئ اخذ فى[5] وصف الجهة الأخرى، فقال:

وامّا قولنا انّه يكون من الهواء ماء فذلك بأن يفسد الآخر، يعنى انّ الجهة الّتى يذهب اليها فى قولنا انّه يكون من الهواء ماء يخالف جهة قولنا انّه يكون من المتعلّم عالم بأنّ كون الماء من الهواء بأن يتمّ بفساد[6] الهواء فأمّا كون العالم من المتعلّم فليس يكون فساداً للمتعلّم بل هو كمال له، ثمّ قال: ولذلك لا يرجع الأشياء الّتى تلك حالها بعضها الى بعض ولا يكون من الرجل صبىّ وذلك انّه ليس يكون من التكوّن ما سيكون لكن انّما يكون بعد التكوّن الشئ الّذى يقال انّه هو يشير بقوله ولذلك الى قوله انّه كون ما قد تمّ ممّا سيتمّ.

---

١ - فكما - آ. ٢ - تعين - آ. ٣ - يذهب - هـ. ٤ - يعنى - هـ.
٥ - اخذ من - آ. ٦ - لفساد - آ - ب - ج.

و سزاواراست دانسته شود که این سبب سپسین خود نیست گرچه عبارت اسحق: « واین برای اینست که » سبب را می‌رساند. ودرست اینست که گفته شود: وهمچنانکه میان هستی و نیستی، وچیزهای دیگر که بدنبال اینست، و گفتهٔ او « پس او پیوسته متوسّط است میان چیزی که هست و چیزی که نیست » درست ویقین است، چه هرچه بسبب شدن از نیستی بهستی می‌رود بناچار پیش از آنکه هستی یابد متکوّن است. سپس برای گفتهٔ خود مثال آوردوگفت « پس همانا دانش آموز دانشمند شونده‌است وهمین معنی را می‌خواهیم ازسخن خودکه دانش آموزدانشمند می‌شود » یعنی از گفتهٔ ما که دانش آموز دانشمند می‌شود این می‌خواهیم که دانش آموز دگرگون می‌شود از بی‌دانشی بحال کمال دانش خود، وپس‌ازآنکه گفتار درجهت نخستین ازدوجهت شدن چیز ازچیز را بانجام رسانید نشان دادن جهت دیگررا آغازکرد، پس گفت:

« وامّا گفتهٔ ما که هوا آب می‌شود پس آن باینست که دیگری تباه شود » یعنی همانا جهتی که خواستهٔ گفتهٔ: ما « هوا آب می‌شود » است باجهت گفتهٔ ما ما که « دانش آموز دانشمند می‌شود » دوتاست، زیرا پیدایش آب از هوا باینست که باتباهی هوا تمام شود.

امّا دانشمند شدن دانش آموز تباهی دانش آموز نیست بلکه کمال اوست. سپس گفت « و برای همین چیزهائی که حالشان اینست برخی ببرخی دیگر بازگشت نمی‌کنند - ومرد کودك نمی‌شود، زیرا چیزی که درآینده خواهد بود از تکوّن هست نمی‌شود لیکن جز این نیست که پس‌از تکوّن چیزی بوجود می‌آید که گفته می‌شود همانا این آنست[1] » (فیلسوف) بگفتهٔ خود « و برای همین است » اشاره می‌کند بسخن خود همانا « این کونی است که تمام شده است ازآنچه نزدیك بود که تمام شود »

۱- گفته می‌شد که نزدیك است که پیدا شود - ظ.

وذلك انّه لمّا كان كون الرجل من الصبىّ انّما هو خروج ما هو ناقص الى[1] كماله فكان غير ممكن ان يكون شىء واحد بالأضافة الى شىء آخر[1] كمالاً ونقصاناً، وكان التكوّن خروجاً من نقصان المتكوّن الى[1] كماله لذلك لم يمكن ان يرجع الرجل فيصير صبيّاً اذ كان الرجل كمالاً للصبىّ، وليس الصبىّ كمالاً للرجل.

و معنى قوله وذلك انه ليس يكون من التكوّن ما سيكون انّ السبب فى انّه ليس يكون من الرجل صبىّ[2] هو انّ الصبىّ ناقص، - وهو الّذى عبرت عنه بما سيكون لأنّه متوجّه فى التكوّن الى[1] كماله وليس يكون من التكوّن اى بالتكوّن ما سيكون اى النّاقص، اى التكوّن ليس يأخذ من الكمال الى[1] النقصان بل انّما يأخذ من النقصان الى[1] التّمام. ثمّ قال: لكن انّما يكون بعد التكوّن الشىء الّذى يقال انّه، اى انّما لا يكون من الرجل صبىّ لأنّ ما سيكون وهو[3] الناقص كالصبىّ قبل كون الرجل، والمتكوّن هو الّذى يكون بعد التكوّن انّما هو الشىء الّذى يقال انّه اى الّذى يوصف بأنّه موجود. ثمّ قال: فعلى هذا المثال يكون النّهار من الغداة لأنّه بعدها و لذلك لا يقال انّه تكون الغداة من النّهار، يعنى انّه على[4] مثال ما يكون من الصبىّ رجل عليه بعينه يكون النّهار من الغداة

---

١ - -شى و آخر - ب. ٢ - الصبى - آ. ٣ - فهو - ه.
٤ - يعنى على - آ.

زیرا چون پیدایش مرد از کودك جزاین نیست که آن رفتن چیز ناقص است بسوی کمال خود، پس ممکن نخواهد بود که یک چیز نسبت بچیز دیگر هم کمال باشد - و هم کمبود. وتکوّن رفتن متکوّن از نقصان بسوی کمال خوداست ازینرو ممکن نیست که مرد برگردد — وکودك شود، زیرا مرد کمال کودك بود - وکودك کمال مرد نبود.

و معنی گفتهٔ او «و این برای اینست که چیزی که درآیندهٔ نزدیک پیدا خواهد شد از تکوّن بوجود نمی‌آید» اینست که سبب اینکه مرد کودك نمی‌شود همانا آنست که کودك ناقص است واین همانست که اورا آنکه بزودی پیدا خواهد شد خواندم، - زیرا که او در تکوّن بکمال خود روآورنده است، و (چنین) نیست که از تکوّن یعنی بسبب تکوّن چیزی پیدا شود که عنقریب بوجود خواهد آمد یعنی ناقص. یعنی تکوّن نمی‌گیرد که از کمال بسوی نقصان ببرد بلکه جزاین نیست که او از نقصان بتمام می‌برد. سپس گفت:

«لیکن تنها پس از تکوّن چیزی بوجود می‌آید که گفته می‌شود همانا آن» (محقّق است) یعنی جزاین نیست که مرد کودك نمی‌شود زیرا چیزی که درآیندهٔ نزدیک پیدا می‌شود و آن ناقص است مانند کودك پیش‌از پیدایش مرد است، و متکوّن وآن آنست که پس از تکوّن هست می‌شود تنها آن چیزاست که گفته می‌شود همانا آن (محقّق است) یعنی آنست که نشان داده می‌شود باینکه هست. سپس گفت:

«پس بنابراین داستان روز ازبامداد پدید می‌آید، - زیرا که روز پس‌از بامداد است و برای همین است که گفته نمی‌شود که بامداد از روز پیدا شد» یعنی برابرهمان داستانی که از کودك مرد پیدا می‌شود عیناً برابرهمان داستان روز از بامداد پدید می‌آید.

اى انّه يكون بعد الغداة و لذلك لا يقال انّه تكون الغداة من النّهار اى لأنّ النّهار انّما يكون ابداً بعد ان يتقدّمه الغداة لايمكن ان يكون الغداة من النّهار، وذلك انّه يجب من ذلك ان يكون الغداة قبل نفسها وهذا محال؛ ولذلك لايقال قولا حقّاً انّه تكون الغداة من النّهار.

ثمّ قال: فأمّا سائر الأشياء فيرجع بعضها الى[1] بعض، يعنى انّ سائر الأشياء الّذى[1] ليس يجب ضرورة ان يكون وجود احدهما متقدّماً لوجود الآخر ولذلك انّما يكون الآخر بعدالمتقدّم فيكون بعضها من بعض، كما يكون من الهواء ماء و يرجع[2] فيكون من الماء هواء.

ثمّ قال: فعلى[1] هاتين الجهتين جميعا لايمكن انيكون الأشياء تمرّ بلانهاية، يعنى بالجهتين.

الجهة الّتى بها يكون احد شيئين يتكوّن من الآخر منهما ولايعود فيتكوّن[3] الآخر من الّذى منه تكوّن كالرجل من الصّبىّ،

و الجهة الّتى عليها اذا تكوّن[4] احد الشيئين من الآخر امكن ان يتكوّن الآخر منهما من صاحبه،

ولمّا حكم بهذا اخذ فى ان يبيّنه فقال: و ذلك انّ الأشياء الّتى فيما بين شيئين يجب ضرورة ان يكون لهانهاية، وهذا الحكم ظاهر بيّن وذلك انّ الأشياء الّتى يوجد لها متقدّم لايوجد قبله شئ آخرو متأخّر[5] لايوجد بعده شئ آخر لايمكن ان تكون غيرمتناهية، - اذ كانت غير المتناهية لااوّل لها[6] ولا آخر لأن الأوّل و الآخر نهايتان.

١- ان الاشياء التى - آ. ٢- يكون الهواء ماء فيرجع - آ. ٣- فتكون - آ.
٤- يكون - آ - ب - ه. ٥- منأخر اذ - آ - ج. ٦- لااول فيها - ب - ج - ه.

یعنی پس از بامداد پیدا می‌شود ، و ازینرو گفته نمی‌شود که همانا بامداد از روز بوجود می‌آید ، یعنی چون جز این نیست که روز همیشه پس از آنکه بامداد بر آن پیشی می گیرد پیدا می‌شود ممکن نیست که بامداد از روز پدید آید ، و این برای اینست که ازین فرض لازم می‌آید که بامداد پیش ازخود بوجود آید ، واین محال است. وازین جهت است که اگر گویند بامداد از روز پیدا شده سخن راستی نگفته‌اند.

سپس گفت: « امّا چیزهای دیگر پس برخی ببرخی دیگر بازگشت می کنند » یعنی همانا چیزهای دیگر که از روی نیاز لازم نیست که هستی یکی آنها پیش از هستی دیگری بود و ازینرو جزاین نیست که دیگری سپس پیشین هست می‌شود پس برخی از برخی دیگر پیدا می‌شوند ، چنانکه هوا آب می‌شود وبرمی‌گردد پس آب هوا می‌شود. سپس گفت: « پس براین هردوجهت ممکن نیست که چیزها بینهایت بروند » یعنی بدو جهت

بجهتی که یکی ازدوچیز ازدیگری پیدا می‌شود وبرنمی گردد تاآن دیگری ازآنکه پیدا شده بود بوجودآید مانند مرد ازکودك.

و جهتی که برآن جهت هرگاه یکی ازدوچیز ازدیگری پیدا شد ممکن است که دیگری ازآن دو از یارخود پیدا شود ، و چون این فرمایش کرد آغاز کرد که آنرا روشن کند .

پس گفت « توضیح مطلب اینست که چیزهائی که میان دو چیزاند از روی نیاز واجب است که بپایان رسند » واین حکم پیدا و روشن است وبیانش اینست که چیزهائی که پیشینی دارند که پیش ازو چیز دیگر نیست و سپسینی دارند که پس ازو چیز دیگرنیست ممکن نیست که بی‌پایان باشند ، زیرا بی‌پایان نه آغاز دارد و نه انجام زیرا که آغازو انجام دوپایان‌اند.

ثمّ قال: وامّا [1] هذه الأشياء فيرجع بعضها الىٰ بعض، هذا القول قد قاله قبل حكمه بأنّ علىٰ هاتين الجهتين لايمكن ان يكون الأشياء تمرّ [2] بلانهاية و تبيينه لذلك فأنّما اعاده لأنّه اراد ان يبيّنه بشرح سببه و هو يشير بقوله [3] هذه الأشياء الىٰ الأشياء الّتى يتكوّن كلّ واحد منها من صاحبه كالماء من الهواء والهواء من الماء، ثمّ اتىٰ بسبب ذلك فقال:

قال ارسطوطاليس

وذلك انّ فساد احدهما هو كون صاحبه، ثمّ قال: ومع ذلك ايضا فإنّه لايمكن [4] ان يكون الاوّل وهو [5] ازلىّ يفسد، وذلك انّه لما كان التكوّن من ناحية اعلاه ليس هو بلانهاية فيجب ضرورة ان [6] يكون الأوّل الّذى لما فسد [7] حدث عنه شئ ليس بازلىّ.

قال يحيىٰ بن عدىّ

لمّا بيّن انّ العلل ليست بلانهاية وانّها تنتهى الىٰ علّة اولىٰ لاعلّة قبلها اخذ فى هذا الفصل فى ان يبيّن انّ العلل الأُوَل ليست فاسدة، ويقول: ومع ذلك اى ومع انّه قد يوجد علل أول لاعلل قبلها فأنّه لايمكن ان يكون الأول و هو ازلى ان يفسد، انّه قد اخذ فى هذا القول انّ الأول ازلىّ وبالواجب فعل ذلك [8].

---

١ – فأما – ه. ٢ – يكون تمر – آ. ٣ – بقول – آ. ٤ – فانه يمكن – ب.
٥ – فهو – آ – ج. ٦ – من جهة اعلاه ليس بمر الى غير نهاية فيجب ان – د.
٧ – لما ان فسد – د. – لما فسدت – ه. ٨ – بالواجب فعلى ذلك – آ.

سپس گفت « واما این چیزها پس برخی آنها ببرخی دیگر بازگشت می کند »

این سخن را پیش از آنکه فرمایش کند و روشن سازد که براین دوجهت ممکن نیست که چیزها بی‌نهایت بروند گفته بود، وجز این نیست که آنرا بازگو کرد زیرا که خواست آنرا با پیدا کردن سببش هویدا نماید، و وی بگفتهٔ خود « این چیزها » اشاره می کند بچیزهائی که هریک آنها از یارخود پیدا می‌شوند همچون آب از هوا- و هوا از آب، سپس سبب اینرا یادکرد پس گفت:

« ارسطو گوید واین از آنست که تباهی یکی از آندو همان هستی یاراوست » سپس گفت « و باوجود این همانا ممکن نیست که علّت نخستین درحالتی که ازلی است تباه شود، زیرا که چون پیدایش از سوی بالای او بی‌پایان نیست پس از روی نیاز واجب است که آن علّت نخستین که چون تباه شود چیزی از او پدید آید ازلیّ نباشد ».

یحییٰ گفت

چون پیدا کرد که علّتها بی پایان نیستند واینکه بعلّت نخستین می‌رسند که علّتی پیش از او نیست، درین فصل آغاز کرد روشن کند که علّتهای نخستین تباه شونده نیستند ، وگوید : « و با وجود این » یعنی و با اینکه گاهی علّتهای نخستینی یافت می‌شوند که پیش ازآنها علّتی نیست « پس همانا ممکن نیست که علّت نخستین در حالتی که ازلی است تباه شود » همانا آغاز کرد درین گفتار باینکه اوّل (تعالی) ازلی است وکاری بسزا کرد ،

و ذلك انّ الأول الّذى وجوده هو سبب وجود ما بعده من الموجودات ولا سبب لوجوده يجب ضرورة ان يكون ازليّاً، ثمّ قال: و «ذلك» انّه لمّا كان التكوّن من ناحية اعلاه ليس هو بلانهاية، يعنى انّه لمّا كان[1] قد تبيّن انّ التكوّن له مبدأ من تلقاء اوّله فلذلك[2] ليس هو غير متناهٍ فيجب ضرورة ان يكون الأوّل الّذى لمّا ان فسد[3] حدث شئ ليس بأزلىّ، هذا القول يحتاج ان يتمّ فهم مايعنيه به الىٰ ان يقال قبله فإن وضع انّ الأوّل الّذى عنه تكون الأشياء الّتى بعده انّما يتكوّن[4] الأشياء منه بفساده[5]، ثمّ يقال[6]: فيجب ضرورة انيكون الأوّل الّذى لمّا فسد حدث عنه شئ ليس بأزلىّ[7] ثمّ يضاف الىٰ ذلك زيادة و هذا محال، لأنّه قد كان تبيّن[8] انّ الأوّل ازلىّ و الأزلىّ لايمكن ان يفسد.

قال ارسطوطاليس

و ايضا فإنّ الشّئ الّذى بسببه[9] تكون الأشياءُ هو غاية، وهذا هو الشئ الّذى ليس وجوده بسبب غيره[10] - لكن وجود سائر الأشياء بسببه، فيجب ان كان شئ هذه حاله أن لايكون الأخير غير متناه.

١- من التكون الى كان سقط من نسخة آ. ٢- فذلك - آ. ٣- لما فسد - هـ. ٤- تكون - ب. ٥- لفساده - آ - ب. ٦- قال - آ - ج. ٧- باولى - ب. ٨- يتبين - آ. ٩- سببه - آ - ج - هـ. ١٠- وجوده هو بسبب تال - د.

زیرا که علّت نخستین که هستی او سبب هستی موجودهای سپس اوست و هستی او را سببی نیست از روی نیاز واجب است که ازلی باشد . سپس گفت «چون پیدایش از سوی بالای او بی پایان نیست» یعنی اینکه چون روشن شده است که پیدایش را از سوی آغاز سر آغازی است ، بدین سبب بی پایان نیست ، پس از روی نیاز واجب آید که آن نخستین که چون تباه شود چیزی نو پیدا شود ازلی نباشد .

در یافتن همهٔ خواستهٔ این گفتار نیازمند است باینکه پیش از آن گفته می شد پس اگر نهاده شود که (علّت) نخستین که چیزها که پس از وی اند از او جامهٔ هستی می پوشند جز این نیست که چیزها از او هست نمی شوند مگر بسبب تباهی او ، سپس گفته می شد پس از روی نیاز واجب باشد که آن (علّت) نخستین که چون تباه شود از وی چیزی پیدا شود ازلی نیست ، سپس بدین افزوده می شد و این محال است ، زیرا پیدا شده است که (علّت) نخستین ازلی است ، و ازلی روا نیست که تباهی پذیرد .

ارسطو گفت

و نیز همانا آن چیز که بسبب او چیزها هست می شوند او غایت است ، و این آن چیز است که هستی او بسبب چیز دیگر نیست لیکن هستی چیزهای دیگر از اوست ، پس اگر چیزی باشد که حالش اینست لازم آید که سپسین بی پایان نباشد ،

فإنّ لم يكن شئ من الأَشياء هذه حاله لم يكن الشئ الّذى بسببه تكون الأَشياءُ ؛ فإنّ الّذين يقولون بأَنّ الأَشياء غير متناهية[١] يبطلون طبيعة الجود الخير وهم[٢] لايشعرون ؛ على انّه ليس يروم شئ من الأَشياء فعلاً[٣] من الأَفعال ايّ فعل كان وهو لايقصد نهايته[٤].

قال يحيى[١] بن عدىّ

بعد ان بيّن[٥] انّ العلل الأول لايمكن أن تفسد اخذ فى ان يبيّن انّ العلّة[٦] التّماميّة ايضا يجب ضرورةً ان تنتهى الىٰ علّة اخيرة من اجلها يعمل جميع الأشياء الّتى يعمل بسببها. فقال: و ايضا اى ومع مابيّنّاه فأنّا نبيّن هذا ايضا فأنّ الشئ الّذى بسببه اى الّذى من * [اجله تكون الأشياء اى الّتى تفعل من اجله ،] * هوغاية اى هو نهاية ليس بعدها نهاية اخرىٰ وهذا اى و هذا الشئ الّذى هو غاية هو الشئ الّذى[٧] ليس وجوده بسبب اى من اجل غيره لكن وجود سائر الأشياء اى الّتى تفعل من اجله[٨] بسببه اى من اجله فيجب ان كان شئ هذه حاله ان لايكون الأخير غير متناهٍ اى أن كان شئ من اجله يفعل سائر الأشياء يجب ضرورة ان يكون اخير هو آخر الأشياء الّتى تفعل من اجله[٩].

١ـ الاشياء والذين يجعلون الاشياء غير متناهية - د.
٢ـ طبيعة الجود وهم - د.
٣ـ الاشياء ان يفعل فعلا - د.
٤ـ لايقصد - نهاية - آ، ـ لايقصد به نهاية - د.
٥ـ يبين - آ.
٦ـ العلل - آ.
٧ـ هوغاية هو الشىء الذى سقط من - آ.
٨ـ نقول من اجله - آ.
٩ـ اجل - ب.

پس اگر هیچ چیز از چیزها این (گونه) نباشد آن چیز که بسبب او چیزها هست می‌شوند نخواهد بود .

پس همانا آنانکه می‌گویند که چیزها بی انجام‌اند طبیعت جود را ناچیز می‌شمرند . و آنان بدل درنمی‌یابند علاوه براینکه هیچ چیز از چیزها فعلی از فعلها را آهنگ نمی‌کند . هر فعلی باشد در حالتی که نتیجه‌ای از آن نخواهد .

یحییٰ گفت

پس از آنکه روشن کرد که علّتهای نخستین ممکن نیست تباه شوند ، آغاز کرد پیدا کند که علّتهای تمامی نیز از روی نیازواجب است بعلّت سپسینی برسند که همه چیزهائی که بسبب علّت تمامی انجام می‌گیرند برای او کرده شوند، پس گفت :

« و نیز » یعنی با آنچه پیدا کرده‌ایم پس این را نیز روشن کنیم که « همانا چیزی که بسبب او » یعنی از بهر او « چیزها هست می‌شوند » یعنی چیز هائی که از بهر او کرده می‌شوند « آن غایت است » یعنی سرانجام - که سپس او پایانی دیگر نیست، « و این » یعنی و این چیز که غایت است « او چیزی است که هستی او بسببی نیست » یعنی از بهر جز خودش نیست « لیکن هستی دیگر چیزها » یعنی آنها که از بهر او کرده می‌شوند « بسبب اوست » یعنی از بهر اوست، « پس لازم آید که اگر چیزی باشد که حالش اینست سپسین ناجز انجام نباشد » یعنی اگر چیزی باشد که چیزهای دیگر از بهر او کرده می‌شوند از روی نیاز واجب است که سپسینی باشد که او پایان چیزهائیست که از بهر او کرده می‌شوند

وان يكون الأشياء الّتى تفعل[١] من اجل الأخير متناهية ، ثمّ قال : وان لم يكن شئ من الأشياء هذه حاله لم يكن الشئ الّذى بسببه[٢] تكون الأشياء

يعنى انّه ان لم يكن شيء البتّة هذه حاله «[اى انّه آخر لا شيء بعده يفعل من اجله لم يكن اى لايوجد الشيء الّذى] » بسببه[٢] اى من اجله تكون الأشياء وبعد ان بيّن هذا اخذ فى ان يلزم الوضع انّ الغايات غير متناهية محالا (كذا) وهو ارتفاع جود البارى جلّ وعزّ وطبيعة الخير . ونقول[٣]: فأنّ الّذين يقولون بأنّ الأشياء غيرمتناهية يبطلون طبيعة الخيروهم لايشعرون امّا كيف يلزم ان تبطل طبيعة الجود والخير فهو علىٰ ما اصف[٤] انّ الجواد انّما يتمّ جوده بأن يوصل الخير الّذى يجود به الىٰ المجود[٥] عليه — و من البيّن ان ايصاله ذلك اليه هو نهاية فعله ، فأن وضع انّه لانهاية لأفعاله لزم لامحالة ان لايتمّ جوده ولذٰلك لايوجد الخير الّذى به يجود ؛ و بعد ان بيّن بهذا انّ العلل التّماميّة ليست غيرمتناهية اخذ فى ان يبيّن ذلك ايضا من مقاصد الفاعلين فقال : علىٰ انّه ليس يروم شيء من الأشياء ان يفعل فعلا من الأفعال اىّ فعل كان وهو لايقصد به نهايته[٦]. اى إنّ الدليل على أنّ العلل التّماميّة ذات نهاية انّ جميع من يفعل فعلا من الأفعال انّما يقصد بما يفعله نهاية ممّا هى غاية افعال تلك ، ومن البيّن انّ الأفعال موجودة فالغايات اذاً[٧] لامحالة موجودة .

---

١ – الاشياء تفعل – آ. ٢ – لسببه – آ – ب. ٣ – كذا والظاهر: يقول. ٤ – اصيف – آ. ٥ – يجود الى المحمود – آ، – يجود به الى المحمود – ج. ٦ – نهاية – آ. ٧ – موجودة فى الغايات اذ – آ، – موجودة فى الغايات اذا – ب – ج – ه.

واینکه چیزهائی که از بهر پسین کرده می‌شوند پایان داشته باشند، سپس گفت «واگر هیچ چیز از چیزها حالش این نباشد آن چیز که بسبب او چیزها هستی پیدا می‌کنند نخواهد بود» یعنی همانا «اگر چیزی که حالش اینست» البتّه نباشد یعنی همانا او پسینی است که هیچ چیز که این از بهر او کرده شده باشد پس او نیست، «نباشد» یعنی یافته نشود «آن چیزی که بسبب او» یعنی از بهر او «چیزها هست می‌شوند».

و پس از آنکه اینرا پیدا کرد آغاز کرد بروشن کردن اینکه از فرض غایتهای بی پایان محال لازم آید، وآن محال از میان رفتن جود باری عزّوجل و طبیعت خیر است، وگوید: «همانا آنان که می‌گویند چیزها بی‌پایان‌اند خود نمی‌یابند که طبیعت جود و خیر را نابود می‌کنند» امّا چگونه لازم می‌آید که طبیعت جود وخیر نابود شود، - پس آن چنانست که نشان می‌دهم که بخشش بخشنده تمام نمی‌شود مگر اینکه خیری را که می‌بخشد برساند بآنکه می‌بخشد، و پیداست که خیر رساندن او بآنکه خیرش باو می‌رسد پایان (وهدف) کار اوست، پس اگر فرض شود که کارهای او پایان ندارد بناچار لازم آید که جود او تمام نشود، و ازین رو خیری که بخشیدهٔ اوست یافته نخواهد شد،

و پس از آنکه باین گفتار پیدا کرد که علّتهای تمامی بی پایان نیستند آغاز کرد که از راه خواسته‌های فاعلان هم آنرا روشن سازد. پس گفت «علاوه هیچ چیز از چیزها کاری از کارها را هر کاری باشد آهنگ نمی‌کند در حالتی که پایان (و نتیجهٔ) آنرا نخواهد» یعنی همانا راه اینکه علّتهای تمامی دارای انجام‌اند اینست - که همه کسان که کاری از کارها می‌کنند از کاری که انجام می‌دهند خواستهٔ پسین دارند که آن هدف کارهای آنهاست، و پیداست که فعلها هستند، پس درینصورت غایتها هم بناچار هستند،

و من البيّن انّ الغايات كلّها نهايات، فالنّهايات الّتى هى الغايات موجودة ، وبعد ان بيّن انّ العلل التّماميّة متناهية بماتقدّم[1] وصفه اخذ فى ان[2] يبيّن ذلك ايضا على طريق الخلف من وجه آخر .

فقال :

ومع ذلك ايضاً فأنّ بحسب قولهم[3] ليس فى الأشياء الموجودة عقلٌ ، و ذلك انّ العقل[4] انّما يفعل مايفعله دائما بسبب شئٍ من الأشياء - من قبل انّ هذا هو[5] نهاية الفعل ، وذلك انّ النّهاية هى الغاية المقصود اليها .

اى مع ماقلناه ايضا فأنّ بحسب قولهم اى يلزم اذا وضع انّ القول بأنّ العلل التّماميّة غيرمتناهية صحيح ان ليس فى الأشياء الموجودة عقل . ولمّا حكم * (بهذا الحكم) * اخذ فى[6] ان يبيّنه فقال : وذلك ان العقل انّما يفعل[7] مايفعله دائما بسبب اى من اجل شئٍ من الأشياء من قبل انّ هذا اى انّما يفعل من اجل شئٍ هو نهاية الفعل وذلك انّ النّهاية هى الغاية المقصود اليها .

وبعد ان بيّن[8] تناهى العلل التّماميّة اخذ فى ان يبيّن[9] انّ العلل الصوريّة ايضا لايمكن ان تكون غير متناهية فقال :

---

١ - يقدم - آ - ج . ٢ - اخذوان - آ . ٣ - قوله - ب .
٤ - ان ذا العقل - د . ٥ - من ذلك هو - د . ٦ - حكم اخذنى - آ .
٧ - يقول - آ . ٨ - يبين - آ . ٩ - تبين - آ .

و روشن است که غایتها همه پایانها اند، پس سرانجامهائی که همان غایتها اند موجود می باشند .

و پس از آنکه پیدا کرد که علّتهای تمامی پایان دارند چنانکه نشانی آن پیش گذشت آغاز کرد که آنرا دگرگونه از راهِ خُلف روشن کند، پس گفت :

« با بود این نیز بگفتهٔ آنان درچیزهائی که هستند عقل نیست، زیرا جزاین نیست که همیشه عقل آنچه می کند بسبب چیزی ازچیزها می کند، برای اینکه این همان پایان (وهدف) کاراست، زیرا که پایان همان غایتی است که آهنگ شده » یعنی « با وجود آنچه ما گفتیم نیز همانا ازگفتهٔ آنان » یعنی هرگاه فرض شود این سخن که علّتهای تمامی ناجز انجام اند درست است « لازم می آید که در چیزهائی که هستند عقل نبود » .

و چون این فرمایش فرمود آغاز کرد که آنرا پیدا کند پس گفت : « واین برای اینست که جزاین نیست که عقل همیشه آنچه می کند بسبب » یعنی از بهر « چیزی از چیزها می کند ازانرو که این » یعنی جزاین نیست که فعل می کند از بهر چیزی که او « همان پایان (وهدف) کار است، زیرا که پایان همان هدفی است که خواسته شده است » .

و پس از آنکه پایان داشتن علّتهای تمامی را پیدا کرد آغاز کرد روشن کند که علّتهای صوری نیز ممکن نیست که بی پایان باشند ، پس گفت .

قال ارسطوطاليس

و ايضا فإنّ الحال فيما سئل[١] عنه بما هو لايمكن ان يكون القول فيها خارجاً عن هذا الحدّ ، وذلك انّ المتقدّم هو دائماً[٢] اولىٰ بالوجود.

و امّا الأَخير فليس كذلك، والشئ الذى اوّله ليس بموجود فإنّ ما يتبع اوّله ليس بموجود .

و ايضا فإنّ من قال بهذا القول ابطل العلم ؛ و ذلك انّه لا يمكن العلم دون الوصول الىٰ الأَشياء الّتى لا تحتمل القسمة . و يكون العالِم علىٰ هذا القياس غير موجود ، و ذٰلك انّ الأَشياء غيرَ المتناهية الّتى هذه حالها لا يمكن ادراكها بالذهن ، فإنّ الحال فى الخطّ ليست هذه الحال ، اعنى انّه ليس وان كان[٣] لا يستقيم ان نقِف عند اقسامه[٤] لا يمكن ان يدرك بالذهن دون وقوفه ، و لذٰلك[٥] من اقام فى ذهنه[٦] خطّاً غير متناه فلم يحص[٧] اقسامه .

---

١ - سأل - ج، - يسأل - د ـ ظ. ٢ - دائما هو - د. ٣ — انه و ان كان - د.
٤ — يقف عنه اقسام - آ ، - نقف على اقسامه - د ، يقف عند اقسامه - هـ.
٥ — وكذلك - آ - ب - ج - هـ. ٦ — فى وهمه - د. ٧ — فلم يحصر - د - فلم يخص - هـ.

ارسطو گفت

و نیز حال در آنچه از آن بماهو پرسش می‌شود ممکن نیست که گفتار پیرامون آن از این حدّ بیرون باشد، زیرا که پیشین همیشه بهستی سزاوارتراست، و امّا پسین پس چنین نیست ، و چیزی که او را آغاز نبود پیرو آغاز او هم نابود ،

و نیز همانا کسی که این سخن را گفته دانش را ناچیز کرده است ، زیرا دانش پیش از رسیدن بچیزهائی کـه بهره پذیر نباشد ممکن نیست : و براین قیاس دانشمندی نخواهد بود، چرا که چیزهای بی پایان که حالشان اینست دریافتن آنها بذهن ممکن نیست ،

و همانا حال خطّ این حال نیست ، مقصودم اینست که گرچه راست نیست که نزد بهره‌های خط بایستیم چنین نیست که دریافتن خطّ پیش از ایستادن از بخش کردن آن ممکن نباشد، و ازینرو کسی که در ذهن خود خطّ بی پایانی بپا دارد بخشهای آنرا فرا نگرفته است :

قال يحيى[1] بن عدىّ

يعنى انّه ليس يمكن ان يكون القول ، - اى حدّ ماسئل عنه بما هو ، - اى حدّ الصورة خارجاً عن هذا الحدّ ، « [اى الحدّ] » الأوّل الّذى هو متقدّم[1] و اوّل الحدود . ثمّ اتىٰ بالسبب فى انّه لايمكن[2] ان يكون حدّ آخر خارجا[3] عن الحدّ الأوّل فقال : و ذلك انّ المتقدّم هو دائماً اولىٰ بالوجود ، و امّا الأخير فليس كذلك ، اى انّما قلت انّه لايمكن ان يوجد حدّ آخر خارجاً عن الحدّ الأوّل الذى يسأل عنه بما[4] هو ، لأنّ الحدّ المتقدّم وهو الّذى لاجدّ اقدم منه ما هو[5] دائماً اولىٰ بالوجود ، و لعمرى انّه لأنّه قد وضع[6] متقدّماً لما بعده - و المتقدّم قد تبيّن انّه علة[7] لوجود ما بعده[8] وما هو علّة للوجود لغيره هو[9] اولىٰ بالوجود من غيره ، كما قدتبيّن[10] قبل ؛ « [ثمّ قال : و امّا الأخير[11] فليس كذلك ، اى الأخير ليس هو فى انّه[12] اولىٰ] » بالوجود من المتقدّم كما انّ المتقدّم اولى[13] بالوجود من المتأخّر ، ثمّ قال : والشّىء الّذى اوّله ليس بموجود فأن ما يتبع اوله ايضاً ليس بموجود يعنى انّ الشىء اى المعلول الذى اوّله اى الّذى علّته ليس بموجود فأن ما يتبع اوّله ايضاً ليس بموجود ، وهو[14] يشير بقوله ما يتبع اوّله الى المعلول[15].

---

١ — مقدم - هـ . ٢ — انه يمكن - ب . ٣ — حدا خارجا - آ .
٤ — ما - ب . ٥ — منه تماما هو - آ . ٦ — حد وضع - آ .
٧ — لعله - آ . ٨ — ما هو بعده - آ . ٩ — لغيره و هو - آ .
١٠ يتبين - آ ، - بين - ج . ١١ — و اما خير - آ - هـ . ١٢ — «فى انه» زائد ظاهراً . ١٣ — هو اولى - آ . ١٤ — بموجود هو - ج - من قوله يعنى الى قوله بموجود سقط من نسخة آ . ١٥ — المنع - آ .

یحیی گفت

یعنی « ممکن نیست که گفتار » یعنی حدّ آنچه از آن بماهو پرسش می‌شود یعنی حدّ صورت « از این حدّ » یعنی حدّ نخستین که پیشین و اوّل حدّهاست « بیرون باشد »، سپس سبب این را که ممکن نیست حدّی دیگر از حدّ نخستین بیرون باشد یاد کرد و گفت :

« زیرا که پیشین همیشه سزاوارتر بهستی است، وامّا سپسین پس چنین نیست » یعنی جز این نیست که گفتم ممکن نیست که حدّ دیگر بیرون از حدّ نخستین که از آن بچیست آن پرسش می‌شود یافته شود، زیرا که حدّ پیشین و آن حدّی است که حدّی پیش از او نیست آنست که همیشه سزاوارتر بهستی است، و بِکیشم سوگند که همانا این امر برای اینست که آن پیش از پسین خود نهاده شده، و پیدا شده است که پیشین علّت هستی پسین خود است، و چیزی که علّت هستی جز خود است از غیر خود بهستی سزاوارتر است، چنانکه (این مطلب) پیش ازین پیدا شده است. سپس گفت « وامّا سپسین پس او چنین نیست » یعنی سپسین از پیشین سزاوارتر بهستی نیست آنچنانکه پیشین از سپسین سزاوارتر بهستی است، سپس گفت « و آن چیز که آغاز او موجود نیست پس همانا آنچه پیرو آغاز اوست نیز موجود نبود » یعنی همانا « چیز » یعنی معلول « آنچنانی که آغاز او » یعنی آنکه علّت اوست « موجود نباشد پس همانا آنچه پیرو آغاز اوست نیز موجود نباشد » و او بگفتهٔ خود : « آنکه پیرو آغاز اوست » بمعلول اشاره می کند،

و هذا القول ناقص عن أن يتبيّن به ما يقصد بيانه ، و ذلك انّه انّما يريد ان يبيّن [١] انّ العلل الصوريّة ايضاً لا يمكن ان تكون [٢] غير متناهية بأن يلزم وضع ذلك محالاً هو ان يكون [٣] الموجودات غير موجودات، و القول التّامّ الّذى يبيّن [٤] ذلك هو هذا :

ان كانت العلل الصّورية غير متناهية فليس فيها [٥] علة اولىٰ، والعلّة الاولىٰ هى اولىٰ بالوجود من كلّ ما بعدها، وكلّ ما هو اولىٰ بالوجود [٦] من كلّ مابعده اذا لم يكن موجوداً لم يكن شئ ممّا بعده و هو التّابع له موجوداً ، فالصور اذا ليست موجودة ؛ و اذا لم تكن الصور موجودة [٧] لم يكن شئ من الموجودات موجوداً وهذا محال، من قبل انّ الموجودات [٨] ظاهرة بيّنة الوجود، فما لزم وضعه اذا هذا المحال ، وهو انّ العلل الصوريّة غير متناهية محال .

و بعد ان بيّن [٩] تناهى العلل الصوريّة بهذا النحو اخذ فى ان يبيّن ذلك بنحو [١٠] آخر، فقال : و ايضاً فأنّ من قال بهذا القول اى بأنّ العلل الصوريّة غير متناهية ابْطَلَ العِلْمَ ، و بعد ان حكم بهذا اخذ فى ان يبيّنه فقال : و ذلك انّه لا يمكن العلم دون الوصول الىٰ الأشياء الّتى لا تحتمل [١١] القسمة ، يعنى انّه انّما يبطل العلم لأن الصور الّتى هى احقّ الصور بمعنى الصورة هى الّتى هى صور [١٢] فقط ،

---

١ — يتبين - آ . ٢ — جميع النسخ : يكون .

٣ — ان يكون غير - آ . ٤ — يتبين آ - ب - ج . ٥ — بعينها - آ .

٦ — من كل مابعدها وكل ماهو اولى بالوجود فى نسخة آ مكرر .

٧ — سقط من نسخة آ و اذا لم تكن الصور موجودة . ٨ — الموجودات

مح (كذا) - آ . ٩ — يتبين - آ . ١٠ — نحو - آ . ١١ — لا يحتمل

فى النسخ الثلث . ١٢ — صورة - ب ، - الصور - آ .

و این گفتار چنان رسا نیست که خواستهٔ او (ارسطو) را پیدا کند زیرا جز این نیست که وی می‌خواهد روشن کند که علّتهای صوری نیز ممکن نیست که بی پایان باشند - باینکه از فرض آن محال لازم آید ، وآن محال اینست که موجودات موجود نباشند، وسخن تمامی که این خواسته را پیدا کند اینست که :

اگرعلّتهای صوری بی پایان باشند در میان آنها علّت نخستین نخواهد بود ، وعلّت نخستین از هرعلّت سپسین سزاوارتراست که موجود باشد، وهرچیز که از هرآنچه سپس اوست سزاوارتر بهستی باشد هرگاه موجود نبود هیچ چیز از چیزهائی که سپس او و پیرو اویند موجود نخواهد بود ، پس درینصورت صورتها موجود نباشند، و هرگاه صورتها نباشند هیچ چیز از موجودات موجود نخواهد بود ، و این محال است ، - ازینرو که موجودات پیدایند - وهستی آنها آشکارست ، پس چیزی که از فرض آن درین هنگام این محال لازم آید و آن اینست که علّتهای صوری بی پایان‌اند آن (فرض) خود محال خواهد بود .

و پس از آنکه بپایان رسیدن علّتهای صوری را بدینگونه پیدا کرد آغاز کرد که آنرا بگونهٔ دیگر روشن کند ، پس گفت .

« و نیز همانا کسی که سخنش اینست » یعنی (گوید) علّتهای صوری ناجز انجام اند « دانش را نابود کرده‌است »، و پس از آنکه بدین سخن فرمان کرد پیدا کردن آنرا آغاز کرد ، پس گفت : « بیانش اینست که دانش پیش از رسیدن بچیزهائی که بهره پذیر نیستند ممکن نیست » یعنی جز این نیست که دانش ناچیز است ، زیرا صورتهائی که سزاوارترین صورتهایند بمعنی صورت آنهائی هستند که تنها صورتند .

وهى الّتى مع انّها صور ليست اجناساً ، و هى الّتى يدلّ عليها الحدود التّامّة و هى لذلك غير منقسمة الىٰ صور اخر ، فالعلم التّامّ لايمكن الّا بالوصول الىٰ امثال هذه الصور ، فأن وضع انّ العلل الصوريّة غير متناهية لم يمكن انيوصل الىٰ امثال هذه الصور ، ـ فيبطل لذلك العلم . ثمّ قال : و يكون العالم علىٰ هذا القياس غيرموجود ، وهذا القول علىٰ غاية الصدق والبيان ، فأنّه اذ كان العالم جوهراً ذا علم فأذا لم يكن علم فواجب ضرورة ان لا يوجد جوهر ذوعلم . ثم[1] قال : و ذلك انّ الأشياء غيرمتناهية الّتى هذه حالها . لايمكن ادراكها بالذهن ، يعنى انّ الأشياء غير المتناهية الّتى هذه حالها[2] اى الّتى يرام ان تدرك من حيث هى غيرمتناهية لا يمكن ادراكها بالذهن ـ اى بالتّصوّر العقلى ، و لمّا زاد قوله الّتى هذه حالها كانّه احسّ بأنّ للطالب[3] ان يطلب السبب فى زيادته[4] ايّاه ، اذ ليس من غير المتناهية شئ يمكن ان يدرك بالذهن ، فلذلك اتبع قوله هذا بقوله : فأنّ الحال فى الخط ليست هذه الحال ، يعنى انّ الخط ليس حاله فى انّه لايمكن ان يتصوّر الذهن غير المتناهى منه كحال العلل غير المتناهية . ثم اخذ فى ان يشرح مايعنيه بقوله ليست حال الخط هذه الحال ، فقال : اعنى انّه ليس و ان كان لايستقيم أن نقف[5] عند اقسامه لا يمكن ان يدرك بالذهن دون وقوفه ،

---

١ – لايوجد ثم – آ .
٢ – سقط من نسخة آ لا يمكن الى حالها .
٣ – احسن بان الطالب – آ – ب – ج – ه – وهو غلط .
٤ – فى زيادة – آ .
٥ – يقف فى النسخ الاربع .

وآنهائی هستند که بااینکه صورت‌اند جنس نیستند، و اینها آن (صورت) هایند که حدّ های تامّ بدانها رهنمائی می‌کند ، ـ و ازینرو بصورتهای دیگر بخش نمی‌شوند ، پس دانش تامّ ممکن نیست مگر با رسیدن بمانند این صورتها ، پس اگر فرض شود که علتهای صوری بی پایان‌اند رسیدن بچنین صورتهائی ممکن نخواهد بود ، پس بهمین جهت دانش باطل می‌شود . سپس گفت :

« و برین قیاس دانشمند وجود نخواهد داشت » واین گفتار در نهایت راستی و روشنی است ، چه اگر دانشمندگوهری دارای دانش است پس هرگاه دانشی نباشد پس از روی نیاز واجب است که گوهرِ دارای دانش یافته نشود .

سپس گفت : « زیرا که چیزهای بی پایان که حال آنها اینست در یافتن آنها بذهن ممکن نیست » یعنی همانا چیزهای بی پایان که حال آنها اینست یعنی آنها که آهنگ می‌شود که از آنرو که بی پایان‌اند دریافته شوند « در یافتن آنها بذهن » یعنی بتصوّر عقلی « ممکن نیست » .

و چون جملهٔ « آنها که حالشان اینست » افزود گویا دریافت که دانشجو را رسد که چرائی افزودن آنرا بخواهد ، زیرا هیچ چیز نا جزانجام نیست که در یافتن آن بذهن ممکن باشد ، پس ازینرو بدنبال آن این سخن آورد که « همانا حال خطّ این حال نیست » یعنی اینکه حال خط در اینکه ممکن نیست ذهن بی پایان آنرا دریابد همچون حال علّتهای بی پایان نیست . سپس آغاز کرد که مراد گفتهٔ خودرا که حال خط این حال نیست روشن کند، پس گفت : « مقصودم اینست که گرچه راست نیست که در بخش کردن (یانزدیهرهای) خط بایستیم ، ـ لیکن چنین نیست که ممکن نباشد که پیش از ایستادن دریافته شود بذهن »

اى اعنى بقولى [١] انّ حال الخطّ ليست هذه الحال انّه ليس و ان كان الخطّ غير المتناهى لايمكننا ان نقف [٢] عند اقسامه ، اى لا يمكننا ان نعرف اقسامه - من قبل انّها غير متناهية ، لا يمكن ان يدرك بالذهن ، اى ليس لأنّا لا يمكننا [٣] ان نقف [٢] على اقسامه لا يمكننا ان نتصوّره بالذهن ، بل قد يمكننا [٤] ان نتصوّره بالذهن و ان [٥] كنّا لا يمكننا ان نعرف اقسامه اذ كانت غير متناهية . ثمّ قال : و لذلك من اقام فى ذهنه خطّاً غير متناهٍ فلم يحص [٦] اقسامه ، اى لأنّه قد يمكن ان يتصوّر الخطّ غير المتناهى بالذهن من غير ان يوقف [٧] على اقسامه يكون من اقام فى ذهنه خطّاً فلم يحص [٦] اقسامه .

و بعد ان بيّن انّ العلل الصوريّة ليست غير متناهية اخذ فى ان يبيّن [٨] انّ العلل الهيولانيّة ايضاً ليست غير متناهية [٩] فقال :

قال ارسطوطاليس

وايضا فإنّ الهيولى يجب ضرورة ان تُتَوهّم فى متحرّك ، ولا يمكن ان يكون فى شىءٍ غيرِ متناهٍ شئ من الأَشياءِ ، فإن لم يكن هذا هٰكذا فليس الشئ الّذى هو غير متناهٍ بغير متناهٍ [١٠] .

---

١ — وقوفه اى اعنى بقوله - آ ، - وقوفه اعنى بقوله - ب . ٢ — فى النسخ يقف . ٣ — لانا يمكننا - ب . ٤ — بل تمكنا - ب ، - بل قد تمكنا - آ - ه . ٥ — فان - آ - ج - ه . ٦ — فلم يخص فى ثلث نسخ .
٧ — توقف - آ . ٨ — يتبين - آ . ٩ — كلمة «متناهية» ليست فى «آ» .
١٠ — من الاشياء بالفعل - فان لم يكن هكذا - فليس الذى - فى غير المتناهى بغير متناه - د .

یعنی مقصود سخنم که حال خطّ این حال نیست اینست که گرچه اگر خط بی پایان باشد برای ما ممکن نیست که نزد بخشهای آن بایستیم، یعنی ممکن نیست که ما از آنرو که بی پایان است بهرهای آنرا بشناسیم ، - لیکن چنین نیست که در یافتن آن بذهن ممکن نباشد، یعنی چنین نیست که چون برای ما ممکن نیست که در بخش کردن آن بایستیم ممکن نباشد که آنرا بذهن دریابیم ، بلکه بی گمانی می توانیم آنرا درذهن تصوّر کنیم ، - گرچه چون بهرهای آن بی پایان است نمی توانیم آنها را بشناسیم . سپس گفت « و برای همین است که کسی که در ذهن خود خطی ناجز انجام بپا دارد بهرهای آنرا درنیابد » یعنی چون بسا ممکن است که در ذهن خطی ناجز انجام اندر یافته شود - بی اینکه بهرهای آن دریافته شده باشد پس کسی که درذهن خود خطی فرض کند بخشهای آنرا فرا نگرفته باشد.

و پس از آنکه روشن کرد که علّتهای صوری ناجز انجام نیستند آغاز کرد پیدا کند که علّتهای هیولانی هم ناجز انجام نیستند پس گفت :

ارسطو گفته

و نیز پس همانا مایه از روی هراینگی واجب است که در جنبنده‌ای توهّم شود، و ممکن نیست که چیزی از چیزها درچیز بی پایان باشد، پس اگر این چنین نباشد پس آن چیز بی پایان بی پایان نخواهد بود .

قال يحيى بن عدىّ [١]

قوله: وايضا اى و يتبيّن مع ما بيّنّاه انّ العلل الهيولانيّة ليست غير متناهية بأنّ [٢] الهيولىٰ يجب ضرورة ان تتوهّم فى متحرّك [٣]، وهذا القول فى غاية الصدق و ذلك انّ اذهى [٤] الموضوع الأوّل لشئ [٥] شئ الّذى عنه يكوّن الشئ وهو [٦] موجود فيه لا بطريق العرض، فمن البيّن انّ كون مايكون [٧] عنها انّما يكون بحركة، فلذلك يجب ان [٨] لا يتوهّم اى لا يتصوّر معناها الّا فى متحرّك. ثمّ قال: ولا يمكن ان يكون فى شئ غير متناه شئ من الأشياء. وهذه القضيّة اخذها ههنا اخذا [٩] بغير بيان، لأنّه قد بيّنها فى كتابه فى السماع الطبيعىّ. ثمّ قال: فأن لم يكن هذا هكذا فليس الشئ الّذى هو غير متناه بغير متناه. اى فان لم يكن هذا المتحرّك الّذى يتوهّم فيه الهيولىٰ هكذا، اى ليس هولا يوجد فيه شئ من الاشياء - بل قد يوجد فيه الحركة و اشياء آخر غيرها، فليس الّذى هو غير متناه اى فليس الشئ الذى وضع انّه غير متناه بغير متناهٍ - بل هو متناه.

---

١ — « بغير متنا » ليس فى نسخة « ج »، و« قال يحيى بن عدى » ليس فى نسخة ب.

٢ — كذا فى النسخ و الظاهر: فان.

٣ — من قوله ولا يمكن الى قوله متحرك ههنا سقط من نسخة « آ ».

٤ — اذهى - ب.

٥ — كشىء - آ.

٦ — الشىء هو - آ.

٧ — ان ما يكون - ب - ان يكون لى يكون - آ.

٨ — يجب ضرورة ان - آ -.

٩ — احدها ههنا احدا - ب - ج، - احدها ههنا احد - آ.

یحیی[۱] گفت

گفتهٔ او «و نیز» یعنی و با آنچه پیدا کردیم هویدا می‌شود که علّتهای هیولانی‌ناجز انجام نیستند «باینکه مایه از روی نیاز واجب است که درجنبنده‌ای توهّم شود» و این گفتار بغایت راست است، زیرا که چون آن (مایه) موضوع نخستین است برای یکایک چیزهائی که از او بوجود می‌آیند درحالتی که آن (موضوع) درآن (چیز) موجود است نه براهی‌که عرض درموضوع است، پس آشکار است که آنچه از هیولی[۱] پیدا می‌شود جز این نیست که بسبب جنبش پیدا می‌شود، پس‌از اینرو واجب است که توهم‌نشود یعنی تصوّر نشود معنای‌مایه مگر در جنبنده‌ای. سپس گفت «و ممکن نیست که در چیز بی‌پایان چیزی از چیزها بوجود آید» و این قضیّه را اینجا آورد بی‌اینکه آنرا روشن‌کند، زیرا که آنرا درکتاب سماع طبیعی خود روشن کرده است. سپس گفت «اگر این‌چنین‌نباشد پس آن چیز ناجزانجام نا جز انجام نبود» یعنی اگر این جنبنده که در آن مایه توهّم می‌شود چنین نباشد یعنی چنین نیست که درآن هیچ چیز از چیزها یافته نمی‌شود،- بلکه درآن‌گاهی‌جنبش‌وچیزهای‌دیگرجز آن (جنبش) یافته می‌شود، پس آنکه بی پایان بود بی پایان نبود، یعنی پس‌آن چیز که بی پایان فرض‌شده بود بی‌پایان نیست بلکه پایان دارد.

و بعد ان استتمّ بيان انّ العلل الأربع ليست غير متناهية على استقامة ، اخذ في ان يبيّن [١] انّ انواع العلل ايضا ليست غير متناهية فقال :

قال ارسطوطاليس

و ايضاً فإنّ انواع العلل لو كانت غير متناهية في الإحصاء لم يكن العِلمُ ولا على هذه الجهة ، و ذلك انّا انما نرى انّا قد علمنا [٢] اذا عرفنا العلل ، ولا يمكن المتناهي ان يجوز [٣] ما لانهاية له - على طريق التّزيّد [٤] .

قال يحيى بن عدىّ

قوله وايضا اى وتبيّن [١] ايضا انّ انواع العلل ليست غير متناهية ، فأنّ انواع العلل لو كانت غير متناهية في الأحصاء اى لو كانت انواع العلل ليست اربعة وهى : الهيولى ، والفاعل ، والصورة ، وما من اجله ، وهى العلّة التّماميّة ؛ بل كانت انواعها في الاحصاء اى في عددها غير متناهية ، ثمّ اتبع كون انواع العلل غير متناهية في العدد ما يلزمه فقال : لم يكن العلم ولا على هذه الجهة ، وانّما زاد قوله : ولا على هذه الجهة لأنّه قد كان بيّن انّ العلم يبطل اذا وضع انّ العلل الصوريّة غير متناهية على استقامة [٥] « [ثم] » اتى بالدليل على انّ العلم لا يكون اذا كانت انواع العلل غير متناهية في العدد ، فقال : و ذلك انّا انّما نرى انّا قد علمنا اذا عرفنا العلل ، ولا يمكن المتناهي ان يجوز [٣] ما لانهاية له على طريق التّزيّد .

---

١ — يتبين - آ . ٢ — انا قد وصلنا الى العلم - د . ٣ — بحور - ب . يحوز - ظ . ٤ — ليس « على طريق التزيد » في : د . ٥ — استقامته - ب .

و پس‌ازآنکه پیدا کردن اینکه علّتهای چهارگانه بی پایان نیستنداز راه راست بانجام‌رسانید، آغازکرد پیدا کندکه انواع علّتهای چهارگانه نیز بی پایان نیستند . پس گفت :

ارسطوگفته

و نیز همانا انواع علّتها اگر در شمارش بی پایان باشند دانش وجـود نخواهد داشت ، ـ و نه ازین رو ؛ زیرا که ما جز این‌نیست که می‌یابیم که دانستیم هرگاه علّتها را بشناسیم ، و ممکن نیست که متناهی چیزیرا فرا گیردکه از راهِ افزایش پایان ندارد .

یحییٰ گفت

سخن او « و نیز » یعنی و نیز پیدا شدکه انواع علّتها بی پایان نیستند « چه اگر انواع علّتها در شمارش بی‌پایان باشند » یعنی اگر انواع علّتها چهارنباشند و آن : مایه ، و فاعل ، وصورت ، وآنکه (کنش) برای اوست، وآن علّت تمامی است ، ـ بلکه انواعشان در فرا گرفتن یعنی در شمارشان بی‌پایان باشند . سپس آنچه از بی‌پایان بودن شمارهٔ انواع علّتها لازم می‌آید آورد وگفت : « دانش نخواهد بود و نه برین رو » و جز این‌نیست که سخن : « ونه برین رو، » را افزود زیرا پیداکرده بودکه هرگاه براه مستقیم فرض شودکه علّتهای صوری نا جزانجامند دانش نابود می‌شود . سپس دلیل آورد براینکه اگر انواع علّتها در شمار بی‌پایان باشند دانش وجود نخواهد داشت . پس گفت :

« بیان سخن اینست که ما جز این نیست که می‌یابیم که دانستیم هرگاه علّتها را بشناسیم ، و ممکن نیست که متناهی چیزیرا فرا گیرد که افزایش آن پایان ندارد » .

قوله : انّا انّما نرىٰ انّا قد علمنا اذا عرفنا العلل ، هوقضيّة قد بيّنها فى كتابه فى البرهان ، وقوله ولا يمكن المتناهى ان يجوز[١] ما لانهاية له علىٰ طريق التّزيّد ، يشير منه بالمتناهى الىٰ علمنا ، وذلك انّ علمنامن قبل انّه يتكوّن[٢] بعدان لم يكن ، - فله لامحالة مبدأ ، ومن قبل انّا لايمكننا ان نستعمل[٣] النظر دائماً يجب ضرورةً ان يكون لعلمنا آخر ينتهى اليه - فيقف عنده ، فلذلك[٤] هومتناهٍ ، وغير المتناهى يتزيد[٥] دائماً ، فلذلك لايمكن ان نعلمه[٦] اذ كان علمنا عندالتزيد يقف[٧] و ينقطع ولايتزيد[٥] دائماً ، و من البيّن انّ الذى لايمكنه ان يتزيّد دائماً لا يمكنه ان يجوز[١] و يحصر مايتزيّد[٨] دائما .

و بعد ان فرغ من بيان انّ العلل ليست غير متناهية لا[٩] علىٰ جهة الأستقامة ولا على جهة الأنواع اخذ فى ان يعدّد[١٠] اختلاف احوال النّاس فى سهولة قبولهم ما يسمعونه من اصناف العبارات - والبيانات لما يُبيّن ، واختلاف انقيادهم لها ، و اختلاف ايثارهم ما يؤثره كلّ صنف « [منهم] » فيها ،[١١] و انّ سبب ذلك[١٢] اختلاف عاداتهم[١٣] الجارية فقال :

---

١ — بحور - ب ، - والظاهر يحوز .
٢ — فيكون - آ ، - لتكون - ب - ج .
٣ — يستعمل - ب - آ - ه .
٤ — فذلك - آ .
٥ — يزيد - آ .
٦ — يعلمه - آ - ج - ه .
٧ — نقف - آ ، - نقف - ج .
٨ — يحصى ما يزيد - آ .
٩ — الا - آ .
١٠ — تعدد - آ - ه ، تعدد - ب - ج .
١١ — منها - آ - ج .
١٢ — ان ذلك - آ .
١٣ — عادتهم - آ .

سخن او : «همانا جز این نیست که ما می‌یابیم که ما دانستیم هرگاه علّتها را بشناسیم»، قضیّه ایست که آنرا در کتاب برهان خود پیدا کرده است ، وگفتهٔ او : « وممکن نیست که متناهی چیزیرا که از راهِ افزایش بی پایان است فرا گیرد» ، بمتناهی اشاره بدانش ما می کند ، زیرا دانش ما از آنرو که پس‌از آنکه نبوده پیدا می‌شود پس بناچار آغازی دارد ، و از آنجاکه برای ما ممکن نیست که همیشه نظر را بکار بریم از روی هراینگی واجب باشدکه دانش ما را انجامی بود که بدان (انجام) رسد ـ و نزدآن بایستد ، پس بهمین‌جهت دانش ما متناهی است ، و بی پایان پیوسته رو بافزایش است ، ـ از اینروممکن نیست که آنرا بدانیم ، زیرا که دانش ما هنگام افزایش می‌ایستد ـ و سپری می‌شود ـ و پیوسته رو بافزایش نمی‌رود ، و پیداست که چیزی که ممکن نیست همیشه در افـزایش باشد ممکن نیست چیزیرا که همیشه در افزایش است فرا گیرد و برشمارد .

و پس‌ازآنکه‌از پیداکردن اینکه علّتها بی پایان‌نیستند ـ نه برسوی استقامت ـ و نه برسوی انواع بپرداخت ، آغازکردکه گوناگون بودن احوال‌مردم را در آسان پذیرفتنشان اصناف عبارتها و سخنان پیدا را که می‌شنوند ، و اختلاف رام شدنشانرا در برابر این سخنان وگوناگون بودن آنچه از این امور هر صنفشان برمی‌گزیند بشمرد ، و پیدا کند ، که سبب این اختلاف ، گوناگون‌بودن عادتهای همیشگی آنهاست . پس گفت :

قال ارسطوطاليس

لكنّ الإنقياد لما نسمعه[١] انّما يكون بحسب العادة ، و ذلك انّا انّما نقول[٢] بماتعوّدنا[٣] سماعه، ونرى[١] انَّ ماسوى[١] ذلك غير مشاكل[٤] له ، ـ بل نرى[١] مالم نعتده مستشنعا[٥] غير معروف ، وذلك انّ الشئ[٦] الذى قد جرت به العادة و الف[٧] اعرف .

قال يحيى بن عدىّ

قد قلنا ما غرضه ان يفيدناه[٨] فى هذا الفصل ومابعده ممّا يجرى[٩] مجراه ، وكلامه فى هذا الفصل بيّن مستغن عن تكلّف[١٠] شرح له .

قال ارسطوطاليس

وقد نصل[١٠] الى[١] معرفة مقدار قوّة ما قد جرت[١١] به العادة بأَن ننظر[١٢] فى النواميس، فإنّك تجد مافيهامن الالغاز ـ و الأَشياء

---

١ — لما تسموا ـ آ ـ لا نسمعه ـ ه . ٢ — انا نقول ـ د .

٣ — تعودنا سعه ـ ه . ٤ — مشكل ـ آ . ٥ — مالم نعده مشتغلا ـ آ ، مالم تعده مستسنعا ـ ب ، ـ مالم تعده مستشعلا ـ ج ، مالم تعده مستشنعا ـ ه .

٦ — الشيء الشيء ـ آ . ٧ — جرت العادة الخ ، ه ـ ، جرت العادة والالفة والانقياد لما نسمعه ـ د . ٨ — يفسدناه ـ آ . ٩ — جرى ـ آ.

١٠ — تكليف ـ آ . ١٠ — يصل فى النسخ الثلث. ١١ — مقدار ماجرت ـ د .

١٢ — ينظر فى النسخ الثلث .

ارسطو گفته

لیکن سرفرود آوردن در برابر آنچه می‌شنویم جز این نیست که بسته بعادت است، و این برای اینست که جز این نیست که می‌گوئیم آنچه را که بشنیدن آن خو گرفته‌ایم، و بدل می‌بینیم که آنچه جز اینست مانند آن نیست، ـ بلکه چیزیرا که عادت نداریم زشت و ناشناس می‌پنداریم، زیرا چیزی که عادت بر آن رفته و با آن خو گرفته شده شناخته تر است.

یحییٰ گفت

گفته‌ایم که در این فصل و آنچه پس ازین فصل پیرامون مطالب آن است چه چیز خواستهٔ اوست که بما می‌دهد. و سخن او درین فصل روشن و از شرح کردن بینیاز است.

ارسطو گفت

گاهی بشناسائی اندازهٔ نیروی چیزی که عادت شده دست می‌یابیم ـ باینکه نوامیس را نیک بنگریم، پس همانا تو لغزها و چیزهائی را

الشبيهة[١] بالخرافات بسبب الإلف[٢] لها اجلّ واقوى فى النّفس[٣] من ان يتعرّف حقيقتها[٤] .

قال يحيى بن عدىّ

ماتضمّنه هذا الفصل اتىٰ به دليلا[٥] على ما حكم به من انّا انّما ننقاد ونقبل[٦] ما قد جرت به عادتنا[٧] فى الأقاويل- وطرق البيانات- والاقناعات ، ويقول وقد[٨] نصل الى معرفة[٩] مقدار قوّة ما قد جرت به العادة ، يعنى انّا يحصل[١٠] لنا علم مقدار فصل قوّة العادة بأن ننظر فى النواميس ، فإنّك[١١] تجد فيها ، يعنى انّك تتبين[١٢] انّ مايقال فيها من الألغاز اى من الأقاويل الّتى لايصرح فيها عن المعانى الّتى يعبر[١٣] عنها بتلك[١٤] الأقاويل ، - بل انّما يشار اليها على طريق التشبيه ، والأشياء الشبيهة بالجزافات[١٥] ، و انّما شبّه العبارات المستعملة فى النواميس بالجزافات[١٥] من قبل انّها انّما هى على طريق التّمثيل[١٦] و التشبيه ، لا بالأسماء[١٧] الحقيقة الدالّة على المعانى المقصودة تصريحاً ،

١- الشبهة - آ - ب . ٢ - الالفة - د . ٣- اجل فى النفوس - د .

٤ - حصصها - آ ، - تتعرف حقيقتها - د . ٥ - الفصل دليلا - آ .

٦ - تقبل - آ . ٧ - با عادما - ب . ٨ - نقول قد - آ .

٩ - معرفة و - آ . ١٠ - يحيل - نسخة - نحد - ب ، يخيل - نسخة .

١١ - فانك قابل - ب . ١٢ - تبن - ج . ١٣ - تعبر - ج .

١٤ - تلك - ب . ١٥ - الخزافات - آ ، - الخرافات - ب هـ - ظ .

١٦ - التميل - آ . ١٧ - بالاشياء - آ .

همانند سخنان گزاف در آنها می‌یابی که بسبب خوگرفتن با آنها در نفس بزرگتر و نیرومندترند از اینکه حقیقت آنها شناخته شود .

یحیی[1] گفت

مطالب این فصل را آورد تا دلیل باشد بر آنچه فرمان کرده بود، و آن اینست که ما جز این نیست که فرمان می‌بریم - و می پذیریم آنچه را که در گفتارها و راه‌های بیانها و اقناعها خوگرفته‌ایم ، و گوید: « وگاهی بشناسائی اندازهٔ نیروی چیزی که عادت شده دست می‌یابیم » یعنی همانا باندازهٔ فصل نیروی عادت پی می‌بریم « باینکه در نوامیس بنگریم ، پس همانا تو در آن (نوامیس) می‌یابی » یعنی برتو آشکار می‌شود که « چیستانهائی[1] » که در آنها گفته می‌آید یعنی سخنانی که معنیهائی را حکایت می کنند که در حکایت آن معنیها روشن نیستند ، - بلکه جز این نیست که از راه تشبیه « و چیزهائی مانند خرافات » بآن معنیها اشاره می‌شود ، و جز این نیست که عبارتهائی را که در نوامیس بکار می‌رود بخرافات مانند کرد از آنروکه اینها برروش تمثیل و تشبیه اند ، - نه بنامهای حقیقی که در رهنمونی بمعنیهای آهنگ شده صریح باشند ،

---

۱ — لغزهائی .

كما انّ الجزافات [١] ايضا انّماهى معبّرة عن معان ليس تلك العبارات منبئة [٢] عن حقيقتها بسبب [٣] الألف لها اجلّ و اقوىٰ فى النّفس من ان يتعرّف حقيقتها، و قوله هذا ظاهر لا يحتاج الى شرح، واشار بقوله اجلّ الىٰ تعظيم المعتقدين لها واجلالهم ايّاها [٤]، و بقوله اقوى الىٰ تمكّنها فى انفسهم .

قال ارسطوطاليس

و بعض النّاس ان لم يسلك الإنسان فى كلامه مسلك [٥] التّعاليم لم يقبلوا منه قوله، و بعضهم ان لم يسلك الإنسان فى كلامه سبيل التّمثيلات لم يقبلو منه [٦] مايقوله، و بعضهم [٧] يطالب بشهادة الشاعر، و بعض النّاس يطلب [٨] ان يكون كلّ ما يتكلّم به مستقصىٰ على حقيقته، و بعضهم يتأذّىٰ بالكلام المستقصىٰ و يكرهه [٩]، ـ امّا لأنّه لا يمكنه ضبطه، و امّا لأنّ سبيله سبيل قبيح، فإنّ الاستقصاء فيه شئ من ذلك،

١ـ الحرافات ـ ب ـ هـ ، ـ الخرافات ـ ظ . ٢ ـ مبنئة ـ آ ، ـ مسه ـ ج .

٣ـ كذا فى جميع النسخ و لعله : وهى بسبب . ٤ـ اياهم ـ آ. ٥ ـ الانسان لهم فى كلامه سبيل ـ د ـ الانسان وفى كلام مسلك ـ آ. ٦ـ من قوله منه الى ههنا سقط من نسخة : آ. ٧ ـ لم يقبلوا منه قوله فى ذلك و بعضهم يطالب بشهادة الجماعة و بعضهم ـ د . ٨ـ بعض يطلب ـ آ. ٩ ـ مستقصى و تكرهه ـ آ، المستقصى و تكرهه ـ ب ـ ج .

همچنانکه خرافات هم جزاین نیست که از معنیهائی تعبیر می کنند که آن عبارتها آگهی دهنده از حقیقت آنها نیست . واین (چیستانها و الفاظ شبیه خرافات) « بسبب خوگرفتن با آنها در روان بزرگتر و نیرومندتراند از اینکه روان حقیقت آنها را بشناسد » . و این سخن او پیداست بروشن کردن نیاز ندارد ، و بگفتهٔ خود : بزرگتر اشاره کرد ببزرگ شمردن و بزرگ داشتن گروندگان آنها را ، و بگفتهٔ : خود نیرومندتر ، اشاره کرد باستواری آنها در روانشان .

ارسطوگفت

و برخی مردم اگر انسان در سخن خود راه تعالیم را نپیماید سخن او را نپذیرند ، و برخی اگر انسان راه داستان زدن نرود ، سخنش را باور ندارند ، وبعضی گواهی گروه می خواهند ، و بعض شان گواهی شاعر می جویند ، و برخی مردم می خواهند که هر سخن بپایان حقیقت خود رسد ، و بعضی ازسخنی که بپایان رسد آزرده می شود ، وآنرا ناخوش دارد . یا برای اینکه نمی تواند آنرا بهوش نگه دارد ، و یابرای اینکه راه آن راهی زشت است ؛ پس همانا در بپایان رسانیدن سخن چیزی از زشتی است ،

فلذلك[١] قد يظنّ انّه كما انّ الاستقصاء فى المعاملات نذالة كذلك الأَمر[٢] فيما يتكلّم[٣] به .

قال يحيى بن عدىّ

جميع ما اتى[٤] به فى هذا الفصل انّما هو ليبيّن[٤] به انّ الانقياد للأقاويل[٥] و القبول للبيانات يختلف بحسب اختلاف الألف و العادة، وعبارته فيه واضحة لايحتاج الى[٤] شرح .

و بعد ان بيّن[٦] ممّا للعادة و الألف وانقياد النّاس لهما اخذ فى ان يبيّن[٦] انّه يجب ان تتقدّم[٧] فتتأدّب و تتعرّف[٨] الطرق فى معرفة واحد واحدٍ من الأشياء الّتى يقصد بيانها . فقال :

قال ارسطوطاليس

فلهذا ما يجب[٩] ان يتأَدّب الإنسان فى معرفة سبيل كلّ واحد من الأَشياء[١٠] الّتى يروم تبيينها ، فإنّه من القبيح ان يطلب معا علم[١١] من العلوم[١٢] ــ والجهة الّتى بها ينبغى ان يبيّن[٦] ، و ليس يسهل وجود ولا واحد[١٣] من الأَمرين .

١ــ و لذلك ـ د . ٢ــ المعاملات بذلك الاجر ـ آ . ٣ ــ نتكلم ـ ب ـ ظ .

٤ ــ ليتبين ـ ه . ٥ ــ الاقاويل ـ آ . ٦ ــ يتبين ـ آ .

٧ ــ يتقدم ـ آ ـ ه . ٨ ــ فتتعرف ـ آ . ٩ ــ فلذلك يجب ـ د ـ ظ .

١٠ ــ الاشباب ـ آ . ١١ ــ نطلب معاعلماً ـ د . ١٢ ــ العلم ـ آ .

١٣ ــ يسهل ولا وجود واحد ـ د .

ازینرو بسا گمان برند که همچنانکه استقصاء در داد و ستد فرومایگی است کار در آنچه ما در آن گفتگو می کنیم هم چنین است .

یحییٰ گفت

همهٔ آنچه در این فصل آورده جزاین نیست که برای روشن کردن اینست که فرمان بردن گفته ها ـ و پذیرفتن بیانها بااختلاف انس وخوی گوناگون می شود . و عبارت او در اینجا روشن است بشرحی نیاز ندارد .

و پس از آنکه خوی و الفت و فرمانبرداری مردم را نسبت بآن دو پیدا کرد ، آغاز کرد پیدا کند اینکه واجب است پیشی گیری پس ادب آموزی و راه شناسائی یکایک چیز هائی را که آهنگ بیان آنها را داری بشناسی ، پس گفت :

ارسطو گفت

پس بهمین جهت واجب باشد که انسان درشناسائی راهِ هریک ازچیز هائی که پیدا شدن آنها را می خواهد ادب آموزد ، چه زشت است که جستجو شود با هم دانشی از دانشها باجهتی که بآن جهت سزاوار است که (آن دانش) پیدا شود ، و آسان نیست هستی و نه هیچیک از آن دو چیز .

قال يحيى بن عدىّ

قوله فلهذا يعنى به انّه لأنّ [١] الأنقياد للأقاويل والبيانات يختلف [٢] بحسب اختلاف العادات يجب ان يتأدّب الأنسان، اى [٣] يتحرّج فى معرفة سبيل كلّ واحد من الأشياء الّتى يروم تبيينها ، ولعمرى انّ من الواجب على من يريدان ينقاد لقوله و يقبل [٤] بيانه اقوام مختلفوا [٥] العادات ان يتعرّف سبيل كلّ حدّ [٦] واحد من الأشياء الّتى يقصد الكلام فيها - وتبيينها ليسلكها فى ذلك ، وقوله : فأنّه [٧] من القبيح ان يطلب معا علم من العلوم - والجهة الّتى بها ينبغى ان يبيّن [٨] . يعنى به انّ السبب فى وجوب التأدّب بمعرفة سبيل واحد و احدٍ من الأشياء الّتى يرام تبيينها انه قبيح شنع [٩] ان يطلب معاً - اى فى حال واحدة علم من العلوم والجهة الّتى بها [١٠] ينبغى ان يتبيّن ، هذا ظاهر قبيح شنع لأنّه يتبين جهل فاعله ، وذلك انّه ليس بممكن ان يتعلّم [١١] الانسان معلومين معا . ثمّ قال : و ليس يسهل وجود ولا واحد من الامرين يعنى انّه مع قبح [١٢] هذا الفعل فليس يسهل اذا جمع بين طالب [١٣] علم من العلوم - و بين طلب الجهة الّتى عليها ينبغى ان يتبين [١٤] وجود « [اى] » حصول - ولا واحد من الأمرين - اى من العلمين .

---

١ — به لان - آ .
٢ — مختلف - ب - ه .
٣ — ان - آ .
٤ — بقوله و يقبل قوله - آ .
٥ — يختلفوا - آ .
٦ - كل واحد - آ .
٧ — فأن - آ - ب .
٨ — يتبين - آ - ب .
٩ — سنيع - ب، شنيع - ه .
١٠ — بينها - آ .
١١ — ان يتكلم ليعلم - آ .
١٢ — قبيح - آ .
١٣ — كذا فى النسخ والظاهر : طلب .
١٤ - يبين - ج .

یحیی گفت

گفتهٔ او « پس برای همین » یعنی چون گردن نهادن در برابرِ گفتارها و بیانها برحسب گوناگون بودن عادتها مختلف می‌شود « واجب است که انسان ادب آموزد » یعنی « در شناختن راهِ هریک از چیزهائی که روشن شدن آنهارا خواهان است » بپرهیزد ازاشتباه، و بآیینم سوگند که برکسی که می‌خواهد گروههائی از مردم که خویهای گوناگون دارند بگفتارش گردن نهند واجب است که راهِ هریک یک چیزهائی که آهنگ سخن راندن پیرامون آنها و پیدا کردن آنها را دارد بشناسد، ـ تا درآن باب برآن راه رود، وگفتهٔ او « پس همانا زشت است که دانشی از دانشها با جهتی که بدان جهت سزاوار است که پیدا شود با هم خواسته شود » یعنی آموختن ادبِ شناسائی راهِ یکایک چیزهائی که پیدا شدن آنها مقصود است بدین سبب واجب است که «قبیح» وزشت است «که خواسته شود باهم»

یعنی دریک حال « دانشی از دانشها وجهتی که بدان جهت سزاوار است که (آن دانش) پیدا شود » این سخن پیداست که زشت است چه نادانی فاعل آن آشکار می‌شود، زیرا ممکن نیست که انسان دو دانسته را باهم بیاموزد سپس گفت:

« و آسان نیست هستی و نه یکی از دو چیز » یعنی بازشت بودن این کار جمع کردن میان جستجوی دانشی از دانشها و جستجوی جهتی که بر آن جهت سزاوار است که پیدا شود. وجود یعنی هستی و نه یکی ازدوچیز یعنی ازدودانش.

قال ارسطوطاليس

وليس ينبغى لك ان [١] تطلب فى كلّ علم ان يكون الكلام فيه مستقصىٰ - مثل [٢] استقصاء الكلام فى التّعاليم، لكن انّما ينبغى ان تطلب [٣] ذلك فيما لا يشوبه [٤] الهيولىٰ .

قال يحيى بن عدىّ

قد اخذ فى هذا الفصل ان ينهانا [٥] عن طلب البيان المستقصى [٦] فى كلّ علم كاستقصاء البيان فى التّعاليم، و يعرّفنا فى اىّ [٧] العلوم ينبغى ان يطلب [٨] البيان المستقصىٰ، و يقول «انّه فى الأمور الّتى لا يشوبها الهيولىٰ، »وهذا العمرى [٩] واجب، وذلك انّ الأمور الهيولانيّة لأنّها فى الحركة وتحت [١٠] الكون والفساد فلذلك [١١] لا تثبت علىٰ حالٍ واحدة، والعلم المستقصى كالعلوم التّعاليميّة انّما يكون بالبرهان، والبرهان انّما يكون فى الأشياء الأضطراريّة الّتى هى دائما على حالٍ و احدةٍ، فلهذا لا [١٢] يكون العلم المستقصى فيما يشوبه الهيولىٰ، و لذلك لا ينبغى ان نطلبه فيها .

---

١ — ينبغى ان - د . ٢ — مستقضى ميل - آ . ٣ — يطلب - آ ، - نطلب - د .

٤ — تشوبه - د . ٥ — ينهانا - آ .

٦ — مستقصى - آ . ٧ — يعرفنا اى - آ . ٨ — نطلب - ج .

٩ — لعمرى من - آ - ب . ١٠ — حركة و يجب - آ . ١١ — ولذلك - آ .

١٢ — الا - آ .

ارسطو گفت

شایسته نیست که درهردانشی بخواهی که درآن سخن بپایان رسیده باشد همانند بپایان رسیدن سخن درتعالیم، ولی جز این نیست که سزاوار است بپایان رسانیدن سخن را درچیزهائی خواستارشوی که بمایه آمیخته نیستند.

یحییٰ گفت

دراین فصل آغاز کرده است که ما را بازدارد ازاینکه درهردانشی مانند بپایان رسیدن بیان درتعالیم بجستجوی بیان بپایان رسیده باشیم، - و بما بشناساند که درکدام یک از رشته‌های دانش سزاوا راست که بیان بپایان رسیده جستجو شود. وگوید:

«همانا آن (بیان بپایان رسیده) درچیزهائیست که مایه بدانها آمیخته نیست»

واین بآیینم سوگند که واجب است زیرا چیزهای هیولانی چون درجنبش وبزیرکون و فساداند پس ازینرو بر یک حال پایدار نمی‌مانند، و دانش بپایان رسیده مانند دانشهای تعلیمی جزاین نیست که بمیانجی برهان پیدا می‌شود.

و برهان نباشد مگر در چیزهای اضطراری که همیشه بریک حال‌اند، و برای همین‌است که درچیزی که مایه بدان آمیخته است دانش مستقصی نبود، وازهمین‌رو سزاوارنیست که آنرا درچیزهای آمیخته بهیولیٰ جستجو کنیم.

قال ارسطوطاليس

و لذلك هذه الجهة ليست طبيعيّةً من قبل انّه خليق ان يكون[١] الطبيعة كلّها الّا الشاذّ منها يشوبها الهيولىٰ و لذلك ينبغى ان نبحث[٢] عن الطبيعة[٣] ما هى؟ فإنّا اذ افعلنا[٤] ذلك ظهر[٥] لنا الأشياءُ الّتى نبحث عنها بالنظر[٦] الطبيعى .

قال يحيى بن عدىّ

قوله و لذلك يشير به الىٰ الأشياء الّتى لا يشوبها هيولىٰ، و يشير بقوله هذه الجهة الىٰ النّظر المستقصىٰ الذى يجب ان يطلب فى الأشياء الّتى لايشوبها هيولىٰ[٧] و قوله من قبل انّه خليق ان يكون الطبيعة كلّها الّا الشّاذ[٨] منها يشوبها[٩] الهيولىٰ اتىٰ به تصحيحاً لقوله انّ هذه الجهة ليست طبيعيّة وانّما قال خليق ولم يقل واجب من قبل انّ من الطّبيعيّات ما لايشوبه الهيولىٰ[١٠] و هى الأجرام السمائيّة وايّاها ايضا استثنىٰ بقوله[١١] الّا الشاذ منها، وقوله : ولذلك ينبغى ان نبحث عن الطبيعة ما هى؟ يعنى به انّ من قبل انّ من الطبيعيات ما يشوبه الهيولىٰ ومنها مالايشوبه الهيولىٰ ينبغى ان نبحث عن الطبيعة ما هى؟ اى ان نطلب[١٢] ما هى الطبيعة فقال :

---

١ – تكون - د .
٢ – ينبغى لنا ان نبحث اولا - د .
٣ – من قوله كلها الى هنا ليس فى نسختى آ و ج .
٤ – نجعلنا - آ .
٥ – ظهرت - د .
٦ – تبحث بالنظر - د .
٧ – من قوله و يشير الى هيولى هنا سقط من نسخة آ .
٨ – الشاد - ب .
٩ – بشوبها - آ .
١٠ – من قوله اتى الى ههنا سقط من نسخة آ .
١١ – بقول - آ .
١٢ – اى ان يطلب - آ - اى يطلب - ب .

ارسطو گفت

و برای همین این جهت طبیعی نیست، - زیرا سزاواراست که طبیعت همهٔ طبیعت جزنادری ازآن بمایه آمیخته باشد، وازینرو شایسته‌است که پیرامون طبیعت جستجو شود که چیست ؟ چه ما اگراین کاربکنیم برما چیزهائی پیدا خواهد شدکه بنگرش طبیعی آنها را جستجو می کنیم.

یحییٰ گفت

سخن او « و برای همین » اشاره است بچیزهائی که مایه بدانها آمیخته نیست ، و بگفتهٔ خود « این جهت » بنگرش مستقصائی که واجب است جستجو شود درچیزهائی که مایه بدانها آمیخته نیست اشاره می کند ، وگفتهٔ او « ازانرو که سزاواراست همهٔ طبیعت بجز نادری ازآن بمایه‌آمیخته باشد » این را آورد تا گفتهٔ خویش « این‌جهت طبیعی نیست » را درست کند.

و همانا گفت جز این نیست که سزاوار است ، و نگفت واجب است ، - برای اینکه برخی چیزهای طبیعی مایه بدانها آمیخته نیست وآن تنهای سپهری‌اند ، و همینها را جدا کرد بگفته خود : مگرنادری ازآنها ، وگفتهٔ او « و برای همین سزاوار است که‌ازطبیعت گفتگو کنیم که چیست؟ » یعنی ازآنروکه برخی‌چیزهای طبیعی آمیخته بهیولیٰ می‌باشد و بعضی آمیخته بهیولیٰ نمی‌باشند سزاوارست که از طبیعت گفتگو شود که چیست یعنی جستجوکنیم که طبیعت چیست ، پس گفت

فأنّا اذا فعلنا ذلك ظهر لنا الأشياء الّتى نبحث[١] عنها بالنّظر الطبيعىّ ، و هـذه الأشياء هى الاشياء الّتى فى الحركة[٢] ، وهى تنقسم قسمين .

احدهما يتحرّك حركة على استدارة باجزائه[٣] فقطّ ، و هى الكرات السمائية كلّها .

و الآخر يتحرّك جميع الحركات و يتغيّر جميع انواع التّغيّر فأنّه يتكوّن و يفسد - و ينمى - و يذبل[٤] ، ويستحيل بأن يسخن[٥] - و يبرد - و يبيّض - و يسوّد[٦] - وبالجملة يتغيّر فى كيفيّاته ، و يتغيّر فى المكان فيعلو[٧] - و يسفل ، وهذا ايضاً ضربان .

احدهما تكوّنه و فساده[٨] بأجزائه دون كلّيّته ، و هذا هوالاسطقسّات الأربعة : النّار ، و الهواء ، و الماء ، و الأرض .

و الآخر يتكوّن و يفسد بكلّيّته و اجزائه ، وهو الأشخاص المركّبة من الأربعة الأسطقسات ، - كزيد[٩] ، و عمرو ، و هذا الفرس ، وهذا الحمار ، وهذه الشجرة ، وهذه البنية[١٠] ، وهذا الحجر ، و بالجملة جميع الأشخاص المركّبة من الأسطقسّات الأربعة .

قال ارسطوطاليس

وهل ينبغى ان ننظر[١١] فى علل و اوائل لعلم[١٢] واحد اولعلوم اكثر من واحد[١٣] .

---

١ – يبحث - آ - ب - هـ . ٢ – فى حركة - آ . ٣ - الاستدارة باجزاء - آ . ٤ – يزيل - آ . ٥ – تسخن - آ . ٦ – تبرد و تبيض و يسود - آ - ب . ٧ – فيعلوا - آ - ج - هـ . ٨ – فساده و - آ . ٩ – لزيد - آ . ١٠ – البلية - آ ، - هذالبنية - هـ . ١١ – ينظر - آ - ب .

١٢ – علل الاوائل لعلم - د ، - علل و اوائل العلم - فى النسخ الثلث .

١٣ – اكثر واحد - آ .

« همانا هرگاه ما چنین کنیم برای ما چیزهائی که پیرامون آنها بنگرش طبیعی بحث می کنیم پیدا خواهد شد » و این چیزها آن چیزهایند که در جنبش اند ، و اینها دو بخش می شوند .

یکی می جنبد باپارهای خود تنها جنبش گردیدن. و آن کره های آسمانی اند همگی .

و دیگری می جنبد بهمهٔ جنبشها ، وتغییر پذیرد بهمهٔ انواع دگرگونی ، چه کائن می شود ، وتباه می شود ، می بالد و می پژمرد ، استحاله می شود باینکه گرم و سرد - و سفید - و سیاه شود ، و بالجمله در کیفیتهای خود دگرگون می شود . جایش تغییر می کند ، - بالا می رود - و پائین می آید ، و این نیز دوگونه است :

یکی آنکه پاره های او کائن وتباه می شود نه همهٔ او ، - وآن آخشیجهای چهارگانه اند : آتش - و هوا - و آب - و زمین .

و دیگری کائن و تباه می شود همگی آن - و پاره های آن ، وآن اشخاصی هستند که از آخشیجهای چهارگانه مرکّب اند ، - همچون زید - و عمرو - و این اسب - و این الاغ - و این درخت - و این بنیه - و این سنگ ، و بالجمله همهٔ اشخاصی که از آخشیجهای چهارگانه ساخته شده اند .

ارسطو گفت :

و آیا سزاوار است که درعلّتها و اوائل یک دانش بنگریم ؟ یا درعلّتها و اوائل بیش از یک دانش .

قال يحيى بن عدىّ

ينبغى ان يُعلم[١] انّ هذا الفصل وجدته فى نقل اسحق (بن حنين) فقطّ ولم اجده فى النّسخ السريانيّة ، - ولا فى غير نقل اسحق الى العربيّة ، وليس هو لائقاً[٢] ان يكون * [خاتمة لهذه المقالة ، لكن يشبه ان يكون] * فاتحة لمقالة الالف الكبرى المقصودة من هذا الكتاب ، و فى العبارة عن معناه ينتج ، و معناه هو انّ هل[٣] ([النظر فى العلل والأوائل كلّها لعلمٍ واحدٍ ، او[٤] لعلوم اكثر من واحد . تمّ تفسير يحيى بن عدىّ لمقالة الألف الصغرى من كتاب ارسطو فيما بعد الطّبيعة[٥]]) (تم) .

---

١ — تعلم - ج . ٢ — لايقال - ب . ٣ — ان نيل - آ .

٤ — واحد و - آ . ٥ - الطبيعيات - ج .

یحییٰ گفت :

سزاوار است دانسته شود که این فصل را تنها در نقل اسحق یافتم، وآنرا نه در نسخه‌های سریانی یافتم و نه در نقل‌تازی غیر اسحق ، و این فصل درخور نیست که پایان این گفتار باشد ، لیکن چنین می‌نماید که آغاز مقالهٔ الف کبریٰ باشد که مقصود این کتاب است ، و تعبیر از معنای آنرا نتیجه می‌دهد ، و معنیش اینست که آیا نیک نگریستن درهمهٔ علّتها و اوائل ویژهٔ یک دانش است ؟ یا بیش‌از یک دانش .

بپایان رسید تفسیر یحییٰ‌بن عدیّ از مقالهٔ الف صغرای کتاب ارسطو در مابعد طبیعت .

اعلام الأَشخاص والأَشياء

من تفسير الالف الصغرى

لابى زكريّا يحيى بن عدىّ

الف

ارسطوطاليس — ارسطو : ١، ٢، ٨، ١٠، ١٦، ١٨، ٢٢، ٢٤، ٣٠، ٣٦، ٤٤، ٥٨، ٦٠، ٦٨، ٧٦، ٨٠، ٨٤، ٨٨، ٩٠، ٩٤، ٩٦، ٩٨، ١٠٠.

الأُذُن : ١٤.

الأرض : ٣٠، ٣٤، ٤٠، ٤٤، ٩٨.

اسحق بن حنين — اسحق [ابن حنين] : ٣٨، ٤٢، ٤٨، ٥٢، ١٠٠.

اصحاب الفعل : ٢٢، ٢٤.

الالف الصّغرى، ١، ٢، ١٠٠.

الألف الكبرى : ١٠٠.

الإنسان — انسان : ١٤، ٢٠، ٣٤، ٣٨، ٨٨، ٩٠، ٩٢.

ب

الباب : ٢، ١٠، ١٢.

البحر : ٤٨.

البخار : ٤٨.

البرهان (كتاب —) : ٨٢.

البصر : ١٦.

ج

الجبل : ٤٨.

الجهل : ٩٢.

ح

الحرارة : ٤٨.

الحجر : ٩٨.

حروسيس = حروسس = فرولس : ٢٠.

الحمار : ٩٨.

خ

الخُفّاش : ٤ ، ٦ ، ١٦ .

د

الدّار : ٢ ، ١٠ ، ١٢ .

ر

الرّجل — رجل : ٤٤ ، ٤٦ ، ٥٠ ، ٥٢ ، ٥٤ ، ٥٦ .

ز

زيد : ٩٨ .

س

السّريانيّة : ٢ ، ٤ ، ٤٨ ، ١٠٠ .

ش

الشّجرة : ٩٨ .

الشّمس : ٤ ، ٦ ، ١٦ ، ٣٠ ، ٣٤ .

ص

الصّبىّ — صبىّ : ٤٤ ، ٤٦ ، ٥٠ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٦ .

ض

الضّباب : ٤٨ .

ضياء الشّمس : ٦ ، ١٦ .

ط

طيماوس ، طيموثاوس ، طيماثاوس ، ٢٠ .

ع

العربيّة : ٤٢ ، ٤٨ ، ١٠٠ .

عمرو : ٩٨ .

العين : ١٤ .

عيون الخفّاش : ٦ ، ١٦ .

غ

الغداة : ٤٦ ، ٥٤ ، ٥٦ .

ف

الفرس : ٩٨ .

فرولس = حروسيس = حروسس : ٢٠ .

ل

اللّحم : ٣٠ ، ٣٤ .

م

الماء — ماء : ٤٤ ، ٤٦ ، ٥٠ ، ٥٢ ، ٥٦ ، ٥٨ ، ٩٨ .

المتقدّمين — المتقدّمون : ١٠ ، ١٢ .

مطاطاقوسيا (ذى المقالات المرسوم بـ-) : ٤ .

المقالات المرسوم بمطاطاقوسيا : ٤ .

ن

النّار : ٢٤ ، ٢٨ ، ٣٠ ، ٣٤ ، ٤٤ ، ٩٨ .

النّاس : ٢ ، ١٠ ، ١٢ ، ١٤ ، ٨٢ ، ٨٨ ، ٩٠ .

النّسخ السّريانيّه : ١٠٠ .

النّهار : ٤٦ ، ٥٤ ، ٥٦ .

هـ

الهواء : ٣٠ ، ٣٤ ، ٤٦ ، ٥٠ ، ٥٢ ، ٥٦ ، ٥٨ ، ٩٨ .

ى

يحيى بن عدىّ (ابوزكريّا –) – يحيى بن عدىّ : ١ ، ٢ ، ٤ ، ٦ ، ٨ ، ١٠ ، ١٦ ، ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٦ ، ٣٢ ، ٣٦ ، ٤٤ ، ٤٨ ، ٥٨ ، ٦٢ ، ٧٠ ، ٧٨ ، ٨٠ ، ٨٤ ، ٨٦ ، ٩٠ ، ٩٢ ، ٩٤ ، ٩٦ ، ١٠٠ .

اليد – يد : ١٤ .

فهرست الاصطلاحات

من تفسير الألف الصغرى ليحيى بن عدىّ

الف

آخر: ٤٢ ، ٤٤ ، ٤٦ ، ٤٨ ، ٥٠ ، ٥٢ ، ٥٦، ٦٢، ٦٦، ٧٠، ٧٢، ٨٢، ٩٨.

آراء : ١٨ ، ٢٠ ، ٢٢ .

الإبتداء : ٣٠ ، ٣٢ ، ٣٤ ، ٤٤ ، ٤٨ .

ابد : ٥٦ .

الأجرام السماويّة ــ السمائيّة : ٩٦ .

اجزاء الأشياء : ٣٦ ، ٤٠ .

اجزاء الأشياء : ٣٦ ، ٤٠ .

اجزاء الأشياء غير المتناهية : ٤٠ .

اجزاء الجزء النظرى : ٤ .

اجزاء الزّمان : ٤٠ .

اجزاء مالانهاية له : ٤٢ .

اجناس : ٧٤ .

الاحسان : ٢٠ .

الاحصاء : ٨٠ .

احقّ الأشياء : ١٦ .

احقّ الحقائق : ٨ .

احقّ بالحق : ٢٨ .

احقّ الموجودات بالوجود : ٣٢ .

اخصّ : ٢٢ .

الاخير = اخير : ٣٦ ، ٤٠ ، ٤٢ ، ٦٠ ، ٦٢ ، ٦٤ ، ٦٨ ، ٧٠ .

ادراك الحقّ : ٢ ، ٤ ، ٦ ، ٨ .

ادراك العقل : ١٨ .

ادراك ما ادرك : ١٢ .

ادراك المحسوسات : ١٦ .

ادراكها : ١٨ ، ٦٨ ، ٧٤ .

اذن : ١٤ .

ارتفاع جود البارى : ٦٤ .

ازلىّ : ٥٨ ، ٦٠ .

استسرار المحسوس : ١٦ .

استخراج : ٤ ، ٦ ، ٢٠ .

استدارة : ٩٨ .

الإستقامة : ٣٠ ، ٣٢ ، ٨٠ ، ٨٢ .
الإستقراء ــ استقراء : ٦ ، ١٠ ، ٣٨ ، ٤٠ .
الإستقصاء : ٨٨ ، ٩٠ .
الإستقصاء فى المعاملات : ٩٠ .
استقصاء الكلام فى التعاليم : ٩٤ .
الأسطقسّات : ٩٨ .
الأسطقسّات الاربعة : ٩٨ .
الإسم : ١٢ ، ١٤ ، ٢٤ ، ٢٦ ، ٢٨ .
الأسماء : ٨٦ .
اشتراك الإسم : ١٢ .
الأشخاص المركّبة : ٩٨ .
الاشيـاء : ١٦ ، ٢٦ ، ٢٨ ، ٣٦ ، ٤٠ ، ٤٤ ، ٤٦ ، ٥٢ ، ٥٦ ، ٥٨ ، ٦٠ ، ٦٢ ، ٦٤ ، ٦٦ ، ٦٨ ، ٧٢ ، ٧٤ ، ٧٦ ، ٧٨ ، ٨٤ ، ٩٠ ، ٩٢ ، ٩٦ ، ٩٨ .
الأشياء الإضطراريّه : ٩٤ .
الأشياء الحارّة : ٢٤ .
اشياء خفيّة : ٦ .
الأشياء الشّبيهة بالجزافات : ٨٦ .
الأشياء غير المتناهية : ٦٨ ، ٧٦ .
الأشياء المتوسّطة : ٣٦ ، ٣٨ .
اشياء معلومة : ٦ .
الأشياء الموجودة : ٢٦ ، ٣٠ ، ٣٢ ، ٦٦ .
اصحاب الفعل : ٢٢ ، ٢٤ .
الأصغر : ٢٦ .
الأصناف : ٨٢ .
الإضافة : ٢٢ ، ٢٤ ، ٥٤ .
الأضداد : ٤٨ .
الإضطرار : ٣٨ .
الإعتبار : ٦ .
الأعراض : ١٨ .
أعيان : ٤ ، ١٦ ، ١٨ .
أغيار : ٢٨ .
الإفتراق : ٥٠ .
الأفعال ــ افعال : ٦٢ ، ٦٤ .
الأقاويل : ٤٠ ، ٨٦ ، ٩٠ ، ٩٢ .
الإقدم : ٣٨ ، ٧٠ .
اقسام : ٦٨ ، ٧٤ ، ٧٦ .
الإقناعات : ٨٦ .
الأقوام : ٩٢ .
الأكبر : ٢٦ .
الألغاز الشّبيهة بالخرافات : ٨٤ ، ٨٦ .
الاُلْف : ٨٤ ، ٨٨ ، ٩٠ .

الـهيـّات : ١٠
امـر : ٦ ، ١٤ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٨ ، ٣٠ ، ٣٢ ، ٣٤ ، ٩٠ .
الأمور العريـّة من الهيولى : ٤ .
الأمور الهيولانيـّة : ٩٤ .
الأنسانيـّة : ١٤ ، ٨٤ .
الأنفس : ٦ .
الإنقياد : ٨٤ .
الانقياد للأقاويل والبيانات : ٩٠ ، ٩٢ .
انواع : ٣٢ ، ٣٤ ، ٨٠ ، ٨٢ ، ٩٨ .
الأوائل ــ اوائل : ١٨ ، ٣٢ ، ٣٦ ، ١٠٠ .
اوائل البرهان : ١٨ .
الأوائل والعلل : ٨ .
اوساط : ٤٢ .
الأوّل ــ اوّل : ١٨ ، ٣٦ ، ٣٨ ، ٤٤ ، ٥٠ ، ٥٦ ، ٥٨ ، ٦٠ ، ٦٢ ، ٧٠ ، ٧٨ .
اوّل الحدود : ٧٠ .
اولىٰ الأشياء بالحقّ : ٢٦ ، ٢٨ .
اولىٰ بالوجود : ٦٨ ، ٧٠ .

ب

الباب : ٢ ، ١٠ ، ١٢ .
البارى : ٦٤ .
البرودة : ٤٨ .
البرهان : ١٨ ، ٢٦ ، ٨٢ ، ٩٤ .
البنية : ٩٨ .
البيانات : ٨٤ ، ٩٠ ، ٩٢ .

ت

التّابع : ٧٢ .
التّأدّب : ٩٢ .
تأليف اللّحون : ٢٠ .
التّجريد : ١٨ .
التّخلخل : ٥٠ .
التّزيـّد : ٨٠ ، ٨٢ .
التّشبيه : ٨٦ .
التّصحيح : ٩٦ .
التّصوّر العقلى : ٧٤ .
التّطرّق : ٦ .
التّعاليم : ١٠ ، ٨٨ ، ٩٤ .
التّغيـّر : ٩٨ .
التّكاثف : ٥٠ .
التّكوّن : ٤٦ ، ٤٨ ، ٥٠ ، ٥٢ ، ٥٤ ، ٥٦ ، ٥٨ ، ٦٠ ، ٩٨ .
التّمام : ٣٢ ، ٥٠ ، ٥٣ .
التّماميـّة : ٣٢ ، ٣٤ ، ٦٢ ، ٦٤ ، ٦٦ ،

٨٠ .
التّمثيل : ٨٦ .
التّمثيلات : ٨٨ .
تناهى العلل : ٤٤ .
تناهى العلل التّماميّة : ٦٦ .
تناهى العلل الصُّوريّة : ٧٢ .

ج

الجزافات : ٨٦ ، ٨٨ .
جزء عظيم : ١٠ ، ١٢ ، ١٤ .
الجزء العملى : ٢٤ .
الجزء النّظرى : ٤ ، ١٠ .
جزئى الفلسفة : ٤ ، ٢٢ .
جنس : ٤٤ .
الجواد : ٦٤ .
الجود : ٦٢ ، ٦٤ .
جود البارى : ٦٤ .
جوهر : ٧٤ .
جوهر ذو علم : ٧٤ .
جهات التّكوّن : ٤٨ .
جهة : ٢ ، ٤ ، ٦ ، ٨ ، ١٠ ، ١٢ ، ١٦ ،
١٨ ، ٣٦ ، ٤٠ ، ٤٨ ، ٥٠ ، ٥٢ ،
٥٦ ، ٨٠ ، ٨٢ ، ٩٠ ، ٩٢ ، ٩٦ .
جهتين : ٤ ، ٦ ، ١٦ ، ٤٤ ، ٤٨ ، ٥٨ .

ح

الحدّ ــ حدّ : ٦٨ ، ٧٠ .
الحدّ الاوّل : ٧٠ .
حدّ الصّورة : ٧٠ .
الحدّ المتقدّم : ٧٠ .
الحدود : ٧٠ .
الحدود التّامة : ٧٤ .
الحركة ــ حركة : ١٠ ، ٣٠ ، ٣٤ ، ٧٨ ،
٩٤ ، ٩٨ .
الحركات : ٩٨ .
الحسّ : ١٠ ، ١٦ ، ١٨ .
حصول الأوائل فى العقل : ١٨ .
الحقّ : ٢ ، ٤ ، ٦ ، ٨ ، ١٠ ، ١٢ ، ١٤ ،
١٨ ، ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٦ ، ٢٨ ،
٣٠ ، ٣٢ ، ٥٦ .
الحقائق ــ حقائق : ٤ ، ١٨ ، ٢٦ .
الحقيقة : ٢٦ ، ٢٨ ، ٨٦ ، ٨٨ .
حقيقة الأشياء : ٢٦ .
حقّ يقين : ٥٢ .
الحواسّ ــ حواسّ : ١٦ ، ١٨ .

خ

الخرافات : ٨٦ .

الخطّ : ٦٨ ، ٧٤ ، ٧٦ .

الخطّ غير المتناهى : ٧٦ .

خفاء المحسوس : ١٦ .

الخلف : ٦٦ .

الخير : ٦٢ ، ٦٤ .

د

الدّائم — دائما : ٢٨ ، ٣٠ ، ٣٢ ، ٣٤ ، ٤٤ ، ٤٦ ، ٥٢ ، ٦٦ ، ٦٨ ، ٧٠ ، ٨٢ ، ٩٤ .

الدّار : ٢ ، ١٠ ، ١٢ .

درك الحقّ : ٨ .

الدليل : ٢ ، ٨ ، ٨٠ ، ٨٦ .

ذ

الذّات : ١٢ ، ١٤ ، ٣٢ ، ٣٤ .

بذاته : ١٦ .

لذاته : ٢٢ .

ذا علم : ٧٤ .

ذا نهاية : ٤٢ .

ذو قدر : ٢ ، ١٠ ، ١٢ .

الذّهن : ٦٨ ، ٧٤ ، ٧٦ .

ز

الزّمان : ٤٠ .

س

السّبب — سبب : ٤ ، ٦ ، ٨ ، ١٦ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٥٢ ، ٥٤ ، ٥٨ ، ٦٢ ، ٦٤ ، ٦٦ ، ٧٠ ، ٧٤ ، ٨٢ ، ٨٨ ، ٩٢ .

السّعادة : ٣٢ ، ٣٤ .

السّكون : ١٠ .

السّمائيّة : ٩٦ .

السّماع : ٨٤ .

السّماع الطّبيعى : ٧٨ .

ش

الشّاعر : ٨٨ .

شرط : ٤٤ .

الشّيء — شيء : ١٠ ، ١٦ ، ١٨ ، ٢٢ ، ٢٦ ، ٣٠ ، ٣٢ ، ٣٤ ، ٣٦ ، ٣٨ ، ٤٠ ، ٤٢ ، ٤٤ ، ٤٦ ، ٤٨ ، ٥٠ ، ٥٢ ، ٥٤ ، ٥٨ ، ٦٠ ، ٦٢ ، ٦٤ ، ٦٦ ، ٦٨ ، ٧٢ ، ٧٤ ، ٧٦ ، ٧٨ ، ٨٤ ، ٨٨ .

ص

الصّحّة : ٣٢ ، ٣٤ .

الصّدق : ١٤ ، ٧٤ ، ٧٨ .
الصعب : ٢ ، ٨ .
صعوبة النّظر فى الحقّ : ١٤ .
صعوبة الأدراك : ٦، ٨، ١٠، ١٤، ١٦، ١٨.
الصّور — صور : ١٨ ، ٧٢ ، ٧٤ .
الصّورة — صورة : ١٤، ٣٢، ٧٠ ، ٨٠.
الصّور الموجودة فى الهيولى : ١٨ .
الصوريّة : ٣٢ ، ٣٤ ، ٦٦ ، ٧٢ ، ٧٦.

ض

ضدّ : ٤٨ .
الضرورة — ضرورة : ٢٦ ، ٣٠ ، ٤٠ ، ٤٤ ، ٥٦ ، ٥٨ ، ٦٢ ، ٧٤ ، ٧٦ ، ٧٨ ، ٨٢ .
ضعف الحسّ : ١٦.
الضياء : ٤ ، ٦ ، ٨ ، ١٦.

ط

الطّبع : ٣٦ .
الطبايع : ٦ .
الطّبيعة : ٢ ، ٤ ، ١٠ ، ١٢ ، ١٦، ٩٦ ، ١٠٠ .
طبيعة الجود والخير : ٦٢ ، ٦٤ .
طبيعة الخير : ٦٦ .
الطبيعىّ : ٩٦ ، ٩٨ .
الطّبيعيّات : ٢ ، ٤ ، ٩٦ .
طبيعيّة : ٩٦ .
الطّرفين : ٣٨ ، ٤٠ .

ع

العادة — عادة : ٢ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ٨٤ ، ٨٦ ، ٩٠ .
العادات : ٨٢ ، ٩٠ .
العالم — عالم : ٤٦ ، ٥٢ ، ٦٨ ، ٧٤ ، ٧٦ .
العدد : ١٨ ، ٢٠ ، ٨٠ .
العدم : ١٢ ، ١٤ ، ٤٦ ، ٥٠ ، ٥٢ .
عدم العلم : ٥٢ .
العرض : ٧٨ .
العقل — عقل : ٤ ، ١٤ ، ١٦ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٦٦ .
العقل بالفعل : ١٦ .
العقلىّ : ٧٤ .
عقول : ٦ ، ١٦ ، ١٨ ، ٢٠ .
العلّة — علّة : ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٦ ، ٢٨ ، ٣٦ ، ٣٨ ، ٤٠ ، ٤٢ ، ٤٤ ، ٦٢ ، ٧٠.
علّة اخيرة : ٦٢ .

العلّة الاولىٰ – علّة اولىٰ : ٤٢ ، ٤٤ ، ٥٨ ، ٧٢ .
العلّة التّماميّة : ٦٢ ، ٨٠ .
علّة الثّلاثة : ٣٦ ، ٣٨ .
العلّة فى وجود الحقّ : ١٨ .
العلّة المتقدّمة : ٤٢ .
العلّة الموجدة للمعلول : ٤٨ .
العلّة الهيولانيّة : ٣٤ .
العلل – علل : ٢٦ ، ٣٢ ، ٣٤ ، ٣٨ ، ٤٠ ، ٤٢ ، ٤٤ ، ٤٨ ، ٥٨ ، ٨٠ ، ٨٢ ، ١٠٠ .
العلل الأربع : ٨٠ .
علل الأشياء الموجودة : ٣٠ ، ٣٢ .
العلل الأُوَل : ٣٨ ، ٥٨ ، ٦٢ .
العلل الأولى : ٢٦ .
العلل التّماميّة : ٣٢ ، ٣٤ ، ٦٤ ، ٦٦ .
علل الحقيقة : ٢٦ .
العلل الصّوريّة : ٣٢ ، ٣٤ ، ٦٦ ، ٧٢ ، ٧٤ ، ٧٦ ، ٨٠ .
العلل غير المتناهية : ٧٤ .
العلل الفاعله : ٣٢ ، ٣٤ .
العلل المتوسّطات : ٤٢ .
العلل والأوائل – علل واوائل : ٨٠ ، ١٠٠ .
علل الوجود : ٢٦ .
العلل الهيولانيّة : ٣٢ ، ٧٦ ، ٧٨ .
العلم – علم : ٦ ، ١٢ ، ٦٨ ، ٧٢ ، ٨٠ ، ٩٠ ، ٩٢ ، ٩٤ ، ١٠٠ .
علم الإلٰهيّات : ١٠ .
العلم بالحقّ : ٤ ، ٥ ، ٢٢ .
علم الحقّ : ٢٠ .
العلم التّام : ٧٤ .
علم التّعاليم : ١٠ .
علم الطّبيعة : ١٠ .
العلم المستقصى : ٩٤ .
العلم اليقينىّ : ٢٦ .
العلمىّ : ٢٢ .
العلمين : ٩٢ .
العلوم – علوم : ١٢ ، ١٨ ، ٩٠ ، ٩٢ ، ٩٤ .
العلوم التّعاليميّة : ٩٤ .
علوم رياضىّ : ١١ .
العلوم المتعارفة : ٢٨ .
العمل بالعدل : ٢٢ .
العملىّ : ٢٢ ، ٢٤ .

غ

الغايات : ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٦ .

الغاية — غاية : ٤ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٣٠ ، ٦٠ ، ٦٢ ، ٦٤ ، ٦٦ ، ٧٤ ، ٧٨ .

غاية المعرفة العمليّة : ٢٤ .

غاية المعرفة النظريّة : ٢٤ .

الغرض : ٤ .

الغلبة : ٣٠ ، ٣٤ .

غير تناهى : ٣٤ .

غير المتناهيات : ٤٢ .

غير متناه — غير متناهية — غير المتناهى — غير المتناهية : ٣٢ ، ٣٦ ، ٤٠ ، ٤٢ ، ٥٦ ، ٦٠ ، ٦٢ ، ٦٤ ، ٦٦ ، ٦٨ ، ٧٢ ، ٧٤ ، ٧٦ ، ٧٨ ، ٨٠ ، ٨٢ .

غير متناهية فى العدد : ٨٠ .

ف

الفاعل : ٨٠ ، ٩٢ .

الفاعلة (العلل —) : ٣٢ ، ٣٤ ، ٦٠ ، ٩٤ ، ٩٨ .

الفاعلين : ٦٤ .

الفساد — فساد : ٥٢ ، ٥٨ ، ٦٠ ، ٩٤ ، ٩٨ .

الفعل : ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٦٢ ، ٦٤ ، ٦٦ ، ٩٢ .

فعل الإنسانيّة الخاصّة : ١٤ .

الفلسفة — فلسفة : ٤ ، ٢٢ ، ٢٤ .

الفلسفة المعرفة النّظرية : ٢٢ ، ٢٤ .

فيلسوف : ٤ ، ١٢ ، ١٤ ، ٤٢ .

ق

القبح : ٩٢ .

القبيح : ٨٨ ، ٩٠ ، ٩٢ .

القدرة : ١٨ .

القسمة : ٦٨ ، ٧٢ .

القضايا المتعارفة : ٤٠ .

القضيّة : ٢٤ ، ٢٨ ، ٤٠ ، ٧٨ ، ٨٢ ، ١٠٠ .

القوّة ، قوّة : ١٠ ، ٣٨ ، ٤٠ ، ٨٤ ، ٨٦ .

قوّة العادة : ٦٠ .

القياس : ٦٨ ، ٧٤ .

ك

كائن : ٤٦ ، ٥٢ .

كثيرة : ٤٢ .

كثيرة متناهية : ٤٠ .

الكرات السّماوية : ٩٨ .

الكلّيّة : ٩٨ .
كمال : ٥٢ ، ٥٨ ، ٩٤ .
كمال العلم : ٥٢ .
الكون والفساد : ٥٨ ، ٩٤ .
كيفيّات : ٩٨ .

ل

لا نهاية : ٣٠ ، ٣٢ ، ٣٤ ، ٤٢ ، ٤٤ ، ٤٨ ، ٥٦ ، ٥٨ ، ٦٠ ، ٦٤ .
اللّحون : ٢٠ .

م

مابعدالطّبيعة : ١٠٠ .
مابعد الطّبيعيّات : ٢ ، ٤ .
مالانهاية : ٣٠ ، ٣٢ ، ٣٤ ، ٤٢ ، ٤٨ ، ٨٠ ، ٨٢ .
ما له ابتداء : ٤٤ ، ٤٨ .
ما لأجله : ٨٠ .
ما منه ابتداء الحركة : ٣٠ ، ٣٤ .
ما هو : ٦٨ ، ٧٠ .
مبادئ : ٨ ، ٣٢ .
مبادئ الأشياء الموجودة : ٢٦ ، ٣٠ .
مبادئ البرهان : ١٨ .
مبادئ موجودة : ٣٢ .
المبدء ـ مبدء : ٤٤ ، ٦٠ ، ٨٢ .
المبدء الأوّل : ١٨ .
مبدء الحركة والسّكون : ١٠ .
متافيزيك : ٥ .
المتأخّر ـ متأخّر : ٣٦ ، ٣٨ ، ٥٦ ، ٧٠ .
المتحرّك ـ متحرّك : ٧٦ ، ٧٨ .
المتعارفة (القضايا ـ) : ٤٠ .
المتعلّم : ٤٦ ، ٥٢ .
المتقدّم ـ متقدّم : ٣٦ ، ٣٨ ، ٤٠ ، ٤٢ ، ٤٨ ، ٥٦ ، ٦٨ ، ٧٠ .
المتكوّن ـ متكوّن : ٤٦ ، ٥٠ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٤ .
المتناهية ـ متناهية ـ المتناهى ـ متناه ـ متناهى : ٣٢ ، ٣٦ ، ٤٠ ، ٤٢ ، ٥٦ ، ٦٠ ، ٦٢ ، ٦٤ ، ٦٦ ، ٦٨ ، ٧٢ ، ٧٤ ، ٧٦ ، ٧٨ ، ٨٠ ، ٨٢ .
المتناهى الى علمنا : ٨٢ .
المتوسّط ـ المتوسّطة ـ متوسّط ـ متوسّطة : ٣٦ ، ٣٨ ، ٤٠ ، ٤٢ .
المتوسّطات ـ متوسّطات : ٣٦ ، ٤٠ ، ٤٢ .
المجود عليه : ٦٤ .

محال : ٣٨ ، ٥٦ ، ٦٠ ، ٦٤ ، ٧٢ .
المحسن اليه : ٢٠ .
المحسوسات : ١٦ .
مسلك التّعاليم : ٨٨ .
المشى : ٣٢ ، ٣٤ .
مضادّة : ٥٠ .
مطاطاقوسيقا : ٢ ، ٤ .
المعارف : ١٨ .
المعاملات : ٩٠ .
المعانى المقصودة : ٨٦ .
المعدوم — معدوم : ٤٦ ، ٥٠ ، ٥٢ .
معرفة الحقّ : ٢٠ ، ٢٤ .
المعرفة العلميّة : ٢٢ ، ٢٤ .
المعرفة النّظريّة : ٤ ، ٢٢ ، ٢٤ .
المعقول : ١٨ .
المعقولات : ١٦ .
معقول بذاته : ١٦ .
المعلول — معلول : ٤٠ ، ٤٢ ، ٤٨ ، ٧٠ .
المعلولات — معلولات : ٢٨ ، ٣٦ ، ٣٨ ، ٤٠ ، ٤٤ ، ٤٨ .
المعلول الأخير : ٤٢ .
مقدار : ٦ ، ٨٤ ، ٨٦ .
مقدار ذو قدر : ٢ ، ١٠ ، ١٢ .
الملابس للهيولى : ١٦ .
الموجود — موجود : ٦ ، ١٤ ، ١٨ ، ٢٦ ، ٢٨ ، ٣٠ ، ٣٨ ، ٤٦ ، ٥٠ ، ٥٢ ، ٥٤ ، ٦٦ ، ٦٨ ، ٧٠ ، ٧٢ ، ٧٨ .
الموجودات : ٢٦ ، ٢٨ ، ٣٢ ، ٦٠ ، ٧٢ .
الموضوع الأوّل : ٧٨ .

ن

ناقص : ٥٣ .
نذالة : ٩٠ .
النظر : ٢٢ .
النّظر الطّبيعىّ : ٩٨ .
النّظر العلمىّ : ٨ ، ٢٢ .
النّظر العملىّ : ٢٢ .
النّظر فى الحقّ : ٦ ، ١٠ ، ١٤ .
النّظر فى العلل والأوائل : ١٠٠ .
النّظر المستقصى : ٩٦ .
النّظرىّ من جزئى الفلسفة (الجزء —) : ٤ ، ١٠ .
النّظريّة : ٢٢ .
النّفس : ٤ ، ١٦ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٨٦ ، ٨٨ .
نقصان : ٥٣ .

النّواميس : ٨٤ ، ٨٦ .
النّوع : ٣٠ .
النّهايات : ٦٦ .
النّهاية — نهاية : ٣٠ ، ٣٤ ، ٥٦ ، ٦٢ ، ٦٤ ، ٦٦ .
نهاية الفعل : ٦٦ .

و

واجب : ٤٤ ، ٥٨ ، ٧٤ ، ٩٢ ، ٩٤ .
واحد — واحدة : ٣٦ ، ٤٢ ، ٥٠ ، ٩٠ ، ٩٢ ، ٩٨ .
وجوب : ٩٢ .
الوجود — وجود : ١٨ ، ٢٦ ، ٣٠ ، ٣٢ ، ٣٨ ، ٤٦ ، ٥٠ ، ٥٢ ، ٦٠ ، ٦٨ ، ٧٠ ، ٧٢ ، ٩٠ ، ٩٢ .
وجود الاكبر فى الاصغر : ٢٦ .
وسط : ٢٠ ، ٢٦ .

ه

الهيولى[1] — هيولى[1] : ٤ ، ٧ ، ١٦ ، ١٨ ، ٣٠ ، ٣٢ ، ٣٤ ، ٧٦ ، ٧٨ ، ٨٠ ، ٩٤ ، ٩٦ .
الهيولانية : ٣٢ ، ٣٤ ، ٧٦ ، ٧٨ ، ٨٠ ، ٩٤ ، ٩٦ .

ى

يقين : ٥٢ .
يقينىّ : ٢٦ .

مقالهٔ نخستین

مابعد الطبیعه

تألیف ارسطالیس حکیم

و تفسیر آن

تألیف ابن رشد

با تصحیح و تعلیق و ترجمهٔ فارسی

بقلم بندهٔ ضعیف

سید محمد مشکوة

LIBER QUI DICITUR

تفسير
ما بعد الطبيعة

لابي الوليد محمد بن احمد بن محمد
ابن رشد

De Titulo libri vide NOTICE, I,4.

تفسير

مابعد الطبيعه

تأليف

ابو الوليد محمدبن احمدبن رشد

[1] بسم الله الرحمن الرحيم[2] عونك اللهم

تفسير
المقالة الاولى مما بعد الطبيعة
وهي المرسومة بالالف الصغرى[3]

T.1 [4] قال ارسطوطاليس

(b) ترجمة اسحق[2] [3] ان النظر فى الحق صعب من جهة سهل من جهة
(c) والدليل على ذلك انه لم يقدر احد من الناس على البلوغ فيه[4] بقدر
(d) ما يستحق ولا ذهب[5] على الناس كلهم لاكن واحد[6] واحد من
الناس تكلم فى الطبيعة وواحد واحد منهم اما[7] ان يكون لم يدرك

---

[1] **Incipit** *B* [1] *fol.* 1v. – *(De B fol.* 1r *vide supra, in* NOTICE, II, A,*a*,1, *et ibid.*, II,A,*b*,4, *Adnot.* [1] *et* [2]*).* — [2] *B add.* وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وسلم تسليما — [3] *d (non a) add.* [تفسير ابى الوليد החכם القاضى ابن رشد]

T. 1. — [1] B *adnot.* [3] *vide in* NOTICE, II, A,*b*,4. — [2] *B (vel B* ?)* ترجمة اسحق : *a,d,jk om.* — [3] *In marg. B habetur versio altera* v, *quam vide in ima pag.* — [4] *B* فيه : *a,j* [اليه] ; *d* [الى الحق] ; *B** فيه الى الحق — [5] B *adnot.* [4] *vide in* NOTICE, II,A,*b*,4. — [6] *d*[2]*,jk*,β,L واحد : *B,a** رجل ; *a,d*[1] *om.* — [7] *Ita* β* E,χA[b]E,

---

ترجمة اسطات

1 v *(in margin. B dexter. et infer.)* :
(b-d) ***[4] ان النظر فى الحق من جهة عسر ومن جهة سهل انه لم يقدر واحد من الناس[2] ***[3]
*** [4] لم يدرك[5] منه شيئا واما ادرك منه يسيرا فاذا جمع منه يسير ***[6] ***[7] كان شيئا له قدر 3

---

[1] v ...ال , *nos* الدليل على — [2] *Nos* الناس , v ...ال — [3] *Finis lineæ mutil.(60-80 mill.?).* — [4] *Init. lin. mut. (14 m.)* — [5] v *s.p. in.* — [6] *Fin. lin. mut.(? m.).* — [7] *In.lin.mut. (7m.).*

بسم الله الرحمن الرحیم

تفسیر مقالهٔ نخستینِ مابعدالطبیعه که بنام الف صغری نشان داده می‌شود

ارسطو گفت :

ترجمهٔ اسحق] نگریستن درحقّ از یکسودشوار واز یکسوآسانست ، ودلیل آن اینست که هیچکس نتوانست درآن باندازه‌ای برسد که سزاوار است . و از دست همهٔ مردم هم نرفته ؛ لیکن یکایک مردم در طبیعت سخن گفت و یک یکشان یا هیچ چیز از حقّ درنیافته .

ترجمهٔاسطاث دلیل اینکه نیک نگریستن درحقّازیکسو دشوار وازیکسوآسان است اینست که یکنفر ازمردم نتوانسته است . . . .

یا هیچ چیزازآنرا درنیافته ویاچیزکمی را یافته ، پس هرگاه فراهم‌آید کمی‌ازآن . . . چیز با ارزشی خواهد بود .

من الحق شيئا واما ان كان ادرك شيئا منه فانما ادرك يسيرا[8] فاذا
جمع ما ادرك منه من جميع من ادرك ما ادرك منه[9] كان للمجتمع
من ذلك مقدار ذو قدر[10] فيجب ان يكون سهلا من هذه الجهة (e)
وهى الجهة التى من عادتنا ان نتمثل فيها بان نقول انه ليس احد
يذهب عليه موضع الباب من الدار[11] ويدل على صعوبته انه لم (f)
يمكن ان يدرك باسره[12] ولا جزء عظيم منه واذا كانت الصعوبة من (h)
جهتين فخليق ان يكون انما استصعب[13] لا من جهة الامور باعيانها
لا كن سبب استصعابها انما هو منا وذلك ان حال العقل فى النفس
منا عند ما هو فى الطبيعة فى غاية البيان يشبه حال عيون الخفاش
عند ضياء الشمس

C.1 التفسير

لما كان هذا العلم هو الذى يفحص عن الحق باطلاق اخذ a
يعرف حال السبيل الموصلة اليه فى الصعوبة والسهولة اذ كان من

ρ (*non* β) اما — [8] *B,(d)* يسيرا : *a,*L اليسير — [9] *B,a,d,k* منه : L* *om.* — [10] B *adnot.* [4] *vide in* NOTICE, II,A,*b*,4. — [11] *Ita BB (mut.),a,d,j,*L الدار — [12] *Ita vid.* ρ*,χ* (*non* β,ρ,χ) باسره — [13] *B* واستصعب L استصعب

---

1 فان كان النظر فى الحق[8] ***[9] من يخطئ الباب[10] ***[11] ***[12] فقد دل على عسره واذا كان (e-h)
العسر[13] بنوعين فخليق ان تكون علة ذلك لا فى الاشياء بل فينا فكما حال[14] عيون
3 الوطواط[15] عند ضوء النهار فكذلك حال عقل انفسنا فى ال***[16] هذه عند الطبيعة (جدا)[17]

---

[8] *Ita edit.* الحق — [9] v *mutil. (23 mill.).* — [10] *Nos* الباب , v ...البا — [11] *Finis lin. mut. (? mill.).* — [12] *Init. lin. mut. (23 mill.).* — [13] *Nos* كان العسر , v ...عسر — [14] *Ita edit.* حال — [15] *Nos* عيون الوطواط , v ...اط — [16] v *mut. (15 mill.)* : *eratne* الاضافة الى *(?) sed cf. n.* 17. — [17] v^2 *(sup. lin.)* جدا *(?), sed* v^1 *om.*

N.B. — *In spatio* 100 *mill. in* v *scribuntur, exempli gratia, (lin. 1-2)* 14 *verba* كان العسر بنوعين فخليق ان تكون علة ذلك لا فى الاشياء بل فينا فكما

و یا اگر چیزی از آن ادراك کرده پس اندکی دریافته است و بس .

و هرگاه فراهم آورده شود آنچه از حقّ دریافته شده است از نزد همه کسانی که اندر یافتهٔ آنرا دریافته‌اند ـ گرد آمدهٔ از این راه را مقداری گران‌سنگ باشد ، پس واجب است که رسیدن بحق ازینرو آسان بود ، و این همان جهت است که خوی ماست که در بارهٔ آن داستان زنیم باینکه گوئیم هیچکس نیست که جایِ درِ خانه را سهو کند .

و دلالت می‌کند بر دشواریِ در یافتن حقّ اینکه ممکن نیست سراسر حقّ دریافته شود ـ و نه پارهٔ بزرگی از آن ، و هرگاه سختی و دشواری از دو سو بود پس سزاوار است که جز این نیست که دشوار بنظر رسیدن آن نه از جهت خود چیزها باشد ، ـ بلکه سبب دشواری آن جز این نیست که در جانب ماست ، زیرا که حال خرد در روان ما در برابر آنچه خود در کمال روشنی می‌باشد همانند است بحال چشم شب پره بنزد روشنی خورشید .

تفسیر

چون این دانش آنست که حقّ مطلق را جستجو می‌کند آغاز کرد حال دشواری و آسانی راهی که شخص را بحقّ می رساند بشناساند ، زیرا از

پس اگر نیک نگریستن درحق . . . کسی که در را خطا می‌کند . . . . پس بتحقیق دلالت کند بردشواری آن ، وهرگاه دشواری دونوع بود پس سزاواراست که علت آن نه درچیزها بلکه درما باشد ، پس همچنانکه چشمهای وطواط است درنزدروشنی روزهمچنین است حال خرد مادر . . . این بنزد طبیعت جداً .

المعروف بنفسه عند الجميع ان هاهنا سبيلا تفضى بنا الى الحق
وان ادراك الحق ليس يمتنع علينا فى اكثر الاشياء والدليل على
ذلك انا نعتقد اعتقاد يقين انا قد وقفنا على الحق فى كثير من
الاشياء وهذا يقع به اليقين لمن زاول علوم اليقين ومن الدليل
ايضا على ذلك ما نحن عليه من التشوق الى معرفة الحق فانه لو كان
ادراك الحق ممتنعا لكان الشوق باطلا ومن المعترف به انه ليس
هاهنا شىء يكون فى اصل الجبلة والخلقة وهو باطل

b فلما كان من المعترف به وبخاصة عند من وصل الى هذا العلم
ان لنا سبيلا الى معرفة الحق اخذ يعرف حال هذه السبيل فى
الوعورة والسهولة فقال ان النظر فى الحق صعب من جهة سهل من
جهة ويد ان هذه السبيل الموصلة الى الحق هى سهلة من جهة صعبة
من جهة

c ثم اخذ يحتج لوجود هاتين الصفتين فى هذه السبيل فقال
والدليل على ذلك انه لم يقدر احد من الناس على البلوغ فيه بقدر
ما يستحق ولا ذهب على الناس كلهم ويد والدليل اما على صعوبته
فانه لم يلف واحد من الناس وصل منه دون مشاركة غيره له فى
الفحص الى القدر الواجب فى[1] ذلك واما على سهولته فالدليل عليها
انه لم يذهب على الناس كلهم لانه لو وجدنا كل من بلغنا زمانه لم
يقف جميعهم على الحق ولا على شىء له قدر من ذلك لكنا نرى[2] انه
عسر ولم نقض بالامتناع لمكان طول الزمان المحتاج[3] الى الوقوف

C. 1. — [1] *Ita BB (mut.), a,d* فى — [2] *B* يرى , *a,d* [نرى] — *jk omitt.* نرى
انه عسر ولم

چیزهائی که خود بخود نزد همه کس شناخته است اینست که اینجا راهی است که ما را بحق می‌رساند ، و اینکه در بیشتر چیزها دریافتن حقّ برای ما ممتنع نیست .

و دلیل برین آنست که : ما بیقین گرویده‌ایم که در بسیاری ازچیزها حقّ را یافته‌ایم ، و با این دلیل برای کسی که در علوم یقین رنج کشیده است یقین پیدا می‌شود .

و نیز دلیل برین مطلب است شوقِ ما بشناسائیِ حقّ ، ـ چه اگر دریافتن حقّ محال باشد شوق ناچیز بود ، ودانسته‌است که اینجا چیزی نیست که دراصل سرشت ـ و آفرینش باطل بود ، ـ و چون معلوم بُود بویژه بر کسی که باین علم رسیده است که ما را راهی بشناسائی حقّ است آغاز کرد که حال دشواری و آسانی این راه را بشناماند ، پس گفت :

« نگریستن در حقّ از یکسو دشوار است از یکسو آسان » .

مقصودش اینست که این راه که بحقّ می‌رساند از یکسو آسان و از یکسو دشوار است ، سپس آغاز کرد حجّت بیاورد که این دو نشان در این راه هستند پس گفت :

« و دلیل براین آنست که هیچکس نتوانست در آن باندازه‌ای که سزاوار است برسد ، و حقّ از دست همهٔ مردم هم نرفته . » مقصودش اینست .

و دلیل :

امّا بر دشواری آن اینست که یکنفر ازمردم یافته نشده است که بی آنکه دیگری با او درجستجوی حق همبازی کرده باشد باندازهٔ واجب آن رسیده باشد.

وامّا آسانی آن پس دلیلش اینست که (حقّ) بر همهٔ مردم پوشیده نمانده ، ـ زیرا اگر بهر کسی که (اخبار) زمان او بما رسیده دست یابیم درحالی که همگی آنان حق را نیافته‌اند ـ و نه چیزبا ارزشی ازآنرا ، هرآینه خواهیم دید که دریافتن حقّ دشواراست ، و برای درازی زمانی که دریافتن حقّ بدان نیازمنداست بامتناع آن

فيه على الحق فكان[3] قصر الزمان الذى وقف فيه على[4] الحق[5]
اما كله واما ذو[6] قدر منه يوذن بسهولته

d ولما ذكر هذا من احوال الناس اخذ يذكر[7] عن حال الناس
فى ذلك الزمن الـذى[8] وصل[9] اليه خبره فقال لا كن واحد واحد
تكلم[10] فى الطبيعة وواحد واحد منهم اما ان يكون لم يدرك من
الحق شيئا واما ان كان[11] ادرك[12] شيئا منه فانما ادرك اليسير[13] فاذا
جمع ما ادرك منه من جميع من ادرك[14] ما ادرك منه[15] كان للمجتمع
من ذلك مقدار[16] ذو[17] قدر بيد وانما قلنا هذا الذى قلنا فى نحو ادراك
الحق لانا لما تصفحنا حال من كان قبلنا فى العلوم ممن وصلنا خبرهم[18]
وجدناهم[19] احد رجلين اما رجل لم يدرك من الحق شيئا واما رجل
ادرك منه شيئا يسيرا

e ولما اخبر بهذا قال فقد يجب[20] ان يكون سهلا[21] من هذه الجهة[22]
وهى الجهة التى من عادتنا ان نتمثل فيها بان نقول انه ليس احد
يذهب عليه موضع الباب من[23] الدار بيد واذا[24] تقرر[25] انه سهل من
جهة وصعب من جهة فقد يجب ان يكون سهلا من هذه الجهة وهى
ان فى كل جنس من[26] اجناس الموجودات اشياء[27] تتنزل منها منزلة

— [3] B فكان, a,d [« fakāna »] , k [« faka'anna »]. — [4] Nos, a,d,(j) على : B mut. — [5] B لحق*, a,d,j الحق — [6] Sic B ذُو — [7] Ita B,(a,d) يذكر — [8] Nos,a,d الذى : B mut. — [9] B ل**, a,d [وصل] — [10] Ita B,a,d,j واحد واحد تكلم — [11] Nos, T,(a) ان كان : B mut. — [12] B ك**ر, T,a,(d) ادرك — [13] B,a,T* اليسير : T,d يسيرا — [14] d (non B,a) om. من ادرك — [15] Nos, T منه : B,a,d om. — [16] a,T ذلك مقدار : B mut. — [17] B و*, a,d,T ذو — [18] a,d [خبرهم] : B mutil. — [19] B ه***م,a,d,jk [وجدناهم] — [20] B,a فقد يجب : T,d فيجب — [21] a,d,j,T ان يكون سهلا : B mut. — [22] a,d,j,T هذه الجهة : B mut. — [23] B ن*, a,d,T من — [24] a,d,k [واذا] : B mut. — [25] Nos, d,jk تقرر :

فرمان نکردیم . پس کوتاهی زمانی که در آن حقّ همه یا مقداری از آن دریافته می‌شود آسانی آنرا آگهی می‌داد [1] .

و چون از احوال مردم اینرا یاد کرد آغاز کرد حال مردم را در آن‌زمان که خبر آن بوی رسیده بود یاد کند ، پس گفت :

« لیکن یک یک درطبیعت سخن گفتند ، ویکایکشان یا هیچ چیز ازحقّ را نیافته و یا اگر چیزی از آن اندر یافته پس جز این نیست که کمی یافته است . پس هرگاه آنچه از حقّ دریافته شده ازهمهٔ کسانی که اندر یافتهٔ آن را دریافته‌اند گرد آورده شود فراهم آمدهٔ آن مقداری گران سنگ خواهد بود » یعنی جز این نیست که گفتیم این سخن را در چگونگی دریافتن حقّ ، زیرا که چون بحال کسانی از پیشینیان ما که خبرِشان بما رسیده بود نگریستیم آنانرا یکی از دو نفر یافتیم : یا مردی که هیچ چیز از حقّ را نیافته ، و یا مردی که چیز کمی دریافته است.

و چون این آگهی داد گفت : « پس واجب است که حقّ از این جهت آسان بود ، و این‌همان جهت است که خوی ماست که در بارهٔ آن داستان زنیم باینکه گوئیم : هیچکس نیست که درِ خانه را فراموش کند » یعنی هرگاه ثابت شد که حقّ از یکسو آسان ـ و از یکسو دشواراست پس واجب است که ازاین‌جهت آسان باشد ، وآن اینست که درهرجنسی ازاجناس موجودات چیزهائی هست بمنزلهٔ

---

۱ — عبارت تازی مختل است و ظاهراً مقصود اینست که در زمان پیشین یکایک پیشینیان برخی هیچ چیز از حق را درنیافته و بعضی در زمانی دراز چیز کمی از آنرا دریافته‌اند، و هرگاه بنگریم که‌آن اندازه از حق که هریک از پیشینیان دریافته‌اند ناچیز یا اندك است ، و همهٔ آنچه آنان دریافته‌اند در زمانی طولانی‌فراهم شده ، خواهیم گفت دریافتن‌آن دشوار است ـ درحالتی که اگرنخست برآن مقدار ازحق که تاکنون پیداشده واقف شویم مقدارگران سنگی‌ازحق در زمانی کوتاه برما روشن شده خواهد بود ، و این امر سهولت دریافتن مقداربا ارزش ازحق را نشان می‌دهد .

باب الدار من الدار فى انها لا تخفى على احد كما لا يخفى موضع باب
الدار على احد[28] وهذه هى المعارف الاول التى لنا بالطبع فى كل
جنس من اجناس[29] الموجودات

f ولما ذكر جهة السهولة اعاد ذكر[30] جهة الصعوبة فقال ويدل على
صعوبته[31] انه[32] لم[33] يمكن ان يدرك باسره ولا جزء عظيم منه يريد من
اول الزمان الذى وصله خبره الى زمانه وكانه اشارة منه الى انه
ادرك الحق او[34] اعظمه[35] وان الذى ادرك منه من كان قبله بالاضافة
g الى ما ادرك هو منه هو جزء قليل - [36] اما كل الحق واما اكثر الحق
والاولى ان يظن انه[37] ادرك الحق كله اعنى بكل الحق القدر الذى
فى طبع الانسان ان يدركه بما هو انسان

h ثم قال واذا كانت الصعوبة من جهتين فخليق ان يكون انما
استصعب لا من جهة الامور باعيانها لاكن سبب استصعابها انما هو
منا وذلك ان حال العقل فى النفس منا عند[38] ما هو فى الطبيعة فى
غاية البيان يشبه حال عيون الخفاش عند ضياء الشمس يريد واذا
كانت صعوبة ادراك الموجودات توجد من وجهين فخليق ان
تكون الصعوبة فى الاشياء التى فى الغاية من الحق وهو المبدأ
الاول[39] والمبادى المفارقة البرية من الهيولى من قبلنا نحن لا من

B ***, *a vac. spat.* — [26] B ن*,*a,d* [من] — [27] B ***, *a,d,j* [اشياء] — [28] B احد***, *a,j* احد [على] : *d* [من الدار] — [29] *a, (j)* [اجناس] : *B,d om.* — [30] B اعاد ذكر : *a,d,j* [عاد الى ذكر] — [31] *a,d,j,*T صعوبته : B صعبه*** — [32] *d,(a,j),* T انه : *B mutil.* — [33] B ل*, *a,d,*T لم — [34] *a,d* [او] : *B mut.* ; *j ind.* — [35] *Nos, (d)* اعظمه, B طمه***, *a* רובה — [36] *Nos* §, – *d (non B,a) om. 6 verba seq.* الحق ... اما — [37] *Nos,(a)* يظن : *B mutil.* ; *d* שנאמר انه — [38] *a,(d),*T,β يشبه عند ما هو فى الطبيعة فى غاية البيان : *B*[1] *om.* ; *B*[2] عند*** *deinde margo mutil.* — [39] **Inc.** *B* [1] *fol.* 2r.

درِخانه نسبت بخانه در اینکه این‌چیزها برهیچ‌کس پوشیده نمی‌ماند ـ همچنانکه درِ خانه برهیچکس پوشیده نیست . واینها دانستنیهای نخستین‌اند ـ که بطبع برای ما در هر جنسی از جنسهای موجودات حاصل است .

و چون جهت آسانی را یاد کرد جهت دشواری را دوباره یاد کرد، پس گفت : « و رهنمونی می‌کند بدشواری آن اینکه ممکن نیست همهٔ آن دریافته شود ـ و نه پارهٔ بزرگی ازآن » مقصودش اینست که ازآغاز روزگاری که خبرآن بوی رسیدتازمان خودش ، وگویا این‌سخن‌اشاره است باینکه وی حقّ را دریافته ، ـ یا بزرگترین بخش‌حق را ، و اینکه آنچه پیشینیان وی دریافته‌اند نسبت بآنچه‌وی ازآن دریافته پارهٔ کمی‌است ، ـ یا همهٔ حقّ ـ و یا بیشتر حقّ ، و بهتر اینست که ترجیح‌داده شودکه وی همهٔ حقّ را دریافته است ، مقصودم از همهٔ حقّ آن اندازه است‌که طبیعی مردم است از آن روکه مردم است که آنرا دریابد [1] .

سپس گفت : « و هرگاه دشواری از دو سو باشد پس سزاوار است که دشواری نه ازجهت خودآن چیزها پیدا شده باشد ، ـ بلکه جزاین نیست که سبب دشواری در ماست ، زیرا که حالِ خرد در روانِ ما در برابر چیزی که طبعاً در نهایت روشنی است ـ همانند است بحال چشمان شب پره در برابرِ روشنی خورشید » مقصودش‌اینست‌که هرگاه در یافتن موجودات از دو رو دشوار است پس سزاوار است که دشواری در چیزهائی‌که در نهایت حقّ هستند و آن مبدء نخستین ـ و مبادی مفارقهٔ بی‌نیاز ازهیولیٰ می‌باشند درسوی ما باشد ، ـ نه از

---

۱ — این سخن وگفتار مفسر در ص ۱۰ سطور ۱۰ و ۱۱ در بارهٔ ارسطو غلو است هرچند منظور علم مابعدالطبیعه باشد .

قبلها فى انفسها وانما كان ذلك كذلك لانه لما كانت مفارقة كانت معقولة فى انفسها بالطبع ولم تكن معقولة بتصييرنا اياها معقولة لانها فى انفسها معقولة كحال الصور الهيولانية على ما تبين فى كتاب النفس وذلك ان الصعوبة فى هذه هى من قبلها اكثر مما هى من قبلنا

i ولما كانت حال العقل من المعقول حال الحس من المحسوس شبّه قوة العقل منا بالاضافة الى ادراك المعقولات البرية من الهيولى باعظم المحسوسات التى هى الشمس[40] الى اضعف الابصار وهو بصر الخفاش[41] لاكن ليس يدل هذا على امتناع[42] تصور الامور المفارقة[43] كامتناع النظر الى الشمس على الخفاش فانه لو كان ذلك كذلك لكانت الطبيعة قد فعلت باطلا بان صيرت ما هو فى نفسه معقول بالطبع للغير ليس معقولا لشىء من الاشياء كما لو صيرت الشمس ليست مدركة لبصر من الابصار

قال ارسطو T.2

[1]ومن العدل الا نقتصر على ان نشكر الذين شاركناهم فى الاراء باعيانهم فقط دون ان نشكر من[2] كان له فى[3] ذلك ولو

— [40] *B* add.* بالاضافة ; *at non* B^1,*a,d.* — [41] *jk (non a,d) aliter ordinat sententiam præc.* — [42] *B,a* على امتناع : *d* [الامتناع] — [43] *jk vid. addere* [علينا]. *at non B,a,d.*

T. 2. — [1] *In marg. B habetur versio altera* v, *quam vide in ima pag.* —

1 فليس يجب علينا ان نشكر من قال قولا جزلاً[1] فقط :v *(in marg. B dext. et super.)*

[1] *Ita edit.* جزلاً *(*v *incertum).*

س ٢ : «لانها فى نفسها معقولة» زائد ظاهراً ، س ٨ : لعل الصحيح : «باضعف الأبصار وهو بصر الخفاش الى اعظم المحسوسات التى هى المشمس» . س ١٢ كلمة : «للغير» زائد ظاهراً .

نزد خود آنان ، و جز این نیست که این چنین است ، ـ زیرا که آن مبادی چون مفارق‌اند خود بخود معقول‌اند ، ومعقولی نیستند که ما آنها را معقول کرده‌ایم . زیرا که آنها خود معقول‌اند [۱] . همچون حال معقول بودن صورتهای هیولانی چنانکه درکتاب نفس پیدا شده است ، زیرا که دشواری (تعقّل) در این صورتها از جانب خودشان بیش از آنست که نزد ماست .

وچون حال عقل نسبت بمعقول همانند حال حس است نسبت بمحسوس ، ـ تشبیه کرد نیروی خرد ما را باضافه بدریافتن معقولاتی که از مایه پاك اند ببزرگترین محسوسها که خورشید است دربرابر ناتوان ترین بینائی وآن بینائی شب پره است [۲] ، ولی این دلالت نمی‌کند براینکه دریافتن چیزهای مفارق هم مانند نگریستن شب‌پره بخورشید ممتنع باشد ، زیرا اگر این‌چنین بود طبیعت کار ناچیز کرده باشد ، چه چیزیرا که طبعاً بخودی خود معقول غیر [۳] است چنان کرده است که معقولِ هیچ چیز نباشد ، چنانکه اگر خورشید را چنان کند که با هیچ بینائی از بینائیها دریافته نشود .

ارسطو گفت

مقتضای دادگری اینست که تنها بسپاسگزاری کسانی که با خود آنها هم رأی بوده‌ایم بسنده نکنیم بی‌اینکه شکرگزاری کنیم کسانی راکه دراین‌رای گرچه

---

۱ — زیرا که آنها خود معقولند (این جمله ظاهراً زائد است) .

۲ — ظاهراً « بناتوان ترین بینائی وآن بینائی شب‌پره است در برابر بزرگترین محسوسات که خورشید است » درست است .

۳ — ظاهراً کلمهٔ « غیر » زائد است .

پس چنین نیست که برما واجب باشد که تنها کسی را سپاسگزاری کنم که سخنی استوار گفته است .

بعض الحظ فانهم قد اعانونا بعض المعونة وذلك انهم تقدموا فراضوا
(·) عقولنا وخرجوها فان طيماوس[4] لو لم يكن لكنا[5] نعدم[6] كثيرا من
تاليف اللحون ولو لم يكن حروسيس[7] لم يكن طيماوس[8] وعلى هذا
المثال يجرى الامر فيمن تكلم بالحق وذلك انا اخذنا بعض الاراء
عن بعض من سلف وكان اخرون السبب فى كون هولاء 5

C.2

التفسير

a هذا الذى ذكره هو واجب فى حق المحدثين مع المتقدمين
وذلك ان القدماء يتنزلون من المحدثين[1] منزلة الاباء من الابناء الا
ان ولادة هولاء اشرف من ولادة الاباء لان الاباء ولدوا اجسامنا

---

2 *B,a,(k)* من : *d* לזולת من — 3 *B,a,k* فى : *d* [من] — 4 *B,k,(j)*, ν طيماوس, *a (post corr.),d* טמואוס : *B* (c.ص) vel* B,(β) طيموثاوش — 5 *B* لكنا : B *vel B** لقد كنا ; *d* [...قد...], *a,jk ind.* — 6 *B,jk* نعدم : B *vel B** مدم** ; *d* היו .. נעדרים ; ν פירפירוס ; *d*[2] *vid.* (?) فروس ; *B* vel* B, (β) حروسس, *a* [حروسيس] : — 7 *B* افروبس ; j « Hierosinus », *k vid.* « ierosius » ; *d*[1] ארוסמס — 8 *B,a,d, (j), k,* ν طيماوس . *B* vel* B, (β) طموثاوش

C. 2. — 1 *B*[2]*,a,d* من المحدثين : *B*[1] *om.*

---

1 للذين[2] يمكننا مشاركتهم فى الراى بل يجب علينا ايضا ان نشكر الذين قالوا قولا يسيرا
(·) نزرا[3] وذلك انهم اعانونا بتقدمهم[4] فى الفحص قبلنا فانه[5] لو لم يكن طيماوس لم يكن لنا
معرفة بتاليف ***[6] اللحون ولو لم يكن افرونيس[7] لم يكن طيماوس وبهذا النحو[8] نقول[9] على 3
الذين قالوا فى الحق قولا جزئيا[10] لانا استفدنا من بعضهم اراء يسيرة وكان اخرون علة لكينونة
هولاء

---

2 *Ita* ν من ...للذين — 3 *Ita edit.* نزرا — 4 *Nos* بتقدمهم : ν *incertum.* — 5 *In* ν فانهم — 6 ν[1] *(sine addit.)* بتاليف , ν[2] ... بتاليف , *nos* من بتاليف كثير — 7 ν *s. p.* افروبس — 8 *Ita* νν النحو — 9 ν *s.p. init.* نقول — 10 *Ita vid.* ν جزئيا

کم ولی بهره‌ای داشته‌اند ؛ پس آنان هم ما را اندکی کمک کرده‌اند ، زیرا که این گروه پیشی گرفتند، و خرد های ما را رام کردند ، و از قوّت بفعل آوردند ، چه اگر **طیماوس** نبود ما بسیاری از تالیفهای آوازهای خوش را نداشتیم ، واگر **حروسیس** نمی‌بود **طیماوس** نبود ، و برهمین نشان می‌رود داستان کسانی که پیرامون حق سخن گفته‌اند،- چه ما برخی رأیها را از بعض پیشینیان گرفتیم ، - و کسان دیگر سبب پیدایش اینان بوده‌اند .

تفسیر

این که یادکرد واجب است بر مُحْدَثان در برابر پیشینیان .

زیرا که پیشینیان نسبت بنو پیدا شدگان بمنزلهٔ پدران هستند در برابر فرزندان ، جز اینکه ولادت این گروه از ولادت پدران بلند پایه ترست ، زیرا پدران پیدایش تنهای ما را سبب شدند .

وآن کسانی هستند که برای ما ممکن است که با آنان دررأی انبازباشم ، بلکه برما واجب است نیز که ستایش کنیم کسانی را که سخنی کم گفته‌اند،-چه اینان بسبب پیشی گرفتنشان دردانش‌پژوهی پیش ازما ما رایاری کرده‌اند، چه اگرطیماوس‌نبود بتألیف بسیاری ازلحنها شناسائی نداشتیم، واگر افرونیس نبود طیماوس نمی‌بود، وهمچنین گوئیم دربارهٔ کسانی که سخنی‌جزئی پیرامون حق گفته‌اند،- زیرا که ما در رایهای کمی ازبرخی آنان بهره مند شده‌ایم،وکسان دیگرعلت پیدایش اینان بوده‌اند .

والعلماء ولدوا انفسنا فالشكر لهم اعظم من شكر الاباء والبر بهم
اوجب والمحبة فيهم اشد والاقتداء بهم احق فهو يقول موكدا لهذا
الغرض انه ليس ينبغى ان نقتصر من شكر من سلفنا على شكر
الذين علمونا اراء صادقة وهم الذين راينا مثل رايهم بل ومن لم نر
5 رايه فان هولاء ايضا بما قالوا فى الفحص عن الاشياء خرجوا عقولنا
وافادونا بذلك القوة على ادراك الحق واذا[2] كان هذا واجبا على b
ارسطو مع قلة ما كان عند من تقدمه من معرفة الحق وعظم ما اتى
به من الحق بعدهم وانفرد به حتى انه الذى كمل عنده الحق فكم
اضعاف ما وجب عليه من الشكر يجب على من جاء بعده من
10 شكره ومعرفة حقه وشكره الخاص به انما هو العناية باقاويله c
وشرحها وايضاحها لجميع الناس فان الشريعة الخاصة بالحكماء هى
الفحص عن جميع الموجودات اذ كان الخالق لا يعبد بعبادة اشرف
من معرفة مصنوعاته التى تودى الى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة
الذى هو اشرف الاعمال عنده واحظاها لديه جعلنا الله وايا كم ممن
15 استعمله بهذه العبادة التى هى اشرف العبادات واستخدمه بهذه
الطاعة التى هى اجلّ الطاعات

وما قاله فى هذا الفصل مفهوم بنفسه فان الصنائع العملية d
والعلمية ليس يقدر احد على استنباطها فى اكثر الامر وانما تتم
بمعاونة السالف[3] فيها الخالف فلولا السالف لم يكن الخالف

— [2] B^{*},a,d واذا : B^{1} ولذلك — [3] B^{r} السالف : B^{o} السلف

ودانشمندان ولادت روانهای ما را ، پس سپاسگزاری اینان بزرگتر ازسپاسگزاری پدران است . و نیکی کردن باینان واجبتر - و دوستیشان استوارتر - و پیرویشان سزاوارترست .

پس او می گوید در حالی که این هدف را استوار می کند اینکه شایسته نیست ازسپاسگزاری پیشینیان بشکرگزاری کسانی که بمارأیهای راست آموختند بسنده کنیم ، واینان آنانند که بمانند رأی آنها گرویدیم ، - بلکه و (همچنین) کسی که رأی او را نپسندیدیم ، - چه این گروه نیز بآنچه در جستجوی چیزها گفتند خردهای ما را از قوّه بفعل آوردند ، و بدین سبب نیروی دریافتن حقّ بما دادند ، و هرگاه این (سپاس داری) بر ارسطو واجب باشد ، - با وجود کم بود حقّ شناسی که بنزد پیشینیان او بود ، - و بسیاریِ حقّ شناسی که پس از آنها تنها او آورد تا آنجا که اوست آنکه حقّ بنزدش بسنده شد ، - پس چند دو چندان سپاسگزاری که بر او واجب است سپاسگزاری وشناختن حقّ او بر کسانی که پس از او آمدند واجب باشد ، و سپاسگزاری ویژهٔ او جز این نیست که همان نیک نگریستن بسخنان او و پیدا و روشن کردن آنها برای همهٔ مردم است ، چه راهِ راست ویژهٔ حکیمان همان پژوهشِ همهٔ موجودات است ، زیرا که آفریدگار پرستیده نمی شود بپرستشی که برتر باشد از شناختن ساخته های او که حقیقةً بشناسائی ذات پاکش می کشد - که شریف ترین و بهره ور ترین کارها نزد اوست ، خدا ما و شما را از کسانی قرار دهد که آنانرا بکار این پرستش که شریف ترین پرستشهاست واداشته ، و بچاکری این فرمانبری که بزرگترین طاعتهاست گماشته .

و آنچه درین فصل گفته خود بفهم نزدیک است ، چه هنرهای علمی و عملی غالباً یکنفر نمی تواند آنها را برآورد ، و جز این نیست که این صنایع تمام می شوند بکمک گذشتگان جانشینانشانرا ، پس اگر پیشین نبود جانشین نبود ؛

T.3 قال ارسطو

(b) [1]ومن الصواب ان تسمى معرفة الحق من[2] الفلسفة الفلسفة[3] النظرية[4] لان غاية المعرفة النظرية الحق وغاية المعرفة العملية الفعل فان اصحاب الفعل[5] وان كانوا ينظرون فى حال الشىء الذى يفعلونه فليس بحثهم عن علة[6] لها فى نفسها[7] لاكن لاضافتها الى الشىء الذى[5] يفعلونه

التفسير

C.3

a. لما كان الغرض فى هذا العلم النظر فى الحق المطلق استفتح الكلام فيه بتعريف الطريق الموصلة اليه ثم عرف مراتب اهل الحق فى طلب الحق وما يجب لبعضهم من شكر بعض والتعاون 10 على طلب الحق ثم[1] اخذ يعرف هذا النحو من العلم اى نحو هو فقال[11]

T. 3. — [1] *In marg. B habetur versio aitera* v, *quam vide in ima pag.* — [2] *Ita B,β*,ρ* A^b (non β,ρ,χ)* من — [3] *B,a,(d),k* الفلسفة : β,L المعرفة — [4] *Ita B,β*, ρ* A^b (non β,ρ,χ)* النظرية — [5] *a,d (non B,k) om.* فان اصحاب الفعل — [6] *B^r (*ص *in marg.),k,β*,ρ* E (non β,ρ,χ)* علة : *B^o ind.* ; *a* [علته] ; *d (loco* מידיעת *(*عن علة لها *האמת* — [7] *Ita B,d,β*,ρ* E (non β,ρ,χ A^b)* فى نفسها

C. 3. — [1] *Nos,d* ثم : *B,a om.*

(b) ونعم ما سمت[1] الفلسفة علم الحق لان غاية العلم : v *(in marg. B dext. et infer.)* اصابة الحق وغاية الفضل[2] العمل بالحق فان اردنا ان نصف غرض[3] راى المستعطفين[4] افعال الفلسفة لم يكن غرضهم لنفس الفعل ولا المداومة على الفعل سرمديا بل غرضهم ان يفعلوا[5] لعلة اخرى مضافة زمانية

---

[1] *Ita* v سمت , *nos* سميت — [2] *Ita* v الفضل (*nos* الفعل — [3] v غرض — [4] v المستعطفين — [5] *Ita* v يفعلوا : *nos ?* (*vel* المستعصفين *?*)

ارسطو گفت

راست اینست که از (مباحث) فلسفه حقّ شناسی فلسفهٔ نظری نامیده شود ، زیرا هدف شناخت نظری حق است ، ـ و غایت شناخت عملی کردار ، چه دانشمندانی که بکُنِش نیک می نگرند گرچه بحال آنچه می کنند نظر می افکنند ، ـ لیکن در چرائی خود آن حال کاوش نمی کنند ، بلکه چون آن حال حالِ چیزیست که بجا می آورند در آن بحث می کنند .

تفسیر

چون هدف این دانش باندیشه نگریستن درحقّ مطلق است ـ سخن آغاز کرد در آن بشناساندنِ راهی که بحقّ می رساند ، سپس پایه‌های اهل حقّ را در جستجوی حقّ ـ وآنچه واجب است از سپاسگزاری برخیشان مر برخی را ـ و یاری کردنِ همدیگر در پژوهش حقّ شناسانید ، پس از آن آغاز کرد که این بخش از دانش را بشناساند که آن کدام بخش است ، پس گفت :

وچه نیکو نامیده شده است فلسفه بدانش حق ، ـ زیرا غایت دانش رسیدن بحق است ، ـ وغایت فزونی کاربستن حق است ؛ پس اگر بخواهیم هدف رای کسانی را که کارهای فلسفه را خواستارند نشان دهیم هدفشان خود کار نباشد ، ونه مداومت برفعل درهمهٔ روزگار ، ـ بلکه خواستهٔ آنان اینست که فعل کنند برای علت دیگری که مضاف وزمانی است .

من اى جنس هو نقل ومن الصواب ان تسمى[2] معرفة الحق من b
الفلسفة المعرفة النظرية[3] يريد انه لما كانت العلوم المنسوبة الى الفلسفة
علمين احدهما غايته العلم فقط والاخر غايته[4] العمل وكان هذا العلم
هو اعلى العلوم التى يقصد بها[5] معرفة الحق قال ومن الصواب ان تسمى[6]
المعرفة الحاصلة فى هذا العلم علما نظريا لان العلم العملى وان كان
يستعمل القياس ويبحث عن الاسباب فليس يستاهل ان يسمى
علما نظريا لانه انما يفحص عن اسباب الاشياء وحدودها ليفعلوها لا
ليعلموها[7] فقط كالحال فى العلوم النظرية
وما قاله فى هذا الفصل مفهوم بنفسه c

T.4 قال ارسطوطاليس

[0]ولسنا نعرف الحق دون ان نعرف علته وكل واحد من (a) (b)
الاوائل فهو خاصة علة لما عليه سائر الاشياء من الامور[1] التى هى

— [2] *B* تسمى , *a,d,*T تسمى — [3] *B* المعرفة النظرية : *a,d* [معرفة نظرية] ; T الفلسفة النظرية
— [4] *Nos,d* غايته : *B,a om.* — [5] *Nos* بها : *B,(a,d)* به — [6] *B,d* تسمّى : *a* [نسمى]
— [7] *B* (c.ص),d* ليعلموها ,*k* « ut sciant », *a* שיעיירנום : B^1 ليعملوها

T. 4. — [0] Inc. *B* [1] *fol.* 2v. – *In marg. B habetur versio altera* v, *quam vide in ima pag.* — [1] *B,d,*L الامور : *a,*L* الامر

(a.b) v *(in marg. B super. et sinistr.)* : 1 ***نا[1] نعرف الحق من غير علة لان كل اول هو
2 علة للاشياء الاخيرة ***[2] مثل ان نقول[3] ان النار حارة وهى علة حرارة غيرها من الاشياء

---

[1] v نا... , *nos* ولسنا — [2] v *mutil. (32 mill.)* — [3] *Nos* مثل ان نقول , v مث...ل *(quod nequit legi* مثال ذلك ان نقول*)* — [N. B. - *In spatio* 32 *mill. in* v *scribuntur, exempli gratia, (lin.* 2*)* 3 *verba* علة للاشياء الاخيرة]

آن از چه جنس است ، پس گفت : « و درست اینست که حق شناسی فلسفه معرفت نظری نامیده شود » یعنی [۱] چون دانشهائی که بفلسفه نسبت دارند دو علم اند .

یکی از آن دو فرجام آن دانش است و بس .

و دیگری هدف آن کر داراست ، و این دانش بالاترین دانشهائیست که هدف آنها شناختن حق است ، گفت : « راست اینست که شناسائی که در این علم پیدا می‌شود دانش نظری خوانده شود ، زیرا که دانش عملی گرچه قیاس بکار می برد و از اسباب گفتگو می کند شایسته نیست که دانش نظری نامیده شود ، زیرا که آن (علم عملی) از اسباب و حدود چیزها تنها برای این کاوش می کند تا آنها را بجا آورند ، نه تا آنها را تنها بیاموزند ، ـ همچون حال در دانشهای نظری ، و آنچه درین فصل گفت خود باندریافتن نزدیک است .

ارسطو گفت

ما حق را نمی‌شناسیم مگر اینکه علّت آنرا بدانیم ، و هریک از آنها که در چیزی اوّل اند در برابر آنچه در چیزهای دیگر یافته می‌شود که با او اسماً و معنی سازوار و موافق‌اند ، ـ او علّت ویژهٔ آنهاست .

---

۱ — تفسیر این جمله گرچه با ظاهر همین جمله سازگارترست ، ولی از ظاهر جملهٔ بعد که گوید « زیرا که غایت دانش نظری حق است » و از ترجمهٔ اسطاث در پاورقی صفحهٔ پیشین ، و از تفسیر یحیی بن عدی (نگاه کنید بصفحهٔ ۲۴ و ۲۵ آن) بدست می‌آید که مراد ارسطو اینست که معرفت نظری حق‌شناسی نامیده شود ، ـ نه اینکه حق‌شناسی معرفت نظری نامیده شود . ولی استدلال و بیان ابن رشد درست و متقن است و او سخن را خوب تأویل کرده است .

ومابی علت حق را نمی‌شناسیم زیرا که هرنخستینی اوعلت چیزهای سپسین است . . چنانکه گوئیم آتش گرم است و آن علت گرمی چیزهای جزخود است .

(c) متفقة بالاسم والمعنى مثال ذلك[2] النار فى غاية الحرارة فيجب من
ذلك ان يكون اولى الاشياء بالحق الشىء الذى هو علة لحقيقة
(d) الاشياء التى بعده ولذلك قد يجب ضرورة ان تكون مبادى
الاشياء الموجودة دائماً هى دائما[3] فى الغاية من الحق وذلك انها ليست
انما هى حقيقة[4] فى وقت دون وقت ولا يوجد لها[5] علة فى انها حق[6] 5
(e) لا كن هى العلة فى ذلك لسائر الاشياء فيجب من ذلك ان يكون
كل واحد من الاشياء حاله فى الوجود حاله فى الحق

C.4 التفسير

a لما بين ان هذا العلم هو من جنس علوم الحق وانه جزء من
الفلسفة النظرية يريد ان يبين مرتبته فى الحق من العلوم النظرية 10
فقال ولسنا نعرف الحق دون ان نعرف علته يريد ولما كان من المعلوم
عندنا انا انما نعرف الشىء المعرفة الحقيقية اذا عرفناه بعلته على ما
b قيل فى كتاب البرهان ولما وضع هذه المقدّمة اضاف اليها مقدمة
ثانية فقال وكل واحد من الاوائل فهو خاصة علة لما عليه سائر الاشياء

---

[2] *Ita B,a,d sine* ان — [3] *jk*,β,L هى دائما : *B,a,d,L*,χ om.* — [4] *B,a,L* حقيقة · *d,(k,β)* [حق باطها حق] *jk* : حق — [5] *B,d,k,L* لها : [*a,L* vid.* بها] — [6] *B,a,d,jk,L* حقيقة

(c.d) فعلوم ان الحق الاول علة لحقيقة الاشياء الاخيرة فباضطرار ان تكون اول علة الاكوان [1]
واجبة حقا ابدا ولا تكون مرة واجبة ومرة غير واجبة والا يكون شى اخر علة لكينونتها
(e) بل ان تكون هى علة لغيرها من الاشياء فواجب ان حقيقة[4] كل واحد من الاشياء مثل [3]
ايسيته[5]

---

[4] *Ita* v ان حقيقة — [5] *Nos* ايسيته . v ا...يته : *(non videtur fuisse scriptum* انيته *neque*

مثال این آتش است که در نهایت گرمی است، پس از اینجا لازم آید [۱] آنکه علّت حقیقت چیزهائیست که پسِ اویند از آن اشیاء بحقّ بودن سزاوارتر باشد ، و بهمین سبب بضرورت واجب است که مبادی چیزهائی که همیشه موجوداند پیوسته در غایت حقّ باشد ، زیرا چنین نیست که اینگونه چیزها هنگامی حقیقت باشند و هنگامی نه ـ و علّتی برای حق بودنشان یافته نشود ، بلکه اینها برای چیزهای دیگر علّت حق‌اند ، ـ پس لازم آید که هریک از چیزها حال او در هستی همچون حال او باشد در حقّ .

تفسیر

چون پیدا کرد که این دانش از جنس دانشهای حقّ و پاره‌ای از فلسفهٔ نظری است می‌خواهد پایهٔ آنرا در حقّ نسبت بدانشهای نظری روشن کند ، پس گفت :

« ما حقّ را نمی‌شناسیم پیش از آنکه علّت آنرا بدانیم » مقصودش اینست که چون نزد ما دانسته است که ما جز این نیست که هنگامی بشناسائی حقیقی چیز را می‌شناسیم که چنان که در کتاب برهان گفته آمده است از راه علّتش آنرا بشناسیم ، وچون این مقدّمه را گزارد مقدمهٔ دوّمی برآن افزود و گفت :

« و هریک از اوائل پس او بویژه علّت آن امر است که چیزهای دیگر

---

۱ — نسخهٔ یحیی‌بن عدی چنین است « مثال این آنست که آتش در نهایت گرمی‌است و این برای آنست که آتش علت گرمی چیزهای گرم دیگرست ، ـ پس ازینجا لازم آید الخ وصحیح همین است ظاهراً و ترجمهٔ اسطاث هم گواه صحت این نسخه‌است .

پس دانسته است که حق‌اول علت حقیقت (شدن) چیزهای سپسین‌است ، پس بناچار نخستین علت هستیها حقاً همیشه واجب باشد ، ونباشد که یکبار واجب بود وبار دیگرنا واجب ، وگرنه چیز دیگرعلت هستی اوبود ، ـ بلکه اوعلت چیزهای دیگراست ، ـ پس واجب است که حقیقت هریک از چیزها مانند هستی اوباشد .

من الامور التى[1] هى متفقة بالاسم والمعنى مثال ذلك ان النار فى غاية الحرارة يريد ولما كان ايضا مع هذا من المعروف بنفسه ان كل واحد من الاوائل فى جنس جنس فهو خاصة علة لما يوصف به سائر الاشياء الداخلة فى ذلك الجنس من الوجود[2] من الاوصاف التى تتفق فيها تلك الاشياء فى الاسم والحد اذ كانت الاوائل فى جنس جنس هى العلة فى وجودها وفى وجود كل ما توصف[3] به[4] من جهة ما هى فى ذلك الجنس فظاهر ان الاول فى كل جنس هو اولى باسم الوجود وحدّه[5] من الاشياء التى هو علة لها فى ذلك الجنس وبجميع[6] حدود المعانى والاشياء التى توجد لجميع ما فى ذلك الجنس من جهة ما هى فى ذلك الجنس مثال ذلك ان النار لما كانت هى[7] العلة فى الاشياء الحارة كانت اولى باسم الحرارة ومعناها من جميع الاشياء الحارة

c ولما صحت له هذه النتيجة التى انتجها على جهة القياس الشرطى المولف مقدمه[8] من اكثر من مقدمة واحدة اتا بالشىء[9] الذى قصد بيانه فقال فيجب من ذلك ان يكون اولى الاشياء بالحق الشىء الذى هو علة لحقيقة الاشياء التى بعده يريد واذا تبين ان العلة فى كل جنس جنس من الموجودات هى اولى بالوجود[10] والحقيقة من الاشياء التى هى علة لها فى ذلك الجنس فبين انه ان كان هاهنا علة

C. 4. — [1] B^2,d الامور التى : B^1,a الامر الذى, (B*...مر...) — [2] B,a من الوجود : d,jk om. — [3] Nos,(jk) توصف, B s.p.in. : a,d [يوصف] — [4] B^2,(j) به : B^1,a om. ; d בהם — [5] Nos,d,k وحدّه : B,a وَحْدَه — [6] Nos, (B^r et k ?) وبجميع : B^o ولجميع ? ; d רכל — [7] d [هى] : B,a omit. — [8] a [مقدمه] : B,d om. — [9] B^2,a,d بالشى : B^1 [بالموجود] : a بالوجود — [10] B,d,k بالقياس

اسماً و معنیً با او در آن امر متّفق‌اند ،

داستان این آنست که آتش درنهایت گرمی است » مقصودش اینست که چون با وجود این نیز خود معروف است که هریک از اوائل در جنس جنس پس آن بویژه علّت آن چیزست کـه دیگر چیزها که درآن جنس از هستی داخل‌اند بدان وصف می‌شوند ، ـ که آن نشانها صفتهائی هستند که آن چیزها در آن وصفها در نام و حدّ سازوارند [1] ، زیرا که اوائل در جنس جنس همانها علّت‌اند در هستی آن اوصاف ، ودرهستی هرچه بآن وصف می‌شود ـ ازآنروکه داخل آن جنس هستند ، پس پیداست که اوّل در هرجنسی از چیزهائی که او درآن جنس‌علّت آنهاست بنام و حدّ هستی‌اولی‌است ،و هم او اولیٰ است بهمهٔ حدهای معنیها و چیزهائی که در همهٔ آنچه درین جنس داخل است از آنروکه درین جنس‌اند یافته می‌شود .

داستان این آنست که‌آتش‌چون علّت چیزهای‌گرم است از همه‌چیزهای گرم بنام و معنی‌گرمی سزاوارترست .

و چون این نتیجهٔ اوکه‌آنرا برجهت قیاس شرطی‌که مقدّم آن از بیش‌از یک مقدّمه فراهم شده بود بدست آورد درست بود ، آن چیزکه پیدا کردن آنرا آهنگ‌کرده بود آورد ـ وگفت :

« پس ازین بیان واجب آیدآنکه علّت حقیقت‌شدن چیزهائیست‌که پس اویند از آن چیزها بحق بودن اولیٰ باشد » یعنی هرگاه پیدا شدکه علّت در هر جنس از موجودات از چیزهائی که او در آن جنس علّت آنهاست بهستی و بحقیقت بودن اولی است ، پس روشن شدکه اگر اینجا

---

١ — متفقند .

اولى لجميع الموجودات على ما تبين فى العلم الطبيعى فان تلك العلة
هى اولى بالحق وبالوجود من جميع الموجودات وذلك ان الوجود
والحق انما استفادته جميع الموجودات من هذه العلة فهو الموجود
بذاته فقط والحق بذاته وجميع الموجودات انما هى موجودات
وحق بوجوده وحقه 5

d ثم قال ولذلك يجب[11] ضرورة ان تكون مبادى الاشياء
الموجودة دائما هى دائما[12] فى الغاية من الحق وذلك انها ليست انما
هى حقيقة[13] فى وقت دون وقت ولا يوجد لها[14] علة فى انها حق
لكن هى العلة فى ذلك لسائر الاشياء يريد ولهذا الذى قلناه يجب ان
تكون مبادى الاشياء التى وجودها دائما هى فى الغاية من الوجود 10
والحق موجودة دائما وذلك ان هذه الموجودات لما لم تكن فى
وقت دون وقت بل كانت فى جميع الاوقات لم تكن اسبابها علا
لها فى وقت دون وقت فتحتاج[15] فى كونها اسبابا الى اسباب اخر
وهذا يشير به الى حال مبادى الاجرام السماوية مع الاجرام السماوية
وانما اراد ان يعرف بهذا شرف[16] الحق الذى تنظر فيه هذه الصناعة 15
العامة وهى الناظرة فى المبادى القصوى

e ثم قال فيجب من ذلك ان يكون كل شىء حاله فى الوجود
حاله فى الحق يعنى انه ما كان اتمّ وجودا كان فى كونه حقا اتم

---

11 *B,a,d* يجب : T قد يجب — 12 *a*,T,R,β هى دائما : *B,d*,T*,χ *om.* — 13 *B*,T حقيقة : *a*²,*d*,T* [حقيقة] — 14 *B,d*,T لها : *a*,T* [بها] — 15 *Voc. edit.* — 16 *B,d,jk* شرف : *a* [أشرف]

چنانکه در دانش طبیعی پیدا شده است برای همهٔ موجودات علّتی نخستین باشد، همانا آن علّت از همهٔ موجودات سزاوار ترست باینکه حقّ و هست باشد؛ زیرا که همهٔ موجودات هستی و حق را ازاین علّت گرفته‌اند، پس تنها اوست که بخود هست، و بخودی خود حق است، و همهٔ موجودات جزاین نیست که بسبب هستی و حق بودن او هستند، ـ و حق‌اند.

سپس گفت: «و بهمین‌سبب بضرورت شایسته است که سرآغاز چیزهائی که همیشه موجوداند همواره در غایت حقّ باشد، ـ زیرا چنین نیست که آنها هنگامی حقّ باشند و هنگامی نه ـ و علتی برای حقّ بودنشان یافته نشود، بلکه اینان علّت حقّ بودن چیزهای دیگرند». یعنی: و برای‌همین که گفتیم واجب است که مبادی چیزهائی که هستی آنها همیشگی است در غایت هستی و حقّ پیوسته هست باشند.

بیانش اینست که: چون این موجودات چنین نیست که روزگاری باشند و روزگاری نباشند ـ بلکه همیشه هستند، پس‌چنین نیست که اسباب آنها هنگامی علّت آنها باشند، وهنگامی نه، ـ تا دراسباب بودنشان باسباب دیگر نیازمند شوند، و این سخن اشاره است بمبادی اجرام آسمانی با اجرام آسمانی، و جز این نیست که می‌خواهد بدین گفتار شرف حقّی را که این صناعت عامّ درآن می‌نگرد در حالتی که بمبادی بالاتر نیک نگرنده است بشناساند.

سپس گفت: «پس لازم آید که هرچیز حال او در هستی همچون حال او باشد در حق» یعنی آنکه هستی او تمام‌تر باشد حق بودنش هم تمام‌تر خواهد بود.

T.5 قال ارسطو

(a) [1]ومن البين ان للاشياء ابتداء وان علل الاشياء الموجودة
(c) - ليست بلا نهاية لا من طريق الاستقامة ولا من طريق النوع
اى ان تكون انواع العلل اكثر من ان تعد الى غير نهاية وذلك [2]انه
لا يمكن من طريق الهيولى ان يكون[3] شيء من شيء الى ما لا
نهاية فيكون مثلا اللحم من الارض والارض من الماء والماء[4] من
الهواء والهواء من النار ويمر ذلك الى غير نهاية فلا يقف عند شيء
(b) ولا يمكن ايضا من طريق ما منه ابتداء الحركة فيكون مثلا
الانسان يتحرك من الهواء والهواء يتحرك من الشمس والشمس
(·) تتحرك من الغلبة[5] العداوية ولا يكون لذلك نهاية وعلى هذا المثال
يجرى فيما بسببه يكون الشيء فانه لا يمكن[6] فى هذا الطريق ايضا

T. 5. — [1] *In marg. B habetur versio altera* v, *quam vide in ima pag.* — [2] Inc. *B* [1] *fol.* 3[r]. — [3] *Ita B,β*,ρ*E (non β,ρ,χ)* ان يكون — [4] *B,a,d,k* من الماء والماء : *(non β,ρ,χ).* — [5] *B*[r] الغلبة *(cum ص in margine)* : *B*[o] *ind.* — [6] *B*[2]*,a,jk,β*

(a) v *(in marg. B infer.)* : [1]فقد استبان ان شيئا اولا وليس علل الاكوان بلا نهاية
(c) - لا بالعنصر[2] ولا بالصورة فانه لا يمكن ان يكون شيء من شيء بلا نهاية كما لا يكون عنصر
(b) من عنصر بلا نهاية مثل ماء[3] من ارض وارض من هواء وهواء من نار ثم لا يتناهى وايضا لا
يمكن ان يكون شيء من حيث ابتداء الحركة بلا نهاية كمثل ابتداء حركة[4] الانسان من
الهواء والهواء من الشمس والشمس من الاثير والاثير[5] من الغلبة وان يكون هذا الى ما لا
(·) نهاية[6] له[7] وكذلك لا يمكن ان يكون بلا نهاية الشيء الذى من اجله يكون ما يكون

---

[1] *Ita* vv — فقد — [2] *Ita* v — بالعنصر — [3] v — ما — [4] *No* ابتداء حركة , v — ابتد...ركة — [5] *Ita* v — من الاثير والاثير — [6] *Ita* vv — نهاية — [7] *Ita edit.* له

قوله فى السطر الاول من الذيل « اولا » كذا ، — والظاهر « اول » .

ارسطو گفت

روشن است که چیزها را آغازیست، و اینکه علّت چیزهائی که هستند بی‌کران نیست ، - نه از راهِ استقامت - و نه از راهِ نوع ، یعنی انواع علّتها بیش از شمارش باشند تا بینهایت زیرا :

از راهِ مایه ممکن نیست چیزی از چیزی پدید آید تا بینهایت ، پس مثلا گوشت اززمین بوجود آید ، و زمین‌از آب - وآب ازهوا - وهوا ازآتش ،- و برود بی پایان ، - و بنزد هیچ‌چیز نایستد .

و این امر از راهِ سرآغاز جنبش هم ممکن نیست ، پس‌مثلا مردم ازهوا بجنبد ؛ و هوا از خورشید ، و خورشید از غلبهٔ عداویّه ؛ و آنرا پایانی نباشد .

و این حکم بهمین گونه می‌رود در آنچه بسبب او چیزهست می‌شود ، چه درین راه هم ممکن نیست :

پس‌آشکارشداینکه چیزی‌نخستین‌است، وعلتهای هستیها بی پایان نیست ،- نه بآخشیج ،- ونه بصورت ، چه ممکن نیست‌که چیزی ازچیزی باشد بی‌پایان چنانکه عنصری ازعنصری پیدا نشود ناجز انجام ،- مانند آب از زمین وزمین‌ازهوا وهوا ازآتش‌سپس بپایان نرسد . ونیز ممکن نیست‌که چیزی ازآنجاکه آغازجنبش است بی پایان بود همچون آغازجنبش مردم ازهوا وهوا ازخورشید و خورشید ازسپهر وسپهرازغلبه واین تابی نهایت باشد . وهمچنین ممکن نیست‌که چیزی‌که از بهر او چیز بوجود می‌آید بی‌پایان باشد .

درمتن ظاهراً «اولاً» غلط ودرست «اولُ» است .

ان يجرى الامر الى ما لا نهاية فيكون مثلا المشى لسبب الصحة والصحة لسبب السعادة والسعادة لسبب شىء آخر[7] غيره ويجرى[8] فى[9] ذلك دائما بلا نهاية وكذلك يجرى الامر فيما هو[10] الشىء اى الذات

C.5

التفسير

a قوله فى هذا الفصل بين بنفسه وهو انه لا يمكن ان يلفى واحد من الاسباب الاربعة[1] يمر فى جنسه الى ما لا نهاية اى لا يوجد للاشياء التى هاهنا سبب مادى ويكون للمادة مادة ويمر ذلك الى غير نهاية[2] مثل ان يكون اللحم من الارض والارض من الماء والماء
b من شىء اخر ويمر ذلك الى غير نهاية[3] ولا سبب محرك ايضا كذلك اى[4] يكون للاشياء التى هاهنا محرك وللمحرك محرك ويمر ذلك الى غير نهاية[5] مثل ان يكون الماء يتحرك عن الهواء والهواء عن الجرم السماوى والجرم السماوى عن الغلبة العداوية كما يقوله ابن دقليس
c والغلبة عن شىء اخر ويمر ذلك الى غير نهاية[5] واما قوله لا من طريق

يمكن : B^1 يكون — [7] B *vid. add.* كذلك يكون هذا الشى لسبب ; *at non B,a,d,jk.* — [8] *d (non B,a) add.* [الامر] — [9] *B,a* فى : B^* *del.* ; *d om.* فى ذلك دائما — [10] *Ita vid.* δ,ρ,χ *(non* β*)* فيما هو

C. 5. — [1] *B,a,k* الاربعة : *d om.* — [2] *d om.* 18 *verba seq.* غير نهاية مثل ان ... *(hom.)* ; *a om. (hom.)* 36 *verba seq., a* supplente* 19-36 *(inde a* ولا سبب محرك*)* ; *jk om. (hom.)* 65 *verba seq.* — [3] *Cf. n.* 2. — [4] *B,d* اى : *a* שלא — [5] *Cf. n.* 2.

---

1 كقولنا ان الصحة سبب المشى والسعادة سبب الصحة وعلة السعادة[8] شىء اخر وكذلك تقول
2 ايضا فى الذى يدل على ما كينونة الشىء

---

[6] v *ind.*, *nos* السعادة

که چیز تا ناجز انجام[1] برود، پس مثلا راه رفتن از تندرستی بوجود آید. و تندرستی از نیک‌بختی - و نیک بختی از چیز دیگر جز آن، و این چرائی در آن برود پیوسته بی‌پایان.

وهمچنین این دستور درماهوالشیء یعنی در ذات (چیز) هم می‌آید.

تفسیر

گفتارش دراین فصل خود روشن است، و آن اینست که ممکن نیست که یکی از اسباب چهارگانه یافته شود - که درجنس خود برود تابینهایت، یعنی برای چیزهائی که اینجاهستند یافته نمی‌شود سببی مادّی درحالتی که آن مایه را مایه‌ای باشد، - و این امر برود بی‌پایان، چنانکه گوشت از زمین بوجود آید - وزمین از آب - وآب ازچیز دیگر، واین رشته برود تابینهایت.

و نیز چنین سبب جنباننده‌ای هم یافته نمی‌شود، یعنی برای چیزهائی که اینجاهستند جنباننده‌ای باشد - وبرای جنباننده جنباننده‌ای - واین (تسلسل) برود تابینهایت - بدینگونه که آب ازهوا بجنبد - وهوا ازجرم آسمانی - وجرم آسمانی از غلبهٔ عداویّه، - چنانکه ابن دقلیس گوید، - وغلبه ازچیز دیگر، - واین برود تابی‌پایان.

و امّا گفتهٔ او « نه از راه

۱- بی‌پایان

مانند سخن ما که تندرستی سبب راه رفتن است ونیک بختی سبب تندرستی، وعلت نیک بختی چیزی دیگراست، وهمچنین گوئیم دربارهٔ آنکه برکینونت چیزدلالت کند.

الاستقامة ولا من طريق النوع فانه يريد بالاستقامة ان تكون العلل موجودة معاً كانها على خط مستقيم ويريد بطريق النوع ان تكون العلل واحدا بعد آخر لا معاً على سبيل الاشياء المنسوبة الى النوع الواحد اعنى ان يوجد منها واحد بعد اخر[6] وجملة بعد جملة على ان المتاخر اذا وجد فسد المتقدم ويحتمل ان يريد بالاستقامة ما كان منها من نوع واحد مثل كون الانسان عن انسان وبطريق النوع ما كان منها من انواع مختلفة داخلة تحت جنس واحد مثل ان تكون النار من الهواء والهواء من الماء والماء من الارض فان هذه كلها هى علل متفقة بالجنس وهو كونها مادية ومختلفة بالصورة

T.6 قال ارسطاطاليس

(a) وذلك ان الاشياء المتوسطة وهى الاشياء التى فيها[2] متقدم
(b) ومتاخر يجب ضرورة ان يكون المتقدم هو العلة لما[3] بعده فانا اذا سئلنا اى علة الثلثة[4] قلنا الاول وذلك ان الاخير ليس هو علتها من قبل انه ليس علة ولا[5] لواحد منها و كذلك ايضا المتوسط ليس هو

— [6] *d (non B,a,j) om.* 16 *verba præc.* لا معا...بعد اخر

T. 6. — [1] *In marg. B habetur versio altera* v, *quam vide in ima pag.* — [2] *Ita* β*,ρ*A[b] *(non* β,χ,ρ*E,ρ)* التى فيها — [3] *B,a,d,L* لها : *B** فيا — [4] *B,a,d,k,L,B** (ما العلة من...v) : اى علة الثلثة — [5] *B[r],a* ولا : *d,L om.* ; *B** *vid.* ولو

(a) v *(in marg. B dext., infer. et sin.)* : 1 فان فى الاشياء التى هى اوساط ولها اول واخر
(b) 2 باضطرار[1] يكون الاول علة لاوساط[2] لانا ان اردنا ان نقول ما العلة من هذه الثلثة الاشياء

[1] *Ita* v باضطرار — [2] *Ita* v لاوساط *(nos* للاوساط *)*

استقامت ونه از راه نوع».

مقصودش از استقامت اینست که علّتها باهم هست باشندکه گویا خطی راست هستند.

و مقصودش از راه نوع اینست که علّتها با هم نباشند بلکه یکی پس‌از دیگری - باشد برروش‌چیزهائی که بیک‌نوع منسوب‌اند، مقصودم‌اینست که یکی پس‌ازدیگری‌هست‌شوند، -ودسته‌ای‌پس‌ازدستهٔ دیگر، چنان‌که هرگاه سپسین‌یافته شد پیشین تباه شود.

و شاید مراد از استقامت علّتهائی‌باشندکه ازیک نوع‌اند، مانند پیدایش مردم از مردمی.

و مراد از بطریق نوع‌آن علّتها باشندکه انواع گوناگون‌اند -که بزیریک جنس درآیند، مانند اینکه‌آتش‌ازهوا پیدا شود - و هوا از آب - وآب از زمین، چه اینها همه علتهائی هستندکه درجنس باهم سازوارند[1] وآن اینست‌که مادّی‌اند و بصورت مختلف.

ارسطوگفت

بیان سخن اینست‌که چیزهای میانگین و آن چیزهائی هستند که پیشین وسپسینی‌دارند، - از روی‌نیاز واجب‌است‌که‌آنکه پیشین است علّت‌آنها باشدکه پس‌اویند.

چه اگرازما بپرسند که‌کدام یک علّت این سه تاست؟گوئیم نخستین، چه پسین علّت‌آنها نیست، - برای اینکه اوعلّت نیست - وعلّت هیچیک‌ازآنها نیست، وهمچنین نیز میانگین هم علّت‌آنها نیست.

---

۱ - یعنی همه جسم‌اند.

پس همانا درچیزهائی‌که میانگین‌اند وآنها را نخستین وپسینی است بناچارنخستین علت میانجیها باشد، زیراکه اگر بخواهیم بگوئیم‌که ازاین سه چیزعلت‌کدام است.

(d) علتها من قبل انه انما هو علة لواحد فقط ولا فرق بين ان يكون
متوسط واحد وبين ان تكون المتوسطات اكثر من واحد وبين ان
(e) تكون متناهية وبين ان تكون غير متناهية واجزاء الاشياء غير
المتناهية التى تحتوى[6] على هذه الجهة وبالجملة اجزاء غير المتناهى
(f) كلها متوسطة[7] على مثال[8] واحد الى هذا الوقت فيجب ان لم يكن
شىء من الاشياء اولا الا[9] يكون بالجملة[10] علة اصلا

C.6 التفسير

a لما ذكر انه ليس يمكن ان توجد علل غير متناهية لا فى
الاسباب الفاعلة ولا فى المحركة ولا فى المادة[1] ولا فى الغاية[2] ولا فى
التى على طريق الصورة اخذ يبرهن على ذلك فى الاسباب المحركة
فقال وذلك ان الاشياء المتوسطة وهى[3] الاشياء التى فيها متقدم
ومتاخر يجب ضرورة ان يكون المتقدم هو العلة لما بعده بيد والدليل

— [6] B,d تحتوى : a,d*,jk [تجرى] ; β ind. — [7] B* (sine signo),L*.β متوسطة : B,a,d,k om. ; L متوسط — [8] B (c.ص),a,k مثال : d [مثال متوسط] — كلها على [9] B²,a,(d),j,(k), β,L للجملة : B*,d,L. — [10] B,a,jk,β بالجملة : B¹ om. لم يكن شىء من الاشياء اولا الا

C 6. — [1] B,d المادة : a [المادية] — [2] B,d الغاية : a [الغائية] — [3] B,d,T,β وهى :

نقول الاول ولا نقول الا*** [3] لان الغاية ليست بعلة شىء[4] من الاشياء ولا الاوسط بعلة [7]
(d) للطرفين بل للواحد ولا خلاف[5] فى ان تكون العلة الاولى واحدة او كثيرة ولا فى[6] ان
(e) تكون ذات نهاية او لا نهاية لها فان جميع اجزاء ما لا نهاية له[7] بهذا النوع[8] وبالجملة جميع
(f) اجزاء لا[9] نهاية هى الان[10] الاوساط على السواء فانه ان كان ليس شىء اول فلا علة البتة ولا
واحدة

, خلاف Nos [5] — لان الغاية ليست بعلة شىء Ita vid. vv [4] — الاخير (vel ? الاخر) nos , الا... v [3]
— بهذا النوع Ita vv [8] — له Ita vv [7] — فى Nos , v ind. [6] — (اختلف...) حذف (non) v vid
[9] Ita v لا (non الا) — [10] Ita v الان (non الى الان)

زیرا که او تنها علّت یکی است، وفرقی نیست میان اینکه میانگین یکی باشد واینکه میانگینها بیش ازیکی باشند، ونه میان اینکه متناهی باشند ـ واینکه ناجزانجام باشند، و پاره‌های چیزهای بی‌پایان که بدین سو می‌روند. و بالجمله پاره‌های نامتناهی همگی بریک مثال تااین هنگام میانگین‌اند؛ پس واجب آید که اگرچیزی أز اشیاء اوّل نباشد از اصل درگروه علّتی نبود.

تفسیر

چون یادکرد اینکه ممکن نیست علّتهای بی‌پایان یافته شوند نه در سببهائی که فاعل‌اند، و نه درآنها که جنبانننده‌اند، و نه درمایه، و نه درغایت، ونه در آنکه بطریق صورت‌است؛ آغازکرد که برهان بیاورد براین (که یاد کرده بود) در اسباب جنبانننده، پس گفت:

« چه همانا چیزهای میانگین و آنها چیزهائی هستند که در آنها پیشین وسپسینی‌است، ـ از روی نیاز واجب‌است که آنکه پیشین است علّت آنها باشد که پس اویند » یعنی ودلیل

گوئیم نخستین، ونگوئیم پسین مگر... زیرا که غایت علت هیچ چیز از چیزها نیست ونه میانجی علت دو کناره‌است، ـ بلکه (علت). یکی‌است، وتفاوت نمی‌کند دراینکه علت نخستین یکی باشد یابسیار، ونه دراینکه دارای پایان باشد یاآن را پایانی نباشد، ـ چه همه پاره‌های چیزی که پایان ندارد این نوع است، وبالجمله همهٔ پارهائی که بی پایان اندآنها اکنون میانجیها هستند یکسان، پس همانا اگرچیزی نخستین نباشد پس البته علتی نیست وهیچ علتی نیست.

على ان الاسباب المحركة بعضها لبعض متناهية ان هذه الاسباب
توجد فيها ثلثة اجناس متقدم ووسط ومتاخر فالاول هو العلة
لجميعها اذ كان يحرك نفسه ويحرك المتوسط بلا توسط[4] ويحرك الاخير
بالمتوسط[5] والوسط هو علة للاخير والاخير ليس علة لشيء وهذا هو b
الذى دل عليه بقوله فانا اذا سئلنا اى علة الثلثة قلنا الاول وذلك[6] ان
الاخير ليس هو علتها من قبل انه ليس هو[7] علة لواحد منها بيد واذا
كان اقل ما يتصور هذا المعنى فى ثلثة وكان واجبا ان يكون
للجملة علة واحدة والا كان فيها ما ليس له علة فانا اذا سئلنا اى
من هذه الثلثة هو علة الجملة لم نقدر ان نقول انه الاخير منها[8] لانه
ليس بعلة لواحد منها ولا قدرنا ايضا[9] ان نقول انه المتوسط لان
المتوسط انما هو علة للاخير منها فقط لا للجملة فواجب ان كان
واجبا ان يكون لجميعها علة فى التحرك[10] ان يكون الاول هو[11]
علة جميعها علة نفسه وعلة الاثنين الباقيين اعنى ان يكون الاول
يحرك ذاته[12] ويحرك الباقيين المتوسط بنفسه والاخير بالمتوسط وسواء c
فى[13] هذا البرهان[14] كان[15] الاول المحرك فيه هو المتحرك نفسه على
ما يذهب اليه افلاطون او كان هذا الاول مولفا من متحرك
ومحرك لا يتحرك على ما يذهب اليه ارسطو

---

a,j [هى] — [4] *B,d* توسط : *a* [متوسط] ; *jk ind.* — [5] *a,k* [بالمتوسط] : *B vid.* فالمتوسط
—(*B* add.* ص) — [6] *Ita B* وذاك — [7] *B,(d)* هو : T *om.* — [8] *Ita B,d* منها (B ص *sup. lin.*)
— [9] *d,jk hic add.* ايضا : *B ponet post* المتوسط *sed in margine* ; *a post* نقول, *sed om.*
13 *verba* قدرنا ان نقول انه الاخير... — [10] *BB,a,jk* التحرك : *d* [التحريك] — [11] B^2,*a*
هو : B^1 *om.* ; *d,j ind.* — [12] Inc. *B* [1] *fol.* 3^v. — [13] *Nos* فى : B^1,*a,d* كان ; *B**
كان فى ; *k ind.* — [14] *B,a* البرهان : *d,jk om.* — [15] B^2,*a* كان : B^1,*d om.* ; *k ind.* —

برا اینکه سببهائی که برخی از آنها برخی دیگر را جنبانندهاند متناهی اند، ـ اینست که

دراین سببها سه جنس پیدا می‌شود: پیشین ـ و میانگین ـ وسپسین، پس نخستین علّت همهٔ آنهاست، زیرا که خود را می‌جنباند ـ و میانگین را ـ بی‌میانجی می‌جنباند، و سپسین را بسبب میانگین، و میانگین علّت سپسین است، و سپسین علّت چیزی نیست. و اینست آنکه بدان رهنمونی کرد بگفتهٔ خود «پس همانا هرگاه از ما پرسیده شود که کدام یک علّت این سه تاست؟ گوئیم آنکه نخستین است، زیرا که سپسین علّت آنها نیست، زیرا که او علّت هیچیک نیست» مقصودش اینست که: وهرگاه کمترین چیزی[1] که این معنی در آن تصوّر می‌شود سه تاست، و واجب بود که جمله را یک علّت باشد ـ وگرنه در آن جمله چیزی باشد که او را علّتی نبود، چه اگر از ما بپرسند که کدام یک از این سه تا علّت جمله است؟ نخواهیم توانست بگوئیم که آن علّت سپسین آنهاست، زیرا که او علّت هیچیک آنها نیست. ونیز نخواهیم توانست بگوئیم که علّت میانگین است، زیرا که میانگین جز این نیست که تنها علّت سپسین آنها است ـ نه علّت جمله، پس واجب است که اگر لازم باشد که همهٔ آن جمله را علّت جنبشی بود

نخستین علّت همه باشد، ـ علّت خود ـ وعلّت دوتای مانده، مقصودم اینست که (علّت) نخستین خود را می‌جنباند ودو تای مانده را، میانگین را خود، ـ وسپسین را بواسطهٔ میانگین.

ودراین برهان یکسان است که نخستین که جنبانندهٔ آنست خود جنبده باشد ـ چنانکه مذهب **افلاطون** است، یا این نخستین فراهم آمده باشد از جنبنده‌ای وجنباننده‌ای که بنجنبد ـ چنانکه مذهب **ارسطو** است.

۱ـ یعنی کمترین عددی.

d ثم قال ولا فرق بين ان يكون متوسط واحد وبين ان تكون المتوسطات اكثر من واحد وبين ان تكون متناهية وبين ان تكون غير متناهية بيد ولا فرق فى[16] المتوسط[17] بين ان يكون واحدا او كثيرا وان كان كثيرا فلا فرق ايضا بين ان يكون متناهيا او غير متناه فانه بما هو متوسط يلزم ان يكون علة للاخير لا للجملة الا انه متى فرضنا المتوسطات لا نهاية لها لم يكن للجملة باسرها علة محركة لان المتوسطات انما تحرك الاخير فتكون الجملة كلها تتحرك من غير محرك لجميعها وقد تبين فى العلوم الطبيعية ان e لكل متحرك محركا وهذا هو الذى دل عليه بقوله واجزاء الاشياء الغير متناهية وبالجملة اجزاء غير المتناهى هى[18] كلها متوسط[19] بيد واجزاء الاشياء الغير متناهية اعنى المفروضة متحركة معا هى كلها متوسط اى متوسطة[20] على مثال واحد الى هذا الوقت

f ثم قال فيجب ان لم يكن شىء من الاشياء اولا الا يكون للجملة[21] علة اصلا وهذا بين فى المتحركات المحركات بعضها بعضا ذات الوضع اعنى التى توجد معا وذلك ان هذه يمتنع ان تكون غير متناهية لا بالذات ولا بالعرض واما اذا انزل هذا فى جملة غير ذات وضع فهو يمتنع بالذات لانه تكون الجملة ليس لها محرك اصلا وهو واجب ايضا[22] بالعرض اذا وضع المحرك الاول لها غير متحرك اصلا

---

[16] *Nos*, B^*,*d* فى : B^1,*a* بين — [17] *B*,*a*,*d* المتوسط : B^* *delet, et ponit in marg.* بين ان يكون المتوسط واحدا او كثيرا — [18] *B*,*a* هى : *d*,T *om.* — [19] *B*,*a* متوسّط (*cf.* R) : *d*, T,β متوسطة — [20] *Nos* متوسط اى متوسطة : B^1 متوسط متوسطة ; B^2,*d* متوسطة ; *a*,*jk* [متوسطة اى متوسطة] *vel* [متوسطة يعنى متوسطة] — [21] *B*,*a*,*d*,*k*,T* للجملة : β,T بالجملة — [22] B^r *(cum ras. sup. lin.)*,*a*,*d* وهو واجب ايضا : B^o *ind.* (وهذا يجب ايضا ?)

سپس گفت « و فرقی نیست میان اینکه میانگین یکی باشد یا میانگینها بیش‌ازیکی باشند، و نه میان اینکه بپایان رسند - یابی‌پایان باشند » یعنی درمیانگین فرقی‌نیست میان‌اینکه یکی‌باشد یابسیار، واگر بسیارباشد نیزفرقی‌نیست‌میان‌اینکه بپایان رسد یا بی‌پایان باشد ، چه او ازآنرو که میانگین است لازم آیدکه علّت سپسین باشد ، نه علّت جمله، جزاینکه هنگامی که میانگینها را بی‌پایان فرض کنیم جمله زا سراسر علّت جنباننده‌ای نباشد، زیرا که میانگینها تنها سپسین را می‌جنبانند، پس‌جمله همهٔ جمله خواهد جنبید - درحالتی که همهٔ آنرا جنباننده‌ای نباشد ، و در دانشهای طبیعی پیدا شده است که هرجنبده‌ای را جنباننده‌ایست، و اینست آنکه رهنمونی کرد بدان بگفتهٔ خود « و پاره‌های چیزهای بی‌پایان — و بالجمله پاره‌های نامتناهی آنها همگی میانگین‌اند » یعنی و پاره‌های چیزهای نامتناهی مقصودم آنهاست که با هم جنبنده فرض شده بودند ، آنها همگی میانگین‌اند - بریک مثال تااین هنگام. سپس گفت: « پس‌واجب‌آیدکه‌اگرچیزی از چیزها اوّل نباشد اصلا درگروه علّتی نباشد ».

و این (سخن) درجنبنده‌هائی که برخی برخی را جنباننده‌اند و دارای وضع‌اند مقصودم آنهاست‌که با هم موجود می‌باشند آشکارست، زیرا که اینها ممتنع است بی‌پایان باشند - نه‌بذات - ونه بعرض.

و امّا هرگاه این (فرض) درجمله‌ای آورده شود که ذات وضع نباشد پس این بذات ممتنع است ، زیرا که جمله را اصلاً جنباننده‌ای نباشد، وآن بعرض نیز واجب است - هرگاه فرض شود که جنبانندهٔ نخستین آن (جمله) خود ازاصل‌ناجنبنده باشد،-

لانه يجب ان يكون ازليا وان يحرك الى غير نهاية شيئا بعد شيء
g وهذا كله قد تبين فى الثامنة من السماع وما يذكر من هذا
هاهنا انما هو على جهة التذكير والنظر العام للاسباب كلها بما هى
اسباب هو[23] فى هذا العلم ولذلك امكن ان يستعمل فى الاسباب
5 هاهنا نظر عام[24] وان كان ما تبين من ذلك جزئيا فى العلم الطبيعى
فهو وان استعمل هاهنا براهين العلم الطبيعى فهو يخرجها اعم مما
هى عليه وذلك انه كلما كان البرهان اشد عموما فهو اخص بهذا العلم
ولذلك يتحرى ارسطو من البراهين فى هذا العلم ما هو اشد عموما
واليق بغرض هذا العلم فيخرج[25] تلك البراهين الطبيعية هاهنا
10 مخرجا اعم من مخرجها فى العلم الطبيعى فهذا هو العلة فى تذكيره
بتلك البراهين واعادته اياها فى هذا العلم مثل ما فعل فى مقالة اللام

T.7 قال ارسطو

(a) وايضا فانه لا يمكن ان يكون ما له ابتداء من اعلاه يمر الى
اسفل بغير نهاية[2] فيكون مثلا من النار[3] ماء ومن الماء[4] ارض[5]

---

[23] *B,a,a*,k* هو : *d* [انما هو] — [24] *B,a** عام : *d* [اعمّ] — [25] *Nos,a,(d,jk)* : فيخرج *B* فتخرج

T. 7. — [1] *In marg. B habetur versio altera* v, *quam vide in ima pag.* — [2] *B,(a,d,jk,β)* الى اسفل بغير نهاية : B الى لا نهاية — [3] B^2 *addit* هواء ومن الهواء ; *at non* B^1*,a,j,*L*,β (cf. n. 4).* — [4] B^2*,a,d,j* الماء : B^1 *omit.* — [5] B^r*,a,d* ارض : B^o الارض *(?)*

(a) v *(in marg. B dext., super., sin. et infer.)* : 1 الا انا نقول انه لا يمكن ان يكون
2 شيء له ابتداء من اوله يمضى اخره الى ما لا نهاية له ***[1] كينونة الهواء من النار والماء من

---

[1] v... . *nos* مثل

زیرا واجب بود که ازلیّ باشد ــ وتا بینهایت چیزیرا سپس چیزی بجنباند، وهمهٔ این مطلب در (گفتار) هشتم سماع (طبیعی) روشن شد، و آنچه از آن اینجا یاد می‌شود جزاین نیست که برای یادآوری است ، ونظری که همهٔ سببهارا بآن رو که سببند فراگیرنده باشد آن نظر دراین دانش است ، و بهمین جهت رواست که اینجا در سببها نگرشی بکار رود که عامّ باشد. گرچه آنچه ازاین مطلب در دانش طبیعی پیدا شده است جزئی بود ، پس او (ارسطو) گر چه دراینجا برهانهای دانش طبیعی را بکار برده ، او آنها را از آنکه بودند عامتر بیرون می آورد ، و این کار برای آنست که هرچند برهان فراگرفتنش استوارتر باشد اختصاصش باین دانش بیشتر است ، وبرای همین است که **ارسطو** درین دانش از برهانها آنرا می‌آورد که عامّ بودنش استوارتر ـ وبرای هدف این دانش شایسته‌تر است ، پس آن برهانهای طبیعی را دراینجا می‌آورد آوردنی که ازآوردن آنها در دانش طبیعی فراگیرنده‌تر است . پس اینست علّت یادآوری او آن برهانها را و دوباره اوردنش آنها را دراین دانش، چنانکه درگفتار لام کرد.

ارسطو گفت

و نیز همانا ممکن نیست چیزی که از بالا آغاز دارد بینهایت پائین برود ، پس مثلا از آتش آب پیدا شود ؛ و ازآب زمین .

جزاینکه ماگوئیم ممکن نیست که چیزی باشد که آنرا از اول آغازی باشد ـ که پس آن برود تا آنجا که پایان ندارد، همچون پیدایش هوا ازآتش ـ وآتش ازآب ـ وآب از.

(b) و كذلك يحدث[6] جنس عن جنس دائما بلا نهاية[7] وذلك ان الشيء
يكون من الشيء على جهتين لا[8] على طريق ما يقال[9] ان الشيء كان
بعد الشيء[10] بمنزلة ما يقال ان[11] الضباب من البخار[12] لكن[13] بمنزلة ما
يقول[14] احدنا[15] ان الصبي كان منه رجل والثاني[15] ان يكون من الماء
(c) هواء فاما قولنا انه يكون من الصبي رجل فانما يذهب[16] فيه انه[17] يكون
من الشيء الذى سيكون الشى الذى قد كان وفرغ او[18] من الشى الذى
(d) سيتم الشيء الذى قد تم وفرغ وذلك انه كما ان بين الوجود والعدم
التكون[19] كذلك[20] ما هو متكون فهو دائما بين ما هو موجود وبين
(e) ما هو معدوم فان[21] المتعلم هو كائن عالما والى هذا المعنى يذهب[22] فى
(f) قولنا[23] يكون من المتعلم عالم واما قولنا انه يكون من الهواء ماء

— *d (cf. n. 3)* [هواء ومن الهواء ارض] — [6] *a,jk,β,L* يحدث : *B,d* لا يحدث — [7] *Ita etiam* L بلا نهاية — [8] B^1,B^3,*a,d,jk*,ν,ρ,χ,L لا : (B^2 *delet ?*),β *non habet.* — [9] B^*,*d*, β,L ما يقال : *a,jk om.* — [10] B^* *vid. præmit.* لا *(cf. n. 13).* — [11] B^r,*a* ان يقال : B^o *vid.* يقول ان *(s.p. in.)* ; L يقول احدنا ; *d* שיאמרו אחרינו — [12] *Ita B,a,d,*L,ν — [13] B^1,B^3,*a,d,j,*L,β لكن : B^* لا *(? – cf. n. 10).* — [14] *B s. p. in.* — [15] *B,(j),a,(d),*L احدنا ان الصبي كان منه رجل والثاني [*cf.* χ*,ρ* E*J*] : B *vel* B^* *(marg.)* من **صبي رجل (?) احدهما **ون والاخر *et (sup. lin.)* : يذهب *B,a,*L — [16] *jk* [نذهب] — [17] *B,a* انه : L الى انه — [18] *B,a,d,k,*β او : L و — [19] *B,a,*L التكون : *d* [المتكون] — [20] B^*,*d add.* كل ; *at non* B^1,*a,k,*L. — [21] *Ita* β* A^b,ρ *(non* β,ρ*EJ)* فان — [22] *Nos,(a,*β) يذهب , *B s.p. in.* : *d,k* [...i] — [23] *B,a,d sine* انه

(b) الهواء والارض من الماء وعلى هذا المثال يكون جنس اخر الى ما لا نهاية لان الشيء من الشيء 1
يكون على نحوين لا كما هذا يقال بعد هذا مثل ما يقال الضباب من البخار ولا كن كما يقال
(c) الرجل من الصبي او الهواء من النار بالاستحالة فاما ما يقال الرجل يصير[2] من الصبي كما يصير
(d) الكامل من الذى سيصير كاملا والكائن من الذى سيكون فانه مثل[3] الكون ابدا بين الوجود
(e) وبين لا وجود كذلك التكون[4] بين الهوية وبين الذى ليس بهوية كالمتعلم الذى سيصير عالما 5
(f) فاما قولنا ان الشيء يكون من الشيء مثل ما يكون الماء من الهواء فان ذلك يكون عند

---

[2] *Nos* يصير : ν *ind.* — [3] *Ita* ν *vid.* يمثل — [4] *Ita* ν التكون *(nos* المتكون *)*

س ٢ من الذيل قوله «هذا يقال» غلط والظاهر «يقال هذا»

و همچنین نو پدید آید جنسی از جنس دیگر پیوسته بی‌پایان، زیرا چیز ازچیز دیگر بدوجهت پیدا می‌شود (ولی) نه از آن راه که گویند این‌چیز پس آن چیز بود، چنانکه گفته شود همانا میغ از بخار است، لیکن چنانکه کسی‌گوید ازکودك مردی پیدا شد.

و دوّم اینکه آب هوا شود.

امّا گفتهٔ ما که ازکودك مردی پیداشود جز این نیست که اینرا می‌خواهیم که ازچیزی که نزدیك هست شدن‌است چیزی پدید می‌آید که هست ـ وپرداخته است، یا ازچیزی که نزدیك است تمام شود چیزی که تمام و پرداخته است، زیرا همچنانکه شدن[1] میان هستی و نیستی است همچنین چیزی که درحال شدن است پیوسته متوسّط است میان چیزی که هست ـ و چیزی که نیست، پس همانا دانش‌آموز دانشمند شونده‌است، وبهمین معنی می‌رسد گفتهٔ ما که ازدانش‌آموز دانشمندی پیدا خواهد شد.

و امّا گفتهٔ ما که از هوا آب پیدا می‌شود.

۱ـ تکون.

هوا وزمین ازآب وبرین داستان جنس دیگری پدید آید تا آنجاکه پایان ندارد، زیراکه بدوگونه چیزازچیزهست می‌شود. نه چنانکه گفته می‌شودکه این پس‌ازاین‌ا ست،ـ مانند اینکه گفته می‌شود میغ از بخارست و لیکن چنانکه گفته می‌شود که مرد از کودك است یا هوا با استحاله ازآتش است وامااینکه گفته می‌شودکه مرد از کودك (مرد) می‌گردد همچنانکه کامل‌کامل می‌شود ازآنکه بزودی‌کامل‌خواهد شد وکائن ازآنکه کائن خواهد شد چه آن بمانند شدن همیشه میان هستی وناهستی وهمچنین متکون میان هویت ومیان آنست‌که هویت نیست مانند دانش‌آموزی‌که درآیندهٔ نزدیك دانشمند می‌شود واما سخن ماکه چیز ازچیزپدید می‌آید چنانکه آب ازهوا بوجود می‌آید پس همانا این بوجود می‌آید هنگامی

وذلك[24] بان يفسد الاخر يعنى الهواء ولذلك لا ترجع الاشياء التى (g)
تلك حالها بعضها الى بعض ولا يكون من الرجل صبى وذلك انه
ليس يكون من الكائن[25] ما سيكون لا كن انما يكون بعد الكائن[25]
الشى الذى يقال[26] انه سيكون فعلى هذا المثال يكون النهار من
الغداة لانه بعدها ولذلك لا يقال انه تكون الغداة من النهار فاما
سائر الاشياء فيرجع بعضها الى بعض وعلى هاتين الجهتين جميعا لا (h)
يمكن ان تمر الاشياء الى غير نهاية وذلك ان الاشياء التى فيما بين (i)
شيئين يجب ضرورة[27] ان يكون لها نهاية واما هذه الاشياء فترجع
بعضها الى بعض وذلك ان فساد احدهما هو كون صاحبه ومع ذلك (k)
ايضا لا يمكن ان يكون الاول وهو ازلى[28] يفسد وذلك انه لما كان (l)
التكون من جهة اعلاه ليس يمر الى غير نهاية فيجب[29] ان يكون
الاول الذى لما[30] ان فسد حدث شىء اخر ليس[31] بازلى

---

[24] B^1,*jk*,L وذلك : B^*,d_3(β) فذلك ; *a ind.* — [25] *Ita B*,*a*,*d*,*k*,L الكائن — [26] *B*,*a*,*d* يقال : L يقال فيه — [27] *B*,*a*,*d* ضرورة : L *om.* — [28] Inc. *B* [1] *fol.* 4^r. — [29] *B*,*a*,*d** فيجب ضرورة : L فيجب — [30] B^2,*a*,*d**,L لما : B^1 ما — [31] *B* ليس : L ليس هو

---

1 فساد احدهما ولذلك لا تنعكس[5] الاشياء[6] التى ***[7] فى المثال الاول بعضها على بعض فلا يكون (g)
صبى من رجل لانه لا يكون الكائن من الكون بل انما يكون بعد الكون وكذلك ***[8] ان
النهار يكون من الصبح لانه بعده ولذلك لا يقال ان الصبح من النهار فاما احد الوجهين
فينعكس ولا يمكن ان ينعكس ***[9] الوجهين ويذهبان[10] الى لا نهاية لان ذوات الاوساط (h.i)
5 لها غايات باضطرار واما الاشياء التى ينعكس ***[11] على بعض فان فساد احدهما كون للاخر
ومع[12] هذا نقول انه لا يمكن ان يفسد الاول لانه اذا كان الكون من جهة[13] ابتدائه دون[14] (k.l)
نهاية فباضطرار الا يكون ازليا الشىء الذى فسد اولا وصار منه شىء اخر[15]

---

5 v ينعكس — 6 *Nos* الاشياء , v *ind.* — 7 v... , *nos* قيلت — 8 v... , *nos* يقال — 9 v... , *nos* كلا — 10 *Ita videtur* v *(mutil.)* ويذهبان — 11 v *mutil.* , *nos* بعضها — 12 *Nos*, β, v^1 *vel* v^2 ومع : v^2 *vel* v^1 *vid.* وضع — 13 *Nos* جهة : v *ind.* — 14 v د.ن — 15 *Ita* vv اخر

س ٣: قوله «بعد الكائن» كذا والصحيح «الكائن بعد»

و آن بدینگونه است که دیگری یعنی هوا تباه شود، و برای همین است که آن چیزها که حالشان این بود برخی ببرخی بازگشت نمی کنند، ـ ومرد کودك نمی‌شود؛ زیرا از چیزی که هست شده پیدا نمی‌شود چیزی که در آیندهٔ نزدیك موجود خواهد شد، لیکن جز این نیست که سپس پیدا شده چیزی پیدا می‌شود که بآن گفته می‌شود نزدیك است پدید آید، پس بنابراین داستان چاشت از بامداد پیدا می‌شود، ـ زیرا که پس از بامداد است، و برای همین است که گفته نمی‌شود همانا بامداد از چاشت پدید می‌آید.

امّا چیزهای دیگر پس برخی ببرخی بازگشت می کنند، و برین هردو جهت ممکن نیست که چیزها بروند ناجزانجام[1] زیرا چیزهائی که میان دوچیزاند از روی نیاز واجب است که بپایان رسند، و امّا این چیزها پس برخی ببرخی بازگشت می کنند، و این از آنست که تباهی یکی از آن دو همان هستی یاراوست، و با وجود این نیز ممکن نیست که علّت نخستین در حالتی که ازلیّ است تباه شود، زیرا که چون پیدایش از سوی بالای او بی‌پایان نیست، پس واجب باشد که آن علّت نخستین که چون تباه شود چیز دیگر ازو پدید آید ازلیّ نباشد.

---

۱ ـ بی‌پایان.

که یکی آنها تباه شود، برای همین است که چیزهائی که درمثال نخستین گفته شد برخی ببرخی برنمی گردند. پس کودك ازمرد پدید نمی آید (یعنی مرد کودك نمی‌شود) زیرا که کائن یعنی شده از شدن بوجود نمی آید بلکه جزاین نیست که کائن پس از کون هست می‌شود، وهمچنین گفته می‌شود که روز ازبامداد پیدامی‌شود. ـ زیرا که پس آنست وازینرو گفته نمی‌شود که بامداد ازروز هست می‌شود، امایکی ازدووجه برمی گردد، وممکن نیست که هردووجه منعکس شود. وتا بی‌پایان برود، زیرا که میانجیها بناچار غایتهائی دارند، واماچیزهائی که برخی ببرخی برمی گردند پس همانا تباهی یکیشان شدن دیگری است. و باوجود این گوئیم ممکن نیست که (علت) نخستین تباه شود زیرا که هرگاه کون از جهت آغاز بی‌پایان باشد پس بناچار چیزی که نخست تباه شده و ازآن چیزدیگر پیدا شده ازلی نباشد.

C.7 التفسير

a انه لما فرغ من البرهان[1] على تناهى الاسباب المحركة المتحركة يريد ايضا ان ياتى بالبرهان العام على تناهى الاسباب المادية التى هى مختلفة بالنوع ولما كان المعلوم من امر[2] الاسباب المحركة ان لها اخيرا وانما المطلوب منها[3] هل لها ابتداء من اعلاها وكان الامر فى الاسباب المادية[4] بخلاف هذا اعنى ان لها مبدا من اعلاها وانما المطلوب هل لها منتهى اخير ام ليس لها منتهى اخير قال وايضا فانه لا يمكن ان يكون ما له ابتداء من اعلاه يمر الى اسفل[5] بغير نهاية فيكون مثلا من النار ماء ومن الماء ارض وكذلك يحدث جنس عن جنس دائما بلا نهاية يريد وايضا فان الكون لما كان ظاهرا من امره انه من جهة اعلاه يكون[6] متناهيا فليس يمكن ان يكون للشىء الذى تم كونه وفرغ مبدأ هيولانى ولذلك المبدأ مبدأ اخر هيولانى مخالف له ويمر الامر الى غير نهاية حتى لا يوجد له اخير مثل ان تكون النار متكونا لا يتكون منه شىء غيره وتكون. تكونت هى من الهواء والهواء من الماء والماء من الارض ويمر الامر هكذا فى اجسام تخالف بعضها بعضا بالصورة الى غير نهاية

b ولما وضع هذا المعنى شرع فى البرهان عليه فقال وذلك ان الشىء يكون من الشىء على جهتين لا على طريق ما يقال ان الشىء كان

C. 7. — [1] *B,d,k* البرهان : *a* [التفسير] — [2] *B* امر, *a,d* [امر] — [3] *Ita B* منها — [4] B^r,*a,d,k* المادية : B^o المادة — [5] *B,d,β,τ* الى اسفل : *a om.* — [6] *Nos* يكون : *B* (*c.* متناهيا), *a,d om.*

تفسیر

چون از برهان تناهی سببهای جنبانندهٔ جنبنده بپرداخت نیز می‌خواهد برهانی عامّ بیاورد بر بپایان رسیدن سببهای مادّی که بنوع مختلفند.

و چون از حال سببهای جنبانندهٔ اینکه آنها را سپسینی است معلوم بود - و تنها خواسته این بود که آیا از سوی بالا آغاز دارند یا نه، ودر سببهای مادّی کار وارونهٔ این بود - یعنی آنها ازسوی بالا آغاز داشتند و یگانه مقصود این بود که آیا پایان پسین دارند یا پایان پسین ندارند، گفت:

« و نیز همانا ممکن نیست چیزی که از بالا آغاز دارد بی‌نهایت پائین برود، پس مثلا: از آتش آب پیدا شود، و از آب زمین؛ وهمچنین نو پدید آید جنسی از جنس دیگر - پیوسته بی‌پایان. » یعنی و نیز همانا چون از امر کون پیدا است که از سوی بالا متناهی می‌باشد - پس ممکن نیست چیزیرا که کون آن تمام و پرداخته‌شده مبدئی هیولانی باشد، وآن مبدء را مبدء هیولانیّ جداگانهٔ دیگر، وهمچنین این روش برود تا بینهایت - تا درآن پسینی پیدا نشود؛ همچنانکه آتش متکوّن شود وازآن چیزدیگر متکوّن نشود، و باشد که آن متکوّن شده باشد ازهوا، وهوا ازآب، و آب از زمین؛ و همچنین برود - و بگذرد در جسمهائی که برخی با برخی در صورت جدائی دارند تا بینهایت، و چون این معنی را بیاراست برهان آنرا آغاز کرد، پس گفت:

« بیان مطلب اینست که چیز ازچیز دیگر بدو جهت پیدا می‌شود، - ولی نه از آن راه که گویند این چیز پس آن چیز بود -

بعد الشيء بمنزلة ما يقول احدنا[7] الضباب من البخار لا كن بمنزلة ما يقول احدنا ان الصبي كان منه رجل والثاني ان يكون من الماء هواء يريد والبرهان على ان المواد متناهية ان الشيء يقال انه يتكون من شيء على وجهين احدهما كما نقول[8] ان الصبي يكون منه رجل لا[9] كما نقول[10] ان الشيء يكون بعد الشيء كقولنا من البخار[11] ضباب[12] اى بعد البخار والثاني ان يكون الشيء من الشيء مثل قولنا ان من الهواء يكون الماء

ثم اخذ يشرح هذا النحو من الكون فقال فاما قولنا انه يكون c
من الصبي رجل فانما يذهب[13] فيه الى انه يكون من الشيء الذى سيكون[14] الشيء الذى قد كان وفرغ ومن[15] الشيء الذى سيتم الشيء الذى قد تم وفرغ يريد فاما قولنا يكون[16] من الصبي رجل فانما نذهب[17] فيه الى انه يكون من الشيء الناقص الذى سيكمل الشيء الكامل وهو الذى دل عليه بقوله من الشيء الذى سيكون[18] الشيء الذى قد كان وفرغ

ولما ذكر ان الكون انما هو مما يتكون لا مما كان وفرغ اخذ d
يحتج لذلك فقال وذلك انه كما ان بين الوجود والعدم التكون[19] كذلك ما هو متكون فهو دائما[20] بين ما هو موجود وبين ما هو

— [7] B احدنا, a [احدنا] : d אחרינו — [8] Nos,jk نقول, B نقول : a,d [...] — [9] B, a,k لا : d om. — [10] Nos,a,jk نقول , B نقول s.p. in., d [...] — [11] B*,d (non B¹,a) add. يكون , j add. « fit ». — [12] B² ضباب : B¹ ضبابا — [13] B يذهب , a يوصير, d يسبرو — [14] T,L₂ سيكون : B,a يتكون ; d [سيتكون vel سيتكون] — [15] B,a*,d² d¹ om. — [16] B,a يكون (sine انه) : d שיהיה — [17] Nos,a,jk او من T : ومن ; [سيتكون] d ; يتكون L₁* : سيكون T,(a,k) B, نذهب , B s.p. in. : d יסברו — [18] B,

چنانکه گفته شود میغ از بخار است، لیکن چنانکه کسی گوید همانا از کودك مردی پیدا شد.

و دوّم اینکه آب هوا شود» می‌گوید: و برهان براینکه مایه‌ها متناهی‌اند اینست که: گفته می‌آید که چیز ازچیز بدوگونه متکوّن می‌شود:

یکی اینکه چنانکه گوئیم از کودك مردی پیدا خواهد شد، ـ نه چنانکه گوئیم همانا چیز سپس چیز کائن شود مانند گفتهٔ ما که از بخار میغ پدید آید یعنی پس بخار.

و **دوّم** اینکه چیز ازچیز پیدا شود مانند گفتهٔ ما که از هوا آب پدید آید. سپس آغاز کرد که روشن کند اینگونه شدن را، پس گفت:

«امّا گفتهٔ ما که از کودك مردی پیدا شود جز این نیست که این را می‌خواهیم که از چیزی که نزدیك است هست شود، چیزی پیدا شود که هست و پرداخته است؛ واز چیزی که نزدیك‌است تمام شود ـ چیزی که تمام‌وپرداخته است». مرادش اینست که امّا سخن ما که از کودك مردی کائن می‌شود یگانه خواستهٔ ما ازآن اینست که ازچیز کمبودی که بزودی کامل خواهد شد چیز کامل پیدا می‌شود، و بهمین رهنمونی کرد بگفتهٔ خود که «ازچیزی که نزدیك است پیدا شود چیزی که کائن و پرداخته شده است».

و چون یاد کرد که کون همیشه از چیزی است که متکوّن می‌شود نه از چیزی که کائن و پرداخته شده، برای آن آغاز کرد دلیل بیاورد. پس گفت: «زیرا همچنانکه شدن میان هستی و نیستی است، ـ همچنین چیزی که درحال شدن‌است پیوسته متوسط است میان چیزی که هست و چیزی که

معدوم يريد وانما كان الكون من الذى يتكون اى الذى فى طريق الكون لان الموجود[21] الذى بالفعل وهو الذى فرغ[22] كونه يقابل[23] فى الحقيقة للعدم[23] والعدم ليس يمكن ان يكون منه كون اى ليس يمكن ان يكون هو المتكون ولا ايضا ما فرغ كونه يمكن ان يكون هو المتكون فواجب ان يكون المتكون هو الذى وجوده وسط بين العدم والوجود بالفعل وهو الموجود فى طريق[24] الكون وهو المتكون

e ثم اتى بمثال هذا فقال فان المتعلم هو كائن عالما والى هذا المعنى يذهب[25] فى قولنا[26] يكون من المتعلم عالم يريد ومثال ذلك ان العالم هو الذى نقول[27] فيه انه كان من المتعلم ولا نقول[28] ان العالم كان من نفسه ولا من عدم العلم بل من المتوسط بين العلم والجهل الذى هو عدم العلم وهو المتعلم وهو معنى قولنا ان العالم الذى قد صار عالما كان من الذى سيكون عالما اى الذى يصير الى العلم وهو المتعلم

f ولما ذكر هذا الضرب من الكون ذكر الضرب الثانى فقال واما قولنا انه يكون من الهواء ماء وذلك[29] بان يفسد الاخر يعنى الهواء[30] يريد واما قولنا ان شيئا يكون بالفعل من شىء آخر بالفعل فانما

---

[19] *B,T* التكون : *a,d* تكون — [20] B^2,*a*,T دائما : B^1,*d om.* — [21] *B,a,d* الموجود : *jk* [الوجود] — [22] *Nos,d,jk* [فرغ] : *B* נשאר,*a* بقا — [23] *Ita B* تقابل...للعدم *s.p* — [24] B^2, *a,j* طريق : B^1 *om.* — [25] *Nos,* (β) يذهب , *B s.p. in.* : *a,d* [نذهب] — [26] *Nos,d,*T تقول : *Nos,j* [...يـ] — [28] *B,a,*T* قولنا انه : *Nos* نقول : *B* يقول ; *a,d,jk* قولنا — [27] *a,d* [...يـ],*B s.p. in.* — [29] *B,*T وذلك : T* فذلك ; *a,d ind.* — [30] *Ita B,a,d,* الهواء *sine addito.*

نیست ، » یعنی تنها کون از آن چیز پدید آید که متکوّن خواهد شد، یعنی آنکه در راهِ شدن است ، ـ زیرا موجودی که بفعل است و آن آن چیز است که هستی او پرداخته شده ـ درحقیقت مقابل نیستی بود ، و نیستی ممکن نیست که از آن هستی پیدا شود ، ـ یعنی ممکن نیست که آن (نیستی) متکوّن شود ، ونه نیز چیزی که هستی او پرداخته شده ممکن است که متکوّن شود ، پس واجب است که متکوّن چیزی باشد که هستی او میانگین است ـ بین نیستی ـ وهستی بفعل ، ـ وآن موجودی است که درراهِ شدن است وآنست متکوّن . سپس مثال این را آورد پس گفت :

« پس همانا دانش آموز دانا شونده است ، وهمین معنی است آنچه می خواهیم از سخن خود که از دانش آموز دانشور پیدا می شود » یعنی و داستان این آنست که دانشمند کسی است که در بارهٔ او گوئیم که او از دانشجو پیدا شد ، ـ ونگوئیم که دانشمند از خود پدید آمد ، و نه از نیستی دانش ، بلکه از میانگین میان دانش و نادانی که نیستی دانش است ـ و او دانشجو است ، و آن معنی گفتهٔ ماست که دانشمندی که دانشمند گردید از آنکه نزدیک است که دانشمندی باشد پدید آمد ، ـ یعنی آنکه بدانش می گراید واو دانشجو است ؛ و چون این بخش شدن را یاد کرد بیاد کردن بخش دوّم پرداخت پس گفت :

« و امّا سخن ما که از هوا آب پیدا می شود و آن باینست که آن دیگر یعنی هوا تباه شود » یعنی امّا سخن ما که چیزی پیدا می شود بفعل از چیز دیگر که بفعل است مراد

يذهب[31] انه يكون من الهواء[32] ماء[33] فانا انما نذهب فيه[34] الى انه يكون من الهواء الفاسد ماء من جهة ما يفسد الهواء لا من جهة ما هو لابث ولا من طريق الذى هو فى طريق الكون مثل قولنا[35] يكون من المتعلم عالم

g ثم قال ولذلك لا ترجع التى[36] تلك حالها بعضها الى بعض ولا يكون من الرجل صبى وذلك انه ليس يكون من الكائن ما سيكون لاكن انما يكون بعد الكائن الشىء الذى يقال فيه انه سيكون فعلى هذا المثال يكون النهار من الغداة لانه بعدها ولذلك لا يقال انه تكون الغداة من النهار يريد وانما لم ينعكس الكون فى الضرب الاول[37] من الكون كما انعكس فى الضرب الثانى لانه لو كان من الرجل صبى لكان ما سيكون من الذى هو كائن[38] اعنى كان يكون الناقص من التام وذلك مستحيل

h ثم قال وعلى هاتين الجهتين جميعا[39] لا يمكن ان تمر الاشياء الى غير نهاية يريد وعلى هذين النحوين من الكون لا يمكن ان يمر الكون الى غير نهاية

i ثم اتى بالسبب فى ذلك فقال وذلك ان الاشياء التى فيما بين شيئين يجب ان يكون لها نهاية واما هذه الاشياء فترجع بعضها الى بعض وذلك ان فساد احدهما هو كون صاحبه يريد وذلك ان[40] النوع من

---

31 *B,a* يذهب : *B**1,(*d*) يذهب فيه — 32 *B** *add.* [? الفاسد =] الفا ; *at non B*1,*a*,*d*, *k*. — 33 *B*1,*a*,*d*,*k* ماء : فانا يذهب انه يكون من الهواء *B**2 *ea delet.* — 34 *B*,*d* فيه : *a*,*k om.* — 35 *B*,*a* قولنا : *d* [قولنا انه] — 36 *B*,*a* التى : *d*,T الاشياء التى — 37 Inc. *B* [1] *fol.* 4v. — 38 *B*,*d* (*k*) كائن : a מהווה — 39 *B*,*d*,T جميعا : *a om.* — 40 *B*,*a*,(*jk*) وذلك ان : *d* وذلك

س ٧ : الكائن كذا والصحيح الكائن بعد .

اینست که ازهوا آب پیدا می‌شود ، چه یگانه مقصود مااینجا اینست که‌آب‌ازهوای تباه شده پیدا می‌شود ـ از آنرو که تباه می‌شود ، ـ نه ازآنرو که هوا برجا مانده،و نه بطریق آنکه در راهِ کون است ، ـ مانند سخن ما که از دانشجو دانشوری پیدا می‌شود، سپس‌گفت :

« و برای همین است آنها که حالشان اینست برخیشان ببرخی بازگشت نمی‌کنند ، ـ و مرد کودك نمی‌شود ؛ زیرا چنین نیست که از چیزی که هست چیزی بوجود آید که درآینده خواهد بود ، ـ لیکن جزاین‌نیست که آنکه کائن‌است سپس آنکه دربارهٔ او گفته می‌شود که درآینده کائن خواهد شد بوجود می‌آید ، پس بنابراین داستان روز ازبامداد پیدا می‌شود ، زیرا که سپس آنست ، ـ وبرای‌همین گفته نمی‌شود بامداد از روز پدید می‌آید » یعنی و جز این نیست که درقسم نخستین کون وارونه نشد آن چنانکه در بخش دوّم وارونه شد ، ـ زیرا اگر مرد کودك شود هراینه چیزی که کائن خواهد شد بوجودآید ازچیزی که کائن‌است ، مقصودم اینست که ناقص‌از تامّ وکامل بوجود آید ـ و این محال‌است ؛ سپس گفت :

«و براین‌هردوجهت ممکن نیست چیزها تابینهایت بروند » یعنی و برین دوگونه شدن ممکن نیست که شدن برود بی‌پایان ؛ ـ سپس سبب آنرا یاد کرد پس گفت :

« و این (که‌گفتیم) برای اینست که چیزهائی که میان دوچیزاند واجب است‌که آنهارا پایانی باشد ، وامّا این چیزها پس برخی ببرخی بازگشت می‌کنند ، زیرا که تباهی یکی از دوتاشان همان شدن یار او است » مرادش اینست : واین (که‌گفتیم) برای اینست که آن نوع از

التكون الذى هو التغير من[41] عدم الشىء الى وجوده اعنى الذى يتغير من القوة الى الفعل لما كان بين شيئين متناهيين وهو العدم والوجود وجب ضرورة ان يكون ما بينهما متناهيا واما النوع الاخر الذى يقول[42] فيه ان الكائن يكون فيه[43] الذى فى طريق الفساد فانها ترجع بعضها الى بعض فتستدير ولا تمر على استقامة والمستديرة متناهية ضرورة مثال ذلك ان يكون من الارض ماء ومن الماء هواء ومن الهواء نار ثم ينعكس الامر فيكون من النار هواء ومن الهواء ماء ومن الماء ارض فلا يزال الكون دورا ولا كن فى اشياء متناهية ومثل هذا يعرض فى المركبات من الاسطقسات اعنى ان[44] التى تتركب من الاسطقسات تتركب منها حينا وتنحل اليها حينا

k ثم قال ومع ذلك لا يمكن ان يكون الاول وهو ازلى يفسد يريد وايضا فان جعلنا كون بعضها من بعض على هذه الصفة على استقامة لزم ان يكون فيها اول ازلى وان يكون مع هذا فاسدا

l ثم اتا بالسبب فى ذلك فقال وذلك انه لما كان التكون من ناحية اعلاه ليس يمر الى غير نهاية فيجب ضرورة ان يكون الاول الذى لما ان فسد حدث شىء اخر ليس هو بازلى يريد وذلك انه لما كنا نجد التكون ليس يمر من اعلاه الى غير نهاية اذ نجده مثلا ينتهى فى الاجسام البسيطة الى النار وجب ضرورة ان يكون لتكون الاسطقسات واحد من آخر مبدا اول لا يتكون من شىء وذلك

— [41] B^2,a,d,j التغير من : B^1 *om.* — [42] *Nos* يقول , *B s.p. init.* : *a,jk* [تقول] ; *d* יאמר — [43] *B,a,d* فيه : *jk* [منه] — [44] B^2,a,j ان : $B^1,(d\ ?)$ *om.*

شدن که عبارت از دگرگون شدن از نیستی چیزست بهستی او، مقصودم آنست که چیزی که از قوّه بفعل دگرگون می‌شود چون میان دو چیز متناهی است، ـ وآن نیستی و هستی است ـ بضرورت واجب باشد که آن که میان آن دو است متناهی بود.

و امّا آن نوع دیگر که دربارهٔ آن گوئیم کائن درین قسم آن چیزست که در راهِ تباهی است، ـ پس همانا آنها برخی ببرخی بازگشت می کنند، ـ پس می‌گردند و راست نمی‌روند، وچیزی که می‌گردد بضرورت متناهی است. داستان این آنست که از زمین آب، ـ واز آب ـ هوا واز هوا ـ آتش پیدا شود، ـ سپس کار برگردد پس از آتش هوا ـ واز هوا آب ـ واز آب زمین پیدا شود، پس کون پیوسته بگردد ولی در چیزهائی که پایان دارند.

و مانند این در چیزهائی که از آخشیجها مرکّب شده‌اند پیش می‌آید، مقصودم اینست که چیزهائی که از آخشیجها فراهم می‌آیند هنگامی از آنها ترکیب می‌شوند، وگاهی همین پاره‌های مرکّب از هم گسیخته و پراکنده می‌شوند. سپس گفت « و با این که گفتیم ممکن نیست که اوّل تعالیٰ که ازلیّ است تباه شود » یعنی و نیز اگر ماکون برخی آنها را از برخی برین نشان بطور مستقیم قرار دهیم لازم آید که درآنها اوّلی ازلیّ باشد، واینکه آن اوّلِ ازلیّ با این (که اوّلِ ازلیّ است) تباه شونده بود، سپس سبب اینرا یادکرد پس گفت:

« زیرا که چون پیدایش ازسوی بالای او بی‌پایان نیست پس ازروی نیاز واجب است که آن علّت نخستین که چون تباه شود چیزی ازو پدید آید ازلیّ نباشد ».

مرادش اینست که این که گفتیم برای اینست که چون ماشدن را می‌یافتیم که ازسوی بالا نمی‌رود بی‌پایان، چه می‌یابیم تکوّن را که مثلا درجسمهای بسیط بآتش که می‌رسد پایان می‌یابد، پس بضرورت واجب آید که تکوّن آخشیجها یکی از دیگری را مبدئی نخستین باشد ـ که ازچیزی متکوّن نشود.

انه لو لم يكن هناك مبدا اول لم يكن هنالك انقضاء وذلك ان المبدا انما يفهم لمنقض والمنقضى هو ضرورة مبتدء[45] لان ما لا يبتدى لا ينقضى لاكن هنالك انقضاء فهاهنا اذا مبدا اول وما ليس له مبدا اول[46] فهو ازلى ضرورة فليكن هذا هو الارض مثلا او ما هو اقدم من الارض لكن لما كان كل واحد من هذه ليس يتكون منه شيء الا بفساده وجب ضرورة ان يكون هذا[47] المبدا الاول اذا تكون منه شيء فسد واذا فسد[48] لم يكن ازليا وقد كنا فرضناه ازليا هذا خلف لا يمكن

T.8

قال ارسطاطاليس

(a) [1]وايضا فان الشيء الذى بسببه تكون الاشياء هو غاية وهذا هو الشيء الذى ليس وجوده هو بسبب[2] تال[3] غيره لكن وجود سائر (b) الاشياء بسببه فيجب ان كان[4] شيء[5] هذه حاله الا يكون الاخير (c) غير متناه فان لم يكن شيء من الاشياء هذه حاله لم يكن الشيء

— [45] *Nos,a* مبتدء : *B* مَبْدَا (*B* præm.* ذى) ; *d,k ind.* — [46] *B,d* اول : *a,jk om.* — [47] *B,d,(k)* هذا : *a* [هذا هو] — [48] *B*,a,d²,jk* واذا فسد : *B¹ vid.* فاذا ; *d¹ om.*

T. 8. — [1] *In marg. B habetur versio altera* v, *quam vide in ima pag.* — [2] *B*,B* هو بسبب : *d,L* بسبب ; *B¹,(a)* لسبب ; *j ind.* — [3] *B,a,j,L* تال : *d,B om.* — [4] *B,a,k,L** كان : *d,L* كان هاهنا — [5] *Ita* φ (*non* β,ρ,χ *nec* β*,ρ*,χ*) شى...الاخير

(a) v (*in marg. B dext. et super.*) : 1 وايضا نقول ان الذى بسببه يكون شيء اخر هو الغاية والتمام وهو الذى لا يكون ** سببه[1] *** [2] اخر بل تكون الاشياء الاخر بسببه فان (b) كانت الغاية مثل هذا فليس لا[3] نهاية وان لم يكن شيء ذا[4] نهاية فليس شيء يكون بسببه[5] شيء (c) 3

[1] vv سببه.. : (β [بسبب]) — [2] v *mutil., nos* شيء — [3] *Ita* v, β γ — [4] *Ita* v ذا — [5] *Ita* vv بسببه

بیانش اینست که اگر آنجا آغاز نخستینی نباشد بپایان رسیدنی نخواهد بود، ـ زیرا که آغاز از چیزی فهمیده می‌شود که سپری شونده باشد، وآنکه نابود شونده است بضرورت آغاز دارد، زیرا چیزی که دارای آغاز نباشد تمامی ندارد، لیکن آنجا سپری شدن است، پس اکنون که چنین است اینجا مبدء نخستین است، و چیزی که مبدء نخستین ندارد او از روی هرآینگی ازلیّ است، پس (فرض می کنیم) این (سرآغاز) مثلا زمین باشد ـ یا چیزی که دیرینه‌تر از زمین است، لیکن چون هیچیک از اینها نیست که از او چیزی پیدا شود مگر بتباهی او بضرورت واجب شود که این آغاز نخستین هرگاه از او چیزی متکوّن شود تباه شود، وهرگاه تباه شود ازلیّ نباشد، وما اورا ازلیّ فرض کرده بودیم، این خلاف فرض ـ و غیرممکن است.

ارسطوگفت

و نیز همانا آن چیز که بسبب او چیزها هست می‌شوند او غایت است

و این آن چیزست که هستی او بسبب پس‌رو دیگر، ـ نیست، ـ لیکن هستی چیزهای دیگر بسبب اوست، پس اگر چیزی باشد که حالش اینست لازم آید که سپسین بی‌پایان نباشد، پس اگر هیچ چیز از اشیاء این حالت را نداشته باشد

(d) الذى بسببه تكون الاشياء والذين يجعلون الاشياء[6] غير متناهية
(e) يبطلون طبيعة الجود[7] وهم لا يشعرون على انه ليس يروم شىء من
الاشياء[8] ان يفعل فعلا من الافعال اى فعل كان وهو لا يقصد به
نهاية

C.8 التفسير

a لما بين[1] تناهى السببين الفاعل والمادة اخذ يبين تناهى الاسباب
الغائية فقال وايضا فان الشىء الذى بسببه تكون الاشياء هو غاية
وهـذا هو الشىء الذى ليس وجوده بسبب تال[2] غيره لكن وجود
سائر الاشياء بسببه يريد وايضا فانه من البين بنفسه ان هاهنا سببا[3]
يسمى[4] غاية وهو الذى من اجله يكون شىء شىء من الموجودات
وهذا هو الذى ليس وجوده فى الشىء من اجل سبب اخر فى الشىء
الذى هو غاية له بل جميع ما يوجد فى الشىء من الاسباب هو[5] من
اجل هذا[6] السبب اعنى الفاعل والمادة والصورة فيما له فاعل ومادة
وصورة

---

[6] B,a,d,L الاشياء : k,L* الاسباب — [7] B,a,(d),j,β الجود : B الوجود — [8] B,a,d,k,L,φ شى من الاشياء : (β,ν احد)

C. 8. — [1] a,jk [بيّن] : B,d تبين — [2] [B°],a,T تال : B^r ثانٍ (*cum* شى *supr. lin.*) ; d [شى] — [3] B*,a,j سببا : d [شيئا] ; B¹ *om.* — [4] Nos,(d) يسمى , B *vid.* سمى : a [تسمّى] ; k *om.* — [5] B²(c. ص),a,d,j هو الاسباب من : B¹ *om.* — [6] B²,a,d,j هذا : B¹ *om.*

(d.e) اخر مثل الغاية فالذين قالوا ان لا نهاية جهلوا بضعفهم[6] طباع الخير لانه لا يروم احد ان يفعل 1
[*] شيئا ان علم انه لا ينتهى الى غاية ولا يكون فعل الاشياء بعقل[7] ما لم يكن له غاية 2

---

[6] *Ita vid.* ν بضعفهم — [7] ν *ind., nos,* (β) بعقل *(cf. p. 33, 1).*

[*] *Decem ultima verba* ولا يكون ... له غاية *ad Textum sequentem pertinent ; cf. p. 33,1.*

آن چیز که بسبب اوچیزها هست می‌شوند وجود نخواهد داشت.

و کسانی که اشیاء را ناجزانجام می‌دانند بدل درنمی‌یابند که طبیعت جودرا باطل می کنند، علاوه براینکه هیچ چیز ازچیزها کرداری ازکردارها را آهنگ نمی کند که ازآن نتیجه و فائده‌ای نخواهد.

تفسیر

چون تناهی دو سبب فاعل ومایه را روشن کرد آغاز کرد که بپایان رسیدن سببهای غائی را پیدا کند پس گفت:

« ونیز همانا آن چیز که بسبب او چیزها هست می‌شود او غایت است، و این آن چیز ست که هستی او بسببی که بدنبال او باشد جزخود او نیست - ولی هستی چیزهای دیگر بسبب اوست » یعنی و نیز همانا خود روشن‌است که اینجا سببی هست که آنرا غایت خوانند، و این همانست که ازبهر او این چیز آن چیز از موجودات هست می‌شود، واین‌است آنکه هستی او درچیزازبهرسبب دیگری که در ذوالغایة باشد نیست - بلکه همهٔ سببهائی که درچیز (معلول) یافته می‌شوند یعنی: فاعل، و مایه، و صورت، در چیزهائی که فاعل، ومایه، وصورت، دارند؛ ازبهر این سبب‌است.

ونیزگوئیم همانا آن چیزکه بسبب اوچیزدیگرپیدا می‌شود آن غایت وتمام (شیی) است و آن همانست که سببش چیزدیگرنیست بلکه چیزهای دیگربسبب اوپیدا می‌شوند پس اگرغایت مانند این باشد پس دارای پایان نخواهد بود واگرچیزی دارای پایان نباشد پیس چیزی که بسبب اوچیز.

دیگرپیدا شود نخواهد بود پیدا شود مانند غایت وجود نخواهد داشت پس کسانی که گفتند نهایتی نیست بسبب ناتوانیشان طبیعت خیر ر ندانستند، زیراکه هیچ کسی آهنگ نمی کند که چیزی انجام دهد اگربداندکه سرانجام نمی‌رسد وتاآنگاه که کار را غایتی نباشدکارخردمندانه نباشد.

b ولما قرّر[7] وجود هذا السبب قال فيجب ان كان هاهنا[8] شيء
هذه حاله الا يكون الاخير غير متناه يريد فيجب ان كان هاهنا
سبب هذه حاله فى موجود موجود اعنى ان تكون جميع الاسباب
من اجلة فى موجود موجود الا تكون هذه الاسباب. التى هى
5 اواخر فى الكون متقدمة فى الوجود غير متناهية

c ثم اتا بالدليل على هذا فقال فان لم يكن شيء من الاشياء هذه
حاله لم يكن الشيء[9] الذى[10] بسببه تكون الاشياء يريد فان لم تكن
هنا غاية اخيرة لم يكن هاهنا لشيء من الاشياء سبب غائى لانا قد
حددنا السبب الغائى فى واحد واحد من الاشياء انه السبب الاخير
10 فان لم يكن لجميع هذه[11] الاسباب سبب بهذه الصفة اعنى ان يكون
اخيرا لها لم يكن هاهنا بسبب غائى اصلا اعنى انه ان كان للغاية غاية
ومر الامر الى غير نهاية لم يكن هاهنا غاية اصلا لشيء من الاشياء
وذلك ان رسم هذا السبب هو الا يكون من اجل سبب اخر فمتى
فرض غير متناه بطل حده وارتفع وجوده عن الموجودات وقد كنا
15 فرضناه موجودا هذا خلف لا يمكن

d ثم قال والذين يجعلون الاشياء[12] غير متناهية يبطلون طبيعة الجود
وهم لا يشعرون يريد والذين يجعلون الاسباب غير متناهية يبطلون
الغاية كما قلنا والذين يبطلون الغاية يبطلون جميع الجيد والفاضل
وهم لا يشعرون وذلك ان الاشياء انما[13] توصف بالجود والفضيلة
20 من قبل الاسباب الغائية

— [7] *Nos,B (?),jk* قرّر : *B (?),a* قدر ; *d* [تقرّر] — [8] *B* هاهنا : *a,d,T om.* — [9] *B,d,T* الشيء : *a* [هذا الشيء] — [10] Inc. *B* [1] *fol.* 5r. — [11] B^2*,a,d* هذه : B^1*,jk om.* — [12] B^1,

وچون هستی این سبب را ثابت کرد گفت: « پس اگر اینجا چیزی باشد که حالش اینست واجب‌است که سپسین نامتناهی نباشد » یعنی اگر دراینجا سببی باشد که در (هر) موجود موجود حالش اینست یعنی همهٔ سببها درموجود موجود ازبهر او باشند، واجب باشد که این سببها که در کون سپسین‌اند درهستی پیشین وبی‌پایان‌نبوند. سپس دلیل اینرا آورد وگفت:

« پس اگرچیزی از چیزها حالش این نباشد آن چیز که بسبب او چیزها هست می‌شوند هستی نخواهد داشت » یعنی اگر اینجا غایت سپسینی نباشد اینجا برای هیچ‌چیز از چیزها سبب غائی نخواهد بود، زیرا:

ماشناساندیم دریکایک چیزها سبب غائی‌را باینکه اوسبب سپسین‌است، پس اگر برای همهٔ این‌سببها سببی باین نشان نباشد، ـ یعنی اینکه سپسین‌آنها بود اینجا از اصل سبب غائی وجود نخواهد داشت، مقصودم اینست که اگرغایت را غایتی باشد و کار ببینهایت کشد، ـ اینجا اصلا برای هیچ چیز ازچیزها غایتی نخواهد بود، ـ و این برای‌آنست که نشان این سبب اینست که از بهرسببی دیگر نمی‌باشد، پس‌هنگامی که ناجزانجام فرض شود حدّ او نابود و هستی او از میان موجودات برداشته شده باشد، ـ وما آنرا موجود فرض کردیم، این‌خلاف فرض است که ـ ممکن نیست. سپس گفت:

« کسانی که چیزها را ناجزانجام می‌پندارند غافلندکه طبیعت جود را ناچیز می‌کنند » یعنی: و کسانی که سببها را ناجزانجام می‌پندارند غایت را نابود می‌سازند ـ چنانکه گفتیم، و آنان که غایت را نابود می‌کنند نمی‌فهمند که همهٔ نیکو وفاضل‌را ناچیز می‌کنند، ـ زیرا چیزها ازنزد سببهای‌غائی‌بنیکوئی و فزونی وصف می‌شوند.

e ثم قال على انه ليس يروم شيء من الاشياء ان يفعل فعلا من الافعال اى فعل كان وهو[14] لا يقصد به نهاية يريد والعجب ممن ينكر هذا السبب وهو ممن يعترف انه لا يفعل احد فعلا من الافعال اى فعل كان[14] الا وهو يقصد به نهاية وغاية يريد ان الامر فى الطبيعة فى هذا يجب ان يكون كالامر فى الصناعات وفى جميع افعال الروية والاختيار

f وانما قال هذا لان كثيرا من القدماء كانوا يجحدون هذا السبب وقد تكلم معهم فى الثانية من السماع

T.9 قال ارسطو

[1]ومع ذلك ايضا فان بحسب قولهم ليس فى الاشياء الموجودة[2] عقل وذلك ان ذا العقل انما يفعل ما يفعله دائما بسبب شيء من الاشياء من ذلك[3] هو نهاية الفعل[4] وذلك ان النهاية هى الغاية المقصودة اليها[5]

---

a,d,T الاشياء : B*,jk,T* الاسباب — [13] a,jk [انما] : B,d om. — [14] a om. (hom.) 2 lin. وهو لا يقصد به نهاية يريد والعجب ممن ينكر... اى فعل كان

T. 9. — [1] *In marg. B habetur versio altera* ν, *quam vide in ima pag.* — [2] *Ita* ρ A^b (*non* β) الموجودة — [3] B,a من ذلك : B*,d (*add.* انما),β من قبل ان هذا : B (*loco* من الاشياء من ذلك ?) من قبل ان هذا — [4] B,a,d,jk الفعل : B^1,B* العقل — [5] *Ita* B المقصودة اليها

---

1 ν *(in marg. B dext.)* : [1]ولا يكون فعل الاشياء بعقل[2] ما لم يكن له غاية[1] فان[*]الذى
2 له عقل انما يفعل ابدا من اجل شيء وهذا الشيء هو الغاية فان الغاية هو[3] التام

---

[1] *Decem verba* ولا يكون...له غاية *erant in particula præced., p.* 31,2. — [2] *Ita* ν يعقل . *(cf. p.* 31,27*).* — [3] *Ita* ν هو

قوله فى السطر الاول من الذيل : « ولايكون » الى : « غاية » مكرّر

سپس گفت : « علاوه هیچ چیز از چیزها آهنگ نمی کند که کاری از کارها انجام دهد هر کاری باشد درحالتی که سرانجام آنرا نخواهد » یعنی و شگفت است از کسی که این سبب را نمی شناسد و او از کسانیست که باور دارند که هیچکس کاری از کارها نمی کند - هر کاری باشد مگر اینکه او از آن (کار) پایان و سرانجامی را می‌خواهد . یعنی کار در طبیعت در این (غایت) واجب است ، - مانند کاردر پیشه‌ها و درهمه کارهائی که از روی اندیشه و به‌گزیدن انجام می گیرد باشد .

و جز این نیست که این را گفت برای این که بسیاری از پیشینیان این سبب را باور نداشتند ، - و با آنها در (گفتار) دوّم از سماع (طبیعی) سخن رانده است .

ارسطو گفت

و با وجود این نیز بگفتهٔ آنان در چیزهائی که هستند عقلی نیست ، زیرا جز این نیست که همیشه خداوندِ خرد آنچه می کند بسبب چیزی از چیزها می‌کند که بالجمله آن سرانجام کار است ، - زیرا که پایان همان غایتی است که خواسته شده است .

پس همانا آنکه خردمند است جزاین نیست که همیشه از بهرچیزی کارمی کند واین چیز همان غایت است پس همانا غایت همان تمام است .

C.9 التفسير

يقول ان من يضع الاسباب التى على طريق الغاية غير متناهية فهو يرفع العقل العملى ضرورة وذلك ان العقل انما يفعل ما يفعله فى كل وقت بسبب شىء اخر من الاشياء وذلك الشىء هو الذى من قبله صار الفعل متناهيا وذلك ان النهاية هى الغاية المقصودة بالافعال والا كان الفعل[1] عبثا

T.10 قال ارسطاطاليس

(a) [1]وايضا فان الحال فيما يسال عنه بما هو لا يمكن ان يكون
(b) القول فيها خارجا عن الحدود[2] وذلك ان المتقدم دائما هو[3] اولى
(c) بالوجود واما الاخير فليس كذلك والشىء الذى اوله ليس بموجود فان ما يتبع اوله ليس بموجود

C.10 التفسير

a انه لما بين من امر الاسباب الثلثة انها متناهية اخذ يفعل ذلك فى السبب الذى على طريق الصورة وهو الذى يسال عنه بحرف

C. 9. — [1] *Ita B,a,d,j* الفعل

T. 10. — [1] *In marg. B habetur versio altera* ν, *quam vide in ima pag.* — [2] *Ita B,a,d,j* الحدود — [3] B^2,*a,d,jk*,L المتقدم دائما هو : B^1 المتقدم هو

(a) ν *(in marg. B sin. et super.)* : [1] وايضا لا يمكن ان ينتسب الذى يدل على كينونة الشىء الى حد اخر اجمع للحدود منه لان المتقدم ابدًا اجمع والمتاخر انقص وما لا اول له لا (b.c) [3] ثانى له[2]

---

[1] *Nos* اخرا جمع المحدود ν : اخر اجمع للحدود *(cum* جمع للحدود *sup. lin.).* – *Ita* ν لا ثانى له (*non* ...تالى...)

تفسیر

می‌گوید : همانا کسی که سببهائی را کـه بر راهِ غایت اند بی پایان فرض می‌کند بضرورت اوعقل عملی را کنار می‌گذارد ، زیرا که جز این نیست که خرد می‌کند آنچه می‌کند در هر وقتی بسبب چیز دیگر ازچیزها ، ـ و این چیز همانست که بنزد اوکارمتناهی شده است ، ـ چه نهایت همان غایتی است که اوست مقصود از انجام کار ، ـ وگرنه کار بیهوده باشد .

ارسطو گفت

و نیز حال در آنچه از آن بماهو پرسش می‌شود ممکن نیست که گفتار پیرامون آن از حدّها بیرون باشد ، ـ زیرا که پیشین همیشه بهستی سزاوارترست ، و امّا پسین چنین نیست ، ـ و چیزی که آغازش هست نشده همانا پیرو آغاز او هم موجود نخواهد بود .

تفسیر

همانا چون سببهای سه‌گانه را روشن کرد که آنها پایان دارند ، ـ آغاز کرد این کار را پیرامون سببی که بر راهِ صورت است انجام دهد ، وآن همانست که

ونیز ممکن نیست که چیزی که برکینونت چیزدلالت می‌کند بحدی دیگرنسبت داده شود که محدود را ازآن فراگیرنده‌ترباشد ، زیراکه پیشین همیشه جامعتراست وسپسین ناقصتر ، وچیزی که نخستین ندارم دوم ندارد .

ما هو[1] فقال وايضا فان الحال فيما يسال عنه بحرف ما هو لا يمكن ان
يكون القول فيها خارجا عن الحدود يريد وايضا فان الحال فيما يسال
عنه بحرف ما هو وهى صورة[2] الاشياء لا يمكن ان يكون القول
فيها مخالفا لطبيعة الحدود[3] اى ان ظهر من طبيعة الحدود[4] انها
متناهية وجب ان يكون الامر فى الصورة[5] كذلك
b ثم قال وذلك ان المتقدم دائما هو اولى بالوجود فاما[6] الاخير[7]
فليس كذلك يريد وذلك ان الحد يظهر من امره ان فيه جزءا متقدما
وجزءا متاخرًا وان الجزء المتقدم فيه اولى بالوجود من المتاخر وانه
اذا لم يوجد المتقدم لم يوجد المتاخر فان كان للجزء المتقدم حدّ[8] وهو
الجنس مثلا وكان للجزء المتقدم ايضا[9] من ذلك الحدّ[10] حدّ[11] ومر الامر
الى غير نهاية لم يكن هنالك اول متقدم واذا لم يوجد اول متقدم لم
يكن اخير لان الاخير انما هو اخير للمتقدم فترتفع الحدود وتبطل
المعارف ان[12] كانت الصور التى بينت[13] المحدود[14] غير متناهية وهذا
c هو الذى دل عليه بقوله والشىء الذى اوله ليس بموجود فان ما يتبع
اوله ليس بموجود اى ان الشىء الذى يتبع وجوده وجود الاول
وهو الاخير اذا لم يكن الاول موجودا لم يكن الاخير موجودا
وبالعكس اذا[15] لم يكن الاخير ايضا موجودا لم يكن الاول موجودا

C. 10. — [1] B^*,a,d هو : B^1 *omit.* — [2] B,d,k صورة : a [صور] — [3] a^*,d,jk الحدود : B,d^* المحدود — [4] a,jk [الحدود] : B,d المحدود — [5] B,d الصورة : a,jk [الصور] — [6] B فاما : T واما — [7] B^1 *præm.* ساير *sed* B^* *delet.* — [8] a,jk [حدّ] : B,d جز — [9] B^1 *add.* ذلك , B^2 *add.* من ذلك , *sed* B^* *delet.* — [10] j,k [الحدّ] : B,a,d — [11] B^o,a,jk حد : B^c,d جز — [12] *Nos*,B^1,a,jk ان : B^2,d *vid.* فان — [13] $B^2,(d)$ الجز — [14] B,a,d المحدود : jk [الحدود] — [15] $B,a,$ بينت : B^1,a ليست ; jk [نسبت...?]

ازاو بحرف ما هو پرسش می‌شود پس گفت :

« و نیز همانا حال در آنچه از او بحرف ما هو پرسش می‌شود ممکن نیست که قول در آن از حدّ ها بیرون باشد » یعنی و نیز همانا حال در آنچه از او بحرف ما هو پرسش می‌شود و آن صورت چیز هاست ممکن نیست که قول در آن با طبیعت حدّ ها نا سازگار باشد ، یعنی اگر از طبیعتِ حدود پیدا شد که آنها پایان دارند ، ـ واجب است که کار صورت هم چنین باشد . سپس گفت :

« بیانش اینست که پیشین همیشه سزاوارتر بهستی است ، امّا سپسین پس چنین نیست » یعنی زیرا که از حال حدّ پیدا می باشد که در او پاره‌ای پیشین است و پاره‌ای سپسین ، و اینکه پارهٔ پیشین او بهستی اولی است از سپسین ، و اینکه هرگاه پیشین هست نشود سپسین هست نشود ؛ پس اگر پارهٔ پیشین را حدّی باشد ، وآن مثلاً جنس است ، و پارهٔ پیشین این حد را نیز حدّی باشد وکار بی پایان پیش برود ، ـ اینجا نخستین پیشینی نخواهد بود ، وهرگاه نخستین پیشین وجود نداشته باشد سپسینی نخواهد بود ، زیرا که سپسین جز این نیست که سپسینِ پیشین است ، پس حدّ ها از میان برداشته می شوند ، ـ ومعارف نابود می گردد ، ـ اگر صورتهائی که محدود را روشن می‌کردند بی پایان باشند .

و این همانست که بدان رهنمونی کرد بگفتهٔ خود « وآن چیز که نخستین او موجود نیست پس همانا آنچه نخستین او را پیروی می‌کند هست نباشد » یعنی همانا چیزی که هستی او هستی نخستین را پیروی می‌کند وآن سپسین است ، هرگاه نخستین هست نباشد (این) سپسین موجود نخواهد بود . و بعکس سپسین هم هرگاه نباشد نخستین نخواهد بود .

T.11

قال ارسطوطاليس

(b) [1]وايضا فان من قال بهذا القول ابطل العلم وذلك انه لا يمكن[2]
(c) العلم دون الوصول الى الاشياء التى لا تحتمل القسمة ويكون العالم[3]
(d) على هذا القياس غير موجود وذلك ان الاشياء غير المتناهية التى
(e) هذه حالها لا يمكن ادراكها بالذهن فان الحال فى الخط ليست هذه
الحال اعنى انه وان[4] كان لا يستقيم[5] ان نقف[6] على اقسامه لا يمكن
(f) ان يدرك[7] بالذهن دون وقوفه ولذلك[8] من اقام[9] فى وهمه[10] خطا غير
متناه فلم يحصر[11] اقسامه

---

d وبالعكس اذا : *jk* [وبالعكس واذا]

T. 11. — [1] *In marg.B habetur versio altera* ν *quam vide in ima pag.* — [2] B^{r},*d* يكن : B^{o} [...13 *mill...*] يمكن , *k*,ν يمكن ان يكون ; L يكون — [3] *Ita B,a,d,k*,L العالم — [4] *B,d,k,*(β) انه وان : *a* [انه ان] ; L وانه ان — [5] B^{2} *(s.p. init.),a,*(*jk*), L يستقيم : B^{1},*d* يقسم — [6] *a* [نقف],*B s.p. in.* : *d* [يقف] — [7] *Nos,a,d* يدرك , *B s.p. in.* : *k plur.* — [8] *Ita B,a,d,k,*β ولذلك — [9] *B,a,d,*L اقام : *k* «accepit». — [10] *B, a,d,jk*,L *vid.* وهمه : B *vel* B^{*} ذهنه — [11] *a,d,jk*,L يحصر : [x يحص *(vel* يحصى *?)*] , *B vid.* يحصر *vel* يحص

---

1 وايضا ان القائلين بمثل[4] هذا القول يبطلون : ν *(in marg. B dext., infer. et sin.)*
(b.c) العلم بقولهم انه[2] لا يمكن ان يكون علم قبل ان ينتهى الى الاشخاص فان كان على ما قالوا
(d.e) فلا علم ولا معرفة لانه لا يمكن ان تفهم الاشياء التى لا نهاية لها على ما قالوا وانما يمكن ان
(f) يفهم الخط لانهم يقفون[3] فى قسمتهم على حد ولا يمكن ان يكون فهم من غير وقف ولا كن
5 لا نقسم[4] الذين يقولون ان[5] لا نهاية فلم يخطر ببال[6] حصر[7] اقسامه

---

1 νν *vid.* بمثل , *(nos* بمثل*)* — 2 *IIa* νν العلم بقولهم انه — 3 *IIa* νν لانهم يقفون فى *(sine negatione)* — 4 *IIa vid. (?)* νν نقسم — 5 νν *vid.* او *vel* ان — 6 νν ببال , *nos* ببال — 7 νν حصر , *nos* حصر

ارسطو گفت

و نیز همانا کسی که این سخن‌را گفته دانش را باطل کرده است ، زیرا :

دانش پیش از رسیدن بچیزهائی که بهره پذیر نباشند ممکن نیست ، و براین قیاس دانشوری نخواهد بود ، چرا که چیزهای بی پایان که حالشان اینست در یافتن آنها بذهن ممکن نیست .

وهمانا حال خطّ این حال نیست ، مقصودم اینست که گرچه راست نیست که نزد بهره های خط بایستیم ، ـ چنین نیست که در یافتن خط پیش از ایستادن از بخش کردن آن ممکن نباشد ، و ازینرو کسی که در ذهن خود خطّ بی پایانی بپادارد بخشهای آنرا فرا نگرفته است .

و نیز همانا گویندگان مانند این سخن بگفتهٔ خود که : ممکن نیست که دانشی پیدا شود پیش از آنکه باشخاص برسد دانش را ناچیز می کنند ، پس اگرچنان باشد که آنان گفته‌اند نه دانشی هست ونهٔ شناختی ، زیرا بگفتهٔ آنان ممکن نیست که چیزهائی که پایان ندارند دریافته شوند ، وجز این نیست که ممکن است که خط دریافته شود ، ـ زیرا که آنان دربخش کردنشان درحدی می‌ایستند و دریافتن بی توقف ممکن نیست . ولیکن کسانی که گویند نهایتی نیست بخش نمی کنند پس حصر بخشهای آن باندیشه‌ای درنیامده است .

a هذا كانه تتميم [1]للبيان الاول الذى[2] وضع فيه صورة اخيرة وفصلا اخيرا فبين[3] منه انه يجب ان تكون الصورة الاولى موجودة فى الشيء المحدود وانه ليس يمكن ان تمر الصور من اسفل الى فوق الى غير نهاية لانه كان يكون حد الشيء غير متناه من جهة اعلاه واما فى هذا القول فانه يضع ان الاول الاعلى موجود ويبين ان الاخير يجب ان يكون موجودا

b ولذلك قال وذلك انه لا يكون العلم دون الوصول الى الاشياء التى لا تحتمل القسمة يريد انه متى وضع الاخير غير موجود والاول موجود بطل العلم بالحدود التى تحدث على طريق الحلّ[4] كما يبطل العلم بالحدود الموجودة بجهة التركيب متى وضعنا الاخير موجودا والاول غير موجود وذلك انه متى كان فى الشيء الواحد صورة اولى وفرضناها تنقسم الى فصول لا نهاية لها لم نصل بطريق القسمة الى معرفة طبيعة ذلك النوع لان العلم بالشيء انما يحصل اذا انتهينا الى النوع الاخير

c ثم قال على جهة التشنيع ويكون العالم على هذا القياس غير موجود يريد ويلزم اذا لم يكن العلم موجودا امر شنع جدا ومستحيل وهو ان يكون العالم غير موجود

C. 11. — [1] Inc. *B* [1] *fol.* 5ᵛ. — [2] *B**,*d*,*k* الذى : *B*[1],*a om.* — [3] *a* (*post* ⁂), *jk* [فبيّن] : *B*,(*d*) فتبين — [4] *Nos*,(*a*) الحلّ , *jk* « dissolutionem » : *B*[1] *omit.* ; *B**,*d* القسمه (*cf. p.* 37,13).

تفسیر

این (سخن) گویا تکمیل گفتار نخستین است که در آن صورتی سپسین و فصلی سپسین نهاده بود ، پس از آن روشن شد که واجب است که درچیز محدود صورت نخستین موجود باشد ، وممکن نیست که صورتها از پائین ببالا تا بینهایت بروند ، زیرا که (درینصورت) حدّ چیز از سوی بالا بی پایان خواهد بود .

و امّا در این گفتار وی فرض می کند که نخستین زبرین موجود است ، و روشن می کند که سپسین واجب است که موجود باشد ، و بدین جهت گفت :

«زیرا که دانش پیش از رسیدن بچیز هائی که بهره پذیر نیستند پیدا نمی شود» یعنی هرگاه سپسین ناموجود فرض شود ـ و نخستین موجود ، ـ دانستن حدّ هائی که از راه حلّ (گشودن وتحلیل کردن ماهیّت) پیدا می شود باطل شود ، همچنانکه دانش حدّ های موجود بجهت ترکیب هنگامی که سپسین را موجود فرض کنیم و نخستین را ناموجود باطل می شود ، ـ زیرا هرگاه در یک چیز صورتی نخستین باشد ـ وآنرا فرض کنیم که بفصلهای بی پایان بخش می شود ، ـ از راهِ بخش کردن بشناسائی طبیعت آن نوع نخواهیم رسید ، زیرا دانش چیز هنگامی پیدا می شود که بنوع سپسین برسیم .

سپس از روی نکوهش گفت : « و دانشمند برین قیاس وجود نخواهد داشت » یعنی وهرگاه دانش هست نباشد چیزی که درست نکوهیده و محال است لازم آید ، و آن اینست که دانشمند موجود نباشد .

ثم اتا بالسبب فى ذلك فقال وذلك ان الاشياء الغير متناهية التى d
هذه حالها لا يمكن ادراكها بالذهن يريد وانما وجب ذلك لان
الاشياء المعلومة هى التى يحصرها الذهن واما الاشياء الغير متناهية
فليس يحصرها الذهن فهى غير معلومة[5]

ولما كان لقائل ان يقول ان الخط قد يضعه المهندس غير متناه e
بالقسمة قال فان الخط ليست هذه حاله اعنى انه وان[6] كان لا يستقيم[7]
ان نقف[8] على اقسامه لا[9] يمكن ان يدرك[10] بالذهن دون وقوفه يريد
وليس لمحتج ان يحتج علينا بامر قسمة الخط فانه[11] لسنا نقدر ان
ننتهى فى قسمته الى جزء اخير[12] ويشبه[13] قسمة الجنس الى الانواع
بقسمة[14] الخط الى نصفيه[15] ونصفيه الى نصفيه[16] وذلك يمر الى غير
نهاية فانه ليس يمكن ان نتصور[17] الخط[18] الا من حيث ناخذه[19]
متناهيا وتكريرنا المتناهى منه المتصور مرات لا نهاية لها ليس
يوجب ان غير المتناهى يتصور ولذلك من توهم خطا غير متناه لم
يقدر ان يتصوره وهذا هو الذى دل عليه بقوله ولا كن[20] من اقام فى f
وهمه خطا غير متناه فلم يحصر اقسامه اى لم يمكنه ان يتصوره

---

[5] B^2,*a*,*jk* معلومة : B^1,*d* متناهية (*d cum* [فاخا غير]) — [6] *Nos*,*d*,T وان : *a*,T* انه ان ; انه وان *B* — [7] *Ita B* (*s.p. in.*),*a*,*d* يستقيم — [8] *B* نقف , *a* [نقف] : *d* [يـ...] — [9] *a*, *d*,T لا : *B* ولا — [10] *Nos*, T يدرك , *d* [يدرَك] : *B** تدرك , *a*,T* *plur.* — [11] *B*,*B**,*a*,*k* يريد وليس... جزء اخير *verba præc.* *cum obelo* وبريد ان نسبه B^1 : ويشبه — [13] *Nos*,*jk* ويشبه — *d* (*non B*,*B**,*a*,*k*) *add.* ירדוע — [14] *B*,(*k*) بقسمة : *a* [ويشبه ان يريد] ; *d* [يريد ان ليست] ليست...; *B** نسبه , *supra* *vid.* كقسمة , *d* [كقسمة] , *a* [*sine*...ك] — [15] *Noc*,*d*,(*jk*) نصفيه : מרניו *a* ; *B* نصفه — [16] *Nos*,*a*,*d*,(*jk*) ونصفه الى نصفيه : *B* ونصفه الى نصفه — [17] *Nos*,*jk* تصور , *B* *s.p. m.*: *a*,*d* [يتصور] — [18] *jk* (*non B*,*a*,*d*) *add.* « infinitam ». — [19] *Nos*,*jk* ناخذه , *B* *s.p. in.*: *a* [ياخذه] ; *d* ...הנק — [20] *B*,*a*,*d*,*k* ولاكن : ولذلك T

قوله فى سطر : ٩ يُشبه قسمة الجنس الخ الظاهر عندى هى السنخة التى جعلها فى الذيل وهى :
يريدان ليست قسمة الجنس الى الانواع كقسمة الخط الخ

سپس سبب اینرا یادکرد ، پس گفت :

« زیرا چیزهای بی پایان که حالشان اینست در یافتن آنها بذهن ممکن نیست » یعنی و جز این نیست که این (که گفتیم) واجب است ، ـ زیرا چیزهای دانسته آنهایند که ذهن آنها را فرا می گیرد ، و اما چیزهای بی پایان ذهن آنها را فرا نگیرد ، پس آنها نا دانسته‌اند . و چون گوینده‌ای را رسد که گوید که گاهی مهندس خطّ را فرض می کند که بقسمت نامتناهی است ، ـ گفت :

« پس همانا خط حالش این نیست ، مقصودم اینست که خطّ گرچه راست نباشد که ما بر پاره‌های آن واقف شویم (پاره های آنرا بدانیم) ممکن نیست که پیش از واقف شدن بذهن دریافته شود » یعنی حجت آورنده‌ای را نرسد که مسألهٔ بخش‌شدن خط را بردّ ما دلیل بیاورد ، ـ زیرا همانا مانمی‌توانیم در قسمت کردن خط بپارهٔ سپسین برسیم ، و بخش کردن جنس بنوعها همانند می باشد ببخش کردن خطّ بدو نیم آن ، و دو نیم آن بدو نیم دو نیم آن ، و این (بخش کردن) تا بینهایت می‌رود ، پس همانا ممکن نیست که ما خط را تصوّر کنیم مگر از آنرو که آنرا متناهی می گیریم ، وتکرارکردن ما تصوّر شدهٔ متناهی آنرا بارهای بی پایان موجب آن نیست که نامتناهی تصوّر بشود ، و برای همین است که کسی که خطّی بی پایان توهّم کند نتواند آنرا تصوّر کند ، و این است آنچه بدان رهنمونی کرد بگفتهٔ خود « ولیکن کسی که در وهم خود خطی بی پایان بپا داشته بخشهای آنرا فرا نمی گیرد » یعنی برای او ممکن نیست که آنرا تصوّر کند .

T.12 قال ارسطوطاليس

(a) وايضا فان الهيولى يجب ضرورة ان تتوهم فى متحرك ولا
(b) يمكن ان يكون فى شىء غير متناه شىء من الاشياء بالفعل فان لم
يكن هكذا فليس الذى فى غير المتناهى بغير متناه

C.12 التفسير

a هذا بيان آخر من قبل طبيعة المتكون فهو يقول ان الهيولى
يجب ان تكون محصورة فى المتحرك الذى هو المتكون المركب
من الهيولى والصورة او الصور فان كانت توجد فى المركب من
الهيولى والصورة صور لا نهاية لها وجب ان يكون المركب
المتكون غير متناه ولان الكائن هو الذى تم كونه وفرغ ووجد
بالفعل فان كان يوجد فى متحرك لا نهاية لعظمه شىء بالفعل وهو
الشىء الحادث فى المتحرك الغير متناه وكانت الصورة حاصرة

T. 12. — *In marg. B habetur versio altera* v, *quam vide in ima pag.* — *B,a,d,k* (β) ولا يمكن : (*B** حتى لا يمكن) — *B* يكون *s. p. init.* — *Ita B, a,d,k* فى — B^2,d,φ شى : B^1,a,jk *om.* — B^*,d *add.* هذا ; *at non* B^1,a,L. — B^2, L المتناهى : B^1 متناه

C. 12. — *B vid.* والصوره , a [والصورة] : d [والصور] ; j *om.* من الهيولى والصورة

(a) ولا كن باضطرار نفهم[1] ***[2] ان الهيولى متحركة : v (*in marg. B dext. et infer.*) 1
(b) وليس لشىء لا نهاية له كينونة فان كان ذلك على[3] ما قلنا فليس لما لا نهاية له ذات 2

---

[1] v *ind., nos,* AVERR. 40,11 نفهم — [2] vv *mutil., nos (cf.* AVERR., *p.* 40,11) بعقولنا — [3] *Ita* v على *(sine negat.).*

ارسطو گفت :

و نیز همانا مایه از روی هراینگی واجب است که در جنبنده‌ای توهّم شود ، و ممکن نیست که چیزی از چیزها بفعل درچیز بی پایان باشد ، پس اگر اینچنین نباشد پس آن چیز که در بی پایان است بی پایان نخواهد بود .

تفسیر

این بیانی دیگرست از نزد طبیعت متکوّن ، ـ پس وی می گوید : همانا هیولیٰ واجب است که محصور باشد در جنبنده‌ای که آن (جنبنده) موجودیست مرکّب از مایه ـ وصورت ـ یا صورتها ، پس اگردرمرکّب از مایه ـ وصورت صورتهای بی پایان بوجودآیند ،ـ واجب باشد که مرکّبی که هست شده نا متناهی بود ؛ و برای اینکه کائن آنست که کونِ اوتمام و پرداخته باشد ـ و بفعل یافته شود ،ـ پس اگرباشدکه درجنبنده‌ای که بزرگی آن بی پایان است چیزی بفعل یافت شود ،ـ وآن همان چیزاست که درجنبندهٔ بی پایان نو پیدا می‌شود ، ـ و صورت متکوّن را

ولیکن بناچار درمی‌یابیم که مایه جنبنده است وبرای چیزی که پایان نداردهستی نیست ، پس اگر گفتهٔ ما درست است پس چیزیراکه پایان نیست ذاتی نیست .

للمتكون وجب ان يكون ما بالفعل حاصر الغير[2] المتناهى وذلك
مستحيل لانه معلوم بنفسه ان الذى يحصر غير المتناهى ان وضع
له حاصر يجب ضرورة ان يكون غير متناه وهذا الوضع يلزم منه
بطلان هذا وهو الا يكون الغير متناه يحصره غير متناه وهذا هو b
الذى دل عليه بقوله فان لم يكن هكذا فليس الذى فى غير المتناهى
غير[3] متناه يريد انه ان كان المتناهى يحصر غير المتناهى فليس الذى
يحصر غير المتناهى غير متناه اذ الذى يساوى غير المتناهى غير
متناه او كيف شئت ان تسمى هذا المعنى اعنى حصرا او مساواة[4]
او مطابقة

[5]وهذا يوجد كانه ابين فى ترجمة اخرى[6] وهو قوله بدل هذا c
ولا كن باضطرار نفهم بعقولنا[7] ان الهيولى متحركة[8] وليس لشىء لا
نهاية له كينونة يريد وايضا فان العنصر هو متغير الى الصورة او
الصور المتكونة[9] فان كانت الصور الحادثة فيها لا نهاية لها وجد
شىء كائن بعد ان لم يكن وهو غير متناه[10] وذلك مستحيل لان
الكائن هو الذى فرغ كونه وما[11] لا نهاية له[12] لا يفرغ كونه[11] بل
هو فى كون دائم

---

a ; ما بالفعل حاصرا الغير B^1 : [ما بالفعل حاصر...] d,k , ما بالفعل حاصر الغير B^3 — [حاصر ما بالفعل ل ...] jk — 3 Ita B,(a,d) غير — 4 B^2,a,d مساواة : B^1 متناهيا — 5 (non B,a,d) om. 7 lin. seq. — 6 ISTAM ترجمة اخرى INVENIES IN IMA PAG. 39. — 7 B^r vid. بعقولنا , v mutil.,a בשכלנו : B^o (?),d [بقولنا] — 8 Ita B,ϱ* AL* متحركة — 9 B,a والصورة متكونة d : او الصور المتكونة — 10 B متناهى — 11 a om.(hom.) 7 verba وما لا نهاية ... يفرغ كونه , ā* supplet in marg. — 12 B^2,a*,d له : B^1 om.

حصر کننده باشد ، ـ لازم آید که آن که بفعل است حصر کنندهٔ ناجزانجام باشد ، و این محال است ؛ زیرا خود دانسته است که آنکه ناجزانجام را حصر می کند اگر برای آن (ناجزانجام) حصر کننده‌ای فرض شود بضرورت واجب است که ناجزانجام باشد ، ـ و ازین فرض ناچیزی آن لازم می‌آید ؛ وآن اینست که بی پایان را بی پایان حصر نکند ، وهمین‌است آنچه بدان رهنمائی کرد بگفتهٔ خود « پس اگر چنین نباشد پس آنکه در بی پایان است بی پایان نیست » یعنی اگر متناهی نامتناهی را حصر کند پس آنکه بی‌پایان را حصر می کند بی پایان نیست ، زیرا آنکه با بی پایان برابری می کند بی پایان است ـ یا هرگونه خواستی این معنی را بنامی یعنی حصر یا مساوات یا مطابقه .

و این مطلب در ترجمهٔ دیگر یافته می‌شود که گویا روشن‌ترست ؛ و آن سخن وی است بجای این (سخن) « ولیکن بناچار بخردها مان می یابیم اینکه مایه جنبنده است ، و هیچ چیز بی پایانرا هست شدنی نیست » . یعنی : و نیز همانا عنصرتغییر پذیرست بصورت ـ یاصورتهائی‌که بوجود می آیند ، ـ پس اگرصورتهائی که در او نو پیدا می‌شوند بی پایان باشند یافته شود چیزی که هست شده است پس از آنکه نبوده ـ درحالتی که بی پایان است ، و این محال است . زیرا کائن آنست که هستی او پرداخته شده ، و چیزی که بی پایان است هست شدن او پرداخته نمی‌شود ، ـ بلکه پیوسته در حال هست شدن است .

T.13 قال ارسطو

(a) وايضا فان انواع العلل لو[2] كانت غير متناهية فى الاحصاء لم
يكن العلم ولا[3] على هذه الجهة [4]وذلك انا انما نرى انا[5] قد وصلنا الى
(b) العلم اذا عرفنا العلل ولا يمكن المتناهى ان يجوز ما لا نهاية له[6]

C.13 التفسير

a يحتمل ان يريد بهذا القول انه لو كانت اجناس العلل[1] المختلفة
غير متناهية بالجنس لم يكن هاهنا علم اصلا لانا[2] انما نرى انا قد
عرفنا الشىء متى عرفناه بجميع اجناس الاسباب الموجودة فيه اذ[3]
كان له اكثر من جنس واحد من الاسباب الى[4] ان تبين[5] فى الثانية[6]
انه لا يمكن ان[7] يوجد[8] من الاسباب غير الاربعة الاجناس المشهورة

T. 13. — [1] *In marg. B habetur versio altera* B, *quam vide in ima pag.* — [2] *Ita B,a,d,j,*v لو — [3] *B,d,*β ولا : *a,jk om.* — [4] Inc. *B* [1] *fol.* 6r. — [5] *Nos, B* (sine signo), k,*B,(β), انا : *B,a* داعا ; *d* ש داعا — [6] *B* (om.* له *?),d,*L ولا يمكن له) على طريق التزيد : *B*1*,a,jk om.* – B,β *add.* المتناهى ان يجوز ما لا نهاية له

C. 13. — [1] *B*3*,a,d,jk* اجناس العلل : *B*1 اجناس , *B*2 الاجناس ; (T انواع العلل) — [2] *B* نا*, *a,d,jk* [لانا] — [3] *B,d* اذ : *a* [اذا], *j ind.* — [4] *Ita B,a,d,j* الى — [5] *B*r*,d* تَبيّن : *a* [يبين],*j* [يتبين] ; *B*o *vid. fuisse* سبين — [6] *B,a,k* فى الثانية : *j* « in quinto » ; *d* [من السماع] فى الثانية — [7] *B*2*,a,d* ان : *B*1 *om.* — [8] *B*r*,a,d,(k)* يوجد : *B*o *ind.* —

(a) وايضا لو كانت صور العلل كثيرة لا نهاية لها لم يكن ايضا 1 v *(in marg. B infer.)* :
(b) علم ولا معرفة لانا نظن[4] انا نعلمه[2] اذا نحن عرفنا العلل فاما الشىء الذى يقبل الزيادة الى ما لا
نهاية فلا يمكن ان يدرك بشىء[3] لا نهاية 3

---

1 v نظن. , *nos* نظن — 2 v نعلمه , *nos* نعلمه — 3 *Ita videt.* v اشي [*bi*...]. — 4 *Ita* vv لا نهاية (*sine* له)

ارسطو گفت

و نیز همانا انواع علّتها اگر در شمارش بی پایان باشند دانش وجود نخواهد داشت ـ و نه ازینرو ، زیرا که ما جز این نیست که می یابیم که بدانش رسیدیم هرگاه علّتها را بشناسیم ، وممکن نیست که متناهی چیزیرا فرا گیرد که پایان ندارد .

تفسیر

محتمل است که ازین سخن این می‌خواهد که :

اگر جنسهای علّتهای گوناگون بجنس بی پایان باشد اینجا اصلا دانشی نخواهد بود ، زیرا که ما جز این نیست که می‌دانیم که چیز را شناختیم هنگامی که آنرا با همهٔ اجناس سببهائی که در آن هست شناخته باشیم ، ـ آنگاه که آنرا بیش از یک جنس از اسباب باشد ، ـ تا اینکه در (گفتار) دوّم روشن شود که ممکن نیست جز جنسهای چهارگانهٔ مشهور سببهائی پیدا شوند .

و نیز اگرصورتهای علتها بسیار باشند که آنها را پایانی نبود دانش و معرفتی نیز نخواهد بود ، ـ زیرا که ماگمان می کنیم که آنرا می‌دانیم هرگاه علتهای آن را بشناسیم ، ـ اما چیزی که نا جزانجام افزایش پذیراست پس ممکن نیست چیزی که پایان ندارد در یافته شود (کذا) .

ويحتمل ان يكون برهانا عاما على تناهى كل واحد من الاجناس الاربعة اعنى تناهى السبب الذى على طريق الفاعل وعلى طريق الصورة وعلى طريق الغاية وعلى طريق الهيولى

وقوله ولا يمكن المتناهى ان يجوز[9] ما لا نهاية له يريد ان العقل لما b
كان متناهيا لم يمكن ان يحصر ما لا نهاية[10] له على انه مدرك له بالفعل لا بالقوة وانما شرطنا هذا لان الكلى هو حاصر[11] لاشياء لا نهاية لها لا كن بالقوة لا بالفعل[12]

قال ارسطاطاليس T.14

[1]لا كن الانقياد لما نسمعه[2] انما يكون بحسب العادة وذلك انا[3] نقول[4] بما تعودنا سماعه ونرى ان ما سوى ذلك غير مشاكل له بل نرا ما لم نعتده[5] مستشنعا غير معروف وذلك ان الشىء الذى قد جرت به العادة والالفة[6] والانقياد[7] لما نسمعه[8] اعرف[9] وقد نصل[10] الى معرفة (·)

---

[8] *B (s.p. in.),a,d,(β)* يجوز : *jk* « comprehendat ». — [10] B^2,*a*,d^2,*jk* ما لا نهاية : B^1 ممكنة (*sine* لا). — [11] *B,d,k* حاصر : *a* [حاضر] — [12] B (*in marg.*) لا كن على طر** والسع*** – العد*** – *et (?)*

T. 14. — [1] *In marg. B habetur versio altera* v, *quam vide in ima pag.* — [2] *a,k,(j)* نسمعه : *B,d* تسمعهُ , (β *ind.*) — [3] B^2,*a*,*k* انا : B^1,*d* انا انما — [4] *B,a,k* نقول : *d* נאמרן — [5] B^r,*a*,*d* نعتده : B^o (*ras.*) نعتد — [6] *Nos,(d)* والالفة : B^2 *vid.* والفته , B^1 ...و ; *a* נמצא ; *jk* « est magis applicabile animo et ». — [7] B^* (*cum signo dubio*),*d* والانقياد لما نسمعه : B^1,*a*,*jk om.* — [8] B^* تسمعه : *d* [نسمعه] — [9] *B,a,*

---

[1] والتعليم المسموع انما يكون على ما اعتدنا[1] فانا انما : v (*in marg. B dext., sup. et sin.*)
[2] يوافقنا من القول ما اعتدناه وما لم ***[2] مجهولا غريبا لانا لم نعتده لان العادة معروفة ويستدل (·)

[1] v اعتدنا *vel* اعتدنا [اعتدناه] — [2] v *mutil. (87 mill.).*

الظاهران قوله : « والانقياد لمانسمعه» فى سطر ١٢ زائد .

و شاید که این (گفتار) برهانی عامّ باشد بر متناهی بودن هریک از جنسهای چهارگانه مقصودم بپایان رسیدن سببی است که بطریق: فاعل، و بطریق صورت، و بطریق غایت، و بطریق مایه است.

وسخن او «وممکن نیست که متناهی فرا گیرد چیزیرا که بی پایان است» یعنی همانا خرد چون متناهی است ممکن نیست چیزیرا که بی پایان است فرا گیرد، - باینکه بفعل دریابندهٔ آن است، نه بقوّت؛ وفعل را شرط کردیم زیرا که کلّی چیزهائی را که پایان ندارد فرا گیرنده است، - ولی بقوّت - نه بفعل.

ارسطو گفت:

لیکن فرمانبردن آنچه می‌شنویم جز این نیست که بسته بعادت است، زیرا که ما می گوئیم آنچه را که بشنیدن آن خوگرفته‌ایم، و بدل می بینیم که آنچه جز اینست مانند آن نیست، - بلکه چیزیرا که عادت نداریم زشت - و ناشناس می پنداریم، زیرا چیزی که عادت برآن رفته و باآن خوگرفته شده وفرمان بردن چیزی که می‌شنویم[1]، شناخته‌تر است، و گاهی بشناسائی

---

۱ — و فرمان بردن چیزی که می‌شنویم ظاهراً زائد و بی‌مورد است.

---

۴۲ - وآموختن مسموع جزاین نیست که برآنگونه است که ما خوگرفته‌ایم، - چه ما جزاین نیست که سخنی ما را سازگارافتد که بدان عادت کرده‌ایم و(چیزی که بدان خونگرفته‌ایم- ظ) ناشناس وتازه است، - زیرا که بدان عادت نکرده‌ایم زیرا خوی گرفته شناخته است.

مقدار ما جرت به العادة بان ننظر[11] فى النواميس فانك تجد ما فيها من الالغاز والاشياء[12] الشبيهة بالخرافات بسبب الالفة لها اجل فى النفوس[13] من ان تتعرف[14] حقائقها

التفسير C.14

a قصده فى هذا الفصل ان ينبه على الامور العائقة عن الوقوف على الحق فى المعارف الانسانية ولما كان[1] اقواها فى ذلك هو المنشا منذ الصبا على راى من الآراء بل هو املك الاشياء بصرف الفطر الذكية[2] عن معرفة حقائق الاشياء وبخاصة التى تضمنها هذا العلم وذلك ان اكثر الاراء التى تضمنها هذا العلم فهى[3] اراء ناموسية وضعت للناس لطلب الفضيلة لا لتعريفهم الحق فالغز فيها عن الحق الغازا والسبب فى هذا كله ان الناس لا يتم وجودهم الا بالاجتماع والاجتماع لا يمكن الا بالفضيلة فاخذهم بالفضائل امر ضرورى لجميعهم وليس الامر كذلك فى اخذهم بمعرفة حقائق الاشياء اذ b ليس كلهم يصلح لذلك وليس يوجد هذا فى الآراء الشرعية بل وفيما سبق للانسان من العلوم فى اول تعلمه كما نرى قد عرض لكثير من

---

jk,β,ρ*EJ (*non* ρ A^b) اعرف : *B**,(d)* اشرف — [10] *B,d* نصل : *a,jk* [تصل] — [11] *B,d* نظر : *a* [تنظر] ; *jk ind.* — [12] B^2 *(c. ص),a,(β)* والاشياء : *d* ولا سيما והדמיונים ; B^1 ولا سيما — [13] *B,a,(jk* « plus applicabile animo ») احرى : *B** اجلّ فى النفوس ; *d* יותר חזקים — [14] *B s.p. in.,a* [...تـ],*d* [...تُ]

C. 14. — [1] *d,j* كان : *B,a* كان من — [2] B^2 الذكية : B^1 الزكية — [3] *d,k* [فهى] :

---

1 على قوة العادة من النواميس لس[3] نعلمنا[4] لانا اعتدنا الخرافات والامثال من صغرنا

[3] v *ind.* (لس *vid.* لسر *vel*) — [4] v *sine p. init.*

N. B. — *In spatio* 40 *mill. in* v *scribuntur* 5 *verba* مجهولا غريبا لانا لم نعتده

اندازهٔ چیزی که عادت شده دست می یابیم ، ـ باینکه در نوامیس بنگریم پس همانا تو در آنها لغزها و چیزهائی مانند سخنان گزاف می یابی ، ـ که بسبب خوگرفتن با آنها در نفس بزرگتر ـ و نیرومندترند از اینکه حقیقتهای آنها را بشناسی .

تفسیر

مقصودش درین فصل اینست که آگهی دهد از چیزهائی که بازدارنده‌اند از دریافتن حق در معارف مردمی ، و چون نیرومندترین آنها درین (جلوگیری) آن مانع است که ازکودکی براعتقادی از اعتقادها پرورش یافته است ، ـ بلکه این (رأی) تواناترین چیزست براینکه سرشت پاك را از شناسائی حقائق چیزها برگرداند ، بویژه حقائقی که این دانش در بر دارد . زیرا که بیشتر رأیهائی که این دانش در بر دارد اندیشه‌هائیست که راز پنهانیست ، ساخته شده برای مردم بمنظور جستجوی فضیلت ، نه برای شناساندن حق بآنان ، پس حق درآن (آراء) پوشیده شده پوشیدنی ، و سبب همهٔ این آنست که هستی مردم تمام نمی‌شود مگر بگرد آمدن با هم ، وگرد آمدن ممکن نیست مگر بفضیلت ، پس دست یافتنشان بفضیلتها چیزیست برای همگی آنان ضروری . وکار فرا گرفتن شناسائی حقائق چیزها بدینگونه نیست ، ـ زیرا همگی آنان شایستهٔ این کار نیستند ، واین در اعتقاد های شرعی بلکه در دانشهائی که مردم پیشتر درآغاز دانش آموزی خود یاد گرفته‌اند یافته نمی‌شود ، ـ چنانکه می بینیم این حالت را در بسیاری از

برنیروی، عادت از نوامیس دلیل‌آورده می‌شود (بواسطهٔ چیزی) که آموخته‌ایم ، ـ زیرا که ماازکودکی بداستانها وخرافات خوگرفته‌ایم .

الفتيان الذين سبق لهم فى اول تعلمهم العلم المسمى عندنا علم الكلام فانه لما كان هذا العلم يقصد[4] به نصرة اراء قد اعتقد فيها[5] انها صحاح عرض لهم ان ينصروها باى نوع من انواع[6] الاقاويل اتفق سوفسطانية كانت جاحدة للمبادى الاول او جدلية او خطبية او شعرية وصارت هذه الاقاويل عند من نشا على سماعها من الامور المعروفة بانفسها مثل انكارهم وجود الطبائع والقوى[7] ورفع الضروريات الموجودة[8] فى طبيعة الانسان وجعلها كلها من باب الممكن وانكار الاسباب المحسوسة الفاعلة وانكار الضرورة المعقولة بين الاسباب والمسببات وانما ساق هذا بعقب تكلمه فى c الاسباب لان كثيرا من الشرائع تضع ان هاهنا اسبابا عالمة[9] بامور لا نهاية لها وانه تصدر[4] عنها امور لا نهاية لوجودها

ولما ذكر العوائق التى هى من قبل المنشأ ذكر ايضا عائقا آخر بسبب طباع الناس فقال T.15 **قال ارسطو**

(b) [1]وبعض الناس ان لم يسلك الانسان لهم[2] فى كلامه سبيل[3] التعاليم
(c) (e) لم يقبلوا منه قوله فى ذلك[4] وبعضهم يطالب بشهادة الجماعة وبعضهم

B,a¹,a² فيه — [4] *B s.p. in.* — [5] *B*,d* فيها : *B¹,a om.* — [6] *B^r* انواع : *B°* [الانواع ?] — [7] *B,d,jk* ... و : *a* ... او — [8] *a* [الموجودة] : *B,d* الموجود — [9] *B,k* عالمة : *a,d* [عالية]

T. 15. — [1] *In marg.B habetur versio altera* v, *quam vide in ima pag.* — [2] *B*,(jk)* لهم : *d* בהם ; *B,a,β omit.* — [3] *B* سبيل : *B* (vel* B) مسلك — [4] *B²* *add.*

(b) v *(in marg. B dext., infer. et sin.)* : 1 ومن الناس من لا يقنع بقول القائل ان لم
(c,e) 2 يكن قوله بينا واضحا ببرهان[1] تعليمى ومنهم من لا يقنع ان لم يكن القول بامثال ومنهم من

---

[1] v ..ببر .. , *nos* ببرهان

جوانان که در آغاز دانش آموختنشان آن دانش آموخته‌اند که علم کلام خوانند، پس چون بدین دانش استوار کردن رأیهائی آهنگ شده که در دل گرفته شده که آنها درست است، ـ آشکار شده‌است برای آنان که این (اعتقادها) را یاری کنند ـ بهرنوع از انواع سخنان که پیش آید، ـ (آن سخنان) سوفسطائی باشد که مبادی نخستین را باور ندارد، یا جدلیّ، یا خطابیّ، یا شعری، و این گفته‌ها نزد کسی که با شنیدن آنها پرورش یافته است از چیزهائی شده که بخود شناخته است، مانند منکر شدنشان هستی طبایع ـ و نیروها را، و رفع ضروریّاتی که در سرشت مردم است، و همهٔ آنها را از باب ممکن قراردادن، و باور نداشتن سببهائی فاعله که محسوس‌اند، و انکار ضرورتی که میان سببها و مسبّبها معقول است؛ و جز این نیست که این سخن راند بدنبال گفتارش در اسباب، ـ برای اینکه بسیاری از شریعتها گویند اینجا سببها است دانا بچیزهائی که پایان ندارد، و از آنها چیزهائی صادر شود که هستی آنها را پایانی نیست، و چون موانعی را یاد کرد که از نزد منشأ است، ـ بپرداخت نیز بعائق دیگر که بسبب سرشت مردم است. پس گفت:

ارسطو گفت

و برخی مردم اگر انسان در سخن خود با آنها راهِ تعالیم را نپیماید سخن او را در آن (باب) نپذیرند، و بعضی مردم گواهی گروه می‌خواهند، و برخی آنان

و از جملهٔ مردم است که بگفته گوینده اگر گفتهٔ او ببرهان ریاضی آشکار ـ و روشن نباشد بسنده نکنند، و برخی از آنها قناعت نمی‌کند اگر در سخن داستان نباشد بعضی از آنها

(g) يطالب بشاهدة[5] الشاعر وبعض الناس يطلب ان يكون كل ما يتكلم
(h) به مستقصى على حقيقته وبعضهم يتاذى بالكلام المستقصى ويكرهه
اما لانه لا يمكنه ضبطه واما لان سبيله سبيل[6] قبيح فان الاستقصاء
فيه شيء من ذلك ولذلك قد يظن انه كما ان الاستقصاء فى المعاملات
(i) نذالة كذلك الامر فيما يتكلم به فلذلك يجب ان يتادب الانسان فى
(k) معرفة سبيل كل واحد من الاشياء التى يروم تبيينها[7] فانه من القبيح
ان نطلب[8] معا[9] علما من العلوم والجهة التى بها[10] ينبغى ان يبين[11] وليس
يسهل ولا[12] وجود[13] واحد من الامرين

C.15 التفسير

a انه لما كان قصده فى هذا الفصل ان ينبه على العوائق التى
تعوق الناس عن تعلم العلوم وكان قد عرف ما يعرض فيها من قبل

بقوله [...16 *mill.* ...] ان لم يسلك الانسان فى كلامه سبيل التمثيلات لم [...] وبعض[هم] ; *at nihil add.* B^1,*a*,*d*,*jk*. — [5] *Ita B* بشاهدة — [6] B^*,*d* سبيل : B^1,*a*,(*jk*) *omit.* — [7] B^2, (*a*,*d*,*jk*),ϛ* A^b تبيينها : L بياضا ; B^1 *vid.* تقبيلها [= β,ρ,χ ?] — [8] *Nos* نطلب , *B s.p. in.*: *a*,*d* [يطلب] — [9] B^*,*a*,*jk*,β معا : B^1,*d om.* — [10] *Ita B*,*a*,*d* بها — [11] *Nos* (*a*,*d*,*j*) يبين, *B* يتبين : L بين — [12] B,d^2,β ولا : *a*,d^1 *om.* — [13] *Ita B*,*a*,*d*,(*k*) وجود

(g) يريد ان يوتى بشهادة شاعر على ما قيل ومنهم من يطلب هذه الانواع كلها على الاستقصاء 1
(h) وبعضهم يتاذى بالكلام المستقصى ويكرهه اما انهم لا يقدرون على الفهم ***[2] الاطناب واما
***[3] عند ***[4] ***[5] هذه الانواع فمن هاهنا يظن بعض الناس انه كما ان فى ***[6] اشياء ليست
(i.k) بالحسنة كذلك الكلام ايضا ***[7] كيف يودى برهان كل واحد من الاشياء لانه قبيح منا ان
نطلب العلم ثم الحيلة التى بها ندرك العلم معا ولا سيما ودرك احدهما على حدته ليس بالسهل 5

---

[2] v ..ع — [3] v *mutil.* (20 *mill.*). — [4] v *mutil.* (14 *mill.*) — [5] v *mutil.* (53 *mill.* — *videtur leg.* فانه قد يكون فى الاستقصاء شيء مثل) — [6] v (*mutil.*) *vid.* ل.. — [7] v *mutil.* (19 *mill.*).

N.B. — *In spatio* 100 *mill. in* v *scribuntur, exempli gratia (lin. 1-2) verba* على الاستقصاء وبعضهم يتاذى بالكلام المستقصى ويكرهه

گواهی شاعررا جویا می‌شوند ، و برخی مردم می‌خواهند که هرسخن بپایان حقیقت خود رسد، و پاره‌ای از سخنی که بپایان رسد آزرده می‌شود - و آنرا ناخوش می‌دارد ،- یا برای اینکه نمی‌تواند آنرا بهوش نگه دارد، و یا برای اینکه راه آن راهی زشت است، زیرا در بپایان رسانیدن سخن چیزی از زشتی است، و ازینرو بسا گمان برند که همچنانکه استقصاء درداد - وستد فرومایگی است همچنین است استقصاء در سخنی که گفته می‌شود . پس بهمین جهت واجب باشد که مردم درشناسائی راهِ هریک ازچیزهائی که پیدا شدن آنها رامی‌خواهد ادب آموزد،- چه زشت است که جویا شویم با هم دانشی از دانشها را با جهتی که بدان جهت سزاوار است که آن (دانش) پیدا شود، وآسان نیست - ونه هستی یکی ازآن دوچیز.

تفسیر

چون قصد ش درین فصل اینست که ازموانعی آگهی دهد که مردم را از آموختن دانشها باز می‌دارد، و بود که شناسانده بود آنچه را که درراهِ آموختن علوم از جهت

می‌خواهند که برآنچه گفته شده است گواهی شاعری آورده شود و برخی ازآنها کسانی هستند که همهٔ این انواع را باستقصاء جویا می‌شوند وبعضی ازسخن مستقصی رنجیده می‌گردد وآنرا ناخوش می‌دارد، اما همانا آنان توانائی دریافتن ندارند . . . . دراز گفتن واما . . . نزد . . . این نوعها پس ازاینجابرخی مردم گمان می‌برند که همچنانکه در . . . چیزهائی که نیکو نیستند همچنین است سخن نیز . . . چگونه ادا می‌شود برهان هریک ازچیزها، زیرا از ما زشت است که دانش را بخواهیم سپس چاره جوئی که بآن دانش را باهم دریابیم،- بویژه که دریافتن یکی ازآن دوجداگانه آسان نیست .

الاعتياد والمنشأ الذى يوجب المحبة للامر الذى نشا عليه[1] والبغضة
للراى المضاد له وهو اعظم العوائق فانه قد يعوق الفطر المعدة
للعلوم يريد ان يعرف ايضا فى هذا الفصل ما يعرض للناس فى العلوم
من قبل اختلاف الطباع ومن قبل عدم التادب بصناعة المنطق فهو b
يقول ان بعض الناس يعرض له ان يطلب فى كل علم اقاويل برهانية
من جنس براهين التعاليم وهذا اكثر ما يعرض من عدم التادب
بصناعة المنطق وقد يعرض من قبل الاعتياد والمنشا عليها وقد
راينا من يعرض له ذلك من قبل الطبع

واما قوله وبعضهم يطالب بشهادة الجمع[2] فان هذا قد يعرض ايضا c
من قبل الطبع وذلك ان[3] كثيرا من الناس ليس يقدرون ان
يتجاوزوا بفطرهم الاقاويل الجدلية الى[4] الاقاويل البرهانية وهولاء
اذا اعترفوا بالمعقولات[5] فانما يعترفون بها من جهة ما هى مشهورة
فيعرض لهم ان ينكروا كثيرا منها متى عرض أن[6] كانت اضدادها
مشهورة مثل ما عرض لمن اعتاد النوع من الكلام المسمى فى d
زماننا علم الاشعرية ان ينكروا امتناع ان يتكون الموجود من
لا شىء اعنى من العدم[7] مع كونها قضية اجمع عليها الاوائل اعنى
انه ممتنع ان يكون عظم من لا عظم حتى لقد رايت كثيرا ممن
يتعاطى الحكمة ينكر كونها اولية وكذلك من ينكر ضرورة
اختصاص الصور النوعية بموادها حتى لقد نجد ابن سينا[8] على شهرة

C. 15. — [1] Inc. *B* [1] *fol.* 6ᵛ. — [2] *Nos, (a,jk)* الجمع : *B,(d)* الجميع ; τ — [3] *Nos,d,(a,jk)* الجماعة — [4] *B,a,d* الى : *jk* [و] — [5] *jk* وذلك ان : *B* وذلك مان — [6] *Voc. edit.* — [7] B^2*,a,d* اعنى من العدم : B^1 *om.* = *add.* [الاول] ; *at non BB,a,d.*

عادت کردن و پرورش یافتن پیش می‌آید، چه پرورش موجب دوست داشتن چیزیست که شخص برآن پرورش یافته، - و سبب کینه توزی بارأیی که با آن ناسازگار است، و آن بزرگترین موانع است، - زیرا که بسا سرشتهای آمادهٔ دانش را ازکار باز می‌دارد (حالا) می‌خواهد درین فصل هم بشناساند چیزهائی را که برای مردم در راهِ اندوختن دانشها از جهت اختلاف سرشت و از جهت نارسا بودن درفنّ منطق پیش می‌آید، پس اوگوید:

همانا برخی مردم این حال برای او پیدا می‌شود که درهردانشی گفتارهای برهانی ازجنس برهانهای ریاضی بخواهد، و این حال بیشتر از ناورزیدگی در کارمنطق پدید می‌آید، وگاهی اززنزد خوی گرفتن، و چیزهائی که شخص برآنها پرورش یافته است، و ما دیدیم کسی را که این حال در او از نزد سرشت پیدا می‌شود، و امّا گفتهٔ او.

« و برخی آنان گواهی گروه را خواستار می‌شوند » پس همانا گاهی این (حالت) از جانب طبع پیدا می‌شود، - زیرا بسیاری از مردم بسبب سرشتشان نمی‌توانند از گفتارهای جدلی برهند، - و بسخنان برهانی بگرایند؛ واینان هرگاه بمعقولات اقرار کنند جز این نیست که معقولات را از آنرو که مشهور است می‌شناسند، - پس لازم آید که بسیاری ازمعقولات را باور نکنند - آنگاه که اضداد آنها مشهور باشد، مانند حال کسانی که بنوعی ازسخن که درزمان ما علم اشعریت نامیده می‌شود خوگرفته‌اند، وآن اینست که باورندارند که ممتنع است که موجود ازناچیز یعنی از نیستی بوجود آید، با اینکه این قضیّه ایست که پیشنیان بردرستی آن اتّفاق دارند، مقصودم اینست که ممتنع است عظم ازلاعظم پیدا شود، این انکار تا بآنجا رسیده که بسیار دیدم کسانی که درحکمت دست دارند - درحالتی که اوّلی بودن این قضیّه را باورندارند، و همچنین است کسی که ضروری بودن اختصاص صورتهای نوعی را بمایه هاشان منکر می‌شود - تا آنجا که می‌بینیم ابن سینا بامقام

موضعه من الحكمة يقول انه ممكن ان يتولد انسان[9] من التراب كما يتولد الفار وهذا ان كان يعتقده ولم يقله موافقة لاهل زمانه فانما عرض له ذلك من قبل مباشرته علم الاشعرية الى غير ذلك مما شبه هذه الاشياء مما يطول تعديدها

e واما قوله انه قد يعرض لبعض الناس ان يطالب بشهادة الشاعر فان هذا ايضا يعرض له من قبل الطباع وهم الذين قوتهم الخيالية غالبة على القوة الفكرية ولذلك نجد هولاء لا[10] يصدقون بالامور البرهانية اذا لم يصحبها التخيل فلا يقدرون ان يصدقوا بانه لا ملاء ولا خلاء ولا زمن خارج العالم ولا يقدرون ان يصدقوا بان هاهنا

f موجودات ليست باجسام ولا هى فى مكان ولا زمن وقد عرض هذا لكثير ممن نظر فى فلسفة ابن سينا ونسب[11] هذا المذهب اليه والظاهر من كلامه ان نسبة هذا المذهب اليه كذب عليه وقد يعرض هذا من قبل الاعتياد ومن قبل عدم[12] التادب بعلم المنطق[13]

g واما قوله ان بعض الناس يطلب ان يكون كل ما يتكلم به مستقصى[14] على حقيقته فان هذا هو الطبع الفلسفى وقد تتاكد هذه المرتبة بالاعتياد والتادب

h واما قوله ان بعض الناس يتاذى بالكلام المستقصى فقد ذكر هو علته وجعل السبب فى ذلك اما قصور ذهنه عن ضبطه وتحصيله وهذا هو الذى لا يمكنه تعلم العلوم اصلا وقد يكون لموضع

---

[8] *Linea B longior.* — [9] *B,d* انسان : *a* [الانسان] — [10] B^2,*a*,d^*,*jk* لا : B^1 *omit.* — [11] B^1,(*jk*) ونسب (*i.m.* نخل) : *a om.* — [12] B^2,*a*,*d* عدم : B^1 علم — [13] *a* [بعلم المنطق] : *B,d om.* — [14] *Ita* B^r,*a*,*d* مستقصى

ناموری که او در حکمت دارد می‌گوید ممکن‌است انسان ازخاك متولّد شود،- همچنانکه موش (ازخاك) متولّد می‌شود، و او اگر باین سخن اعتقاد می‌داشته وآنرا برای موافقت با مردم روزگارخود نگفته پس جز این نیست که این‌اعتقاد ازپیاپی نگریستن‌بعلم اشعری پیدا شده‌است، وجز این آنچه همانند این‌چیزهاست و برشمردن‌آنها بدرازا می‌کشد. وامّا گفتهٔ اوکه

« گاهی برخی مردم را بخاطر می‌رسد که از گواهی شاعر جویا شود »

پس همانا این نیز ازجهت سرشت بآنان دست می‌دهد، و اینان کسانی هستندکه قوّت خیالشان برنیروی اندیشه چیره‌است ، ازین‌رو می‌یابیم آنانرا که بچیزهای برهانی تا آنگاه که تخیّل آنها را یاری نکند نمی‌گروند، پس نمی‌توانند باور کنندکه بیرون جهان نه مَلأاست ، و نه خَلأ، و نه زمان؛ و نه می‌توانند تصدیق کنندکه آنجا موجوداتی‌است‌که نه‌جسم است - و نه درجای، ونه درزمان؛ واین حالت برای بسیاری از کسانی‌که در فلسفهٔ **ابن سینا** نگریستند پیدا شده است ، و این عقیده باو نسبت داده شده ، وظاهر سخنش اینست که نسبت این مذهب بوی دروغ است . و گاهی این حالت ازعادت - و از ادب نیافتن بعلم منطق پیدا می‌شود. وامّا گفتهٔ اوکه

« همانا برخی مردم می‌خواهند هرسخنی‌که گفته می‌شود بپایان حقیقتش برسد » پس همانا این سرشت فلسفی است، و بسا هست‌که این پایه استوار شود بخوی‌گرفتن وآداب‌آموختن. و اما گفتهٔ اوکه

« برخی‌مردم‌ازسخن‌مستقصی[1] آزرده می‌شوند » پس‌بتحقیق‌اوعلّت‌آنرا یادکرد، وسبب‌آنرا قرارداد: یا کوتاهی ذهن از بهوش‌نگهداشتن وبدست‌آوردن آن، واین کسی‌است‌که اصلا آموختن دانشها برای‌او ممکن نیست ؛ وگاهی سبب

۱- سخن بلند مرتبه و فیلسوفانهٔ عمیق که بکنه مطلب رسد.

الكسل وطلب الراحة وقد يكون كما قال لموضع غلط يعرض له من تشبيهه المناظرة والجدال بالمعاملة فيعتقد ان الاستقصاء فى الكلام قبيح مثل الاستقصاء فى المعاملة

ولما كانت اكثر هذه الاحوال انما تعرض من قبل عدم التادب i بصناعة المنطق فان ارسطو انما يسمى[15] علم الادب صناعة المنطق ولذلك قال فلهذا ما يجب ان يتادب الانسان فى معرفة سبيل كل واحد من الاشياء التى يروم بيانها وانما قال ذلك لان صناعة المنطق منها عامة لجميع العلوم ومنها خاصة بعلم علم وليس يمكن ان يكون الانسان اديبا فى تعلم كل صناعة الا بتعلم[16] العام منها والخاص وقد جرت عادة ارسطو ان جعل العام منها فى علم المنطق والخاص فى علم علم

ولما خص هذه الصناعة ذكر وصية فى الانتفاع بها والغلط يقع k من الناس فيها كثيرا وهو الا يضرب الانسان الى تعلمها مع تعلم العلم الذى ينتفع بها[17] فانه لا يحصل له ولا واحد من العلمين كما قال فانه من القبيح ان يطلب[18] علم من العلوم والجهة التى منها[19] ينبغى ان يتبين[20] وهو بمنزلة من[21] يروم ان يدل[22] الناس[23] على الطريق المجهولة وهو معا[24] يتعلمها او يروم ان ينجّى[25] السفينة وهو يتعلم علم الملاحة او يشفى المريض وهو يتعلم الطب كما يقال ان متطببا

---

[15] B نسمى ,a,d [يسمى] — [16] B تعلم s.p.init. ,a,j : بتعلم d [vid. يتعلم] — [17] Nos — [ ] — [18] Ita B,a,d,jk sine معا — [19] Ita B, a منها — [20] Ita B,a,d,j يتبين — [21] B*,a,d,jk من : B¹ ان — [22] B²,a,d,(jk) ان يدل : B¹ om. — [23] BB²,a,d,jk الناس : B¹ الانسان — [24] B² (supra lin.), a,(k) معا : B¹ مما ; d מכלל מה — [25] B,a ينجّى : d להנהיג

قوله فى سطر ٦ : «مايجب» الظاهر ان كلمة «ما» زائدة يشهد بذلك نسخة يحيى بن عدى .

سستی و آسایش طلبی است، و گاهی چنانکه گفت بغلط می‌افتد برای تشبیه کردن مناظره - و جدال، - بداد وستد؛ پس در دل می‌گیرد که بپایان رسانیدن سخن مانند استقصاء در معامله زشت است، و چون بیشتر این احوال از جهت ورزیده نبودن درفن منطق پیش می‌آید همانا **ارسطو** جز این نیست که صناعت منطق را علم ادب می‌خواند، و ازینرو گفت «پس برای همین واجب است[1] که انسان برای شناختن راه هریک از چیزهائی که بیان آنها را آهنگ می‌کند ادب آموزد» وجزاین نیست که این سخن را برای این گفت - که برخی از فنّ منطق همهٔ دانشها را فرا می‌گیرد، و بعض دیگر ویژهٔ این دانش آن دانش است، و ممکن نیست که انسان در آموختن هرفنّی ادیب باشد، - مگر بآموختن عامّ وخاصّ آن، و **ارسطو** را عادت براین است که عامّ آنرا در منطق بیاورد - و خاصّ را در هردانشی جداگانه، و چون این صناعت خاصّ است دربارهٔ سود بردن ازآن سفارش کرد - درحالتی که مردم بسیار بغلط می‌افتند، و آن اینست که انسان رونکند بآموختن آن صناعت باآموختن دانشی که بآن سودمند می‌شود، - زیرا که برآن دانش وبر هیچیک ازآن دو دانش دست نمی‌یابد، - چنانکه گفت: «وزشت است که دانشی ازدانشها خواسته شود با جهتی که ازآن جهت سزاوار می‌باشد که آن دانش روشن شود» واو مانند کسی است که می‌خواهد مردم را براه ندانسته رهبری کند - باوجود اینکه بآموختن آن مشغول می‌باشد، یا می‌خواهد کشتی را برهاند - درحالتی که کشتی رانی می‌آموزد، یا بیمار را بهبود بخشد - و خود بآموختن پزشکی مشغول است، چنانکه گویند پزشکی

۱- در اصل عربی «مایجب» است که بمعنی: واجب نیست باشد وظاهراً «ما» زائد است نسخهٔ یحیی بن عدی هم کلمهٔ «ما» ندارد.

شفى انساناً دواءً مسهلا فافرط بـه الاسهال [26]فرفع اليه امره فجعل
ينظر فى الكتب بماذا[27] يقطع الاسهال المفرط فمات العليل اثناء[28]
ذلك وهذا شىء يقع فيه جل الناس فلذلك حفظ[29] منه

T.16 قال ارسطاطاليس

(a) [1]وليس ينبغى ان نطلب[2] فى كل علم ان[3] يكون الكلام فيه
(b) مستقصى مثل استقصاء الكلام فى التعاليم لاكن انما ينبغى ان
نطلب[4] ذلك فيما لا تشوبه الهيولى ولذلك[5] هذه[6] الجهة ليست طبيعية
(c) من قبل انه خليق ان تكون الطبيعة كلها الا الشاذ منها تشوبها
(d) الهيولى ولذلك ينبغى لنا ان نبحث اولا[7] عن الطبيعة ما هى فانا اذا
(e) فعلنا ذلك ظهرت لنا الاشياء التى تبحث[8] بالنظر الطبيعى وهل
ينبغى ان ننظر[9] فى علل الاوائل[10] لعلم[11] واحد او لعلوم اكثر من

---

[26] **Inc.** *B* [1] *fol.* 7[r]. — [27] B^2,*a* بماذا : B^1 بما — [28] B^r اثنا : B^o بما — [29] *B* حفّظ , *a* وهذا شىء يقع فيه جل الناس فلذلك حفظ منه , *d* צוה להשמר – *jk om.* 9 *verba*

T. 16. — [1] *In marg. B habetur versio altera* v,*quam vide in ima pag.* — [2] *Ita B,d* نطلب — [3] B_{**} , *a,d,*L ان — [4] *B* نطلب , *d* [نطلب] : *a* [يطلب] — [5] *Ita B,a, d,*β ولذلك — [6] *B* هذ$_{*}$,*a,d,jk* هذه — [7] B^*,*a,jk,*β,L اولا : B^1,*d om.* — [8] *Nos* تبحث: *B,a,d* نبحث ; *jk ind.* – *a,jk,*L* *vid. add.* [عنها] ; *at non B,d,*L. — [9] *B,a,d,*L تنظر : *B** (*vel* B) نكون النظر — [10] *Ita B,B*,a,d,jk,*L علل الاوائل — [11] *B,B*,a,d,*(β),L لعلم : *jk* «in...».

(a) [1] v *(in marg. B dext. et super.)* : و$_{***}$ [2] علينا ان نطلب الفحص التعليمى فى
(b) [3] جميع *** الاشياء [4] *** هيولى لها ولذلك ليس القول هاهنا طبيعيا
[*]

---

[1] v *(vel* B*) adnotat* اسطات *(sed cf. p. 50,l.1).* — [2] v *mutil. (vid. leg.* يجب وليس) — [3] v *mutil. (35 mill.).* — [4] v *mutil. (10 mill.).*

[*] *Cetera apud* AVERROEM (?) : *cf. notam in ima pag.* 50.

B.A.S., V *(arab.)* : AVERR., *Tafsîr mâ ba'd at-Tabî'at*, vol. 1.

قوله فى السطر الاول «شفى» الصحيح «سقى» .

مردی را داروی مسهل نوشانید، پس اسهال بر بیمار چیره شد، بیمار از این کار بوی گله برد ـ او بنگاه کردن کتابها پرداخت ـ تا بیابد که بچه چیز اسهال سخت درمان می‌شود، و بیمار درین میانه بمرد، و این چیزیست که بسیاری از مردم گرفتار آن می‌شوند، از ینرو از او بیاد گار ماند.

ارسطو گفت

و شایسته نیست در هر دانشی بخواهیم که در آن سخن بپایان رسیده باشد همانند بپایان رسیدن سخن در تعالیم، ـ لیکن جز این نیست که سزاوارست بپایان رسانیدن سخن را در چیزهائی خواستار شویم که بمایه آمیخته نیستند، و برای همین این جهت طبیعی نیست، ـ زیرا سزاوار است که طبیعت ـ همهٔ طبیعت جز نادری از آن بمایه آمیخته باشد، و ازینرو شایسته است که نخست پیرامون طبیعت جستجو کنیم ـ که چیست؟ چه اگر این کار بکنیم برما چیزهائی پیدا خواهد شد که بنگرش طبیعی آنها را جستجو می کنیم، و آیا سزاوار است که در علتهای نخستینِ یک دانش بنگریم یا در علتهای نخستینِ بیش از

و . . . برماست که جستجوی ریاضی بخواهیم در . . . همه . . . چیزها . . . مایهٔ آنها را و برای همین است که اینجا گفتار طبیعی نیست .

1 واحد[12] فانه خليق ان يكون لكل طبع -(f)
هيولى ولذلك ينبغى[16] ان نفحص اولا -(g)
عن الطباع ما هو فعند ذلك ستتبين[17] لنا
4 الاشياء التى يتبين[18] عنها[19] العلم الطبيعى

5 [12]وجدت فى نسخة تم ما نقل اسحق من هذه المقالة وبقى[13] منها ما لا يدرى كم هو وفى ترجمة اخرى فانه خليق الى اخر قوله يقف[14]
10 العلم الطباعى[15]

C.16 التفسير

a انه لما ذكر ان اهم شىء فى حق من يريد ان يتعلم العلوم هو ان يبدا اولا بعلم المنطق ذكر اهم شىء ينبغى ان يفحص عنه فى علم علم من صناعة صناعة[1] ويتادب به الناظر فى العلوم اذ هو مما
15 يخفى كثيرا فقال وليس ينبغى ان يطلب[2] فى كل علم ان يكون الكلام فيه مستقصى مثل استقصاء الكلام فى التعاليم يريد انه ليس ينبغى ان يطلب الانسان كون نوع التصديق الذى يقع له فى البراهين التعاليمية مثل التصديق الذى يقع له فى البراهين الطبيعية يريد ان البراهين التعاليمية هى فى المرتبة الاولى من اليقين وان
20 البراهين[3] الطبيعية تتلوها فى ذلك لا أن[4] براهينها ليست داخلة فى

— [12] *Sex lineas* 5-10 *adnotat* B^* *(non a,d,j).* — [13] B^* ونبقى — [14] B^* *(sine* عندها*)* — [15] B^* الهيماعى — [16] B^2 ينبغى : B^1 يجب ; *a* [لا ينبغى] ; *k*,β *sine negat.* — [17] *B* ستتبين — [18] *B (s.p. in.),a,(d),k,*L يتبين : B^* *(sup. lin.)* يقف — [19] B^1,L_1 عنها : B^* *vel* B *(i.m.)*,L_2 منها ; *a,d* מהם , *jk* « ex quibus » ; B^* *(sup. lin.)* عندها

C. 16. — [1] B^* من صناعة صناعة : *d* [وصناعة صناعة] ; *a* [من صناعة المنطق] ; B^1 من صناعة — [2] *B* بطلب , *a* [يطلب] : *d* [نطلب] — [3] B^2*(c.ص),a,jk* البراهين : B^1 اليقين , *d* [اليقين] — [4] B^* *(c.ص), a* لا ان : B^1,*d* لان

(f.g) [*In marg. deest finis particulæ* 16. — *Sed nomen* اسطات *(cf. p.* 49, 1[1] - *etiam* 1 [c-e] *p.* 3,1*) videtur indicare esse in fine Textus [p.* 50, 1-4 *] versionem quæ solebat in marginibus apponi*].

یک دانش.

زیرا همانا سزاوار اینست که هر طبعی را مایه‌ای باشد، وازینرو شایسته می‌باشد که ما نخست طباع را جستجو کنیم - که آن چیست ؟ پس نزد این کار برای ما چیزهائی آشکار خواهد شد که با آنها دانش طبیعی روشن شود.

تفسیر

چون یادکرد اینکه مهمترین چیز دربارهٔ کسی که می‌خواهد دانشها بیاموزد اینست که نخست بدانش منطق آغاز کند، - یادآور شد مهمترین چیزیرا که سزاوار است درهردانش دانش وهرهنر هنر آنرا جستجو کند ؛ و نگرندهٔ درعلوم آنرا نیک بیاموزد، - چه آن ازچیزهائیست که دربسیاری از اوقات پنهان می‌ماند، پس گفت:

«سزاوار نیست اینکه درهردانشی خواسته شود که سخن بپایان رسیده باشد، - همچون بپایان رسیدن سخن در دانشهای تعلیمی» یعنی سزاوار نیست که انسان بخواهد نوع تصدیقی که در برهانهای طبیعی برای او پیدا می‌شود مانند تصدیقی باشد که در برهانهای تعلیمی دست می‌دهد، یعنی برهانهای تعلیمی درمرتبهٔ نخستین یقین است، و برهانهای طبیعی درمرتبهٔ سپس آنها می‌باشد، - نه اینکه برهانهای طبیعی درون.

العلم اليقين فان اليقين عنده يتفاضل فى العلم الواحد بعينه مثل ان نبرهن على الشىء ببرهان مطلق او ببرهان وجود فقط وهو الذى يسمى الدليل واذا كان يتفاضل فى العلم الواحد فهو احرى ان يتفاضل فى العلوم المختلفة الاجناس

b ثم عرف اين ينبغى ان يطلب[5] اليقين الذى فى المرتبة الاولى 5
فقال لا كن انما ينبغى ان يطلب[5] ذلك فيما لا تشوبه الهيولى[6] وهذا هو
علم التعاليم وهذا العلم الذى ينظر فيه ولذلك قال وهذه الجهة ليست
طبيعية يريد ولذلك كان النظر فى هذا العلم ليس نظرا طبيعيا اذ
كان انما هو فى اشياء لا تشوبها الهيولى وان نظر فى اشياء[6] تشوبها
الهيولى فانما ينظر فيها فى الجهات التى لا تشوبها الهيولى وهى الجهات 10
التى استفادت من قبل الامور التى ليست فى هيولى وهى التى
شاركتها فى الاسم والحد بوجه ما مثل كون الاشياء الطبيعية
موجودة ومنقسمة الى القوة والفعل والى الواحد والكثرة والى
الجوهر والعرض

c ثم قال من قبل انه خليق ان تكون الطبيعة كلها الا الشاذ منها 15
تشوبها الهيولى يريد وانما لم يكن هذا طبيعيا لانه ليس يشوب
الموجودات التى ينظر فيها الهيولى وكل الامور الطبيعية الا الشاذ
منها تشوبها الهيولى[7] يعنى بالشاذ العقل وذلك ان العقل الذى نسبته
من الانسان نسبة الكمال الاخير من جميع الموجودات الطبيعية هو

— [5] *a* [يطلب] ,*B s.p.* : *d* [نطلب] — [6] *In marg. B habetur* لا *(sine signo in lin.).* — [7] *a,d (non B.j) om. 2 lin. præc. (hom.)* يريد وانما لم يكن هذا طبيعيا لانه ليس يشوب الموجودات... تشوبها الهيولى

قوله فى السطر ١٣ «الواحد والكثرة» الصحيح «الكثير» او «الوحدة والكثرة» والاول اولى.

دانش یقین نیستند، زیرا که یقین بنزد وی در یک دانش بعینه بر یکدیگر فزونی دارد، چنانکه ببرهان مطلق برچیزی دلیل بیاوریم یا ببرهان هستی تنها، و آن آنست که دلیل نامیده می‌شود، وهرگاه برهانها در یک دانش برهمدیگر فزونی می پذیرند پس سزاوارترست که در دانشهائی که اجناس گوناگون اند برهم فزونی داشته باشند. سپس شناساند که کجا شایسته می‌باشد که آن یقین که درمرتبهٔ نخستین است خواسته شود، پس گفت:

«ولی همانا جزاین نیست که سزاوار می‌باشد که این (یقین) درچیزهائی جستجو شود که بمایه آمیخته نمی‌باشند» و آن دانش تعلیمات است، و این دانش است که در آن نیک می‌نگرد، - وبرای همین گفت: «واین جهت طبیعی نیست» یعنی و بهمین جهت بود که نگرش درین دانش نگرش طبیعی نیست، - زیرا که این بحث جزاین نیست که درچیزهائی بود که بمایه آمیخته نمی‌باشند، واگردرچیزهائی نیک نکریسته شود که بمایه آمیخته‌اند پس جزاین نیست که از آن رو که بمایه آمیزش ندارند درآنها گفتگو می‌شود، و آن آن جهتهاست که ازچیزهائی که در هیولی نیستند استفاده کرده‌اند، واین جهتها جهاتی هستند که با آنها درنام - و حدّ بوجهی انبازی دارند، مانند هست بودن چیزهای طبیعی، و بخش پذیر بود نشان بقوّت - وفعل، و بیک - وبسیار، وبگوهر - و عرض.

سپس گفت: «ازجهت اینکه سزاوارست که همهٔ طبیعت جزنادری ازآن بمایه آمیخته باشد» یعنی وجزاین نیست که این بحث طبیعی نیست، - زیرا موجوداتی که درآنها نیک - نگریسته می‌شود آمیخته بمایه نیستند، وهمه چیزهای طبیعی جز نادری ازآنها مشوب بمایه می‌باشند، مقصودش ازنادر عقل است، - زیرا عقل که نسبت بانسان مانند نسبت کمال پسین است در همهٔ موجودهای طبیعی

شيء برى من المادة على ما تبين فى كتاب النفس وقد يشك فى هذا
ويقال كيف قال الا الشاذ وحال[8] العقل الذى هو الكمال الاخير
للانسان هو حال جميع العقول المفارقة لجميع الاجرام السماوية
وذلك انه تبين من هذه انها الكمال الاخير للاجرام السماوية والجواب
انه انما قال الا الشاذ منها بالقياس الى الاجسام الفاسدة الكائنة فان
هذه قد يظن انها احق باسم الطبيعة فى المشهور

d ثم قال ولذلك ينبغى[9] ان نبحث اولا عن الطبيعة ما هى فانا اذا
فعلنا ذلك ظهرت لنا الاشياء التى تبحث[10] بالنظر الطبيعى بعد انه اذا
عرف الانسان ما هى الطبيعة بجدها[11] تبينت له الاشياء الطبيعية
من غير الطبيعية وذلك انه كلما ظهر فيه شيء من حد الطبيعة حكم
عليه انه طبيعى وما لم يظهر فيه شيء من ذلك حكم فيه انه غير
طبيعى والطبيعة بالجملة كما قيل هى[12] مبدا التغيير[13] فى الاشياء
المتغيرة نفسها[14] ومبدا عدم التغيير وذلك فى الاشياء التى تتغير حينا
ولا تتغير حينا[15] واما الاشياء التى تبقى على الدوام فى نوع واحد
من انواع التغيير وهى الحركة[16] فى المكان فاسم الطبيعة المقول على
هذه وتلك باشتراك الاسم

e ولما ذكر اهم الاشياء التى ينبغى ان يتادب بمعرفتها الناظر فى
هذا العلم ذكر ايضا امرا ثانيا مهما فقال وهل[17] ينبغى ان ننظر فى علل

---

[8] B^2,*d,jk* وحال : B^1,*a* وجعل — [9] *B,a,d,j* ينبغى لنا : T ينبغى لنا — [10] *Nos,d* تبحث , *B s.p.*: *a* [نبحث عنها] — [11] *Nos,a,d* بجدّها , *B s.p.* — [12] B^2,*a,d* هى : B^1 *om.* — [13] *a add.* [الموجود]; *at non B,d,k.* — [14] *B* نفسها : *a,d,jk* [*vid.* بنفسها] — [15] *a,jk* [ولا تتغير حينا] : *B,d omit.* — [16] B^r وهى الحركة : B^o وهو الحركة — [17] B^*,*a,d,jk*, T,(β) وهل : B^1 واما

چیزیست که ازمایه پاك است، چنانکه در کتاب نفس پیدا شده است، و بسا درین مطلب شك افتد، وگفته شود چگونه گفت: جز نادری بااینکه حال عقلی که کمال پسین انسان است همان حال همه عقلهای همه اجرام سپهری است - که ازمایه مجرّداند، - زیرا ازحال آنها پیدا شده است که کمال پسین جرمهای سپهری‌اند، وپاسخ اینست: جز این نیست که جز نادری از آنها گفت بقیاس بجسمهائی که تباه شوندهٔ کائن‌اند، زیرا این جسمهایند که نزد مشهور گمان برده می‌شود که بنام طبیعت سزاوارترند، سپس گفت: «و بهمین جهت سزاوار است که نخست از طبیعت گفتگو کنیم که چیست؟ چه ما هرگاه چنین کردیم برای ما چیزهائی که بنظر طبیعی از آنها گفتگو می کنیم پیدا شود» یعنی همانا هرگاه مردم طبیعت را بحدّ بشناسد که چیست، - چیزهای طبیعی از ناطبیعی براو آشکارشود، - زیرا هرچیز که درآن چیزی ازحد طبیعت پیدا شد حکم می کند که طبیعی است، وآنچه دراو چیزی ازآن (حدّ) پیدا نشد حکم کند که ناطبیعی است، و بالجمله چنانکه گفته شده طبیعت سرآغاز تغییر است درچیزهائی که خود دگرگون می‌شوند، وسرآغاز عدم تغییر است وآن درچیزهائیست که هنگامی دگرگون می‌شوند و هنگامی دیگر دگرگون نمی‌شوند. و امّا چیزهائی که همیشه دریک نوع ازانواع تغییر می مانند و آن جنبش در جای است، - پس نام طبیعت که براینها و آنها گفته می‌شود باشتراك نام است،

و چون یادکرد مهمترین چیزهائی‌را که سزاواراست نگرنده‌درین دانش نیك بیاموزد دوّم چیزمهم را نیز یادآورشد، پس گفت:

«و آیا شایسته باشد که بنگریم باینکه علّتهای

الاوائل لعلم واحد او لعلوم اكثر من واحد فانه خليق ان يكون
لكل طباع هيولى ولذلك ينبغى ان نفحص[18] اولا[19] عن الطباع ما
هو فعند ذلك تتبين[20] لنا الاشياء التى يتبين عنها[21] العلم الطبيعى يريد
وينبغى ان يفحص اولا من يريد النظر فى هذا العلم هل النظر فى
جميع الاوائل الاربعة لعلم واحد او لعلوم كثيرة فانه ان كان لعلوم
كثيرة لم تكن جميع[22] الاوائل لجميع الموجودات بل بعض الاوائل
f ثم قال فانه خليق ان يكون لكل طباع هيولى يريد وانما وجب
هذا الفحص لانه خليق ان يظن ان لكل موجود السبب الذى على
طريق الهيولى وان كان ذلك كذلك لم يكن هاهنا علم غير العلم
الطبيعى
g ثم قال ولذلك ينبغى ان نفحص اولا عن الطباع ما هو فعند
ذلك ستتبين[23] لنا الاشياء التى يتبين منها[24] العلم الطبيعى انما قال
هذا لان العلم الطبيعى انما يتبين من غيره بفحصين احدهما الفحص
عن الطبيعة كما قال اولا والثانى عن طباع موجود موجود ما هو
وهذا بين بنفسه وقد استوفى الفحص عن ذلك ارسطو فى غير هذا
الكتاب وفى هذا الكتاب[*25_25]

---

[18] *Nos,d,*T نفحص , *B s.p. in.* : *a* [تفحص] — [19] *Nos,*T,L_2 اولا : *B,a,d om.* — [20] *B* تتبين : T,L_2 ستتبين — Inc. *B* [1] *fol.* 7^v. — [21] B^1,T عنها : B^*,1*,L_2 منها — [22] B^2,*a,d, jk* جميع : B^1 لجميع — [23] *Ita B* ستتبين — [24] *Ita B* منها — [25] *B,a* وفى هذا الكتاب : *d* המקום وفى هذا ; *j* « qui dicitur Analectica », *k* « et in hoc libro qui dicitur a... » [*ex* « a maius » *vel* « a minus » ? — *cf. n.* *25]. — *25 *In k continuo sequitur, quasi ad eumdem Librum pertinens, Textus* « 17 » *(dein* 18 ; 19 ; 20... *), qui non est nisi Textus primus noster Libri ALIF majoris, quem vide p.* 55. *(Cf.* NOTICE, II, B,*a*,5*).*

نخستین مربوط بیک دانش است یا بدانشهائی بیش از یکی، پس همانا سزاوار است که هرطباع را مایه‌ای باشد، و ازینرو شایسته باشد که نخست حال طباع را جویا شویم که چیست ؟ پس بنزد این (جستجو) چیزهائی برما روشن خواهد شد که با آنها دانش طبیعی پیدا می‌شود، » یعنی و کسی که می‌خواهد درین دانش نیک بنگرد سزاوارست که نخست جستجو کند (و ببیند) که آیا نیک نگریستن در همهٔ (علتهای) نخستین چهارگانه متعلّق بیک دانش است، ـ یا بدانشهای بسیار؛ چه اگر متعلّق بدانشهای بسیار باشد همهٔ علّتهای نخستین برای همهٔ موجودات نخواهدبود، ـ بلکه برخی علّتهای نخستین (برای همهٔ موجودات خواهد بود)، سپس گفت « پس همانا سزاوارست که هرطباعی را مایه باشد ». یعنی جزاین نیست که این جستجو واجب شد زیرا که سزاواراست گمان برده شود که آن سبب که برراهِ مایه است برای هرموجودی ثابت است، ـ و اگر این چنین باشد اینجا جزدانش طبیعی دانشی نخواهد بود. سپس گفت:

« وازینرو شایسته می‌باشد که ما نخست ازطبایع گفتگو کنیم که آن چیست؟ پس بنزد این گفتگو بزودی چیزهائی که بسبب آنها دانش طبیعی هویدا می‌شود برای ما پیدا خواهد شد » جزاین نیست که این سخن گفت برای اینکه دانش طبیعی از غیر خود بدو بحث شناخته می‌شود .

یکی جستجو کردن طبیعت است چنانکه دراوّل گفت

دوّم جویا شدن طباع این موجود آن موجود که چیست ؟ و این سخن خود روشن است و **ارسطو** دراین کتاب و جزاین کتاب درین مطلب بحث شایان کرده است .

h وهنا[26] انقضى القول فى[27] هذه المقالة والظاهر من امرها انها تامة[26]

[28]وجدت فى نسخة فهذا كل ما وجدناه من هذه المقالة بالعربية ويتلوا[29] هذه المقالة مقالة حرف الالف الكبرى وهى غير موجودة اصلا بالعربية ثم من بعدها مقالة حرف الباء وهى موجودة بعد الالف الصغرى وجعلنا هذه تالية لحرف الالف الصغرى لما لم توجد الكبرى

— [26] *a,j (non B,d) om. verba* وهنا ... انها تامة — [27] *B* فى القول : *d om.* — [28] *Tres lineas 3-5 adnotat B* (non a,d,j).* — [29] *B** ويتلوا

عادت کردن و پرورش یافتن پیش می‌آید، چه پرورش موجب دوست داشتن چیزیست که شخص برآن پرورش یافته، - و سبب کینه توزی بارأیی که با آن ناسازگار است، و آن بزرگترین موانع است، - زیرا که بسا سرشتهای آمادهٔ دانش را ازکار باز می‌دارد (حالا) می‌خواهد درین فصل هم بشناساند چیزهائی را که برای مردم در راهِ اندوختن دانشها از جهت اختلاف سرشت و از جهت نارسا بودن درفنّ منطق پیش می‌آید، پس اوگوید:

همانا برخی مردم این حال برای او پیدا می‌شود که درهردانشی گفتارهای برهانی ازجنس برهانهای ریاضی بخواهد، و این حال بیشتر از ناورزیدگی در کارمنطق پدید می‌آید، وگاهی ازنزد خوی گرفتن، و چیزهائی که شخص برآنها پرورش یافته است، و ما دیدیم کسی را که این حال در او از نزد سرشت پیدا می‌شود، و امّا گفتهٔ او.

« و برخی آنان گواهی گروه را خواستار می‌شوند » پس همانا گاهی این (حالت) از جانب طبع پیدا می‌شود، - زیرا بسیاری از مردم بسبب سرشتشان نمی‌توانند از گفتارهای جدلی برهند، - و بسخنان برهانی بگرایند؛ واینان هرگاه بمعقولات اقرار کنند جز این نیست که معقولات را از آنرو که مشهور است می‌شناسند، - پس لازم آید که بسیاری ازمعقولات را باور نکنند - آنگاه که اضداد آنها مشهور باشد، مانند حال کسانی که بنوعی ازسخن که درزمان ما علم اشعریت نامیده می‌شود خوگرفته‌اند، وآن اینست که باورندارند که ممتنع است که موجود ازناچیز یعنی از نیستی بوجود آید، با اینکه این قضیّه ایست که پیشنیان بردرستی آن اتّفاق دارند، مقصودم اینست که ممتنع است عظم ازلاعظم پیدا شود، این انکار تا بآنجا رسیده که بسیار دیدم کسانی که درحکمت دست دارند - درحالتی که اوّلی بودن این قضیّه را باورندارند، و همچنین است کسی که ضروری بودن اختصاص صورتهای نوعی را بمایه‌هاشان منکر می‌شود - تا آنجا که می‌بینیم ابن سینا بامقام

موضعه من الحكمة يقول انه ممكن ان يتولد انسان[9] من التراب
كما يتولد الفار وهذا ان كان يعتقده ولم يقله موافقة لاهل زمانه فانما
عرض له ذلك من قبل مباشرته علم الاشعرية الى غير ذلك مما شبه
هذه الاشياء مما يطول تعديدها

e واما قوله فان انه قد يعرض لبعض الناس ان يطالب بشهادة الشاعر 5
هذا ايضا يعرض له من قبل الطباع وهم الذين قوتهم الخيالية غالبة
على القوة الفكرية ولذلك نجد هولاء لا[10] يصدقون بالامور البرهانية
اذا لم يصحبها التخيل فلا يقدرون ان يصدقوا بانه لا ملاء ولا
خلاء ولا زمن خارج العالم ولا يقدرون ان يصدقوا بان هاهنا
f موجودات ليست باجسام ولا هى فى مكان ولا زمن وقد عرض 10
هذا لكثير ممن نظر فى فلسفة ابن سينا ونسب[11] هذا المذهب اليه
والظاهر من كلامه ان نسبة هذا المذهب اليه كذب عليه وقد
يعرض هذا من قبل الاعتياد ومن قبل عدم[12] التادب بعلم المنطق[13]

g واما قوله ان بعض الناس يطلب ان يكون كل ما يتكلم به
مستقصى[14] على حقيقته فان هذا هو الطبع الفلسفى وقد تتاكد 15
هذه المرتبة بالاعتياد والتادب

h واما قوله ان بعض الناس يتاذى بالكلام المستقصى فقد ذكر هو
علته وجعل السبب فى ذلك اما قصور ذهنه عن ضبطه وتحصيله
وهذا هو الذى لا يمكنه تعلم العلوم اصلا وقد يكون لموضع

---

[8] *Linea B longior.* — [9] *B,d* انسان : *a* [الانسان] — [10] B^2,*a*,d^*,*jk* لا : B^1 *omit.* — [11] B^1,(*jk*) ونسب (*i.m.* نحل) : *a om.* — [12] B^2,*a*,*d* عدم : B^1 علم — [13] *a* [بعلم المنطق] : *B,d om.* — [14] *Ita* B^r,*a*,*d* مستقصى.

ناموری که او در حکمت دارد می‌گوید ممکن‌است انسان ازخاك متولّد شود،- همچنانکه موش (ازخاك) متولّد می‌شود، و او اگر باین سخن اعتقاد می‌داشته وآنرا برای موافقت با مردم روزگارخود نگفته پس جز این نیست که این‌اعتقاد ازپیاپی‌نگریستن‌بعلم اشعری پیدا شده‌است، وجز این آنچه همانند این‌چیزهاست و برشمردن‌آنها بدرازا می‌کشد. وامّا گفتهٔ اوکه

« گاهی برخی مردم را بخاطر می‌رسد که از گواهی شاعر جویا شود »

پس همانا این نیز ازجهت سرشت بآنان دست می‌دهد، و اینان کسانی هستندکه قوّت خیالشان برنیروی اندیشه چیره‌است ، ازین‌رو می‌یابیم آنانرا که بچیزهای برهانی تا آنگاه که تخیّل آنها را یاری نکند نمی‌گروند، پس نمی‌توانند باور کنندکه بیرون جهان نه مَلأاست ، و نه خَلأ، و نه زمان؛ و نه می‌توانند تصدیق کنندکه آنجا موجوداتی‌است‌که نه‌جسم است - و نه درجای، ونه درزمان؛ واین حالت برای بسیاری از کسانی‌که در فلسفهٔ **ابن سینا** نگریستند پیدا شده است ، و این عقیده باو نسبت داده شده ، وظاهر سخنش اینست که نسبت این مذهب بوی دروغ است . و گاهی این حالت ازعادت - و از ادب نیافتن بعلم منطق پیدا می‌شود. وامّا گفتهٔ اوکه

« همانا برخی مردم می‌خواهند هرسخنی‌که گفته می‌شود بپایان حقیقتش برسد » پس همانا این سرشت فلسفی است، و بسا هست‌که این پایه استوار شود بخوی‌گرفتن وآداب‌آموختن. و اما گفتهٔ اوکه

« برخی‌مردم‌ازسخن‌مستقصی[1] آزرده می‌شوند » پس‌بتحقیق‌اوعلّت‌آنرا یادکرد، وسبب‌آنرا قرارداد: یا کوتاهی ذهن از بهوش‌نگهداشتن وبدست‌آوردن آن، واین‌کسی‌است‌که اصلاآموختن دانشها برای‌او ممکن نیست ؛ وگاهی سبب

۱- سخن بلند مرتبه و فیلسوفانهٔ عمیق که بکنه مطلب رسد.

الكسل وطلب الراحة وقد يكون كما قال لموضع غلط يعرض له من تشبيهه المناظرة والجدال بالمعاملة فيعتقد ان الاستقصاء فى الكلام قبيح مثل الاستقصاء فى المعاملة

ولما كانت اكثر هذه الاحوال انما تعرض من قبل عدم التادب i بصناعة المنطق فان ارسطو انما يسمى[15] علم الادب صناعة المنطق ولذلك قال فلهذا ما يجب ان يتادب الانسان فى معرفة سبيل كل واحد من الاشياء التى يروم بيانها وانما قال ذلك لان صناعة المنطق منها عامة لجميع العلوم ومنها خاصة بعلم علم وليس يمكن ان يكون الانسان اديبا فى تعلم كل صناعة الا بتعلم[16] العام منها والخاص وقد جرت عادة ارسطو ان جعل العام منها فى علم المنطق والخاص فى علم علم

ولما خص هذه الصناعة ذكر وصية فى الانتفاع بها والغلط يقع k من الناس فيها كثيرا وهو الا يضرب الانسان الى تعلمها مع تعلم العلم الذى ينتفع بها[17] فانه لا يحصل له ولا واحد من العلمين كما قال فانه من القبيح ان يطلب[18] علم من العلوم والجهة التى منها[19] ينبغى ان يتبين[20] وهو بمنزلة من[21] يروم ان يدل[22] الناس[23] على الطريق المجهولة وهو معا[24] يتعلمها او يروم ان ينجّى[25] السفينة وهو يتعلم علم الملاحة او يشفى المريض وهو يتعلم الطب كما يقال ان متطببا

---

[15] B تسمى ,a,d [يسمى] — [16] B تعلم s.p.init. ,a,j بتعلم : d [vtd. يتعلم] — [17] Nos به : B — [18] Ita B,a,d,jk sine معا — [19] Ita B, a منها — [20] Ita B,a,d,j يتبين — [21] B*,a,d,jk من : B¹ ان — [22] B²,a,d,(jk) ان يدل : B¹ om. — [23] BB²,a,d,jk الناس : [24] B² (supra lin.), a,(k) معا : B¹ مما ; d מכלל מה — [25] B,a ينجّى : B¹ الانسان — d להנהיג

قوله فى سطر ٦ : «مايجب» الظاهر ان كلمة «ما» زائدة يشهد بذلك نسخة يحيى بن عدى".

سستی و آسایش طلبی است، و گاهی چنانکه گفت بغلط می‌افتد برای تشبیه کردن مناظره ـ و جدال ـ بداد وستد؛ پس در دل می‌گیرد که بپایان رسانیدن سخن مانند استقصاء در معامله زشت است، و چون بیشتر این احوال از جهت ورزیده نبودن در فن منطق پیش می‌آید همانا **ارسطو** جز این نیست که صناعت منطق را علم ادب می‌خواند، و ازینرو گفت «پس برای همین واجب است[1] که انسان برای شناختن راه هریک از چیزهائی که بیان آنها را آهنگ می‌کند ادب آموزد» وجز این نیست که این سخن را برای این گفت ـ که برخی از فن منطق همهٔ دانشها را فرا می‌گیرد، و بعض دیگر ویژهٔ این دانش آن دانش است، و ممکن نیست که انسان در آموختن هر فنّی ادیب باشد، ـ مگر بآموختن عامّ وخاصّ آن، و **ارسطو** را عادت براین است که عامّ آنرا در منطق بیاورد ـ و خاصّ را در هر دانشی جداگانه، و چون این صناعت خاصّ است دربارهٔ سود بردن از آن سفارش کرد ـ درحالتی که مردم بسیار بغلط می‌افتند، و آن اینست که انسان رونکند بآموختن آن صناعت با آموختن دانشی که بآن سودمند می‌شود، ـ زیرا که بر آن دانش و بر هیچیک از آن دو دانش دست نمی‌یابد، ـ چنانکه گفت: «وزشت است که دانشی از دانشها خواسته شود با جهتی که از آن جهت سزاوار می‌باشد که آن دانش روشن شود» واو مانند کسی است که می‌خواهد مردم را براه ندانسته رهبری کند ـ باوجود اینکه بآموختن آن مشغول می‌باشد، یا می‌خواهد کشتی را برهاند ـ درحالتی که کشتی رانی می‌آموزد، یا بیمار را بهبود بخشد ـ و خود بآموختن پزشکی مشغول است، چنانکه گویند پزشکی

---

۱ ـ در اصل عربی «مایجب» است که بمعنی: واجب نیست باشد وظاهراً «ما» زائد است نسخهٔ یحیی بن عدی هم کلمهٔ «ما» ندارد.

شفى انساناً دواء مسهلا فافرط بـه الاسهال [26]فرفع اليه امره فجعل
ينظر فى الكتب بماذا[27] يقطع الاسهال المفرط فمات العليل اثناء[28]
ذلك وهذا شىء يقع فيه جل الناس فلذلك حفظ[29] منه

T.16 قال ارسطاطاليس

(a) [1]وليس ينبغى ان نطلب[2] فى كل علم ان[3] يكون الكلام فيه
(b) مستقصى مثل استقصاء الكلام فى التعاليم لاكن انما ينبغى ان
نطلب[4] ذلك فيما لا تشوبه الهيولى ولذلك[5] هذه[6] الجهة ليست طبيعية
(c) من قبل انه خليق ان تكون الطبيعة كلها الا الشاذ منها تشوبها
(d) الهيولى ولذلك ينبغى لنا ان نبحث اولا[7] عن الطبيعة ما هى فانا اذا
(e) فعلنا ذلك ظهرت لنا الاشياء التى تبحث[8] بالنظر الطبيعى وهل
ينبغى ان ننظر[9] فى علل الاوائل[10] لعلم[11] واحد او لعلوم اكثر من

---

[26] **inc.** *B* [1] *fol.* 7[r]. — [27] B^{2},a باذا : B^{1} بما — [28] B^{r} اثنا : B^{o} بما — [29] *B* حفظ , *a* وهذا شىء يقع فيه جل الناس فلذلك حفظ منه — *jk om.* 9 *verba* , *d* צרה להשמר שמור

T. 16. — [1] *In marg. B habetur versio altera* v,*quam vide in ima pag.* — [2] *Ita B,d* نطلب — [3] B_{**} , *a,d,*L ان — [4] *B* نطلب , *d* [نطلب] : *a* [يطلب] — [5] *Ita B,a, d,*β ولذلك — [6] *B* هذه$_{*}$,*a,d,jk* هذه — [7] B^{*},*a,jk,*β,L اولا : B^{1},*d om.* — [8] *Nos* تبحث: *B,a,d* نبحث ; *jk ind.* – *a,jk,*L* *vid. add.* [عنها] ; *at non B,d,*L. — [9] *B,a,d,*L ننظر : B^{*} *(vel* B*)* نكون النظر — [10] *Ita B,B*,a,d,jk,*L علل الاوائل — [11] $B,B^{*},a,d,(\beta),$L لعلم : *jk* «in...».

---

1 (a) [1]و $_{***}$[2] علينا ان نطلب الفحص التعليمى فى : v *(in marg. B dext. et super.)*
2 (b) جميع $_{***}$[3] الاشياء $_{***}$[4] هيولى لها ولذلك ليس القول هاهنا طبيعيا [*]

---

[1] v *(vel* B*)* adnotat اسطات *(sed cf. p. 50,l.1).* – [2] v *mutil. (vid. leg.* وليس يجب *)* – [3] v *mutil. (35 mill.).* – [4] v *mutil. (10 mill.).*

[*] *Cetera apud* AVERROEM (?) : *cf. notam in ima pag.* 50.

قوله فى السطر الاول «شفى» الصحيح «سقى» .

مردی را داروی مسهل نوشانید، پس اسهال بر بیمار چیره شد، بیمار از این کار بوی گله برد ـ او بنگاه کردن کتابها پرداخت ـ تا بیابد که بچه چیز اسهال سخت درمان می‌شود، و بیمار درین میانه بمرد، و این چیزیست که بسیاری از مردم گرفتار آن می‌شوند، ازینرو ازاو بیادگار ماند.

ارسطو گفت

و شایسته نیست در هر دانشی بخواهیم که در آن سخن بپایان رسیده باشد همانند بپایان رسیدن سخن در تعالیم، ـ لیکن جز این نیست که سزاوارست بپایان رسانیدن سخن را در چیزهائی خواستار شویم که بمایه آمیخته نیستند، و برای همین این جهت طبیعی نیست، ـ زیرا سزاوار است که طبیعت ـ همهٔ طبیعت جز نادری از آن بمایه آمیخته باشد، و ازینرو شایسته است که نخست پیرامون طبیعت جستجو کنیم ـ که چیست؟ چه اگر این کار بکنیم برما چیزهائی پیدا خواهد شد که بنگرش طبیعی آنها را جستجو می کنیم، و آیا سزاوار است که در علتهای نخستینِ یک دانش بنگریم یا در علتهای نخستینِ بیش از

و . . . برماست که جستجوی ریاضی بخواهیم در . . . همه . . . چیزها . . . مایهٔ آنها را و برای همین است که اینجا گفتار طبیعی نیست .

1 واحد[12] فانه خليق ان يكون لكل طبع -(f)
هيولى ولذلك ينبغى[16] ان نفحص اولا -(g)
عن الطباع ما هو فعند ذلك ستتبين[17] لنا
4 الاشياء التى يتبين[18] عنها[19] العلم الطبيعى

5 [12]وجدت فى نسخة تم ما
نقل اسحق من هذه المقالة
وبقى[13] منها ما لا يدرى كم
هو وفى ترجمة اخرى فانه
خليق الى اخر قوله يقف[14]
10 العلم الطباعى[15]

C.16

التفسير

انه لما ذكر ان اهم شىء فى حق من يريد ان يتعلم العلوم هو a
ان يبدا اولا بعلم المنطق ذكر اهم شىء ينبغى ان يفحص عنه فى
علم علم من صناعة صناعة[1] ويتادب به الناظر فى العلوم اذ هو مما
15 يخفى كثيرا فقال وليس ينبغى ان يطلب[2] فى كل علم ان يكون
الكلام فيه مستقصى مثل استقصاء الكلام فى التعاليم يريد انه ليس
ينبغى ان يطلب الانسان كون نوع التصديق الذى يقع له فى
البراهين التعاليمية مثل التصديق الذى يقع له فى البراهين الطبيعية
يريد ان البراهين التعاليمية هى فى المرتبة الاولى من اليقين وان
20 البراهين[3] الطبيعية تتلوها فى ذلك لا أن[4] براهينها ليست داخلة فى

— [12] *Sex lineas* 5-10 *adnotat* B^* *(non a,d,j).* — [13] B^* وبقى — [14] B^* *(sine* عندها*)* يقف — [15] B^* الطباعى — [16] B^2 ينبغى : B^1 يجب ; *a* [لا ينبغى] ; *k*,β *sine negat.* — [17] *B* ستتبين — [18] *B (s.p. in.),a,(d),k,*L يتبين : B^* *(sup. lin.)* عنها — [19] B^1,L_1 : B^* *vel* B *(i.m.)*,L_2 منها ; *a,d* מהם , *jk* « ex quibus » ; B^* *(sup. lin.)* عندها

C. 16. — [1] B^* من صناعة صناعة : *d* [وصناعة صناعة] ; *a* [من صناعة المنطق] ; B^1 من صناعة صناعة — [2] *B* يطلب , *a* [يطلب] : *d* [نطلب] — [3] B^2*(c.ص),a,jk* البراهين : B^1,*d* لان — [4] B^* *(c.ص), a* لا ان : *d* [اليقين] اليقين

(f.g) [*In marg. deest finis particulæ* 16. — *Sed nomen* اسطات *(cf. p.* 49, 1[1] - *etiam 1* [c-e] *p.* 3,1*) videtur indicare esse in fine Textus* [*p.* 50, 1-4] *versionem quæ solebat in marginibus apponi*]. 3

یک دانش.

زیرا همانا سزاوار اینست که هر طبعی را مایه‌ای باشد، وازینرو شایسته می‌باشد که ما نخست طباع را جستجو کنیم - که آن چیست ؟ پس نزد این کار برای ما چیزهائی آشکار خواهد شد که با آنها دانش طبیعی روشن شود.

تفسیر

چون یادکرد اینکه مهمترین چیز دربارهٔ کسی که می‌خواهد دانشها بیاموزد اینست که نخست بدانش منطق آغاز کند، - یادآور شد مهمترین چیزیرا که سزاوار است درهردانش دانش وهرهنر هنر آنرا جستجو کند ؛ و نگرندهٔ درعلوم آنرا نیک بیاموزد، - چه آن ازچیزهائیست که دربسیاری از اوقات پنهان می‌ماند، پس گفت:

«سزاوار نیست اینکه درهردانشی خواسته شود که سخن بپایان رسیده باشد، - همچون بپایان رسیدن سخن در دانشهای تعلیمی» یعنی سزاوار نیست که انسان بخواهد نوع تصدیقی که در برهانهای طبیعی برای او پیدا می‌شود مانند تصدیقی باشد که در برهانهای تعلیمی دست می‌دهد، یعنی برهانهای تعلیمی درمرتبهٔ نخستین یقین است، و برهانهای طبیعی درمرتبهٔ سپس آنها می‌باشد، - نه اینکه برهانهای طبیعی درون.

العلم اليقين فان اليقين عنده يتفاضل فى العلم الواحد بعينه مثل ان نبرهن على الشىء ببرهان مطلق او ببرهان وجود فقط وهو الذى يسمى الدليل واذا كان يتفاضل فى العلم الواحد فهو احرى ان يتفاضل فى العلوم المختلفة الاجناس

b ثم عرف اين ينبغى ان يطلب[5] اليقين الذى فى المرتبة الاولى قال لا كن انما ينبغى ان يطلب[5] ذلك فيما لا تشوبه الهيولى وهذا هو علم التعاليم وهذا العلم الذى ينظر فيه ولذلك قال وهذه الجهة ليست طبيعية يريد ولذلك كان النظر فى هذا العلم ليس نظرا طبيعيا اذ كان انما هو فى اشياء لا تشوبها الهيولى وان نظر فى اشياء[6] تشوبها الهيولى فانما ينظر فيها فى الجهات التى لا تشوبها الهيولى وهى الجهات التى استفادت من قبل الامور التى ليست فى هيولى وهى التى شاركتها فى الاسم والحد بوجه ما مثل كون الاشياء الطبيعية موجودة ومنقسمة الى القوة والفعل والى الواحد والكثرة والى الجوهر والعرض

c ثم قال من قبل انه خليق ان تكون الطبيعة كلها الا الشاذ منها تشوبها الهيولى يريد وانما لم يكن هذا طبيعيا لانه ليس يشوب الموجودات التى ينظر فيها الهيولى وكل الامور الطبيعية الا الشاذ منها تشوبها الهيولى[7] يعنى بالشاذ العقل وذلك ان العقل الذى نسبته من الانسان نسبة الكمال الاخير من جميع الموجودات الطبيعية هو

— [5] *a* [يطلب] ,*B s.p.* : *d* [نطلب] — [6] *In marg. B habetur* لا *(sine signo in lin.).* — [7] *a,d (non B.j) om. 2 lin. præc. (hom.)* يريد وانما لم يكن هذا طبيعيا لانه ليس يشوب الموجودات... تشوبها الهيولى

قوله فى السطر ١٣ «الواحد والكثرة» الصحيح «الكثير» او «الوحدة والكثرة» والاول اولى.

دانش یقین نیستند، زیرا که یقین بنزد وی در یک دانش بعینه بر یکدیگر فزونی دارد، چنانکه ببرهان مطلق برچیزی دلیل بیاوریم یا ببرهان هستی تنها، و آن آنست که دلیل نامیده می‌شود، وهرگاه برهانها در یک دانش برهمدیگر فزونی می‌پذیرند پس سزاوارترست که در دانشهائی که اجناس گوناگون اند برهم فزونی داشته باشند. سپس شناساند که کجا شایسته می‌باشد که آن یقین که درمرتبهٔ نخستین است خواسته شود، پس گفت:

«ولی همانا جزاین نیست که سزاوار می‌باشد که این (یقین) درچیزهائی جستجو شود که بمایه آمیخته نمی‌باشند» و آن دانش تعلیمات است، و این دانش است که در آن نیک می‌نگرد ـ. وبرای همین گفت: «واین جهت طبیعی نیست» یعنی و بهمین جهت بود که نگرش درین دانش نگرش طبیعی نیست ـ. زیرا که این بحث جزاین نیست که درچیزهائی بود که بمایه آمیخته نمی‌باشند، واگردرچیزهائی نیک نکریسته شود که بمایه آمیخته‌اند پس جزاین نیست که از آن روکه بمایه آمیزش ندارند درآنها گفتگو می‌شود، و آن آن جهتهاست که ازچیزهائی که در هیولی نیستند استفاده کرده‌اند، واین جهتها جهاتی هستند که با آنها درنام ـ و حدّ بوجهی انبازی دارند، مانند هست بودن چیزهای طبیعی، و بخش پذیر بود نشان بقوّت ـ وفعل، و بیک ـ وبسیار، وبگوهر ـ و عرض.

سپس گفت: «ازجهت اینکه سزاوارست که همهٔ طبیعت جزنادری ازآن بمایه آمیخته باشد» یعنی وجزاین نیست که این بحث طبیعی نیست ـ. زیرا موجوداتی که درآنها نیک ـ نگریسته می‌شود آمیخته بمایه نیستند، وهمه چیزهای طبیعی جز نادری ازآنها مشوب بمایه می‌باشند، مقصودش ازنادر عقل است ـ. زیرا عقل که نسبت بانسان مانند نسبت کمال پسین است در همهٔ موجودهای طبیعی

شيء برى من المادة على ما تبين فى كتاب النفس وقد يشك فى هذا ويقال كيف قال الا الشاذ وحال[8] العقل الذى هو الكمال الاخير للانسان هو حال جميع العقول المفارقة لجميع الاجرام السماوية وذلك انه تبين من هذه انها الكمال الاخير للاجرام السماوية والجواب انه انما قال الا الشاذ منها بالقياس الى الاجسام الفاسدة الكائنة فان هذه قد يظن انها احق باسم الطبيعة فى المشهور

d ثم قال ولذلك ينبغى[9] ان نبحث اولا عن الطبيعة ما هى فانا اذا فعلنا ذلك ظهرت لنا الاشياء التى تبحث[10] بالنظر الطبيعى يريد انه اذا عرف الانسان ما هى الطبيعة بحدها[11] تبينت له الاشياء الطبيعية من غير الطبيعية وذلك انه كلما ظهر فيه شيء من حد الطبيعة حكم عليه انه طبيعى وما لم يظهر فيه شيء من ذلك حكم فيه انه غير طبيعى والطبيعة بالجملة كما قيل هى[12] مبدا التغيير[13] فى الاشياء المتغيرة نفسها[14] ومبدا عدم التغيير وذلك فى الاشياء التى تتغير حينا ولا تتغير حينا[15] واما الاشياء التى تبقى على الدوام فى نوع واحد من انواع التغيير وهى الحركة[16] فى المكان فاسم الطبيعة المقول على هذه وتلك باشتراك الاسم

e ولما ذكر اهم الاشياء التى ينبغى ان يتادب بمعرفتها الناظر فى هذا العلم ذكر ايضا امرا ثانيا مهمّا فقال وهل[17] ينبغى ان ننظر فى علل

---

[8] B^2,*d,jk* وحال : B^1,*a* وجعل — [9] *B,a,d,j* ينبغى لنا : T — [10] *Nos,d* تبحث , *B s.p.*: *a* [نبحث عنها] — [11] *Nos,a,d* بحدّها , *B s.p.* — [12] B^2,*a,d* هى : B^1 *om.* — [13] *a add.* [الموجود] ; *at non B,d,k.* — [14] *B* نفسها : *a,d,jk* [*vid.* بنفسها] — [15] *a,jk* [ولا تتغير حينا] : *B,d omit.* — [16] B^x وهى الحركة : B^o — وهو الحركة — [17] B^*,*a,d,jk*, T,(β) وهل : B^1 واما

چیزیست که ازمایه پاك است، چنانکه درکتاب نفس پیدا شده است، و بسا درین مطلب شك افتد، وگفته شود چگونه گفت: جزنادری بااینکه‌حال عقلی که کمال پسین انسان است همان حال همه عقلهای همه اجرام سپهری‌است - که ازمایه مجرّداند، - زیرا ازحال آنها پیدا شده است که کمال پسین جرمهای سپهری‌اند، وپاسخ اینست: جزاین نیست که جزنادری‌ازآنها گفت بقیاس بجسمهائی شونده کائن‌اند، زیرا این جسمهایند که نزد مشهور گمان برده می‌شود که بنام طبیعت سزاوارترند، سپس‌گفت: «و بهمین جهت سزاوار است که نخست از طبیعت گفتگوکنیم که چیست؟ چه ما هرگاه چنین کردیم برای ما چیزهائی که بنظر طبیعی ازآنها گفتگو می کنیم پیدا شود» یعنی همانا هرگاه مردم طبیعت را بحدّ بشناسد که چیست، - چیزهای‌طبیعی‌از ناطبیعی براوآشکارشود، - زیرا هرچیز که درآن چیزی ازحد طبیعت پیدا شد حکم می کندکه طبیعی‌است، وآنچه دراو چیزی ازآن (حدّ) پیدا نشد حکم کندکه ناطبیعی است، و بالجمله چنانکه‌گفته شده طبیعت سرآغاز تغییراست درچیزهائی که خود دگرگون می‌شوند، وسرآغاز عدم تغییر است وآن درچیزهائیست که هنگامی‌دگرگون می‌شوند و هنگامی‌دیگر دگرگون نمی‌شوند. و امّا چیزهائی که همیشه دریک نوع‌ازانواع تغییر می‌مانند و آن جنبش در جای است، - پس نام طبیعت که براینها وآنها گفته می‌شود باشتراك نام است،

و چون یادکرد مهمترین چیزهائی‌را که سزاواراست نگرنده‌درین دانش نیك بیاموزد دوّم چیزمهم را نیز یادآورشد، پس گفت:

«و آیا شایسته باشدکه بنگریم باینکه علّتهای

ئل لعلم واحد او لعلوم اكثر من واحد فانه خليق ان يكون
طباع هيولى ولذلك ينبغى ان نفحص[18] اولا[19] عن الطباع ما
ند ذلك تتبين[20] لنا الاشياء التى يتبين عنها[21] العلم الطبيعى يريد
ان يفحص اولا من يريد النظر فى هذا العلم هل النظر فى
اوائل الاربعة لعلم واحد او لعلوم كثيرة فانه ان كان لعلوم
كثيرة لم تكن جميع[22] الاوائل لجميع الموجودات بل بعض الاوائل
f ثم قال فانه خليق ان يكون لكل طباع هيولى يريد وانما وجب
هذا الفحص لانه خليق ان يظن ان لكل موجود السبب الذى على
طريق الهيولى وان كان ذلك كذلك لم يكن هاهنا علم غير العلم
الطبيعى
g ثم قال ولذلك ينبغى ان نفحص اولا عن الطباع ما هو فعند
ذلك ستتبين[23] لنا الاشياء التى يتبين منها[24] العلم الطبيعى انما قال
هذا لان العلم الطبيعى انما يتبين من غيره بفحصين احدهما الفحص
عن الطبيعة كما قال اولا والثانى عن طباع موجود موجود ما هو
وهذا بين بنفسه وقد استوفى الفحص عن ذلك ارسطو فى غير هذا
الكتاب وفى هذا الكتاب[*25_25]

---

[18] *Nos,d,T* نفحص , *B s.p. in.* : *a* [تفحص] — [19] *Nos,T,L₂* اولا : *B,a,d om.* — [20] *B* تبين : *T,L₂* ستتبين — Inc. *B* [1] *fol.* 7ᵛ. — [21] *B¹,T* عنها : *B**,*1**,*L₂* منها — [22] *B²,a,d, jk* جميع : *B¹* لجميع — [23] *Ita B* ستتبين — [24] *Ita B* منها — [25] *B,a* وفى هذا الكتاب : *d* وفى هذا המקום ; *j* « qui dicitur Analectica », *k* « et in hoc libro qui dicitur a... » [*ex* « a maius » *vel* « a minus » ? — *cf. n.* *25]. — *25 *In k continuo sequitur, quasi ad eumdem Librum pertinens, Textus* « 17 » *(dein* 18 ; 19 ; 20... *), qui non est nisi Textus primus noster Libri ALIF majoris, quem vide p.* 55. *(Cf.* NOTICE, II, B,*a*,5*).*

نخستین مربوط بیک دانش است یا بدانشهائی بیش از یکی، پس همانا سزاوار است که هرطباع را مایه‌ای باشد، و ازینرو شایسته باشد که نخست حال طباع را جویا شویم که چیست ؟ پس بنزد این (جستجو) چیزهائی برما روشن خواهد شد که با آنها دانش طبیعی پیدا می‌شود، » یعنی و کسی که می‌خواهد درین دانش نیک بنگرد سزاوارست که نخست جستجو کند (و ببیند) که آیا نیک نگریستن در همهٔ (علتهای) نخستین چهارگانه متعلّق بیک دانش است، ـ یا بدانشهای بسیار؛ چه اگر متعلّق بدانشهای بسیار باشد همهٔ علّتهای نخستین برای همهٔ موجودات نخواهدبود، ـ بلکه برخی علّتهای نخستین (برای همهٔ موجودات خواهد بود)، سپس گفت « پس همانا سزاوارست که هرطباعی را مایه باشد ». یعنی جزاین نیست که این جستجو واجب شد زیرا که سزاواراست گمان برده شود که آن سبب که برراهِ مایه است برای هرموجودی ثابت است، ـ و اگر این چنین باشد اینجا جزدانش طبیعی دانشی نخواهد بود. سپس گفت:

« وازینرو شایسته می‌باشد که ما نخست ازطبایع گفتگو کنیم که آن چیست؟ پس بنزد این گفتگو بزودی چیزهائی که بسبب آنها دانش طبیعی هویدا می‌شود برای ما پیدا خواهد شد » جزاین نیست که این سخن گفت برای اینکه دانش طبیعی از غیر خود بدو بحث شناخته می‌شود .

یکی جستجو کردن طبیعت است چنانکه دراوّل گفت

دوّم جویا شدن طباع این موجود آن موجود که چیست ؟ و این سخن خود روشن است و ارسطو دراین کتاب و جزاین کتاب درین مطلب بحث شایان کرده است .

وهنا[26] انقضى القول فى[27] هذه المقالة والظاهر من امرها انها h
تامة[26]

[28]وجدت فى نسخة فهذا كل ما وجدناه من هذه المقالة بالعربية ويتلوا[29] هذه المقالة مقالة حرف الالف الكبرى وهى غير موجودة اصلا بالعربية ثم من بعدها مقالة حرف الباء وهى موجودة بعد الالف الصغرى وجعلنا هذه تالية لحرف الالف الصغرى لما لم توجد الكبرى

— [26] *a,j (non B,d) om. verba* وهنا ... انها تامة — [27] *B* فى القول : *d om.* — [28] *Tres lineas 3-5 adnotat B* (non a,d,j).* — [29] *B** ويتلوا

الكثير : ٢١ .
الكلام (علم –) : ٤٤ .
الكلام المستقصىٰ : ٤٥ ، ٤٧ .
كلّ الحقّ : ٧ .
الكلّيّ : ٤٢ .
الكمال : ٥١ ، ٥٢ .
الكمال الأخير : ٥٢ .
الكون : ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٤٠ .
كينونة : ١٣ ، ٤٠ .

ل

لاشيء : ٤٦ .
لا نهاية : ١٦ ، ١٧ ، ٢٣ ، ٢٥ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٤ .
اللّحون (تأليف –) : ٩ .

م

مابعدالطّبيعة : ١ ، ٢ ، ٣ .
المادّة : ١٧ ، ١٩ ، ٣١ ، ٥٢ .
مادّيّ : ١٧ .
المادّيّة – ماديّة : ١٨ ، ٢٥ .
ما لانهاية له : ٤١ .
ما له ابتداء : ٢٢ ، ٢٥ .
ما ليس له مبدءٌ اوّل : ٣٠ .
ما منه ابتداء الحركة : ١٦ .
ماهو : ٣٤ ، ٣٥ .
مبادئ الأجرام السّماويّة : ١٥ .
مبادئ الأشياء : ١٥ .
مبادئ الأشياء الموجودة : ١٣ ، ١٥ .
مبادئ الأُوَل : ٤٤ .
مبادئ القصوىٰ : ١٥ .
المبادئ المفارقة البريّة من الهيولىٰ : ٧ .
مبتدء : ٣٠ .
المبدء – مبدء : ٢٥ ، ٣٠ .
المبدء الأوّل – مبدءٌ اوّل : ٧، ٢٩، ٣٠ .
مبدء التغيّر : ٥٢ .
مبدء هيولانيّ : ٢٥ .
المتأخّر – متأخّر : ١٨ ، ١٩ ، ٣٥ .
المتحرّك – متحرّك – المتحرّكة ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٥ ، ٣٩ .
متطبّب : ٤٨ .
المتعلّم : ٢٣ ، ٢٧ ، ٢٨ .
المتقدّم – متقدّم – متقدّمة : ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٣٢ ، ٣٤ ، ٣٥ .
المتكوّن – متكوّن – المتكوّنة : ٢٣ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٣٩ ، ٤٠ .

المتناهى ، المتناهية ــ متناهى ، متناهية : ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣٢ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢ .
المتوسّط ، المتوسّطة ـ متوسّط ، متوسّطة : ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٧ .
المتوسّطات : ١٩ ، ٢١ .
المتوسّط بين العلم والجهل : ٢٧ .
المجتمع : ٤ ، ٦ .
المحبّة : ٤٦ .
محدثين : ٩ .
المحرّك ، المحرّكة ــ محرّك ، محرّكة : ١٧ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٥ .
المحرّك الأوّل : ٢١ .
المحرّكة المتحرّكة : ٢٥ .
المحسوس : ٨ ، ٤٤ .
المحسوسات : ٨ .
المدرك : ٤٢ .
مراتب أهل الحقّ : ١١ .
المرتبة الأولىٰ : ٥٠ ، ٥١ .
المركّب : ٣٩ .
المركّبات : ٢٩ .
المركّب المتكوّن : ٣٩ .
المركّب من الهيولىٰ والصّورة : ٣٩ .
المريض : ٤٨ .
المساوات : ٤٠ .
المسبّبات : ٤٤ .
المستديرة : ٢٩ .
مصنوعات : ١٠ .
المطابقة : ٤٠ .
المطلق (الحقّ ــ) : ١١ .
المعارف : ٧ ، ٣٥ ، ٤٣ .
المعارف الإنسانيّة : ٤٣ .
المعارف الأُوَل : ٧ .
المعاملات : ٤٥ .
المعاملة (الجدال بـ ــ) : ٤٨ .
المعانى : ١٤ .
المعدوم ــ معدوم : ٢٣ ، ٢٧ .
معرفة الحقّ : ١١ ، ١٢ .
معرفة حقائق الأشياء : ٤٣ .
المعرفة الحقيقيّة : ١٣ .
المعرفة العمليّة : ١١ .
المعرفة النّظريّة : ١١ ، ١٢ .
المعقول ــ معقولة : ٨ .

معقول بالطّبع : ٨ .
المعقولات : ٨ ، ٤٦ .
المعقولات البريّة من الهيولىٰ : ٨ .
المعلوم : ٢٥ .
المعنى : ١٣ ، ١٤ .
مفارقة : ٨ .
المفروضة : ٢١ .
مقدار ذو قدر : ٤ ، ٦ .
مقدّم : ١٤ .
مقدّمة : ١٤ .
المكان ــ مكان : ٤٧ ، ٥٢ .
ملأ : ٤٧ .
الملاحة (علم ــ) : ٤٨ .
ممتنع : ٤٦ .
الممكن : ٤٤ .
المناظرة : ٤٨ .
منتهى اخير : ٢٥ .
المنطق (علم ـ) : ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٨ .
منقضٍ ــ المنقضى : ٣٠ .
المهندس : ٣٨ .
الموجود ــ موجود : ٢٣ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٣٢ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٤٦ .
الموجودات : ٦ ، ٧ ، ١٠ ، ١٤ ، ١٥ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٤٧ ، ٥١ ، ٥٣ .
الموجودات الطّبيعيّة : ٥١ .

ن

النّاظر فى العلوم : ٥٠ .
النّاقص : ٢٦ ، ٢٨ .
النّاموس : ٤٣ .
نذالة : ٤٥ .
النّظر الطّبيعىّ ــ نظر طبيعىّ : ٤٩ ، ٥١ ، ٥٢ .
نظر عامّ : ٢٢ .
النّظر فى الحقّ : ٣پ .
النّفس : ٤ ، ٧ .
النّفوس : ٤٣ .
النّواميس : ٤٣ .
النّوع : ١٦ ، ١٨ ، ٢٥ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٧ ، ٥٢ .
النّوع الأخير : ٣٧ .
النّوع المتأخّر : ١٨ .
النّوعية : ٤٦ .
النّهاية ــ نهاية : ١٦ ، ١٧ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣١ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٤٠ .
نهاية العقل : ٣٣ .

و

الواحد – واحد : ٢١ ، ٥١ .

الوجود – وجود : ١٣، ١٤ ، ١٥، ٢٣ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٩ ، ٣١ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٥١ .

وجود الأوّل : ٣٥ .

الوجود بالفعل : ٢٧ .

وجود الطّبايع والقوى : ٤٤ .

وجود الشّىء : ٢٩ .

وسط : ٢٠ ، ٢٧ .

وسط بين العدم والوجود بالفعل : ٢٧ .

الوصول الى الأشياء : ٣٦ ، ٣٧ .

الوعورة : ٥ .

ه

الهيولىٰ – هيولىٰ : ٧ ، ٨ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤٢ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٣ .

هيولانى : ٢٥ .

هيولانية : ٨ .

ى

اليقين : ٥ ، ٥٠ ، ٥١ .

بنام خداوند بخشندهٔ مهربان

در پاسخ گروهی از شاگردان همنام و پدر بزرگوارم که فهرست آثار علمی اورا خواستار شده‌اند عرض می‌کنم :

آثار پدرم بر دوقسم‌است اوّل آنچه زیر نظر او منتشر شده مانند فهرست کتابخانهٔ اهدائی ماکه دانشگاه تهران آنرا زیر نظر مستقیم ایشان درهفت مجلّد جلد اوّل در سال ۱۳۳۰ و جلد هفتم در سال ۱۳۳۸ منتشرکرده ، و بمساعی او در خود آن فهرست مکرّر تصریح شده‌است .

و مانند نه مجلّد کتاب که آنهارا از محلّ سهم امام علیه‌السّلام زیر نظر مستقیم خود چاپ و همه را باشخاصی‌که شایستگی داشته‌اند و بمؤسّسات مجاناً اهداکرده‌است ، وفهرست اسامی این‌کتابها درصفحهٔ ۳ شرح‌کتاب النّاسخ والمنسوخ که در سال ۱۳٤٤ چاپ شده مذکور است :

دوم : آنچه بی دخالت کسی منحصراً از اندیشه و خامهٔ خود او تراوش کرده کـه گویا بیشتر همین قسم منظور است ، ولی نگاشتن فهرست این قسم بدرستی میسّر نیست زیرا :

وی گرچه ازآغاز جوانی هرکتابی ـ که می‌خواند تصحیح می‌کرد ، و بر آن حاشیه می‌نگاشت و اندیشه‌های خویش را یادداشت می‌کرد ، ولی ازآنگاه که مهمترین تصانیف او در بیش از یکهزار و پانصد صفحه (همچنانکه خواهرم در مقدّمهٔ نمونهٔ اشعارش چاپ تهران ۱۳۳٦) تذکّر داده ، ازدست رفت،خاطرش رنجور شد ؛ و ازآن پس بیادداشتهائی‌که می‌نگاشت علاقهٔ چندان نشان نمی‌داد

ازینرو بیشتر آن یادداشتها ازمیان رفته؛ وکتابهائی‌که او تصحیح کرده جزمعدودی که درکتابخانهٔ اهدائی ما در دانشگاه یادرکتابخانهٔ مجلس‌شورای ملّی مضبوط می‌باشد ـ پراکنده شده‌است ، و تقریرات درس او در دوره‌های دکتری حقوق و دکتری الٰهیّات که نزد دانشجویان متفرّقاً یافته می‌شود .

امّا آنچه باقی مانده برخی مطلقاً بچاپ نرسیده مانند رسالهٔ تز دکتری او در رشتهٔ ادبیّات که مهمترین مأخذ مرحوم استاد احمد بهمنیار بوده است در تألیف مقدّمهٔ کتاب تاریخ بیهق تألیف ابوالحسن بیهقی (متوفّی بسال ٥٦٥) چاپ تهران . و رسالهٔ تجرّد نفس مردمی و جز اینها که نزد ما موجوداست .

و بعضی زیر چاپ رفته و ناقص مانده‌است مانند شرح فارسی برکتاب اللمعة الدمشقیّة ـ که قسمتی ازآن متدرّجاً در پاورقی روزنامهٔ سبیل الرشاد در مابین سالهای ۳۰۱ تا ۳۰۵ شمسی منتشر شده ، و مانند روانشناسی ابن سینا با تعلیقات مفصّل فارسی و شرح فارسی بر درایة الحدیث شهید دوم که از هریک یکی دو فرم چاپ شده ، و مانند مقدّمهٔ بسیار مبسوط بر رسالهٔ عشق ابن سینا که قسمتی ازآنرا درمجلّهٔ مهر چاپ کردند و بقیّهٔ آن در ادارهٔ همان مجلّه ناپدید شد ، وشرح عربی وتعلیقات مفصّل برکتاب تتمّة صوان الحکمه که چهل صفحهٔ آن در ۱۳۰۹ شمسی چاپ شده و چاپ بقیّه دچار تعطیل گردید .

امّا آنچه ازآثار وی کاملاً چاپ و منتشر شده بدین قرار است :

۱ــ کتاب کلمة التّوحید جلد اوّل درامور عامّه وفلسفهٔ اولیٰ[1] (فارسی) چاپ ۱۳٤۲ قمری .

---

۱ ـ این کتابرا پدرم دردو جلد نگاشته ـ پاکنویس جلد دوم آن هم درالهیات اخص‌است ، و بخط حجةالاسلام آقای حاج شیخ محمود یاسری امام جماعت مسجد ارك نزد ما موجوداست .

۲ ــ تعلیقه بر فصل ماهیّته انیّته از امور عامّهٔ اسفار (عربی) چاپ ۱۳٤٤ قمری .

۳ ــ کلید بهشت تألیف قاضی سعید قمی بتصحیح و تعلیق و مقدّمه بقلم ایشان (فارسی) چاپ ۱۳۱۵ شمسی

٤ ــ ره انجام گویا از افضل‌الدّین کاشانی درشمارهٔ ۵ مجلّهٔ دانشکدهٔ معقول ومنقول باتصحیح ومقدّمهٔ ایشان (فارسی) چاپ ۱۳۱۵ شمسی .

۵ ــ شرح بیع (درس سال دوم دانشکدهٔ حقوق) (فارسی) مکرّر چاپ شده‌است .

٦ ــ ترجمهٔ نه فصل اشارات ابن‌سینا بتصحیح مرحوم سیّدحسن مشکان ازصفحهٔ ٦۰ تا ۷۸ (فارسی) چاپ ۱۳۱٦ شمسی .

۷ ــ الوجیزه تألیف شیخ بهاءالدّین عاملی در درایه با مقدّمه و تصحیح پدرم (عربی) چاپ ۱۳٦۵ قمری .

۸ ــ المحرّك‌الأوّل تالیف ابوسلیمان‌سجستانی‌درفلسفه بامقدّمه وتصحیح ایشان (عربی) چاپ ۱۳٦۵ قمری .

۹ ــ ترجمهٔ رسالهٔ عشق ابن‌سینا باتصحیح ایشان (فارسی) .

۱۰ ــ ترجمهٔ تتمّة صوان الحکمه » » »

تاریخ چاپ این دو را تحقیقاً بیاد ندارم ولی می‌دانم در حدود سالهای ۱۳۱۹ تا ۲٦ چاپ شده‌است .

۱۱ ــ الصّحیفة الکاملة السجادیّة با مقدّمه بقلم ایشان[1] (عربی) چاپ ۱۳٦۱ قمری .

---

۱ ــ بر این مقدمه حضرت آیةالله آقای سید شهاب الدین النجفی المرعشی مد ظله ذیلی نگاشته‌اند که با اصل مقدمه مکرر چاپ شده‌است و آقای صدر بلاغی اصل و ذیل هردو را بفارسی ترجمه کرده‌اند که آن ترجمه هم مکرر چاپ شده‌است و این هردو بزبان اردو نیز ترجمه و منتشر شده‌است .

۱۲ ــ تلخیص البیان فی مجازات القرآن تألیف شریف رضی (ره) بامقدّمه و تصحیح وتعلیق وهشت فهرست بقلم پدرم (عربی) چاپ ۱۳۷۲ قمری .

۱۳ــ درّة التاج تألیف قطب الدّین شیرازی چاپ وزارت فرهنگ (فارسی) سال ۱۳۱۷ شمسی .

۱٤ ــ رسالهٔ رگشناسی تألیف ابن سینا بامقدّمه وتصحیح وتعلیق (فارسی) دو بار چاپ شده است ـ یکبار درسال ۱۳۱٦ ، بار دیگر درسال ۱۳۳۰ .

۱۵ ــ دانشنامهٔ علائی در ۲ مجلّد که پشت یکی از این دوجلد اشتباه چاپ شده بود واین مطلب را در روزنامهٔ کیهان همان زمان تذکر دادند (فارسی) چاپ ۱۳۳۰ شمسی .

۱٦ــ المحجة البیضاء تألیف محقّق فیض کاشانی در چهار مجلّد بزرگ بتصحیح وتعلیق ومقدّمهٔ مفصّل درهرجلدی (عربی) چاپ ۱۳۸۰ قمری .

۱۷ ــ پاسخ بسؤال راجع بکتاب المناجاة الألٰهیّات (فارسی) چاپ ۱۳۸٤ قمری .

۱۸ــ نمونهٔ مختصری از اثر طبع ایشان گردآوری خواهرم اکرم مشکات[1] (فارسی) چاپ ۱۳۳٦ شمسی .

۱۹ ــ کتاب حاضر .

این بود آنچه باعجله وشتاب درپاسخ آن دوستان گرامی توانستم فراهم کنم .

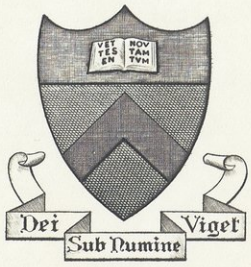
مصحّح چاپ کتاب

دکتر سیّد محمّد مشکوٰة

---

۱ ـ بر مثنوی اول این مجموعهٔ اشعار فاضل گرامی آقای فضل‌الله رزازی شرحی نگاشته‌اند که سال گذشته بنام «شرح مثنوی استاد مشکوة» چاپ و منتشر شده‌است .

Library of



Princeton University.

Princeton University Library
32101 073540286