

طهران: زمستان ۱۹۷۴

شجاعت و حکمت

جزء اول

تألیف

عزیزالله سیستانی

بِسْمِ رَبِّنا الْعَلِیْمِ الْحَكِیْمِ

الحمد لله که به توفیقات جمال اقدس ابهی له
العظمة و الکبریا دورہء علم منطق به پایان رسید و اکنون
حسب الامر محفل مقدس روحانی ملی بهائیان ایران
شید الله ارگانه و لجنه مجلله تربیت امری و مدارس و تصویب
لجنه محترمه نشریات ملی با استعانت از آستان مقدس
حضرت ولی امر الله روحی لاجبائه الفداء برای تألیف
علم حکمت خامهء شکسته این بندهء قلیل البضاعة به حرکت
میآید زیرا بعد از طی دورہء منطق نوبت به تحصیل علم
حکمت یعنی فلسفه میرسد و این علم که موضوع بحث از
حقائق اشیا میباشد در رأس جمیع علوم قرار گرفته و
سمت ریاست بر کل دانستنیهای جهان دارد و باتفاق
جمیع دانشمندان اشرف علوم است و کسی که دسترس
به حقیقت آن یافت افضلیت بر کسانی که در سایر
رشته های علم تبخر دارند ثابت و مسلم میباشد زیرا موضوع

مؤسسه ملی مطبوعات امری

۱۲۶۷

این علم شناسائی حق جلّ جلاله و معرفت نفس و علم به انجام احوال انسانی در دار آخرت است و البته اگر برای کسی حقیقت این احوال معلوم گردد دیگر مشکلی در پیش ندارد چه بر همه کس به حکم وجدان معلوم است که برای انسان در اوقات فراغ از امور غفلت آور دنیا این سئوالات پیش میآید که من چیستم ؟ و از کجا آمده ام ؟ و برای چه آمده ام و به کجا خواهم رفت ؟

جواب این سئوالات با علم حکمت است و هر جوابی هم که میدهد متکی به برهان عقلی است و تقلید و تعبّد بهیچ وجهی از وجوه در آن راهی ندارد ولی در علوم دیگر این چیزها مورد بحث نیست و انسان هر قدر هم که در آن علوم پیشرفت کند در امور مادیّه که تعلق بسطح ظاهری حیات دارد موفقیت حاصل میکند و فی الواقع آسایش دنیوی را که متعلق به جسم و تن است تأمین مینماید و به اقناع روح خود قدرت نخواهد یافت لهذا علم حکمت بر همه انواع معلومات فضیلت و ارزش آن را دارد که انسان در تحصیل آن صرف وقت و بذل همت نماید .

از قدیم الایام علم حکمت در میان مردم بوده چه همواره نفوسی عالی همت یافته میشده اند که به زندگانی ناپایدار دنیوی بنظر حقارت نگریسته و ملتفت شده اند که انسان

هوشیار نمیتواند بآنچه عامه مردم برای آن کوشش میکنند از قبیل ثروت و شهرت و منصب که اموری است فریبند و کودکانه خرسند باشد و عمر گرانیامیه را در چیزهائی صرف کند که رسیدن بآن مستلزم تحمّل بلا و زحمت است و وقتی هم که بآن رسید حکم سراب را داشته باشد و بـ رنج و کدورتش بیفزاید لذا همت بر آن گماشته اند تا بدانند که سعادت حقیقی در چیست و در کجا میتواند از آن سراغ گرفت و چگونه باید بآن دسترس پیدا کرد و بر اثر مجاهدات و ریاضتها علم و عملی آن نفوس و علم حکمت بوجود آمده ولی تاریخ پیدایش آن علمی - التحقیق معلوم نیست و احتمال اینست که از ابتدا خلقت بشر علم حکمت هم بوده چنانکه انبیای الهی هم که معلمین حکمت و مربیان نوع انسانند از بدو آفریننده انسان وجود داشته اند . اما بحسب تاریخ نخستین نفسی که بنام فیلسوف نامیده شد فیثاغورث یونانی است و معنای فیلسوف محبّ حکمت است و تحولاتی که در این علم دست داده است شرح بسیار طولانی است و برا وقوف بآن باید به تاریخ فلسفه و شرح احوال حکماء و آثار آنان که در کتابهای گوناگون تدوین شده مراجعه نمود لکن بطور کلی حکمت بدو قسم منقسم شده : حکمت

قدیم و حکمت جدید و چون مراد از حکمت و فلسفه به اعتبارات مختلفه فرق میکند لذا باید دانست که اگر منظور از حکمت بحث از حقیقت کل اشیا یعنی اعم از طبیعیات و ریاضیات و الهیات باشد البته حکمت جدید افضل و ارجح است چه دانشمندان قرون اخیر که از اهل مغرب زمینند منتهای کوشش را در رشته های مختلف علم بجا آورده و در علوم طبیعی و ریاضی و فروع آنها درجات بلندی را پیموده اند ولی اگر حکمت را بطور اخص بگیریم و موضوع آن الهیات یعنی خدا شناسی و خود شناسی و انجام شناسی باشد حکمت قدیم که از مملکت یونان سر چشمه گرفته و در میان اهل اسلام و ایرانیان شایع و رایج بوده و هست بنظر این ناچیز اگر متین تر از حکمت جدید نباشد البته از آن کمتر نیست بهر حال در این کتاب فقط به روش حکمای قدیم بحث میشود و باید دانست که مقصود اصلی از تألیف این رساله اینست که جوانان عزیز بهائی که در کلاس عالی تبلیغ کسب معارف امریه مینمایند و خود را برای هدایت ارباب درایت بسلاح علم مجهز میسازند با اصطلاحات حکماء آشنا گردند و بعد در بحر آیات این

البینات جواهر حکمت و عرفان بقدر همت و ظرفیت بدست آرند چه در صحف منیقه جمالقدم و الواح منیقه حضرت سرالله الاعظم بقدری حقائق حکمت و عرفان مکنون و مستور است که از احصاء و احاطه من علی الارض خارج میباشد ولی فهم آن مطالب عالیه و بیانات متعالیه مشروط به دانستن اصطلاحات حکماست چنانکه قدرت قرائت الواح و آثار عربیه منوط به دانستن قواعد عربی است بنائاً علیهذا در طی این جزوه که در نهایت اختصار نگاشته میشود در بعضی از مواضع در خور گنجایش این کتاب نصوص مبارکه در همان باب درج خواهد شد .

البته به سمعتان رسیده که از قدیم حکماء بدو دسته منقسم میشدند یک دسته حکمای اشراق که رئیس آنها افلاطون است و دیگر حکمای حکمت مشاء که سردسته آنها ارسطو است و بعد که حکمت یونان به مشرق رسید و بدست مسلمین افتاد شیخ ابوعلی سینای بخاری به ترویج حکمت مشاء مشغول شد و شیخ شهاب الدین سهروردی پیشوای حکمای اشراق گردید سپس در زمان سلاطین صفویه ملاصدرای شیرازی ملقب به صدر المتألهین که از نوابغ عصر خود بود بعد از تحصیل

نظریات خود اصولی بر آن افزوده آن را حکمت متعالیه نام گذارد در صورتی که اسم حکمت متعالیه قبل از او به حکمت اشراق اطلاق میشده پس فهم حکمت متعالیه منوط به دانستن هر دو رشته حکمت اشراق و مشاء و وقوف بر حکمت اشراق موقوف بطی حکمت مشاء است لذا ما هم ابتدا وارد حکمت مشاء شده و از حق حکیم در این اقدام استمداد مینمائیم و چنانچه بعداً عمر و فاوموقعیت اقتضا کرد به نگارش حکمت اشراق و حکمت متعالیه میپردازیم و اما آنچه در این جزوه درج میشود اگرچه مستفاد از گفته های بزرگان اسلام و ایران است لکن ترجمه از کتاب مخصوص نیست بلکه مطالب از مأخذهای مختلف اقتباس و بشیوه زبان فارسی امروزی تحریر میگردد و سعی وافق در تسهیل عبارات بعمل خواهد آمد .

امید است که مطالعه کنندگان محترم اگر به خطائی بر خوردند بنظر عفو و اغماض بآن ناظر گردند .

طهران

هشتم بهمن ماه هزار و سیصد و بیست و پنج هجری

شمسی - عزیزالله سلیمانی اردکانی

فصل اول

تعریف حکمت

در هاشم درس اول از کتاب منطق تعریفاً چهارگانه حکمت را نوشتیم ولی هیچیک از آن تعریفات توضیح ندادیم چه ایضاً حاش در آنجا خارج از موضـ بود اکنون یکایک آنها را مینگاریم و شرح میدهیم :

تعریف اول - " الحکمة هی العلم باحوال اعیان الموجودات علی ما هی علیه فی نفس الامر بقا الطاقة البشریه "

مفهوم این تعریف به زبان ساده این میشود که حکم عبارت از دانستن حقیقت اشیا موجوده است بقدری که توانائی بشر بدان وفا نماید و بنا به تعریف فوق علم حکمت همه دانستنیها را از طبیعیات و ریاضیات واله و سایر علوم در بر دارد و بهمین ملاحظه قدماء حکم را ابتداء بدو قسمت نظری و عملی تقسیم کرده و میگفته از دانستنیها آنچه از قبضه اقتدار انسان خارج اس

اراده انسان در وجود آن دخیل نیست حکمت
 طری است و آنچه از دانستیها که اراده انسان در
 جود آن دخالت دارد حکمت عملی است و بعد هر
 ك از حکمت نظری و عملی را به سه قسم منقسم نموده
 یگفتند از حکمت نظری آنچه که هم در وجود خارجی
 هم در تعقل محتاج به ماده میباشد حکمت طبیعی
 ست مانند علم به جماد و نبات و حیوان و انسان
 آنچه که فقط در وجود خارجی نیازمند به ماده
 میباشد و در تعقل محتاج بآن نیست حکمت ریاضی
 ست مانند علم به خطوط و سطوح و اشکال هندسی
 آنچه که نه در وجود خارجی به ماده محتاج است و نه
 در تعقل حکمت الهی است مانند معرفت خدا و
 مجردات . حکمت طبیعی را علم ادنی و حکمت ریاضی
 را علم اوسط و حکمت الهی را علم اعلیٰ مینامیدند و در
 وجه تسمیه هر يك از اینها مطالبی نوشته و گفته اند که
 زکرس سبب تطویل میشود .

و نیز حکمت عملی را به سه قسم تقسیم نموده میگویند از
 حکمت عملی آن قسم که مربوط به مصلحت انفرادی و آموزنده
 اعمالی است که بدان وسیله انسان آراسته به فضائل
 اخلاق

است و آن قسم که مربوط به مصلحت جماعتی است که
 در منزل یا محیط کوچک خاصی مشترکاً زندگانی مینمایند
 مانند پدر و فرزند و زن و شوهر و آقا و نوکر و رئیس و
 مرئوس نامش علم تدبیر منزل است و آن قسم که مربوط
 به مصالح جماعتی است که در يك شهر یا آبادی با هم
 زندگی میکنند نامش علم سیاست است و هر يك از این
 سه رشته حکمت عملی باید بحیثیتی باشد که باصلاح
 معاش و معاد منتهی گردد و بصبارت دیگر به خیر دنیا
 و رستگاری آخرت انسان تمام شود .

تعریف دوم - " الحکمة صیرورة الانسان
 عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی "

مقصود این است که انسان بواسطه فرا گرفتن حکمت و
 پذیرفتن نقش موجودات - جهانی شود عقلی که مطابق
 باشد با جهان عینی (خارجی) و قول بعضی از شعرای
 عارف مسلک به این معنی کمک میکند از جمله :

هر آن کس ز حکمت برد توشه بی

جهانی است بنشسته در گوشه بی

و همچنین :

جهان انسان شد و انسان جهانی

از این پاکیزه تر نبود بیانی

تعریف سوم - " الحکمة خروج النفس الی
 کمالها الممكن فی جانبی العلم والعمل "
 یعنی حکمت عبارت از این است که نفس ناطقه در جانب
 علم و عمل به کمالی که برای او ممکن است برسد و غرض
 این است که در انسان قوه تحصیل کمالات هست ولی
 این قوه در کمون او مکنون است و حکمت عبارت از این
 است که آن کمالات ممکنه را از قوت و کمون به فعلیت
 و ظهور آورد تا بحسب علم آئینه جهان نما گردد و عالم
 وجود را بقدر مقدور در مراتب علم خود منعکس گرداند
 و بحسب اخلاق و عمل سیرت فرشتگان را پیدا نماید .
 تعریف چهارم - " الحکمة التّشبه بالآله
 بقدر الطاقه البشريه "

یعنی حکمت تشبه است به خداوند به اندازه طاقت
 بشریه و منظور این است که یکی از اسماء الهی حکیم
 است و حکیم آن است که در علم تمام و در عمل کامل
 باشد و انسان هم بواسطه تحصیل حکمت به اندازه
 استعداد و ظرفیت در علم و عمل شباهت به مبدء
 خود پیدا کند .

حال که تعریف حکمت دانسته شد میگوئیم که حکمت
 طبیعی قداماً که بحث از جسم و عوارض طاریه بر آن

میکنند بسیار محدود و ناقص و حکمت ریاضی آنها نیز
 مشتمل بر یک دوره حساب و منحصر به هندسه اقلیدس
 و علم هیئت آنها نیز بکلی بی اساس و مبتنی بر توهم
 بطلمیوس بود که فساد آرائش بسبب اظهارات عالما
 گرنیک لهستانی و غاليله ایتالیائی و فرضیه لاپلا
 و دیگران بوضوح پیوست و شما که امروز در صد تح
 فلسفه دستید حکمت طبیعی را که عبارت از فیزی
 و شیمی است و همچنین حکمت ریاضی را که عبارت از
 و هندسه است به مراتب بهتر از حکمای قدیم آگاهی
 زیرا ارسطو با آن همه فضائل و کمالات عمرش وفا نک
 تا علت جزر و مد دریا را دریابد و فیثاغورس که است
 علم اریتماطیقی (حساب) بود و اختراع جدول ض
 بدو منسوب است بوی از جبر و مقابله به مشامش نرس
 در صورتی که امروز جوانی که دوره متوسطه را پیم
 باشد معلومات بسیاری از این علوم را فرا گرفته لذا
 از تحصیل حکمت طبیعی و ریاضی قداماً بی نیامی
 گذشته از این دیرگاهی است که طبیعیات و ریاضی
 براسطه و توسعه ^{سط}ی که یافته هر یک به شعب متم
 منقسم و هر شعبه ^{سط}ی علمی مستقل گردیده و از دائ
 فلسفه بیرون رفته است .

لکن چون بعضی از مبادی فلسفی قدما مبتنی بر اصول علوم طبیعی آن زمان بوده ما ناچاریم که مختصری از حکمت طبیعی آنها را بنگاریم و اشاره بی هم به هیئت بظلمیوس بنمائیم تا بچگونگی افکار آنان در این قبیل علوم نیز واقف شوید لکن منظور اصلی و اساسی ما از تدوین این کتاب فلسفه علیا یعنی الهیات قدماست که اصولش متین و اساسش استوار میباشد چنانکه انشاء الله در طی این جزوه بر شما معلوم خواهد گردید و بیان مبارک جمال اقدس ابهی نیز شاهد این مقال است که در لوح حکمت میفرماید :

" ولو یری الیوم لحکما العصر ید طوفی الحکمة والصنائع ولکن لو ینظر احد بعین البصیرة لیعلم انهم اخذوا اکثرها من حکما القبل وهم الذین استسوا اساس الحکمة ومهدوا بنیانها وشیدوا ارکانها کذلک ینبئک ربک القدیم والقدما اخذوا العلوم من الانبیاء لانهم کانوا مطالع الحکمة الالهیة ومظاهر الاسرار الربانیة . . . انتهى

فصل دهم

در جوهر و عرض

در درس هفتاد و پنجم از کتاب منطق اشارتی بر سبیل اجمال به مقولات عشره نمودیم و بیان تفصیلی آن را به فلسفه محول داشتیم اکنون به تفصیل آن پرداخته گوئیم :

موجودات عالم در تقسیم اول به حسب آراء حکما بر دو قسم است : واجب و ممکن .

واجب آن موجودی است که در وجود محتاج به علت نباشد و برهان وجود واجب در جای خود خواهد آمد . و ممکن آن موجودی است که در وجود محتاج به علت باشد و احکام این هم در محل خود گفته خواهد شد .

و ممکن بر دو قسم است : جوهر و عرض

جوهر آن است که در وجود و هستی محتاج به موضوع نباشد مانند سبب که بعد از موجود شدن قائم به خود میباشد و عرض آن است که در وجود به ذات خویش

قیام نداشته باشد بلکه در موجود شدن محتاج به موضوع باشد مانند رنگ و بوی و طعم سیب که قائم به سیب میباشد که موضوع آنها است .

اکنون که بر حسب تعریف جوهر از عرض ممتاز گردید گوئیم که جوهر بر پنج نوع است :

۱ - عقل ۲ - نفس ۳ - جسم ۴ - صورت ۵ - هیولی
عقل عبارت از جوهری است که هم از جهت ذات و هم از جهت فعل از ماده مجرد باشد و شئ آن در جای خود میآید .

نفس عبارت از جوهری است که در ذات مجرد از ماده و در فعل محتاج به ماده باشد و احکام این هم در فصلی مخصوص خواهد آمد .

جسم عبارت از جوهری است که قابل ابعاد سه گانه طول و عرض و عمق باشد .

صورت عبارت از جوهری است که جزا بالفعل جسم میباشد هیولی عبارت از جوهری است که جزء بالقوه جسم میباشد اینک در این فصل به اختصار از حقیقت جسم و اجزای جسم که هیولی و صورت باشند بحث مینمائیم .

قدما در حقیقت جسم آراءشان مختلف و در این خصوص به دسته های منقسم میشوند که چهار دسته آنها

مشهورتر از سایرین میباشد .

دسته اول اصحاب زیمقراطیسند و معتقدند که جسم بسیط (۱) مرکب از ذرات بسیار کوچک و محکم است که در فضا منتشر و متحرکند و از التیام و پیوستگی آنها اجسام بعمل میآیند و گویند که آن ذرات خود نیی اجسام هستند که از غایت خردی و محکم با هیچیک از آلات و ادوات خارجی قابل تجزیه نمیشاند بلکه تنها قوه و هم است که میتواند هر یک از آن اجزاء را تقسیم نماید و به اعتقاد این دسته ذرات مزبوره که مبداء اجسام هر یک از آنها دارند ابعاد میباشد که (جزء لا یتجزی عبارت از همین ذرات است .

دسته دوم متکلمین میباشد و رأیشان بر این است که جسم مرکب از اجزائی است که از التیام آن اجزاء جسم بوجود میآید ولیکن آن اجزاء خود جسم نیستند و نیی معتقدند که اجزای مذکوره عددشان در هر جسم متناسبی است بدین معنی که مثلاً هرگاه مقداری از خالص تجزیه شود در تقسیم منتهی به اجزائی خواهد شد که به حسب تعداد قابل شماره است ولیکن آن اج

(۱) نزد قدما عدد اجسام بسیطه منحصر در چهار است آب و خاک و هوا و آتش .

هر يك به تنهائی چیزی هستند غير جسم و آنها را یعنی هر يك را (جوهر فرد) مینامند .
 دسته سوم نفوسی هستند که پیروی از رأی مردی میکنند بنام نظام و آنها با دسته دوم در يك چیز اختلاف دارند و آن اختلاف این است که میگویند اجزای ترکیب جسم هر چند بعد از تحلیل چیزی غیر از جسم میباشد و لکن از حیث تعداد غیر متناهی هستند و لازمه قول هر سه دسته این است که جسم در تقسیم به اجزائی منتهی میشود که فی نفس الامر مواضع انفصال در آنها موجود است ولو بحسب حس مشهود نباشد و معتقدند که انفصال جسم جز در مواضع انفصال ممکن نیست .
 دسته چهارم حکما هستند که میگویند جسم بسیط مرکب است از دو شئی که هیچیک به تنهائی جسم نیستند بلکه هر يك جوهری میباشد جداگانه که یکی را هیولی نامیده اند و دیگری را صورت و میگویند جسم بسیط همانطور که در ظاهر یعنی به حسب حس متصل واحد است در حقیقت واقع نیز همین گونه است یعنی بالفعل دارند اجزای ذی وضعی که هر جزئی به حسب اشاره حسیه از دیگری ممتاز باشد نیست بلکه هر جسمی

قابل انقسام است به اجزای متناهی .
 اکنون برای توضیح قول حکما که این جزوه در خصوص آراء آنان نگارش مییابد چند مطلب بر سبیل مقدمه ذکر میشود :
 مطلب اول در کیفیت تجزیه است و آن این است که تقسیم اجزاء بر سه قسم است :
 اول تقسیم فکی دوم تقسیم وهمی و سوم تقسیم فرضی و قسم اول یعنی تقسیم فکی نیز بر سه قسم است :
 اول تقسیم بقطع مثل بریدن گلابی با کارد دوم تقسیم بکسر مثل شکستن نان شیرینی با دست . سوم تقسیم بخرق مثل پاره کردن پارچه با انگشتان . و این سه قسمند که به تقسیم خارجی تسمیه گردیده اند .
 اما تقسیم وهمی هم بر دو قسم است : اول تقسیم بسبب حامل دوم تقسیم بدون سبب حامل .
 تقسیم بسبب حامل آن است که در خارج دو عرض قرار (یعنی ثابت) بر جسم طاری گشته باشد که قوه وهم بسبب حلول آن دو عرض جسم را تقسیم نماید مانند اجزای جسم ابلق یعنی دوزنگ که وهم حاکم است به این که جزء سیاه جسم غیر از جزء سفید آن است .
 تقسیم بدون سبب حامل آن است که وهم بدون مدخلیت

شئی خارجی یعنی فقط بقوه خود و به مشارکت قوه متصرفه که در تحت فرمان اوست عمل تجزیه را انجام دهد مثل این که وهم در ذهن دانه خردلی را به دو نیم کند و هر یک از آن دو را باز بدو نیم نماید تا وقتی که خسته شود و از کار فروماند .

اما تقسیم فرضی بحسب فرض عقل است من حیث الکلیه بدین معنی که عقل حکم مینماید که جسم به هر اندازه ای که باشد ممکن است آن را لا اقل به دو قسمت تقسیم کرد . و چون این حکم عبارت از قضیه ای است کلیه لذا شامل جسم بزرگ و کوچک و اجزای متناهی و غیر متناهیه جمعاً میگردد .

مطلب دوم در ابطال جزء لایتجزی است . بیانیش این است که هرگاه جسم مرکب از ذراتی باشد متحییز بالذات لابد شش جهت متمایز در هر ذره ای موجود است که اشاره بهر جهتی غیر اشاره بجهت دیگر است چنانکه اشاره به بالای آن غیر از اشاره به پائین آن است و اشاره به جلو آن غیر اشاره به پشت سر آن و اشاره به راست آن غیر اشاره به چپ آن میباشد و چون چنین است عقل حکم میکند که آن جزء هر قدر کوچک باشد چون دارنده این شش جهت است لا اقل قابل

انقسام بهمین شش قسمت هست و الا بایستی اشاره بیک جهتش عبارت از اشاره به هر شش جهت باشد این خلاف مفروض است پس مبرهن گردید که جزء لایتجزی نمیتواند بهیچوجه (یعنی نه تنهائی و نه در ضمن جسم وجود داشته باشد .

مطلب سوم در خصوص ابطال قول متکلمین و بیانیه این است که هرگاه جسم مرکب از اجزای متناهی باشد یعنی از التیام آنها موجود شود خالی از این نیست که یا آن اجزاء با یکدیگر تلاقی میکنند یا تلاقی نمیکند . اگر اجزاء با یکدیگر تماس نکنند التیام صورت نمی بندد جسمی بوجود نیاید و اگر تلاقی میکنند فرض میکنیم که جسمی مرکب شد فقط از سه جزء که یکی در طرف راست و یکی در وسط و یکی هم در طرف چپ قرار داشت این حال جزء وسطی بعد از تلافی یا حائل مابین دو جزء دیگر خواهد شد یا حائل نخواهد شد . اگر حائل شد لابد طرفی که اتصال به جزء طرف راست دارد غیر از طرفی که اتصال به جزء طرف چپ دارد و همین عبار از انقسام است . و اگر جزء وسطی در وقت تلاقی حاجب طرفین نشود تداخل لازم خواهد آمد یعنی اشاره با عین اشاره با آن دو جزء دیگر است و لازمه تداخل این

است که بتوان جمیع اجزای زمین و آسمان را در دانه
خشخاشی قرار داد بدون اینکه بر حجم آن افزوده شود
در صورتی که این امری است محال .

مطلب چهارم در ابطال قول نظام است که قائل است
به مرکب بودن جسم از اجزای غیر متناهی موجوده بالفعل
بیانش این است که اگر چنین باشد بایستی هرگز شیشیکه
بسرعت حرکت میکند به چیزی که به کندی حرکت مینماید
نرسد ولو یک وجب در میانه فاصله باشد بدین شرح که
اگر فرض کنیم از نقطه معینی لاک پشتی بقدر یک میل
مثلاً دور شده باشد و بعد یک اتوموبیل سریع السیر
از همان نقطه آن حیوان را دنبال کند نباید هرگز این
اتوموبیل بآن لاک پشت برسد و لولاک پشت در همانجا
ایستاده باشد زیرا پیمودن یک میل مستلزم پیمودن
نصف آن و پیمودن نصف میل مستلزم پیمودن نصف آن
است و این تنصیف الی غیر النهایه خواهد بود زیرا اجزای
آن بینهایت است و طی اجزای غیر متناهی بالفعل
صورت نخواهد گرفت مگر در ازمنه غیر متناهی و حال آنکه
بالحس و العیان معلوم است که مسافتهای دراز و کوتاه
در زمانهای محدود پیموده میشود و شیشی تندرو هم

این دسته در حرکت طفره واقع میشود یا آنکه اجزای
مسافت بالفعل غیر متناهی نیستند و لکن طفره باطل
است چه طفره عبارت است از رسیدن از مبداء به منتهی
بدون طی اوضاع میانه . مثل اینکه کسی به خط مستقیم
از این سر اطاق بآن سر اطاق برود بدون این که مسافت
میان اطاق را بپیماید و معلوم است که عقل از قبول این
قول امتناع دارد پس اجزای جسم غیر متناهی بالفعل
نیستند .

بنائاً علی هذا وقتی که جسم بطور اطلاق مرکب از ذرات و
اجزای نبود و مواضع انفصال هم نداشت البته شیشی است
متصل و واحد و بالقوه قابل انقسامات است الی غیر
النهایه آن هم نه از مواضع مخصوصه بلکه از هر موضعی
که تقسیم آغاز شود قسمت پذیر خواهد بود .

اینک به اثبات قول حکماء میپردازیم که میگویند جسم
مرکب است از صورت و هیولی و برای اثبات این مطلب
هم بیک دلیل اکتفا میکنیم چنانکه در اثبات هر یک از مطالب
گذشته هم یک برهان آوردیم و در اثبات مباحث آتیه نیز
همین عمل را معمول خواهیم داشت زیرا این جزوه گنجایش
ذکر براهین متعدده و تفصیل دیگر را ندارد چه بنای
آن خصوصاً در مبحث طبیعیات بر اختصار است و البته

از میان براهین هم هر کدام که ساده تر است اختیار نمود و مینمائیم.

باری در تقریر مطلب گوئیم که جسم فعلیتی دارد و آن - عبارت از صورت اتصالیّه آن است که ظاهر و محسوس است و نیز استعدادی برای قبول صور دیگر دارد که بالقوه در آن است؛ مثلاً آب صورتی بالفعل دارد چنانکه مشهود میباشد و همچنین استعدادی دارد که میتواند بخار شود. پس صورت آب امری است بالفعل و منشاء آثار مخصوصه از قبیل جریان و تهرید و استعداد بخار شدن امری است بالقوه. اکنون باید دانست که فعلیت و قوه دو امری هستند که دو حیثیت جداگانه میخواهند بدین معنی که فعلیت امری است موجود و صاحب اثر و قوه امری است مفقود و غیر متحقق در خارج چنانکه شخص بی سواد در حرف زدن به مقام فعلیت آمده و در خواندن و نوشتن بالقوه مانده و این قوه تا بفعل نیاید منشاء اثری نخواهد بود پس مرجع فعلیت بوجود است و مرجع قوه به عدم و شئی واحد از جهت واحده نمیتواند دارنده هر دو باشد چنانکه آب از جهت سیلان که صورت اتصالیّه آنست نمیتواند قبول تبخیر نماید یا منجمد شود بلکه اگر بخواند بخار شود باید

صورت سیلان را بگذارد و صورت بخار را بپذیرد و بعد اگر بخواند منجمد شود باید صورت بخار را بگذارد و بصورت یخ درآید بنابراین يك جهت دیگر غیر از جهت صوری در آب هست که عبارت از استعداد حمل ص - دیگر است و بدان سبب است که صورت آب را میگذرد و صورت بخار را بر میدارد و همان عبارت از هیولی است که غیر از صورت جسمیه میباشد.

مثال دیگر يك قطعه آهن بالفعل آهن است و بالقه شمشیر پس وقتی که بشکل شمشیر در آمد از قوه به فعل آمده همچنین در این موقع بالفعل شمشیر است و باله ساطور و اگر بخواند بالفعل ساطور شود باید ص - شمشیر را بگذارد و صورت ساطور را بخود بگیرد پس آن قطعه آهن دو جهت دارد یکی جهت فعلیت که صورت عبارت از آن است و يك جهت قوت که ماده (هیولی) عبارت از آن است.

چون این مطلب معلوم شد باید دانست که هیولی و صور محتاج بیکدیگرند امانه بطریق (دور) زیرا دور چنانکه در جای خود گفته خواهد شد عبارت از دو شیئیست که دو در موجود شدن محتاج بیکدیگر باشند بر سبب علیت و معلولیت لکن در اینجا چنین نیست بلکه هیولی

در موجود شدن احتیاج بصورت دارد و صورت در تعیین و تشخیص احتیاج به هیولی دارد بدین جهت هیچیک به تنهایی یافته نمیشوند بلکه همیشه هیولی بصورت ملبّس است و صورت هم دائماً به هیولی مقترن میباشد و بعبارة اخری این دو جوهر که دو جزء جسم را تشکیل میدهند جز در عقل از هم منفک نمیشوند و بهمین جهت هیولی را جزء بالمعنی میگویند زیرا چنان در عالم حس پوشیده از انظار میباشد و در جسم انغمار دارد که هرگز روی آن را کسی ندیده و جز به برهان عقلی احدی راه به آن نبرده . توضیح آن که صورت جسمانی در اصطلاح حکما بدو چیز اطلاق میشود یکی صورت جسمیه که زکرس گذشت و دیگر صورت نوعیه که مبداء آثار خاص است مثلاً صورت جسمیه عبارت از نفس اتصال میباشد که حافظ وحدت و تشخیص جسم است و صورت نوعیه چیزی است که بسبب او مقتضیات اجسام یعنی آثار و خواص آنها مختلف میشود مثل اینکه مقتضیات آتش غیر از مقتضیات آب و خاصیت این غیر خاصیت آن میباشد در صورتی که هر دو جسمند و معلوم است که هر جسمی همانطوری که دارند، صورت جسمیه است صورت نوعیه را نیز دارا میباشد الا اینکه اجسام عموماً

در صورت جسمیه مشترك و در صور نوعیه مختلف میباشد . هیولی نیز در اصطلاح حکما بدو معنی اطلاق میشود یکی هیولای اولی و دیگر هیولای ثانیه .

هیولای اولی آن است که فقط بصورت جسمیه ملبّس بوده و هیولای ثانیه آن است که علاوه بر صورت جسمیه لا اقل یکی از صور دیگر نیز ملبّس بوده باشد . در مقام تمثیل ممکن است يك قطعه موم را فرض کنیم که متشکل به هیچ شکلی نشده باشد جز بشکل کره و آن را صورت جسمیه بشماریم و بعد همان موم را بشکل اسب در آوریم و بعد آن صورت را خراب کنیم و بشکل انسان در آوریم با این ترتیب آن قطعه موم یعنی ماده اش در وقت کرویّت مانند هیولای اولی و در وقت قبول صور دیگر هیولای ثانیه خواهد بود .

جسم نیز بر دو نوع است یکی جسم طبیعی و دیگری جسم تعلیمی .

جسم طبیعی آن جوهری است که بتوان در آن فرض امتداد را سه گانه طول و عرض و عمق را کرد خواه امتدادات مذکوره متناهی باشد و خواه غیر متناهی .

جسم تعلیمی آن است که دارای امتدادات ثلاثه متناهی و دارند، مساحت محدود و معین باشد . پس وقتی که

ماده که جهت بالقوه جسم است با جسم طبیعی جمع شد
 نامش (هیولی) است و وقتی که با جسم تعلیمی مقترن
 گشت نامش (موضوع) است .

فصل سوم

در اعراض

در فصل دوم دانسته شد که عرض موجودی است
 قائم به موضوع و معنای موضوع هم در آخر همان فصل
 معلوم گردید و نیز در درس هفتاد و پنجم از کتاب منطق
 بیان شد که عرض بر نه قسم است اکنون يك بيك همیشه
 و شرح میدهیم :

یکی از اعراض (کم) است و آن عرضی است
 خود بالذات قابل قسمت باشد یعنی بتوان در او فـ
 اجزاء کرد و اشیاء دیگر هم مانند جسم و اعراض حالـ
 در جسم بتوسط او قسمت پذیر گردد .

کم در تقسیم اول بر دو قسم منقسم میشود :

اول کم متصل — دوم کم منفصل

کم متصل آن است که در اجزای مفروضه حـ
 مشترکی وجود داشته باشد و مقصود از حدّ مشترك این
 است که نسبت آن حدّ بدو طرفی که تقسیم شده علی السـ

باشد مثلاً يك متر از مقدار را که بخواهیم بد و نیم کنیم نقطه انفصال را اگر ابتدای یکی از آن دو جزء مقسوم فرض کنیم همان نقطه عیناً ابتدای جزء دیگر خواهد شد و اگر آن نقطه را انتهای یکی از دو جزء فرض نمائیم ایضاً عیناً انتهای جزء دیگر خواهد شد و به عبارت دیگر نقطه انفصال اختصاص بیک جزء نخواهد داشت که با افزایش آن نقطه بر آن جزء چیزی بر او بیفزاید و از کاستن آن نقطه از جزء دیگر چیزی از آن بکاهد زیرا اگرچنین باشد آن نقطه خود جزئی جداگانه خواهد شد و در این صورت مقدار مفروض به سه قسمت تقسیم شده نه بد و قسمت و آن وقت تنصیف — تثلیث میشود و این محال است .

اما کمّ منفصل آن است که مابین اجزایش حد مشترکی به ترتیب مذکور نباشد چنانکه عدد ده را هرگاه بد و قسمت مساوی تقسیم کنیم عدد پنج آخر يك قسمت هست اما اول قسمت دوم نیست و همچنین اگر عدد ده را تقسیم بد و قسمت کنیم که يك قسمت آن (سه) و قسمت دیگرش (هفت) باشد عدد چهار داخل در هفت و خارج از سه خواهد بود بر خلاف نقطه در کمّ متصل که مشترك ما بین

و اما کمّ متصل برد و قسم است . قسم اول آنکه جمیع اجزای آن در خارج موجود و با هم مجتمع باشند و این عبارت از مقدار است و مقدار بر سه نوع میباشد یعنی اگر از سه جهت طول و عرض و عمق قابل قسمت بود جسم تعلیمی است و اگر از دو جهت قابل قسمت بود سطح تعلیمی است و اگر از يك جهت قابل قسمت بود خطّ تعلیمی است . و اطلاق لفظ (تعلیمی) در انواع ثلاثه مذکوره به مناسبت این است که قداماً در تعلیم علم از ریاضیات شروع میگردد اند زیرا این علم به استعمال منطق محتاج نیست .

قسم دوم از کمّ متصل آن است که اجزایش با هم مجتمع نباشند بلکه یکی پس از دیگری موجود شود و آن اجزای زمان است که عبارت از آنات میباشد . و همانطور که مقدار — مرکب از اجزای لا یتجزی نیست زمان هم مرکب از آنات منفصله نیست بلکه این هم مانند مقدار متصل واحدی است که الی غیر النّهایه قابل انقسام است و گرنه تتالی آنات لازم میآید و معنی تتالی آنات این است که مابین دو آن چیزی باشد غیر از زمان و حال آن که بالهدیه چنین نیست . حاصل این که کمّ متصل عبارت است از مقدار و زمان و کمّ منفصل عبارت است از عدد .

کم متصل یعنی مقدار موضوع قرار میگیرد برای علم هندسه
و کم منفصل یعنی عدد موضوع قرار میگیرد برای علم
حساب که هر یک شعبه ای از ریاضی هستند .

باری (کم) خواه متصل باشد و خواه منفصل دارای سه
خاصیت است :

- اول قابلیت انقسام به حسب ذات .
- دوم قبول مساوات و عدم مساوات .
- سوم امکان وجود عاَد در آن .

قبول انقسام بحسب ذات در (کم) اگر چه
شرحش در بالا گذشت اما این مطلب را هم باید بـ
مطالب مذکوره اضافه کرد که مقصود از قسمت - قسمت
و همی است نه خارجی زیرا قسمت و همی آن است که هر
مقداری را به حسب و هم میتوان فرض کرد که این جزئش
غیر آن جزئش میباشد در حالتی که کل آن مقدار در خارج
موجود است اما اگر مقدار مفروض در خارج مثلاً بد و قسمت
شود عین آن مقدار نیست بلکه آن مقدار معدوم میگردد
و دو مقدار دیگر بوجود میآید .

اما قبول مساوات و عدم مساوات این است که دو مقدار
در وقت مقایسه یا با هم مساوی هستند یا یکی کمتر از
دیگری است یا زیادتر از آن است .

و اما مقصود از امکان عاَد این است که کمیت مشمول ام
است که با تکرر آن امر کمیت فانی میگردد مثل این که
هرگاه عدد (۵) را یک یک ساقط کنیم تمام میشود و فانی
میگردد و همچنین در کم متصل میتوان فرض اجزائ
کرد که بالفعل موجود باشند و بشماره درآیند و از این
جهت حکم عدد را دارند و مشمول عاَد خواهند شد
و عاَد بر دو قسم است عاَد مشترك و عاَد خاص .

عاَد مشترك جمیع اعداد عبارت از واحد است که خـ
جزء اعداد نیست و عاَد خاص عبارت از سایر اعدادند
که هر یک اختصاص به بعضی دون بعضی از اعدادند
دارند مثلاً عدد (۲) عاَد اعداد (۴) و (۶) و غیره
میشود و عدد (۳) عاَد اعداد (۶) و (۹) و (۱۲)
غیره میشود و باقی را خود در مییابید بشرطی که قیـ
تکرار را فراموش نفرمائید .

مثلاً عدد (۷) عاَد اعداد (۱۴) و (۲۱) میشود
عاَد عدد هفت نمیشود زیرا تکراری در آن رخ نمیدهد
این بود بیان (کم) که بشرح خواص ذاتیه اش اکتـ
گردید .

قسم دوم از اعراض (کیف) است و آن عرضی است قارّ (یعنی ثابت) که نه قابل نسبت باشد و نه بالذات قابل قسمت .

این تعریف چنانکه ملاحظه میفرمائید تعریفی است سلبی و تعریف سلبی کنه شئی را نمیرساند بلکه اگر بطور اطلاق باشد افادهٔ تصوّر هم نمینماید چنانکه در شناسائی اشخاص اگر بپرسیم که عباس مثلا کیست و جواب بدهند عباس کسی است که نه علی باشد و نه حسین و نه حسن و نه قاسم و نه کسی دیگر و بالجمله جمیع اعلام نفوس را بشمارند و نفی کنند تا معلوم شود که عباس غیر آنهاست عادهٔ محال است اما اگر شخصی سه پسر مثلا داشته باشد بنام زید و بکر و خالد آن وقت پرسیده شود که بکر کیست ممکن است گفت پسر فلان کس که نامش نه زید است و نه خالد در این صورت میتواند بطور ناقص مفید واقع شود .

حال تعریف کیف هم از همین قبیل و بیانش این است که بعضی از حکما گفته اند که عرض بر سه قسم است : کم و کیف و نسبت و بعد نسبت را بر هفت قسم تقسیم کرده اند که مجموع اعراض بر نه قسم منقسم میشود و بعضی دیگر حرکت را هم بر اینها افزوده اند و چون چنین باشد

میتوان تصوّر مبهمی از کیف با تعریف مزبور بدست آورد بدین شرح که وقتی گفتیم (کیف) عرضی است معلوم میشود که جوهر نیست و وقتی گفتیم قارّ (یعنی ثابت) است حرکت و فعل و انفعال نخواهد بود زیرا این سه چنان که من بعد تعریف خواهند شد هیچکدام قارّ (یعنی ثابت) نیستند و چون گفتیم نسبت نیست وضع و این و له و متی و اضافه نخواهد بود زیرا این پنج عرض از اعراض نسبتیه اند و چون گفتیم بالذات قابل قسمت نیست - کم نخواهد بود .

باید دانست که تعریف کلیه مقولات عشره جز با رسم انجام پذیر نیست زیرا جوهر و اعراض تسعه خود اجناس عالیه میباشند و ما فوق هیچیک جنسی نیست لذا فصلی هم ندارند چه بطوری که در منطق خواندید هرچه که جنس نداشت فصل هم نخواهد داشت .

باری کیف بر چهار قسم منقسم میشود :

اول کیفیات محسوسه دوم کیفیات مختصّه به کمیّات سوم کیفیات استمدارّیه چهارم کیفیات نفسانیّه .

کیفیّات محسوسه از این قرارند :

اول اضواء و الوان که به باصره دیده میشوند دوم اصوات که به سامعه شنیده میشوند سوم روایح که به شامه استشمام

میشوند . چهارم طعوم که به ذائقه چشیده میشوند .
پنجم ملوست و خشونت و امثال ذلك که به لامسه سوده
میشوند .

کیفیات مختصه به کمیات بر دو قسم است يك قسم
اختصاص به کم متصل دارد و آن از قبیل استقامت و انحنا
و اشکال در زوایای مسطحه و مجسمه است و قسم دیگر
اختصاص به کم منفصل دارد و آن از قبیل زوجیت و فردیت
است .

کیفیات استعدادیه عبارت از استعداد شدید است یا
به جانب انفعال و یا عبارت از استعداد شدید است
به جانب لا انفعال مثال برای قسم اول لینت است مانند
خمیر که مستعد است برای انفعال و همچنین مزاج
ضعیف که مستعد است برای قبول امراض .

مثال برای قسم دوم ضلالت است مانند فولاد که مستعد
است برای مقاومت در برابر مصادمات و همچنین مزاج
قوی که در مقابل امراض استقامت مینماید . بهمین جهت
قسم اول یعنی (انفعال) را (لاقوه) و قسم دوم یعنی
(لا انفعال) را (قوه) میگویند . اما استعدادات متوسطه
هم که فیما بین فعل و انفعال قرار دارند داخل در همین
قسمند و در آنها باز نظر به جانب شدت است یعنی

باید دید که استعداد متوسط طرف فعل در آن شد
است یا طرف انفعال پس آن را داخل در همان قد
حساب کرد .

کیفیات نفسانیه عبارتند از علم و قدرت و ارادت و کرا
و جبن و شجاعت و لذت و الم و امثال ذلك که احک
دریک در جای خود خواهد آمد .

قسم سوم از اعراض (وضع) است و آن عبارت از
اجزاء خود شئی است بیکدیگر و همچنین نسبت اجز
اوست به خارج . پس در وضع دو نسبت معتبر است
مثل نشستن که در آن حالت اعضای انسان نسبت
بیکدیگر وضعی دارند که غیر از وضع ایستادن است
و نیز در محال که باشد اعضای او وضع مخصوصی است
بخارج دارند چنانکه وقت قیام سر بسوی آسمان است
و پاها بسوی زمین و در وقت منکوس بودن برعکس است .

قسم چهارم از اعراض (متی) است و آن نسبت شد
است به زمان مانند بودن فردوسی در قرن چهارم هـ

قسم پنجم از اعراض (آین) است و آن نسبت شئی است

به مکان مانند بودن زید در اطاق .

قسم ششم از اعراض (جده) است که آن را (طـك) و (لَه) نیز میگویند و آن چیزی است که احاطه ناقص یا کامل به شیئی داشته باشد و با خود آن شیئی منتقل از محلی به محلی شود مثل پیراهن که احاطه به قسمتی از بدن دارد یا مثل عبا که همه بدن را میپوشاند .

قسم هفتم از اعراض (اضافه) است و آن عبارت از نسبت متکرره میباشد یعنی نسبتی است که به ذهن در نمیآید مگر به مقایسه با نسبت دیگری که آن هم تعقل نمیشود مگر به مقایسه با نسبت اولی و اضافه بر دو قسم است :

اول مضاف حقیقی دوم مضاف مشهوری .

مضاف حقیقی همان بود که فوقاً تعریف شد و مثالش پدری و فرزندی است به معنای مصدری که در عربی با لفظ ابوت و بنوت به عبارت در میآید و هیچیک بدون دیگری تعقل نمیشود اما مضاف مشهوری آن است که چون یکی از دو مضاف نسبت به دیگری داده شد

يك منعكس شود یعنی همانطور که میتوانیم بگوئیم پدر — پدر است برای پسر میتوانیم آن را منعكس کرده بگوئیم پسر — پسر است برای پدر و از احکام اضافه یکی این است که هر دو مضاف در قوه و فعل تکافو دارند بدین معنی که هرگاه یکی از دو مضاف بالفعل موجود باشد باید مضاف دیگر هم بالفعل موجود باشد و اگر یکی بالقوه بود مضاف دیگر هم بالقوه خواهد بود .

و از احکام دیگر اضافه این است که عارض جمیع موجودات بلا استثناء میشود چنانکه به خدا میتوان گفت (اول) و به جوهر میتوان گفت (پدر) و به گم میتوان گفت (کمتر) و به کیف میتوان گفت (گرم تر) و به این میتوان گفت (بالاتر) و به متی میتوان گفت (پیشتر) و به اضافه میتوان گفت (نزدیک تر) و به وضع میتوان گفت (راست قامت تر) و به جده میتوان گفت (پوشنده تر) و به فعل میتوان گفت (برنده تر) و به انفعال میتوان گفت (حرارت پذیرتر)

باید دانست که اضافه امری است که وجود خارجی ندارد بلکه ثبوت ذهنی دارد و بهمین جهت بعضی از حکماء منکر تحقق آن شده اند و بعضی دیگر آن را اضعف اعراض شمرده اند .

فصل چهارم

در احوال مشترکه اجسام

قسم هشتم از اعراض (فعل) است که آن را (ان یفعل) هم میگویند و آن عبارت است از تأثیر شئی در شئی دیگر بتدریج مانند تأثیر حرارت آتش در آبی که مجاورش باشد.

قسم نهم از اعراض (انفعال) است که آن را (ان ینفعل) هم میگویند و آن عبارت از تأثر تدریجی شئی است از شئی دیگر مانند گرم شدن آب از آتش و شایسته است که مقوله فعل و مقوله انفعال را با هم ذکر کرد زیرا هیچیک از این دو مقوله بدون آن مقوله دیگر تحقق پذیر نیست.

بنا به گفته حکماء اجسام در چند چیز با هم مشترکند که میتوان آن را خواص عمومی اجسام نامید و آنها عبارتند از :

مکان - شکل - زمان - حرکت.

اما مکان چنان که محقق لاهیجی در کتاب گوهر مرآه تعریف کرده به عین عبارت این است :

" مکان در لغت و عرف عبارت از جسمی است که جسم دیگر بر او قرار گیرد چون ارض که برو حیوانات قرار گیرند و کرسی که برو شخص انسانی قرار گیرد و امثال ذلك اما به حسب اصطلاح علماء اختلاف نموده اند حقیقت آن و همه متفقند در آنکه مکان باید چیزی باشد که چهار امارت در او مجتمع بود یکی آن که مساوی متم باشد و به زیاد شدن او زیاد و به کم شدن او کم شود و لازم این معنی است که دو جسم با هم در یک مکان نتواند بود .

دوم آن که قابل آن باشد که جسم متمکن به تدریج منتقل شود از آن به سه مکان دیگر و لازم این معنی است امکان وقوع حرکت در آن .

سیم آن که ظرف متمکن باشد یعنی متمکن را به لفظ (فی) نسبت با و توان داد کما یقال الماء فی الكوز .
چهارم آن که با هم در وضع یعنی در جهات مختلف و متباین باشند . « انتهى

باری بنا بقول حکمای مشاء مکان هر جسمی عبارت از سطح باطن جسم دیگری است که احاطه به سطح ظاهر این جسم داشته باشد مانند کوزه مثلا که سطح داخلی آن — مکان برای آب میشود و با سطح ظاهری آب تماس حاصل مینماید و به اعتقاد آنها هر جسمی اعم از این که بسیط باشد یا مرکب دارند « مکانی طبیعی است که چون آن جسم در مکان طبیعی قرار گرفته باشد ساکن خواهد بود و اگر آن جسم در غیر مکان طبیعی باشد حرکت بسوی مکان طبیعی خواهد کرد . و عدد بسایط یعنی اجسام بسیط بحسب استقرار نزد آنها چهار است :

خاک — آب — هوا — آتش .

خاک و آب را (ثقیلین) و هوا و آتش را (خفیفین) گویند

آن دو عنصر بواسطه ثقل اقتضای دنو دارند الا اینکه خاک ثقیلتر از آب است چرا که اگر مقداری آب با خاک در ظرفی مخلوط شود خاک در ته آب قرار میگیرد .

و مکان طبیعی هوا و آتش فضای جو است زیرا آن دو عنصر بواسطه خفت اقتضای علو مینمایند جز اینکه آتش از هوا خفیفتر است و در فوق آن قرار میگیرد لهذا در طبقه بندی امکانه طبیعی میگویند :

اول کره خاک است که مشتمل بر سه طبقه میباشد :

اول طبقه خاک خالص که محیط به مرکز زمین است .

دوم طبقه مجاور آب که محاط دریاهاست .

سوم طبقه ربع مسکون که مسکن انسان و حیوانات بری میباشد .

دوم کره آب که قاعده میباشد محیط بر کره خاک باشد

اما بواسطه علل خارجی از قبیل گوه و ماهور فقط سه

ربع آن را احاطه کرده .

سوم کره هوا که مشتمل بر دو طبقه است :

اول طبقه ای که با بخار مخلوط است .

دوم طبقه ای که با بخار مختلط نیست و هر یک بر دو

قسمت یعنی طبقه مخلوط به بخار منقسم میگردد به طبقه

سوم محاط با آب و خاک و طبقه زمهریره و همچنین

طبقه غیر مخلوط به بخار منقسم میشود به طبقه هوای قریب به خلوص و طبقه مجاور با کره آتش پس کره هوا من حیث المجموع مشتمل بر چهار طبقه است :

اول طبقه مجاور با آب و خاک تا جایی که عکس هوا آفتاب از زمین بآن برسد .

دوم طبقه زمهریره که اکثر اختره زمین به آن متصاعد شده و بعضی مرکبات ناقصه از قبیل برف و تگرگ در آن تشکیل میشود .

سیم طبقه هوای خالص .

چهارم طبقه مجاور کره آتش که دودهایی که از زمین بر میخیزند در آن متلاشی میگردد و به گمان بعضی از قدماء کبودی رنگ آسمان به سبب طبقه دخان میباشد .

چهارم کره نار که آخرین عنصر بسیط است و عالم اجسام عنصری در آنجا تمام میشود .

بنابراین هر یک از عناصر مزبوره چنانچه خارج از مکان طبیعی بود به اقتضای طبیعت بسوی مکان طبیعی حرکت مینماید و اما مکان طبیعی جسم مرکب به حسب غلبه عناصر بسیطه در آن است یعنی هر یک از اجسام مرکبی که یک عنصرش بر سایر عناصر غلبه کرد مکان طبیعی

آن عنصر غالب — مکان طبیعی همان جسم خواهد بود . اما شکل که یکی دیگر از احوال مشترکه اجسام میباشد عبارت از محدود بودن جسم است به یک یا چند حدّ حدود که به سبب عروض آن حدود هیئتی عارض جسم میشود که شکل اوست و باید دانست که وجوب شکل برای هر جسمی بسبب این است که حکماء ابعاد را متناهی می‌شمارند و میگویند در عالم هیچ بعدی نیست که — متناهی باشد و بر این مطلب براهین متعدده اقامه کرده اند که یکی از آنها در اینجا درج میشود .

فردی که در بعدی دو ساق مثلثی رسم شود که چون از نقطه زاویه یکمتر پیش رفتند فاصله ما بین آن دو ساق — یکمتر باشد و چون ده متر پیش رفتند فاصله ما بینش ده متر باشد و بهمین نسبت الی غیر النهایه امتداد یابند در آن صورت فاصله میان دو ضلع مثلث محدود یعنی متناهی است زیرا محصور شده ما بین دو خط مزبور و بدین جهت آن دو خط نیز نمی توانند غیر متناهی باشند پس هر جسمی محدود به حدی یا حدودی است که همان عبارت از شکل آن است و به اعتقاد حکماء شک — طبیعی برای جسم طبیعی عبارت از شکل کروی است زیرا این شکل اشرف اشکال میباشد زیرا جمیع خطوط

که از محیط کره به مرکزش میگذرد مساوی میباشند
 لهذا معتقدند که اجسام در ابتدای آفرینش و بدو فطرت
 بشکل کره آفریده شده اند یعنی افلاک همه کروی و ثوابت
 و سیارات کروی و عناصر اربعه نیز کروی هستند و این قول
 بنا بر قاعده ای است که میگویند فاعل واحد در قایل
 واحد جز فعل واحد انجام نمیدهد و بیانش در جای
 خود خواهد آمد .

اما زمان که دیگری از احوال مشترکه اجسام است آن هم
 مانند مکان ظرفی است برای اجسام و عبارت از مقداری
 است غیر قار و قابل انقسام الی غیر النهایه و قسمی است
 از کم متصل چنان که در فصل اعراض تسعه دانسته
 شد و حکماء در اثبات زمان گفته اند که اگر از مبدا
 معینی دو اسب مثلا در مساحت معینی با هم شروع
 به سابقه نمایند و در دویدن با یکدیگر هم قوه
 باشند در این صورت البته آن مسافت را با هم طی
 خواهند کرد و لکن اگر در مسافتی دو اسب با یک سرعت
 به انتها رسیدند در صورتی که یکی پس از دیگری به
 دویدن آغاز نموده باشد البته آنکه پس از دیگری شروع
 بدویدن کرده مسافت کمتری پیموده یعنی از واسط راه
 بآن یک ملحق شده و اگر دو اسب که یکی سریع السیر

و دیگری بطئی السیر است با هم شروع بدویدن نمودند
 و با هم ایستادند البته اسب سریع السیر بیشتر از اسب
 بطئی السیر طی طریق کرده پس باید در خارج امری
 باشد که این اخذ و ترکی که با هم در حرکت انجام یافته
 و تفاوت اخذ و ترك و قلت و کثرت مسافتی که در وقوع
 حرکت سریع و بطئی مدخلیت داشته با آن مقایسه شود
 و همان امر عبارت از زمان است که امری است ممتد و
 سیال و آن عبارت از مقدار حرکت فلك اعظم است که اسرع
 حرکات میباشد زیرا به اعتقاد آنها در هر شبانه روزی
 یکبار فلك اعظم گرد جمیع عالم جسمانی میگردد لذا اسرع
 حرکات عالم است و بدینجهت میتوان حرکات دیگر را با
 او مقایسه کرد و حاصل کلام آنکه زمان عبارت از مقدار حرکت
 فلك اعظم میباشد و اجزاء زمان عبارت از قرن و سال و ماه
 و هفته و روز و ساعت و دقیقه و ثانیه و ثالثه و غیر ذلک
 میباشد .

حضرت عبدالبهاء در لوحی از الواح میفرمایند :

”زمان و مکان را حکم در عالم جسمانی بود نه
 جهان الهی علی الخصوص زمان که امر اعتباری است عالم
 وجود سرمد است یعنی یکروز بی بدایت و نهایت است
 این ازمنه به اعتبار حرکات و ظهور و غروب کواکب است روز

و ماه و سال ثبوت دارد ولی وجود ندارد یعنی سال و ماه و ایام ثابت است ولی وجود ندارد مانند جهات نظیر شرق و غرب و جنوب و شمال ثبوت دارد ولی وجود ندارد انتهی

اما حرکت که آخرین حالت مشترکه اجسام میباشد عبارت از خروج جسم است از قوه به فعل بر سبیل تدریج و حرکت را (کمال اول ما بالقوه من حیث هو بالقوه) گفته اند و توضیحش این است که جسم من حیث الذات نه ساکن است و نه متحرک زیرا اگر حرکت یا سکون برای جسم امری ذاتی بود میبایست یا همیشه متحرک و یا همیشه ساکن باشد زیرا ذاتیات لن یتغیرند پس چون گاهی حرکت در اجسام واقع میشود و گاهی نه امری است عرضی و غایت حرکت برای جسم عبارت از حصول کمالی است که برای جسم ممکن باشد و حصول کمال برای جسم بسته بدو چیز است یکی طلب آن کمال و دیگری رسیدن به آن کمال و قبل از حرکت هر دو امر مزبور در جسم بالقوه میباشد پس حرکت کمال اول جسم است زیرا با آن بسوی کمال مطلوب متوجه میشود و چون بتدریج حرکت به انتها رسید کمال اصلی که در حال حرکت بالقوه بود بالفعل حاصل خواهد شد .

اما در اجسام گاهی تغییری دست میدهد که صورت نوعیه آنها عوض میشود مثلا چوب که بر اثر سوختن بسبب خاکستر مبدل میگردد صورت نوعیه اش تغییر میکند و این تغییر به اعتقاد حکماء بر سبیل تدریج نیست بلکه دفعی است یعنی بدون زمان این تغییر حاصل میشود وگرنه لازم میآید که ماده در بین زمانی که صورت چوبی را میگذارد و صورت خاکستری را بر میدارد بدون صورت بماند در صورتی که وجود ماده بدون صورت تحقق نمییذیرا و این تغییر دفعی به اصطلاح حکماء (کون و فساد نامیده میشود .

باری هر حرکتی وقوعش بسته به شش چیز است :

اول مقوله دوم مبدع سوم منتهی چهارم قابل (متحرک) پنجم فاعل (محرک) ششم زمان .

اما لزوم مقوله برای این است که بتواند حرکت در آن واقع شود زیرا حرکت عرض است و عرض موضوع (۱) میخواهد موضوع حرکت لابد مقولات عشره است زیرا موجودات عالم منحصر در آنهاست و از پیش دانسته ایم که از مقولات

(۱) موضوع مصطلح در علم حکمت نه موضوع در مقابل

محمول که مصطلح علم منطق است .

عشره یکی جوهر است و بقیه اعراضند اینک باید دانست که حرکت در مقولهٔ جوهر واقع نمیشود زیرا جوهریت ذاتی جسم است و تمامیت جسم بسته به این است که امور ذاتیه برای او حاصل باشد و الا در مقام ذات ناتمام است و اطلاق جسم بر او جائز نیست پس حرکت فقط در مقولات عرضیه واقع میشود در بعضی بطور مستقیم و در بقیه بطور غیر مستقیم و بالجمله مقولاتی که حرکت در آنها مستقیماً واقع میگردد یکی (آین) است و دیگری (وضع) و سیمی (کیف) و چهارمی (کم) حرکت آینه عبارت از حرکت جسم است از مکانی به مکان دیگر مثل حرکت شاگرد از منزل به مدرسه و این حرکت را حرکت مستقیمه هم میگویند زیرا حرکت مستقیمه آن است که مبدئش غیر از منتهایش باشد و حرکت آینه چنین است .

حرکت وضعیه حرکت جسم است بطوری که مکانش تغییر ننماید ولی اوضاع اجزایش نسبت بیکدیگر تغییر کند مثل حرکت دولا ب (یا مثل حرکت محوری کره زمین) و این را حرکت مستدیره هم مینامند زیرا حرکت مستدیره آن است که چون تمام شود مبدئش با منتهایش یکی شود و حرکت وضعیه چنین است و ممکن است که گاهی حرکت مستدیره با حرکت مستقیمه ترکیب شود مانند گویی که

بر روی زمین بفلطد .
حرکت کیفیه آن است که کیفیت جسم بواسطهٔ آن متبدل گردد مثل گرم شدن آب بتدریج یا مثل قرمز شدن انار نارس بتدریج بعد از رسیده شدن آن و این حرکت را استحاله نیز میگویند .

حرکت کمیّه عبارت از افزایش و نقصان جسم است از حیث مقدار بشرطی که صورت نوعیهٔ آن باقی بماند و این بر دو قسم است قسم اول زیاد و کم شدن مقدار است بدون زیادتی و نقصان در اجزاء و این را تخلخل و تکاثف مینامند مثلاً قطعهٔ اسفنجی را که با دست بفشاریم متکاثف میشود یعنی از حجمش میکاهد در صورتی که چیزی از اجزایش کم نشده و اگر مقداری پنبه را حلاً جی کنیم متخلخل میگردد یعنی بر حجمش میافزاید در صورتی که چیزی بر اجزایش افزوده نشده .

قسم دوم زیاد و کم شدن مقدار است با زیاد و کم شدن اجزاء و این را نمو و ذبول مینامند زیرا نمو عبارت از افزایش مقدار جسم است بواسطهٔ افزایش اجزای اصلیهٔ آن چنانکه در نهال درخت در حال بالیدن مشاهده میشود و ذبول عبارت از کاهش مقدار جسم است بواسطهٔ کاهش اجزای اصلیهٔ آن چنانکه

در سن انحطاط اشخاص این حالت مشهود میباشد .
 اما لزوم مبدء برای حرکت بجهت آن است که حرکت از آن
 شروع شود پس حرکت اگر حرکت آئینه است مکان مخصوص
 مبدء آن قرار میگیرد و اگر حرکت وضعیه است جزئی از اجزای
 جسم برایش مبدء قرار میگیرد و اگر حرکت کیفیه است کیفی
 مخصوص مبدئش قرار میگیرد و اگر حرکت کمیّه است مقداری
 مخصوص برایش مبداء قرار میگیرد .

اما لزوم منتهی برای حرکت بدین سبب است که حرکت
 طلب است نه مطلوب و به عبارت دیگر حرکت سیر در سبیل
 کمال است نه نفس کمال پس باید انتهای برای این سیر
 موجود باشد تا وصول بآن سبب حصول کمال گردد و الا
 لازم میآید که متحرک در راهی حرکت کند که وصول به مقصد
 برایش ممتنع باشد و به عبارت آخری طالب شئی محال
 باشد و این معقول نیست .

اما لزوم قابل برای این است که حرکت را قبول نماید و قابل
 در دو مقوله (این) و (وضع) نفس جوهر جسمانی
 است از جهت صورت جسمیه اش که بالذات قبول حرکت
 مینماید و بتبعیت صورت جسمیه در دو حرکت مذکور
 هیولی و صورت نوعیه و اعراضی که در آن حلول دارند حرکت
 مینمایند اما قابل در دو مقوله باقیمانده یعنی (کم)

و (کیف) هیولی است که محلّ قرار میگیرد برای مقادیر
 کیفیات .

اما لزوم فاعل برای حرکت این است که جسم من حیث
 الجسمیه متحرک نیست بلکه اگر محرک غیر از خود نداشته
 باشد به حال سکون باقی میماند و از طرف دیگر حرکت
 امری است حادث لذا علت فاعلی میخواهد و علت فاعل
 حرکت بر سه قسم است :

اول - علت طبیعیّه

دوم - علت قسریّه

سوم - علت شوقیه

علت طبیعیّه قوه ای است و رای جسمیت که

قوه در خود اجسام موجود است یعنی مستفاد از خ
 نیست و آن قوه مبدء تحریک میشود مثل این که درس
 قوه ای است که از هوا به زمین برای رسیدن به مک
 طبیعی سرازیر میگردد یا آن که بخار از زمین به ه
 صعود میکند .

علت قسریّه قوه ای است که از خارج برای جسم حا
 شده مبدء تحریک میگردد مانند حرکت تیر به جان
 هدف .

علت شوقیه قوه ای است نفسانی یعنی مقارن شعوره

که این هم خارج از ذات جسم است مانند حرکات حیوانات . اما لزوم زمان برای حرکت بدین جهت است که چنان که دانستیم حرکت امری است تدریجی و مستلزم طی مسافت و مسافت خواه آینی باشد و خواه وضعی و خواه کیفی و خواه کمی امری است سیال که پیمودن هیچیک ولو هر قدر بسرعت باشد بدون وقت انجام نمیگیرد و وقت عبارت از زمان است لذا حرکت همچنان که مسافت مینخواهد زمان نیز لازم دارد و این سه یعنی حرکت و زمان و مسافت با هم منطبق میباشند .

پس معلوم شد که حرکت اقسام دارد اکنون باید دانست که حرکت تقسیمات دیگری نیز دارد که از جمله تقسیم آن است به حرکت توسطیه و حرکت قطعیه حرکت توسطیه عبارت است از بودن جسم مابین مبدأ و منتهی بحیثیتی که آن جسم را در هر حدی از حدود مسافت که فرض کنیم در آن قبل از وصول و همچنین در آن بعد از وصول در آن حد حاصل نباشد .

حرکت قطعیه عبارت از چیزی است که در خیال و در نتیجه حرکت توسطیه امری ممتد مرتسم گردد مثلا هرگاه مقداری آب در ناودانی که قدری سراشیب باشد بریزد آن آب شروع به حرکت میکند و در وقت طی مسافت نمیتوان گفت

این آب در فلان نقطه از مسافت است زیرا تا آن نقطه رسید از آن میگذرد و حرکت به این اعتبار حرکت توسطیه است و بالذات امری است ثابت و مستمر و لکن همین امر ثابت و مستمر در قوه خیال امری باقی میگذارد که میتوان گفت این آب این مقدار از مسافت را قطع کرد و به همین اعتبار نامش حرکت قطعیه است و به عبارت دیگر حرکت به اعتبار امر ذاتی که گفته شد ثابت و مستمر است حرکت توسطیه است و همین حرکت به اعتبار نسبتی که به حدود مسافت دارد حرکت قطعیه میباشد .

تقسیم دیگر آن است که حرکت یا ذاتیه است یا عرضیه حرکت ذاتیه مثل حرکت کشتی بر روی دریا که ذاتا موصوف به حرکت میشود حرکت عرضیه مانند حرکت کسی که با کشتی مسافرت مینماید زیرا مسافر در آن وقت ساکن است و در کشتی نشسته یا خوابیده و لکن بالعرض با کشتی حرکت مینماید .

فصل پنجم

اشاره اجمالی به هیئت (فلکیات) و جهت

چنان که در اوائل این کتاب اشاره نمودیم هیئت قدماء بکلی اساسش فاسد بوده ولکن چون بحث در موضوع (جهت) مستلزم دانستن هیئت آنان است لذا بنهایت اختصار بذکر آن میپردازیم .

حکمای سلف معتقدند که عالم جسمانی بر دو قسم است : فلکیات و عنصریات و میگویند که مرکز کل عالم جسمانی زمین است که درست در وسط عالم واقع شده و در جنب افلاک سماوی حکم سنگریزه ای دارد که در صحرای بسیار وسیعی افتاده باشد و این زمین مانند نقطه ای است که محاط به کرات عنصری و فلکی گشته . کرات عنصری که احاطه به زمین دارند عبارتند از کره آب و هوا و آتش بترتیبی که قبلا ذکر شد و انتهای کره آتش ابتدای فلک قمر است که فلکیات از آنجا شروع میشود و بعد از فلک قمر فلک عطارد است و بعد از او فلک زهره است و بعد از او فلک آفتاب است و بعد از او فلک مریخ است

(۵۷)

و بعد از او فلک مشتری است و بعد از او فلک زحل است و بعد از او فلک ثوابت است و بعد از او فلک اطلس است که آن را فلک اعظم و فلک الافلاک نیز مینامند و با ترتیب زمین محاط سه کره عنصری و نه فلک سماوی میباشد و از این نه فلک هفت فلک مخصوص است به سیار سبعة و آنها عبارت از :

قمر است و عطارد و زهره شمس و مریخ و مشتری و زحل و بالجمله عدد سیارات را منحصر به همین هفت ستا میشمردند و میگفتند که هر یک از آنها در فلکی جداگانه جای دارد و پنج سیاره از سیارات سبعة را خمس متحیره مینامیدند و آنها عبارت از عطارد و زهره و مریخ و مشتری و زحل بودند ولکن عدد ثوابت را از احصاء بشر خارج میدانستند و میگفتند کل ثوابت با کثرت عد که دارد و با وصف بزرگی حجم هر یک جمیعا در فلک هشتم میباشد و فلک نهم را خالی از ستاره میشمردند و تسمیه آن به فلک اطلس بهمین ملاحظه بوده و مقصود این است که چنان که پارچه اطلس از هر نقشی خالی است فلک اطلس هم از ثوابت و سیارات خالی است باری افلاک نزدشان عبارت از اجسام محکم و شفاف است که مانند روایی چند تو در تو باشند بدین وضع که

سطح محدب هر فلک زیرین با سطح مقعر فلک بزرگتر
 تماس دارد و ما بین هیچیک از افلاک حاویه و افلاک
 محویه خلا نیست چنانکه در عالم عنصری نیز خلا نیست
 زیرا به اعتقاد آنها خلا محال است و دلیلی که بر
 امتناع خلا اقامه کرده اند این است که اگر خلا جایز
 باشد هر آینه تساوی زمان حرکت با عائق و حرکت
 بدون عائق لازم خواهد آمد و شرحش این است که مثلا
 حرکت بر روی زمین و حرکت در میان خزینه آب برای
 جسم ممکن میباشد ولی حرکت بر روی زمین آسان تر
 از حرکت در میان آب است زیرا مانع و عائق حرکت بر
 روی زمین هواست و مانع و عائق حرکت در خزینه آب
 است و معلوم است که هوا بواسطه رقت قوامش کمتر
 با حرکت مقاومت مینماید تا آب . چه . آب بالنسبه
 به هوا غلیظ تر و مقاومتش با حرکت بیشتر است لذا اگر
 جسمی با قوه ای معین يك كيلومتر در آب حرکت نماید
 لابد در زمان معینی آن حرکت به انجام میرسد و اگر
 همان جسم با همان قوه يك كيلومتر بر روی زمین حرکت
 نماید در زمان کمتری مسافتش به انتها میرسد .
 حال فرض میکنیم شخصی در خلا يك فرسنگ حرکت نمود
 البته این مسافت را در زمانی خواهد پیمود زیرا یکی

از امور لازم برای حرکت زمان است پس فرض مینمائیم
 زمانی که برای حرکت يك فرسنگ مسافت در خلا لازم است
 يك ساعت میباشد .
 باز فرض میکنیم که همان شخص با همان قوه يك فرسنگ
 در ملاء غلیظی حرکت میکند و لابد بواسطه عایقی که
 در ملاء میباشد زمان بیشتری برای این مسافت لازم خواهد
 داشت و فرض مینمائیم که در ده ساعت آن را به انتها
 خواهد رسانید .
 ایضا فرض مینمائیم که همان شخص با همان قوه يك
 فرسنگ در ملاء رقیقی که رقتش ده بار کمتر از ملاء اولی
 است حرکت میکند در این صورت يك ساعت طول خواهد
 کشید تا حرکت به پایان رسد و این مدت مساوی است
 با زمان حرکت در خلا .
 باری افلاک سماوی به اعتقاد قدماء اگرچه جسمند ولیکن
 از چند چیز که مخصوص اجسام عنصری است میرا میباشد
 اول کون و فساد دوم نمو و زبول سوم خرق و التیام
 چهارم تخلخل و تکاثف .
 و علت سلب امور مزبوره از فلکیات این است که حرکات
 آنها حرکات مستدیره است نه مستقیمه و چون حرکات
 مستقیمه از افلاک مسلوب است آنچه که لازمه این نوع

حرکت است نیز از آنها مسلوب میباشد زیرا ترکیب و تحلیل در نتیجه حرکات مستقیمه انجام میگیرد و شرح این مطلب در جای دیگر خواهد آمد بهر حال افلاك کلیه یعنی نه فلکی که مذکور شد و همچنین افلاك جزئیه یعنی بیست و دو فلک دیگر که نامی در اینجا از آنها برده نشد صاحب حرکات گوناگونی میباشند که در هیئت بطلمیوس به تفصیل ذکر شده و دانستن آن تفصیلاً هیچ فایده ای ندارد .

حال باید دانست که (جهت) در اصطلاح حکماء عبارت از انتهای امتدادی است که بدان اشاره حسیه شده باشد و اشاره عبارت از خطی است وهمی که شروع میشود از جانب مشیر و منتهی میگردد بمشارالیه .

و جهت بر دو قسم است : نسبی و حقیقی

جهت نسبی آن است که به تبدل وضع جسم متبدل شود مثلاً انسان وقتی که رو به جنوب ایستاده باشد روبرویش جهت جنوب و پشت سرش جهت شمال و طرف دست راستش مغرب و طرف دست چپش مشرق خواهد بود ولیکن اگر خود را بجانب شمال بچرخاند روبرویش شمال و پشت سرش جنوب و طرف دست راستش مشرق و طرف دست چپش مغرب خواهد بود .

اما جهت حقیقی آن است که بالطبع جهت باشد و به تعبیر وضع جسم متبدل نگردد و جهت طبیعی منحصر است در فوق و تحت چنانکه انسان وقتی که ایستاده است سرش در فوق و پایش در تحت قرار دارد و اگر سرش بر زمین بگذارد و پاها را بر آسمان برافزاند نمیتواند گفت که به این سبب زمین فوق است و آسمان تحت است باید گفت که سر در تحت و پاها در فوق است پس مجموع جهات شش است که چهار جهت از آنها جهت اعتباریه اند و دو جهت دیگر جهت طبیعی است . جهات اعتباریه چهارگانه عبارتند از روبرو و پشت سر و راست و چپ که به عربی قدام و خلف و یمن و شمس نامیده میشوند و دو جهت طبیعی عبارتند از بالا و پائین که به عربی فوق و تحت نامیده میشوند و این جهات ششگانه چون طرف امتداد میباشند البته قسمت پذیر نیستند یعنی هر جهتی عبارت از يك نقطه است و بهر جهت اگر عبارت از خط یا سطح یا جسم باشد قسمت خواهد بود و در آن صورت نمیتواند طرف یعنی نهایت واقع گردد و نیز هر جهتی از جهات خالصه طبیعی باشد و خواه اضافی البته باید ذی وضع و خارج موجود باشد تا بتواند مأخذ اشاره حسیه و

شود زیرا اشاره به معدوم معقول نیست .

پس چون دانستیم که جهت طبیعی منحصر است در تحت و فوق باید جسمی در عالم باشد مستدیر که مرکزی داشته باشد و محیطی تا خطوطی که از مرکز به محیط میرسد مساوی باشد در آن صورت مرکز تحت و محیطش فوق خواهد بود لذا عالم من حیث المجموع کروی است و زمین مرکز عالم و تحت طبیعی آن و سطح محدب فلك اطلس محیط عالم و فوق طبیعی آن است که محدب جهات میباشد . اما اگر عالم کروی نباشد و بشکل دیگری از قهیل عدسی یا بیضی یا مربع یا مکعب یا غیر ذلك باشد هر آینه خطوط وهمیه ای که از مرکز بآن میرسد نامساوی خواهد بود و حال آن که اجسامی که به حسب طبع مایل بـفوق میباشند باید در غایت بعد از اجسامی که بالطبع مایل بسفل هستند باشند و چنانچه محدب جهات کروی نباشد جهت بالا در بعضی از نقاط محدب جهات بالنسبة بجهت بالا تر جهت پائین خواهد بود پس باید عالم کروی و بعدش هم ولو بسیار بسیار پهناور است متناهی باشد .

اما اینکه گوئیم در عالم شش جهت وجود دارد این قول بحسب تقریب است نه به حسب واقع زیرا به حسب

واقع جهات غیر متناهی هستند چه هر نقطه ای از جسم که روی به خارج دارد همان نقطه خارجی جهات آن است و جسم چنانکه دانستیم مقداری است که بانقسامات غیر متناهیة قسمت پذیر میباشد لذا جهات هم غیر متناهی هستند ولکن بدو اعتبار جهات را شش شمرده اند یکی اعتبار عاصی و دیگری اعتبار خاصّی .

اعتبار عاصی این است که هر انسانی میبیند سری دارد و پائی و نیز دو پهلو دارد که به هر یک از آنها دستی متصل است و همچنین سینه و شکمی دارد و ایضاً پشت و کمری دارد پس جهت خارجی محاذی سر را فوق و جهت خارجی محاذی پا را تحت و جهت خارجی محاذی دستی را که قوی تر است یمین و جهت خارجی دستی را که ضعیف تر است یسار و جهت محاذی سینه و شکم را قدام و جهت محاذی پشت را خلف نامیده است اما اعتبار خاصّی آن است که حکماء منظور داشته اند و آن این است که میتوان در هر جسمی سه خط متقاطع بر زوایای قوائم فرض کرد که یکی از آنها طول و دیگری عرض و سیمی عمق است و چون گاهی در بعضی اجسام مانند مکعب این سه خط مساوی هستند لذا امتیاز طول و عرض و عمق نیز به حسب اعتبار است یعنی خطی را که

دفعه اول فرض کردیم طول و خطی را که دفعه دوم فرض کردیم عرض و خطی را که دفعه سیم فرض کردیم عمیق خواهد بود بنابراین در انسان نیز که بحسب بدن جسم است خط اول را بحسب قامتش وقتی که ایستاده است فرض میکنیم و آن را طول مینامیم و خط دوم را از طرف یک دست بدست دیگر فرض مینمائیم و آن را عرض مینامیم و خط سوم را از سینه به پشتش فرض میکنیم و آن را عمق مینامیم و شك نیست که هر یک از این سه خط مفروض دو طرف دارد که مجموعاً شش میشود معهماً چنانکه قبلاً ذکر شد این قول تقریبی است و تحقیق این است که جهات غیر متناهی میباشد .

در خاتمه این فصل باید اضافه کرد که جهت و حیـز و مکان اموری هستند که در بعضی موارد بیک معنی استعمال میشوند ولی در برخی موارد از یکدیگر متمایزند چنانکه مکان و جهت اگرچه هر دو مقصد متحرکند لکن مکان برای حصول متحرک در آن است و جهت برای وصول یا نزدیک شدن باوست . همچنین تفاوت مکان و حیـز این است که همه کرات و افلاک مکان طبیعی دارند غیر از فلك اعظم چه برای آن جسمی نیست تا سطح باطن آن جسم مکان فلك اعظم باشد لذا محل

اورا بالا اختصاص حیـز نامیده اند و حیـز اعم از مکـ است .

فصل ششم

در مرکبات

قبلا دانستیم که عدد عناصر بسیطه نزد قدماء چهار است و به تصریح خودشان انحصار بسایط به چهار عنصر بر سبیل استقراء بوده نه از راه برهان برسر حال چهار عنصر بسیط که عبارتند از آب و خاک و هوا و آتش هر یک طبیعتی جداگانه دارند که مجموع آنها را طبایع اربع میگویند و آنها عبارتند از حرارت (گرم) و برودت (سردی) و رطوبت (تری) و یبوست (خشکی) بدین ترتیب که طبیعت آب سرد است و تر و طبیعت خاک سرد است و خشک و طبیعت هوا گرم است و تر و طبیعت آتش گرم است و خشک. حرارت و برودت دو قوه فعلیه و رطوبت و یبوست دو قوه انفعالیه اند ولی هر دو قوه فعل و انفعال در هر چهار طبیعت هست الا اینکه در جانب فعل در حرارت و برودت بر جانب انفعال میچربد و جانب انفعال در رطوبت و یبوست بر جانب فعل غلبه دارد حال باید دانست که خاصیت حرارت جمیع

(۶۲)

متشاکلات و تفریق مختلفات است زیرا وقتی که چوبی بسبب حرارت آتش گرفت اجزای مرکبه اش متلاشی شده هر یک به مکان طبیعی خود راجع میشود و به جنس خود میپیوندد پس اول اجزای مرکبه چوب بواسطه تلاشی متفرق شدند و این عبارت از تفریق مختلفات است و بعد از تلاشی و تفریق هر یک از عناصر به اصل خود پیوست و با آن جمع شد و این عبارت از جمع متشاکلات است اما خاصیت برودت جمع مختلفات است زیرا جسم مرکب در اثر برودت متکاثف میشود و بدین سبب اجزای مرکبه مختلفه اش ملتصق میشوند و این عمل عبارت از جمع مختلفات است و این دو یعنی حرارت و برودت دو کیفیت متضاد میباشند.

اما خاصیت رطوبت سهولت تشکل است چنانکه آب به سهولت به شکل ظرف خود در میآید اما خاصیت یبوست صعوبت تشکل است چنانکه در اجسام صلبه مشهود است و این دو یعنی رطوبت و یبوست از حیث لینت و صلابت با یکدیگر مغایرت دارند و از کیفیات استمدادیه بشمار میروند و اما حصول اجسام مرکبه در عالم بسبب حرکت اینیه یعنی حرکت مستقیمه است زیرا اگر حرکت مستقیمه در عالم موجود نبود البته امتزاجی ما بین عناصر حاصل

نمیشد زیرا در آن صورت هر يك در مكان طبیعی خود قرار داشتند لکن در نتیجه حرکت اینیه این چهار عنصر با یکدیگر مخلوط میشوند و از اختلاط آنها گاهی امتزاج و گاهی مزاج حاصل میگردد و در نتیجه مزاج اجسام مرکبه بوجود میآیند .

مرکبات بر دو قسمند مرکبات ناقصه و مرکبات تامه .

مرکبات ناقصه مرکباتی هستند که صورتشان بزودی زائل میشود و آنها عبارت از کائنات جوئی میباشد که به آنها آثار علویه هم گفته میشود مانند ابر و برف و تگرگ و باران و شبنم و امثال ذلك که در کیفیت تکون این قبیل مرکبات قدماء و متجددین متفقند و ما بینشان اختلافی جز در برخی موارد نیست .

و اما مرکبات تامه عبارت از مرکباتی میباشد که صورتشان تا مدتی محفوظ است و سبب بقای صور آنها تا مدت معینه پیدایش مزاج میباشد پس باید بدانیم که مزاج چیست ولی قبل از تعریف مزاج امتزاج را باید معلوم داریم .

اما امتزاج عبارت از اختلاط دو عنصر یا بیشتر است که فعل و انفعالی در یکدیگر نکرده باشند چنانکه آب و خاک را وقتی که در ظرفی با یکدیگر بیامیزند امتزاج است نه

مزاج چه که بعد از ساعتی خاک ته نشین و آب صافه . اما مزاج آن است که اولاً چهار عنصر مذکور بیکدیگر ممتاز شوند و بعد هر يك با کیفیت که دارند در مزاج یکدیگر تأثیر نمایند بطوری که ماده هر يك از عناصر کیفیات سایر بسائط متأثر شود همانگونه که کیفیت هر یک از آنها در ماده سایر بسائط تأثیر مینماید تا آنکه کیفیت متوسطی در آن مرکب پیدا شود بدین معنی که حرارت آتش در ماده آب و برودت آب در ماده آت و رطوبت آب در ماده خاک و بیوست خاک در ماده تأثیر نماید تا شدت و صرافت کیفیتها شکسته شود و متشابهی بدست بیاید و مزاج صورت گیرد و چنیـ مرکبی که در نتیجه حصول مزاج حاصل شده باشد ه کامل نامیده میشود مرکبات کامله بر سه قسمند : جمـ نبات و حیوان و اینها را موالید ثلاثه میگویند به اعت اینکه از عناصر اربعه و تأثیرات سیارات سبعمه به عم آمده اند و بهمین لحاظ عناصر اربعه را امهات سفل و سیارات سبعمه را آباء علوی مینامند اما بیان چگونه تأثیر سیارات سبعمه در پیدایش مرکبات در جای خواهد آمد .

باری جماد که نوعی از مرکبات تامه میباشد عبارت از

است که علاوه بر حفظ صور نوعیه عناصر بسیطه اش دارای صورت نوعیه خاصه به جسم مرکب باشد زیرا هر صورتی از صور مرکبات مواد خود را بصورتی در میآورد که آن صورت از جهتی مبداء فصل منوع میگردد و از جهتی افعال مختلفه از آن صدور مییابد پس هر صورتی که فعلش مقصور بحفظ مواد مجتمع خود بود بحیثیتی که مواد مزبوره تا مدت معینی نتوانستند از یکدیگر منفک شده هر یک به امکانه طبیعیه خود باز گردند آن صورت صورت معدنیه است و همین است که جماد نامیده میشود و هر صورتی که علاوه بر حفظ مواد به ترتیب مزبور دارای قوه ای بود که با آن توانست اجزائی را از اسطقات (۱) جمع کرده بمواد خود بیفزاید تا به مصرف تغذیه و تنمیه و تولید مثل برساند آن صورت صورت نباتی است و آن را نفس نباتی باید نامید و احکام نفس نباتی در جای خود خواهد آمد و هر صورتی که علاوه بر حفظ مواد و اضافه بر تغذیه و تنمیه و تولید مثل حس و حرکت هم از او صادر شد آن صورت صورت حیوانی است و آن را نفس حیوانی باید نامید و تفصیل این هم به اضافه بیان امتیاز نوع انسان و سبب پیدایش نفس ناطقه در او که بواسطه

لطافت جوهر و کمال نزدیکی مزاج اوست به اعتدال حقیقی در باب معرفه النفس خواهد آمد پس معلوم شد که تا عمل مزاج به اتمام نرسد مرکبی موجود نمیشود اینک با ید در نظر گرفت که امزجه مرکبات بعضی به اعتدال نزدیکند و بعضی از آن دورند و بعضی نه چندان از اعتدال دورند و نه چندان بدان نزدیک و مزاج هر مرکبی که از اعتدال دورتر بود صورت آن ناقص تر از صورت مزاجی است که به اعتدال نزدیک تر از آن است بهمین جهت مرکباتی که مزاجشان از اعتدال دور است فقط مصدر افعال معدنی میباشند و مرکباتی که در اعتدال متوسطند افعال نباتیه هم دارند و مرکباتی که به اعتدال نزدیکترند حس و حرکت هم بر آن اضافه میشود این حکم در باره جنس مرکبات است اما مزاج در اشخاصی که از یک نوع میباشند نیز مختلف است زیرا تراکیب ممکنه از عناصر غیر متناهی است و به حسب هر ترکیبی مزاجی حاصل میشود پس مزاج کیفیتی است متشابه و دارای امتداد عریض است که دو طرف دارد یکی طرف افراط و دیگری طرف تفریط که چون از هر طرف تجاوز کند آن شخص هلاک میگردد و این امتداد مزاجی را عرض مزاج مینامند که بالقوه غیر متناهی است چنانکه عرض جسم نیز که مسافتی

محدود است بالقوه الی غیر النهایه قابل انقسام میباشد
 باری این قاعده در انواع مرکبات هم جاری است چنانکه
 مزاج انسان مثلا در حال صحت تا (۳۷) درجه
 حرارت دارد و در حال مرض تا چهل و چهل و دو درجه
 حرارت را تحمل میکند و چون از آن حد گذشت دیگر
 آن حرارت متناسب با مزاج نوع انسان نیست ولی ممکن
 است متناسب با مزاج شیر یا ببر باشد یعنی در نوع
 شیر این اندازه حرارت امری است طبیعی اما در نوع
 انسان کشنده است این راجع به طرف افراط بود و در طرف
 تفریط هم حرارت بدن انسان هرگاه از ۳۶ یا ۳۵ درجه
 مثلا تنزل نمود سبب هلاکت خواهد شد پس مزاج در هر
 نوعی از انواع نیز دارند^۱ عرض است که چون بطرف
 افراط یا طرف تفریط منتهی گشت سبب هلاکتش میشود .
 اما بعقیده حکماء هیچ مزاجی نیست که معتدل حقیقی
 باشد زیرا معتدل حقیقی آن است که مقادیر کیفیات
 مذکوره متساوی باشند و این صورت پذیر نیست زیرا وقتی
 که هر چهار کیفیت مذکوره بیک مقدار باشند هر آینه
 در قوه نیز متساوی خواهند بود آنگاه به حسب میل
 طبیعی باحیاز طبیعی خود باز میگردند زیرا هیچیک
 نمیتواند با قوه^۲ قسریه دیگری را نگاهدارد تا اجتماع

حاصل شود و مزاج تحقق پذیرد چه که در تحقق مزاج
 اول باید اجتماع کیفیت های چهارگانه حاصل گردد و
 از حصول اجتماع مابینشان فعل و انفعال دست دهد
 و عمل فعل و انفعال مدت لازم دارد زیرا این عمل عیا
 از حرکت میباشد زیرا که انتقال است از کیفیتی به کیفی
 دیگر پس تا اجتماع و مدتی در کار نباشد مزاجی نخوا
 بود و اجتماع و مدت بسته به این است که بعضی از کیفی
 چهارگانه به سبب غلبه بتواند بعض دیگر را بر سبب
 قسر نگاهدارد پس وجود مزاجی که معتدل حقیقی
 باشد ممتنع است . علاوه بر این هرگاه مزاجی مرکب
 شد از عناصر اربعه که هیچیک بر دیگری غلبه نداشت
 جسم مرکب لابد باید مکانی داشته باشد که طبیعی
 باشد و به قواعد حکمت چنان جسمی نمیتواند در هیچ
 از امکنه^۳ طبیعی بسایط خود قرار گیرد زیرا در آن صورت
 ترجیح بلا مرجح خواهد بود و ترجیح بلا مرجح عقلا
 ممتنع است و از مجموع این توضیحات معلوم گردید که
 معتدل حقیقی در هیچ مرکبی از مرکبات موجود نیست
 هر مزاجی که وصف اعتدال اطلاق شود مقصود اعتدال
 طبی است نه اعتدال حقیقی .

فصل نهم

در امور عامه بحث در وجود

مقصود از امور عامه بیان احکام مطلق موجودات است خواه واجب باشد و خواه جوهر و خواه عرض و آن احکام بعضی شامل جمیع موجودات میگردد و بعضی دیگر شامل کل موجودات نمیگردد بلکه چند موجود در آن احکام بایکدیگر شرکت دارند چنانکه در مفاوی فصول آتی معلوم خواهد شد و نخستین بحث امور عامه در وجود است باری وجود بدو معنی اطلاق میشود یکی وجود مطلق و دیگری وجود خاص .

در وجود مطلق جمیع موجودات مشترکند و به این اعتبار وجود مطلق نامیده میشود که بماهیتی از ماهیات اضافه نشده باشد اما وجود وقتی که به ماهیت اضافه گردید بیک اعتبار نامش فرد وجود است و به اعتبار دیگر اسمش وجود خاص میگردد چنانکه عنقریب معلوم خواهد شد و اکنون بحث ما در وجود مطلق است که از آن به زبان فارسی به لفظ هستی تعبیر میشود .

(۷۵)

پس اولاً گوئیم وجود که در فارسی به معنای هستی میباشد قابل تعریف نیست زیرا تعریف یا به حد است یا به رسم و چنانکه در منطق دانستید اجزای حد عبارتند از جنس و فصل و جنس و فصل هر دو اجزائی هستند از ماهیت و وجود چیزی است غیر از ماهیت زیرا ماهیت چنانکه عنقریب خواهد آمد بسبب وجود موجود میشود پس وجود را نمیتوان با اجزاء حدیه تحدید کرد و همچنین وجود را نمیتوان به رسم تعریف نمود زیرا اجزای تعریف باید اعراف از معرف (به فتح را) باشند و شئی وقتی اعراف میتواند باشد که اعم باشد و در این مورد چنین نیست چه که وجود مطلق اعم اشیا است پس وجود را نمیتوان تعریف کرد مگر به حسب لفظ و تعریفات لفظیه ای که برای وجود قائل شده اند از قبیل (ثابت العین) و (فاعل و منفعل بودن) و امثال ذلك است .

حال اگر بگوئید در صورتی که وجود قابل تعریف نباشد پس چگونه باید آن را تصور کرد میگوئیم که بعضی از تصورات بنفسها بین است و وجود بشرحی که در منطق دانستید نه تنها از مبادی بینه میباشد بلکه مبدء المبادی تصورات است زیرا هیچ چیز در ذهن و خارج شناخته تر از او نیست و مثالش نور است یعنی همانطور

که همه مبصرات در پرتو نور دیده میشوند در حالتی که نور خود بخود نمودار است وجود نیز نسبت به جمیع موجودات چنین است .

ثانیا همین وجود مطلق مابین جمیع اشیا^۱ اشتراك دارد و دلیلش این است که شما مثلا وقتی که بر سبیل جزم دانستید که آفریدگاری هست اما ندانستید که وجودش واجب است یا ممکن و اگر ممکن است جوهر است یا عرض و بعد به برهان بر شما ثابت شد که وجود آفریدگار واجب است نه ممکن در آن صورت به طریق جزم تصدیق میکنید که ممکن نیست یعنی نه جوهر است و نه عرض پس احتمال جوهر بودن و عرض بودن خدا از ذهن شما برداشته میشود ولی جزم به موجود بودن او در ذهن شما کماکان باقی میماند و این فقره میرساند که وجود مطلق مشترك است مابین کل موجودات به اشتراك معنوی نه به اشتراك لفظی زیرا اشتراك لفظی مانند اشتراك لفظی (عین) است بر مفهومات آن و اشتراك معنوی مانند اشتراك انسان است بر افراد خود .

ثالثا باید دانست که این وجود مطلق مشترك در خارج با ماهیات^(۱) اشیا^۱ متحد و در ذهن از آنها منفک

(۲) تعریف واحکام ماهیت در جای خود خواهد آمد .

است و مقصود از انفکاک وجود از ماهیت این است که وجود نه عین ماهیت است و نه جزء آن اما وجود عین ماهیت نیست بدلیل اینکه اگر عین ماهیت میبود میبایست همه اشیا^۱ در ماهیت متحد باشند نه مختلف زیرا دانسته شد که وجود مطلق معنائی است واحد لیکن ماهیات اشیا^۱ مختلفند چنان که ماهیت انسان غیر از ماهیت اسب و ماهیت اسب غیر از ماهیت گوسفند میباشد .

و اما وجود جزء ماهیت نیست به دلیل این که هرگاه چنین میبود البته جزء دیگری هم میداشت تا به انضمام بآن جزء کل ماهیت تشکیل شود و آن جزء دیگر که غیر وجود است بایستی ایضا البته موجود باشد والا تقوم موجود به معدوم لازم میآید و این محال است پس آن جزء دیگری که غیر وجود است نیز مرکب خواهد بود از وجود و جزء دیگری غیر وجود که آن جزء نیز باید موجود باشد و این ترتیب تمام شدنی نیست بلکه الی غیر النهایه تسلسل مییابد و گذشته از این که تسلسل باطل است (۱) لازم میآید که ماهیت هیچ چیز دانسته نشود زیرا تعمق

(۱) چنان که در منطق دانستید و در این کتاب نیز

شرحی در ابطال تسلسل خواهد آمد .

ماهیت يك شئی مستلزم تعقل امور غیر متناهی خواهد بود و این بالبدیهه باطل است چه که ماهیات بسیاری از موجودات بر انسان معلوم است پس واضح شد که وجود همانطور که عین ماهیت نیست جزو ماهیت هم نیست بلکه غیر آن است و بالجمله وجود سه مرحله دارد اول مفهوم وجود که مشترك است مابین جمیع اشیا و زاید است بر کل آنها بدون اعتبار اضافه بماهیتی از ماهیات و آن وجود مطلق است .

دوم حصص وجود و آن عبارت از افراد وجود مطلق است به اعتبار اضافه هر حصه ئی از حصص بماهیتی از ماهیات .

سیم وجودات خاصه که من حیث الحقیقه متخالف و متباین میباشند بحسب بینونت لوازم و آثار .

بناءً علیهذا وجود مطلق در حصص خود داخل است و هر دوی آنها بر وجودات خاصه زایدند و وجود خاص در مورد حق جلت عظمته عین ذات اوست و در ما سوی او زاید بر ذات است ولکن این زیادتی وجود به هر سه قسمش فقط در ذهن است نه در خارج بلکه در خارج وجود با ماهیت متحد است چنان که از قبیل مذکور گردید .

مثالی که برای روشن شدن مطلب در این باره میتوان آورد کره زمین است که مفهوم زمین مشترك است مابین کل اراضی ربع مسکون و این به منزله وجود مطلق است و زمین قطب و زمین خط استوا و زمین منطقه شمالی و امثالها که افرادی از مفهوم مطلق زمین میباشند بمنزله حصص وجود است و زمین ریگزار و زمین سنگلاخ و زمین زراعی و زمین معدنی که هر یک دارای خاصیتی جداگانه میباشند به منزله وجود خاص میباشد .

رابعا وجود بر دو قسم است وجود خارجی و وجود ذهنی وجود خارجی آن است که منشاء ترتب آثار است و وجود ذهنی آن است که آثار مترقبه شئی بر او مترتب نیست مثلا آتش وقتی که بوجود خارجی موجود باشد اثر روشنایی و حرارت از او بظهور میرسد اما وقتی که به ذهن درآید نه سوزندگی دارد و نه روشنایی این بود تفاوت مابین وجود خارجی و وجود ذهنی .

اما دلیل بر وجود ذهنی این است که میتوان شئی را که در خارج معدوم است در ذهن موضوع قرار داد و حکمی در باره اش کرد چنانکه میگوئیم دریای جیوه بالطبع باردار است حال دریای جیوه در خارج وجود ندارد ولی بوجود ذهنی موجود است که ما آن را موضوع قضیه قرار

دادیم و حکم برودت بالطبع را بر آن جاری ساختیم یعنی حمل کردیم برودت را بر آن و معنای حمل اثبات محمول است برای موضوع و معلوم است که اثبات برودت برای دریای جیوه وقتی ممکن است که دریای جیوه خود ثبوتی داشته باشد زیرا قضیه موجهه مستدعی وجود موضوع است و چون وجود چنین موضوعی در خارج نیست لذا در ذهن است و به این دلیل وجود ذهنی ثابت گردید .

حال باید دانست که آنچه در ذهن حاصل میشود که میتوان حکمی بر آن جاری کرد ماهیت اشیا است با حذف وجود خارجی که اگر در خارج نیز موجود باشد لازمه اش ترتب آثار و خواص خارجی است بر آن چنانکه در مثال آتش مذکور گردید ولی وقتی که ماهیتی از اشیا در ذهن حاصل گشت متصف خواهد شد به وجود ذهنی و بهمین جهت هیچ ماهیتی از ماهیات نیست که از نحوی از وجود متفک باشد یعنی اگر در خارج باشد متصف خواهد بود بوجود خارجی و اگر در ذهن باشد متصف خواهد بود بوجود ذهنی .

خاصاً وجود معنایی است مشکک و توضیحش این است که هرکلیبی افرادی دارد که وقوع آن کلی بر افراد خود

یا بطور تساوی است مانند وقوع عدد سه یا چهار و امثال بر معدودات چنانکه وقتی که بگوئیم سه تن مرد و سه دختر و سه سرگوسفند صدق این عدد بر آن سه شئ بیک معنی است بدون تفاوت و این را کلی متواط میگویند و یا وقوع آن کلی بر افراد خود بطور تساوی نیست بلکه متفاوت است مانند سفیدی که وقوعش بر افراد خود متفاوت است چنانکه به عاج و برف و کاغذ سفید گفته میشود ولی این سفیدی ها با هم متفاوتند و اینگ کلی را مشکک مینامند زیرا کسی که در آنها مینگرد به میافتد که آیا اینها در سفیدی یکسان هستند یا آنک بوجهی دیگر با هم مشترکند و این بحثی است از مباح مذاکره .

به هر حال کلی از حیث صدق بر افراد یا متواط است یا مشکک . در افراد کلی متواطی تفاوتی نیست اما در افراد کلی مشکک تفاوت هست و آن تفاوت عبارت از تقدم و تأخر است مانند متصل که بر نف مقدار و بر جسمی که دارند مقدار است عارض میشد اما وقوع اتصال بر مقدار مقدم است تا بر جسم .

و ثانیاً عبارت است از اولویت و عدم اولویت مانند اطلاع واحد بر چیزی که بهیچوجه قابل قسمت نیست (مث

واحد که مبدء عدد است) و بر چیزی که از جهتی غیر منقسم و از جهت دیگر منقسم است (مثل انسان واحد) اما صدق واحد بر مبدء عدد اولی است تا بر یک شخص انسانی . و ثالثاً عبارت است از شدت و ضعف مانند اطلاق سفیدی بر چلوار و کتان .

اما وقوع سفیدی بر چلوار شدیدتر است تا بر کتان پس وجود نیز که معنائی است مشکک در علت مقدم و در معلول مؤخر است و بر جوهر اولی و در عرض غیر اولی است و در عرض قارّ مانند سیاهی شدیدتـر و در عرض غیر قارّ مانند حرکت ضعیف تر است .

سادساً وجود ایضا بدو معنی اطلاق میشود یکی وجود مطلق و دیگری وجود مقید . اما باید دانست وجود مطلقی که در اینجا مورد بحث است غیر از وجود مطلق است که در مبحث اول این فصل مورد بحث بود زیرا آن در مقابل وجود خاص بود و این در مقابل وجود مقید میباشد .

باری در توضیح این مطلب گوئیم که وجود بر دو قسم است اول وجود شئی برای نفس خود دوم وجود شئی برای غیر خود . وقتی که بخواهیم وجود شئی را در نفس خود اثبات نمائیم آن شئی را موضوع قرار میدهیم و

صیغه اسم مفعول از وجود را بر آن حمل میکنیم و میگوئیم مثلا انسان موجود است و این عبارت از وجود مطلق خواهد بود اما وجود شئی برای غیر خود عبارت از این است که آن غیر را موضوع و این شئی را محمول آن قرار دهیم و بگوئیم مثلا انسان کاتب است پس وجود کتابت برای انسان وجود مقید است .

سابعاً وجود بسیط است یعنی مرکب از جنس و فصل نیست چنانکه دانستیم و چون بسیط است ضدّ و مثل ندارد زیرا دوشئی که غیر همدیگر نیستان به یکی از سه راه است اول از راه تضادّ دوم از راه تماثل سیم از راه تخالف و به عبارت دیگر دو چیزی که با یکدیگر مغایرت دارند یا ضدّ یکدیگرند یا مثل همدیگرند و یا مخالف یکدیگر و وجه انحصار اثبنت در سه امر مذکور این است که دوشئی یا بطوری است که اجتماعشان در آن واحد در موضوع واحد از جهت واحده ممتنع نیست یا آنکه اجتماعشان به ترتیب مذکور ممتنع است . قسم اول که اجتماع آن دو در یک آن و در یک موضوع ممتنع نباشد آن دو را متخالفین نامند مانند سفیدی و شیرینی در قند و قسم دوم که اجتماعشان با یکدیگر در آن واحد در موضوع واحد ممتنع باشد بر دو قسم است یکی اینکه آن دو غیر

در تمام ماهیت مشترك باشند و دیگر آنکه در تمام ماهیت
 تنها یکدیگر مشترك نباشند قسم اول را متماثلین مینامند
 مثل زید و عمرو در انسانیت و قسم دوم را متقابلین
 مینامند و تقابل چنان که ذکرش عنقریب خواهد آمد
 يك قسمش مقابله تضاد است مانند آب و آتش و از اقسام
 مذکوره تنها دو مثل و دو ضدند که نمیتوانند هیچکدام
 با یکدیگر در موضوع واحد در آن واحد جمع شوند .
 حال وجود از حیث اینکه وجود است ضد ندارد زیرا
 ضدین دو امر وجودی میباشد که به اعتبار ماهیت
 در تحت جنس قریب واقع شده باشند و وجود اصلاً
 ماهیت نیست و همچنین وجود مثل ندارد زیرا دو مثل
 عبارتند از دو شئی که در تمام ماهیت با یکدیگر
 مشترك باشند و در عوارض خارجی با هم تفاوت داشته
 باشند مانند بکر و خالد که در تمام ماهیت انسانی
 مشتركند لکن در بعضی عوارض مانند زمان و مکان
 و کم و کیف بدنی با هم تفاوت دارند پس وجود چنانکه
 ضد نداشت مثل هم ندارد زیرا اولاً چیزی است غیر
 ماهیت بطوری که ذکر شد و ثانیاً شئی بسیط بنفسه
 اثبات نمیدارد
 ثامناً وجود خیر محض است و این مطلب بنا به گفته

بعضی از بدیهیات است و خفائی که در این مطلب است
 بواسطه این است که برخی از مردم ماهیت خیر و شر
 را تحقیق ننموده اند و الا بالضرورة تصدیق میکردند که
 وجود خیر محض است و شریقی در آن راه ندارد اگه
 آنچه که نزد جمهور بشر تعبیر میشود می شماریم و تحت
 نظر وقت می آوریم تا معلوم گردد که آنچه بالذات خیر
 است عبارت از وجود است و آنچه بالذات شر است
 عبارت از عدم است . پس گوئیم شر گاهی اطلاق میگردد
 بر اموری عدمی مانند مرگ و ناداری و نادانی که
 عبارتند از فقدان حیات و دارائی و دانائی و گاهی
 اطلاق میشود بر امور وجودی که منع میکند شئی متوجه
 بسوی کمال را از وصول بآن کمال مثل سرمائی که سبب
 فاسد کردن میوه سردرختی شود یا مانند ابری که
 مانع از خشکیدن لباس رختشوی گردد و یا مثل افسه
 نگوئیم چون قتل و ظلم و زنا یا اخلاق رذیله مانند
 ترس و بخل و یا مثل درد و غم و نگرانی و پریشانی
 امثال ذلك . حال بر میگردیم و به يك يك آنچه مذکور
 شد مینگریم و میبینیم که مرگ و ناداری و ناداری که شر
 از اعدا نمند نه از وجودات و اما سرما که امری است موجب
 و کیفیت است از کیفیات بالذات شر نیست زیرا نسبت

به خودش کمالی است از کمالات و نسبت به علتش هم شر نیست زیرا معلول ملایم علت است بلکه شر است نسبت به میوه که آن را از کمال لایق خود باز میدارد. ابر نیز بالذات شریقی ندارد زیرا آن هم نسبت به خود و نسبت به علت موجبهاش خیر محض است لکن چون مانع نور آفتاب و خشکیدن لباس میگردد بالنسبه به رختشوی شر است و این شری است بالعرض و قتل هم از جهت قدرت قاتل و از جهت برندگی شمشیر و از جهت اینکه گردن یا عضو دیگر مقتول قبول برندگی را کرده است شر نیست زیرا قدرت برای شخص و برندگی برای شمشیر و قبول برندگی برای اعضای بدن عین کمال است بلکه قتل از این جهت شر است که به سبب آن حیات از شخصی زایل شده و این قیدی است عدمی همچنین ظلم از حیث اینکه امری است که از قوه غضبیه صادر میگردد شریقی ندارد بلکه نسبت به معلوم شری است و زنا نیز از حیث اینکه کمال قوه شهویه است شر نیست بلکه بالنسبه بنفس ناطقه شر است که ضعف او را در جلوگیری از هوای نفس میرساند. همچنین درد و غم از جهت احساس و ادراک امور ناملایم شر نیست زیرا احساس و ادراک عبارت از علم است و علم خیر محض بل از این جهت

شر است که فقدان سلامتی است یا فقدان چیز دیگری که باید موجود باشد و نیست و بالجمله از تممق در آنچه ذکر شد معلوم گردید که شر عبارت است از عدم وجود یا عدم کمال موجودی که آن عدم لایق به او نباشد یا آن عدم نزد او پسندیده نباشد و مقصود از قید اخیر این است که بعض چیزها هستند که شئی اگر فاقد آنها بود متأثر نمیشود زیرا لایق به او نیستند یا آنکه مطلوب او نمیباشند چنانکه انسان از عدم کمال و جمال و تندرستی و ثروت متأثر میشود زیرا این اشیا را می پسندد و لایق بخود میداند اما از نداشتن شاخ و دم و یال و سبب متأثر نمیکرد زیرا این اعضا را لایق به خویش نمیشمارد حال مطالب را خلاصه کرده میگوئیم که شر یا عدم است و یا وجودی که سبب عدم موجود یا سبب عدم کمال موجودی گردد اولی یعنی عدم شر بالذات است و دومی یعنی وجودی که سبب عدم موجود یا سبب عدم کمال موجودی شود شر بالعرض است.

این بود خلاصه اظهارات حکماء. اما حضرت عبدالبهاء راجع به این موضوع در کتاب مستطاب مفاوضات بیانات ذیل را فرموده اند قوله عز بیانه:

" بیان حقیقت این مسأله بسیار مشکل است

بدان که کائنات برد و قسم است جسمانی و روحانی
 محسوس و معقول یعنی يك قسم از کائنات محسوس هستند
 و قسم دیگر محسوس نیستند بلکه معقول هستند محسوس
 آن است که به حواس خمسۀ ظاهره ادراک شود مثل
 این کائنات خارجه که چشم می بیند این را محسوس گفته
 میشود و معقول آن است که وجود خارج ندارد عقل آن را
 ادراک میکند مثلا خود عقل معقول است وجود خارجی
 ندارد و جمیع اخلاق و صفات انسانی وجود عقلی دارند
 نه حسّی یعنی صفات حقیقی است معقول نه محسوس
 باری حقائق معقوله مثل صفات و کمالات ممدوحه انسان
 جمیع خیر محض است و وجود است و شرّ عدم آنهاست
 مثل جهل عدم علم است ضلالت عدم هدایت است
 نسیان عدم ذکر است بلاهت عدم درایت است اینها
 اعدام است نه این است که وجود دارند و اما حقائق
 محسوسه آن نیز خیر محض است و شرّ اعدام است یعنی
 کوری عدم بصر است کوری عدم سمع است فقر عدم غنا
 است مرض عدم صحت است موت عدم حیات است ضعف
 عدم قوت است ولیکن شبهه بی به خاطر میآید و آن این که
 عقرب و مار را سمّ است این خیر است یا شرّ است و این
 امر وجودی است بلی عقرب شرّ است اما بالنسبه به ما

اما بالنسبه بخودش شرّ نیست بلکه آن سمّ سلاح اوست
 که بآن نیش محافظه خویش مینماید اما چون عنصر آن
 سمّ با عنصر ما مطابق نمی آید یعنی در مابین عنصر ما
 و عنصر او ضدیت است لهذا شرّ است و بالنسبه به هم
 شرّند ولی فی الحقیقه خیرند خلاصهء کلام آن که ممکن
 يك شئی بالنسبه بشئی دیگر شرّ است اما اگر حدّ نجاتش
 شرّ نیست پس ثابت شد که در وجود شرّ نیست آنچه
 خدا خلق کرده خیر خلق کرده این شرّ را جمع به اعدام
 است مثلا این موت عدم حیات است اهدار حیات کما
 به انسان نرسد موت است ظلمت عدم نور است وقتی که
 نور نیست ظلمت است نور امر وجودی است لیکن ظلمت
 امر وجودی نیست بلکه عدمی است غنا امر وجودی است
 اما فقر امر عدمی است پس معلوم شد که جمیع شرور را چه
 به اعدام است خیر امر وجودی است شرّ امر عدمی است

فصل هشتم

در عدم و احکام آن

قبلا دانستیم که وجود امری است بدیهی که بالذات متصور^(۱) هر کسی هست و از کمال بدهتی که دارد محتاج به تعریف نیست حال باید دانست که عدم نقیض وجود است و چنان که در منطق دانستیم عدم نقیض هر چیزی عبارت از رفع آن چیز است پس عدم رفع وجود میباشد و جز همین که گفته شد نمیتوان تعریفی برای عدم قائل گشت زیرا عدم ثبوتی در خارج ندارد که بتوان آن را تعریف کرد بل وقتی که وجودی به تصور آمد رفع آن وجود عبارت از تصور عدم خواهد بود و حکماء اصطلاحی دیگر برای وجود و عدم دارند که گاهی آن را بکار میبرند یعنی گاهی وجود را ایس و عدم را لیس مینامند .

باری در فصل پیش دانسته شد که وجود برد و قسم است یکی وجود مطلق و دیگری وجود مقید . حال باید

(۱) به صیغه اسم مفعول .

دانست که عین این تقسیم در عدم نیز میآید یعنی عدم نیز برد و قسم است یکی عدم مطلق و دیگری عدم مقید . عدم مطلق آن است که شئی را موضوع قرار دهند و صیغه اسم مفعول را از لفظ عدم محمول آن سازند و بگویند مثلا زید معدوم است و عدم مقید آن است که شئی را موضوع قرار دهند و شئی دیگری را از او سلب نمایند و بگویند مثلا زید شاعر نیست .

و از احکام عدم یکی این است که اعدام تمایزی ندارند زیرا اعدام در خارج موجود نیستند که بتوان آنها را از یکدیگر تمیز داد زیرا اگر اعدام در خارج از یکدیگر متمایز بودند در هر چیزی اعدام غیر متناهی میبود چه هر چیزی هیچ چیز یا همه چیز نیست غیر از خودش ملاحظه میفرمائید که موجودات عالم به حسب تعداد نامتناهی میباشند و هر موجودی عبارت از یک چیز است نه بیشتر پس هرگاه اعدام در خارج تمیز بردار باشند بایستی در هر شئی از اشیاء جمیع آن عدمها جمع شوند و هر عدمی از سایر عدمها ممتاز شود و این محال است لکن اعدام وقتی که در ذهن بوجوداتی اضافه گردیدند از یکدیگر تمیز مییابند چنانکه میتوان گفت عدم پا غیر از عدم دست و عدم کلاه غیر از عدم کفش است و این امتیاز بواسطه اضافه

اعدام است بوجودات دست و پا و کفش و کلاه و در غیر این صورت هیچ عدمی از عدم دیگر متمایز نیست . یکی از احکام دیگر این است که شئی معدوم بعینه عود و رجوع نمیکند . یعنی مثلا زید که معدوم شد و اعضایش متلاشی و اجزایش پراکنده گشت محال است که دوباره بعینه عود نماید و برهان براین مطلب این است که اگر بنا باشد شخصی به عینه بعد از معدوم شدن عود کند باید با علت خود رجوع نماید زیرا عود شئی بشخصه امری است حادث و هر حادثی علت میخواید پس باید آن شخص با علت خود رجوع نماید و این مستلزم امر محالی است چه فرضا رودکی که هزار سال پیش مرده است و اکنون بعینه میخواید بدنیا رجوع کند هرآینه خود بخود رجوع نخواهد کرد بلکه باید با جمیع علل و مشخصات خویش برگردد و الا عین رودکی نخواهد بود پس باید پدر و مادرش که شرط وجود او بوده اند و همچنین زمان و مکان و اغذیه و اشربه اش نیز عینا رجوع نمایند و به عبارت اخری رجوع رودکی بعینه لازمه اش این است که اولاً مسقط الرأس رودکی با همان آب و هوایی که در زمان او وجود داشته و او را بآن کیفیت خاص پرورش داده رجوع نماید و نیز پدر و مادری که او را تولید

نموده اند با همان مزاج و خصائصی که داشته اند رجوع نمایند و بایستی آنها هم با عین همان آبی که نوشیده اند و میوه ای که خورده اند و گوشتی که میل کرده اند عود کنند زیرا با اندک تفاوتی در آب و هوا و خوراک و غیرها مزاجشان تغییر میکند و عین آن نخواهند بود پس — طفیل آنان بایستی عین چشمه آب آن زمان با همان مواد شیمیایی که در آن وجود داشته برگردد و عین گاوها و گوسفند هائی که از شیر و گوشتش استفاد کرده اند نیز رجوع نمایند و عین درختهایی که ثمرش را چیده و خورده اند و عین سبزیجاتی که تناول نموده اند جمیعاً عود نمایند تا عین آن گوشت و پوست و اعضا و اجزاء را تشکیل دهند و نیز بایستی تمام کسانی که در زمان رودکی بوده اند و با او گفتگو کرده و افکار خاص و معلومات او را با معاشرت خویش بوجود آورده اند عینا عود کنند و رجوع آنها مستلزم رجوع علل و مشخصات و شروط و معدّات خود آنان است و همچنین تا برس — به جایی که خدا خدائی و خلقت را از سر گیرد و بدیهه است که چنین امری شدنی نیست و امتناع عود معدوم بدلیل دیگر این است که مستلزم طفره در زمان میباشد و شرحش این است که شما ضمن مطلب چهارم از فص

دوم این کتاب دانستید که طفره در مکان ممتنع است چه طفره در مکان عبارت است از رسیدن از مبدأ به منتهی بدون طی امکانه فیما بین حال طفره در زمان هم شبیه است به طفره در مکان زیرا لازمه اش این است که معدومی که عود میکند فیما بین زمان وجود اول بار او وجود زمان عود او زمانی فاصله باشد که معدوم آن را طی نکرده باشد و این بالبدیهه محال است. اینک بیان حضرت عبدالبهاء را که در خصوص جواب از مسأله رجعت در مفاوضات فرموده اند نقل مینمائیم قوله الاحلی:

جمال مبارك در ایقان بیان این مطلب را مفصل و مشروح مرقوم فرموده اند بخوانید حقیقت این مسأله واضح و مشهود گردد چون حال سؤال نمودید مختصر بیانی نیز میشود عنوان این مسأله را از انجیل نمائیم در انجیل مصحح که چون یحیی بن زکریا ظاهر شد و مردم را به ملکوت الله بشارت میداد از او پرسیدند که تو کیستی آیا مسیح موعودی؟ فرمود من مسیح نیستم پس سؤال کردند آیا تو ایلیائی؟ گفت نیستم از این بیان ثابت و محقق شد که حضرت یحیی ابن زکریا ایلیای معهود نیستند ولی در یوم تجلی در جبل طابور حضرت مسیح تصریح فرمودند که یحیی بن زکریا ایلیای

موعود بود در فصل نهم آیه یازدهم از انجیل مرقس میفرمایند پس از او استفسار کردند و گفتند چرا کاتبان میگویند که الیاس باید اول بیاید او در جواب ایشان گفت که الیاس البته اول میآید و همه چیز را اصلاح مینماید و چگونه در باره پسر انسان مکتوب است که میباید زحمت بسیار کشد و حقیر شمرده شود لکن بشما میگویم که الیاس هم آمد و باوی آنچه را خواستند کردند و در انجیل متی فصل هیفدهم آیه سیزدهم میفرماید آنگاه شاگردان دریافتند که در باب یحیای تعمیـد دهنده به ایشان سخن میگفت حال از یوحنا ی معمدان پرسیدند که آیا تو ایلیا هستی گفت نیستم و حال آنکه در انجیل میفرماید و یوحنا ی معمدان نفس ایلای موعود بود و مسیح نیز تصریح میفرماید پس اگر حضرت یوحنا حضرت ایلیا بود چرا فرمود من ایلیا نیستم و اگر ایلیا نبود چگونه حضرت مسیح میفرماید که او ایلیا بود پس در این مقام نظر به شخصیت نیست نظر به حقیقت کمالات است یعنی آن کمالاتی که در حضرت ایلیا بود آن کمالات همینه در یوحنا ی معمدان تحقق داشت پس حضرت ایلیای موعود یوحنا ی معمدان بود اینجا نظر به ذات نیست نظر به صفات است مثلا پارسال گوی بود امسال

هم گل آمده است من میگویم گل پارسال باز آمد حال مقصدم نیست که نفس آن گل به شخصیت خویش بعینه آمده است اما چون این گل به صفات آن گل پارسال است یعنی به همان رائحه و لطافت و رنگ و شکل است لذا میگویند گل پارسال آمده و این گل آن گل است بهار میآید میگوئیم باز بهار پارسال آمد به جهت آنکه آنچه که در بهار پارسال بود در این بهار نیز موجود است که حضرت مسیح میفرماید آنچه در زمان انبیای سلف واقع جمیع را خواهید دید و بیان دیگر نمائیم دانه سال گذشته کاشته شد و برگ پیدا شد شکوفه و ثمر هویدا گشت نهایت باز دانه شد این دانه ثانی چون کشته گردد شجر روید باز آن ورق آن شکوفه آن شاخه و آن ثمر عود و رجعت نماید و آن شجر ظاهر شود چون اول دانه آخر هم دانه گوئیم که دانه رجوع کرده چون نظر به ماده شجر نمائیم این ماده دیگر است و چون نظر به شکوفه و برگ و ثمر نمائیم همان رائحه و طعم و لطافت حاصل است پس آن کمال شجری دوباره عود نمود بهمچنین چون نظر به شخص کنیم شخص دیگر و چون نظر به صفات و کمال کنیم همان صفات و کمال عود نموده پس حضرت مسیح فرمود این

ایلیا است یعنی این شخص مظهر فیض و کمالات و اخلا و صفات و فیوضات ایلیاست و یوحنا ی معمدان گفت م ایلیا نیستم حضرت مسیح نظر به صفات و کمالات و اخلا و فیوضات هر دو داشتند و یوحنا نظر به ماده و شخصیت خویش داشت مثل این چراغ حاضر شب پیش بوده و اما نیز روشن و شب آینده ایضا لا مع گوئیم که چراغ امشب همان سراج دیشب است و آن چراغ رجوع کرده مقصد است نه روغن و فتیل و شمعدان و این تفصیل در رساله ایقان مشروح و مفصل " انتهى

اکنون يك مطلب باقی مانده که شایسته توضیح میباشد و آن این است که ما در این فصل عدم را موضوع قرار دادیم و احکامی بر آن جاری ساختیم یعنی اموری بر آن حمل کردیم که برخی بطریق سلب است و برخی بطریق ایجاب و شما میتوانید اشکال نمائید که چنان که در منطق مذکور شده قضیه موجهه مستلزم وجود موضوع است و عدم رفع وجود میباشد پس چگونه در این فصل موضوع قضایای موجهه گردیده است جواب این است که حمل بر دو قسم میباشد یکی حمل ذاتی که آن را حمل اولی هم میگویند و دیگری حمل شایع که آن را حمل صنایع نیز مینامند . قسم اول عبارت از این است که

(۹۸)

(۲۰)

موضوع و محمول از حیث ماهیت و وجود متحد باشند چنان که اگر بگوئیم انسان انسان است موضوع و محمول قضیه از هر دو جهت مذکوره متحدند اما وجه تسمیه این حمل بذاتی این است که فقط در ذاتیات استعمال میشود چنانکه وقتی که بگوئیم سفیدی سفیدی است معنایش این میشود که سفیدی از ذات خود منفک نیست و وجه تسمیه اش به اولی این است که اولی الصدق یا اولی الکذب میباشد بدین معنی که چون گفته شود انسان انسان است بالضرورة قابل تصدیق میباشد و چون گفته شود انسان انسان نیست بالبدیهه قابل تکذیب است و فائده این حمل این است که امتناع سلب شئی را از نفس خود میرساند و اما حمل شایع صنایع آن است که موضوع با محمول فقط در وجود متحد باشد نه در ماهیت یعنی ذاتاً و مفهوماً با یکدیگر متفایر و وجوداً با یکدیگر متحد باشند چنانکه هرگاه بگوئیم ضاحک کاتب است این دو یعنی ضاحک و کاتب که موضوع و محمول قضیه را تشکیل داده اند از حیث وجود وحدت دارند اما از حیث مفهوم متفایرند بنابراین هر مفهومی که به ذهن درآید ولو وجود خارجی نداشته باشد هرآینه آن مفهوم از نفس خود قابل انکساک نیست بعلاوه وقتی که به ذهن درآید

(۹۹)

متصف خواهد شد بوجود ذهنی که نحوی از انحصار مطلق وجود است و اگر در نظر داشته باشید در منطق نیز اشاره ای به این مطلب گردید.

صورت نامش هویت خواهد گشت زیرا که هویت عبار
از ماهیت مشخصه است مثلا زید موجود در خارج انسا
است و نوع انسان هم انسان ولی انسان به معنای نـ
ماهیت است و انسان به معنای زید هویت است . ایة
هر وقت ماهیتی به اعتبار وجود خارجی در نظر گرفتـ
شد به لفظ ذات یا حقیقت تعبیر میگردد بنابراین به ز
موجود در خارج باید گفت ذات زید یا حقیقت زید و
به دیو و سیمرغ و امثال ذلک که در خارج موجود نیستند
و فقط در ذهن وجود دارند باید گفت ماهیت دیـ
سیمرغ ولی این اصطلاح بر حسب اغلب است و گرنه گاه
هر سه لفظ مزبور به یک معنی استعمال میگردند .
ایذک باید دانست که ماهیت ملحقاتی دارد که هیچیا
عین ماهیت نیستند بلکه غیر آنند و آن ملحقات عبارتند
یا از اجزای ماهیت یا از اعراض لازمه او و یا از اعداد
مفارقة او که بر ماهیت حمل میگردند پس اگر آن ملحقا
محموله اجزای ماهیت باشند عین او نخواهند بود مان
حیوان و ناطق که محمول انسان میگردند و هیچیـ
به تنهایی عین ماهیت انسان نمیباشند و اگر آن ملحق
محموله اعراض لازمه یا مفارقة اش باشند نه عین آنند و
جزء آن مانند حمل ضاحک و کاتب بر انسان بنا بر ایـ

فصل نهم در ماهیت و احکام آن

ماهیت آن است که در جواب سؤال از حقیقت
شئی واقع شود چنانکه در درس چهاردهم منطق
خواندید که هر لفظی که به گوش رسید مستمع در اطراف
آن چند سؤال میتواند بکند . سؤال اول از مفهوم
لفظ . سؤال دوم از اینکه آیا وجود دارد یا نه .
سؤال سوم از اینکه آن شئی حقیقتش چیست . . . الح
اکنون ماهیت همان است که در جواب سؤال سیم یعنی
در جواب مای حقیقیه گفته میشود و لفظ ماهیت مشتق
است از ما هو و یای آن برای نسبت است یعنی نسبت
به کلمه ما هو زیرا که در جواب ما هو واقع میشود .
ماهیت اطلاق میگردد بر امری که معقول باشد و وقتی که
آن امر معقول در ذهن است امری است کلی مثل
انسان و حیوان ذهنی و موقفی که در خارج وجود
یافت البته فردی از افراد کلی خواهد بود و در ایـ

در تعریف ماهیت گفته اند که "الماهية من حيث هي ليست الا هي" یعنی جمیع اعتبارات از ماهیت سلوب است بدین معنی که ماهیت انسان از حیث انسانیت نه موجود است و نه معدوم و نه واحد است و نه کثیر و نه کلی است و نه جزئی لذا گفته اند که برای سلب کلیه عوارض و اعتبارات در جواب سائل که سؤال مینماید که "آیا انسان از حیث اینکه انسان است مثلا نویسنده است یا نویسنده نیست؟" باید حرف سلب را بر حیثیت مقدم داشت و گفت "الانسان ليس من حیث هو انسان بکاتب ولا لا کاتب" و سبب آنکه در جواب سؤال سائل باید حرف سلب را بر حیثیت مقدم داشت این است که سلب شامل جمیع عوارض نفس ماهیت است بشود چه اگر حیثیت بر حرف سلب مقدم گردد هر آینه جزء موضوع خواهد شد نه از تنه^۴ محمول و اگر بفرمان آنچه که ذکر شد جواب داده شود و حیثیت بر حرف سلب مقدم گردد مثل این است که بگوئید انسان شیئی است لا کاتب و این درست نیست و شما این مطلب را در فصل عدول و تحصیل در علم منطق خوانده اید اما بیان ساده ترش این است که ماهیت چیزی است که فی حد ذاته نه وجود است و نه عدم ولیکن صلاحیت

وجود و عدم هر دو را دارد یعنی اگر علت وجودش پیدا شد موجود میشود و اگر علت عدمش پیدا شد معدوم میگردد ولی ذات ماهیت با قطع نظر از غیر یعنی از علت نسبتش بوجود و عدم علی السویه است.

ماهیت بحسب اعتبار عقلی بر سه قسم منقسم میشود:
اول ماهیت مطلقه دوم ماهیت مجرد سوم ماهیت مخلوطه.

قسم اول یعنی ماهیت مطلقه را ماهیت لا بشرط شئی و قسم دوم یعنی ماهیت مجرد را ماهیت بشرط لا شئی و قسم سوم یعنی ماهیت مخلوطه را ماهیت بشرط شئی میگویند ماهیت مطلقه به این مناسبت ماهیت لا بشرط شئی نامیده شده که نه مقید است به قید وجود و نه مقید است بقید عدم. ماهیت مجرد را باین مناسبت ماهیت بشرط لا شئی میگویند که مقید است بقید مجرد از وجود. ماهیت مخلوطه را به این مناسبت بشرط شئی مینامند که مقید است بقید وجود.

باید دانست که ماهیت مطلقه بدو معنی اطلاق میشود معنای اول آنکه ماهیت مطلقه مقسم واقع میشود مابین اقسام دیگر ماهیت. معنای دوم آنکه ماهیت مطلقه قسمی از اقسام ماهیت است و فرق مابین قسم و مقسم

این است که قسم عبارت از همان مقسم است باضافه قیدی از قیود مثلا (کلمه) بطور اطلاق مقسم است ما بین اسم و فعل و حرف و لکن (اسم) همان کلمه است باقید داشتن معنای بالاستقلال و فعل نیز کلمه است باقید داشتن معنای بالاستقلال به اضافه قید زمان و (حرف) نیز کلمه است باقید نداشتن معنای بالاستقلال مگر آنکه منضم گردد باصی یا فعلی پس کلمه در امثله مذکوره مقسم است و اسم و فعل و حرف هر يك قسمی از کلمه میباشند .

حال معنای اول ماهیت مطلقه که مقسم است بدین جهت مقسم شده که مقید به هیچ قیدی نیست حتی بقید لا بشرطی اما معنای دوم ماهیت مطلقه که قسم است بدین جهت قسم شده که مقید است بقید لا بشرطی . همچنین ماهیت مجرده بدو معنی اطلاق میگردد اول آنکه آن ماهیت در هیچ ظرفی از وجود موجود نباشد یعنی نه در ظرف خارج و نه در ظرف ذهن و با وجودی که این قسم از ماهیت مقید بقید عدم ذهنی و خارجی هر دو میباشد ممهذ از تصور عقل امتناعی ندارد زیرا عقل قادر بر تصور هر چیزی میباشد حتی تصور عدم خود . و معنای دوم آنکه آن ماهیت مقترن به چیزی نباشد و اگر

مقترن به چیزی گردید آن چیز داخل در او نباشد بلکه امری باشد زاید بر آن چیز که چون هر دو باهم جمعا شوند شئی ثالثی بوجود آید چنانکه حیوان (بمعنای جنس نه بمعنی نوع) را چون در نظر بگیریم به تنهائ جزه قرار میگیرد برای انسان و همچنین ناطق (به معنی فصل) را چون در نظر بگیریم ایضا جزه قرار میگیرد بر انسان حال نه معنای حیوانیت در باره ناطقیت صادر است و نه معنای ناطقیت در باره حیوانیت صادر است هیچیک داخل در دیگری نیست بلکه هر يك چیزی هستند علیحده که چون عارض یکدیگر شوند شئی ثالث حاصل میشود که انسان باشد در این صورت جنس و فصل هر يك به تنهائی جزئی از اجزای انسان (بمعنای نوع) میباشند و به این ملاحظه جنس را ما عقلی مینامند و فصل هم صورت آن ماده است که هیچیک حمل بر دیگری نمیشود لکن از مجموع جنس و فصل ماهیت انسان حاصل میشود .

اکنون باید دانست که ماهیت مطلقه به معنای مقسم کلی طبیعی نامیده میشود و برای شناساندن کلی طبیعی ناچاریم از بیان اقسام کلی که در منطق برای تفصیل داده نشده و بیانش این است که کلی بر سه

قسم میباشد اول کلی منطقی دوم کلی طبیعی سوم کلی عقلی .
کلی منطقی عبارت از نفس مفهوم کلی است مثل نوعیت در انسان و همان است که به حمل اولی کلی نامیده میشود .

کلی طبیعی آن است که بر افراد حمل میگردد مثلاً وقتی که میگوئید زید انسان است لفظ انسان عبارت از کلی است که بر زید حمل نموده اید . و کلی عقلی آن است که از مجموع کلی منطقی و کلی طبیعی حاصل شده باشد .

فلاسفه عموماً متفقند که هیچیک از کلی منطقی و کلی عقلی در خارج وجود ندارد زیرا کلی منطقی که عبارت از نفس مفهوم کلیت باشد از عوارض عقلیه است برای کلیات و در خارج مابعدائی ندارد و کلی عقلی نیز بشروط کلیت نمیتواند در خارج موجود باشد زیرا کلی تشخیص ندارد و هرچه که تشخیص نبود موجود نیست و لکن در باره کلی طبیعی اختلاف کرده بعضی بر آنند که این کلی هم مثل آن دو کلی دیگر در خارج وجود ندارد چه اگر کلی طبیعی در خارج موجود باشد از یک طرف واحد است و از طرف دیگر مشترك مابین افراد در این

صورت لازم می آید که شئی واحد در آن واحد متصف به صفات متغایره باشد زیرا انسان مثلاً که کلی طبیعی است ماهیتی است واحد و مشترك است مابین زید و عمرو در صورتی که یکی بخیل است و دیگری سخی یا یکی عالم است و دیگری جاهل و معلوم است که شئی واحد محال است که در آن واحد متصف به اضداد باشد پس وجود کلی طبیعی در خارج محال است .

ولکن اکثر بزرگان این علم بوجود خارجی آن معتقدند و میگویند که کلی طبیعی جزء شخص موجود در خارج است و جزء شئی موجود البته موجود خواهد بود علاوه بر این کلی طبیعی حمل بر شخص میشود و حمل صنایع عبارت است از اتحاد محمول با موضوع در وجود خارجی . گذشته از هر دو مطلب مزبور کلی طبیعی مقسم است مابین سایر اقسام ماهیت و بعضی از اقسام ماهیت در خارج موجودند چنانکه ماهیت مخلوطه در خارج وجود دارد و همچنین ماهیت مجرد به معنای ماده موجود است زیرا ماده به معنای جزء نمیتواند که موجود نباشد . پس وقتی که قسم موجود بود البته مقسم هم موجود است زیرا قسم عین مقسم است به اضافه قیدی از قیود چنان که مذکور شد جز آنکه وجود کلی طبیعی وجودی است مبهم

که فقط در ضمن هر شخصی از اشخاص متحقق میشود بدین معنی که هر فردی از افراد مقصوف میشود بیک کلی طبیعی که کلی طبیعی آن فرد غیر از کلی طبیعی افراد دیگر است و نسبت کلی طبیعی باشخص مانند نسبت جنس است با فصل زیرا جنس تا بفصل منضمّ نشود تحصیل و تحقیق ندارد .

بهر صورت ماهیت یا بسیط است یا مرکب . ماهیت بسیط مثل اجناس عالیّه و ماهیت مرکب مثل سایر ماهیات و چنانکه در منطق نیز مذکور شد هر ماهیت تمامی که نوعیت نوع بان است مرکب میباشد از جنس و فصل و این جنس و فصل هرگاه لا بشرط اعتبار شوند حمل بر ماهیت میشوند و با یکدیگر متحد میگردند و نوع را تشکیل میدهند و هرگاه بشرط لا اعتبار شوند ماده و صورت عقلی خواهند بود و قابل حمل بر یکدیگر نمیشوند چنانکه از پیش گذشت .

بهر حال باید دانست که هر ماهیت مرکبی اجزایش منحصر است به یک جنس قریب و یک فصل قریب چه اگر دارای اجناس و فصول بعیده هم باشد جمیعا در این دو مندرج و مندمج خواهند بود ولی هیچ ماهیتی نمیتواند دارنده دو جنس باشد که هر دو در یک رتبه واقع باشند

یا دارای دو فصل باشد که ایضا هر دو در یک مرتبه واقع باشند زیرا جنس و فصل در عقل شبیه به ماده صورت هستند در خارج و چنانکه در خارج هیچ شئی پیدا نمیشود که دارنده دو ماده همرتبه و یاد و صورت همرتبه باشد نوع هم نمیتواند صاحب دو جنس یاد و فصل هم ردیف باشد و اینکه در بعضی تعریفات برای شناسان یک ماهیت نوعی دو سه فصل دیده میشود برای این است که فصل حقیقی آن ماهیت علی التحقیق معلوم نیست لذا دو یا سه لازم از لوازم فصل حقیقی بجای فصل می نشیند به این جهت در ظاهر به نظر میآید که این ماهیت دارای چند فصل است و حال آنکه چنین نیست مثلا (جسم نامی متحرک بالا راده و حساس) در تعریف حیوان حس و حرکت ارادی فی الواقع دو لازم لوازم فصل حقیقی حیوان میباشد ولی ملزوم یعنی فصل حقیقی که معلوم نیست یکی است نه بیشتر .

باری جنس و فصل که نوع را تشکیل میدهند عبار از اجزای حدّند و این اجزاء در ذهن از یکدیگر متمایز و مفایرتشان عند العقل معلوم است ولیکن در خار هم آیا چنینند یا نه مابین حکماء اختلاف است و قواصح و ارجح این است که بعد از آن که ماهیت با

تبعیت وجود در خارج موجود گشت اجزای ماهیت در خارج به حسب وجود با یکدیگر متحد میباشند یعنی مفایرتی من حیث الوجود مابینشان نیست .

اما از خواص اجزای ماهیت یکی این است که عقل در تصدیق آن اجزاء برای نفس ماهیت محتاج به دلیل نیست زیرا اجزاء ماهیت از ذاتیات ماهیتند و ذاتی شئی آن است که برای آن شئی ثبوتش بین باشد .

و از خواص دیگر اجزای ماهیت این است که آن اجزاء هم در وجود ذهنی و هم در وجود خارجی بر نفس ماهیت سبقت دارند و این هم امری است واضح چنانکه در خارج اجزای چراغ مثلا قبل از چراغ موجودند و در ذهن نیز همینگونه است .

از خواص دیگر اجزای ماهیت این است که باید آن اجزاء بیکدیگر محتاج باشند چه بدیهی است که اگر احتیاجی مابین اجزاء نباشد ارتباطی هم مابینشان نخواهد بود و چون ارتباطی مابینشان نباشد وحدتی در میانه حاصل نخواهد شد و چون وحدت نباشد ترکیب معنی ندارد .

در خاتمه این فصل باید دانست که ماهیت نوعیه ماهیتی است که نفس تصورش مانع از وقوع شرکت مابین افراد کثیره نیست بلکه این ماهیت وقتی صدقش

بر افراد کثیره متمنع میگردد که تشخیص پیدا کند و تشخیص هنگامی حاصل میشود که ماهیت بوجود خاص موصوف گردد و بمباراة اخری ماهیت چون در خارج موجود شد همان وجود خاص که در خارج با او متحد است عبارت از تشخیص اوست و معلوم است که هر فردی از افراد یکنوع عبارت از یک شخص است و امتیاز هر شخصی از شخص دیگر یا بنفس آن ماهیتی است که موجود شده و این در وقتی است که آن ماهیت در قبول وجود محتاج به ماده نباشد مانند مجردات در این صورت نوع آن ماهیت در خارج منحصر به فرد خواهد بود ولی عقل میتواند برای او افراد کثیره فرض نماید . یا امتیاز یک شخص از شخص دیگر بسبب امور دیگری است که آنرا امارات تشخیص مینامند و این در وقتی است که ماهیت در قبول وجود محتاج به ماده باشد در آن صورت امارات تشخیص مستند به ماده میباشند و هر یک از آن امارات باید خود نیز متشخص باشند تا بتوانند افاده تشخیص نمایند چه اگر متشخص نباشند و عبارت از کلیات نوعیه باشند مقصود حاصل نمیگردد زیرا ضم کلی به کلی دیگر سبب تمیز است نه تشخیص چرا که اگر شما یکنفر انسان را بخواهید طوری معرفی کنید که از

جميع افراد ممتاز شود بايد بوسيله جزئيات - مشخصات
 اورا بيان كنيد نه بوسيله گليات . مثلا زید را اگر
 بخواهيد بشناسانيد بايد بگوئيد كسى است به فلان قد
 و قامت و سن و علامت كه در فلان شهر و فلان محله
 و فلان خانه منزل دارد و به فلان شغل اشتغال ميورزد
 آن وقت شناخته ميشود . اما اگر بگوئيد زید كسى است
 كه عالم است و جوان است و راستگو است و هلم جراهرگز
 مشخص نخواهد شد زيرا با اين قيود اورا از دسته
 جاهلان و پيران و دروغويان جدا كرده ايد ولي از میان
 علماء و جوانان و راستگويان ممتاز نفرموده ايد به هر
 صورت امارات اصليه تشخيص عبارتند از وضع و زمان
 و مكان كه آنها را و همچنين ساير عوارض مکتفه بشخص
 را عوارض مشخصه مينامند و اين عوارض هر يك دارنده
 عرض عريضى هستند مانند عرض مزاج كه دو طرف دارند
 و چون از هر طرف تجاوز نمايند از درجه اعتبار ساقط
 خواهند شد و آن دو طرف يكي ابتدای وجود شخص است
 و ديگرى انتهای وجود او كه مابين اين طرف و آن طرف
 را عرض آن عوارض تشكيل ميدهد .

فصل دهم

در وجوب امتناع و امکان (مواد ثلاث)

در خاتمه درس سي ام از كتاب منطق ضمن مطلب سي
 راجع به قضايای موجهه نامی از وجوب و امتناع و امك
 برده شد و در آنجا واضح گرديد كه كيفيت نسبت مابيه
 موضوع و محمول قضيه موجهه هرگاه (ضرورت) باش
 جهت قضيه (وجوب) خواهد بود و هرگاه نسبت فيما
 ارفين قضيه سالبه ايضا ضرورت باشد جهت قضيه
 (امتناع) خواهد بود و هرگاه نسبت میان طرفين اطلا
 ولا ضرورت و دوام و لا دوام باشد جهت قضيه (امكار
 خواهد بود .

اين امور در منطق راجع به جميع قضاياست خواه مد
 قضيه وجود باشد و خواه چيز ديگر حال در حكمت ال
 نيز عين همان قضايای مورد بحث است و لكن تنهادر قضا
 كه محمولاتش وجود باشد نه چيز ديگر و نيز در هم
 موضع از كتاب منطق مذکور گرديد كه جهت قضيه

به اعتبار نفس الامری ماده قضیه مینامند به همین لحاظ در علم حکمت که در آن بحث از حقائق اشیا میشود قضایای مزبوره به مواد ثلاث تمسیر گشته اند .

اینک برای تقریر مطلب ناچاریم از تحریر مقدمه‌ئی که در منطق به اختصار برگذار شده و آن این است که در درس چهاردهم از کتاب منطق خواندید که برای معلوم شدن هر شئی مجهولی سئوالاتی پیش میآید اکنون میگوئیم که اصول آن سئوالات سه تاست که به زبان علمی امهات مطالب نامیده میشوند و آنها عبارتند از مطلب ما و مطلب کل و مطلب لم و هر یک برد و قسمند یعنی (ما) منقسم میشود به مای شارحه و مای حقیقیه و هل منقسم میشود به هل بسیطه و هل مرکبه و لم منقسم میشود به لم ثبوتی و لم اثباتی .

اما نظم طبیعی سئوالات این است : اول سئوال از مای شارحه که شرح اسم شئی مجهول است .

دوم سئوال از هل بسیطه که آیا چنین چیزی وجود دارد یا نه و این را هل بسیطه میگویند زیرا که مطلوب وجود مطلق است که بسیط میباشد مانند آیا انسان موجود است ؟ یا آیا عنقا موجود است ؟

سئوال از مای حقیقیه که حقیقت آن شئی موجود

چیست ؟

چهارم سئوال از هل مرکبه که آن شئی موجود دارای چه قیدی است و این را هل مرکبه گویند زیرا که مرکب است از وجود مطلق با قیدی از قیود مثل آیا زید در خانه است ؟ یا آنکه آیا زید کاتب است ؟

و چون وقت بفرمائید معلوم خواهد شد که در جواب هل بسیطه (وجود) محمول واقع شده و در جواب هل مرکبه (وجود) رابطه واقع شده و اما راجع به مطلب لم فعلا کاری نداریم و اگر لازم شد در جای دیگر مینگاریم .

حال که بر مقدمه مذکور وقوف حاصل گردید گوئیم وجود وقتی که در قضیه‌ئی محمول واقع شد میگویند وجود شئی فی نفسه مثل (خورشید موجود است) و اما وجود وقتی که در قضیه‌ئی رابطه واقع شد میگویند وجود شئی لفریه مثل (انسان کاتب است) یعنی وجود کتابت برای انسان است و این مسأله اخیر در مطلب ششم از فصل هفتم همین کتاب گذشت به هر حال وقتی که در قضیه‌ئی وجود محمول واقع شد جواب از هل بسیطه است و وقتی که وجود در قضیه‌ئی رابطه واقع شد جواب از هل مرکبه است .

اکنون گوئیم هر شئی را که موضوع قرار دادیم و وجود
را بر آن حمل کردیم — حمل محمول بر موضوع خالی از یکی
از کیفیات سه گانه ذیل نخواهد بود .

اول آنکه محمول انفکاکش از موضوع مستحیل باشد و چون
نسبت محمول به موضوع بدین کیفیت باشد آن شئی را
واجب الوجود مینامیم .

دوم آنکه محمول حملش بر موضوع مستحیل باشد و چون
نسبت محمول به موضوع بدین کیفیت باشد آن شئی را
ممتنع الوجود مینامیم .

سیم آنکه محمول حملش بر موضوع نه مستحیل باشد و نه
واجب و چون نسبت محمول به موضوع بدین کیفیت
باشد آن شئی را ممکن الوجود مینامیم . پس مواد
نفس الامری قضایا منحصر شد بوجوب و امتناع و امکان .
وجوب و امتناع بر وثاقت نسبت دلالت مینماید و امکان
ضعف نسبت را میرساند همچنین اگر شئی را موضوع
قرار بدهیم و عدم را بر آن حمل کنیم ایضا یکی از همین
سه نسبت در آن پیدا میشود و این سه یعنی وجوب
و امتناع و امکان از کمال وضوحی که دارند محتاج به
تعریف نیستند زیرا در بداهت مانند وجود میباشد .
باری دو ماده از مواد ثلاث یعنی وجوب و امتناع

هرگاه در اضافهٔ بوجود و عدم تقابل پیدا کردند بریکدیگر
صدق مینمایند چنانکه میتوان گفت واجب الوجود ممتنع
العدم است و ممتنع الوجود واجب العدم است و این
مواد سه گانه اگر به حسب ذات اعتبار شوند هیچیک
منقلب به دیگری نمیگردند بدین معنی که مثلا واجب
بالذات هرگز ممتنع بالذات یا ممکن بالذات نخواهد
شد همچنین ممتنع بالذات هرگز واجب بالذات یا ممکن
بالذات نخواهد شد . و نیز ممکن بالذات هرگز واجب
بالذات یا ممتنع بالذات نخواهد شد چه که امر ذاتی
تخلّف ناپذیر و احکام ذاتیه لن یتغیر است . لکن
وجوب و امتناع اگر برای شئی مستفاد از غیر باشند در
این صورت امکان انقلاب در آن هست و شرحش این است
که ممکن الوجود شئی است که من حیث الذات —
اقتضای وجود میکند و نه اقتضای عدم بلکه اگر علت
وجودش پیدا شد موجود میشود و باز اگر علت عدمش
یافته شد معدوم میگردد پس ممکن بالذات میتواند
بسبب علت خارجی باوصف امکان ذاتی واجب بالفی
یا ممتنع بالفیر هم بشود در این صورت امکان ذاتی
با وجوب غیری یا امتناع غیری جمع میگردد و لکن امکان
برای شئی ممکن مستفاد از غیر نیست زیرا آن شئی ممکن

در آن صورت در حد ذات خودش یا ممکن است یا
واجب و یا ممتنع پس اگر در حد ذاتش ممکن باشد
امکان گیری برایش تحصیل حاصل است علاوه بر این
تقدم امکان بر امکان لازم میآید و اگر در حد ذاتش
واجب یا ممتنع باشد لازم میآید که ذاتش بسبب غیر
منقلب شود و از پیش گذشت که هیچیک از مواد ثلاث
بیکدیگر منقلب نمیگردند پس امکان گیری معنی نخواهد
داشت .

حال باید دانست که بنا به تقریر حکماء شئی ممکن
عبارت است از زوج ترکیبی یعنی مرکب است از دو چیز
یکی ماهیت و دیگری وجود . ماهیت لازمه اش امکان
است زیرا چنانکه در فصل نهم دانستید ماهیت
آن است که نسبتش بوجود و عدم علی السویه باشد لذا
ماهیت ممکن تا علت موجد اش پیدا نشود موجود
نخواهد شد و نیز بعد از موجود شدن تا علت عدمش
پیدا نشود معدوم نخواهد شد و بعضی از اهل حکمت
شئی ممکن را تشبیه به ترازوشی کرده اند که هیچ کفه شی
بر کفه دیگر نمی چربد بلکه موقعی یکی از آن دو کفه
بر دیگری خواهد چربید که شیش دیگر از قبیل سنگ
و امثالش یکی از دو کفه را سنگین کند همینطور است

حال ماهیت نسبت به وجود و عدم و محال است که
ماهیت بدون شئی خارجی قدم به دایره وجود یا عدم
گذارد و گرنه ترجیح بلا مرجح لازم خواهد آمد و بطلان
ترجیح بلا مرجح از واضحات است مثالی که برای تنبیه
میتوان آورد این است که هر انسانی اگر مخیر شد مابین
دو امر بالبدیهه آن یک را اختیار خواهد کرد که بر
دیگری رجحان داشته باشد ولو آن رجحان خیلی کم باشد
ولکن اگر دو امری که به او پیشنهاد شده من جمیع الوجوه
یکسان باشند هیچیک را اختیار نخواهد کرد پس
ماهیت هم که به حسب ذات نسبتش بوجود و عدم یکسان
است البته بحسب ذات نه برایش وجود اولویت دارد و
نه عدم مگر آنکه شئی از خارج پیدا شود و ماهیت ممکن
را به طرف وجود سوق دهد و یا این که او را به جانب
عدم بکشاند و حکماء آن شئی خارج را که سبب ترجیح
ماهیت به یکی از دو جانب وجود یا عدم میگردد (علت)
یا (مؤثر) مینامند و معتقدند که احتیاج ممکن به مؤثر
از اولیات است (یعنی شبیه است به قضیه الكل اعظم
من الجزء) ولی از اولیات خفیه نه جلیه زیرا قضیه اولی
وقتی که احتیاج به تنبیه نداشت از اولیات جلیه است
مانند مثال مذکور اما قضیه اولی وقتی که محتاج به تنبیه

بود از اولیات خفیه است مثل (الممكن محتاج الی الموءثر) و شما هم با اندک تأملی به صدق این مطلب از عان خواهید فرمود زیرا در منطق دانستید که قضیه اولی آن است که عقل به مجرد تصور طرفین قضیه حکم خود را در آن جاری نماید حال شما نیز اگر طرفین قضیه را تصور کنید یعنی معنای ممکن و همچنین معنای موءثر را در نظر بگیرید تصدیق مینمائید که ممکن محتاج به علت است .

حاصل کلام آن که شئی ممکن خواه موجود باشد و خواه معدوم همینقدر که معلوم شد که آن شئی ممکن است ولو از بدو آفرینش بوجود آمده باشد از جهت ذات محتاج و فقیر است و اگر فعلاً احتیاجی به حدوث ندارد به حسب علت است که سبب ایجادش شده و در عین حال آن ممکن در بقا احتیاج به موءثر دارد زیرا همان گونه که ممکن به حسب ذات در ابتدای وجود محتاج به علت است در بقا نیز به حسب ذات احتیاج به علت دارد زیرا امکان که لازمه ماهیت میباشد خواه آن ماهیت موجود باشد و خواه معدوم با او همراه است و همانطور که امکان لازمه ماهیت است فقرو احتیاج هم لازمه امکان است بهمین جهت است که

درگاه به ممکن موجود اثر وجود از علت موجد بر سبب استمرار نرسد فی الفور معدوم خواهد شد . در ای مقام اشکالی پیش آورده اند که اگر ممکن بعد از حد و باز هم محتاج بعلت است پس چرا عمارتی را که بنا میسازد بعد از خودش باقی است . جواب این است که بنا علت معدوم عمارت است نه علت موجد آن که او با حرکات دست سبب اجتماع مصالح ساختمان گردیده و آن مصالح بعد از اجتماع به حسب اوضاع که هستند بععلل فاعلیه دیگر (که در مبحث علیحذکر خواهد شد) هستند سبب بقای عمارت میگردد و بالجمله ممکن باقی نسبتش بعلت خود مثل نسبت عمارت و بنا نیست بلکه مانند نسبت سایه است بش یا مانند نسبت ضوء است به آفتاب یا مانند نسبت عکس است به عاکس . پس ممکن در ابتدای محتاج است به علت موجد و بعد از حدوث محتاج است به علت مبیقه .

مطلب دیگری که در پایان مبحث امکان باید ذکر اصطلاحاتی است که برایش وضع گشته اگر چه بعضی آنها در باب موجهات کتاب منطق ذکر شده معمم در اینجا هم لاجل تذکار و تکمیل مطلب ذکر میگردد

جهت اقسام امکانات این است :

اول امکان ذاتی و آن لازمه ماهیت ممکن است که در حال وجود و عدم با او همراه میباشد چنانکه شرحش در همین فصل گذشت .

دویم امکان عام و آن سلب ضرورت از طرف مخالف ممکن است و این را از آن جهت امکان عام نامیده اند که عرف عام از لفظ امکان همین معنی را میفهمد چنانکه عوام وقتی که با هم میگویند فلان امر ممکن است مقصودشان این است که ممتنع نیست و معلوم است که امکان عام بدین معنی شامل واجب و ممکن هر دو میشود .

سیم امکان خاص و آن سلب ضرورت از دو طرف مخالف و موافق است و این عبارت از همان امکان ذاتی است که در اطرافش در همین فصل بحث کردیم .

چهارم امکان اخص و آن سلب ضرورت ذات و وصف و وقت بوده و مختص است به حال اخذ تصمیم مانند کتابت که بالنسبه بذات انسان ضروری نیست و به هیچ وصفی از حرکت و سکون مشروط نیست و همچنین به هیچ وقتی از اوقات معینه هم مرهون نیست بلکه در هر حال و هر وقت و هر وصف که مصمم شد امر کتابت

را بوجود می آورد .

پنجم امکان استقبالی که عبارت از سلب جمیع ضرورات است و این امکان عین امکان اخص است به اضافه قید استقبال و مقصود از سلب جمیع ضرورتها این است که امور آتی بر بشر معلوم نیست و نمیداند که فلان امر ممکن در آینده موجود خواهد شد یا آنکه همیشه به صرافت امکان باقی خواهد ماند ولی میدانند که ممکنات گذشته البته به یکی از دو طرف وجوب غیری یا امتناع غیری سوق داده شده اند ممهذاً حکماً میگویند هرگاه بنظر دقیق نگریسته شود عقل حاکم است که ولو اشیا ممکنه مستقبله بنظر خلق در عداد ممکناتند که احتمال وجود یا عدم در آنها میروند ولیکن نزد مبادی عالیه اشیا یا واجباتند یا ممتنعات زیرا مبادی عالیه از راه علم به علت آگاهند که چه ممکناتی به شهرستان هستی خواهند آمد و کدامها در بیابان نیستی خواهند ماند .

ششم امکان استعدادی که آن را امکان وقوعی نیز می نامند و آن عبارت از آماده شدن شئی است تا اینکه بصورت چیز دیگر درآید مانند مهیا بودن غذا که بصورت خون درآید و این معنائی است که تعلق بهر

دو طرف یعنی هم شئی اولی و هم شئی دومی دارد . پس وقتی که این معنی نسبت به شئی اولی داده شد نامش استعداد است چنانکه میتوان گفت که نطفه مستعد است برای اینکه انسان بشود اما وقتی که این معنی نسبت به شئی دومی داده شد نامش امکان استعدادی یا امکان وقوعی است چنانکه میگویند انسانیت ممکن است که در نطفه یافته شود و این امکان استعدادی چند تفاوت با امکان ذاتی دارد .

اول اینکه در امکان ذاتی شدت و ضعف نیست لکن امکان استعدادی دارنده شدت و ضعف است بدین معنی که امکان ذاتی نسبتش به موالید سه گانه یکسان است چه ممکن است که خاک یا غذا یا نطفه در وقتی از اوقات ماده بدن را تشکیل بدهند اما در امکان استعدادی نسبت انسان به نطفه شدیدتر است تا به غذا و به غذا شدیدتر است تا به خاک . پس میتوان گفت که امکان استعدادی مأخوذ است از امکان ذاتی به اضافه تحقق برخی از شرایط و ارتفاع پاره ای از موانع و چون چنین است در امکان استعدادی هر قدر شرایط وجود بیشتر و موانع وجود کمتر باشد استعداد آن امکان شدیدتر و هر قدر شرایط وجود کمتر موانعش

بیشتر باشد استعداد آن امکان ضعیف تر است چنانکه امکان طفل برای آموختن سواد بیشتر از امکان جنین است برای این کار .

دویم آنکه امکان استعدادی از جهتت بالفعل است و از جهتت بالقوه چنانکه طفل در طفولیت بالفعل است و برای جوانی بالقوه ولی امکان ذاتی بالقوه صرفاً است سیم آنکه امکان استعدادی میتواند بعد از موجود شد بسبب انتقای شرائط و عروض موانع معدوم گردد چنانچه مثلاً حاصل گندم و جو قبل از درو بواسطه آفات مترقب ممکن است فاسد شود و همچنین امکان استعدادی میتواند بعد از معدوم بودن بسبب حصول شرائط واره موانع موجود گردد چنانکه طالب علم میتواند بشود نبودن مانع و بودن کتاب و معلم و سلامتی و غیر ذلک دانشمند گردد .

چهارم آنکه امکان استعدادی اختصاص به مرکب دارد یعنی وجود ماده در آن دخیل است خواه آن عبارت از محل باشد و خواه موضوع و خواه متعلق زیر هر استعدادی حامل میخواهد چرا که استعداد وجودی است برای غیر لذا آن غیر که حامل استعداد است جز ماده چیزی نمیتواند باشد پس اگر آن حامل —

بود استمداد او صورت میباشد و اگر آن حامل موضوع بود استمداد او عرض است و اگر آن حامل بدن بود استمداد او نفس است جز اینکه بدن انسانی را نمیتوان مادهٔ نفس ناطقه نامید زیرا که نفس ناطقه چون از مجردات است حلول در بدن ندارد بلکه تعلق به بدن دارد لذا بدن انسان را متعلق نفس مینامند و شرح این مطلب در مبحث معرفة النفس خواهد آمد و لکن امکان ذاتی اختصاص به مرکبات ندارد زیرا ما سوی الله جمیعا خواه مادی باشند و خواه مجرد ذاتاً میکنند.

فصل یازدهم

در حدوث و قدم

موجودات عالم برد و قسمند: قدیم و حادث. قدیم آن موجودی است که مسبوق به علت نباشد یا آنکه مسبوق به عدم نباشد یعنی بر آن موجود علتی یا عدمی سبقت نگرفته باشد.

حادث آن موجودی است که البته مسبوق به علت و مسبوق به نوعی از عدم خواه ذاتی و خواه زمانی باشد. حدوث و قدم بعد از اشتقاق یعنی بعد از انتقال به صیغهٔ اسم فاعل و صفت هستند که موصوف بالذات آنها وجود است و بواسطهٔ وجود عارض موجود نیز میگردند.

قدیم نیز برد و قسم است قدیم ذاتی و قدیم زمانی. قدیم ذاتی منحصر است بذات مقدس حضرت حق تعالی شأنه زیرا مسبوق به علت نیست چه که خود علّة الملل ممکنات و مبدء المبادی موجودات است و نیز

مسبق به عدم زمانی نیست چه که زمان از دو طرف ماضی و مستقبل غیر متناهی است و ذات اقدس حضرت باری مبدع زمان یعنی پدید آورنده آن است لذا ذات او سابق بر زمان است نه مسبوق بآن . به این جهت نمیتوان گفت وقتی بوده که نمود بالله خدا نبوده است و همچنین مسبوق به عدم ذاتی نیست زیرا که ذات پاکش از نقص امکان منزّه است چرا که او واجب الوجود است نه ممکن الوجود و به همین جهت است که مستثنی از علت است و البته برهان این مطالب در جای خود خواهد آمد .

اما قدیم زمانی عبارت از مشیت اولیه و عقول مجرده اند که موجوداتی ازلی و ابدی هستند چه مابین وجودات آنها و وجود حق تعالی فاصله زمانی نیست و از این جهت معیت فیما بین برقرار است لکن بحسب ذات و به اعتبار معلولیت متأخر از حق جل جلاله میباشند . پس اینها من حیث الذات حادثند چه که مسبوق بعلتند و از حیث زمان قدیمند زیرا که اینها هم سابق بر زمان میباشند .

حال چون بحث در حدوث و قدم لازمه اش بحث در اقسام سبق (تقدّم) است تا معلوم شود که سابق

کدام است و مسبوق کدام گوئیم که سبق یا تقدّم برین قسم است .

اول سبق بالعلیة و آن تقدّم علت تامه است بر معلول خود مانند مقدم بودن حرکت دست بر حرکت کلید هنگام گشودن قفل زیرا دست و کلید اگر چه برای گشودن قفل در حرکت همراهند یعنی فاصلهئی از حیث زمان در میان نیست اما عقل بالبدیهه حاکم است که علت حرکت کلید دست است نه آنکه علت حرکت دست کلید باشد .

دویم سبق بالطّبع و آن تقدّم علت ناقصه است بر معلول خود مانند تقدّم واحد بر اثنین یعنی تقدّم يك بر دو یا تقدّم دو بر سه و تفاوت تقدّم بالطّبع با تقدّم بالعلیة این است که در تقدّم بالعلیة فاصله فیما بین علت و معلول مستنع است اما در تقدّم بالطّبع فاصله فیما بین علت و معلول جایز میباشد زیرا در آن محال است که مثلا دست که کلید در آن است حرکت نماید بدون اینکه کلید به حرکت درآید اما در این جایز است که (يك) موجود شود (دو) موجود نشود یا آنکه بعد از مدتی بوجود آید .

سیم سبق بالزمان و آن تقدّم شئی است بر شئی دیگر در ظرف زمان مانند تقدّم پدر بر پسر و لازمه این تقدّم و تأخر اینست که وجود متقدّم و متأخر با یکدیگر جمعا

نشوند زیرا پدر مثلا بیست سال پیش از پسر موجود شده و پسر بیست سال بعد از پدر بوجود آمده است و البته گمان نخواهید کرد که تقدّم پدر بر پسر تقدّم بالعلیه است زیرا بعدا بر شما مبرهن خواهد گردید که والدین شرط وجود یا علت ناقصه وجود فرزند هستند نه علت مستقله وجود او .

چهارم سبق بالمكان و آن تقدّم جالس صدر مجلس است بر جالس ذیل مجلس یا به تعبیر حکمای اسلام تقدّم امام است بر مأموم هنگام ادای نماز جماعت و این را سبق بالرتبه نیز مینامند و سبق بالرتبه برد و قسم است یکی رتبه حسیه و آن همان است که ذکر شد و دیگری رتبه عقلیه و آن عبارت از تقدّم و تأخر اجناس و انواع مترتبه است بیکدیگر چنانکه جنس عالی مقدم بر جنس و نوع متوسط است و اجناس و انواع متوسطه به ترتیب طبیعی مقدم بر نوع اخیرند و این سبق بالرتبه خواه حسی باشد و خواه عقلی واجب نیست که فقط از یک طرف مبداء قرار بگیرد بلکه از طرف دیگر هم جایز است مثلاً در رتبه حسی اگر محراب مسجد متوجه الیه واقع شد تقدّم با کسی است که در همانجا باشد و اگر باب مسجد متوجه الیه واقع گردید ایضا تقدّم با کسی است که در آنجا

باشد یا به آنجا نزدیک شده باشد و در رتبه عقلی هم اگر از جنس عالی شروع شد تقدّم با آن جنس و نوعی است که به آن نزدیک باشد و خود آن جنس مقدم بر کل اجناس و انواع است و اگر از انسان که نوع سافل است شروع شد تقدّم اولاً با انسان و بعد با جنس یا نوعی است که به او نزدیک باشد .

پنجم سبق بالشرف و آن تقدّم فاضل است بر مفضول مانند تقدّم معلّم بر متعلّم .

و این اقسام پنجگانه اگر چه از جهت مفهوم با یکدیگر تباین دارند ولی در یک چیز با هم مشترکند و آن عبارت از اشتراك سابق و مسبوق است با یکدیگر در امری که آن امر باید اول برای سابق ثابت باشد و بعد برای مسبوق و بعبارۀ اخری آن امر ثابت نباشد برای مسبوق مگر آنکه قبلا برای سابق ثابت بوده باشد و همین امر است که آن را ملاك سبق مینامند و ملاك سبق به تفاوت اقسام سبق متفاوت میشود چنانکه ملاك سبق در تقدّم بالعلیه وجوب است زیرا بر سبیل اصل موضوع دانستید که صدور معلول از علت تامه واجب است و ملاك سبق در تقدّم بالطبع وجود است و فرق این ملاك با ملاك قبلی این است که در آن فاصله زمانی مابین علت و معلول

ممتنع است و در این جایز و ملاك در سبق زمانی نیز وجود است اما بشرط اینکه البته میان سابق و مسبوق فاصله زمانی واقع باشد و ملاك در سبق مکانی مبنی محدود است و آن محلی است که متوجه الیه قرار گیرد چنانکه مذکور شد و ملاك در سبق بالشرف فضیلت و مزیت است و اگر وقت شود معلوم میگردد که چند قسم از اقسام پنجگانه تقدّم میتوانند در یکجا جمع شوند چنانکه نظامی مثلاً در زمان ورتبه و شرف بر فرزند خود تقدّم داشته است .

اکنون باید متذکر بود که قدیم و حادث تقسیم دیگری هم دارند و آن عبارت از این است که هر یک منقسم میشوند به حقیقی و اضافی قدیم حقیقی همان قدیم ذاتی است که انحصارش را بذات اقدس کبریائی دانستید . قدیم اضافی آن است که یا وجودش اساساً متقدّم بر زمان و فقط از علت متأخر باشد و یا آنکه خود او هم در زمان ولی نسبت به موجودات دیگر از حیث زمان مقدم باشد .

حادث حقیقی عبارت از موجودی است که لا اقل مسبوق به عدم ذاتی باشد و اینکه در اول همین فصل گفتیم حادث آن است که مسبوق به نحوی از عدم باشد مراد یا

عدم ذاتی است یا عدم زمانی لذا باید در نظر داشت که ممکنات جمیعاً در حدوث ذاتی (یا حقیقی) که عبارت از تأخر از علت است مشترکند ولی بعضی از آنها مانند عقول مجردة حادث زمانی نیستند یعنی مسبوق به زمان نمیباشند بلکه سابق بر آنند و اگرچه برای ما که در ظرف زمان و مکان هستیم مشکل است تصور نمائیم که شیئی پیش از زمان بوجود آمده باشد ولی اگر بیاز مبارک حضرت عبدالبهاء را که در فصل چهارم این کتب درج کردیم متذکر شویم تصدیق مینمائیم که زمان و مکان مخصوص به عالم جسمانی است نه عالم الهی حتی در عالم جسمانی هم زمان و مکان علی الخصوص زمان به اعتبار حرکات و طلوع و افول کواکب است و ایمن میرساند که حتی در همین عالم تا بدو اجسامی از قبیله ماه و زمین به گردش نیفتند و ثوابت و سیارات طالع و غارب نشوند معنای زمان تحقق نمی پذیرد . پس وجود کواکب سابق بر وجود حرکات و وجود حرکات مقدم بر وجود زمان است و چیزی که همین مطلب را بیشتر توضیح میدهد باز بیان احلای مرکز میثاق است که در فصل (کج) کتاب مستطاب مفاوضاء میفرمایند قوله جل برهانه :

" نوع ثانی قدم زمانی است و آن لا اول له است و حضرت کلمة الله مقدس از زمان است زمان گذشته و حال و آینده کلّ بالنسبه به حق یکسان است دیروز و امروز و فردا در آفتاب نیست . " انتهى

اما حادث اضافی عبارت از موجودی است که در ظرفی از زمان بوجود آمده باشد که نسبت به موجودی که در زمان قبل از او موجود شده باشد حادث و نسبت به موجودی که بعد از او بوجود آمده قدیم باشد مثل اینکه افلاطون نسبت به سقراط حادث اضافی و نسبت به ارسطو قدیم اضافی است و حال آنکه هر سه در ظرف زمان بوده اند .

و اما اینکه در چند موضع این فصل عدم را در تعریف حدوث و قدم اعتبار کردیم برای این است که در این بحث عدم بر دو قسم است عدم مقابل و عدم مجامع .

عدم مقابل مانند عدم سعدی در زمان وجود فردوسی عدم مجامع مانند عدم شیئی ممکن در حال موجود بودن آن زیرا در فصل قبل دانستید که لازمه امکان قبل از موجود شدن احتیاج به علت موجد است که او را بوجود بیاورد و بعد از موجود شدن هم محتاج است به علت بقیه تا او را نگاه بدارد چه همیشه ممکن با عدم ذاتی

حتی در حال موجودیت همراه است پس چون ممکن بسبب غیر (یعنی علت) موجود شود عدم ذاتی او بها وجوب غیری جمع میگردد لذا عدم ذاتی ممکن را در آن حال عدم مجامع گویند .

و نیز باید متوجه بود که تقدم و تأخر حوادث اضافی یعنی موجودات جسمانی بواسطه زمان است اما تقدم و تأخر نفس زمان به زمان دیگر نیست بلکه بعین زمان است مثلا تقدم حضرت شیخ احمد احسائی بر حضرت سید کاظم رشتی بواسطه اینست که حضرت شیخ در زمانی پیش از جناب سید بوده اما تقدم دیروز بر امروز بنفس زمان است و این تقدم و تأخر زمان که بنفس زمان میباشد از نوع تشکیک خاصی است زیرا تشکیک بر دو قسم است یکی تشکیک عام و دیگری تشکیک خاصی . تشکیک عام آنست که مابۀ الافتراق غیر مابۀ الاتفاق باشد مانند افراد انسانی در اخلاق و صفات وجود زیرا که همه در نوع مشترکند ولی مابۀ الامتیاز آنها وجودات متفاوتہ آنهاست . تشکیک خاصی آن است که مابۀ الامتیاز بنفس مابۀ الاشتراك باشد مانند اجزای مقدار چنانکه گره و ذرع و میل و فرسخ همه مقدارند و از این جهت با هم اشتراك دارند و در عین حال از هم متمایزند و

و تمایزشان نیز به مقدار است چنانچه هم ما به المساوات
و هم ما به المفاضله در مقدار عبارت از امتداد در طول
است پس تقدم و تأخر زمان هم که نوعی از مقدار میباشد
بنفس زمان است نه به چیز دیگر .

فصل دوازدهم

در وحدت و کثرت

وحدت و کثرت از لواحق ماهیت میباشند و بعد
از حکماء احکام این دو را در دنباله مبحث ماهیت
آورده اند ولی در این کتاب به جهاتی چند مراعات
این نظم نگردید چنانکه در سایر مباحث نیز در تقدیم
و تأخیر مطالب به مناسبت هائی روش دیگر در پی
گرفته شد به هر حال برای وحدت و کثرت تعریف جام
و مانعی وجود ندارد چه این سینا که از کمال براءت
در حکمت اقوال حکیمانهاش نزد حکمای بعد از او در حد
نص قاطع است در کتاب شفا از تحدید وحدت
کثرت به عجز آمده و فرموده است که هر قسم که در صد
تعریف وحدت بر آئیم ناچاریم که کثرت را در حد آ
اخذ نمائیم در صورتی که در بیان ماهیت کثرت نی
مجبوریم که وحدت را در تحدید آن بکار ببریم و مقصود
این است که تعریف وحدت و کثرت مشتمل بر دو چیز

و شاید سببش این باشد که وحدت که مبدأ کثرت است مانند وجود امری است بدیهی .

باری از جمله دانستنیهای این مطلب آنکه وحدت با تشخص مفایر است زیرا وقتی که آن را با تشخص مقایسه کنیم خواهیم دید که انسان واحد مثلا تشخص دارد ولی مفهوم انسان به معنای کلی طبیعی با آنکه واحد است تشخص ندارد یعنی نوع انسان را میتوان گفت که واحد است ولی نمیتوان گفت که متشخص است و نیز وحدت با وجود مفایر است چه که اطلاق وجود بر موصوف به کثرت هم با قید اتصاف به کثرت صادق است ولی اطلاق کثرت بر وحدت و بالعکس صادق نیست مع هذا حکماء قائلند که هر چند وحدت عین وجود نیست ولی با آن مساوق است و مرادشان از مساوقه در این جا این است که ولو به اعتبار مذکور با هم جمع نمیشوند اما به اعتبار دیگر از هم منفک نمیگردند چه هر واحدی را به اعتباری میتوان موجود دانست و هر موجودی را هم میتوان به اعتباری واحد نامید و بالجمله وحدت و تشخص و وجود خاصی هر سه از حیث ذات متحد و از حیث اعتبار متفایرند .

اعرف است از کثرت و کثرت نزد خیال اعراف است از وحدت ولی بیان اینکه چرا چنین است موقوف به اباحت آتیست میباشد و انشاء الله در موضع دیگر خواهید دانست که عمل عقل انتزاع کلیات است از جزئیات و انتزاع امر کلی از جزئیات عبارت از این است که عقل کثرت را بواسطه حذف ما به الامتیاز و اخذ ما به الاشتراك بصورت وحدت در میآورد ولیکن عمل خیال برعکس است .

و اما ارتباط وحدت با کثرت از این جهت است که وحدت مقوم کثرت است زیرا هر کثرتی را وحدت آن کثرت تشکیل میدهند چنانکه دو انسان را که اقل مراتب کثرت است دو واحد از انسان پدید میآورند بدین جهت گفته اند که نسبت وحدت به کثرت نسبت علت است به معلول و از آن طرف هم هر کثرتی چون خاصیت عام را که شرحش در مبحث (کم) گذشت در نظر بگیریم منتهی بوحدت خواهد شد .

باری اشیاء و اموری که مستحق اسم وحدت میباشند بسیارند و رویهمرفته اطلاق واحد بر چیزی میشود که از جهتی که واحد است قسمت پذیر نباشد و بعضی از اقسام وحدت این است :

۱ - واحد بالجنس مانند انسان و گوسفند و گاو و

طوطی که در جنس متحدند .

٢ - واحد بالنوع مثل کیخسرو و افراسیاب و رستم و اسفندیار که از یکنوع میباشند .

٣ - واحد بالعرض مثل مشک و غراب و قیر و قطران که در عرض عام با یکدیگر اتحاد دارند .

٤ - واحد بالمناسبة مانند نسبت شاه به مدینه و ناخدا به سفینه و نفس به بدن که هر سه در نسبت تدبیر با هم وحدت دارند .

٥ - واحد بالموضوع (١) مانند نمو و ذبول و سمن و هزال که در موضوع با هم متحدند زیرا موضوع هر چهار امر مزبور جسم نامی است خواه آن جسم - جسم نباتی باشد و خواه حیوانی و خواه انسانی و بیانش در معرفة النفس خواهد آمد .

٦ - واحد بالعدد و این بر سه قسم است :

اول واحد بالعددی که بالفعل در آن کثرت یافته شود در این صورت نامش واحد بالترکیب یا واحد بالا اجتماع خواهد بود . واحد بالترکیب مثل يك منزل که بالفعل واجد اجزای خود است . واحد بالا اجتماع مثل يك محفل که جماعتی بالفعل در آن مجتمع شده باشند .

دوم واحد بالعددی که بالقوه در آن کثرت موجود باشد

مانند يك ميل که بالقوه به اجزای غیر متناهی قابل قسم است .

سیم واحد بالعددی که نه بالفعل در آن کثرت یافته شود و نه بالقوه و آن مبدأ عدد است بطور اطلاق .

حال باید در نظر گرفت که نام اتحاد در جنس - مجانس است و اتحاد در نوع مشاکله یا مماثله و اتحاد در نسب - مناسبه و اتحاد در وضع موازاة و اتحاد در اطراف - مطابقه و اتحاد در کیفیت مشابهه و اتحاد در کمی - مساواة .

اما کثرت معنایی است مقابل وحدت که تقابلشان تقاب تضایف است (١) من باب علیت و معلولیت چنانکه در همه فصل گذشت . و همچنین کثرت در مقابل قلت نیز استعمال شده ولی قلیل هم غالباً نوعی از کثرت میتواند بشمار بیاید مثل دو که اقل از سه میباشد .

اکنون باید دانست که از جمله چیزهائی که ذوجهتیت است یعنی مشتمل بر جهت وحدت و کثرت هر دو میباشد عبارت از حمل محمول است بر موضوع زیرا حمل شایب صناعی آن است که محمول با موضوع در وجود متحد گرا مثل (زید شاعر است) چرا که در خارج شاعر عی

(١) معنی تضایف در همین فصل خواهد آمد .

زید و زید عین شاعر است و انفلاکی من حیث الوجود در میانشان نیست و این جهت وحدتشان است و لکن من حیث المفهوم زید چیزی است غیر شاعر و شاعر چیزی است غیر زید زیرا عقل میتواند زید را از شاعر و شاعر را از زید جدا کند و این تحلیل ذهنی عبارت از جهت کثرتشان میباشد .

حال از لوازم کثرت غیریت است چنانکه دانستید و از لواحق غیریت هم تقابل میباشد و تقابل عبارت از این است که دو چیز در محل واحد در زمان واحد از جهت واحده با یکدیگر جمع نشوند مثلا اگر سیاهی و سفیدی در دو محل در یک زمان یافته شوند تقابل نخواهند داشت همچنین اگر سیاهی و سفیدی در یک محل در دو زمان یهنی یکی بعد از دیگری پیدا شوند باز ما بینشان تقابلی نیست و همچنین اگر ابوت و بنوت یعنی پدری و پسری در زمان واحد و محل واحد در دو جهت متحقق گردند ایضا تقابل نخواهند داشت حاصل اینکه هر سه شرط مذکور اگر مراعات شود تقابل تحقق میپذیرد و الا نه و اما تقابل بر چهار قسم است :

اول تقابل تضایف و آن دو امر وجودی است که تعقل هر یک مستلزم تعقل دیگری باشد مثل ابوت و بنوت

زیرا تا معنای پدری به ذهن بیاید معنای پسری هم با او به ذهن در میآید .
دوم تقابل تضاد و آن عبارت از دو امر وجودی است که بتوانند در یک موضوع از پشت سر هم بیایند و شرطش این است که آن دو امر وجودی در تحت جنس قریب باشند و در میانشان هم غایت بعد باشد مانند همان سیاهی و سفیدی که اولاً دو امر وجودی هستند ثانیاً در تحت جنس قریب هستند که آن جنس عبارت از رنگ میباشد چه معلوم است که سیاهی و سفیدی بطور مستقیم هر یک نوعی از رنگ میباشد و بطور غیر مستقیم نوعی از کیفیات محسوسه و همچنین تا برسد به جنس الا جناس که عرض باشد ثالثاً میتوانند به تعاقب یکدیگر عارضی جسم بشوند و این دو با یکدیگر تضاد حقیقی دارند همینگونه است آب و آتش و امثالش و لکن اگر ما بین دو ضد غایت بعد منظور نگردد مانند زردی و سرخی در آن صورت عبارت از دو ضد مشهوری خواهند بود زیرا که مردم عامی زردی و سرخی را با هم ضد می‌شمارند .

سیم تقابل عدم و ملکه و آن عبارت از تقابل یک امر وجودی است با یک امر عدمی در قابلی که از شأنش

قبول وجود همان امر معدوم باشد و این نوع تقابل را عدم وقتیه نیز نامیده اند و این برد و قسم است :

اول اینکه قبول وجود بر حسب شخص در همان وقتی که قابل متصف به عدم است در آن امر عدمی معتبر باشد مثل نبودن ریش برای مرد کوسه که سنش مقتضی داشتن ریش است و حال آنکه ندارد و این قسم را عدم و ملکه مشهوری میگویند و در این قسم عدم و ملکه به طفل نابالغ که هنوز موقع روئیدن ریش نرسیده اطلاق لفظ کوسه جائز نیست .

دویم اینکه قبول وجود فقط در وقت اتصاف و تنها در شخص قابل معتبر نباشد بلکه در اوقات دیگر شخصی یا نوع يك شخص یا جنس يك نوع نیز آن امر عدمی معتبر باشد مثل عدم لحيه در طفل که بعد از بلوغ باید ریش داشته باشد نه همانوقت و همچنین نبودن چشم برای شخص کور مادرزاد که چون از نوع انسان است و به حسب نوع باید چشم داشته باشد و ندارد و همچنین نبودن چشم برای عقرب که چون از جنس حیوان است و به حسب جنس باید چشم داشته باشد و ندارد و بالجمله بطور اطلاق هر عدم و ملکه ای که به حسب وقت یا غیر وقت در شخص یا نوع یا جنس

اعم از قریب و بعید در موضوعی یافته شد آن را عدم و ملکه حقیقی نامند .

اما نوع چهارم از تقابل سلب و ایجاب و آن عبارت از تقابل يك امر وجودی است با يك امر عدمی که هر گاه با هم جمع نشوند و همین است که نامش نفیضین است و شما در کتاب منطق احکامش را ضمن باب تناقض خوانده اید .

فصل سیزدهم

دو علت معلول

هر چیزی که در موجود شدن طرف احتیاج چیز دیگر قرار گرفت چیز دومی که محتاج الیه میباشد نامش علت است و چیز اولی که محتاج به چیز دومی میباشد نامش معلول و علت بر چهار قسم است که دو قسم آن را علت داخلی میگویند و دو قسم دیگر را علت خارجی .
دو علت داخلی عبارتند از اجزای معلول و بدین جهت آنها را علت قوام نامیده اند اما دو علت خارجی از اجزای معلول نیستند و آنها را علت وجود نامیده اند .
از دو علت داخلی یکی امری است بالقوه و دیگری امری است بالفعل و از این دو یعنی آنکه معلول بواسطه آن بالقوه میباشد نامش علت مادی است و دومی یعنی آنکه معلول بسبب آن بالفعل میباشد نامش علت صوری و از دو علت خارجی آنکه معلول برای آن موجود میشود نامش علت غائی است و آنکه معلول از آن بوجود میآید

(۱۴۷)

نامش علت فاعلی پس عدد علل منحصر شد به همین چهار چنانکه در پیدایش يك تخت علل چهارگانه ذیل موجود است .
اول پاره های چوب که علت مادی تخت هستند و قبل از اینکه تخت از آنها ساخته شود صلاحیت تخت شدن را داشتند . دوم هیئت تخت که علت صوری آن است و پاره های چوب که نسبت به تخت بالقوه بودند بواسطه علت صوری بالفعل میشوند و این دو یعنی علت صوری و علت مادی دو جز معلول را تشکیل میدهند و بعبارة آخری داخل در معلول هستند . سیم جلوس بر تخت که تخت به همین منظور ساخته شده و علت غائی آن بشمار میرود . چهارم نجار که تخت را ساخته است و علت فاعلی آن محسوب میگردد و معلوم است که این دو یعنی علت غائی و علت فاعلی هیچیک داخل در تخت نیستند بلکه خارج از آن میباشند و اگر چه تنها این دو علت آخری را علل وجود نامیده اند ولی پوشیده نیست که آن دو علت اولی (یعنی علت مادی و صوری) نیز علاوه بر اینکه علل قوام معلولند علل وجودش هم میباشند زیرا وجود معلولات مادی متوقف بر آنها نیز هست و همین دو علت یعنی علت مادی و صوری را علل ماهیت

هم میگویند زیرا ماده و صورت خارجی وقتی که به ذهن درآیند عبارت از جنس و فصل خواهند بود و تفاوتشان بالا اعتبار است نه بالذات .

اکنون که شمارهٔ علل و تعریف هر یک معلوم شد گوئیم که این علل نسبت به هم تقدم و تأخر و شرف و خستی دارند که از ذکرش گزیری نیست و آن این است که علت فاعلی که من بعد آن را رعایة للاختصار فاعل خواهیم نامید بر دو قسم است یکی فاعلی که علت صوری شئی است و بس و دیگری فاعلی که هم علت صوری شئی است و هم علت مادی آن مثال برای قسم اول نجار است که فقط صورت تخت را بوجود میآورد و علت مادهٔ آن نیست .

مثال برای قسم دوم جوهر عقل است که نسبت به موجودات عالم جسمانی مبدأ مفارق محسوب میشود زیرا عقل که علت وجود اجسام عنصری است هم علت صورت جسم است و هم علت هیولای آن و چگونگی این مطلب در جای خود خواهد آمد لهذا میتوان گفت که اخس علل چهارگانه ماده است چه شأتش فقط قبول وجود است یعنی نسبت بسایر علل جنبهٔ معلولیت دارد و اشرف از ماده صورت است زیرا هر چند که آن هم نسبت به فاعل معلول میباشد ولی بالنسبه به ماده جنبه علیت دارد چه به سبب صورت

است که ماده از قوه به فعل میآید و اشرف از صورت است چه که فیض وجود اول از فاعل به صورت میرسد سپس از او به ماده مرور میکند و اشرف از فاعل غایب است چه غایت چیزی است که لاجل آن فاعل به حر میآید زیرا آن را اولی و الیق بخود می شمارد .

اما شرف غایت بر فاعل در علیی است که معلولات تشبیه مادی و حادث باشد مثل نجار و امثال آن لکن درء و مبادی عالیه یعنی عقول مفارقه و حضرت واجب الوجل برهانه فاعل عین غایت است و در شرف و تقوهمدوش یکدیگرند و لکن در معلولات مادی غایت از ماهیت مقدم بر سایر علل و در وجود متأخر از معلول است زیرا مثلا نجار اول تصور غایت را میکند و این او را به ساختن سریر بر میانگیزاند و چون ساخته شد غایت که عبارت از جلوس بر سریر است موجود میشود باید دانست که در برخی از موارد فاعل در افاده و معلول محتاج به اموری است که آن را شرط میگویند تیشه برای نجار و معاون برای اره کش و وقت مناد برای صباغ و نیز گاهی لازم است که چیزی از جمل فاعل برداشته شود تا فعلش به انجام رسد و آن چه عبارت از مانع است مثل زوال رطوبت از هیزم به

احتراق و گاهی باید چیزی پی در پی موجود و معدوم شود تا مدد فعل فاعل گردد مانند قدم برداشتن و گذاشتن برای رسیدن به مقصد حاصل آنکه در بسیاری از مواقع برای فاعل باید امری یا اموری موجود و همچنین امری یا اموری مفقود و نیز امری موجود و مفقود گردد تا فاعلیتش کامل شود. اولی نامش شرط دومی نامش مانع و سیمی نامش معدد خواهد بود چه که این سه از متممات تأثیر فاعل و مصححات قبول ماده میباشند.

باری علل اربعه احکامی انفرادی و احکامی اجتماعی دارند که اهم آنها زیلا درج میشود و از جمله علل فاعل است که اقسامی به شرح ذیل دارد:

۱ - فاعل بالطبع و آن فاعلی است که فعلش به علم و اراده نبوده و لکن ملایم با طبیعتش باشد مثل افعال قوای بدن در حال صحت.

۲ - فاعل بالقسر و آن فاعلی است که فعلش نه به علم و اراده و نه ملایم با طبیعتش باشد مثل افعال قوای بدن در حال مرض.

۳ - فاعل بالقصد و آن فاعلی است که فعلش به علم و اختیارش باشد و آن علم سابق بر فعلش بوده و اختیارش زاید بر ذاتش باشد مثل حرکات اختیاری انسان.

۴ - فاعل بالجبر و آن فاعلی است که علم به فعلش داشته باشد ولی فعلش به اختیارش نباشد مثل چوب زدن فراش به مقصر به فرمان حاکم.

۵ - فاعل بالتسخیر و آن فاعل بالطبع یا فاعل بالقسری است که تحت تأثیر عامل یا فاعل دیگری فعلش به انجام رسد اولی مثل جذب و دفع بدن به تسخیر روح. دومی مثل حرکات عاشق در حوالی کوی معشوق.

۶ - فاعل بالرضا و آن فاعل بالاختیاری است که علمش به فعلش همراه باشد مانند نفس ناطقه هنگامی که به انشای صور خیالیه میپردازد و انشاء الله شرحش در جای دیگر خواهد آمد. (۱)

حال از احکام فاعل یکی این است که چون برایش جمیع آنچه که تأثیر فاعلیتش متوقف بر آن است حاصل شد و وجود معلول از روی وجوب به حصول خواهد پیوست یعنی بعد از استجماع شرائط و ارتفاع موانع بلافاصله فعل از فاعل بوجود میآید والا اگر باوجود شرائط و عدم موانع تخلف معلول از فاعل جایز باشد یا خلف یا ترجیح بلا مرجح و یا ترجیح مرجوح لازم خواهد آمد زیرا بعد از حصول

(۱) فاعل اقسام دیگری هم دارد که اگر اقتضا نمود در مبحث علم الهی ذکر خواهد شد.

شرایط و رفع موانع اگر معلول از فاعل بوجود نیاید هرگاه بسبب این است که هنوز در فاعل حالت انتظاری هست در آن صورت خلف یعنی خلاف فرض است زیرا فرض شده که آنچه که فاعلیتش منوط به اوست حاصل باشد و اگر معلول از فاعل مستجمع شرائط در زمانی بعد از زمان اول صادر شود هر آینه ترجیح بلا مرجح است زیرا فرق مابین دو زمان نیست . و اگر معلول اصلاً از چنین فاعلی صادر نشود ترجیح مرجوح است زیرا در این صورت عدم معلول بر وجودش ترجیح داده شده و هر سه بالبدیهه از محالات است . پس بنا بر آنچه ذکر شد تخلف معلول از فاعل بالاستقلال یعنی فاعلی که جامع شرائط و فاقد موانع باشد ممتنع است . باید دانست که فاعلی که در افاده اثر متوقف بر چیزی نبود خواه به جهت اینکه آن اموری که اثر فاعل موقوف بآن است حاصل شده باشد و خواه بسبب اینکه اساساً فعلش متوقف بر حصول امر دیگری نباشد نامش علت تامه است و در مقابل علت تامه علت ناقصه است و پوشیده نیست که سایر علل خواه بالانفراد باشند و خواه بالاجتماع علل ناقصه اند یعنی علت مادی به تنهایی و علت صوری به تنهایی و علت غائی به تنهایی

و همچنین هر سه علت مزبور مجتماً علل ناقصه خواه بود و دانسته شد که علت فاعلی هم هرگاه فاقد شرا و واجد موانع باشد ناقص است جز آنکه بعضی از علل فاعلیه فعلشان متوقف بر چیز دیگری نیست در آنصورت علت تامه خواهند بود مثلاً فعل حرارت از آتش متوقف بر هیچ چیز نیست . پس آتش که علت فاعلی است علت بالاستقلال برای حرارت بشمار می رود بدین جهت فاعل بسیط موجب که معلولش هم بسیط است سایر علل محتاج نیست و معلوم است که آتش بنا بر اعتقاد حکماء از بسایط است و معلولش هم که حر باشد بسیط است زیرا که اعراض عموماً در عقل مرکب و در خارج بسیط لذا آتش جسمی است بسیط و در حال موجب چه که فعلش اختیاری نیست و چنین چیز در فاعلیت نه محتاج به علت مادی است و نه در غائی زیرا علت غائی مخصوص است به فواعلی که

(۱) زیرا هر عرضی را میتوان تعریف کرد و اجزای خواه از حدود باشند و خواه از رسوم متعدد اند اعراض در خارج بسیط میباشند چنانکه معلول است .

صاحب علم و اراده باشند . باری مختصر مطلب این است که بعضی از معلولات به فاعل تنها و بعضی به فاعل و غایت تنها و بعضی به مجموع علل اربع نیازمند میباشند .

یکی از احکام دیگر فاعل بلکه مطلق علت این است که معلول بعد از علت تا مه باقی نمی ماند چنانکه در فصل مواد ثلاث هم اشاره ای به این مطلب شد پس اگر معلول بسیط باشد به انتفای فاعل منتفی خواهد شد و اگر مرکب باشد به انتفای هر جزئی از اجزای علت — معدوم میگردد لکن جایز است که به انتفای معدّ باقی بماند زیرا معدّ عبارت از استعداد است برای حصول معلول و چون حاصل شد دیگر احتیاجی بآن نیست و شما قبلا دانستید که حرکات عملیه و بنّادر ساختمان عبارت از همین قبیل میباشد .

دیگری از احکام فاعل بالاستقلال این است که هرگاه از جمیع جهات واحد باشد معلولش هم البته واحد خواهد بود زیرا معلول اگر متعدد یا مرکب باشد لازم میآید که فاعل هم دارای جهات متعدد باشد حال چنانچه از يك فاعل که او را بسیط شمرده ایم دو چیز صادر شود لابد صدور آن دو چیز از يك جهت

نمی تواند باشد بلکه ناچار است که از دو جهت که هر جهتی مشتمل بر حیثیت جداگانه است صادر شود زیرا علت را با معلول خصوصیتی است که به همان خصوصیت معلول معین از او صادر میشود و الا باید هر چیز علت هر چیز بشود و چنین نیست پس وقتی که دو معلول از يك علت صادر شد صدور هر يك بسبب خصوصیت علیحده است که با هم در حیثیت و مفهوم مختلف میباشند و این دو مفهوم مختلف یا از مقومات فاعلند یا از لوازم او و در هر صورت آن فاعل مرکب از دو مفهوم مختلف — الحقیقه خواهد بود و ترکیب در آن لازم خواهد آمد چه اگر دو حیثیت مفروض از مقومات او باشند لزوم ترکیب در ذات فاعل واضح است و اگر از لوازم او باشند ایضا به ترکیب ذاتی منجر خواهد شد چه لازم و ملزوم چنانکه در منطق نوشته شد یا نسبت بهم علت و معلول و یا هر دو معلول شئی ثالثی خواهند بود و چون چنین است لازم میآید که فاعلی که از جمیع جهات واحد فرض شده واحد نباشد .

مثال برای تنبیه این است که از زید افعال متعدده از قبیل حرکت و نمو و احساس و ادراک سر میزند اما هر کدام بسبب خصوصیتی جداگانه است یعنی حرکتش از

جهت جسمیت است و نموش از جهت نباتیت است و احساسش از جهت حیوانیت است و ادراکش از جهت انسانیت است چه اگر خصوصیت در این افعال معتبر نبود میبایست سنگ نیز نمود و احساس و ادراک داشته باشد. مثال دیگر انسان می بیند و می شنود و می چشمد و میدود و مینویسد اما هر کدام از جهت مخصوص بانجم میرسد.

دیگری از احکام فاعل این است که با مفعول یعنی با معلول در نسبت تکافو دارند و معنای تکافو این است که دو چیز در وجود خارجی متلازم باشند یعنی هیچیک از دیگری منفک نشود و این معنی در فاعل و مفعول ظهوری بکمال دارد زیرا هیچ فاعلی از حیث اینکه مؤثر است از مفعول خود از حیث اینکه متأثر است منفک نیست و مفعول هم نسبت به فاعلش چنین است و از لوازم این معنی این است که فاعل مؤثر چون معدوم شد مفعول متأثر نیز معدوم خواهد گشت و این بنا بر قاعده‌ای است که علت وجود است و علت عدم — عدم و علت ماهیت — ماهیت. اما نه از حیث اینکه عدم مبداء اثر واقع شود بلکه مقصود این است که چون فاعلیت در معدومی تحقق پذیرفت مفعولیت هم در معدومی متحقق خواهد

شد مثالش آب و برودت است که چون در آب موج در خارج فاعلیت موجود است مفعولیت هم که برودت باشد وجود دارد اما در آبی که خود موجود نیست برودت هم موجود نیست و جوهر مطلب این است که عدم از وجود پیدا نمیشود چنانکه وجود هم از عدم حاصل نمیگردد این بود حکم علت و معلول در وجود خارجی اما در وجود ذهنی هم هر دو متلازم میباشند زیرا در ذهن هم علت با معلولیت و بالعکس هم است یعنی تعقل هیچیک بدون آن یک امکان ندارد لذا علت و معلول در ذهن تضایف و در خارج تکاف دارند اما این فقره با تقدم علت من حیث العلویه به معلول من حیث المفعولیه منافات ندارد چنانکه در حدوث و قدم دانستید.

دیگری از احکام فاعل این است که فاعل هرگاه بعین مفعول باشد البته دارای دو جهت خواهد بود مثلاً طبیب اگر در صدر معالجه خویش برآمد فاعل و مفعول عین یکدیگرند ولی جهت فاعلیت طبیب داشتن فاعلیت طبابت است و جهت مفعولیت او داشتن مرض و لذا اگر فاعل من جمیع الجهات واحد بود متمتع است که هم فاعل باشد و هم قابل و این هم بنا به این قاع

است که نسبت فاعل به مفعول بالوجوب است و نسبت مقبول به قابل بالا مکان چنانکه خورشید مثلا شأنش افاده ضوء و حرارت است بطور وجوب و زمین شأنش قبول ضوء و حرارت است بطور امکان لذا فعل و قبول کوه بوجوب و امکان منتهی میگردند در يك جا جمع نمیگردند چه که اجتماع ماده وجوب و امکان در شئی واحد ممتنع است .

فصل چهاردهم

در احکام غایت

در فصل پیش دانسته شد که یکی از علل چهارگانه علت غائی است و نیز معلوم گردید که علت غائی که بعد از این آن را رعایة للاختصار غایت خواهیم گفت در وجود ذهنی متقدم بر فاعل و در وجود خارجه متأخر از معلول است اینک باید دانست که هیچ فعلی از افعال نیست که خالی از غایت باشد یعنی هر فعلی از هر فاعلی که صادر میشود خواه به اختیار باشد خواه به اضطرار البته دارندۀ غایت است ولی بعضی از مردم در این باره به شك افتاده و کلیه افعال طبیعی را از قبیل تغذیه و تنمیه که در نباتات است بدون غایت شمرده و گفته اند که غایت مخصوص است به افعالی که از روی شعور باشد زیرا غایت عبارت از ماهیتی است که متصور فاعل بوده باشد و افعال صادره از قوای نباتیه چنین نیستند زیرا فاقد شعور و اراده میباشند حکماء

در ازاله این شك میگویند که غایت همیشه لازم نیست که متصور فاعل قریب باشد بلکه ممکن است که متصور فاعل بعید باشد چنانکه در موقع شکار مثلا دامی که برای صید گسترده میشود فاعل قریب صید دام است در صورتی که شعور و اراده ندارد ولیکن فاعل بعید صیاد است که غایت صید متصور او میباشد همینگونه است افعال معدنی و نباتی که غایتشان متصور فواعل بعیده فعل است و به همین جهت است که افعال جمادات و نباتات مشتمل بر مصالح و حکم بسیاری است که صدورش از قوای عدیم الشعور غیر ممکن است.

همچنین گفتگو در این است که آیا جمیع افعالی که از انسان صادر میشود دارند غایت استویا آنکه چنین نیست چه که بسیاری از حرکات آدمی بیهوده به نظر میآید جواب این اشکال و مدلل ساختن اینکه کلیه افعال انسانی از هر قبیل که باشد منیا به غایتی است منوط به تمهید مقدمه ای میباشد و آن این است که فعل اختیاری در هر انسانی بعد از طی چند مرحله به اتمام میرسد اول تصور آن فعل . بعد تصدیق به غایت آن فعل و بعد شوق به اقدام آن فعل . و بعد تصمیم به مباشرت آن فعل و بعد حرکت عضلات بدن برای انجام

آن فعل .

پس این امور پنجگانه از مبادی افعال اختیاری محسوب میشوند . بنابراین حرکات عضلات مبداء اقرب و تصه عزم مبداء قریب و شوق مبداء متوسط و تصور و تصد که هر دو را با هم باید ذکر کرد (۱) مبداء بعید محسوس میگردد حال چنانچه این ترتیب مراعات شود واضح میگردد که در فعلی که از انسان صادر شود غایتی بدین شرح که بعضی از افعال فقط یک غایت را و آن از قبیل تخییر دادن مکانی است که انست نشستن یا ایستادن در آن طول و به مکان دیگر مشده باشد و غایت این کار به مجرد انتقال مکانی میشود و بعضی از افعال دو غایت دارند و این از حرکت از مکانی است به مکان دیگر برای ملاقات و زیرا این حرکت یک غایتش رسیدن به مقصد و غایت ملاقات دوست میباشد در چنین موردی هر دو غایت چنانچه مانعی پیش نیاید به حصول می پیوندند و جا است که نباید عدم حصول غایت را با عدم غایت اشتباه کرد چه فرق است ما بین اینکه فعل

(۱) زیرا هر دو عبارت از علم به فعل میباشد .

غایت داشته باشد لکن بسبب مانعی آن غایت حاصل نشود یا آنکه اساسا فعل دارای غایت نباشد و اما علت اینکه بعضی از غایات حاصل نمیگردند این است که این عالم قسراست و تراحم و تصادم از لوازم آن میباشد.

باری دانسته شد که مبدء بعید افعال تصور و تصدیق است یعنی هر فعل اختیاری بعد از تصدیق به غایت آن انجام میگیرد و این تصدیق یا تصدیق عقلی است یا تخیلی و به حسب اختلاف هر یک از این تصدیقات نوع غایت نیز فرق میکند مثلا اگر مبدء بعید فعل تفکر یعنی عقل باشد غایت آن فعل - خیر حقیقی است مثل اقدامات هوشمندان ملل و عقلائی نحل در تحصیل معارف و اکتساب فضائل اخلاقی و افاده علم و اشاعه اعمال خیریه در بین ناس.

و اگر مبدء بعید فعل - تخیل باشد غایت آن فعل خیر مطنون است یعنی خیری است که فاعل آن را خیر شمرده اما در حقیقت واقع خیر نیست مانند سمی و کوشش اکثر مردم برای موفقیت در تجارت یا کسب شهرت و یا جلوس براریکه سلطنت و حکومت و امثال ذلك به صرف خود نمائی و تفوق بر اقران و همگان.

حال اگر تخیل که يك نوع از مبادی بعیده فعل است غیر از شوق با امر دیگری نیز همراه بود آن فعل به حسب هر امری اصطلاحی جداگانه بخود میگیرد مثلا اگر تخیل که با شوق همراه است غایت شوقیه او با منتهای حرکت متحد بود چنین فعلی را عبث یا جزاف مینامند مثل حرکت از مکانی به مکان دیگر بسبب اشمئزاز از مکان اولی و اینجاست که غایت حرکات عضلانی با غایت شوقیه بعد از وصول به منتهی الیه حرکت با هم حاصل میشود و لکن اگر غایت شوقیه با منتهای حرکت متحد نبود غایت شوقیه یا حاصل میشود و یا حاصل نمیشود چنانکه شخص اگر بدیدن دوست خود رفت و ملاقات کرد هم غایت حرکت حاصل شده و هم غایت شوقیه و لکن اگر بدیدار دوست موفق نشد غایت حرکت که رسیدن به منتهی الیه حرکت است حصول یافته و لکن غایت شوقیه که ملاقات دوست است به حصول نپیوسته و در این صورت این فعل را باطل مینامند و معلوم است که چنین فعلی صاحب غایت بوده جز آنکه غایت حاصل نشده است.

و اگر تخیل علاوه بر شوق با خلقی از اخلاق همراه باشد آن فعل را عادی مینامند مانند کسی که با ریش

خود یاری کند یا دانه های سیبچه را بی در پی بشمارد و غایت این کار لذتی است که از آن میبرد . و اگر تخیل با مزاجی یا طبیعتی همراه باشد آن فعل را قصد ضروری یا قصد طبیعی مینامند مانند حرکات شخص بیمار و تنفس شخصی تندرست و غایت این افعال نیز لذتی است که از آن برده میشود .

پس حاصل مطلب این است که هر فعلی غایتی دارد و غایت بر دو قسم میباشد اول غایت فکری که خیر حقیقی عبارت از آن است . دوم غایت تخیلی که این را غایت ظنی و وهمی هم میتوان نامید و خیر مطلق عبارت از آن است و غایت تخیلی چند قسم است :

اول غایت شوقیه که بر دو قسم منقسم میشود اول غایت شوقیه ای که با منتهی الیه حرکت متحد باشد و این نامش فعل عبث یا جزاف است . دوم غایت شوقیه ای که با منتهی الیه حرکت مختلف باشد که اگر غایت شوقیه حاصل نشد تماش فعل باطل است و پوشیده نیست که غایت عقلی هم البته شوق را در بر دارد زیرا شوق چنانکه ذکر شد یکی از مبادی پنجگانه فعل است خواه عقلی باشد و خواه ظنی و اینکه قسم اول اختصاص به شوقیه داده شد من باب این است که تخیل جز

با شوق با چیز دیگری همراه نیست نه اینکه سنا بیحرکاتی که ذکر میشود بدون شوق انجام میگیرد . دوم غایت عادی و آن وقتی است که تخیل با خلوص همراه باشد .

سیم غایت مزاجی و آن وقتی است که تخیل با مزاج همراه باشد .

چهارم غایت طبیعی و آن وقتی است که تخیل با طبیعت همراه باشد و هر یک از این دو غایت اخیرا میتوان قصد ضروری نامید و چنانکه دانستید هر غایت اعم از اینکه عقلی باشد یا وهمی برای فاعل آن فعل خیریتی دارد منتهی اگر مبدأ بعید فعل — تفکر باشد آن خیر خیر حقیقی است و اگر مبدأ بعید فعل تخیل باشد آن خیر خیر حقیقی نیست بلکه خیر مطلق است . و اما شبهه ای که در مورد تخیل دست میدهد این است که برخی تصور مینمایند که افعالی که تخیلی نامید شده اصلا تخیل را در آن مدخلیتی نیست مثل کسانی که عادت به یک کاری دارند و بدون خیال آن را انجام میدهند برای دفع این شبهه حکماء میگویند که شعور به تخیل غیر از خود تخیل است و لازم نیست که هر تخیلی با شعور به تخیل همراه باشد والا لازم میآید که در یک

تخیل تخیلات غیر متناهی جمع شود و این محال است .

این بود احکام غایت و آخرین مطلب در مبحث امور عامه و لکن بطوری که قبلا ذکر شد کلیه مطالب این جزوه به اختصار برگذار و در حقیقت به رؤس مسائل اکتفا گردید و چاره ای هم جز این نبود زیرا اوقات مختصه به تدریس علم حکمت در کلاس عالی تبلیغ خیلی محدود است و اگر کلام بیش از این بسط داده میشد نوبت به سایر مسائل فلسفی از قبیل الهیات به معنی اخص و معرفة النفس و کیفیت معاد و بسیاری از مطالب دیگر که متعلق به مواضع مذکوره است و انشاء الله در جزه دوم این کتاب خواهد آمد نمیرسید و شاید برخی از مطالبی که در این جزوه فوت گشته در جزه ثانی تحریر گردد .

طهران

۱۳۲۶/۳/۲۵

هجری شمسی

فهرست جزء اول کتاب رشحات حکمت

صفحه	
۳	مقدمه در اهمیت علم حکمت و سبب تألیف کتاب
۹	فصل اول - در تعریف حکمت مشتمل بر تعاریف چهارگانه و بیان تقسیم حکمت بدو قسم نظری و عینی و انقسام هر یک از آن دو بسه قسم
۱۵	فصل دوم - در جوهر و عرض مشتمل بر: <ol style="list-style-type: none"> ۱ - تقسیم موجودات بواجب و ممکن ۲ - انقسام ممکن بجوهر و عرض ۳ - بیان اقوال قدما در ماهیت جسم ۴ - اقوال حکماء در ترکیب جسم از هیولای و صورت
۲۹	فصل سیم - در اعراض تسعه مشتمل بر: <ol style="list-style-type: none"> ۱ - تعریف و تقسیم کم ۲ - خواص ذاتیه کم ۳ - تعریف کیف و تقسیم آن بانقسامات چهارگانه ۴ - تعریف و احکام اعراض نسبیّه
	فصل چهارم - در احوال مشترکه اجسام مشتمل بر: <ol style="list-style-type: none"> ۱ - تعریف مکان و بیان امکانه طبیعی عناصر و اجسام ۲ - بیان معنای شکل و اتیان دلیل بروجوب تناهی ابعاد

۴ - تعریف و تقسیم حرکت بانقسامات خود
فصل پنجم - در اشاره اجمالی بهیئت و جهت
مشمول بر :

۵۶

- ۱ - عدد کرات عنصری و افلاك سماوی و سیارات
 - ۲ - بیان امتناع خلاء
 - ۳ - شماره جهات اعتباری و حقیقی
 - ۴ - فرق حیّز و مکان و جهت
- فصل ششم - در مرکبات مشتمل بر :

۶۶

- ۱ - طبایع اربع و خواص هر یک
 - ۲ - فرق ما بین امتزاج و مزاج
 - ۳ - بیان مرکبات ناقصه و چگونگی تکون مرکبات تامه
- فصل هفتم - در امور عامه - بحث در وجود مشتمل
بر :

۷۴

- ۱ - بداهت وجود
- ۲ - اشتراك معنوی وجود ما بین موجودات
- ۳ - غیریت وجود با ماهیات
- ۴ - انقسام وجود بذهنی و خارجی و اقامه حجت بر وجود ذهنی
- ۵ - بیان اینکه وجود معنائی است مشکک و شرح معنای تشکیک

۷ - بساطت وجود و اینکه وجود مثل وجود ندارد

۸ - بیان اینکه وجود خیر محض است

فصل هشتم - در عدم و احکام آن مشتمل بر :

- ۱ - رسم یعنی تعریف عدم
 - ۲ - انقسام عدم بمطلق و مقید
 - ۳ - بیان اینکه در اعدام تمایزی نیست
 - ۴ - بیان امتناع عود معدوم
 - ۵ - توضیح در خصوص موضوع قرار گرفتن عدم
- فصل نهم - در ماهیت و احکام آن مشتمل بر :

- ۱ - تعریف ماهیت
- ۲ - تقسیم ماهیت بانقسامات ثلاثه
- ۳ - آراء حکماء راجع بکلی طبیعی
- ۴ - انقسام ماهیت به بسیط و مرکب
- ۵ - احکام اجزای ماهیت
- ۶ - تعریف تشخیص و احکام آن

فصل دهم - در وجوب و امتناع و امکان مشتمل بر :

- ۱ - بیان جهات قضایا
- ۲ - شرح مطلب ما و مطلب هل و مطلب لم
- ۳ - بیان وجوب و امتناع و امکان ذاتی و وجوب و امتناع
غیری
- ۴ - بیان ترکب ممکن از وجود و ماهیت و بطولا

ترجیح بلا مرجح و احتیاج ممکن بموثر

۵ - تعریف اقسام امکانات

فصل یازدهم - در حدوث و قدم مشتمل بر: ۱۲۷

۱ - تعریف حادث و قدیم

۲ - بیان اقسام پنجگانه تقدّم

۳ - شرح قدیم و حادث حقیقی و اضافی

۴ - معنای عدم مقابل و عدم مجامع

فصل دوازدهم - در وحدت و کثرت مشتمل بر: ۱۳۷

۱ - تعریف وحدت و کثرت

۲ - چگونگی مناسبت وحدت با تشخص

۳ - ارتباط وحدت با کثرت

۴ - بیان اقسام وحدت

۵ - معنای حمل که مشتمل بر وحدت و کثرت هر دو

میباشد.

۶ - بیان انواع تقابل

فصل سیزدهم - در علّت و معلول مشتمل بر: ۱۴۶

۱ - تعریف علّت و معلول و تقسیمات علّت

۲ - بیان شرف و خست علل نسبت بیکدیگر

۳ - بیان شرط و مانع و معدّ

۴ - اقسام فاعل

۶ - بیان اینکه معلول بعد از علّت باقی نمیماند

۷ - بیان اینکه از علّت واحد جز معلول واحد صادر

نمیشود.

۸ - بیان اینکه علت و معلول در وجود خارجی تکافو

و در وجود ذهنی تضایف دارند

۹ - شرح اینکه فاعل و مفعول اگر عین یکدیگر باشند

فاعل دارای دو جهت است

فصل چهاردهم - در احکام غایت مشتمل بر: ۱۵۹

۱ - اینکه هیچ فعلی از غایت خالی نیست

۲ - بیان اینکه همه افعال انسانی دارای غایت

است

۳ - بیان مبادی افعال اختیاری و معنای خیرمظنون

و خیر حقیقی

۴ - شرح اقسام غایات افعال ارادی