



اشارات دانشگاه تهران

۱۹۳

# مبدر و معاد

ترجمه

کتاب المبدر والمعاد

تأليف

شيخ الرئيس ابو علي سينا

بقلم

محمود شهابي

استاد دانشکده حقوق و دانشکده معقول و مقول

بهمن ماه

۱۳۳۳



انتشارات دانشگاه تهران

۱۹۳

انسکریپشن

# مبدء و صحاح

ترجمه



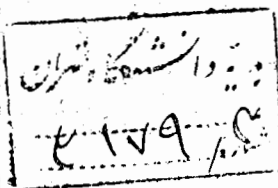
کتاب المبدء والمعاد

تأليف

شيخ الرئيس ابو علي سينا

تعظيم

محمود شهبازي



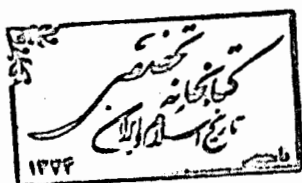
استاد دانشکده حقوق و دانشکده معقول و مقول

بهمن ماه

۱۳۳۳

تهران - چاپخانه دانشگاه

بها : ۴۳ ریال



## بسمه المحمود

شیخ رئیس ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا مؤلف این کتاب (المبداء والمعاد)، که برآستی از نوادر دوران و مفاخر ایران و جهانست، شرح حالشرا رسائل و کتبی متعدد تألیف شده و بچاپ هم رسیده است.

نویسنده نیز بعنوان مقدمه بر کتاب «نفس» او (روانشناسی) که در سال ۱۳۱۵ شمسی هجری در تهران چاپ شده شرحی در معرفی عظمت مقام علمی و قوت استعداد خدادادی شیخ نوشته ام.

بعلاوه بمناسبت توجهی که از شیخ در عالم رؤیا بمن شده و سالهایی از آن گذشته بود که، پس از چاپ آن مقدمه، در عالم بیداری تحقق یافت در نظر گرفتیم، بچیران آن توجه، کتابی در شرح حال آن بزرگمرد بنویسم و در آن کتاب از خلال کتب و آثار متنوع و متعدد خودش شمه ای، که معرف مقام شامخ و راسخ او در علم باشد، استخراج کنم و در حقیقت نیروی علم او را بوسیله کلمات علمی وی ارائه دهم و قدرت فکر و کثرت اطلاع و وفور احاطه و وسعه صدر و دقت نظر و متانت رأی و حدت ذهن و قوت عقل و سرعت هوش و اتقان عقیده و جودت بیان و حسن سلیقه و بلندی و سرشاری قریحه و علوهمت و انصاف علمی و بالجمله صفات عالییه و کمالات بارزه اشرا از روی آثار و بوساطت رشحات افکارش در منظرة توجه و مطالعه خواستاران و خوانندگان مدلل و مجسم سازم.

بدین مناسبت تحصیل این غرض را از نو بمراجعه و مطالعه کتب شیخ پرداختم و حتی برای سهولت نیل بمقصود برای بعضی از کتب شیخ مانند شفاء، فهرستی منظم ترتیب دادم و تحت عنوان «پورسینا در گفتارش» بتألیف کتاب آغاز کردم که گرچه تا کنون اشتغالات دیگر نگذاشته است آن کار را تعقیب کنم و آن خدمت را بانجام رسانم لیکن اتکاء بعنایت کامل و فیض عمیم حق، جلت آلاؤه، که همواره در همه شئون حیات همراه بوده و هست امیدوارم دارد که روزی تعقیب و تسمیم آن تالیف را، چنانکه شایسته مقام و بایسته حقوق عظام او است، بواسطه گفتار پرمغز و مطالب نغز خودش بشناسانم.

اینک در آغاز این ترجمه بس در باره این تألیف نفیس شیخ، که اصل این ترجمه است، شمه‌ای باختصار می‌آورد و شرح حال مؤلف کتاب را بر آنچه در گذشته نوشته اختصار و هم توفیق آینده را امیدوار است.

نویسنده از هنگامی که با فلسفه آشنا شد و در محضر استادانی بزرگوار مانند فیلسوف عارف مرحوم آقا بزرگ خراسانی، قدس سره، با اندازه ظرف کوچک استعداد خود استفاده می‌کردن نخست در کتاب شرح محقق طوسی بر اشارات و تنبیهاات شیخ، قدس سره، (ذیل نمط هشتم که برای بیان بهجت و سعادت تدوین شده) بنام کتاب مبد، و معاد بر خوردم و مطالعه قسمتی از آنرا که خواجه طوسی بدین عبارت آورده است: «اما المذهب الاول فقد اشار اليه الشيخ في كتاب المبد، والمعاد وذکر ان بعض اهل العلم ممن لا يجازف في ما يقول، واطنه يريد الفارابي، قال قولاً مكنوا هو ان ...» توفیق یافتم و شوق استفاده از آن کتاب را در خود احساس کردم و از آن پس در کتاب قبسات میر داماد، قدس سره، چه با همه اینکه کتب میر بواسطه اسلوب خاص عبارت، که موجب دشواری فهم مقاصد است، مهجور می‌بود و تا حدی فهمش نامیسور بحکم «الانسان حریص علی ما منع از آن کتب خوشم می‌آمد و بخصوص کتاب «قبسات» میر را که بچاپ رسیده و در دسترس بود زیاد مراجعه و مطالعه می‌کردم و از استفاه و فهم آن که در ابتدا دشوار مینمود لذت می‌بردم. میر داماد در آن کتاب از کتب شیخ مانند شفاء و نجات و تعلیقات و مبد، و معاد زیاد نقل کرده و عین عبارات آنها را آورده است.

نام کتاب (مبد، و معاد) و مطالب منقول از آن ذوق دانشخواهی را تایید و شوقم را بتحصیل کتاب تأکید کرد.

در اواخر سال یک هزار و سیصد و چهل و هشت هجری قمری (یک هزار و سیصد و هشت شمسی) هنگامی که، پس از چند سال توقف در شهر اصفهان و اشتغال با استفاده و افاده، بر حرکت از آن شهر عازم بودم کتاب مطلوب چند ساله خود را نزد دوستی از دوستان علمی دیدم پس کتاب را بعنوان نسخه برداری، بطور امانت، گرفتم و بقصد چند ماه توقف در قم بدان شهر رهسپار شدم.

نویسنده از همان اوایل ورود بتحصیل همیشه سلیقه‌ام این بود که خود چیزهایی فراهم آورم و لباب‌الباب و عصارة ادواق و نقاوة آراء و افکار و ولیده عقول و گزیده

اقوال فحول را، خواه از زبان اساتید خویش و خواه از بیان اساطین پیش، باسلوبی که بازمان و مکان و اوضاع و احوال و ظروف و مقتضیات این عصر متناسب بنماید صورت تألیف دهم و دردسترس پژوهندگان علم و معرفت بگذارم و از اینرو کمتر ذوق استنساخ کتب درمن میبود و برآستی، اشتباه باشد یا صواب، این کار را مایه تفضیع عمرونا صواب میپنداشتم.

باوجوداین، علاقه شدیدی باین کتاب و ادارم ساخت که از سلیقه خویش دست بردارم و برخلاف عادت و نظریه پیش با استنساخ پردازم. وقتی دست بکار شدم بزودی دریافتم که غلط در آن نسخه فراوانست و چون تعهد شده بود که نسخه زود بصاحبش برگردانده شود اصلاح آنها در طی استنساخ، غیرقابل امکان. بامید اینکه بعد نسخه ای دیگر بدست آورم یا خود مجال بهمرسانم و بسلیقه آنرا تصحیح کنم باهمان وضعی که داشت ( مگر در مواردی که غلط آن بسیار ظاهر بود و تصحیح آن دقت نمیخواست و معطلی نداشت) نسخه ای از روی کتاب برگرفتم و گاهی که مجال مطالعه بهم میرسید بسا که مواردی جزئی از آن اصلاح میشد و گاهی هم با مقابله بانجات و شفاء در مواردی که مطلبی بیک عبارت در دو کتاب یا هر سه کتاب آورده شده بود تاحدی عمل تصحیح انجام مییافت.

بچند نسخه از کتاب در تهران برخورددم که با تطبیق و مقابله معلوم شد در موارد زیاد باید آنها از روی نسخه مغلوط اینجانب تصحیح شود!! در عین حال از آنها نیز استفاده شد و بعضی از موارد که در آنها صحیح آورده شده و در این نسخه غلط بود تصحیح گردید.

تا اینکه چند سال پیش که بنام ترجمه این کتاب را دانشگاه بچاپ رساند جهدی بیشتر برای تصحیح آن لازم افتاد. تابستان که بخراسان مشرف بودم چهار نسخه در کتابخانه آستان قدس، موجود دیدم که یکی از آنها نسخه قدیمی و شاید تاریخ کتابت آن در حدود قرن ششم یا هفتم بود تاریخ سه نسخه دیگر جدید و ظاهراً بعضی از آنها اصل بعضی دیگر بود بهر حال با اینکه حتی قدیمترین نسخه ها نیز بکلی از غلط مصون نبود مقابله با آنها موجب تصحیح بسیاری از اغلاط گردید و نسخه اینجانب که حتی در یک مورد یک فصل افتاده داشت تقریباً تصحیح کامل شد و چون نسخه قدیمی آستان قدس از دیگر نسخه ها صحیحتر بود در ترجمه، اصل قرار داده شد.

این کتاب شیخ گرچه نسبت برخی از کتب او مختصر است لیکن بسیار منظم و بر مطالبی دقیق و در عین حال مدلل و مسلم مشتمل است. شیخ در این کتاب گاهی عقیده و رایبی را از خود آورده و تصریح کرده است که آن رأی از مختصات اوست. چنانکه در فصل مربوط به بحث از حرکت افلاك گفته است « و مقولة الوضع قد يقع فيها حركة كما تقع في الكم والكيف الا ان الاوائل لم يذكروا والقيسوف اذا عُد في السماع الطبيعي ، المقولات التي يقع فيها الحركة لم يتعرض للوضع ، وقد سنج لي في ما اخص به من الراي ان هذه الحركة ليست اينية ولكنها وضعية ... »

از مطالبی که بی مناسبت نیست در اینجا آورده شود اینست که بسیار اتفاق میافتد که عبارت يك صفحه ، یا متجاوز ، از این کتاب غین آنست در شفاء یا نجات یا هردو بی آنکه يك کلمه یا يك حرف ، کم و زیاد یا پس و پیش داشته باشد و شاید خود این ، یکی از دلائل قوت حافظه شیخ و پختگی او باشد در علم و گر نه بسیار دور است که گفته شود شیخ در موقع نوشتن یکی از این کتب ، کتاب دیگر را جلو خود میگذاشته و عین عبارات آنرا در این کتاب میآورده بی آنکه بطور تلویح یا تصریح ، این عمل را بفهماند و نسبت بنقل از کتاب دیگر خود اظهاری بکند .

در پایان مقدمه از خوانندگان دانشمند این ترجمه انتظار دارد اگر اشتباه یا غلطی در آن بنظر آورند ، با اعاده نظر ، از اصلاح دریغ نفرمایند والسلام علی من- اتبع الحق .

محمود شهابی خراسانی

تهران بهمن ماه ۱۳۳۲ شمسی هجری

جمادی الاولی ۱۳۷۳ قمری

## فهرست مندرجات

این کتاب بر سه گشتار مشتمل است :

صفحه

گشتار نخست در اثبات مبدء موجودات و یگانگی و دیگر صفاتی  
که باو شایسته است و در این گفتار چند فصل است :

۲	فصل - در تعریف واجب الوجود و ممکن الوجود
۳	فصل - در اینکه واجب الوجود بخود واجب است نه بغير
۳	فصل - در اینکه واجب الوجود بغير، ممکن الوجود بذات است
۴	فصل - ممکن الوجود بذات، بوسیله غیر باید واجب شود
۵- ۷	فصل - ممکن نیست از دو چیز يك واجب الوجود حدوث یابد
۷	فصل - واجب الوجود بذات از تمام جهات واجبست
۷- ۱۲	فصل - واجب الوجود هم عقل است و هم معقول
۱۲	فصل - واجب الوجود بذات، خیر محض است
۱۳	فصل - واجب الوجود بذات، حق محض است
۱۴	فصل - در اینکه نوع «واجب الوجود» جز بريك فرد، صادق نیست
۱۵- ۲۰	فصل - در اینکه واجب تعالی از جهاتی مختلف، واحد است و تام ...
۲۰- ۲۲	فصل - در اینکه واجب تعالی هم عاشق است و هم معشوق ...
۲۲- ۲۳	فصل - در اینکه واجب تعالی چگونه ذات خود و همه چیز را تعقل میکند ...
۲۳- ۲۵	فصل - در بیان تحقق وحدانیت و اتحاد علم و قدرت و اراده ...
۲۵- ۲۷	فصل - در اثبات واجب الوجود
۲۷	فصل - در امتناع علت بودن بعضی از ممکنات برای بعضی ...
۲۷- ۲۸	فصل - در اثبات واجب و بیان اینکه حدوث حوادث بوسیله حرکت است
۲۸- ۳۲	فصل - در بیان اینکه هر حادثی معلومی مستند است
۳۲- ۳۳	فصل - در انتهاء مبادی کائنات بعللی اولیه که ...
۳۳- ۳۴	فصل - در اینکه آنچه بارزده حرکت دهنده باشد ذاتش متغیر است
۳۴- ۳۷	فصل - در اینکه از قوه قسریه هنگام تحریک احوالی مختلف پدید میآید
۳۷- ۳۹	فصل - در بیان صفات واجب تعالی شانه
۳۹	فصل - در رهنمائی بماخذ این بیان و استیناف ماخذ معتاد
۳۹- ۴۳	فصل - در اینکه حرکت محتاجست بمحرك ...
۴۳- ۴۴	فصل - در اثبات محركی نامتحرک و نامتغیر ...



## صفحه

۴۴- ۴۵	فصل- در اثبات دوام حرکت
۴۵- ۴۹	فصل- در تفصیل این مطلب
۴۹- ۵۰	فصل- حدوث حادث برای انتظار وقتی خاص نبوده
۵۰- ۵۲	فصل- بعقیده قائلین بتعطیل باید مبدء نخست بر زمان و حرکت، بزمانی مقدم باشد
۵۲	فصل- در امتناع تحقق نخستین «آن»
۵۲- ۵۳	فصل- در بیان اینکه بگفته «معطله» باید پیش از هر وقتی، وقتی دیگر...
۵۳- ۵۶	فصل- در حل مغالطات ایشان در مسئله تناهی ازل
۵۶- ۵۷	فصل- در حل مغالطه یا اثبات تعطیل یا لزوم مساواة...
۵۷- ۵۸	فصل- در بیان اینکه این حرکت، حرکتی است مکانی...
۵۸- ۵۹	فصل- در اینکه حرکت نخست، حرکتی است مستدیر نه مستقیم
۵۹- ۶۰	فصل- در اینکه فاعل قریب برای نخستین حرکت، نفس است و فلك حیات دارد
	فصل- در اینکه حرکت فلك که حرکتی است نفسانی از چه راه گفته میشود
۶۰- ۶۱	طبیعی هم هست؟
۶۱- ۶۴	فصل- در اینکه نمیشود فاعل قریب حرکت افلاك، عقلی مجرد باشد
۶۴- ۶۵	فصل- در بیان اینکه کدام جسم را استعداد حیات هست
۶۵- ۶۶	فصل- در بیان اینکه فلک را پیش از نفس خودش محرک دیگری هست..
۶۶- ۶۹	فصل- در بیان اینکه محرك نخست چگونه حرکت میدهد...
۶۹- ۷۰	فصل- در وجود محرک مفاوق برای افلاك جزئی...
۷۰- ۷۵	فصل- در اینکه اختلاف حرکات افلاك برای خاطر کائنات زیرین نیست
۷۵- ۷۷	فصل- در بیان اینکه متشوقات یادشده نه جسم است و نه نفسی جسمانی
۷۷- ۷۹	فصل- در بیان اینکه حرکات، وضعی است نه مکانی
۷۹- ۸۰	فصل- در بیان اینکه افلاك داخله در حرکت نخست چگونه از آن پیروی میکنند
۸۰- ۸۱	فصل- در بیان اینکه آتش چگونه در حرکت از فلك پیروی میکند
۸۱- ۸۳	فصل- در بیان اینکه اجسام افلاك بحسب نوع باهم مختلف است و هم...
۸۳- ۸۴	فصل- در تعریف «جرم کل» و «نفس کل» و اینکه...

## گفتار دوم - در بیان چگونگی فیضان هستی از هستی حق تعالی بترتیب

## وجود موجودات از آغاز تا انجام

۸۵- ۸۷	فصل- در اینکه موجودات چگونه از مبدء نخست بوجود میآید.
۸۷- ۸۸	فصل- در بیان معنی «ابداع» باصطلاح حکیمان
۸۸- ۸۹	فصل- در اینکه معلول نخستین یکی و آن عقل است
۸۹- ۹۴	فصل- در اینکه معلولات دوم چگونه از معلول نخست بقیض هستی میرسد
۹۴- ۹۶	فصل- در چگونگی پیداشدن امور زیر فلك از فلك
۹۶	فصل- در پیداشدن اسطیقات و عناصر

صفحه

۹۶- ۹۷	فصل - در چگونگی عنایت و تدبیر
۹۷- ۹۹	فصل - در مبدء تدبیر کائنات زمینی و انواع ناپایدار
۹۸- ۹۹	فصل - در اینکه ممکنست از این نفس اموری نادره بوجود رسد
۹۹-۱۰۰	فصل - در کیفیت تعقل مبدء ، موجودات این عالم را و ...
۱۰۰-۱۰۳	فصل - در «عنایت» آفریدگار و عدل و آثار و حکمت او ...

گفتار سیم - در بیان جاودان بودن نفس انسانی و سعادت حقیقی اخروی  
و سعادت غیر حقیقی و هم شقاوت حقیقی و غیر حقیقی

۱۰۰-۱۰۴	فصل - در تحقیق نظری که بمعاد اختصاص دارد
۱۰۴-۱۰۶	فصل - در چگونگی پیداشدن عائدات از عناصر و ابتداء آنها
۱۰۶-۱۱۰	فصل - در پیداشدن حیوانات و نیروهای نفس حیوانی
۱۱۰-۱۱۲	فصل - در پیداشدن انسان و قوئهای نفس او و ...
۱۱۲-۱۱۵	فصل - در بیان اینکه عقل هیولانی بالقوه عالمیست عقلی و بیان ...
۱۱۵-۱۱۶	فصل - در بیان اینکه معقولات نه در جسمی حلول میکنند و نه ...
۱۱۶-۱۱۷	فصل - در اینکه محسوسات، از جهتی که محسوس است بتعقل در نیاید بلکه ...
۱۱۷-۱۱۹	فصل - در بیان تجربید صورتها از ماده
۱۱۹-۱۲۱	فصل - در اینکه عقل بوسیله آلات کار نمیکند و نفس ، بفساد ...
۱۲۱-۱۲۳	فصل - در رد اشتباه کسانی که نفس را کمالی غیر مفارق پنداشته اند ...
۱۲۳	فصل - در کیفیت سبب بودن نفس ناطقه برای قوای دیگر ...
۱۲۳-۱۲۴	فصل - در حدوث نفس ناطقه با حدوث بدن
۱۲۴-۱۲۵	فصل - در بیان امتناع تناسخ
۱۳۵-۱۳۱	فصل - در سعادت حقیقی اخروی و ...
۱۳۱-۱۳۳	فصل - در سعادت و شقاوت وهمی
۱۳۳-۱۳۴	فصل - در نبوت و بیان اینکه ...
۱۳۴-۱۳۷	فصل - در اینکه وحی بامور غیبی چگونه است
۱۳۷	فصل - در اموری عظیم که پیغمبران آنها را ...
۱۳۷-۱۳۸	فصل - در اینکه اشخاص سودای چگونه از غیب خبر میدهند
۱۳۸-۱۴۰	فصل - در جواز معجزه ها و کرامتهای پیغمبران علیهم السلام

## بعضی دیگر از تألیفات و آثار مترجم این کتاب :-

- ۱- رهبر خرد (منطقیات آن دوبار چاپ شده)
- ۲- خرد سنج (در منطق بیارسی سره)
- ۳- الظل الممدود فی امهات مباحث الوجود (عربی)
- ۴- مسرح الفؤاد فی ترجمة السيد الداماد (عربی)
- ۵- اجراء الفلك فی تفسیر سورة الملك (عربی)
- ۶- عظمت محمد (ص) (ترجمه کتاب «محمد (ص) المثل الكامل» چاپ شده است و باز هم زیر چاپ است)
- ۷- تقریرات اصول (سه بار چاپ شده)
- ۸- قواعد فقه (دوبار چاپ شده و اکنون هم زیر چاپ است)
- ۹- رساله بیم و امید (در شرح حدیث من سئل عن التوحید . الخ)
- ۱۰- مقدمه بر روانشناسی ابوعلی سینا (چاپ شده)
- ۱۱- تعلیقات بر شرائع الاسلام (قسمتی از کتاب «التجاره» شرائع که با چاپ سربی چاپ شده ملاحظه شود).
- ۱۲- منطق - (چاپ شده)
- ۱۳- فروغ ایمان (نام تفسیری است که بتدریج نوشته شده و قسمتی از آن در ۱۹ شماره مجله ایمان که به چاپ رسیده چاپ گردیده است)
- ۱۴- ادوار فقه (جلد اول آن چاپ شده و جلد دوم آماده چاپ است).
- ۱۵- سیر و تحول اصول فقه (بعنوان مقدمه بر جلد اول از تقریرات مرحوم نایینی چاپ شده)
- ۱۶- ۱۹ شماره مجله ایمان .
- ۱۷- رساله بود و نمود (مشمول بر چند مبحث از مباحث ماهیت و وجود چاپ شده)
- ۱۸- دو رساله در وضع الفاظ وقاعدۀ لاضرر (چاپ شده)

## بسم الله الرحمن الرحيم

خدای تعالی شأنه را سپاس، چنانکه سزد، و براو ثناء، بدان گونه که شاید،  
و درود بر بهترین آفریدگانش محمد مصطفی، صلی الله علیه و آله، و بر همه آل  
و تبار او باد.

همانا نزدیکی بشیخ جلیل ابو احمد محمد بن ابراهیم را میخواهم در این  
کتاب حقیقت آراء و عقائد اهل تحصیل از مشائیان را در باره آغاز و انجام (مبدء و  
معاد) آشکار سازم. پس در این کتاب است ثمره دودانش بزرگ: یکی آن دانش  
که بنام «مابعدالطبیعه» خوانده شده و آن يك دانشی است که بعنوان «طبیعیات» موسوم  
گردیده است. چه ثمره علم مابعدالطبیعه قسمتی از آنست که بنام «اثولوجیا» شناخته  
شده و در باره مبدء نخست و نسبت موجودات باو، بترتیبی که آنها را هست، گفتگو بمیان  
میآید و ثمره دانش طبیعیات آنست که نفس و بقاء و معاد آن شناخته شود.

در این کتاب سه گفتار است بدین روش:

**گفتار نخست** - در اثبات نخستین مبدء موجودات و یگانگی وی و شمردن صفاتی  
که او را در خورشایسته است.

**گفتار دوم** - در بیان چگونگی ترتیب فیضان هستی از هستی او از نخستین  
موجودی که فیض هستی از وی دریافته تا آخرین موجودی که از آن پس بهستی رسیده است.

**گفتار سوم** - در بیان جاوید بودن نفس انسانی و سعادت حقیقی اخروی و سعادت  
غیر حقیقی و هم شقاوت حقیقی اخروی و شقاوت غیر حقیقی.

و در این سه گفتار چنان سزاوار است که آنچه را مشائیان نهفته و سر بسته گفته اند  
روشن و شکفته سازم و هر چه را مکتوم پوشیده آورده اند هویدا و آشکار کنم و اندیشه های

پراکنده آنانرا فراهم آورم و سخنان مجمل ایشانرا بسط دهم و ناگزیر این کار باندازه گشایش اندک و توانائی کمی که مانند من کسی راست سامان خواهد یافت. آری کسی که مانند من دچار باشد با تراضی زمان دانشمندان و انصراف همته از حکمت بسوی هدفهایی پراکنده و بتوجه خشم بر کسانی که بهره‌ای از حقیقت دریافته و بنادریستی جد و سستی عزم و بگرفتاری محنتهای روزگار و حوادث زمان تواناییش کم و گشایش کارش کوتا هست. بهر حال حول و قوت بخدا و یاری و اعانت از اوست.

## نخستین گفتار<sup>۱</sup>

### فصل

#### در تعریف واجب الوجود و ممکن الوجود

همانا وجودی واجبست که از فرض نبودش محال لازم آید و وجودی ممکنست که از فرض بود یا نبودش محال لازم نیاید.

پس واجب الوجود موجودیست که وجودش ضرورت دارد و ممکن الوجود موجودیست که آنرا بوجهی ضرورتی نیست یعنی نه وجودش ضرورت دارد و نه عدمش. اینست آنچه از لفظ «ممكن الوجود» در این موضع مقصود است لیکن این لفظ در مواضعی دیگر بر معانی دیگر اطلاق میشود مانند اینکه با آنچه در مرحله قوه باشد ممکن گفته میشود و هم بر چیزی که وجود آن صحیح باشد ممکن اطلاق میگردد و این معانی هم در علم منطق بتفصیل آورده شده است.

و آنچه وجود آن واجبست یا وجودش بذات خود اوست یا بذات خود نیست. واجب الوجود بذات آنست که باستناد ذات خویش و بخودی خود نه برای چیزی دیگر هر چه باشد فرض نبودنش محالست و واجب الوجود بغیر آنست که بلحاظ چیزی دیگر هر چه باشد نه بذات خود واجب گردیده است چنانکه چهار بودن

۱- در نسخه قدیم متعلق بآستان قدس عدد فصول این مقاله و هم عدد هر فصلی از آن فصول آورده نشده لیکن در بعضی از نسخه‌های دیگر عبارت چنین است «المقالة الاولى اثنان و خمسون فصلا» و «الفصل الاول» بعضی نسخه‌ها هم محل اعداد را در فصول خالی گذاشته است بهر حال در ترجمه از این لحاظ همان نسخه قدیم رعایت شد.

وجودش واجبست لیکن نه بذات خود بلکه در آن هنگام که دو تا دو با هم فرض شود و همچنین احراق و احتراق را وجود واجبست نه بخودی خود و باقتضاء ذات لیکن در آن دم که تالاقی قوه فاعله بطبع با قوه منفعله بطبع (محرقة و محترقه) و برخورد آنها بهم فرض شود.

### فصل

در اینکه نمیشود واجب الوجود هم بخود و هم بغیر با هم واجب باشد.

روا نیست که وجوب وجود برای يك چیز هم بذات خود و هم بغیر استناد داشته باشد چه اگر آن غیر از میان برداشته شود یا اینکه وجودش مورد اعتبار و لحاظ نگردد از دو راه بیرون نیست: یا وجوب وجود آن چیز بذات خود یا برجا و برقرار است پس بغیر استناد نداشته و یا از میان میرود پس خودش را در وجوب وجود خویش تأثیری نبوده و بس غیر بوده که او را واجب ساخته است.

### فصل

در اینکه واجب الوجود بغیر، ممکن الوجود بذات است.

هر چیز که وجودش بسبب غیر، واجب باشد بخودی خود و بحسب ذات ممکنست زیر آنچه وجوبش بواسطه غیر است پس وجوب وجودش تابع اضافه و نسبتی است و روشنست که اضافه و نسبت را اعتباریست و ذاتی را که آن اضافه و نسبت را دارد اعتباری دیگر چه ذات هر چیز غیر از اضافه و ارتباط آن چیز است و وجوب وجود آن چیز باعتبار این نسبت و اضافه پدید میآید پس آن چیز باعتبار اصل ذات خود یا وجوب وجود را اقتضاء دارد یا امکان وجود را یا امتناع وجود را نمیشود ذاتش بخودی خود امتناع را اقتضاء کند زیرا آنچه بحسب ذات خود وجودش ممتنع باشد از هیچ راه بهستی نمیرسد نه از راه ذات خود و نه بواسطه غیر و هم نمیشود که ذات بخودی خود وجوب را اقتضاء کند زیرا چنانکه گفتیم آنچه بحسب ذات خویش واجب است محالست بواسطه غیر هم واجب باشد پس ناگزیر باید گفته شود که باعتبار ذات خود ممکن الوجود و باعتبار ارتباط و انتساب بغیر، واجب الوجود و باعتبار قطع نسبت و ربط

از آن غیر، ممتنع الوجود است و خود ذات بخودی خود و بی آنکه شرطی بآن انضمام یابد ممکن الوجود است.

پس دانسته شد که هر چه وجودش بواسطه غیر خود واجب گردد بحسب ذات خود ممکنست.

### فصل

در اینکه آنچه وجودش بحسب ذات خود ممکنست بهستی نمیرسد مگر هنگامی که وجودش بسبب غیر واجب گردد

این قضیه بدین گونه انعکاس مییابد که هر چه بذات خود ممکنست اگر بهستی رسد وجودش بغیر خود واجب است زیرا از دو راه بیرون نیست: یا میشود وجودی برای آن بفعل آید یا نه راه دوم محالست و گرنه وجودش ممتنع خواهد بود پس باید راه نخست را گرفت و بر این فرض یا وجود آن واجب میگردد یا نه اگر وجودش واجب نگردد هنوز بر حال امکان خود باقیست و هستی آنرا از نیستی امتیازی نیست و این حالت با حالت نخست فرقی ندارد چه از این پیش هستی آن ممکن بود اکنون نیز چنانست که بوده و تغییری بهم نرسیده و اگر چنین فرض شود که حالتی از نو پدید آمده این پرسش که وجود فعلی آن حالت ممکنست یا واجب بجا خواهد بود پس اگر آن حالت را هستی ممکن باشد از پیش هم این امکان را میداشته پس چیزی تازه پدید نیامده و اگر وجود آن حالت واجب باشد و همان حالت هستی شدیء نخست را ایجاب کند پس برای آن شیئی نخستین، وجود حالتی واجب شده و این حالت جز خروجش بسوی هستی نیست پس خروجش بسوی وجود و هستی واجب است.

بعلاوه آنچه ممکنست یا بذات خود وجود مییابد یا بسببی جز ذات خویش اگر بذات خود وجود یابد پس وجودش واجبست نه ممکن و اگر بسببی بیرون از ذات خود هستی یابد یا با وجود آن سبب، واجب میگردد یا چنانکه پیش از وجود سبب آنرا وجودی نبوده اکنون نیز بهمان حالست این فرض روانیست پس ناگزیر چون سبب پیدا شود وجود آن چیز واجب میگردد پس هر چیز که وجودش بذات خود ممکنست بسبب غیر خویش واجب میگردد.

## فصل

در اینکه روا نیست دو چیز باشد که از آن دو يك واجب الوجود حدوث یابد و هم نمیشود که وجود هر يك از آن دو بآن يك وجوب یابد و هم روانیست که در واجب بهیچ روی کثرتی باشد

محالست دو چیز نه این آن و نه آن این باشد و وجود هر يك از آن دو چیز هم بذات خود واجب باشد و هم بآن يك چه روشن ساخته ایم که آنچه بذات خود واجبست ممکن نیست بغیر خود هم واجب باشد.

همچنین محالست که وجود هر يك از آن دو چیز تنها بآن يك واجب باشد بدین گونه که در مثل وجود «ا» بس بسبب «ب» واجب باشد نه بذات خود نیز هستی «ب» از روی «ا» واجب باشد و بس نه از جهت ذات خودش نیز و باین وضع هر دو با هم يك واجب الوجود باشند چه هر يك از آن دو را ذاتی است و اضافه و نسبتی و اعتبار دو ذات آنها غیر از اعتبار اضافه و نسبت هر يك بدیگر است و چون وجوب وجود هر يك از آنها بذات خود نیست پس وجود هر يك از آنها بذات خود ممکنست و هر چه بذات خویش ممکن الوجود است ناگزیر آنرا علتی باید که بحسب وجود بر آن مقدم باشد زیرا وجود هر علتی بحسب ذات باید پیش از معلول باشد، گرچه این تقدم بحسب زمان تحقق نیابد، پس هر يك را علتی است پیش از آن که بدان قیام دارد با اینکه بحسب آنچه گفتیم ذات هیچيك از آن دو را بذات آن يك تقدم و پیشی نیست پس باید آن دو را علتی باشد بیرون از آنها و پیشتر از هر دو.

پس وجوب وجود هر يك بدیگری از آنها استناد ندارد و از هم مستفاد نیست بلکه علتی بیرون از آن دو هست که آنها را هستی بخشیده و میان آنها علاقه و رابطه تضایف تولید کرده است.

و نیز آنچه وجودش بجیزی دیگر وجوب یابد هستی آن متوقف بر آن چیز دیگر و ذاتش پس از آنست و محالست که ذاتی در اینکه بهیستی رسد متوقف باشد بر ذاتی دیگر که هستی این ذات از آن ذات ناشی باشد و این چنانست که ذاتی در هستی یافتن بر هستی خود متوقف باشد.



پس اگر هستی آن ذات برای آن بذات خودش باشد از غیر بینیا خواهد بود و اگر چنان باشد که تاغیری، که وجود آن غیر پس از آن ذات و ناشی از آنست، نباشد وجود نیابد پس وجود آن ذات بر امری توقف دارد که وجود این امر پس از وجود آن ذات است بحسب ذات و با این فرض وجود آن ذات محالست.

باز میگوئیم واجب تعالی را از هیچ روی کثرتی نیست. و محالست که برای ذات واجب را مبادی و اجزائی خواه کمی و خواه حدی و قولی باشد که از فراهم آمدن آنها با هم واجب بهمرسد چه آن اجزاء از قبیل ماده و صورت باشد و چه بروجهی دیگر بدین گونه که هر جزئی از اجزاء قول شارح و اسم بر چیزی از معنی و مسمی دلالت کند که وجود آن چیز بحسب ذات غیر از چیزی باشد که آن جزء دیگر بر آن دلالت میکند.

ناروا بودن این فرض از این رو است که آنچه بدین وصف باشد ناگزیر هر يك از اجزائش را ذاتیست جز ذات جزء دیگر و جز ذات مجتمع پس یا هر يك از اجزاء را درست است که وجودی جداگانه و تنها داشته باشد و مجتمع را درست نیست که بی اجزاء وجود یابد بر این فرض، مجتمع واجب الوجود نخواهد بود یا اینکه برخی از اجزاء میشود وجودی تنها داشته باشد نه همه آنها لیکن مجتمع بی آن جزء نمیشود موجود باشد پس دیگر اجزاء و مجتمع که وجود تنها و جداگانه برای آنها صحیح نیست واجب الوجود نخواهند بود بلکه تنها همان جزئی که میشود بانفرا وجود یابد واجب است یا اینکه هیچیک از اجزاء را وجودی جدا از مجتمع و مجتمع را وجودی جدا از اجزاء صحت ندارد و وجود هر يك بدیگری بسته است و هیچکدام را بحسب ذات بر دیگری تقدم نیست پس هیچیک از آنها واجب الوجود نیست بعلاوه وجود اجزاء بر وجود کل تقدم ذاتی دارد پس علتی که ایجاب وجود میکند نخست وجود اجزاء را واجب میسازد از آن پس وجود کل را پس هیچیک از اجزاء و مجتمع واجب الوجود نیست.

و نمیتوان گفت که کل بحسب ذات بر اجزاء خود تقدم دارد زیرا بیگمان کل یا پس از اجزاء و یا همدوش آنها است و بهر گونه باشد وجودش واجب نیست.

از آنچه گفته شد روشن آمد که واجب تعالی نه جسم است و نه ماده جسم

و نه صورت جسم و نه ماده ای عقلیه برای صورتی معقوله و نه صورتی معقوله در ماده ای معقوله و نه هم پذیرای قسمت است: نه در کم و نه در سبادی و نه در قول. پس واجب از همه این جهات سه گانه یکتا و یگانه است.

### فصل

در اینکه هر چه وجودش واجب بذات است واجب در همه جهات است. و میگوییم همانا آنچه بذات خویش وجودش واجب باشد از همه روی واجبست و گر نه هر گاه از جهتی چنین باشد که بشود این جهت برایش باشد و بشود که نباشد، و از این خالی نیست، ناگزیر بود و نبود آن جهت بعلتی مستند و متعلق خواهد بود پس ذات واجب را وجود و هستی بدو علت آن دو که از آنها خالی نیست بسته و متعلق است پس بذات خویش بطور اطلاق واجب نیست بلکه با وجود دو علت یاد شده خواه یکی از آن دو علت، وجودی باشد و دیگر عدمی یا هر دو وجودی باشد.

از این سخن روشن شد که واجب تعالی را چیزی مورد انتظار نیست که وجود آن پس از وجود واجب برایش موجود شود بلکه آنچه واجب را ممکنست برایش واجب است: پس نه اراده ای برای او مورد انتظار و نه علمی و نه هیچ صفتی از صفاتی که دارد نسبت بذات او بحالت انتظار و وصف امکانست.

### فصل

در اینکه واجب تعالی ذاتش هم معقولست و هم عقل و بیان اینکه هر صورتی که در ماده نیست چنین و عقل و عاقل معقول در آن یکیست.

باز میگوییم بیگمان ذات واجب تعالی ذاتی است معقول نه محسوس زیرا واجب تعالی جسم نیست، در مکان نیست، محل برای عوارض جسمانی نیست و چون مهیت واجب در ماده نیست پس مهیت او بالفعل معقولست چه بزودی روشن خواهیم ساخت که «صورت معقوله» هر ماهیتی است که از ماده و علائق آن جدا و بر کنار باشد پس اگر این مجرد و جدا بودن از ماده باین نیاز داشته باشد که عقل آنرا تجرید کند پس خود آن ماهیت بحسب ذات و بخودی خود بالفعل معقول نیست بلکه بالقوه معقولست

مانند این اجسام طبیعی و صناعی و اگر مجرد ماهیت بخودی خود و بحسب ذات باشد پس خود آن مهیت بذات خویش و بالفعل معقول است و همان وجودش در عقل بالقوه خود عقل بالفعل است زیرا عقل (معقول) بالفعل صورتیست کلی که از ماده و از عوارضی که ناشی از ماده و زائد بر ذات و ذاتیات است برهنه و پاك باشد چه صورتهایی که در قوه خیال وجود مییابد هر چند از مواد خارجی خود پاك و مجرد گشته لیکن از عوارض متناسب با مواد خود برهنه و پاك نشده اند زیرا صورت زید در موطن خیال با همان اندازه از درازی و پهنی و رنگ خود و در نحوی از وضع و این در میآید و هیچیک از این عوارض که بر انسانیت زید، عارض گشته باقتضاء ذات و مهیت انسانیت نیست و گرنه همه افراد انسان در داشتن آنها یکسان بودند، بلکه سبب عروض این عوارض بر خصوص زید ماده ای است مخصوص که انسانیت را با این لوازم پذیرفته است.

لیکن قوه عقل همه این عوارض و لوازم را از هر مهیت جدا میکند و مهیت هر چیز را خالص و بی شائبه از هر امری بیگانه قرار میدهد و آنرا با این عمل تجرید چنان میسازد که بر افرادی بسیار منطبق و بطور اشتراك بر همه آنها صادق آید پس مهیت انسان هنگامی که در موطن عقل در میآید نه درازا دارد و نه پهنا و نه رنگ و نه دارای وضعی است و نه با اینی. و اگر این امور از خود مهیت و ذات میبود بیگمان بر چیزی که این عوارض و زوائد با آن نیست راست نمیآمد و بر آن بار نمیشد.

و هر صورتی که از ماده و عوارض آن مجرد و پاك باشد چون بعقل بالقوه اتحاد یابد آنرا بالفعل میگرداند نه بدین گونه که عقل بالقوه را از آن صورت، چنانکه ماده اجسام را از صورت خود انفصال است، جدائی و انفصال باشد چه اگر عقل بالقوه از صورت معقوله بحسب ذات منفصل جدا باشد و آنرا تعقل کند ناگزیر این تعقل بوسیله صورتی دیگر که از آن صورت نخست گرفته شود باید انجام یابد با اینکه نسبت بصورت معقوله دوم نیز همان پرسش میآید و اگر آن هم با گرفتن صورتی دیگر باشد این صورتهای بی پایان و تعلقات نامتناهی خواهد بود.

این مجملرا تفصیل میدهم و میگویم.

عقل بالفعل در این هنگام یکی از سه امر است : یا خود این صورتست یا عقل بالقوه ایست که این صورت برای آن حصول یافته یا هر دو با هم عقل بالفعل است. روانیست که بصرف اینکه صورت برای عقل بالقوه حصول یافته عقل بالقوه همان عقل بالفعل باشد زیرا ذات عقل بالقوه از دو حال بیرون نیست یا اینکه آن صورت حاصله را تعقل میکنند یا نه اگر آنرا تعقل نکنند پس تغییری رخ نداده و هنوز از مرحله قوه بمقام فعل در نیامده است و اگر آن صورت حاصله را تعقل کند باز از دو حال بیرون نیست یا از این راهست که از آن صورت حاصله صورتی دیگر برای عقل بالقوه حدوث مییابد یا بصرف حصول همان صورت تعقل آن حاصل میگردد .

اگر تعقل صورت حاصله از راه حدوث صورتی دیگر تحقق یابد تسلسل پدید میآید و اگر صرف وجود و حصولش در عقل ، کافی باشد باز دو حالت بنظر میرسد یا اینست که صرف وجود و حصول صورت برای چیزی هر چه باشد ( بطور اطلاق ) موجب معقول شدن صورتست و عاقل بودن آن چیز یا اینکه بطور اطلاق و برای هر چیز نیست .

اگر بطور اطلاق باشد باید ماده و عوارض آن نیز عقل باشد و صورت مقرون با آنها معقول چه آن صورت معقوله در اعیان طبیعیه بماده و عوارض آن اقتران یافته و با آنها حاصل و موجود است نهایت اینکه مجرد و پاک نیست و مخلوط و آمیخته باغیر است و اختلاط و آمیزش با چیزی موجب آن نیست که حقیقت ذات امری که با آن چیز آمیخته شده نباشد و نابود بشمار آید .

و اگر بطور اطلاق نباشد بلکه چون آن صورت برای چیزی وجود یافته که آن چیز میتواند تعقل کند و از شأنش اینست که تعقل کند در این حال باید دید از این جمله « از شأنش اینست که تعقل کند » چه خواسته شده؟ اگر مراد از تعقل همان وجود و حصول صورت باشد برایش پس مانده اینست که گفته شده باشد معقول بودن صورت بدین سبب است که آن صورت برای چیزی موجود است که از شان آن چیز اینست که آن صورت برایش موجود باشد !! و اگر مراد از آن همان وجود و حصول صورت برایش نباشد خلاف فرض است چه فرض این بود که نفس وجود این صورت معقوله برایش کافیست.

بنا بر این تعقل این صورت مجرد نه عبارتست از نفس حصولش برای عقل بالقوه و نه هم عبارتست از وجود صورتی دیگر که از این صورت حاصله اتخاذ و انتزاع شده باشد پس بیگمان عقل بالقوه همان عقل بالفعل نیست مگر اینکه حیا میان آن دو مانند حال میان ماده و صورت یاد شده فرض نگردد .

**و هم روا نیست که عقل بالفعل در اینجا خود همان صورت مجرد باشد**  
 بطوری که عقل بالقوه هنوز بفعلیت نرسیده باشد چه عقل بالقوه خود همان صورت مجرد نیست بلکه قوه ایست پذیرای آن و فرض چنانست که عقل بالفعل خود همان صورت مجرد است پس عقل بالقوه عقل بالفعل نیست بلکه موضع و قابل است برای عقل بالفعل پس عقل بالقوه عقل بالفعل نیست ! چه عقل بالقوه چیز است که از شأنش اینست که بالفعل گردد و حال اینکه در این مورد چیزی وجود ندارد که بالقوه عقل باشد و بعد بفعلیت رسد زیرا آنچه بمنزله ماده است حاشا بیان کردیم و آنچه بمنزله صورت است پس اگر عقل بالفعل، خود آن باشد خود آن همیشه بالفعل است و محالست که وجود یابد و عقل بالقوه باشد .

**و هم روا نیست که این عقل بالفعل ، مجموع صورت مجرد حاصله و عقل بالقوه با هم باشد** زیرا بر این فرض از دو راه بیرون نیست یا این عقل بالفعل ذات خود را تعقل میکند ( و از اینرو بالفعل میباشد ) یا غیر ذات خود را راه دوم که جز ذاتش چیزی دیگر را تعقل کند ناروا و نامعقولست زیرا ذات این عقل بالفعل ( که بر این فرض مرکب است ) از دو چیز بیرون نیست یا یکی از اجزاء ذات آن یعنی همان ماده و صورت یاد شده است یا از اصل چیزی بیرون از ذات و اجزاء ذات است : **اگر معقولش چیزی بیرون از ذات و اجزاء آن باشد** پس تعقل آن بدین گونه خواهد بود که صورت آن چیز را در خود بپذیرد و بمنزله ماده و محل برای آن صورت قرار یابد و پوشیده نیست که این صورت نه آن صورتست که ما در باره اش سخن میگوئیم بلکه صورتی دیگر است که بدان وسیله عقل بفعلیت میرسد و آن مجموع، عقل بالفعل میگردد . و فرض ما در این موضع بس نسبت بدان صورت است که عقل بالفعل بسبب آن صورت عقل بالفعل میگردد . با همه اینها همان اشکال و سخن که در میانست درباره

«مجموع» با این صورت بیرونی نیز بمیان میآید و اشکال بر میگردد.

و اگر معقولش اجزاء ذات خود باشد این نیز روان نیست زیرا یا جزئی را که بمنزله ماده است تعقل میکند یا آنرا که مانند صورتست یا هر دو را با هم و در هر يك از این سه احتمال یا تعقل بوسیله جزئی که چون ماده است انجام مییابد یا بوسیله جزئی که بمنزله صورتست یا بهر دو با هم. و تو خود هر گاه این اقسام واحه مالها را خوب بررسی کنی نادرستی همه آنها بر تو هویدا میآید.

چه اگر تعقل جزئی که بمنزله ماده است بوسیله خود همان جزء انجام یابد پس آن جزء بذات خود هم عاقل است و هم معقول و آن جزء دیگر را که بمنزله صورتست در این مورد هیچ فائده و اثری نیست.

و اگر تعقل جزئی که بمنزله ماده است بوسیله آن جزء دیگر که همچون صورتست تحقق یابد پس جزئی که مانند صورتست خودش مبدء بالقوه خواهد بود و جزئی که بمنزله ماده است مبدء بالفعل و این برعکس چیز است که در اینجا بایسته و واجب است.

و اگر تعقل جزئی که مانند ماده است بهر دو جزء با هم باشد پس صورت آن جزء هم در خودش و هم در جزء دیگر که بمنزله صورتست حلول خواهد داشت پس خودش از خودش بیشتر و بزرگتر خواهد بود و این خلف است و محال.

چگونگی احتمال اینکه مورد تعقل مجموع، جزئی باشد که بمنزله صورتست از آنچه گفته شد بخوبی روشن و نادرستی آن بی نیاز از دراز ساختن سخن است و همچنین فرض اینکه هر جزئی از مجموع بهر جزئی از آن تعقل گردد. پس همه اقسام سه گانه باطل گردید. و بصحت پیوست که صورت عقلیه را بعقل بالقوه آن نسبت نیست که صورت طبیعیه را بهیولی طبیعیه است بلکه حال آن چنانست که چون در عقل بالقوه حلول کند ذات هر دو یکی شود و امتیاز ذاتی میان قابل و مقبول نباشد و در این هنگام عقل بالفعل بحقیقت همان صورت معقوله مجرد باشد.

و هر گاه این صورت از آن راه که برای غیر خود حاصل شده آنرا عقل بالفعل قرار دهد پس اگر خود بذات خویش قائم باشد شایسته تر است که عقل بالفعل باشد چه

اگر لختی از آتش بخود ایستاده و بر جا باشد بیگمان بسوزاندن اولی است و هم سفیدی اگر بذات خویش قائم باشد اولی باینست که نور چشم را پراکنده سازد .

و چنان نیست که مغایرت عاقل و معقول ضرورت داشته باشد و هر چه معقول شود واجب باشد که چیزی دیگر آنرا تعقل کند زیرا بیگمان عقل بالقوه ذات خویش را باین گونه که خود همانست که از شانش تعقل غیرش میباید تعقل میکند .

از اینجا روشن شد که هر ماهیت چون از ماده و عوارض ماده پاک و مجرد باشد خود بخود هم بالفعل معقولست و هم عقل و برای اینکه معقول باشد بچیزی دیگر که آنرا تعقل کند نیاز ندارد .

اثبات این مطلب را براهین دیگر نیز هست که چون پیچیده و دشوار بود نیاوردیم و آنرا که روشنتر از همه بود یادآور آن اعتماد کردیم پس روشن گردید که واجب الوجود بذات واجب است که بذات خویش هم معقول برای خود و هم عاقل ذات و هم عقل بذات باشد .

و هر مهیت که از ماده پاک و مجرد باشد بخودی خود برای ذات خویش آشکار و مکشوف است و آنچه ماهیت را بخودی خود ثابت و برای ذاتش هست نه چنانست که با مقایسه بچیزی برایش باشد و بقیاس بچیزی دیگر نباشد بلکه بقیاس بهر چیز با ماهیت ثابت است : نخست برای ذات ماهیت و از آن پس برای چیزی دیگر . از اینجا دانسته میشود که چنان ماهیتی اگر بر چیزی پوشیده و پنهان باشد از اینرو است که نیروی قبول آن چیز ضعیف است و نمیتواند جلوه و ظهور آن ماهیت را بپذیرد .

## فصل

### در بیان اینکه واجب الوجود بذات ، خیر محض است

هر چه هستی آن بذات خود واجب باشد بیگمان خیر محض و کمال صرف است و خیر را با جمال میتوان گفت امریست که هر چیز رسیدن با آنرا شوق دارد و هستی آن چیز بدان امر کامل و تمام میگردد .

و شر را حقیقت ذاتی نیست بلکه شریا نبود خود گوهر چیز است یا نبود وصف

و حالیست صالح برای گوهری . پس خود هستی خیر است و کمال هستی خیر است .  
مرهستی را .

و هستی و وجودی که نبودی بها آن نباشد : نه نبود گوهری و نه نبود وصفی  
گوهر را بلکه همیشه فعلی باشد و از همه روی بالفعل ، آن هستی خیر محض است .  
و هر چه هستی آن بذات خود ممکن باشد خیر محض نیست چه ممکن را  
وجود بخودی خود و بحسب ذات واجب نیست پس ممکن بحسب ذات پذیرای عدم  
و آنچه بوجهی نیستی پذیر باشد و عدم را احتمال دهد چنان نیست که از همه روی و از  
هر جهت از نقص و شر پاك باشد . پس جز واجب الوجود بذات هیچ چیز خیر خالص  
و کمال محض نیست .

و گاهی عنوان «خیر» بر چیزی گفته میشود که کمالات همه چیز از اوست یعنی  
آنها را افاده میکند یا برای آنها سودمند است و بزودی بیان میکنیم که واجب است  
هر وجود و همچنین هر کمال وجودی از واجب تعالی استفاده شود و او است که برای  
ذات خود همه چیز را افاده میکند پس واجب تعالی از این جهت نیز خیر است و شر  
و نقصی در ذاتش راه ندارد .

### فصل

در اینکه واجب الوجود بذات، حق محض است.

هر چه هستی آن بذات خویش باشد بیگمان حق خالص و محض است زیرا حقیقت  
هر چیز همان خصوصیت هستی او است که برایش ثابت است پس هیچ چیز از واجب  
تعالی حقتر نیست.

و گاهی هم «حق» بر چیزی گفته میشود که اعتقاد بوجودش صادقست پس هیچ  
حقّی باین حق بودن حقتر و شایسته تر نیست از آنچه اعتقاد بوجود او صادقست و با صدق  
اعتقاد همیشگی و دائم هم هست و با دوام ، هستی او بذات خود برپا است نه اینکه از  
ناحیه غیر باشد .



## فصل

در اینکه نوع «واجب الوجود» جز بر يك فرد راست نمیآید پس از  
اینرو ذاتش تام و تمامست.

و نشود که برای نوع «واجب الوجود» جز ذات او مصداقی باشد و بر فردی  
دیگر راست آید زیرا وجود نوع برای واجب یا بحسب اقتضاء ذات نوعست یا علتی  
دیگر جز ذات نوعش آنرا اقتضاء میکند پس اگر صدق معنی نوعش بر آن بذات معنی  
نوعش مستند باشد آن معنی جز برای همین فرد یافت نمیشود و بر چیزی دیگر صادق  
نمیآید و اگر صدق معنی نوعش بر آن بعلتی بیرونی مستند باشد. پس واجب نخواهد  
بود بلکه معلولست و ناقص.

و چگونه روا تواند بود که ماهیتی مجرد از ماده دو ذات را باشد با اینکه دو بودن  
دو چیز یا بسبب معنی و ماهیت است یا بسبب حامل معنی یا بسبب وضع و مکان یا  
بسبب وقت و زمان و بالجمله دو بودن را علتی از علل باید باشد. پس هر دو چیز که آنها را  
بماهیت و معنی اختلاف نباشد ناگزیر بامری دیگر جز معنی اختلاف بهم رسیده  
و دو چیز شده اند.

پس هر معنی و حقیقتی که عین آن برای چند امر مختلف باشد و بر افرادی  
بسیار راست آید بیگمان ذات آن معنی یکی از علل و لواحق علل که یاد کردیم  
تعلق و بستگی دارد و ناچار واجب الوجود نیست.

و بطور کلی میگویم هر چه جز خود ماهیت و معنی، چیزی نیست و نمیشود  
که معنی جز بسبب تنهای ذاتش، نه سببی دیگر، بدان تعلق یابد پس با مثلی بعد  
مخالفت نمیآید یعنی برای آن مثل و مانندی نیست زیرا «مثل» آنست که با مثل خود  
بعد مخالفت دارد.

از اینجا روشن شد که واجب تعالی ند و مثل ندارد و هم او را ضدی نیست زیرا  
ضد با ضد نمیسازد و یکدیگر را فاسد میسازد و هم دو ضد را در يك «موضوع» شرکت است  
با اینکه واجب الوجود از ماده و موضوع پاک و برکنار است.

## فصل

در اینکه واجب تعالی از جهاتی مختلف، واحد است و تام و برهان براینکه  
نمیشود دو چیز هر دو واجب الوجود باشند.

و هم واجب را وجود و هستی تام است زیرا نوعش او را است و پس چیزی از  
نوعش از آن بیرون نیست. و یکی از جهات واحد بودن چیزی اینست که تام باشد زیرا  
کثیر و زائد، واحد بشمار نمیآید. پس واجب از اینرو که وجودش تام است و احد است  
و از اینرو که حدش باو اختصاص دارد هم واحد است. و از این جهت که نه از راه کم  
و نه از راه علل قوام و نه از راه اجزاء حد و بالجمله از هیچ جهت پذیرای انقسام نیست  
نیز واحد است. و از اینرو که هر چیز را وحدتی است مخصوص بآن و کمال حقیقت  
ذاتی آن چیز بآن وحدتست هم واحد است.

و بوجهی دیگر هم واحد است و آن جهت اینست که مرتبه اش از وجود، که همان  
وجوب وجود است، جز برای خود او برای هیچ موجودی نیست.

و روا نیست که حقیقت «وجوب وجود» میان واجب تعالی و چیزی دیگر  
مشترک باشد.

اکنون باید این مطلب را برهان روشن سازیم. پس میگوییم:  
وجوب وجود یا چیز است لازم برای آن ماهیتی که وجوب وجود دارد مانند  
اینکه میگوییم فلان چیز «مبدء» است پس این چیز را نخست ماهیت و ذاتی است  
و پس از آن معنی «مبدء» بودن برای آن ذات لازم افتاده است. چنانکه «امکان وجود»  
گاهی برای چیزی که آنرا فی نفسه معنی و ذاتی هست، مثل اینکه جسم است یا سفیدی  
یا رنگ است و پس از آن «ممکن الوجود»، لازم افتاده نه اینکه عین آنها یا داخل در  
آنها باشد یا اینکه وجوب وجود عین واجب الوجود است پس خود «وجوب وجود»  
طبیعتی است کلی و ذاتی برای واجب الوجود.

اکنون میگوییم اولاً ممکن نیست که «وجوب وجود» برای مهیت واجب الوجود  
از معانی لازمه آن باشد چه لوازم هر مهیت، معلول آن مهیت است.

پس مهیت واجب سبب است برای وجوب وجود و وجوب وجودش متعلق است

بسبب و در این صورت وجوب وجود بسببی استناد یافته نه اینکه بذات خود موجود باشد از این گذشته اگر عین آن مهیت برای چیزی دیگر هم باشد و بر دو فرد راست آید پس نوع «وجوب وجود» از معانی و حقائقی خواهد بود که در آن اشتراك باشد با اینکه مشترك بودن آنرا ابطال کردیم. و اگر هر یک را مهیتی بخود مخصوص باشد پس اگر در هیچ چیز با هم شريك نباشند و قدری جامع میان آنها نباشد هر يك از آنها جوهر یعنی بی موضوع و بخود قائم نخواهد بود (با اینکه جوهر بودن بر هر يك از آنها در يك رتبه و یکسان باز میگردد و از اینرو «جوهر» جنس است برای آنها) پس یکی از آنها ناگزیر بموضوعی قیام و نیاز خواهد داشت و بیگمان واجب الوجود نخواهد بود و اگر در چیزی با هم شريك باشند و پس از آن برای هر يك معنی جداگانه و مخصوص بخود آن باشد که مهیتش بآن معنی تمام گردد پس معنی مورد اشتراك در ذات هر يك داخل است پس هر يك از آنها قسمت پذیر است با اینکه گفته شد که واجب الوجود از هیچ روی پذیرای قسمت نیست پس هیچیک از آنها واجب الوجود نخواهد بود.

و اگر چنان باشد که یکی از آن دورا پس همان معنی مشترك فیه باشد و آن یکرا علاوه بر آن معنی مشترك فیه معنی دیگر باشد و نخست از دوم بدین جدا آید که این معنی زائد و علاوه در آن نیست و در حقیقت، نخست همان معنی مشترك فیه باشد بشرط تجرد از دیگر معانی و باعتبار نبودن معنی زائد با آن، این فرض اگر چه روا است لیکن بنابراین، دوم چون مرکب است واجب الوجود نیست و تنها همان نخست واجب الوجود خواهد بود و معنی مشترك فیه موجب وجوب وجودی نیست مگر بشرط عدم معنی دیگر با آن بی آنکه این عدمها خود وجود چیزهایی و ذاتهایی باشد و گر نه در يك چیز عده های اموری بیکران وجود خواهد داشت زیرا در هر چیز اعدام اشیائی بی پایانست.

باهمه آنها آنچه وجودش واجبست این وجوب وجود نه بآن چیز است که با غیر خود در آن چیز اشتراك دارد و بتنهائی آن چیز وجود ذاتش تمام نمیشد بلکه آنگاه بتمام میرسد که هم آنچه در آن با غیر شرکت دارد و هم آنچه بخودش اختصاص

دارد هر دو با هم تحقق یابد .

پس آنچه ذاتش بآن تمام میشود و زائد بر چیز نیست که اشتراك در آنست یا اینکه در نفس «وجوب وجود» شرطست یا شرط نیست اگر آن زیادت در نفس «وجوب وجود» شرط باشد باید برای هر چه واجب الوجود هست شرط باشد پس هر چه برای هر يك از دو ماهیت ، وجود دارد باید در آن يك هم موجود باشد در این صورت آنها را از هم انفصال و امتیازی نخواهد بود و این خلاف فرضست ! چه فرض این بود که از لحاظ نوع میان آنها اختلاف و امتیاز است و اگر در نفس «وجوب وجود» شرط نباشد و میدانیم که اگر امری برای چیزی شرط نباشد آن چیز بی آن امر با تمام میرسد پس بی آنکه امری زائد را که مایه اختلاف و امتیاز شده تائیری باشد «وجوب وجود» خود بخود تمامست و بامر زائد مختلف فیه نیازی ندارد پس آن امر مختلف فیه بر «وجوب وجود» عارض است و آن دومهیت را در نوع وجوب وجود باهم اتفاق و در امری عارضی و بیرون از ذات آنها بایکدیگر اختلافست . این هم خلاف فرضست .

پس اگر یکی از دو امر زائد مختلف فیه بی آنکه معین گردد برای «وجوب وجود» شرط قرار داده شود پس نه این يك بطور معین شرطست و نه آن يك بطور معین پس هر دو در اینکه هیچکدام از آنها شرط نیست یکسان و مانند هم میباشد پس چگونه یکی از آنها بطور نامعین شرطست !؟

**اگر کسی بگوید این مورد بعین «ماده» را مانند است که نه این صورت معین و نه ضد آن هیچکدام برای آن شرط نیست بلکه یکی از آن دو صورت بطور نامعین شرطست یا مانند رنگست که وجودش را تقرر و ثبات نیست مگر اینکه بطور نامعین سیاه یا سپید باشد .**

**پس آن گوینده بدانند که میان آن مورد با این مثلها فرقست و از این فرق، غفلت شده است زیرا در مورد ماده یکی از دو صورت بطور معین شرطست در يك زمان و صورت دیگر در آن زمان شرط نیست و در زمان دیگر صورتی دیگر بطور معین شرطست و صورت پیش شرط نیست . و هر يك از آن دو صورت برای ماده اگر مطلق و بلا شرط**

اعتبار گردد ممکنست و خود ماده نیز در این حال ، ممکنست پس اگر واجب گردد بعلت یکی از دو صورت واجب میگردد و خود آن صورت معین هم واجب میشود و بهر حال خواه یکی معین از دو صورت و خواه نامعین ، در وجوب ماده معینی شرط باشد پس شرط وجوب آنست نه شرط خود طبیعت آن پس اگر برای وجوب وجودش شرطی باشد متعلق به چیزی خارج از آن ناگزیر وجوب وجود بذات نخواهد بود .

و در مورد رنگ چنان نیست که رنگ شدن رنگ سیاهی یا سپیدی باشد بلکه رنگ بودن رنگ با مرئیست اعم از آن دولیکن خودش بتنهائی و بی آنکه فصل یکی از دو رنگ خاص بآن ضمیمه شود وجود نمیابد پس هیچیک از آن دو برای خود رنگ بودن شرط نیست بلکه شرطست برای وجود یافتن رنگ و آنگاه در هر زمان و هر ماده ای یکی معین از آن دو شرطست نه آن دیگر پس این رنگ که بحسب این زمان و این ماده است بس فصل سیاهی آنرا ایجاد میکند و آن رنگ دیگر را بس فصل سپیدی بوجود میآورد و اما رنگ مطلق پس یا هیچیک از آن دو برای وجودش شرط نیست یا اینکه اجتماع هر دو با هم شرط وجود آنست بدین گونه که هر يك از سیاهی و سپیدی جزئی است از شرط وجود رنگ مطلق نه تمام شرط و آنچه تمام شرطست اجتماع آن دو امر است با هم و بالجمله يك چیز از یک جهت شرطش يك چیز است نه هر چیز که اتفاق افتد و اینکه یکی از دو امر نا معین و اتفاقی برای يك چیز شرط باشد بس در موردیست که آن چیز را دو جهت باشد و هر جهتی را شرطی معین پس آن چیز از آن دو خالی نیست و بذات خود بیکی معین از آنها تعلق ندارد بلکه با اتفاق سبب جهتش لیکن ذات آن بحسب خود ذات جز يك شرط ندارد چنانکه رنگ بودنرا بحسب ذات ، يك چیز شرطست و بحسب جهات وجودش اموری، که برای هر وقتی امری معین از میان آن امور شرطست . و چنانکه هیچیک از دو امر ، نه بطور معین و نه بطور نامعین در ماهیت رنگ بودن رنگ شرط نیست بلکه در فعلی شدن و هستی یافتن آن شرطست همچنین واجبست که در مورد «وجوب وجود» یکی از دو امر در ماهیت «وجوب وجود» بودن آن شرط نباشد بلکه از جهت انیت و هستی یافتن آن و بر این فرض «وجوب وجود» چیزی جز ماهیتش خواهد بود و این خلاف فرضست چه لازم میآید که بر

«واجب الوجود» وجودی طاری شود که خود بخود آنرا نداشته چنانکه بر انسانیت و فرسیت و چنانکه بر لونیت، طاری میگردد. بلکه چنانکه در رنگ بودن میتوان گفت که یکی از دو امر بطور نامعین شرطست در رنگ بودن آن لیکن برای اختلافی که در وجودهای آن موجود است نه برای خاطر خود رنگ بودن همچنین اگر از دو فصل، یکی بطور نامعین برای «وجوب وجود» شرط باشد واجبست که نه برای این باشد که «وجوب وجود» است پس وجوب وجود خود بخود از آن فصل بی نیاز است و بخود تقرر و ثبات خواهد داشت و آن شرط، بس برای اختلاف عوارض وجوب وجود شرط و این خلاف فرضست چه گفتیم که وجوب وجود را احوالی مختلف که از اقتضاء وجوب وجود بیرون باشد ملحق و طاری نمیکرد و آنگاه رنگ بودن حقیقتی است معلول پس ناگزیر بعد از ماهیت و ذاتش باید شرائطی بدان ملحق گردد تا از آن راه وجود یابد و مختلف باشد لیکن وجوب وجود را پس از وجوب وجود شرطی نیست که از راه لمحق شرط بوجود آید.

پس روشن شد که هیچکدام از دو امر مخصوص بدو ماهیت یاد شده بهیچوجه، نه معین و نه نامعین، در «وجوب وجود» شرط نیست پس درست نیست که وجوب وجود «مشارك فيه» قرار داده شود خواه عرض لازم باشد و خواه ذاتی و مقوم ماهیت، و این آشکارتر است چه وجوب وجود هر گاه خود بخود طبیعتی باشد مثل اینکه «ا» باشد بعد با فردی منقسم شود یا اینست که با فردی انقسام مییابد که بس میان آنها بعد اختلافست و اینرا منع کردیم یا اینکه با موری منقسم میگردد که میان آنها بحسب نوع، اختلاف و انقسام آنها بواسطه فصولست. فرض شود که آن فصول «ب» و «ج» باشد و این فصول در اینکه «وجوب وجود» تقرر و تحقق یابد شرط نیست و هر گاه در آنجا که «وجوب وجود» عرضی لازم فرض شد شرطی برای تحقق و تقرر نداشت در اینجا که طبیعتی متحقق و مقرر است عدم اشتراط، آشکارتر است چه طبیعت «وجوب وجود» در اینکه «وجوب وجود» باشد اگر به «ب» و «ج» نیازمند باشد پس طبیعت «وجوب وجود» طبیعت وجوب وجود نیست!! و این خلاف فرض و محالست.

و بالجمله باید بدانی که حقیقت وجوب وجود مانند طبیعت رنگ و حیوان

نیست که در تقرر وجود بدین فصل و بدان فصل نیاز داشته باشد چه این گونه امور، طبیعت‌هایی هست معلول و نیازمندی آنها بفصول در مقام تقرر و وجود است نه در اصل طبیعت مشترکه حیوانیت و لونیت و در این مورد «وجوب وجود» بمنزله حیوانیت و لونیت است پس چنانکه آن دو در اینکه «حیوان» و «رنگ» باشند بفصلی نیاز ندارند همچنین وجوب وجود در اینکه وجوب وجود باشد بفصلی نیاز ندارد و آنگاه برای «وجوب وجود» وجودی دوباره که بدان نیاز داشته باشد نیست چنانکه در آنجا لونیت و حیوانیت را بوجودی که لازم است برای آنها نیاز است.

پس روشن شد که روانیست «وجوب وجود» مشترك باشد خواه اشتراك آن مانند اشتراك لازم طبیعت باشد و خواه اینکه بذات خود طبیعتی مشترك و بمنزله جنس باشد. بنا بر این واجب الوجود نه تنها بنوع یا بعد یا بعدم انقسام یا بتمام بودن و احد است بلکه در اینکه وجودش بغیرش گرچه از جنس او هم نباشد نیست باز واحد است. و روانیست گفته شود دو واجب باشد که در هیچ چیز آنها را باهم اشتراك نباشد زیرا بیگمان در وجوب وجود هم در نداشتن «موضوع» آنها را اشتراك است پس اگر اطلاق وجوب وجود بر آنها بر سبیل اشتراك لفظی باشد نه معنوی در این گونه اطلاق سخن نیست چه از اینکه اسم و لفظ «واجب» بر افرادی اطلاق شود مانعی نمیباشد بلکه مانع در اینست که این اسم یکی از معانی خود بر چند چیز اطلاق شود و اگر اطلاق «وجوب وجود» بر آنها بر سبیل اشتراك معنوی و از قبیل تواطؤ باشد ناگزیر معنی که حصول یافته عام است خواه بطور عموم لازم یا بوجه عموم جنس و چگونه ممکنست عموم «وجوب وجود» برای دو چیز بر طریق لوازم خارجی حاصل آید و حال اینکه هر لازمی خارجی معلولست و نیازمند بعلت با اینکه وجوب وجود محض، معلول نیست.

### فصل

در بیان اینکه واجب تعالی هم معشوق و هم عاشق و هم لذیذ است و هم ملذذ و اینکه لذت عبارتست از ادراك خیر ملائم و مناسب.

هیچ جمال یا بهائی برتر از این نیست که مهیتی عقلیه محضه و خیریه صرفه

باشد و هم از هر يك از انحاء نقص بر کنار و از همه جهت یگانه و یکتا باشد .  
 پس واجب تعالی جمال صرف و بهاء محض است و هر اعتدال از او است زیرا  
 هر اعتدالی که در کثرتی پدید آید بترکیب یا مزاجست پس وحدتی در کثرت بحدوث  
 میرسد . و جمال و بهاء هر چیز بدین است که چنانکه آنرا بایسته است چنان باشد پس  
 چگونه خواهد بود جمالی که در وجود واجب و بدان گونه میباشد که بایسته واجب است  
 که بدانسان باشد . و هر جمال و ملائمت و خیری که مورد ادراك گردد معشوق و محبوب  
 و مایه خوشی و سرور است چه همه این امور از ادراك ناشی میگردد و **ادراك یا حسی است**  
**یا خیالی یا وهمی یا ظنی یا عقلی** . و هر چه ادراك وسیعتر و عمیقتر و تحقیقی تر  
 باشد و چیزی که ادراك بدان تعلق یافته از لحاظ ذات اجمل و اشرف باشد قوه مدر که آن را  
 بیشتر دوست دارد و زیادتیر از آن لذت میبرد و بآن خوشتر میگردد . **پس واجب تعالی**  
**که در نهایت کمال و جمال و بهاء است**، ذات خود را بهمین وجه که در آخرین مراتب  
 کمال و جمال و بهاء است بکاملترین نحو از ادراك ، تعقل میکند و هم عاقل و معقول را  
 بدینگونه که هر دورا يك حقیقت است تعقل میکند پس بیگمان ذات او نسبت بذات خویش  
 بزرگترین عاشق و معشوق و عظیمترین لذت برنده و لذت دارنده است چه لذت  
 جز « ادراك امری ملائم و مناسب از آن جهت که ملائم است » چیزی دیگر نیست پس  
 لذت حسی اینست که امری ملائم باحساس در آید و لذت عقلی بدین گونه است که  
 امری ملائم مورد تعقل واقع گردد و همچنین . پس واجب تعالی بهترین ادراك کننده ایست  
 با بهترین ادراکی بهترین ادراك شده را پس او بهترین لذت برنده است و خوشترین لذت  
 برده شده بحدی که هیچ چیز را نتوان بدان قیاس کرد . و برای فهماندن این قسمت  
 جز همین الفاظ و اسامی ما را کلماتی دیگر نیست و اگر کسی بکار بردن این گونه  
 کلمات را نسبت بواجب تعالی نپسندد کلماتی دیگر استعمال کند ؛

و باید دانست که ادراك عقل مرعقول را قویتر است از ادراك حس مر محسوس را چه  
 عقل امری باقی و کلی را تعقل و ادراك میکند و بآن متحد میگردد و عین آن میشود  
 و آنرا بکنه و باطن درمییابد نه بظاهر، در صورتی که حس نسبت بمحسوس چنین نیست .  
 پس لذتی که ما را در تعقل امری ملائم باید برتر است از لذتی که بهنگام احساس



امری ملائم پیش می‌آید و هیچ نسبتی میان این دو لذت نیست لیکن گاهی چنان پیش می‌آید که قوه در آنکه بواسطه عوارضی، با آنچه باید از آن استلذاذ برد استلذاذ نمیبرد مانند اینکه بیمار بواسطه عارضه ناخوشی از شیرینی بدش می‌آید و از آن لذت نمیبرد همچنین است حال ما هنگامی که در بدن هستیم چه در این حال وقتی که برای قوه تقلیه ما کمال آن بفعلیت میرسد ما آن خوشی و لذتی را که باید و شاید در خود نمیابیم و این برای عائق و مانع بودن تن میباشد و اگر ما از تن بدور بودیم و تنها میزیستیم بیگمان از مشاهده ذات خودمان که عالمی عقلی گردیده و موجودات حقیقه و کمالات و جمالات و لذا اذ حقیقی را تحت مطالعه و مشاهده خویش در آورده و بدانها چون معقولی بمعقولی پیوسته و متصل گشته چنان لذت و بهائی در خود میدیدیم که آن را نهایی نمیبود و بزودی همه این معائیرا توضیح خواهیم داد.

و بدانکه لذت و خوشی هر قوه همان حاصل شدن کمال آن قوه است برای آن قوه پس برای قوه حس، محسوسات ملائم بآن و برای خشم انتقام و برای امید ظفر و برای هر چیز آنچه بدان چیز اختصاص دارد و برای نفس ناطقه اینست که بالفعل عالمی عقلی گردد.

پس واجب تعالی معقول و معشوق و لذیذ و خوش آیند است خواه تعقل و تعشق و توجهی در کار باشد یا نه.

### فصل

در بیان اینکه واجب تعالی چگونه ذات خود و همه چیز را تعقل میکند

و روانیست که واجب تعالی اشیاء را از خود اشیاء تعقل کند و گرنه پس ذات واجب یا متقومست با آنچه تعقل میکند پس تقوم او باشیاء معقوله است و با اینکه تعقل بر ذاتش عارض است پس از همه جهت واجب نیست و این محالست و هم چنانکه بزودی بیان خواهیم کرد واجب تعالی مبدء است برای هر وجودی پس از ذات خود آنچه را مبدء برای آنست تعقل میکند و او است مبدء برای اعیان موجودات تمام و کامل و برای انواع موجودات کائن فاسد و جائز نیست که خود این متغیرات را از حیث متغیر بودن تعقل کند

پس یکبار آنها را بدین گونه که موجودی غیر معدوم است - مورد تعقل قرار دهد و دیگر بار بدین گونه که معدومی غیر موجود است تعقل کند و هر يك از این دو گونه را صورتی عقلی جداگانه باشد و هیچ يك از این دو صورت با آن صورت دیگر برجا نماند پس واجب تعالی ذاتش در تغییر باشد و دگرگون گردد .

از این گذشته اشیاء فاسده اگر مهیت مجردة آنها مورد تعقل واقع گردد از آن روی که فاسده است بتعقل در نیامده و اگر با ماده و عوارض آن بتعقل در آید محسوس یا متخیل خواهد بود نه معقول و ما در مواضع دیگر بیان کرده ایم که هر صورتی محسوس و هر صورتی خیالی را که ما ادراك میکنیم جز بآلتی قابل تجزی و انقسام نمیتوانیم آنرا ادراك کنیم چنانکه اثبات بسیاری از افعال برای واجب تعالی نقص او را موجب است همچنین است اثبات بسیاری از تعلقات برای او .

### فصل

در بیان تحقق وحدانیت و یگانگی واجب تعالی بدین گونه که علم او را با قدرت و اراده و حکمت و حیاتی بحسب مفهوم اختلافی نیست بلکه همه را يك مفاد است پس این اوصاف متعدد موجب انقسام و تجزی ذات یگانه واجب نمیکرد .

بدانکه صورت معقوله گاهی چنانست که از چیزی موجود گرفته میشود چنانکه ما از فلک بوسیله رصد و از راه حس صورت معقوله آن را میگیریم و گاهی چنانست که صورت موجوده از آن صورتی که بتعقل در آمده گرفته میشود چنانکه ما صورتی برای اختراعی از خود تعقل میکنیم و از آن خبر میدهم آنگاه آن صورت معقوله اعضاء ما را بحرکت میآورد تا در خارج آنرا بوجود میرسانیم پس چنان نیست که وجودی داشته پس آن را تعقل کرده باشیم بلکه آنرا تعقل کرده ایم پس وجود یافته است. نسبت موجودات همه بافریننده کل همین نسبت است چه او ذات و لوازم ذات خود را تعقل میکند و از ذات خود چگونگی خیر را در همه میداند پس صورت موجودات آن صورتی را که معقول بوده بهمان نظامی که درمر حله تعقل او بوده متابعت میکند و بهمان منوال وجود مییابد و این متابعت از قبیل تابع بودن روشنائی برای روشن کننده و گرمی برای حار نیست

بلکه نفس وجود معقول کل در نزد واجب تعالی خود همان خیر محض است که با او اختصاص دارد و آنچه مایه ایجاد کل است همان تعقل اینست که کل معقول ذات او است پس اراده واجب تعالی بسان اراده مانست که قصدی باشد که نبوده و بقوه ای دیگر جز قوه تصور در ما پدید آمده است زیرا ما گاهی در مرحله قوه هستیم و باری در مقام فعلیت و قوای ما هم مختلف است و در اینکه چیزی مخصوص بخود را ایجاد کنیم با استعمال قوای مختلف نیازمندیم **لیکن واجب تعالی چون مبدء کل است نمیشود بروجهی دیگر باشد چه اگر او کل را تعقل کند بی آنکه تعقل کند که کل از او ومنسوب بدو است پس کل را از کل تعقل کرده نه اینکه از ذات خود و این را منع کردیم. و اگر کل را تعقل کند بهمان ترتیب که دارد بر آن وجه که از او است و معقول و معشوق وی و لذیذ در نزد او است چنانکه توضیح دادیم پس همان تعقل وی کل را بر آن جهت که بدو مخصوص است اراده او است نه چیزی دیگر و آن جهت عبارتست از اینکه تعقل میکند که ذات او مبدء کل است پس کل را هم تعقل میکند نهایت بقصد دوم و بتبع و بحقیقت معقول او واحد است نه متعدد و نسبت ذاتش بکل نسبت مبدء است و همین معنی حیات او است چه حیاتی که ما داریم با درک و فعلی که تحریک است کامل میشود و این دواز دو نیروی مختلف انبعاث مییابد و بصحت پیوست که آنچه مورد ادراک و تعقل واجب تعالی است از کل همان مدرک و معقول، سبب کل و همان خودش مبدء فعل واجب تعالی است که ایجاد کل باشد پس یک معنی و یک حقیقت از واجب تعالی هم ادراک است و هم آمادگی برای ایجاد. پس حیات او بدو قوه کامل نمیگردد و هم جز علمش که جز ذاتش نیست چیزی دیگر نمیباشد.**

و هم صورت معقوله ای که در ما پدید میآید و سبب برای صورتی موجوده صناعی میگردد اگر چنان بود که خود بخود برای پیدا شدن وجود صوری صناعی از آن کفایت میکرد بدین گونه که آن صورت های معقوله بالفعل برای آنچه صورت آنها است مبادی میبود هر آینه عین همان که معقول ما هست قدرت ما بود لیکن چنین نیست بلکه وجود آن صورت برای این کار کافی نیست و با اراده ای از نو نیازمند است که آن اراده از قوه شوقیه انبعاث دارد و از آن دو با هم قوه محرکه بحرکت میافتد و عصب و اعضاء

آلی را بحرکت میآورد از آن پس این آلات را .

و از اینرو نفس وجود این صورت معقوله نه قدرت است و نه اراده بلکه چنان  
مینماید شاید قدرت درما نزد مبدء محرك میباشد و این صورت آن مبدء قدرت را بحرکت  
میآورد پس بحقیقت محرک را محرك است .

اما واجب تعالی پس روانیست که ذاتش حامل باشد اراده یا قدرت یا قوتیایی دیگر  
که آنها را درمهمیت اختلاف باشد و غیر از مهمیت معقوله که عین ذات اوست باشد چه  
هریک از آنها اگر واجب باشد واجب تعدد خواهد یافت و اگر ممکن باشد واجب تعالی  
از آن جهت امکان خواهد داشت و بطلان آن را گفته ایم .

**پس اراده واجب تعالی را با علم او نه بحسب ذات و نه بحسب مفهوم ، مغایرتی**  
نیست و روشن داشتیم که علم او نیز همان اراده اش میباشد و همچنین روشن است که قدرت  
واجب تعالی عبارتست از اینکه ذات او کل را بروجهی تعقل میکند که همان تعقل  
مبدء کل است و کل از آن تعقل پدید میآید نه اینکه تعقل از کل و بذات خود مبدء است  
بی آنکه بر وجود چیزی متوقف باشد . و قدرت ، صفتی برای ذاتش نیست و جزء ذات او  
هم نیست بلکه همان معنی که علم است برای او ، عین همان معنی ، قدرت او است .  
**پس آشکار شد که مفهوم حیات و علم و قدرت و وجود و اراده که برواجب**  
**تعالی اطلاق و حمل میگردد يك مفهومست و صفاتی مختلف و اجزائی متعدد برای**  
**ذات او نیست .**

**اما حیات بطور اطلاق و علم مطلق و اراده مطلق را يك مفهوم نیست لیکن**  
**آنچه مطلق است در توهم است نه در وجود و آنچه موجود است نامطلق است بلکه در**  
**اشیائی زیاد ، موجود و محقق میباشد در صورتی که سخن در اراده و علم و قدرتی است**  
**که از اوصاف خصوص واجب تعالی میباشد نه در مطلق آنها .**  
**و اگر چنین باشد پس وجود لوازم صادره از واجب تعالی همان وجوب وجود**  
**آنها و همان علم بوجوب وجود آنها است .**

### فصل

#### در اثبات واجب الوجود

شکی نیست که در اینجا وجودی هست و هر وجودی یا واجب است یا ممکن پس

اگر واجب باشد مطلوب ما ثابت است و اگر ممکن باشد بیان میکنیم که ممکن باید بواجب انتها یابد و پیش از این قسمت مقدماتی میآوریم:

از جمله آنکه ممکن نیست در يك زمان برای هر ممکن الوجودی علتی ممکن الوجود با آن باشد نامتناهی زیرا همه آنها با هم موجود میباشند یا نه اگر با هم موجود نباشند اموری نامتناهی در یک زمان نخواهد بود بلکه یکی پیش از دیگری یا پس از آن خواهد بود و این را منع نمیکنیم و یا اینکه همه آنها با هم موجود است پس این جمله، از حیث اینکه این جمله است، بحسب ذات خود یا واجب است یا ممکن اگر بذات خود واجب باشد با اینکه هر يك از اجزاء این جمله و این سلسله ممکن است لازم میآید که واجب بذات اجزاء و امور ممکنه متقوم باشد و این محالست. و اگر بحسب ذات خویش ممکن باشد پس این سلسله و جمله برای اینکه موجود گردد بوجود دهنده ای نیاز دارد و این وجود دهنده ازدو گونه خارج نیست یا جزء ازین جمله و داخل در آنست یا خارج از آن سلسله. اگر داخل باشد یا وجود آن بحسب ذات خودش واجب است یا ممکن، شق نخست خلاف فرض است چه فرض این بود که هر يك از اجزاء سلسله ممکن است شق دوم نیز خلاف فرض است چه بر این فرض آن جزء هم علت برای وجود جمله و مجموع خواهد بود و هم چون خودش داخل در آن جمله میباشد علت برای وجود خودش و روشن است که آنچه ذاتش در موجود بودن ذات خویش کافی باشد واجب است نه ممکن. پس باید وجود دهنده آن جمله و مجموع از آن خارج باشد و نمیشود که آن علت خارجی وجودش ممکن باشد زیرا ما همه علل ممکنه را در آن جمله و مجموع جمع کردیم پس ناگزیر علت وجود این جمله خارج از آن جمله و بذات خود واجب است پس ممکنات را علتی واجب الوجود پدید آمد پس نمیشود که هر ممکنی را علتی ممکن با آن باشد.

و هم میگوییم از آنچه در کتب دیگر بیان شده وجود علل نامتناهی در زمان واحد محالست و چون این مطلب روشن است برای اینکه سخن بدرازا نکشد بآوردن آن نميپردازیم.

## فصل

در بیان اینکه ممکن نیست که بعضی از ممکنات در يك زمان بر سبیل «دور» علت وجود بعضی دیگر باشد اگر چه شمار آنها متناهی باشد .

پیش از ورود باین موضوع بطور مقدمه میگوییم فرض عددی متناهی از موجودات ممکنه که بعضی بر وجه «دور» بعضی دیگر را علت باشد نیز محالست. این مطلب بهمان وجه که در مسئله نخست بیان شد تقریر و بیان میشود بعلاوه دلیل مخصوص باین موضوع این است که هر يك از این دو ممکن هم علت وجود خود و هم معلول وجود خویش میگردد با اینکه آنچه از چیزی دیگر موجود و حاصل میگردد ناگزیر بالذات حصولش پس از حصول آن چیز دیگر میباشد و هر چه وجودش توقف داشته باشد بر چیزی که وجود آن چیز بالذات پس از وجود آن امر متوقف باشد بیگمان چنان وجودی محالست. متضائفانرا حال بر این منوال نیست زیرا دو امر متضائف با هم موجود است و وجود هیچکدام بر وجود آن يك توقف ندارد تا پس از آن وجود بیابد بلکه هر دو را يك علت باهم موجود ساخته و يك معنی موجب هر دو وجود باهم گشته است و اگر متضائفان پیش و پس باشد چنانکه پدر را بر پسر تقدم میباشد این تقدم و تاخر از جهتی دیگر جز جهت اضافه است چه پدر از جهت حصول ذات بر پسر پیشی دارد لیکن از جهت اضافه که پس از وجود و حصول ذات پدید میآید باهم هستند و پیش و پس میان آنان نیست و اگر چنان بود که پسر وجودش بر وجود پدر توقف میداشت و پدر هم بر وجود پسر و بعد هم با هم نمیبودند بلکه یکی بحسب ذات پس از آن دیگر میبود هیچکدام از آنها وجود پیدا نمیکرد. و محال نیست که وجود چیزی که باشیئی حاصل میباشد در وجود آن شیئی شرط باشد بلکه آنچه محالست اینست که وجود چیزی که ناشی از شیئی یا بعد از آن هست در وجود آن شیئی شرط باشد.

## فصل

در توجه با ثبات واجب الوجود و در بیان اینکه حوادث بسبب حرکت، حادث میشود لیکن معلی باقی و پابرجا نیاز دارد و در بیان اسباب محرکه قریبه و بیان اینکه همه آنها متغیر و ناپدید دارند.

پس از این دو مقدمه برهان می‌آوریم که ناچار باید چیزی باشد واجب الوجود زیرا اگر هر موجودی ممکن باشد یا اینکه چنانکه ممکن است حادث هم هست یا اینکه حادث نیست :

اگر حادث نباشد یا ثبات وجودش بذات خویش است یا بعلمی جز ذات خود اگر بخود ثابت و موجود باشد واجب است نه ممکن و اگر بعلمی موجود و ثابت باشد ناچار علت هم با او چون او می‌باشد و سخن درباره این مانند سخن درباره آن است زیرا اگر بعلمی واجب نرسد سلسله‌ای از علل و معلولات ممکنه پدید می‌آید یا بطور نامتناهی یا بوجه دایره و بطلان این دو قسم از این پیشتر روشن شد پس این قسم باطل است .

و اگر حادث باشد و هر حادثی را در حدوث، علتی باید پس از سه قسم بیرون نیست یا این موجود در حال حدوث، نابود و باطل است و هیچ بقائی زمانی ندارد یا آنکه پس از حدوث بی آنکه زمانی فاصله گردد باطل و نابود میشود یا اینکه بعد از حدوث باقی میماند .

محال بودن قسم نخست آشکار است قسم دوم نیز محال است زیرا تنالی آنات یعنی پیاپی بودن آنها محالست و حدوث آن دو یکی پس از دیگری که از حیث عدد، متبائن باشند نه بوجه اتصال چنانکه در حرکت است تنالی آنات را موجب است و در علم طبیعی بطلان تنالی آنات روشن گشته است با همه آنها این سخن که هر موجودی حالش بدین گونه است سخنی است ناروا زیرا در میان موجودات موجودانی است که عین آنها باقی و برقرار است پس فرض کلام را درباره آنها قرار میدهم .

### فصل

در بیان اینکه هر حادثی ثباتش بعلمی استناد دارد تا این مطلب خود مقدمه‌ای باشد که غرض پیش را تأیید و تقویت کند .

پس می‌گوییم هر حادثی را علتی در پدید آمدن و علتی در ماندن باید و میشود که این دو علت بحسب ذات یکی باشد چنانکه قالب نسبت بشکل دادن آب چنین است و روا است که آن دو علت، دو چیز باشد مانند صورت مجسمه که پدید آورنده و محدث آن کسی

است که آنرا ساخته و نگه‌دارنده بی‌بوسی است که در ماده‌ای که از آن ساخته شده وجود دارد. روانیست که حادثی پس از حدوث بخودی خود ثابت و بر جا باشد بدین گونه که چون پدید آید وجود و ثباتش واجب باشد بی آنکه علتی دیگر برای وجود و ثباتش باشد زیرا ما میدانیم که ثبات و وجود حادث بخودی خود واجب نیست پس بسبب «حدوث» که این خود نیز نه بخود ثابت است و نه بخود واجب محالست که واجب گردد.

اما اینکه وجوب آن بواسطه علتی باشد که حدوث بر باعث بود در صورتی درست است که آن علت با حادث باقی بماند چه اگر باقی نماند و نابود شود ناگزیر مقتضی وائر آن نیز نیست و نابود می‌گردد و گرنه وجود و عدم علت، نسبت بوجود مقتضی وائر خود یکسان خواهد بود پس چنین چیزی علت نخواهد بود.

باید این مطلب را بیش از این تشریح کنیم پس می‌گوییم این ذات پیش از این که پدید آید نه ممتنع بوده است و نه واجب بلکه ممکن بوده است پس از این بیرون نیست که امکان آن یا از خود ذات و بخود آن است یا امکان برای ذات بشرط اینست که معدوم باشد یا امکان برای آن در حالی است که موجود باشد. اینکه امکان آن بشرط عدمش باشد محالست زیرا مادامی که معدوم و مشروط بعدم باشد وجودش ممتنع و محالست چنانکه مادامی که موجود باشد بشرط اینکه موجود است وجودش واجب است.

**پس یکی از دو امر باقی می‌ماند: یا اینکه امکان برای آن بحسب ذات و باقتضاء**

گوهر و ناشی از خود طبیعت آن باشد پس هیچگاه و در هیچ حال از آن جدا نمی‌گردد و همیشه با آن هست و یا اینکه امکان برای آن در حال وجود و بشرط وجود است و این قسم گرچه محالست زیرا هر گاه وجود را برای آن شرط کنیم واجب خواهد بود با همه اینها نسبت بغرض و مقصود ما زیانی نمی‌رساند لیکن حق اینست که ذات آن بحسب خود ذات و اصل طبیعت و گوهر، ممکن است اگر چه بشرط عدم ذات ممتنع و با اشتراط وجودش واجب است و چنانکه در منطق روشن شده فرقت میان اینکه گفته شود «وجود زیدی که موجود می‌باشد واجب است» و میان اینکه گفته شود «وجود زید مادامی که موجود می‌باشد واجب است» همچنین فرقت میان اینکه گفته شود ثبات حادث، بذات خودش واجب است «و میان



اینکه گفته شود «ثبات آن مادامی که موجود میباشد واجب است»

پس بدان جهت که بیان کردیم کلام نخست دروغ و کلام دوم راست و درست است پس هر گاه این شرط از میان برداشته شود ثبات وجود را وجوبی نخواهد بود. و باید دانست آنچه را وجود باعث وجوب میگردد عدم هم موجب امتناع میشود و هم محالست که چیزی در حال عدم، ممکن باشد پس از آن در حال وجود، واجب گردد بلکه شیء بخودی خود وفی نفسه ممکن است و موجود و معدوم میشود و هر يك از این دو شرط (وجود و عدم) که دوامش برای آن شرط گردد با شرط دوام، ضروری خواهد بود نه ممکن و در این سخن تناقضی نیست چه امکان شیئی باعتبار مرحله ذات آن و وجوب و امتناعش باعتبار شرطی لاحق است. بنابراین ممکنرا فی نفسه و بی شرطی، وجودی واجب نیست بلکه تا ذاتش این ذات واجب الوجود بذات نیست بلکه بغیر و بشرط، واجب است پس همیشه وجودش تعلق بغیر دارد و هر چیز که بغیر و شرط نیازمند باشد محتاج بسبب است.

پس روشن شد که ثبات حادث و وجودش پس از حدوث بسببی استناد دارد که ادامه و امداد وجود حادث، ناشی از آن است و وجود آن بخودی خود وجوب ندارد.

و کسی از اهل منطقرا نمیرسد که از راه اعتراض بر ما بگوید همانا امکان حقیقی آن است که در حال عدم برای شیئی میباشد و هر چیز که وجود یافت وجودش ضروری است پس اگر بر شیئی موجود لفظ «ممکن» اطلاق گردد بطور اشتراك لفظیست. زیرا در کتابهای منطقی خویش روشن ساخته ایم که اشتراط «عدم» برای ممکن حقیقی بطوری که جزء حد ممکن قرار داده شود شرطیست نادرست بلکه «عدم» امریست که برای ممکن باعتبار حالات مختلف آن لازم میشود و اتفاق میافتد و باز روشن ساخته ایم که ضروری بودن موجود نه از این راهست که موجود است بلکه شرائطی دیگر از قبیل وضع موضوع یا محمول یا علت و سبب باید شرط آن باشد نه خود وجود پس شایسته است که آنچه در کتب منطقی گفته ایم مورد مطالعه و تأمل واقع گردد تا دانسته شود که این اعتراض غیر وارد است چه نظر ما در اینجا در چیزیست که بذات خود واجب و بذات خویش ممکن باشد.

پس آشکار گردید که هر معلولی در ثبات وجودش بعلت نیازمند است چگونه چنین نباشد با اینکه روشن ساخته ایم که علت را در «عدم سابق» ، تأثیری نیست چه علت عدم سابق ، عدم علت است برای آن. و هم علت را در بودن این وجود بعد از عدم تأثیری نیست پس چون اشیاء حادثه را بطبع وجودی ممکن نیست مگر بعد از عدم ناچار آنچه بعلت استناد و تعلق دارد همان وجود «ممکن بذات» است نه چیزی دیگر مانند بودن آن بعد از عدمی. پس ناگزیر آن تعلق و استناد پیوسته و دائم است پس باید عللی که برای وجود «ممکن بذات» از حیث وجود یاد شده اش هست بامعلول باشد .

چون این مقدمات روشن شد پس گزیری از واجب الوجود نیست چه آنکه ممکنات هر گاه وجود یابند و وجود آنها را ثبات باشد برای ثبات وجود آنها عللی موجود است که ممکن است آن علل عین همان علل حدوث باشد و این در صورتی است که با حادث، ثابت و بجا مانده باشد و ممکن است عللی دیگر باشد لیکن با حادثات و این علل ناچار بواجب الوجود انتهائ میباید زیرا از این پیش بیان کردیم که نامتناهی بودن علل و هم دور زدن آنها محالست و این مطلب نسبت بموجوداتی ممکن الوجود که حادث فرض نشود بهتر و روشنتر است .

**پس اگر کسی از راه تشکیک پرسد و چنین بگوید چون ثابت شد که ثبات ممکن حادث، بوسیله علتی است و آن علت یا همیشه علت است یا اینکه علت بودن آن برای ثبات ممکن، حادث گردیده پس اگر علت بودن آن برای ثبات بطور دائم باشد باید ممکن با اینکه فرض کرده بودیم حادث است حادث نباشد و اگر علت بودن آن برای ثبات ممکن بطور حدوث باشد پس خود علت بودن آن علت برای ثبات و هم نسبت آن علت به ثبات ممکن بعلتی دیگر بعد از علت نخست ( که ثبات بدان استناد دارد ) که این نسبت را احداث کند نیازمند میباشد زیرا نسبت میان علت نخست و ممکن موجود از سببی پدید آمده پس باید بسببی هم ادامه و بقاء یابد. گفتار درباره این علت همان گفتار است که در باره علت نخست بمیان آمد و این گفتار موجب اینست که علل ممکن حادث، با هم و بی نهایت فرض گردد .**

**در پاسخ این تشکیک میگوئیم این اعتراض وارد است اگر سبب ، چیزی نبود**

که از شانش حدوث بدون ثبات یا ثبات بوجه حدوث و تجدد برسبیل اتصال باشد تا از آن عللی محدثه بطور دائم و بنحو اتصال بی آنکه فرض علمی مثبت به عمل آید لازم گردد لیکن باوجود چیزی بدان وصف، این اعتراف وارد نیست.

### فصل

در بیان اینکه مبادی کائنات بهلی پیشین که بحرکت مستدیر حرکت دهنده است انتهاء میابد و در بیان اینکه طبیعت چگونه حرکت میدهد و اینکه طبیعت بخاطر اسبابی که بدان منضم میشود بحرکت میآورد و اینکه حرکت چگونه حادث میگردد.

اما اینکه آن چیز چیست؟ پس آن حرکت است بویژه حرکت مکانی و بخصوص حرکت مستدیره و همانا وجود حرکت، از جهت اینکه قطع مفاصلی میباشد بدین گونه است که لختی از آن پیش بوده و لختی پس از این است و در هیچ آنی از آنات، شیئی از آن موجود نیست بلکه در کناره و طرف آن وجود میابد و پیوستگی و اتصال حرکت با اتصال مسافت میباشد.

و اما اینکه سبب حرکت چیست؟ پس سبب حرکت سه چیز است:

۱- قسر

۲- طبیعت

۳- اراده

نخست بفهماندن حال طبیعت شروع میکنیم و میگوییم نمیتوان گفت طبیعت محرکه بخودی خود برای حرکتی سبب است زیرا هر حرکتی عبارتست از زوال کیفیتی یا کمیتی یا اینی یا گوهری یا وضعی. و احوال و اجسام بلکه احوال همه جواهر یا حالانی است منافی و یا حالانی است مناسب و ملائم و حالاتی که ملائم است طبیعت از آنها زائل و نابود نمیکردد و گرنه طبیعت ناگزیر بطبع خود از آنها گریزان خواهد بود نه خواهان پس حرکت طبیعی بسوی حالتی است ملائم از حالتی نامتناسب و غیر ملائم بنابراین تا حالی ناملائم و منافی با طبیعت بدان مقرون نباشد، طبیعت بخودی خود علت حرکت نخواهد شد و حالت منافی و ناملائم را از حیث دوری و نزدیکی نسبت بحالت ملائم و سازگار درجاتی است و چون بهر يك از درجات دوری و نزدیکی که توهم شده برسد از آن درجه بسوی درجه بعد حرکت می کند پس علت این حرکتی که در آن جزء

طبیعت است در حالی ناسازگار و غیر ملائم در درجه‌ای که بدان رسیده بوده است و چنانکه این علت پیوسته تجدد مییابد و تازه میگردد و بطور اتصال، گذشته‌اش علت برای آینده و تازه بهمرسیده میشود همچنین است حرکت پس‌علت حرکت چنانست که شیئی از آن حرکت از شیئی از آن برسبیل اتصال حدوث مییابد و چیزی از حرکت باقی نمیماند که علتی مقتضی را خواستار باشد و آنچه را آن اعتراض موجب شد اثبات کند.

### فصل

در بیان اینکه آنچه باراده حرکت دهنده است ذاتش متغیر است و در بیان کیفیت پیدا شدن تغییر آن.

و اما حرکت ارادی همانا علل آن امور است ارادی، کلی و ثابت و هم اراده‌ایست پس از اراده‌ای دیگر برای تصوری پس از تصوری، پس اراده‌ای کلی هرگاه تصور مکان شیئی و اینی برای اجزاء متحرك بدان انضمام یابد چنانکه نتیجه لازمه مقدمات است این تصور را هم تصویری دیگر بعد از آن لازم میافتد و اراده آن مکان و «این» بوقوع میرسد و در پیرو آن حرکت، تحقق مییابد و چنانکه در نفس حرکت کننده تصور مکانی و اراده آن مکان یکی پس از دیگری تجدد مییابد و تازه بتازه پدید میآید و بالتبع حرکت بوجود میرسد همچنین است در متحرك پس حرکتی بعد از حرکتی دیگر تجدد مییابد و این کار بوجه حدوث و تجدد است نه بر طریق ثبات و هم در حرکت ارادی، امری واحد است که همیشه ثابت دارد و آن اراده‌ای است کلی چنانکه در حرکت طبیعی هم خود طبیعت چنین بود و چیزهایی متعدد و متجدد مییابد که عبارتست از تصورات جزئی و ارادات مختلف چنانکه در حرکت طبیعی اختلاف مقادیر دوری و نزدیکی میبود و همه آن چیزها برسبیل تجدد و حدوث است که اگر حدوث آن اشیاء و احوال بر علت باقیه بر آن وجه که بطور اتصال برخی از آن احوال، برخی دیگر را علت باشد در کار نمیبود امکان نداشت حرکتی بوجود آید چه ممکن نیست از علتی ثابت و برجا امری غیر ثابت، لازم آید.

از اینجا میدانی که عقل مجرد، ممکن نیست مبدء قریب برای حرکت باشد بلکه بقومای دیگر که تجدد اراده های متعاقب و تخیل مکانهای متقارب را مستعد باشد نیازمند است و این قوه بنام نفس خوانده میشود.

همچنین میدانی که عقل مجرد هر گاه مبدء حرکت باشد بساید مبدء بودن آن از راه فرمان یا از راه شوق بآن و مانند این راهها باشد اما اینکه خودش مباشر حرکت و متصدی آن باشد هرگز بلکه باید آنچه تحریک ارادیرا مباشر و متصدی است از شانش آن باشد که بوجهی تغیر پذیرد و اراده ای پس از اراده ای، بطور اتصال و پیوستگی، در آن حدوث یابد.

فیلسوف و معلم اول ارسطو طالیس، در کتاب نفس باصلی اشاره کرده که در این باب سودمند است آنجا که گفته است برای آن، یعنی برای عقل نظری، حکمی است کلی و اما برای این، یعنی برای عقل عملی، پس افعال و تعقلانی است جزئی و این مطلب تنها نسبت بازاده مانیتست بلکه اراده ای که حرکت افلاک از آن پدید میآید نیز چنین است.

### فصل

در بیان اینکه از قوه قسری هنگام تحریک احوالی مختلف پدید میآید.  
و اما حرکت قسری پس اگر محرکی بآن حرکت همراه و ملازم باشد پس علت آن، حرکت محرك است و در فرجام و علت علت آن یا طبیعت است یا اراده چه هر قسری با اراده یا طبیعت منتهی میگردد و اگر محرك همراه و ملازم با حرکت نباشد بلکه از راه جذب یا دفع یا کاری دیگر مانند اینها تحریک بوجود آمده باشد پس در این باره رای درست و حقیقی اینست که محرك، نیرویی در متحرك احداث میکند که بر نیروی طبیعت غالب است و بجهتی که تحریک بدان جهت است حرکت میدهد و هم برای متحرك بحسب این نیروی حرکت دهنده مکانی میباشد که بسوی آن میرود اگر بقوه طبیعی که از اصطکاک با هوا یا آب یا جزاینها از چیزهایی که حرکت در آن وقوع مییابد استمداد میکند و بمدد آنها نیروی بیگانه را سست میسازد ممانعت نکند بدان میرسد لیکن قوه طبیعی بمدد اصطکاک یاد شده قوه بیگانه را ضعیف میکند تا در فرجام، غالب

میگردد و بر اثر تجاذب دو قوه حرکتی مائل بجهت قوه طبیعیہ احداث میکند و اگر حال اصطکاک و تصادم بمیان نمیآمد و قوه بیگانه را درهم نمیشکست قوه غریبه بسوی آن نقطه که میرفت تا آن اندازه که تناهی قوه جسمانی آن را ایجاب میکند میرفت و تابدان غایت نمیرسید بیگمان مغلوب قوه طبیعیہ نمیگردید. و هر قوه که حرکت مستقیم از آن ناشی مییاشد سکون آن در رسیدن باین غایت است چه این حرکت جویای آن سکونست پس هر گاه بواسطه رسیدن آن قوه بمکان مطلوب خود جذب و دفع که برایش حادث شده بود نابود گردد قوه طبیعیہ بکار خود باز میگردد چون قوه بیگانه بواسطه تمام کردن کار خود یا بواسطه علل دیگر سست شده و از میان رفته است و از آن راه چنین حکمی کردیم که اگر قوه بیگانه بر قوه طبیعیہ غالب و مستولی نشده بود میل قوه طبیعیہ را مقهور و مغلوب نمیساخت و باید دانست که مغلوب نمیتواند غالب و غالب نمیتواند مغلوب گردد مگر بواسطه سبب و علتی که بر یکی از این دو یا بر هر دو وارد شود.

**و محالست که قوه عرضیه بذات خود باطل و نابود گردد زیرا هر چیز که**

اثبات و ایجاد بر ذات آن وارد آید ممکن است بطلان و وجود آن بخود ذات باشد پس قوه طبیعیہ بواسطه معاوقی که بدان ضمیمه میگردد و مددش میکند بر قوه عرضیه چیره و غالب میشود و آن معاوق پیاپی قوه عرضیه را ممانعت میکند و ممانعتی پس از ممانعتی که بر اثر مقاومت هوا یا آب یا چیزی دیگر که حرکت در آن است پدید میآید و در قوه عرضیه بیگانه تأثیری پس از تأثیر پیش بوجود میآورد.

هنگامی که در نتیجه همه اقوال و احوال بتفصیل و بسط سخن رانندیم سخن را در این باره کامل آورده ایم چه حال قوه قسری از لحاظ ایجاب حرکت بواسطه تجدید اکوان و ایون بر آن، حال طبیعت است تا باطل و نابود گردد.

**اگر کسی بگوید** ما میبینیم که حرارت آب چون عرضی و بیگانه است بخودی خود

نابود باطل میگردد **باو میگوییم** چنین نیست بلکه ثبات قوه حرارت در آب بر اثر حضور علتی است که پیوسته قوه آن را تجدید و تازه میکند پس هر گاه علت از میان برود و حرارت را که اندک اندک ایجاد میکرد تجدید نکند سردی هوا رو آور گردد و قوه سرد کننده خود آب هم بکار افتد و این دو قوه بر قوه حرارت چیره شود و آنرا باطل سازد

و در صورتی که پیش چون قوه گرم کننده که پیوسته گرمی پس از این گرمی بوجود میآورد حضور داشت و هم گرمی هوا در نتیجه تماس بآب، موجود میدود از سردی هوا و قوه‌ای که در خود آب برای تبرید میباشد کاری ساخته نبود بلکه در برابر، زبون و عاجز بود.

**اینک روشن شد چیزی هست که ثبات آن بوجه حدوث میباشد و آن حرکت است و دانسته شد که آنرا علتی است که بس برای تجدیدی پس از تجدیدی، که بر سیل اتصال در حال آن عارض میشود، علت بالفعل میباشد و برای آن چیز، ذاتی است باقی بعدد و متغیر بحسب احوال عارضه که اگر این تغییر بحسب احوال نمیبود تغییری از آن پدید نمیشد و اگر ذاتی باقی و یا برجا نمیداشت پیوستگی و اتصال تغیر، وجود نمییافت بعلاوه که تغیر را حاملی باقی باید تا بدان پیاید.**

پس شبهه مورد سؤال از میان رفت و انحلال یافت چه روشن شد که علل ثبات حادثات بعلم اولی آنها انتهای مییابد که آن ثبات از ناحیه آن علل بوسیله تجدد و حدوث پدید میآید و بعلمی ثابت همچون ثباتی که در معلولست نیازی نیست تا اینکه سلسله علل نامتناهی و باهم را مستلزم باشد بلکه حرکت، علت فعلی را یا علت اتصال حوادث را بمعلول آنها نزدیک و دور میسازد. و نزدیکی را حدیست و دوری را حدی و میان آن دورا عرضی و در این عرض، نسبتی است ثابت هر چند ثبات آن از لوازم تغیر است پس آن نسبت ثابت به علت ثبات حوادث است و این نسبت ثابت مانده وجود آفتاب است بالای زمین برای پدید شدن روز یا نابود شدن شب چه معنی اینکه آفتاب روی زمین است در تمام روز يك معنی میباشد هر چند بوجه تغیر و انتقال از مکانی است بمکانی دیگر پس يك معنی بتغیر حاصل شده و بتغیر ثابت مانده و بعلمی دیگر که ثابت باشد نیازی نیست حال حادثات هم بر همین قیاس است.

از اینجا روشن شد که اتصال کائنات را از وجود حرکتی متصل گزیری نیست و حرکت را اتصال نیست مگر مکانیه وضعیه باشد و مکانیه هم مستدیره باشد پس اگر کائناتی باشد ناگزیر حرکتی متصل خواهد بود.

## فصل

## در بیان صفات واجب تعالی شانه

بر میگردیم بغرض نخست پس میگوییم روشن شد که شیئی واجب بذات خود «اولا» موجود است و او از همه روی واحد است چه ذاتش بهیچوجه انقسام پذیر نیست: نه از راه کم و نه از راه ماده و صورت و نه از راه اجزاء حد چون امکان ندارد که وجود واجب برای ذاتی دیگر هم باشد.

پس واجب تعالی از جهت فردانیت واحد است چون مهیت واجب پس برای ذات او است و او را شریکی در این نوع نیست.

و چون ذاتش از هر جهت تمام و کامل است پس نقصی که وحدانیت او را متکثر سازد ندارد.

و واجب تعالی حق است و عقل محض است چون مهیت او از ماده بدور و مجرد است و چون صورت نظام کل یعنی مبدء حکیم میباشد.

و تعقل واجب تعالی اشیاء را نه از روی آنست که اشیاء موجود باشد بلکه او تعالی شانه اشیاء را موجود میسازد چون آنها را تعقل میکند و تعقل او اشیاء نه از آن روی میباشد که آنها بقصد اول معقولات او باشند تا در ذاتش تکثر پدید آید بلکه او، تعالی شایه واحد است و بقصد اول ذات حق تعالی خود را تعقل میکند و بقصد دوم چیزهایی را که ذاتش، که مبدء همه وجودات است، بآنها وجود داده است.

و واجب تعالی از تعقل فاسدات و از تعقل اعدام مانند شرو نقص بر کنار و منزه میباشد چه تعقل و ادراک عدم هنگامی صورت میبندد که تعقل کننده بالقوه باشد چنانکه بینا هنگامی ظلمت را میبیند که بالقوه بینا باشد نه بالفعل و روشن شد که واجب تعالی خیر محض است چون وجود صرف است و هر وجودی را از راه خود و بخشش ذاتی خود، نه از روی غرضی آفریده است زیرا هر غرضی خود منفعت و جزاء هر کاریست و کاری که برای جزاء انجام یافته باشد انجام دادن آن جود محض نیست بلکه دادوستد میباشد.

جود صرف آنست که کاری نه از روی غرض باشد و هر خواهان غرضی جویای سود



و دارای نقص است پس واجب تعالی وجود را از راه جود و از آن رو که خیر محض است و چون وجودش و جودی فاضل بر ذاتست عطا میکند.

پس چنان نیست که تنها وجود ذاتش از او واجب باشد بلکه بواسطه کمال وجود او هر وجودی از او واجب است و هم چنان نیست که او او نباشد یعنی هویتش تحقق نیابد مگر بعلت اعطاء وجود تا اینکه اعطاء وجود علت و کمال یا سبب تمامیت وجودش باشد! هرگز! چه بطوری که روشن ساختیم واجب تعالی را از هیچ روی سببی نیست.

و هم پدید آمدن موجودات از واجب تعالی بر آن وجه نیست که پای اراده در میان نباشد یعنی محالست وجود آنها تابع وجود او باشد بی اینکه اراده ای در کار باشد چه او خود را بدان وصف که مبدء کل است تعقل میکند، و گر نه ذات خود را چنانکه هست تعقل نکرده، پس تعقل میکند که وجود همه از او است و تعقل میکند که او مبدء هر خیر است و تعقل میکند که اعطاء وجود خیر است پس ناگزیر راضی است که کل از او وجود یابد و اراده دارد که همه را پدید آورد.

پس اگر چنان باشد که وجود کل از او لازم آید بی آنکه کل را تعقل کند و بی آنکه بآن راضی باشد مثل اینکه هر گاه یکی از ما ساید اش بی اراده بر بیماری افتد پس بیمار از آن سود یابد و زیان خورشید از او بر طرف شود آنگاه آن شخص باین راضی شود در اینجا راضی نفس آن شخص است و سایه دار جسم او پس اگر واجب هم در ایجاد بدین حال باشد انقسام او لازم آید. پس امر ایجاد بدین منوال نیست بلکه امریست میان دو امر و آن چنین است که وجود کل او را لازم است بارضاء و اراده اش باینکه وجود کل بوجه تابعیت باشد پس نه وجود او برای خاطر چیزهایی است که از او بوجود می آید و نه وجود موجودات از او بوجه تابعیتی است که اراده در کار نباشد.

و گفتیم که اراده حق تعالی بس عبارتست از همان تعقل نظام خیر، که از او بوجود می آید، نه اینکه اراده اش مانند ما بقصدی باشد.

و چون واجب تعالی تعقل میکند که ذاتش خیر محض است پس ذات خود را عاشق است و از آن لذت میبرد نه چون لذات ما که جنبه انفعالی دارد بلکه لذتی که جنبه فعل دارد و جوهر خیر محض است و همان حیات حقیقی او است و روشن شد که

قدرت و حیات و علم او و احد است و اضافه و نسبت او با کائنات که از او هستی یافته تابع ذات او است نه اینکه مقوم ذاتش .

### فصل

در رهنمایی باینکه این ماخذ از بیان، چه ماخذیست و در استیناف ماخذ معتد و در تعریف فرق میان طریقی که گذشت و طریقی استینافی.

همانا واجب تعالی را اثبات کردیم لیکن نه از راه افعالش و نه از روی حرکت . پس قیاس، دلیل نبود و برهان محض هم نبود پس اول تعالی را برهانی محض نیست چه او را سببی نیست بلکه قیاسی شبیه برهان بود چه از حال وجود و اینکه وجود اقتضاء دارد که آنرا واجبی باشد و اینکه آن واجب باید چگونه باشد استدلال بعمل آمد .

و ممکن نیست در میان قیاسهایی که ما را با اثبات علت نخست و شناساندن صفات او میرساند قیاسی محکمتر و برهان مانده تر از این طریق باشد زیرا هر چند هنوز هیچ فعلی بوجود نیامده باشد و امری بظهور نرسیده باشد بصرف امکان وجودی بهر طور باشد ممکن است بوسیله این قیاس، واجب اثبات شود .

اکنون آنچه را در راه اثبات واجب تعالی مشهور است که طریق استدلال بویژه استدلال از راه «حرکت» باشد ایراد کنیم و راهی را که فیلسوف (ارسطو) در دو کتاب کلی خود: کلیات امور طبیعی (سماع طبیعی) و کلیات امور مابعد الطبیعه (کتاب مابعد الطبیعه) پیموده است پیماییم و از آن راه برویم .

### فصل

در بیان اینکه هر حرکتی را محرکی باید و آن محرك غیر از متحرك است . پس نخست میگوییم هر جسمی متحرك در حرکت خود بعلتی نیاز دارد : اما آنچه باسباب خارجی متحرك است مانند چیزی که از طرفی دفع یا بطرفی جذب شده روشنست که حرکت آن ناشی از غیر است و اما آنچه محرك خارجی برای آن دیده و شناخته نمیشود باید باقامه برهان روشن گردد که حرکت آن نیز از ناحیه غیر است

پس باید بر این مطلب برهان بیاوریم و در اینجا سه برهان بر میگزینیم و بادمیکنیم  
 برهان اول اینکه اجناس در اشیاء مرکب، ممکن است از جنس بودن  
 مجرد گردد و برای آنها چیزی اعتبار شود که بدان سبب انواع بلکه اشخاص شوند نه  
 بوسیله فصول بلکه از راه نفس طبیعت آن اجناس فی المثل جسم، در مقام تعقل، جنسی است  
 برای انسان و اسب و انواع حیوان و نبات و جز اینها و چون هر يك از این امور را  
 ماده‌ای است حامل کمیت پس آن ماده با این کمیت نیز جسم است و جسم بر آن  
 و نظائرش ازدوم بروجه نوعیت نه بطریق جنسیت حمل میشود چه اختلاف آن ماده با آن  
 صورت در دوفرد برای چیزی که داخل در ماهیت آنها باشد نیست. آری گاهی بهر يك از  
 آنها چیزی خاص نزدیک میشود مانند اینکه بیکی گرمی و بدیگری سردی مقرون  
 باشد لکن گرمی و سردی از ذات آن دو چیز خارجست گرچه از آن دو، خالی نیست.

مثل اینکه بیاض نوعی است که بر بیاض برف و بر بیاض گچ حمل میشود و اقتران  
 بیاض باین دو و نظائر اینها و نه هم خالی بودنش از این دو موجب آن نیست که بیاض  
 بفصول اقتران یابد چه حقیقت بیاض برای هر دو حاصل و تمام است لیکن آن حقیقت  
 جز بحاملی که در آن تقرر یابد قائم نمیکردد.

حال جسمیت نیز چنین است پس تمام شده و انتها یافته است لیکن مقارنست  
 باموری که از آنها خالی نیست پس همچنین ممکن است در مرکبات، طبیعت جنس تحول  
 یابد بطوری که نوعی دیگر شود و چون این احاله در آن بهمرسد ماده نخواهد بود نه  
 جنس. و هم فصل هر گاه احاله بنوعی گردد در آن هنگام فصل نخواهد بود بلکه صورت  
 خواهد بود.

و اما جسمی که جنس است مرکب از ماده و کمیت نیست بلکه جوهریست دارای  
 همه ابعاد. و فرق میان این دو اینست که جسم هر گاه بماده احاله شود جزئی است از  
 قوام جوهر محسوس پس نمیشود بر آن حمل گردد از اینرو روانیست که گفته شود  
 انسان «مجرد نفس ماده است با کمیتی» بلکه باید گفته شود در انسان ماده‌ای است  
 با کمیتی. و این موضوع را در کتاب برهان تلخیص و تحقیق کرده‌ایم.

و اگر نه این باشد که جسمیت بخودی خود طبیعتی است مقرر از آن جهت که

جسمیت است باعتبار ماده‌ای که دارای کمیت است هر آینه جائز نخواهد بود که جسم از جماد بودن نبات و از نباتیت بحیوانیت منتقل گردد پس بنابراین جسم چیزی است موجود و موضوعیست که وضعش قطع نظر از محمولاتش تمامست و از آن پس محمولات بر آن حمل میگردد و اینست حال طبیعت نوعیه بلکه شخصیه نیز .

و اما در بسائط پس امکان ندارد که طبیعت جنس بنوعیت بر گردد مثلاً حال رنگ نسبت به سفیدی مانند حال جسمیت نسبت بانسان نیست چه جسمیت میشود جزء قوام انسان قرار یابد و خود بتنهایی قوام داشته باشد هر چند بغیر خود مقارن باشد اما لونیت امکان ندارد که ذاتش را خود بخود تقرری باشد مگر اینکه بوسیله فصولی که بآن لحوق مییابد تنوع پیدا کند .

و چنان نیست که در بیاض دو چیز یافت شود یکی لونیت و چیزی دیگر جز آن که از این دو باهم بیاض بهم رسیده باشد چنانکه از جسم، بمعنی ماده با کمیت، و از صورتی دیگر، که جسم نیست، انسان بهم رسیده است .

و هر گاه امر بدین منوال باشد ممکن نیست که لونیت را بتنهایی طبیعتی نوعی باشد که لونیت بیاض و سواد در آن مشترك باشد و این مطلب برای جسمیت ممکن است. اکنون که این مطلب را ثابت کردیم میگوییم که جسم اگر بذات خود متحرك باشد هر آینه هر جسمی متحرك خواهد بود و اگر هر جسمی متحرك باشد ناگزیر علتی محرك لازم دارد .

و نباید برای نقض این مطلب گفته شود که بیاض اگر لونی است که بذات خود آن لون را بیاض مقارن شده پس هر آینه هر لونی بیاض است و بنابراین هر لونی، سفید بودن آن باید بعلتی باشد و این محال است. چه لونیت مطلق در عالم وجود برایش نوعیتی نیست تا اختلاف آنها بعد از لونیت بوسیله علل خارج از ذات باشد بلکه لونیت بس در عالم عقل بطور افراد تعقل میشود پس در همان عالم عقل عللی برای اختلافات خارجی آن یافت میگردد و آن علل همان فصول میباشند چه فصول در عالم عقل بمنزله اشیاء خارج از طبیعت جنس است. و اما در وجود پس در بسائط چنین نیست و در مرکبات هم

**طبیعت جنسی** طبیعت نوعی احواله و انتقال مییابد پس فصول از ذات طبیعت جنسیه خارج است.

چون این مطلب تقریر یافت روشن شد که جسمیت را در عالم وجود، علمی حاصل است که این جسم موجود را در خارج بحر کت میآورد نه آن جسم را و از فصول که در عالم وهم باشد این کار ساخته نیست پس هر متحرکی بواسطه علتی متحرکست نه بذات خود. **برهان دوم - اینکه اگر جسم بخود متحرك باشد توهم امری، هر امری باشد، در غیر آن نباید موجب بطلان حرکت از ذات آن بشود و توهم سکون در جزء جسم، توهم امری است در غیر آن و موجب بطلان حرکت از ذات جسم میگردد. پس جسم، خود بخود متحرك نیست پس آنرا محرکی بیرون از ذات است.**

**برهان سیم -** همانا حرکت، چیز است که همیشه حدوث مییابد و هر حادثی را علتی باید حادث کننده. پس برای هر حرکتی علتی محدثه که محرك، همانست لازمست. پس با اینست که همان متحرك خودش محرك کست یا محرك، چیزی دیگر است: روانیست که متحرك خود محرك باشد زیرا متحرك از جهتی که محرك کست افاده حرکت میکند و از جهتی که متحرک کست حرکت را استفاده میکند و نمیشود يك شیئی از يك جهت، بالفعل افاده کننده و بالقوه استفاده کننده باشد پس باید جسم بچیزی بحرکت اقتد. پس محرك، صورت آن و متحرك جسمیت و ماده آن است و همان صورتست که بنام «قوه» نامیده میشود. این قسمترا بیشتر تشریح میکنیم و میگوییم:

حرکت را ذاتی حامل و ذاتی فاعل باید باشد زیرا هر حادثی را علتی فاعله لازمست و اختلاف میان حامل و میان فاعل از آن روی نیست که هر يك از آنها برای چیزی که در وجود آنها نیاز دارد مبدء و علت است بلکه از این جهت است که فاعل، وجودی که با ذات خودش بالذات مبائن است اعطاء میکند مانند طبیب که خود را معالجه میکند و از خود معالجه میپذیرد لیکن معالجه میکند از آن جهت که طبیب است و معالجه میپذیرد از جهت اینکه مریضست و حدوث صحت در بیمار نه از آن حیث است که طبیب است بلکه از آن جهت است که مریضست چه طبیب، نفس است و بیمار بدن و اینکه گفته میشود طبیب صحت یافت بالعرض از آن اراده شده نه بالذات. در هر علتی فاعله و هر علتی

جامله نیز حال بدین منوالست چه این دو علت ، از جهت نسبتی که آنها را باشیئی کائن و موجود هست از هم جدا میگردند :

آنچه وجود شیئی از آنست با آن مباین و آنچه وجود شیئی در آنست با آن مقارن و حامل آن میباشد .

بنابر این ممکن نیست که يك چیز هم برای حدوث حرکت و هم برای قبول آن علت باشد تا این محال پدید آید که در يك چیز هم حرکت بالذات باشد و هم جز بالعرض حرکت در آن نباشد . پس واضح و آشکار شد که ذات محرك غیر از ذات متحرکست . پس اگر جسمی متحرك باشد نه بواسطه علتی بیرون از ذاتش پس یا همه آن جسم از همه خود بحرکت میآید و این محالست چه فاعل و منفعل يك چیز میشود یا اینکه همه آن از لختی از خود بحرکت میافتد باز هم همان لخت هم متحرك است و هم محرك . یا اینکه لختی آن از همه خویش حرکت میکنند در این صورت نیز لختی از آن هم محرك است و هم متحرك بعلاوه چگونه ممکن است در این امر جزء با کل اختلاف پیدا کند و یا اینکه لختی از آن از لختی متحرك میشود پس متحرك با محرك مغایرت پیدا میکند و نمیشود که این دو بعض از لحاظ صورت و معنی بهم مانند باشند و گرنه اختلافی در وجوب فعل و انفعال میان آنها وجود نخواهد یافت پس نمیشود که ابعاض آن باعتبار قسمت کمی باشد بلکه باید باعتبار ماده و صورت باشد پس جسم و ماده حرکت را از صورت خود یا از هیئت خود یا بهر نامی که نامیده شود ، که فاعل حرکت و همان قوه میباشد ، میدهد . و اما اینکه در هر جسمی مبدئی است برای حرکت این موضوع را در تلخیصی که از کتاب سماع و عالم و کتاب سماع طبیعی کرده ایم روشن ساخته ایم و در این موضع بتوضیح آن نیاز نیست .

### فصل

در بیان اثبات محرك کی نامتغير و نامتغير .

از این براهین آشکار گردید که حرکت هر جسمی متحرك ، از علتی است نه از ذات خودش اکنون ادعائی دیگر داریم و میگوییم :

علل حرکت دهنده نامتغير بر علتی انتهای میباشد که خود آن متحرك نباشد چه ، اگر هر متحرکی از محرکی بحرکت آید سلسله علل در یکزمان ، بی پایان

ونا ممتناهی میگردد و از همه آن علل نامتناهی، جسمی نامتناهی بالفعل فراهم میآید و این مطلب چنانکه در علوم طبیعی بیان شده محالست.

پس در هر نوعی از حرکات محرکی است نامتحرک که همه حرکات از آن آغاز میگردد.

## فصل

### در اثبات دائم بودن حرکت بقولی مجمل و مختصر

اکنون میگوییم حرکت باید همیشگی و دائم باشد. در پیش از اثبات این مطلب فارغ شده ایم لیکن در اینجا میخواهیم از راهی دیگر در این باره سخن گوئیم پس میگوییم:

حرکت اگر امری حادث باشد پس از اینکه از اصل نبوده وجود یابد یا این است که دو علت فاعلی و قابلی آن هم نبوده و حادث شده اند یا بوده اند لیکن فاعل حرکت نمیداده و قابل متحرک نبوده یا فاعل بوده و قابل نبوده یا بعکس این.

پیش از شروع بتفصیل بطور اجمال میگوییم:

اگر احوال از ناحیه علل چنان باشد که بوده و هیچ چیزی که نبوده تازه حادث نگردد و نبود و نبود کائن بقراری خواهد بود که از پیش بوده و بیگمان کائنی حادث نخواهد شد و اگر چیزی که از پیش نبوده حادث یابد یا حدوث آن از قبیل اموریست که دفعه بحدوث علت خود حادث میگردند از قبیل چیزهایی که حدوث آنها بر اثر نزدیکی و دوری علت آنها میباشد یا اینکه بر سبیل اموریست که حدوث آنها بنزد یکی و دوری علت است.

اما قسم نخست پس باید حدوثش بحدوث علت و با آن باشد نه متاخر از آن زیرا اگر علت، غیر حادث یا معلول، غیر مقارن بلکه متاخر از آن باشد آنچه در اول گفتیم که عبارت از وجوب حادثی غیر علت باشد لازم میآید پس آن حادث، علت قریب خواهد بود و در این صورت اگر کار بسوی این جهت کشش و تمادی پیدا کند موجب علل و حوادثی نامتناهی و دفعی و باهم خواهد بود و راه بطلان این موضوع را از پیش شناخته ایم پس باقی ماند که از آن قبیل نیست که علل حادثه همه بیک دفعه باشد و نزدیکی از

علت نخست و یا علت بعد از آن در کار نباشد.

پس مبادی کائنات بنزدیکی علل یادوری آنها انتهای مییابد و این بسبب حرکت است. پس پیش از حرکت حرکتی بوده و آن حرکت، علل را باین حرکت رسانده پس مثل اینست که این دو باهم تماس دارند و گر نه در باره زمانی که میان آن دو باشد سخن از نو بمیان میآید زیرا اگر با آن حرکت حرکتی تماس نداشته باشد حوادث نامتناهی در آن واحد خواهد بود و آن محالست بلکه باید واحدی باشد که در آن آن نزدیک شده باشد بعد از دور بودن یا بعد از نزدیک بودن پس آن آن نهایت حرکتی مییابد جز این حرکت که باین حرکت میرسد پس حرکتی که مانند علت قریب است برای این حرکت. باین حرکت تماس دارد و مقصود از این تماس، معلوم است بعلاوه ممکن نیست که زمانی میان دو حرکت و یا حرکتی در آن زمان باشد چه در طبیعیات روشن شده که زمان تابع حرکت است لیکن این گونه بیان بما می شناساند که حرکتی پیش از حرکتی بوده نه آنکه بشناساند که آن حرکت برای حدوث این حرکت علت بوده است. پس بخوبی آشکار و روشن گردید که حرکت پس از اینکه نبوده جز بواسطه حادثی حادث نمیگردد. و آن حادث هم جز بواسطه حرکتی که باین حرکت تماس داشته باشد حدوث نمییابد و کاری باین نداریم که آن حادث چه باشد: قصد فاعل باشد یا اراده یا علم یا آلت یا طبع یا حصول وقتی انساب از وقتی دیگر برای عمل یا حصول آمادگی و استعدادی از قابل که از پیش نبوده چه بهر حال و هر طور باشد بیگمان حدوث بحرکت بسته و متعلق است و جز این امکان ندارد.

### فصل

در بیان این مطلب بوجه تفصیل اکنون این موضوع را تفصیل میدهیم و میگوییم:

اگر علت فاعله و قابله هر دو ذاتشان موجود باشد و فعل و انفعالی میان آنها نباشد ناگزیر نسبتی باید میان آنها واقع شود که موجب فعل و انفعال گردد، خواه از جهت فاعل باشد مانند اینکه اراده یا طبیعتی ایجاب کننده یا آلت یا زمانی بمیان آید یا از جهت قابل باشد مانند اینکه استعدادی بهم رسد یا از هر دو سو



باشد مانند اینکه یکی بدیگری برسد. و روشن و درست شد که همه اینها بواسطه حرکتی حاصل میگردد.

و اما اینکه فاعل می‌جود باشد و قابل نباشد این محالست اولای این که قابل، چنانکه گفتیم، جز بواسطه حرکتی حادث نميگردد پس باید پیش از حرکت حرکتی باشد و ثانیاً برای اینکه تا وجود قابل که همان ماده است از پیش نباشد ممکن نیست حادث گردد.

در اینجا این مطلب را که «هر حادثی را ماده ایست مقدم بر وجودش» باید بطور مقدمه برهانی سازیم پس میگوییم:

هر کائنی پیش از هستی و وجود نیازمند است که باعتبار ذات «خود ممکن الوجود» باشد چه اگر بحسب دانش «ممتنع الوجود» باشد وجود نمی‌یابد. و معنی امکان وجود چیزی این نیست که فاعل بر آن قادر است بلکه اگر آن چیز را بحسب ذات خود امکانی نباشد فاعل بر آن قادر نخواهد بود چه روشنست که بر محال قدرتی نیست لیکن قدرت بحیزی تعلّق می‌یابد که ممکنست بهستی آید پس اگر امکان چیزی عبارت از همان قدرت بر آن باشد این گفته مانند این خواهد بود که گفته باشیم همانا قدرت بر چیزیست که قدرت آن بر آن می‌باشد و بر محال قدرتی نیست چون بر آن قدرتی نمی‌باشد و جز از راه نظر در خال قدرت قادر بر چیزی، که آیا بر آن قدرت هست یا نه؛ نخواهیم دانست که آن چیز مقدور علیه می‌باشد یا غیر مقدور علیه و اگر این مطلب بر ما مشکل گردد ممکن نخواهد شد که مقدور بودن آن را از نامقدور بودنش بشناسیم.

چه اگر این مطلب را از راه اینکه شیئی محالست یا ممکن بخوایم بشناسیم و معنی محال این باشد که نامقدور است و معنی ممکن اینکه مقدور است هر آینه بیگمان باید مجهولی را بمجهولی بشناسیم!

پس روشن شد که معنی ممکن بودن چیزی بحسب ذات خود غیر از این معنی است که مقدور علیه هست گر چه این دو معنی در یک فرد و یک ذات فراهم آمده باشند پس مقدور بودن چیزی لازم است ممکن بودن آن را فی نفسه و ممکن بودنش باعتبار ذات خود آن چیز است لیکن مقدور علیه بودنش باعتبار اضافه آنست بعلمت موجدش.

چون این مطلب مقرر شد میگوئیم هر حادثی پیش از حدوث یا بحسب ذات خود وجودش ممکن است یا محالست که موجود گردد آنچه محالست که موجود شود وجود نمیشود و آنچه ممکن است موجود گردد ناگزیر پیش از موجود شدن امکان وجود دارد و این امکان سابق بر وجود از دوراه بیرون نیست یا معنی وحالست معدوم یا امریست موجود: نمیشود معدوم باشد و گرنه سابق بر وجودش نخواهد بود پس ناگزیر معنی و امری است موجود و هر معنی که موجود باشد یا بموضوعی قائم است یا بخود قائمست و از موضوع بی نیاز. آنچه بخود قائم و بی موضوع است وجودی خاص دارد که نباید بآن وجود دارای اضافه باشد با اینکه امکان وجود، امریست مضاف و نسبت به چیز نیست که این امکان وجود برای آن چیز است پس امکان وجود گوهری بی نیاز از موضوع نیست بلکه معنی و امریست در موضوع و عارض بر موضوع و ما امکان وجود را «قوة وجود» نام میگذاریم و آنچه را قوة وجود در آنست و باصطلاح حامل قوة وجود است بنام موضوع و هیولی و ماده مانند اینها میخوانیم. پس ثابت شد که هر حادثی را پیش از اینکه حدوث یابد ماده ای باید باشد.

مطلبی دیگر که در این موضع سودمند است اینست که جایز نیست که عدم حدوث برای نبودن فاعل باشد.

اما اگر چنین فرض شود که قابل، موجود و فاعل ناموجود باشد پس فاعل محدث است و ناگزیر باید حدوثش بواسطه علتی صاحب جرکت بوصفی که گفتیم باشد. و نیز مبده همه ذاتی است واجب و آنچه از واجب، وجود مییابد باید وجود یابد و گرنه حالتی باید برایش پدید آید که از پیش نداشته و براین فرض از جمیع جهات واجب الوجود نخواهد بود، اگر چنان فرض شود که آن حالت حادثه در ذات واجب تعالی نیست بلکه بیرون از ذات است چنانکه برخی از متکلمان اراده را بدین نحو فرض میکنند پس سخن بخود اراده باز میگردد که آیا آن هم اراده یا طبع یا امری دیگر، هر چه باشد، پدید آمده و حادث گردیده است؟!

و هر گاه امری که نبوده فرض شود که حدوث یافته یا اینست که در ذات واجب حادث گشته یا بطور منفصل و جدایی از او. اگر مبائن جدا فرض شود پرسش از حدوث

آن برجا است و اگر حدوث آن امر در ذات باشد ناگزیر تحول و تغییر در ذات راه یافته با اینکه فرض چنان است که واجب الوجود از همه جهات واجب است .

و نیز اگر واجب بهنگامی که اموری متبائن و جدا از او حدوث مییابد چنان باشد که پیش از حدوث آن امور بوده و هیچ چیز که نبوده عارض و پدید نگرند و حال بهمان گونه باشد که هنوز چیزی از او وجود نیافته بود پس واجب نیست که چیزی از او موجود شود بلکه حال و کار بهمان منوال و اعتبار است که بوده پس ناگزیر باید تمیز و جوب وجود یا ترجیح وجود از او بتوسط حادثی باشد که هنگامی که ترجیحی در میان نبوده و حالت دست بکار نزدن برایش بوده آن حادث وجود نمیداشته است و این حادث بتوسط امری خارج از واجب نیست چه ما در حدوث خود این حادث از او گفتگو میکنیم. و عقل بفطرت اولی خود گواه است که يك ذات اگر از تمام جهات خود چنان باشد که از پیش بوده و از پیش هم از او چیزی موجود نمیشده و الان هم چنین است پس الان نیز چیزی از او وجود نمیآید . پس اگر الان چنان گردد که چیزی از او بوجود آید بیگمان ، قصد یا اراده یا طبع یا قدرت یا چیزی مانند اینها که از پیش نبوده در ذات او حدوث یافته است و کسی که اینرا انکار کند عقل خود را بکنار گذاشته است چه امری که موجود شدن و نشدن آن یکسان و در حیز امکان باشد موجود شدن آن رجحان نمییابد و بفعلیت نمیآید مگر بواسطه سببی پس آن سبب اگر خود ذات باشد ذات از پیش بود و ترجیحی در کار نبود هم اکنون هم از خود ذات بخودی آن ترجیحی واجب نیست پس اگر همان ذات بخوهد علت فاعله باشد ناچار باید در آن امری حدوث یابد تا موجب ترجیح وجود گردد و آن چیز بوجود آید و گرنه اگر نسبت آن ذات بآن ممکن چنان باشد که بوده و نسبتی دیگر پدید نیامده باشد حال بمنوال پیش خواهد بود و امکان بر حال صرافت امکانی خود برقرار و اگر نسبتی از نو حادث گردد پس امری حادث شده و ناگزیر باید این حادث برای ذات و در ذات باشد و اگر خارج از ذات باشد اشکال و سؤال بجا خواهد ماند و این نسبت آن نسبتی که مطلوبست نخواهد بود چه ما نسبتی میخواهیم که همه موجودات خارج از

از ذات را (که از پیش نبوده و همه را يك جمله و مجموعی قرار داده ایم بی آنکه بیرون آنها چیزی یافت شود) وجود داده باشد پس اگر این نسبت برای ذات او مباین باشد نسبت مطلوبه نخواهد بود.

بعلاوه چگونه ممکن است که در ذات او چیزی حادث شود و از ناحیه کی حادث میگردد؟ باینکه واجب الوجود بذات یگانه و یکتا است.

آیا چنین گمانی میرود که آن امر بواسطه چیزی باشد که از خود ذات حدوث یافته است؟!

اگر چنین باشد باز نسبتی که مطلوب است نخواهد بود چه مانسبتی را میخواهیم که فعلی شدن نخستین ممکن و موجود شدن آنرا موجب باشد.

آیا باینکه یگانه و یکتا بودن واجب الوجود ثابت شد ممکن است این نسبت از واجبی دیگر پدید آمده باشد؟!

بعلاوه اگر از واجبی دیگر بوجود آمده باشد همان واجب علت نخست خواهد بود و با این حال سؤال و اشکال در آن باره نیز ثابت و برقرار است.

### فصل

در بیان اینکه حدوث حادث برای انتظار وقتی خاص نبوده و وقتی بر وقتی دیگر رجحان ندارد و از آن اولی نیست.

چگونه روا است که در مرحله نیستی وقت ترك کاری از وقت شروع بآن متمایز جدا باشد و بچه چیز وقتی با وقتی مخالفت مییابد؟!

و هم حدوث آنچه از مبدء نخست حادث میگردد یا از راه طبع است یا بواسطه غرضی یا باراده است. اگر بسبب طبع باشد پس طبع در کون گشته و اگر بواسطه غرضی باشد در آن هم تغییر حاصل شده و اگر ناشی از اراده باشد پس آنچه مورد اراده شده و مراد میباشد یا صرف ایجاد است یا غرض و منفعتی بعد از ایجاد اگر خود ایجاد بخودی خود و بحسب ذات، مراد باشد چرا از این پیش وجود نیافت آیا چنان پنداری که هم اکنون آنرا صالح دانسته؟ یا وقت آن حادث گشته؟ یا این دم قدرت بر آن یافته است؟! گمان نشود که

این پرسش بی مورد است چون پرسش نسبت بهر «وقت» باز می گردد و لازمست .  
و اگر برای غرضی و منفعتی ایجاد و بعمل آمده باشد پس معلومست که آنچه بود  
و نبود آن برای چیزی یکسان باشد غرضی در آن نیست و سودی ندارد بلکه اگر چنان  
باشد که بودنش از نبودن اولی باشد آن سودمند و نافع است و حال اینکه حق، تعالی شانه،  
کامن بذات است و از هیچ چیز انتفاع نمیبرد .

### فصل

در بیان اینکه بحسب فرض این قائلین بمطیل، چنان لازم می آید که مبدء  
نخست بزمانی بر زمان و هم بر حرکت مقدم باشد .

و نیز مبدء نخست بر افعالی که از او حدوث یافته بجهامری پیشی دارد؟ آیا بحسب  
ذات است یا بزمان؟ اگر تنها بذات باشد از قبیل تقدم يك بردو، گرچه در زمان با هم  
باشند و مانند حرکت محرك که با آنچه خود آنرا متحرك ساخته متحرك است یعنی  
هر دو در يك زمانست، پس ناگزیر یا باید مبدء اول و افعالی که از او حدوث یافته هر دو  
حادث باشد یا هر دو قدیم .

و اگر تقدم تنها بذات نباشد بلکه بذات و بزمان با هم باشد باین گونه  
که مبدء بوده و جهان و حرکتی نبوده، و بیگمان لفظ «بوده» بر بودنی که گذشته و اکنون  
نیست دلالت دارد، پس پیش از آن که خلقی خلق کند چیزی بوده که در گذشته است و آن  
متناهی بوده است بنابراین پیش از زمان و حرکت، زمانی بوده چه ماضی (گذشته)  
یا بذات خود گذشته و ماضی است و آن خود زمان است و یا بواسطه زمان و آن حرکت  
و چیز است که در حرکت و با حرکت است و این درست نیست .

و اگر با مری ماضی نسبت بنخستین وقت از حدوث خلق تقدمی برای مبدء  
نباشد پس مبدء با حدوث خلق حادث است و چگونه بحسب آراء و اوضاع ایشان امری  
گذشته نسبت با آغاز آفرینش پیشی نگرفته باشد و حال آنکه او بوده و خلقی نبوده و او

دراینکه بفرض قائلین بتعطیل باید پیش از زمان و حرکت، زمانی باشد ۵۱

بوده و خلق کرده و چنان نیست که مفاد «بوده و خلقی نبوده» با مفاد «بوده و خلق کرده» در یک هنگام ثابت و برجا باشد و هم چنان نیست که «بودنش پیش از خلق و آفرینش» با «بودنش با خلق و آفرینش» همراه و برقرار باشد و هم حقیقت «بوده است و خلقی نبوده» همان عین وجود مبدء بنهایی نیست چه ذات او بعد از خلق هم وجود دارد. و نیز «بوده و خلقی نبوده» حقیقت تنهای وجود او با نبود خلق و نبود چیزی سیم نیست نمیشد چه وجود ذات مبدء بعد از خلق نیز حاصلست و «نبود خلق» باین صفت اتصاف دارد که «بوده است» و اکنون نیست. (چه خلق، بیش معدوم بوده و اکنون موجود شده)

و از این گفته‌ها «بوده است» معنی بعقل در می‌آید جز آنچه از آن دو امر دریافت می‌گردد چه هر گاه بگوئی «وجود ذاتی و نبود ذاتی» از آن تقدم و سبقی بذهن نمی‌آید بلکه گاهی لحوق و مؤخر بودن با آن فهمیده میشود و اگر سبقی فهمیده شود بواسطه شرطی ثالث خواهد بود پس وجود ذات چیزی است و عدم ذات، چیزی و مفهوم اینکه «چیزی موجود بوده» غیر از آن دو معنی میباشد و این معنی بطور ممتد و بی آغاز برای خالق، جل‌شأنه، فرض گردیده و چنان تجویز شده که پیش از هر وقتی که توهم شود که خلقت در آن واقع شده خالق بوده است.

چون مطلب بدین گونه است پس این قبلیت و پیمشی را اندازه و کمیت است و این همانست که آنرا زمان مینامیم زیرا اندازه گیری آن اندازه گیری چیزی صاحب وضع (قابل اشاره حسی) و ثابت نیست بلکه برسبیل تجدداست.

و اگر بخواهی، با آنچه در طبیعیات گفته‌ایم بنگر و در آنها تأمل کن چه بیان کرده‌ایم که آنچه ثابت و قوامش در ماده است و بی واسطه نیست آن چیز نه برای خود ماده، مقدار است و نه برای ماده بواسطه هیئتی ثابت و برقرار مانند گرمی و سردی تا از نخست کمیت برای خود ماده باشد چه هیئتهای صاحب قرار را بدین وسیله نمیتوان اندازه گیری کرد. پس این مقدار کمیتی است مخصوص بهیئتی بی قرار و هیئت بی قرار همان حرکت است چون این مطلب بر تو محقق شد میدانی که سبق خالق بر خلق بعقیده ایشان نمیتواند سبق مطلق باشد بلکه سبقی است زمانی که حرکتی و اجسام یا جسمی هم با آن است.

## فصل

در بیان اینکه نمیشود نخستین آنی تحقق یابد

و نیز چگونه ممکن است که زمان، امری حادث باشد تا برای حرکت هم حدوثی باشد و حال اینکه هر آنی پس از قبلی و پیش از بعدی تحقق مییابد پس هر آن حدیست مشترك میان دو امر که همیشه آن دورا لازم دارد.

آنچه این مطلب را روشن میسازد اینست که وجود «آن» وجود طرف است و خود چیزی معقول بخود نیست چنانکه حال همه نهایات مقادیر بر این منوالست بنابراین پس «آن» ناگزیر طرف چیزی است موجود چه حکم دو امر متضائف اینست که هر گاه یکی از آنها بالفعل موجود باشد آن يك هم بالفعل وجود داشته باشد. و آئینده هنوز وجود نیافته پس ناچار باید «آن» برای گذشته طرف باشد و «آن» بنقطه از این لحاظ که نقطه گاهی منفصل و گاهی حدمشترك میشود شباهت ندارد زیرا نقطه در هر دو حال (اتصال و انفصال) گاهی چنانست که آنچه نقطه طرف آن است وجود دارد لیکن آنچه «آن» طرف آنست موجود نیست مگر ماضی که وجود یافته و «آن» آنرا نابود ساخته و پیاپایش داده است. و اما حرکت گرچه بطرفی آغاز شده که بحر کتی پیش از خود متصل نیست لیکن بدین سبب است که حرکت خود بخود کم نیست بلکه یا بمسافت و یا بزمان اندازه گیری میشود.

پس طرف حرکت یا از زمان است و آن بالذات طرف برای زمانست و وجودش بدان صحت یافته و یا از مکانست پس طرف برای مسافت است و وجود آن بصحت پیوسته از این گذشته همانا آغاز حرکت از یکی از دو امر، خود پایان سکون است. هم اکنون سخنی جدلی بیاوریم که اگر استقصاء گردد ممکنست بیرهان باز گردد.

## فصل

در بیان اینکه این معطله (غویندگان بتعطیل) را لازمست پیش از هر وقتی، وقتی دیگر بطور نامتناهی فرض کنند و زمانی در گذشته پیوسته و نامتناهی قائل شوند.

این کسان که خدای تعالی شانه را از وجود و افاضه معطل دانسته اند کار ایشان از

این برکنار نیست: یا قبول دارند که خدا پیش از آفریدن خلق، قدرت داشته جسمی بیافریند دارای حرکاتی که اوقات و ازمان آن بوقت آفرینش خلق، انتهاء یابد یا باخلق عالم هم بیاید و باقی بماند و تاوقت آفرینش خلق عالم آنرا اوقات و ازمانی محدود باشد. یا قبول ندارند بلکه میگویند خدا را بر آفرینش خلق جز همان وقت که بدان آغاز کرده قدرت نبوده است این قسم دوم محال این قسم دوم محال و موجب اینست که خالق از حال عجز بحال قدرت انتقال یابد.

قسم نخست خود بر دو قسم است: یا اینست که پیش از اینکه آفرید کار جسمی را خلق کند ممکن بوده جسمی دیگر بیافریند که بمدتی بیشتر بخلق عالم منتهی گردد. یا ممکن نبوده این که ممکن نباشد چنانکه از این پیش بیان کردیم محالست پس باید ممکن باشد و بر این فرض، یا خلق این جسم همان هنگام ممکنست که آن جسم دیگر را آفریده یعنی آفریدن هر دو باهم ممکنست یا خلق این جسم پیش از آن باهم ممکنست. باهم بودن آنها محالست چه ممکن نیست دو خلق که از لحاظ سرعت و بطؤ در حرکت یکسان باشد و آغاز خلقت آنها باهم و فرجام آنها هم خلقت عالم باشد با این وضع مدت یکی طولانی تر از دیگری باشد. و اگر ابتداء با آنها باهم ممکن نباشد بلکه امکان جسم دوم مبائن با آن يك و جلوتر یا عقبتر از آن دیگر باشد «امکان» خلق چیزی با «لامکان» آن در حال عدم، تقرر مییابد و یکی برد دیگری تقدم. و همچنین بطور نامتناهی.

## فصل

در حل مغالطه های ایشان در مسئله متناهی بودن ازل.

و عدمی محض نبوده بلکه قبلیتی بوده مقارن با اشیاء و اوقاتی که یکی منقضی و دیگری متجدد است.

و اینکه بنظر ایشان بزرگ می آید که اشیائی پیش از اشیائی دیگر بوجود آید بی آنکه آنها را آغازی باشد مطلبی است که آنرا بر دو اصل نادرست که مشهور شده مبنی ساخته اند:

اصل نخست اینست آنچه نامتناهی باشد هیچگاه بفعلیت نمیرسد. این مطلب



درست است لیکن در اجسام و مقادیری که دارای وضع است و هم در اعدادی که بطبع برای آنها ترتیب است نه درهمه چیز. وزمان، و کائنات نیز، از چیزهایی است که این مطلب درباره آنها درست نیست.

**و سخن نافع در این زمینه اینست** که این مطلب بحکم فطرت عقلی نیست بلکه بواسطه حجت و برهانست در صورتی که آنان این مطلب را بدیهی و اولی میگیرند و آنگاه بتکذیب میپردازند چه زمان گذشته و کائنات گذشته باهم بفعلیت نرسیده و چنان نیست که هر گاه هر يك از آنها بفعلیت رسیده باشد واجب باشد که جملگی فعلی شده باشد اشکال وقتی است که فعلی شدن هر يك تابع فعلی شدن آن يك باشد و در حقیقت همه باهم فعلی شده باشند و چنان نیست که هر گاه وصفی دریکان یکان صحیح باشد واجب باشد که در آنها جمله و مجموعی هم باشد که این وصف در آن هم درست آید زیرا چنانکه درست است که نسبت بهر يك از گذشته گفته شود که بفعلیت رسیده درست است که نسبت بهر يك از آئینده هم گفته شود که بفعلیت میرسد.

**و چنانکه** بودن هر يك از آئینده بطوری که درست باشد که فعلی شود موجب این نیست که جمله و مجموع آنها هم بطوری باشد که فعلی گردد. و سبب در این مطلب، تعاقب و اختلاف اوقاتست **همچنین** بودن هر يك از گذشته بدین حیث که فعلی گردیده موجب این نیست که جمله و مجموعی برای آنها باشد که آن هم فعلی شده باشد، و سبب در این تعاقب و اختلاف اوقاتست، و حال آئینده اولی است بفعلیت از حال گذشته چه آحاد آئینده عدم آنها عدمی است مقارن با قوه در صورتی که آنچه در گذشته معدوم شده عدمش با قوه مقارنت ندارد.

**اما اصل دوم، گفته اند که بر نامتناهی نمیتوان چیزی افزود پس اگر** گذشته نامتناهی باشد ممکن نیست بر آن چیزی زیاد گردد.

**این اصل نیز** از حیث شهرت دارای قوه است لیکن بخودی خود آشکار نیست زیرا عقل بحسب فطرت نخست خود مانع از این نیست که چیزی در جهت نامتناهی باشد و آن را جهت دیگر باشد که بتوان بر آن از این روی چیزی افزود و بسیاری از خردمندان وجود این امر را روا میدارند لیکن عقل باستناد برهان در مواردی که برهان بر آن اقامه شود از آن منع میکند و این در هر مقداریست با وضع و هر عددیست

که دارای ترتیب است بطبع .

از این گذشته زیاد ساختن در اینجا نسبت بامری نامتناهی نیست چه زیادت بر امریست موجود و بیگمان چیزی نامتناهی در اینجا موجود نیست که بر آن افزوده شود یا بوجهی کمتر یا بیشتر باشد و مانسبت بمعدومات مانع نیست که نامتناهی از نامتناهی دیگر بیشتر یا کمتر باشد چنانکه عشرات نامتناهی کمتر است از آحاد خود و مآت نامتناهی کمتر است از عشرات خود . و جائز است امری نامتناهی دو برابر بلکه چند برابر چیزی دیگر نامتناهی باشد چه در زمان و در عدم و در کائنات فاسده نامتناهی هست و لانهایت که در همه آنها هست از آنچه در یکی از آنها وجود دارد بیشتر است . پس اگر گوینده ای بگوید در این مورد نامتناهی جز بالقوه نیست میگوییم اما در گذشته پس از اصل نامتناهی وجود ندارد : نه بقوه و نه بفعل لیکن ما که بر گذشته نامتناهی اطلاق میکنیم مرادمان اینست که هر واحدی که حدوث یافته واحدی دیگر مثل آن پیش از آن بوده و معدوم گردیده نه اینکه در اینجا جمله یا کلی است که بالفعل نامتناهی است .

و بسا که یکی از ایشان بگوید که موجود کنونی وجودش بر قطع امری نامتناهی

توقف دارد و هر چه وجودش متوقف باشد بر امری نامتناهی موجود نمیکردد .

در این گفته مغالطه است و آن در استعاره لفظ «توقف» وقوع یافته زیر لفظ «توقف»

در حقیقت بر چیزی متوقع الوجود پس از وجود چیزی متوقع الوجود پیش از آن ، دلالت میکند و هیچکدام از آن دو هنگامی که گفته میشود متوقف است موجود نیست بلکه هر دو در آینده وقوع مییابد .

و ما میگوییم آنچه حالش چنین باشد بر قطع نامتناهی متوقف خواهد

بود پس وجودش محالست لیکن «آن» حاضر ، حال و وضعش چنین نیست زیرا هرگز توقف «آن» بدین معنی نیست تا اینکه «آن» و هر چه پیش از آن است نباشد پس از آن نیازمند باشد که وقتی نامتناهی یافت شود تا آن هم موجود گردد . بنابراین صغری قیاس دروغست .

پس اگر لفظ «توقف» آورده و از آن اراده شود وجودی پس از چیزهایی پیش از آن

هر چند باین شرط نباشد پس باید در کبری هم بهمین معنی و مراد بکار رود نه بمعنی

حقیقی پس اگر استعمال «توقف» باین معنی باشد قیاس در حقیقت از قبیل مصادره بر مطلوب اول خواهد بود و مانند اینست که کسی بگوید امری حاضر ممکن نیست پس از امری نامتناهی وجود یابد زیرا ممکن نیست وجود شیئی پس از وجود چیزی نامتناهی باشد و این عین مطلوب و نتیجه است بلکه باید دانسته شود که کبری پس نسبت باینده صادقست و در این هنگام چون حدی اوسط نیست قیاسی نخواهد بود.

### فصل

در حل مغالطه ایشان در باره اینکه یا اثبات تعطیل لازم میآید یا لزوم مساواة میان خالق و میان خلق.

از جمله اموری که گویندگان بتعطیل در این باب اعتماد و بدان استناد میکنند این گفته ایشانست خالق اگر همیشه خالق و همیشه محرك باشد هر آینه یافت نمیشود مگر اینکه معلولاتش با او باشد و هر گاه معلولاتش برداشته شود و رفع گردد رفع او لازم آید و این محالست.

و مغالطه در اینجا در لفظ «رفع» واقع است و ما در اینجا کلام را بتفصیل معانی این لفظ طولانی نمیکنیم لیکن بطوری که میانه روانرا بسنده باشد بشاره پاسخ میدهم و میگوییم رفع عالم محالست لیکن نه محال ذاتی بلکه برای اینکه عالم رفع نمیگردد مگر اینکه صنعت باری تعالی و خود او رفع گردد.

پس محال بودن آن تابع است محال بودن رفع باری تعالی را پس چنان نیست که چون عالم رفع گردد واجب شود که خالق مرتفع شود بلکه نخست باری تعالی مرتفع شده نه از راه اینکه عالم را رفع ساخته ایم بلکه برای فرضی محال که واجب است این وضع و فرض محال یعنی رفع باری تعالی تقدم داشته باشد و اما باری تعالی را چون مرفوع دانیم عالم از رفع او مرفوع میگردد نه اینکه واجب باشد نخست عالم از میان بروء تا باری تعالی از میان بروء و چون عالم موجود شود واجب است که ذات باری تعالی بخودی خود موجود باشد و چون ذات باری تعالی موجود باشد واجب است که ذات عالم از ناحیه باری تعالی، نه بخودی خود، موجود گردد و هر گاه باری تعالی رفع گردد که این محالست لازم میآید که عالم از رفع او مرتفع گردد. و هر گاه عالم مرفوع شود که این هم محالست لازم میآید که نخست باری تعالی بخودی خود مرتفع

شده باشد نه اینکه از رفع عالم، باری تعالی مرتفع شده باشد.  
 و ما در این زمینه سخنها بیش از آنچه میخواستیم بدر از اگشانیدیم که موجب ملال  
 شد لیکن ناگزیر بودیم چه ثبوت آن در ثبوت مقصود اعانت دارد.  
 پس این قسمت از اقسام بطلان حرکت باطل شد و از این وجوه ممکنست باقی  
 اقسام نیز ابطال شود پس بنا بر این باید حرکت پیوسته و دائم باشد.

### فصل

در بیان اینکه این حرکت حرکتی است مکانی و از راه پیوستگی و اتصال  
 دوام دارد نه بطریق تشافع و انضمام.

و چون این حرکت لازمست بر سبیل دور ساختن و نزدیک کردن پس ناچار حرکت  
 مکانی است.

بعلاوه مادر طبیعیات روشن ساختیم که حرکت مکانی اقدام حرکانست پس اکنون  
 باید در این باره بحث کنیم که آیا دوام این حرکت بر سبیل تنالی و تشافع است یا بر  
 سبیل اتصال یک امر؟.

پس میگوییم جائز نیست که دوام این حرکت بر وجه تنالی و تشافع باشد  
 زیرا و اینست که چنان باشد که انقطاع برای آن ممکن نباشد.

چه امر در این باره از دور راه بیرون نیست: یا جسمی توهم میگردد که جسمی دیگر را  
 حرکت دهد و این جسم باز جسم سیم را و بر همین روش بطور مسلسل و نامتناهی یا اینکه  
 بر سبیل دور است باینگونه که در مثل «ا» موجب حرکت «ب» باشد هنگامی که بآن  
 برسد و «ب» باعث حرکت «ج» وقتی بدان منتهی شود و «ج» به «د» وقتی بآن انتهاء  
 یابد حرکت دهد بعد از آن «د» برگردد و به «ا» منتهی شود و آن را حرکت دهد.

قسم نخست محالست چه آن نیز از دور راه بیرون نیست: یا اینکه محرك نخست  
 باقی میماند و یا اینکه از میان میرود. اگر از میان برود، چنانکه توضیح دادیم، برای  
 بطلان و از میان رفتن بحرکانی دیگر جز این حرکات نیازمند است و سخن بخود آنها  
 باز میگردد و اگر باقی بماند اجسام نامتناهی با هم و هم جهاتی نامتناهی برای حرکت

پدید میآید و این هم محالست. پس هر دو وجه این قسم محال است .  
 اما قسم دوم (دور) محال بودن آن نیز روشن است زیرا حرکات «ا» و «ب»  
 و «ج» و «د» اگر همه آنها قسری باشد، چنانکه در طبیعیات بیان کردیم، ناچار حرکاتی  
 دیگر که طبیعی باشد برای آنها خواهد بود .

پس اکنون هر گاه تأمل کنی میبایی که حرکات طبیعی مانع از این نظام و قاطع  
 آنست و در حرکات طبیعی نمیشود که باول باز گردد و اگر این حرکات همه یا برخی  
 از آنها طبیعی باشد پس ناگزیر چون بآخر خود برسد سکون و وقوف حاصل میشود  
 و حرکات طبیعی را باز گشتهای مختلف بجهانی مختلف نیست تا بدان سبب وقوع «دور»  
 در آنها ممکن باشد و این مطلب با اندکی تأمل روشن است .

و اگر این حرکات همه آنها یا برخی از آنها ارادی باشد پس یا از اراده ای  
 ناشی است که ثابت است و معتدل نمیگردد در این صورت هر يك از آن حرکات یا برخی  
 از آنها متصل بعدد خواهد بود نه منقطع و اگر اراده ثابت نباشد و اختلاف و تغییر  
 در آن جائز باشد دوام این حرکت باین نظم واجب نخواهد بود و تشافعی و تمالی آن در  
 وقتی از اوقات انقطاع خواهد یافت .

پس واضح و روشن شد که این حرکت حرکتی است واحد با اتصال .

## فصل

در اینکه حرکت نخست حرکتی مستدیر است نه مستقیم .

پس میگوییم جائز نیست که آن حرکت باستقامت باشد و هم نمیشود که از چند  
 حرکت مستقیم که آنها را زوایا باشد مرکب باشد بلکه نمیشود از چند قوس که دارای زوایا  
 باشد نیز مرکب باشد .

زیرا اولاً این گونه حرکت جائز نیست قسری باشد بلکه حرکتی است طبیعی  
 پس اگر آن حرکت ، مستقیمه طبیعی باشد باید جهتی را طلب کند که در آن جهت  
 ساکن گردد و ثانیاً حرکت مستقیم نمیشود در جهات خود بطرز نامتناهی برود زیرا  
 در طبیعیات روشن شده که ابعاد کل ، محدود است .

و هم بیگمان نمیشود که دو حرکت بزرگ زاویه اتصال یابد و نه هم بزرگ خط و برهان بر این مطلب باید بدین گونه باشد که میگوییم :

هرگاه نزد زاویه و طرف خطی که مسافترا هست حمدی بالفعل فرض شود پس جسم متحرك را میتوان گفت که بالفعل بحد رسیده و هم قوه محرك را میتوان توصیف کرد باینکه بالفعل رساننده است بحد و این دو توصیف هنگامی که متحرك بسویی دیگر حرکت کند باقی نمیماند بلکه وصف جسم بوصول بآن حد و وصف قوه محرك بایصال از میان میرود.

اما جسم پس عدم مواصلتش با آن حد، میشود کم کم انقطاع یابد و جائز است يك دفعه بعدم مواصلت انصاف پذیرد و این در صورتی است که بر خط خود باز گردد.

و اما قوه قسری یا طبیعی که موصل بحد است پس يك دفعه بعدم این وصف، انصاف مییابد زیرا میان موصل بودن آن قوه بحدی بالفعل و میان موصل نبودنش واسطه ای نیست بلکه در آنی انصاف است و در آنی این صفت از قوه زوال مییابد و نمیشود این دو «آن» یکی باشد چه ممکن نیست موصل بودن قوه و نا موصل بودن آن با هم و در يك زمان باشد پس ناچار دو «آن» وجود دارد.

و از این پیش بصحت پیوست که میان هر دو آنی زمانی است پس آن زمان سکون است و علت آن سکون اما در قوه قسریه پس بقاء قوه است تا طبیعت بجای خود برگردد و میشود که علت آن در حرکات قسریه این باشد که چون قوه طبیعی قوه قسری را عائق است و با هم ممانعت و مقاومت دارند پس از این دو عمل مختلف سکونی حادث میگردد و اما در غیر قوه قسری پس علت یا طبیعت است یا اراده.

پس بصحت رسید که حرکات مستقیمه و احدا اتصال باقی نمیماند و مستدیر زاویه دار نیز نمیباشد.

پس حرکت واحده دائمة الاتصال نه مستقیم است و نه دارای زاویه پس حرکتی است مستدیر که استداره آن کامل و تمام است.

### فصل

در بیان اینکه فاعل قریب برای نخستین حرکت، نفس است و فلك دارای حیاتست و فرمانبردار خدای، تعالی شانه، .  
چون بیان کردیم که هر حرکتی را محرکی باید پس این حرکترا نیز

محرکی است و جایز نیست که محرك این حرکت قوه‌ای طبیعی باشد چه در طبیعیات روشن ساخته‌ایم و در این کتاب هم اشاره کرده‌ایم که هرگاه جسم بحال طبیعی خود باشد حرکت آن طبیعی نیست زیرا هر حرکتی که طبیعی است بطبع از حالتی مفارقت میکند و ناگزیر این حالت که مورد مفارقت شده حالتی است غیر طبیعی پس روشن است که حرکت ناشی از طبع ناچار از حالتی است غیر طبیعی و اگر چنان بود که حرکت چیزی باقتضاء طبیعت آن میبود هیچ حرکتی بابقاء طبیعت از میان نمیرفت بلکه طبیعت برای وجود حالتی غیر طبیعی حرکت را اقتضاء میکند.

این حالت غیر طبیعی یا در کیف است چنانکه آبی بقسر گرم شده باشد یا در کم چنانکه تنی درست از راه بیماری و مرض لاغر گردد. یا در مکان است چنانکه سنگی بسوی هوا پرتاب شود. و همچنین است اگر حرکت در مقوله‌ای از مقولات دیگر باشد. و سبب تجدد حرکتی پس از حرکتی دیگر تجدد حالتی غیر طبیعی و تغییر مقدار دوری از نقطه مطلوبست. پس اگر کار بدین قرار باشد از طبیعتی حرکت مستدیر ناشی نمیکرد و گر نه از حالتی غیر طبیعی بسوی حالی طبیعی خواهد بود که چون بدین حال رسد ساکن خواهد شد و جائز نیست که همان طبیعت بعینها بهمان حالت غیر طبیعی قاصد باشد چه طبیعت کارش بقصد و اختیار نیست بلکه بر سیل تأخیر و بر وجه لوازم ذاتی میباشد. پس اگر طبیعت، بحرکت دوری حرکت دهد ناگزیر از مکانی غیر طبیعی یا وضعی غیر طبیعی است که بحکم طبیعت از آن گریزان است و هر گریزی طبیعی از چیزی محالست که همان چیز معین مقصود و مطلوب طبیعی باشد با اینکه حرکت مستدیره هر نقطه‌ای را مفارقت میکند و از آن دور میگردد در همان حال همان نقطه‌ها را قصد میکند. و هیچ چیزی نیست که از آن بگریزد و دور گردد مگر اینکه آنرا قصد میکند و بسوی آن رو می‌آورد.

پس حرکت مستدیره حرکت طبیعی نیست.

### فصل

در اینکه حرکت آسمان (سپهر، چرخ، گردون - فلك -) با اینکه حرکتی نفسانی است چگونه گفته میشود که حرکتی است طبیعی. بدان که حرکت آسمان حرکتی است نفسانی جز اینکه این حرکت بطبع است

بدین معنی که وجود آن حرکت در جسم آسمان با طبیعتی دیگر که جسمش را هست مخالف نیست زیرا آنچه جسم گردون را حرکت میدهد گرچه نیروی طبیعی نیست لیکن چیزی است طبیعی برای آن جسم و امری است غیر غریب از آن و چنانست که گویا برای آن طبیعی است.

و نیز هر نیرویی همانا بواسطه وجود میل بحرکت میآورد و میل چیز است که در جسم محرك احساس میگردد بطوری که اگر برسبیل قسر جسمی ساکن گردد این میل در آن احساس میشود چنانکه گویا جسم ساکن شده بواسطه آن میل با سکون خود مقاوم است و حرکت را طالب پس میل غیر از حرکت است و هم غیر از قوه حرکت دهنده چه قوه محركه، هنگامی که حرکت را با تمام میرساند گاهی وجود دارد با اینکه در این هنگام میل از میان رفته و موجود نیست.

پس حرکت نخست چنین است زیرا حرکت دهنده آن در جسم مربوط پیوسته میلی پس از میلی ایجاد میکند و این میل اگر «طبیعت» خوانده شود مانعی ندارد چه آن میل نفس نیست از خارج هم نیست اراده یا اختیار هم نیست و نمیشود هیچ حرکت نکند یا بسوی دیگر جز آن جهت که برایش هست حرکت کند و با همه اینها با آنچه طبیعت آن جسم آنرا اقتضاء میکند ضدیت ندارد و از آن غریب و دور هم نیست.

پس اگر این معنی را بنام طبیعت بخوانی میتوانی بگویی که گردون «فلاک» بحرکت طبیعی حرکت میکند. پس روشن شد که مبدء حرکت فلاک، طبیعت نیست قسر هم نیست پس ناگزیر از اراده ناشی میباشد.

### فصل

در بیان اینکه روان نیست که عقلی مجرد از ماده حرکات افلاک را محرك قریب باشد.

پس میگوییم جائز نیست که مبدء قریب برای حرکت گردون قوه ای عقلی محض باشد که هیچ تغییر در آن نباشد و جزئیات را تخیل نکند، و گویا در نخستین فصول از این کتاب بطور اجمال مطالبی را اشاره کرده ایم که بشناختن این مطلب مساعدت میکند،



چه واضح کرده ایم که حرکت امری است متجدد و هر پاره ای از آن را ثبات و قراری نیست و نمیشود که منتهای آن يك امر ثابت باشد پس اگر امری ثابت سبب حرکت باشد ناگزیر باید بحسب حالات دیگرگون شود و بتبدل گراید بدین طریق که اگر حرکت ناشی از طبیعت باشد باید هر حرکتی که در جسم از نو پدید می آید و تجدد مییابد بواسطه دوری و نزدیکی به هدف منظور و نهایت مطلوب باشد و هر حرکتی که از میان می رود و معدوم میگردد بواسطه دوری و نزدیکی از همان هدف است. و اما از امری ثابت، از آن جهت که ثابت است، جز اثری ثابت بوجود نمی آید.

و اگر حرکت ناشی از اراده باشد ناگزیر باید از اراده ای متجدد پدید آید چه اراده کلی نسبتش بهر جزئی از اجزاء حرکت يك نسبت است پس نمیشود که منشاء این جزء از حرکت باشد نه منشاء آن جزء از حرکت، چه اگر اراده بحسب ذات خود علت برای این حرکت باشد نه برای حرکت دیگر نباید این حرکت از میان برود و اگر بسبب حرکتی از پیش یا از بعد که معدومست علت برای حرکتی غیر از حرکتی دیگر باشد امری معدوم سبب وجود موجود شده با اینکه معدوم نمیتواند موجب وجود گردد آری گاهی میشود که عدمی علت برای عدمی باشد لیکن هرگز معدومی موجب وجود چیزی نمیکردد و اگر اراده برای اموری موجود که تجدد مییابد علت باشد پرسش از تجدد خود این امور که از کجا است؟ بجا است.

پس اگر این تجدد باقتضاء طبیعت باشد محالی که از این پیش یاد شد پیش می آید و اگر بحسب اراده باشد در اراده کلی پرسش بحال خود باقی است پس اراده جزئی که بحسب تصورات متجدده تبدیل یابد مطلوب و موجود است.

پس روشن شد که يك اراده کلی عقلی هرگز حرکتی را موجب نمیکردد لیکن عقل هر گاه از همه جهت عقل بالفعل نباشد ممکن است که از معقولی بمعقولی دیگر انتقال یابد و هم امکان دارد که جزئی از جزئیات نوع را بوجه انتشار با اختصاص بعوارضی بطوری کلی، چنانکه از پیش اشاره کردیم، تعقل کند. پس جائز است که وجود عقلی را توهم کنیم که او حرکت کلی را تعقل و اراده میکند پس از آن انتقال از حدی

از حر کتر ا بحدی دیگر تعقل میکند و این جزئیات از حر کتر ا بنوعی معقول میگیرد چنانکه از پیش واضح ساختیم و چنانکه ما را شایسته است که در کتب برهان بر آن اقامه کنیم که حر کت از نقطه ای است بسوی نقطه ای و از این نقطه بنقطه دیگر یعنی از مبدئی کلی باطرافی دیگر کلی بمقداری معین و کلی و بدین قرار تا اینکه دایره تمام گردد .

پس این توهم دور نیست که تجدد این حر کت ، تابع تجدد این معقول است . پس میگوییم بدین طریق ممکن است که حر کت مستدیره کارش تمام باشد زیرا این تاثیر بر این وجه از اراده کلی صدور مییابد گر چه برسبیل تجدد و انتقال باشد و اراده کلی هر طور باشد بمقایسه با طبیعتی مشترك است و اما این حر کتی که از این موضع معین بآن موضع معین است .

پس اولی بصور از آن اراده کلی از حر کتی دیگر که بحدی و موضعی دیگر باشد نیست چه اجزاء حر کت که همه در جزء بودن باهم یکسان است نسبت آنها بآن اراده عقلیه يك نسبت است و هر چه نسبت و عدم نسبت آن بمبدئی یکسان باشد از مبدء خود بوصف امکان دور میباشد و رجحان وجود آن از عدم وجودش امتیاز ندارد و آنچه از ناحیه مبدء و علت خود بوصف وجوب در نیاید وجود پیدا نمیکند چه وصف امکانش پیش از وجود هم وجود دارد پس ناگزیر باید چیزی پیدا گردد که موجب رجحان وجود آن شود و آن را از حد امکان که از پیش داشته بیرون آورد . چگونه میتوان گفت که حر کت از «ا» بسوی «ب» از اراده ای عقلی لازم افتاده و حر کت از «ب» بسوی «ج» از اراده عقلی دیگر بی آنکه از هر يك از این اراده ها چیزی جز آنچه لازم افتاده لازم آید در صورتیکه در هیچ يك از این اراده ها هیچگونه تعیینی نیست نه تعیین الف و نه تعیین باء و نه جیم و گر نه اراده اراده نفسانی جزئی خواهد بود و با این فرض که این حدود را تعیینی در مقام تعقل نباشد بلکه آن حدود فقط حدودی کلی باشد ممکن نیست که حر کت از «ا» بسوی «ب» اولی باشد از حر کت از «ب» بسوی «ج» .

با همه اینها عقل را ممکن نیست که این انتقال را فرض کند مگر با شر کت حس و تخیل چه هر گاه بعقل صریح مراجعه کنیم در مییابیم که امکان ندارد بتوانیم

مجموع حرکت و اجزاء انتقال را در آنچه بطور دائره تعقل میکنیم همدا با هم تعقل کنیم. پس بر همه این حالات از وجود قوه‌ای نفسانی که حرکت را مبدء نزديك باشد چاره و گزیری نیست اگر چه مانعی هم نیست که در آنجا قوه‌ای عقلی باشد که این انتقال عقلی را با حرکت تعقل کند اما اگر قوه‌ای عقلی مجرد از همه اصناف تغیر باشد در این صورت، معقول آن همیشه حاضر و موجود خواهد بود.

پس بنابراین «فلک» بوسیله نفس در حرکت است و مبدء نزديك حرکت آن نفس است و تصور و اراده این نفس بوجه تجدداست.

و این نفس توهم دارد و جزئیات و متغیرات را ادراک میکند و نسبت بامور جزئی معین، اراده بکار میبرد و این نفس صورت و کمال است برای جسم فلک. و اگر نه چنین باشد بلکه از همه جهت بخود قائم و بر جا باشد عقل محض خواهد بود و تغیر و انتقال در آن راه نخواهد یافت و باستعداد و قوه آمیخته نخواهد بود.

### فصل

در بیان اینکه کدام جسم را استعداد حیات هست و کدام جسم برای حیات استعداد ندارد.

پس از آنچه گفته شد روشن گردید که فلک دارای حیات است و چنان ماند که طبیعت همه اجسام برای حیات آماده است مگر اینکه جسمی بصورت خود با جسمی دیگر مضاد باشد پس این تضاد از پذیرفتن نفس مانع است و از اینرو چهارا خشیح را هرگز حیاتی نیست پس اگر اسطیقات و آخشیحها با هم آمیخته شود بتدریج از تضاد دور میگردد و با استفاده از حیات تغذی و نمو و تولید شروع میکند پس از آن چون تضاد بیشتر انکسار یابد و باعتدال مزاج نزديكتر گردد بحیوة نطق و ادراک کلیات رومیآورد. پس از همه اجسام باین معنی اولی جسمی است که او را از اصل ضدی نباشد و چنین جسمی باید ناطق یعنی صاحب نفسی تمیز دهنده و دارای قوه ناطقه باشد.

و دور نیست که جرم آن جرمی حساس باشد تا بتواند دارای توهم باشد و احساس آن مانند احساس ما انفعالی نباشد بلکه بطبیعت توهم، که اگر آن نبود اراده حرکت درست نمیشد، نزديكتر باشد و محالست که اجسام فاسده زنده و دارای حیات باشد

در بیان اینکه که کدام جسم را استعداد حیات است و کدام جسم برای حیات استعداد ندارد ۶۵

اجرام کریمه الهیه جواهری مرده و بی حیات باشند .

### فصل

در بیان اینکه برای فلک پیش از تنس خودش محرکی دیگر هست که او از ماده جسمانی و از انقسام برکنار و قوه اش نامتناهی و بیکران است .  
و روا نیست که قوه ای متناهی یا قوه ای نامتناهی که در جسمی متناهی باشد فلک را بگرداند . و هم چون حرکت مستدیر پیوسته و دائم است ندیده شود بوسیله این قوه نفسانی بتمنهایی با تمام رسد .

برای اثبات این مطالب دو مقدمه میآوریم :

- ۱- اینکه ممکن نیست هیچ جسمی دارای قوه ای نامتناهی باشد .
  - ۲- اینکه ممکن نیست از قوه ای متناهی کاری نامتناهی صدور یابد .
- برهان بر مطالب نخست بدین گونه است که :

هر قوه ای که در جسمی باشد قابل است پیروی آن جسم بدو بخش یا بیشتر انقسام یا پس هر گاه انقسام آن قوه توهم شود یا بدینست که قسمتی از آن بر همه کارهای نامتناهی که کل بر آن قوت داشت در همان اندازه از زمان و بهمان کیفیت قوه دارد پس بهری از قوه با مجموع قوه از لحاظ صدور کار مساوی و یکسان خواهد بود و این محالست یا اینکه بر بعضی از آنچه کل بر آن قوت داشت قوت دارد پس این بعض ناگزیر متناهی است و بیگمان حال قوه ای هم که بر این بعض متناهی قوه دارد بهمین منوالست یعنی متناهی است و قوه مجموع دو قوه، بر مجموع چیز است که هر يك از آن دو بر آن قوه دارد و آن متناهی است زیرا مجموع دو امر متناهی ناگزیر متناهی است . پس قوه ای که نامتناهی فرض شده بود متناهیست و این محال و خلاف فرض است . این مطلب باید بدین گونه فهمیده شود نه چنانکه گفته میشود که هر يك از دو بخش اگر بر غیر متناهی قوت داشته باشد نامتناهی در آئینده متضاد و دوچندان میگردد .

اما مطالب دوم پس مانند اینست که روشن باشد چه اینکه قوه را که متناهی

یا نامتناهی میگویند باعتبار ذات قوه و یا باعتبار کمیت آن نیست بلکه از راه مقایسه آنست با زمان یا عدد یا شدت کاری که از آن قوه صدور مییابد .

پس اگر متناهی بودن قوه باین معنی باشد که فعل آن از جهات یاد شده متناهی است و از این جهات فعل قوه ، متناهی باشد پس خود آن قوه هم متناهی است چه قوه بوسیله فعلش اندازه گیری میشود و بعکس همچنین است هر قوه ای که فعلش نامتناهی باشد پس خود آن قوه نیز متناهی است و اگر قوه متناهی باشد نسبت آن قوه متناهی بقوه ای دیگر که از آن کمتر و متناهی باشد نسبت فعل آن قوه است بفعل این قوه .

پس آشکار و درست شد که این حرکات محرکی است که قوه آن نامتناهی و ذاتش با ذات هر جرمی مبائن است بنابراین ، آن قوه حرکت دهنده غیر از نفسی است که کمال فلک و پذیرای تغیر است چه این قوه ایست جسمانی و آن محرک ممکن نیست کمال برای جسم و نه هم قوه ای واقع در جسم باشد .

### فصل

در بیان اینکه محرك نخست چگونه حرکت میدهد و اینکه از راه شوق باقتداء ، نه بر وجه کسب چیزی بالفعل که اشتیاق بآن است آن حرکت را انجام میدهد .

روانیست که محرك نخست ، فلک را چنانکه قوه فاعله که باراده محرکست حرکت دهد چه حال این قوه را از این پیش تر شناختیم . پس باید تحریک آن بوجهی دیگر باشد و چون قوه ایست نامتناهی پس نمیشود خود آن بوجهی از وجوه در تحریک متحرک گردد و گرنه آنرا بوجهی ماده ای خواهد پذیرای تغیر و جسمانی خواهد بود . پس تحریک آن چنانست که معشوق بی آنکه خود متحرک گردد حرکت میدهد .

پس آن قوه بذات خود خیر است و از لست و معشوقست و کل از آن قوه بازلی بودن و بقاء بواسطه تشبه نائل میگردد .

باید برای اثبات این غرض مقدمه و مبدئی دیگر قرار دهیم پس میگوییم : ثابت شد که حرکت فلک حرکتی است ارادی و حیوانی و هر حرکتی که

قصری نباشد تا گزیر بسوی امری و برای شوق بچیز نیست حتی حرکت طبیعی نیز چنین است زیرا معشوق و مورد اشتیاق طبیعت امریست طبیعی و آن کمالست ذاتی برای جسم: یا کمالی در صورت جسم و یا در این و یا در وضع آن.

و معشوق اراده امری است ارادی: یا اراده مطلوبی حسی مانند لذت و یا واهی خیالی مانند غلبه یا ظنی و آن خیر مظنونست یا عقلی و آن خیر است حقیقی. و طالب لذت حسی، شهوت است و خواهان غلبه نیروی غضب و جویای خیر مظنون، قوه ظن و خواستار خیر حقیقی محض، عقل است و این طلب بنام «اختیار» نامیده شده است. و شهوت و غضب با گوهر و ذات جسمی که تغیر و انفعال ندارد سازگار و ملائم نیست چه این گونه جسمی بحالی ناملائم نمیافشد تا از آن بحالی ملائم بر گردد پس لذت بردن یا از آنچه مورد خیالش شده انتقام جوید پس بخشش آید. بعلاوه هر حرکتی که بسوی لذیذی یا برای غلبه‌ای وقوع یابد متناهی است.

ظن نیز ناملائمست چه بیشتر از ظن‌ها همیشه و سرمدی مظنون نمی ماند. پس باید مبدء این حرکت اختیار یا اراده خیری حقیقی باشد و این خیر ازدو راه بیرون نیست: یا از امور است که بوسیله حرکت، رسیدن بدان ممکن و وصول بآن حاصل است یا خیر است که رسیدن بگوهر آن بهیچوجه ممکن نیست بلکه امریست مبائن. و نمیشود که این خیر از کمالات گوهر و ذات متحرك باشد تا بواسطه حرکت بدان نائل آید چه اگر چنین باشد حرکت انقطاع مییابد.

و هم جائز نیست حرکت برای انجام دادن کاری باشد که بدین وسیله کمالی بدست آید چنانکه ما چنین میکنیم: پس میبخشیم تا ستوده شویم و کارها را نیک انجام میدهم تا ملکه فاضله در ما پدید آید یا نیکو کار کردیم. راز این امر اینست که معلول، کمال خود را از علت و فاعل بدست میآورد پس محالست که بر گردد و گوهر فاعل و علت خویش را کامل سازد چه کمال معلول از کمال علت فاعله اخس و پست تر است و اخس نمیتواند با شرف و اکمل کمالی ببخشد بلکه شاید اخس بتواند برای افضل و اشرف وسیله اشرا آماده سازد تا افضل خودش در بعضی چیزهای دیگر ایجاد و تأثیری کند.

لیکن مدحی را که ما میخواهیم و بدان میل میکنیم آن کمالی است

مظنون نه حقیقی و ملکه فاضله را که بوسیله کار تحصیل میکنیم علت و سبب آن خود عمل نیست بلکه کارما از رذیله که ضد آن است مانع میشود و مارا برای آن ملکه آماده میسازد پس آن ملکه فاضله از ناحیه گوهری که تکمیل نفوس مردم بعهده او است و آن عقل فعال یا گوهری مانند آنست پدید میآید.

بنابر این پس حرارت معتدل سبب است برای وجود قوای نفسانی لیکن ندچنانکه سبب ایجاد کننده باشد بلکه سببی است که ماده را آماده میسازد و سخن ما در سبب ایجاد کننده است.

بالجمله هر گاه فعل چنین است که آن ماده میسازد تا کمالی را که حرکت بهنگام حصول آن کمال پایان میرسد و انتهاء میدابد ایجاد نماید پس باید چیزی که بواسطه حرکت مطلوبست چیزی بخود قائم باشد و چنان نباشد که نیل بخود آن حصول یابد و هر چیز که شانش این باشد عقل بس طالب اینست که بقدر امکان بدان تشبه یابد و تشبه بآن تعقل ذات است و دوست داشتن بقاء ابدیست بکاملترین وجهی که برای گوهر شیئی است. پس آنچه ممکن باشد که آخرین کمالش در نخستین مرحله بحصول آید تشبه وی بآن بواسطه ثبات و دوام کامل و تمام میگردد و آنچه ممکن نباشد که در آغاز کار آخرین کمالش برایش حاصل شود تشبه آن بواسطه حرکت بتمام میآید.

و تحقیق مطالب اینست که جرم آسمانی و فلک بواسطه تعقل اول تعالی برای قوه ای نامتناهی استعداد دارد و پیوسته از نور و نیروی اول تعالی بر آن ریزش و افاضه میشود پس برای خود جرم آسمانی قوه نامتناهی نیست بلکه برای معقولی است که نور و نیرویش بر آن سانح و فائض است و جرم آسمانی را بحسب گوهر و ذات ناتمامی نیست بلکه آخرین کمال خود را واجد است زیرا در مقام ذات و گوهرش چیزی که نسبت بآن در مرحله قوه و استعداد باشد باقی نیست همچنین از لحاظ کم و کیف دارای آخرین کمال مخصوص خویش است و جز در وضع و این کمالی مورد انتظار و حالی مقرون بقوه و استعداد برایش نیست زیرا نسبت بگوهر ذاتش وضعی از وضعی و اینی از اینی دیگر اولی و بهتر نیست چه جزئی از اجزاء مدار فلکی یا ستاره ای از جزئی دیگر آن بتلافی اولی نیست پس هر وقت در جزئی بالفعل باشد در جزئی دیگر بالقوه میباشد.

پس برای گوهر فلک از راه این و وضع حالی است بالقوه و تشبه بخیر اقصی موجب میگردد که همیشه بر کاملتر کمالی کدشیئی را هست باقی بماند و این کار برای جرم آسمانی بعد و شماره امکان پذیر نبوده پس بوسیله نوع و تعاقب آنرا حفظ کرده. پس حرکت آنچه را از این کمال، ممکن بوده نگهداری کرده و مبدء حرکت همان شوق بشبیه شدن بخیر اقصی است در باقی بودن بر کمال اکمل بحسب امکان و مبدء این شوق همان تعقل خیر اقصی و کمالات او است.

پس بدین روش است که علت نخست، جرم آسمانی (فلک) را حرکت میدهد. اکنون بر تو روشن شد که فیلسوف (ارسطو) وقتی گفته است فلک بطبع خود متحرك است از این گفته چه خواسته و وقتی گفته است فلک بقوه ای نامتناهی متحرك و تحريكش از قبیل تحريك معشوقست چه مقصود داشته است و معلوم گردید که در گفته های او اختلاف و تناقضی نیست.

### فصل

در بیان اینکه هر فلکی جزئیرا، نخست پیش از خودش محرک است مفارق که آن را از راه اینکه معشوق است حرکت میدهد و اینکه محرك نخست، برای همه، مبدء تمام آنها است.

تو میدانی که گوهر محرك نخست و خیر معشوق پیش از یکی نیست و امکان ندارد که محرك نخست که برای جمله آسمانست از یکی بیشتر باشد گر چه بعقیده فیلسوف واسکندر و ثامسطیوس و دیگر دانشمندان مشائی برای هر يك از کره های آسمانی محرك قریب و معشوقی مخصوص وجود دارد.

فیلسوف و این شاگردان و پیروان او تنها از محرك کل، کثرترا نفی میکنند و برای محرکهای مفارق و غیر مفارق که بیکان یکان از کرات اختصاص دارد کثرترا اثبات میکنند.

پس نخستین این مفارقات خاصه را، برای نخستین کره که بعقیده دانشمندان پیش از بطليموس کره ستارگان ثابت است (کره ثوابت) و بعقیده او و پیروانش کره ای است



بی ستاره بیرون از کره ثوابت و محیط بر آن محرك قرار میدهند و پس از آن برای کره ای که بحسب اختلاف دو عقیده یادشده بعد از کره نخست است محركی مفارق قرار میدهند و بر این روش برای کرات بعد پس بعقیده آنان برای همه کرات بطور کلی يك محرك است و پس از آن برای هر يك هريك از آنها محركی است مخصوص بآن.

وفیلسوف (ارسطو) عدد کرات متحرك را بهمان اندازه که در زمان او معلوم بود فرض میکند آنگاه عدد مبادی مفارقه را تابع عدد کرات قرار میدهد و اسکندر در رساله خود که در باره مبادی کل نوشته با صراحت میگوید: همانا مجموع افلاکرا يك محرکست و روانیست که از یکی بیشتر باشد گرچه هر يك از کراترا محرك و معشوقی است مخصوص بدان.

و ثامسطیوس با صراحت میگوید: حق و درست اینست که هر فلک را برای حرکت خاصه اش مبدئی است موجود در خود آن فلک و مبدئی دیگر برای حرکت خاصه اش هست که مفارق و از قبیل معشوق است.

قیاس هم همینرا ایجاب میکند چه از صناعت مجسطی بصحت پیوسته که حرکات کرات آسمانی (افلاک) بسیار و از حیث جهت و هم تندی و کندی باختلافست پس باید هر حرکتی را محركی جز محرك آن دیگر و متشوق و معشوقی غیر از معشوقی که برای آن دیگر است باشد و کره در جهات و هم در تندی و کندی اختلافی پدید نمیآید. و پیش از این بیان کرده ایم که این معشوقها خیر محض و از ماده برکنار و مفارق است و چون همه کرات و حرکات در شوق بمبدء نخست بهم شبیه و در این موضوع شريك هستند پس در دوام حرکت و هم در مستدیر بودن آن یکسان و باهم اشتراك دارند.

### فصل

در بیان اینکه اختلاف حرکات افلاک برای خاطر چیزهایی که زیر افلاک قرار دارد نیست و کسی که چنین پندارد عقیده و پندارش باطل است.

این مطلب را باید با تحقیقی زیاده تر محقق داریم پس میگوییم:

گروهی چون ظاهر گفته اسکندر را آنجا که گفته است «همانا اختلاف، در این

حرکات و در جهات آنها بدان میماند، که برای عنایت نسبت بکائنات فاسدی که زیر کره قمر است باشد شنیده‌اند و هم از او شنیده و از راه قیاس هم فهمیده‌اند که نمیشود حرکات افلاك برای خاطر چیزی جز ذات خود آنها باشد و محالست که برای خاطر معلومات آنها باشد این گروه خواسته‌اند میان این دو گفته و دو مذهب جمع کنند پس گفته‌اند که خود حرکت برای خاطر موجودات زیر کره قمر نیست بلکه برای تشبه بنخیر محض و از روی تشوق بدان است و اما اختلاف حرکات پس برای اینست که آنچه در عالم کون و فساد از هر يك از آنها کائن میگردد اختلاف یابد اختلافی که بواسطه آن بقاء انواع عالم طبیعت بانتظام آید.

و این بدان ماند که مردی نیکو کار بخواهد برای غرض و حاجتی بسوی محلی رهسپار گردد پس دوراه بنظرش برسد که یکی از این دوراه بس او را بدان محل که حاجتش در آنجا بدست میآید برساند و راه دیگر علاوه بر این، موجب رساندن نفعی و مستحق میگردد بیگمان نیکو کاری آن مرد بر او ایجاب میکند که راه دوم را قصد کند و از آن برود گرچه حرکت او برای خاطر خود او است نه برای رساندن نفعی بغير.

گفته‌اند حرکت هر فلکی نیز چنین است پس اصل آن برای اینست که خودش همیشه بر کمال اخیر خویش بماند لیکن حرکت بر این جهت و بدین اندازه از تندی موجب نفع رساندن بغير است.

نخستین سخنی که باین گروه میگوییم اینست که اگر روا باشد اجرام آسمانی را در حرکاتشان برای خاطر معلوماتشان قصدی حادث گردد و آن قصد از راه اختیار جهت باشد پس باید روا باشد که آن قصد برای اصل حرکت هم حدوث یابد بطوریکه گفته شود که سکون برای افلاك خیریتی مخصوص بخود آنها ایجاب میگرد و حرکت بخود آنها زیانی نمیداشت لیکن از حرکت آنها بغير سودی میرسید و چون سکون و حرکت را برای افلاك از لحاظ آسانی و دشواری فرقی نبود پس آنچه سودمندتر بود مورد اختیار گردید.

اگر علت امتناع این که حرکات برای انتفاع غیر باشد این است که قصد انجام دادن

فعلی برای خاطر معلومات خویش ممتنع است در خود قصد اختیار جهت برای حرکت نیز همین علت و مانع هست و اگر این علت برای قصد اختیار جهت مانع نباشد برای قصد اصل حرکت نیز مانع نمیباشد.

نسبت بتندی و کندی حرکت نیز حال بهمین منوال است و برترتیب قیوه وضعفی در افلاک بسبب ترتیب خاص آنها که برخی بالا و برخی زیر قرار یافته نیست یعنی نمیتوان آن را به ترتیب خاص نسبت داد بلکه بالجمله میگوییم روا نیست که از افلاک چیزی برای خاطر کائنات فاسده باشد: نه قصد اصل حرکت و نه قصد جهت حرکت و نه تقدیر تندی و کندی حرکت و نه قصد هیچ فعلی زیرا هر قصدی برای خاطر رسیدن بمقصود است پس آن قصد از حیث وجود از مقصود ناقصتر است زیرا هر چیز که چیزی دیگر برای خاطر آن وجود یابد وجودش کاملتر و تمامتر است از آن چیز دیگر و محالست که چیزی اکمل از ناحیه چیزی که ناقصتر است وجود یابد پس هرگز قصدی صادق و غیر مظنون بسوی معلولی نیست و گرنه قصد چیز را که وجودش از آن کاملتر است مفید و معطی خواهد بود و آنچه از قصد چیزی مر چیز دیگر را ثابت است پس اینست که آنرا آماده میسازد و وجودش را چیزی دیگر افاده میکند چنانکه پزشک نسبت به تندرستی میباشد چه پزشک تندرستی نمیبخشد بلکه مادد را برای تندرستی و صحت آماده میسازد و صحت را مبدئی و الاثر از پزشک افاده میکند و آن مبدء اجل همان است که همه صورتها را باده میدهد و ذات او از ماده شریفتر است. و بسا که قصد کنند در خطائی در قصد پیمش آید و چیزی را که اشرف از قصد نباشد قصد کنند پس این قصد بحسب طبع برای خاطر آن چیز نیست بلکه باقتضاء خطا و انحراف.

چون این موضوع بطویل و تحقیقی نیاز دارد و در این زمینه شبهه و شکهایی موجود است که جز با گفتاری زیاده انحالال نمیتواند باید بطریقی روشنتر باز گردیم. پس میگوییم:

هر قصدی را مقصودی است و مقصود عقلی آنست که وجود مقصود

برای قاصد از عدم آن اولی باشد و گرنه بیهوده خواهد بود و آنچه نسبت به چیزی دیگر اولی باشد همانا در آن چیز کمالی را تولید و افاده میکند پس اگر بحقیقت کمال باشد کمال حقیقی و اگر گمان و ظن باشد کمالی است ظنی مانند استحقاق ستایش و ظهور

قدرت و بقاء نام که این گونه امور از کمالات ظنی بشمار میرود و مانند سود و تندرستی یا رضای خدا و خوشبختی معاد که کمالات حقیقی است و این کمالات حقیقی بتنهائی قصد تمام نمیگردد.

پس هر قصدی که عبث نباشد کمالیرا برای قاصد افاده میکند که اگر آن را قصد نکرده بود آن کمال نبود.

عبث هم بدان مانند است که چنین باشد زیرا که در عبث نیز لذت یا راحت یا مانند اینها است و محالست معلولی که و جزدش از ناحیه علت کامل میگردد بعلت خود کمالیرا که نبوده افاده کند و هر موضع که چنان گمان رود که معلول بعلت خود کمالی داده از مواضع کاذب است و ما این مطلب را روشن ساخته و شک و کذا آنرا گشوده ایم.

پس اگر کسی بگوید که این را خیر بودن ایجاب میکند چه خیر افاده خیر میکند بوی گفته میشود اما اولاً این موجب نقص و از راه طلب کمالست و نقص و طلب چیزی که نیست شریعت است نه خیریت.

و اما ثانیاً خیریت از دوراه بیرون نیست یا بی این قصد درست و موجود است و وجود این قصد را در وجود آن (خیریت) دخل و تأثیری نیست و بحقیقت بود و نبود این قصد از خیریت یکسان است پس خیریت این قصد را ایجاب نمیکند و حال این قصد حال سائر لوازم است که بی قصد برای ذات خیریت لازمست یا اینکه خیریت بی این قصد تمام نیست بلکه تمام شدن آن و قوامش باین قصد است پس این قصد علت کامل شدن خیریت و موجب قوام آن است نه معلول آن.

اگر کسی بگوید آن از راه تشبه بعلت نخست است در اینکه خیریت علت نخست، متعدی و بحثی است که خیر از آن ناشی میشود. پس میگوییم این سخن بظاهر مقبولست و بحقیقت، مردود زیرا تشبه بعلت نخست در اینست که هیچ چیز را قصد نکند بلکه بذات خود منفرد باشد چه بانفاق جمیع دانشمندان علت نخست بدینگونه است اما اینکه کمالیرا بوسیله قصد بدست آورد این امریست مبائن با تشبه بعلت نخست.

و اگر کسی بگوید چنانکه روا است که فلك بواسطه حرکت، خیر و کمالیرا استفاده کند و حرکت برای آن مقصود است پس همچنین است سائر افعال آن. پاسخ اینست

که حرکت کمال و خیر را افاده نمیکند و گرنه باید چون بدان میرسید انقطاع مییافت بلکه حرکت خودش همان کمالیست که بدان اشاره کردیم و آن ثابت خواستن نوع چیز است (زیرا ثابت خواستن شخص ممکن نیست) که برای فلك ممکن است بالفعل باشد پس این حرکت بدیگر حرکات که کمالی بیرون از خود حرکت در آنها مطلوبست شبیه نیست بلکه این حرکت نفس متحرك را بکمال میرساند چه این حرکت همان استیفاء اوضاع و امکانه است بر سبیل تعاقب و این حرکت ثبات و دوام شبیه است.

**پس اگر کسی بگوید این سخن از وجود عنایت نسبت بکائنات و از تدبیر محکمی که در آنها بکار رفته مانع است پس میگوییم بزودی مطلبیر ایاد خواهیم کرد** که این اشکال را از میان ببرد و روشن سازد که عنایت باری تعالی بهمه برچه گونه و اینکه نسبت بکائنات عالم طبیعت از ناحیه مبادی نخست و اسباب درجه دوم بچه گونه عنایت بکار میرود.

از آنچه توضیح دادیم واضح شد که هیچ علتی بالذات از ناحیه معلول خود استکمال نمیکند و بقصد معلول خویش کاری انجام نمیدهد گرچه راضی و عالم بآن کار برای معلول خود باشد بلکه چنانکه آب بذات خود بالفعل بارد است تا نوعش محفوظ بماند و بالعرض لازم افتاده که غیر خود را هم بارد سازد و آتش بذات خود گرم بالفعل است تا نوعش نگهداری شود و لازمش اینست که غیر خود را گرم کند و قوه شهوانی لذت جماع را میخواهد برای اینکه زیادی ماده را دفع و بدین وسیله لذت را کامل و تمام کند نه برای اینکه فرزندی از آن پدید آید لیکن پیدا شدن فرزند لازم آن افتاده است و صحت بحسب ذات و گوهر خود صحت است نه برای اینکه بیمار را سود میدهد بلکه انتفاع مریض، لازم صحت است همچنین است حال علل پیشین.

چون دانسته شد که امر بدین قرار است پس افلاک بس در حرکت مستدیر از روی شوق بمعشوقی مشترك باهم اشتراك دارند و اختلاف حرکات آنها برای اینست که جز معشوق نخست، دیگر مبادی معشوقه و متشوقه آنها گاهی مختلف است و اگر این مطلب که چگونه از هر سنخ شوقی يك طور از حرکت واجب میگردد بر ما مجهول و مشکل باشد نباید این جهل و اشکال در آنچه بر ما معلوم است تأثیر کند و آن اینست که اختلاف

حرکات از اختلاف متشوقات و معشوقات ناشی و پدیدار است .

### فصل

در بیان اینکه متشوقات یاد شده نه جسم است و نه نفوس جسمانی .

درینجا مطلبی باقی مانده که باید بیان کنیم و آن اینست که ممکنست توهم شود که معشوقهای مختلف اجسامی باشد نه عقول و مفارق بدین گونه که فی المثل جسم فرومایه تر خود را بجسم شریفتر و قدیمتر مانند سازد .

پس میگوییم این مطلب محالست زیرا تشبه بجسمی ایجاب میکند که حرکت و جهت حرکت و غایت حرکت همه مانند آن باشد و قصور مرتبه جسمی از جسمی دیگر اگر چیزی را موجب باشد همانا ضعف در مقدار کار است نه مخالفت در طرز کار بطوری که یکی بدین جهت و آن يك بجهتی دیگر حرکت کند .

و نمیتوان گفت این مخالفت در کار را طبیعت آن جسم ، سبب و علت است مثل اینکه طبیعت جسم با حرکت از «الف» بسوی «ب» سازگار باشد و آنرا خواستار و با حرکت از «ب» بسوی «ا» ناسازگار باشد زیرا این محالست چه جسم از حیث اینکه جسم است اینرا ایجاب نمیکند و طبیعت هم از این حیث که طبیعت جسم است پس مکانی طبیعی را برای جسم خواستار است نه وضعی مخصوصا چنانچه اگر طبیعت جسم وضعی مخصوصا بخواهد انتقال از آن وضع برسیل قسر خواهد بود و در این صورت ، قسر در حرکت فلك مداخله خواهد داشت . از این گذشته وجود هر جزئی از اجزاء فلك بر هر نسبتی بحسب طبیعت فلك قابل احتمالست پس واجب نیست که هر گاه جزئی از جهتی زائل گردد بحسب طبع روا باشد و از جهتی دیگر ناروا مگر اینکه در اینجا طبیعتی باشد که اگر عائقی نسبت بجهت خودش بهم رسد حرکت را بدان جهت دیگر انجام دهد . و همانا گفته ایم که مبدء این حرکت طبیعت نیست و هم در اینجا طبیعتی که وضعی خاص و معینرا ایجاب کند نیست پس در گوهر فلك طبیعتی نیست که از تحريك نفس بجهت مختلف جلو گیر باشد و خود نفس هم چنین نیست که طبع آن بدین گونه باشد که ناگزیر این جهت را اراده کننده جز آنرا مگر اینکه در حرکت غرضی

باشد مختص باین جهت زیرا اراده تابع غرض است و غرض تابع اراده نیست پس اگر چنین باشد سبب مخالفت، غرض خواهد بود.

بنابر این نه از جهت جسمیت و نه از جهت طبیعت و نه از جهت نفس جز اختلاف غرض مانعی نیست. و قسر از همه دورتر است. پس اگر غرض تشبه باول و بعد از آن بجسمی آسمانی باشد حرکت از نوع حرکت همان جسم خواهد بود نه اینکه با آن مخالف یا تندتر باشد.

و حال بدین منوال است اگر غرض محرك این فلک مانند شدن بمحرك آن فلک باشد.

پس باقی ماند که غرض هر فلکی تشبه بچیزی باشد جز گوهرهای افلاک و مواد و نفوسی آنها و محالست که غرض تشبه بعنصریات و موالید آنها باشد و جز اینها اجسام و نفوس نیست پس باقی ماند که هر فلکی را بجوهری عقلی و مفارق که بآن فلک اختصاص دارد شوق تشبه باشد و علت نخست و مبدء کل بطور اشتراك مورد عشق و علاقه همه افلاکست.

اینست معنی گفته قداماء که همه افلاک را يك محرك و يك معشوقست و هر فلک را محركی است خاص و معشوقی است مختص بخود.

پس هر فلکی را نفسی محرك است که خیر را تعقل میکند و آن فلک را بسبب جسم، تخیلی است یعنی بدان وسیله جزئیات را تصور و اراده میکند و تعقلی که نسبت بمبدء کل، تعالی شانه، دارد و هم تعقلی که از مبدء نزدیک و مخصوص بخود میکند مبدء شوق بحرکت است و برای هر فلکی عقلی است مفارق که آن عقل نسبت بنفس آن فلک همان نسبت را دارد که عقل فعال نسبت بنفوس ما دارد و آن عقل مفارق نموند و مثالی است کلی و عقلی برای نوع فعل آن فلک که در فعل خود بدان تشبه میجوید.

پس شماره عقول مفارق پس از مبدء نخست، تعالی شانه، بشماره عدد حرکات افلاکست پس اگر از افلاک متحیره نیروئی باشد که از خود آن ستاره بر آن افاضه گردد دور نباشد که عدد مفارقات بعدد ستارگان آن افلاک باشد نه بشماره کرات.

و عدد عقول بعقیده متأخرین پس از اول، ده عقل است: نخست عقلی است که

خود بی حرکت است و کره محیط (فلك الافلاك) را حرکت میدهد بعد از آن عقلی است مانند عقل نخست که کره ثوابت را حرکت میدهد پس از آن عقلی است دیگر برای کره زحل و بدین روش تا برسد به عقلی که نفوس ما بواسطه او افزایه میگردد و آن عقل عالم ازضی است که ما او را بنام عقل فعال مینامیم

و اگر چنین نباشد بلکه هر کره متحرکی را باعتبار حرکت خودش حکمی باشد این مفارقات را عدد بیشتر خواهد بود و بمذهب فیلسوف (معلم اول) نزدیک بینجاه و بالاخر خواهد رسید که آخر همه آنها عقل فعال است و برای هر حرکتی عقلی است مفارق پس باید حرکات احصاء گردد.

اما بنابر رأی بطلمیوس که هر کره تدویری کره حامل خود را خرق میکند پس ستاره، در آنجا که بعقیده او کره تدویر دارد، آنرا خرق میکند یا خود ستاره در آنجا که مانند خورشید فلکی تدویر، بعقیده بطلمیوس، برایش فرض نشده این کار را میکند اما بنابر رأی فیلسوف هر ستاره ایرا فلکی است مخصوص که بحرکت فلك حرکت میکند بی اینکه فلك آنرا ستاره اش خرق کند بلکه ستاره اش در آن ثابت است و فلك آنرا اجابجا میکند و با حرکت و فلك تدویر بدور خود میچرخد پس ستاره ایرا که در آن فلك ثابت است با خود میچرخد و فلك تدویر خود انتقال نمییابد بلکه حامل فلك تدویر منتقل میگردد و این مذهب نه ضعیف است و نه هیئت آنرا ابطال میکند، گرچه عدد حرکات بحسب این مذهب زیاد میشود.

پس هر گاه عدد و حرکات بحسب هر دو مذهب احصاء شود عدد عقول مفارق بعد از آنها است و بنا بمذهب نخست (مذهب بطلمیوس) عدد عقول مفارق از این عدد بسیار کمتر است.

و مذهب فیلسوف بقیاس نزدیکتر است لیکن نسبت بثوابت شبهه، بزرگ و باقی است و دور نیست که شبهه منحل باشد.

لیکن در اینجا برای دوری از درازی سخن بیان آن نمیپردازیم.

### فصل

در بیان اینکه حرکات افلاك، وضعی است نه مکانی و حرکت ستارگان مکانی است اگر بذات خود متحرک باشد.

از جمله چیزهایی که آوردنش در اینجا شایسته است اینست که روشن شود که



حرکت آسمانی در چه مقوله واقع است و التزام فلك داخل برای حرکت فلك بالاتر بر چه جهتی است .

پس هیگویییم حرکات آسمانی بر دو قسم است: یکی حرکت جسم فلك بر مرکز بیرون از خود و دیگر حرکت جسم فلك بر مرکز در خود و معلومست که حرکت جسم فلك بر مرکز خارج از خود بر سبیل انتقال از مکانی است بمکانی پس حرکت آن حرکتی است « اینی » و اما قسم دیگر حرکت وضعیه است نه غیر آن و این حرکت ، حرکت در « این » نیست و چنانکه حرکت در مقوله « کیف » و « کم » وقوع مییابد در مقوله « وضع » نیز حرکت واقع میگردد جز اینکه فرزائندگان پیشین اینرا یاد نکرده اند فیلسوف هم آنجا که در سماع طبیعی مقولاتی را که حرکت در آنها وقوع مییابد بر شمرده متعرض مقوله « وضع » نگردیده است .

از جمله اراء و عقائدی که بمن اختصاص دارد این است که این حرکت در « این » نیست، بلکه در « وضع » است .

اما اینکه این حرکت در « این » نیست چون « این » نسبت چیز است بمکان خود و حرکت در « این » استبدال این نسبت است .

و گاهی میشود که جسمی بدور خود حرکت کند گرچه در مکانی نباشد و بصحت پیوسته که فلك اقصی بدین طور است پس چگونه ممکن است چیزی که مکان ندارد حرکت آن مکانی باشد و اگر هم در مکان باشد از مکان خود جدا نمیشود .

و اما اینکه این حرکت « وضعی » هست چون آنچه بدین گونه حرکتی متحرك است هر چند دارای این و مکانی هم هست لیکن از این و مکان خود جدا نميگردد و آنرا مبدل نمیکند بلکه نسبت اجزاء آن با اجزاء اینش (اگر) این داشته باشد) یا جهاتش (اگر این نداشته باشد، بلکه جهاتی داشته باشد) تبدل مییابد پس این نسبت در تغییر و تبدل است نه « این » و بمناسبت همین نسبت نام « وضع » بر آن نهاده شده پس این حرکت در « وضع » پدید آمده است نه در این .

و اما اینکه « وضع » نسبت بعضی از اجزاء جسم است ببعضی دیگر در جهات آن یا

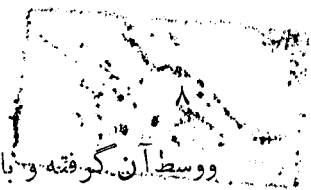
نسبت اجزاء جسم است باجزاء مکانش از امور یست که در منطق روشن شده است پس این مسئله هم حل شد.

### فصل

در بیان اینکه افلاك داخله در حرکت نخست چگونه از آن پیروی میکنند. امام مسئله دوم پس گروهی چنان پندارند که فلك داخل از خارج بحر کت میافتد و باوجود این چون نیرویی از خارج در آن نفوذ میکنند حرکت خود را حفظ میکنند پس حرکت آن از خارج، قسری نیست چون جسم فلك در مکان خود هست و طبیعی نیست چون از خودش نیست.

این گمان ایشان غلط است بلکه فلك داخل هرگز از نیروی خارجی بوسیله حرکتی که در آن حادث شود بحر کت نمیافتد بلکه بالعرض بحر کت میآید مانند حرکت کسی که در کشتی سوار و ساکنست بواسطه حرکت کشتی و حرکت او بجهتی مخالف برای جهت حرکت کشتی باینکه در همان حال حرکت کشتی را نیز پیروی میکنند پس متابعت آن شخص از حرکت کشتی بواسطه حرکتی که از کشتی در او حادث شود نیست بلکه بواسطه اینست که مکانش حرکت کرده است و همانا حرکت حقیقی او حرکتی است که بالعرض برای خاطر حرکت مکانش دارد. یا مانند حرکت گره ای که در کره دیگر باشد که خارج آنرا حرکت دهد و داخل مکانی را جز از راه «وضع» مبدل نسازد. حال حرکات افلاك داخلی بسبب خارجی بدین منوال است و این جز بر دوجه که هر دو وجود دارد امکان ندارد.

و آن دو وجه بدین گونه است که: یا اینست که مرکزهای آنها مختلف است بدین گونه که داخل در جانبی از خارج واقعست پس هرگاه آن جانب انتقال یابد آنرا هم بالعرض منتقل میسازد. و میشود که آن ساکن باشد. و این معنی را میتوان بدین گونه تصور کرد که از خشتی قطعه هایی جدا و باصطلاح قواره شود بقواره های فرضی و بجانبی مایل گردد



و وسط آن گرفته و با ستاره حرکت داده شود و چنان توهم شود که خشت برمر کز خود میگردد و جسمی در آن قواره قرار داشته باشد که برمر کزی دیگر دور بزند. و این وجه برای کواکب متحیره است.

و یا اینست که محورهای آنها مختلف است پس دو قطر داخل را دو نقطه از خارج لازمست و در نتیجه تلازم در تمام اجزاء لازم میآید مگر اینکه داخل بحرکت خاصه خود حرکت کند و این وجه برای ثوابت است.

### فصل

در بیان اینکه آتش چگونه در حرکت از فلک پیروی میکند.

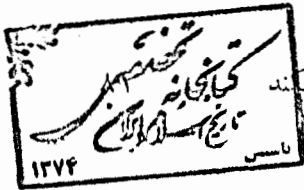
و اما حرکت ائیر یعنی فلک آتش در فلک قمر پس بدین جهت نیست که فلک قمر آنرا با خود منتقل میسازد و دفعش نمیکند چه مستدیر که حرکت میکند نسبت بآنچه در آن هست بطور تماس است نه دافع آن زیرا دافع باید طالب نفوذی در جسم مدفوع باشد تا آن را دفع نماید در صورتی که این امر برای مستدیر امکان پذیر نیست لیکن سطح داخلی فلک قمر مکانی است طبیعی که آتش بطبع خود آن را مشتاقست و هر جزئی از اجزاء آتش بنقطه ای معین از آن جا اشتیاق دارد که بسوی آن حرکت میکند و بواسطه نزدیکی بآن برایش معین میگردد.

پس بسبب شوق، بآن نقطه ملازم است و چون آن نقطه جابجا و زائل شود جزئی که بالطبع ملازم آنست بآن زائل میگردد.

پس حرکت آتش قسری نیست و طبیعی مطلق هم نیست زیرا ناشی از تنهای طبیعت آتش نیست بلکه ناشی است از طبیعت آتش و طبیعت مکانش با هم.

گر چه این فصل از غرض ما بدور است لیکن هم سودمند است و هم حرکت وضعی را که ما بکار میبریم روشن میسازد هم بنسبت برخی از اجرام آسمانی بربری دیگر از لحاظ تلازم آنها در حرکت، رهنمائی میکند. پس باید بغرض خود برگردیم:

گروهی از افاضل ستاره را در کره کلی آن بمنزله قلب قرار داده و نفس را چنان دانسته اند که از آن در کره های جزئی افاضه میگردد و حرکات مختلف بحسب حرکات حیوان پدید میآید جز در فلک ثوابت که پنداشته اند قوه محرکه بر کواکب از حرکات



در بیان اینکه آتش چگونه در حرکت از فلک پیروی میکند

آنها سانح کشته پس کره قلب است و ستارگان در آن، اعضاء.

و بعقیده ایشان هر کره کلی را يك نفس است دارای وضع پس لازم این طریق و نیز اینست که معشوقات بعدد کرات کلی باشد نه بعدد حرکات جزئی و مقصودم از کره کلی مانند کره زحل است که زحل را حرکت میدهد گرچه مثل اینکه حیوان باعضاء خود تجزى و انقسام مییابد آن هم بکرانیتى انقسام و تجزى پیدا میکند.

### فصل

در بیان اینکه اجسام افلاک بحسب نوع باهم مختلف است و هم نفوس آنها را در نوع اختلافست و هم هر عقلی از آنها در نوع با عقلی دیگر فرق دارد.

اوائل از فرزندگان را در طبیعت جرم آسمانی عقیده مختلف است پس برخی از آنان عقیده داشتند که طبیعت در آنها بحسب نوع يك طبیعت و بحسب شخص دارای اختلاف است محصلان (علماء استدلالی) ایشان عقیده بر این دارند که طبیعت افلاک که طبیعت پنجم است طبیعتی است جنسی و انواعی در زیر آن قرار گرفته و هر نوعی از آنها در يك شخص که کامل است انحصار یافته و هر کره ای نوعیست و هر ستاره ای نوعی و اگر چنین نمیبود در امکان و در حرکت و در وضع میان آنها فرقی پدید نمیآمد.

نظیر این اختلاف عقیده در نفوسی که آنها را حرکت میدهد نیز وقوع یافته است پس گروهی آنها را از نوع نفوس ناطقه ما دانسته اند و این بسیار دور مینماید و گروهی آنها را نوعی دیگر دانسته اند که میان آنها بحسب شرف و پستی اختلاف است نه بحسب نوع همچنین همه عقول مفارقة را يك نوع دانسته اند که اختلاف آنها بحسب شرف و پستی است و پنداشته اند که نباید هر نقصانی از راه مداخله عدد باشد و برای این گمان خود بمثالهایی جزئی استناد کرده اند و آنچه در این موضع موجب فریب ایشان شده کلام اسکندر است پس از تصریح او که عقول را بحسب نوع اختلافست لیکن نه اختلافی بعید. و این گفته در آغازش باختلاف آنها بحسب نوع تصریح شده و در فرجامش نقض آن گفته نشده است. چه از اموری که بحسب نوع میان آنها اختلافست برخی باهم

نزدیکند مانند سرخی و سبزی و برخی ازهم بدورند مانند سرخی و دانش.

لیکن حق اینست که اینها معانی هستند و معانی را در این اختلافی نیست که این يك استحقاق علت بودن داشته باشد و آن يك معلول بودن و این يك علت چیزی باشد که ذاتش چنانست و آن يك علت چیزی مخالف با آن و هر يك از این دو بحسب ذات و گوهر خود علت باشد، چنانکه توضیح خواهیم داد، مگر در میان آنها اختلافی معنوی که مبادت معنوی است موجود باشد و اما آنچه میان آنها بحسب معنی اتفاق باشد و ماده و فعل و انفعالی در میان نباشد نمیشود بسبب آنچه در آن اتفاق دارند یعنی بحسب معنی متفق فیه در شرف و دنائت اختلاف یا بند بلکه باید بسببی دیگر که در گوهر و ذات آنها باشد اختلاف بهم رسد و جائز نیست که بسببی عارضی باشد زیرا ماده و انفعالی در کار نیست بعلاوه اگر بسببی عارضی خواهد در بعضی از اجزاء یا در همه ذوات آنها باشد در شرف و دنائت متفق خواهند بود و بعوارض لاحقہ بعضی بر بعضی شرف خواهند داشت با اینکه سخن ما در این نوع از تفاوت نیست بلکه گفتگو درباره فرق ذاتی است نه عارضی.

و هر گاه تفاوت در جواهر آنها باشد و جوهرهای آنها معانی است پس تفاوت آنها برای معانی جوهری خواهد بود. و این بعینه موجب مبادت بودن انواع است پس میگوییم این قول که آنها بحسب نوع باهم متمائل و بحسب علو و دنو باهم مختلف باشند قوی است متناقض بلکه حق اینست که هر یک را جدا گانه نوعی است کلی و عقلی و چنان نیست که هر گاه موجوداتی را در جسم نبودن باهم اتفاق باشد واجب آید که در نوع هم آنها را باهم اتفاق باشد و هر چند پس از اتفاق در عنوان جسم نبودن در این عنوان که عقل و مفارق از جسم هستند باهم اتفاق دارند چنانکه اعراض نیز در جسم نبودن باهم اتفاق دارند این باعث آن نیست که بحسب نوع نیز باهم متفق باشند گرچه بعد از اتفاق در جسم نبودن و در محسوس بودن و نا مفارق بودن هم باهم اتفاق دارند بلکه چنانکه موجودات جسمانی نیز مفارق بحسب نوع میان آنها اختلاف است همچنین موجودات غیر جسمانی مفارق ممکن است انواعی مختلف باشند و «عقل بودن» برای آنها جز همین که مفارقند چیزی نیست چنانکه «محسوس بودن» برای اجسام جز متصل بودن بماده امری دیگر نیست پس باید

در بیان اینکه اجسام و هم نفوس فلکی و هم عقول آنها را بحسب نوع اختلاف است ۸۳

بدانی که مبدء نخست گرچه عقل است شریکی در نوع ندارد و هم چنین است هر يك از مبادی مجردة بعد از او پس برای هیچيك شریکی در نوعش نیست و هم باید بدانی که عنوان «جوهر» و «عقل» بر آنها برسبیل جنس بار نمیگردد بلکه برسبیل تقدم و تاخر و فرق میان این دو امر در منطق تشریح شده است و هم باید بدانی اینکه شیئی بر آنها بعنوان جنس حمل نشود موجب این نمیگردد که جوهر برای غیر آنها جنس نباشد چه شیئی گاهی جنس است بمقایسه با اشیائی و جنس نیست بمقایسه و نسبت باشیائی دیگر.

### فصل

در تعریف «جرم کل» و «نفس کل» و اینکه نفس کل از جهتی در مقام قوه است و در تعریف «عقل کل» و بیان اینکه عقل کل همیشه بالفعل است.

بدان که نامهای «آسمان» و «کل» و «عالم» در کلمات ایشان از قبیل الفاظ مترادف بکار میرفته چنانکه گویا بجوهر فاسدی که کره ماه بر آن اشتمال دارد اعتناء و توجهی نمیداشته اند چه نسبت آن بعالم علوی از نسبت سنگ مثانه که در تن حیوان بهم میرسد ببدن حیوان کوچکتر است و روشنست که چون گفته شود «حیوان» آن سنگ در معنی حیوان داخل نیست و از حیات نداشتن آن لازم نمیآید جسمی که بر آن اشتمال دارد بی حیات باشد.

همه موجودات در نظر ایشان نسبت بمبدء نخست بمنزلۀ يك چیز است که زنده و دارای نفسی است عقلی و صاحب عقلی است مفارق که بر آن افزه میکند.

و بسا که گفته اند «کل» و مرادشان فلك نخست بوده است چه بسیاری از فیلسوفان را چنان عادت شده که آنرا «جرم کل» و حرکتشرا «حرکت کل» بنامند.

و بحسب این دو استعمال، باری میگویند «عقل کل» و بدین گفته جمله

«عقول مفارقه» را اراده میکنند مثل اینکه همه آنها يك چیز باشد و میگویند «نفس

کل» و همه نفوس محرك افلاکرا، مثل اینکه همه یکچیز است، در نظر میگیرند.

و باری دیگر میگویند «عقل کل» و بدان عقلی که، بسبب تشویق، فلك اقصى را حرکت

میدهد و پس از خیر محض، اولی بتشویق است اراده میکنند و میگویند «نفس کل»

و از آن نفسی را که بتحریر آن جرم اختصاص دارد میخواهند.

پس اشرف موجودات پس از اول ، تعالی‌شانه ، عقل کل و پس از آن نفس کل است. و عقل کل همیشه بالفعل است و هیچ شائبه ازمرحله «قوه» در آن نیست لیکن نفس کل پیوسته بالقوه است و این مطلب را از این پیش دانستی و از آنچه پس از این خواهیم گفت بصحت میرسد که طبیعت اجسام فاسده و موضوع آن از «جرم کل» حدوث یافته پس آنرا «طبیعت کل» مینامند. و هر جسمی را از اجسام عالم کون و فساد طبیعتی است مخصوص بآن جسم.

پس مراتب صورتها بدین قرار است : عقل کل و نفس کل و طبیعت کل .  
و مراتب اجسام بدین طراز است : جسم اثری آسمانی و جسم اسطوقسی  
زمینی و اجسام متکون

و در آینده برای ما بصحت خواهد پیوست که نخستین چیزی که از موجود حق جل‌شانه وجود یافته عقل کل است بترتیب خود پس از آن نفس کل و از آن پس جرم کل و سپس از همه طبیعت کل .



# گفتار دوم

## فصل

در بیان اینکه موجودات چگونه از مبدء نخست بوجود میآید و در بیان و تعریف فعل حق، تعالی شانه ،

از آنچه پیش از این گفتیم بصحت رسید که واجب بذات، یکست و اوجسم نیست و در جسم هم نیست و از هیچ روی انقسام پذیر نیست پس همه موجودات از او بوجود رسیده و باو موجودند .

و نمیشود که او را بسببی از اسباب و وجهی از وجوه مبدئی باشد: نه مبدئی که از آن باشد و نه چیزی که در آن یا بآن باشد و نه چیزی که برای خاطر آن باشد.  
از اینرو نمیشود که آفرینش و ایجاد کل از او مانند ما بر سیل قصد باشد تا اینکه برای خاطر چیزی از او قصدی پدید آمده باشد .

و ما از تقریر این مطلب در حق غیر او پرداختیم و درباره او آشکارتر است بعلاوه در خصوص ذات واجب، تعالی شأنه، امتناع این را، که وجود کل از او ناشی از قصد باشد، از راهی دیگر نیز میتوان تقریر کرد بدین خلاصه که تحقق قصد در ذات او موجب تکثر ذاتش میگردد زیرا لازم میآید که در ذات او چیزی باشد که بدان سبب قصد کند و آن چیز علم و معرفت او است بوجوب یا محبوب بودن قصد یا خیر بودن در آن که موجب قصد گردد بعد قصد بهمرسد و پس از آن فائدهای باشد که بر قصد بار شود چنانکه از این پیش توضیح داده ایم و این محالست .

وجود یافتن کل از واجب تعالی شانه، بر سیل طبع بدین گونه که بی علم و بی رضای او از وی موجود گردد، نیز نیست چگونه چنین چیزی درست باشد با اینکه او عقل محض است. خود را تعقل میکند پس باید تعقل کند که او چنانست که وجود کل



از اول لازم می‌آید زیرا او ذات خود را جز بدین وجه که عقل محض و مبدء نخست است تعقل نمیکند و تعقل او وجود کل را از خود بر این گونه است که ذاتش مبدء است نه غیر ذاتش چه عقل و عاقل و معقول در آن مقام، واحد است و ذات او ناگزیر بآن گونه که هست راضیست و نخستین فعل او که بالذات فعل او هست اینست که ذات خود را که خود بخود مبدء نظام خیر عالم وجود است تعقل میکند. پس او تعقل میکند که نظام خیر در وجود چگونه شایسته و بایسته است که بر آن گونه باشد پس عقل است لیکن نه عقلی که از قوه بفعل آمده باشد و نه عقلی که از معقولی بمعقولی دیگر انتقال یابد، چه در ذات مقدس او از هیچ راه و بهیچ روی قوه راه ندارد و از قوه پاك و منز هست، چنانکه پیش از این واضح ساخته‌ایم، بلکه او همه را با هم تعقل میکند و لازم تعقل او نظام خیر وجود را اینست که چگونه ممکن است و چگونه وجود کل طبق معقولش پیدا میشود. زیرا حقیقت معقوله نسبت او بعینه همان علم و قدرت او است لیکن ما در تنفیذ آنچه تصور میکنیم بقصد و حرکت و اراده نیاز داریم و این در باره واجب تعالی شانه که ازدویی بر کنار و منز هست روانیست پس تعقل او علت است که آنچه را تعقل کرده بهمان گونه که تعقل کرده وجود یابد.

**وجود موجودات از او بر سیل لزوم و پیروی از وجود او است نه اینکه**  
برای خاطر وجود چیزی دیگر باشد و ذات مقدس او فاعل کل است یعنی ذات او موجودیست که وجود او بخود و وجود هر وجودی با فاضله او است و از هر وجودی غیر خود جدا است. این که گفتیم فاعل کل است مراد این نیست که پس از این که عدم بر کل چیره بوده او بکل وجودی نوین بخشیده باشد گرچه معنی «فاعل کل» در نزد عامه همین است.

**چه اگر معنی «فاعل کل» چنین باشد این پرسش بمیان می‌آید که این فاعل از چه جهت بعنوان «فاعل» اتصاف دارد: آیا از این رو است که وجودی از وی صدور یافته یا از جهت اینست که وجودی از او صادر نشده بوده است یا از جهت هر دو امر با هم.**  
**اگر این جهت باشد که وجودی از او صدور یافته و حال عدم آن وجود باعتبار**  
نیاید پس فاعل افضل و اکمل آنست که صدور وجود از او دائمتر باشد.

**و اگر «فاعل» بودن آن از آن جهت باشد که وجود نداده بوده یعنی عدم اعطاء**

وجود مالک «فاعل» بودنش باشد پس بمحض اینکه وجود بخشید عنوان «فاعل بودن» از او زائل گردید.

و اگر از این جهت دارای عنوان «فاعل» باشد که چیزی را که نمیبوده و او هم بآن وجود نمیداده اکنون وجود داده است پس عدم پیش را از ناحیه او فائده‌ای نیست چه عدم سابق بعلمی نیاز نداشته بلکه عدم علت آنرا کافی بوده است لیکن فائده‌ای که از ناحیه فاعل ناشی شده اینست که غیرش از او بوجود آمده است. و فضیلت صفتی که بنام «فعل» نامیده شده بهمین است پس اگر اسم برای این غرض باشد شرط «عدم» خارج خواهد بود. و اگر جز اینکه عنوان «فعل» برای چیزی باشد که عدم بر آن مقدم باشد معنی دیگر پذیرفته نشود ما بر این فرض بر نسبت اول، تعالی شانه، نام «فعل» نمیگذاریم بلکه نامی دیگر که بر معنی برتر از «فعل» دلالت کند میجوییم و آنرا برای این غرض بر میگزینیم. و چون این معانی را در میان عامه و جمهور نامهایی نیست ناگزیر باید از میان الفاظی که بر معانی مشهور خود دلالت میکنند نامهایی برای معانی مطلوب انتخاب کنیم و آنها را بدین معانی نقل کنیم پس باید اسمی عظیمتر از آنچه با معنی «فعل» محاذاة و مشابهت دارد بدست بیاوریم تا بر معنی زائد که مطلوبست دلالت کند.

### فصل

در بیان معنی «ابداع» اصطلاح حکیمه‌ان نامی که برای غرض پیش باید گزیده شود لفظ «ابداع» است چه فرزندگان اصطلاح قرارداده‌اند که نسبت مبدء نخست را بهمه معلوماتش بنام «ابداع» بخوانند.

ابداع بحسب عرف عام برای معنی دیگر، که عبارتست از اختراعی تازه نه از ماده، گفته میشود. لیکن بحسب اصطلاح حکماء ابداع، عبارتست از ادامه دادن موجود ساختن چیزی که بذات خود نیست است نوعی از ادامه که بعلمی جز ذات مبدء نخست تعلق ندارد و هم بماده و آلات و واسطه و معینی بسته نیست و روشنست که این معنی از «فعل» برتر و والاتر است.

اما از راه بحث ذاتی پس از این جهت برتر است که فائده «فعل» وجود چیزی دیگر است غیر دائم و فائده این معنی «ابداع»، وجودیست دائم و نبودن مفعول بفاعل ارتباط ندارد و از ناحیه آن نیست گرچه شرف «فاعل» باینست که عدم مفعول را از میان برداشته باشد پس شرف «ابداع» کننده بیشتر است زیرا ابداع کننده از اصل عدم را جلو گیر شده است. و هر دو معنی را (ابداع و فعل) در عدم و در وجود، تأثیر نیست. لیکن «فعل» عبارتست از اعطاء وجود در وقتی و رفع عدم در وقتی نه بطور دوام اما «ابداع» عبارتست از اعطاء وجود بطور دائم و منع عدم بر وجه دوام و این معنی، از راه بحث ذاتی، اجل و اشرفست.

اما از راه بحث از لوازم پس از پیش روشن ساختهایم که «فاعل» پس از اینکه فعلی نداشته چون بخواهد کاری کند ناگزیر در ماده و بتوسط حرکت و زمان کار میکند لیکن مبدع حق، تعالی شانه، چنین نیست بلکه ذات او مبدء هر ماده و هر حرکت و هر زمان و هر جمله و مجموعی است.

پس هر گاه علت نخست بهمه موجودات با هم و بطور جمله نسبت داده شود «مبدع» میباشد و هر گاه بموجودات بر سبیل تفرق و تفصیل نسبت داده شود نسبت بهر موجودی مبدع نیست بلکه نسبت بموجودی مبدع است که واسطه ای در میان نباشد و بی واسطه آفریده شده باشد.

## فصل

### در اینکه معلول نخستین، یکی و آن عقل است

از آنجا که آنچه از واجب، تعالی شانه، وجود مییابد بر سبیل از و مست پس درست است که واجب الوجود بذات از همه جهات، واجب الوجود است و پیش از این از بیان این غرض پرداختهایم اکنون میگوییم روانیست که نخستین چیزی که از او وجود یافته، و ناگزیر از موجودات ابداعی است، کثرت داشته باشد چه کثرت از راه عدد باشد و چه از راه انقسام بماده و صورت زیرا معلول نخست از ذات بشمار میآید پس اگر متعدد یا منقسم باشد ناگزیر هر يك از آنها بجهتی استناد دارد غیر از آن جهت که آن يك بدان مستند میباشد چه جهتی که از آن جهت این چیز از مبدء لزوم یافتن همان

جهت نیست که نه این چیز بلکه غیرش از آن لازم میآید پس اگر هر دو عدد یا هر دو چیز مانند ماده و صورت که یکچیز از آنها ترکیب یافته از یک مبدء پدید آید ناچار لزوم آنها باید، بوجود دو جهت مختلف در ذات مبدء استناد یابد و اگر آن دو جهت در ذات نباشد بلکه از لوازم ذات باشد پس از دو لازم مختلف پرسش میشود که بچه استناد دارد؟ تا برگردد بدو جهت ذاتی و در این صورت ذات مبدء را انقسام بهم میرسد با اینکه اینرا منع کردیم و فسادش را روشن ساختیم.

پس آشکار شد که نخستین موجود که از علت نخست وجود یافته بعدد، واحد است و ذات و مهیت او در ماده نیست. پس هیچ چیز از اجسام و هم از صورتهایی که از کمالات جسم است معلول نزدیک برای مبدء نیست و معلول اول، عقل محض است زیرا صورتی است بی ماده و او نخستین عقل است از عقول مجرد که آنها را شمردیم. و بدان ماند که همو فلك اقصی را بر سبیل تشویق محرك باشد.

### فصل

در بیان اینکه معلولات دوم چگونه از معلول نخست بقیض هستی میرسند و بیان اینکه وجود آنها از آن بواسطه کثرتی است که لازم ذات معلول نخست است. و بیان اینکه از معلول نخست، عقلی و فلفکی و نفسی بوجود میآید و همچنین تا او به بعقل فعال برسد و واقف شود و عناصر و مزاجات انسانی حدوث یابد.

و چون در میان موجوداتی که از مبدء نخست بوجود آمده اجسامی وجود دارد و نمیشود اجسام از خود او، تعالی شانه، بی واسطه وجود یافته باشد و هم نمیشود از واسطه ای که از همه راه یگانه باشد و از هیچ جهت دویی در آن راه نیابد موجود شده باشد پس اجسام باید از ابداعات نخست، بسبب اثمینیت و دویی که در آنها ضرور است یا هر کثرتی که پیش آید، وجود بر آنها افاضه گردد.

و در عقول مفارق جز از راهی که میگوییم کثرتی امکان ندارد و آن اینست: که معلول بلحاظ ذات خود ممکن الوجود و باعتبار مبدء نخست واجب الوجود است و چون عقل است ذات خود و هم ذات اول، تعالی شانه، را بالضروره تعقل میکند. پس در او کثرتی که عبارت از این معانی است پدید میآید: معنی امکان

وجود معنی اینکه ذات خود را تعقل میکند و گوهر ذاتش بدان قائم است. و معنی اینکه اول، تعالی شانه، را تعقل میکند.

و این کثرت برای عقل اول از ناحیه مبدء نخست نیست زیرا امکان وجود برای او امریست بحسب ذات خود او نه بسبب مبدء بلکه از ناحیه اول تعالی شانه او واجب است نه ممکن و کثرت ناشی از تعقل او مبدء اول را و از تعقل حدوث او ذات خود را کثرتی است لازم برای حدوثش از اول، تعالی شانه، و ما منع نمیکنیم که از یک چیز یک ذات پدید آید و کثرتهای اضافی که در اول وجودش نبوده و در مبدء قوامش مدخلیت نداشته پس از حدوثش پدید آید.

پس این کثرت باید علت امکان وجود کثرتی با هم، از معلومات نخست باشد و اگر این کثرت نمیبود ممکن نبود از آنها چیزی یکی وجود یابد و ممکن نبود که جسمی از آنها بوجود آید.

در عقول مجرده جز بر این وجه که گفته شد کثرتی نیست و از این پیش دانسته شد که عقول مفارق را عدد بسیار است پس ناگزیر همه آنها با هم و بی واسطه از اول تعالی شانه، وجود نیافته بلکه نخستین موجودی که از اول، تعالی شانه، وجود یافته عالیتین عقولست و پس از آن عقلی و از این پس عقلی دیگر. و چون هر عقلی را فلکی با ماده و صورتش، که همان نفس است، و هم عقلی پایینتر از خود در زیر است پس در زیر هر عقلی سه چیز وجود دارد. پس از اینرو باید امکان وجود یافتن این سه چیز از آن عقل نخست در عالم ابداع برای خاطر وجود سه جهت باشد که در عقل نخست هست و از این پیش یاد گردید.

و افضل از جهانی بسیار تابع افضل است پس عقل نخست از آن جهت که اول، تعالی شانه، را تعقل میکند و از عقلی در زیر خود لازم میافتد و وجود مییابد و از جهت اینکه خود را تعقل میکند صورت فلک که کمال و همان نفس فلک است موجود میگردد و از این جهت که بحسب ذات امکان دارد ماده فلک اقصی که امریست مشارک باقوه و همان جرمست بوجود میرسد.

پس بسبب تعقلش اول تعالی شانه را عقلی از او لازم میآید و بسبب آن دو جهت که

بذات خودش اختصاص دارد نخستین کره بهر دو جزئش: یعنی ماده و صورت، که ماده بوساطت صورتست، هستی مییابد چنانکه «امکان وجود» بسبب فعل از قوه خارج و بفعل می‌رسد.

حال در هر عقلی و فلکی بدین منوالست تا بعقل فعال، که تدبیر نفوس ما با اوست، نوبه برسد و در آنجا پایان یابد. و واجب نیست که این روش ادامه یابد و نامتناهی پیش رود بطوری که از هر عقلی عقلی فرود آید و در زیر هر مفارقی مفارقی وجود یابد چه اگر وجود کثرتی از ناحیه عقول لازم باشد ناگزیر بسبب معانی و جهات کثرتی است که در عقول هست و این قضیه را عکسی صادق نیست تا لازم آید که هر عقلی چون دارای این جهات کثیره است پس معلولاتی بسیار از او موجود شود و هم این عقول را اتفاقی در نوع نیست تا اینکه اقتضاء معانی و جهات آنها متفق باشد.

#### برای توضیح این مقصود بیانی دیگر آغاز می‌کنیم و می‌گوییم:

همانا شماره افلاک از جهانی که برای عقل نخست اعتبار شد بیشتر است بویژه اگر هر فلکی ماده اش جدا و صورتش جدا اعتبار گردد پس نمیشود که مبدء همه آنها تنها همان معلول اول باشد و هم روا نیست که مقدم از هر فلک، علت فلک مؤخر باشد زیرا جرم بخودی خود و از آن رو که جرمست نمیتواند علت و مبدء جرمی شود و از آن راه که دارای قوه ایست نفسانی جائز نیست برای جرمی که نفسی دیگر دارد مبدء و علت گردد چه از پیش گفته ایم که نفس هر فلکی همان کمال و صورت آن فلکست نه اینکه گوهری مفارق و از ماده جدا باشد و گر نه عقل خواهد بود نه نفس و حرکتش از راه تشویق خواهد بود نه بروجیهی دیگر و از حرکت جرم حرکتی در آن حادث نخواهد شد و از مشارکت جرم، تخیل و توهمی نخواهد داشت با اینکه قیاس و برهان ما را باثبات این معانی برای نفوس فلکی رهبری کرده است.

و اگر کار بدین قرار باشد پس ممکن نیست از نفوس فلکی در جسمی دیگر جز جسم خود آنها کاری صادر گردد مگر اینکه بوساطت اجسام خودشان باشد. زیرا کمالات و صورتهای اجسام بر دو صنف است:

یا صورتهایی است که بمواد این اجسام ، قیام دارد پس چنانکه قوام آنها بمواد این اجسامست همچنین آنچه از قوام آنها صدور مییابد بوساطت مواد این اجسام است. از اینرو است که آتش هر چیز را که اتفاق افتد گرم نمیکند بلکه چیز را گرم میکنند که با آن برخورد و تماس یابد و خورشید هر چیز را روشن نمیسازد بلکه چیز را که برابر جرم آن واقع باشد .

یا صورتهایی است که بذات خویش قائمست نه بمواد اجسام مانند نفوس . و هر نفسی بدان سبب بجسمی اختصاص یافته که کارش بوسیله آن جسم و در آنست . و اگر نفسی هم بحسب ذات و هم بحسب کار از ماده پاك و بر کنار باشد نفس هر چیز خواهد بود نه تنها نفس جسمی مخصوص .

پس از همه روی روشن شد که قوای آسمانی جز بوساطت اجسام خود کاری نمیکند و محالست که بوساطت جسم از آنها نفسی بوجود آید چه نمیشود جسم میان نفس و میان نفسی دیگر واسطه باشد. پس اگر نتواند نفس را وجود دهد نمیتواند جرمی آسمانی را (فلک) موجود سازد زیرا نفس از جسم در مرتبه و کمال بیشتر و بالاتر است پس اگر برای هر فلک چیزی فرض شود که از آن در آن فلک چیزی صادر گردد و اثری پدید آید بی اینکه بحسب ذات خود در اشتغال آن جرم بآن کار و اثر اشتغال یابد بلکه ذاتش در قوام و در فعل با آن مبائن باشد ما چنین فرضی را منع نمیکنیم. و این همانست که ما آنرا بنام «عقل مجرد» مینامیم و موجباتی را که بعد از آنست از او میدانیم لیکن این عقل آن نیست که از جسم انفعال مییابد و هم آن نیست که با جسم مشارکست و صورتی مخصوص بجسم میگردد .

پس روشن و درست شد که افلاک را مبادی و اسبابی است که آنها نه خود جرمند و نه صورت جرم . و هم دانسته شد که هر فلکی بیکی از آن مبادی اختصاص دارد و نه اینکه همه باهم در يك مبداء شریک باشند .

براین مطلب براهین و قیاسهایی بسیار است لیکن ما در این کتاب آنرا میآوریم که بمقدماتی زیاد و تحلیلی طویل نیاز ندارد بلکه ساده و نزدیک بفهم است پس میگوییم :

از چیزهایی که در آن شکی نیست اینست که در اینجا عقولی است بسیط و مفارق که در مردم حدوث مییابد و این مطلب در علوم طبیعی بیان شده در این کتاب هم بزودی در همین نزدیکی بیان آن خواهد آمد و این عقول را چون افرادی است بسیار و همه از یک نوع بشمار است و با همه آنها حادث هستند علل اولیه نیستند و بهمین جهات هم معلولاتی نزدیک علت نخست نیستند چه کثرت در عدد، در معلولات قریب بمبدء، محالست پس این عقول معلول برای علت نخست هستند لیکن با واسطه.

و نمیشود مرتبه علل فاعلی که میان علت نخست و میان این عقول واسطه شده اند از مرتبه این عقول پایینتر باشد بدینگونه که آنها عقل بسیط و مفارق نباشند زیرا علل فاعلی که اعطاء وجود از آنها است از لحاظ وجود کاملتر است از آنچه قبول وجود میکنند چه وجود قابل پایینتر است از وجود معطی و فاعل.

پس باید نخستین معلول، عقلی باشد یگانه بذات و جائز نیست که از این معلول افرادی زیاد و هم نوع صدور یا بد زیر امعانی و جهاتی بسیار که در معلول نخست هست و بواسطه آنها ممکن است کثرتی از او بوجود آید اگر آنها را از حیث حقیقت با هم اختلاف باشد هر يك از آنها چیز را اقتضاء خواهد داشت که با آنچه آن جهت دیگر آنرا اقتضاء دارد بحسب نوع مغایرت دارد پس هر يك از آن جهات را لازمی خواهد بود غیر از آنچه آن جهت دیگر را لازم است و اگر آن معانی و جهات را از حیث حقیقت اتفاق باشد پس تکثر و اختلاف افراد از چه راه است؟ با اینکه در آن جا ماده ای وجود ندارد تا انقسام تحقق یابد.

پس ناگزیر از معلول نخست جز چیزهایی که بحسب نوع میان آنها اختلاف باشد وجود نمییابد پس این نفوس زمینی نیز از معلول نخست بی واسطه وجود علتی دیگر وجود نمییابد و همچنین از هر معلولی تا برسد بمعلولی که بواسطه ای از معلول نخست وجود یافته و با اسطقات و مواد قابل کون و فساد، که بحسب عدد و هم بحسب نوع کثرت دارد، همراه است. پس تکثر قابل سبب تکثر فعل مبدء و فاعلی که بحسب ذات



واحد است میشود و این پس از آنست که وجود همه امور آسمانی باتمام رسد پس همیشه عقلی پس از عقلی لازم است ثانویه بکره ماه برسد و پس از آن اسطقسات و مواد عنصری نکون یابد و برای پذیرفتن تأثیری که بحسب نوع، واحد و بحسب عدد، متکثر است از عقل واپسین آماده شود زیرا هرگاه سبب کثرت در جانب فاعل نباشد ناگزیر باید از ناحیه قابل باشد پس باید از هر عقلی در زیر آن عقلی دیگر حادث شود و بر این روش تا برسد بقوه‌هایی عقلی، انقسام پذیر و متکثر و در آنجا کار پایان یابد.

این برهان در این باب برهانی است کذا اگر درست استضاء شود بسیار قوی است. پس روشن شد که هر عقلی که از حیث مرتبه بالاتر است بسبب معنی و امریست در آن و آن امر عبارتست از اینکه چون او مبدء نخست را تعقل میکند عقلی دیگر از او بوجود میآید و از آنرو که ذات خود را تعقل میکند نفسی فلکی از او بوجود مییابد و از جهت اینکه صاحب ماده امکانی و مهیت است جرم فلک از او موجود میگردد و جرم فلک از او است و استبقائش بوساطت نفس فلکی است زیرا هر صورتی علت فعلی بودن ماده خویش است چه ماده را خود بخود قوامی نیست و چون بیان این مطلب بدرزا میکشد در اینجا آنرا بطور مصادره میآوریم.

### فصل

در چگونگی پیدا شدن اموری که زیر فلک قرار یافته است از فلک.

چون شماره کرات آسمانی بآن اندازه که باید رسید از آنها اسطقسات و عناصر بوجود میآید زیرا اجسام عنصری کائناتی هستند برای فساد پس باید مبادی نزدیک آنها نوعی از تغییر و حرکت را پذیرنده باشد و نشاید که عقل محض سبب وجود آنها باشد و این مطلب از اصولی که مکرر بر مکرر آنها را یاد کردیم و از تقریر و اثبات آنها پرداختیم باید محقق و ثابت باشد.

این اسطقسات و عناصر را ماده ایست مشترك و صورتهایی است که بواسطه آن صورنها باهم اختلاف یافته اند پس باید اختلاف صورتهای آنها تابع و ناشی از اختلاف نیروهای افلاك باشد و اتفاق ماده آنها تابع چیزی باشد که افلاکرا در آن اتفاقست. افلاکرا در طبیعت اقتضاء حرکت مستدیر با هم اتفاقست پس باید ماده باقتضا این

طبیعت پدید آید یعنی اقتضاء این طبیعت، مبدء ماده باشد و آنچه مایه اختلاف آنهاست آماده شدن ماده را برای پذیرفتن صورتهای مختلف مبدء باشد.

و از آن جهت که ماده بی صورت بر جا نماند پس قوام ماده بتنهائى طبیعت فلکی نیست بلکه بآن و بصورت قوام دارد و چون صورتی خاصه که هم اکنون این ماده را بپامیدارد از پیش نبوده و ماده بی این صورت خاصه بوده است پس قوام ماده بتنهائى این صورت نیز نیست بلکه باین صورت و بطبیعت فلکی هر دو پایدار است چه اگر از طبیعت فلکی بتنهائى قوام میداشت بصورتش نیازی نمیبود و اگر قوامش بتنهائى صورت میبود بیگمان پیش از صورت نمیبود بلکه چنانکه حرکت مستدیره در افلاك، طبائع خاصه بهر يك از افلاك آنرا بپامیدارد پس همچنین ماده را در اینجا چیزی که از طبائع خاصه است یعنی صورت با طبیعت مشترک با هم بپا میدارد.

و چنانکه حرکت در آنجا پایبندترین احوالست همچنین ماده در اینجا پایبندترین ذوات است و چنانکه حرکت در آنجا طبیعت چیزی را که بقوه میباشد تابع است همچنین ماده در اینجا مبدء امریست که بقوه میباشد و چنانکه طبائع خاصه و مشترک در آنجا برای طبیعت خاصه و مشترک که اینجا مبدء است، همچنین نسبتهای مختلف و متبدل که در افلاك بواسطه حرکت وقوع مییابد و از لوازم طبائع خاصه و مشترک که آنجا مییابد برای تغیر احوال و تبدل اوضاع در اینجا مبدء است و هم امتزاج نسبتهای آنجا سبب است برای امتزاج نسبتهای این عناصر و اسطوانات و اجسام آسمانی را بسبب کیفیات خاصه آنها که باین جهان هم سرایت دارد در اجسام این جهان تأثیر است و نفوس آسمانی نیز در نفوس زمینی تأثیر میکند.

از آنچه گفته شد دانسته میشود که طبیعتی که تدبیر آن اجسام بواسطه آن انجام مییابد مانند کمال و صورت از نفس فلکی پدید آمده است و این مطلب با اندک کوششی دانسته میشود.

## فصل

## در پیدا شدن اسطقسات و عناصر

گروهی از اهل علم چنین گفته‌اند که فلك چون مستدیر است باید بر چیزی که در میان فلك هست و ثابت است بگردد پس از برخورد و اصطكاك آنها گرمی تولید می‌گردد تا آتش پدید می‌آید و آنچه از برخورد و اصطكاك بدور است ساکن میماند و آنرا سردی و هم کثافت و فشردگی حاصل می‌آید تا بصورت زمین در می‌آید و آنچه بزمین نزدیک است کثیف و فشرده است لیکن فشردگی آن کمتر از زمین است و کمی گرمی و کمی فشردگی (کثافت) باعث رطوبت می‌گردد چه خشکی (بیوست) یا از گرمی است و یا از کثافت و سردی لیکن رطوبت و تری که بزمین نزدیک و پس از آنست سرد است و رطوبت و تری که با آتش نزدیک و پشت آنست گرم است. اینست سببی که بعقیده اینان اسطقسات بدان سبب پدید آمده است.

## فصل

## در چگونگی عنایت و تدبیر.

اما وجود عنایت از علل عالیّه در علل سافله باین گونه‌است که هر علت عالیّه همانا نظام خیر را که از او باید بوجود آید در همه چیز نسبت به همه موجودات تعقل می‌کند پس بر اثر این تعقل و پیروی معقولات، آن نظام بوجود می‌آید و نمیتوانیم انکار کنیم که در اعضاء حیوان و اعضاء نبات و تربیت طبیعی آنها تدبیر بکار رفته است و هم چنانکه از پیش بیان کردیم نمیتوانیم قوای عالیّه را عاشق و شیدای عملی قرار دهیم که پیدا شدن این کائنات فاسد یا پایینتر از آنها بدان مربوط باشد.

بلکه راه خلاص از این دو اینست که بگوییم هر يك از آن علل، ذات خود را که مبدء و علت برای نظامی است که واجبست بوجود آید بطور کلی تعقل می‌کند لیکن جزئیات و تغییرات، پس انتساب آنها بمبدء اول روانیست.

اگر مطالب چنین باشد پس تعقل هر يك از آنها صورت نظام خیر را که ممکنست از او پدید آید همان تعقل، سبب و مبدء است برای آنچه از او بوجود می‌آید و بدان

نظم و ترتیب که وجود مییابد . پس صورت معقوله که در مبادی هست مبدء است برای صورت موجوده در توانی و بدان ماند که افلاطون از کلمه « مثل » همین صورت را خواسته باشد لیکن ظاهر سخن او نقض پذیر و فاسد است و فیلسوف (معلم نخست) در بسیاری از کتب خود آن را بیان کرده است .

و هر گاه چنین باشد عنایت خدا بر همه موجودات شامل است ، جز اینکه عنایت وی در باره امور جاوید و ابدی هم بنوع است و هم بعدد و در باره کائنات فاسده بنوعست و بس .

### فصل

بیان در مبدء تدبیر کائنات زمینی و انواع نا پایدار .

چون انواع محفوظ نمی ماند زیرا گاهی بحسب مزاجهای مختلف و عفونتهای متخالف حیواناتی تولد مییابد که معمور نبوده و انواعی از گیاهها تازه بوجود میآید که وجود آنها مانند وجود انسان از نظائر و اشباه خود نیست پس معلوم میشود که عنایت نسبت بآنها بطور مستقیم از مبدء نخست و یا از عقول تحقق نیافته پس باید از مبدئی پس از آنها باشد و آن یا نفعی است ثابت در عالم کائنات فاسده و یا نفعی است آسمانی . و بدان ماند که اکثر راعقیده بر آن است که آن مبدء نفسی باشد متولد از عقول و نفوس آسمانی بویژه نفس فلک شمس و فلک مائل و همان باشد که تدبیر کائنات زیر فلک قمر را با معاضدت اجرام آسمانی و تابش فروغ عقل فعال بعهدہ دارد .

و بهر حال باید آن مبدء را ادراک جزئیات باشد از اینرو بگمان من مانده تر آنست که آن مبدء نفسی آسمانی باشد تا بواسطه جزئی بودن خود بتواند تخیل کند و حوادث را چنانکه شایسته او هست احساس کند پس چون حادثی پدید آید کمالی را که برای آن هست و هم راهی را که بدان کمال میرسد تعقل کند .

بنابراین آن معقول را وجود این صورت در این ماده لازمست و گفته میشود نفسی که دعاء کنندگانرا اعانت میکند و مردمرا بوسیله احلام ، انذار میکند و امثال این اعمال از او صدور مییابد همین نفس است و دور نیست که این سخن حق باشد چرا که دعائی مستجاب باشد پس سبب آن مانند این گوهر خواهد بود .

زیرا چنانکه او تغییر ماده را مشاهده میکند پس صورت نظام خیر و کمالی را که در آنجا واجب است تعقل میکند پس آنچه را تعقل میکند پدید میآید همچنین جائز است که مشاهده اش تغییرات احوالی را که در ساکنان این عالم است تعقلی در او حادث کند که واجبی را که بدان وسیله از آن نقص و شر جلوگیری گردد و چیزی جلب شود تعقل کند پس بر اثر آن تعقل آنچه مورد تعقل بوده وجود یابد. مثل این گوهر نسبت به نقص و شری که در این عالم و اجزاء آن داخل است واجب است عنایت داشته باشد تاخیر و نظامی که لازم این عنایت است بر اثر عنایت پدید آید. پس واجب نیست که این امر بچیزی نه بچیزی دیگر اختصاص یابد پس اگر دعائی باشد که استجاب نگیرد یا شری باشد که جلوگیری از آن بعمل نیاید ناگزیر برای اینست که در این مورد شریست که ما را از آن خبری نیست و شاید عنایت باعث آن نباشد و معنی عنایت چنانست که توضیح دادیم.

### فصل

در بیان اینکه از این نفس ممکنست اموری نادره حتی تغییر طبیعت بوجود درسد. و از آنجا که بر اثر تعقل مثل این گوهر صورت مادی در ماده وجود میابد پس دور نباشد که شریری بهلاکت رسد و نیکوکاری بآشنگی افتد و آتشی حادث شود و زلزله ای پدید آید یا سببی از اسباب غیر معتاد بوجود آید. زیرا در مواد طبیعی آنچه مورد تعقل آن گوهر باشد حدوث مییابد.

پس جائز است که گرم مواد طبیعی را سرد و سرد آنرا گرم و ساکن را متحرک و متحرک را ساکن سازد پس امور را بی استناد با سبایی طبیعی که از پیش باشد بلکه يك دفعه از این سبب طبیعی حادث احداث میکند چنانکه اصنافی از گیاه و حیوان را که باید برسمیل «توالد» پدید آید.

نه از راه «توالد» از اسبابی طبیعی و مشابه برای آن بلکه برسمیل «تولد» احداث میکند و در آنها صورتهایی نوین که در مبادی آنها نبوده احداث میکند و اینها بر اثر تعقل آن گوهر است. و نباید اموری نامعهود از احوال تدبیر مورد انکار واقع گردد. چه در اینجا نوادر و عجائبی وجود دارد که اسباب آنها از آن قبیل است که توصیف کردیم.

### فصل

در بیان اینکه مبدء چگونه موجودات این عالم را که در حال یا استقبال است تعقل و چگونه در آنها تأثیر میکند .

چون نفس اجرام آسمانی آنچه را تعقل میکند هم بوجه کلی و هم بطور جزئی بآنها عالم است و هم عالمست که کارهای او را چه لوازمی هست .

پس احوالی که در این جهان تازه بتازه و نوبتو حادث میشود و هم احوال آینده که نظیر نتایج است برای مقدمات یعنی تابع احوال کنونی است باید بطور ضرورت در آن جا معلوم باشد نه بدین معنی که نفس آسمانی بدانها نیازمند است یا از این راه بکمالی میرسد .

پس انذارات در عالم خواب روحی و این گونه نوادر و عجائب بامثال اینگونه مبادی انتساب دارد .

و نباید این مطلب مورد تعجب گردد پس گفته شود که چگونه ممکن است از این مبادی نفسانی ، نه از راه طبیعی ، چیزی حدوث یابد ؟!

زیرا کسی که حال بدن و نفس خود را مورد دقت و اعتبار قرار دهد دفع این تعجب بر او آسان گردد زیرا شأن بدن ما اینست که در آن حرارت و برودت یا حرکت و سکون باقتضاء امور طبیعی و سیاق عالم طبیعت پدید آید و پیداشدن این امور طبیعی در بدن بر اسبابی بیش از اسبابی دیگر موقوف و در مدتی محدود انجام مییابد و گاهی همین امور از اسبابی غیر طبیعی بلکه از توهمانی نفسانی . مانند غضب حدوث مییابد چه خشم حرارتی را در تن پدید میآورد که سبب آن طبیعی نیست و مانند ترس که برودتی در تن احداث میکند نه از راه اسباب طبیعی و هم چنین است خیال شهوانی که اعضا را بی آنکه از امتلائی طبیعی ناشی باشد بحرکت میآورد و بی آنکه اسبابی طبیعی از پیش باشد بادی احداث میکند .

پس حال نفس عالم هم نسبت ببدن خود بدین منوالست شنیدم پزشکی بدربار یکی از پادشاهان ساسانی راه یافت در آن بارگاه بدان پایه و جاه رسید که بر خوانی که در حرمرسرا گسترده میشد مینشست و با شاه غذا میخورد و جز شاه و او مردی دیگر

در آنجا راه نداشت و خدمت آنجا بعهده برخی از کنیزکان بود.

در هنگامی که کنیز کی خوان را جلو آورد و بر زمین نهاد بادی بر او چیره گردید بطوری که کنیزك خمیده شد و نتوانست راست بایستد اتفاقاً کنیزك مورد علاقه و دلبستگی شاه بود پس پزشك را بفرمود هم‌اکنون او را چاره کن چون پزشك را در آن محل و با آن شتاب چاره‌ای طبیعی در آن باره نبود که بیدرنك مایه بهبودی گردد ناگزیر برای چاره‌ای نفسانی باندیشه افتاد پس بفرمود چادر از سر او بر گرفتند سودی نداد پس از آن دستور داد پیراهن از روی شکمش بیکسو زدند باز هم اثری نبخشید از آن پس بفرمود زیر جامه‌اش را از پا در آورند تا عورتش مکشوف گردد چون کنیزکان آهنگ این کار کردند حرارتی سخت در او پدید آمد و باد را تحلیل برد پس کنیزك از جا پرید و راست بایستاد و سلامت یافت.

### فصل

در اشاره بعنایت آفریدگار و عدل و آثار و حکمت او در آسمانها و زمین.

اکنون سخن را از سر میگیریم و میگوئیم چون عام حق تعالی سانه، بنظام خیر در عالم وجود علمی است بی نقص همین علم سبب آن شده که معلومات او از وجود برخوردار آیند پس ناگزیر همه موجودات در نهایت اتقان و چنان خواهد بود که خیر در کل جز بر همان گونه که هست امکان ندارد بوجهی دیگر باشد و هیچ چیز نیست که برای کل امکان داشته باشد مگر اینکه بآن داده شده و دارای آنست.

پس هر چیز از کل چنانست که شایسته آن است: اگر منفعل است بروجدها فعال لائق و اگر مکانیست در مکان شایسته بخود قرار یافته و اگر خیر در چیزی است اینست که منفعل و قابل اضداد باشد پس مقوم میان دوزد است بر سییل عدل:

اگر یکی بالفعل باشد دیگری بالقوه و آنچه بالقوه است حقست که یکبار از قوه بفعل آید و بغایت رسد و همه اینها را اسبابی است آماده کنند. و هر چیز بر اثر عارضه‌ای بقسر کمالتش زائل شود در آن قوه و نیروئی قرار یافته که آنرا بکمالتش برگرداند و اسطقسات را پذیرای قسر ساخته تا حصول مزاج از آنها ممکن باشد و هم بقاء کائنات بحسب نوع از آنها تأمین گردد زیرا آنچه ممکن است که بعد باقی و برقرار ماند

سبب و علتی باو داده که بتواند خود را بر آن وجه نگهدارد و قسمت عقلی اقتضاء دارد که اموری باقی بنوع واموری باقی بعدد باشد پس وجود هر یک را استیفاء کرده و آنچه بقائش بعدد امکان ندارد بنوع برقرار و باقی قرار داده شده .

پس بهر يك وجود را که شایسته آن بوده داده است: واسطه قساست را بر مراتبی شایسته مرتب ساخته پس آتش را در بالاترین جاها و در مجاورت فلک جای داده است و اگر چنین نبود همانا مکانش در موضعی دیگر میبود و جرمی دیگر که بواسطه شدت حرکت فلک نجوم را ملازمت میداشت نزدیک فلک جا میگرفت پس حار بالفعل ، مضاعف و دو برابر میشد و این دو را بر سایر اسطقسات غلبه بهم میرسید و اعتدال از میان میرفت و چون در کائناتی که عنایت ببقاء نوع آنها تعلق یافته باید جوهر یا بس وصلت بیشتر باشد از اینرو باید خاک در حیوان و نبات زیاده تر باشد و مکان حیوان و نبات آنجا باشد که زمین آنجا است و با این همه باید مکان آن از حرکات سماوی دورتر باشد زیرا این حرکت هرگاه تاثیرش در اجساد بالغ گردد آنها را تغییر میدهد و فاسد میسازد بدین جهت زمین در وسط که دورترین مواضع است از فلک قرار یافته است و چون آب هم در جهت یاد شده نظیر زمین است و بسیاری از کائنات در آن جا دارند و در صورت بارده باز زمین مشارکت دارد پس از زمین قرار داده شده است .

پس از آن هوا بهمان جهت و بجهت اینکه با آتش و آب در طبیعت مشارکت دارد و بجهت اینکه بیشتر تاثیر ستارگان بخصوص خورشید و ماه بواسطه شعاعیست که از آنها نفوذ میکند و آنها را در کائنات این جهان تاثیر و تدبیر است از میان اسطقسات هوا که شفاف است بالاتر از زمین قرار داده شده تا شعاع از آن بر زمین نفوذ یابد و زمین رنگین و غبار آلود شده تا شعاع در آن بجا ماند .

و آب از همه سوی بر زمین احاطه ندارد تا کائنات بتوانند بر روی زمین استقرار یابند. و سبب طبیعی در آن اینست که زمین خشک است و شکلهای غریب را هنگامی که چیزی از آن یا بدان استحاله شود نگه میدارد پس مستدیر نمی ماند بلکه مضرس و دنداندار است و آب بگودیهای آن میل میکند و اجرام آسمانی همه را همه اجزاء تابنده نیست و گرنه فعل آنها در امکان و ازمنه نشانه میداشت او هم بهمهمه اجزاء



شفاف نیست و گرنه شعاع از آنها نفوذ نمیداشت .

بلکه ستارگانی در آنها آفریده شده است . و ستاره‌ها ساکن قرار داده نشده و گرنه تأثیر آنها در يك موضوع معین بافراط میرسد پس در آن موضع فساد پدید می‌آید و در موضعی دیگر از اصل اثری حاصل نمیشد پس آن موضع نیز بفساد می‌گراید بلکه متحرك قرار داده شده تا تأثیر آنها از موضعی بموضعی دیگر انتقال یابد و در یکجا نماند تا فساد رخ دهد اگر حرکتی را که برای آنها مبینی کند میبود باز همان افراط و تفریط که بر فرض سکون گفته شد پدید می‌آمد و فساد حاصل میشد .

و اگر حرکت حقیقی آنها همان حرکت سریع میبود همان‌در يك دائره میبود پس در آنجا تأثیرش زیاد میشد و بسایر نواحی و اطراف تأثیری نمیرسید از این رو این حرکت آنها تابع حرکتی که برای کل است قرار داده شده و برای خود آنها نیز حرکتی کند است تا بدان سبب بنواحی شمال و جنوب جهان میل کنند .

**و اگر برای آفتاب مانند این حرکت نمیبود** تابستان و زمستان وجود نمی یافت پس دو حرکت را منطبقه برخلاف هم شده و حرکت نخست تند قرار داده شده و این حرکت دوم کند پس آفتاب بسوی جنوب مائل میشود تا بر زمینهای شمال برودت استیلاء یا بدور طوبتهائی درشکم زمین نگهداشته شود و پس از آن در تابستان بسوی شمال میل میکند تا حرارت بر ظاهر زمین استیلاء یابد و رطوبتها در تغذیه نبات و حیوان بکار رود . پس چون باطن زمین خشک شود سرما آمده و آفتاب میل کرده پس یکبار زمین از غذا پر می‌گردد و یکبار غذا را مصرف می‌سازد .

و چون هنگامی که بحال بدر در می‌آید و فروغش قوی میباشد مانند آفتاب کار تسخین و تحلیل انجام میدهد از اینرو در آن هنگام برخلاف مجری آفتاب جریان دارد پس آفتاب در زمستان جنوبی است و بدر شمالی تا هر دو امری که سبب تولید گرمی است با هم از میان نرود و در تابستان آفتاب شمالی است و بدر جنوبی تا دو سبب گرم کننده با هم جمع نشوند .

و چون آفتاب در تابستان در بالا مخور است اوج آن همانجا قرار داده شده تا نزدیکی مسافت و نزدیکی میل با هم جمع نکردد و تأثیر اشتداد نیابد و چون آفتاب

در زمستان از بالای سر بدو راست حسیض آن در آنجا قرار داده شده تا دوری مسافت و دوری میل با هم جمع نیاید و تاثیر انقطاع نیابد و اگر نزدیکی آفتاب از این حد که هست کمتر بود یا دوری آن بیشتر میبود تأثیری که هم اکنون از آن پدید میآید بحال استواء و تساوی نبود و باید درباره هر ستاره و هر چیز همین عقیده را داشته باشی و بدانی هر چیز بدان گونه است که شایسته بوده که چنان باشد و اگر با لحاظ آنچه پس از آنست بر آن که شایسته است نباشد بیگمان از لحاظ نظام خیر در کل بدان وجه است که شایستگی دارد و تابع علم آفریدگار کل است که خیر در کل بچه گونه شایسته است که باشد.

پس اگر این معنی بنام «قصد» خوانده شود با کی نیست لیکن این نه آن قصد است که محالات یاد شده از آن لازم میآید بلکه این همان است که پیشینیان آن را بنام «عنایت» مینامیده اند و مراد از آن علم سابق خدای تعالی میباشد باینکه چگونه باید وجود کل از او موجود گردد: هر جزئی از کل بحسب ذات و بحسب فعل و بحسب انفعال بر چه منوال باید باشد گرچه برای خاطر فعل خود نیست.

و اینکه چگونه شایسته است که خیر که تابع خیریت او است از او بی آنکه خداوند بینیا از همه چیز آنرا قصد کند صدور یابد.

# مقاله سیم

## فصل

در تحقیق نظری که بمعاد اختصاص دارد.

دو مقاله پیش دربارۀ مبدء بود و معنی آن اشاره است بترتیب موجودات بوجه تقدم و تاخر آنها از اقدام آنها گرفته تا برسد بآخرترین آنها بدین شرط که آنچه از آنها بحسب طبع پیشتر است بحسب کمال و شرف هم پیشتر است .  
و این مقاله دربارۀ معاد است و مقصود از آن اشاره است بترتیب موجودات بر همان وجه تقدم و تاخر آنها بدین شرط که اقدام آنها در طبع آخرتر از آنها است در کمال بلکه توانی در وجود اقدام در کمال باشد .

پس این ترتیب بهمان ترتیب نخست بر میگردد و بر آن دور میزند در آنجا از اشرف آغاز شده و بسوی ادنی سرازیر گردیده تا باسطقسات رسیده و متوقف گشته و در اینجا از ادنی بسوی اشرف آغاز شده بعکس اول پس از مبدء اول بسوی اسطقسات ترتیبی است بر نظام مبادی و از اسطقسات بانسان ترتیبی است که بر نظام مبادی باز گشت دارد و چون نوبه بانسان برسد معاد و باز گشت تمام است و انسانرا باز گشت حق است و برای او است تشبه بمبادی عقلیه . و چنانست که گویا عالم وجود بر خود دور زده است پس ابتداء عقلی پس از آن نفس از آن پس اجسام وجود یافته باز نفسی و بعد عقلی که بمرتبه مبادی باز میگردد .

## فصل

در چگونگی پیدا شدن عائدات از عناصر و ابتداء آنها از نبات.

پس میگوییم : اسطقسات باهم امتزاج مییابد و از آنها کائنات بوجود میآید و از این پیش در طبیعیات معنی امتزاج را گفته ایم .

پس نخستین امری که حدوث یافته و در راس حوادث واقعست آثار علوی و جمادات معدنیه است پس از آن که امتزاجی نزدیکتر با عتدال بهمرسیده گیاه حادث شده و جرم آسمانی آنرا برای پذیرفتن نفس نباتی آماده ساخته است پس نفس را یا از خود جرم آسمانی و یا از عقل فعال پذیرفته و در این هنگام قوهٔ تغذیه حدوث مییابد و شان این قوه اینست که بجای آنچه از تن بتحلیل میرود در چیزی تاثیر کند و آنرا تغییر دهد و با آنچه تحلیل رفته شبیه سازد و بدن برساند و جزء بدن کند تا جای نابود شده را پر کند و در نتیجه شخص بر جا ماند و بواسطهٔ تحلیل تن انحلال نیابد و نابود نگردد.

#### قوهٔ تغذیه را خدمتگزارانی است بدین قرار:

نیروی جاذبه که آنچه را برای بدل مایه تحلیل یعنی غذا قابل است جذب میکند، نیروی هاضمه که غذا را بتحلیل میبرد و آنرا بسرعت برای قبول فعل غایبه آماده میسازد. نیروی ماسکه که غذا را نگه میدارد تا هاضمه کار خود را در آن انجام دهد نیروی دافعه که فضولات غیر قابل تبدیل و غیر قابل هضم را از تن بیرون میکند.

این چهار قوه را کیفیات چهارگانه اعانت و خدمت میکند بدین گونه که حرارت در آنچه بتحلیل و تحریک نیازمند است اعانت میکند و برودت در آنچه با سآك و تسکین نیاز دارد اعانت میکند و رطوبت در آنچه بترقیق و تشکیل محتاج است و ییوست در آنچه بتقویم و حفظ شکل.

و نبات را نیرویی دیگر است که غایبه آنرا خدمت میگزارد و آن قوهٔ نامیه است و کار این قوه اینست که آنچه را بالفعل غذا شده مورد تصرف قرار میدهد و در راه پرورش و بالش جسم نباتی بکار میبرد تا جسم نباتی در طول و عرض و عمق بروجهی متناسب نشو و نما یابد و بکمال لائق خود واصل شود. و چون کار «نامیه» باتمام رسد از کار باز میایستد و قوهٔ غایبه بخدمت میپردازد و کار را انجام میدهد.

پس از آن نیروی دیگریست بنام مولده و کار این قوه اینست که لختی از زیادتی غذا را که میشود از آن شخصی شبیه بشخص نخست پدید آید جدا میسازد. و این قوه را نیروی دیگر بنام مصوره خدمت میگزارد و آن چنانست که چون مادهٔ جدا شده در رحم قرار یابد برای اینکه کار قوهٔ مولده باتمام رسد مصوره بکار میپردازد

و صورتی متناسب بآن میدهد.

دو قوه نخست در هر نباتی است لیکن نیروی اخیر (مواده) در نبات کامل وجود دارد و بس.

و بسا که این نیروها همه در يك شخص وجود داشته باشد و ممکن است که در دو شخص باشد: قسمتی در شخصی و قسمت دیگر در شخصی دیگر بدین گونه که مبدء قوه فاعله در یکی و مبدء قوه منفعله در آن يك باشد پس چون با هم فراهم آیند و اجتماع کنند تولید بهم رسد چنانکه در بیشتر از حیوانات چنین است.

### فصل

در پیدا شدن حیوانات و نیروهای نفس حیوانی.

و چون عناصر را امتزاجی معتدلتر بهم رسد. برای پذیرفتن نفس حیوانی آماده میگردد و این پس از آنست که درجه نفس نباتی را استیفاء کرده باشد. و نفس حیوانی عبارتست از کمال نخستین برای جسم طبیعی آلی که از شانس احساس است و حرکت ارادی. و قوتهای نفس حیوانی بردو گونه است:

۱- مدر که.

۲- محرکه.

نیروی مدر که هم بردو قسمت:

۱- ظاهره.

۲- باطنه.

مبدء حرکت بردو گونه است:

۱- جالب تقع و آن شهوت لذیذ است.

۲- دافع ضار و آن غضب است که بانتقام اشتیاق دارد.

و کار محرکه بواسطه شوق و اجماع بانمام میرسد.

اما نیروهای مدر که ظاهری عبارتست از حواس پنجگانه که بحسب ظاهر پنج لیکن، بحقیقت، بیش از پنجست زیرا قوه لامسه يك قوه نیست بلکه چهار قوه است که هر يك با دراك يك گونه از تعداد اختصاص دارد. پس سردی و گرمی را حاکمی و سختی و نرمی را حاکمی و خشکی و تری را حاکمی و زبری و همواریرا حاکمی دیگر است لیکن چون همه این نیروها بحسب ظاهر در يك آلات مینماید چنان

کمان شده که همه آنها یکیست .

اما نیروهای مدرکه باطنی . و آن نیروها که در حیوانات کامله وجود دارد پنج یا شش قوتست بدین قرار:

نخستین آنهاست قوه بنطاسیا که بنام حس مشترك خوانده میشود و آن قوه ایست که حواس آنچه را احساس کرده باومیدهد و، درحقیقت، حس کننده همواست .  
بعد، قوه خیال است و آن قوتی است که آنچه را از صورتهای محسوسه بوسیله حواس، باور رسیده نگهداری و حفظ میکند و فرق میان قوه خیال و قوه حس مشترك اینست که قوه حس مشترك قوتی است قابله و نیروی خیال قوتی است حافظه . و قوه قابله و حافظه يك قوه نیست .

پس از خیال نیرویی دیگر است که چون در انسان باشد و عقل آنرا بکار برد بنام قوه مفکره خوانده میشود و چون در حیوانات یا در انسان باشد لیکن نیروی واهمه بکارش اندازد بنام متخیله نامیده میشود .

و فرق میان این قوه و قوه خیال اینست که در نیروی خیال جز آنچه از حس گرفته شده وجود نمییابد لیکن متخیله خود بصورت سازی میپردازد صورتهایی را با هم مرکب و صورتهایی را از هم جدا میسازد و صورتهایی پدید میآورد که در بیرون از خودش نیست و بحس در نیامده است مانند انسانی پرنده و شخصی که نیمی از آن انسان باشد و دیگر نیمش درخت .

پس از این نیروها قوه وهم است و کار این قوه اینست که معانی نامحسوس را در امور محسوس ادراک میکند .

دلیل بر اینکه حیوان را چنین نیرویی هست اینست که گوسفند چون گرگ را میبیند میترسد و میگریزد .

پس ناگزیر بصورت و شخص گرگ را ادراک کرده و هم دریافته که گرگ را باوی دشمنی و ضدیت است و چون بچه خود را میبیند بآن میل میکند و در باره اش مهربانی مینماید پس شخص بچه را دیده و مناسبت آنرا با خود دریافته است .  
همچنین حیوان، آنرا که باوی الفت میورزد تشخیص میدهد و احسان کننده

بخود را عزیز و گرامی میدارد و برای منافع خود با توجه میکند و کسی را که در باره اش بدی میکند و آزار میرساند میشناسد و از او میگریزد و نسبت باو سوء قصد میکند و محالست که حس یا خیال چیز را که محسوس نیست دریابد پس باید در حیوان قوتی باشد که بوسیله آن قوه این معانی را که خود محسوس نیست لیکن وجود آنها در محسوسات است ادراک کند.

### و این قوه بنام وهم خوانده میشود.

و پس از قوه واهمه قوتی دیگر است که خزانه است برای قوه واهمه و این قوه بنام ذکر و حفظ نامیده شده و ذکر را بدریافتهای وهم همان نسبت است که خیال را بمدرکات حس.

پس قوه بنطاسیا و قوه خیال در مقدم دماغ و مبدء آن دو قلب است و قوه متخیله و وهم در وسط دماغ و مبدء آنها قلب است. و قوه ذکر و حفظ در آخر دماغ و مبدء آنها قلب است.

و نخستین چیزی که از اجزاء حیوان وجود مییابد قلب و دل است و روحش در دل است و هم دل مبدء همه قوتهای نفسانی حیوانست و از آنجا نیروهایی در اعضاء فیضان مییابد که بحسب آنها افعال اعضاء بتمام میرسد.

پس چون دماغ بوجود آید نیروی حس و حرکت بر آن فائض میشود و در آنجا نخستین کار آن تمام میشود چه روح حیوانی بسبب تبرید دماغ باعتدال میرسد پس از آن از دماغ بآلتهای جزئی فیضان مییابد و در آنجا فعل دوم آن تمام میشود.

و چنانکه دماغ بتنهایی خود بینا نیست هر چند بینایی از او است بلکه بینایی بعضوی جز دماغ تمام میشود همچنین قلب بتنهایی آلت حس برای تمام بدن نیست هر چند مبدء حس برای همه بدنست حال حرکت نیز بدین گونه است زیرا دماغ نخستین آلت آنست و عصب آلت دومست برای آن و چنانکه از دماغ در يك عصب نیروهایی مختلف: برخی حساس و برخی متحرك، احساس هم برخی چشمنده و برخی لامسه (مثلا) نفوذ مییابد همچنین گاهی در يك شریان، از دل بسوی دماغ، نیروی احساس و نیروی حرکت و بسوی کبد قوه تغذیه نفوذ مییابد.

پس مانعی از این نیست که از يك مبدء نیرو هایی مختلف در يك آلات نفوذ یابد و از آنجا باعضاء برود و در اعضاء پراکنده شود و بهر عضوی قوتی جداگانه اختصاص یابد. پس در يك شریان، روحی که مبادی همه قوتها را حاملست نافذ گردد پس چون منشعب شود و شعبه‌ای از آن بسوی دماغ بالارود قوه‌ای در آن نافذ شود و چون شعبه‌ای از آن بکبد پایین آید قوتی دیگر در آن نفوذ یابد چه شعبه‌های عصبرا حلال بر این منوالست و هم شعبه‌های ورید را حال چنین است زیرا هر عضو را قوه‌ایست غاذیه که بحسب نوع با آنچه در عضو دیگر است مخالفت دارد چیزی که هست مبدء همه پس از قلب، کبد است و آلت آنها ورید. و کسی که از علم تشریح آگاه باشد این مطالب را بعید نشمارد.

پس قلب مبدء است برای همه قوتها چه نفس بحسب ذات یکی است و با قلب مرتبط است و قلب است که برای قوتهای بسیار، مبدء است.

و میان تن و میان قوتهای آن جرمی لطیف و گرم است که نخستین حامل همه این نیروها همانست و بنام روح خوانده میشود. و روح از امتزاج لطافت اخلاط و بخاریت آنها که بر نسبتی محدود است حدوث مییابد چنانکه اعضاء از امتزاج این اخلاط پدید میآید و اگر نه بود که قوتها بواسطه جرمی نفوذ مییابد. سدهایی که پیدامیشود مانع از حس و حرکت نمیشد و اگر نه بود که این جسم بسیار لطیف است هر آینه در مجاری اعصاب جریان و نفوذ نمییافت.

و این روح تا در دل جا دارد بنام روح حیوانی خوانده میشود. و چون بدماغ برسد و در آنجا باشد و انفعالی در آن بهمرسد روح نفسانی خوانده میشود. و مسکن آن در آنجا بطون و تجاویف دماغ است. و چون در کبد جاگیرد بنام روح طبیعی خوانده میشود. و مسکنش در آنجا بطون وریدها است.

و این روح در بیشتر حیوانات چون در دل باشد بر دو مزاجست: مزاج و نسبتی گرم که بجانوران نرا اختصاص دارد پس در این هنگام بتولید آلات ذکوریت میپردازد.



و مزاج و نسبتی کم گرمیتر که بجانوران ماده اختصاص دارد پس در این هنگام طبیعت آلات انانیت را میسازد.

اکنون باید بقوت‌های حسی برگردیم پس میگوییم:

چشم و گوش آفریده شده تا چیزهای دور بواسطه آنها دریافت شود. لمس برای ادراک چیزهای نزدیک است و شمع و ذوق برای تمیز غذا است.

و بنطاسیا برای اینست که بوسیله آن از محسوساتی بر محسوساتی دیگر استدلال شود تا اینکه اگر از شمع و ذوق مثلاً در دلالت بر غذاء کوتاهی پیش آید رنگ بر آن دلالت کند زیرا دریا بنده نخست هنگامی صورت رنگ و طعم با هم در آن جمع شده دانسته است که این رنگ برای این طعم است.

و خیال برای اینست که آنرا حفظ کند تا هر دم بتجربه و آزمایشی از نو نیاز پیدا نشود.

و واهمه برای اینست که معانی نامحسوس را دریابد.

و ذاکره برای اینست که وهم همیشه بتجربه احتیاج پیدا نکند.

و متخیله برای اینست که وهم بوسیله آن آنچه را از ذاکره و یاد رفته باز گشت دهد یا آنچه را در ذکر نیست از صورتهای خیالی مرکب و مفصل استنباط کند و آنرا برای تحصیل معنی مطلوب بکار برد.

## فصل

در پیدا شدن انسان و قوت‌های نفس او و تعریف عقل هیولانی.

چون عناصر را چنان امتزاجی بهم رسد که بسیار باعتماد نزدیک باشد انسان حدوث مییابد و در او همه قوت‌های نباتی و حیوانی جمع میآید بعلاوه نفسی که نفس ناطقه نامیده میشود.

نفس ناطقه را دوقوه است:

۱ - قوه مدرکه عالمه.

۲ - قوه محرکه عامله.

**قوة مدرکه عالمه انسان** بکلیات صرفه اختصاص دارد و **قوة محرکه عامله** او بچیزهایی مخصوص است که بجا آوردن آنها شایسته انسان است.

پس باین قوه صناعات انسانی را استنباط میکند و فعل و ترک خود را برمدار اعتقاد قبیح و جمیل قرار میدهد چنانکه قوه نظری در آراء و اعتقادات برمدار حق و باطل دور میزند.

**وهریک از این دو نیرو را ظنی است و عقدی (رای و یقین) ظن عبارتست** از سستی و ضعف فعل و **عقد عبارتست** از متانت و قوت فعل.

و قوه عامله بفکر و رویه در عادات و صنائع و اختیار خیر یا آنچه بگمان خیر است بکار میافتد و برای این قوه است جرزه و غباوت و حکمت عملی که میان آنها است و بطور اجمال همه کارهای انسانی بوسیله آنست و بسیار از قوه نظر استعانت و استمداد میکند.

پس قوه نظری را رای کلی است و عملی را رای جزئی که برای انجام دادن کار آماده میسازد.

**قوة نظری را مراتبی چند است که نخستین آنها اینست که برای نفس، نه بدن و نه مزاج بدن، تهیو و آمادگی است که این آمادگی بحسب معانی معقوله است** و در کتب منطق و کتب طبیعی از دو نظر و اعتبار مختلف روشن گشته که صورت معقوله چیست؟ و صورت محسوسه کدامست؟ و کلی بودن یعنی چه؟ و جزئی بودن چه معنی دارد؟ و هم دانسته شده که در این قوه چگونه معقولات کلیه حدوث مییابد؟

**و این تهیو و آمادگی قوتی است برای نفس که بنام عقل هیولانی و عقل بالقوه خوانده میشود.**

و بدین جهت نام هیولانی بر این قوه اطلاق شده که همچون هیولی اجسام بی- صورتست لیکن شانش آنست که هر صورتی معقولا را بپذیرد و اگر نه چنین بود بلکه بصورتی محسوس اختصاص میداشت چنانکه پس از این بیان خواهیم کرد پذیرفتن صورتی دیگر جز آن صورت مخصوص را صالح نمیبود و اگر بصورت معقول اختصاص میداشت بطور مستقیم جز آن صورت صورتی دیگر را پذیرا نمیشد چنانکه لوحی که

در آن چیزی نوشته شده باشد نوشته دیگر را نمیپذیرد. لیکن آن قوه در نفس استعدادیست محض و قویست برای پذیرفتن همه صورتها.

### فصل

در بیان اینکه عقل هیولانی بالقوه عالمیست عقلی و بیان اینکه چگونه معقولات محضه و محسوساتی را که بالقوه معقولست تعقل میکنند. همانا آن قوه بوسیله عقل فعال از قوه بفعل میرسد و نخست عقل بالملکه و پس از آن عقل بالثعل و سپس عقل مستفاد میگردد.

و از شان عقل هیولانی اینست که جهانی گردد عقلی بدین گونه که صورت هر موجودی در آن پدید آید چه آنچه از ماده جدا و خود بخود معقول است و چه چیزهایی که بذات خود نامعقول است، بلکه صورتی است در ماده که نیروی عقلی، چنانکه بزودی توضیح خواهیم داد، صورتش را از ماده جدا میسازد پس نسبت بصورت معقوله هم فاعل است و هم قابل.

و جهان یا جهان عقلی است و یا جهان حسی. و هر جهانی بصورت خود جهانست و پس هر گاه صورت آن بهمان گونه که هست برای چیزی حصول یابد آن چیزی نفسی باشد.

پس عقل هیولانی استعداد دارد که جهان کل باشد زیرا بعالم عقلی شباهت دارد و بنفسه عالم حسی را مانده است.

پس در آنست ماهیت و صورت هر موجودی. و اگر چیزی در آن نیاید یا از راه اینست که آن چیزی نفسی وجودش ضعیف و خسیس است بطوری که بعدم نزدیک و شبیه است مانند هیولی و حرکت و زمان و لانهایت و یا از اینرو است که ظهورش شدید است و قوه را مقهور میسازد چنانکه تابش قوی، قوه بینش را و این مانند مبدء کل و مانند امور عقلی صرف است چه نفوس انسانی بواسطه اینکه در ماده است از تصور اینگونه امور، بسیار ضعیف و ناتوانست و چه بسا که چون از ماده مجرد یابد و بپاکی گراید این امور را چنانکه شایسته مطالعه آنها است مطالعه کند و تشبه خود را بعالم عقلی که عبارتست از صورت کل در نزد باری، تعالی شانه، و در علم سابق او بموجودات بذات نه

نه بزمان، بکاربرد و بکمال رساند.

پس این قوه، که بنام عقل هیولانی نامیده میشود، بالقوه عالمی است عقلی و از شانش اینست که بمبدء نخست، تشبه یابد.

و از آنجا که هر چه از قوه بفعل میآید ناچار سببی دارد که آنرا فعلی میسازد و محالست که فعلی از چیزی که خود دارای آن فعل نیست حدوث یابد و چیزی کمالی را برتر از آنچه خود دارد افاده کند پس باید این قوه بسبب یکی از عقول مفارق یاد شده یا همه آنها بفعل رسد و نزدیکتر از همه آنها عقل فعالست و هر يك از عقول مفارق عقلی فعال است.

و معنی اینکه هر عقلی فعال است اینست که هر عقلی فی نفسه، عقل بالفعل است نه اینکه چیزی در او باشد که پذیرنده صورت معقوله باشد، چنانکه حال در ما چنین است، و نه اینکه چیزی در او باشد که آن چیز کمال باشد بلکه ذات او صورتی است عقلی بخود. قائم و در او هیچ چیز از امور بالقوه و از امور مادی نیست پس او عقل است و تعقل کننده ذات خود چه دانش یکی از موجوداتست پس بذات خود عقل است و معقول چون موجودیست از موجودات بی ماده.

پس عقل بودنش از معقول بودنش و هم این عقل بودنش از این معقول بودنش جدایی ندارد بخلاف عقول ما که چون در آنجا چیزهایی بالقوه هست میان عقل و آنها جدایی میافتد. اینست یکی از معانی «فعال بودن» عقل مفارق.

و هم عقل مفارق، فعال است از باب آنکه در نفوس مائصرات میکنند و آنها را از قوه بفعل میآورد. و عقل فعال بقیاس بانفوس مامثل خورشید است نسبت بدیدگان ما و قیاس آنچه از او بدست میآید قیاس روشنی و تابشی است که حس باصره و محسوس آنرا از مرحله قوه بفعل بیرون میآورد.

پس نخستین چیزی که از عقل فعال در عقل هیولانی حدوث مییابد عقل بالملکه و آن صورت نخستین معقولانی است (معقولات اولیه) که برخی از آنها بی استناد بتجربه و بی استعمال قیاس و بی اعتماد باستقراء حصول یافته است مانند این قضیه که «همه از پاره خود بزرگتر است» و برخی دیگر بتجربه حاصل شده مانند این قضیه «هر زمینی سنگین است».

و این صورتهای اولیه سرمایه است برای اینکه صورتهایی دیگر بوسیله آنها بدست آید پس بمنزله روشنی است برای دیدن چشم .

و چون عقل بالملکه حصول یابد نفس آدمی برای عقل بالفعل و عقل مستفاد که بحسب ذات ، هر دو واحد و بحسب اعتبار آنها را اختلافست آماده میگردد چه هر گاه عقل بالملکه حاصل شود بکار بردن قیاس وحد برای نفس امکان مییابد و نفس میتواند بتحصيل و کسب علوم مکسبه توصل جوید و بوسیله طلب آنها راه استکمال پوید .

و اما اعتقاد و قبول آن علوم ، پس از اقامه قیاس و بکار بردن حد ، از راه اضافه نور عقل فعالست و در این هنگام حالش حال معقولات اولیه است زیرا چنانکه قضیه « الكل اعظم من الجزء » بی حجت و برهان بواسطه فیضان نور عقل فعال پذیرفته شده همچنین آنچه پس از اقامه قیاس وحد قبول گردیده بواسطه نور عقل فعالست بی حجت و چنانکه در آنجا اگر کسی بپرسد چرا چنان بود پاسخی نیست همچنین در اینجا اگر کسی بپرسد چرا قیاس صحیح و وحد صحیح ، علمی را موجب گشته پاسخی ندارد بلکه مبدء درهمه اینها همان عقل فعالست .

پس همین که برای نفس ، معقولات اکتسابی حاصل آمد ، گر چه بالفعل حاضر و قائم بنفس نباشد ، از آن جهت که نفس آنها را تحصیل کرده عقل بالفعل میباشد زیرا نفس میتواند هر وقت بخواهد بی آنکه از نوطلب و تحصيلی بکند آنها را تعقل کند .

و اگر وجود و حضور معقولات در عقل بطور بالفعل اعتبار گردد و اعتبار قیام آنها بنفس ملحوظ باشد این معقولات بنام عقل مستفاد نامیده میشود که از خارج ، یعنی از عقل فعال ، بوسیله طلب و چاره جویی ، استفاده شده و بسا که بحسب مقایسه بذاتش عقل بالفعل و بحسب مقایسه بفاعالش عقل مستفاد خوانده شده است .

و غایت کمال عالم عامل <sup>۱</sup> اینست که انسانی از او حادث گردد ، و سائر حیوانات و نبات یا برای خاطر انسان حدوث مییابد یا برای اینکه مادهای ضائع و نابود نگردد .

۱ - نسخه قدیم « و غایة کمال العالم العامل ان يحدث منه انسان ... » و در نسخه ای « و غایة کمال العلم ان ... » و در نسخه دیگر « و غایة کمال العالم العائد ان ... » میباشد .

چنانکه نجار حاذق چوبرا در راه غرض خود بکار میبرد پس اگر چیزی از آن زیاد آید آنرا ضائع و نابود نمیسازد بلکه از آن کمانها و چیزهایی دیگر میسازد. و غایت کمال انسان اینست که برای قوه نظری او عقل مستفاد حاصل آید و برای قوه عملی وی عدالت و در اینجا شرف در عالم معاد بپایان میآید.

### فصل

در بیان اینکه معقولات نه در جسمی حلول میکنند و نه هم قوه ای در جسم است بلکه جوهریست قائم بخود.

هم اکنون میخواهیم بدانیم چگونه هر قوه ای مدرکه (ادراک کننده) صورت مدرک (ادراک شده) را میگیرد. پس میگوییم: مدرک (ادراک شده) هرگاه ذاتی باشد عقلی بهیچوجه نمیشود قوه ای حسی و نه هم قوه ای که در جسمست آنرا ادراک کند.

برهان بر این مطلب اینست که هر قوه که در جسمست چون صورتی را ادراک کند ناگزیر آن صورت در جسم آن قوه حلول میکند و اگر محل آن قوه از جسم برکنار و مجرد باشد آن قوه را بی جسم قوامی خواهد بود و صورت عقلیه، خواه عقلی بودن آن بذات خود باشد یا از راه اینکه عقل در آن تصرف کرده و تجریدش نموده باشد، نمیشود در جسمی حلول کند زیرا هر معنی و ذاتی عقلی، از ماده و از عوارض ماده بری و پاک است. و هم هر صورتی که در جسمی حلول کند انقسام آن ممکنست پس اگر متشابه باشد آن صورت یکبار ادراک نشده بلکه چندین بار بلکه بارهایی بالقوه نامتناهی و بی پایان و اگر متشابه نباشد باید میان آنها اختلاف باشد و باید برخی از آنها بجای فصول از صورتهای تامه و برخی دیگر قائم مقام جنس باشد زیرا اجزاء این صورت همان اجزاء معنی ذات است و معنی ذات ممکن نیست انقسام یابد مگر بر این وجه لیکن واجبست نیست که قسمت بر یک جهت باشد، بلکه ممکن است بر جهاتی مختلف باشد پس ممکنست اجزاء صورت هر طور اتفاق افتد فصل باشد و جنس. پس فرض شود جزئی از آنها جنس و جزئی دیگر فصل بطور معین باشد و باید برخلاف این قسمت هم تقسیم شود. پس اگر بعینه همان باشد محالست و اگر فصلی دیگر و جنسی دیگر باشد شیئی را فصولی هر گونه اتفاق افتد و بی نهایت و اجناسی همچنین حادث میگردد و این محالست.

و چگونه جائز است و چرا واجب است که صورتهای این طرف اختصاص داشته باشد باینکه جنس باشد و صورت آن طرف باینکه فصل باشد؟ و اگر این اختصاص بسبب توهم قسمت پدید میآید پس توهم بغير صورت شیئی است و این محال و اگر موجود باشد واجب میآید که در عقل ما دو چیز باشد نه يك چیز و پرسش در هر يك از آن دو بر جا و ثابت است. پس واجب میآید ما اشیائی بی نهایت را تعقل کرده باشیم پس يك معقول را مبادی معقوله نامتناهی خواهد بود.

از این گذشته چگونه ممکنست ازدو معقول ، يك معقول حاصل آید و ما طبیعت فصل را ، بعینها ، برای طبیعت جنس ، تعقل میکنیم پس باید طبیعت فصل و صورتش در جسم ، از حیث طبیعت جنس ، حلول کند و در این هنگام این قسمت محالست . از این هم گذشته واحدی که قسمتی برایش نیست چگونه تعقل میشود و حد از آن جهت که حد است واحد است پس از جهت وحدتش چگونه تعقل میشود و فصول مجرد که بفصول انقسام ندارد و اجناس مجردی که آنها را اجناسی و فصولی نیست و معقولانی که بمبادی حدودی قسمت پذیر نباشد چگونه تعقل میشود؟.

پس آشکار و روشن شد که معقولات حقیقیه در جسمی از اجسام حلول نمیکند و صورتی که در ماده جسمی قرار داشته باشد آنها را نمیپذیرد.

### فصل

در بیان اینکه محسوسات از جهتی که محسوس است بتعقل در نمیآید بلکه بآلتی جسمانی نیازمند است تا بدان وسیله مورد احساس یا تخیل قرار یابد. و در بیان اینکه قوه عقلی محسوسات را از محسوس بودن بمعقول بودن برمیگرداند و در اینکه این انتقال بچه منوالست؟.

اما هرگاه مدرك (ادراك شده) ذاتی محسوس باشد .

پس روانیست که بهمان نحو که محسوس است بی آنکه تغییر یابد بمعقول هم بشود زیرا محسوس بودن آن موجب اینست که در مقام تصور برای آن اجزائی مفارق بتخیل آید پس فی المثل زاویه ای از آن در جانبی و خطی در جانبی دیگر و سری در طرفی دیگر باشد . و هرگاه بحسب تصور چنین افتراقی برای آن صورت پذیرد پس یا آن افتراق برای افتراقی است در معنی یا برای افتراق آنست در ماده . و افتراقی که بحسب

معنی و صورتست موجب وجود افتراق آن در تخیل نیست چه معانی مختلف و متفرق گاهی باهم بتخیل دزمیآید چنانکه سیاهی و سختی و شکل و گاهی معانی متفق، در تخیل از هم افتراق مییابد مانند دودست و دو پا.

پس باید افتراق آنها از حیث افتراق در ماده باشد و در این صورت باید پذیرنده آنها امری باشد در ماده، و اگر خواهی این مطلب را باستقصاء رسانی تلخیصی را که از کتاب نفس و کتاب حس و محسوس کرده ایم مورد تامل قرار ده، لیکن عقل چون بخواهد این معقولات را دریابد آنها را از ماده و علائق ماده پاک میسازد پس کثرت را بر میدارد و طبیعت کلیه مشترک را میگیرد زیرا کثرت، تابع ماده است و خود معنی را کثرتی نیست و هم «وضع» و «شکل» و «کیفیت» و «کمیت» و «این» را دور میکند چه همه اینها از علائق ماده است و اگر علائق معنی و حقیقت میبود زید و عمرو را در وضع و این و کیف و کم اختلافی نمیبود.

پس ظاهر شد که هیچ محسوسی معقول نیست و هیچ معقولی محسوس. و روشن گردید که عقل است که معقولات را از محسوسات بدست میآورد و تجزیه و تحلیل میسازد و این تعقل بواسطه ملکه ایست که استفاده میشود از چیزی که او عقل است بخودی خود و معقولست بجوهر ذات خویش، نه بسبب تجریدش از هیئتی غیر معقوله. و شایسته اینست که چنین گوهری مبدء باشد برای اینکه غیرش بواسطه آن، چیز را که بذات خود معقول نیست تعقل کند زیرا در هر چیز آنچه بذات خویش است مبدء است برای آنچه بذات خود نیست (ما بالذات علت است برای ما بالعرض) پس آنچه حرارتش بذات خود هست همانست که گرم میکند و آنچه بذات خود باردار است همانست که تبرید میکند و آنچه بذات خود عقل است همو است که عقل بالقوه را بمرحله بالفعل میرساند.

### فصل

در بیان مراتب تجرید صورتها از ماده.

همانا هر ادراکی چه حسی باشد و چه تخیلی و چه وهمی و چه عقلی از راه تجرید صورت از ماده پدید میآید. لیکن تجرید را مراتبی است بدین قرار:



حسن، صورترا از ماده برهنه میسازد و میگیرد زیرا تا در حاسه اثری از محسوس پدید نیاید حاسه در این حال، که بفعل رسیده، باحالی، که بقوه بوده، یکسان و در یک مرتبه خواهد بود.

پس باید اثری از محسوس در آن پدید آید و این اثر باید با محسوس مناسبت داشته باشد چه اگر با اهمیت محسوس، نامتناسب باشد حصول آن اثر، احساس و دریافت آن محسوس نخواهد بود.

پس ناچار باید صورتش از ماده اش برهنه و گرفته شود لیکن حس این صورترا بطور کامل و تمام، برهنه و مجرد نمی سازد بلکه آنرا با علائق ماده و با نسبت آن بماده میگیرد بطوری که اگر ماده غائب شود این صورت از میان میرود و نابود میگردد.

**اما خیال، تجریدی بیشتر بکار میبرد** بطوری که اگر ماده غائب شود باز هم آن صورت در آن بجامی ماند لیکن نه چنانکه از همه عوارض و لواحق ماده پاک و مجرد باشد زیرا خیال جز چیزهای محسوس را تخیل نمی کند و چون انسان را تخیل کند از آن جهت نیست که انسانی است کلی و هر انسانی با او در این حقیقت اشتراک دارد بلکه از آن جهت که انسانی است جزئی، دارای کمی و کیف و این وضعی خاص.

**اما وهم صورترا از ماده بیش از پیش تجرید میکند** زیرا وهم معانی را میگیرد که نام محسوس بلکه معقول است چیزی که هست آنها را بطور کلی بودن و معقول نمیگیرد بلکه بطوری که با محسوس ارتباط دارد فی المثل و هم چنان نیست که معنی و حقیقت ضار و نافع را از آن روی که ضار و نافع، حقیقتی است کلی توهم کند بلکه از آن روی که این جزئی و شخصی خاص است.

**و اما عقل کار تجرید را بتمام و کمال میرساند** پس صورترا از ماده و از لواحق ماده و از اضافه بماده تجرید میکند و خود صورترا بطور صرف و خالص میگیرد این در صورتی است که صورت معقول، خود بخود مجرد نباشد و گر نه در موردی که خود بخود و بحسب ذات مجرد و معقول باشد بدین تصفیه و تجرید نیازی نخواهد بود.

**و از شان این قوه عقلیه ایست که جهانی گردد** چه جهان بودن جهانها بصورت های آنها است. و قوه عقلیه، صورت هر محسوس و معقول را میگیرد

و آنها را مترتب در مییابد از مبدء اول گرفته تا عقولی که فرشتگان مقرب هستند تا نفوسی که فرشتگان پس از عقولنه تا آسمانها و عناصر و هیئت کل و طبیعت کل. پس جهانی میگردد عقلی که بنور عقل فعال، تابان است و بحسب ذات جاویدان.

پس واضح ساختیم که معقولات در جسم واقع نمیشود و قوتی در جسم نمیباشد بنابراین قوه عقلیه جوهری را است که جسم نیست و انطباق در جسم هم ندارد و اگر گفته شود که در جسم است این گفته را معنی دیگر است چنانکه یاد خواهیم کرد.

### فصل

در استقصاء سخن راجع باینکه عقل بوسیله آلات کار نمیکند و نفس ما بفاسد شدن آلات فاسد نمیگردد.

از جمله چیزهایی که واضح میسازد که این قوه برای جوهریست که نه خود جسمست و نه در جسم، و آن جوهر بنام نفس ناطقه نامیده میشود، اینست که این قوه را معقولانی بالقوه نامتناهی است چنانکه از توجه باعداد و اشکال هندسی این مطلب روشن است. پس نفس ناطقه قوتی است براموری نامتناهی که هیچکدام را بر آن امتناعی نیست و بصحت پیوست که هیچ يك از قوتهای جسمانی نامتناهی نیست.

و هم اینکه این قوه اگر بذات خود کار میکند پس بذات خود هم قائمست زیرا ذات، پیش از کار است و اگر چیزی تنها بخود بر پا نباشد نمیشود در کار خود تنها و منفرد باشد لیکن این قوه بذات خود نه با آلات میتواند کار کند چنانکه ذات خود و آلات خود را تعقل میکند و هم تعقل میکند که تعقل کرده و روشن است که برای تعقل آلات و ذات و کار آلتی در کار نیست و اگر این تعقلها و کارها بآلت باشد نه آلات و نه ذات و نه کارش مورد تعقل نمیبود زیرا آلات میان نفس و میان غیر است و میان نفس و میان خودش و میان آلتش و میان کار آلتش، آلت و واسطه ای نیست و از اینرو است که حس، ذات خود و آلات خود و احساس خود را احساس نمیکند زیرا حس بوسیله آلات میتواند احساس کند نه بذات خود.

بنابراین جوهری را که قوه تعقل هست بذات خود انفراد و هم قوام است

و اگر تنهای ذاتش برای تعقل کافی نبود و بوسیله و آلت نیاز میداشت پیری و فرتوتی در هر کس سستی و نادرستی عقل او را موجب میشد چنانکه فهم و حدس و حس و تخیل او که بسبب آلت انجام مییابد در هنگام پیری و فرسودگی آلات فرسوده و خسته میگردد. چه روشن است که اگر پیر را چشمی چون چشم جوان داده شود چنان میبیند که جوان میبیند.

پس دانسته و روشن شد که عقل آلتی جسمانی نیست و گرنه هیچ پیری بر حال خویش نمیماند و عقل ضعیف میشد با اینکه، در بیشتر، پس از سن چهل سال عقل فزونی و قوت مییابد با اینکه از این سن، تن رو بضعف و سستی میگذارد.

و هم اگر عقل بوسیله آلتی از آلتهای بدن کار کند باید در هنگامی که بتعقل اموری سخت و دشوار پردازد کاهش و نقصان یا بدو چون از دریافت معقولاتی قوی بر گردد معقولاتی ضعیف را دریافت نکنند زیرا در این دو مورد آلت را تا اثر و انفعال حاصل میشود چنانکه حس چون در محسوسات قوی بکار برده شود ضعیف میگردد و چنان متأثر میگردد که مدتی نمیتواند محسوسات ضعیف را احساس کند. این مطلب در رنگها و مزهها و بوها و آواها و ملموسات یکسان و یکنواخت است.

و هم اگر این قوه عقلی بوسیله جسمی تعقل میکرد بیک تعقل نمیتوانست اضداد را تعقل کند.

اینها دلائل اقناعی است که میشود بر هران بر گردانده شود و برهان حقیقی آن بود که از این پیش مذکور افتاد. براهین حقیقی دیگر نیز در اینجا هست که بشمردن آنها سخنرا بدرازا نمیکشیم.

پس روشن و آشکار شد که نفس آدمی در قوام خود از تن بی نیاز است و فاسد شدن تن موجب فساد آن نمیکردد و ذاتش سبب فسادش نیست و ضدش سبب فسادش نیست زیرا جوهر را ضدی نیست و علت موجدش که عقل فعال باشد سبب فساد آن نیست بلکه سبب وجود و کمال او است.

بنابراین هیچ سببی که باعث فسادش شود نیست پس همیشه هست و پیوسته باقیست.

## فصل

در بیان رفع اشتباه برخی از آنان که نفس را کمالی غیرمفارق دانسته و بدان شبهه اعتماد کرده است .

و نباید خود را مشغول داریم بدین سخن که گفته شده: همانا نفس اگر کمالی مفارق باشد مانند ناخدای کشتی خواهد بود . پس باید چنانکه ناخدا را رواست بکشتی درآید و از آن بیرون رود روا باشد که نفس هم داخل و خارج گردد . چه هرگاه چیزی بچیزی دیگر از جهت تشبیه گردد واجب نیست که از هر جهت بآن شبیه باشد و نفس بدخول و خروج ، اتصاف نمییابد بلکه با هر مکان آنچه دارای مکان است بحسب گوهر خود مبائنست دارد . و اینکه گفته میشود نفس در این بدنست از این رواست که تدبیر و تحریر و مبادی ادراک و قوتهایی که از آن فیضان دارد بدان بدن که این نفس بآن بوجود آمده مخصوص است و این علاقه میان این دو ، تابدن باشد برجا و ثابت است و چون بدن فاسد گردد گوهر نفس بحال خود جدا باقی میماند .

و هم نباید خود را مشغول سازیم بدین گفته که : اگر نفس بحسب ذات از بدن جدا باشد از این دو يك حيوان یا يك انسان اتحاد نمییابد چنانکه از صورت و ماده اشیایی متحد میگردد .

چه میگوییم : بحقیقت از ماده و صورت يك چیز که از همه روی واحد باشد اتحاد نمییابد بلکه چیزی که از آنها متحد میگردد واحد بودن آن از راه حدآنست که از آن دو ، وجود یافته و بواسطه فعلش هست که از صورت بتمام میرسد و باین است که صورت در تکمیل ، باین ماده اختصاص دارد لیکن در صورتهای مادی چنان اتفاق افتاده که این معنی از آنها بتمام نرسد مگر این که منطبع در ماده باشد زیرا وجود آنها جز بدین گونه که انطباع داشته باشد امکان ندارد نه اینکه حدوث يك چیز از آن دو اینرا اقتضاء کند پس اگر صورت مادی نباشد لیکن ماده ایرا کامل سازد و از اختصاص فعلش نوعی از ماده محسوس و صورتی معقول حدوث یابد چندان شگفت نیست زیرا مفارق بودن دو ذات در گوهر ، مانع از اتحاد يك ذات نیست پس همچنین است

هر گاه افتراق در غیر ذات داشته باشند و یکی مکانی باشد و دیگری غیر مکانی یا آن دورا در دو مکان خود اختلاف باشد.

**و شگفت اینست که گوینده این سخن این عقل فعال را محدود میکند** و او را در ماده این جسم منطبق قرار میدهد و تجویز میکند که انسانی کامل از آن جهت که انسانی است کامل از آن دو، حدوث یابد با اینکه عقل فعال دورترین اشیاء است از اینکه در ماده انطباق یابد.

**از آن گذشته تجویز میکند که عقل فعال که غیر فاسد و نامیر و نامتجزی است** در یکزمان در چندین بدن، بواسطه آمادگی و تهیؤ مزاج، بوجه حلول، موجود باشد. عجیب است که آن گوینده اینرا غریب نمیداند و از غیر آن استغراب میکند. و هم نباید خود را مشغول سازیم بدین سخن که: اگر نفس بحسب ذات از بدن جدا باشد باید بدن بمفارقت نفس، فاسد نگردد چنانکه کشتی بمفارقت ناخدا فساد نمییابد.

**چه میگوییم: هنگام مفارقت ناخدا از کشتی صورتی که از کشتی نابود** نمیگردد صورت خود کشتی است باعتبار خودش اما بودن کشتی بحیثی که کار کشتی از آن صدور مییابد و برای آن درست شده نابود و فاسد میشود (لیکن این معنی و حیث را نامی نیست) همچنین است جسد آدمی در هنگام مفارقت نفس پس صورت جسدی آن فاسد نمیگردد. و آنچه فاسد میشود بودن آنست بحیثی که افعال از آن صدور مییافت از جهت اینکه چنین بود، نه تنها از جهت اینکه جسدی بود، بلکه حیوان یا انسانی بود، فساد مییابد.

و این صورت، طبیعتی است ذاتی و علاقه میان کشتی و ناخدا امریست صناعی و نابود شدن معنی صناعی مانند از میان رفتن معنی طبیعی نیست همچنین تأثیری که بزائل شدن ناخدا وقوع مییابد ظهورش در گوهر و ذات کشتی مانند تأثیری که بزوال نفس، واقع میگردد نیست.

**و بالجمله نباید در این گونه چیزها بمثال پردازیم بلکه باید از راه** برهان اثبات کنیم و همانا بیرهان روشن ساختیم که هر جوهری که جسد انسانی نیست و در جسد هم منطبق نیست، و آنرا نفس ناطقه مینامیم، وجود دارد.

### فصل

در بیان اینکه نفس ناطقه چگونه برای دیگر نیروهایی که در ما وجود دارد سبب است .

این نفس ناطقه نیز سبب است برای نفس حساسه و محرکه و نامیه که در انسانست گرچه سبب این نیروها در غیر انسان این نفس نیست بلکه عقل فعالست بعلاوه عقل فعال نیز با نفس انسانی برای قوتهایی که در انسان هست سبب است . و این بدان ماند که آتش را این خاصیت و شأنت که چون روزنه یا سوراخی بخانه‌ای راه یابد آنجا را روشن و هوای خانه را گرم سازد .

پس اگرچنان اتفاق افتد که خانه را این تهیو و آمادگی باشد که چراغی در آن روشن گردد یا آتشی افروخته شود بیگمان در این هنگام خانه را دو روشنی و دو گرمی خواهد بود : یکی از بیرون و دیگر از درون .

پس آنچه از ابدان موجوده متکونه دارای نفس باشد که بتواند از عقل فعال گوهر را مثل آن بپذیرد بحسب آمادگی خود بس قوای نفسانی را از عقل فعال میپذیرد و آنچه بتواند چنان گوهر را پذیرا شود آنرا میپذیرد و از آن گوهر و از عقل فعال با هم قوتهای نفسانی در آن حادث میگردد .

### فصل

در اینکه نفس ناطقه با حدوث بدن حاث میگردد.

و میگوییم آن گوهر با حدوث بدن انسانی ، حدوث مییابد .

برهان این گفته اینست که نفس انسانی گوهریست غیر هیولانی و بشمار بسیار است پس این کثرت عددی یا باقتضاء ذات است یا برای ماده و هیولی اگر کثرت و اختلاف عددی نفوس از راه اختلاف ذات آنها باشد ناگزیر جدایی نفوس از هم بوسیله فصول آنها خواهد بود و محال بودن این روشن است چه نفوس انسانی يك نوع است نه انواعی ممتاز و مختلف .

پس ناگزیر اختلاف آنها بسبب بدنهای آنها خواهد بود و از این راه کثرت در آنها بهمرسید و چون در حدوث با ابدان آنها را کثرت حاصل آمده هر يك ذاتی جدا گانه

گردیده است و هم هیأت‌هایی مادی بدست آورده که بدان سبب میان آنها مغایرت افتاده است.  
**پس اگر تکثر و تعدد نفس زید و عمرو بسبب ماده باشد یا آن سبب، دو بدن**  
 زید و عمرو است یا چنین نیست اگر دو بدن آن دو شخص، سبب تعدد نباشد باید دو  
 بدن دو انسان دیگر پیش از آن دو، موجب مغایرت و تعدد شده باشد زیرا نمیتوان  
 گفت تعدد و تکثر این دو نفس از ابدانی پیش از ابدانی و همچنین، بطور نامتناهی،  
 پدید آمده دو بدن بطور کلی و اطلاق نمیشود سبب تکثر دو نفس مشخص جزئی گردد  
 زیرا جزئی را علت، جزئی است و کلی را سبب و علت، کلی پس تکثر و تعدد نفس  
 انسانی بطور اطلاق بواسطه تکثر ابدان انسانی است بطور اطلاق و لیکن تکثر این  
 دو نفس بواسطه تکثر این دو بدن خاص است و بس.

**پس واجب شد که علل تعدد و تکثر نفس انسانی ابدان انسانی باشد**  
 پس روانیست که فرض شود پیش از ابدان، نفس بوده و تکثر ندارد و نفس زید جز نفس  
 عمرو نیست و هر یک را علمی خاص نیست و هم روانیست که نفس بدو قسم جدا از هم انقسام  
 یافته باشد چه در این حالت نفس زید غیر از نفس عمرو نخواهد بود و تعدد حاصل  
 نخواهد شد و این محالست.

**پس روشن شد که نفوس انسانی با ابدان انسانی حدوث یافته است.**  
 و این امریست طبیعی و ممکن نیست بروجه بخت و اتفاق باشد زیرا امور اتفاقی نمیشود  
 دائم و یا اکثری باشد در صورتی که این امر برای هر نفسی دائم است.  
 پس آشکار شد که چون بدنی انسانی بر مزاجی خاص با انسان تولد یابد نفس  
 ناطقه انسانی هم با آن بدن بوسیله عقل فعال متولد میگردد. زیرا هر حادثی را علتی  
 در کار است.

## فصل

در بیان اینکه تناسخ امکان ندارد.

و هر گاه مطلب چنانست که گفته شد پس نفسی که از بدنی جدا شد ممکن  
 نیست برگردد و بدنی دیگر از بدنهای مردم در آید چه هر بدن تا حدوث مییابد  
 نفسی هم با آن حادث میگردد.

پس اگر آن بدن را نفسی دیگر پدید آید يك انسان را دو نفس خواهد بود با اینکه

هر انسان بیش از يك نفس ندارد و جز بیک نفس او را توجه و شعوری نیست . و اگر او را نفسی دیگر باشد که از آن آگاه نباشد و فائده‌ای برایش عائد نگردد پس در حقیقت آن نفس ، برای او نفس نیست زیرا بودن نفس در بدن برای این نیست که در گوشه‌ای از بدن ، و دیعه و امانت باشد یا در لختی از بدن نهاده باشد بلکه برای اینست که در بدن تدبیر کند و آنرا بکار اندازد .

پس روشن شد و بدرستی پیوست که نفوس انسانی حادث است و بعد از ماده و تن باقیست بی اینکه بیدنهایی باز گردد و تناسخ ، تحقق یابد .

### فصل

در بیان سعادت حقیقی اخروی و بیان اینکه عقل نظری و عقل عملی چگونه باهم اتمام مییابد و اینکه اخلاق ردی چگونه با آن دو ، تضاد دارد و اینکه چرا ما بعدالت دستور یافته‌ایم و در بیان اشاره بشقاوتی که مقابل سعادت است .

آنچه بجا مانده و بر ما لازمست که آنرا شرح و توضیح دهیم احوال نفس است پس از اینکه از تن جدا میگردد .

و باید برای این مطلب چند مقدمه پیش بیاوریم .

پس میگوییم :

هر نیرویی را فعلی است که کمال آن نیرو با آن فعل است و حصول کمالش سعادت آنست . پس کمال نیروی شهوت و سعادتش لذتست و کمال نیروی غضب و سعادتش پیروزی و غلبه است و کمال نیروی وهم آرزو و امید است و کمال خیال ، تخیل چیزهای پسندیده نیک است .

پس همچنین کمال نفوس انسانی باینست که عقلی باشد از ماده و لواحق آن مجرد چه فعلی که بنفس انسانی اختصاص دارد تنها همان ادراک معقولات نیست بلکه برای نفوس انسانی بمشارکت تن افعالی دیگر هست که بحسب آنها برای نفوس سعادت است و آن وقتی است که چنانکه شایسته است باشد باین گونه که آن افعال بسوی «عدالت» بکشاند و معنی عدالت اینست که نفس آدمی در اشتها و عدم اشتها و غضب و عدم غضب و اداره و تدبیر زندگی و عدم آن و خلاصه در میان اخلاق متضاد ، میانه‌رو و در



حد استواء باشد.

و خلق عبارتست از هیئتی که برای نفس ناطقه از راه انقیادش بآن، حادث میگردد زیرا علاقه‌ای که میان نفس و بدن است موجب اینست که میان آنها فعل و انفعالی باشد. و بدن بقوت بدنی خود امور را اقتضاء دارد و نفس بقوت عقلی اموری دیگر را که بابسیاری از امور بدنی متضاد است پس باری نفس برتن می‌تازد و آنرا مقهور خود می‌سازد و هنگامی دیگر تسلیم بدن میگردد پس بدن کار خود را می‌پردازد. و هرگاه تسلیم نفس برای بدن، تکرر یابد در نفس هیئتی اذعانی نسبت بتن حاصل آید بطوری که چنانکه از آن پیش بآسانی میتوانست از تن جلو گیری کند و او را از حرکت ممانعت کند نتواند بآسانی این ممانعت را انجام دهد.

پس اگر عکس آن تکرر یابد هیئتی غالب و مستولی در نفس پدید آید که بدان واسطه جلو گیری نفس از امیال بدن آسان گردد با اینکه از پیش آسان نمیبوده و همانا هیئت اذعانی، واقع شدن افعالی را در یک طرف از دو طرف تقصیر و افراط نگه میدارد و ثابت میگذارد و هیئت استیلائی بر این گونه، واقع میگردد که افعال بر حد وسط و میان دو طرف، جریان یابد پس ایجاب چیزی و نه هم سلب آن امکان نمییابد چه آب فائر «شیر گرم» نه بحقیقت گرمست و نه سرد.

پس هیئت استیلائی، هیئتی دور از گوهر نفس نیست بلکه از طبع تجرد و تفرد از ماده و لواحق آنست. و هیئت اذعانی هیئتی است دور از گوهر نفس و مستفاد از ماده که با اقتضاء گوهر نفس، مخالفت و تضاد دارد.

و سعادت نفس در کمال مخصوص بذات خویش، از همین جهت اختصاص، باینست که عالمی عقلی گردد و سعادتش از جهت علاقه‌ای که میان آن و میان بدن هست باینست که دارای هیئت استیلائی گردد.

و لذت پیرو ادراک است نه حصول کمال بلکه لذت عبارتست از ادراک چیزی هلائم و مناسب:

پس لذت حسی ادراک ملائمت حسی و باید ناگهانی باشد زیرا حس آنچه را مخالف است احساس میکند نه چیز را که در کیف بآلت احساس شبیه است پس هرگاه کیف حسی در آلت استقرار یابد آنرا از آنچه بر آن وارد شده حس نمیکند چه

این حس وقتی است که قبول استقرار کند و از اینرو لذت حسی باینست که امری ملائم بطور دفعی و ناگهانی مورد احساس قرار گیرد و اگر ملائمی حسی، احساس بآن نشود لذتی پدید نخواهد شد همچنین است حال غلبه هر گناه بوقوع رسد و احساس نشود لذتی بهم نخواهد رسید.

**و کسی که گفته است که لذت حسی عبارتست از بازگشت بحالت طبیعی** و چون بدان رسد لذتی نیست راهی خطایموده است زیرا این، لذت نیست بلکه در برخی از چیزها سبب است برای وقوع لذت لیکن لذت عبارتست از احساس بآن رجوع و بازگشت از جهت اینکه بالجمله آن رجوع، ملائمت چه لذت حسی، احساس ملائمت و همچنین است هر لذتی. و ملائم با هر چیزی خیر است که مخصوص است بآن چیز و خیری که اختصاص دارد به چیزی همان کمال است که عبارتست از فعل آن چیز نه قوه اش. پس آنچه بانفس ناطقه ملائمت تعقل خیر محض است و تعقل موجوداتی است که، بنظام خود، از خیر محض وجود یافته پس ادراک نفس ناطقه مر این کمال را همان لذت او است.

**و گاهی میشود که چیزی بکمالی که بحسب طبع برایش هست میرسد** و آنرا دریافت و ادراک میکند لیکن بدان لذت نمیرسد یا آنرا که بحقیقت لذیذ نیست میخواهد و از آن لذت میبرد اینها همه بسبب امریست از خارج زیرا این حالت، حالتی است دور از طبع و غیر ذاتی پس ناگزیر سبب آن هم امریست عارضی و غریب و دور. و این بدان ماند که حس ذوق هرگاه آفتی بر آن عارض گردد از شیرینی خوشش نمیآید و بدان لذت نمیرد و بسا که بطعمهایی اشتها پیدا میکند و از آنها لذت میبرد که، بحقیقت، لذیذ نیست و همچنین است حاسه شامه نسبت ببویها و سبب آن اینست که حاسه بملائمت چیزی با خود متوجه نمیکرد و آنرا در نمییابد.

از اینرو شگفت نیست که نفس ناطقه بر اثر مرضی نفسانی یا تأثیری بدنی و جسمانی از کمالاتی که برایش حاصل میآید خوش نشود و لذت نبرد و به چیزهایی دیگر خوش باشد و از آنها التذاذ یابد.

و چنانکه آفت چون از حاسه بر طرف گردد حاسه بحال طبیعی خود باز میگردد همچنین چون اقتران نفس با بدن از میان برود و پیوستگی آنها را گسستگی

جایگزین گردد و نفس بگوهر پاک خویش بازگشت کند ناگزیر نفس را لذت و سعادت پییش آید که بوصف در نیاید و باین لذتهای حسی مقایسه نپذیرد .  
و این از آن جهت است که این لذت را اسبابی قویتر و بیشتر و لازمتر در کار است .

اما اینکه اسبابش قویتر است از آن رو است که ادراک عقلی، حقیقت چیز را که ملائمه و خیر است مخصوص بمدرك (ادراک کننده) تحصیل میکند لیکن ادراک شهوانی ادراکی است ظاهری که بحقیقت شیئی ملائمه، نفوذ نمیکند بلکه تنها بظاهر آن میرسد و همچنین است نظائر آن و هم از آن جهت است که مدرك (ادراک شده) و مثال، خوردنی و بوییدنی و مانند اینها نیست بلکه بهاء محض و خیر محض و ذاتی است که هر خیری و هر نظامی و هر لذتی از او فیضان مییابد و همچنین است حال جواهر روحانی و فرشتگانی که بذات خود معشوق و پس از خیر محض، موجودند .

اما اینکه اسبابش بیشتر است بدان جهت است که آنچه مورد ادراک عقل واقع میشود کل است نه همه . و حس چنانست که برخی از اشیاء محسوسه با آن منافذ و برخی از آنها با آن ملائمت در صورتی که عقل چنین نیست بلکه هر معقولی که با دراکش در آید با آن ملائمت و نسبت بذاتش مکمل .

و اما اینکه اسبابش لازمتر است برای ذات از آن رو است که صورتهای معقوله را که عقل در مییابد ذات عقل میگردد پس آن جمال را برای ذات خود میبیند و ادراک کننده نیز ذات خود او است پس هر يك از مدرك (ادراک کننده) و مدرك (صورت معقوله) بآن يك باز میگردد پس رسیدن سبب خوشی و التذات بلذت برنده شدیدتر و نافذتر است در ذات او . و این لذت بلذتی که مبدء نخسترا بذات خود و با دراک ذات خود هست و هم مجرد تر است شباهت دارد .

و معلومست که لذت نفس ناطقه و سعادت او از لذتی که حمار را از جماع بهم میرسد برتر است .

و ما بحسب طبع خود بآن لذت اشتها نداریم بلکه بحسب عقل است و باینکه عقل و برهان ما را بدان میخوانند ما دل بآنها نمیدهیم و آنها را بتصور نمیآوریم و همانا مثل ما در آن باره مثل شخص «عنین» است که بلذت جماع دل نمیدهد و نسبت

بآن شهوت ندارد چه او را در این باب آزمایش و تجربه نبوده و شناسایی بآن نداشته است هر چند تواتر و استقراء باو می شناساند که جماع را لذتی هست پس حال ما هم در لذتی که وجود آنرا میدانیم و تصورش نمیکنیم حال همان شخص است .

و اگر ما چگونگی ملائمت بودن معقولانرا برای نفس بتصور آوریم یا بآن برخوردیم هر آینه آن معقولانرا ادراک نخواهیم کرد مگر اینکه این لذت و سعادت برای ما حاصل آید لیکن ما آن معقولانرا ادراک نمیکنیم و چون بماده اقتران داریم ملائمتی را که از جهت دریافت و برخورد بآنها برای ما هست ادراک نمیکنیم پس چون از تن جدا شویم و از آن پیش عقل بالفعل برای ما بحصول پیوسته باشد و چنان باشیم که بتوانیم بخوبی تجلی عقل فعال بذاترا پذیرا باشیم يك دفعه معشوقات حقیقه را مطالعه میکنیم و بآنها اتصال مییابیم و بیگمان بآنچه از امور عالم فاسد است و در زیر قرار دارد نظری نداریم و چیزی از احوال جهان فانی را بیداد نمیآوریم و بخوشبختی و سعادت حقیقی و توصیف ناپذیر میرسیم .

ما همان هنگام که با بدن و در دنیا هستیم گاهی بدین گونه لذت، از راه ادراک حق، برخورد داریم و می شویم جزا اینکه این لذت بواسطه این که با بدن هستیم ضعیف و خفیف است و هنگامی بآن سعادت میرسیم که از بدن مفارقت کنیم و مفارقت حقیقی ما از بدن در آن هنگام است که از بدن جدا شویم بی آنکه هیئتی بدنی که بواسطه بدن بوجه اذعان برای ما حاصل میشد در ما بجامانده باشد چه آنکه نفوس ما در دنیا از همه جهت در بدن فرو رفته نیست و با وجود این ما را بدن از دریافت لذت کمالی که آنها را نفس بی مخالطت و ملامت بدست میآورد مانع و عائق میگردد بلکه آنرا در مییابد که بسبب هیاتهای بی، که بواسطه علاقه نفس با بدن و اقبال نفس بر بدن، از بدن برای نفس حاصل آمده است .

پس چون نفس از بدن جدا گردد و آن هیاتهای معینه بآن باشد چنان خواهد بود که گویا نفس از بدن جدا نگردیده . پس این هیاتها نمیگذارد نفس، با اینکه از بدن جدا شده باشد، بسعادت خود برسد بعلاوه يك نوع از اذیت و آزاری سخت برای آن پدید میآورد زیرا این هیاتها از گوهر نفس، دور است و با آن متضاد و چون نفس بکار تدبیر تن سرگرم و مشغول میبود این بیگانگی و تضاد را احساس نمیداشت

و اکنون چون آن سر گرمی و اقبال بکار تن از میان رفته و بخود آمده ناکزیر تضاد و بیگانگی را حس میکند پس بدین جهت سخت آزرده میشود و بشدت رنج میبرد. و این بدان ماند که کسی را آفت یا مرضی باشد و بکاری گرفتار و بدان سر گرم باشد که بدین جهت از درد و رنج خود غافل شود پس چون از آن کار بپردازد و بخود آید آفت و مرض خویش را احساس کند.

**لیکن چون آن هیاتها بیگانه و دور از گوهر نفس است دور نباشد که بمرور دهور از میان برود و نابود گردد.**

و شاید در شرائع هم همین معنی منظور بوده که گفته شده مؤمن فاسق در عذاب جاوید و مخلد نیست.

**و اما نقصان ذاتی برای کسی که در دنیا بدان متوجه باشد و شوق بدان پیدا کند و کوشش در راه اکتساب عقل بالفعل را تارك شود و بر تعصب و انکار، اعتماد کند پس آن درد نیست سخت و مرضی است دشوار و رنج و ناخوشی که از آن بوجود میآید برابر است با خوشی و لذتی که از مقابل آن حاصل میگردد.**

**و چنانکه لذت اخروی از هرا حساس امری ملایم، خواه مزاج باشد یا التیام از تفرق اتصال، بالاتر و اجل است همچنین این رنج و درد از هر گونه احساس بچیزهای منافی، خواه مزاجی آتشی یا زهریری یا تفریق اتصال در نتیجه هر گونه زدن و بریدن باشد، سختتر و دردناکتر است. و ما این درد را نیز، بدان جهت که از این پیش گفتیم، تصور و ادراک نمیکنیم.**

**و چنانکه درد حسی عبارتست از احساس بچیزی منافی و شوق و حرکت بسوی ضد آنست همچنین است حال این الم و درد.**

**و چنانکه هر گاه عضوی بواسطه عروض آفتی بر آن کرخ گردد (تخدير شود) سبب مولما حس نمیکند و بیمار هر چند گرسنگی «بولیموس» داشته باشد بخوراک اشتها ندارد و بگرسنگی متوجه نمیشود و چون سبب از میان برود بشوق طبیعی که دارد راحت و عذاب خویش را احساس میکند و سعادت خود را درمییابد همچنین نفس**

هنگامی که با بدنست بکمال مخصوص خود با اینکه از آن آگاه شود، چنانکه باید و شاید شوق پیدا نمیکند و این شوق هنگامی بکمال میرسد که از تن جدا گردد و خود بماند با آنچه در گوهر ذات خویش دارد.

و باید دانست که چنانکه خرد سالان لذات و الامی را که بمردان سالخورده و رسیده مخصوص است احساس نمیکند و ایشانرا استهزاء میکنند و در حقیقت از چیزهای غیر لذیذ، که بزرگان و رسیدگان آنها را ناخوش دارند، خوش میشوند و لذت میبرند همچنین است حال کودکان و نارسیدگان عقلی، که اهل دنیا و گرفتارتن هستند، در نزد مردان رسیده و بزرگان عقلی که آزماده خلاصی یافته‌اند.

### فصل

در بیان سعادت و شقاوت وهمی، نه حقیقی، در آخرت.

واما نفوس جاهله پس اگر نیکو کار و خوش کردار باشند و هیچ شوقی بمعقولات بطور یقین، آنها را نباشد پس چون آنها را از تن مفارقت حاصل گردد باقی میمانند چه هر نفسی ناطقه برقرار و باقی است و بهیانهائی منافی گرفتار نیست و آزار نمیبیند و سعادت وهمی برای آنها حاصل میشود زیرا رحمت خدا واسع است و خلاص از هلاک بالاتر و برتر است.

برخی از دانشمندان<sup>۱</sup> که در آنچه میگویند کزاف نمیگویند سخنی ممکن گفته‌است و آن اینست که: اینان (نفوس جاهله) چون از بدن جدا گردند برای اینکه دلبسته بتن هستند و جز بدن و امور بدنی چیزی نمیشناسند و چیزی که از ابدان برتر و عالیتر است علاقهای ندارند تا آن علاقه و دلبستگی آنها را از چیزهای بدنی منصرف سازد پس ممکن است شوق و دلبستگی آنها بامور بدنی موجب شود که بعضی از بدنهای آنها که میشود نفوسی بدانها تعلق یابد، علاقه پیدا کنند و بدان تعلق پذیرند زیرا آن نفوس بحسب طبع خود جويا و طالب است و این ابدان، آماده و مهیا. و این بدنهای ابدان انسانی یا حیوانی، که جز نفوس خود آنها نفسی بدانها نمیتواند تعلق یابد، نیست.

۱- خواجه نصیرالدین طوسی در شرحش بر اشارات این قسمت را آورده و گفته است «گمان میکنم مراد شیخ از این دانشمند، حکیم فاضل فارابی باشد».

پس جائز است که جرمی آسمانی باشد که آن نفوس بدان تعلق یابد نه بدین معنی که آن نفوس نسبت باین اجرام، نفس خود آنها باشد یا در آنها تدبیر کند چه این معنی امکان ندارد بلکه بدین گونه که این اجرام را در راه تخیل خود بکار برد و آنگاه صورتهایی را که بدانها اعتقاد میداشته و درواهمه اش بوده بتخیل در آورد. پس اگر اعتقادش نسبت بنفس خود و افعال خویش خیر و خوش بوده خیرات اخرویرا بحسب آنچه تخیل کرده مشاهده و تخیل میکنند پس چنان میپندارد که مرده و بگور سپرده شده و همه اموری که بعقیده او برای نیکان هست مورد مشاهده اش میگردد.

همان دانشمند گفته است « وروا است که این جرم از هوا و بخار و دخان بوجود آمده و تولد یافته باشد و با مزاج گوهری که بنام «روح» خوانده میشود و دانشمندان طبیعی را در تعلق نفس بآن نه ببدن، شکی نیست نزدیک باشد و اگر وروا بود که آن روح در حال مفارقت نفس از بدن و اخلاط، بتحلیل نرود و بپا بایستد نفس همواره بآ آن همراه میبود.

باز گفته است « برای کسان شریر و بد کردار هم شقاوتی و همی موجود است پس عقوبتهای گوناگون که در شریعت برای اشرار گفته شده بتخیل ایشان درمیآید و آنها را برای خود موجود میپندارند.

و همانا نیاز آن نفوس ببدن در رسیدن باین سعادت و شقاوت بواسطه اینست که تخیل و توهم بس بآلتی جسمانی باید انجام پذیرد.

و هر صنفی از اهل شقاوت و سعادت بواسطه اتصالش بآنچه از جنس او است و هم اتصال چیزی که از جنس او است باو حالش فزونی مییابد.

پس سعادت و نیکبختان حقیقی بمجاورت و بتعلق هر يك ذات خود و ذات مجاور و متصل بخود را لذت میبرند و اتصال بعضی از نفوس سعیده ببعضی دیگر از قبیل اتصال اجسام بهم نیست تا بواسطه ازدحام آنها جابر آنها تنگ شود بلکه بر سبیل اتصال معقولی است بمعقولی دیگر پس هر چه ازدحام زیاد گردد گشایش و توسعه فزونی مییابد.

## فصل

آغاز گفتگو درباره پیغمبری و بیان اینکه انبیاء علیهم السلام چگونه بی آنکه بشری بایشان تعلیم دهد معقولات بآنان وحی میشود .  
 مرده‌ای که شایسته نام انسانی هستند آناند که در آخرت سعادت حقیقی میرسند و اینانرا نیز مرانی است که از همه ایشان اشرف و اکمل آن کس است که نیروی پیغمبری اختصاص یافته باشد .

نیروی پیغمبر را سه خاصه است که گاهی آن سه در یک انسان فراهم میآید و گاهی چنین نیست بلکه متفرق است .

یک خاصه از آنها قوه عقلیه را تابع است و آن چنانست که انسانی بی آنکه کسی باو بیاموزد قوه حدس چنان قوی باشد که برای شدت اتصال بعقل فعال در کوتاهترین زمان از نخستین معقولات بدومین آنها واصل شود و این قوت ونیرو گرچه وجودش نادر و کمست لیکن ممتنع نیست بلکه ممکن است بدین بیان که میگوییم : همانا حدس از اموری نیست که خردمندان آنرا رد کنند و حدس ، دریافتن و برخوردن بحد میانگین قیاس است بی تعلیم . و چون انسان تأمل کند میفهمد که همه علوم از حدس پدید آمده : پس کسی چیز را حدس زده و دیگری بآن عالم شده و خود بجیزی دیگر حدس زده و بدین روش تا عالم بدانجا که باید و شاید رسیده و میرسد . پس هر مسئله ای حدس ، نسبت بآن جائز است و نفس قوی را نسبت بهر مسئله ، بی آنکه میان آنها در مقام حدس فرقی باشد ، حدس روا و ممکنست . آری برخی از نفوس را حدس بسیار است و برخی را کم .

و چنانکه کمی در حدس بدان سرحد میرسد که حدس نباشد بدین گونه که شخصی را هیچراهی بحدس یا تعلم چیزی نباشد بلکه برای ضعف قوت ذهنش ممکن نباشد که بجیزی علم بهمرساند همچنین ممکنست زیادی در حدس بدان حد برسد که شخصی بیشتر چیزها را یا همه آنها را بواسطه قوت نفس بحدس دریابد چه قوت ذهن را حدی که بالاتر از آن بتوهم نیاید نیست مگر ذهن بدانجا رسد که هر معقول را بحدس دریابد و اگر چنین باشد بنهایت رسیده باشد .



و چنانکه حدس نیز گاهی در زمانی درازتر و با فکری طولانی‌تر است و گاهی در زمانی کوتاه‌تر و با اندیشه‌ای اقصی‌همچنین گاهی ممکنست که برای حدس کوتاه، حدی باشد یا نزدیک بحد و برای حدس بلند حدی باشد یا نزدیک بدان .

پس روشن شد که ممکنست در میان مردم کسی باشد که همه معقولات یا بیشتر از آنها را بتواند در کوتاهترین زمانی بحدس دریا بد پس از اوائل عقلیات بشوایی آنها، بوجه ترکیب بطور استمراری نافذ، برسد و آنها را دریافت کند و دور نیست که چنین نفسی چنان قوی باشد که در برابر طبیعت سرانجام فرو نیارد و از کششهای شهوانی و غضبی، مگر آنچه را عقل تصویب کند و بدان حکم نماید، سرپیچد و امتناع ورزد .

پس چنین شخصی اشرف و اجل پیغمبرانست بویژه اگر دیگر خواص که یاد خواهیم کرد بدین خاصه انضمام یابد .

و این انسانست که نیروی عقلی او کبریتی است و عقل فعال آتشی است که بیکدفعه آنرا بر میافروزد و مشتعل میسازد و آنرا بگوهر خویش مستحیل میگرداند و گویی این نفس همانست که درباره اش گفته شده «یکادزیتها یضیی ولولم تمسسه نار، نور علی نور.»

### فصل

در بیان اینکه وحی بامور غیبی بچه گونه است و خواب دیدن چه گونه است و نبوت، از چه راه با رؤیا فرق دارد؟

و اما خاصه دیگر خاصه ایست که بخیال انسان کامل المزاج تعلق دارد . و کار این خاصه اینست که بمغیبات رهنمایی و بکائنات انداز می‌کند .

این خاصه گاهی در حال خواب برای بیشتر از مردم هست اما پیغمبران دارای این خاصه اند هم در حال خواب و هم در حال بیداری .

و اما سبب معرفت ما بکائنات اینست که نفس ما بنفوس اجرام آسمانی اتصال مییابد و از این پیش دانستیم که آن نفوس باوضاع عالم عنصری و جریانات آن عالمند و چگونگی این علم را هم دانستیم و هم دانستیم که اتصال ما بآنها بیشتر بواسطه

مجانست و مناسبت است . پس مجانست ، از معنی حاصل است که در عالم نفوس سماوی اقربست با آنچه این نفوس را مهم است .

پس بیشتر چیزی که از امور آنجا دیده میشود اموریست که باحوال بدن نفس این عالم مجانست یا قرب بآن دارد یا اگر نفوس اتصالی کلی پیدا کند تأثیرش بیشتر در اموریست که بهمم و مهمات آنها نزدیکست .

و این اتصال میان نفس ناطقه زمینی و نفوس آسمانی بحسب ذات آنها و باقتضاء طبیعت آن نفوس است و انقطاع آنها عارضی است .

**و این اتصال از راه وهم و خیال و بکار بردن این دو نیرو است زیرا** مر بوطست بامور جزئی و اما اتصال عقلی پس آن امری دیگر است و ما را اکنون درباره آن سخن نیست .

**باید دانست که خیال را از کار مخصوصش در بیداری دو چیز باز میدارد :**  
**یکی پایینتر از خیال و آن حس است** چه نفس و حس مشترک چون بر افعال از محسوسات رو آورند از خیال بر میگردند و آنرا بسوی خود میکشند و در آن تأثیر میکنند و آنرا از کار خاص خودش باز میدارند پس خیال را کاری قوی نخواهد بود .

**دوم بالاتر از خیال و آن عقل است** چه عقل بواسطه اینکه خیال را همیشه بکار اندازد و آلت خویش سازد نمیگذارد خیال بکار اختصاصی خود بپردازد و از اینرو نیروی خیال نمیتواند بصورتهای ناموجود رو آورد و آنها را دریابد .

**و چون یکی از دو مانع یاد شده آرام گردد و دست از ممانعت بردارد خیال** نیرو یابد و بکار مخصوص خود مشغول شود : **اما حس ، هنگام خواب دست از کار میکشد و تعطیل میکند و اما عقل هنگامی خیال را آزاد میگذارد که بر اثر سوء مزاج و ناسلامتی ، آلت خیالی نادرست باشد و نشود بوسیله عقل بکار برده شود و بدین جهت دیوانگان چیزهایی را که وجود ندارد تخیل میکنند و آن امور چنان در خیال آنها قوت مییابد که با آنچه بحقیقت وجود دارد فرقی ندارد و بعین مانند چیزهایی است که حس آنها را در مییابد . پس صورت خیالی به حس مشترک میرود و در آنجا چنان تصور میگردد که گویا بمعاینه و مشاهده حسی دریافت شده است چه حس مشترک گاهی صورتها را از حواس**

جزئی میگیرد و گاهی آنها را از وهم و خیال .

پس هر گاه صورتی در حس مشترك بهمرسد و برجا ماند از آنجا بحواس جزئی انعکاس مییابد و بحقیقت در آنها جا میگیرد و چنان میشود که گویا از خارج بمشاهده درآمده است و اگر چنین نمیبود امکان نمیداشت که مرورین ( سرسام زدگان ) چیزهایی را که وجود ندارد تخیل کنند زیرا حس بآنچه در محسوساتست نفس رامشغول میسازد و نمیگذارد بذات خود باز گردد و هم بآنچه برخیا، وارد میسازد آنرا از اینکه بقوت فعل خود انفراد یابد و تنهاکار خود را بانجام رساند مشغول میدارد .

### بیشتر از مردم در هنگام بیداری بنفوس آسمانی اتصال ندارند و چون

بخواب اندر شوند بسا فرصتی برای اتصال آنها بهمرسد و بسا که خیال را اموری از پیش دریاد باشد و کارهایی بمحاکات و تقلید اوضاع و احوال مزاجی در میان باشد که نفس بیاطل توجه کند و از آنچه بحسب طبع ممکنست بدان اتصال یابد بازش دارد . پس اگر فرصتی بیابد احوالی از این عالم را در آن عالم مشاهده کند پس بسا که خیال ، آنها را چنانکه هست بگیرد و از آنها انتقال نیابد . و در بیشتر اوقات ، خیال میگیرد و آنچه را مشاهده میکند ، چنانکه شغل و کار او بحسب ذاتش چنین است ، آنها را باشباه و اضداد ، تبدیل و حکایت میکند و بسا که باین کار پردازد بلکه عین آنچه را در آنجا دیده نگه دارد و بسا که بدان پردازد و آنچه را دیده بعینه حفظ نکند بلکه آنچه را تخیل کرده حفظ کند . بعد معبر و گزارنده خواب بحس و تخمین حکم کند که این خیال چه معنی ممکنی را میرساند و از چه حکایت میکند ؟ چنانکه انسان بسا که در چیزی اندیشه میکند که او را خیال از آن چیز منصرف و بچیزی دیگر منتقل میدارد و این انصراف و نقل از چیزی را بچیزی استمرار میدهد تا بحدی که انسان فکر اول خویش را فراموش میکند . پس چون بخود آید و متذکر گردد آنچه هم اکنون در خیال او است مورد توجه میشود و فکر میکند که از کجا باین رسیده و چه چیز موجب شده که آنرا بتوهم آورده ؟ پس از آنجا بهمان گونه که جلو آمده بر میگردد تا بنخستین فکر خود برسد و فکر او را دریابد .

### فصل

در بیان اموری عظیم که پیغمبران آنها را میبینند و میشوند در صورتی که بر ما پوشیده است و باحساس ما در نمیآید .

پس کسی که خیالش بسیار قوی و نفسش هم بسیار نیرومند باشد محسوسات نمیتواند او را بکلی بخود مشغول و مستغرق گرداند و او میتواند فرصتی برای اتصال بآن عالم بدست آورد و این کار او را در بیداری امکان پذیر است . و خیال را جذب میکند پس حقرا میبیند و حفظ میکند و خیال کار خود را بانجام میرساند و درست انجام میدهد آنچه را میبینند مانند اینست که بچشم و گوش حس کرده باشد .

پس برخی شبحی را تخیل میکنند که جمالش برتر از توصیف است و برخی کلامی محکم، بر آن روش که خیال بدان رسیده، حکایت میکنند: کلامی مرموز که بهتر از آن کلامی نیست پس بسا که هر دو یا یکی از آنها را ادا میکند یا یکی بخاص و یکی بعام ادا میکند .

و چنان نیست که تخیل پیغمبر این علم را در هنگام اتصال بمبادی کائنات انجام دهد بلکه هنگامیست که نور عقل فعال تابان شود و معقولات را بر نفس او افاضه و اشراق کند پس خیال میگیرد و این معقولات را تخیل میکند و در حس مشترک آنها را بتصور میآورد پس حس برای خدا عظمت و قدرتی میبیند که از حد وصف بیرونست . پس چنین انسانی هم از جهت نفس ناطقه کاملست و هم از جهت خیال .

### فصل

در بیان اینکه چگونه میشود که ممرورین ( سرسام زدگان ) از غیب خبر میدهند .

و گاهی چنان اتفاق میافتد که اشخاص ممرور باموری که از این پس روی میدهند انداز میکنند و این از آنرواست که مزاج ایشان ردی و خیالشان قویست و سبب این ردائت بیبوستی است که بر مزاج روح دماغی ایشان غلبه یافته و موجب تلطیف و تجفیف آن گشته است .

پس چون مزاج روح ایشان ردائت یافته عقل نظری نمیتواند بسا خیال ایشان

مقاومت کند و خیال چنان قوت مییابد که بسختی از حس، اطاعت و بدان اذعان میکند بطوری که بسا چیزی بر چنین شخصی میگذرد و آنرا نمیبیند و آوازی بگوشش وارد میگردد و آنرا نمیشنود و احساسش نمیکند.

بعلاوه احساسش هم بر اثر فاسد شدن مزاج آلات حس، ضعیف میگردد پس حس هم بخوبی نمیتواند از خیال جلو گیری کند.

خود خیال هم از آن جهت که خیال است نمیتواند نفس را از اتصال عوالم عاوی مانع آید بلکه آنرا تحجیب میکند و میخواهد که چیزی در نفس پدید آید تا آنرا تخیل کند.

آنچه ممکنست در مقام ممانعت خیال بر آید شغلی است که حس بدان مشغولش سازد یا مهمی از تخیل پیش آید لیکن اگر شاغلی از حس در میان نیاید و تخیلی مهم بر آن استیلاء نیابد بلکه معانی که موجب اشتغال میبود انقطاع یابد و ناپسند نماید و از تخیلاتی که میشد او را بخود مشغول سازد ملالت بهم رسد، چنانکه هر قوه را ملالی است، و حس هم بتنهایی خود نمیتواند بر او مستولی باشد ناچار نفس را فرصت پیش میآید و از گرفتاریها و شواغل رهایی مییابد و، در نتیجه، بعالم بالا متصل میشود زیرا اگر مانعی بهم نرسد این اتصال برایش میسر و مبذول است و چون متصل گردد اموری از احوال آن عالم را مشاهده میکند و حصول این مطلب در انسانی دلیل شرافت او نیست بلکه از راه خساست و پستی است چه او در حال بیداری خود از لحاظ عقل مانند آدمی است خوابیده.

### فصل

در بیان کیفیت جواز معجزه ها و کرامتهای پیغمبران علیهم السلام در خارج و دروهم.

اما سیمین خاصه که بنفس پیغمبر اختصاص دارد. اینست که میتواند در طبیعت تصرف کند و آنرا تغییر دهد چه ممکنست نفس بدان پایه از نیرو باشد که از او هاشم تغییراتی در غیر بدن خودش صدور یابد چنانکه استحالاتی بزرگرا: بخیر باشد یا بشر، مبدء شود و چنانکه از پیش گفته ایم حوادثی را که در عالم طبیعت، اسبابی

خاص دارد از قبیل زلزله ها و باده ها و صاعقه ها موجب و سبب گردد .  
و از شان نفوس ، اینست که از آنها در بدنهای مربوط بخودشان بر اثر شادی  
حرارتی قوی حادث شود که بسبب آن بسیاری از آلام برطرف گردد و هم بر اثر غم و ترس  
برودتی قوی پدید آید که سبب امراضی بلکه موجب هلاک شود .

و گاهی او هام نفوس، سبب حدوث بادهایی میشود و حدوث حرکاتی را بی اختیار موجب  
میکردد. و ماده همه بدنهای عنصری، بحسب اصل، یکی است و عنصر همه پذیرای امور است.  
پس اگر فاعل ، نیرومند باشد ناگزیر عنصر از او میپذیرد و ثابت کردیم که نفس میتواند  
بر مجری فعل طبیعت ، چیز را در عنصر بکاربرد و انجام دهد لیکن نه با سبایی طبیعی.  
**پس دور نباشد که نفسی چنان نیرومند باشد که تأثیرش ببدن خود محدود**  
**نباشد بلکه از آن بگذرد و در چیزهای دیگر تأثیر کند و حالش حال نفوسی باشد**  
**که در فصل مربوط به عنایت و تدبیر گفتیم پس آنجا را بیاد آور.**

و بدان ماند که چشم زخم رسانند در خاصه ای نفسانی باشد از این باب چه چشم زننده  
( باصطلاح عوام چشم شور ) را اعتقاد است بوجود چیزی که باعتقاد او آن چیز را عدم  
وجود بهتر است پس انذار میکند و وجود ، پیرو آن اعتقاد میگردد و بر اثر آن مزاج  
آن شیئی را آفت میرسد .

و او هامی که بیرخی از امام جهان نسبت داده شده اگر درست باشد از این راه است.  
و این دور نیست و برهانی که امتناع آنرا برساند اقامه نشده بلکه امکان آن، گرچه نادر  
باشد بقیاس، قابل اثبات است. و افلاطن شمه ای از این امور را در کتاب سوفسطیقای (سفسطه)  
خود یاد کرده است .

اینست پایان آنچه میخواستیم در این کتاب بودیعه نهیم و چنان مینماید  
که بوعده خویش وفا کرده ایم : راه اختصار پیموده و از آوردن براهین دشوار، که  
برتر کیب قیاس بسیار استوار باشد، دوری گزیده ایم گرچه قوت آنها چنان بوده که آوردن  
آن براهین بهتر مینموده لیکن کسی که اختصار را اختیار کرده و خواسته است دور را

تزدیک کند و تاریک را روشن سازد اگر از براهین پیچیده گذشته و بمطالب روشنتر بسنده ساخته باشد معذور است .

از خدا می‌خواهیم که ما را از کجروی و لغزش و استبداد برآی باطل و اعتقاد ناپسند در آراء و عقائد بدور بدارد. والحمد لله رب العالمین و صلی الله علی خیر خلقه محمد و آله الطیبین الطاهرین .

خدایرا، جل شانه العزیز، بر توفیقی که برای ترجمه این کتاب نفیس نصیم فرموده سپاسگزارم و آنچه را شیخ در پایان کتاب خواسته است از فضل و عنایت بیکران او در حق خویش خواستار .

در سال یکهزار و سیصد و سی یک خورشیدی طبق یک هزار و سیصد و هفتاد و یک قمری هجری در شهر تهران از این ترجمه فراغ حاصل شد . وله الحمد اولاً و آخراً .

محمود شهابی خراسانی

## انتشارات دانشگاه تهران

- |   |   |
|---|---|
| <p>تألیف دکتر عزت‌الله خبیری<br/>« محمود حسابی »<br/>ترجمه « برزو سپهری »<br/>تألیف « نعمت‌الله کیهانی »<br/>بتصحیح سعید نفیسی<br/>تألیف دکتر محمود سیاسی<br/>« سرهنگ شمس »<br/>« ذبیح‌الله صفا »<br/>« محمد معین »<br/>« مهندس حسن شمس »<br/>« حسین گل‌گلاب »<br/>بتصحیح مدرس رضوی<br/>تألیف دکتر حسن ستوده تهرانی<br/>« علی اکبر پریم »<br/>فراهم آورده دکتر مهدی بیانی<br/>تألیف دکتر قاسم زاده<br/>« زین العابدین ذوالمجدین »<br/>—<br/>—<br/>« مهندس حبیب‌الله تابتی »<br/>—<br/>—<br/>تألیف دکتر هشترودی<br/>« مهدی برکشلی »<br/>ترجمه بزرگ علوی<br/>تألیف دکتر عزت‌الله خبیری<br/>« علینقی وحدتی »</p> | <p>۱ - وراثت (۱)<br/>۲ - A Strain Theory of Matter<br/>۳ آراء فلاسفه در باره عادت<br/>۴ - کالبدشناسی هنری<br/>۵ - تاریخ بیهقی جلد دوم<br/>۶ - بیماریهای دندان<br/>۷ - بهداشت و بازرسی خوراکیها<br/>۸ - حماسه سرائی در ایران<br/>۹ - مز دیسناو تأثیر آن در ادبیات پارسی<br/>۱۰ - نقشه برداری جلد دوم<br/>۱۱ - گیاه شناسی<br/>۱۲ - اساس الاقتباس خواجه نصیر طوسی<br/>۱۳ - تاریخ دیپلوماسی عمومی جلد اول<br/>۱۴ - روش تجزیه<br/>۱۵ - تاریخ افضل - بدایع الزمان فی وقایع کرمان<br/>۱۶ - حقوق اساسی<br/>۱۷ - فقه و تجارت<br/>۱۸ - راهنمای دانشگاه<br/>۱۹ - مقررات دانشگاه<br/>۲۰ - درختان جنگلی ایران<br/>۲۱ - راهنمای دانشگاه بانگلیسی<br/>۲۲ - راهنمای دانشگاه بفرانسه<br/>۲۳ - Les Espaces Normaux<br/>۲۴ - موسیقی دوره ساسانی<br/>۲۵ - حماسه ملی ایران<br/>۲۶ - زیست شناسی (۲) بحث در نظریه لامارک<br/>۲۷ - هندسه تحلیلی</p> |
|---|---|



۲۸- اصول گداز و استخراج فلزات جلد اول

۲۹- اصول گداز و استخراج فلزات « دوم

۳۰- اصول گداز و استخراج فلزات « سوم

۳۱- ریاضیات در شیمی

۳۲- جنگل شناسی جلد اول

۳۳- اصول آموزش و پرورش

۳۴- فیزیولوژی گیاهی جلد اول

۳۵- جبر و آنالیز

۳۶- گزارش سفر هند

۳۷- تحقیق انتقادی در عروض فارسی

۳۸- تاریخ صنایع ایران - ظروف سفالین

۳۹- واژه نامه طبری

۴۰- تاریخ صنایع اروپا در قرون وسطی

۴۱- تاریخ اسلام

۴۲- جانورشناسی عمومی

۴۳- Les Connexions Normales

۴۴- کالبد شناسی توصیفی (۱) - استخوان شناسی

۴۵- روان شناسی کودکان

۴۶- اصول شیمی پزشکی

۴۷- ترجمه و شرح تبصرة علامه جلد اول

۴۸- اکوستیک « صوت » (۱) ارتعاشات - سرعت

۴۹- انگل شناسی

۵۰- نظریه توابع متغیر مختلط

۵۱- هندسه ترسیمی و هندسه رقومی

۵۲- درس اللغة والادب (۱)

۵۳- جانور شناسی سیستماتیک

۵۴- پزشکی عملی

۵۵- روش تهیه مواد آلی

۵۶- مامائی

۵۷- فیزیولوژی گیاهی جلد دوم

تألیف دکتر یگانه حایری

« « «

« « «

« « هورفر

« « مهندس کریم ساعی

« « دکتر محمد باقر هوشیار

« « اسمعیل زاهدی

« « محمد علی مجتهدی

« « غلامحسین صدیقی

« « پرویز ناقل خانلری

« « مهدی بهرامی

« « صادق کیا

« « عیسی بهنام

« « دکتر فیاض

« « فاطمی

« « هشترودی

« « دکتر امیراعلم - دکتر حکیم -

دکتر کیهانی - دکتر نجم آبادی - دکتر نیک نفس - دکتر نائینی

« « دکتر مهدی جلالی

« « آ. وارتانی

« « زین العابدین ذوالمجدین

« « دکتر ضیاء الدین اسمعیل بیگی

« « ناصر انصاری

« « افضل پور

« « احمد بیرشک

« « دکتر محمدی

« « آزر

« « نجم آبادی

« « صفوی گلپایگانی

« « آهی

« « زاهدی

۵۸- فلسفه آموزش و پرورش

۵۹- شیمی تجزیه

۶۰- شیمی عمومی

۶۱- امیل

۶۲- اصول علم اقتصاد

۶۳- مقاومت مصالح

۶۴- کشت گیاه حشره کشی پیرتر

۶۵- آسیب شناسی

۶۶- مکانیک فیزیک

۶۷- کالبدشناسی توصیفی (۴) - مفصل شناسی

۶۸- درمانشناسی جلد اول

۶۹- درمانشناسی «دوم

۷۰- گیاه شناسی - تشریح عمومی نباتات

۷۱- شیمی آنالیتیک

۷۲- اقتصاد جلد اول

۷۳- دیوان سید حسن غزنوی

۷۴- راهنمای دانشگاه

۷۵- اقتصاد اجتماعی

۷۶- تاریخ دیپلوماسی عمومی جلد دوم

۷۷- زیبا شناسی

۷۸- تئوری سیستمیک گازها

۷۹- کارآموزی داروسازی

۸۰- قوانین دامپزشکی

۸۱- جنگل شناسی جلد دوم

۸۲- استقلال آمریکا

۸۳- کنجکاو یهای علمی و ادبی

۸۴- ادوار فقه

۸۵- دینامیک گازها

۸۶- آئین دادرسی در اسلام

۸۷- ادبیات فرانسه

۸۸- از سر بن تا یونسکو - دو ماه در پاریس

۸۹- حقوق تطبیقی

تألیف دکتر فتح الله امیر هوشمند

« « « علی اکبر برین

« « « مهندس سعیدی

ترجمه غلامحسین زیرک زاده

تألیف دکتر محمود کیهان

« « « مهندس گوهریان

« « « مهندس میردامادی

« « « دکتر آرمین

« « « « کمال جناب

تألیف دکتر امیراعلم - دکتر حکیم -

دکتر کیهانی - دکتر نجم آبادی - دکتر نیک نفس

تألیف دکتر عطائی

« « « «

« « « « مهندس حبیب الله نابقی

« « « « دکتر گاکیک

« « « « « علی اصغر پورهمایون

بصحهیح مدرس رضوی

—

تألیف دکتر شیدفر

« « « « حسن ستوده تهرانی

« « « « « علینقی وزیری

« « « « « دکتر روشن

« « « « « جنیدی

« « « « « میمنندی نژاد

« « « « « مهندس ساعی

« « « « « دکتر مجیر شببانی

—

« « « « « محمود شهابی

« « « « « دکتر غفاری

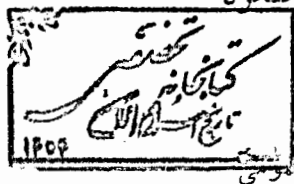
« « « « « محمد سنگلجی

« « « « « دکتر سپهبدی

« « « « « « علی اکبر سیاسی

« « « « « « حسن افشار

- ۹۰- میکروب شناسی جلد اول  
 ۹۱- میز راه جلد اول  
 ۹۲- « « دوم  
 ۹۳- کالبد شکافی  
 ۹۴- ترجمه و شرح تبصره علامه جلد دوم  
 ۹۵- کالبد شناسی توصیفی (۳) - عضله شناسی  
 ۹۶- « « (۴) - رگ شناسی  
 ۹۷- بیماریهای گوش و حلق و بینی جلد اول  
 ۹۸- هندسه تحلیلی  
 ۹۹- جبر و آنالیز  
 ۱۰۰- تئوری و برتری اسپانیا  
 ۱۰۱- کالبد شناسی توصیفی - استخوان شناسی اسب  
 ۱۰۲- تاریخ عقاید سیاسی  
 ۱۰۳- آزمایش و تصفیه آبها  
 ۱۰۴- هشت مقاله تاریخی و ادبی  
 ۱۰۵- فیه مافیه  
 ۱۰۶- جغرافیای اقتصادی جلد اول  
 ۱۰۷- الکتروسیته و موارد استعمال آن  
 ۱۰۸- مبادلات انرژی در گیاه  
 ۱۰۹- تلخیص الیمان عن مجازات القرآن  
 ۱۱۰- دو رساله - وضع الفاظ و قاعده لاضرر  
 ۱۱۱- شیمی آلی جلد اول تئوری و اصول کلی  
 ۱۱۲- شیمی آلی «ارگانیک» جلد اول  
 ۱۱۳- حکمت الهی عام و خاص  
 ۱۱۴- امراض حلق و بینی و حنجره  
 ۱۱۵- آنالیز ریاضی  
 ۱۱۶- هندسه تحلیلی  
 ۱۱۷- شکرسته بندی جلد دوم  
 ۱۱۸- باغبانی (۱) باغبانی عمومی  
 ۱۱۹- اساس التوحید  
 ۱۲۰- فیزیک پزشکی  
 ۱۲۱- اکوستیک «صوت» (۲) مشخصات صوت - لوله - تار  
 ۱۲۲- جراحی فوری اطفال
- تألیف دکتر سهراب - دکتر میردامادی  
 « « حسین گلژی  
 « « « «  
 « « نعمت الله کیهانی  
 « « زین العابدین ذوالمجدین  
 « « دکتر امیراعلم - دکتر حکیم  
 دکتر کیهانی - دکتر نجم آبادی - دکتر نیک نفس  
 « « « «  
 تألیف دکتر جمشیداعلم  
 « « کامکار پارسلی  
 « « « «  
 « « بیانی  
 « « میر بابائی  
 « « محسن عزیزی  
 « « محمد جواد جنیدی  
 « « نصرالله فلسفی  
 « « بدیع الزمان فروزانفر  
 « « دکتر محسن عزیزی  
 « « مهندس عبدالله ریاضی  
 « « دکتر اسماعیل زاهدی  
 « « سید محمد باقر سبزواری  
 « « محمود شهابی  
 « « دکتر عابدی  
 « « شیخ  
 « « مهدی قمشه  
 « « دکتر علیم مروستی  
 « « منوچهر وصال  
 « « احمد عقیلی  
 « « امیر کیا  
 « « مهندس شیبانی  
 « « مهدی آشتیانی  
 « « دکتر فرهاد  
 « « اسماعیل ییگی  
 « « مرعشی



- ۱۲۳- فهرست کتب اهدائی آقای مشکوة (۱)  
تأليف علينقى منزوى تهرانى

۱۲۴- چشم پزشکی جلد اول  
« دکتر ضرابی »

۱۲۵- شیمی فیزیک  
« « بازرگان »

۱۲۶- بیماریهای گیاه  
« « خیبری »

۱۲۷- بحث در مسائل پرورش اخلاقی  
« « سپهری »

۱۲۸- اصول عقاید و کرائم اخلاق  
« زین العابدین ذوالمجدین »

۱۲۹- تاریخ کشاورزی  
« دکتر تقی بهرامی »

۱۳۰- کالبدشناسی انسانی (۱) سر و گردن  
« حکیم ودکتر گنج بخش »

۱۳۱- امراض واگیر دام  
« رستگار »

۱۳۲- درس اللغة والادب (۲)  
« محمدی »

۱۳۳- واژه نامه گرگانی  
« صادق کیا »

۱۳۴- آث یاخته شناسی  
« عزیز رفیعی »

۱۳۵- حقوق اساسی چاپ پنجم (اصلاح شده)  
« قاسم زاده »

۱۳۶- عضله وزیبائی پلاستیک  
« کیهانی »

۱۳۷- طیف جذبی واشعه ایکس  
« فاضل زندگی »

۱۳۸- مصنفات افضل الدین کاشانی  
« مینوی ویحیی مهدوی »

۱۳۹- روان شناسی  
« علی اکبر سیاسی »

۱۴۰- آرمودینامیک (۱)  
« مهندس بازرگان »

۱۴۱- بهداشت روستائی  
« دکترزوبین »

۱۴۲- زمین شناسی  
« یدالله سجایی »

۱۴۳- مکانیک عمومی  
« مجتبی ریاضی »

۱۴۴- فیزیولوژی جلد اول  
« کانونیان »

۱۴۵- کالبدشناسی وفیزیولوژی  
« نصرالله نیک نفس »

۱۴۶- تاریخ تمدن ساسانی جلد اول  
« سعید نفیسی »

۱۴۷- کالبدشناسی توصیفی (۵) قسمت اول  
« دکتر امیراعلم - دکتر حکیم »

۱۴۸- سلسله اعصاب محیطی  
دکتر کیهانی - دکتر نجم آبادی - دکتر نیک نفس  
« « « « « «

۱۴۹- کالبدشناسی توصیفی (۶) اعضای حواس پنجگانه  
« « « « « «

۱۵۰- هندسه عالی (گروه وهندسه)  
تأليف دکتر اسدالله آل بویه  
« « « « « «

۱۵۱- اندام شناسی گیاهان  
« پارسا »

۱۵۲- چشم پزشکی (۲)  
« « « « « «

۱۵۳- بهداشت شهری  
« « « « « «

۱۵۴- انشاء انگلیسی  
« « « « « «

۱۵۵- شیمی آلی (ارگانیک) (۲)  
« « « « « «

۱۵۶- آسیب شناسی (گانگیلوت استلر)  
« « « « « «

۱۵۷- تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی  
« ذبیح الله صفا »

- ۱۵۸ تفسیر خواجه عبدالله انصاری  
۱۵۹ حشره شناسی  
۱۶۰ نشانه شناسی (علم العلامات)  
۱۶۱ نشانه شناسی بیماریهای اعصاب  
۱۶۲ آسیب شناسی عملی  
۱۶۳ احتمالات و آمار  
۱۶۴ الکتریسته صنعتی  
۱۶۵ آئین دادرسی کیفری  
۱۶۶ اقتصاد سال اول (چاپ دوم اصلاح شده)  
۱۶۷ فیزیک (تابش)  
۱۶۸ فهرست کتب اهدائی آقای مشکوة (جلد دوم)  
۱۶۹ » » » » (جلد سوم - قسمت اول) محمد تقی دانش پژوه  
۱۷۰ رساله بود و نمود  
۱۷۱ زندگانی شاه عباس اول  
۱۷۲ تاریخ بیهقی (جلد سوم)  
۱۷۳ فهرست نشریات ابوعلی سینا بزبان فرانسه  
۱۷۴ تاریخ مصر (جلد اول)  
۱۷۵ آسیب شناسی آزر دگی سیستم رتیکولو آندو تلیال  
۱۷۶ نهضت ادبیات فرانسه در دوره رومانیتیک  
۱۷۷ فیزیولوژی (طب عمومی)  
۱۷۸ خطوط لبه های جذبی (اشعه ایکس)  
۱۷۹ تاریخ مصر (جلد دوم)  
۱۸۰ سیر فرهنگ در ایران و مغرب زمین  
۱۸۱ فهرست کتب اهدائی آقای مشکوة (جلد سوم - قسمت دوم) محمد تقی دانش پژوه  
۱۸۲ اصول فن کتابداری  
۱۸۳ رادیو الکتریسته  
۱۸۴ پیوره  
۱۸۵ چهار رساله  
۱۸۶ آسیب شناسی (جلد دوم)  
۱۸۷ یادداشت های مرحوم قزوینی  
۱۸۸ استخوان شناسی مقایسه ای (جلد دوم)  
۱۸۹ جغرافیای عمومی (جلد اول)  
۱۹۰ بیماریهای واگیر (جلد اول)  
۱۹۱ بتن فولادی  
۱۹۲ حساب جامع و فاضل
- بتصحیح علی اصغر حکمت  
تألیف جلال افشار  
» دکتر محمد حسین میمندی نژاد  
» صادق صبا  
» حسین رحمتیان  
» مهدوی اردبیلی  
» محمد مظفری زنگه  
» محمد علی هدایتی  
» علی اصغر پورهمایون  
» روشن  
» علی تقی منزوی  
» محمود شهابی  
» نصر الله فلسفی  
بتصحیح سعید نفیسی  
» »  
تألیف احمد بهمنش  
» دکتر آرمن  
» زیرک زاده  
» دکتر مصباح  
» زندگی  
» احمد بهمنش  
» دکتر صدیق اعلم  
» دکتر محسن صبا  
» رحیمی  
» محمود سیاسی  
» محمد سنگلجی  
» دکتر آرمن  
فراهم آورده آقای ایرج افشار  
تألیف دکتر میر بابائی  
» مستوفی  
» غلامعلی بینش ور  
» مهندس خلیلی  
» دکتر مجتهدی

