قد وقف هذه المسجد الجليل سلطاننا الاعظم والخاقان المعظم مالك البرين والبحرين
خادم الحرمين الشريفين السلطان ابن السلطان الغازي
محمود خان وقفا صحيحا شرعيا لمن يطرق بابه من العلم
والتكميل اسبغ الله تعالى نعمه عليه واجزل
حرره الفقير احمد شيخ زاده المفتش
باوقاف الحرمين الشريفين
غفر لهما

الحمد لله الذی اطلع شمس المعارف من مطالع الانوار وانزع کاس العوارف لمطالع الاثار
واودع نفس العالم لوامع الاسرار وابدع اس العالم بدایع الاطوار لیقوم
دلیل قدرته وسلطانه والصلوة علی سیدنا محمد المخصوص بجوامع الکلم وروایع الاخبار
المبعوث بزواجر الحکم وقوارع الاذکار المقدم فی محافل الرسل ومجامع الاخیار
المقدم فی مواطن الوجل ومواضع الاخطار لیتم ظهور دعوته وتبیانه وعلی آله البایرین
علی طوالع الاقمار واتباعه الطاهرین علی متابع الادوار وصلحاء زمرته المستغرقین
فی طلایع الاسحار وعلماء امته المستبصرین بذرایع الانظار لتوید وضوح حجته وبرهانه
وبعد چون که اشارت شاهانه وارادت پادشاهانه چون وحی آسمانی واجب
الاطاعه وچون امر ربانی لازم الامتثال بقدر الاستطاعه در ساعتی که سرور کلی
بر سریر سر نفس جزئی مستعلی ولشکر ذوق وشادمانی برغم آباد قلب اغنانی
مستولی وروحانیان برای تهنیت عید مسلمین مجتمع شده وآسمانیان بتکبیرات
اهل زمین مستمع گشته بود از جهت جناب جهان پناهی واز افق انوار پادشاهی
سلطان سلاطین زمان باسط بساط الامن لاهل الایمان ناشر الویة العدل و
الاحسان المؤید من السماء المظفر علی الاعداء المخصوص بالفتح المبین والعز المکین
والمعروف بالنصر العزیز والاید المتین کیخسرو کیوان علم مه پیکر انجم حشم

مصداق ایات علی سباق غایات کرم در دور او جور وفتن ناید جز از خوب ختن
در عهد او پیمان شکن نبود بغیر از زلف خم در ملک او نام خراب نشنود جز خانه شراب
در لشکر او اضطراب ننمود جز ذیل علم از عدل او ظلم وگناه سوی عدم بگرفته راه
نور هدی ظل آله شمس ضحی بدر ظلم معز الدنیا والدین معیث الاسلام والمسلمین
حافظ بلاد الله ناصر عباد الله السلطان ابن السلطان ابن السلطان الی سابع الاجداد اعنی
السلطان محمد بن مراد بن محمد بن بایزید بن مراد شاهی که در زمانه نیامد نظیر او
تاج سر اکاسره پای سریر او تخت سکندر است صطبل سمند وی
جام جهان نماست ضمیر منیر او خندان وخرمند وجهان وجهانیان
ظاهر که همتیست بخلق از ضمیر او در رزم نیش زبا قدح زهر خنجرش
در بزم جان فزا سخن دلپذیر او این قلب دوستان زند آن چشم دشمنان
فرق میان غمزه خوبان تیر او جمشید اعقل اصغر تلمیذ رای وی
دارای اکبر از حشم دار وگیر او فتح قریب آمده مفتاح دولتش
نصر من الله است بهر جا نصیر او لا زالت رایات سلطنته فی الخافقین خافقة
وآیات معدلته بالنصر ناطقة وقلاید الخطب مرصعة بدعاء دوام ایامه وفواتح الکتب
موشحة بثناء جوده وانعامه وحق الفضایل مقضیا بفضل رغبته وترغیبه وقدر الافاضل
مرعیا بحسن ترتیبه وترتیبه بگوش هوش این دعاگوی ضعیف رسید که متن مطالع
قاضی سراج الدین ارموی را باید که از زبان تازی بفارسی ترجمه کنی نه از ان جهت فرمود

که در زبان تازی عجزی وقصوری داشته باشد بلکه سلیمان وار از قصه علمنا منطق الطیر خبر
دار باشد فکیف که لغات مستعمله بر او خفی شود لیکن تفنن فی العبارة موجب تجدید نشاط
وسرعت قبول وتمکنیه دوال سبب سهولت فهم مدلولست واشارت عالیه خبان شد که هر
چند که واضحتر شود ودر او تفسیر الفاظ بیشتر باشد احسن بود این نیز نه از انست که در فهم دقایق
علمیه وحقایق رسمیه توقف داشته باشد بحمد الله والمنه که طبع وقاد وذهن نقاد بمرتبه ایست که هر نکته
که در خبایای زوایای علوم دقیقه از انظار اذکیا وافکار علما پنهان شده باشد بادنای التفات
او را پیدا کند وهر که در محضر شریفش دعوای فضیلت کند نکته آن دارد که در اول
محاوره اش رسوا کند بل که باین طریقه فرمودن از سبب عموم نفع است که هر بار که اوضح
باشد اسهل وانفع میشود این ضعیف نیز امتثالا لامر اولی الامر الزام نمود واز حضرت
مقلب القلوب امید واراست که بخاطر عاطر سلطان مستحسن نموده در حیز قبول بگذراند
وسبب ذکر خیر این ضعیف گرداند علی انی راض بان احمل الهوی واخلص منه لاعلی ولا لیا
چنین گوید مولانا شیخ الاسلام الامام العلام وحید دهره وفرید عصره سراج الملة والدین القاضی
محمود بن ابی بکر الارموی طاب ثراه ای خدای حق ومعبود مطلق بپایی ثنا ومحامد اوصاف
کامله تو میخوانیم وشکر وسپاس نعم فاضله تو می گزاریم آن قدر که می توانیم وحمد ما هم
از نعم ظاهره تست که زبان را قوة نطق وگفتار داده وشکر ما از نعم باطنه تست که جنان را قدرت درک استبصار
بخشیده واز حضرت باعظمت تو هدیتهای رهنمایی وارشاد استدعا کرده وباحرم عصمت تو
از تاوان وگمراهی التجا می نماییم ومیخواهیم که جان ما را دایم بحق حقیقت آگاه

داری

داری ودر دل ما جز از صدق وراستی نیاری زیرا که دانشی نیست الا بتعلیم تو وهیچ
شناختنی نیست الا بالهام وتفهیم تو دانایی که همه افعالش مبرم ومحکم شود جز تو نیست
وبخشنده که عادتش دایم جود وکرم باشد غیر تو کیست وبدرگاه تو تضرع میکنیم که صلوات
وتسلیمات بحضرت سید رهبران وآخر پیمبران محمد مصطفی وآل خوش بویان وپاکیزه
خویان او برسان وبعد این مختصریست در علوم حقیقیه ومعارف الهیه یعنی
علمهایی که تبدل ادیان وملل متبدل نباشد خواه که با ممکنات متعلق شود چنانک
آسمان بالاست وزمین ساکن است مثلا یا خود با الهیات متعلق شود چنانکه صانع
عالم موجود است وواجب الوجودست بخلاف علمهای شرایع واحکام که بتبدل
ادیان متبدل میشوند زیرا که هر پیغمبر را شریعتی وبهر ملتی طریقتی است ونام این مختصر
مطالع الانوار گفته شد وترتیب او بر دو طرفست یعنی دو قسم طرف اول در علم
منطق وطرف ثانی منقسم بچهار قسم قسم اول در امور عامه یعنی در بیان چیزهایی که بهیچ
قسمی از اقسام موجودات مخصوص نباشد مثل هستی که در هر چیزست ومثل ماهیت
که هر چیز ماهیتی وحقیقتی دارد وقسم ثانی در جواهر یعنی بیان چیزهایی که بخودی خود قایم
باشد یعنی در جایی که هست بذات خودست نه بتبعیت غیر مثل زید وعمرو وسایر اجسام
وقسم ثالث در اعراض یعنی بیان چیزهایی که با غیر قایم شود یعنی خودش را مستقل
جایی نباشد وتابع چیزی دیگر باشد مثل رنگها وبویها وآوازها وغیر آن که همه در جای
جسمند وخودشان را مستقل جایی نیست وقسم چهارم خاصتا در علم الهی یعنی بیان چیزهایی

و در طرف ثانی مصنف ابواب را
سوم کرده است از جواهر و
عرض بیان کرده است

چیزهایی که تعلق بالهیات دارد مثل هستی حق تعالی وازلیتش طرف اول که در منطقست
منقسم بدو قسم است قسم اول در کسب کردن ومعنای این درین نزدیکی بیان خواهد شدن
ودرین قسم دو بابست باب اول در مقدمات یعنی چیزهای که در آمدن درین علم موقوف
انهاست وبی آنها نمیشود ودرین باب فصلهاست فصل اول در بیان
احتیاج بعلم منطق بدانکه دانستن دوگونه است یکی دریافتن ودر رسیدن که اورا
بعربی تصور خوانند چنانکه کسی معنای ارض را ومعنای سما را دریابد بی انکه بروی
یا خود باوی بچیزی حکم کند ودوم گرویدن وبچیزی حکم کردن واین اینچنین است گفتن مثلا که
آسمان بالاست وزید قایم است وامثال این وآن را بعربی تصدیق خوانند
وهریکی از تصورات وتصدیقات منقسم است بضروری ونظری ضروری انست
که حصول او بفکر کردن وترتیب معلومات کردن محتاج نشود از تصورات همچون تصور
گرمی وسردی که هرکس می داند که گرمی چیست وسردی چه ومحتاج بتعریف نیست واز
تصدیقات همچون که زمین زیر است وآسمان زبر است ودر عالم موجودی هست هرکس
اینها را می داند ومحتاج بفکر ودلیل وترتیب مقدمات نیست ونظری آنست که حصول
او بی فکر وترتیب نباشد از تصورات همچون تصور نفس وملک مثلا که بی کسب
وتعریف میسر نمی شود واز تصدیقات همچون دانستن که عالم حادث است وخدای تعالی
واجب الوجودست وهمه علوم تصوریه ضروری نیست والا در تحصیل بعضی بفکر و
نظر محتاج نمیشدیم مع هذا که محتاجیم چنانکه گذشت وهمه نظری نیز نیست والا تحصیل

هیچ تصوری قادر نمی شدیم زیرا که هر تصور نظری از تصور دیگر کسب می باید شدن وقتی که
آن تصور دیگر نیز نظری باشد او نیز از دیگری کسب میشود پس اگر الی غیر النهایه برود تسلسل
میگویند وکسب بطریق تسلسل محالست واگر الی غیر النهایه نرود در بعض مراتب از سابق کسب
گردد دوری گویند او نیز محالست وهمچنان علوم تصدیقیه نیز همه ضروری نیست وهمه
نظری نیست بهمان دلیل پس معلوم شد که بعضی نظری وبعضی ضروری است ونظری
مکتسب میشود از ضروری بطریقه معینه وشرایط مخصوصه زیرا که هر نظری از
هر ضروری کسب نمیشود بلکه ضروریات مناسب می باید که او را مواد میگویند واز ان
مواد معینه نیز کسب نمی شود الا بوجه مخصوص وشرایط معینه واین مواد وشرایط
چنان نیست که هر کس او را بالبداهه بداند وبتعلیم محتاج نشود والا غلط در افکار
بسیار نمی شد پس معلوم شد که در اکتساب علوم ومعارف احتیاج هست بقانونی
وقاعده که از وی مستفاد شود که مجهولات از معلومات چون کسب میشود وچه چیز شرطست
که رعایت کنند وغلط در فکر بسیار نشود وآن قانون در علمی معلوم میشود وآن علم
منطق است پس حقیقت علم منطق ازینجا معلوم وتعریفش اینست که علمیست که فایده
دهد دانستن طرق کسب مجهولات از معلومات بحیثیتی که غلط عارض نشود
الا اندک مثلا خواهیم که حدوث عالم را یعنی از نیستی بهستی آمدن عالم را بدانیم
زیرا که ضروری نیست هرکس نمی داند پس می باید که ترتیب مقدمات کنیم وبگوییم که عالم
متغیر است زیرا که شب وروز آمدن ورفتن واختلافات اوضاع واحوال ظاهرست

مثلا والشمس والقمر موقوف باشد بر
وبع وبع از الف موقوف باشد بر

و هر متغیر حادث است زیرا که ازلی از تغیر منزه است در علم کلام معلوم شده است
پس وقتی که این هر دو مقدمه معلوم شوند بقاعده منطق این هر دو را جمع میکنیم و میگوییم که
العالم متغیر و کل متغیر حادث نتیجه می دهد که العالم حادث پس بسبب منطق این مسئله
شد سوال اگر کسی گوید که منطق چون که علمیست از علوم و ضروری خود نیست
والا هر کسی میدانست و در افکار غلط واقع نمیشد پس معلوم شد که نظری است و غلط
در و ممکن است پس مکتسب باشد از علم دیگر و نقل کلام میکنیم باکتساب منطق از آن
علم او را نیز قانونی می باید اگر قانون اول باشد دور و الا تسلسل جواب آنست
که مسایل منطق دو قسم است بعضی ضروری است و بعضی نظری و نظری منطق مکتسب
میشود از ضروریش بقانون ضروری پس قسم ضروری منطق کفایت میکند در منطق و
منطق بهر دو قسم کفایت میکند در سایر علوم چنانکه در تصدیقات می آید که شکلهایی
که در علوم مستعمل میشود یعنی صور ادله میشود چهار است یکی ضروریست که او را شکل
اول میگویند و سه اش نظریست و این سه را از شکل اول اکتساب میکنند و بهر
چهار سایر علوم را اکتساب میکنند چنانکه در موضعش بیان خواهد شد سوال
دیگر میگویند اگر منطق محتاج الیه می بودی بایست که بی منطق هیچکس را علمی حاصل نمی
شد مع هذا بسیار کسان مثل انبیا و اولیا که ایشان را حق تعالی فوق قدسیه
داده است جمیع علوم و معارف را می دانند بی واسطه منطق جواب میگوییم که
مدعا آنست که منطق محتاج الیه است فی الجمله یعنی نسبت بکسانی که علوم را بنظر و

معلوم

استدلال

استدلال حاصل میکنند نه بکسانی که همه علوم بایشان در مرتبه ضروری باشد ایشان از
دعوای ما خارج اند فصل ثانی در بیان موضوع منطق بدانکه هر علم را موضوعی هست
یعنی چیزی که در ان علم احوال مخصوصه و اعراض ذاتیه که بذات آن چیز عارض
شود معلوم گردد مثلا در علم صرف کلمات مفرده که ابنیه و احوال او معلوم
میشود و در علم فقه که افعال بندگان کدام واجبست و کدام حرامست و کدام
فاسد و کدام صحیحست مثلا معلوم میشود ان چیز را موضوع علم میگویند و در علم
منطق احوالی که عارض میشود بذات تصورات و ذات تصدیقات ازین جهت
که بتصور دیگر یا بتصدیق دیگر برسانند بایصال قریب یا خود بایصال بعید اما ایصال
قریب آنست که همانکه آن تصور حاصل شود مطلوب حاصل شود بچیزی دیگر موقوف
نباشد مثل تصور حیوان ناطق که میرساند بتصور انسان بی توقف تصور دیگر
و اما ایصال بعید بچون ایصال مجرد حیوان که تا ناطق ضم نشود بانسان نرساند
و ایصال قریب در تصدیقات مثل آن مثالی که گذشت که العالم متغیر و کل متغیر
حادث این میرساند بالعالم حادث بلا واسطه و ایصال بعید مثلا مجرد العالم
متغیر که ایصال نمی کند بنتیجه مادام که مقدمه دیگر منضم نشود پس موضوع منطق تصورات
و تصدیقات باشد از جهت رسانیدن بتصور دیگر و یا بتصدیق دیگر فی الجمله
حاصل منطق اینست که بدانند که کدام تصور است که بتصور دیگر میرساند و کدام
تصدیقیست که بتصدیق دیگر میرساند و نام آن تصور را که بتصور دیگر میرساند بایصال

آن ص

قریب قول شارح می گویند اما قول میگویند زیراکه معنای سخن مرکبست و اماکه شارح
میگویند زیراکه شرح میکند تصور دیگر را مثلا حیوان ناطق شرح میکند انسان را و نام
آن تصدیق که بتصدیق دیگر میرسانند بایصال قریب حجت میگویند مثل العالم متغیر
وکل متغیر حادث وجه تسمیه آنست که در اسنقاق حجت معنای علیه معتبر است حتی
که یکی بدیگری که علیه کند حجة میگویند یعنی که غالب شد بروی واین تصدیق نیز نسبت
علیه است برخصم و در علم منطق مباحث تصورات را مقدم میدارند بسبب آنکه
تصور از تصدیق مقدمست بحسب طبع مثلا دانستن زید مقدم است از دانستن
زید قایم زیراکه بالبداهه معلومست که مادام که کسی معنای زید را و معنای قایم را و
معنای قایم شدن زید را بوجه ما نداند زید قایم است نمی گوید و نمی تواند که بگوید واین
سه تصورات ساذجند یعنی تصوراند خالی از حکم و حکم موقوفست باینها و
چیزی که موقوف علیه باشد مقدم میشود از موقوف پس اگر علت باشد تقدم ذاتی
میگویند مثلا حرکت انگشت مقدمست از حرکت انگشتری نه باین معنی که حرکت
انگشت بیشتر از حرکت انگشتری باشد بحسب الزمان بلکه هر دو در یک زمانند لیکن
حرکت انگشتری مستند است بحرکت انگشت و بالذات مقدم است از وی
واگر موقوف علیه علت نباشد تقدم او را تقدم طبعی میگویند مثلا که اثنین موقوفست
بواحد مادام که واحد موجود نشود اثنین موجود نمی شود اما علت نیست جایز است
که واحد موجود شود و اثنین نشود پس بعدم واحد را تقدم طبعی میگویند اینجا نیز چون

تصدیق موقوف شد بتصور و تصور علت نشد بتصدیق زیراکه تصور موجود میشود
بی تصدیق پس تقدم تصور نیز بتصدیق بتقدم طبیعی شد و در وضع ابواب منطق نیز
مباحث تصور را پیشتر یاد کردند تاکه وضع بطبع موافق باشد و گفتیم که دو طرف
تصدیق که محکوم علیه و محکوم به میگویند مثلا در زید قایم زید محکوم علیه است و قایم
محکوم به است اینها را بوجه ما دانستن می باید تاکه تصدیق کنند اما بکنه حقیقت
دانستن که حقیقت زید چیست و حقیقت قایم چیست لازم نیست زیراکه بسی حکمها میکنیم
بی آنکه حقیقت محکوم علیه معلوم شود مثلا میگوییم که در فلان جای جسمی هست مع
هذا که حقیقت آن جسم نمی دانیم سوال میگویند اگر بچیزی حکم کردن تصور محکوم
علیه بطلبد لازم می آید که این قضیه که المجهول مطلقا مسمع الحکم علیه درست باشد
یعنی هر چیزی که بوجه من الوجوه معلوم نشود بر و حکم کردن ممکن نیست مع هذا که این
قضیه درست نیست زیراکه محکوم علیه درین قضیه که مجهول مطلق تعبیر میکنیم بوجه ما معلوم است
یا نیست اگر معلوم نیست تناقض لازم آمد زیراکه چون بوجه ما معلوم نشد بروی
حکم نیز متصور نمی بایست و محکوم علیه نمی بایست شد حال اینست که درین قضیه محکوم
علیه شد که بروی حکم کردیم باستناع حکم و اگر مجهول مطلق که محکوم علیه این قضیه است
بوجه ما معلومست پس چیزی که بوجه ما معلوم شود حکم بر او ممتنع نیست چون گفتی که
المجهول مطلقا مسمع الحکم علیه جواب آنست که معنای آن قضیه این نیست که در خارج
یعنی در عالم چیزی هست که او مجهول مطلق است و بروی حکم نمی توان کردن بل

بل که معنایش اینست که اگر چیزی باشد که مجهول مطلق تقدیرا بر وی حکم نمی توان پس از تردید مذکور
این شق را اختیار میکنیم که محکوم علیه در قضیه مذکوره من وجه معلومست پس از جهت
معلومیتش حکم میکنیم بر وی که اگر مجهول مطلق باشد حکم ممتنع باشد انجا محذور نیست
فصل ثالث از ان چیزهای که شروع کردن بمنطق موقوفست بوی یکی مباحث
الفاظست منطق اگرچه از برای انست که افکار صحیحه از فاسده متمیز شود اگرچه در عالم
هیچ لفظی ولغتی موجود نباشد همان منطق محتاج الیه است لیکن چون تعلیم وتعلم بی
لفظ نمی شود پس بحث الفاظ بر وجه کلی از مقدمات شروع گشت ومعنای وجه کلی آنست
که بحث منطق مخصوص نیست بلغتی از لغات بلکه در هر زبان جاری است خواه
عربی باشد وخواه فارسی وغیر آن ودرین فصل سه مبحث هست یعنی محل بحث مبحث
اول در اقسام دلالت است بدانک دلالت در لغت رهبری کردنست ودر اصطلاح
چیزی بوجهی شدن که از دانستن او دانستن چیزی دیگر لازم آید چیز اول را دال میگویند
وچیز ثانی را مدلول میگویند پس اگر دال لفظ باشد دلالت لفظیه میگویند مثل دلالت
زید وضرب وغیر آن واگر لفظ نباشد دلالت غیر لفظیه باشد مثل دلالت خطوط
که نوشته است بمقصود ومثل دلالت عقود یعنی عقدها که بانگشت میگیرند وبا ومرتبه
عددی قصد میکنند ودلالت اشارات بچشم وابرو مثلا ودلالت یعنی چیزهای که
می نشانند در راهها وچراگاهها ودلالت اثر بموثر همچون دلالت عالم بر صانع
ودلالت لفظیه منحصر است بسه قسم زیرا که دلالت لفظ یا بسبب وضع لفظ باشد

نصب

یعنی

یعنی تعیین وتخصیص لفظ برای معنی اورا دلالت وضعیه میگویند همچون دلالت لفظ انسان
بحیوان ناطق واگر بسبب طبع باشد دلالت طبعیه میگویند همچون دلالت اُح اُح بسعال
که هرکرا سعال باشد طبیعتش تقاضا میکند که اح اح بگوید واگر بسبب دلالت عقل باشد دلالت
عقلیه میگویند همچون دلالت لفظ که از پس دیوار شنوند با وجود لا قطع یعنی کسی که
این لفظ از و صادر میشود ودر انجا محسوس عنه دلالت لفظیه وضعیه است ودرین قسم اگر
لفظ بتمام موضوع له دلالت کند دلالت مطابقه میگویند یعنی دال ومدلول بهم مطابق و
موافقند مثل دلالت انسان بحیوان ناطق که تمام موضوع له است یعنی تمام چیزی که
لفظ انسان بمقابله او تعین گشته است حیوان ناطق است واگر لفظ بجزء موضوع له
دلالت کند دلالت تضمنی گویند یعنی دلالت بچیزی شد که در ضمن موضوع له است
مثل دلالت انسان بمجرد حیوان یا خود بمجرد ناطق واگر دلالت لفظ بچیزی باشد که از
موضوع له بیرونست دلالت التزامیه میگویند زیرا که مدلول خارج است از موضوع له
اما لازمست بموضوع له مثل دلالت عمی یعنی کوری ببصر یعنی دیدن زیرا که تعقل
عمی بی تعقل بصر ممکن نیست اما در تعریفات دلالات ثلث قید حیثیت لازم است
یعنی می باید گفتن که دلالت مطابقه دلالت لفظ است بتمام موضوع له از آن جهت
که تمام موضوع له است برای احتراز از لفظی که مشترک باشد میان کل وجزو مثلا
لفظ قرآن را بهمه قرآن نیز تعبیر کرده اند وبمعنی کلی که بهر جزو صادق شود تعبیر کرده اند
پس وقتی که لفظ قرآن را اطلاق بکنند وکل مجموعی را اراده کنند وبعض نیز تضمنا مفهوم معلوم

این اگر دلالت طبعیه میگویند یا برای آن باشد که طبیعت لا تقاضا کند یا برای آن باشد که طبیعت تقاضا میکند لفظ را که از و صادر شود یا برای آن باشد که طبیعت سامع از این لفظ با آن معنی میرود

اصح آمدن مسر

میشود حال اینست که صادق است دلالت لفظ بتمام موضوع له زیراکه بعض نیز تمام موضوع له است
اما از جهت آنکه قید حیثیت مراد است این دلالت دلالت مطابقه نیست بلکه دلالت
تضمنی است و دیگر لفظی که مشترک باشد میان ملزوم ولازم یعنی دو چیزی که یکی از دیگری
جدا نشود همچون لفظ شمس که بجرم یعنی بجسم آفتاب نیز میگویند و بنور آفتاب نیز میگویند
جرم ملزومست و نور لازم است زیراکه نور از جرم جدا نمی شود و هر دو تمام موضوع له است
پس وقتی لفظ شمس را بگویند و جرم اراده کنند دلالت او بر نور التزامی است حال اینست
که دلالت مطابقه بر وی صادقست زیراکه دلالت لفظ است بتمام موضوع له
اما چون از تمامی موضوع له نیست پس دلالت مطابقه نشد و معتبر در دلالت التزامی
لزوم ذهنی است یعنی چنان شدن که لازم در ذهن از ملزوم جدا نشود زیراکه اگر این
چنین نشود دلالت نمی شود اما لزوم خارجی شرط نیست یعنی چنان شدن در خارج
و واقع هر بار که ملزوم یافت شود لازم نیز یافت شود مثل لزوم نور بآفتاب
زیراکه بی لزوم خارجی فهم و دلالت التزامی محقق میشود همچون مثال عمی و بصر که گفته شد
شک نیست که بصر در خارج یعنی لازم نیست بلکه منافی اوست حال اینست که دلالت
هست بسبب لزوم ذهنی **سوال** میگویند که دلالت وضعیه را بر سه قسم که مطابقی
و تضمنی و التزامی است حصر کردن جایز نیست زیراکه دلالت مرکبات مثلا زید قایم که
دلالت میکند که زید ایستاده است دلالت وضعیه است اما هیچ یکی ازین سه نیست
ازان سبب که هیچ واضع این ترکیب را بخصوصیت این معنی وضع نکرده است تا که

تعریف ص

جهت ص

تمام

تمام معنی مطابقی شود و جزء معنی تضمنی و خارج لازم التزامی شود بلکه هر کس از پیش خود
اینچنین ترکیبها کردن جایز است **جواب** آنست که مراد از وضع لفظ برای معنی
اعم است که لفظ را بمقابله نفس معنی وضع کند یا خود اجزا را بمقابله اجزا وضع کند
مثلا زید را بمقابله آنکس وضع کرد و قایم را بمقابله ایستاده وضع کرد پس مجموع نیز
نسبت بمجموع معنای مطابقی شد **سوال** اگر بگویند که در زید قایم مثلا وضع اجزا
بمقابله اجزا متحقق نیست زیراکه از جمله اجزا یکی جزء صوری است یعنی هیات زید
قایم یا خود ضرب عمرو مثلا و در و وضع نیست **جواب** میگوییم که لا نم که در هیات
ترکیبیه وضع نباشد زیراکه وضع اعم است که وضع شخصی باشد یعنی خصوصیت
لفظ را تعیین کند برای معنی مثل لفظ زید و قایم و غیر آن یا خود وضع نوعی باشد
وضع نوعی آنست که واضع لغت بگوید که هر لفظی که باین هیئت باشد باین معنی
دلالت میکند مثلا هر لفظی که مرکب باشد از موضوع و محمول یعنی مسند و مسند الیه
او دلالت میکند باثبات مسند بامسند الیه این متناول است بزید قایم و عمرو قاعد
و امثال این را وضع نوعی میگویند و جمیع ترکیبات همچنین است و ازین دلالات
ثلث دویش که تضمنی و التزامی است مستلزم مطابقه اند یعنی هر گاه که دلالت تضمنی
یا خود التزامی محقق شود البته لازمست که مطابقی نیز موجود شود زیراکه مادام که تمام موضوع له
موجود نشود جزء موضوع له متصور نمی شود تضمنی خود دلالتست بجزء موضوع له و
همچنان لازم موضوع له نیز محقق نمی شود التزامی خود دلالتست بلازم موضوع له

که وضع جمیع مشتقات این قبیل است بنحوی
فعل فاعل مفعول که واضع آن صیغه خصوص را کلیه
معلوم نیست که واضع آن صیغه خصوص را کلیه
باشد همچنان اسم فاعل مفعول و غیر آن

اما مطابقی مستلزم تضمنی نیست زیراکه جایز است که لفظی موضوع شود برای چیزی که
آن چیز را هیچ جزء نباشد مثل لفظ وحدت که موضوعست بمعنای یکی و درین معنی جزو
نیست والا دو میشود و همچنان سایر بسایط پس دلالت مطابقی متحقق شد بی دلالت
تضمنی و همچنان مطابقی مستلزم التزامی نیست زیراکه جایز است که موضوع له باشد
که او را هیچ لازمی نباشد که از تصور موضوع له تصور او لازم آید تا که دلالت التزامی
متحقق شود بلکه اکثر چیزها چنانست **سوال** اگر بگویند که هر چیز را البته لازمی هست
اقل این که غیر خود نباشد مثلا انسان را لازم است که فرس نباشد و حمار نباشد و غیر
آن پس هر کسی که انسان را بداند البته می داند که اینها نیست پس این مفهوم بمفهوم انسان
لازم شد پس دلالت التزامی از مطابقی جدا نشد **جواب** موقوفست بمقدمه
و آن مقدمه اینست که لزوم بدو قسم است یکی بین و دوم غیر بین بین آنست که
دانستن آن لزوم محتاج دلیل نباشد و غیر بین آنست که بی دلیل معلوم نشود
که آن چیز لازمست مثلا که حدوث لازم است بعالم اما بی دلیل نمی توان دانستن
چنانکه دلیلش گذشت و بین نیز دو قسم است یکی اینست که بعد از دانستن لازم و ملزوم
عقل بی دلیل جزم میکند بلزوم مثلا هر ممکن یعنی چیزی که طرف وجودش و
طرف عدمش نسبت بذات خود برابر باشد او محتاج است بموثر یعنی علت تا که بوجود
آید و این احتیاج بممکن لازم است که هر کسی که مفهوم ممکن را بداند و معنای احتیاج را بداند
بی دلیل جزم میکند بلزوم و این را لازم بین بالمعنی الاعم میگویند و دوم اینست

که چیزی چنان باشد که هر بار که ملزوم تصور کرده شود البته او نیز تصور کرده شود
و جزم بلزوم حاصل شود مثل لزوم نور آفتاب و این را لازم بین بالمعنی الاخص می
گویند و جهت تسمیه بیان خواهد شدن و معتبر در دلالت التزامیه این معنای
اخیر است و آنچه سایل گفت که هر چیز لازمی دارد اقل این که غیر خود نیست آن باین
معنی لازم نیست زیراکه ممکن است که کسی چیزی را تصور کند و هیچ غیر آن بخاطر این
کس نیاید فکیف که غیر را ازین سلب کردن اما اگر این چیز را تصور کند بسلب غیر را
تصور کند جزم میکند که غیر ازین مسلوبست بیان آن که حقیقت و مجاز چیست اگر
لفظ را بمعنای مطابقی که تمام موضوع له است اطلاق بکنند یعنی لفظ را بگویند
و موضوع له اراده کنند آن لفظ را حقیقت میگویند مثلا کسی که انسان بگوید
و حیوان ناطق اراده کند و اگر بمعنای تضمنی یا بمعنای التزامی اطلاق کنند یعنی
لفظی را ذکر کنند و جزء معنی اراده کنند یا خود لازم معنی اراده کنند آن لفظ را
مجاز می گویند مثل لفظ انسان که کسی بگوید و مطلق حیوان اراده کند که معنای
تضمنی است یا خود لفظ اسد اطلاق کند و معنای بهادر اراده کند که معنای
که معنای التزامی است پس لفظ مجاز میشود در میان اهل علم مشهور است که دلالت
التزامی مهجور است یعنی متروکست معتبر نیست مصنف بر قوم اعتراض میکند که مراد
از مهجوریت چیست اگر اینست که دلالت التزامیه بالکلیه موجود نیست هیچ لفظ بالتزام
دلالت نمی کند این خود باطلست زیراکه معنای دلالت لفظ همان فهم کردن معناست

و این خود بالمعنی الاخص نیست بلکه بالمعنی الاعم است

بحث دوم

از لفظ این خود متحقق است در لازم شک نیست چون مثالها که ذکر کرده شد و اگر مراد اینست
که قوم اصطلاح و اتفاق کرده اند بر این که دلالت التزامی را استعمال نکنند در اصطلاح
خود مناقشه نیست و هر کس را جایز است که بچیزی اصطلاح کند پس برین دعوای اقامت
حجت چه معنی دارد حال اینست که اقامت حجت کرده اند و گفته اند که دلالت التزامیه
مهجور است از برای آنکه دلالت عقلیه است در علوم خود معتبر دلالت وضعیه است
و امام غزالی برین سخن اعتراض کرده است که دلالت التزامی را که عقلیه میگویند اگر مراد اینست
که صرف عقلی است هیچ وضع را در و دخلی نیست این سخن باطلست زیرا که بیان
کردیم که مادام که وضع لفظ برای موضوع له نباشد التزامی محقق نمی شود و اگر مراد
اینست که بمجرد وضع نیست بلکه عقل را نیز شرکتی هست پس باین معنی تضمنی هر عقلی باشد
و او نیز معتبر نباشد حال اینست که مسلم میگیرند که تضمنی وضعی است و معتبر است
پس بعد ازین سخن امام غزالی میگوید که چون این تمسک باین دعوا درست نشد
پس تمسک باین می باید کردن که اگر دلالت التزامیه معتبر می بود لازم می شد که
بلفظ واحد مدلولات غیر متناهیه متحقق شود زیرا که هر چیز را لوازم غیر متناهیه هست
از برای آنکه هر چیز را لازمست که از و هر مغایر او مسلوب شود مثلا بانسان
لازمست که حجر نبود و شجر نبود و فرس نبود و شتر نبود الی غیر النهایه هر چیز که مغایر
اوست از و مسلوب شود پس اگر دلالت التزامیه معتبر شود لازم میشود که هر بار
که انسان مفهوم شود این لوازم غیر متناهیه همه مفهوم شود و در یک ساعت امور

غیر متناهیه

متناهیه مفهوم خود شدن محالست امام رازی باین جواب داد که این سخن غزالی آن
وقت تمام میشد که در دلالت التزامیه هر لازم معتبر می شد لیکن چنان نیست بلکه
معتبر لازم بین است و لازم که لازم بینه غیر متناهیه باشد اگر سوال کنند که امام چون
این منع را می آرد که سابقا اقرار کرده است که سلب غیر لازم بین است جواب
میگویند که امام نگفت که سلب هر واحد لازم بین باشد بلکه سلب غیر مطلقا مغایره
لازم بین است گفته است سلب غیر مطلقا خود مفهوم واحد است مفهومات متعدده نیست
پس امام رازی بعد از ابطال تمسک غزالی خود باین دعوا که دلالت التزامیه مهجور است
اقامت دلیل کرد و گفت اگر در دلالت التزامیه لازم بین معتبر باشد پس دلالت
مضبوط نباشد زیرا که لازم بین بحسب الاشخاص مختلف است و اگر مطلق لازم
مراد باشد مطلق لازم خود غیر متناهی است لفظ غیر متناهی را افاده نمیکند
و بوی دلالت نمی کند و مصنف با امام رازی جواب می دهد که اگر بگوییم که معتبر
لازم بین مطلق است نه مطلق لازم بین یعنی آن لازم بین که نسبت بهر کس بین
باشد که بنفس مفهوم مطابقی لازم شود همچون لزوم بصر بمفهوم عمی نه آنکه نسبت
ببعضی اشخاص لازم باشد مثل لفظ حمام که نسبت بحمامی دلالت می کند
بطاس و فوطه و چیزهای که پیش حمامی متعارفست که در حمام هست اما آنکس که
بحمام آن قدر انس ندارد شاید که نسبت باو دلالت التزامیه بطاس و فوطه متحقق
نشود پس لازم نیامد که دلالت التزامیه مهجور باشد مبحث سوم در تقسیم

لفظ بدانکه لفظ یا مفرد باشد یا مرکب در لغت مفرد تنها را میگویند و مرکب چیزی را
میگویند که بعضی ببعضی جمع شده باشد و در اصطلاح اگر جزء لفظ دلالت قصد کنند
بجزء معنی در آن حالت که بلفظ آن معنی قصد شده باشد مثل زید قایم آنرا مرکب میگویند
که بجزء لفظ که زید است مثلا قصد شده است بذات آن شخص که جزء است از آن معنی
که بمجموع زید قایم قصد شده است پس ازین تعریف خارج شد که آنکه جزء لفظ ندارد
همچون کلماتی که بر یک حرفند مثل من استفهام و واو عطف و خارج شد آنکه جزء
لفظ دارد اما آن جزء بمعنی دلالت نمی کند مثل لفظ زید که هر یک از زی و یا و دال
بچیزی دلالت نمی کند و خارج شد آنکه جزء لفظ دارد بجزء معنی دلالت میکند
لیکن بجزء معنی مقصود دلالت نمی کند مثل عبد الله که در حال علمیت عبد بمعنی
دلالت میکند و اما بجزء معنی مقصود که آن شخص است دلالت نمیکند و خارج شد
آنکه بجزء معنای مقصود دلالت کند اما آن دلالت مقصود نباشد مثل لفظ حیوان
ناطق که کسی را علم شود لفظ حیوان بجزء آن شخص و ناطق بجزء دیگر دلالت می کند
اما آن دلالت مقصود نیست بلکه مراد بمجموع لفظ همان ذات آن شخص است
و اگر لفظ باشد که بجزء او دلالت قصد نشده باشد بجزء معنی در آن حالت
که آن معنی مقصود باشد او را مفرد میگویند پس این چهار صورت مذکوره پیش
منطقیین همه مفردند و منطقیین مرکب را قول می گویند و مؤلف نیز میگویند معنای
لغوی قول گذشته است و معنای لغوی مؤلف چیزیست که بعضی ببعضی الفت گرفته

باشد و طایفه

و طایفه از منطقیین این مرکب را که گذشت مرکب نمی گویند بلکه همین مؤلف میگویند
و مرکب را تخصیص میکنند بان لفظی که جزوی از وی دلالت کند اما نه بجزء معنی همچون
عبد الله که ذکر کرده شد بدان که مفرد را تقسیم کردن ممکن است بر چند وجه وجه اول
اینست که اگر مفرد دلالت کند بر معنی و بزمان آن معنی بصیغه اش یعنی بهیئتی که
عارض میشود بر جوهر حروف که او را ماده میگویند همچون که در ضرب ماده اش
ض و ر و ب و صیغه اش آن هیئات مخصوصه است که در ضرب نیست اما در دخل هست
و در نصر هست پس ماده اش دلالت میکند بمعنای زدن و صیغه اش دلالت می
کند بزمان ماضی اینچنین مفرد را کلمه میگویند و کلمه در اصطلاح منطقیین آن کلمه نیست
که در اصطلاح نحویین است بلکه قسمی است از و و اگر بصیغه دلالت بزمان نکند اگر
بمعنای تمام دلالت کند یعنی معنای که بی ضمیمه مخبر به باشد یعنی بمجرد او از چیزی خبر
دادن ممکن باشد پس او را اسم میگویند مثل زید و دار و فرس ممکن است که از چیزی
خبر بدهند که او زید است مثلا و اگر بمعنای تمام دلالت نکند یعنی که مفهوم مستقل
نباشد که تنها با و خبر دادن جایز نباشد او را اداة میگویند اداة در لغت
بمعنای الت باشد کانه این نیز آلتست که معنای چیزی بچیزی برساند مثل حرف ج
همچون لفظ فی که در زید فی الدار هست بمجرد معنای فی خبر دادن ممکن نیست زیرا
که معنای فی آن دار است که در زید در خانه است موجود است و معنای در مستقل نیست
و قابل خبریت نیست بلکه فی برای آنست که معنای خانه را بچیزی برساند بجهت

ظرفیت وکلمه نیز منقسم است بدو قسم زیراکه ازین خالی نیست که دلالت بر حدث یعنی معنای
مصدری همچون کردن وگفتن واین چنین چیزها را حدث میگویند ودر لغت حدث بمعنای
نو شدن است ودرین چیزها نیز این معنی متحقق است ودلالت کند بنسبت این حدث
بموضوع تا یعنی بچیزی که این حدث با وقایم شود ودلالت کند بزمان آن نسبت مثلا
لفظ ضرب کلمه است ودلالت میکند بر حدث که آن معنای زدن است ودلالت می
کند بنسبت زدن بشخصی زیراکه زد گفتن است که زدن صادر شد از وی در زمان ماضی
پس دلالت کرد بزدن ونسبت او بزننده وزمان آن نسبت که زمان ماضی است
این چنین کلمه را کلمه حقیقه میگویند زیراکه حقیقت کلمه بلا نقصان موجود است واگر تضمین
نسبت وزمان دلالت کند بحدث دلالت نکند کلمات وجودیه میگویند زیراکه دلالتش
منحصر است بوجود زمانی ودر اصطلاح نحویین افعال ناقصه میگویند مثلا کان زید قایما
که میگوییم معنی اینست که زید قایم شد معنای کان همان شد است که درین سخن هست
ومعنای شد همین نسبت قیامست که خارج است از مدلولش زید در زمان ماضی وچون که
در مدلولش حدث داخل نشد معنایش از کلمات نامه ناقص واز ان سبب افعال
ناقصه میگویند وشیخ ابو علی در شفا اسم را تعریف کرد بانکه لفظ مفرد است
که دلالت کند بوضع بر معنی مجرد از زمان مصنف اعتراض میکند بر شیخ که این تعریف
با داة نیز متناول است پس فاسد شود زیراکه اداة نیز لفظ مفرد است بوضع دلالت
می کند بمعنای مجرد از زمان همچون فی مثلا که بمعنای درست ومن که بمعنای از است

نسبتی در ج

شد

بخواند

مجرد اند از زمان اگر شیخ شرط کند در تعریف اسم که بمعنای تام دلالت کند یعنی بچیزی دلالت
کند که تنها بوی خبر دادن ممکن باشد ودر تعریف اداة شرط کند که دلالت بکند بمعنای
غیر تام پس در تعریف اداة کلمات وجودیه داخل میشوند زیراکه کان وصار مثلا دلالت
بر حدث نمی کنند بلکه بنسبت حدث در زمان معین میکنند واین مفهوم مستقل نیست
وجواب اعتراض مصنف ظاهرست زیراکه کلمات وجودیه از تعریف اداة خارجست
بقید دیگر که آن عدم دلالت است بر زمان واین قید در تعریف اداة معتبر است
وبعد از ان شیخ گفته است که هر چیزی که پیش نحویین فعل باشد لازم نیست که پیش
منطقیین کلمه باشد مثل مضارع متکلم یا مخاطب مثلا که امشی بگوید یا خود تمشی بگوید پیش
نحاة فعل است اما پیش منطقیین کلمه نیست زیراکه کلمه از قسم مفرد است اینها مفرد نیستند
بلکه مرکب اند زیراکه محتمل صدق وکذب اند مثلا که کسی بگوید که امشی یعنی میروم این
سخن محتمل است که راست باشد ومحتمل است که دروغ باشد واین احتمال از خواص ترکیب است
در معانی مفرده این احتمال متصور نمی شود ودیگر در امشی ودر تمشی جز لفظ بجز
معنی دلالت میکند زیراکه همزه مثلا بمتکلم دلالت میکند ومشی بمعنای
رفتن دلالت می کند پس مرکب باشند وکلمه نباشند بعد ازین شیخ بر نفس خود
اعتراض کرد که بنا برین سخن لازم می آید که مضارع غایب نیز کلمه شود زیراکه او
نیز محتمل صدق وکذبست زیراکه یمشی مثلا دلالت میکند که شی غیر معین میرود وچنانکه
باقی مضارع دلالت میکنند که شی معین می رود وهر دو معنی محتمل صدق وکذب

اند

شیخ باز جواب داد که این که میگویید که مضارع غایب دلالت میکند که بر شئ غیر
معین مصدر ثابت شود مثلا معنای یمشی آن باشد که شئ غیر معین می رود مسلم نیست
زیرا که اگر معنی آن می بود صادق می شد بوجود مشی بهر چیزی که باشد پس یمشی زید صحیح
نمی شد زیرا که این تقاضا میکند که یمشی صادق نباشد تا که از زید مشی موجود نباشد
بلکه معنای یمشی آنست که چیزی که معین شود در نفس خود و پیش قایل این کلمه اما مجهول
شود پیش سامع مشی از و موجود میشود پس این معنی محتمل صدق و کذب نیست تا که بان
مجهول تصریح نکنند حاصل کلام اینست که آنچه در نفس امر فاعل یمشی است یمشی باو
دلالت نمی کند بخلاف باقی الفاظ مضارعه زیرا که فاعل مسمی در ایشان معینست
لفظ باو دلالت می کند پس محتمل صدق و کذب می باشند تا باینجا سخن شیخ است
و مصنف اعتراض میکند بر شیخ که این فرق ضعیف است زیرا که باقی الفاظ مضارعه
نیز محتمل صدق و کذب نیست مادام که ضمیری که در ضمن تضرب و اضرب مضمر است
معتبر نشود آن ضمیر فاعل است پس بی ضمیر همه صیغ مضارع کلمه اند و مع الضمیر همه کلمه
نیستند پس تفرقه شیخ درست نباشد و دیگر آنک گفت که در امشی و یمشی جزء لفظ
بجزء معنی دلالت میکند پس کلمه نباشد منقوضست بمضارع غایب زیرا که در و نیز
یای مضارعه دلالت میکند پس او نیز مرکب باشد حال اینست که باتفاق او خود
مرکب نیست و جواب شیخ ازین دو اعتراض که مصنف کرد ظاهر است از تقریر
شیخ زیرا که مراد شیخ آنست که هر کس که لفظ امشی و تمشی را بشنود بی ملاحظه

صحای زاید

ضمیر

ضمیر فاعل این فعل را فهم میکند بمجرد سماع این لفظ پس محتمل صدق و کذب شد و مرکب شد
بخلاف لفظ یمشی که فاعلش یا مذکور نباشد مفهوم نمی شود و محتمل صدق و کذب نمیشود پس فرق
ظاهر شد و شیخ ابو علی سوال میکند که در فعل ماضی ماده هست که آن جوهر حروفست دلالت
میکند بر حدث و صیغه هست که دلالت میکند بر زمان و در مشتقات نیز همچون اسم فاعل ماده
هست دلالت بر حدث میکند و صیغه دلالت بر ذات می کند پس جزء لفظ بجزء معنی
دلالت کرد دلالت مقصوده پس لازم آمد که فعل ماضی و مشتقات مفرد نباشند حال آنست
که باتفاق نحاة و منطقیین مفرد اند و خود جواب میدهد که مراد از مفرد آنست که اجزاء
مسموعه مترتبه باشد خواه الفاظ باشد همچون غلام زید که دو لفظ است یا خود حروف باشد
مثلا که اضرب که همزه دلالت میکند باستفهام و حرف واحد است یا خود مقاطع مسموعه
مراد از مقطع مسموع آنست که یک حرف متحرک باشد یا خود دو حرف باشد یکیش ساکن مثل ما
و لم و غیر آن پس صیغه خود بماده چنان نیست که مرتب شنوده شوند بلکه هر دو بهم مسموع
می شوند پس ترکیب لازم نیامد و دیگر شیخ گفت که اسم معرب مرکبست مفرد نیست
زیرا که حرکت اعرابیه که جزء لفظ است دلالت میکند بجزء معنی مثلا ضرب زید که میگوییم
لفظ زید بذات دلالت میکند و رفع او بفاعلیتش دلالت میکند پس مفرد نباشد
و مصنف میگوید که ازین سخنهاست که بعضی مبالغه کردند و گفتند که در لغت عرب هیچ
کلمه موجود نیست بلکه همه مرکب اند و الفاظ مضارعه کلمه نیستند بلکه مرکبند از دو اسم
یا خود از اسم و حرف زیرا که مابعد حرف مضارعه البته اسم است از آن سبب که اگر

باشند

فعل باشد می باید که یا ماضی شود یا مضارع یا امر هیچ یکی خود نیست پس اسم باشد و حرف
مضارعه نیز یا اسم است یا حرف مصنف میگوید که تحقیق این مقام و اطناب درین کلام وظیفهٔ
اهل عربیست بر منطقیین واجب نیست زیرا که نظر اینها بلغتی اختصاص ندارد بلکه بحث
ایشان از الفاظ بر وجه کلی است و مصنف میگوید که مشهور است میان منطقیین
که اسم مخبر عنه می باشد و فعل و حرف مخبر عنه نمی باشد مثلا زید قایم که میگوییم از اسم خبر می
دهیم بقیام اما از فعل نمی توانیم که خبر بدهیم زیرا که فعل خود نفس خبر است چون مخبر عنه
باشد و امام رازی سوال میکند که این که الفعل لا یخبر عنه میگویید این نیز خبریست
مخبر عنه اینجا یا اسم است یا فعل اگر اسم باشد دروغ میشود زیرا که اسم خود مخبر عنه
میشود و اگر فعل باشد تناقض میشود زیرا که لا یخبر عنه گفتن خبر است پس فعل مخبر عنه
شد همچنان که در مجهول مطلق گذشته است جواب اینست که مدعا آنست که معنی
فعل مخبر عنه نمی شود در آن حالت که از معنای فعل تعبیر کرده شود بمجرد لفظ فعل اگر چنانکه
از لفظ فعل معنی مراد نشود مخبر عنه میشود همچون که میگوییم که ضرب فعل ماضی است
مراد لفظ ضرب است و معنای فعل نیز اگر بمجرد لفظ فعل معبر نشود او نیز مخبر عنه می
شود همچنانکه میگوییم که معنای فعل چنانست مثلا پس درین مثال که میگوییم که ضرب لا یخبر
عن معناه مخبر عنه لفظ ضرب واقع شده است زیرا که ضمیر معناه بلفظ ضرب راجع است
و اگر میگوییم که معنا ضرب لا یخبر عنه در اینجا مخبر عنه معنای ضرب شد لکن بمجرد ضرب
تعبیر نشد بلکه بلفظ ضرب لفظ معنی مضاف شد و با و از معنی تعبیر واقع شد

انجمله

انجمله از آن تردید که کردند درین حد که الفعل لا یخبر عنه که مخبر عنه اسم است اینجا یا خود
فعلست اختیار میکنیم که فعل است و آن که گفتی که ناقض لازم می آید لازم نیست
زیرا که اینجا از معنای فعل بلفظ خود تعبیر نکردیم بلکه بلفظ اسم تعبیر کردیم که او لفظ
الفعل است تقسیم مفرد دوم بار مفرد را یکی باشد یا دو آن که معناش یکی باشد
اگر واحد بالشخص باشد یعنی چنان باشد که بدو چیز صادق شدن متصور نباشد که آنرا
جزئی حقیقی میگویند و خواهد آمد پس اگر لفظ مظهر باشد یعنی معناش ظاهر باشد بمرجع
الیه محتاج نباشد همچون ضمایر او را علم میگویند و در لغت علم بمعنای علامت است
و این نیز علامت آن شخص است همچون زید که معناش آن شخص معین است
و آن خود یکی است احتمال دو شدن نیست و اگر اسم مظهر نباشد مضمر میگویند
مثل انا و انت که معنای این نیز قابل تعدد نیست و اگر واحد بالشخص نباشد یعنی
قابل تعدد و تکثر باشد که او را کلی میگویند اگر حصول آن کلی در جمیع افرادش برابر باشد
در یکی اولویت نباشد آنرا متواطی میگویند مثل انسان که معنایش حیوان
ناطق است و این معنی در جمیع افراد محققه و مقدره برابر است و متواطی در لغت
متوافق است و اگر برابر نباشد بلکه در بعضی اولی یا اقدم یا اشد باشد
آن را مشکک میگویند همچون وجود که معناش هستی است اما هستی در همه موجود برابر نیست
هستی حق اولی و اقدم است از سایر اشیا و همچون بیاض که معناش سپیدی است
اما سپیدی در همه سپیدها برابر نیست و بعضی اشد است او خود ظاهر است

واین را ازان سبب مشکل میگویند که کسی که باین نظر کند شک میکند که معنی این لفظ
در همه افراد یکی است یا خود متعدد است پس گمانه این لفظ بشک انداخت و آن
مفرد که معنایش یکی نباشد اگر چنان باشد که برای یک معنی اولا موضوع شده بود ثانیا
برای مناسبتی ازو نقل کردند برای معنای دیگر بعد ازین ببینیم که اگر معنای اول را
هجر کرده باشند یعنی ترک کرده باشند که این لفظ را در واستعمال نمی کنند او را
منقول میگویند اگر اهل شرع نقل کرده باشد منقول شرعی میگویند همچون لفظ
صلوة که در لغت بمعنای دعاست و اهل شرع نقل کرده بفعل مخصوص که او نماز است
واگر اهل عرف عام نقل کرده باشد منقول عرفی می گویند مثل لفظ دابه که در لغت هر چیزی
که بر روی زمین حرکت میکند آنرا دابه میگفتند اما در عرف عام غالب شد که دابه
چهارپای را میگویند و او را فهم میکنند واگر اهل عرف خاص نقل کرده باشد
او را منقول اصطلاحی می گویند مثل اصطلاحات علوم و صناعات همچون که در نحو
فعل بصیغه مخصوصه میگویند و فاعل بآن لفظی میگویند که بفعل مرفوع شود واگر چنان که
معنای اول هجر نشده است بلکه در و نیز استعمال میکنند پس لفظ را نسبت بمعنای
اول حقیقت و نسبت بمعنای ثانی مجاز می گویند حقیقت از برای آن میگویند که ثابت است
در موضعش که حق میگویند بمعنای ثبت و مجاز از برای آن میگویند که از موضعش
تجاوز کرد و مجاز را استعاره نیز میگویند اگر مناسبت مشابهت باشد از سبب آنکه
در بعض چیزها مشترک باشند همچون که مردها در را باسد تشبیه میکنند از جهت اشتراک در

جرأت و اسد را با و اطلاق میکنند و مستعار میگویند کانه این لفظ بر او عاریتی است
واگر آن مفرد که معنایش متعدد باشد چنان نباشد که ابتدا برای یکی وضع کرده شود
و بمناسبتی ازو نقل شده باشد بلکه ابتدا برای هر دو وضع کرده باشند یا خود برای
یکی وضع کرده باشند اما بی مناسبت برای دیگری نقل کرده باشند آن لفظ را
نسبت بهر یک معنی مشترک میگویند زیرا که مشترکست میان این و آن و نسبت بهر دو
معنی مجمل میگویند یعنی که مبهم است مراد معلوم نیست و آن قسم را که گفتیم که
لفظ ابتدا برای یکی موضوع شود و بی مناسبت ازو نقل کنند مرتجل میگویند و در لغت
معنای ارتجال بی تأمل سخن گفتن است پس این نیز چون بی مناسبت نقل شد مرتجل
گفتند تقسیم مفرد سوم بار امست که اگر لفظ مفرد بلفظ دیگر موافق باشد در معنای
حقیقی مترادفان میگویند همچون اسد و لیث که هر دو بمعنای شیر است و مترادف
در لغت دو کس بر یک ستور سوار شدن است و اینجا نیز دو لفظ کانه بر یک معنی
راکب میشوند و اگر مخالف باشد بلفظ آخر در معنای حقیقی متباینان میگویند
همچون جدار و فرس که میان معنی هر دو دوری هست ازان سبب متباینان
می گویند یعنی دور از یکدیگر تقسیم مرکب لفظ مرکب اگر بشنونده فایده دهد چنان که
سکوت بر وی درست باشد یعنی سخن را قطع کردن روا باشد که بچیزی دیگر احتیاج
نباشد همچون احتیاج محکوم علیه بمحکوم به او را کلام می گویند همچون زید قایم و احتیاج را
قید کردیم باین که همچون احتیاج محکوم علیه بمحکوم به گفتیم زیرا که فی الجمله احتیاج منافی

نیست

مثلا هو قایم کلام تام است مع هذا که بمرجع ضمیر احتیاج هست و این کلام اگر محتمل
صدق و کذب باشد چنان که راست شدن و دروغ شدن را قابل باشد انرا قضیه می
گویند و خبر میگویند و تصدیق میگویند همچنان که میگوییم که فلان فلانست و این
سخن شاید راست باشد و شاید نباشد بخلاف انشائیات مثلا که سگی امر میکنیم که بزن
انجا احتمال صدق و کذب نیست زیرا انجا چیزی نیست که تصدیق یا تکذیب کنند طلب
محض است و اگر کلام محتمل صدق و کذب نباشد اگر چنانچه بطلب فعل دلالت کند
اولا و بالذات یعنی مدلولش از اول امر نفس طلب باشد یعنی که خود را بزرگ شمرد
و مطلوب فعل باشد امر میگویند یعنی فرمودن میگویند مثل آنکه کسی بزیردست
خود میفرماید که چنین کن و اگر مطلوب منع باشد از فعل نهی میگویند همچنین که میگوید
چنین مکن و اگر بخضوع و تواضع باشد دعا می گویند مثل آنکه از خدای تعالی چیزی طلب
می کنیم و اگر بتساوی باشد یعنی خود را برابر گیرد از التماس یعنی درخواست کردن
میگویند و اگر مدلولش اولا و بالذات طلب نباشد او را تنبیه میگویند کانه دیگری را
بضمیر خود متنبه می کند یعنی آگاه می سازد و این متناولست بتمنی یعنی چیزی را آرزو
کردن چنان که کسی بگوید که لیت لی مالا عظیما یعنی کاشکی مرا مالی بسیار می بود این
کلام تامست و خبر نیست و طلب نیز نیست اگرچه طلب لازم می آید اما اولا و بالذات
نیست یعنی متناولست بترجی یعنی امید داشتن بچیزی چنانک کسی ببودن چیزی
امیدوار باشد مثلا بگوید که لعل السلطان ینظر الی در ان وقت که نظر از سلطان

اگر باستعلا باشد

منوقع باشد

متوقع باشد این را ترجی می گویند این نیز کلام تامست و خبر و طلب نیست و متناولست
بندا مثلا که یا زید میگوید کلام تام است و بقسم نیز مثلا که والله میگوید جمله قسمیه تام
میشود زیرا که تقدیر یا زید ادعو زیدا است و تقدیر والله اقسم والله است اما مراد اخبار
نیست بلکه همان این زمان انشاء ندا میکند و انشاء قسم میکند و دیگر اقسام تنبیه
بسیار است همچون تعجب و تحسر و غیر آن و اگر لفظ مرکب کلام نباشد یعنی فایده تامه
ندهد اگر چنانکه مرکب باشد از دو اسم یا خود از اسم و فعل که ثانی با اول قید باشد او را
مرکب تقییدی می گویند مثل حیوان ناطق یعنی حیوانی که ناطق است حیوان را
قید کرد بناطق یا خود حیوان نطق یعنی حیوانی که نطق کرد انجا هر حیوان را قید کرد بنطق
یا خود چنان نباشد همچون مرکبات غیر تقییدیه مثلا که مرکب باشد از اسم و اداة همچون من زید
یا خود از فعل و اداة همچو ان یقوم و غیر آن و نحویین زعم کرده اند که کلام مرکب نمیشود
الا از دو اسم یا خود از اسم و فعل زیرا که البته در کلام محکوم علیه می باید و محکوم به می باید
محکوم علیه خود البته اسم است و محکوم به نیز یا اسم است یا خود فعل است مصنف
سوال میکند که این منقوض است بندا که او نیز کلام است و مرکب است از حرف و اسم
همچو یا زید که مرکب است از یا که حرفست و زید که اسم است باز جواب می دهد که ندا
در تقدیر فعلست زیرا که تقدیرش ادعو زیدا است یعنی که زید را میخوانم باز سوال می
کند که اگر چنانکه در تقدیر ادعو زیدا می بود خبری شد و محتمل صدق و کذب می شد حال اینست
کسی که یا زید بگوید با و معنی ندارد که راست گفتی یا دروغ گفتی بگویند باز جواب می

که فعل اینجا بمعنای خبر نیست اگرچه صیغه خبر است اما در معنی انشاست مثل بعت واشتریت
که در حین بازاریکی میگوید فروختم دیگر میگوید که خریدم این خبر نیست از بیع سابق بلکه بیع بهمین
لفظ منعقد میشود اینجا نیز زید را میخوانم که میگوید همین خوندن زیدست نه این که از خوندن
سابق خبر بدهد **باب** ثانی چونکه باب اول از قسم تصورات که در مقدمات بود تمام
شد شروع کرد بباب ثانی که در مباحث کلی و جزئی است و در و نشش فصل است **فصل**
اول در اقسام کلی و احکام وی است و در و چهار مبحث است **مبحث** اول در تعریف کلی و
جزئی هر مفهوم یعنی چیزی که در عقل حاصل میشود ازین خالی نیست که نفس تصور او
مانع شود از وقوع شرکت یعنی ازین حیثیت که در عقل حاصل شده است قابل نباشد
که در خارج بدو چیز صادق شود همچون صورت زید مثلا که در عقل حاصل میشود بغیر از زید
امکان ندارد که صدقش متصور شود والا صورت زید نمی شود انرا جزئی میگویند
واگر نفس تصور او از شرکت مانع نشود یعنی آن صورت حاصله در عقل قابل باشد
که بچند چیزی صادق فرض کنند او را کلی میگویند همچون مفهوم انسان که بزید و عمرو
و غیر آن صادق است و کلی جایز است که در خارج هیچ فرد از و ممکن نباشد
همچون شریک باری که مفهوم کلی است که ممکن است عقل برای این افراد توهم کند اما
در خارج ممکن نیست و جایز است که در خارج کلی را فرد ممکن شود اما بالفعل موجود نشود
همچون مفهوم عنقا که در خارج وجود ندارد اگرچه که ممکن است یا خود فرد واحد موجود شود
همین و بدین تقدیر فرد دیگر ممکن باشد همچون که مفهوم شمس که در خارج یک فرد موجود است

وافراد

وافراد دیگر ممکن است یا خود فرد دیگر ممکن نباشد همچون مفهوم واجب الوجود یعنی
ذاتی که وجودش البته لازم است این مفهوم کلی است و در خارج منحصر است در یکی که
ذات حقست و فرد دیگر ممتنع است و جایز که از کلی افراد متعدده موجود باشد یا متناهی
مثل ستارهای سیاره که منحصر است در هفت اگرچه که زیاده ممکن است یا خود غیر متناهی
باشد همچون نفوس ناطقه یعنی ارواح مردمان که پیش حکما غیر متناهی است
بحسب تناهی ابدان و افراد کلی آن چیزهاست که کلی بوی محمول شود بحمل مواطاة یعنی موافقت
چنان که این بالحقیقه انست بگویند همچون بیاض که مفهوم کلی است و افراد او چیزهایست
که در انسان و فرس و سایر چیزهاست که میگوییم که این بیاض است و آن بیاض است
اما چیزهایی که بیاض بایشان بحمل مواطاة محمول نباشد یعنی نتوانیم که این انست بگوییم
افراد بیاض نمی شوند مثل انسان و فرس و سایر سپیدها زیرا که بیاض بایشان بحمل
ذو هو محمول است یعنی که صاحب اوست مثلا انسان صاحب بیاض است
میگوییم یا خود بحمل اشتقاق محمول شود که از لفظ بیاض چیزی اشتقاق کنند
و بانسان حمل کنند مثلا انسان ابیض است میگویند این را حمل اشتقاق میگویند
و آن مشتق بحقیقت محمول میشود شیخ همچنین گفته است و ابو البرکات بنسبتی سوال
میکند سخن شیخ که گفت که حمل مواطاة بالحقیقه محمول شدنست و در حمل ذو هو بالحقیقه حمل
نیست و میگوید که لفظ ذو خود برای نسبت است هر بار که بسبب چیزی بچیزی خواهند
لفظ ذو می آرند مثل زید ذو مال و عمرو ذو علم و نسبت خود از محمول خارج است پس درین

درین سخن که الانسان ذو بیاض میگوییم ذو خارج شد از محمول بالعرض همین بیاض شد
پس لازم آمد که حمل بیاض بانسان حمل مواطاة باشد جواب آنست که نسبتی که خارج است
از محمول آن نسبت است که ربط میکند محمول را بموضوع همچون آنست که میان زید و قایم است
وجایز است که نسبتی باشد که جزء محمول باشد همچون زید ذو بیاض بلکه نفس محمول باشد
همچون که بگوییم که پدر پسر پدری است واما امام رازی چنان زعم کرده است که اگر موصوف را
بصفت حمل کنند مثلا الکاتب انسان بگویند حمل مواطاة میشود زیرا که موضوع و محمول
موافق می باشند که از هر دو طرف مراد ذات میشود اگر صفت را بموصوف حمل کنند
مثلا الانسان کاتب بگویند حمل اشتقاق میشود زیرا که موافقت نشد در موضوع ذات
شد و در محمول مفهوم که معنای مشتق است مراد شد پس حمل اشتقاق میگویند و مصنف
این سخن را بلفظ زعم ذکر کرد زیرا که باصطلاح معروف مخالفست متعارف آنست
که شیخ گفت مبحث دوم آنست که جزء بدو معنی می آید یکی آنکه کل است و آن را جزء
حقیقی می گویند و یکی آنکه هر مفهومی که مندرج باشد در تحت کلی او را جزء اضافی میگویند
همچون انسان مثلا که در زیر حیوان مندرجست و همچون حیوان که در زیر جسم نامی مندرجست
و جزء اضافی از برای آن میگویند که جزئیتش بنسبت آن کلی است که این در و مندرج است
و معنای اول را حقیقی از برای آن میگویند که جزئیتش نسبت بحقیقت خود است نه با امر
دیگر و جزء اضافی بجزء حقیقی مغایر است زیرا که این کلی میشود همچون مثال انسان
که گفتیم و جزء حقیقی خود کلی نمیشود و عام است از جزء حقیقی یعنی هر جزء حقیقی جزء

نسبت

مطلق

اضافی است

اضافی است زیرا که بهر جزء حقیقی صادقست که در زیر مطلق در زیر یک کلی مندرجست
مثلا زید در زیر انسان مندرجست و هر چیزی معین در زیر یک مفهوم کلی مندرجست اقل ما
یکون شیء من الاشیا گفتن با و جایز است واما عکس نیست یعنی چنان نیست که
هر جزء اضافی جزء حقیقی شود همچون مثال انسان که گفتیم و این جزء اضافی بجزء حقیقی
جنس نیست یعنی از مفهوم او جزء نیست زیرا که ممکن است که کسی جزء حقیقی را تصور
کند و اندراجش در زیر کلی تصور نکند اگر جزء می بود خود بی تصور او متصور نمی شد
و چون ظاهر شد که میان جزء اضافی و جزء حقیقی عموم مطلق شد یعنی هر حقیقی
اضافی است و هر اضافی حقیقی نیست گاه باشد که حقیقی شود گاه نباشد پس میان
جزء اضافی و کلی عموم من وجه باشد عموم من وجه آنست که صورتی باشد که این
بی او موجود باشد و صورتی باشد که او بی این موجود باشد و صورتی باشد که هر دو
موجود باشند و این بحث درین رد یکی خواهد آمدن پس جزء اضافی بی کلی موجود
می شود در جزء حقیقی مثلا که بزید جزء اضافی صادقست زیرا که زیر انسانست
و کلی صادق نیست و کلی بی جزء اضافی موجود میشود در اعم کلیات یعنی مفهومی
که از همه مفهومات اعم باشد همچون مفهوم شیء مثلا که بوی کلی صادق است اما جزء اضافی
صادق نیست زیرا که در زیر هیچ کلی مندرج نیست و در انسان مثلا هر دو مجتمع اند هم جزء
اضافی و هم کلی و مصنف میگوید که در ان سخن که کلی صادق نشود و جزء اضافی صادق
نشود نظر هست زیرا که هیچ کلی نیست که کلی دیگر با و صادق نشود اگر چه اعم اشیا باشد مثلا

بهر چیزی یا بب صادقست یا خود لا بب البته ازین هر دو خالی نیست پس جزئی اضافی باشد
بنسبت بب یا خود بلا بب و نسبت میان کلی و جزئی حقیقی مباینت است یعنی هیچ یکی بدیگری
صادق نمی شود این ظاهرست و باین مناسبت مصنف میان نسب مفهومات میکند
می باید دانستن که میان هر دو مفهوم نسبت منحصرست در چهار مباینت کلیه و مساواة
و عموم و خصوص مطلق و عموم و خصوص من وجه زیرا که دو مفهوم که بکدیگر نسبت کنند
یا چنان باشد که بهیچ چیزی که یکی صادق باشد آن دیگری صادق نشود او را تباین کلی می
گویند همچون انسان و فرس و اگر یکی صادق شود بچیزی که آخر صادق شود اگر صدق
هر یک مستلزم صدق دیگر باشد مساواة میگویند همچون انسان و ناطق که صدق
انسان مستلزم صدق ناطق است و بالعکس اگر صدق یکی مستلزم صدق دیگر باشد
لیکن صدق آن دیگر مستلزم صدق این نباشد عموم و خصوص مطلق میگویند همچون انسان
و حیوان که هر کجا که انسان صادق شود البته حیوان صادق میشود اما عکس نه که
حیوان صادق میشود بدون الانسان در فرس و حمار و غیر آن و اگر چنانچه در هیچ
یکی استلزام نشود بلکه گاه مصادق میشود گاه مفارق می شوند عموم و خصوص
من وجه می گویند همچون مفهوم ابیض و مفهوم انسان که گاه در یک ماده جمع میشوند همچون
انسان ابیض و گاه ابیض صادق میشود بی انسان همچون فرس ابیض و گاه
انسان صادق میشود بی ابیض همچون انسان اسود پس هر یک از دیگر من وجه اعم
می شود و من وجه اخص می شود و هر دو مفهوم که میان ایشان مساواة باشد میان

نقیضی ایشان همچنان مساواتست مثل انسان و ناطق که نقیض انسان لا انسان
و نقیض ناطق لا ناطق میان اینها نیز مساواتست هر جا که لا ناطق صادق شود لا انسان
صادق شود و بالعکس یعنی هر چیزی که ناطق نشود انسان نشود و هر چیزی که انسان
نشود ناطق نشود و نقیض اعم مطلق اخص است از نقیض اخص مطلق مثلا هر
چیزی که لا حیوانست او لا انسانست البته و هر چیزی که لا انسانست جایز است
که لا حیوان نباشد بلکه حیوان باشد پس لا انسان اعم شد از لا حیوان که در فرس
لا انسان صادقست و لا حیوان صادق نیست و نقیض اعم من وجه لازم نیست
که اعم شود از نقیض آخر یا اخص شود بلک جایز است که میان کلی شود همچنان
که میان لا انسان و حیوان عموم من وجه است زیرا که هر دو صادقند در فرس
و حیوان بدون لا انسان صادقست در انسان و لا انسان بدون حیوان صادقست
در حجر و شجر اما در میان نقیض ایشان که نقیض لا انسان انسانست و نقیض حیوان
لا حیوان و میان انسان و لا حیوان مباینت کلی هست ممکن نیست که انسان و لا
حیوان جمع شوند پس معلوم شد که میان نقیضی اعم من وجه مناسبت جزئیه بوده است
مناسبت جزئیه آنست هر یکی فی الجمله بدون الآخر صادق شوند اگر در جمیع صور باشد
مباینت کلیه و الا عموم من وجه پس مناسبت جزئیه شامل شد مناسبت کلیه و عموم من وجه
و میان نقیضی متباینین نیز مناسبت جزئیه هست زیرا که بعضی صورت باشد که مناسبت
کلیه باشد همچنان که میان انسان و لا ناطق مناسبت کلیه هست میان نقیضی شان

بعضی ناطق زیرکه لا انسان و ناطق متباینست کلیه هست و بعضی صورت باشد که
عموم من وجه باشد همچنان که میان فرس و انسان مباینت کلیه هست میان لا انسان
و لا فرس عموم من وجه هست زیراکه هر دو صادقند در حجر که هم لا فرس است و هم لا انسان
و لا فرس صادقست بدون لا انسان در عین انسان و لا انسان صادقست بدون
لا فرس در عین فرس پس چون که لازم شد که بعض متباینین بدون الآخر فی الجمله موجود
شود پس مباینت جزئیه لازم آمد مبحث سوم وقتی که بگوییم که حیوان کلی است
مثلا اینجا سه چیز یافت میشود یکی مفهوم حیوان من حیث هو یعنی آن مفهوم جسم نامی
حساس متحرک بالاراده که ما و کلیت عارض شد و او خود نفس کلیت نیست
زیراکه معنای کلیت نسبة اوست با کثیرین بصادق شدن نسبت خود هست
مغایر است آن چیزی که عارض شده است بحیوان و او مفهومیست که حمل کردیم
بحیوان در آن قضیه که گفتیم که حیوان کلی است و آن مفهوم بحیوان عارض میشود
و بالسان عارض می شود و بجمیع کلیات عارض میشود و او را کلی منطقی میگویند
زیراکه منطقی ازین کلی بحث میکند بخصوصیت حیوان نظر نمی کند ازین جهت که بحث او
عام است بخصوصیات مواد متعرض نیست الا که بر سبیل تمثیل و حیوان من حیث هو را
که معروض کلیت شد کلی طبیعی میگویند زیراکه طبیعی است از طبایع یعنی حقیقی است
از حقایق رسوم مجموع مفهوم حیوان کلی است و او را کلی عقلی میگویند زیراکه این تحقق
نمیشود الا در عقل و شک نیست که این مجموع مغایر است بهر یکی و وجود کلی طبیعی

دوم

سوم

مستلزم

مستلزم است زیراکه شک نیست که هذا الحیوان موجود است و در و منذیت هست و حیوان
و جزء موجود موجود است پس آن حیوان که در هذا الحیوان موجود شد اگر حیوان من حیث
هو باشد مطلوب حاصل شد و اگر حیوان مقید باشد نقل کلام میکنیم بآن حیوان مقید که
جزء او نیز حیوان من حیث هو است یا خود حیوان مقید پس البته بحیوان من حیث
هو خواهد رسیدن که او را حیوان بلا شرط شیء میگویند یعنی که حیوان است که هیچ
قیدی ندارد چونکه او موجود شد او خود چنانست که تصور او منع شرکت نمیکند
مثلا می دانیم که در عالم جانوری هست خواه انسان باشد خواه فرس باشد و غیر آن و آن
جانور مطلق کلی طبیعی است پس کلی طبیعی موجود شد و وجود کلی منطقی فرع وجود اضافیست
یعنی بوجود اضافات بعضی قابلند و بعضی نه یعنی معنای اضافی که همچون ابوت و
بنوت و نزدیکی و دوری و سایر معانی نسبیه اگر موجود باشد کلی منطقی نیز جایز میشود
که موجود باشد و اگر موجود نباشد کلی منطقی نیز موجود نمی شود و وجود کلی عقلی مختلف
فیه است و بیان او بنظر منطقی تعلق ندارد و کلی طبیعی را بحسب وجود سه اعتبار است
ما قبل الکثره باشد یعنی پیش از وجود افرادش وجود خود معتبر شود در علم موجد
چنانکه خدای تعالی پیش از ایجاد اشیا اشیا را می دانست و صور کلیه در علم او
متحقق بود و همچنان که هر کسی که کاری خواهد کردن اول آن کار را تصور میکند
بعد از آن شروع میکند یا خود کلی مع الکثره باشد چنانک ذکر کرده شد که حیوان
در ضمن جزئیات خود موجود است و یا خود بعد الکثره باشد چنان که اشیا را

می بینیم وخصوصیات مشخصات را طرح میکنیم وازمیان انسان امر کلی مشترک در عقل
حاصل میشود آنرا کلی بعد الکثره می گویند چنان که از زید و عمرو امر مشترک می گیریم
که انسانست و از انسان و فرس مشترک میگیریم که حیوان است مثلا و می باید دانستن
که کلی ازین حیثیت که کلی است محمول بالطبع است یعنی طبیعت کلی تقاضای آن میکند که محمول
باشد یعنی صادق باشد بکثیرین و جزئی اضافی ازین حیثیت که جزئی اضافی است موضوع است
بالطبع زیرا که ازان سبب جزئی اضافی شد که در زیر کلی مندرج شد و کلی براو محمول شد
واما جزئی حقیقی موضوع بالطبع نیست زیرا که در و ملاحظهٔ اندراج لازم نیست چنان که
گذشت مبحث رابع آنست کلی یا تمام ماهیت چیزیست یا جزء ماهیت یا خود خارج از ماهیت
اول را یعنی آن که تمام ماهیت باشد مقول فی جواب ما هو میگویند یعنی وقتی که از چیزی
بپرسند که او چه چیز است این صالح باشد که در جواب او گفته و ماهیت چیزی آنست
که آن چیز با و چیز باشد همچون که انسانیت در زید و آن که در جواب سوال ازین ماهیت
گفته شود او مقول فی جواب ما هو می باشد و هر مقول فی جواب ما هو یا اینست که
مقول باشد بحسب خصوصیت محضه یعنی وقتی که از خصوصیت چیزی سوال کنند بما هو
این بوی جواب شود واگر از دو چیز سوال کنند جواب نشود همچون حد نسبت
بمحدود که اگر از ماهیت انسان سوال کنند که ما هو جواب حیوان ناطق است واگر از
انسان و فرس سوال کنند که ما هما این بوی جواب نمی شود یا اینست که بحسب
الشرکه المحضه جواب شود یعنی اگر از دو چیز سوال کنند که ما هما یعنی ماهیت مشترکه ایشان

شود

جیست

جیست این بوی جواب شود اگر تنها از یکی سوال کنند جواب نشود همچون جنس
نسبت با نواعش که اگر سوال کنند از فرس و انسان که ما هما جواب حیوانست
واگر از خصوصیت انسان سوال کنند که ما هو جواب حیوان نمی شاید یا خود بحسب
شرکت و هم بحسب خصوصیت صالح باشد همچون نوع نسبت با فرادش که اگر از زید
سوال کنند که ما هو جواب انسان است واگر از زید و عمرو نیز سوال کنند که ما هما جواب
همین انسانست و دوم را یعنی جزء ماهیت باشد درین باب ایساغوجی یعنی
مباحث کلیات خمس ذاتی میگویند و مباحث کلیات خمس را ایساغوجی برای
آن میگویند که حکیمی که این مباحث را او استخراج کرده و ضبط کرده است نامش
بیونانی ایساغوجی بوده است یا خود شاگردش که با وی تعلیم این مسایل میکرد نامش
ایساغوجی بوده است و در غیر کتاب ایساغوجی ذاتی را معانی دیگر هست درین
نزدیک خواهد آمدن و شیخ در اشارات ذاتی را باین تفسیر که ذکر کرده شد
یعنی جزء ماهیت تفسیر کرده است و در شفا گفته که ذاتی آنست که عرضی نشود یعنی
از ماهیت خارج نشود پس نفس ماهیت باین تفسیر هم ذاتی باشد زیرا که نفس ماهیت
از خود خارج نیست با شیخ نظر کرد باین کلام که ذاتی آنست که منسوب باشد بذات
منسوب خود بمنسوب الیه مغایر است پس نفس ذات ذاتی نمی تواند شدن
و خود جواب داد که مراد از ذاتی درین مقام معنای لغوی نیست که نسبت
مراد شود بلکه اصطلاحی است و در اصطلاحی معنای نسبت مراد نیست و مصنف

آن که

مبحث

جواب اشارت کرد باین سخن که گفت که این تسمیه یعنی ذاتی بمعنای ما لیس بعرضی گفتن
اصطلاحی است لغوی نیست و بهر تقدیر که ذاتی مفسر شود دال علی الماهیه را بذاتی اعم
تفسیر کردن جایز نیست یعنی که بعضی منطقیین دال علی الماهیه را یعنی لفظی که بماهیه دلالت
کند بذاتی اعم تفسیر کرده اند یعنی جزء ماهیت که از ماهیت اعم باشد همچون حیوان که ذاتی
اعم است یعنی جزء ماهیت انسانست و از انسان اعم است و مصنف میگوید که این
تفسیر صحیح نیست زیرا که فصل جنس مثلا حساس ذاتی اعم است زیرا که جزء است
از ماهیت انسان و اعم است از وی زیرا که بفرس نیز صادقست و دال علی الماهیه
شود اگر بماهیت مختصه دلالت کند می باید که نوع شود همچون انسان و اگر بماهیت
مشترکه دلالت کند می باید که جنس شود همچون حیوان و مرد و خود نیست اگر سوال کنند
که فصل جنس نیز دلالت میکند بماهیت بالالتزام مثلا که حساس دلالت میکند بحیوان
بطریق التزام زیرا که حیوانیت لازم است بحساس جواب میگوییم که معتبر در مقول
فی جواب ما هو دلالت مطابقه است نه دلالت التزام یعنی وقتی که از چیزی
سوال کنند بما هو جواب لفظی می باید که بان ماهیت بالمطابقه دلالت کند چیزی نمی
باید گفتن که از ان این معنی مفهوم شود بی آن که برای ان موضوع شود چونکه ظاهر
شد که تفسیر کردن دال علی الماهیه بذاتی اعم راست نیست پس فرق می باید میان
مقول فی جواب ما هو و مقول فی طریق ما هو و داخل فی جواب ما هو فرق آنست
که آن چیزی که جواب میشود از سوال ما هو یعنی بماهیت بالمطابقه دلالت میکند مقول

نیست زیرا که اگر دال علی الماهیه

التزاما

فی

فی جواب ما هو میگویند مثل حیوان ناطق در جواب ما الانسان که مجموع حیوان ناطق
تمام ماهیت انسانست و چیزی که در ان جواب واقع میشود و جزء ماهیت میشود و لفظ
با و بمطابقه دلالت میکند او را مقول فی طریق ما هو میگویند مثل حیوان که در مثال
مذکور واقع است دلالت میکند بمفهوم حیوان بالمطابقه و انچیزی که لفظی نیست
در جواب که با و بالمطابقه دلالت کند بلکه بتضمن دلالت میکند او را داخل
فی جواب ما هو می گویند مثل حساس که لفظ حیوان با و بالتضمن دلالت میکند
پس معلوم شد که در جواب ما هو البته تمام ماهیت بالمطابقه می باید و جزء
ماهیت یا بالمطابقه یا بالتضمن می باشد و اما التزام معتبر نیست اصلا نه
در جزء و نه در کل مصنف میگوید که مراد ما از ذاتی جزء ماهیت است و از عرضی خارج
از ماهیتست و جزء ماهیت که ثانی اقسام کلی است منحصرست در جنس و فصل زیرا
که اگر مشترک نباشد میان ماهیت و میان نوع ثانی از انواع او را فصل می
گویند و فصل در لغت جدا کردن چیزی از چیزی است و این نیز ذاتی است
که ماهیت را از جمیع ما عدا جدا میکند همچون ناطق که فصل انسانست تمیز می
کند انسان را از جمیع ما عدا خواه که مشارک باشد در جنس همچون فرس و
حمار و غیر آن که در حیوانیت با انسان مشارکند و ناطق انسان را از ایشان تمیز
میکند و خواه که مشارک باشد در مطلق هستی یعنی میان ماهیت و آن نوع
غیر از هستی او مشترک نباشد همچون ماهیتی که جنسش نباشد و اجزایش همه فصل میشود

ومساوی میشوند بماهیت و ماهیت را تمیز میکند از ماسوائش و اگر ذاتی که جزء
ماهیت مشترک باشد میان ماهیت و نوعی از انواع که مخالف باشند بماهیت در
حقیقت بدانیم که اگر تمام مشترک باشد میان ایشان یعنی جزء مشترک نباشد میان
ایشان الا در او داخل شود جنس میگویند زیرا که وقتی که از ماهیت و آن نوع
سوال کنند که ایشان چیستند این جواب میشود و تمام ماهیت مشترکه همین اوست
مثلا که از انسان و فرس سوال کنند که این هر دو چیست جواب اینست که حیوانند
زیرا که هر جزء مشترکی که میان ایشان هست همچون جسمیت و نمو و حس و حرکت
ارادیه همه در حیوان داخل است زیرا که حیوان عبارتست از جسم نامی حساس
متحرک بالارادة و دیگر همچون جسم نامی که جنس حیوانست که اگر سوال کنند از نبات و
حیوان که این هر دو چیست جواب می دهند که جسم نامی است یعنی جسمی است که
ساعة فساعة مناسب طبیعی میزاید می باشد و اگر آن جزء که مشترک باشد میان
ماهیت و نوعی از انواع تمام مشترک نباشد بلکه از تمام مشترک بعضی باشد لابد است
که مساوی باشد بتمام مشترک زیرا که مباین شدن متصور نیست کو ذاتی البته محمول
می باشد و اخص شدن نیز متصور نیست زیرا که جزء شیء اخص نمی شود و الا کل بدون
الجزء موجود شود و اعم شدن نیز جایز نیست زیرا که اگر از تمام مشترک اعم شود تحقیقا
بمعنی العموم لازم می اید که در نوعی که مباین تمام مشترک باشد اس بعض انجا موجود
شود و مشترک شود میان تمام مشترک و آن نوع حال اینست که میان آنها نیز

است

هیچ

تمام

تمام مشترک نیست چنان فرض کرده ایم بلکه بعض است از تمام مشترک پس تمام مشترک
دیگر باشد میان تمام مشترک اول و نوع آخر که مباین اوست و این از و نیز بعض
شود پس نقل کلام میکنیم بان تمام مشترک ثانی که این بعض ما و البته مساوی می باید
و الا که از و نیز اعم شود پس تمام مشترک ثالث لازم اید و علی هذا پس تسلسل لاحد
باطل است البته بجایی می باید رسیدن که این بعض تمام مشترک بتمام مشترک
مساوی باشد وقتی پس نسبت بتمام مشترک این بعض فصل میشود و تمیز میکند او را
از جمیع ما عدایش و چیزی که جنس را از جمیع ما عدا تمیز کند نوع را نیز از بعض ما عدا تمیز
باید کردن پس نسبت بماهیت فصل بعید شد همچون حساس مثلا که نسبت بحیوان
فصل قریب است که حیوان را از جمیع ما عدایش تمیز میکند و نسبت بانسان
نیز فصل است اما فصل بعید که از شجر و حجر تمیز می کند اما از حمار و فرس تمیز نمی کند
پس ظاهر شد که جزء ماهیت یا جنس است یا فصل جنس نیز یا قریب یا بعید زیرا که اگر از
ماهیت و هر کدام نوعی که مغایر اوست و مشارکست در ان جنس جواب همین
یکی باشد جنس قریبست همچون حیوان که اگر از انسان و فرس سوال کنند جواب
حیوانست و اگر انسان و شیر سوال کنند جواب همین اوست و اگر جواب
یکی نباشد جنس بعید است مثلا جسم نامی که نسبت بانسان جنس بعید است زیرا
که اگر انسان و نبات سوال کنند جواب جسم نامی است و اگر از انسان و فرس
سوال کنند جسم نامی جواب نمی شود بلکه جواب حیوانست و هر بار که جواب بیشتر

که مساوی باشد

سوال کنند

از هر

شود بعد جنس زیاده میشود همچون جسم مطلق که اگر انسان و حجر سوال کنند نه حیوان جواب
ونه جسم نامی بلکه جواب او مطلق جسم است پس جسم نسبت با نسان بعید تر است
از جسم نامی و هر بار که بعد جنس بیشتر باشد در جواب ذاتیات کمتر می ماند مثلا ذاتیات
حیوان بیشتر است از جسم نامی زیرا که در حیوان جسم نامی هست و دیگر حساس و
متحرک بالاراده و ذاتیات جسم نامی بیشتر است از جسم مطلق زیرا که در جسم نامی
جسم مطلق هست و نامی هست و علی هذا و فصل نیز یا قریبست یا بعید است زیرا
که فصل می باید که تمیز کند ماهیت را از مشارکات در جنس یا در وجود پس اگر از
جمیع مشارکات تمیز کند فصل قریب باشد همچون ناطق نسبت با نسان که
انسان را از جمیع ما عدا تمیز میکند و اگر از بعض ما عدا تمیز کند فصل بعید می باشد
همچون حساس که انسان را تمیز میکند از نبات و شجر اما از فرس و حمار تمیز
نمیکند چنانکه گذشت و ذاتی که بمعنای جزء ماهیت است موصوفست بسه
خاصه یکی که رفع او و سلب او از ماهیت ممتنع است باین معنی که وقتی که
ماهیت و آن ذاتی متصور شوند ممتنع باشد که عقل حکم کند که این ماهیت
بی این ذاتی موجود شود مثل انسان و حیوان که هر که انسان را و حیوان را تصور
کند ممکن نیست که حیوان را از انسان سلب کند و بگوید که انسان بی حیوان
میشود و خاصه دوم آنست که کسی که ذاتیت را تصور کند واجبست که ذاتی را
بوی اثبات کند یعنی نمی تواند که ذات را بی ذاتی تصور کند مثلا هر که انسان را

می شود

اینست

تصور

تصور کند البته حیوان را تصور میکند و حیوانرا با نسان اثبات می کند و خاصه
سوم آنست که چون ذاتی جزء ذاتست البته مقدمست بر ذات در وجود یعنی جزء
اگر جزء عقلی باشد در وجود عقل مقدم میشود و اگر جزء خارجی باشد در وجود خارجی مقدم
می باشد و مادام که جزء موجود نباشد کل موجود نمی شود و همچنان در عدم خارجی و ذهنی
که عدم جزء مقدمست بر عدم کل اما در وجود هر جزء موجود می باید شدن تا که کل موجود شود
و در عدم همان که یک جزء معدوم شود کل معدوم میشود همچنان که اربعه ان وقت
موجود می شود که هر فرد موجود شود اما وقتی که یکش معدوم شود همان اربعه معدوم
میشود ثلثه می ماند پس معلوم شد که در دانستن کل دانستن اجزا واجبست اما شیخ
میگوید اجزا را اجمالا دانستن کفایت میکند علی التفصیل باین معنی که امتیاز
هر جزء از ما عدایش بداند لازم نیست حتی که التفات کند و هر جزء را بخاطر آرد
و امام رازی باین سخن انکار کرد زیرا که پیش وی علم اجمالی متصور نیست و هر چیز البته
یا خود معلوم تفصیلی است یا خود هیچ معلوم نیست و میگوید که وقتی که چیزی معلوم
شود البته خود از ما عدایش متمیز میشود و آن تمیز نیز معلوم میشود و مصنف میگوید
که سخن امام ضعیف است زیرا که تقاضا میکند هر گاه که علم واحد حاصل شود
علوم غیر متناهیه حاصل شود زیرا که دانستن چیزی چون که مستلزم شد که امتیازش
دانسته شود پس امتیاز نیز چیزی است و دانسته شد پس امتیاز او نیز دانسته شود
پس نقل کلام با مساز امتیاز می کنیم علوم غیر متناهیه لازم آمد این خود محالست

دانستن

نیز

وگفته بودیم که ذاتی را در غیر کتاب ایساغوجی یعنی در غیر مباحث کلیات
معانی دیگر هست او را بیان کنیم او در چهار محل مستعمل میشود اول در محمول یعنی
ذاتی را بمحمول اطلاق میکنند بچهار معنی یکی آن محمول را میگویند که انفکاکش ممتنع
باشد از چیز خواه لازم باشد بوجودش و خواه لازم باشد بماهیتش آنکه لازم باشد
بوجود همچون اسود بحبشی که سواد بوجود حبشی لازم است نه بماهیت انسانیه اش
وانکه لازم باشد بماهیت همچو حفت شدن که لازم است بماهیت اربعه بی او
متصور نمی شود و دوم آن محمول را میگویند که انفکاکش ممتنع باشد از ماهیت چیزی
چنان که این زمان گفته شد و این اخص است از معنی اول زیرا که چیزی بماهیت که
چیزی لازم شود البته بوجودش نیز لازم میشود بدون العکس سوم آنکه رفع او
از چیزی ممتنع میشود یعنی ذهن قادر نشود که بعد از تصور موضوع و محمول محمول را سلب
کند از موضوع و این معنی اخص است از معنای دوم زیرا که آنچه ذهن برفع
او قادر نشود در نفس امر نیز ممتنع الانفکاک میشود بدون العکس یعنی چیزی که در
نفس امر ممتنع الانفکاک شود جایز است که ذهن او را رفع کند از ان جهت که
لزومش را نداند چهارم آنکه ایجاب او بچیزی لازم شود یعنی بمجرد تصور موضوع
لازم شود که محمول را با و اثبات کنند یعنی لازم بین بالمعنی الاخص شود
چنانچه این اصطلاح بیان خواهد شدن و این معنی از معنای ثالث اخص است
ومحل دوم از ان محلها که لفظ ذاتی انجا مستعمل شود در نفس حمل یعنی چیزی را بچیزی

حمل کردن

حمل کردن در بعض مواضع مسمی می شود بذاتی و او در هشت موضع است یکی آن که
موضوع بموضوعیت مستحق باشد همچنان که الانسان کاتب میگویند این حمل را ذاتی
میگویند دوم آنست که محمول اعم باشد از موضوع همچون الانسان حیوان سوم
آن که محمول بالحقیقه یعنی بمواطاه محمول باشد بموضوع همچون کاتب که با انسان بمواطاه
محمولست نه همچون کتابت که باسفاق محمولست چهارم آنکه محمول با مقتضای طبیعت
موضوع باشد همچون الحجر متحرک الی اسفل زیرا که حرکت سنگ بزیر مقتضای طبع
سنگست پنجم آنکه محمول دایم الثبوت باشد بموضوع همچون حرکت بفلک ششم
آنکه بموضوع بی واسطه ثابت شود همچون ادراک امور غریبه بانسان هفتم
آنکه محمول مقوم باشد موضوع یعنی موضوع بمحمول قایم شود همچو الاسود جسم که سواد
قایمست بجسم هشتم آن محمول که بموضوع بواسطه امر اعم یا خود امر اخص نباشد
بلکه یا بلا واسطه باشد یا خود بواسطه امر مساوی باشد و این قسم را در مباحث
برهان عرض ذاتی می گویند چنان که در مباحث موضوع منطق گذشته است و
بمقابلات این چیزها که ذکر کرده شد عرضی میگویند و محل سوم از ان محلها
که لفظ ذاتی انجا مستعمل میشود ایجاب سبب است بمسبب یعنی چیزی که بچیزی
سبب باشد اگر آن مسبب بان سبب دایم مترتب باشد یا خود اکثریا مترتب
باشد انرا ایجاب ذاتی میگویند همچون ترتب مردن بسر بریدن و ترتب تشنج
سقمونیا و اگر ترتب اقلی باشد عرضی می گویند همچنانکه برق جهید ناگاه کسی در

اسهال

روشنی او بکنهی مطلع شد این ترتیب را عرضی میگویند و محل چهارم از استعمال
ذاتی انست که چیزی در وجود خود قایم باشد بذات خود آنرا موجود بالذات میگویند
همچون اجسام و آنکه بذات خود قایم نباشد آنرا موجود بالعرض میگویند همچون
اعراض و خارج از ماهیت که ثالث اقسام کلی است ازین خالی نیست که مخصوص
باشد بطبیعت واحده یعنی در یک حقیقت موجود باشد آنرا خاصه میگویند همچون
کاتب و ضاحک که مخصوصند بانسان و الا اگر بطبیعت واحده مخصوص نباشد
عرض عام می گویند همچون ماشی نسبت بانسان عرض عام است زیرا که در حقیقت
انسان نیز هست و در حقیقت فرس و غیر آن هم موجود است و خارج ماهیت
بوجهی دیگر منقسم میشود بلازم و غیر لازم زیرا که اگر چنان باشد که از ماهیت
جدا شدن ممکن نباشد لازم میشود و اگر ممکن باشد غیر لازم میشود و آنچه لازم باشد
یا نفس ماهیت لازم باشد همچون زوجیت اربعه او را لازم ماهیت میگویند
یا خود ماهیت موجوده لازم باشد بنفس ماهیت نباشد او را لازم وجود میگویند
همچون سپیدی برومی و سیاهی بحبشی و لازم نیز ازین خالی نیست که بوسط لازم باشد
یعنی در دانستن لزوم او محتاج باشیم بوسط و وسط آن چیزی است که مقارن
میشود بقول ما که لانه میگوییم در مقام اثبات چیزی مثلا که میگوییم العالم حادث که
لانه متغیر این متغیر را وسط میگویند که اثبات حدوث بعالم بواسطه این شد
حاصل اینست که لزوم نظری باشد یا خود لازم باشد بغیر وسط یعنی لزوم او ظاهر

باشد

باشد محتاج بواسطه نباشد همچون زوجیت اربعه و این دو قسم اهر دو موجود اند یعنی بعض
لوازم بوسط است و بعض بغیر وسط چنان نیست که جمیع بوسط باشد یا خود
جمیع بغیر وسط باشد زیرا که اگر جمیع بغیر وسط می شد بالزوم هیچ چیزی مجهول نمی ماند
مع هذا که چنان نیست و اگر جمیع بوسط می شد تسلسل لازم می آمد از طرف
مبداء زیرا که چون هر لازم بوسط شد لازم خود خارج است از ماهیت پس از آن
سبب باشد که لازم از وسط خارج است یا خود وسط از ماهیت خارج است
بهر تقدیر احتیاج می شود بوسط دیگر و لزوم آن وسط دیگر نیز خود البته بوسط باید پس
نقل کلام میکنیم بآن وسط ثانی و لزوم او نیز محتاجست بوسط ثالث و علی هذا
پس از لازم با ماهیت رسیدن امور غیر متناهیه حاصل شود این خود درست نیست
و تسلسل از طرف مبداء گفتیم زیرا که تسلسل از جانب معلول درستست مثلا که سلسله
موجودات را الله اول می باید که واجب الوجوده است اما آخر نیست
که الی غیر النهایه می رود هم مذهب ما نیز آنست که نعیم جنت را آخر نیست
اما این که خدای تعالی را هو الاول و الآخر میگوییم بمعنای دیگر است و هر لازم
قریب یعنی آنکه بوسط نباشد بین الثبوت است بملزوم یعنی ثبوت او بملزوم
ظاهر است چنانکه کسی که تصور لازم و تصور ملزوم بکند همین باین دو تصور جزم
میکند بلزوم زیرا که اگر چنان ظاهر نشود و محتاج باشد بوسط پس لازم قریب
نباشد و اینجا نظر ظاهر می آید که مولانا قطب الدین ایراد کرده است که از عدم

ومحتاج بنظر

احتاج بوسط جه لازم که تصور طرفین کفایت کند شاید که بحس یا خود بتجربه یا دیگر چیزها
محتاج شود غایتش اینست که بنظر محتاج نشود و هر لازم که قریب نباشد یعنی بوسط
باشد بین نیست این ملازمه ظاهرست زیراکه اگر بین می شد بوسط محتاج نمی شد
و مصنف میگوید که امام رازی احتجاج کرده است برین مدعی که هر لازم قریب
البته لازم بین است و گفته است که اگر چنان نمی بود هیچ مجهول از معلوم کسب
نمی شد زیراکه هر قضیه که مجهوله باشد البته خود محمولش از موضوع خارجست زیرا
که اگر داخل شود قضیه بدیهی می شود و مجهول نمی شود مثلا هر کسی که انسان را بداند حیوانیتش نیز
البته می داند مجهولیت معقول نیست پس وقتی که در قضیه مجهوله محمول خارج نشد حال
اینست که کسب این مجهول بچیزی می باید که این از آن چیز خارج باشد یا خود آن چیز از
موضوع خارج باشد زیراکه در کسب یک قضیه مجهوله دو قضیه معلومه می باید
و در آن دو قضیه البته محمول یکی خارج می باید از موضوع و آن خارج اگر لازم بین
نباشد محتاج میشود بوسط و نقل کلام میکنیم با آن وسط و تسلسل لازم می آید و
مصنف جواب می دهد که از سخن تو این لازم می آید که البته بلازم بین منتهی شود او خود
مسلم است و این که لازم قریب بین باشد او چه حاجت و دلیل تو بان دلالت
نمیکند و مدعی خود این بود و دیگر مصنف میگوید که امام رازی تشکیک کرد در لزوم چیزی
بچیزی و گفت که هیچ چیزی بچیزی لازم نیست زیراکه اگر لازم باشد پس میان لازم و
ملزوم لزوم متحقق شود و لزوم خود مغایر است بلازم و ملزوم زیراکه میان ایشان

نسبت

نسبت است و نسبت بمنتسبین مغایر است پس این لزوم اگر بملازمین لازم باشد میان
لزوم و متلازمین لزوم دیگر متحقق شود و نقل کلام میکنیم بلزوم ثانی که او نیز لازم است
تا به الی غیر النهایه برود تسلسل لازم می آید و اگر لزوم بمتلازمین لازم نشود پس
انفکاک میان لزوم و متلازمین جایز باشد پس لازم لازم نباشد مصنف جواب
میدهد که اختیار میکنیم که لزوم بمتلازمین لازمست غایتش که تسلسل لازم آید اینست صح
و در چنین چیزها تسلسل ممتنع نیست زیراکه از امور اعتباریه است بانقطاع اعتبار
منقطع میشود همچون که واحد را بهر مرتبه که از اعداد هست نسبتی هست مثلا نصف
اثنین است و ثلث ثلثه است و ربع اربعه است و عشر عشره و عشر عشر مایه است
و علی هذا هر عدد که اعتبار میکنی این را بوی نسبتی هست و اگر اعتبار را قطع
میکنی نسبت نیز منقطع میشود و اینجا نیز هر بار که لزوم را ملاحظه میکنی و او را
بمتلازمین نسبت لزوم دیگر پیدا میشود اگر ملحوظ قصدی نشود و ملتفت الیه می کنی صح
نگردد لزوم نیز پیدا نمی شود پس در حقیقت تسلسل موجود نشد و بدان که لزوم
چیزی بچیزی گاه میشود که از ذات ملزوم میشود که تقاضا میکند لازم را
یا بغیر وسط همچون ذات باری که عالمیت تقاضا میکند یا خود بوسط همچون
ذات انسان که عالمیت تقاضا می کند بواسطه ناطق که جزء است و گاه
می شود که از ذات لازم میشود بلا واسطه همچون ذو عرض شدن لازم است
بجسم اما منشاء لزوم جسمیت نیست زیراکه اگر جسم از اعراض خالی باشد بمفهومش

منافی نیست یا خود بواسطه باشد همچون مسطح شدن بجسم لازم است بواسطهٔ
جسم تعلیمی یعنی مقدار جسم که البته از جسم جدا نمی شود و گاه میشود که ذات هر دو یعنی
لازم و ملزوم تقاضای لزوم کند همچون متعجب که لازم است بانسان هم انسان
او را تقاضا میکند و هم او انسان را و گاه میشود که نسبت امر منفصل لازم می
شود مثل موجودیت که لازم میشود بمعلول بسبب علت بر همه تقادیر ملزوم
خالی نیست که مرکب باشد یا بسیط باشد بعضی گفته اند لزوم بسبب امر منفصل جایز
نیست زیرا نسبت امر منفصل با بن لازم و ملزوم همچون نسبت او است باشیای
دیگر پس تقاضای لزوم کردن میان این دو چیز و میان سایر اشیا نکردن
ترجیح بلا مرجح است و جواب او آنست که لازم نسبت او بهمه برابر باشد جایز است
که بخصوصیت بعض اشیا مناسبتی شود که ملازمه انشان را تقاضا کند همچون
عقل اول که ملازمه تقاضا میکند میان نفس اول و فلک اول و بعضی میگویند
جایز نیست که بسیط را چیزی لازم شود زیرا که اگر چیزی بسببی لازم شود او مقتضی آن لازم
میشود پس نسبت بآن لازم هم فاعل میشود و هم قابل میشود این خود در حکمت
مبرهنست که جایز نیست و بعضی می گویند بسیط را دو چیز لازم نمی شود
و الا که بسیط که یک چیز است بدو چیز مصدر باشد و از یک چیز دو چیز ظاهر شدن در
حکمت مبرهن است که جایز نیست جواب هر دو آنست که لازم که بسیط هم قابل هم
فاعل شدن و بدو چیز مظهر شدن جایز نباشد و آن دلیلها که حکما گفته اند مزیف است
بل که جایز است

موضعش معلوم شده است و بتقدیری که سخن حکما راست باشد اینجا آن وقت لازم
می آید که بسیط نسبت بلازم فاعل باشد و مقتضی باشد بلکه لزوم بامر منفصل مستند شدن
خود جایز است چنان که درین نزدیکی گذشت تا باین وقت سخن در عرضی لازم بود
و عرضی غیر لازم یعنی امر خارج که از چیزی که جدا شدن ممتنع نباشد تا این است که دایم
از او جدا نمی شود اگر چه جایز است اما واقع نیست همچون کسی که امی باشد خط کتابت
نداند از اول تا بآخر عمر بدان صفت شد و صف امیت او را عرضی غیر لازم است
اما که دایم است پس او را مفارق بالقوه میگویند اگر از و گاه گاه جدا می شود عرضی
مفارق بالفعل میگویند او نیز تا این است که جدا شدن آسان باشد همچون قیام
که از کسی جدا می شود بقعود و قعود جدا می شود بقیام یا خود جدا شدن مشکل باشد
همچون عشق که بکسی عارض میشود جدا شدن بغایت مشکل می باشد و دیگر آنکه
جدا می شود تا این است که سریع الزوال باشد یعنی همان که عارض شد بنزدیکی جدا
شود همچون حمرهٔ خجل یعنی کسی که شرمسار می شود تا و سرخی می آید و زود زایل میشود
یا خود بطی الزوال باشد یعنی دیر زایل باشد همچون جوانی که از کسی دیر زایل میشود و حسنه
میگوید که از سخنهایی که تا باین وقت گفته شد ظاهر گشت که کلیات منحصر بوده است
در پنج کلی زیرا که کلی ازین خالی نیست نسبت بجزئیات متفقه الحقیقه همچون زید و عمرو
تمام ماهیت باشد او را نوع می گویند همچون انسان و اگر جزء ماهیت باشد اگر مقول
باشد در جواب ما هو بحسب الشرکة المحضه او را جنس میگویند همچون حیوان که جزء است

از ماهیت جزئیات و مقولست در جواب ما هو بحسب الشرکه یعنی در جواب الانسان
والفرس والا که جزء ماهیت باشد اما در جواب ما هو مقول نباشد فصل می گویند همچون
ناطق در جواب ما هو نمی شاید اما جزء ممیز است و اگر خارج باشد از ماهیت جزئیات
اگر بحقیقت واحده مخصوص باشد او را خاصه می گویند همچون کاتب و ضاحک اگر
مخصوص نباشد بحقیقت واحده بلکه در حقایق متعدده موجود باشد او را عرض عام
می گویند همچون ماشی که در انسان هست و فرس و غیر آن هست و بعد ازین مباحث
هر یکی ازین کلیات خمس ذکر کرده میشود پس فصل ثانی در مباحث جنس است
مبحث اول در تعریف جنس جنس در لغت یونانس بلفظی مستعمل میشد که آن
لفظ در میان ایشان بمعنای امر مشترک بود همچون رومی شدن که مشترک است برو
ومصری شدن بمصریان و بمعنای حرفت و صناعت نیز بود همچون زرگری و درزی
و در اصطلاح مقول علی کثیرین مختلفین بالنوع فی جواب ما هو یعنی آنست که محمول
باشد بکثیرین که در نوع مختلف باشند در جواب ما هو همچون حیوان که مقول می شود
بافراد انسان و افراد فرس که هر یکی در نوع یعنی در حقیقت بیکدیگر مخالفند پس
مقول همچون جنس بعید است که متناولست بکلی و جزئی و قتی که علی کثیرین گفته شد
جزئی خارج شد زیرا که بجمیع کلیات خمس متناولست و چون که مختلفین بالعدد گفته
شد نوع بیرون شد زیرا که نوع بمختلفین بالحقیقه مقول نمی شود بلکه بمتفقین بالحقیقه مقول
می شود که مختلفین بالعدد است فقط همچون زید و عمرو چون که فی جواب ما هو گفته شد

میان

سایر کلیات همچون فصل و خاصه و عرض عام بیرون شد زیرا که هیچ یکی ازینها
مقول فی جواب ما هو نمی شوند زیرا که بماهیت بالمطابقه دلالت نمی کنند مقول فی جواب
ما هو خود لازم است که بماهیت بالمطابقه دلالت کند چنانکه گذشت و مصنف
میگوید باین تعریف که جنس را کرده شد اعتراضات هست اول اینست که اگر مقول
علی کثیرین جنس شود بکلیات خمس پس از جنس مطلق اخص شود زیرا که جنسیت این
مخصوص است بکلیات خمس و مطلق جنس خود بسیار اجناس از جواهر و اعراض
همه صادقست و هم از جنس مطلق اعم شود زیرا که در تعریفش جنس شد جنس خود اعم است
از نوعش پس چیزی از چیزی هم اعم هم اخص شدن خود جایز نیست جواب
آنست لانم که لهم اعم هم اخص شدن جایز نباشد آن وقت جایز نمی شد که اعتبار
وحیثیت یکی بودی اینجا خود دو اعتبار هست باعتبار ذات مقول علی کثیرین
که مفهومی است که صادقست بهر کلی عموم ثابت شد و باعتبار عارض که جنس
واقع شد در تعریف جنس و جنس جنس اخص است از مطلق جنس خصوص ثابت
شد و اینجا استحاله نیست حاصل این که مقول علی کثیرین نظر بمفهومش اعم باشد
از جنس و نظر بعارضش اخص باشد جایز است محذور نیست اعتراض دوم آنست
در تعریف جنس نوع را ذکر کرد حال اینست که در تعریف نوع جنس مذکور است
زیرا که نوع را خواهد تعریف کردن باین که آنست که بوی و بغیر وی جنس مقول
باشد در جواب ما هو پس دانستن نوع موقوف شد بجنس و دانستن جنس موقوف

بنفس

شد بنوع و دور لازم آمد جواب آنست که نوعی که در تعریف جنس واقع شد نوع حقیقی است
و نوعی که معرف شد بجنس نوع اضافی است هر دو یکی نیستند پس دور لازم نیامد
و فرق این هر دو نوع خواهد آمد اعتراض ثالث آنست که ازین خالی نیست
که جنس در خارج موجود باشد یا معدوم اگر موجود باشد مشخص میشود زیرا که هر موجود خارجی
البته مشخص و معین است بتشخص مخصوص و مکان و زمان معلوم دارد پس بکثیرین
مقول شدن جایز نمی شود همچنان که می دانیم که زید موجود در خارج بعمرو و سایر چیزها
محمول نمی شود هر یکی بهویت خود متمیز است از دیگری و اگر جنس در خارج موجود نشود
پس چون مقول فی جواب ما هو میشود که مقول فی جواب ما هو مقوم میشود و معدوم
خود بموجود خارجی مقوم نمی شود مقوم آنست که قیام او در خارج بسبب این باشد
جواب موقوفست بتمهید مقدمه و این مقدمه آنست که بعضی میگویند که در خارج غیر از
از اشخاص چیزی نیست همه موجودات عینیه جزئیاتند و امور مشترکه از جزئیات
منتزع میشود و در عقل موجودی باشد در خارج نمی باشد و بعضی میگویند که طبیعت
و حقیقت در خارج موجودست و بر و تشخصات عارض میشود و تشخص می شود
همچنانکه بمقابله چیزی صد آینه میگیرند در همه ان چیز است که دیده میشود اما بسبب
تعدد اینها متعدد میشود پس طبیعت کلیه نیز همچون انسان مثلا امر واحد است
که در خارج بسبب جزئیات متکثر شد انکه در زید موجودست همان آنست
که در عمرو موجود است پس مصنف جواب این سوال باین مذهب بنا کرد و گفت

که

که مراد

مراد از ان سخن که گفتی که هر موجود خارجی مشخص است اگر آن باشد که از تشخص و معروض
بتشخص مرکب باشد یعنی مجموع عارض و معروض لازم که هر موجود خارجی چنین باشد
جایز است که معروض بتشخص باشد و اگر مراد از تشخص معروض بتشخص باشد لازم که معروض
تشخص بکثیرین مقول نشود همچنین که این زمان ذکر کرده شد و مصنف میگوید که امام رازی
گفته است که این تعریف که برای جنس گفته شد حد جنس است یعنی تمام حقیقت
اوست جنس را غیر ازین ماهیت نیست و مصنف بر امام اعتراض میکند که از چه
معلوم شد که جنس را غیر ازین ماهیت نیست چرا نشاید که او را تمام هستی باشد که این
با او لازم مساوی باشد و این رسم باشد حد نباشد همچون که حد انسان حیوان ناطق است صح
و حقیقت اوست و اگر حیوان کاتب بگوییم رسم میشود حد نمی شود این نیز اینجنان
باشد مبحث ثانی در تقویم جنس نوع را یعنی از کلام سابق ظاهر شد که جنس جزء
ماهیت است و مقول فی جواب ما هو است پس البته مقوم میشود زیرا که کل بجزء
متقوم میشود پس بیان خواهد کردن که کدام جنس کدام نوع را مقوم میشود اولا
می باید دانستن که آن تفصیلی که در کلی ذکر کرده شد که کلی یا طبیعی است یا منطقی یا عقلی
او در همه کلیات جاری است مثلا جنس منطقی آن مفهومست که این زمان
تعریف او گذشت و جنس طبیعی معروض آن همچون حیوان من حیث هو مثلا
و جنس عقلی مجموع مرکب از عارض و معروض و همچنان نوع نیز نوع طبیعی است
همچون انسان من حیث هو و نوع منطقی است و او مفهوم نوعست که عارض میشود

بروی ونوع عقلی است که او این مجموع است وخواهد آمدن که نوع دو گونه است
یکی حقیقی وآن کلی است که مقول باشد بکثیرین مختلفین بالحقایق فی جواب ما هو همچون انسان
ودوم اضافی است یعنی نوعیتش باضافت یعنی نسبت بجنسی است که فوق اوست
همچون حیوان که نسبت بجسم نامی نوعست وانسان هم نوع اضافی است نسبت
بحیوان وهم نوع حقیقی است وهر یکی ازین نوع حقیقی واضافی یا طبیعی است یا منطقی
یا عقلی پس شش نوع شد وسه جنس حال هر یکی را بیان خواهیم کرد جنس منطقی که مفهوم
مقول علی کثیرین مختلفین است نوع طبیعی را که انسان است مثلا تقویم نمیکند
زیرا که جنس منطقی نسبتی است میان جنس طبیعی که حیوان است مثلا ومیان نوع
طبیعی ونسبت از مرد ومنتسبین متاخر است اگر مقوم می شد خود متاخر نمی شد
وهمچنان جنس منطقی نوع منطقی را مقوم نیست زیرا که نوع منطقی اگر اضافی باشد
پس بجنس مضایف میشود ومضایف از امیگویند که دانستن هر یکی بی دانستن
دیگر نباشد همچون پدری وپسری که دانستن پدری دانستن پسر نمی شود وبالعکس اینجا نیز
دانستن نوع منطقی اضافی بدانستن جنس منطقی مع است ودانستن منطقی بدانستن
نوع منطقی مع است اگر مقوم میشد منعدم می شد واگر نوع منطقی حقیقی باشد عدم
تقویم جنس منطقی او را ظاهر است زیرا که نوع حقیقی متعقل می باشد بدون جنس
منطقی وهمچنان جنس منطقی نوع عقل را نیز مقوم نمی شود زیرا که نوع عقلی مرکبست از نوع
طبیعی ونوع منطقی که جنس منطقی هیچ یکی را مقوم نیست پس مجموع را نیز مقوم نباشد

پس معلوم

معلوم شد که جنس منطقی هیچ نوعی را تقویم نمیکند وجنس طبیعی نوع طبیعی اضافی را
تقویم می کند مثلا حیوان مقوم انسان است وجسم نامی مقوم حیوانست واما
نوع طبیعی حقیقی را تقویم نمی کند زیرا شاید که نوع حقیقی بسیط باشد یعنی در تحت
جنس داخل نباشد همچنانکه خواهد آمدن در مباحث نوع وجنس طبیعی نوع منطقی را
تقویم نمی کند زیرا که نوع منطقی عارضست بر نوع طبیعی چون جنس طبیعی معروض را
مقوم شد وارد جزو شد ارعارض نیز جزو نمی شود زیرا که اگر از عارض جزو شود
عارض مرکب می باشد از جزو ومعروض وچیزی دیگر جزو ومعروض خود عارض نمی
شود پس عارض همان آن چیز دیگر شد وعارض بتمامه عارض شد وجنس طبیعی
نوع عقلی را تقویم میکند زیرا که عقلی مرکب است از طبیعی ومنطقی چونکه طبیعی را
تقویم کرد پس مجموع را نیز تقویم کرد زیرا که جزو جزو همان جزو است وجنس عقلی
هیچ چیزی را تقویم نمی کند زیرا که جنس عقلی مرکبست از طبیعی ومنطقی پس اگر عقلی از
چیزی جزو باشد منطقی نیز جزو می شود حال اینست که گفته شد که منطقی از هیچ
نوع جزو نیست ومقوم نیست مبحث ثالث در بیان مراتب اجناس اولا
می باید دانستن که اجناس مترتب میشود متصاعدة یعنی جنس بالای جنس میرود
تا بدان حد که بالای او جنس دیگر نباشد زیرا اگر بان مرتبه نرسد الی غیر النهایه
اجناس بر فوق یکدیگر متصاعد شود لازم می آید که ماهیت از اجزاء غیر متناهیه
مرکب باشد زیرا که هر جنس جزو میشود از ما تحت او وجمیع جزو می شوند از ماهیت

چنانکه انواع مترتب می شوند متنازله یعنی هر نوع زیر نوعی می باشد تا بمرتبه که زیر او
نوع دیگر نباشد زیرا که بان مرتبه نرسد بلکه زیر هر نوع نوعی دیگر باشد اشخاص متحقق
نمی شود پس جنس ازین خالی نیست که بالای او جنس دیگر و زیر او جنس دیگر باشد
او را جنس متوسط می گویند همچون جسم نامی که بالای او جسم است و زیر او حیوان
و همچون جسم که بالای او جوهر است و زیر او جسم نامی یا خود نه بالایش جنس باشد
و نه زیرش جنس باشد او را جنس مفرد میگویند همچون عقل که جنس باشد بعقول عشره
یعنی حکما ده عقل اثبات می کنند که نهش نه فلک متعلق باشد و در او موثر باشد
و یکی بعالم عناصر تعلق دارد و در او موثر است و بعضی ازیشان می گویند که هر یکی
ازین عقول عشره نوعی است که منحصر در شخص و عقل مطلق جنس وی است
اما بالای عقل جنس نیست زیرا که اگر چه جوهر صادقست بعقل باین معنی که
جوهر انست که بذات خود قایم باشد عقل نیز چنانست اما جوهر جنس نیست
بوی و مقولیت جوهر بوی مقولیت عرضی است همچنانکه ماشی بالقوة صادقست
بانسان اما جنس نیست عرض عام است پس باین مذهب عقل جنس مفرد
شد یا خود زیرش جنس باشد اما بالایش نباشد او را جنس عالی میگویند و جنس
اجناس نمی گویند همچون جوهر که نسبت باتحتش جنس است و بالای او جنس دیگر
نیست اگر چه که ازو عام تر مفهومات هست همچون موجود و شی لیکن ایشان
ذاتی جوهر نیستند بلکه از امور عرضیه اند و اگر بالایش جنس باشد و زیرش جنس

نباشد

نباشد او را جنس سافل میگویند همچون حیوان که ازو پست تر جنس نیست در ان سلسله
و ما تحت او انواعست امام رازی میگوید که جنس منقسم شد بچهار قسم عالی و سافل و
متوسط و مفرد نسبت بدین چهار جنس نیست بلکه عرض عام است زیرا که سه ازین
چهار یعنی مفرد و عالی و سافل مرکب اند از مفهوم وجودی و عدمی زیرا که در مفهوم
هر یکی عدم معتبر است مثل انکه بالایش جنس نباشد یا خود زیرش یا خود نه در زیر
و نه در زبر و همین متوسط ماند که مفهومش همه وجودیست که عدم معتبر نیست
و آنکه مرکب باشد از موجود و معدوم نوع نمی شود و جنس خود نسبت بیک نوع
جنس نمی شود معلوم شد که جنس مطلق نسبت باین اجناس اربعه جنس نبوده است
مصنف بسخن امام نظر میکند و وجه نظر آنست که لازم که این مفهومات عدمیه
در حقیقت این اجناس معتبر باشد آن وقت می شد که این تعریفات برای این
اجناس حدود می بود لیکن رسوم است و ان مفهومات عدمیه از لوازم حقایق
انهاست نه ذاتیات شانست که ترکیب از موجود و معدوم لازم اید همچون که بگوییم
که جنس عالی اعم اجناسست پس لازم می اید که بالای او جنس نباشد و بتقدیر
تسلیم که در حقیقت این اجناس مفهومات عدمیه معتبر باشد لازم که نوع نباشند
زیرا که کلیات منطقیه امور اعتباریه است هر چه مفهوم که منطقی اعتبار کرد
و او را نامی نهاد همان حقیقت آن چیز اوست و بتقدیر تسلیم که نوع نباشند
همان نوع یکی باشد که او متوسط است لازم که جنس نسبت بیک نوع جنس نشود

جایز است که بحسب الخارج منحصر باشد بیک نوع همچنانکه نوع گاه می باشد که بحسب الخارج
منحصر میشود در یک شخص پس اگر جنس مطلق با جناس اربعه جنس باشد جنس الاجناس
نوعی باشد از انواع او و جنس اجناس عارض است بطبایع عشر که او را مقولات
عشر میگویند یکی جوهر و نه اعراض همچون کم و کیف و مضاف که در علم حکمت بیان
شده است که یکی نسبت با تحتش جنس عالی است یعنی جنس اجناس است پس اگر اختلاف معروض
عارض باشد چنانکه بعضی با و ذاهب شده اند پس مفهوم جنس اجناس که عارض شده است
بجوهر مخالف باشد در حقیقت مفهوم جنس اجناس را که عارض باشد بکیف مثلا پس مفهوم
جنس اجناس نیز نوع اخر نباشد بلکه زیرا او انواع باشد که هر یکی بیک مقوله عارض شده است
و اگر اختلاف معروضات اختلاف عوارض تقاضا نکند و جنس اجناس حقیقت
واحده باشد که عارض شده باشد بهر یکی از مقولات پس جنس اجناس نوع باشد
مندرج زیر جنس مطلق و جنس مطلق مندرج زیر مقول علی کثیرین مختلفین بالحقایق
و او مندرج زیر کلی مطلق و کلی مندرج زیر مقوله مضاف زیرا که گذشته است
که کلیت کلی نسبت با تحتش است پس کلی متعقل نمی شود الا بتعقل ما تحته و مضاف
آنست که متعقل نشود الا بتعقل دیگر همچون پدر که متعقل نمی شود بی تعقل پسر و پسر
نیز متعقل نمی شود الا بتعقل پدر و مقوله مضاف جنس اجناس است نسبت
با تحتش حال اینست که نوع انواع بود یعنی نوع اخر بود زیرا که ذکر کرده شد
که جنس اجناس نوع اخیر است که زیرا او نوعی دیگر نیست پس مفهوم مضاف هم

جنس

جنس اجناس شد و هم نوع انواع شد یعنی باعتبار مفهوم خود جنس اجناس شد و باعتبار
جنس اجناس شدن یعنی باعتبار این عارض نوع انواع شد پس محذور نباشد
فصل ثالث در مباحث نوع مبحث اول در تعریف نوع بدان که لفظی که بمعنای
نوع مستعمل میشد در لغت یونان در اصل موضوع بود بمعنای حقیقت شی بعد از ان
نقل کردند بدو معنی که یکی را نوع حقیقی میگویند و دیگر را نوع اضافی میگویند
اما نوع حقیقی مقول علی کثیرین مختلفین بالعدد فقط فی جواب ما هو است و مقول علی
کثیرین جنس است شامل بهمه کلیات و مختلفین بالعدد فقط که گفته شد جنس خارج
شد زیرا که آحاد جنس نیز مختلفند نه بمجرد عدد و می جواب ما هو فصل را و خاصه را
و عرض عام را اخراج میکند زیرا که فصل و خاصه در جواب ما هو مقول نمی شوند
بلکه در جواب ای شیء واقع میشوند و عرض عام خود هیچ در جواب واقع نمی شود
همچنانکه خواهد آمدن و اما نوع اضافی کلی یقال علیه و علی غیره الجنس فی جواب ما هو
قولا اولیا یعنی کلی است که بر او و بر غیر او مقول میشود وقتی که ایشان بما هو
سوال کنند بقول اولی یعنی بی واسطه اما قید کلی خود در تعریفات همه کلیات
لابد است زیرا که جنس است البته در حدی باید که ذکر شود و آنکه یقال علیه و علی غیره
الجنس گفته شد اخراج می کند آن کلی را که در زیر جنس مندرج نباشد همچون ماهیات
بسیطه که از جنس و فصل مرکب نباشند و قولا اولیا که گفته شد صنف
خارج شد همچون رومی و هندی و ترکی مثلا که اصناف انسانست صادقست

که نگوییم یقال علیه وعلی غیره الجنس فی جواب ما هو یعنی حیوان لکن بقول اولی مقول نمی شود
بلکه بواسطه انکه در جواب انسان مقول میشود وانسان در جواب رومی مقول میشود پس
بان واسطه حیوان نیز مقول شد ازان سبب است که صنف نوع نیست ونوع حقیقی
با نوع اضافی متغایرانند از چهار وجه یکی انک ممکن است که هر یکی متصور شود بدون
آخر پس این دلیل مغایرتست دوم آنک نوع حقیقی قیاس بما تحتست زیراکه معتبر در وی
اتفاق حقیقت افراد است ونوع اضافی قیاس بما فوقست زیراکه معتبر در وی انست که
بر وی جنس مقول شود سوم آنکه نوع اضافی باعتبار مفهوم خود تقاضا می کند که مرکب
باشد از جنس وفصل ونوع حقیقی تقاضا نمیکند چهارم آنست که میان هر دو عموم وخصوص
من وجه هست زیراکه هر دو صادق می شوند در نوع اخیر همچو انسان که هم نوع حقیقی است
وهم نوع اضافی ونوع حقیقی محقق می شود بی نوع اضافی در مفهومات بسیطه که مرکب
نباشند از جنس وفصل ونوع اضافی محقق میشود بی نوع حقیقی در اجناس متوسطه
وجنس سافل همچون حیوان که نوع اضافی است نسبت بجسم نامی اما نوع حقیقی نیست
که احادش مع الحقیقه نیست مبحث ثانی در مراتب نوع اما مراتب نوع اضافی
نسبت بنوع اضافی دیگر چهار مرتبه است همچون مراتب جنس زیراکه ازین خالی نیست
که هم در زیرش وهم در زبرش نوع باشد او را نوع متوسط میگویند واگر در زیر
نوع باشد ودر زبر نباشد نوع عالی می گویند واگر در زبر باشد ودر زیر نباشد نوع سافل
می گویند نوع سافل همچون انسان ومتوسط همچون حیوان وجسم نامی وعالی همچون

جسم واگر نه در زیر ونه در زبر نوع نباشد او را نوع مفرد میگویند همچون عقل که ماتحتش
اشخاص باشد وجوهر با وجنس باشد وفرق میان مراتب اجناس ومراتب انواع انست
که جنس اجناس انجا جنس عالی را می گفتند ونوع انواع انجا نوع سافل را می گویند زیراکه
نوعیت اضافه بقیاس ما فوقست پس آن وقت نوع جمیع انواع می شود که جمیع
انواع فوق این باشد وجنسیت بقیاس ما تحتست پس آن وقت جنس جمیع اجناس
می شود که جمیع اجناس زیر این باشد ونوع حقیقی بقیاس نوع حقیقی دیگر همان نوع
مفرد است زیراکه این متصور نمی شود که نوع حقیقی در زیر نوع حقیقی دیگر یا در زبر نوع
حقیقی دیگر شود والا که یکی نوع حقیقی نمی شود که در زیرش نوع دیگر متحقق شد ونوع
حقیقی نسبت بنوع اضافی یا خود سافل است یا خود مفرد است زیراکه زیر نوع
حقیقی خود نوعی دیگر نمی شاید پس اگر زیرش نوع باشد این سافل می شود واگر نباشد
مفرد میشود ونوع اضافی نسبت بمراتب جنس چنانست که جنس عالی وجنس
مفرد مباین است بجمیع مراتب نوع زیراکه بالای این هر دو جنس نمی شاید ونوع
اضافی خود انست که بالایش جنس باشد وهمچنان نوع سافل ونوع مفرد مباین است
بجمیع مراتب جنس زیراکه زیر جنس نوع می باید وزیر نوع سافل ونوع مفرد خود
نوع نیست وهر دو جنس باقی که متوسط وسافل است نسبت ایشان بهر دو نوع که
باقی ماند که متوسط وعالی است عموم من وجه است اما میان جنس سافل ونوع
عالی زیراکه هر دو صادقند در ان صورت که دو جنس باشد مترتب فقط همچون

که لون جنس است بسبت بالوان که انواعند و بالای لون معوله کیف است پس لون
هم جنس سافل است و هم نوع عالی و جنس سافل صادقست بدون نوع عالی در حیو ان
و نوع عالی صادقست بدون جنس سافل در جسم و اما نسبت میان جنس سافل و
نوع متوسط زیراکه هر دو صادقند در حیوان و جنس سافل صادقست در لون و نوع
متوسط صادق نیست و نوع متوسط صادقست در جسم نامی و جنس سافل صادق نیست
و اما میان جنس متوسط و نوع عالی زیراکه هر دو صادقند در جسم مطلق و جنس متوسط
صادقست در جسم نامی و نوع عالی صادق نیست و نوع عالی صادق است در لون جنس
متوسط صادق نیست و اما میان جنس متوسط و نوع متوسط زیراکه هر دو صادقند
در جسم نامی و جنس متوسط صادقست در جسم نوع متوسط صادق نیست و نوع متوسط
صادقست در حیوان و جنس متوسط صادق نیست و نوع سافل لابد است که حقیقی است
زیراکه در زیرش نوع نیست همه اشخاص مندرجه الحقیقه است و هم اضافی است زیرا
که بروی جنس مقولست پس ازین دو چیزست که نوع انواع شد یعنی که نوع شد نسبت
بجمیع انواع که بالایش هست مبحث ثالث از مباحث نوع آنست که نوعی که احد
کلیات خمس است کدام است مصنف می گوید که نوع حقیقی است زیراکه اگر نوع
اضافی باشد قسمت حاصر نمی شود یعنی کلیات در پنج منحصر نمی شود زیراکه جایز است
که کلی مقول علی کثیرین متفقین بالحقایق باشد و در زیرش هیچ جنسی نباشد پس نوع اضافی
خود نیست نوع حقیقی باشد و از اقسام خمسه خارج باشد اما اگر نوع حقیقی احد اقسام باشد

قسمت

قسمت راست می آید زیرا ان نوع اضافی که نوع حقیقی نیست در جنس مندرجست
پس بیرون از اقسام حصری نمی ماند سوال میکنند که فرض کنیم که احد اقسام اضافی
نباشد چه لازم که حقیقی باشد چرا نشاید که احد اقسام بمعنای دیگر باشد که منقسم بحقیقی و
اضافی مصنف جواب میگوید که بران تقدیر لازم می آید که هیچ یکی از دو نوع احد
اقسام نباشد حال اینست که تصریح کرده اند احد هما قسم است از کلیات خمس نه که
قسم قسم باشد و امام رازی استدلال کرده است براین که احد اقسام کلیات
نوع حقیقی است گفته است که آنکه احد خمسه است محمولست زیراکه در مفهومش کلیت
معتبر است و معنای کلیت محمول شدنست بکثیرین و نوع اضافی خود موضوع است
زیراکه مفهومش انست که خود موضوع شود و جنس بان مقول شود پس نوع اضافی احد
کلیات خمس نمی شود مصنف می گوید استدلال امام رازی ضعیف است زیراکه
موضوعیت نوع اضافی منافی نیست بمحمولیتش زیراکه در مفهوم او نیز کلیت معتبر است
پس بیک اعتبار موضوع باشد و باعتبار دیگر محمول باشد فصل رابع در مباحث
فصل مبحث اول در تعریف وی فصل را در اصل مطلق ممیز را می گفتند بعد از ان نقل
کردند بممیز ذاتی و تعریف او انست که کلی محمول علی الشیء فی جواب ای شیء هو فی جوهره
یعنی که کلی است که محمول میشود بر چیزی در جواب آن که پرسند که آن چیز کدام
چیز است در ذات خود همچنانکه از انسان سوال کنند که کدام چیز است یا خود
کدام حیوانست یعنی از میان حیوانات بچه چیز ممتاز است در جواب میگویند

که ناطق است و ناطق او را ممیز می کند از سایر حیوانات و قید اول که محمول باشد در جواب
ای شیء هو سه کلی را اخراج کرد یکی عرض عام که هیچ در جواب نمی شود و دو جنس و نوع که
در جواب ما هو می شوند نه در جواب ای شیء و قید اخیر که فی جوهره است خاصه را بیرون
کرد زیرا که خاصه نیز ممیز میکند اما ذاتی نیست پس وقتی که سوال از ذاتی ممیز باشد که
معنای ای شیء هو فی جوهره آنست خاصه جواب نمی شود همچون ضاحک و کاتب
جواب نمی شود زیرا که اینها از ذاتیات خارجند و شیخ در اشارات فصل را
باین تعریف کرده است و در شفا جنس تعریف کرده است که کلی مقول علی النوع
فی جواب ای شیء هو فی ذاته من جنسه و معنای این تعریف مستعمل است
بتعریف اول و اینجا قیدی زیاده هست که من جنسه گفت یعنی کلی است که مقول
باشد بنوع در جواب این که کدام چیزست در ذات خود از جنسش یعنی از مشارکات
جنسیه بجه چیز ممتاز است و مصنف میگوید که این تعریف شفا باطل است
زیرا که ازین تعریف لازم می آید که هر فصل البته بدون جنس نشود پس جزء
ماهیت در جنس و فصل منحصر نشود زیرا که جایز است که ماهیت باشد که مرکب باشد
از امرین متساویین که هیچ یکی از دیگری اعم نباشد پس این دو جزء جنس نیست
و فصل هر نیست حال اینست که جزء ماهیت البته یا جنس است یا فصل و در
تعریف اول این محذور هست زیرا که انجا جنس شرط نشده است پس در ان
صورت امرین متساویین هر دو فصل اند و از مشارکات وجودیه تمیز میکنند

ضاحک و کاتب که اگر
از انسان سوال
کنند که کدام ذاتست
و کدام جوهر است
ح

و امام رازی فصل را تفسیر کرده است بکمال جزء ممیز یعنی از و خارج ممیز نباشد مصنف
میگوید که باحتمال امرین متساویین این تفسیر نیز باطل میشود زیرا که بهیچ یکی از ان امرین
متساویین کمال ممیز گفتن جایز نیست زیرا که جزء آخر نیز ممیز است حال اینست که هر یکی
فصلست و میان منطقیین قاعده هست که جنس عالی را فصل نمیشود چنان زعم می
کنند که اگر فصل باشد جنس نیز می شود بالای جنس عالی پس جنس عالی عالی نباشد مصنف
میگویند بتقدیر امرین متساویین این قاعده نیز باطل میشود زیرا که جایز است که
جنس عالی مرکب باشد از امرین متساویین و هر یکی فصل باشد هیچ جنس محتاج الیه نباشد
مبحث ثانی از مباحث فصل آنست که فصل را نسبتی هست با نوع و نسبتی
هست با جنس و نسبتی هست با حصه نوع از جنس همچون ناطق مثلا نسبتی دارد با انسان
و نسبتی دارد بحیوان من حیث هو و نسبتی دارد بحصه حیوان در انسان زیرا که حیوانی
که در انسان موجود است حیوان من حیث هو نیست بلکه خصوصیتی است که در فرس
نیست و حمار نیست او را حصه نوع میگویند پس نسبت فصل با نوع اینست که
مقوم نوعست یعنی قیام و حصول نوع باوست زیرا که جزءست و کل بجزء متقوم است
و مقوم عالی مقوم سافل است زیرا که عالی بنفس خود جزء سافل است پس جزء
عالی نیز جزء سافل باشد مثلا ناطق مقوم انسانست و حساس نیز مقوم انسانست
زیرا که حساس مقوم حیوانست و حیوان خود مقوم انسانست پس حساس نیز مقوم انسان
شود اما عکس نیست یعنی هر مقوم سافل مقوم عالی نیست و الا فرق نماند میان

می

که صح عالی و سافل مثلا چون هر چیزی مقوم انسان باشد و مقوم حیوان باشد پس میان انسان
و حیوان فرق نمی ماند اما بعض جزی که مقوم انسان باشد و مقوم حیوانست همچو حساس مثلا
و نسبت فصل با جنس اینست که مقسم جنس است یعنی جنس را منقسم می سازد بانواع
مثلا که ناطق که بحیوان منضم شود حیوان منقسم میشود بحیوان ناطق و حیوان غیر ناطق
و هر فصلی که سافل را مقسم شود عالی را هم مقسم میشود مثلا که ناطق حیوان را که تقسیم کرد
همچنان جسم نامی را نیز دو قسم کرد و جسم مطلق را هم دو قسم کرد و اما هر مقسم عالی مقسم سافل
شدن لازم نیست مثلا که حساس مقسم جسم نامی است اما مقسم حیوان نیست و نسبت
فصل با حصه نوع از جنس پیش شیخ آنست که علتست بوجود حصه مثلا در انسان
حصه حیوان که موجود است علت وجود آن حصه ناطق از برای آنکه البته می باید که یکی
ازین دو جزء انسان که حصه حیوانست و ناطق است با خر محتاج باشد و الا هر
یکی از دیگری مستغنی باشند پس ترکیب حقیقی متحقق نشود میان ایشان زیرا که در
ترکیب حقیقی البته احتیاج بعض اجزا ببعض دیگر لازم است پس اگر فصل علت نباشد
می صح بجنس هر یکی از دیگر مستغنی باشند زیرا که جنس خود بفصل علت هست و الا جنس
مستلزم فصل باشد هر جا که جنس موجود شود مثلا فصل موجود شود انچنان خود
نیست جنس اعم است پس معلوم شد که فصل علت جنس است مصنف جواب
میدهد بشیخ که مراد از علت اگر علت تامه باشد یعنی آنکه تمام ما یتوقف علیه باشد
پس اگر میان جنس و فصل باین معنی علیت نباشد استغنا لازم نمی آید جایز است که علت

ناقصه

ناقصه باشد استلزام کی لازم می آید پس فصل علت جنس نباشد بلکه جنس علت فصل باشد
و مصنف میگوید که امام رازی بحق شیخ را باین دفع کرد که علیت فصل بجنس لازم بودی
پس در جایی که جنس ذات باشد و فصل صفت او باشد مثلا که ماهیت مرکب باشد
از ذاتی با صفت آن ذات که اخص باشد از ذات همچون جسم اسود که جسم جنس
شد و اسود فصل شد لازم می شد که صفت علت بودی مر ذات مع هذا که صفت
متاخر است از ذات و علت خود مقدم باید و مصنف از طرف شیخ با مام جواب
میدهد که آنچنان ماهیت که گفتی ماهیت اعتباریه میشود زیرا که ما اعتبار کردیم که ماهیت شد
و الا در نفس امر جسم ماهیتست که سواد بروی عارض است و مجموع معروض عارض
مرکب اعتباری است و سخن در ماهیت حقیقیه است و بر قاعده علیت فصل
بجنس چهار حکم متفرع میشود اول آنکه فصل واحد نسبت بنوع واحد هم جنس هم فصل
نمی شود کانه زعم کرده اند که ناطق فصل انسانست نسبت با فراد حیوان اما نسبت
بملک جنس است و فصل است زیرا که ملک نیز ناطق است اما حیوان نیست
که معنای حیوان جسم نامی است ملک جسم نیست پیش حکما گفته اند و این فرع رد
آن زعم میکند زیرا که چون علت جنس است پس جنس معلول شد و فصل علت
و اگر فصل باعتبار دیگر جنس شود معلول شود بمعلول خود این خود جایز نیست و در صورت
ناطق لازم که ملک ناطق باشد پیش حکما زیرا که نطق آن کلامست که بر قلب جاری شود
و قلب آن لحم صنوبری است که در ملک نیست و حکم ثانی آنست که فصل دیگر مرتبه

باشد و اگر مراد از علیت فی
الجمله موقوف علیه شدن
باشد پس این که جنس
علت ناقصه باشد
صح

بعضی

حیوان صح

فصل صح

بدو جنس مقارن نمی شود چنانکه بیک جنس منضم شود یک ماهیت شود و بجنس دیگر منضم شود
ماهیت دیگر باشد جایز نیست زیراکه چون فصل علت شد بجنس پس هرجا که فصل باشد
اگر آن جنس دیگر موجود نباشد تخلف معلول لازم می آید از علت یعنی که علت موجود
شود و معلول نشود این خود درست نیست و حکم ثالث آنست که فصل قریب دو نوع را
مقوم نمی شود یعنی از دو نوع جزء ممیز نمی شود زیراکه علت جنس هر دو نوع میشود پس تخلف
معلول که این زمان گفته شد اینجا نیز لازم می آید حکم چهارم آنست فصل قریب متعدد
نمی شود زیراکه اگر متعدد نمی شود زیرا که اگر متعدد شود فصل خود علت جنس است پس بر یک
معلول دو علت متوارد شوند این در حکمت بیان شده است که جایز نیست
اما اگر معلول اگر واحد بالذات نباشد مثلا طبیعت نوعیه که بعلل مختلفه اشخاص متعدد
میشود همچون انسان که بروی علل مختلفه جمع می شود بعضی زید می شود و بعضی عمرو
جایز است اما اینجا حصه جنس واحد بالذات است که دو فصل بروی متوارد میشوند
و امام رازی چونکه بعلیت فصل قابل نشد احکام ثلثه اول را منع کرد و تجویز کرد که ماهیت
مرکب باشد از دو جزو که میان هر دو عموم و خصوص من وجه باشد پس یکی من وجه
فصل باشد و من وجه جنس باشد همچون که ماهیت مرکب باشد از حیوان ابیض
جنس باشد متناول باشد بجمیع حیوانات و ابیض فصل باشد ممیز کند از آنکه ابیض باشد
و ابیض جنس باشد متناول شود بجمیع ابیض حیوان و غیر حیوان و حیوان فصل شود
تمیز کند از غیر حیوان پس درین صورت فصل واحد نسبت بنوع واحد هم جنس هم

فصل

فصل شد و فصل واحد در یک مرتبه بدو جنس مقارن شد مثلا ابیض مقارن شد بحیوان
که جنس است بحیوانات و بجماد که جنس است بجمادات و دو نوع را مقوم شد یکی
حیوان ابیض و دوم جماد ابیض پس فروع ثلثه باطل شد مصنف جواب میگوید از
سخن امام که سخن در ماهیات حقیقیه است و ماهیت جمعه ممکن نیست که از دو جزو
مرکب شود که میان ایشان عموم من وجه شود پس سخن امام باطل شد و اما حکم رابع
که دو فصل قریب نمی شود بلکه البته فصل دایما یکی می باشد امام نیز باین حکم موافقت
کرد اما بنا بر علیت نکرد بلکه بنا کرد بتفسیری که خود کرده است برای فصل که کمال
جزء ممیز گفته است و کمال جزء ممیز خود متعدد نمی شود پس فصل قریب دو نشود
مصنف میگوید که جواب این گذشته است که این تعریف درست نیست زیراکه
ماهیت از جزئین متساوین مرکب باشد هر یکی فصل است مع هذا که کمال جزء ممیز
نیست پس اگر سوال کنند که برین تقدیر که ماهیت مرکب شود از امرین متساوین و
هر دو فصل باشند پس فصل قریب متعدد شد و حکم رابع که بنا بر علیت گفته شد باطل
شود مصنف جواب میدهد که ممکن است که آنها که بعلیت قایل شدند بگویند که علیت
فصل در آن موضع است که جنس موجود باشد و در امرین متساوین خود جنس نیست
پس علیت نیز نیست پس آن جواب که بامام الزام شد ازینها ساقط شد و مجروح گشت
مبحث ثالث از مباحث فصل در بیان مسایل چند اول این که نوع اگر بی اعتبار معتبر
موجود باشد نوع محصل میگویند همچون انسان و فرس و سایر انواع خارجیه و اگر با خراع

زیراکه آن دیگر نیز ممیز است

عقل و اعتبار معتبر نوع شود او را اعتباری میگویند همچون انسان اعمی مثلا که این را نوع گرفتن
باعتبار معتبر است و همچون حیوان ابیض که گذشت نوعیت او نیز باعتبار معتبر است
و فصل نوع محصل می باید که امر موجود باشد زیرا که جزء موجود موجود می باید و فصل نوع
اعتباری لازم نیست که وجودی باشد جایز است که عقل از امر عدمی ترکیب اعتبار
کند و نوع گیرد همچون انسان اعمی که گفتیم که در مفهومش عدم بصر معتبر است مسئله ثانیه
این است که لازم نیست که هر فصل را فصل دیگر باشد بلکه لابد است که بفصلی منتهی شد
که او را فصلی دیگر نباشد زیرا که البته هر مرکب ببسیط منتهی باید شدن و الا اجزاء
غیر متناهیه لازم میشود اگر سوال کنند که لازم است که هر فصل را فصل دیگر باشد
زیرا که نفس مفهوم فصل بر خود نیز صادقست و بر نوع نیز صادقست پس امتیا
ز نوع باین است که در نوع جنس داخل است و در فصل داخل نیست پس عدم دخول
جنس فصل را فصل شد که تمییز کرد او را از جنس جواب آنست که عدم دخول جنس
نشاید که بفصل فصل شود زیرا که ذاتی فصل نیست بلکه امر عارض است و الا اگر
بفصل ذاتی می بود بنوع نیز ذاتی می شد امر عدمی خود بنوع محصل ذاتی می شود مسئله ثالثه اینست
که لازم نیست که هر جزء جنس باشد یا خود فصل باشد همچون عشر که مرکب است
از اجزاء که هیچ یکی جنس یا فصل نیست و همچون اجزاء بیت که مرکبست از دیوارها
و سقف که هیچ یکی جنس و فصل نیست بلکه جنس و فصل در اجزاء محموله می باشند
پس معلوم شد که هر ماهیت لازم نیست که از جنس و فصل مرکب باشد بلکه هر ماهیت

مرکب

مرکب باشد از اجزاء محموله او نیز لازم نیست که از جنس و فصل مرکب شود چنانکه گفته بودیم که چه
ممکن است که ماهیت مرکب شود از امرین متساویین که هیچ یکی جنس نباشد و قدماء منطقین زعم
کرده اند که هر ماهیت که از اجزاء محموله مرکب باشد البته انجا جنس و فصل می باشد و رضا
که از امرین متساویین مرکب شده باشد شک نیست که ماهیت مشارک است با حد
جزئین در طبیعت آن جزء و متمیز است از آن جزء بجزء دیگر پس اشتراک و امتیاز متحقق شد
جنس و فصل متحقق باشد و جواب باقدما آنست که مشارکت ماهیت بجزء در طبیعت جزء
تقاضا نمی کند که آن جزء جنس باشد زیرا که در جنس اقل ما یکون دو نوع می باید و بنوع واحد
جنسیت ثابت نمی شود انجا خود غیر از ماهیت نوع نیست مصنف میگوید که انجا نظر
هست که دانسته او آنست که در مباحث جنس گذشته بود که چرا جایز نباشد
که جنس باشد منحصر باشد در نوع واحد همچنانکه نوع میشود که منحصر می شود در شخص واحد
تنبیه فصل انسان مثلا ناطق است که بانسان بحمل مواطاة محمول می شود نطق نیست
که بحمل اشتقاق محمولست زیرا که فصل از اقسام کلی است کلی می باید محمول باشد
بجزئیات بحمل مواطاة نه بحمل اشتقاق و همچنان خاصه انسان ضاحکست ضحک
نیست و عرض عام ماشی است مشی نیست و هرگاه که تمثیل باینها کنند مجاز است حقیقت نیست
و چون این بحث از مباحث کلی معلوم شده بود انجا مصنف بلفظ تنبیه اورد کانه
بیاد می آرد ان گذشته را فصل خامس در مباحث خاصه و عرض عام است
مبحث اول خاصه بدو معنی می آید یکی آنکه مخصوص باشد بچیزی نسبت بجمیع اغیارش

وآن آنست که از کلیات خمس معدود شد مصنف تعریف کرد او را که کلی مقول علی ما تحت
طبیعة واحدة فقط قولا غیر ذاتی یعنی کلی است که مقول باشد بمین بافراد طبیعت واحده
وذاتی نباشد همچون کاتب بالقوة وضاحک بالقوة وبقید آنکه بمین بافراد طبیعت
واحده گفته شد خارج شد عرض عام همچون ماشی که بطبایع مختلفه مقول میشود وبان قید که ذاتی
نباشد گفته شد نوع وجنس وفصل هر سه خارج شدند زیرا که اینها ذاتی اند وعرضی
نیستند اما خاصه عرضی است که از حیثیت نوع خارجست ومعنای دیگر برای خاصه آنست
که مخصوص باشد بچیزی بقیاس بعض اغیار این را خاصهٔ اضافیه میگویند زیرا که خاصه
شدن این نسبت ببعض اغیار است وخاصهٔ اول را خاصهٔ مطلقه می گویند زیرا که
او علی الاطلاق خاصه است که در غیر ذی الخاصه موجود نمی شود وعرض عام کلی است
که مقول باشد بیشتر از طبیعت واحده وذاتی نباشد وبقید اول خاصه خارج شد
وبقید غیر ذاتی نوع وجنس وفصل خارج شد همچو ماشی که عرض عام است که مقول می شود
بافراد انسان وبافراد فرس وغیر آن وذاتی نیست بایشان واین عرض غیر
آن عرض است که در مقابلهٔ جوهر ذکر میکنند یعنی بعضی زعم کرده اند که این همان آن
عرض است که بمعنای قایم بالغیر است مصنف میگوید که این زعم راست نیست
زیرا که این عرض که از اقسام کلیات خمس است گاه میشود که جوهر میشود همچون که
حیوان که نسبت بناطق عرض است اما آن عرض نیست که جوهر نباشد واین عرض
بجوهر محمول میشود همچون ماشی که بانسان وفرس محمول میشود بحمل مواطاة که او را حمل

حقیقی

حقیقی می گویند وآن عرض بجوهر بحمل مواطاة محمول نمی شود بلکه بحمل اشتقاق محمول میشود همچون
بیاض که بجسم باشتقاق محمول می شود ودیگر آن که آن عرض که مقابل جوهر است گاه
میشود که جنس میشود نسبت بما تحته همچون لون که عرض است وجنس است نسبت بالوان
که انواع اوست بخلاف این عرض عام که این جنس نمیشود نسبت بآن افراد که بایشان
عرض عام شده است مبحث ثانی آنست که خاصه وعرض عام هر یکی گاه شامل می شود
یعنی بعض افراد خصوصیتش نباشد وگاه غیر شامل میشود شامل نیز یا لازم می شود که هیچ
جدا نمی شود همچون ضاحک بالقوه که بهیچ فرد انسانی خصوصیت ندارد وهم لازمست که
هیچ جدا نمی شود وهمچون ماشی بالقوه که عرض عام شامل است ولازم یا خود غیر لازم
می شود همچون ضاحک بالفعل وماشی بالفعل که شاملند ولازم نیستند وغیر شامل همچون
کاتب بالفعل که مخصوصست بطایفهٔ از نوع انسان وابیض که مخصوصست بطایفهٔ
ازین نوع پس هر یک از خاصه وعرض عام سه قسم شد خاصه غیر شامله وخاصهٔ شامله
غیر لازمه وخاصهٔ شاملهٔ لازمه وعرض عام نیز همچنان ومثال هر یک ذکر شد وبعض منطقیین
نام خاصهٔ مطلقه را تخصیص کرده اند بانکه شامله ولازمه باشد مصنف میگوید که بس بر ایشان
واجب میشود که آن دو قسم خاصه را که غیر شامله وشاملهٔ غیر لازمه است در عرض عام درج
کنند وعرض عام تسمیه کنند تا که قسمت کلیات بخمسه اقسام باطل نشود زیرا که چون از
خاصه خارج شدند در کلیات ثلث خود مندرج نیستند اگر در عرض عام نیز مندرج
نباشند اقسام کلی در پنج منحصر نمی شود واشرف خواص آنست که شاملهٔ لازمه بینه با

شد

زیراکه در رسوم انتفاع باو میشود یعنی تعریفات رسمیه که درین تردیکی بیان خواهد
شدن بخاصه شامله لازمه می شود اما آنکه خاصه شامله می ماند زیراکه رسم مساوی می باید
با مرسوم چنان که خواهد آمدن پس اگر شامل نباشد اخص میشود و برسمیت صالح نمی
شود اما آنکه لازمه بینه می باید یعنی چنان می باید که از تصور ماهیت تصور او لازم
آید زیراکه مطلوب از تعریف رسمی ایضاح ماهیتست باوب اشیا و اقرب انست
که لازم بین باشد مبحث ثالث آنست که خاصه یا مرکبست یا غیر مرکب زیراکه اگر
اختصاصش بماهیت از سبب ترکیب شود او را مرکبه میگویند و او را خیر ها مرکب می
میشود که هر یکی از ماهیت اعم است اما بسبب اجتماع مخصوص شد همچون طایر ولود
یعنی مرغ زاینده که مخصوص است بخفاش یعنی شب پره که مجرد طایر مخصوص نیست
و زاینده مخصوص هست اما طایر زاینده مخصوص است که غیر از و مرغان ولد را از تخم
مرغ بیرون می آرند و شب پره همچون دو اب خود می زاید و اگر اختصاص خاصه
بماهیت از سبب ترکیب نباشد او را بسیطه میگویند همچون ضاحک بانسان مصنف
چونکه مباحث ایساغوجی یعنی کلیات خمس را علی التفصیل یاد کرد خواست که در
میان این خمس مشارکت بچند وجه متصور است بگوید و بعبارت خاتمه یاد کرد
و میگوید که از کلیات خمس هر یکی بدیگری مشارک می باشد در حکمی یا شاسه یعنی دو و دو
مثلا که نوع با جنس مشارکند که درین که جواب ما هو میشوند و جنس با فصل مشارکند
که جزء ماهیت اند و فصل با خاصه که جواب ای شیء می شوند و علی هذا فی الجمله نمایده

ده صورتست زیرا که پنج عدد است و از پنج هر یکی را که بیکی بگیرند ده صورت می باشد
یا خود ثلاثیه یعنی سه سه مثلا که نوع و جنس و فصل هر سه مشارکند که برای شخص مقوم اند
تقوم شخص باشانست و این تردد صورتست چنانکه بتامل ظاهر میشود یا خود رباعیه باشند
یعنی چهار چهار مثلا که جنس و فصل و خاصه و عرض عام هر چهار مشارکند که مقول
باشند بکثیرین مختلفین بالحقایق اما جنس و عرض عام بالوجوب و خاصه و فصل بالامکان
و این رباعیه پنج صورتست و یا خود خماسیه یعنی هر پنج مشارک باشند در چیزی
مثلا که جمیع مقول علی کثیرین اند و این خماسیه یک صورتست پس جمیع صور مشا رکت
بیست شش صورت شد بعد از آن که مباحث سابقه که در کلیات ذکر کرده
شد در خاطر محصل باشد وجود این اقسام باو خفی نمی ماند و از آن وجوه اشتراک
یکی اینست که هر یکی از کلیات خمس نسبت با حصص خود نوع حقیقی است
حصه شیء آنست که طبیعت آن شیء را بگیرند و با وحدت ضم کنند مثلا هذا الکاتب
و هذا الماشی و هذا الناطق هر یکی حصه ایست از کلیش که بوی محمولست و کلیش نسبت
با و نوع حقیقی است و تمام حصص آن حصه است و اما آن اختلاف که بعضی
نوعست و بعضی جنس است و بعضی خارجست نسبت با فراد خارجیه است که افراد
حقیقیه آنست مثل زید و عمرو نه با فراد اعتباریه و آن حصص افراد اعتباریه است
که عقل هر یکی را اعتبار میکند و فردی از کلیات میگیرد و الله اعلم چون مباحث
کلیات خمس تمام شد شروع کرد بمباحث قول شارح یعنی تعریفات

که مقصد اصلی از باب تصورات اوست پس فصل سادس ایراد کرد برای تعریفات
اولا می باید دانستن که معرف انرا میگویند که تصور او سبب باشد بتصور چیزی
بطریق نظر و اکتساب خواه که تصور بکند حقیقت باشد همچون حد و خواه بوجه ما باشد
همچون رسم و حد و رسم این زمان خواهد آمدن و چونکه معرفت معرف سبب
شد بمعرفت معرف پس واجب شد که معرف مقدم شود از معرف زیرا که
علت مقدم است از معلول پس چهار وصف لازم شد یکی اینست که معرف
مغایر باید بمعرف و تعریف الشی بنفسه جایز نباشد زیرا که چیزی از خود مقدم
شدن روا نیست و وصف دوم آنست که معرف جایز نیست که بمعرف
تعریف کرده شود زیرا که لازم می آید که از نفس بیک مرتبه مقدم شود مثلا که الف
اگر معرف شود ب و ب معرف شود باز بالف پس ب مقدم شود از نفس خود
بمرتبه الف زیرا که الف مقدم افتاد از ب و ب خود مقدم بود از الف پس الف
میان نفس ب و ب واسطه شد و اگر الف معرف شود ب و ب معرف
شود ج و ج باز معرف شود بالف پس ب مقدم شود از نفس خود بدو مرتبه و علی هذا
و وصف سوم آنست که معرف مساوی می باید بمعرف چنانکه هر باری که معرف
صادق شود معرف صادق شود این را اطراد می گویند و معنای منع بالازم آنست
مثلا هر باری که حیوان ناطق صادق شود انسان صادق می شود یعنی حکم
انسانیت مطرد است و جاری است در هر فرد حیوان ناطق و درین تعریف

یا خود زیاده

خود

غیر انسان

انسان داخل نیست پس مطرد میگویند و مانع می گویند و هر باری که معرف صادق شود
معرف صادق می باید این را انعکاس میگویند و معنای جمع باین لازمست
مثلا هر باری که انسان صادق شود حیوان ناطق نیز البته صادق می شود و این حکم
عکس حکم اول است که حیوان ناطق جامع است افراد انسان را که هیچ فردی
نیست که حیوان ناطق صادق نشود پس مساواة این دو وصف را مستلزم شد
و در تعریف لابد شد زیرا که اگر اعم باشد تصور اعم خود مستلزم تصور اخص نیست
پس بتعریف لایق نباشد و اگر اخص شود اخص خود اخفی میشود معرف خود
اجلی می باید چنانکه این زمان بیان خواهد شدن و اگر مباین باشد نسبت او
بمعرف و سایر مباینات برابر شود پس سبب معرفت معرف نباشد و دیگر
اعم و اخص که قربی دارند بمعرف وقتی که سبب تصور نباشند مباین بطریق اولی که
نباشد و وصف رابع آنست که معرف می باید که اجلی شود از معرف یعنی عند
العقل روشن تر شود زیرا که چون از تعقل معرف مقدم است پس اوضح باشد
پیش عقل پس چونکه معلوم شد که معرف نفس معرف نمی شود پس یا داخل باشد در معرف
یا خود خارج باشد یا خود مرکب باشد از داخل و خارج اما آنکه داخل باشد اگر چنانچه
در مفهوم نیز مساوی باشد بمعرف چنانکه در صدق مساوی است حد تام می
گویند چنانکه مرکب باشد از جنس و فصل قریبین همچون حیوان ناطق که تعریف
انسانست نفس انسان نیست زیرا که این مفصل است و ان محمل اما جزء

تعریف داخل است در معرف وحیوان ناطق مساوی است با انسان در مفهوم
زیراکه مغایرت همان باجمال وتفصیل است واگر داخل مساوی نباشد در مفهوم
او را حد ناقص می گویند همچنانکه تعریف کنند بجنس بعید وفصل یا خود بمجرد فصل
مثلا که در تعریف انسان جسم نام ناطق بگویند یا خود مجرد ناطق بگویند این داخل است
در انسان اما مساوی نیست زیراکه قید حساس متحرک بالاراده اینجا مذکور نشد
وآنکه خارج باشد از معرف لازم است که خارجه لازمه بینه شود تاکه تصورش
سبب تصور معرف باشد پس او را رسم ناقص میگویند همچون تعریف بخاصه
فقط مثلا که در تعریف انسان مجرد ضاحک بگویند وانکه مرکب است از داخل و
خارج اگر جنس قریب وخاصه باشد رسم تام میگویند همچون که در تعریف
انسان حیوان ضاحک بگویند واگر از جنس بعید وخاصه مرکب شود او نیز رسم
ناقص میشود همچونکه جسم نامی ضاحک بگویند وچون معلوم شد که در تعریف چهار وصف
شرط بوده است پس خلل تعریف باختلال این شرطها می شود
همچنانکه چیزی را بنفس خود تعریف کنند همچونکه الانسان حیوان بشر بگویند که بشر
نفس انسانست یا خود بغیر مساوی تعریف کنند که اگر با عم تعریف کنند مانع نمیشود
واگر باخص تعریف کنند جامع نمی شود یا خود بچیزی تعریف کنند که اجلی نباشد بلکه
مساوی او باشد در معرفت وجهالت مثل آنکه احد متضایفین را با دیگری تعریف
کنند همچنانکه بگویند که زوج آنست که فرد نباشد وفردیت وزوجیت یکی از دیگری

اجلی

اجلی نیست وبهم معلوم می شوند یا خود بچیزی تعریف کنند که این چیز با و معرف شود
مثلا شمس را تعریف کنند که کوکب نهاری یعنی ستاره ایست که در روز پیدا شود حال
اینست که نهار معرف است بشمس زیراکه نهار زمان طلوع الشمس است پس این را
تعریف دوری میگویند اگر سوال بکنند که تعریف بالمثال خود جایز است همچنانکه بگویند
که علم چیزیست همچون نور وجهل چیزیست همچون ظلمت واین تعریف نه حد است
ونه رسم پس تقسیم حاصر نباشد مصنف جواب میگوید که تعریف بالمثال تعریف است
بمشابهت مخصوصه که میان علم ومیان نور هست مثلا وآن مشابهت مخصوصه خاصه
علم است پس تعریف بالخاصه شد رسم شد ودرین مقام دو اعتراض کرده اند
بطریق تشکیک اول را اسداء مانی که رئیس حکماء هند است که بطریقه نظر واستدلال
رفته اند ایراد کرده است بر سقراط که از حکماء یونانست که اهل نظر واستدلال اند و
سقراط استاد افلاطونست وشاگرد بقراطیس وبقراطیس شاگرد بقراط است باز
بسقراط تشکیک کرده است که اگر بتعریف چیزی مطلوب شود به بینیم که آن چیز
معلومست یا مجهول اگر معلوم است طلب تحصیل حاصل میشود جایز نیست واگر مجهول است
پس طلب بچیزی که هیچ معلوم نباشد معقول نیست اگر جواب بدهند که من وجه
معلومست ومن وجه مجهولست پس تردد حاصر نشد او میگوید که آن که من وجه معلوم
ومن وجه مجهول باشد از هیچ وجه مطلوب نمی شود نه از وجه معلوم زیراکه حاصل است
ونه از وجه مجهول زیراکه طلب امر مجهول متعلق نمی شود امام شرف الدین مراغی

روس

مانی

توجه

خاصه

باین تشکیک اعتراض کرده است که این تشکیک مبنی است بدو مقدمه که هر دو معاصادق
می باید بودن که این سخن راست آید یکی این که هر معلوم ممتنع است که مطلوب شود
و یکی این که هر غیر معلوم ممتنع است که مطلوب شود و این دو مقدمه خود در صدق مجتمع
نمی شوند زیرا که هر یکی مستلزم منافی آن دیگر است و این موقوفست بدانستن
عکس نقیض و عکس مستوی بدانکه هر قضیه را عکس نقیض هست و عکس مستوی هست
که هر بار که قضیه صادق شود آن دو عکس نیز صادق میشود یکی را عکس مستوی
میگویند و آن چنانست که موضوع قضیه را محمول سازند و محمولش را موضوع
سازند مع بقاء الکیف والصدق یعنی کیفیت قضیه باقی باشد اگر از موجبه است
عکس نیز موجبه باشد و اگر سالبه است عکس نیز همچنان و هم صدق باقی باشد
یعنی بوجهی باشد که این نیز صادق باشد مثلا که عکس کل انسان حیوان بعض الحیوان
انسانست که کیفیت باقی است که هر دو موجبه اند و صدق نیز باقی که هر دو صادقند
اگر کل حیوان انسان میگفتیم صادق نمی شد و عکس نقیض آنست که نقیض محمول را
موضوع کنند و نقیض موضوع را محمول کنند و صدق نیز باقی شود مثلا که کل انسان
حیوان منعکس می شود بعکس نقیض باین که کل ما لیس بحیوان لیس بانسان و این نیز
صادقست وقتی که این اصطلاح معلوم شود پس هر یکی ازین دو قضیه که المعلوم
ممتنع طلبه و غیر المعلوم ممتنع طلبه است منعکس میشود بعکس نقیض و عکس مستوی
آن عکس نقیض منافی آن قضیه دیگرست مثلا که کل معلوم ممتنع طلبه منعکس میشود

بعکس

بعکس نقیض باین که کل ما لا یمتنع طلبه غیر معلوم و این قضیه بعکس مستوی منعکس میشود
باین که بعض غیر المعلوم لا یمتنع طلبه پس حال اینست که قضیه ثانیه اینست که کل غیر معلوم
یمتنع طلبه این منافی است بآن عکس پس وقتی که هر دو مقدمه در صدق مجتمع نشوند
تشکیک مذکور راست نمی آید و دفع این سخن آنست که این مبنی است بر آنکه موجبه
بعکس نقیض یا بموجبه منعکس شود حتی عکس نقیض کل معلوم ممتنع طلبه این باشد که کل ما
لا یمتنع طلبه غیر معلوم و این مذهب مرجوحست چنانکه در تصدیقات بیان
خواهد شدن و بتقدیر تسلیم که بموجبه منعکس شود تخصیص میکنیم معلوم را غیر
معلوم را بتصور مثلا که میگوییم که کل تصور معلوم ممتنع طلبه پس عکس نقیض این قضیه
این می شود که کل ما لا یمتنع طلبه لم یکن تصورا معلوما پس این منعکس میشود بعکس مستوی
که بعض ما لم یکن تصورا معلوما لا یمتنع طلبه یعنی لازم آمد که بعض چیزی که تصور معلوم
نباشد طلبش ممتنع نیست نه این که بعض تصوری که معلوم نباشد طلبش ممتنع نیست
و میان دو مفهوم فرق است زیرا که آن که تصور معلوم نباشد جایز است که
هیچ تصور نباشد و تصور غیر معلوم خود البته تصور است پس لازم یک قضیه منافی
قضیه دیگر نشد پس چون جواب شرف الدین مراغی باطل شد مصنف میگوید که
جواب اصل تشکیک آنست اختیار کردیم که معلوم من وجه و مجهول من وجه است
و وجه مجهول مطلق نیست که طلب او ممتنع شود بلکه معلومست بوجه معلوم و وجه معلوم
از وجوه اوست مثلا که حقیقت ملک بوجه من الوجوه دانستیم که جسم است مثلا

ولیکن کنه حقیقت چیست نمی دانیم وطلب میکنیم این طلب مجهول مطلق نیست وتشکیک
دوم آنست که اگر تعریف چیزی بچیزی جایز باشد ازین خالی نیست که معرف یا نفس
معرَّف باشد یا جزء معرف یا خارج از معرف هر سه باطل است نفس خود باطل است
چنانکه گذشت وجزء نیز ازین خالی نیست که جمیع اجزا باشد یا بعض اجزا جمیع اجزاء شیء
خود همان نفس شیء است والا که جمیع اجزا نباشد پس تعریف بنفسه باشد او خود
روا نیست واگر بعض اجزا باشد پس وقتی که شیء مرکب ببعض اجزا معرف شود
معرَّف شیء البته می باید که اجزایش را تعریف کند والا که هیچ آن شیء معلوم نمی شود
یا خود بعض اجزا معلوم میشود وبعضی معلوم نمی شود پس این جزء معرف کل شد لازم
آمد که خود را نیز تعریف کند وجزء اجزا را نیز تعریف کند وتعریف خود تعریف بنفسه
وتعریف جزء آخر تعریف بالخارج زیرا که خود از آن جزء آخر خارجست وتعریف بالخارج
نیز باطلست زیرا که خارج چیزی را آن وقت تعریف میکند که مخصوص باشد بآن چیز
یعنی ماهیت زیرا که مادام که اختصاصش معلوم نباشد از وبماهیت انتقال نمی شود
ودانستن اختصاص خارج بماهیت خود موقوفست بدانستن ماهیت پس دور لازم آمد
وهم موقوفست بدانستن جمیع ماعداء ماهیت یا معلوم شود که این در غیر ماهیت
نیست پس لازم آمد که عقل با مور غیر متناهیه احاطه کند تا که از خارج ماهیت را
بداند این خود محالست جواب آنست که اختیار کردیم که تعریف بعض اجزاست
گفته بودی که بعض اجزا آن وقت تعریف مرکب میکند که هر جزو را تعریف کند

جون

میگوییم که لازم جایز است که بعض اجزا از تعریف مستغنی باشد ماخود بغیر این معرف معلوم
شده باشد اگر گوید که معرف موجد کل است زیرا که صورت معرف را در ذهن ایجاد
میکند زیرا که سبب تصور اوست وموجد کل خود البته موجد جمیع اجزاست
می گوییم که لازم که موجد کل لازم باشد که موجد جمیع اجزا شود والا که در چیزی که مرکب
باشد از دو جزو که مترتب الوجود باشند در زمان یا تخلف معلول از علت یا تقدم
معلول بر علت زیرا که در آن وقت که جزو اول موجود شد علت کل که مثلا علت
هر جزو فرض کردیم آن وقت موجود شود یا نه اگر موجود شود پس جزو ثانی تخلف کرد
که علت موجود شد در زمانی که معلول که جزء ثانی است موجود نشد تخلف معلول از
علت خود جایز نیست واگر در آن زمان که جزو اول موجود شد هنوز علت موجود
نشده باشد پس تقدم معلول که جزو اولست بر علت لازم شد واین نیز جایز نیست
وبتقدیری که تعریف بالخارج باشد لازم که تعریف بالخارج جایز نباشد آنکه گفتی که
موقوفست بدانستن اختصاص ممنوع است بلکه بنفس اختصاص موقوفست
نه بدانستن اختصاص مثلا علم بالخاصه همچون ضاحک مستلزم علم بالماهیتست
همچون انسان اگرچه که کسی اختصاص ضاحک بانسان ملاحظه نکند همان دانستن
ضاحک دانستن انسانست بوجه من الوجوه وبتقدیر تسلیم تعریف موقوف باشد
بدانستن اختصاص اما دانستن اختصاص موقوفست بدانستن ماهیت فی الجمله نه
بکنه حقیقت که دور آید وموقوفست بدانستن ماعدا علی الاجمال نه بر سبیل تفصیل

لازم می شود

که لازم آید که عقل امور غیر متناهیه را احاطه کند مثلا می دانیم که جسم معین بچیز معین شاغلست
یعنی آنجا متمکن است اگرچه حقیقت آن جسم وحقیقت آن چیز وحقیقت معنای شغل
نمی دانیم وماعدای آن جسم را علی التفصیل نمیدانیم پس تعریف بالخارج شدن محذور نبوده است
چون مصنف تعریف معرف واقسام او واعتراضاتی که بروی ایراد میکنند
ذکر کرد چند مسئله دیگر بطریق خاتمه آورد یکی آنست که مفهوم مرکب محدود می شود زیراکه
مشتمل میشود باجزا محموله همچون نوع اخیر که مرکب می شود از جنس وفصل محدود می شود
بایشان ومفهوم بسیط محدود نمی شود زیراکه ذاتیات ندارد که باوی تحدید کنند و
اگر بسیط یا مرکب از چیزی جزو شوند آن چیز باینها محدود می شود فی الجمله چهار حکم هست
یکی آنکه بسیط محدود نمی شود دوم آنکه در حد چیزی ممکن است که واقع شود سوم آنکه مرکب
محدود میشود چهارم آنکه ممکن است که در حد چیزی واقع شود و هر چیزی که بدیهی التصور
نباشد واو را خاصه لازمه بینه باشد مرسوم می شود واگر بدیهی التصور باشد جایز نیست رسم صح
زیراکه رسم برای اکتساب تصورات کسبیه است واگر خاصه لازمه نباشد رسم
جایز نیست زیراکه مفید معرفت نمی شود وهمچنان اگر بینه نباشد رسم نمی شود زیراکه تصور
او مستلزم تصور ماهیت می باید در غیر من راست نمی آید وتعریف تام نمی شود شود صح
الا بقول یعنی مرکب زیراکه اگر حد تام است بجنس قریب وفصل قریب میشود
واگر رسم تام است بجنس قریب وخاصه میشود واما تعریف ناقص گاه می باشد
که بمرکب می باشد همچون حد ناقص که از جنس بعید وفصل مرکب شود ورسم ناقص

که از جنس

از جنس بعید وخاصه مرکب شود وگاه می باشد که تعریف ناقص بمرکب نمی شود
همچون حد ناقص که بمجرد فصل شود ورسم ناقص که بمجرد خاصه شود پس آن
کسانی که تعریف بالمفرد را روا می دارند وحد تام قابل زیاده ونقصان نیست
بحسب معنی زیراکه اگر جمیع اجزا نباشد خود حد تام نمی شود ودر جمیع خود تعدد
متصور نیست اما بحسب لفظ ممکن است که در جای جنس مثلا حد جنس
بیارند همچنانکه در تعریف انسان اگر حیوان بگویند نیز حد تام است واگر ناطق صح
جسم تام حساس متحرک بالاراده بگویند نیز حد تام است مغایرت همین ناطق صح
در لفظ است نه در معنی وتعریف ناقص قابل زیاده ونقصان است
مثلا ممکن که در حد ناقص جنس ابعد را بیارند همچون که در تعریف انسان است صح
جسم ناطق بگویند یا جوهر ناطق بگویند یا خود جسم تام ناطق بگویند وهمچنان
در رسم ناقص خواص متعدده بیارند مثلا کاتب وضاحک بگویند
ودر حد ورسم تقدیم اعم واجب است زیراکه اعم اعرف است
وعند العقل واضح تر است وطریق تعلیم آنست که
ابتدا از واضح تر وروشن تر را
بگویند وخفی تر را بعد
از آن بیارند
تم

مصنف در ترتیب کتاب منطق را دو قسم کرده بود یکی در اکتساب تصورات
ویکی در اکتساب تصدیقات چون که قسم اول تمام شد شروع کرد بقسم
ثانی در اکتساب تصدیقات یعنی مجهولاتی که دانستن او تصدیق شود و درین
قسم سه بابست باب اول در قضایا و اقسام او و اجزاء و احکام او چنانک
در تصورات موصل قریب معرفات بود و موصل بعید کلیات خمس و بحث
موصل بعید را تقدیم کرده بود اینجا نیز موصل قریب قیاس است و موصل
بعید قضایاست که قیاس از و مرکب می شود پس مباحث قضایا را
تقدیم کرد و در او فصول ست فصل اول در اقسام قضایا اولا می باید
دانستن که قضیه آنست که حکم کرده شود در او بچیزی همچون که حکم میکنند بقیام بزید
پس زید محکوم علیه می شود و قایم محکوم به میشود و میان هر دو ارتباطی هست
که حکم اوست پس اگر در ان وقت که ان ارتباط را از میان آن هر دو
بردارند و اداتی را که دلالت می کند بان ارتباط حذف کنند طرفین
قضیتین باند از شرطیه می گویند همچون که ان کانت الشمس طالعة فالنهار

بر چیزی

موجود می گوییم اینجا اداة ارتباط که ان شرطیه است و فا جزائیه است
وقتی که محذوف شوند الشمس طالعة می ماند و النهار موجود می ماند این هر دو
قضیه است مفردنیست و در قوت مفرد نیست و قضیه اولی که شرطیه است
مقدم می گویند و قضیه ثانیه که جزاست تالی می گویند زیرا که مرتبهٔ جزا انست
که در تلو شرط یعنی در عقیب شرط بیاید و الا اگر در وقت تحلیل یعنی حذف
اداة ارتباط قضیتین نماند بل که مفردین ماند یا خود در حکم مفردین ماند او را
حملیه میگویند همچون که زید قایم وقتی که حرکت اعرابیه را که دلالت بر ارتباط
می کند حذف کنند طرفین مفردین می ماند و همچون که زید قایم قضیتین بگوییم یعنی بزید
قایم حکم کنیم که قضیه است و هی که تحلیل شود یک طرف اگرچه زید قایم می ماند
اما اینجا زید قایم در حکم مفرد است که از و بلفظ مفرد تعبیر کردن ممکن است که
هذا الکلام قضیه بگوییم و حملیه از ان سبب میگویند که احد طرفین یا جز محمولست
شرط و جزا نیست و یک طرف حملیه را موضوع میگویند زیرا که او را وضع کرده اند
تا که خبری را باو اثبات بکنند و یک طرف را محمول میگویند زیرا که این را بموضوع
حمل می کنند و شرطیه دو قسم است زیرا که حکم میان دو قضیه ظاهر است که
باین طریقه نمی شود که یکی آن دیگر است بگویند بلکه باین معنی است که هر دو در
صدق متوافقند یا خود متعاندند اگر حکم باین شود که هر دو در صدق متوافقند یعنی
خذف یکی مصاحب صدق آن دیگر است متصله میگویند همچنانکه ان کانت

الشمس طالعة فالنهار موجود یعنی در وقت صدق قضیه اولی قضیه ثانیه نیز صادقست
این را متصله موجبه میگویند و اگر بسلب آن مصاحبت حکم شود سالبه می گویند
همچون که لیس ان کانت الشمس طالعة فالليل موجود و اگر حکم باین شود که این
دو قضیه بیکدیگر معاندند یعنی در صدق مجتمع نمی شوند یا در کذب مجتمع نمی شوند
یا خود هم در صدق و هم در کذب مجتمع نمی شوند شرطیه منفصله می گویند همچنان که
میگوییم که العدد اما زوج او فرد ایجاد و قضیه است عند التحلیل یکی العدد زوج
دیگر العدد فرد و حکم کرده شد که این دو قضیه بیکدیگر معاندند مجتمع نمی شوند
و این را منفصله موجبه میگویند و اگر بسلب این معانده حکم کرده شود همچنان که می گویم
که لیس اما ان یکون الانسان کاتبا او ضاحکا یعنی چنان نیست که الانسان
کاتب معاند باشد باین قضیه که الانسان ضاحک است بلکه هر دو مجتمع
می باشند در صدق که هم کاتب هم ضاحک باشد این را منفصله سالبه میگویند
و در شرطیه متصله مقدم از تالی بحسب الطبع ممتاز است چنانکه بحسب الوضع
ممتاز است زیرا که مقدم متصله مستصحب است یعنی مصاحب کننده است و تالی
مصاحب شونده است هر یکی از دیگری بالطبع ممتاز اند زیرا که جایز است
که چیزی مستلزم باشد چیزی را که این او را مستلزم نباشد مثلا که ان کان هذا
انسانا فهو حیوان میگوییم انسانیت مستلزم حیوانیت است بدون العکس و در
شرطیه منفصله مقدم از تالی همین بحسب الوضع متمیز است یعنی آن قضیه که اول

ذکر کرده

ذکر کرده شد مقدم می گویند نه این که در طبیعت قضیه استحقاق آن باشد که البته
مقدم باشد زیرا که در منفصله حکم بمعانده است معانده این با او همین در قوت
معانده آنست باین وجون که شرطیه در وقت تحلیل منتهی می شود بحملیه مثلا
الشمس طالعة حملیه است و النهار موجود حملیه است پس شرطیه نسبت بحملیه مرکب
شد و حملیه نسبت با و مفرد شد ازان سبب حملیه را بسیطه میگویند و ابسط حملیه
یعنی در بساطت قوی تر موجبه است زیرا که سالبه معقول نمی شود الا بعد تعقل الجاب
ازان سبب که سلب کردن چیزی آن وقت مدرک میشود که آن چیز مدرک شود
و هم آن وقت مذکور می شود که آن چیز مذکور باشد زیرا که مضاف بی تعقل مضاف
الیه معقول نمی شود پس ایجاب در تعقل و در ذکر مقدم شد از سلب پس سالبه نسبت
بموجبه مرکب شد و موجبه نسبت بوی بسیط شد و اسم حملیه و متصله و منفصله
در موجبات بطریق الحقیقه است یعنی معانی که ازین الفاظ متبادر است
در موجبات حقیقتا موجود میشود که حمل و اتصال و انفصال در موجبها موجود است
اما در سالبها سلب حمل و سلب اتصال و سلب انفصال هست پس لفظ حملیه
و متصله و منفصله در انجا حقیقت نشود و مجاز شود ازین سبب که اطراف
سالبه همین اطراف موجبه است پس مشابهت حاصل شد و متصله را شرطیه
گفتن حقیقت است زیرا که معنای شرط هست و اداة شرط هست اما در
منفصله اینها نیست ولیکن چون اجزاء او نیز قضیتین شد و در وضع رفع منتج

مجوز مجاز شد صح

شد صح

همچون متصله که در موضعش بیان خواهد شدن از ان سبب او را نیز شرطیه گفتند
وچونکه حملیه بحسب الطبع مقدم بود از شرطیه زیراکه بسیط بتقدم طبیعی مقدم است
از مرکب پس در وضع نیز یعنی در ذکر مباحث حملیه را تقدیم کردند از شرطیه فصل ثانی
در اجزاء قضیه یعنی قضیه حملیه زیراکه سخن در اوست و درین فصل دو بحث است بحث
اول اینست که شک نیست که قضیه عبارت از مجرد موضوع ومحمول نیست بل که
نسبتی می باید میان هر دو که یکی را با دیگری ربط کند پس مناسب آنست که
بان نسبت لفظی باشد که دلالت کند وآن لفظ را رابطه می گویند اگر آن
لفظ مذکور باشد قضیه ثلاثیه می گویند زیراکه در لفظ مرکب شد از اجزاء ثلثه یکی
لفظ موضوع ویکی لفظ محمول ویکی رابطه که دلالت میکند بر حکم که مشتمل
نسبت حکمیه است پس در حقیقت قضیه چهار جزو است اما از دو اش
که نسبت حکمیه است وحکم است بیک لفظ تعبیر می کنند که او رابطه است
واگر لفظ رابطه مذکور نباشد بلکه اعتماد بر عقل کرده حذف کرده باشند
او را قضیه ثنائیه میگویند واین رابطه که می گویند ادات است زیراکه بنسبت
دلالت می کند ونسبت خود مستقل بالمفهومیه نیست اما گاه در قالب فعل
می باشد همچون کان واو را رابطه زمانیه می گویند مثلا که زید کان قایما که میگوییم
کان دلالت میکند بنسبت قایم با زید در زمان ماضی وگاه در قالب اسم
می شود همچون هو که زید هو قایم می گوییم ولفظ هو رابطه است دلالت میکند

برحکم اگرچه در صورت اسم ضمیر است این را رابطه غیر زمانیه می گویند ورابطه بحسب
اللغات مختلف می شود در بعض لغات هم زمانیه را وهم غیر زمانیه را استعمال
می کنند همچون زید هو کان قایما ودر بعضی هیچ یکی استعمال نمی کنند ودر بعضی یکی
استعمال میکنند ویکی حذف میکنند یا اینست که حذف واجب باشد یا خود جایز
باشد یا خود در بعض لغات حذف ممتنع باشد همچون که لغت عجم بی رابطه مستعمل
نمی شود حذف ممتنع است همچون که لفظ است وهست وبود استعمال میکنند
اگر اینها نشود تحریک حرف اخر میکنند همچون که زید دبیر میگویند بمعنی دبیر است
مصنف می گوید که احتیاج محمول که او کلمه باشد همچون در زید قام یا خود اسم مشتق
باشد همچون در زید قایم برابطه همچون احتیاج اسم جامد نیست همچون که در زید جسم زیراکه
کلمه واسم مشتق مشتملند بدلالت بر نسبت الی موضوع ما چنان که در بحث مشتق
گذشته است اما محتاجند برابطه برای دلالت بر نسبت الی موضوع معین پس
فی الجمله بدون الرابطه دلالت بر نسبت محقق شد اما در اسم جامد هیچ دلالت
بر نسبت نیست البته رابطه می باید که نسبت مفهوم شود ورابطه نیز اگر چنانچه رابطه غیر
زمانیه باشد دلالت می کند بر نسبت بموضوع معین واگر زمانیه باشد بموضوع
معین دلالت نمی کند همان دلالت کلمه است که بموضوع غیر معین است
پس قضیه ثلاثیه نزد دو گونه باشد یکی ثلاثیه تامه که رابطه غیر زمانیه مذکور باشد همچون
زید هو قایم زیراکه دلالت کرد بنسبت بموضوع معین ودوم ثلاثیه ناقصه که آنجا

دلالت بموضوع غیر معین شده باشد فقط همچنان که رابطه زمانیه مذکور باشد همچون زید کان
قایما یا خود محمول کلمه باشد همچون زید قام یا خود اسم مشتق باشد همچون زید قایم که درین
سه دلالت نسبت بموضوع معین متحقق نیست بمقتضای قول مصنف و امام زادی
گفته است که قضیه که محمولش کلمه باشد یا خود اسم مشتق باشد بحسب اللفظ ثنائیه است
اما بحسب الطبع ثلاثیه است زیرا که محمولش نسبت دلالت می کند بطریق التضمن
پس اگر رابطه را ذکر کنند تکرار می شود مصنف می گوید جواب این گذشته است
یعنی که کلمه و اسم مشتق دلالت بموضوع معین نمی کند و مقصود خود از رابطه اوست
پس تکرار نشد اگر امام تکرر را از ضمیری که در محمولست بگیرد و از و الزام کند که رابطه نیز
ضمیر است و ضمیر دیگر در محمول ست پس تکرار لازم آمد جواب آنست که آن ضمیری
که محمول متضمن اوست ضمیر فاعلست و موضع او آخر محمولست زیرا که مرتبه معمول
متاخر است از مرتبه عامل و ضمیری که رابطه است ضمیر فاعل نیست و موضع او
وسط کلامست و دیگر ضمیر محمول باتفاق اهل عربیه اسم است و در رابطه خود اختلاف
هست پیش اهل عربیه که اسم است یا خود اداست و دیگر ضمیر محمول بموضوع غیر
معین دلالت می کند و تعین موضوع از رابطه مستفاد است که دلالت میکند
بنسبت و موضوع معین پس تکرار لازم نیامد بحث ثانی آنست که وقتی که
چیزی را بچیزی حمل کنند شک نیست که آن تیز باین محمول شود مثلا وقتی که ج ب شود
ب نز ج می شود پس نسبت موضوع شدن ج ب مغایرست بموضوع شدن

ب ج

ب ج یعنی ج ب شدن بعینه ب ج شدن نیست و الا بوجوب مختلف نمی شدند
حال اینست که مختلف میشوند مثلا الکاتب انسان واجبست الانسان کاتب
واجب نیست از آن جهت است که عکس قضیه جهت اصل را رعایت نمی کند
چنانکه در مباحث عکوس خواهد آمدن یعنی هر قضیه که هست نسبت او در نفس امر
البته بکیفیتی متصف است یا ضرورت یا دوام یا امکان و آن کیفیت را
جهت می گویند پس وقت میشود که قضیه که جهتش ضرورت باشد جهت
عکسش امکان می شود همچون مثال انسان و کاتب که گذشت پس ازین معلوم
شد که موضوعیت انسان بکاتب بعینه موضوعیت کاتب بنوده است
بانسان و همچنان موضوع شدن ج ب مغایرست بمحمول شدن ب ج زیرا که جایز است
که موضوعیت موضوع واجب شود و محمولیت محمول واجب نشود در واجب
اعم چنانکه الانسان حیوان می گوییم و موضوعیت انسان بحیوان واجبست که
البته انسان متحقق نمی شود بی آنکه حیوان باو محمول باشد و محمولیت حیوان بانسان
واجب نیست ممکن است که حیوان متحقق باشد بی آنکه بانسان محمول باشد
بلکه بفرس و حمار محمول باشد و جایز است که موضوعیت موضوع نباشد
اما محمولیت محمول واجب باشد در خاصه مفارقه چنانکه الانسان کاتب بالفعل
می گوییم موضوعیت انسان بکاتب واجب نیست اما محمولیت کاتب بانسان واجبست
صاحب کشف گفته است که اختلاف نسبتین بوجوب و امکان محال است

واجب ه

نشق ع

یعنی موضوع بجهة وجه موضوع میشود محمول نیز البته بروی بآن وجه محمول می باشد مثلا چیزی
که ضروری باشد که بوی حکمی ثابت شود آن حکم نیز ضروری می شود که بآن چیز ثابت شود
مصنف می گوید که اینجا نظر است زیرا که ملازمه ممنوعست از ضروری شدن موضوعیت
موضوع ضروری شدن محمولیت محمول لازم نیست نظر بمفهوم محمول جایز است که اعم
باشد اما اگر نظر بذاتی کنیم که موضوع ومحمول آنجا مجتمع شدند مسلم است که اختلاف
بسبب مصورست ومولانا قطب الدین میگوید سخن در ذات موضوع است
نه در مفهومست پس حق در دست صاحب کشف است میگوید وامام رازی استدلال
می کند باختلاف نسبتین باین که عکس جهت اصل را حفظ نمی کند پس معلوم شد
که نسبت موضوعیت موضوع مغایر بوده است بنسبت محمولیت محمول مصنف
باو نظر می کند که در وقت عکس محمول خود موضوع میشود آن وقت نسبت محمولیت
نمی ماند که استدلال کنند بمغایرت ومصنف میگوید که امام در ملخص گفته است
که آن نسبت که از قضیه جزء میشود موضوعیت موضوع است نه محمولیت محمول مثلا
که زید کاتب که میگوییم اینجا نسبت حکمیه که جزء این قضیه است زید کاتب شدن است
نه کاتب شدن زید است وباز امام در شرح اشارات گفته است که رابطه
معتبر میشود برای نسبت محمول بموضوع وازان سبب است که کیفیت آن نسبت
جهت قضیه شد پس درمیان دو سخن امام تناقض شد زیرا که اول تصریح کرد که
جزء قضیه نسبت موضوعیت است واز سخن ثانی لازم امد که جزء قضیه محمولیت باشد

زیرا که رابطه

رابطه جزء قضیه دلالت میکند وجهت قضیه نیز کیفیت جزء قضیه است
ومصنف می گوید که ظاهر سخن ملخص است وجهت قضیه هر کیفیت آن نسبت است
چنانکه در محمولی که واجب اعم باشد ظاهر می شود مثلا که الانسان حیوان
بالضرورة که می گوییم اینجا ضروری انسان حیوان شدنست اما حیوان بانسان
محمول شدن نیست چنانکه گذشت **فصل ثالث** موضوع در خصوص احوال
محصوریت قضایا است چونکه قضیه حملیه وقتی که کامل باشد مشتمل میشود
بموضوع ومحمول ورابطه که دلالت بر نسبت می کند وکیفیت آن نسبت
که جهت قضیه می گویندش پس تقسیم قضیه باین اعتبارات ممکن شد
وچون تقسیمش باعتبار رابطه گذشت که یا ثنایی است یا ثلاثی است
مثلا درین تقسیم خواهد کردن باعتبار موضوع وبیان اقسام خواهد کردن
ودر اینجا مباحث هست **مبحث** اول در انقسام قضیه بمخصوصیه ومهمله و
محصوره موضوع قضیه حملیه اگر جزء حقیقی باشد قضیه مخصوصه میگویند
از سبب خصوص موضوع واو یا موجبه است اگر حکم باین باشد که هو هو
همچون که زید کاتب میگوییم که این قضیه مخصوصه موجبه است واگر حکم
باین باشد که هو لیس هو یعنی او آن نیست او را سالبه میگویند همچون که
زید لیس بکاتب جزء حقیقی نباشد بلکه کلی باشد اگر سور ذکر کرده نباشد
یعنی لفظی که کمیت یعنی چندی افراد موضوع دلالت کند نیاورده باشند

موضوع صح

ضروری صح

فصل صح

واگر موضوع صح

او را مهمله می گویند از سبب آنکه موضوع مهمل مانند سان کمیت شد این سه را موجبه است
همچون الانسان حیوان یا سالبه است همچون الانسان لیس بحجر و اگر سور مذکور
باشد او را محصوره و مسوره می گویند زیرا که سور مذکور شد و افراد موضوع محصور شد
و معلوم گشت و محصوره منقسم است بچهار قسم زیرا که حکم یا بمجموع افراد شود هو
از را موجبه کلیه میگویند و سور او لفظ کل است همچون که کل انسان حیوان
یا خود بلیس هو و از را سالبه کلیه میگویند و سور او لا شی و لا واحد است
همچون لا شی من الانسان بحجر یا خود لا واحد من الانسان بحجر و اگر حکم
ببعض افراد شود او نیز یا موجبه است و او را موجبه جزئیه میگویند و سور او
بعض است و واحد است همچون بعض الانسان و واحد من الحیوان انسان
یا سالبه است و او را سالبه جزئی می گویند و سور او لیس کل است و لیس بعض است
و بعض لیس است همچون لیس کل حیوان انسانا یا خود لیس بعض الحیوان
انسانا یا خود بعض الحیوان لیس بانسان و این هر سه سور جزئیه است دلالت
میکند که انسان از بعض حیوان مسلوبست و فرق میان این سه آنست
که لفظ اول که لیس کل است دلالت میکند بسلب حکم از کل افراد بالمطابقه
و بسلب حکم از بعض افراد بالالتزام زیرا که رفع حکم از جمیع ما از این باشد
که حکم مسلوب شود از هر فرد یا خود مسلوب شود از بعض افراد تا که صادق
شود که بجمیع ثابت شدن مرتفع است و بهر تقدیر سلب از بعض افراد لازم است

الحیوان صح

ومعنای

و معنای سلب جزئی آنست و لفظین اخیرین که لیس بعض و بعض لیس است
بالعکس یعنی بالمطابقه بسلب عن البعض دلالت میکنند و لازم می آید که از
جمیع نیز مرتفع شود و فرق میان اخیرین آنست که لیس بعض گاه می باشد
که در سلب کل مستعمل میشود چنانکه بگویند که لیس بعض الانسان بفرس و مقصود
رفع ایجاب جزئی باشد و رفع ایجاب جزئی همین سلب کلی است و بعض
لیس اصلا برای سلب کلی نمی آید او مخصوص است بجزئی اما گاه می شود
که برای ایجاب می آید همچنان که حرف سلب را از محمول جزء اعتبار کنند و
مقصود حکم باشد بسلب نه سلب حکم و در لغت سور لیست مخصوص بآن
لغت مثل لفظ کل و جمیع در لغت عربی و لفظ همه و لفظ هیچ در لغت فارسی
و حق سور آنست که بموضوع داخل شود زیرا که در و شک میشود که کل افراد است
که محمول بر ایشان حمل شده است یا بعض افراد است پس بسور مبین میشود
اما گاه باشد که در محمول نیز اینچنین شک باشد که جمیع افرادش محمولست یا بعض
پس سور را بوی ایراد می کنند و آنچنان قضیه را منحرفه میگویند زیرا که او را واجب
منحرف شد و اقسام منحرفه چهار است زیرا که محمول که مسور شد یا جزئی باشد
همچنان که هذا کل زید بگویند یا کلی باشد که الانسان کل ناطق بگویند بهر تقدیر
موضوع نیز یا جزئی است یا کلی است همچنانکه الانسان کل زید بگویند یا خود
هذا کل انسان بگویند و شرط صدق قضیه منحرفه آنست که اگر احد طرفین شخص باشد

مسور همچون کل زید یا خود محمول موجب کلی باشد همچو کل انسان یا خود سالب جزئی باشد
همچون لیس بعض انسان می باید که طرفین مختلف باشند در دخول حرف سلب تا که قضیه
سالبه شود زیرا اگر در هیچ یکی حرف سلب نباشد یا خود در هر دو طرف حرف
سلب برابر باشد موجبه می شوند و موجبه در چنان قضیه صادق نمی شود و الا اگر
محمول موجب جزئی باشد یا خود سالب کلی باشد شرط صدق آنست که اختلاف
طرفین باشد در حرف سلب اگر ماده قضیه در اصل چنان باشد که محمول بموضوع
ثابت نشود خواه ممتنع باشد که اورا ماده امتناع میگویند و خواه ممکن باشد که اورا
ماده امکان میگویند زیرا که اینجا موجبه صادق نیست پس اختلاف طرفین می
باید که قضیه سالبه شود و صادق باشد و اگر ماده قضیه در اصل چنان باشد که محمول بموضوع ثابت شود
خواه که واجب شود که ماده وجوب می گویند و خواه ممکن باشد که از ماده امکان باشد درین
صورت شرط صدق منحرفه آنست که طرفین مختلفین نباشند تا که قضیه موجبه شود و صادق شود و این

جدول اقسام منحرفه معلوم میشود ص

الموضوعات المنحرفة	الموضوعات العامة		المحمولات العامة		المواد
کل	زید	کل	هذا الانسان	الحمليات الشخصية	مادة الوجود
بعض	لیس زید		هذا الحجر		مادة الامتناع
لاشیء من	کل انسان	بعض	الحیوان	الحمليات الكلية	مادة الوجوب
	لاشیء من الانسان		الحجر		مادة الامتناع
لیس بعض	بعض الانسان	لاشیء من	الکاتب الغیر الآن		الامکان الموافق للوجوب
	لیس بعض الانسان				
ز	الانسان	لیس بعض	الکاتب الامی		الامکان الموافق للامتناع
	لیس الانسان				

ع

بحث ثانی در تحقیق محصورات است اهم مهمات منطقیین درین باب تحقیق محصورات
اربعه است که دانستن حجج بر ایشان مبنی است و ابتدا کرد بتحقیق موجبه کلیه زیرا
که اشرف قضایا است و وقتی که حقیقت او معلوم شود صعوبت قضایای دیگر نیز
معلوم میشود و عادت منطقیین چنان شده است که از بهر اختصار
از موضوع و محمول ج ب تعبیر میکنند و هم از برای دفع وهم که اگر مثالی بیارند
شاید که توهم کنند که این حکم مخصوص است بآن مثال از برای آن بماده مخصوصه
تعرض نمی کنند و در موجبه کلیه کل ج ب می گویند پس درین قضیه که جسم
موضوع اشد مراد از ج کلی نیست همچون انسان کلی مثلا یا خود جمیع آحاد ج
نیست همچو جمیع افراد انسان من حیث المجموع بل کل واحد واحد است یعنی
هر فرد ج ب است و فرق میان این سه مفهوم ظاهر است زیرا که جسم کلی مقول است
بر کثیرین و جمیع آحاد و کل واحد چنان نیست و بر جمیع آحاد حکم میکنیم که الوف است
مثلا و بر کل واحد این حکم جایز نیست پس چون که این سه مفهوم مغایر بوده است
پس وقتی که از موضوع ج کلی بگیریم یا خود جمیع احاد ج بگیریم حکم تعدیه نمی کند از اوسط
یا اصغر مثلا که کل ج و کل ج ب می گوییم ج را اوسط میگویند و الف را اصغر
و ب را اکبر می گویند و ب بالف محمول میشود بواسطه ج پس ج مکرر می باید
تا که بواسطه او حکم او تعدیه کند بالف پس اگر در کل ج ب حکم بجمیع ج کلی باشد
آن حکم با صدق ج لازم نمی آید همچنان که الانسان نوع که میگوییم باین معنی

که حصت انسان نوعست ازین لازم می آید که زید و عمرو نوع شوند و همچنان اگر حکم
بجمیع افراد ج سود ازان لازم نمی آید که ان حکم بفرد واحد صادق شود جایز است
که حکمی شود که بر جمیع محمول شود و بر یک فرد محمول شود چنانکه گذشت و بعد ازان می باید
دانستن که از جیم مراد آن فرد نیست که حصتش جیم شود یا خود حقیقتش جیم نباشد
بلکه موصوف شود ج بلکه مراد مطلق ما صدق ج است اعم که جیم بوی حصت
باشد اعم که وصف باشد زیرا که اگر در موضوع معتبر آن باشد که حصتش ج
باشد لازم می آید که اعم تحت اوسط مندرج نباشد و نتیجه حاصل نشود
مثلا که کل انسان ماش را اگر معنی این باشد که هر چیز که حصتش انسان است
ماشیست پس و کل ماش حیوان را نیز معنی چنین می باشد که هر چیزی که حصتش ماشی
حیوان است پس انسان مندرج نشد در زیر ماشی زیرا که حقیقت انسان است
ماشی نیست و اگر در موضوع معتبر آن باشد که ج وصف او باشد پس آن چیز
موضوع باشد ج پس آن چیز دال باشد مثلا و نقل کلام میکنیم بموضوعیت
دال ج پس لازم می آید که برای هر موضوع موضوع دیگر باشد مصنف چنین گفته است
پس شیخ ابو علی می گوید که مراد از جیم آنست که ج باشد بالفعل در وقتی
از اوقات خواه ماضی و خواه مستقبل و اما مجرد امکان ج شدن کفایت
نمی کند و پیش ابی علی فارابی مراد آنست که ممکن شود که جیم باشد خواه بالفعل
باشد یا خود هیچ از قوت بفعل نیاید و مصنف می گوید که ما اتباع برای شیخ

است

میکنیم

میکنیم گفت که مراد آنست که بالفعل ج باشد از جزئیات ج در وقتی زیرا که عرف
و لغت تقاضای آن میکند که درس قضیه که کل اسود کذا می گوییم حکم بجزئی است که فی
الجمله اسود شده باشد در وقتی از اوقات نه بجزئی است که هیچ از بیاض زایل نشده
باشد اما امکان سواد داشته باشد و مصنف میگوید که هیچ از برای آن
از جزئیات ج گفت که نفس مسمی خارج شود مثلا که کل انسان ضاحک
که میگوییم عرف و لغت ازانجا فهم میکند که هر جزئی از انسان ضاحک است
نه این که حصت انسان ضاحک است پس حکم در حقیقت بران ذات
شد که ج بر و صادق باشد و آن ذات را ذات موضوع میگویند و ج را که
با و تعبیر کردند ازان ذات مثلا عنوان موضوع میگویند از برای آن که
علامت موضوع شد عنوان بمعنای علامتست و وصف موضوع نیز
میگویند گاه می شود که ذات موضوع و عنوان موضوع در حقیقت متحد می
شوند همچونکه الانسان ضاحک و گاه میشود که متغایر میشوند چنانک عنوان
جزء ذات میشود همچون که کل حیوان متحرک که حیوان جزء است از ما صدقش
یا خود عارض میشود بر ذات موضوع اما دایم بدوام او همچون که کل زنجی
اسود میگوییم که زنجیت عارض است بذات زنجی و دایم است بدوام
او یا خود دایم نشود بدوام ذات همچون که کل کاتب متحرک الاصابع میگوییم
که وصف کاتب عارض است بذات کاتب و دایم نیست جایز است

می شود صح

که کتابت نکند و بعد از رعایت شرایط مذکوره ظاهر میشود که معنای کلج ب
آنست که هر چیزی که در نفس امر ج بر وی صادق شود ب است و قدما منطقیین
میان نفس امر و خارج فرق نکردند و گفتند که معنای قضیه آنست که هر چیزی
که در خارج موجود است و ج است او در خارج ب است و شیخ این مذهب را
در شفا ذکر کرد و گفت که حقیقت قضایا که مستعمل است در علوم آن نیست
بل معنای شیء این است که هر چیزی که بحیثیتی است که اگر در خارج موجود شود ج
میشود آن چیز بحیثیتی است که اگر در خارج موجود شود ب میشود حاصل کلام
اینست که حکم با فراد موجوده مقتصر نیست بلکه متناول است با فراد محققه و مقدره
پس قضیه را باین اعتبار که شیخ کرده است حقیقیه میگویند کانه حقیقت قضیه که در علوم
مستعملست اینست و باعتبار اول که قوم کرده اند خارجیه میگویند و میان دو معنی
فرق ظاهر است چنانکه اگر در خارج شکل منحصر باشد بمثلث قضیه خارجیه صادق
میشود که کل شکل مثلث بگویند زیرا که هر شکلی که موجود است در خارج مثلث است
اما قضیه حقیقیه صادق نمی شود زیرا که افراد مقدره شکل همه مثلث نیست مربع باشد و
مسدس باشد پس وقتی که از میان محصورات اربع معنای موجبه کلیه معلوم
شد باقی را باین مقایسه کردن و دانستن ممکن است بحث ثالث در
تحقیق قضیه مهمله و بیان حکم وی اولا می باید دانستن که مفهوم انسان من حیث
هو تقاضای آن نمی کند که البته کل شود و الا حمل او بزید و عمرو جایز نمی شد و تقاضای

تقاضای آن نیز نمی کند که البته جزئی شود و الا بکثیرین محمول نمی شد پس مفهوم
انسان در نفس خود یک معنی است که بر وی کلیت عارض میشود و جزئیت
عارض می شود و او را بکلیت ملاحظه کردن معنای دیگرست و بجزئیت
ملاحظه کردن معنای دیگر است و بعموم ملاحظه کردن یعنی بکثیرین صادق
شدنش بالفعل اعتبار کردن معنای دیگرست و انسان صالح است
بهمه این معانی پس مهمله آنست که حکم در وی بمفهوم موضوع باشد من حیث
هو همچون انسان که گفتیم برین تقدیر الانسان نوع قضیه مهمله نباشد زیرا که
حکم انجا بانسان من حیث هو نیست زیرا که نوعیت بمفهوم انسان عارض
می شود باعتبار عموم و شمول بکثیرین و شیخ بر وی تنصیص و تصریح کرده است
و امثال او را قضیه طبیعیه میگویند و مهمله در قوت جزئیه است که موافق
باشد با و در کیفیت یعنی در ایجاب و سلب که اگر مهمله موجبه باشد در قوت
موجبه جزئیه میشود اگر سالبه باشد در قوت سالبه جزئیه می باشد یعنی متلازمان
می باشند صدق یکی مستلزم صدق دیگر است زیرا که وقتی که حکم صادق
شود ببعض ج که جزئیه است صادق میشود ج من حیث هو یعنی با صدق ج
فی الجمله که مهمله است و وقتی که مهمله صادق شود یعنی حکم صادق شود ج
من حیث هو یعنی با صدق ج صادق می شود ببعض ج که جزئیه است
مثلا که انسان کاتب است که میگوییم مسلم است که بعض انسان کاتب باشد

وبعض انسان کاتب است که میگوییم مستلزم است که انسان کاتب باشد مصنف
میگوید که این ملازمه آن وقت راست می آید که در جزء بعض ما صدق که میگوییم مقید
نشود بجزئیات موضوع تا که متناول شود بمفهوم موضوع نیز که مهمله متناولست با و واگر
بجزئیات مقید شود صدق مهمله مستلزم صدق جزئیه نمی شود زیرا که حکمی باشد که بنفس
مفهوم صادق شود و بجزئیات صادق نشود فصل رابع در عدول و تحصیل
شروع کرد که قضیه را تقسیم کند باعتبار محمول اگر محمول قضیه وجودی باشد یعنی ذراو
حرف سلب نباشد آن قضیه را محصله میگویند ازان سبب که مفهوم محمولش امر
محصل است خواه موجبه باشد همچون زید بصیر خواه سالبه باشد همچون لیس زید بصیرا
واگر محمول قضیه عدمی باشد که حرف سلب از وجزو باشد او را معدوله میگویند زیرا
که عدول کردند در محمولش از وجودی بعدمی و متغیره نیز می گویند زیرا که محمولش
متغیر شد و غیر محصله نیز میگویند او نیز یا موجبه است همچون زید لا بصیر یا سالبه
همچون لیس زید لا بصیر ابن چهار قضیه شد موجبه معدوله سالبه معدوله موجبه
محصله سالبه محصله و ضابط که بوی نسبت این چهار قضیه بیکدیگر معلوم
شود آنست که هر دو قضیه که متوافق شوند در عدول و تحصیل یعنی هر دو معدوله
باشند یا هر دو محصله باشند و متخالف شوند در کیف یعنی یکی موجبه باشد و دیگر
سالبه باشد متناقضین می شوند همچون زید بصیر لیس زید بصیر اما هر دو محصله اند
مناقض بیکدیگر و همچون زید لا بصیر لیس زید لا بصیر هر دو معدوله اند و مناقض

اند

مناقض اند و مناقضان خواهد آمدن آنست که هر دو معا صادق نتوانند
و کاذب نیز نشوند اگر یکی صادق البته یکی کاذب می شود و این مثالها چنانست
واگر در ایجاب و سلب متوافق باشند اما یکی معدوله باشد و یکی محصله باشد اگر
هر دو موجبه باشند در صدق جمع نمی شوند همچون زید بصیر زید لا بصیر و اگر دو سالبه
باشند در کذب جمع نمی شوند همچون لیس زید بصیر لیس زید لا بصیر اما هر دو
کاذب نمی شوند معا زیرا که البته از زید یا بصیر مسلوبست یا لا بصیر اما در صدق
مجتمع می شوند که زید معدوم باشد و بصیر و لا بصیر هر دو از و مسلوب شوند
واگر چنانکه در کیف نیز متخالف باشند در عدول و تحصیل نیز متخالف باشد که یکی
معدوله باشد و یکی محصله و یکی موجبه و یکی سالبه باشند همچون که زید لا بصیر
لیس زید بصیر اول موجبه معدوله ثانی سالبه محصله است نسبت میان هر دو
آنست که موجبه اخص میشود از سالبه زیرا که در سالبه وجود شرط نیست
و در موجبه شرطست از برای انکه مادام که موضوع را وجود نباشد محمول بر او
چون ثابت می شود زیرا که ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت ان چیز است
اگر قضیه خارجیه باشد در خارج می باید که موضوع محقق شود و اگر حقیقیه باشد می باید
که موضوع شود اما در سالبه نه محقق و نه مقدر شرط نیست پس زید که معدوم باشد
در خارج بر و معدوله صادق نیست که لا بصیر است نمی گوییم و سالبه صادق است
که بصیر نیست میگوییم و میان این قضایای اربع التباس نیست الا میان

باشد صح

موضوع صح

مقدر صح

موجبه معدوله و سالبه محصله که در لفظ هر دو حرف سلب موجود است پس فرق
آنست که اگر قضیه ثلاثیه باشد که رابطه موجود باشد اگر رابطه پیش از حرف
سلب اعتبار کنند موجبه معدوله میشود همچون زید هو لیس ببصیر زیرا که رابطه ربط
میکند ما بعدش را با قبلش پس تمام ما بعد رابط محمول می باشد و حرف سلب
از محمول جزی باشد و اگر رابطه بعد از حرف سلب اعتبار کنند سالبه محصله
می باشد زیرا که حرف سلب ربط محمول بموضوع را سلب میکند و از محمول
جزو می شود همچون زید لیس هو ببصیر و الرقصه ثانیه باشد که رابطه مذکور نباشد
میان ایشان فرق نمی شود الا بنیت و قصد که سلب ربط قصد کند یا خود
ربط سلب یا خود اصطلاح کنند که بعض الفاظ مخصوص باشد بعدول همچو لفظ
غیر که زید غیر بصیر البته معدوله باشد و بعض الفاظ مخصوص باشد بسلب همچو لفظ
لیس که زید لیس بصیر البته سالبه باشد بعضی میگویند که فرق میان موجبه معدوله
و سالبه محصله آنست که موجبه معدوله تقاضا میکند که عدم شیء باشد عما من شانه
ان یکون له فی ذلک الوقت یعنی که عدم چیزی از چیزی که شان آن چیز آن
باشد که متصف شود دران وقت بآن چیز همچون عدم لحیه از کوسج که از شان
کوسج است که دران وقت ملحی شود پس این معدوله آنست اگر چنین نباشد
سالبه است همچون عدم لحیه از طفل که دران وقت شان او لحیه نیست
و بعضی گفته اند که عدم چیز است از چیزی که از شان او باشد یا دران وقت

یا پیش یا پس و اگر چنان نباشد سالبه است مثلا عدم لحیه از طفل معدولست
و از زن سالبه است که از شان او نیست در هیچ وقت و بعضی گفته اند که از
سان او یا خود از شان نوع او می باید اگر نباشد سالبه است مثلا عدم لحیه نسبت
بزن معدوله است زیرا که از شان نوع اوست که انسانست و نسبت بحمار
سالبه است و بعضی می گویند که از شان نوع او یا خود از سان جنس قریب
او باشد پس عدم لحیه از حمار معدوله باشد زیرا که از شان حیوانست که جنس قریب است
و از حجر سالبه است و بعضی میگویند که از شان نوع و یا جنس قریب
و یا جنس بعید می باید پس لحیه از حجر معدوله باشد و از عرض مثلا سالبه باشد
که از شان نوع عرض نیست و جنس عرض نیز نیست و شیخ ابو علی همه این مذاهب را
ابطال میکند و می گوید که الجوهر لیس بعرض که میگوییم انجا لیس بعرض معدوله است
و موجبه است حال اینست که عرضیت از شان جوهر نیست و از شان جنس
جوهر نیز نیست زیرا که جوهر جنس عالی است فوق او جنس دیگر نیست اما این که
موجبه معدوله است زیرا که در شکل اول صغری میشود و نتیجه حاصل میشود مثلا که
میگوییم که الجوهر لیس بعرض و ما لیس بعرض غنی عن المحل فالجوهر غنی عن المحل و صغرای
شکل اول خود البته موجبه می باید چنانکه خواهد آمدن و مصنف میگوید که این سخن
ضعیف است بدو وجه یکی نقض اجمالی که اگر این دلیل بجمیع مقدماتش تمام شود
لازم می آید که در موجبه وجود موضوع شرط نشود زیرا که بعینه جاری است در این

قول که الخلاء لیس بموجود یعنی مکانی که در او هیچ چیزی نباشد از شاغل خالی باشد
موجود نیست پیش حکما و این را صغری کردن ممکن است که بگوییم که الخلاء لیس بموجود
و ما لیس بموجود لیس بمحسوس نتیجه دهد که الخلاء لیس بمحسوس پس الخلاء لیس بموجود
موجبهٔ معدوله باشد حال اینست که موضوعش موجودست و وجه دیگر
نقض تفصیلی است بر ان مقدمه که گفت که صغرای شکل اول البته موجبه
می باید یعنی لازم که البته موجبه می باید زیرا که ساله صغری میشود وقتی که آن نسبت
سلبیه در کبری متکرر شود همچون که درین دو مثال اما اگر متکرر نشود منتج نمی شود
همچون که بگوییم که لا شیء من ج ب و کل ب آ از ینجا هیچ نتیجه نمی آید و مدامت
شهادت میکند که در ان دو مثال انتاج هست و مصنف میگوید که ازین
سخن آن لازم می آید که ایجاب صغری در شکل اول شرط نباشد پس چنان
نمی باید گفتن بلکه ممکن است که بگوییم که درین دو مثال صغری ساله نیست و معدوله
نیز نیست بلکه موجبه ساله المحمول است و موجبه ساله المحمول وجود موضوع
تقاضا نمی کند همچون ساله پس ازان سبب الخلاء لیس بموجود صالح شد
که صغری باشد و مصنف میگوید تحقیق این سخن است باقی تحقیق نیست و امام در
ملخص گفته است که در موجبهٔ معدوله وجود موضوع شرط نیست زیرا که عدم
محمول وجودی همچون لا بصیر بزید معدوم اگر صادق شود مدعی ثابت شد و اگر نشود
پس محمول وجودی صادق نشود زیرا که ارتفاع نقیضین جایز نیست پس بصیر صادق

نشود

این خود محالست که بزید معدوم بصیر صادق شود و بتقدیر و تسلیم باز مدعی ثابت
می شود زیرا که چون محمول وجودی وجود موضوع شرط نشد در محمول عدمی بالطریق
الاولی شرط نباشد جواب آنست که اختیار کردیم که لا بصیر بمعدوم صادق
نیست و از عدم صدق او لازم که صدق بصیر لازم آید که ساله معدوله که زید لیس
بلا بصیر است اعم آن موجبه محصله که زید بصیر است پس مستلزم صدق بصیر
نیست و ارتفاع نقیضین نیز نیست و امام در شرح اشارات گفته است که
ایجاب نمی شود الا بر موضوع موجود یا محقق یا خود متخیل یعنی مقدر پس لنحش که این
زمان از ملخص نقل کرده شد مناقضه لازم آمد زیرا که انجا گفته بود که معدوله وجود
موضوع تقاضا نمی کند و انجا گفت که هر موجبه البته بی وجود موضوع نمی شود و مصنف
می گوید که امام در شرح اشارات در موضع دیگر سخنی گفته است که با و این
ناقض می شود و گفته است که ثبوت چیزی بموضوعی فرع ثبوت آن چیز است
در نفس خود پس موجبه تقاضا میکند که محمولش در نفس خود ثابت شود پس معدوله
موجبه نشود زیرا که عدم از مفهومش جزء است پس فی نفسه ثبوت ندارد تا که بدیگری
ایجاب ثابت شود و معدوله تقاضای وجود موضوع نمیکند گفته است
بران بنا کرده است که موجبه نیست و جواب این سخن آنست که معتبر در موجبه
وجود ذات موضوعست فقط نه وجود وصف موضوع و نه وجود وصف
محمول زیرا که عدمیات بر امور موجوده صادقست و اصل آنست که عدول

در جانب محمول معتبر شود زیرا که در محمول معتبر مفهوم است و مفهوم بوجودی و عدمی
شدن مختلف میشود و در قضیه تاثیری می کند اما در طرف موضوع معتبر ذاتست
و بهرجه که تعبیر کنند ذات مختلف نمی شود پس در موضوع عدول اعتبار کردن آن قدر
فایده ندارد اما بهر حال گاه میشود که در موضوع نیز اعتبار می کنند همچون که اللاحیوان
جماد بگویند و فرق میکنند میان سالبه و معدوله الموضوع باین که حرف سلب را
در سالبه از سور تقدیم میکنند مثلا لیس کل انسان کاتبا میگویند چنانکه متقدم
و تاخیر رابطه فرق می کردند و اگر سور نباشد در قضیه به بینیم که اگر لفظ ما موضوع له
یا آن چیزی که بمعنای او باشد همچون الذی موجود است پیش از حرف سلب
آن قضیه موجبه می شود همچون که ما لیس بحی یا خود الذی هو لیس بحی جماد بگویند
و اگر لفظ ما و مثل آن نباشد فرق نیست می باشد یا خود باصطلاح چنانکه در معدوله المحمول
گذشت و وضع طبیعی قضیه آنست که سور در جوار موضوع باشد زیرا که بیان
کمیت اوست پس او را مقدم می باید و رابطه در جوار محمول باشد زیرا که ربط محمول
می کند بموضوع و حرف سلب در جوار محمول باشد اگر قضیه ثنائیه باشد همچون زید
لیس بکاتب و در جوار رابطه باشد اگر ثلاثیه باشد همچون زید لیس هو بقایم و در
جوار جهت باشد اگر قضیه رباعیه باشد یعنی موجهه باشد و موجهات درین
فصل آینده بیان خواهد شدن همچنان که زید لیس هو بالضرورة قایما و قضیه را
باعتبار جهت رباعیه می گیرند یعنی رابطه را جزء عدمی کنند ثلاثیه می گویند

در معدوله حرف سلب را از سور تاخیر می کنند مثلا که کل لاحی جماد می و یا خود کل ما لیس بحی جماد می گویند صح

وجهت

وجهت را جزء عدمی کنند رباعیه میگویند اما سور را جزء عدمی کنند و باعتبار او خماسیه
نمی گویند زیرا که رابطه و جهت در قضیه لازمند خواه مذکور شوند خواه نشوند
اما سور لازم نیست همچون قضیه شخصیه و مهمله که سور ندارند مقدر نیز نیست
فصل خامس در بیان جهت قضایا و در او مباحث هست مبحث
اول در قضایای موجهه یعنی آن قضیتها که جهاتش مذکور باشد اولا می باید دا
دانستن که جهت چه چیز است نسبت محمول قضیه بموضوعش در نفس امر کیفیتی
دارد یا بضروره یا بدوام یا بمقابل ضرورت که لاضرورتست یا بمقابل دوام
که لادوام است و آن کیفیت را که در نفس امر هست مادهٔ قضیه و عنصر قضیه
می گویند مثلا که کل انسان حیوان که میگوییم در نفس امر نسبت حیوان را
بانسان کیفیتی و صفتی هست که او ضرورتست زیرا که انسان حیوان شدن
ضروری است و آن ضرورت مادهٔ آن قضیه است یعنی که اصلش اوست
و آن لفظی که در قضیه ملفوظه مذکور شود برای آنکه دلالت کند بآن کیفیت
نفس امریه آن را جهت قضیه میگویند همچون لفظ بالضرورة که در الانسان
حیوان بالضرورة است و معنای این جهت که عقل ادراک میکند و حکم
می کند که کیفیت قضیه اوست او را نیز جهت میگویند و بر جهت قضیه
نوع قضیه نیز اطلاق میکنند و قضیه که در او جهت مذکور باشد قضیه موجهه
می گویند و رباعیه میگویند زیرا که اجزایش اربعه شد و منوعه نیز میگویند زیرا که

نوعش مبین شد و مقابل این قضیه موجهه را که جهت مذکور نباشد مطلقه میگویند
و جهت وصیه گاه می‌شود که بماده قضیه مخالف می‌باشد که در نفس امر کیفیت قضیه
آن نباشد که لفظ جهت دلالت کرد زیرا که در دلالات وضعیه تخلف
جایز است غایتش اینست که کاذب شود در جهت مثلا که کل انسان حیوان
بالامکان بگوید در مکان بالضروره و مصنف میگوید که مراد ما از ضرورت
درین باب امتناع انفکاک محمولست از موضوع خواه که از ذات موضوع
ناشی شود خواه که از امر منفصل ناشی شود و آن پنج نوعست نوع اول
ضرورت ازلیه است و آن ضروریست که حاصل شود ازلا و ابدا همچنان
که میگوییم که خدای تعالی عالم است بالضروره الازلیه و معنی ازل دوام وجود است
در جهت ماضی و ابد دوام وجود است در جانب مستقبل دوم ضروره ذاتیه
و او آن ضروریست که حاصل باشد مادام که ذات موضوع موجود باشد
و او نیز یا مطلقه باشد همچنان که میگوییم که الانسان حی بالضروره یا خود مقیده
باشد بنفی ضروره ازلیه یعنی که ضرورت هست اما ضروره ازلیه نیست
یا خود مقید باشد بنفی دوام ازلی یعنی که ضرورت هست ذاتیه اما دوام
ازلی نیست هم در مثال مذکور بعینه ممکن است که مقید شود بنفی ضرورت
ازلیه یا خود بنفی دوام ازلی زیرا که هر دو موجود نیستند و ازین نوع قسم
اول که ضرورت مطلقه است اعم از قسم ثانی که ضروره مقیده است

بنفی

بنفی ضرورت ازلیه زیرا که اول مطلق و ثانی مقید و مطلق اعم است از مقید
و قسم ثانی اعم است از قسم ثالث که ضرورت ازلیه است مقیده بنفی
دوام ازلی زیرا که نفی ضرورت مستلزم نفی دوام نیست اما نفی دوام مستلزم
نفی ضرورتست و ضرورت ازلیه اخص است از ضرورت ذاتیه مطلقه زیرا
که ضرورت که ازلا و ابدا که ثابت شود مادام ذات الموضوع موجوده
تر صادق میشود بدون العکس و ضرورت ازلیه مباین است بهر دو قسم
اخیر یعنی ضرورت مقیده بنفی ضرورت ازلیه یا بنفی دوام ازلی اما مباینش
بنفی ضرورت ازلیه ظاهر است و اما بنفی دوام ازلی زیرا که مباین عام
مباین خاص است او نیز ظاهر است سوم از انواع ضروریه ضرورت
وصفیه است یعنی ضرورتست باعتبار وصف این نیز بسه قسم است یا ضرورة
باشد یا دوام که موضوع بوصف عنوانی موصوف باشد همچو کل کاتب
انسان بالضروره مادام کاتبا یعنی انسانیت ثابت است بکتابت در
جمیع اوقاتی که موصوف باشد بکتابت یا خود ضرورت بشرط الوصف
باشد یعنی وصف را داخل باشد در ضرورت همچو کل کاتب متحرک الاصابع
بالضروره مادام کاتبا زیرا که وصف کتابت را داخل هست در محرک اصابع
یا خود ضرورت لاجل الوصف باشد یعنی منشاء ضرورت وصف باشد
همچو کل متعجب ضاحک بالضروره مادام متعجبا زیرا که منشاء ضحک تعجبست

فرق هست میان انکه لاجل الوصف باشد و میان انکه بشرط الوصف باشد
زیرا که در لاجل الوصف علة مستقله است از ان سبب منشاء میگوییم و در بشرط
الوصف فی الجمله دخل دارد نه ان که منشا باشد و این نوع که ضرورت وصفیه
یا مطلقه است یا خود مقیده است بنفی ضرورت ازلیه یا بنفی ضرورت
ذاتیه یا بنفی دوام ازلی یا بنفی دوام ذاتی پس پنج قسم شد قسم اول که مطلقه است
اعم است از باقی و او ظاهر است و قسم ثانی که مقید بنفی ضرورت ازلیه اعم است
از ثلثه باقیه زیرا که ممکن که ضرورت ازلیه منفی شود ذاتیه موجود شود یا خود دوام
ازلی یا ذاتی موجود شود و قسم ثالث که نفی ضرورت ذاتیه است و قسم رابع
که نفی دوام ازلی است هر دو اعم اند از قسم خامس که نفی دوام ذاتی است
زیرا که از نفی ضرورت ذاتیه نفی دوام ذاتی لازم نیست و همچنان از نفی دوام
ازلی نفی دوام ذاتی لازم نیست اما از نفی دوام ذاتی نفی دوام ازلی و نفی
ضرورت ذاتیه هر دو لازم می آیند و میان قسم ثالث و قسم رابع عموم من
وجه هست زیرا که هر دو صادق می شوند در ان ماده که خالی باشد از ضرورت
و از دوام و قسم ثالث موجود میشود در صورت دوام که از ضرورت مجرد
باشد بدون القسم الرابع و قسم رابع موجود می شود در ضرورت ذاتیه که مجرد
باشد از دوام ازلی و همچنان میان ضرورت ذاتیه و ضرورت وصفیه عموم
من وجه هست زیرا که هر دو صادق میشوند در صورتی که وصف عنوانی همان

که صح

ذات باشد

ذات باشد مثل کل انسان حیوان و ضرورت ذاتیه صادق می شود بدون
الوضعیه در صورتی که وصف را دخل نباشد مگر که مراد از وصفیه معنای اول
باشد که مادام الوصف است و ضرورت وصفیه صادق میشود بدون
ذاتیه در صورتی که منشاء وصف شود و اگر مراد از وصفیه مادام الوصف
باشد اعم مطلق می باشد از ذاتیه زیرا که ذاتیه مستلزم است که در جمیع اوقات
وصف موجود شود بدون العکس نوع چهارم از انواع ضروریه ضرورت است
بحسب وقت یا وقت معین باشد همچنانک هر قمر گرفته میشود بالضروره در وقت
حیلولت ارض یا خود وقت غیر معین باشد یعنی که تعین معتبر نباشد به این
که عدم تعین معتبر شود همچون که میگوییم که هر انسان نفس میکشد بالضروره
در بعض اوقات و این هر دو یا مطلقه است که او را وقتیه مطلقه میگویند
اگر وقت معین باشد و منتشره مطلقه میگویند اگر وقت نباشد اما
وجه تسمیه وقتیه ظاهر است و اما وجه تسمیه منتشره آنست که چون
وقت معین نشد پس پراکنده شد در اوقات و منتشره بمعنای پراکنده است
یا خود آن هر دو مقیده است بنفی ضرورت ازلیه یا بنفی ضرورت ذاتیه
یا بنفی ضرورت وصفیه یا بنفی دوام ازلی یا بنفی دوام ذاتی یا بنفی دوام وصفی
پس دو قسم وقتیه مطلقه و منتشره مطلقه شد و دوازده قسم مقیده شد همه چهارده
قسم شد و ازین اقسام هر یکی در وقت ذات باشد یعنی ضرورت نسبت

محمول بموضوع در بعض اوقات وجود ذات موضوع باشد یا خود در وصف وقت
باشد یعنی در بعض اوقات اتصاف ذات موضوع باشد بوصف عنوانی پس
جمیع اقسام بیست مشت شد و پنجم از انواع ضروریه ضرورت بشرط المحمول است
یعنی که ثبوت محمول بموضوع ضروری باشد بشرط محمول و درین قضیه فایده نیست
زیرا که هر محمول ضروری می شود بموضوع باین معنی چون که معلوم شد که اقسام
ضروریه پنج بوده است پس می باید دانستن که وقتی که ضرورت را بهیچ
قید تقیید نکنند مثلا که کل ج ب بالضرورة بگویند بچه معنی محمول میشود شیخ
در اشارات گفته است که بضرورت ازلیه محمول میشود و در شفا گفته است که
بضرورت ذاتیه محمول میشود فی الجمله بغیر ازین دو نوع حمل نمی شود زیرا که در باقی
انواع ضرورت مقید است بقیدی که آن قید همچون جزو موضوع است
مثلا که کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورة بشرط الکتابة باین معنی است که هر کاتب را
در حال کتابت تحرک اصابع ضروری است پس در حال کتابت کاتب جزو موضوع
شد تا باین وقت انواع ضروریه معلوم شد بعد ازین انواع دایمه را بیان میکنند
دوام سه نوع است اول دوام ازلی او نیز یا مطلقه است یا خود مقید است بنفی
ضرورت ازلیه یا خود بنفی ضرورت ذاتیه یا خود بنفی ضرورت وصفیه دوم
دوام ذاتی او نیز یا مطلق است یعنی محمول بموضوع ثابت است مادام که ذات موضوع
موجود است همچون کل زنجی اسود دایما یا خود مقید است بنفی ضرورت ازلیه

ما سوی ضرورت ذاتیه ما سوی ضرورت وصفیه ما سوی دوام ازلی سوم دوام وصفی
یعنی که محمول دایم شود بموضوع مادام که موضوع بوصف عنوانی موصوف
شود یا مطلقا همچون کل امی غیر کاتب مادام امیا یا خود مقید باشد بنفی ضرورت
ازلیه یا ذاتیه یا وصفیه یا بنفی دوام ازلی یا ذاتی و نسبت اینها بعضی ببعضی ظاهر است
در وقت تأمل ما سبق و بعد ازین جهت امکان را بیان میکند لا ضرورة
که بمعنای امکانست چهار نوع است اول امکان عام است و او سلب
ضرورت مطلقه یعنی ذاتیه است از احد طرفی وجود و عدم و آن طرفست که
مخالف باشد بحکم قضیه مثلا که النار حارة بالامکان میگوییم معنایش آنست
که عدم حرارت نار ضروری نیست و ثبوت حرارت بنار ممتنع نیست و اگر بگوییم
که لا شیء من النار ببارد بالامکان معنایش آن می باشد که برودت نار
ضروری نیست و سلب او از نار ممتنع نیست و این معنی را امکان عام
ازان سبب میگویند که میان عامه مستعمل و مشهور این معنی است نوع دوم
امکان خاص است و او سلب ضرورت ذاتیه است از هر دو طرف یعنی
طرف مخالف و طرف موافق همچون که میگوییم کل انسان کاتب بالامکان
الخاص معنایش آنست که ثبوت کتابت و سلب کتابت هر دو از انسان
ضروری نیست و معنای موجبه و سالبه درین جهت متحد اند فرق همان در عبارت است
و این معنی را امکان خاص ازان می گویند که خواص حکما این معنی را

استعمال می کنند و از امکان این معنی را فهم میکنند و جایز آنکه وجه تسمیه این باشد
که معنای اول عام است از معنای ثانی زیرا که وقتی که ضرورت از هر دو طرف
مسلوب باشد از یک طرف نیز مسلوب می شود بدون العکس پس مواد قضیه
نظر با امکان خاص سه شد زیرا که اگر از هر دو طرف ضرورت مسلوب باشد
ماده خاص و اگر یکطرف مسلوب باشد اگر جانب عدم باشد که جانب وجود
ضروری باشد ماده وجوب و اگر جانب وجود باشد که جانب عدم ضروری باشد
ماده امتناع نوع سوم از انواع امکان امکان اخص است و او آنست که
سلب ضرورت مطلقه و وصفیه و وقتیه شود از هر دو طرف این را اخص از برای
آن گفته که محققین از خواص حکما این را اعتبار کرده اند و هم از امکان خاص
سابق این اخص است و نوع چهارم از انواع امکان امکان استقبالی است
یعنی که امکانی است که در زمان مستقبل معتبر میشود و میان این چهار نوع از
امکان نسبت چنان است که امکان عام اعم است از جمیع و او ظاهر است
و امکان خاص اعم است از باقین و امکان اخص اخص است از امکان استقبالی
زیرا که وقتی که ضرورت مسلوب شود در جمیع اوقات در استقبال نیز مسلوب
می شود و بعضی زعم کرده اند که شرط امکان استقبالی آنست که در حال معدوم
باشد زیرا که اگر در حال موجود باشد ضرورت متحقق میشود اقل ما یکون ضرورت بشرط
المحمول متحقق میشود و ضرورت خود منافی امکان است حال اینست که ممکن الوجود

امکان ص

اند ه

خود البته

خود البته ممکن العدم میشود پس لازم می آید که ان بعض در امکان استقبالی هم وجود
فی الحال و هم عدم فی الحال شرط کنند این خود محالست و بعضی امکان را نفی کرده اند
و گفته اند که امکان اگر متحقق شود لازم آید که واجب ممکن العدم باشد یا خود ممتنع
الوجود باشد زیرا که اگر امکان بواجب صادق باشد امر اول لازم آید زیرا که
هر ممکن الوجود ممکن العدم است و اگر صادق نباشد امر ثانی لازم آید زیرا که آنچه
ممکن نباشد ممتنع باشد جواب اینست که اگر امکان عام را می گویی لا نم که هر ممکن
الوجود با امکان عام ممکن العدم باشد یعنی جایز العدم باشد و اگر امکان خاص را
میگویی لا نم که هر چیزی که ممکن خاص نباشد ممتنع باشد و بعضی امکان خاص را
نفی کرده اند و گفته اند که هیچ ممکن خاص نیست بلکه هر چیز یا واجب است یا ممتنع
زیرا که یا موجود است یا معدوم اگر موجود است واجبست زیرا که در حالت وجود
عدم ممتنع است و الا که اجتماع وجود و عدم لازم می آید و اگر معدوم است ممتنع
الوجود است زیرا که در حالت عدم وجود ممتنع است جواب اینست که این
ضرورت وجود با ضرورت که در حالت وجود و در حالت عدم است این ضرورت

عدم

بشرط المحمول است و با امکان منافی نیست زیرا که امکان در مقابله آن نیست
و لفظ امکان باشتراک بدو معنی اطلاق میکنند یکی سلب ضرورت چنانکه گذشت
و دوم بمعنای قوت که قسیم فعل است و معنای او آنست که چیزی چنان شود
که از شان او باشد که بحال دیگر شود اما بالفعل نشود و میان دو معنی فرق است

ند و وجه یکی آنکه امکان مجامع میشود بفعل و منافی نیست اما قوت بفعل مجامع نشود
بلکه منافی است که چیزی که بالقوه باشد آن وقت که بالفعل باشد آن قوت
زایل میشود و فرق دوم آن که امکان منعکس میشود بطرف آخر یعنی امکان وجود
مستلزم امکان عدم است بخلاف قوت که وقتی که وجود چیزی بالقوه شود
چنان نیست که عدمش نیز بالقوه شود بعد از آن که معنای لاضرورت را بیان
کرد شروع کرد که معنای لادوام را بیان کند لادوام ازین خالی نیست که لادوام
فعل باشد همچون که میگوییم که کل انسان متنفس بالفعل لادایما این را وجودی
لادایم می گویند یا خود لادوام ضرورت باشد یعنی لادوام باشد در ضمن نفی
ضرورت همچون کل انسان ضاحک بالفعل لا بالضرورة و او را وجودی لاضروری
میگویند مبحث دوم از مباحث جهات در قضایای مطلقه یعنی قضایایی که جهتشان
مذکور نباشد و چون مساوی از عدم ذکر جهت آن بود که صادق باشد بهر جهت
که باشد خواه فعلیه باشد یعنی آن قضیه که محمول بالفعل ثابت شود بموضوع همچون ماده
ضرورت و مادهٔ دوام یا خود ممکنه باشد که بالفعل صادق نباشد لیکن ممکن باشد
همچون مادهٔ امکان پس مصنف گفت که مراد ما از مطلقه درین موضع آنست که میان
قضایای فعلیه مشترک باشد نه آنست که میان فعلیه و ممکنه مشترک باشد زیرا که
وقتی که قضیه را ذکر کنند و محمول را بموضوع حمل کنند و هیچ جهت تعرض نکنند اهل
عرف و لغت از و بالفعل فهم می کنند و استعمال غالب تر هم او است مثلا که کل ج

ب که بگویند

که بگویند این منفهم می شود که بالفعل ب باشد نه این که ب شدن ممکن باشد پس سوال
متوجه شد که این خود قضیه موجهه شد که کیفیت نسبت معلوم شد پس مطلقه گفتن چه معنی
دارد و مصنف جواب میدهد که مطلقه گفتن باعتبار مفهوم اصلی است اما فعلیه
گفتن باعتبار مفهوم است که استعمالش در او غالب است و اسم مطلق اطلاق
کردن بمقیدی که در او غالب باشد ممتنع نیست و بعضی مطلقه را اطلاق می
میکنند بوجودیه لادایمه یعنی این که نسبت بالفعل باشد اما باشد بلادوام و این را مقید صح
مطلقهٔ اسکندریه میگویند از آن سبب که معلم اول که ارسطو را میگویند باسکندر
افرودیس که اسکندر یونانی است و بعضی میگویند که همان اسکندر رومی
آنست که ذو القرنین است تعلیم می کرد و هر مثالی که برای مطلقه می آورد تقیید
می کرد بلادوام تا که از اطلاق دوام فهم نکند و اسکندر از و لادوام فهم
کرد و پنداشت که قید لازم است و بعضی مطلقه را بعرفیه اطلاق میکنند
یعنی آن که حکم کنند در وی بدوام نسبت مادام الوصف زیرا که اهل عرف
در رسالهٔ مطلقه این را فهم میکنند مثلا لاشیء من النایم بمستیقظ بگویند ازین که صح
فهم می کنند که مادام نایم باشد مستیقظ نیست و بعضی از موجبهٔ مطلقه نیز مادام
الوصف فهم میکنند همچون از کل کاتب متحرک الاصابع فهم میکنند که مادام که
کاتب باشد پس از آن سبب عرفیه را مطلقه گفتند و امام رازی در ملخص آورده است
که در قضیه ممکنه که کل ج ب بالامکان میگوییم امکان در آنجا یا جزو محمول باشد یا خود

جهت حمل باشد اگر جزو محمول باشد پس قضیه بی جهت می ماند پس مطلقه می شود موجهه نمی شود
و اگر جهت حمل باشد پس قضیه فعلیه باشد زیرا که در هر موجهه لازم است که محمول
بموضوع بالفعل ثابت باشد پس قضیه ضروریه بممکنه مناقض نباشد زیرا که موجهه
کلیه ضروریه و سالبه جزئیه ممکنه هر دو مجتمع میشوند در کذب در صورتی که دوام خالی
باشد از ضرورت مثلا که حکیم می گوید که فلک متحرک است ابدا اما ضروری نیست
پس هر فلک متحرک است بالضروره بگویند کاذب می شوند و اگر بعض الفلک لیس صح
متحرکا بالامکان بگویند این نیز کاذب میشود زیرا که همچنان نسبت سلبیه بالفعل
صادق می باید شدن مصنف جواب می دهد که لازم که در هر موجهه ثبوت بالفعل
لازم شود بل که مراد از موجهه آنست که حکم بالثبوت باشد خواه بالفعل و خواه
بالقوه پس لازم نیست که ممکنه موجهه فعلیه شود اگر سوال کند که وقتی که امکان کنند صح
جهت شود قضیه موجهه می باشد و قضیه موجهه خود مشتمل است بمطلقه زیرا که
مقید مشتمل است بر مطلق جواب میگوییم که مراد از مطلقه آنست که در و نسبت
بالفعل باشد از آن سبب که بجهت مقید نیست پس بالفعل منفهم می شود اما
بعد از تقیید بجهت مقتضای جهت هر چه که باشد نسبت نیز بآن طریقه ثابت میشود پس
از جهت شدن امکان لازم نیامد که فعلیه باشد و مصنف میگوید که چون
این قدر از مباحث جهه و اطلاق معلوم شد تو را امکان هست که قضایای
موجهه را ترکیب کنی بهر کیفیت که خواهی مبحث ثالث از مباحث جهه آنست

که سان

که سان می باید کردن در عکوس قضایا و تناقض قضایا و قیاسات و غیر آن چگونه
قضیه معتبر میشود و او سیزده قضیه است ضروریاتست و دوایم است و مطلقاتست
و ممکناتست بهر تقدیر یا بسیط باشد اگر در وی همین یک حکم باشد یا ایجاب یا سلب
یا مرکبه باشد اگر در وی دو حکم باشد یکی ایجاب و دیگر سلب اما ضروریات پنج است
اول ضروریه مطلقه و او آنست که در و حکم کرده شود بضرورت ثبوت محمول بر
موضوع یا سلب مادام که ذات موضوع موجود باشد همچون که کل انسان حیوان
بالضروره یا خود لاشیء من الانسان بحجر بالضروره دوم مشروطه عامه و او
آنست که حکم کرده شود بضرورت ثبوت محمول بموضوع یا سلب بشرط وصف
موضوع همچون کل متحرک متغیر بالضروره مادام متحرکا و لاشیء من المتحرک بساکن بالضروره
مادام متحرکا سوم مشروطه خاصه است و او همان مشروطه عام است
باین که مقید شود بقید لادوام بحسب الذات همچون مثال مذکوره که در او زیاده بعینه صح
کنند قید لادوام بحسب الذات را چهارم وقتیه است و او آنست که در و حکم کرده
شود بضرورت ثبوت محمول بموضوع یا سلب در وقت معین لادایما همچون
که کل قمر منخسف بالضروره وقت الربیع لادایما پنجم منتشره است و او آنست
که در و حکم کرده شود بضرورت ثبوت یا سلب در وقت غیر معین اما مقید باشد
بلادوام همچون کل انسان متنفس فی وقت ما بالضروره لادایما و اما دوایم سه است
اول دایمه مطلقه است که در و حکم کرده می شود بدوام ثبوت محمول بر موضوع

است

یا سلب بادام که ذات موضوع موجود باشد همچون که کل رومی ابیض دایما دوم عرفیه عامه
که حکم می شود در او بدوام ثبوت یا بدوام سلب بادام که وصف موضوع ثابت شود
همچون کل خمر مسکر مادام خمرا سوم عرفیه خاصه است که حکم کرده شود در و بدوام
ثبوت یا بدوام سلب بادام که وصف ثابت شود اما مقید باشد بلا دوام و اما
قضایای مطلقه نیز سه است اول مطلقه عامه است که در و حکم میشود بثبوت
یا سلب بالفعل مطلقا یعنی که بلا دوام مقید نباشد همچون که کل انسان ضاحک
بالفعل دوم وجودیه لادایمه است که در و حکم کرده شود بوجود محمول للموضوع
بقید لا دوام و سوم وجودیه لاضروریه است که در او حکم مذکور مقید باشد بقید
لاضرورت و مثال هر دو کل انسان ضاحک لادایما یا خود لا بالضرورة
و اما قضایای ممکنه دو است یکی ممکنه عامه که در او حکم کرده شود بسلب ضرورة مطلقه
از جانب مخالف مثلا کل انسان متعجب بالامکان العام یعنی که عدم تعجب
ضروری نیست دوم ممکنه خاصه است که در او حکم کرده شود بسلب ضرورة مطلقه از
هر دو طرف همچون الانسان کاتب بالامکان الخاص و مجموع موجهات
سیزده قضیه شد شش از وی بسایطند یعنی همان یک یک قضیه اند ضروریه
مطلقه و مشروطه عامه و دایمه و عرفیه عامه و مطلقه عامه و ممکنه عامه و هفت از
از ایشان مرکبه اند مشروطه خاصه و وقتیه و منتشره و عرفیه خاصه و وجودیه
لادایمه و وجودیه لاضروریه و ممکنه خاصه که همه شان مرکب اند از دو قضیه

شود صح

شود صح

یکی مفهوم

یکی مفهوم اصلی قضیه و دوم لادوام بالاضرورة یا امکان خاص بعد از ان که
معنای هر قضیه را احاطه کنی بر تو خفی نمی ماند که نسبت بعضی بعضی بعموم و خصوص
و مباینت چگونه است و بیان کردن حاجت نیست و گاه می باشد که در عکوس
قضایا و در تناقض قضایا و نتیجه های اقیسه قضیه می آید که ازین سیزده قضیه خارج
باشد بعضی بسیطه و بعضی مرکبه و هر یکی را نامی هست یا بسیط یا مرکب همچون
مطلقه حینیه یا ممکنه حینیه از بسایط و همچون دایمه لادایمه و ضروریه لاضروریه
از مرکبات چون که هر یکی در موضعش خواهد شدن پس بتعدید و تفصیل او در اینجا
احتیاج نیست مبحث رابع از مباحث جهة آنست که جهت چنانکه معتبر
میشود برای حمل یعنی که کیفیت نسبت محمول میشود بموضوع همچنان معتبر می شود
برای سور یعنی کیفیت می باشد عموم را و خصوص را و میان آن که جهت حمل باشد
و آن که جهت سور باشد فرق هست بدو وجه یکی آنکه وقتی که بگوییم که کل انسان
کاتب بالامکان یعنی که جهت حمل اعتبار کنیم شکی نمی کنیم که این قضیه صادق است
و وقتی که بگوییم که عموم کتابت بکل انسان ممکن است یعنی که جهت سور اعتبار
کنیم در اینجا شک می توان کردن کانه ملاحظه آن فرق میکند که میان کل مجموعی
و کل افرادی هست مثلا که جایز بگوییم که این زمان هر کس را اسیر میکند اما
جایز نیست که بگوییم که همه کس را اسیر می کند و فرق دوم آنکه قضیه که در جهت
حمل شود اعم است از آنکه در او جهت سور شود زیرا که وقتی که با فراد موضوع

بصفت اجتماع ثابت شود فی الجمله نیز ثابت میشود بدون العکس اما جزئیش مستلزمند
مصنف چنین میگوید و دیگری میگوید که مغایرت این دو اعتبار در قضیه خارجیه
ظاهر میشود مثلا که فرض کنیم که در زمان چنان شد که از حیوان غیر از انسان
چیزی موجود نشد در ان زمان گفتن جایز است که کل حیوان انسان بالضروره
زیرا که هر حیوانی که موجود است انسان است ضروری ضرورت اینجا جهت
حمل است و اما نمی توانیم گفتن که ضروری است که هر حیوان انسان شود
یعنی ضرورت جهت سور شود از ان سبب که ممکن است که بعض حیوان انسان
نشود در ان زمان بعینه و همچنان صادقست که در ان صورت که امکان
جهت سور باشد نگوییم که ممکن است که بعض حیوان انسان نباشد
در ان زمان و اگر امکان جهت حمل شود صادق نیست زیرا که در ان زمان
هر حیوان خود انسانست بالضروره و ضعف این سخنها ظاهر است بلکه فرق
بین الجهتین آنست که شیخ گفته است که وقتی که جهت پیش از سور اعتبار کرده شود
چنانکه محمول بموضوع مرتبط شود بجهت معینه و بعد از ان سور معتبر شود جهت
از ان حمل میشود و کیفیت ارتباط میشود و اگر سور اول معتبر باشد بعد از ان
جهت معتبر باشد جهت از ان سوری باشد و کیفیت نسبت نمی باشد بعد از ین
اگر جهت از ان سور باشد موضع طبیعی که لایق باشد آنست که مقارن باشد
بسور مثلا که بگویند که بالضروره کل انسان حیوان و اگر حمل باشد موضع طبیعی

از ان چه

اش

آنست که مقارن باشد برابطه مثلا کل انسان هو بالضروره حیوان بگویند و اگر
عکس این کنند بر سبیل تجوز خلاف موضع طبیعی میشود مبحث خامس در نسبت
طبعات مواد قضایا و دانستن این نسبت موقوفست بدانستن مواد
قضایا پس از ان سبب اول او را بیان کرد که مواد قضایا منحصر است
در سه ماده ماده وجوب یعنی آنکه در نفس امر نسبت محمول بموضوع بطریق
وجوب شود و ماده امتناع که در نفس امر آن نسبت ممتنع شود و ماده امکان
که در نفس امر ممکن باشد و هر یکی ازین سه نقیضی دارد پس مواد و نقایض
مواد منحصر شد در شش مفهوم و هر یکی را طبعه میگویند و در چهار طبعه که طبعه وجوب
و طبعه نقیضش و طبعه امتناع و طبعه نقیضش در هر یکی سه مفهوم هست که هر یکی بدیگری
لازم است و متعاکس است یعنی لزوم از طرفین است و در دو طبعه که امکان
خاص است و نقیضش در هر یکی دو مفهوم هست متلازم و متعاکس هم را بیان
خواهد کرد اول طبعه وجوب در او وجوب وجود مستلزم امتناع عدم است
و بالعکس یعنی امتناع عدم نیز مستلزم وجوب وجود است زیرا که هر چه که وجودش
واجب شود عدمش ممتنع است و هر چه عدمش ممتنع است وجودش واجب است
اگر بگویند که میان وجوب وجود و امتناع عدم خود مغایرت نیست پس چون
تلازم می باشد که تلازم مستلزم تغایر است جواب آنست که لازم که متغایر باشد
وجوب وجود نسبتست بوجود و امتناع عدم نسبتست بعدم و تغایر متنسبین الیه مستلزم

عام

تغایر نسبتست و باین هر دو که وجوب وجود و امتناع عدمست سلب امکان از
طرف مخالف که طرف عدم است لازم است زیراکه چیزی که وجودش واجب شود
عدمش ممکن عام نمی شود زیراکه ممکن عام مستلزم است که ضرورت مسلوب شود از
طرف مخالف و درین صورت طرف مخالف وجود شد و وجود خود ضروری بود پس
در عدم امکان عام نشد و این تلازم آن وقت میشود که امکان عام نفس سلب
ضرورت نباشد تا که تعاور باشد و اگر نفس سلب ضرورت باشد پس سلب امکان
عام سلب سلب ضرورت میشود و سلب سلب ضرورت همان نفس
ضرورتست که معنای وجوبست و معاورست پس بر تقدیر تعاور در طبقه
وجوب سه مفهوم حاصل شد یکی نفس وجوب وجود و دوم امتناع عدم
و سوم سلب امکان عام از عدم و همچنان در طبقه امتناع سه مفهوم هست یکی امتناع
وجود دوم وجوب عدم سوم سلب امکان عام از طرف مخالف که وجود است
و این هر سه نیز متلازمند و متعاکسند و در طبقه امکان خاص دو مفهومست یکی
امکان خاص وجود و دوم امکان خاص عدم هر دو متلازمند و امکان خاص را خود
بوجوب و امتناع تلازم متعاکس متصور نیست از ان سبب درین طبقه دو مفهوم
شد پس این شش مفهوم را شش نقیض هست که ایشان نیز میان یکدیگر همان نسبت دارند
که میان این مفهومات هست یعنی مفهومات نقایض یک طبقه سلک دیگر متلازمند
و نسبت میان این طبقات چنانست که میان عین هر دو طبقه منع جمع است مثلا

وجوب

وجوب وجود و امتناع وجود جمع نمی شوند اما منع خلو نیست زیراکه از هر دو خالی ممکن است
که ممکن خاص شود همچنان که میان طبقه امکان خاص و وجوب وجود با امتناع وجود و
میان هر دو طبقه منع خلوست و منع جمع ست چنانکه معلوم شده است که هر بار که میان نقیض صح
عینین منع جمع شود میان نقیضین منع خلو میشود و عین هر طبقه اخص است
از بعض طبقه اخری همچون که امتناع وجود اخص است از عدم وجوب وجود
زیراکه عدم شاید که در صورت امکان باشد و امتناع نباشد و باقی همچنانست و درین لوح اقسام روشن می باشد وجوبه

طبقة الوجوب	طبقة نقايضها
واجب ان يوجد	ليس بواجب ان يوجد
ممتنع ان لا يوجد	ليس بممتنع ان لا يوجد
ليس بممكن عام ان لا يوجد	ممكن عام ان لا يوجد
طبقة الامتناع	طبقة نقايضها
ممتنع ان يوجد	ليس بممتنع ان يوجد
واجب ان لا يوجد	ليس بواجب ان لا يوجد
ليس بممكن عام ان يوجد	ممكن عام ان يوجد
طبقة الامكان الخاص	طبقة نقايضها
ممكن خاص ان يوجد	ليس بممكن خاص ان يوجد
ممكن خاص ان لا يوجد	ليس بممكن خاص ان لا يوجد

مبحث سادس از مباحث جهت آنست که در قضیه ضرورت و امکان چنانکه
بحسب نفس امر میشود که او را مادهٔ قضیه می گویند و ضرورت خارجیه و امکان
خارجی میگویند همچنان بحسب ذهن تر میشود چنانکه ضروری باشد که بعد از تصور طرفین
ذهن البته جزم کند هست و تردد نکند فی الجمله بمعنای اولی بود که از بدیهی اخص است
و این را ضرورت ذهنیه میگویند و یا خود تصور طرفین بجزم کفایت نکند بلکه بعد از
تصور طرفین ذهن متردد شود و محتاج شود در حکم بسبب اخر همچون نظر و حدس و
تجربه و او را ممکن ذهنی می گویند و مصنف میگوید که ضرورت ذهنیه
اخص است از ضرورت خارجیه زیرا که هر قضیه که ذهن جزم کند هست محمولش
بموضوع بمجرد تصور طرفین البته در نفس امر نیز چنان خواهد شدن و الا از بدیهیات
امان مرتفع میشود یعنی جایز میشود که چیزی که بالبداهه معلوم باشد و در نفس امر
واقع نباشد و عکس یعنی جایز است که ضرورت خارجیه باشد و محمول بموضوع
بحسب الخارج ضروری الثبوت باشد اما اولی نباشد و محتاج بنظر باشد
و ازین معلوم میشود که امکان ذهنی اعم بوده است از خارجی زیرا که امکان
ذهنی در نظری که ضروری الثبوت باشد متحقق شد و امکان خارجی متحقق نشد

فصل سادس از باب اول تصدیقات در وحدت قضیه و تعددش وقتی که
معنای موضوع متعدد شود خواه که بلفظ واحد تعبیر کنند که العین جسم بگویند و مراد هم
ذهب باشد و هم چشم باشد و هم افتاب باشد و خواه که بالفاظ متعدده تعبیر کنند

که الانسان والفرس

والفرس والحمار حیوان بگویند انجا قضیه متعدد می شود اگرچه که در لفظ واحد است و همچنان
از معنای محمول متعدد باشد همچون که الانسان متکلم بگویند و هم کلام لفظی و هم کلام
نفسی اراده کنند انجا هر قضیه متعدد است درین حکم است که الانسان متکلم بکلام
لفظی الانسان متکلم بکلام نفسی بگویند و همچنان اگر موضوع قضیه مرکب باشد
از اجزاء محموله همچون الانسان ضاحک باین قوتست که الناطق ضاحک والحیوان
ضاحک یا خود محمول قضیه مرکب باشد از اجزاء محموله همچون که الضاحک انسان
باین قوتست که الضاحک ناطق الضاحک حیوان و الا اگر اینحسن نباشد یعنی
موضوع یا محمول متعدد المعنی نباشد و مرکب از اجزاء محموله نباشد قضیه متعدد نمی
شود خواه که بسیط باشند که هیچ جزو شان نباشد همچون که الواجب بسیط
بگویند و خواه که مرکب باشد از اجزاء غیر محموله همچون البیت سقف و جدار
یا خود عکس که السقف والجدار بیت بگویند قضیه درینها واحد است و درین
صورت که تعدد بحسب اجزاء محمول باشد کمیة اصل یعنی کلیت و جزئیت
اصل قضیه محفوظ میشود و کیفیتش یعنی موجبه و سالبه شدن نیز محفوظ می شود
و جهتش تر از ضرورت و امکان محفوظ میشود مثلا که کل ضاحک انسان
بالضرورة درین قوتست کل ضاحک حیوان بالضرورة و ناطق بالضرورة و در ان
صورت که تعدد بحسب اجزاء موضوع باشد در انجا کمیت محفوظ نمی شود زیرا
که جایز است که جزء اعم شود و کل بالکلیه موضوع شود اما جزء نشود همچون که کل

از کل

انسان ضاحک مستلزم آن نیست که کل حیوان ضاحک شود و مصنف میگوید
که بیان این مجموع ظاهرست اگر سوال کنند که جایز است که چیزی بر چیزی محمول شود
وفرادی یعنی تنها تنها محمول نشود مثلا که صورتی از سنگ تراشند همچون اسب
اورا جایز است که بگویند فرس من حجر اما جایز نیست که فرس بگویند وعکس
جایز است یعنی که چیزی فرادی حمل شود وجملةً حمل نشود همچون که زید مثلا که طبیب
باشد اما در طب ماهر واستاد نباشد ولیکن در نزی ماهر باشد ودران
صنعت استاد باشد بوی جایز است که زید طبیب وجایز است که زید ماهر
یعنی در خیاطت اما جایز نیست که بگویند زید طبیب ماهر زیرا که در طب ماهر
نیست ودیگر اگر حمل فرادی مستلزم حمل مجموع میشد لازم می آمد که دران صورت
که زید که حیوان است وهم ابیض است صادق شود که زید حیوان ابیض
باز ابیض را باین مجموع ضم کرده صادق شود که حیوان ابیض ابیض وباز ابیض را
باین مجموع ثانی ضم کرده صادق شود که حیوان ابیض ابیض ابیض سه بار مکرر
وهکذا الی غیر النهایة زیرا که هر مجموع که حاصل میشود ابیض وحدهٔ ما ومغایر است
پس ضم میکنیم مجموعی دیگر حاصل میشود الی غیر النهایه واین خود هذیان است
یعنی هرزه است وسخن بی فایده است وهمچنان در حیوان نیز تکرار لازم می آید
جواب آنست که آن اختلاف که حاصل شد میان حمل مجموع فرس من حجر
ومیان فرس وحده ازان شد که معنای مختلف شد در صورت اول فرس

جملةً

کفن

فرس

مجاز است یعنی که شکل فرس گفتن است ودر صورت ثانیه حقیقت فرس مراد شد
ازان سبب حمل نشد والا اگر باز معنای مجازی مراد شود حمل میشود محذور نیست
وهمچنان در صورت طبیب ماهر از لفظ ماهر که مقارن شد بلفظ طبیب متبادر می شود
که مهارت در طب باشد پس محمول نمی شود والا اگر مراد باز مهارت در خیاطت باشد
حمل جایز است بلا محذور وان که گفتی که در حیوان ابیض تکرار لازم میشود وآن
خود هذیانست جواب او آنست که هذیان شدن منافی صدق نیست در
نفس امر سک هست که آن معانی غیر متناهیه همه در نفس امر صادقست
اما اعتبارش وذکرش بیهوده است ومصنف تحقیق وتنقیح این هر دو مسئله
میکند یعنی آن مسئله که حمل چیزی جملةً مستلزم نیست که فرادی حمل شود ومسئله دیگر
عکس این ومیگوید که اگر مراد از جملةً این باشد که حمل چیزی بچیزی دیگر مستلزم
آن نیست که تنها حمل شود این مسلمست مثلا که نفس سبعةً وثلثةً محمولست
اما مجرد سبعةً محمول نیست ودر عکس نیز همچنان که العشرة نصف العشرین
صادق است اما اگر بنصف عشرین واحد دیگر ضم شود صادق هست وجایز
نیست که العشرة نصف العشرین وواحد بگویند واگر مراد این باشد که حمل
چیزی بحمل چیزی دیگر مستلزم آن نیست که تنها حمل شود وبالعکس این خود
معلوم البطلان است ومدعای ما خود اینست که هر دو محمول است پس تنها نیز
محمول باشند فصل سابع در بیان تناقض تعریف تناقض آنست

که دو قضیه مختلفین باشند بایجاب وسلب که یکی موجبه باشد ودیگری سالبه بحثیتی
که ذات این اختلاف تقاضا بکند که یکی صادق باشد ودیگری کاذب
باشد واحترازات این تعریف آنست که اختلاف قضیتین که گفتیم خارج
شد اختلافی که میان مفردین باشد همچون انسان وفرس یا خود میان مفرد وقضیه
باشد وبایجاب وسلب که گفتیم خارج شد آن اختلافی که بسایر وجوه باشد
همچون که یکی محصوره باشد ودیگر مهمله یا خود یکی معدوله باشد ودیگر محصله وذات
اختلاف تقاضا کند که گفتیم خارج آن دو قضیه که یکی صادقست در نفس امر شده
ویکی کاذبست اما نه بسبب اختلاف بل که بحسب اتفاق همچون که کسی گوید
که بقراط طبیب است وجالینوس طبیب نیست قضیهٔ ثانیه در نفس امر صادق نیست
وهمچنان خارج شد آن دو قضیه که یکی لازم مساوی آن دیگر باشد بعد از آن
مختلف شوند بایجاب وسلب همچون که بگویند که زید انسان وزید لیس
بناطق که در اینجا اختلاف موجب صدق یکی وکذب دیگر است اما نه از ذات
اختلاف بل که از خصوصیت اختلاف ومنطقیان در تحقیق ما وضع قضیتین
اعتبار کرده اند که در هشت چیز متحد شوند یکی وحدة موضوع والا که تناقض
نمی شود همچون زید قایم عمرو لیس بقایم ودوم وحدة محمول همچون زید قایم زید
لیس بقایم بخلاف زید لیس بقاعد وسوم وحدت زمان زیرا که جایز است
که در روز قایم باشد در شب نباشد مثلا وچهارم وحدة مکان زیرا که جایز است

که در بیرون قایم در خانه نباشد وپنجم وحدت شرط مثلا که جسم بفرق بصر میکند بشرط باشد
بیاض ونمی کند بشرط سواد وششم وحدت اضافت مثلا که زید پدر است
نسبت با پسرش وپدر نیست نسبت با جنی وهفتم وحدت جزو وکل یعنی اگر مراد
در یکی کل باشد در اخر نیز همچنان باید واگر جزء باشد در اخر نیز جزء باید والا تناقض
نمی شود همچون که بعض اعضاء زنجی اسود است وکل اعضاش اسود نیست
وهشتم وحدة قوت وفعل زیرا که اگر یکی بالقوه باشد ودیگر بالفعل تناقض
نمی شود همچون که زید کاتب زید لیس بکاتب که میگوییم ودر یکی بالقوه میگیریم
ویکی بالفعل می گیریم تناقض نمی شود وابو علی فارابی بسه وحدت اکتفا کرده است
وحدة موضوع ووحدت محمول ووحدت زمان وگفته است که ضروری می دانیم
که وقتی که این سه وحدت حاصل شود لازم می شود که یکی صادق ودیگری کاذب
باشد وآن وحدتها که گفته اند همه باین سه راجع است بوحدت موضوع
زیرا که در یکی موضوع کل میشود ودر یکی بعض وکل وبعض خود متغایر اند
وهمچنان وحدت شرط نیز راجعست بوحدت موضوع زیرا که جسم بشرط بیاض مثلا
متغایر است بجسم بشرط سواد واما وحدت مکان ووحدت اضافت
ووحدت قوت وفعل این سه مندرجست در وحدت محمول زیرا که قیام
فی الدار متغایر است بقیام فی خارج الدار وهمچنان پدری پسرش
متغایر است بپدری اجانب وهمچنان کاتب بالقوه متغایر است

باشد صح

ب

اند اما وحدت جزء وکل راجع صح

بکاتب بالفعل پس درین صورتها محمول مختلف شد و مصنف میگوید که ممکن است
که جمیع وحدات را بوحدت نسبت حکمیه ارجاع کنند زیراکه وقتی که ازین وحدات
ثانیه یکی قوت شود نسبت حکمیه مختلف میشود پس وحدت او پس است و همچنان
معتبر است در تناقض که جهت قضیه مختلف باشد زیراکه اگر متحد باشد تناقض
نمی شود همچون که ممکنتین مجتمع می شوند در صدق مثلا که زید کاتب بالامکان
ولیس بکاتب بالامکان هر دو صادقست زیراکه ممکن است که کاتب شود
وممکنست که نشود وضروریتین مجتمع میشوند در کذب هم درین صورت که زید
کاتب بالضرورة نیز کاذبست ولیس بالضرورة نیز کاذب است و در قضایای بکاتب صح
محصوره اختلاف بحسب الکم نیز معتبر است والا تناقض نمی شود زیراکه اگر
هر دو کلیه باشند کاذب شوند درین صورت که بگوییم کل انسان حیوان
ولاشیء من الحیوان بانسان واگر هر دو جزئیه باشند صادق شوند که بگوییم که
بعض الحیوان انسان وبعض الحیوان لیس بانسان مصنف بعد ازان که
بیان کرد گفت احد نقیض را علی الاجمال پس شروع کرد که بتفصیل بیان
کند و میگوید که بعض قضیهٔ بسیطه از بسایط موجهات که گذشت همان قضیهٔ
بسیط است که او رفع آن قضیه است پس نقیض مطلقهٔ عامه که عبارتست
از ثبوت محمول بموضوع مطلقا بالفعل دایمه است و بعض دایمه مطلقهٔ عامه است
زیراکه ثبوت محمول در بعض اوقات ذات موضوع منافی است بسلب در

جمیع اوقات ذات موضوع و بالعکس یعنی ثبوت در جمیع اوقات ذات
موضوع منافی است بسلب در بعض اوقات ذات موضوع و ازین سخن لازم
می آید که نقیض دایمه مطلقه منتشره باشد نه مطلقه عامه زیراکه ان که ببعض اوقات
ذات موضوع مقید باشد منتشره است و مطلقه بوقت متعرض نیست
اصلا مولانا قطب الدین چنان میگوید و بر مصنف اعتراض می کند و نقیض
ممکنهٔ عامه ضروریه است و بالعکس زیراکه امکان عام سلب ضرورتست
از جانب مخالف پس وقتی که نقیض قضیه موجبه ضروریه که سالبه میشود ممکنهٔ عامه باشد
سلب ضرورت لازم می آید از جانب مخالف که موجبه است و ضرورت
وسلب ضرورت متناقضان اند و بعض عرفیه عامه که در او حکم شده است
بدوام محمول بموضوع مادام که وصف موضوع هست حینیه مطلقه است
که در او حکم میشود بثبوت یا بسلب محمول از موضوع بالفعل در بعض اوقات
وصف موضوع و نقیض مشروطه عامه که در او حکم میشود بضرورت وصف بشرط صح
موضوع حینیه ممکنه است که در او حکم میشود بامکان یعنی سلب ضرورت
در بعض اوقات وصف موضوع و مولانا قطب الدین می گوید که این
سخن آن وقت راست می آید مشروطهٔ عامه ضرورت مادام الوصف
باشد اما که در ضرورت بشرط الوصف است می آید و قضیه مرکبه که در

درحقیقت عبارتست از دو قضیه نقیض وی را باین طریق اخذ میکنند که
نقیض هر دو قضیه را می گیرند و میان ایشان تردید می کنند بر سبیل منع خلو و این
مفهوم هر دو در نقیض آن قضیه مرکبه میگویند پس عرفیه خاصه که درحقیقت
عبارتست از عرفیه عامه موافقه و مطلقهٔ عامه مخالفه نقیض جزئی او حینیه
مطلقه مخالفه و دایمه موافقه است پس تردید می کنند میان این هر دو و می گویند
نقیض عرفیه خاصه یا حینیه مطلقه مخالفه است یا خود دایمه موافقه است
و مشروطه خاصه منحل می شود بمشروطه عامه موافقه و مطلقهٔ عامه مخالفه و
مشروطه عامه موافقه حینیه ممکنه مخالفه است و نقیض مطلقهٔ عامه مخالف دایمه
موافقه است پس بعض مشروطه خاصه تردید است میان حینیه ممکنه و
دایمه موافقه و وقتیه ممکنه منحل میشود بوقتیه مطلقه موافقه و مطلقهٔ عامه
مخالفه و نقیض وقتیه مطلقه موافقه وقتیه مخالفه است و بعض مطلقهٔ عامه
مخالفه دایمه موافقه است پس نقیض وقتیه ممکنه تردید است میان
وقتیه مخالفه و دایمه موافقه و منتشرهٔ ممکنه مرکبست از منتشره مطلقه موافقه
و مطلقه عامه مخالفه و نقیض منتشره مطلقه خود ممکنه دایمه است و این انست
که در و حکم شود بسلب ضرورت در جمیع اوقات و این قضیه در موجهات
مذکور نشده است و بعض مطلقه عامه مخالفه خود دایمه موافقه است

پس در میان

در میان این هر دو نقیض تردید میکنند و بعض منتشرهٔ ممکنه دایمه مخالفه یا دایمه موافقه است
می گویند و بعض وجودیهٔ لا دایمه تردید است میان دایمه موافقه و دایمهٔ مخالفه
و نقیض لاضروریه تردید است میان دایمهٔ مخالفه و میان ضروریه موافقه و نقیض
ممکنه خاصه تردید است میان ضروریه موافقه و میان ضروریهٔ مخالفه و این مفهومات
مردوده نقایض قضای مذکوره شدن در قضای کلیه ظاهر است چنان که
مبین شد اما در قضیهٔ جزئیه مرکبه این قدر کفایت نمی کند که در میان نقیضی
جزئی تردید کنند زیرا که جایز است که هر دو بعض نیز کاذب شود و اصل که
جزئیهٔ لا دایمه است مثلا هم کاذب شود در مثال که بگویند که بعض
الحیوان انسان لا دایما شک نیست که این کاذبست زیرا که بعض حیوان
چنان نیست که گاه انسان شود و گاه نشود و نقیض جزئی نیز کاذبست
زیرا که موجبهٔ کلیه که نقیض جزئی ثانی است یعنی که کل حیوان انسان نقیض بعض
الحیوان لیس بانسان است که مفهوم لا دوام است و این خود کاذبست
و کلیهٔ سالبه نیز که نقیض جزئی اول است کاذبست پس وقتی که نقیضین کاذب
شوند پس تردید نیز کاذب میشود و منع خلو نمی کند اگر نقیض اصل قضیه
می بود لابد می شد که صادق شدی زیرا که اصل کاذبست پس در نقیض جزئیه
می باید که تردید را نسبت بهر فرد کنند و بگویند که هر فردی که از افراد حیوان
هست انسان است دایما یا خود لا انسانست دایما پس این صادق

میشود و اینجا سه مفهوم هست یا اینست که محمول بهر فرد موضوع ثابت شود یا خود
نشود و برین تقدیر یا مسلوب شود از هر فرد دایما یا خود مسلوب شود از
بعض دایما و ثابت شود ببعض دایما پس وقتی که بخواهی که قضیه منفصله سالبی که
مساوی باشد بعض جزئیه و مردد باشد میان کلیتین موضوع موجبه را تقیید میکنی
بمحمولش مثلا درین قضیه میگوییم که بعض بعض الحیوان انسان لا دایما آنست
که لاشیء من الحیوان بانسان دایما او کل انسان انسان دایما زیرا که صدق حیوان هو
اصل مستلزم کذب این منفصله است و صدق این منفصله مستلزم کذب
اصل است زیرا که هیچ فردی از حیوان انسان نباشد شق اول صادق می اگرچه
شود و اگر انسان باشد شق ثانی صادق میشود که دایما انسان باشد و اگر شق
ثانی نیز صادق شود پس اصل صادق شود که بعض حیوان انسان باشد لا دایما
پس ازین سخنها ظاهر میشود که هیچ یکی از قضایای مذکوره از جنس خود نقیض نبوده است
و این نیز ظاهر شد که بعض موجبه مرکبه سلب محض نبوده است چنانکه ایجاب
او ایجاب محض نیست بلکه در او سلب نیز هست پس نقیض ایجابش
سلب است و نقیض سلبش ایجابست **فصل** ثامن در بیان عکس مستوی
که عکس مستقیم نیز میگویند و تعریف او آنست که تبدیل کل من الطرفین الی الآخر
مستبقیا للکیف والصدق بحالهما یعنی هر دو طرف قضیه را تبدیل کردنست
بدیگر باین که صدق باقی باشد یعنی اگر اصل صادق باشد این نیز صادق شود

وکیف نیز باقی باشد یعنی اصل اگر موجبه است این نیز موجبه باشد اگر سالبه است
این نیز سالبه باشد و مقصود اهم اینجا بیان انعکاس موجهاتست پس شروع
کرد که بیان کند و ابتدا کرد بموجبات پس پنج از وی که وجودیه لاضروریه او وجودیه
لادایمه و وقتیه و منتشره و مطلقه عامه است خواه که کلی باشند و خواه جزئی
باشند منعکس میشوند بجزئیه و بکلیه منعکس نمی شوند زیرا که جایز است
که محمول اعم باشد از موضوع پس وقتی که محمول موضوع شود کلیه صادق نمی شود
و عکس آن پنج اجنبی جهت مطلقه عامه است از سه وجه یکی آنست که او را دلیل
افتراض میگویند و آن چنانست که با صل قضیه که کل ج ب لا دایما است مثلا
لازم است که بعض ب ج بالفعل صادق شود زیرا که فرض می کنیم که آن ذاتی
که با و ج و ب صادق شدند د الست پس صادق میشود که د ب است
و د ج است پس بشکل ثالث لازم شد که بعض ب ج باشد بالفعل
و دوم دلیل خلف است و آن چنان میشود که بگویند که اگر عکس صادق نشود
پس نقیضش صادق شود و آن نقیض را با صل ضم می کنیم و منتج محال میشود مثلا درین
صورت که کل ج ب صادق شود لازم است که بعض ب ج صادق شود
و الا نقیض بعض ب ج که لاشیء من ب ج است صادق شود پس ضم میکنیم با
اصل که کل ج ب و لاشیء من ب ج میشود و این صورت شکل اول است
و نتیجه می آرد که لاشیء من ج ج پس سلب شیء عن نفسه لازم شد و این خود جایز نیست

زیراکه موضوع موجود است و موجود را از نفس خود سلب کردن جایز نیست زیرا
که ثبوت ضروری است و سوم طریق عکس است و آن چنان میشود که بگوییم که اگر
عکس صادق نشود پس نقیض صادق شود و منعکس میشود آن نقیض بچیزی
که او منافی اصل است مثلا در کل ج ب اگر بعض ب ج صادق نشود لاشیء
من ب ج صادق شود و این منعکس میشود بلاشیء من ج ب حال اینست که
اصل خود کل ج ب بود و این سه طریق که مذکور است مستعمل است در بیان
عکوس و نتایج اقیسه و غیر آن و چهار از موجهات که یکی ضروریه مطلقه و یکی دیگر
دایمه مطلقه و دیگر مشروطه عامه و دیگر عرفیه عامه منعکس میشوند بجزئیه حینیه اما
که بجزئیه منعکس می شوند زیراکه جایز است که محمول اعم شود چنانکه گذشت
و اما که بحینیه منعکس میشوند بآن سه طریق که مذکور شد بیان می توان کردن و اما
از موجهات دویی دیگر که مشروطه خاصه و عرفیه خاصه است که مقیداند بلا دوام
منعکس میشوند بجزئیه حینیه لادایمه مثلا که کل ج ب مادام ج لادایما منعکس
می شود ببعض ب ج حین هو ب لادایما اما که جزئیه حینیه شد از وجود سابقه
معلوم می شود و اما که لادایمه شد زیراکه آن بعض ب که ج شد حین هو ب لیس
ج است بالاطلاق والا اگر ج شود دایما پس ب شود دایما حال اینست که لادایم
بود پس وقتی که لیس ج شود بالاطلاق صادق میشود که بعض ب ج حین هو ب
لادایما و این حینیه لادایمه است و از موجهات باقی ماند ممکنه عامه و ممکنه خاصه

ومصنف

ومصنف میگوید که اینها اصلا منعکس نمی شوند زیراکه یک صفت ممکن میشود بدو نوع
اما گاه می شود که بیکی ثابت میشود فقط بدیگری ثابت نمی شود پس آن صفت
محمول میشود بان دیگر بالامکان و عکسش راست نمی آید مثلا که زید دایما بفرس
سوار میشود و اما ممکن است که بحمار نیز سوار شود پس جایز است که بگوییم که
کل حمار مرکوب زید بالامکان اما عکس این که بعض مرکوب زید حمار است
صادق نیست زیراکه هر مرکوب زید فرس است حمار خود فرس نیست و مصنف
میگوید که قدما منطقیین دعوا کردند که ممکنه عامه و ممکنه خاصه هر دو بممکنه عامه منعکس
میشوند و باطرق ثلثه مذکور که افتراض و خلف و عکس است استدلال کردند
وجواب ایشان آنست که صغری که ممکنه باشد در شکل اول و شکل ثالث
نتیجه نمی دهد پس خلف و افتراض جاری نشد و سالبه ضروریه بسالبه ضروریه منعکس
نمی شود بل که بدایمه منعکس میشود پس طریق عکس نیز جاری نشد بعد ازین عکس
سوالب بیان خواهد شدن اما سوالب کلیه که مشروطه عامه باشد و عرفیه
عامه باشد و دایمه باشد کنفسها منعکس میشود یعنی مشروطه بمشروطه و عرفیه بعرفیه
و دایمه بدایمه منعکس میشود و مبین می شود بوجوه ثلثه مقدمه و ضروریه منعکس
می شود بدایمه نه بضروریه مثلا لاشیء من مرکوب زید بحمار بالضروره صادق است
در ان صورت که زید دایما بفرس راکب شود و بحمار راکب نشود و اما ممکن
شود که راکب باشد اگر بضروریه منعکس می شد لازم می شد که لاشیء من الحمار بمرکوب

نوع

فرضاً

زید بالضرورة صادق شود حال اینست که بعض الحمار مرکوب زید بالامکان صادقست
ومثل این دلیل گذشته بود در بیان عدم انعکاس موجبهٔ ممکنه واما مشروطهٔ
خاصه وعرفیه خاصه که یکی ضرورت مادام الوصف است اما بقید لادوام ودیگر
دوام بحسب الوصف است اما بقید لادوام بحسب الذات این هر دو منعکس
میشوند بعامتین اما بقید لادوام فی البعض والا که دوام ثابت باشد در
کل پس منعکس باشد بدایمه که منافی اصل باشد وکنفسهما منعکس نمی شوند
یعنی مشروطه خاصه باز بمشروطه خاصه وعرفیه خاصه باز بعرفیه خاصه منعکس نمی شود
زیراکه صادقست که بگوییم که لاشیء من الکاتب بساکن مادام کاتبا لا دایما
مع هذا که صادق نیست که بگوییم که لاشیء من الساکن بکاتب مادام ساکنا لادایما
زیراکه بعض ساکن که زمین است مثلا دایما کاتب نیست پس لادایما صادق
نمی شود ولادایما را تقیدی باید کردن ببعض افراد واگر مراد از لادوام
آن نباشد که در کل واحد لادایما صادق بلکه مراد لادوام کل باشد یعنی که مجموع
موصوف گشتن بحکم دایم نباشد پس خاصتین منعکس نمی باشند باز بخاصه مصنف
میگوید که کانه مراد متقدمین ازین که می گویند که خاصتین کنفسهما منعکس می شوند
این است واما احتجاج کرده است باین که دایمه منعکس نمی شود بدایمه
وگفته است که کتابت ممکن است بانسان پس جایز است که واقع نشود وسلوب
باشد از و دایما پس وقتی که این سلب متحقق شود وبگویند که هیچ انسان کاتب نیست

ومنعکس باشد بدایمه پس چنان میشود که هیچ کاتب انسان نیست دایما واین خود محالست
واین محال از فرض وتقدیر آن سلب واقع شد بلکه از انعکاس بدایمه لازم شد مصنف
بامام جواب میدهد که شاید که از اجتماع فرض وانعکاس بدایمه واقع شود
نه از مجرد انعکاس زیراکه گاه میشود که دو چیز هر یکی ممکن میشود واجتماع
محال میشود وبعضی گفته اند که سالبهٔ ضروریه باز بضروریه منعکس میشود وبیان
کرده اند بدو وجه از وجوه ثلثهٔ متقدمه مصنف میگوید که جواب او را دانسته یعنی
در دو وجه منع انتاج ممکنهٔ صغری میکنیم ومنع انعکاس ممکنه میکنیم ودیگر
بیان کرده اند که در سالبهٔ ضروریه منافاة محقق میشود از هر دو طرف بالضرورة
زیراکه چیزی که منافی چیزی دیگر باشد بالضرورة آن چیزی دیگر نیز منافی این می باشد
بالضرورة مصنف جواب میدهد که در سالبهٔ ضروریه منافاة میان ذات
موضوع ووصف محمول ومطلوب در عکسش منافاة است میان ذات محمول
که موضوع شد ووصف موضوع که محمول شد پس این هر دو امر مختلف است
ضروریت یکی مستلزم ضروریت آخر نیست واما مغت قضیهٔ موجهه که از
سوالب باقی اند منعکس نمی شوند زیراکه وجود سایر است ووقتیان وممکنان
ومطلقه عامه است واخص جمیع وقتیه است ووقتیه منعکس نمی شود ووقتی که
اخص منعکس نشود اعم بطریق اولی منعکس نمی شود زیراکه اعم لازم اخص است
وعکس لازم اعم است ولازم لازم خود لازم است پس اگر اعم منعکس بودی

اخص نیز منعکس می بود حال اینست که اخص که وقتیه است منعکس نیست مثلا
که میگوییم که لاشیء من القمر بمنخسف وقت الربیع صادقست مع هذا که عکسش
کاذبست زیرا که هر منخسف قمر است اما این آن میشود که قضیه را خارجیه بگیرند
واگر حقیقیه بگیرند هر هفت منعکس میشوند بحزئیه دایمه زیرا که در مطلقه عامه مثلا که
لاشیء من ج ب بالاطلاق میگوییم صادقست که لاشیء من ب دایما ج دایما
بگوییم والا که بعض ب دایما ج بالاطلاق میشود پس منعکس میشود که بعض ج
ب دایما حال اینست که اصل قضیه خود لاشیء من ج ب بود این بوی مناقضت
پس وقتی که لاشیء من ب دایما ج دایما صادق باشد این را کبری می سازیم
بقضیه صادقه که او آنست که کل ب دایما ب بالاطلاق پس شکل ثالث
حاصل شد که کل ب دایما ب بالاطلاق ولاشیء من ب دایما ج دایما پس
بنتیجه لازم آمد که بعض ب لیس ج دایما و مدعی ثابت شد که مطلقه عامه منعکس
شد بحزئیه دایمه وهمچنان سایر سوالب وان صورت بعض که در مثال
لاشیء من القمر بمنخسف وقت الربیع مذکور شده بود باین بعد بر لازم نمی آید که
در قضیه حصریه افراد ممتنعه نیز داخلست پس بعض المنخسف لیس بقمر را که قضیه
حصریه اعتبار کنند صادق میشود واگر در قضیه حصریه افراد ممتنعه معتبر نشود
همچون خارجیه می باشد پس او نیز منعکس نمی شود همچون خارجیه واین احکام
سوالب که گذشت همه در کلیات بود وحکم جزئیات اینست که سالبه جزئیه

وقت صح

زیرا صح

منعکس

منعکس نمی شود زیرا که جایز است که موضوع اعم باشد مثلا بعض الحیوان لیس بانسان
صادقست اما عکسش صادق نیست که بعض الانسان لیس بحیوان است الا که مشروطه
خاصه وعرفیه که مقیداند بلا دوام پس انسان کنفسها منعکس میشوند زیرا که وصف
موضوع ومحمول که متنافیین است در سالبه چون که لا دایمه شد لازم شد که در ذات
واحده جمع شوند والا که لا دایمه نمی شود پس عکس نیز صادق شد بخلاف مشروطه
عامه وعرفیه عامه که در او قید لا دوام نیست پس در ذات واحده اجتماع لازم نیست
پس همان سلبی ثابت شود وصدق محمول بان ذاتی که موضوع صادق است
لازم نشود ودایما در ذات موضوع سلبی ثابت شود که او مفهوم اصل است
ودر ذات محمول ثابت نشود که او مفهوم عکس است **فصل تاسع**
در بیان عکس نقیض واو آنست که در قضیه نقیض محمول را موضوع سازند و
عین موضوع را محمول سازند وباصل مخالف باشد در ایجاب وسلب همچنان که
در عکس کل انسان حیوان لیس کل ما لیس بحیوان انسانا نگویند یا خود نقیض
محمول را موضوع سازند ونقیض موضوع را محمول سازند وباصل موافق باشد
در ایجاب وسلب مثلا در عکس کل انسان حیوان کل ما لیس بحیوان لیس
بانسان بگویند واین طریق معدمین است وطریق اول طریق متاخرین است
وصاحب کشف در عکس نقیض اطناب کرده است وتقسیمات آورده است
که قضیه خارجیه یا بقضیه خارجیة الطرفین منعکس شود یا بقضیه حقیقیة الطرفین

خاصه صح

یا خود خارجیة الموضوع حصه المحمول یا عکس و حصه نیز همچنان و برین تعریفات
کرده است و مصنف میگوید که ما در عکس حصه حصه اعتبار می کنیم و در عکس خارجیه
خارجیه اعتبار میکنیم و ابتدا می کند ببیان عکس موجبات کلیه خارجیه اما
وقتیان و وجودیان و ممکنتان و مطلقه عامه هر هفت منعکس می شوند بسالبه
جزئیه دایمه سالبة الموضوع مثلا کل ج ب بالاطلاق منعکس می شود باین
قضیه که لیس کل ما لیس ب ج دایما زیرا که برین تقدیر صادق است که لیس
بعض ما لیس ب بحسب الحقیقه دایما ج بحسب الخارج دایما و الا اگر این صادق
نباشد پس نقیض او صادق شود که کل ما لیس ب بحسب الحقیقه دایما و لازم
می آید که لیس ب بحسب الخارج شود دایما و الا که ب شود بحسب الحقیقه علی
الاطلاق و این خود خلف است پس وقتی که صادق شود که لیس بعض ما لیس ب
بحسب الحقیقه دایما ج بحسب الخارج دایما صادق می شود که لیس بعض ما لیس ب
بحسب الخارج ج بحسب الخارج دایما زیرا که آن بعضی که لیس ب بحسب الحقیقت
در خارج ب نمی شود خواه در خارج موجود باشد خواه نباشد و لیس ج است
در خارج دایما پس ثابت شد که لیس بعض ما لیس ب فی الخارج ج فی الخارج
دایما و این سالبه جزئیه دایمه سالبة الموضوع است که مدعی اوست اگر
گفتند که این قضیه در نفس امر لازم الصدق است زیرا که اگر بعض ما لیس ب در
خارج لیس ج نشود نقیض او ثابت شود که کل ما لیس ب فی الخارج ج فی الخارج

دایما ج بحسب الخارج بالاطلاق و این هم منعکس میشود باین که بعض ج بحسب الخارج لیس ب بحسب الحقیقه صح

سوال

خود البته صح

بس لازم

بس لازم می آید که معدومات و ممتنعات همه در خارج ج شوند زیرا که لیس ب باشان
صادق است و این خود محالست پس صدق این قضیه از عکسیت نشده است
بس عکسیت از جه ثابت شود صح جواب آنست که صدق در نفس امر منافی آن نیست که
لازم باشد بقضیه دیگر و عکس آن قضیه دیگر شود پس ظاهر شد که عکس نقیض موجبه کلیه
سالبه جزئیه دایمه سالبة الموضوع است اما سالبه کلیه نیست زیرا که جایز است
که محمول موجبه حاصه مفارقه باشد پس موضوع واجب شود بعض چیزی که محمول
نشود پس در عکس سلب کل راست نمی آید و اما سالبه معدوله الموضوع نیز نیست
زیرا که جایز است که محمول حاصه مفارقه باشد و موضوع واجب شود بهر
چیزی که آن حاصه دارد یا خود ندارد از موجودات مثلا که میگوییم که کل شیء هو
معلوم لزید بوجه ما در اینجا معلومیت زید مفارق میشود از موضوع که شیء است
و شیء شدن واجبست بهر موجود خواه که معلوم زید باشد و خواه غیر معلوم زید باشد
پس گفتن که بعض غیر معلوم شیء نیست صادق است زیرا که معدوله مخصوصست
بموجودات و مجموع موجودات خود شیء است و اگر سالبه الموضوع می شود
راست می آید زیرا که بعض چیزی که معلوم نیست شیء نیست گفتن صادق است
از ان سبب که متناول است بمعدومات و معدوم خود شیء نیست و موجبه کلیه
باز بموجبه کلیه منعکس نمی شود زیرا که جایز است که احد الطرفین چنان باشد که
نقیضش ممتنع باشد پس در عکس موجبه درست نمی آید همچون که کل شیء ممکن که میگوییم

شود صح

عکس نقیض اگر بعض ما لیس بممکن لیس شیء باشد و موجبه بگیرند قضیه درست نمیشود
زیراکه موجبه را که وجود موضوع شرطست و ما لیس بممکن خود موجود نیست چون که
عکس مفت قضیه از موجهات معلوم شد عکس باقی را بیان می کند که دایمه مشروطه
عامه و عرفیه عامه هر سه منعکس میشوند کانفسها در جهت و در کمیت اما نه در کیفیت
مثلا که کل ج ب دایما منعکس می شود که لا شیء مما لیس ب ج دایما خواه معدوله
بگیریم و خواه سالبة الموضوع بگیریم زیراکه اگر این قضیه صادق نشود نقیض
این صادق شود که بعض ما لیس ب ج و این صغری می کنیم با اصل و میگوییم که
بعض ما لیس ب ج و کل ما لیس ج ب پس نتیجه می آید که بعض ما لیس ب ب
و این خود محال است خواه دایمه باشد و خواه مشروطه باشد و دیگر بعض ما
لیس ب ج منعکس میشود بعض ج لیس ب این خود منافی اصل است که
کل ج ب بود اما که کل ج ب بسالبه منعکس می شود و بموجبه می شود همچون
طریقه متقدمین از ان سبب است که شاید که احد طرفین چنان شود که نقیضش
ممتنع باشد پس موجبه راست نمی آید همچنانکه کل ما له الامکان الخاص له الامکان
العام و عکس نقیض چنان می باشد که بعض ما لیس له الامکان العام لیس له الامکان
الخاص و این را موجبه اعتبار کردن درست نیست زیراکه موضوع متصور الوجود
نیست و ضروریه مطلقه منعکس میشود بدایمه لا ضروریه و بضروریه منعکس نمیشود
همان بان دلیل که در عکس مستوی گذشته است و مشروطه خاصه و عرفیه خاصه

منعکس

منعکس

منعکس میشوند بخیری که عامتان منعکس شوند بوی یعنی بعامتین منعکس میشوند اما که لا دوام
بنسبت ببعض قید است مثلا که کل ج ب مادام ج لا دایما منعکس میشود که لا شیء
مما لیس ب ج مادام لیس ب لا دایما فی البعض اما که بعامه منعکس شد زیراکه عامه
لازم است بخاصه و عکس مذکور خود لازمست بعامه و لازم لازم لازم است
و اما که قید لا دوام فی البعض معتبر است زیراکه معنای لا دوام فی البعض
ما لیس ب ج بالاطلاق است و اگر این صادق نشود نقیض این صادق
می شود که لا شیء مما لیس ب ج دایما و این منعکس میشود باین که لا شیء من ج لیس ب
دایما حال اینست که در اصل خود کل ج لیس ب بالاطلاق بود که او مفهوم لا دوام
اصل است و این خود خلف است و آن کسانی که دعوی میکنند که موجبه بعکس نقیض
باز بموجبه منعکس میشود تمسک میکنند باین که مثلا کل ج ب دایما منعکس می شود
باز بموجبه که کل ما لیس ب لیس ج دایما و الا اگر این قضیه صادق نباشد
نقیض این صادق شود که بعض ما لیس ب ج بالاطلاق این خود منعکس
میشود ببعض ج لیس ب بالاطلاق حال اینست که اصل خود کل ج ب
دایما بود و این خلف است و مصنف میگوید که جواب ایشان آنست که بان
تقدیر که آن موجبه که عکس است صادق نشود نقیض او صادق میشود اما نقیض
او آن نیست که ایشان گفتند بل که نقیض او آنست که بگویند که لیس کل ما لیس ب
لیس ج و این اعم است از ان که بعض ما لیس ب ج شود زیراکه جایز است

که موضوع موجود نشود و سالبه صادق شود و موجبه صادق نشود پس هر چه روی تفریع
کردند باطل شد و زین الدین کشی زعم کرده است که موجهات سبع یعنی دو وقتیه
و دو وجودیه و دو ممکنه و یکی مطلقه عامه منعکس بموجبه جزئیه مطلقه عامه و احتجاج کرد بچند
وجه وجه اول آنست که کل ج ب بالاطلاق مثلا منعکس میشود ببعض ما لیس ب
لیس ج بالاطلاق والا که نقیض وی صادق شود که لاشیء مما لیس ب لیس ج
دایما و باین لازم می آید که کل ما لیس ب ج دایما پس لازم می آید که اخص محمول
شود بجمیع اعم و تمثیل کرد او را باین که کل انسان متنفس میگوییم و کل ما لیس بمتنفس
انسان نمی توانیم گفتن زیرا که لامتنفس اعم است از انسان و مصنف
جواب می گوید که لانم که موجبه مذکوره بسالبهٔ مذکوره لازم باشد یعنی لاشیء مما
لیس ب لیس ج مستلزم نیست که کل ما لیس ب ج شود زیرا که موجبه وجود
موضوع تقاضا می کند و سالبه نمیکند و لانم که نقیض محمول دایم اعم باشد
از موضوع تا که حمل اخص واجب آید لکل اعم و مثال مذکور که گفت صورت
جزئیه است و با وقضیه کلیه تصحیح نمی شود و وجه ثانی آنست که هر موضوع
بنقیض محمول مباین است زیرا که موضوع نسبت بمحمول یا اخص باشد مطلقا
یا مساوی باشد و درین دو صورت الله موضوع بنقیض محمول مباین میشود
بمباینت کلیه زیرا که عین اخص بنقیض اعم مباین است مثلا انسان
بلا حیوان مباین کلی است و همچنان احد متساویین بعض آخر مباین کلی است

میشوند صح

همچون

همچون انسان بلا ناطق که مباین کلی است و اگر موضوع اعم باشد پس او بنقیض محمول
مباین جزئی میشود زیرا که نقیض خاص یا اعم مطلق باشد از عین عام یا خود اعم من وجه
باشد بهر تقدیر نقیض محمول بدون موضوع متحقق شد فی الجمله و مراد درین موضع از
مباینت جزئیه آنست و نقیض خاص خود از عین عام اعم نیست اما اینجا بر سبیل
فرض تقدیر آورده شد برای استظهار و نقوبت و اگر موضوع اخص من وجه
و اعم من وجه باشد نسبت بعض محمول پس جهت خصوص تقاضا می کند که
بنقیض محمول مباین کل شود و جهت عموم تقاضا میکند که مباین جزئی
شود چونکه ثابت شد که میان موضوع و نقیض محمول مباینت هست یا جزئیه
یا خود کلیه و احد متباینین خود بجمیع افراد مباین دیگر صادق نمی شود بلکه بعض
او صادق میشود پس ثابت شد که نقیض موضوع بعض افراد بعض محمول ثابت
بوده است و این موجبهٔ جزئیه است و مصنف جواب می دهد که لانم
که بر تقدیر خصوص موضوع و مساوات موضوع مباینت حاصل شود میان
موضوع و نقیض محمول و ان وقت مباینه کلیه لازم می شد که محمول دایم الثبوت
بودی با افراد خاص یا مساوی که موضوع شده است انجان خود هست
زیرا که قضیه ازدوایم نیست و مبنای این سخن آنست که اخذ نقیض
درین فصل مغایر است با اخذ نقیض که در فصل کلیات گذشت زیرا که در
فصل کلیات بعض را بوجهی میگیرند که جهت صدق مرتفع میشود پس نقیض

مطلق شدن جایز صح

صادق نمیشود اصلا بچیزی که عین صادق شود و درین فصل مراد از نقیض همان رفع
مفهوم است و جهت تناقض ملحوظ نیست پس جایز است که بچیزی هم عین صادق
شود و هم نقیض صادق مثلا ضاحک را مساوی انسان می گیرند و ببعض انسان
لا ضاحک را هم حمل میکنند و بتقدیر تسلیم که ازین سخن تنزل کنیم لازم که نقیض خاص
از عین عام اعم باشد زیرا که جایز است که عام لازم باشد بعضین مثلا که
امکان خاص که اخص است از امکان عام و مستلزم امکان عام است همچنان نقیض امکان
خاص نیز مستلزم امکان عام است زیرا که از امکان عام چیزی خارج
نیست و بتقدیر تسلیم که نقیض خاص اعم باشد از غیر عام لازم که در صورت
خصوص و عموم من وجه جهت خصوص تقاضای مباینت کلیه کند میان
موضوع و نقیض محمول زیرا که خصوص مطلق است که او را تقاضا می کند
مطلق خصوص و بتقدیر تسلیم که میان غیر موضوع و نقیض محمول مباینت شود
لازم که ایجاب لازم آید بلکه لازم اینست که موضوع مسلوب شود
از نقیض محمول پس لازم سالبه شد نه موجبه وجه ثالث از وجوه احتجاج گشتی
آنست که وقتی که کل ج ب بگوییم بجهتی از جهات مذکوره البته چیزی دیگر
متصور است که خارج باشد از ج و ب خواه موجود باشد خواه معدوم
پس بان چیز بعض هر دو متصادق می شوند و موجبه لازم می آید مصنف میگوید
که جواب این درین نزدیکی خواهد آمدن و او آنست که لازم که چیزی که

خاص صح

از ج و ب

از ج و ب خارج باشد متصور شود شاید که یکی از ج و ب عام شو بجمیع مفهومات
همچون ممکن عام و سعدیری که امر خارج متصور شود و در انجا نقیض موضوع و محمول
متصادق شوند او عکس نقیض بودن از چه لازم می آید چرا نشاید که اتفاقی شود
از چه معلوم شد که این قضیه مستلزم او شد تا عکس نقیض شود و اما قضایای حقیقیه
حکم ایشان نیز همان حکم قضایای خارجیه است لکن انعکاس موجبات سبع که
وقتیان و وجودیتان و ممکنتان و مطلقه عامه است بسالبه جزئیه دائمه سالبه
الموضوع در انجا اظهر است ازان جهت که میگوییم که وقتی که کل ج ب بالاطلاق
صادق شود لازم می آید که لیس کل ما لیس ب دایما ج دایما صادق شود و الا که
نقیض این قضیه صادق شود که کل ما لیس ب دایما ج بالاطلاق و منعکس میشود
بعکس مستوی که بعض ج بالاطلاق لیس ب دایما و این خود منافی اصل است
که کل ج ب بود وقتی که لیس کل ما لیس ب دایما ج دایما صادق شود لیس کل ما
لیس ب بالاطلاق ج دایما صادق میشود زیرا که وقتی که کل ما لیس ب بالاطلاق
ج صادق شود کل ما لیس ب دایما ج صادق میشود زیرا که مفهومی محقق می شود
بوی صح که صادق میشود که لیس ب دایما شود بحسب الجمعه یعنی که مفهومی که وقتی که
محقق فرض کند لیس ب شود دایما اما در قضیه خارجیه این بیان جاری نمی
شود زیرا که جایز است که در خارج چیزی متحقق نشود که با و لیس ب دایما صادق شود صح
پس از صدق لیس ب بالاطلاق لازم نشد که لیس ب دایما شود پس باین طریقه

در خارجیه سالبه جزئیه دایمه متحقق نشد و در حصه متحقق شد و اما موجبات جزئیه
خارجیه غیر از مشروطه خاصه و عرفیه خاصه بسالبه منعکس نمی شوند زیرا که موضوع
گاه میشود که از محمول اعم میشود که بعض ج ب باحدی جهات الدوایم الاربع
اما عکس که بعض ب لیس ج است باحدی الجهات صادق نمی شود و همچنان
گاه میشود که موضوع اعم میشود و محمول خاصه مفارقه ضروریه میشود نسبت ببعض
اوقات حی که سبع باقی که ممکنتان و وجودیتان و وقتیتان و مطلقه عامه است
صادق میشوند و عکس که سالبه باشد صادق نمی شود چنانکه در کلیات شان گذشت
و شیخ ادعا می کند که موجبات جزئیه باز بموجبه منعکس میشود و بدین دعوی احتجاج
کرد که البته که چیزی هست که از موضوع و محمول خارجیت خواه موجود باشد و خواه
معدوم باشد مثلا درین صورت که بعض ج ب بگوییم البته چیزی متصور است
که از ج و از ب خارج شود و در او بعض ما لیس ب لیس ج صادق میشود بطریق
ایجاب و مصنف جواب میگوید که لازم که چیزی که خارج باشد از موضوع و محمول
متصور شود مثلا بعض الممکن بالامکان العام ممکن بالامکان الخاص صادق است
حال اینست که چیزی که از ممکن عام خارج باشد معقول نیست و بتقدیری که این
سخن راست باشد عکس نقیض شدن از جهت لازم می آید آن وقت عکس
نقیض می شد که لزوم او باصل قضیه معلوم و مبین می بود و زین الدین کشی در
کتاب حقایق فرق کرده است میان معدوله الموضوع و میان محصله

شود و چنانکه محمول موجودات
شامل می شود و محمول اعم می شود
و بعض افراد موضوع حتی که صادق

الموضوع

الموضوع و گفته است که معدوله الموضوع منعکس نمی شود مثلا انسان حیوان
صادقست اما عکس که لاحیوان انسان است صادق نیست و محصله الموضوع
منعکس میشود بان سه وجه که سابقا از کشی نقل کرده شد و در بعض مواضع فرق
کرده است میان آن قضیه که محمول بموضوع مساوی باشد یا اعم مطلق یا اخص
مطلق باشد و میان آن قضیه که محمول اعم من وجه باشد و گفته است که در صورت
مساواة و عموم مطلق منعکس میشود بموجبه اما در صورت عموم من وجه منعکس
نمی شود بان سه وجه که از و نقل کرده شد مصنف میگوید که آن وجوه ثلثه خود تزییف
شده است بتمسک صالح نیست و تقدیری که ان وجوه صحیحه باشد تفصیل
کردن و میان معدوله و محصله و میان صورت مساواة و عموم مطلق و من وجه
فرق کردن معنی ندارد زیرا که آن وجوه خصوصیتی ندارد بهیچ یکی ازینها و اما خاصتان
که مشروطه خاصه و عرفیه خاصه است منعکس میشوند کنفس خود در جهت
و کیفیت بسالبه سالبه الموضوع و معدوله الموضوع و موجبه سالبه الموضوع
و معدوله الموضوع مثلا که وقتی که بگوییم که بعض ج ب مادام ج لادایما
صادق میشود لیس بعض ما لیس ب ج مادام لیس ب لادایما زیرا که بتقدیر
صدق اصل لابد است که شی معین موجود شود که او ج باشد و ب باشد
و لاج باشد و لاب باشد و الا که دایما ب باشد او خود مخالف اصل است
که لادایم است و لابد است که لاج باشد مادام که لاب باشد و الا که

که ب نمی شود ما دام ج پس لازم شد که عکس مذکور صادق شود و حکم موجبات
جزئیه حقیقیه همین حکم موجبات جزئیهٔ خارجیه است در انعکاس و عدم انعکاس
اما قضایای سالبه خارجیه حکم او آنست که غیر از وجودیات یعنی فعلیات
که مقید باشد بلاد وام یعنی که بسایط خمس منعکس نمی شوند بموجبه جزئیه زیرا که
جایز است که موضوع را در خارج تحقق نباشد مع هذا که محمول بموضوع لازم
شود همچنان که خلا متحقق نیست پیش حکما و بعدیت لازم است بخلا پس گفتن
جایز است لاشیء من الخلا ببعدٍ فی الخارج و این صادق است و عکس
این که بعض ما لیس ببعدٍ خلا صادق نیست که موجبهٔ سالبة الموضوع باشد و
همچنان بعض ما هو لا بعد خلا نیز صادق نیست که موجبهٔ معدوله الموضوع شود
و شیخ گفته است که سالبه منعکس می شود بموجبه مثلا لاشیء من ج ب
منعکس میشود ببعض ما لیس ب ج زیرا که اگر این صادق نشود نقیض این صادق
می شود که لاشیء مما لیس ب ج دایما و این منعکس میشود بلاشیء من ج لیس ب دایما
و باین قضیه لازم است که کل ج ب دایما حال اینست که اصل قضیه آن بود
که لاشیء من ج ب بالاطلاق مصنف بشیخ جواب میدهد که لازم که بلاشیء
من ج لیس ب کل ج ب لازم شود زیرا که معنای سالبه آنست که در خارج
هیچ ج متحقق نیست که از و ب مسلوب گردد ازین لازم نمی آید که هر ج
ب شود همچنان که صادقست لاشیء من الخلا لیس ببعدٍ و لازم نیست که

کل خلا

کل خلا بعد صادق شود زیرا که موضوع موجود نیست و همچنان بسایط خمس مذکوره
منعکس نمی شوند بسالبه خواه که سالبه الطرفین باشد خواه که معدوله الطرفین شود
و خواه که سالبه المحمول و معدوله الموضوع شود زیرا که جایز است که طرفین را در خارج
هیچ تحقق نباشد مثلا که میگوییم که لاشیء من الخلا بجز لایجزی که پیش حکیم
هر دو موجود نیست پس این قضیه صادق است و عکس این که سالبهٔ سالبة
الطرفین شود مثلا لیس کل ما لیس بجزء لیس بخلا یا خود معدوله الطرفین
شود که لیس کل ما هو لا جز لا خلا یا خود معدوله الموضوع و سالبة المحمول شود
که لیس کل ما هو لا جز لیس بخلا هیچ یکی ازینها صادق نیست زیرا که کل ما
لیس بجزء لیس بخلا صادق است و همچنان کل لا جز لا خلا و کل لا جز لیس
بخلا صادق است و اما عکس این قضیه که سالبة الموضوع و معدوله المحمول شود
مثلا که کل ما لیس بجز لا خلا کاذب است زیرا که ما لیس بجز متناول است
بمعدومات و ممتنعات و معدوله المحمول خود موجبه است وجود موضوع
تقاضا می کند پس لازم می آید که معدومات نیز موجود شوند پس وقتی که این
قضیه کاذب شود سلب او صادق شود که لیس کل ما لیس بخلا لا جز و اما
این سالبه عکس نقیض اصل قضیه نمی شود زیرا که صدق این قضیه از آن هست که
اصل مستلزم این باشد بلکه اتفاقی است و در عکس خود لزوم معتبر است
و شیخ گفته است که سالبه منعکس میشود بسالبه مثلا که لاشیء من ج ب منعکس

منعکس میشود بلیس کل ما هو لیس ب لیس ج زیرا که اگر این صادق نشود
کل ما لیس ب لیس ج دایما صادق شود و او منعکس میشود بعکس نقیض که
کل ج ب دایما و اصل خود لاشیء من ج ب بود مصنف باز بشیخ جواب
میدهد که دانسته که موجبه سالبة الطرفین بموجبه محصله منعکس نمی شود زیرا که شاید
که موضوع موجود نشود و همچنان موجبه محصله نیز بسالبة الطرفین منعکس نمی شود
اما قضایای سالبه وجودیه غیر خاصتین منعکس می شوند بموجبه جزئیه بآن حجت
که شیخ در انعکاس بسایط ذکر کرد و آن منع که آنجا بر شیخ وارد بود که لازم
که سالبه مستلزم موجبه شود در اینجا وارد نیست زیرا که اینجا قید لا دوام هست
و او مستلزم آنست که موضوع موجود شود و در وقت وجود موضوع موجبه
و سالبه متلازمان است و همچنان بسالبه جزئیه تر منعکس می شوند بآن
حجت که شیخ این زمان ذکر کرده بود در انعکاس بسایط و آن منع که بر
شیخ ایراد کرده شد که موجبه سالبة الطرفین بموجبه محصله منعکس نمی شود اینجا
وارد نیست زیرا که قید لا دوام اینجا وجود موضوع را تحقق میکند پس
موجبتین متلازمین می شوند و اما خاصتان منعکس میشوند بموجبه مذکوره یعنی
موجبه جزئیه مطلقه عامه منعکس می شوند بسالبه مذکوره یعنی سالبه جزئیه
مطلقه عامه بان دو حجت که گذشت و همچنان منعکس میشوند بموجبه جزئیه
حینیه لا دایمه یعنی لاشیء من ب ما دام ج لا دایما منعکس میشود باین

بعض ما لیس ب ج حین هو لیس ب لا دایما بآن حجت که در عکس مستوی ذکر کرده
شد و همچنان منعکس میشود بسالبه جزئیه حینیه لا دایمه یعنی لیس بعض ما لیس ب لیس ج
حین هو لیس ب لا دایما زیرا که آن موجبه مستلزم این سالبه است و این احکام
مذکوره در قضایای فعلیه است یعنی غیر ممکنه عامه و ممکنه خاصه اما ایشان
منعکس می شوند بموجبه از آن جهت که در عکس مستوی مذکور شده است
که موجبه ممکنه بعکس مستوی باز بموجبه منعکس نمی شود و سبب او گذشته است
و بسالبه جزئیه تر منعکس نمی شود زیرا که نقیض او که موجبه کلیه است صادق است
الا اگر که سالبه جزئیه سالبة الموضوع و معدولة المحمول باشد که سالبه ممکنه با او
متفق می شوند در صدق و لیکن عکس او نیست زیرا که در عکس لزوم معتبر است
مجرد اتفاق کفایت نمی کند و این سخنها در سوالب خارجیه بود اما
سوالب حقیقیه منعکس میشوند مطلقا بموجبه جزئیه مثلا لاشیء من ج ب که
حصه اعتبار کنند منعکس میشود ببعض ما لیس ب لیس ج یا خود بعض لا ب
لا ج و الا اگر این صادق نشود بنقض این صادق شود که لاشیء ما هو
لا ب او لیس ب ج دایما و این را کبری می سازیم بقضیه صادقه که او
لازم است با صل و این قضیه آنست که کل ج لیس ب او لا ب
و نتیجه میدهد از شکل اول که کل ج لیس ج دایما و این خود محال است بی
قضایای حصه زیرا که هر ج بحسب الحصه ج است اما بحسب الخارج لازم نیست

که جیم باشد زیرا که شاید که جیم در خارج معدوم باشد و سلب شیء از نفس خود در معدوم
خارجی جایز است و سوالب حصصه همچنان منعکس میشوند بسالبه جزئیه مثلا که لا
لاشیء من ج ب منعکس میشود بلیس بعض ب ج و الا که کل ما لیس ب لیس ج
صادق شود و این را کبری می سازیم بقضیه که لازم اصل است و آن قضیه
آنست که کل ج لیس ب و شکل اول حاصل میشود که کل ج لیس ب و کل ما لیس ب
لیس ج نتیجه میدهد که کل ج لیس ج و این جایز نیست بحسب الحقیقه و بحسب الخارج
جایز است چنانکه این زمان ذکر کرده شد و حکم مشروطه خاصه و عرفیه خاصه
بحسب الحقیقه همان حکم خارجیه است و عدم انعکاس ممکنه خاصه و ممکنه عامه
در حقیقه ظاهر تر نیست از خارجیه بل خارجیه ظاهر تر است فصل عاشر
در قضایای شرطیه و اجزای او و جزئیات او و در ابحاث هست بحث اول
آنست که شرطیه یا متصله است یا منفصله و متصله آنست که در او حکم کرده
شود بثبوت یک قضیه بتقدیر قضیه دیگر اگر موجبه باشد یا خود بسلب این ثبوت
اگر سالبه باشد و منفصله آنست که در او حکم کرده شود بمعانده یک قضیه
بقضیه دیگر اگر موجبه باشد یا خود بسلب این معانده اگر سالبه باشد و معانده
ازین خالی نیست که هم در ثبوت باشد و هم در انتفا باشد او را منفصله
حقیقیه میگویند مثلا که العدد اما زوج او فرد در ایجاد و قضیه است یکی العدد
زوج و یکی العدد فرد و این هر دو بهم مجتمع نیز نمی شوند و مرتفع نیز نمی شوند

که در ص

واگر معانده همان در ثبوت باشد او را مانعة الجمع میگویند مثلا هذا الشیء
اما ان یکون حجرا او شجرا در اینجا حجریت و شجریت بهم دیگر جمع نمی شوند اما
جایز است که هر دو منتفی شوند که انسان باشد نه حجر باشد و نه شجر و اگر معانده
در مجرد انتفا باشد مانعة الخلو می گویند مثلا که هذا الشیء اما ان یکون لا شجرا او
لا حجرا در اینجا منع جمع نیست ممکن است که انسان باشد که هم لا حجر است و هم
لا شجر اما منع خلو هست زیرا البته از یکی خالی نیست و آن وقت از هر دو
خالی میشود که هم حجر باشد و هم شجر باشد این خود محال است و محکوم علیه را در
قضیه شرطیه مطلقا مقدم می گویند و محکوم به را تالی میگویند و این مقدم و تالی
ازین خالی نیست که هر دو طرف متشارک باشند در متصله همچون ان کان
کل انسان حیوانا کان بعض الحیوان انسانا و در منفصله همچون اما ان یکون
هذا العدد زوجا او لا یکون زوجا یا خود در یک طرف متشارک باشند
در متصله همچون که ان کان الانسان حیوانا کان الانسان جسما و در منفصله
همچون اما ان یکون هذا العدد زوجا او یکون هذا العدد فردا یا خود در هر دو
جزء متباین شوند در متصله همچون ان کانت الشمس طالعة کان النهار موجودا
و در منفصله همچون اما ان یکون الشمس طالعة و اما ان یکون اللیل موجودا و هر
یکی از متصله و منفصله یا مرکب باشد از دو جمله همچون مثالها که گذشت یا خود
از دو متصله که میگوییم که ان کان کلما کانت الشمس طالعة کان النهار موجودا

فکلما لم یکن الشمس طالعة لم یکن النهار موجودا و این متصله واحده است که از دو متصله
مرکب شده است و در منفصله همچون که اما ان یکون کلما کانت الشمس طالعة
کان النهار موجودا و اما ان یکون کلما کانت الشمس طالعة کان اللیل موجودا
و همچنین ممکن است که هر یکی از متصله و منفصله مرکب شود از دو منفصله یا خود
از حملیه و یک متصله یا خود از یک حملیه و یک منفصله یا خود از یک متصله و یک منفصله
و چون که در متصله مقدم از تالی متمیز است بحسب الطبع زیرا که مقدم ملزوم است
و تالی لازم و ملزوم از لازم متمیز است و در منفصله مقدم از تالی بحسب الطبع
متمیز نیست زیرا که هر یکی معاند آن دیگر است و معانده این با و همان در قوت
معانده او ست پس از ان سبب متعین نیست که یکی مقدم شود و دیگر تالی شود
پس آنکه مرکب باشد از حملیه و متصله مثلا در متصله دو قسم میشود زیرا که مقدم حملیه
و تالی متصله شدن مغایر است بآن که مقدم متصله و تالی حملیه باشد و در منفصله
این تغایر نیست از ان سبب اقسام متصله باعتبار ترکیب از حملیتین و
متصلتین و منفصلتین و مختلطتین نه شد و اقسام منفصله شش شد و امثلهٔ اش
معلوم است بحث ثانی آنست که اگر میان طرفی شرطیه علاقه و ارتباط
باشد که تقضای لزوم کند در متصله او را لزومیه می گویند یا خود تقاضای
عناد و منافاة کند در منفصله او را عنادیه میگویند مصنف هر دو را لزومیه
اطلاق کرد مجازا و اگر میان ایشان علاقه نباشد اتفاقیه میگویند

یک صح

طی

منفصله

و متصله لزومیه که صادق باشد مرکب میشود از دو صادق مثلا ان کان زید انسانا
کان حیوانا و مرکب می شود از دو کاذب زیرا که میان کو اذب تلازم ممکن است
مثلا ان کان زید حمارا کان ناهقا و مرکب میشود از تالی و صادق و مقدم
کاذب زیرا که جایز است که کاذب مستلزم باشد صادق را مثلا ان کان زید
حمارا کان حیوانا و اما این جایز نیست که مرکب باشد از مقدم صادق و تالی
کاذب زیرا که صادق مستلزم کاذب شدن متصور نیست و الا که صادق
کاذب باشد و کاذب صادق اما این در قضیه کلیه است و اما که لزومیه جزئیه
باشد ممکن است که مقدم صادق باشد و تالی کاذب باشد زیرا که لزوم نسبت
ببعض اوضاع میشود و کذب تالی در بعض اوضاع می شود و متصله
لزومیه که کاذبه باشد بچهار وجه واقع میشود مثلا مقدم و تالی هر دو صادق باشند
اما میان ایشان علامت لزوم نباشد پس لزومیه کاذب میشود یا خود
هر دو کاذب باشند و هم میان ایشان لزوم نباشد یا خود مقدم کاذب
تالی صادق یا عکس و اتفاقیه صادقه آنست که تالی صادق باشد البته پس اگر
بصدق تالی اکتفا کنند که او را اتفاقیه عامه می گویند مرکب میشود از دو صادق
و از مقدم کاذب و تالی صادق همچون ان کان الغنقاء موجودة فالانسان
موجود اینجا تالی صادق است و مقدم کاذب و از دو کاذب مرکب
نمی شود و از مقدم صادق و تالی کاذب مرکب نمی شود و اگر در صدق اتفاقیه

بمجرد صدق تالی اکتفا نکنند بلکه صدق طرفین شرط کنند و اورا اتفاقیه خاصه میگویند
پس در او کذب در هیچ یک طرف متصور نمی شود و اقسام اتفاقیه کاذبه را تامل
میتوان یافت زیراکه البته کذب تالی می باید پس مقدم نیز یا صادق باشد یا کاذب
و منفصله حقیقیه خواه که عنادیه باشد خواه اتفاقیه باشد آن وقت صادق میشود
که مرکب باشد از یک صادق و یک کاذب و مانعة الجمع مرکب میشود از دو
کاذب و مرکب میشود از یک کاذب و یک صادق و مانعة الخلو مرکب
میشود از دو صادق و مرکب میشود از یک صادق و یک کاذب و حقیقیه اتفاقیه
کاذبه مرکب میشود از دو صادق و دو کاذب و مانعة الجمع اتفاقیه صادقه
مرکب میشود از دو صادق و مانعة الخلو اتفاقیه صادقه مرکب میشود از دو کاذب
و منفصله کاذبه عنادیه که مصنف اورا لزومیه اطلاق کرده است در اقسام ثلثه
یعنی مانعة الجمع و مانعة الخلو مرکب میشود از دو صادق و از دو کاذب و یکی صادق
و یکی کاذب و این همه حکم موجبات بود و حکم سوالب در جمیع عکس حکم
موجبات است و در شرطیه موجبه شدن و سالبه شدن راجع است باثبات
حکم و بسلب حکم نه باثبات طرفین و سلب طرفین یعنی اگر حکم میان طرفین
باثبات باشد شرطیه موجبه میشود اگرچه هر دو طرف سالبه شوند و همچنان
عکس او بحث ثالث آنست که قضیه حقیقیه می باید که یک طرف او نقیض طرف
دیگر باشد یا خود مساوی نقیض او باشد زیراکه عین هر یکی مستلزم نقیض آخر است

حقیقیه وجه

صور

فبر

بسبب امتناع جمع و نقیض هر یکی مستلزم عین اخر است بسبب امتناع خلو و قضیه
حقیقیه البته از دو جزو مرکب می شود از سه جزو مرکب نمی شود زیراکه میان هر دو
جزو خود انفصال حقیقی اعتبار میکنیم پس اگر از سه جزو مرکب باشد همچون که بگوییم که
هذا الشی اما ج او ب او الف مثلا پس میان ج و ب خود انفصال حقیقی
می باید پس ج مستلزم باشد نقیض ب را و نقیض ب اگر مستلزم الف باشد
میان الف و ب انفصال حقیقی نمی شود و اگر مستلزم باشد پس ج مستلزم
الف باشد و میان ج و الف انفصال حقیقی نباشد و سوال میکنند که این سخن
منقوض است بآن منفصله ذات الاجزا مثلا که میگویند که العدد اما زاید
او ناقص او تام و این را منفصله حقیقیه میگیرند مصنف جواب میدهد که این در
تحقیق مرکبست از یک حمله و یک منفصله و باین تقدیر است که اما ان یکون
العدد زاید و اما ان یکون تاما او ناقصا از برای اختصار اما ان یکون را
حذف کردند چنان متوهم شد که منفصله واحد است که سه جزو داشته
باشد و در مانعة الجمع واجب آنست که معتبر شود قضیه و اخص از نقیض او
زیراکه عین هر یک مستلزم نقیض دیگر است بسبب عدم جمع و نقیض دیگر مستلزم
عین دیگر است زیراکه امتناع خلو نیست و در مانعة الخلو لازم است که
معتبر شود قضیه ما اعم از نقیض او زیراکه نقیض هر یکی مستلزم عین دیگر است
بسبب منع خلو و عکس نیست زیراکه منع جمع نیست و مانعة الخلو مرکب

نمی شود الا از دو جزء اگر شرط این باشد که میان هر معین و احد اجزاء باقیه
منع خلو شود چنان که میان هر معین و معین آخر منع خلو هست زیرا که اگر آن شرط
باشد ممکن نیست که آن شرط متحقق شود زیرا که هر معین خود مستلزم احد اجزاء
باقیه است مثلا که هذا الشیء اما لا انسان او لا فرس او لا حمار بگوییم لا
انسان مستلزم است که از لا فرس و لا حمار یکی متحقق شود زیرا که اجتماع لا انسان
بنقایض باقیه ممتنع است مثلا که لا انسان هم فرس شود و هم حمار شود ممکن نیست
زیرا که شیء مجتمع نمی شود بچیزی که او از نقیض آن شیء اخص باشد و منعکس نیست
یعنی احد اجزاء باقیه آن معین را مستلزم نیست و الا هر یکی مستلزم سایر اجزا
باشد پس از نقیض سایر اجزا اعم نشود و در منع خلو خود لازم بود که هر یکی از نقیض
آخر اعم شود پس هر جزء اخص شود از احد اجزاء باقیه و در میان ایشان
منع خلو نیز نمی شود و منع جمع نیز نمی شود زیرا که جایز است که عام و خاص هر دو
مرتفع شوند و جایز است که هر دو مجتمع شوند و اما مانعة الجمع ممکن که از اجزاء
کثیره مرکب باشد اگرچه که آن شرط در مانعة الخلو کرده بودند آنجا نیز کرده شود
زیرا که منع جمع متحقق است میان هر دو معین و میان معین و احد اجزاء باقیه
زیرا که هر معین اخص است از بعض احد اجزاء باقیه **بحث رابع** در تعدد شرط
بحسب تعدد اجزا وقتی که در متصله تالی متعدد شود تقاضا می کند که متصله نیز متعدد
شود زیرا که ملزوم جزء است پس میان هر جزء تالی و میان مقدم لزومی متحقق میشود

که

کل ملزوم

است

بیان

بیان او بقیاس که از صورت شکل اول باشد چنانست که هر بار که مقدم متحقق شود
تالی متحقق میشود و هر بار که تالی متحقق جزء تالی متحقق میشود پس نتیجه میدهد که هر بار که
مقدم متحقق شود جزء تالی متحقق شود اما تعدد مقدم تقاضا نمی کند که شرطیه
متعدد شود زیرا که جایز است که مجموع ملزوم شود و جزء ملزوم نشود و این دو
قضیه کلیه راست است مثلا که کلما تحققت الماده و تحققت الصورة تحقق المعلول
مستلزم نیست که کلما تحققت الماده تحقق المعلول شود اما در قضیه جزئیه تعدد مقدم
تعدد شرطیه را مستلزم است بقیاس که از شکل ثالث باشد مثلا که قد
یکون اذا تحقق الفاعل و الشرط تحقق المعلول مستلزم است که قد یکون اذا تحقق
الفاعل تحقق المعلول لانه کلما تحقق الفاعل و الشرط تحقق الفاعل و قد یکون اذا تحقق
الفاعل و الشرط تحقق المعلول نتیجه میدهد که قد یکون اذا تحقق الفاعل تحقق
تحقق المعلول و حد اوسط مجموع مقدم شد که متکرر شد و تعدد اجزاء مانعة الخلو
تقاضا میکند تعدد قضیه را زیرا که کل مستلزم جزء است وقتی که از
کل خالی نشود از جزء نیز خالی نمی شود اما تعدد اجزاء مانعة الجمع تقاضای تعدد نمی کند
زیرا که انتفاء کل مستلزم انتفاء جزء نیست شاید که کل مجتمع نشود و جزء مجتمع
شود و گاه میشود که حرف اتصال و انفصال از موضوع قضیه متأخر می شود
و موضوع متقدم میشود پس شرطیه شبیه می باشد بحملیه لکن در متصله هر دو مثلا زمند
مثلا الشمس کلما کانت طالعة کان النهار موجودا همان در معنای کلما کانت

الشمس طالعة کان النهار موجودا است میان ایشان فرق نیست الا در
صورت و در منفصله متلازم نیستند مثلا العدد اما ان یکون زوجا و اما ان
یکون فردا همان بمعنای اما ان یکون العدد زوجا او یکون فردا نیست از برای آن
که در منفصله حقیقیه که مرکب شود از دو قضیه کلیه که مشترک باشند در موضوع مثلا
که کل عدد اما ان یکون زوجا او یکون فردا وقتی که اداة انفصال مقدم شود حقیقیه
نمی ماند بل که مانعة الجمع میشود و مانعة الخلو نمی شود مثلا که اما ان یکون کل عدد زوجا
و اما ان یکون کل عدد فردا در اینجا قسم ثالث ممکن است که بعض العدد زوج
و بعض العدد فرد و کلمهٔ ان در دلالت کردن بملازمه قوی تر است از
سایر کلمات و همچنان کلمه اذا ما باقی حروف اتصال همچون اذا و مهما
و متی و کلما و لو و لما در ان قوت نیستند مصنف چنین گفته است بحث
خامس در بیان آن که قضیه شرطیه چون محصوره میشود و چون مخصوصه و چون
مهمله میشود شرطیه متصله و منفصله که لزومیه و عنادیه باشند کلیت
ایشان بآن می باشد که بجمیع تقادیر و در جمیع ازمنه و جمیع احوال لزوم یا خود عناد
ثابت باشد و مراد از جمیع تقادیر و احوال آنست که منافی نشود باستلزام
مقدم تالی را یا خود بعناد شان مثلا که کلما کان الشیء انسانا کان حیوانا عام است
بجمیع تقادیر و ازمنه و احوال که منافی لزوم نباشد اما بعض احوال هست که
منافی لزوم است مثلا که شیء را فرض کنیم که انسان غیر حیوانست و بران تقدیر

کلیت

کلیت ثابت نمی شود اما این چنین فرض معتبر نیست و بعض منطقیین توهم کرده اند
که کلیت شرطیه بعموم موضوع مقدم می باشد که هر وقت که مقدم قضیه کلیه باشد
شرطیه نیز کلیه شود و اگر مخصوص باشد قضیه شرطیه نیز مخصوص باشد و این توهم
فاسد است عموم موضوع را در کلیت شرطیه دخلی نیست و همچنان عموم شرطیه
بعموم مرات نیز نیست زیرا جایز است که مقدم امر مستمر باشد که در او تعدد
مرات متصور نباشد مع هذا که کلیه باشد همچنان که وجود حق تعالی مستلزم عالمیتست
کلیا و قضیه شرطیه ان وقت جزئیه میشود که بتقادیر و احوال و ازمنه عمومش نشود
بل که ببعض تقادیر باشد لا علی التعیین و اگر معین باشد بتقدیر مخصوص یا زمان
مخصوص قضیه مخصوصه میشود مثلا ان جئتنی الیوم اکرمک و اگر هیچ
مقید نشود نه بکل و نه ببعض آن وقت شرطیه مهمله میشود و شرطیه اتفاقیه آن
وقت کلیه میشود که بعد از عموم تقادیر و ازمنه که در نفس امر هست طرفین هر دو
خارجیه باشند زیرا که اگر حقیقیه باشند جایز است که بحسب خارج کاذب
باشند در بعض ازمنه و سالبهٔ لزومیه آنست که در و حکم کرده شود بسلب
لزوم نه آن که حکم کرده شود بلزوم سلب و همچنان عنادیه نیز آن وقت سالبه
میشود که حکم بسلب عناد کنند نه آن که بعناد سلب کنند و شرطیهٔ موجهه شدن
و مطلقه شدن آن وقت میشود که لزوم مقید شود بجهت یا خود مطلق
شود و عناد نیز همچنان و سور شرطیه متصله کلمه لفظ کلما و متی و مهما است

وسور منفصله کلیه لفظ دایما است وسور سالبه کلیه در متصله ومنفصله لفظ لیس
البته است وسور ایجاب جزئی در هر دو لفظ قد یکون وسور سلب جزئی در هر دو
قد لا یکون است ودر خصوصیت متصله لیس کلما است ودر خصوصیت منفصله
لیس دایما است وسور مهمله در متصله لفظ آن ولفظ اذا ولفظ لو است ودر منفصله
همین لفظ اما است فصل حادی عشر در بیان تلازم شرطیات یعنی شرطیات وتعاند
در بیان آن که کدام شرطیت که مستلزم شرطیهٔ دیگر است یا خود معاند وی ودر آنجا
ابحاث هست زیرا که ازین خالی نیست که این تلازم در میان متصلات
معتبر شود یا خود در میان منفصلات یا خود در میان متصلات ومنفصلات
ومنفصله تیر ماحصه است یا مانعة الجمع یا مانعة الخلو بحث اول در تلازم
متصلاتست مصنف میگوید که متصله مستلزم عکس مستوی شدن ومستلزم
عکس نقیض شدن همان بیان تفصیل است که در حملیات گذشته است
اعاده کردن حاجت نیست مثلا که سالبه کلیه منعکس میشود کنفسها وموجبه کلیه
منعکس میشود بموجبه جزئیه وسالبه جزئیه منعکس نمی شود وبرین قیاس لکن شیخ
گفته است که هر دو متصله که متوافق باشند در کم یعنی کلیت وجزئیت
ومتخالف باشند در کیف یعنی در ایجاب وسلب وتالی یکی مناقض باشد به
تالی دیگر البته ایشان مستلزم همدیگر می شوند مثلا که کلما کانت الشمس طالعة
فالنهار موجود مستلزم است که لیس البته کلما کانت الشمس طالعة فالنهار لیس بموجود

شود وهمچنان عکس نقیض یعنی سالبه نیز مستلزم موجبه است ومصنف میگوید که این
کلام تمام نیست زیرا که جایز است که محال مستلزم هر دو نقیض باشد پس مقدم
محال باشد هر دو تالی را مستلزم باشد پس موجبه مستلزم سالبه نشود واین نیز جایز است
که مقدم هیچ یکی را از نقیضین مستلزم نباشد پس سالبه مستلزم موجبه نشود مثال
اول انسان لاحیوان را که مقدم سازیم مستلزم حجر است از برای آن که
انسانست ومستلزم لیس بحجر است از برای آن که لاحیوان فرض کردیم
مثلا ومثال ثانی انسان ناطق شدن مستلزم نیست که حمار ناطق شود یا خود نشود
پس تلازم متصلین باین طریقه که شیخ گفت ثابت نشد اما وقتی که دو متصله
متوافق باشند در کم وکیف ومقدم در میان تالی ایشان لزوم باشد اگر
چنان که تالی هر یکی بتالی آن دیگر لازم باشد متصلتین نیز بیکدیگر لازم میشوند
زیرا که ملزوم ملزوم ملزوم است واگر تالی یکی لازم باشد وتالی دیگر لازم نباشد
متصله نیز همچنان میشود یعنی ان متصله که تالی اش لازم باشد بتالی متصله
دیگر خود تر لازم میشود بان دیگر وآن دیگر باین لازم نمی شود اگر هر دو موجبه
باشند لزوم بعکس این میشود یعنی آن که تالیش ملزوم باشد لازم میشود واگر هر دو سالبه باشند
وآنکه تالیش ملازم باشد خود لازم نمی شود وهمچنان میان متصلتین تلازم
میشود اگر چنان که در تالی متفق باشند ودر مقدم متلازمین باشند واگر در مقدم
لزوم متعاکس نشود آن متصله که مقدمش ملزوم باشد لازم می شود بان دیگر

وآن باین لازم نمی شود اگر هر دو کلیه شوند و بر عکس این میشود اگر هر دو جزئیه شوند
وهمچنان متصلتین متلازمین میشوند اگر چنانکه مقدم و تالی متلازمان باشند
اما اگر یکی از مقدم و تالی متلازم باشد و یکی لازم باشد فقط ملزوم نباشد حکم
آن طرف متلازم همان حکم متفق است و حکم طرف آخر معتبر نمی شود و اگر هیچ یکی
متلازم نباشد بلکه لازم باشند فقط اگر لزوم مقدم و تالی هر دو در یک متصله
باشد این متصله لازم میشود بآن متصله دیگر اگر موجبتین جزئیتین باشند
وآن لازم میشود باین متصله اگر سالبتین کلیتین باشند و اگر لزوم مقدم
در یکی باشد و لزوم تالی در دیگر آن که مقدمش ملزوم باشد لازم میشود بآن
دیگر و آن دیگر باین لازم نمی شود در موجبه کلیه و بعکس این در سالبه جزئیه
و هر دو متصله که متوافق باشند در ایجاب و سلب و متخالف باشند در
کلیت و جزئیت و متناقض باشند در طرفین جزئیه اش لازم میشود بکلیه بدون
العکس زیرا که هر قضیه عکس مستوی عکس نقیض خود را مستلزم است و همچنان
جزئیه لازم کلیه می باشد اگر مقدم و تالی یکی متلازم باشند بنقیض
مقدم و تالی آن دیگر تلازم متعاکس یعنی از طرفین زیرا که همان در حکم
متناقضین میشوند و هر دو متصله که متوافق باشند در کم و کیف و مقدم
یکی مناقض باشد بتالی آخر و تالیش مستلزم نقیض مقدم آخر باشد آخر لازم
می باشد باول در موجبه کلیه مثلا که کلما کانت الشمس طالعة کان النهار موجودا

مستلزم است

مستلزم است که کلما لم یکن النهار موجودا کانت الشمس غاربة و اول لازم باشد
بآخر در سالبه جزئیه اگر لزوم متعاکس باشد تلازم متصلتین تر از هر دو طرف
میشود و الا همان از یک طرف میشود و همچنان است اگر تالی اولی مناقض
باشد بمقدم ثانیه و مقدم اولی لازم باشد بنقیض تالی ثانیه و دلیل این هر دو مسئله
آنست که قضیه اولی که صادقست نقیض تالی وی که مقدم قضیه ثانیه شد
یا خود لازم مقدم او شد مستلزم است نقیض مقدم خود را که او تالی ثانیه است
یا خود ملزوم اوست و حکم همچنانست اگر لازم تالی قضیه اولی مناقض شود
بمقدم قضیه ثانیه و قیود مذکوره که توافق فی الکم و الکیف و لزوم مقدم اولی
بنقیض تالی ثانیه بحال خود شوند یعنی میان هر دو تلازم میشود بآن شرط
که این لزوم که بمیان تالی و لازم وی هست متعاکس شود بحث ثانی
در تلازم منفصلات که متحدة الجنس باشند یعنی هر دو حقیقیه یا هر دو مانعة الخلو
یا هر دو مانعة الجمع باشند هر دو حقیقیه که متوافق باشند در کم و کیف و متناقض
باشند در طرفین یا خود دو طرف از یکی مساوی باشند بدو بعض دو طرف
از آن دیگر یا خود در یک طرف مناقضین باشند و در طرف آخر مساوی
نقیض باشند متلازمین متعاکسین میشوند یعنی هر یکی لازم دیگر میشود
زیرا که جمع کردن میان هر دو جزء یکی مستلزم است که از هر دو جزء آن دیگر
خلو شود و بالعکس و الا که خلف لازم می آید مثلا العدد اما ان یکون زوجا

او فردا مستلزم است که العدد اما ان لا یکون زوجا او لا یکون فردا و همچنان
مستلزم است که العدد اما ان یکون منقسما بمتساویین او لا یکون منقسما بمتساویین
و مستلزمست که العدد اما ان لا یکون زوجا او یکون منقسما بمتساویین و اگر هر دو
موافق باشند در کم و متخالف باشند در کیف و در احد جزئین مساقض باشند
و در جزء آخر متوافق باشند یا متلازم باشند بر سبیل تعاکس موجبه اش مستلزم سالبه
می شود مثلا که العدد اما ان یکون زوجا او فردا مستلزم است که لیس البته اما
ان لا یکون العدد زوجا او یکون فردا زیرا که هم بفردیت هم زوجیت و هم
عدم زوجیت معاند شدن بعناد حقیقی متصور نیست اما سالبه مستلزم موجبه
نیست مثلا لیس البته اما ان یکون الشیء لا انسانا او یکون حمارا صادقست
و مستلزم نیست که الشیء اما انسان او حمار شود بر سبیل انفصال حقیقی زیرا
که جایز است که چیزی را هیچ یکی از بعضین بعناد حقیقی معاند نشود و هر دو
مانعة الجمع با هر دو مانعة الخلو که متوافق باشند در کم و کیف و هر جزء از یکی لازم
باشد بجزئی از دیگر یا خود در یک جزء لزوم باشد و در جزء دیگر موافقت باشد
قضیه ملزومة الجزء لازم میشود بآن قضیه دیگر در موجبه و آن قضیه باین لازم میشود
در سالبه اگر مانعة الجمع باشد و اگر مانعة الخلو باشد در موجبه آن قضیه لازم میشود
و در سالبه این قضیه لازم می شود و اگر چنان که لزوم اجزاء متعاکس باشد
قضیتین نیز مثلا رسمین متعاکستین می باشند و الا همان از یک طرف میشود

چنانکه

چنان که ذکر کرده شد و دلیل این مسئله آنست که امتناع جمع میان چیزی و میان
لازم چیزی دیگر تقاضا میکند که امتناع جمع شود میان آن چیز و میان آن ملزوم
و همچنان امتناع خلو از چیزی و از ملزوم چیزی دیگر تقاضا میکند که امتناع خلو
شود ازین چیز و از آن چیزی دیگر که لازم است و اگر چنانکه در مانعة الجمع یا مانعة
الخلو مختلف باشند در کیف و مساقض باشند در هر دو جزء سالبه لازم می شود موجبه
زیرا که در مانعة الجمع ممکن است که هر دو جزء مرتفع شوند و در مانعة الخلو هر دو جزء مجتمع شوند است
و اما موجبه بسالبه لازم نیست زیرا که جایز است که دو چیز مجتمع شوند در صدق
و همچنان نقیض آن دو جزء نیز مجتمع شوند در صدق مثلا که فردی از افراد انسان
موجود شود و فردی از افراد فرس نیز موجود شود و در صدق مجتمع شوند مع هذا
ممکن است که هر دو موجود نشوند و نقیضی ایشان در صدق مجتمع شوند و در مانعة
الخلو و قضیه در کذب مجتمع شوند مع هذا که ممکن است که نقیضی ایشان نیز
در کذب مجتمع شوند بحث ثالث در تلازم منفصلات که مختلف الجنس
باشند وقتی که حصه موافق باشد بغیر حصه یعنی مانعة الجمع یا مانعة الخلو در کم
و در کیف و در احد جزئین و جزء دیگر از حصه لازم باشد بجزء دیگر از مانعة الجمع
یا خود مستلزم باشد در مانعة الخلو بس حصه لازم میشود حصه در موجبه و حقیقه لازم
میشود بغیر حصه در سالبه اما عکس لازم نمی شود و سببش خفی نیست اگر تامل
کنی بدانی و همچنان اگر لزوم دو جزء باشد حکم همانست و مانعة الجمع و مانعة الخلو

که متوافقان باشند در کم و کیف و متناقضان باشند در جزئین متلازمان متعاکسان
میشوند زیرا که منع جمع میان دو چیز تقاضا می کند که در میان نقیضین منع خلو
باشد و بالعکس و اگر متوافقان باشند در کم و در جزئین متخالفان باشند در کیف
سالبه لازم میشود بموجبه و الا که موجبه منقلب میشود بحصه و اما سالبه مستلزم
موجبه نمی شود زیرا که ممکن دو چیز مرتفع شوند مع هذا که ممکن باشد که نقیضی ایشان
نیز مرتفع شوند و همچنانست اگر متوافق شوند در یک جزء و جزء دیگر از موجبه لازم
باشد بجزء دیگر از سالبه اگر مانعة الجمع باشند یا خود ملزوم باشد بجزء سالبه اگر مانعة
الخلو باشد بحث رابع در تلازم متصلات بمنفصلات وقتی که متصله
منفصله حقیقیه در احد جزئین مساقض باشند و در جزء دیگر متوافق باشند یا متلازم
باشند لزوم متعاکس همچنان که العدد اما زوج او فرد بگوییم و کلما کان العدد
زوجا لم یکن فردا یا خود کلما کان العدد منقسما بمتساویین لم یکن فردا بگوییم متصله
لازم میشود بمنفصله در موجبه و منفصله لازم میشود بمتصله در سالبه زیرا که هر جزء
از منفصله مستلزم نقیض جزء آخر است و عکس نمیشود یعنی در موجبه منفصله لازم
نمی شود بمتصله و در سالبه متصله لازم نمی شود بمنفصله زیرا که جایز است که
تالی متصله اعم باشد از مقدم مثلا کلما کان الشیء انسانا کان حیوانا مستلزم
نیست که الشیء اما انسان او لیس بحیوان شود و همچنان اگر مقدم متصله مناقض
باشد با احد جزئی منفصله و تالیش لازم باشد بجزء آخر یا خود تالی متصله مناقض

باشد

باشد با احد جزئی منفصله و مقدمش مستلزم جزء آخر باشد یا خود مقدم متصله
با احد جزئین موافق باشد یا خود مستلزم باشد و تالیش بعین جزء آخر لازم باشد یا خود
تالیش با احد جزئی منفصله متوافق باشد یا خود لازم باشد و مقدمش مستلزم بعین
جزء آخر باشد درین صورتها حکم همانست که در موجبه متصله لازم میشود بمنفصله
و در سالبه منفصله لازم می شود بمتصله و اگر متصله و منفصله مختلفین باشند
در کیف متفقین باشند در کم و در هر دو جزء و سالبه لازم میشود بموجبه زیرا که میان
دو چیز هم لزوم شدن و هم عناد شدن متصور نیست و عکس نمی شود یعنی موجبه بسالبه
لازم نمی شود زیرا که جایز است که میان دو چیز نه لزوم باشد و نه عناد باشد
و همچنان اگر در هر دو جزء مساقض باشند یا خود مقدم متصله موافق باشد
با احد جزئی منفصله یا خود لازم باشد و تالیش مستلزم جزء آخر باشد یا خود تالیش
موافق احد جزئین باشد یا مستلزم احد جزئین باشد و مقدمش بجزء آخر لازم
باشد حکم همان است که سالبه لازم است بموجبه بدون العکس و متصله بمنفصله
مانعة الجمع اگر متوافق باشند در کم و کیف و احد جزئین و تالی متصله مناقض باشد
بجزء آخر از منفصله پس هر دو متلازم و متعاکس می شوند زیرا که هر جزء از منفصله
مستلزم نقیض جزء آخر است و جمع ممتنع است میان مقدم متصله و نقیض تالی
وی و اگر مقدم متصله موافق باشد با احد جزئی منفصله یا خود مستلزم او باشد
و تالیش لازم باشد بنقیض جزء آخر یا خود تالیش مناقض باشد با احد جزئی منفصله

یا خود لازم باشد بوی و مقدمش مستلزم جزء آخر باشد متصله لازم میشود بمنفصله
در موجبه و منفصله لازم میشود بمتصله در سالبه و اگر لزوم اجزا بر عکس باشد لزوم
قضیتین نیز بر عکس میشود و اگر در کیف مختلف باشند اما در کم متوافق باشند
و در هر دو جزء متوافق باشند یا خود در هر دو جزء متناقض باشند سالبه لازم میشود
بموجبه و موجبه لازم میشود بسالبه زیرا که وقتی که میان بعضی جزئین ملازمه باشد
میان جزئین نیز ملازمه میشود و ملازمه خود منافی عناد است که در متصله است
و همچنان اگر مقدم متصله موافق باشد با حد جزئی منفصله یا خود لازم باشد بوی
و تالیش مستلزم جزو آخر باشد یا خود تالیش موافق باشد با حد جزئی منفصله
یا خود مستلزم او باشد و مقدمش بجزء آخر لازم باشد و همچنان اگر مقدم متصله
مناقض باشد با حد جزئی منفصله یا خود لازم بعض احد جزئین و تالیش مستلزم
نقیض جزء آخر باشد یا خود تالیش مناقض احد جزئی منفصله باشد یا مستلزم
نقیض او باشد و مقدمش لازم باشد بنقیض جزء آخر درین صورتها نیز حکم همان
که متصله لازم میشود بمنفصله در موجبه و منفصله لازم میشود بمتصله در سالبه و است
متصله بمانعة الخلو وقتی که موافق باشند در کم و کیف و احد جزئین و مقدم
متصله مناقض باشد بجزء آخر از منفصله هر دو متلازم متعاکس می باشند زیرا که
بعض هر جزء منفصله مستلزم عین جزء آخر است و خلو ممتنع است از نقیض
مقدم متصله و عین تالی وی و وقتی که موافق شوند در کم و کیف و مقدم متصله

مناقض

مناقض شود با حد جزئی منفصله یا خود مستلزم بعض وی شود و تالیش لازم شود صح
بجزء آخر یا خود تالیش موافق شود با حد جزئین یا لازم شود بوی و مقدمش مستلزم
نقیض جزء آخر باشد متصله لازم میشود بمنفصله در موجبه و منفصله لازم میشود
بمتصله در سالبه و وقتی که در کیف مختلف باشند و در کم متفق باشند و در هر دو
جزء یا متفق باشند یا متساوی باشند سالبه لازم می شود بموجبه بدون العکس و حکم
همچنانست اگر بان صور باشند که در مانعة الجمع گذشت و علت این حکمها
بر تو خفی نیست و آن نیز خفی نیست که اگر لزوم اجزا متعاکس باشد لزوم قضیتین
نیز متعاکس میشود بحث خامس در تعاند شرطیات متصله و منفصله خواه که از
جنس واحد باشد خواه که مختلف الجنس باشد حکم آنست که هر دو قضیه که متلازم
متعاکس باشند بعض هر یکی معاند باشد بعین دیگر در صدق و کذب اگر متعاکس
نشوند بلکه هر یکی ملزوم باشد و یکی لازم فقط بعض ملزوم معاند میشود بعین
لازم در کذب و بعض لازم معاند می شود بعین ملزوم در صدق خاتمه
مصنف از مباحث لفظیه بحثی نچند اورد در آخر باب قضایا اگرچه از قواعد
منطق نیست و اقتدا بصاحب کشف کرد و میگوید که گاه میشود که قضایای
شرطیه از اوضاع لفظیه خود متغیر میشود و او را شرطیه منحرفه میگویند همچنان
که میگوییم که لا یکون ا ب و ج و این در قوت مانعة الجمع است میان الف
ب و ج زیرا که معنی اینست که الف ب و ج مجتمع نمی شوند و در قوت ملازمه

بعض ج و است بالف ب زیراکه مال اینست که هر بار که الف ب شود
وج د نمی شود واگر لفظ واو را بلفظ او تبدیل کنند وبگویند که لا یکون الف او ج د
دلالت می کند بمنع خلو یعنی هر دو بهم مرتفع نمی شوند بلکه مسمی یا آب است
یا ج و است ودلالت میکند بملازمهٔ ج د بعض آب وهمچنان اگر او را
تبدیل کنند بحتی وبگویند که لا یکون آب حتی یکون ج د در فوت ملازمه است
میان الف ب وج د وهمچنان لفظ حتی را اگر تبدیل کنند بلفظ الا مثلا لا یکون
آب الا ان یکون ج د این نیز دلالت میکند بملازمه وهم سور لزوم کلی می
شوند واگر بگوییم که یکون ج د ولا یکون آب دلالت میکند باتصال جزئی
میان عدم ا ب ج د وگاه میشود که تقاضای جمله هیئات واوضاع لاحق
میشود که زیاده فایده میدهد که از مفهوم قضیه خارج باشد همچون زیاده احکام
وتاکید قضیه همچون که الف لام داخل میشود گاه بموضوع پس افادهٔ عموم میکند
یا خود افادهٔ عهد میکند وگاه بمحمول پس افادهٔ حصر میکند لکن واجب است
که رابطه مذکور شود که او را ضمیر فصل میگویند تا که ترکیب تقییدی متوهم نشود
وهمچنانکه خبر را بر مبتدا تقدیم می کنند ودر قضیه لفظ انما می آرند ودر زبان فارسی
رابطه را تکرار میکنند همچنانکه زید است که دیر است میگویند ودرین
صورت افادهٔ حصر هست ومقارنت حرف سلب بموضوع وحرف
استثنا بمحمول افاده میکند که موضوع بمحمول مساوی باشد در عموم مثلا که ما الانسان

الا الناطق

الا الناطق بگوییم یا خود در مفهوم مثلا که ما الانسان الا الحیوان الناطق بگوییم ولفظ
تمام باتصال دلالت میکند وهم بحقیقت مقدم مثلا که لما کانت الشمس طالعة
کان النهار موجودا دلالت می کند بملازمه ووضع مقدم لکن اگر با وحرف
سلب داخل شود همان رفع ملازمه می کند وبحقیقت مقدم تعرض نمی کند
پس میان ایجاب لما وسلب وی مقابله نمی شود زیراکه در مقامی که ملازمه ثابت
شود ومقدم حق نشود ایجاب لما کاذبست نظر بعدم حقیقت مقدم وسلب لما نیز
کاذبست نظر بثبوت ملازمه وگاه میشود که در قضیه غلط می کنند وقتی که محمول
نسبت چیزی باشد بامر محصل یعنی بمفهوم مستقل مثلا که میگوییم که کل ملک
علی السریر وکل وتد فی الحایط وکل شیخ کان شابا اینجا محمول نفس نسبت است
نه آن مفهوم مستقل لیکن غلط میکنند وچنان ظن می کنند که عکس او بعض
السریر علی الملک وبعض الحایط فی الوتد وبعض الشباب کان شیخا است
ووقتی که تامل کنند که محمول نسبت است این شبهه زایل میشود مغالطه
کشی گفته است که این قضیه صادق است که لا شیء من الجسم بممتد فی الجهات
الی غیر النهایة وسالبه کلیه خود منعکس می باید کنفسها مع هذا که لا شیء من الممتد
فی الجهات الی غیر النهایة بجسم صادق نیست زیراکه هر ممتد فی الجهات
جسم است وکشی حل این کرده است که محمول قضیهٔ اصل مشتمل است بامتداد
وبعدم تناهی وامتداد خود از جسم مسلوب نیست پس مسلوب عدم تناهی شد

وعکس او خود صادقست که لاشیء مما لا نهایة له بجسم است مصنف می گوید که این
حل که کشی گفته است ضعیفست زیرا که شک نیست که مجموع که مرکبست از امتداد
وعدم تناهی بجسم صادق نمی شود پس از جسم مسلوب باشد و اشکال لازم باشد
بلکه حل او آنست اگر اصل قضیه را حصه اعتبار کنیم صدقش ممنوع است زیرا که
هر چیز را که جسم فرض کنیم لازم نیست که متناهی باشد و اگر خارجیه اعتبار کنیم عکس او نیز
خارجیه میشود و صادق میشود زیرا که در خارج ممتد فی الجهات الی غیر النهایه
نیست که او جسم شود باب دوم از قسم ثانی که تصدیقات
بود در قیاس است که موصل قریب است بتصدیق و در او فصول هست
فصل اول در تعریف قیاس است و تعریف او آنست که قول مؤلف
من القضایا متی سلمت لزم عنه لذاته قول آخر یعنی کلامیست که مرکبست
از قضیتها که وقتی که آن قضیتها مسلم داشته شود لازم می آید از ذات
آن کلام کلامی دیگر و لزم عنه از ان سبب بتذکیر ضمیر گفته شد که راجع شود
بان مجموع مؤلف یا معلوم شود که تالیف مخصوص در انتاج مدخلی دارد
وقضایا کیف کانت مبهم است ولذاته از ان سبب گفته شد که انجا
که لزوم بواسطه مقدمه اجنبیه شود از قیاس خارج شود و انجا که بواسطه مقدمه
باشد که در قیاس مذکور نباشد اما در حکم مذکور باشد او نیز خارج شود مثال او بجنابست
که میگوییم که آ مساو لب و ب مساو لج ازین لازم می آید که آ مساو

لج اما بواسطه مقدمه اجنبیه که کل مساو لب مساو و لکل ما یساویه ب زیرا که وقتی
که این مقدمه منضم شود بصغری نتیجه میدهد که آ مساو لکل ما یساویه ب و باین لازم است
که کل ما یساویه ب فآ مساو له و وقتی که ب مساو لج بگوییم که کبری بود با لازم
می آید که ج یساویه ب پس این را صغری می سازیم و کل ما یساویه ب فآ مساو
له را کبری می سازیم نتیجه میدهد که ج آ مساو له و باین لازم است که آ مساو
لج پس از ان سبب این قیاس مساوات از تعریف قیاس بیرون شد اگرچه
که آن مقدمه اجنبیه صادقه باشد و بعض ناس گفته اند که این مقدمه اجنبیه
اینست که مساوی المساوی مساو و ان دو مقدمه بواسطه این مقدمه
منتج شد مصنف می گوید که این سخن راست نیست زیرا که تو معلومست که
بمجرد انضمام این مقدمه باز بالذات نتیجه نمی دهد تا که ان مقدمه که ما گفته ایم
منضم نشود و هم حد وسط متکرر نیست و در انتاج خود وی شرط است و مثال
ثانی یعنی آن مقدمه که در قوت مذکور باشد و بالفعل مذکور نباشد مثلا
که میگوییم که جزء الجوهر یوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر و ما لیس بجوهر لا یوجب
ارتفاعه ارتفاع الجوهر پس ازین لازم می آید که جزء الجوهر جوهر اما بواسطه عکس
نقیض مقدمه ثانیه و آن عکس نقیض آنست که ما یوجب ارتفاعه ارتفاع
الجوهر فهو جوهر پس بسبب آن مقدمه شکل اول شد و نتیجه داد که جزء الجوهر جوهر
ولکن چون آن مقدمه در قیاس بالفعل مذکور نبود از تعریف قیاس بیرون شد

یعنی نسبت بشکل اول و الا که نسبت شکل ثانی قیاس است بلا واسطه مقدمه اجنبیه
سوال میکنند که چون مقدمه که در حکم مذکور شود اما بالفعل مذکور نشود مقدمه اجنبیه شد
و بواسطه او انتاج معتبر نشد پس لازم می آید که عکس مستوی احد مقدمتین نیز مقدمه
اجنبیه باشد حال اینست که بوی اسان انتاج می کنند و از قیاسیت بیرون
نمی شود جواب آنست که مصنف می گوید که در مقدمه اجنبیه شرطست که حدود
قیاس یعنی موضوع و محمول که در مقدمات قیاس هست معتبر سود در عکس نقیض
متعتبر میشود و در عکس مستوی نمی شود و سوال دیگر میگویند که از تعریف قیاس
لازم می آید که هر دو قضیه کیف الفی قیاس شود زیرا که کل مستلزم جزء است
پس احد مقدمتین بسبب مجموع قول آخر میشود جواب آنست که مصنف
میگوید که مراد از قول آخر انست که بهر یکی از مقدمتین مغایر باشد پس اشکال
مندفع شد و سوال دیگر می کنند که در قیاس استثنای قول آخر نیست
زیرا که نتیجه گاه میشود که عین تالی میشود مثلا ان کان آ ب فج د لکن آ ب
پس نتیجه لازم می آید که ج د این خود از مقدمات قیاس است جواب مصنف
میگوید مقدمه قیاس استثنای نفس ج د نیست بلکه لزوم ج د است با ب
و سوال دیگر میکنند که وقتی که بگوییم کل ج ب و کل ت ب نتیجه میدهد که کل
ج ب همان عین احدای مقدمتین نتیجه شد حال اینست که قیاس است
مصنف جواب میدهد که مقدمه همان نفس نتیجه نیست بلکه در او وصف

تالف

تالف بمقدمه اخری یعنی صغری شدن بکبری ملحوظست و در نتیجه ملحوظ نیست و قیاس دوم است
یکی معقول و آن قول معقول است یعنی مفهوم قضایا که در عقل مؤلف باشد
بحیثیتی که مودی باشد بتصدیق آخر و دیگر قیاس مسموع و ملفوظ او آنست که ذکر کرده
شد امام رازی تشکیل کرده است که موجب علم بالنتیجه مجموع علوم مرتبه که متعلق
باشد بمقدمات نمی تواند شدن زیرا که علوم متعدده در وقت مجتمع نمیشوند
و دیگر آن علوم مرتبه خود فکر است و فکر وسیله نتیجه است نتیجه مجتمع نمی شود
و موجب علم خود مجتمع می ماند بآن علم و دیگر در وقت اجتماع آن علوم اگر
چیزی حاصل نشود که پیشتر حاصل نبود پس موجبت حاصل نشود و اگر چیزی
دیگر حاصل شود نقل کلام می کنیم بآن چیزی دیگر که موجب آن چیز چه چیز است
یا اینست که هر یکی از مقدمتین موجب باشد پس توارد علتین مستقلتین
بر معلول واحد لازم آید یا خود مجرد مقدمه واحده موجب شود و آن دیگر نشود
پس لازم می آید که مقدمه واحده در انتاج مستقل باشد پس ازین مقدمات
معلوم شد که قیاس مفید نتیجه شدن محال است و امام رازی تشکیک دیگر کرده است
که دانستن مقدمتین و دانستن لزوم نتیجه مقدمتین اگر ضروری باشند پس جمیع
ناس در او مشارک باشند و میان ایشان در علم اختلاف نباشد
چنان خود نیست و اگر نظری باشند محتاج میشوند بقیاس دیگر و نقل کلام میکنیم
بآن قیاس نیز و تسلسل لازم می آید مصنف جواب می دهد از تشکیک

یک ص

اول که اختیار کردیم که موجب مجموع علوم مرتبه است و این که گفته بودی که علوم متعدده
مجتمع نمی شوند ممنوع است در وجدان خود می یابیم که اشیاء کثیره را می دانیم و میان
ایشان نسبت می کنیم و انکار روی مکابره است و آن که گفتی که علوم مرتبه
همان فکر است او نیز ممنوع است بلکه فکر قصد است بانتقال از آن
علوم مرتبه بنتیجه یا خود لازم آن قصد است که او نفس انتقال یا خود ترتیب
آن علوم است تا که بسبب او بمطلوب توسل شود و آن که گفتی که در وقت
اجتماع اگر امر زاید حاصل شود تسلسل لازم آید او نیز ممنوع است بلکه منتهی
میشود باسباب مفارقه که علل فاعلیه اند زیرا که آن امر زاید که میگویی مهیات مثبت
اجتماعیه است و موجب او لازم نیست که اجزاء مادیه باشد بلکه علت خارجیه
باشد و از تشکیک دوم جواب می دهد که از ضروری شدن علم بالمقدمتین
و علم باللزوم لازم که لازم آید که جمیع ناس در دانستن او مشارک باشند
زیرا که مراد از ضروریت معدمین آنست که وقتی که کسی طرفی قضیه را تصور کند
واحد طرفین را بدیگر نسبت کند بنظر محتاج نشود و آن نسبت را بداند و مراد
از ضروریت لزوم آنست که کسی که معدمین را بداند و مطلوب را بوی نسبت
کند لزوم او را باسان بلا نظر بداند پس جایز است که بعض مردمان تصور
طرفین نکرده باشند یا خود احدای معدمین را ندانسته باشند پس اشتراک
از چه لازم می آید و اگر امام رازی بگوید که چون مقدمتین ضروری باشد

و لزوم نتیجه نیز بوی ضروری باشد پس نتیجه نیز ضروری باشد جواب میگوییم که لازم
که لازم ضروری باشد بلکه نظری است که محتاج است بدانستن مقدمتین و
ترتیب قیاس فصل دوم در اقسام قیاس و قیاس دو قسم است زیرا
که ازین خالی نیست که عین نتیجه یا خود نقیضش در و بالفعل مذکور باشد و او را قیاس
استثنائی می گویند همچون که ان کان آ ب ج د لکن ج د پس لازم آید که
آ ب و عین آ ب خود مذکور بود یا لکن لیس آ ب فلیس ج د و نقیض
این که ج د است مذکور بود و مراد خود از مذکوریت نتیجه است که طرفین
هر یک که در نتیجه هست مذکور باشد و الا خود نتیجه قضیه است و مذکور در
قیاس جزء قضیه است و یا خود نه عین نتیجه و نه نقیض نتیجه مذکور نباشد و او را
قیاس اقترانی میگویند همچون کل ج ب و کل ب آ نتیجه میدهد که کل ب آ
و این قیاس اقترانی نیز منقسم میشود بحسب قضایای که از و مرکب است
بدو قسم یکی آن که مرکب باشد از حملیات صرفه و او را اقترانی حملی میگویند و دیگر
آن که مرکب باشد از شرطیات صرفه یا خود از شرطیه و حملیه و او را اقترانی شرطی
میگویند و اقسام اقترانی شرطی پنج است زیرا که یا صرف متصله باشد یا صرف
منفصله باشد یا حملیه و متصله باشد یا حملیه و منفصله باشد یا متصله و منفصله باشد
و از آن جهت که حملیه مقدم است بالطبع زیرا که بسیط است نسبت بشرطیه پس
قیاسات حملیه تقدیم کرده شد و اقترانات شرطیه تاخیر کرده شد و در قیاس حملی

علمی دو مقدمه می باید که در یک حد مشترک باشند و آن حد را اوسط میگویند زیرا که
میان طرفی مطلوب متوسط است و یک مقدمه مخصوص میشود بحدی که او را اصغر
میگویند و او موضوع مطلوبست و ازان سبب این مقدمه که موضوع مطلوب را
مشتمل است صغری می گویند و مقدمهٔ دیگر مخصوص میشود بحدی که او را اکبر میگویند
و او محمول مطلوبست و ازان سبب این مقدمه را کبری می گویند و قضیه که جزء قیاس
می شود مقدمه می گویند و اطراف او را کبرا و نتیجه میشود غیر از رابطه حد و دقیاس
میگویند و هیئت نسبت حد اوسط را بطرفین بموضوعیت و محمولیت شکل می گویند
و مقارنت صغری را بکبری در ایجاب و سلب قرینه میگویند و ضرب میگویند
و آن قول که لازم می آید از قیاس اگر چنانکه اول او ملاحظه شده و از و بقیاس
شوق شده باشد آن قول را مطلوب می گویند و اگر از قیاس با و منساق شده
باشد او را نتیجه میگویند پس مطلوب همان نتیجه است بالذات و فرق اعتباری است
و هیچ این هیئت را قیاس میگویند او خود ظاهر است پس وقتی که اصطلاحات معلوم شود
ببینیم که حد اوسط اگر محمول باشد در صغری و موضوع باشد در کبری او را شکل اول میگویند
و اگر بعکس این باشد یعنی در صغری موضوع باشد و در کبری محمول باشد او را شکل رابع
میگویند و اگر حد وسط در صغری و کبری محمول باشد او را شکل ثانی میگویند و اگر در هر دو
موضوع باشد او را شکل ثالث میگویند پس میان شکل اول و شکل ثانی در کبری مخالفت
شد و میان شکل اول و ثالث در صغری مخالفت شد و میان شکل اول و رابع در هر دو

مقدمه مخالفت شد و شکل ثانی بثالث در هر دو مقدمه مخالف شد و بشکل رابع
در صغری مخالف شد و شکل ثالث برابع در کبری مخالف شد و هر شکل که مخالف باشد
بشکل دیگر در مقدمه واحده یا در مقدمتین وقتی که آن مقدمه را عکس کنند او بآن
شکل دیگر رد شود مثلا شکل ثانی که مخالف باشد بشکل اول در کبری وقتی که کبری را
عکس کنند شکل اول میشو و نظم طبیعی در شکل اولست و هیچ مطالب اربعه که موجبه
کلیه و موجبه جزئیه و سالبه کلیه و سالبه جزئیه است همه شکل اول است و اشرف
آن مطالب موجبه کلیه است و او از شکل اول حاصل میشود و هیئت اشکال ثلثه
یا جزئیه است یا سالبه است و در عقب شکل اول شکل ثانی است که از و
کلی نتیجه میشود و کلی اگر چه سالبه باشد اشرفست از جزئی اگر چه موجبه باشد زیرا که
کلی انفع است در علوم زیرا که کبری میشود در شکل اول و قانونی و قاعده میشود
و دیگر شکل ثانی مواق است بشکل اول در اشرف مقدمتین که صغری است
که مستعمل است بموضوع مطلوب که او شریفتر است از محمول اگر چه محمول اکبر است
از موضوع نسبت بمطلوب شدن بعد ازان شکل ثالث است که موافقست
بشکل اول در مقدمه دیگر بعد ازان شکل رابع است که مخالفست بشکل اول
در هر دو مقدمه ازان سبب است که جدا از طبع بعید است و جمیع اشکال متشارکند
درین که از دو قضیه جزئیه قیاس حاصل نمی شود و همچنان از دو سالبه نیز قیاس حاصل نمی
و همچنان از صغری که سالبه باشد و کبری که جزئیه باشد قیاس مرکب نمی شود و نتیجه

باحتی مقدمتین در کم وکیف یعنی بجزئیه وبسالبه تابع میشود واین جمله احکامیست که
باستقراء جزئیات معلوم شده است واثبات ان جزئیات باین احکام
کلیه ممکن نیست والاکه دور میشود فصل سوم در شرایط انتاج اشکال اربعه
بحسب کمیة مقدمات وکیفیت ایشان اما شرط انتاج شکل اول ایجاب صغری است
وکلیة کبری والاکه اصغر که موضوع مطلوبست در زیر اوسط مندرج نمی شود پس حکم
اوسط با صغر تعدیه نمیکند واختلاف نتیجه بحسب این شرط میکند مثلا که صغری
سالبه شود وبگوییم که لاشیء من الانسان بفرس وکل فرس حیوان در اینجا صادق موجبه است
که کل انسان حیوان شود واگر در کبری وکل فرس صهال بگوییم صادق سالبه شود که لا
شیء من الانسان بصهال ودر انجا که کبری جزئیه شود مثلا که کل انسان حیوان
وبعض الحیوان ناطق انجا صادق موجبه است که بعض الانسان ناطق واگر
در کبری بعض الحیوان فرس بگوییم صادق سالبه میشود که لاشیء من الانسان
بفرس واختلاف نتیجه دلیل عقیم شدن مقدمتین است یعنی آن وقت
نتیجه میدهد که نتیجه اش متعین باشد تا که مضبوط ومرعی شود والاکه عقیم می گویند که نتیجه
نه زاید پس ضروب محتمله که در شکل اول است شانزده است از برای آن که
صغری چهار گونه است بحسب محصورات اربع وکبری نیز چهار گونه است
واز ضرب چهار بچهار شانزده حاصل می شود وبحسب این دو شرط که کرده شد
دوازده ضرب ساقط شد وچهار ضرب ماند صغری که موجبه کلیه باشد

بکبری

بکبری که موجبه کلیه باشد یا سالبه کلیه باشد وصغری که موجبه جزئیه باشد بکبری که موجبه کلیه
باشد ویا سالبه کلیه باشد ضرب اول آنکه هر دو موجبه کلیه باشند نتیجه نیز موجبه کلیه است
مثلا که کل ج ب وکل ب آ پس نتیجه کل ج آ شود وضرب ثانی از دو کلیه اما
کبرای سالبه نتیجه نیز سالبه کلیه است مثلا که کل ج ب ولاشیء من ب آ نتیجه لاشیء
من ج آ میشود وضرب ثالث از دو موجبه اما صغری جزئیه ونتیجه نیز موجبه جزئیه
میشود مثلا بعض ج ب وکل ب آ نتیجه میدهد که بعض ج آ ضرب رابع
از موجبه جزئیه صغری وسالبه کلیه کبری ونتیجه سالبه جزئیه میشود همچون که بعض ج
ب ولاشیء من ب آ نتیجه میدهد که بعض ج لیس آ واین ضروب اربعه
همه کامل اند وبذات خود بین وظاهر اند ومحتاج ببیان نیستند وشیخ باین
اشتراط که در شکل اول کرده شد شکی ایراد کرده است که وقتی که میگوییم
که لاشیء من ج ب وبعض ب آ در هیچ امر دو شرط موجود نیست که صغری
سالبه شد وکبری جزئیه مع هذا که نتیجه میدهد که بعض آ لیس ج مصنف میگوید که حل
این اشکال آنست که اگر این قول را قیاس کنند برای نتیجه بالف
شکل رابع میشود ومنتج نتیجه مذکوره می شود واگر قیاس کنند برای نتیجه
الف بج شکل اول میشود ومنتج نمی شود وصغری وکبری متعین میشوند بتعین
اصغر که موضوع مطلوبست واکبر که محمول مطلوبست پس وقتی که اصغر واکبر
متعین شود صغرا وکبری متعین میشوند وبعض صغری وکبری شکل نیز معلوم میشود

که کدام شکل است واما شرط شکل ثانی در انتاج آنست که مقدمتین او مختلفتین
باشند در کیف اگر یکی موجبه است دیگر سالبه باشد زیرا که اگر هر دو موجبه باشند
یا خود هر دو سالبه باشند نتیجه معین نمی شود زیرا که جایز است که امور متفقه
وامور مختلفه مشترک باشند در سلب و در ایجاب پس یکی را متعین نیست که
مستلزم شوند ومراد از انتاج خود آنست که نتیجه متعین باشد وکلیت کبری نیز
درین شکل شرط است زیرا که اگر کلی نشود اختلاف لازم می آید مثلا
که لاشیء من الانسان بفرس وبعض الحیوان فرس در اینجا صادق موجبه است
که بعض الانسان حیوان واگر در کبری بعض الصهال فرس بگوییم صادق سالبه می شود
که بعض الانسان لیس بفرس وهمچنان که کل انسان ناطق وبعض الحیوان لیس
بناطق بگوییم اینجا صادق ایجابیست که بعض الانسان حیوان واگر در کبری
بعض الفرس لیس بناطق بگوییم صادق سلب میشود که بعض الانسان لیس
بفرس پس معلوم شد که درین شکل نیز از شانزده ضرب همان چهار ضرب
معتبر است باقی ساقط است صغرا که موجبه کلیه یا خود موجبه جزئیه باشد
وکبری سالبه کلیه وصغری که سالبه کلیه یا سالبه جزئیه باشد وکبری موجبه کلیه ضرب
اول آنکه هر دو کلیه باشند وکبری سالبه باشد نتیجه نیز سالبه کلیه است
همچنان که کل ج ب ولاشیء من آ ب نتیجه میدهد که لاشیء من ج آ وبیان
او بعکس کبری می باشد که بشکل اول مردود میشود یا خود مختلف می باشد واو چنان است

که در شکل

که در شکل ثانی بعض نتیجه را صغری سازند زیرا که موجبه است وکبرای قیاس را کبری سازند
زیرا که کلیه است تا که شکل اول شود ونقیض صغری را نتیجه دهد وفرض اینست که
صغری صادقه است پس معلوم شد که استحاله از نقیض نتیجه است پس نتیجه صحیح
باشد مثلا در ضرب مذکور بگوییم که نتیجه که لاشیء من ج آ است اگر صادق
نشود نقیض وی صادق میشود که بعض ج آ است واین را صغری می کنیم
بکبری که لاشیء من آ ب بود وبگوییم که بعض ج آ ولاشیء من آ ب
نتیجه میدهد که بعض ج لیس ب حال اینست که کل ج ب بود واین خلف است
ودر شکل ثالث بیان بطریق خلف چنان میشود که نقیض نتیجه را کبری کنند
زیرا که کلی است وصغرای قیاس را صغری می سازند زیرا موجبه است حتی
که بعض کبری نتیجه بدهد ودر شکل رابع بیان بطریق خلف چنان است که اگر
از ان ضروب باشد که منتج سلب است در او طریق شکل ثانی را سلوک میکنند
یعنی نقیض نتیجه را صغری می سازند واگر از ان باشد که منتج ایجاب است طریق
شکل ثالث را سلوک میکنند که نقیض نتیجه را کبری می سازند وهم نتیجه را عکس
می کنند تا که خلف ظاهر شود زیرا که ترتیب این شکل از نظم طبیعی کامل بعید است
ضرب ثانی شکل بان مرکب می شود از دو مقدمه کلیه که صغری سالبه باشد
نتیجه نیز سالبه کلیه میشود مثلا که لاشیء من ج ب وکل آ ب نتیجه می دهد که لاشیء
من ج آ وبیان او باین میشود که صغری را عکس کنند وکبری سازند که شکل اول

اول شود وبجه اش را عکس کنند وهم بطریق خلف تر سان میکنند ضرب ثالث
شکل ثانی از موجبه جزئیه صغری وسالبه کلیه کبری است وسجه او سالبه جزئیه است
وسان او همچون سان ضرب ثانی است وباقتراض تر سان می کنند واقتراض
درین نزدیکی سان خواهد شدن وضرب رابع آنست که سالبه جزئیه صغری
وموجبه کلیه کبری شود وسان او بعکس صغری ممکن نیست زیراکه سالبه جزئیه است
منعکس نمی شود واگر شود تر نمی شاید که در شکل اول کبری شود وبعکس کبری نیز
بیان ممکن نیست زیراکه عکس او جزئیه میشود واز دو جزئیه خود قیاس مرکب نمی شود
بلکه بیان بخلف می شود چنانکه گذشت وباقتراض میشود واو چنان است
که ان بعض را که لیس ب است د فرض کنند پس صادق می شود که لاشی من د ب
ومر الف خود ب بود که مفهوم کبری است پس نتیجه آمد که لاشی من د الف
بعد از ان می گوییم که بعض ج د ولاشی من د الف بعض ج لیس الف که سجه اصل
قیاس است حاصل شد ودایم افتراض از دو قیاس میشود یکی بعینه از ان شکل
که افتراض را در وی استعمال می کنند لکن از ضرب دیگر که اجلی واظهر باشد
از ان ضرب مطلوب البیان وقیاس ثانی از شکل اول وشیخ می گوید که
بعض مطعنین زعم کرده اند که بیان انتاج این شکل باین طریقه است
که چون که اوسط با حد طرفین ثابت شد وبطرف آخر ثابت نشد پس معلوم
شد که طرفین متنافیین بوده اند ویکی از دیگر مسلوب بوده است وشیخ می گوید

که این زعم

این زعم فاسد است زیراکه اگر این سخن برای آنست که انتاج را بحجت اثبات
کند این همان عین دعواست که دلیل می سازد زیراکه همان مفهوم شکل ثانی است
واگر مقصودش آنست که اسباج این بین است محتاج ببیان نیست پس میان
بنفسه ومیان قریب الی البین که بفکر لطیف بین رد شود فرق نکرده است
زیراکه بین بنفسه شکل اول است وشکل ثانی تر بوی قریب است چنانکه باندک
فکر بوی میرسد وانتاج ظاهر میشود ومصنف می گوید که امام رازی این بیان را
در سایر اشکال استعمال می کند واو را الی البین اسباج میگویند واما شرط انتاج
شکل ثالث آنست که صغراش موجبه باشد زیراکه اگر سالبه باشد اختلاف
نتیجه میشود مثلا که لاشی من الانسان بفرس وکل انسان حیوان اینجا صادق
ایجابست که بعض الفرس حیوان واگر در کبری وکل انسان ناطق بگوییم صادق
سلبست می شود که بعض الفرس لیس بناطق وشرط دیگر کلیت احدای مقدمتین
زیراکه اگر هر دو جزئیه باشد اختلاف لازم می آید همچنان که میگوییم که بعض الحیوان
انسان وبعضه ناطق او لیس بناطق در اینجا صادق ایجابست که بعض الانسان
ناطق واگر بعض الحیوان انسان وبعض الحیوان فرس او لیس بفرس گوییم
صادق سلب میشود پس معلوم شد که درین شکل منتج شش ضرب باقی مانده است
وباقی عقیم است ضرب اول هر دو مقدمه موجبه کلیه باشد سجه موجبه جزئیه می باشد
همچون کل ب ج وکل ب آ سجه بعض ج آ میشود وضرب ثانی هر دو مقدمه

کلیه باشند وکبری سالبه باشد نتیجه سالبه جزئیه میشود مثلا کل ج ب ولاشیء من ج آ
نتیجه بعض ب لیس آ است وبیان این هر دو ضرب بعکس صغری می شود بخلف
میشود ونتیجه این هر دو کلی نمی شود زیرا که جایز است که اصغر اعم باشد از اکبر همچنان
که میگوییم که کل انسان حیوان وکل انسان ناطق یا خود لاشیء من الانسان بفرس
درین دو صورت نتیجه کلیه راست نمی آید. وقتی که این دو ضرب که اخص ضروبست
نتیجه کلیه ندهد سایر ضروب بطریق الاولی کلی انتاج نمی کنند پس نتیجه این شکل ثالث
همه جزئیه است ضرب ثالث از دو موجبه وصغرای جزئیه است نتیجه این موجبه
جزئیه است وبیان او بطریق مذکور زین میشود وبطریق افتراض تر میشود ضرب
رابع از دو موجبه وکبرای جزئیه نتیجه موجبه جزئیه باین طریقها که گذشت مبین میشود
وبعکس کبری تر مبین میشود که صغری سازند ونتیجه را عکس کنند مثلا که کل ج ب
وبعض ج آ نتیجه بعض ب آ است زیرا که کبری که بعض ج آ است منعکس میشود
ببعض آ ج وصغری می سازیم که بعض آ ج وکل ج ب نتیجه میدهد از شکل اول که
بعض آ ب واین را عکس میکنیم که بعض ب آ حاصل میشود ضرب خامس
از موجبه جزئیه صغری وسالبه کلیه کبری است نتیجه سالبه جزئیه است باین طریقها
که گذشت ضرب سادس از موجبه کلیه صغری وسالبه جزئیه کبری است نتیجه
سالبه جزئیه است بطریقهای که گذشت الا که طریق عکس انجا جاری نمی شود
زیرا که کبری قابل عکس نیست واگر صغری را عکس کنند در شکل اول لازم آید

شود

که از دو جزئی

دو جزئیه قیاس منتظم شود تنبیه سوال میکنند که چون که این دو شکل همان بشکل اول
راجع شد پس در ایراد این دو شکل فایده چیست شیخ جواب داده است که اگرچه
که باول راجع میشوند لیکن در انتها فایده هست واو آنست که گاه می شود
که مقدمه چنان میشود که طبع احد طرفین تقاضا می کند که موضوع باشد وطبع آخر
تقاضا می کند که محمول باشد از ان سبب که محمول اعم شود یا خود ذاتی شود مثلا که الانسان
حیوان میگوییم یا خود الانسان کاتب می گوییم یا خود لاشیء من النار ببارد میگوییم
یا خود لاشیء من النار بثقیل وقتی که بمقتضای طبعش ترک کنند انتظام ایشان باجد
این دو طریق میشود واگر ازین دو طریق اخراج کنند وبنهج شکل اول نظم کنند از
طبع خود متغیر میشود مصنف میگوید از سخن شیخ دانستیم که فایده شکل رابع
چه بوده است واما شرط انتاج شکل رابع آنست که در وی دو خست مجتمع
نشود یعنی دو سلب ودو جزئیت یا خود سلب وجزئیت نه در مقدمه واحده ونه در
مقدمتین الا مگر که صغری موجبه جزئیه شود پس بران تقدیر شرطست که کبری سالبه
کلیه شود واما شرط اول از ان سبب است که اگر خستان مجتمع سوند اختلاف
نتیجه می شود همچون که لاشیء من الانسان بفرس ولاشیء من الحجار بانسان انتاج صادق
سلب است واگر در کبری لاشیء من الصاهل بانسان بگوییم صادق ایجاب میشود دو
اگر کبری موجبه جزئیه شود که وبعض الحیوان انسان بگوییم صادق ایجاب شود
واگر وبعض الناطق انسان بگوییم صادق سلب شود وهمچون که بعض الحیوان

لیس بانسان وکل ناطق حیوان انجا صادق ایجابست واگر وکل فرس حیوان بگوییم
صادق سلب میشود وهمچون که کل ناطق انسان وبعض الحیوان لیس بناطق
بگوییم صادق ایجاب میشود واگر وبعض الحمار لیس بناطق بگوییم صادق سلب
میشود واین قرینه ها اخص قراین است که در اوخستان جمع میشوند وقتی که این قرینه ها
منتج نشود باقی نیز منتج نمی شود واما شرط ثانی یعنی که کبری سالبه کلیه شدن بران
تقدیر که صغری موجبه جزئیه شود اوتر ازان سیست که اگر چنان نشود اختلاف
لازم می آید همچون که بعض الحیوان انسان وکل ناطق حیوان انجا صادق ایجاب است
واگر وکل فرس حیوان بگوییم صادق سلب میشود پس ازین شکل پنج ضرب
ماند که منتج باشد موجبه کلیه صغری بمصورات ثلث کبری وموجبه جزئیه بسالبه کلیه
وسالبه کلیه بموجبه کلیه ضرب اول آنست که از دو موجبه کلیه شود نتیجه موجبه جزئیه
میشود همچون کل ب ج وکل ا ب نتیجه بعض ج ا است وکل ج ا را نتیجه
نمی دهد از برای آنکه شاید که اصغر اعم باشد از اکبر همچون که کل انسان حیوان
وکل ناطق انسان ضرب ثانی آنست که از دو موجبه شود وکبری جزئیه شود
نتیجه نیز موجبه جزئیه ضرب ثالث آنست که هر دو کلیه شود وصغری سالبه
شود نتیجه سالبه کلیه شود ضرب رابع آنست که هر دو کلیه شوند وکبری سالبه
شود نتیجه سالبه جزئیه میشود وکلیه نمی شود زیرا که جایز است که اصغر اعم باشد از
اکبر همچون که کل انسان حیوان ولا شیء من الفرس بانسان ضرب خامس از موجبه

است صح

جزئیه صغری وسالبه کلیه کبرا است نتیجه سالبه جزئیه است وبیان انتاج جمیع ضروب
یا باین میشود که مقدمتین را تبدیل می کنند که صغری کبری شود وکبری صغری شود یا خود
هر دو مقدمه را عکس کنند یا خود یکی را عکس کنند یا خود بخلف بیان کنند یا خود
بافراض بیان کنند در هر ضرب بحسب هر کدام که مناسبت استعمال می کنند ومی باید
دانستن که سالبه جزئیه درین شکل بموجبه کلیه آن وقت منتج نمیشود که از سوالب
غیر منعکسه باشد اگر منعکسه باشد همچون مشروطه خاصه وعرفیه خاصه نتیجه میدهد
زیرا که نسبت عکس مردود میشود بشکل ثانی اگر سالبه جزئیه صغری باشد وبشکل ثالث لث
اگر کبری باشد ومی باید دانستن که صغری که در سالبه باشد وقتی که احدای خاصتین
باشد بکبرای موجبه جزئیه نتیجه میدهد بان که مقدمتین را تبدیل کنند که شکل اول شود
بعد ازان نتیجه را عکس کنند فصل رابع در شرایط انتاج بحسب جهة مقدمات
ودر جهة نتیجه در مختلطات ومخلطات آن قیاسها را میگویند که از خلط بعض
موجهات ببعض حاصل شود وقتی که در مقدمات جهت معتبر شود در نتایج
نیز معتبر می باشد پس درین فصل هر دو را بیان کرد اما شکل اول بحسب الجهة
آن وقت منتج میشود که صغری فعلیه باشد یعنی محمول بموضوع بالفعل ثابت
باشد نه بمجرد امکان والا که جایز میشود که اصغر خارج باشد از ما صدق اوسط
که اوسط با وبالفعل صادق باشد وبا صغر صادق نباشد پس تعدیه نمی کند از حکم
اوسط با صغر ودیگر صغری که ممکنه خاصه باشد بکبرای ضروریه منتج نمی شود زیرا که جایز است

که یک صفت بدو نوع ممکن باشد اما یکی بالفعل ثابت شود و بدیگر نشود همچون
مرکوبیت زید که ممکن است بفرس و حمار اما بفرس بالفعل صادقست و بحمار
اصلا صادق نیست پس گفتن درستست که کل حمار مرکوب زید بالامکان
الخاص و کل مرکوب زید فرس بالضرورة حال اینست که ایجاب ممتنع است
و اگر لاشیء من مرکوب زید بناهق بالضرورة بگوییم سلب ممتنع شود و همچنان
بکبرای مشروطه خاصه نیز منتج نیست زیراکه درین صورت صادق است
که در کبری بگوییم و کل مرکوب زید فرس هو مرکوب زید بالضرورة مادام مرکوب
زید لا دایما حال اینست که ایجاب ممتنع است و اگر در کبری سالبه بیاریم همچون
که لاشیء من مرکوب زید بلا فرس هو مرکوب زید بالضرورة مادام مرکوب زید
لا دایما صادق ایجاب میشود و سلب ممتنع میشود و صدق موجبه که ضروریه یا مشروطه
خاصه باشد و کبری باشد باین که سلب ممتنع باشد و صدق سالبه که ضروریه یا مشروطه
خاصه باشد و کبری باشد باین که ایجاب ممتنع باشد خود ظاهر است پس در هر
دو جهت در هر دو قرینه اختلاف ثابت شد که دلالت بعقیمی میکند و این دو
اختلاط اخص اختلاطاتست زیراکه ضروریه اخص بسایط است و مشروطه
خاصه اخص مرکباتست و این دو قرینه نیز اخص قراین است زیراکه کلیتین اند
و کلی از جزی اخص است پس وقتی که اخص عقیم باشد و منتج نشود اعم خود بطریق
اولی پس اختلاطاتی که بممکنه صغری منعقد می شود همه عقیم باشند مصنف میگوید

که شیخ

که شیخ بر امام رازی و اتباع ایشان چنان زعم کرده اند که صغرای ممکنه بضروریه
کبری منتج ضروریه است و بلا ضروریه منتج ممکنه خاصه است و اگر بغیر این دو مخلوط شود
منتج ممکنه عامه میشود و احتجاج کرده اند بدعوای اول که ممکنه بضروریه منتج ضروریه است
پس وجه اول آنست که بعض نتیجه مطلقا ماخوذ بعد از آن که بالفعل فرض کنندش
منضم شود بکبری و شکل ثانی می شود و منتج بعض صغری می باشد مثلا که کل ج ب
بالامکان و کل ب آ بالضرورة پس نتیجه بدهد که کل ج آ بالضرورة زیراکه اگر
کل ج آ صادق نشود نقیض او صادق شود که بعض ج لیس آ و این را ضم می کنیم
بکل ب آ بالضرورة و نتیجه میدهد از شکل ثانی که بعض ج لیس ب بالضرورة
حال اینست که صغری کل ج ب بالامکان بود مصنف میگوید که جواب
ایشان آنست که لانم که کبرای ضروریه در شکل ثانی منتج ضروریه باشد بلکه منتج
دایمه است و او خود منافی امکان نیست و وجه ثانی آنست که بعض نتیجه را
ضم می کنیم بصغری که شکل ثالث شود و منتج نقیض کبری شود مصنف جواب
میدهد که لانم که صغرای ممکنه در شکل ثالث منتج باشد وجه ثالث آنست که صغرا
اگر بالفعل واقع می شد بکبرای ضروریه منتج ضروریه می شد البته پس بتقدیر عدم وقوع
بالفعل نیز منتج ضروریه باشد زیراکه چیزی که بر تقدیر یک ممکن ضروری شود بر تقدیر
ممکن آخر نیز ضروری میشود مصنف میگوید که لانم که بآن تقدیر که صغری بالفعل
واقع شود کبری صادق شود زیراکه بر تقدیر وقوع صغری افراد موضوع کبری زیاده

میشود پس شاید که صادق نشود بر وجه کلی و احتجاج کردند بدعوای ثانی و آن آنست
که ممکنه بلا ضروریه منتج ممکنه خاصه شود بآن سه وجه مذکور بعینه اگرچه که در بیان خلف
نوع تعبیری واقع میشود و آن سهلست و احتجاج کردند بدعوای ثالث یعنی که ممکنه اگر
بغیر این دو مختلط شود منتج ممکنه عامه شود باین که اگر کبری در نفس امر ضروریه باشد
منتج ضروریه میشود و اگر ضروریه نشود پس ممکنه خاصه نتیجه بدهد پس امر مشترک میان
ضروریه و لا ضروریه ممکنه عامه است و او مایحتاج متعین شد و جواب این ظاهر است
از ما سبق و مصنف بعد ازین شروع کرد ببیان جهات نتایج بدان که نتیجه در
شکل اول تابع کبری است در جهت در غیر قید ضرورت و حقیقیه و در غیر قید
دوام و وصفی یعنی در غیر مشروطتین و غیر عرفیتین اگر چنانکه در کبری احد قیدین
موجود شود تابع میشود همچنان بصغری در غیر قید وجود یعنی اگر در صغری قید
لا ضرورت یا قید لا دوام باشد او را حذف میکنند از نتیجه و اگر قید ضرورت
باشد و در کبری قید ضرورت باشد از نتیجه قید ضرورت را نیز حذف
میکنند اما حکم اول یعنی که نتیجه تابع کبری شدن در غیر مشروطتین و عرفیتین از برای
آنکه اندراج اصغر تحت الاوسط در شکل اول بین است و آن حکمی که باوسط
میکنیم تعدیه می کند باصغر بآن جهت که در او سط هست و کشی زعم کرده است
که صغرای ضروریه بکبرای سالبه دایمه منتج ضروریه میشود پس تابع کبری نشد و بیان
کرده است بطریق عکس و بطریق خلف جواب او آنست که بطریق

عکس

عکس بشکل ثانی مردود می شود و در شکل ثانی قیاس مذکور منتج ضروریه نمی شود و در خلف
نیز ممکنه بدایمه در شکل ثانی منتج نمی شود و اما حکم ثانی یعنی آنکه وقتی که در کبری ضرورت
یا دوام بحسب بالوصف باشد نتیجه بصغری تابع می شود زیرا که وقتی که دوام اکبر
با وسط بحسب وصف اوسط باشد پس ثبوت اکبر با صغر بحسب ثبوت
اوسط باشد با صغر اگر ثبوتش ضروری باشد ثبوت اکبر نیز ضروری میشود بحسب
ضرورت ثبوت اوسط پس معلوم شد که نتیجه تابع صغری می شده است درین
صورت و اما قید وجود یعنی قید لا ضرورت و قید لا دوام که در صغری باشد
تعدی نمی کند نتیجه زیرا که اکبر اگرچه با صغر دایم باشد مادام الاوسط جایز است
که منتفی نشود بوقت ثبوت اوسط پس ثابت شود اگرچه که اوسط ثابت
نشود پس قید لا دوام راست نمی آید و اما مجرد قید ضرورت مخصوصه که در کبری
مشروطه هست نتیجه تعدیه نمی کند زیرا که جایز است که ضرورت اگر مفید باشد
با وسط در بعض وقت امکان اسقاط اوسط ثابت نشود و اما آن که ضرورت
که همان در صغری باشد و در کبری نباشد تعدیه نمی کند نتیجه زیرا که دوام اکبر با وسط
وقتی که ضروری نباشد جایز است که اکبر از اصغر منتفی شود اگرچه که اوسط
با صغر ثابت شود بالضروره و زین الدین کشی زعم کرده است که ضروریه
صغری بکبرای سالبه عرفیه عامه منتج ضروریه است و بیان کرد بعکس و خلف
پس ضرورت صغری تعدیه کرد مع هذا که در کبری نیست مصنف میگوید که جواب

عکس و خلف درین نزدیکی گذشت اگر سوال کنند که لازم است که صغرای
دایمه کبرای مشروطه منتج ضروریه شود زیرا که چون ضرورت اکبر دایم
شد بحسب دوام اوسط و اوسط دایم شد بحسب ذات اصغر پس ضرورت
اکبر دایم شد بذات اصغر پس ضرورت کبری تعدیه کرد بنتیجه جواب
آنست که ازین لازم می آید که ضرورت ثابت شود باصغر بشرط وصف
اوسط او خود از نتیجه مطلوب نیست بلکه مطلوب در نتیجه حال ذات اصغر است
و مصنف میگوید که می باید دانستن که تمام بیان انتاج باین میشود که بیان
کنند که لازم قیاس زیاده نیست بر مدعی زیرا که جهت نتیجه اخص جهاتست
که بقیاس لازم می آید و آن باین میشود از مواد نقض کنند مثلا که در ایراد
اختلاط ضروریه و مطلقه همچون که کل انسان ناطق بالضروره و کل
ناطق ضاحک بالاطلاق بگویند که جهت نتیجه همان اطلاق است
و زیاده نیست از قید ضرورت و دوام مثلا
و اگر خواهی که بتفصیل اختلاطات این شکل مطلع شوی درین
جدول نظر کن وجه ضبط آنست که موجهات که سیزده است
اگر بهم مختلط شوند صد شصت نه می شود اما سبب اشتراط فعلیت صغری دیگر صح
نیست و شش ساقط شد که از ضرب ممکنتین سیزده حاصل میشود
باقی صد چهل سه ماند و جهت نتیجه در غیر مشروطتین و عرفتین کبری تابع کبراست

و در مشروطتین و عرفتین تابع صغری است و اگر در کبری قید
وجود باشد او را نیز بجهت صغری ضم می کنیم و الا همان جهت صغری جهت نتیجه است

جدول الشکل الاول

صغریات / کبریات	الضروریة	الدائمة	المطلقة العامة	الوجودیة اللادائمة	الوجودیة اللاضروریة	الوقتیة	المنتشرة	الممکنة العامة	الممکنة الخاصة
الضروریة									
الدائمة									
المشروطة العامة									
العرفیة العامة									
المطلقة العامة									
المشروطة الخاصة									
العرفیة الخاصة									
الوجودیة اللادائمة									
الوجودیة اللاضروریة									
الوقتیة									
المنتشرة									
الممکنة العامة									
الممکنة الخاصة									

کلی

عمر

واما شکل ثانی شرط انتاج وی بحسب الجهات دوام است امر اول
آنست که صغرا دایمه باشد یا خود کبری از ان باشد که سالبه اش منعکس باشد
زیراکه صغرای وقتیه یا مشروطه خاصه بکبرای وقتیه منتج نمی شود مثلا که لاشی من المنخسف
بالخسوف القمری بمضئ باحدی الجهتین یعنی در وقت معین یا مادام منخسفا
وکل قمر مضئ فی وقت کذا می گوییم وصادق ایجاب است واگر کل شمس
مضئة فی وقت کذا بگوییم صادق سلب میشود واین ضرب اول است
از شکل ثانی واگر محمول را معدوله میکنیم صغری موجبه می شود وکبری سالبه میشود
وضرب ثانی میشود از شکل ثانی واین دو اختلاط اخص اختلاطات است
وقتی که اخص منتج نشود اعم نیز منتج نمی شود لیکن اگر صغری وکبری هر دو وقتیه
شوند ووقت ایشان متحد شود منتج دایمه میشوند اما این شرط که وقت
متحد باشد زاید است از مفهوم مقدمتین وامر ثانی آنست که ممکنه بضرورت
ذاتیه یا بضرورت وصفیه شود زیراکه ممکنه بدایمه منتج نمی شود درین شکل از
برای آنکه جایز است که چیزی که دایما مسلوب شود از چیزی ممکن شود
با و مثلا که لاشئ من الرومی باسود دایما وکل رومی اسود بالامکان پس لاشئ
من الرومی برومی لازم می آید وسلب شئ از نفس خود ممتنع است بهمه جهات
وهمچنان ممکنه بعرفیه عامه که کبری باشد منتج نمی شود زیراکه عرفیه اعم است از
دایمه وقتی که اخص منتج نشود اعم نیز نشود ولیکن وقتی که کبری مشروطه خاصه

یا عرفیه خاصه باشد از صدق مجرد کبری مطلقه عامه لازم می آید والا که نقیضش را
که دایمه است با حدای خاصتین ضم می کنیم وشکل اول می باشد وخلف لازم
می آید اما این از مجرد کبر است وصغرا را درین مدخل نیست مصنف میگوید
که امام رازی وزین الدین کشی در اشتراط امر ثانی مخالفت کردند وامام
چنان زعم کرد که صغرای ممکنه بکبریات ست که سوالب ایشان منعکس میشوند
منتج ممکنه است وکشی زعم کرد که ممکنه صغرا سوالب آن ست منتج میشود
اگرچه بموجبات منتج نمی شود وهر دو بیان دعوا کردند بطریق عکس وخلف
مصنف می گوید که جواب هر دو گذشته است ودانسته وعلی الخصوص
بکشی رد می کند در تفرقه اش میان موجبات وسوالب ومیگوید که اگر
ضروریه در شکل ثانی منتج ضروریه باشد لازم می آید که صغرای ممکنه بموجبات
ست منتج ممکنه شود وکشی خود قایلست باین که ضروریه منتج ضروریه است
پس ممکنه تر بموجبات منتج ممکنه شود زیراکه وقتی که لاشئ من ج ب بالامکان
وکل ا ب مادام ا صادق شود واجبست که لاشئ من ج ا بالامکان
صادق شود والا که نقیض او که بعض ج ا بالضرورة است صادق
شود پس این را صغرا می سازیم بعکس نقیض کبری که لاشئ مما لیس ب
ا است تا که از شکل ثانی منتج شود لیس بعض ج لیس ب بالضرورة را
وباین لازم است که بعض ج ب بالضرورة حال اینست که صغری خود

لاشیء مع ب بالامکان بود و این خلف است اگر سوال کنند که تو پیش
ازین منع کرده بودی لزوم این موجبه را بسالبه پس در اینجا چون لازم شمردی و هم
این بیان که بعکس نقیض کردی حدود قیاس را محافظت نمی کند جایز نیست
جواب آنست که موجبه را اینجا بسالبه که لازم شمردیم از برای آنست که
شرط لزوم موجود است که وجود موضوع است و اینجا تحقق صدق نقیض
نتیجه وجود موضوع را تحقیق میکند و هم آن کسی که قایل شد که قیاس مفروض
منتج ضروریه میشود معترفست که این موجبه باین سالبه لازم است پس
اشکال بر و وارد شد و آن که گفتی که میان بعکس نقیض جایز نیست ممنوع است
و بعض مطلعین در شرطیات باین چنین بیان احتجاج کرده اند پس اشکال
بر ایشان وارد شود پس حق اینست که آن کسان که باین چنین میان اعتبار
میکنند لازم است بر ایشان که انتاج ذاتی ان را گویند که بواسطه
مقدمه اجنبیه نباشد فقط و حفظ حدود قیاس شرط نکنند و نتیجه در شکل ثانی
تابع است بدایمه خواه صغری باشد و خواه کبری و اگر در مقدمتین دوام نباشد
تابع میشود بصغری در غیر قید وجود و در غیر قید ضرورت اگر در کبری ضرورت
وصفیه نباشد و میان این همان آن میان است که در انتاج مطلقات
یعنی ضروب اربعه که بحسب الکمیه معتبر است بی ملاحظه جهت گذشته است
و این شکل اگرچه از ضروریتین مرکب باشد منتج ضروریه نمی شود زیرا که جایز است

کذلک صح

یک صفت بدو نوع ممکن باشد اما همین یکی ثابت باشد و بدیگر اصلا ثابت
نباشد پس سلب آن نوع که صفت با و ثابت است از نوع اخر بالضروره
صادق است و حمل آن نوع بآن صفت بالضروره هم صادقست مع هذا که
آن صفت ممکن است بنوع آخر و اگر محمول را معدوله سازی صغری موجبه میشود
و کبری سالبه میشود و همچنان عدم انتاج باقی است و آن کسان که دعوی
میکنند که ضروریه منتج ضروریه است احتجاج کرده اند که احدی مقدمتین
وقتی که ضروری باشد مقدمه اخری نیز اگر ضروریه باشد پس اوسط ضروری
الثبوت میشود باحد طرفین و ضروری السلب میشود از طرف آخر پس
میان طرفین مباینت ضروریه ثابت میشود و اگر لاضروریه باشد پس ضرورت
اوسط را حد وسط می کنیم و ضروری الثبوت می باشد باحد الطرفین و ضروری
السلب می شود از طرف آخر پس تقسیم اول راجع میشود و منتج ضروریه
می باشد جواب آنست که اوسط ضروری الثبوت است بذات احد
طرفین و ضروری السلب است از ذات طرف دیگر پس میان ذاتین
منافاة ضروریه می شود اوخود مطلوب نیست بل که مطلوب منافات
ضروریه است میان ذات اصغر و وصف اکبر و این بیان که شما کردید
مفید او نمی شود بخلاف ضروریه و مشروطه که در او منافاة واقع می شود
میان ذات اصغر و وصف اکبر و قید وجود یعنی لاضرورت بالدوام

سیحه تعدیه نمی کند زیراکه صادقست که کل انسان نایم لا دایما و لا شی من
الحمار الیقظان بنایم بالضروره مادام حمار الیقظان لا دایما مع هذا که صادق است
که لا شی من الانسان بحمار یقظان بالضروره و حکمت درین مسئله آنست که
مقدمتان مشتمل نیستند بشرایط انتاج نسبت بآن قید تنبیه دایمتان یعنی
ضروریه و دایمه بوقت موجبه منتج دایمه میشوند ازان سبب که گذشت اما بسالبه
منتج نمی شوند زیراکه صادقست که کل لون کسوف سوادٌ بالضروره و لا شی
من الوان الاجرام السماویه سواد بالتوقیت مع هذا که موجبه صادقست
که کل لون کسوف لون جرم سماوی بالضروره پس معلوم شد که بوقت سالبه
منتج نمی شده است لیکن وقتی که در وقت اعتبار کنند که ان وقت از اوقات
ذات است یا خود در دایمتین اوقات ذات معتبر نشود بل که بخلاف
مشهور ذاهب شوند که در دایمه ازلا و ابدا ثبوت اعتبار کنند برین تقدیر
منتج دایمه می شوند و آن مثال که ایراد کرده شد آن وقت صورت
نقض می شود که دو مقدمه وی را باعتبار مشهور اخذ کنند و اگر بخلاف
مشهور اخذ کنند با و نقض لازم نمی آید و صورت اختلاط شکل
ثانی این جدول است و ضبط نتایج او آنست که اگر در احدای
مقدمتین دوام باشد چنانکه ضروریه یا دایمه شود منتج نیز دایمه شود و اگر نشود
تابع صغری می شود بحذف قید وجود اگر در کبری ضروره وصفیه نباشد و الا او سر بعده میکید

سیحه

جدول شکل ثانی

صغری / کبری	ضروریه	دایمه	مشروطه عامه	مشروطه خاصه	عرفیه عامه	عرفیه خاصه	مطلقه عامه	وجودیه لادایمه	وجودیه لاضروریه	وقتیه	منتشره	ممکنه عامه	ممکنه خاصه
ضروریه	دایمه	دایمه											
دایمه			دایمه										
مشروطه عامه				مشروطه عامه	عرفیه عامه								
مشروطه خاصه													
عرفیه عامه					عرفیه عامه								
عرفیه خاصه													
مطلقه عامه							مطلقه عامه						
وجودیه لادایمه													
وجودیه لاضروریه													
وقتیه										وقتیه مطلقه عامه			
منتشره											منتشره مطلقه		
ممکنه عامه												ممکنه عامه	
ممکنه خاصه													ممکنه عامه

واما شکل ثالث شرط انتاج وی بحسب جهات وجهت نتیجه وی هر دو همان است
که در شکل اول ذکر کرده شد الا دران صورت که نتیجه تابع صغری باشد که در شکل ثالث
تابع عکس صغری میشود بغیر از قید وجود و مصنف میگوید که بتو معلوم است که صغرا
که دایمتین شوند بفعلیات خمس یعنی وقتیتین و وجودیتین و مطلقه عامه چنانکه

منتج میشود نتیجه را که تابع کبری باشد همچنان جیبنه را نیز منتج میشود زیرا که وصف
اصغر و اکبر بالضرورة در حین ما اجتمع می شوند در وسط و اگر خواهی که تفصیل اختلاطات
این شکل بتو معلوم گردد باین جدول نظر کن و وجه انتاج این شکل آنست که اگر
کبری احدای تسع باشد یعنی غیر مشروطتین و غیر عرفیتین جهت نتیجه جهت کبری میشود
و الی احدای اربع باشد جهت نتیجه جهت عکس صغری می شود در غیر قید لادوام اگر در
کبری نباشد و اگر در کبری باشد جهت عکس صغری قید لادوام صم می کنیم و جهت نتیجه می شود

جدول شکل ثالث صح

صغری / کبری	الضروریة	الدائمة	مشروطة عامة	مشروطة خاصة	العرفیة العامة	المطلقة العامة	الوجودیة اللادائمة	الوجودیة اللاضروریة	الوقتیة	المنتشرة	الممکنة العامة	الممکنة الخاصة	الدائمة	المطلقة	العرفیة الخاصة	الوقتیة	المنتشرة	الممکنة العامة	الممکنة الخاصة
الضروریة	کلی																		
الدائمة	کلی																		
مشروطة عامة																			
مشروطة خاصة																			
العرفیة العامة																			
المطلقة العامة																			
الوجودیة اللادائمة																			
الوجودیة اللاضروریة																			
الوقتیة																			
المنتشرة																			
الممکنة العامة																			
الممکنة الخاصة																			
زاید																			

و اما شکل رابع بحسب انتاج مشروط است بسه شرط شرط اول آنست که موجبه
که در مقدمات وی مستعمل باشد فعلیه می باید بآن دلیل که در شکل اول ذکر کرده شد
اگرچه که فی الجمله تفاوت هست میان دلیل اول و دلیل شکل رابع و شرط
ثانی آنست که هر سالبه که در او مستعمل میشود از انها می باید که منعکس باشد زیرا
که سالبه وقتیه بضروریه منتج نیست زیرا که صادق است که لاشیء من القمر بمنخسف
بالخسوف القمری بالتوقیت یعنی در فلان وقت و کل مستنیر بالشمس قمر بالضرورة
مع هذا که سلب مستنیر بالشمس از منخسف بخسوف قمری ممتنع است و اگر مستنیر
بالشمس را بمنخسف بالخسوف القمری حمل کنند سالبه کبری می شود مع هذا که سلب
قمر از مستنیر بالشمس جایز نیست و وقتیه بمشروطه خاصه نیز منتج نیست زیرا که
منخسف بالخسوف القمری را حمل کردن بلا مضی بالاضاءة القمریة بالضرورة
الوصفیة لا دایما صادق است ایجابا و لا مضی بالاضاءة القمریة را حمل کردن
جایز نیست و ازین معلوم می شود که سالبه وقتیه موجبه وقتیه منتج نمی شود خواه صغری
باشد خواه کبری باشد و اما وقتی که سالبه صغری باشد منتج نمی شود بعامتین زیرا که
صادق است که لاشیء من القمر بمنخسف بالخسوف القمری فی وقت و کل مستنیر
بالشمس قمر بالضرورة مادام مستنیرا بالشمس مع هذا که سلب قمر از منخسف
بالخسوف القمری جایز نیست پس چون که وقتیه مابین قضایا عقیم شود معلوم
شد که بجمیع موجهات نتر عقیم بوده است آری از مجرد صدق احدای خاصتین

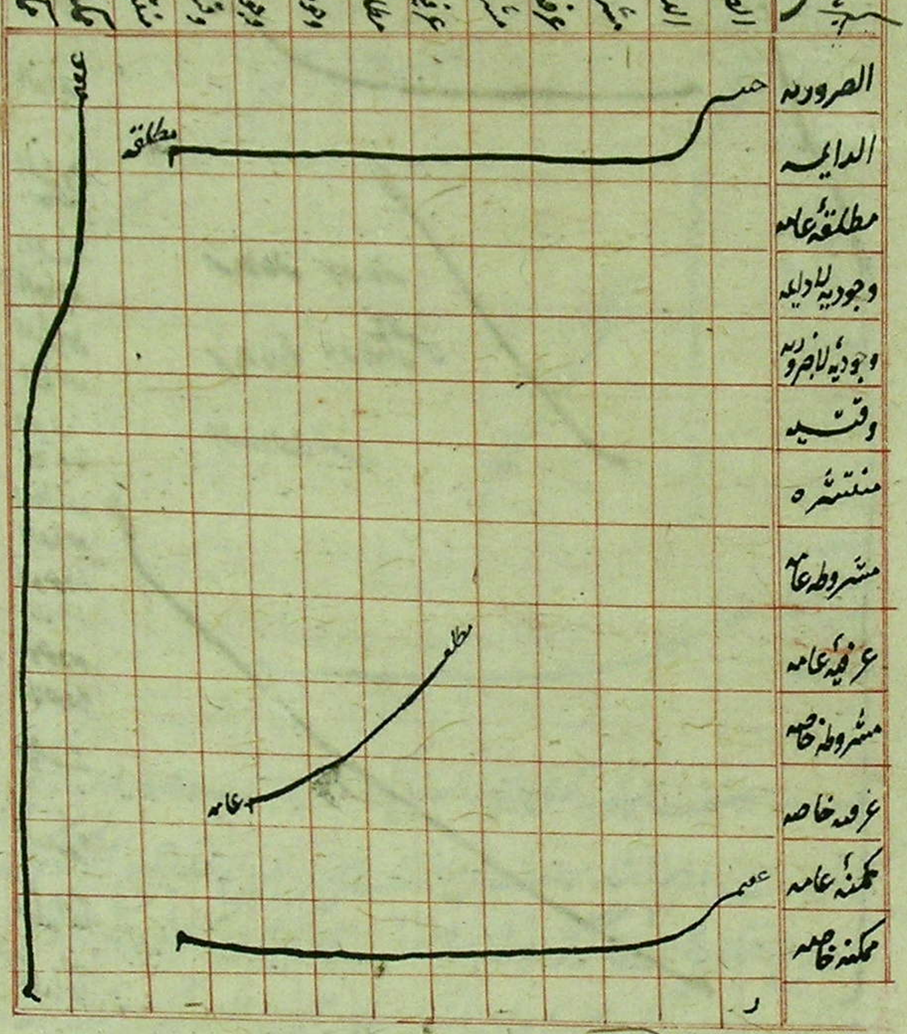
بقمر جایز است سلبا حال اینست که قمر از منخسف بالخسوف القمری سلب کردن صح

سالبهٔ کلیه مطلقهٔ عامه لازم می آید زیرا که از نقیضش که بکبری منضم شود قیاسی
مرکب میشود از دایمهٔ صغری و احدای خاصتین کبری و منتج محال میشود از شکل اول
شرط ثالث است که صغرا سالبه دایمه باشد یا خود کبرا از ان قضایا باشد
که سوالبش منعکس می شود و بیان این شرط از ما سبق معلوم میشود
و نتیجهٔ موجبه درین شکل بعکس صغری تابع است اگر در و ضرورت یا خود دوام
وصفیتان نباشد و الا بعکس کبری تابع میشود بدون قید وجود یعنی لاضرورت
یا خود لادوام که در عکس کبری باشد محذوف میشود در نتیجه و نتیجه سالبه تابع می شود
بدایمه اگر در مقدمتین دایمه باشد و اگر نباشد جهت نتیجه همان جهت عکس
صغری می شود بعد از حذف قید وجود از عکس صغری که موجبه باشد و بعد
از حذف قید ضرورت از عکس صغری سالبه اگر در کبری ضرورت نباشد
و بیان این شرط باین طریقه است که در مطلقات ذکر کرده شد و هم
ببیان عدم لزوم زاید است بنقض از مواد چنانکه ذکر کرده شد و تفصیل
اختلاطات این شکل درین جداول معلوم است و وجه ضبط آنست
که ضروب این شکل اگر منتج موجبه شود همچون ضربین اولین پس اگر کبرایش
احدای وصفیات اربع نباشد نتیجه تابع است بکبری و اگر احدای اربع
باشد نتیجه تابع است بعکس کبری بدون قید وجود و بضم لادوام صغرا اگر در صغرا
لادوام باشد و اگر منتج سالبه شود همچون ضروب اخیره اگر در احدای مقدمتین

ضرب ثالث دوام موجود باشد یا خود در کبرای ضربین اخیرین دوام موجود
باشد نتیجه دایمه میشود و الا همچون عکس صغرایی شود

جدول نتایج ضربین اولین از شکل رابع

صغری / کبری	الضروریه	الدایمه	مشروطه عامه	عرفیه عامه	مشروطه خاصه	عرفیه خاصه	مطلقه عامه	وجودیه لادوامیه	وجودیه لاضروریه	وقتیه	منتشره	ممکنه عامه	ممکنه خاصه
الضروریه													
الدایمه													
مطلقهٔ عامه													
وجودیه لادایمه													
وجودیه لاضروریه													
وقتیه													
منتشره													
مشروطه عامه													
عرفیه عامه													
مشروطه خاصه													
عرفیه خاصه													
ممکنهٔ عامه													
ممکنه خاصه													



جدول نتایج ضرب ثالث از شکل رابع

	الضروریه	الدایمه	المشروطه العامه	العرفیه العامه	المشروطه الخاصه	العرفیه الخاصه	المطلقه العامه	الوجودیه اللادائمه	الوجودیه اللاضروریه	الوقتیه	المنتشره	الممکنه العامه	الممکنه الخاصه
الضروریه		دائم											
الدایمه													
المشروطه العامه				عقیم									
العرفیه العامه			مشروطه عامه	عرفیه عامه									
المشروطه الخاصه			مشروطه لادائمه	عرفیه لادائمه فی البعض									
العرفیه الخاصه				عرفیه لادائمه فی البعض									
المطلقه العامه						عقیم							
الوجودیه اللادائمه													
الوجودیه اللاضروریه													
الوقتیه													
المنتشره													
الممکنه العامه													
الممکنه الخاصه													

جدول نتایج ضربین اخیرین از شکل رابع

	الضروریه	الدایمه	المشروطه العامه	العرفیه العامه	المشروطه الخاصه	العرفیه الخاصه	المطلقه العامه	الوجودیه اللادائمه	الوجودیه اللاضروریه	الوقتیه	المنتشره	الممکنه العامه	الممکنه الخاصه	الصادقه الخاصه	الصادقه العامه	الکاذبه العامه
الضروریه																
الدایمه																
المشروطه العامه																
العرفیه العامه																
المشروطه الخاصه																
العرفیه الخاصه																
المطلقه العامه																
الوجودیه اللادائمه																
الوجودیه اللاضروریه																
الوقتیه																
المنتشره																
الممکنه العامه																
الممکنه الخاصه																

تنبیه مصنف میگوید که می باید دانستن که ما در ضروب وصفیه اعتبار میکنیم که ضرورت لازم باشد بوصف من حیث هو بس برین تقدیر جمیع احکام که در عکوس و اختلاطات ذکر کرده شد راست می آید همچون که مشروطه عامه منعکس شود کنفسها ثانی آنکه مشروطه خاصه منعکس شود همچون عامه لیکن مقید باشد

بلا دوام در بعض ثالث انکه ممکنه در شکل اول و شکل رابع بمشروطه منتج نمی شود
رابع آن که ضروریه بمشروطه منتج ضروریه میشود در شکل رابع و خامس آنکه مشروطتین
در شکل ثانی و رابع منتج مشروطه میشود و همه این احکام مستقیم است الا که
اختلاط ممکنه بمشروطه در شکل اول برین تقدیر لازم می آید که منتج ممکنهٔ عامه شود
زیرا که امکان چیزی که مستلزم باشد چیزی را بلزوم ضروری موجب امکان
آن لازم است و اگر ضروریت وصفیه را چنین اعتبار کنیم که ضرورت
لازم باشد بذات بشرط اتصاف بوصف این اختلاط منتج نمی شود بدلیلی
که گذشته است و مشروطهٔ سالبهٔ کلیه برین تقدیر بمشروطه منعکس نمی شود
زیرا که جایز است که دو وصف هر یکی ممکن باشد بهر یکی از دو نوع و لیکن در
در یک نوع منافین باشد و در دیگر متنافین نباشد همچون حرارت و جمود
یعنی بسته شدن که هر یکی ممکن است در شکر و در روغن و لیکن در روغن
هر دو جمع نمی شوند و در شکر جمع میشوند و چنان فرض کنیم که یکی ثابت شد
بیکی و یکی ثابت شد بدیگر همچون که بستگی در شکر شد و حرارت در روغن
شد پس صادقست بگوییم که لاشیء من الحار بجامد بالضرورة مادام حارا
مع هذا که مشروطه اگر عکس این باشد کاذب شود که لاشیء من الجامد بحار بالضرورة
مادام جامدا می شود این خود کاذبست زیرا که شکر در حال جمود حار نیز میشود
و هم برین تقدیر ضروریه بمشروطه در شکل ثانی و رابع منتج ضروریه نمی شود زیرا که

صادق است

صادق است که لاشیء من الفرس بحمار سوم مرکوب زید بالضرورة بگوییم در فرض
مذکور سابقا و کل مرکوب زید حمار سوم مرکوب زید بالضرورة مادام مرکوب
زید لا دایما نیز صادق است مع هذا که لاشیء من الفرس بمرکوب زید بالضرورة
کاذبست پس معلوم شد که منتج ضروریه نمی شده است بلکه منتج دایمه شده است
باب ثالث در قیاس شرطیه اقترانیه چونکه از قیاسات حملیه فارغ شد
شروع کرد که بیان قیاسات شرطیه اقترانیه کند و قیاس شرطی آن بود
که شرطیات صرفه شود پس احتمال هست که حملیات صرفه شود و احتمال هست
که مرکب باشد از حملیات و شرطیات آنکه شرطیات صرف باشد یا
یا متصلات باشد یا منفصلات باشد یا مرکب باشد از متصله و منفصله و
آنکه مرکب باشد از حملیه و شرطیه یا حملیه و متصله باشد یا حملیه و منفصله پس پنج
قسم حاصل شد از برای او پنج فصل وضع کرد فصل اول آنست که از دو
متصله مرکب شود و این سه قسم است قسم اول آنست که حد اوسط
جزء تام باشد از هر یکی خواه مقدم باشد و خواه تالی باشد پس در اینجا اشکال اربعه
موجود می شود زیرا که اوسط اگر در صغری تالی باشد و در کبری مقدم باشد شکل
اول میشود همچون کلما کانت الشمس طالعة کان النهار موجودا و کلما کان
النهار موجودا کان العالم مضیئا و اگر بعکس این باشد یعنی در صغری مقدم باشد
و در کبری تالی باشد شکل رابع میشود و اگر در هر دو تالی باشد شکل ثانی میشود

واگر در هر دو مقدم باشد شکل ثالث میشود و شرایط انتاج این اشکال و عدد
ضروب و جهت نتیجه های این اقیسه و بیان انتاج در ان شکلها که بنفسه
بین نباشد همه بهمان طریقه است که در قیاسات حملیه گذشته است اما
این آن وقتست که قیاس از دو لزومیه یا از دو اتفاقیه مرکب شود اگر از دو اتفاقیه
قیاس ممکن باشد چنانکه بعضی جایز دیده اند اما آن وقت که قیاس مختلط باشد
از لزومیه و اتفاقیه در انجا تفصیل هست و آن تفصیل چنان است که اگر قیاس
منتج سالبه شود همچون ضرب ثانی و ضرب رابع از شکل اول و جمیع ضروب
شکل ثانی و ضروب ثلثه از شکل ثالث و ضروب ثلثه اخیره از شکل رابع در این
جمله شرطست که مقدمه موجبه لزومیه باشد و اوسط در او تالی باشد و اگر منتج
موجبه باشد همچون سایر ضروب شرط آنست که اوسط در موجبه لزومیه
مقدم باشد باحد امور ثلثه یا این که تالی باشد باصغر در اتفاقیه یا خود مقدم باشد
باکبر در اتفاقیه یا خود اتفاقیه خاصه باشد عامه نباشد اما آنکه در انتاج سالبه شرط
کردیم از برای آنست که از عدم موافقت ملزوم بچیزی لازم نمی آید که لازم نیز
موافق نشود لکن از عدم موافقت لازم بچیزی عدم موافقت ملزوم نیز لازم
میشود اما آنکه در انتاج موجبه شرط کردیم از برای آنست که از موافقت
لازم بچیزی موافقت ملزوم لازم نمی آید اما از موافقت ملزوم موافقت
لازم لازم می آید و اتفاقیه خاصه شدن موافقت ملزوم را تحقیق می کند زیراکه معتبر

در اتفاقیه

در اتفاقیه خاصه صدق طرفین است و اتفاقیه عامه نیز موجب موافقت ملزوم
میشود وقتی که اوسط تالی باشد باصغر همچنان که در شکل اول اما وقتی که مقدم باشد
باصغر همچون شکل ثالث اگرچه که موجب موافقت نمی شود اما موجب
صدق اکبر و عدم منافاة اکبر باصغر میشود و الا اگر باصغر منافی شود بملزوم
که اوسط است هم منافی شود و خلف لازم آید و در صورت اختلاط
نتیجه تابع میشود باتفاقیه در کیف و در کم الا مگر که اتفاقیه عامه باشد و در شکل
ثانی باشد یا خود در شکل رابع صغری باشد پس درین صورتها نتیجه اتفاقیه خاصه میشود
و می باید دانستن که در صورت اختلاط لزومیه با تفاقیه واجبست که لزومیه
کلیه باشد و همچنان می باید دانستن که در صدق اتفاقیه عامه مجرد صدق تالی کفایت
نمیکند بلکه می باید که بمقدم منافی نباشد و قیاسی که مرکب باشد از دو اتفاقیه
هیچ فایده ندارد زیراکه دانستن او موقوفست بدانستن اکبر و وقتی که اکبر
معلوم می شود که بهمه امور واقعه موافق است زیراکه در اوضاع اتفاقیه معتبر
آن اوضاع است که در نفس امر واقع باشد پس چونکه بحث از اتفاقیات
معد زیاده نفع نشد مصنف باو متعرض نشد بعد ازین بحث از لزومیات
خواهد کردن مصنف میگوید که شیخ تشکیک کرده است در شکل اول که از
لزومیتین مرکب باشد و گفته است که این مقدمه صادقست که کلما کان
الانسان فرسا کان عددا و این نیز صادق است که کلما کان عددا کان زوجا

معلوم شود

مع هذا که کلما کان الانسان فرسا کان زوجا کاذبست و مصنف میگوید که جواب
او آنست که اگر کبری را اتفاقیه بگیرند انتاج ممنوع است زیرا که شرط انتاج اتفاقیه
بالزومیه آنست که اوسط در لزومیه مقدم باشد اینجا تالی شده است و اگر کبری را
لزومیه بگیرند ممنوعة الصدق میشود زیرا که لزومیه کلیه آن وقت صادق می باشد
که بر جمیع تقادیر و اوضاع ثابت شود و از جمله اوضاع اثنین یکی آنست که فرد
شود و بر ان وضع خود زوجیت راست نمی آید پس کبری که کلما کان عددا
کان زوجا است صادق نباشد و مصنف میگوید که در انتاج شکل ثالث
شکلی هست او آنست که اگر شکل ثالث از متصلتین منتج باشد لازم می آید که
میان هر دو چیز لزوم جزئی باشد بان که مجموع شیئین را اوسط کنیم که هر یکی با آن
مجموع لازم است پس یکی بیکی نیز لازم شود بلزوم جزئی مثلا که بگوییم که کلما وجد
النقیضان وجد احدهما و کلما وجد النقیضان وجد الآخر پس نتیجه دهد که قد یکون
اذا وجد احد النقیضین وجد الآخر این خود محال است و مستلزم است که سالبه
کلیه لزومیه ثابت نشود مع هذا که اتفاق کرده اند که سالبه کلیه لزومیه صادقست
فی الجمله و شیخ ذکر کرده است که اولی اینست که اتفاقیه که صغری باشد و لزومیه
که کبری باشد و موجبه باشد در شکل اول منتج نشوند زیرا که برین تقدیر اکبر موجودی شود
هر بار که اوسط موجود شود پس وجود اکبر با صغر خفی نمی شود مصنف جواب
میگوید که گاه شود که موافقت با صغر معلوم نشود تا تنبیه نکنند بموافقتش

باوسط

باوسط پس قیاس مفید شود و همچنان ذکر کرده است که وقتی که صغرای موجبه
اتفاقیه لازم باشد با صغر یعنی سلب لزوم ثابت نشود پس بهمه اوضاع و تقادیر
با صغر لازم باشد و از جمله تقادیر یکی آنست که اصغر مجتمع باشد با اوسط این خود
خلف است زیرا که اکبر از اوسط بالکلیه مسلوب بود در کبری مصنف
جواب می گوید که این تقاضا می کند که هر چیزی که بچیزی لازم باشد بهمه چیزها لازم
باشد و این خود مستلزم آنست که هیچ سالبه کلیه صادق نباشد مع هذا که تصریح
کرده اند بصدق وی قسم ثانی آنست که اوسط از هر یکی ارمعدمین جزء باشد
اما غیر تام باشد یا از هر دو تالی جزء باشد یا خود از مقدم صغری و تالی کبری جزء باشد
یا خود عکس باشد و در هر دو قسم میان طرفین متشارکین اشکال اربعه منعقد میشود
و در جمیع صور نتیجه متصله است که مقدم او متصله است که مرکبست از یک
طرف صغری که غیر متشارک باشد و از نتیجه بالف بین المتشارکین یعنی که آن
طرفین متشارکین را اگر تالیف کنند صغرا و کبرا سازند نتیجه حاصل میشود و آن
نتیجه جزء می باشد از نتیجه مجموع و تالی ان متصله متصله است که مرکبست از یک
طرف کبری که غیر متشارک باشد و از نتیجه که حاصل میشود از بالف طرفین
متشارکین و موضع طرف غیر متشارک در نتیجه همان موضعش است که در
قیاس بود اگر در صغری مقدم بوده باشد در اصغر نیز مقدم میشود و اگر آنجا تالی بوده
باشد در اصغر نیز تالی میشود و اگر انجا در کبری مقدم بوده باشد اینجا نیز در اکبر مقدم

شیخ صح
وکبری سالبه لزومیه باشد نتیجه
نیز سالبه لزومیه می شود از برای
ان که اگر اکبر صح

واقسام چهار است زیرا که اوسط
یا نیست یکی از هر دو مقدم جزء
باشد صح

میشود واگر انجا در کبرا تالی بوده باشد انجا نیز در اکبر تالی میشود وچون که قیاس در
جمیع اقسام مشتمل است بسه طرف یک طرف غیر مشارک از صغری ویک طرف
غیر مشارک از کبری ویک طرف متشارک از هردو واین طرفان متشارکان
یا مقدم اند یا تالی اند یا یکی مقدم ویکی تالی پس از میان طرفین متشارکین
سه نتیجه تالیف حاصل میشود خواه که مشتمل باشد بشرایط انتاج خواه نباشد
وچونکه سان انتاج درین دو نوع مختلف شد هر یکی را علی حده بیان کردند
که هر بار که متشارکان در هر شکل از هر قسم مشتمل باشند بشرایط انتاج آنجا
قیاس منتج میشود باین شرط که مقدمه که تالی او مشارکست موجبه باشد
واگر مشارکت میان دو مقدم باشد مطلقا منتج میشود خواه که موجبتین باشند
وخواه که سالبتین باشند ودر جمیع اقسام سان لزوم نتیجه بشکل ثالث است
وحد اوسط استلزام هر یکی است از متشارکین آخر را مثلا که میگوییم که ملازمه
مساویه که میان متشارکین هست مستلزم اصغر است وملازمه مساویه
میان متشارکین مستلزم اکبر است پس از شکل ثالث لازم آمد که اصغر
مستلزم اکبر است بلزوم جزئی مثال او در قسم اول یعنی آنکه اوسط
جزء باشد از هر دو مقدم قد یکون اذا کان کل ج ب قد ه وقد یکون اذا کان
کل ب ا فو ز سه این صغری وکبری آنست که قد یکون اذا کان قد یکون اذا
کان کل ج ا قد ه فقد یکون اذا کان کل ج ا فو ز سان انتاج این قیاس

آنست

آنست که بر تقدیر صدق این هر دو ملازمه که میان جزئین متشارکین از صغری
کبری هست صادق میشود که کلما کان کل ج ب وکل ج ا واین را بصغری ضم
میکنیم از شکل ثالث منتج اصغر میشود وهمچنان بر ان تقدیر صادقست
کلما کان کل ب ا فکل ج ا واین را بکبرا ضم می کنیم از شکل ثالث منتج اکبر
میشود واین مجموع از شکل ثالث منتج مطلوب میشود ومثال او در قسم ثانی یعنی
آنکه اوسط جزء باشد از دو تالی قد یکون اذا کان ده فکل ج ب وقد یکون
اذا کان و ز فکل ب ا آنتیجه میدهد که قد یکون اذا کان قد یکون اذا کان
ده فکل ج ا فقد یکون اذا کان و ز فکل ج ا زیرا که بتقدیر صدق ملازمتین
که میان جزئین متشارکین هست صادقست که کلما کان کل ج ب فکل ج
ا واین را بصغری ضم می کنیم از شکل اول منتج اصغر میشود وهمچنان بآن تقدیر
صادقست که کلما کان کل ب ا فکل ج ا واین را بکبری ضم می کنیم شکل
اول میشود ومنتج اکبر میشود واین مجموع از شکل ثالث منتج مطلوب میشود
ومثال او در قسم ثالث یعنی آنکه اوسط در صغری جزء مقدم باشد ودر کبری جزء
تالی باشد قد یکون اذا کان کل ج ب قد ه وقد یکون اذا کان و ز فکل ب ا
پس نتیجه میدهد که قد یکون اذا کان قد یکون اذا کان کل ج ا قد ه فقد یکون
اذا کان و ز فکل ج ا ومثال او در قسم رابع یعنی آنکه اوسط جزء تالی باشد
در صغری وجزء مقدم باشد در کبری قد یکون اذا کان ده فکل ج ب وقد

وقد یکون اذا کان کل ب آ فو ز نتیجه میدهد که قد یکون اذا
کان د ه فکل ج آ فقد یکون اذا کان کل ج آ فو ز و بیان این دو نتیجه ظاهر است
از ما سبق و اگر احدای مقدمتین کلیه باشد ملازمه متساویه از متشارکین لازم
نیست بلکه کفایت میکند در اوسط که مقدم مقدمه کلیه لازم باشد بطرف
آخر مشارک از مقدمه اخری و می باید دانستن که مقدم متصله کلیه اگر جزئی شود همان
در قوت کلیه است زیرا که مقدم مستلزم است و وقتی که بعض مستلزم شود
کل نیز مستلزم میشود و اگر تالی متصله موجبه کلیه کلی باشد در قوت جزئی میشود زیرا
که وقتی کل لازم شود جزو نیز لازم می شود و اگر مقدم متصله جزئیه کلی باشد در قوت
جزئی میشود زیرا که وقتی که کل مستلزم باشد در بعض اوقات جزو نیز مستلزم
می شود در بعض اوقات و اگر تالی موجبه جزئیه کلی شود در قوت جزئی می شود
زیرا که وقتی که کل لازم شود جزو نیز لازم میشود و اگر تالی سالبه جزئیه جزئی شود
در قوت کلی میشود زیرا که وقتی که لزوم از جزو مسلوب باشد از کل نیز
مسلوب میشود و نوع دوم آنست که متشارکان از دو طرف مشتمل
شرایط انتاج شوند و بالقوه بالفعل نتیجه دهند از هر شکل که باشد مشتمل
نباشد بعد از آن که این قوتها که ذکر کرده شد مرعی باشد در قسم اول واجب است
که یکی از متصلتین بعینه یا خود بعد از فرض کلیتش اگر کلی نباشد منضم شود
بنتیجه تالیف از متشارکین یعنی این دو را اگر منتج بودندی نتیجه می بود بآن

نتیجه یا خود بعکس آن نتیجه بعد از فرض کلیت آن عکس منتج شود مقدم متصله
کلیه را و در قسم ثانی واجب است که نتیجه تالیف چنان شود که تالی احدای
متصلتین اگر در کیف موافق باشند منتج شود تالی متصله اخری را و اگر در کیف
شوند نتیجه تالیف چنان شود که با حدطرفی موجبه کلیه منتج شود تالی سالبه اش را
و در قسم ثالث و رابع واجب آنست که مقدم را استنتاج کنند چنانکه در
قسم اول بود یا خود تالی را استنتاج کنند چنانکه در مختلفین در کیف از قسم ثانی
بود و برهان انتاج جمیع اقسام از شکل ثالث است الا ان صورتها که
استثنا خواهیم کردن و اوسط در قسم اول ملازمه نتیجه تالیف است بآن
طرفی متشارکین که منتج این نتیجه شد مثال قسم اول کلما کان لاشیء من ج ب فد ه
و قد یکون اذا کان کل ب آ فو ز نتیجه این می آید قد یکون اذا کان قد یکون
اذا کان لاشیء من ج آ فد ه فقد یکون اذا کان لاشیء من ج آ فو ز بیان
این انتاج آنست که بتقدیری که لاشیء من ج آ لازم باشد بکل ب آ
پس کل ب آ مستلزم باشد لاشیء من ج آ را و د ه را نیز بواسطه استلزام
لاشیء من ج آ را که مستلزم د ه است پس این دو مقدمه صادق شد
که کلما کان کل ب آ فلاشیء من ج آ و کلما کان کل ب آ فد ه و ازین دو مقدمه
اصغر نتیجه شد از شکل ثالث و همچنان کل ب آ مستلزم میشود لاشیء من ج آ را
استلزام کلی و و ز را استلزام جزئی پس ازین دو مقدمه اکبر نتیجه شد

مختلفین صح

از شکل ثالث و این مجموع اصغر و اکبر منتج مطلوب میشود از شکل ثالث و در
قسم ثانی یعنی آنکه حد اوسط جزء باشد از هر دو تالی اگر مقدمتین موجبتین باشد اوسط
سلب ملازمه غیر منتج من المتشارکین منتجه تالیف است مثال او آنست که قد یکون
اذا کان کلما کان د ه فلا شیء من ج ا فلیس کلما کان و ز فلا شیء من ج ا
بیان او آنست که بآن تقدیر که صادق شود که لیس البته اذا کان لا شیء من ج ا
فلا شیء من ج ب اصغر لازم می آید زیرا که آن تقدیر بصغرا از شکل ثانی منتج
اصغر است و این تقدیر کبری است درین شکل ثانی پس اکبر نیز لازم می آید
زیرا که لازم آن تقدیر که لیس البته اذا کان لا شیء من ج ا فکل ب ا است
بکبرا منتج اکبر است از شکل ثانی که ان لازم کبری باشد در ان شکل و اگر مقدمتین
درین قسم ثانی هر دو سالبه باشند حد اوسط ملازمه منتج از متشارکین منتجه تالیف است
مثال او آنست که گذشت الا که در اینجا مقدمتین سالبه اند اما منتجه بعینه همان منتجه است
و بیان او آنست که بان تقدیر که کل ب ا لازم باشد بلا شیء من ج ا اصغر
لازم می آید زیرا که مقدم این ملازمه درین تقدیر مستلزم میشود تالی صغرا را بواسطه
قیاسی که منتج اوست و این استلزام را که کبری سازیم و صغرای قیاس را
صغرا سازیم اصغر لازم می آید از شکل ثانی و بان تقدیر اکبر نیز لازم می آید زیرا که ان
تقدیر را اگر از شکل ثانی کبری سازیم و کبرای قیاس را صغرا سازیم اکبر منتجه
میدهد و اگر مقدمتین درین قسم مختلفتین باشند اوسط ملازمه مقدم موجبه است

ده فلا شیء من ج ب و قد یکون
اذا کان و ز کل ب آنتیجه
این است که قد یکون اذا کان
صح

تالیف

تالیف مثال او همان مثال است که گذشت الا که در اینجا صغری سالبه جزئیه
می باید و منتجه بعینه همان منتجه است الا که اصغر سالبه است و اگر موجبه کلیه است
و بیان او آنست که بتقدیر ملازمه و ز بلا شیء من ج ا اصغر لازم می آید زیرا که
مقدمش بواسطه استلزام قیاس که منتج تالی صغری باشد مستلزم تالی صغرا است
و این استلزام را کبرا می سازیم و صغرای قیاس را کبرا می سازیم و از شکل
ثانی منتج اصغر میشود و اکبر نیز لازم می آید زیرا که عکس آن تقدیر را کبرا می سازیم
و کبرای قیاس را صغرا می سازیم منتج اکبر میشود و در قسم ثالث یعنی انکه اوسط جزء
باشد از مقدم صغری و تالی کبری الرسمیه تالیف مقدم صغری باشد و کبری موجبه
باشد پس اوسط ملازمه منتجه تالیف میشود بمنتج مثال او کلما کان لا شیء من ج ب
قد ه و قد یکون اذا کان و ز فکل ب ا منتجه میدهد که قد یکون اذا کان قد یکون
اذا کان لا شیء من ج ا قد ه فقد یکون اذا کان و ز فلا شیء من ج ا و بیان او
آنست که بان تقدیر که لا شیء من ج ا لازم باشد بکل ب ا اصغر لازم می آید
زیرا که کل ب ا درین تقدیر مستلزم مقدم اصغر است که لا شیء من ج ا است
که عکس تقدیر است و مستلزم تالی اصغر است که د ه است زیرا که قیاسی که
منتج مقدم صغری باشد صادقست و مقدم صغری خود مستلزم تالیش است
که ا و د ه و هم بآن تقدیر اکبر نیز لازم می آید چنانکه آن تقدیر را کبری می سازیم
و کبرای قیاس را صغرا می سازیم و از شکل اول منتج اکبر میشود و اگر در قسم

ثالث کبرا سالبه باشد پس حد اوسط ملازمه منتج از طرفین متشارکین نتیجه تالیف
میشود و مثال همان سابق است الا آنست که کبری سالبه است و نتیجه
اینست که قد یکون اذا کان کلما کان لا شیء من ج آ قد ه فلیس کلما کان و ز
فلا شیء من ج آ و بیان او آنست که بتقدیر که کل ب آ لازم شود بلا شیء
من ج آ مقدم اصغر تالیش را مستلزم میشود از شکل اول و تالیش د ه است و آن تقدیر را
که کبرا سازیم و کبرای قیاس را صغرا سازیم از شکل ثانی منتج اکبر نیز می شود و اگر
در قسم ثالث نتیجه تالیف تالی کبرای سالبه باشد اوسط ملازمه منتج از متشارکین است
نتیجه تالیف مثال او کلما کان ج ب قد ه و لیس کلما کان و ز فبعض ب
آ نتیجه میدهد که قد یکون اذا کان کلما کان کل ج آ قد ه فلیس کلما کان و ز
فکل ج آ بیان او آنست که بتقدیر ملازمه کل ج ب بکل ج آ اصغر لازم
میشود زیرا که مقدم اصغر برین تقدیر مستلزم است مقدم صغری را که او
مستلزم تالی صغرا است که او تالی اصغر است و اکبر نیز لازم می آید
زیرا که تالی اکبر مستلزم تالی کبرا است پس این ملازمه را کبری می سازیم و کبرای
قیاس را صغرا می سازیم منتج اکبر میشود و حکم قسم رابع یعنی انکه حد اوسط جزء
باشد از تالی صغری و مقدم کبری همان حکم قسم ثالث است الا در یک چیز
و او آنست که این قسم منتج موجبه کلیه است از شکل اول وقتی که تالی
متصله موجبه کلیه باشد مقدم کبرای موجبه کلیه را از شکل اول و حد اوسط در او

منتج صح

ملازمه

نتیجه

ملازمه تالیف است بمقدم صغری و بیان او بعد از احاطه ما سبق بر تو خفی
نیست و همچنان بیان انتاج سایر اشکال و سایر ضروب درین چهار قسم
بعد از استحضار شرایط و ضابطهای کلیه که ذکر کرده شد بر تو خفی نمی ماند
و می باید دانستن که در انتاج این اقترانات در همه صورت معتبر است که نتیجه
یکشی شود که مقدمتین لازم باشند و مقدمتین متشارک باشند در چیزی که حد
اوسط باشد و بسبب آن بمطلوب مناسبت داشته باشند و این خود
البته در هر انتاج لازم است اما ایجابرای تذکر آورد که غفلت نشود و مصنف
میگوید که اگر تو متنبه شوی با انتاج بعض صورتها که ما با انتاج وی حکم نکردیم
و شرایط انتاج را مستجمع بالی او را باین کتاب الحاق بکن زیرا که ما که
با انتاج وی حکم نکردیم نه از ان سبب است که دلیل عقیمی او ظاهر شده باشد
بل که از انست که بدلیل انتاج مطلع نشدیم و الله اعلم قسم
ثالث از فصل اول آنست که اوسط جزء تام باشد از یک مقدمه و غیر تام
باشد از مقدمه دیگر و آن آن وقت میشود که احد طرفی احدی مقدمتین شرطیه
باشد تا که اوسط از وجه غیر تام باشد بسبب آنکه آن شرطیه بمقدمه اخری متشارک
باشد در احد طرفین مثال او کلما کان ج د فکلما کان آ ب فهو و کلما کان
و ز قد ه نتیجه این می باشد که کلما کان ج د فکلما کان آ ب قد ه و حکم این
قیاس همان حکم آن قیاس است که مولف باشد از حملیه و متصله الا که متشارک

دراو حملیه است و دراینجا شرطیه است و نتیجه تالیف درینجا از قیاس شرطی است
و دراو از قیاس حملی است و شرایط انتاج و عدد ضروب در هر شکل ازانجا
معلوم میشود فصل ثانی دران قیاسات شرطیه است که مرکب باشند
از دو منفصله او تر سه قسم است زیراکه اوسط یا جزء تام باشد از هر یکی یا خود
جزء غیر تام باشد از هر یکی یا خود از یکی جزء تام باشد و از یکی جزء غیر تام باشد قسم اول
آنست که جزء تام باشد از هر یکی پس اگر هر دو منفصله حقیقیه باشند نتیجه او دو متصله
میشود از دو طرف و هر دو موجبه زیراکه هر یکی مستلزم نقیض اوسط است
و نقیض اوسط مستلزم طرف اخر است و هم نتیجه او دو سالبه میشود مانعة الجمع
و دو سالبه میشود مانعة الخلو و دو منفصله حقیقیه می شود سالبه و شیخ میگوید که قیاس
که مؤلف باشد از حقیقیتین منتج نمی شود زیراکه طرفین او که غیر وسط است
اگر بیکدیگر مغایر باشند کاذب میشوند زیراکه شیء واحد بدو جزء نقیض
نمی شود و اگر بیکدیگر متحد باشند لازم می آید که شیء بنفس خود معاند باشد و مصنف
می گوید که جواب او انست که لانم که اگر متغایران باشند کاذب
شوند چرا نشاید که طرفان متساویان باشند و اوسط بیکی نقیض باشد و بیکی
منافی باشد و بتقدیری که مغایر نباشند متحد نباشند سخن شیخ چون راست
می آید که عنادش بنفس خود لازم می آید گفته است بلکه لزوم شیء بنفس خود
لازم می آید می بایست گفتن زیراکه نتیجه متصله است بعد از ان اگر سوال

موجبه

کنند

کنند که بیان این نتیجهای منفصله بواسطه قیاسی است که احد مقدمتین او مخالف
قیاس است در حد واحد و همچنان قیاس خلف نیز چنانست و در قیاس خود
لازم بود که بیان بمقدمه غیریه نباشد یعنی در حدود موافق باشد بحدود قیاس حتی
که شیخ منع کرد قیاسیت جزء الجوهر بوجه ارتفاعه از ارتفاع الجوهر را که بعکس
نقیض مبین میشود مصنف جواب میدهد که آن وقت مقدمه اجنبیه می باشد
که در دو حد مخالف باشد بحدود قیاس و شیخ نیز او را منع کرد اما آن که در یک
حد مخالف باشد فقط بیان با و ممنوع نیست و اگر احد مقدمتین از منفصلتین
جزئیه باشد نتیجه نیز جزئیه متصله می باشد و اگر یکی سالبه باشد نتیجه نیز سالبه جزئیه
می شود از طرفین که معدمش طرف موجبه می شود و تالیش طرف سالبه میشود
یا خود عکس او و الا اگر یکی ازین دو سالبه صادق نشود نقیض ایشان صادق
میشود پس هر طرف از هر یکی مستلزم آخر میشود و متساویین می باشند
و عناد حقیقی لازم می آید میان دو جزء سالبه و شیخ گفته است که سالبه سالبة
الجزء یعنی سالبه که جزاش سالبه باشد بمنفصله دیگر که مرکب شود منتج نمی شود
مثلا که لیس البته اما ان یکون العدد زوجا او لا فردا که بمنفصله دیگر ترکیب
کنند در بعض صور حق ایجاب میشود و در بعض صور حق سلب می شود
و اختلاف دلیل عقیمی است مصنف میگوید که این اختلاف بعینه در شرایط
موجبة الجزء تر هست پس لازم است که او نیز منتج شود شیخ چرا تخصیص کرد

بسالبه الجزء واگر بمنفصله حقیقیه مانعة الجمع یا خود مانعة الخلو منضم شود نتیجه متصله کلیه می باشد
از طرفین که مقدمش از طرف غیر حصه است در ضم مانعة الجمع و از طرف حصه است
در ضم مانعة الخلو و عکس این نمی شود و الا که غیر حصه حقیقیه میشود و دیگر نقیض اوسط
اعم است از طرف مانعة الجمع و اخص است از طرف مانعة الخلو یا وجوبا
زان تقدیر که غیر حصه بحصه متقابل باشد یعنی در مانعة الجمع جوار منع شرط باشد
و بالعکس یا خود جوار اگر غیر حصه مساوی باشد بحصه و اگر یکی ازین حصه و غیر
حصه جزئیه باشد نتیجه نیز جزئیه میشود از طرفین مقدمش هر چگونه که باشد لکن اگر
کلیه مانعة الجمع باشد بالذات مستلزم نمی شود الا متصله جزئیه را که از نقیض
طرفین مرکب شده باشد و مکان او بشکل اول و بشکل ثالث است
و اوسط این شکلها همان اوسط اول است بعد ازین این متصله که از
تعاکس شده رد میشود بمتصله که از طرفین شود و اگر منفصله حصه سالبه باشد
منتج نمی شود زیرا که جایز است که انفصال حقیقی نباشد میان احد طرفی
مانعة الجمع و نقیض آخر و همچنان انفصال حقیقی نباشد میان احد طرفی مانعة الجمع
و میان لازم مساوی طرف آخر و اگر سالبه منفصله غیر حصه باشد نتیجه متصله
سالبه می شود که جزئیه باشد و مقدمش از مانعة الجمع باشد در اختلاط حصه بمانعة
الجمع و از حصه باشد در اختلاط حصه بمانعة الخلو و الا اگر چنان نباشد لازم می آید
که سالبه کاذب باشد و عکس نمی شود یعنی که مقدم در اول از حصه باشد و در

و در ثانی از مانعة الخلو باشد روا نیست زیرا که جایز است که نقیض اوسط
اخص باشد از طرف مانعة الجمع و اعم باشد از طرف مانعة الخلو و اگر چنانکه متصلتان
هر دو مانعة الجمع باشند یا خود مانعة الخلو باشند نتیجه متصله جزئیه میشود از طرفین
در مانعة الخلو و اوسط نقیض اوسط می باشد از شکل ثالث و در مانعة الجمع
نتیجه متصله جزئیه میشود از نقیض طرفین و مکان او نیز بشکل ثالث و اوسط او
عین اوسط اصل قیاس و این متصله کلیه نمی شود زیرا که جایز است که هر یکی
از طرفین اعم باشد از طرف آخر من وجه و اگر چنانکه یکی از مقدمتین این اختلاط
سالبه باشد نتیجه سالبه جزئیه میشود از طرفین در هر دو اختلاط که مقدم آن سالبه
در مانعة الخلو از موجبه باشد و در مانعة الجمع از سالبه باشد و الا که سالبه کاذب
میشود و بر عکس نمی شود زیرا که جایز است که طرف موجبه اعم باشد از
طرف سالبه و اگر دو منفصله باشد که یکی مانعة الجمع باشد و دیگر مانعة الخلو باشد
نتیجه متصله کلیه باشد از طرفین که مقدمش از مانعة الجمع باشد و انتاج او از شکل
اول می باشد و عکس نمی شود و الا که هر دو حصه باشند و دیگر نقیض اعم است
از طرف مانعة الجمع و اخص است از طرف مانعة الخلو یا وجوبا و یا جوازا
و اگر یکی مقدمه جزئیه باشد اگر مانعة الجمع باشد نتیجه نیز جزئیه است از دو طرف
در شکل ثالث و اوسط نقیض اوسط می شود و اگر مقدمه جزئیه مانعة الخلو باشد
نتیجه از نقیض طرفین مرکب میشود و اوسط عین اوسط می باشد و اگر یکی سالبه

باشد

منتج نمی شود زیرا که چیزی که اخص باشد از بعض چیزی گاه می شود که آن چیز با آن اخص
بعض هر دو کاذب می شوند و بلازم مساوی آن چیز نیز کاذب می شوند
و چیزی که اعم باشد از بعض گاه میشود بعض و بلازم مساوی صادق میشوند پس منتج
متصله نیز نشد و منتج منفصله نیز نشد و منتج مقابل ایشان هر نشد و تو از این سخنها که
ذکر کرده شد معلوم می شود که در انتاج این قسم شرط بوده است که البته
احدای مقدمتین موجبه باشد و همچنان احدای مقدمتین البته کلیه باشد
و چنان می باید که سالبه اش بموجبه اش منافی باشد در وقت اتحاد طرفین
چنان نباشد که سالبه منفصله جزئیه باشد و موجبه مانعة الجمع باشد یا مانعة
الخلو باشد زیرا که میان ایشان منافاة نیست قسم دوم آنک اوسط
جزء غیر تام باشد از هر یکی شرط انتاج این چنین قیاس آنست که
هر دو مقدم موجبه باشند و یکی کلیه باشد و میان دو مقدم منع خلو باشد
و جزئین متشارکین مشتمل باشند بالف منتج و بجهة مانعة الخلو می شود
که مرکب باشد از جزء غیر مشارک و از بجهة تالیف میان هر جزء مشارک
خود و اقسام این قسم پنج است قسم اول آنست که یک جزو از یک
مقدمه مشارک باشد بجزو واحد از مقدمه دیگر مثال او کل ا اما ب و اما ج
و اما کل ج د و اما کل د ه بجهة میدهد که کل ا اما ب و اما د و اما ه و نتیجه
از بجهة جزء شد و برهان او آنست که واقع خالی نیست از قیاسی که منتج

بجهة بالف باشد و از احد اخیرین و منع جمع واجب نیست در همه اقسام
خمسه زیرا که احتمال هست که لازم اعم باشد و قسم ثانی آنست که جزو واحد
مشارک باشد بدو جزء مثال او کل ا اما ب و اما ج و کل ج اما د و اما ه بجهة
میدهد که کل ا اما ب و اما د و اما ه زیرا که خلو نمی شود از غیر مشارک و از احد
قیاسین منتجین و قسم ثالث آنست یک جزو از یک مقدمه مشارک باشد
بجزئی از مقدمه اخری و جزو دیگر از یکی بجزو دیگر از اخری مثال او اما کل ا ب و اما
کل ج د و اما کل ب ه و اما کل د ز و از او دو بجهة هست یکی اما کل ا
ب و اما کل ب ه و اما کل ج ز و دوم اما کل ا ه و اما کل ج د و اما کل
د ز و قسم رابع آنست که هر جزو مشارک باشد بهر جزو مقدمه اخری
مثال او اما کل ا ب و اما کل ب ج و اما کل ج ا و اما کل ب د
بجهة میدهد که اما بعض ب ج و اما کل د ا و اما کل ب ا و اما بعض ج د
و این بجهة مشتمل است بر چهار جزء که بانتاج تالیفاتست و قسم خامس آنست
که یک جزء مشارک باشد بکل واحد از دیگر و جزء آخر همان با احد جزئی آخر
مشارک باشد مثال او اما کل ا ب و اما کل ج د و اما کل د ه و اما کل
د ا و این دو بجهة دارد یکی اما کل ا ب و اما کل ج ه و اما کل ج ا و دوم
اما بعض ب د و اما کل د ه و بجهة این قسم مرکبست از جزء مشارک و اما کل ج ا
با احد مقدمتین و از بجهتی بالعین و تو میدانی که اشکال اربعه منعقد می شود

از دو منفصله در هر قسم از اقسام خمسه و صغری از کبری ممیز میشود باعتبار
جزئین متشارکین و این نیز بعد ازین بر تو خفی نیست که در هر شکل عدد ضروب
چند است و اشتراک اجزا از یک شکل میشود یا خود از اشکال متعدده می شود
و نتایجش نیز معلوم است که واحد است یا اکثر آنجا که واحد باشد از سه
جزء مرکب است یا اکثر و شیخ از مفصلین حملیه استنتاج کرده است
از شکل ثانی همچون که کل آ ا ب و ا ج و لا شیء من د ا ب و ا ج
نتیجه میدهد که لا شیء من آ د مصنف میگوید که اینجا مفصلین شبیه بالحملیه است
بلکه همان حملیه است که حمل انفصال اعتبار میکنیم از ان سبب منتج حملیه
شد اما این که منفصله باشد و مفید حملیه باشد معلوم نیست **قسم** سوم از اقسام
اقترانات شرطیه که از مفصلین باشد آنست که اوسط جزء تام باشد از
احدای مقدمتین و جزء غیر تام باشد از مقدمه اخری و نتیجه در وی مابعد انحلال می شود
مرکب از جزء غیر مشارک و از نتیجه تالیف میان شرطیه که جزء واقع میشود
از یک مقدمه و میان شرطیه اخری که مقدمه واقع می شود زیرا که واقع
خالی نمی شود از ان جزء و از قیاسی که منتج آن نتیجه باشد **تتمه** یعنی کلامی
که تتمیم کلمات سابقه کند آنست که گاه میشود که اشتراک در قیاسی
که مرکب باشد از مفصلین یا خود از مفصلین در جزء تام نیز میشود و در جزء
غیر تام نیز می شود پس باعتبار هر اشتراک نتیجه میدهد و باعتبار ترکیب اجزاء

متشارکه

متشارکه نتیجه دیگر میدهد بعد ازین بیان خواهد شدن ان شاء الله تعالی **فصل**
ثالث از اقترانات شرطیه انست که مرکب باشد از حملیه و متصله
و مشارک حملیه با تالی متصله باشد یا مقدم متصله خواه که حملیه صغری باشد
یا کبری باشد پس اقسام وی چهار شد اول انکه مشارک تالی متصله باشد
و حملیه کبری باشد دوم آنک حملیه صغری باشد و انتاج این هر دو قسم مشروط است
باین که متصله موجبه باشد و متشارکین مشتمل باشند سالب مسح که در او
مرعی شده باشد کبرا شدن حملیه در قسم اول و صغری شدن در قسم ثانی یا خود
مشروطست باین که نتیجه تالیف حملیه که منضم شود مسح تالی سالبه باشد
و نتیجه این دو قسم متصله است که مقدم ان نتیجه مقدم متصله است که احدای
مقدمتین است و تالی ان نتیجه نتیجه تالیف است که حال حملیه در وی مراعی
شده باشد مثال قسم اول از شکل اول ان کان ج د فکل ا ب و کل ب ه
نتیجه میدهد که ان کان کل ج د فکل آ ه و مادی ضروب را در باقی اشکال
بان قیاس میتوان کردن و بعض مطعین قایل شده است که سالبه منقلب
میشود بموجبه پس عدد ضروب در هر قسم بیش از زیاده میشود زیرا که سالبه
مسح موجبه میشود باعتبار انقلاب سالبه بموجبه بعد از ان نتیجه موجبه
نیز بسالبه منقلب میشود و بیان انتاج در قیاس که از موجبه متصله باشد
از شکل اول است و در قیاس که از سالبه متصله باشد از شکل ثانی است

شیخ اعتراض میکند باساج قیاس مرکب از حملیه و متصله و میگوید که از صدق
حملیه در نفس امر لازم نمی آید که سعد بر صدق مقدم تر صادق شود والا اگر لازم
شود پس این مقدمه که کلما کان الخلاء موجودا کان بعض البعد قایما بذاته ولا
شیء من القایم بذاته ببعد منتج شود که کلما کان الخلاء موجودا فبعض البعد لیس
ببعد و این خود صادق نیست و خود جواب می دهد که فرض در انست
که مقدم منافی حمله نشود و اینجا منافی است یا خود اختیار می کنیم که نتیجه صادقست
غایتش این باشد که محال مستلزم محال آخر باشد مصنف میگوید که جواب
اول ضعیف است زیرا که فرض کنیم که منافی نشود از عدم منافاة حمله بمقدم
شرطیه لازم نمی آید که حمله صادق شود بتقدیر مقدم شاید که صدقش باقی نمانده
باشد در وقت صدق مقدم و جواب ثانی تر ضعیف است زیرا که منع
مذکور را از اصل قیاس دفع نمی کند غایتش اینست که سند مندفع شود
بلکه جواب او انست که ما دعوی میکنیم که نتیجه منفصله مانعة الخلو است
که لازمست از نقیض مقدم و نتیجه بالیف زیرا که واقع از نقیض مقدم
و قیاس که منتج بعض تالیف باشد خالی نیست بعد از ان اگر اقتصار
می کنیم باین قدر نتیجه ممکن است یا خود رد کنیم بمتصله مذکوره او نیز ممکن است
قسم ثالث آنست که مشارک متصله باشد و حمله صغری باشد و قسم
رابع آنست که مشارک مقدم باشد و حمله کبری باشد و در هر دو نتیجه متصله است

مقدم صح

مقدمش نتیجه تالیف باشد از حمله صغری و مقدم متصله کبری در اول که قسم
ثالث است و از حمله کبری و مقدم متصله صغری در ثانی که قسم رابع است
و تالی آن نتیجه تالی متصله است که مقدمه قیاس شده است بعد از ان
اگر این جزئین متشارکین مشتمل باشند بتالیف منتج نتیجه مید هد علی الاطلاق باین
که جزئیه مقدم کلیه در قوت کلیه باشد و برهان انتاج جمیع ضروب این دو
قسم از شکل ثالث و اوسط مقدم متصله است و اگر اشتمل نباشند
بتالیف منتج واجبست که حمله منتج تالیف یا خود بعکس نتیجه تالیف از جهت
انکه کلیه است منتج باشد مقدم متصله کلیه را و برهان انتاج در ان موضع
که منتج نتیجه تالیف باشد از شکل اول است و اوسط مقدم متصله است
و در ان موضع که منتج عکس نتیجه تالیف است برهان از شکل ثالث است
و اوسط آن عکس است و اشکال اربعه منعقد میشود میان متشارکین
در هر قسم مثال شکل ثانی از قسم ثالث لا شیء من ج ب و کلما کان بعض
آ الف لیس ب فوز نتیجه مید هد که کلما کان کل ج آ فوز بیان او آنست
که کلما کان کل ج آ فبعض آ لیس ب صادقست از ان سبب که در قسم
ثانی معلوم شده است و این را که بمتصله ضم کنیم مطلوب حاصل می
میشود از شکل اول مثال شکل ثانی در قسم رابع کلما کان کل ج ب فوز
و کل آ ب نتیجه مید هد که کلما کان کل ج آ فوز بیان او از ما سبق معلوم میشود

وسبحه ابدا در کیف تابع متصله است شیخ میگوید که ایجاب حملیه شرط است
در شکل ثالث در قسم ثالث مصنف میگوید که بطلان او را دانسته زیرا که
حملیه سالبه کلیه سبحه تالیف که موجبه کلیه باشد مقدم متصله را انتاج میکند اگر مقدم
متصله سالب جزئی باشد از شکل رابع و بعکس سبحه بکلیتش سبح مقدم متصله
میشود اگر سالب کلی باشد از شکل ثانی و تو دانسته که دران وقت قیاس
منتج میشود اگر متصله کلیه باشد و دیگر شیخ گفت که سلب شرط شد در مقدم
متصله در شکل از قسم رابع مع هذا که آن دلیل انتاج که درین شکل در قسم ثالث
ذکر کرده بودند درین قسم رابع موجود است و دیگر گفت که در شکل ثانی
از قسم رابع واجبست که حملیه بمقدم متصله موافق باشد در کیف مصنف میگوید
که فساد او را دانسته که وقتی که مشتمل باشند بتالیف منتج قیاس نتیجه میدهد مع
هذا که در کیف مختلف باشند فصل رابع از افرادات شرطیه در بیان
آنست که مرکب باشد از حملیه و منفصله او مر دو قسم است یکی آنکه منتج
حملیه باشد او را قیاس مقسم میگویند و در او واجبست که عدد حملیات بعدد
اجزاء انفصال باشد بیش و کم نباشد تا که متالف شود هر حملیه بیک جزء از اجزاء
انفصال و قیاس باشد که منتج حملیه باشد که مطلوبست و این قیاسها همه از
شکل واحد باشند یا خود از اشکال باشند و حد اوسط در هر قیاس مغایر
حد اوسط است در قیاس آخر و الا که دو قضیه در طرفین یکی باشد از حملیات

اول صح

مختلفه صح

وار اجزاء

وار اجزاء منفصله زیرا که طرفی سبحه خود همان است و وقتی که وسط نیز همان آن
وسط باشد پس دو قضیه نباشد یکی باشد و این حدود وسطی در شکل اول محمولات
اجزاء منفصله می باشند اگر منفصله صغرای باشد و موضوعات حملیات
می باشند و اگر منفصله کبری باشد موضوعات اجزاء منفصله می باشند
و محمولات حملیه میشوند و در شکل ثانی مطلقا محمولات می باشند و در شکل رابع عکس
شکل اول می باشند و شرط انتاج اینست که هر شکل در هر قسم مشتمل
شرایط انتاج آن شکل باشد و برهان انتاج این قیاس آنست که لابد است
که احد اجزاء منفصله صادق شود در نفس امر زیرا که پس صادق شود با آن حملیه
که با و مشارکت دارد در طرف و منتج مطلوب شود و ترا معلوم است
که انتاج آن وقت میشود که منفصله موجبه کلیه باشد یا حقیقیه یا خود مانعة
الخلو و اگر مانعة الجمع باشد منتج نمی باشد الا مگر اجزاء مانعة الجمع نقیض آن اجزا
باشد که در مانعة الخلو واجب است زیرا که برین تقدیر بر مانعة الخلو مردود میشود
و سبحه مانعة الخلو میدهد و قسم دوم آنکه سبحه حملیه نباشد و او غیر قیاس مقسم است
پس منفصله که هست اگر مانعة الخلو باشد و حملیات نیز بعدد اجزاء منفصله
باشد هر حملیه بجزئی از اجزاء منفصله متالف میشود و قیاس منتج می باشد
لکن اگر نتایج متحد نباشند پس سبحه قیاس اصل منفصله مانعة الخلو می شود
مرکب از ان نتایج و اگر یک سبحه بیکی دیگر متحد شود هر دو جزء واحد میشود

و در شکل ثالث مطلقا موضوعات می باشند صح

از نتیجهٔ اصل و اگر حملیات زیاده باشد از اجزاء منفصله لابد است که جزئی
از اجزاء منفصله مشارک باشد بدو حملیه و الا که یکی حملهٔ اجنبی باشد و از قیاس خا ج
باشد پس آن جزء باعتبار مشارکتش بهر حملیه یک نتیجه میدهد و باعتبار مجموع نتیجهٔ
ثالث میدهد و اگر حملیات ناقص باشد از اجزاء منفصله مثلا حملیه واحد باشد
و منفصله ذات جزئین باشد اگر حملیه بهر جزء مشارک باشد سه منفصله مانعة الخلو
میشود از دو سه و الا اگر مشارکت حملیه همان بیک جزء باشد سه مرکب میشود
از سهٔ تالیف و از جزء غیر مشارک و دلیل این مجموع ظاهر است از آنکه در قیاس
مقسم ذکر کرده شد و مصنف می گوید شیخ زعم کرده است که حملیه واحده
اگر صغری باشد قیاس منتج نمی شود و فساد این سخن که شیخ زعم کرده است
معلوم شد از تقریر سابق که حملهٔ واحده منتج است مطلقا خواه صغری باشد
و خواه کبری و اگر منفصله قیاس اصل مانعة الجمع باشد اگر سهٔ تالیف چنان
باشد که منتج باشد طرف مشارک را از منفصله پس قیاس اصل منتج میشود
منفصله مانعة الجمع را که مرکب باشد در سهٔ تالیف و طرف آخر یا خود سه طرف
آخر زیرا که طرف مشارک لازم است سهٔ تالیف و دلیل لزوم قیاسی است
که مرکب است از حملی و متصله و منافی لازم خود منافی ملزوم است و اگر
چنانکه طرف مشارک منتج باشد سهٔ تالیف را قیاس اصل منتج می شود متصله
سالبه جزئیه را که مقدم او سه تالیف باشد و تالی او طرف آخر باشد و الا که

جزئی مانعة الجمع که طرف مشارک است مستلزم باشد طرف آخر را پس مانعة الجمع باشد
اما منعکس نمی شود یعنی این سالبه چنان نمی شود که مقدمش طرف آخر باشد و تالی
سه تالیف باشد زیرا که جایز است که لازم اعم باشد و حکم مانعة الخلو که سالبه
باشد همان حکم مانعة الجمع است که موجبه باشد و بالعکس لکن سه سالبه میشود
و الا که اصل سالبه کاذب می شود زیرا که سه تالیف لازم است بطرف
مشارک در مانعة الجمع و ملزوم است طرف مشارک را در مانعة الخلو و منافی
لازم منافی ملزوم است و ملزوم ملزوم همان ملزوم است و حصهٔ موجبه سه
میدهد در آن موضع که مانعة الجمع و مانعة الخلو سه میدهند اما حصهٔ سالبه سه
نمی دهد و هر یکی از مانعة الجمع و مانعة الخلو سه میدهد در موضعی که صاحبش نتیجه
دهد اگر چنانکه اجزاء هر یکی را سعایض اجزاء دیگر تبدیل کنند زیرا که هر یکی بر آن
تعدی بصاحبش مردود می شود و در حکم او میشود و درین اقسام فرق نیست
همان آنکه حملیه صغرا شود یا کبری شود همان نتایجش آنست که ذکر کرده شد
الا در آن صورت که منفصله اصل قیاس چنان شود که موضوع همه اجزایش
حد وسط باشد و انفصال باعتبار کل واحد از ما صدق حد اوسط باشد نه باعتبار
بس صح مجموع من حیث هو در آن صورت اگر منفصله مذکوره کبری باشد سه اش
همچون کبری میشود در ایجاب و سلب و در حسش یعنی در منع جمع و منع خلو و حصهٔ
لکن اینچنین قیاس بقیاس حملی مشابه تر است و منفصله مذکوره بقضیهٔ حملیه

مشابهتر است مصنف میگوید که شیخ گفته است که منفصله که مشترک
الاجزا باشد در احد جزئین وقتی که صغری باشد و حملیات کبری باشند که مشترک
باشند در هیچ شرطست که آن منفصله موجبه شود و اگر آن منفصله کبری باشد
شرط آنست که اجزاء سالبه اش موجبه باشد و فساد سخن شیخ خود بر تو ظاهر است
ازین سخنها که گذشت زیرا که معلوم گشت که منفصله اگر موجبه باشد و اگر سالبه
باشد صغری باشد یا کبری باشد منتج است بعد از شرایط مذکوره فصل
خامس در قیاس شرطی که مرکب باشد از متصله و منفصله و این تربیه
قسم است زیرا که ازین خالی نیست که حد اوسط جزء تام باشد از هر دو یا خود
غیر تام باشد از هر دو یا خود از یکی تام و دیگر غیر تام باشد قسم اول آنست
که از هر یکی جزء تام باشد اینجا نظر بمشارکت مقدم متصله و تالی متصله است
زیرا که مقدم و تالی منفصله ممیز بالطبع نیستند پس وقتی که متصله صغری باشد
شکل اول از شکل ثانی ممیز نمی شود و شکل ثالث از شکل رابع متمیز نمی شود
و اگر متصله کبری شود شکل اول از شکل ثالث متمیز نمی شود و شکل ثانی از
شکل رابع ممیز نمی شود پس در هر قسم اقسام اربعه محقق شد زیرا که متصله یا صغری
باشد یا کبری و در هر دو صورت حد وسط یا مقدم اوست یا تالی او و شرط
انتاج در اقسام اربعه ایجاب احدای مقدمتین است و کلیت احدای
مقدمتین است بعد از آن اگر متصله موجبه باشد شرط اینست که بتالیش

جزء ص

رعایت ص

مشارک

مشارک باشد بمنفصله اگر مانعة الجمع باشد و بمقدمش مشارک باشد بمنفصله اگر مانعة
الخلو باشد در موجبه و در سالبه عکس این باشد و بیجه درین قیاس تابع است بمنفصله
در ایجاب و سلب و در جنس یعنی در منع جمع و منع خلو زیرا که چیزی که ممتنع الا
میشود بملزوم و چیزی که واقع خالی نباشد از او و از ملزوم پس خالی نمی شود از و
و از لازم آن ملزوم و اگر متصله سالبه باشد شرط اینست که کلیه باشد یا خود
مشارک باشد بمقدمش بمنفصله مانعة الجمع یا خود بتالیش بمنفصله مانعة الخلو و
بیجه این قیاس دران وقت که احدای مقدمتین کلیه مانعة الخلو باشد مانعة الجمع
میشود که موافق باشد بمتصله در کم و در کیف و مانعة الخلو تیری باشد وقتی که متصله
کلیه باشد و بیجه تیر تابع او میشود در کم و در کیف و بیجه در ما عدای این صورت
سالبه جزئیه میشود مانعة الخلو و الا که خلف لازم می آید که او کذب متصله است
الا در متصله سالبه کلیه که بتالیش مشارک باشد مانعة الجمع که خلف در اینجا آنست
که تالی متصله مستلزم باشد نقیض خود را دایما اگر مانعة الجمع کلیه باشد و اگر جزئیه
باشد فی الجمله مستلزم شود و مصنف میگوید که درین خلف نظر هست زیرا
که بیان شده است که شئی گاه میشود که نقیض خود لازم می شود یا دایما
یا خود فی الجمله پس وقتی که این جایز باشد خلف نمی شود و مصنف اگرچه اعتراض
کرد اما میگوید که اختلاف شرطیات که دلیل عقیم است باین متبین
میشود که قیاس گاه بتلازم صادق میشود گاه بتعاند پس وقتی که شئی

جماع باشد ملازم ممنع الاجتماع ص

مستلزم نقیض خود شدن روا باشد پس اختلاف ممنوع میشود و با وجود عقیمی
استدلال کردن راست نمی آید تنبیه در ان موضع که هر دو موجبه باشد
و شرط انتاج موجود نشود که نتیجه بدهد که حدودش موافق قیاس باشد پس مانعة
الخلو منتج میشود متصله جزئیه را که مرکب باشد از نقیض اصغر و عین اکبر زیرا که
نقیض اوسط مستلزم این هر دو است و مانعة الجمع منتج میشود متصله جزئیه را
که مرکب باشد از عین اصغر و نقیض اکبر زیرا که اوسط مستلزم این هر دو است
و حصه موجبه منتج میشود هیچ هر دو را از مانعة الجمع و مانعة الخلو اما سالبه منتج نمی شود
شیخ میگوید که حصه وقتی که موجبه جزئیه باشد و کبری باشد بمتصله موجبه
کلیه که مشارک باشد و در تالی منتج نمی شود همچنانکه میگوییم که کلما کان آب
فج د و قد یکون اما ج د و اما و ز که حقیقیه شود مع هذا که منتج نیست مصنف
می گوید که این فاسد است زیرا که هیچه اش هست که قد یکون اما آب
و اما و ز که مانعة الجمع باشد زیرا که و ز منافی شد فی الجمله ج د که لازم است
و چیزی که فی الجمله منافی باشد بلازم منافی می شود فی الجمله بملزوم و هیچه دیگر دارد
که قد یکون اذا لم یکن آب فو ز و میان این از شکل ثالث می شود
و اوسط این شکل نقیض اوسط اصل قیاس است و احسن پیش شیخ
جایز است زیرا که موافقت نتیجه بقیاس در حدود پیش شیخ مرعی نیست
و دیگر شیخ گفته است که این متصله یعنی موجبه کلیه که مشارکه باشد در تالی

بمانعة الخلو که سالبه کلیه باشد منتج نمی شود همچنانکه میگوییم که کلما کان آب فج د و
لیس البتة اما ج د و اما و ز که مانعة الخلو باشد و این دو مقدمه صادق است و
منتج نیست مصنف میگوید که این سخن نیز فاسد است زیرا که هیچه هست
که لیس البتة اما آب و اما و ز که مانعة الخلو باشد و این هیچه اگر صادق نشود
کبری کاذب میشود زیرا که چیزی که واقع خالی نشود از و و از ملزوم چیزی دیگر
پس خالی نمیشود از و و از ان چیزی دیگر و شیخ بسخن خود احتجاج کرده است
که صادق است که بگوییم کلما کان هذا الشیء عرضا کان له محل و لیس البتة اما لم
یکون له محل او لا یکون جوهرا مع هذا که میان طرفین عرضیت و لا جوهریت
ملازم نیست و اگر در کبری لیس البتة اما ان یکون له محل و اما ان لا یکون کل معدا
متناهیا بگوییم میان طرفین تعاند میشود پس اختلاف دلیل عدم انتاج است
و جواب او آنست که قیاس اول منتج است و هیچه اش مانعة الخلو است
سالبه باشد و در قیاس ثانی اگر کبری را عنادیه بگیرند کاذب شود زیرا که
نقیض وی صادقست بر سبیل منع خلو و اگر اتفاقیه بگیرند پس آن شیء اگر در
نفس امر عرض باشد اتفاقیه تر کاذب باشد زیرا که احد جزئین دایما محقق
میشود و سلب راست نمی آید و اگر آن شیء در نفس امر عرض نباشد هیچه صادق
میشود که سالبه مانعة الخلو میشود زیرا که چون هر دو جزء کاذب باشد پس سلب
منع الخلو صادق باشد قسم ثانی از قیاس شرطی که مرکب باشد از متصله

ومنفصله آنست که اوسط جزء غیر تام باشد از هر یکی و بر تو بعد ازین که ماسبق را
تام ضبط کنی خفی نمی شود که درین قسم شرایط انتاج چه چیز است و این قسم دو نتیجه
دارد یکی متصله است و مرکب از طرف متصله که غیر مشارک است و از
منفصله که مرکب باشد از نتیجهٔ تالیف من المتشارکین و از طرف منفصله
که غیر مشارک باشد و نتیجهٔ دوم منفصله است که مرکب باشد از طرف
منفصله که غیر مشارک باشد و از متصله که مرکب باشد از نتیجهٔ تالیف
من المتشارکین و از طرف غیر مشارک از متصله و عدد اقسام و عدد
ضروب این قسم بعد از تامل بتو معلوم است قسم ثالث از اقسام
قیاس مرکب از متصله و منفصله آنست که اوسط جزء تام باشد از یکی و جزء غیر تام
باشد از دیگر و بیان حکم او را دانستهٔ دران که مؤلف باشد از حملیه و منفصله اگر جزء
تام باشد از متصله و همان متصله در مکان حملیه میشود و حکم او همین حکم اینست و اگر
جزء تام از منفصله باشد همین حکم مؤلف از حملیه و متصله می باشد و منفصله مکان
حملیه می باشد فصل سادس از اقترانات شرطیه در کیفیت استنتاج حملیه است
از قیاسات شرطیه اقترانیه و او بر چند وجه متصور است وجه اول آنکه
قیاس مرکب باشد از دو متصله و شرکت هم در جزء تام باشد و هم در جزء غیر تام
و شرط انتاج وی آنست که مقدمتین مشتمل باشند بتالیف منتج نسبت بجزء
تام و شرط دیگر آنست که نقیض نتیجهٔ تالیف من الطرفین المتشارکین که منضم

شود بطرف موجبه منتج طرف سالبه باشد و برهان او دلیل خلف است که نقیض نتیجه را
ضم می کنیم باحدای مقدمتین حتی که منتج نقیض مقدمه اخری میشود مثال او کلما کان
کل ج ب فهو ز ولیس البته اذا کان ز فلیس آ ب نتیجه میدهد که کل ج آ
والا که لیس کل ج آ صادق شود و او را که بصغری ضم کنیم نتیجه میدهد که قد یکون
اذا کان لیس کل ب فهو ز بقیاسی که مؤلف باشد از حملیه و متصله و منعکس
میشود بنقیض کبرای سالبه وجه ثانی آنست که قیاس مرکب باشد
از دو متصله و شرکت در دو جزء غیر تام باشد از هر دو مقدمه و شرط انتاج او
است سلب مقدمتین یعنی که هر دو سالبه باشند و شرط دیگر آنست که نقیض
نتیجهٔ تالیف میان طرفی هر متصله با مقدم متصله منتج باشد تالی را بعد از ان
نتیجهٔ تالیفین مشتمل باشند بتالیفی که منتج مطلوب باشد مثال او لیس دایما اما
لیس کل ج ب و اما لیس کل ب آ که مانعة الخلو باشد و صغری باشد و لیس دایما
اما لیس د اما و اما کل آ د و اما کل د ه که مانعة الجمع باشد و کبری باشد نتیجه میدهد
که کل ج ه و برهان او آنست که مقدمه اولی مستلزم است که کل ج آ
والا که نقیض او منضم میشود بعض مقدمش و منتج میشود متصله را که مستلزم
باشد بعض اولی را و آن متصله اینست که کلما کان کل ج ب فلیس کل ب آ
و مقدمه ثانیه مستلزم است که کل آ ه را والا که بعض او منضم شود بعین معدم
و منتج شود متصله را که مستلزم نقیض مقدمه ثانیه باشد و او اینست که کلما

کان ا د فلیس کل ده ولازم مقدمه اولی ولازم مقدمهٔ ثانیه هر دو مستلزم مطلوبند
وجه ثالث قیاسی است که مرکب باشد از دو منفصله که مشترکان باشند
در جزء تام از هر یکی و در جزء غیر تام از هر یکی و شرط او که منتج حملیه شود آنست که احدی
مقدمتین کلیه باشد و در کیف مختلف باشند و در جنس متحد باشند چنانکه هر دو
حقیقیه باشند یا هر دو مانعة الجمع یا هر دو مانعة الخلو باشند و شرط دیگر آنست که نقیض
نتیجهٔ تالیف من المتشارکین بطرف موجبه منتج طرف سالبه شود و در مانعة
الخلو و بطرف سالبه منتج طرف موجبه شود در مانعة الجمع و برهان او خلف است
از قیاسی که مرکب باشد از حملیه و متصله بعد از ان قیاسی که مرکب باشد از
از متصله و منفصله وجه رابع قیاسی است که مرکب باشد از دو منفصله که
مشترکین باشند در جزء غیر تام از هر یکی و شرط انتاج وی آنست که هر دو منفصله
سالبه شوند و نقیض نتیجهٔ تالیف میان طرفی مانعة الخلو نقیض یکی از دو طرف
منتج شوند عین طرف آخر را و نقیض نتیجهٔ تالیف میان طرفی مانعة الجمع نفس
یکی از دو طرف منتج شود نقیض طرف آخر بعد از ان این دو نتیجه مشتمل
باشند بتالیفی که منتج مطلوب شود وجه خامس قیاسی است که مرکب شود
از متصله و منفصله و شرکت در جزء تام باشد از هر یکی و در جزء غیر تام باشد هم از هر
یکی و ضابطه در منتج شدن این قیاس حملیه را آنست که ان مانعة الجمع یا مانعة
الخلو که بمتصله لازم است با آن مانعة الجمع یا مانعة الخلو که مقدمه قیاس شده است

مشتمل

مشتمل باشند بشرایط انتاج حملیه مطلوبه وجه سادس آنست که مستلزم شود
هر مقدمه حملیه را که منتظم شود از ان حملیه و از حملیه دیگر که مقدمه اخری مستلزم است
اورا قیاسی که منتج مطلوبه شود وجه سابع قیاسی است که مرکب شود
از حملیه و متصله وجه ثامن قیاسی است که مرکب شود از حملیه و منفصله
و ضابطه انتاج هر دو آنست که شرطیه مستلزم باشد حملیه را که بحملیه دیگر که مقدمه
قیاس است منتج مطلوب باشد و جمیع این وجوه بتو معلوم است و کیفیت
اشکال و کمیت ضروب همه معلوم است بعد از ان که ضابطه هر قسم را
ضبط کنی و اگر خواهی که در او ملکه و تمکن بیابی همه ضروب را عد کن تا تمرن
حاصل شود تنبیهات فایده چند است که مصنف بطریق تنبیه
ذکر میکند اول آنست که بیانات سابقه که در استنتاج حملیات از
قیاسات شرطیه ذکر کرده شد ممکن است که بامثال او از اقیسه شرطیه
استنتاج بکنند مثلا که کلما ج ب و کل ب ا است این نتیجه بدهد
که کلما کان د ج فکل د ا زیرا که حملیه اولی مستلزم است که کلما کان کل د ج
فکل د ب و حملیه ثانیه مستلزم است که کلما کان کل د ب
فکل د ا و این هر دو متصله مستلزم مطلوبند پس مطمئن اگر باین سخن
ملتزم شوند و قایل شوند که شرطیه از حملیه نتیجه میشود فبها و الا اگر مناقشه بکنند که
وقت چه این آن بودی که آن متصله ها که استعمال کردی لزومیه بودی و امثال

حملیه

حملیه

مرکب باشد از متصله و منفصله
و اشتراک در جزء غیر تام باشد
از هر یک و ضابطه انتاج وی
آنست که

این مناقشها بر ایشان بان بیانات سابقه اشکال لازم می آید که این مناقشها
در ایشان نیز جاری است بس چون در انجا مفید گشت و انجا نگشت تنبیه
ثانی آنست که این وجوه ثمانیه که در استنتاج حمله ذکر کرده شد همه بواسطه است
که قیاس شده اند بس اگر حد قیاس متناول باشد والا که اینها قیاس نمی شوند
اما مستلزمات میشوند تنبیه ثالث آنست که گاه میشود که از دو
مقدمه دو قیاس مرکب می باشد یا خود زیاده باعتبار دو وسط یا اکثر باعتبار
هر یکی یک نتیجه میشود و باعتبار ترکیب نتیجه دیگر میشود و آن نتیجه ملازمه و اتصال
یک نتیجه است که موافقه الوضع باشد بوضع حدود قیاس نتیجه دیگر و این
اعتبارات همه بر تو خفی نیست بعد از ان که ضابطهای سابقه احاطه کنی
والله اعلم فصل سابع در بیان قیاس استثنایی و او مرکب می شود
از یک شرطیه و قضیه دیگر که جزء آن شرطیه است یا حمله یا خود ان نیز شرطیه
و شرط انتاج وی آنست که شرطیه کلیه شود والا اگر جزئیه شود جایز است
که حال لزوم غیر حال استثنا باشد و شرط دیگر آنست که شرطیه لزومیه
باشد زیرا که اتفاقیه منتج نمی شود اما وضع مقدم از برای آنکه علم تالی موقوف
علم بالاتصال نیست پس چنان است که از وضع مقدم تالیش را استدلال
کنند اما رفع تالی نیز منتج نمی شود در اتفاقیه زیرا که میان بعضی طرفی اتفاقیه اتصال
نیست اما که اتصال لزومیه و اتفاقیه خاصه نیست ظاهر است و اما اتفاقیه

عامه نیز

و اما اتفاقیه عامه نیز نیست زیرا که جایز است که هر دو طرف صادق شوند
بس لازم نمی آید از صدق متصله و کذب تالی اگرچه که اجتماع ایشان محال باشد
کذب مقدم بس رفع تالی منتج نشود و شرط دیگر آنست که شرطیه موجبه شود
زیرا که در سلبیه سالبه اختلاف موجود می شود و اختلاف خود دلیل عقیم است
بس وقتی که این مقدمها معلوم باشد که میگوییم که شرطیه اگر متصله باشد استثنا
عین مقدم منتج عین تالی می شود و استثنا نقیض تالی منتج نقیض مقدم
میشود و بالعکس نمی شود زیرا که جایز است که لازم اعم باشد امام رازی گفته است
که اگر تالی مطلقه عامه باشد استثنا نقیض وی منتج نیست مثلا که کلما کان
هذا انسانا فهو ضاحک بالفعل بالاطلاق العام صادقست و اگر بگوییم که
لکنه لیس بضاحک لازم می آید که فهو لیس بانسان شود او خود کاذبست
زیرا که بعض چیزی که ضاحک نشود انسانست بالضرورة و اما اگر قید دوام
اعتبار بکنند در تالی ان وقت نتیجه میدهد مصنف میگوید که این سخن امام
ضعیفست زیرا که استثنا نقیض تالی مطلقه عامه بدون اعتبار دوام
محقق نمی شود پس اعتبار دوام قید زاید نیست بر استثنا نقیض و حاجت
اشتراط نیست و اگر قضیه شرطیه منفصله حقیقیه باشد استثنا عین هر یکی از
طرفین منتج نقیض آخر میشود و بالعکس و اگر مانعة الجمع باشد استثنا عین
هر یکی منتج نقیض دیگری می باشد و اگر مانعة الخلو باشد استثنا نقیض هر یک مستلزم

وعکس صح

عین آخر می باشد و عین نمی شود و دلیل او ظاهرست محتاج بیان نیست
تنبیه می باید دانستن که استثنای عین مقدم در قضیه استثنائیه منتج عین
تالی است و این بذاته بین است اما استثناء بعض تالی متصله که منتج
بعض مقدم میشود بالذات نیست بلکه بواسطه متصلهای دیگر است
که لازمه اند بمتصله فصل ثامن در توابع قیاس و این فصل مشتمل است
بتوابع و لواحق قیاس اول آنست که هر قیاس مرکبست از دو مقدمه فقط
نه زیاده و نه کم زیرا که مطلوب مجهول مکتسب میشود از معلوم پس معلوم را
بمطلوب نسبتی باشد اگر آن نسبت از ان کل مطلوب باشد دو مقدمه
لابد می شود یکی برای تحقق آن نسبت و دوم برای ان معلوم و اگر نسبت نباشد
بلکه از ان اجزایش باشد بسبب هر نسبت مقدمه حاصل میشود و مقدمتی
قیاس میشوند در اقترانی و اگر نسبت از ان یک جزء باشد منتج مطلوب نمی شود
بلکه گاه باشد که مقدمه باشد از قیاس منتج پس وقتی که مقدمات بیش تر باشد و همه محتاج
الیه باشند پس در انجا قیاسات مرکبه حاصل میشود و قیاس واحد نمی شود
پس اگر نتیجه هر قیاس مصرح بها باشد او را قیاسات موصوله النتایج میگویند
زیرا که نتیجهای هر یکی متصل شد بدیگر مثلا که میگوییم که کل ج ب و کل ب آ
فکل ج آ و کل آ د و کل د ه فکل ج ه و الا اگر نتایج را تصریح نکنند او را مفصول
النتایج و مطوی النتایج میگویند همچون که کل ج ب و کل ب آ و کل آ د و

کل د ه

د ه فکل ج ه ثانی در قیاس خلف است و او مرکبست از دو قیاس
یکی اقترانی و دوم استثنائی همچنان که میگوییم در انتاج کل ب و لاشیء من
آ ب لاشیء من ج آ را و میگوییم که اگر لاشیء من ج آ صادق نباشد بعض ج آ
صادق شود و اگر بعض ج آ صادق شود کل ج ب صادق نشود پس نتیجه
میدهد که اگر لاشیء من ج آ صادق نشود کل ج ب صادق نشود و این قیاس
اقترانی است مرکب از متصلین بعد از ان که بگوییم که لکن کل ج ب
صادق است پس نتیجه میدهد که لاشیء من ج آ صادق است و این
استثنائی است و تحقیق این قیاس اینست که اگر نتیجه صادق نشود نقیض
صادق شود و اگر نقیض صادق شود کبری یا خود صغری صادق نشود زیرا
که اگر کبری صادق نشود مدعی ثابت شد و اگر ثابت صادق شود صغری صادق
نمی شود زیرا که کبرا بعض نتیجه مستلزم میشود و قیاسی میشود که منتج نقیض صغری
می شود پس نتیجه حاصل شد که اگر نتیجه حاصل صادق نشود احدای مقدمتین صادق
نشود لکن مقدمتان خود مردود صادقند پس نتیجه نیز صادق باشد ثالث
آنست که اکتساب مقدمات و ترکیب قیاس چون میشود وقتی که
بخواهی که مطلوبی را تحصیل کنی طرفین او را وضع کن و جمیع موضوعات
هر یکی را و محمولات هر یکی را طلب کن خواه ذاتیات باشد و خواه
عرضیات باشد بوسط باشد و بغیر وسط باشد و جمیع چیزها را که ازین

که ازین مسلوب شود یا خود این ازو مسلوب شود همچنان طلب کن بعد ازان
نظر کن اگر در میان ایشان چیزی بیابی که طرفین با و نسبتی داشته باشند
اگر چنان باشد که از محمولات موضوع چیزی بیابی که او هم موضوع محمول شود پس
مطلوب تو از شکل اول حاصل شد و همچنان در سایر اشکال رابع در تحلیل
قیاس است یعنی گاه می باشد که بعض اقیسه را اوضاع و هیآت منطقیه
نمی شود ازان سبب که قایس بفهم سامع اکتفا می کند با بعض مقدمات طی
میکند یا خود چیزی که از نفس قیاسات نباشد زیاده میکند پس در چنان وقت
می باید که تحلیل کنند یعنی ترکیب را فسخ کنند تا که حال ظاهر شود پس می باید
که مطلوب را تعیین کنی و نظر کنی که منتج این نتیجه کدامست اگر در منتج
مقدمه بیابی که بکلیت مطلوب او را نسبتی باشد یعنی خصوصیت اجزای
ملحوظ نباشد آن قیاس استثنایی است و اگر نسبت ازان احد جزئین
باشد آن قیاس اقترانی است بعد ازان بطرف مطلوب نظر کن تا که صغری
از کبری متمیز شود زیرا که آن مقدمه که موضوع مطلوب در اوست صغری است
و آنکه محمول مطلوب در اوست کبری است بعد ازان جزء آخر مقدمه را ضم
کن بجزء آخر مطلوب اگر تالیفی حاصل شود از تالیفات اشکال اربعه
پس معلوم شد که آن جزء وسط بوده است و سه مقدمات و شکل
و نتیجه همه معلوم میشود و الا اگر قیاس مرکب بوده باشد بسیط نباشد

است صح

بعد ازان

بعد ازان بهر یک از قیاسات بسیطه که قیاس اصل ازو مرکب بوده است
عمل مذکور را بکن تا که مقدمات شکل و نتیجه همه ظاهر شوند خامس آنست که
گاه می باشد که از مقدمات کاذبه نتیجه صادقه حاصل میشود مثلا که کل انسان
حجر و کل حجر حیوان نتیجه کل انسان حیوان است صادق است مع کذب
است صح المقدمتین زیرا که نتیجه لازم صدق لازم مستلزم صدق ملزوم نیست
و عکس نیز نمی شود که از صادق نتیجه کاذبه حاصل شود زیرا که کذب لازم
مستلزم کذب ملزوم است سادس بیان استقراست و استقرا
آنست که از تتبع جزئیات حکم کلی اثبات کنند این دو قسم است
یکی استقراء تام و آن آنست که حاصر باشد جمیع جزئیات را مثلا
که میگوییم جسم یا حیوانست یا نباتست یا جماد است هر یکی ازینها متحیز
پس هر جسم متحیز است این را قیاس مقسم میگویند و مفید یقین است و دوم
استقراء ناقص است و او آنست که جمیع جزئیات را حاصر نباشد
بلکه از حال اکثر جزئیات حکم کرده شود این مفید یقین نیست همچون که
از حال انسان و فرس و طیور استدلال می کنند و میگویند که هر حیوان در
وقت طعام خوردن زنخش را تحریک می کند مع هذا که این حکم در تمساح
راست نمی آید که او چانه اعلایش تحریک میکرده است و اسفل را
تحریک نمی کرده است سابع در بیان تمثیل و او را قیاس فقهی می گویند

واو آنست که از حکم یک جزئی استدلال میکند بحکم جزئی دیگر پس اگر چنانکه محل
خلاف که فرع است مشارک باشد بمحل وفاق که اصل است در علة حکم و در
قابلیت حکم و در اجتماع شرایط و ارتفاع موانع لازم می آید که در حکم نیز مشارک
باشد اما اثبات این چیزها بغایت صعب است ثامن در برهان است
وقتی که قیاس بعد المقدمات باشد که ابتداء از ضروریات باشد یا خود
بضروریات منتهی باشد و ترکیب او نیز معلوم الصحة باشد او را برهان می گویند
و اگر چنان نباشد برهان نمی شود و مقدمات یقینیه که مبادی برهان باو منتهی
میشود و او را مبادی اول میگویند پنج است اول اولیات و انها قضایای است
که بمجرد تصور طرفین عقل حکم میکند بنسبت مثل الکل اعظم من الجزء و دوم
محسوسات یعنی آنکه بواسطهٔ حس معلوم شود اگر حس ظاهر باشد
او را مشاهدات میگویند همچونکه النار حارة و الماء بارد و اگر حس باطن باشد
او را وجدانیات می گویند همچون انا جایع و انا حزین و سوم متواترات
که بتواتر اخبار معلوم شود همچون که وجود اسکندر و زمان طوفان و غیر آنست
چهارم تجربیات که بواسطهٔ تکرر مشاهد معلوم شود همچون که اسهال
سقمونیا و غیر آن پنجم حدسیات یعنی که بواسطهٔ حدس معلوم شود
و حدس سرعت انتقال ذهن است از مبادی بمطالب بواسطهٔ
مشاهدهٔ قراین همچون که نور قمر مستفاد است از شمس اینجا حکم بواسطهٔ

حدس است

حدس است که می بیند که بحسب قرب و بعد گاه زاید گاه ناقص میشود
پس در من انتقال میکند که از شمس است و مصنف می گوید بر هر یکی ازین
مبادی اول اعتراضات و اشکالات هست که بعضی را امام رازی ذکر
کرده است و مناسب این مختصر نیست می گوید بعد از ان معلومست که
اوسط در برهان البته مفید حکم است ثبوت اکبر با صغر اگر بحسب الوجود
نیز علت باشد ثبوت اکبر با صغر او را برهان لم میگویند زیرا که افاده
میکند که لمیت و سبب تصدیق چیست بحسب وجود خارجی و اگر چنان نباشد
بلکه همان لمیت تصدیق را افاده کند بحسب الذهن او را برهان ان
می گویند زیرا که همان انیت و بحسب خارجی حکم را افاده میکند و علتش
معلوم نمی شود و در برهان اکثر آنست که اوسط معلول می باشد
همچون که هذا متعفن الاخلاط لانه محموم و او را دلیل میگویند تاسع
آنست که ان چیزی که ببرهان مطلوب میشود گاه میشود از قضایای
ضروریه میشود یعنی ضروری الثبوت که در موجهات آمده است
نه بمعنای بدیهی و گاه میشود که ممکنه میشود و گاه میشود که وجودیه میشود و
مقدمات هر یکی مناسب خود می باشد پس معلوم شد که هر که استعمال
برهان میکند لازم نبوده است که دایم قضایای ضروریه استعمال کند
اگرچه متقدمین از مطعمین چنان گفته اند لکن مراد ایشان آن باشد

که آن قضایا که استعمال میکند ضروری الصدق است یعنی واجبست که
صادق شود بهرجهت که باشد پس قیاس برهان آنست که مقدمات او
واجبة القبول باشد که هر کسی لازم است که قبول کند و صناعات که استعمال
میکنند غیر از برهان چهار است یکی جدل و او آنست که مقدمات او
مشهوره باشد که اکثر ناس اعتراف کنند از برای مصلحت عامه مثل العدل
حسن والظلم قبیح یا بسبب رقت قلب مثل مواسات الفقراء محمودة
وامثال این ومعنای این سخن آن نیست که در مقدمات مشهوره مطابقت
نفس امر نباشد بلکه ملحوظ همان عموم اعترافست و مقصود باو تمام میشود اگر
چه در نفس امر واقع نیز باشد و دوم خطابت است و او آنست که مقدمات
او مظنونه باشد و مقصود اقناع اکثر ناس باشد همچون سخنهایی که در ترغیب
وترهیب خطبا و واعظان میگویند و مردمان قبول می کنند و مناقشه نمی کنند
وسوم شعر است و او آنست که از مقدمات تخییلیه مرکب باشد همچون که
برای خمر می گویند که یاقوت سیال است خواه منظوم باشد و خواه منثور
باشد وچهارم سفسطه است و او آنست که از مقدماتی مرکب باشد
که مشابه باشد بمعقولات یا خود مشابه باشد بمشهورات و این که بمشهورات
مشابه باشد مشاغبه می گویند و صاحب قیاس اول که سوفسطائی است
در مقابله حکیم است و صاحب قیاس دوم که مشاغبی است بمقابله

جدل است

جدل است و مقصود ازین مرد و تغلیط خصم است بلکه فایده دانستن او
آنست که از تغلیط خصم احتراز کند عاشر از لواحق قیاس مغالطات است
گاه می باشد که غلط در صورت قیاس عارض می شود چنانکه منتج پندارند
ومنتج نشود یا از آنکه منتج در صورت شکلی از اشکال اربعه نباشد که حد اوسط
نداشته باشد یا خود در صورت شکلی باشد اما از ضروب عقیمه باشد و گاه
می باشد که غلط در ماده قیاس می باشد چنانکه مقدمه کاذبه همچون صادقه مستعمل باشد
از سبب مشابهت بصادقه از جهت معنی یا از جهت لفظ و آنکه از جهت لفظ
باشد یا در وقت ترکیب عارض شود یا خود بدون ترکیب در حال بساطت
عارض شود آن که در حال بساطت عارض شود یا از جوهر لفظ باشد همچون
لفظ مشترک که مراد ملتبس میشود بغیر مراد یا خود از هیئت لفظ باشد همچون
لفظ قابل که بصیغه فاعل است و از آن سبب که می گویند که هیولی قابل است
پس فاعل باشد و آن که در وقت ترکیب عارض می شود همچون که الخمسة
زوج وفرد این حمل صحیح است در حالت اجتماع اما فرادی صحیح نیست
وهمچون که زید شاعر باشد اما در شاعری ماهر نباشد لیکن در حصصی دیگر ماهر
باشد حمل شاعر و ماهر بزید فرادی صحیح است اما در حالت اجتماع صحیح نیست
واما آن غلط که از جهت معنی باشد همچون ابهام عکس مثلا که میگوییم که هر متحیز
موجود است و ازین عکس کلی توهم می کنند و میگویند که هر موجود متحیز است

غلط میکنند

یا خود ما بالذات را در مکان ما بالعرض می گیرند مثلا حرکت عرضی را که حرکت
جالس سفینه است مثلا در مکان حرکت ذاتی میگیرند و میگویند که هر متحرک
البته از مکانی بمکانی انتقال میکند پس این نیز انتقال کرده باشد می گویند یا خود
لاحق و عارض را مکان ملحوق و معروض می گیرند مثلا در سالبه کلیه میگویند که
محمول منافی است بموضوع و منافات خود از جانبین می باشد پس کنفسها
منعکس شود می گویند یا خود ما بالقوه را مکان ما بالفعل می گیرند همچون که میگویند اگر
جسم منقسم باشد الی غیر النهایه پس در او اجزاء غیر متناهیه باشد و محصور بین الحاصرین باشد
میگویند یا خود از توابع حمل غافل میشوند همچون جهت حمل که از و غافل میشوند
و غلط می کنند و همچون ربط حمل که گاه میشود که سالبه محصله را بمکان معدوله می گیرند
و همچون سور که گاه می شود که سور بحسب الاجزا میشود و بحسب الجزئیات می
می پندارند و کل مجموعی را کل فرادی می گیرند و غیر این مذکورات و مصنف
می گوید که هر که حواس سابقه را که ذکر کردیم اتعاب و ضبط بکند و مقدمات
قیاس و شرایط قیاس را رعایت بکند و معانیش را تحقیق بکند و بر
و بر نفس خود او را انکار بکند مع هذا که با و باز غلط عارض شود آن کس
لایق است که فن حکمت را ترک کند که هر کس برای چیزی مخلوق شده است
که آن چیز با و آسان میشود و در اینجا طرف اول کتاب که
منطق بود بر وجه اختصار آخر شد بحمد الله تعالی

بیمن دولت شاه ملک خوی — پری روی ارم گوی سمن بوی
جهانگیر و جهاندار و جهانبخش — جهان بینش نبیرد یکسر موی
مترجم شد بحمد الله مطالع — نگه دارد خداش از طعن بدگوی
اگر خواهی تو با این نسخه تاریخ — مطالع را بسان فارسی جوی
و گر چون خضر جویی عمر جاوید — بگرد گرد راه شاه در پوی

تم

شکر و سپاس و محامد بی قیاس مر خالقی را که از عجایب قدرتش اختلاف
السنهٔ بندگان را دلیل وجود خود ساخت و از بدایع حکمتش نوع انسان را
بیافرید و بتعلیم بیان بنواخت و صلوات نامیات و تسلیمات
سامیات بر خاک پاک سید کاینات و خلاصهٔ موجودات محمد
رسول الله و بر آل و اصحاب او باد **و بعد** چون بمقتضای امر ربانی
در امتثال حکم سلطانی عمل کرده و حکمت متن مطالع نیز بزبان فارسی مترجم گشت
و بیمن عنایت شاهنشاه اعظم فرمان فرمای بنی آدم در مقدار پنجاه روز
تمام پرداخته شد اگرچه که از شروح و حواشی چیزی بدست نیفتاد لیکن
چون سنت مؤلف آن بوده است که اغلب اوقات در ادای سخن
با مام اقتدای کرده است پس از کتب امام مجال استمداد شد و در بعض مواضع
که منفرد گشته است بنقل سخن شیخ بشفا مراجعت شده فی الجمله چنان شد
که پیش اهل ادراک از شرح مغنی است اگرچه که پیش بی انصاف این دعوای
بی معنی است

اگر ترویج لطف شه شود این زیف کاسد را
بتوی موی مشمارم دو صد بدگوی حاسد را

همیشه همت آسمان فسحت
شاهنشاهی باحیاء علوم دینیه و اعلای رسوم یقینیه مصروف باد لا شروع کرده شد

مصنف گوید که

بطرف ثانی از کتاب مطالع الانوار و آن چهار قسم است و هر قسم را کتاب
گفته شد کتاب اول در امور عامه و کتاب ثانی خاصتا در اعراض و کتاب
ثالث خاصتا در جواهر و کتاب رابع خاصتا در علم الهی و معانی این
اقسام در اول کتاب مبین شده است و چونکه عام بحسب طبع مقدم است
از خاص زیرا که عام بسیط است نسبت بخاص پس در وضع نیز تقدیم واجب
شد از آن سبب بامور عامه ابتدا کرده شد پس کتاب اول در امور
عامه است و در او ابواب است باب اول در وجود است و در او ابحاث
هست بحث اول در تعریف وجود است مصنف میگوید که حق آنست که وجود
از تعریف مستغنی است و بدیهی التصور است زیرا که هر کسی بالبداهه میداند
که خود هست و نیست نیست و تصدیق کردن بهستی خود موقوفست بتصور
هستی و همچنان تصدیق کردن بنفی نیستی از خود موقوف است بتصور نیستی
پس چیزی که سابق باشد از بدیهی بطریق اولی او نیز بدیهی میشود پس تصور هستی
که معنای وجود است و تصور نیستی که معنای عدم است بدیهی بوده است
و دلیل دیگر اینست که اگر وجود معرف باشد بچیزی می باید که آنچیز خواه حد شود
و خواه رسم شود از وجود اجلی و اوضح شود زیرا که معرف اجلی است از معرف
و چونکه وجود از همه چیز اجلی است یعنی روشن تر است پس بچیزی معرف نشود
اگر سوال کنند که چون معرف نمی شود که برای وجود تعریفات ذکر کرده اند همچون

ما یصح ان یعلم ویخبر عنه وامثال او جواب می گوییم که آن از تعریفات
لفظیه است که با وتنبیه حاصل میشود بمعنای وجود بعبارتی که دلالتش ظاهرتر شود
از لفظ وجود نه این که تعریفات حقیقیه باشند وامام رازی استدلال کرده است
که وجود نمی شاید که معرف باشد زیرا که تعریف یا حد است یا رسم حد خود باجزا میشود و وجود
اجزا ندارد زیرا که جزء وجود اگر هم وجود باشد پس جزء مساوی کل میشود در حقیقت واین خود
جایز نیست واگر جزء وجود نباشد اگر در وقت اجتماع اجزا امر زاید حاصل نشود پس وجود
محض ما لیس بوجود شود واگر امر زاید حاصل شود پس وجود آن امر زاید باشد واین
اجزاء مجتمعه معروضات آن امر زاید باشند واجزا نباشند مصنف میگوید که این
دلیل که امام رازی گفت برای عدم ترکیب وجود از اجزا منقوض است بسایر
مرکبات که ترکیبشان معلوم است زیرا که این دلیل را بعینه آنجا نیز اجرا میتوان
کرد پس اولی این است که بگویند که وجود را اگر جزء باشد پس آن جزء اگر پیش از وجود
که کل است موجود شود پس وجود پیش از خود متحقق شود واگر آن جزء بکل معا موجود
شود یا خود متأخر باشد از کل پس وجود جزء از وجود کل متقدم نباشد حال اینست
که جزء از کل در وجود مقدم می باید واگر آن جزء موجود نباشد نه مقدم ونه مؤخر پس وجود
محض معدومات باشد این خود بالبدیهه باطل است تا اینجا کلام مصنف است
وامام رازی می گوید که تعریف وجود برسم نیز ممکن نیست زیرا که از رسم حقیقت
معلوم نمیشود مصنف میگوید که اینجا نظر هست که در منطق گذشته است یعنی

در منطق

در منطق ذکر کرده بود که جایز است که امر خارجی مفید معرفت حقیقت باشد پس جزم
کردن که البته رسم مفید حقیقت نمی شود منظور فیه است وشیخ ابو علی گفته است که
شی مساوی است بموجود در خارج یا در ذهن یعنی چیزی شدن چیزی وهست شدن
چیزی بیکدیگر برابرند ومتلازمانند در خارج ودر ذهن واین که میگویند که چیزی
معدوم می شود پس در حالت عدم چیزی میگوییم وموجود نمی گوییم منظور فیه است
زیرا که مراد معدوم خارجی باشد صحیح است از برای آنکه در ذهن موجود می شود وشیء
میشود واگر معدوم مطلق باشد لانم که او شیء باشد وچیزی باشد بعد از ان
شیخ گفته است که معدوم بهیچ چیز موصوف نمی شود وهیچ چیز بوی حمل
نمی شود زیرا که اگر حمل شود باین معنی شود که برای او موجود شود همچنان که سواد
که بجسم محمول است باین معنی است که برای جسم موجود است پس اگر در نفس خود نیز
موجود شود لازم می آید که معدوم بموجود موصوف شود واگر در نفس خود موجود
نباشد برای دیگری نیز موجود نشود زیرا که وجود شیء لغیره فرع وجود شیء لنفسه است
واگر حمل باین معنی نباشد که برای او موجود شود پس از و منفی شود زیرا که اگر باو
ثابت شود در ان حالت که برای او موجود نشود پس عدم ثبوت در مقابل آن حالت
باشد ومقابل آن حالت آنست که برای او موجود شود پس در حالت وجود لغیره
منفی باشد از او مصنف می گوید که اینجا نظر هست زیرا که چیزی بچیزی محمول شدن
اعم است از آنکه برای او موجود شود ومعدوم بمعدوم موصوف شدن

اگر صح

این مقدمه محل مناقشه است
ونظر مصنف نیز باین راجع است

جایز است مثلا که میگوییم که خلا ممتنع است پس خلا که امر معدوم است
بامتناع که مفهوم عدمی است موصوف گشت و مصنف می گوید که ازین سخن جواب
می دهند برای تقویت سخن شیخ که خلا که بامتناع فی الخارج متصف میشود
آنست که در ذهن موجود می شود و بروی حکم میشود که در خارج ممتنع است نه این که
خلا در خارج موصوف باشد بامتناع زیرا که در خارج خلا نیست که موصوف باشد
بامتناع باز مصنف میگوید که این جواب مبنی است بر وجود ذهنی پس پیش
متکلمین که بوجود ذهنی قایل نیستند سخن شیخ تمام نباشد بحث ثانی درین که
وجود مشترک است میان موجودات بحسب المعنی و برین دعوا سه دلیل ذکر می کنند
یکی این که بالضروره می دانیم که میان سواد و بیاض و میان زید و عمرو
مثلا اشتراک هست در معنای حصول در خارج که آن اشتراک در میان انسان و
عنقا نیست مثلا و آن امر مشترک همان معنای هستی است که وجود است
دلیل دوم آنکه ما که بهستی چیزی اعتقاد می کنیم گاه می باشد که در خصوصیت او که
جوهر است یا عرض است مثلا تردد میکنیم وقتی که بجوهریت او جزم بکنیم اعتقاد
عرضیت زایل میشود اگر بعرضیت جزم بکنیم اعتقاد جوهریت زایل میشود
مع هذا که جزم بوجود همان برقرار است متغیر نمی شود دلیل سوم آنست که موجود را
تقسیم می کنند بواجب و ممکن مورد تقسیم مشترک است میان اقسام پس وجود
مشترک باشد میان موجودات مصنف میگوید که درین وجوه می باید که قطع نظر کرده

شود

شود از اوضاع لغویه مثلا می باید گفت که قطع نظر از ان که لفظ وجود برای هستی موضوع
باشد یا نباشد ما امر مشترک می یابیم میان موجودات بگویند و برین مثال بگویند در
دلیلین اخیرین تا که مدعی که اشتراک معنوی است لازم آید بحث ثالث در آنست
که وجود ممکنات زاید است بر ماهیاتش پیش حکما و متکلمین غیر از شیخ اشعری که او
گفته است که وجود هر چیزی عین ماهیت اوست حکما استدلال می کنند بر زیادة که
ممکنات همه متشارکند در وجود و متخالفند در ماهیات و ما به الاشتراک خود غیر ما به
المخالفه است پس وجود نفس ماهیت نباشد و جزء ماهیت نیز نیست زیرا که ممکن است
که ماهیت شکل مثلث متعقل شود مع هذا که در وجود خارجی او تردد باشد و همچنان
در وجود ذهنی او نیز تردد باشد پیش آن طایفه که بوجود ذهنی قایل میشوند اگر سوال کنند
که تردد در وجود تقاضای آن میکند که بوجود مثلث تصدیق حاصل نشود و
و این منع نمی کند که وجود عین مثلث باشد یا جزء وی جواب میگویند که مراد
آنست که مثلث متعقل میشود در ان حالت که از وجودش بالکلیه ذهول شود
پس مفهوم مثلث حاصل میشود در ذهن و وجودش حاصل نمیشود و حاصل خود غیر
حاصل مغایر است پس وجود مثلث نفس مثلث نیز نباشد و جزء اش نیز نباشد
و از طرف شیخ اشعری احتجاج میکنند بسه وجه وجه اول آنست که وجود اگر
غیر ماهیت باشد پس ماهیت قابل باشد وجود خود را و موصوف باشد بوی و
اتصاف ماهیت بغیر خود مشروط است بوجودش پس ماهیت را پیش از وجود وجود باشد

وجه دوم آنست که اگر وجود غیر ماهیت باشد پس ماهیت در نفس خود غیر موجود باشد
ولازم می آید که وجود قایم باشد بغیر موجود وجه سوم آنست که اگر وجود زاید باشد
پس موجود باشد وبسایر موجودات مشارک باشد در وجود ومخالف باشد در خصوصیت
پس برای وجود وجود دیگر باشد ونقل کلام می کنیم بآن وجود دیگر وهکذا احکما از وجه
اول جواب می دهند که لازم که قابلیت واتصاف ماهیت بغیر خود مطلقا مشروط باشد
بوجود بلکه مقید است بآن که صفت غیر وجود باشد واز وجه ثانی جواب میدهند
که وجود الله قایم است بموجود اما بموجود بهذا الوجود همچون سواد که قایم است باسود
اما باسود بهذا السواد نه باسود بسواد آخر وهمچنان سایر صفات واز وجه ثالث
جواب می دهند که وجود موجود است اما نه بوجود آخر بلکه بوجودی که او همان نفس
وجود است یعنی سایر اشیا بوجود موجود میشوند و وجود بنفس خود موجود میشود
بحث رابع آنست که وجود واجب زاید است بر واجب پیش متکلمین
زیرا که مشترک است میان واجب وممکن پس وجود واجب اگر همان نفس
آن مشترک باشد لازم می آید که وجود واجب الوجود مقارن باشد بماهیات
موجوده ممکنه این خود محالست واگر آن مشترک باشد بقید تجرد چنانکه حکما زعم می کنند
ومیگویند که وجود واجب وجود مجرد از ماهیتست ووجود ممکنات مقارن بماهیت
می گویند پس لازم می آید که تجرد ومقارنت هر دو ممکن باشند نظر بنفس وجود وترکیب
بسبب امر منفصل ثابت شوند پس تجرد وجود واجب محتاج شود بامر منفصل این

وجود صح

است

خود محالست ودلیل دیگر آنست که اتفاق کرده اند که حقیقت واجب الوجود بما معلوم
نیست اگرچه که پیش متکلمین معلومیت محال نیست لیکن واقع نیست ومعنای وجود مجرد خود
امر معقول است پس صفت واجب نفس وجود مجرد نباشد ودلیل دیگر آنست که
مبداء ممکنات که واجب الوجود است اگر عین وجود باشد پس اگر قید تجرد معتبر شود
لازم می آید که عدم که معنای تجرد است جزء شود از علت وجود واگر معتبر نشود پس وجود
هر ممکن علت شود بمعلولاتی که واجب بوی علت شده است حکما احتجاج
کرده اند بسه وجه یکی آنکه وجود واجب اگر نفس واجب نباشد بلکه مقارن
بماهیت باشد پس معلول ماهیت باشد علت خود مقدم است از معلول بوجود
پس ماهیت پیش از وجود خود موجود باشد دوم آنکه اگر وجود زاید باشد
ممکن میشود زیرا که محتاج میشود بماهیت وامکان خود بوجود عارض نمی شود
زیرا که قابل عدم نیست پس امکان وجود راجع باشد بماهیت ولازم آید که
ماهیت واجب ممکن باشد سوم آنکه اگر وجود واجب زاید باشد پس ماهیت
نسبت بآن وجود هم فاعل باشد وهم قابل باشد او خود جایز نیست جواب
متکلمین از وجه اول آنست که لازم که علت لازم باشد که از معلول متقدم باشد بالوجود
زیرا که ماهیت علتست بلوازم خود همچون امکان وقابلیت وغیر آن مع هذا
که بالوجود از ایشان مقدم نیست وعلی الخصوص حکما می گویند که وجود واجب
علت است بمعلول اول که عقل اولست مع هذا که وجود واجب بالوجود مقدم

نیست

از معلول اگر سوال بکنند که این قضیه که علت بالوجود مقدم می باشد از معلول
در انجاست که علت نفس وجود نباشد جواب می گوییم که چون که در طرف علت
تخصیص می کنند در طرف معلول نیز مخصوص باشد بآن صورت که معلول نفس وجود
ماهیت نباشد که اگر ماهیت بوجود خود علت باشد تقدم بالوجود لازم نیاید
وجواب متکلمین از وجه ثانی حکما آنست که از زیادهٔ وجود این لازم می آید که
امکان عارض شود بوجود نسبت بماهیت یعنی ذات وجود تقاضا نکند که ماهیت
موجود شود نه این که امکان عارض شود بماهیت بلکه ماهیت واجب است
که تقاضای وجود میکند ممکن خود آنست که اقتضای وجودش از غیر باشد وجواب
وجه ثالث آنست که شیء واحد قابل و فاعل شدن جایز است همچون ماهیت قابله
که نسبت بآن قابلیت هم فاعلست و هم قابلست زیرا که قابلیت از لوازم
ذاتست هم عارض بذاتست ومصنف در تحقیق این مقام تنبیهی آورده است
که محل نزاع ظاهر شود وگفته است که هر کسی که زعم میکند که وجود میان واجب و
ممکن مشترک است احد امرین با و لازم است یا این که ملزم باشد که تجرد وجود
واجب از امر منفصل است یا خود ملزم باشد که هر علت لازم نیست که
از معلول بالوجود مقدم شود زیرا که اگر دعوی کند که این وجود مشترک عین واجبست
امر اول لازم می آید و اگر دعوی کند که در واجب زاید است امر ثانی لازم می آید
وشیخ ابو علی در الهیات شفا تصریح کرده است که وجود واجب مشترک نیست

بلکه

بلکه وجود خاص او مباین است بوجودات ممکنات پس برین تقدیر در تجرد
بامر منفصل محتاج نمی شود بلکه نظر بنفس وجود خاص مقارنت بماهیت ممتنع می شود
بحث خامس در وجود ذهنی حکما وجود ذهنی را اثبات می کنند و می گویند که
اشیا را غیر از وجود خارجی هستی دیگر هست در اذهان که او را صور ذهنیه
می گویند و بمنزلهٔ ظل است نسبت بوجود خارجی و استدلال میکنند که ما چیزها را
که در خارج وجودش نباشد تصور میکنیم همچون عنقا و غیر آن و حکم میکنیم که از
ما عدایش ممتاز است و امتیاز خود امر وجودی است پس چیزی که بامر وجودی
محکوم علیه باشد لازم است که وجودی باشد چون که در خارج نیست پس در ذهن
باشد و همچنان حکم کردن بر ممتنعات بامتناع حکم است بر موجود ذهنی
باین که در خارج ممتنع است چنانکه گذشت مصنف میگوید که قایل را مجال آن
هست که بگوید که معنای امتیاز آنست که این چیز غیر این چیز نیست و این معنی
وجودی نیست و معدوم خود بامر سلبی موصوف شدن جایز است و دیگر اگر
حکم تقاضای آن می کرد که محکوم علیه موجود باشد پس بر سلب مطلق که هیچ وجود
ندارد حکم کردن جایز نمی بود حال اینست که حکم میکنیم بمقابله او با ایجاب
مطلق پس دلیل حکما تمام نشد اما اگر بآن مقدمه که حکما گفتند که حکم بر چیزی
تقاضای کند که آن چیز موجود باشد باین طریقه سوال کنند که اگر چنان می
بود بچیزی که هیچ ثبوت نداشته باشد نه در خارج و نه در ذهن حکم کردن ممتنع

می بود این خود کاذبست زیراکه محکوم علیه درین قضیه اگر بوجه ما ثبوت داشته باشد
این قضیه کاذب می شود زیراکه حکم بروی جایز است ممتنع نیست واگر بهیچ وجه
ثبوت نداشته باشد تناقض است زیراکه این همان حکم است بوی بعدم حکم
مصنف می گوید که جواب او در منطق در مسئله مجهول مطلق گذشته است آنجا می باید دیدن
متکلمین که نفی وجود ذهنی میکنند احتجاج کرده اند که اگر ماهیت حرارة وبرودت
در ذهن ما موجود شود لازم می آید که ذهن ما که قوت عاقله ما حار شود وبارد شود
این خود جایز نیست خصوصا که در یک وقت اجتماع حرارت وبرودت ممکن
نیست مصنف میگوید که این استدلال ضعیف است از برای آنکه در ذهن
نفس حرارت وبرودت حاصل نمی شود بلکه صورت حرارت وبرودت است
که شبح وظلست بوجهی که مشابه باشد بقیام عرض بمحل ومحل را گرم ساختن لازم
نفس حرارتست نه لازم شبح است واطلاق ماهیت بر شبح مجازست
مصنف چنان می گوید اما جواب تحقیقی آنست که حکما می گویند که نفس ماهیت
حرارت وبرودت در ذهن موجود می شوند اما بوجود ظلی واحکام ولوازم خود
از ان وجود اصلی است والله اعلم وچون که بمذهب وجود ذهنی اعتراض می کردند
همچون که لازم می آید که ممتنعات در خارج موجود باشند زیراکه در ذهن موجود اند
وذهن در خارج موجود است پس ایشان نیز در خارج موجود باشند مصنف
بطریق تنبیه بدفع او اشارت کرد می گوید که چون که ذهن در خارج موجود است

عبارتست از صح

پس موجود

پس موجود فی الذهن نیز موجود فی الخارج میشود لکن بواسطه آنکه قایم میشود بذهن همچون قیام
عرض بمحل وموجود فی الخارج آنست که در خارج بذات خود قایم باشد یعنی بی واسطه
ذهن موجود باشد پس اشکالات کثیره باین تحقیق مندفع شد مصنف چنان میگوید
بحث سادس در این معدوم ثابت نیست ودر سخن شیخ با و اشارت هست
چنانکه سابقا ذکر کرده شد واز او زیاده این قدر می گوییم که اگر معدوم در حالت
عدم ثابت شود پس بعد از ان که بوجود آید اگر ثبوت زاید حاصل نشود پس حالت
وجود وعدم برابر باشد واگر ثبوت زاید حاصل شود پس در وقت وجود بدو
ثبوت ثابت شود یکی ثبوت اصلی ودیگر ثبوت زاید این خود خلاف
واقع است اگر سوال کنند که مراد از ثبوت سواد معدوم مثلا آنست که در حالت
عدم هم سوادست اما در حالت وجود سواد موجود است که در حالت وجود
قید موجودیت زیاده شد وسوادیت در دو حالت هست جواب میگوییم که
در حالت عدم اگر سواد سواد باشد ازین خالی نمی شود که یا واحد باشد یا کثیر
ووحدت وکثرت خود از امور ثبوتیه است پس موصوف که سواد است
همچنان امر ثبوتی باشد پس سوادیت مستلزم ثبوتیت شد پس وقتی که در حالت
عدم سواد ثابت نشود سواد نیز نمی شود وامام رازی رحمه احتجاج کرده است
درین مسئله که معدوم ثابت نیست باین که معدوم اگر اخص باشد از منفی یا خود مساوی
باشد بمنفی پس هر معدوم منفی میشود وهیچ منفی خود ثابت نیست زیراکه منفی آنست

ومصنف درمباحث علم جزئی خواهد کرد
خالیست این سخن اسا الله وانجا اشارت کرده شد

منفی آنست که بوجه ما ثبوتش نشود و اگر معدوم اعم باشد از منفی لازم می باشد که در معدوم
بهیچ وجه ثبوت نباشد و الا که در منفی نیز ثبوت می شود زیرا که هرچه در عام معتبر است
در خاص تر معتبر است از ان سبب که عام صادق است بخاص مصنف می گوید که
درین احتجاج بحث هست و او آنست که مراد از معدوم اگر ما لیس بموجود باشد اختیار
می کنیم که از منفی اعم است و در و ثبوت بوجه ما هست و از ثبوت بوجه ما لازم
نمی آید که در هر صورت ثبوت باشد بلکه در بعض افراد شدن کفایت میکند
و اگر مراد معدوم ممکن است میان او و میان منفی مباینت است اصلا تصادق نیست
نه بطریق مساوات و نه بطریق عموم و نه بطریق خصوص و معتزله که قایلند بثبوت
معدوم احتجاج میکنند براین دعوا بدو وجه وجه اول آنست که معدوم
معلوم است و هر معلوم متمیز است که عقل او را از سایر معلومات تمیز می کند
و هر متمیز خود ثابتست زیرا که تمیز باین میشود که چیزی با و ثابت شود و بچیزی دیگر
ثابت نشود و چیزی بوی ثابت شدن خود موقوفست باین که خود ثابت شود او ه
و وجه ثانی آنست که اگر سواد سواد نشود در حالت عدم بلکه همان در حالت وجود
شود لازم می آید که سوادیت سواد از غیر باشد زیرا که وجودش از غیر است
پس وقتی که غیر نباشد سوادیت سواد نباشد این خود محال است جواب وجه اول
آنست که این دلیل بممتنعات منقوض است که در ممتنعات نیز میگوییم که معلوم است
و متمیز است پس ثابت باشد حال اینست که اتفاق بر آنست که ثابت نیستند و جواب

وجه ثانی آنست که سوادیت سواد از غیر شدن مستلزم آنست که در وقت
عدم غیر سواد نماند اصلا تا آنکه سواد لا سواد شود و فرق میان معنیین ظاهر است
بحث سابع در اعادهٔ معدوم بعضی می گویند که چیزی که نیست شد او را باز
هست گردانیدن ممکن نیست زیرا که از و ماهیت و هویت نماند یعنی وجود و هو و ضد
وجود بالکلیه رفت پس بصحت عود حکم کردن بروی ممتنع شد امام رازی بعکس این
معارضه میکند و میگوید که چون که ماهیت و هویت نماند پس بعدم صحت عود چون
حکم می کنید که حکم محکوم علیه تقاضا میکند و مصنف میگوید که با امام جواب می دهند
که صحت عود صفت ثبوتیه است پس معدوم بوی متصف نمی شود اما عدم صحت عود
حکم سلبی است معدوم بوی متصف می شود می گویند و مصنف این جواب را
ارتضا نمی کند و می گوید که حکم کردن بصحت عود یا بعدم صحه عود راجع است
بموجود ذهنی چنانک گذشت یعنی اگرچه از معدوم هویت و ماهیت نمانده است
لیکن در حالت حکم از و صورتی در ذهن حاکم موجود می شود که حکم بروی می شود
و او بس است و شیخ ابو علی احتجاج کرده است که اگر معدوم معاد شود واجب
شود که میان او و میان مثل او که موجود شده باشد بدل او فرق نشود اگر فرق
باین بکنند که یکی اول موجود بود بعد معدوم شد و دیگر از اول امر معدوم بود
این زمان موجود شد پس فرق در عدمین شد و لازم شد که در حالت عدم هر یکی از
دیگری متمیز شوند و موجود باشند زیرا که معدوم بهیچ چیز موصوف نمی شود

پس آنکه برای حکم نموده صحت عود نمی باشد بصحت عود هم باشد

نظر

پیش شیخ مصنف می گوید که اینجا بحث است که گذشت آن آنست که وجود فی الذهن کفایت
می کند در امتیاز عدمین و شیخ احتجاج دیگر کرده است که اگر معدوم معاد شود می باید که
جمیع خواصی که در هویت او معتبر است معاد شود از جمله خواص یکی وقت اوست
که او در انجا بود این زمان اگر آن وقت نیز بهم معاد باشد آن شیء غیر معاد باشد
بلکه مبتدا شود زیرا معاد آنست که در وقت ثانی موجود شود این خود در وقت اول
موجود شد مصنف میگوید که اینجا نیز نظر هست زیرا که این آن وقت مبتدا می بود
که در وقت مبتدا موجود شدی چونکه وقتش مبتدا نیست معاد است خود نیز معاد شود
و مبتدا آنست که نه خود معاد باشد و نه وقتش معاد باشد متکلمون که اعادهٔ معدوم را
جایز دیده اند احتجاج می کنند که معدوم خود قابل وجود است والا اول نیز موجود نمی شد
پس قابل باشد بعود وجود مصنف میگوید که این ضعیفست زیرا که عود اخص است
از مطلق وجود و ممکن شدن عام مستلزم نیست که خاص نیز ممکن باشد و در تقویت
احتجاج ممکن است که بگویند که ما بالضروره می دانیم که اگر در زمان اول وجودش
نبودی ممکن الوجود بود در زمان ثانی و ثالث بعد از ان می دانیم که وجودش
در زمان اول زیادهٔ استعداد افاده میکند بوجود در زمان ثانی و ثالث
و این زیادهٔ استعداد اگر امکان وجود افاده نکند در زمان ثانی باری سبب خود
نمی شود بامتناع وجود پس اعاده روا باشد مصنف می گوید که چنان می ماند که مراد
از ان آیت که خدای تعالی گفت که یبدأ الخلق ثم یعیده و هو اهون علیه

این معنی

این معنی باشد که گفته شد زیرا که خدای تعالی منزه است از تعسر و اهونیت
یعنی اسانی اعاده و مثل او اعلاست از مشابهت مخلوقات بسهم اشیا
نسبت بقدرتش برابر اند اما چونکه در نفس خود این دو فعل که ابدا و اعاده است
برابر نشدند بطریق مثل و هو اهون علیه گفت بحث ثامن آنست که شیخ ابو علی می گوید
که از معدوم مطلق خبر دادن و او را تعقل کردن جایز نیست پس سوال میکنند که اینکه
میگویی که از معدوم مطلق خبر نمی شاید همان خبر است پس اگر از و خبر جایز نشود
تناقض لازم می آید شیخ جواب میدهد که اینجا معدوم که مخبر عنه شد در ذهن موجود است
اگر سوال بکنند که موجود فی الذهن خود معدوم مطلق نمی شود سخن در معدوم مطلق است
جواب می گوید که مخبر عنه بالذات اینجا موجود فی الذهن است و بالفرض معدوم
مطلق است چنانکه در مسئله مجهول مطلق میگویند که درین قضیه که المجهول مطلقا یمتنع
الحکم علیه موضوع معلوم بوجه ما است بالذات و مجهول مطلق است بالفرض و
التقدیر باب ثانی در ماهیت است و در او ابحاث هست بحث
اول در تحقیق ماهیت هر چیز را ماهیتی هست که آن چیز بآن ماهیت آن چیز است
و او مغایر است بهمه چیزها که بوی لاحق میشود مثلا حیوان ازین حیثیت که
حیوان است نیست الا حیوانست اگرچه که با او انسانیت و فرسیت لاحق
میشود اما از حیثیت حیوانیت نیست سوال میکنند که شما که میگویید که حیوان
من حیث انه حیوان چیزی دیگر نیست و درین عبارت بعینه در حیوان من حیث هو

امر زاید اعتبار کرده شد که او سلب غیر است از حیوان و حیوان می باید که من حیث هو
حیوان بسلب غیر نیز مغایر شود جواب میگوییم که ما نمی گوییم که حیوان من حیث هو
لیس غیره بلکه میگوییم که حیوان لیس من حیث هو غیره سقدیم حرف سلب از قید
حیثیت و فرق میان عبارتین ظاهر است شیخ همچنین گفته است پس حیوان که
در وامر آخر اعتبار کرده شود مرکب میشود از حیوان و آن امر آخر و آن مرکب
حیوان موجود مشخص است اگرچه این حیوان موجود مشخص حیوان ما است یعنی
حیوان من حیث هو نیست بلکه در وفردیت و تعین معتبر است لیکن مانع نیست
که حیوان من حیث هو موجود شود پس حیوانی که جزء می شود از حیوان ما موجود است
و بعضی گفته اند که حیوان من حیث هو در اشخاص موجود نیست زیرا که آن حیوان که
در شخص معین موجود است ازین خالی نیست که خاص باشد بآن شخص که در غیر
وی نشود پس حیوان من حیث هو نمی شود و اگر عام باشد که با و مخصوص نباشد
پس شیء واحد در محال کثیره موجود شود این خود محال است شیخ باین جواب
می دهد که حیوان من حیث هو نه خاص است و نه عام است و نه غیر خاص و غیر
عام است بلکه همان است اگرچه که در نفس امر از یکی خالی نیست بخصوص نیز
متحقق میشود و بعموم نیز متحقق میشود زیرا که مراد از حیوان من حیث هو آن نیست
که اطلاق در و قید باشد که او را حیوان بشرط لا شی می گویند یعنی که مقید باشد باین که
در و هیچ قید نباشد و این در خارج موجود نیست و الا وجود مثل افلاطونیه در خارج جایز

حیوان

میشود و مراد از مثل افلاطونیه آنست که افلاطون ذاهب شده است که
برای هر نوع فردی مجردی هست که ازلا و ابدا موجود است و قابل است
بمتقابلات و او خود مذهب باطل است بلکه مراد از حیوان من حیث
هو آنست که لا بشرط شی باشد که او در خارج موجود است اگرچه بهر از قید مقارن
باشد مانع نیست این همه کلام شیخ است در الهیات شفا و چون از سخن
شیخ این مفهوم شد که حیوان بشرط لا شیء در ذهن موجود باشد مصنف بوی تنبیه
کرد و گفت که حیوان بشرط لا شی اگر آن باشد که از جمیع لواحق مجرد باشد خواه
خارجیه و خواه ذهنیه پس او را هیچ وجود نیست نه در خارج و نه در ذهن
زیرا که در ذهن شدن او را از جمله لواحق و شرایطست و ازین معلوم میشود
که عقل قادر نیست که او را از مطلق عوارض تجرید کند بلکه همین از عوارض
خارجیه تجرید می کند و مصنف میگوید که درین سخن تامل می باید وجه تامل
آنست که وجود در ذهن اگرچه بحیوان عارض ذهنی است اما ممکن است
که عقل این عارض را اعتبار نکند همان بنفس حیوان نظر کند و از جمیع عوارض
قطع نظر کند پس مجرد مطلق در ذهن موجود شدن جایز میشود بحث ثانی
آنست که ماهیت یا بسیطه است که برای او جزء نباشد یا خود مرکبه است از
بسایط و الا اگر مرکب آخر ببسایط نرسد لازم می آید که ماهیت مرکب باشد
از امور غیر متناهیه مرار غیر متناهیه زیرا که هر جزء از اجزا غیر متناهیه مرکبست

بازاز اجزای غیر متناهیه بعد از ان در مجعولیت ماهیات اختلاف کرده اند
بعضی میگویند که ماهیات بسیطه که در او جزا نیست مجعول نیست زیرا که اگر اینجنین
ماهیات بجعل جاعل باشد پس وقتی که جعل جاعل نباشد ماهیت نیز نباید شدن
زیرا که ما بالغیر مرتفع میشود بارتفاع غیر پس در وقت عدم جعل جاعل سواد مثلا
سواد نباشد بخلاف مرکب که در وقت عدم جعل جایز است که ماهیت مرکبه
نباشد مصنف میگوید جواب این گذشته است که لازم از مجعولیت سواد
مثلا آنست که در وقت عدم جعل سواد نماند نه این که سواد لا سواد باشد
بعضی گفته اند که امر نسبی است دو چیز تقاضا میکند در بسایط خود دو چیز نیست پس با و
امکان عارض نمی شود و شرط مجعولیت خود امکانست مصنف میگوید امکان
که جواب این آنست که هر چیز را نقیض هست که سلب اوست چنانکه در منطق گذشته است
و ضروری شدن نفس آن چیز وجوبست و ضروری شدن سلب او امتناع
و هیچ ضروری نبودن امکان است و هیچ چیزی ازین سه نسبت خالی نیست
پس امکان ببسیط نیز عارض می شده است و مجعولیت صالح بوده است
و مجعولیت بسیط دلیل است که جاعل مرکب البته بیک جزء از بسایط او می باید که جاعل
شود و الا که جمیع اجزا که از جمله یکی جزء صوری است مجعول نشوند پس اجزاء مادیه و هیأت
اجتماعیه همه از جعل مستغنی باشند پس متحقق شود اگرچه جاعل نباشد این خود
خلفست و اجزاء ماهیت مرکبه علت است بقوام ماهیت یعنی تقوم و تحصل

امکان ه

هر چه چیزی که باشد ه

ماهیت

ماهیت باجزاست و عدم اجزا علت است بعدم تقوم ماهیت علت خود مقدم است
از معلول پس هر جزء مقدم باشد از ماهیت در وجود ذهنی اگر اجزاء ذهنیه باشند
و در وجود خارجی اگر اجزاء خارجیه باشند و اما در جانب عدم احد اجزا است که
علت عدم ماهیت میشود یعنی بعدم یک جزء ماهیت معدوم میشود هر کدام جزء که
باشد بعد از ان که ماهیت بآن سبب معدوم گشت عدم جزء آخر در و تاثیر نمی
نمی کند پس چونکه جزء متقدم شد از ماهیت در وجود از سبب جدید مستغنی شد یعنی بغیر
علت ماهیت معلل نشد اگر این استغنا را نسبت بوجود ذهنی اعتبار کنند
بین الثبوت می گویند یعنی که حصول او که در ذهن مقدم شد از حصول ماهیت
پس ثبوت او با ماهیت محتاج دلیل نشد و اگر نسبت بوجود خارجی کنند جزء را مستغنی
عن السبب می گویند یعنی بعد از ماهیت بسببی دیگر حاجت نیست اما چیزی بین شدن
و مستغنی عن السبب شدن مستلزم جزئیت نیست بلکه در بعض خواص ماهیت
حاصل میشود پس آن هر دو برای جزء خاصه اضافیه است و تقدم فی الوجود
خاصه مطلقه است تنبیه لابد است که در ماهیات مرکبه بعض اجزا محتاج شود
ببعضی و الا که از ایشان ماهیت ملتیم نمی شود اگر بگویند که عشره ماهیتی است از
ماهیات و میان اجزایش که احاد است احتیاج بیکدیگر و همچنان اجزاء معجون که
ادویه است بیکدیگر محتاج نیستند و همچنان دیگر مرکبات مصنف جواب میدهد
که درین صورتها هیئت اجتماعیه هست که جزء صوری آن مرکبست و آن محتاج است بسایر

نیست ه

اجزا

واین احتیاج که میان اجزای باشد لازم نیست که هر جزو بدیگری محتاج باشد والا که دور لازم
می آید بحث ثالث آنست که اجزاء ماهیت گاه می باشد که در وجود خارجی متمیز
نمی شوند همچون سواد که مرکبست از جنس که لونیت است واز فصل که قابضیت
بصر است ودر خارج هر یکی از آخر متمیز نیستند مصنف میگوید که اگر مراد آن باشد
که در خارج جنس وفصل هر یکی علی حده وجود دارند اما حس تمیز نمیکند بلکه همس یک چیز
می بیند اما عقل ملتزم شده است که هر یکی را از آخر تمیز بکند این سخن حق است زیرا
که عقل حکم میکند که در شخص نوع هست وجنس هست وفصل هست وهر یکی ازینها
موجود است اما حس میان وجودات ایشان فرق نمی تواند کردن واگر مراد آنست
باشد که این سه چیز همه بیک وجود موجودند همچون که عرض واحد بحال متعدد قایم باشد
او خود محالست میگوید بحث رابع آنست که شیخ ذکر کرده است که فرق
میان ماده وجنس آنست که جسم مثلا اگر ماخوذ باشد بان شرط که در وهیچ چیز
داخل نشود غیر از اجزاء خود آن را جزو ماده می گویند اگر ماخوذ شود بی شرط
یعنی که بهیچ چیزی مقید نشود آنرا جنس می گویند ومحمول نیز آنست وجایز است که
با وفصل منضم شود پس او بآن فصل که بوی منضم شد نوع شود واین اعتبارات را عقل
فرض می کند ومیان ایشان تمیزی کند اما در وجود شیء متمیزی نیست که اورا جنس بگویند
وشیء دیگر که اورا ماده بگویند بلکه وجود جسم در نوع همان وجود نوع است یعنی بحسب
الحس بنا بر مختار خود که درین نزدیکی گذشت بحث خامس آنست که اجزاء ماهیت

یا متداخله است

یا متداخله است اگر بعض از بعض اعم باشد بعموم مطلق یا خود من وجه یا خود
متباینه است که میان ایشان هیچ عموم وتصادق نباشد همچون که چیزی
مرکب باشد از چیزی وعلت آن چیز همچون مفهوم عطا که در ومعتبر است معطا و
ومعطی یا خود مرکب باشد از چیزی ومعلول آن چیز همچون مفهوم خالق که معتبر است
در وذات وفعل ذات که معلول ویست یا خود از علت ومعلول مرکب
نباشد همچون مفهوم عشره که مرکبست از آحاد متباینه بحث سادس آنست که
دو ماهیت مشترک شدن در چیزی آن وقت موجب ترکب از جنس وفصل نمی شود
که در بعض ذاتیات متشارک باشند ودر بعض متخالف باشند زیرا که اگر اشتراک در
ذاتیات نباشد ترکیب لازم نمی آید زیرا که جایز است که بسایط در عارض متشارک
شوند وهمچنان اگر اشتراک در جمیع ذاتیات باشد باز ترکیب لازم نمی آید زیرا که
جایز است که هر دو بسیط باشند ودر ماهیت بسیطه متحد باشند وترکیب لازم نیاید
پس وقتی که اشتراک در بعض ذاتیات باشد آن ذاتی که تمام مشترک باشد میان
ایشان جنس میشود وآن ذاتی که هر یکی را از دیگر تمیز میکند فصل میشود چنانک
در منطق گذشته است وهیچ یکی از جنس وفصل در طبیعت اخر داخل نیست
زیرا که ممتنع است که فصل مساوی نوع باشد در مفهوم پس اگر در جنس طبیعت فصل داخل
شود مفهوم فصل همان مفهوم نوع میشود وهمچنان ممتنع است که فصل مشترک فیه
باشد وبران تقدیر که فصل در طبیعت جنس داخل شود فصل نیز مشترک فیه میشود

واین تورا معلوم میکند که جوهر با صدقهای خود جنس نبوده است زیراکه اگر نیست
بجمیع جواهر جنس می بود پس برای هر جوهر فصلی لازم می شد که آن نیز جوهر است
زیراکه جز جوهر جوهر است پس جنس داخل میشد در طبیعت فصل و فصل مساوی
می شد بنوع در ماهیت بعد ازان می باید دانستن که جنس اگرچه مقوم فصل
نیست و در طبیعت او داخل نیست لیکن با و لازم است پس وقتی که با و محتاج
باشد مستلزم او میشود جنس خود مستلزم فصل نیست پس عکس او واجب شد
اگر سوال کنند که جایز است که هیچ یکی از جنس و فصل مستلزم آخر نباشد همچون
حیوان که مشترک میان انسان و فرس و جنس اشیا نیست و ناطق فصل است
که از فرس تمییز میکند و همچنان ناطق نیز جنس است میان انسان و ملک
و حیوان فصل است که از ملک تمییز میکند پس ناطق در ملک موجود شد بدون
انسان جواب می گویند که مراد از ناطق اگر جوهری باشد که قوی باشد بادراک
فصل مقوم می باشد بانسان لیکن در غیر او موجود نمی شود زیراکه اطلاق جوهر قوی
بانسان و ملک باشتراک لفظی است یا خود بتشکیک است یعنی که جوهر قوی که
در انسان است بالحقیقه مباین است بملک پس اطلاق لفظ بهر دو بطریق التواطی
نمی شود یا باشتراک لفظی میشود یا بتشکیک میشود و اگر قوت ادراک مراد باشد او
خود عارض است مقوم نیست پس فصل نشود بحث سابع آنست که خاصیت
فصل آنست که تقسیم کند جنس را قسمت لازمه بحیثیتی که آن فصل مفارق نشود

زیراکه بیان کردیم که در اجزاء ماهیت احتیاج یکی بدیگری لازم است صح

ازان

ازان حصه جنس که مقارن باشد با و فصل لاحق میشود بجنس از برای نفس طبیعت
جنس نه از برای امر اعم یا امر اخص یعنی که ازان سبب که صورت جنس تقاضا
می کند که بآن وجه منقسم شود و آن که برای امر اعم منقسم شود همچون انقسام حیوان
بابیض و غیر ابیض بواسطه آنکه جسم است و آنکه برای امر اخص منقسم شود
همچون انقسام جسم بمذکر و مؤنث بواسطه حیوان مصنف میگوید که بعض خواص
فصل را که مبنی است بر علیت فصل بجنس اینجا ذکر کرده اند و ما در منطق ذکر کرده ایم
حاجت اعاده نیست تنبیه در تعریف حیوان که حساس و متحرک بالاراده
می آرند هیچ یکی ازینها بحیوان فصل نیست بلکه فصل او جوهر نفسی است که
او را نفس حیوانیه می گویند که او مبداء حس و حرکت ارادیه است و ناطق نیز
همچنان فصل انسان نیست بلکه فصل او مبداء ناطق است لکن ازان
سبب که بحقایق فصول اطلاع مشکل است لوازم مساویه او را بمقام فصل
اقامت میکنند و بوی اقتصار می کنند مصنف چنان می گوید و وقتی که فصل علت
بگیرند بجنس پس فصل اخیر همچون ناطق علت میشود بجنس سافل که حیوانست و
فصل حیوان علت می شود بجسم نامی که فوق اوست و همچنان تا جنس عالی
پس عالی معلول اخیر میشود و فصل اخیر علت اولی میشود و جنس قریب
علت است بحمل جنس بعید بر نوع یعنی حمل عالی بواسطه حمل سافل است پس در حمل
جنس سافل مقدم میشود اما در وجود جنس عالی مقدم است ازان سبب که جزء است

جنس

نسبت بسافل و جنس علت است بجمل فصل قریب بر نوع اما در وجود فصل با و علیست
بس مادام که فصل در جنس تاثیر نکند تا که مجموع حاصل شود که نوع شود حمل فصل بر
نوع راست نمی آید پس تحصل ماهیت جنس بفصل میشود بحث ثامن
در تعین می باید دانستن که تعین و تشخص ماهیت نوعیه مغایر است زیرا که
ماهیت نوعیه کلی است و صادق میشود بهر فرد و تعینات خود بیکدیگر صادق
نمی شوند بعد از ان اختلاف هست که تعین امر ثبوتی است یا عدمی بعضی گفته اند
که ثبوتی است زیرا که هذا الحیوان که شخص است از ان حیثیت که هذا الحیوان است
موجود است و جزء موجود موجود می باشد پس هذیت که معنای تعین و تشخص است
امر وجودی باشد و امام رازی بر این مسئله احتجاج کرده است که اگر تعین عدمی
باشد ازین خالی نیست که عدم لاتعین باشد پس ثبوتی شود که لاتعین عدمی است
و عدم عدمی خود ثبوتی میشود و اگر تعین عدم تعین آخر باشد نقل کلام میکنیم بان
تعین که این عدم او شد اگر عدمی باشد پس این تعین ثبوتی باشد که عدم عدمی شد
و اگر آن تعین ثبوتی باشد پس این تعین نیز ثبوتی باشد زیرا که متماثلین اند مصنف
می گوید که در سخن امام نظر هست زیرا که انکس که تعین را عدمی می گوید بمعنای
معدوم اراده میکند نه این که عدم شی آخر باشد تا که تردید مذکور متمشی شود و
دیگر انکه فرضا که تعین عدم باشد چه لازم که عدم لاتعین مطلق یا عدم تعین آخر باشد
جایز است که عدم چیزی دیگر شود و آن کسان که ذاهب شده اند که تعین امر

عدمی است

عدمی است احتجاج میکنند که اگر امر ثبوتی باشد پس او را نیز تعینی می باید و نقل کلام
می کنیم بتعین او پس تسلسل لازم آید و دیگر انکه اختصاص تعین بمعین مخصوص
تقاضا می کند که این معین متمیز شود از اغیار خود پیش از تعین پس لازم می آید که
پیش از تمیز متمیز شود این خود محال است جواب ازین احتجاج آنست که خصوصیت
هر تعین بسبب ماده آن متعین است پس لازم نیامد که تعین را تعین دیگر شود و ماهیت را
پس از تعین تعین دیگر شود بعد ازین حکما می گویند که اگر ماهیت تعین خود را تقاضا
کند نوع آن ماهیت منحصر میشود در شخص واحد تا که تخلف لازم از ملزوم نشود
و اگر ماهیت تقاضا نکند پس علتی می باید که متعین مباین نباشد زیرا که نسبت
مباین بهمه متساوی است پس خصوصیت تعین لازم نمی آید و علت ملاقیه
که متصل باشد بمتعین نمی شاید که حال باشد در متعین زیرا که محل شی سابق میشود
از ان شی و متعین خود از تعین سابق نمی شود فکیف که از علت تعین سابق
شود بلکه علت تعین محل متعین می باید شدن که او ماده است پس سبب
تشخصات اختلاف مواد باشد همچون که نطف انسانیه که مختلفست ازان
سبب افراد انسان متعدد است و آن چیزی که مادی نباشد تشخص و تعین او
بمجرد اضافت میشود همچون نفوس ناطقه که تعین هر یکی باضافت ببدن مخصوص
میشود و همچنان سایر بسایط مثل عقول که تعین هر یکی بآن است که مضاف است
بفلک معین بعضی چنین گفته اند و تعین اعراض نیز باضافت مواد آن محل میشود

باین ه

و این هر خص نیست زیرا که تعین فلک
تاخر است از تعین عقل که علت اوست
پس حکما

که قایم اند بوی وگاه می شود که در تعین احتیاج می شود بامور دیگر که ماده با آنها محاط است
همچون اوضاع و هیآت عارضه بحث تاسع آنست که کلی که بکلی دیگر مقید
شود هر چند که بیشتر شود جزئیت نمی آرد مصنف میگوید که درینجا نظر هست زیرا
که البته خود بکلی از تقید تخصصی حاصل میشود پس چرا نشاید که مخصصات آن قدر
مجتمع شوند که در عقل ممتنع باشد که بغیر از فرد معین صادق شود چنانکه در منطق
گذشت که خاصه جایز است که از امور عامه مرکب شود که هر یکی اعم میشود از
ذی الخاصه و مجموع اعم نمی شود لیکن قدرت بشریه نمی تواند که بچه قدر کلیات مجتمعه
بحد جزئیت می رسد ضبط کند و اما این که جزئیت اضافیه حاصل میشود ظاهر است
و ضبط او ممکن است و مصنف می گوید که این بحث غامض است و تحقیق
این سخن آنست که گفتیم و شیخ نیز باین سخن اشارت کرده است در انجا که می گوید
که ماده بصورت و صورت بماده متخصص می شوند اما بوجهی که دور نیاید
و ازین سخن منفهم می شود که ذات هر یکی بدون تعین علت میشود بتعین دیگر پس
چون در افاده تعین شرط نبوده است که خود متعین شود پس چرا نشاید که
کلی که تعین ندارد بکلی دیگر افاده تعین کند و نمی توان گفتن که تاثیر مؤثر در غیر
موقوفست بتعین موثر زیرا که لازم می آید که مؤثر آن مجموع شود که تعین حاصل
شد و مؤثر وحده موثر نشود تا باینجا کلام مصنف است باب ثالث از
امور عامه در وحدت و کثرت و در او دو فصل هست فصل اول در وحدتست

و در واجبات هست بحث اول آنکه وحدت هر چیزی مغایر است بوجودش زیرا
که کثیر از ان حیثیت که کثیر است موجود است اما واحد نیست اگر بگویند که وحدت
خود بهر چیز عارض میشود حتی که بکثیر نیز عارض میشود پس کثیر واحد نیست گفتن چه
معنی دارد جواب میگویند که وحدت که عارض می شود بکثیر از حیثیت کثرت
عارض نمی شود بلکه از ان حیثیت که بوجه من الوجوه واحد است مثلا که
بعشره وحدت که عارض میشود باین معنی است که نسبت بعشرات واحد است
و نسبت او بعشرات همچون نسبت واحد است بعشره و دیگر آنکه منافاة
میان وحدت و کثرت در انست که در موضوع واحد جمع شوند اما عروض
یکی بدیگر محال نیست و انجا نیز چنان باشد و آنکه هر چیز را وحدت هست اعم است
که بالذات باشد یا بالعرض باشد و همچنان وحدت مغایر است بتعین آن
وجه که در وجود ذکر کردیم و وجهی دیگر آنست که تعین امر مشترک است میان
واحد و کثیر باین معنی که وقتی که شی واحد را بجزیه کنند که کثیر باشد تعین اول
باقی است اما وحدت باقی نیست بحث ثانی آنست که وحدت از
تعریف مستغنی است هر کس معنای او را بالبداهه میداند و امر ثبوتی است
و زاید است بر ماهیت و دلیل هر سه همان دلیل است که در وجود و در تعین
ذکر کرده شد و وحدت بعد از ان که موجود باشد عرض است جوهر نیست زیرا
که وحدت بعرض عارض می شود اگر جوهر بودی بعرض عارض نمی شدی

و در بقاء تعین اول بحث مشهور هست

زیراکه جوهر بعرض عارض نمی شود و عرض بجوهر عارض میشود بحث ثالث در
اقسام واحد آن چیزی که واحد بوی محمول میشود ازین خالی نیست که متعدد باشد
یا نباشد اگر متعدد باشد پس جهت وحدتشان اگر مقوم باشد بایشان واحد
بالجنس میشوند یا خود واحد بالنوع می شوند زیراکه مقوم یا جزء ماهیت باشد یا تمام
ماهیت باشد و آن که واحد بالنوع باشد لازم است که واحد بالجنس باشد
و واحد بالفصل باشد اگر آن نوع از جنس و فصل مرکب باشد و اگر جهت وحدت
مقوم نباشد عارض باشد پس گاه می باشد که این متعدد محمول میشوند بآن عارض
همچون کاتب و ضاحک که متحد اند در محمول شدن بانسان و گاه می باشد که موضوع
میشوند همچون انسان و فرس که متحد اند در موضوع شدن باشی و اگر نه مقوم
باشد و نه عارض باشد چنان میشود که نفس انسانیه و بدن انسان متحد میشوند
بمدینه و ملک آن مدینه در تدبیر یعنی چنانکه ملک تدبیر شهر خود می کند نفس نیز
تدبیر بدن خود می کند و اگر آن چیز که واحد است متعدد نباشد اگر هیچ
قابل قسمت نباشد اگر غیر ازین که از شان او عدم قبول قسمت بود مفهوم
دیگرش نباشد او را وحدت میگویند اگر مفهوم دیگرش باشد اگر ذو وضع باشد
که قابل اشارت حسیه باشد او را نقطه و اگر ذو وضع نباشد او نفس باشد یا عقل
باشد که مجرد اند و قابل قسمت نیستند و اگر قابل قسمت باشد اگر اجزاء او متشابه
باشند که بعضی ببعضی متساوی باشند در حقیقت اگر این قابل قسمت شدن از

می گویند

ذات

ذات او باشد مقداری می شود که قابل قسمت است و اجزایش در حقیقت مقداریه متحد اند
و اگر از ذات او نباشد پس جسم بسیط است که انقسام او بسبب مقدار است
بعد ازین اگر وحدت او پیش از انقسام معتبر شود او را واحد بالاتصال میگویند
همچون ماء واحد متصل و اگر بعد از انقسام معتبر شود و از شان اجزایش آن باشد
که حال باشند در موضوع پس واحد بالموضوع می شوند و واحد بالنوع میشوند
همچون اجزاء مادیه منفصله که حال اند در هیولی پیش آن کسان که هیولی قابل باشند
و اگر اجزاء او متشابه نباشند او را واحد بالاجتماع می گویند همچون بیت واحد که
مرکبست از جدار و سقف و همچون انسان واحد که مرکبست از اعضاء مختلفه
و واحد بالاتصال باین معنی نیز می گویند که دو خط باشد که محیط باشند بیک
زاویه و باین معنی نیز میگویند که دو خط باشند که از تحریک یکی تحریک دیگر لازم باشد
خواه که بالطبع باشد همچون مفاصل اعضا که مقتضای طبیعت اعضاست که
بیکدیگر ملتحم شوند یا خود بالطبع نباشد همچون سایر متصلات که از سبب خارجی
متصل شوند بعد ازین که معانی وحدت و اقسام او را دانستی پس میدانی
که کدام قسم بواحد گفتن اولی و الیق است فصل ثانی در عدد که کثرتست
و در و ابحاث هست بحث اول آنست که وجود عدد در خارج و در ذهن امر
بین و ظاهر است و بعضی گفته اند که عدد را در خارج وجود نیست و این بآن
محمول است که عددی که مجرد باشد از معدودات همچون مفهوم عشره مطلقه

یعنی واحد بالشخص اولیست بعد از آن واحد بالنوع و واحد اولی از واحد بالجنس و واحد بالجنس اولی از واحد بالعرض و در اقسام واحد بالشخص نیز اولی است از باقی

مشهور آنست که متکلمین بوجود عدد مطلقا قایل نیستند

در خارج وجود ندارد نه آنکه بمعدود موجود نباشد زیرا که مراتب اعداد بالنوع مختلفند
و هر نوع خاصه دارد که در نوع دیگر نیست پس اگر موجود نمی بود اینچنین نمی شد و عدد
عبارتست از مجموع احاد و این نیز دلیل است که عدد موجودست زیرا که مرکبست
از اجزاء که هر یکی موجود است پس عدد نیز موجود شود و عدد باین اعتبار که مجموع است
واحد می شود همچون عشره که واحد است نسبت بعشرات بعد ازین می باید دانستن
که عدد زاید است بر ماهیت معدود و امر ثبوتی است و عرض است بآن دلیل که
در وحدت ذکر کرده شد و عدد قایم است بمجموع آحاد نه بهر یکی تنبیه تقوم عدد
باحاد است نه باعداد که در زیر وی است مثلا اجزاء سته همان ست وحدات
چنانکه ارسطو تصریح کرده است نه این که دو ثلثه باشد یا خود سه اثنان باشد زیرا
که اگر جمیع اعداد که در وست معتبر باشد جزء از کل بیشتر میشود و اگر بعض معتبر باشد
ترجیح بلا مرجح لازم می آید بحث ثانی آنست که تقابل میان وحدت و کثرت
و میان واحد و کثیر تقابل ضدیت نیست زیرا که احد ضدین مقوم آخر نمی شود
اینجا خود وحدت مقوم کثرتست چنانکه گفتیم اگر سوال کنند که وحدت و کثرت
متعاقبند در موضوع یعنی وقتی که یکیش طاری شود بر موضوع آخر زایل میشود
و وقتی که این زایل میشود آخر طاری میشود پس ضدین باشند جواب میگوییم
که در ضدین غیر از تعاقب شرط دیگر هست که میان ایشان غایت مخالفت
شود و یکی مقوم آن دیگر نشود اینجا خود مقوم است و ضدیت چون میشود

که موضوع

که موضوع هر دو واحد بالعدد نیست بلکه واحد بالنوع است چنانکه گفته شد که وقتی
که ما واحد را تقسیم کنند که کثیر شود این مائن واحد بالنوع میشوند نه واحد بالعدد
و تقابل عدم ملکه تر نیست زیرا که هر یکی اینجا وجودی اند و در عدم ملکه خود یکی عدمی است
و تقابل و تضایف تر نیست زیرا که احد متضایفین مقوم آخر نمی باشد پس بالذات
میان وحدت و کثرت تقابل نشد بلکه چونکه وحدت کثرت را می شمرد و مقدار آن را
بیان میکند پس بوحدت مکیالیت یعنی مقداریت عارض شد و بکثرت
مکیلیت یعنی مقدریت عارض شد و میان مقدریت و مقدریت تقابل و تضایف
هست از آن سبب اینها تر متضایف شدند بالعرض بحث ثالث آنست که
دو چیز در جنس واحد متحد شدن مجانست است همچون انسان و فرس که در حیوان متحداند
و در نوع متحد شدن مماثلت است همچون زید و عمرو و در کیف مشابهت است
همچون پنبه و برف و در کم مساوات است خواه کم متصل باشد همچون دو ذراع
یا خود منفصل باشد همچون دو عشره و در اضافت مناسبت می گویند همچون
زید و عمرو که پسر بکر باشند و در خاصه مشاکله میگویند همچون انسان و ملک
در صفت علم و در اطراف مطابقت می گویند همچون دو طاس که بر یکدیگر تطبیق
کنند و در وضع اجزا موازاة می گویند همچون دو سطح کره مجوفه که نسبت بمرکز از هر جانب
متساوی باشند و متحد شدن در سایر اعراض بنام معین مسمی نیست و لفظ غیر را
بمقابل هو هو اطلاق می کنند یعنی آنکه هو هو نباشد همان غیر است و غیریت

همچون جنس این تقابلهاست که ذکر کرده شد بحث رابع در بیان تقابل متقابلان
آن دو چیزند که مجتمع نشوند در شیء واحد در زمان واحد از جهت واحد و این چهار قسم است
زیرا که اگر چنان شود که صدق یکی و کذب آخر البته لازم باشد تقابل سلب و ایجاب
می گویند و الا اگر هر دو وجودی باشند و تعقل هر یک بقیاس تعقل آن دیگر باشد
تقابل تضایف می گویند و اگر تعقل هر یکی معقل دیگر نشود تقابل ضدیت می گویند
و اگر یکی وجودی و یکی عدمی باشد اگر شرط باشد که موضوع مستعد باشد بقبول وجودی
بحسب الشخص یا بحسب النوع یا بحسب الجنس او را ملکه حصقان میگویند و اگر استعداد
معتبر شود بقبول وجودی در ان وقت که عدم صادق شود عدم ملکه مشهوان می گویند
و اگر هیچ شرط نباشد همان تقابل سلب و ایجابست که گذشت و مثال تقابل
سلب ایجاب همچون انسان و لیس بانسان و تقابل تضایف همچون پدری و پسری
و تقابل ضدیت همچون سواد و بیاض و تقابل عدم ملکه بحسب الشخص همچون ریش داری
و بی ریشی نسبت بپسر و بحسب النوع نسبت بمراه و بحسب الجنس نسبت
بفرس و عدم ملکه مشهوری همچون ریش داری و بی ریشی نسبت بکوسج تنبیه
دو چیز که متضادین باشند ضدیت عارض میشود بذات هر یکی باعتبار ماهیت
خود و این ضدیت معنای اضافی است زیرا که ضدیت این بی ضدیت او معقول
نمی شود پس بضدیت که عارض است بذات ضدین تضایف عارض شد
پس بحسب الذات ضدین اند و بحسب این عارض متضایفین اند پس اشکال نمی آید

عدم

که چگونه

که چگونه میشود که هم متضادین و هم متضایفین شدند اگر سوال کنند که تقابل خود
اعم است از تضایف مع هذا که تقابل از قبیل تضایف است زیرا که مقابله چیزی
بچیزی معقول نمی شود بی مقابله آن چیز باین پس تقابل از نفس خود اعم باشد جواب
چنانست که در منطق گذشت در مباحث جنس بعد از ان می باید دانستن که تقابل
جنس نیست باین اقسام اربعه زیرا که ممکن است که کسی متضایفین را مثلا تعقل کند
و از معنای تقابل ایشان غافل باشد بحث خامس آنست که گاه می شود که
احد ضدین لازم میشود بموضوع همچون سپیدی ببرف و گاه لازم نمی شود اما
موضوع از هر دو خالی شدن ممکن نباشد همچون حرکت و سکون که جسم البته از ایشان
خالی نیست و یا خود ممکن باشد و موضوع با هر ثالث متصف باشد همچون مزه که بمعنای
مایه خوش است که نه شیرین است و نه تلخ است یا خود از هر دو خالی باشد و بمتوسطیر
متصف نباشد همچون شفاف که هیچ لونی ندارد و با استقرا چنان یافتند
که تضاد عارض نمی شود الا بانواع اخیره و شیء واحد بغیر از یک شیء ضد نمی گیرد
زیرا که اگر بدو چیز ضد باشد مخالفت ان دو چیز باین یک چیز از ان سبب باشد
که میان ان دو چیز امر مشترک باشد که اجتماع این با و ممکن نباشد پس در حقیقت
ضد آن امر مشترک میشود این دو نمی شود و الا اگر بخصوصیت هر یکی ضدیت
داشته باشد پس تضاد نیز متعدد میشود او خود جایز است تنبیه دانسته
که وحدت و کثرت هر دو عرض اند پس مبداء اول اشیا نمی شوند زیرا که عرض

چگونه مبداء جوهر شود که جوهر بالذات متقدم است از عرض پس باطل شد زعم
آنکسان که می گویند که مبداء اول وحدت حقیقیه است و تقابل بالذات
میان سلب و ایجاب هست و باقی بواسطه استلزام سلب و ایجاب است
مثلا که سواد از آن سبب مجتمع نمی شود با بیاض که مستلزم لیس سواد است
خاتمه از افلاطون چنان نقل میکنند که بمثل مجرده قایل شده است
چنانکه گذشت و احتجاج کرده است باثبات مثل که انسان جز است
از هذا الانسان و جزء موجود موجود است پس آنکه مشترک باشد میان
اشخاص و در همه موجود میشود مجرد می باشد در ذات خود از عوارض محله که در
اشخاص هست و از فساد اشخاص که خاص است فساد آن عام لازم نمی آید
پس آن مجرد ابدا موجود بوده است جواب او آنست که آنکه مشترک است
میان اشخاص انسان لابشرط شیء است و اما انسان بشرط لاشیء ممتنع است
وجود نیست و ارسطو احتجاج کرده است بفساد رای افلاطون که آن
مجرد اگر بعینه مشترک باشد میان اشخاص پس موصوف باشد بعوارض
اشخاص پس لازم می آید که آن چیزی را که زید می داند عمرو نیز بداند که انسانیت
او بعینه انسانیت زید شد و اگر بعینه مشترک نباشد بلکه مثل مشترک باشد
یعنی فردی باشد مجرد پس اشخاص طبیعت واحده خود همه در مقتضا متشارکند
هرچه که یک فرد با او محتاج باشد دیگر نیز محتاج است پس چون میشود که انسانیت

در بعض

در بعض اشخاص از ماده مجرد و مستغنی شود و در بعضی محتاج شود مصنف میگوید
که این احتجاج ارسطو منقوض است بوجود که مذهب ایشان آنست
که در واجب مجرد است و در ممکن با ماهیت مقارن است حال اینست که
طبیعت واحده است می گویند ما ما رابع در وجوب و امکان
و امتناع و در واجبات هست بحث اول آنست که موجود نظر بذات خود
ازین خالی نیست که وجودش البته مالازم شود او واجب الوجود است
و یا لازم نشود او ممکن الوجود است و در معدوم نیز چنان میگویند یعنی اگر
عدمش البته لازم باشد واجب العدم است و اگر لازم نباشد ممکن العدم است
و گاه می باشد که مطلق ماهیت تقسیم می کنند که ماهیت اگر اقتضای وجود
بکند واجب است و اگر اقتضای عدم بکند ممتنع است و اگر هیچ یکی را اقتضا
نکند ممکن است و هرچه که وجودش از ذات خود است مستغنی میشود از غیر
خود و هرچه که از ذات خود نیست محتاج است بغیر بحث ثانی آنست که وجوب
بالذات امر ثبوتی است زیرا که تاکد وجود است یعنی وجود بسبب وجوب
متاکد و محکم می باشد پس چیزی که خود ثابت نباشد وجود را تاکید نمی تواند کردن
و امام رازی احتجاج کرده است که نقیض وجوب لا وجوب است که امر عدمی است
زیرا که بممتنع محمول میشود و چیزی که بممتنع محمول میشود خود وجودی نمی شود پس وجوب
که نقیض اوست وجودی شود اگر سوال کنند که ممتنع اگر متمیز باشد وجودی را باو

در وجوده

حمل

کردن جایز می شود واگر متمیز نباشد پس محکوم علیه نمی شود الا بآن اعتبار که در ذهن
موجود است پس عدمیت لا وجوب ثابت نشد جواب می گویند که ممتنع را
بحسب مفهومش تمیز هست در عقل والا که با و اشارت عقلیه ممکن نمیشد
ولیکن بآن تمیز ثبوت نمی آید که امر ثبوتی با و محمول شد جایز شود و بعضی
احتجاج کرده اند بران که وجودی نیست و گفته اند که اگر وجودی باشد وجود
او غیر ماهیت او می شود پس اگر اتصاف ماهیت را بوجود لازم باشد پس برای
وجوب وجوب دیگر شود و تسلسل لازم آید و اگر لازم نباشد پس زوال وجود
از ماهیت وجوب ممکن می شود پس ممکن میشود که وجوب از واجب زایل شود
و واجب واجب نشود و دیگر گفته اند که اگر وجوب موجود شود خارج می شود
از ذات واجب پس نظر بذات خود ممکن می شود و نظر بوجوب ذات
واجب واجب میشود پس ذات واجب پیش از وجوب بوجوب دیگر
موصوف باشد جواب از احتجاج اول آنست که وجوب بالذات است
که تسلسل در و ممتنع است امر اعتباری است تسلسل در و ممتنع نیست و از احتجاج
ثانی جواب آنست که وجوب بآن تقدیر که واجب شود بسبب ذات
واجب میشود نه بسبب وجوب ذات پس تقدم وجوب بر وجوب لازم
نمی آید تنبیه چنان می نماید که اختلاف عقلا در وجودیت وجوب باین
مبنی باشد که بفهم بعض از وجوب این متبادر شده است که استحقاق وجود است

و وجوب بالغیر خود

امر وجودی باشد و بفهم بعض این متبادر شده باشد که استغنا عن الغیر است
یعنی عدم احتیاج بغیر پس امر عدمی باشد مصنف چنین میگوید بحث ثالث
آنست که در امکان عام اختلاف کرده اند که وجودی است یا خود عدمی
آنکسان که عدمی گفتند استدلال کرده اند باین که امکان عام محمول میشود ممکن خاص
که او گاه میشود که عدمی شود پس چیزی که بعدمی محمول شود عدمی شود و آنکه
وجودی گفته است میگوید که نقیض امکان امتناع است که عدمی است که
بمعدومات محمولست پس امکان وجودی شود مصنف تنبیهی آورده است
که در منطق گذشته است که محمول گاه میشود که محصل میشود گاه سالب میشود
گاه معدول میشود و وقتی که معدول باشد تقاضا میکند که موضوع موجود باشد
بخلاف سالب پس وقتی که الممتنع لا واجب بگویند صادق نمی شود ولیس
بواجب صادق میشود و از صدق سالبه لازم نمی آید که موضوع یا محمول
امر ثبوتی شود پس لازم می آید که عدمیت لا وجوب و لا امکان لازم
نباشد تا که وجودیت نقیض لازم آید و اگر بگویند که میان موجود و وجودی
فرق چیست مصنف میگوید که فرق باین کرده اند که مفهومی که مستقل باشد
بذات خود یعنی بنفسه قایم باشد اگر وجود داشته باشد موجودی گویند و اگر
نداشته باشد معدومی گویند و آنکه مستقل نباشد بلکه قایم بالغیر باشد اگر وجود
داشته باشد وجودی می گویند و اگر نداشته باشد عدمی میگویند و آن مفهومی که مستقل

نباشد بعضی آنست که وجودش معلوم ومقطوع است همچون محسوسات از کیفیات
وغیر آن وبعضی آنست که عدمش معلوم است همچون امتناع وبعضی آنست که
در وجود او اختلاف کردند همچون نسب واضافات واکثر لفظ وجودی وعدمی را
بامثال این قسم اطلاق میکنند پس بعضی میگویند که اضافت همچون ابوت
مثلا موجود است زیرا که می دانیم که زید اب عمرو است در خارج وعمرو
ابن زید است در خارج پس ابوت ومنبوت ایشان در خارج حاصل باشد
وبعضی میگویند که اضافت موجود نیست زیرا که ابوت مثلا اگر موجود شود
عارض میشود بذات اب ومیان ذات اب وصفت ابوت اضافت
عارضیت ومعروضیت حاصل میشود وآن نیز موجود شود پس برای اضافت
اضافت دیگر حاصل شود الی غیر النهایه وشیخ جواب می دهد ازین سخن
که اضافت حقیقیه همان آن ابوت است که میان اب وابن هست
وآن اضافت بذات خود ثابت است بدون اعتبار معتبر واما آن
اضافت که بوی عارض میشود او اضافت دیگر است که باعتبار معتبر
عارض میشود پس اضافت حقیقیه متناهی است بمقدار مخصوص بعد
ازان جایز است که اضافات اعتباریه غیر متناهیه باشند زیرا که جایز است
که میان دو چیز عوارض غیر متناهیه اعتبار کنند پس بوجود اضافت ونسب که
قایل میشوند مراد آن نیست که همه اضافت دایما موجود شود بلکه مراد

آنست که فی الجمله موجود می شود واحتمال آن دارد که معروض وجود شود همچنان
که در ماهیت میگویند که موجود است باین معنی نیست که دایم الوجود باشد
بلکه بعضی موجود می شود در بعض اوقات پس حاصل کلام آن شد که آن مفهومی
که بنفسه قایم نباشد اگر بعدوم قایم شود موجود نمی شود واگر بموجود قایم شود
جایز است که موجود شود مصنف تفریع می کند بوجودیت امکان عام که اگر بگوییم
که امکان عام که وجودی است جنس نمی شود بوجوب وامکان خاص والا
لازم میشود که وجوب مرکب شود از جنس وفصل او وخود جایز نیست ودر
امکان خاص نیز اختلاف کرده اند که وجودی است یا عدمی وبر وجودیتش
احتجاج کرده اند که اگر عدمی شود سلب امکان لازم می آید از ممکن زیرا فرق نیست
میان آنکه بگوییم که امکانش عدمی است یا بگوییم که او را امکان نیست زیرا
که میان عدمات تمایز نیست وآنکه وقتی باشد در نفس خود ثابت نمی شود وچیزی
که در نفس خود ثابت نشود بر دیگر نیز ثابت نمی شود وامام رازی این وجه را
نقض کرد بامتناع وبعدم وسایر مفهومات عدمیه زیرا که در سر عدمی که او را
اسم معین باشد انچنین تقریر کردن ممکن است که وجودیت ثابت شود واحتجاج
دیگر کردند بوجودیت امکان که نقیض او امتناع است واو خود عدمی است
وامام رازی معارضه کرد که نقیض امکان وجوبست واو خود وجودی است
پس امکان عدمی شود وامام رازی احتجاج کرد بعدمیت امکان که اگر وجودی

دیگر صح

که عدمی صح

شود

ممکن میشود زیراکه عارض است بممکن واجب خود بممکن عارض نمی شود پس اورا
امکان دیگر باشد تسلسل لازم آید وجواب او آنست که در امور نسبیه که امور
اعتباریه است جایز است محال نیست مصنف میگوید که حق اینست که اگر
امکان را بسلب ضرورت تفسیر کنند البته عدمی است واگر بافتقار الی الغیر
تفسیر کنند چنانکه ما و اشارت کرده شد امر وجودی شدن رواست
بحث رابع آنست که وجوب بران تقدیر که وجودی باشد عین ذات می باید
شدن زیراکه جزء نمی شود والا ترکیب واجب لازم می آید و خارج نیز نمی شود
والا که ممکن بالذات باشد و واجب بالغیر باشد پس وجوب وجوب بسبب
وجوب ذات باشد پس ذات را پیشتر از وجوب وجوب دیگر باشد جواب
این سخن گذشته است که وجوب وجوب بسبب ذاتست نه بسبب وجوب
ذات بحث خامس آنست که اگر ممکن را امکان ذاتی کفایت کند در فیضان
وجود از علتش آنچنان ممکن دایم الوجود می باشد زیراکه امکانش دایم است
همچون عقل اول پیش فلاسفه واگر امکان ذاتی کفایت نکند پس برای او
دو امکان ذاتی می شود یکی امکان اصلی که امکان ذاتی است و یکی امکان
استعدادی که جامع باشد جمیع شرایط آن فیضان را همچون حوادث
یومیه پیش فلاسفه که مجرد امکان ذاتی کفایت نمی کند تا که شرایط و معدات
همه حاصل شوند و استعداد حصول کامل شود بعد از ان وجود فیض میشود

تسلسل

بحث

بحث سادس آنست که امکان سبب احتیاج ممکن است بسبب باتفاق حکما
وگاه هست که درین حکم دعوای بداهت میکنند اما شیخ استدلال کرده است
باین طریقه که اگر تخصص ممکن بوجود ماهیت ممکن کفایت کند پس واجب الوجود
می شود ممکن الوجود نمی شود واگر کفایت نکند پس می باید که امر دیگر مقارن
شود تا که بوجود آید پس وجود ممکن از وجود چیزی دیگر شد و معنای احتیاج
الی السبب همین است مصنف می گوید که در سخن شیخ نظر هست زیراکه شک
نیست که واقع شق ثانی است که ماهیت ممکن کفایت نمی کند در وجودش
اما لازم نمی آید که لابد باشد که غیرش منضم شود شاید که اتفاقا بوجود آمده باشد
وامتناع این خود اول مسئله است و بعضی باین طریقه احتجاج کرده اند
که اگر احد طرفین بدون المرجح مترجح شود پس آن طرف اولی باشد حال اینست
که ممکن متساوی الطرفین است وجواب او اینست که از ترجح احد طرفین
بلا مرجح لازم نمی آید که آن طرف بممکن اولی باشد و درین مدعا بعضی که
دعوای ضرورت میکنند میگویند که چیزی که دو طرفش برابر باشد
همچون کفتی ترازو در ان حالت بی سبب خارجی یک طرف راجح شدن
بالبداهه معلوم است که ممتنع است میگویند پس بعضی بر ایشان
اعتراض میکنند که اگر بدیهی می بود لابد می بایست که همچون سایر بدیهیات
بودی مع هذا که الواحد نصف الاثنین اجلی است از وی مصنف

حاصله

میگوید که حق آنست که احتیاج ممکن بسبب ضروری است حتی که صبیان نیز بوی
جزم میکنند وکسی که بوی انکار کند وقتی که بعقل خود رجوع کند جزم میکند باین حکم
اگر بگویند که در بدیهی خود نمی شود و درین قضیه اکثر عقلا بخلاف این ذاهب
شده اند اما متکلمون درین مسئله که عالم را تخصیص کرد بوقت معین که در وجود
آمد حال اینست که سایر اوقات مساوی اند در صحت ایجاد ترجیح بلا مرجح
قایل شدند و فلاسفه در اختصاص افلاک هر یکی بمقدار مخصوص و حرکت مخصوصه
واقطاب مخصوصه مثلا قایل شدند بترجیح بلا مرجح جواب می گوییم که لازم
که عقلا ترجیح بلا مرجح را جایز شمرند اگرچه که از مذاهب ایشان لازم آید
اما ایشان التزام نمی نمایند و از او مخلص و جوابی می طلبند و آنکه گفتند که بعضی بدیهیات
از وی اجلی است او منافی بداهت نیست که میان اولیات اختلاف
میشود در جلا و خفا بسبب تفاوت تصور طرفین یا از سبب الف استیناس و
امثال آن بحث سابع آنست که احد طرفی ممکن اولی نمی شود بممکن بلکه
نسبت بذات وی دو طرف در حد تساوی است زیرا که اگر یک طرف
همچون وجود مثلا اولی باشد پس وقتی که علت عدم متحقق شود اگر اولویت
وجود زایل شود پس معلوم میشود که اولویت ذاتیه نبوده است بلکه از
سبب عدم علت عدم بوده است و اگر اولویت وجود باقی باشد
و بعدم سبب اولویت نیامده باشد پس علت عدم علت نباشد و اگر عدم نیز

اختلاف ص

حوالهٔ

اولی شده باشد پس هر دو طرف اولی شدند لیکن طرف وجود بالذات اولی شد
و طرف عدم بسبب امر خارج اولی شد ما بالذات خود اقوی است پس اگر
عدم محقق شود خارج اقوی میشود این خود خلف است و آنکسان که تجویز کردند
که یک طرف اولی باشد احتجاج کردند که عدم اولی است بممکنات سیالهٔ همچون
حرکت و زمان از آن سبب است که بدو آن قرار نمی کنند و وجود اولی است
در سایر اشیا در آن وقت که علت موجود باشد هنوز شرط موجود نشده باشد
جواب ایشان آنست که لازم که حرکت قار الذات نباشد بنا بر انتفاء جزء
لایتجزی زیرا که بر آن تقدیر حرکت از اول مسافت تا آخر یک امر متصل است
که بالفعل هیچ جزئی نیست و بآن مجموع عدم اولی نیست بلکه علی الاستمرار
تا آخر موجود شدن نیز ممکن است و در میانهٔ مسافت منقطع شدن نیز
ممکن است و آن که گفتی که در وقت وجود علت بدون الشرط وجود اولی است
ممنوع است زیرا که مادام که شرایط مجتمع نباشند وجود راجح نمی شود و در وقت
اجتماع شرایط واجب میشود نه اولی بحث ثامن آنست که ممکن موجود
نمی شود تا که وجودش سابقا واجب نشود زیرا که اگر سبب تام موجود باشد
و ممکن هنوز در حیز امکان باشد تخلف معلول لازم می آید از علت پس وجود
معلول واجب باشد در وقت تام علت اگر سوال کنند که وجوب از آن
سبب که امر وجودی است محل موجود تقاضا می کند پس لازم می آید که وجود ممکن

اگر مراد حرکت بمعنی القطع باشد او خود موجود نیست
و اگر حرکت بمعنی التوسط باشد آن سیال مطلق است
و آن سیال است قار الذات نیست ۱۲

پیش از وجود ممکن ثابت شود تا که بوجوب متصف باشد جواب میگوییم که مراد از وجوب
سابق آنست که از موثر واجب شود که البته تاثیر بکند و این معناست قایم بموثر و
ممکن را وجوب دیگر هست لاحق که اورا وجوب بشرط المحمول میگویند و مراد از و
آنست که وقتی که اتصاف ممکن بوجود ملحوظ شود وجود با و ضروری می شود
ازین حیثیت مصنف در آخر ایجاب ممکن خاتمه می آرد مشتمل بچند مسئله مثل آنکه
امکان ممکن لازم است بممکن زیرا که اگر امکان زایل شود بواجب منقلب
می شود یا بممتنع منقلب میشود و قلب حقایق خود محالست دیگر آنکه امکان
مشترک است میان ممکنات بآن دلیل که در وجود گذشت و وقتی که از
مباحث امکان آنرا که در منطق در موجهات ذکر کرده شد بانجا اضافت
کنی مباحث امکان تمام می شود باب خامس از امور عامه در قدم و حدوث
و در و ابحاث هست بحث اول آنست که حدوث که بمعنای نو شدن است
یا اضافی است که نسبت بچیزی دیگر این حادث است میگویند یعنی زمان
ماضی این اندکست از زمان ماضی آن دیگر و یا خود مطلق است او نیز
یا زمانی است اگر وجودش در زمانی باشد که مسبوق باشد بزمان عدم یا خود
ذاتی است باین معنی که وجودش از غیر است نه از ذات خود قدم نیز درین
معانی مقابل حدوث است و دلیل بران که ممکن حادث است بحدوث
ذاتی آنست که ممکن من حیث هو مستحق وجود نیست اما بسبب غیر مستحق وجود میشود

ما بالذات خود مقدم است از ما بالغیر پس استحقاق وجود امر حادث شد بحث
ثانی آنست که بعضی میگویند که حدوث است که علت احتیاج ممکن است بسبب
و حکما باین انکار می کنند و می گویند که حدوث خود صفت وجود است و متاخر است
از وجود و وجود متاخر است از تاثیر علت در و و تاثیر علت متاخر است
از احتیاج ممکن و احتیاج ممکن متاخر است از علت احتیاج پس اگر حدوث
علت احتیاج باشد یا جزء علت باشد یا شرط علت باشد بمراتب کثیره
دور لازم می آید پس علت احتیاج امکان است و حدوث کیفیت زایده است
بر وجود حادث و عدم سابق اگر سوال کنند که حدوث اگر کیفیت وجود باشد
پس اگر حادث باشد او را نیز حدوثی می باشد و تسلسل لازم آید و اگر حدوث قدیم
باشد پس حادث نیز قدیم میشود جواب میگوییم که حدوث حدوث همچون
وجود وجود است چنانکه وجود بذات خود موجود است و تسلسل نمی آید
حدوث نیز بذات خود حادث است نه بحدوث دیگر بحث ثالث آنست
که شیخ احتجاج کرده است که حدوث زمانی مسبوق است بماده یعنی هر حادث
زمانی را باید که پیشتر از وی ماده او موجود باشد این که از عدم چیزی را احداث
کنند جایز نیست باین دلیل که حادث خود پیشتر از وجود خود ممکن است و امکان
امر وجودی است پس محل موجودی طلبد و محل او اگر امر حادث باشد نقل کلام
می کنیم بر وی تسلسل لازم می آید و اگر امر قدیم باشد پس او ماده است همچون

هیولی در عناصر امام رازی جواب میدهد که محل امکان وی پیش از وجودش
آن موجود ذهنی است که در علم موجد بود و مصنف میگوید که ما تیز بر شیخ نقض
میکنیم بنفس ناطقه که حادث است پیش شیخ و مسبوق بماده نیست که محل امکان
او شود اگر سوال کنند که محل امکان او بدن است که نفس برای تدبیر آن بدن
مخلوق گشته است جواب میگوییم که نفس خود مجرد است ببدن ملاقی نیست
پس چون میشود که بدن محل امکان نفس باشد و همچنان شیخ گفته است
که هر حادث بالزمان مسبوق است بزمان و آن بحث در باب زمان خواهد
آمدن انشاء الله تعالی خاتمه در امور که مشترکه است میان جواهر و اعراض
در ابحاث هست بحث اول آنست که موجودی که ساری شود در چیزی
اشارت کردن بیکی همان اشارت میشود بدیگر اما تحقیقا که بالفعل
مشار الیه شود یا خود تقدیرا که فرض کنند که مشار الیه شد و یکی حال میشود
در آخر و ناعت او می شود همچون سوادی که ناعت جسم است که جسم اسود
می گویند و دیگر محل و منعوت می شود همچون جسم که محل سواد است و لازم
میشود که هر دو متغایرین باشند و یکی بدیگر محتاج باشد اگر حال بمحل محتاج شود
و محل سبب تقوم او باشد محل را موضوع می گویند و حال را عرض می گویند و
اگر بعکس باشد محل را هیولی میگویند و حال را صورت می گویند پس محل از
موضوع اعم شد و از عدم حلول جوهر در موضوع لازم نشد که مطلقا در محل

حلول نکند پس جوهر اگر حال باشد در محل او را صورت جسمیه می گویند و محل را هیولی
میگویند چنانک گفته شد و مرکب منهما را جسم میگویند و الا که جوهر نه حال باشد
و نه محل باشد اگر مدبر جسم باشد او را نفس میگویند و الا اگر مدبر نیز نباشد عقل می گویند
بحث ثانی آنست که عرض آنست که در موضوع موجود شود جوهر آن ماهیتی است
که وقتی که در خارج موجود باشد در موضوع نمی شود پس خدای تعالی جوهر نباشد زیرا
که ماهیت ندارد و صورت جوهر که در ذهن موجود میشود جوهر باشد زیرا که وقتی
که در خارج موجود شود در موضوع نمی شود اگرچه در ان حالت که در ذهن است
در موضوع است که او ذهن است بحث ثالث آنست که جوهر جنس نیست
بجواهر و الا که انواعش متمایز باشند بفصول و آن فصول اگر اعراض باشند
پس جوهر متقوم میشود بعرض و اگر جواهر باشند آن فصول نیز محتاج می شوند
بفصول دیگر زیرا که جوهر بر ایشان نیز جنس است پس نقل کلام میکنیم بآن فصول نیز
الی غیر النهایه و بعضی احتجاج دیگر کرده اند که اگر جوهر جنس باشد لازم میشود
که عقل اول مرکب باشد از جنس و فصل پس صادر اول از حضرت واجب
الوجود شیء واحد نباشد حال اینست که مذهب فلاسفه آنست که از واحد همین
واحد صادر میشود و دیگر آنکه لازم می شود که جوهر بما تحتش مقول بالتواطی باشد
حال اینست که مقول بالتشکیک است زیرا که عقل بجوهریت اولی است
از سایر جواهر بعد از ان نفس بعد از ان جسم بعد از ان هیولی و صورت

واگر جنس بی بود جزء ماهیت می شد و جزء ماهیت مقول بالتشکیک نمی شود
جواب از احتجاج اول این بعض آنست که عقل اول اگرچه مرکب باشد اما واجب تعالی
نوع را بایجاد واحد ایجاد میکند زیرا در خارج شیء واحد است نه این که ایجاد
جنس کند و ایجاد فصل کند هر یکی را علی حده و دیگر جایز است که واجب فصل را
ایجاد کند و فصل جنس را ایجاد کند و چونکه ایجاد زمانی نیست فصل بی جنس
شدن لازم نیاید و جواب احتجاج ثانی ایشان آنست که لانم که جوهر
مقول بالتشکیک است بماتحتش بلکه وجود است که مقول بالتشکیک است
وجوهر متواطی است بحث رابع آنست که کلیات جواهر همچون انسان کلی
وجسم کلی مثلا جواهر اند زیرا که صادقست که ماهیاتی که اگر در خارج موجود شوند
در موضوع نمی شوند و دیگر آنکه جواهر جزئیه محمولند بهو هو و عرض خود بجوهر بهو هو محمول
نمی شود لکن ازان سبب که وجود جزئیات البته متعین است که لابد موضوع است
و وجود کلیات شاید که بحسب الذهن باشد که او ذهن است پس جزئیات در موضوع صح
بجوهریت اقرب بوده اند از کلیات و نوع اخیر که بجزئی اقربست بجوهریت
اقربست از سایر انواع بعد ازان نوع متوسط و باین ترتیب تا بجنس عالی
و شیخ جواهر شخصیه را که جزئیات حقیقیه اند جواهر اولی نام نهاده است و
آنکه بوی قریب است جواهر ثانیه تسمیه کرده است و باین ترتیب تا بجنس عالی
بحث خامس آنست که اگر در ضدین شرط آن باشد که بر یک موضوع متعاقب

شوند

شوند جوهر را ضد نمی شود زیرا که جوهر را موضوع نیست چنانکه گذشت و اگر در ضدین
اکتفا کنند بآن که در محل واحد متعاقب شوند پس صور نوعیه ضد همدیگر می شوند که هر دو
در یک هیولی جمع نمی شوند و جوهر قابل اضداد است و غیر جوهر چیزی دیگر نیست که
باستقلال قابل اضداد باشد مثلا که جسم است که قابل سواد و بیاض است شیء
دیگر اگر بگویند که چرا نشاید که قابل سواد و بیاض نفس لون باشد که گاه بسواد
متحقق شود گاه ببیاض می گوییم که آن وقت بودی که در ان حالت که یکی
زایل باشد آن لون بعینه باقی ماندی چنان خود نیست بخلاف جسم که در دو حالت
بعینه باقی است بحث سادس آنست که عرض جنس نیست بماتحتش زیرا که ممکن است
که سواد مثلا متصور شود بالکنه مع هذا که از عرضیتش بالکلیه ذهول شود و انتقال
عرض از موضوعش ممتنع است زیرا که تعین عرض بسبب موضوع معین است که او بمنزله
ماده است پس ازان مفارقت ممکن نیست و تعین جسم بسبب صورتش است
که تعین آن صورت بسبب ماده است نه بسبب وضع و نه بسبب حیز است
پس از وضعی بوضعی یا از حیزی بحیزی انتقال کردن ممکن است بحث سابع
آنست که پیش حکما قیام عرض بالعرض جایز است همچون سرعت و بطو که قایمند
بحرکت زیرا که وصف جسم بسرعت و بطو جایز نیست پس بجسم قایم نشوند
زیرا که معنای قیام پیش حکما اختصاص ذات است و لیکن عرض برای عرض
دیگر موضوع نمی شود زیرا که در نفس خود تقوم ندارد پس بتقوم دیگر سبب نمی شود بلکه

زیرا که موضوع آن محل را که بود مقوم حال باشد

بلکه استقلال ازان سبب قید کرد که در قول
در عقد ممکن است که از مطابقت بحالت
متقوم شود اما بسبب تقوم مقول و معقول
نه باستقلال

سعد قیام بحکما اختصاص ذات است
و لیکن عرض ازان عرض دیگر موضوع
نمی شود زیرا که

موضوع سرعت و بطو همان موضوع حرکتست که جسم است پس وقتی که دو عرض
چنان باشد که یکی مخصوص باشد بآن دیگر و منعوت باشد بوی مع هذا که جسم منعوت
نشود بوی پس ناعت حال میشود در منعوت و منعوت محل میشود و از ان
قبیل است وحدت که قایم میشود بهر عرض پس در عرض حال باشد و عرض
او را محل باشد و قیام عرض واحد بمحلین ممتنع است همچون حصول جسم واحد
در مکانین اگر بگویند که عدد عرض واحد است که با حاد عارض شد که محال
متعدده است جواب آنست که عدد عرض جمله است که بر مجموع شده است
نه بهر واحد مجموع من حیث هو خود محل واحد است و اگر بگویند که اضافت قایم
می شود بهر دو مضاف همچون مجاورت و تألیف و غیر آن جواب آنست
که اضافت آن باین مغایر است باضافت این بآن دیگر پس شی واحد
نشد که بمحلین قایم شود بحث ثامن آنست که حال البته منقسم می باید بانقسام
محل و شیخ احتجاج کرده است بر وی که قوت بسیطه که در جسم حال میشود منقسم است
بانقسام محل زیرا که آن قوت اگر نه در جسم و نه در اطراف جسم حاصل شود پس در
جسم هیچ حاصل نبوده باشد و اگر بکلیه در هر جزء حاصل شود پس شی واحد
در دو محل حاصل شده باشد و اگر همین در یک جزء حاصل شود پس در جمیع جسم
حاصل نشده باشد پس معلوم شد که بعضی از ان قوت در بعض جسم حاصل
بوده است و منقسم بوده است بانقسام محل و این مسئله را نقض میکنند

عارض

بوجود و بنقطه و بوحدت و باضافت همچون پدری که همه در محل حال اند ولیکن
منقسم نیستند مصنف میگوید که حق اینست که در حلول سریان انقسام لازم است
همچون لون که در سطح حال میشود بخلاف ابوت که در ذات اب ساری نیست
و همچنان نقطه که در محل ساری نیست و امام در ملخص این سخن را رد میکند بحث
تاسع آنست که یک چیز هم عرض هم جوهر نمی شود زیرا که شی واحد نمی شاید که
بمحل هم محتاج باشد و هم مستغنی باشد و فصول جواهر البته جواهر اند و نمی شاید که
شی مرکب باشد از جوهر و عرض چنانکه توهم می کنند که معجون مثلا مرکبست از
ادویه و کیفیت مخصوصه مصنف میگوید که اطلاق لفظ کیفیت بر وی بتشریک
لفظی است زیرا که حرارت مثلا از حاز جزء نمی شود بلکه عارض است بحار پس
جزء معجون نیز صورت جوهریه است نه اینکه عرض باشد کتاب ثانی
در اعراض است خاصتا و مباحث اعراض را از جواهر تقدیم کردیم زیرا که
اکثر مباحث جواهر موقوفست بمباحث و قواعد که در احکام اعراض متقرر
می شود و در و ابواب هست باب اول در مقولاتست و در و فصول
هست فصل اول در عدد مقولات مشهور آنست که مقولات ده است
جوهر است و کم است و کیف است و مضافست و این است و متی است
و وضع است و ملکست و ان یفعل و ان ینفعل است و معانی اینها
همه خواهد آمدن بعضی میگویند که مقولات چهار است جوهر است و کم است

وی میگوید که معنای عرض ساری نیست
که در اجزاء محل از و اجزاء عرض کنند بعد
از ین انقسام او بانقسام محل ساری باشد

نسبیه

وکیفست ونسبتست ومطلق نسبت را بر مقولات جنس می گیرند واین باطل است
والا که هر نسبت البته مرکب باشد زیرا که هر چیزی را که جنس باشد مرکبست واین
خود مستلزم تسلسل است زیرا که اجزاء نسبت را بیکدیگر نسبتی هست وآن
نسبت نیز مرکب باشد ونقل کلام می کنیم بآن نسبت دیگر الی غیر النهایه پس معلوم
که البته نسبت بسیط می باید وبآن نسبت بسیطه خود چیزی جنس نمی شود
وبعضی میگویند که مقوله اضافت جنس است بمقولات نسبیه واین نیز باطل است
زیرا که تکرار معتبر است در مفهوم اضافت ودر سایر مقولات نسبیه معتبر
نیست پس معلوم شد که جنس نبوده است بسایر مقولات نسبیه وبر حصر مقولات
در ده برهان قایم نشده است وشیخ نقل کرده است از بعضی که عرض اگر از خارج
وارد نشود بر موضوع ومحتاج نباشد که نسبتش بخارج معتبر شود او کم است
یا خود کیفیست یا خود وضعیست واگر از خارج وارد شود اما محتاج نباشد
که از ذات این محل چیزی منبعث شود که در ان عرض دخلش باشد او این می
یا خود متی میشود یا خود ملک میشود واگر محتاج که از ذات محل چیزی منبعث
شود او یا مضاف می باشد یا خود فعل می باشد یا خود انفعال می باشد و
شیخ اعتراف کرده است که این وجه حصر ضعیفست پس اولی آن باشد
که باستقرا حواله کنند تنبیه آن کسی که میخواهد که انحصار مقولات را
در عشر ابطال کند باو لازم است که اثبات کند که در موجودات ممکنه

شد

شود
باشد

چیزی

چیزی هست که در زیر یک مقوله نیست واو را جنس عالی هست که در زیر او انواع
باشد تا که ثابت شود که مقوله دیگر یعنی جنس عالی موجودات غیر از مقولات
عشر هست این خود لازم نیست زیرا که فرضا که چیزی از مقولات عشر خارج شود
از چه لازم باشد که در زیر جنس عالی دیگر شود جایز است که انواع حقیقیه باشند
که در زیر هیچ جنس داخل نشوند پس انحصار باطل نشود واما وحدت ونقطه
وهیولی وصورت هر چهار را تسلیم نمیکنند که از مقولات عشر خارجند زیرا
که اینها مبادی این مقولات اند پس در مقولات داخل نشوند والا که بنفس
خود مبادی شوند واو خود محال است وبعضی میگویند که این چهار نیز در مقولات
داخلند ومبدأ ایشان نسبت بغیر خود است وواحد وعدد از مقوله کم اند وهمچنان
نقطه وخط نیز از مقوله کم اند شیخ میگوید که تعریف کم که در او قبول قسمت
معتبر است بنقطه ووحدت متناول نیست پس ایشان در مقوله کم داخل
نشوند وتعریف جوهر بهیولی وصورت متناولست پس در مقوله جوهر داخل
شوند اگر سوال کنند که مقولیت جوهر بهیولی وصورت وجسم برابر نیست
بلکه هیولی بالطبع مقدم است از جسم پس مقول بالتشکیک میشود وجنس
نمی شود نسبت بایشان جواب میگویند که تقدم هیولی وصورت بر جسم
در معنای جوهریت نیست وجوهریت هیولی وجوهریت جسم برابر اند بلکه تقدم
وتاخر در میان ایشان در مفهوم دیگر است همچنان که اب وابن در انسانیت

برابراند اگرچه بالزمان اب مقدم باشد از ابن یا خود در امر دیگر پس لازم نمی آید که انسان
مشکک باشد بخلاف مقولیت بر جوهر و عرض که وجود جوهر مقدم است از وجود وجوده
عرض زیرا که ابتدا آ وجود بجوهر عارض میشود و بواسطه جوهر بعرض عارض میشود
ازان سبب است که وجود جنس نیست بجوهر و عرض و شیء واحد جایز است که
باعتبار ماهیت خود از یک مقوله باشد و باعتبار عارض از مقولات دیگر باشد
فصل ثانی در کم و در و ابحاث هست بحث اول آنست که شیخ احتجاج
کرده است که کمیت یعنی مقدار چیزی بران چیز زاید است زیرا که وقتی که آب را
بجوشانند مقدارش تخلخل زیاده می شود از حالت اولی مع هذا که جسمیتش همان است
و دیگر آنکه پاره موم را که باشکال مختلفه متشکل سازی جسمیتش همان است
مع هذا که مقدارش متغیر میشود مصنف می گوید که اینجا نظر هست زیرا که ازین
لازم آنست که جسم یا خود جز جسم نفس مقدار مخصوص نباشد که متغیر و متبدل
می شود اما چرا نشاید که جسم آن مقدار مطلق باشد که در هر حالت هست بعد
ازان شیخ بر نفس خود اعتراض کرده است که وقتی که جسم کری را تکعیب سازند
یعنی گوشه دار همچون مربع یا مثلث همان مقدار اول باقی است متغیر نمیشود
زیرا که همان مقدار که در حال تکعیب حاصل میشود مساوی است در مساحت
بآن مقدار که در حال کریت بود باز شیخ جواب داده است که مساواة ایشان
بالقوه است یعنی که مضروب یکی همان مقدار مضروب آن دیگر است نه این که

بالفعل

بالفعل باشد بحث ثانی آنست که کم سه خاصه دارد خاصه اول آنست که قابل
مساوات و تفاوتست و او ظاهر است دوم آنکه قابل انقسام است یعنی
ممکن است که در و چیزی فرض کنند که مغایر باشد بچیزی دیگر که در وست و هم
قابل انقسام است بمعنای انفصال یعنی که دو پاره کردن ممکن است اما
که انقسام باین معنی بر نفس مقدار عارض نمیشود زیرا که عارض بعروض
مجتمع میشود و مقدار خود در وقت انفصال زایل میشود و مقدار این آخرین
حادث میشود پس باده عارض شود بآن سبب که مقدار ماده را مستعد کند
که انچنین قسمت را قابل شود اگرچه خود قابل نباشد و در وقت انقسام باقی
نباشد همچون حرکت که جسم را مستعد می سازد بوصول مقصد و سکون طبیعی در آنجا
اگرچه که در وقت سکون حرکت نمی ماند خاصه سوم آنست که کم البته
بحیثیتی است که ممکن است که در و فرض کنند واحد را و عدد را که بواحد معدود شود
پس واحد مبدا هر عدد است که با و معدود می شود و فارابی و شیخ ابو علی هر دو
کم را باین خاصه تعریف کرده اند و دور لازم نمی آید زیرا که معنای واحد و
معنای عدد از تعریف مستغنی اند چنانکه گذشت و هم بکم متصل و منفصل
متناول اند و آن که تعریف کم باین کرد که قابل مساواة باشد یعنی که بخاصه
اولی تعریف کرد خطا میکند زیرا که مساواة معلوم نمی شود الا باین که اتحاد
فی الکم است بگویند پس دور لازم آمد و آنکه بقبول انقسام تعریف کرد یعنی

بخاصهٔ ثانیه او تر خطا می کند زیرا که آن مخصوص است بکم متصل متناول نیست
بحث ثالث آنست که کم یا متصل اگر ممکن باشد که در و اجزا فرض کنند که در حد
واحد مشترک متلاقی شوند که او نهایت هر دو باشد یا خود منفصل است اگر
مقابل این باشد که او عدد است و کم متصل یا قار الذات باشد او مقدار است
یا خود غیر قار الذات باشد او زمانست پس زمان تر کم متصل است زیرا
که آن که حالست مشترکست میان ماضی و میان مستقبل و مقدار تر ازین
خالی نیست که امتداد واحد باشد همین بجهت واحده او خط است یا خود دو
امتداد باشد بوجهت او سطح است یا خود سه امتداد باشد بسه جهت او جسم
تعلیمی است و او را ثخن میگویند زیرا که حشوی است میان سطحها همچون
اندرون فراش و غیر آن و عمق نیز میگویند اگر از بالا بزیر اعتبار کنند
و سمک میگویند اگر از زیر ببالا اعتبار کنند و دیگر اگر اجزاء کم اگر قاره باشند
و مترتبه باشند بحیثیتی که اشارت ممکن باشد بیکی که نسبت بآخر در کدام موضع است
پس او خط و سطح و جسم تعلیمی است و اگر چنان نباشند پس زمانست و
عدد است زیرا که اجزاء زمان قاره نیست که دو جزء در یک وقت مجتمع نمی شوند
و اجزاء عدد خود اتصال ندارند که یکی را بیکی نسبت کنند بحث رابع
آنست که گاه میشود که بکم بالذات اضافت عارض میشود همچون امتداد
که اعتبار می کنند از سر آدمی تا پایش و او را طول می گویند و میان

جب و راستش اعتبار میکنند و عرض میگویند و میان جمیع جوانب اعتبار می کنند
و عمق می گویند اینها کمیاتست که ماخوذ باضافاتست گاه میشود که در کمیت
اضافتی اعتبار میکنند بچیزی که آن نیز مضاف می شود باین پس دو اضافت
متحقق میشود همچون خط طویل که نسبت میکنند بخط قصیر و گاه میشود که بچیزی
اضافت میکنند که او نیز بچیزی دیگر مضافست پس سه اضافت متحقق
میشود همچون اطول که نسبت دارد بطویل که او نیز نسبت دارد بقصیر و کم
بالعرض آنست که حال باشد در کم بالذات یا خود کم بالذات در و حال باشد
همچون زمان که کم متصل بالذات است زیرا که مقدار حرکتست هم کم بالعرض است
بحرکت که منطبق است که حرکت منطبق است بمسافت که مسافت کم متصل
بالذاتست پس حرکت کم بالعرض میشود یا ازین جهت که محل زمان
شد یا ازین جهت که مسافت حال شد و کمیت منفصله بکمیت متصله
عارض میشود همچون زمان که منقسم است بساعات و ایام مثلا و کم
قابل شدت و ضعف نیست زیرا که یک خط از خط دیگر اقوی شدن معقول در خطیت ص
نیست اگر بگویند که ثقل و خفت قابل شدت و ضعفند هذا که از مقوله کمند
که قابل مساواة و تفاوتند جواب می گویند که لانم که از مقوله کم باشند
بلکه مساواة و تفاوت که عارض میشود از آن سبب میشود که ایشان
در حرکت اثری دارند که ثقل در حرکت ابطا می باشد و حرکت خود متعلق است

بزمان که کم متصل است بحث خامس آنست که کم را ضد نمی باشد زیرا که هر
عدد مقوم عدد دیگر است یا خود متقوم است بعدد دیگر و دو عدد یافت نمی شود
که میان ایشان غایت تباعد باشد تا که ضدین شوند و دیگر بر موضوع متوارد
نمی شوند ضدیت خود آن وقت معلوم میشود و زوجیت بفردیت متضاد نیست
زیرا که موضوعشان مختلفست بیک موضوع متعاقب نیستند و اتصال
بانفصال اگرچه ضدیت دارند ولیکن از مقوله کم نیستند بلکه فصل اند برای کم
پس کم نباشند و مساوی و مفاوت و عظیم و صغیر و قلیل و کثیر که میان ایشان تضاد
متوهم میشود از قبیل اضافات اند و مکان اعلی و مکان اسفل نیز ضد نیستند
که بموضوع واحد عارض نمی شوند و فوقیت و تحتیت نیز از قبیل اضافات اند
و در اضافت تضاد بالذات نمی شود تنبیه تناهی را و عدم تناهی را قابل
شدن از خواص کم است و عدم تناهی بدو وجه میشود یکی این که بمعنای سلب
گیرند پس باین معنی جایز است که بگویند که خدای تعالی متناهی نیست و دیگر آنکه
بمعنای عدول بگیرند و باین معنی بخدای تعالی صادق نیست بلکه بر جسمی صادق
میشود که در بزرگی نهایت نداشته باشد و بر دایره نیز صادق میشود زیرا که
خطی که محیط او میشود طرف ندارد که نهایت باشد و مجازا عدم تناهی مستعمل
میشود در بعدی که امتدادش چنان باشد که سلوک کردن بروی متعذر باشد
یا متعسر باشد و میگویند که این نهایت ندارد یعنی که بغایت دراز است

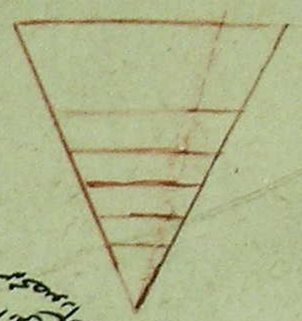
بحث ثانی

بحث ثانی در تناهی ابعاد است یعنی امتدادات موجوده متناهی است چنان نیست
که حکماء هند زعم می کنند که ابعاد عالم متناهی نیست و دلیل بر تناهی ابعاد سه وجه است
یکی آنکه اگر بعد غیر متناهی موجود شود در ان بعد خطی فرض می کنیم که او نیز متناهی نیست
و دایره فرض میکنیم که از مرکز آن دایره خط متناهی بیرون می آید که موازی
باشد بآن خط غیر متناهی پس وقتی آن دایره حرکت کند تا که آن خط متناهی
از موازات بمسامته میل کند یعنی که از برابری خط بسوی آن میل کند پس در ان
خط غیر متناهی نقطه می باید که متعین شود که اول نقطه مسامته آن باشد زیرا که مسامته
امر حادث است که اول دارد پس در خط غیر متناهی نقطه بودن که او اول نقطه
مسامته باشد یعنی که همان که مسامت شد با و متوجه باشد محال است
زیرا که هر نقطه که در ان خط هست البته پیشتر از و نقطه دیگر هست که مسامته
بوی پیشتر بود از مسامته باین نقطه مصنف میگوید که این حجت اولا مبنی است
بنفی جزء لایتجزی زیرا که اگر جزء لایتجزی ثابت شود زاویه مستقیمه الخطین
که در اول مسامته حادث میشود در مرکز آن دایره قابل انقسام نمی شود پس
مسامته خط البته بنقطه معینه میشود پیشتر از و شدن ممکن نمی شود و دیگر این
دلیل بعینه مقلوب میشود و بعدم تناهی دلیل میشود چنانکه بگویند که بآن
تقدیر که جزء لایتجزی ثابت نشود و آن مذکوره حرکت کند و در مرکزش زاویه حاصل
میشود که مسامته بسبب وی می شود و آن زاویه خود برین تقدیر قابل انقسام است

دایره

این برابری مسامته میگویند و خاطر مصنف این کتاب
در اینجا اشکالی قوی می آید و او آنست که وقتی که دایره
مذکوره حرکت کند و یک قطر شامل از موازات مسامته
میل کند بیست در ان حالت خطوطی دیگر موازی شوند
آن خطوط یکی نمی شود و الا بهم دیگر موازی نشوند
پس نقطه چند باشد مثلا پس اول مسامته
سه پیشتر از هر یکی چون نقطه مسامته اول او باشد

الی غیر النهایه پس مسامته که بنصف آن زاویه حاصل میشود مقدم است
از مسامته که بکل آن زاویه حاصل شد پس بالای هر نقطه نقطهٔ دیگر باشد و اول
نقطه مسامته متعین نشود و بعد الی غیر النهایه ممتد شود زیراکه زاویه الی غیر النهایه
منقسم است وجه دوم آنست که دو امتداد فرض می کنیم که هر دو غیر متناهی
باشند و از یک مبداء ابتدا کنند همچون سائی مثلث پس بعدی که میان آن
هر دو هست متزاید میشود و زیادهٔ هر بعد بر ما قبلش بقدر واحدی باشد پس هر
زیاده بمزید علیه در یک بعد موجود میشود پس جمیع زیاداتی که از جانب مبدا هست
در بعدی موجود باشد پس میگوییم که جمیع زیاداتی که در هر بعدی ازین ابعاد غیر
متناهیه موجود است در یک بعد موجود شدن جایز نیست زیراکه غیر متناهی
محصورین حاصرین می باشد پس جمیع زیاداتی که در بعد واحد موجود است
در بعد دیگر موجود نشود زیراکه او مشتمل بود بزیادات غیر متناهیه پس آن بعد
آخر ابعاد باشد والا اگر بالاتر از و بعد دیگر شود آن بعد دیگر مشتمل میشود
اولینه را این خود خلف است وقتی که اخر ابعاد متحقق شود پس امتدادین که غیر
متناهی فرض کرده شد متناهی شوند مصنف میگوید که ضعف این وجه ظاهر است
زیراکه این دلیل منع نمی کند که ابعاد در یک جهت غیر متناهی باشند زیراکه
دو امتداد که بوضع مذکور خارج شوند موقوفست بآن که در دو جهت عدم تناهی
باشد او خود لازم نیست و دیگر آنکه لازم که در غیر متناهی بعدی لازم باشد که



این را برهان سلمی میگویند و مخصوص کلام

مشتمل

مشتمل باشد این زیادات غیر متناهیه را که پیشتر از وست و او خود اول مسئله است
وجه ضعف چنین گفته اند وجه سوم از وجوه احتجاج بر تناهی ابعاد آنست که دو خط
غیر متناهی فرض می کنیم که یک خط از دیگر بیک ذراع زیاده باشد این طرف متناهی
بعد ازین اول یکی را بر یکی برابری سازیم چنانکه خط بر خط منطبق شود اگر این خط
ناقص منقطع نشود بلکه همان بر حال خود الی غیر النهایه برود پس ناقص همچو زاید
باشد و مساوی او شود و اگر خط ناقص منقطع شود پس متناهی باشد و خط زاید
متناهی شود زیراکه زیادهٔ وی بقدر متناهی است پس هر دو متناهی باشند
امام رازی می گوید که اینجا اشکالی هست که حل او بمن دشوار آمده است
و او آنست که چرا نشاید که هر دو غیر متناهی باشند مع هذا که زیادهٔ یکی از دیگر
مراعی باشد و تساوی زاید و ناقص لازم نباشد همچنان که در مراتب اعداد می
گوییم که تضعیف واحد تر غیر متناهی است و تضعیف اثنین تر غیر متناهی است
مع هذا که تضعیف واحد بیک مرتبه زیاده است از تضعیف اثنین و مصنف
میگوید که سخن امام راستست و اشکال وارد است و حکما شرط کرده اند در
وجوب تناهی که در میان آحاد ربطی باشد یا طبیعی همچون سلسله علل یا وضعی
همچون اجزاء ابعاد و دیگر شرط کرده اند که جمیع آحاد معا موجود باشند تا که
نقض نیاید بنفوس ناطقه که از بدن مفارقت کرده باشند که پیش حکما غیر
متناهیه اند پس اگر از سال معین ابتدا کنند جملهٔ میشود غیر متناهی و جملهٔ دیگر

بیان تقریر دلیل این شد
شد این سوال نمی آید ۱۲

آخر سند سخن امام است ایراد
نیست امام برای جواب ذکر کرده

که از سال دیگر ابتدا کنند که از و بیشتر یا کمتر باشد این نیز غیر متناهی است مصنف
می گوید که این تقیید بایشان فایده نمی کند و برهان باین تقیید تمام نمی شود زیرا که
دران صورت نقض نیز جاری است و مصنف میگوید که ازین شبهه است
که بعضی گفتند که نفوس بعد از مفارقت بدن فانی میشود زیرا که ابدان ماضیه
غیر متناهیه است پس اگر نفوس فانیه نشود غیر متناهی مجتمع شود در وجود حال آنست
که هر عدد محتمل زیاده و نقصانست و محتمل زیاده و نقصان خود غیر متناهی نمی شود
و تناسخ باطل است بلکه هر بدن که حادث میشود با او نفسی حادث میشود
که متعلق شود باز بفنای او فانی میشود و بعضی گفته اند که ابدان ماضیه و حرکات
ماضیه هر دو متناهی اند و نفوس نیز متناهی است و تناسخ باطل است و این
مذهب موافق است بمذهب اهل حق و بعضی گفته اند که نفوس متناهی است
اما تناسخ واقع است و این باطل است چنانکه خواهد آمدن بحث سابع
آنست که غیر متناهی را اطلاق میکنند بامور ماضیه بمعنای سلب یعنی میگویند
که حرکات ماضیه مثلا متناهی نیست و اما بمعنای عدول اطلاق نمی کنند و نمی گویند
که موصوفست بلا تناهی زیرا که معدوله وجود موضوع تقاضا می کند امور ماضیه
خود مجتمعا موجود نیست در هیچ وقت و اطلاق می کنند بامور مستقبله باین معنی
که جزئیات متعاقبه اش منقطع نمی شود نه این که بالفعل غیر متناهی موجود شود
بحث ثامن آنست که اگر جسمی را فرض کنند که غیر متناهی است حرکت بروی

ممتنع میشود زیرا که اگر از سه جانب غیر متناهی شود ظاهر است که حرکت نمی تواند
کردن و اگر بجانب واحد غیر متناهی باشد پس اگر حرکت کند بجانب متناهی حرکت
کند و بران تقدیر اگر در طرف غیر متناهی مکان خالی نماند پس متحرک نشود بلکه
حجمش زیاده شده باشد و اگر مکان خالی بماند پس آن طرف غیر متناهی متناهی
باشد این خود خلف است بحث تاسع آنست که مقدار که کم متصل است
در خارج بدون الماده موجود نمی شود یعنی که بعد مجرد موجود نیست زیرا که بالذات
محتاج است بماده زیرا که اگر بالذات مستغنی بود از ماده پس حلولش در ماده
ممتنع می بود همچنان که در وجود میگویند که اگر در خارج متحقق شود بی آنکه در ماده
حاصل باشد لازم می آید که در ماده حاصل شدن مطلقا ممتنع شود و باین سخن
نقض ایراد کرده اند بجنس نسبت بفصل معین که اگر این سخن تمام می شد لازم
می بود که جنس بدون فصل معین موجود نشدی شیخ ابو علی جواب داده است
که طبیعت بعد جسمانی طبیعت نوعیه محصله است پس در مقتضایش اختلاف جایز است
بخلاف طبیعت جنس که طبیعت محصله نیست امام میگوید که این جواب ضعیف است
زیرا که نقض بران سخن وارد است که مستغنی عن الشی مقارن نمی شود بآن
شی خواه طبیعت محصله باشد و خواه نباشد بلکه جواب آنست اقتران جنس
بفصل معین از جهت جنس است که تخلف نکند بلکه از جهت فصل است
و حلول مقدار در ماده خود از قبل ماده نیست زیرا که شان ماده همان قبول است

بلکه از جهت مقدار است پس تخلف جایز نباشد بحث عاشر آنست که
ابعاد ثلثه را که تخیل کنند لا بشرط المادة بلکه بقطع نظر از ما عدایش او را جسم تعلیمی میگویند
و اگر سطح را تخیل کنند لا بشرط الجسم او را سطح تعلیمی میگویند و همچنان خط را و نقطه را
که بی شرط سطح و خط تخیل کنند خط تعلیمی میگویند و نقطه تعلیمیه میگویند لکن تخیل
جسم تعلیمی بشرط عدم المادة ممکن است و تخیل سطح بشرط عدم الجسم و خط بشرط عدم السطح
و نقطه بشرط عدم الخط ممکن نیست زیرا که اینها نهایات اند و نهایات بی منتهی
متعقل نمی شود و این هر چهار یعنی جسم تعلیمی و سطح و خط و نقطه اعراض اند اما
جسم تعلیمی عرض است زیرا که حال است در ماده و هر چیزی که حال باشد در ماده
عرض میشود پیش متکلمین و دیگر آنکه بیان کرده شد که مقدار زیاده میشود بتخلخل
و ناقص میشود بتکاثف مع هذا که محل بحال خود می باشد و حقیقتش متغیر
نمی شود پس معلوم شد که مقدار امر عارض بوده است نفس صورت
نوعیه نبوده است و این دلیل مخصوص است بحکما و دیگر آنکه وقتی که جسم
بسیط را تنصیف کنند ماهیت نصف همچون ماهیت کل است و مقدار
نصف بمقدار کل مغایر است پس مقدار که جسم تعلیمی است عارض بوده
باشد بر ماهیت جسم طبیعی و اما این که سطح امر وجودی است زیرا که اجسام که
یکی بدیگری مماس میشود بکلیت جسم مماس نمی شود و الا که تداخل لازم آید
بلکه بسطوح متماس میشوند و تماس خود بامر معدوم محال است اگر سوال کنند که

دو سطح

دو سطح که بیکدیگر متماس میشوند یا بکلیت متماس شوند پس سطحین متداخلین باشند
یا خود ببعض متماس شوند پس سطح مجزی شود جسم باشد مصنف جواب میدهد که
این سخن آنست که شیخ با و تمسک کرده است در نفی جزء لا یتجزی و ما در انجا می گوییم
که جزء لا یتجزی که بچیزی مماس شود بترکیب پس آن حجم صغیر که دارد بکلیت او
مماس نمی شود زیرا که بالضروره معلوم است که از دیاد حجم هست و تجزیه
مماس نمی شود زیرا که جزء ندارد پس مماسه او بسطح باشد و در سطوح تداخل و
انطباق محال نیست و دلیل دیگر بوجودیت سطح آنست که وقتی که بر قدری
از آب آب دیگر بریزند سطح حاصل میشود که اول نبود پس حدوث از عدم
دلیل وجودیت است و ترا معلوم است که سطح نهایت جسم است و خط نهایت
سطح است و نقطه نهایت خط است پس نقطه منقسم نمی شود بهیچ جهت
و خط منقسم نمی شود بعرض و سطح منقسم نمی شود بعمق و رسم تام که برای نقطه ذکر
کرده اند اینست که چیزی است ذو وضع یعنی مشار الیه باشارت حسیه اما
غیر منقسم و این تعریف جامع و مانع است فصل ثالث در مکان است و در
دو بحث هست بحث اول آنست که هر کسی می داند که جسم انتقال میکند از مکانی
بمکانی پس وجود مکان بالضروره معلوم باشد و طایفه بمکان انکار کردند
و احتجاج کردند که مکان اگر موجود شود یا جوهر باشد یا عرض جوهر غیر متحیز خود نیست
و الا که از مفارقات باشد یعنی که معقول مجرد باشد همچون جواهر عقلیه چنان

خود نیست و جوهر متحیز نیز نیست والا که برای مکان مکانی دیگر باشد نقل کلام
می کنیم بروی و عرض نیز نیست زیرا که اگر قایم باشد بممکن لازم می آید که انتقال
ممکن او نیز انتقال کند و اگر بغیر ممکن قایم باشد پس اگر آن غیر را حیز نباشد
مکان مشار الیه باشارت حسیه نباشد حال اینست که اینجا و آنجای گویند و
بمکان اشارت می کنند و اگر آن غیر را حیز باشد پس او را نیز مکان باشد
یا مکان اول باشد دور می شود یا مکان دیگر باشد تسلسل میشود جواب
آنست که عرض است قایم بغیر ممکن یعنی سطح باطنست که قایم است بجسم
حاوی که مماس است بسطح ظاهر که قایم است بجسم محوی و لازم نیست که هر متحیز
ممکن باشد که او را مکان و موضع باشد بلکه وضع مخصوصی می باید که از ان
جهت مشار الیه شود همچون فلک اعظم که مکان ندارد همان وضع دارد بحث
ثانی آنست که افلاطون ذاهب شده است که مکان بعد مجرد است یعنی
امتدادیست که در ذات خود ماده ندارد و ابعاد جسمانیه بر او منطبق میشوند
و اصحابش احتجاج کرده اند که وقتی که فرض کنیم که در داخل کوزه نه آب باشد
و نه هوا باشد و هیچ چیزی نباشد قطعی می دانیم که در میان طرفین امتدادی هست
پس مکان همان آنست و مخالفان تمسک می کنند که مکان نشاید که بعد شود
والا خود جسم را بعدی هست که قایم است بجسم اگر مکان نیز بعد شود که بعد
جسم در و حاصل باشد اگر چنانکه یکی ازین دو بعد مرتفع شود یا هر دو مرتفع شوند

پس ممکن در مکان حاصل نشده باشد و اگر هیچ یکی مرتفع نباشد بلکه هر دو باقی
باشند لازم می آید که در یک محل اجتماع مثلین شود و از و لازم می آید که میان دو
چیز تمایز مرتفع شود زیرا که بحسب الماهیه و لوازم الماهیه تمایز نیست که مثلین
البته در ماهیت و در لوازم ماهیت متحد میشوند و بحسب العوارض نیز تمایز
نشود زیرا که چون در یک ماده جمع شدند پس حلول عوارض در یکی اولی نیست
از ان دیگر پس لازم می آید که اثنینیت مرتفع شود او خود محال است و دیگر
آنکه اگر اجتماع مثلین روا باشد امان مرتفع میشود از وحدت شخصیه که در
اجسام هست زیرا که احتمال می باشد که جسمی که ما او را واحد می بینیم در نفس
امر دو باشد و آن سخن که می گویند که وقتی که از کوزه آب را بریزند و چیزی
دیگر اندرون نرود می دانیم که میان او بعدی هست از ان سبب حکم کردیم
باجتماع مثلین پس فرق می باشد میان مکان و میان سایر اجسام میگویند
فایده ندارد زیرا که اسفاء طریق معین موجب نیست که جمیع طرق منتفی شود
چونکه بسبب من الاسباب جایز شد که چیزی که بحسب الحس واحد باشد در نفس امر
متعدد شود پس امان مرتفع میشود دلیل ثالث آنست که اجسام متمانع اند
که در حیز واحد متحد نمی شوند که او معنای تداخل است و این حکم بالذات
مستند است بآن چیز که او بالذات حاصل شود در حیز و او مقدار است
هیولی نیست زیرا که هیولی در ذات خود از وضع و حیز مجرد است و صورت جسمیه نیز نیست

زیراکه در وقت تخلخل و تکاثف چیز زاید و ناقص میشود حال اینست که صورت
بحال خود است و سایر صور و اعراض تر نیست پس معلوم شد که مانع تداخل
بعد بوده است پس اگر مکان بعد باشد جسم که در وی تیر بعد هست در وحال نشود
مصنف می گوید که اینجا نظر هست شاید که آن چیز مجموع جسم باشد زیراکه گاه
می باشد که مرکب تقاضا میکند چیزی را که اجزایش تقاضا نمی کند و دیگر جایز است
که مانع تداخل بعد مادی باشد که در وخصوصیت مادیت معتبر باشد نه مطلق بعد
واحتجاج کردند بر بطلان سخن ارسطو که گفته است که مکان سطح حاوی است
که مماس باشد بسطح محوی باین که چیزی که در میانه آب ایستاده باشد سطح
حاوی بر وی متبدل میشود مع هذا که عقل بسکون وی جزم می کند پس اگر مکان
سطح می بود بسبب تبدل سطح می بایست که متحرک شدی و دیگر آنکه آتش مثلا
که بیالا حرکت میکند مکانی میطلبد برای جمیع اجزایش و سطح جسم خود جمیع اجزا
جسم را حر ملاقی نمی شود پس مکان سطح نباشد و اصحاب ارسطو از اول
جواب می دهند که اگر مراد از سکون آنکه در آب ایستاده باشد آن باشد
که نسبتش با مورثابته متبدل نمی شود مسلم می گیریم که ساکن است و اگر آن باشد
که در یک مکان مقر است لانم که ساکن باشد و از عدم سکون باین معنی لازم
نمی آید که متحرک باشد و از اعتراض دوم جواب می دهند که معنای طلب
کلیت جسم مکان را آنست که محیطش بمکان ملاقی شود نه که هر جزو ملاقی شود

روان

فصل رابع

فصل رابع در خلاست و در و ابحاث هست بحث اول آنست که در معنای خلا
اختلاف کرده اند بعضی گفته اند که اگر در میان دو جسم متباین چیزی دیگر نباشد
که با ایشان ملاقی باشد همان خلا می شود و بعضی گفته اند که در میان ایشان
بعدی حاصل میشود که آن ماده مجرد میشود که اگر در ماده حال می بود جسم می شد
و آن کسان که بامتناع خلا ذاهب شده اند احتجاج کرده اند بوجوه یکی این که
این بعدی که میان جسمین می گویی بر تقدیر وجود قابل زیاده و نقصان می شود
زیراکه گاه باشد که یک ذراع باشد گاه زیاده از ذراع باشد مثلا و هر چیزی
که قابل زیاده و نقصانست مقدار است و مقدار خود بدون الماده موجود
نمی شود پس آنکه خلا زعم کردی بعد مادی باشد این خود خلف است اگر سوال
کنند که این سخن منقوض است با وراء عالم که در وی این تقدیر شدن ممکن است
مع هذا که انجا ابعاد مادیه نیست جواب میدهند که لانم که این تقدیر انجا
ممکن باشد پس فرق باشد میان هر دو مصنف میگوید که درین احتجاج نظر
هست زیراکه منع وارد است بآن مقدمه که هر چیزی که قابل زیاده و
نقصان شود مقدار مادی میشود بلکه اول المسئله است وجه دوم بامتناع
خلا آنست که اگر خلا واقع شود پس جسمی که در وی حرکت کند البته خود در
مقداری از زمان حرکت میکند مثلا که مسافت معینه را در عشر ساعت

قطع کرد و آن مقدار مسافت را که در آب حرکت کند در یک ساعت
قطع می کند بعد از ان در ملاء رقیق که قوام او عشر قوام آب باشد همچون
هوا مثلا اگر حرکت کند می باید که هم در عشر ساعت قطع کند پس حرکت در خلا
مساوی باشد بحرکت در ملاء رقیق پس حرکت مع العایق کهی لامعه باشد
این خود جایز نیست پس خلا جایز نباشد مصنف می گوید که این وجه
ضعیفست زیرا که حرکت در ذات خود قدر من الزمان تقاضا می کند قطع
نظر از عایق پس حرکت فی الخلا همچون حرکت فی الملا نمی شود بلکه حرکت
فی الملأ الرقیق ابطاء می شود البته وجه ثالث آنست که وقتی که چیزی
ثقیل را بقسر بیالا تحریک کنند در و میلی حادث میشود از قسر که موجب
حرکت الی الفوق می باشد و آن میل قسری بسبب مصادمت هوا ضعیف
میشود تا بحدی که آن چیز باز گردد پس اگر خلا متحقق بودی که در میان زمین و
آسمان هوا ساکن نبودی چنانکه بعض متکلمین ذاهب شده اند لازم میشد
که آن چیز تا بآسمان حرکت می کردی جواب او آنست که شرطیه
ممنوع است از جهه لازم می آید که بر تقدیر خلا تا بآسمان حرکت لازم آید
چرا نشاید که طبیعت معاوق باشد بحث ثانی در علاماتی که دلالت
میکند که خلا نیست یکی آنکه کوزه که سرش تنگ باشد و در زیرش سوراخی
کوچک باشد وقتی که بآب پر کنند و سرش را ببندند از ان سوراخ کوچک

چیزی بیرون نمی آید زیرا که جایی نیست که هوا از و بدر آید پس اگر آب بیرون
رود خلا می ماند و وقتی که سرش را بگشایند آب از ان سوراخ کوچک
بیرون میشود دوم آنکه وقتی که لوله را بگیرند و یک سرش در آب کنند و
سر دیگر در دهان بگیرند و هوا را بکشند آب بدهان می آید و الا که میان
لوله خلا می ماند سوم آنکه وقتی که بر دهان شیشه چوبی را برابر سازند و اندر
کنند وقتی که زیاده کنند شیشه بیرون می شکند وقتی که چوب را بیرون
بشکنند شیشه ما بدرون می شکند پس از سبب امتناع خلا باشد و درین
علامتها نظر هست زیرا که در همه جایز است که سبب دیگر شود غیر از
امتناع خلا و خصم که قایل است بخلا احتجاج میکند بوجوه یکی این که وقتی
که خلا موجود نشود لازم آید که هیچ جسم حرکت نکند زیرا که اگر حرکت
کند جسم دیگر که پیش او هست اگر حرکت نکند تداخل لازم می آید و اگر حرکت
کند اگر بمکان متحرک اول آید دور لازم می آید زیرا که حرکت هر یکی موقوف
میشود بحرکت دیگر و اگر بمکان دیگر حرکت کند با و تر نقل کلام می کنیم لازم
می آید که تسلسل شود و اجزاء عالم بحرکت پشه همه حرکت کنند شیخ
جواب داده است که آن هوایی که پیش آن متحرک هست متکاثف میشود
و حجمش کوچک می شود که این هوا را از جایش بالکلیه دفع کند و تموج هوا متراکم
میشود بالضروره حجم کوچک می باشد یا خود حجم هوایی که در پیش آن هوا باشد و انکه پس

جسم

یا خود حجم هوای دیگر در پیش آن هوا
باشد اگر تا در بیان باشد م

از وست بعکس این یعنی که بعضی خبان میشود که منجذب نمی شود بحرکت
این جسم و حرکت چیزی که در یلی آن بعض است پس بالضروره حجمش
بزرگ می شود و متخلخل میشود وجه دوم آنست که لازم نیست که سطح
هر جسم ملاقی سطح جسم دیگر باشد والا که تسلسل می آید پس می باید که بجسمی
برسد که بالای او جسمی دیگر نباشد پس خلا باشد جواب آنست که نزاع
در خلا است که میان دو جسم باشد و آنکه بالای جمیع اجسام است از منازع
خارجست امام جنین میگوید وجه سوم آنست که ممکن است که
سطحی بسطح دیگر منطبق شود والا لازم می آید که میان هر دو جسم البته
جسم ثالث باشد این خود محالست پس وقتی که دو سطح بر هم منطبق شوند
دفعی مرتفع شدن نیز ممکن است والا که یک جزء مرتفع شود هنوز جزء
آخر مرتفع نشود پس تفکک اجزا لازم می آید و دران وقت که دفعةً مرتفع
شود میان ایشان خلا می ماند تا برسیدن هوا از اطراف بوسط
فرع است بر مسئله خلا که بعضی میگویند که در خلا قوتی هست که اجسام را
جذب می کند ازان سبب است که در سراقات یعنی آن کوزه که گفتیم که
زیرش سوراخ باشد که او را سراقه می گویند بمعنای آب دزد آب در و
محتبس میشود بیرون نمی رود و در زراقات منجذب میشود همچون آن لوله
که یک طرفش تنگ باشد و پر آب کنند و از طرف دیگر جوئی که برابر دهان

از وجوه اثبات خلا

اوباشد

او باشد ادخال کنند چه قدر که چوب اندر می رود آب بقوت از آن سوراخ بیرون
میشود چنانکه از منجرش خیلی دور می افتد فصل خامس در ماهیت مکان
وجهات است و در و ابحاث هست بحث اول آنست که بعضی گفته اند که مکان
عبارتست از سطح مطلقا خواه سطح حاوی باشد خواه سطح محوی باشد زیرا که
فلک اعظم خود متحرک است و مکان دارد حال اینست که غیر سطح محوی
دیگر سطح نیست پس فلک متوسط را دو مکان باشد یکی سطح محوی که فلک
زیرینه است و یکی سطح حاوی که سطح باطن فلک بالاینه است و آن که گویند
که جسم واحد را مکان واحد می باشد محمولست بجهت واحده یعنی که مکان او در جهت
واحده یکی می باشد شیخ گفته است که خاصیت مکان آنست که متمکن با
احاطه کند و با و برابر باشد و زاید و ناقص نباشد و ثابت باشد نسبت
بمنتقلات و منتقل او را شغل کند و پر سازد و منتقل از و کا انتقال کند مفارق شود
و با و کا انتقال کند مواصل شود و محالست که در یک مکان دو جسم شاغل باشد
بعد ازان سطح حاوی که مکان میشود گاه میشود که سطح واحد میشود گاه
میشود که سطوح میشود همچون آب که بعض سطوحش از زمین است و بعضی از هوا
بحث ثانی آنست که جهات شش است عوام این را از جهات انسان
گرفته اند که بالا و زیر و یمین و یسار و پیش و پس است اما خواص این را
از اطراف امتدادات ثلث که متقاطع اند اخذ کرده اند و مر امتداد دو طرف دارد

سطح خامس

وبا و دو جهت عارض میشود بس گاه می باشد که در مربع شش جهت اعتبار
می کنند چهار جهت نسبت بچهار رخط و چهار جهت نسبت بچهار زاویه اما جهات
حقیقیه همین فوق و تحتست بس اگر فوق و تحت را بغایت قرب فلک و غایت
بعد فلک تفسیر کنند این دو جهت متغیر نمی شوند و اگر جهتی که یلی راس انسان
باشد و یلی قدم او باشد تفسیر کنند متغیر می شوند زیرا که دو کسی که بدو طرف
یک قطر ارض ایستاده باشند قدم هر یکی یلی سر دیگر میشود بعد ازین هر
جهت را نهایتی هست که موجود است و مقصد متحرک است و اشارت
حسیه در انجا منتهی میشود و منقسم نیست زیرا که متحرک اگر بنصفش که میرسد توقف
کند بس جهت آن نصف شده باشد و اگر حرکت کند یا اینست که حرکت
او بجهت باشد بس جهت ماورای او شده باشد این نصف را در جهت
دخلی نباشد و اگر حرکت او از جهت باشد بس جهت این نصف باشد ماورایش
دخل نداشته باشد بحث ثالث آنست که مر امتداد مستقیم را دو جهت هست
بس محدد و معین آن دو جهت اگر جسم واحد باشد می باید که بسیط شود
چنانکه خواهد آمدن و شکل جسم بسیط خود کره است بس اگر این محدد
کری نباشد از سبب قاسر از شکل طبیعی بیرون شده باشد و در وقت
زوال قاسر باز بشکل طبیعی عودت کند و این عودت خود بحرکت مکانیه
میشود که او حرکت مستقیمه است و هر حرکت مستقیمه از جهت بجهت است بس

پیش از محدد جهت متحدد شده باشد این خود خلفست و وقتی که کری باشد بس
از و دو جهت متعین میشود زیرا که غایت قربش که محیط وی است جهت فوق
میشود و غایت بعد که مرکز وی است جهت تحت میشود بس از محدد دیگر
مستغنی میشود و اگر محدد جهتین اکثر باشد از جسم واحد اگر یکی بدیگری محیط
باشد بس در تحدید محیط کفایت میکند و بمحاط حاجت نیست و اگر بیکدیگر محیط
نباشند بیکی ازیشان یا خود بهر دو غایت قرب متعین میشود و غایت
بعد متعین نمی شود بس ثابت شد که محدد جسم واحد بوده است که محیط اجسام
باشد فصل سادس در کیف است و در و ابحاث هست بحث اول آنست
که کیف را رسم کرده اند که هیئتی است که قاره است سیاله نیست و تصورش
بتصور چیزی دیگر که خارج باشد از خود و از محل خود موقوف نیست و مقتضی
قسمت نیست و مقتضی نسبت نیست در میان اجزاء محل بس بقید اول که
قاره گفتیم خارج شد مقوله فعل و مقوله انفعال و زمان زیرا که هیچ یکی
ازینها قاره نیست و بقید ثانی خارج شد مقوله مضاف و این و متی و
ملک زیرا که تصور اینها البته بتصور امر خارج میشود و بقید ثالث مقوله
کم خارج شد که او مقتضی قسمتست و بقید رابع مقوله وضع خارج شد
که او مقتضی نسبت است در اجزاء محل و مصنف میگوید که ازین تعریف
صوت خارج میشود زیرا که قار نیست مع هذا که از مقوله کیف است

و وحدت و نقطه داخل میشوند زیرا که تعریف مذکور بر ایشان صادقست
مع هذا که کیف نیستند و تعریف شیخ نیز باین تعریف نزدیک است و اما
امام رازی گفته است که اولی آنست که کیف را تعریف کنند باین که
عرض است که تصور او موقوف نباشد بتصور غیر و تقاضای نسبت
و تقاضای قسمت و لا قسمت نکند در محلش باقتضای اولی پس بقید اول که
عرض گفت جوهر خارج میشود و بقید ثانی اعراض نسبیه خارج میشوند
و بقید ثالث کم و وحدت و نقطه خارج میشوند و بقید رابع که اقتضاء
اولیا گفت داخل میشود در تعریف علمی که بمعلوم غیر منقسم متعلق شود
زیرا که اگرچه او لا قسمت تقاضا می کند لیکن باقتضای اولی تقاضا نمی کند
بلکه بواسطه متعلق تقاضا می کند بحث ثانی در چهار نوع کیفیت نوع اول
کیفیات محسوسه است همچون الوان و اضواء و کیفیات محسوسه
یا انفعالیاتست اگر در محل خود راسخ باشد همچون سواد حبشی یا انفعالات
اگر راسخ نباشد همچون حمرة خجل و نوع ثانی کیفیات مختصه بذوات انس است
همچون علم و قدرت او نیز اگر راسخ باشد ملکه می گویند و اگر نباشد حال
میگویند و نوع ثالث کیفیات استعدادیه است او نیز یا استعداد
انفعال است و او را لا قوة و ضعف می گویند یا خود استعداد لا انفعال است
و او را قوت طبیعیه میگویند و نوع رابع کیفیاتست که مختصه باشد

طبیعی

بکمیات پس اونیز یا بکم متصل باشد همچون مثلث شدن و مربع شدن و مستقیم
شدن و منحنی شدن یا بکم منفصل مختص باشد همچون زوج شدن و فرد شدن و
غیر آن و وجه حصر درین چهار نوع آنست که کیفیت یا مخصوص باشد بکمیت یا خود
محسوس باشد مردود و نوع و الا اگر استعداد کمال باشد نوع دیگر و اگر نفس کمال باشد
نوع دیگر که مختصه بذوات انفس است مصنف میگوید که درین وجه حصر نظر است
که قسم اخیر مرسل است و شیخ نیز در وجه حصر وجوه ذکر کرده است که همه ضعیف اند
تشبیه کیفیات محسوسه را انفعالیات و انفعالات از ان سبب تسمیه
کردند که حواس اولا و بالذات ازینها منفعل میشود و اولا و بالذات
از ان سبب گفته شد که اشکال و حرکات و اعداد ازین نوع خارج شوند
زیرا که ایشان اولا محسوس نیستند و در نقل و خفت اختلاف کرده اند و شیخ
تصریح کرده است که ایشان نیز از ان قبیل اند که اولا محسوس میشود و کیفیات
غیر راسخه را انفعالات گفتند اگرچه که ایشان نیز انفعالیات اند زیرا که مدت بقا ایشان
چونکه اندک شد پس کانه از اسم نوع اش محروم گشتند و بمجرد انفعالات انتقال کرده شد
بعد از ان گفته اند که خاصیت این نوع آنست که تشبیه عمل میکند یعنی چیزی را
شبیه خود می سازد مثلا حرارت در مجاورش حرارت می آرد و همچنان مصنف
میگوید که ثقل و خفت خود بقول شیخ ازین نوع بود مع هذا که عمل او تشبیه
نیست و شیخ زعم کرده است که برهان ثابت نشد که رطب در رطب چه عمل

می کند و یا بس در یابس چه عمل میکند و بعضی قدما چنان زعم کرده اند که این کیفیات
محسوسه همین نفس اشکال اجسام است که حواس از و منفعل می شود و این که
کیفیات زایده باشند و باین احتجاج کرده اند که اگر حلاوت مثلا در نفس امر
کیفیت موجوده می بود پس شکر در دهان صفراوی مزاج تلخ نمی آمد مصنف
میگوید که این مذهب باطل است زیرا که شکل بحس لمس مدرک شدن
جایز است لون خود بغیر از حس بصر مدرک نمی شود و دیگر انکه اگر کیفیات
نفس اشکال می بود میان ایشان تضاد نمی شد حال اینست که میان الوان
بعضی ببعض ضدیت هست و همچنان میان طعوم و روایح و بعضی
می گویند که این کیفیات همین نفس مزاجهاست زیرا که مزاج همان کیفیتی است
که حاصل میشود از تفاعل و این مذهب باطل است زیرا که حدود و مراتب
مزاج که واقع میشود میان حار و بارد همه ملموسه اند و سایر کیفیات
خود همچون طعوم و روایح و الوان ملموسه نیستند پس چون نفس مزاج می شوند
و دیگر این که میان مزاج کیفیات متضاده متوسط است و این
کیفیات که ما میگوییم متضاده است بیان انواع کیفیات محسوسه
اینست که کیفیات محسوسه منقسم میشود بانقسام حواس بپنج قسم
اول ملموسات است که او حرارت و برودت و یبوست و رطوبت
و لطافت و کثافت و لزوجت و مشاشت و جفاف و بلل و ثقل و

میان

خفتست و تفسیر هر یکی علی الانفراد خواهد آمدن و بعضی خشونت را که بمعنای
درشتی است و ملاست را که بمعنای هواری است و صلابت را که بمعنای
سختی است و لین را که بمعنای نرمی است از ملموسات عد کرده اند و شیخ
جزم کرده است که خشونت و ملاست از مقوله کیف نیست بلکه از مقوله وضع است
که در و نسبت بعضی ببعضی معتبر است و اما صلابت و لین از مقوله
کیف شدن محل نظر است گفته است از برای آنکه صلابت اگر چه امر وجودی است
که بمعنای ممانعت غامز است یعنی که وقتی که بانگشت بزنند دفع او کردن
صلابتست اما لین بعدمی ماند که بعدم ممانعت غامز تفسیر میکنندش
پس وقتی که عدمی باشد از مقوله کیف نمی شود بیان حرارت و برودت
و در و ابحاث هست بحث اول آنست که هر دو مستغنی اند از تعریف زیرا
که از اظهر محسوساتند و اما انجا خاصه جندی بگوییم خاصه اولی آنست که
شیخ در حدود گفته است که حرارت کیفیت فعلیه است که تحریک میکند
چیزی را بالا بسبب آن که خفت احداث میکند پس از ان سبب
متجانسات را جمع می کند و مختلفات را تفریق میکند مثلا وقتی که آب
بغایت گرم شود اجزاء هوائیه که در وست متصاعد میشود و اجزاء
مائیه بهمدیگر منضم میشود و هم ان اجزاء هوائیه نیز بجنس خود منضم میشود
و تخلخل که از باب کیف است و معنایش رقت قوام است بسبب

بسبب حرارت حاصل میشود و مقابل او تکاثف است از باب کیف
و معنایش غلظ قوام است و تکاثفی که از باب وضع است و معنایش
اجزا بهمدیگر منضم و مندمج شدنست از حرارت حاصل میشود و مقابل او تخلخل است
از باب وضع و معنایش اجزا منتفش شدن یعنی بنوعی پراکنده شدنست
اگر سوال کنند که حرارت اجزاء مائیه را نیز تفریق می کند مع هذا که اجزای
متشاکله است جواب می گوییم که حرارت ابتداء تفریق اجزا مائیه نمی کند
بلکه بسبب تاثیر حرارت بعض اجزاء مائیه بهوا منقلب میشود بعد از آن
متصاعد می باشد و اما که طلق را و زر را که بآتش بیندازند اجزای شان را
حرارت تفریق نمی کند از سبب آنکه التحام و اتصال میان ایشان بغایت
قوی است از آن سبب است که اصحاب اکسیر در حل او و قطع تلازم و اتصال
اجزای او محتاج میشوند بحیلهایی که در علم اکسیر مذکور است و میان ایشان مشهور است
که من حل الطلق استغنی عن الخلق میگویند بعد از آن عمل حرارت اولا
در تحصیل خفت است و اجزای مرکب در قبول تصعید مختلفند و متفاوتند آنکه
قابلیتش بیشتر باشد او بیشتر متصاعد میشود بترتیب پس جمع متشاکلات
و تفریق مختلفات حاصل میشود خاصه ثانیه حرارت آنست که غلظ
قوام افاده می کند همچون بیض که هر بار که آتش در و اثر کند قوام حاصل می
میشود و آنکه افاده تخلخل از باب کیف می کند گفته شد در بعض مواضع

حرارت ه

بود بواسطه تحلیل اجزا خاصه ثالثه آنست که بحرکت نیز حادث میشود اگر
سوال کنند که پس فلک چرا متسخن نمیشود حال اینست که حرکت او زیاده است
جواب می گوییم که از آنست که جرم فلک قابل تسخن نیست پس وقتی که خود متسخن
نشود مجاورش را نیز تسخین نمیکند و مجاورش خود متحرک نیست که از حرکت خود
سخونت حاصل شود زیرا که سطح مقعر فلک قمر و سطح محدب کره نار هر دو
املس اند بیکدیگر ملتصق نمی شوند که بتبعیت فلک کره نار نیز حرکت کند
پس متوهم نشود که حرارت کره نار بسبب حرکت حاصل شده است مصنف
میگوید که همچنان گفته اند کانه بضعف این سخن اشارت می کند بحث ثانی
آنست که برودت عبارت نیست از عدم حرارت زیرا که جمود یعنی بسته شدن
و سیلان یعنی روان شدن هر دو امرین وجودیین اند پس جایز نیست که یکی
از ایشان بامر عدمی مستند شود حال اینست که جمود مستند است ببرودت
و دیگر این که وقتی که جسم بارد را احساس می کنیم می دانیم که محسوس ما همان مجرد
جسم نیست و امر عدمی نیز نیست زیرا که عدمی محسوس نمی شود پس معلوم شد
که امر وجودی بوده است بعد از آن هاگاه مقول میشود بآن چیزی که
حرارتش بالفعل محسوس نباشد لیکن وقتی که ببدن حیوان ملاقی شود
حرارتش ظاهر می شود همچون حرارت ادویه و این حرارت گاه بتجربه معلوم
میشود و گاه باستدلال از طعم معلوم میشود و گاه از رایحه و گاه از سرعت

وجواب آنست که حرکت فلک حرکت است و حرکت از سبب اتصال قاو و بعضی گفته اند که فلک
از طول مکاث جسمی نار می سازد و نیز نار از آنست

انفعال و تاثر که وقتی که قوام دو چیز برابر شود و قبول حرارت از فاعل در یکی
بیشتر شود پس در ذات او حرارت زیاده شود و انکه قوامش زیاده باشد
و سریع الانفعال باشد سرعت انفعال او دلالت میکند که در و چیزی هست
که بحرارت او معین باشد بخلاف انکه قوامش ضعیف باشد سرعت انفعال
او دلیل حرارت نیست زیرا که جایز است که از ضعف قوام باشد بحث
ثالث آنست که حرارت غریزیه که در بدن حیوانهست همان حرارت ناریه است
که در قلت و کثرت معتدل است و بمرکب طبخ و نضج و قوام افاده می کند
و اعتدال افاده می کند که بآن سبب قوی می شود بابطال قوام عناصر
ثلثه که مختلط شده است باجزاء ناریه پس وقتی که از بیرون حرارت غریبه
وارد شود و قصد کند که آن قوام و نضجی را که حرارت غریزیه ببدن افاده
کرده است ابطال کند پس حرارت غریزیه با و مقابل میشود و نضج و قوام
بدن را محافظت می کند پس حرارت غریزیه از مرکب جزاست و حرارت
غریبه عارض است جزئیست تنبیه از معلم اول که ارسطو است
نقل کرده است که حرارت منی که منی بسبب آن حرارت قابل میشود
که ما و نفس متعلق شود از جنس حرارت ناریه عنصریه نیست بلکه از آن
حرارتهاست که از اجرام سماویه فیض میشود و میان هر دو فرق هست
از جمله انکه حرارت افتاب در چشم اعشی یعنی انکه در روز نبیند تاثیر میکند

شیخ صح

و ضرر میکند و حرارت ناریه تاثیر نمی کند و مصنف میگوید که ممکن است که بگوییم
که قوای عنصریه گاه می باشد که از سماویات قوتی می گیرد که بسبب او بافعال و
انفعالات قوی می شوند پس باین حیثیت از جنس قوای سماویه می شوند پس
روح از اجرام العلویه یعنی سماویه باشد چنانکه عقل از مجردات الهیه است
بیان رطوبت و یبوست و در و ابحاث هست بحث اول آنست که شیخ
گفته است که رطوبت کیفیتی است که جسم بسبب او بشکلی متشکل شدن
و ترک آن شکل کردن آسان شود و یبوست مقابل اوست و از جمهور نقل
کرده است که رطوبت آنست که جسمی بجسمی دیگر بسبب او ملتصق شود و شیخ
سخن جمهور را ابطال کرده است باین که التصاق آب اقل است از التصاق
عسل مع هذا که آب ارطبست از عسل و ارق است از وی مصنف میگوید
که در انجا نظر هست زیرا که آن کثرت التصاق که دعوا میکند که در عسل
هست در آب نیست اگر مفسر باشد بسهولت التصاق یعنی که التصاق
آسانست بهر چیز ملتصق میشود و هر وقت ملتصق میشود این معنی خود
در آب زیاده است و اگر مرادش آن باشد که التصاق عسل ادوم است
دیر زایل میشود این خود معنای رطوبت نیست پیش جمهور بلکه پیش ایشان
رطوبت همان سهولت التصاق است و چیزی هست که دلالت می کند
بصحت قول جمهور و آن آنست که اتفاق کرده اند که وقتی که رطب بیابس

بحث رطوبت نیست پیش جمهور

مختلط شود استمساکی والتیامی افاده میکند که از تفرق مانع میشود و هوا خود باین
حیثیت نیست که اختلاطش مفید استمساک باشد و دیگر انکه بر موجب سخن شیخ
لازم می آید که نار از رطب باشد زیرا که قبول شکل غریب در و زیاده است
از همه و نار خود یابس محض است اتفاقا بحث ثانی آنست که انکه در تعریف
رطوبت و یبوست ذکر کردند که سهولت قبول و صعوبت قبول است
مجاز است زیرا که اینها معنای اضافی اند پس بمقوله کیف چگونه تفسیر می شوند
پس تحقیق آنست که رطب آنست که در طبیعت او از قبول مانع نباشد و یابس
آنست که در طبیعتش مانع باشد از قبول مع هذا که ممکن باشد پس تقابل هر دو
بتقابل عدم ملکه اشبه است امام رازی میگوید که رطوبت را اگر بتفسیر شیخ
بگیرند که قبول اشکال است و وجودی بگیرند که هوا رطب شود پس اشبه
آنست که محسوس نیست زیرا که وقتی که در هوا حرارت یا برودت یا حرکت نباشد
هیچ چیزی محسوس نمی شود از ان سبب است که بوجود هواء ساکن انکار می
میکنند و اگر بتفسیر جمهور بگیرند که بمعنای التصاقست و هوا رطب نیست برای
محسوس میشود و در سخن شیخ اختلاف که واقع شده است در محسوسیت
رطوبت که در بعض مواضع محسوس نیست گفته و در بعضی محسوس است
گفته است شاید که از سبب اختلاف معنیین شده باشد بحث ثالث
آنست که حرارت و برودت مخصوص اند بفاعلیت که کیفیتین فاعلتین میگویند

ورطوبت

و رطوبت و یبوست مخصوصند بمنفعلیت که کیفیتین منفعلتین است میگویند
زیرا که تفاعل حرارت و برودت و تاثیر هر یکی در دیگر امر معلوم است بخلاف
رطوبت و یبوست که تاثیر ایشان بر هان ثابت نشده است الا در رطوبت
که اثرش تلت باشد نه ترطیب و دیگر انکه اولین در اخیرین تاثیر میکنند و از
ایشان متاثر نمی شوند و دیگر انکه آثار حرارت و برودت فعلیه است
همچون صعود و جمع و تفریق و آثار رطوبت و یبوست انفعالیه است همچون
سهولت قبول و ترک و دیگر انکه موضوع کیفیت است که بفعل و انفعال
موصوف میشود و کیفیت معد است برای موضوع و اعداد حرارت
و برودت بفعل است و اعداد رطوبت و یبوست بانفعال است
بحث رابع آنست که لطافت را برقت قوام اطلاق می کنند و بقبول
انقسام باجزای صغیره اطلاق میکنند و غلظ بمقابل او اطلاق میکنند بهر دو
معنی و تخلخل اطلاق میکنند بتباعد اجزاء جسم بحیثیتی که میان فرجهای اجزا ازو
لطیفتر چیزی در آید که او را انفشاش می گویند و هم تخلخل را اطلاق میکنند
باین که قوام جسم چنان شود که بدون مفارقه اجزا قابلیت او بیشتر
باشد بتقطیع و تشکل باشکال مختلفه که او را رقت قوام می گویند و هم تخلخل را
اطلاق می کنند باین که ماده قابل باشد بحجمی که اکبر باشد از حجم اول پس معنای
اول از مقوله وضع است که نسبت اجزا ملحوظ شد و معنای ثانی از مقوله

کیفیست و معنای ثالث کم است که در و اضافت باشد یا خود اضافتست که
در کم باشد و تکاثف مقابل او است در سه معنی مصنف میگوید که شیخ گفته است
که نزد یکست که رقت و غلظ لازم باشند بخفت و ثقل و هر چه اثقل باشد اغلظ
و اکثف شود لکن رطوبت پیش شیخ عبارتست از قبول تشکل و آن خود
همان رقت قوام است پس معنای آن سخن آن باشد که هر چه اخف
باشد ارطب باشد و سبب این تردد ها آنست که بذهن سبقت که میکند
از معنای رطوبت آن معنی نیست که شیخ گفته است بحث خامس آنست
که لزج آن چیزی است که تشکیل او آسان باشد و تفریق او متعسر باشد
از آن سبب که اجزای رطبهٔ او بیا بسه شدید الالتحام و الامتزاج بوده است
و مشاشت مقابل لزوجت است بعد از آن وقتی که جسم رطب بجسمی دیگر مماس
باشد اگر همان در ظاهر آن جسم دیگر باشد آن جسم دیگر را مبتل میگویند همچون
سنگی که بآب تر شود و اگر در باطنش تر مداخل شود منتقع می گویند همچون
انجیر و حبوب که در آب بگذارند تا خوشاب شود و جاف مقابل او است
در سه و معنی بحث سادس رخوت و ثقل شیخ گفته است که میل کیفیتی است
که جسم بسبب آن مدافع میشود آن چیز را که منع کند جسم را از حرکت بجهت میل
آن جسم و این تصریح است از شیخ که میل نفس مدافعت نبوده است
بلکه علت مدافعت بوده است و این مدافعت که می گوییم نفس حرکت

نیست زیرا که وقتی که مشک را پر باد کنند و در زیر آب بگیرند در و مدافعتی هست
بیالا که در دست معلوم است اما بالفعل حرکت نیست و همچنان سنگی را که در
بالا بگیرند در و مدافعتی هست بزیر و بالفعل حرکت نیست و همچنان آن مدافعت
نفس طبیعت جسمیه نیست زیرا که در نفس طبیعت مدافعت هست که وقتی که
کسی بچیزی استناد کند مدافعت که در آن حالت هست از آن نفس است
نه از آن طبیعت یا خود چیزی را بیالا بردارد او نیز قوت نفس است نه
قوت جسم و در آن حالت که جسم در مکان طبیعی خود باشد طبیعت جسمیه
حاصل است حال اینست که مدافعت نیست و میل گاه میشود که طبیعی
میشود که جسم را تحریک می کند بجهتی که مقتضای طبیعت است پس اگر میل
بیالا باشد او را خفت می گویند و اگر باسفل باشد او را ثقل میگویند
و گاه می شود که نفسانی میشود و مختلف میشود باختلاف حرکات و وقتی که
جسم در حیز طبیعی خود باشد در و میل طبیعی نمی شود زیرا که نه از و حرکت هست
نه با او حرکت هست فروع چند است بر بحث میل فرع اول آنست
که در سخن شیخ اختلاف است در اجتماع میلین بجهتین در بعض مواضع
گفته است که جایز است که در جسم واحد دو میل مجتمع شود و در بعض مواضع
منع کرده است این خود معلوم است که دو مدافعه بدو جانب در حالت
واحده جمع نمی شوند و اما دو مبداء مدافعه جمع میشوند پس منع که کرده است

دوات م

واقع شده صح

نفس مدافعه اراده کرده باشد و آن که تجویز کرده است مبدا مدافعه باشد
تنبیه میل طبیعی مانعست از قبول میل قسری پس وقتی که طبیعی قوی شود
قسری ضعیف می باشد از ان سببست که دو سنگ را که بیک قوت بالا
بیندازند بزرگش ابطا میرود و کوچکش اسرع میرود فرع ثانی آنست که
اجتماع میل طبیعی و قسری بجهت واحده جایز است زیرا که میل طبیعی را که عایق
معارضه نکند واجبست که فعلش بغایت ممکن برسد و وقتی که عایق معارضه
کند همچون که میل طبیعی هابط که هوا با و معاوقست و وقتی که بمیل قسری منضم شود
همچونک سنگی را بعنف بزیر بیندازند شک نیست که حرکت هابطه سریع می باشد
و وقتی که عایق معارضه نکند امام رازی تجویز کرده است که در انجا نیز میل
قسری مجتمع شود بنا کرده است بر ان که حرکت سریعه و بطیه نوعین
مختلفین بالماهیه اند پس جایز است که میل طبیعی همان بیک نوع قوی شود
که او بطیه است و بانضمام قسری بسریعه قوت حاصل شود فرع ثالث آنست که
در وقت وصول بمقصد میل موصل موجود است نه این که میل منقطع شود
پیش از وصول زیرا که میل علتست بوصول پس بمعلول مجتمع شدن واجبست
فرع رابع آنست که میل قابل شدت و ضعف است و قابل تغیر است
از حالی بحالی اگر چنانکه میان ایشان غایت تباعد باشد پس ضد آن می باشد
و اگر غایت تباعد نباشد پس یکی متوسط باشد و هر متوسط را طرفین می باید

پس شدت و ضعف طرفان باشد که میل قابلست انها را فرع خامس آنست
که میل طبیعی در وقت قرب مطلوب قوی میشود زیرا که قوت طبیعیه در هر
ساعت در ازدیاد است و قوت قسریه در وقت قرب بمقصد ضعیف
میشود زیرا که دایم در انتقاص است لکن در وسط مسافت میل قسری قوی تر
میشود از طرفین چنانک می بینیم که چیزی را که بتیر بیندازند وقتی که غایت نزدیک
شود یا خود غایت دور شود تاثیرش قوی نمی شود و وقتی که متوسط باشد
قوی می شود زیرا که صک و دفع بر مرمی متکرر میشود و در سخونت و تلطیف
افاده می کند که تدارک می کند بسبب او آن را که فوت شد بسبب ضعف
و وقتی که دور رود ضعف بنهایت میرسد و قابل تدارک نمی ماند قسم ثانی
از کیفیات محسوسه مبصر است و او الوان است و اضواء است بحث
اول در الوان است و در و مباحث هست مبحث اول آنست که تصور سواد
و بیاض اولی است محتاج بتعریف نیست و امثال این مکرر ذکر کرده شد
و بعضی میگویند که لون را وجود نیست بلکه وقتی که هوا با جسام شفافه که در
غایت صغر باشند مختلط شود و ضوء در میان ایشان نفوذ کند چنانکه در برف
هست ظن میکنند که بیاض هست حال اینست که میان ایشان فعل و انفعال
نشد بسبب صلابت اجزاء متصغره که حدوث لون محتمل باشد پس بیاض
لون حقیقی نباشد و سواد از عدم مخالطه هوا باشد او نیز نوع حقیقی نباشد و

وشیخ در بعض مواضع گفته است که حصول بیاض بغیر این طریق معلوم نیست
ودر بعض مواضع جزم کرده است که بطریق دیگر حادث می شود واحتجاج کرده است
بوجوه یکی آنکه بیضه وقتی که پخته شود سپید میشود حال اینست که در وقت پختن اجزاء
هوائیه کم میشود واجزای بیضه متخلخل نمی شود که اجزاء هوائیه مداخل او شود زیرا
که بعد الطبخ گران تر میشود پس معلوم است که اجزاء هوائیه کمتر است دوم
آنکه لبن عذرا وقتی که خشک شود سپید میشود شک نیست که اجزاء ارضیه
در حالت خشکی بیشتر می باشد ولبن عذرا آنست که اصحاب اکسیر مرداسنج را
بسرکه می جوشانند تا که تمام حل میشود وتصفیه میکنند حتی که سرکه می ماند در غایت
شفافیت بعد از ان آن سرکه را خلط میکنند بآبی که در وقلی جوشیده باشد
وقلی چیزیست که از اشنان می سازند وبعد از ان تصفیه می کنند غایت
تصفیه حتی که همچون ماست چیزی می ماند اورا لبن عذرا می گویند وجه سوم
آنکه سپید که بسیاهی متوجه شود اول اغبر میشود یعنی غبار رنگ بعد از ان عود
رنگ میشود بعد از ان سیاه میشود گاه میشود که اول سرخ میشود وبعد
از ان اقتم میشود یعنی آنکه میان سرخی وسیاهی است بعد از ان سیاه میشود
وگاه میشود که اول سبز میشود بعد از ان نیلگون بعد از ان سیاه میشود پس
اگر ترکیب الوان نبودی سپیدی بسواد متوجه نشدی الا بطریق واحد واختلاف
واقع نبودی الا در سواد ضعف بعد از ان اشتداد وی بتدریج وجه چهارم آنست

که ضوء

که ضوء که منعکس شود از جسم اسود آن جسم که این ضوء بر اوی افتد اسود نمی کند
پس اگر ترکیب الوان نبودی همان مخالطت اجزاء شفافه بودی باجزاء مظلمه
ضوء خود اجزاء مظلمه نقل نمی کند پس همین شفافه را نقل کردی واحمر واخضر دیده
نشدی چونکه احمر واخضر نیز منعکس میشود معلوم شد که الوان حقیقیه اند وحدوث
بیاض نیز بآن طریقه که گفته بودند مخصوص نبوده است بحث ثانی آنست که
بعضی گفتند که غیر از سواد لون حقیقی نیست زیرا که او منسلخ وزایل نمیشود وبعضی
گفته اند که لون همان سواد وبیاض است وغیر ایشان مرکبست از ایشان
وبعضی گفته اند که حمرت وصفرت همچنان لون اند وباقی از ایشان مرکب اند
ومعلوم است که وقتی که اجسامی که متلون باشند بالوان مختلفه هر یکی را سحق کنند
که بغایت نرم شود وبیک دیگر خلط کنند الوان مختلفه ظاهر میشود بحسب
اختلاط آن اجسام پس جایز است که این رنگها که می بینیم همه از ان قبیل باشد
غایتش اینست که حس همان یک رنگ می بیند وتمیز رنگهای مختلفه نمیکند
وجایز است که هر یکی لون حقیقی باشد بالاستقلال وجایز است که مختلف
باشند بعضی حقیقی وبعض غیر حقیقی باشد والله اعلم بحث ثالث آنست که
غبرة یعنی غبار رنگ شدن لون مرکبست لون بسیط نیست زیرا که وقتی که
جص را که گچ است وهذا را که مرکبست سحق کنند وبیکدیگر خلط کنند غبرة
حاصل میشود پس غلبه ظن بر این است که مرکبست بعضی گفته اند که اجتماع

وحمرت ه

سواد و بیاض جایز است وقتی که مجتمع شوند عبرت می نماید و این باطل است زیرا که
اگر سرد و یا خود یکی باقی بودی بصرافت خود می بایست که جسم در غایت سواد یا غایت
بیاض یا غایت سرد و مرئی بودی خبان خود نیست پس معلوم شد که لون
متوسط است و مراتب شدت الوان و ضعف بحسب مراتب اختلاطات است
بعضی می گویند که شدت بیاض بسبب اجتماع بیاضاتست این باطلست
زیرا که اجتماع امثال جایز نیست و بعضی می گویند که اختلافی که میان انواع
بشدت و ضعف هست اختلاف انواع است که هر مرتبه نوع دیگر است
و این نیز باطلست زیرا که ماهیت مراتب لون متحد است اختلاف بفصول
نیست بلکه بعوارض است چگونه بفصول باشد که ضعف خود امر عدمی است
پس فصل نمی شود بلون ضعیف اما ممکن است که بگویند که اگرچه امر عدمی است
اما جایز است که کاشف باشد از امر وجودی که در حقیقت فصل آنست
بحث رابع آنست که شیخ زعم کرده است که ضوء شرط وجود لون است و احتجاج
کرده است که در ظلمت که لون مرئی نمی شود ازین سبب نیست که ظلمت از رؤیت
عایق شود زیرا که در هوا مظلم کیفیتی نیست که از ابصار عایق باشد پس عدم رؤیت
لون از آنست که موجود نیست مصنف میگوید که این ضعیف است جایز است
که ضوء در وجود لون شرط نباشد بلکه در ابصار لون شرط باشد هم مشهورتر
اوست و این خلاف که میکنند در وجود لون در اعماق جسم بر آن خلاف

مبنی است زیرا که ضوء بعمق جسم نمیرسد پس شیخ که شرط وجود لون میگیرد در عمق لون نیست
می گوید و مصنف ردی دیگر می کند بر شیخ که شرط قبول ضوء در جسم آنست که ملون شود
زیرا که جسم شفاف قابل ضوء نیست پس ضوء اگر شرط لون شود دور لازم می آید
می گوید و بحث الوان را ختم میکند بخاتمه و می گوید که اجسام ملونه را بیکی خلط
کردن واقف می گرداند بکیفیت حدوث الوان متوسط پس هر که بروی وقوف
طلبد تجربه باید کردن مبحث ثانی در اضواء است و در و ابحاث هست بحث
اول آنست که ضوء غنی است از تعریف بعد از آن بعضی گفتند که ضوء همان نفس لون
که ظهور مطلق لون یعنی تمام پیدا شدنش را ضوء می گویند و خفاء مطلقش را که هیچ
نماید ظلمت می گویند و متوسط بین الظهور و الخفا ظل میگویند و این ظل مختلف
میشود بحسب قرب از جانبین و این سخن باطل است و لون و ضوء متغایرانند
باین دلیل که سواد و بیاض که بر ایشان ضوء افتاده باشد متشارکند در ضوء و
در ماهیت خود متشارک نیستند و دیگر آنکه موجود می شوند بدون ضوء در ظلمت
و ضوء موجود می شود بدون ایشان چنانکه بلوری باشد در ظلمت و مجرد بروی ضوئی
بیفتد پس در آنجا لون خود نیست و ضوء می بینیم که هست بحث ثانی آنست
که گفته اند که نور جسم است که موصوفست بکیفیت اضاءة که منفصل میشود از مضیء
و متصل میشود بمستضیء و این باطل است زیرا که آن جسم اگر خود محسوس باشد
پس سائر ما را شود پس هر بار که قوی تر باشد شعشعه زیاده شود حال آنست

که ضوء بعکس اوست واگر محسوس نباشد پس ضوء محسوس نشود دیگر آنکه وقتی که آفتاب
از افق برآید دریک دفعه عالم را مضیء میسازد واز او جسمی منفصل شدن وبهمه آفاق
رسیدن دران لحظه امر ممتنع است وایشان احتجاج کرده اند که شعاع متحرک است
چنانکه از بالا بزیر می آید همچونکه از آفتاب واز زیر ببالا میرود بانعکاس پس جسم
شود جواب آنست که این موهم انتقالست نه نفس انتقال بلکه بسبب مقابله
مضیء دفعةً ضوء حادث میشود بحث ثالث آنست که ضوء ذاتی آن کیفیت است که
بر اجسام منبسط میشود از ذات اجسام واو را ضوء میگویند وعرضی را نور میگویند
وبرق آنست که بر اجسام لایح میشود همچنانکه بر وچیزی می ریزند وبعضی میگویند
که این ان وقت که ذاتی شود همچونکه در آفتاب شعاع می گویند واگر عرضی شود
همچون که در مرآة او را بریق می گویند بعد از ان می باید دانستن که اضاءه بسبب
مقابله می شود واین را می توان دانستن از انکه در خانه که سوراخی داشته باشد شعاع
آفتاب همان از ان سوراخ بمقابلش میرسد ودیگر طرق هست بمعرفت این
مسئله همچون استقامت سایه دلالت می کند که ضوء تیر باستقامت می آید
پس آفتاب در اول نهار هوا را که در مقابل اوست مضیء می سازد وآن هوا
وجه ارض را مضیء می سازد که در مقابله اوست پس آنکه از مضیء بالذات اولا
حاصل میشود او را ضوء اول میگویند وآنکه بواسطه حاصل میشود ضوء ثانی
میگویند وباعتبار وسایط ثالث ورابع میگویند بعد از ان لون هوا که فوق الارض

هست که بسبب اختلاط اجزاء ارضیه شده است لون ضعیفست پس
بکیفیت ضعیفه متکیف میشود از ضوء پس از ان سبب محسوس نمی شود بحث
رابع آنست که ظل آن ضوء ثانی است واو قابل شدت وضعف است ودو طرف
او که میان ایشان غایت تباعد باشد ضوء است وظلمت است وظلمت عدم
ضوء است عامن شانه ان یضیء وکسی که در بصرش ضعف باشد گاه می شود که بعض
اشیا را ادراک نمی کند الا در ظلمت زیرا که ضوء قوی در بصر او تاثیر میکند وبصرش
از و منفعل میشود وچیزی ادراک نمی کند اما در ضوء ضعیف بصرش متاثر نمی
شود وآن ضوء ضعیف را ادراک می کند پس از ان سبب ظن کردند که ظلمت
شرط باشد برؤیت قسم ثالث از اقسام کیفیات محسوسه مسموعاتست
نظر در این باب در صوتست ودر حرفست اول در صوت است ودرو
ابحاث هست بحث اول آنست که صوت از تعریف مستغنی است زیرا که
ماهیت او ظاهر است وبعضی گفته اند که صوت جسم است واین قول را ابطال
میکند آنکه جسم مرئی است وصوت مرئی نیست وبعضی گفته اند که اصطکاک اجسام
صلبه یعنی بهدیگر زدن همان نفس صوتست یا خود چیزی را از چیزی برکندن
یا خود چیزی را بقوت زدن یا خود نفس تموج هواست گفته اند واین سخنها را
ابطال میکند آنکه اصطکاک وقرع عبارتست از مماسه چیزی بچیزی وقلع تفریق
کردن چیزی است وتموج حرکتست واین همه مبصر اند بخلاف صوت بعد از ان

بزورص

میگویند که سبب قریب صوت تموج هواست و سبب بعید او امساس عنیف است
که او را قرع میگویند یا خود تفریق عنیف است که او را قلع می گویند اگرچه که تموجی که از
قرع حاصل می شود بیشتر است از آنکه از قلع حاصل میشود و دلیل علیت تموج
بصوت دوران است که هر بار که تموج شود صوت حاصل میشود و بر عکس
و استمرار حصول صوتست مادام که هوایی که از حلق بیرون میشود مستمر باشد
و چگونه قرع علت قریبه باشد بصوت که صوت خود زمانی است و قرع عبارتست
از مماسه و او خود آنی است بحث ثانی آنست که مشهور آنست که احساس صوت
موقوفست بآن که هوایی که حامل آن صوتست باندرون گوش برسد بآن
دلیل که می بینیم که صوت مؤذن گاه باین جانب گاه بآن جانب میرود
بحسب اختلاف ریاح و دیگر آنکه وقتی که نای درازی که یکطرفش در دهان
کسی باشد و طرف دیگر در گوش کسی و آن کس که در دهان اوست بصوت
عالی سخن گوید آن دیگر میشنود و سایر خلق نمی شنوند و دیگر آنکه تبر را می بینیم که
بهیزم میرسد از دور و اما صوت هنوز نمی آید تا که هوا برسد مصنف می گوید
که درین اشتراط نظر هست و دوران مفید یقین نیست خصوصا که در بعض
صور تخلف کردید عوای دوران معارضه میکند زیرا که حروف صلبه که
حروف صامته است زمانیه نیست بلکه آنیه است چنانکه خواهد آمدن پس
پیش از وصول هوا بصماخ شنوده شوند زیرا که تا بوقت وصول هاوی نمی شوند

و دیگر آنکه از وراء جدار محکم صوتی شنوده میشود حال آنست که در و منفذ متصور نیست
که هوا بمحافظت آن تموج مخصوص و آن شکل معین از و بگذرد بحث ثالث بعضی گفته اند
که صوت باقی نمی شود و الا ممکن بود که در شنیدن زید جمیع مطالب زید که دیز است
و امثال او شنیده شود زیرا که در وقت شنیدن حرف ثانی چون حرف اول
باقی است پس هر دو مجتمع شدند پس بهر ترتیب می توان ترکیب کردن و دیگر
آنکه بعض حروف آنی است بدو آن باقی نمی ماند جواب ایشان آنست که
صوت که باقی می ماند بترتیب اول می ماند و سامع ترجیحان می شنود و جواب دلیل
دیگر آنکه بعضی باقی میشود بعضی نمی شود نه این که کل باقی نمی شود تنبیه
لابد است در قرع از حد مقاومت احد جسمین باخر اگرچه که صلابت نباشد
مثلا که آب قابل است که با هستگی چوبی در و در آرند و هیچ صوتی نشود اما
اگر بجویند که خرق بسیار کنند بسرعت آب نیز با و مقاومت و ممانعت
می کند مطیع نمی شود پس صوت پیدا میشود پس علت اولیه قرع عنیف مقاومت
بوده است صلابت نبوده است و سبب اختلاف اصوات در جهارت
و خفا همچنانست که در سبب شدة الوان و ضعف وی گذشت و سبب حدت
یعنی تیزی صوت آنست که مقروع غایت سخت باشد یا املس باشد چنانکه در
طبل ظاهر است یا خود منفذ صوت کوتاه باشد یا تنگ باشد یا خود شد او
محکم باشد چنانکه این هر سه در نای ظاهر میشود و سبب ثقل یعنی بمی صوت

مع هذا که حرف مغایرست بصوت چنانکه
فرا آمدن پس عدم بقای حرف مستلزم عدم
بقای صوت نیست ۱۲

صوت مقابلات این اسبابست و بزیادت و نقصان این اسباب
حدت و ثقل صوت مختلف میشود بحث رابع آنست که وقتی که بهوای متموج
دیواری یا خود کوهی مقاوم شود بحیثیتی که آن تموج را رد کند همان بآن هیئت و بآن
شکل صوتی حاصل میشود که او را صدی می گویند بعد ازین فاعل صدی آن
هوای متموج باشد بتموج اول یا خود در وقت رجوع تموج دیگر حاصل شده باشد
یا خود هوای دیگر باشد که بجای اول آمده باشد و بمثل تموج او متموج شده باشد امعان
نظری باید که معلوم گردد و ظاهر آنست که هر صوت را صدا نیست لکن
محسوس نمی شود نظر ثانی در حروفست و در و مباحث هست بحث اول
آنست که شیخ حرف را تعریف کرده است که هیئتی است که عارض می شود
بصوت که متمیز میشود بسبب او صوتی از صوتی دیگر که مثل او باشد در تیزی
و بمی بتیزی که در نفس مسموع باشد پس اگر بگویند که بعض حروف هست که آنی است
صوت خود زمانی است پس او بصوت چگونه عارض میشود جواب آنست که
عروض او بصوت باین معنی است که طرف اوست همچون عروض زمان و
حروف یا مصوته است که زمانی آواز می کشد و او حروف مد و لین است
که الف و واو و یاء ساکنه یا خود صامته است که عکس اوست و او ما عدای
حروف مد و لین است او تیز دو قسم است یکی آنکه مسیح کشیدن ممکن نباشد
همچون با و تا و طا و دال و این قسم در آنی حادث میشود که او آخر زمان جنس نفس است

آن

است که حرکت ماقبلش از جنس او باشد و ابتدا بوی ممکن نیست

یا خود

یا خود اول زمان ارسال نفس است یا خود اوسط زمان نفس است و این را
مصنف ذکر نکرد پس همچون نقطه میشود نسبت بخط و بتسمیه حرف این قسم
اولی است زیرا که طرفست و حرف نیز بمعنای طرفست و قسم دوم آنکه
کشیدن ممکن باشد اگرچه که لازم نیست و بعضی ازین جنانست که ظن میکنند که
آنی است همچون حا و خا پس چنان ظن میکنند که حا آت متوالیه است اما
حس آنات وی را تمییز نمیکند حا و واحد پندارد که زمان باشد می گویند
و بعضی چنان است که البته زمانی است حقیقتا همچون سین و شین بحث
ثانی آنست که حروف مفرده صامته در لغت عرب مشهور است که چند است
اما در غیر لغت عرب عد کردن متعذر است و انواع او همچون انواع الوان
که تناهی و عدم تناهی او در مرتبه توقف اند و گاه می باشد که دو حرف صامت
بالذات مختلف می باشند همچون با و تا و گاه بالعرض مختلف می باشند همچون
حرف واحد که بسبب حرکت و سکون مختلف میشود و دو حرف میشود
مثلا و ازین حروف در دفعه واحد بدو حرف تکلم کردن که از یک مخرج باشد
ممتنع است و این امتناع یا از ذات حرفین باشد یا از سبب مانع باشد
یا از سبب فقد شرط باشد و ابتدا بصامت ساکن ممتنع است بلسنفرانه
بدلیل عقلی و بعضی می گویند که جایز است و الا که صامت موقوف باشد
بمصوت که او حرکت است که بعض حروف مصوته است که موقوفست

است

بصامت مبحث ثالث آنست که اوسع حروف مصوته الفست بعد ازان
یاست بعد ازان واواست واعتبار بانفتاح دهان است وانفتاح حرکات
ضمه است زیرا که دو عضله یعنی گوشت پاره هست که همچون صلیبین واقع شده است
که بدو طرف لب می رسد وضمه محتاج است بحرکت هر دو بعد از ضمه کسره است
زیرا که در کسره آن عضله که جاذبه است عمل او کفایت می کند وبعد از ان
فتحه است که در وادنای عمل این عضله کفایت میکند واین بحسب امر جه مختلف
می باشد ونهایت امتداد حروف مصوته بهمزه است وباستقرا معلوم
شده است اما دلیل لمی بش آنست که صوت آن وقت حادث میشود که
هوا از ریه که شش را میگویند بیرون آید پس وقتی که خروجش بحدش برسد که ازو
زیاده ممکن نباشد پس طبیعت وقوف می کند ونفس منقطع میشود وآن موضع
که نفس انجا منقطع میشود مخرج همزه است وبوجدان معلوم است بعد
ازان حروف مصوته قابل زیاده ونقصان اند ازان سبب دو طرف دارند
طرف آخر خود همزه است وطرف اول حرکتست او نیز باستقرا معلوم
پس حرکات ابعاض حروف اند ودیگر اگر ابعاض حروف نبودندی حروف
از تمدید ایشان حاصل نشدی وحرف صامت که متحرک باشد معدمست از حرکتش
زیرا که آن حرف صامت که بسیط باشد آنی است در حس ودر حقیقت وحرکت
خود زمانی است پس چیزی که در آن حادث باشد سابق میشود ازان چیز که در زمان

حادث

رابع آنست که

حادث شود مبحث ثلاثی اعدل مرکبات است زیرا که حرفی که ابتدا بوی
میشود متحرکست وحرفی که بوی وقف می باشد که آخر کلمه میشود ساکن است
ومیان هر دو مسافت ودوری هست پس حرف متوسط ایشان را
تعدیل میکند وملایم می سازد اگر بگویند که حرف وسط نیز متحرکست پس میان
منافرت باقی جواب می گوییم که حرکت ابتدایه انفعال است وحرکت
متوسط بآن حیثیت نیست پس منافرت میان اوسط متحرک وآخر ساکن
کم است ودیگر انکه وقتی که از تلفظ حرفین متحرکین بزبان نوع کلال برسد
پس بسکونی که بعد ازان بیاید نوع لذتی حاصل میشود بعد ازان می باید
دانستن که انواع ترکیب شش اول ترکیب حروفست واز حروف بعضی
هست که منافرست همچون حروف ولیس قرب قبر حرب قبر واگرچه اینجا نا
از اجتماع کلماتست اما چون سبب حروف کلماتست بتنافر حروف
مثال کرد دو حروف قویه که او را شدیده می گویند وقتی که متقارب المخرج باشند
تنافر ایشان بیشتر میشود زیرا که فاعل او عضله واحده است که بسبب توارد
افعال شاقه بوی کلالی می آید بخلاف آنکه یک حرف را تکرار کنند آنجا اگرچه
که از تکرار کلال می آید اما بوی معارضه می کند که از تکرار ملکه حاصل میشود
ومقابل این آنست که حروف ضعیفه یعنی رخوه باشند ومساعده المخرج باشند
وقسم دیگر هست واو آنست که حروف ضعیفه متباعدة المخرج باشند ونطق

وی آسان میشود بدو وجه و قسم دیگر انکه صلبه یعنی قویه مساعده المخرج باشند
وچنان می نماید که این از اول اصعب باشد و امزجه را در وی تاثیری هست
نوع دوم از انواع ترکیب ترکیب حرکاتست و هر بار که حرکات در نفس خود
اثقل باشند ترکیب که از ایشان میشود اثقل میشود نوع سوم ترکیب سکناتست
مشهور انست که سکنات جمع شدن ممتنع است زیرا که مؤدی می شود بابتدا
بساکن بجهت انکه ساکن اول جایز است که آخر کلمه باشد و بساکن ثانی کلمهٔ
دیگر ابتدا کند و انکس که اجتماع ساکنین را جایز میدارد احتجاج کرده است که
حرف ممتد که بعده مدغم بیاید جایز است و در و اجتماع ساکنین هست جواب او
آنست که نزاع در توالی حرفین ساکنین است که صامتین باشند نه این که
اول حرف مصوت باشد چنانکه گفتید اگر گویند که بر ثلاثی ساکن العین وقتی
که وقف کنند اجتماع ساکنین صامتین می آید جواب آنست که اگر چه که
دو ساکن شد اما حرف صامت اخیر از حرکت دزدیده خالی نیست و وقتی که
اجتماع ساکنین را تجویز کنند باز بحروف ممتده اقربست نوع رابع ترکیب
حروف و حرکاتست نوع خامس ترکیب حروف و سکناتست همه
انجا برابر اند نوع سادس ترکیب حرکات و سکناتست که هر بار که حرکت
اخف باشد بسکون اقرب میشود والله اعلم قسم رابع از کیفیات
محسوسه مذوقاتست و در و ابحاث هست بحث اول آنست که جسم

یا عدیم الطعم است که او را لذت نباشد و او را تفه می گویند و مسیخ نیز میگویند
یا حقیقتا طعم باشد یا خود در حس طعمش مدرک نباشد از ان سبب که اجزایش
بغایت کثیف باشد که از و چیزی متحلل نمی شود که برطوبت لعابیه مختلط شود
که زبان از وی طعمی ادراک کند اما وقتی که بحیله تلطیفش کنند طعمش ظاهر می شود
همچون آهن یا خود ذو الطعم است و بسایط طعوم هشت است حرافت است
بمعنای تیزی و ملوحتست بمعنای نمکین شدن و مرارتست بمعنای تلخی
و دسومت است بمعنای چربی و حلاوتست بمعنای شیرینی و عفوصتست
بمعنای مازو طعم شدن و قبض است بمعنای گرد کردن دهان و حموضتست
بمعنای ترشی زیرا که حامل طعم یا لطیف است یا کثیف است یا معتدل است
و فاعل طعم یا حرارت است یا برودتست یا معتدل است اگر حار در جسم
کثیف اثر کند مرارت حاصل میشود و اگر در لطیف اثر کند حرافت حاصل میشود
و اگر در معتدل اثر کند ملوحت حاصل میشود و بارد اگر در کثیف اثر کند عفوصت
حاصل میشود و اگر در لطیف اثر کند حموضت حاصل میشود و اگر در معتدل اثر
کند قبض حاصل میشود و اگر معتدل در کثیف اثر کند حلاوت حاصل میشود
و اگر در لطیف اثر کند دسومت حاصل میشود و اگر در معتدل اثر کند تفاهت
حاصل میکند که از بسایط طعوم نیست و اسخن طعوم حرافتست که گرمی وی
از سایر طعوم زیاده است و بعد از ان مرارتست و بعد از ان ملوحتست

زیراکه ملوحت متولد میشود از اجزای ارضیه که محترقه باشد و مخالط شود با اجزاء
مائیه و در مرارت اجزاء مائیه معتبر نیست و ابرد طعوم عفوضت است بعد از آن
قبض است بعد از آن حموضت است از آن سبب است که میوه تا اول لا بعفوضت
ابتدا می کند بعد از آن بسبب گرمای آفتاب بقبض میل میکند بعد از آن بحموضت
میل میکند و اگرچه که برودت در حامض اندکست لیکن تبریدش بیشتر است
زیراکه بسبب لطافتش در اعماق جسم مداخله اش زیاده میشود و تأثیرش زیاده میشود
و عفص و قابض هر دو بیکدیگر نزدیکند لیکن قابض ظاهر زبان را گرد می کند
و عفص هم در ظاهر لسان اثر می کند و هم در باطنش و گاه میشود که در یک جسم
دو طعم مجتمع می باشد همچون مرارت و قبض که در حضض می باشد و آنچنان
طعم را بشاعت می گویند و حضض نوعی از صمغ است و همچون مرارت و ملوحت
که در سبخه یعنی زمین شور می باشد و او را زعوقت می گویند و همچون حلاوت
و حرافت که در عسل که در جوشیدن آتش بسیار اثر کند و همچون مرارت و حرافت
و قبض که در بادنجانست بحث ثانی آنست که چنان می ماند که کثرت طعوم
بسبب اجتماع کیفیت لمسیه و طعمیه باشد زیراکه اجتماع ایشان چیزی احداث
میکند که در حس متمیز نمی شود و همچنان که طعم و نفرق و گرم کردن که مجتمع شوند
این جمله حرافت میشود و اگر کرمیت نباشد حموضت میشود و برین قیاس
قسم خامس از اقسام کیفیات محسوسه مشمومات است و رایحه را اسم معین

نگفته

نگفته اند غیر از آن که بموافقت یا مخالفت تعبیر می کنند همچون که رایحه طیبه یا رایحه کریهه
می گویند یا خود از طعم آن ذی رایحه اسمی اشتقاق می کنند که رایحه حلوه یا رایحه حامضه
می گویند و باقی را با اضافت ذکر می کنند که رایحه مشک میگویند و همه انواع کیفیات
محسوسه که ذکر کرده شد اعراض است زیراکه واجبست که از جسم خارج شوند
چنانکه در بعضی اشارت شد و واجبست که در محلی باشند زیراکه مشار الیه
میشوند باشارت حسیه پس اگر مستقبل باشند ایشان را امتدادی باشد و امتداد
خود از ماده متجرد نمی شود پس وقتی که در محل باشد واجب شد که عرض باشد
نوع ثانی از انواع کیفیات که قوت و لا قوت است مشهور آنست که
سه نوع است یکی استعداد شدید است بجهت انفعال همچون لین و خسته
مزاج شدن و دوم استعداد شدید است بجهت لا انفعال همچون صلابت
و تندرستی و سوم استعداد شدید است بجهت فعل همچون کشتی گیری و این
دو نوع را قوت می گویند و نوع اول را که استعداد انفعال است ضعف
می گویند و این سه نوع را در یک تعریف جمع میکنند و میگویند که مبدا حسما نی است
که با و تمام میشود حدوث امری که بسبب او متوجه میشود بعد از آن شیخ
گفته است که قوت بر فعل خارجست ازین نوع زیراکه کشتی گیری بسه جهت
تعلق دارد یکی بدانستن آن صنعت و دوم قوتی که با و با فعال آن صنعت
قادر میشود و این هر دو از قبیل حال و ملکه است که ایشان از اقسام کیف اند

در دو رکعات استعداد می گویند

وسوم متعلق است باین که اعضا در طبیعت خود بحیثیتی باشد که او را بخود کشیدن
و از مکانش نقل کردن متعذر باشد این خود از قبیل قوت مقاومت ولا انفعال است
اگر سوال کنند که قوت فعل بچیزی مغایر است بقوت شدیده بآن چیز پس باعتبار
اول حال و ملکه باشد و باعتبار ثانی ازین باب باشد جواب آنست که
وصف شدت قوت را از حال و ملکه اخراج می کند همچون وصف قوت
حرارت که بسوزانیدن هست حرارت را از باب کیفیات ملموسه اخراج می کند
بعد ازین تقابل میان صلابت و لین تقابل ضدین است زیرا که هر دو وجودی اند
نه تقابل عدم و ملکه است زیرا که چون هر دو استعداد ندبس یکی عدمی شدن
اولی نیست از دیگر نوع ثالث از انواع کیفیات مختصه بذوات انفس است
و او حال است و ملکه است چنانکه گذشت و او را اصناف هست صنف
اول علم است و نظر در و در نفس علم بعد از ان در عالم است بعد از ان در معلوم است
اول در علم است و در و فصول هست فصل اول در ماهیت علمست بعضی
گفته اند که علم حصول صورت معلوم است در عالم و او را وجود ذهنی می گویند
و در بحث وجود گذشت که اشیا را غیر از وجود خارجی وجود دیگر هست در
ذهن و اینجا این قدر زیاده میکنیم که مفهوم انسان مغایر است باین مفهوم
که بحیثیتی است که نفس مفهومش مانع وقوع شرکت نیست و این مفهوم
عارض است بانسان و در خارج خود عارض هست زیرا که هر چه در خارج موجود

باشد

باشد مشخص است تصورش منع شرکت می کند پس عروض او در ذهن باشد مصنف
میگوید که اینجا نظر هست زیرا که بیان کردیم که موجود خارجی گاه از انهامی باشد
که مفهومش مانع وقوع شرکت نمی شود یعنی که کلی طبیعی در خارج موجود شود و آن
کسان که بوجود ذهنی انکار می کنند احتجاج کرده اند بدو وجه یکی آنکه اگر تعقل
سواد و بیاض همان عبارت باشد از وجود ایشان در نفس پس هر دو در
نفس مجتمع شوند این خود بضدیت ایشان خود منافی است دوم آنست
که اگر ماهیت در ذهن موجود شود پس امر جزئی است که در نفس جزئیه حاصل شد
که آن نفس خود موجود است در خارج پس وجود خارجی که ماهیت راست
اگر همان وجود است که بسبب نفس حاصل شد پس وجود ذهنی همان وجود
خارجی باشد و اگر غیر آن باشد پس یک چیز در خارج دو بار موجود شود جواب
احتجاج اول آنست که ضدیت سواد و بیاض مثلا در وجود خارجی است نه در
مطلق وجود پس در ذهن جمع شدن ممنوع هست و جواب احتجاج دوم
آنست که واحد بالنوع جایز است که در دو شخص موجود باشد پس آنکه در ذهن
موجود شد شخصی باشد از ماهیت که مغایر باشد شخصی که در خارج ذهن موجود
شد اگر سوال کنند که حکم مثلین که از نوع موجود شوند یکیست پس اینجا نیز
هر یکی بدیگر مثل میشود و مقتضای یکی مقتضای دیگر می باید شدن چنان خود
نیست جواب می گوییم که اگر اختلاف قوابل نمی بود اینجا نیز چنان می شد

مثلا که حرارت اگر در خارج موجود باشد انارش را ایجاب میکند بحسب ما یمکن
یعنی چیزی را که قابل حرارتست حار می کند و وقتی که در ذهن موجود شود ذهن را
خود آن قابلیت نیست پس آن تاثیر ظاهر نمی شود و تحقیق این خواهد آمدن
بعد از ان بعضی که گفتند که علم نفس حصول صورت معلوم است در عالم سخن
باطل است زیرا که تقاضا می کند که ما نفس ذوات ما را تعقل نکنیم زیرا که تعقل
خود همان نفس ذات ما نیست و حصول صورت ذات ما در ذات ما
موجب اجتماع مثلین است و دیگر آنکه ماهیت بجماد مقارن است و با و
حاصل است حال اینست که در جماد علم و اگر شرط کنند که در ادراک لازم است
که مدرِک و مدرَک هر دو امر مجرد باشند پس معلوم می شود که ادراک مجرد حصول صورت
مدرَک بمدرِک نبوده است امر زاید بوده است مصنف چنین می گوید **فصل**
ثانی در تحقیق ماهیت علم است قول شیخ در ماهیت علم مضطربست که گاه
عدمی گرفته است که در الهیات شفا در اثناء تقریر گفته است که مجرد بآن
حیثیت که هویت مجرده است عقل است و بآن اعتبار که هویت
مجرده اش برای ذات خود است معقول است بذات خود و بآن اعتبار
که ذاتش چنانست که برای او هویت مجرده هست عاقل است ذات
خود را پس شیخ عقل را که مراد از و علم است عبارت کرد از نفس تجرد که
امر عدمی است و گاه صورتی گرفته است که مرتسمه باشد در جوهر عاقل که مطابقه باشد

هو له

نیست

ماشد ماهیت

بماهیت معقول که گفته است که شی ذات خود را تعقل کردن و ادراک کردن
غیر ازین نیست که صورت خود پیش خود حاصل شود و در اشارات گفته است
که ادراک متمثل شدن حقیقت شی است پیش مدرک و گاه مجرد اضافت
گرفته است و گاه کیفیت ذات اضافت گرفته و همچنان گفته است که علم
داخلست در مقوله کیف بالذات و در مقوله مضاف بالعرض و سخن ما آنست
که علم امر ثبوتی است زیرا که وقتی که چیزی را بدانیم می دانیم که ان دانستن ما
حالتیست متمیزه که اول نبود بعد حاصل شد پس چیزی که باین صفت باشد
موجود می شود و کیفیت میشود زیرا که جوهر نیست و از سایر اعراض نیست
که غیر کیفیت باشند و چنان کیفیتی نیست که از اضافت عاری باشد پس
کیفیتی است که ذات اضافتست و این هم احد اقوال شیخ است و اگر
گویند که علم عبارتست از حصول صورت مجرده از ماده پیش مجرد دیگر پس میگوییم
وجودیت علم نفی این سخن می کند زیرا که حصول امر اعتباری است مصنف
چنین می گوید **فصل** ثالث آنست که گفته اند که نفس که چیزی تعقل میکند که
بعقل فعال متحد میشود و آن دلیل که در بطلان اتحاد اثنین می گویند این سخن را ابطال
می کند و چیزی دیگر هست مخصوص باین موضع و او آنست که عقل فعال را اگر جزء
نباشد پس وقتی که نفس بوی متحد باشد لازم آید که جمیع معقولات را ادراک کند که
عقل فعال ادراک کرده است و اگر جزئش باشد پس هر نفس اگر دایم بیک جزء متحد باشد

حاصل است و او فوق امر اعتباری است

می کند بآن سبب تعقل

همان محذور لازم آید که هر نفس جمیع معلومات نفوس اخر را بداند و اگر هر
نفس بجزء دیگر متحد شود لازم میشود که بحسب نفوس غیر متناهیه اجزاء غیر متناهیه
متحقق شود و این خود محالست که عقل فعال مرکب باشد از اجزاء غیر متناهیه
و بعضی گفته اند که تعقل اتحاد عاقل است بمعقول و این باطل است زیرا که
وقتی که دو حقیقت را ادراک کند لازم آید که عاقل را دو حقیقت باشد و شیخ این
مذهب را اختیار کرده است در کتاب مبدا و معاد و بروی احتجاج کرده است
که صورت مجرده وقتی که در عقل بالقوه حلول کند آن عقل بالقوه عقل بالفعل
میشود پس عقل بالفعل اگر مباین الذات باشد یعنی از ماده مجرد باشد ازین
خالی نیست که نفس عقل بالقوه باشد یا آن صورت حاله باشد یا مجموعشان
باشد اول باطلست زیرا که اگر صورت را تعقل نکرده باشد پس هنوز در قوت
باشد بالفعل نشده باشد و اگر تعقل کرده باشد باین طریقه که از صورت حاله
صورت دیگر را اخذ کرده باشد تسلسل لازم می آید زیرا که بصورت ما سه نقل
کلام می کنیم یا خود تعقل صورت همین بسبب وجود آن صورت باشد تعقل
مطلقا پس لازم می آید که ماده و عوارض ماده همه تعقل صورت کنند که با ایشان
موجود شده است یا خود بسبب آن باشد که صورت موجود شد بچیزی
که از شان اوست تعقل پس آن تعقل اگر همان نفس موجود شدن بوی
بوی باشد محصل کلام این میشود که موجود است بچیزی که از شانش آنست

که موجود شود

که موجود شود بآن چیز این خود معنی ندارد و اگر آن تعقل مغایر باشد باین معنی پس تعقل
نفس وجود ماهیت بوی نشود این خود خلفست گفت بعد از ان شق ثانی را
که عقل نفس صورت شدن باشد و شق ثالث را که مجموع باشد بکلام طویل ابطال
کرد مع هذا که بطلانش ظاهر بود بعد از ان گفت که پس اقسام ثلثه باطل شد و صحیح شد
که صورت عقلیه نسبت بعقل بالقوه همچون صورت هیولی است نسبت بهیولی بل که
وقتی که صورت عقلیه در عقل بالفعل حلول کند ذات ایشان شیء واحد میشود
قابل و مقبول نمی ماند پس عقل بالفعل همان صورت مجرده میشود مصنف
میگوید که درین کلام نظر هست و او آنست که عقل بالفعل همان عقل بالقوه است
لکن وصف فعلیت کسب کرد از مقارنت صورت همچون جسم که پیش از
حرکت متحرک بالقوه است بعد از ان وقتی که بحرکت مقارن شود متحرک بالفعل
میشود و صورت را تعقل میکند از برای آن که موجود شد بوی اما مطلقا
نیست بلکه از ان سبب است که از شان او تعقل است آنکه گفت که
معنای آن تعقل اگر نفس وجود ماهیت باشد بوی پس همچنان میشود که موجود
بچیزی که از شانش آنست که موجود شود بوی و اگر غیر این معنی باشد تعقل او
نفس وجود نباشد گفت ما میگوییم که مسلم است که نفس وجود نیست چنانکه خود
تسلیم کرد در ان سخن که ماده تعقل نمی کند مع هذا وجود برای او هست و
شیخ در الهیات شفا گفته است که تو دانستی که سبب در عدم تعقل شی

ان عقل

دست

شی ماده است وعلایق ماده است وجودش نیست اما وجود صوری همان وجود
عقلی است که او وجودی است که وقتی که مقرر شود در چیزی آن چیز بسبب وی
عقل میشود وآن چیز که محتمل است که بان مرتبه برسد عقل بالقوه است وآنچه
بعد از قوت رسیده است عقل بالفعل است بر سبیل استکمال وان تصحیح است
که عقل بالفعل همان عقل بالقوه است لکن پیش از رسیدن عقل بالقوه است
وبعد از رسیدن عقل بالفعل است فصل رابع آنست که فرق میان
حلول صورت در ماده وحلول صورت عقلیه در قوت عاقله آنست که صور
مادیه متمانعه اند وصورت عظیمه در ماده صغیره حلول نمی کند وضعیفه در ماده مضمحل
میشود در وقت حضور صورت قویه وفرق میان کیفیات مادیه وصور عقلیه
آنست که کیفیات مادیه محسوس میشود وفاعل میشود وواجبه الزوال است
ودر وقت زوال احتیاج میشود در استرجاع وی بتجشم کسب جدید وصورت
عقلیه بخلاف اوست درین احکام فصل خامس آنست که صورت عقلیه
کلیه میشود که جمیع ناس مشترکند در معنای انسانیت نه باین معنی که شیء واحد بالعدد
در زید باشد ودر عمرو باشد این محالست بلکه باین معنی است که در هر فرد چیزی هست
که وقتی که از مشخصات تجرید کرده شود انسانیت لابشرط شی می ماند ومفهوم او
مانع نیست از اشتراک کثیرین در وی ومراد از وجود کلی در خارج اینست وشیخ
گفته است که وقتی که بگوییم که طبیعت کلیه موجوده است در اعیان این معنی

اراده

اراده نمی کنیم که از ان حیثیت که کلیه است موجودست بلکه مراد آنست که طبیعتی
که بوی کلیت عارض میشود موجود است در اعیان وشیخ پیش ازین سخن گفته است
که کلیت که بطبیعتی عارض میشود آن وقت عارض میشود که در صور ذهنی باشد
پس صورت عقلیه که هست از انسان در ذهن کلی آنست وکلیتش از برای آنست
که مقیس میشود با عیان کثیره موجوده یا متوهمه وآنکه از همه بذهن می آید همین
میشود واز ان جهت که در نفس جزئیه حال است فردیست از افراد علوم
مطلقا یا از افراد تصورات بعد از ان این صورت کلیه بحسب تعدد
نفوس متعدد میشود پس هر صورتی که در هر نفس هست جزئی میشود که مندرج می شود
زیر کلی وآن مطلق صورت کلیه است بقطع نظر از انکه در نفس زید باشد یا
یا در نفس عمرو باشد بعد از ان وقتی که نفس چیزی را تعقل کند پس تعقل کردن
او را تعقل میکند وهمچنان تعقل تعقل را نیز تعقل میکند الی غیر النهایه لکن اینها
بالفعل نیست بلکه بالقوه است در نفوس ناطقه ودر عقول مجرده همه مراتب غیر
متناهیه بالفعل است زیرا که نسبت بایشان چیزی بالقوه نیست لکن
چونکه جمیعش مستند است بمبداء معلوم پس تسلسل از جهت منتهی است وبرهان
قایم نشده است ببطلان این تسلسل فصل سادس آنست که تعقل
یا بالقوه است یا بالفعل است آنچه بالفعل است یا تام است که علم تفصیلی
می گویند یا غیر تام است که علم اجمالی میگویند وامام باین علم ثالث که علم تام اجمالیست

انکار می کند واین بحث از جهت سوال و جواب در منطق گذشته است فصل
سابع آنست که علم عرض است زیرا که موجود است در شی و جزو نیست از ان شی
و بدون آن شی قایم نمی شود همان حقیقت عرض نیز اینست اگر سوال کنند
که علم خود صورتیست که مطابق باشد بمعلوم و مرتسم باشد در عالم و معلوم جوهر است
و چیزی که بجوهر مطابق باشد هم جوهرست جواب آنست که شی جوهر شدن باین
معنی نیست که بالفعل موجود لا فی موضوع باشد بلکه باین معنی است که ماهیتی است که
وقتی که در اعیان موجود باشد موجود لا فی موضوع شود پس منافی نیست که در نفس
موجود فی موضوع باشد لکن وقتی که در اعیان موجود شود لا فی موضوع شود پس اگر
بگویند که لازم می آید که آن صورت عرض باشد در ان وقت که در ذهن موجود باشد
جوهر باشد آن وقت که در اعیان موجود باشد میگوییم که همچنانست و ممنوع نیست
که یکچیزی در اعیان هم جوهر شود و هم عرض شود و باعتبار دو محل ممتنع نیست
پس باعتبار یک محل که اعیانست جوهر باشد و باعتبار محل دیگر که نفس است عرض
باشد و بآن حیثیت که در نفس موجود است در اعیان موجود شدن لازم نمی آید
زیرا که موجود در اعیان ماهیت جوهریه است و موجود در نفس ماهیت عرضیه است
پس موجود فی الاعیان نباشد محصل کلام آنست که می گویند که اشیا در خارج
اعیان اند و در ذهن صور اند مع هذا که موجود شی واحد است و اختلاف
بحسب وجودین است فصل ثامن آنست که ایشان که باتحاد اثنین قایل

شده اند

شده اند چون که شنیدند که شی واحد هم عقل هم عاقل و هم معقول میشود پنداشتند که
این همان از قبیل اتحاد است ما خود می گوییم که بالضروره معلوم است که ذات
چیزی مغایر است بعاقل شدن و معقول شدن و عقل شدن زیرا که ممکن است
که ذات با معقول باشد مع هذا که ازین چیزها ذاهل باشیم اما بحث انجاست
که شی ذات خود را چگونه تعقل میکند پس شیخ گفته است که بآن حیثیت که
هویت مجرده است عقلست و بآن حیثیت که ذاتش چنانست که هویت
مجرده با و حاصل است عاقل میشود ذات خود را و بآن حیثیت که هویت
مجرده اش چنانست که بذات او حاصل است معقولست بذات وی
و مصنف میگوید که اینجا اشکال هست که عاقل شدن البته اضافت میطلبد
بمعقول و معقول شدن نیز همچنان اضافت میطلبد بعاقل و اضافت شی
بنفس خود محالست و شیخ گفته است که عاقل البته عاقل چیزی می باشد اما آن
چیز لازم نیست که شی آخر باشد همچون محرک که البته تحریکش بچیزی متعلق میشود
اما اعم است که چیزی دیگر باشد یا خود نفس خود باشد امام رازی میگوید که این
سخن محل اشکالست زیرا لازم می آید که در ایجاد نیز جاری شود و بگویند که موجد
چیزی شدن اعم است که چیز دیگر باشد یا خود نفس خود باشد پس جایز باشد که شی خود را
ایجاد کردن درست باشد مصنف می گوید سخن امام ضعیف است زیرا که شیخ
نگفت که از صحت اعم صحت اخص لازم می آید تا که الزامش کنند که از صحت ایجاد

مطلق لازم می آید که ایجاد نفس خود جایز باشد بلکه شیخ گفت که از صحت اعم
عدم صحت اخص لازم نمی آید یعنی از عاقل شدن چیزی مطلقا لازم نمی آید که عاقل
شدن ذات خود جایز نباشد و آن اعراض که ذکر کرده شد که اضافت
متغایرین میطلبد جوابش آنست که ادنای مغایرت که مغایرت اعتباریه است
کفایت می کند خاتمه هر تصدیق یا ظن است اگر طرف راجح باشد
از دو طرف که ایجاب و سلب است یا وهم است اگر مرجوح باشد یا شکست
اگر مساوی باشد یا جهل است اگر مطابق واقع نباشد یا تقلید است اگر
بی دلیل جزم شده باشد یا خود علم است اگر جازم مطابق ثابت باشد که
مستند باشد بموجب و علم نظری یا اولی است اگر بغیر از توجه عقل بچیزی
دیگر توقف نداشته باشد یا نظری است که موقوف بنظر باشد یا غیر نظری است
که موقوف بحس باشد یا بتواتر باشد یا بتجربه باشد یا بحدس باشد و وجه حصر آنست
که تردید بکنند که تصدیق یا جازم باشد یا غیر جازم الخ و اولی آنست که تصور
طرفین کفایت کند در جزم بثبوت احد طرفین بدیگر یا بنفی او و اول اولیات
این قضیه است که الشیء اما ان یکون و اما ان لا یکون بلکه چنان می نماید که سایر
اولیات همه باین راجع شوند و وقت تامل ظاهر میشود و آن طایفه که باولیات
انکار می کنند مستحق محاوره نیستند خصوصا که باول اولیات انکار کنند پس
بایشان مناظره نمی باید بلکه بایشان لت می باید زدن و گفتن که ضرب و

و لا ضرب یکی است زیرا که یکون و لا یکون یکی است تا بحدی می باید زدن که اقرار
بکنند که میان ضرب و لا ضرب فرق هست فصل تاسع آنست که سبب
تصورات و تصدیقاتی که حاصل میشود بنفس ناطقه اختلاف آلاتی است که
مقدمات اند برای انتقاش بآن صور بعد از آن امتزاج بعض صور است ببعضی
و حواس را خود تاثیر هست در حصول تصورات و تصدیقات پس گویند که
نفس خود بسیط است چگونه قادر شد بتعقلات کثیره و این تصورات و
تصدیقات که در ذهن حاصل میشود مرتبه حاصل میشود زیرا که عقل را قوتی
هست که بوی انتقال می کند از اولیات بنظریات و آن قوت متفاوتست
بحسب استعدادات اصلیه و بحسب ممارست علوم و آن کس که ممارستش
بیشتر باشد انتقال او بیشتر و زودتر میشود و این انتقال دو قسم است یکی آنست
که حد اوسط را حاضر کند بطلب و اشتیاق و او را فکر می گویند و دوم آنست که
حد وسط خود حاضر شود بدون طلب و شوق و او را حدس میگویند و مردمان
متفاوتند در هر دو و تفاوت بسیار دارند و قوتی که در حدس از امثال او زیاده
باشد او را قوت قدسیه میگویند و این قوت قدسیه محتاج نیست که برهان
اثبات کنند و وجودش در نوع انسان معلومست و اما اگر بقوت قدسیه
مرتبه آن باشد که قوتی باشد که از فکر مستغنی باشد و در تحصیل مطالب نظریه اکثر
آن باشد که بحدس اکتفا کند پس وجود این مرتبه محتاج است ببرهان و آن

کسان که بقوت قدسیه انکار میکنند در ان باب غیر از استبعاد مجرد چیز دیگر نگفتند
فصل عاشر آنست که قبول نفس صور عقلیه را موقوف نیست بفکر و استعمال
قوت مفکره همچون توقف مسبب بسبب یا توقف مشروط بشرط و الا که لازم
می بود که ادراکات حاصل نمی شدی الا در وقت فکر چنان خود نیست زیرا
که فکر طلب است و طلب حاصل محالست بعد ازین بعضی گفته اند که تعقلات کثیره
در نفس مجتمع شدن ممتنع است و این باطل است زیرا که حکم میکنیم بثبوت
محمول بموضوع و بجزئیت تالی بمقدم مع هذا کبدون تعقل این حکم محالست
و اضافت احد مضافین را بدیگر تعقل میکنیم مع هذا که اضافت بدون
مضافین تعقل نمی شود فصل حادی عشر آنست که علتی که بالذات
مقتضی معلول باشد دانستن آن علت تقاضا میکند که معلولش تر معلوم شود
زیرا که تقاضا می کند که علت شدن او را با آن معلول بدانیم زیرا که علیتش از ذات
خود است پس لازم شد که معلول را نیز بدانیم مصنف میگوید که حق اینست که
لوازم بینه که بلا واسطه باشند مختلف اند و بعضی ابین است از بعضی پس انکه
در غایت ابینیت باشد از علم او علم لازم می آید و آنکه مان مرتبه نباشد گاه
میشود که لزوم ایشان بعد از دانستن لازم میشود پس نوع اول از لازم
پس بالمعنی الاخص میشود و نوع ثانی از لازم پس بالمعنی الاعم می شود
پس از دانستن ذات علت دانستن علیت با آن معلول لازم نمی اید الا در قسم

لازم

معلوم

اول

اول پس دعوای کلیت که علم بالعلة المقتضیة مستلزم علم بالمعلول باشد باطل شد
و اما استدلال کردن از حاسه نار بینبه بر احتراق پنبه و امثال این بسبب
استقراست یا حس است نه بسبب علم بذات نار است و از علم
بمعلول علم بعلت لازم نمی آید الا مگر که معلوم باشد که معلول مساوی است
بعلت اما از دانستن معلول لازم می آید که معلوم شود که علة ما موجود است
زیرا که معلوم است که بعلت ما احتیاج هست اما علت را تعین کردن از جانب
معلول نمی شود بلکه همین از جانب علت میشود فصل ثانی عشر آنست که
گفته اند که دانستن مسبب حاصل نمی شود الا از دانستن سبب زیرا که مادام
که سببش موجود نشود وجود مسبب خود ممتنع است پس وقتی که وجود سبب
معلوم نشود مسبب تر در حیز امکان می باشد و بوجودش قطع نمی شود تا که
سببش معلوم شود و در اینجا نظر می کنند و میگویند که گاه می شود که چیزی معلوم
میشود حسا همچون نار که محسوس است و وجودش معلوم است اگرچه که
سببش که بانی است معلوم نشود اما استدلال می کنند از بنا ببانی مطلق نه
ببانی معین پس علم بالمسبب از علم بالسبب نشد اللهم که مراد ان باشد که
امر ممکن که از جهت سببش معلوم شود محکم تر میشود و این راستست و همچنان
می گویند که علمی که از سبب حاصل شود نمی شود الا علم کلی زیرا که وقتی که بدانیم
که آ موجب ب شد انجا الف یا خود ب ما موجب شدن الف ب را

هیچ یکی منع شرکت نمی کند و درین سخن نیز نظر هست زیرا که معین از ان
حیثیت که معین است گاه معلوم میشود از جهت علتی که این را تعیین بکند بوصف
جزئیت یعنی چنانکه جایز است که کلی مستند شود بکلی جایز است که جزئی نیز
مستند شود بجزئی بعد از ان می باید دانستن که دانستن جزئی گاه می باشد که بر
وجه کلی می باشد همچنان که در کسوف معین مثلا معلوم شود که کسوفیست که در زمان
معین خواهد شدن از برای حرکت معینه که از فلان چیز صادر شود باین شرط
که عقدهٔ راس در فلان موضع شود مثلا و میان او و میان کسوف سابق یا کسوف
متاخر این مقدار مدت خواهد شدن فی الجمله آن قدر عوارض که در ان کسوف
معین معتبر است همه را اعتبار بکنند تا که آن کسوف معین معلوم شود و این قیود
که ذکر کرده شد همه کلیات اند و کلی را بکلی تقیید کردن خود مفید جزئیت
نیست چنانکه مشهور است فصل ثالث عشر آنست که علمی که متعلق باشد
بشخص معین متغیر میشود بتغیر آن شخص و بیان این میکنند که وقتی که بدانیم که
زید در خانه است در ان وقت که در خانه باشد مثلا در وقت طلوع شمس پس وقتی
که از خانه بیرون آید آن علم باقی نباشد پس متغیر شد چنانکه مدعا آنست و اگر
منور باقی است پس جهل باشد علم نباشد مصنف می گوید که در و نظر هست زیرا که وقتی که
زید درین روز در وقت طلوع شمس در خانه باشد این قضیه صادقه می باشد که زید
در خانه است در ان روز معین در ان وقت معین پس این قضیهٔ صادقه ما را

معلومست

معلوم است خواه که زید در خانه باشد پیش از ان وقت یا بعد از ان وقت
یا نباشد و وقتی که زید بعد از طلوع شمس از خانه بیرون آید آن قضیه بکذب
متبدل نمی شود بلکه همان صدق او باقی است پس علم او نیز باقی شود بعد از خروج
زید و برین تقدیر از تردید یک قسم باطل میشود که گفته بود که اگر علم باقی باشد
جهل لازم می آید و غایت ما فی الباب که بعد از طلوع شمس که زید خارج شود
این قضیه صادق میشود که زید در خانه نیست بعد از طلوع شمس در ان روز
و صدق این قضیه منافی صدق قضیه اولی نیست و این چنین خود نگفته
بودیم که بعد از طلوع شمس در خانه نیست تا که بگویند که این علم زایل شد و آنکس
که از بعض اصحاب نقل کرده شد که علم بآنکه چیزی موجود خواهد شدن همان
علم است بوجود او فی الحال گفته اند باین سخن محمولست فصل رابع عشر
آنست که علم یا فعلی است یا انفعالی و علم فعلی آنست که مبدا باشد بوجود صورت
معقوله در خارج مثلا که چیزی را که در خارج خواهیم کردن پیش از و تصور او می
می کنیم و او علم فعلی است لیکن فعل ما بسبب آلات و ادوات میشود
و باری تعالی که مستغنی است از آلات مجرد تعقل او سبب است بحضور صور
عقلیه در خارج و علم انفعالی آنست که از صورت موجوده فی الخارج اخذ کنند
همچون دانستن امور واقعه و شک نیست که علم فعلی افضل است خاتمه
برای انسان دو قوت هست یکی قوت عقلیه و یکی قوت عملیه زیرا که افعال

ج

آنست م

انسان گاه حسن میشود گاه قبیح میشود و حسن و قبح از مقدماتی که ملایم باشند
استنباط کرده میشود و عقل عملی را باین مقدمات اطلاق میکنند چنانکه بان قوت
که بسبب او تمیز حسن از قبح حاصل میشود اطلاق می کردند و اما قوت عقلیه که مراتب انسان
در او چهار است اول عقل هیولانی است و او آنست که غیر از استعداد
چیزی نباشد و از جمیع تعقلات خالی باشد و دوم آنکه اولیات حاصل باشد
فقط او را عقل بالملکه می گویند که در و ملکه که اکتساب است حاصل میشود و درین
مرتبه ناس متفاوتند و مختلفند و آنکس که ممتاز باشد بکثرت اولیات و بسرعت
انتقال از اولیات بنتایج مخصوص میشود بقوت قدسیه مرتبه سوم آنست که
با و نظریات حاصل شود لکن غایب شده باشد بحیثیتی که هر بار که خواهد که
استحضار کند ذهن را بسوی او توجه کند و حاضر گرداند و این عقل بالفعل است
مرتبه رابع آنست که نظریات بالفعل حاصل شود و غایب نشده باشد و او
عقل مستفاد است و باین مراتب عقل عقل تر اطلاق میکنند و گاه میشود که
لفظ عقل را اطلاق می کنند بهر چیزی که مجرد باشد از ماده و علایق ماده و خواهد
آمدن و اول وصول معنی را بنفس اسم شعور اطلاق می کنند و او را ثابت
گردانیدن تصور است و بعد از غیبت استرجاع کردن یعنی طلب رجوع کردن
تذکر است و بالفعل رجوع کردن ذکر است و معرفت است و شیخ ادراک جزئیات را
معرفت گفته است و ادراک کلیات را علم گفته است و از لفظ مخاطب معنی را تصور

تصور کردن

کردن فهمست و ایصال معنی بسامع بسبب لفظ افهام است و مراد از ادراک که در و
نسبت مدرک بغیر شی که با و ثابت است یا نه یا با و چیزی ثابتست یا نه معتبر نشود
تصور می گویند و اگر با وی این نسبت معتبر شود تصدیق میگویند امام رازی
گفته است که آنکس که گفت که الادراک اما تصور و اما تصدیق خطا کرد زیرا که حرف
اما بعناد دلالت میکند تصور خود شرط تصدیق است پس میان شرط
و مشروط چگونه معانده شود بلکه صحیح آنست که بگویند که التصور اما ان یکون
معه تصدیق و اما ان لا یکون مصنف میگوید که این ضعیفست زیرا که عناد میان
ایشان در وجود نیست بلکه در تصدیق است بر موضوع واحد زیرا که ماصدق
تصور ماصدق تصدیق نمی شود بلکه جزو کل تر باین معنی متعاندند مثلا که
ماصدق دار نمی شاید که ماصدق جدار باشد و بالعکس اگرچه که در وجود از یکدیگر مفارق
نمی شوند بعد از ان صدق مطابق شدن آن نسبت است بوجود خارجی و تصدیق
اثبات آن مطابقتست و از و معلوم می شود معنای کذب و تکذیب نظر ثانی
در عاقل است و در و ابحاث هست بحث اول آنست که عاقل واجبست که از
ماده مجرد شود چنانکه خواهد آمدن و مجرد واجبست که عاقل باشد ذات خود را
و شیخ در کتاب مبدا و معاد در تحقیق این گفته است که صورت مجرده که معقول
می شود و غیر را عقل بالفعل میگرداند وقتی که قایم باشد بذات خود بعقلیت
اولی می شود همچون حرارت و سواد که بغیر قایم میشوند و غیر را حار و اسود می سازند

مسأله ٥

وقتی که بذات خود قایم باشند بحرارت وسواد اولی میشوند مصنف میگوید
که اینجا نظر هست زیراکه مثال جزئی قضیه کلیه افاده نمی کند بعد ازان حرارت
وقتی که بذات خود قایم باشد حرارت نمی شود بلکه جوهر میشود وجوهر خود فعل که
میکند بواسطه کیفیت می کند وشیخ در شفا گفته است وبیشتر ازین نیز ازو نقل شده است
که می گوید که اما وجود صوری همان وجود عقلی است واو وجودیست که وقتی که
در چیزی متقرر شود آن چیز عقل بالفعل و این همان تصریح است باین که عاقل آن
بوده است که در وجود عقلی متقرر شود بعد ازان شیخ گفت که عقل آنست که
هویت او مجرده باشد معقول آنست که هویت مجرده وی از برای چیزی باشد
عاقل آنست که از برای او هویت مجرده چیزی حاصل باشد اعم ازان که چیزی
دیگر باشد یا خود نفس خود باشد پس آن چیز که هویتش مجرد باشد او عقل است
بذاته وعاقلست بذاته ومعقولست بذاته زیراکه هر هویت مجرده صاحب
آن هویت خود است پس هویت مجرده چیزی با و حاصل شد و هر چیز که هویت
مجرده چیزی با و حاصل شود او عاقل آن چیز می شود پس نتیجه می دهد که هر هویت
مجرده که بوی هویت حاصل شود بعقل ذات خود می کرده است اما بیان آنکه
هر چیزی که بوی هویت مجرده چیزی حاصل شود او تعقل آن چیز می کند آنست که
هر یکی از ما تعقل ذات خود می کنیم وتعقل میکنیم که تعقل ذات خود کرده ایم واین نیست
الا بسبب حضور هویت مجرده پیش ذات ما یا خود می گوییم که این نشود الا

می شود

خود

بسبب

بسبب آنکه ذات ما را هویت مجرده خویش حاضر است ومعلوم میشود که صغری
وکبری متحقق است واگر میگویند که میان ذات ونفس او مغایرت نیست واضافت
مغایرت می طلبد گذشته است طریق دوم باثبات آنکه هر مجرد عاقل است آنست
که هر مجرد صحیحست که معقول شود این مقدمه ظاهر است زیراکه مانع از معقولیت ماده است
واو خود نیست وهر مجردی که معقول شدنش صحیح باشد عاقل شدنش نیز صحیح است زیراکه
ممکن است که بغیر خود بهم معقول شوند پس وقتی که دو مجرد بهم معقول شوند پس در عقل مقارنت
حاصل شدن میان هر دو وازین لازم می آید که مقارنت ایشان صحیح بوده است
واین صحت از لوازم ماهیت ایشانست والا اگر موقوف باشد بمقارنت ایشان
در عقل پس صحت متاخر باشد از فعل پس وقتی که صحت مقارنت باشد میان
ایشان ویکی موجود باشد در خارج وقایم باشد بذات خود واجب می شود که آن دیگر
که بهم معقول بود مقارن باشد بوی ووقتی که مقارن باشد بوی پس او را تعقل کند
بآن دلیل که گذشت که جوهر عاقل آنست که ماهیت مجرده چیزی بوی حاصل شود
پس وقتی که این مقدمها معلوم شود لزوم نتیجه خود ظاهر است مصنف می گوید که اینجا
نظر هست زیراکه مقارنت احد معقولین بدیگر در عقل مغایر است بمقارنت معقول
بعاقل زیراکه اول مقارنت احد حالین با آخر است در محل واحد واز و لازم نمی آید که
مقارنت حال بمحل صحیح شود میان دو مجرد مقدمه ثانیه خود آن بود بحث ثانی
آنست که شیخ زعم کرده است که هر مجرد واجبست که عقل بالفعل باشد پس بروی بنفس ناطقه

نقض کردند و شیخ جواب داد که مراد بمجرد تام البجرید است که ماده تعلق بایشان نباشد
بهیچ وجه نفس خود چنان نیست بحث ثالث آنست که چیزی ذات خود را تعقل کردن
از برای آنست که ذات حاضر میشود برای ذات و این موجبست که ذات
خود را تعقل کردن دایم باشد و وقتی که انسان احوال خود را تتبع کند می داند که در
هیچ حال از خود غافل نبوده است بعد ازین نفس ناطقه بعد خود از ذات تعقله
نفس نیست و لازم تر نیست و او خود ظاهر است اگرچه که بعض طایفه که تقدم نفوس
انسانیه قایل اند انکار میکنند و می گویند که نفس ناطقه از علوم خالی نیست و علم
نفس ناطقه تذکر است آن چیزها را که اول می دانست پس فکر کردن آن علوم
سابقه را بخاطر آوردنست زیرا که فکر خود طلبست و طلب معلوم محالست و
طلب غیر معلوم نیز محالست زیرا که وقتی که بیابد از چه می داند که مطلوب وی است
جواب او آنست که مطلوب خود را از آن جهت که طرفی قضیه مطلوبه را می داند می داند
بعد از آن در آن فکر می کند نظر ثالث در معقولست و در ابحاث هست
بحث اول آنست که بسایط معقول است و الا که مرکب نیز معقول نمیشود
زیرا که تعقل مرکب موقوفست بتعقل بسایط بحث ثانی آنست که معلوم می شود معدوم
زیرا که عدم شریک باری را می دانیم و عدم اجتماع ضدین را می دانیم لکن اگر
معدوم معلوم امر بسیط باشد همچنان که خدای تعالی را ضد نیست این تشبیه بامر
وجودی معلوم می شود چنانکه بگویند که برای حق تعالی چیزی نیست که نسبت آن

چیز بخدا همچون نسبت سواد باشد ببیاض و اگر مرکب باشد معلومیت او بسبب معلومیت
اجزای باشد همچون اجتماع سواد و بیاض بحث ثالث آنست که اقوای موجودات
واجب الوجود است بعد از آن عقول مفارقه است و جواهر روحانیه است
و اضعف موجودات آنست که موهم مخالطه عدم است بلکه بعدم نزدیکست همچون
هیولی و زمان و اوسط موجودات ما عدای این دو طرفست همچون اجسام و کیفیات
و کمیات مثلا و قوای بشریه از ادراک طرف اعلی عاجز است از سبب قوت
ظهور و غایت پیدایی و طرف دیگر را نیز ادراک نمی تواند کردن از سبب غایت
خفا چنان که چشم خفاش طاقت دیدن نور آفتاب ندارد و چنانکه بصر از ادراک
الوان ضعیفه عاجز میشود و با دراک اوساط قدرت تمام دارد والله اعلم
صنف ثانی از کیفیات مختصه بذوات انفس قوتست و خلق است
و در ابحاث هست بحث اول آنست که لفظ قوت اولا موضوعست برای
آن چیزی که بسبب او حیوان متمکن میشود از افعال شاقه بعد از آن نقل کردند بمبدا
او که قدرتست یعنی بحشی شدن که اگر خواهد بکند و گر خواهد ترک کند و همچنان نقل کردند
بلازم قوت که عدم انفعال است از چیزی و بعد از آن لفظ قوت را نقل کردند
بوصف موثریت که بمنزله جنس است بقدرت و بلازم آن وصف که امکان
فعل است پس بایض می گویند که اسود است بالقوه یعنی بالامکان و مقابل این
معنی را بفعل تسمیه کردند اگرچه که در اینجا حقیقت فعل نیست اما بسبب آنکه در موضوع له

اول لفظ قوت تمکن از فعل بود و مقابل وی فعل بود اینجا نیز بفعل تسمیه کردند و در
اصطلاح مهندسین خطی را که مربع او مساوی باشد بدو مربع که از دو خط حاصل شود
در قوت آن دو خط است می گویند و مربع آنست که چیزی را بنفس خود ضرب
می کنند و حاصل مربع میشود پس وقتی که معنای قوت معلوم شود معنای قوی و معنای
مقابل قوی معلوم میشود و مقابل قوی یا ضعیف است نسبت بمعنای اول یا عاجز است
نسبت بمعنای قدرت یا سهل الانفعال است نسبت بلازم قوت یا غیر موثر است
نظر بمعنای وصف موثریت یا ضروری است نظر بلازم وی یا خود خط است که
بآن وصف که ذکر کرده شد موصوف نباشد پس قوت که بمعنای امکان باشد
مباحث او همان مباحث امکانست که گذشت و آنکه بمعنای عسر انفعال باشد
از نوع ثانی کیف است که کیفیات استعدادیه بود و او نیز گذشت و بمعنای شدت
و قدرت از انواع صفت موثر است و درین باب سخن در وی می کنیم و می گوییم که قوت
یا مصدر باشد بفعل واحد یا مصدر باشد بافعال کثیره و بر تقدیر یا شعورش
نباشد بچیزی که از و صادر میشود یا خود باشد پس چهار قسم شد قسم اول که فعل واحد
صادر شود و شعورش نباشد او را طبیعت می گویند و قسم ثانی که افعال مختلفه صادر
شود اما شعورش نباشد نفس نباتیه است و قسم ثالث که فعل واحد صادر شود
و شعورش باشد نفس فلکیه است و قسم رابع که افعال مختلفه صادر شود و هم
شعورش باشد نفس حیوانیه است و بوی قدرت نیز می گویند بحث ثانی آنست که

که قدرت

قدرت غیر مزاج است زیرا که مزاج کیفیت متوسط است میان حرارت و برودت
و تاثیر او از جنس تاثیر حرارت و برودتست اما تاثیر قدرت خود از آن جنس نیست
بعد از آن گفتند که قدرت مقارن فعل است و گفتند که قدرت واحده بر دو ضد
نمی شود و تحقیق این دو مسئله آنست که اگر مراد آن قوت باشد که در عضلات موجود است
شک نیست که او قبل الفعل هست و بضدین تعلق دارد و اگر مراد آن باشد که مستجمع باشد
جمیع شرایط تاثیر را پس او چنانست که گفتند یعنی قبل الفعل نمیشود و بدو ضد نمی شود
بحث ثالث آنست که هر جسمی که از و اثری صادر شود همچون حرکت مثلا که حرکت
عرضیه نباشد و حرکت قسریه نباشد پس البته در آن جسم قوتی هست که این اثر از وی
صادر میشود زیرا که موثر نفس جسمیت نیست زیرا که مشترکست میان اجسام و محل
جسمیت که ماده اوست هم موثر نیست زیرا که اثر زایل میشود حال اینست که محل باقی است
و امر مفارق نیز نیست زیرا که اگر آن مفارق جسم جسمانی باشد نقل کلام میکنیم
بروی و اگر مجرد باشد نسبت او با این جسم و سایر اجسام برابر میشود و بخصوصیت
حرکت این جسم مبدا نمی شود پس معلوم شد که مبدا آن حرکت قوتی بوده است
که در نفس جسم حاصل بوده است اگر سوال کنند که اختصاص جسم بآن قوت نیز
محتاجست بقوت دیگر جواب آنست که فرق هست میان اثر و میان
قوت موثره مثلا که آب را بسبب قاسر گرم کنند وقتی که آن قاسر زایل باشد
باز ببرودت عودت میکند زیرا که قوتی هست که مقتضی برودتست و اگر آب

شود

آب بسبب قاسر بهوا منقلب شود بعد از زوال قاسر باز آب نمی شود زیرا که
آن قوت بقوت دیگر مستند نیست بحث رابع آنست که خلق ملکه را می گویند
که افعال بسبب او بآسانی صادر میشود بلا تقدم رویت و تامل مثلا که کسی را که خود
خلق باشد در وقت عطا تکلف نمی کشد و تامل نمی کند بخلاف بخیل که چیزی دادن
بوی همچون جان کندنست و این خلق نفس قدرت نیست زیرا که نسبت قدرت
بضدین برابر است و نفس فعل تر نیست زیرا که فعل گاه می باشد که بتکلف حاصل
میشود در خلق خود باسانی می باید و اصول اخلاق فاضله سه خلق است یکی
شجاعت دوم عفت سوم حکمت و شجاعت اعتدال قوت سبعیه است و عفت
قوت اعتدال بهیمه است و حکمت اعتدال قوت عقلیه است و جمیع که مجتمع
باشند نامش عدالت میشود و هر یکی را دو طرف هست که از رذایل اند
در شجاعت طرف افراطش تهور است که خود را بهر چیزی بیندازد و از مهالک حذر
نکند و این رذیله است و طرف تفریطش جبن است که از همه چیز بترسد و او نیز
رذیله است و در عفت طرف افراطش جمود است که هیچ شهوانیت نباشد
حتی بحلال تر میل نکند این نیز رذیله است و طرف تفریطش که فجور است و بمعاصی
مشغول شدنست رذیله است و در حکمت نیز طرف افراطش جربزه است
که در هر چیز تصرف کردن و تدقیق نمودنست و طرف تفریطش غباوتست که
هیچ چیزی فهم نکند و این هر دو رذیله است و مراد از حکمت در اینجا ملکه نفسانیه است

نوت ۲

که از

که از و افعالی صادر میشود که متوسطست میان افعال جربزه و غباوت و مراد
از حکمت عملیه که در مقابله حکمت نظریه ذکر می کنند آن علم است که متعلق باشد بامری
که وجودش از افعال و اختیار ما باشد پس این حکمت غیر آن حکمت بوده است
صنف ثالث در لذت و الم و در و ابحاث هست بحث اول آنست که اینها
از تعریف مستغنی اند زیرا که هر احد از نفس خود بالضروره ادراک میکند و تمیز میکند
لذت را از الم و از ما عدا ایشان و تعریف ایشان با دراک ملایم و با دراک منافرات
و مدرکی خواص ایشان است و ما می دانیم که لذت حاصل میشود در وقت ادراک
ملایم و الم حاصل میشود در وقت ادراک منافر اما این لذت و الم نفس آن ادراک است
یا خود ملزوم اوست یا خود لازم اوست معلوم نیست پس محل نظر و تامل است بعد
ازین بعضی گفته اند که لذت دفع الم است و این باطل است زیرا که وقتی که مسئله
علمیه و قوف یابیم یا خود ناگاه بمال عظیم برسیم البته لذت حاصل میشود
مع هذا که دفع الم نیست زیرا که از اول متصور نشود که بفقد او الم اشتیاق حاصل شود
و این زمان مندفع شود بحث ثانی آنست که تفرق اتصال مؤلم بالذاتست یعنی که وقتی که
عضوی بریده شود و اتصالش متفرق شود بعضی گفته اند که الم بسبب آن
تفرق است و در و نظر هست زیرا که تفرق عدم اتصالست از چیزی که شان
او اتصال باشد و الم خود امر وجودی است پس بوی بالذات علت نمی شود
و دیگر وقتی که بکارد تیز انگشت را ببرند گاه می باشد که الم را دفعی ادراک نمی کند

زمانی

بلکه بعد از ادراک میکند اگر بگویند که ما بالضروره میدانیم که تفرق اتصال مولم است
می گوییم که آنکه بالضروره معلومست آنست که در وقت تفرق اتصال الم حاصل میشود
اما اینکه بسبب او باشد او معلوم نیست و دوران خود بتقدیر حصول غیر از ظن چیزی
افاده نمی کند بعد از ان جالینوس زعم کرده است که سبب الم همان تفرق اتصالست
و شیخ ابو علی زیاده کرده است که سوء مزاج مختلف یعنی مزاج فاسد شدن و از
اعتدال مناسب بیرون شدن نیز مولم است و اما در سوء مزاج متفق ایلام
آن قدر نمی شود مثلا در حمای دق حرارت بیشتر است از حمای غب مع هذا
که صاحب غب حرارت بیشتر می یابد زیرا که بمزاجش مخالفست و در مزاجش برودت
غالب است و باندک حرارت متالم میشود و همچنان کسی که در زمستان بآب گرم
فرو رود ابتدا آبغایت متادی میشود بعد از زمانی که مزاجش پاره گرم شود آن تادی
نمی ماند بحث ثالث آنست که جالینوس گفته است که در هر حاسه لذت و الم هست
لکن انکه کثافت در او بیشتر باشد مقاومت او بمحسوس که بروی وارد میشود بیشتر
میشود و لذت اتم می شود و الطف حواس بصر است زیرا که آلت احساس
او نوری است که مشابهست بنار که الطف عناصر است و اغلظ حواس
لمس است زیرا که آلت احساس او جرم کثیفست که اجزاء ارضیه است پس
از ان سبب لذت و الم در لمس اقوی و اتم بوده است و بعد از بصر در لطافت
سمع است زیرا که آلت او هواست و بعد از ان شم است که آلت او

بخار است

بخار است بعد از ان ذوقست که آلت او آبست که رطوبت لعابیه است
صنف رابع از کیفیات مختصه بذوات انفس صحت و مرض است و در و ابحاث
هست بحث اول آنست که صحت کیفیتی است که بدن حی بسبب او بحیثیتی میشود
که افعالی که با و لایق است بسلامت صادر شود بحث ثانی در جنس او و شیخ
این را کیفیت نفسانیه عد کرد زیرا که گفت که یا حال است یا ملکه است و در و
نظر هست زیرا که لازم می آید که مرض نیز کیفیت نفسانیه شود در و خود بحث
هست زیرا که مرض یا سوء مزاجست یا سوء ترکیب است یا تفرق اتصالست و سوء
مزاج خود باین حادث میشود که کیفیتش از ما ینبغی زیاده باشد یا خود ناقص باشد
بحیثیتی که افعال او سلیمه نماند و انجا کیفیت که از محسوساتست و منافرت هست
که از مقوله مضافست و اتصاف بدن هست باو که از مقوله ان ینفعل است
و هیچ یکی ازینها کیفیت نفسانیه نیست و اگر مرض سوء ترکیب او نیز کیفیت نفسانیه
نیست و اگر تفرق اتصال باشد او خود عدمی است از کیف نیست پس مرض کیفیت
نفسانیه نشد صحت نیز نشود بحث ثالث آنست که تقابل صحت و مرض
یا تقابل ضدین است یا تقابل عدم ملکه است بعد از ان اگر در صحت معتبر
باشد که جمیع افعالش سلیم باشد و در مرض معتبر باشد که جمیع افعالش مختل باشد
میان ایشان واسطه می باشد و اگر معتبر آن باشد که موضوع واحد نسبت
بفعل واحد در وقت واحد سلیم باشد یا مختل باشد پس واسطه موجود نمی شود

هست ه

باشد ه

صنف خامس از کیفیات نفسانیه فرح و غم و امثال اوست و در و ابحاث هست
بحث اول آنکه فرح را سبب جسمانی هست و سبب نفسانی هست سبب جسمانی
او که معد او است آنست که حامل آن فرح که روحست بر افضل احوال خود باشد
در کم زیرا که زیادهٔ جوهر موجب زیاده قوتست پس وقتی که کمیت روح حیوانی زیاده
شود قوتش نیز زیاده میشود و بر افضل احوال خود باشد در کیفیات این که معتدل
باشد در لطافت و غلظت و صفایش زیاده شود پس این مذکور معد فرح است
و معد غم مقابل اینست که قلت روح حیوانی باشد همچون که در ناقه یعنی آنکه از
خستگی برخاسته باشد یا خود روح حیوانی غلیظ باشد چنان که در اصحاب سودا
یا خود رقیق باشد چنانکه در خواتین یا خود مکدر باشد و صافی نباشد او نیز در اصحاب سودا می شود
و سبب نفسانی او سبب فاعلی اوست و اصل در و تخیل کمالست در ذات
خود یا علم باشد یا خود قدرت باشد و احساس ملایم نیز در و مندرج است و همچنان
تمکن از تحصیل مراد و استیلاء بر دیگر اگرچه در اذای چیز باشد و اظهار آن استیلاء
و از مولم خلاص شدن و ملایمات را یاد کردن و اسباب غم مقابلات این
اسبابست و سبب شدت فرح و غم شدت اسبابست و تکرار فرح و غم نیز سبب
شدت می شود زیرا که استعداد تام حاصل میشود بقبول و فرح طبیعت را قوی
می گرداند بسبب آنکه مزاج روح معتدل میشود و از تحلل محفوظ می شود و بدل ما یتحلل
بسیار می شود و دیگر بسبب آنکه مادهٔ که غذا می دهد منجذب میشود بروح زیرا که روح

حرکت میکند و منبسط میشود بغیر جهت غذا پس غذا نیز بجهت او منجذب میشود تا که
خلا نماند و غم بعکس فرح است درین احکام و فرق میان ضعف قلب و
میان ضیق صدر که او را توحش میگویند آنست که در ضعف قلب دو انفعال
هست یکی تاذی از مخالف و دیگر شوق بمحسن و در توحش همین انفعال تاذی
هست و شوق فرار نیست بلکه گاه باشد که بر دیگری را اختیار کند تا که بگیرد و بیندازد
بحث ثانی آنست که جمیع عوارض نفسانیه متشارکند درین که حرکت روح
مصاحب میشود با ایشان یا بداخل یا بخارج هر یکی یا دفعةً یا خود بتدریج اول که حرکت
بخارج باشد و دفعةً شود در غضب می شود و دوم که حرکت بخارج باشد و بتدریج
باشد در لذت و سوم که حرکت بداخل باشد و دفعةً باشد در فزع یعنی ناگاه ترسیدن
و چهارم که حرکت بداخل باشد بتدریج همچون که در حزن و گاه می باشد که بدو جهت
حرکت می کند بسبب دو عارض بحث ثالث آنست که در حقد معتبر آنست که غضب
ثابت باشد تا که صورت موذی در خیال متقرر شود و نفس مشتاق باشد بانتقام
و معتبر آنست که انتقام چنان نباشد که بغایت آسان باشد و الا که در حکم
حاصل میشود و حقد نمی ماند و چنان نباشد که بغایت صعب باشد و الا که حصولش
متعذر میشود و حقد نمی ماند چنانکه بر ملوک حقد نمی شود زیرا که انتقام معد راست
نوع رابع از کیفیات مختصه بالکمیاتست آن که مختص باشد بکم منفصل همچون زوجیت
و فردیت و آنکه مختص باشد بکم متصل همچون استقامت و انحنا و غیر آن

و در ابحاث هست بحث اول آنست که اوقلیدس گفته است که خط مستقیم
آنست موضوع باشد بر مقابله هر نقطه که در وی هست بعضی ببعضی یعنی که نقطهای
که در وی مفروضست بعضی در سمت بعضی باشد و ارفع و احفظ نباشد و دایره
آنست که از قطع شکل طبیعی جسم حاصل شود زیرا که شکل طبیعی جسم کری است و وقتی
که کره را ببرند سطحی که حاصل میشود دایره می گویند بعد از ان خط مستقیم مستدیر
نمی شود و مستدیر مستقیم نمی شود زیرا که مستقیم وقتی که مستدیر شود آن نهایت نمی ماند
پس لازم گردد دو نوعین مختلفین باشند و همچنان مستدیر است که مختلف باشند
بصغر و کبر ایشان نیز انواع مختلفه اند و میان خط مستقیم و مستدیر تضاد نیست
زیرا که مستقیم واحد بقسمی مختلفه و ترمی شود و ضدیت او بجمیع خود می شود زیرا که ضد
واحد واحد است و دیگر آنکه این هر دو بیک موضوع متوارد شدن ممکن نیست
پس ضدیت نمی شود و ازین ظاهر میشود که میان اشکال مختلفه ضدیت نیست
بعد از ان وقتی که نصف دایره را بگیریم و قطرش را از جایش زایل نکنیم و آن نصف را
بگردانیم تا که بوضع اول بیاید کره حاصل میشود و اگر این عمل را با قل از نصف
دایره بکنیم شکل بیضی حاصل میشود و اگر باکثر از نصف بکنیم شکل عدسی حاصل
میشود و وقتی که سطح متوازی الاضلاع را یعنی که اطرافش بیکدیگر موازی و
راست باشند بگیریم و بریک ضلع بگردانیم تا که بوضع اول آید اسطوانه حاصل
میشود و وقتی که مثلثی که یک زاویه اش قایمه باشد بریک ضلعی از دو ضلع که محیط

شکل ه

باشند

باشند بان قایمه بگردانیم تا بوضع اول آید مخروط حاصل میشود بحث ثانی آنست
که اوقلیدس گفته است که شکل آنست که او را حد واحد یا خود حدود احاطه
کند پس مربع را چهار ضلع هست و سطح هست و هیئت احاطه آن اضلاع هست
بآن سطح پس ضلع و سطح خود از مقوله کیف نیست بلکه کم است همان هیئت مذکوره
ماند و مشهور آنست که او کیفیست و ثابت بن قره او را از مقوله وضع گرفته است
و شیخ با او انکار کرده است و گفته است در مقوله وضع البته بانسبت بعض
اجزا ببعض نسبتی دیگر می باید با امور خارجیه چنانکه آنکس که بر سرش ایستاده باشد
وضع او مخالفست بان که بر پای ایستاده باشد پس آن که نسبتشان با اجزاء
خارجیه مختلفست اگرچه نسبت اجزا برابر است و در مربع خود این قید معتبر
نیست پس از مقوله وضع نشود مصنف می گوید که میل امام بآنست که از کیف
نباشد زیرا که می گوید که تصور شکل موقوفست بتصور غیر او که اضلاع و سطوح است
و کیف خود آن بود که تصور او بتصور غیر موقوف نشود و آن که شیخ گفت که در
وضع بامور خارجیه نسبت می باید او ممنوعست بلکه در وضع همین نسبت اجزا بعضی
ببعضی معتبر است و مصنف می گوید که اگر در وضع معتبر آن باشد که شیخ
گفته حق آنست که شکل از کیف است و الا از مقوله وضع است بحث ثالث
آنست که بعضی می گویند که زاویه از مقوله کم است از ان سبب که قابل مساوات
و لا مساواة است این خود از خواص کم است و بعضی می گویند که از مقوله کیف است

زیراکه قابل مشابهت ولامشابهت است واو در کیف می شود وبعضی گفته اند
که از مقوله مضاف است زیراکه اوقلیدس تعریف او کرده است که
تماس خطین است وتماس خود امر اضافی است اما قول اول که از مقوله
کم شدنست باطلست زیراکه کم بتضعیف باطل نمی شود وزاویه بتضعیف
باطل میشود مثلا که بقایمهٔ اگر قایمهٔ دیگر ضم کنند بالکلیه زاویه نمی ماند وقابل مساواة
شدن جایزاست که بالعرض باشد وهمچنان کیف شدن نیز باطل است وقابل
مشابهت شدن نیز جایزاست که بالعرض باشد وضعف تعریف اوقلیدس
خود ظاهراست زیراکه زاویه بصغر وکبر موصوف می شود وتماس خود
بصغر وکبر موصوف شدن معنی ندارد ودر حصول زاویه یک سطح ودو خط
وهیئت احاطه خطین بدان سطح که ملتصق باشند در طرف واحد معتبراست
وسخن درین که سطح است یا خطین است یا هیئت احاطه است چنانست که
در شکل گذشت بحث رابع آنست که زاویه مسطحه که حاصل میشود از ملاقات
دو خط بنقطهٔ واحده در سطح اگر چنان که از خطین مستقیمین حادث شود پس میل
احد خطین بدیگر اگر از دو جانب برابر باشد آن دو زاویه را قایمتین میگویند
واگر برابر نباشد زاویه صغری را حاده می گویند وکبری را منفرجه می گویند واگر
از خطین مستدیرین حادث شود یا اینست که از تحدیب آن خطین حاصل شود
یا خود از تقعیر هر دو حاصل شود یا خود از تحدیب یکی وتقعیر دیگر حاصل شود واگر

از خطین مختلفین حاصل شود که یکی مستقیم باشد ویکی مستدیر باشد پس تحدیب
خط مستدیر یا خود تقعیر او بخط مستقیم محیط زاویه می شوند وزاویه مجتمعه آنست که
از ملاقات سطوح در جسم حاصل شود اونیز یا چنانست که محیط او سطح واحد مستدیر
شود همچون راس مخروط مستدیر که سطح واحد است که در سر او زاویه حاصل شده است
یا خود نصف سطح مستدیر بسطحی دیگر محیط او شود همچون که مخروط مذکور را نصف
کنند یا خود سطوح محیط او شود واو ظاهراست بحث خامس آنست که زوجیت
وفردیت ذاتی نیست بعدد زیراکه عدد را تصور می کنیم وهیچ زوجیت
وفردیت او را ملاحظه نمی کنیم اگرچه که در نفس امر از یکی خالی نیست وفردیت
عدم زوجیتست زیراکه در تصور او عدم انقسام بمتساویین کفایت می کند
هیچ باعتبار چیزی دیگر توقف ندارد بحث سادس آنست که خلقت
آنست که حاصل میشود از اجتماع شکل ولون که شخص بسبب او بحسن وقبح
موصوف می شود بعد از ان خلق ظاهر دلالت می کند بخلق باطن زیراکه
از افعال انسان استدلال نمی توان کردن باخلاقش از برای آنکه اکثر
افعال انسان تکلفی است که بتکلف آمده است واما افعال سایر حیوانات
اکثر آنست که مقتضای طبیعت است پس بافعال سایر حیوانات استدلال
ممکن است باخلاق واما در انسان ممکن نیست اما چون که مقتضی خلقت و
اخلاق همان قوة مزاجیه است پس در انسان بخلقت استدلال میکنند

باخلاق وی ومبداء علم فراست اینست والله اعلم فصل سابع از
فصول اعراض در مقولهٔ مضافست ودر ابحاث هست بحث اول آنست که مضا ف را
اطلاق می کنند بنفس اضافت واو را مضاف حقیقی می گویند وبر معروض اضافت
وحده اطلاق می کنند وبر مجموع معروض وعارض اطلاق می کنند واو را مشهوری
میگویند بعد از ان اسم هر یکی از مضافین گاه می باشد که تضمنا باضافت دلالت
می کند همچون اب وابن وگاه میشود که مجرد لفظ مضاف تقاضا می کند همچون
لفظ جناح که مضافست بطایر باضافت دلالت می کند وگاه میشود که اسم مضاف
الیه دلالت میکند باضافت همچون عالم که علم مضافست باو بس ذو الجناح دلالت
باضافت بلفظ ذو است ودلالت علم باضافت بلفظ لام است که العلم
للعالم می گویند بعد از ان خاصه مضاف الیه تکافؤ یعنی تماثل است در وجود بالقوه
ودر وجود بالفعل یعنی اگر احد مضافین بالقوه موجود شود آخر نیز همچنان می باشد واگر
بالفعل موجود شود آخر نیز همچنان وخاصهٔ دیگر آنست که انعکاس واجبست یعنی وقتی که
یکی مضاف باشد بدیگر از حیثیتی لازم است او نیز مضاف باشد باین از ان حیثیت که این
مضاف بود بآن حیثیت وخاصهٔ اولی را نقض کرده اند بتقدم وتاخر زمانی که متقدم
موجود میشود در زمانی که متاخر در وموجود نیست پس متقدم ومتاخر که مضافند در وجود
متکافی نشدند وشیخ جواب داده است که اگر تقدم وتاخر معتبر شود در ذهن که ذهن دو
زمان را اختصار کند معا وحکم کند بر یکی بتقدم وبر یکی بتاخر پس هر دو در ذهن معا

موجود

موجود شدند وتکافؤ حاصل شد واگر در وجود معتبر شود در ان حالت که مستند باشد
بذهن باین معنی که وقتی که زمان متقدم موجود شود از مضاف آخر تر این قدر محقق
میشود که فی الحال موجود نیست اما ممکن الوجود است در زمان ثانی امکانی که بوجوب
مودی میشود پس این وصف در وقت وجود مضاف اول ثابت میشود بمضاف
ثانی در ذهن پس تکافؤ در وجود خارجی حاصل شد مصنف می گوید که این جا نظر است زیرا
که نسبت متقدم بذات متاخر است نه بآن موجود نشود بوصف مذکور وذات که متاخر
متاخر خود منور موجود نشد ولیکن احتیاج باین تکلف از ان آمد که در وجود ذهنی در
وجود خارجی وهم در عدم وجود خارجی وعدم وجود ذهنی تکافؤ دعوی کردند اما اگر تکافؤ
ملتزم نشدندی الا نسبت بذهن این احتیاج نشدی بعد از ان انعکاس اضافت
گاه محتاج نمی شود بحرف نسبت از ان سبب که برای مضاف اسم مستقل می باشد همچون
عظیم وصغیر وگاه بحرف نسبت می شود اما در هر دو مضاف همان یک حرف محتاج
می باشد همچنان میگویند که العبد عبد للمولی والمولی مولی للعبد ومر دو بحرف لام مستعمل
شد یا خود حرفین مختلفین باشند همچون عالم که عالم بالعلم می گویند که بعلم بب مضاف
میشود وعلم بعالم بلام مضاف می شود که العلم للعالم میگویند بحث ثانی آنست
که انکسان که بوجود اضافت انکار کرده اند احتجاج کردند بچهار وجه یکی آنکه اگر اضافت
موجود باشد پس در محل حاصل شود وحصول او در محل اضافتست که او نیز موجودی شود وحصول
دیگری می طلبد در محل پس تسلسل لازم می آید دوم آنست که اگر اضافت وجودی شود

اتصاف او بوجود اضافت وجودی شود بآن اضافت پس پیش از وجود اضافت
اضافت ثابت شود سوم آنست که اگر اضافت امر وجودی باشد باری تعالی
محل حوادث باشد زیرا که او را بهر حادث اضافت معیت هست جهانرا نیست
که قیام ابوت بأب اگر وجودی باشد یا منقسم باشد بانقسام بر اجزا و اعضاء او خود
محالست یا خود منقسم نباشد پس غیر منقسم بمنقسم قایم باشد او خود محال است چنانکه
گذشت که هر حال در چیز منقسم بانقسام محل منقسم است شیخ می گوید که مضاف آنست
که ماهیت او معقول باشد بقیاس بغیر و در اعیان خارجیه انچنین چیزها خود بسیار است
پس مضاف در اعیان موجود است و اضافت او بذات خود است
زیرا که معقولیت او بقیاس بدیگر است نه آنکه اضافت او بسبب اضافت
اخری باشد پس هر چیزی که بدین صفت باشد مضاف بالذات می شود و اضافت
حقیقیه آنست و او را حدی است که در انجا توقف می کند و نمی گذرد و اما عدم تناهی
بآن اضافات عارض میشود که ایشان را میان هر دو چیز عقل اختراع میکند
و این که اضافت حقیقیه غیر متناهی شود حاشا گفته است و مصنف می گوید که
این سخن از و اشارتست بآنکه تسلسل در اضافات غیر حصیه میشود که
ایشان را عقل اختراع میکند و او را دفع نمی توانند کردن زیرا که هر اثنین نسبتی
و اضافتی لازم است و وجود اضافت همان عروض اضافتست بموضوعش
چنانکه در وجود وجود می گویند که همان نفس وجود است و عروض اضافت باب

اب ه

میان ه

عارض

عارض نیست باضافت زیرا که غیر از و مفهوم ندارد بخلاف ابوت که مغایر است
باب و عارضست بروی و باری تعالی خود بهیچ صفت محل نیست چگونه محل اضافت
میشود و انقسام حال بانقسام محل در عرض ساری است و آنکه حلولش ساری نیست
بلکه جواری است در و انقسام لازم نیست پس باحتجاجات سابقه جواب شد
و آن کسان که اضافت را اثبات می کنند احتجاج کرده اند که سما فوق الارض
شدن از نفس سما عبارت نیست و او ظاهر است و امر فرضی اعتباری نیست
که وجودش اعتبار محض باشد و در نفس امر چیزی نباشد همچون که پنج را زوج
فرض کنند پس معلوم شد که عرض بوده است و بر ذات زاید بوده است
بحث ثالث که اضافات مختلفه میشوند در جنس و در نوع و در شخص بحسب
اختلاف معروضات یا اختلاف جنس همچون ابوت و اخوت و یا اختلاف
نوعی همچون مساوات و یا اختلاف صنفی همچون ابوت رجل عادل و یا اختلاف
شخصی همچون ابوت هذا الرجل بعد از ان اضافات گاه متفق میشوند
از جانبین همچون مساوات که از جانبین همین است و گاه مختلف می شوند
اختلاف نیز گاه محدود میشود بحد معین همچون نصفیت و ضعفیت و گاه غیر
محدود میشود همچون زیاده و نقصان و مضافان گاه میشود که نضایف ایشان
بسبب صفت حسیه نمی شود همچون میامن که در طرف راست باشد و میاسر که
در طرف چپ باشد و گاه می باشد که بسبب صفت حسیه می شود در هر دو طرف همچون

نیست ه

عاشقیت ومعشوقیت زیراکه مبداء اضافت در عاشق آن هیئت دراکه است
که باو ادراک حسن معشوق کرد و در معشوق آن هیئت مدرکه است که عاشق او را
ادراک کرد و هر دو صفت حقیقیه است وگاه میشود که در یک جانب صفت حقیقیه
میشود همچون عالم و معلوم که در عالم صفت حقیقیه هست که او علم است و در معلوم چیزی
نیست بحث رابع آنست که اضافت بهر مقوله عارض میشود اما در جوهر
همچون اب وابن و در کم متصل همچون عظیم وصغیر و در کم منفصل همچون قلیل وکثیر
و در کیف همچون احر وابرد و در مقوله اضافت همچون ابعد واقرب و در این همچون
اعلی واسفل و در متی همچون اقدم واحدث و در وضع همچون راستر وکجتر و در
ملک همچون پوشیده تر وعریان تر و در فعل همچون برنده تر و در انفعال همچون
گرم شونده تر وبریده شونده تر و تضاد اضافات تابع است بتضاد معروضات
همچون احر وابرد که ضد دیگراند بسبب ضدیت بارد وحار زیراکه در نفس خود
تابع محض اند واما رازی این سخن را نقض میکند بمساواة که تابع کم است که
کم قابل زیاده ونقصان است مع هذا که مساواة قابل زیاده ونقصان نیست
پس ارتبعیت لازم نیامد که بصفت متبوع متصف شود بحث خامس آنست که
معنای بعض مضافها را بیان می کند مثلا که متضایفان ان دو چیز را می گویند که
در میان ایشان از جنس ایشان چیزی دیگر نباشد همچون که خانه بخانه یلی باشد
یعنی که در میان ایشان خانه دیگر نیست ومتشافعان بمعنای متضایفان قریب است

زیراکه معنا بین جفت شونده است وتماسان آن است که ذات ایشان در وضع
مختلف باشند و در طرف متحد باشند و در وسوالی هست که طرفین اگر بالکلیه متلاقیین
نشوند بلکه بعضی از یک طرف ملاقی شود ببعضی از طرف آخر پس طرفان منقسم باشند
او خود جایز نیست والا که طرف نمی شود واگر بالکلیه متلاقی باشند پس متداخلان
میشوند او نیز محالست زیراکه برین تقدیر در ماهیت و در عوارض متحد میشوند
پس دو طرف نمی ماند همان یک چیز می ماند واما رازی ازین سوال جواب داده است
که ان دو طرف باین متمایزند که یکی طرف چیزیست و دیگر طرف چیزی دیگر است
وامتیاز باین سبب است گفته است ومصنف در و نظر میکند که سخن در انجاست
که چون که بالماهیه وبالعوارض متحد شدند این تمایز از کجا میشود والتصاق آنست که
دو چیز چنینی متماس شوند که یکی منتقل شود بانتقال دیگر واسباب التصاق سه است
وتلازم سطوح است که از یکدیگر جدا نشوند یا بسبب انکه اگر جدا شوند خلا لازم
می آید ویا بسبب انکه در میانه ان دو سطح جسم غروی یعنی که سریش مزاج چیزی
متوسط بوده باشد که بهر دو متصل شده وخشک شده باشد که از یکدیگر جدا نمی کند
بحث سادس در انواع تقدم است تقدم یا بالزمان باشد همچون تقدم اب
بر ابن یا تقدم بالرتبه باشد بترتیب طبیعی همچون تقدم اجناس مترتبه وانواع
مترتبه که میان بعضی ببعضی میشود یا خود بترتیب وضعی همچون تقدم بعض
صفوف بر بعض یا خود تقدم بالشرف باشد همچون تقدم ابوبکر بر عمر رضی الله عنهما

یا خود بعدم بالطبع باشد همچون تعدم واحد بر اثنین یا خود بعدم بالعلیه باشد همچون تقدم ضوء
آفتاب بر ضوء اجسام که از آفتاب مستضی میشوند اگر سوال کنند که تقدم
بعض اجزاء زمان بر بعض ازین تقدمها که گذشت خارجست زیرا که تقدم غیر
زمانی نیست از انواع مذکوره و او ظاهر است و تقدم زمانی نیز نیست والا که
برای هر زمان زمان دیگر باشد و تسلسل لازم آید امام جواب می دهد که در تعدم
اجزاء زمان تسلسل بر سبیل تسابق کفایت می کند که اجزاء الزمان الی غیر النهایه
مترتبه باشد و باین احتیاج نیست که تساوق باشد یعنی که غیر متناهی در وجود
مجتمع شوند مصنف می گوید که در سخن امام نظر هست زیرا که سوال این بود که غیر
از اجزاء مترتبه زمان دیگر باشد که بالفعل موجود باشد و این آن سوال را دفع نمی کند
بحث سابع آنست که تصور تغایر و تماثل و اختلاف اولی است زیرا که می دانیم
که سواد مغایر است ببیاض و مخالفست بوی و مماثلست بسواد دیگر و کلام در وجودیت
این معانی همچون کلام است که در وجود علیت و معلولیت می گویند و در انجا مذکور است
بعد ازین معروضات این معانی خود متنوع است مثلا که سواد و بیاض نوعین
مختلفین اند پس اگر تنوع معروضات تقاضا کند که عوارض نیز متنوع شوند
این معانی نیز متنوع می شوند مثلا که مماثلت سواد نوعی باشد که مغایر باشد بمماثلت
بیاض و الا اگر تنوع معروضات تقاضا نکند که عوارض متنوع شود پس حال
این معانی معلوم نیست زیرا که برهان قایم نشده است نه بر نفی تنوع و نه بر اثبات

تنوع

تنوع احتمال هست که اگرچه که سواد و بیاض نوعین اند اما مماثلت یا اختلاف که قایم است
بهر یکی مغایر نباشد در ماهیت بمماثلت و اختلاف آن دیگر بحث ثامن آنست
که کلی طبیعی که معروض کلیت است در اعیان موجود است و کلیت طبیعیه او نیز موجود
باشد یا نباشد اگر باین مفسر باشد که طبیعت واحده میان کثیرین مشترک شد نیست پس
وجود کلیت در اعیان محال می باشد و اگر باین مفسر شود که طبیعت بحیثیتی باشد که محتمل
باشد که از و صورتی معقول شود که مشترک باشد میان کثیرین پس این معنی در
اعیان موجود است مصنف چنان می گوید و تمام کلام در کلی و جزئی در منطق
گذشته است بحث تاسع آنست که تام و کامل آن را می گویند که جمیع ما ینبغی
بوی بالفعل حاصل شود و اگر بیشتر از ما ینبغی حاصل شود که غیر را نیز اتمام کند او را
فوق التمام میگویند و مکتفی آن را می گویند که بوی چیزی که از تحصیل کمالات باو
متمکن باشد حاصل شود همچون نفوس سماویه که بسبب حرکات افلاک تحصیل کمالات می کنند
بحث عاشر آنست که فرق هست میان کل و کلی و میان جزء و جزئی بوجوه کثیره
که خفی نیست و در وقت تامل ظاهر میشود فصل ثامن از اعراض در این است
و معنای این نسبت شیء است بمکان خود و این غیر وجود است زیرا که وجود
صادق است در محلی که این صادق نیست همچون مجردات و این قابل زیاده و نقصان
نیست از ان سبب که ممتنع است که حصول جسم در مکانی اقوی و ازید باشد از حصول
جسم آخر در مکان آخر فصل تاسع در متی است و او نسبت شیء است بزمان

وبثبوتیت متی انکار کردند وگفتند که اگر متی موجود باشد پس خود نیز ثابت باشد
دران زمان ونسبت او بزمان نیز متای دیگر است پس تسلسل لازم آید فصل
عاشر در وضع است واو هیئتی است که حاصل میشود بسبب نسبت
اجزاء بعض جسم ببعض آخر بحیثیتی که بقیاس الی الجهات درموازاة وانحراف مختلف
باشند همچون قیام وقعود واز مقولات عشر یکی دیگر ملکست واو هیئتی است
که حاصل میشود بجسم بسبب نسبتی که او را هست بچیزی که او را مشتمل باشد وباشتمال
جسم او نیز منتقل باشد همچون سلاح پوشی وپیرهن پوشی ویکی دیگر از ان مقولات
ان یفعل است یعنی که مؤثر شدن ویکی دیگر ان ینفعل یعنی متاثر شدن واین
هردو وصف زایداند بر ذات زیرا که مفهوم ایشان مغایر است بمفهوم
ذات مثلا که آتش را می دانیم واحراق او را نیز می دانیم وهردو بیکدیگر مغایر است
می گوییم واین هردو وجودی اند زیرا که می دانیم که نقیض ایشان سلبی است اگر
سوال بکنند که اگر موثریت وجودی شود پس صفت موثر باشد واز لواحق ذات
او باشد پس موثر دراو نیز تاثیر کند وآن تاثیر نیز امر زاید باشد وتسلسل لازم آید
مصنف جواب می دهد که تسلسل اینجا از طرف منتهی است نه از طرف
مبتدا ومحال خود آنست که از طرف مبتدا شود **باب ثانی**
در مباحث علل ومعلولات است **مقدمه** علت آنست که چیزی بوی
محتاج شود ومعنای احتیاج واستغنا خود از تعریف مستغنی است زیرا که

مابعلم اولی میدانیم که محتاجیم بامور ومستغنی ایم از امور وتصدیق خود مسبوقست
بتصور پس تصور احتیاج واستغنا نیز اولی باشند بعد از ان هر چیزی که محتاج الیه می شود
اگر از محتاج جزء باشد چنانکه محتاج باو بالقوه شود ماده است واگر محتاج باو بالفعل شود
صورتست واگر جزء نباشد اگر موجد او شود فاعل است واگر موجد نباشد اسباب
موجدیت باشد غایتست **فصل** اول در علت فاعلیه ودر وابحاث است
بحث اول آنست که از واحد حقیقی دریک دفعه صادر نمی شود الا واحد ودر بیان
او سه وجه گفته اند یکی آنکه اگر از واحد دو چیز صادر شود همچون الف وب پس آنچه
از مصدر شدنش بالف مفهوم میشود مغایر است بآن که از مصدر شدنش ب
مفهوم میشود پس اگر یکی ازین دو مفهوم جزء باشد پس مرکب شود حال اینست
که بسیط است واگر هردو خارج باشند پس بایشان نیز مصدر شود ونقل کلام
می کنیم بمصدریت آن مصدریت پس تسلسل لازم می آید ودوم آنکه وقتی که از واحد
الف هم ب صادر شده باشد الف خود ب نیست پس لازم می آید که از
یک جهت هم الف صادر شده باشد هم نشده باشد وسوم آنکه ما استدلال
میکنیم بگرم کردن آتش وسرد کردن آب که طبیعت هر یکی مخالفست بطبیعت
آخر پس اگر از شئ واحد اثرین جایز بودی استدلال راست نمی آمدی واحتجاج اول
از ان شیخ بوعلی است واما جواب داده است باو که تقسیم که کرده شد
که مصدریت یا جزء است یا خارج است آن تقسیم باطل است زیرا که مصدریت

امر عدمی است و مصنف در عدمیت مصدریت نظر می کند یعنی که مصدریت امر عدمی نیست
بلکه مراد آن خصوصیت است که بسبب او چیزی صادر می شود او خود وجودی است
یا خود وجه نظر این باشد که مصدریت عدمی شدن منافی تقسیم نیست که باعتبار منع
خلو می شود و دیگر امام میگوید که در مصدریت تسلسل ممتنع نیست زیرا که امر اعتباری است
و دیگر میگوید که این الزام مشترکست زیرا که بران تقدیر که شیء واحد صادر شود همچنان
میگوییم که مصدر شدن بالف مثلا نفس ذات خود نیست و الا دلیل باطل
میشود پس وقتی که مغایر باشد بذات تقسیم مذکور اینجا نیز می آید که یا خارج است
یا خارج است و بتقدیر خروج تسلسل لازم آید و احتجاج دوم نیز ضعیفست زیرا که
مصدریت بت نفس لا مصدریت الف نیست و مستلزم او نیز نیست پس از
یک جهت هم صدور و هم لا صدور لازم نشد مصنف اینچنین تقریر می کند و احتجاج
سوم نیز ضعیفست زیرا که استدلال ما باختلاف اثر نیست بلکه بتخلف
اثر است بحث ثانی آنست که بر واحد بالذات دو علت مستقله جمع نمی شوند
زیرا که معلول بیکی ازین دو علت مستغنی میشود از دیگر و چیزی که از چیزی مستغنی
شود معلول او نمی شود اما واحد بالنوع جایز است که بعلل مختلفه بالنوع مستند باشد
زیرا که جنس بفصول مختلفه متقوم می شود پس طبیعت جنس که واحد نوعی است معلل
شد بعلل مختلفه اگر بگویند که احتیاج بعلت چونکه مقتضای ذات معلولست
پس فردی از نوعی که بنوعی از علت محتاج شد می باید که فرد دیگر از آن نوع همان

بآن نوع

بآن نوع علت محتاج شود بنوع دیگر نشود جواب آنست که احتیاج معلول با لذات
بعلتی است از علل و تعین آن علت از جانب علتست نه از جانب معلول
بحث ثالث آنست که امام رازی در ابطال دور ضرورت دعوا کرده است
و اعراض کرده است از سخن مشهور که در ابطال دور میگویند و آنست که اگر دور
ثابت شود لازم می آید که شیء از نفس خود متقدم شود و نفس خود از خود متاخر شود
و سبب اعراض امام اینست که می گوید که اگر مراد از تاخر معنای دیگر است غیر
احتیاج پس او را بیان می باید کردن و اگر مراد از تاخر نفس احتیاج باشد و معنی این
باشد که لازم آید که چیزی محتاج باشد بچیزی که او محتاج است بوی و لازم آید که
بنفس خود محتاج شود پس این مقدمه مسلم نیست که محتاج بمحتاج الی الشیء محتاج
باشد بآن شیء زیرا که علت قریبه در وجود معلول کفایت می کند اگرچه علت
بعیده موجود نشود پس معلول در حقیقت بعلت بعیده محتاج نبوده است
پس احتیاج بنفس خود لازم نیامد بعد از ان امام گفته است که ازین جواب
دادن ممکن است بچیزی که در و دقت هست مصنف می گوید که جواب
ظاهر است آن قدر دقت ندارد و او آنست که غیر از احتیاج معنای دیگر
هست که تاخر آنست و او آن ترتب عقلی است که میان اثر و موثر و
محتاج و محتاج الیه عقل می یابد و می داند که مادام که وجود موثر تمام نشود وجود اثر نمی
شود بحث رابع آنست که دلیل مشهور در ابطال تسلسل آنست که مجموع

ممکنات اگر علت باشد هر یکی بیکی الی غیر النهایه پس این مجموع نیز ممکن میشود بذات خود
زیرا که محتاج است باحادش و هم ممکن میشود باحاد خود زیرا که هر یکی معلول است
پس این مجموع را نیز علتی می باید و علت مجموع یا جمیع احاد باشد او خود نفس خود است
یا خود کل واحد علت باشد بمجموع پس لازم می شود که علل مستقله بر معلول واحد بالذات
که مجموعست متوارد شوند یا خود بعض آحاد علت باشد و چون که علت مجموع
علت کل واحد است پس این بعض بنفس خود و بعلل خود علت شود یا خود
امر خارج باشد از سلسله ممکنات پس چیزی که خارج از کل ممکنات ممکن نمی شود باشد
پس لازم شد که ممکنات بواجب منتهی شود و مطلوب اوست اگر سوال
کنند که جایز است که علت خارج باشد از سلسله و ممکن باشد انکه گفت که خارج
از جمله ممکنات ممکن نمی شود می گوییم که آن وقت ممکن نمی بود که سلسله مشتمل
بجمیع ممکنات بودی چرا نشاید که یکسلسله از ممکنات الی غیر النهایه برود و خارج
از و دیگر ممکنات باشد جواب می گوییم که این دلیل مبنی است بآن که علت
کل علت کل واحد است پس اگر خارج از سلسله علت کل محقق باشد و ممکن
باشد آن علت علت احاد نیز می شود پس در سلسله علل آحاد داخل میشود مقدر
خود خلاف اوست اگر سوال کنند که مجموع شدن و کل شدن و جمله شدن
در متناهی می باشد و غیر متناهی مجموع و کل موصوف نمی شود و دیگر این دلیل
منقوض است بحرکات ماضیه و نفوس مفارقه از ابدان که هر دو در مذهب

حکما

حکما غیر متناهی اند مع هذا که این دلیل در ایشان نیز جاری است و دیگر
آنکه هر حادث خود البته محتاجست بسبب پس اگر سبب نیز حادث باشد و در وقت
مسببیت سبب واجب باشد نقل کلام می کنیم بآن سبب که سبب وجوب او چیست
و تسلسل اسباب و مسببات لازم می آید او خود بعینه آنست که مقصود
ابطال اوست و اگر سبب حادث واجب نشود در وقت وجود حادث پس ممکن
باشد که هر معلول مستند شود بما قبلش الی غیر النهایه و بواجب منتهی نشود و اگر
سبب حادث قدیم باشد اگر با تیر او بشرط موقوف نباشد پس لازم که حادث شود
نیز قدیم شود و اگر بشرط موقوف شود آن شرط نیز اگر قدیم باشد محال عودت می کند
و اگر حادث باشد اگر مقارن باشد بحادث معلول پس کلام باز عودت کرد
بتازه گی و اگر سابق باشد پس علت در وقت وجود شرط موثر نباشد بعد از آن
موثر باشد پس موثریت او نیز امر حادث میشود و نقل کلام می کنیم بحدوث
او پس از تسلسل خلاص نبوده نباشد الا بالتزام استغناء ممکن از موثر
یا تخلف معلول از علت جواب از سوال اول آنست که معنای مجموعیت
امر معقول است باین معنی که از و هیچ یکی خارج نباشد اگرچه که غیر متناهی
الآحاد باشد زیرا که وقتی که کل واحد غیر متناهی است بگویند صادق نمی شود
و وقتی که کل غیر متناهی است بگویند بمعنی المجموع صادق میشود پس وصف
مجموعیت مستلزم تناهی نبوده است و جواب از سوال ثانی است که ما نگفتیم که

که هر جمله البته متناهی است بلکه مدعی آنست که هر جمله مستند است بامر خارج
از وی و در صورت نقض نیز جنابست و مصنف چنین تقریر کرده است و جواب
از سوال اخیر آنست که اختیار می کنیم که سبب قدیم است و شرط حدوث
حادث از وی حادث سابق است و آنکه گفته بود که پس موثریت حادث
شود و محتاج شود بموثریت دیگر آن لازم نیست زیرا که موثریت اگرچه که
حادث است اما عدمی است و بسبب محتاج نیست مصنف می گوید که جواب
امام انیست اما در و نظر هست زیرا که هر امر حادث البته بسبب محتاج است
اگرچه که امر عدمی باشد بلکه جواب او آنست که در موثریت بتسلسل ملتزم شوند
زیرا که از امور اعتباریه است و قایل را هست که بگوید بطریقه اعتراض
بجواب امام که گفته بود که سبب قدیم باشد و حادث سابق شرط باشد
که چیزی که تاثیر او در معلول موقوف باشد بشرطی آن چیز علت نمی شود مجرد
بذات خود بلکه در حقیقت علت آن مجموع می شود پس آن شرط اگر عدمی باشد
پس عدمی جزء علت وجودی می شود او خود جایز نیست و اگر وجودی باشد محذور
متقدم باز عودت می کند که یا تسلسل یا تخلف یا استغنا ممکن از موثر است
و دیگر اگر متقدم شرط حدوث متاخر باشد ازین خالی نیست که وجود آن متقدم
شرط باشد یا خود اقتضاء او اگر وجودش شرط باشد پس تخلف معلول لازم
می آید از علت تامه و اگر اقتضایش یعنی تمام شدن وجودش شرط باشد

تقاضا می کند

تقاضا می کند که علت مقدم شود زیرا که مادام که اقتضا محقق نشود معلول بوجود
نمی آید پس معلول بعد از انقضا شود و دیگر اقتضا خود عدم است پس لازم می آید که
عدم جزء علت وجود باشد و ازین سوال جواب می دهند که سابق مقدم میشود
برای لاحق تا که از علت فایض شود و استعداد تام که برای متاخر حاصل
میشود مقارن می شود بحدوث معلول از علت و شرط در حقیقت این
استعداد تام است پس آن محذورات لازم نیامد همچون تخلف معلول
با متقدم علت یا عدمی جزء علت گشتن مصنف می گوید که ما بر اثبات واجب
الوجود دلیلی می گوییم که از دلیل سابق اخصر باشد او آنست که اگر هر موجود
ممکن باشد پس جمله ممکنات محتاج میشود بعلتی که خارج باشد از جمله و متقدم و تالی
هر دو معا صادق شدن مستلزم محالست زیرا که آنکه خارج باشد از جمله ممکنات
اگر ممکن باشد خارج نمی شود و اگر واجب باشد پس هر موجود ممکن نمی شود اما
بیان ملازمه آنست که هر جمله که هر یکی از آحادش معلول شود علتی تقاضا
می کند که خارج باشد از ان جمله زیرا که چیزی که این جمله را ایجاب کند بواسطه
ایجاب بعض آحاد ایجاب می کند از ان سبب که اگر جمیع احاد بغیر علت
کل مستند شود پس وقتی که آن غیر موجود نشود این جمله موجود نمی شود اگر آن
غیر موجود شود هر واحد موجود می شود پس جمله موجود شوند بدون علت کل بلکه
سبب آن غیر پس ظاهر شد که موجب جمله بواسطه ایجاب بعض آحاد شده است

بس باقی آحاد نیز لازم است که بسبب آن واقع باشد یا بسبب معلول او یا بواسطه
یا بغیر واسطه والا کاباقی بغیر او موجود شود بس ایجاب جمله بهر دو باشد بیکی نباشد
او خود خلاف مفروضست بس شرطیه ثابت شد که هر وقتی که هر موجود ممکن باشد
جمله محتاج میشود بعلت خارجه. و باقی مقدمات ظاهر است و مصنف میگوید
که این برهان نیک است در اثبات واجب الوجود تنبیه وجود علت
واجبست در وقت وجود معلول والا تخلف لازم می آید و همچنان عکس او
یعنی معلول واجبست در وقت وجود علت وقتی که علت موجب بالذات باشد
بحث خامس وجود معلول واجبست در وقت وجود علت فلاسفه می گویند
که چیزی که در تاثیر باری تعالی در وجود ممکنات لابد باشد اگر در ازل حاصل باشد
واجب می شود که اثر از وی صادر شود در ازل تا که موثریت بر لا موثریت
ترجیح نیابد بلا مرجح و اگر در ازل حاصل نباشد بس بعض لا بد حادث شود
و کلام عودت می کند بس یا تسلسل شود یا خود بقدیم منتهی شود و مطلوب لازم آید
که وجوب وجود معلول است در وقت وجود علت و او مستلزم قدم عالم است
ملیتون یعنی آن طایفه که بکتاب و ملت قایل میشوند میگویند که این دلیل در
موجب صحیح است لکن در قادر مختار صحیح نیست زیرا که قادر مختار احد مقدورین را
ترجیح می کند بی مرجح منفصل لازم نیست مسلم داشتیم که مرجح محتاج باشد
لکن مرجح ارادت حق است که تعلق و بایجاد عالم در وقت معین واجبست یا خود

چون که

و عالم قدیم باشد

حق تعالی

حق تعالی می داند که عالم در وقت معین خواهد شدن و خلاف معلوم حق خود محالست
بس واجب باشد که ارادتش نیز بآن وقت متعلق شود یا خود مصلحت مکلفین در آن
وقت بوده باشد یا خود وقوع فعل در ازل ممکن نباشد زیرا که فعل آنست که
اورا اول باشد بس با ازلیت مجتمع نمی شود و بعد از آن می گوییم که این دلیل منقوضست
باین که نقطه معینه که قطب است و دایره معینه که منطقه است حال آنست
که جمیع نقط صلاحیت آن داشت که هر یکی قطب شود و جمیع دوایر عظیمه صلاحیت
داشت که هر یکی منطقه شود ترجیح بلا مرجح است و هر یکی فلک که مخصوص است
بحرکت معینه و قدر مخصوص از نخن و هر کوکب که مخصوص است بتدویر و اوج
و حضیض معین و جوابش متمم که بقدر معین از نخن مقدر است مع هذا که طبیعة
بسیط فلکیه خصوصیت هیچ یکی تقاضا نمی کند و همچنان ماده هر عضو مخصوص است
بصورت معینه اگر چنانکه آن ماده مستحق باشد بآن صورت بس از برای
امری میشود غیر از جسمیت مشترکه بس هر جزء از اجزاء حامل آن استحقاق موصوف
باشد بوی و همچنان قوتی که قایم است بحامل ان استحقاق در هر جزء موجود است
بس اگر تاثیر قوت در ان جسم متشابه باشد و شکل متشابه خود کرده است بس واجب
باشد که اعضاء حیوان همه متضامه باشند و اگر متشابه نشود مع هذا که نسبت
قوت بجمیع اعضا برابر است بس امر ممکن مترجح شد بلا مرجح و اگر آن ماده مستحق نباشد
بآن صورت بس واجب الصور تخصیص کردن ان مواد بآن صور مع هذا

واقع

و سرعت معینه

کرات

که نسبت همه با و برابر است ترجیح بلا مرجح و بعد از ان بفلاسفه می گوییم که آنچه در حدوث
اصل عالم الزام می کنید با شما نیز لازم است در صفات عالم که محدثه است و هرچه
که شما جواب می دهید ما را نیز جوابست و حکما ازین اعتراضاتی که ملیون کردند
جواب می دهند اما از اعتراض اول که گفته بودیم که قادر مختار بلا مرجح ایجاد می کند
ایشان می گویند که امتناع ترجیح احد الطرفین از ممکن که مساوی الطرفین است بلا مرجح
در بدایت عقول مقرر است و اگر او جایز می بود طریق اثبات واجب الوجود
منسد می شد و از اعتراض ثانی که گفته بودیم که فرضا که مرجح لازم باشد ارادت حق که
در وقت معین متعلق میشود مرجح شود ایشان می گویند که در وجوب تعلق ارادت
حق بایجاد عالم وقت خود معتبر نیست چنانکه خواهد آمدن پس لازم است که چون
ارادت ازلی است اثر موجود شود خواه وقت حاضر باشد خواه نباشد و آنچه
اعتراض ثالث که گفته بودیم که حق تعالی میداند که عالم در وقتی واقع خواهد بود از ان
سبب در ان وقت ارادت می کند ایشان میگویند که علم بالوقوع خود تابع وقوعست
پس وقوع تابع علم نمی شود والا که دور لازم و از اعتراض رابع که گفته بودیم که شاید
که مصلحت مکلفین در ان وقت بوده باشد ایشان می گویند که واجب نیست که
حق تعالی مصلحت عبد را رعایت کند چنانکه کافر را تکلیف طاعت می کند حال
اینست که حق تعالی می داند که ازین تکلیف بوی غیر از استحقاق عقاب چیزی
حاصل نمی شود و دیگر وقت معین چگونه منشا مصلحت شود که جمیع اوقات

است

آید

برابر اند

برابر اند در وقتیت و اگر یک لحظه ازین وقت تقدیم می کرد چه مصلحت فوت می شد
و از اعتراض خامس که گفته بودیم که فعل در ازل محالست از ان سبب در وقت معین
حادث شد ایشان می گویند که لازم که فعل در ازل محال باشد بلکه تاثیر سبق عدم تقاضای کند
جایز است که از ازلی شود فرضا که ازلی نشود باری از ان وقت تقدم خود ممکن بود
اگر بگویند که این سوالیست که در هر وقت که موجود شود این اعتراض می آید پس
باطل باشد جواب می گویند که بلکه حق است پس لازم باشد که ازلی باشد بهیچ
وقت متقید نشود و اما اختصاص قطب و منطقه و محور از انست که اینها تابع اند
بحرکت مخصوصه و آن حرکت مخصوصه بجهت معینه و مقدار مخصوص از سرعت و
بطوء از ان سبب متعین شده باشد که ماده آن فلک بغیر او قابل نیست یا خود از لنس
باشد که تشبه بمعشوق که موجب حرکتست تا که کمالاتش بفعل آید حاصل نمی شود
الا بآن حرکت یا خود عنایت حق بعالم سفلی تقاضا می کند که بآن خصوصیت
باشند و آنکه هر فلک بقدر تخن مخصوص است از ان باشد که ماده اش عبرا او را
قابل نیست و اوجات و نداو بر خود بفلک معا حاصل شده اند نه این که اول فلک
شده باشد بعد از ان اینها شده باشد و چون که بفلک برین اوضاع حاصل شدند
بعده انتقال از وی ممکن نیست والا که خرق و التیام لازم می آید و اختصاص مواد
اعضا بصورتش از انست که استعداد تام بان صورت شد و سبب استعداد
حوادث متعاقبه است که هر یکی مسبوقست بدیگر و معد است بدیگر بعد ازین

است هر یکی که

ملیون می گویند که آنکه حکما دعوای ضرورت کردند در قادر مختار ضعیف است بلکه
اولی اینست که عکس او ضروری شود زیرا که می دانیم که کسی که بغایت گرسنه باشد و دو نان
بیابد که هر دو در همه اوصاف برابر باشند یا خود یکنان باشد که همه جوانبش برابر باشد
هیچ بر هیچ توقف نمی کند و یکطرف اختیار می کند و جواب ثانی نیز ضعیف است
زیرا که جایز است که ارادت باری لذاتها تقاضا بکند که متعلق شود بایجاد عالم
در وقت معین باین معنی که وقت ظرف باشد بایجاد نه این که مؤثر باشد در تعلق
ارادت و در و استحاله نیست و جوابها که حکما از نقوض مذکوره دادند همه
ضعیف است زیرا که هر یکی از ان خصوصیتها محتمل بود که بغیر آن خصوصیت
واقع شود و جواب اخیر که مبنی است بر استعدادات متعاقبه همچنان ضعیف است
زیرا که بیان شده است که تسلسل مطلقا ممتنع و بر تقدیری که این نوع تسلسل
روا باشد جایز میشود که در باری تعالی ارادت حادثه متعاقبه باشد که منتهی شود
بارادتی که متعلق باشد بخلق اجسام پس ازلیت اجسام لازم نیاید که مطلوب
ایشان است اگر سوال کنند که ارادت جزئیه او رامی باشد که عالم باشد بجزئیات
جواب می گوییم که باری تعالی عالم است بجزئیات چنانکه در موضع مبین
شده است و بر تقدیری که خود موجب بالذات باشد جایز است که ایجاب
کند موجود غیر جسمانی را همچون عقل که او مختار باشد و او را ارادت جزئیه
متعاقبه باشد که منتهی شود بارادت جزئیه که متعلق باشد بخلق اجسام پس

است صح

اجسام

اجسام محدثه باشد باین سبب و اگر سوال کنند که ادراک جزئی و ارادت جزئیه خود بدون
آلات جسمانیه نمی شود پس پیش از اجسام چون متصور می شود جواب میگوییم که لازم
که بدون آلات جسمانیه نشود چنانکه در مباحث نفس خواهد آمدن تنبیه طایفه
از حکما که بحدوث آسمان قایل میشوند باین احتمال که گفته شد ذاهب شده اند و محمد بن
زکریا که رئیس حکماء اسلامیون است بایشان معاونت کرده است درین
مذهب و اصحاب ارسطو بجواب او ملتزم نشده اند و هیچ یکی بابطال این
مذهب مشغول نشده است و چیزی دیگر هست که دلالت میکند که واجب
الوجود موجب بالذات نیست و او آنست که اگر موجب بالذات شود از
دو امر یکی لازم یا این که معلول اول نفس وجود نباشد یا این که وجود خود معلول ماهیت
خود باشد و شیخ موافقت کرده است بمتکلمین در بطلان هر دو امر اما بیان
ملازمه آنست اگر مجرد وجود معلول شدن جایز باشد پس وجودات خود متساویه اند
در وجودیت و هر چیزی که بر احد امثال صحیح باشد بر باقی نیز صحیح می شود پس وجود
حق نیز صحیح شود که معلول شود و چون که معلول غیر نمی تواند شدن پس متعین شود
که معلول ماهیت شود و این امر ثانی است و اگر صحیح نشود که وجود وحده معلول باشد
امر اول لازم شود قطعا مصنف میگوید که این برهان الزامی است و حقیقی می شود
وقتی که بفساد هر قسم اقامت دلیل کنیم بحث سادس آنست که تاثیر در چیزی موقوف
نیست بآن که مسبوق باشد بعدم بسبق زمانی و درین مسئله میان حکما و ملیین نزاع

ایجاب کند که او مختار نشود صح

نیست زیراکه در موجب بالذات ملیون نیز قایلند که سبق عدم لازم نیست و در
فاعل مختار البته زمان عدم سابق میشود و حکما نیز ملیین موافقت می کنند پس
اختلافشان درانجاست که فاعل موجبست یا خود مختار است و نزاع دیگر آنست که
باری تعالی اگر عالم را در ازل ایجاد می کرد او را فعل و احداث گفتن جایز می شد
یا نه و این نزاع لفظی است بتفسیر لفظ راجعست بعد ازین می گوییم که محتاج الی
السبب واجب نیست که در حالت حدوث باشد زیراکه ممکن در حالت بقا محتاج است
بسبب مع هذا که حدوث نیست اگر بگویند که ممکن در حالت بقا اولی میشود
بوجود پس مستغنی می باشد از سبب جواب می گوییم که این اولویت اگر پیش از بقا
حاصل است و کافی است پس حادث مستغنی میشود از مؤثر و الا اگر پیش از
بقا حاصل نباشد پس این اولویت محتاج می شود بسبب باقی خود محتاج بود باولویت
و محتاج بمحتاج الی السبب همان محتاج است بسبب بحث سابع آنست
که وجود تنها صالح نیست نه بعلیت و نه بمعلولیت زیراکه وجودات همه متساویه اند
در تمام ماهیت پس بعض او مخصوص نباشد باین که بعلیت یا بمعلولیت صالح
باشد و بعضی نباشد و بعضی گفته اند که معلول همین وجود است در عقل اول
و وجود عقل اول علتست بما بعدش و اگر بگویند که چون وجودات متساویه اند
پس هر وجود مؤثر باشد در انکه یکی در وی مؤثر شد پس وجود عقل اول و حد مخصوص
نشود بعلیت ما بعدش پس ایشان جواب آنست که وجود متقدم چونکه در

خلق وصه

چیزی اثر کرد پس تاثیر وجود متاخر در و ممتنع میشود اگرچه که وجودین متساوین باشند
و هرچه که در وجود گفته شد در امکان نیز می آید یعنی اگر امکان علت باشد یا معلول
باشد پس هر امکان علت باشد یا معلول باشد و آنکه در وجود گفته بودیم که متقدم علت
گشتن تابع باشد بعلیت متاخر در امکان راست نمی آید زیراکه میان امکانات
تقدم و ترتب نیست بخلاف وجودات بحث ثامن آنست که قوت جسمانیه را
تاثیر نیست زیراکه تاثیر اگر بمشارکت ماده باشد ماده جزء می شود از موثر او خود محال است
زیراکه وجود ماده وجود قابل است پس نسبت او بمقبول بالامکان باشد و نسبت
علت بمعلول خود بالوجوبست و میان ایشان منافاتست و اگر تاثیر کند
بدون مشارکت ماده پس مستغنی میشود در موجدیت از ماده پس در موجودیت نیز
مستغنی باشد از ماده زیرکه موجودیت جز است از موجدیت و قوتی که مرکب
مستغنی باشد از چیزی جز تیز مستغنی می باشد از و و تاثیر قوت جسمانیه مقتصر است
باین که در محل خود اثر کند بعد از ان بمشارکت وضع در مجاور محل خود اثر کند الاقرب
فالاقرب و درین مسئله عمدهٔ تجربه است بحث تاسع آنست که قوت جسمانیه
قوی نیست بتاثیری که غیر متناهی باشد بحسب الشدة مثلا قادر نیست بحرکتی که از و اسرع
نباشد زیراکه بران حرکت خود البته در زمانی می شود زیراکه قطع مسافت که منقسم است
معانی شود و آن زمان که اسرع حرکات در او شد قابل انقسام پس او را نصف باشد
و شک نیست که قطع آن مسافت در نصف آن زمان اسرع است

تقدیر صه

است صح

از قطع او در کل آن زمان بس اسرع حرکات بنوده باشد و همچنان قوت جسمانیه
قادر نیست که تاثیر او بحسب عدد یا بحسب زمان غیر متناهی باشد اما که قوت طبیعیه
قادر نیست زیرا که قوت جسمانیه منقسم است بانقسام محل و قوت کل خود اقوی است
از قوت بعض پس وقتی که قوت کل و قوت بعض مرد و جسم خود را تحریک کنند از
مبداء معین اگر قوت صغری که قوت بعض است تحریکات غیر متناهیه کند پس قوت
عظمی که قوت کل است اگر ازین زیاده نکند پس حال شئ مع غیره همچو حال او می شود
لامعه زیرا که آن نصف قادر شد بتمام اثر و نصف آخر مستدرک شد و اگر تحریکات
قوت عظمی زیاده شود پس زیاده در جهت مبداء خود نمی شود زیرا که از مبداء واحد
ابتدا کردند پس از جهت منتهی شود و صغری منقطع شود و چون زیاده قوت کبری
بر قوت صغری نسبت متناهی است بمتناهی پس تاثیر آتش تر بآن قدر زیاده
شود او نیز متناهی باشد و اما که قوت قسریه تاثیر غیر متناهی نمی کند زیرا که تاثیر او
در تحریک جسم از مبداء معین اقل است از تحریک جزء آن جسم زیرا که در جسم کل زیاده
مانع هست پس همان تقریر که در طبیعیه کرده شد اینجا نیز اجرا می کنیم و مطلوب
حاصل میشود و این سخن مبنی است بران که غیر متناهی از غیر متناهی دیگر زیاده
نشود او خود منقوص است بدورات زحل و دورات قمر که باصل حکیم هر دو
غیر متناهی است مع هذا که عدد دورات قمر زیاده است از عدد دورات
زحل و آنکسان که تجویز می کنند که از قوت جسمانیه تاثیرات غیر متناهیه صادر شود

احتجاج

احتجاج میکنند که تاثیر قوت جسمانیه در اثرش ابدا ممکن است و الا اگر در زمانی ممکن باشد
بعد از ان ممتنع باشد انقلاب لازم می آید از امکان ذاتی بامتناع ذاتی و دیگر آنکه
اگر زمین در حیز خود از عوارض غریبه خالی باشد مقتضای طبیعت او سکون ابدی
می شود و شیخ ازین جواب داده است که سکون امر عدمی است اثر نمی شود
و این جواب ضعیف است زیرا که سکون حصول فی الحیز است که او این است
و او خود امر وجودی است بحث عاشر آنست که تصورات گاه می باشد که مبادی
می شوند بحدوث حوادث زیرا که قوت حیوانیه بضدین صلاحیت دارد که
مصروف شود پس احد ضدین مترجح نمی شود الا باعتقاد آنکه نافع است یا لذیذ است
یا خود ضار است یا مولم است و دیگر آنکه وقتی که مقدار جسر را بر زمین بیندازند
هر کس قادر است که بروی دوان شود و اگر آن جسر را بر جای بلند بسازند که زیرش
بغایت فرو باشد آن قدرت نمی ماند زیرا که تصور افتادن می کند و اثر آن تصور
در چشمش ظاهر میشود و تصور کلی سبب نمی شود بجزئی زیرا که نسبت کلی بجمیع جزئیات
برابر است و نمی شاید که تعین آن جزئی بسبب قابل باشد زیرا که نقل کلام می کنیم
بتعین قابل و خصم که انکار می کند بآنکه تصور جزئی سبب فعل جزئی میشود و
میگوید که تصور جزئی موقوفست بوجود آن جزئی زیرا که سواد مخصوص مثلا
مادام که موجود نشود متصور نمی شود الا باین که سوادیست که در فلان محل حاصل
میشود در فلان وقت در ان حالت که معید باشد بفلان قید و فلان قید مثلا و هر چند

کلی بکلی جایز است که مفید جزئیت باشد مع

که تقدمات می کنیم از کلیت خارج نمی شود پس اگر وجود او بتصور جزئی او موقوف
شود دور می آید تنبیه شیخ در اشارات گفته است که هر چیزی که بعد باشد از چیزی
که مع است لازم نیست که بعد باشد یعنی چیزی که متاخر باشد از مقارن چیزی لازم
نیست که از آن چیز نیز متاخر باشد و در کتاب سماء عالم از شفا گفته است که هر چیزی
که او قبل مع باشد او قبل است و امام رازی این را استشکال کرده است
که فرق نیست میان قبل و بعد پس چگونه گفته باشد مصنف می گوید که آن قدر
اشکال نیست زیرا که شیخ سخن اول را در قبلیت و بعدیت که بعلیت و معلولیت
باشد ذکر کرده است و آن چنانست که معلول از علت متاخر است
و چیزی که بعلت مع شود وقتی که علت نباشد او را تقدم نمی شود بر معلول نه بعلیت
و نه بزمان و نه بدیگر انواع تقدم و ثانی را در تقدم رتبی ذکر کرده است و او خود
معلوم است که چیزی که از مقارن چیزی متقدم باشد بترتب عقلی یا حسی از آن
چیز نیز متقدم میشود تنبیه آخر وقتی که ماهیت معلول مساوی باشد با ماهیت
علت و علیت ایشان همین در تعین آن دیگر باشد همچون که آتش با آتش دیگر
علت شد که حادث شد و هر دو در ماهیت برابر اند پس معلول در آن صورت
از علت اقوی نمی شود زیرا که بزیاده شدن سبب نیست و اضعف نیز نمی شود
مادام که مانع نباشد و اگر مانع باشد خود مساوی نمی شود و اگر سوال کنند که حرارت
آهن گداخته شود زیاده است از حرارت آتش جواب گویند که آن حرارت

در حس چنان می نماید بسبب آنکه جرم او جسبنده است اتصال او در دست یکزمان
می ماند و از برای غلظتش دست از وی دیر بر می آید و دیگر آنکه در و جرم غریب مختلط
نشده است پس سطح او در سطح دست زیاده اثر می کند و در آتش چنین نیست
اما در حقیقت حرارت آتش بیشتر است بعد از آن گفته اند که بسیط هم قابل
فاعل نمی شود بدو وجه یکی آنکه دو اثر از یک موثر صادر شدن ممتنع پیش حکیم و دوم
آنکه نسبت قابل بمقبول بامکان است و نسبت فاعل بمفعول بوجوب است یعنی
که فاعل مفعول را تقاضا می کند و قابل مقبول را تقاضا نمی کند و شیء واحد را بشیء واحد
این دو نسبت نمی شود و جواب او آنست که لازم که میان هر دو لازم باشد که
نسبت واحده شود بلکه هر دو متحقق شدن جایز است باعتبار جهتین بعد از آن میگوییم
که نسبت قابل بمقبول که بالامکان است می گویند اگر امکان خاص باشد ممنوع است
و اگر امکان عام باشد او خود منافی وجود نیست بعد از این این قول منقوض است
بعلم باری تعالی و تعین او و لوازم ماهیات بسیطه که همه فاعلند در آن لوازم
و هم قابل اند فصل ثانی در علت مادیه و در و ابحاث هست بحث
اول آنست که ماده آن چیزی است که امکان ماهیت در او است همچون چوب
بشرط سریر که در چوب سریر موجود است بالامکان بعد از آن اگر در محل صفتی
حادث شود و از و چیزی زایل نشود آن صفت عرض میشود زیرا که صورت وقتی که
حادث شود البته از و صورت متقدمه زایل میشود زیرا که دو مقوم مجتمع نمی شوند

وگاه میشود که عرض نیز چنان میشود که حدوث وی چیزی را زایل میکند همچون سواد
که حدوث وی بیاض را زایل میکند وصورت را حامل یا بدون مشارکت
غیر حمل کند همچون هیولی وصورت یا خود بمشارکت غیر حمل کند او تیر یا باستحاله
باشد یعنی تغیر کیفیت معتبر باشد همچون مزاج که حامل مرکب مزاجی جسم واحد نیست
بلکه اجسام متشارکه است وبغیر کیفیت تر معتبر است یا خود بدون الاستحاله
باشد او تر ازین خالی که آنجا که حامل اوست متناهی باشند همچون صورت
قیاس که حامل او مقدماتی چند است که محصور ومتناهی است وهمچون صورت
بدن که حاملش اعضاء متشابهه است یا خود متناهی ومحصور نباشند همچون عسکر که
درحقیقت او وحد معلوم معتبر نیست بحث ثانی آنست که آن وقت کان
شیء عن شیء میگویند که بعض اجزاء اول در ثانی باشد وبعض اجزاء نباشد مثلا کان
عن الماء الهواء یعنی از آب هوا شد می گویند از ان سبب می گویند که آب بالکلیه
در هوا نشد بلکه در او چیزی شد تر که از اجزای آب بود ومی گویند که کان عن
الخشب السریر یعنی سریر از خشب شد پس بعدیت معتبر میشود از یک جهت
وتقوم میشود از یک جهت بحث ثالث آنست که علل مادیه ماهیت واحده
متناهی زیرا که ماهیت از امور غیر متناهیه مرکب شدن ممتنع است واشخاص
عناصر گاه می شود که بعضی بر بعض متقدم میشود همچون که میگویند که این آب
هوا میشود پس هر شخص بمنزله ماده میشود برای شخص دیگر وباین معنی عدم تناهی

نیست صح

معتبر صح

است صح

مواد ممتنع نیست بر قول حکیم بعد ازین ماده از ان حیثیت که بالقوه قابل است
هیولی است واز ان حیثیت که بالفعل حامل است موضوع است واز ان
حیثیت که میان صورت مشترکست ماده میگویند وطینت می گویند وبان حیثیت
که آخر چیزی است که تحلیل مرکب باو منتهی میشود اسقطس میگویند پس اسقطس
ابسط اجزاء مرکب باشد زیرا که آخر ما ینتهی الیه التحلیل است واز ین حیثیت
که ابتداء ترکیب ازو میشود عنصر می گویند وباین حیثیت که یکی است از مبادی
تالیف رکن می گویند فصل ثالث در علل صوریه ودر واجبات هست
بحث اول آنست که صورت علت فاعلیه است بماده وعلت صوریه است
بمرکب منهما وماده علت مادیه است بمرکب وبصورت علت مادیه نیست
بعد از ان صورت گاه می باشد که نفس طبیعت می باشد همچون صورت مائیه که
همان طبیعت اوست لکن باین اعتبار که این نوع را مقوم اوست صورت
می گویند وباین اعتبار که مبداء آثار است همچون رطوبت وبرودت
طبیعت می گویند وگاه می باشد که نفس طبیعت نمی شود همچون مرکبات کانیه
صورت مرکب همان صور بسایطست که جمع میشوند بحث ثانی آنست که
ماده واحده بدو صورت متقوم نمی شود زیرا که بهر یکی متقوم شدن خود
ممتنع است والا که بهر یکی از هر یکی مستغنی شود واگر بیکی متقوم شود بدون
الآخر پس همان صورت آن یکی باشد نه دیگر واگر بمجموع متقوم شود پس

صورت مقومه همان یکی باشد که او مجموع است **فصل** رابع در علل غایه است
و در و ابحاث هست **بحث** اول آنست که غایت آنست که سبب با و مفضی
شود پس اگر مفضی شود دایما یا خود اکثریا او را غایت ذاتیه والا اتفاقیه میگویند
ایشان که باتفاقیات منکر اند احتجاج می کنند که سبب اگر مستجمع باشد جمیع
چیزها را که در موثریت لابد است پس تادی بوی واجب می شود والا ممتنع
می شود پس اتفاقی نماند جواب آنست که بعض ما لابد منفک شدن ازین
سبب اگر مساوی باشد یا راجح باشد سبب اتفاقی می گویند مثلا که در موضعی
چاهی بکنند و ناگاه گنجی پیدا شود این را سبب اتفاقی از ان سبب می گویند
که حفر دایما باین وجه بودن لازم نیست و اکثری نیز نیست بعد از ان سبب اتفاقی
گاه می شود که بغایت ذاتیه مودی می باشد پس بقیاس بوی سبب ذاتی میشود
و بقیاس بغایت عرضیه سبب اتفاقی می گویند همچون حجر که بزیر بیفتد و در راه
سر کسی را بشکند بعد از ان بمقر برسد این هبوط نسبت بمقر خود رسیدن سبب
ذاتی است و نسبت بسر شکستن سبب اتفاقی است و گاه می باشد که متادی
نمی شود پس بقیاس بغایت عرضیه سبب اتفاقی می باشد و بقیاس بغایت
ذاتیه باطل می باشد و سبب نمی باشد **بحث** ثانی آنست که وقتی که اتفاقی را
مبداء ارادت نفسانیه باشد بخت می گویند و اگر مبداء طبیعی باشد بخت
نمی گویند و معنای بدبختی آنست که سبب در اکثر امر بغایت مذمومه مودی باشد

لیکن

لیکن در حق صاحبش مودی شود بغایت مذمومه و رداءت تدبیر آنست که سبب در اکثر
امر مودی شود بغایت مذمومه و میمون شدن آنست که حصول خیر متکرر شود باتفاق
در وقت تکرر سبب و شومی بعکس اوست **بحث** ثالث آنست که حرکات
اسقطسیه یعنی حرکات اجسام عنصریه را که از طبیعت ناشی شود غایت
طبیعیه هست زیرا که وقتی که یکدانه گندم در جای گرم بیفتد و آفتاب و باران
موافق باشند و سایر شرایط انبات موجود باشد از و سنبله می روید پس اگر
این امور بمسببانش مودی شدن دایمی باشد یا خود اکثری باشد غایت ذاتیه
می گویند و ابن قلیس انکار کرده است که حرکات طبیعیه را غایت باشد
و گفته است که طبیعت را رویت و شعور نیست پس او را غرض و غایت
نباشد و دیگر آنکه اگر چیزی که دایما یا اکثریا و تادی شود غایت طبیعیه باشد
لازم می آید که موت و فوتوت شدن غایت طبیعیه باشد او خود باطل است
زیرا که هم فساد و هم صلاح غایت طبیعت شدن محالست جواب از اول
آنست که در غایت رویت و فکر معتبر نیست و جواب از ثانی آنست که
مدعی آنست که در چیزهایی که دایما یا اکثریا حاصل میشود غایت ذاتیه یافت
می باشد نه این که هر دایمی و اکثری غایت ذاتیه باشد و بر تقدیر تسلیم جایز است
که موت نیز غایت ذاتیه باشد من وجه زیرا که اگر موت نباشد ماده دایما
بصورت واحده مشغول می ماند و سایر حرکات معطل می باشد و نفس سعیده

از علایق بدن خلاص می یابد و وقتی که طبیعت را عایق و معارض نباشد غایات
او همه خیرات می باشند زیرا که آنکه خیر نباشد دایمی و یا اکثری نمی شود از آنست
که برای او سبب می طلبند و میگویند که سبب چیست که این شر واقع بحث رابع شده
آنست که حرکات حیوانیه را غایت هست زیرا که اقرب مبادی او قوت
محرکه است بعد از آن قوت شوقیه است بعد از آن یا تخیل است یا
فکر است و هر یکی را از اینها غایتی هست که وقتی که بآن غایت نرسد حرکت
نسبت بآن غایت باطل میشود پس اگر مبدا تخیل باشد آن فعل را اجزاف می گویند
و اگر تخیل مقارن باشد بطبیعت همچون که در تنفس هست او را قصد ضروری
یا قصد طبیعی می گویند و اگر بملکه و خلق مقارن باشد او را عادت می گویند
و عبث آن فعل را می گویند که او را غایتی باشد که خیر باشد یا حقیقی یا مظنون
لکن مبدا او تخیل محض باشد و اگر مبدا حرکت فکر باشد غایت او البته خیر
معلوم میشود یا خیر مظنون میشود بحث خامس آنست که دیمقراطیس زعم کرده است
که برای وجود عالم غایت نیست بلکه تکون عالم اتفاقی است زیرا که مبدا عالم است
پیش او اجرام صغار غیر منجزیه است که بسبب صلابت قابل تجزی
نیست و غیر متناهیه است و پراکنده است در خلا غیر متناهی و طبایع
ایشان متشابهه است و اشکال ایشان مختلفه است و حرکتشان دایمه است
و اتفاق افتاد که بهمدیگر متصادم می شدند و بر هیئت مخصوصه مجتمع شدند

تکون

و تکون عالم از و شد و تسلیم میکند که تکون حیوان و نبات اتفاقی نیست و آن
مذهب باطل است زیرا که اتفاق که می گویند مراد غایت عرضیه است که برای ام
طبیعی یا امر ارادی می باشد زیرا که قسری همان باین مرد و منتهی میشود پس معلوم شد که
ارادت و طبیعت اقدم بوده است از اتفاق و سبب تکون عالم ارادت
بوده است یا طبیعت بوده است و آن که میگوید که بهمدیگر متصادم شدند
راست نیست زیرا که معنای تصادم آنست که یکی بجهتی حرکت کند و آن دیگر
بجهت مخالف حرکت کند پس تلاقی حاصل شود چونکه پیش او این اجرام متشابهه اند
تصادم نمی شود زیرا مقتضای یکی مخالف مقتضای آخر نمی شود بحث
سادس آنست که غایت ضروریه یا ذاتیه است یا خود عرضیه است که مطلوب
می شود بالعرض و آن سه قسم است یکی آنکه مقدم باشد از غایت همچون صلابت
آهن که مادام که حاصل نشود قطع که غایت ذاتیه است تمام نمی شود دوم آنکه
بغایت مع باشد و سوم آنست که مترتب باشد بغایت همچون پیراز فتن
که بر غایت اکل که شبع است مترتب میشود بعد از آن غایتی که لذاتها
مطلوب باشد که با و علت تامه تمام میشود متناهی است زیرا که تسلسل بخواهد
شدن از برای آنکه البته علتی می باید که مطلوب بالذات باشد و الا که تمام علت
نمی شود اما غایات متلاحقه واجب نیست که متناهی شوند همچون حرکات
افلاک که هر یکی بیکی غایت میشود بحث سابع آنست که فاعلیت حق تعالی

همچون که در قطع هیم اسود و اسود شدن با لازم است بلزوم قطع که از و صید است و جسم

همچون که در قطع هیم اسود و اسود شدن با لازم است بلزوم قطع که از و صید است و جسم

و دیگر همچون شرب دوا که متصود است از شفای مریض
از برای حصول صحت لا بما است با خود لازم است بحصول
کسی پیش از حصول صحت متصود و همچون نفوذ که لازم است بحصول
غایت متصود و همچون نفوذ که لازم است بحصول
شبع با خود عارض باشد غایت متصود
همچون تمامی که عارض میشود بصحت که
غایت متصود است از ریاضت ۱۲ م خ

برای عرض نیست والا که آن فعل بوی اولی باشد پس با و استکمال کند و اگر گویند
که احسان بدیگر غرض باشد میگوییم که احسان بدیگر اگر با و اولی باشد پس با و مستکمل
شود و اگر اولی نباشد غرض نمی شود و امام رازی گفته است که این اقناعی را
معارضه می آید باقناعی دیگر که آنکه فعل را برای غرض احسان بکند مستحق حمد
و مدح میشود و آنکه برای احسان نکند مستحق نمی شود بحمد و مدح و او خود نقصان است
که حق تعالی از و منزه است بحث ثامن آنست که بعضی گفتند که علت عدم معلول
عدم علت است زیرا که عدم معلول را البته سببی می باید پس اگر وجودی باشد بوجود
علت اخلال می باید کردن والا که وجود معلول لازم آید زیرا که در علتش خلل
نیست و وقتی که بوجود علت اخلال کند پس عدم معلول در حصت از عدم علت
می باشد و اگر عدمی باشد عدم غیر علت نیست البته او معلوم است پس عدم علت
باشد اگر بگویند که عدم معلول گاه می باشد که از وجود ضد می باشد پس منحصر نشد
در عدم علت جواب می گوییم که عدم معلول اگرچه در وقت طریان ضد حاصل
میشود اما معلل نیست با و بلکه معلل است بعدم علت بحث تاسع آنست
که هرچه که لابد است در وجود معلول جزء علت است پس سوال می کنند که عدم مانع
در وجود معلول معتبر است حال اینست که از علت وجود جزء می توان شدن
جواب آنست که عدم مانع از امر وجودی کاشف میشود که با و علت تمام میشود

باب ثالث در حرکت

است و در و فصول هست فصل اول در

امور

امور کلیه اول آنکه ما بالقوه که بفعل بیرون می آید یا دفعی میشود یا تدریجی میشود و آنکه
تدریجی باشد حرکتست ارسطو می گوید که تدریج خود معرف است بزمان یعنی در تعریف او
زمان معتبر است و زمان خود معرفست بحرکت یعنی که مقدار حرکتست پس حرکت را
بتدریج تعریف کردن دور باشد جواب آنست که تدریج را تصور کردن محتاج تعریف
نیست بلکه اولی است زیرا که کسانی که از مباحث زمان و آن خبر دارند میدانند
معنای تدریج را تصور می کنند اما امام می گوید که حدوث بر سبیل تدریج معقول نیست
زیرا که چیزی که حادث اگر در اول وجودش چیزی بالقوه نمانده است پس بتمامه
موجود شده باشد تدریجی نشود و اگر چیزی باقی مانده باشد پس این که موجود بآن باقی
مغایر است و کلام در حدوث آن باقی نیز همچون کلام است در اول موجود
پس چیزی نشد که حصول او بتدریج باشد بلکه امور متعاقبه شد که هر یکی موجود شد
و ارسطو می گوید که جسم که آن وقت متحرک بالفعل می باشد که بمقصود نرسد و
مادام که بمقصود نرسد از و چیزی بالقوه مانده باشد پس در حرکت توجه الی المطلوب
هست و چیزی که هنوز بالفعل نشده باشد از حرکت در قوت شدن هست
و حرکت البته باین دو چیز متعلق است و وصول بمطلوب کمال ثانی است
و توجه جسم بوی کمال اول است پس تعریف حرکت این شد که کمال اول است
بچیزی که بالقوه است از آن جهت که بالقوه است زیرا که حرکت کمال جسم نیست
در جسمیتش بلکه کمال او است از آن جهت که بآن اعتبار بالقوه است و باین

وباین تعریف طعن میکنند که تصور حرکت ازین روشن تراست پس تعریف
بالاخفی شود افلاطون گفته است که حرکت آنست که جسم چنان شود که هیچ آن
فرض نکنند الا که حال آن جسم در آن آن مخالف باشد بحالی که پیش از و بود و بحالی
که بعد از و خواهد شد پس اعتراض کردند بافلاطون که تصور قبلیت و بعدیت که
در تصور معتبر شد موقوفست بتصور زمان که موقوفست بتصور حرکت مصنف
میگوید که ازین اعتراض جواب نیست الا که بگویند که تصور این امور اولی است
بتعریف محتاج نیست دوم از امور کلیه آنست که ارسطو و برمانیدس
نقل کردند که حرکت موجود نیست زیرا که اگر قابل قسمت نباشد پس مسافت
نیز قابل قسمت نباشد زیرا که منطبق است بوی و اگر قابل قسمت باشد
اگر از و چیزی حاضر نشود در حال پس ماضی و مستقبل نیز موجود نشوند پس حرکت را
وجود نباشد و اگر چیزی از و در حال حاضر باشد پس آنکه موجود شد منقسم نباشد و الا
که حاضر نشده باشد پس وقتی که او منقضی شود چیزی دیگر حاضر شود او نیز غیر
منقسم پس حرکت مرکب شود از اجزاء لایتجزی و مسافت نیز همچنان مرکب باشد
از اجزاء لایتجزی و این خود خلف است پیش ایشان شیخ میگوید که آنکه موجود است
از حرکت اینست که جسم متوسط باشد میان مبداء منتهی بحیثی که پیشتر
و پسترا نجا نبوده باشد و این حالت موجود است مادام که جسم متحرک است
اما حرکت بمعنی الاتصال خود در اعیان وجود ندارد بلکه وجود او در ذهن است

بعد از آن

بعد از آن از برای حرکت لابد است که مامنه شود یعنی مبداء و مالیه شود
یعنی منتهی و مافیه شود یعنی مقوله که حرکت در آن مقوله است و ماله شود
یعنی متحرک و مابه شود یعنی محرک و زمان شود که مقدار ویست سوم از امور
کلیه آنست که هر متحرک را محرکی هست که مغایر است بآن متحرک بچهار وجه
یکی آنکه اگر جسم متحرک بالذات می بود هیچ ساکن نمی شد زیرا که ما بالذات
زایل نمی شود دوم آنکه اگر حرکت از ذات خود می بود پس مکان معین
مطلوب می بود که وقتی که انجا برسد ساکن شود چنان خود نیست
سوم آنکه حرکت متحرک از آن سبب که جسم است و الا که هر جسم لازم بودی
که متحرک شدی بلکه از آن سبب شود که جسم معین است پس آن خصوصیت
محرک میشود چهارم آنست که جسم قابل حرکتست پس فاعل او نشود چنانک
گذشت مصنف میگوید که وجهین اولین منقوضند بطبیعت زیرا که
محرکه است لذاتها و دایم نمی شود بدوام طبیعت اگر سوال کنند که طبیعت
از آن سبب تحریک میکند که حالت ملایمه جسم زایل میشود و طبیعت تقاضا
می کند که بحرکت نزدیکی حاصل شود بآن حالت و وقتی که بآن حالت
برسد ساکن شود جواب میگوییم که چونکه در طبیعت اینچنین عذر جایز شد در جسم نیز
چنان باشد که خود محرک شود هیچ بطبیعت محتاج نباشد پس این اشکال
زایل نمی شود الا باتمام وجه ثالث که میان اجسام در جسمیت اشتراک ثابت

نیست صح

شود که از حرکت یک جسم حرکت جمیع اجسام لازم آید پس برین تقدیر وجهین اولین
حشو می شوند واحتجاج باین وجه می ماند مع هذا که این وجه نیز تمام نیست زیرا که
استوای اجسام مسلم نیست وبتقدیر وتسلیم در جمیع صفات مشترک شدن چه لازم
چنانکه افلاک در جسمیت بعناصر متساوی اند مع هذا که در احکام کثیره متخالف اند
اگر بگویند که تخالف از ان سبب است که مواد افلاک مخالف است بالماهیه بمواد
عناصر جواب می گوییم که پس اشتراک در جسمیت مانع نشد باختلاف مواد
پس چرا نشاید که مواد عناصر نیز متخالف باشند در ماهیت مصنف میگوید که جواب
او آنست که ثابت شده است که مواد عناصر متحد است بسبب آنکه یکی بیکی منحل
میشود همچنانکه آب هوا میشود پس مواد ایشان متخالف نشوند وچهارم از امور
کلیه آنست که ما منه الحرکه وما الیه الحرکه گاه میشود که بالذات متضادین میشوند
اما در حرکت فی الکیف مثلا که جسم از سپیدی بسیاهی حرکت می کند واما در کم مثلا
که جسم از غایت زبول بغایت نمو حرکت می کند وگاه می باشد که میان متضادین
می باشند همچون که جسم از زردی بسرخی حرکت کند وایشان خود متضادین نیستند
بلکه متوسط اند میان متضادین وگاه می باشد که تضاد ایشان بالعرض میشود
همچون که یکی مرکز میشود ودیگر محیط میشود وایشان دو نقطه اند ومیان ایشان
بالذات تضاد نیست اما بر یکی مرکزیت وبر یکی محیطیت عارض شد از انس
سبب که یکی از فلک در غایت قربست ویکی در غایت بعد پس متضادین بالعرض

زیرا که میان ایشان غایت خلاف نیست

شدند

شدند وهمچنان که احد جانبین مبداء باشد وآخر منتهی باشد متضادین بالعرض میشوند
ودر حرکت مستدیره هر نقطه هم مبدا است وهم منتهی است پس آن نقطه اگرچه
که بالعدد یکی است اما بالاعتبار دو است پنجم از امور کلیه آنست که حرکت که در مقوله
واقع میشود معنایش آنست که جسم از یک صنف آن مقوله انتقال کند بصنف دیگر
بعد از ان مشهور آنست که حرکت در چهار مقوله می شود در کم ودر کیف ودر این و
در وضع اول آنکه حرکت در کم که واقع میشود یا تخلخل وتکاثف میشود یا خود بنمو و
ذبول می شود وبوجود تخلخل وتکاثف دلیل آنست که وقتی که سر شیشه را بدهان
بگیرند واندرونش را بنفس بکشند بعد از ان فی الحال سر شیشه را در آب کنند
آب بشیشه میرود از ان سبب خود نیست که خلا بوده باشد زیرا که خلا خود
محالست پس از ان سبب است که هوایی که اندرون شیشه بود مقدار او بکشیدن
زیاده شد بقسر بعد از ان که قاسر زایل شد باز متکاثف شد ومقدارش
کوچک شد وبجای او آب رفت تا خلا نماند ودیگر آنکه دیگی که سرپوش را
ببندند وآب را که در وی است بجوشانند آن دیگ شکسته می شود زیرا که
مقدار آب بسیار می شود ودر دیگ نمی گنجد ودلیل لمی آنست که هیولی را در
ذات خود مقدار نیست پس بهر مقدار قابل است وماده جسم کبیر قابل است
جسم صغیر را وبالعکس ودیگر آنکه مقدار جسم زاید است بر ذات جسم ونصف
جسم بسیط خود مساوی است بکلش در ماهیت وچیزی که با حد متساویین

مقدار صح

صحیح باشد بمساوی دیگر نیز صحیح میشود پس وقتی که نصف منفرد باشد ممکن میشود
که بمقدار کل متصف باشد و بالعکس اما در فلک این جاری نمی شود زیرا که نصف او
منفرد شدن ممکن نیست اما امام رازی می گوید که پس برین تقدیر جایز باشد که بحر اعظم در
یکقطره بگنجد و یک قطره بحر اعظم شود این خود مستبعد است اما ذبول و نمو
آنست که وقتی که جسم چنان شود که جسم آخر با و متصل شود و در میان اجزایش
مداخل شود و با جزای او مشابه شود در طبیعت پس مقدار جسم زیاده میشود و او را نمو
می گویند و ضد او را ذبول می گویند و میان نمو و سمن فرق آنست که کسی که بسن
وقوف رسیده باشد بعد از ان فربه می شود اگرچه نامی نمی شود و گاه می باشد
که در سن نمو لاغر می شود پس نمو متحقق شود بدون سمن ثانی حرکت فی
الکیف است و او را استحاله میگویند و طایفهٔ با و انکار می کنند اما چون که
دیدند که آب سرد گرم میشود و گرم سرد می شود پس اختلاف کردند که این تغیر از چه
باشد بعضی گفتند که وقتی که آب گرم باشد بعض اجزای او بنار منقلب میشود
این حرارت از ان اوست نه این که کیفیت اجزاء مایهٔ متغیر شود و بسیاری
گرمیت و قلت او بحسب بسیاری اجزاء ناریه و قلت اوست و این طایفه را
اصحاب خلیط می گویند و بعضی می گویند که در هیچ جسم صرافت نیست که
صرف اجزاء متشابهه باشند بلکه در هر جسم اجزاء طبایع مختلفه هست اما که او
بنام غالب مسمی می شود وقتی که جسمی دیگر با و ملاقی شود که آنکه در انجا مغلوب است

انجا غالب

انجا غالب باشد پس این مغلوب ظاهر میشود و مقاومت آن غالب اول میکند
و مختلط میشود بغالب و مجموع بیک دفعه محسوس میشود و ایشان را اصحاب
کمون و بدور می گویند و بعضی می گویند که جسم از اجزاء حاره است و اجزاء بارده است
وقتی که آتش مجاور باشد از اجزاء بارده مفارقت میکند و وقتی یخ های سرد همچون
یخ و برف مجاور شود از اجزاء حاره مفارقت می کند و بعضی میگویند که بارد از ان
سبب حار میشود که اجزاء ناریه میان اجزاء او نفوذ می کند پس وقتی که بآن اجزا
مختلط شود امر متوسط میان حار و بارد محسوس میشود و مذهب اول باطل است
زیرا که بعض اجزا با آتش منقلب شدن و بعضی نشدن مع هذا که جمیع اجزا متشابه اند
جایز نیست زیرا که اگر بعض اجزاء اولی بودی آنکه اقربست او اولی می بود پس
لازم می شد که اجزاء قریبه بالکلیه نار بودی و بعیده بالکلیه آب بودی چنان خود
خود نیست و مذهب ثانی نیز باطل است زیرا که آب از ان سبب که تفریق
اجزایش آسانست چنان است که دست را که در اندرونش بکنند بهمه اجزاء وی
میرسد پس لازم می شد که ان اجزاء ناریه را نیز احساس کردی و حرارتش یافتی
چنان خود نیست اگر سوال کنند که آن اجزا که در باطن هست آن وقت
متسخن میشود که از خارج آتش با و مجاور شود پس آن وقت او نیز طاهر می شود
و گرم می شود و در سایر اوقات گرم نیست جواب می گوییم که این خود همان باستحاله
که حرکت فی الکیف است اقرار کردن است زیرا که گفتید که اول گرم نبود

بسبب مجاورت آتش گرم شد و استحاله خود همان اوست و مذهب ثالث نیز
باطل است زیرا که وقتی که ضد از ضد دیگر بگریزد اجتماع ایشان ممتنع می شود پس یکی
از ایشان متعین می باید شدن و اختلاط معنی ندارد و مذهب رابع نیز باطل است
زیرا که وقتی که شعلهٔ ضعیف را بکوهی از کبریت نزدیک بیارند همه آن کوه فی الحال
آتش میشود اگر نبود اجزاء ناریه می بود لازم بود که بقدر آتش آن شعله آتش حاصل
شدی و وقتی که این اقوال باطل باشند لازم شد که باستحاله قایل شوند زیرا که
آب وقتی که گرم شود معلوم شد که حرارت او بمخالطهٔ اجزاء ناریه نبوده است
نه از داخل نه از خارج و بسبب مفارقت اجزاء بارده نیز نبوده است و بانقلاب
بعض اجزا نیز نبوده است پس از استحاله باشد تنبیه آنکه تا باین وقت
ذکر کردیم دلالت می کند که در بعض اجسام عنصریه استحاله واقع است باین که
صورت نوعیه اش باقی شود و اشبه آنست که در جمیع اجسام نیست بلکه بعضی جنان صح
هست که در او ممتنع است زیرا که نار بارد شدن مع هذا که صورت ناریه
باقی باشد ممتنع است و آب خشک شدن مع هذا که صورت مائیه باقی باشد
ممتنع است اما بعض ببعض منقلب شدن جایز است و استحاله نیست اما
می گوید که در اثبات استحاله می باید که اقامت برهان کنند که این کیفیات
بتدریج بوجود می آیند تا که حرکت فی الکیف شود لکن چنان نکردند بلکه قناعت
کردند باین که دیدند که آب از برودت بسخونت می آید بتدریج بحسب الحس

لکن چنان نیست

لکن چنان صح

نیست که هر چیزی که بحسب الحس متدرج باشد یا دفعی باشد در نفس امر نیز چنان شود
زیرا که شیخ رئیس گرد سخن آنکسان را که گفتند که ابصار نمی شاید که بخروج شعاع
باشد از بصر زیرا که اگر چنان می بود لازم می بود که نسبت زمان حرکت شعاع بچیزی
که دوری او دو ذراع باشد بزمان حرکت او تا بفلک ثوابت همچون نسبت
مسافتین بودی پس تفاوت عظیم لازم می آید بران تقدیر میان زمان دیدن
قدر دراعین و زمان دیدن فلک ثوابت و گفت که ممکن است که در زمان
اندک که هیچ محسوس نباشد شعاع حرکت کند تا بثوابت و زمان خود منقسم است
الی غیر النهایه پس این نسبت حاصل باشد میان دو رؤیت پس شیخ دلالت
کرد که حس احاطه نمی کند تفاوت نسبت زمانین را که بقدر تفاوت مسافتین است
در نفس امر و این تصریح است که چیزی که بحسب الحس دفعی شود لازم نبوده است
که در نفس امر دفعی شود یا خود آنکه بحسب الحس تدریجی شود در نفس امر نیز تدریجی شود
و دیگر صورت حیوانیه در نفس امر دفعی حادث می شود مع هذا که ما می بینیم که
اندک اندک از منی متولد میشود و دیگر جنسا د استحاله دلیل است که اگر کیفیتی
بعد از تغیر باقی نماند پس عدم او خود آنی می شود و آن عدم اگر مستمر باشد پس
آن حرکت مستمر نشد بلکه منقطع شد و اگر عدم مستمر نباشد پس کیفیت دیگر
حادث شده باشد دفعی و میان دو آن خود زمانی هست پس در ان زمان
کیفیت نبوده باشد و اگر ان کیفیت اولی باقی ماند اگر چیزی حادث شده باشد

سخن صح

پس وقتی که از غایت صغر شعاع اجزاء خاک باشد
فاز سمه مر بالفعل ان مدرا اجزاء ان باشد که بیشتر
میان انسان بچون مسافت دو ذراع و بفلک ثوابت باشد

یا خود چیزی زایل شده باشد کلام عودت می کند در ایشان و الا اگر همان کیفیت
اولی باقی باشد و چیزی دیگر حادث یا زایل نشده باشد تغیر و استحاله نیز نمی شود
و از قوت این دلیل است که محققون زعم کرده اند که کیفیت واحده بالشخص باقی
نمی ماند بلکه انواعی که بالماهیه متباین نباشند متتالی میشوند و بر ایشان لازم
می آید که هر یکی خود آنی الوجود است و میان آنین زمانی می باید پس در ان زمان
حرکت منقطع شود و فارابی جواب داده است که آن انواع که می گوییم بالفعل
موجود نیستند بلکه بالقوه اند پس آنات نیز بالقوه متتالی باشند و امام میگوید که
این ضعیفست زیرا که بغیر خود بالفعل حاصل است و معنای تغیر چونکه انواع
مسانیه وارد شدن است پس تتالی آنات بالفعل باشد پس این تدریجات که
محسوس است که آب سرد می بینیم که بتدریج گرم می شود از ان سبب است که انواع
مختلفه هر یکی در آنی موجود میشود و زمانی مستمر میشود اما میان هر دو نوع آن قدر
بعد نیست که حس میان هر دو فرق کند پس چنان می پندارد که نوع اول باقی است
پس بعد از زمانی که نوع چند متوارد شوند حس میان نوع اول و میان نوع اخیر
تفاوت عظیم احساس میکند و او را تدریج و الا که بالحقیقه تدریج نیست ثالث
حرکت در کیفیات نفسانیه است که او را حال و ملکه می گویند اما در علم امام گفته
که حرکت در و جایز نیست زیرا که علم در اول حصول اگر محتمل نقیض باشد اگرچه
با بعد احتمالات شود علم نمیشود و اگر هیچ احتمال نقیض نشود پس بتدریج

بالفعل باشند صح

می گویند صح

حاصل صح

از و اقوی متصور شدن نیست زیرا که در تعین تفاوت نیست مصنف میگوید که اینجا
نظر هست زیرا که تعین قابل شدت و ضعفست چنانکه در موضعش مبین است
و اما ظنون و ارادات و آلام و لذات و شهوت و نفرت و صحت و مرض
و احساسات همه قابل تدریجند و در ایشان حرکت واقع شود رابع حرکت در
این و حرکت در وضع است اما حرکت اینید ظاهر است و باثبات احتیاج
ندارد و اما بحرکت وضعیه دلالت می کند که محدد الجهات را مکان نیست و سایر
افلاک را اگرچه مکان هست اما از مکان خود مفارق نمی شوند مع هذا که حرکتشان
خود هست پس حرکت مکانیه نباشد بلکه وضعیه باشد که نسبت اجزایش متغیر
میشود بامور خارجیه خواه حاوی باشد خواه محوی باشد سادس از امور کلیه
آنست که در ماعدای این مقولات اربع حرکت جایز نیست اما در جوهر پیش متکلمین
جایزست زیرا که جوهر پیش ایشان بنفس خود قایم است و محلی ندارد که آن محل
در و حرکت کند و حرکت نمی شود الا در صفت معنی قایم بالغیر و اما بر سخن ارسطو
که بصورت جوهریه قایل شده است اولا سان می باید کردن که در عناصر زوال آن
صورت از مادهٔ خود ممکن است و در اینجا مخالف آن طایفه اند که بکون و فساد
انکار می کنند پس بر ایشان می گوییم که چونکه عناصر چهار است پس باین
اعتبار که هر یکی بآن سه عنصر منقلب شدن جایز است و وجوه انقلاب دوازده
میشود اما سه وجه را اثبات کردن در مقصود کفایت می کند زیرا که وقتی که معلوم

ششم

میشود معلوم صح

شود که خاک آب میشود و آب هوا میشود و هوا آتش میشود که مادهٔ ایشان متحد بوده است
که قابل صور مختلفه بوده است اما آن که میان خاک و آب انقلاب میشود زیرا که می دانیم

حیل صح

که اصحاب که اهل اکسیر اند آبهای گرم می سازند که در و سنگهای سخت را حل میکنند که
همان آب روان می شود چنانکه آب روان را بحیله سنگ سخت میکنند و آب
خود بهوا منقلب میشود در بخاری که از سر دیگ مرتفع می شود و هوا نیز بآب منقلب
میشود در انکه یک قدح را که در میانهٔ یخ بنهند بحیثیتی که سرش بیرون شود و سرش را
ببندند در و آب بسیار مجتمع می شود که از هوا منقلب می باشد و هوا آتش
شدن خود ظاهر میشود در دم زدن بر آتش که آتش اندک بسیار می شود از هوا و
عکس او که آتش هوا می شود در وقت چرب کردن چراغ که ان زبانهٔ چراغ بهوا
منقلب میشود و بر کون و فساد دلالت میکند که قوای جسمانیه بقای غیر متناهی قوی
نیستند پس لازم است که حدوث صور باشد صورت واحده دایم نباشد مصنف
میگوید که شیخ بر کون و فساد احتجاج کرده است که هر چیزی که قابل کون و فساد
باشد قابل حرکت مستقیمه است پس منعکس میشود باین که بعض چیزی که قابل حرکت
مستقیمه باشد قابل کون و فساد است و درین سخن نظر هست و جه نظر آن
باشد که مدعا که جسم موجود قابل کون و فساد شدن است لازم نیاید زیرا که اصل
قضیه حقیقیه است و عکس او نیز حقیقیه میشود و صدق موجبه جزئیه حقیقیه منافی نیست
بصدق سالبه کلیه خارجیه فی الجمله چون که حدوث صور معلوم شد پس میگوییم که این

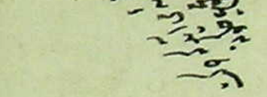
حدوث

حدوث تدریجی نیست زیرا که در وقت اشتداد و تنقص اگر نوع آن صورت باقی باشد
پس زیاده و نقصان نشده باشد و اگر باقی نباشد پس عدم صورت باشد نه زیاده و
نقصان پس بعد از ان که یک صورت معدوم باشد صورت دیگر می باید که حادث
شود و نقل کلام می کنیم در وی پس در صورت حرکت متحقق نشد مصنف میگوید که
این سخن نیک بود اگر در اعراض نیز جاری نمی بود پس منقوض باشد بحرکت که در اعراض
واقع میشود و اما سایر مقولات نسبیه تابع اند بمعروضات پس اگر معروضات متحرک
باشند درین مقولات نیز حرکت میشود و الا فلا سابع از امور کلیه آنست که وقتی که
جسم در جای قرار گیرد استقرار او در ان مکان امر ثبوتی است و از مقولهٔ این است
و در انجا این نیز هست که آن جسم متحرک نیست و این مفهوم عدمی است و این همه
متفق علیه اند و هر کدام معنی را که میخواهی ممکن است که بسکون تسمیه کنی پس در و
وجودیت و عدمیت سکون اختلاف که میشود نزاع لفظی باشد و مشهور آنست
که سکون عدم حرکتست عما من شانه الحرکة و این قید اخیر برای آنست که مجردات
خارج شوند که در ایشان حرکت و سکون نیست بعد ازین اختلاف کردند که
مقابل حرکت آن سکونست که در ما منه باشد که مبدا حرکتست یا خود آن سکون است
که در ما الیه باشد که منتهی است حق اینست که اگر مقابله میان سکون و میان حرکتی که
عارض میشود بآن سکون معتبر شود پس سکون فی ما منه مقابل میشود و بحرکت عما منه
اگر میان سکون و میان حرکتی که بوی سکون طاری شود معتبر باشد پس سکون

جواب آنست که در اعراض گفته شد که این دلیل
تعلق از قول مسافت تا با جزء متحقق است و حرکت
در وسط و در صورت اعتبار فعل نیست از آنکه
سکون جوهر است و مشهور جوهر دیگر است و معقول نیست
بنفس ذات بودن در وی معقول نیست
ع

مقسم صح

فیما الیه مقابل میشود بحرکت الی ما الیه بعد ازین جسم را اندران واحد نه متحرک میگویند و
نه ساکن میگویند و همچنان افلاک و کلیات عناصر همه در مکان خود همان مستقراند
نه ازو متحرک و نه درو ساکن اند زیراکه سکون عدم حرکتست عما من شانه الحرکه و از شان
اینها نیست که از محل خود حرکت کنند هست و اگر در سکون آنکه فا کنند باین که عدم
حرکت است از ان که شان او یا خود شان نوع او یا خود شان جنس او حرکت باشد
پس افلاک و کلیات عناصر نیز ساکن باشند در مکان خود **فصل دوم**
در احکام کلیه که حرکت راست **اول** آنست که حرکت منقسم میشود گاه بانقسام
زمان و او حاصل است بهر حرکت زیراکه حرکت در زمان است و زمان خود دایما
منقسم است و گاه منقسم میشود بانقسام مسافت زیراکه حرکت منطبق است بمسافت
و هر مسافت منقسم است پس حرکت تا بنصف مسافت نصف حرکتست که
تا بکل مسافت شود و گاه منقسم میشود بانقسام متحرک زیراکه حرکت حال است
در جسم منقسم و حال در منقسم منقسم میشود و مصنف میگوید که اشبه آنست که این انقسام
بحسب المتحرک مخصوص است بحرکت غیر اینیه اما در اینیه راست نیست زیراکه متحرک
مکانی که متحرک فی الاین میشود اگر بالفعل جزء انداشته باشد پس جزء او متحرک بالفعل
نمیشود و اگر جزء بالفعل باشد پس حرکت او خود تابع میشود بحرکت کل پس متحرک
بالعرض میشود سخن خود در حرکت ذاتیه است **حکم ثانی** آنست که اول حرکت که
طرف حرکتست که مطابق است بطرف زمان و طرف مسافت حرکت نیست زیراکه



حرکت ح

منقسم است و طرف خود آنی است منقسم نیست اما وقتی که حرکت بالفعل یا بالفرض منقسم
شود برای او اول محقق میشود که جزء میشود ازو و چیزی که غیر منقسم باشد حرکت بروی
ممتنع است زیراکه او را دو جانب نیست که یکی بجهت مقصد باشد و دیگری بجهت مهرب
باشد که مبدا است و در حرکت خود دو طرف لابد است **فصل ثالث** در
تقسیمات حرکت **اول** آنست که حرکت یا واحد بالشخص است یا واحد بالنوع
یا واحد بالجنس و در وحدت شخصیه وحدت موضوع می باید و وحدت زمان و وحدت
ما فیه می باید زیراکه کسی که در این حرکت میکند گاه میشود که دران زمان در کیف نیز
حرکت میکند و در کم نیز حرکت میکند پس از سبب ما فیه الحرکه هر یکی حرکت دیگر است
اما وحدت محرک معتبر نیست و او ظاهر است و وحدت ما منه و ما الیه در وحدت
شخصیه کفایت نمی کند زیراکه ممکن است که هر دو متحد باشند اما حرکت متعدد بالشخص
باشد بحسب اختلاف مسافت مثلا که از بیاض بسواد رفتن بطرق مختلفه ممکن است
چنانکه گذشته اگر سوال کنند که حرکت واحده چگونه متصور میشود که بعض حرکت
خود ماضی است باقی نیست و بعضی مستقبل است که هنوز موجود نشده است و دران
حاضر خود حرکت متصور نیست پس دو معدوم بیکدیگر چون متصل میشوند که حرکت
متصله شخصیه بگویند شن جواب آنست که شیخ گفته است که آنچه موجود است
از حرکت همان جسم میان مبدا و منتهی شده است و این حالت در هر آن حاصل است
و امام این سخن را ضعیف می شمرد زیراکه این سخن تقاضا می کند که حرکت

احتلاف ح

است ح

امر ثابت مستقر باشد او خود محالست مصنف میگوید که این سخن امام ضعیف است
زیرا که حرکت که غیر مستقر می باشد بمعنای دیگر است که او را بمعنی القطع می گویند و او
موجود نیست الا در ذهن و شیخ بگفت که ماهیت حرکت همان توسط است
بلکه موجود از حرکت اینست گفت و میان هر دو خود فرق است و اما اختلاف
حرکت بالنوع در انجا می باشد که ما منه الحرکه و ما الیه الحرکه و ما فیه الحرکه همه متحد باشند
پس اگر این سه مختلف باشند بالنوع حرکت نیز مختلف بالنوع می باشد و اگر متحد
بالنوع باشند حرکت نیز همچنان و اما اختلاف موضوع موجب نیست که حرکات
بالنوع مختلف باشند زیرا که نسبت حرکت بموضوع از ماهیت حرکت
خارج است و بروی عارض و اختلاف عوارض موجب اختلاف معروضات
نیست و همچنان اختلاف حرکت از سبب زمان نمی باشد زیرا که جمیع از منه در ماهیت
برابر اند و از اختلاف محرک نیز نمی شود زیرا که از محرک واحد تحریکات مختلفه صادر
میشود و از محرکات مختلفه تحریک واحد صادر میشود و وقتی که ما منه الحرکه مختلف
باشد ماهیت حرکت نیز مختلف میشود اما در حرکت اینیه همچنانکه دو حرکت باشند
از یک مبدا تا بیک منتهی لیکن یکی باستقامت رود و دیگر باستدارت
رود انجا حرکتین نوعین اند که مستقیمه و مستدیره می گویند از برای اختلاف ما فیه
و اما در حرکت فی الکیف همچون که سپید بسیاهی برود گاه از زردی بسرخی و از
سرخی بسیاهی برود و گاه از سفیدی بسبزی و از سبزی بنیلگونی و از نیلگونی بسیاهی

است صح

برود این دو نوع مختلفند بسبب اختلاف ما فیه و وقتی که ما فیه متحد باشد و ما منه
و ما الیه مختلف باشند آن وقت نیز حرکت مختلف میشود همچون که از بیاض
بسواد انتقال بکند تسود است و در این همچون حرکت صاعده که از زیر ببالا برود
و حرکت هابطه که از بالا بزیر بیاید و وحدت جنس از وحدت نوع معلوم
میشود تقسیم ثانی آنست که حرکت یا بطیه است یا سریعه است سریعه آنست
که مسافت اطول را در زمان مساوی قطع کند یا مسافت مماثل را در زمان اقل
قطع کند یا خود اطول را در اقل قطع و بطیه بعکس اینست بعد از ان درین محل
ابحاث هست بحث اول آنست که بطؤ از جهت تخلل سکنات نیست و الا که
اسپی که از صباح تا بنیم روز حرکت کند پنجاه فرسخ مثلا و در میان حرکات
او سکنات متخلل شده باشند پس نسبت آن سکنات با آن حرکات همچون نسبت
فصل حرکت فلک اعظم باشد بحرکات اسپ زیرا که آن مقدار زمان که در اسب
بطؤ بود در فلک حرکت بود مع هذا که فلک تا بنیم روز خود مقدار ربع دور خود قطع
کرد و زیاده او از حرکت اسب خود معلوم است که چه مقدار است پس لازم باشد
که در ان قدر زیاده اسب ساکن شده باشد پس حرکت قلیله اش در میان آن
سکنات کثیره هیچ ظاهر نشود مشاهده خود او را تکذیب میکند و دیگر آن که
وقتی که چوبی را در زمین بنشانند و آفتاب از مشرق بر آید ان چوب را سایه می
افتد و آن سایه بتدریج کم میشود تا بآن وقت که آفتاب بغایت ارتفاع رسد

و اگر از سواد مناص استقال
بکند بیض است صح

ومعلوم است که حرکت سایه و حرکت شمس در سرعت و بطؤ برابر نیستند زیراکه مدار
شمس بمدار سایه نسبت ندارد در بزرگی و ممتنع است که در حرکت شمس سکنات نباشد
و در حرکت ظل باشد زیراکه لازم می آید که ممکن شود که شمس یک جزء حرکت کند که سایه
دران وقت ساکن شود و در جزء ثانی نیز همچنان ممکن شود و ثالث نیز همچنان
پس جایز باشد که آفتاب بغایت ارتفاع رسد هنوز سایه در حال اولینه باقی شود
این خود محالست پس معلوم شد که بطؤ حرکت ظل از تخلل سکنات نبوده است
و مطلوب اینست و همچنان می گوییم در سنگ آسیا که طوق عظیم او اسرعست از طوق
صغیر و همچنان پرکاری که او را سه شعبه باشد بیرونی اسرع میشود از اندرونی
و همچنان دلوی که قلابش از میانهٔ چاه باشد و دلو آب را از زیر چاه بگیرد و
و بالایش برسد قلاب از میانهٔ چاه بدلو معا ابتدا می کند و ببالا نیز معا می رسد
بحرکت بطیه و همچنان هر دو حرکت متلازمه که یکی سریع و یکی بطی باشد دلالت میکنند
که بطؤ بتخلل سکنات نیست بحث ثانی آنست که سبب بطؤ حرکت طبیعیه ممانعهٔ
محروقست یعنی آن چیزی که متحرک او را می شکافد همچون هوا یا خود آب یا چیزی دیگر
که بحرکت عایق می شوند ازان سبب بطؤ می آید و در حرکت قسریه ممانعت
طبیعتست و در ارادیه ممانعت هر دو سبب بطؤ میشود و اختلاف حرکتین در
سرعت و بطؤ موجب اختلاف ماهیت نیست زیراکه اگر سرعت و بطؤ در
حرکت ذاتی بودی لازم می شد که قابل شدت و ضعف نبودی زیراکه فصل که جزء

ماهیت

ماهیت است قابل زیاده و نقصان نمی شود و تقابل میان سریع و بطی تقابل تضاد است
نه تقابل تضایف زیراکه گاه میشود که هر دو در ذهن یا در خارج از یکدیگر منفک میشوند
و تقابل عدم و وجود نیز نیست زیراکه در یکی نقصان زمان هست و در یکی نقصان مسافت
پس هیچ یکی بعدمی شدن اولی نباشد و دیگر انکه عدم قابل زیاده و نقصان نیست
و هر یکی ازین دو قابل زیاده و نقصان اند تقسیم ثالث آنست که حرکات که بیکدیگر
متطابق می باشند در حرکت مکانیه آنست که مسافت ایشان منطابق باشد یا
بالفعل همچون یک خط که بخط دیگر مطابق میشود یا خود بالقوه همچون مثلث و مربع
که معنای برابری ایشان آنست که یکی را پاره پاره کنند بعد ازان بنظام آخر بسازند
و راست بیاید یا خود در توهم اگرچه که کاذب باشد همچون خط مستقیم را که وهم
بخط مستدیر برابر توهم میکند اگرچه حقیقتا خط مستقیم بمستدیر منطبق نمیشود چنانکه از
اوقلیدس نقل کرده شد و در حرکت فی الکیف متطابقان آن باشد که مبدأ و
منتهای ایشان متشابه باشند همچنانک هر یکی از غایت سیاهی ابتدا کردند
تا غایت سپیدی یا خود یکی از غایت سیاهی متوجه شد بغایت سپیدی و دیگر
عکس این کردن اگر در جمیع اجزا متساوین باشند متطابقین میشوند و الا فلا
و در حرکت فی الکم خبا نست که هر جسم نامی را حدی هست از بزرگ و کوچکی که
که در طبیعت آن جسم او را تقاضا می کند یعنی مبدأ و منتهایش معلوم است
پس تطابق او همچنان است که در کیف ذکر کرده شد تقسیم رابع آنست که حرکات

یا متضاده است یا غیر متضاده و در متضاده ابحاث هست بحث اول آنست
که دو حرکت اگر در زیر جنس واحد داخل شوند همچون سفض و تسود ضد یکدیگر
می توانند شدن والا فلا همچون استحاله که ضد می شو بنمو بعد از ان تضاد حرکت
بسبب تبدا و منتهی است نه بسبب تضاد محرکین زیرا که حجر که حرکت کند بقسر بالا
و آتش حرکت کند بطبع بالا میان این هر دو حرکت تضاد نیست مع هذا که
میان محرکین که قوت طبیعیه است و قوت قسریه است تضاد هست و به سبب
تضاد ما فیه الحرکه است زیرا که میان حرکت صاعده و حرکت هابطه تضاد
هست مع هذا که راه هر دو یکی است اگر سوال کنند که مبدا و منتهی خود هر دو
نقطتین اند که در ماهیت مساوی یکدیگر اند پس چگونه تضاد حرکت تقاضا
می کند جواب می گوییم که تعلق حرکت بایشان از جهت آن نیست که مجرد
نقطه اند بلکه از انست که یکی مبدا است و دیگر منتهی است پس از نسبت این
دو وصف تضاد آمد بعد از ان تضاد حرکت از ان جهت نیست که در نفس
طرف که مقصد است حاصل باشند والا که در میان حرکات موجوده تضاد
نباشد زیرا که در وقت وصول خود حرکت منقطع میشود بلکه تضاد حرکت از
جهت توجه بمقصد است که در حال وجود حرکت متحقق است بحث ثانی آنست
که دو حرکت طبیعیه که ماخذ ایشان مختلف باشد همچون آب که اگر در حیز خاک باشد
بالا می آید و اگر در حیز هوا باشد بزیر می آید میان ایشان تضاد هست زیرا که

تضاد

هر دو

شرط

تضاد هست که در محل واحد مجتمع نمی شوند و اینجا خود استحاله نیست که قوت واحده
دو ضد را تقاضا کند بحسب شرطین متنافیین بحث ثالث آنست که میان
حرکت مستقیمه و مستدیره ضدیت نیست والا که برای شیء واحد اضداد غیر
متناهیه شود زیرا که خط واحد ممکن که وتر شود بقوسهای غیر متناهی و دیگر آنکه
هر قوسی را که بان خط مستقیم ضد فرض می کنیم قوس دیگر یافت می شود
که تحدب او بیشتر است از قوس اول و او اولی است بضدیت از قوس
اول پس هیچ یکی ضد نمی شود و میان مستدیره و مستدیره نیز ضدیت
نیست و بعضی ظن کرده اند که حرکت علی التوالی که حرکتست از مغرب
بمشرق مضاد است بحرکت لا علی التوالی که حرکتست از مشرق بمغرب
و این باطل است زیرا که هر یکی در نصف آخر عمل آن دیگر می کند پس متضادین
نباشند و امام می گوید که حق اینست که اگر مراد از ضدین آن باشد که در و معتبر
شود که مبداء و منتهی هر دو موجود شوند بالفعل و میان ایشان بالحقیقه مضاده
شود پس میان مستقیمه و مستدیره و میان دو مستدیره تضاد نمی شود زیرا که
در مستدیره بالفعل مبداء و منتهی نیست که بالحقیقه ضدین باشند و اگر این
شرط نباشد پس میان ایشان نیز ضدیت باشد زیرا که اجتماع ایشان جایز
نیست و اما تضاد سکونات نمی شاید که از تضاد ما منه و ما الیه شود زیرا که
سکون را با منه و با الیه تعلق نیست بلکه تضاد او همان بسبب تضاد ما فیه

مافیه است و دیگر بتضاد ساکن و بتضاد مسکن نیز نمی شود چنانکه در حرکت نیز
نمی شود تقسیم خامس آنست که حرکت یا مستقیمه است یا مستدیره یا خود از
هر دو مرکبست همچون حرکت گردون و حرکت کره که بغلطانندش و او را
حرکت کوکبیه می گویند زیرا که حرکات کواکب ازین مقوله است و در وی مباحث
هست اول آنست که افلاطون گفته است که واجب نیست که هر حرکت
مستقیمه بسکون منتهی شود و ارسطو مخالفت کرده است و گفته است که
میان هر دو حرکت مستقیمه سکونی می باید و اقوای ادله اصحاب افلاطون
آنست که وقتی که سنگ بزرگی را فرض کنیم که از بالا بزیر می آید و خردله را نیز
ببالا انداختند و هر دو بیکدیگر مصادم شدند واجب میشود که آن سنگ
بزرگ برای این خردله زمانی ساکن شود و خود جدا بعید است و آنام احتجاج
کرده است برای افلاطون که اگر سکون واجب شود میان دو حرکت
پس میل طبیعی که تقاضا می کند حرکت ها بطرا ممنوع باشد از فعل خود پس
آن عایق ازین خالی نیست که محرک باشد همچنان که میگویند که میل قسری بمیل
طبیعی معادل میشود پس فعل هر یکی ممتنع میشود و سکون لازم می آید و
شیخ نیز در بعض مواضع سکون را باین تعلیل کرده است لکن این
تعلیل باطل است زیرا که آن معادل که محرک قسری است آن وقت
منعدم می باشد که هوای مخروق مصادم او شود چنانکه شیخ گفته است

که اگر قوت

مخروق

اگر قوت قسریه را هوا مصادم نبودی حجر مرمی تا باسمان میرفتی و در وقت
سکون خود مصادمت هوا نیست پس لازم می شود که آن محرک معادل هنوز
منعدم نشده باشد و باقی باشد و مادام که او باقی است می باید که سکون نیز
باقی باشد چنان خود نیست یا خود این عایق مسکن باشد چنانکه میگویند که
قاسر افاده قوت محرکه می کند یا بموضع معین و بعد از ان افاده مسکنه
می کند و شیخ نیز در دیگر مواضع سکون را باین تعلیل کرده است لکن باطل است
زیرا که اگر ممکن باشد که قاسر قوت محرکه افاده کند و قوت مسکنه افاده نکند
پس سکون واجب نشود و اگر ممکن نباشد پس ضدین معا از یک چیز صادر شوند و
دیگر قاسر آن وقت تسکین میکند که هر دو میل معادل باشند زیرا که اگر یکی
غالب باشد فعل او ظاهر می شود و وقتی که هر دو میل معادل باشند پس تعادل خود
باستقلال افاده سکون می کند پس بقوت مسکنه چه حاجت باشد مصنف
میگوید که در اینجا نظر هست زیرا که در ان وقت که میل طبیعی باشد بر میل قسری
قوت مسکنه ممکن است که مقاومت کند بمیل طبیعی تا که سکون حاصل شود
و آنکه گفت که ضدین معا لازم باشند جواب او آنست که درین که قوت تا بحد
معین محرک شود و بعد از او مسکن شود ضدیت نیست چنانکه در قوت طبیعیه
می گویند که تا بوصول بمکان طبیعی تقاضا حرکت میکند و در مکان طبیعی تقاضای
سکون می کند و مصنف میگوید که درین که قاسر هم قوت محرکه و هم قوت مسکنه

قوة ص

انکه ص

غالب ص

یکی ص

افاده کند بعد هست زیرا که قاسر وقتی که مختار باشد قصد تحریک می کند و هیچ تسکین
بخاطر او خطور نمی کند چگونه افادهٔ فوت مسکنه کند و شیخ احتجاج کرده است که
در وصول بحد معین از مسافت لابد است که با و موصل باشد زیرا که معلول بدون
العلة ممتنع است و موصل شدن خود در ان میشود زیرا که آن حد که وصول بوی است
منقسم نیست بعد از ان موصلیت از و زایل میشود در ان دیگر پس میان هر دو
آن زمان سکون باشد و عبارت متقدمین این چنین بود که مماسه متحرک بآن حد
در آنی می باشد و همچنان مباینت از و در ان می باشد پس میان ایشان زمانی باشد
و در عبارت بعض مفارقت واقع شده است در مقام مباینت و شیخ بهر دو
طایفه اعتراض کرده است که مفارقت و مباینت حرکت است که در ان واقع
نمی شود بلکه در زمان واقع میشوند از ان سبب شیخ زوال موصلیت را اختیار کرد
تا که بزمان محتاج نباشد و مصنف میگوید که سخن شیخ نیز اعتراض می آید و او آنست
که وقتی که موصلیت در یک آن باشد و زوال موصلیت در ان دیگر باشد و میان
دو آن زمان باشد پس در ان زمان موصلیت اگر باقی باشد تحصیل حاصل می آید
زیرا که اتصال بالفعل میشود بعد از وصول بالفعل و اگر موصلیت باقی نباشد پس
پیش از زوال موصلیت موصلیت زایل شده باشد او خود محال است و ممکن است
که از و جواب بگویند که علت وقتی که معلول را ایجاب کند پس باقی می شود مادام
که معلول باقی شود پس علت موجب می شود در حالت دوام نه باین معنی که موجب شود

دیگر

باطل

ما یجاب بلکه باین معنی که وجوب معلول باقی باشد بسبب بقاء وجوب علت
و اینجا نیز چنانست مصنف میگوید که آنچه درین موضع بخاطر می آید اینست مع هذا که
در و چیزی هست و گاه میشود که برای ارسطو احتجاج میکنند که وصول بآن حد لابد است
که موجب آن وصول در آن آن موجود باشد و طرف نزول تر لابد است که برای او
موجب آنی یا زمانی موجود شود و بهر تقدیر لابد است که میان ایشان زمانی باشد
که در و سکون شود و با صحاب ارسطو سوال کرده اند که هر سکون که فرض میکنند
برای تخلل میان آنین کمتر از و تیر کافی است زیرا که سکون منقسم است الی غیر
النهایه همچون حرکت جواب او آنست که تعین مقدار سکون بسبب موجب
رجوع است اگر موجب رجوع قوی است مقدار سکون اندک است و اگر ضعیف است
سکون بیشتر است و جواب خرد له آنست که وجوب سکون خرد له مستلزم باشد
سکون حجر را و در و استبعاد نیست همچون که وجوب عدم خلا مستلزم است
حرکت جسم ثقیل را بالا چنانکه در امثله سابقه گذشته است در فصل خلا و اما
میل امام رازی بمذهب افلاطون است مبحث ثانی آنست که حرکت
مستدیره طبیعیه نمی شود بلکه ارادیه است بچند وجه یکی آنست که مطلوب بالطبع
مهروب بالطبع نمی شود و در حرکت مستدیره هر نقطه که از و حرکت میشود همان
با و حرکتست پس اگر طبیعیه باشد لازم می آید که مطلوب بالطبع مهروب بالطبع
شود اگر سوال کنند که در حرکت مستقیمه که طبیعیه باشد جسم در و نقطه را مطلوب خود

و آنی باشد و معنی آن بابد است که مع

و آن چیزی باشد که زمان سکونست که بعد از
وصول می شود او زمان بقاء وصول نیست
زیرا که وصول آن است و بعد از ان آن وصول
نمی ماند تا که علت وجود علت بقا باشد و تعریف
تمام شود

میکند بحرکت وقتی که باو برسد بالطبع ازو مفارق میشود پس همان امحذور انجا
لازم شد جواب می گوییم که در حرکت مستقیمه نقطه که باو توجه می شود خواه بالقوه باشد
خواه بالفعل توجه بوی عین هرب از وی نیست بخلاف مستدیره دوم آنست که
طبیعت حرکت که می کند برای طلب کمال که فوت شده است میکند پس بر اقرب
طرق میشود که او مستقیمه است و حرکت مستدیره قسریه نیز نمیشود زیرا که قسریه
برخلاف طبیعه است وقتی که در و طبیعه نباشد قسریه نیز می شود پس متعین شد
که ارادیه شود اگر بگویند که حرکت ارادیه خود بر نهج واحد باقی نمی شود جواب می گوییم که
ممنوع است زیرا که اختیار واحد وقتی که مستمر شود فعل نیز بران نهج مستمر
می شود بطلمیوس گفته است که فاعل مختار وقتی که افضل را طلب کند میان
حرکت او و میان طبعی فرق نمی شود مبحث ثالث آنست که علت حدوث
حوادث بالذات حرکت مستدیره است زیرا که مبادی حوادث عنصریه
ممتنع است که باز عنصریه باشند اما نفس اجسام مبادی نمی شوند از ان سبب که چند
بار گذشت که اگر موثر جسمیت می شد لازم می شد که جمیع آثار متساویه بودی زیرا که
جسمیت امر واحد است و اما قوی جسمانیه نیز موثر نمی شود زیرا که قوت جسمانیه
یا ذات شعور است که او را قوه ارادیه می گویند و اختیاریه می گویند یا خود غیر
ذات شعور است و او یا طبیعیه است یا قسریه است و طبیعیه یا از ان
بسایط است همچون قوت ناریه یا از ان مرکبات است همچون جذب حدید

معناطیس را

معناطیس را و هیچ یکی نمی شاید که مبدا حدوث حوادث عنصریه باشد بالذات
اما اختیاریه زیرا که قوت اختیاریه را نسبت بدو طرف برابر است پس برای
ترجیح یک طرف مرجحی می باید که غیر اختیاری باشد تا که تسلسل نشود پس مبدا بالذات
نشود و اما طبیعیه نیز نشاید که مبدا حوادث باشد زیرا که طبیعیه که در بسایط هست
عمل نمیکند الا بملاقات اجسام متلاقیه خود بتباعد مایل اند پس لابد است که برای
تلاقی جامعی باشد که عنصری نباشد تا که تسلسل نشود پس مبادی اولیه نمی شوند و وقتی
که قوای بسیطه نشاید که مبدا باشند قوای مرکبه بطریق اولی مبادی نشوند
و قوای قسریه خود مستند اند بارادت یا بطبیعت پس مبادی حوادث
عنصریه غیر عنصریه باشد پس آن مبدا اگر حادث باشد محتاج می شود بمبدا دیگر
و نقل کلام می کنیم بروی پس این مبادی غیر متناهیه اگر مجتمعا موجود شوند علل و معلولات
غیر متناهیه ثابت شود بیک دفعه و اگر مجتمع نشوند پس سابق علت باشد بلاحق
و اگر آن مبدا غیر عنصری قدیم باشد اگر صدور حوادث از وی موقوف نباشد پس
قدم حادث لازم آید و اگر موقوف باشد پس اگر آن امور متغیره آنیه باشند
تسالی آنات لازم و اگر زمانیه باشند او خود حرکت غیر مستقیمه است زیرا که
مستقیمه بسکون منتهی می شود بسبب تناهی ابعاد پس حرکت مستدیره باشد که
دایما سابق علت معده باشد بلاحق مثال او در حرکت طبیعیه همچون که جسم ثقیل
بحدی نمیرسد از حدود مسافت الا که انتهای وی سبب میشود بحرکت او

بتغیر

او از وی بدیگر زیرا که بحدی دیگر گذشتن موقوف است برسیدن بوی پس هر سابق
تقریب میکند بلاحق و ارادیه نیز همچنان زیرا که ارادت ذهاب بمکه مثلا ارادت
کلیه است و او سبب است بحصول ارادت جزئیه که مرتبه است که هر یکی آن
ارادت کلیه را تقریب می کند یا بعدش و قائل را هست که بگوید که جایز است
که آن امر متغیر تصورات عقلیه باشد که برای حق تعالی باشد یا برای عقل باشد یا برای
نفس باشد چنانکه در مسئله حدوث گذشته است از جهة لازم که حرکت جسمانیه
باشد بحث رابع آنست که حرکت مستدیره اقدم است از حرکات خواه در این جهة کیف ظاهر
باشند و خواه در کم باشند زیرا که حدوث جمیع حرکات مستند است بوی پس علت
خود اقدم است و اشرفست از معلول و حرکت مستدیره را دیگر چهار شرف هست و از جمیع حرکات مستقیمه
که معلوم است بحث خامس آنست که در جسم واحد میل حرکت مستقیمه و میل حرکت
مستدیره در یک حالت موجود نمی شود زیرا که مستقیمه و مستدیره مجتمع شدن جایز
نیست از آن سبب که مستقیمه متوجه است بجهتی و مستدیره منصرفست از آن
جهت و حالت متوسطه که میان حرکت مستقیمه و مستدیره باشد خود ممکن
الحصول نیست زیرا که این هر دو قابل اشتداد و انتقاص نیستند که از امتزاج
ایشان حالت متوسطه شود و بعضی می گویند که میل واحد تقاضای حرکت
مستقیمه می کند وقتی که جسم از مکانش خارج باشد و میل دیگر تقاضای حرکت
مستدیره می کند وقتی که در مکان خود باشد چنانکه امام گفته است در ملخص بعد

ازان

ازان از حرکت مستقیمه و حرکت مستدیره و حرکت کوکبیه مرکب میشود بحیثیتی که یکی
از دیگر در حس متمیز نشود تقسیم سادس آنست که حرکت یا بالذات است و او یا
طبیعیه است یا قسریه است یا ارادیه است یا خود بالعرض است زیرا که حرکت
اگر در نفس موصوف بالحرکه که متحرک است موجود باشد متحرک بالذات است و اگر در جسم آخر
باشد که او مقارن است باین جسم متحرک بالعرض است همچون کسی که در کشتی بس صح
نشسته باشد و کشتی که حرکت می کند آن کس نیز بالعرض حرکت می کند
و حرکت ذاتیه از آن سبب می باشد که قوتی میشود در متحرک چنان که در مباحث
قوت گذشته است پس آن قوت اگر از خارج مستفاد شود آن حرکت را حرکت
قسریه می گویند و اگر در نفس متحرک باشد که از خارج مستفاد نشود اگر مقارن باشد
بشعور آن چیزی که از و صادر میشود او را ارادیه می گویند و الا طبیعیه می گویند و در او
ابحاث هست بحث اول آنست که طبیعت از آن سبب موجب حرکت
میشود که حالت غیر ملایمه حاصل میشود برای جسم که طبیعت تقاضا می کند که آن
جسم را بحالت طبیعیه رد کند اما در این همچون حرکت سنگی که ببالا انداخته باشند
و در کیف همچون آبی که گرم کرده باشند و در کم همچون ذبولی که بسبب مرضی حاصل
شده باشد و حرکت دایم میشود بدوام آن حالت و مختلف میشود بحسب قرب
و بعد از حالت مطلوبه پس وقتی که جسم بآن حالت مطلوبه برسد آن طلب باطل
می شود پس حرکت برای آنست که بگریزد از حالت غیر طبیعیه و الا که گریختن

حصول کرده بحالت طبیعیه
خواهی آنست که

از و بیک جانب اولی نمی شود از جانب دیگر بحث ثانی که در حرکت قسریه است
اما در این واو گاه میشود که مضاد میشود بحرکت طبیعیه همچون حرکت حجر بیالا و گاه
می باشد که همان بطبیعت مخالف می شود اما مضاد نمی شود همچون حرکت حجر در روی
زمین و گاه می باشد که بسبب جذب می باشد و گاه بسبب دفع می باشد و اما خیزی را
برداشتن بحرکت عرضیه اشبه است و چیزی را که بقسر بگیرد دانند حرکتش مرکب است
از جذب و دفع و گاه می شود که از تعارض حرکتین میشود همچون سبیکه که بگدازد
حرارت بیالای کشد و برودت بزیری کشد و از تعارض هر دو حرکت دوریه
حاصل میشود و در حرجه گاه میشود که بدو سبب خارجی میشود و گاه میشود که
از میل طبیعی میشود که مقارن جذب میشود یا مقارن دفع میشود همچون کره که
از بالا بزیر بیندازند و اما در کم همچون زیاده در عظم که از سبب اورام و سمن
عارض باشد و در تخلخل همچون هوایی که منبسط میشود در قاروره بسبب آن که
بنفس بکشند و بنقصان در ذبولی که از خشکی باشد و اما ذبولی که از پیری باشد
اگر بطبیعت عالم قیاس کنند طبیعی می باشد و بقیاس بآن شخص خارجست از
طبیعی و اما در کیف همچون استحالت غیر طبیعیه و در حال و ملکه همچون مرض بحرانی
و صحت بحرانیه و در انفعالیات و انفعالات همچون گرم کردن آب و اما در
وضع همچون انحناء چوب که مستقیم باشد بقسر و این جمله حرکات قسریه اند
و اما کون و فساد که یک ماده از صورتی بصورتی شدن است گاه می باشد که طبیعی

همچون

میشود همچون حدوث جنین در شکم مادر و موتی که بعد از پیری باشد و گاه میشود
که قسری می شود همچون که آتش زنه آتش پیدا کنند و همچون موتی که بسبب قتل باشد
بحث ثالث آنست که حرکت قسریه بسیطی نمی شود که هیچ در متحرک موجود نشود
همچون دفع و جذبی که از خارج شود تا مادام که در متحرک بسبب او قوتی نباشد بمجرد
آن دفع و جذب حرکت نمی شود زیرا که بعد از مفارقت قاسر اگر آن دفع
و جذب باقی نباشند حال اینست که حرکت باقی پس حرکت را علت دیگر باشد
غیر از ایشان و اگر ایشان باقی باشند ایشان نیز محتاج علت اند همچون
حرکت پس نقل کلام می کنیم بعلت ایشان پس معلوم شد که حرکت قسریه
بسیطی میشود که موجود باشد در نفس متحرک و او باقی می ماید تا بآخر حرکت زیرا
که اگر باقی نباشد چنان که قاسر حرکتی افاده کند و آن حرکت حرکتی دیگر افاده
کند تا بآخر این محال است زیرا که علت بمعلول مجتمع می باید حرکت خود
بحرکت دیگر مجتمع نمی شود پس از قاسر قوتی حاصل باشد در ذات متحرک که
بسبب او بجهت مخصوصه حرکت کند و آن قوت باقی باشد تا بآخر حرکت
لکن بسبب مصادمت مخروق که او هواست در حجری که ببالا بیندازند
ضعف او زیاده میشود تا بآن حد که طبیعت بروی غالب شود پس جسم
بزیر حرکت کند و مختار اکثر حکما اینست و اما بهر یکی از احتمالات ثلث
اول طایفه قایل شده اند یعنی بعضی گفته اند که بسبب رفع است و بعضی

گفته اند که بسبب جذب است و بعضی گفته اند که باین طریقه است که یک
حرکت موجب میشود حرکت دیگر را تا بآخر و طایفه اولی می گویند که هوایی که
پیش آن متحرک هست بر پس او حرکت می کند و آن متحرک را بعنف دفع
می کند و طایفه ثانیه گفته اند که قاسر هوا را و حجر را بهم دفع می کند لیکن هوا
بسبب لطافت اندفاع هوا زودتر میشود پس جسمی که در ان هوا موضوع است
باو کشیده میشود بعد از ان بجهت ارحکما شکی ایراد کرده اند و او آنست
که اگر قاسر افادهٔ قوت می کرد کمال فعل او قبل از این بیست که در ابتدا بودی حال
اینست که در وسط است جواب او آنست که بیان شده است در ماسبق
که سبب اشتداد حرکت قسریه در وسط جیست و امام شکی دیگر ایراد کرده است
و او آنست که آن قوت که از قاسر می آید ضعیف کشتن خود جایز نیست
زیرا که بیان کرده ایم که میل واحد قابل شدت و نقصان نیست پس وقتی
که ضعیف نباشد واجب می شود که باقی باشد پس حجر هیچ بزیر نیاید
باز امام خود ازین اشکال جواب داده است که هوا پیش آن حجر
متلبد و متراکم میشود بحیثیتی که بآسانی منخرق نمی شود از ان سبب حجر باز
رجوع می کند بحث رابع آنست که اکثرون تجویز می کنند که جسم واحد
بدو جهت متحرک شود همچون مورجه که بر سر آسیا بخلاف جهت سنگ
حرکت می کند و در او اشکال هست زیرا که توجه بجهتی تقاصا می کند که در ان

جهت

جهت حاصل شود و جسم واحد در زمان واحد در دو جهت حاصل شدن محال است
و از قوت این اشکالست که بعضی گفته اند که حرکت یومیه از ان آسمان
نیست بلکه حرکت فلک همان حرکت کواکب است بجهات خود و این
حرکت یومیه از ان زمین است گفته اند اگرچه که بیان خواهد شدن که این مذهب
باطل است بحث خامس آنست که هر جسم که در مبداء میل حرکت نباشد قابل
میل قسری می شود و شیخ احتجاج کرده است بر وی که اگر چنان جسم بقسر حرکت کند
در زمان معین مقدار مسافت معینه پس جسم دیگر فرض می کنیم که در وی فی الجمله
میلی هست و ممانعتی هست و مثل آن قوت قسریه در ان مسافت که حرکت
می کند شک نیست که زمان او زیاده می شود از زمان اول زیرا که حرکت مع
الممانع همچون حرکت بلا ممانع خود نیست و میان دو زمان نسبتی هست
فرض کنیم که بعشریت است و جسم دیگر فرض می کنیم که میل او از میل اول ضعیفتر است
حتی که عشر او است و او تر بآن قوت قسریه که حرکت کند می باید که زمان
او عشر زمان حرکت ذی المیل الاول باشد و زمان حرکت عدیم المیل نیز
عشر زمان ذی المیل الاول بود پس حرکت مع المعاوق همچون حرکت
لا معه باشد و اگر جسم دیگر فرض کنیم که میل او نصف عشر میل اول باشد
پس حرکت مع المعاوق اسرع باشد از حرکت لا مع المعاوق و این فرضها که
میکنیم خود ممکن است زیرا که زمان قابل قسمت است ابدا و همچنان معاوقه نیز

و دفع از ظاهر است که در حرکت ثانی
بدو جهت مردود حرکت ذاتیه نیستند
و استحاله در وی است ۱۲ ح

قابل قسمت است ایدا اما این حجت نزدیک است بآن که در مسئله خلا ذکر کرده شده است
وجوابی که باو وارد است باین نیز وارد است حجت دوم برین مدعی آنست
که البته هر جسم طبیعی را امکانی هست که تقاضا می کند بسبب قوتی که در وهست
زیاده بر جسمیت که وقتی که ازان مکان بیرون شود آن قوت باز بآن مکان
اعاده کند پس در هر جسم مبداء حرکت بوده است فصل رابع در زمان است
ودر و مباحث هست مبحث اول آنست که بالضروره می دانیم که وقت ماضی
هست و وقت مستقبل هست اگرچه که از وجودتیش غافل باشیم بعد
ازان بعضی گفتند که اگر زمان موجود باشد در اعیان پس منقضی و متجدد شود
والا که یوم طوفان همان امروز باشد پس چیزی که در یوم طوفان حادث شد لازم
باشد که امروز حادث شود تالی خود باطل است زیرا که لازم میشود که اجزاء
مفروضه زمان متعاقبه شود پس صحیح باشد که بگویند که هر یکی این دم حادث
شد با پیشتر یا پستر حادث شد لکن پیش و پس شدن و این دم شدن خود بسبب
زمان است پس لازم باشد که زمان را زمانی دیگر شود الی غیر النهایه این خود باطل است
ودیگر آنکه آن اجزاء زمان اگر حاضر باشند پس منقسم نباشند والا اگر
منقسم شوند پس حاضر بتمامه حاضر نباشد بلکه بعض جزء باشد که حاضر باشد و خود
خلف است پس وقتی که منقسم زمان مرکب باشد از آنات متتالیه
واگر هیچ جزء از زمان حاضر نباشد پس ماضی و مستقبل نباشد زیرا که ماضی آنست

منقضی

باشد

که حاضر

که حاضر بود و گذشت مستقبل آنست که حاضر خواهد شد پس زمان موجود نباشد
ومبتنی زمان احتجاج می کنند که وقتی که دو حرکت فرض کنیم بر مقداری از سرعت در
مسافت معینه که معا ابتدا کنند و معا ترک کنند پس ان مردو مسافت را معا
قطع می کنند واگر ابتدا معا نباشد اما ترک معا باشد ثانیه اقل قطع می کند از
اولی واگر چنانکه بایشان یک حرکت بطیه نیز بهم ابتدا کرده باشد و بهم ترک
کرده باشد بطیه اقل قطع می کند از سریعه پس میان ابتدا سریعه اولی ومیان
ترک او امکان قطع مسافت معینه باشد بسرعت معینه وامکان قطع
اقل باشد ببطوء معین ومیان ابتداء سریعه ثانیه وترک او امکانی باشد
اقل از امکان اول بآن سرعت پس این امکانات قابل زیاده ونقصان
بوده است پس امر وجودی بوده است که متقدر باشد و قابل است
که بگویند که زمان خود منقضی است معا موجود نمی شود پس بروی حکم کردن زیاده
ونقصان صحیح نیست واگر صحیح باشد از امور فرضیه میشود و بوجودتیش
دلالت نمی کند ودیگر آنکه این دلیل منقوض است بنفس زمان که میان ابتداء
هر زمان وما قبلش امکانی هست که بآن مقدار واسع میشود و باکثر ازوی
نمی شود وامکان دیگر هست که اقل است ازوی که بآن مقدار واسع نمی شود
وباعظم نیز واسع نمی شود وسعت آن مقدار پر می شود پس برای زمان زمان
دیگر باشد اگر بگویند که این زمان ثانی که می گویید امر اعتباری است می گوییم

وباصغر از وی پر نمی شود

بعینه

که زمان اول نیز چنین بود پس او نیز اعتباری باشد و احتجاج دیگر کرده اند که ما می دانیم که
بالضروره که آب پیش از این است و این قبلیت خود نفس وجود آب نیست
و نفس عدم این نیست بلکه بر ایشان زیاده است و عدمی تر نیست زیرا که
نقیض اولا قبلیت است که عدمی است پس او ثبوتی باشد پس ثبوت او یا در
ذهن باشد فقط همچون که خمسه را زوج فرض کنند اینچنین خود نیست پس فرضی
محض نبوده است پس در خارج باشد و بنفس خود قایم نیست زیرا که نسبت است
پس بمحلی قایم شود و هر چیز خود قابل این نسبت نیست پس چیزی می باید که بالذات
قابل قبلیت و بعدیت باشد و محال است که آن چنین چیز قار الذات باشد
پس منقضی است او نیز یا حرکت باشد او خود باطل است زیرا که حرکتی که قبل است
ممکن است که بعد حاصل شود و بالعکس پس مغایر باشد بحرکت و او زمان است
و قایل را هست که بگوید که قبلیت و بعدیت خود از امور اضافیه اند و این هر دو
خود معامی باید پس قبلیت ببعدیت مع باشند دیگر آنکه اگر قبلیت وجودی
باشد او نیز نسبت بغیر یا قبل باشد یا بعد یا مع باشد و تسلسل لازم آید بعد
از آن این تقاضا می کند که برای زمان زمان دیگر شود چنان که گذشت
زیرا که بعض اجزاء زمان مقدم است بر بعض و شیخ از شبهه که نفاة زمان
بوی تمسک کرده بودند که اگر زمان حاضر موجود نشود ماضی و مستقبل نیز موجود
نمی شود گفته بودند جواب داده است که از عدم وجود زمان در حاضر و ماضی

باشد

المستقبل

و مستقبل لازم نمی آید که مطلقا موجود نباشد زیرا که از عدم خاص عدم عام
لازم نمی آید و شیخ در آن سخن که حرکات ماضیه غیر متناهی باشد گفته است
که اگر مراد آنست که این امور موجوده است و بعدم تناهی موصوف است این
کاذب است زیرا که این مجموع را وجود نیست در ماضی و در حال و در استقبال
پس برای او هیچ وجودی نباشد و مصنف می گوید که میان دو سخن شیخ
تناقض هست و آن سخن که گفت که از عدم خاص عدم عام لازم نیست ضعیف است
زیرا که وقتی که عام منحصر باشد در اموری که هر یکی از او اخص است پس از عدم آن
امور بالکلیه عدم آن عام لازم می آید و جواب آن شبهه آنست که بعینه این شبهه
در حرکت نیز می آید چنانکه از زیتون نقل کرده شد مع هذا که قطع می کنیم که حرکت
امر موجود است و تحقیق آنست که زمان مطابق است بحرکت و حرکت بمعنی
القطع را خود وجود نیست در خارج و بمعنی التوسط خود موجود است از اول مسافت
تا آخر همچنان زمانی که منطبق است بحرکت بمعنی القطع موجود نیست و آن که منطبق است
بحرکت بمعنی التوسط موجود است و مراد از وجود زمان آن آنست که موجود است
و باستمرارش زمان حاصل میشود و آن موجود است دایما مبحث ثانی
در ماهیت زمان است و در و چهار مذهب هست بعضی می گویند که ماهیت او
آنست که چیزی است که موجود است و جسم و جسمانی نیست بذات خود قایم است
و واجب الوجود است مذهب دوم آنست که زمان فلک معدل النهار است

مذهب سوم آنست که حرکت معدل النهار است مذهب چهارم آنست که عرض است
که مقدار حرکتست و او مذهب ارسطو است و اختیار متاخرین است بر مذهب
اول احتجاج می کنند که زمان موجود است و وقتی که عدم او فرض کنند از مجرد عدم او
محال لازم می آید اما بیان صغری آنست که هر احد بالضروره می داند که خود پیش
ازین موجود نبود و الآن موجود است و تصدیق خود مسبوق است بتصور پس
تصور آن و قبل و بعد ضروری باشد و اما بیان کبری آنست که هر چیزی که موجود باشد
و بعد از ان معدوم باشد عدم او بعد از وجود او می شود بالزمان پس زمان بعد از عدم خود
موجود باشد این خود محال است پس زمان موجودی باشد که از فرض عدم او محال لازم
می آید پس واجب بالذات باشد و بمذهب دوم احتجاج کرده اند که فلک معدل
النهار بجمیع حوادث محیط است و زمان نیز همچنان محیط است پس فلک همان
زمان باشد و این استدلال است بدو موجبه در شکل ثانی و او منتج نیست زیرا که
شرط اختلاف مقدمتین است در ایجاب و سلب و بمذهب ثالث نیز همچون
احتجاج مذهب دوم کرده اند و بمذهب رابع احتجاج کرده اند که زمان قابل مساواة احتجاج
و تفاوتست چنانکه بیان کرده شد پس کم باشد کم منفصل خود نیست و الا که بوحدات
میرسید و قابل نمی بود که ابدا منقسم شود پس متصل باشد و قار الذات نیست
و الا که امروز همان نفس امس باشد و نفس غد باشد پس غیر قار الذات باشد
و اجزای وی بر تقضی میشود هر چیزی که چنان باشد او را ماده می باشد بعد از ان زمان

مقدار

مقدار ماده مسافت نمیشود زیرا که گاه میشود که دو چیز که درین مقدار مختلف باشند در مسافت
متساوین می باشند و گاه بالعکس می باشند و مقدار ماده متحرک نیز نمی شود و الا که حجم
جسمی که حرکتش ابطا باشد اکبر باشد زیرا که این مقدار در وی اعظم است پس مقدار
باشد هیئت غیر قاره را زیرا که اگر مقدار هیئت قاره باشد خود نیز قار می شود و هیئت
غیر قاره خود حرکتست پس زمان مقدار حرکت باشد و نفس سرعت حرکت و بطوء نیست حرکت
زیرا که جزء حرکت مساوی است بکلش در سرعت و بطوء اما مخالف است در این
مقدار پس زمان مقدار حرکت باشد و مغایر باشد بسرعت آن حرکت و ببطوئش نیز
و مطلوب آنست جواب طایفه اول آنست که چیزی که منقضی شود ممتنع است
که واجب الوجود شود و بآن طایفه که زمان مقدار حرکت است می گویند می توان
ایراد کردن که اگر فرض کنند که حرکت بالکلیه معدوم شود عدم او بعد از وجود می شود
ببعدیت زمانیه و چیزی که معدوم شود مقدار او چگونه متحقق شود و دلیل دوم بر
ابطال مقدار حرکت اگر مراد حرکت بمعنی القطع باشد که زمان مقدار او شود او خود
موجود نیست و اگر بمعنی التوسط شود او خود زمانی نیست بلکه آنی است و دلیل
سوم آنست که ما بالضروره می دانیم که حرکت یومیه بجمیع صفاتش درین روز موجود است
پس اگر این روز نیز از صفات او باشد که مقدار او شود پس خود در خود موجود شود و
دلیل چهارم آنست که عدم زمان بعد از وجودش ممتنع بالذات است پس اگر
صفت حرکت باشد پس حرکت شرط باشد بوجود چیزی که عدمش ممتنع بالذات است

پس عدم حرکت نیز ممتنع بالذات باشد پس حرکت واجب بالذات باشد و از محل
مستغنی باشد و دلیل پنجم آنست که حق تعالی پیش ازین وقت موجود بود و بعد ازین
نیز موجود خواهد شدن و باین وقت معیت نیز دارد و همچنان اجسام باقیه است و
اعراض نیز باقیه است پس اضافت این چیزها بزمان همچون حرکت است باو
پس زمان از عوارض حرکت شدن اولی نیست از آنکه از عوارض این چیزها
باشد و آن طایفه جواب می دهند از ایراد اول که عدم حرکت را فرض کردن
بعد از وجود حرکت همچون فرض عدم زمان میشود بعد از وجودش یعنی که بعدیت
عدم زمان را که فرض کنیم زمان دیگر تقاضا نمی کند بعدیت عدم حرکت نیز چنان
باشد و از دوم آنست که مراد از وجود زمان وجود آن سیال است که بسیلان او
زمان حاصل میشود و از سوم آنست که حرکت یومیه بجمیع صفات این وقت
موجود است گفتن همچنان است که میگویند که این روز درین روز موجود است
و فردا موجود نیست و انجا لازم نمی آید که چیزی بنفس خود ظرف باشد و از چهارم
آنست که لازم آن باشد که حرکت ممتنع العدم باشد لغیره پس واجب بالغیر
باشد نه واجب بالذات و از پنجم آنست که چون بر زمان قایم شد بر این که
زمان حرکتست پس از عوارض حرکت شدن اولی میشود مبحث ثالث
آنست که مشاؤن اتفاق کرده اند که زمان را ابتدا نیست و احتجاج کردند به پنج
وجه یکی آنکه اگر برای زمان اول بودی عدمش پیش از وجودش می شد و این قبلیت

اضافت

مقدار

نفس

نفس عدم نیست زیرا که عدم سابق همچون عدم لاحق است پس امر زاید باشد و
سلب محض نیست چنانکه مرا را گذشته است پس امر ثبوتی باشد و جوهر خود نیست که
قایم بذات خود باشد پس او را موضوعی می باید که قدیم شود و الا که پیش از هر حادث
حادثی دیگر شود و این حوادث خود همه آنی نیستند و الا که تتالی آنات شود پس
زمانی باشند و قدم زمان نیز لازم باشد دوم آنست که حق تعالی خود سابق است
از عالم و سبقت خود بدون الزمان نمی شود و این سبقت خود دایما حاصل است پس
زمان دایما موجود باشد سوم آنست که اگر زمان حادث باشد ممکن است که
پیش از حدوث عالم حرکتی فرض کنند که تا ابتداء عالم بده دوره برسد و حرکتی دیگر
که از و بیشتر باشد یا خود کمتر باشد پس پیش از ابتداء عالم امتدادی حاصل شد که قابل
زیاده و نقصانست که او زمانست چهارم آنکه اگر زمان حادث شود پس حین
عدمش متمیز شود از حین وجودش و آن حین خود قابل زیاده و نقصان است
پس زمان پیش از وجود خود موجود شود پنجم آنست که معنای این که نبود بعد از ان
شد آنست که در زمانی حاصل نبود بعد از ان حاصل شد و الا اگر مجرد نبودی تقاضای
حدوث کند باری تعالی حادث باشد زیرا که در عدم نبود و ملیون اعتراض میکنند
بر احتجاج اول که لازم که قبلیت امر ثبوتی باشد و سند این منع تکرار ذکر کرده شد
و انجا وجه دیگر زیاده می گوییم که تقدم عدم عالم بر وجودش همچون تقدم اجزاء زمان است
بعضی بر بعضی و او خود زمانی نیست و الا که تسلسل می آید اگر سوال کنند که معنای

معنای تقدم بعض جزء بر بعض آنست که این جزء موجود نبود بآن جزء این خود همان
تقدم زمانی است جواب می گوییم که این تقدم و تأخر و معیت که در میان اجزاء
زمان هست از اقسام تقدم و تأخر و معیت که گذشته است نیست زیرا که از سایر اقسام
خود نیست و زمانی نیز نیست زیرا که زمانی را معنی آن بود که معدم در زمانی باشد
که متأخر آنجا نشود و این خود متحقق نیست پس معلوم شد که نوعی دیگر بوده است
غیر از انواع مذکوره پس میان عدم زمان و وجودش نیز همچنان تقدم حاصل
شود و جواب احتجاج دوم نیز همین است و از احتجاج سوم آنست که از لحوق امکانات
متساویه یا متفاوته وجود زمان لازم نمی آید و از احتجاج چهارم آنست که آن احتجاج
جاری میشود در حدوث هر جزء از اجزاء زمان پس لازم باشد که هیچ جزء حادث
نباشد مصنف میگوید که در اینجا نظر هست وجه نظر آن باشد که در اجزای زمان
جاری نیست زیرا که پیشتر از هر جزء زمانی هست که عدم آن جزء در آن زمان باشد
و محذور نیاید و از احتجاج پنجم آنست که در زمان اول نبود گفتن تقاضای آن نمیکند
که زمان مغایر باشد و ملیتون احتجاج کرده اند که موثر در عالم فاعل مختار است
چنانکه بادله اثبات کرده شد و فعل فاعل مختار خود حادث است باتفاق حکما
و ملیتون و دیگر آنکه هر حادث مسبوقست بعدم پس عدمات حوادث همه ازلیه
باشند پس اگر در ازل چیزی موجود شود از حوادث لازم میشود که وجود و عدم
هر دو مجتمع شوند و اگر در ازل هیچ حادث موجود نشود پس حوادث لا اول باشند

ومنقطع

ومنقطع شوند مصنف می گوید که این مغالطه ایست که در بعض کتب باو تنبیه
کرده ایم می گوید و حل او این باشد که معنای ازلیت حوادث آن نیست که حادث
واحد در ازل موجود شود تا که وجود و عدم مجتمع باشند بلکه آنست که هر حادث
مسبوقست بحادث دیگر الی غیر النهایه مبحث رابع آنست که هر زمان منقسم است
زیرا که در و حرکت هست که مطبق است بمسافت منقسمه پس انقسام او لازم باشد
مبحث خامس آنست که لفظ آن را در مباحث زمان بدو معنی اطلاق می کنند
یکی آنست که بر زمان مفرغ میشود و آنست که وقتی که زمان موجود باشد و در و
نهایت فرض کنند آن نهایت که حد مشترکست طرف میشود بآن زمان
وحصول این و آن یا بالعرض است یا خود بسبب اختلاف عرضین است
زیرا که متصل واحد است انقسام بالفعل نیست و در عدم این آن اشکال هست
زیرا که عدمش بتدریج خود ممکن نیست زیرا که منقسم نیست که اجزایش بتدریج
زایل شود پس دفعی باشد و تالی آن وجود و آن عدم لازم می آید و جواب او
آنست که عدم این آن در آن نیست بلکه در جمیع زمانست که بعد از وست
و برای آن زمان خود ابتدایی نیست که او آن دیگر باشد تا که تالی آنات لازم
آید بلکه همان آن اول است و معنای دوم آنست که وجود زمان بر وی مفرغ
می شود و دانسته که زمان و حرکت و مسافت همه بیکدیگر متطابق اند و آنچه
از حرکت موجود می شود همان توسط میان مبدا و منتهی و آن توسط سبب

این اشکال در آن دوم است بود ۱۲

است

سیلان واستمرار خود حرکت بمعنی القطع می سازد همچون نقطه که اگر سیال
شود خط می سازد پس آن که از زمان موجود می شود آن آنست که بسیلانش زمان
حاصل شود **کتاب ثالث** ۳ در جواهر است و در و فنون هست
فن اول در جواهر جسمانیه است و در و ابواب هست **باب** اول در تحقیق جوهر
جسم است یعنی در تحقیق حقیقت جسم است و در و ابحاث هست **بحث** اول آنست
که جسم را متاخرین تعریف کرده اند که آن چیز است که ممکن باشد که در و ابعاد ثلثه
فرض کنند که متقاطعه باشند بر زوایای قایمه و مراد ایشان از امکان امکان عام است
پس متناول باشد بآن جسمی که در و ابعاد باشد بالفعل و انجان شدن واجب شود
همچون افلاک یا خود حاصل باشد همچون عناصر و بآن جسمی که در او بالفعل ابعاد نباشد
همچون کره مصمته که اندرونش همه متصل واحد باشد و بر این تعریف سکون هست
یکی آنکه تعریف شیء است بما هو اخفی زیرا که هر کسی میداند که معنای جسم چیست
و معنای حجم و معنای متحیز چیست اگرچه که بخاطرش نیاید که معنای زاویه و قایمه
چه چیز است دوم آنست که این تعریف هیولی است زیرا که صورت از
قابل ابعاد جزء نمی شود زیرا که شیء واحد هم قابل هم فاعل نمیشود و صورت خود آنست
که شیء با و بالفعل میشود پس قابل فرض ابعاد ثلثه همان هیولی باشد غایتش این باشد
که قبول هیولی مشروط باشد باین که صورت حلول کند در او لیکن جسم خود هیولی
نیست بشرط حلول الصورة بل مرکبست از هیولی و صورت و میان دو معنی

تعریف ص

خود فرق

خود فرق ظاهر است و امام رازی می گوید که ازین شکوک ممکن است که متکلف
جواب بدهند اما اولی آنست که بگویند که تصور جسم بدیهی است زیرا که هر کسی
میداند از جسم آن قدر که حجم است و متحیز است و تمیز می کند میان او و میان آن که
چنان نباشد اما آنکه جسم را مرکب از اجزاء لایتجزی می گیرد جسم را بمتحیز تفسیر نمیکند
زیرا که جزء لایتجزی نیز متحیز است بلکه بمرکب از دو جزء لایتجزی تفسیر میکند
و بر آن تقدیر بحث لغوی میشود **بحث** ثانی در جزء لایتجزی است جسمی که مرکب است
از اجسام مختلفة الطبایع اجزای او بالفعل حاصل است و متناهی است و جسم
بسیط همچون ماء واحد که قابل انقسام است پس انقسام ممکنه در وی همه
در وی حاصل باشند یا نه و بهر تقدیر یا متناهی باشند یا غیر متناهی پس چهار قسم
شد که هر یکی مذهب یک طایفه است اول آنست که آن اجزا همه حاصل باشند
بالفعل و متناهی باشند و هیچ یکی از آن اجزا قابل قسمت نباشد بهیچ وجه و این
مذهب متکلمین است دوم آنکه اجزا همه حاصل باشند بالفعل و غیر متناهی باشند
و این مذهب نظام است سوم آنکه اجزاء بالفعل نباشد بلکه بالقوه باشند
و متناهی باشند و او مذهب شهرستانی است چهارم آنکه اجزاء بالفعل نباشند و غیر
متناهی باشند و این مذهب ارسطو و اتباع او است و معنای این که قابل
قسمتست الی غیر النهایه آنست که قسمت در و بحدی نمی رسد که بعد از و قابل نباشد
و در اثبات او طرق هست **طریق** اول آنست که بمماسه متعلق باشد و او سه وجه است

یکی این که اگر سه جزء فرض کنیم که بیکدیگر متماس شوند پس وسط ملاقی میشود بآن جزء که
در میانش هست بچیزی که مغایر شود بآن چیز که با و ملاقی میشود بآن جزء که در یسارش
هست بالضروره پس این خود موجب تجزیه است دوم آنکه خطی فرض میکنیم از
سه جزو بر دو طرف او دو جزوی دیگر می نهیم و ممکن است که آن دو جزء بجهت یکدیگر
حرکت کنند در زمان واحد زیرا که وسط خالی است و برایشان حرکت ممکن است
پس وقتی که هر دو حرکت کنند بالضروره در وسط متلاقی می شوند و اجزاء منقسم می شوند
سوم آنست که وقتی که خطی فرض کنیم از چهار جزء و بر جزوی که در طرف راست است
جزء دیگر بنهیم و بر جزوی که در طرف یسار است جزء دیگر بنهیم پس وقتی که هر دو حرکت
کنند لابد است که بیکدیگر برابر شوند و او در آن موضع که ثانی و ثالث بهم متصل
می شوند واقع میشود و لازم می آید که همه متجزی باشند **طریق** ثانی آنست که بحرکت
متعلق باشد و نیز بسه وجه است یکی آنکه وقتی که خطی باشد از دو جزو و یک جزء بر سر آن
خط حرکت کند از یک جزء بجزء دیگر پس حرکت او یا در آن وقت می شود که ملاقی
باشد بتمام جزء اول و آن وقت خود حرکت نیست یا خود آن وقت باشد که
ملاقی باشد بتمام جزء ثانی و آن وقت نیز حرکت منتهی شده است حرکت نیست
پس معلوم شد که حرکت در میان تمام هر دو است و تجزیه لازم است دوم آنست که
بطوء حرکت از تحلل سکنات نیست چنان که گذشت در باب حرکت پس هر بار که سه
الحرکه یک جزء قطع کند اگر بطی الحرکه نیز یک جزء یا اکثر قطع کند پس بطی نباشد بلکه سریع یا اسرع

باشد

باشد و اگر اقل قطع کند پس متجزی شود یا خود می گوییم که هر بار که بطی الحرکه یک جزء قطع کند
سریع الحرکه نیز یا جزء قطع کند یا اقل از جزء و یا اکثر از جزء و در قطع اقل مطلوب
حاصل است و قطع جزء و قطع اکثر خود محال است سوم آنست که سنگ آسیا را
دو طوق هست یکی عظیم و یکی صغیر پس وقتی که طوق عظیم جزئی قطع کند اگر طوق صغیر
نیز جزء قطع کند پس برابر باشند چنان خود نیست و اگر اقل از جزء قطع کند مطلوب
حاصل میشود و اگر زمانی ساکن شود بعد از آن حرکت کند تفکک و تفرق اجزاء
سنگ لازم می آید مشاهده خود او را تکذیب می کند **طریق ثالث** آنست
که بمسامته متعلق باشد و این پنج وجه است یکی آنست که صفحه که مرکب باشد
از اجزاء لا تتجزی وقتی که آفتاب بر یک روی او پرتو بیندازد آن روی مضی میشود و روی
دیگر نمی شود پس دلالت کرد که او دو جزء بوده است دوم آنکه چوبی را که در زمین
بنشانند در وقت طلوع آفتاب از و سایه می افتد که مادام که آفتاب مرتفع می شود
آن سایه کم میشود پس وقتی که آفتاب یک جزء مرتفع شود اگر از سایه نیز یک جزء
منتقص باشد پس طول سایه مثل مدار آفتاب باشد چنان خود نیست و اگر از
جزء کم باشد مطلوب حاصل باشد سوم آنست که سایه جسم در سالی گاه می باشد که
دو برابر آن جسم پس از سایه آن مقدار که برابر آن جسم باشد سایه نصف آن جسم است
پس جسمی که اجزای او وتر است ظل او جفت می باشد و از و واجب میشود
که یک جزء منتصف باشد چهارم آنست که جاهی که عمق او صد ذراع باشد و

ودر وسط او جوبی را محکم کرده باشند و باو ریسمانی بسته باشند که در طرف او دلوی باشد
که بزیر چاه برسد و بریسمانی دیگر که مقدارش پنجاه ذراع باشد قلابی بسته باشند و
آن قلاب را در طرف آن ریسمان اول کرده باشند بعد از ان ریسمان قلاب را
بکشند پس دلو و قلاب هر دو بطرف بالای چاه بهم می رسند مع هذا که دلو
صد ذراع مسافت قطع کرد و قلاب پنجاه ذراع قطع کرد و این تقاضا می کند که هر
جزء حرکت و مسافت و زمان متجزی شوند چنانکه گذشت پنجم آنست که وقتی که
کشتی بجانبی حرکت کند و کسی در ان کشتی بجانب دیگر حرکت کند اگر ان کس یک جزء
حرکت کند در ان زمان که کشتی بخلاف جهت این یک جزء حرکت کرد پس زاید بدل ناقص
می شود و آن کس هیچ از ان مکان زایل نمی شود همچون وقوف کواکب متحیره
و اگر از یک جزء زیاده حرکت کند تا که از ان مکان انتقال کند پس زمان حرکت و
مسافت هر سه منقسم باشند و این وجوه را زیاده تعلق بحرکتست اگرچه که بمسافه
تر تعلق دارد **طریق رابع** آنست که باشکال متعلق باشد و او ده وجه است
یکی آنست که جزء متناهی است پس متشکل باشد که او را حد واحد یا خود حدود احاطه
می کند اگر حد واحد احاطه کند کره می باشد پس اگر اجزاء لا تجزی کرها باشد
وقتی که بیکدیگر منضم شوند میان ایشان فرجه ها می ماند که از کره اصغر است
پس از و نفی جزء لازم می آید و اگر حدود احاطه کند انقسام لازم می آید او خود ظاهر است
دوم آنست اگر جزء ثابت باشد دایره ممتنع می شود زیرا که خطی که مرکب باشد از اجزاء

پس

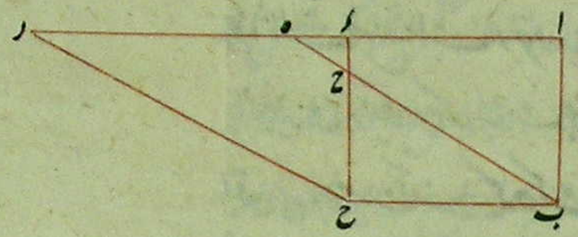
لا تجزی

لا تجزی ممکن نیست که دایره شود زیرا که اگر دایره کنند شش اگر خطوط مرشان متلاقی باشد
چنانکه بواطن ایشان متلاقی است پس وقتی که دایره دیگر را ورا احاطه کند حکم آن
دایره تر همان می شود پس دایره محیط همچون دایره محاطه باشد و اگر دایره سوم باشد او نیز
همچنان و دایره چهارم و ما فوق او نیز همچنان پس دایره عظیمه همچون دایره صغیره باشد
و اگر خطوط مرشان متلاقیه نباشند چنانکه بواطنش متلاقیه اند پس انقسام لازم آید
سوم آنست که هر مثلثی که یک زاویه او قایمه شود مجموع مجذور دو ضلع که احاطه کنند آن
زاویه را همچون مجذور وتر او می شود چنانکه بشکل عروسی ثابت شده است و مجذور
آنست که از ضرب مقداری بنفس خود حاصل شده باشد و جذر آن چیزیست که
بنفس خود ضرب می کنند شش و گاه میشود که وتر را جذر صحیح می باشد همچون که در ان
مثلث که احد ضلعین شش جزء باشد و ضلع آخر هشت جزء باشد پس مجذور
شش سی و شش می باشد و مجذور هشت شصت و چهار می باشد و مجموع صد می باشد
پس وتر تیر ده جزء باشد که مجذورش صد جزء باشد و گاه میشود که وتر را جذر صحیح
نمی شود بل که کسر لازم میشود چنانکه هر یکی از ان دو ضلع شش باشند یا خود هشت باشند
یا خود ده باشند چهارم آنست که هر خطی که دو طرف او متناهی باشد ممکن است که بروی
مثلثی سازند که اضلاع او متساویه باشند پس وقتی که خط از دو جزء مرکب باشد
و بر او مثلث سازند هر یکی از اجزاء مثلث بر موضع اتصال جزئین آخرین واقع
میشود و لازم میشود که جمیع اجزا منقسم باشند پنجم آنست که زاویه قایمه که هر یکی از دو

ضلع او دو جزء باشد اگر وتر او دو جزء باشد پس وتر مساوی شود بهر یکی از دو ضلع
و او در قایمه محال است و اگر سه جزء باشد پس وتر همچو مجموع ضلعین باشد زیرا که ضلعین
تر سه جزء بود از ان سبب که جزء واحد مشترک است و وتر خود مقدار مجموع ضلعین
شدن محال است پس از دو جزء و بیشتر و از سه جزء و کمتر باشد و انقسام جزء لازم باشد
ششم آنست که هر خط را تنصیف کردن ممکن است و اقلیدس بر وی برهان
اقامت کرده است پس خطی را که مرکب باشد از اجزاء وتر وقتی که تنصیف
کنند البته وسط متجزی میشود و این هشتم بیان کرده است که هر خط را ممکن است
که سه قسم کنند که همه متساویه باشند و او در خطی که مرکب باشد از دو جزء یا از چهار جزء
یا از پنج جزء البته موجب تجزیه است هفتم آنست که هر مثلثی که هر ضلع او سه
جزء باشد و یک زاویه او را تنصیف کنند بخطی که قایم باشد بر وتر شش برین صورت
و آن خط عمود میشود بآن وتر و آن مثلث منقسم میشود بدو مثلث که هر یکی را یک
زاویه قایمه است و وتر قایمه خود سه جزء بود که ضلع مثلث است و وتر مثلث
قایمه که آن زاویه صغیره است که از تنصیف زاویه حاصل شده است دو جزء است
پس وتر مثلثان قایمه که آن زاویه دیگر است از ان مثلث از دو جزء بیشتر باشد
زیرا که وتر عظمی اعظم است پس اگر سه جزء باشد ضلع قایمه مساوی میشود بوترش
و وتر صغری همچون وتر عظمی میشود هر دو خلف است پس از سه جزء اقل باشد و از دو
جزء اکثر باشد و انقسام لازم می آید و این وجه بران قاعده مبنی است که سه زاویه

مثلث

مثلث البته بدو قایمه مساوی است پس وقتی که زوایای مثلث همه برابر باشند
هر یکی از و بمقدار دو ثلث قایمه میشود هشتم آنست که اقلیدس بیان کرده است
در مقاله اولی که سطوح متوازیة الاضلاع که بر یک قاعده در یک جهت واقع شوند و بیان
خطوط معینه متوازیه باشند البته میشوند برین صورت



متساویه

و ازین نفی جزء لازم می آید زیرا که وقتی که فرض کنیم که احد
سطحین چهار اندر چهار است پس مجموع او شانزده
می شود و شاید که طول سطح دیگر از مشرق تا بمغرب برود پس مجموع اجزاء سطح دیگر با آن
کثرت مساوی باشد بشانزده جزء و او خود بالاتفاق محال است اگر سوال کنند که این
التزام با اقلیدس البته لازم است زیرا که وقتی که یک سطح ذراع فی ذراع باشد
و یکی طولش از مشرق تا بمغرب باشد لازم میشود که یکی بدیگری مساوی باشد جواب
آنست که سطحی که مایل باشد از قاعده هر چند که طولش زیاده شود عرضش منتقص می
میشود پس محال لازم نمی آید و سطح خود قابل انقسامات غیر متناهیه است و اما بتقدیر
جزء لایتجزی اشکال لازم است نهم آنست که اقلیدس بیان کرده است
که ممکن است که هر خط را قسمت کنند بر وجهی که اگر جمیع را بر یک قسم ضرب کنند
حاصل آن قدر می شود که از ضرب قسم آخر در نفس خود حاصل شود پس وقتی
که خط از سه جزء مرکب باشد اگر خواهند که بی کسر قسمت کنند یک قسم یکی می باشد
و قسم دوم دو می باشد و بضرب جمیع در واحد سه حاصل میشود و بضرب دو در دو چهار

حاصل میشود پس معلوم شد که قسمت صحیحه راست نمی آید و کسری باید پس انقسام
جزء لازم میشود دهم آنست که مربعی که هر یکی از اضلاع او چهار جزء باشد قطر او نیز چهار
جزء می شود زیرا که آن خطی است که مرکبست از جزء اول ضلع اول و جزء ثانی ضلع ثانی و
جزء ثالث ضلع ثالث و جزء رابع ضلع رابع پس قطر بضلع مساوی میشود این خود
جایز نیست و ایشان که اثبات جزء لایتجزی می کنند احتجاج کرده اند بچند وجه اول که
اقوای وجوه است آنست که حرکت منتهی میشود در قسمت بمرتبه که دیگر قابل قسمت نباشد
چنانکه در باب حرکت گذشت پس زمان و مسافت نیز همچنان زیرا که بیکدیگر منطبقند
چنانکه ذکر کرده شد وجه ثانی آنست که وقتی که کره را بر سطح بنهند موضع ملاقات از
کره منقسم نمی باید شدن والا که در وسط مستقیم موجود شود زیرا که بر سطح مستقیم
منطبق است و این خود خلف است و دیگر اقلیدس بیان کرده که هر خط مستقیم
که میان دو نقطه از دایره فرض کنند البته در اندرون دایره واقع می شود پس اگر پشت
دایره خط مستقیم حاصل شود آن خط هم در اندرون دایره واقع شده باشد و دیگر آنکه
ممکن است که از مرکز آن دایره دو خط اخراج کنند بدو طرف آن خط پس مثلثی
حاصل میشود که قاعده اش آن خط باشد پس وقتی که از مرکز دایره بآن خط
عمودی اخراج کنند دو مثلث حاصل میشود از دو جانب خط که هر یکی را یک
زاویه قایمه باشد و آن دو خط که در طرف این خط هست وتر شوند باین دو قایمه
و آن عمود وتر شود بآن دو حاده که در دو جانب آن خط هست و وتر قایمه خود

اعظم

اعظم می باید از وتر حاده پس خط عمودی اقصر باشد از خطین طرفین مع هذا که همه
خط است که از مرکز اخراج کرده شده بمحیط و معلومست که همه برابر می باید پس وقتی
که موضع ملاقات منقسم باشد اگر آن کره را بران سطح بگردانند حتی که دایره
تمام شود آن ملاقات زایل میشود و ملاقات بنقطه دیگر میشود که متصل باشد
بنقطه اول پس آن دایره مرکب باشد از نقطه متتالیه پس خط از نقط متتالیه
متتالیه مرکب باشد و سطح از خطوط متتالیه و جسم از سطوح متتالیه باشد و همه از
جزء لایتجزی مرکب باشند اگر سوال کنند که لازم که کره حقیقیه ممکن باشد و لازم که
سطح مستوی ممکن باشد و بر تقدیری که کره و سطح ممکن شوند لازم که تدحرج کره بران
سطح ممکن باشد و لازم که کره در حال تدحرج بسطح بنقطه مماس شود و بر تقدیری که نقطه
مماس شود نقطه خود در حالت مماسه موجود می شود و بعد از ان که زایل شود
آن نقطه معدوم میشود و نقطه دیگر موجود میشود پس دایما موجود همان نقطه احاله
و لازم که میان هر دو نقطه خط نباشد جواب از اول آنست که کریت خود مقتضای
طبیعت بسیط است پس چگونه ممتنع باشد و سطح مستوی نیز ممکن است زیرا که
خشونت سطح از برای زاویه می باشد و زوایا خود الی غیر النهایه نمیرود بل که
لازم است که سطح املس موجود شود هر چند که صغیر باشد پس وقتی که صغیر ممکن
باشد کبیر نیز ممکن است و جواب آنکه تدحرج ممکن نباشد گفته است آنست
که بر تقدیر تسلیم که تدحرج ممکن نباشد انزلاق بعسی لغزیدن بر وی خود ممکن است

ومقصود بوی حاصل می شود ومماسه کره بسطح با خط ممتنع است چنانکه گذشت
وجواب آنکه گفت که ابدا موجود نقطه واحد است پس تتالی چون شود آنست که
لازم که ابدا موجود نقطه واحده باشد بلکه جایز است که اکثر باشد باین سبب که
در کره شاید که خط مستدیری باشد که بالفعل نهایتی داشته باشد وبآن نهایت
بسطحی ملاقی شده باشد پس بعد از زوال ملاقات از ان نقطه ملاقاتی دیگر
حاصل شود بنقطهٔ دیگر پس نقطه ثانیه بالفعل موجود باشد بسبب مماسه ونقطهٔ
اولی نیز بالفعل باشد زیراکه نهایت خط است بالفعل ودیگر هر دو مماسه خود آنی اند
واز تتالی مماسات تتالی آنات لازم می آید ومطلوب بوی حاصل میشود و
اما بیان آنکه میان دو نقطه خط نیست آنست که هر یکی از ملاقات ولاملاقات
آنی اند بنقطهٔ اولی حاصل شود پس اینجا دو آن موجود می شود یکی آن ملاقات
ودوم آن لاملاقات واین هر دو متغایر اند قطعا پس اگر میان ایشان زمانی
حاصل نشود تتالی آنات لازم آید واگر میان ایشان زمانی حاصل شود پس کره
دران زمان اگر ملاقی باشد بسطح با آن نقطه پس کره ساکن شود واو خود خلف است
واگر ملاقی نشود با آن نقطه بلکه بنقطه دیگر ملاقی شود پس در آن ثانی باشد
ومیان ایشان نشود واین حجت بر دایره وحرکت مبتنی است ودر ثبوت
ایشان خود بر تقدیر جزء لایتجزی بحث هست چنانکه گذشت وجه ثالث از وجوه
اثبات جزء آنست که وقتی که یک خط حرکت کند بطرفش خط دیگر حتی که مماس شود

دقتی که لاملاقات م

بطرف خود جمیع آن خط را وطرف او خود نقطه است پس خطی که حرکت بروی
شد مرکب باشد از نقط متتالیه وتقریر او آنست که گذشت الا که در اینجا باثبات
کره وسطح احتیاج نیست ونگویند که میان هر دو نقطه خطی هست ومیان هر دو آن
زمانی هست زیراکه اسقای او را بیان کرده ایم وجه رابع آنست که نقطه چیزی است
دو وضع وغیر منقسم پس اگر مستقل باشد بذات خود جزء لایتجزی شود والا اگر مستقل
نباشد اگر محلش غیر منقسم باشد پس حدثابت باشد واگر محلش منقسم باشد نقطه نیز
منقسم میشود بسبب انقسام محل او خود محالست اگر سوال کنند که وجود نقطه وجود
ذهنی است خارجی نیست ودیگر انقسام حال بانقسام محل آن وقت میشود که در
محل ساری باشد ونقطه شاید که ساری نباشد جواب می گوییم که نقطه طرف
خطست که موجود است بالفعل وطرف موجود بالفعل همچنان موجود است
بالفعل ومعلوم است که صفت در موصوف ساری است وجه خامس آنست
که اگر اجزاء غیر متناهی بودی قطع او در زمان متناهی ممکن نمی شدی وسریع الحرکة
ببطی الحرکه می رسیدی زیراکه اجزاء که در میان هر دو هست متناهی نیست و
دیگر در هر کثرت واحد خود موجود است ووقتی که وحدات بیکدیگر منضم
شوند مقدار زیاده می شود پس وقتی که نسبت معاد بر بعضی ببعضی نسبت
متناهی شود بمتناهی نسبت آحاد با حاد نیز متناهی میشود بمتناهی اگر سوال
کنند این محالات آن وقت لازم می آید که اجزاء بالفعل موجود باشند

جسم ص

نسبت ص

لکن بالقوه اند زیرا که جسم در نفس خود قابل انقسامات غیر متناهیه است
جواب می گوییم که قابل انقسامات غیر متناهیه شی واحد شدن محال است
بچهار وجه یکی آنکه وحدت جسم اگر ذات آن جسم باشد یا خود لازم ذات
او باشد پس تقسیم کردن او را اعدام میشود یا خود مستلزم اعدام میشود و اگر
عارض باشد پس اگر معروض منقسم باشد وحدت نیز منقسم میشود اگر منقسم نباشد
نقل کلام می کنیم بآن معروض اگر بگویند که جسم من حیث هو نه منقسم است و نه غیر منقسم
جواب می گوییم که اگرچه که چنانست لکن ماهیت در اعیان موجود نمی شود
الا بمشخصاتی که وقتی که آن مشخصات باطل شوند ماهیت نیز باطل میشود مثلا وقتی
که هذا الانسان فانی شود نمی گویند که انسان من حیث هو انسان باقی است
و در اعیان قایم است که تعینات بروی متوارد می شوند بلکه آنکه در ضمن هذا الانسان
بود بفنای او فانی شد اینجا نیز چنانست یعنی وقتی که آن جسم معین معدوم شود
جسم دیگر نمی ماند در انجا که بگویند که آن جسم من حیث هو است که نه منقسم و نه غیر
منقسم است دوم آنکه اگر جسم واحد را بدو جسم قسمت کنند دو هویت این دو
جسم اگر قبل القسمة موجود باشند پس جسم واحد نشده باشد و اگر آن وقت نبوده
باشند بعده حادث شوند پس هویت اولیه معدوم شده باشد پس تفریق
جسم اعدام آن جسم شود پس وقتی که از دریا قطره بردارند آن دریا معدوم شود و دریای
دیگر موجود شود و برین قیاس اگر سوال کنند که هیولیات اجسام مشترک اند

معدوم نمی شود جواب می گوییم که هیولای جسم منقسم اگر در وقت انقسام واحد بوده
باشد و بعد از انقسام تعدد آمده باشد باز محذور می آید و اگر از اول امر متعدد بوده باشد
بحسب انقسامات ممکنه پس مقدار و صورت جسمیه که در هر یکی از ایشان حال باشند
مغایر شوند با یک دیگر حال باشند پس اجزا هم باده و هم بصورت متمیزه باشند
و خلف لازم آید سوم آنست که وقتی که بجسم بسیط نظر می کنیم می دانیم او بصفت
دیگر مغایر است پس فی نفسه واحد بودن ممکن نباشد اگر سوال بکنند که
کثرت بالفعل در نفس امر نیست بلکه بسبب توهم شده باسبب اختلاف اعراض
شد جواب می گوییم که آن توهم که می گویید همچون اشارت کردن و متمیز شدن
بسبب آن اشارت موقوفست بآنکه در مشار الیه در نفس امر تمیز باشد زیرا
باشارت که اشارت کردن و تمیز کردن چیزی را که در نفس امر غیر متمیز شود محالست پس
اگر تمیز در نفس امر معلل باشد بحصول تمیز باشارت دور لازم می آید و دیگر
بالضروره می دانیم که یک جانب این جسم ممتاز است از جانب دیگر خواه که درو
باشد خواه نباشد چهارم آنست که حکم می کنیم بر جسم بسیط که موجود است میگوییم مثلا
و محکوم علیه آن جمله است که از ابعاض مفروضه تخیل میکنیم پس اگر بگویند که آن
ابعاض بعد از قسمت حاصل میشود از معقول تجاوز کرده باشند زیرا که ما از جسم
غیر از مجموعی که از ابعاض و جوانب حاصل میشود تعقل نمی کنیم بعد از آن که بوجوه
اربعه بیان کردیم که جسم در ذات خود واحد نیست می گوییم که اگر جسم در ذات خود

واحد باشد و قابل انقسام باشد پس جسمی که بر جسم دیگر حرکت کند البته طرف آن جسم
متحرک از جسم متحرک علیه هر لحظه بچیزی ملاقی میشود که اول ملاقی نبود و اختلاف اعراض
اضافیه خود پیش شما موجب قسمتست پس علت قسمت ابدا قایم باشد و قابل انقسام
خود دایما حاصل است پس انقسامات غیر متناهیه بالفعل حادث شدن واجب
باشد زیرا که هر بار که بحدی برسد آنجا حدی حادث می شود که پس از و بحدی دیگر
ملاقی بود و برین قیاس پس هیچ حدی فرض نمی توان کردن الا که پیشتر از وی
حدود غیر متناهیه شده باشد این خود محالست و دیگر آنکه احد جانبی جسم ملاقی می شود
بچیزی که جانب آخر ملاقی نمی شود پس جسم باین سبب منصف باشد بعد از ان یک وجه
آن نصف جسم مغایر است بوجه دیگر زیرا که باین وجه ملاقی میشود بچیزی که بآن
وجه ملاقی نمی شود پس واجب شد که انقسامات بالفعل حاصل شوند از
سبب اختلاف اضافات و این بعاضامی کند که انقسامات غیر متناهیه
بالفعل حاصل شود اگر سوال کنند که ملاقات جوانب بسبب سطوح است و سطح خود صه
خود عرض است جواب آنست که سطح وقتی که عرض باشد محل او نیز یا عرض است
یا خود جوهر است که بعض جسم است اگر عرض باشد تسلسل لازم آید و اگر جوهر
باشد مطلوب حاصل میشود و امام رازی بعد از ان که این سخنها را گفت میگوید
که چون که کلام از هر دو جانب قوت دارد درین مسئله پس ما نیز توقف کردیم
می گوید بحث ثالث در تفاریع نفی جزء لایتجزی است فرع اول آنست که

آن طایفه

آن طایفه که بعدم تناهی قسمت وهمیه قایل شدند اختلاف کردند و کثیرون باین تعقل سا
ذاهب شدند که جسم تحلیل و تقسیم بحدی میرسد که اجزاء صلبه می ماند که قابل تفکیک
نیست و حکماء مشائون اتفاق کرده اند که قسمت انفکاکیه متناهی نیست بدو وجه
یکی آنکه هر چیزی که در ذات خود منقسم باشد در و دو طرف هست که در ذات خود از
یکدیگر متمیز می شوند و بسبب اتصال و التحام از یکدیگر جدا نمی شوند پس اگر آن اتصال
ممتنع الزوال باشد بسبب نفس ماهیت یا چیزی از لوازم ماهیت واجب آید
که میان هر دو جزء متصل آن اتصال حاصل شود زیرا که اجزاء در تمام ماهیت
مشترکند و اگر از نفس ماهیت و لوازم او نشود پس بدل اتصال بانفصال و بالعکس جایز
شود و مطلوب آنست امام می گوید که ممکن است که تشابه اجزاء را در تمام ماهیت
منع کنند شاید که بعض اجزا مخالف باشد ببعض آخر در ماهیت و دیگر جایز است
که امتناع زوال اتصال از خصوصیت شخص آن اجزا باشد نه از ماهیت مشترکه
دوم آنست که هر یکی از ان اجزا که جسم بتحلیل بایشان رسیده است بران تقدیر
گرد می باشند زیرا که مقتضای طبیعت آنست پس بران تقدیر که بعض اجزا ببعض
منضم شوند میان ایشان فرجه ها حاصل میشود و خلا لازم می آید فرع دوم
آنست که بعضی گفته اند که برای آب مثلا حد معین هست که وقتی که قسمت مذهب صه
بان حد برسد صورت نوعیه آب نمی ماند و مشائین آنست و اشبه بحق آنست
زیرا که استقراء دلالت می کند که وقتی که جسم در صغر بغایت برسد جسمی دیگر

مستولی صح

که او را محیط شود بروی و آن محیط آن جسم صغیر را بطبیعت خود می گرداند
مثلا که آب که بغایت متصغر شود همان هوا میشود و صورت مایه مضمحل میشود
و فرع ثالث آنست که جسم مرکبست از هیولی و صورت یعنی صورت جسمیه حال است
در محل و مجموع حال و محل جسم است و شیخ احتجاج کرده است بروی که جسم بسیط
در نفس خود متصل واحد است وقتی که منفصل شود پس قابل انفصال ان اتصال نیست
زیرا که اتصال با انفصال باقی نمی ماند قابل خود بمقبول باقی می باید پس چیزی دیگر بوده است
که در وقت اتصال قابل اتصال شود و در وقت انفصال قابل انفصال شود
و او هیولی است و فلک اگرچه که قابل انفصال نیست که بر هیولایش استدلال
کنند اما چونکه طبیعت جسمیت در همه یکی است وقتی که بعضی محتاج شد بهیولی باقی
نیز محتاج باشد و احتجاج دیگر آنست که هر جسم از ان حیثیت که جسم است بالفعل است
و از ان حیثیت که مستعد است بچیزی بهر کدام استعداد که باشد بالقوه است
شیء واحد خود بالقوه و بالفعل نمیشود پس در جسم دو چیز باشد یکی مبداء فعل و یکی مبداء
قوت باشد و قابل اصت که بگوید بر احتجاج اول که آنچه زایل میشود آن وحدت
و آنچه طاری میشود تعدد است و هر دو بر جسم عارض میشوند و مورد شان غیر
جسم چیزی است اگر سوال کنند پیش از قسمت واحد بود و او را هویت مخصوصه که جسم صح
بود وقتی که بروی قسمت وارد شود آن هویت باقی نمی ماند پس آن جسمیت نمی ماند
چنانکه گذشت پس قسمت آن جسم را اعدام می کند و جسمین آخرین احداث

میکند

میکند

و هر چیزی که حادث و زایل باشد او را خود ماده می باید جواب می گوییم که این سخن
وارد است بر ان ماده که قبل القسمة او تیر واحد بود بعد از ان بانقسام جسم منقسم شد
پس بماده دیگر محتاج شود و همچنان بر احتجاج ثانی بگوید که این احتجاج مبنی است بر انکه
از واحد صادر نشود غیر از واحد او خود ممنوع است و بعد از ان منقوض است
بنفس ناطقه که بالفعل موجود است و مستعد است بتعقلات مع هذا که هیولایش
نیست و امام می گوید که اظهر آنست که متحیز موجود است قایم است بنفس خود
و احتیاج نیست بمحل و منشاء این خیال آنست که قدما گفته اند که جسم من حیث هو
مغایر است با عراضی که باوی قایمند پس شیخ را چنان ظن افتاد که مراد
آنست که بغیر از جسم محسوس موجودی دیگر باشد و چون که بایشان حسن ظن بود
پس برای سخن ایشان این تکلفات و توجیهات واقع شد می گوید بحث
رابع در تفاریع هیولی فرع اول آنست که هیولی از صورت خالی شدن ممتنع است
زیرا که اگر خالی شود از صورت ازین خالی نیست که مشار الیه شود یا نه اگر
مشار الیه باشد اگر قابل قسمت نباشد نقطه میشود و اگر قابل قسمت باشد
بیک طرف خط میشود و اگر بدو طرف باشد سطح میشود و اگر بجمیع جهات شود
جسم می شود همه جایز نیست اما که نقطه شدن جایز نیست زیرا که استقلال نقطه
ممتنع است زیرا که اگر مستقل باشد و دو طرف دو خط بدو متصل شود
اگر آن دو خط را از تلاقی منع کند پس منقسم باشد زیرا که یک جانب او از دیگر ممتاز شد

واگر از تلاقی منع نکند بس تداخل میشود و دو طرف خط لازم میشود که از خط منفصل باشند
زیرا که آن نقطه منفصل بود و طرفین نیز بآن نقطه متداخل شدند بس ایشان نیز مباین
باشند بخط این خود خلف است و باین دلیل بعینه خط شدن و سطح شدن هیولی
ممتنع است و اگر جسم باشد لازم میشود که از صورت خالی نشود او خود خلاف
مفروض است و اگر مشار الیه نباشد بس وقتی که صورت جسمیه در و حلول کند البته
خود بچیزی معین مخصوص میشود و آن اختصاص بسبب نفس جسمیت نیست و لوازم
جسمیت نیز نیست بلکه بسبب امر عارض میشود و آن امر عارض خود ممکن است
که عدمش فرض کنند بس چیز خصوصیتش نمی ماند و قایل را هست که بگوید که جایز است
که هیولی همچون نقطه شود وقتی که طرفی خطین باو برسد او در ایشان مداخلت کند
کانه در ایشان حال باشد و تباین طرفین از خطین لازم نشود اگر سوال کنند که نقطه
خود متساویه است در تمام ماهیت بس اگر جایز باشد که یک نقطه مستقل شود
جایز می شود که طرفی خطین نیز مستقل شوند و متباین شوند از خطین جواب
آنست که تساوی نقطه در تمام ماهیت ممنوع است بس از استقلال یکی
استقلال سایر نقطه لازم نیست بعد از آن که می گوییم که جایز است که مشار الیه
نباشد و وقتی که حق تعالی در و صورت جسمیه خلق کند آن وقت مخصوص شود
بچیز معین و این سخن بنا بر فاعل مختار است بعد از آن این نیز جایز است که
در وقت حدوث صورت چیزی حاصل شود که تقاضا بکند که بچیز معین مخصوص

بهیچ صه

شود

یا خود موصوف باشد بصور غیر جسمانیه غیر متناهیه یعنی حالاتی که او را بدایت نباشد
و هر حالت سابقه معد باشد بلاحقه حتی که بصورت جسمیه منتهی شود چنانکه در جزئیات
عناصر شما با او التجا می کنید یعنی که با حکما سوال میکنند که اجزاء عناصر با جزاء چیز مخصوص
شدن مخصصی می طلبد و آن چه باشد حکما می گویند که مخصص آنست که هر جزء پیش از
حصول در ان چیز موصوف بود بچیزی که تقاضای آن خصوصیت می کرد و هر یکی
از مخصصات حادثه مسبوق است بدیگری الی غیر النهایه می گویند بس اینجا نیز چنان
باشد امام رازی چنین میگوید و احتجاج دیگر بعدم خلو هیولی از صورت آنست که
هیولای کل جسم اعظم است از هیولای بعض جسم و الا که کل عین جزء می شود و
اعظمیت خود بدون المقدار نمی شود بس هیولی در حالت خلویش از مقدار موصوف
باشد بمقدار و قایل را هست که بگوید که هیولی که موصوفست بمقدار کل او مخالف است
ببعض او و امانه بسبب مقدار زیرا که وقتی که قطع نظر بکنیم از هر چیزی که در و حال است
این اختلاف را می یابیم فرع ثانی آنست که صورت خالی نمی شود از هیولی بچهار
وجه اول آنکه جزء صورت بکل او مخالف است در مقدار و مقدار خود تابع ماده است
بس صورت در حال خلو از ماده مقارن باشد بماده دوم آنکه صورت مفارقه
اگر مشار الیها باشد بس مخصوص شود بجهت و ماده و اگر مشار الیها نباشد بس آن
صورت غیر آن صورت میشود که مشار الیها می باشد در حالت حلول در ماده
اگر سوال کنند که صورت بالذات مشار الیها نباشد بلکه مشار الیه بالذات

مقدار باشد پس صورت در هر دو حالت همان یکی باشد چنانکه در هیولی چنانست
مصنف جواب می دهد که مقدار پیش حکما علت است که هیولی مشار الیه بالذات شود
نه این که مقدار خود مشار الیه باشد سوم آنست که هر جسم متناهی است پس شکل لازم است
باو و آن شکل برای جسمیت نیست والا که جمیع اجسام در یک شکل مشترک باشند واز
فاعل تر نیست والا که جسم مستقل باشد بقبول فصل و وصل و هیچ بهیولی احتیاج
نباشد بلکه شکل از برای محل است بصفاتش و محل خود ماده است چهارم آنست
که جسمیت قابل قسمت انفکاکیه است چنانکه گذشت و او خود بی ماده نمی شود چنانکه
او نیز گذشت فرع ثالث از تفاریع هیولی آنست که چونکه ملازم ثابت شد میان
صورت و هیولی پس واجب شد که یکی از ایشان علت باشد بدیگر و هیولی خود علت
صورت نیست زیرا که قابل است صورت را پس علت نمی شود بوجود او و دیگر آنکه
همه صورتها را قابل است پس بخصوصیت علت نمی شود زیرا که نسبت او بجمیع برابر است
پس متعین شد که صورت علت باشد بهیولی لکن علت مستقله نیست اما که در صورت
زایله استقلال نیست زیرا که هیولی باقی می ماند بعد از زوال صورت معلول خود
بعد از زوال علت مستقله باقی نمی ماند و اما که در صورت مطلق نیز استقلال نیست زیرا که
صورت محتاج است در ذات خود بهیولی پس در فاعلیت نیز محتاج باشد زیرا که
موجود شدن جز است از موجد شدن پس اگر علت مستقله باشد بهیولی پس فاعلیت او
بهیولی بمشارکت هیولی باشد پس هیولی بر نفس خود مقدم باشد و دیگر آنکه جسمیت

یکی ص

مطلق ص

و شکل

و شکل معا حاصل میشوند و ماده خود بر شکل متقدم است و چیزی که بر معا مقدم باشد
بر آن چیز نیز مقدم میشود پس ماده مقدم باشد از صورت جسمیه پس صورت علت
مستقله نمی شود بهیولی پس واجب شد که صورت شریک باشد بچیزی دیگر که جسم و جسمانی
نباشد والا کلام عودت می کند بلکه موجود مجرد باشد که علت وجود هیولی شود لکن چون که
وجود هیولی بدون الصورة ممتنع شد احتیاج افتاد در بقاء ذات هیولی بحفظ صورت
یا بالشخص همچون که در فلکیات یا خود بالنوع همچونکه در عناصر و امام رازی اعتراض کرده است
که لازم که لازم باشد که یکی علت باشد بدیگر بعد از آن نقض کرده است بمضافین و
و جوهر و عرض که میان ایشان تلازم هست و علیت نیست بعد از آن لازم که هیولی
علت نباشد و شیء واحد قابل و فاعل شدن جایز است چنانکه گذشت و لازم که نسبت
هیولی بجمیع صور یکی باشد چنانکه نسبت هیولی با فلاک و عناصر یکی نیست بعد از آن
لازم که مطلق صورت علت مطلقه یعنی مستقله نباشد و لازم که موجودیت جزء
باشد از موجدیت زیرا که موجدیت نسبتی است که لاحق میشود بوجود مؤثر و
جایز است که مؤثر در اصل وجود محتاج باشد بچیزی و در تاثیر غنی باشد از وی و لازم
که شکل و جسمیت هر دو بهم باشند زیرا که شکل آن هیئتی است که حاصل میشود
بسبب احاطه حد واحد یا حدود مقدار را که آن محدود است و آن هیئت متاخر است
از وجود آن حد یا آن حدود که متاخر نداز وجود مقدار که محدود است و مقدار خود
متاخر است از جسم که متاخر است از جسمیت زیرا که متاخر است از جزء پس معا

کل ص

چون میشوند نعم جسمیت علت شکل نیست پس از شکل متقدم بالعلیت نیست اما
جایز است که تقدم طبعی باشد بعد از ان این دلیل که بعلیت صورت اقامت کردند
معارض است باین که صورت حال است در هیولی پس جزء نمی شود از علت وجود
هیولی و دیگر آنکه صورت زایل میشود مع هذا که هیولی باقیست پس جزء علت هیولی
نشود فرع رابع از فروع هیولی آنست که اجسام مختلفه است در قبول کیفیات
و سایر اعراض پس لابد است که در صور دیگر مختلف باشند غیر از صورت جسمیه مشترکه
و امام اعتراض کرده است که اگر اختلاف کیفیات و اعراض بسبب اختلاف
صور باشد پس اختلاف صور تر برای صور دیگر باشد اگر بگویند که اختصاص صور عنصریه
باجسام خود از ان سبب است که ماده موصوف بود بصورت سابقه که معد بود
برای قبول صورت لاحقه و اختصاص هر فلک بصورت نوعیه خود از سبب
اختلاف مواد است بالماهیه جواب می گوییم که در کیفیات نیز چنین شود بصورت
نوعیه احتیاج نباشد بعد از ان جایز است که سهولت قبول شکل معلل باشد بامر
وجودی و صعوبت او معلل باشد بامر عدمی که او عدم آن علتست پس لازم نشد که در
هر جسم صورت نوعیه موجود شود و سعد یر و تسلیم که لابد باشد برای آن امور از امور
وجودیه اما از چه گفتند که صور باشد زیرا که صورت خود حال است که تقویم محل میکند
از چه معلوم شد که آن امور وجودیه محل را تقویم می کنند تا که صور باشند بعد از ان آن
که گفتید معارض است باین که این صورت نوعیه بر تقدیر وجود حال می شود در

هیولی

هیولی بشرط وجود جسمیت در هیولی یا خود حال میشود در نفس جسم پس بهر تقدیر محتاج
میشود بجسم پس اگر جسمیت با و معلل باشد چنانکه صورت شدن تقاضای او میکند
زیرا که صورت آن حال است که مقوم محل شود دور لازم می آید و دیگر آن صورتی
که در جسم موجود است یا صورت واحده باشد که مبدا او باشد بهمه چیز که در ان جسم
هست از کیفیت و مقدار و شکل پس واحد مبدا می شود بکثیر و اگر بسبب سر عرض
یک صورت باشد پس ماده واحده را صور کثیره باشد اگر بگویند که صور کثیره هست
در ماده واحده اما مترتبه است و در و استحاله نیست می گوییم که این اعراض مختلفه که
در جسم هست مترتبه نیست پس علل ایشان چگونه مترتب باشند **باب ثانی**
از جواهر در احکام عامه اجسام است و در و مباحث هست مبحث اول آنست که
برای هر جسم چیز طبیعی هست و پیش مشائین مشهور این مذهب است بدو وجه یکی آنکه
اگر جسم را از هر عارض که عایق باشد خالی فرض کنند واجبست که برای او مکان معینی
باشد و او مکان طبیعی است و امام اعتراض میکند براین وجه که استدعاء جسم مکان
معین را از برای جسمیت نیست و از برای لازم جسمیت نیز نیست و الا که جمیع
اجسام در ان مکان متشارک باشند پس برای امریست که لازم نباشد پس اتصاف
جسم بآن غیر لازم از سبب جسمیت و لوازم جسمیت نیست پس بامر غیر لازم باشد
اگر آن امر غیر لازم مقارن باشد نقل کلام می کنیم بوی و تسلسل لازم می آید و اگر
سابق باشد و معد باشد باتصاف بلاحق پس جایز است که بگویند که جسم پیش از این

امر

درمکانی بود که معد شد بحصول درین مکان اگرچه طبیعی نباشد و وجه دوم آنست که سنگی را
که ببالا بیندازند بمقتضای طبع خود باز رجوع می کند و طلب مرکز میکند والا اگر طبع مرکز
تقاضا نکردی بسنگ رجوع نمی کرد ثابت بن قره می گوید که سنگ از برای آن رجوع می کند
که کلیت ارض را طلب می کند حتی اگر توهم کنند که جمیع امکنه خالیه باشد زمین در هر مکانی
که اتفاق افتد قرار میکند نه آنکه البته مرکز طلب کند و چیز طبیعی اش شود اگر چنانکه زمین را
دو پاره کردندی و هر نصف بیک جانب واقع شدی هر یکی آخر را که طلب میکرد برابر
طلب می کرد و در وسط متلاقی میشدند و اگر احد قسمین اعظم باشد اصغر او را طلب
می کرد و اگر چنانکه کلیت زمین را ببالا برند بعد از ان از انجا سنگی را رها کنند می رود
ببالا تا که بکلیت زمین برسد اگر سوال کنند که اگر از سر چاهی سنگی را بیندازند
تا بقعر چاه میرود اگر مطلوب او بکلیت زمین رسیدن می بود لازم می شد که
بکنار چاه بجسفد که اقرب او است و دیگر اگر کل جزو را جذب کند شئ از مثل خود
منفصل گشتن لازم میشود بعد از ان نقل کلام می کنیم بکلیت زمین که اگر اقتضای
طبیعت نشود پس چرا مخصوص باشد بحیز معین جواب می گوییم که هر جزو طلب
اتصال می کند بجمیع اجزا و آن باین می شود که در وسط جمیع اجزا شود تا که قربش
بجمیع اجزا برابر شود چونکه او ممکن نشد پس بممکن قانع شد یعنی که بآنجا که رسید ماند
و کنار چاه چنان نیست بعد از ان می بینیم که در میان سطوح اجسام تلازم می شود
و بسبب او امور عجیبه حاصل میشود چنانکه در مباحث خلا گذشته است و او از لنسا

سبب نیست که طبایع ایشان مختلفه است زیرا که تلازم بمشاکلت لایق تر است از مخالفت
پس وقتی که انجذاب اجسام در بعض مواضع جایز باشد در غیر او نیز جایز میشود و اما کلیت
عناصر که بحیز معین مخصوص میشود از ان سبب نیست که نار مثلا بعد از ان که نار باشد
قرب فلک تقاضا کند و ارض بعد فلک تقاضا کند بلکه ناریت و ارضیت
بسبب قرب و بعد شده است و آن جسم که ملاصق است بفلک نار سد و آنکه
بعید است از وی ارض شد نه این که طبیعت هر یکی تقاضای حیزی معین کند
و امام رازی می گوید که این شبهات بر ایشان متوجه است که این اختصاصات را
بفاعل مختار حواله نکنند و اگر بوی حواله می کردند ازین ظلمات خلاص می یافتند
و باثبات صور مخصوصه محتاج نمی شدند تفریع بر قول مشهور که هر جسم را حیز طبیعی
هست و او آنست که جسم واحد را دو مکان طبیعی نمی شود زیرا که اگر در یکی حاصل
شود اگر ثانی را طلب کند پس اول طبیعی نشود و دیگر آنکه وقتی که از هر دو بیرون
شود یکی را طلب کردن اولی نمی شود از دیگر پس اگر هر دو را طلب کند محال لازم
آید و اگر هیچ یکی را طلب نکند پس هیچ یکی طبیعی نشود بوی و دیگر آنکه طبیعی
بسیط یکی است پس در متباینین تاثیر نمی کند و امام رازی می گوید که این وجوه که ذکر
کرده شد منقوض است باجزاء جسم بسیط واحد که نسبت هر یک بهمه اجزاء مکان
کل برابر است مصنف می گوید که در و نظر هست زیرا که فرق ظاهر است
مبحث ثانی آنست که وقتی که اجزای مرکب متساوی باشند و میان ایشان

و اگر طلب کند ثانی
طبیعی نشود

مانع نباشد هر یکی مکان خود می طلبد و متفرق میشوند الا مگر که قاسر باشد از ان
سبب متفرق نشوند و اگر میان ایشان تمانع باشد که یکی دیگری را از حرکت منع
کند همچنانکه آتش در زیر خاک باشد که از صعود او را منع کند اگر دو هر یکی از مکان خود
برابر باشد در ان مکان که مجتمع شوند واقف میشوند و اگر بعض اقرب باشد بمکان
خود پس مرکب منجذب میشود بجانب اقرب و اگر بعض غالب باشد در قوت
و در مقدار و قاسر نیز باشد که ان امتزاج را حفظ کند مرکب منجذب می شود بمکان
غالب و اگر بعض در قوت غالب باشد و بعض در مقدار غالب باشد واقف
میشود و اگر بعض غالب باشد بآن طرف منجذب می شود پس ترا لازم است
که اعتبار کنی در مرکب از دو عنصر یا از سه عنصر یا از چهار عنصر مبحث ثالث
آنست که هر جسم بسیط را شکل طبیعی هست که او کره است زیرا که طبیعت
بسیط شئ واحد است و فعل او نیز در ماده البته واحد میشود و در غیر کره افعال
مختلفه هست از خط و سطح و نقطه و زاویه و نقض ایراد می کنند بمنتم یعنی که فلک
دو پاره است و هر یکی را یک جانب غلیظ است و یک جانب رقیق است
و هر یک را منتم میگویند اگرچه بسیط است لکن ثخن او مختلف است و همچنان
نقض ایراد می کنند با فلاک مکوکبه که در یک موضع او کوکب قرار کرده است
و در سایر مواضع نکرده است و در هر کره محدبش بمقعر مخالف است در مساحت
و هر دو از ین است که صادر شده اند از طبیعت واحده و دیگر نقض کرده اند

زیرا که جذب برابر است ای انجا اگر از هر دو طرف جذب برابر باشد واقف می شود

بقوت

بقوت مصوره که او مبدا خلقت اعضا حیوانست و آثار مختلفه از و صادر میشود
و تربیع می کنند بر این اصل یعنی که شکل طبیعی اجسام بسیطه کره باشد این مسئله را که
کوزه وقتی که در سر کوه یا مناره باشد آبی که او را پر می کند کمتر است از ان آب
که در زیر کوه یا مناره باشد زیرا که آن دایره که محیط ارض می باشد و بدو طرف کوزه
میرسد در اسفل کوه اصغر است از انکه بدو طرف کوزه میرسد در اعلای جبل و
و قوسی که میان دو طرف کوزه هست در زیر کوه محدب تر است از ان که در
اعلای جبل باشد و هر چند که بمرکز نزدیک تقبیبش زیاده می شود و آب را بسیار
بر می دارد زیرا که سطح ظاهر آب که در سر کوزه هست محدبست و بحسب تحدیب
آبش نیز متفاوت می باشد **باب ثالث** در اجسام بسیطه
و مرکبه است و بسیط را رسم می کنند باین که جسمی است که جزء او مساوی می باشد
بکل در اسم و در حد و گاه باین رسم میکنند که جسمی است که خفیفتش از اجسام مختلفه
الطبایع مرکب نشده باشد و مراد ما از بسیط اینجا معنای ثانی است و نظر در فلکیات
بعد از ان در عنصریاتست نظر اول در فلکیات و در ابحاث هست مبحث
اول آنست که بر محدد الجهات که فلک اعظم است حرکت مستقیمه جایز نیست زیرا
که او را خیز طبیعی هست که اگر حرکت مستقیمه کند از انجا بیرون میشود و وقتی که از و
بیرون شود واجبست که بالطبع باو عودت کند پس خیز باو محدود نباشد بلکه
برای او محدود باشد مبحث ثانی آنست که فلک محدد الجهات بسیط است زیرا که

باشد صح

اگر مرکب می بود انحلال بر وی صحیح می شد زیرا که در هر مرکب بسیط هست و هر چیزی که
بسیط با او ملاقی شود با حد طرفین جایز است که ملاقی شود با او بکلیه بطرف دیگر زیرا که هر دو
طرف برابر اند در تمام طبیعت و وقتی که با حد طرفین ملاقی شود بچیزی که بطرف آخر ملاقی بود
بوی پس انحلال واقع شود و او خود بحرکت مستقیمه میشود و حرکت مستقیمه خود جایز نیست
بر فلک چنانکه در بحث اول گذشت و امام رازی شرطیه اولی را که گفته بود که هر چیزی
که بسیط با او ملاقی شود با حد طرفین جایز است که ملاقی شود بطرف آخر منع کرد
باین که اگر او صحیح باشد پس صحیح باشد که فلک عطارد بمقعرش مماس باشد محدب
فلک زهره را و او خود تقاضای خرق می کند که در فلک جایز نمی شمرند بعد از این اگر این
ثابت شود در محدب ثابت میشود فقط پس بساطت سایر افلاک باین دلیل ثابت
نشود بحث ثالث آنست که بر افلاک خرق ممتنع است بچهار وجه اول آنکه اگر
منخرق شود پس اجزا در وقت نفوذ خارق از مواضعش حرکت کند و عود او باز
بموضعش هم بحرکت مستقیمه میشود و او خود ممتنع است وجه ثانی که قطع نظر از امتناع
خرق افلاک ثابت شده است که حرکت کواکب بنفس کواکب نیست بل که
بحرکت فلک است پس فلک متحرک باشد علی الاستداره پس در و میل مستدیر
باشد اگر خرق شود آن جزء مخروق از حیز طبیعیش بیرون میشود پس بعد از زوال خارق
اگر باز عودت نکند پس آن غریب طبیعی باشد و اگر عودت کند بحرکت مستقیمه
عودت می کند پس در و هم میل مستقیم باشد و هم میل مستدیر باشد و این خود خلف است

ان ص

مکان ص

که گذشته است

که گذشته است وجه ثالث آنکه فلک بالذات منخرق شدن خود محال است و الا لازم
میشود که انقسامات ممکنه همه بفعل آیند و اگر بسبب منفصل منخرق شود آن سبب
جسم نمی شود نه بسیط و نه مرکب زیرا که بسیط افلاک است و کواکب است و عناصر است
افلاک خود سبب خرق نمی شود زیرا که اگر یک جانب فلک تقاضا کند که جانبی از
فلک دیگر منخرق شود پس هر جانب تقاضا کند احراق هر جانب را بسبب
بساطتش و اگر خارق کوکب باشد بحرکت خود نمی تواند خرق کردن زیرا که کوکب را
بالذات حرکت نیست بلکه حرکتش بسبب حرکت فلک است و بوجه دیگر خرق کردن
خود معقول نیست و اگر خارق اجسام عنصریه باشد اجسام عنصریه خود در چیزی تاثیر
نمی کند الا که بسبب مماسه و مماس فلک خود کره نار است که از جمیع جوانب مماس است
پس اگر از یک جانب خرق تقاضا لازم میشود که تقاضا کند که از هر جانب خرق کند
شود از سبب بساطتش و مرکبات خود بفلک نمی توانند رسیدن زیرا که
آتش می سوزاندش پیش از رسیدن بفلک و سبب خرق قوت جسمانیه نیز
نمی شود زیرا که قوت جسمانیه اگر در منخرق باشد و طبیعیه باشد لازم میشود که از
هر جانب منخرق شود بسبب بساطت فلک و اگر قوت قسریه باشد سبب
حصول او را طلب می کنیم که چه چیز است و اگر قوت جسمانیه در جسم آخر باشد
نقل کلام می کنیم بان جسم که فلکی است یا غیر فلکی چنانکه گذشت و اگر نه جسم باشد
و نه غیر جسم پس تخصیص احد جوانب باحتراق جایز نیست الا مگر که چیزی باشد که

بآن جانب مخصوص شود ونقل کلام می کنیم بآن چیز چنانکه اول گذشت پس معلوم شد که
فلک قابل خرق نبوده است وجه رابع آنست که آلات رصدیه شهادت
می کند که اجرام سماویه بمقادیر مخصوصه واشکال وحرکات مخصوصه اش باقی است
ومتغیر نشده است پس اگر خرق وتغیر ممکن می بود واقع می شد وامام رازی
باین ادله اعتراض میکند که دلیل اول مخصوص است بمجدد زیرا که عدم قبول حرکت
مستقیمه در وی است ودلیل دوم مبنی است برین که کوکب بنفسه حرکت
بکند ومیل مستقیم ومیل مستدیر مجتمع شوند ودلیل سوم مبنی است بر تقسیم غیر
حاصر ودیگر جایز است که خارق کوکب باشد که بحرکت خود خرق افلاک کند
وهمچنان در باقی مقدمات منع متوجه است وبتقدیر تسلیم دلالت می کند
که بسبب خارق منخرق نمی شود زیرا که خارق نیست وباین دلالت نمی کند
که بروی خرق ممتنع باشد وقابل انخراق نباشد ودلیل رابع مبنی است برین که
عدم مساوات دلالت کند بعدم وقوع وهر ممکن البته واقع شود بعد ازین باین
ادله معارضه می کنیم باین که اجسام خود همه متساویه اند در تمام ماهیت پس آنچه
بر بعض اجسام صحیح باشد بر باقی نیز صحیح میشود ووقتی که انخراق بر جسم عنصری
صحیح باشد بر جسم فلکی نیز صحیح شود ودرین معارضه بحث هست که از مباحث
سابقه معلوم میشود یعنی که مساواة اجسام معلوم نیست وبتقدیر مساواة
شاید که از خصوصیت شخصیه حکمی ناشی شود که در بعض دیگر نشود بحث رابع

آنست که فلک

آنست که فلک نه ثقیل است ونه خفیف است زیرا که فلک را چیز طبیعی هست
که فلک در وی است زیرا که اگر فلک در چیز خود نباشد یا این باشد که چیزی
در اندرون او باشد پس تداخل اجسام لازم می آید واگر در بیرون او باشد در خارج
عالم خلا لازم می آید وجسمی که بالکلیه از موضع طبیعی بیرون شدن ممتنع است بروی
حرکت الی الوسط یا حرکت عن الوسط جایز نیست وهر چیزی که چنان باشد ثقیل نیز
نمی شود خفیف نیز نمی شود زیرا که ثقیل آنست که حرکت الی المرکز تقاضا کند وخفیف
آنست که حرکت عن المرکز تقاضا کند وچونکه بر فلک خرق جایز نشد پس اجزای او نیز
از مواضعش بیرون شدن ممتنع شد پس اجزایش نیز نه ثقیل باشد ونه خفیف باشد
بحث خامس آنست که فلک نه حار است ونه بارد است زیرا که حرارت
موجب خفتست وبرودت موجب ثقل است باشتراک معلوم است وقتی که
ثقل وخفت نشود حرارت وبرودت نیز نباشد ونگویند که حرکت خود موجب
حرارتست وفلک خود دایما متحرکست پس حار شود زیرا که حرکت در ان جسم موجب
سخونت میشود که قابل سخونت باشد فلک خود قابل نیست واین سخن وارد می شود
بر انکه حرارت موجب خفتست وبرودت موجب ثقل است گفته بودند پس او
نیز در ان جسم باشد که قابل خفت وثقل باشد ودلیل دیگر بعدم حرارت فلک آنست
که اگر فلک حار می بود در غایت حرارت می شد زیرا که از عایق خالی است وتاثیر
فاعل در چیزی که از عایق خالی باشد در غایت می شود پس اگر فلک در غایت حرارت

بودی می بایست که عناصر را همه بسوزانیدی زیرا که عناصر نسبت بفلک همچون قطره است
نسبت بدریا و دیگر اثر حرارت شمس ظاهر نمی شدی زیرا که اثر ضعیف پیش مؤثر قوی
ظاهر نمی شود و بر شرطیه اعتراض می آید که هوا حار است و در غایت حرارت نیست
مع هذا که بسیط است و نار یابس است و در غایت یبوست نیست و نگویند که
رطوبت هوا عایق است از کمال حرارتش زیرا که اگر رطوبت هوا از حرارت
عایق می بود لازم می شد که حرارت نیز از رطوبت عایق بودی مع هذا که رطوبتش
در غایت نیست و دیگر رطوبت هوا خود بمعنای بلت نیست بلکه بمعنای لطافتست
و لطافت خود حرارت را منع نمی کند و دیگر اگر چه کمال حرارت را منع کرد لیکن
اصل حرارت را منع نکرد پس چه انشاید که فلک نیز اصل حرارت را تقاضا
کند و کمال حرارت را تقاضا نکند و نگوید که غایت حرارت نار منع کرد از غایت
یبوست پس از آن سبب نار در کمال یبوست نشد و نقضی که بوی کردند مدفوع
شد زیرا که آن سخن که در هوا ذکر کرده شد اینجا نیز می آید و اینجا دیگر زیاده می کنیم که وقتی که
کمال رطوبت مانع باشد از کمال حرارت کمال حرارت نیز مانع میشود از کمال
رطوبت پس ملایم میشود بیبوست پس مانع او نشود و بعد از آن می گوییم که
آن شرطیه آن وقت ثابت می شد که حرارت قویه و ضعیفه هر دو در ماهیت
برابر بودندی اوجود ممنوع است جایز است که مراتب حرارت انواع متخالفه
باشند و لازم خود نیست که چیزی که یک ماهیت را تقاضا کند ماهیت اخری را نیز تقاضا

تقاضا کند

کند

و اگر بگویند که طبیعت فلک اگر چه که غایت حرارت تقاضا نکند لکن حرکت خود
موجب حرارتست و آن حرارت موجبست که هر ماده که بوی ملاقی می شود حار بکند
پس وقتی که حرارت فلک و حرارت حرکت جمع شوند حرارت بغایت زیاده میشود
این سخن باطل است زیرا که آن وقت لازم می آمد که ماده فلک بآن زیاده قابل بودی
او خود ممنوع است اگر سوال کنند که اگر ماده فلک همان قدر حرارت را قابل باشد
پس آن قدر مسدد باشد بفلک و حرکت سریعه نیز تقاضای حرارت می کند
پس در آن قدر علتان مستقلتان مجتمع شوند بر معلول واحد جواب آنست که
طبیعت فلک بالطبع متقدم است بر حرکت پس اضافت آن قدر با او اولی است
بعد از آن این که ذکر کردید اگر چه که دلالت می کند که فلک حار نیست اما منع نمیکند
که شمس در نفس خود حار باشد لکن از غایت دوری اثر حرارتش آن قدر بزمین
نرسد اگر چه که در نفس خود حرارت عظیمه باشد و همچنان در سایر کواکب
اگر سوال کنند که آتش شفافست و کواکب شفافه نیست پس کواکب آتش
نباشند پس حار نباشد جواب آنست که از اشتراک در حرارت لازم نمی آید
که اشتراک شود در ماهیت ناریه پس جایز است که ماهیت ناریه اقتضای شفافیت
کند و ماهیت کواکب مخالف باشد بوی و شفاف نشود بحث سادس
آنست که افلاک رطب نیست و یابس نیست زیرا که رطب آنست که قابل
اشکال باشد بسهولت یابس آنست که بصعوبت قابل باشد و قبول شکل خود

نمی شود الا بحرکت مستقیمه بحث سابع آنست که فلک ملون نیست زیراکه لون
حجب ما ورای کند از ابصار و فلک خود حجب نمی کند کواکب را از ابصار و این
سخن آن وقت تمام می شود که ثابت شود که هر لون حجب میکند او خود معلوم
نیست زیراکه آب را و زجاج را لونی هست مع هذا که حجب ندارد اگر بگویند که
آب و زجاج از ابصار تمام منع میکنند میگوییم که از چه معلوم شد که فلک از ابصار
تمام منع نمی کند بعد از ان این سخن در غیر از فلک اعظم جاری میشود زیراکه در ورای
فلک اعظم کوکب نیست که مانع شود یا نشود و اگر سوال کنند که فلک اعظم اگر ملون
می بود لون او مرئی می شد زیراکه سایر افلاک حجب او نمی کند جواب می گوییم شاید
که لون او ضعیف باشد که از دور ظاهر نشود و هم جایز است که این کبودی که می نماید
رنگ او باشد اگر بگویند که وقتی که در ما ورای شفاف چیزی ملون نباشد آن شفاف
مظلم می نماید و میان زمین و آسمان خود اجزاء غباریه هست که مضیئه و محسوسه اند و
اختلاط مضی با مظلم مفید کبودی است پس این کبودی که می نماید از ان سبب است
جواب میگوییم که لابد است که دلیل آورند باین که سبب کبودی غیر از و نیست
شاید که اینجا چنان نباشد و دیگر این مبنی است بر انکه فلک ملون نباشد و او را
باین اثبات کردن دور است بحث ثامن آنست که فلک اعظم مکوکب
نیست بطلمیوس احتجاج کرده است باین که اگر مکوکب بودی می بایست که آن
کوکب را می دیدیم زیراکه فلک خود حجب نمی کند اما منع می کند این شرطیه را

وی گوید که احتمال هست که در و کوکب باشد اما از صغرش و از غایت دوریش مرئی
نباشد و تحقیق او آنست که از ثوابت غایت کوچک کوکب که با و امتحان بصر میکنند
از مقدار کره زمین چند بار بزرگ است پس اگر در فلک اعظم همچنان کواکب
باشند خود مرئی نمی شوند بعد از ان لازم که این کواکب مرتبه در فلک اعظم نباشد
زیراکه اصحاب رصدها برای کواکب ثابته حرکت یافتند در غایت بطو همچنان
که در شصت و شش سال یک درجه حرکت کند و اعتقاد کردند که حرکت آن کواکب
بسبب حرکت فلکست که کواکب در و مرکوز است و جسم واحد خود دو حرکت
مختلفه نمی کند بالذات لاجرم گفتند که این ثوابت مرکوز است در جسم فلک دیگر غیر
از فلک اعظم و بر ایشان وارد میشود که این سخن در غیر کواکب مرصوده یعنی که
کواکبی که در رصد احوال او را دانسته اند جاری نمی شود و مر کوکب خود مرصوده
نیست اتفاقا بلکه هزار نیست چندی دیگر مرصوده است همین پس شاید که غیر
مرصوده در فلک اعظم باشد پس قطع کردن که در وی نیست ممکن نباشد امام
رازی می گوید که مجال هست که انفاق را منع کند یعنی دعوی کنند که هر کوکب
مرصود است بحث تاسع آنست که نور قمر مستفاد است از شمس زیراکه اگر
چنان نبودی نورش بحسب قرب و بعد از افتاب متغیر نبودی و بر وی
اعتراض می کنند که چرا نشاید که یک روی قمر مضی باشد و دیگر رویش مظلم باشد
یا خود یک رویش را سطح مظلم احاطه کرده باشد بعد از ان قمر در نفس خود حرکت

کند بر مرکز خود حرکتی که برابر باشد بحرکت فلکش بعد از ان در وقت اجتماع وجه
مضی اش بجانب آفتاب باشد و در وقت استقبال وجه مضی بجانب ما باشد و در
مابین ظهور وجه مضی زیاده و ناقص باشد و دلیل دیگر بر استفادهٔ قمر از شمس آنست
که وقتی که ارض میان قمر و شمس واقع شود ضوء قمر زایل میشود اگرچه وجه مضی بر
جانب ما است بتقدیری که دو وجه داشته باشد پس وقتی که ضوء قمر از شمس
باشد اشبه آنست که جرمش مستنیر میشود نه این که بطریق انعکاس باشد چنانکه
از آینه شعاع که منعکس میشود در جرم آینه هیچ استنارت نیست اما قمر چنان
نیست والا که لازم می شد که جمیع اجزایش مستنیر نشود همچون آینه و اینجا خود جمیع
اجزایش مستنیر است و انوار سایر کواکب ذاتیه اند زیرا که بحسب
قرب و بعد از شمس متفاوت نمی شوند بحث عاشر آنست که کواکب
ملونه است زیرا که در قمر در وقت خسوف سیاهی ظاهر میشود و در زحل کمودت
هست یعنی تیرگی و در مشتری دریت هست یعنی لولو رنگ شدن و در عطارد
صفرت هست و در مریخ حمرت هست و در آفتاب خلاف است که لون دارد
یا ندارد بحث حادی عشر آنست که طریق دانستن مواضع کواکب اختلاف
منظر است یا کسف است و اختلاف منظر بسبب تقاطع خطین حاصل
میشود که یکی از مرکز عالم بیرون آید و بمرکز کوکب برسد و از و بسطح فلک اعظم
برسد و یکی از بصر ناظر بیرون آید و در مرکز کوکب بخط اول مقاطع شود و از و

بسطح فلک اعظم بگذرد و کسف از ان میشود که یکی در زیر دیگری میشود و بسبب او آن
دیگری گرفته میشود و اختلاف منظر در کواکب علویه که بالای آفتابند و او مریخ و
مشتری و زحل است محقق نمی شود زیرا که از غایت دوری در مرکز او تقاطع خطین
ظاهر نمی شود و کسف نیز در ان کواکب که بقطب نزدیکند ظاهر نمیشود زیرا که سیارات
زیر او گذر نمی کنند پس برهان قایم نشد که جمیع کواکب ثابته در یک فلک باشند
اما حسن ظن موجب است که جمیع در یک فلک شوند تا که در سماویات فضل و ما
لا ینبغی ثابت نشود اگر سوال کنند که احتمال نیست که ثوابت همه در یک فلک
نباشند زیرا که اگر بعض ثوابت در افلاک کواکب سیاره بودی لازم می شدی
که اوضاع آن بعض و ثوابت که بسبب کسف معلوم گشته است که در فلک
ثامن است مختلف شدی جواب می گوییم که جایز است که در زیر فلک قمر کرهٔ
دیگر باشد که حرکت او مساوی باشد بحرکت فلک ثامن و آن کواکب که
نزدیک قطبین هست در ان کره باشند و ابطال این احتمال می باید بحث ثانی عشر
در حرکات کواکب است مشهور آنست که حرکت ایشان بسبب حرکت
فلکست زیرا که اگر بالذات حرکت کنند فلک منخرق می باشد و دیگر آنکه هر یکی را
حرکت بطیئه هست که شرقیه است و حرکت سریعه هست که غربیه است
پس یکی بالعرض باشد و دلیل دیگر که مخصوص است بثوابت آنست که اگر بذوا
حرکت کنند بعضی از بعضی لازم است که متاخر شود زیرا که دوایر ایشان

تها

و ان دیگر بالعرض است بسبب فلک دیگر
و ان که خرق لازم می آید پس که از فلک کره
فی الجمله حرکت بعید را اثبات کرد
مج

مختلف میشود بران تقدیر واین خود مستبعد است که بعد ازان که هر یکی در دایره
حرکت کند چنان اتفاق افتد که اوضاع هر یکی بدیگران محفوظ شود و در قطب و
منطقه همه موافق باشند و در حرکات طولیه متفق باشند یعنی که هر یکی در یک
سال از نقطه اعتدال مقدار واحد قطع کنند و دلیل دیگر که مخصوص است
بکواکب سیاره آنست که شیء واحد بالذات بدو جهت مختلف حرکت نمی کند
مع هذا که در سیارات کوکب هست که رجعت دارد و حرکت او گاه شرقی
وگاه غربی می باشد همچون بعد مضاعف که در قمر هست و در عطارد هست بحث
ثالث عشر آنست که چونکه ناس اعتقاد کردند که کواکب حرکت نمی کند الا بحرکت
فلک استدلال کردند بعدد حرکات بر عدد کرات و مشهور آنست که افلاک
کلیه هفت است وحق آنست که چون که رصد دلالت کرد بوجود این هفت
بس او را اثبات کردیم و در زیاده توقف کردیم که نه وجودش معلومست و نه
عدمش ازان سبب است که بشیخ ظاهر نشده است که کره ثوابت همان یک
کره است یا خود کرات متعدده است که بعضی بر بعضی منطبق است وآنکه
در وحدت این کره با و تمسک میکنند و میگویند که حرکات ثوابت همه متشابه اند
بس در کره واحده باشند ضعیف است زیرا که شاید که مختلفه باشند اختلافی که اعمار
بضبط و ادراک ان اختلاف وفا نکند و بتقدیر تسلیم که مختلف نباشند شاید که
تشابه حرکات آن کواکب بسبب تشابه حرکات افلاک باشد و اشیاء مختلفه

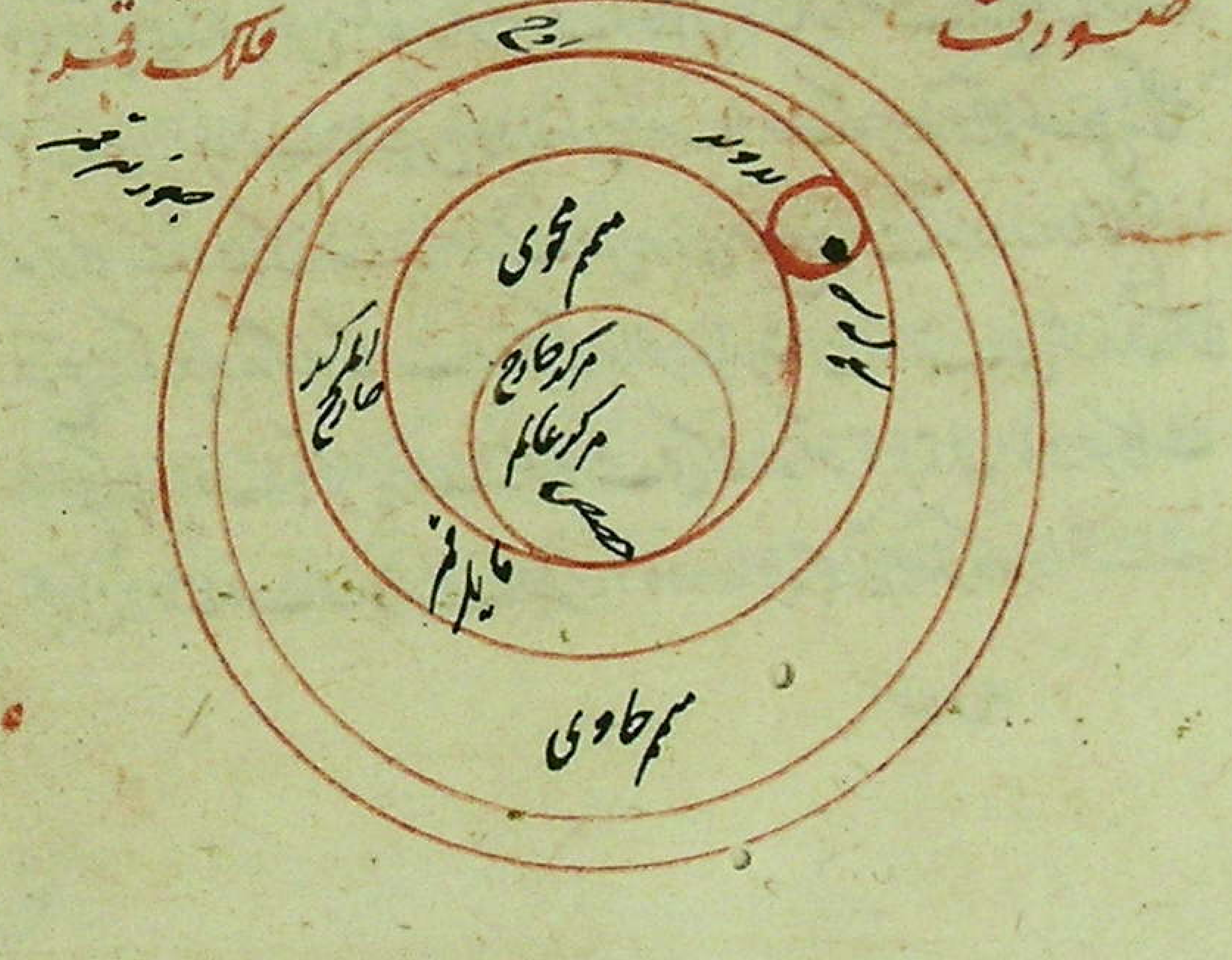
تسع

در یک لازم

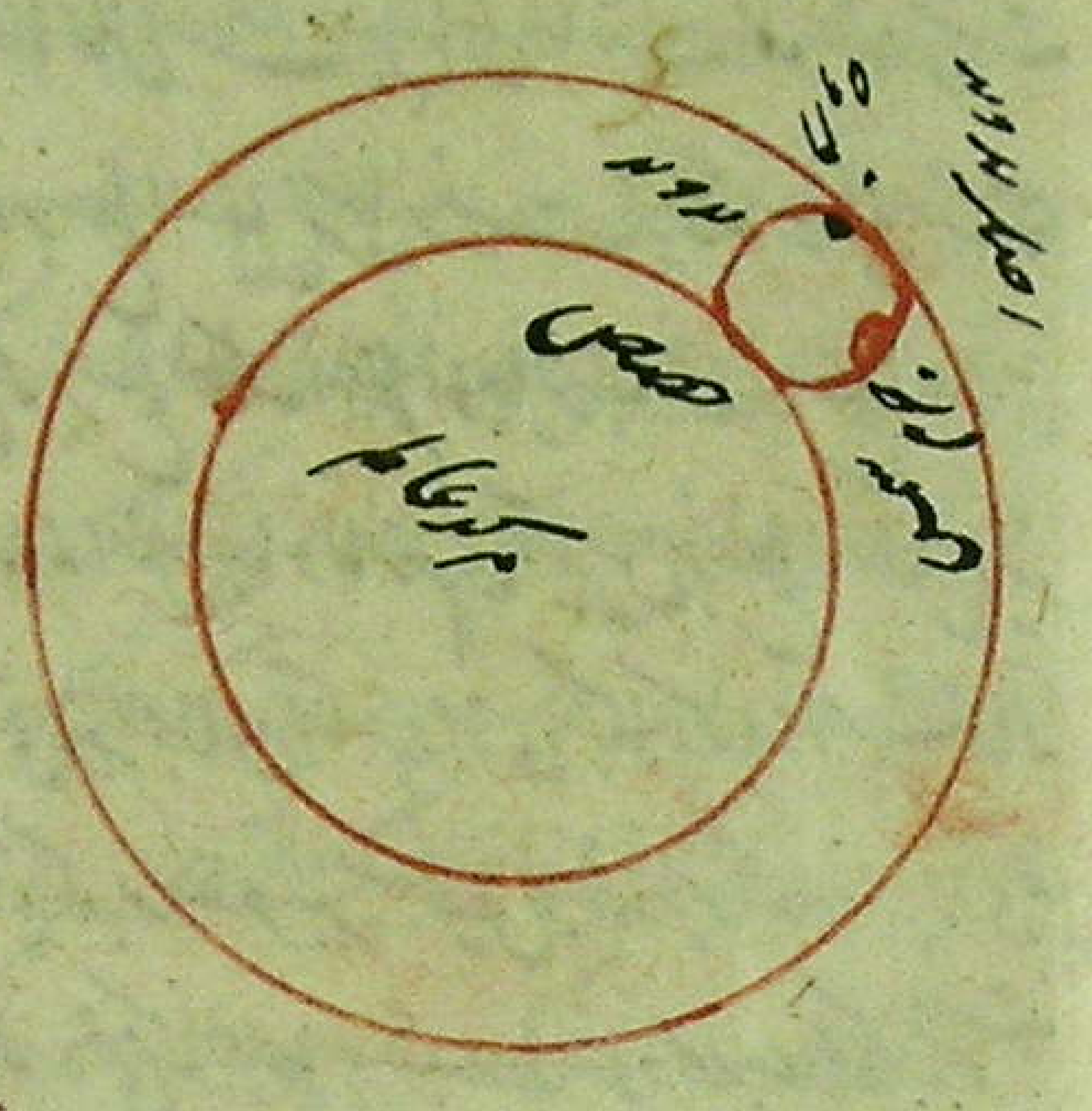
در یک لازم مشترک شدن خود جایز است بحث رابع عشر آنست که حرکات
سماویه مختلف نمی شوند چونکه متقدمون دیدند که اختلاف حرکات سماویه بعضی
ببعض بر نظام واحد میشود ظن ایشان قوی شد برین که در ذوات آن حرکات
اختلاف نیست واما متاخرون اعتقاد کردند که این قضیه برهانیه است بس بروی
برهان ایراد کردند و گفتند که سموات خود بسایط اند واز واحد خود غیر واحد صادر
نمی شود و دیگر حرکاتشان مستند است بواجب الوجود بس لازم می شود که تغیر
بران حرکات ممتنع باشد چنانکه بواجب الوجود ممتنع است و باین معارضه
نکنند بحوادث ارضیه که موجب تغیر واجب نیست زیرا که تغیرات ارضیه
بسبب حرکات سماویه است بس جایز است که متغیر شوند اما حرکات
سماویه بواسطه حرکات دیگر نیست بس تغیر بر ایشان جایز نشود اما اعتراض
میکند بر دلیل اول که بساطت مانع تغیر واختلاف نیست همچون بسایط عنصریه
وبر دلیل ثانی اعتراض میکند که حرکات افلاک نفسانیه است بس جایز است
که بروی اختلاف عارض شود ازان سبب است که شیخ در آخر مجسطی شفا گفته است
که حرکات افلاک نفسانیه است بس بروی ممتنع نیست که دوره را تمام نکند
فرع چونکه دیدند که حرکات افلاک واجرام ایشان مختلف نمی شوند الا اختلاف
منتظم که از اول تا بآخر میرسد باز عودت می کند از آخر تا باول اما در حرکات
همچون اختلاف در سرعت وبطوء واما در مقادیر همچون بصغر وکبر دانستند

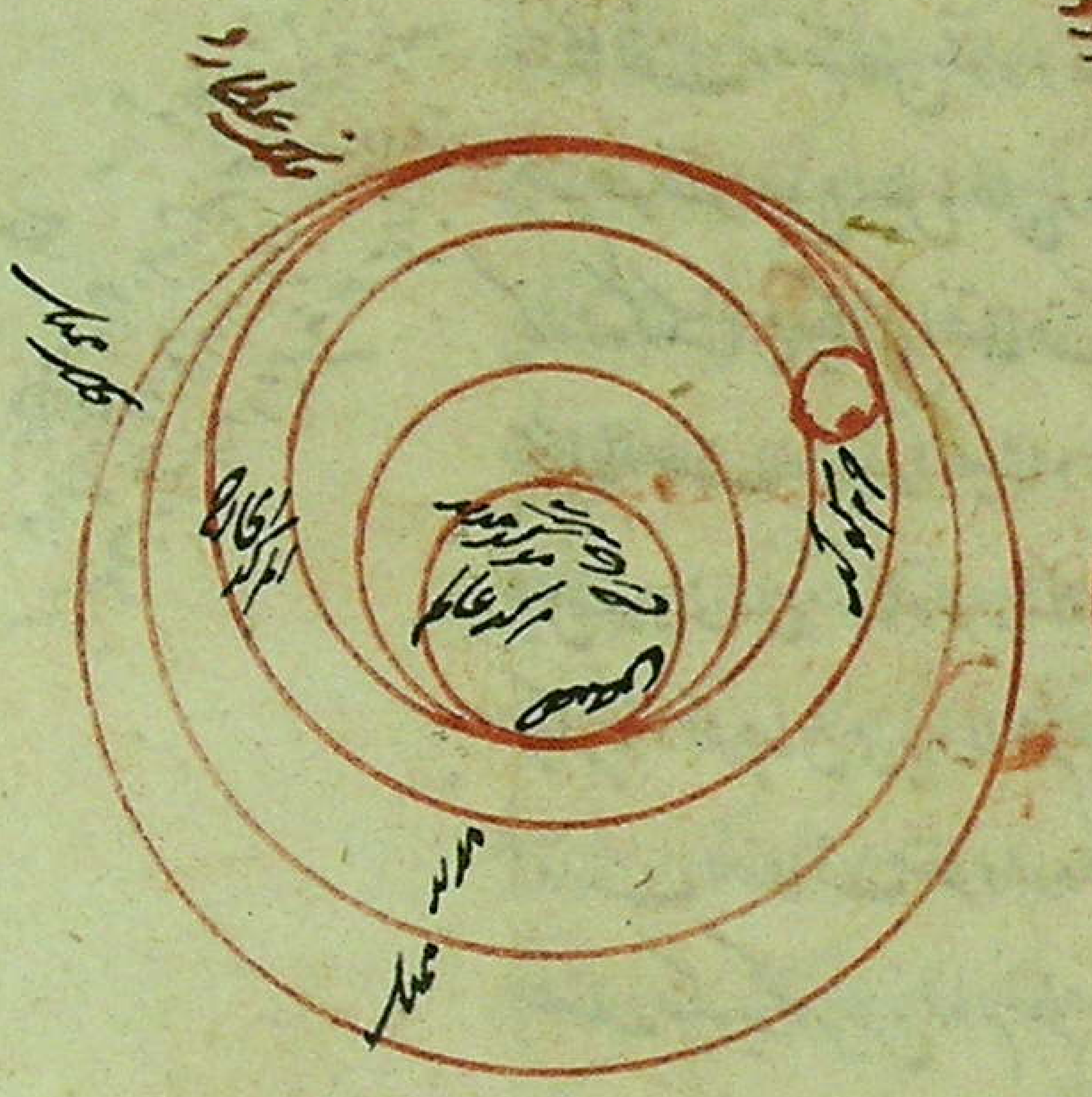
اختلاف

که آن اختلاف بسبب قرب و بعد بوده است از زمین و او خود نمی شود الا بسبب
افلاک پس فلکی که کوکب را حامل میشود ازین خالی نیست که یا محیط باشد زمین را
و مرکز او مرکز عالم باشد پس برین تقدیر کوکب مرکوز می شود در ان فلک یا در جرم
دیگر که مرکوز باشد در ان فلک اگر در نفس فلک مرکوز باشد بسبب او قرب و بعد
وی از زمین مختلف نمی شود و محال میشود که قسی مختلفه قطع کند در ازمنهٔ متساویه والا
اگر قسی مختلفه قطع می کردی اختلاف مذکور عارض می شد بسبب وی او خود نیست
پس این ماند که فلک موافق المرکز باشد و کوکب در و مرکوز نباشد بلکه در جرم دیگر مرکوز
باشد که آن جرم در فلک مرکوز شود و متحرک باشد بغیر از حرکت فلک و او را فلک
تدویر می گویند چنانکه احد احتمالین است در شمس یا خود حامل کوکب محیط باشد
زمین را تا مرکز او مرکز عالم نباشد و احتمال دیگر در شمس اینست و این احتمال ظاهر است یا خود آن باشد
که مرکب باشد از هر دو همچون که در سیارات ست باقیه و صور افلاک اینست


صورت فلک قمر

و بعض اصطلاحات این صور در کتب هیئة معلوم است





بحث خامس عشر آنست که نمو را فلاک محال است اما که سطح اعلای فلک اعظم
نامی نمی شود زیرا که در ماورای او خلا محال است پس آن جانب نمو متصور نیست
و وقتی که بر سطح اعلی نمو جایز نباشد بر سطح اسفل نیز جایز نیست زیرا که بسیط است و هر
جانب بدیگر متساوی اند و وقتی که بر سطح فلک اعظم نمو جایز نباشد بر سطح اعلای
فلک ثوابت نیز جایز نمی شود و الا تداخل ابعاد لازم می آید پس بر سطح اسفل او نیز
محال باشد از جهت بساطت و بواقی نیز همچنان اما امام رازی میگوید که از استحالهٔ
نمو بر محدب فلک اعلا لازم نمی آید که بر مقعر نیز مستحیل باشد زیرا که او از برای عدم
خیز بود و در مقعر خود ممکن است که وقتی که متحلحل و منبسط شود محدب فلک ثوابت
متکاثف و منقبض شود و تداخل نباشد و دیگر این دلیل تقاضا می کند که در هیچ
جسم نمو نشود پس دلیل باطل بوده است بحث سادس عشر آنست که در مجرّه
که راه کهکشان میگویند اختلاف کرده اند ارسطو گفته است که انجره است که بدخان
مختلط است و در هوا ایستاده است و این بعید است بسبب آن که انجرهٔ دخانیه
این قدر از زمان متطاوله بر شکل واحد باقی ماندن بغایت بعید است اما امام
میگوید که اگر چنان می بود لازم می شد که او را اختلاف منظر بودی زیرا که قمر که بالای
اوست اختلاف منظر دارد او خود بطریق اولی اختلاف منظر داشته باشد
مصنف میگوید که در سخن امام نظر هست و او آن باشد که مجره را بقرب و بعد
از زمین اختلاف نیست از آن سبب اختلاف منظرش نشد و قمر خود گاه

اسفل

قریب

میشود قریب و گاه بعید پس اختلاف منظر ظاهر شد بحث سابع عشر در محو قمر است
یعنی آن چیزی که در روی قمر همچون خالها می نماید و نور را تمام قبول نمی کند پس بعض
مواضع قمر که از قبول نور تمام امتناع کند سبب چیست اشبه بحق آنست که سبب او
کواکب مظلمه است یا خود قلیلة الضوء است که مرکوز است در جرم قمر که در وقت تمام
نور قمر آن مواضع مظلم مینمایند زیرا که اگر سبب سماوی باشد و در و مرکوز نباشد
یا خود عنصری باشد و بسیط باشد که ستر کند بعض مواضع را لازم می آید که ستر
او بحسب امکنه که از انجا نظر میکنند مختلف بود مع هذا که از هر کدام موضع که نظر
کنند محوی قمر را همان هیک وضع می بینند مع هذا که سماویات خود شفافند و حجب
نمی کنند و همچنان نار و هوا هر دو شفافند و اگر عنصری مرکب باشد همچون بخار یا دخان
او خود دایم نمی شود و اگر صور اشباح باشد همچون کوهها و دریاها که بعضی چنان
گفته اند یعنی که جرم قمر مصیقل است و در و مرجه در مقابله وی است متمثل
میشود پس آن محو که می نماید مثال جبال و بحار است می گویند و او باطل است
زیرا که اگر چنان می بود با اختلاف امکنه مختلف می بود همچون آینه که بسبب اوضاع
مختلف میشود و بعضی می گویند که از جانب مظلمش اثری بجانب مضی میرسد
و او نیز باطل است زیرا که اگر چنان می بود طرف اولی می شد بآن اثر از وسط
و بعضی می گویند که طرفش مرتفع است و ضوء را منع می کند از وسط او نیز
باطل است زیرا که در وقت تمام مقابله همان محو باقی است و بعضی میگویند

که عرض قمر از کثرت ملامسه اندک مانده است و سوده شده است او نیز باطل است
زیرا که نقصان اجرام افلاک کواکب ممتنع است بحکم رصد بحث ثامن عشر در
حرکت افلاکست ریاضیون بر حرکت افلاک استدلال می کنند بحرکت کواکب
و این دلیل انی است که مفید وقوع است و سبب چیست معلوم نیست و
طبیعیون بدلیل لمی استدلال می کنند که در و بیان سبب میشود و می گویند که فلک
بسیط است و اجزاء مفروضه او در تمام ماهیت متساویه اند پس بعضی مخصوص
نمی شوند بوجوب حصول در حیز معین پس حصول هر یکی در حیز آخر جایز باشد و او خود
بحرکت می شود و حرکت فلک خود باستداره است پس در و میل مستدیر باشد
و میل مستدیر خود موجب حرکت بالاستداره است و امام رازی می گوید
که از صحت قبول ثبوت مقبول لازم نمی شود الا مگر که فاعل بجمیع شرایط متحقق باشد
شما خود فاعل را که مبدا میل است بصحت قبول استدلال کردید بصحت قبول
بر وجود مقبول و دور لازم آمد مصنف می گوید که در و نظر ظاهر هست زیرا که استدلال
بصحت قبول بر وجود فاعل است و بوجود فاعل بر وجود مقبول است و
در و دور نیست می گوید و همچنان استدلال کرده اند بر حرکت فلک که حصول
بعض اجزا جسم در بعض اجزاء حیز اولی نیست از دیگر پس هر جزء اگر در جزء حیز باقی
باشد ممکن مترجح شود بلا مرجح و اگر باقی نشود لازم میشود که متحرک باشد و امام بر وی
نقض کرد بعناصر که در وی نیز جاری است مع هذا که متحرک نیست بحث تاسع

اثبات کردید صه

وضع صه

عشر در سکون زمین است وقتی که فلک حرکت کند البته بوی اختلاف عارض
میشود نسبت بجسم دیگر و آن جسم جایز نیست که بیرون باشد از محدد الجهات زیرا که بیرون
از وی حیزی نیست پس داخل شود در وی و جایز نیست که متحرک شود زیرا که تبدل
نسبت پیش متحرک جایز است که از آن ساکن باشد و جایز است که از آن متحرک
باشد پس معلوم شد که آن جسم که وضع فلک نسبت بوی مختلف میشود ساکن
بوده است و او زمین است مصنف می گوید که در و نظر هست وجه نظر آن باشد
که چون که متحرک را جایز است که از نسبت متحرک اختلاف وضع میشود اگر چه که
متعین نیست و لیکن چون بدلیل لمی حرکت فلک ثابت شد پس اختلاف
وضع از سبب او باشد نه از سکون زمین بحث عشرین آنست که محیط محاط را
که تحریک می کند یا باین است که یکی جزء باشد از دیگر همچون خارج المرکز که جزء است
از ممثل چنانکه در اشکال گذشته ظاهر است و متحرک میشود بحرکت ممثل و یا باین است که
مقعر محیط مکان طبیعی باشد بحاط پس با و تشبث می کند و دو قطب وی لازم میشود
بدو جزء از حاوی زیرا که مکان وی است امام می گوید که نقطه مفروضه که در
مقعر محیط هست متساویه اند در ماهیت پس ممتنع است که قطب محوی طلب
نقطه معینه کند از حاوی بعد از آن زعم می کنند که ممثلات حرکت می کنند بحرکت
فلک ثوابت حرکات بطیه مع هذا که ازین دو طریق یکی در و نیست و صحیح
آنست که حاوی تحریک می کند محوی را بقوتی که در حاوی هست نه بسبب مماسه

هیچ صه

بحث حادی والعشرین آنست که حرکات افلاک نفسانیه است زیراکه گذشت
که حرکت مستدیره نفسانیه است بعد از ان نسبت کلیت عناصر بکلیت افلاک
اقل است از نسبت حبه که کسی او را بلع می کند مع هذا که او منع نمی کند که نام حیوانیت را
بر ان کس اطلاق بکنند پس عناصر نیز منع نکنند از اطلاق اسم حیوان بکلیت عالم
بطریق اولی بحث ثانی والعشرین آنست که در افلاک از حواس باطنه و ظاهره چیزی
نیست زیراکه در ما برای جذب نفع است یا دفع ضرر است که هر دو در افلاک ممتنع است
و در طبیعت خود معطل نیست اما امام می گوید که این مقدمه یعنی که در طبیعت معطل نیست
مشهور و مقبوله است پیش متقدمین اما دلیل چیست که چنانست پس دلیل می باید
و شیخ خمسه باطنه را باین نفی کرده است که حواس باطنه متعلق است بحواس
ظاهره زیراکه تخیل صور محسوسات را حفظ می کند و توهم احوال جزئیه را ادراک
میکند و تفکر در و تصرف می کند پس وقتی که اصل موجود نباشد فرع نیز موجود
نمی شود و امام می گوید که اکثر این مباحث چنانست که در و غیر از ظن چیزی موجود
نیست بحث ثالث والعشرین آنست که افلاک کریه اند زیراکه کره شکل بسیط است
امام می گوید که مقتضای طبیعت گاه میشود که تخلف می کند بسبب قاسر و امام باز
جواب می دهد که بسماویات اختلاف عارض نمی شود و از مجاری طبیعیه بیرون
نمی شود و ریاضیون احتجاج کردند که اگر مضلعه بودی یا بیضیه بودی یا عدسیه بودی
در وقت حرکت او لازم می شد که خلا واقع شود و نگویند که خلا آن وقت لازم

می شد که

می شد که شکل بیضی بر قطر اقصر حرکت کردی و عدسی بر قطر اطول حرکت کردی اما اگر
عکس شود که بیضی بر قطر اطول حرکت کند که همچون بدر از پیش بگردد و عدسی بر قطر اقصر
حرکت کند که در جای خود همچون آسیا بگردد خلا لازم نمی آید زیراکه جواب این را
تامسطیوس گفته است که چونکه خلا لازم آمد بر ان تقدیر که حرکت بدان طریقه باشد
پس آن قدر بس است و این سخن ضعیفست زیراکه وقوع محال ازین لازم آمد که
حرکت بدان طریقه شد نه این که نفس حرکت مستلزم محال باشد یا خود نفس شکل
پس جایز است که بدان طریقه نشود و کری نباشد بحث رابع والعشرین آنست
که ارسطو منع کرده است کون فساد را در افلاک نه باین معنی که ازلی و
ابدی باشند زیراکه آن بحث دیگر است بلکه باین معنی که اجسام فلکیه بغیر از ان
صور قابل نیستند پس اگر آن صور موجوده باشند ان اجسام باقیه می مانند و اگر نباشند
معدومه می شوند و احتجاج کرده است که فلک اگر کاین باشد قابل حرکت
مستقیمه میشود زیراکه برای هر جسم حیز طبیعی هست اگر چنانکه تکون فلک در حیز طبیعی باشد
پس پیش از تکون این حیز اگر خالی باشد خلا لازم می آید و اگر در و جسم دیگر بوده
باشد اگر بعد از تکون آن جسم نیز باقی باشد تداخل می شود و اگر باقی نباشد
پس از نوع این متکون نشده باشد بلکه جسمی را که این مکان برای وی حیز طبیعی
بوده است ازین مکان اخراج کرده باشد پس عود آن جسم باین مکان طبیعی خود
بمیل مستقیم می شود و این متکون نیز از نوع آن جسم است زیراکه این مکان

نسبت باین متکون هم مکان طبیعی است و مکان واحد خود بنوعین مختلفین مکان
طبیعی نمی شود پس درین متکون نیز میل مستقیم باشد پس ظاهر شد که در هر کاین و فاسد
میل طبیعی بوده است این خود در فلک روا نیست و اگر تکون فلک در غیر حیز
طبیعی باشد پس عود او بحیز طبیعی بحرکت مستقیمه میشود او خود جایز نیست نظر
ثانی در بسایط عنصریه است و در دو فصل هست فصل اول در ارکان است
که کلیات عناصر است و در دو ابحاث هست بحث اول آنست که اقرب
ارکان بفلک نار است زیرا که کثرت خارش فلک بجسمی و طول تماس ایشان
آن جسم را آتش و دیگر آنکه شهب را می بینیم که اجسام محترقه است اگر نار در حیز
اعلی نبودی احتراق از جه بودی و آن جسم که از فلک در غایت بعد است از
وصول اثر فلک نیز در غایت بعد میشود پس ساکن و جامد میشود و او زمین است
و آنکه در غایت قرب نباشد بفلک در غایت حرارت نمی شود و او هوا است
و آب خود نسبت بزمین طافی است یعنی فوق اوست و نسبت بهوا راسب است
یعنی در زیر اوست پس مکان طبیعی اش آنست امام می گوید که مقعر فلک خود املس است
یعنی هموار است و در وی خشونت نیست که از اجزاء جسم مجاور حیزی با او متشبث
شود که بهم حرکت کند و حار شود و نفس فلک خود حار نیست که بمجاورت حار
گرداند پس حرارت نار از فلک نباشد بعد از ان کثافت ارض را تعلیل کردن
بعدم وصول اثر فلک بوی وجودی را بعدمی تعلیل کردن است بحث ثانی

مباحث ارض است بحث اول آنست که شکل ارض کره است زیرا که اگر در جهت
طول که از مغرب بمشرق مستقیم باشد پس طلوع افتاب و غروب او در جمیع بلاد وی
که برین طول وضع شده است در یک دفعه باشد متقدم و متاخر نباشد مع هذا که
چنان نیست زیرا که خسوف معین را درین بلاد همه در یک وقت می بینند و اگر
سطح ارض مقعر باشد لازم می آمد که طلوع آفتاب بر مغربین مقدم باشد از طلوع
وی بر مشرقیین پس در طول محدب بوده است و اگر در جهت عرض مسطح
باشد لازم میشود که کسی که بر خطی از خطوط نصف نهار بجهت شمال حرکت کند
ارتفاع قطب شمالی و انخفاض قطب جنوبی بوی زیاده نشود و کواکبی که در جهت
شمال خفیه بودند این زمان ظاهر نشود و آن که در جهت جنوب ظاهر بود این زمان
خفی نشود مع هذا که می شود و اگر درین جهت مقعر باشد لازم میشود که هر بار که بطرف
شمال برود قطب شمالی خفی تر باشد و بالعکس پس معلوم شد که ارض در جهت طول و
عرض محدب بوده است و او از کریت است و همچنان تفاوت اوقات در
طولها و در عرضهای بلاد بحسب تفاوت اجزاء دایره می باشد پس معلوم شد که کری
بوده است امام می گوید که معمور از ارض خود در جهت طول مقدار نصف است
پس احتمال هست که نصف آخر مسطح باشد یا مقعر باشد چنان که بهر احتمال قومی
ذاهب شده اند اگر سوال کنند که وقتی که شکل نصف کره باشد واجب میشود
که شکل ما فی نیز کره باشد زیرا که مقتضای بسیط یکی است جواب می گوییم که لازم

که شکل این نصف طبیعی باشد تا که آن نصف ترحنن شود اگر سوال کنند که
شکل اجسام طبیعیه بمقتضای طبیعت همان کریت است جواب می دهیم که اگر این
ثابت می بود پس دلیلی که این زمان ذکر کردید صانع می شد و سوال دیگر هست
واو آنست که از تحدب ارض کریت چه لازم است و آنکه گفت که تفاوت
اوقات را بحسب تفاوت دایره می یابیم در طول و عرض باطل است زیرا که این
آن وقت معلوم می شد که قوم بسیار در مواضع مختلفه نشسته باشند و خسوف معین را
درجه درجه ترصد کرده باشند و این تفاوت را یافته باشند و خود متعذر است
واقع نیست دلیل دوم بر کریت ارض آنست که سایهٔ ارض مستدیر است
پس خود نیز مستدیر باشد اما که سایه اش مستدیر است زیرا که انجاف قمر
همان سایهٔ ارض است زیرا که معنای سایه آنست که نور نرسد بقابل از
مقابل بسبب توسط شیء کثیف و خسوف همین است و استدارت
خسوف خود ظاهر است و بیان آنکه هر چیزی که سایه اش مستدیر باشد خود نیز
مستدیر است آنست که سایه که ممتد میشود بشکل آن فصل مشترک می شود که
میان قطعه مضیئه بسبب اشراق شمس بروی و میان قطعهٔ مظلمه حاصل است پس
وقتی که سایه مستدیر باشد آن فصل مشترک نیز می شود و این دلیل مخصوص نیست
بیک جانب از جوانب ارض زیرا که مقاطع که خسوف بسبب او می باشد
یعنی که قمر در یک طرف قطری باشد و آفتاب در طرف دیگر باشد و زمین

در میانه

در میانه افتد در جمیع اجزاء فلک البروج ممکن است پس دلالت می کند که ارض از جمیع
جوانب مستدیر است امام می گوید که جسمی که کری نباشد بلکه در و اضلاع کثیره باشد
از دور مستدیر می نماید پس دلیل کریت نیست می گوید و جواب می گوید که مدعا
آن نیست که کرهٔ حقیقیه باشد و او چگونه باشد که در زمین آن قدر کوهها و وادیها
هست که منافی کریت حقیقیه است بلکه مدعی آنست که بکریت نزدیکست دلیل
ثالث بکریت ارض آنست که بالطبع متحرک است بوسط پس وقتی که چنان
باشد اجزایش همه گرد وسط مجتمع میشوند و شکل او قریب میشود بکره اگر سوال کنند
که کریت ارض ثابت نیست زیرا که مرکز ثقل او یعنی نقطه که در انجا که ثقل او از هر طرف
برابری شود اگر نفس مرکز حجم باشد یعنی که نقطه که در انجا مقدار او در هر طرف برابر می شود
یا نزدیک باشد بمرکز حجم لازم شود که غوص او در آب از هر طرف برابر بود زیرا که
گرانیش از هر طرف برابر است و اگر مرکز حجم مرکز ثقل نباشد بلکه بعض از بعض اثقل
باشد این خود در بسیط نمی شود الا با آنکه مقدار اثقل بیشتر باشد پس لازم می آید که در
بعض جوانب طول زیاده باشد و در بعضی عرض زیاده باشد حتی که جوانب در ثقل
معتدل باشند و اینچنین بودن خود در کریت قادح است جواب می گویند که تفاوت
در ثقل لازم نیست که البته از سبب شکل باشد جایز است که شکلش کری شود و
تفاوت از جهت آن باشد که بالخاصیه بعض اجزایش مکتنز و متکاثف باشد
یا خود متحجر باشد پس اثقل باشد مبحث ثانی آنست که بعضی گفته اند که ارض متحرک است

وبعضی گفته اند که ساکن است وازان طایفه که متحرک گفتند بعضی می گویند که هاوی است
یعنی علی الدوام بزیر میرود وبعضی می گویند که ببالا میرود وبعضی می گویند که حرکت
مستدیره می کند زیرا که کواکب را حرکت بطیه هست از غرب بشرق وحرکت سریعه
هست از شرق بغرب وجسم خود دریک دفعه بدو جهت متحرک نمی شود اگرچه که یکی بالعرض
تر باشد پس زعم کردند که افلاک متحرکه باشند از غرب بشرق بحرکت بطیه وزمین متحرک
باشد از شرق بغرب بحرکت یومیه وازان سبب کواکب طالع وغارب می نمایند
همچون کشتی که در آب حرکت می کند وشط ساکن است مع هذا که شط متحرک
می نماید وکشتی ساکن می نماید ودلیل برانکه ارض بحرکت مستقیمه متحرک نیست آنست که
وقتی که سنگ را ببالا بیندازند باز عودت می کند اگر زمین صاعد بودی که ببالا میرفتی
بعودت سنگ احتیاج نمی شدی واگر هاوی بودی که بزیر میرفتی آن سنگ باز
بزمین نمی رسیدی ودیگر آنکه اگر زمین صاعد بودی می بایست که هر روز قرب ما
بفلک زیاده شدی وبزرگی کواکب در حس ما بیشتر بودی ومرئی ما از فلک هر روز
کمتر بودی واگر هابط بودی بعکس این می شد ودلیل بر بطلان حرکت مستدیره آنست
که دور ارض بیست هزار وصد شصت میل است چنانکه اصحاب ارصاد
گفته اند واین مقدار سیر اوست در بیست چهار ساعت وحصه ساعت واحده
ششصد چهل میل می باشد وبرای هر دقیقه از ساعت چهارده میل می باشد که
چهار فرسخ وثلثان فرسخ است واو پنجاه شش هزار ذراع می باشد پس وقتی که

از ما شخصی

خود
از ما شخصی بسیر عنیف یعنی قوی یک شب وروز دوازده فرسخ مسافت قطع کند
پس حصه دقیقه واحده ازین سیر جزای می باشد از چهل جزء از میل واو صد ذراع
می باشد پس احد سیرین از اجزا یعنی مسیر شخص از مسیر زمین جزای می باشد از پانصد و
شصت جزء پس اگر زمین متحرک بودی باین وضع پس وقتی که مرغ طیران کردی مقدار ثلث ص
ساعت لازم می شدی که اگر بطرف مغرب پرد از موضع طیران دویست هشتاد
فرسخ غیر از انکه خود بطیران قطع کرد دور شدی واگر بطرف مشرق پرد هم دویست
هشتاد فرسخ بعید شدی الا آن مقدار که خود بطیران قطع کرد این خود باطل است
پس حرکت مستدیره باطل شود ودلیل دیگر بر بطلان حرکت مستدیره آنست که وقتی
که اسیا بسرعت بگردد آن آردها که بوی مجاورست همه را بهم میگرداند پس ارض نیز
اگر دایر بودی هوا را نیز بهم می گردانیدی پس واجب می شد که ابرها واو بادها را متحرک
نمی دیدیم بجهت مغرب اما ایشان که بسکون زمین قایل شدند بعضی از ایشان میگویند
که زمین از جانب سفل غیر متناهی است واین را ادله ساهی ابعاد ابطال میکنند
وبعضی تسلیم می کنند که متناهی است اما گرنیش را منع می کنند ومیگویند که تحدب
زمین همین در جهت فوقست وسطح اسفل او برآبست وبر هواست زیرا که
نشان ثقیل آنست که وقتی که منبسط باشد بآب فرو نمی رود همچون آهن پاره را
که مسطح سازند وبر روی آب بگذارند فرو نمی رود وبعضی بعکس این گفته اند واین بگذارند
هر دو مذهب باطل است زیرا که سخن در وقوف آن جسم که زیر ارض است

همچون کلام است در وقوف ارض وسط و آنکسان که کرتیش را تسلیم می کنند بعضی
از ایشان سبب سکون وی را جذب فلک می گیرند از جمیع جوانب پس لازم شد
که در وسط واقع شود و بعضی سبب او را دفع فلک گرفتند از هر جانب و اول باطل است
زیرا که انجذاب جسم اصغر خود زیاده است پس وقتی که پاره سنگ را ببالا اندازند
لازم شود که باز رجوع نکند بلکه بفلک منجذب شود و ثانی نیز که بدفع فلک شود باطل است
والا لازم می بود که مدافعت فلک را احساس می کنیم و دیگر اسقال بجهت
مغرب اسهل می بود زیرا که مدافعت بآن جهت است و دیگر آنکه حرکت
ثقیل لازم می بود که در ابتدا نزول اسرع باشد زیرا که نزدیکست بفلک و مدافعت
در وی قوی تر است و بعضی می گویند که نصف اعلی نازل و هابط است و نصف
اسفل صاعد است پس میان تمانع شد و در وسط ماند و این باطل است زیرا که
ارض بسیط است و در اجزاء بسیط اختلاف نمی شود و حکما اتفاق کرده اند که بالطبع
طالب مرکز است پس لازم شد که در وسط واقف شود بعد از آن گفتند که حرکات ارکان
از آن است که بالکلیه ثقیلند و طالب مرکز ند لکن بعلل ایشان متفاوت است
و اثقل سبقت می کند بمرکز و اخف را بفوق میراند و بحسب تفاوت علل بروی
طافی می شوند و این باطل است زیرا که حرکت نار برین تقدیر قسریه میشود که از
راندن ارض عارض شده باشد و جسم خود هر چند که اعظم باشد حرکت قسریه اش ابطاء
میشود پس حرکت نار عظیمه بالا ابطا باشد از حرکت صغیره و چنان خود نیست

سهت

می کردیم چنان که مدافعت
ریاح را احساس ه

ایشان ه

وبعضی گفتند که حرکت عناصر از آن جهت است که جزء طالب کل است و بعضی گفتند
که بل حرکت طبیعیه است مبحث ثالث در سبب رسوب بعض اجسام در آب
و سبب طفو او یعنی بین آب رفتن و بیرون ماندن هر جسمی که مساوی است بقدری از
آب در حجم اگر مساوی باشد بوی در ثقل وقتی که در آن آب القا کنندش راسب
نمی شود زیرا که از آب اثقل نیست و طافی نیز نمی شود که بالکلیه بالای آب باشد
زیرا که از و اخف نیست بلکه چنان می ایستد که سطح اعلای آن جسم بسطح اعلای
آب مماس میشود و ازین معلوم شد که اگر اثقل باشد راسب می شود و اگر اخف
باشد طافی می شود و رسوب اثقل بآن قدر میشود که اگر باب پر کردندی آن قدر
مساوی می شد با و در ثقل و باقی بیرون می ماند از آب همچون چوبی را که باب اندازند
بعضی از و بیرون می ماند بعد از آن این ارکان همه در جسمیت مشترکه اند و بعض کیفیات را
تقدم نیست بر بعضی پس چنان نیست که بعضی اصل باشد و بعضی تبع باشند و
قومی ذاهب شده اند که یکی از عناصر اصل است و باقی از و متکون شده است
و در آن یکی اختلاف بسیار کرده اند مبحث رابع آنست که اجزاء تراب در
تماس و اتصال همچون اجزاء مائیه نیست و همچون اجزاء هوائیه نیست بلکه بالفعل
متفاصل است متصل واحد نیست و لیکن هر یکی از آن اجزا جسم است
که قابل انقسامات غیر متناهیه است بحسب الوهم اما در قسمت انفکاکیه
نظر هست زیرا که انقسام او طبیعی نیست والا که جمیع انقسامات بالفعل حاصل باشد

شد

الی غیر النهایه و قسری نیز نیست زیراکه در صغر بخیتی است که در و چیزی از الآت
عمل نمیکند پس قابل قسمت انفکاکیه نباشد مبحث خامس آنست که ارض بسیطه
ملون نیست و بعضی می گویند که این باطل است والا که شفاف می شد همچون ماء و هوا
و این که میگویند که بسیط را لون نیست منقوض است بقمر بعد از ان در لون
ارض اختلاف کردند بعضی می گوید که غبرتست اگر غبرت را لون بسیط
بگیریم و اگر لون بسیط نباشد بلکه مرکب باشد لون ارض سواد میشود زیراکه حرارت
رطب را سیاه می کند و یابس را سپید می کند و برودت بعکس آنست که رطب را
سپید می کند یابس را سیاه می کند ارض خود بارد و یابس است پس سیاه باشد و اما
که ارض در غایت سیاهی نشد زیراکه اجزاء هوائیه با و مختلط است و او موجب
بیاض است همچنانکه در کف آب و در موضع شق از ابکینه مبحث ثالث در
مباحث آبست مبحث اول آنست که شکل او کره است و دلیل که مخصوص است
باو آنست که کسی که در دریا باشد وقتی که بکوهی نزدیک آید اول قله آن کوه را می بیند
بعد از ان دامن او را می بیند مع هذا که قله دورتر است از دامن زیراکه تحدب
آب مانع می شود از دیدن زیرا و امام می گوید که جایز است که مانع دیگر باشد
همچون ابخره که متصاعد میشود از ارض مادام که نزدیک باشد بوجه ارض متکاثف است
پس هوا را کدر می سازد و شعاع بصری در وی نفوذ نمی کند بخلاف قله که ابخره
در انجا کم میشود و دیگر آنکه قوس صغیر از دایره عظیمه همچون خط مستقیم می نماید

پس بعید است که میان ناظر و دامن جبل یا وسط جبل مانع شود و دلیل دوم آنست که
وقتی که آب را ببالا بیندازند قطرهایش را بر شکل کره می بینیم و وقتی که قطره آب را
بر خاک لطیف بیندازند همچنان شکل کره می بینیم و دلیل سوم آنست که آب بسیط است
پس جمیع اجزای وی متشابه اند در طلب مرکز و هرب از محیط مبحث ثانی آنست که
گفته اند که آب محیط است بجمیع ارباع ثلثه از زمین بنا بر این اعتقاد که کلیات
عناصر واجب است که در حجم متعادل باشند اما برین مقدمه هیچ حجت دیده نشد
پس احتمال هست که در ارباع ثلثه نیز عمارات بسیار باشد که خبرش بما نرسیده باشد
از سبب دوری و حیلولت دریاهای غرق کننده و کوههای بلند میان ایشان
مبحث ثالث آنست که دریا همان ماء کلی است از کلیات عناصر که یاد
می کنند والا که اگر ماء کلی این نباشد پس آن ماء کلی اگر در باطن ارض باشد کلیت
عنصر ماء اقل میشود از کلیت ارض این زمان خود گذشت که تعادل می باید و دیگر
لازم آید که عنصر آب در مکان طبیعی نشود مبحث رابع آنست که ملوحت آب دریا
از نفس آب نیست والا که هر آب شور بودی و دیگر وقتی که آب دریا را تقطیر
کنند شیرین می باشد و بسبب مخالطه هوائیه نیست زیراکه مخالطه هوا شیرینی وی را
و رقت قوام وی را زیاده می کند بلکه از انست که اجزاء ارضیه مختلط می شود
که طعم او تلخ است و محترق شده است و علت غائیه درین امر آنست که هوا
گنده نشود و بسبب انتشار رایحه وی وبا حادث نشود و ثقل اجزاء دریا بسبب

ملوحت او است و بسیاری اجزاء ارضیه است و دریا دایم در یک جانب شدن
امر واجب نیست بلکه جایز است که انتقال کند بجای دیگر اما در مدتهای متطاوله
که تواریخ وفا نکند بضبط آن زیرا که بحر استمدادی کند از چشمها و نهرها و از بارانها
و او خود واجب نیست که در بعض بقاع دایم متشابه باشد و بر حالت واحده متقرر
شود بسیار چشمها را می بینیم که غور می کنند و بسبب او آب رودها و نهرها نمی ماند و
بسبب او آب بحر نیز فرو میرود و حرکت دریا بسبب بادهاست که ازین دریا
منبعث می شود یا خود در روی دریا باد سخت می جهد یا خود جایش تنگ می شود
که آب افشرده میشود از جوانب بوسط یا خود آبهای او دیه که بر دریا بریزد
تموج حاصل کند و مشهور آنست که مد و جزر که در بعض بحار می باشد و او آنست
که آبش بطرفی کشیده میشود بعد از ان بطرف دیگر میل کند و ازین طرف کم
میشود سبب او طلوع قمر است در هر روز چنانکه در بعض بحار هست که نصف
نهار جزر می کند و بعد از و مدی کند یا خود در هر ماه چنانکه در بعض بحار چنان بوده است
که در هر ماه یک بار جزر و مدی کرده است و برودت آب از برودت خاک
بیشتر است چنانکه در حس ظاهر است و در و نظر هست زیرا که آب بسبب
لطافتش بر عضو منبسط می شود و ملتصق می شود و در و غوص میکند از آب
از ان سبب بیشتر احساس میکند نه این که در نفس امر برودت او بیشتر باشد
و تراب بآن حیثیت نیست و بعضی می گویند که برودت تراب بیشتر است

یک زمان ص

زیرا که کثافت

زیرا که کثافت او بیشتر است و دیگر ارض از اثر حرکت فلکیه دور است پس برودتش
بیش باشد و در و بحث هست زیرا که برودت اگرچه موجب است اما لازم نیست
که هر کثیف البته بارد شود جایز است که بغیر برودت نیز حاصل شود و آنکه حرکت
فلکیه اثر کند منظور فیه است چنانکه گذشت بعد از ان برودت مقتضی جمود است
پس طبیعت آب نیز مقتضی جمود باشد لکن وقتی که آفتاب بسمت راس نزدیک شود
زمین گرم می شود و هوا که ملاصق اوست او نیز گرم می شود و جمود را منع میکند و وقتی که
آفتاب بعید باشد زمین نیز بمقتضای طبیعت خود عودت میکند و هوا
ملاصق نیز بارد میشود و برودت زمین و هوا معاون میشوند که آب منجمد میشود
پس چونکه طبیعت آب بسبب برودت مقتضی جمود شد معلوم شد که سیلان وی
طبیعی نبوده است زیرا که طبیعت واحده ضدین را تقاضا نمی کند و آب را لون
نیست زیرا که اگر لونش نبودی از شیشه که پر آب باشد شعاع منعکس نشدی چنانکه
وقتی که پر هوا باشد منعکس نمیشود و در احراق مقام بلور مدور نشدی یعنی که بلور
که مدور باشد از و شعاع منعکس میشود و بران شعاع که پنبه بگیرند بسوزاند و اگر بلور
یافت نشود شیشه مدور را پر آب صافی میکنند و بمقابله آفتاب می گیرند و از
شعاع او آتش حاصل میشود بعد از ان در طعم آب توقف کردند زیرا که وقت
شرب آب چیزی که احساس می کنیم نمی دانیم که بقوت لامسه است که همان کیفیت
ملموسه باشد یا خود بقوت ذائقه است که طعمش باشد یکی معلوم نیست امام حسن

کثافت ص

هیچ ص

چنین میگوید بحث رابع در مباحث هواست مبحث اول آنست که شکل او کره است
زیرا که بسیط است وآنکسان که تکون نار از سبب حرکت فلکست میگویند لازم است
که هوا را کره بگیرند بلکه اهلیلجی الشکل بگیرند زیرا که حرکت دران مواضع که قریب است
بقطب بغایت بطیه میشود پس غایت سخونت نمی کند پس هوای که انجاست نار
نمی شود زیرا که سخونتش قوی نشد و شکل هوا و نار باین صورت میشود

تحصیل صح

مبحث ثانی آنست که هوا
حار است زیرا که وقتی که سخونت ما
محکم باشد هوا می سود و دیگر
و دیگر آنکه رطوبت خود دارد اگر برودت نیز داشته باشد پس آب شود و چیز
او همان چیز آب باشد امام رازی می گوید که از انقلاب آب بهوا بسبب سخونت
لازم نمی آید که هوا نیز گرم شود زیرا که چیزی بمقابل خود متبادی شدن جایز است چنانکه
حرکت مستقیمه بسکون منتهی میشود و نمی توان گفتن که در سکون حرکت هست
بعد از آن لازم که اگر بارد بودی آب شدی زیرا که از اشتراک در صفات
اشتراک در ماهیت لازم نمی آید و آن کسان که حرارت هوا را منع می کنند
احتجاج می کنند که شمس وقتی که از سمت راس بعید شود و زمین سرد شود
هوا نیز سرد میشود و هر بار که هوا از زمین دورتر شود چنانکه در سر کوه سردتر می شود
پس در طبیعتش سردی بوده است و دیگر آنکه اگر در طبیعتش گرمی می بود لازم می شد

که در غایت

که در غایت گرمی بودی زیرا که عایق نیست و طبیعت رقت خود بر سخونت معاون است
تالی خود باطل است و الا که آتش شود جواب ایشان آنست که برودت هوا بسبب
مجاورت ما و ارض است که هر دو بارد ند و زیاده برودت در قلل جبال بسبب
تصاعد اجزاء مائیه است بآنجا و امام اختیار کرده است که هوا بسبب لطافتش
نه حار است و نه بارد است الا بسبب امر منفصل مبحث ثالث آنست که
هوا رطب است اما نه بمعنای بلت بلکه بمعنای سهولت قبول اشکال بحث
خامس در مباحث نار است مبحث اول آنست که ناری که پیش ما موجود است
شک نیست که سوزاننده است اما در کره نار اختلاف کردند که او نیز سوزاننده
باشد یا نه متاخرون باین ذاهب شده اند که سوزاننده است زیرا که طبیعت
مسخنه وقتی که جسم بسیط را از معاوق خالی بیابد اثر او در غایت می باشد و
دیگر ناری که پیش ماهست مرکبست از هوا و اجزاء ارضیه و الا اگر اجزاء
ارضیه نمی بود شفاف می بایست شدن و کره نار خود بسیط است پس او اقوی
شود و دیگر اگر کره نار سوزاننده نبودی شهب که در هوا پیدا می شود حاصل نشدی
و آنکس که احراق او را منع میکند می گوید که اگر او محرق بودی هوایی که مجاور اوست
لازم می شد که بمرور ایام نار شدی مبحث ثانی آنست که نار یابس است اگر
یبوست باین مفسر شود که عدم التصاقست بسهولت بغیر نگویند لکن برین
تقدیر رطوبت مفسر میشود بسهولت التصاق بغیر پس هوا رطب نشود

واگر مفسر شود بسر قبول اشکال بس نار یا بس نمی شود زیراکه می بینیم که هر بار که در
هوا حرارت زیاده شود رقت ولطافت زیاده میشود و هر بار که برودت
زیاده شود کثافت زیاده می شود حتی که هوا را تغییر میکند بس معلوم شد که حرارت
بقبول اشکال ملایم بوده است ونار در غایت لطافت بوده است ودیگر
آنکه این نار که پیش ما موجود است مع هذا که مرکبست در وهیچ کثافت نیست
بس غلبه ظن می آرد باین که نار صرف در غایت لطافت باشد و بر پیوستش احتجاج
می کنند که نار خود حار است بس اگر یابس نباشد حار رطب میشود او خود هوا است
بس نار همان هوا شود وچیزا وهمان چیز هوا شود چنان خود نیست بس معلوم شد
که یابس است ودر اینجا نظر هست که گذشته است که اشتراک در عوارض
موجب اشتراک معروضات نیست مبحث ثالث است که نار ملون
نیست والا که کواکب را حجب کردی از ابصار ودیگر انکه هر بار که اقوی شود
لون او اقل میشود چنانکه در کرهٔ آهنگران که آن وقت که تمام آتش شود هیچ
چیزی نمی نماید ودیگر آنکه آن آتش که بفتیله متصلست مرئی نمی شود مع هذا که از
زبانه در نار یت او قوی تر است بس معلوم شد که نار صرف مرئی ملون
نبوده است واما جواب میدهد از احتجاج اول که جایز است که آن نار
که پیش ما هست مخالف باشد بالطبع باصل نار بس از تلون این نار لازم
نمی آید که ناری که زیر فلک هست ملون باشد وبتقدیری که ملون باشد جایز است

که حجب ما ورا نکند همچون که در بلور وزجاج که در ایشان لون ضعیف هست وحجب ما ورا نمی کند
واز دوم جواب میدهد که لا نم که آن اجزا که در کرهٔ آهنگران هست آتش باشد
بلکه هوا است که بغایت حار است واز سوم جواب می دهد که آن اجزاء دخانیه
که هست در صنوبره یعنی زبانهٔ چراغ از اصل فتیله متصاعد شده است بس
اگر سبب رؤیت او بودی در اصل نیز می بایست بودن بس معلوم شد که سبب رؤیت
لون نار است اما در اصل فتیله شاید که مانعی باشد که مرئی شد مبحث رابع آنست که
کرهٔ نار متحرکست بحرکت فلک زیراکه هر جزوی را از نار جزوی از فلک متعین
شده است وهمچون مکان طبیعی شده است بس بحرکت او متحرک می شود
ودیگر آنکه شهب حرکت می کند بس نار نیز متحرک باشد ودرین هر دو وجه
بحث هست زیراکه نسبت اجزاء نار با جزاء فلک برابر است بس یک جزء
بجزئی متعین شدن وبعد از تعین با و ملتصق شدن که از و مفارقت نکند
وبحرکت او متحرک باشد امر محالست واگر کرهٔ نار حرکت کند بس کرهٔ هوا نیز حرکت
کند وکرهٔ ما نیز حرکت کند بعینه بآن دلیل وحرکت شهب بجهت حرکت کرهٔ
نار نیست بلکه گاه می باشد که بجنوب حرکت می کند وگاه بشمال حرکت میکند
بس از حرکت نار نبوده است مبحث خامس آنست که ناری که مشتعل می باشد
نار واحده بالعدد نیست بلکه نیران متعدده است که بعضی باطل میشود وبعضی
متجدد می شود علی الدوام والاتصال وسبب انطفاء نار گاه می باشد که بسبب

آن میشود که قوت ناریه ماده را بناریت صرفه میرساند حتی که نار خالص می باشد
واو خود شفافست مرئی نیست پس چنان ظن می کنند که منتفی شد وگاه می باشد که بسبب
آن میشود که نار ضعیف می شود پس وقتی که شی بارد با و برسد آن نار را باطل میکند
ومنطفی میشود وانطفاء شهب از قبیل اولست بحث سادس در مباحثی
که مشترکست میان عناصر اربعه مبحث اول آنست که طبقات ارض سه است
ارضیه محضه است واو آنست که در حوالی مرکز است دوم طبقه طینیه است که
با جزاء مائیه مختلط است سوم طبقه ایست که بعض او منکشف است وبعض او
در دریاست بعد از ان طبقه دریاست بعد از ان طبقه اولی است از هوا
که او ملاصق ارض است بعد از ان طبقه بارده است که زمهریریه نیز می گویند
از ان سبب که ابخره با و مختلط می باشد وبرودت حاصل می باشد اگر هوا حار
بالطبع شود والا که برودت بسبب بعد از زمین می شود بعد از ان طبقه هواء
صرفست بعد از ان طبقه ایست که بهوا از اجزاء ناریه چیزی مختلط میشود بعد
از ان طبقه نابیه است مبحث ثانی آنست که مشهور آنست که ناریت نار نفس
حرارت او ویبوست او نیست بلکه صورتی دارد که مقوم اوست که او مبدا
این کیفیاتست از برای آنکه این کیفیات قابل اشتداد واسقاص اند و
طبیعت خود چنان نیست پس اینها در طبیعت داخل نشوند ودیگر حرارت
اولی نیست از یبوست که صورت باشد پس معلوم شد که صورت غیر ایشان است

ودیگر ان

ودیگر این که وقتی که این کیفیات اربع مختلط شوند کیفیت هر یکی بدیگر منکسر میشود پس
اگر انکسار یکی سابق باشد پس بعد از ان کاسر شدن روا نبود واگر انکسار هر دو معا
باشد انکسار هر یکی معلل می باشد بصرافت آن دیگر وعلت خود بمعلول مجتمع
می باید پس صرافت هر یکی بانکسار خود معا باشد این خود محال است پس چیزی دیگر
می باید که غیر از کیفیات باشد ودر وقت انکسارات باقی باشد واو صورت است
مبحث ثالث آنست که کون وفساد واستحاله یعنی حرکت فی الکیف در اجزای این
چهار عنصر جایز است چنانکه در مباحث حرکت گذشت اما جمیع عناصر فاسد
شدن محالست زیرا که وقتی که کلیات این عناصر فاسد شود می باید که صور دیگر
حادث شود پس غیر ازین ارکان دیگر ارکان باشد او خود بعید است جدا واما
که کلیت عنصر واحد فاسد شود مثلا که کره هوا بالکلیه نار شود یا بالعکس او نیز
مستبعد است زیرا که کلیات این چهار بحسب حجم متعادل اند ودر قوت
برابر اند پس او منع می کند از فرض مذکور وهمچنان عنصر واحد بالکلیه از چیزش بیرون شدن
بعید است والله اعلم فصل ثانی از باب ثانی که در بسایط عنصریاتست
در اسطقسات است واو همان ارکانست بالذات اما بالاعتبار مغایر است
زیرا که عناصر ازین حیثیت که اجزاء عالم است ارکان می گویند وازین حیثیت که ازو
مرکبات ترکیب میشوند همچون معادن ونبات وحیوان اسطقسات می گویند
ودر دو بحث هست بحث اول آنست که انکساغورس استحاله را که حرکت

جمیع صوره

فی الکیف است انکار کرده است و ذاهب شده است بخلیط و معنای او آنست
که در عالم اجزاء هست که گوشتها است و اجزاء هست که استخوانهاست و اجزاء
هست که بر طبیعت سیب و اجزاء هست که بر طبیعت گندم است و علی هذا لکن
در غایت صغر است وقتی که از ایشان اجزاء متشابهه مجتمع شوند بسبب انجذاب
بعض متشابهات ببعضی پس محسوس می شوند بان طبیعت و چنان ظن
میکنند که آن طبیعت این زمان حادث گشت و این مذهب خلیط باطل است
زیرا که کسی که غذا میخورد اکثر آن غذا مختلط میشود که صفرا و بلغم است مثلا پس اگر
آن اخلاط بکیفیاتش در ان اجزا موجود می بود لازم می بود که ما آن را در غذا
مشاهده می کردیم و همچنان الوان و طعوم و روایح هر یکی متبدل میشود بدیگر پس تقاضا
میکند که حرکت فی الکیف ثابت شود بحث ثانی آنست که مرکبات
ممتزج اند ازین چهار زیرا که ترکیب و تحلیل دلالت می کنند که در مرکبات ارضیت
هست و مائیت هست اما که ترکیب دلالت می کند زیرا که بدن مرکبست
از اعضای متشابهه که اولا از منی متکون می شود و ثانیا از خون و منی نیز
متکون است از خون پس حیوان متکون بوده است از خون و خون خود
متکون است از غذا و غذا یا حیوانست یا نباتست و حال حیوان خود
همین است که گذشت پس غذا بالاخره بنبات رسید و قوام نبات خود
بارض است و ما است و اما که تحلیل دلالت می کند زیرا که وقتی که اعضاء

اخلاط

متشابهه

حاصل

متشابهه را بقرع انبیق تقطیر کنند از و ارض و ما حاصل میشود و قرع انبیق آلتی است
که لطیف چیزی را از کثیفش جدا میکند و گلاب را نیز بوی بیرون می کنند و حصول
موادر مرکبات خود ظاهر است و اما حصول نار زیرا که ارض و ما وقتی که بهمدیگر مختلط
باشند البته حرارتی می باید که این مرکب را طبخ کند و از ان سبب است که وقتی تخم را
در آبی خاک بهلند چنانکه با بیشان هوا و حرارت شمس نرسد آن تخم فاسد می شود پس اگر
آن طابخ در مرکب طابخ بالطبع باشد او نار است و الا اگر بالطبع طابخ نباشد
پس تسخین او عرضی می شود و وقتی که آن تسخین عرضی زایل شود آن چیز حار نمی ماند نه در
طبیعت و نه در کیفیت بلکه بارد مطلق می ماند لکن بعضی از اغذیه و ادویه هست
که بالطبع حار است اگرچه که در لمس حار نیست پس حرارت او از ان باشد که در او
جوهر حار هست که او نار است و دلیل دوم بر ان که مرکبات ازین عناصر ممتزج اند
آنست که لابد است که در مرکبات فعل و انفعال حاصل شود در اجزای وی و ان جز
حاصل نمیشود الا بسبب قوای متضاده که ممتنع است که حامل او جسم واحد باشد پس
معلوم شد که از یک اسطقس مرکب حاصل نمیشود و چونکه مطلوب از اسطقسات
این اجسام محسوسه است واجب شد که کیفیات شان محسوسه باشند یا اولا محسوسه
باشند یا ثانیا و محسوس ثانی خود نیست الا شکل است و ثقل و خفت است
و شکل طبیعی بسایط خود کره است و او مشترک است میان جمیع و تفاعل خود
بسبب چیزی می شود که مشترک نباشد و دیگر این که شکل اشدیت و اضعفیت

نیست پس تفاعل صالح نباشد واما ثقل وخفت خود موجب تباعد است پس
تفاعل نمیشوند واما کیفیاتی که ملموسه باشد اولا حرارت وبرودت ورطوبت ویبوست است
ولطافت وغلظ وحفاف وبلت ولزوجت وهشاشت وصلابت ولین وخشونت و
وملاست است اما حفاف وبلت وغلظ ولطافت راجع اند بیبوست ورطوبت
بنوع اعتبار چنانکه از ابحاث سابقه معلوم می شود واما لزوجت وهشاشت کیفیتان خاصه
مزاجیتان اند یعنی که تابع مزاجند چنانکه گذشت وسبب مزاج نمی شوند وهمچنان
صلابت ولین نیز واما ملاست وخشونت خود از باب وضع است بقول
بعض واستقرا دلالت کرده است که غیر از کیفیات ملموسه بتفاعل
صالح نیست بعد از ان استقرا نماند الا اربعهٔ مذکوره واز ایشان چهار مزاج مرکب پس
میشود که حس بر وجود ایشان دلالت کرد یکی حار یابس که اونا راست ودیگر
حار رطب که او هوا است ودیگر بارد رطب که ماست ودیگر بارد یابس که
ارض است اما مامی گوید که این مزاجات که از تقسیم حاصل شد مطابق واقع
نیست زیرا که یابس پیش شما آنست که اشکال غریبه را بعسر قبول کند واو همان صلب است
یا خود قریب بصلب پس چیزی که حار باشد ویابس باشد باین معنی محقق نیست
زیرا که ناری که پیش ماست حار بالطبع است اما قبول اشکال غریبه بعسر نمی کند
پس یابس نیست وحجر باین معنی یابس است اما حار بالطبع نیست تنبیه
احتیاج هست در اثبات این مطلوب باثبات انکه غیر ازین کیفیات

در تولد

در تولد مرکبات نفعی ندارد ودلیل او استقرا است وهم احتیاج هست باثبات
این که این کیفیات نفعی دارد پس گفتند که فایدهٔ رطوبت ویبوست آنست که رطب
بیابس متخمر باشند ومرکب حاصل شود ویابس برطب حفظ شکل فایده میدهد
ورطب بیابس قبول شکل فایده میدهد وفایدهٔ حرارت آنست که نضج حاصل شود
وفایدهٔ برودت آنست که مرکب را ترکیبی وبشکلی که شد حفظ کند واین سخن
ضعیفست زیرا که تخمر رطب بیابس از ان رطوبت حاصل میشود که بمعنای
بلت باشد یعنی که تر شدن از انکه بمعنای سهولت قبول اشکال باشد تنبیه
دیگر بعضی می گویند که اگر احتیاج مرکب بهوا برای حرارت باشد در نار خود از
ازوی غنا حاصل است واگر از برای رطوبت باشد بمعنای سهولت التصاق
در آب خود از وی غنا هست واگر از برای کیفیت دیگر باشد پس غیر از کیفیات
اربع کیفیت دیگر لابد بوده است در مرکب ودیگر میگویند که بجز نار احتیاج
نیست در مرکب حیوانی ونباتی زیرا که حرارت غریزیه از جنس حرارت ناریه
نیست چنانکه گذشت بعد از ان بمرکبات از کرهٔ نار فایده نیست زیرا که
محال است که از وچیزی بعمق ارض برسد بالطبع وقاسر خود نیست که او را برساند
ودیگر شعلهٔ ناریه بقوتی که او راهست وقتی که بهوا برسد منطفی می شود وهوا حی شود
پس اجزاء نازله از کرهٔ نار که متصغره است چگونه باقی ماند با ضداد خود
جواب او آنست که اجزاء ناریه در وبودن اگرچه بعید است لکن واقع است

زیراکه می بینیم که نوره یعنی آهک که هنوز منطفی نشده باشد یعنی فروکشته نشده باشد
وقتی که بروی پارهٔ آب بچکانند از واجزا ناریه منفصل میشود و اگر سحق کنند بمبالغه
هیچ از وجیزی از اجزاء ناریه ظاهر نمی شود و باین جواب می گویند که جایز است
که طبیعت نوره تقاضای آن کند که ناریت حادث شود بشرط وصول آب
بوی و حق آنست که استقرا دلالت کرد که تولد مرکبات ازین چهار است اما
از غیر این چهار متولد شدن عقلا ممکن باشد یا نباشد دلیل می باید خاتمه
عالم یکی است زیراکه عالم دیگر اگر موجود شود شکل طبیعی او تر کره باشد پس وقتی که
یکی بدیگری محیط نباشد خلا لازم می آید و دیگر آنکه اگر عالم دیگر باشد مستند شود
بخدای تعالی پس از وی دو چیز صادر شده باشد و در وی بحث هست زیراکه بر تقدیر
تسلیم آن قضیه که از واحد همان واحد صادر میشود محال آن وقت لازم می آمد
که بر ترتیب صادر نشدندی جایز است که یکی بواسطه دیگر مستند شود بخدای
عز و جل و دلیل دیگر آنکه اگر عالم دیگر موجود شود که در وی نیز ارض و ماء و هوا و نار باشد
پس برای اجسام متفقه بالطبع امکنه مختلفه بالطبع باشد یا خود دایما قاسر موجود شود
و درین سخن نظر هست زیراکه عناصر احد عالمین اگرچه که با عناصر عالم دیگر موافق
باشد در کیفیت لکن جایز است که مخالف باشد بوی در صورت مقومه یا خود
در هیولیات همچنان که هیولای افلاک و عناصر متخالف اند در ماهیت پس
واجبست که بدانند که عقول بشریه مطلع نمی شوند باحوال مخلوقات حق تعالی

الا که باندکی

الا که باندکی از اندک مطلع میشوند والله اعلم **باب** رابع در افعال و انفعالات
و در و ابحاث هست **بحث** اول در مزاج است عناصر که کیفیات او متضاده است
وقتی که مجتمع شوند صورت هر یکی منکسر میشود بدیگر و او را تفاعل میگویند و کیفیت دیگر
حاصل میشود که در جمیع متسابه است و میان اضداد متوسط است و او را مزاج می گویند
اما آنکه این تفاعل حاصل نمیشود الا در وقت ملاقات عناصر بیکدیگر باستقرا
معلوم است و بروی برهان قایم نشده است و آنچه که برهان پنداشتند
منقوض است باینکه آفتاب تسخین میکند اشیا را مع هذا که با و ملاقی نیستند
زیراکه در میانهٔ افلاک هست که قابل سخونت نیست و دیگر چیزی که مرئی میشود شبح
خود را در چشم القا می کند مع هذا که ملاقات نیست میان آن چیز و چشم و آن چه در میا ن
هر دو هست از اجسام بان شبح خود متکیف نمی شود که بگویند که در ملاقی تاثیر کرد
و او نیز در ملاقی حتی که بچشم رسید و اما کیفیت انکسار میان ایشان اینچنین که هر یکی از است صه
عناصر بسبب صورت فاعل میشود و بسبب ماده منفعل میشود تا که محالی
که گذشته است لازم نیاید و آن محال آن بود که اگر صورت نبودی لازم می شد
که کیفیت هم غالب باشد و هم مغلوب باشد در یک حالت و باثبات صورت
او مندفع شد اما در وی بحث هست و او آنست که صورت که فاعل میشود بتوسط
کیفیت فاعل میشود پس محال عودت میکند و اگر سوال دیگر بکنند که ماء حار را بماء
بارد وقتی که خلط کنند اعتدالی حاصل میشود مع هذا که در ماء حار قوت مسخنه نیست

که کسر کند برودت بارد را جواب آنست که لازم که در ماء حار قوت مسخنه نباشد
زیرا که بعدم او دلیل قاطع نیست و بوجود شی خود دلیل ما دلالت می کند امام رازی
چنین می گوید مصنف میگوید که در و نظر هست زیرا که بالضروره معلوم است که
آب که باستحاله گرم میشود همان حرکت فی الکیف می کند و صورت اولی متغیر
نمی شود بلکه جواب آنست که مقدار مائین زیاده میشود بحدی که قابل نشود الا آن
مقدار را که بعد الامتزاج باقی مانده باشد مصنف چنین میگوید بعد از ان مذهب
مشائین اینست که آن عناصر بر طبایع خود باقی است و بفاعل در کیفیاتست
و بعض متاخرین زعم کرده اند که طبایع عناصر باطل میشود و بمرکب طبیعت واحده
حاصل میشود و این خلاف متفرع است بران که طبیعت عناصر غیر کیفیت باشد
و این مذهب متاخرین باطل است زیرا که بیان کردیم که کاسر البته باقی می باید
بمنکسر پس طبیعت باطل شدن روا نیست و دیگر آنکه وقتی که مرکب را بقرع انبیق
تقطیر کنند از و اجزاء ارضیه نیز ظاهر میشود و اجزاء مائیه نیز ظاهر میشود پس معلوم می شود
که طبایع اجزاء عنصریه باطل نشده است خصم احتجاج می کند که جزء ناری اگر همان
طبیعت ناریه اش باقی باشد و با و جزئی عارض شده باشد که بصورت لحمیه قابل شده
باشد پس لازم می آید که نار بسیط نیز چنان باشد که اگر تنها بروی جزئی عارض شود
که حرارتش بان مرتبه برسد که در وقت جزئیت از مرکب آن قدر در بایست است
لحم شدن حایز شود او خود ممتنع است جواب او آنست که آن جزء ناری که

مختلط شد بغیر او از عناصر بوی جزئی عارض شد که صورت ناریه را از وی ازالت
کرد و صورت لحمیه پوشانید در مذهب شما پس جایز نباشد که همچنان عارض بنار
بسیطه نیز عارض شود که او را لحم گرداند اگر گویند که ان عارض عارض نمی شود
الا در ان وقت که بسایر عناصر مرکب باشد پس همان جواب ما نیز آنست
بحث ثانی در تقسیم مزاجست و مزاج ازین خالی نیست که اولا حاصل شود و
او آنست که از فاعل کیفیات اربعه حاصل شود یا خود ثانیا یا ثالثا حاصل
شود او آنست که از فاعل کیفیات مزاجیه حاصل شود همچنانکه مزاج ذهب
حاصل میشود از فاعل کبریت و زیبق تقسیم آخر آنست که مزاج یا معتدل است
باین معنی که اجزاء عناصر که در وست همه برابر شوند و امکان وجود انچنان
مزاج معلوم نیست و تقدیری که ممکن باشد بغایت قلیل الوجود است و بعد
از وجود مستمر نیز نمی شود یا خود خارج است از اعتدال و خروج او یا در کیفیت
واحده باشد همچنانکه در حرارت و برودت معتدل شود اما در رطوبت یا یبوست
زیاده شود یا خود بالعکس و این بچهار گونه متصور است یا خود در دو کیفیت خارج
باشد از اعتدال همچنانکه زاید باشد در رطوبت یا در یبوست مع ما که زاید
باشد در حرارت یا در برودت و این نیز چهار است پس مجموع هشت شد
و بمزاج معتدل نه مزاج میشود بحث ثالث آنست که کیفیات اربعه مذکوره را
افعال هست و انفعالات هست و از و بعضی هست که مخصوص است بکیفیتین

چراصه

فاعلتین پس آنکه منسوب باشد بحرارت همچون نضج وطبخ و مر دو متقاربند و
نضج غالبا در فواکه مستعمل میشود و طبخ در ما عدا ایشان و همچون شی یعنی بریان کردن و تبخیر
یعنی بخار حاصل کردن و تدخین یعنی دخان حاصل کردن و اشعال یعنی مشتعل
ساختن و اذابت یعنی گداختن و حل یعنی کشادن و عقد یعنی بستن و اینها همه بحرارت
منسوبند و مقابلات اینها ببرودت منسوبند و آنچه میان ایشان مشترک باشد
همچون تعفین که از برودت نیز عفونت حاصل میشود و از حرارت نیز حاصل
و تجمید بعض اجسام همچون حدید و قرن یعنی سرو و سنب استور که هر یکی بحرارت
نیز منجمد میشوند و ببرودت نیز منجمد میشوند و تخثیر یعنی خاثر و غلیظ کردن همچون ماست
که از حرارت نیز میشود و از برودت نیز میشود و بعضی هست که مخصوص است
بکیفیتین متعلقین و او یا قبول آثاری است که صادر میشود از فاعلتین یا غیر اوست
و غیر او نیز باجنان باشد که از مقایسه یکی بدیگری حاصل شود اما که یابس را قیاس کنند
برطب همچون مبتل یعنی چیزی ظاهر گشتن و همچون نشف کردن و همچون منتفع
شدن یعنی همچون خوشاب گشتن و همچون میعان یعنی مایع شدن یا خود رطب را
قیاس کنند بیابس همچون خشک شدن و قابل نشف شدن یا خود از مقایسه
یکی بدیگری نشود او نیز یا مخصوص باشد برطب همچون انحصار یعنی اجزا در چیزی محصور
شدن و سرعت اتصال و سرعت انخراق که این سه مخصوصند برطب
یا خود مخصوص باشد بیابس همچون انکسار و ارضاض و لفت و اسقاف که بمعنای

وخوم

میشود

یابس را

سکسته شدن و خرد شدن و پراکنده شدن و سکافته شدن است یا خود منسوب
باشد بمختلط همچون انشداخ یعنی سکسته سری و انطراق یعنی بمطرقه مقاومت کردن
و انعجان یعنی متخمر شدن در ملخص جنانست و در نسخه متن انفجار گفته است او نیز
وجه دارد و انعصار یعنی افشرده شدن و تلبد یعنی همچون نمد برهم شدن و تکرج
یعنی کبود شدن و کره بستن یعنی چیزی که او را کف می گویند و امتداد یعنی کشیده
شدن که این همه در جسمی میشود که او یبوست و رطوبت بهم معتبر شود بحث
رابع در نضج است و او آنست که حرارت جسم رطب را موافقت غایت
مطلوبه بگرداند و او یا طبیعی است یا صناعی است و طبیعی نیز یا نضج خرو
شخص باشد او نیز یا نضج چیزی است که احتیاج هست بجذب او همچون
نضج غذا یا نضج چیزی است که احتیاج هست بدفع او همچون نضج فضل غذا
یا خود نضج نوع آن شخص باشد همچون نضج میوه و او آنست که چیزی بحیثیتی شود
که تولید مثل کند اگر از شان او تولید مثل باشد و مقابل نضج دو چیز است
یکی بعدمی ماند و او آنست که رطوبت بحال خود ماند بغایت مقصوده
نارسیده و بکیفیت دیگر نیز که منافی باشد بغایت مقصوده نگردیده همچون
که میوه خام ماند و همچون غذا که در باطن ماند از حال خود نگردیده باشد دوم آنست
که بان رطوبت تمام تحلیل کند احراق میشود همچون که آفتاب میوه را بسوزاند
و اگر قوی نباشد تحلیل بلکه همان او را از غایت مقصوده بحالت مخالفه بگرداند

ریات

حرارت غریبه متصل باشد پس اگر آن حرارت غریبه قوی باشد که رطوبت را

اورا تعفن می گویند و منتهای عفونت یابس است چنانکه میوه خشک میشود
وضایع می شود یا خود آنست که حرارتی که نسبت با ول عفونیه بود نسبت
باین حال غریزیه شود چنانکه بعض میوها بسبب حرارت غریبه چنان می شود که پخته
می شود اما نیک نمی شود و سبب نضج ثانی و ثالث حرارت غریبه است نسبت
بنضج اول که غریزیه است نسبت بآن که نضج برای اوست و اسباب
نضج چهار است یکی سبب مادی است و او جسم رطب است و سبب
فاعلی است و او حرارتست و سبب صوری است و او تکیف رطوبت است
بکیفیتی که موافق باشد بغرض طبیعت و سبب غایی تشوا اشخاص نما یا قس است و نهوة است و او
یعنی خامی را ماده جسم رطب است و فاعل عدم حرارتست یا برودتست
و صورت بقاء رطوبت است بغایت طبیعیه نرسیده و این امر عدمی است
و غایت خامی فساد است بحث خامس است که نکرج ابتدا می کند از
حرارت عفنیه که در چیزی بخار حاصل میکند اما بمرتبه نمیرسد که از و منفصل شود
بالکلیه بلکه برودت او را حبس میکند در روی آن چیز و از اختلاط هوائیت
بآن رطوبت بخاریه سپیدی حاصل میشود چنانکه در کف آب و بر روی آن چیز
باقی می ماند پس اگر در جسم حرارت نباشد هیچ نکرج نمی شود و اگر حرارت
ضعیفه باشد نکرجه میشود و اگر قویه باشد معفن می شود و اگر در نهایت قوت باشد
محرقه می شود بحث سادس آنست که فاعل قریب بطبخ جسمی است که در و

حرارت و رطوبت باشد که مطبوخ را بحرارت تسخین کند و برطوبت ترطیب کند
و لفظ طبخ را در ذهب نیز استعمال میکنند و او از قبیل اشتراک لفظی است بحث سابع
آنست که حار که ملاقی میشود بجسم رطب وقتی که رطوبت را از ظاهر آن جسم بیشتر
بگیرد از آنکه از باطنش می گیرد اگر این حار هوائی باشد او را شیتی می گویند یعنی بریان کردن
و اگر ارضی باشد اگر میان فاعل و منفعل واسطه باشد او را قلی میگویند یعنی قلیه کردن
در تاوه یا طنجیره و اگر واسطه نباشد او را کباب کردن می گویند بحث ثامن آنست
که جسم رطب بتصعید مطیع میشود و جسم یابس عاصی می شود پس جسمی که مرکب شود از
هر دو اگر رطوبتش منجمد باشد پس اگر نار قوی نشود تخلیص رطب از یابس و بازالت
جمود پس جسم منطرق نمی شود زیرا که رطوبت او را لزوجت نیست و دهنیت نیست
خواه که غالب بر وی آب باشد همچون یاقوت و خواه که ارض باشد همچون
طلق و اگر قوی شود بازالت جمود پس او همچون آهن است و آبگینه است
یا خود بسیال شدن او قادر باشد پس همچون سایر اجسام میشود بعد ازین این اقسام
ثلثه که یکی آنست که ذایب شود و یکی آنکه نرم شود و یکی آنکه نه نرم شود و نه ذایب
شود اگر حرارت با فساد این اقسام قادر نباشد باری رزانت و ثقل
افاده میکند و اگر نار قوی باشد بتخلیص رطب از یابس پس اگر میان ایشان
تفاعل باشد همچون سمع میشود و اگر تفاعل نباشد همچون طلق میشود که باب ترکیب
کنند و آن که رطوبت او منجمد نمیشود او همچون ادهان بعد از آن وقتی که رطب

است صه

غالب باشد در کمیت و کیفیت یابس آن وقت متصعد میشود که تعدیل مفرط کنند
و مزاج را میان رطب و یابس محکم سازند پس رطب نیز متصعد میشود بسبب تصعد
ملازم ملاصق بحث تاسع آنست که مشتعل آنست که از شان او باشد که ازو
دخانی منفصل شود که بضوء ناری قابل باشد و متحمر یعنی احمر شونده آنست که اجزاء
او بضوء و بحرارت متکیف باشد لکن ازو چیزی منفصل منفصل نشود بسبب
شدت یبوست او یا شدت رطوبت او بحث عاشر آنست که حل و عقد
هر دو طرفین اند و واسطه هست که او خثورتست پس در فاعل و قابل ایشان
نظر می باید اما هوا و نار قابل جمود نیستند از برای غایت لطافت
ایشان و ماء و ارض هر سه را قابل اند و فاعل در انحلال ارضیت برودتست
یا رطوبتست و در انحلال مائیت حرارتست و فاعل در انعقاد ارضیت
حرارتست و یبوستست اما خثورت گاه می باشد که بسبب مخالطهٔ ارضیت
می شود بمائیت و مخالطهٔ هوائیت میشود بمائیت همچنانکه در کف آب زیرا که
وقتی که هوا را سطح مائی احاطه و در و محتقن و محتبس باشد بآن هوا در آن سطح
عارض می شود آن چیزی که بزق منفوخ عارض میشود وقتی که بدست او را
بگیرند و آن چیز همان خثورت است که معنای او آنست که در و مقاومتی شود که
چیزی در وی نفوذ نکند و وقتی که باین مقدمات واقف باشی متمکن می شوی که احوال
طبیعیه را که در امتزاج هست تخریج کنی بحث حادی عشر آنست که استیلاء برودت

کند صه

بر ظاهر جسم موضع ماثر مسخن را کم می گرداند پس فعل مسخن قوی میشود زیرا که فعل
شیء واحد در محل صغیر اقوی میشود از فعل او در محل کبیر بحث ثانی عشر در نشف است
و او آنست که جسم ارضی که در و مسامات باشد و هوا در و محتبس باشد بسبب
ضرورت خلا وقتی که اجزاء مائیه حاصل شود در آن مسامات که قایم باشد بمقام
آن اجزاء هوائیه پس اجزاء هوائیه قادر میشود که از آن منافذ مفارق شود بعد
از آن اجزاء مائیه که نافذه می شود در آن مسامات گاه میشود که منعقد می شود
بسبب آن منافذ و گاه میشود که منعقد نمی شود و بسیار چیزی که نشف میکند
فی الحال خشک میشود زیرا که رطوبت وقتی که کم باشد بباطن بقوت منجذب
میشود بعد از آن مسام ظاهر هواء دیگر جذب میکند پس ازین ظاهر شد که
بر مصمت نشف جایز نیست اگر سوال کنند که اگر اجزاء مائیه در مسامات ظاهره
باقی باشد اجزاء هوائیه در مسامات باطنه باقی می ماند و او خود قسر است
و اگر اجزاء مائیه بمسام باطن منجذب شود مسام محتاج میشود بجذب هوا دیگر
او نیز قسر است پس احد قسرین از آخر اولی شدن بجهة سبب باشد جواب
آنست که وقتی که جسم در حیز طبیعی خود باشد او را بالفعل میلی نمی شود و وقتی که از حیز
طبیعی بیرون آید بالفعل میل میشود پس ترجیح ازین سبب است و امام رازی
می گوید که این سبب منوعست بر نفی خلا اما بر تقدیر ثبوت خلا سبب این
معلوم نیست و انحصار آنست که جسم رطب متشکل باشد بشکل باطن آن

یبوست صه

بنفس صه

شود صه

آن جسم که این را احاطه کرده است پس اگر جسم محیط مشتمل باشد بجمیع وی پس شکل
جمع محوی همان شکل حاوی میشود و اگر محوی زیاده باشد از حاوی که جمیعش را احاطه
نکند پس محوی اگر جسم مائی رطب باشد بالای او همچون قبه می شود زیرا که بآن مقدار
سطح چیزی غریب لازم نشد که از شکل طبیعی اش بیرون آرد پس بشکل طبیعی که استدارست
متشکل شد بحث ثالث عشر در اتصال و او چنان است که جسم رطب وقتی
که بمجانس او ملاقی شود سطح اول بسهولت زایل میشود و در میان سطح نمی ماند و
مجموع ایشان واحد متصل باشد بخلاف یابس و رطوبات وقتی که مجتمع باشند
و متجانس نباشند گاه میشود که میان ایشان نیز سطوح ظاهر میشود همچون آب
و روغن گاه میشود که ظاهر نمی شود همچون آب و شراب و مقابلات اتصال
یکی انخراق بمعنای دریده شدن و آن آنست که جسم رطب بسهولت منفصل باشد
بمقدار حجم آن چیز که در و نفوذ می کند مع هذا که در وقت زوال آن چیز باز ملتئم
باشد و دیگر انفصال است و او آن افتراقست که در جسم حادث شود بسبب
انجذاب بعض اجزا از بعضی و دیگر انقطاعست یعنی بریده شدن و او آن
انفصال است که در جسم حادث میشود بسبب نفوذ جسم اخر در وی بحیثیتی که
انفصال مساوی باشد بحجم آن نافذ در جهت حرکت آن نافذ و این قید را برای
آن کردیم که جایز است که حجم قاطع از مقدار قطع زیاده شود در ان جهت که
حرکت از ان جهت شد و دیگر انشقاقست بمعنای شکافته شدن یا باین سبب

که جسمی داخل میشود بجسم دیگر که مقدار تفرق زیاده میشود بر مقدار نفوذ یا خود مفرق
عارض میشود که بسبب او اجزای بعضی از بعضی مفارق میشود و انشقاق اگر آنست
که در عرض میشود و مصنف چنین میگوید و در مباحث مشرقیه چنان می گوید که اکثر
اینست که چیزی که بطول منشق شود بعرض منشق نمی شود و این اقربست و یکی دیگر
انکسار است و او آنست که جسم صلب بسبب دفع دافع قوی منفصل شود
بی آنکه در حجم آن دافع نفوذ بکند و اجزاء منفصله بزرگ باشند و اگر خرد باشند
او را ارضاض میگویند و اگر چنان باشد که اینچنین شدن باندک قوت میسر باشد
او را نفت میگویند بحث رابع عشر آنست که جسم که اعظم باشد قوتش زیاده
میشود چنانکه می بینیم که آهن را که با آتش نهند همان مقدار سطح که در آتش کوچک
مماس میشود در آتش بزرگ نیز آن قدر است مع هذا که در آتش بزرگ نرم می شود
و در کوچک نرم نمی شود و او از ان سبب است که فاعل جسمانی چنانکه موثر میشود
هم متاثر می شود پس وقتی که آتش کوچک باشد ضعفش ظاهر میشود زیرا که در باقی جسم
آن قدر قوت نیست که تدارک ما فات کند و اما که در جسم عظیم ضعف ظاهر نمی شود
زیرا که تدارک ما فات می شود و اگر سوال کنند که پس لازم می آید که کسی که در دریا خوض
کند برودت او بسبب آن برودت که در وقت خوض کردن بآب اندک
می آید که همچون نسبت دریا باشد بآن آب چنان خود نیست جواب آنست که
آن نسبت که در اصل حاصل است در زیاده محفوظ نیست بلکه فی الجمله تفاوت

بس است **باب خامس** در آن حوادث است که بدون الترکیب
حاصل شود و او یا فوق الارض است یا تحت الارض یا در وجه ارض است
قسم اول آنست که فوق الارض است و در و ابحاث هست **بحث** اول آنست که
وقتی که بخار کثیف متصاعد شود اگر اندک باشد و در هوا چیزی باشد که او را تحلیل کند
پس از و سحاب حادث نمی شود و اگر بسیار باشد و محلل نباشد و اگر بطبقهٔ بارده از
هوا که طبقهٔ زمهریریه است برسد اگر برد غایت قوی باشد و با جزاء سحاب برسد
پیش از اجتماع او و حبات گشتن او پس برف می شود و فرو می آید و اگر بعد از
اجتماع برسد تگرگ می باشد و اگر برد قوی نباشد آن بخار بسبب آن برد متکاثف
میشود و مجتمع میشود و متقاطر میشود پس آن بخار مجتمع سحابست و آن متقاطر بارانست
و اگر بخار بطبقهٔ بارده نرسد اگر بسیار باشد گاه می باشد که منعقد میشود و سحاب ماطر
میشود گاه نمی شود و سبب انعقادش یا این باشد که ریاح از تصاعدش منع میکند
یا خود ریاح او را باجتماع می افشرد یا خود ریاح متقابله میشود که از گذشتن این مانع
میشود یا خود جزء متقدم از برای ثقالتش بالا نمی رود و می ایستد و باقی نیز ملتصق میشود
یا خود از غایت برودت هوا می شود که قریب ارض است و آنکه منعقد نمی شود
ضباب یعنی پژم میشود و اگر ارتفاع بخار اندک باشد و بخار نیز اندک باشد و لطیف
باشد وقتی که برد با و برسد تکثیف میکند و عقد می کند که آب می شود که بحس
مدرک میشود پس در اجزاء صغار نازل میشود که حس بنزول او واقف نمی شود

بوی ملتصق

بس ص

الا مگر که چیزی معتد به جمع شود اگر منجمد نشود ظل میشود و اگر منجمد شود صقیع میشود و نسبت
صقیع بظل همچون نسبت برفست بمطر **بحث** ثانی مقدماتی چند است که یکی از وی
آنست که وقتی که ضوء از مضی بر جسم صقیل افتد از و منعکس میشود بجسم دیگر که وضع
آن جسم بآن صقیل همچون وضع مضی باشد بآن صقیل بآن شرط که جهت او مخالف
باشد بجهت مضی و زاویهٔ انعکاس مساوی باشد بزاویهٔ شعاع و یکی دیگر از آن
مقدمات آنست که حال در انعکاس بصر همچون حال انعکاس ضوء است پس وقتی
که فرض کنیم که خط شعاعی خارج شد از وسط حدقه بمرآة اگر چنانکه این خط بر آن مرآة
قایم باشد که هر دو جانب زاویه قایمه باشند باز برائی منعکس میشود و خود را می بیند
و الا اگر قایم نباشد پس منعکس میشود بچیزی که وضع وی بمرآة همچون وضع حدقه باشد
بمرآة و مرئی آن باشد و الا لازم می شد که بدیدی میان این دو خط هر چه که باشد و مقدمهٔ
دیگر آنست که مرآت وقتی که غایت کوچک باشد اشکال مرئیات در وظاهر نمی شود
زیرا که جسم آن وقت مشکل مینماید که چنان شود که حس او را تقسیم کند پس آنک
حس او را تقسیم نمی تواند کردن مشکل نمی نماید و اگر این مرآة صغیر تنها باشد
گاه باشد که گونی که ادامی کند او نیز مرئی نباشد و وقتی که مرایا بسیار باشند و بیکی
دیگر ملامی باشند هر یکی از ایشان لونی ادامی کند پس از جمله آن مرایا تا دیه لون متصل
میشود چنانکه اگر این مرایا متصل واحدی بود بآن لون شکل نیز ادامی کرد و مقدمهٔ
دیگر آنکه مرآة که ملون باشد الوان مرئیات را تمام ادا نمی کند بلکه لونی ادامی کند

متصل

که متوسط باشد میان لون مرآة ولون مرئی همچون کافور که در ابکینهٔ سبز در غایت بیاض
خود نمی نماید ومقدمهٔ دیگر آنکه صور مرئیات در مرآة صقیله منطبع نمی شود بلکه ادراک
آن صور بر سبیل خیال است ودیگر آنکه صقیل که شفاف باشد در واین خیال مرئی
نمی شود بلکه بصر بآن جانب نفوذ می کند مگر که در ورای او جسم دیگر باشد ملون ومقدمهٔ
دیگر آنکه وقتی که نسبت میان رای واجزاء مرآة ومرئی یکی باشد پس زوایای که حادث
میشوند از خطوطی که متوهم میشود که خارج اند از بصر ومنعکس اند بذی الشبح که مرئی است
متوهمه زوایای متساویه باشند وبمثل شکل که مرتسم میشود از زوایای شبح مستدیر باشد
وبراهین این مقدمات در علم مناظر مبین است بحث ثالث آنست که وقتی که
متوسط باشد میان رای ومیان قمر غیم رطب رقیق که قمر را ستر نکند پس آنکه در
مقابله قمر است هم ستر نمی کند وهم خیال قمر در نمی نماید زیرا که چیزی که باستقامت که
مرئی شود خود مرئی می شود نه شبح او واجزایی که در مقابله قمر نباشد چونکه لطیفه ورقیقه است
هر یکی خیال قمر را ادا می کند چنانکه معنای خیال را دانستی وچونکه هر یکی از ان اجزا
صغیر است پس ادای شکل قمر نمی کند بلکه ادای ضوء او می کند پس در هر یکی ضوء قمر ظاهر
شد بعد از ان قمر اگر در سمت راس باشد نسبت حدقه برای ومرئی یکی می باشد پس
واجب می شود که هاله مستدیر ننماید واگر در سمت راس نباشد واجبست که غیم
ثخین باشد زیرا که وقتی که قمر در سمت راس نباشد جانب غیم که در سمت راس
هست قریب میشود از انکه در جانب آخر هست پس اگر سحاب ثخین نشود

وخطوط

وخطوط بر ظاهر سحاب واقع شود خطی که متصل است بجانب اقرب اقصر می شود از ان که
متصل است بجانب ابعد واو خود باستدارت این خیال مخل است واما وقتی که
سحاب ثخین باشد خطی که متصل است بجانب اقرب نفوذ می کند از سحاب در عمق وی
تا بحدی که طول او مساوی باشد بطول خطی که متصل است از جانب دیگر ووقتی که
دو سحاب موجود شود باین صفت ویکی بزیر دیگری باشد ممکن است که یک هاله
دیگر متولد شود وتحتانیه اعظم می شود از فوقانیه زیرا که تحتانیه اقربست بما پس مرئی را
بخط اطول ادا میکند ودور می نماید وگفته اند که واقع شده است که قمر را سه هاله
دیده اند واما هاله آفتاب نادر است زیرا که اکثر انست که آفتاب سحاب را
رقیق را تحلیل میکند واز شیخ ابو علی حکایت میکنند که در حوالی آفتاب هاله تامه
دیده است با الوان قوس قزح وهاله آفتاب بلون قوس قزح شدن از ان
میشود که آن سحاب که میان ما واوست کثیف ومظلم می باشد ودیگر حکایت
می کنند که در حوالی قمر تر هاله دیده است همچون قوس قزح واو تر از غلظ سحاب بوده باشد
بحث رابع انست که وقتی که در خلاف جهت شمس اجزاء مائیه صافیه شفافه موجود
باشد ودر ورای ان اجزا جسم کثیف باشد همچون کوه یا خود ابر مظلم بعد از ان آفتاب
در افق دیگر باشد یا قریب بافق دیگر پس وقتی که کسی پشت بآفتاب کند وبان
هوا کثیر المائیه نظر کند حال اینست که اجزاء ماهیه صقیل اند پس وضع او بحیثیتی
میشود که شعاع بصر منعکس میشود از وبآفتاب وهر یکی از ان اجزا خود صغیر اند

ادای شکل نمی کنند لیکن ادای ضوء می کنند و آن لون که می نماید مرکبست از لون آن
اجزا که مرآة گشتند و از ضوء شمس و از اختلاط ایشان و تفاوت اختلاط الوان مختلفه
مینماید و سبب استدارت این قوس آنست که اجزاءی که شعاع بصری از و منعکس میشود
بحیثی واقع شده است که اگر شمس را مرکز دایره کنند آن قدری که از ان دایره فوق الارض
می ماند بهمه آن اجزا مرور کند پس وقتی که شمس در افق باشد آن خطی که بناظر و آفتاب
مرور میکند بر سطح دایرهٔ افق میشود که او محور است پس سطح افق منطقه را قسمت میکند
بدو نصف و قوس قزح نصف دایره می نماید و هرگاه که انتفاع اکثر باشد و قوس
اصغر میشود بحث خامس اسبابی که قابله اند بشمسیات یعنی آن چیزها که با آفتاب می مانند
آنست که نزدیک آفتاب غیم کثیف باشد اما صقیل باشد و در ذات خود ضوء
شمس را قابل باشد همچون قمر و یا خود قابل ضوء نباشد لیکن خیال شمس را ادا کند زیرا که
مرآة کبیره ادای شکل و لون میکند و سبب دیگر آنست که بخار لزج متصاعد شود
و بشکل استدارت متشکل شود چنانکه طبیعت اجسام رطبه در هوا آنست و در صعود
تا بکرهٔ نار برسد پس نار در ان اجزا مشتعل شود در ان حالت که آن اجزا مستدیر
الشکل است پس شکل او شکل آفتاب می باشد و گاه می باشد که ایام و لیالی چند
باقی می ماند بلکه شهوری چند باقی می ماند و گاه می شود که بان موضع میرسد که بتبعیت
حرکت فلک متحرک باشد پس این نیز بحرکت مستدیره حرکت می کند و لابد است که
درین جسم دو عنصر خفیف که ناریت و هوائیت است غالب باشند از دو عنصر

آنست که

ثقیل

ثقیل که مائیت و ارضیت است و الا که در هوا مدت مدیده قرار نگرفتی و لابد است
که امتزاج میان اجزاء او محکم شود جدا و الا که بسیار باقی نمی شد و اسباب فاعله او
اتصالات فلکیه باشد یا قوای روحانیه باشد حق آنست که فاعل حق تعالی است
بحث سادس در نیارک است و آن جمع نیرک است که بارسی است و بمعنای
ریح است و آن خیالاتی است که در لون بقوس قزح می باشد الا که در یمین و یسار
آفتاب می باشند و از ان سبب مستقیم مینمایند که قطعهای صغیره اند از دوایر کره پس
تحدبش ظاهر نمی شود یا خود جای ناظر چنین است که منحدب را مستقیم می بیند و این
در ان وقت که آفتاب در نصف نهار باشد اندک موجود می شود بلکه در وقت
طلوع و غروب بسیار میشود زیرا که در وقت نصف نهار آفتاب سحاب رقیق را
تحلیل میکند اکثر اینست بحث سابع در رعد و برق اکثر اینست که بخار و دخان تر و
بهم مرتفع می شوند پس وقتی که مختلط مرتفع شود و بطبقه بارده برسد از هوا و منعقد شود
و سحاب گردد و دخان در جوف این منعقد محتبس شود اگر چنانکه بحرارت باقی باشد
علو را قصد میکند و سحاب را می راند بعنف پس رعد حاصل میشود و اگر بارد شده
باشد ثقیل میشود و قصد سفل میکند و سحاب را تمزیق می کند و باز رعد حاصل می شود
و از ان سبب رعد گفتند که اجزاء سحاب در ان وقت می لرزد و از ان سبب که
این دخان جسم لطیف است که در و مائیت هست و ارضیت هست پس حرارت
در ایشان عمل میکند و حرکت که او را برهم می کند او نیز عمل میکند عمل قوی پس مزاج او

او بآن سبب بدهنیت قریب می شود بس بادنای سبب مستعل میشود فکیف که بحرکت
شدیده بس وقتی که از شدت محاکه یعنی بهم زدن آن مواد مستعل شود برق حاصل میشود
وگاه میشود که برق سبب رعد میشود زیرا که آن دخان مشتعل در سحاب منطفی می شود
بس از انطفای او صوتی پیدا می شود که او رعد است بحث ثامن در صاعقه است
آن دخانی که از سحاب بیرون می آید یا سفل یا بسبب آنکه مانعی می باشد که او را از صعود
منع میکند وقتی که بزمین برسد گاه می شود که در غایت سخونت میشود و بغایت لطیف
میشود که در جسم متخلخل نفوذ می کند و احراق نمی کند بلکه از و اثر سواد باقی می باشد و از
اجسام صلبه هر چه با و مصادم شود او را اذابت می کند چنانکه در سپر که از سیم
یا از مس بندها باشد صاعقه آن بندها را اذابت می کند و سپر را نمی سوزاند وگاه
می باشد که بکوهی می افتد و کوه را پاره پاره می کند و بر دریا می افتد و اندرون دریا فرو میرود
و در حیوانات میکشد وگاه میشود که جرم صاعقه بغایت رقیق می باشد همچون سیف
بس وقتی که بچیزی برسد او را دو پاره می کند و مقدار انفراج این دو نصف غایت
قلیل میشود و سبب فاعلی او آنست که گفته شد که ارادات فاعل مختار است
بحث تاسع آنست که در ان مواضع که طبیعت کبریه باشد و در بعض لیالی
از و انجره که بدان طبیعت باشد مرتفع میشود و بهوای او مخالط میشود که آن هوا
بسبب برودت شب رطب گشته باشد بس آن مواد طبیعت ادهان می باشد که
سریع الاشتعال میشود و از نور کواکب گاه میشود که مشتعل میشود و انوار می نماید

یا بسبب ثقل صح

بحث عاشر در انقضاض کواکبست وقتی که مادهٔ دخانیه که در و لزوجت باشد و دهنیت
باشد بکرهٔ نار برسد و از زمین اتصالش منقطع شود مشتعل میشود وگاه می شود که
اشتعالش باقی می ماند کانه خبان می نماید که کوکب را می اندازند وگاه میشود
که مشتعل نمی شود بلکه همان محترق میشود و بر صورت کیسو یا ذنب یا صورت
مار یا حیوان دیگر که او را قرنها باشد مرئی می باشد وگاه میشود که یک دو ماه باقی
می شود و شاید که حکیم تعالی شانه او را علامت حادثه کرده شود وگاه می باشد که
که انجرهٔ صاعده غلیظه می شود بس علامات ترسانده می نماید همچون سرخی یا سیاهی
که در آسمان پیدا شود وگاه میشود که در زیر کوکبی قرار می گیرد و بسبب حرکت کرهٔ نار
بدوران او دایری شود بس او همچون ذنب میشود وگاه میشود که پهنا دار میشود
بس همچون لحیه می شود بکوکب وگاه می شود که ماده غلیظه میشود و همان که مستعل شود
همچون اخگر آتش مینماید وگاه میشود که غلظت زیاده میشود همچون فحم آتش سیاه
مینماید وگاه میشود که ادخنه مذکوره بسبب تعاقب و شدت محاکه در برودت هوا
متضعط می باشد و گرم می شود و مشتعل میگردد و سبب اینست پیش انکسان که کرهٔ نار انکار
می کنند بحث حادی عشر در حریقی که در بعض مواضع واقع میشود وقتی که از ارض بخار
دخانی یعنی مختلط بدخان مرتفع باشد و در و لزوجت و دهنیت باشد و متصاعد باشد
اما اتصالش از زمین منقطع نباشد وقتی که بچیز نار برسد در وی نار مشتعل میشود
بعد از ان سرایت او منقطع نمی شود تا که بزمین ساید بس در ان وقت چنان

مینماید که چیزی مشتعل از آسمان بزمین آمد پس وقتی که آتش بزمین برسد آن ماده بالکلیه
محترق میشود و هرچه در نزدیک وی باشد همچنان محترق میشود و طریق نزول آتش
چنان است که وقتی که یک چراغ را چرب کنند و بزیر چراغ مستعل بگیرند و حال
چراغ منطفی که بمشتعل برسد آتش فی الحال بان منطفی نازل میشود و میسوزاند بحث
ثانی عشر در بیان ریح است و سبب اکثری او آنست که دران وقت که ادخنه
متصاعد شود پس در وقت وصول او بطبقه بارده یا این باشد که حرارت او منکسر شود
بسبب برودت آن هوا پس ثقیل میشود و نازل میشود و از نزول او تموج هوا حاصل
میشود و ریح حاصل میشود یا خود باقی باشد بر حرارت اولی پس لابد است که متصاعد
شود بکرهٔ نار که حرکت میکند بحرکت فلک و در انجا خود از صعود متمکن نمی شود زیرا
که حرکت قسریه دوریه که کرهٔ نار راست عایق میشود او را از صعود پس آن ادخنه باز
رجوع میکند و ریح حادث میشود و این سبب تنها مستقل نیست بافادهٔ این حکم زیرا
که حرکت طبیعیه در آخر مستند میشود و حرکت قسریه در آخر سست میشود و دخان که
در حقیقت اجزاء ارضیه است و حرکت او بیمین و شمال حرکت قسریه میشود و بزمین
غبار نازل شدن خود حرکت طبیعیه است بعد از ان بادهای سخت در یمین و شمال
گاه می باشد که درختها را بر می کند و دیوارها را خراب می کند بلکه کوهها را بر می کند
پس لازم می بود که غبار که از سمای آید سقفها را خراب کردی و چونکه همچنان نیست
پس قول ایشان باطل شد بلکه اولی آنست که این که گفتند سبب بادی باشد و فاعل

قوه ص

قوای روحانیه

قوای روحانیه باشد یا خود اتصالات فلکیه باشد بتقدیر حق تعالی یا خود از اول امر حق تعالی
باشد که حق آنست بحث ثالث عشر آنست که اعصار ان باد است که بر گرد خود می گردد
گاه می شود که صاعد میشود گاه میشود که هابط میشود سبب هابط آنست که از ابر گاه می شود
که بادی جدا می شود و قصد نزول میکند و در طریق او قطعه از ابر معارضه میکند و از بالا
سایر اجزاء باد دفع می کند بزیر پس آن جزء در میان آن که سایر اجزا بزیر دفع می کند و
ابر خود از زیر ببالا دفع می کند دوران از سبب دفعین متدافعین و سبب اعصار که
صاعد باشد آنست که مادهٔ ریحیه بزمین میرسد و بشدت زمین را قرع میکند بعد از ان
رجوع میکند و ریح دیگر از ان جهت باو ملاقی میشود و او را باز می گرداند پس آن
حالت حادث میشود و گاه میشود که از جهتین مختلفتین دو باد شدید می جهد و بیکدیگر متلاقی
می شوند و اعصار حاصل میشود و قوت اعصار بان حد می رسد که درختها را بر میکند و
کشتیها را از دریا بر می دارد و سبب فاعلی همان است که گذشت بحث رابع عشر
آنست که دایرهٔ افق را قسمت کرده اند بدوازده قسم متساوی سه از ان
مشرقیه است یکی که بدرج حمل از انجا طلوع میکند و آن روز نوروز می شود و یکی
مشرق تابستان که راس سرطان از انجا طلوع میکند که غایت درازی روز است
و یکی دیگر مشرق زمستان که راس جدی از انجا طلوع میکند غایت کوتاهی روز است
و سه دیگر مغربیه اند که مقابلات آن سه اند و سه دیگر شمالیه اند یکی از نقطهٔ تقاطع
افق بدو دایرهٔ که متوازی اند بنصف نهار دارد و جانب و مماس اند بدایره

می کند ص

مشرق اعتدال ص

نصف نهار با افق از جهت شمال
و دو قسم از دو نقطه تقاطع
ص

دائمة الظهور و دایرهٔ دائمة الخفا و مقاطع ایشان نیستند و سه دیگر جنوبیه که مقابل ایشان اند
و مهابّ ریاح این دوازده قسم اند امام میگوید که شیخ چنین گفته است لیکن باطل است
زیرا که آن دو دایره که در دو جانب نصف نهار میگویند مختلفند باختلاف عرضهای بلاد
پس این مهابّ نقطهای معینه نمی شوند بلکه بلدهٔ شمالیه که عرض او بتمام میل مساوی باشد
در انجا دایرهٔ ابدیة الظهور آن دایره میشود که مرتسم میشود از مدار راس سرطان که او را
از مهاب شرقیه عد کرده بود و وقتی که عرض بلد اکثر باشد از تمام میل واجب می شود که
مهاب شمالیه اقرب باشد بمهب مشرق اعتدال از مشرق صیف باو و وقتی که عرض بلد
نود درجه شود حرکت فلکیه در انجا رحویه می شود و این تحدید در و مفروض نیست بلکه حق اینست
که باد از هر جانبی می وزد لیکن دایرهٔ افق را دوازده قسم کرده اند متساویه بهر یکی نامی
نهاده اند قسم دوم آنست که حادث است بر وجه ارض و در تحت ارض و در و
ابحاث هست اول آنست که قدر معمور ارض از ما از ان سبب مرتفع شد که بعض جوانب
جبال و تلل واقع شد و در بعضی اعوار دو ماد حاصل شد پس آب بمواضع عمیقه سیلان
کرد و جوانب مرتفعه منکشف شد و مؤثر درین اختلاف یعنی سبب فاعلی آنست
که گذشت بعد ازین اصحاب رصد طول بر را نصف دور یافتند بمقدار تفاوت
خسوف واحد و عرض او را از خط استوا گرفتند بجهت شمال تا بشصت شش درجه
و بطلمیوس در جانب جنوبی تا بشانزده درجه چیزی از عمارت یافته است بحث
دوم آنکه اکثر مشائین باین ذاهب شده اند که ارض مقسوم است بپنج قسم که ایشان را

شود

دوایر متوازیه

دوایر متوازیه بمعدل النهار فصل میکنند و دایره آنست که فصل میکنند از عالم آن مواضع را
که خرابند بسبب آنکه بقطبین قریبند و در انجا سرما سخت است و هر یکی را از ان دو قطعهٔ
ارض قطعهٔ از محیط کرهٔ ارض احاطه می کند و سطح مستقیم هر یکی از ان دو قطعه همچون طبل
میشود که یکطرفش محدب باشد و یکطرف مسطح و باقی مقسوم است بسه قسم که هر یکی همچون
دف میشود که هر یکی را از دو جانب دو سطح دایره احاطه میکند و میان هر دو سطح
دایره سطح دفی حاصل شده است یعنی سطح مدور همچون تخته پاره که در گرد دف
می باشد و دفی متوسط آنست که بر خط استوا است و آنجای خرابست بسبب حرارت
شدیده و شیخ زعم کرده است خط استوا اعدل مواضع است در حرارت و برودت
و در انجا مقدمه هست و او آنست که شدت سخونت گاه میشود که از قوت مسخن
می باشد و گاه میشود که از دوام اسخان می باشد اگرچه که ضعیف باشد زیرا که گاه میشود که
تاثیر ضعیف بر تاثیر قوی زیاده میشود وقتی که تاثیر ضعیف ادوم باشد و دلیل بر وی آنست
که تسخین آفتاب در جانب شمال در ان وقت که در سرطان باشد اضعف است
از انکه در اسد باشد مع هذا که در سرطان بسمت راس اقربست و دیگر حرارت در ان
وقت که آفتاب در اسد و سنبله باشد اقوی است از انکه در جوزا و ثور باشد زیرا که
دوام در اسد و سنبله زیاده است و دیگر تسخین آهن در نار ضعیفه در مدت طویله
بیشتر است از تسخین او در نار قویه در مدت لطیفه و حرارت بعد الزوال اشد می باشد
از انکه قبل الزوال باشد و برودت در وقت سحر و در وقت نزدیک شدن آفتاب

بطلوع بیشتر است از نصف لیل و اینها از دلایل آتیه اند و دلیل ثانی آنست که مسخن
در وقت اول اثری افاده می کند و وقتی که آن اثر بوقت ثانی باقی باشد استعداد
زیاده می شود پس اثر اقوی می شود بعد از ان می گوییم که دلالت می کند بانکه خط استوا در
غایت سخونتست این که بلده که عرض او ضعف میل باشد و میل بعدی را می گویند که
میان منطقه البروج و معدل النهار هست پس وقتی که آفتاب بغایت قرب برسد
بسمت رؤس اهل آن بلده بعد آفتاب بر ایشان همچون بعد او می شود بسکان
خط استوا مع هذا که آفتاب در جمیع سنه در بعد بود از سمت رؤس اهل بلدهٔ مفروضه
و او خود قوت برد تقاضا می کند و در جمیع سنه در قرب بود بسکان خط استوا
و این قوت حرارت تقاضا می کند پس خط استوا پیش ازین وقت حالی نبوده
از مثل این سخونت و از اقوا ازین سخونت بقدر کثیر اما مثل این سخونت در ان
وقتست که آفتاب در جهت جنوب بغایت میل برسد و اما اقوی در ان وقتست
که بغایت میل نرسد و اما سکان بلدهٔ مفروضه که ضعف میل بود اسباب برد
شدید در ایشان موجود بود در سنه سابعه بالکلیه پس آفتاب درین وقت که بغایت
میل برسد در جهت شمال همچون مسخن میشود که متوسط باشد میان دو جسم که یکی را مسخن
عظیم در تمام سنه ملاقی شده باشد و یکی را برد عظیم در تمام سنه ملاقی شده باشد پس
معلوم است که تسخن بارد اضعف است بمراتب کثیره از تسخن آن متسخن
بلکه یکی را بدیگری نسبت نیست از ان سبب که بیان کردیم که دوام تاثیر استعداد

تمام افاده می کند بقبول اثر پس معلوم شد که حر سکان خط استوا را نسبتی نبوده است
در غایت شتایش بحر بلدهٔ مفروضه در غایت صیفش بعد از ان می بینیم که حرارت صیف
در بلدهٔ مفروضه چنان میشود که کسی طاقت او ندارد پس حر خط استوا وقتی که در غایت
شتایش چنان باشد در غایت صیفش چگونه خواهد شدن و شیخ احتجاج کرده است که
آفتاب بسمت راس خط استوا نمی آید الا در سالی دو بار که بنقطتی اعتدال برسد
بعد از ان از و انتقال می کند بغایت سرعت زیرا که میل در انجا بسیار متزاید میشود پس
سخونت قوی نباشد و دیگر آنکه شب و روز آنجا دایم برابر است پس حر نهار ببرد
لیل متعادل می شوند و جواب شیخ آنست که مسامته اگرچه که زمان معتد به باقی
نمی ماند لیکن بعد آفتاب از سمت رؤس ایشان آن قدر بسیار نیست پس ایشان
دایما یا در مسامتهٔ شمس اند یا قریب بمسامته اند پس شمس دایما بر سر ایشان دایر
می شود و حرارت عظیم می باید و آن تفاوت که بسبب طول نهار می شود اقل است
از ان تفاوت که میان اول لیل صیفی که بغایت حار باشد و برد او سط آن لیل می باشد
مع هذا که او خود بغایت قلیل است بحث ثالث آنست که مدار راس دو نقطه
انقلاب در غایت حرارتست زیرا که میل در انجا اندک زیاده می شود پس شمس کانه اندک
بر سمت رؤس ایشان واقف می شود پس تاثیر زیاده میشود بسبب دوام و دیگر نهار
صیفی ایشان طویل است و سخونت قوی می شود لکن اول معارض است باین که
اسباب برد حاصل بود پیش ازین تا باین وقت و ثانی معارض است باین که

که لیالی شتویهٔ ایشان طویله اند و ارخود موجب زیاده برودت است و بعضی می گویند
که اشد مواضع در سخونت آن موضع است که بمدار منقلب شتوی قریب باشد زیرا
که شمس در انجا اقربست و این ضعیف است زیرا که تفاوت میان مرکز عالم و مرکز حامل
شمس اندکست و باین قدر حرارت سبب نمی شود و دیگر آنکه اوج شمس دایما متحرک است
و درین وقت یعنی در وقت امام رازی اوج شمس در آخر جوزا بود و وقتی بمیزان
برسد حضیض در حمل میشود پس آن وقت خط استوا در غایت سخونت می باشد
و وقتی که بجدی برسد مدار منقلب صیفی در غایت سخونت میشود پس آن اعتبار که ذکر
کردند تقاضای آن نمی کند که موضعی متعین باشد برای غایت سخونت بحث رابع
آنست که احوال خط استوا قریب است بشتا به زیرا که چونکه بعد شمس از سمت رؤس
ایشان بسیار نشد تفاوت میان صیف ایشان و شتای ایشان بسیار نشد
و در انجا عارض میشود که در هر دورهٔ تامه که آفتاب را باشد دو صیف می شود و دو خریف
میشود و دو شتا می شود و دو ربیع می شود زیرا که وقتی که آفتاب بسمت رؤس ایشان
برسد صیفست اما در هر سال دو بار بسمت رؤس ایشان میرسد پس دو صیف باشد
و قیاس سایر فصول باین معلوم است و زمان ربیعین و صیفین نزدیک می شود
بنصف زمان خریفین و شتائین بحث خامس در منابع میاه است انچه که تحت
الارض هست وقتی که بسیار رمل باشد و بتفجیر ارض قوی باشد و بحیثیتی باشد که هر جزء
مستتبع جزء دیگر باشد چشمهای روان حاصل میشود و اگر قید ثالث فوت شود و قید

اولین

اولین موجود شود عیون را که حادث میشود یعنی چشمهایی که بر روی زمین قرار میکنند
و روان نمی شود و اگر قید ثانی نیز فوت شود عیون نمی شود بلکه آبی می شود در اندرون زمین
زیرا که از انجزء متولد شده است که بشق ارض قوی نیست پس وقتی که از روی او
خاک را زایل کنند منفذی می یابد و فی الجمله حرکت میکند و بانجا می آید اگر از پس ردی باشد
که بسبب او در زیر زمین سیلان کند فنا می شود یعنی کاریز میشود و اگر سیلان
نکند چاه می باشد بعد از ان این میاه یا این باشد که متولد باشد از اجزاء مائیه که در عمق
زمین متفرقست و مجتمع می شود یا خود از اجزاء هوائیه که بآب منقلب میشود یا مجتمع
باشد در و خلاف هست و باکثریت اقول اولی است بحث سادس در زلزله است
وقتی که بخار دخانی متولد شود در اندرون زمین و غایت بسیار شود و حار شود و وجه
زمین نیز متکاثف باشد که در و مسامات نباشد پس در ذات خود حرکت می کند
و زمین را نیز تحریک می کند و گاه می شود که در قوت چنان می شود که زمین را می شکافد
و گاه می شود که از و آتشی سوزانده پیدا می شود و آوازهای سخت بیرون می آید
و سبب اکثری اینست و سبب اقلی آنست که در باطن ارض غورها باشد پس بوی
میاه عظیمه سیلان یا خود از ارض قطعه عظیمه فرو افتد پس هوا که در درون ارض
هست مضطرب شود و گاه می باشد که از سبب سقوط قله های کوهها می شود از
جهت بسیاری بارندگی زیرا که کوه رطب می شود و بعضی از بعض جدا شدن آسان
میشود یا از جهت بارندگی نبودن زیرا که وقتی که بارندگی نباشد خشک میشود و تفتت او

و می کرطلب خروج کند و سبب کثافت ارض از روح متمکن باشد ه

کند صح

آسان میشود **باب سادس** در جبال و معادن است و در و ابحاث هست
بحث اول آنست که سبب سنگ گشتن گل آنست که وقتی که طین لزج باشد که در و
حرارت غالب شود حتی که میان رطب او و یابس او ممازجت محکم گردد همچون
کوزهٔ فخار که از گل می پزند و سنگ می شود بعد از آن حرارت عظیمه وقتی که طین لزج
بسیار مصادف شود یا دفعةً یا خود بمرور ایام حجر عظیم منعقد می شود که کوهها
از آنست و سبب اکثری بارتفاع او آنست که طین بعد از تحجر مختلف الاجزا می شود
در صلابت و لین و رخاوت و وقتی که آبهای قویة الجریان یا خود بادهای سخت
بر وی متواتر باشد اجزاء رخوه کنده می شوند و اجزاء صلبه ثابت می مانند بعد
از آن سیول و ریاح بآن حفرها متعرض میشوند تا که اغوار عظیمه می باشند و اجزاء
صلبه کوههای بزرگ می باشند **بحث** ثانی در عرقهائی که می شود از طین در زیر کوهها
و در و دو وجه است اول آنکه اجزاء کوه متفتت می شود و میریزد و از و آب
روان میشود و با و طین جدید مختلط میشود دوم آنکه گاه می شود که بحجر عارضی باشد
که کشیده می شود از کوه و از دامن کوه پس بدامن کوه عارض می شود که طین باشد
که مستعد باشد بتحجر قوی و بجبل عارض میشود که متفتت شود همچون خشت که در آب
بهلند و همچون طین گرم که در آب نهلند بعد از زمانی بیرون آرند و با آتش عرضه
کنند خشت متفتت میشود یعنی ریزه ریزه می شود و طین متحجر می شود و سبب رمال
یعنی ریگها که در کوه و صحرا می باشد قریب است بسبب عروق طین **بحث** ثالث

منافع

منافع جبال است اکثر چشمها و ابرها و معدنها در کوهها متولد می باشد یا در نزدیک
کوهها اما چشمها از آن سبب می شود که وقتی که زمین سست باشد از و انجره جدا
می گردد و وقتی که صلب باشد در و انجره محتبس میشود پس مبداء چشمه ها می باشد و جبال خود
سخت تر زمینهاست پس قوت او بحبس انجره بیشتر باشد و این نیز می ماند که
مستقر جبال آبها شود و جبال را تشبیه می کنند بانبیق و زمینها که زیر او هست بقرع
و چشمها باذناب که زیر قرع می باشد و دریاها و رودها بقوابل تشبیه می کنند و در عمل
قرع انبیق این تشبیه ظاهر می گردد و اما که ابرها اکثر در کوه پیدا می شود اول آنکه در
باطن کوه آن قدر نداوت و رطوبات که در سایر اجزاء ارض نیست دوم از آن
که جبال بسبب ارتفاعش بارد تر است پس در ظواهر او از نمها و برفها
آن قدر می ماند که در غیر او نمی ماند سوم از آنکه انجره که متصاعد میشود در جبال محتبس
میشود و متفرق نمی شود و متحلل نمیشود و اما معادن که اکثر در کوه پیدا می شود از آن
سبب است که مادهٔ او انجره ایست که مدت مدیده در موضع واحد باقی باشد
و او نمی شود الا که در کوهها **بحث** رابع آنست که معدن یا قوی التراکیب باشد پس اگر
منطرقه باشد آن اجساد سبعه است که زر است و سیم است و مس است
و آنکه است که اُسْرُب می گویند و آهن است و قلعی است و خارصینی است و اگر
منطرق نباشد یا بسبب غایت نرمی باشد همچون زیبق یا از غایت صلابت باشد همچون
یاقوت و اگر قوی التراکیب نباشد یا بسبب رطوبات متحلل شود و او اجسام ملحیه است

همچون زاج و نوشادر و شب و قلقند که زاج اصفر را می گویند یا خود برطوبت متحلل شود
همچون زرنیخ و کبریت بحث خامس آنست که منطرقات سبع را رسم می کنند و میگویند که
اجسامی است که ذایبه است که قابل است که بگداز د و بر آتش صابره است و منطرقه است
که بمطرقه مقاومت می کند و قید ذایبه تمیز می کند از اکلاس یعنی کچ و مثل او و احجار که
اینها ذایب نیستند و قید صابره بر آتش تمیز می کند از انکه با آتش متبخر شود همچون موم و زفت
و قید منطرقه تمیز می کند از انکه منطرق نشود همچون آبگینه و مینا و آهن اگرچه بنفس خود ذایب
نیست اما که بحیله اذابت کردن آسانست و ذهب نوعی است از منطرقه و امتیازش
از ما عدای او باینست که رنگش زرد است و وزنش ثقیل است پس وقتی که این دو قید را
بر تعریف مذکور زیاده کنند تعریف زر حاصل میشود بحث سادس آنست که اصل
تولد اجساد سبعه آنست که عنصر منطرقات زیبق است و تولد او از ان آبست که
با و مخالط شده باشد اجزاء ارضیه که در غایت لطافت باشد و کبریتیه باشد و مخالطه
بغایت زیاده باشد حتی که هیچ سطحی در اجزاء آب نباشد الا که بر روی اجزای ارضیه
یا بسه احاطه کرده باشد از ان سبب است که زیبق را بدست گرفتن نمی شاید و
چیزی حصر او نمی کند که بشکل خود متشکل سازد و مثال او همچون قطرات آب که
بیفشانند بر خاکی که در غایت لطافت باشد هر یکی را از ان قطرات احاطه می کند سطح
ترابی که آن قطره را حفظ می کند در روی آن خاک وقتی که دو قطره بیکدیگر متلاقی شوند
بعید نیست که آن دو غلاف که بر ایشان هست دریده شوند و غلاف واحد باشند

و هر دو قطره یکی باشد زیبق نیز همچنانست و بیان آنکه زیبق اصل این اجساد
منطرقه است آنست که وقتی که این اجساد را بگدازند همان بزیبق مشابه میشود اما رصاص
که ذایب شود بزیبق مشابه میشود ظاهر است و اما باقی نیز همچون زیبق سرخ میشود
و دیگر انکه زیبق با این اجساد متصل میشود و با جسام آخر متصل نمیشود و دیگر آنکه وقتی
که زیبق را برایحه کبریت عقد کنند همچون رصاص می شود پس این اجساد از لنبر
متکون شده است که زیبق بکبریت مختلط شده است و اختلاف این اجساد
بسبب اختلاف حال زیبق یا کبریت یا خود اختلاف تاثر یکی از دیگر یا اختلاف
تاثیر یکی در دیگر بوده است پس اگر کبریت و زیبق هر دو صافی باشند و اختلاط
چنان باشد که رس بکبریت تمام پخته شود اگر کبریت سپید باشد سیم متولد می شود
و اگر سرخ باشد و در و قوی باشد که رنگ بدهد و لطیف باشد و محرق نباشد زر متولد
می شود و اگر هر دو پاک باشند و در کبریت قوت صباغه باشد لکن پیش از استکمال
نضج برودتی رسیده و عقد کرده باشد خارصینی متولد میشود و اگر رس پاک باشد
و کبریت بد باشد اگر در کبریت قوت احراقیه باشد نحاس متولد می شود و اگر کبریت
نیک مختلط نباشد بزیبق رصاص متولد میشود و اگر کبریت و زیبق هر دو بد باشند
اگر زیبق متخلخل باشد و اجزاء ارضیه بیشتر باشد و کبریت ردی و محرق باشد آهن
متولد میشود و اگر بعد از ردائت ترکیب ایشان نیز ضعیف باشد اسرب
متولد میشود و این دعواها را اصحاب کیمیا باین تصحیح میکنند که رس را بکبریت

عقد می کنند انعقادات مختلفهٔ محسوسه پس ظن ایشان غالب میشود که احوال طبیعیه نیز
نزدیکست باحوال صناعیه بحث سابع در تولد سایر اجسام است اما آنکه قوی
التراکیب باشد و منطرق نشود همچون احجار شفافه مثل یاقوت و غیر آن مادهٔ او
اجزاء مائیه است اما جمود او بمجرد برد نیست بلکه بسبب یبوست است که اجزاء مائیه را
بارضیه می گرداند زیرا که در و رطوبت دهنیه نیست ازان سبب منطرق نمی شوند
و اما آن که ضعیف التراکیب باشند و انحلالشان آسان شود همه از جنس املاح
میشوند زیرا که نوشادر را مائیت از ارضیت زیاده است ازان سبب است
که بالکلیه متصاعد میشود پس او همان ماء است که مخالط شده است بدخان لطیف
حار که ارتیش بغایت زیاده باشد و بسبب یبوست منعقد شده باشد و اما انواع
کبریت ازان است که بمائیت او عارض شده است که متحجر شده است بارضیت
و ارضیتش متحجر شده است بمائیت تحجر قوی بسبب تحجیر حرارت و هوائیت
پس دهنیه شد بعد ازان بسبب برودت منعقد شد و اما زاجات مرکب اند از فلجیه
و کبریتیه و حجاره که در و قوت بعض ذاتیات باشد همچون قلقند و قلقطار که از انواع
زاج اند بعد ازان می باید دانستن که این احکام همه ظنون و اوهام است و بر و حجت
نیست نه اقناعیه و نه برهانیه بحث ثامن آنست که صناعت اکسیر امر ممکن است
زیرا که امکان عقلی خود ثابتست از سبب آنکه اجسام در جسمیت مشترکند و اما وقوع نیز
ثابت است زیرا که امتیاز ذهب از سایر اجساد در لون است و در وزنست

ر یکی را کسب کردن ممکن است و میان ایشان منافات نیز نیست اما که طریق او
عسیر است بحث تاسع آنست که درست است که انواع نباتات و حیوانات بطریق
التولد حاصل شود بدون التوالد یعنی از اول امر حادث شود نه این که تخمی یا نطفهٔ پدر بوده
باشد و این بمشاهده معلوم است زیرا که می بینیم که زنبور متولد میشود از سرگین بقر و عقرب
متولد میشود از تبن و باذرج و مار متولد میشود از نمودی که در آب اندازند و موش متولد
میشود از کلوخ و صفدع متولد میشود از مطر و اعتماد کلی درین باب بر آنست که بدن
انسان و غیر او را اجزاء اربعهٔ عنصریه حادث میشود که متعینه باشد در مقدار و نسبت
بعضی ببعض که متفاعل باشند بتفاعل مخصوص و معلوم است که حصول آن اجزا
که زیاده و ناقص باشد محال نیست و اجتماع آن اجزا نیز محال نیست و در وقت اجتماع
و اختلاط تفاعل خود واجبست و در وقت تفاعل حصول آن نوع نیز واجب میشود
پس حصول این انواع بر سبیل تولد متعلق بوده است بامور ممکنه و چیزی که بممکن متعلق
شود هم ممکن باشد پس حدوث این انواع بر سبیل تولد ممکن شود و دیگر اینجا خود استبعاد
نیست که امور صناعیه حادث می شود بصنعت یا بسبب اتفاق باشد یا خود بسبب
قوتی باشد که مفید آن امور باشد اگر بوی قایل شوند پس تولد انواع نیز مستبعد نباشد
فرع ثانی در مباحث نفس است و در و مقدمه هست و ابواب هست
اما مقدمه در حقیقت نفس است انسان و سایر حیوانات و نبات همه مشارکند
بغیر ایشان در جسمیت و مخالفند در انسانیت و حیوانیت و نباتیت پس مایه المخالفة

ما به المخالفه نفس است بعد از ان گفتند که هر یک ازین نفوس از ان جهت که قوی
می باشد بفعل که او محرکیست و بانفعال از محسوسات و معقولات که او ادراک است
قوت می گویند و بقیاس بماده که منضم میشود بوی و از اجتماع ایشان نبات یا حیوان
یا انسان حاصل میشود صورتست و بقیاس بانکه طبیعت جنس ناقص بود پیش از
فصل پس باین کامل شد کمالست و نفس را بکمال تعریف کردن اولی است
از تعریف بصورت زیرا که نفس انسانیه در بدن حاله نیست پس صورت نشود در
انسان اما کمال می شود بوی و از تعریف کردن بقوت نیز اولی است زیرا که در
او دو قوت هست پس قوت فعلیه اولی نیست بجز گشتن از تعریف نفس از قوت
انفعالیه و هر دو مراد شدن خود جایز نیست زیرا که اطلاق لفظ قوت بهر دو از قبیل اشتراک
لفظی است و بتقدیر جواز ارادت معنیین در تعریفات از و اجتناب می باید و
دیگر انکه لفظ قوت را بنفس اطلاق می کنند از ان جهت که مبداء افعال است و
لفظ کمال را از ان جهت اطلاق می کنند اما باین اعتبار که مکمل نوع باشد پس جهت اطلاق
کمال مکمل نوع شدن است بهر جهت که باشد پس چیزی که چیزی را از همه جهاتش
معلوم می سازد اولی است از انکه از بعض جهاتش معلوم کند بعد ازین بعض کمال
اول است و بعضی ثانی است و کمال اول آنست که با و بالفعل نوع می شود و کمال ثانی
آنست که بنوعیت شئ تابع می شود پس تعریف نفس این شد که کمال اول لجسم طبیعی
آلی یعنی کمال اول است کمال ثانی نیست لجسم طبیعی نه لجسم صناعی که بصنعت

نوع م

حاصل شود

حاصل شود همچون سریر و جامه و غیر آن و لجسم طبیعی آلی یعنی آنکه کمالات ثانیه او بتوسط
آلات حاصل میشود پس تعریف منطبق شد بنفوس ثلثه و بعضی متاخرین طبیعی را صفت
کمال اول گرفته اند کانه تعریف چنین میشود که کمال اول طبیعی لجسم آلی از جهت آن که زعم کرده اند
که کمال اول کمال بعضی هست که طبیعی می شود همچون قوی که مبادی افعال و انفعالات
حیوانیه و نباتیه است و بعض صناعی می شود همچون تشکلات صناعیه مثل صورت
سریریه و غیر او و اگر سوال کنند که علم ما بنفوس ما اولی است و از تعریف مستغنی است
و هم تعریف واضح است بخفی و دیگر نفس نوعی است از جوهر پس مرکب میشود
از جنس و فصل پس او را حدی باشد و تعریف با حد خود اولی است ازین تعریف
جواب می گوییم که این تفسیر لفظ نفس است نه تعریف ماهیت نفس پس اشکالات
مندفع گشتند بعد از ان جسم را بآلی از ان سبب قید کردند که نفوس فلکیه خارج
شوند که فلک جسم آلی نیست و افعال او بتوسط الات نیست و اگر نفس را تفسیر کنند
بانکه چیزی است که از و فعل ما صادر میشود پس لازم می آید که عقل و طبیعت هر دو نفس باشند
و اگر باین تفسیر کنند که قوتی است که فعلش بقصد باشد نفس فلکیه داخل میشود
لکن نفس نباتیه خارج می شود و نفس حیوانیه که تحریک نبض می کند خارج می شود پس
اولی آنست که لفظ نفس را بفلکیه و ارضیه مقول بالاشتراک بگیریم و قصد آن کنند
که در یک تعریف مندرج شوند و اهم درین باب معرفت نفس انسانیه است و آن
آنست که هر احد بوی اشارت می کند بلفظ انا و ثبوت او ضروری است و بحث

از ماهیت اوست بعد از ان از صفات خاصه و عامهٔ اوست و معرفت ماهیت
مبنی است بمعرفت صفات از ان سبب بحث صفات را تقدیم کردیم و صفات
عامه را تقدیم کردیم از ان سبب که اظهر و اعرفست و انسان مشارکست بنبات
و حیوان در قوای نباتیه و بحیوان خاصتا در حواس ظاهره و باطنه پس تقدیم قوای نباتیه
بعد از ان حواس ظاهره بعد از ان باطنه واجب شد بعد از ان بحث از ماهیت
انسان بعد از ان از لوازم او بعد از ان از عوارض او در ان حالت که در بدن باشد
بعد از ان از عوارض او بعد از مفارقت بدن بعد از ان از نفوس سایر حیوانات
بعد از ان از ارواح ارضیه که جن می گویند بعد از ان از ارواح سماویه که نفوس فلکیه می گویند

باب اول

در قوای نباتیه مقدمه قوی که مشترکست میان نبات و
حیوان فقط که غیر ایشان را آن قوت نباشد اگر چنان باشد که فعل او برای شخص باشد
او غاذیه و نامیه است غاذیه آنست که غذا را بمشابهت مغتذی می گرداند تا که بدل
ما یتحلل باشد و نامیه آنست که در اقطار جسم بر تناسب طبیعی زیاده کند تا که بتمام نشو
برسد و بقید اقطار جسم زیادات صناعیه خارج شد زیرا که مادهٔ واحده را همچون قطعهٔ
شمع مثلا که صانع بگیرد اگر در طول او زیاده کند در عرض او نقصان می شود و بالعکس و
بقید تناسب طبیعی خارج شد آن زیاداتی که از مجرای طبیعی خارج باشد همچون ورم
و قید اخیر که بتمام نشو برسد گفته شد تا که سمن خارج شود و گاه میشود که این قید را زیاده
میکنند که از سبب ان باشد که غذا در و داخل شود و این تنبیه است بر آنکه

ورم میان نمو و سمن از جهت سبب بوده است چنانکه خواهد آمدن و اگر فعل قوت
برای نوع باشد قوت مولده می گویند و مصوره می گویند مولده آنست که جزئی را فصل کند
از فضل هضم اخیر برای مغتذی و قوتی می نهد در وی از جنس او و قوت مصوره
آنست که افاده می کند منی را بعد از ان که در رحم مستحیل باشد صور و قوای و اعراض را
که حاصل اند بنوعی که منی از و منفصل شد

قسم

اول قوت غاذیه است و بحث در او
بچند طرف متعلق است و در طرف اول ابحاث هست بحث اول آنست که باین
قوت چهار قوت خدمت می کند جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه قوت اول جاذبه است
و احتجاج کردند بر ثبوت وی در معده بآنکه حرکت غذا از دهان تا بمعده حرکت ارادیه
نیست زیرا که غذا را ارادت نیست و طبیعیه نیز نیست زیرا که انسان اگر سرش
بزیر و پایش بالا کند و چیزی بخورد بلع تمام می کند و حرکت طبیعیه خود ببالا نمی رود
پس معلوم شد که حرکت قسریه بوده است و قسر نیز یا بسبب دفع است از بالا
چنانکه حیوان طعام را بمعده دفع کند و او باطل است زیرا که معده و مری یعنی مجرای
طعام در ان وقت که شدت احتیاج باشد بغذا غذا را جذب می کنند در وقت
مضغ از دهان بدون ارادت حیوان و کبد و معده طعامی را که با ایشان موافق
باشد جذب می کند بسرعت و وقتی که کسی غذا تناول کند بعد از ان حلوا بخورد
در وقت استفراغ غذا پیشتر بیرون می آید زیرا که حلوا بزیر او رفته است و وقتی که
غذا یا خود دوا گریه باشد مری و معده او را قبول نمی کنند و بتکلف بلع می کنند

یا خود قسری بسبب جذب باشد از زیر معده بقوت جاذبه و مطلوب او است
و دیگر تمساح در وقت طعام خوردن مری ایش را کوتاه می سازد و معده اش را بالا می کشد
حتی که بدهانش میرسد از شدت اشتیاق معده اش بغذا و جذب معده اش غذا را
و اما ثبوت قوت جاذبه در رحم چنانست که قومی از فلاسفه رحم را حیوان گفته اند که
مشتاق باشد بمنی از برای شدت جذب او منی را زیرا که رحم وقتی که قریب العهد باشد
بانقطاع حیض از وی و خالی باشد از فضول اشتیاق می باشد بغایت بمنی حتی که
انسان در وقت جماع احساس میکند که کانه رحم عضو مخصوص وی را باندرون
می کشد چگونه که محجمه خون را می کشد و اما ثبوت قوت جاذبه در سایر اعضا از ان
معلوم است که خون وقتی که در کبد باشد مخلوط میشود با خراء ثلثه که صفرا و بلغم و سودا است
بعد از ان این چهار هر یکی از دیگر متمیز میشوند و بر عضوی منصب می شوند پس اگر
در ان عضو قوت جاذبه نبودی بنوع آن خلط ممتنع می شد که آن خلط مخصوص بآن
عضو رود قوت ثانیه ماسکه است و فعل او در معده آنست که غذا را احاطه
میکند تمام که مماس شود باو از هر جانب حتی که میان او و غذا فرجه نشود اگرچه که
غذا اندک باشد و وقتی که ماسکه قوی باشد و معده باو ملاقی شود هضم بغایت نیک
می باشد و وقتی که ماسکه ضعیف باشد و معده بغذا لازم نشود در اندرون قراقر و نفخ
ظاهر می شود و استمرا دیر می شود و رحم بزرع هم باین مثال مشتمل میشود و بوجود
این قوت در معده دلالت می کند انکه وقتی که حیوان اغذیه رطبه تناول کند

همچون مشروبات و چیزهای لطیف که می آشامند و در ان وقت شکم آن حیوان بشکافند
معده را مشتمل می یابند بدان مشروب و لازم می بینند بوی و بواب معده را بآن
مطلس می یابند حتی که از ان غذا، رطب چیزی از انجا بیرون نمی رود و اگر این تشریح را
بعد از ان کنند که غذا از معده بیرون شود امعا را می یابند که آن دردیهای طعام را
که در وی است محکم گرفته است و اگر حیوانی استخوانی را تناول کند که از وسعت
بواب معده بزرگ باشد او مندفع میشود انجا می ایستد پس وقتی که شی رقیق که شان او
نزول است نازل نشود و کثیفی که از شان او نزول نیست نازل شود معلوم میشود
که آنجا قوت ماسکه هست که بعضی چیزها را امساک می کند و بعضی را نمی کند اما ثبوت
قوت ماسکه در رحم از ان معلوم میشود که بعد از ان که منی را جذب کند منضم می شود
انضمام شدید از هر جانب و دهان او منطبق میشود بحیثیتی که طرف میل در نگنجد
و اگر شکم حیوان حامل را بشکافند از زیر ناف بسوی فرج و از رحم بزرگ بگشایند
رحم همان بآن وصف مینماید و دیگر آنکه جرم منی بالطبع نزول تقاضا میکند
از سبب ثقالتش پس اگر در رحم قوت ماسکه نبودی انجا نمی ایستادی و باین
طریقه وجود این قوی در سایر اعضا معلوم میشود قوت ثالثه هاضمه است
هضم تغییر غذا را می گویند بحیثیتی که صالح شود که از مغذی جزء باشد بالفعل و اول هضم
در وقت خاییدن است زیرا که سطح دهان متصل است بمعده و از ان سبب که
در دهان نیز هضم هست گندم را که در دهان بخایند اثر او در انضاج دنبل بیشتر است

ازانکه کندمی که در آب پخته شود دارد و ازان سبب است که طعم او و رایحهٔ او متغیر
میشود و تمام آن هضم در وقت ورود او میشود بمعده و شبیه میشود بآب کشک
غلیظ که کیلوس میگویندش و او یا بذات خود می باشد همچون که در حیوانات بحیر یا
یا خود بسبب مخالطهٔ مشروب می باشد همچون که در اکثر حیوانات بعد ازان که کیلوس
شود منجذب میشود بجگر و پخته می شود در وی و اخلاط از بعد انجا متمیز میشود
بعضی از بعضی بعد ازان خون بعروق میرود بعد ازان باعضا متوزع می شود و در
اعضا نیز هضم حاصل میشود پس این جهار مرتبه است برای هضم بعد ازان در غذا
جوهرست که صالح است که بمعدی مشابه باشد و جوهر دیگر هست که صالح نیست
بوی که او فضل است پس در هر مرتبه از مراتب هضم فضلهٔ می ماند و آن فضلهٔ
هضم اول که از معده می ماند از طریق امعا مندفع میشود و آنکه از هضم ثانی می ماند
اکثر او ببول مندفع میشود و باقیش از طحال و زهره مندفع میشود و فضله هضمین
باقیین بتحلل و عرق مندفع میشود و بوسخی که بعضی از منافذ محسوسه بیرون می آید
همچون بینی و گوش و بعضی از منافذ غیر محسوسه همچون مسام یا خود از منافذی که خارج
باشد همچون اورام متفجره مندفع میشود یا خود بان زواید که بروید از بدن همچون
موی و ناخن مندفع میشود و وقتی که حقیقت هضم بتو معلوم گردد جز قوت
هاضمه را میدانی بعد ازان هاضمه آن چیز را که جاذبه جذب کرده باشد و ماسکه
امساک کرده باشد بتوامی می گرداند که آسان باشد که غاذیه او را بالفعل جزو بکند

ازمغذی

ازمغذی پس غاذیه پیش شیخ غیر هاضمه است پس وقتی که جاذبه چیزی را جذب
کند که او دم است مثلا و ماسکه او را امساک کند شک نیست که دم را خود صورت
دمویه هست که وقتی که مشابه باشد بعضو آن صورت دمویه باطل میشود و صورت
آن عضو حادث میشود و اول فساد است و ثانی کون است پس بطبخ استعداد صورت
دمویه بنقصان شروع می کند و استعداد صورت عضویه در تزاید میشود
تا که صورت دمویه فاسد شود و صورت عضویه متکون باشد پس فعل هاضمه
در نقصان استعداد اول و زیادهٔ ثانی است و فعل غاذیه در کون و فساد مذکورین است
و مذهب جالینوس و سایر اطبا آنست که غاذیه همان هاضمه است اما
می گوید که این اقربست زیرا که دلالت اقامت نکردند بر انکه هاضمه مبدا
نمی شود بجمیع این تغیرات و اما فعل هاضمه در فضل آنست که اگر فضله غلیظ
باشد هاضمه او را ترقیق می کند تا که انطباع او آسان باشد و اگر رقیق باشد
هاضمه او را تغلیظ می کند زیرا که کاه شود که رقیق را جرم و عا یعنی ظرفی که فضله
انجاست تشرب کند و از انجا بیرون نیاید و وقتی که غلیظ باشد بالکلیه مندفع
می باشد و در فضله که لزج باشد عمل هاضمه تقطیع او است که او را پاره پاره می کند
تا که خروجش آسان باشد قوت رابعه دافعه است و دلالت
می کند بوی آنکه معده را می بینیم که در وقت قی کانه مندفع میشود ببالا حتی که اکثر
احشا یعنی آن چیزها که در اندرون هست بهم بر می آید و می بینیم که در وقت تبرز

یعنی بغایط رفتن در وقت بسته شدن غایط یا خود در ان وقت که در امعا یعنی
رودکان خلط گزنده باشد کانه چنان می شود که امعا از موضعش برکنده می شود
برای دفع آنچه در وی هست با سفل و می بینیم که اکثر احشا حرکت می کند با سفل
بسبب حرکت عضلهٔ بطن جنبکانه معا مستقیم از جایش برکنده میشود از
قوت حرکت دافعه و دیگر آنکه خون که بر اعضا وارد می شود در ان حالت
وارد می شود که مختلط باشد باخلاط ثلثه باقیه و هر عضو انچه بوی ملایم است می گیرد
اگر در ان عضو قوتی نبودی که منافی را دفع نکردی ان منافی پیش او باقی می ماندی
و هیچ عضوی از اخلاط فاسده یافت نمی شدی و تغایر این قوی احتجاج کردند
که قوت واحده افعال مختلفه را نمی کند و آنچه درین سخن هست از اعتراض خود معلوم است
و اولی آنست که بگویند که عضو واحد را می بینیم که در یکی ازین افعال
ضعیف است و در دیگر قوی است و این تقاضا می کند تغایر این قوتها را
و مانع را هست که بگوید که آن از سبب اختلاف شرایط و موانع باشد
از اختلاف قوی نباشد پس سخن تمام نمی شود بحث ثانی آنست که
این قوی بلیفات عمل میکند مراد از لیف آن چیزی رقیق است عصبانی که
منبسط می شود بر روی اعصاب و عضلات و آلت قوت جاذبه آن
لیف متطاول است و آلت قوت ماسکه لیف مورب یعنی کژ است
و آلت دافعه لیف مستعرض یعنی پهن است و درین اطلاق نظر هست

حالی

زیرا که جذب

زیرا جذب مری و معده بلیف متطاول است و دفع ایشان بلیف مستعرض است
زیرا که وقتی که در یکی خلل واقع شود در فعل او خلل میشود لکن در رحم کبد و طحال و رطوبت
جلیدیه که در چشم هست و هر یکی از شظایای لیف یعنی پارهای او ازین قوی هست
مع هذا که در ایشان لیف نیست و عمل این قوی بحرکت است اما جذب و دفع
ظاهر است که در و حرکت هست مکانیه و اما هضم خود تمام نمی شود الا بتغییر
غذا و او خود حرکت فی الکیف است و حاصل نمی شود الا بتفریق اجزاء
غلیظه و جمع اجزاء رقیقه و اینها خود بحرکت مکانیه حاصل میشوند پس حرکت
هضم در کیف موقوف بوده است بحرکت مکانیه و امساک خود در نفس خود
حرکت نیست بلکه منع است از حرکت لکن ان استمساک حاصل نمیشود
الا باین که لیف را تحریک کند بهیئت اشتمال و استمساک پس در وی حرکت لابد است
بحث ثالث آنست که این قوی منتفع میشود بکیفیات اربع و انتفاع او
برودت بالعرض است زیرا که ممیت است و مخدر است و اکثر انتفاع
از وی بماسکه است زیرا که لیف را حفظ می کند بهیئت استمساک صالح
و بدافعه است ازین حیثیت که منع می کند از تحلل ریح که معین است
بدفع و ازین سبب که منع میکند آن لیف قابض را که عریض و غامز باشد
از دفع و حاجت قوت ماسکه ببیوست زیاده است و رطوبت ماسکه
معاونت ندارد اصلا و بحرارت احتیاج نیست الا در وقت حرکت

ومدت حرکت ماسکه اندکست از سکون او پس انتفاع ماسکه بیبوست بیشتر بود است
از غیر او وحاجت جاذبه بحرارت و پیوست است فقط اما بحرارت زیاده است زیراکه
حاجت او بتحریک زیاده است از تسکین ودیگر انکه حرارت معاونت می کند بجذب
وحاجت دافعه بیبوست اندکست از حاجت ماسکه وجاذبه زیراکه او بتسکین
حاجت نیست بلکه بدفع حاجت هست اما احتیاج هست بتکثیف قلیل تا که معیز
باشد بعصر اما هاضمه را احتیاج نیست بیبوست اصلا بلکه برطوبت تیز وحاجت
او بحرارت اشد است پس اشد قوی از جهت احتیاج بحرارت هاضمه است
بعد از ان جاذبه است بعد از ان دافعه است بعد از ان ماسکه است
واشد قوی از جهت احتیاج بیبوست ماسکه است بعد از ان جاذبه است
بعد از ان دافعه است بحث رابع آنست که این قوتها در بعض اعضا
مضاعف اند زیراکه در معده قوت جاذبه هست که برای کلیت بدن غذا را جذب
کند هم برای نفس خود خاصتا غذا را جذب کند وقوت ماسکه می باید برای اینها
وقوت مغیره می باید وقوت دافعه می باید فضل را وهمچنان در بقیه اعضا زیراکه
اصلاح غذا برای کلیه بدن مغایر است با صلاح غذا برای جوهر معده تشبیه
جاذبه هر عضو مخالفست با ماهیه جاذبه عضو دیگر زیراکه اختلاف لوازم
دلالت می کند باختلاف ملزومات طرف ثانی از مباحث قوت
غاذیه در غذا است غذا باشتراک لفظی مقول میشود بآن چیزی که قایم می شود در

الآت ط

مقام

قایم میشود در مقام آن جزوی که متحلل شده است از بدن بدین طریقه که مستحیل می شود
بنوع آن جزو ودیگر مقول میشود بچیزی که او هنوز غذای بالقوه است همچون گندم
مثلا ودیگر اطلاق میکنند بانکه محتاج نشود در انعقاد بغیر از التصاق یعنی
چنان شود که استعداد جزئیت تمام شده باشد همان که ملتصق شود جزء باشد
ودیگر اطلاق می کنند بانکه جزء باشد از مغتذی بالفعل بعد از ان مشهور
انست که حیوان با جسام بسیط مغتذی نمی شود زیراکه غذا مشابه است
بمغتذی بالقوه وبسیط خود مشابه مرکب نیست واستقرا نیز دلالت می کند
بران واگر بگویند که نبات آب را بخود می کشد وجزء خود می سازد جواب می گوییم که
لانم که تنها او جزء باشد از نبات طرف ثالث آنست که تصرف قوت
غاذیه در غذا بتحصیل آن خلط است که بقوت قریبه مشابه است بعضو گاه می شود
که در و خلل می شود همچنانکه غذا نباشد وبآن است که آن خلط را بالفعل جزء
عضو گرداند ودر و نیز گاه خلل میشود چنانکه در استسقا لحمی ودیگر بآن است که
تشبیه می کند ان خلط را بآن جزء در قوام ودر لون وگاه میشود که در تو نیز
خلل میشود همچون که در برص وبهق ودر تصرف قوت غاذیه ابحاث هست
بحث اول در تحلل وی گویند که متحلل حرارتست ودر و اشکال هست که متحلل
یا حرارت خارجه است یا حرارت داخله است اول باطل است والا
که حاجت بغذا در قوت برد اقل باشد چنان خود نیست وحاجت ظاهر بدن

بغذا اکثر باشد او نیز نیست ثانی که محلل حرارت داخله باشد او نیز باطل است
بوجوه اول انکه اگر محلل حرارت باطنه بودی تحلل در مرض حاد اکثر می بود از انکه در صحت
باشد وخبان خود نیست زیراکه مریض از غذا منقطع میشود چند روز و هیچ
لاغری و ذبول نمی آید پس تحلل نبوده باشد اگر سوال کنند که محلل نفس است
بواسطهٔ حرارت و در وقت مرض نفس مشغول میشود بهضم اخلاط فاسده
پس بهضم اخلاط جیده فراغت نمی یابد جواب می گوییم که اگر مباشر تحلیل و ایراد
بدل ما یتحلل نفس می بود لابد می شد که عالم بودی بمقدار مراتب هر یک و بکیفیت
ایشان بعد از ان اگر نفس مختار باشد در تحلیل و ایراد پس جوع انسان و شبع
او بحسب اختیار او شود و اگر مختار نشود نقل کلام می کنیم بسبب وجود ایشان که
اگر حرارت باشد اشکالات وارد شود و اگر غیر حرارت باشد پس آن قول که فاعل
حرارتست می گویند باطل شود ثانی آنست که حرارت باطن ساری است در جوهر
عضو سریان متشابه یعنی در جمیع اجزا برابر پس بعض اجزا را تحلیل کردن و بعضی را
نکردن اولی نیست از عکس او و این منتقض نباشد باین که بعض اجزا جسم رطب
وقت تاثیر حرارت بخار می شود و بعض آخر نمی شود زیراکه عمل حرارت در هر جزو
برابر شدن ممنوعست اما نسبت حرارت باطنه بجمیع اجزا برابر است ثالث
آنست که جزئی که منفصل میشود اگر پیش ازین بعضو ملتصق بوده باشد حال اینست که
حرارت نیز پیش ازین موجود بود پس انفصال نیز پیش ازین موجود می بایست و الا اگر

ملتصق

ملتصق نبوده باشد لازم می شود که هیچ چیز از اجزای بدن ملتصق نبوده باشد آخر اگر چه
در لحظهٔ یسیره نیز باشد بحث ثانی آنست که محتاج ببدل مجموع نیست که مرکب باشد از
زایل و باقی و تنها زایل نیز نیست و مجموع باقی و آتی نیز نیست بلکه همان باقی است که
محتاجست بآتی اما او نیز مشکل است زیراکه اگر احتیاج بآتی از ذات باقی باشد
یا از چیزی باشد که از صفات ذات باقی است پس دران وقت که آتی نباشد
لازم می شود که باقی نیز موجود نشود و الا که ذات باقی و صفات او محتاج نباشد پس هیچ
احتیاج نباشد باقی را بوی بحث ثالث آنست که چگونه میشود که مغتذی بدل می شود
از ما یتحلل مع هذا که قوت غاذیه ساری است در ظاهر مغتذی و باطن او پس اغتذا
حاصل باشد بهر دو و اجزاء غذائیه نافذ باشد در عمق مغتذی پس آن مواضع که اجزاء
غذائیه در و نفوذ میکنند اگر از اول موجود شده باشد پس مغتذی مجموع اجزاء صغیره
میشود که از صغرش احساس نمی توان کردن و بعضی ببعضی ملاقی نشوند پس در انجا
عضو واحد که متصل الاجزا باشد نبوده است بلکه اجزاء متباینه بوده است و اگر آن
مواضع اول موجود نبوده باشد پس نفوذ غذا در وی مفرق اتصال عضو باشد و تفریق
اتصال خود مولم است پس واجب شود که در اعضا الم ساری باشد و امام جواب
داده است که این اشکالات بر ما وارد نیست زیراکه ما بفاعل مختار قایلیم
بحث رابع آنست که مشهور آنست که سبب وقوف قوت غاذیه و ضرورت
موت آنست که هر قوت جسمانیه متناهیه است و این منقوض است بنفوس فلکیه

که قوت جسمانیه اند و نفسانیه نیستند و شیخ می گوید که بدن مرکبست از عناصر که طبایع او
متضاد است و سایر مقدمات برین ترتیب می کند حاصل تقریر او آنست که رطوبت
غریزیه بعد از سن وقوف شروع می کند بانتقاص حتی که منحل میشود پس حرارت غریزیه
منطفی میشود و سبب مقدمه اولی آنست که حرارت خارجه و داخلیه و حرکات نفسانیه
و بدنیه تاثیر می کند و آنچه در وقت کهولت متحلل میشود اکثر است از آنکه در وقت
شباب متحلل باشد پس آنکه غاذیه در وقت کهولت بدل می آورد مساوی نمی شود
بآنکه متحلل شده است پس بفنا مؤدی می شود اگر بگویند که آنچه در زمان جوانی متحلل شده بود
مساوی بود بآنکه وارد میشود پس اگر در زمان کهولت زیاده باشد یا از آن باشد که
محلل زیاده شده است محلل خود حرارتست یا داخله یا خارجه و حرکات نفسانیه
و بدنیه است اینها خود گاه میشود که در زمان کهولت اقل میشود یا از آن باشد
که غاذیه اضعف شد پس غذاء وارد اقل شد و غاذیه خود ضعیف نمی شود الا بسبب
نقصان حرارت و حرارت منتقص نمی شود الا بسبب نقصان رطوبت پس
اگر نقصان رطوبت را بنقصان غاذیه تعلیل کنند دور لازم می آید جواب می گوییم که
اسباب محلله اگرچه که در زمان کهولت اقل است لیکن مدت تاثیر او در وی اطول است
و گاه می شود که ضعیف اقوی می شود در فعل وقتی که در مدت اطول باشد فکیف که مساوی
پس ثابت شد که رطوبت غریزیه در زمان کهولت در انتقاص شروع می کند و حرارت
غریزیه را ماده خود رطوبت غریزیه است پس حرارت غریزیه کم می شود و رطوبت

غریزیه بسیار می شود و حرارت غریزیه از اصلاح او و هضم او عاجز میشود و بسیاری
رطوبت غریزیه سببست بنقصان حرارت غریزیه و این اسباب دایما متاکد
میشود بعضی ببعضی تا که منتهی شود بفناء رطوبات غریزیه که او برای حرارت غریزیه
همچون روغن است برای چراغ و زیاده رطوبات غریزیه همچون آبست بچراغ
پس در آن وقت لازم می آید که حرارت غریزیه منطفی شود زیرا که شرط معدوم است
و مانع موجود است و انطفاء حرارت غریزیه موتست و سبب غایی موت
تخلیص نفوس سعیده است از ابدان بسعادت عظمی و اگر این غایت
حاصل نشود از سبب سوء اختیار است که مقدر بود و سبب غائی دیگر آنست
که قوم دیگر بوجود آیند زیرا که اگر حاضرون نمیرند بایشان ماده نمی رسد و ایشان خود دایما
معدوم بودن و کافران دایما موجود بودن اولی نیست پس عدل آنست که
هر یکی را از وجود حظی باشد **قسم ثانی در قوت نامیه** و در و ابحاث هست
بحث اول آنست که معنای نمو در جسم آنست که از سبب اتصال جسم
دیگر از جنس او بوی بحیثیتی که اجزای بوی مداخل شود مقدار زیاده شود و ضد او
ذبول است و فرق میان اشیان و میان سمن و هزال آنست که کسی که در نمو
واقف باشد گاه میشود که سمین میشود و کسی در وقت نمو لاغر میشود و
سبب لغوی او آنست که اجزاء زیاده وقتی که منافذ احداث کند و در آن
منافذ در آید و بطبیعت آن جسم تشبه کند و اجزاء اصلی بجمیع اطراف مندفع

شود بنسبت واحده دران نوع نمو حاصل میشود و مرد پیر وقتی که فربه شود اجزاء
اصلیه ازان سبب که خشک شده است و سخت شده است غذا بتفریق کلی
قادر نمی شود و در و نفوذ نمی تواند کردن پس نمو متحقق نشود **و در اینجا بحث** هست و او
آنست که اگر چنانکه در و چیزی ثابت باشد یا ماده باشد یا صورت باشد و بقاء
صورت خود ممتنع است در وقت تبدل ماده و ماده نیز بجمیع اجزا بر حالت
واحده باقی بودن هم ممتنع است زیرا که دایما در تحلل و استحالت است وقتی که
بجمیع اجزا باقی نباشد پس بعض اجزا از بعض بباقی شدن علی الدوام اولی نیست
و اگر نه ماده باقی باشد و نه صورت باقی باشد نمو نمی شود بلکه آن شخص رفت و
شخص دیگر آمده باشد **و امام رازی** ازین سوال جواب می دهد بنا بر فاعل مختار
چنانکه مثل او گذشت **بحث** ثانی آنست که ابدان مخلوقه اند از دم و منی
پس اولا ابدان رطبه باشند بعد ازان اندک اندک خشک شوند نمو خود بآن
میشود که غذا در مسام نفوذ کند و استحداث مسام خود نمی شود الا دران وقت
که اعضا نرم باشند پس نمو مستقر می شود از اول کون تا بآن وقت که
اعضا صلب باشند و دران وقت قوت نامیه واقف میشود **بحث ثالث**
آنست که دلیل معتمد که قوم ذکر کرده اند برای فرق میان غاذیه و نامیه آنست
که شیء واحد نمی کند الا فعل واحد **و مانع راست** که بگوید که فعل غاذیه خود
تحصیل غذا است و الصاق وی است و تشبیه وی است بمغتذی

و اینها را خود نامیه می کند زیرا که این افعال اگر قدر ما تحلل باشد اعتدا می شود و اگر
زیاده باشد نمو می شود بعد ازان آن جزء زاید که نامیه می آرد مساوی می باید در ماهیت
بمزید علیه و الا که نمو نمی شود و قوتی که قوی باشد بچیزی بمثل او نیز قوی می باشد پس قوت
تغذیه همان قوت تنمیه باشد لکن در ابتداء قوت زیاده است بغایت
زیرا که ماده مطیع است پس بمراد مثل و زیاده وفا می کند و بعد ازان از ایراد زیاده
می ماند و ضعیف می شود همان ایراد مثل میکند پس وصف نامیه باقی نباشد و قوت
واحده خود گاه مثل می آرد گاه زیاده می آرد گاه ناقص می آرد چنانکه غاذیه در سن
ذبول اقل می آرد از انکه در سن وقوف می آورد زیرا که آن وقت مثل ما تحلل
می آورد این وقت کم از ما تحلل می آرد پس چرا نشاید که قوت واحده در اول
امر ازید از مثل بیارد و نامیه بگویند بعد ازان در وسط مثل بیارد و غاذیه فقط
بگویند **قسم ثالث** در مصوره است و در و ابحاث هست **بحث اول** آنست
که مبدا احدوث خلقت اعضا و صور اعضا قوتی نیست که مرکوز باشد در منی
که او را قوت مصوره بگویند زیرا که منی جسم واحد متشابه است در حس اگر در
حقیقت نیز متشابه الاجزا باشد واجب شود که شکلی که ازان قوت حادث می شود
دران ماده گری باشد زیرا که قوتی که کار او بی شعور بکند و فنی که ساری باشد
در ماده متشابه اثر او نیز واحد متشابه می باشد و اگر در حقیقت متشابه الاجزا نباشد
پس مرکب باشد از بسایط پس شکل مرکبی که می شود پس آنچه ازیشان متولد می شود

امام رازی می گوید که آن چه من باو جازم شده ام آنست ه

کرات باشند که بعضی ببعضی ضم کرده شوند و بدیهه خود شاهد است که این ترکیب که عجیب
در حیوان هست خصوصا که در انسان صدور او جایز نیست الا از مدبری که حکیم باشد
و از قوت عدیم الشعور نمی شود و اختیار جالینوس در کتاب منافع همین است
و از بقراط و افلاطون نیز چنین نقل میکنند در ان کتاب که آرای ایشان را
در و جمع کرده است **بحث ثانی** آنست که منی فضل اخیر است و او بعد از انهضام
میشود که دم در عروق نضج تام بیابد و باستعداد تام مستعد شود که از جوهر اعضاء
اصلیه باشد و از ان سببست که ضعفی که از استفراغ منی حاصل میشود اقوی است
از انکه حاصل میشود از استفراغ دم اگرچه که امثال او باشد زیرا که استفراغ منی
ایجاب می کند ضعف را در جوهر اعضاء اصلیه **بحث ثالث** آنست که کلام
ارسطو اشعار می کند باین که زنان را منی نیست و جالینوس اثبات کرده است
پس میگوییم که منی رجل ممتاز است از منی زن باین که ابیض و لزج است و سیلان
او بر عضو مخصوص موجب لذت مخصوصه است و خروج او بدفق است
و در وقتی هست که عقد میکند پس اگر در زن نیز باینچنین صفات رطوبت موجود
شود منی می باشد اما صفت اولی که ابیض لزج شدن است حاصل است
زیرا که جالینوس حکایت کرده است که وعاء منی را در زنان پر یافته است
برطوبت که بیضا و لزج بوده است و دیگر آنکه اگر او نمی بود پس خلق بیضتین
و خلق ظروف منی در ایشان عبث بود باشد و صفت ثانیه نیز حاصل است

زیرا که

زیرا که جالینوس حکایت کرده است که در بعض خواتین مرضی بوده است
همچون اختناق رحم از سبب طول عزوبت بعد از ان از فرج او رطوبت کثیره بیرون
آمده است که از و لذتی یافته است همچون لذت جماع و دیگر انکه ایشان نیز
احتلام می شوند و از ایشان نیز منی بیرون می آید و سبب لذت سیلان ماده است
که تیز باشد و لزج باشد بر عضوی که در ان عضو تاثیری می کند کانه آن عضو را بلطف و نرمی
می گزد و در عقب او بر ان عضو همچون چربش و سریش چیزی می مالد که کانه تدا
ان لدغ باشد پس لذت ازین می باشد که حال بمجرای طبیعی عودت می کند بعد
از ان که حالتی عارض شده باشد که از مجرای طبیعی بیرون شده باشد اما نه با فراط
و او همچون لذت خارش و دغدغه است و همچون لذتی است که حاصل
میشود از سیلان روغن نیم گرم بر سطح جراحتی که در نزدیک خوش شده باشد
الا که آن لذت که در جماع است زیاده است زیرا که اسباب فاعله و منفعله
و آن چیزها که باین فعل و انفعال معین می شوند قوی و شدید است و صفت ثالثه
که اندفاق است در زن حاصل نیست باتفاق و صفت رابعه نیز که قوت
عاقده است در رطوبت زن نیست و الا که فعل او ظاهر می شد در ان وقت
که بقوت انفعالیه ملاقی شدی زیرا که معنای قوت فعلیه همان است که وقتی که
بقوت انفعالیه ملاقی شود فعل حاصل شود اگر مانع نباشد تالی خود باطل است
زیرا که وقتی که مراة فضای وطر کند و منی خود بر رحم خود منصب شود پیش از انزال رجل

اگر در قوت عاقده بودی پس بقوت منعقده خود که ملاقی شد عقد واجب
شدی که حامله گشتی مع هذا که نمی شود اگر بگویند که شرط استقلال ماء مراه بعقد آنست
که ماء رجل با و منضم شود جواب می گوییم که قوت عاقده آنست که بعقد قوی شود پس
انکه قوی نباشد بعقد قوت عاقده نمی باشد بخلاف رطوبت رجل که اگر در رحم حاصل
باشد بدون رطوبت مراه مستقل می باشد بعقد پس ظاهر شد که دو وصف اول
حاصل بوده است در رطوبت مراه و دو وصف اخیر حاصل نبوده است پس
منی اگر همان رطوبت باشد که بوصفین اولین موصوف باشد مراه را منی می باشد و
والا فلا و اقوای حجتهای جالینوس آنست که اولاد گاه می شود که مادران مشابه می باشند
و سبب مشابهت خود نیست الا منی است پس در او نیز منی بوده است که در او قوت
عاقده بوده است حتی که شبه حاصل شود جواب او آنست که اگر مراه را منی بودی
که سبب مشابهت او بودی لازم می شد که مشابهت لازم شدی مع هذا که لازم نیست
و دیگر با جدل مشابهت حاصل نمی شد زیرا که درین میانه جدرا منی نیست **بحث**
رابع آنست که کلام ارسطو مشعر است باین که در منی رجل قوت منعقده نیست
که جزء شود از بچه و جالینوس اثبات کرده است و آنکسان که با رسطو نصرت
می کنند گفته اند که بیضه که پیش از جماع خروس حاصل شده بود و هیچ جوزه
نداشت بعد از ان که خروس با کیان جماع بکند و ماکیان بر و بخسبد جوزه حاصل
میشود مع هذا که تخم خروس با و نمیرسد و جالینوس احتجاج کرده است که رحم که بمنی

بغایت مشتاق بود بعد از ان که یافت محکم می گیرد و ضایع نمی کند پس از جنین او
نیز جزء می شود چنانکه رطوبتی که در رحم هست جزء میشود و کلام مرد و ضعیف است و
ضعفش ظاهر است **و میل** شیخ بمذهب جالینوس است لیکن امام می گوید
که شیخ باین مذهب بر سبیل اخذ بالاولی میل کرد و بحجت قویه اثبات نکرد
بعد از ان گاه گفت که منی رجل چنان است که متولد می شود از وی روحی که حامل
قوای حیوانیه است و گاه گفت که جزء میشود از جنین چنانکه پنیر مایه جزء میشود از
از پنیر **بحث خامس** آنست که اول عضو که متکون میشود قلب است بحجت
زیرا که ارباب علم تشریح چنان زعم کردند که تشریح دلالت کرد بوی و پیش بقراط
اول عضو که متکون میشود دماغ است و پیش محمد بن زکریا کبد است و هر دو
مذهب فاسد است بقیاس فاسد استدلال کرده اند زیرا که بقراط در
بعض طیور چنان دید و انسان را بوی قیاس کرد و محمد بن زکریا گفت که حاجت جنین
بغاذیه و نامیه بیشتر است از حاجت وی بقوت حیوانیه و نفسانیه و این استدلال
فاسد است زیرا که اعتدای عضو متاخر است از تکون وی که آن تکون تمام نمی شود
الا بقوت حیوانیه و حرارت غریزیه که منبع هر دو قلب است و بقیاس اقناعی نیز
استدلال کردند براین که اول متکون قلب است و او آنست که در منی هوائیت
و ناریت کثیره هست زیرا که حرارت او را تخمین میکند از جهت هوائیت که
در او هست و از انست که بیاضش غایت شدید می شود و برودت رقیق

می سازد مع هذا که برودت اولی است که کثیف سازد و منجمد سازد زیرا که هوایت
ازو منفصل میشود پس تکون اول واجب شد که روح باشد زیرا که تکون او از ناریت و
هوائیت آسان است و حاجت بوی امس است و لابد که آن ارواح که اجزاء هوا
بوی منقلب گشت مجتمع می باید شدن در یک موضع زیرا که جنسیت علت ضم است
و جوانب همه متساویه اند پس موضع اجتماع وسط باشد و او موضعی است که وقتی که
مزاجش مستحکم باشد قلب میشود **بحث سادس** آنست که میل شیخ بآن است
که قلب و دماغ وقتی که هر دو موجود باشند در ناطق نفس ناطقه با و متعلق میشود
و از و قوت حسیه و نطقیه فیض میشود اما که قوت نطقیه عمل نمی کند بلکه چنان
میشود که در وقت سرخوشی و در وقت صرع بعد از ان وقتی که مشاعر حواس که
استکمال یابند آثار او ظاهر میشوند و مراد از قوت حیوانیه قوتی است که اعضا
بسبب او مستعد میشود بقبول قوت حس و حرکت ارادیه و احتجاج کرده اند
بروی که در عضو مفلوج قوت نفسانیه هست زیرا که آن که در وی هست از
عناصر مداعیه است با نفکاک و اشان را قاسر می باید که جمع کند پیش از امتزاج و
مزاج و توابع او و خود متاخر است پس آن قاسر مغایر باشد بمزاج و توابع او و آن
قوت حس و حرکت نیست زیرا که در عضو مفلوج این قوت نیست و قوت تغذیه
نیز نیست زیرا که قوت تغذیه گاه می شود که باطل میشود مع هذا که قوت حیوانیه باقی است
و دیگر انکه اگر غاذیه بقوت حس و حرکت معدی بود لازم می شد که نبات مستعد بوی

بوی پس معلوم

پس معلوم شد که آن قوت مغایر بوده است بقوت حس و حرکت و بقوت غاذیه
پس مطلوب حاصل شد و قایل را هست که بگوید که قوت حس و حرکت ظاهر نشدن
دلالت نمی کند که قوت حس و حرکت نباشد زیرا که عدم اثر گاه میشود که از سبب مانع
میشود و همچنان قوت تغذیه نیز و آن شرطیه که گفتند که اگر غاذیه بودی لازم می شد که
نبات نیز مستعد بودی ممنوع است زیرا که غاذیهٔ نبات بالماهیه مخالف است
بغاذیهٔ حیوان **باب ثانی در ادراکات ظاهره است** و این باب شش
قسم است قسم اول در لمس است و در و مباحث هست **مبحث اول** آنست که
حیوان ارضی را البته لابد است که قوتی باشد که در کلیت او ساری باشد تا که
منافی را ادراک کند و از و احتراز کند و ان لمس است و چون که قوت ذایقه برای
جلب نفع است و لامسه برای دفع ضرر است دفع ضرر خود اقدم است از
جلب نفع پس مباحث لمس را تقدیم کرد از ذوق **مبحث ثانی** آنست که احتراز
از مضر نمی شود الا بحرکت پس هر که در و این قوت باشد واجبست که متمکن باشد
از حرکت پس هر حساس متحرک بالاراده باشد و در اصداف و اسفنجات هم
حس هست و هم حرکت هست که گاه منقبض میشود و گاه منبسط میشود و الا
اگر حرکت او نبودی حسش از چه معلوم می شدی **مبحث ثالث** آنست که قوای
لمس چهار است **یکی** حاکم است میان حار و بارد **و یکی** حاکم است میان
رطب و یابس **و یکی** حاکم است میان سخت و نرم **و یکی** حاکم است میان خشن

واملس وحاکمی دیگر زیاده می کنند میان خفیف وثقیل وجمیع این مبنی است برین که
از واحد صادر نمی شود الا واحد **مبحث رابع** آنست که از خواص لمس که حامل این
حاصه واسطه است میان مدرک ومدرک واز شرط واسطه آنست که خود خالی
باشد از ان کیفیت که بروی وارد میشود تا که منفعل باشد ازو بانفعال جدید وشعور
واقع شود پس ازان سبب آنچه باعتدال اقرب است احساس او اشد می باشد
از آنست که بسایط عنصریه چونکه اعتدال ندارند در ایشان قوت لمس نشد
امام رازی چنین گفته است **مبحث خامس** آنست که لمس چنانکه شعور می باشد
بکیفیات اربع همچنان شعور میشود بتفرق اتصال چنانکه حاصل میشود در وقت
ضرب وهم شعور می شود بعود اتصال چنانکه حاصل میشود از لذت جماع که او
عودت اتصال است چنانکه درین نزدیکیها بیان او گذشت **ونوع اول**
که ادراک تفرق واتصال است الم یا خود ملزوم المست **ونوع ثانی** لذتست یا خود
ملزوم لذتست وبعضی می گویند که تفرق اتصال بلمس مدرک نمی شود بلکه در انجا مدرک
همان الم است **مبحث سادس** آنست که بعضی می گویند که عناصر اربعه همه حساسند
زیراکه طلب ملایم می کنند واز منافر می گریزند همچون ارض که از بالا می گریزد بزیر میرود
ونار بعکس این واگر در راه نار چیزی معارض شود ازو می گردد واز جوانبش می گذرد
ودرخت وقتی که بسقفی یا بدیواری برسد ازو می گردد وما خود حساسیست بهایم را از
طلب ملایم وهرب از منافی می دانیم **وامام** میگوید که درین مسئله حجت ضعیف است

است؟

ومطلوب

ومطلوب که در جمادات احساس بودن است مستبعد است بحجت ضعیفه
ثابت نمی شود **مبحث سابع** آنست که شیخ در قانون در اول ادویه گفته است
که بسیط قوت حیوة را ازان سبب قبول نمی کند که کیفیت او صرفست پس لاجرم
باعتدال اقربست بقبول حیوة او اولی است **امام** می گوید که در نظر مست زیراکه
قلب بنسبت بجلد در اعتدال زیاده نیست بلکه پوست اعدل است زیراکه در قلب
حرارت زیاده است پس لازم می آید که عضو رئیس قلب نباشد بلکه پوست
باشد **قسم ثانی** در ذوقست ودر وی دو بحث هست **اول** آنست که او تالی
لمس است ومشروط است بلمس لکن لابد است که غیر از ملامسه رطوبت
لعابیه نیز باشد که منبعث باشد از محل لعاب پس آن رطوبت اگر خود از طعوم
خالی باشد طعوم را بصحت ادا می کند واگر خود را طعمی مخالطه کرده باشد همچون که
مرضی را رطوبت لعابیه مخلوطست بطعم صفرا یا غیر آن پس طعوم خارجیه را بصحت
ادا نمی کند **دوم** آنست که این رطوبت که با ادراک طعوم واسطه میشود یا باین باشد
که از مطعوم اجزا مخالطه می شود برطوبت یا خود نفس رطوبت متکیف میشود بان
طعم اگر اول باشد که اجزا مخالط شود برطوبت وآن اجزا بسبب رطوبت در جرم
زبان منتشر باشد پس فایده رطوبت ممیز آن می شود که رسیدن محسوس را بحاسه
آسان می گرداند واحساس بمجرد ملامسه میشود بی واسطه رطوبت واگر ثانی
باشد که نفس رطوبت میشود بلا واسطه وهر یکی محتمل است وبهر تقدیر احساس

قوت ذایقه بمحسوس خود بلا واسطه میشود **قسم ثالث** در شم است بعضی میگویند
که ادراک رایحه باین میشود که از ذی الرایحه اجزا متحلل شود و متبخر شود و بهوای متوسط
مخالط شود و بحاسه برسد و الا که بحرارت و بمالیدن و تبخیر کردن رایحه زیاده نمی شود
حال اینست که زیاده می شود و بعضی می گویند که هوای متوسط بآن کیفیت متکیف
میشود بدون تحلل اجزا زیرا که اگر رایحه که مجالس را پر می کند اگر تحلل میشد از جرم
ذی الرایحه می بایست که جرم او بمرور ایام کم گردیدی پس حرکت فی الکیف را درین
باب دخلی باشد **و حق** اینست که هر یکی ممکن است و بعضی می گویند که ادراک
متعلق میشود بمشموم من حیث هو هو بلا واسطه و این ابعد وجوه است **قسم رابع**
در سمع است مشهور آنست که سمع حاصل میشود بسبب رسیدن هوایی که منضغط
شده است میان قارع و مقروع باندرون گوش و سخن در وی در باب صوت
گذشته است پس اگر بر وی تفریع می کنیم صحیح آن باشد که صوتی که قایم باشد
بهوایی که خارج از صماخ است مسموع باشد چنانکه آن صوتی که قایم است بهوایی که
بصماخ میرسد مسموع است زیرا که اگر در جایی که صوت انجا حادث گشت مسموع نشدی
پس ما جهت صوت را ادراک نمی کردیم زیرا که در صوت جهت را اثر باقی نمی شود
و دیگر آنکه ادراک ملموس از آن سبب که همان در وقت لمس است جهت
ملموس مدرک نمی شود و لامس نمی داند که این از کدام جهت آمد و اینجا نیز همچنان
قسم خامس در بصر است و در وی دو طرف هست طرف اول در نفس

ابصار است

ابصار است و در وی ابحاث هست **بحث اول** در تمیز اوست از علم زیرا که
هر یکی از ما که چیزی را ببیند از نفس خود بالضروره می یابد که چیزی را دید و آن حالت را
از سایر وجدانیات تمیز می کند و او مغایر است بعلم زیرا که ما فرق می کنیم میان
آنکه چیزی را عالم باشیم در وقت غیبت او و میان آن که او را رائی باشیم
در حضور او و اگر سوال کنند که چرا نشاید که فرق میان حالتین راجع باشد بآنکه
در حالت حضور چیزها را بدانیم که در غیبت ندانسته باشیم پس همان راجع شود
بعلم و بتقدیر تسلیم آنکه شیء زاید هست چرا نشاید که آن شیء زاید همان تاثر
حاسه باشد از صورت مبصرات جواب آنست که گاه می باشد که چیزی را
مشاهده می کنیم و بتفاصیل او مطلع می شویم و در آن حالت که چشم را بر هم نهیم همان
علم اول مستمر است مع هذا که رؤیت نیست و آن صورت مرتسمه خود امر اضافی
نیست بلکه صاحب اضافتست و رؤیت خود میان رائی و مرئی امر اضافی است
و حصول او قطعی است پس این سخن بفرض ما منافی نیست **بحث دوم** آنست
که جمهور فلاسفه و معتزله اتفاق کرده اند که وقتی که حاسه سلیمه باشد و شرایطی که
ذکر خواهد شد حاصل باشد ادراک لازم می شود و گاه می باشد که درین قضیه ضرورت
دعوی می کنند و گاه احتجاج می کنند باینکه اگر عدم رؤیت در وقت حصول این امور
جایز باشد پس جایز باشد که در حضور ما کوههای عالی باشد و ببینیم و قوم دیگر تجویز
کرده اند که در وقت حصول شرایط مرئی نباشد زیرا که جسم کبیر را از دور صغیر می

کنیم

می بینیم پس اگر جمیع اجزایش را می دیدیم لازم می شد که کبیر می دیدیم پس بعض را می بینیم
وبعض را می بینیم مع هذا که همه در شرایط متساوی اند اگر سوال کنند که جزء اوسط
اقربست بناظر زیرا که خطی که میان ناظر و وسط مرئی هست بآن خطی که از وسط مرئی
با حد طرفین مرئی میرسد احاطه می کند زاویهٔ قایمه را که وتر او خطی است میان
ناظر و ان طرف و وتر قایمه خود اعظم است پس خطی که میان ناظر و وسط مرئی هست
اقصر خطوطست پس جمیع اجزا نسبت بناظر برابر نشدند فرضا که نسبت اجزا
همه برابر باشند لیکن در وی سبب دیگر هست که از ان سبب کبیر صغیر
می نماید یکی آنکه اصحاب انطباع یعنی آن طایفه که ابصار بسبب انطباع صورت
مرئی میشود در رطوبت جلیدیه می گویند چنان می گویند که میان ناظر و مرئی مخروط متوهم
می باشد که زاویه او بطرف ناظر است و قاعدهٔ او بطرف مرئی است و هر بار
که مرئی ابعد باشد زاویه اصغر میشود پس صورتی که در وی منطبع است اصغر می نماید
و دوم آنکه اصحاب شعاع یعنی آن طایفه که ابصار بسبب خروج شعاع می شود
می گویند چنان می گویند که اگر اتصال شعاع معتبر باشد بنفس مرئی پس وقتی که مسافت
میان ایشان طویل باشد اشعه متفرق میشود و بابصار تام قوی نمی شود و اگر اکتفا کرده
شود باتصال شعاع بضیایی که متصل باشد بمرئی پس سبب ابصار تام کثرت انجزه
باشد که بآن ضیا مختلط میشود و از اضاءت اخراج می کند حتی که همچون غبار می
می شود **جواب** می گوییم که بعدی که میان ناظر و وسط مرئی هست فرض کنیم که

هزار ذراع است و آنکه میان وسط مرئی و طرف او است ذراع واحد است
پس هزار و یک ذراع که مجموع ضلعین است از مثلث اطول است از ان خط که
میان ناظر و آن طرف هست زیرا که او ضلع ثالث است از ان مثلث و مجموع
ضلعین از ضلع آخر البته اطول است پس وقتی که آن تفاوت سبب باشد بعدم
رؤیت بعض اجزا لازم می آید که این مرئی اگر یک ذراع از ان موضع ابعد شدی هیچ
چیز از و مرئی نمی شدی و جواب سوال ثانی آنست که اگر انطباع صورت کبیر
در صغیر محال باشد پس ابصار بانطباع موقوف نمی شود و الا از تصغر زاویه تصغر
سطح لازم نمی شود پس سبب نمی شود که کبیر صغیر بنماید و دیگر وقتی که کسی نظر کند بعمودی که
ارتفاعش بیست ذراع باشد و مسافت تیر میان او و ناظر بیست ذراع باشد
و در ان حالت بشخصی نظر کند که طول او ارد و ذراع اگر باشد اما مسافت همان
دو ذراع باشد و ناظر بر زمین اضطجاع کرده باشد که بصرش در سطحی باشد که آن
عمود و آن شخص هر دو قایم اند بر ان سطح پس آن ناظر در ان وقت ارتفاع عمود را
از ارتفاع آن شخص اصغر نمی بیند مع هذا که زاویه که با و عمود را می بیند نصف قایمه است
و آن زاویه که با و شخص را می بیند اکثر از نصف قایمه است و دیگر آنکه وقتی که شخصی یک
کسی را ببیند بمسافت سه ذراع بعد از ان خود را دورتر کشد حتی که مسافت پنج ذراع
باشد آن شخص در ان وقت مقدار آن کس را از اول اصغر نمی بیند و اگر اصغر نیز
می بیند آن قدر نیست که مشعور به باشد اما تفاوت زاویه غایت بسیار است

بس این عذر مسموع نشد وجواب اهل شعاع آنست که اجزاء بخاریه اگر از
ابصار مانع باشد بس اگر متصل باشند بهمدیگر لازم می آید که مرئی هیچ ننماید واگر
متصل نباشند بس واجب می شوند که آن چیز همچون شئ کبیر بنماید چنانکه از منخل یعنی
آرد بیز نظر کنیم اگرچه در وی رؤیت ضعیف می شود اما مرئی بزرگ می نماید واگر
اجزاء بخاریه مانع نباشد از رؤیت بس آن عذر نیز مقبول نباشد ومجوزین وجه
دیگر گفته اند بر آنکه در وقت حصول شرایط رؤیت ابصار لازم نیست زیرا که
وقتی که بر آرد نظر کنیم او خود عبارت است از اجزاء صغیره که در غایت صغر
باشند وبیکدیگر متجاور باشند بس دیدن هر جزء موقوف نیست بدیدن باقی
زیرا که دور لازم می آید بس صحیح است که هر یکی دیده شود بدون الآخر بس در هر یک
صحت رؤیت شد وشرایط رؤیت حاصل شد مع هذا که بعضی می بینیم وبعضی
نمی بینیم ومطلوب اوست وجواب داده اند از قول مانعین که دعوای ضرورت
کرده بودند باین که دعوای ضرورت در اینجا همچون دعوای ضرورت است در آن که
ماء بحر در یک دفعه بارض منقلب نمی شود وانسان بی توالد متولد نمی شود اگرچه
که ممکن باشد یعنی بامکان اینها قایلند اگرچه که مستبعد است بس در ابصار نیز ممکن باشد
واز استدلال ایشان نیز جواب همین است **بحث ثالث** آنست که شروط
ادراک هفت است یکی این که مرئی در غایت قرب نمی باید بودن زیرا که آنکه بسطح البصر
ملتصق مرئی نمی شود **ودوم** آنکه مقابل باید یا در حکم مقابل باید همچون اعراض **سیم**

آنست

آنست که میان رائی ومرئی حجاب نباشد **چهارم** آنست که مرئی مضی باشد
یا بالذات یا بالغیر **پنجم** آنست که در غایت صغر نباشد واین شرط مختلف است
باختلاف قوت بصر وضعف بصر وباختلاف قرب وبعد **وششم** آنست که مبصر
کثیف باشد که او را لونی یا ضوئی باشد **وهفتم** آنست که در غایت بعد نباشد
واین نیز مختلف است باختلاف قوت بصر وضعف او وباختلاف عظم مرئی
وصغر او وباستقرا ثابت شده است که بصر ادراک نمی کند هیچ چیزی را از
مبصرات که بوی در یک هوا باشد وادراک او بانعکاس نباشد الا باین شرایط
حاصل شود وحاسه سلیمه باشد ابصار حاصل می شود ومیان بعدی که در غایت
باشد وقربی که در غایت باشد ابعاد مختلفه هست که منحصر نیست وبصر مبصر را
از هر یکی از آن ابعاد ادراک می کند ادراک صحیح که بجمیع اجزا مدرک شود وبجمیع معانی
لطیفه که مدرکیت او صحیح است ووقتی که بر بعدی شود از این ابعاد بعد از آن
تباعد کند بتدریج از مبصر حتی که اجزاء صغار او خفی شود ومعانی لطیفه او همچون
نقشها وشاخهای لطیف که در درخت هست آنچه الطف است خفی می شود
پیش از خفاء اکبر وجمله جسم مبصر اندک اندک متصاغر می شود پیش از آن که بالکلیه
خفی شود حتی که تمام مختفی می شود وآن بعدی که بصر در وی مبصر را ادراک می کند
با ادراک صحیح منحصر نیست در بعد معین زیرا که بحسب قوت ابصار وبحسب عظم
مبصر وصغر او مختلف می شود بس آن ابعاد را معتدله تسمیه کنیم وغیر آن را غیر معتدله

دو تیتی که این شرایط

تسمیه کنیم **بحث رابع** آنست که طبیعیون می گویند که ابصار از برای آنست که از
مرئی صورتی وارد می شود ببصر و ریاضیون می گویند که از بصر شعاعی خارج می شود به
شکل مخروط که زاویه او در مرکز بصر باشد و قاعده او در سطح مبصر باشد بعد از ان
گفتند که ان مخروط مصمت است و بعضی گفتند که آن شعاع همه خطوط مستقیمه اند
که بریکی جسم باریک است که اطراف آن خطوط مجتمع می شوند در مرکز بصر و ممتد
میشوند و متفرق می شوند بمبصر پس انکه از مبصر بروی اطراف این خطوط منطبق
شد مرئی میشود و بصر ادراک او می کند و انکه میان اطراف این خطوط واقع شد
بصر او را ادراک نمی کند از ان سبب که گاه میشود که از بصر خفی می شود آن اجزا
که در غایت صغر می شود و آن مسام که در غایت دقتست در سطوح مبصر است
و بعضی می گویند از بصر خط مستقیم بیرون می شود و بمبصر منتهی می شود بعد از ان
در سطح مبصر حرکت می کند بغایت سرعت بطول و عرض پس از سبب او ادراک
حاصل میشود و غیر طبیعیین و ریاضیین می گویند که شعاع از چشم بیرون نمی شود
لیکن هوا بکیفیت آن شعاعی که در چشم هست متکیف میشود و سبب ابصار میشود
بحث خامس آنست که دلالت می کند ببطلان شعاع وجوهی چند اول آنست
که اگر از عین شعاع بیرون شدی لازم می شد که در وقت هبوب ریاح منتشر
و بغیر مقابل بوجه متصل شدی حتی که غیر مقابل مرئی شدی و مقابل مرئی نشدی
دوم انکه حرکات شعاع طبیعیه نیست والا که بجهت واحده می بود و قسریه نیز

است

نیست زیرا که قسریه آنست که بخلاف طبیعیه باشد و ارادیه نیز نیست پس چونکه
حرکت نیست ابصار نیز بواسطه شعاع نیست **سوم** آنست که از چشم شعاع
بیرون آید اگر اتصال او بچشم باقی باشد پس اگر بکل مرئی برسد لازم می آید که از چشم
باین کوچکی جسم مخروطی بیرون شده باشد باین عظمت که بافلاک برسیده است
پس یا این باشد که افلاک را و هوا را بهم افشرده و برای خود مکانی کرده باشد
یا خود خلا یافته باشد و در و نفوذ کرده باشد و هر دو ممکن نیست و دیگر لازم میشود
که وقتی که دو شخص یک چیز ببینند دو مخروط بیک دیگر متداخل شوند در طرف
مرئی او خود جایز نیست و اگر بکل مرئی نرسد پس کل مرئی دیده نشود بلکه همان اجزا
که شعاع بوی رسید دیده شود و اگر شعاع از چشم منفصل شود و اتصالش باقی
نماند رویت بوی ممتنع می باشد همچنانکه ید مقطوعه لمس کردن ممتنع می شود وجه
چهارم آنست که بآب که نظر می کنیم و در زیر او زمین را می بینیم لازم می آید که حجم
آب بیشتر شود از اول زیرا که در زیر او خلا خود نبود که شعاع در او نفوذ کند خصوصا که
در آب خلا هیچ متصور نیست زیرا که بالطبع سیال است پس در حیز آب نفوذ کرده
باشد و حجم آب بیشتر شود **وجه پنجم** آنست که اگر ابصار بشعاع می بود موقوف
می شد بزمان حرکت او بمرئی حال اینست که همان که چشم می گشاییم ثوابت را می بینیم
و در ان زمان حرکت کردن بآن قدر مسافت خود بعید است و دلیل بر بطلان
مذهب ثالث که تکیف هوا است بکیفیت شعاع آنست که اگر ابصار موقوف

و می کرد

باشد بآن تکیف لازم می آید که هر بار که رائی بسیار باشد ابصار قوی شود یا خود هیچ
ابصار نشود زیراکه آن کیفیت اگر قابل اشتداد باشد اول لازم آید و اگر قابل اشتداد
نباشد پس در وقت اجتماع بصرها آن حالت حاصل شدن بعضی اولی هست از
بعض زیراکه هر یکی مستقل است بحصول آن حالت و ممتنع است که واحد بالذات
بعلل مختلفه معلل شود و ثانی لازم آید و دیگر می دانیم بالضرورة که نور چشم عصفور آن قوت
ندارد که میان خود و میان ثوابت را بالکلیه بکیفیت خود بگرداند و آن طایفه
که بشعاع قایل شدند احتجاج کرده اند که ما وقتی که بکاغذی نظر می کنیم همه کاغذ را می بینیم
الا که بما معلوم نمی شود الا آن قدر که ممکن است که بوی تحدیق نظر بکنیم و همچنان
دران حال که بعلت حدقه می کنیم از سطری بسطری و الا بسبب آن که مسقط
سهم مخروط از شعاع اصح است از جهت ادراک و جواب او منع انحصار
سبب است در وی و شیخ زعم کرده است که مبصر آن صورتست که منطبع است
در چشم و در او نظر هست زیراکه عظیم در صغیر منطبع شدن ممتنع است و نقض نکنند
بانطباع صورت عظیمه در مرآت و در خیال مع هذا که این هر دو عظیم نیستند
زیراکه نقض را منع می کنیم بآن که در مرآت صورت نیست و همچنان در خیال نیز
صور معدومه مرتسم نمی شود اگر سوال کنند که اجسام متساویه اند در قبول انقسام
الی غیر النهایه پس جایز است که صغیر قبول کند از شکل آن را که عظیم قبول می کند
و همچنان جایز است که عظیم را در یک دفعه ادراک نکند بلکه از اجزاء صغیره آن قدر

او نیست

که با و محاذی است ادراک کند و بسرعت انتقال کند باجزای دیگر و از سرعت انتقال
چنان مظنون شود که همه را در یک دفعه دید جواب می گوییم که اگرچه که جسم صغیر تا
الی غیر النهایه منقسم است اما هر جزء از اجزاء کبیر اکبر است از هر جزء از اجزای صغیر
و محذور همان لازم است و حدیث سرعت انتقال ضعیف است زیراکه اگر
صورت جزء اول که دید باقی نباشد در وقت انتقال از وی مرئی ابدا نمی شود الا
بعض و اگر باقی باشد محذور عودت می کند تنبیه قدرا رسطو از ان برآست
که واهب شود بان مذهب طبعیین که ذکر کردیم پس لابد تاویلی باشد مذهب او را
بر وجه صحیح و او آنست که میگوییم که از شان ضو آنست که منعکس میشود بمقابل
و بعض ضو اول است و او آنست که در مقابل مضی بالذات باشد و بعض
او ضو ثانی است مثلا هوا که پیش از طلوع آفتاب مضی میشود بمقابله آفتاب
و صحن دار مضی میشود بمقابله هوا مذکور و هوا صفه مضی می شد بمقابله هوا
صحن و همچنان و چونکه علت اقوی است از معلول پس ضو اول قوی شد
از ضو ثانی و ثانی اقوی شد از ثالث و همچنان و لون نیز منعکس میشود بمقابل
و او را لون مشرق میگویند همچون که مشاهده می کنیم که دیوار کاه می شود که از
سرخی جامه سرخ می نماید وقتی که این ثابت شود می گوییم که چون که اجسام
بضو و لون او متکیف می شده است عین نیز متکیف باشد بضو و لون چنانکه
وقتی که بقرص آفتاب نظر کنیم و بعد از ان چشم بر هم نهیم خیال او در چشم می ماند

مقابل

و او ضوء مقابل مقابل است و بعضی ضوء ثالث است و او مقابل مقابل ثانی است

ووقتی که سبزه زار ساعتی نظر کنیم بعد از ان چشم بر هم کنیم چشم سبزی متکیف میشود
واگر بعد از ان بلون دیگر نظر کنیم آن لون کانه بسبزی مختلط می نماید پس مبصر اولا
وبالذات ضوء لون است که حاصل میشوند در رطوبت جلیدیه از چشم واثر
خود مساوی است بموثر در شکل پس لاجرم ارسطو اطلاق کرد که البته لابد است
در ابصار که مثال مبصر وصورت منطبع شود واما نگفت که البته مرئی همان صورت
که در چشم مرتسم است بلکه زعم کرد که در ابصار لابد است که صورت باشد وقتی
که آن صورت در چشم حاصل شود وحاسه از وی متاثر باشد نفس متنبه می شود
واحساس می کند مرئی را که موجود است در خارج بعظم مخصوصش وجهت مخصوص
وقرب وبعد مخصوص ومتاخرون مذهب او را بر وجه صحیح فهم نکرده اند
وبوجهی حکایت کرده اند که نمی باید پس گاه می گویند که ابصار همان نفس آن صورتست
وگاه می گویند که آن صورت هم ابصار وهم مبصر است واما موجود خارجی مرئی
نیست البته می گویند پس بسبب این جزافها عرض آن حکیم را معرض طعن طاعنین
کردند ووقتی که این جمله را حاصل کنی می دانی که منافاة نیست میان آنکه ما احتیاج
کرده ایم اینجا ومیان آنکه در سایر کتب ما ابطال کردیم از قول متاخرین امام رازی
چنان گفته است **بحث سابع** آنست که بعض اصحاب انطباع چنان
زعم کرده اند که سبب دیدن انسان روی خود را در آینه آنست که از روی خود
صورتی منطبع می شود در آینه بعد از ان صورتی دیگر از ان صورت منطبع می شود

در چشم واصحاب شعاع زعم کرده اند که شعاع چشم منعکس میشود از آینه بسبب
صقالت او بر روی وروی مرئی میشود قول اول باطل است زیرا که صورت
روی اگر منطبع بودی در مرآت لازم می شد که از مرآت در موضع معین منطبع
شدی وتغیر او ممتنع بودی چنانکه لون سبزی که بچیزی منعکس میشود هیچ
انتقال منتقلین انتقال نمی کند وصورتی که منطبع است در آینه منتقل میشود
بانتقال ناظر مثلا که درختها را که در آب می بینیم بحرکت ما او نیز انتقال میکند
ودیگر آنکه اگر در سطح ظاهر آینه منطبع شدی لازم می شد که او را در سطح او می دیدیم
چنانکه نقوشی را که در ظاهر او منقوش باشد می بینیم لکن در او غایر می بینیم ودر
ظاهر او نمی بینیم واگر در عمق او باشد اینه را خود عمق آن قدر نیست ودیگر آنکه آینه
کثیف است اگر در عمق او چیزی می بود ستر می کرد مرئی نمی شد ودلیل دیگر بعدم
انطباع آنست که اگر آینه ملون نباشد در وشکل ولون مرئی نمی شود همچون که
در هوا چیزی مرئی نمی شود واگر ملون باشد پس بلون مرئی چگونه مجتمع باشند
حال اینست که هر یک در صرافت خود باشد ومذهب ثانی که انعکاس
شعاع است از آینه او نیز باطل است زیرا که انعکاس شعاع از آینه از
سبب صلابت آینه نیست والا که از آب منعکس نمی شد واز سبب
صلابت وملاست نیز نیست بهمان دلیل پس از مجرد ملاست باشد
ودر وسط کبیر شدن خود معتبر نیست زیرا که اطراف شعاع که از بصر خارج می شود

اولا در غایت دقت و صغر می شود و هر خط دقیق از وی بجزئی ملاقی می شود که
مساوی اوست و از و منعکس میشود و قدری که از و زیاده باشد نفعی ندارد
بلی اگر آن سطح املس که باین ملاقی میشود اصغر باشد انعکاس نمی شود بعد از ان
هر سطحی از سطح اجزاء نمک و بلور خرد گشته اعظم است از اطراف آن شعاع
زیرا که جرم کثیف متجزی شدن باجزایی که از اطراف شعاع اصغر باشد بعید است
پس واجب شد که این عکس در جمیع اجسام موجود باشد اگرچه که خشن باشند
و املس نباشند زیرا که خشونت از سبب زاویه است و در زاویه خود البته
سطوح ملسا لابد است و الا که زوایای غیر متناهیه لازم می آید پس هر جسم مؤلف
بوده است از سطوح ملسا و انعکاس واجب بوده باشد از وی اگر بگویند
که سطوح خشنه را اوضاع مختلفه است پس اشعه او بجهات مختلفه واقع می شود
و متفرق می شود می گوییم که تفرق همچنان موجود است از مرایا که متشکل باشد
باشکالی که اشعه از وی منعکس شود مصف کره عالم و گاه باشد که تفرق از
خشن بآن حد نرسد وقتی که این دو مذهب باطل شد پس این قدر معلوم است
که جسم صقیل وقتی که بحیثیتی باشد که نسبت مرئی بوی همچون نسبت بصر شود با احساس
حاصل میشود اما که علت او چه چیز است علی التفصیل نمی دانیم اما امام رازی
چنین می گوید بحث سادس در سبب حول است اصحاب انطباع می گویند
که صورت مرئی اولا در جلیدیه منطبع میشود اما ابصار در انجا نیست و الا که هر چیز را

دو می دیدیم

دو می دیدیم بسبب دو چشم چنانکه چیزی را بدو دست که لمس می کنیم دو لمس حاصل می شود
پس چنانکه از صورت خارجیه مخروطی متوهم می شود که دقتش در جانب بصر میزاید
میشود تا که زاویه او اندرون سطح جلیدیه می شود و همچنان صورتی که در جلیدیه هست
بواسطه روحی که در عصبتین مجوفتین ریخته شده است متادی می شود بملتقای
ایشان بر شکل مخروطی و این دو مخروطی در یک موضع ملتقی می شوند و در ملتقی روحی هست
که شان او ادراکست پس دران وقت از دو صورت صورت واحده حاصل میشود
پیش آن روحی که حامل قوت باصره است بعد از ان که از ان ملتقی گذشتند
عصبتین باز مفارق می شوند و روحی که انجاست مدرک نیست همان متوهم است
که بحس مشترک ادا می کند و الا اگر مدرک می بوذ که بار دیگر دو ادراک حاصل شود زیرا که
عصبه دو شد اما وقتی که صورتین بیک موضع متادی نشوند از ان سبب که
عصبتین راست نشدند پس مخروطین که صورت راست بوجهی نشدند
که از شان ایشان تقاطع باشد پس هر صورت بجزء دیگر منتهی شدند از روح
باصره و لازم شد که از هر شبحی که از جلیدیه تجاوز کرد خیال مستقل منطبع شود
و شیء واحد را دو بیند و حول او است و اصحاب شعاع می گویند که وقتی که پیش ما
جسمی باشد در بعد ده ذراع و جسمی دیگر باشد در بعد ذراع بحیثیتی که جسم اول را حجب
بکند از بصر ما وقتی که بآن جسم اقرب نظر کنیم و بصر را بر وی جمع کنیم کانه هیچ بغیر از
وی نظر نمی کنیم پس دران حالت او را یکی می بینیم و ابعد را دو می بینیم و اگر بصر را بر

لازم می شد که

برابعد جمع کنیم ابعد را یک می بینیم چنانکه هست و اقرب را دو می بینیم و اگر در نفس خود
تجربه می کنی بروی واقف می شوی پس اگر سبب آنکه واحد را اثنین بیند انحراف
عصبتین می بود که ذکر کرد پس در یک حالت یکی را واحد دیدن و یکی را اثنین دیدن
چگونه می شد ترکیب عصبتین خود در یک حال هم ثابت هم زایل نمی شود بعد از آن
می گویند که سببش آنست که نوری که ممتد می شود از مرجشم بر شکل مخروط است که
راس او در چشم باشد و قاعده پیش مرئی باشد و قوت این نور در سهم مخروط است
و آن دو سهم ملتقی می شوند در بصر و متحد می شوند و بصر را جمع کردن آنست که دو سهم
مخروط را بروی ایقاع کنند و اما احول چنان است که دو سهم مخروط او بر شیء واحد
مثلا نمی شوند بلکه اشیا را ابدا بطرف مخروط می بیند نه بوقوع سهمین بروی و طرفان
خود متباینان اند پس لاجرم اثنین مینماید بعد از آن حکما اتفاق کرده اند که میان
رائی و مرئی شفاف متوسط می باید بنا بر امتناع خلا و احتمال هست که بر سبیل
اتفاق واقع شده باشد نه بر سبیل لزوم **طرف** ثانی در مبصرات است و در وی ابحاث
هست **بحث اول** آنست که مبصر ضوء است و لون است و اطراف است
و حجم و بعد است و وضع است و شکل است و تفرق است و اتصال است
و عدد است و حرکت است و سکونست و ملاست است و خشونت است
و شفافی است و کثافت است و سایه است و تاریکی است و خوبی است
و زشتی است و تشابه است و اختلاف است و امور دیگر هست که راجع است

همچون ترتیب که داخل است در زیر وضع و کتابت و نقوش است که داخل است
در زیر ترتیب و شکل و همچون استقامت و انحنا و محدب شدن و مقعر شدن که از
قبیل شکل است و همچون کثیر شدن و قلیل شدن که در عدد داخلند من وجه و همچون
تساوی و تفاضل که داخلند زیر تشابه و همچون بکا و ضحک که داخلند زیر شکل و حرکت
و همچون کشاده رویی و ترشی و عبوسی و فراهم کشیدگی که اینها در زیر شکل و لون
داخلند و همچون رطوبت و یبوست که بصر رطوبت را از سیلان ادراک می کند که
حرکتست و یبوست را از تماسک ادراک می کند که از قبیل سکون است **بحث ثانی**
در مبصرات حقیقیه است مبصر بالحقیقه ضوء و لون است که معا باشند اما منفردا
که هر یکی مبصر باشد بدون آخر در نظر هست و اما بعض مبصرات را از بعضی
تمیز کردن محسوس نمی شود بعد از آن گفتند که ادراک مطلق لون اقدم است از ادراک لون
مخصوص و امتیاز او از غیر او از آن سبب که اعم و اعرفست و دیگر آن که جسم که
ملون باشد بالوان مخصوصه مظلمه همچون کحل و سمانی و غیر آن وقتی که در موضع تاریک
بنهند لون او را می بینیم حال اینست که او را تمیز نمی کنیم زیرا که نمی دانیم که چه لون است
و معرفت امتیاز شیء از غیر او خود موقوفست بمعرفت او و می گویند که ادراک
خصوصیت لون زمانی است زیرا که وقتی که از مرکز دایره بمحیطش خطوطی اخراج
کنند بالوان مختلفه و بسرعت بگردانند شل ما در اینجا خصوصیت هر لون را ادراک نمی
نمی کنیم بلکه گمان لون واحد ادراک می کنیم که مرکب باشد از آن الوان و او نیست الا

الا بان سبب که هیچ یکی از ایشان در یک موضع زمان محسوس نمی ایستند و بعضی
گفته اند که ادراک ضوء مطلق و لون مطلق نیز در زمان می شود زیرا که وقتی که دریچه را فتح
کنیم در آن فتح ضوء نمی بینیم زیرا که در ان آن منکشف نمی شود الا خط و نقطه ایشان
خود قابل ضوء نیستند و هم قابل لون نیستند و بتقدیر تسلیم که قابل باشند ضوء و لون
ایشان محسوس نمی شوند پس معلوم شد که دیدن لون و ضوء در زمان فتح بوده است
و مطلوب اوست **بحث** مشهور آنست که قوت باصره بماهیت کلیه متعلق
نمی شود بلکه بشخص من حیث هو شخص متعلق میشود و در و نظر هست زیرا که دو
چیز که بیکدیگر مساوی باشند مطلقا یکی بدیگر مشتبه می شود در حس و اشتباه خود
از ان سبب می باشد که ما به المخالفه را نمی داند و همان ما به المشارکه را ملاحظه می کند
و ما به المخالفه خود میان هر دو همان هویت شخصیه ایشان است پس اگر قوت
باصره بهمان هویت شخصیه متعلق شدی اشتباه از چه سبب شدی زیرا که ما به
الامتیاز است که معلوم شده است و اما اطراف که نقطه و خط و سطح است
اظهر آنست که اینها نیز بالحقیقه مرئی میشوند همچون لون و ضوء زیرا که بحس تمییز
می کنیم عظیم را از صغیر و او نیست الا بسبب انکه احساس می کنیم که سطح یکی
اعظم است از سطح دیگر و او خود نمی شود الا باحساس سطحین **بحث ثالث**
در مبصرات غیر حقیقیه است و آن ما عدای ضوء و لون است اما مقدار بالحقیقه و اطراف ه
مرئی نیست زیرا که آنچه در عمق جسم مرئی است مرئی نیست و بعد نیز مرئی نیست

بالحقیقه

بالحقیقه زیرا که ما دام که میان جسمین مساعدین نبینیم که جسم دیگر هست ملون که بتوسط
او میان ایشان استدلال بکنیم بتباعد ایشان بعد ایشان را نمی بینیم بلکه گاه باشد
که دو دیواری که از ما دور باشد و یکی نیز از دیگری دور باشد و ما که بآن دو دیوار نظر می کنیم
و میان ایشان اجسام ملونه دیگر می بینیم تباعد ایشان را احساس نمی کنیم و اما در
وضع و اتصال نظر هست که از قبیل مرئی بالذات است یا نیست و شکل
داخل است در وضع و تفرق خواه امر عدمی است و عدد که در اجسام مدرک می باشد
بواسطه بواسطه مدرک می باشد پس مرئی باشد نباشد و حرکت نیز معلوم نمی شود
الا آن وقت که وضع مختلف باشد نسبت باجسام ملونه و الا که مشعور به نمی
همچونکه راکب سفینه که در میانه دریا باشد و کنارها نماید و احساس سکون نیز تابع است
باحساس وضع واحد و ملاست و خشونت داخلند در اتصال و انفصال و وضع
و اما شفافی و کثافت خود دانستن ایشان باستدلال می شود نه باحساس زیرا
که جسم اگر حجب ما ورا نکند از ابصار شفاف می شود و الا کثیف می شود و ظل
خود در حقیقت ضوء است ناقص و نقصان خود عدمی است پس نفس ظل
احد انواع ضوء بوده است و ظلمت خود مرئی نیست زیرا که فوق نیست میان
آنکه اعمی باشد و میان آنکه در ظلمت نشسته باشد در عدم ابصار و حسن و قبح خود حاصل
می شوند از ترکیب شکل و لون و مشابهت و اختلاف بقوت ممیزه مدرک
می شوند نه بحس **قسم سادس** در بقیه احکام حواس ظاهره اول آنست که اگر

تفرق ٨

شود

حس آخر ممکن می بود لازم می شد که برای ما حاصل بودی زیرا که طبیعت از یکدرجه
بدرجه اعلا انتقال نمی کند الا دران وقت که هرچه دران درجه ممکن است بکمال
رساند دوم درخواب وبیداری چونکه متعلق اول برای جسم لطیف است که نفس
منکون می شود از بخاریت اخلاط واورا روح می گویند وقتی که آن روح بحواس
ظاهره ریخته شود ادراکات ظاهره حاصل میشود واورا بیداری می گویند
واگر بروی منصب نشود یا خود بعد از انصباب رجوع کند حواس ظاهره معطله
می مانند وخواب آنست واین عودت روح بباطن وعدم بروز بظاهر هردو
گاه میشود که طبیعی می شوند گاه غیر طبیعی می شوند وعودت طبیعی گاه می شود که بتبعیت
غیر میشود واو آنست که روح حیوانی بباطن عودت کند برای انضاج غذا وروح
نفسانی نیز تابع او باشد چنانکه در حرکات اجسام لطیفه سماوجه واقع می شود
وگاه نمی شود واو آن وقت میشود که قوای روح در وقت یقظه منحلل شود بعد
ازان بباطن عودت کند برای طلب بدل ما یتحلل وعدم بروز طبیعی باین میشود
که روح اندک می باشد وعاجز می باشد از انکه بعضی در مبداء بماند وبعضی بخارج برود
پس روح در معدن خود می ماند ومنبسط نمی شود وباین نیز می باشد که دماغ ممتلی می شود
از رطوبات موافقه ومجاری راسد می کند واز بروز ممکن نمی شود وگاه می شود که
جوهر روح رطب می شود وبروز قادر نمیشود همچون خواب مستی وخواب که
از سیر شدن باشد واما غیر طبیعی آن وقت می شود که علتی عارض شود

وطبیعت

وطبیعت توجه کند بنضج آن علت پس روح نفسانی نیز تابع او می شود وخواب می آید
ودیگر آن وقت میشود که روح بحلل غیر طبیعی عارض شود همچون استفراغ وتعب
که حاصل میشود بیدن از کثرت حرکت واین بقسم ثانی نوم طبیعی اشبه است
ودیگر آن وقت میشود که ببعض اعضا که مشارکند بدماغ آفتی برسد ودماغ
از سبب او منقبض شود ومجاری منسد شود پس روح در وی نفوذ نکند وگاه
می شود که دماغ در نفس خود منضغط می شود وقتی که باو ضربی رسیده شود ونوم
عارض میشود وسرما نیز خواه که از داخل باشد خواه که از خارج باشد وخواه که از دوا
باشد وخواه که از غذا باشد منوم است زیرا که آلات را کثیف می کند وروح را
غلیظ می کند ورطوبت نیز منوم است زیرا که روح را غلیظ می سازد ومنافذ را
سد می کند واعضا را سست می کند پس مجاری بر هم منطبق می شوند وروح
نفوذ نمی کند واوکار کثیره نیز منوم است زیرا که دماغ گرم می شود از حرکات
نفسانیه پس رطوبات باو منجذب می شود وخوف عظیم نیز منوم است
زیرا که بسبب او روح بباطن منقبض میشود باب ثالث
در ادراکات باطنه است ودر مباحث هست اول آنست که قوت
مدرکه یا اینست که جزئیات را ادراک کند یا کلیات را ادراک کند آن که
مدرک جزئیاتست حس ظاهر است چنانکه گذشت وحس باطن است
حس باطن نیز یا مدرکست فقط یا خود هم مدرک وهم متصرف است اول که مدرک

فقط است یا مدرک صور جزئیه است همچون خیال که حاصل میشود از زید و عمرو
یا خود مدرک معانی جزئیه است همچون ادراک آنکه این کس دوست است و آن کس دشمن است
پس مدرک صور جزئیه حس مشترک است که مجمع صور محسوسات ظاهره است بالکلیه
و خزینهٔ او خیال است و مدرک معانی جزئیه وهم است و خزینهٔ او حافظه است و اما
قوت متصرفه آنست که از شان اوست که دران مدرکات که درین دو خزینه
مخزون اند تصرف کند بترکیب بعضی ببعض یا بتحلیل بعضی از بعض همچونکه انسان
پرنده ترکیب بکند و جبلی از یا قوت ترکیب بکند و این قوت را اگر قوت
وهمیه حیوانیه استعمال کند متخیله می گویند و اگر قوت ناطقه استعمال کند مفکره می گویند
مبحث ثانی آنست که بوجود حس مشترک وجوه دلالت می کند وجه اول آنست
که اگر ما را قوتی نمی بود که هم ملموس را ادراک کند هم ملون را ادراک کند ممکن نمی شد
ما را حکم کردن باین که آنست زیرا که قاضی که بر دو شخص حکم میکند لابد است
که هر دو مقضی علیه پیش او حاضر شود و این حکم خود از ان عقل نیست زیرا که محسوسات را
ادراک نمی کند الا قوت حسیه و دیگر انکه بهایم را نیز این حکم هست زیرا که آواز
چوب او را تذکیر الم می کند و صورت گیاه که می بیند طعم او را یاد می آرد از ان سبب
بچریدن میل میکند پس معلوم شد که محسوسات ظاهره را اجتماعی بوده است در قوت
دیگر غیر از عقل و آن قوت خود یکی ازین حواس ظاهره نیست پس قوت
دیگر بوده است و مطلوب آنست و این دلیل منقوض بر ایشان که حکم
است

میکنیم باین شخص که انسان است و در اینجا موضوع جزئی و محمول کلی است
پس ما را قوتی بوده است که کلی را و جزئی را ادراک کند بآن دلیل که ایشان گفتند
و انکه کلی را و جزئی را ادراک کند نمی شاید الا نفس پس قوت دیگر که حس مشترک است
ثابت نشود وجه ثانی آنست که قطرهٔ نازله را ما خط مستقیم می بینیم و محل او
خود قوت باصره نیست زیرا که او چیزی را همان بحال خود ادراک می کند و نفس نیز
نیست بآن دلیل که گذشت پس قوت دیگر باشد و در وجه بحث هست
زیرا که سابقا گذشت که صور مبصرات در جلیدیه منطبع می شود و ثبوت او
و زوال او در زمانی می باشد البته پس وقتی که صورت محسوس حاصل شود در جهتی
از جلیدیه و پیش از زوال آن صورت در جهت دیگر از جلیدیه پس جایز
باشد که محل آن صورت خط مستقیم قوت باصره باشد وجه ثالث آنست
که بایم و مبرسم که زحمت برسام داشته باشد صوری مشاهده می کند که در خارج
وجود ندارند پس وجود او در قوت مدرکه باشد در نفس خود نیست و در حس
ظاهر نیز نیست زیرا که حس ظاهر در حالت نوم معطلست و دیگر گاه شود
که چشم آن کس مختل باشد پس مدرک او قوت باطنه باشد و آن قوت خیال
نمی شود مگر او حافظ صور است و الا که هر صورت که مخزون اوست لازم
می شد که مشاهد باشد پس او قوت دیگر است و مطلوب اوست

صورت دیگر حاصل شود
از ان محسوس پس ان مردو را
بر شکل خط ببیند م

وآن طایفه که این قوت را منع می کنند احتجاج کرده اند که نایم گاه می باشد که کوه بزرگ
می بیند و شئ عظیم در صغیر منطبع شدن خود مستحیل است پس بوجود حس مشترک
قایل شدن برای تصحیح این معنی ندارد و دیگر می دانیم بالضروره که نمی توانیم که
بدست طعم چیزی را بچشیم یا صوت چیزی را بشنویم همچنان می دانیم بالضروره
که اینها را بعدم دماغ نیز نمی توانیم و حس مشترک خود انجاست اگر واقع شود و اما
خیال که خزینهٔ حس مشترک است او مغایر است بحس مشترک زیرا که او را قبول
صورت هست و خیال را قوت حفظ صورت هست و هر یکی مغایر است
بدیگر چنان که در آب قوت قبول هست و قوت حفظ نیست و دیگر آنکه
حس مشترک حاکم هست و خیال حاکم نیست و دیگر آنکه صور در حس مشترک مشاهد است
و در خیال مشاهد نیست و این همه باین مبنی است که قوت واحد نمی کند
الا فعل واحد او خود ممنوع است و آن طایفه که نفی این قوت می کنند احتجاج
میکنند که روحی که حامل قوت خیال است شئ واحد است پس مخزونه در صورم
بعض اجزاء او حاصل شدن اولی نیست از بعض آخر پس واجب شد که
در کلیت او حاصل شود وقتی که صورت دیگر حاصل شود او نیز در کلیت او حاصل
میشود پس انطباع صورتین مختلفتین لازم می شود در مادهٔ واحده و او خود سبب است
که هر دو صورت مشوش باشند و مختلط باشند فکیف که صور جمیع مشاهدات در و
مخزون و منطبع باشد و اما منافع این قوت که خیال است آنست که اگر این

قوت نبودی لازم می شد که وقتی که کسی را ببینیم بعد از ان از ما غایب شود است
بعد از ان بار دیگر که می بینیم ندانیم که او اوست و این موجب اختلال نظام عالم
و دوست را از دشمن و محسس را از مسی تمیز نمی کردیم و اما قوتی که گاه متخیله می گویند
و گاه متفکره می گویند مغایر است بقوای مذکوره زیرا که ترکیب و تحلیل در
غیر او نیست و اما قوت وهمیه مغایر است بقوای مذکوره زیرا که معانی
جزئیه محسوسه نیست و غیر او خود محسوس را ادراک میکند و در وجدان هست
و او آنست که این معانی که وهم ادراک می کند همچون عداوتی که میان این دو
کس هست درین وقت مفهومی است که نفس تصور او مانع وقوع شرکت
نیست در میان اموری که هر یکی صالح است که بدل آخر شود پس معانی
کلیه باشند جزئیه نباشند بعد از ان مدرک عداوت زید خود البته مدرک زید نیز
می باشد زید خود محسوس است پس محسوس را نیز ادراک کرد و قول ایشان که
گفته بودند که مدرک این معانی جزئیه نمی شاید که مدرک محسوس باشد باطل شود
و اما قوت حافظه که خزینهٔ اوست حکم او از ما سبق معلوم می شود و
او را مذکره نیز می گویند زیرا که قدرت دارد که غایبات را اعاده کند
و کلام شیخ مؤید آنست که مذکره حافظ است یا خود غیر اوست این در
قانون است و در شفا می گوید که چنان می نماید که قوت وهمیه بعینها قوت
متفکره باشد و متخیله باشد و متذکره باشد و او بعینها حاکمه باشد پس بالذات

حاکم باشد و بسبب تحریکات و افعال متخیله باشد و متذکره باشد باعتبار
منتهای عملش مفکره باشد و اما حافظه خزانهٔ قوت وهمه است گفته است
بحث ثالث آنست که آثار نفسانیه مختلف می شود بوجوه اول آن که
یکی وجودی می شود و یکی عدمی همچون تحریک و تسکین و همچون شک و یقین دوم
آنکه یکی قوی می باشد و یکی ضعیف می باشد همچون ظن و یقین سوم آنکه یکی
سریع می باشد و یکی بطی همچون حدس و فکر چهارم آنکه باختلاف نوع
مختلف می شوند همچون ابصار سواد و بیاض که هر دو نوع دیگر اند اما جنس
ایشان یکی است یا خود باختلاف جنس مختلف می شوند همچون ادراک
لون و ادراک صوت که هر یک جنس دیگر است که یکی ببصر متعلق است
و یکی بسمع و همچون تحریک و ادراک پس اموری که مخالف بالنوع باشند خواه قریب
باشد و خواه بعید باشد قوت واحده در و مستعمل نمی شود مثلا که از یک قوت هم
تحریک صادر شود و هم ادراک صادر شود جایز نیست زیرا که از واحد صادر نمی شود
الا واحد و در و بحث هست زیرا که بعدد آلات گاه میشود که افادهٔ قدرت
می دهد بر مختلفات مع هذا که قوت باصره ادراک صور نیز می کند و ادراک لون
و ادراک شکل نیز می کند و از الوان ادراک سواد نیز و ادراک بیاض نیز می کند این همه
امور مختلفه اند و حس مشترک صورت هر محسوس را ادراک می کند و هر یکی از دو
خزانه هم حفظ می کند هم ادراک می کند زیرا که حفظ بدون ادراک متصور نیست و متصرفه

که در صور

در صور و در معانی تصرف می کند هر دو را ادراک می کند اگر بگویند که فعل متصرفه
همان تصرفست و او امر واحد است می گوییم که پس ادراکات نیز همه ادراک است
پس مدرک همان امر واحد شدن جایز باشد اما بیان فرق میان قوت نباتیه
و حیوانیه بسه وجه است یکی این که اگر هر دو بودی نبات حساس متحرک بالاراده
بودی زیرا که قوت محرکه در و موجود شد و در و بحث هست زیرا که غاذیهٔ عضو
بالماهیه مغایر است بغاذیهٔ عضو دیگر پس جایز است که غاذیهٔ حیوان مخالف
باشد در ماهیت بغاذیهٔ نبات و در حیوان مفید حس و حرکت باشد اگر چه در
نبات نباشد دوم آنست که عضوی که سلیم باشد در افعال نباتیه گاه می شود
که در افعال حیوانیه مختلف می شود و بالعکس سوم آنکه اگر تغذی و نمو از افعال
نفس بودی لازم می شد که نفس با حالت او و هضم او و مراتب هضم او
عالم بودی و در و بحث هست زیرا که جایز است که در نفس دو تصرف باشد
یکی باشعور و یکی بدون شعور مع هذا که نفس گاه باشد که چیزی را بداند اما آن
دانستن باقی نماند همچون که یکی از ما کلماتی را که متوالیا بسرعت بخوانند می شنویم
باز فراموش می کنیم همان ساعت و آنکسان که قایل شدند که مبدا افعال
نباتیه همان نفس است احتجاج کردند که احتیاج انسان بغذا و هضم زیاده شود همچون
خسته در شب بحران نفس او بغذا و هضم مشغول میشود و از ان سبب از ادراک و
تحریک می ماند پس افعال نباتیه همان نفس بوده است جواب آنست که

یکی

و می که

مبدا

که انحصار سبب عدم ادراک در اشتغال بغذا ممنوع جایز است که خوف هلاک بدن
مانع باشد از ادراک و تحریک و سقد تسلیم که از نفس تحریک آن مواد صادر شود
اما بتوسط قوت نباتیه صادر می شود و سخن ما خود آنست و فرق میان حواس
ظاهره و باطنه از ما تقدم معلوم شده است و همچنان فرق میان بعض قوای باطنه
ببعضی **باب رابع** در ماهیت نفس و تجرد اوست و در و ابحاث
هست **بحث اول** آنست که حکما معتبرین اتفاق کرده اند که آن چیزی که
که هر کسی بوی اشارت می کند بقول انا یعنی من که من میگویم موجود است که نه
جسم است و نه جسمانی است بچند وجه **یکی** آنست که علمی که متعلق می شود بمفهوم
کلی منقسم نیست زیرا که اگر منقسم شود جزء آن علم که متعلق است بجزئی اگر علم باشد بآن چیز
پس جزء بکل مساوی باشد و علم واحد بجزئی علوم متعدده باشد بآن چیز و اگر جزء علم
علم نباشد اگر در وقت اجتماع اجزاء امر زاید حاصل نشود پس علم حاصل نشود
و اگر امر زاید حاصل شود نقل کلام می کنیم بآن امر زاید که منقسم است یا نیست آخر
بغیر منقسم می باید رسیدن و این منقوض است بعشره و هر مرکب زیرا که این
دلیل در ایشان نیز جاری است **و دلیل دوم** بعدم انقسام علم آنست که صورت
عقلیه که علم است منقسم نیست زیرا که انقسام او و تشابهین ممکن نیست یعنی که هر قسم
از و علم باشد جایز نیست بآن دلیل که این زمان گذشت **و دلیل دیگر** آنکه
برین تقدیر جزء و کل در ماهیت و لوازم ماهیت مختلف نمی شوند بلکه در

عوارض

عوارض مختلف می شوند و اختلاف عوارض خود نمی شود الا بسبب ماده
پس صورت معقوله مجرد نباشد مادی باشد و دیگر آنکه چونکه جزء مثل کل شد و حکم مثلین
خود واحد است پس بعض عوارض که در تعین جزء کفایت کرد در تعین کل نیز
کفایت کند و آن عوارض که سبب اختلاف شده بود بالکلیه سبب نباشد
و انقسام صورت عقلیه بمختلفین نیز جایز نیست زیرا که آن صورت عقلیه
اگر در جسم نباشد مطلوب حاصل میشود که تجرد اوست و اگر در جسم باشد و منقسم باشد
بحسب انقسامات جسم با جزاء غیر متناهیه پس معقول نباشد زیرا که تعقل غیر
متناهی جایز نیست پس بجزئی می باید رسیدن که غیر منقسم باشد جواب او
آنست که صورت عقلیه مجرد بودن اگر واجب نباشد دلیل باطل میشود
و اگر واجب باشد که مجرد شود پس در جسم حال نمی شود زیرا که حال فی الجسم مجرد
نمی شود پس این تقسیم که کرد ضایع می ماند مصنف چنین می گوید فی الجمله چون
ثابت شد که صورت عقلیه منقسم نیست پس اگر در محل او جسم بودی منقسم
شدی بانقسام جسم پس معلوم شد که محل او که نفس است جسم نبوده است
و این منقوض است بنقطه که محل او منقسم و اضافت همچون ابوت که محل او
منقسم است و انقسام اینها لازم نیست مصنف چنین می گوید و محل او که
نفس است جسمانی نیز نیست زیرا که آن محل جسمانی اگر منقسم باشد محذور عودت
می کند و اگر منقسم نباشد پس نقطه شود زیرا که جسمانی غیر منقسم همان نقطه است

اصلاف

ونقطه خود طرف مقدار است وصورت عقلیه در طرف مقدار حلول کردن
معنی ندارد مصنف می گوید که این منقوض است بسطح که سطح نیز طرف
جسم است حال اینست که مخصوص است بقابلیت ضوء ولون پس جایز است
که نقطه نیز مخصوص باشد بقابلیت صورت عقلیه و وجه دوم بر تجرد
نفس آنست که صورت عقلیه مجرده است پس در غیر مجرد حال نشود
والا که مجرد نباشد و درو نظر هست واو آنست که محل غیر مجرد شدن منع
نمی کند که صورت عقلیه مجرد باشد زیرا که صورت عقلیه کلیه حاصل میشود در
نفس شخصیه که مکتنف است بعوارض واو از کلیت او مانع نمی شود
پس بصورت عقلیه مقداری وشکلی از سبب محل حاصل شدن مانع نیست
که ذرات خود مجرد شود وجه سوم آنست که قوت عاقله قوی است که
معقولات غیر متناهیه را ادراک کند همچون اعداد وقوی است که ضعیف را
ادراک کند بعد از قوی وقوت جسمانیه خود بعد از ان که قوی متاثر شود ضعیف را
ادراک نمی کند همچون که چشم که از آفتاب متاثر شود ذره را ادراک نمی کند وقوت
عاقله بضعف بدن ضعیف نمی شود بلکه بعد از اربعین زیاده می شود حال
اینست که بدن بضعف شروع می کند ودیگر قوت عاقله بکثرت افعال
کلال وسستی نمی یابد وقوت جسمانیه خود بکثرت افعال کلال می یابد ودرین
سخنها نظر هست زیرا که نفس فاعل نیست بلکه منفعل است از صورت

عقلیه

خود ص

عقلیه وقوت فلکیه قوت جسمانیه است مع هذا که حرکات او غیر متناهیه است
بقول حکیم وهمچنان ارض قوی است بسکنات غیر متناهیه وگاه میشود که قوت
قابله اقوی می شود پس بضعف بدن ضعیف نمی شود وبکثرت افعال کلال نمی یابد
وجه چهارم آنست که اگر قوت عاقله در جسمی باشد از قلب یا از دماغ لازم میشود
که آن محل را ابدا تعقل کند یا خود هیچ تعقل نکند زیرا که تعقل بحصول ماهیت
معقول میشود در عاقل پس تعقل او بحصول صورت اخری نمی شود زیرا که اجتماع
مثلین ممتنع است در ماده واحده پس اگر صورت که حاصل است در محل
برای عاقل کفایت کند در تعقل پس تعقل او دایم باشد واگر کفایت نکند
پس تعقل او ممتنع باشد ودرو نظر هست زیرا که صورت شیء مغایر است
بماهیتش پس آنکه در نفس حاصل میشود صورتست نه ماهیت بر تقدیر تسلیم آنکه
معقول حاصل میشود در عاقل وآن ماهیت خود جوهر است وصورت او
عرض است پس اجتماع مثلین لازم نیامد وجه پنجم آنست که قوت عاقله ذات
خود را ادراک می کند اما نه بآنکه صورت دانش حاصل شود بدانش زیرا که یکی از
صورتین حال شدن ودیگر محل شدن اولی نیست از عکسش بلکه بآن سبب است
که ذات خود بذات خود حاصل میشود پس اگر قوت عاقله در محلی باشد پس آن
محل را نیز در و دخلی می شود وذات او برای آن محل حاصل میشود نه برای ذات
خود ودرو بحث هست زیرا که عدم اولویت در احدای صورتین ممنوع است

از ان سبب بر تقدیر تسلیم آنکه تعقل بعین اضافت باشد ودر حصول صورت

جنان که گذشت بعد از ان می گوییم که ادراک ذات موقوف نیست بنفس ناطقه
زیرا که در بهایم نیز هست وجه ششم آنست که قوت عاقله مستغنی است در فعل خود
از جسم زیرا که اگر محتاج می بود در ادراک ذات خود و در ادراک ادراک ذات خود
و در ادراک آلت خود بآلت تسلسل لازم می شد پس موجودیت چیزی جزء است
از موجدیت و وقتی که مرکب مستغنی شود از چیزی جزء آن مرکب نیز مستغنی میشود
از وی و در وی نظر هست زیرا که موجودیت جزء بودن از موجدیت ممنوع است
وجه هفتم آنست که آن کس که می گوید که نفس مدرک جزئیاتست باین احتجاج
می کند که ما جبلی از یاقوت و بحری از زیبق تخیل میکنیم مع هذا که آنها در خارج
وجود نیست پس در ذهن باشد و ممتنع است که محل این صورت جسم باشد یا جسمانی
باشد زیرا که عظیم در صغیر حاصل شدن ممتنع پس این دلیل ثابت شد که نفس
مجرد است وجواب این وجه آنست که چنان که محل صور خیالیه جسم و جسمانی
شدن ممتنع است همچنان در غیر جسمانی طول و عرض حاصل شدن ممتنع است و آنکه
حق است بیان خواهد شدن وجه هشتم آنست که هر کسی از خود می داند که همان
آنست که بیش از بیست سال بود مع هذا که اجزاء آن بدن باقی نمانده است زیرا
که بعض اجزاء اعضا بتحلل اولی نیست از بعضی وجواب او آنست که اجزاء
اصلیه شاید که اقوی باشد و تا آخر عمر متحلل نشود وجه نهم آنست که در انسان
لابد است که یکی حاکمی باشد که مدرک جمیع ادراکات ظاهره و باطنه باشد زیرا

است ص

که در شیء

بر شیء واحد حکم می کنیم که حار است یا بارد است و حلو است یا تلخ است
و حاکم با شیا البته مدرک آن اشیا می باید و همچنان در بقیه امور و همچنان بر زید حکم
می کنیم که انسان است و بر فرس حکم می کنیم که انسان نیست و در بدن خود چیزی
نیست که شان او این باشد که اصناف این ادراکات در و مجتمع شود و در و
بحث هست زیرا که مقتضای این وجه آنست که مدرک این جمیع ادراکات
نفس باشد و او خود نفی می کند از بدن قوت حساسه را پس لذت و الم را نیز
ادراک نکند او خود مکابره است و وجه دهم آنست که چیزی که ضدیت سواد
و بیاض را بداند واجبست که ماهیت ایشان را نیز بداند پس اگر محل علم جسم
جسمانی باشد اجتماع ضدین لازم می آید در جسم واحد وجواب او آنست که
اجتماع ضدین در جسم که لازم آمد همچون اجتماع ضدین در نفس است که بشما لازم
می آید وجواب شما همان جواب ما است و آن طایفه که تجرد نفس را
منع می کنند احتجاج می کنند که هر کسی خود ذات مخصوصه خود را می داند و از غیر تمیز می کند
بالضروره و آن امر مجرد که شما می گویید چنان نیست که هر کسی او را بداند وجواب
آنست که ضروری وجود نفس است و تمیز او نه این که ماهیت مخصوصه اش
ضروری باشد و دیگر باین احتجاج کرده اند که مدرک جزئیات خود جوهر غیر مجرد است
زیرا که ما می دانیم که در دست قوت لامسه هست و بر نار مخصوص حکم می کنیم که
نار است و حار است پس بر جزئی حکم کردیم بکل و حاکم بین الشیئین می باید

که هر دو پیش او حاضر شود پس مدرک کلی نیز جوهر غیر مجرد باشد جواب او آنست که مدرک
کلیات و جزئیات نفس است پیش حکیم **بحث ثانی** آنست که نفس غیر
مزاج است بچند وجه **اول** آنست که بدن مرکبست از عناصر که متضاد
الکیفیاتست و هر یکی بانفکاک مایل است پس اجتماع ایشان از برای قاسر باشد
و آن قاسر اگر قوی باشد که باقی نباشد لازم می آید که اجتماع نیز مدت مدیده باقی
نباشد پس قاسر قوت باقیه باشد و آن مزاج نیست و تابع مزاج نیست زیرا که
علت امتزاج از امتزاج و اجتماع سابق است و مزاج خود مسبوق است و
متاخر است و توابع او نیز همچنان و جواب او آنست که اجتماع گاه می باشد که باقی
می باشد از شدت التیام که میان ایشان باشد یا خود بگوییم که مزاج یا تابع مزاج
حالتی را ایجاب کند که حفظ آن اجتماع کند بعد از ان می گوییم که واجب نیست که
جامع نفس باشد زیرا که اجتماع موجود می شود و باقی می باشد بعد از ان نفس در بدن
میت و چون آن قدر مدت بدون نفس جایز شد پس از و کاملتر و دائمتر نیز
جایز باشد و دیگر آنکه شرط حدوث نفس خود مزاج است پس نفس متاخر باشد
از مزاج و نمی شاید که قوت مزاجیه که در پدر و مادر هست جامع اجزاء بدن ولد
باشد زیرا که نقل کلام می کنیم بتولد مزاج پدر و از و مخلص نیست الا بتجویز حوادث
متعاقبه غیر متناهیه و او خود باطل است و دیگر اگر این صحیح باشد جایز می شود
که جامع و حافظ هر دو قوت مزاجیه باشد که ابوین راهست و باثبات نفس

محتاج نشویم **وجه دوم** بآن که نفس غیر مزاج است آنست که لابد است که لامس که
چیزی را لمس کند از ملموس منفعل میشود و وقتی که لامس یعنی مدرک کیفیت ملموسه نفس باشد
و مزاج باشد پس مزاج که منفعل میشود آن مزاج باطل میشود و مزاج آخر حاصل میشود
پس مدرک آن مزاج را یا لم نخواهد شد زیرا که مدرک بمدرک مجتمع می باید و مزاج کاذب نیز
نخواهد شد زیرا که شی از نفس خود منفعل شدن جایز نیست پس نفس باشد
و جواب آنست که لانم که ادراک انفعال باشد **وجه سوم** آنست که مزاج گاه میشود
که بمقتضای نفس ممانع میشود همچون لرزیدن که در و مقتضای نفس است و مقتضای
مزاج است که هر یکی مخالف آخر است پس اگر نفس همان مزاج شود از و دو اثر
متضاد صادر شده باشد و در و بحث هست و او آنست گاه باشد که یکی حرکت
نفسانیه باشد که کیفیت مزاجیه او را تقاضا می کند و دیگر حرکت طبیعیه باشد که
کیفیت عنصریه بسیطه که ممتزج هست او را تقاضا می کند پس بحادث باشد میان
مقتضای نفس و مقتضای طبیعت و رعشه حاصل میشود **بحث ثالث** آنست که
گفته اند که نفس همان جسم است که بنیه از و متکون شد و این باطل است زیرا که
جمیع اجسام در جسمیت برابر اند و در انسانیت مثلا متخالف اند و دیگر آنکه انسان
از ذات خود غافل نمی باشد اما گاه می شود که از جمیع اجزاء بدن غافل می باشد و دیگر آنکه
بدن دایما در تبدل است و انسان خود از اول عمر تا بآخر عمر باقی است **باب**
خامس در صفات نفس است و در و ابحاث هست **بحث اول** آنست که

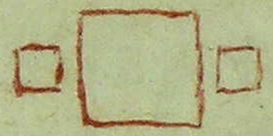
که اکابر حکما باین ذاهب شدند که انسان همان نفس است وبدن آلت او است
لکن این تعریف که انسان را می گویند که حیوان ناطق است باطل میشود زیرا که
حیوان جسم نامی است که بدن است الا مگر بگویند که حیوان نیز نفس است
وفرفوریوس از حکما باین ذاهب شده است که نفس متحد میشود ببدن
ودلیل بطلان اتحاد میان شیئین ابطال این مذهب می کند **بحث ثانی** آنست
که تعلق نفس ببدن تعلق حلول نیست وتعلق صاحب خانه بنیست بخانه
که گاه بیابد وگاه نیابد بلکه تعلق عاشق است بمعشوقی که از مفارقت او ممکن
نیست مادام که تمکنش باقی است **بحث ثالث** آنست که میگویند که مدرک
جزئیات قوای بدنیه است نفس نیست وپیش حکما مدرک کلیات وجزئیات
نفس است زیرا که حکم می کنیم بر زید که انسانست ودر تصدیق خود تصور طرفین
می باید پس مدرک هر دو یکی باشد لکن مدرک کلی نفس است پس مدرک جزئی نیز
نفس باشد ودیگر آنکه هذا السواد مرکبست از هذا وسواد ومدرک کل مدرک هر
جزء میشود پس مدرک هذا السواد همان مدرک سواد باشد که او نفس است ودیگر
انسان الم خود ولذت خود را دانستن خود ضروری است ودیگر هر یکی از ما
که تحریک بدن خود قصد می کنیم مطلق بدن را خود قصد نمی کنیم پس شعور
می باید ببدن جزئی مخصوص وایشان که مدرک جزئیات قوای بدنیه است
می گویند احتجاج می کنند بچند وجه **وجه اول** آنست که اگر مدرک محسوسات

مخصوص صح

نفس بودی

بودی اعضا از قوای خود معطل می شدی پس لسان ذایقه نشدی وعین مبصره نشدی
وجواب او آنست که ثبوت این قوی باعضا نفی نمی کند که مدرک نفس باشد
زیرا که می گویند که تکلمت باللسان وابصرت بالعین یعنی سخن گفتم بزبان ودیدم
بچشم پس گفتن را ودیدن را بنفس اسناد می کنند نه بآلت ونمی گوید لسان تکلم کرد یا چشم
دید الا مجازا **وجه ثانی** آنست که وقتی که بعضو آفت برسد فعل آن عضو از ادراک و
غیر آن باطل میشود یا خود ناقص ومشوش میشود وجواب او آنست که این
نفی نمی کند که مدرک نفس باشد **وجه ثالث** آنست که اگر مدرک جزئیات نفس باشد
لازم می آید که بهایم را نفوس ناطقه باشد که ایشان نیز مدرک جزئیات اند
وجواب او آنست که از مدرک شدن نفس ناطقه جزئیات را لازم نمی آید
که هر مدرک جزئیات نفس ناطقه باشد **وجه رابع** آنست که ارتسام صور
محسوسات در مجرد محال است جواب آنست که انطباع عظیم در صغیر ابعد است
از انطباع مقادیر در مجرد **وجه خامس** آنست اگر مدرک محسوسات نفس بودی
بحضور محسوسات زیرا که قرب وبعد بر مجرد محال است وجواب او آنست
که قرب وبعد در آلت ادراک معتبر است نه در مدرک **وجه سادس** آنست که
تخیل بقوت جسمانیه است زیرا که وقتی که مربعی را تخیل کنیم که در دو جانب او
دو مربع دیگر باشد که هر دو بیک دیگر برابر باشند هر یکی از دیگر متمیز می شود در خیال
وآن تمیز بسبب ماهیت ولوازم ماهیت نیست زیرا که هر دو در و برابراند

احساس وی موقوف نبودی



بلکه بسبب عوارض اند و اختصاص هر یکی بان عارض در وجود خارجی نیست زیراکه
گاه می شود که متخیل در خارج موجود نمی شود بلکه در ذهن است پس اگر محل هر دو یکی باشد
بعارض نیز متمیز نمی شوند بلکه یکی در یک جانب می باید و یکی در جانب آخر پس آن
محل نمیشود الا جسم میشود و دیگر صور خیالیه گاه می شود که بعضی از بعض اعظم می شود
و آن تفاوت از ماخود عنه نیست زیراکه گاه می شود که ماخود عنه موجود نمی شود بلکه ازین است
که صورت گاه در جزء عظیم مرتسم میشود پس عظیم میشود و گاه در جزء صغیر مرتسم می شود
و صغیره میشود و جواب او آنست که این سخن مبنی است بر شئ افلاطونیه مثل
زیراکه بر تقدیر مثل افلاطونیه هر صورتی که بعقل میکنیم یا بخیل می کنیم او را در خارج
وجودی هست قایم بنفس خود پس تفاوت او و ماخود باشد وجه سابع آنست که
وهم قوت جسمانیه است زیراکه مدرک صداقت شخص همان مدرک شخص است که
و مدرک شخص خود قوت جسمانیه است پس مدرک معانی جزئیه نفس نبوده است
بلکه قوت جسمانیه بوده است جواب او آنست که قوتی که بصداقت
شخص متعلق است اگر هم بان شخص متعلق باشد پس همارا ممکن نمی شود
که بیان کنند که قوت متعلقه بشخص مغایر است بقوت متعلقه بصداقت
شخص چنانکه مذهب آنست و اگر آن قوت بشخص متعلق نباشد پس
از جسمانیت قوت متعلقه بشخص لازم نمی آید که قوت متعلقه بصداقت
شخص نیز جسمانی باشد بحث رابع آنست که نفوس بشریه مختلفه بالماهیت اند

زیراکه

زیراکه افراد انسان مختلف اند در اخلاق و این از اختلاف آلات بدنیه نیست
زیراکه دو شخص را می بینیم که در مزاج ایشان تفاوت هست بغایت لیکن در یک
خلق و یا خود در اخلاقی چند متناسب میشوند پس از اختلاف ماهیت نفس باشد
و مانع احتجاج کرده است که نفوس انسانیه همه متشارکه اند در نفوس انسانیه
گشتن اگر مختلفه بالماهیه باشند پس مرکب باشند از جنس و فصل جواب او
آنست که امر مشترک میان انسان انسانست که موجود اند و جسم و جسمانی نیستند
و مدرک اند و مدبر بدن اند و این همه شاید که عرض عام باشند جنس نباشند
و بتقدیر تسلیم لازم که نفس مرکب نباشد و از ترکب او خود جسمیت لازم
نمی آید بحث خامس آنست که دو نفس بیک بدن متعلق شدن جایز نیست
زیراکه هر کس نفس خود را یکی می یابد و عکس او نیز یعنی یک نفس به دو بدن متعلق
شدن جایز نیست و الا که معلوم هر یکی معلوم دیگری باشد بحث سادس آنست
که ارسطو احتجاج کرده است بحدوث نفس که اگر نفس پیش از بدن موجود
باشد اگر واحده باشد و بعد التعلق باز واحده ماند پس بجمیع ناس نفس واحده
باشد او خود جایز نیست و الآن گذشت و اگر واحده نماند و منقسم شود
پس غیر جسم قابل انقسام باشد و او نیز جایز نیست و اگر پیش از بدن موجود
باشد و کثیره باشد بذات و بلوازم ذات خود متمایز نیستند زیراکه متحد
بالنوع اند و بعوارض نیز متمایز نیستند زیراکه متماثلات بعوارض

مختلف بودن از ماده میشود و پیش از بدن خود ماده نیست و در و بحث هست
که گذشته است که نفوس بالنوع مختلفه باشند و نفس قابل قسمت باشد یا نباشد
او نیز گذشته است بعد از ان جایز است که پیش از تعلق باین بدن بدن دیگر
متعلق بوده باشد الی غیر النهایه و ابطال این احتمال نمی شود الا با بطال تناسخ
و خواهد آمدن و دیگر آنکه این تردید که کرد تفاضا می کند که بعد الموت نفس باقی نماند
بآن تقسیم بعینه و امام نصرت می کند با رسطو و می گوید که اغلب بر ظن آنست
که چنان نیست که ماهیت هر شخص همان در ان شخص موجود باشد بلکه لابد است
که از هر نوعی دو شخص موجود باشد پس مطلوب او آنست و دیگر این حجت اگر
چه که با بطال تناسخ مبنی است اما او تناسخ را بوجهی ابطال می کند که بحدوث
نفس توقف ندارد تا که دور لازم نیاید و فرق میان آن که پیش از بدن موجود
باشد و انکه بعد از بدن موجود باشد آنست که هر نفس که بیک بدن متعلق شد
و با و متشخص گشت شعور او ببدن خود بعد المفارقه باقی است پس با و
امتیاز حاصل میشود **بحث سابع** در تناسخ است ایشان که بقدم
نفوس قایل شدند بعضی انست که نفس را از بدن خالی نهادن محال است
می گویند پس تناسخ لازم می آید بعد از ان می گویند که نفس انسان بغیر از
انسان انتقال کردن درست نیست و بعضی می گویند که جایز است که
بنبات نیز انتقال کند و بعضی می گویند که بجماد نیز انتقال می کند و این طایفه انتقال

آنان

جایز

انتقال او جایز است ببدن حیوان دیگر غیر از انسان و بعضی می گویند که

نفس

نفس را بانسان نسخ می گویند و بحیوان دیگر مسخ می گویند و بنبات فسخ می گویند و بجماد
رسخ می گویند و دلیل بر بطلان تناسخ آنست که اگر نفس شخصی متعلق بودی پیش
ازین ببدن دیگر لازم می شد که آن شخص احوال سابقه را تذکر کردی زیرا که محل علم
و تذکر باقی است که او نفس است و در و بحث هست زیرا که جایز است که
انسان از تذکر احوال نفس خود روزها و سالها خالی باشد پس جایز باشد که دایما خالی
و دیگر جایز است که تذکر احوال هر بدن مشروط باشد بتعلق بان بدن و دلیل
دیگر بر بطلان تناسخ بنا بر حدوث نفس آنست که حدوث نفس مستند است
بعلت قدیمه که تاثیر او موقوف باشد بر حدوث استعداد قابل و قابل نفس خود
بدن است پس موقوف میشود بحدوث مزاجی که صالح باشد بقبول نفس
وقتی که آن مزاج حادث شود واجب می شود که بنفس ناطقه فیض شود از علت
پس اگر بوی نفسی دیگر متعلق شود بتناسخ پس لازم میشود که بیک بدن دو نفس
متعلق شود و ا و خود گذشت که باطل است و در و بحث هست زیرا که نباید
که این بدن معین که حادث شد همان بنفس تناسخیه صالح شود غیر او را قابل
نشود و دیگر جایز است که نفس متقدمه پیش از تمام حدوث مزاج بدن بنوعی
متعلق شود بآن بدن و معاونت بکند در تکوین وی پس چونکه تمام شد تعلق
نفس اول ~~تعلق نفس اول~~ مانع باشد از حدوث نفس و ایشان که بتناسخ قایلند
دو طایفه اند یکی از فلاسفه و دیگر از ملیین اما عمده دلایل فلاسفه آنست

که می گویند که دورات ماضیه غیر متناهیه است پس ابدان ماضیه نیز غیر متناهیه باشند
و نفوس مفارقه خود الی الان باقی اند پس متناهیه باشند زیرا که عدد موجود یا شفع است
یا وتر است و بهر تقدیر متناهی است پس تناسخ می باید که نفوس با بدان وفا
کند و در مقدمات این حجت ابحاث هست که از ما تقدم معلوم می شود و اما
ملیتون از تناسخیه اعتماد کردند باین دلیل که ابتدا بایلام و ایذا قبیح است حق تعالی
خود از قبایح منزه است پس حیوانات را که بوجود می آیند عقوبت کردن و
بالآم و اسقام مبتلا کردن جایز نباشد الا از ان سبب که پیش ازین ابدان
در ابدان دیگر از ایشان جنایتها صادر شده است و این دلیل مبنی است
بر مسئله حسن و قبح عقلی و او خود باطل است و بتقدیر تسلیم جایز است که این
عقوبات برای اعواض لاحقه باشد **بحث ثامن** آنست که نفوس باقیه است
بعد از موت بدن زیرا که مر حادث را پیش از حدوثش ممکن است و الا که پیش از حدوث
ممتنع باشد و انقلاب لازم آید از امتناع بامکان و امکان را محل می باید که با وفا
شود پس اگر عدم صحیح شود بر نفس پس عدم نفس امر ممکن باشد و با امکان او
محل می باید و نفس نفس خود محل امکان عدم خود نمی شود زیرا که چیزی که در و امکان
شی حاصل شود بعد از و خود آن شی نیز موجود می شود و نفس خود بعد از عدم خود
باقی نمی شود پس محل امکان ماده است و نفس را خود ماده نیست پس امکان
عدم نیز نباشد و در و بحث هست زیرا که اگر مراد آن امکان است که

لازم است

لازم است بماهیت ممکنه که او امکان ذاتی است او خود در نفس نیز حاصل است
و در ماده نیز حاصل است و حال آنکه نیست که ایشان را ماده دیگر نیست و اگر امکان استعداد
که محوج است بماده وجود او ممتنع است بنا بر فاعل مختار **بحث تاسع** آنست که
آنکسان که بتقدم نفس قایل گشته اند نفس را استناد می کنند بواجب و آنکسان
که بحدوث او قایل میشوند استناد می کنند بعقل زیرا که سبب او جسم نمی شود و جسمانی
نمی شود زیرا که صورت هیولانیه اگر فعل کند بمشارکت هیولا می کند و قابل خود
جز نمی شود از فاعل پس صورت فاعل نمیشود و دیگر آنکه صورت هیولانی
اگر فعل کند بواسطه وضع می کند نفس را خود وضع نیست پس جسمی را نیز نمی کند
با و وضع نمی شود و دیگر آنکه علت اقوی می باید از معلول و جسمانی خود اضعف است
پس علت نفس عقل باشد **بحث عاشر** که تعلق نفس اولا بروح است و روح
آن جسم لطیف بخاری است که متکون میشود از الطف اجزاء اغذیه و دلیل
بر جسمیت آن روح آنست که وقتی که در عضوی عصبها را محکم ببندند قوت
حس و حرکت از ماورای موضع بند باطل میشود و بند خود منع نمی کند الا نفوذ
اجسام را پس معلوم شد که روح جسم بوده است و تعلق نفس در میان اعضا
اولا بقلب است زیرا که نفس شی واحد است پس او را عضوی می باید
که اولا با و متعلق باشد و بواسطه او بسایر اعضا متعلق باشد و اول عضو که متکون
می شود قلب است و او منبع ارواح است پس اول تعلق او از اعضا

ای است

از نفس صح

است صح

بقلب باشد پس عضو رئیس قلب باشد اگر سوال کنند که اگر عضو رئیس قلب بودی
منبت اعصاب او می شد و ارواح نفسانیه از و فیض می شد چنان خود نیست
بلکه منبت دماغ است و ارواح نیز از و فیض میشود جواب می گوییم که دماغ
منبت اعصاب شدن مانع نیست از رئیس شدن قلب زیرا که گاه می شود
که عضو مستفید منبت می شود بآلت استفاده پس وقتی که آلت استفاده بعضو
مفید برسد ارواحی که حامل قواست بآن مستفید متادی می شود و از و بسایر
اعضا فیض می شود بحث حادی عشر در خوابها است که نایم می بیند حس
مشترک مجمع محسوسات ظاهره است وقتی که صور محسوسات در حواس ظاهره حادث
شوند ادا می کند بحس مشترک پس در انجا مشاهده می شوند و همچنان که صورتی که متخیله
ترکیب می کند گاه میشود که در حس مشترک منطبع میشود و مشاهده می شود همچون مشاهده
صورت خارجیه پس می گوییم که آنچه اولیا و انبیا و نایمون و ممرورون
یعنی آنکسان که صفرا ایشان غلبه کرده است می بینند همه در خارج موجود نیستند
والا که هر کسی که سلامت حس داشته باشد می بایست که بدیدی پس ورود او بر حس
مشترک از جانب متخیله بوده است و متخیله خود دایمه الفعل است در تصویر
و تسبیح یعنی چیزها را که از شان او صورت نیست این تصویر می کند و
او را شبیح می سازد و اگر او را بطبیعت خود تخلیه کنند هیچ ازین فعل فتور
نمی یابد لکن او را عدم قابل صرف می کند از وی زیرا که حس مشترک وقتی که منفعل

شود

شود بصوری که بروی از خارج وارد می شود پس صوری که متخیله ترکیب می کند و تصرف
می کند در وی نمی گنجد و دیگر عقل و وهم بر متخیله متسلط میشوند در وقت استعمال ایشان
متخیله را و ضبط او میکنند پس او عایق میشود از عمل او و وقتی که این دو شاغل هر دو
مستفی شوند یا خود یکی متنفی شود سلطنت متخیله ظاهر می شود در تصویر و تسبیح
و در حالت نوم احد شاغلین را که حس ظاهر است صورت منکسر میشود پس
حس مشترک قابل میشود که صوری که بروی وارد میشود از متخیله در وی نگنجد پس
آن صور مشاهده می گردد و اما در حالت مرض نفس مشغولست بتدبیر بدن
پس بضبط و تادیب متخیله فراغت نمی یابد و سلطان متخیله ظاهر میشود
و آن صور که خایف در وقت خوف می بیند و از و می ترسد او نیز ازین
قبیل است زیرا که خوف بر نفس مستولی میشود نفس را منع می کند از
تثقیف متخیله پس متخیله قوی میشود بتشبیح و صور هایله مشاهده میشود و بحث
در انجا آنست که هر موجود خارجی لازم نیست که بسلیم الحس مشاهده شود چنانکه
گذشت پس آن صور که نایمون و انبیا می بینند همه موجودات خارجیه
باشند و او را تایید می کنند آنکه این صور ممتنع است که باین عظمت
در جسم صغیر نگنجد و هم ممتنع است که در مجردات حلول کند و اگر جایز بود که
چیزی که در خارج وجود نداشته باشد مرئی شود پس اما ان مرتفع میشود از مشاهدات
و سفسطه لازم می آید و اما در انجا که چیزی موجود باشد اما بینیم سفسطه نمی شود

زیراکه از مشاهدات امان مرتفع نمی شود غایتش اینست که بعض موجود باشد که دیدش
درست باشد اما بالفعل نبینیم واگر بگویند که در اول تیر سقطه نیست زیراکه غیر موجود
خارجی را مشاهده کردن دران وقت می شود که اسباب مذکوره متحقق شود و در انجا
که آن اسباب نباشد مشاهده نمی شود وجواب آنست که پس لازم می آید که
دانستن این محسوساتی که می بینیم موقوف باشد بانکه در واسباب مذکوره متحقق
نیست و هر چیزی که در واسباب مذکوره متحقق نباشد مشاهده نمی شود
وباین دو مقدمه دلیل می باید که ثابت شوند و بتقدیر ثبوت امر جلی بامر خفی موقوف
گشتن ممتنع **بحث ثانی عشر** در منامات صادقه است صوری که متخیله
ترکیب می کند گاه کاذب می شود گاه صادق میشود اما کاذب باین طریقه
میشود که انسان چیزی را احساس می کند وصورت او در خیال او می ماند و در وقت
خواب آن صورت در حس مشترک مرتسم میشود یا باین طریقه که قوت مفکره
صورتی تالیف می کند و با والفت می گیرد و او در خیال مرتسم می شود و در وقت
خواب در حس مشترک منطبع میشود یا خود مزاج روحی که حامل متخیله است متغیر
می شود پس بحسب آن تغیر افعال او نیز متغیر میشود مثلا انکه مزاجش بحرارت
مایل باشد آتشها می بیند و برین قیاس واما سبب منام صادق آنست که
جمیع امور ماضیه و آتیه و حالیه بباری تعالی معلوم است و بعقول و نفوس نیز
معلوم است پیش حکیم و از شان نفس ناطقه آنست که متصل باشد بایشان

لکن

لکن استغراق او در بدن عایق میشود از اتصال وقتی که فی الجمله فراغت یابد
بالطبع متصل میشود بایشان پس در و منطبع میشود از صوری که در ایشان حاصل است
آنچه لایق است بحال نفس و احوال متعلقات او از اهل و اولاد و بلد و غیر آن بعد
از ان متخیله بمقتضای طبیعت خود آن معانی کلیه را که در نفس منطبع است
حکایت می کند بصور جزئیه بعد از ان آن صور در حس مشترک منطبع می شود
ومشاهده می گردد پس آن معانی کلیه اگر مناسبت تمام داشته باشد بحسی که میان
ایشان فرق نباشد الا بکلیت و جزئیت پس رؤیا مستغنی می شود از تعبیر
والا اگر مناسبت تمام نباشد چنانکه معنی را بصورت ضد او یا بصورت
لازم او یا دنای مناسبت حکایت کرده باشد احتیاج می شود بتعبیر
ومعنای تعبیر تحلیل است یعنی از صور خیالیه رجوع کردن است بمعنای
نفسانی واگر هیچ مناسبت نباشد میان صورت و معنای نفسی او را
اضغاث احلام یعنی خوابهای مختلطه می گویند **بحث ثالث عشر** در ان که
انبیا و اولیا می بینند و مشاهده می کنند نفس ناطقه را وقتی که قوت زیاده باشد
بجمیع جوانب متجاذبه وفا می کند و اشتغال او او را از اتصال بمبادی منع
نمی کند پس متخیله قوی می باشد که حس مشترک را از حواس ظاهره بخود کشد و بعید نیست
که آنچنین نفس در حالت بیداری حاصل شود آن چیزی که در خواب حاصل
میشود پس دران وقت او را ادراک مغیبات حاصل میشود بعد از ان

صور بآن صه

بعکس صه

از و بعالم تخیل نازل میشود چنانکه گذشت بعد از ان در حس مشترک منطبع میشود
پس وقت می شود که از هاتف کلام منظوم می شنود و منظر حسن می بیند یعنی کسی
بشکل خوب باین خطاب می کند بکلامی که مناسب باشد بمهمات خود و آن
طایفه که بخود متصل است احوال همه را بیان می کند اگر چنانکه تفاوت نباشد
میان آن معانی و صور الا بکلیت و جزئیت وحی صریح می شود و الا محتاج
میشود بتاویل و اما نفسی که او را این قوت نباشد گاه میشود که برای تحصیل
این حالت استعانت می کند در حالت بیداری بحیلهای که حس را
مدهوش میکند و خیال را حیران می سازد و اکثر یا این در انکسان می شود که
عقول ایشان ضعیف است همچون پسرکان و زنان که بآب یا بچیزی
شفاف آن قدر نظر می کنند که حس ایشان مدهوش میشود و در ان حالت
نفس فرصتی می یابد و از عالم عقول بها و لامعه میشود **بحث رابع عشر** در نبوات
حاصل مذهب ابو علی در نبوت آن بوده است که تصورات نفسانیه
گاه می باشد که مبداء میشود بحدوث حوادث بدنیه چنانکه در باب علل
گذشته است و بعید نیست که نفسی موجود باشد که قوتش چنان شود که
تصورات او مبداء حدوث حوادث گردد در عالم عنصری بی واسطهٔ
سبب جسمانی امام رازی می گوید که سبب حدوث معجزات یا نبی خود باشد
اگر نبی باشد پس کلام در وی مبنی است بنفس ناطقه وقتی که نفوس بالماهیه متخالفه

باشند

باشند جایز است که نفس نبی مخالف باشد بسایر نفوس پس قوی باشد بر
ایجاد اجسام و تبدیل صفات وی بطریق اختراع و اگر نفوس متحده بالنوع باشند
بعید نیست که مزاج خاصی موجود شود که تقاضا کند که صاحبش بر معجزات قادر
شود زیرا که بامتناع او برهان قایم نشده است و این بر ان تقدیر است که بموجب
قایل شوند و بر تقدیر فاعل مختار خود جایز است که حق تعالی بعبد قدرتی بدهد که
با و خلق اجسام کند و از ان که بر ما متعذر شده است لازم نمی آید که بر کس متعذر شود
و او بسبب خصوصیت آن قدرت باشد نه بسبب آنکه بقدرت ما
مخالفست ما که نگویند که اگر بر خلق جسم قدرت ممکن باشد از ان سبب باشد که مخالف
قدرت ماست پس بهر چیزی که مخالف قدرت ماست جایز باشد که خلق
جسم و خلق عرض کنند همچون که بعلم که مخالف قدرتست خلق جایز باشد زیرا که مؤثر
خصوصیت قدرت نبی می شود نه مخالفت او بقدرت ما و اگر سبب حدوث
معجزات غیر نبی باشد اگر جسم باشد پس سبب مجرد جسمیت نمی باشد زیرا که
مشترک است میان جمیع اجسام بلکه سبب خصوصیتی میشود که قایم باشد
بآن جسم چنانکه بعض اجسام معدنیه یا نباتیه را خاصهٔ باشد که حدوث آن معجزات را
تقاضا کند چنانکه بتواتر ثابت شده است که در بلاد ترک سنگی یافت
که سبب بارندگی باران میشود و بعضی یافت می شود که سبب برفهاو باد
می شود و بعضی یافت می شود که ماء و هوا را تغییر می کنند از حرارت ببرودت

وبرعکس وهمچنان آب را با خود افلاک وکواکب احیا باشند وناطقه ومدبره عالم
باشند باختیار بس بعید نباشد که این معجزات را ایشان احداث کنند واگر بس
معجزات که غیر نبی است نه جسم باشد ونه جسمانی باشد اگر از غیر حق تعالی باشد همچون
جن وملایکه میشود که بنبوت انسان علیهم السلام اتفاق کرده اند وبران که
وسایط ایشان بجناب حق تعالی ملایکه اند وملایکه بایشان از مغیبات خبر
می دهند وبر معجزات می کنند وپیش از ثبوت نبوت اگرچه باجماع انبیا
استدلال کردن وبوجود ایشان حرم کردن نمی شاید اما احتمال خود قایم است
وما درین وقت بصدد آنیم فقط واگر فاعل معجزات حق تعالی باشد بس لابد است
که دوام ثابت شود یکی آنکه فعل حق برای عرض می شود حتی که خلق معجزه دلالت
کند بر تصدیق نبی ودوم آنکه آن عرض همان تصدیق نبی باشد زیرا که احتمالات
دیگر هست مثلا که آن فعل ابتداء عادت باشد یا خود عادت متطاوله بوده باشد
که این تکرار او باشد یا خود اجابت دعای یک ولی باشد یا خود معجزه یک نبی
دیگر باشد بس مادام که این احتمالات مدفوع نشود قطع حاصل نمی شود بس
سخن ما اینست که فاعل معجزه حق تعالی است که گذشته است که هیچ
ممکن بغیر از ایجاد او موجود نمی شود وحق تعالی این معجزه را برای تصدیق نبی
خلق کرده است زیرا که وقتی که در مجلس عظیم خلایق کثیره مجتمع شده باشند
وپادشاهی نشسته باشد ویکی برخیزد وبگوید که من ایلچی این پادشاهم بشما با من

معاونت

بهر شما

بحلق

خبری فرستاده است بگوید وبعد از ان بپادشاه بگوید که ای پادشاه اگر من
درین سخن راست باشم تو بعادت تو مخالفت بکن بگوید وپادشاه نیز بعادت
خود مخالفت کند مثلا که سه بار از جای خود برخیزد وباز بنشیند حاضران
البته جزم می کنند که این کس صادق است در دعوایش بس ثابت شد که
فعلی که خارق عادت باشد که عقیب دعوای نبوت متحقق شود در
عرف مفید تصدیق میشود بس واجبست که حق تعالی بهیچ کس تمکنت
آن ندهد که آن فعل را بکند بلکه همان فعل خود باید بودن وخود نیز البته برای
عرض تصدیق می باید کردن والا که تلبیس میشود او خود بر حکیم تعالی جایز
نیست ونگویند که قوی وخواص وطبایع وافلاک وکواکب وملک
وجن وعقول ونفوس همه مؤثراند زیرا که در چند موضع بیان کرده شد
که در ممکنات غیر از حق تعالی مؤثر نیست اگر سوال کنند که دوران خود غیر
ظن افاده نمی کند وقیام ملک از مکانش دران حالت شاید که اتفاقی
باشد یا خود زحمتی شده باشد در پایش که موجب قیام باشد فرضا که
فعل ملک تصدیق دلالت کند لازم نمی آید که فعل باری دلالت کند
بتصدیق وآن تمثیل خود غیر ظن فایده نمی دهد ولازم که واجب شود بر باری تع
که کسی را تمکنت آن ندهد وبرای عرض تصدیق بکند تا که تلبیس شود وآن
وقت واجب می شد که معجزه برای تصدیق متعین بودی ومحتمل غیر

تصدیق نشدی زیراکه وقتی که احتمال غیر تصدیق باشد حمل کردن مکلف
بتصدیق وجازم کشتن تقصیری کردن است از نفس خود که قطع کرد
در غیر موضع قطع واین تلبیس نسبت از حکیم تعالی همچون ازال متشابهات
که بیان او نیاورد زیراکه موضع قطع نیست بعد از ان این سخن بنابر مسئله
حسن وقبح است واو خود باطل است جواب می گوییم که تمسک بدوران
نیست بلکه دعوای ضرورت می کنیم ازان سبب که وقتی که کوه بزرگرا
بینیم که بر سر ما حواله شده است که بیفتد وبدانیم که فعل الله است وبینیم که
وقتی که آن مدعی را تصدیق بکنیم این آفت از ما زایل میشود وقتی که بتکذیب او
قصد کنیم باز عودت می کند پس البته مضطر می شویم که بدانیم که خدای تعالی این را
برای تصدیق او می کند وقیام احتمالات در علم ضروری قادح نیست مثلا که
در نفس امر ممکن است که یک کسی حادث شده باشد که بجمیع وجوه بزید مشابه باشد
واین امکان در علم ما که زید را می بینیم ومی دانیم که همان زید است که دیگر روز
دیده ایم قادح نمی شود **بحث رابع عشر** در فرق است میان سحر وطلسمات که
ولایق باین موضع بقوانین فلاسفه آنست که بگویند که استحداث حوادث
اگر بمجرد تاثیرات نفسانیه باشد سحر است واگر باستعانت بفلکیات
باشد فقط دعوت کواکبست واگر تمزج قوای سماویه وارضیه باشد طلسم است
واگر باستعانت بخواص ارضیه باشد علم خواص است وتا رنجاتست و

واگر باعتبار اسباب ریاضیه باشد حیل هندسیه است واگر باستعانت
ارواح صرفه باشد او را عزیمت می گویند وطریق حصر آنست که مبدا حوادث
اگر انسان باشد سحر است واگر غیر او باشد اگر جسم فلکی باشد دعوت کواکبست
واگر عنصری باشد اگر استعانت باحوال طبیعیه او باشد علم خواص است واگر بریاضیه
باشد حیل است واگر بمجموع جسم فلکی وعنصری باشد طلسم است واگر بغیر جسم جسمانی
باشد عزیمت است **باب سادس** در احوال نفس است بعد از موت
بدن ودر وابحاث هست **بحث اول** آنست که ایشان که قایل شدند
ببقاء نفس بعد از موت بدن اتفاق کردند بر اثبات شقاوت وسعادت او
واحتجاج کردند بر وی که ادراک ملایم است واو حاصل است بنفوس بعد
از مفارقت بدن اما اول زیراکه حد لذت آنست ودیگر آن که اگر غیر او می بود
یکی بدون آخر صحیح می بود وکار طبیعه خود او را ابطال میکند واما ثانی یعنی ادراک
ملایم حاصل شدن بعد از موت از انست که ادراک معقول باقی است زیرا
که جوهر نفس که علت قابلیه است بادراک باقی است وعلل فاعلیه نیز باقیست
پس حصول او واجب آید بعد از ان لذت عقلیه از جسمانیه اقوی است زیراکه
قوت ادراک عقلیه اقواست ازان سبب که در باطن چیزی نفوذ می کند
وتمیز می کند ماهیت او را از اجزا ولوازم وعوارض وحس خود از ظاهر او
تجاوز نمی کند ودیگر آنکه مدرک عقل اشرفست که او خدای تعالی وصفات

لذت صح

قوت صح

وصفات اوست وملایکه است وکینیت وضع عالم است پس لذت
عقلیه اشرف واقوی باشد ودیگر آنکه بالضروره می دانیم که احوال ملایکه خوشتر است
از احوال بهایم واو ازانست که لذت ملایکه عقلیه است ودیگر حیوان
در مطعوم ومشروب گاه می شود که غیر را ترجیح می کند در وقت حاجت
از نفس خود ازان سبب که لذت بخشیدن اقواست از لذت خوردن
زیراکه او عقلیه است ودیگر مردیها درگاه می شود که نفس خود را در مهلکه می
اندازد از لذت مدح اگرچه که بعد از موت او باشد اگر سوال کنند که
چون که سبب این لذت دانستن موجود است در حال حیوة نیز دانستن
خود بود چرا این لذت نبود جواب می گوییم که آن وقت مانع بود که او
اشتغال نفس است بتدبیر بدن امام می گوید که لذت را با دراک ملایم
تحدید کردن باطل است زیراکه لذت جماع واکل پیش هر کسی ظاهر است
بالوجدان اما ادراک ملایم امر خفی است پس او را باین تحدید کردن
ممتنع است بعد ازان لابد است که ملایم را تفسیر کنند که معلوم شود
که چیست بعد ازین ارتغایر شیئین لازم نمی که وجود یکی صحیح باشد بدون آخر
وبتقدیر تسلیم که تغایر مستلزم انفکاک باشد اینجا ازچه معلوم گشت که انفکاک
نیست ومحارب طبع خود استقرا است پس مفید یقین نمی شود بعد ازان
لذت ادراک ملایم جسمانی است وغیر جسمانی شاید که مخالف شود در ماهیت

آیلهٔ

بوی

بوی بعد ازان لازم که ادراک حاصل شود بعد از مفارقت بدن وبقاء
قابل را مسلم می داریم اما جایز است که تعلق ببدن شرط آن قبول باشد
وبتقدیر تسلیم که ادراکات را بعد المفارقه قابل باشد لکن مراد از ادراک
حق تعالی دانستن او است ودانستن او آن وقت لذت می شود که ذات
او ملایم ما باشد همچون ملایمت غذا خیال خود نیست پس لازم نمی آید از
لذت شدن یکی لذت شدن دیگر اگر سوال کنند که ما را لذت از
دانستن خدای تعالی حاصل نمی شود بلکه از دانستن آنکه خدا را می دانیم و
او خود ملایم است جواب که شما گفته بودید که ادراک ملایم لذت است
نه این که علم بالادراک لذت شود مصنف می گوید درین سخن نیز نظر هست
زیراکه نفس ادراک وقتی که ملایم باشد ادراک ادراک نیز همان ملایم میشود امام
می گوید که بعد ازان می گوییم که حصول لذت بعد المفارقت گاه باشد
که موقوف باشد بشرطی که حاصل نشد یا خود مانعی موجود شود اگر بگویند که
ادراک ملایم همان لذت است سبب لذت نیست که شرط یا مانع متصور
شود جواب می گوییم که ادراک ملایم در حق نفس دانستن خدای است
یا دانستن دانستن او واو خود در حاصل است پس لازم که در حال حیوة
نیز لذت حاصل شود واستغراق نفس بتدبیر بدن مانع نشود والا اگر
مانع شدن متصور شود سبب میشود واتمام آن سخن که لذت عقلیه اقواست

می گوییم

ادراک صح

حال حیوة

می شد

واشرفست جواب او آنست که می گوییم که زیاده قوت و شرف در وقت
اتحاد نوع ظاهر می شود و عقلی و حسی خود در نوع مختلفند و آن سخن که حال ملایکه اطیب است
اگر پیش ایشان باشد که ملایکه را جسم می گویند پس لذت ایشان نیز جسمانیه شود
و اگر پیش ایشان باشد که جسمیتش را نفی می کنند پس معلوم نیست که در ایشان
لذت عقلیه باشد و اما لذت بخشیدن و ممدوح گشتن بالنوع مخالف است
بلذت عقلیه و از رجحان او رجحان لذت عقلیه لازم نمی آید و امام رازی
بعد ازین سخنها می گوید که ما بلذت عقلیه و قوت او و شرف او انکار نمی
کنیم لکن غرض ما از ایراد اسوله بر ان حجج که در بیان او ذکر می کنند آنست که
بیان بکنیم که آن ادله قطعیه نیست و اثبات او و جزم بوی ممکن نیست الا
بانکه بوی واصل شوند بقطع علایق جسمانیه و منقطع شوند بجهت حق تعالی و مجذوب
شوند بمعارف الآهیه پس هر که انقطاع او و توجه او بجانب حق اتم باشد ادراک
او بمعارف الآهیه اقوی می شود و التذاذ او بوی اتم و او فرمی شود و وجوه مذکوره
برای ترغیب است در وی زیرا که کمال بالذات محبوبست و ادراک محبوب لذتست
و کمال در حقیقت نیست الا از ان حق تعالی پس ادراک حق تعالی و دانستن
او محبوب باشد و شدت محبت از شدت ادراک است پس آنکه ادراک
او جناب حق را اکثر باشد محبت او حق را اکثر می شود و کمال آن ادراک بادراک
ذات او و صفات او و افعال اوست و هر چند که علم بحکمت او اتم باشد

محبت او و التذاذ با و اشد و اکمل می باشد مصنف اینچنین تقریر کرده است
بحث ثانی در تفصیل احوال نفس است و او بحسب عقاید چهار است
اول عقاید مطابقه برهانیه است و صاحب او از اهل سعادتست مادام که
ملکه ردیه نباشد و مراتب این سعادت بحسب قوت ادراک و کثرت او
صاحب گذشت دوم عقاید مطابقه غیر برهانیه است و ایشان متلذذین اند و اولی آنست
که بر ایشان حکم بسلامت بکنیم سوم صاحب عقاید غیر مطابقه است
و ایشان در سعادت عظیمه است زیرا که بمعرفت اشیا اشتیاق دارند
و نمی توانند که برسند و بغیر او نیز اشتغال ندارند و اینچنین حالت سبب
عذاب الیم میشود و امام میگوید که صاحب اعتقادات باطله خود جزم
می کند که آن همه علوم است پس بنقایض او اشتیاق ندارد بعد از ان آنکه
اعتقاد که بعلوم گشتن آن عقاید باطله هست اگر باقی باشد هیچ اشتیاق
نمی شود زیرا که بعوات مطلوب خود اعتقاد ندارد و اگر آن اعتقاد منبدل شده
باشد جهل او بعلم منقلب شده باشد پس در جهل جایز باشد که بعلم منقلب شود
پس علوم او بالکلیه حاصل شود و عذاب شوق و فوات نماند چهارم
آنست که از همه اعتقادات خالی باشد پس او را نه سعادت هست
و نه شقاوت هست بحسب عقاید اما احوال نفس بحسب اخلاق
سه گونه است اول صاحب اخلاق فاضله است امام می گوید

که نانبر اخلاق فاضله در سعادت نیست بلکه غرض ازو آنست که تعلق نفس
ببدن محکم نباشد و ازان سبب معذب نباشد دوم صاحب اخلاق
ردیه است و او آنست که محبت او بعلایق بدنیه محکم شده است پس بمفارقت
محبوبش معذب میشود بعد ازان آن محبت ازوی زایل میشود و آن
عذاب منقطع میشود ازو امام می گوید که قابل آن هیأت که نفس است
و فاعل او که عقل است هر دو باقی اند پس اگر در حال بقاء ایشان بر هیأت
نفس بغیر جایز نباشد پس عذاب دایم باشد و اگر جایز باشد پس در هیأت
علمیه نیز جایز باشد پس قطع کردن ببقاء عذاب و لذة عقلیه ممکن نباشد اگر
بگویند که اینست که علوم و عقاید عقلیه را زوال ممکن نیست بعد المفارقة
زیرا که این ببدن تعلق ندارد بخلاف اشتیاق ببدن که او بعد از زمانی که
ازو دور باشد منقطع میشود همچون عاشق که بعد از طول غیبت معشوق عشقش
منقطع میشود جواب می گوییم که چون که فی الجمله جایز شد که در حال بقاء فاعل
و قابل هیأت نفسانیه زایل شود پس قطع کردن ببقاء عقاید نفسانیه باطل
میشود سوم آن نفس است که از اخلاق خالی شود قطعا همچون نفوس
اطفال اقرب آنست که در و سعادت و شقاوت نیست نه بسبب
عقاید و نه بسبب اخلاق بحث ثالث در آنست که نفوس انسانیه
بعد از مفارقت بدن بعضی بعضی را می داند یا نمی داند و دیگر آنکه علوم

فرق

بعد از مفارقت زیاده می شود یا نمی شود معلوم نیست و بر امتناع دلیل
قایم نشده است خاتمه انتفاع موتی بدعوات و صدقات حاصل است
و ازان باشد که جایز است که فیضان سعادت از جانب واهب السعادة
موقوف باشد بشرط حادث پس هیئتی که حادث میشود در نفس صاحب دعا
در او کافی باشد و همچنان هیئت صاحب صدقه و معرفت این امور و جزم
کردن بوی حاصل نمیشود الا باعلام شرع باب رابع در معاد جسمانی مذهب
جمهور فلاسفه آنست که معاد نیست الا نفس ناطقه را و آن طایفه که بنفس ناطقه
قایل نمیشوند می گویند که معاد نیست الا بدن را و این قول جمهور است از
مسلمانان و بعضی می گویند که هر دو را بهم معاد هست و این نیز قول جماعت
کثیره است از مسلمانان و قول اکثر نصارا است و بعضی می گویند که هیچ معاد
نیست و این قول قدما، طبیعیین است و در معاد دو قول است یکی آنست
که حق تعالی اجزا را بالکلیه اعدام کند بعد ازان اعاده کند و بحث او در اعادهٔ
معدوم گذشت دوم آنست که حق تعالی خلق را همه میت سازد و اجزاء
ایشان را متفرق گرداند بعد ازان جمع کند و بوی اعادهٔ حیوة کند و دلالت
می کند بر جواز معاد بدنی آنکه حق تعالی قادر است بر جمیع ممکنات و عالم است
بجمیع معلومات کلیه و جزئیه و دانستن صحت نبوت این اصل موقوف
نیست بدانستن صحت معاد بدنی پس استدلال ممکن شد بدلیل سمعی بر صحت

معاد و ما بالضروره می دانیم که جمیع انبیا اجماع کرده اند بر معاد بدنی پس قطع واجب
شد بوی سوال میکنند که لازم که انبیا اجماع کرده باشند بر معاد جسمانی و تمسک
بظواهر قران و اخبار مفید علم یقینی نمی شود و مسئله خود مسئله علمیه است که درو
ظن کفایت نمی کند و جایز است که این ظواهر را تاویل کنند همچون تاویل
متشابهات بعد از ان پیغامبر صلی الله علیه و سلم مبعوث گشته است
بجمیع خلق و خطاب با ایشان ممکن نیست الا بچیزی که ایشان فهم کنند و معانی
معاد روحانی را خود اکثر فهم نمی کنند پس معاد جسمانی را ذکر کرد تا که مثالی باشد بمعاد
روحانی و ازین سبب است که تکلم بمتشابهات که ظاهرش مشعر است
بتشبیه مستحسن گشت از نبی بطریق تمثیل بعد از ان معارضه می کنند که مراد اگر اعاده
معدوم باشد بر وی خود اعتراضات گذشته است و اگر جمع اجزا باشد
او نیز باطل است بچند وجه **اول** آنکه اگر معاد باین معنی صحیح باشد اعاده معدوم
لازم می آید زیرا که انسان معین مشارکست بغیر او در جسمیت و متمیز است از وی
در شخصیت پس تشخص هر شخص زاید است بر جسمیتی که در وی هست پس صفت
می شود که قایم میشود بدان جسم و در وقت تفرق اجزا لابد است که ان صفت
معدوم شود پس وقتی که خدای تعالی بخواهد که اعاده آن شخص کند لابد است
که اعاده آن صفت کند زیرا که جزو است از ان شخص ثانی خود باطل است
چنانکه گذشت اگر بگویند که جایز است که مشار الیه از زید همان آن اجزا باشد

که گاه مجتمع

که گاه مجتمع می شوند گاه متفرق می شوند و آن اجزا باقیه است و باعاده معدوم احتیاج
نیست می گوییم که بالضروره می دانیم که کسی که گوسفندی را بکشد و بسوزاند و رمادش را
جمع کند آن رماد بعینه آن گوسفند نیست **وجه ثانی** آنست که اگر انسان انسان
دیگر را بخورد و اجزا ماکوله اجزا باشد از اکل پس اگر حق تعالی مر وی را اعاده کند ممتنع است
که آن اجزا از مر دو بدن جزو کند و از یک جزو کردن اولی نیست از ان دیگر پس واجب
بوده است که نه از دو و نه از یک جزو نشود و او خود معاد جسمانی را منع می کند **وجه
ثالث** آنست که اعاده جمیع اجزایی که حاصله است در جمیع عمر ممتنع است چنانکه
بیان کرده شد در اکل انسان انسان دیگر را و دیگر از ان سبب که جایز است که
از انسان بعض اجزا متحلل شود و از جسم غذایی دیگر جزو باشد بعد از ان آن غذا را
باز این شخص بخورد حتی که جزو باشد بعضو دیگر پس لازم می آید که آن جزو از مر دو
عضو جزو باشد در وقت اعاده و او خود محالست و همچنان اعاده اجزایی که باقی
مانده است در آخر عمر که معاد آن همان و سود ممتنع زیرا که لازم می آید که اعمی همان اعمی
اعاده شود و بی دست همان بی دست اعاده شود و این خود باطل است
باتفاق **وجه رابع** آنست که دورات ماضیه غیر متناهیه است پس ابدان
ماضیه نیز غیر متناهی باشد پس اگر جمیع ابدان معاد شود اجسام غیر متناهیه در
وجود مجتمع شود **وجه خامس** آنست که اعاده اگر درین عالم باشد پس قول
بالتناسخ لازم می آید و او خود قیامت نیست و اگر در عالم دیگر باشد پس قایل

است

شدن م

می باید بوجود و عالم او خود باطل است چنانکه گذشته است **وجه سادس** آنست که
قوت جسمانیه قادر نیست بر بقاء غیر متناهی پس اگر ابدان را که از عناصر مخلوق است
حق تعالی اعاده کند باز از عناصر اعاده می کند پس سعادت و شقاوت جسمانیه لازم
می شود که منتهی شود شما خود بوی قایل نیستید **وجه سابع** آنست که اعاده کردن
بجمیع اجزا مستلزم است که حق تعالی جزئیات را بداند او خود ممتنع است
وجه ثامن آنست که معاد بدنی چنانکه انبیا علیهم السلام خبر داده اند تقاضا
می کند که افلاک دریده شوند و کواکب ریخته شوند و جنت بالای سموات
سبع باشد و جهنم زیر ارضین باشند و اینها خود کرتیت افلاک را منع می کنند
و لازم می شود که فوق السموات که جنت ابد اعیادت است اجسام کائنه و
فاسده حاصل شوند زیرا که جنت فوق السموات است و ایشان در
جنت اند و در جهنم نیز چنان که احراق دایم شود و حیوه نیز باقی باشد معقول نیست
و در جنت اکل و شرب که می شود و بول و تغوط نمی شود معقول نیست **وجه
تاسع** آنست که اگر انسان بی پدر و مادر بوجود آمدن ممکن بودی پس در هر کسی که
می سمع آن احتمال حاصل شدی **وجه عاشر** آنست که انسان از مجرد اجزاء
یا بسیط ترابیه متکون شدن محال است **وجواب** از سوال مذکور آنست که ما
تمسک می کنیم بنقل متواتر که از انبیا بما رسیده است و گفتن که معاد جسمانی را
برای مصلحت می گویند که مثالی باشد مثلا تصریح است بتکذیب ایشان

ومتشابهات

ومتشابهات اگرچه بتشبیه مشعر است لکن محتمل تاویل است و این نقل متواتر
که در حق معاد هست محتمل تاویل نیست و لازم که موقوف باشد باعاده معدوم
و اگر موقوف باشد بجواز اعاده معدوم نیز قایل می شویم و اجزاء اصلیه که از کول ما
هست از اکل اجزاء فضلیه است و معاد خود همان اجزاء اصلیه است پس
محذور لازم نمی آید و اد وار ماضیه پیش ما متناهی است و عالم آخر موجود شدن
ممکن است بآن دلیل که گذشته است و تناهی قوای جسمانیه و موت ضروری
شدن خود گذشته است که لازم نیست و حق تعالی عالم جزئیاتست و جواب
باقی وجوه که ذکر کرده اند از اصول و قواعدی که سابقا گذشته است معلوم
میشود و این سخنها مبنی است بر نفی نفس ناطقه و بر آن تقدیر که بنفس ناطقه
قایل شوند پس فلاسفه عود او را ابدا انکار می کنند بچند وجه **اول** آنست که اگر بدن
حادث در قیامت پس نفسی حادث می شود که با و متعلق میشود پس اگر
نفس اول نیز با و عودت کند لازم می شود که دو نفس متعلق شود بیک بدن
وجه ثانی آنست که اگر ممکن بودی که بعد از مفارقت باز ببدن متعلق شدی
پس در زمان معطل شده بودی و در طبیعت خود معطل نیست **وجه ثالث**
آنست که دورات ماضیه متناهی نیست و همچنان ابدان و همچنان نفوس متناهی
نیستند زیرا که تناسخ جایز نیست پس اگر جمیع معاد شود با بدان پس لازم میشود
که ابدان غیر متناهیه حادث شود در زمان متناهی **وجه رابع** آنست که غرض

شود م

مفارقت م

از تعلق نفس ببدن آنست که بدن آلت او شود در اکتساب کمالات پس از بعد
حصول کمالات آلت بر وی بار عظیم می باشد همچنانکه می باید برای وصول بمحبوب مرکب
و بعد از وصول بار عظیم می باشد بر راکب پس اعاده لایق حکمت نباشد وجه
خامس آنست که نفس بعد از آن که از بدن بیرون شود از تاریکی و تنگی و
از عوارض که او را زحمت می دهد خلاص یافته میشود و بروشنی و وسعت
و فضای روحانی رسیده باشد پس التذاذ او باین خلاص اشد باشد از التذاذ انسان
بخروج از حبس و تنگی زندان پس باز چگونه بوی عودت کند و جواب ما بفلاسفه
آنست که دو نفس بیک بدن متعلق شدن لازم نمی آید چنانکه بحث او گذشته است
و اگر مراد از تعطل آن باشد که نفس خالی باشد از تعلق ببدن پس لازم که در طبیعت
باین معنی تعطل نباشد و بر امتناع وی دلیل می باید و دیگر نفوس هیولانیه که در
صبیان هست نه سعیده است و نه شقیه است پس معطله باشد و دور است
ماضیه خود متناهی است چنانکه گذشت و لازم که بدن بر نفس بار عظیم باشد
بلکه وقتی که از آفات سالم باشد سبب می شود بزیادهٔ لذات و از وجه
خامس نیز جواب همین است باب ثامن در بقیهٔ کلام است
در نفس و در ابحاث هست بحث اول آنست که بعضی زعم کرده اند که در سایر
حیوانات نیز نفوس عاقله هست که تصرف می کند بحسب مصالح او
و برین دعوا احتجاج کرده اند بوجوه چند اول آنست که حیوان مدرک

کلی است

کلی است زیرا که جزئی را ادراک می کند و کلی خود جزء اوست از جزئی زیرا که
انسان جزء است از هذا الانسان و دانستن مرکب مسبوق است بدانستن
مفردات و دیگر حیوان وقتی که قصد حرکت کند قصد او بایجاد آن حرکت
جزئیه که خواهد ایجاد کردن متعلق نمی شود زیرا که تعلق قصد بوی نسبت است
و متاخر است از وی زیرا که نسبت متاخر است از منتسبین و او نیز
متاخر میشود از قصد ایجاد وی پس هر یکی از دیگر متاخر شود پس معلوم شد
که قصد بایجاد نفس حرکت بوده است نه بایجاد حرکت جزئیه و مطلق
حرکت خود کلی است و دیگر هر نوعی را از حیوان می یابیم که طالبست
نوعی را از غذا و کار هست ما عدای او را و مطلوب را از مکروه تمییز میکند
اگر بگویند که بهیمه را بعشب کلی یعنی گیاه که معین نباشد شعور نیست
که طالب او باشد و باستخوان کل مثلا شعور نیست که از و متنفر باشد
بلکه وقتی که عشب معین را ببیند طالب میشود و وقتی که استخوان
معین را ببیند متنفر میشود پس ادراک کلی لازم نیامد جواب می گوییم که
وقتی که بهیمه را آن گیاه بیاید مطلوب او متعین خود نمی شود زیرا که او را
ندید چون طلب می کند پس مطلوب همین گیاه است از آن حیثیت
که گیاه است پس ازین وجوه ثلثه ثابت شد که حیوان کلی را ادراک
می کند و مدرک کلی را البته نفس هست زیرا که کلی یا بسیط است یا مرکب

بس وقتی که حیوان او را بداند بهر تقدیر البته لازم است که ماهیت بسیط را
بداند زیرا که مرکب نیز ببسیط میرسد و علمی که ببسیط متعلق شود در جسم و جهانی
خود حلول نمی کند چنانکه گذشت **وجه ثانی** که دلالت می کند که حیوان را نفس
عاقله نیست آنست که حیوان از اول عمر تا باخر عمر معین و باقی است
زیرا که صاحبش را که با و علف می دهد و آب می دهد می داند و او را نیز می داند
که بوی ابتدا می کند و میزند و اول را طلب می کند و از ثانی می گریزد و این دلالت
می کند که آن هر دو را می داند و خود را نیز می داند که آنست که دیگ بود و بوی
علف داده اند پس معلوم شد که حیوان دانسته است که هویتی دارد که با قی است
پس بدن و صفات بدن در تبدل است پس هویت او غیر بدن باشد
وجه ثالث آنست که حیوان وقتی که صورت شئ لذیذ را ببیند میل
کند و وقتی که صورت شئ مولم را ببیند می ترسد پس در وجودی بوده است
که بجمیع اعضا کانت موصوف باشد و او نفس است و اجزاء بدن نیست
وجه رابع آنست که ما افعال عجیبه مشاهده می کنیم که از حیوان صادر میشود همچون
نحل که یکی از ایشان رئیس میشود و باقی متابعت او می کنند و بیوت مسدسه
بنا یان از تخطیط او عاجز باشند بنا می کنند و همچون مورچه ذخیره می کند و تغیر
هوا را احساس می کند و همچون موشی که در دزدی انواع حیلهای لطیفه می کند و بالجمله
ما میدانیم که طفل شیرخواره که در نزدیکی زاده است اهتدای او بمصالح خود

ازین

ازین حیوانات کم است پس وقتی که او را نفس باشد بطریق اولی است که این
حیوانات را نیز باشد و اعتراضات برین وجوه از ما تقدم معلوم میشود و
ایشان که نفی می کنند که احتجاج ایشان استبعاد است و باین نیز احتجاج می کنند
که اگر حیوانات را نفوس می بود بنفوس انسان مساوی می شد زیرا که ثابت
شده است که نفوس بالماهیه متحد ند پس حیوان با نسان مساوی می شد در عقل و
ادراک جواب او آنست که لازم که نفوس متحد شوند در ماهیت و بتقدیر
تسلیم جایز است که افعال فاعل واحد مختلف شود باختلاف آلات
بحث ثانی در جن است و می گویند که جن حیوان هوائی است که متشکل است
باشکال مختلفه و حکما انکار او می کنند و می گویند که بدن او اگر کثیف باشد
لازم می شد که او را می دیدیم و اگر لطیف باشد هوا او را پاره پاره می باید کردن
در وقت وزیدن بادهای سخت و دیگر اگر جسم لطیف می بود بر افعال
شاقه قوی قادر نمی بود امام می گوید که جایز است که جن موجود مجرد باشد
و بنفوس بشریه بالماهیه مخالف باشد و قادر باشد بتصرف درین عالم
اگر سوال کنند که مجرد خود ادراک جزئیات نمی کند و تعقل ایشان نمی کند الا بواسطه
الآت جسمانیه و تقسیم عودت می کند در ان الآت جواب می گوییم
که لازم که مجرد ادراک جزئیات نکند چنان که این بحث گذشته است و بتقدیر
تسلیم تنزل که جن جسم باشد و کثیف باشد پس از کثافت چه لازم که

که نه سلیم الحس او را ببیند یا خود جسم لطیف باشد اما بادهای سخت او را نداند
چنانکه جرم صاعقه باریک تر است از طرف شمشیر مع هذا که در جبال نفوذ
می کند و در بحار غوص می کند و متاثر نمی شود بعد از ان جایز است که لطیف
باشد بمعنای شفافیت و کثیف باشد بمعنای صلابت پس سلیم الحس
نبیند و با و نیز نداند بعد از ان طریق دانستن انچنین چیزها یا مشاهده
باشد چنانکه بعضی زعم می کنند که جن را مشاهده می کنند و حکما نیز ایشان را
تکذیب نمی کنند اما زعم می کنند که آن صور که بایشان مرئی میشود اشباح است
که در حس مشترک مرتسم است یا خود طریق دانستن او خبر باشد و مرجع خبر
آخر بحس است و اما که بنظر و دلیل معلوم شدن ممکن نیست زیرا که عقل را
سبیل نیست که غایب را اثبات کند الا بسبب احتیاج شاهد بروی
و فاعل مختار خود در همه حاجات کافی است چه احتیاج هست بجن و غیر او

بحث ثالث در نفوس سماویه است چونکه ثابت شد که برای افلاک
محرک بالاراده هست که در و ادراک باشد و فعل باشد پس او نفس است
و کلام شیخ متردد است درین که آن نفس جسمانیه است یا مفارقه است
و بعضی زعم کرده اند که هر دو نفس ثابت است در افلاک هم جسمانی و هم
مجرد و آن که زعم کرد که جسمانی است احتجاج می کند باین که مدرک جزئیات است
زیرا که بحرکات جزئیه مبداء می شود و از رای کلی خود جزئی صادر نمی شود همه

اینها

اینها گذشته است و مدرک جزئیات خود جسمانی می باشد امام می گوید که بر ایشان
اعتراض می کنند که اگر حرکت جزئیه محتاج باشد بنفسی که او را ادراکات جزئیه باشد پس آن
ادراکات جزئیه اگر بنفس دیگر محتاج باشد تسلسل لازم می آید و اگر محتاج نباشد
پس جایز باشد که ادراکات جزئیه مستند باشد بعقل پس چرا جایز نباشد که حرکات
جزئیه نیز مستند باشد بعقل و آنکس که زعم می کند که نفس فلک مجرد است
احتجاج می کند باین که نفس فلک فلک را برای آن تحریک می کند که بعقل مشابه
باشد و تشبه کردن بچیزی بعد از ادراک او می شود پس نفس فلک مدرک عقل باشد
و مدرک مجرد خود مجرد است امام می گوید که وقتی که تحریک نفس جسم فلک را
از ان سبب باشد که بعقل تشبه کند پس شیء واحد می باید که هم فاعل جزئی
باشد و هم مدرک عقل باشد پس این نفس از ان سبب که مباشر افعال جزئیه است
جسمانی باشد و از ان حیثیت که مدرک عقل است مجرد باشد و این خود تناقض است
پس حکما را لازم است که یک قاعده از قواعد خود ترک کنند که ازین اشکال
خلاص یابند **فن ثالث** در عقل است و در و دو بحث هست **بحث**
اول آنست که مراد از عقل موجود مجرد است که جسم نباشد و در جسم حال نباشد
و در فاعلیتش از جسم مستغنی شود و بوجود او استدلال کردند بچند وجه **اول**
آنست که حق تعالی واحد است پس معلول او نیز واحد باشد چنان که
گذشت و آن معلول اول جوهر است و الا اگر عرض باشد عرض علت

جوهر شود و جسم نیست زیرا که جسم مرکبست از هیولی و صورت و فاعل مرکب
خود فاعل مفردات او می باشد پس صادر از واحد دو شود و آن صادر اول
هیولی نیز نیست زیرا که آن جوهر فاعل خواهد شدن بما عدا ایشان پس هیولی
خود قابل است هم فاعل باشد و صورت نیز نیست زیرا که صورت
فاعل نمیشود الا بمشارکت هیولی پس اگر صورت فاعل باشد بهیولی متاخر
میشود هیولی از وی و نفس نیز نیست زیرا که چون آن جوهر علت است بجمیع
ما عدای او از ممکنات پس علت میشود بجمیع اجسام پس در فاعلیت محتاج نمی باشد
بجسم پس نفس نشود بلکه عقل بوده است و اشارت بلفظ رسول علیه السلام
که گفت که اول ما خلق الله العقل بوی است **وجه ثانی** آنست که حرکات
فلکیه را بدایت نیست و نهایت نیست و قوت جسمانیه خود بر غیر متناهی
قادر نیست پس مبدا غیر جسمانی باشد و واجب خود نیست زیرا که از وی غیر
از واحد صادر نمی شود پس مبدا هر یک عقل دیگر باشد **وجه ثالث** آنست
که گذشته است که بنفس را علت نمی شود الا عقل **وجه رابع** آنست که
جسم مرکبست از هیولی و صورت پس امر ثالث می باید که هر یکی را با آخر
متقوم سازد و او خود جسم نمی شود و الا که بنفس خود محتاج می شود و واجب نیز
نمی شود پس عقل باشد **وجه خامس** آنست که ممتنع است که علت وجود افلاک
جسم باشد زیرا که ازین خالی نیست که حاوی علت باشد بجوی یا خود محوی علت باشد

بجاوی

اینجا خلاف است زیرا که گوی
زیرا بی آنکه اصفات است
علت گوهر دی باوی م

بجاوی و حاوی نیز علت نمی شود بمحوی زیرا که جسم آن وقت کار میکند که متشخص و
متعین باشد بتشخص خود پس اگر حاوی علت باشد بمحوی متقدم می باشد از محوی لکن
وجود محوی و عدم خلا مردو مع اند و متقدم علی المع متقدم است بران چیز پس وجود
حاوی متقدم باشد بر عدم خلا و عدم خلا ممکن بالذات باشد و او خود محال است
پس علت وجود افلاک جسم و جسمانی نبوده است پس عقل باشد چنانکه گذشت
وجه سادس آنست که حرکت فلک ارادیه است پس او را مطلوبی باشد
که بسبب او حرکت کند زیرا که عبث دایمی یا اکثری نمی شود و آن مطلوب
می باید که کمال باشد بطالب پس اگر در نفس امر کمال نباشد بذات وی پس واجب است
که ظاهر شود با وکه آن مطلوب بذات خود کمال نیست پس طلب را ترک
می کند و حرکت منقطع میشود پس مطلوب فلک همان کمال حقیقی می باید
بعد ازین ازین خالی نیست که مطلوبش افاده کمال باشد یا استفاده او اما
افاده کمال نمی شاید که مطلوب باشد زیرا که لابد است که آن افاده بوی اولی
باشد از عدم افاده پس مطلوب بالحقیقه حصول آن اولی بوده است این خود
همان استفاده کمالست و وقتی که مطلوب استفاده کمال باشد پس آن
کمال را از جسم عنصری خودده استفاده نمی کند زیرا که سخن در حرکت فلک مفید همچون
سخن است در غیر او پس افاده او از جوهر غیر جسمانی بوده است بعد از ان
بمستفید کامل مطلق نمی باید و مفید کامل مطلق می باید و الا که کلام عودت

جسم عنصری محتاج است بفلک
واضح است از وی و از جسم
فلکی نیز استفاده می کند زیرا که

می کند بفعل بس آن مطلوب که کمال است بالکلیه حاصل شدن روا نیست والا که طلب منقطع
میشود در وقت حصول او و آن مطلوب در نفس امر خود ممتنع نیست زیرا که طلب ممتنع محال است
بس ممکن الحصول باشد بطریق تعاقب اجزا وی و تعاقب در فلک نمی شود الا در وضع زیرا که جمیع کما لاتش
بالفعل است غیر از اوضاع ممکنه که هر وضعی که حاصل میشود ورای او وضعی دیگر هست
الی غیر النهایه و این اوضاع همه بالقوه اند بس باخراج او بفعل طریق نیست الا باخراج آحاد او
بر سبیل تعاقب بعد ازین فلک چونکه کمال را ادراک می کند و می بیند که هیچ
چیزی در وی در قوت نمانده است البته بفعل آمده است بس مشتاق می شود
بتشبه بوی بس اوضاع ممکنه را اخراج می کند بفعل علی التدریج زیرا که جمله را در یک
دفعه اخراج کردن متعذر است بس ازین حجت نیز وجود عقل ظاهر شد امام
رازی می گوید که بحثی که وارد است بر چهار وجه اولیه ازین وجوه سابقا مذکور
شده است اعاده حاجت نیست و در وجه خامس این هست که چنانکه عدم
خلا و وجود محوی معامی باشند همچنان وجود حاوی و وجود آن عقل که علت محوی است
معا میشوند زیرا که معلولی علت واحده می باشند بس آنکه ذکر کردید که امکان خلا لازم
می آید بشما نیز لازم شد بعد ازان می گوییم که بالضروره معلوم است که عدم خلا
مشروطست بوجود محوی و چیزی که مشروط باشد بغیر واجب لذاته نمی شود زیرا که
آن غیر که شرط او شد بوجوب اولی است ازین بس محوی واجب
لذاته باشد او خود محالست مصنف می گوید که درین سخن نظر هست زیرا که لازم

عقل

که عدم

عدم خلا مشروط باشد بوجود محوی غایتش اینست که مستلزم اوست و امام می گوید
که در وجه سادس نیز بحث هست زیرا که چرا نشاید که مطلوب غیر از اوضاع چیزی
دیگر باشد که او استخراج تعقلات متجدده و متعاقبه باشد که بتدریج بفعل آید
بلکه غالب ظن نیز او است نه این که مجرد اوضاع حاصل کردن مطلوب
باشد زیرا که اگر یکی از افراد بشر انچنین بکند او را مجنون می گویند و فعل او را عبث
می شمرند و دیگر انکه فعل کسیست تشبه باشد بعقل موقوفست بتعقل عقل چنانکه
گذشته است و جسمانی خود مجرد را ادراک نمی کند و چیزی که مدرک نشود باو اشتیاق معقول
نیست بس اثبات عقل باین طریقه تمام نشد و دیگر چون که استخراج اوضاع مطلوب
شد چرا نشاید که او داعی شود بحرکت دایمه و کفایت کند و بجواهر عقلیه احتیاج نباشد
مصنف می گوید که درین سخن نظر هست زیرا که استخراج اوضاع کمال و مطلوب
شدن از جهت تشبه است بجواهر عقلیه و دیگر جواهر عقلیه موثر انست و وجود
داعی بدون الموثر کفایت نمی کند **بحث ثانی** در تفاریع عقول است و او آنست
که عقول مجرده است و هر حادث خود البته مادی است بس عقول قدیمه باشند و مرکب
نیستند بس بر ایشان فساد طاری نمی شود چنانکه در مباحث نفس گذشت که هر فاسد
البته مرکب می باید از ماده بس عقول ابدیه بوده اند و انواع ایشان منحصر اند در اشخاص
زیرا که آحاد نوع متکثر شدن بسبب ماده میشود و ذات خود را تعقل میکنند زیرا که
مجرد بذات خود عاقل می باشد چنانکه گذشت و تعقل ذات او همان حیات اوست

وعاقل است بجمیع کلیات زیراکه مقارنت عقل بسایر ماهیات ممکن است واین
مقارنت بالفعل حاصل است والاکه این مقارنت موقوف باشد بماده پس عقل مادی باشد
ودیگر عقول علل اجسام است زیراکه اجسام را بواجب الوجود که واحد حقیقی است اسناد کردن ممکن
نیست ودیگر عقول هیچ از جزئیات چیزی ادراک نمی کنند زیراکه اورا آلت جسمانیه نیست
ودیگر هرچه برای ایشان هست از کمالات حاصل است بالفعل زیراکه حدوث کمالات
نمی شود الا بمادیات ودیگر آنکه عقول علل نفوس انسانیه اند وعلل کمالات نفوس انسانیه اند
ومی گویند که عقل اول علت است بعقل ثانی وبفلک اعلی وعدد عقول بحسب عدد افلاک است
وصحیح آنست که قطع نیست بوی زیراکه جایز است که از عقل اول عقل ثانی باشد
واز وثالث باشد تاکه بآن عقل برسد که فلک اعلی ازو باشد بعد از آن برای این کرات
که در بالا هست همچون تداویر وحوامل هریکی را عقلی علی حده هست یا خود برای فلک
کل بجمیع ما فیه عقل واحد بس است تردد هست اصح آنست که برای هریکی عقلی باشد
مغایر بعقل دیگر زیراکه در جهت حرکت ودر سرعت مختلفند بس هریکی را عقل مستقل
باشد وفلاسفه اتفاق کردند که اصل حرکت فلک برای تشبه است بعقول اما
اختلاف کردند که اختلاف حرکات نیز برای تشبه است یا نه ثامسطیوس
ذاهب شد باین که این اختصاص حرکات هریکی بیک جهت از برای عنایت است
بسافلات زیراکه حرکت بهر دو جهت چون که برابر شد نسبت بفلک در تحصیل مطلوب او
که استخراج اوضاع است وحرکت بجهت مخصوصه انفع شد بسافلات پس واجب شد

که آن جهت را

جهت را اختیار کنند وشیخ این سخن را ابطال کرد بوی که اگر بجهت نفع سافلات اختصاص حرکت
جایز می بود پس جایز می شد که نسبت بفلک حرکت وسکون برابر شدی لکن حرکت برای عنایت
سافلات بودی واحتیاج بتشبه نمی شد در اثبات حرکت مصنف میگوید که در وی نظر است زیرا
که سکون امر عدمی است وحرکت خود کمال است پس هر دو برابر شدن ممتنع است بعد از آن
گفتند که تاثیر عقول در معلولات بسبب تصورات اوست مثلا که عقل وجود فلک را تعقل
کرد وآن تعقل سبب شد بحدوث فلک بعد از آن گفتند که مبداء عقول ما آن عقل اخیر است
زیراکه ما فوق او خود هم تعقل علت است وهم بفلک پس چیزی نماند که عقول ما بوی مضاف
شود الا عقل اخیر **کتاب رابع** در علم الهی است خاصة ودر وی ابواب هست
باب اول در ذات حق تعالی است ودر وی مباحث هست **مبحث اول** در
اثبات مدبر عالم هر چیزی که محتاج نشود بچیزی یا وی مستند شدن ممتنع است وعلت حاجت
یا امکان است یا حدوث است وهریکی یا در ذات است یا در صفاتست پس استدلال
باثبات مدبر بچهار طریقه شد **طریق اول** استدلالست بامکان ذات چنانکه می گویم
که عالم ممکن است پس اورا موثری هست اما بیان آنکه عالم ممکن است بچند وجه است **وجه اول**
آنکه هر جسم منقسم است ومرکبست از هیولی وصورت پس محتاج باشد بجزء خود وجزء خود غیر
کل است پس محتاج باشد بغیر ومحتاج بغیر ممکن است **وجه ثانی** آنست که وجود عالم زاید است بر ماهیت
خود وهر چیز که چنان باشد ممکن است **وجه ثالث** آنست که عالم کثیر بالعدد است پس ممکن باشد
زیراکه واجب واحد است **وجه رابع** آنست که هر جسم را جسم دیگر هست که مساوی است در ماهیت او

تا که نوع باشد یا خود در مجرد جسمیت او تا که جنس باشد و هر چه که چنان باشد ممکن است اما که نوع
ممکن است زیرا که گذشته است که نوعی که زیر او اشخاص باشند تشخصات ایشان مستند میشوند
با مر منفصل و اما که جنس ممکن است زیرا که هر یکی از افراد او مرکب میشوند از جنس و فصل و هر
مرکب خود ممکن است **وجه خامس** آنست که لابد است که جسم دایما در جهتی باشد از جهات پس حصول جسم
دایما در جهت باشد و محتاج باشد وجود او بوجود جهت و اما بیان آنکه او را موثر هست آنست
که گذشته است که هر ممکن را موثر هست و آن موثر جسم نمی شود و الا که در نفس خود موثر باشد
و جسمانی نیز نمی شود زیرا که دور لازم می آید پس معلوم شد که مدبر عالم موجود است که جسم نیست و جسمانی نیست
طریق ثانی استدلالست بامکان صفت چنانکه می گوییم که اجسام متشارکه اند در جسمیت و
متباینه اند بصفات و جهات پس اختصاص هر یکی بآن چیزی که مخصوص است بوی از سبب چیزی است
که مغایر آن اجسام باشد و الا لازم می شد که از استوا در جسمیت استوا باشد در جمیع آن امور و آن چیزی
که غیر آن اجسام است حال نیست در اجسام زیرا که آن حال اگر لازم باشد نقل کلام میکنیم بلزوم
او که سبب چیست و اگر لازم نباشد پس چیزی که بسبب او حاصل شد هم لازم نباشد و آن
چیز محل نیز نیست زیرا که ممتنع است که جسم در چیزی حال شود و اگر نه حال باشد و نه محل باشد
بآن اجسام پس اگر جسم دیگر باشد یا خود موصوف باشد بحالیت در جسم دیگر یا بمحلیت با و یا بتقسیم
عودت میکند و اگر چنان نباشد بلکه نه جسم باشد و نه جسمانی باشد پس مفارق باشد بعد از این
اختصاص هر جسم بقبول اثر مخصوص از آن مفارق اگر باین سبب نباشد که این اولی است بوی
پس جمیع در وی برابر شوند و اگر باین سبب باشد که اولی است کلام عودت می کند بآن اولویت

پس معلوم

پس معلوم شد که آن اجسام محتاج بوده اند در آن صفات بفاعل مختار **طریق ثالث** استدلالست بحدوث
اجسام بوجود صانع چنانکه می گوییم که اجسام محدثه است و هر محدث را محدث می باید زیرا که ممکن است
که قابل وجود است و قابل عدم است **طریق رابع** استدلالست بحدوث صفات همچنانکه میگوییم که نطفه چون شد
از آن سبب نیست که جسمست و الا که هر جسم حیوان می شد و از آن سبب نیز نیست که در جسمست یعنی سبب
محل جسمانی نیست زیرا که اگر آن محل را شعور باشد پس بعد از آن که قوتش کامل شود و راسخ شود اجزای انسان را
تغییر کردن و بخلقت دیگر آوردن آسان تر شدی مع هذا که بتغییر موبی قادر نیست و اگر او را شعور نباشد
پس فعل او متشابه باشد و حیوان کره های متضامه باشد و دیگر اختصاص جسم بآن محل اگر لازم باشد
محال مذکور عودت میکند و اگر لازم نباشد محتاج میشود در اختصاص بمخصص خارجی و از آن سبب نیز
نیست که محل جسم است زیرا که جسم را محل نمیشود و اگر برای آن باشد که نه حال باشد درین جسم و نه محل باشد او را
پس آن جسم باشد که مماس شود با و همچون رحم مادر و مزاج ابوین و او باطل است زیرا که عجز ایشان را می بینیم از آن
چیز و دیگر آنکه تاثیر رحم واجبست که واحد شود پس لازم می شود که اثر او متشابه شود و او کره است
و یا خود جسم مبانی باشد همچون فلک پس اگر فلک موجب باشد کلام عودت می کند که آثار پس متشابه میباشد
و اگر مختار باشد مطلوب حاصل میشود بضم مقدمه دیگر و او آنست که چونکه احتیاج عالم ظاهر شد مدبر
مختار پس آن مدبر خود جسم شدن جایز نیست و همچنان جسمانی شدن نیز جایز نیست پس متعین است که ذات
بحث ثانی آنست که مدبر عالم واجب بالذاتست و الا که محتاج میشود بموثر و دور یا تسلسل
لازم میشود و هر دو باطل اند **بحث ثالث** آنست که ابدی است و الا که قابل وجود و قابل عدم باشد
پس ممکن باشد **بحث رابع** آنست که حقیقت او مخالف است بحقایق ممکنات زیرا که تساوی در

باری است عز اسمه

حقیقت

تقاضا می‌کند تساوی را در لوازم پس امکان واجب لازم می‌آید یا وجوب ممکن **بحث خامس** آنست
که وجود حق اگر نفس حقیقت او باشد پس وی و بر ممکنات اطلاق وجود باشتراک لفظی میشود والا که
محذور سابق لازم می‌آید و باین سخن قول شیخ باطل شد که گفته است که وجود در واجب و ممکن
یکی است مع هذا که واجب را حقیقت نیست غیر از ان وجود و اگر وجود حق تعالی غیر از حقیقت
او شود جایز است که وجود او مساوی باشد بوجود ممکنات زیرا که اشتراک حقایق مختلفه در بعض
لوازم جایز است **بحث سادس** آنست که واجب الوجود یکی است زیرا که اگر دو واجب موجود شود
متشارک باشند در وجوب وجود و متمایز باشند بهویت هر یکی پس اگر میان وجود و هویت ملازمه نباشد
پس انضمام یکی بدیگر محتاج میشود بخارج و واجب ممکن میشود این خود محال است و اگر میان
ایشان ملازمه باشد آن ملازمه اگر بسبب حقیقت ایشان نباشد محال مقدم عودت میکند
و اگر بسبب حقیقت ایشان باشد اگر تعین که هویت است علت باشد بوجوب بالذات محال سابق
لازم می‌آید و اگر بعکس باشد که وجوب علت تعین باشد پس هر جا که وجوب متحقق شود متحقق تعین
شود پس هر واجب لذاته همان آن متعین باشد و دیگر اگر جز این که وجوبست و تعین است هر یکی
واجب نباشند جز واجب غیر واجب باشد پس واجب محتاج باشد بغیر و واجب بغیر واجب
و اگر هر دو واجب باشند مشترک باشند در وجود و متمایز باشند بتعین پس هر جزئی مرکب باشد از
وجود و تعین و نقل کلام میکنیم بوی پس واجب مرکب میشود از اجزاء غیر متناهیه و برین دلیل اعتراض میکنند
که از انکه دو چیز در وجوب متشارک باشند و متعین ممتاز باشند لازم نمی‌آید که مرکب باشند زیرا که هر
یکی از وجوب و تعین امر عدمی اند و بهر دو اشارت گذشته است و بتقدیر تسلیم جایز است که متلازمان

باشند

باشند و هیچ یکی علت نباشد بدیگری و بتقدیر تسلیم که علیت لازم باشد جایز است که تعین علت باشد بوجود
و آن دلیل که بعدم جواز علیت گفته شد معارض است باین که وجوب اعم است که وجوب بالذات
شود و وجوب بالغیر شود پس آن امر مشترک اگر مستقل باشد پس وجوب بالغیر مستقل باشد و معلول
چیزی دیگر نباشد پس وجوب بالغیر نشود و اگر مستقل نباشد وجوب بالذات نیز مستقل نباشد
زیرا که در وجوب بالذات مطلق وجوب هست و احتیاج او مستلزم احتیاج وجوب بالذات است
پس وجوب بالذات معلول شود و دیگر آنکه وجوب بالذات کیفیت وجود است و نعت اوست
پس متاخر باشد از وجود و متاخر خود لازم می‌باشد یا عارض می‌باشد پس معلول باشد **بحث سابع** آنست
که واجب الوجود مرکب نمی‌شود والا که محتاج باشد بجزء او که غیر اوست و محتاج الی الغیر خود ممکن
بالذاتست اگر بگویند که اجزاء واجب هر یکی واجب باشند و وجوب ایشان کافی باشد و علیت
منفصله احتیاج نباشد جواب می‌گوییم که این ممتنع است زیرا که هر یکی اگر واجب بالذات باشند
پس واجب بالذات مقول میشود بر کثیرین او خود جایز نیست و در بحث سابق گذشت و اگر واجب بالذات
یکی باشد از ان اجزا پس آن جز خود مرکب نمی‌شود پس ثابت شد که واجب مرکب نیست **بحث ثامن**
آنست که واجب تو جسم نیست زیرا که گذشت که مدبر عالم جسم شدن جایز نیست **بحث تاسع**
آنست که جوهر نیست بران تقدیر که جوهر آن ماهیتی باشد که وقتی که در خارج موجود باشد در
موضوع نشود و بگوییم که واجب را غیر از وجود ماهیتی نیست و اگر مراد از جوهر آن باشد که موجودی است
که از محل مستغنی است پس این معنی در و متحقق است اگرچه که لفظ جوهر اطلاق نمیکنند
و اگر مراد ان باشد که قابل صفات باشد پس باین معنی واجب تو جوهر شدن پیش حکما جایز

جایز نیست و احتجاج می کنند که حق تعالی بصفت فاعل است نبی او را قابل نمیشود
و برین مقدمه سخن گذشته است بعد از ان می گوییم که حق تعالی خود عالم جمیع کلیات است و علم
پیش شما مفسر است بحصول صورت معلوم در عالم پس آن صورت مرتسم باشد در ذات
او و نفس ذات او خود نیست زیرا که ذات او مخالف است بجمیع ماهیات
پس صفت او باشد و ذات او محل صفات باشد و دیگر اضافات خود
حاصل است بذات باری تعالی همچون که علت شدن بغیر و مقدم شدن از غیر و غیر آنکه
و اضافات خود پیش شما امور موجوده اند در خارج پس محل صفات باشد و دیگر آنکه
تعین واجب الوجود زاید است بر واجب الوجود پس صفت او باشد زیرا که تعین
چیزی مستقل بالذات خود نمی شود و بچیزی دیگر نیز قایم نمی شود و مؤثر در ان
تعین غیر او نیست پس او هم فاعل باشد بدان تعین هم قابل باشد بحث عام
آنست که حق تعالی مورد صفات متعاقبه نمی شود زیرا که هر صفت که فرض
می کنیم اگر ذات حق در ثبوت او یا در عدم او کفایت می کند پس دایمة الثبوت
باشد یا خود دایمة العدم باشد و اگر کفایت نمی کند پس موقوف باشد بامر خارجی و ذات
خود موقوفست بان صفت پس ذات بواسطهٔ صفت موقوف باشد بغیر و ممکن
باشد و در اینجا نظر هست زیرا که ذات موقوف است بصفت تا که امکان
لازم آید بعد از ان می گوییم که حکما بصفات متعاقبه قایل شدند بوجهی که
خودشان نمی دانند زیرا که حق را معیت و قبلیت و بعدیت اثبات میکنند بهر حادث

و اضافات خود پیش ایشان امور وجودیه است پس موجودات متعاقبه لازم شد
عمر آنست که حق تعالی حال نیست در محل زیرا که اگر صحیح باشد که در محل حال شود
واجب میشود که بالفعل حال شود زیرا که چیزی که مستغنی شود از محل حال نمی شود
و او پس اگر واجب شود محتاج میشود بمحل و ممکن می باشد و در هر دو مقدمه نظر هست
باب ثانی در صفات باری تعالی و در او ابحاث هست اول آنست که
حق تعالی عالم است و اعتماد کردند در اثبات علم او باین که مجرد است و هر
مجرد البته ذات خود را و سایر ماهیات را عالم است و بعضی انکار میکنند
دانستن ذات خود را زیرا که علم نسبت است میان عالم و معلوم نسبت خود
میان متنسبین میشود در یک چیز نمیشود و دیگر آنکه بآن علم هم فاعل میشود و هم
قابل میشود و جواب اینها گذشته است و بعضی مسلم می گیرند که ذات
خود را می داند اما می گویند که کلیات را نمی داند و الا لازم می شود که صور او حاصل
شود در ذات او و او خود محال است زیرا که موصوف شدن باری تعالی
بصفات جایز نیست و دیگر آنکه کلیات غیر متناهیه است پس لازم
می شود که کثرت غیر متناهیه موجود باشد در ذات حق و دیگر آنست که آن
صفت اگر کمال نباشد حصول او بوی ممتنع است و اگر کمال باشد پس مستکمل باشد
بغیر و ناقص باشد بالذات و جواب این معلوم میشود از مباحث سابقه
و کمال و نقصان گفتن کلام خطابی است و بعضی می گویند که کلیات را می داند

وجزئیات را نمی داند زیرا که اگر بداند که زید در دار است پس وقتی که زید از
دار خارج شود اگر آن علم مانده باشد پس محل تغیر شود و اگر باقی باشد جهل شود
و او نیز محل تغیر است زیرا که اول علم بود و این که میگویند که دانستن این که چیزی
موجود خواهد شدن همان دانستن آنست که موجود است در آن وقت که موجود
می شود بالفعل ضعیف است بدو وجه وجه اول آنست که حق تعالی پیش از
خلق عالم عالم بود که خواهد خلق کردن و در وقت خلق عالم است که بالفعل
خلق کرد پس این دو علم یکی عین آخر شدن ممتنع است وجه ثانی آنست این که
خواهد موجود شدن موقوف نیست بوجود او و دانستن آنکه موجود است
موقوفست بوجود او پس یکی عین آخر نمی شود و بیان آنکه تغیر ممتنع است
بر واجب الوجود آنست که او واجبست از جمیع جهات پس او را حالت
منتظره نیست و تغیر خود با و می شود و دیگر آنکه آن علمی که زایل شد اگر قدیم بوده باشد
زوال قدیم لازم می آید و او خود جایز نیست و اگر حادث بوده باشد اگر مسبوق
نباشد بعلم دیگر پس پیش از وی جاهل بوده باشد و اگر مسبوق باشد بعلم دیگر
نقل کلام می کنیم بان علم پس آن حوادث غیر متناهیه لازم آید و دیگر گذشته است
که مالک جسمانیه می باشد حق را از و منزه است و دیگر آن که وجود این چیزها را
دانستن صفتی است که خارج است از ذات او پس مستکمل باشد بغیر او
وجواب ایشان آنست که اختیار می کنیم که علم اضافت است و بغیر

ادراک جزئی ص

اضافات

اضافات موجب نیست که در ذات نیز تغیر باشد و آنکه می گویند که ادراک جزئیات
بالآلات جسمانیه است جواب او گذشته است که مدرک جزئیات همین نفس
مجرد است و جواب استکمال آنست که شما نیز قایلید که بامور اضافیه استکمال
نمی شود خصوصا که مبدأ تین که اضافتست که ثابت است بروی و علوم نیز
چون از قبیل اضافات است با و استکمال لازم نشد و بعضی می گویند که
حق تعالی جزئیات را پیش از وجودشان می داند بعلم کلی و بعد از آن که موجود شوند
می داند بعلم جزئی و احتجاج کردند بر وی که اگر پیش از وجود بعلم جزئی بداند که چه چیز است
که موجود خواهد شد واجب میشود که آن چیز البته موجود شود زیرا که عدم او مفضی
میشود باین که علم حق منقلب شود بجهل و از و لازم میشود که اختیار ما منتفی شود
و دیگر آنست که علم اضافت است که موجود نمی شود الا در وقت وجود مضاف
وجواب از احتجاج اول آنست که ملتزم می شویم بنفی اختیار و از احتجاج دیگر
آنست که نقض می کنیم بعلم ما که متعلق میشود بوجود اشیا پیش از حدوث
و بعضی می گویند که عالم است اما چنان نیست که جمیع معلومات را بداند
زیرا که از جمله معلومات یکی دانستن خود است و دانستن آن دانستن است
پس علوم غیر متناهیه مترتبه لازم می شود و هر مرتبه خود محتاج است بما قبل او
پس علل و معلولات غیر متناهیه باشد هر ار غیر متناهی و دیگر آنکه مجموع که غیر
متناهی است چنان است که از و چیزی خارج نیست پس متمیز نشود زیرا که

تمیز بدون غیر معنی ندارد و چیزی که متمیز نشود معلوم نمی شود پس معلوم شد که غیر
متناهی معلوم نبوده است و دیگر اگر بهر معلوم علم دیگر متعلق شود علوم غیر
متناهیه لازم می آید و اگر علم واحد باشد و بهر معلوم تعلقی داشته باشد پس تعلقات
و اضافات غیر متناهیه لازم می آید و او خود محال است زیرا که هر عددی شفع
یا وتر است پس متناهی است معلوم شد که غیر متناهی را در خارج وجود نیست
وجواب آنست که لازم آنست که علل و معلولات متحقق شود که آخرش نباشد
و باستناع او برهان قایم نشده است بلکه بآن قایم شد که ممتنع است که اولش نباشد
و دانستن چیزی موقوف نیست بتمیز او از ما عدایش زیرا که حکم کردن بتمیز او غیر
موقوفست بتصور او پس تصور او چگونه موقوف باشد بتمیز و قصه شفع و وتر
خود گذشته و دلیل که اعتماد در اثبات عالمیت حق تعالی بروی است آنست
که در افعال او حکمتها که مشاهده می کنیم بداهت حکم می کند که هر که افعالش چنان
باشد البته عالم می باشد و برین دلیل سوال وارد میشود باین که چرا نشاید که واجب
الوجود چیزی را ایجاب کند که آن چیز عالم و قادر باشد و عالم از آن واسطه
صادر شود و این حکمتها از آن او شود و جواب این آنست که چونکه آن واسطه
البته عالم شد مقصود ما که مدبر عالم عالم حاصل شد و احتمال واسطه خود اصلا مستلزم
معتبر نیست و سقوط او واجبست بحث ثانی آنست که حق تعالی مرید است
فلاسفه می گویند که صدور ممکنات از واجب الوجود بقصد و ارادت

جایز

جایز نیست زیرا که واجب الوجود هیچ چیزی را از کمالات طالب نمی شود
زیرا که مطلوب اگر حاصل باشد طلب حاصل میشود و اگر ممتنع باشد طلب محال
میشود و هر دو خود جایز نیستند پس امر ممکن باشد که او حاصل نشده باشد پس
واجب محل تغیر باشد و وقتی که طالب کمال بودن جایز نشود مرید نیز نمی شود زیرا که
هر که بایجاد چیزی قصد کند اگر آن ایجاد با اولی باشد از عدمش پس ایجاد بسبب آن
اولویت باشد زیرا که از اول نبود و الا که کمال شود پس این وقت حادث
بوده باشد و این خود خلفست و اگر اولی نباشد ممتنع می شود که او را مرید شود زیرا
که ترجیح بلا مرجح لازم می آید اگر سوال کنند که مطلوب حصول کمال باشد بدیگر آن که
او را احسان می گویند جواب آنست که نقل کلام می کنیم بطلب آن کمال که برای
دیگر است پس بعد ازین حکما می گویند که معنای مریدیت حق تعالی آنست که
بداند که از خود چه چیز صادر میشود مع هذا که آن صادر از و خیر باشد و منافی نباشد
بوی و می گویند که در مرید این شرط نیست که عدم ارادت صحیح شود زیرا که
اگر بداند که آن موجود خواهد شدن عدم ارادت وی محال است و اگر موجود
نخواهد شدن ارادت وی محال است و دیگر آنکه ترک ثواب و عوض بیش
آنکسان که قایلند بوجوب وی بر حق تعالی مفضی میشود یا بجهل یا بحاجت زیرا که
اگر وجوبش نداند جهل میشود و اگر بداند و ترک کند پس محتاج شود بآن ترک و هر دو
خود محال است پس ثواب و عوض هر دو واجب شوند و عدم ارادت او

مطلوب

جایز نشود پس معلوم شد که حی بحیثیتی شدن که عدم ارادت شئ معین از و مستحیل
باشد قادر نمی بوده است در مریدی جواب ما از اصل سخن فلاسفه آنست
که قادر ترجیح احد مقدورین کردن بر آخر جایز است و مرجح دیگر لازم نیست
بحث ثالث آنست که حق تعالی قادر است موثری که در چیزی اثر می کند اگر چنانکه
صحیح باشد که از ان حیثیت که موثر است گاه تاثیر کند گاه نکند او قادر است
والا موجب است پس میگوییم که حق تعالی قادر است زیرا که اگر موجب شود
عالم قدیم باشد لکن حادث است فلاسفه میگویند که قدرت معقول نیست
الا بر چیزی که لابد است که اولا محقق شود تا که قدرت با و متعلق شود پس
مقدور سابق میشود از قدرت قادر بروی پس اگر تحقق او بقدرت باشد دور
لازم می آید و این منقوض است بتعلق علم ما بچیزی که خواهد حادث شدن یعنی
چنانکه تعلق علم بمعدوم میشود بتقاضای سبق وجود نمی کند تعلق قدرت نیز چنانست
بعد از ان فلاسفه گفتند که خدای تعالی قادر است باین معنی که اگر بخواهد که نکند نمی کند
و ازین لازم نمی آید که بالفعل بخواهد که نکند زیرا که صدق شرطیه صدق حملیه را تقاضا
نمی کند می گویند و این بحث لفظی است راجع است بتعیین قدرت بحث رابع
در عنایت حق تعالی است فلاسفه میگویند که حق تعالی می داند که چگونه می باید
نظام وجود حتی که بر وجه اکمل واقع شود و انچنین دانستن او سبب است
بفیضان آن نظام از وی پس آن دانستن همان عنایت حق است و ایشان

که قایلند

و ایشان که قایلند که حق تعالی که فاعل مختار است می گویند که عنایت حق تعالی
مخلوقات را باین وجه که انفع و ابلغ است خلق کردن است بحث خامس
آنست که علم حق فعلی است حکما زعم کرده اند که علم باری تعالی علتست بوجود
اشیا لکن وارد است بر ایشان که دانستن وجود چیز تابع است بوجود
او و اگر علت شود بوجود او دور لازم آید بلکه ماهیات اشیا را بر وجه کلی
دانستن همان فعلی اوست زیرا که اگر قادر مختار ماهیات را نداند اراده
نمی تواند کردن پس ایجاد نمی تواند کردن بحث سادس آنست که حقیقت حق تعالی
معلوم نیست آنکه از جناب باری تعقل میکنیم آن آنست که موجود است
که ممکن الیست و منحیز نیست و حال نیست و محل نیست و مبداء کل موجود است
و عالم است بمعلومات و قادر است بممکنات و غیر این از صفات
حق تعالی و این قدر که معلوم است از وی منع نمی کند که مقول باشد بکثیرین
پس حقیقت مخصوصه اش معقول نشد و شاید که اختلاف که در مرئی شدن حق تعالی
می کنند باین معنی باشد که حقیقت مخصوصه معلوم می شود یا نه زیرا که اتفاق کرده اند
که آن رؤیتی که مشتمل است بمقابله در حق باری تع متصور نیست امام
جنان گفته است بحث سابع آنست که حق تعالی را بیش حکما لذت
هست و می گویند که ادراک تام که بمدرک کامل متعلق باشد سبب محبت
می باشد و هر چند که سبب اقوی باشد مسبب نیز اقوی می شود و ادراک حق تعالی

یعنی

و این سخن ضعیف است و فرق میان رؤیت و علم در کتب کلامیه مذکور است

ذات خود را اقوای ادراکات است اکمل مدرکات را پس محبتش بذات خود
و لذتش بخود اتم و اقوی باشد **بحث ثامن** آنست که حکما صفات حق را ضبط
می کنند و می گویند که صفت او یا سلبیه است همچون که می گوییم که جسم نیست یا اضافیه
همچون که میگوییم که مبدا موجودات است یا خود مرکب از سلبیه و اضافیه همچون اول
زیرا که اول آنست که سابق باشد از غیر و مسبوق نباشد بغیر و همچون مرید که او آنست
که بداند که از وی چه صادر میشود و آن صادر بوی منافی نباشد و زعم کرده اند که عقل و
عاقل و معقول شدن در حق تعالی امر سلبی است زیرا که عبارتست از تجرد که سلب
مادی شدن است و امام می گوید که این از عجایب است که می گویند که حقیقت علم
حصول صورت معلوم است بعالم و در اینجا می گویند که سلب ماده است
بحث تاسع در اسماء حق است هر اسم را که وضع می کنند برای امر معلوم
وضع می کنند و استعمال که می کنند با عالم بالوضع استعمال می کنند که آن
موضوع له را بداند ما خود حقیقت حق تعالی را نمی دانیم و تعین او را نمی دانیم پس او را
پیش ما اسمی نیست که بر خصوصیت ذات او دلالت کند از آن سبب است
که علما می گویند که خدای تعالی را اسمی و مر اسمی که می دانیم و بروی اطلاق می کنیم ممکن است
که مقول باشد بر کثیرین یا بر سبیل جمع یا بر سبیل بدل پس او را من حیث هو اسمی نباشد
بعد از آن می گوییم که اسم هر چیزی یا بذات او دلالت میکند یا بجزء او دلالت
می کند یا بامر خارج دلالت میکند آنکه بذات دلالت کند ذکر کرده شد که

باری تعالی موجود نیست و همچنان آنکه بجزء دلالت کند در او محال است زیرا که جزء
ندارد و آنکه بامر خارج دلالت کند یا صفت سلبیه است یا اضافیه است
یا حقیقیه است یا خود سلبیه است با اضافیه یا خود سلبیه است بحقیقیه یا خود اضافیه است
حقیقیه یا خود سلبیه است با اضافیه و حقیقیه و امثلهٔ همه معلوم است و حکما بصفات
حقیقیه انکار می کنند و همه را از قبیل سلوب و اضافات می گیرند **باب**
ثالث در افعال حق جل جلاله و در واجبات است **بحث اول** کیفیت صدور
فعل است از وی حکما می گویند که صادر اول از وی عقل محض است بعد از این
دیگر عقل اول همان شیء واحد صادر شود و از و نیز همچنان پس لازم می آید که در عالم
دو موجود نشوند الا که در سلسلهٔ علیت و معلولیت باشند و خود ضروری البطلانست
پس متعین شد که صادر از صادر اول همان یکی نبوده است و از بسیط خود
صادر نمی شود الا واحد پس صادر اول مرکب باشد و آن ترکیب او را نمی شاید
که از ذات او باشد زیرا که در ذات خود بسیط است و نمی شاید که از باری نو
باشد زیرا که از واحد صادر نمی شود الا واحد پس بعض او از باری باشد و بعض او
از ذات صادر اول باشد پس آنچه از ذات اوست امکان است و آنچه
از باری است وجود است پس بسبب این دو اعتبار علت شد بد و معلول
و ثابت شده است که هر فلک را مبدا هست که عقل محض است و
عقل اشرفست از جسم و در آن دو جهت اشرف وجود بود پس علت عقل دیگر

وجود باشد وعلت فلک اعلی امکان باشد وبرین ترتیب از هر عقل یک عقل
دیگر و فلک دیگر صادر شده باشد تا بعقل فعال که او مدبر عالم کون وفساد است
ومی باید دانستن که فلاسفه گاه میشود که امکان عقل اول و وجود او را علت می گیرند
بفلک وعقل وگاه علم عقل اول را بامکان خود و وجود خود علت میگیرند بعقل و
فلک وگاه کثرت عقل اول را از سه وجه می گیرند یکی امکان دوم وجود سوم
وجوب بالغیر تا که صحیح شود که جرم فلک را وعقل او را ونفس او را اسناد
کنند بعقل اول وگاه از چهار وجه می گیرند امکان و وجود و وجوب بالغیر و دانستن
آن غیر واین همه خبط است ومتناقض است بعد ازین می گوییم که امکان خود
امر عدمی است پس چگونه علت میشود بامر وجودی ودیگر آنکه امکان او مساوی است
بامکان ممکنات وحکم چیزی خود حکم مثل اوست پس ترجیح بیک امکان صحیح باشد
بهر امکان صحیح میشود پس امکان فلک اعظم علت باشد بوجود او ودیگر آن که
امکان عقل اول اگر عدمی باشد ممتنع میشود که علت باشد بوجود فلک واگر وجودی
باشد وواجب بالذات باشد لازم می شود که واجب بالذات محتاج
باشد بممکن که ذات عقل اولست واگر وجودی باشد وممکن باشد
اگر علتش نباشد پس ممکن مستغنی می شود از علت واگر علتش باشد
اگر علت او ماهیت ممکن باشد پس شیء پیش از وجود خود علت باشد بوجود خود
واگر علت او ذات واجب باشد پس صادر شد از واکثر من واحد اگر سوال کنند

نمی گوییم

نمی گوییم که امکان او و وجود او علت است بلکه می گوییم که عقل او یعنی علم او بوجود
خود وامکان خود علت است بوجود عقل و فلک جواب میگوییم که علم او بوجودش
وبامکانش مغایر است بوجودش وامکانش والا که محال مذکور لازم می آید پس
وقتی که مغایر باشد بایشان پس کلام در وی همچون کلام است در ایشان ودیگر
آنکه فلک موجود واحد نیست زیرا که مرکبست از هیولی وصورت جسمیه وصورت
نوعیه فلکیه ونفس جسمانیه ونفس ناطقه وجسم فلک را اعراض نیز هست از
شکل واین ومتی وفعل وانفعال پس این جمیع را اسناد کردن بدو جهت
یا سه یا چهار جهت مستلزم است که بواحد مستند شود اکثر از واحد ودیگر
عقل فعال بسیط است وجمیع حوادث که درین عالم هست از و صادر میشود
می گویند وآن جواب که میگویند که از عقل فعال همان وجود صادر میشود
واو امر واحد است واختلاف حوادث بسبب اختلاف استعدادات
تقاضا می کند که جایز باشد که از مبدا اول نیز همان وجود صادر باشد
واختلاف اشیا از سبب اختلاف مستعد باشد ودیگر آنکه گفتند که اشرف را
باشرف اسناد کردن مناسب است او کلام خطابی است ودیگر اگر واجب
باشد در امکان عقل اول وجود او که مبدا باشد بفلک دیگر وعقل دیگر
پس واجب باشد در امکان هر عقل و وجود او که از و فلک دیگر وعقل دیگر صادر
شود وعقول وافلاک در عدد مخصوص منحصر نشوند بعد ازان فلاسفه

گفتند که اسطقسات که عناصر است مرکبند از ماده بافیه و از صور متزایله
و علت ماده عقل اخیر است و صدور صورت از و مشروطست
بشرط حادث و او آنست که قبول ماده آن صورت را اولی باشد از قبول
ضداو و آن بسبب حرکت سرمدیه میشود که آن حرکات سماویه است
پس وقتی که استعداد تمام شود آن صورت که استعداد برای او شد فیض
میشود امام رازی می گوید که باصول ایشان الیق این است که ما تقریر کردیم
اگرچه که ایشان بر وجهی دیگر می گویند بعد از ان میگوید که ایشان درین ظلمات
از جهت آن واقع شدند که اعتقاد میکنند که از واحد صادر نمی شود الا واحد و
و دلیلی که بروی میگویند ضعیفست و گذشته است و حق خود آنست که مبداء
فاعل مختار است و بر تقدیر باطل که بموجب قایل شوند اولی آنست که
بگویند که ممکناتی که دایمه است صادر است از حق تعالی بلا واسطه و ممکنات
حادثه صادر است بتوسط حرکات فلکیه که افاده میکند استعدادات
مواد عنصریه را **بحث ثانی** در حدوث عالم است مشهور در حدوث
اجسام آنست که هر جسم خالی نیست از حوادث که او تماس است و عدم
عدم تماس است که ایشان را اجتماع میگویند و افتراق میگویند و هر دو
حادث اند زیرا که عدم صحیح است بر هر یکی و هر چیزی که بروی عدم صحیح
باشد قدیم نمی شود بیان آنکه بر ایشان عدم صحیح است آنست که اجتماع

جسم اگر واجب باشد یا از ذات جسم باشد یا از محل جسم یا از حال در جسم
یا از چیزی که نه حال باشد و نه محل باشد و در باب اثبات صانع گذشته است
چیزی که دلالت می کند با بطال این اقسام پس باقی ماند که واجب نشود
و عدمش جایز باشد و قدیم خود جایز نیست که بر و عدم عارض شود زیرا که اگر
واجب بالذات شود یا خود ممکن باشد که مؤثرش موجب بالذات باشد
که تاثیر او بشرط حادث موقوف نشود مطلوب حاصل میشود که عدم صحت
عدم است بر قدیم و اگر بشرط حادث موقوف باشد نقل کلام می کنیم بآن
شرط پس حوادث غیر متناهیه لازم آید و او را خود ابطال خواهیم کردن و اگر مؤثر
مختار باشد و فعل مختار خود حادث است پس ثابت شد که هر چه که عدم بروی
صحیح است حادث است پس ثابت شد که هر جسم از حوادث خالی نبوده است
و هر چیزی که از حوادث خالی نیست حادث است و الا اگر قدیم باشد و از
حوادث خالی نباشد پس لازم میشود که حوادث ثابت شود که اولش نباشد
و در باب زمان او را ابطال کرده ایم و ایشان که بقدم عالم قایل شده اند
احتجاج میکنند که اگر مؤثر عالم ازلی باشد عالم نیز ازلی می شود لکن مقدم
حق است که مؤثر عالم ازلی است و سان ملازمه در ما تقدم گذشته است
و دیگر آنکه هر حادث مسبوقست بماده ازلیه چنانکه در باب امکان گذشت
و ماده خود از صورت جسمیه منفک نمی شود از ان سبب که در باب هیولی

که گذشته است و دیگر استدلال می کنند بان وجوه که در قدم زمان گذشته است
امام رازی می گوید که این مذکورات عین شبهه باطله فلاسفه است
و استقصا درین ابحاث در کتاب نهایة العقول مذکور است می گوید
بحث ثالث آنست که افعال عبد واقع است بقضاء حق تعالی
قدرت عبد اگر بصدور صالح نباشد بلکه متعین باشد برای یک طرف
و یک طرف مقدور نباشد جبر لازم می آید و اگر صالح باشد بدو طرف که ضدین اند
پس یکی صادر شدن بدل طرف آخر اگر بمرجح موقوف نباشد ممکن مترجح
میشود بلا مرجح و اگر موقوف باشد آن مرجح از عبد نمی شود و الا که نقل
کلام میشود بوی بلکه از الله تعالی باشد پس واجب می شود صدور آن اثر
در وقت آن مرجح و الا که از حد تساوی خارج شده و بحد وجوب نرسیده
باشد و بطلان او خود گذشته است پس وقتی که بسبب مرجح که از حق باشد فعل عبد
واجب شود جبر لازم شد اگر بگویند که پس در ثواب و عقاب و امر و نهی
فایده چیست و همچنان در نفس خویشتن می یابیم که هر وقت که کاری را
بخواهیم می کنیم و اگر بخواهیم ترک می کنیم جواب می گوییم که ثواب و عقاب نیز
همان بقضا و قدر است و بیرون از و نیست و مشیت ما از غیر ماست
و الا اگر بمشیت ما شود تسلسل لازم آید و دیگر سخن دران است که در وقت
مشیت ترک حصول فعل مستحیل باشد و هم در نفس امر چنان است زیرا که

ما در نفس خود می یابیم که در وقت ارادت ترک با ارادت جازمه ما را فعل ممکن
نیست بآن ارادت پس جبر لازم آید بحث رابع در بیان کیفیت آن که شر
چگونه داخل شد در قضاء حق تعالی و بیان آنکه خیر غالب است از شر حکما می گویند
که خیر وجود است و شر عدم است و این بحث لفظی است زیرا که اگر
مراد از شر نبودن چیزی باشد که از شان او بودن است عدمی می باشد
و اگر مراد الم باشد یا چیزی که بالم مؤدی شود وجودی می باشد و در اکثر امر مراد
از شر این می باشد بعد از ان گفتند که شی یا خیر محض است یا شر
محض است یا من وجه خیر است و من وجه شر است اول آنست که
بر و عدم صحیح نباشد و بر هیچ چیز از صفات او هم عدم صحیح نباشد و او
واجب الوجود است که بذات و بجمیع جهات واجب است دوم که شر
محض است محال است زیرا که اگر موجود شود از ان حیثیت که موجودات
شر نمی شود سوم که من وجه خیر و من وجه شر باشد یا اینست که هر دو وجه برابر
باشند یا خیر غالب باشد یا شر غالب باشد انکه خیر غالب باشد وجود او
البته لازم است زیرا که خیر کثیر را ترک کردن برای شر قلیل شر کثیر است
و استقرا دلالت می کند در ماسوای الله که موجود باشد خیر غالب است
اما معارفات همچون نفوس و عقول شک نیست که در ایشان خیر غالبست
و افلاک نیز همچنان زیرا که از قبول عدم و از خرق و التیام بعید اند و همچنان

از تغیر در جواهر و در کیفیات مستقره بعید اند و اما در عناصر نیز خیر غالب است
زیرا که مرض اگرچه کثیر است اما صحت از و اکثر است و الم اگرچه بسیار است
لذت از و بسیارتر است و اما که خیر بالکلیه از شر خالی نشد زیرا که ممتنع است
که فی الجمله شر نباشد مثلا که آتش برای منافع کثیره که مخلوق شد ممکن نیست که عضو
حیوان را نسوزد و او خود شر است امام رازی می گوید که این بحث بفلاسفه
مناسب نیست زیرا که ایشان قایلند که فاعل موجب بالذات است
پس با و گفتن که چرا خیر کرد و شر نکرد یا بعکس مثلا متوجه نیست بعد از ان بر
فلاسفه لازم است که بیان بکنند که شر بمعنای الم بر واجب الوجود
مستحیل شدن از چه سبب است حال اینست که بر او برهان نیاوردند بلکه بغیر
برهان از اقناعیات و طامات قناعت کردند و لازم که بر افلاک تغیر
جایز نشود و دیگر دلیل می آید که نفی شر بمعنای الم از افلاک و لازم که خیر غالب
شود بر عناصر وقتی که خیر بمعنای لذت باشد و بعض طایفه خود مطلقا لذت را
نفی کردند و گفتند که لذت همان زوال الم است پس در عالم یا الم است
یا زوال اوست الم خود خیر نیست و زوال الم عدمی است پس خیر نباشد
و بعض دیگر حیلها ساختند تا که صور چندی یافتند که در و لذت موجود باشد
بدون زوال الم و در ان صور نیز احتمال زوال الم هست و بتقدیر تسلیم
صور نادره است پس برین تقدیر خیر غالب شدن در عالم معلوم و مقرر

نیست

نیست بلکه غالب یا الم است یا دفع الم است و لذت نادر است
و اما قسم اول که خیر و شر او برابر باشند خلق او یا سفاهتست یا خود عبث است
و اما این که خیر را از شر تجرید کردن ممتنع باشد مبنی است بر نفی فاعل مختار
زیرا که فاعل مختار قادر است که وقتی که بحرارت احتیاج شود جسمی را حار سازد
و وقتی که از حرارت او تاذی شود حرارتش را زایل کند و می باید دانستن که خلاص
ازین شبهات که چرا خیر از شر خالی نشد باین است که بموجب
قایل شوند تا فاعل مختار قایل شوند و نفی حسن و قبح عقلیین
کنند و حق و مقطوع آنست که چنان است
زیرا که لا یسئل عما یفعل است
و ختم کتاب در ینجا میسر شد بعون الله و توفیقه

در تاریخش

بفرمان درگاه گیتی پناه — بامر شهنشاه انجم سپاه
مترجم شده حکمت ارسطوی — به آمد ز اصلش بعون الاله
اگر بایدت سال تاریخ وی
بیا و ببین حکمت اندر دو ماه